











DICTIONNAIRE  
DE  
THÉOLOGIE CATHOLIQUE

---

TOME QUATORZIÈME

PREMIÈRE PARTIE

ROSNY — SCHNEIDER



*Imprimatur :*

Parisiis, die 3<sup>o</sup> februarii 1939.

V. DUPIN, v. g.

DICTIONNAIRE  
DE  
**THÉOLOGIE CATHOLIQUE**

CONTENANT  
L'EXPOSÉ DES DOCTRINES DE LA THÉOLOGIE CATHOLIQUE  
LEURS PREUVES ET LEUR HISTOIRE

COMMENCÉ SOUS LA DIRECTION DE

**A. VACANT**

PROFESSEUR AU GRAND SÉMINAIRE DE NANCY

**E. MANGENOT**

PROFESSEUR A L'INSTITUT CATHOLIQUE DE PARIS

CONTINUÉ SOUS CELLE DE

**É. AMANN**

PROFESSEUR A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE CATHOLIQUE DE L'UNIVERSITÉ DE STRASBOURG

AVEC LE CONCOURS D'UN GRAND NOMBRE DE COLLABORATEURS

TOME QUATORZIÈME

PREMIÈRE PARTIE

**ROSNY — SCHNEIDER**



PARIS-VI  
LIBRAIRIE LETOUZEY ET ANÉ  
87, BOULEVARD RASPAIL, 87

1939

TOUTS DROITS RÉSERVÉS





# DICTIONNAIRE

DE

# THÉOLOGIE CATHOLIQUE

## R (Suite)

**ROSNY (Eudes de)**, frère mineur français, dénommé aussi de *Roini*, de *Roni*, de *Rooini*, de *Roniaco*, de *Renoniaco*, vécut au XIII<sup>e</sup> siècle. Quelques rares faits de sa vie nous sont connus par des documents. Ainsi, parmi les *alii boni viri*, qui ont été consultés dans l'affaire du Talmud et ont signé sa condamnation à Paris, le 15 mai 1248, on rencontre le nom d'Eudes de Rosny. Voir H. Denifle et A. Chatelain, *Chartularium universitatis Parisiensis*, t. I, n. 178, p. 299. Comme dans ce document Eudes n'est pas cité parmi les maîtres en théologie, il faut conclure qu'en 1248 il n'avait pas encore été élevé à ce grade académique. Une note intéressante, qui se lit en tête de la table qui suit quelques distinctions extraites du Commentaire sur les Sentences de Jean de Moussy, O. P., dans le *lat. 15 652*, fol. 88 v°, de la Bibliothèque nationale de Paris, jette un peu de lumière sur la carrière scientifique d'Eudes de Rosny. On y lit, en effet : *Super librum hic invenies... Introitus secundum fratrem R. bons (?)*, *fratrem Albertum*, *fratrem O. de roini*, *fratrem J. de Mouchi*. Selon M.-D. Chenu il est indéniable que cette note implique la coïncidence des quatre leçons d'ouverture ou *introitus* et que les quatre étudiants mentionnés ont commencé la lecture sur le premier livre des Sentences la même année. Par la présence d'Albert le Grand, nous sommes placés avant 1245, puisque l'enseignement d'Albert le Grand comme bachelier sententiaire doit se placer vers 1242-1244. Voir M. D. Chenu, O. P., *Maîtres et bacheliers de l'université de Paris vers 1240. Description du ms. Paris, Bibl. nat., lat. 15 652*, dans *Études d'histoire littéraire et doctrinale du XIII<sup>e</sup> siècle*, t. I, 1931, p. 21 et 31-35. De cette note il résulterait donc qu'Eudes de Rosny enseigna à Paris, comme bachelier sententiaire, vers 1242-1244.

Par une lettre d'Innocent IV du 31 juillet 1254 nous savons qu'Eudes de Rosny fut chargé, avec deux chanoines de Reims, de faire une enquête sur l'élection d'une abbesse de Saint-Pierre-aux-Nonains. Voir J.-H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores O. M.*, t. I, p. 296. Enfin du témoignage d'Agnès d'Harcourt, il résulte qu'Eudes de Rosny fut un des cinq maîtres en théologie auxquels la bienheureuse Examen de France, sœur de saint Louis, avait confié l'examen et la correction de la nouvelle règle, qu'elle avait composée

pour les clarisses du monastère de Longchamp, près de Paris, et qui fut approuvée par Alexandre IV en 1258 et confirmée par Urbain IV, le 27 juillet 1263. Voir L. Oliger, O. F. M., *De origine regularum ordinis Sanctæ Claræ*, dans *Arch. franc. hist.*, t. XIX, 1926, p. 436-437; Agnès d'Harcourt, *Vita B. Isabellæ*, traduite du français en latin, dans *Acta sanctorum*, aug. t. VI, col. 801. La même Agnès d'Harcourt déclare qu'Eudes de Rosny fut aussi le confesseur d'Isabelle. *Op. cit.*, col. 802. Des témoignages allégués, il résulte donc qu'Eudes n'était pas encore maître en théologie en 1248, mais qu'il le fut en 1258. C'est entre ces deux dates qu'il faut placer sa maîtrise en théologie. Comme les luttes soutenues entre les séculiers et les mendiants font écarter toute nouvelle maîtrise de religieux entre 1248 et 1257, c'est, comme l'écrit P. Glorieux, vraisemblablement en 1257 qu'Eudes obtint le grade de maître en théologie. La place qu'il occupe dans le document relatif au monastère de Longchamp suggère d'ailleurs la même date. Voir P. Glorieux, *D'Alexandre de Halès à Pierre Auriol. La suite des maîtres franciscains de Paris au XIII<sup>e</sup> siècle*, dans *Arch. franc. hist.*, t. XXVI, 1933, p. 270. Quant à la date de la régence du maître franciscain, elle ne peut pas être déterminée avec certitude. Eudes peut avoir régi le *Studium* des frères mineurs à Paris immédiatement après saint Bonaventure, à savoir entre 1257 et 1260, ou bien, et ceci est plus probable, après Guibert de Tournai, c'est-à-dire entre 1260 et 1263. Voir P. Glorieux, *art. cit.*, p. 272.

D'après la note du ms. *lat. 15 652*, fol. 88 v°, de la Bibliothèque nationale de Paris, citée ci-dessus, Eudes est l'auteur d'un *Commentarium in libros Sententiarum*, dont l'*Introitus* du 1<sup>er</sup> livre est mentionné dans la note alléguée. Des extraits de cet *introitus* se lisent dans le ms. *lat. 15 792*, fol. 3 v°, de la même bibliothèque. Le commentaire sur le 1<sup>er</sup> livre des Sentences débute : *Is. 43. Vos testes mei, dicit Dominus, ut sciatis et credatis mihi et intelligatis quia ego ipse sum... In hoc verbo tangitur omnia quæ necessaria sunt ad hunc librum.*

Les auteurs lui attribuent aussi quelques sermons, prêchés à Paris, l'un le 1<sup>er</sup> dimanche de carême (20 mars 1261), conservé dans le ms. *lat. 15 971*, fol. 162 v° de Paris; l'autre à la Toussaint 1272, dans le ms. *lat. 16 481*, fol. 7; un troisième le jour des Immo-

cents 1272, dans le ms. lat. 16 481, fol. 58 v°. A l'occa-  
sion de deux sermons, prêchés à Paris en 1282 et 1283,  
et conservés dans le ms. lat. 14 947, n. 15 et 71, de la  
même bibliothèque, dans lequel ils sont attribués au  
français Eudes de Buerijs, M. Lecoq de La Marche,  
*La chaire française au Moyen Âge*, p. 465, et L. Olliger,  
*Art. cit.*, p. 437, n. 3, se posent la question s'il faut iden-  
tifier Eudes de Buerijs avec Eudes de Rosny.

J.-H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores O. M.*, t. II, Rome, 1921, p. 296; B. Hauréau, *Eudes de Rosny*, dans *Hist. littér. de la France*, t. XXVI, Paris, 1873, p. 403-405; P. Folet, *La faculté de théologie de Paris* (Moyen Âge), t. II, Paris, 1895, p. 387-388; P. Glorieux, *Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIII<sup>e</sup> s.*, t. II, Paris, 1933, p. 53, n. 307; A. Callebaut, O. F. M., *Une nouvelle lettre de saint Bonaventure du 25 sept. 1263*, dans *Arch. franc. hist.*, t. XIX, 1926, p. 295-297; et les travaux mentionnés dans l'article.

A. TEETAERT.

**ROSSEL Joseph**, théologien espagnol, né à Barcelone et décédé en 1665 à la chartreuse de Montealegre, située dans les environs de cette ville, où il avait passé la majeure partie de sa vie. Morozzo le dit très-vert dans la théologie spéculative et dans la morale. Cet éloge ne peut être accepté qu'avec réserve, car le seul ouvrage imprimé de cet écrivain est l'Index. Seulement, à la décharge de l'auteur, on peut tenir compte de la remarque faite par l'Index publié par l'Inquisition d'Espagne, que son livre a été justement condamné parce que lui, ou son éditeur, au c. xv, § 13-15, inséra des extraits d'un certain Laurent Aponte. En effet, le décret de la S. C. de l'Index du 27 mai 1687 qui prohiba l'ouvrage de dom Rosset défendit en même temps le livre de L. Aponte. D'ailleurs, cette prohibition n'empêcha pas la réimpression de l'ouvrage en Allemagne, et peut-être ailleurs. Cf. *Index ultimus de los libros prohibidos y mandados expurgar para todos los reynos y señorios del catolico rey de las Españas*, Madrid, 1790, in-4°, p. 235 b; voici le titre de l'ouvrage de dom J. Rosset: *Tractatus sive praxis deponendi conscientiam in dubiis et scrupulis circa casus morales concurrentibus, omnibus non tantum confessoribus et penitentibus, verum etiam quibuscumque personis scrupulosos appropinquat*, Lyon, 1660, in-8°, 1766; Bruxelles, 1661, in-16; Cracovie, 1662, in-12; Cologne, 1663, 1697, 1709, 1742, in-12.

Nicolas Antonio, *Bibl. hispana nova*, t. I, p. 817; Morozzo, *Theol. chronol. s. ord. cart.*, p. 148; Hurter, *Nomenclator*, 3<sup>e</sup> éd., t. III, col. 1206; Valenti, *San Bruno y la orden de los cartujos*, Valence, 1899, p. 109.

S. AUTREUIL.

**ROSSELLI Annibal**, frère mineur italien du XVI<sup>e</sup> siècle. Originaire de Calabre, il appartient à la province d'Ombrie des observants. Après avoir étudié à Paris et à Louvain, il enseigna la théologie, d'abord à Todi, puis à Cracovie. Il est l'auteur d'un *Tractatus de septem sacramentis*, Poznan, 1590, et de *In Pynamdum et Asclepium Hermetis Mercurii Trismegisti commentaria*, Cracovie, 1585, 1586 et Cologne, 1630, en six vol.; ouvrage d'une immense érudition, dans lequel toute la théologie passe, ainsi qu'un grand nombre de questions philosophiques.

L. Wadding, *Scriptores O. M.*, Rome, 1906, p. 109; J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, t. I, Rome, 1908, p. 352; H. Hurter, *Nomenclator*, 3<sup>e</sup> éd., t. III, col. 158.

A. TEETAERT.

**ROSSET Michel**, prêtre français du XIX<sup>e</sup> siècle. — Né à Betton-Bettonet (Savoie), le 24 août 1830, il fit ses études secondaires et ecclésiastiques dans les séminaires de son pays; entré comme professeur de philosophie au grand séminaire de Chambéry en 1858, il échangea cette chaire, en avril 1867, pour la chaire de dogmatique, puis pour celle de morale. Evêque de

Saint-Jean de Maurienne en 1876, il continua à mener de front l'administration de son diocèse et l'étude des sciences ecclésiastiques. Outre ses nombreux mandements, il resta de lui : *Prima principia scientiarum*, Paris, 1866, 2 vol. in-12, fruit de son premier enseignement; *De sacramento eucharistiae*, Chambéry, 1876, in-8°; et surtout un volumineux traité *De matrimonio*. Chambéry, 1895-1896, 6 vol. in-8°, auquel on pourrait peut-être reprocher de n'avoir pas fait une place assez considérable à l'histoire du droit canonique.

L'épiscopat français depuis le Concordat jusqu'à la Séparation, Paris, 1907, p. 577-578; *Polypiblion*, 1896, t. I, p. 142; t. II, p. 334.

É. AMANN.

**1. ROSSI Alexandre**, frère mineur conventuel italien du XVII<sup>e</sup> siècle. Né à Lugo, près de Ravenne, le 14 novembre 1607, il entra chez les conventuels de la province de Bologne, en 1624, enseigna et régla plusieurs *Studia* de l'ordre, principalement ceux d'Assise et de Bologne. Élu provincial en 1683, il mourut le 2 novembre 1686. Il fut, pendant toute sa vie, un disciple fidèle de Duns Scot. Il est l'auteur des ouvrages : *Cursus lotius philosophiae*, 3 vol., très rare; *Controversiae theologiae inter scotistas, in quibus potiores difficultates examinantur atque germana mens Scoti aperitur*, in-4°, 2 vol., Bologne, 1652-1653; *Controversiae metaphysicae inter scotistas*, in-4°, Bologne, 1654; *Resolutiones morales, in quibus potiores casus conscientiae frequentius in qualibet materia occurrentes juxta mentem Scoti et Thomae examinantur et solvantur*, in-4°, Bologne, 1664; *Commentaria in oculo libros Physicorum*, in-4°, Bologne, 1656; *Commentaria in libros de celo et de generatione et corruptione*, in-4°, Bologne, 1657; *Commentaria in libros Aristotelis de anima*, in-4°, Bologne, 1659.

J.-H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores O. M.*, 2<sup>e</sup> éd., t. III, Rome, 1936, p. 172; H. Hurter, *Nomenclator*, 3<sup>e</sup> éd., t. III, col. 911, n. 1.

A. TEETAERT.

**2. ROSSI Antoine**, frère mineur conventuel italien du XVII<sup>e</sup> siècle. Originaire de Tofaria (prov. d'Avellino) près de Conza (autrefois siège archiepiscopal), il fut maître en théologie et versé dans le droit civil et canonique. Il est l'auteur d'un *Enchiridion seu Manuale locupletissimum prae omnium tum definitionum tum et descriptionum eorum quae in quibuscumque conscientiae casuum materialis aequae solutionibus occurrere solent, a cunctis jam professoribus desideratum, demum non vulgari diligentia nunc collectum et ordine alphabetico digestum*, Venise, 1623.

J.-H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores O. M.*, t. I, Rome, 1908, p. 95.

A. TEETAERT.

**3. ROSSI (Bernard-Marie de) (DE RUBEIS)** (1687-1775), dominicain italien du couvent du Zattere à Venise. Bibliothécaire, il sut enrichir la bibliothèque conventuelle d'une manière considérable et acquit lui-même une grande érudition, notamment pour l'histoire de saint Thomas et de ses écrits. Le P. de Rubeis a publié *De fabula monachatus benedictini D. Thomae Aquinatis*, Venise, 1724, in-8°; *Synodus Mantuae an. 1327*, dans t. IX de la Coll. des conciles de 1729; *Monumenta Ecclesiae Aquilejensis commentario illustrata*, 1740, in-fol.; *De nummis patriarcharum Aquilejensium*, Venise, 1747-1749, in-8°; *De gestis et scriptis ac doctrina S. Thomae Aquinatis*, Venise, 1750, in-fol., trente dissertations souvent réimprimées et qui ont été d'une grande utilité; *De rebus congregationis sub titulo B. Jacobi Salomoni*, Venise, 1751, in-4°; *Dissertationes II de Turano seu Tyranno Rufino; De vetustis liturgiis, ibid.*, 1754, in-4°; *De theophylacti Bulgarie archiepiscopi gestis et scriptis*, dans le t. I des œuvres de Théophylacte, *ibid.*, 1754, in-fol.; *De peccato originali, ibid.*,

1757, in-4°; *De charitate*, *ibid.*, 1758, in-4°; *Dissertationes variae eruditionis*, *ibid.*, 1762, in-4°. De Rubéis a aussi édité *Thomae Aquinatis opera theologica*, Venise, 1745-1760, 28 vol. in-4°, avec des tables remarquables; *Georgii Cyprii patriarchae vita*, *ibid.*, 1753, in-4°; *Vila Benvenutae Bofanæ*, *ibid.*, 1757, in-4°. De Rubéis laissa un très grand nombre de manuscrits concernant surtout l'histoire du Frioul.

Hoefel, *Nouv. biogr. géral.*, t. XLII, 1862.

M.-M. GORET.

**4. ROSSI Cyrille**, frère mineur capucin de la province de Brescia et de la custodie de Bergame. Originaire de Bergame, il entra à l'âge de seize ans dans l'ordre des capucins, fut professeur de théologie, de droit canonique et de littérature, et secrétaire du P. J.-B. de Sabbio, définitive et procureur général de l'ordre depuis 1678 jusqu'en 1685. Il mourut à Bergame le 10 janvier 1692. Il a laissé les ouvrages : *De morientium elemosinis, iis nempe quæ fr. minoribus S. Francisci regulam profitentibus interdum in ultimis voluntatibus, legato fideique commissio præstanda*, relinquantur, édité avec *Consilium unicum juridico-morale, tribus articulis absolutum juxta præsertim Nicolai III, Clementis V et S. Bonaventuræ doctrinam*, Lyon, 1680, in-fol.; *Centuria epigrammatum, duplexque carmen elegiacum genethliacum super Christi patientis amorem*, Brescia, 1681 et Charlestown, 1683; *De obligatione procurandæ perfectionis, tum specialiter religiosi, pro cuiuscunque professionis modulo, tum communiter Christi fidelibus ex vi divini mandati*, demeuré inédit.

Bernard de Bologne, *Bibliotheca scriptorum O. M. Cap.*, Venise, 1747, p. 69; Valdemiro da Bergamo, O. M. Cap., *I conventi ed i cappuccini bergamaschi*, Milan, 1883, p. 77-78.

A. TEETAERT.

**5. ROSSI François**, frère mineur italien, appelé aussi de Prignano, de Appriniano, de Æsculo, de Marchia. Voir PRIGNANO (François de), t. XII, col. 2104-2109. Il faut y ajouter que le ms. Vat. Qitob. lat. 1816, fol. 30 r°-49 r°, contient une *Abbreviatio super libros Physicorum*, qui primitivement fut attribué à François Rossi ou de la Marche. Cette abréviation débute : *Ad evidentiæ eorum que in libro primo physicorum dicuntur, et hinc : sed ipse Deus benedictus, cui sit honor et gloria in secula sæculorum. Amen. Explicit summa et compilatio super libros physicorum brevier et summarie compilata a venerabili doctore Francisco Rubeo de ordine minorum*. Comme cette attribution : *venerabili doctore Francisco Rubeo* a été effacée, il reste un doute au sujet de l'authenticité de cette *Abbreviatio*.

Voix M. AMOS, O. F. M., *Series condemnationum et processuum contra doctrinam et sequaces Patri Joannis Olivi*, dans *Arch. franc. hist.*, t. XXIV, 1931, p. 498.

A. TEETAERT.

**6. ROSSI Jean-Baptiste** (RUBES), carme du xiv<sup>e</sup> siècle. Né à Ravenne le 4 octobre 1507, d'une famille noble, il entra dans l'ordre des carmes, où il se fit une grande réputation comme prédicateur; professeur à la Sapience, il fut élu général de l'ordre à la mort de Nicolas Audet (1564). Durant la visite des couvents de l'ordre qu'il avait entreprise, il rencontra sainte Thérèse, dont il encouragea la réforme, du moins en ce qui concernait les femmes. Il remplit d'autres missions encore et jout à Rome d'une grande influence. Il mourut à Rome en 1578. Le théologien doit retenir de lui l'édition qu'il donna avec des notes de l'œuvre essentielle de son illustre confrère du siècle précédent, Thomas Netter (dit Waldensis) : *Thomæ Waldensis doctrinale antiquitatum fidei Ecclesie catholicae cum notis*, Venise, 1571, 3 vol. in-fol.

Feller-Jeremias, *Biographie univ.*, t. XI, p. 116 (au mot Rossi) et p. 160 (au mot Rubes); Hurter, *Nomenclatur*, 3<sup>e</sup> éd., t. I, col. 818.

E. AMANN.

**7. ROSSI Léonard**, frère mineur italien et cardinal, xiv<sup>e</sup> siècle, est le même que LÉONARD DE GIFFON. Voir t. IX, col. 396.

**ROSSIGNOL Jean-Joseph**, jésuite. — Il naquit à Vallouise ou à La Pisse (Hautes-Alpes), en 1726, entra dans la Compagnie en 1742 et enseigna les humanités et la philosophie à Marseille. Après la dissolution de la Compagnie en France (1762), il passa onze ans en Pologne, où il dirigea l'observatoire royal de Vilna. Après la suppression de l'ordre en 1773, il enseigna la physique et les mathématiques au Collège des nobles à Milan. Revenu en France, il résida plusieurs années à Embrun. Ses attaques contre la Constitution civile du clergé l'obligèrent à regagner l'Italie; il séjourna pendant dix-huit ans à Turin où, grâce à la générosité du comte de Melzi, son ancien élève, il put publier ou rééditer un grand nombre de ses écrits. Il mourut à Turin en 1817 (non en 1807, comme l'affirment plusieurs répertoires biographiques).

Écrivant d'une facilité et d'une universalité extraordinaires, le P. Rossignol qui, jeune encore, avait brillamment soutenu à Varsovie des thèses de *omni re scibili*, publia une bonne centaine de traités ou opuscules sur les matières les plus disparates : grammaire, sciences naturelles, mathématique, philosophie, théologie, histoire, etc. Son éditeur de Turin annonçait en 1806 une collection complète de ses œuvres qui comprendrait dix-huit recueils. Il ajoutait, non sans humour : « L'auteur est occupé à donner la suite; on ne saura le terme de ses travaux littéraires que le lendemain de ses funérailles. » Un ami de Rossignol, l'abbé Michel, publia en 1803 et 1804, sous le titre de *Feuille hebdomadaire de Turin*, un journal exclusivement consacré à l'analyse de ses ouvrages; le recueil se termine au 1<sup>er</sup> novembre 1804 par la liste de 99 traités publiés jusqu'alors. L'auteur composa lui-même une *Histoire des œuvres de M. Rossignol*, Turin, 1804.

De ces publications, dont on trouvera la liste dans Sommervogel, nous ne mentionnons que celles qui ont quelque intérêt pour ce Dictionnaire : 1<sup>o</sup> Philosophie et physique : *Vue sur les sensations*, Milan, 1773, réédité sous le titre de *Théorie des sensations*, Embrun, 1780; Paris, 1802; *Plan d'un cours de philosophie*, Turin, 1803; *Vues nouvelles sur le mouvement*, Turin, 1795 : « L'objet de l'auteur est de prouver qu'un corps existe réellement dans chacun des points qu'il parcourt » (*Journal des savants*, janv. 1778); *Preuve du mouvement de la terre*, Turin, 1803. — 2<sup>o</sup> Théologie, apologétique : *Vues philosophiques sur l'eucharistie*, Embrun, 1776; cet essai d'une explication physique ayant été attaqué dans le *Journal ecclésiastique* (janv. 1777, p. 80-89), comme contraire à la foi, l'auteur publia en réponse un *Écrit adressé à l'auteur du Journal...*, Embrun, 1777; *Traité sur l'usure*; l'édition fut brûlée par les sans-culottes dauphinois; l'ouvrage fut réédité à Turin en 1803; cf. Feller, *Journal historique et littéraire* (nov. 1788, p. 416-420); *Les miracles*, Turin, 1804; *Des peines du purgatoire*, Turin, 1808. *La divinité de l'Evangile prouvée par les prophéties*, Turin, 1810. — 3<sup>o</sup> Histoire, hagiographie : *Mémoire sur les nouveaux monastères de la Trappe*, Milan, 1794; *Réflexions sur l'histoire ecclésiastique de M. l'abbé Fleury*, Paris, 1803; *Vie de saint Vincent Ferrer*, Paris, 1803; *Vie du bienheureux François de Girolamo*, Turin, 1803 (d'après la Vie italienne du P. Longaro degli Oddi).

Michaud, *Biogr. univ.*, nouv. éd., t. XXXVI, p. 533 sq.; Feller-Wess et Busson, *Biographie univ.*, t. VII, p. 329; Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. VII, col. 179-186; Hurter, *Nomenclatur*, 3<sup>e</sup> éd., t. V, col. 589 sq.

J.-P. GRAUSEM.



**1. ROSSIGNOLI Bernardin** (écrit aussi Rossignoli, Rosignolo, Rossignuoli), jésuite italien, auteur spirituel. — Il naquit à Ormea (Piémont), en 1547, et entra au noviciat de l'ordre en 1561. Il enseigna pendant onze ans la philosophie et la théologie au séminaire de Milan et fut pendant six ans recteur du collège de Turin, puis du Collège romain, où il eut parmi ses inférieurs Robert Bellarmín et Louis de Gonzague. A partir de 1592, il gouverna successivement les provinces de Milan, de Rome (1597), de Venise (1601), de Milan (1606); recteur et recteur du collège de Turin, il y mourut en odeur de sainteté le 5 juin 1613.

Le plus important de ses ouvrages a pour titre : *De disciplina christianæ perfectionis pro triplici hominum statu, incipientium, proficientium et perfectorum, ex sanctis Scripturis et Patribus libri quinque*, Ingolstadt, 1600, in-8°; rééditions : Venise, 1601; Anvers, 1603; Venise, 1604; Lyon, 1604. Une traduction française, due à M.-P. Charpentier, parut à Paris en 1606 : *Discipline de la perfection chrétienne*; l'ouvrage fut également traduit en polonais. Le *De disciplina* est le premier traité complet de spiritualité composé par un jésuite italien. Voici un aperçu des questions traitées : L. I, *Status incipientium* : la conversion du pécheur et la pénitence; les tentations des débutants. L. II-IV, *Status proficientium* : les conditions du progrès spirituel et les différentes formes de l'abnégation, les tentations propres à cet état; les vertus théologiques, la prudence, le discernement des esprits; l'oraison et les vertus morales. L. V, *Status perfectorum* : la nature, les obstacles et les moyens de la perfection; en particulier : la contemplation, la vie contemplative et active, les degrés de l'amour de Dieu, les tentations propres à cet état. Ce qui caractérise l'ouvrage, c'est le souci constant de fonder la doctrine spirituelle sur l'Écriture et la Tradition. Le texte est bourré de citations de la Bible, des Pères, des grands théologiens, parmi lesquels la première place revient à saint Thomas, des auteurs spirituels récents ou contemporains, en particulier des écrits du P. général Aquaviva, auquel le livre est dédié; on y trouve même le résumé du traité alors encore inédit de Guillaume de Virmaria, *De instinctibus*, sur les mouvements des divers esprits (I, III, c. xvii et xviii). La solidité de la doctrine et la richesse extraordinaire de la documentation classent le *De disciplina* parmi les plus importants traités de spiritualité parus en Italie vers cette époque. Le P. Rossignoli compléta cet ouvrage par un traité d'allure plus pratique : *De actionibus virtutum, ex sanctis Scripturis et Patribus libri duo*, Venise, 1603, in-8°; rééditions : Ingolstadt, 1603; Mayence, 1604; Lyon, 1604. Le I. expose la nature de l'action vertueuse et l'exercice des vertus théologiques; le I. II traite de la pratique des vertus morales.

Alegambe et Southwell lui attribuent en outre deux ouvrages publiés sous le nom de Guillaume Baldesani, qu'ils considèrent comme un pseudonyme : *Stimulus virtutum*, Rome, 1592, et *Sacra historia Thebæa*, Turin, 1589. C'est à tort : Possevin, qui a correspondu avec leur auteur, les attribue formellement au chanoine de Turin, Guillaume Baldesani.

Possevinus, *Apparatus sacer*, t. I, Cologne, 1608, p. 215 et 609 (sur G. Baldesani); Alegambe, *Bibl. script. Soc. Jesu*, Anvers, 1643, p. 63; Sotvelius, *Bibl. script. Soc. Jesu*, Rome, 1676, p. 116; El. de Guilhermy, S. J., *Mémoires de la Comp. de Jésus*, Italie, t. I, p. 645-646; Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. VII, col. 161-163; M. Rivière, *Corrections et additions à la Bibl. de la Comp. de Jésus*, col. 766; surtout E. Raitz von Frenzt, S. J., *De P. B. Rossignoli*, dans *Arch. Hist. Soc. Jesu*, t. I, 1906, p. 13-23.

J.-P. GRAUSEM.

**2. ROSSIGNOLI Charles-Grégoire** (écrit aussi Rossignoli), jésuite italien, auteur spirituel. — Né à Borgo-Manero, au diocèse de Novare, en 1631, admis

dans la Compagnie en 1651, il enseigna pendant de nombreuses années la philosophie, l'Écriture sainte, la théologie dogmatique et morale, fut recteur de divers collèges et supérieur de la maison professe de Milan, où il mourut le 5 janvier 1707.

Il publia une vingtaine d'ouvrages ascétiques dont la plupart ont été souvent réédités et traduits en diverses langues (pour le détail des titres et des traductions, voir Sommervogel). Une édition complète parut à Venise, en 1717 : *Opere spirituali e morali del P. Carlo Gregorio Rossignoli*, 3 vol. in-4°. Nous nous contentons de mentionner les principaux : 1. *L'elezione dello stato*, Bologne, 1670; traduction française : *Du choix d'un état de vie*, Avignon, 1826; Bruxelles, 1844. L'ouvrage traite des conditions d'une bonne élection et insiste surtout sur les avantages de la vie religieuse. Il suscita un grand nombre de vocations religieuses; on le trouverait cependant aujourd'hui quelque peu sévère pour la vie séculière et au sujet de l'obligation de suivre l'invitation divine. 2. *La pietà ossequiosa alle feste principale dell' anno*, Côme, 1682, sur la manière de sanctifier les fêtes : conseils pratiques, méditations et instructions, exemples. 3. *Notizie memorabili degli esercizi spirituali di S. Ignazio*, Milan, 1685; l'auteur expose à l'aide de nombreuses citations et de nombreux exemples les mérites des *Exercices*, les effets salutaires et les règles de leur pratique. 4. *Verità eterne*, Milan, 1688; ces méditations sur les fins dernières et la vie de Jésus ont été très répandues et souvent traduites; il n'en existe cependant pas de traduction française. 5. *Maraviglie di Dio ne' suoi Santi* : *Centuria I<sup>a</sup>*, Milan, 1691; *Centuria II<sup>a</sup>*, *ibid.*, 1696; *Centuria III<sup>a</sup>*, *ibid.*, 1698; *Nella nuova cristianità dell' Indie e d'altre paesi idolatri*, Bologne, 1698; *Centuria IV<sup>a</sup>*, Milan, 1740. Traduction française : *Les merveilles divines dans les saints des premiers âges de l'Église*, Tournai, 1866; ... dans les saints du Moyen Âge, 1867; ... dans les saints des temps modernes, 1867. 6. *La pittura in giudizio*, Milan, 1697, sur les bienfaits des peintures honnêtes et les dangers des peintures obscènes. 7. *L'elezione dell' amico*, Bologne, 1699, sur les bonnes et mauvaises compagnies. 8. *Maraviglie di Dio nel divinissimo sacramento e nel santissimo sacrificio*, Milan, 1701; ce choix de traits a été plusieurs fois traduit en français : *Les merveilles divines de la sainte eucharistie*, Tournai, 1863, etc. 9. *Maraviglie di Dio nell' anime del purgatorio*, Milan, 1703; à l'aide de nombreux exemples, parmi lesquels ne manquent ni les révélations ni les apparitions, l'auteur traite du devoir et des moyens de soulager les âmes des défunts et de la crainte salutaire des peines du purgatoire; l'ouvrage connut un très grand succès et contribua beaucoup à répandre la dévotion aux âmes du purgatoire. Il a été traduit et édité plusieurs fois en français : Tournai, 1860, etc.

Le P. Rossignoli possédait à un degré remarquable les qualités de l'écrivain spirituel populaire : conviction ardente, sens psychologique et connaissance des âmes, simplicité et clarté jointes à une doctrine solide, exposé concret et direct, illustré de nombreux exemples. C'est ce qui explique la large diffusion et la popularité de la plupart de ses écrits.

Rossignoli, *Opere...*, notice en tête du t. I; Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. VII, col. 146-161; El. de Guilhermy, *Mémoires de la Comp. de Jésus*, Italie, t. I, p. 30-32.

J.-P. GRAUSEM.

**3. ROSSIGNOLI Grégoire**, barnabite du XVIII<sup>e</sup> siècle, frère cadet du précédent. — Né à Borgo-Manero dans le diocèse de Novare en 1640, il entra à dix-huit ans dans l'institut des barnabites, où il reçut sa première formation théologique, puis s'orienta dans la direction des études de droit civil et canonique. Professeur à Alexandrie, il fut ensuite appelé à Milan, où

il eut une très grosse influence, tant par son enseignement que par ses consultations. Il fut successivement provincial de sa congrégation, puis visiteur général: il mourut en juillet 1715. Les nombreux ouvrages qu'il a laissés se rapportent principalement au droit civil et ecclésiastique. On retiendra les suivants, qui touchent à des questions de morale: *Praxis theologicæ-legalis de contractibus ut sic: emptio et venditio, mutuo et usura, emphyteusi et censibus*. Milan, 1678, in-fol., rééd. en 1719; *De cambii et permutatione*, *ibid.*, 1680 et 1697, in-fol.; *De societibus, simonia, commodato et deposito*, *ibid.*, 1682, 1704, in-fol.; *De locato et conducto, pignore et hypotheca, fidejussione et assicurazione et de transactionibus*, *ibid.*, 1683, 1707, in-fol.; *De restitutione*, *ibid.*, 1688, in-fol. Touchent plus spécialement à la théologie: *De sacramentis in communi et particulari*, *ibid.*, 1705-1707, 4 vol. in-fol., sans compter 3 in-fol. consacrés l'un aux fiançailles et les deux autres au mariage: *De sponsalibus*, 1684 et 1711, *De matrimonio*, 1685 et 1688. On a publié aussi après sa mort deux in-fol. sur les *Censures ecclésiastiques*, 1722.

Argelati, *Bibl. script. Mediolanensis*, t. II, Milan, 1745, col. 2151-2152.

E. AMANN.

**ROSSY (Thomas de)**, frère mineur écossois du XIV<sup>e</sup> siècle. — Après avoir étudié à Paris, il retourna comme bachelier dans son pays, où il fut professeur de théologie et vicaire général de l'Écosse. Sur la demande des rois de France et d'Écosse, Grégoire XI envoya une lettre au chancelier de Paris pour lui demander de permettre à Thomas de Rossey de lire, à partir de 1372, les Sentences à Paris et de le promouvoir ensuite maître en théologie. Thomas vint donc à Paris et y commenta pendant quatre ans les Sentences et, en 1376, l'évêque de Glasgow, député par Grégoire XI, lui conféra la maîtrise en théologie. Il est l'auteur de *Questiones de conceptione beate Mariæ Virginis*, qui débutent: *Virgo gloriosissima, quæ a Deo fuit prædicta*. J.-H. Sbaralea, qui semble en avoir vu un exemplaire manuscrit à Venise, dit que ces *Questiones* se terminent: *Explicunt Questiones magistri Thomæ de Rossi Scoti ord. min. sacræque theologiæ doctoris de conceptione Virginis immaculate, quas legit in universitate Parisiensi baccalarius ibidem existens in lectura Sententiarum*. D'après ce témoignage, Thomas aurait donc composé ces *Questiones* pendant qu'il commentait à Paris les Sentences, donc entre 1372 et 1376.

L. Wadding, *Annales minorum*, 3<sup>e</sup> éd., t. VII, an. 1371, n. XIV, p. 282 et *Supplementum P. Antonii Melissani*, n. I, p. 292; an. 1371, *Supplementum P. Antonii Melissani*, n. I, p. 355; an. 1376, n. VIII, p. 389; J.-H. Sbaralea-C. Eubel, *Bullarium franciscanum*, t. VI, Rome, 1902, p. 161, n. 1119; J.-H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores O. M.*, t. III, Rome, 1936, p. 138.

A. FÉLIX.

**ROSWEYDE Héribert**, jésuite, hagiographe et historien ecclésiastique. — Il naquit à Utrecht le 21 janvier 1569 et entra au noviciat de Tournai le 21 mai 1588. Maître ès arts à Douai en 1591, ordonné prêtre en 1599, il enseigna la logique à Douai, fut préfet des études du collège d'Anvers et occupa pendant trois ans la chaire de controverse à Saint-Omer et à Anvers. Dès ses études de philosophie il se sentit attiré vers les recherches historiques et se mit à explorer les bibliothèques afin de recueillir des documents inédits sur l'histoire de l'Église et l'hagiographie. En 1606, il obtint enfin d'être déchargé de l'enseignement pour pouvoir se consacrer entièrement aux travaux d'érudition. Il mourut à Anvers le 4 octobre 1629, d'une maladie contractée au chevet d'un contagieux.

Le P. Rosweyde a été l'initiateur de l'œuvre des bollandistes: il en élabora le plan dans ses grandes lignes et en prépara la réalisation. Frappé des richesses

hagiographiques que contenaient les bibliothèques des Pays-Bas, il forma le projet de publier dans un vaste recueil les vies encore inédites et de rééditer de façon plus critique celles qui étaient déjà imprimées. Le recueil devait se composer de dix-huit volumes in-folio: trois volumes préparatoires seraient consacrés à la vie de Notre-Seigneur et de la sainte Vierge et à l'histoire des fêtes des saints; les douze suivants contiendraient les vies des saints d'après l'ordre du calendrier; les trois derniers complèteraient les *Acta sanctorum* par la reproduction des divers martyrologes, les annotations historiques et critiques et les tables. Dans un petit volume imprimé à Anvers en 1607, *Festis sanctorum quorum vitæ in Belgicis bibliothecis manuscriptæ*, il expose son programme, dresse le catalogue alphabétique de treize cents personnages, dont il a, pour la plupart, réuni les vies manuscrites et publie comme spécimen les *Actes* de saint Tarachus et de ses compagnons martyrs. Le P. Rosweyde ne put pas réaliser cette entreprise gigantesque: d'autres publications et occupations vinrent trop souvent l'en distraire; elle était d'ailleurs au-dessus des forces d'un seul homme. Un an après sa mort, le projet, élargi et modifié, sera repris par Bollandus avec le succès que l'on sait. Voir l'art. BOLLAND, t. II, col. 950 sq.

Si le P. Rosweyde ne publia aucun des volumes des *Acta sanctorum*, deux publications importantes le préparèrent. À la suite d'une édition du *Martyrologe romain* de Baronius, il publia le *Martyrologe d'Adon*, jusque-là fort mal édité, et l'abrégé appelé *Petit romain* qui était inédit; il y ajouta d'excellentes notes historiques et des tables: *Martyrologium Romanum... accedit vetus Romanum martyrologium... una cum martyrologio Adonis*, Anvers, 1613. Bien que la critique actuelle n'admette plus, pour le *Petit romain*, la haute antiquité que lui attribuait Rosweyde, cette publication est une œuvre scientifique remarquable pour l'époque et a longtemps tenu lieu d'édition définitive. Deux ans plus tard parut son œuvre capitale: *Vitæ Patrum, de vita et verbis seniorum libri X*, Anvers, 1615 (réimpression: Lyon, 1617; 2<sup>e</sup> éd. augmentée: Anvers, 1628). Le volumineux in-folio donne le texte critique, basé sur vingt-trois manuscrits et vingt éditions, d'un des plus célèbres recueils hagiographiques anciens. Il contient les *Vies des Pères du désert* écrites par saint Jérôme, Itin (qui n'en est en réalité qu'un traducteur), Sulpice Sévère et Cassien, la collection des *Verba seniorum* traduite du grec par le diacre Pélage, l'*Histoire lausique* de Palladius dans la traduction de l'humaniste Gentien Hervet (des anciennes traductions, qui portaient le titre de *Paradis d'Héraclide*, sont rejetées en appendice), l'*Histoire religieuse* de Théodoret traduite par Gentien Hervet, le *Pré spirituel* de Jean Moschos traduit par Ambroise Traversari. L'ouvrage débute par vingt-six prolégomènes généraux; chacune des pièces est précédée d'une introduction et suivie d'annotations savantes (en partie reproduites dans Migne, P. G., t. XXXIV et LXXXVII, P. L., t. LXI, LXXIII, LXXXIV, CXXIII). « C'est véritablement la pierre fondamentale des *Acta sanctorum*... Si l'on tient compte de l'étendue et de la variété des écrits qui forment le recueil, de l'imperfection des instruments de travail d'alors, des difficultés de l'exécution, on n'exagérera guère en qualifiant de chef-d'œuvre les *Vitæ Patrum*. » H. Delehaye, *L'œuvre des bollandistes*, p. 16 et 20.

Dans le domaine de l'histoire, il fait signaler encore un ouvrage volumineux en langue flamande: *Histoire générale de l'Église*, d'après les *Annales* de Baronius, suivie de l'*Histoire ecclésiastique des Pays-Bas*, Anvers, 1623. Rosweyde publia aussi une édition de l'*Imitation de Jésus-Christ*, Anvers, 1617, qui fut très souvent réimprimée. Elle est suivie d'une excellente dissertation intitulée *Vindicie Kempenses*, dans laquelle



L'auteur défend l'attribution du célèbre opuscule à Thomas à Kempis et prouve que l'abbé Jean Gersen, à qui on a voulu l'attribuer, n'a jamais existé. Cette controverse l'amena à éditer le *Chronicon canoniconum regularium ordinis Sancti Augustini capituli Windesemensis* de Jean Busch et le *Chronicon Montis Sancti Agnetis* de Thomas à Kempis, Anvers, 1621. Il publia en outre quelques opuscules de saint Eucher et de saint Paulin de Nole, Anvers, 1621 et 1622.

Plusieurs des ouvrages du P. Rosweyde sont consacrés à la polémique contre les protestants : *Vindiciae inferiarum Justii Lipsii contra Josephum Scaligerum* (anonyme), Anvers, 1608; *De fide hæreticis servanda ex decreto concilii Constantiensis*, *ibid.*, 1610; *Lex talionis XII tabularum cardinali Baronio ab Isaaco Casaubono dicta*, *ibid.*, 1614, dirigé contre l'ouvrage de Casaubon, *Exercitationes in Baronium*, Londres, 1614; *Anti-Capellus*, Anvers, 1619, contre Jacques Cappel, ministre réformé de Sedan, qui avait pris la défense de Casaubon; *Syllabus male fidei Cappellianæ*, *ibid.*, 1620, réponse à un livre de Cappel contre le *De fide hæreticis servanda*. La polémique n'est d'ailleurs pas réservée exclusivement à ces publications. Dans ses écrits historiques, le P. Rosweyde ne perd jamais de vue la réfutation des erreurs et objections protestantes.

L'infatigable écrivain ne se contenta pas de ses travaux d'érudition. Nous devons à son zèle apostolique toute une série d'ouvrages d'édification en langue flamande : *La vie de la sainte Vierge*, suivie d'un *Traité sur l'état de virginité*, *La vie des saintes vierges*, une biographie de saint Ignace et de saint Philippe de Néri, surtout une *Vie des saints*, en deux volumes in-folio, adaptation des *Fleurs des saints* du P. Ribadeneyra, qui contribua beaucoup à la conservation de la vie chrétienne dans la population flamande. Il traduisit en flamand les *Vitæ Patrum* (sans les notes), la première partie de la *Perfection chrétienne* de Rodriguez, les *Méditations sur la vie de Notre-Seigneur* du P. Bourgeois.

On ne peut qu'admirer la pensée de zèle qui inspira au P. Rosweyde ces écrits d'édification. Il faut regretter cependant qu'il se soit laissé distraire par là de sa tâche d'hagiographe et d'historien, pour laquelle il était doué de qualités vraiment exceptionnelles. Ces qualités, le P. Bollandus les résume en ces mots : *acer judicio vir, stylo robustus, omnibus disciplinis et doctrinis politus ac perfectus*.

*Acta sanctorum*, jan. t. i, p. ix et xx; oct. t. vii, p. lxxij; *Goethals, Lectures relatives à l'histoire des sciences...* en Belgique, t. iii, 1838, p. 139-151; Dom Pitra, *Études sur la collection des Actes des saints*, 1850, p. 8-17; A. Poncelet, S. J., article *Rosweyde* dans *Biogr. nat. de Belgique*, t. xx, 1908-1910, col. 170-178; H. Delehaye, S. J., *L'œuvre des Bollandistes*, 1920, p. 8-22; Sommersvogl, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. vii, col. 190-207.

J.-P. GRAUSEM.

**ROTHWELL** Guillaume, dominicain anglais du xiv<sup>e</sup> siècle. — Il a laissé des manuscrits commentant divers livres de l'Ancien Testament, les épîtres de saint Paul, les quatre livres des Sentences de Pierre Lombard. Il a composé également des *Questiones scholasticæ*, des sermons, des traités sur divers points de philosophie. Ses ouvrages ne paraissent pas avoir eu beaucoup de rayonnement.

Quétif-Échard, *Script. s. ord. prædic.*, t. i, 1721, p. 648. M.-M. GORCE.

**ROTIER** Esprit. — L'un des inquisiteurs dominicains qui entre 1540 et 1565 empêchèrent la réforme protestante de s'établir à Toulouse. On lui doit divers écrits latins sur l'interprétation des Écritures, l'eucharistie, l'astrologie, le Christ. Mais il a eu surtout une influence de prédicateur (quarante-trois carêmes) et de controversiste en langue vulgaire : *Antidote au*

*contrepoison et régime contre la peste de l'hérésie et erreurs portant infection à la saine et entière foi catholique*, Toulouse, 1597, in-8<sup>o</sup> et. plus populaire encore : *Response aux blasphémateurs de la sainte messe, avec la conjuration de la vaine et ridicule cène des calvinistes, revue et augmentée par le même auteur R. P. F. S. Rotier, inquisiteur de la foi et doyen de la faculté de théologie en Tolose. L'histoire de Berengarius, son erreur et pénitence*, Toulouse, 1562, in-8<sup>o</sup>; Paris, 1564; Avignon, 1566.

Quétif-Échard, *Script. s. ord. prædic.*, t. i, 1721, p. 188-189. M.-M. GORCE.

**ROTONDI** Félix, frère mineur conventuel italien du xiv<sup>e</sup> siècle. — Natif de Monteleone, dans l'Ombrie, il enseigna au *Studium generale* de Saint-Bonaventure à Rome et à celui de Pérouse; il fut régent du *Studium* de Bergame et passa, en 1663, à celui de Venise. Il tint aussi pendant plusieurs années une chaire à l'université de Padoue, où il enseigna la théologie d'après Duns Scot. Il fut élu général de l'ordre au chapitre tenu à Rome le 21 mai 1695 et, à l'expiration de sa charge en 1701, il retourna à Padoue, où il mourut le 18 février 1702. Il est l'auteur de plusieurs ouvrages, dont quelques-uns ont été édités : *Enchiridion dialecticum*, Padoue, 1672; *Enchiridion rhetoricum, sacrum et humanum*, Padoue, 1672; *Le poesie del P. Catalano, ex-generale dei conventuali, con commenti*, Rome, 1655; d'autres sont restés inédits : *Scotus dogmaticus et scholasticus*, ou commentaire sur les quatre livres des Sentences d'après la doctrine de Duns Scot; *Prologi et dissertationes theologicae*; *Philosophicae contemplaticis et moralis cursus*; *Synopsis professorum conventualium, qui in Patavino Archilyceio metaphysicam diversis annis et sanctam theologiam ab anno 1396 hactenus docuerunt*; *Orationes ad laurea insignia habite*; *Elogia virorum et mulierum Persusae ex sacro min. conventualium ordine vel sanctitate vel doctrina vel rebus præclare gestis insignium*.

N. Commeni Papadopoli, *Historia gymnasii Patavini*, t. i, Venise, 1727, p. 163; M.-A. Belforti, *Lycæum augustum, sive litterarum Perusinorum memoriale*, Naples, 1731; G. Franchini, O. M. Conv., *Bibliografia e memorie storiche di scrittori francescani che hanno scritto doppo l'anno 1683*, Modène, 1693, p. 201-202; J.-B. Vermiglioli, *Biografia degli scrittori Perugini e notizie delle opere loro*, t. ii, Pérouse, 1829, p. 267; D. Scaramuzzi, O. F. M., *Il pensiero di Giovanni Duns Scoto nel Mezzogiorno d'Italia*, Rome, 1927, p. 227-228; D. Sparacino, O. M. Conv., *Frammenti bibliografici di scrittori ed autori minori conventuali dagli ultimi anni del 1600 al 1900*, édité par J. Abate, O. M. Conv., Assise, 1931, p. 166.

A. TEETAERT.

**ROTSVITHA**, qui écrit son nom Hrotsvit, et qui se dénomme elle-même *clamar validis Gandesheimensis*, est une moniale de l'abbaye de Gandesheim en Saxe, qui écrivit dans la seconde moitié du x<sup>e</sup> siècle, en vers et en prose, des œuvres uniques en leur genre dans tout le haut Moyen Âge occidental : poèmes hagiographiques, drames chrétiens et essais historiques. *P. L.*, t. cxxxvii, col. 941-1167.

Sur sa vie, on n'a d'autres renseignements que ceux qu'elle a glissés dans ses ouvrages. Née « longtemps après » la mort d'Oda, la duchesse fondatrice de Gandesheim († 913) et celle de son fils Othon I<sup>er</sup>, duc de Saxe († 912), *P. L.*, t. cit., col. 1147, « plus âgée » que son abbesse, Gerberge, col. 1063, qui, entrée en charge vers 957, dut naître vers 935, la poëtesse Rotsvitha est née entre 925 et 930. Elle vivait encore en 973, puisqu'elle dédia à Othon II, reconnu empereur cette année-là, le poème qu'elle a consacré à la gloire de la maison de Saxe. Col. 1151. Elle était sans doute parente de cette Rotsvitha, quatrième abbesse de Gandesheim († vers 926), auteur d'une *Vie de saint Willibald*; comme elle, issue d'une famille noble de

Saxe, elle avait dû recevoir, dès ses jeunes années, une instruction soignée. En tous cas, le monastère de Gandesheim où elle entra, après une certaine expérience du monde, avait une tradition littéraire et poétique bien établie, depuis que la pieuse Hathumoda y avait encouragé l'étude de la sainte Ecriture, et que le moine Agius y avait célébré, en prose et en vers, les vertus de cette première abbesse. Col. 1169-1196. La jeune moniale y trouva des maîtresses diligentes et en particulier une religieuse du nom de Richarde, qui lui enseignèrent la grammaire, la rhétorique, le latin et même un peu de grec, les mathématiques et la musique, selon les prescriptions du concile d'Aix-la-Chapelle de 877. Rotsvitha reconnaît naïvement qu'elle s'assimile assez facilement ce qu'on lui enseigne : *Unde non denego, praesentium gratia Creatoris, per dōnaxum me artes scire, quia sum animal capax disciplinae; sed per dōnaxum fiteor omnino nescire*. Col. 974. Elle se compare même à l'ânesse de Balaam, qui a besoin d'être fouettée. Col. 1065. Ce qui lui manquait, c'étaient des modèles et des censeurs. Tous ces secours lui vinrent de sa nouvelle abbesse, Gerberge II, fille d'Henri I<sup>er</sup>, duc de Bavière, qui avait reçu une formation littéraire distinguée par les soins des moines de Saint-Emmeran de Ratisbonne. Cette animatrice enrichit la bibliothèque du couvent d'ouvrages des poètes latins et des écrivains ecclésiastiques, qui furent une révélation pour Rotsvitha, col. 1063; elle lui donna également — ou lui fit donner — quelques rudiments de philosophie, qui haussèrent d'un ton sa pieuse lyre, col. 974; enfin elle la mit en relations avec des savants amis de Munich et de Cologne, qui encouragèrent ses essais historiques et dramatiques. Col. 973.

Les œuvres de Rotsvitha, toutes en latin, forment trois groupes, et ont été réunies par elle-même en trois livres :

1<sup>o</sup> *Vies de saints*. — D'abord huit poèmes hagiographiques qui sont, comme elle le dit, « des œuvres de jeunesse », où elle se bornait à mettre en vers léonins de pieuses légendes qu'elle avait à sa disposition à Gandesheim. Elle se décida, vers 957, à offrir à sa nouvelle abbesse, en guise de don de joyeux avènement, cinq légendes en vers : *Maria, Ascensio Domini, Gongolfus, Pelagius et Theophilus*. Ces productions, qu'elle tenait en réserve depuis des années, elle y voit de simples amusements « qu'elle composait en cachette et qu'elle déchirait ensuite, craignant de s'être trompée dans la quantité des syllabes », car elle faisait cela « sans l'autorité d'aucun maître » et « pour l'agrément de ses sœurs ». Col. 1061-1064. La principale objection qu'on pouvait faire — et qu'on fit — à ces pieux passe-temps, c'est qu'ils s'inspiraient la plupart de livres apocryphes : si l'*Ascensio Domini*, d'après l'opuscule de l'évêque Jean, n'ajoute presque rien au récit de l'Évangile et des Actes, *Maria*, qu'elle intitule très exactement : *Historia nativitalis laudabilis conversationis intactae Dei Genitricis, quam scriptam repperi sub nomine sancti Jacobi fratris Domini*, cette histoire était, non pas le *Protévangile* grec de Jacques, mais son pendant latin, qui constitue, sous le nom : *Historia de nativitate Mariae*, les vingt-quatre premiers chapitres de l'Évangile du pseudo-Matthieu. Cf. E. Amann, *Le Protévangile de Jacques et ses remaniements latins*, Paris, 1910. Si *Gongolfus* n'était qu'une *vita* réaliste et burlesque, *Theophilus* était l'histoire, célèbre au Moyen Âge, de ce clerc qui se voua au diable, première évocation de Faust. Tout cela était apocryphe, et je ne le savais pas », dit Rotsvitha; mais quand ses maîtres le lui dirent, elle se cabra : « Je ne voulais pas reculer, car, en somme, ce qui paraît faux aujourd'hui peut être vrai demain ! » Col. 1062.

Cependant les trois autres poèmes qu'elle mit sur le métier vers 960, et qu'elle publia sans doute bien après

962 : *Basilius, Dionysius et Agnes*, sont plus exclusivement pieux et les *Passiones* se recommandaient de noms précis, ce qui semblait à Rotsvitha une garantie suffisante d'historicité : elle s'en fait gloire dans un épilogue qui n'a pas trouvé place dans les anciennes éditions : *Hujus omnem materiam, sicut et prioris opusculi, sumpsi ab antiquis libris, sub certis auctorum nominibus conscriptis, excepta superius scripta passione sancti Pelagii, cujus seriem martyrii quidam ejusdem in qua passus est indigena civitatis exposuit... Unde, si quid in utroque [libro, scilicet poematum et comediarium] falsitatis dicendo comprehendit, non ex meo f-jelli, sed falentes incaute imitata fui*. K. Strecker, *Hrotsvitha*, Leipzig, 1930, p. 111.

2<sup>o</sup> *Drames*. — Sur ces données plus assurées, elle écrivit, par la suite, six drames « à l'imitation de Tércence ». Autant cette prétention pouvait paraître excessive — et la moniale l'avoue, tout en s'en attribuant la première idée — autant le genre était neuf au x<sup>e</sup> siècle et l'initiative heureuse : il était déjà bien méritoire d'avoir pu disposer des récits hagiographiques en scènes plus ou moins enchaînées et en un dialogue animé et facile à suivre. Elle les intitula : *Gallicanus I et II, Dulcitius, Calimachus, Abraham, Pafnucius et Sapientia*. Ils étaient destinés à « détourner certains catholiques de la vanité des livres païens et en particulier de la lecture des comédies de Tércence, méfait dont je ne puis totalement me défendre moi-même », col. 971; Rotsvitha prétendait leur fournir sous une forme agréable, « non plus en vers héroïques, mais en langage dramatique, ou plus exactement, en prose rimée, des pièces exemptes du funeste attrait du paganisme », qui célébreraient « la puissance du Christ dans ses saints ». Col. 974. Quatre de ces comédies furent donc soumises à trois censeurs de savoir et de qualité : ils ne trouvèrent rien à redire aux thèmes assez scabreux de la plupart de ces pièces, qui, « substituant aux déportements des femmes païennes l'édifiante chasteté des vierges saintes », col. 973, les montrent constamment exposées aux plus grands périls : constatons que *Dulcitius*, en termes pudiques, reproduit des scènes de perversion analogues à celles qu'on voit évoquées dans le poème d'*Agnes*, et que *Calimachus* a pu être rapproché de *Roméo et Juliette*. Malgré cela, les sages critiques se contentèrent de conseiller à l'auteur « d'insérer dans ses prochaines comédies quelques bribes de philosophie », col. 974; mauvais conseil assurément, qui risquait d'alourdir la marche de l'action scénique, mais qui entraîna l'élève en de curieux développements doctrinaux. C'est, en effet, à cette consigne que les modernes éditeurs de Rotsvitha attribuent « l'érudition admirable qui distingue des précédentes. Les deux dernières comédies du recueil, *Pafnucius et Sapientia* », P. von Winterfeld, *Archief, j. d. Stud. d. neueren Sprachen*, cxiv, p. 322. Paphnucius n'est qu'une variante du drame d'Abraham, emprunté, lui aussi, aux *Vies des Pères du désert (Acta sanctorum, oct. t. iv, p. 225)* : il proposait ingénument à un public dévot, le récit non romancé de la conversion de Thaïs et lui jetait en pâture une leçon de Paphnuc sur la musique des astres qui se terminait par ces mots caractéristiques : *Nec scientia scilicet Deum offendit, sed injustitia scientis*. Col. 1032. Quant au drame *Sapientia*, il débute par une véritable énigme mathématique proposée par *Sapientia* à l'empereur Adrien, col. 1049; puis la pièce, qui est déjà une vraie « morale », se continue par des scènes de martyre absolument fantastiques.

3<sup>o</sup> *Œuvres historiques*. — Elles sont toutes deux en vers héroïques; les *Gesti Othonis*, composées à la demande de l'abbesse Gerberge, nièce d'Othon I<sup>er</sup>, vers 968, et complétées d'un épilogue et d'une dédicace à Othon II après 973, racontent le règne du premier empereur saxon; les *Primordia comitum Landeshemensis*, entrepris

en dernier lieu, reprennent depuis le milieu du IX<sup>e</sup> siècle la glorification de la famille impériale; car le fondateur de Gandesheim n'était autre que Ludolphe, duc de Saxe, arrière-petit-fils du fameux Vidukind et père de l'empereur Othon I<sup>er</sup>. Chose singulière, c'est pour ces travaux historiques que la poétesse semble avoir eu le moins d'attrait, parce que, sans doute, elle se trouvait trop démunie de documents écrits: elle dit, « s'avancer seule dans des sentiers inconnus, sur de simples indications de gens qui lui montraient la direction ». Col. 1149. Épouée plutôt qu'historie, où bien des épisodes moins glorieux du règne d'Othon I<sup>er</sup> sont complètement omis, où le premier emplacement de la fondation de Ludolphe semble tout à fait ignoré, les deux poèmes contiennent cependant de bonnes descriptions des campagnes impériales et dans les lignes émus consacrées à la duchesse Oda, Rotsvitha montre qu'elle connaît et pratique la règle de Saint-Benoît. Col. 1145.

Signalons, parmi les œuvres perdues de Rotsvitha, deux poèmes sur les patrons célestes de Gandesheim: saint Anastase et saint Innocent I<sup>er</sup>. On lui attribue aussi des séquences dont elle aurait composé le texte et la musique, ce qui était bien dans son genre de talent; cependant ce sont peut-être de simples extraits de ses poésies hagiographiques, où l'on pourrait sans peine isoler de belles invocations lyriques. Les éditeurs anciens ont signalé une série de 24 inscriptions en vers destinées à des peintures tirées de l'Apocalypse; elles ont été omises par Migne. Cf. K. Strecker, *Hrotsvitha*, p. 226. Les éditeurs auraient bien dû isoler de même, après l'*Amen* conclusif de Théophile, un *Benedicite* versifié. Col. 1110 CD.

Les œuvres de la moniale saxonne furent peu lues dans les siècles barbares où elles parurent; ses essais historiques furent oubliés même dans son propre pays. Ses poésies ne se trouvent, à peu près complètes, que dans un seul manuscrit de Munich, ms. lat. 14 485, contemporain de l'auteur, et envoyé sans doute aux moines de Ratisbonne par Gerberge II, fille d'Henri de Bavière.

Ces écrits ne présentent à première vue rien de bien original, et, si l'on s'en rapportait uniquement à la première poésie, Maria, on serait porté à croire que l'auteur se borne à mettre en vers, avec force chevilles, ses légendes latines. Tout au plus y surprend-on quelques variantes, plus ou moins intentionnelles; ainsi saint Joseph, qui est pour tous les apocryphes un vieil homme, se présente dans pseudo-Matth., viii, 2, *abjectus habitu*; mais pour Rotsvitha, c'est un vieillard, col. 1074, et il est laid: *Hic erat abjectus, forma nullaue decorus*, col. 1072. L'auteur a bien conscience de raconter des détails peu connus des fidèles: *rarius in templo que creduntur fore dicta*, col. 1074 (mais le texte de P. L., est ici fautif). Ce qui arrêtera davantage le théologien, ce sont deux ou trois enclaves dogmatiques, d'une assez belle venue; dans l'une, Rotsvitha célèbre « la grâce du Père éternel qui commence à luire sur le monde » avec la naissance de Marie, dessein d'amour « connu des anges, de retirer le genre humain des liens du démon, pour lui faire partager le royaume du Père, du Fils et de l'Esprit, *equali forma pollens sub nomine trino*... » Col. 1068. Dans une autre, à propos de la présentation de la sainte Vierge, elle rattache les progrès admirables de Marie à sa maternité divine, col. 1070; Marie « seul espoir du monde », col. 1063, Marie, reine du ciel, col. 1064 et 1073: c'est déjà toute la dévotion du Moyen Âge qui se donne libre cours; dans une dernière enclave, l'auteur s'essaie à une explication de la rédemption, col. 1065; cf. col. 1108. Mais dans ses œuvres subséquentes, elle se montre plus personnelle. En divers endroits de ses pièces, Rotsvitha s'est efforcée de résumer la croyance courante sous forme d'un

credo assez développé, pris à celui du pseudo Athanasie et ceux des conciles de Tolède, qu'elle connaissait probablement: *Adonay Emmanuel, quem retro tempora, divinilas edidit omniparitis, et in tempore virginitas genuit matris... Te perfectum Deum hominemque verum...*, col. 1061-1062; et encore: *Deus incircumscriptus et incomprehensibilis, simplex et inestimabilis, qui solus es id quod es, qui...*, col. 1008; cf. col. 1011, 1046. Le miracle de Théophile se clôt par une prière à Marie, qui annonce le *Salve regina*, col. 1110, et la passion d'Agnès s'ouvre par un éloge de la vie religieuse. Col. 1121. Ces résumés ne renferment assurément aucun enseignement théologique nouveau, mais, pour cette raison même, ils donnent une assez juste idée de la croyance commune, ou plutôt de cette symbolique rudimentaire qui était cultivée dans les monastères germaniques, héritiers des consignes de saint Boniface. D'autres notations, qui apparaissent dès lors comme des anachronismes dans les pièces du théâtre chrétien, sont un écho fidèle de la vie et des prières liturgiques de l'époque: on y trouve des collectes en bonne forme, mais en vers et sans cursus, col. 981, 1066, etc..., des antennes à peine démarquées, col. 1068, 1075, etc...; on y trouve les mille formes du culte des reliques, col. 1139; leurs miracles variés, col. 994, 1122 et *passim*; reliques divisées en fragments, col. 1102; reliques vendues par des païens, col. 1100 et 1101, et ensuite éprouvées par le feu, col. 1102; reliques de Rome conservées entières et distribuées « gratuitement », col. 1139; reliques nécessaires pour la consécration des autels, *loc. cit.* Dans *Theophilus*, plusieurs précisions sur la vie des clercs ne s'appliquent qu'aux temps ottoniens, col. 1102-1103; cf. col. 991; mais, dans les *Primordia Gandeshemensis*, les affirmations très nettes sur la primauté du pape et l'exemption pontificale sont bien en situation, col. 1138-1139: *Qui caput Ecclesie toto dominaris in orbe*.

I. TEXTE. — *Hrotsvitha opera*, C. Celtes, Nuremberg, 1501, in-fol., réimprimé avec des prologues par H.-L. Schurzleisch, à Wittenberg, en 1717 (et non en 1707, comme le porte le titre). Ces deux éditions ne présentaient que les œuvres contenues dans le ms. de Munich de la fin du X<sup>e</sup> s., lat. 14 485, c'est-à-dire toutes les œuvres subsistantes sauf les *Primordia cenobii Gandeshemensis*, qui furent imprimées à part, Leuckfeld, *Antiq. Gandsch.*, 1709, p. 410 sq., puis par Leibnitz, *Script. Brunsvig.*, 1710, t. II, p. 319 sq., par J. Harenberg, *Hist. eccles. Gandsch.*, 1734, p. 469 sq., enfin par Pertz, *Monum. Germ. hist., Script.*, t. IV, p. 306 sq., d'après un ms. de Gandesheim qui a disparu, dont une copie du XVIII<sup>e</sup> siècle a également disparu. Migne a reproduit incomplètement et incorrectement l'édition de Schurzleisch, et assez bien celle de Pertz, dans P. L., t. CXXXVII, col. 939-1108 et col. 1197-1210 où il a réimprimé l'*Index latinitatis Hrotsvithæ*. C'est d'après ces sources bien pauvres qu'ont été établies les éditions modernes: P. de Winterfeld, 1901, d'après un nouveau ms. de Cologne, W. 101<sup>a</sup>; K. Strecker, *Hrotsvitha*, édit. Teubner, Leipzig, 1906 et 1930. Une traduction française de trois comédies de Rotsvitha a été présentée par Magnin, dans *Théâtre européen*, en 1835, t. I, celle de *Paphnuze*, par le même, dans *Revue des Deux-Mondes*, 1839, nov.; enfin, le même critique a traduit tout le *Théâtre de Hrotsvitha*, Paris, 1845, in-8, avec un texte latin légèrement amendé. Une traduction allemande complète a paru, Paderborn, 1936, par H. Homeyer, une autre en italien, par Dolenz, Rome, 1926 et une autre en anglais, par G. John, Londres, 1923.

II. TRAVAUX. — Trithème, *De viris illustribus Germaniæ*; Ch. Magnin, dans *Bibliot. univ. de Micaud*, sous le mot *Hrotsvitha*; M. Manitius, *Gesch. der lat. Literatur des Mittelalters*, t. III, Munich, 1931; K. Strecker, *Hrotsvitha Marienlegende und Pseudo-Matthias*, Gymn. Programm, Dortmund, 1902; P. von Winterfeld, *Deutsche Dichter des lat. Mittelalters*, Munich, 1917; Ph. Ermini, *Le opere di Hrotsvitha*, dans *Nuova antologia*, 1927; K. Polheim, *Die lateinische Reimprosa*, Berlin, 1925.

P. SÉJOURNÉ.



**ROUCOURT ou RAUCOURT Jean.** — Né à Louvain en 1636, il fit ses études au Collège du pape Adrien VI, où plus tard il enseigna la philosophie; en 1667, il devint curé de Sainte-Gudule à Bruxelles; l'archevêque de Malines le nomma censeur des livres et le chargea d'examiner les ordonnances et les confesseurs. Il mourut à Bruxelles, le 26 septembre 1676. En 1672, Roucourt fit imprimer en flamand un *Traité de la pénitence* que Gerberon, bénédictin de Saint-Maur, traduisit en français sous le titre de *Catéchisme de la pénitence qui conduit les pécheurs à une véritable conversion*. Paris, 1672 et 1675, in-12; Gerberon y ajouta deux méditations de saint Anselme, traduites en français, et une *Ordonnance du cardinal Grimaldi, archevêque d'Aix*, qui contient une liste des cas où le confesseur doit refuser ou différer l'absolution. Goujet, dans la *Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques du XVIII<sup>e</sup> siècle*, t. III, p. 90, attribue cet écrit à Le Tourneur, mais c'est à tort, car Gerberon, dans l'*Abbrégé de sa vie*, dit formellement qu'il a traduit et publié l'ouvrage de Roucourt.

Moréri, *Le grand dict. hist.*, t. IX, p. 387-388; *Biogr. nat.* de Belgique, t. XX, col. 203-204.

J. GAREMBE.

**ROUMANIE.** — Le présent article n'a pas le dessein d'étudier au complet la situation religieuse du royaume de Roumanie, tel que l'ont fait les récents événements. Encore que les traités qui ont terminé la Grande Guerre lui aient donné un nombre important de catholiques, le nouvel État ne laisse pas de demeurer une puissance « orthodoxe ». Orthodoxe était dans son immense majorité la population de l'ancien royaume; à cette masse sont venus s'ajouter de nombreux orthodoxes des provinces réunies. Groupés maintenant sous un seul chef, qui prend le titre de patriarche, tous ces fidèles forment l'Eglise roumaine autocéphale, ne se rattachant plus que par des liens fort lâches au patriarcat œcuménique. De cette Eglise de beaucoup la plus importante de Roumanie, il ne sera guère question ici.

L'ancien royaume comptait aussi un nombre restreint de catholiques, la plupart de rite latin. Le retour à la patrie roumaine de la Transylvanie et de portions importantes du Banat et de la Bukovine vient d'ajouter à ceux-ci une masse considérable de frères, les uns, c'est la majorité, de rite gréco-roumain (liturgie byzantine en langue roumaine), les autres de rite latin, quelques-uns de rite arménien. C'est de cette Eglise catholique de Roumanie, mi-partie gréco-roumaine, mi-partie latine que l'on s'occupera surtout dans l'article.

I. Renseignements historiques. II. Rapports entre l'Eglise et l'État (col. 23). III. Enseignement et éducation ecclésiastiques (col. 30). IV. Les ordres religieux (col. 65). V. L'action catholique (col. 75). VI. Rapports avec l'orthodoxie (col. 77). VII. Le protestantisme et les sectes (col. 94).

I. RENSEIGNEMENTS HISTORIQUES. — 1<sup>re</sup> *Les origines religieuses.* — Le christianisme, en Roumanie, comme en général chez les peuples du proche Orient, est assez ancien. Le lexique de la langue roumaine prouve l'ancienneté du christianisme chez ce peuple. Ce sont vraisemblablement les missionnaires de Rome qui ont christianisé les Roumains. Parmi eux, saint Nicéas de Rémésiana, près de Nich (Yougoslavie) († 420) est vénéralisé comme l'apôtre des Roumains. Voir son article, t. XI, col. 477-479.

De l'ancienne vie chrétienne, on trouve d'importants vestiges dans la Dobroudja actuelle, l'ancienne Scythie mineure. De Tomi, l'actuelle Constanza, on connaît huit archevêques, unis d'amitié, non seulement avec Constantinople, la Nouvelle Rome, et en particulier avec son archevêque saint Jean Chrysostome, mais encore avec les papes de Rome. D'autre part, Rome

siana, siège résidentiel de saint Nicéas, fut placé plus tard sous l'autorité de l'archevêque de Justiniana Prima et, par conséquent, sous la dépendance directe du Saint-Siège. De Tomi, également, il nous reste la liste de soixante-cinq martyrs. De cette Scythie mineure on connaît près de trente localités, parmi lesquelles Silistra (*Dorosorum*), Adamclissi (*Tropæum Trajani*), Hînog (*Aziopolis*), Isaceia (*Noviodunum*), etc., ayant d'anciens monuments chrétiens. Jusque vers la fin du VIII<sup>e</sup> siècle, il existe une vie chrétienne romaine dans toute la vallée du Bas-Danube. Au VII<sup>e</sup> concile général, à Nicée en 787, on trouve parmi les évêques, Ursus d'Abrutis, en Scythie mineure.

Presque aussitôt après l'installation des Serbes et surtout des Bulgares au sud du Danube, la situation changea. Les Roumains, en vivant avec ces peuples, et en formant même avec eux, en particulier avec les Bulgares, un État, partagèrent naturellement leur sort. Quand les Bulgares, d'abord hésitants entre Rome et Constantinople, passèrent sous l'autorité de cette dernière, les Roumains les suivirent. Ceci devait avoir de funestes conséquences tant au point de vue religieux qu'au point de vue culturel.

A la suite de ces événements, en effet, les Roumains sortirent de la zone de culture et de civilisation romaine d'Occident. Après la mort des apôtres des Slaves, les saints Cyrille († 868) et Méthode († 885), leurs disciples, persécutés en Bohême et en Moravie, vinrent en Bulgarie où ils furent bien reçus. Là ils introduisirent la langue slavonne (médio-bulgare) dans l'Eglise et dans l'État, ainsi que l'alphabet cyrillique. C'est des Bulgares que les Roumains les reçurent à leur tour. La langue slavonne a dominé en Roumanie jusqu'au XVIII<sup>e</sup> siècle et l'alphabet cyrillique jusqu'en 1860. Quant à l'organisation ecclésiastique, quand elle se reconstitua après les multiples invasions que le pays voit défilier, elle demeure en dépendance soit directe, soit indirecte (par les Serbes) du patriarcat de Constantinople. La Roumanie est une des provinces de l'Eglise gréco-slave, encore qu'il y subsiste des îlots catholiques.

Au XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècle, les Saxons luthériens d'une part, et les Magyars calvinistes d'autre part, influents, sinon très nombreux dans la région transylvaine, cherchent à convertir à leur confession les Roumains qui sont la nation la plus considérable entre le Dniester et la Tissa, les Carpathes du Nord et la mer Noire. Les calvinistes imprimèrent une multitude de livres pour les Roumains, imposent aux évêques, pour leur nomination, des conditions extrêmement humiliantes, oppriment les consciences d'une manière inouïe, font de l'Eglise roumaine un vrai monstre : Eglise orientale dans les formes extérieures, calviniste au fond.

Cet état de choses change en 1688, quand la Transylvanie passe sous la domination des Habsbourg. Comme ceux-ci faisaient partie de la « Ligue chrétienne » fondée par le pape pour arrêter la diffusion de la Réforme et aussi pour chasser les Turcs d'Europe, ils cherchèrent sans doute à encourager l'élément catholique et peu près complètement détruit pendant la longue et impitoyable domination calviniste, mais ils pensèrent aussi à ramener au catholicisme les Roumains orthodoxes. Des 1595, avait eu lieu l'union à Rome des Ruthènes ou Ukrainiens et, en 1648, celle des populations ruthènes des Carpathes du Nord. L'union des populations arméniennes de Transylvanie devait s'effectuer seulement en 1701.

2<sup>o</sup> *L'union avec Rome.* — En conformité avec cette politique religieuse, l'empereur Léopold I<sup>er</sup> (1657-1705), libérateur de la Hongrie et de la Transylvanie du joug des Turcs, publiait, le 23 août 1692, un décret en vertu duquel les prêtres et les fidèles roumains pouraient avoir les mêmes droits que les prêtres et les fidèles de



l'Église catholique, s'ils venaient à confesser la même foi. La différence entre la façon dont les Roumains étaient traités par les princes calvinistes et la manière dont usaient les Habsbourg catholiques était énorme : les propositions de ceux-ci, habilement présentées par les jésuites, furent retenues.

Théophile Sérémi, noble de Teius, fut le premier archevêque qui tint un synode pour l'union, à Alba-Julia, en 1697. Cet archevêque étant mort subitement, on a soupçonné les calvinistes de l'avoir empoisonné. L'idée de l'union fut reprise et sa mise à exécution vigoureusement poussée par son successeur, Athanase Anghel (1697-1713). Bien qu'au commencement il eût été soutenu par les calvinistes et qu'il eût été consacré évêque, suivant l'usage, à Bucarest, il trouva, de retour dans sa patrie, qu'il n'y avait rien de plus important que de continuer l'œuvre de l'union commencée par son prédécesseur, Théophile. Il réunit deux synodes d'union, l'un en 1698 et l'autre en 1700. Ce dernier est entièrement dirigé contre le parlement provincial de Transylvanie, alors composé en grande majorité de calvinistes qui ne pouvaient se résoudre à voir les Roumains leur échapper et s'unir aux « papistes ». Dans ce synode, on rédigea une importante protestation de foi qui fut signée et par l'évêque et par cinquante-quatre doyens représentant mille cinq cent quatre-vingt-deux prêtres et deux cent mille fidèles à peu près. C'est, sans aucun doute, l'acte le plus important de tout le passé du peuple roumain. En voici l'essentiel :

Nous soussignes, évêque, doyens et tout le clergé de l'Église roumaine de Transylvanie, nous faisons savoir à qui de droit et surtout aux dignitaires de l'État (au parlement) du pays de Transylvanie que, tenant compte de l'instabilité de la vie humaine, de l'immortalité de l'âme dont nous devons avoir le plus grand soin, libres, de bon gré et portés à cela par l'Esprit-Saint, nous nous sommes unis à l'Église romano-catholique et par la tenueur des présentes nous confessons en être les membres, recevant, confessant et croyant tout ce qu'elle reçoit, confesse et croit elle-même et particulièrement les quatre points sur lesquels nous paraissions jusqu'à maintenant séparés.

Par cet acte historique, tous les Roumains de Transylvanie, l'élite du clergé en tête, se déclarent unis à l'Église romaine, renouant, après des centaines d'années de séparation, les liens de foi et d'amour chrétiens avec le Saint-Siège, fondement de l'Église. Pendant plus d'un demi-siècle, après cette union, il n'est plus question d'Église orthodoxe ou non-unie en Transylvanie. Les statistiques en font foi. En 1733, d'après la statistique de l'évêque Jean-Innocent Micu-Klein, il y a 2291 prêtres unis pour 158 non-unis seulement ; or, en 1750, d'après le dénombrement de l'évêque Pierre-Paul Aron, sur 569 722 Roumains, il y en a 543 657 unis à Rome, pour 25 965 non unis. Cette année-là, également, il y a 1701 églises unies, pour 14 non-unies. La vérité de ces statistiques, qui de prime abord paraissent tout à fait surprenantes, se trouve vérifiée par les dénominations populaires encore usitées en Transylvanie, d'anciens pour les unis, de nouveaux pour les non-unis.

Comment se fait-il donc qu'aujourd'hui les Roumains de Transylvanie soient divisés en deux confessions religieuses ? Les uns ou catholiques de rite roumain et les orthodoxes ? Des circonstances historiques expliquent leur division confessionnelle.

Arrivant des bancs de l'école au siège épiscopal, Jean-Innocent Micu-Klein (1728-1751) s'emploie de toutes ses forces à obtenir l'accomplissement des promesses faites par les Habsbourg à l'occasion de l'union. Les instances du longueux évêque ne donnent pas les résultats espérés, mais lui font une multitude d'ennemis dans tous les partis. L'évêque uni, disent les

représentants des trois nations (Magyars, Séklers et Saxons) au parlement provincial de Transylvanie, nous demande ce que personne jusqu'à présent n'a jamais osé demander et ce qui ne se peut accorder sans détruire toute notre constitution. L'acharnement de ces parlementaires contre l'évêque uni, seul représentant de son peuple roumain au milieu d'eux, est si grand que, dans une séance à Sibiu (1744), ils veulent le jeter par la fenêtre pour s'en débarrasser. L'intensité de la lutte engagée par l'évêque est telle, que son clergé, qui s'en rend compte, écrit dans un mémoire adressé à l'impératrice Marie-Thérèse (1740-1780) qu'il ne serait pas étonnant qu'un beau jour le bon évêque ne perdît la tête.

Pour se débarrasser de cet ennemi impétueux, ses adversaires sans distinction de nationalité ou de religion — il y a même parmi eux des Magyars catholiques — conspirent contre lui. Les Serbes orthodoxes, d'accord avec les Magyars calvinistes et les Saxons luthériens, envoient un moine fanatique, Bessarion Sarai, qui met le trouble parmi le peuple, depuis la région de Dobra-Hunedoara jusqu'à celle de Sălăste-Sibiu. Il dit que l'union avec Rome est chose exécrable ; que l'âme des unis brûle au feu de l'enfer, parce qu'ils se sont écartés de la foi des ancêtres ; que les prêtres unis perdent, par leur union, la grâce du sacerdoce, et que, par conséquent, aucun de leurs actes sacerdotaux n'a de valeur. Bien que l'évêque Micu-Klein ait demandé l'arrestation du perturbateur et qu'il l'ait admonesté personnellement dans sa prison de Sibiu, il est dénoncé à l'impératrice comme complice de l'agitateur et appelé à Vienne pour se justifier. La commission devant laquelle il comparait est exclusivement composée de laïcs hostiles. Sur le conseil du nonce de Vienne, il refuse de se justifier devant cette commission anticanonique. En secret, il se rend à Rome, avec l'espoir qu'avec l'aide du pape, il pourra, de là, travailler davantage pour l'Église et son pays. Cette démarche fit mauvais effet et fut interprétée comme une preuve de culpabilité. Après de longues et pénibles tractations, l'évêque renonce finalement à son siège, à la grande joie de ses ennemis. Après la démission forcée de l'évêque si populaire des unis, les paysans, ignorants des choses de la religion, en signe de protestation, quittent en masse l'union en criant sans cesse : « Notre évêque ! Notre évêque ! » Pour apaiser ces mécontents, durant l'hiver de 1745-1746, l'évêque ruthène uni, Emmanuel Olsavsky, vint les visiter. Il déclare dans son rapport que tous les troubles cessèrent si on permet le retour dans le pays de l'évêque aimé, Innocent. C'est peine perdue.

Ses ennemis, encouragés par ce succès, en cherchent d'autres. Ils organisent toute une série de coups pour anéantir l'Église unie, foyer du mouvement d'émancipation nationale. Le métropolite serbe, Paul Nenadovich, en 1751, profite de ce que le pasteur uni Micu-Klein n'est pas au milieu de son troupeau pour envoyer une lettre pastorale non signée aux Roumains, leur disant de quitter l'union, s'ils ne veulent pas devenir tout à fait allemands. Il trouve des agents perturbateurs même parmi les prêtres, tels que Cosme de Deal et Jean d'Aciliu. Cependant, l'adversaire le plus acharné de l'union est le moine Sophrone, de son vrai nom Stan Popovici, de Ciocara-Hunedoara. Profitant de l'embarras de Marie-Thérèse, en lutte avec Frédéric II, roi de Prusse, il entreprend une vraie guerre d'extermination contre l'Église unie. Il n'emploie pas seulement tous les prêtres unis de leurs paroisses, mais il fait quitter sa résidence de Blaj au nouvel évêque, Pierre-Paul Aron (1752-1764). Par crainte, le gouvernement provincial de Sibiu accorde à l'agitateur un « sauf-conduit », qui lui donne le droit d'avoir avec lui une force armée. Au commencement

de l'année 1791, il convoque un synode à Alba Julia avec ordre à chaque village d'envoyer deux représentants et d'apporter quelques ducats pour lui et pour les nécessités de l'Église. Les partisans de Sophronie vont jusqu'à s'emparer de l'église unie de Făgăraș, déclarée par la bulle *Rotum congruit* (1721) église cathédrale.

Tout le monde croit que l'Église unie est tout à fait détruite en Transylvanie. Seul l'évêque Aron ne désespère pas. Pour mettre fin à ces troubles qui avaient pris des proportions de guerre civile, Marie-Thérèse détache quelques compagnies de soldats sous les ordres du général Adolph Bucov et les envoie en Transylvanie. Celui-ci pacifie « militairement » la province. La vraie paix cependant est apportée par le zèle de l'évêque et des religieux basilien de Blaj, nouveau centre de l'évêché uni. En 1754, Pierre-Paul Aron ouvre les « sources des grâces », les écoles de Blaj, voir ci-dessous, col. 32 sq. Les successeurs d'Aron ont pris soin de ces écoles précieuses entre toutes.

Certains ont eu soin aussi de la diffusion de l'union et en particulier, Grégoire Maior (1772-1782) qui a joui d'une aussi grande popularité que son prédécesseur Innocent Micu-Klein. Le 8 juin 1774, il écrit à la Congrégation de la Propagande, à Rome : « Plus de trois cents villages viennent d'embrasser la sainte union. » Le 2 janvier 1775, il relate encore à la même Congrégation : « A l'occasion de la visite canonique, du 10 août au 10 septembre, dans la vallée de Someș, quarante villages se sont convertis, et ainsi l'on peut à présent compter cinq cents villages revenus à l'union ». Par les efforts apostoliques de l'évêque Gr. Maior, aidé des pieux et savants religieux, Ignace Darabant et Samuel Micu-Klein, presque toute la Transylvanie du Nord, le Maramures et Satu Mare, embrassent de nouveau et définitivement la foi religieuse de Rome. Ces efforts ne sont pas du goût des grands et en particulier des nombreux seigneurs calvinistes, pour lors grands propriétaires et hommes de gouvernement, détenteurs de presque toutes les charges du pays. Ils conspirent contre l'évêque auprès du gouvernement et l'obligent à renoncer à son évêché. Le fils de Marie-Thérèse, l'empereur Joseph II (1780-1790) n'est pas, tant s'en faut, l'ami des religieux. Il ne nomme pas à l'évêché uni vacant un religieux comme c'était jusqu'alors la coutume, mais un prêtre séculier, Jean Bob (1782-1830), alors doyen de Târgul-Mureș. Durant son long épiscopat, celui-ci fait de bonne besogne (entretien des écoles, fondation d'un chapitre de chanoines, etc.), mais il donne le coup de grâce au monachisme uni, qui arrive à peine à se reconstituer aujourd'hui.

Pour les Roumains unis de la région de Crișana, Pie VI, à la demande de Marie-Thérèse, par la bulle *Indefessum* du 6 juin 1777, avait créé un nouveau diocèse comprenant toute la frontière de l'ouest de la Roumanie d'aujourd'hui. Le zèle missionnaire n'a pas manqué non plus aux évêques d'Oradéa, siège du nouvel évêché : Moise Dragoș (1776-1787), Ignace Darabant (1788-1805), Samuel Vulcan (1806-1839), Basile Erdelyi-Ardeleanu (1842-1862) et Joseph Pop Szilagyi ou Pop Sălăjanu (1863-1873). Aucun de leurs successeurs n'a manqué de zèle. Leurs noms se retrouveront plus loin. Ces évêques, et particulièrement les premiers, ont rencontré des difficultés imprévues. Les évêques serbes d'Arad qui, depuis les troubles religieux signalés plus haut, tenaient sous leur autorité les Roumains non unis, venaient en visite canonique accompagnés de soldats en armes. Ils réussirent même à se fixer dans Venise, quartier de la ville résidentielle d'Oradéa, d'où ils terrorisaient toute la région. Les catholiques de rite latin, complètement débarras-

sés de la longue domination turque et calviniste, ne prêtèrent pas, quoiqu'ils détinssent de hauts emplois dans l'État, une aide assez grande à la diffusion de l'union. Malgré cela, sous l'épiscopat d'Ignace Darabant, douze paroisses embrassent l'Union; sous celui de Vulcan, il s'en ajoute soixante-douze; sous Basile Erdelyi-Ardeleanu, vingt-deux dans les limites du Banat, etc.

L'Assemblée nationale réunie, au Champ de la liberté, à Blaj, le 3-15 mai 1848, ayant exprimé, entre autres, le désir de voir rétablir l'archevêché roumain, l'évêque Basile Erdelyi-Ardeleanu prit pour cela, la guerre civile terminée, les initiatives nécessaires. Les négociations commencèrent le 18 novembre 1848, et, le 26 novembre 1853, Pie IX, par la bulle *Ecclesiam Christi*, érigeait l'ancien évêché de Făgăraș au rang d'archevêché et de métropole avec le titre historique d'Alba Julia et Făgăraș, mais avec résidence à Blaj et avec le roumain comme langue liturgique, lui soumettant comme suffragants, à côté de l'ancien évêché d'Oradéa, ceux de Gherla et Lugoj récemment créés.

Après la guerre mondiale, la Roumanie conclut un concordat avec le Saint-Siège, le 10 mai 1927. Dans ce concordat, entre autres, fut prévue la fondation d'un nouveau diocèse pour les nombreux Roumains unis de la Transylvanie du Nord et aussi une nouvelle délimitation de tous les diocèses roumains unis, plus appropriée aux circonstances de la Roumanie reconstituée. Ce nouvel arrangement est fixé par la bulle *Solemnit confirmatione* du 5 juin 1930. *Acta apost. Sedis*, 1930, p. 381-386.

Cette constitution apostolique fixe la situation ecclésiastique de l'Église roumaine unie de la manière suivante : archidiocèse de Făgăraș-Alba Julia (avec résidence à Blaj) ayant comme suffragants les diocèses d'Oradéa-Mare, de Cluj-Gherla, de Lugoj, anciennement existants, et le diocèse de Maramures, créé par la bulle elle-même. Les limites coïncident avec les frontières de l'État roumain. Aucun Ordinaire d'un pays étranger n'a plus juridiction sur territoire roumain et vice-versa aucun Ordinaire roumain sur des territoires étrangers. Les limites de ces diocèses les uns par rapport aux autres ont été sérieusement remaniées.

Le même document réorganise également la distribution des évêchés latins existant soit dans l'ancien royaume, soit dans les parties réunies. Passent sous la juridiction métropolitaine de l'archevêque latin de Bucarest : le diocèse latin d'Alba Julia; le diocèse latin de Timișoara créé par amputation du diocèse latin de Csanad; le diocèse latin de Satu-Mare et Oradéa-Mare formé par la fusion des deux anciens évêchés de ce nom (en hongrois Szatmar et Nagyvarad), amputés de leurs territoires demeurés à la Hongrie; enfin le diocèse latin de Iassy, augmenté de la partie de la Bukovine attribuée à la Roumanie et qui est détachée de l'archidiocèse latin de Léopol (Lwow). Les évêchés de l'ancien royaume (Bucarest et Iassy) qui relevaient jusqu'à présent de la Propagande, passent sous l'autorité de la Consistoriale.

Enfin les Arméniens uni seront gouvernés par un administrateur apostolique dont la résidence habituelle est fixée à Gherla.

Comparer cette division avec celle qui est donnée au mot HONGROIS, t. VII, col. 34-35, en tenant compte des équivalences suivantes : Alba Julia = Gyulafehérvár; Oradéa-Mare = Nagyvarad; Satu-Mare = Szatmar; Lugos = Lugoj; Gherla = Szamosul-pair. La carte, t. IX, col. 1568, qui fournit les délimitations des anciens diocèses latins de la région roumaine soumise aux Hongrois avant la Grande guerre, donne une idée des circumscriptions actuelles pour les latins; elle ne tient pas compte des circumscriptions des grecs roumains.

II. LES BASES JURIDIQUES DES RAPPORTS ENTRE L'ÉGLISE ET L'ÉTAT. — A la suite de la guerre mondiale, le Vieux-Royaume roumain a vu s'accroître son territoire et sa population presque d'un tiers.

La Roumanie d'aujourd'hui a une surface de 294 967 kilomètres carrés. Le recensement de 1930 relève 18 126 000 habitants. Ceux-ci se répartissent du point de vue ethnographique comme suit :

Roumains	14 160 000
Magyars	1 588 000
Juifs	822 000
Allemands	770 000
Ruthènes	469 000
Bulgares	378 000
Russes	324 000
Turcs	235 000

La statistique des confessions religieuses donne les chiffres suivants :

Orthodoxes	13 067 000 (72,2 %)
Unis catholiques de rit roumain	1 350 000 (7,5 %)
Catholiques de rit latin	1 200 000 (6,6 %)
Calvinistes	717 000 (3,9 %)
Luthériens	360 000 (2,2 %)
Unitaires (anti-trinitaires)	72 000 (0,4 %)
Israélites	984 000 (5,5 %)
Musulmans	234 000 (1,3 %)
Arméniens grégoriens	60 000 (0,3 %)
Autres sectes	82 000 (0,5 %)
<b>Total</b>	<b>18 126 000</b>

Pour résoudre les contradictions apparentes de cette statistique, il faut remarquer que les orthodoxes ne sont pas tous d'origine ethnique roumaine, et que tous les Roumains ne sont pas orthodoxes. Cependant les unis, à l'exception des 60 000 Ruthènes sont tous Roumains d'origine ethnique. Les catholiques de rit latin sont en partie Roumains, en partie Allemands, Magyars, Bulgares, Français, Polonais, Italiens. La même remarque doit être faite pour la religion mosaïque. Les dernières statistiques ecclésiastiques notent un accroissement considérable de fidèles. Les unis, par exemple, comptent 1 685 000 fidèles. On voit donc clairement la nécessité des 2 statistiques : religieuse et ethnique.

Les rapports de droit entre l'Église et l'État nous sont connus par les quatre sources suivantes : 1. La constitution de la Roumanie de 1923 ; 2. La loi pour l'organisation de l'Église orthodoxe roumaine de 1925 ; 3. La loi pour le régime général des cultes de 1928 ; 4. Le concordat entre la Roumanie et le Saint-Siège, conclu en 1927, ratifié en 1929.

1<sup>o</sup> La constitution. — Elle déclare, à l'article 22, que « la liberté de conscience est absolue ». Cependant l'article 70 apporte une restriction, en ce qui concerne l'éducation des enfants de la dynastie du roi Charles I<sup>er</sup> de Hohenzollern-Sigmaringen, qui devra se faire dans la religion orthodoxe roumaine, et non dans la religion catholique romaine. De plus « l'État garantit pareillement à tous les cultes liberté et protection sous réserve que leur exercice n'apporte aucune atteinte à l'ordre public, aux bonnes mœurs et aux lois d'organisation de l'État. L'Église chrétienne orthodoxe, et l'Église gréco-catholique sont reconnues Églises roumaines. L'Église orthodoxe roumaine étant la religion de la majorité des Roumains, est déclarée Église dominante dans l'État roumain, et l'Église gréco-catholique a la priorité sur les autres cultes ».

Prenant la parole au nom du gouvernement, Alexandre Constantinesco, ministre de l'Agriculture et des domaines, a déclaré dans la séance du Sénat du 16 mars 1923 que « le mot *dominant* ne signifie pas que l'Église orthodoxe soit maîtresse sur les autres Églises : il indique seulement que l'Église orthodoxe

est l'Église de la majorité de la population de l'État roumain. »

Au même moment, le professeur C.-G. Dissesco, rapporteur du projet de constitution, donnait les explications suivantes : « Qu'entendons-nous par Église dominante ? L'Église souveraine qui commande et se soumet les autres, ou une Église qui prévaut par la puissance du nombre ? Il est certain qu'il n'est pas question d'une force souveraine, d'autant que l'État n'a pas à se faire le juge des croyants et à donner des prix aux uns contre les autres et sur les autres ; en d'autres termes, il n'est pas question de *dominari in aliquid, in adversarios*. »

M. Constantin Banu, ministre des Cultes et des beaux-arts, dit entre autres : « Nous, Roumains, nous nous présentons dans le Vieux-Royaume comme un seul bloc du point de vue confessionnel. Aujourd'hui, nous nous présentons comme deux blocs. D'une part, l'Église orthodoxe, d'autre part, l'Église gréco-catholique. Quoiqu'on dise, l'Église gréco-catholique est une réalité ; c'est l'Église roumaine qui, bien qu'elle n'ait pas derrière elle un passé aussi ancien que l'Église orthodoxe, a cependant un passé important, et des mérites historiques indéniables. » Un peu plus haut, l'orateur énumérait les trois idées nationales rédemptrices qui forment l'apport de l'Église unie à Rome : l'unité de la race, l'origine romaine et la présence constante du peuple roumain sur le territoire de la vieille Dacie.

Le métropolite-primat de Roumanie, Mgr Miron Cristea, lui-même, dans la séance du Sénat du 20 mars 1923, reconnaît qu'en ce qui concerne l'explication du mot *dominant*, il est en parfait accord avec le rapporteur Dissesco : « Nous ne voyons pas en cela, dit-il, en conformité avec le caractère tolérant de notre Église, un effort de domination. » Il donne comme exemple une chaîne de montagnes. Chaque montagne a ses forêts, ses sources, ses vallées et ses sommets, mais l'une, plus haute, domine la situation. D'où il suit que si, avec le temps, la proportion numérique des fidèles des deux Églises roumaines vient à changer, il faudra changer aussi la dénomination.

Le texte de la constitution continue : « L'Église orthodoxe roumaine est et demeure déagée de toute hiérarchie étrangère, tout en conservant pour le dogme l'unité avec l'Église œcuménique d'Orient. Dans tout le royaume de Roumanie, l'Église chrétienne orthodoxe aura une organisation unitaire, avec la participation de ses éléments constitutifs, les clercs et les laïcs. — Une loi spéciale fixera les principes fondamentaux de cette organisation unitaire, comme aussi la modalité d'après laquelle l'Église règlera, conduira et administrera, par ses organes propres et sous le contrôle de l'État, ses affaires religieuses et culturelles, les fondations et les épitropies. — Les questions spirituelles et canoniques de l'Église orthodoxe roumaine seront réglées par une seule autorité synodale centrale. — Les métropolites et les évêques de l'Église orthodoxe roumaine seront élus suivant une loi spéciale unique. — Les rapports entre les différents cultes et l'État seront fixés par la loi. »

2<sup>o</sup> La loi de 1925 pour l'organisation de l'Église orthodoxe roumaine. — Elle comporte certaines dispositions d'intérêt général. L'article 1 répète que cette Église, étant celle de la majorité des Roumains, est dominante dans l'État. Elle est et reste autocephale, c'est-à-dire qu'elle n'est liée à aucune hiérarchie extérieure, tout en gardant, pour le dogme, l'unité de croyance avec l'Église œcuménique d'Orient. D'après le droit canonique et en conformité avec la constitution du pays, l'Église orthodoxe roumaine règlera, conduira et administrera par ses propres organes et sous le contrôle de l'État, ses affaires religieuses et



culturelles, ses fondations et épitropies. — Le contrôle de l'Église et de ses organes s'exerce par le ministère des Cultes (art. 4). — A la tête de l'Église orthodoxe se trouve le Saint-Synode, la plus haute autorité pour les questions spirituelles et canoniques, et for suprême pour les questions ecclésiastiques de toutes natures qui, selon les lois et règlements, tombent sous sa compétence. Le Saint-Synode se compose de tous les métropolitains, évêques et vicaires en fonction, il est présidé par le métropolitain de l'Unghro-Valachie, en tant que patriarche de l'Église orthodoxe roumaine (art. 5). — La corporation centrale qui représente toute l'Église roumaine orthodoxe pour les affaires administratives, culturelles, les fondations et épitropies est le congrès national ecclésiastique, composé de six représentants de chaque diocèse (deux clercs et quatre laïques) délégués par les assemblées diocésaines pour une durée de six ans, pris parmi leurs membres, ou d'autres fidèles des éparchies respectives. Les membres du Saint-Synode font partie de droit du congrès national ecclésiastique. Le congrès fixe les normes obligatoires pour toute l'Église orthodoxe roumaine (art. 6). — L'élection des évêques et archevêques métropolitains dépend d'un collège électoral composé des membres du congrès national ecclésiastique, et des membres de l'assemblée diocésaine de l'éparchie vacante. A l'élection prendront part, comme membres de droit, s'ils sont orthodoxes, le président du Conseil des ministres, le ministre des Cultes, le président du Sénat, le président de la Chambre des députés, le premier président de la Cour de cassation, le président de l'Académie roumaine, les recteurs des universités et les doyens des facultés de théologie. L'examen canonique des élus est réservé au Saint-Synode et leur confirmation, sur la proposition du ministre des Cultes, au roi, qui donne ensuite, selon les coutumes du pays, l'investiture (art. 12). — La session du Saint-Synode s'ouvre par le message royal. Le ministre des Cultes peut participer aux travaux et jouit de voix consultative. On voit, d'après ces dispositions de la loi, combien l'Église orthodoxe est unie à l'État roumain, mais aussi combien elle dépend de lui.

3<sup>o</sup> *La loi pour le régime général des cultes de 1928.* — Elle tient compte des suggestions de la constitution. Elle se divise en trois parties. La première partie comprend des dispositions générales (art. 1-20); la deuxième, les rapports entre l'État et les cultes (art. 21-40); la troisième, les relations entre les cultes (art. 41-50). Les articles 51 à 59 contiennent quelques dispositions finales. Nous donnons ici les points les plus importants.

L'État garantit à tous les cultes sans distinction liberté et protection, pourvu que leur exercice ne contrevenne pas à l'ordre public, aux bonnes mœurs et aux lois d'organisation de l'État (art. 1). — L'entrave au libre exercice de quelque culte que ce soit relève du Code pénal. Les croyances religieuses ne peuvent empêcher personne d'obtenir ou d'exercer ses droits civils et politiques et ne peuvent libérer qui que ce soit des obligations imposées par les lois (art. 2 et 3). — Il est interdit de constituer des organisations politiques à base confessionnelle, comme aussi à un culte d'entretenir des relations de dépendance envers une autorité ou une organisation ecclésiastique étrangère. Exception est faite pour le culte catholique — le seul dans le pays qui ait une pareille dépendance — dont les relations avec l'État seront fixées par un accord spécial qui sera soumis à l'approbation des assemblées législatives (art. 6-9). — Les membres du clergé, des organes de direction et les fonctionnaires de toute les catégories des cultes et de leurs institutions, doivent être citoyens roumains (art. 10). — Les organisations des cultes historiques, créées et représentées, en confor-

mité avec leurs systèmes d'organisation, et pourvues de statuts (communautés, paroisses, doyennés, monastères, chapitres, évêchés, archevêchés, métropoles, etc.) sont personnes juridiques (art. 11). — Les cultes gèrent leurs affaires intérieures, en conformité avec leur statut d'organisation approuvé dans les conditions de la présente loi. L'administration des patrimoines et de leurs fondations est entre les mains des organes compétents des cultes sous la surveillance des autorités ecclésiastiques supérieures. Les fondations sont administrées conformément aux actes de fondation ou aux dispositions testamentaires et ne peuvent être utilisées que dans les buts spéciaux qui leur ont été assignés. Les acquisitions par les cultes à titre gratuit de biens meubles et immeubles seront soumises aux dispositions des articles 811 et 817 du Code civil roumain (art. 12). — Les cultes peuvent créer et diriger des instituts spéciaux pour la préparation de leur clergé. Les programmes des études théologiques seront fixés par l'autorité ecclésiastique compétente et seront communiqués au ministère des Cultes. L'étude de l'histoire, de la langue et de la littérature roumaines, de la constitution du pays sont obligatoires dans ces instituts, suivant un programme fixé par l'autorité ecclésiastique compétente, en accord avec le ministère des Cultes et le ministère de l'Instruction publique, de telle sorte qu'elle ne gêne en rien la préparation théologique spéciale et qu'elle soit compatible avec le caractère religieux et moral de ces instituts. Les diplômes de préparation théologiques obtenus à l'étranger devront être homologués sur la base d'un examen spécial comprenant les matières d'histoire, de langue et littérature roumaines, de constitution du pays, obligatoires dans les instituts théologiques des cultes respectifs du pays. Les examens pour l'équivalence des diplômes étrangers se tiendront, aux premiers instituts théologiques des cultes respectifs, devant une commission aux travaux de laquelle assistera un représentant du ministère des Cultes (art. 15).

Les cultes ont le droit de donner l'instruction religieuse aux élèves de leur confession des écoles publiques et particulières. Pareillement, ils ont le droit de célébrer, à l'armée, dans les hôpitaux civils et militaires, orphelins, écoles correctionnelles et pénitenciers, pour leurs fidèles, des services religieux de toute nature, dans l'observation des lois ou règlements en vigueur dans ces institutions (art. 16). — Tous les cultes sont obligés de célébrer des services religieux aux fêtes nationales et à celles de la famille régnante (art. 18). — Les églises (maisons de prière), cours, cimetières, biens sacrés, ne peuvent être poursuivis, ni séquestrés, sous quelque forme que ce soit (art. 19). — Les associations religieuses et leur fonctionnement sont sous le régime des lois concernant les associations en général et les réunions publiques. Les autorisations pour le fonctionnement des associations religieuses seront accordées par les autorités compétentes sur avis conforme du ministère des Cultes, auquel ces associations sont obligées d'envoyer ou de présenter tout acte et compte rendu de leur activité (art. 24).

L'État a sur tous les cultes le droit de surveillance et de contrôle, ce droit sera exercé par le ministre des Cultes. Les autorités de tous les cultes sont obligées d'envoyer et de donner à ce ministère ou à ses délégués autorités, tout document officiel et toute information qui leur seraient demandés (art. 25). — Les chefs des cultes (métropolitains, évêques, etc.), élus ou nommés en conformité avec leurs statuts organiques, ne seront reconnus et introduits en fonction, qu'après avoir reçu l'approbation royale, qui leur sera donnée sur la recommandation du ministère des Cultes, et qu'après avoir prêté serment de fidélité au souverain et de soumission

à la constitution et aux lois du pays (art. 27). — Les ordres et les congrégations religieuses existant sur le territoire de l'État roumain avant la promulgation de cette loi conserveront leurs maisons actuelles, s'ils remplissent les conditions des lois en vigueur et si le supérieur (provincial) et les membres sont citoyens roumains et résident dans le pays. Les supérieurs (provinciaux) et les membres qui ne voudront pas ou ne pourront pas obtenir la nationalité roumaine ne pourront pas rester dans le pays comme membres de l'ordre ou de la congrégation respective. Le terme accordé pour remplir ces conditions sera fixé par le ministère des Cultes. Des maisons ou monastères nouveaux ne pourront être ouverts qu'avec l'autorisation du gouvernement. Des ordres et des congrégations nouvelles ne pourront s'installer dans le pays, que sur la base d'une loi (art. 36).

En ce qui concerne les relations entre les cultes, quiconque a atteint l'âge de 18 ans peut passer d'un culte à l'autre, en observant les formes établies par la loi. Les femmes mariées peuvent changer de religion, avant même d'avoir atteint l'âge de 18 ans. Le passage d'un culte à l'autre se fait par un procès-verbal dressé par l'officier d'état-civil, en présence de deux témoins. Dans les huit jours, on enverra une copie de ce procès-verbal au prêtre à qui appartient le déclarant. Si, dans les trente jours, ce dernier ne revient pas sur sa déclaration, celle-ci est valable. Quiconque passe d'un culte à l'autre est obligé de supporter les charges matérielles vis-à-vis du culte abandonné, jusqu'à la fin de l'année en cours (art. 44-46). — Les enfants dont les parents sont de même religion, suivent la religion des parents. Si l'un des époux passe au culte de l'autre époux, les enfants de moins de 18 ans suivent la religion commune des parents. Si l'un des époux change de culte, les enfants du même sexe que lui, qui ont moins de 18 ans, sont inscrits au nouveau culte. Si les parents ne sont pas de même religion, le père a le droit de déterminer, pour chaque enfant en particulier, à laquelle des deux religions il appartient. Ceci une fois pour toutes, à savoir, au moment de l'inscription de l'enfant sur les registres de l'état-civil. Toute convention antérieure au mariage (reversible) par laquelle on aurait fixé la religion des enfants, sera nulle et non avenue (art. 47). Les enfants illégitimes suivent la religion de la mère (art. 48).

Les dispositions de cette loi sont obligatoires, non seulement pour les cultes minoritaires (art. 51), mais aussi pour l'Église orthodoxe (art. 57).

#### Le concordat entre la Roumanie et le Saint-Siège

C'est le premier qui ait été conclu, après la guerre mondiale, avec une nation schismatique. Avant la guerre on en mentionne trois : le concordat conclu entre le pape Pie IX et le tsar de Russie Nicolas I<sup>er</sup>, en 1847, le concordat monténégrin du 18 août 1886 et le concordat serbe de 1914, demeure inappliqué à cause de la guerre.

L'idée d'un concordat roumain est assez ancienne. Au temps déjà où Ignace Paoli était évêque de Nicopolis, avec résidence à Bucarest (1870-1885), l'*Augsburger allgemeine Zeitung* donnait quelques détails au sujet de pourparlers ouverts à Rome, dans ce sens (voir Nerset Marianu, dans *Pravoslavia română*, p. 14). Le gouvernement national de Iassy, Ionel Brătianu, Také Ionesco, examina dès 1917 la question de savoir s'il ne serait pas bon que la Roumanie conclût un concordat avec le Saint-Siège, avant même d'avoir conquis son indépendance nationale. Dans ce but, I. G. Duca, ancien ministre des Cultes et de l'Instruction publique, demanda au P. Jean Balam, en ce temps la curé roumain-uni de Bucarest, aujourd'hui évêque de Lugoj, de dresser un projet de concordat. Lorsque,

vers la fin de 1918, Mgr Jules Hossu, évêque de Cluj-Gherla, membre de la délégation des quatre représentants de la Transylvanie, apporta à Bucarest l'acte d'union de cette province avec la mère patrie, il reçut du roi Ferdinand I<sup>er</sup> et des hommes d'État, Brătianu, Duca, etc., l'assurance que la Roumanie conclurait un concordat. De fait, en 1920, la Roumanie envoyait un ministre plénipotentiaire au Vatican, et le Saint-Père, la même année, créait la nonciature apostolique de Bucarest, dont le premier titulaire fut Mgr Francesco Marmaggi. Ses successeurs furent Mgr Angelo M. Dolci et Mgr Valerio Valeri, depuis novembre 1936, nonce apostolique à Paris. Le titulaire actuel (décembre 1936) est Mgr André Cassulo.

Les négociations furent longues, pénibles, pleines de péripéties. Commencées en 1920, elles se prolongèrent jusqu'à la fin de 1928. En mai 1929, le concordat était ratifié par les Chambres. Il entra en vigueur le 7 juillet de la même année. Les discussions qui eurent lieu à ce sujet au Parlement fournirent aux hommes d'État roumains l'occasion de préciser en face de l'opposition faite par l'Église orthodoxe, les raisons de droit et aussi d'opportunité qui militaient en faveur d'un accord entre l'État roumain et le Saint-Siège. L'afflux soudain dans le royaume de nombreux catholiques, le loyalisme de ceux-ci à l'égard de la patrie roumaine, l'impossibilité de régler d'une manière unilatérale leur statut civil-ecclésiastique, tout concourait à rendre indispensable une entente avec Rome. Také Ionesco, l'un des fondateurs de la Petite Entente, disait à ce propos que le concordat était nécessaire non pas pour le Saint-Siège, mais pour l'État.

Nous donnons ci-dessous les principales dispositions de ce concordat : « La religion catholique apostolique romaine, de tout rite, sera pratiquée et exercée librement et publiquement dans tout le royaume de Roumanie (art. 1). — La communication directe des évêques, du clergé et du peuple avec le Saint-Siège, et vice-versa, en matière spirituelle et en affaires ecclésiastiques, sera absolument libre (art. 4). — Ceux qui seront appelés à gouverner les diocèses, aussi bien que leurs coadjuteurs avec future succession, ainsi que le chef spirituel des Arméniens, devront être citoyens roumains, sauf les exceptions admises d'un commun accord par le Saint-Siège et le gouvernement royal. Le Saint-Siège, avant leur nomination, notifiera au gouvernement royal la personne à nommer pour constater, d'un commun accord, s'il n'y aurait pas contre elle des raisons d'ordre politique (art. 5). — Les Ordinaires auront pleine liberté dans l'exercice des fonctions ecclésiastiques et dans le gouvernement de leur propre diocèse. Ils pourront exercer tous les droits et prérogatives propres au ministère pastoral conformément à la discipline approuvée par l'Église catholique et seront libres de donner les instructions religieuses, morales et ecclésiastiques comme leur ministère sacré l'exige. Dans le cas où elles seraient d'un intérêt général et publiées par eux, elles seront ensuite portées également à la connaissance du ministère des Cultes. D'eux dépendront exclusivement les autres membres du clergé catholique dans tout ce qui concerne leur nomination et l'exercice du ministère sacré (art. 8). — L'État reconnaît à l'Église catholique, représentée par ses légitimes autorités hiérarchiques, la personnalité juridique, selon le droit commun du pays. En conséquence, les paroisses, archiprêtres, monastères, chapitres, prévôtés, abbayes, évêchés, métropoles et autres organisations canoniquement et légalement constituées sont personnes juridiques et la pleine propriété de leurs biens, de quelque nature qu'ils soient, est garantie par l'État,

selon la constitution du royaume, à l'Église catholique, représentée par ses légitimes autorités hiérarchiques (art. 9). — Les Ordinaires seront libres d'ériger de nouvelles paroisses, d'établir ou fonder des églises filiales; cependant, s'ils demandent la contribution de l'État, ils devront procéder d'accord avec le gouvernement, lequel donnera son consentement s'il s'agit de quatre cents familles pour les villes et de deux cents familles pour les villages. Dans des cas spéciaux, le gouvernement pourra donner son consentement même pour un nombre inférieur de familles. La nomination des curés, qui devront être citoyens roumains et n'avoir pas subi de condamnation par sentence définitive, pour crimes contre la sécurité de l'État, est de la compétence exclusive de l'Ordinaire. Le consentement du gouvernement sera demandé au cas où il s'agirait de nommer curé un étranger, qui devra néanmoins acquiescer, ultérieurement, la qualité de citoyen roumain (art. 12).

Un patrimoine sacré interdiocésain sera constitué en titres de rente roumaine qui appartiennent actuellement aux prébendes des évêques, chanoines, curés et séminaires théologiques. Ce patrimoine sacré sera administré par le conseil des évêques diocésains selon les statuts rédigés par eux-mêmes, et approuvés par le Saint-Siège et par le gouvernement. Il jouira de la personnalité juridique conformément au droit commun du pays (art. 13). — Les droits et les obligations de patronat de toute catégorie sont et restent abolies sans aucune indemnité (art. 15). — Les ordres et les congrégations religieuses ont la personnalité juridique, pourvu qu'ils remplissent les conditions établies par les lois en vigueur (art. 17). — L'Église catholique a le droit de créer et de maintenir à ses propres frais des écoles primaires et secondaires, qui seront sous la dépendance des Ordinaires respectifs et sous la surveillance et le contrôle du ministère de l'Instruction publique. L'Église catholique a le droit de donner l'Instruction religieuse aux élèves catholiques, dans toutes les écoles publiques et particulières du royaume; cette instruction religieuse leur sera donnée dans leur langue maternelle (art. 19-20).

Un accord spécial pour l'interprétation de l'article 9 du concordat est intervenu entre les deux parties contractantes le 30 mai 1930, en ce qui concerne le *Status romano-catholicus Transilvanicus*. Ce *Status* était une institution *sui generis* dans laquelle les laïques (2/3) et le clergé (1/3), administraient les affaires scolaires et économiques du évêché catholique de rite latin de Transylvanie, aujourd'hui Alba Julia. Né du patronat des notabilités laïques, à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, pour la défense des droits de l'Église catholique que mettait alors en échec l'autorité calviniste, ce *Status* prétendait être autonome et démocratique. Aussi des malentendus s'étaient-ils élevés au sujet de son but, et en particulier on se demandait s'il pouvait être personne juridique, dans le sens des canons 100 et 1520-1521 du Code canonique. Par l'accord précité, l'ancien *Status* a été supprimé, pour devenir le conseil du diocèse catholique de rite latin d'Alba Julia. Sous sa nouvelle forme, il est conforme aux prescriptions des canons 1520 et 1521 du Code canonique, comme aussi à l'article 9 du concordat et comme tel reconnu par l'État. La gestion financière de ce conseil est sous la surveillance et le contrôle de l'archevêque catholique de rite latin de Bucarest.

Al. Lascarov-Moldovan et D. Sergiu-Ionescu, *Constituțiunea României din 1923...* [La constitution de la Roumanie de 1923, annotée par les débats parlementaires et les jurisprudences, dans *Biblioth. des lois usuelles annotées*, t. II, 1923; Gr. Racoviceanu, *Constituțiunea României* [La constitution de la Roumanie, annotée, préface du professeur Paul Negulesco; extrait des *Pandectes roumaines*, n. 4-5

et 46-7 de 1935, Bucarest, 1935, p. 17-18; *Legea pentru regimul general al cultelor* [Loi pour le régime général des cultes], dans le *Moniteur officiel*, n. 9 du 22 avril 1928; n. 170 du 3 août 1929; n. 219 du 2 octobre 1929; (fragments par, éd. du ministère des Cultes, Bucarest, 1928, 20 p.; en trad. franc., dans *La documentation catholique*, t. II, Paris, 1929, col. 975 sq.; Dr. Nicolas Brinzeu, *Cultele in Romania* [Les cultes en Roumanie], Lugoj, 1921; *Legea si statutul pentru organizarea Bisericii ortodoxe romane* [Loi et statut pour l'organisation de l'Église orthodoxe roumaine], dans le *Moniteur officiel*, Bucarest, n. 97 du 6 mai 1925; n. 96 du 3 mai 1929; n. 61 du 11 mars 1931; parallèlement dans C. Hamangiu, *Codul general al României* [Le code général de Roumanie], nouvelles lois d'unification, t. XI-XII, 1922-1926, p. 196-225; Valere Moldovan, *Le nouveau régime des cultes en Roumanie et les minorités confessionnelles*, dans *Revue de Transylvanie*, 1931-1935, p. 287-299.

*Concordat avec le Vatican*, dans *Acta apostolicae Sedis*, 1929, p. 141-156; texte de l'accord, *ibid.*, 1932, p. 209-218; anonyme, *De concordato inter Sanctam Sedem et Romaniam* dans *Apollinaris*, Rome, 1930, p. 581-600; Marius Theodorian-Caradu, *Ateliunea Sfântului Scaun in Romania de acum si de altadata* [L'action du Saint-Siège en Roumanie de nos jours et jadis], Bucarest, 1936; Jean Georgesco, *Momente in viata Bisericii unite in ultimii zece ani* [Quelques faits de la vie de l'Église unie, dans les dix dernières années, 1918-1928], Bucarest-Blaj, S. Unire, 1929; Amédée Giannini, *Il concordato rumeno*, Rome, 1930, dans *Pubblicazioni dell'Istituto per l'Europa orientale*, IV<sup>e</sup> ser., *Leggi fondamentali, trattati internazionali*, XI<sup>e</sup>, le même, *L'accordo per l'interpretazione dell'art. 9 del concordato rumeno*, Rome, 1932, *ibid.*, XI bis, 21 p., in-8<sup>e</sup>; Basile Goldis, *Concordatul [Le concordat]*, Arad, 1927; Elemer de Gyárfás, *L'Église catholique en Transylvanie*, conférence donnée à Paris à la Conférence Oltéan, le 24 mai 1905, avec une préface de M<sup>r</sup> Charles de Maylath, Diocésanmartin, 1920; le même, *Statusul catolic ardelen si acordul dela Roma* [Le statut catholique d'Ardeal et l'accord de Rome], recours de l'évêché catholique de rite latin d'Alba Julia contre la sentence Nr. 51/1932 du 4 juillet 1932 du tribunal de Cluj, avec une introd. du Dr E. Gyárfás, Cluj, 1933; Dr. Lazare Jacob, *Cultul catolic in Romania; Concordatul cu Vaticanul* [Le culte catholique en Roumanie; Le concordat avec le Vatican], Oradea, 1933; J. Mateiu, *Contributi la istoria dreptului bisericesc* [Contributions à l'histoire du droit canonique], t. I, Bucarest, 1922; le même, *Dreptul bisericesc de stat in Romania intreaga* [Le droit ecclésiastique d'État dans la Roumanie reconstituée], Bucarest, 1926; le même, *Valoarea concordatului incheiat in Vatican* [La valeur du concordat conclu avec le Vatican], Sibiu, 1929; le même, *Politica bisericeasca a statului românesc* [La politique ecclésiastique de l'État roumain], Sibiu, 1931; A. Ottaviani, *Instantiile juris publicae ecclesiasticae*, t. II, *Jus publicum externum Ecclesiae et Status*, editio altera emendata et aucta, Vatican, 1936; A. Perugini, *Convento di interpretazione art. 9 concordati di 10 maii 1927 inter Sanctam Sedem et Romaniam regnum inito*, dans *Apollinaris*, Rome, 1932, p. 413-457; le même, *Concordata pigentia novis historiis et juridicis declarata*, Rome, 1931; V. Pop, *Acordul dela Roma* [L'accord de Rome], Cluj, 1934, 159-163 p.

Les nombreux ouvrages ou brochures que M. O. Ghibu, professeur à l'université de Cluj, membre correspondant de l'Académie roumaine, a publiés contre le catholicisme, en général et contre le concordat et l'accord avec le Vatican en particulier, ne méritent pas de retenir l'attention, à cause de leur manque total d'objectivité.

III. ENSEIGNEMENT ET ÉDUCATION ECCLÉSIASTIQUES. — L'Église catholique accomplit, en Roumanie, une œuvre considérable d'enseignement et d'éducation, que nous allons essayer d'esquisser ici. Pour certaines institutions d'enseignement et d'éducation nous avons de précieuses monographies qui, pour d'autres, quelquefois les plus anciennes et les plus méritoires, font défaut. Dans de pareilles conditions, on comprendra l'insuffisance et le manque de justes proportions de notre esquisse.

Nous commençons par l'Église unie, qui, malgré le nombre plus réduit de ses institutions d'enseignement et d'éducation, a le plus grand nombre de fidèles et jouit d'une priorité accordée par la constitution du pays et le concordat.



## 1. L'ÉGLISE CATHOLIQUE ET LE RITE ROUMAIN.

1<sup>o</sup> L'archevêché d'Alba Julia et Făgăraș (avec résidence à Blaj). — Il a les plus anciennes institutions roumaines d'enseignement et d'éducation. Sans doute, les écoles de cet archevêché ne sont pas les premières connues en Roumanie, d'autres sont plus anciennes, mais il leur manque soit la continuité, soit le caractère roumain, tandis que les écoles de Blaj ont l'une et l'autre de ces qualités.

A peine de retour de son voyage à Vienne, le premier évêque roumain uni, Athanase Anghel (1697-1713) demande la création d'écoles roumaines latines, non seulement dans sa ville épiscopale, mais encore dans d'autres centres : Hațeg, Făgăraș, etc. Pour Alba Julia en particulier, il demande qu'on lui cède, dans ce but, un immeuble qui est la propriété du fisc de Vienne. Les circonstances difficiles de son épiscopat — la révolte de François Rakoczi II contre les Habsbourg — ne permettent pas la réalisation de ce dessein, qui n'est pas réservée non plus à son successeur, le deuxième évêque roumain uni, Jean Giurgiu Pataki (1715-1727). Tout ce que cet évêque peut obtenir, c'est la reconnaissance du nouvel évêché uni de Făgăraș; il dut, sur l'insistance des évêques de rite latin de cette ville, quitter Alba Julia à la suite de la bulle *Latroni* conçant de 1721.

Le troisième évêque, Jean-Innocent Micu-Klein (1728-1751) put enfin réaliser le désir de ses deux prédécesseurs. Sur les conseils de Pierre Dobra, directeur au ministère des Finances, cet évêque demanda en échange des domaines de Sâmbăta-Făgăraș et Gherla-Someș, éloignés l'un de l'autre et difficiles à administrer, le domaine de Blaj, presque au centre de la Transylvanie, et plus convenable à d'autres points de vue. Il l'obtint, et y transporta sa résidence (1737). Désormais ce petit bourg devint le centre de la vie religieuse et culturelle, « la petite Rome » de la nation roumaine.

Dans le diplôme de fondation de l'empereur Charles VI (Vienne, 21 août 1738), les articles 3 et 4 prévoient que, des revenus de 6 000 florins de la ferme de Blaj, 3 000 seront consacrés à l'entretien de l'évêque, et le reste à l'entretien de onze moines basilien, vingt élèves à Blaj et trois à Rome. Les moines devront donner aux élèves le bon exemple et l'enseignement. Ce domaine épiscopal de Blaj est le point de départ de tout ce qui se fera au point de vue scolaire et culturel. Mais, comme les revenus ne suffisent point à tous les besoins, le clergé diocésain, réuni en synode (26 janvier 1738) « promet, de sa pauvreté, 25 000 florins ». Grâce à cette somme ajoutée aux revenus de ses domaines, l'évêque Micu-Klein pose les fondements de l'imposante cité scolaire de Blaj. Ses successeurs tiennent compte de son plan. Il est le fondateur d'une ville et le créateur d'une nouvelle conscience roumaine.

Il est réservé au quatrième évêque uni, Pierre-Paul Aron (1752-1764) d'annoncer le 11 octobre 1754, à tous les fidèles « du pays de l'Ardeal et des parties y annexées que, conformément aux désirs chrétiens de l'autorité » — manifestés aussi dans la loi scolaire — il « ouvre le cycle des études, et pourvoit à l'entretien des élèves nécessaires ». Évêque, il se rappelle que le commencement de la sagesse, c'est la crainte de Dieu. Aussi il ordonne que l'on procède avec piété aux cérémonies religieuses, qui seront à la charge de l'ecclésiastique, l'archimandrite Léon Moschonas, originaire de l'île de Naxos. Suit un programme d'enseignement, que l'on « devra lire, répéter, expliquer ». Les points en sont : 1. Les commandements de Dieu. 2. Les sacrements et les commandements de l'Eglise. 3. La foi et la vérité de l'Union à Rome. 4. L'étude des langues et des sciences.

On enseignera avec zèle ces matières, « sans attendre de récompense ». Cet évêque répond, en vérité « à l'attente de la nation, et aux besoins de l'Eglise », en ouvrant ces « fontaines de grâces ». Les évêques successeurs y travaillent aussi. Grégoire Maior (1772-1782) crée « la fondation du pain » : Jean Bob (1784-1830) accepte un programme analytique plus développé; Jean Lemeni (1833-1850) est le fondateur du cours de philosophie et du baccalauréat; Alexandre Sterca Siuluțiu (1850-1867) développe l'école normale; Jean Vanea (1868-1892) érige les internats; Victor Mihalyi (1893-1918) les défend contre les chicanes du gouvernement magyar; Basile Sucru (1920-1935) est le plus grand constructeur des édifices scolaires.

L'enseignement des langues et des sciences est confié au hiéromoine Grégoire Maior; celui de la foi et de l'union, au hiéromoine Athanase Rednic; Constantin Dimitrievici est nommé instituteur de l'école pour le peuple. Le hiéromoine Silvestre Caliani, « préfet », grand intendant des écoles; le hiéromoine Géronte Cotorea, « préfet de la table » et de l'administration. Comme nous le voyons, ces écoles de Blaj ont dès le début tous les degrés et nuances : a) primaire (école pour le peuple); b) secondaire (enseignement des langues et des sciences); c) supérieur (grand séminaire, académie théologique). Que ces « fontaines de grâces » aient été les bienvenues, nous en avons la preuve dans le grand nombre des élèves venus de toutes parts s'abreuver à leurs eaux. De soixante-quatorze la première année, il monte à plus de trois cents l'année suivante.

Blaj a la bonne fortune de voir, dès le début, à la tête de ses institutions scolaires des personnalités de premier rang. Le premier professeur, le hiéromoine Grégoire Maior est une personnalité unique, inégalée encore chez les Roumains, pour le charme et la puissance de conviction. Par ses sermons, il convertit à l'union religieuse avec l'Eglise de Rome plus de 50 000 familles, à peu près 250 000 âmes! Sa popularité est si grande, que, lors de son incarcération dans le monastère de Muncaci, le peuple roumain de la Transylvanie lui consacre de mélancoliques chansons. Si ce professeur a une telle puissance de fascination sur les masses qu'il n'aborde que rarement, nous pouvons nous faire une idée de l'influence bienfaisante qu'il peut avoir sur les élèves qu'il nourrit chaque jour de son enseignement. D'autant qu'il est « bon père, doux envers tous, de bonne disposition, parlant volontiers à tous, sa porte ouverte à tous », comme dira le moine-professeur Samuel Micu-Klein.

On ne peut non plus passer sous silence les autres professeurs de Blaj. L'évêque Aron sait, de fait, choisir ses hommes : Athanase Rednic, moine austère et humble, lui-même évêque plus tard, successeur d'Aron, qui est vraiment un professeur zélé. Il est l'auteur de deux ouvrages : *Contre les schismatiques* et *Sur l'état de l'Eglise des Roumains en Ardeal*. Le préfet de la table, Géronte Cotorea, a les mêmes qualités. Nous lui devons plusieurs ouvrages : *De la religion et des mœurs des Turcs*; *Enseignement chrétien ou grand catéchisme*; *Histoire du schisme des grecs d'après Malmibourg*; *La Pravila d'après l'ordre des lettres et l'alphabet*; *Les petits articles en discussion* [tous en roumain]. Comme le démontre le chanoine Augustin Bunea (*Les évêques Aron et Novacovici*, p. 368-373), ces ouvrages ne sont pas de simples compilations, mais ils contiennent une foule de réflexions, d'observations et d'applications aux circonstances locales. Silvestre Caliani n'est pas connu comme auteur, mais il est, lui aussi, une personnalité distinguée. Il est probable qu'il a sa part dans l'ouvrage *La fleur de la vérité*, connu des théologiens occidentaux par une édition latine, *Flosculas veritatis*, rééditée plus tard par le cardinal Pitra. Dans cet

ouvrage, on discute les quatre points de divergence entre orthodoxes et catholiques, à l'aide de textes appropriés des livres rituels de l'Eglise orthodoxe.

A la suite de ceux-ci, il faut signaler le « triumvirat » de la renaissance culturelle roumaine : Samuel Micu-Klein, Georges Sîncăi et Pierre Maïor.

1. Samuel Micu-Klein († 1806), après de brillantes études faites à Blaj et à Vienne, en 1772, est professeur de mathématiques et d'éthique à Blaj, enfin correcteur de l'imprimerie de l'université de Buda (Hongrie). Ses ouvrages, au nombre de plus de quarante, remplissent de nombreux volumes dont quelques-uns in-folio. Peu de Roumains ont développé une activité aussi féconde que ce véritable « bénédictin » de la jeune littérature roumaine. Ces ouvrages appartiennent à tous les domaines : théologie, philosophie, histoire et philologie. Nous ne ferons mémoire que des plus importants : *Ouvrages de théologie-philosophie* : *Dissertatio canonica de matrimonio juxta disciplinam graecae orientalis Ecclesiae*, Vienne, 1781 ; *Dissertatio de jeuniis graecae orientalis Ecclesiae*, Vienne, 1782 ; *Théologie morale* [en roumain], Blaj, 1796 ; *Dissertatio de statu et politia religiosorum et monachorum orientalis Ecclesiae* [inédit] ; *Sermons funèbres* [en roumain], Blaj, 1784 ; *Pratique consistoriale* [inédit] : *La Bible, ou la divine Ecriture de l'ancienne et nouvelle Loi*, Blaj, 1795 ; *Acalhiste ou livre de prières pour la dévotion de chaque chrétien*, Sibiu, 1801 ; *Les canons de tous les conciles reconnus dans l'Eglise d'Orient* [inédit] ; *Histoire de l'Eglise d'après Fleury* [inédit] ; *Histoire religieuse des Roumains de Transylvanie* ; *Histoire du concile de Florence* ; *Histoire de l'union entre l'Eglise d'Orient et l'Eglise d'Occident* [inédit] ; *De metropoli Transylvanica* ; *Logica*, Buda ; *Metaphysica* ; *Le droit naturel* ; *Arithmetica*. De tous ces ouvrages, celui *Sur le mariage*, publié en latin à Vienne, est souvent cité par les théologiens catholiques de partout.

Pour les Roumains la traduction de la Bible est de grande importance. Dans la préface, S. Micu-Klein fait mention non seulement de la Bible de Serban Vodă Cantacuzino (1688), mais aussi de la traduction d'après la Vulgate restée en manuscrit, de l'évêque Aron. Mais, parce que plusieurs parties de cette traduction sont perdues, il se voit obligé de traduire en entier la sainte Ecriture, d'après le texte grec des Septante. Cette traduction, approuvée par l'évêque J. Bob, contient aussi des prolegomènes sur les auteurs et les livres saints, ainsi que de courtes notes et observations. Il faut regretter que la traduction de S. Micu-Klein — pour l'Ancien Testament — ne soit pas faite d'après l'original hébreu, mais d'après un texte qui, malgré son prestige, n'est lui-même qu'une traduction. Elle n'en garde pas moins sa valeur, et reste encore aujourd'hui indispensable. Les éditions qui la suivent, celles de Saint-Petersbourg, de Buzău, etc., si elles ne sont pas des rééditions exactes, ne présentent du moins que des variantes peu importantes de la sienne.

La *Théologie morale* est elle aussi un ouvrage important. Elle fut en usage aux cours de théologie morale de Blaj — cours de deux ans seulement pour la préparation des prêtres des paroisses pauvres — jusqu'en 1850. L'auteur y recueille tout ce qu'il trouve de meilleur dans les Ecritures, les conciles, les Pères et les écrits des maîtres approuvés par l'Eglise. Son ouvrage est dédié à Ignace Darabant, généreux Mécène, d'abord vicaire général sous trois évêques, grand prédicateur, puis évêque roumain uni d'Oradea, fondateur du séminaire uni de cette ville, animateur du mouvement politique national connu dans l'histoire sous le nom de *Supplex bellus Vallachorum*. Cette dédicace et celle surtout qu'il fit au métropolite orthodoxe serbe de Karlovetz de l'un de ses ouvrages d'histoire ecclésiastique lui causèrent de grandes difficultés, qui

le forcèrent même à quitter Blaj, pour s'établir à Buda. Le gouvernement de Transylvanie de Cluj (note 3640 du 30 mai 1796) demande à l'évêque Bob d'empêcher le moine et prêtre S. Micu-Klein de fréquenter dorénavant Sibiu, à cause des intrigues qu'il y trame et aussi parce qu'il convoite l'évêché orthodoxe de là-bas. L'évêque Bob qui n'a guère d'amitié pour aucun de ces savants ecclésiastiques, demande qu'il soit interné dans le couvent de Muncaciui. Le gouvernement trouva cette mesure trop dure et se contenta d'une surveillance plus étroite, à Blaj. S. Micu-Klein présenta son apologie, de laquelle nous ne retenons que ce qui suit : ce n'est pas lui qui complot et ourdit les intrigues, mais un certain Démétrius Serkovits, ancien secrétaire de l'évêque serbe Gerasime Adamovits. C'est ce secrétaire qui s'acharne à haïr tout ce qui est roumain, à plus forte raison donc tous les unis. Il trouve mauvais le fait que le clergé orthodoxe roumain ait comme secrétaire un uni, surtout pour la correspondance avec le gouvernement dans la personne de Aron Budaï. C'est ce même Démétrius qui cherche à tyranniser le clergé roumain orthodoxe. Et en vérité, après toutes les tristes épreuves endurées sous tant de chefs serbes, le clergé orthodoxe roumain semble plus incliné que jamais à conclure l'union religieuse avec l'Eglise de Rome.

L'attestation de Sibiu portant, à côté de celle du notaire Budaï, la signature du président Jean Popovich (22 avril 1798) remarque : la très faible poussée de cœur et le très faible souci pour le bien du peuple de ces évêques serbes devenus étrangers à sa cause ».

Par malheur, Bob ne possède point le zèle de son devancier Maïor et lorsque S. Micu-Klein signale à l'évêque cet état favorable d'esprit du clergé orthodoxe roumain, qui a déclaré préférer un Roumain, même uni, à un Serbe orthodoxe, on lui répond que, si les orthodoxes veulent l'union, ils n'ont qu'à traiter directement avec les catholiques du rite latin. De cette manière ils délivrèrent les unis de tout soupçon de coquetterie avec les schismatiques. (*Illius Praesul repositi Latini magis debere sollicitos esse hac de re, nam si nos cum dominis agamus, apud Latinos suspicionem incurrimus, quasi non essemus vere uniti.*)

S. Micu-Klein insiste pour que l'on fasse dans les régions méridionales de la Transylvanie une série de visites canoniques pareilles à celles de Gr. Maïor dans le nord de cette province, lorsque plus de 50 000 familles se sont converties à l'Eglise de Rome. Lui-même s'était tenu alors à côté de son noble patron Ignace Darabant, le partisan enflammé de la sainte union. En ce moment même il avait reçu l'invitation des Basinaïreni et des Sâlsiteni — deux grandes paroisses orthodoxes proches de Sibiu — à venir chez eux et leur prêcher la parole de vérité et de vie. Pour les catholiques hongrois du rite latin — et bien plus encore pour les calvinistes, les luthériens et les unitariens — l'union religieuse de tous les Roumains sous la commission du Saint-Siège de Rome ne pouvait être préconisée ; ils comprenaient bien quelle source d'immense énergie spirituelle cette union apporterait aux Roumains. A cause de cela, ils préféraient les voir faibles et partagés entre eux, selon l'antique adage : *Divide et impera*.

S. Micu-Klein requiert quelque un d'entre les moines de Blaj pour l'accompagner dans cette entreprise apostolique (*cum aliquo de nostro gremio*). Mais au lieu de l'encourager, on le suspecte et on le menace. Il renonce alors à son idéal apostolique. Pour ce qui est de la défection à la foi catholique dont on l'accuse, il se justifie en alléguant une multitude de preuves et de témoignages puisés dans l'Eglise roumaine entière. Si vraiment il avait des penchants vers le schisme, comment l'évêque l'aurait-il admis pour

célébrer la sainte liturgie et pour prêcher au peuple croyant? Pour écarter dorénavant jusqu'au moindre soupçon de schisme, il demande l'autorisation d'embrasser à son âge — c'est déjà un vieillard — le rite latin. Sa requête ne lui est pas accordée, preuve que l'accusation était dénuée de fondement.

Nous rappelons tout ce conflit regrettable parce que, plus tard, il réparaitra de nouveau, sous une autre forme, pendant le règne des métropolitains Alex. Sterca Sulutiu et Jean Vancea.

Vers cette époque, le moine Samuel Dragsin partit de la Strâmba Fizeului (du département de Sornes) en pèlerinage à Jérusalem et s'arrêta chez les Roumains d'entre Vidin et Timoc (dans la Bulgarie d'aujourd'hui), où ces malheureux confrères vivaient exposés à un double danger : celui de perdre leur nationalité par la slavisation, et leur religion par le schisme. Il convertit à la sainte union plus de 15 000 âmes et demanda les secours de Buzarest, de Blaj, d'Oradea et de Vienne, afin d'élever une église et une école à Vidin. Au début, il reçut quelques secours, principalement d'Oradea, de l'évêque zélé Joseph Papp Szilagyi (Sălăjanul). Mais bientôt après, il fut non seulement empêché dans son travail, mais encore révoqué. Le consulat autrichien à Vidin déclara nettement que, si les orthodoxes voulaient se faire catholiques, ils n'avaient qu'à embrasser le rite latin.

S. Micu-Klein est aussi l'auteur de travaux historiques. Rappelons : *Brevi notitia historice Valachorum; Histoire des Roumains de la Dacie ou histoire des Roumains transylvains, valaques et moldaves, conjointement aux actions des princes* [en roumain]. En dehors des actions des princes, il traite encore des principales institutions roumaines et consacre quelques développements au couvent de la Sainte-Trinité de Blaj « où les Roumains ont commencé à se pénétrer de la science et de la loi de Dieu », décrivant les progrès qu'ont apportés les écoles dans la connaissance du latin.

De ses travaux philologiques, nous citerons *Elementa lingue daco-romanae sive valachicae*, Vienne, 1780, et deux dictionnaires : l'un latin-roumain-allemand, l'autre roumain-latin-hongrois-allemand. Spécialement important est le premier ouvrage, publié en collaboration avec son ami Georges Sincal. C'est le premier livre où s'affirment les principes de la littérature roumaine.

2. Georges Sincal († 1816) tient la seconde place dans le glorieux triumvirat de la renaissance roumaine. Après de solides études faites à Cluj, Târgul-Mures, Blaj et Rome, il suit, par ordre de l'empereur Joseph II, les cours de droit canonique et de pédagogie de Vienne (1779). On se défie, à Vienne, de la formation reçue dans la Ville éternelle. Il ne laisse pas de poursuivre ses recherches historiques commencées à Rome, avec les secours du cardinal Stefano Borgia. Entre 1782-1791, il est directeur des écoles roumaines de Transylvanie. Durant douze ans il travaille avec succès pour la multiplication et la consolidation de ces écoles. Dans ce but, il compose et en partie imprime une quantité de livres didactiques : catéchismes, alphabets, abécédaires, grammaires, ouvrages d'arithmétique, d'histoire naturelle, etc. Il organise aussi les premières conférences pédagogiques avec des maîtres roumains. Cette œuvre considérable de réveil national est pourtant la cause principale de son éloignement des écoles et le commencement d'une longue série de persécutions.

Dans l'*Oradias*, son auto-biographie écrite en vers latins, il dit qu'il est accusé d'antigermanisme. A ce conflit d'ordre politique vient s'ajouter un autre d'ordre personnel, avec l'évêque J. Bob, qui n'est point l'ami des prêtres instruits. Son tempérament trop vif

entraîne Sincal à certains actes inconsidérés. Il laisse échapper des paroles qui le découvrent imprudemment comme le chef d'une conjuration. Après la révolution paysanne sous la conduite de Horia, Cloșca et Crișan (1784) et en pleine Révolution française, de telles paroles et attitudes eurent les conséquences les plus graves. Le sous-préfet d'Aiud, Alex. Gyujo, l'investit et le frappe si cruellement qu'il lui brise la mâchoire. « Sale chien de Valaque et Hore, lui crie-t-il, est-ce que je n'ai pas frappé de plus grands chefs que toi, dès qu'ils m'ont offensé en quoi que ce soit?... » Sincal fut jeté en prison et y resta plus de dix mois. Quand il sortit de son cachot, cet aristocrate de Sincal Veche-Făgăraș, ce clerc, docteur en philosophie et en théologie, ce missionnaire apostolique, ancien directeur de plus de trois cents écoles roumaines de la grande principauté de Transylvanie, était devenu une ruine. Il ne lui reste plus dorénavant qu'à mendier. Pendant quelque temps il est précepteur des enfants du comte Vass de Czega en Sinea, ensuite aide-correcteur de son ami S. Micu-Klein à la typographie de l'université de Buda. Il erre après de Buda à Oradea, d'Oradea à Blaj. Sa situation empire par la publication de son étude *Responsum ad crismum I.-C. Eder in supplicem libellum Valachorum*, où il essaie de combattre les contre-vérités par lesquelles ce dernier auteur croit infirmer les justes requêtes des Roumains. Le fait encore qu'il compose et qu'il envoie par l'entremise d'un ambassadeur français un poème en l'honneur de l'empereur Napoléon I<sup>er</sup>, lors de son couronnement (1804), ne peut que produire une impression défavorable dans les cercles dirigeants de Buda et de Vienne. Vainement donc il sollicite la revision de son procès et son rétablissement dans ses anciens droits. Il reste proscrit. La tradition nous rapporte cependant que, partout où il va, il emporte avec lui son œuvre monumentale : *La chronique des Roumains et d'autres nations*, la complétant, la revisant, la perfectionnant continuellement. Quand, vers la fin de sa vie, il ose présenter à la censure de Transylvanie l'ouvrage en question, Joseph Martonfi, le chef de cette censure, évêque catholique de rite latin et de nationalité hongroise, trouve que cet ouvrage ne peut s'imprimer, étant sans valeur et dangereux pour l'État.

Les Roumains ne partagent pas cette opinion. Ils sont persuadés que Sincal avec sa chronique est pour eux ce qu'est Muratori pour les Italiens, ce que sont les bénédictins pour les Français. Michel Kogălniceanu, historien et homme politique important, l'un des fondateurs de la Roumanie moderne affirme que, tant que les Roumains n'auront pas imprimé cet ouvrage, ils ne peuvent posséder une histoire propre. Edgar Quinet place le chroniqueur roumain dans la lignée des créateurs de la grande école historique du XIX<sup>e</sup> siècle. Son biographe et panégyriste de l'Académie roumaine, Alex. Papiu Ilarianu, l'appelle même le prophète et l'évangéliste de son peuple.

Malgré tous ces éloges et la bienveillance qui ne lui manque pas, l'impression des chroniques de Sincal se fit attendre assez longtemps. Elle s'est faite d'abord à Iassy, capitale de la Moldavie, aux frais du prince de ce pays. Grégoire Vodă Ghica, en 1853 et sous les auspices d'un comité de cinq personnes, dont fit partie, à côté de Michel Kogălniceanu, le professeur universitaire et surveillant de la presse, Auguste Treboniu Laurian, plus tard membre de l'Académie roumaine. La seconde édition parut à Bucarest en 1886 et s'augmenta des variantes du manuscrit de Cluj.

Œuvre d'érudition qui a conservé bien des documents aujourd'hui disparus, c'est encore un monument de jugement sain et de véritable discernement critique. En expliquant les enseignements si précieux



mais si oubliés du passé. Sineai trouve des accents d'une prophétique grandeur. Il devient ainsi le précurseur de l'idée d'union nationale, union qui se réalisa pour la première fois en 1859 et de nos jours après la Grande Guerre.

3. Pierre Maior († 1821) est le dernier et le plus grand des trois hommes de la renaissance roumaine. Il fréquente à l'exception de celle de Cluj, les mêmes écoles que son aîné G. Sineai, qui est en même temps son camarade de classe. Pendant quatre ans (1780-1784) il est professeur de logique, de métaphysique et de droit naturel aux écoles de Blaj. Il y travaille avec tant de zèle, que bientôt ses disciples arrivent à être « la fleur des Roumains dans le clergé et dans le monde ». Mais l'atmosphère de Blaj au temps de l'évêque Jean Bob ne lui convient pas à lui non plus. Comme ses devanciers, S. Micu-Klein et G. Sineai, comme son ami le poète Jean Budai Deleanul, il quitte la ville de la résidence épiscopale pour s'établir d'abord dans la paroisse de Reghin-Mures; ensuite pour travailler à la revision des livres religieux à l'imprimerie de l'université de Buda. Nous rappellerons seulement qu'en sa qualité d'archiprêtre à Giurgiu, il était par son affabilité et par sa sagesse, comme S. Micu-Klein, toute haine entre les orthodoxes et les unis, si bien que, de son temps, loin de se persécuter les uns les autres, ils vécurent entre eux comme des frères.

Son activité se répandit en directions diverses. Il écrivit d'abord des œuvres théologiques : *Enseignements, ou sermons pour l'éducation des jeunes aux entretiens des morts prématurés* [en roumain], Buda, 1809. L'auteur qui est bon psychologue se rend bien compte que l'ébranlement causé dans l'âme par des morts précoces peut servir au redressement moral. On trouve aussi dans ce livre des remarques très fines sur la nécessité de commencer de bonne heure l'éducation morale, sur les dangers que présentent les rencontres fréquentes et prolongées entre jeunes gens et jeunes filles, sur les pièges que l'amour tend si aisément à la jeunesse et ainsi de suite.

Dans le même ordre d'idées, il faut citer la traduction des *Aventures de Télémaque*, Buda, 1816, exécutée d'après une traduction italienne; *Sermons, ou méditations pour les dimanches et fêtes de l'année*, Buda, t. I, 1810; t. II et III, 1811; édition nouvelle en caractères latins à Cluj 1905, par le P. Elie Dăianu; *Sermons ou oraisons funèbres* [tous en roumain], Buda, 1908, où l'auteur s'élève énergiquement contre les devins, les incantatrices et les sorcières, et où il soutient la cause des classes ouvrières, alléguant les paroles de la sainte Écriture : « Tout travailleur a droit à son salaire. Que les marchands s'enrichissent, mais non par la faim et le froid de l'ouvrier. »

Le théologien orthodoxe Constantin Erbiceanu estime beaucoup le Procanon de P. Maior, ouvrage inachevé de 1783, où se remarque pourtant (p. x) l'influence josphéiste et gallicane que subit l'auteur, au temps où il suivait le cours de droit canonique, imposé par l'empereur Joseph II (1779-1780). Il traduisait en roumain, plutôt pour des raisons nationales que théologiques, tous les décrets de réforme que fit cet empereur. Si l'on tient compte de ces influences, on saisira mieux le contenu de cette œuvre. Sans doute elle s'élève contre l'infailibilité personnelle du pape. Mais de cette affirmation on ne saurait tirer la conséquence des convictions anti-catholiques de l'auteur. Avant le concile du Vatican l'infailibilité personnelle du pape pouvait encore se discuter. D'ailleurs l'ouvrage est inachevé et des lors on ne saurait se faire une idée juste des vraies convictions de l'auteur, par ces fragments isolés. Ces convictions se reflètent avec plus de clarté dans les lettres qu'il a adressées à la Congrégation de la Propagande, ainsi que dans son

testament. De même que jusqu'ici, grâce au modeste talent qui m'a été donné, je l'ai fait de vive voix, ainsi dorénavant encore, avec l'aide de Dieu, par la plume, je ne me laisserai pas de prêcher toujours la foi catholique », écrit-il entre autres, de Reghin, à la dite Congrégation, le 1<sup>er</sup> décembre 1808, avant de s'établir à Buda. Parcelllement dans son testament, il légua au séminaire catholique de rite latin de Târgul Muresului, la somme de 3 700 florins pour l'éducation de la jeunesse roumaine, appartenant de préférence à la noblesse, soit grecque, soit romano-catholique. Tous ses autres legs sont faits pour des buts exclusivement catholiques. Ce sont de petits détails qui échappent à ceux qui, avec Papiu Ilarian, redisent sans cesse que ces trois grands fondateurs de l'école transylvaine ne chantent que la vieille Rome, celle des empereurs, et qu'ils se détournent entièrement de la nouvelle Rome des papes. La vérité est plutôt que la Rome des papes leur a fourni l'occasion de connaître la Rome impériale, et c'est toujours la foi catholique qui réveille en leur âme la conscience nationale et latino-romaine. M. G. Obedenariu le dit fort bien dans une lettre adressée au P. Nilles, S. J.; c'est aux unis que les Roumains doivent leurs premiers livres de culture européenne, occidentale et latine. Sineai et Maior leur ont ouvert les yeux à tous. S'ils étaient restés tranquilles dans leurs villages, ainsi que l'ont fait les prêtres orthodoxes, ils n'eussent appris qu'à sonner les cloches et à chanter les litanies, comme ceux-ci. C'est bien Rome qui les a élevés et réveillés. « Si les unis ne nous avaient pas ouvert les yeux, pour pouvoir contempler la civilisation latine, nous serions aujourd'hui peut-être avakés par les Russes. Kiev, c'est l'antipode de Rome... »

*L'histoire de l'Église* [en roumain], Buda, 1820, de P. Maior, bien que trop rapidement écrite, ne laisse pas d'être une œuvre de valeur. Elle a conservé une quantité de documents écrits et de renseignements oraux, aujourd'hui disparus. Mais cet ouvrage reste encore inachevé, à cause du conflit avec l'évêque Bob, qui intervint pour faire confisquer l'édition entière. De la partie demeurée inédite, T. Cipariu a publié quelques fragments dans *Actes et fragments*. La première partie contient l'histoire de la piété ou de la foi chrétienne chez les Roumains; la deuxième partie traite de la hiérarchie. S'élevant contre Joh. Christian Engel (*Geschichte der Moldau und der Wallachei*, Halle, 1809) et contre F.-J. Sulzer (*Gesch. des transalpinischen Daciens*), il allègue des preuves tirées de la philologie, pour l'ancienneté du christianisme roumain et son origine romaine.

Ses ouvrages philologiques sont : *Orthographia romana sive latino-valachica una cum clavi, et le Dialogue sur le commencement de la langue roumaine*, Buda, 1819, et le *Dictionnaire roumain-latin-hongrois-allemand*, Buda, 1835. A la différence de ses devanciers (Micu-Klein et Sineai), P. Maior est persuadé — et c'est là son grand apport scientifique, surprenant pour l'époque — que la langue roumaine tire son origine de la langue latine populaire, non de la langue classique. *L'histoire de l'origine et de la formation des premiers Roumains en Dacie* [en roumain], Buda, 1812; 2<sup>e</sup> éd., 1834; 3<sup>e</sup> éd., 1883, est, au point de vue national, la plus importante de ses œuvres. Elle se lit partout avec profit. C'est dans celle-ci qu'appartient le roumain le grand seigneur moldave Constantin Negruzzi, le créateur de la prose littéraire roumaine, qui avant de l'avoir lu ne savait que le grec et le français. Attribues aux Roumains sortis de l'école hongroise (vers 1831) pussent la lire aux unis, qui la traduisent en hongrois. Cette lecture, aussi, et l'écouter comme un oracle, réveille les contemporains, elle ravive son enthousiasme patriotique et sa flamme de combattre pour leur cause. »

Par les efforts de cette triade de professeurs écrivains, auxquels s'en sont ajoutés d'autres par la suite, les Roumains — comme l'a dit de nos jours O. Denisianu — sont arrivés à comprendre leur réalité nationale, à affirmer leur existence ethnique avec fierté, à se pénétrer de cette conviction commune à tout peuple qui demande sa place dans l'histoire de la civilisation. Et c'est par ces fouilles dans le passé de l'histoire — parfois conduites avec une moindre habileté scientifique, mais animées toujours de ces sentiments qui conquièrent les âmes — que les triumvirs de la Transylvanie ont préparé au peuple roumain l'avenir qui lui est dû. Aussi, c'est à juste titre que l'historien anglais R.-W. Seton Watson appelle ceux-ci les pères spirituels de la Roumanie réunie d'aujourd'hui.

4. En dehors de ces hautes personnalités, les écoles de Blaj peuvent s'enorgueillir encore de toute une lignée de professeurs glorieux, dans les annales de la civilisation roumaine. Nous citons entre bien d'autres, Basile Neagoe de Brosteni (Tárnava-Mica). Aveugle à l'âge de deux ans, mais doué d'une mémoire merveilleuse, il sait par cœur le Nouveau Testament, une bonne partie de l'Ancien, le bréviaire, les litanies, etc., il fait des sermons qui émerveillent le monde. S. Micu-Klein le compare au célèbre écrivain chrétien Didyme. Basile Filipan, professeur et chanoine à Blaj, est regardé par ses contemporains, étrangers et Roumains, comme le meilleur latiniste de l'Ardéal. Joseph Pop, dont les connaissances variées sont admirées par l'écrivain français A. de Gerando, dans son ouvrage *La Transylvanie et ses habitants* en 1839, lorsqu'il visite la ville de Blaj; Siméon Barnuțiu, excellent orateur, qui le premier, introduit la langue roumaine dans ces écoles; Georges Barițiu, le fondateur de la presse périodique roumaine de Transylvanie: le chanoine Al. V. Grama; Jean Micu Moldovanu, historien habile; Augustin Bunea, historien et orateur ecclésiastique, Jacques Mureșianu, compositeur; Émile Viciu, pédagogue; Jean Rațiu, historien littéraire et culturel; Alexandre Ciura, prosateur, et bien d'autres encore qui mériteraient de retenir l'attention. Mais l'espace nous manque, et afin de donner une idée aussi précise que possible sur le Blaj plus rapproché de nous, nous nous arrêtons seulement à l'une des personnalités qui le caractérisent le mieux: *Timothee Cipariu* († 1887).

Celui-ci achève ses études à Blaj, où il demeure presque sans interruption. A peine a-t-il fini les cours de l'académie théologique de cette localité, en ce temps-là un village comptant à peine 2 000 habitants, qu'en 1825-1826 on le retrouve professeur au lycée et plus tard, au cours académique de philosophie et de théologie. De 1851 à 1875, il est directeur de lycée, il crée et conduit quatre périodiques: *Le Maître du peuple*, *l'Organe de la lumière*, devenu ensuite *l'Organe national* (1847-1898) et *Les archives de la philologie de l'histoire* (1867-1872) [tous en roumain]. Il est l'un des secrétaires généraux de l'assemblée nationale qui a lieu sur le champ de la liberté de Blaj (3-15 mai 1848), rédacteur du nouveau programme politique, délégué en compagnie de vingt-neuf membres pour présenter à l'empereur de Vienne les décisions de l'assemblée; rapporteur de la loi pour les droits égaux des Roumains vis-à-vis des autres peuples de Transylvanie au parlement des provinces de Sibiu, 1863-1864, président de l'Association transylvainne pour la littérature et la culture du peuple roumain; membre de la *Deutsch-Morgenländische Gesellschaft*, comptant des relations scientifiques, non seulement avec les orientalistes allemands, mais encore avec ceux de l'Orient et des pays scandinaves. A Blaj, il reçoit les visites aussi bien des Roumains que des personnalités étrangères de tout premier ordre, tel le

célèbre historien allemand Théodore Mommsen ou l'éthnologue Rudolf Bergner.

Comme professeur surtout et comme directeur, il exerce sur les élèves une influence profonde. A cet égard, il surpasse même les grands triumvirs. Et l'on peut parler à juste titre d'une « école ciparienne » chez les Roumains, pendant la seconde moitié du siècle dernier. A côté de l'histoire et de la philologie, il cultive les questions religieuses et se fait l'ardent champion de l'idée nationale dans sa patrie si durement opprimée par les Hongrois et l'infatigable propagateur de la langue roumaine.

Ses professions de foi soulèvent les critiques acharnées de K. [Kövary Lázló], historien hongrois de Cluj. Mais Cipariu ne le ménage pas en ses réponses: « Je suis fier d'appartenir à la même confession que tout ce qui est latin et que la plus grande partie des peuples civilisés », déclare-t-il à l'inauguration de l'Association roumaine de Transylvanie, Blaj, 1862, p. 31. Une autre fois, en refaisant les *Éléments de philosophie*, après W.-T. Krug, Blaj, 2 vol., 1861 et 1863, il n'oublie pas de faire remarquer au lecteur roumain, qu'il ne faut pas accepter tout ce que l'auteur allemand affirme en faveur du protestantisme.

Les ouvrages théologiques de Cipariu sont: *La science de la sainte Écriture*, Blaj, 1854, introduction à l'étude biblique; *Actes et fragments latins-roumains à l'usage de l'histoire de l'Église roumaine unie*, Blaj, 1855; *Histoire sainte ou bible*, Blaj, 1859; *Les débuts de l'évangélisation chez les Roumains*, Blaj, 1866 [tous en roumain], contribution historique particulièrement précieuse.

La Roumanie le considère surtout comme « le père de la philologie ». Par ses œuvres: *Éléments de la langue roumaine d'après les dialectes et monuments anciens*, Blaj, 1884; *Chrestomathie ou analecta littéraires tirés des livres roumains anciens et nouveaux*, Blaj, 1858; *Principes de langue et d'écriture*, Blaj, 1866, où il crée pour les Roumains une science nouvelle, l'histoire de la langue. Son domaine s'étend encore sur la phonétique, la morphologie et la syntaxe roumaines, dans ses deux volumes de *Grammaire roumaine*, Bucarest et Blaj, 1869-1877 [tous en roumain].

Propagateur actif de l'enseignement roumain, combattant courageux pour les droits politiques de son peuple, philologue très au fait des langues et littératures classiques (latine et grecque) et orientales (hébraïque, syriaque et arabe), explorateur habile des secrets anciens de la langue, prêtre convaincu de sa religion catholique, T. Cipariu, nous le redisons avec Al. I. Odobesco, « mérite louanges et admiration: il s'élève comme une figure sympathique et originale, énergique et noble, parmi les hommes les plus considérables de la Roumanie ».

Mais ce ne sont pas les professeurs, si nombreux et si distingués soient-ils, qui constituent la vraie valeur des institutions scolaires, ce sont les élèves. De ce point de vue, ni quantitativement ni qualitativement, il n'existe d'institution scolaire roumaine qui puisse se comparer à celle de Blaj.

Quantitativement, il est sorti de ces écoles plus de 80 000 Roumains. Parlant à la séance du Sénat roumain, le 12 mars 1923, lors de la discussion de l'article 22 de la constitution, le métropolitain Basile Suciū fournit quelques données statistiques fort précieuses sur ces écoles. Voici les plus importantes. Jusqu'en 1920, le nombre des élèves sortis de ces écoles surpasse 70 000. De l'école primaire appelée jadis l'école de commune, où se recrutaient aussi les instituteurs du temps passé, jusqu'à la reconstitution de la Roumanie, il est sorti 20 774 élèves. L'école normale créée dans sa forme actuelle en 1865 a donné 6 857 élèves; l'école supérieure de filles créée en 1864, 9 179 élèves; le lycée de

garçons a été fréquenté par 45 162 élèves. L'académie théologique depuis 1807 jusqu'à 1936 en a donné 2 603. (Les registres antérieurs manquent.) En outre, fonctionnaire avec intermittence un cours de théologie morale au début de deux, ensuite de trois ans, pour la préparation des prêtres destinés aux paroisses pauvres qu'il est difficile de pourvoir de prêtres ayant fait des études académiques.

Depuis la réunion de la Roumanie, le nombre des élèves de Blaj s'est considérablement accru. Par les soins du métropolitain B. Suci, le lycée de garçons a doublé toutes ses classes; l'école civile et supérieure est devenue lycée de filles à huit classes secondaires; on a créé ensuite une école ménagère à quatre classes. Pour les filles, il y a encore une école commerciale supérieure et une école normale. Toutes ces écoles sont abritées à l'institut de la Reconnaissance, dirigé par la congrégation de la Sainte-Vierge-Marie des sœurs de Blaj. Pour les garçons, outre l'école commerciale supérieure, qui de 1930 à 1937 eut 594 élèves, on a créé une école Saint-Joseph d'arts et métiers. Le nombre annuel des élèves de toutes ces écoles est d'environ deux mille.

Cette affluence aux écoles de Blaj s'explique tout par la valeur de l'enseignement que par les facilités d'ordre matériel dont bénéficient nombre d'élèves. L'enseignement en ces écoles, de la fondation (1754) à 1859, était complètement gratuit, les professeurs du début étant des religieux qui n'avaient pas besoin d'appointements. Les édifices scolaires étaient entretenus par les évêques. De 1854 à 1889, on payait une taxe de quatre couronnes d'or par an. Mais bien des élèves étaient non seulement dispensés de paiement, mais encore assistés. L'évêque Aron et ses continuateurs sur le siège métropolitain étaient non seulement de nom, mais aussi de fait, « les pères des pauvres ». Ainsi s'expliquent les milliers et les milliers d'élèves de Blaj. L'évêque Grégoire Maior avait réglé les « fonds de pain », en 1773, de telle manière que, chaque année, en pussent bénéficier 200 élèves roumains sans différence de confession religieuse. A la suite de ce règlement, tous les cinq jours les élèves reçoivent chacun un pain de 3 k. 600 appelé *tzupit*. De 1867 à 1921, deux cent cinquante élèves bénéficieraient même de ce pain. Ce fut un grand bienfait pendant la guerre mondiale (1914-1919), lors des contingents prescrits par les autorités. En 1921, à l'occasion de la réforme agraire, ce bénéfice fut aboli par expropriation mais ce ne fut que temporairement. Le 14 février 1928, par la bienveillance du ministre de l'Agriculture, Georges Cipăianu, lui-même élève du lycée de Blaj et bénéficiaire jadis des fonds de pain, la fondation fut rétablie en des cadres plus modestes, il est vrai, pour soixante élèves du lycée et vingt de l'école normale.

De plus grande signification que la quantité, sont la qualité et l'esprit que, de ces institutions, retirent les élèves. De Blaj sont sortis nombre de pionniers de la culture roumaine. Il serait trop long d'entrer dans les détails; ce serait faire une bonne partie de l'histoire de toute la civilisation roumaine. Nous rappelons seulement que de Blaj sont venus à Oradea les grands évêques fondateurs d'établissements : Moise Dragos, fondateur de l'école normale; Ignace Darabant, fondateur du séminaire diocésain, et Samuel Vulcanu, fondateur du lycée de garçons de Bâna. C'est de Blaj que Georges Asaki, directeur de l'enseignement de Moldavie appela les professeurs : Basile Fabian-Bob, Jean Costea, Joseph Manfi, et le Dr Basile Pop pour la réorganisation du séminaire de Socola et tout l'enseignement de cette province. Elèves de Blaj sont les professeurs de Iassy : Simion Barbutiu, Al. Popin Barianu, Jean Paul, etc. De Blaj, Aron Pummul va à Cernăuți [Zernovitz] en Bukovine. L'académiste des lettres rou-

maine attire pour un instant Michel Eminescu, le grand poète roumain. Entre les élèves de Blaj se distinguent encore à Bucarest et en d'autres parties du pays Aron Florian, le fondateur du premier quotidien roumain; Jean Măioresco, apôtre de l'idée nationale dans trois provinces roumaines; son fils, Titus Măioresco, important critique littéraire et homme politique; Jean Bianu, professeur universitaire, bibliothécaire, puis président de l'Académie roumaine; Denys P. Martian, fondateur et directeur de la première publication statistique roumaine; Georges Secășanu, président d'une société d'Iridentie roumaine qui, depuis 1885, veut libérer tous les Roumains; la dynastie des journalistes: André, Jacques et Aurèle Mureșanu, collaborateurs, puis propriétaires-directeurs de la *Gazette de Transylvanie* à Brasov, qui paraît depuis cent ans. La lointaine Istrie acquiert de Blaj, pour ses villages istro-roumains aux pieds du Monte-Maggiore, le premier auteur roumain en dialecte régional, André Glavina. Les élèves de Blaj arrivent comme prêtres missionnaires jusqu'au delà de l'Océan, en Amérique. C'est donc en toute vérité que Blaj est appelé « cité d'écoles ».

Bethléem, « Jérusalem », « Oxford », « petite Rome » des Roumains, « Source de l'eau vive », etc. Et ces surnoms ne lui sont pas donnés par des hommes inconnus, déistes de valeur, mais par des ministres, des académiciens, des journalistes de premier ordre.

Mais celui qui a le plus fidèlement exprimé les sentiments de reconnaissance du peuple roumain pour l'œuvre historique de Blaj, c'est S. M. le roi Carol II. Comme délégué du roi Ferdinand I<sup>er</sup>, il assista à la consécration du premier métropolitain uni de la grande Roumanie, dans la cathédrale de Blaj, le 1<sup>er</sup> janvier 1920 : « Je suis très heureux d'avoir eu l'occasion d'assister à cette imposante solennité, dit-il. Je ne puis venir en cette ville sans être profondément ému. Au nom de Sa Majesté le Roi, je vous salue aujourd'hui dans la citadelle de la culture roumaine d'au delà des Carpathes, vous, le premier métropolitain uni de la Roumanie, à jamais réunie. Le Tout-Puissant a donné à votre Excellence d'incorporer le rêve des ancêtres. Dans la personne du métropolitain d'aujourd'hui, la Roumanie salue avec vénération ses prédécesseurs et ceux qui ont combattu et se sont sacrifiés pour la nation. Vous recevez un beau et glorieux héritage. Vous recevez avec le siège métropolitain, l'héritage de la source la plus abondante de la culture roumaine ».

2<sup>e</sup> L'évêché roumain uni d'Oradea. — Il possède, lui aussi, ses institutions d'enseignement et d'éducation. Celles-ci sont plus récentes, mais elles ont aussi leurs mérites indiscutables, et d'autant plus qu'elles fonctionnent en des conditions moins favorables.

Cet évêché a quatre établissements importants pour l'enseignement et l'éducation : deux au centre, à Oradea, deux à Bâna.

1. L'école normale roumaine d'Oradea. — Elle est l'un des plus anciens établissements. A la Pentecôte 1934, elle fêtait son jubilé de 150 années. Elle a tou- tefois des racines plus anciennes. Le premier qui s'occupa de la création d'une école primaire, au début, pour les Roumains unis de Crisina, fut l'archidiacre catholique de rite latin, Paul Laszlo, chargé de l'organisation de ces Roumains, trente-deux ans après la victoire remportée sur les Turcs à Oradea. Mais l'école prévue dans ce mémoire du 13 février 1724 ne se réalisa qu'en 1733, lorsque le comte Paul Forgach, archidiacre, lui aussi, lui donna en ce but des terres et de sa maison paternelle.

Au temps de Melceu Govaci (1748-1775) vicar général du rite roumain uni, cette école primaire d'Oradea devint le modèle pour d'autres écoles primaires de la région : Vadul Crișului, Bâna, Bâlnu, etc. L'œuvre de Hauer-Libor en était le directeur. Trois ans



plus tard (1779) on organisa dans cette école un cours pour familiariser tous les instituteurs roumains, sans différence de confession religieuse, avec la méthode du pédagogue autrichien Sagan.

Le premier évêque titulaire de l'évêché d'Oradéa, fondé en 1777, Moïse Dragoș (1777-1787), répara le vieil édifice scolaire ruiné. De nos jours, Mgr Valère Trajan Frențiu a inauguré les constructions nouvelles, véritable ornement de sa ville épiscopale. L'inauguration du nouvel édifice s'est faite en très grande pompe à la Pentecôte 1934, en présence des ministres, le Dr Constantin Angelesco, Alex. I. Lapedatu, Iulius Valaori et des représentants de toutes les autorités civiles et militaires de la ville. Cet événement important fut relevé non seulement par la presse roumaine, mais aussi par celle de l'étranger : *L'Observateur romain*, 18-19 juin 1934; *L'Illustrazione Vaticana*, 1er-15 septembre 1934; *La Croix*, etc.

a) *Systèmes pédagogiques*. Ce qui est intéressant à suivre dans le développement de cette école, c'est la variété de systèmes pédagogiques essayés d'après les époques, les courants et les personnalités. Nous avons rappelé le cours Sagan, organisé dans les vacances de la Pentecôte 1779, malgré l'évêque serbe d'Arad, Pacôme Knezevich, qui protesta contre cette mesure (cf. N. Firu, *Données et documents pour servir à l'histoire des écoles roumaines de Bihor*, p. 40), nouvelle preuve de la triste vérité constatée par Dēmētrius Tzikeindeal, dans une lettre adressée à Samuel Vulcan : « Les Serbes ne veulent pas que les Roumains s'éclairent. » Depuis sa fondation (1733-1734) jusqu'en 1780, se succèdent à la tête de cette école, plusieurs directeurs, tels que : Gergelyfi, Silvasi, Paul Bereghi et Jean Ciontoș. Entre 1780 et 1790, Siméon Maghiar prend cette place. C'est un pédagogue cultivé, connaissant les langues française, allemande, grecque, latine, serbe, hongroise et roumaine. Ayant grand besoin de livres scolaires roumains, l'inspecteur royal Charles Luby le pria de traduire en roumain plusieurs manuels, en lui proposant une rémunération d'argent pour ses travaux et dépenses; il la refusa. Ses services sont d'autant plus précieux, qu'il les apportait en un temps où le gouvernement tenait à dessiner les Roumains dans les ténèbres de l'ignorance, sous prétexte que leur langue ne se prêtait pas aux enseignements plus élevés. Entre les années 1780 et 1785, S. Maghiar compose neuf livres didactiques.

Une autre personnalité qui présida longtemps aux destinées de cette école ce fut Jean Corneli († 1848), ami, collaborateur et protecteur des grands triumvirs : S. Micu-Klein, G. Sineai et P. Maïor. Il avait fait ses études à Vienne, Agria, Lemberg (Lwow), se familiarisant avec les langues latine, grecque, allemande, hongroise, française et roumaine. Pour un temps, il fut aumônier militaire de la garnison d'Oradéa, puis curé de Ghida-Bihor. Malgré les insistances de ses paroissiens, l'évêque Ignace Darabant (1788-1805) le recommanda aux autorités scolaires et en mai 1792, le gouvernement le nomma inspecteur des écoles nationales et directeur de l'école normale. A partir de cette date jusqu'en 1848, il travaillera sans cesse pour la culture roumaine et chrétienne dans ces contrées. Il apporte un soin tout particulier à la construction des écoles. Il sait ce que signifie une construction convenable, non seulement pour le progrès culturel de la jeunesse, mais du peuple entier. Il sacrifie beaucoup aussi de ses modestes moyens matériels.

Toutefois, en 1806, il est remplacé par Jean Molnar, professeur à Carei-Sălaj. Son ami G. Sineai l'avait prévenu deux ans auparavant. Le conseiller du gouvernement de Buda, Pető, avait dit en effet, dès 1804, à Sineai et à Tarkovits que J. Corneli perdrait son poste de directeur de l'école roumaine parce qu'il était prêtre.

Sineai comprit tout de suite la pointe anticléricale de la mesure du gouvernement austro-hongrois. Ce gouvernement n'a pas besoin de prêtres dans l'enseignement, il préfère des laïcs qui n'accordent aux évêques que des égards extérieurs et ne sont soumis qu'au directeur royal des écoles. Après J. Molnar sont directeurs de l'école, Michel Beneș (1808-1814) et Nicolas Borbola (1814-1816). En 1817, J. Corneli est enfin réintégré.

Dès 1806, il avait été prié de faire au gouvernement de Buda des propositions relatives à l'écriture de la langue roumaine, et sa requête fut présentée par le vicaire préposé G. Fărcaș. Après avoir affirmé l'identité d'origine, de langue, de nationalité et d'aspirations du peuple roumain entier de la Tissa jusqu'au Dniester et à la Crimée, J. Corneli plaidait non seulement pour la réduction des lettres slaves de 45 à 34, mais aussi pour leur remplacement systématique par les lettres latines. Il proposait pour l'organisation de l'enseignement primaire une compréhension fraternelle entre les représentants des deux Eglises roumaines. Il prévoyait dans le programme de cet enseignement l'histoire de la nation daco-roumaine, afin que la jeunesse pût en tirer des exemples dans les luttes de la vie.

En dehors de ces ouvrages officiels, J. Corneli, a écrit encore deux volumes de recueils de sentences et de morceaux littéraires, demeurés manuscrits, et conservés à la bibliothèque épiscopale roumaine unie d'Oradéa (n. 119 et 120) : *Congestiarum e variis auctoribus de variis materiis scribentibus phrasium pars I<sup>a</sup>; et... pars II<sup>a</sup>*. Il s'agit d'extraits des principaux classiques latins, destinés à fournir des modèles de style. Il s'y trouve encore une ode latine, à la mémoire de Paul-Pierre Aron, le fondateur des écoles de Blaj, par Joseph Pop de Daia. Il y a aussi des vers latins d'occasion sur Marie-Thérèse, Joseph II, Frédéric II : une pièce latine à l'adresse du prince roumain Nicolas-Alexandre Maurocordatus et, chose rare à l'époque, quelques citations d'auteurs français. Après tant de mérites, l'évêque Basile Erdelyi-Ardeleanu obtint du pape la croix pastorale d'or, pour le prévôt J. Corneli, croix que portent tous ses successeurs dans cette dignité. Après la guerre civile de 1848-1849, c'est l'époque de l'absolutisme autrichien. Elle amène l'égal asservissement de tous les citoyens et pourtant, en comparaison de l'envahissement hongrois précédent, elle représente un adoucissement. Le régime autrichien se rend mieux compte de la signification de l'instruction pour les peuples et préconise une préparation aussi solide que possible des futurs instituteurs. L'enseignement normal est séparé du primaire. Nul ne peut être instituteur, s'il n'a fait pendant deux années des études systématiques de pédagogie à une école normale. A la place de la langue hongroise, on introduit l'allemand. En ce temps de liberté nationale relative, le savant chanoine d'Oradéa, Joseph Papp Szilágyi (Pop Sălăjeanu) est nommé inspecteur scolaire : il est l'auteur d'un célèbre traité de droit canonique, *Enchiridion juris Ecclesiae orientalis catholicae*, Oradéa, 1862 : 2<sup>e</sup> éd., 1880. Par l'intermédiaire de l'évêque B. Erdelyi-Ardeleanu, le nouvel inspecteur présente un projet pour la réorganisation de l'enseignement épiscopal. A côté de l'école normale, fonctionnera une école d'application, où les normaliens devront s'exercer à faire des leçons. Pour se bien pénétrer des chants et des rites ecclésiastiques, les normaliens, en dehors des deux heures de cours théoriques dans ce but, feront des exercices aux vêpres du jour qui précède les dimanches et les fêtes de l'année. En dehors d'une quantité de mesures d'ordre administratif et économique (édifices scolaires, leur entretien, appointment des instituteurs et chantres de paroisses, terres de culture, etc.), le projet donne, comme de juste,



un programme détaillé applicable aux trois catégories d'élèves : commençants, moyens et grands. Il prévoit encore l'institution d'un conseil scolaire composé d'hommes compétents, et de professeurs ayant fait des études spéciales.

b) *Personnalités sorties de cette école.* — Parmi les personnalités de l'enseignement sorties de cette école, nous rappellerons : Jean Vancea, né à Vasad-Bihor, d'abord prêtre à Macau [Makó] (Hongrie), professeur à cette école, ensuite chanoine et évêque de Gherla, et finalement métropolitain de Blaj. Il a écrit un dialogue sur la constitution de l'Eglise et une biographie de l'évêque B. Erdélyi-Ardeleanu. Pendant qu'il exerce à cette école comme professeur, le vicaire apostolique de Sahle (Liban), passe, le 21 novembre 1852, par Oradéa. Il prononce un discours en langue arabe, que traduit le jeune professeur J. Vancea, promu récemment docteur en théologie à l'université de Vienne. Jean Sabo, professeur et plus tard chanoine puis évêque de Gherla, a laissé aussi le souvenir d'une personnalité bien douée et d'une mémoire prodigieuse. Augustin Lauran travailla aussi à cette école pendant un quart de siècle et davantage. Il a fait imprimer un excellent ouvrage : *Le chrétien gréco-catholique, instruit de sa foi, manuel catéchistique et historique pour les guides du peuple concernant spécialement l'histoire des querelles grecques (en roumain)*, Oradéa, 1878. La première partie de l'ouvrage est faite d'après les controverses de Bellarmin ; la seconde d'après un ouvrage similaire du chanoine Jean Nogáll et d'après *Il trionfo della religione* de saint Alphonse de Liguori. Le même auteur a rendu de signalés services à l'enseignement normal roumain et particulièrement à cette école, en traduisant et refaisant *Le livre des instituteurs*, manuel de l'auteur hongrois Ignace Barany. Jean Butean fut directeur de l'école à l'époque qui précéda l'union (1907-1914). Educateur de grand prestige, il apportait du lycée de Beius Bihor, au service duquel il s'était dévoué comme professeur et directeur, une expérience pédagogique des plus précieuses. En décembre 1908, à l'occasion de l'inauguration des locaux qui servaient jusqu'en 1933, jetant un coup d'œil rétrospectif sur le développement de cette école, il espère en toute justice que l'avenir rapproché va devenir encore meilleur. En attendant cet avenir meilleur, l'école passe, durant la guerre mondiale, par des humiliations et des chicanes qui constituent le plus sombre de tout son passé. Sous le prétexte qu'après l'entrée de l'armée roumaine dans la guerre aux côtés des puissances occidentales, quelques instituteurs et professeurs roumains unis ont passé dans le camp ennemi, le comte Adalbert Apponyi, alors ministre des Cultes et de l'Instruction publique de Hongrie, institue le contrôle « patriotique » permanent pour toutes les écoles normales roumaines. Le 17 juillet 1917, il adresse au métropolitain Victor Mihalyi de Blaj, une lettre, où il dit : « J'ai décidé de nommer pour chacune d'entre elles [les écoles normales des Roumains], un commissaire ministériel spécial, en investissant des attributions qui s'étendent à toutes les branches de l'enseignement, tant du point de vue de l'éducation que de la pédagogie en général et de la didactique en particulier. » Il s'agit avant tout, la lettre n'en fait pas mystère, d'empêcher les écoles gréco-catholiques de Transylvanie d'influer à la jeunesse l'esprit national roumain. Contre cette mesure abusive, équivalant à une confiscation de l'enseignement normal, confessionnel, l'Eglise roumaine une proteste énergiquement et avec dignité, d'autant plus que d'autres mesures viennent aggraver la première : le règlement spécial de ces commissaires, approuvé par le même ministre, n. 139, 932-1917, VI, du 18 septembre 1917, directives et ordonnances lues par le ministre lui-même.

« La loi, disent les évêques, admet le droit d'inspection du ministère deux fois par an et plus souvent, dans des cas exceptionnels. Contrairement à la loi, le ministre Apponyi ne se contente pas de quelques inspections, plus sérieuses et plus détaillées, mais il institue des commissaires permanents près de chaque école normale confessionnelle. De plus, le commissaire a le droit d'assister à toutes les leçons, de surveiller les professeurs et les élèves, ces derniers même à la maison, d'être appelé à toutes les conférences et d'y présenter ses observations. Il est plus inflexible que le pape. » En dépit de ces protestations, le système fut instauré et la personnalité même du commissaire ministériel François Tégassyne contribua guère à son bon fonctionnement. Ses premiers contacts avec le directeur et les professeurs de l'école furent pénibles et amenèrent de nouvelles protestations. Il ne se priva pas de faire à tout propos et hors de propos les observations les plus tendancieuses, prétendant même assister non seulement aux cours de religion, mais au service divin et aux sermons, enlevant à l'autorité ecclésiastique, patronne de l'école, toute initiative et toute direction, multipliant les dénégations et les mesures arbitraires.

Les autres personnalités qui fournissent leur apport au développement de l'école normale unie d'Oradéa sont : Florian Stan, docteur en droit canonique, prévôt du chapitre, vicaire général. Il enseigne la langue française gratuitement d'ailleurs, comme il l'a fait aussi au lycée de Beius. Il faut signaler le courage avec lequel il s'élève, en pleine guerre, quand les internements et emprisonnements sont à l'ordre du jour, contre la mesure prise par le ministre Apponyi, de supprimer l'élément roumain de la frontière orientale de la Transylvanie, par la création d'une « zone culturelle magyare, ce qui à l'époque signifiait la magyarisation forcée de plus de trois cents écoles roumaines. Dans une interview au journal *Pesti Napló* du 15 août 1917, il déclare : « L'ordre ministériel que nous a transmis la métropole de Blaj nous a fait frémir. Nous ne pouvons l'accepter. Ecrivez, je vous prie, que moi, vicaire général, j'attribue exclusivement cet ordre à ce fait que Apponyi a soixante et onze ans. » En petit, Florian Stan joue ici le rôle qu'à la même époque tiennent avec tant d'éclat le cardinal Mercier en Belgique et le cardinal La Fontaine à Venise. Après la guerre, devant l'incompréhension du rôle joué par l'école et les professeurs, Florian Stan écrit au ministère de Bucarest : « Cet institut, par ses mérites impérissables dans le passé, est devenu pour nous un sanctuaire, et les professeurs des saints du Seigneur. Aussi directeurs et secrétaires généraux du ministère ne sont dignes d'intervenir dans cette école que la tête découverte et nu-pieds. »

Elie Stan, chanoine, est pendant quelque temps professeur de religion. Ici, comme au lycée de garçons et au lycée de filles de Beius, il se rend compte que, pour développer le sentiment religieux dans l'âme de la jeunesse scolaire, il n'est pas besoin de multiplier les heures de catéchisme, mais qu'il faut mettre en concordance avec cette matière principale toutes les autres matières d'enseignement.

Jacques Radu, vicaire général, prévôt du chapitre, prêtre, est lui aussi pendant quelque temps professeur d'histoire et de droit constitutionnel. Il est d'ailleurs dans son élément puisque c'est un historien averti. Parmi ses ouvrages rappelons : *L'histoire du vicariat gréco-catholique de Hatzev, Lugoj*, 1912 ; *L'Eglise de la sainte Union de Tâmpăaza-Ufalău* (aujourd'hui Făget), Oradéa, 1911 ; *Monographie de la ville d'Oradéa*, dans le *Bulletin de la Société royale roumaine de géographie*, Bucarest, 1921 ; *La vie et les œuvres de l'évêque Démétrius Radu*, Oradéa, 1923 ; *Les manuscrits de la bibliothèque de l'évêché uni d'Oradéa et de Beius*.

[*toiles vagabondes* : S. Micu et G. Sincăi, dans *Annales de l'Académie roumaine*, Bucarest, 1923, etc. ; l'*Histoire du diocèse gréco-catholique d'Oradéa*, Oradéa, 1930, etc. [tous en roumain]. Il est intéressant de noter que sous le régime bolchévique de Bela-Kun, il est, ainsi que son neveu le professeur Jean Teiusan, condamné à mort. Il ne doit son salut qu'à l'entrée inopinée de l'armée roumaine à Oradéa.

Pour les élèves de l'école normale unie d'Oradéa, la statistique dressée à l'occasion de son jubilé de 150 ans (Pentecôte 1934) donne le nombre de 3 669, ce qui fait une moyenne de vingt-cinq diplômés par an. Ils se recrutent d'abord dans les villages du Bihor roumain, mais aussi des autres départements. De là l'influence aussi de l'école : les instituteurs qu'elle forme développent une activité féconde non seulement dans leurs départements d'origine, mais dans les départements voisins : Salaj, Satu Mare, Maramures, à Arad, à Biquis [Békés] et Sabolci [Szabolcs] (en Hongrie), et dans les départements du Banat : Caraş, Séverin, Timiş et Torontal. Dans ces derniers particulièrement les normaliens d'Oradéa jouissent d'une grande considération. Bien préparés pour la musique vocale et instrumentale, ils fondent des chœurs et des fanfares, et contribuent ainsi dans une large mesure au développement de la culture musicale dans cette province.

Dans les autres régions du pays, les normaliens d'Oradéa laissent des traces durables d'une activité féconde sur laquelle, à partir surtout du cours systématique de deux ans, sous l'épiscopat de B. Erdelyi-Ardeleanu, de trois ans sous les évêques Pavel et Radu, toujours avec quatre classes secondaires à la base, nous avons d'assez riches informations.

2. *Le séminaire roumain-uni d'Oradéa.* — Il est chronologiquement le deuxième institut diocésain d'éducation. Le fondateur en est l'évêque Ignace Darabant. Apôtre de l'union avec le Saint-Siège et nationaliste infatigable, il se rendit compte de la nécessité de cet institut. Aussi, dès le début, il entretenait à la curie épiscopale une douzaine de jeunes gens, pour faire d'eux de vrais prêtres. Il n'est donc pas étonnant qu'il ait demandé avec insistance et finalement obtenu de l'empereur d'Autriche, Léopold II, la vieille maison des jésuites, devenue déserte par la suppression de l'ordre. Le 30 janvier 1792, le conseil royal de lieutenance de Bude communiquait le décret de fondation qui répondait aux demandes de l'évêque.

Le 29 octobre 1792, l'évêque Ignace Darabant présidait une séance pour l'admission des premiers séminaristes ; à cette séance prenaient part aussi le chanoine Joseph Szilagyi (Sălăgean), directeur du nouveau séminaire ; les assesseurs consistoriaux Jean Radnothy et Zacharie Szilagyi ; le secrétaire Siméon Bran. Étaient admis d'abord les six élèves présents à la curie épiscopale, puis dix autres ; au total seize séminaristes. Ce nombre devait plus tard s'accroître considérablement. La rédaction du règlement est très sage. La première est contemporaine de la fondation ; la seconde de 1852. Relevons-en quelques points se rapportant à l'esprit de l'institut. Le séminaire doit être la demeure de la religion, de la science, de la culture de l'esprit, du cœur, comme aussi de l'amour de la nation et de la patrie. On prescrit aux directeurs de s'efforcer de connaître le tempérament de chaque élève, ce qui leur sera d'un grand secours pour l'éducation. Les directeurs prendront particulièrement soin de ce que les séminaristes soient animés de l'esprit national (*ut juvenes zelo nationali animati sint*). Dans ce but, ils développeront leur connaissance de la langue et de la littérature roumaines, écriront en roumain, et les meilleurs travaux seront présentés par leurs auteurs devant un public choisi. Il en résultera que la société

de lecture de la jeunesse scolaire d'Oradéa, sous la direction des professeurs Al. Roman, Denys Păscuțiu, Justin Popfin d'abord, plus tard des professeurs Moise Neş, Félicien Bran, Constantin Pavel, donnera de nombreuses preuves d'activité. A ses débuts cette société édite trois almanachs, et ensuite la revue lithographiée *Fluturele* (Le papillon). On prêter une particulière attention aux beaux-arts : la calligraphie, le dessin, le chant. Le règlement des séminaristes prévoit que chaque élève a le devoir de se confesser et de communier au moins cinq fois par an : au début de l'année scolaire, au carême de Noël, à Pâques, à la Saint-Pierre et à la fermeture des cours.

En 1794, sont reçus au séminaire vingt-six élèves, dont deux payants (*convictiores*). Avec le temps le nombre des payants augmente, l'admission au séminaire se fait avec grande solennité. En raison du bien commun, non seulement l'on admet dans l'internat des écoles secondaires d'Oradéa des orthodoxes (*et non unitis*), mais aussi des élèves d'autres confessions religieuses. C'est ainsi qu'en l'année 1835-1836, on y trouve un élève de religion israélite.

Samuel Vulcan (1806-1839), évêque du diocèse durant les guerres napoléoniennes, se voit obligé d'élever la taxe d'entretien dans le séminaire ou de demander à ceux qui sont dans l'impossibilité de la payer, une compensation en nature. Sous son épiscopat, soixante-douze paroisses unies du diocèse de Muncaci (Munkács), sont incorporées à celui d'Oradéa et, de ce fait, le séminaire acquiert une fondation de 2 805 florins 14 kreuzers. L'évêque lui-même achète pour le séminaire un vignoble. Son exemple est suivi par des notabilités laïques comme Démétrius Meciu, Gabriel Caba et Théodore Tarța qui enrichissent le séminaire de fondations.

Son successeur, l'évêque B. Erdelyi-Ardeleanu (1842-1862), obtient de l'administration du fonds de religion catholique la construction d'un nouveau local pour l'institut, parce que l'ancien menace ruine. Cet évêque a le mérite d'avoir fondé la Société de lecture des élèves, et la chaire de religion et de langue roumaines au lycée des religieux prémontrés d'Oradéa, ainsi qu'à l'université de Budapest. Pendant les sept ans qu'il dirige le séminaire d'Oradéa, les séminaristes sont vraiment exemplaires tant au point de vue de la conduite que des études. Évêque, il veille de près à la bonne marche du séminaire. Ses successeurs ne s'en désintéressent point. Joseph Papp Szilagyi (Pop Sălăgean, 1863-1873) fait une fondation, Michel Pavel (1879-1902) une autre, Démétrius Radu (1903-1920) construit le local de l'académie de théologie ainsi que les salles d'études actuelles, à la place du vieux collège des jésuites. L'évêque actuel achève le local de l'académie, et élève d'un étage l'ancien séminaire bâti par B. Erdelyi-Ardeleanu. Tous les évêques désirent avoir leur propre séminaire, selon l'ordonnance du concile de Trente. Les intérêts du diocèse et de l'Eglise le leur imposent aussi. Déjà le fondateur Ignace Darabant avait insisté dans ce sens. Le gouvernement, au contraire, tenait fort à ce que les clercs roumains unis fissent leurs études avec ceux du rite latin. Cette mesure a ses avantages : mais elle a aussi ses inconvénients. « Le zèle national », dont parle le règlement du séminaire, et l'ordre de l'Eglise orientale sont souvent gênés par la présence des clercs de rite latin. Dans la nuit du 8 août 1893, lors de la présentation à l'empereur de Vienne du fameux mémorandum des Roumains, par une délégation de trois cents personnes, la plèbe judéo-magyare d'Oradéa, à l'instigation d'une presse irresponsable, crible de pierres les maisons des notabilités roumaines de cette ville, et en particulier le séminaire et la résidence de l'évêque roumain uni, Michel Pavel. Celui-ci est désigné

comme le plus dangereux agitateur daco-roumain », et on cherche à le tuer, ainsi que le directeur du séminaire, Augustin Lauran. Ils doivent à leur absence d'échapper à la mort. Grande effervescence aussi en 1894, à la mort de Kossuth Lajos, le chef de la révolution hongroise de 1848: une délégation de séminaristes vient trouver le directeur Augustin Lauran, pour lui exprimer le désir que l'on n'arbore pas le drapeau noir et que l'on ne participe pas au deuil national. « Le séminaire fondé par l'empereur Léopold II ne peut pas regretter Kossuth, qui a détrôné la dynastie des Habsbourg, en 1848 », dit la délégation. « Le séminaire gréco-catholique ne peut pas regretter le calviniste et le franc-maçon Kossuth, le plus grand ennemi de l'Eglise catholique qui a déclaré que, pour introduire le mariage civil en Hongrie, il faut, au besoin, faire alliance contre l'Eglise avec le diable. Le séminaire de la jeunesse roumaine, qui porte ce titre depuis l'époque de l'empereur Léopold II, ne peut regretter ce Kossuth qui persécutait les Roumains et qui fit massacrer à Aiud, les tribuns de ce peuple, martyrs de la liberté nationale. » « Oui, vous avez raison », répond, les larmes aux yeux, le directeur Lauran, « mais voulez-vous que l'on ferme ou que l'on démolisse ce séminaire, où depuis plus de cent ans, tant de jeunes Roumains et vous-mêmes avez fait votre éducation? Ne serions-nous pas des criminels? » Les délégués comprennent l'attitude de leur directeur et se résignent.

A partir de 1896, l'année du millénaire magyar, les conflits entre les séminaristes roumains et les Magyars se multiplient. Le 8 février 1912, tous les étudiants en théologie roumains, au nombre de seize, sont éliminés de l'académie de rite latin d'Oradea, parce qu'ils ont osé parler roumain entre eux, dans cette langue qui est non seulement la langue de leur nation, mais la langue liturgique de leur Eglise. Le recteur de cette académie, Joseph Lanyi, est à ce point acharné à en finir avec les Roumains qu'il les met à la porte à neuf heures du soir, sans que l'intervention des chanoines Florian Stan et Jean Butean puisse le déterminer à suspendre l'exécution de la sentence. Cette circonstance décide le ministre de l'Instruction publique et des Cultes de Hongrie, le comte Zichy János, à remettre par l'ordre n. 74345-1912 la construction d'un séminaire particulier pour les étudiants en théologie unis. Les travaux commencent mais sont interrompus par la guerre. Il reste que les études et les examens se feront jusqu'en 1918-1919 à la même académie de théologie de rite latin. Ce n'est qu'en 1924, le 30 septembre, que les cours de philosophie et de théologie seront donnés à la nouvelle académie unie de théologie. En douze ans de fonctionnement, cette académie donne 147 diplômés.

En l'absence d'une académie de théologie, le diocèse roumain uni a dû confier ses clercs à d'autres collèges et instituts : le collège de Propagande, celui de Saint-Athanase de Rome; Sainte-Barbe et l'Augustineum de Vienne; le séminaire gréco-catholique ruthène de Lemberg (Lwow); le séminaire central de Budapest; le séminaire primatial de Tyrnau (Técheoslovaquie) et d'Esztergom (Hongrie), les séminaires archiépiscopaux de Calocsa (Kalocsa en Hongrie) et Blaj; les séminaires épiscopaux d'Oradea (latin), de Satu Mare et d'Ungvár (Ujorod en Tchécoslovaquie) et Gherla.

En dehors des évêques, les directeurs ont les plus grands mérites dans l'organisation et la direction du séminaire roumain uni d'Oradea. Une attention spéciale est due à Joseph Szilagy, le premier directeur. Pendant trente-trois ans il donne à ce séminaire un prestige et une tradition de grande importance pour l'avenir. Il sait choisir les séminaristes. A sa mort, il

laisse en testament un prix pour les plus méritants. Son exemple de généreux donateur est imité par ses successeurs dans la charge : Grégoire Koevari, Joseph Papp Szilagy (Pop Sălăgean), Jean Sabo, Augustin Lauran, etc.

Parmi les milliers de séminaristes sortis d'Oradea, remarquons le futur métropolite Jean Vancea, créateur de tant d'institutions à Blaj et sage organisateur, par les deux premiers synodes (1872 et 1882) de la province ecclésiastique d'Alba Julia et Făgăraș; l'évêque Basile Erdélyi-Ardeleanu, fin diplomate, à qui l'on doit entre autres la création de la métropole roumaine unie d'Alba Julia et Făgăraș avec résidence à Blaj, ainsi que la création en 1853 de deux nouveaux évêchés : Gherla et Lugoj. Elèves de ce séminaire sont aussi les premiers évêques de Gherla (Jean Alexi) et de Lugoj (Alexandre Dobra); Alexis Pocsay, évêque de Muncaci; Jean Sabo, autre évêque de Gherla; le vicaire général Florian Stan. Des cinquante et un chanoines d'Oradea, trente-trois sont élèves du séminaire, ainsi qu'à peu près tous les directeurs et professeurs du lycée roumain uni de Beiuș. Notons encore le chanoine Nicolas Borbola, pendant dix-sept ans professeur de sciences politiques à l'académie de droit d'Oradea; Alexandre Roman, professeur universitaire, académicien, journaliste de grand mérite; les poètes et écrivains : Démétrius Sfura et Moise Soran Novac; le journaliste député Sigismund Pop; le professeur et historien Alexandre Gavra; l'écrivain ecclésiastique Jean Gent, traducteur de Massillon en roumain, auteur d'un eucologe très répandu, *La consolation du chrétien*; Georges Pop de Băsești, président du grand pléiscite national de Transylvanie, tenu à Alba Julia le 1<sup>er</sup> décembre 1918, où fut proclamée l'union des provinces roumaines ciscarpathiques avec le Vieux-Royaume roumain; les martyrs nationalistes : Jean Ciordas, avocat à Beiuș, Isidore Silaghi, prêtre, de Bicău (Satu-Mare), et Michel Dănilă, prêtre de Dîjir (Bihor).

L'évêché roumain uni d'Oradea possède encore à Beiuș, d'importantes institutions d'enseignement et d'éducation.

3. *Le lycée Samuel Vulcan*. — C'est le plus ancien établissement. Le 16 février 1781, l'évêque Moise Dragoș obtint de l'empereur Joseph II, comme dot pour l'évêché fondé par la mère de celui-ci quatre ans auparavant, le domaine de Beiuș. Par ce don impérial, Beiuș recevait une mission historique. Dragoș et son successeur Darabant ont de beaux projets, mais, trop occupés d'autres grands problèmes au centre de leur jeune diocèse, ils laissent à leur successeur, Samuel Vulcan le soin de fonder, le 6 octobre 1828, un *padagogium* ou *gymnasium minus* avec quatre classes secondaires, en conformité avec les règlements de la loi scolaire de 1777. L'évêque ouvre ce gymnase « pour le profit de la culture de la nation valaque (roumaine) complètement dénuée ». Il choisit Beiuș, éloigné d'Oradea de 80 km., pour faciliter l'accès à la civilisation aux Roumains de la région montagnarde du Bihor. En fait, autour de Beiuș gravitent les 338 villages roumains du Bihor, ceux d'Arad, de quatre départements du Banat (Timiș, Torontal, Caraș et Sévérin), de Salaj, Satu-Mare et Maramures. Toute la région frontrière occidentale de la Roumanie d'aujourd'hui ne possèdera, de longues années durant, d'autre lycée roumain que celui que fonda Samuel Vulcan à Beiuș, ce n'est qu'en 1869, que s'ouvre le gymnase de Brad-Iundeaora.

En 1828-1829, date de son ouverture, le gymnase compte vingt-cinq élèves dont quinze sont d'origine ethnique étrangère, et dix à peine roumains. Devant la réactive témoignage par ses compatriotes, Samuel Vulcan leur envoie d'abord une lettre de reproche, il recom-



directeur et aux professeurs du gymnase de pousser les paysans roumains à envoyer leurs enfants à l'école. L'évêque qui se rend compte que la misère les en empêche, prend soin que ces enfants pauvres aient gratuitement les livres, le papier, le logement et la nourriture. Dans l'acte de fondation il demande que l'on enseigne, entre autres matières, la grammaire et la littérature roumaines, ainsi que l'orthographe de cette langue en lettres latines. Cet acte qui paraît bien avant celui du prince régnant Alexandre Jean Cuza (1859-1866) est la première recommandation d'abandonner l'alphabet slave, qui durant des siècles avait déformé l'apparence de la langue roumaine. La cour de cet évêque éclairé est une véritable académie scientifique. Autour de lui gravitent non seulement les grands astres de l'école de Blaj, ainsi que tous les clercs unis catholiques, mais les orthodoxes eux-mêmes. Démétrius Tzikindeal, le premier professeur de l'école normale orthodoxe d'Arad, lui écrit : « Miséricordieux patron ! fais-nous sortir de la terre d'Égypte et de la maison d'esclavage ! » L'esclavage d'Égypte c'est, pour les compatriotes orthodoxes, la hiérarchie serbe étrangère. Samuel Vulcan fait encore une fondation de 75 000 florins-or, d'un revenu annuel de 4 500 thalers. Le *Gymnasium minus* de 1828 devient, en 1836, *gymnasium majus* avec six classes secondaires, comme toutes les institutions semblables du pays. Il peut donc porter sur son frontispice l'inscription suivante : *Educatorum juvenutis hujus provincie posuit Samuel Vulcan epus g. r. c. M. Varadinensis*.

Son successeur sur le siège épiscopal, B. Erdelyi-Ardeleanu, ajoute aux mérites que nous avons déjà signalés à son actif, celui d'achever à Beius l'œuvre scolaire de son prédécesseur. Ici, comme à Oradéa, il porte les classes du cours primaire de deux à quatre, et celles du cours secondaire de six à huit, obtenant aussi le droit de donner le diplôme de baccalauréat. Le premier examen de baccalauréat est passé au lycée de Beius, le 5 août 1853. Pour renforcer la fondation de S. Vulcan, B. Erdelyi-Ardeleanu la porte de 75 000 florins à 90 000 florins, et à la place de la langue latine il introduit comme langue d'enseignement la langue roumaine. Dans le reste du diocèse, il fonde 44 autres écoles primaires. Malgré ces apparences favorables, le gouvernement absolutiste autrichien soulève beaucoup de difficultés pour les Roumains. S'il accorde un modeste secours annuel de 3 550 florins du fonds des études, il demande par l'ordre 2952-1854, que la langue d'enseignement dans les classes supérieures du lycée soit de préférence la langue allemande. La conférence des professeurs proteste, montrant l'impossibilité que, dans une seule et même école, on fasse les leçons en trois langues à la fois : en roumain et latin dans les classes inférieures, en allemand dans les classes supérieures. La conférence se convainc que l'un peuple arrive plus facilement à la véritable civilisation à l'aide de sa propre langue. Mais le gouvernement fait la sourde oreille.

Le gouvernement magyar est encore plus irréductible. Le parlement hongrois supprime le modeste secours annuel que le gouvernement autrichien accordait au lycée de Beius. Les Magyars, maîtres de la situation après le compromis austro-hongrois de 1867, cherchent à supprimer toutes les institutions culturelles des nations non magyares. C'est alors que, sous le long gouvernement de Coloman Tisza, ils ferment les écoles slovaques de Turceansky Saint-Martin, Znojgrad, etc., interdisent toute manifestation culturelle dans les cadres de l'association *Slovenska Matice*. Ils favorisent des espions qui dénoncent les manifestations « antipatriotiques » des nations cohabitantes.

C'est à la suite d'une de ces manifestations que, par un ordre n. 24 335 du 2 juillet 1889, le ministère de

l'Instruction publique de Budapest impose à l'évêque, M. Pavel, qu'à l'avenir, au lycée de Beius « toutes les matières, à l'exception de la religion et de la langue roumaine, soient enseignées en hongrois ». Après le grand mouvement mémorandiste qui préoccupe l'opinion publique de l'Europe entière, le cas du lycée de Beius est sans cesse à l'ordre du jour dans la presse et la conscience publique roumaine dans les dix dernières années du siècle passé. L'évêque atténue les suites désastreuses de l'ordre arbitraire, en fondant près du lycée, en 1891, un internat pour une centaine d'élèves pauvres et, en 1896, une école supérieure catholique pour les filles, avec le roumain comme langue d'enseignement. La mesure abusive du gouvernement magyar est maintenue jusqu'après la guerre. Le 23 novembre 1918, après une prohibition de trente ans, la langue roumaine est réintroduite dans ses droits par le décret historique de l'évêque-patron Démétrius Radu. Cet acte provoque un enthousiasme général. La pensée et les sentiments de tous sont exprimés dans un élan de reconnaissance envers l'évêque par le président du Conseil national roumain de Beius, Jean Ciordas.

A Beius comme au centre du diocèse, l'évêque actuel Mgr Valère Trajan Frentiu, apporte des améliorations extrêmement heureuses. Il confie les chaires de langue et de littérature françaises, ainsi que la direction de l'internat « Pavel », à des prêtres professeurs de l'ordre des assomptionnistes. Par cette heureuse mesure, la renommée historique du lycée croît ; et celui-ci y gagne de nombreuses liaisons culturelles avec l'Occident civilisé et en particulier avec le monde catholique français. Les fêtes de son jubilé centenaire, le 31 mai 1928, furent très solennelles. Y participèrent les représentants du gouvernement, du parlement, des autorités locales, de l'Église orthodoxe, ainsi que le général Berthelot, ancien chef de la mission militaire française en Roumanie, qui fut proclamé membre d'honneur du corps professoral. Devant la multitude assemblée pour cette fête, le ministre de l'Instruction publique, le Dr Constantin Angelesco, montra dans son discours « l'influence de l'Église sur l'école », et glorifia l'œuvre immortelle de Samuel Vulcan. Le ministre des Cultes, Alexandre Lapedatu, se dit heureux de constater, après vingt-cinq ans, qu'il ne s'est pas trompé dans sa jeunesse, quand, dans un rapport à l'Académie roumaine, il montrait que l'union avec l'Église de Rome avait été pour le plus grand profit des intérêts nationaux et culturels roumains. « Si nous vivions, dit-il, en pleine tradition culturelle, si nous pouvions célébrer de pareils centenaires à Blaj, à Beius, à Bucarest, à Iassy, nous le devons aux résultats que l'union avec Rome a eus pour notre vie culturelle. De ces résultats ont bénéficié par milliers ceux qui ont préparé la lutte contre notre esclavage. » Les paroles des représentants de l'Église orthodoxe ne sont pas moins émouvantes. Faisant ressortir le contraste existant entre l'aspect rustique mais sain des écoles roumaines de Beius, et l'aspect somptueux des écoles hongroises de Seghedin et d'Oradéa, l'évêque orthodoxe, Romain Ciorogariu, d'Oradéa, a justifié comme suit sa participation aux fêtes : « Je n'ai pas eu le bonheur d'être l'élève de cette école, dit-il, mais en ma qualité d'évêque, je tiens à déposer l'hommage de la reconnaissance de mon Église, pour toutes les générations qui ont grandi dans cette école roumaine à la mémoire de son fondateur, S. Vulcan, et de ses successeurs qui l'ont développée, à évoquer la mémoire des héros anonymes, modèles de ceux d'aujourd'hui qui ont été les professeurs de cette école. » La vérité de ces paroles épiscopales est confirmée par les preuves qu'apporte le prêtre orthodoxe Georges Ciuhandu, représentant de l'évêché orthodoxe roumain d'Arad : De mille cinq cents prêtres qui font

partie de cet évêché, quatre cent quarante-neuf, près du tiers, sont d'anciens élèves du lycée de Beius.

Parmi les directeurs et professeurs distingués de ce lycée rappellons Mathieu Kiss, auteur d'une remarquable étude sur l'emploi des mathématiques; Georges Vlas, le premier historien de cet établissement; Jean Munteanu, bibliophile et bibliographe de valeur; Jean Vodă Sălăgeanu, auteur de bons manuels scolaires, l'antagoniste de Robert Rössler dont il dit qu'à l'avenir il ne doit plus intituler son livre *Rumänische Studien*, mais *Judäische Händlererei*; Ignace Sârbu, un protagoniste de la cause de l'enseignement; Théodore Roşiu, bon polémiste pour l'histoire; Moïse Neşiu, prédicateur populaire inégalé; Basile Dumbăru, naturaliste et promoteur de l'éducation physique; Basile Stăfănică, mathématicien et pédagogue distingué; Jean et Coriolan Ardeleanu avec Trajan Fărcaşiu, historiographes; Démétrius Fekete, auteur d'odes latines; Jean Fersigan et Antoine Cighi, philologues classiques; Théodore Bulc, auteur de remarquables notes de voyage; Jean Cheri, pédagogue et auteur de chrestomathies; Radu Gédéon et Constantin Pavel, publicistes, etc.

D'après la statistique de l'année jubilaire de 1928, pendant cent ans, le lycée Samuel Vulcan a compté 22 732 élèves, nombre qui s'élève aujourd'hui à 25 000. Dans ce grand nombre, remarquons les métropoles orthodoxes Miron Romanul et Basile Mangra; les évêques Jean Ign. Popp d'Arad; Philète Mustă de Caransebe; le folkloriste Siméon Florea Marian, membre de l'Académie roumaine; l'érivain du cercle littéraire Junimea, Miron Pompiliu; les leaders nationalistes: Partenie Cosma, Coriolan Brediceanu, Nicolas Oncu, Michel Velici, François Hossu Longin; les publicistes: Georges Căndrea, Tit Bud, A.-C. Popovici, Augustin Paul, Basile Ranta Buticesco, etc.

4. *Le lycée roumain uni de filles de Beius.* — Il a quarante ans d'existence. Le 22 septembre 1896, l'évêque d'Oradéa, Michel Pavel, ouvrait une école de filles à quatre classes secondaires. Cette école fonctionna ainsi jusqu'à l'année scolaire 1918-1919. Jusqu'à cette date l'école avait vu passer 417 élèves. En 1919-1920, grâce à la sollicitude de l'évêque Démétrius Radu, cette école fut transformée en lycée à huit classes secondaires. De 1922-1923 jusqu'à ce jour, le lycée a compté 188 élèves diplômées. La direction de l'internat, qui abrite à peu près toutes les élèves catholiques de l'école, est confiée aux sœurs oblates de l'Assomption. Pour les élèves orthodoxes, il existe depuis 1929 un petit internat, que soutient la Société orthodoxe des femmes roumaines. En 1928, à l'occasion des fêtes du centenaire du lycée de garçons Samuel Vulcan, l'école reçut la visite du général Berthelot, du ministre de l'Instruction publique, le Dr Constantin Angelesco, du ministre des Cultes, Alex. Lapedatu, des évêques unis de Gherla et de Lugoj, ainsi que d'autres personnalités illustres. Tous exprimèrent leur satisfaction en visitant les belles expositions de dessin et de travail manuel. D'autres visiteurs non moins illustres ont témoigné ultérieurement leur admiration.

3. *L'évêché roumain uni de Cluj-Gherla.* — Il a été fondé par la bulle *Ad apostolicum Sædem* de Pie IX, du 26 novembre 1853, qui élevait l'évêché de Făgăraş au rang d'archidiocèse et métropole, avec le titre d'Alba Julia et Făgăraş, et résidence à Blaj. Par malheur cet évêché, à sa création, ne fut pas doté. C'est avec beaucoup de difficulté qu'il put maintenir ses institutions d'enseignement et d'éducation. Ce n'est qu'en 1921, à l'occasion de la réforme agraire, qu'il put recevoir de l'Etat à peu près 100 hectares de terre arable et 300 hectares de forêts. Après le concordat, l'évêché transporte son siège de Gherla à

Cluj. Malgré toutes ces difficultés, l'évêché fonde et soutient les institutions suivantes.

1. *L'académie de théologie.* — Elle fut fondée par le premier évêque Jean Alexi (1854-1863), auteur d'une célèbre grammaire roumaine, en latin, imprimée à Vienne en 1826. Pour pouvoir entretenir son séminaire, cet évêque reçut l'abbaye de Leker. Ses successeurs sur le siège épiscopal, obtinrent chacun une petite subvention du gouvernement, qui atteignit, vers la fin, la somme de 30 000 couronnes par an. C'est à l'autorité de 1859 qu'on inaugura l'académie dans une maison louée près de la paroisse arménienne catholique de Gherla, insuffisante pour les besoins de l'institut. Les évêques successeurs, Jean Vancea et Michel Pavel, ne purent y remédier, bien que, plus tard, le premier ait construit plusieurs édifices scolaires monumentaux à Blaj, et le second à Oradéa et à Beius. C'est à peine si plus tard l'évêque Jean Sabo (1879-1911) put louer le palais plus convenable des comtes Karacsony. L'évêque actuel, en 1919, acheta cet immeuble. Son prédécesseur Basile Hossu (1912-1916) avait voulu construire une cathédrale, un palais épiscopal, un séminaire et des écoles normales. Il en posa les fondations, mais la guerre mondiale et la mort prématurée de l'évêque arrêterent la réalisation de ces plans. En transportant sa résidence de Gherla à Cluj, capitale de la Transylvanie, conformément aux prescriptions du concordat, l'évêque actuel construisit à Cluj un nouveau séminaire, près de la cathédrale de la Transfiguration. Au début, les professeurs en furent les chanoines; l'on nomma plus tard des professeurs n'ayant pas d'autre occupation.

Parmi les premiers professeurs de cette académie de théologie, nous remarquons Michel Serban, polyglotte, peintre, compositeur, homme doué d'une puissance extraordinaire de travail, occupant à la fois le poste de directeur de l'école normale, de professeur et directeur à l'académie de théologie, inspecteur de toutes les écoles du diocèse. Victor Mihalyi, historien et canoniste érudit, devint plus tard métropolite de Blaj. Athanase Demian et Eusèbe Cartice ont donné des cours très appréciés, d'une haute tenue scientifique. Jean Simon a produit un ouvrage solide de droit ecclésiastique. Basile Moldovan a décrit la visite canonique que fit l'évêque Basile Hossu dans le Maramures.

Durant ses soixante-dix-sept années d'existence, cette académie a produit au total 1501 diplômés, c'est-à-dire une moyenne annuelle de quatorze apôtres de l'idée nationale et catholique, au sein de la nation roumaine.

2. *L'école normale roumaine unie de garçons de Gherla.* — Elle a pris naissance dans les cours préparatoires semestriels ouverts à côté de l'école principale de Năsăud (1837-1850). Après la révolution de 1848, on sentait de plus en plus le besoin d'instituteurs. A la demande de l'évêque J. Alexi, le gouvernement de Vienne décida (26 octobre 1858) la création d'une école normale greco-catholique à Năsăud. Le 2 janvier 1859, elle fut inaugurée dans cette petite ville, où elle fonctionna jusqu'en 1869. Mais les évêques estimèrent qu'il valdrait mieux que les futurs instituteurs reussent leur éducation et leur instruction sous leur protection et leur surveillance immédiate. Le 15 octobre 1859, l'école fut transférée à Gherla, alors siège épiscopal. De 1859 jusqu'en 1936, le nombre des élèves avait passé par celle-ci est de 1597, aides précieuses des prêtres.

3. *L'école normale roumaine unie des filles de Gherla.* — Elle est plus récente. Elle date du 13 septembre 1914, au temps de la guerre mondiale. A peu près tous les instituteurs ayant été appelés sous les drapeaux, les écoles tombaient à la charge des prêtres. Mais leur devoir pastoral nuisait à la bonne marche de l'ensei-



gnement. Aussi sentit-on le besoin d'institutrices. De la date de sacreation jusqu'en 1936, cette école compte 177 diplômées; c'est grâce à son actuel patron, Son Exc. Mgr Jules Hossu, que l'école obtient en 1931 un local à elle, aménagé de façon moderne.

4<sup>e</sup> *L'évêché roumain uni de Lugoj.* — Il a été créé par Pie IX par la bulle *Apostolicum ministerium* du 26 novembre 1853. Il a connu les mêmes difficultés matérielles que l'évêché de Gherla. De plus, une longue occupation turque et le fanatisme de la hiérarchie orthodoxe serbe empêchaient tout mouvement unioniste; aussi l'élément uni est-il encore sporadique, spécialement dans le Banat. Ces circonstances expliquent l'absence à peu près totale d'institutions d'enseignement et d'éducation dans ce diocèse.

1. *L'internat roumain uni de Lugoj.* — Il s'est ouvert en 1910 sous le nom de convict diocésain. Jusqu'en 1913, il occupait une modeste maison achetée avec les offrandes du clergé du diocèse. A cette date, il s'installa dans une partie du séminaire alors construit. Depuis 1919, il se trouve dans le local qu'il occupe aujourd'hui. Au début il n'y avait de place que pour quarante élèves. Depuis 1931, il est devenu l'un des plus beaux édifices de la ville épiscopale. Jusqu'en 1926, des prêtres séculiers le dirigeaient. A cette date, il passe aux mains des PP. assomptionnistes français de rite roumain, appelés dans ce but par Son Exc. Mgr Niculesco, alors évêque de Lugoj, actuellement métropolitain de Blaj. La nouvelle direction a introduit le français comme langue de conversation, ce qui donne aux élèves une réelle supériorité aux examens de baccalauréat. Les élèves se distinguent aussi par leur piété et leur bonne conduite. De la fondation jusqu'en 1936 sont sortis de l'internat 192 élèves, aujourd'hui membres distingués du clergé, de la magistrature, de l'enseignement, de la médecine.

2. Entre 1914-1915 et 1918-1919, cet évêché posséda aussi une école normale roumaine unie de filles, créée pour la même raison que celle de Gherla. Patronnée par Son Exc. Mgr Valère Trajan Prentiu, alors évêque de Lugoj, et sous l'habile direction de Mlle Elisabeth Butean, maintenant Mme Nicola, cette école est en vérité une institution d'élite pour l'Eglise unie.

A peu près à la même date, fonctionna durant quatre ans, à Lugoj, une académie de théologie. Cette académie n'existe plus. Les grands séminaristes de Lugoj font leurs études théologiques à l'académie de Blaj.

5<sup>e</sup> *L'évêché roumain uni du Maramures avec siège à Bata Mare (départ. de Satu Mare).* — Il a été créé, à la suite du concordat, par la bulle *Solemnis conventionis* du 5 juin 1930 par Pie XI. En ces quelques années d'existence, l'évêché n'a pu encore fonder aucun institut d'enseignement et d'éducation. Les grands séminaristes suivent les cours des académies de théologie de Blaj, Oradea, Cluj.

En résumé, l'archevêché d'Alba Julia et Făgăraș avec siège à Blaj possède, dès 1754, une école primaire un lycée de garçons, un séminaire de théologie; dès 1865, une école normale de garçons; après guerre, une école commerciale supérieure et une école d'arts et métiers; dès 1855, un lycée de filles; plus récemment, une école commerciale, une école normale et une école ménagère: en tout environ 2 000 élèves par an.

L'évêché roumain uni d'Oradea possède: à Oradea une école normale et une école d'application pour les garçons, fondées en 1784; un petit séminaire et des 1921 une académie de théologie; à Beius, un lycée de garçons datant de 1828 et un lycée de filles datant de 1896, avec une population scolaire de plus de 1 200 élèves par an.

L'évêché roumain uni de Cluj-Gherla possède une académie de théologie des 1859, et deux écoles nor-

males, une de garçons dès 1859, et une de filles dès 1915, avec environ 600 élèves par an.

Enfin, l'évêché roumain uni de Lugoj possède un internat de 40 élèves par an. Tel est l'actif du bilan; au passif, après l'union nationale, l'Eglise roumaine unie a perdu 1 078 écoles primaires, confisquées après 1918, par l'Etat roumain.

II. *L'EGLISE CATHOLIQUE ET LE RITE LATIN.* — 1<sup>o</sup> *L'archevêché catholique de Bucarest.* — Il date du 27 février 1883. Avant cette date, la Munténie et la Bulgarie formaient ensemble un seul diocèse, administré par l'évêque de Nicopolis ad Istrum. En dépit de l'expansion turque, les principautés roumaines sauvegardaient leur autonomie. Aussi, ces évêques, vers la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle (1792-1793), comme Paul Dovanlia, résidaient plus volontiers à Bucarest qu'en Bulgarie (il ne faut pas oublier que ce dernier pays n'existe comme principauté qu'à partir du traité de Berlin de 1878). L'évêque Joseph Molayoni (1825-1847) acheta même une propriété dans la capitale de la principauté roumaine; ses successeurs l'agrandirent.

1. *Les écoles.* — C'est le religieux rédemptoriste Joseph Forthuber, appelé par l'évêque Fortunat Ercolani, qui ouvrit à Bucarest la première école primaire catholique, vers la fin de l'année 1816. Au début, les cours avaient lieu en plein air, ensuite, dans une maison louée. Il semble que cette école eut peu de succès. L'hétairie grecque, puis la révolution nationale de Théodore Vladimiresco n'étaient pas favorables aux écoles. En 1821, les rédemptoristes quittent Bucarest. En 1823, le franciscain Ambroise Babich, gardien et curé de la paroisse Bărăția - ouvre une nouvelle école. [Il est à noter que les « Bărăție » (couvents franciscains) de Bucarest, Câmpulung et Râmnicu-Vâlcea existent depuis plusieurs siècles; en leur faveur, le vicair apostolique de ce temps, Joseph Molayoni obtint une subvention annuelle de 200 florins de l'empereur d'Autriche.] Le 31 mars 1824, inauguration solennelle de l'école avec 80 élèves garçons et filles. Louis Bodor, prêtre catholique de Sibiu, connaissant plusieurs langues, est nommé instituteur. L'école est si bien tenue que toutes les notabilités roumaines veulent lui confier leurs enfants. L. Bodor, entrant chez les franciscains est nommé en 1830, curé de Craiova. L'école est alors soutenue par les franciscains de Bucarest. En 1847, un incendie détruit la résidence du vicair apostolique Molayoni et l'école. Les franciscains construisent une nouvelle école dans la cour de leur monastère, où elle fonctionne jusqu'en 1858, date à laquelle l'évêque Angelus Parsi (1847-1863) construit un nouveau bâtiment. A cette époque le nombre des élèves est de 73 sous la direction du franciscain Bergmann. En 1859-1860, il y a 54 élèves. L'évêque se rend compte que, sous la direction des laïcs, l'école fait peu de progrès. Il pense la confier à des religieux comme, en 1852, il avait obtenu des « dames anglaises » pour l'école des filles. Il fait d'abord appel aux maristes, puis aux jésuites, qui ne peuvent accepter. Il réussit enfin avec les frères des écoles chrétiennes, dont le visiteur de Vienne lui envoie un groupe de frères. Le 16 octobre 1861 les frères prennent en mains l'école qui compte à peine 40 élèves de diverses nationalités. Le nombre des élèves augmente. En mars 1862, il est de 120; en septembre de la même année, de 150; en 1863, de 175; en 1864, de 188. L'évêque Parsi pense alors à ouvrir un internat. Sa mort prématurée l'empêche de réaliser son désir.

Le nouvel évêque Jos. Ant. Pluym (1863-1869), le 3 mai 1864, obtient des frères qu'ils ouvrent un demi-internat. L'internat ne peut fonctionner, faute d'internes. Par contre l'école du dimanche pour les adultes, inaugurée en 1862, a du succès. A la subvention de

l'empereur d'Autriche, qui s'élève maintenant à 500 florins. Alexandre Cuza, premier prince des Principautés-Unies, ajoute un don de 12 000 piastres. Depuis, l'école reçoit du gouvernement roumain une aide de 8 400 piastres, et ce jusqu'au 13 avril 1870.

Sous l'évêque Ignace Paoli (1870-1885), les frères des écoles chrétiennes sont rappelés à Vienne, où se fait sentir le besoin de professeurs. Le nouvel évêque donne des statuts à l'école, qui est mise sous la direction immédiate de l'évêque. En l'absence de frères, on choisit les instituteurs parmi les laïcs de marque, entre autres Giovanni Luigi Frolo, professeur de philologie romane à l'université de Bucarest. En 1872-1873, le P. Isidore van Stalle, un passionniste, prend la direction de l'école. A cette date, l'école gratuite est fondue avec l'école payante et on lui ajoute une première classe de lycée : cette classe sera augmentée de deux autres, dans les années suivantes. Pour les élèves qui habitent au loin, on ouvre une nouvelle école dans la cour achetée pour la cathédrale. Au début, elle n'a que deux classes; mais bientôt on y ajoute les III<sup>e</sup> et IV<sup>e</sup> classes.

Passant par de nombreuses vicissitudes, l'école atteint en 1914, le chiffre de 1 135 élèves dont 486 catholiques. L'archevêque actuel, Mgr Al. Th. Cisar, obtient le droit de « publicité », non seulement pour les écoles épiscopales de Bucarest, mais encore pour les écoles paroissiales de Craiova, Ploesti, Braila, Turnu-Severin et Pitești. Sous la direction de frère Julius Carol Breyer, autrichien romanisé, le vieux gymnase « réel » se transforme en lycée d'Etat Saint-Joseph.

Le 1<sup>er</sup> septembre 1926 l'école archiepiscopale Saint-André obtient elle aussi le droit de publicité. Le 15 septembre 1932, elle reçoit l'autorisation du ministère d'ouvrir la V<sup>e</sup> classe, pour devenir par degrés lycée à huit classes. L'école d'ailleurs se montre digne de cette confiance, par la préparation sérieuse des élèves.

*L'enseignement féminin* dans l'archevêché catholique de Bucarest est représenté par les « dames anglaises », religieuses de la province de Nymphenburg (Bavière). Elles viennent, dès novembre 1852, diriger l'école de filles de la résidence épiscopale. L'école compte de quatre-vingts à quatre-vingt-dix élèves. Le 22 mai 1853, l'évêque Parsi voulant annexer un internat à l'école, obtient encore six religieuses, dont l'une, Mère Barbara Würding, est la véritable fondatrice de l'institution actuelle Sainte-Marie. L'internat s'ouvre modestement en octobre 1853, puis l'institut devenant prospère achète un terrain à son nom, sur lequel le 25 mars 1858 en présence du prince régnant Alexandre Ghica, des membres du gouvernement et des représentants des puissances étrangères, on pose la première pierre de l'actuel institut de la rue Pitar Mos. De nos jours encore, l'institut jouit de la haute faveur de la maison royale. La première création de l'institut est un orphelinat, commencé à Bucarest en 1864 avec neuf orphelines, et transporté ensuite à Cioplea, près de Bucarest, dans une maison construite par les religieuses, qui abrite au début 25 orphelines et devient par la suite le noviciat des passionnistes. Pendant deux ans (1864-1866) les religieuses anglaises ont aussi la direction de l'asile Elena Doamna de Cotroceni-Bucarest. Les religieuses se dévouent encore à l'école primaire de la « Bărătié », où l'évêque Pluym leur construit une école. Le nombre des élèves dépassant 200, le besoin d'un nouveau local se fait sentir. Ce local est bâti, le 31 août 1891, par le curé Augustin Struzina, qui en avait assuré les frais. Le 30 août 1879, on inaugure l'école Saint-Joseph de la rue de La Fontaine (aujourd'hui rue Général-Berthelot). A côté de l'école primaire, on ouvre ici un cours de ménage, de travaux manuels et de couture, ainsi qu'un jardin

d'enfants. Depuis 1909, le local abrite aussi un orphelinat de filles. L'archevêque Paul Jos. Palma, passionniste (1885-1892), insiste pour que les sœurs fondent aussi des écoles en province. En 1885, à Braila; en 1889, à Craiova; en 1894, à Turnu-Severin. Tous ces instituts possèdent un cours primaire et un internat. En 1930, à Bucarest, de nouvelles constructions viennent s'ajouter aux anciennes. Les institutions de province sont aussi en plein progrès. C'est ainsi que celle de Braila va compléter ses cours primaires par un cours complet de lycée. En 1902, l'institut compte 237 religieuses, et 1 588 élèves du cours primaire; en 1914, 2 316; depuis, leur nombre se maintient au dessus de 2 000. Le 9 juin 1934, le ministre de l'Instruction publique, M. Constantin Angelesco, accompagné du secrétaire général Jules Valaori, et du directeur général Augustin Caliani, assiste en personne aux examens de fin d'année et félicite la direction. Le 20 avril 1934, l'inspecteur général Al. Pteancu avait déjà fait un rapport très élogieux sur la marche de l'école.

Depuis longtemps existent à Galati et à Iassy les instituts des sœurs de Notre-Dame de Sion; on sentait le besoin de leur présence dans la capitale du pays. En 1898, les religieuses de Sion prennent en location un immeuble, pour une école qui d'abord modeste finit par compter neuf classes. Entre temps, éclate entre la congrégation et le ministère des Cultes un regrettable conflit qui s'apaise d'ailleurs, en sorte qu'en 1906 on compte 173 élèves et 37 religieuses. En 1914, il y a 16 religieuses et 217 élèves, dont 161 internes, 83 semi-internes; en 1936-1937, plus de 400 élèves.

Pour ne pas faire concurrence à l'institut similaire de Sainte-Marie sous la direction des dames anglaises, l'institut de Notre-Dame de Sion recrute ses élèves dans la haute société roumaine.

L'institut de Sion est lui aussi soumis à des inspections officielles dont les rapports sont très élogieux, aussi n'est il pas étonnant que la congrégation ait été priée d'ouvrir encore un institut à Oradéa, à la frontière ouest du pays. Cet institut, bien qu'à ses débuts, possède un très beau local, plus de deux cents élèves et un corps enseignant distingué.

*2. Les écoles catholiques pour les Magyars.* — Elles ont été créées avec l'aide de la société Saint-Ladislav de Budapest. Cette société prend en location des immeubles, achète des terrains, construit, paie les instituteurs, développe une action immense, dans l'intérêt de ses nationaux habitant le Vieux-Roumanie. C'est ainsi qu'en 1903, elle achète à Bucarest, une maison pour une école de filles avec deux classes et 115 élèves. En 1904, elle achète une autre maison, où se transporte l'école avec 204 élèves. En 1906, il y a cinq classes avec 365 élèves, 8 institutrices et un professeur de religion. Sur le même terrain on construit une école pour les garçons. Leur nombre croît chaque année. En 1914, ils sont 306. Au début, la direction en est confiée aux frères des écoles chrétiennes pour passer ensuite aux mains des laïcs. En 1903, on achète un immeuble séculaire à Târgoviste. En 1905, cette école compte 38 élèves; à Turnu-Severin une trentaine d'élèves viennent apprendre la langue hongroise. A Ploesti on annexe à l'école catholique une section magyare, pareillement à Craiova, on en fait idem compte 23 élèves. A Braila on crée une section magyare à l'institut Sainte-Marie des dames anglaises. Cette section est fréquentée par une cinquantaine d'élèves et dirigée par sœur Mischela. Pour les garçons, on a longuement acheté un terrain dans la rue Valasco, on l'en construit une école spéciale. En 1904, on ouvre à Bucarest un jardin d'enfants, dont la nécessité s'avère par le nombre de plus en plus grand des enfants qui la fréquentent. La même année, on fonde des écoles catholiques magyares

à Ploesti et à Giurgiu. Ces écoles sont construites sur un terrain appartenant à la paroisse. A Giurgiu, le curé Jean Balint fait fonction d'instituteur, auprès de 33 élèves. A Ploesti, l'école est dirigée par le curé Julius Dworacz, avec 11 élèves. En 1905, on fonde une école à Buzău, mais elle est supprimée en 1911, faute d'élèves. Le succès de ces écoles est dû en grande partie au zèle de Mgr Augustin Kuczka.

3. *Le séminaire archiépiscopal.* — Lorsque Ignace Paoli arrive de Rome à Bucarest, il trouve son diocèse sans prêtres. Il se rend compte aussitôt du besoin d'un clergé autochtone, qui connaisse la langue et les coutumes des fidèles. Aussi, dès novembre 1870, il reçoit le premier séminariste. Au début de l'année suivante, il en reçoit six autres, parmi lesquels Jules Hering, aujourd'hui chanoine senior et chancelier épiscopal. Les séminaristes suivent les cours dans les écoles épiscopales; pour le français et le latin, ils ont des cours spéciaux. En septembre 1872, Aloys Irwin, passionniste, sépare les séminaristes des autres élèves, organisant un programme spécial qui prévoit, en plus de l'étude de la langue allemande, celle des langues hongroise et bulgare. Il ne faut pas oublier qu'à cette date la Bulgarie et la Muntenie formaient un seul diocèse, et que pour une dizaine de villages bulgares, il fallait bien en savoir la langue.

Le séminaire, à ses débuts, est plutôt une école apostolique pour les passionnistes. Les élèves doivent apporter en entrant une déclaration de leurs parents permettant à leurs enfants de devenir religieux de cet institut. En 1874, le directeur se transporte avec quatre séminaristes à Cioplea, dans l'ancien orphelinat des dames anglaises. Ils y suivent les cours de philosophie et de théologie. C'est déjà le grand séminaire. Le petit séminaire avec 18 élèves, occupe toujours une partie de la résidence épiscopale de Bucarest, sous la direction d'un autre religieux. Ces séminaristes font partie de la famille religieuse de l'évêque qu'ils servent à la chapelle où le roi Carol I<sup>er</sup> vient faire ses dévotions le dimanche. A la fin de l'année scolaire, les examens sont publics, pour stimuler les élèves; Mgr Ign. Paoli y invite d'habitude un représentant du corps diplomatique. Les discours se tenaient en français. Cependant en 1884 et en 1887, ils sont en latin.

Plus tard (1877-1878), Mgr Paoli voulut assurer l'existence matérielle du séminaire. Dans ce but il acheta les immeubles des franciscains de Câmpulung-Muscel et de Râmnicul-Vâlcea. En 1886-1887 la direction du grand séminaire passa aux mains du prêtre roumain uni Démétrius Radu, plus tard évêque de Lugoj et d'Oradéa. Dans l'été de 1891, sur l'ordre de l'administrateur apostolique Constantin Costa, les grands séminaristes furent dispersés dans divers grands séminaires à l'étranger et le petit séminaire se transporta à Cioplea, sous la direction du P. D. Radu. A la même époque on construisit un séminaire à Bucarest, qui fonctionna à partir de septembre 1893. Le séminaire occupe son local actuel depuis l'automne 1926. Du grand séminaire sont sortis, depuis sa fondation, 89 prêtres.

2<sup>e</sup> *L'évêché catholique de Iassy (Moldavie).* — Il a d'anciennes origines. En 1228, l'évêché des Cumans est fondé et confié aux dominicains. En 1371, le pape Urbain V crée l'évêché du Siret. En 1401, cet évêché, sur la proposition du prince de Moldavie, Alexandre le Bon, transporte sa résidence à Bacău. La Réforme, qui règne en Transylvanie, luthérienne chez les Saxons, calviniste et unitarienne chez les Magyars, menace gravement le catholicisme moldave. Celui-ci est sauvé par le prince de Moldavie, Pierre V le Boiteux, qui, par les décrets de Iassy, 22 août 1587, et de Tzujora 1588, appelle les jésuites à Cotnar, et les soutient durant ses courts passages sur le trône (1574-1579 et 1582-1591).

Le catholicisme en Moldavie est aussi soutenu par les visiteurs et préfets apostoliques de l'ordre des conventuels; entre autres par Joseph Tomassi qui a sa résidence à Iassy; par Joseph Salandari, évêque de Marcianopolis, zélé et savant, sachant bien cinq langues, dont le roumain. Ce dernier donne une grande attention à l'éducation catholique. C'est lui qui appelle à Iassy les religieuses de Notre-Dame de Sion, mettant à leur disposition deux maisons. En mars 1866, les filles passent de l'école primaire mixte qui fonctionnait déjà sous la direction d'un instituteur catholique à la nouvelle école des religieuses. En avril de la même année, un bon nombre de dames de l'élite de la société de Iassy demandent à l'évêque Salandari de bien vouloir ouvrir un institut sous la direction des mêmes religieuses pour les filles de la classe aisée. L'évêque transmet ce désir à la supérieure générale, qui accepte la proposition et en juillet 1866 envoie dix mères pour le nouvel institut. C'est le rectorat de l'université de Iassy qui transmet à l'évêque l'autorisation officielle.

L'institut comprend aujourd'hui : un pensionnat, cours primaire et lycée avec plus de 450 élèves; un externat avec cinq classes secondaires, avec programme particulier et plus de 100 élèves; une école pour les enfants pauvres; quatre classes primaires, avec plus de 200 élèves; une école complémentaire (atelier de couture) pour 150 élèves. L'institut entretient encore une école primaire à quatre classes pour 200 garçons pauvres; un patronage pour 300 jeunes filles de onze à vingt ans; une association des mères chrétiennes, avec une section pour les églises pauvres.

En 1868, les religieuses de Notre-Dame de Sion ouvrent aussi une école à Galați-Covurlui, d'abord pour la population catholique pauvre, ensuite pour les bonnes familles du grand port danubien. Aujourd'hui l'institut comprend : un pensionnat, cours primaire et lycée, avec classes parallèles et langue française comme langue d'enseignement, avec à peu près 350 élèves; une école pour les filles d'ouvriers avec quatre classes primaires et à peu près 200 élèves; un cours supplémentaire avec atelier de couture.

Mgr Salandari pense aussi à un séminaire pour le recrutement du clergé indigène nécessaire aux 89 églises et aux 12 chapelles que possède alors son diocèse. A sa mort (29 décembre 1873), la construction du séminaire est à peu près terminée.

Son successeur, Mgr Antoine M. Grasselli, évêque de Trébizonde, imprime un compte rendu sur l'état de la mission moldave. Le diocèse comptait alors quatre doyennés :

Iassy	avec	6 paroisses,	pour	45 villages.
Siret	avec	3 paroisses,	pour	25 villages.
Bacău	avec	7 paroisses,	pour	49 villages.
Trout	avec	5 paroisses,	pour	103 villages.
Soit au total 27 paroisses, pour 222 villages.				

On voit encore que dans ces 222 villages il y a 101 églises, dont 64 de bois, 3 chapelles privées et 39 prêtres. En plus de l'institut, Notre-Dame de Sion y sont mentionnés l'institut Saint-Antoine de Padoue, et l'institut Saint-André. On compte 58 829 fidèles, de langue française, roumaine, italienne, allemande, illyrique, polonaise, hongroise et ruthène; quelques roumains unis.

Le 25 mars 1882, vient à Iassy Mgr Nicolas Joseph Camilli, évêque de Mosynople. Après la création de l'archidiocèse de Bucarest en 1883, il est nommé, le 14 juin 1884, premier évêque de Iassy.

Le 29 août 1886, il ouvre le séminaire diocésain de Iassy sous le patronage de l'archange saint Michel. Le 29 mars 1892, l'évêque élit solennellement saint Joseph comme patron de ses fidèles et du séminaire. Pour soutenir le séminaire, il entreprend de fatigants voyages en France, Italie, Belgique, Allemagne,



Autriche. L'évêque trouve une aide efficace pour son œuvre, dans son confrère Joseph Malmowski.

Dès sa fondation, ce séminaire est confié aux soins des jésuites de la province de Galicie. Après une interruption de vingt-trois ans, ce sont des Pères de la Compagnie de Jésus qui le dirigent aujourd'hui encore. L'intérêt a été fait par les prêtres de la mission (lazaristes), et surtout par les prêtres séculiers du diocèse.

Une mention spéciale est due à Mgr Dominique Jaquet, O. M. C., gardien du grand monastère de Fribourg (Suisse), consacré évêque de Iassy le 10 mars 1895. Pendant les huit années de son épiscopat, il construit le nouveau séminaire de Copou. Jusque-lors le séminaire fonctionnait dans la résidence épiscopale. Après sa démission du siège de Iassy, il reprend son activité de professeur d'Écriture sainte à l'université de Fribourg, ensuite comme professeur d'histoire ecclésiastique au collège séraphique international de Rome.

En cinquante ans d'existence, quarante-six prêtres sont sortis du séminaire, parmi lesquels il faut noter Son Exc. Mgr Robu, évêque actuel de Iassy; Mgr Cisar, archevêque de Bucarest, fut lui-même professeur au séminaire. Diomède Ulivi, après de brillantes études, est nommé professeur au gymnase épiscopal (1898-1900). Il complète à Fribourg les études faites dans le pays. Il voyage en Amérique, Italie, Pologne, A Venise, il découvre le fameux fragment *Hic Dominus*, le *fragmentum Ulivianum* de l'étude historique fameuse *Fragmentum Fanusianum*.

Antoine Gabor, prêtre, professeur lui aussi au séminaire, devient l'apôtre de la presse catholique de Moldavie. Il lance les revues *Lumina Crestinului* [La lumière du chrétien] et *Sentinelă catolică* [La sentinelle catholique], crée l'institut de la Bonne-Pressé de Iassy, avec succursale à Chişinău [Kichenef] de Bessarabie, ardent champion de l'union des Églises. Jean Ferent, collègue du précédent à l'université d'Innsbruck, professeur au séminaire, est auteur d'études historiques de valeur. Dans la revue *Cultura crestină* de Blaj il a fait paraître une étude approfondie sur l'évêché des Cumans. Il est mort curé de Butea, dans la fleur de l'âge.

Parmi les écoles primaires confessionnelles de la Bukovine, qui d'après le concordat se rattachent au diocèse de Jassy, nous trouvons à Cernăuţi (Cernowitz) une école confessionnelle catholique mixte, fondée en 1896 avec quatre classes primaires, et cinq secondaires, 10 instituteurs, 180 élèves. Trois langues d'enseignement : polonais, roumain et allemand, et droit de publicité. Cf. Dr. C. Angelesco, *Loi de l'enseignement particulier* [en français], Bucarest, 1925, p. 71.

Le P. Bonaventure Morariu, O. M. C., alors provincial de cet ordre, comme curé de Galaţi, a obtenu le droit de publicité pour l'école paroissiale de cette ville, fondée par son confrère François Orlando en 1914 pour cent cinquante élèves.

A Liuzi-Călugăra (Baeau), depuis 1923 fonctionne une école de chœurs d'église, avec quatre classes. Ces chœurs sont les collaborateurs des prêtres pour le catéchisme, la sacristie, le chant d'église. Une école semblable fonctionne aussi dans les mêmes conditions à Săbăni Romană à partir de 1931, qui avait déjà existé en 1875.

3<sup>e</sup> Le diocèse catholique de rite latin de Satu-Mare et Oradea. — Unis par le concordat, ils ont un seul grand séminaire, avec deux ans de philosophie à Satu-Mare, et quatre ans de théologie à Oradea.

Ce séminaire reflète, naturellement, en grande partie le passé de ces deux diocèses. L'évêché de Satu-Mare date de 1804. Celui d'Oradea plus ancien, avait été réorganisé après 1692, c'est-à-dire après qu'on ait

chassé les Turcs de cette ville. Au début les prêtres de ce diocèse recevaient leur éducation des jésuites de Casovia (Kaschau, Košice). En 1740, l'évêque Nicolas Csaky ouvre dans sa résidence un séminaire pour douze clercs, sous la direction de deux professeurs de l'ordre des ermites. Un des buts de ce séminaire était la recitation des heures canoniales à la cathédrale, ainsi que l'étude du chant ecclésiastique et de la liturgie, aussi le séminaire suivait-il la cathédrale quand elle se transporta sur la rive droite du Crisn rapide. En 1806, l'évêque François Miklóssy construit un immeuble réservé au séminaire dans lequel, sur l'ordre de l'empereur Léopold II, les clercs roumains unis suivirent les cours de théologie, jusqu'en 1918. En 1889, le cardinal évêque Laurentius Schlauch ajoute à l'ancienne construction une aile nouvelle. Ce bâtiment est occupé actuellement par la congrégation des sœurs sociales. En 1929, on affecta au séminaire le second étage de la résidence épiscopale. Jusqu'en 1930, les cours du grand séminaire duraient quatre ans; depuis, on les fait précéder d'une année de philosophie, puis à partir de 1933, selon le désir du Saint-Siège, de deux années de philosophie.

Le séminaire de Satu-Mare a produit un grand nombre de prêtres, un évêque diocésain, Ladislav Biró (1866-1872), et les professeurs universitaires de Budapest : Aloyse Gryneus († 1860) et Aloys : Wollenberg († 1935). Du séminaire d'Oradea sortent les professeurs universitaires : François Stanczel, Étienne Székely († 1927), auteur d'études bibliques importantes, et Arnold Pataky. D'après la statistique de 1931, l'évêché de Satu-Mare compte 45 écoles, dont 42 primaires et 3 secondaires avec un total de 119 professeurs et 5 861 élèves; celui d'Oradea a 72 écoles, dont 66 primaires et 6 secondaires avec 159 professeurs et 4 936 élèves.

4<sup>e</sup> L'évêché catholique de Timisoara. — Il possède lui aussi un petit et un grand séminaire, comme aussi d'autres institutions d'enseignement et d'éducation ecclésiastiques.

1. Les séminaires. — Comme dans les autres diocèses, l'histoire du séminaire est en étroite liaison avec celle de l'évêché lui-même. Cet évêché a ses origines au XI<sup>e</sup> siècle. Du premier évêque qui est saint Gerhardus († 1046), titulaire de Morisena, jusqu'à l'évêque actuel, S. Exc. Mgr Augustin Pacha, on compte quatre-vingt-neuf évêques. Jusqu'en 1716, les Turcs sont souverains du territoire de l'évêché d'aujourd'hui. Ce n'est qu'après leur expulsion que viennent les colons allemands catholiques; avec eux la vie catholique est en pleine efflorescence. Pendant longtemps, le diocèse n'a pas de séminaire propre. Ses séminaristes (deux au début, puis sept, et douze) sont élevés à Tyrnavia, Neutra, etc. Joseph II les éparpille à travers tous ses séminaires centraux de Buda, Zagreb, Bratislava, Tyrnavia, Agria ou il leur donne une éducation très libérale. En 1806, l'évêque Ladislav Kozsaghy de Remete (1800-1828) demande et obtient de l'empereur d'Autriche François I<sup>er</sup>, l'ancienne maison des jésuites, pour en faire un séminaire diocésain. Le nouveau séminaire contient 41, plus tard 48 séminaristes. L'empereur fait une fondation de 800 florins. L'évêque, le chapitre, les paroisses donneront le reste. Le premier directeur est le frère de l'évêque.

L'évêque Alexandre Csajághy (1851-1860) crée à côté du grand séminaire, un petit séminaire; compose un règlement écrit en langue latine classique; vie spirituelle, études, professeurs, examens, vacances, habilement, etc., rien n'échappe à son observation. Il met les séminaristes sous la protection ecclésiastique de l'Immaculée Conception. L'évêque se rendant compte que la population du diocèse est polyglotte, impose aux séminaristes de bien savoir au moins deux langues,

sous peine de n'être pas ordonnés prêtres. Il embellit la cathédrale, introduit les retraites cléricales, les missions pour le peuple. L'édifice actuel du séminaire est l'œuvre de Mgr Jules Glattfelder de Mor (1911-1930). Il en bénit la première pierre le 5 novembre 1913, et le livre à sa destination le 8 août 1914. L'évêque actuel S. Exc. Mgr Pacha inaugure « Banația » (un internat de garçons, une école normale et primaire catholique de langue allemande). Ce séminaire, jusqu'à présent, avec un grand nombre de prêtres, a donné à l'Église six évêques diocésains (parmi lesquels L. Exc. Mgr Pacha de Timisoara, et Mgr Étienne Fiedler de Satu-Mare et Oradea); ainsi que deux cardinaux : Joseph Mihalovics, archevêque de Zagreb († 1891) et Laurentius Schlauch, évêque de Satu Mare et ensuite d'Oradea († 1902).

2. *Le lycée piariste de Timisoara.* — La maison et l'école piariste ont été fondées en 1750 dans la commune S. Ana (Arad). L'école, à ses débuts, avait trois classes seulement. En 1772, la veuve du fondateur, par une nouvelle fondation, ajoute aux classes existantes, deux classes d'humanités. En 1788 ou 1790, les autorités militaires occupent les édifices pour y établir un hôpital, et transportent les piaristes dans l'édifice des franciscains de Timisoara. En 1806, paraît la *Ratio educationis* qui élève à six le nombre des classes secondaires. Sur la base de l'*Entwurf der Organisation der Commission* publiée en 1850, le gymnase a six classes se transforme en lycée à huit classes. En 1852 est aussi réglée la question du personnel enseignant. Pour les classes de I à V, les professeurs sont de l'ordre des piaristes, et pour les classes VI-VIII, se sont des prêtres séculiers du diocèse nommé alors de Csanad. Cet état de choses dure jusqu'en 1904, quand l'ordre des piaristes devient entièrement maître de l'école. Le nouvel édifice est construit en 1909, avec l'aide de la ville, de l'évêque, Mgr A. Dessewffy et de la fondation Bonaz. Dans le nouveau local, les cours commencent en 1909-1910. Avec l'année scolaire 1923-1924 commence une nouvelle phase, le roumain devant langue d'enseignement. On enseigne aussi la langue hongroise. La religion est apprise aux élèves dans leur langue maternelle.

3. *L'école catholique de rite latin d'Alba Julia.* — Nommé auparavant de Transylvanie; il a un séminaire appelé *Incarната sapientia*.

1. *Le séminaire.* — C'est l'évêque Sztoyka qui le fonda en 1753. Auparavant, non seulement le séminaire de théologie, mais l'évêché lui-même avaient été supprimés par les Magyars calvinistes et unitariens. Le local du séminaire est un ancien monastère bénédictin. Dans l'aile occidentale est installée l'ancienne bibliothèque, possédant jadis un observatoire astronomique, le *Enlupneum*; à l'aile orientale, après divers autres établissements, le séminaire. Les dernières innovations sont dues à l'évêque Gustave-Charles Majláth. Le pape Paul V avait envoyé à ses freres deux seminaristes diocésains à Vienne et à Olmütz. Mais actuellement, ainsi que les autres institutions similaires, le séminaire souffre du manque de bourses qu'il possédait avant la guerre au *Pazmaneum* de Vienne et en d'autres instituts. Présentement le séminaire comprend quarante-huit séminaristes avec baccalauréat, devant faire cinq ans de théologie, à partir de l'année scolaire 1936-1937, le régime est établi de deux ans de philosophie et quatre ans de théologie. L'évêché a encore quatre seminaristes au Collège germanique ainsi qu'à l'Apollinaire de Rome.

2. *Le lycée de garçons catholique de rite latin d'Alba Julia.* — C'est le plus ancien du pays. Ses origines remontent à 1550, époque où une école du chapitre des chanoines de cette ville préparait la jeunesse à la carrière ecclésiastique. Le vrai début date de 1579,

lorsque les jésuites ouvrirent, dans le vieux monastère dominicain, sur l'emplacement de l'école d'aujourd'hui, leur institut, dont le premier directeur fut le P. Jean Lelezi. L'école reste sous leur direction de 1579 à 1607. A cette date, après les expulsions répétées des Pères de la Compagnie, l'institut passa sous la direction de prêtres séculiers. Sur la base du décret *Norma regia*, la langue d'enseignement dans les deux classes inférieures était la langue magyare, et dans les deux classes supérieures la langue latine. L'empereur Joseph II en fit deux fois l'inspection, en 1783 et en 1786. Le roi François I<sup>er</sup> et la reine visitent le lycée et l'internat en 1817. Le 24 juin 1849, pendant le siège de la ville, l'immeuble est démoli mais est restauré immédiatement après par l'évêque Louis Haynald. Dans l'immeuble restauré, l'école fonctionne jusqu'en 1899, date à laquelle elle est transportée dans le local actuel, construit par le *Status romano-catholicus transylvanicus*.

Par ailleurs, l'évolution de cette école est à peu près la même que celle des autres institutions catholiques similaires.

3. *Le lycée de garçons catholique de rite latin d'Odorheiu.*

— Il est la continuation de la vieille école dominicaine du Moyen Age, supprimée vers le milieu du XVI<sup>e</sup> siècle, par la Réforme. Quarante ans après, en 1593, l'école revit grâce au zèle des jésuites. L'un d'eux, le P. A. Mediomontan arrive sur les lieux à Noël 1592, pour restaurer le catholicisme, avec l'aide du commandant de la cité, Valentin Mindszenti, et de l'épouse de celui-ci Anne Banfi. L'année suivante arrive le P. Gr. Marosvársárhelyi, le traducteur du catéchisme du P. Canisius. En 1593, l'école comprend 100 élèves. Les jésuites élèvent la première construction pour cette école vers 1650. Eux-mêmes la dirigent jusqu'en 1774. Après la suppression de la Société, c'est la *Catholica commissio*, créée au sein du gouvernement provincial d'Ardeal pour administrer les fondations catholiques, qui prend soin de l'école. Cet état de choses se maintient jusqu'en 1866, quand la susdite commission est dissoute et remplacée par le *Status romano-catholicus transylvanicus*. L'école a, au début, l'organisation des vieilles écoles d'humanités. Entre 1809 et 1831, elle se nomme *gymnasium regium*. Dans les dix dernières années du siècle dernier, elle devient lycée catholique de rite latin. Le local actuel date de 1909-1910. L'entretien de l'école revient au conseil directeur du diocèse catholique de rite latin d'Alba Julia.

4. *Le lycée de garçons catholique de rite latin de Miercurea Ciuc.* — Il a été fondé par les franciscains à Sumuleu-Ciuc vers le milieu du XVII<sup>e</sup> siècle. Le premier local élevé par ces religieux est démoli par les Tatars en 1661. Il est reconstruit en 1669 et en deux fois. Ces religieux le dirigent jusqu'en 1774. A cette date, c'est la *Catholica commissio* du gouvernement d'Ardeal qui supporte les frais d'entretien, tandis que la direction didactique et pédagogique reste entre les mains des religieux jusqu'en 1852. A partir de 1853, on y trouve aussi des prêtres séculiers et même des laïcs. A partir de 1901, les religieux se retirent et laissent la place aux prêtres séculiers et aux laïcs. Après la suppression de la commission, le *Status* puis le conseil directeur de l'évêché ont pris en main l'entretien de l'école. Ce conseil a construit en 1909-1910 l'immeuble actuel.

5. *Le lycée de garçons catholique de rite latin de Târgul Săcusei.* — Il a été fondé en 1680 par Moise Nagy, cure d'Estéhar. Pres du lycée est construit un internat pour les jeunes nobles séklers. L'histoire de ce lycée a cinq périodes : entre les années 1680 et 1696, le lycée fonctionne à Estéhar; entre 1696 et 1745, il se transporte à Târgul Săcusei; entre 1745 et 1849, en plus des cours de gymnase, fonctionnent aussi les cours de



philosophie; entre 1862 et 1869, l'école fonctionne comme gymnase à quatre classes; en septembre 1899, s'ouvre la V<sup>e</sup> classe de lycée, puis les trois suivantes, qui portent le lycée à huit classes. L'école a le « droit de publicité », reconnu par le ministère de l'Instruction publique depuis 1928. Il existe encore dans cette ville une école normale, fondée en 1858 à Sumuleu-Ciuc par l'évêque L. Haynald et transférée, en 1923, à Miercurea-Ciuc. Depuis 1931, elle ne possède que les classes supérieures IV-VII, avec droit de publicité reconnu par le ministère.

6. *Le lycée de garçons catholique de rite latin de Târgu-Mures.* — Il fut fondé par les jésuites, à une date non encore précisée. Ce sont eux qui construisent le premier local de l'école entre 1704-1708, sur l'emplacement de l'église catholique actuelle. Le lycée reste sous leur direction jusqu'en 1774. Depuis cette date jusqu'en 1866, c'est la *Catholica commissio* qui s'en occupe, puis le *Status*, devenu conseil directeur du diocèse catholique d'Alba Julia. L'organisation est celle des écoles secondaires du temps. Entre 1704-1848, l'école se nomme *gymnasium regium*, ensuite *gymnasium catholicum*. Jusqu'en 1778, elle a trois classes; à partir de 1778, cinq. En 1869-1870, elle devient *gymnasium majus*, avec six classes; et en 1897-1898, gymnase supérieur avec huit classes. L'ancien bâtiment a servi entre 1784 et 1905. En 1905, le *Status* construit l'immeuble actuel.

7. *Le lycée de garçons catholique de rite latin de Cluj.* — Il a été fondé en 1579 par Stefan (Cristophorus) Bathory de Somlyó, alors prince d'Ardéal et roi de Pologne. L'acte de fondation est daté de Vilna (Pologne) le 12 mai 1581. Au début, l'école est ouverte par les jésuites dans un ancien monastère bénédictin. Puis on la transporte au centre de la ville vers 1700. A la même époque on construit l'internat et son église en style baroque. Pendant près d'un siècle et demi, l'école est dirigée par les jésuites, qui lui donnent l'organisation du cycle de six ans, de règle dans leurs instituts. La matière principale, après la religion, est la langue latine. On y enseigne aussi l'histoire, le grec, l'arithmétique et la géométrie. Pendant longtemps seule école catholique existante, elle est très recherchée par la jeunesse de tout l'Ardéal. En 1776, les piaristes en prennent la direction. Le régime de l'enseignement suit en grande partie la *Norma regia* de 1781. L'école a possédé des professeurs renommés. Rappelons le P. Milanesi, professeur de médecine; Stefan Szanto-Arator, traducteur de la Bible; Mathias Sambar, écrivain ecclésiastique; Martin Szentivanyi, professeur de droit; David Szabo de Barot, écrivain; Max Hell, astronome; Jean Molnar-Piuaru, oculiste; Martin Bolla, historien; Henri Finaly, linguiste; Geza Czirbusz, géographe, etc.

Mentionnons parmi les anciens élèves, le célèbre cardinal Pierre Pazmany, métropolitain-primat de Hongrie; les évêques catholiques de rite latin Joseph Martonfi, Nicolas Kovats, François Lónhart; de rite roumain uni Jean Giurgiu de Patak et Jean Lemeni; orthodoxes, Nicolas Popea et Basile Moga; le métropolitain orthodoxe Jean Metiano; les écrivains Clément Mikés, Pierre Apor, Farkas Cserey, Nic. Josika, Stefan Petefi, Georges Sincal, Pierre Major, Georges Lazăr, Théodore Racorea, Georges Barfiu, Aron Pumnul, Jean Majorescu, le juriste Carol Szaiz, le héros national roumain Avram Iancu et d'autres.

III. *LES CATHOLIQUES DE RITE ARMÉNIEN.* — Bien que n'étant que 36 000 fidèles, ils possèdent depuis le 5 juin 1920 un administrateur apostolique, le P. Sadrac Gokian (de la congrégation des missionnaires de Vinne) qui relève directement du Saint-Siège. La cathédrale de la Sainte-Trinité, avec trois prêtres et la résidence de l'administrateur sont à Chiriac-Somes. Il

y a encore cinq paroisses, toutes ayant leur titulaire. Les Arméniens catholiques possèdent encore huit chapelles et trois séminaires. Ils possèdent une école primaire avec trois instituteurs et cinquante-quatre élèves; deux orphelinats et deux asiles de vieillards; des réunions de piété eucharistique, de Sainte-Anne, du Saint-Rosaire, du Sacré-Cœur. Les dissidents sont au nombre de 18 000, avec vingt-trois églises, cinq chapelles et vingt-quatre prêtres.

Voir les annuaires des écoles mentionnées dans le chapitre.

IV. *LES ORDRES RELIGIEUX. — I. DANS LES ÉGLISES DE RITE ROMAIN.* — 1<sup>o</sup> *L'ordre de Saint-Basile le Grand.* — Il existe dans l'Église roumaine une depuis 1747. Cette année-là, les premiers moines basiliens, Grégoire Maer (alias Maior), Silvestre Caliani et Géronce Cotorea, entrèrent au monastère de la Sainte-Trinité de Blaj. En 1750, Athanasie Rednic vint de Muncaci. Grâce à ces moines, nous voyons s'ouvrir les écoles de Blaj. A partir de 1784, l'ordre, pour plusieurs raisons, mais surtout à cause du josphisme niveleur, commence à vivre et à végéter jusqu'en 1870. Depuis ce moment-ci, jusqu'à nos jours, l'ordre est à peu près inexistant. Il est vrai que, de temps à autre, nous voyons des moines paraître, mais sans qu'ils puissent mener une vraie vie monastique, au point que la branche de l'ordre basilien de Blaj disparaît complètement.

1. *Le monastère de Bixad.* — Il a été fondé en 1700 par l'archimandrite Isaie de Trébizonde. De là, ce moine exerça une propagande active dans les régions du nord-ouest du pays, surtout dans la région nommée « la terre de l'Oash », en faveur de l'union avec l'Église de Rome. En 1701, l'archimandrite est tué perfidement par des brigands, poussés par les calvinistes qui veulent enrayer sa propagande religieuse. Après sa mort, le monastère resta désert jusqu'au milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle, moment où, à la suite des demandes répétées de la population, le protohigoumène de Muncaci, dont dépendait Bixad, envoya quelques moines. Dès lors, il y a toujours eu des moines ici, soit roumains, soit appartenant à d'autres nationalités. En 1919, le monastère devint complètement roumain, car les Ruthènes restèrent à peu près tous sous la domination tchécoslovaque. En 1925, à la mort du dernier hiéromoine roumain de la commune observance, le monastère passa aux basiliens de la branche polonaise, réformée par ordre de Léon XIII. Pendant l'été de cette même année, trois hiéromoines et un frère convers s'installèrent dans le monastère, ouvrant avec l'autorisation du Saint-Siège un noviciat particulier et commençant une activité missionnaire très intense. La nouvelle fondation fut très rapidement connue, Bixad étant le lieu de pèlerinage le plus connu dans le nord de la Transylvanie, possédant une icône miraculeuse très célèbre, dont le culte attire chaque année de 50 à 100 000 pèlerins.

En 1927, le monastère de Bixad reprend la publication de la revue pastorale : *Cumintul adevarului* [Pathe de la vérité], fondée par un moine basilien de Plopieu en 1913. Cette revue est d'un grand secours aux prêtres du monastère. En 1932, le monastère organisa une imprimerie qui permit aux moines de s'adonner à la publication à bon marché de brochures populaires religieuses. De la fondation de l'imprimerie jusqu'à la fin de l'année 1936, les frères ont pu publier 170 000 brochures populaires. En 1933, les moines lancèrent un petit bulletin *Misionarul Eucharistic* [Le missionnaire eucharistique], organe de l'association des prêtres adorateurs, dont le centre se trouve à Bixad. Les religieux entreprennent de nombreuses missions populaires dans de multiples paroisses de

la province métropolitaine, et souvent donnent des retraites aux prêtres et aux séminaristes dans les différents centres.

A présent, à Bixad se trouvent : le supérieur régional des basiliens de Roumanie avec quatre hiéromoines, quatorze moines et dix novices. A Rome se trouvent deux étudiants, et deux en Pologne. Bixad compte actuellement trente-trois religieux.

2. *Le monastère de Moiseu.* — Pendant l'été de 1933, les basiliens de Bixad ont pris la direction du monastère de Moiseu dans le Maramures, monastère ancien fondé avant 1600 et resté désert depuis de longues années. Le monastère abrite actuellement deux hiéromoines et quatre moines. C'est un centre de pèlerinage qui attire annuellement de 20 à 25 000 pèlerins.

3. *Le monastère de Nicula.* — Trois ans plus tard, les religieux de Bixad reprennent la direction du monastère de Nicula, fondé en 1600. C'est un Vénérable une célébration miraculeuse. Le piariste André Varjas dit, avec raison, que le miracle le plus important opéré par Notre-Dame de Nicula est le retour des Roumains, pendant longtemps dissidents, à l'unité romaine. De 1840 à 1936, le monastère, visité annuellement par 50 à 60 000 pèlerins, n'abrita aucun moine. Maintenant il compte deux hiéromoines et quatre moines.

4. *Le monastère de Prislop.* — L'ordre basilien possède encore le monastère de Prislop-Hunedoara, mais pour le moment il n'y a pas de religieux.

Le nombre total des basiliens roumains est de neuf hiéromoines, vingt-deux moines, quatre étudiants en théologie, dix novices, en tout quarante-cinq religieux.

La direction centrale de l'ordre basilien de la Stricte-Observance se trouve à Rome, 3 piazza Madonna dei Monti. L'ordre ne reçoit, comme frères de chœur, que des candidats ayant leur baccalauréat. Le noviciat dure deux ans suivi, pour les frères de chœur, de deux ans de philosophie et de quatre ans de théologie. Les frères convers doivent apprendre un métier ou bien aider à la bonne marche matérielle des maisons. La vie de l'ordre est caractérisée par une spiritualité profonde et, à l'intérieur du monastère, par un grand esprit de famille, au dehors par une activité intense, par la presse et la prédication.

2. *Les augustins de l'Assomption.* — Ils ont été appelés en Roumanie en 1923 par Mgr Suciu, métropolitain de Blaj. La Providence avait permis que celui qui dirige aujourd'hui la congrégation de l'Assomption, le R. P. Gervais Quenard, se fût sacrifié, pendant la Grande Guerre, à soigner les soldats roumains atteints du typhus exanthématique. Nommé supérieur général, le P. Quenard ne put que se réjouir de répondre à l'invitation de l'épiscopat roumain uni, d'envoyer des professeurs de français aux lycées de Blaj et de Beiuș. En 1923, les deux premiers prêtres de l'Assomption arrivèrent à Blaj, et l'année d'après deux autres furent envoyés à Beiuș. En 1926, Mgr Nicolesco en demanda deux pour la direction de l'internat diocésain de Lugoj. Dans chaque centre, les assomptionnistes, en plus de leurs occupations officielles, fondèrent des œuvres conformes à l'esprit de leur ordre. A Blaj, ils ouvrent le petit séminaire *Casa Domnului* et l'un d'entre eux fut nommé, pendant quelques années, recteur de l'internat *Vancea* de garçons, annexé au lycée Saint-Basile le Grand. A Beiuș, les assomptionnistes ont la direction de l'internat *Pavel* de garçons, contigu au lycée *Samuel Vulcan*, et d'un petit séminaire *Cristos Rege*. En 1928, à l'occasion de l'année jubilaire du lycée, les Pères de Beiuș font paraître *l'Observator*, revue de culture générale. Certains numéros spéciaux, comme ceux de l'hommage de saint AUGUSTIN (1930), de la Vierge Marie (1931), du divin Rédempteur (1933) et de sainte Bernadette (1934), ont été accueillis avec une grande sympathie par les catho-

liques. La bonne renommée de Beiuș a beaucoup gagné par l'arrivée de ces apôtres désintéressés. De même, l'enseignement du français est en honneur dans ces internats que les Pères dirigent selon l'esprit des pensionnats catholiques français.

Dans ces trois centres, en étroite collaboration avec le clergé diocésain, les assomptionnistes, passés au rite oriental, s'adonnent à un ministère fécond, à Blaj, dans la belle chapelle, qu'ils ont eux-mêmes bâtie, à Beiuș, dans une petite église historique en bois, apportée d'un village voisin et rebâtie dans leur propriété, enfin à Lugoj, dans la chapelle de l'internat. Ils prennent part aussi aux missions populaires et aident les prêtres dans leur œuvre d'apostolat. Voyant qu'un certain nombre de jeunes gens désiraient entrer chez eux, les Pères, avec l'autorisation du Saint-Siège, ont ouvert en 1930, un noviciat à Beiuș.

A Bucarest, depuis l'automne 1931, les assomptionnistes ont ouvert un foyer d'étudiants. Ceux-ci ont donc une maison où ils se sentent en famille et où ils trouvent une atmosphère religieuse, grâce à la présence d'une chapelle où se célèbrent les offices dans le rite roumain. Les Pères rendent volontiers service aux deux autres églises roumaines unies, quand le clergé leur demande leur concours. Ils espèrent être bientôt chargés d'une paroisse de rite roumain dans les environs de la gare du Nord. Les assomptionnistes ne font que commencer leur activité en Roumanie. Une fois établis, leur nombre ne pourra que s'accroître, grâce aux vocations roumaines et ils auront la possibilité d'exercer une belle activité, comme dans les autres pays. En Roumanie, pour le moment, on compte onze prêtres dont six roumains et cinq frères convers roumains, de plus dix religieux roumains à l'étranger qui font leurs études.

Tout récemment, par une délicate attention à l'égard du pays qui, après la Grande Guerre, avait pris l'initiative des congrès internationaux de byzantinologie en organisant le premier sur son sol, les assomptionnistes ont pris la résolution de transporter leur institut d'études byzantines de Kadi Keui (Constantinople) à Bucarest. Leur vaste bibliothèque de spécialité byzantine y fut transportée ainsi que leur revue bien connue, les *Échos d'Orient*, qui en est à sa quarantième année d'existence. On attend beaucoup des fils de saint Augustin en Roumanie.

*Les sœurs oblates de l'Assomption*, fondées en 1863 par le P. Emmanuel d'Alzon, pour être les auxiliaires des assomptionnistes dans leurs œuvres apostoliques, ont été appelées par Mgr Frentiu, évêque d'Oradéa, en 1925, pour prendre la direction de l'internat *Pavel* de jeunes filles annexé au lycée de filles de Beiuș. Elles ont également ouvert une maison pour postulantes et maintenant elles ont trois sœurs roumaines à Beiuș et dix autres qui se trouvent au noviciat en France. Elles pourront entreprendre, en s'adaptant à leur milieu, d'autres œuvres apostoliques.

3. *La Société de Jésus.* — Elle exerça son activité en Roumanie du vivant même de saint Ignace de Loyola. En 1554, l'évêque de Transylvanie, Paul Bornemisa, lui demandait de fonder un collège dans cette région. La haine des calvinistes fit avorter le projet. En 1556, l'évêque fut exilé et ses biens séquestrés. Le prince Étienne Bathory, plus tard roi de Pologne, fervent catholique, fonda, en 1579, un collège à Cluj et le confia à la Compagnie de Jésus. En 1581, ce collège fut élevé au rang d'université et occupa un nouveau local. Il devint aussi une école supérieure très célèbre. Les jeunes gens des meilleures familles le fréquentaient et, parmi eux, on remarque le jésuite Pierre Pazmany († 1637), futur cardinal, ami de la contre-réforme en Hongrie. Entre 1581 et 1588, la Société de Jésus possédait à Cluj une imprimerie

importante. La résidence d'Alba Julia fut fondée en 1581. De là et de Cluj partirent les meilleurs prédicateurs de l'ordre pour prêcher des missions populaires dans toute la Transylvanie. Le P. Jean Leleszi prêcha des missions dans six cents paroisses. Le P. Alard, d'origine allemande, aidé par d'autres Pères, convertit de nombreux hérétiques. Les protestants virent de fort mauvais œil cette activité apostolique. La « Diète » ou réunion des représentants provinciaux, à Medias, en 1588, demanda l'expulsion des jésuites de Transylvanie. Une partie des religieux se retira en Moldavie et l'autre partie en Muntenie. En 1588, ils organisèrent même une mission à Iassy. En 1590, le prince les rappelle en Transylvanie, à Cluj, à Alba Julia et à Oradéa, mais ils devaient être très prudents. Michel le Brave, premier grand réalisateur de l'unité roumaine, fait restituer aux Pères leurs biens. C'est à eux qu'il confie l'éducation de son fils Petrascu. Après sa mort, les jésuites sont de nouveau attaqués par les protestants en 1603. A Cluj, le frère sacristain est tué pendant qu'il défendait le Saint-Sacrement, tandis que le recteur du collège était blessé. En 1606, les jésuites sont encore expulsés de Transylvanie. Le prince Gabriel Bethlen, cependant, les rappelle et leur rend beaucoup d'églises et les résidences d'Alba-Julia et Cluj. A la même époque, s'organise la résidence de Caransebeș, où un Père originaire de cette ville, Georges Buitul, roumain de naissance, exerce un fructueux apostolat. Ayant terminé ses études ecclésiastiques au Collège germanique de Rome, où il devint membre de la Compagnie, il prêche la parole de Dieu, d'abord dans la région de Caransebeș, ensuite à Cluj-Manastur où il meurt en 1635. Les habitants de Caransebeș, en apprenant sa mort, viennent à Cluj pour ramporter avec respect les restes de leur apôtre aimé. Le P. G. Buitul, alors qu'il était encore élève à Rome, avait traduit en roumain le catéchisme de saint Pierre Canisius. En même temps, les jésuites forment une *Missio Dacia* en 1640, avec neuf prêtres, trois professeurs et deux frères.

En 1653, les religieux sont de nouveau expulsés de Transylvanie, mais, à l'avènement des Habsbourg, ils reviennent à Cluj et y reçoivent l'église de l'ancienne citadelle, aujourd'hui entre les mains des franciscains. Peu à peu, ils rachètent la petite propriété de Manastur, construisent l'église de l'université (1718-1724), ensuite le séminaire Bathory-Apor (1734) et l'internat des nobles (1735). Ces instituts sont dirigés par les Pères avec de grands succès, jusqu'à la suppression de la Société (1773). Vers le même temps (1683-1773), les Pères fondèrent une maison à Satu-Mare. Partout, ils accomplirent de grandes choses sur le terrain de l'éducation, des sciences et de la vie chrétienne. Un Père d'origine transylvain, Stefan Pongratz, mourut martyr pour la foi catholique, en 1619, à Casovia (Košice en Tchécoslovaquie) et a été béatifié en 1906. A la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, les jésuites fondèrent un grand nombre de maisons en Transylvanie : Gheorgheni, 1689; Brasov, 1690; Orad-a et Sibiu, 1692; Timisoara, 1716; Baia Mare, 1713; Baia Sprie, 1730; et Sibiu et a Odorheiu, ils dirigèrent même un lycée et fondèrent et administrèrent les paroisses de Sibiu, Brasov, Odorheiu, Targul Mures et Satu-Mare.

L'événement le plus important à cette époque dans l'histoire du peuple roumain — l'union des Roumains transylvains avec l'Eglise de Rome — est dû à leur zèle. L'apostolat du P. G. Buitul excita une vive admiration pour leurs œuvres. C'est grâce à l'action apostolique du P. Paul Barani que l'on doit la réunion du synode d'union, tenu à Alba Julia en 1699, sous le métropolitain Théophile. A la mort de celui-ci, son successeur, Albanase Anghel, continua les traditions avec Rome et les mena à bonne fin. Jusqu'en 1773,

les évêques roumains unis ont comme conseillers des jésuites. Certains d'entre eux sont très populaires, comme par exemple le P. Adam Fitter, à qui l'on offrait de devenir le successeur de l'évêque Jean Giurgiu de Patak et qui refusa par humilité.

La suppression de la Compagnie de Jésus (1773) fut un grand coup pour la vie et les institutions catholiques en Transylvanie. Jusqu'en 1858, sur le territoire de la Roumanie actuelle, il n'y eut plus de maison de la Compagnie, mais, en cette année, l'évêque de Satu-Mare, Jean Ham, leur confia l'internat du lycée qu'ils dirigèrent jusqu'en 1927, date où ils furent remplacés par des prêtres du diocèse. En 1924, s'organise la mission roumaine qui devint, en 1931, une vice-province. La Compagnie a une résidence à Bucarest, à Iassy, Cernăuți (Czernovitz), Cluj, Satu-Mare et Totești-Hunedoara avec un total de vingt et un prêtres. Depuis 1930, les jésuites ont la direction du séminaire diocésain latin de Iassy. En 1924, ils ont ouvert un noviciat à Satu-Mare, puis à Totești, où l'institution prit un caractère purement roumain. En 1927, s'organise la section roumaine de l'ordre, et la première maison de rit roumain est celle de Totești. Les étudiants en philosophie et en théologie font leurs études en Pologne et en Belgique, et sont pour le moment au nombre de sept. Le nombre total des religieux de la Compagnie en Roumanie est de trente-huit.

4<sup>e</sup> La congrégation des sœurs de Sainte-Marie de Blaj. — Déjà le II<sup>e</sup> concile provincial (Blaj, 1882) prévoyant au titre III, c. 1-II, la restauration aussi rapide que possible de l'ordre des basilien, montrait l'utilité des instituts de religieuses pour l'éducation de la jeunesse féminine des grandes villes, exprimait le désir de voir ces plans se réaliser et promettait de recueillir les fonds nécessaires. Cependant, pendant longtemps, rien ne se fit. La Grande Guerre cependant posa de nouveau la question de la fondation de religieuses.

Au printemps de 1916, le chanoine Basile Suciu, qui devait devenir en 1919 métropolitain de Blaj, demandait l'avis du grand patriote Georges Pop de Băsești, sur l'organisation et la direction de l'orphelinat roumain uni de Blaj; le grand homme roumain conseilla au métropolitain de faire venir des religieuses. Après la guerre, en 1921, le métropolitain obtint du pape que toutes les religieuses roumaines unies, qui se trouvaient dans les monastères de rite latin de l'ex-empire austro-hongrois, pourraient, si elles le voulaient, passer dans le monastère de Blaj. Trois sœurs répondirent à cet appel. Parmi elles, se trouvait sœur Marie Febronia Mureșanu, originaire de Subcetate-Mureș, appartenant à la congrégation bavaroise des franciscaines de Maffersdorf, ayant fait ses études de pédagogie supérieure à Kalocsa (Hongrie) et pour lors professeur à Targul-Mureș. Elle fut chargée de l'organisation et de la direction de la nouvelle congrégation. Six autres candidates demandèrent leur admission. Ce fut Mgr Nicolaeșcu, l'actuel métropolitain de Blaj, alors chanoine, qui rédigea le premier règlement demeuré en vigueur jusqu'en 1935, date à laquelle Mgr Balan, l'évêque actuel de Lugoj, alors membre de la commission romaine pour la codification du droit canonique oriental, elabora en 1935 un nouveau statut qui attend l'approbation du Saint-Siège.

En quinze ans, cette congrégation s'est développée d'une façon extraordinaire. Au commencement, elle se trouvait à Oberepavek l'orphelinat dont elle était chargée. L'automne de l'année 1927, elle vint s'installer à Blaj où elle prit la direction de l'internat des écoles secondaires de filles, abritées dans un magnifique bâtiment appelé *Institut de la reconnaissance*. La congrégation compte quatre-vingts membres et sept



maisons; quatorze élèves ont embrassé la vie religieuse. A Cluj, capitale de la Transylvanie, les sœurs ont deux maisons. La première est l'école ménagère supérieure, l'autre une école primaire. On trouve encore des sœurs à l'hôpital Michel le Brave de Craiova; seize d'entre elles au sanatorium pour tuberculeux à Aiud, et autant à celui de Gheorghe de Jos (Hunedoara); six à l'hôpital départemental de Reghin-Mures, et onze à l'hôpital d'Etat de Sighisoara (Tarnava Mare). A Sovata, la maison de Cluj possède une maison de repos pour les hôtes payants.

Les écoles dirigées par les sœurs sont en bonnes mains, selon les paroles de M. Angelesco, ministre de l'Instruction publique. « En visitant ces écoles ecclésiastiques, écrit-il, j'ai vu sous l'impression d'une parfaite discipline scolaire, d'une admirable propreté et d'un ordre exceptionnel que rarement on trouve en d'autres écoles. J'ai été frappé, en particulier, de l'esprit de sacrifice et d'abnégation montré par les sœurs de la congrégation Sainte-Marie, qui, quoique recrutées souvent dans des familles distinguées, comprennent et savent néanmoins sacrifier tout ce qu'il y a de plus noble dans le cœur pour contribuer au progrès de la culture roumaine. J'ai trouvé, ici, ce qui m'était, en tant que ministre, un programme, c'est-à-dire une réalisation du suprême commandement pédagogique et didactique qui demande non seulement l'Instruction mais surtout la culture du cœur, la formation et l'entraînement des caractères sur le chemin tracé par les vérités et règles de la religion chrétienne. Je vois l'esprit de Blaj réalisé ici, comme je l'ai vu réalisé le bas même, et je pense que, pour les écoles dirigées dans cet esprit, l'Etat n'a pas contribué autant qu'il l'aurait pu. »

II. DANS LES DIOCÈSES LATINS. — 1° *L'archidiocèse latin de Bucarest.* — En dehors de trois jésuites, de deux lazaristes, de trois Pères de Steyl (S. V. D.), un méchitariste, comptent encore les congrégations suivantes :

1. *Les frères des écoles chrétiennes.* — Ils ont des maisons à Bucarest et vingt quatre frères. Pour donner aux candidats, en plus de l'éducation morale et religieuse, une éducation vraiment nationale, les supérieurs ont ouvert un noviciat. A Oradea, à côté de l'école normale roumaine unie, les frères ont la direction de l'internat et comptent trois anciens frères, dix-sept frères scolastiques, et trente-trois aspirants. A Craiova, il y a trois frères et quatre à Satu-Mare, au total quatre-vingt-quatre membres.

2. *Les dames dites anglaises.* — Elles sont au nombre de 292 religieuses, dans six maisons, dont trois à Bucarest et trois en province (Brăila, Craiova, Turnul Severin). La maison principale est à Bucarest, où se trouve aussi le noviciat.

En 1906, l'institut reçoit la médaille d'or et le diplôme d'honneur de l'exposition jubilaire roumaine, à cause des travaux que l'institut avait fait exposer. En 1913, à la demande de S. A. R. la princesse Marie, future reine, quatre sœurs de cet institut, en compagnie de quatre filles de la charité, partirent pour Zimnicea, pour soigner les soldats malades du choléra, pendant la guerre balkanique. En 1916, pendant la Grande Guerre, les maisons des sœurs sont transformées en hôpitaux pour les soldats. Les sœurs s'en occupent avec beaucoup de dévouement. Beaucoup d'entre elles furent victimes de leur dévouement auprès des choletiques, et l'une d'elles succomba à cette maladie. Le 27 mai 1925, a lieu la consécration de la nouvelle chapelle de l'institut, en présence de S. M. Ferdinand I<sup>er</sup>. Pendant les années qui suivent, certaines améliorations ont pu être réalisées, dans l'institut même, qui adopte le programme de l'Etat pour toutes les classes. En 1930, un grand nombre

de sœurs qui n'étaient pas encore citoyennes roumaines, le sont devenues. A côté de l'ordre, de la propreté, de la piété qui dominent dans les maisons de cette congrégation, les Roumains sont enchantés de voir son patriotisme et son attachement à la dynastie.

3. *Les filles de la charité.* — Elles sont à Bucarest depuis le 20 mai 1906. Au commencement, elles dirigeaient un dispensaire, puis un ouvroir pour quarante élèves, enfin elles ouvrirent un orphelinat. La première supérieure fut sœur Élisabeth Pucci qui laissa un souvenir impérissable. Pendant les deux dernières guerres, elle rendit de grands services à sa patrie d'adoption, surtout pendant la guerre balkanique, en se dévouant auprès des soldats atteints du choléra. Quand à la fin, terrassée à son tour par la maladie et la fatigue, elle succomba, S. M. la reine Marie de Roumanie, écrivit à sa mémoire une émouvante notice biographique.

Après la Grande Guerre, la congrégation s'est réorganisée et a continué son travail avec un plus grand zèle. L'ancienne clinique s'est agrandie de deux nouvelles salles en 1928 et 1934, et en 1936 se lève de terre un dispensaire et un hôpital à cinquante et un lits pour les pauvres non payants. Ici, chaque année, se donnent à peu près 10 000 consultations gratuites et environ 26 000 pauvres sont secourus. La clinique proprement dite compte soixante-dix lits. En 1930, l'on construisit une église desservie par deux prêtres lazaristes et qui rendra de grands services aux malades et aux fidèles du quartier. La communauté de langue française dépend de Paris, par Constantinople, et compte une supérieure, quatorze sœurs, aidées par dix-huit infirmières.

2° *Le diocèse latin de Iassy.* — Il compte sur son territoire les ordres et les congrégations suivants :

1. *Les frères mineurs conventuels.* — Ils étaient dans le pays avant la fondation des deux principautés roumaines : la Monténie et la Moldavie. Leur fondateur lui-même avait pensé à l'évangélisation de ces régions. En juillet 1221, il s'était mis en route pour s'entendre avec saint Dominique sur la conversion des Coumanes qui vivaient dans ces régions. La mort inattendue de Dominique ne permit pas la réalisation de ce projet. Cependant, en 1239, le pape Grégoire IX, par la bulle *Cum hora underima*, envoie les fils de saint François évangéliser les Bulgares et les Coumanes. Jérôme Gatalano, évêque local, relate en 1322 que, pendant quatre-vingts années, l'on a évangélisé les Tatars et les Coumanes et bâti quarante églises. En 1227, eut lieu la fondation de l'évêché de Milcova (Mylcov) à la frontière des Tatars, pour la conversion des Coumanes et de leurs voisins. Un certain nombre de franciscains souffrirent le martyre pour leur foi. Ainsi Ange de Spoleto, tué par les Bulgares à Mauro-Castro (Gataca) l'Albanie entre les années 1314 et 1329; Lucas et Valentino, ensevelis le 12 février 1326 dans la ville de Siret : ici encore sont ensevelis en 1340 les martyrs Blasius et Marcus, tous du monastère de la Sainte-Croix de Léopol (Lwow en Pologne). Ces moines convertirent au catholicisme Latco, prince de Moldavie. A la demande de ce prince, le pape Urbain V fonda, le 9 mars 1371, l'évêché de Siret, en nommant comme premier évêque le franciscain André de Cracovie. Cet évêché resta à Siret jusqu'en 1400, date à laquelle le dominicain Jean Sartorius transféra le siège à Snyatin (Pologne). En 1401, cependant, le pape Boniface IX fonda l'évêché de Bacău (Bacovia) qui disparut en 1498, à cause non seulement des guerres continuelles contre Selim, le sultan de Constantinople, mais aussi à cause des hussites. Entre 1420-1461, nous trouvons les traces d'un évêché catholique à Baia, en Moldavie, ayant comme évêques tantôt des dominicains et tantôt des franciscains. En 1517, la grande famille franciscaine se divisa en deux branches, les récollets et les



conventuels. Ce furent les premiers qui eurent les missions dans ces régions; pas pour longtemps, cependant, car certains membres du clergé tant régulier que séculier passèrent au hussitisme ou au calvinisme.

Le 28 novembre 1580, Benoît de Galiano, marchand italien, trouve les catholiques de Munténie et de Moldavie dans un état lamentable. A sa demande, le religieux conventuel Jérôme Arsengo (Arsenghi) vient comme visiteur apostolique et, aidé par ses confrères, rebâtit le monastère de Bacău laissé en ruines, par les récollets hongrois. Une fois entrés dans le pays, les conventuels ne le quittent plus, ni pendant les guerres avec les Turcs, ni pendant les invasions barbares; ni la faim, ni la peste, ni d'autres fléaux ne les éloignent de leur centre d'apostolat. Parmi eux, se sont recrutés d'abord les visiteurs apostoliques, ensuite les préfets apostoliques et cela pendant cent ans. En 1818, Rome supprime l'évêché de Bacău et crée le vicariat apostolique de Moldavie. Le 17 juin 1884, par le bref *Quæ in Christiani nominis incrementum*, le pape Léon XIII crée l'actuel diocèse de Iassy. En 1895, la S. C. de la Propagande élève la mission des conventuels de Moldavie au rang de province avec le titre de Saint-Joseph ayant quatre custodies: Bacău, Galați, Săbăoani et Troțuș, avec dix maisons ayant le soin spirituel des fidèles des paroisses respectives, ainsi que le droit de nommer eux-mêmes leurs supérieurs locaux. De même, ils reçoivent l'autorisation d'ouvrir un noviciat. En 1897, ils bâtissent le séminaire d'Hălăucești, qui commence avec dix élèves. Mentionnons qu'en 1926 ils ouvrent un deuxième séminaire pour leurs novices à Săbăoani et, en 1932, leur scolasticat de Liuzil-Călugăra, avec onze théologiens, et seize philosophes.

En 1929, à la demande de Mgr Frențiu, évêque roumain uni d'Oradea, six religieux embrassent le rite roumain et fondent deux monastères, l'un à Oradea et l'autre à Drăgești (Bihor). Dans cette dernière commune, ils ont pu construire une belle église en l'honneur de saint Antoine de Padoue avec le privilège de l'indulgence *toties quoties*, le dimanche qui suit la fête du patron et la fête de l'Assomption. Les Pères de Drăgești administrent plusieurs paroisses voisines et exercent à Oradea un ministère fécond. Entre les années 1897 et 1935, les conventuels ont reçu 226 élèves, parmi lesquels 132 sont entrés au noviciat, 87 ont fait les vœux simples, et 52 les vœux solennels; 47 ont reçu l'ordination sacerdotale. Ils possèdent une maison d'édition « Serafica », où ils impriment la revue *Vita* [La vie], un almanach, actuellement dans sa 25<sup>e</sup> année, ainsi qu'une bibliothèque populaire catholique.

L'orphelinat de Husi, est dirigé par dix sœurs franciscaines nommées *del ligno* et ce sont aussi les franciscaines qui s'occupent de la bonne marche matérielle du séminaire de l'archidiocèse de Bucarest.

2. *La congrégation des sœurs de Notre-Dame de Sin.* — Elle a, en Moldavie, deux fondations devenues anciennes, à Iassi et à Gălbăni, qui datent du vivant même du fondateur Théodore Rătișbonne. L'on a vu comment se sont réalisées ces deux fondations grâce à l'évêque, Mgr Salandari.

3<sup>o</sup> *Dans le diocèse latin de Satu-Mare et Oradea*  
1. *L'ordre des piaristes.* — A Cănești, il y a une paroisse et un noviciat (quatre Pères).

2. *Les frères mineurs conventuels.* — Ils ont un monastère et une école paroissiale à Satu-Mare, avec un noviciat et un scolasticat (quatre Pères et onze étudiants). Ils administrent la paroisse Tăuți.

3. *La congrégation de Saint-Jean de Dieu* (Missions diennes). — Elle a un monastère avec un hôpital (cent quatre lits) et une pharmacie à Satu-Mare (deux religieux et deux novices), un autre à Oradea.

4. *La congrégation des sœurs de charité de Saint-Vincent de l'antique congrégation locale.* — Elle a une maison mère à Satu-Mare (cent dix sœurs, trente novices et trente postulantes). Elle dirige un lycée de filles, une école normale de filles, une école d'application, une école pour de petits enfants et un internat pour quatre-vingts élèves. Elle fournit aussi des infirmières à l'hôpital des Frères de Saint-Jean de Dieu et à l'hôpital d'État. Elle dirige des écoles primaires et secondaires dans six autres paroisses du diocèse de Satu-Mare, dans douze paroisses du diocèse d'Alba Julia, dans trente et une paroisses en Hongrie, dans une paroisse en Autriche, dans dix-sept paroisses en Tchécoslovaquie et dans trente et une paroisses de l'Amérique du Nord.

5. *L'ordre des prémontrés* (douze religieux). — Il administre deux paroisses.

6. *L'ordre des capucins* (deux Pères et un frère). — Il a une église et s'adonne à l'œuvre des catéchismes.

7. *La congrégation des ursulines.* — Elle dirige une école primaire, une école normale, un lycée de filles. Elle a aussi un noviciat.

8. *Les filles de la charité.* — Elles dirigent l'institut Saint-Vincent, une école normale pour les institutrices, des jardins d'enfants, un lycée de filles avec un internat. Elles ont aussi un asile pour les enfants abandonnés et un sanatorium. Elles ont encore deux de ces asiles à Bețina et à Sămbăd. Elles comptent 94 sœurs, et 12 candidates. Elles ont cinq maisons dans le diocèse d'Alba Julia.

9. *Les sœurs franciscaines.* — Elles sont au nombre de treize dans l'hôpital départemental d'Oradea avec deux novices et deux candidates. A Beiuș, il y a sept sœurs à l'hôpital.

10. *Dans le diocèse latin de Timisoara.* — 1. *L'ordre des piaristes.* — Quatorze religieux dirigent un lycée avec un internat pour la jeunesse scolaire.

2. *Les frères mineurs conventuels.* — Ils ont deux paroisses, l'une à Arad (seize religieux), l'autre à Lugoj (cinq religieux). Ils ont aussi des maisons à Aiud, Târgul-Mureș et Târgul-Seceș.

3. *Les frères de Saint-Jean de Dieu* (huit religieux). — Ils ont un hôpital et une pharmacie.

4. *Les salvatoriens.* — Ils administrent deux paroisses à Timisoara (douze religieux).

5. *Les sœurs des écoles pauvres de Notre-Dame.* — Appelés de Munich par Mgr Csajaghy, en 1858, dirigent des lycées, des gymnases, des écoles primaires. Elles ont vingt et une maisons dont six à Timisoara et quinze dans d'autres paroisses. Il y a 56 sœurs en trois couvents dans le diocèse d'Alba Julia.

6. *Les filles de la charité.* — Elles ont des écoles primaires et des asiles pour les vieillards à Comloșul Mare, Teremia Mare et Jimbolia.

7. *Les sœurs franciscaines.* — Elles s'occupent des malades dans deux hôpitaux de Timisoara, ensuite à Arad, Lipova, Radna et Lugoj.

8. *Les sœurs de Saint-Benoît.* — De la congrégation de Sainte-Libère (douze), elles occupent des pauvres et des malades, et dirigent des associations féminines.

9. *Dans le diocèse latin d'Alba Julia.* — 1. *Les franciscains.* — Ils ont 238 religieux dont 98 prêtres, répartis dans vingt-trois maisons. Ils sont plutôt du milieu.

2. *Les piaristes.* — Ils ont à Cluj un lycée avec internat et aussi un foyer pour étudiants (vingt-trois religieux).

3. *Les ursulines.* — Trente-neuf sœurs dirigent à Sibiu une école pour enfants, une école primaire avec internat, un gymnase et un cours d'études pendant deux ans pour les grandes.

4. *Les sœurs franciscaines de Mollersdorf.* — Elles ont leur centre à Brasov et sont 279 sœurs réparties

en douze monastères. A Brasov, elles ont une école primaire, un gymnase de filles et un patronage pour les servantes. A Sibiu, elles dirigent une école pour enfants, une école primaire avec sept classes, une école normale avec huit classes pour les institutrices, une école supérieure de commerce et un internat pour les différentes élèves.

5. *Les œuvres sociales.* — A Cluj, elles dirigent l'hôpital central, ont un hôpital à Oradea, une maison à Timisoara et une autre à Bucarest pour l'œuvre de protection des servantes et celle des associations féminines. Elles publient les deux journaux *A Nap* [Le Soir] et *Vasluiul Roman* [Le Jour de la valachie du dimanche].

Voir les annuaires diocésains respectifs.

V. L'ACTION CATHOLIQUE. — L'action catholique est représentée en Roumanie, chez les Roumains unis, par l'Association générale des Roumains unis (A.G. R.U.), chez les Roumains de rite latin par les congrès catholiques.

Déjà le métropolite uni Jean Vanea (1868-1892), organisateur de la province ecclésiastique d'Alba Julia et Fagaras, réussit à mettre les rangs des fidèles autour de l'Eglise. Il voulut convoquer un grand congrès religieux de tous les unis. L'autorité magyare ne lui en donna point l'autorisation. Tout ce qu'il put faire, ce fut de convoquer, en 1873, un congrès ecclésiastique mixte de prêtres et de laïcs appartenant exclusivement à l'archidiocèse pour y traiter des questions scolaires et, en 1875, un autre pour la dotation des paroisses pauvres. Bien qu'empêchés de se réunir et de s'organiser, les Roumains unis manifestèrent énergiquement chaque fois que l'autonomie catholique magyare menaça de les accaparer. Par exemple, lors de la conférence convoquée à Alba Julia, le 13 avril 1871, par le baron Basile Pop, ancien vice-gouverneur de Transylvanie; pareillement dans la conférence présidée à Cluj par Alexandre Roman, professeur universitaire, membre de l'Académie roumaine, le 29 juin 1897. Au meeting d'Alba Julia, du 29 mai 1913, la participation des laïcs unis fut tout aussi mémorable, comme aussi la lutte menée par l'Eglise roumaine unie, contre l'exilé d'Hajdu-Dorog, créé sur l'insistance du gouvernement magyar, dans un but de dénationalisation.

A la chute de l'empire austro-hongrois en 1918, les Roumains acquirent leur entière liberté nationale. Lors du plébiscite d'Alba Julia, le 1<sup>er</sup> décembre 1918, qui proclamait l'union de la Transylvanie à la mère-patrie, le 3<sup>e</sup> point des décisions a prévu comme principe fondamental à la formation du nouvel Etat roumain, les droits égaux et la pleine liberté confessionnelle pour toutes les confessions de l'Etat; il reconnaît dans l'article 22 de la constitution le caractère roumain de l'Eglise unie et sa priorité par rapport aux autres cultes.

Mais s'il en est ainsi en droit, autre est la situation de fait. La Roumanie étant un Etat à population en majorité orthodoxe, certains évêques orthodoxes et même quelques organes importants de l'Etat crurent devoir faciliter l'unification religieuse au profit de l'Eglise orthodoxe. Le moment leur parut favorable, lors du vote de la loi des cultes (1928). Sous sa première forme, cette loi prévoyait qu'avec le passage des fidèles d'une religion à une autre, se ferait un transfert proportionnel des biens ecclésiastiques. Ce projet de loi provoqua une vive agitation parmi les fidèles roumains unis. Prières publiques et processions se succédèrent pour éloigner le danger qui menaçait. A l'occasion de la procession de Targul-Mures la police et la gendarmerie déchirèrent les bannières, brisèrent les croix et frappèrent prêtres et fidèles. C'est de ces circonstances que surgit l'idée de l'Association géné-

rale des Roumains unis (A. G. R. U.) dans le but d'aider les évêques dans la défense de l'Eglise. Le congrès des unis, assemblé à Cluj (22 mars 1928) vota la motion suivante :

1. L'union avec Rome, réalisée en 1700 par nos grands ancêtres en des heures graves, a sauvé l'Eglise roumaine de l'absorption calviniste, et notre nation de la dénationalisation. Dans son histoire de deux cents ans, l'Eglise unie n'a aucune page noire; au contraire, elle y a inscrit les pages lumineuses de la renaissance de notre foi et de notre conscience nationale. Nous croyons fermement qu'elle seule, par ses liaisons spirituelles avec la latinité, garantit l'existence et la grandeur de la nation roumaine. Aussi nous confions qu'aucune puissance humaine ne pourra briser les sceaux de notre union avec Rome, berceau de notre foi et de notre origine.

Le 2<sup>e</sup> point de la motion flétrit les efforts de destruction de l'Eglise unie, tels que les manifeste la loi des cultes, tendance contraire à la justice et à la constitution et dangereuse pour la consolidation nationale. Le 3<sup>e</sup> point assure les évêques de l'affection et du dévouement illimité de tous les fidèles, et le 4<sup>e</sup> point prévoit l'organisation des laïcs unis de la province métropolitaine entière en une association.

La nouvelle association est constituée à Blaj les 23 et 24 novembre 1929. L'épiscopat roumain uni tout entier est présent et la bénit. Elle réalise complètement les buts de l'action catholique préconisée par le pape Pie XI, comme une participation des laïcs à l'apostolat hiérarchique de l'Eglise. Les statuts approuvés par la conférence des évêques indiquent d'abord le nom de l'association et son siège à Cluj, puis présentent ses buts : *a*) Le soutien, la défense et la réalisation des intérêts de l'Eglise roumaine unie à Rome; *b*) l'approfondissement de la vie spirituelle des membres et l'intensification de l'éducation religieuse; *c*) la conduite de la vie publique et privée selon la morale chrétienne, dans le sentiment de l'amour de la nation et de la patrie; *d*) la lutte contre les courants sociaux et religieux de tendances sectaires, destructrices, anti-nationales et antichrétiennes (art. 3). L'article 4 indique les moyens, moraux : réunions, conférences, livres, revues, journaux, etc., et matériels : cotisations, donations, etc. L'article 5 dit : « Dans le cadre de l'A. G. R. U., on ne peut faire de politique de parti. »

Les congrès généraux annuels de cette association sont remarquables par les impressionnantes manifestations religieuses, comme aussi par les professions de foi catholique dont ils sont l'occasion. On compte jusqu'à présent huit congrès de ce genre : Blaj (1929), Sibiu (1930), Oradea (1931), Aiud (1932), Dej (1933), Lugoj (1934), Carei (1935), Satu-Mare (1937).

Au congrès de Lugoj prit part S. M. le roi Carol II, qui participa non seulement à la messe et à la consécration de la cathédrale unie de cette ville, mais aussi à la grandiose procession eucharistique qui termina la cérémonie religieuse. « Je suis né et j'ai été élevé dans la religion orthodoxe », déclare le roi à cette occasion (6 octobre 1934). « Mais je suis le souverain d'un pays dans lequel résident des citoyens d'autres confessions. Je suis décidé — et tous peuvent compter sur moi — à protéger avec la même fidélité et le même amour tous ceux qui seront les fidèles honnêtes de leur Eglise. »

Plus encore que les paroles les plus solennelles, comptent les exemples de foi, de piété, d'obéissance, et des autres vertus que donnent aux masses les notabilités laïques (avocats, médecins, ingénieurs, professeurs, journalistes, magistrats, fonctionnaires, etc.) en communiant et en participant aux diverses cérémonies religieuses. Pour les catholiques de rite latin, nous avons l'Association des catholiques de Bucarest





moins nombreuses encore leurs œuvres apologétiques.

Cette année-là, 1769, on publia à Rinnouk Velea, un nouvel ouvrage anticatholique : *Livre en lustrure avec témoignages probants relatifs à la Babylone mystérieuse qui est Rome, de notre saint Père Nil, archevêque de Solun, paru sous le règne de l'illustre prince Io Scarlat Grégoire Ghica Voévode* [en roumain]. L'intention de l'auteur est de démontrer que la session entre l'Église romaine et les Églises orientales n'est due ni au hasard, ni à une cause quelconque, mais s'est produite à la suite d'une révélation divine.

Si les patriarches et autres dignitaires grecs, hôtes inévitables de la cour des voévodes roumains, furent les ennemis acharnés de l'union, les écoles grecques, longtemps à peu près les seules écoles des principautés moldo-valaques, furent à leur tour des foyers de haine anticatholique et surtout antilatine. En voici quelques preuves.

En 1775, à Halle, parut une *Réponse d'un orthodoxe à un frère au sujet de la domination des catholiques* (Ἀπόκρισις ὀρθοδόξου πρὸς τὸν ἀδελφὸν κατὰ τὴν καθολικὴν [sic] δυνάστεϊαν). L'auteur de cette brochure, Nicéphore Théotokis, était alors métropolite de Kazan (Russie) et quelque temps auparavant professeur à l'Académie grecque de Lassy. Voici comment cet évêque dépeint ses frères orientaux unis au Saint-Siège : « Cinq ou dix individus débauchés, en réalité aveugles et étrangers à leur race, qui se trouvent dans un collège à Rome, écrit-il, une dizaine ou une centaine de pauvres gens tailleurs de matras ou de capotes à Ancora et autant à Messine; a peu près deux cents Allemands, soldats du roi de Naples; un amas d'étrangers, une centaine tout au plus, venus de divers pays et installés à Venise comme négociants; trois Valaques ignorants, désignés par l'almanach de Vienne comme évêques uni, avec probablement leur troupeau composé de ces malheureux Valaques qu'ils ont, il y a quelques années, arrachés à leur mère, l'Église orthodoxe, et sans leur consentement, car ce sont des gens de basse condition, simples, ignorants, incapables de comprendre ce qu'est l'union.

Le métropolite Nicéphore Théotokis ajoute encore une note à ce tableau si peu fait pour unir les cœurs dans la charité et les esprits dans la vérité. Il cite le cas d'un évêque uni venu à Brasov en 1769 avec une escorte militaire. Ce prélat aurait menacé du fouet tous ceux qui n'adhéraient pas à l'union. Ce curieux historien de l'union en Transylvanie oublie de mentionner les bretteurs, agents de l'orthodoxie en ce pays, en particulier le moine Sophrone, vicaire du Saint-Synode de Carlovatz. Nicéphore Théotokis dément non seulement l'épiscopat « uni » de Transylvanie, mais encore l'évêque uni de Munciaci et Maramures, Mgr de Camillis, qu'il appelle « Decamil ». Il l'accuse de se déguiser en négociant et d'enseigner le plus possible en roumain et en serbe à Semlin et de prêcher l'union. Cet ouvrage de Théotokis fut réimprimé en roumain et en grec à Bucarest (1829).

En 1821, éclate la révolution nationale de Théodore Vladimiresco. De tous les coins du pays, comme un vent de tempête, s'élève le cri : « Les Grecs en Grèce et les Roumains en Roumanie. » Les Turcs alors suzerains des provinces moldo-valaques furent obligés de tenir compte du sentiment populaire. Les princes phanariotes durent abandonner leur trône de Moldavie et de Muntenie et des dynastes autochtones prirent leur succession. Des mesures furent décrétées contre l'accaparement de l'Église roumaine orthodoxe par ces Grecs insatiables. Boyards et évêques, sont à la tête du mouvement; Grégoire IV, métropolite d'Ungro-Valachie (1825), reconnaît que le pays « a souffert de la malice des Grecs, du jour où ils se sont implantés sur

notre terre; l'on sait l'état lamentable où ils ont relégué les monastères de nos provinces ». Ce document rappelle ensuite « les effroyables masses d'argent versées aux princes grecs et à leurs ministres, dont le total est si élevé que non seulement la métropole et les évêchés, mais aussi les monastères sont écrasés de dettes ».

Le protoscelle Naum de Râmnic visite le métrochion du monastère Saint-Pantaléon et de la métropole de Bucarest. Il les trouve abandonnés, ruinés, dépouillés. Le skyte de Belejoia, métrochion de la métropole, n'a même plus de clôture; l'église a été transformée en écurie et l'annex est couvert de fumier.

En 1849, cet état de choses ne s'est guère amélioré et nous en avons un témoignage dans le passage d'un rapport du prince Barbu Stirbei : « Heureux le monastère dans lequel on peut voir une lampe allumée devant l'autel! Heureuse l'église où brûlent quelques cierges et où un prêtre en haillons sans trêve vient encore célébrer la messe! » Le voévode Sturdza, prince de Moldavie, peccait à cette époque un homme de Constantinople ordonnant « que tous les popes grecs soient chassés et expulsés » et « que soient détruits les fondements de tous ces maux, c'est-à-dire les écoles grecques ». L'ordre de la Sublime Porte était bien fondé et cependant nul ne l'exécuta. Bien du temps s'écoula avant que soient éloignés du pays ces « popes grecs », dont l'administration cependant était une véritable ruine pour le pays, et c'est seulement en 1864 que le prince Cuza Voda procédera à ce nettoyage nécessaire. Quant à l'école et à l'esprit d'intrigue byzantins, sources des malheurs roumains, on les y retrouve même aujourd'hui. De cet esprit de haine des Grecs contre le catholicisme nous trouvons d'autres témoignages dans des publications ultérieures. Par exemple : *L'encyclique de Photius, patriarche de Constantinople aux évêques orientaux et deux discours conclusifs au sujet de la procession du Saint-Esprit, par saint [sic] Grégoire Palamas, archevêque de Thessalonique* [en roumain], Buzău, 1832. Dans cet ouvrage, Photius et les autres responsables du schisme grec sont représentés comme des anges de paix et les papes de Rome ainsi que tous les Occidentaux comme la cause de tous les malheurs de la chrétienté.

La liste serait longue des manifestations de cet état d'esprit haineux. Nous n'en retiendrons que deux qui sont actuels. De nos jours, l'archevêque d'Athènes, Chrysostome Papadopoulos, accusé à tort ou à raison d'usurpation par ses propres fidèles, ne laisse pas d'être considéré comme une autorité en théologie par les clercs de l'Église roumaine orthodoxe. Ses œuvres anticatholiques sont traduites en roumain et abondamment commentées. La même considération est réservée aux ouvrages similaires du malheureux prêtre français devenu pope russe pravoslav, Vladimir Guétière.

Comment s'étonner, en de telles conditions, de voir d'une part annihilées toutes les tentatives d'union comme celle de Matthieu Besarabe, prince de Muntenie (1640), dont l'intermédiaire auprès de Rome était le missionnaire croate Raphaël Levakovich et d'autre part d'humbles et zélés prélats roumains comme Joseph d'Argeș qui, dans son *Brel exposé des dogmes divins*, monastère de Neamtă, 1816, traite encore les Roumains ainsi de « chats hantés » et de « chauve-souris » « au lieu de dire qu'ils aiment les ténèbres et l'obscurité » (lumiére = Samuel Micu, Georges Sincă, Pierre Maïor, Jean Buda Dăneanu, gloires les plus pures de la littérature roumaine sont contemporains de l'auteur du *Brel exposé*. On ne saurait les accuser d'aimer les ténèbres et de fuir la lumière.



2. *Shapes*. — Un autre obstacle au rapprochement des Roumains avec Rome furent les Slaves. Quand nous disons : les Slaves, nous entendons les Serbes et les Russes. Dès le début du XVIII<sup>e</sup> siècle, les Serbes suscitérent toute une série de révoltes contre l'évêque roumain uni. Les instruments dont ils se servirent furent non seulement leurs compatriotes, comme ce be sarion Saratren et grande pompeja, mais aussi un magyar calviniste et les autorités luthériennes, mais aussi quelques Roumains incriminés comme le pape Cosme de Deal, Jean d'Aciliu et surtout Stan l'apôtre de Ungro-Hungroara, ce même pape Sophrone dont il a été question plus haut. Ces révoltes effrayèrent les paysans roumains ignorants : ils leur représentaient que s'ils embrassaient l'union, le pape et l'empereur les feraient « allemands ». Au contraire, s'ils demeuraient « orthodoxes », sous la juridiction du métropolitain serbe de Karlovitz, ils jouiraient des « privilèges illyriques ». Ces arguments exploités, non seulement par les Serbes, mais aussi par les Magyars calvinistes et les Saxons luthériens, ébranlèrent la jeune Eglise roumaine unie, lui firent subir de lourdes pertes, mais ne réussirent pas à la détruire.

Dès que l'activité antionianiste des Serbes se fut ralentie, commença celle des Russes. Déjà dans un document daté du 13 septembre 1687, l'archimandrite Isaïe du monastère atthonien de Saint-Paul était intervenu auprès du tsar de Russie, il conjurait le maître du grand empire orthodoxe de sauver ses coreligionnaires balkaniques de l'union dont les menaçait l'empereur d'Autriche Léopold I<sup>er</sup>, libérateur des chrétiens asservis au joug des Turcs. Sous ce joug, conclut l'archimandrite Isaïe, il est pénible aux orthodoxes de vivre, c'est vrai, mais leur foi ne souffre ni violence, ni persécution. Or, ce qu'ils redoutent davantage, c'est de voir leurs métropolites, leurs évêques chassés de leurs sièges par les papistes et remplacés par leurs *bis-coups* (Evêques).

Un autre ennemi acharné de l'union avec Rome fut Païse Velickovski († 1794), réformateur de la vie monastique en Roumanie et en Russie. Ses nombreux disciples héritèrent de sa haine. Parmi les quarante-quatre manuscrits qu'il leur a laissés et que ses confrères copient à de multiples exemplaires, signalons un traité sur la procession du Saint-Esprit, illustré de notes extraites des œuvres de Gennade Scholarios, de Dosithe de Jérusalem, de Marc d'Epheze, etc. Un autre manuscrit dont les copies circulèrent le plus fut celui d'une *Réponse des orthodoxes au sujet des persécutions exercées par les catholiques et au sujet de l'unionisme*. Dans quel esprit étaient composés ces traités de Païse, on peut le deviner d'après un autre que leur auteur adressa à un prêtre uni, du nom de Jean, dont les convictions religieuses étaient ébranlées. Il s'efforça de lui expliquer de quelle façon se sont coupables les papistes au sujet du *Filioque*, puis il lui conseilla de s'enfuir de l'union, comme Loti de Sodome. « Ne regrette rien, continue Velickovski, ni tes biens, ni tes parents si ceux-ci ne veulent pas t'écouter. Avant tout, autant qu'il dépend de toi, sauve ton âme de la perdition... Il vaut mieux vivre dans la misère que de blasphémer le Saint-Esprit, comme font les papistes. Sors, fuis de l'unionisme le plus vite possible; que la mort ne te surprenne pas dans son sein, car alors tu aurais été des hérétiques et non celui des chrétiens. Fuis, mais non pas seul, conseille de s'enfuir avec toi à ceux qui, à ton point de vue, pourraient t'obéir ».

Les fréquentes occupations par les affaires monastiques et les préoccupations roumaines, le régime dit du « recrutement organique » et des « soldats » du général russe Paul Kisselef furent loin de favoriser le rapprochement avec Rome. Ce roumain, prêt même à

mauvaise part l'activité littéraire de Jean l'Éclaire Rădulesco, le père de la littérature roumaine, avait auteur avait accentué l'origine romaine et le caractère neo-latin de son peuple.

3. *Itinéraires*. — Quoi d'étonnant dès lors si des Roumains authentiques, soumis à ces influences, injurèrent leurs frères catholiques et en particulier les unis. L'ignorer la justice dans leurs rapports avec eux. Citons, par exemple, le moine Grégoire, plus tard métropolitain d'Ungro-Valachie. Dans une œuvre composée en commun avec un certain Geronte : *Bref commentaire... des antienne de l'Octoïde* [en roumain], monastère de Neamtu, 1817, il parle de l'Idai, orive de jugement et obscur de fumer « quant aux prêtres roumains unis ce ne sont pour lui que... des popes honteux... et papistes véritables, ni orthodoxes purs; ils boient des deux pieds. »

L'évêque orthodoxe de Sibiu, Andre Saguna, expédia le 23 février 1856, à Niphon, métropolitain de Bucarest, un stock de livres ecclésiastiques dans son imprimérie. La lettre qui accompagnait cet envoi attire l'attention du primate d'Ungro-Valachie sur le danger que représentent les unis. Non seulement ils ont « ravi » la métropole orthodoxe de Belgrade (Alba Julia), mais ils sont « armés » de deux nouveaux évêchés (Gherla et Lugoj). En réalité les unis n'avaient « ravi » aucune métropole. Ils avaient simplement réalisé une aspiration nationale récemment formulée lors de l'assemblée historique tenue à Blaj 1831-35 mai 1848 et à laquelle prirent part 40.000 Roumains unis et orthodoxes. Quant aux Roumains orthodoxes, ils s'étaient eux aussi obtenus en 1864 une métropole, Sibiu, et ultérieurement deux, puis quatre évêchés suffragants. Saguna sonne l'alarme : les unis ont pénétré même dans les deux principautés roumaines de Moldavie et de Valachie; ils sont professeurs non seulement dans des familles, mais encore dans des écoles publiques, voire dans des séminaires théologiques. Les ennemis que notre Eglise orthodoxe de Roumanie doit redouter, écrit Saguna, ce ne sont ni les papistes déclarés, ni les luthériens, ni les calvinistes ou autres hérétiques, mais ces quelques Roumains appelés unis. Ils ont conservé les formes du rite oriental, mais ce sont des papistes incriminés, sous le couvert de leur nom de Roumains, ils tentent de nous attirer dans un abîme où notre Eglise et même notre nationalité trouveront un tombeau.

Saguna affirme ensuite, gratuitement d'ailleurs, que le trouble jeté dans la conscience religieuse et l'indifférence en matière de religion des dirigeants des principautés roumaines sont dus aux Roumains unis.

De même les évêques orthodoxes anathématisent l'alphabet latin et interdisent à leurs fidèles de donner aux enfants d'antiques noms romains. Heureusement on ne les écouta pas.

1. *Discussions autour de l'établissement de la hiérarchie ecclésiastique*. — Tout ce bruit et tout ce mouvement d'un archevêque catholique de rite latin à Bucarest et d'un évêque de même rite à Iassy en 1883. Melchisédech Stefanescu de Roman, « orgueil » de l'épiscopat orthodoxe roumain, rédigea un mémoire intitulé : *Le papisme et l'état actuel de l'Eglise orthodoxe au royaume de Roumanie* [en roumain]. Ce mémoire impuissant adressé à toutes les autorités roumaines. Il composa deux parties. La première est un aperçu historique des relations séculaires entre l'Eglise et la nation. La seconde est toute d'actualité et contient les conclusions tirées par les évêques roumains et leurs prêtres.

En premier lieu Melchisédech démontre, appuyé sur des données historiques, « l'antipathie des Roumains à l'égard de l'ecclésiologie ». Les termes de *pape*, *papisme*, *papiste*, etc., ont toujours été synonymes de haine, d'opprobre envers la nation et l'Eglise rou-

maine. « Après le concile de Florence (1439), ce sentiment s'accrut. Le patriarche Joseph, l'empereur Jean IX Paléologue et leurs adhérents ayant signé l'acte d'union, mais les Roumains et d'autres Orientaux le répudièrent. Bien plus ils renièrent le patriarcat de Constantinople et passèrent sous la juridiction du patriarche bulgare d'Ochrida, demeuré à l'écart du mouvement unificateur. Il est curieux d'observer que l'auteur de ce mémoire fait, comme l'on peut le deviner, de Melchisédech (1817, 1820, 1829 et 1826), à savoir que l'union n'a jamais été faite et qu'il y avait eu, en ces pays, un évêque catholique qui l'aurait soit résilié, soit... *partie*. La vérité est que les chroniques et les chartes consultées en ces « divans » ne datent pas de ces années-là. Que des sièges épiscopaux catholiques n'aurait-on pas trouvés en terre roumaine ? Les évêques les plus anciens avaient été tirés des évêchés de Cluj, de Arad, de Mibov, de Bistritza, de Sibiu, de Buziu, bien plus on n'a découvert que, durant ces trois premiers siècles de l'ère chrétienne, non seulement les Roumains avaient été christianisés par des missionnaires latins, mais qu'ils étaient connus, encore qu'un peu tard, à la juridiction du Saint-Siège. Cette vérité historique, Melchisédech la reconnaît, mais avec une restriction : « L'antique Rome chrétienne, dit-il, était vraiment apostolique et non papiste comme la Rome moderne. »

La seconde partie du mémoire traite des ennemis de l'orthodoxie. L'évêque de Roman signale l'athéisme, le matérialisme, le socialisme, mais aussi le papisme qui « est la recherche de deserts pour le peuple lui-même ».

Comme la deuxième conclusion de ce « mémoire » demandait au gouvernement de ne pas permettre la création d'évêchés catholiques à Bucarest et à Iassi, Basile Pioresco, alors ministre des Affaires étrangères, déclara que l'Église orthodoxe ne peut empêcher l'autorité ecclésiastique catholique d'organiser ses propres fidèles comme bon lui semble et, par suite, de donner à ses évêques les titres qui leur conviennent.

L'évêque orthodoxe reprochait ensuite au ministre des Cultes et de l'Instruction publique sa tolérance à l'égard des écoles catholiques où étudient une grande partie des enfants orthodoxes. Le ministre fit la preuve du contraire. La grande majorité de la jeunesse fréquentant les 1.000 écoles de l'État, si cependant quelques élèves orthodoxes suivent les cours des écoles catholiques, cela ne signifie pas, observe à juste titre le ministre, « que nos enfants soient devenus catholiques ».

En plusieurs endroits de son mémoire, Melchisédech s'occupe des « unis ». Il comment l'erreur de croire que l'union est le premier pas vers le « catholicisme », comme il l'entend, c'est-à-dire la fusion des Roumains dans l'immense masse des catholiques par la suppression de leur rite et de leur caractère national. Il ignore la réponse catégorique de Clément XI au cardinal Kollonich, qui demandait l'autorisation pour les missionnaires de rite latin de passer provisoirement au rite byzantin avec la possibilité de revenir plus tard à leur ancien rite. Le pape n'admit pas ce retour, contrairement au décret des conciles œcuméniques et aux décisions de ses prédécesseurs. « Si l'on examine la question d'après les principes solidement établis, écrit-il ce pape, en particulier la possibilité pour les différents peuples de voir combien le Siège apostolique prend soin de conserver à jamais chaque rite, de le rendre même florissant, le désir ensuite de Rome d'affirmer combien elle est éloignée de vouloir supprimer un rite, de lui enlever son caractère par le mélange avec un autre rite, ce dont se sont plaints au Saint-Siège et à plusieurs reprises les grecs catholiques à la suite de craintes, de soupçons perfidement semés parmi eux par les non unis. Nous ne pouvons prendre une autre décision à cet égard ».

Cependant les évêques orthodoxes roumains s'entêtèrent et refusèrent d'admettre les témoignages des hommes d'État compétents en la matière. C'est alors qu'à la séance du 18 décembre 1884 de la Chambre des députés, le grand historien et homme politique, Michel Kogălniceanu ne craignit pas de parler de leur *inapetite*.

Le souci de la vérité nous oblige à reconnaître que Melchisédech a trouvé, à de nombreuses reprises, de bonnes paroles à l'égard du catholicisme. « Vous parlez du clergé catholique, écrit-il, dans une lettre. Sa force lui vient de son organisation séculaire exceptionnelle : de son indépendance à tous les degrés de la hiérarchie, de sa culture spécialisée, de sa situation matérielle et de son avenir assuré, de la richesse des moyens dont dispose l'Église catholique dans tous les domaines : matériel, culturel, politique, religieux et social ».

2. *Les discussions théologiques de 1886.* — En 1886, la discussion a repris. Cette fois, ce n'est plus au Parlement, mais directement entre les représentants des deux Églises. Voyons en les principaux moments.

Sous prétexte que la religion des deux « États » en péril, une association orthodoxe roumaine est fondée. Le prince Georges Bibesco publie, dans la *Nouvelle revue* de Paris (25 novembre 1885), un article intitulé *L'orthodoxie et le catholicisme en Orient*, édité en même temps en roumain (Bucarest, F. Göbl). Il s'appuie sur le témoignage d'un anonyme allemand pour affirmer que ce n'est pas la Russie, mais l'Autriche aidée par l'Allemagne, qui est appelée à créer un vaste empire dans la péninsule balkanique. Dans ce but l'Autriche va tenter d'éloigner les populations autochtones de la religion de leurs pères, assurée qu'en Roumanie elle ne rencontrera qu'une faible opposition. Effrayé par cette menace allemande anonyme, le prince Bibesco demande à tous les bons Roumains de se grouper dans la dite association et de crier : « En avant ! Avec l'aide du Dieu de la patrie ! » Aussitôt dans les écoles, dans la société, dans les milieux politiques commence une violente offensive contre le catholicisme. Dans les écoles, les professeurs débitent une foule de calomnies empruntées aux écrivains athées et rationalistes de l'Occident. Dans la société et les milieux politiques, la campagne est menée au moyen « des grâces et du charme du beau sexe » et aussi par « l'espoir de hautes fonctions et d'avantages matériels ».

En face de ce péril, l'archevêque catholique de Bucarest, Mgr Paul Joseph Palma, tient à mettre ses fidèles en garde et, à l'occasion des solennités pascales en 1886, publie une lettre pastorale dans laquelle il affirme cette vérité que, hors de l'Église catholique, il n'y a point de salut. Il montre également que cette Église a été un puissant facteur de la renaissance du peuple roumain, renaissance qui a reçu une vive impulsion de l'union des Roumains de Transylvanie avec Rome. Cette lettre pastorale, cependant si modérée, a pourtant déclenché une véritable tempête tant dans la presse que dans la haute hiérarchie orthodoxe. Nous rappellerons seulement que, en juin de la même année, Callinique Miclesco, métropolite d'Ungro-Vallachie et primat de Roumanie, convaincu que la lettre de Mgr Palma portait atteinte aux intérêts de l'Église orthodoxe, publia une « contre-pastorale », véritable polémique théologique et historique. Son argumentation était purement négative sans aucun fondement théologique ou scientifique.

Les catholiques roumains ne pouvaient la laisser sans réponse. Celle-ci fut donnée par un professeur de l'université de Bucarest, Giovanni Luigi Frolo, et parut cette même année en une brochure de 72 pages imprimée à Cernăuți (Czernowitz), chez C. Eckhardt sous le pseudonyme de Dr Nerset Marian et le titre de

*La pravoslavie roumaine en face de l'orthodoxie romaine* [en roumain]. La première partie de cet ouvrage reproduit intégralement le texte de la pastorale de Callinique de Miclesco. La seconde présente des « observations pour la défense de l'orthodoxie romaine » et porte en épigraphe ces paroles de l'Ecclesiastique (vs. 24) :

Lorsqu'il s'agit de ton âme, n'aie pas honte de dire la vérité. « En voici le résumé. Après une introduction de circonstance, l'auteur met au point la question de la prétendue propagande catholique. Cette propagande, dit-il, est impossible faute de moyens utiles : « sans prêtres indigènes, écoles, hôpitaux, hospices, etc. ». Tous ces moyens, seuls l'État roumain et son Église dominante orthodoxe en disposent. Seule également cette dernière peut se permettre d'exercer une pression sociale et politique. Les prêtres, « un jeune prêtre uni, Démétrius Radu, plus tard évêque de Lugoj, puis d'Oradea, au milieu de ses fidèles amis de la capitale n'est pas une provocation, mais l'accomplissement d'un devoir. Suit une rectification au sujet d'affirmation erronée concernant les jésuites qui, lisait-on dans un journal de l'époque, « fourmillent dans la capitale et de là se répandent dans tout le royaume et l'envahissent de leurs noires légions ». Le nom de jésuite observe N. Marian comme bien et l'avantage inappréciable de pouvoir s'appliquer à tout catholique zélé. Aux attaques contre les écoles catholiques « où s'égarent les sentiments roumains des enfants », comme l'affirmait un autre journal, il répond : « Les écoles catholiques de n'importe quelle région sont destinées aux enfants catholiques : s'il plaît à certaines familles orthodoxes, protestantes ou israélites de nous confier leurs enfants, elles connaissent fort bien le motif qui les y pousse et ont le droit d'être absolument libres dans leur choix... Elles viennent à nous spontanément et non séduites par la ruse ou détournées d'autres écoles par des allégations mensongères. Quant aux séminaires qui, dit-on, se peuplent et se multiplient selon une progression arithmétique », avec des ordinations « tous les dimanches », l'auteur déclare que de l'unique séminaire catholique, celui de la capitale, crée il y a seize ans sont sortis à peine vingt-cinq prêtres, en nombre donc insuffisant pour satisfaire aux besoins spirituels de la foule des fidèles. A quoi donc se réduit la propagande catholique ? A la lumière du bon exemple qui ici, comme ailleurs ne peut être mise sous le boisseau, mais sur le candélabre afin d'éclairer toute la maison.

Après ces précisions relatives à la propagande catholique, pierre de scandale alors comme de tout temps, N. Marian reprend les négations de Callinique et les réfute l'une après l'autre. Callinique prétendait que « l'on ignorait où se dirigeait l'apôtre Pierre après sa sortie de prison, que rien ne prouvait qu'il eût été pape à Rome ». Marian aurait pu apporter un grand nombre de preuves contre cette énormité. Il se borna au témoignage classique de l'Église orientale, extrait de ses livres liturgiques ou autres. Ainsi dans les *Ménées* et les *Synaxaires* on peut lire à la date du 29 juin : « L'apôtre Pierre, le premier des disciples, prêcha l'Évangile d'abord en Judée et à Antioche, puis dans Le Pont, la Galatie et la Cappadoce, l'Asie Mineure et la Bithynie, et de là alla jusqu'à Rome. Après avoir vaincu Simon le Magicien, il fut crucifié par Néron. » Un livre populaire, l'apocryphe *Vision de la Mère du Seigneur*, contenu même des *Illyriens*, dit encore : « J'ai vu Pierre à Rome et Paul à Damas ».

N. Marian prouve par six arguments la primauté de juridiction du pape, née par Callinique : 1. Les dénominations des évêques de Rome et de leur siège : 2. Le rôle des papes dans la rédaction des canons et l'édic-

gation imposée aux évêques de les respecter : 3. Les appels au pape venus des évêques de tous les pays : 4. Les cas réservés au jugement du Saint-Siège : 5. L'envoi par les papes de légats apostoliques aux conciles œcuméniques : 6. Les attributions propres aux évêques et le Saint-Siège apostolique de Rome.

Tous ces arguments sont appuyés sur des exemples caractéristiques choisis dans l'histoire de chaque siècle. N. Marian insiste, naturellement, sur les fondements dogmatiques de la primauté papale, mettant en relief le sens véritable des textes évangéliques (Matth., xvi, 18 et Joa., xxi, 18). Il fait ensuite une sévère critique de l'esprit moderne hégonisto-matérialiste et des pages où parfois on sent l'envoie de la prophète. Pour le seul catholicisme, observe-t-il, l'ère des martyrs n'est jamais close. Aujourd'hui même le sang des missionnaires catholiques coule en plusieurs régions à la fois.

Ces preuves, si claires, si bien étayées soient-elles, firent sur les contemporains moins d'impression que ses sept thèses historiques. Elles firent le tour de la presse non seulement en Roumanie, mais dans une bonne partie de l'Europe. Nous les donnons ici, encore que les exagérations inévitables de la polémique y soient particulièrement sensibles. 1. L'Église orthodoxe a altéré au point de le compromettre, le caractère national roumain. Roumains d'origine, les Roumains créateurs de leur religion pravoslave, ne font plus partie de la famille spirituelle des peuples latins. Pour eux, Bulgares, Grecs, Serbes et Russes sont de mauvais Roumains que les Italiens, Français ou Belges naturalisés depuis deux ou trois générations. 2. La langue roumaine, dans l'Église orthodoxe et par elle, a été déformée. Ce n'est qu'en dehors d'elle, par les réformés et les catholiques, que commença la culture du roumain. 3. L'Église orthodoxe est coupable de ce que la civilisation est en retard en Roumanie. L'ancienne civilisation du peuple roumain est slave-byzantine, non roumaine, et bien inférieure à celle de l'Occident. Alors que le monachisme catholique est un facteur culturel de premier rang, les moines orthodoxes ont ici des étrangers en proie à un mysticisme maladif. L'évêque Melchisédech lui-même ne voit plus d'autre destination aux monastères que d'être « des asiles pour des vieillards qui, après avoir terminé leur rôle dans la société, désirent une tranquillité à l'ombre du cloître ». 4. Même actuellement (ceci était écrit il y a cinquante ans) l'Église orthodoxe, au lieu d'en être l'initiatrice, vient à la remorque de tous les mouvements nationalistes. Nous en avons une preuve dans les critiques incessantes que lui adresse non seulement la presse, mais des parlementaires comme Marzescu, Sibleanu et même Kozalnicanu. Ce dernier déclara à l'Assemblée de la Chambre du 18 décembre 1884 :

« À l'époque de notre renaissance, toutes les classes de la société ont progressé ; seule l'Église n'a pas fait un pas. » 5. L'Église orthodoxe a toujours fait des Roumains des instruments de l'ambition et des intérêts étrangers. Il a fallu qu'un laïc Théodore Vladimiresco vienne des montagnes de Gory pour arracher l'Église à la honte d'être un repaire de Grecs. 6. L'Église orthodoxe a rendu et rend impossible la formation et la consolidation d'un puissant État roumain. En effet par la corruption qu'elle répand, elle traîne les Roumains à la remorque d'abord des Byzantins, puis des Turcs. 7. L'Église orthodoxe est un point d'appui assuré en cas d'un éventuel envahissement de la Roumanie par la Russie. Enfin l'auteur montre qu'à trois époques différentes le point de départ de la colonisation des provinces roumaines a été la Transylvanie sous le règne de l'empereur Trajan ; au temps de Radu Negru et de Bogdan Voïda, fondateurs des principautés de Munténie et de Moldavie ; récemment enfin, et d'une manière toute pacifique par les nombreux professeurs



transylvains, mais pour la plupart, qui ont fait rayonner la pensée roumaine, V. Pop, Fabian, Manil, Costea, Barnutiu, Lăpuș Ilarian, Trebunu Lăuraru, G. Lazăr, I. Maioresco, etc.

L'apparition de cette œuvre de Frodo fut un véritable événement littéraire auquel s'intéressèrent un certain nombre de revues étrangères comme : *La Difesa* de Venise, 27-28 avril 1887; la *Germania* de Berlin, 24 février 1887; le *Wiadomosci Katolickie* de Lwow, 19 avril 1887, etc. L'ardente discussion publique qui s'ensuivit eut même certains résultats imprévus. Et la presse se fit l'écho de la prise de conscience de la métropole primat de Roumanie aurait, peu avant sa mort (1886), fait profession de foi catholique.

3. *Le cas « Baud »*. — Évidemment cet événement ne fut pas admis comme authentique par tout le monde et surtout par la hiérarchie orthodoxe. Aussi, quand le chanoine Joseph Baud, membre du chapitre de la cathédrale Saint-Joseph de Bucarest, l'affirma dans un article du 20 mars 1910 reproduit par le journal *Seara* (*Le soir*), il s'éleva une véritable tempête contre lui. Il fut obligé de quitter le pays. L'amen Georgesco, métropole orthodoxe de Moldavie et Suceava en fit le sujet d'une interpellation au Sénat. Il traita même de « tout et d'incongru » le chanoine qui, depuis trente ans, abusait de l'hospitalité reçue en Roumanie. Dans sa réponse, Jean J. L. Brătianu déclara qu'il ne fallait pas rendre responsable de la faute d'un homme, fût-il prêtre, l'Église de Rome qui « est trop sage pour ne pas se rendre compte que la première condition d'une existence assurée dans le royaume de Roumanie est de respecter l'hospitalité qu'elle y reçoit... » Il continua en montrant que l'Église dominante n'avait à craindre « aucun danger extérieur ». Toutefois il la laissa entrevoir combien plus sérieux était celui qui la menaçait à l'intérieur. Quant au chanoine Baud, Brătianu estimait qu'il avait été « victime d'un état maladif et de certains agitateurs qui ignorent les véritables conditions vitales d'une Église, tout en croyant la servir ».

Signalons comme une conséquence du « cas » Baud, la fondation en cette même année 1910, de la Société des dames orthodoxes. Dans l'appel lancé à cette occasion nous lisons l'affirmation suivante : « Il est temps, croyons-nous, de montrer à tous une fois pour toutes que les Roumains entendent rester jusqu'à la fin des siècles fidèles à la foi ancestrale de l'Église orthodoxe qui fut et sera la citadelle inexpugnable du peuple roumain. »

4. *Création du patriarcat de Roumanie*. — Dans la Roumanie unifiée, en dehors de la discussion de l'article 22 de la nouvelle constitution, le problème de l'orthodoxie et de l'union se posa en plusieurs autres occasions. En février 1925 la création d'un patriarcat roumain fut décidée sur la proposition du Saint-Synode de Bucarest. Sans doute, Mgr Visarion Puiu, alors évêque de Hotin-Bălți et depuis métropole de Bukovine émit, dans un discours remarquable, l'idée que les patriarcats locaux et nationaux n'ont plus de raison d'être; le seul patriarcat digne de ce nom, étant donnée sa « formidable » organisation mondiale, est celui de l'ancienne Rome, c'est-à-dire la papauté. Le projet de loi ne laissa pas d'être voté avec enthousiasme et à l'unanimité au Sénat et à la Chambre des députés. Parmi les sénateurs notons M. Élie Dăianu, doyen des Roumains uni de Cluj, biographe du bienheureux Geremia Vallaco. Cette initiative trouva dans son cœur « un écho fraternel »; ce vénérable prêtre catholique escomptait que la nouvelle institution serait une source de « prospérité pour le pays ». Il rendit hommage à cette confirmation du principe de l'autorité que l'Église, toute l'Église chrétienne, a la mission de représenter ici-bas au nom de Dieu, source de toute

autorité. Cet hommage lui valut de chaleureuses félicitations de la part du Sénat (12 février 1925), en particulier du professeur C. Disescu. Cet ancien ministre accentua d'ailleurs côté la vérité des paroles de M. Dăianu. « Certes, dit-il, le patriarcat est quelque chose de bien grand, de bien élevé, mais non moins grand, non moins élevé est notre idéal historique : autrefois notre nationalité a été divisée, mais maintenant nous constituons une nation puissante et unie; de même notre Église chrétienne encore divisée doit devenir une Église unique, unie dans la foi et dans le culte. » Le nouveau patriarcat prit en dernier lieu la parole. Il n'oublia pas de rappeler les mérites du peuple roumain et comment un patriarcat, le pape de Rome Sixte IV. les appréciait à leur juste valeur :

Quand, après tant de victoires des voévodes roumains sur les ennemis de la chrétienté, dit-il, Sa Sainteté le patriarcat pape de Rome a appelé le voévode Étienne le Grand, *athlète de la chrétienté entière*, les mérites du peuple roumain devant le christianisme et la civilisation sont passés dans le domaine de l'histoire mondiale. »

Au banquet offert par le roi Ferdinand I<sup>er</sup>, en l'honneur du nouveau patriarcat et des étrangers de marque venus à Bucarest à cette mémorable occasion, le regretté souverain, né, demeuré toute sa vie, et mort mais non enseveli, dans l'Église catholique à laquelle il fut toujours fidèle, prononça ces paroles : « Je crois rester dans l'esprit de mes prédécesseurs, les voévodes défenseurs ardents du christianisme, en souhaitant que les Églises orthodoxes trouvent les moyens de se rapprocher de la chrétienté universelle; de cette union sortira la paix des peuples, donnée par le Sauveur, prêchée par l'Église et désirée de nous tous. »

5. *Visite de Mgr d'Herbigny*. — Durant l'été 1927 Mgr d'Herbigny, évêque en partibus d'Ilion, président de l'Institut pontifical oriental de Rome, rendit visite aux patriarches orientaux. Il accorda une attention spéciale au patriarcat roumain, le plus récent de tous. Il fut reçu en audience par Sa Béatissime Miron Cristea, patriarche orthodoxe; Son Excellence Mgr Al-Th. Cisar, archevêque latin de Bucarest l'accompagnait. Au cours de la conversation entre ces prélats, Mgr Cristea parla en termes précis du danger de l'athéisme d'une part, et aussi de la division en sectes dont le protestantisme fait peser la menace sur l'Église orthodoxe. Parmi les sectes actives il nota les adventistes, les méthodistes, l'armée du salut, les lutteurs de l'esprit. Quant au clergé uni à Rome, voici l'intéressant témoignage, rapporté par Mgr d'Herbigny, que lui rendit le patriarche : « Nous devons surtout admirer les catholiques des évêchés roumains de Transylvanie, à cause de leur esprit d'organisation, de leur développement intellectuel, de leur moralité, du souci qu'ils ont du bien commun, de leur esprit religieux, de la culture de leur clergé... C'est à ces patriotes roumains des diocèses catholiques que l'on a dû de voir la langue et la nation roumaines reconquérir leur place au soleil... » Cet interview fut, il est vrai, démenté dans *l'Apostol* [*L'apôtre*], organe de l'archevêché orthodoxe de Bucarest et par l'archimandrite Jules Scriban dans la revue *Biserica ortodoxă română* [*L'Église orthodoxe roumaine*] (1928).

6. *Discussion autour de la loi sur des cultes*. — Les discussions les plus passionnées s'élevèrent entre orthodoxes et uni, en mars et avril 1928, à l'occasion du vote de la loi sur les cultes. Il est impossible de citer tous les discours prononcés en cette circonstance. Nous en signalerons seulement quelques passages plus caractéristiques. Ainsi celui de Mgr Roman Ciorogariu († 1936), évêque orthodoxe d'Oradea qui, le premier, au Sénat prit la parole le 17 mars 1928. Malheureusement, à la pensée du Vatican, il ne se posséda plus.



On l'entendit parler de « l'herbe vénéneuse semée par le Vatican, notre plus grand ennemi », de la « théocratie papale », du « mépris manifesté par cette théocratie à l'égard des Roumains unis qui depuis deux cent trente ans n'ont pas eu un seul cardinal », etc. Seul, Blaj trouva grâce à ses yeux. « Notre reconnaissance est liée au nom de Blaj, dit-il : ce qui fait le mérite de Blaj, ce sont ses écoles. C'est là que Klein, Sincăi, Pierre Maïor ont suscité des lignées de lettrés qui nous ont été si utiles. Aussi devant vous, messieurs, devant mes frères je rends ce témoignage et j'apporte le tribut de notre reconnaissance à notre Église-sœur de Blaj. » Toutefois ce même orateur et plusieurs autres trouvèrent moyen de reprocher à cette même Église de Blaj d'avoir organisé des prières publiques, des processions pour obtenir de Dieu le vote de la loi en question.

Dans sa réponse, Mgr Valère Trajan Frențiu, évêque roumain uni d'Orădeă, rectifia certaines erreurs de ceux qui l'avaient précédé à la tribune du Sénat. Le catholicisme, selon le témoignage d'historiens comme Demetrius Cantemir et Michel Kogălniceanu, n'est point inconnu aux Roumains, même sous sa forme latine et moins encore dans le rite roumain. Jusqu'au temps des phanariotes, le catholicisme latin était la seconde religion du pays. Un grand nombre de princes roumains ont fait de généreuses offrandes aux églises catholiques. Seuls les phanariotes avec leur instinct de destruction ont semé la haine entre ces deux confessions. Quant à la conversion des Roumains en 1700, elle ne fut pas un passage de l'orthodoxie à l'union (catholicisme), mais plutôt une évasion du calvinisme qui avait subjugué les consciences pendant près d'un siècle et demi. L'orateur renouvela enfin sa proposition de réunir en synode commun les prélats des deux confessions roumaines en vue de rétablir l'union religieuse.

S. Exc. Mgr Al.-Th. Cisar, archevêque latin de Bucarest, sénateur de droit, s'exprima à la tribune en termes généraux (21 mars 1928). Il formula l'espoir que l'égalité et la liberté religieuse ne fussent pas seulement inscrites dans la loi, mais devinssent une réalité. Que l'État évite tout prosélytisme et ne fasse entre les cultes aucune différence ! Il dit sa douleur d'entendre les injures proférées en plein Sénat à l'adresse de son Église et de son chef suprême et se plaignit que des sénateurs aient pu fabriquer une histoire qui n'a rien d'historique. Sa conclusion fut un émouvant appel à la solidarité civique.

L'évêque uni de Cluj Gherla, Mgr Jules Hossu insista tout d'abord sur l'importance de la loi en discussion. Il fit ensuite allusion à certains orateurs qui prétendent faire et refaire à la hâte de longs procès historiques et nota que, dans le feu des débats, d'anciens en étaient arrivés à prétendre que les Roumains unis à Rome étaient pires, du point de vue patriotique, que les minorités ethniques ; or, qui veut tout prouver ne prouve rien. Il insista sur la méfiance avec laquelle nous observent nos voisins, bien que cependant, ils n'en aient aucun motif, car nous n'essayons pas de les dénationaliser et de les convertir. Ces tentatives de prosélytisme sont réservées aux unis. Sans cesse on accuse l'État roumain d'être injuste ; sous prétexte qu'il aide davantage les unis que les orthodoxes. Or, Mgr Hossu demanda au Sénat, et à juste titre, de ne pas apprécier le taux de ces subventions d'après le nombre des fidèles des deux confessions dans le pays entier, mais seulement dans les provinces reconquises. De cette façon, on pourrait voir que les unis ne sont pas du tout favorisés. Loin de là. Ainsi les orthodoxes en Transylvanie pour 1 800 000 fidèles possèdent cinq évêques ; or les unis au nombre de 1 200 000 n'en ont que quatre. L'évêque uni de Cluj rappela ses

compatriotes orthodoxes les paroles de Basile Goldis, ex-ministre des Cultes. « La jalousie de l'Église orthodoxe à l'égard de l'Église catholique roumaine, dit celui-ci, est injustifiée. Qu'elle défende ses droits, c'est bien ; mais qu'elle ne nous demande pas d'attenter aux droits des autres. Au contraire, l'émulation, grâce aux autres cultes égaux en droits, lui donnera un surplus d'énergie et lui rendra cette vigueur qui lui a manqué jusqu'à présent : ce sera peut-être le début d'une nouvelle ère de gloire. »

Comme on discutait ensuite la question des biens ecclésiastiques en cas de passages en masse d'un culte à un autre, l'orateur prouva que les Églises ne pouvaient avoir des droits inférieurs à ceux dont jouit une personnalité juridique privée. Or, la loi Mărzescu de 1924, article 50, déclare que « les membres d'une association qui se retirent de la dite association ou en sont exclus, n'ont aucun droit sur l'avoir commun : ils sont obligés d'acquiescer leur cotisation pour tout le temps qu'ils ont fait partie de l'association. »

S. Exc. Mgr Alexandre Nicolesco, alors évêque uni de Lugoj, présentement archevêque d'Alba Julia et Făgăraș en résidence à Blaj, fit valoir en faveur de la loi des arguments établis sur des documents sérieux. Dans son exposition remarquable par sa largeur de vue et sa force convaincante, il rappela l'aide que l'Église de Rome apportait à tous les peuples de la terre. Parmi les Américains, il note le cardinal Gibbons dont l'ancien président des États-Unis, Théodore Roosevelt, disait : « Quand je veux parler à un représentant authentique de la religion, je m'entretiens avec ce prince de l'Église romaine. » Quant aux mérites des cardinaux Mercier et Amette, il n'y a pas à en parler, car ils sont trop connus en Roumanie. Récemment, Benoît XV a remis aux cardinaux polonais le cierge allumé par Pie IX lors de la canonisation de saint Josaphat et qui devait être conservé au Collège polonais de Rome jusqu'au jour où il serait allumé de nouveau à Varsovie, redevenue capitale libre et indépendante de la Pologne ressuscitée. Ce geste, le pape le fit non seulement contre la Russie et la Prusse hétérodoxes, mais également contre l'Autriche catholique. C'est la force incomparable de l'Église catholique d'amener tous les peuples à fraterniser dans le Christ et de faire de l'humanité entière une seule famille. Le chef de l'Église roumaine uni passa en revue l'histoire du catholicisme roumain et fit observer qu'à côté des écoles de Blaj dont certains prélats orthodoxes avaient célébré les bienfaits, celles de Beiuș et d'Orădeă avaient, elles aussi, bien mérité de la nation roumaine. Enfin dans la dernière partie de son discours, l'orateur discuta la question de l'administration des biens ecclésiastiques.

Le lendemain (27 mars 1928) Mgr Nicolas Balan, métropolite orthodoxe d'Ardeal et de Sibiu, monta à la tribune. Après diverses considérations sur le problème religieux, tel qu'il se pose à l'heure actuelle, l'orateur constata qu'aujourd'hui « nous sommes bien pauvres en idéal et surtout en idéalistes ». Aussi voudrait-il nous élever « du monde de la haine qui de frères fait des ennemis, de la force qui détruit, de l'intérêt qui ronge », jusqu'au monde de l'amour qui nous fait fraterniser, de l'union qui fortifie, du sacrifice qui élève. Il affirma ensuite que tous les Roumains sont croyants. « Si parfois il rencontre un incroyant, il se demande aussitôt : de quelle origine étrangère peut être ce malheureux ? Il se montra convaincu que l'idéal de l'unité chrétienne (Joan., XVII, 21) ne peut pas demeurer une vaine illusion, une chimère trompeuse. Or, cet idéal ne se réalisera jamais ni par une soumission aveugle à une seule juridiction, à une autorité qui se prétend infallible (sous la forme catholique), ni par la reconnaissance d'un subjecti-

visme qui émiette la vérité objective de la foi (sous la forme protestante), mais « par la réunion de toutes les Églises nationales dans la véritable Église du Christ » (l'Église orthodoxe). Il se déclarait donc opposé au concordat. C'est un contrat international, donc un traitement de faveur réservé au culte catholique, alors que les autres confessions doivent se contenter d'une simple loi votée uniquement par les deux corps législatifs du pays. Mgr Bălan demande ensuite que soit garantie la liberté religieuse non seulement pour les individus, mais aussi pour les collectivités, afin de permettre à des paroisses entières de passer de la religion « hybride » et « artificielle » des unis à la foi « ancestrale » des orthodoxes. Répondant alors à l'archevêque Cisar navré des paroles amères prononcées au Sénat à l'adresse du pape, Mgr Bălan lui demanda : « Et, depuis deux cent vingt-huit ans, que vient faire le patriarche de Rome au milieu de mon troupeau d'Ardéal?... Nous ne sommes pas une colonie de nègres païens d'Afrique. Dès l'origine nous avons été un peuple chrétien et nous avons eu notre religion. C'est seulement parce qu'il a su profiter de la situation pénible dans laquelle se débattait notre peuple qu'il a pu créer ce schisme parmi nous. » « Pensez-vous que ce soit de la part du pape faire œuvre de chrétien que de jeter la division parmi nous en arrachant les unis à l'Église du peuple roumain? » Il était aisé de lui répondre : « Oui, car quelle œuvre meilleure, plus rédemptrice que de répandre la vérité? Les chrétiens véritables adorent Dieu « en esprit et en vérité » (Joa., iv, 34). Ce qui donc est le plus important pour les individus et les nations est de posséder une croyance vraie. Seule celle-ci peut nous sauver. Et c'est un devoir pour tous les bons chrétiens de répandre cette vérité dans le monde entier, non seulement dans les colonies, mais aussi parmi les Roumains qui gémissent sous le joug étranger. Qui donc d'une façon spéciale fut chargé par le Christ de confirmer ses frères dans la foi? N'est-ce pas Simon-Pierre (Luc., xxii, 32) et ses successeurs les papes de Rome? » D'ailleurs Mgr Bălan lui-même au début de son discours avait reconnu le bien fondé de cette théorie : « Si l'on croit, dit-il, que l'on est le dépositaire de la foi, comme nous le croyons, avec conviction et en toute justice quand il s'agit de l'Église orthodoxe, alors on a le devoir de ne pas mettre le flambeau sous le boisseau, mais de le montrer à tous et d'aider ainsi ses frères à arriver eux aussi à la connaissance de cette foi. » Malheureusement la passion et l'élan oratoire aveuglaient le métropolite de Sibiu et on put l'entendre appeler l'Église unie une « création artificielle » due, non à la conviction religieuse, mais aux intérêts politiques de nations ennemies. Il fit même aux évêques unis ce reproche : « C'est vous qui êtes la cause perpétuelle de ces divisions. » Le seul tort qu'il se reconnaissait, c'était de ne pas avoir suffisamment prêché le passage en masse de l'union à l'orthodoxie.

Mgr Basile Suciu († 1935), archevêque uni d'Alba Julia et Făgăraș en résidence à Blaj, gravement malade prononça lui aussi un discours bref, mais approprié aux circonstances (28 mars 1928). Il était question de deux Églises roumaines. On ne peut, dit ce prélat, détruire une Église consciente de sa vocation et, moins que toute autre, l'Église roumaine unie. Essayer de la supprimer signifierait déclencher une guerre religieuse plus terrible qu'aucune autre, car la foi religieuse est le trésor le plus précieux de l'âme humaine. Il insista sur ce fait historique bien connu, mais enseveli sous les ruines de l'indifférence, que le christianisme roumain est d'origine romaine.

7. *L'intervention des ministres.* — M. Alexandre Lapedatu, ministre des Cultes et des Beaux-Arts, après un bref aperçu historique des luttes religieuses en

Roumanie, montra (29 mars 1928) la nécessité pour l'ordre public de la nouvelle loi sur les cultes. Ses observations au sujet des rapports entre les deux Églises roumaines sont justes : « Il est très vrai, dit-il, que l'union de 1700 s'est faite pour des fins politiques... Il est très vrai que cette union a relâché pour de longues années et même rompu les liens séculaires si solides et si précieux, culturels et politiques, qui unissaient les Roumains des provinces moldo-valaques à leurs frères de Transylvanie. Il est très vrai que par la suite, cette union a provoqué, à l'avantage de la maison d'Autriche, une lutte violente entre les deux confessions roumaines, au cours de laquelle des églises et des monastères orthodoxes ont été détruits à coups de canon. Mais il est non moins vrai que nos frères de Transylvanie ont su tirer profit de cette union, si favorable fût-elle à la politique de l'Autriche, et l'exploiter pour le plus grand bien de la nation roumaine. En effet, l'union a pu briser les rapports entre les Roumains de Transylvanie et la métropole (de Bucarest) tant au point de vue ecclésiastique que culturel, mais par contre elle nous a ouvert de nouvelles voies vers la lumière et la culture, la voie de l'Occident latin. C'est de là qu'est sorti le réveil de notre conscience nationale : de là aussi la raison pour laquelle, après 1764, quand enfin cessèrent les luttes fratricides, on vit se rétablir peu à peu entre les deux confessions des rapports normaux, mieux que cela, des rapports fraternels et cette union a préparé ces succès obtenus dans le domaine national et politique de 1764 jusqu'à nos jours. » Les causes de ces luttes confessionnelles si regrettables? A côté de celles indiquées d'une part par l'évêque roumain uni Hossu et d'autre part par l'archevêque orthodoxe Bălan, l'orateur en signale d'autres : la supériorité culturelle de certains unis, et la supériorité de l'esprit national chez les orthodoxes, la différence d'éducation et le fanatisme.

L'union pourra-t-elle se faire entre ces deux Églises? Oui, elle se fera « par la simple évolution des choses sans l'intervention de qui que ce soit, en tout cas sans violence ni contrainte ». C'est dans cette intention que « nous voulons écarter toute inimitié et rendre vaine toute lutte ».

M. Vintilă I.-C. Brătianu († 1930), président du Conseil, développa à la même séance (29 mars 1928) le programme de politique religieuse du gouvernement et du parti national-libéral. Il fit ensuite l'éloge de l'Église roumaine unie qui a donné au peuple roumain les apôtres de sa renaissance, G. Sincăi et P. Maïor. Ils surent démontrer scientifiquement la latinité, l'unité et le destin commun de ce peuple. Aussi, malgré ses fautes, si elle en a commises, cette Église mérite la confiance entière des Roumains, vu les services inappréciables qu'elle a rendus à l'idée nationale.

Comme le ministre des Cultes lors du vote de la loi par articles reconnaissait la personnalité juridique aux organisations des cultes historiques (de la communauté et de la paroisse jusqu'à l'évêché et à la métropole) et l'application du droit commun au procès concernant les biens ecclésiastiques, l'archevêque Bălan protesta (31 mars 1928). « Le ministre Lapedatu subit, dit-il, une évolution incompréhensible. Parti de la thèse de l'episcopopat orthodoxe, il est arrivé par suite de concessions et de rétractations à accepter le point de vue diamétralement opposé. D'ailleurs, continua-t-il, le Parlement « trouve place dans une fausse position. Il est obligé de légitimer sans avoir pu auparavant s'assurer une pleine liberté de conscience et d'action. »

La réponse de M. Lapedatu, ministre des Cultes, ne se fit pas attendre : « Comment voir, demanda-t-il, une contradiction entre la présente loi et celle de l'Église orthodoxe, alors que le métropolite Bălan lui-même a commencé son discours en remerciant le gou-

vernement et le ministre compétent de présenter enfin ce projet de loi qui prévoit pour les autres cultes un régime en harmonie avec la loi de l'Eglise orthodoxe? D'ailleurs il connaît la mentalité de l'archevêque Bălan, aussi sa déclaration ne peut ni le surprendre, ni l'étonner. Il conclut : Nous n'avons nul besoin de conseillers et de défenseurs de la dignité et de la souveraineté nationales, tant que nous saurons et que nous pourrions seuls les représenter et les défendre. Le Sénat joignit sa protestation à celle du ministre : « Je crois me faire l'interprète de vous tous, dit J. Purcareanu, vice-président de la haute assemblée, en protestant, au nom du Sénat contre de telles affirmations. Cette loi si importante a été débattue dans nos âmes et nos consciences. Notre vote sera dicté par le sentiment roumain le plus pur, car nous sommes conscients de la grandeur de notre devoir en face de cette loi qui veut d'être soumise à notre discussion. »

N. Iorga, futur président du Conseil, désapprouva à la Chambre des députés (4 avril 1928), les déclarations et le geste de l'archevêque Bălan qui avait quitté ostensiblement la séance du Sénat, « geste d'un prêtre anglais du XVI<sup>e</sup> siècle, alors que catholiques et protestants se poursuivaient les uns les autres jusque sur les marches de l'échafaud. Les représentants des cultes, continua-t-il, sont au Sénat afin d'y entretenir l'amour et l'esprit de fraternité et non les disputes et la haine. L'Eglise unie que certains voudraient réduire en miettes est d'une nécessité absolue pour la nation roumaine. D'abord en elle vibre une âme vraiment nationale; ensuite elle nous est un précieux organe de liaison avec l'Occident civilisé. Nous avons besoin de rapports avec l'Occident. Or, les rapports établis par l'Eglise unie entre la Roumanie et les autres peuples de même sang, de même race, nous sont d'une tout autre utilité que ceux créés par de coûteuses missions ou des toasts de banquets ».

Telles sont les relations entre l'orthodoxie et l'union en Roumanie. Sain et vigoureux, mais intoxiqué grâce aux Grecs et aux Slaves par le virus du fanatisme antipapal, le peuple roumain a besoin pour vaincre la maladie et revenir à la santé, en dehors de la grâce de Dieu, du meilleur de tous les médecins qui s'appelle le temps. Un autre remède sera l'exemple donné par le clergé catholique, spécialement par le clergé uni, non seulement en Transylvanie, mais dans le pays entier. Étant donné son but providentiel, l'Eglise unie ne doit plus se confiner en Transylvanie, mais se répandre dans tout le royaume et des lors son clergé doit avoir une excellente préparation missionnaire.

J. Bianu et E. Hodos, *Bibliografia românească veche* [Bibliographie roumaine ancienne], t. I, 1508-1716; t. II, 1716-1808; t. III, 1809-1830 (de Dan Simonesco); Serge Cetericov, *Paise, supérieur du monastère de Neamtzu, en Moldavie; sa vie, son enseignement, son influence sur l'Eglise orthodoxe*, traduction du russe en roumain, par l'évêque Nicodème, supérieur du monastère de Neamtzu, édition du monastère de Neamtzu, 1934; Jean Georgescu, *Istoria Bisericii creștine universale... [Histoire de l'Eglise chrétienne universelle au point de vue spécial du passé de l'Eglise roumaine unie]*, 3<sup>e</sup> éd., Elap, 1934; Id., *Momente din viața Bisericii unite... [Quelques faits de la vie de l'Eglise unie, durant les dix dernières années, 1918-1928]*, Bucarest, Cultura națională, 1929; Id., *Aspecte de la presă periodică românească*, Oradea, 1936; Mgr d'Herbigny-1. Starcevic, *Une peste aux patriarches orthodoxes* (Pastorul Suferesc), Lugoj, 1930, n. 11 sq.; Nicolas Iorga, *Istoria literaturii religioase a Românilor... [Histoire de la littérature religieuse des Roumains jusqu'à 1688]*, Bucarest, Socec, 1904; Id., *Istoria literaturii române. Histoire de la littérature roumaine*, 2<sup>e</sup> éd., t. I et II (Paris, 1902, Bucarest, 1903); *Istoria Bisericii... [Histoire de l'Eglise et de la vie religieuse des Roumains]*, 2 vol., Bucarest, 1928; Marian Nersis, *Pravoslavie românească... La pravoslavie roumaine ou grecs* (Orthodoxie romaine), Cernovitz, 1886; Evêque Melchisedech Stefanescu, *Papismul și starea actuală a Bisericii ortodoxe...*

[Le papisme et l'état actuel de l'Eglise orthodoxe dans le royaume de Roumanie. Rapport lu au congrès de la section de prêtres du Saint-Synode en 1882], Bucarest, 1883.

Revue : *Biserica ortodoxă română*, Bucarest, 1936; 1936; *Monitorul oficial*, débats parlementaires au Sénat et à la Chambre des députés, aux dates indiquées au cours du présent chapitre.

VII. LE PROTESTANTISME ET LES SECTES. — 1<sup>o</sup> *Le protestantisme*. — Le protestantisme est représenté en Roumanie par le luthéranisme, le calvinisme et l'unitarisme (antitrinitarisme).

1. *Luthéranisme*. — Ce fut d'abord le luthéranisme qui se répandit dans le pays où les hussites assez nombreux avaient préparé le terrain. La jeunesse saxonne, formée à l'université de Wittenberg, en facilita l'expansion. Parmi ces jeunes, signalons Ambroise de Silesie et Jean Hecht; cependant ce fut Jean Hontérus de Brasov qui reçut le nom de « réformateur de Transylvanie ». C'est lui qui y organisa l'imprimerie, l'église, l'école saxonnes, dans l'esprit de Martin Luther. A son exemple, Mathias Ramser, curé de Sibiu (1543), puis d'autres prêtres procédèrent de la même manière, et c'est ainsi que le règlement ecclésiastique de tous les Allemands transylvains « élaboré par Hontérus prit, en 1550, force de loi pour tous les Saxons. Le premier évêque luthérien fut Paul Wiener (1553). Il était assisté de deux assemblées électives représentatives; d'une part, les représentants du clergé (l'université spirituelle), et d'autre part les représentants des fidèles (l'université politique). En Transylvanie comme ailleurs, les émettements et les variations constituent l'histoire du protestantisme. A Cluj, où jusqu'alors dominait le luthéranisme, commencèrent d'interminables discussions publiques, quand Martin Santa de Kalmánesch y introduit le calvinisme. Les Magyars et les Séklers devinrent calvinistes, tandis que les Saxons restaient fidèles à Luther. François David, le premier évêque calviniste magyar, se fait unitarien; à sa suite, nous voyons Gaspar Helt passer du luthéranisme au calvinisme, pour aboutir à l'unitarisme. L'évêque luthérien Matthias Hebler contribua beaucoup à conserver sa confession chez les Saxons par sa *Brevi confesio de sacra cena*, approuvée par les universités allemandes de Wittenberg, Leipzig, Rostock, Francfort-sur-l'Oder. Les évêques luthériens ont longtemps habité à Biertan (Bierthalm), auprès de Medias. Nous les trouvons en 1867 à Sibiu. Dès 1543, ils imprimèrent aux frais de la ville de Sibiu, un catéchisme luthérien en roumain, et c'est leur premier essai pour attirer les Roumains vers eux. Toujours dans ce but, le diacre Corești de Târgoviște vient imprimer à Brasov des explications protestantes sur les Évangiles. Enfin, rappelons la tentative du prince régnant de Moldavie, Héraclides Despotă, 1591-1593, pour fonder une école protestante à Cotnari, près de Iassy. Tous ces efforts furent vains. Les Roumains restèrent fidèles à la foi de leurs pères.

Le luthéranisme a son règlement organique approuvé en 1926 par le roi Ferdinand 1<sup>er</sup>; trois écoles normales; deux de garçons et une de filles; une école pour les institutrices des jardins d'enfants; neuf lycées; sept de garçons et deux de filles et huit gymnases; deux de garçons et six de filles.

Pour les 70 000 luthériens magyars, l'État roumain a fondé un nouvel évêché, différent de celui de Sibiu, auquel vers l'empire magyar dépendaient tous les luthériens.

Il y a, d'ailleurs, — bien que plus récent, il s'est répandu davantage et s'est organisé plus solidement, surtout chez les Magyars, d'un son nom de « religion magyare » — tant que les lois magyares de 1897 et de 1906 furent hostiles à la Reforme, on n'en tint pas



compte; elles tomberont complètement en décadence lors du désastre de Mohács (1526), qui efface avec le catholicisme magyar le pays lui-même, réduit à l'état de province turque. Deux archevêques catholiques et cinq évêques périrent, les survivants n'eurent pas le courage de faire respecter les lois. Toujours sous l'influence réformatrice, on voit, en novembre 1526, les lois magyars réclamer que les biens des prélats défunts et les revenus des évêchés catholiques vacants soient employés pour la défense nationale; et ainsi est ouverte largement la voie à la sécularisation des biens d'Eglise et l'introduction de la Réforme. Les deux rois, Jean Zapolécá-Szapolyai et Ferdinand, n'ont d'autre soin que celui de leurs partisans politiques. Les évêques eux-mêmes comptent dans leurs rangs, de nombreuses défections. Podmaniczky et son successeur de Nitra, János de Pécs, *Gentilis ecclesia*, etc., prennent le parti et passent à la Réforme. Les patrons de la nouvelle religion sont Georges de Brandebourg, tuteur du roi Louis II; Alexis Thurzó, ministre des Finances; Marc Pempflinger, notaire royal; Jean Hecht, maître de Salgó, etc. (ainsi, à la fin du XVI<sup>e</sup> siècle, il n'y a plus de dignité ou office important de l'État qui ne soit aux mains des seigneurs protestants. Ces seigneurs d'abord luthériens, ensuite zwingliens, devinrent à la fin calvinistes. Ce sont eux qui introduisent le principe *Cuius regio, ejus religio*. (C'est le maître du pays qui en détermine la religion.) L'application de ce principe fait passer à la Réforme les paysans de leurs terres. Enfin, les synodes de Turda, 1563, et d'Átód, 1564, reçoivent définitivement la confession genevoise de Calvin.

Ce calvinisme est agressif, appuyé qu'il est par de puissantes familles transylvaines, les Bocskai, les Bethlen, les Rakoczi. Ces familles, qui font la guerre et signent des traités, font une intense propagande religieuse surtout parmi les Roumains. On imprime les catéchismes calvinistes de 1640, 1648, 1656; les explications des évangiles, 1641; le Nouveau Testament, 1648; le Psautier, 1651, etc., tout cela en roumain. Aussi le métropolite Barlaam, de Moldavie, répond-il à ces catéchismes. Puis c'est tout un mouvement littéraire qui prend naissance, pour aboutir à une stabilisation uniforme de la langue écrite roumaine, résultat tout aussi imprévu qu'indéniable du prosélytisme calviniste auprès des Roumains. Le désir de convertir ces derniers travaille plusieurs princes, parmi lesquels Gabriel Bethlen (1613-1629), qui va jusqu'à demander l'appui du patriarche de Constantinople, Cyrille Lucaris. Cet esprit agressif diminue avec l'arrivée des Habsbourg, 1691, mais il maintient une opposition sourde contre ceux-ci. C'est avant tout à cause de l'opposition calviniste que les Roumains de Transylvanie se sont séparés en deux églises: l'unité (ancienne) et l'orthodoxe (nouvelle).

A en croire l'évêque Makkaí Sándor, *Calvinisme conscient*, Cluj, 1926, p. 47 [en hongrois], le culte serait de nos jours en pleine anarchie. D'une paroisse à l'autre, les différences sont énormes, et un fidèle qui change de résidence ne s'y reconnaît plus. Malgré tout les calvinistes ont en Roumanie: deux évêchés (dont un créé par l'État roumain); une académie de théologie; neuf lycées; trois écoles normales; une école mixogère; trois gymnases de filles et une école commerciale.

3. *L'unitarisme* (antitrinitarisme). — Il est encore une des confessions historiques de Transylvanie (celles-ci étant le calvinisme, le luthéranisme, le catholicisme et l'unitarisme). En 1600, il apparaît dans sa forme actuelle. Son fondateur François David avait d'abord donné son nom à la confession davidimienne. Chassé d'Italie, son pays d'origine, et de Suisse, il se réfugia en Pologne et en Transylvanie. Outre ce fondateur, les principaux agents de la nouvelle croyance,

hostile aux dogmes de la sainte Trinité et de la divinité de Jésus-Christ, sont Georges Blandrata, Jacques Palaologos, Jean Sommer, etc. Protégés par Jean Sigismond, prince de Transylvanie, ils provoquèrent de nombreuses discussions publiques qui durèrent fort longtemps, quatre jours à Alba Julia, huit à Oradéa. En 1568, ils obtinrent droit de cité dans la législation transylvaine. Jusqu'en 1571, année de la mort de leur protecteur, leurs fidèles se sont multipliés; mais, lors de la condamnation de leur fondateur (1579), leur puissance se brisa. Les sabbatistes, dégénérés en sectes judaïsantes extrémistes leur firent concurrence. Le résultat fut que à Dej (*Complanatio deesiana*) (1638), un grand nombre de leurs églises passa au calvinisme, et leur évêque n'eut plus le droit de faire les visites canoniques dans le département de Trei-Scaună. Ils déploient cependant encore une activité littéraire relativement considérable, ayant trois périodiques pour un petit nombre de croyants.

2° *Les sectes*. — La Roumanie n'est pas un pays à sectes, comme le sont les contrées protestantes: elle n'est pas cependant à l'abri de ce fléau, surtout depuis la constitution du nouvel État roumain (1918). L'opinion publique et la législation roumaine font une différence entre les cultes historiques et les sectes. Les premiers dont nous avons parlé ont leur lit creusé par les siècles et leur cours est normal. Les secondes sont des organisations dissidentes. Leur origine est parfois un simple schisme; elles tombent ensuite très souvent dans l'hérésie, pour finir parfois dans une effroyable apostasie. Beaucoup de ces sectes, fondées sur un individualisme religieux rebelle, agressif, contiennent le germe d'une véritable anarchie spirituelle, préparant les voies à l'anarchie politique. Elles présentent un égal danger pour l'État et pour l'Eglise.

La loi sur les cultes les nomme « Associations religieuses »; de son côté, le ministère des Cultes et des Beaux-Arts régleme leur activité par des décrets spéciaux. Le plus récent, n. 4781, date du 17 avril 1937. Un autre, fort important, parut en 1933. Tous deux interdisent les associations dites « millénistes »: l'« association internationale des étudiants bibliques »; les « témoins du dieu Jehova », la « Société biblique »; ensuite les « pentecostalistes », l'« Eglise apostolique de Dieu », les « poicaïtes », les « nazaréens », les « adventistes-réformistes », les « moissonneurs », les « flagellants », les « innocentistes », enfin les « stylistes ». Les décrets ministériels en question ne reconnaissent que trois sectes: les adventistes, les baptistes et les chrétiens selon l'Evangile ». Toutefois, les membres des sectes trouvent le moyen d'échapper aux rigueurs des décisions ministérielles en se constituant, par exemple, en sociétés anonymes, selon le Code du commerce. Ils savent également tourner les autres mesures prévues contre eux: défense d'avoir une maison de prières dans une rue où se trouve une église d'un autre culte; obligation pour leurs prédicants d'avoir fait au moins quatre classes dans une école secondaire, réglementation de leurs rapports avec l'étranger.

Sans entrer dans le détail de leurs doctrines et de leurs pratiques rituelles, qui sont celles bien connues de leurs collaborateurs étrangers, adventistes aux États-Unis, baptistes en Angleterre et en Allemagne; « chrétiens selon l'Evangile » de Suisse, nous nous contenterons de quelques données sommaires, regrettant qu'aucune statistique exacte n'ait été publiée sur ce point. Remarquons-le également, parmi les sectes reconnues par l'État roumain, il en est qui ne sont nommées nulle part; ainsi les lipovènes, les molocanes, les caraimes, auxquels autrefois la Russie avait accordé la reconnaissance légale. Enfin, il y a quelques sectes spécifiquement roumaines, comme les innocentistes, les théodoristes et les stylistes.



1. *Le baptisme*. — Il pénétra en Roumanie vers 1870, grâce à des propagandistes étrangers. Le chef des baptistes roumains est actuellement Constantin Adorian, assisté de deux Américains, Everest Ghil et Dan T. Hurley. Ils ont un séminaire central à Bucarest, 29, rue Berzel, et une importante maison d'édition. Ils sont en rapports avec le *Foreign mission board of the Southern baptist convention in U. S. A.* Cette mission étrangère dépenserait, affirme-t-on, chaque année 40 000 000 de dollars, pour la propagande religieuse dans la péninsule balkanique. Leurs prédicants ont une préparation rudimentaire : sur 907 « missionnaires » enregistrés en 1927, 800 n'avaient fait que des études primaires. Ainsi s'expliquent certains conflits regrettables entre les baptistes et les représentants d'autres cultes, en particulier ceux de l'Église orthodoxe. Ils ont 70 000 fidèles.

2. *L'adventisme*. — Il fut introduit en Roumanie à peu près en même temps que le baptisme. Son chef est le major en retraite T. Paunescu, assisté de Daniel M. Wall. Les adventistes sont partagés en six régions ou « conférences ». Leur centre est à Bucarest.

3. *Les chrétiens selon l'Évangile ou darbyistes*. — Grégoire Constantinesco est le chef actuel de la communauté de Bucarest (12 000 membres environ).

4. *Les sectes non nommées dans la loi, mais reconnues de fait sont* : a) *Les lipovènes*. — Ils forment une branche des raskolniks russes. Leur nom vient de celui d'un moine russe du monastère Vigoretika, Filip, d'où lipovènes, puis lipovènes. Les uns ont des prêtres (*popoitsi*), d'autres n'en ont pas (*bespopoitsi*). Leur chef religieux réside à Fântână-Albă (Bukovine). Ils sont 85 à 90 000.

b) *Les molocanes*. — Ils font, eux aussi, partie des sectes héritées de l'ancien empire russe. Leur nom indique qu'ils mangent du laitage (*moloco* = lait) ; ils n'observent donc pas l'abstinence stricte prescrite par l'Église orientale. Ils n'apparaissent en Bessarabie qu'après 1911. La statistique de Leu Botoșăneanu ne leur attribue qu'un millier d'adhérents.

c) *Les caratmes*. — Ce sont des chrétiens circoncis, à la mode des juifs, seule pratique qu'ils aient empruntée à la loi mosaïque. Ils sont peu nombreux et cantonnés à Tighina (Bessarabie).

5. *Les sectes d'origine roumaine sont* : a) *Les innocentistes*. — Le fondateur de cette secte est le moine Innocent, né à Cosăuți-Soroca, le 24 février 1875. À vingt et un ans, afin d'échapper au service militaire, il entre au monastère de Dobrușa, ce qui ne l'empêche pas de voyager, et beaucoup. Il vit le fameux moine russe, Héliodore de Tsaritsin, l'archiprêtre Jean Serghieff de Cronstadt, etc. Il fixa ensuite sa résidence à Balta, en Podolie, où il fut ordonné prêtre : c'était sous l'ancien régime russe. Il eut le courage de réciter les prières et surtout les exorcismes de saint Basile le Grand en roumain, ce qui fit une profonde impression sur les Moldaves de l'endroit. Il eut bientôt la réputation d'un « grand prophète », bien plus élevée que Jean de Cronstadt : on voyait en lui la « réincarnation de saint Jean-Baptiste », « le temple de la sainte Trinité », le représentant de « Dieu le Père ». Attiré par la renommée du « petit Père Innocent », des milliers de paysans venaient de Bessarabie, de Podolie, de la Chersonèse, pour le voir et l'écouter. L'évêque Séraphim de Chișinău (Bessarabie) obtint son transfert de Balta à Murom-Olonetz. Les paysans le suivirent. Avant le départ, Innocent donna la sainte communion à plus de mille d'entre eux. Afin de le revoir, beaucoup se mettaient en route, après avoir vendu tous leurs biens. D'autres se contentaient d'offrir des cadeaux à la « petite Mère du Seigneur », la mère d'Innocent de Cosăuți-Soroca.

À Murom, il passe pour « l'Esprit Saint ». Sur une nouvelle intervention de l'évêque Séraphim, il est dirigé

sur Petrozavodsk : ses fidèles fanatisés l'y suivirent. À un moment donné, plus de 1 500 Moldaves « innocentistes » se trouvèrent en détresse à Murom. Le gouvernement dut mettre à leur disposition un train spécial, afin de les rapatrier. Ceux qui étaient restés chez eux achetèrent un terrain de 30 déciatines à Lipetsk, et y créèrent le « Paradis d'Innocent ». Cependant, à Pétrozavodsk, le « saint » abjurait l'hérésie et faisait profession de foi orthodoxe. Néanmoins, il fut enfermé au monastère de Solovetz sur la mer Blanche : délivré par la révolution de 1917, il revint dans son « Paradis » de Lipetsk (Cherson). Bientôt, blessé au côté par un soldat, il mourait (30 décembre 1917) et fut enterré en grande pompe le surlendemain. D'après Leu Botoșăneanu on ne compterait en Roumanie que 1 000 innocentistes. Nicolas M. Enéa parle de 20 000. Il ajoute que la secte n'a pas de doctrine religieuse précise : les avis diffèrent même au sujet du rôle joué par le « petit père ». Le même Enéa affirme que le moine Innocent était un pervers, ce qui ne l'empêchait pas d'avoir, disait-on, le don de prophétie. À Murom, devant ses disciples, il prit un jour le portrait du tzar sur ses genoux et se mit à crier : « Nicolas, Nicolas, que de malheurs se préparent pour ton empire et pour toi-même ! On crachera sur toi, on te jettera à bas du trône ! » Le mouvement dont Innocent fut l'initiateur, sous la domination des tzars, pourrait être jusqu'à un certain point considéré comme une réaction nationale roumaine. Quant aux réunions religieuses des innocentistes, elles ont rapidement dégénéré en orgies, dans des retraites souterraines creusées par les adhérents de ces cultes, et c'est la raison de leur interdiction.

b) *Les théodoristes*. — Ce sont les adhérents de Théodore Popesco, ex-prêtre orthodoxe de l'église Saint-Étienne de Bucarest. Avec l'aide du diacre D. Cornilescu et le haut patronage de la princesse Raluca Calimaki de Stăncuți-Botoșani, ce prêtre inventa une nouvelle secte et fut dégradé en 1924. Voici quelques points de son enseignement : le baptême n'efface pas le péché originel ; les prières pour les morts n'ont aucun sens ; l'homme se salue si le sort de l'état de péché et reçoit le pardon par la foi en Jésus-Christ crucifié ; la rédemption revêt trois aspects : pour le passé, c'est le pardon des péchés et la remise des peines éternelles ; dans le présent, c'est la délivrance de la puissance du péché ; pour ce qui touche l'avenir, c'est la fuite du péché. Le pardon des péchés ne nous est accordé que par le sang divin. Ces idées, au fond protestantes, Théodore Popesco les développa dans ses deux volumes de sermons, *Jésus vous appelle, et Venez à Jésus*, ainsi que dans une série de brochures populaires. Il fit également paraître une revue : *La vérité chrétienne*. D'après les statistiques de Leu Botoșăneanu, les théodoristes ne seraient pas plus de 550 dans tout le royaume ; en réalité, on en compte plus de 700 rien qu'à Bucarest, en dehors de ceux de Bârlad, Câmpulung-Muscel et Ploști.

c) *Les stylistes*. — Le calendrier grégorien a été adopté par les postes roumaines, dès le début de leur organisation, et par l'armée, collaboratrice des alliés, durant la guerre mondiale. Quant à l'Église orthodoxe roumaine, elle abandonna l'ancien style en 1924. Ce changement fut annoncé par une « encyclique synodale », publiée dans la revue *Biserica Ortodoxă Română*, en juillet 1924. Cet acte officiel, signé par vingt-six évêques et archevêques avec à leur tête le métropolite-primat, indique les raisons de cette réforme : « Il nous est devenu impossible, à nous aussi, de nous opposer à la vérité, et de conserver le calendrier julien de Sosigenes, » La réforme provoqua une réaction de la part des fidèles, surtout en Moldavie et en Bessarabie. Ce mouvement peut d'une certaine façon être comparé à celui des raskolniks russes. Les oppo-

sants roumains, dits « stylistes », furent encouragés dans leur révolte, par une *Épître ou trompette des ermites de la sainte montagne d'Athos*, tirée à Athènes à 15 000 exemplaires, œuvre d'un ancien moine, Arsène Cotia, transfuge de la république monacale athonienne. Cette « épître » est le nouvel évangile des stylistes roumains. Ils n'ont pas besoin d'église « de pierre ou de bois » ; ils prient sous les arbres, loin de toute muraille. A Măstacăn-Neamtz, ils ont fondé la « Société des hommes croyants », sous le patronage des saints apôtres Pierre et Paul. Un autre groupe, « le baptême du Seigneur », fut créé dans le département de Putna en 1932, à l'instigation de Théodore Petrea, ex-adjutant d'administration. Certains ne veulent plus de prêtres, intermédiaires entre les hommes et Dieu. Tous réclament le maintien des rites religieux, comme « par le passé ». Ils parlent avec mépris, non seulement du clergé, mais aussi de l'État. Quel est pour eux le crime des prêtres ? C'est d'être les « popes de l'État ». Ils ont fait des lois qu'aucun des leurs ne va observer. L'État ? C'est « l'empire des sept esprits malins ». Interdits par le gouvernement, les stylistes n'en contiennent pas moins à soulever les masses. Ainsi, en 1935, à Albineți-Bălți, 309 stylistes, sous l'instigation de Basile Pletosu, moine du département de Baia, l'un des foyers du stylisme, déclarent officiellement leur conversion de l'Église orthodoxe du nouveau calendrier, à celle qui est restée fidèle à l'ancien, afin d'avoir un prétexte pour fonder une nouvelle communauté. Les stylistes sont encouragés, non seulement par les agents étrangers, mais également par des politiciens roumains sans scrupule.

Nous avons insisté davantage sur ces trois sectes, car elles sont d'origine roumaine. Mais combien d'autres se répandent à travers le pays entier, comme les scopsi (châtrés), les luteurs de l'esprit, les khlistes, les stundistes, les millénistes ou étudiants bibliques, les nazaréniens, les poacites, les pentecostalistes, les tremblants, les moissonneurs, les poacites à la Croix, les spiritistes, les théosophes, les tolstoïsans, la secte de la science chrétienne, les fotescanes et surtout les francs-maçons.

Le Dr B. Trifu, député de Storojineți (Bukovine), au cours d'une interpellation à la Chambre des députés le 5 novembre 1932, mentionna avec noms à l'appui, une foule d'organisations maçonniques, dont dépendent les postes les plus importants du nouvel État roumain : premiers ministres, ministres, secrétaires et directeurs généraux, professeurs d'université, plénipotentiaires, généraux et officiers supérieurs, journalistes, etc. Dans sa réponse, datant du même jour, N. Ottesco, sous-secrétaire d'État à l'Intérieur sous le gouvernement du professeur N. Iorga, fit l'éloge de la franc-maçonnerie et prétendit que, dans ses rangs, à côté de Napoléon I<sup>er</sup> et Napoléon III, on peut retrouver un grand nombre de sommités politiques et culturelles du pays, aussi bien que de l'étranger.

Dans une conférence aux fidèles de l'église Nifon de Târgoviște, « sur l'incroyance contemporaine », le prêtre Rizea Dobresco, de l'église Saint-Élie de Pitești, fait au sujet de la multiplication des sectes de bien tristes constatations : « Ainsi est bâti notre Roumain ; c'est un véritable hypocrite. Il écoute tout le monde et ne croit à rien. Il croit à sa religion seulement pour la forme, parce qu'ainsi on fait ses grands-pères et ses arrière-grands-pères ; mais sa foi n'a aucune base. » Si ces constatations contiennent une part d'exagération, on y retrouve cependant une part de vérité. Le Roumain, surtout celui de l'ancien royaume, est légèrement sceptique. Il a été trompé si souvent. On peut encore trouver, à l'apparition d'un aussi grand nombre de sectes en Roumanie, d'autres explications. Signalons, par exemple, ce fait, que les pro-

fesseurs des facultés de théologie et des séminaires orthodoxes vont trop souvent puiser leur doctrine religieuse aux facultés de théologie protestante et encore ces fraternisations systématiques avec les représentants de l'élite protestante, fraternisations si fréquentes depuis quelque temps, et qui eurent lieu à Stockholm, à Lausanne, à Genève et plus récemment à Londres.

Les conférences « panorthodoxes » de Constantinople, Votopédi, Sinaïa, Athènes, etc., ne sont pas sans danger, elles non plus, et contribuent à désagréger le bloc de l'orthodoxie roumaine. Certaines Églises orthodoxes sont absolument sectaires. Ainsi, lors de la visite, le 23 septembre 1927, de Mgr d'Herbigny à Méliétos-Métaxakis « pape » et patriarche d'Alexandrie, celui-ci déclara en propres termes : « Le présent, l'avenir appartiennent aux Églises d'Angleterre et des États-Unis, aux protestants. Là-bas se trouve notre espérance, car, je le répète souvent à mes amis qui ne veulent pas me croire, par notre protestation contre le pape, nous sommes les premiers protestants. »

Dès lors, au lieu d'unité, de charité, de force, on ne peut attendre de ce côté que division, haine et faiblesse.

I.-H. Allen, *A hist. sketch of the Unitarian movement since the Reformation*; J.-E. Beard, *Unitarianism exhibited in its actual condition*; *Beiträge zur Gesch. der evg. Kirche. A. B.*, in *Siebenbürgen*, 1922; I.-C. Beldie, *Sectele religioase* [Les sectes religieuses], Galați, 1932; Dr N. Brinzeu, *Pocaitzii* [Les poacites], Petroseni, 1913; Cleric ortodox, *Sectele religioase în România* [Les sectes religieuses en Roumanie], extrait de la *Noua revistă bisericească* [Nouvelle revue ecclésiastique], VI<sup>e</sup> ann., 1924, Bucarest, 1925; Grégoire Comsa, *Combaterea catehismului baptistilor* [Réfutation du catéchisme baptiste], Arad, 1920; le même, *Noua Calauza pentru cunoașterea și combaterea sectelor religioase* [Nouveau guide pour connaître et combattre les sectes religieuses], Arad, 1927; le même, *Cheia sectelor religioase din România* [Clé des sectes religieuses en Roumanie], Arad, 1930; A. Cuper, *Rataciria milenistilor* [studentzii bibliei] [Erreur des millénaristes, étudiants de la Bible], Brasov, s. d.; A.-C. Cosma et C. Popesco, *Tziparii se pescuesc pe intinerii sau sectele din România* [On pêche les anguilles durant la nuit ou les Sectes de Roumanie], Adjud, 1933; Pr. Rizea Dobresco, *Conferința despre necredința oamenilor timpului de față* [Conférence sur l'incrédulité des contemporains], Pitești, 1926; Nic. M. Enăe, *Culteile* [Les cultes], dans *Bucurari*, monographie publiée par les soins de M. Étienne Ciobanu, ed. de l'Exposition de Chisinau, 1926, p. 321-334; Joseph Ferencz, *Unitarius Kistakör* [La petite glorie unitarienne], Cluj; Jakob Elek, *David Ferencz emléke* [La mémoire de François David], H. Jekeli, *Festgabe zur 50. jährigen Jubelfeier des siebenbürgischen Hauptvereins der evg. Gustav-Adolf-Stiftung*, 1912; G. Ilionu, *Culteile în Dobrogea dela 1878 până la 1928* [Les cultes en Dobroudja de 1878 à 1928] dans la monographie *Dobrogea (1878-1928)*, cinquante ans de vie roumaine, étude publiée à l'occasion du cinquantième de la réannexion de la Dobroudja, Bucarest, 1928; V. S. Ispir, *Sectele religioase din România* [Les sectes religieuses en Roumanie], Arad, Bibliothèque du chrétien orthodoxe, n. 37; le même, *Curs de îndrumări misionare* [Cours de directives missionnaires], Bucarest, 1929; Id., *Sectele în România* [Les sectes en Roumanie], Chisinau, 1931; Basile Loichitz, *Chiliasmul* [Milenarismul] [Le chilisme (millénarisme)], exposé et critique dogmatique, extrait de la revue *Candela*, Cernăuți, 1926, n. 10-11; l'évêque Melchisédec, *Liaporismul* [La lipovénisme], Bucarest; H. Meyer, *Die Disposition der deutschen evg. Kirche in Rumänien, Serbien und Bulgarien*, 1901; F. Müller-Langenthal, *Die Sachsen und ihr Land*, 1923; Const. Năzarie, *Combaterea principalor inuaturări adventiste* [Réfutation des principaux enseignements adventistes], Bucarest, 1913; le même, *Sămănta Adventistilor și sânta Duminică* [Le samedi des adventistes et le saint dimanche], Bucarest, 1914; O. Netolitzka, *Beiträge zur Gesch. des Joh. Honterus und seiner Schriften*, 1930; C. Oatu, *O lămurire a stărilor de lucruri din biserica adventistilor* [Un éclaircissement sur l'état des

choses de l'Église des adventistes), Bucarest, 1929; Hans Petri, *Egg. Diasporapfarer in Rumänien im 19. Jhd.*, 1930; J. Pokoly, *Azerdéli reformatus egyház története [L'histoire de l'Église calviniste de Transylvanie]*, [en magyar], 3 vol., 1904; Th.-M. Popesco, *Cum falsifica baptisti istoria crestinului [Comment les baptistes falsifient l'histoire du chrétien]*, Arad, 1931, Bibliothèque du chrétien orthodoxe, n. 88-89; Pr.-T. Popesco, *Adevarul asupra invinutiilor aduse preotului T. Popesco si marturisirea de credinta a preotului T. Popesco [La vérité au sujet des accusations portées contre le prêtre Th. Popesco et la profession de la foi du prêtre Th. Popesco]*, Bucarest, 1923; Nic. Popovschi, *Miscarea dela Balta sau Inocentismul in Basarabia [Le mouvement de Balta ou l'innocentisme en Bessarabie]*, Chisinau, 1926; Jean S. Savin, *Iconoclasi si apostolati contemporani [Iconoclastes et apostats contemporains]*, Bucarest, 1932; A. Schullerus, *Die Augustana in Siebenbürgen*, dans *Archiv des Vereins für siebenb. Landeskunde*, N. F., t. XLI, 1926, p. 161 sq.; le même, *Unsere Volkskirche*, 1928; Dr. Sebastian Stanca, *Pocalitii [Les pocalités]*, Sibiu, 1913; F. Teutsch, *Gesch. der siebenbürger Sachsen*, 4 vol., Sibiu, 1899-1926; F. Teutsch, *Die siebenbürger Sachsen in Vergangenheit und Gegenwart*, 1923; le même, *Kirche und Schule der siebenb. Sachsen in Vergangenheit und Gegenwart*, 1923; le même, *Bilder aus der Kulturgesch. der siebenb. Sachsen*, 2 vol., 1928; le même, *Geschichte der evang. Kirche in Siebenbürgen*, 2 vol., 1921-1922; G.-D. Teutsch, *Die Generalkirchenvisitationsberichte*, 1925; F. Teutschlaender, *Gesch. der evang. Gemeinden im Rumänien*, Bucarest, 1891; Dr. V. Trifu, *Interpelare asupra francmasoneriei facuta in sedinta Adunarii Deputatilor de la 5 Februarie 1932 [Interpellation sur la franc-maçonnerie dans la séance de la Chambre des députés du 5 février 1932]*, Bucarest, 1932; Max Tschudi, *Biserica reformată evanghelică C. A. (Confesiunea dela Augsburg) in cei din urma zece ani [L'Église évangélique C. A. (Confession d'Augsbourg) dans les dix dernières années]* dans la monographie *Transilvania, Bandul, Crisana, Maramuresul*, t. II, Bucarest, 1929, p. 823-834; et un grand nombre d'articles parus au sujet des sectes dans les revues religieuses *Biserica ortodoxa romana, Candela, Revista teologica*, etc.

J. GEORGESCO.

**ROUSERGUES (Bernard de)**, appelé aussi quelquefois, par erreur, **BERNARD** ou **BERNARDIN** du ROSIER, archevêque de Toulouse (1452-1475), après avoir été longtemps prévôt du chapitre (1433), puis évêque de Bazas (1447) et de Montauban (1450). — Toute la première partie de sa carrière fut consacrée à l'enseignement, soit chez les augustins de Toulouse auxquels il appartenait, soit à Rome où il fit de longs séjours. Sa science et son dévouement au Saint-Siège lui valurent un prestige considérable auprès de la Curie. Attaché (1427-1430) à l'ambassade envoyée en Aragon, qui finit par briser la résistance de Clément VIII, le schismatique successeur de Benoît XIII, il a laissé de ces négociations un précieux récit, déjà utilisé par Bzovius, *Annales ecclesiastici post Baronium*, t. xv, ad an. 1425-1430. Sa promotion épiscopale fut sans doute la récompense des loyaux services par lui rendus à la papauté.

Outre quelques travaux d'histoire profane, voir J. Lelong, *Bibliothèque historique de la France*, n. 13049 et 16272, et un certain nombre de compositions exégétiques ou oratoires, *De laudibus S. Mariae virginis*, souvent réunies en une sorte de *corpus*, le principal de son activité littéraire porta sur les problèmes ecclésiologiques mais ou maintenant à l'ordre du jour par les affaires du temps. Conformément à la tradition de son ordre, il fut toujours le défenseur du droit pontifical le plus absolu.

Il existe encore de lui : un *Accensus veri luminis Francorum christianissimi regis et regni contra tenorem Pragmaticae sanctionis* (bibl. de Toulouse, ms. 484); un *Libre de statu, auctoritate et potestate R. R. cardinalium* (ibid.), et bibl. Vatic., ms. lat. 1023); un *Promptuarium Ecclesiae* (bibl. Vat. c., ms. lat. 1019 et 1020), où il est question De edificatione Ecclesiae militantis et, en appendice, de l'obéissance au concile de Bâle; un *Agri-*

*nimus* (et non *Agoramnus*) de *sacro principatu* (bibl. Vat., ms. lat. 1021; bibl. de Toulouse, ms. 385).

Composé à Rome en 1446, sous le pape Nicolas V, ce dernier traité est le seul dont il soit possible jusqu'ici de connaître avec quelque détail l'esprit et le contenu. Il semble être une véritable somme De *sacro principatu Domini nostri papae et s. romane Ecclesiae* comme cette époque en vit naître tant. On en devine suffisamment la tendance par l'intitulé des chapitres suivants : De generali potestate D. papae circa quaecumque temporalia in universo mundo; De plenaria potestate utriusque gladii ecclesiastici et saecularis quam habet D. papa...; De excellenti potestate quam habet D. papa circa imperium Romanorum, latinorum atque grecorum christianorum, et circa alia quaecumque regna et dominia temporalia quoruncumque christifidelium in universo mundo; De plenaria potestate D. papae circa regna terrae, terras et dominia, quoruncumque infidelium; De excellenti et plenaria potestate D. papae... generaliter et circa omnem populum catholicum totius orbis.

Il n'y a pas de doute que Bernard de Rouserques ne mérite de compter, après ses illustres confrères augustins du xiv<sup>e</sup> siècle, Gilles de Rome, Jacques de Viterbe et Augustin Trionfo d'Ancone, parmi les théoriciens du « pouvoir direct ».

Notée par A. Degert, dans *Tietz, d'hist. et de geogr. eccl.*, t. VIII, col. 760-761; Fr. Ehrle, *Bernard von Rouserques. Acten der Legation des Cardinals de Foz in Aragonien*, dans *Arch. für Literatur- und Kirchengesch. des Mittelalters*, t. VII, 1900, p. 427-463.

Inventaire de ses œuvres manuscrites : bibliothèque de Toulouse (sous le n. 484), dans *Catalogue général des manuscrits des bibliothèques publiques des départements*, t. VII, Paris, 1885, p. 232-234; bibliothèque d'Auch (sous le n. 4), même collection, nouvelle série, t. IV, Paris, 1886, p. 392-393; bibliothèque Vaticane (sous les n. 1019-1020), dans *Codices Vaticani latini*, t. II a, par A. Pelzer, Rome, 1931, p. 520-527.

Sur sa doctrine du pouvoir pontifical : M. Grabmann, *Studien über den Einfluss der aristotelischen Philosophie auf die mittelalterlichen Theorien über das Verhältnis von Kirche und Staat*, Munich, 1934, p. 101-102, où sont publiés les titres des chapitres y afférents dans son *Agoramnus de sacro principatu*. — Une biographie du personnage est souhaitée par Fr. Ehrle, *loc. cit.*, p. 429-430; en attendant, l'Institut catholique de Toulouse a couronné (27 juin 1922) une thèse, restée inédite, de M. Carrel, sur *Bernard de Rouserques, sa vie jusqu'à l'élevation à l'épiscopat*. Voir *Bulletin de litt. eccl.*, 1922, p. 394; 1932, p. 47.

J. RIVIÈRE.

**ROUSSEAU Jean-Jacques**, écrivain français, né à Genève le 28 juin 1712, mort à Emmenthal le 2 juillet 1778. I. Vie et œuvres. II. Idées philosophiques et religieuses (col. 121). III. Influence (col. 128).

I. **VIE ET ŒUVRES.** — 1° *La vie jusqu'en 1749.* — 1. *L'enfance calviniste* (1712-1728). — Rousseau est né d'une famille d'origine parisienne, mais réfugiée à Genève depuis 1545. De sa cité natale il gardera l'impression et tiendra le goût des institutions républicaines et l'âme calviniste; il passera par le catholicisme, par le philosophisme, mais il reviendra au calvinisme, non sans doute au calvinisme orthodoxe, mais à un calvinisme adapté à son individualisme. Le milieu dans lequel il grandit n'avait d'ailleurs rien de rigide; sa mère Suzanne Bernard, morte peu après la naissance de Jean-Jacques, avait scandalisé le consistoire par sa légèreté; son père, Isaac Rousseau, était horloger; mais, citoyen de Genève, très conscient de sa dignité civique, il était moins de ses devoirs. Il donna à son fils le goût de la lecture, lui faisant lire l'*Astree*, le *Grand Cyrus*, les *Vies* de Plutarque, le *Discours sur l'histoire naturelle*. En 1722, ce père quitta Genève pour Nyon, afin de se dérober aux suites judiciaires d'une querelle violente. Jean-Jacques, confié à un tuteur de sa mère, Samuel Bernard, fut mis en pension



chez le pasteur de Bessey, Spectacle Lambercier, de 1722 à 1724. Apprenti graveur en 1725, il se perd dans la lecture et tombe quelque peu dans la polissonnerie. Enfin le dimanche 14 mars 1728, par crainte d'un châtimement, il s'enfuit de Genève. Cf. *Confessions*, I, I; L. Ritter, *La famille et la jeunesse de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, 1896, in-16.

2. *La période « catholique ».* Autour de Mme de Warens (1728-1741). — Cette période est commandée par l'influence de Mme de Warens. Cette Vaudoise de vingt-neuf ans, séparée de son mari, convertie, vit à Annecy, d'une pension que lui font l'évêque de Genève, M. de Bernex, et le roi de Sardaigne, pour qu'elle s'occupe des transfuges du calvinisme. Elle adresse Jean-Jacques, que lui a envoyé le curé de Pontverre, chez qui il s'est réfugié lors de sa fuite et qui recueille tous les Genevois dans le même cas, à l'hospice des catéchumènes à Turin. Il y abjure, sans résistance, même intérieure, le 21 avril 1728, après neuf jours d'une vie dont les *Confessions* disent beaucoup de mal. Graveur, laquais, il finit par revenir chez Mme de Warens. Dans l'intervalle, il a connu à Turin, l'abbé Gaimé qui cherche à lui donner une formation morale et religieuse et dont il prendra, prétend-il, des traits pour les donner au *vicaire savoyard*; cf. F. Mugnier, *Madame de Warens et J.-J. Rousseau*, Paris, s. d. (1891), in-8°, p. 46-55 et 424-429; P.-M. Masson, *La profession de foi du vicaire savoyard*, éd. crit., in-8°, Paris, 1914, Préface, p. xxix-xxxix; il a connu aussi l'abbé Gouvon qui lui apprend un peu de latin et d'italien et s'est lui-même intéressé à la musique. Entré au séminaire d'Annecy, où il rencontra l'abbé Gâtier, autre type du *vicaire savoyard*, puis attaché à la maîtrise d'Annecy, il reprit bientôt sa vie vagabonde. Avec des aventures de comédie, il va à Lyon, à Fribourg, à Lausanne, à Neuchâtel, jusqu'à Paris, d'où il revient à Chambéry, auprès de Mme de Warens, qui s'y est installée en 1731.

Ce sont alors « les années catholiques ». Mme de Warens exerce sur Rousseau une influence profonde, à Chambéry l'hiver, aux Charmettes l'été. Initiée dans sa jeunesse par le pasteur Magny à ce piétisme protestant qu'avait propagé l'Alsacien Spener, elle était restée piétiste, selon Mme Guyon, qui avait amené plus d'un Vaudois « à la sainte liberté des enfants de Dieu ». Elle se piquait aussi de philosophie et, en elle, la philosophie rejoignait la piété pour bannir la morale. Elle n'avait pas la notion du péché et ne croyait pas à l'enfer.

Évincé d'après de Mme de Warens, Rousseau pendant les deux hivers de 1738 et 1739 qu'il passe aux Charmettes, lit sans critique et sans choix Descartes, Malebranche, Leibnitz, qui le dégoutent de la métaphysique. Fentou, ou il trouve la conception idyllique du « monde primitif », Locke, qui lui apporte la théorie du contrat social, Pascal et Montaigne, qui lui apprennent l'insuffisance de la raison, les tenants d'un christianisme sans mystères, Clarke, Pope, Addison, et même sans dogmes, Bêat de Mural, l'auteur de *l'Instinct divin recommandé aux hommes*, 1727, in-8°, s. l., et surtout Marie Huber, une Genevoise, qu'on peut considérer comme la mère spirituelle du *vicaire savoyard* et dont viennent de paraître les *Lettres sur la religion essentielle à l'homme, distinguée de ce qui n'en est que l'accessoire*; Les 2 premières parties, Amsterdam, 1738, in-12; 2<sup>e</sup> édit., contenant les 4 parties, 2 vol. in-8°, Londres, 1739. Cf. A. Metzger, *Marie Huber. 1695-1753; sa vie, ses œuvres, sa théologie*, Genève, 1887, in-8°; P.-M. Masson, *La religion de Jean-Jacques Rousseau*, 3 vol. in-16, t. 1, Fribourg, 1916, *La formation religieuse de Rousseau*, p. 208; L. Ritter, *J.-J. Rousseau et Marie Huber*, dans *Annales J.-J. Rousseau*, t. III, 1907, p. 207 sq. Il lit enfin Bayle,

Saint-Evremont et Voltaire. Puis las de sa fausse situation, il accepte en avril 1740 un préceptorat chez le grand prévôt de Mably, frère de l'abbé et de Condillac; il n'y fait que passer et en 1741, il gagne Paris. Sur cette période, voir *Confessions*, I, II, III, IV, V, VI; *Correspondance générale de Jean-Jacques Rousseau*, annotée et commentée par Th. Dufour et publiée par P. Plan, 20 in-8°, Paris, 1924-1935, t. 1, *Rousseau et Mme de Warens*; F. Mugnier, *op. cit.*; Masson, *op. cit.*

3. *Rousseau chez les philosophes. Venise et Paris (1741-1749).* — Il compte sur la musique, mais l'Académie des sciences rejette son *Projet de nouveaux signes sur la musique*. Il obtient la protection de quelques grandes dames. L'ambassadeur de France à Venise, M. de Montaigu, le prend comme secrétaire, mais ils ne s'entendent pas. Revenu à Paris en septembre 1744, il s'occupe de musique, se lie avec Thérèse Levasseur, dont il mettra les enfants aux Enfants trouvés, et entre par Diderot dans le monde de l'*Encyclopédie*. Cf. ici D'ALEMBERT, t. I, col. 706-708; RATIONALISME, t. XIII, col. 1752. Il se charge des articles du *Dictionnaire* concernant la musique et y donne l'article *Économie politique*, qui annonce de loin le *Contrat social*. Il est alors recherché par d'Holbach. Dans ce milieu, son catholicisme déjà bien ébranlé s'effondre. En 1748, sans cesser, semble-t-il, de croire en Dieu, il n'est plus catholique que de nom. Cf. *Confessions*, I, VII; *Correspondance*, t. 1, *Rousseau à Venise*, ... à Paris.

4. *Vie et œuvres de 1749 à 1765.* 1. *La crise intérieure. Le discours sur les sciences. La « conversion » et la rentrée à Genève (1749-1754).* — On ne peut comprendre les œuvres de Rousseau si on les sépare de sa vie. Il y expose, en effet, sa réaction à l'égard des milieux qu'il traverse, ses idées, ses sentiments, ses rêves.

A ce moment, il ne s'accommode pas de son existence. La vie mondaine se résume pour lui en contraintes, en déconvenues, en un sentiment d'infériorité pénible. Puis, l'on peut ne pas accepter certains dogmes, mais le philosophisme qu'aucun blasphème n'arrête, dépasse la mesure. N'y aurait-il donc pas, au lieu de cette vie artificielle, où la société dicte à l'homme ses jugements et règle ses pas, une vie naturelle où l'homme serait lui-même? Justement, cette question mise au concours par l'Académie de Dijon en octobre 1749 : *Si le progrès des sciences et des arts a contribué à corrompre ou à épurer les mœurs*, lui fournit l'occasion de préciser ses idées. Cf. R. Tisserand, *L'Académie de Dijon de 1740 à 1793*, 1936, in-8°. La question signifiait : Quels ont été les effets moraux de la Renaissance? Rousseau la prit dans un sens général : Rapports entre la civilisation d'une part et d'autre part la morale et le bonheur? Tout le XVIII<sup>e</sup> siècle fera dépendre morale et bonheur du progrès « des lumières », mais fera disparaître l'individu dans une société uniforme. Avec l'approbation et non, quoi qu'en ait dit Marmontel, *Mémoires*, I, VII, sur le conseil déterminant de Diderot, il soutient que la civilisation a corrompu les mœurs. L'homme tel que l'a fait la nature dans la simplicité, l'indépendance, la croyance en Dieu..., est infiniment supérieur à l'homme tel que le fait la civilisation, dans l'artifice de la vie sociale, dans le luxe qui détruit toute vertu, toute moralité, dans le scepticisme. Toutes les sciences n'ont-elles pas une origine fâcheuse? L'astronomie est née de la superstition, la physique d'une vaine curiosité, la morale de l'orgueil humain. Nés des vices, les arts et les sciences les alimentent. Une réserve cependant. Dans l'état présent des choses, les lumières sont utiles, à la condition qu'elles viennent de grands savants et « non de cette foule d'auteurs élémentaires », qui revendiquent les noms de philosophes et de



savants. Le travail de Rousseau n'avait rien de neuf : la thèse en avait été exposée dans les *Lettres persanes* (des Troglydites) et dans Marivaux (*L'île des esclaves*, *L'île sonnante*), Rousseau eut néanmoins le prix, le 23 août 1750. Cf. R. Tisserand, *Les concurrents de J.-J. Rousseau à l'Académie de Dijon pour le prix de 1754*, in-8°, 1936. Mais quand le *Discours* parut imprimé (Paris, 1750; Genève, 1751), les académiciens Bordes de Lyon, Le Cat de Rouen, Formey de Berlin, Voltaire, d'Alembert, Frédéric II, le roi Stanislas avancèrent des objections. Rousseau répondit à tous. Cf. *Recueil de toutes les pièces publiées à l'occasion du Discours...*, Genève, 1753: *Correspondance*, t. VII, n. 1249.

Avec le *Discours*, son opéra le *Devin de village*, représenté devant le roi, sa comédie *Narcisse* au Théâtre-Français, Rousseau prendra conscience de son talent et osera. En face des mondains et des philosophes, il affecte de redevenir l'homme primitif. Il commence cette « conversion », en retournant à la religion, non au catholicisme, mais à la religion de son enfance, réduite toutfois à sa manière personnelle. Depuis son abjuration, il avait cessé d'être « citoyen de Genève ». En juin 1754, sûr d'être bien accueilli en raison de sa renommée, il retourne dans sa patrie. Il rentre d'abord dans son Église; le consistoire le dispense des formalités habituelles. Parce qu'ils croient que, passé par la philosophie, Rousseau n'acceptera pas tous les dogmes de Calvin, les six commissaires chargés d'examiner ses croyances lui donnent, pour sa foi en Dieu et en la providence, un certificat d'orthodoxie. Admis à la communion, il fut rétabli dans ses droits de citoyen. *Confessions*, I. VIII; *Correspondance*, t. I et II, Rousseau à Genève; G. Vallette, *J.-J. Rousseau à Genève*, Genève, 1911, in-8°; P.-M. Masson, loc. cit.; J.-S. Spinti, *J.-J. Rousseau à Genève*, 1934, in-8°, Paris.

2. *Jusqu'à la rupture avec les Encyclopédistes : à l'Ermitage (1756-1757); à Montmorency (1758-1762); Discours sur l'inégalité (1755); Lettre sur la Providence (1756); Lettre sur les spectacles ou Lettre à d'Alembert (1758).* — De Chambéry, le 12 juin 1754, il avait dédié *A la République de Genève son Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, réponse à cette nouvelle question posée en 1753 par l'Académie de Dijon : *Quelle est l'origine de l'inégalité parmi les hommes? Est-elle autorisée par la loi naturelle?* Rousseau s'inspire dans ce discours des théories sur la loi et les droits naturels de Grotius, Burlamaqui, Puffendorf et aussi de Diderot, Condillac, Buffon, de la doctrine philosophique, en somme. Sans s'inquiéter de la réalité historique, il s'efforce de dégager de l'homme, par le raisonnement, les éléments nécessaires de sa nature. Or, tandis que Lucrèce et Buffon voient dans l'homme primitif un être peu enviable, Rousseau le voit libre, fort, heureux, vivant sans règle, sans vices et sans vertus, selon l'instinct et sans réflexion, « l'état de réflexion étant un état contre nature et l'homme qui médite un animal dépravé », avec des besoins très simples toujours satisfaits. Deux seuls sentiments : l'instinct de conservation qui lui fait rechercher un minimum de bien-être, et la sympathie pour ses semblables; capable de progrès, il aboutira par le premier à la propriété, par le second à la vie sociale et à la morale, autrement dit au sentiment de l'obligation à l'égard de ses compagnons d'existence, car il n'y a d'autre morale que la sociale. De là, naissent les passions : amour, haine, ambition et aussi l'inégalité : inégalité du pauvre et du riche d'abord; puis, le riche faisant des lois pour garantir ses richesses, inégalité du puissant et du faible ou civile; enfin, le riche se réservant le pouvoir, inégalité du maître et de l'esclave ou politique. Et

Rousseau de conclure : a) l'origine de l'inégalité, c'est la propriété, établie et maintenue par la vie sociale; b) l'inégalité est réprouvée par la loi naturelle, puisque, à l'état de nature, les hommes isolés et bons sont égaux. C'est donc la société qui les a corrompus. Cette fois, Rousseau n'eut pas le prix. Cf. *Correspondance*, t. II, n. 243, la lettre spirituelle que lui adresse Voltaire à cette occasion à la date du 30 août 1755 et *ibid.*, n. 244, la réponse de Rousseau.

Ayant refusé le poste de bibliothécaire à Genève qui lui offrait au début de 1756 le docteur Tronchin, il s'installait le 9 avril de cette même année dans une petite maison isolée aux environs de Montmorency, l'Ermitage ou l'Ermitage, qu'avait aménagée pour lui Mme d'Épinay. Il travailla à ses grandes œuvres, mais, dans l'intervalle, il écrivit en réponse au *Poème sur le désastre de Lisbonne*, que Voltaire vient de publier, sa *Lettre sur la Providence*, datée du 18 août 1756, *Correspondance*, t. II, n. 300. Elle parut imprimée en 1759, un vol. in-8° de 60 p., s. I. (Berlin). A l'occasion du tremblement de terre du 1<sup>er</sup> novembre 1755, Voltaire, dans son poème, avait attaqué la Providence et ses défenseurs Pope et Leibnitz : le mal, soutenait-il, tient à la constitution même du monde, les faits le prouvent. Il concluait : « Mortel, il faut souffrir, se soumettre en silence, adorer et mourir. » Il ajoutait vaguement : « Un jour, tout sera bien, voilà notre espérance. » A cette thèse, Rousseau oppose un optimisme basé sur la croyance en Dieu et l'immortalité de l'âme. « Vous accusez Pope et Leibnitz », dit-il à Voltaire, « d'insulter à nos maux en disant que tout est bien », mais alors que votre poème « me réduit au désespoir... leur optimisme... me console ». Puis souvenez-vous de ce *Discours sur l'inégalité* que vous avez qualifié de « livre contre le genre humain »; j'y montrais aux hommes « comment ils faisaient leur malheur eux-mêmes ». Et il s'efforce de le prouver, comme il l'écrit dans les *Confessions*, I. IX, p. 304 : « De tous ces maux, il n'y en a pas un dont la Providence ne soit disculpée et qui n'ait sa source dans l'abus que l'homme fait de ses facultés plutôt que dans la nature elle-même. » En fait, « si ce n'est pas toujours un mal de mourir, c'en est fort rarement un de vivre ». Qu'on le demande, non à l'un de ces civilisés saturés de philosophie ou détraqués à force de réfléchir, mais à un honnête bourgeois ou à un montagnard du Valais. Il accepterait de renaitre sans cesse « pour végéter... perpétuellement ». Dans l'appréciation des biens et des maux, les philosophes oublient toujours « le doux sentiment de l'existence indépendant de toute autre sensation » : P. 304-309. Peut-être, au lieu de *tout est bien*, vaudrait-il mieux dire *le tout est bien ou tout est bien pour le tout*. Dieu semblant en effet ne s'occuper que de l'ensemble. Ceux « qui ont gâté la cause de Dieu, ce sont les prêtres qui invoquent à tout propos la justice de Dieu » et les philosophes « qui chargent Dieu, comme dit Senèque, de la garde de leur valise ». « Si Dieu existe, il est parfait, car il est sage et puissant et tout est bien », « juste et puissant, et mon âme est immortelle : tout se rétablit ». P. 318. Si sa raison ne l'assure pas de l'existence de Dieu, du moins il croit en Dieu « tout aussi fortement qu'en toute autre vérité ». P. 319. Qu'on le laisse croire en paix. Il y a une sorte de profession de foi qui lui défendra jusqu'à son dernier soufre : « Je voudrais qu'on eût dans chaque État un culte moral ou une espèce de profession de foi civile qui contint positivement les maximes sociales que chacun serait tenu d'admettre et négativement les maximes intolérantes qu'on serait tenu de rejeter comme séditions... Toute religion qui ne s'accorderait pas avec le Code serait prosaïque et chacun serait libre de n'en avoir point d'autre que le Code même. Voilà un sujet pour vous, dit-il à Vol-

taire... Vous nous avez donné dans votre poème sur la religion naturelle le catéchisme de l'homme, donnez-nous maintenant le catéchisme du citoyen. » P. 322-323.

Mais brouillé avec Mme d'Épinay, qu'il n'a pas voulu accompagner à Genève et qu'excite contre lui son ex-ami Grimm, il quitte l'Ermitage le 15 décembre 1757 et s'installe dans la petite maison de Montlouis à Montmorency; il est parfois l'hôte du maréchal de Luxembourg. Cf. *Correspondance*, t. III, *passim*, en particulier, n. 406, p. 136-143; *Lettre à Grimm*, datée du 19 octobre et *Confessions*, I. IX. C'est là qu'il acheva de se brouiller avec Voltaire et les Encyclopédistes par sa lettre : *J.-J. Rousseau, citoyen de Genève, à M. d'Alembert de l'Académie française...*, sur son article *Genève* dans le tome VII de l'*Encyclopédie*, ou *Lettre sur les spectacles*, Amsterdam, 1758, in-8°. D'Alembert, dans un article écrit après un séjour aux Délices, où il avait rencontré quelques pasteurs, sous l'impulsion et avec le concours de Voltaire désireux de se venger du consistoire, félicitait quelques pasteurs « de leur socinianisme parfait », de leur déisme en quelque sorte et du rejet qu'ils faisaient des peines éternelles. Il exprimait aussi le vœu de voir Genève s'ouvrir au théâtre : des lois sévères remédieraient aux dangers que l'on craint et Genève unirait alors « la sagesse de Lacédémone à la politesse d'Athènes ». Les pasteurs protestèrent de l'orthodoxie de leurs opinions dans une *Déclaration de principes* publiée en février 1758. De son côté, Rousseau, craignant que Genève ne se laissât séduire, composa en trois semaines sa *Lettre*. Cf. *édit. cit.*, t. III, p. 113-117. Que les pasteurs soient sociniens, Jean-Jacques — il a de bonnes raisons pour cela — se garda bien de les en blâmer. Que d'Alembert les en ait accusé publiquement, Rousseau ne l'admet pas. « On ne peut juger de la foi d'autrui par conjecture », et si l'auteur a connu ces doctrines par des confidences, il n'avait pas le droit de les « déclarer à la face de l'Europe ». P. 115-117. Ce qui inquiète surtout Rousseau, c'est le vœu d'un théâtre à Genève. *Lettre... sur son article Genève... et particulièrement sur un théâtre de comédie en cette ville*, dit le titre. Reprenant donc, à sa manière, la thèse de Pascal, *Pensées*, édit. Brunschvicg, p. 11; de Nicole, *Les visionnaires*; de Bossuet, *Lettre au P. Caffaro*, puis *Maximes et réflexions sur la comédie*, il soutient que « le théâtre, qui ne peut rien pour corriger les mœurs, peut beaucoup pour les altérer ». P. 138. Comment « attribuer au théâtre le pouvoir de changer des sentiments et des mœurs qu'il ne peut que suivre et embellir » s'il veut réussir? P. 120. « Par quels moyens pourrait-il produire en nous des sentiments que nous n'aurions pas et nous faire juger des êtres moraux, autrement que nous n'en jugeons nous-mêmes? » La tragédie ne mène qu'à une pitié vaine. p. 123; la comédie « ne rend pas les objets haïssables... mais ridicules; or, à force de craindre les ridicules, le vice n'effraie plus » et le ridicule « jeté sur la vertu est l'arme favorite du vice ». *Ibid.*, et p. 124. Quel profit moral tirerait de l'*Astree*, de *Mahomet*, de *Phèdre* « qu'on a peine à ne pas excuser »? P. 127. « Avec quel scandale, Molière, le plus parfait auteur comique, renverse les rapports les plus sacrés sur lesquels la société est fondée ! il tourne en dérision les droits des pères sur leurs enfants, des maris sur leurs femmes; ...s'il fait... rire d'un vice, c'est au profit d'un autre vice plus odieux ». P. 127-128. Mais où le théâtre est plus redoutable, c'est dans les petites villes. P. 139. Il faut des distractions aux hommes, encore que les vertueux Montagnons des environs de Neuchâtel se contentent d'une vie pastorale. Petite ville en somme, Genève aurait tout à perdre à un théâtre. Qu'elle demeure fidèle à ses fêtes

d'autrefois; qu'au besoin, elle en crée de nouvelles mais du même ordre.

Ce réquisitoire contre le théâtre faisait de Rousseau « après l'apostat de l'Église philosophique, l'apostat de l'Église littéraire ». B. Bouvier, *Jean-Jacques Rousseau*, Genève, 1912, in-16, p. 226. C'était d'ailleurs le moment où les Encyclopédistes victimes de l'*Esprit* étaient menacés. « Le geste de Rousseau manquait d'élégance », Masson, *La religion de Jean-Jacques Rousseau*, t. II, p. 37. Ce sera « la brouille sans retour », mais aussi « la libération définitive ». *Id.*, *ibid.* D'Alembert, que harcelait alors Fréron, répondit néanmoins à Rousseau; il discuta certains détails et insinua certaines critiques sur le passé de Jean-Jacques. Diderot et surtout Voltaire se montrèrent irréconciliables. Cf. *Confessions*, I. IX et X; *Correspondance*, t. IV, *La lettre à d'Alembert*, 1758-1759; A.-A. Pons, *J.-J. Rousseau et le théâtre*, Genève, 1909, in-8°.

3. A *Montmorency* : *Les grandes œuvres (1760-1762)*. — a) *Julie ou La nouvelle Héloïse*, 6 vol. in-12, Amsterdam, 1760, et 7 vol. in-12, 1761; *édit. cit.*, t. II. *La Nouvelle Héloïse* a été publiée par D. Mornet dans la collection des *Grands écrivains*, 4 vol. in-8°, 1925.

Conçu d'abord comme un simple roman, Rousseau, après sa « conversion », fit de ce livre un roman à thèses moralisatrices. Julie d'Étangne a aimé son précepteur, Saint-Preux. Fureur du père, gentilhomme bourré de préjugés. Julie épouse l'athée vertueux Wolmar. Au temple, à l'heure de son mariage, une illumination soudaine de son intelligence, une purification de son cœur font sentir à Julie « la loi divine du devoir et de la vertu ». Plus tard, par un besoin de sincérité, elle racontera le passé à Wolmar et celui-ci fera de Saint-Preux le précepteur de ses enfants. Mais on ne joue pas avec le feu et Julie mourra à temps. Les thèses soutenues sont les suivantes : La société, en écoutant ses préjugés et ses conventions et en séparant l'amour et le mariage, le bonheur et le devoir, va contre la famille. Dans la vie conforme à la nature, l'amour et le mariage ne font qu'un et la famille constituée sur cette base, assure une existence heureuse et morale. Possibilité du relèvement après la faute par le triomphe du devoir sur la passion. Utilité, nécessité même de la religion pour la valeur morale.

Le 24 juin 1761, Rousseau disait à Jacob Vernes le but de son livre : « Rapprocher les partis opposés par une estime réciproque, apprendre aux philosophes qu'on peut croire en Dieu sans être hypocrite et aux croyants qu'on peut être incrédule sans être un coquin. Julie dévôte est une leçon pour les philosophes; Wolmar athée en est une pour les intolérants. » *Correspondance*, t. VI, p. 158. Il va plus loin cependant. *La nouvelle Héloïse* est une apologie de la religion, entendons la religion de Jean-Jacques. Si Wolmar est doué de toutes les vertus, c'est qu'au fond il est chrétien : « Sa conversion est indiquée avec une clarté qui ne pouvait souffrir un plus grand développement sans vouloir faire une capucine ». *Ibid.* Julie est l'apologie même de la religion, à qui elle doit sa transformation morale. A son mariage, au temple, est passé sur elle le souffle divin. Cf. part. III, lettre XVIII, t. II, p. 177-179. « Sur son lit de mort, elle ramasse en un considérable discours les vérités dont elle a vécu. » Sa religion, ce n'est point le catholicisme qu'elle critique, mais le protestantisme — « J'ai vécu et je meurs dans le protestantisme »; l'Écriture est son unique règle de foi, — et le protestantisme de libre examen, opposé au calvinisme orthodoxe du pasteur. Elle s'est fait son *Credo*, sans aucun scrupule. « J'ai pu me tromper dans ma recherche », mais « Dieu pourrait-il me demander compte d'un don qu'il ne m'a pas fait ». Part. VI, lettre XI. Elle a d'ailleurs élevé ses enfants en-dehors des formules apprises, afin que,

suivant Saint-Preux, ils ne sachent pas seulement leur religion, mais qu'ils la croient », car « il est impossible à l'homme de croire ce qu'il n'entend pas ». Part. V, lettre III. Son *Credo* est proche du déisme. Elle parle de l'Écriture, règle de foi, et de Dieu, mais pas un mot de Jésus-Christ ou de la Trinité. Et son Dieu n'est pas le Dieu de Calvin mais le Dieu des honnêtes gens avec une note sentimentale. C'est « un père. Ce qui la touche est sa bonté ». Elle croit à l'immortalité de l'âme, non à la résurrection des corps ou à l'enfer. « Qui s'endort sur le sein d'un père n'est pas en souci du réveil » et, pour me damner, « il faudrait que Dieu m'impêchât de l'aimer ». Part. VI, lettre XI.

b) *Émile ou de l'éducation*, 4 vol. in-12, Amsterdam et La Haye, 1762; 4 vol. in-12 et 4 vol. in-8°, Paris, 1762, avec cette épigraphe : *Sanabilibus aegrotamus malis ipsaque nos in rectum genitos natura, si emendari velimus, juvat*. Seneca, *De ira*, l. II, cap. XIII. C'est le plan d'une éducation enlevée à la société viciée et conforme à la nature.

La question de l'éducation était à l'ordre du temps. Rousseau y avait touché dans un *Projet pour l'éducation de M. de Sainte-Marie*, étant précepteur, dans la *Nouvelle Héloïse*, part. V, lettre III, et dans l'article *Économie politique*. Dans cet article, il jugeait que l'éducation doit former le citoyen, donc être donnée en commun et par l'État; dans l'*Émile*, c'est « l'état d'homme » qu'il veut enseigner. Cela importe : « qui conque est bien élevé pour cet état ne peut pas mal remplir les devoirs qui s'y rapportent ». Or, « vivre, dit-il, est le métier que je veux lui (à son élève) apprendre; d'où il suit que la véritable éducation consiste moins en principes qu'en exercices... L. I, l. I, n. 403. Il part de ce principe : « Tout est bien sortant des mains de l'auteur de la nature; tout dégénère entre les mains des hommes. » Il faut donc, autant que possible, isoler l'enfant et laisser agir en lui la nature. Émile, l'enfant, sera confié à un précepteur. Il sera élevé à la campagne. Son éducation sera d'abord « négative ». L'enfant a droit au bonheur, donc à la liberté. On ne s'occupera que de former ses sens et de le soumettre à la leçon de choses. Rien de livresque, pas même les fables de La Fontaine. On l'amènera seulement à désirer lire et écrire. Cf. Laperrière, *J.-J. Rousseau et la conception fonctionnelle de l'enfance*, dans *Revue de métaphysique et de morale*, 1912, p. 391-416. De douze à quinze ans, Émile sera instruit et formé à la réflexion, mais toujours expérimentalement. Il apprendra ainsi l'astronomie, la géographie, la physique, si utile puisqu'elle fait connaître les grandes lois de la nature. On le formera à un métier, celui de menuisier, afin qu'il comprenne l'interdépendance humaine. Un seul livre lui sera remis : *Robinson Crusoé*, l. III au l. IV. Émile va de quinze à dix-huit ans. Son maître formera sa sensibilité. Pour retarder l'éclosion de ses passions, on fera dévier sa sensibilité vers les sentiments affectueux : reconnaissance, amitié, pitié, amour du peuple et de l'humanité et on lui fera connaître les hommes par l'histoire, surtout par Plutarque. Enfin on lui parlera de Dieu. Voir plus loin : *La profession de foi du vicarieux savoyard*. Au l. V, c'est le mariage. Émile sera fiancé à Sophie et deux ans après, l'épousera. Et Rousseau esquisse à cette occasion un nouveau *Traité de l'éducation des filles*, bien plus traditionnelle que l'*Émile*. Sur le système d'éducation de Rousseau, voir F. Vial, *Rousseau éducateur*, in-8°, Paris, 1912, et *La doctrine d'éducation de J.-J. Rousseau*, Paris, 1920, in-8°.

L'*Émile* eut une suite : *Émile et Sophie ou les Solitaires*, s. I, 1780, in-8°, où l'on voit tourner très mal les deux personnages.

c) *La profession de foi du vicarieux savoyard* (cette fois d'après l'édition Masson, les chiffres donnés sont ceux

qui figurent dans les marges entre crochets), dans *Émile*, l. IV; cf. aussi, E. Beaulavon, *La profession de foi du vicarieux savoyard*, avec une introduction et des notes, Paris, 1936, in-16. Avant dix-huit ans, Émile n'a donc pas entendu parler de Dieu. Il n'est rapporté d'un enseignement catéchistique que des images difformes de la divinité. Mais la religion est devenue utile à sa vie morale; « l'oubli de toute religion conduisant à l'oubli des devoirs ». P. 7. Le précepteur ne le formera point à une religion précise; il le mettra seulement « en état de choisir celle où le meilleur usage de sa raison doit le conduire ». Rousseau confie cette tâche à un vicarieux savoyard (abbé Gaimet ou Gâtier? (cf. *Confessions*, l. VIII et ici loc. 103) qui, après avoir trahi ses vœux, se trouvant pris d'un doute, non méthodique mais réel, soumit, tel Descartes, ses certitudes antérieures à une revision. A l'exemple de « l'illustre Clarke », il borna son étude aux vérités utiles, c'est-à-dire, aux règles de la vie bonne et heureuse, et admit parmi elles « pour évidentes, celles auxquelles dans la sincérité de son cœur, il ne pourrait refuser son assentiment; pour vraies toutes celles qui lui paraîtraient avoir une liaison nécessaire avec les premières ». Quant aux autres, il les laissait « sans les rejeter ni les admettre ». P. 33-34. A « la lumière intérieure », p. 61, le vicarieux arrive aux certitudes suivantes :

« J'existe et j'ai des sens par lesquels je suis affecté. C'est un fait. » Je trouve en moi la faculté de comparer mes sensations : donc « une force active », p. 39, et, « quoi qu'en dise Helvétius, qui voudrait persuader que notre vie spirituelle et morale se ramène à la sensation, j'oserais prétendre à l'honneur de penser ». P. 91. Autre fait : le monde existe, puisque « mes sensations m'affectent quoi que j'en aie ». P. 36. Or il m'apparaît en mouvement — et concevoir la matière productrice du mouvement, c'est concevoir un effet sans cause; elle est donc mue par une volonté; et, « mue selon certaines lois, elle me montre une intelligence ». Dieu existe. P. 44-57. « Je l'aperçois dans ses œuvres; je le sens en moi... mais ce qu'il est en lui-même, je ne puis le savoir. P. 63, 92, 96.

Incontestablement, l'homme « est le roi de la terre », p. 151, et, quoi qu'en dise Helvétius encore, il n'est pas un. P. 68. Nul être matériel n'étant actif par lui-même, ni par conséquent libre, il y a en lui une « substance immatérielle ». La justice exige également la vie future. L'homme trouve en lui-même cette promesse : « Sois juste et tu seras heureux », qui, déçue en ce monde, suppose la vie future. L'âme est-elle immortelle par nature? Qu'importe? « Elle survit assez au corps pour le maintien de l'ordre », et « cela me console de penser qu'elle durera toujours ». P. 96.

Quelles règles suivre pour remplir sa destination sur la terre? « Celles qui fixera ma conscience... Qui la suit obéit à la nature, donc au bien, et trouve le bonheur pour lequel il est fait. » P. 115-128.

Mais, dit au vicarieux son interlocuteur, n'est-ce pas la « le théisme ou la religion naturelle que les chrétiens affectent de confondre avec l'athéisme »? P. 301. Pourquoi m'en laudrait-il une autre, répond le vicarieux. L'y voit Dieu selon la lumière et les sentiments qu'il m'a données. Et les religions révélées nuisent à Dieu, en lui donnant les passions humaines, à la société.

« En rendant l'homme orgueilleux, intolérant, cruel ». Puis comment trouverais-je la véritable au milieu de toutes les religions qui se disent révélées? Elle a ses preuves, dit-on : des prodiges. Mais où sont-ils? Dans des livres. Qui les a écrits? Des hommes. Qui a vu ces prodiges? Des hommes... Que d'hommes entre Dieu et moi! Donc que de causes d'erreur. Mais soit. Quel travail s'impose alors à l'homme! Il devra faire la critique historique des livres en question. Il se heur-



tota ensuite à cette difficulté que, pour classer un fait parmi les surnaturels, il faut connaître toutes les lois de la nature, car il y a tant de faux prophètes invoqués en faveur des fausses religions! P. 143-149. Les prophéties offrent les mêmes difficultés. Il me faudrait avoir été « témoin de la prophétie, ... de l'événement » et « qu'il me fût démontré que cet événement n'a pu cadrer fortuitement avec la prophétie ». P. 157. « Comment Dieu choisirait-il pour attester sa parole des moyens qui ont eux-mêmes si grand besoin d'attestation? » P. 143. Les catholiques « font grand bruit de l'autorité de l'Église », mais ils ont la même difficulté pour l'établir. P. 165.

La doctrine d'ailleurs doit porter la marque de Dieu, donc offrir des dogmes « clairs, lumineux, frappants par leur évidence », ne pas le représenter « colère, jaloux, toujours prêt à foudroyer » et ne pas nous « imposer des sentiments d'aversion pour nos semblables », autrement « je me garderais bien de quitter la religion naturelle ». P. 338-339. En fait, il y a « trois principales religions » qui se partagent l'Europe. Elles se contredisent. Comment choisir entre elles, toutes preuves en mains? P. 162-168. Pour trouver dans ces conditions la vraie religion à laquelle il faudrait adhérer sous peine de damnation, l'homme devrait y mettre toute sa vie; ce serait la fin de tout travail et de toute civilisation. P. 339. Dès lors, conclut le vicar, j'ai réformé tous les livres pour le seul « ouvert à tous, celui de la nature. Nul n'est excusable de n'y pas lire. J'y apprends de moi-même à connaître Dieu, à l'aimer, ... et à remplir pour lui plaisir tous mes devoirs sur la terre. Qu'est-ce que tout le savoir des hommes m'apprendra de plus? » P. 397.

Mais « la majesté de l'Écriture m'étonne; la sainteté de l'Évangile parle à mon cœur ». Et « si la vie et la mort de Socrate sont d'un sage, la vie et la mort de Jésus sont d'un Dieu ». P. 178-180. Oui, mais « avec tout cela, l'Évangile est rempli de choses incroyables, qu'il est impossible à tout homme sensé de concevoir ni d'admettre ». P. 183. « Que faire? Respecter en silence ce qu'on ne saurait ni rejeter ni comprendre ». P. 184.

Pratiquement, il faut « servir Dieu dans la simplicité de son cœur », extérieurement « suivre la religion de son pays qui est une manière uniforme d'honorer Dieu par un culte public », et ne pas l'abandonner. Enfin, être tolérant pour les autres. « En attendant de plus grandes lumières, dans tout pays, respectons les lois, ne troubions point le culte qu'elles prescrivent; car nous ne savons point si c'est un bien pour eux de quitter leurs opinions pour d'autres et nous savons très certainement que c'est un mal de désobéir aux lois. » P. 190.

d) *Du contrat social ou Principes du droit politique*. Amsterdam, in-12, 1762 (cité ici, d'après l'édition G. Beaulavon, in-16, Paris, 1903). — Quinze jours avant l'*Émile*, parut ce traité, fragment d'un traité plus étendu, entrepris à Venise par Rousseau, *Institutions politiques*, faisant la suite des deux *Discours* et de l'article *Économie politique*, et dont les idées fondamentales se retrouvent dans l'*Émile*, l. V, et dans la sixième des *Lettres de la montagne*. Un manuscrit trouvé à Genève et publié en 1887, contient une ébauche du *Contrat*. Cf. A. Bertrand, *Texte primitif du contrat social*, Paris, 1891, et B. Dreyfus-Brisac, *Le contrat social*, Paris, 1898, Introduction.

Dans le manuscrit de Genève, p. 262, Rousseau écrit : « Je cherche le droit et la raison et ne discute pas des faits. » Ce n'est pas une question historique, comme dans le *Discours sur l'inégalité*, ou comme Montesquieu dans l'*Esprit des lois*, mais un problème théorique qu'il traite. Partant de ces affirmations : « L'homme est né libre et partout il est dans les fers », éd. cit.,

p. 107; et les autorités établies reposent sur la force, la guerre ou l'esclavage, donc sur un titre illégitime, contraire à la nature et aux droits naturels de l'individu, c. II, III, IV, Rousseau se demande : Ne peut-on imaginer — puisque « les vices des hommes rendent l'organisation sociale nécessaire », cf. *Correspondance*, t. X, p. 37 — une forme de société qui existerait légitimement, en conformité avec les droits naturels et la raison, et qui unirait les avantages de la loi naturelle à ceux de l'état social. Ce problème se ramène à celui-ci : « Trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun s'unissant à tous n'obéisse qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant. » *Contrat*, l. I, c. VI, p. 127. Rousseau en voit la solution dans ce pacte social : Chacun de nous met en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale — donc, « aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à toute la communauté » — « et nous recevons en corps chaque membre comme partie indivisible du tout, c'est-à-dire, toutes les contractants exercent des droits égaux et le corps social reconnaît chacun d'eux comme membre de l'État... » *Ibid.*, p. 127-129.

Le souverain est donc l'ensemble de tous les individus liés par le contrat, c'est-à-dire des citoyens. La souveraineté du peuple est inaliénable : il ne peut légitimement déléguer ses pouvoirs d'une façon indéterminée et définitive, l. II, c. 1; elle est indivisible dans son principe et dans son objet, *ibid.*, c. II, et il ne saurait être question de séparation des pouvoirs. Cf. *Esprit des lois*, l. XI, c. VI. Elle s'étend sur tout ce qui est avantageux à tous et va aux fins de la société, l. II, c. IV. La volonté de ce souverain tend toujours à l'utilité publique : « Jamais on ne corrompt le peuple, mais souvent on le trompe, et c'est alors qu'il paraît vouloir ce qui est mal. » *Ibid.*, c. III, p. 150.

À ce peuple, il faut donc un législateur « d'intelligence exceptionnelle », qui ne soit ni souverain ni magistrat, afin qu'aucune passion ne trouble son jugement, tel que furent Lycurgue à Sparte, Calvin à Genève, tel que le voulait être Rousseau pour la Pologne et pour la Corse. *Ibid.*, c. VII.

L'expression de la volonté générale est la loi. Elle aura toujours pour objet l'intérêt général. *Ibid.*, c. VI. Elle crée le droit. Elle exige donc de tous une obéissance absolue, en tout ce qui est l'intérêt général. Mais le peuple souverain est seul juge des limites qu'il convient d'imposer à la loi, du bien et du mal légal. *Ibid.*, c. IV, p. 19. Rousseau dira même : « Il ne peut y avoir nulle espèce de loi fondamentale pour le corps du peuple, pas même le contrat social. » L. I, c. VII, p. 132. Il n'y a pas de droits et de devoirs en dehors du pacte social. Cf. R. Stammier, *Notion et portée de la « volonté générale » chez Rousseau*, dans *Revue de métaphysique et de morale*, 1912, p. 383-389.

À défaut d'un accord unanime, on tiendra la majorité pour l'expression de la volonté générale. D'autre part, si quelqu'un refuse d'obéir à la volonté générale, il pourra y être contraint par tout le corps. *Ibid.*, c. VII. Enfin, il importe, pour bien discerner la volonté générale, « qu'il n'y ait pas de société partielle dans l'État et que chaque citoyen n'opine que d'après lui », car les associations substitueraient aux volontés individuelles des réponses concertées en vue d'intérêts particuliers. L. II, c. III.

L'homme gagne-t-il dans ces conditions à passer de l'état de nature à l'état social? Si l'état social était réalisé sans abus, « l'homme devrait bénir l'instant heureux qui, d'un animal stupide et borné, fit un être intelligent », l. I, c. VIII, p. 136-137, et le fit passer « de l'état impulsif à l'état raisonnable et moral ».





pasteur de Montmollin l'y admit à la communion, après « qu'il eut fait par écrit une *Déclaration* dont Montmollin fut si pleinement satisfait que non seulement, il n'exigea aucune explication sur le dogme mais qu'il me promit encore, dit Rousseau, de n'en point exiger ». *Correspondance*, t. xiii, p. 2541, p. 161-163, *Lettre au consistoire de Molières*, le 23 mars 1765. Voir *ibid.*, t. viii, n. 1501, p. 82-83, le texte de cette *Déclaration*, datée du 24 août 1762. C'est là qu'il apprend que l'*Émile* a été censuré par la Sorbonne, mis à l'Index et qu'il reçoit le Mandement de Monseigneur l'archevêque de Paris portant condamnation d'un livre qui a pour titre : *Émile ou De l'éducation*, par J.-J. Rousseau, citoyen de Genève, daté du 20 août 1762, in-f. Paris. Voir le texte de ce mandement aux *Œuvres de Rousseau*, édit. cit., t. II, p. 747-754. On l'attribue à l'avocat Jacob-Nicolas Moreau.

Divers prélats et théologiens imitèrent l'archevêque, mais c'est à lui seul que Rousseau répondit : orgueil sans doute et calcul : la Genève calviniste serait reconnaissante ; d'où cette lettre : J.-J. Rousseau, citoyen de Genève, à Christophe de Beaumont, archevêque de Paris, in-8°, s. l., 1763, avec cette épigraphe : *Da veniam si quid liberius dixi, non ad contumeliam tuam, sed ad defensum meum. Præsumi enim de gravitate et prudentia tua, quia potes considerare quantum mihi necessitatem responderi imposueris*, Aug., *Epist.* cccxxviii, ad Pascens. *Éd. citée*, t. II, p. 755-797.

Divisé en 27 alinéas, le mandement commençait par un portrait de Rousseau, « préconisant l'influence de l'Évangile don. il s'emparait des dogmes ». Puis il accusait l'*Émile* de « détruire des premiers moments de l'homme, afin d'établir l'empire de l'irréligion », § 2, avec un plan d'éducation « qui est loin de s'accorder avec le christianisme » et de plus « n'est même pas propre à former des citoyens ni des hommes ». § 3. Il reporte trop tard la formation morale et religieuse, § 5, 6, 7, 8, 9, 10, et nie le péché original, qui seul explique l'homme, § 3. Il ne montre pas dans la religion chrétienne « celle où le meilleur usage de la raison doit conduire ». § 4. Il ne juge pas la croyance en Dieu de nécessité de moyen § 11, et, tout en affirmant « le monde gouverné par une volonté puissante et sage », il professe « le scepticisme par rapport à la création et à l'unité de Dieu ». § 13. Surtout il dit la révélation indigne de Dieu et de l'homme faite de contradictions, sans preuves, puisque les miracles ne sont connus que par des témoignages humains et que l'on prouve la doctrine par le miracle et le miracle par la doctrine, § 16. En conséquence, après avoir rendu « à la sainteté de l'Évangile, ... à la vie et à la mort de Jésus... un témoignage sans égal », il conclut au doute, § 17. L'auteur, résume l'archevêque, semble s'en tenir à la religion naturelle et même accepter l'athéisme, étant donnée sa théorie « qu'en matière de religion la bonne foi suffit ». § 18. Mais n'est-il pas, lui, de mauvaise foi quand il oppose les dogmes « aux vérités éternelles », § 19 et 20, et ne reconnaît à l'autorité de l'Église d'autres preuves que l'affirmation de l'Église elle-même, § 21. Et parce que « l'esprit d'irréligion n'est qu'un esprit d'indépendance et de révolte », Rousseau ne respecte pas plus que l'autorité de Dieu, « celle des rois qui sont les images de Dieu et celle des magistrats qui sont les images des rois ». D'après l'*Émile*, t. I, V, loc. cit., p. 707 sq., § 22. « A ces causes, disait l'archevêque, ... nous condamnons ledit livre comme contenant une doctrine abominable, propre à renverser la loi naturelle et à détruire les fondements de la religion chrétienne, établissant des maximes contraires à la loi morale évangélique, tendant à troubler la paix des États et à révolter les sujets contre leurs souverains », § 27.

Rousseau réfute une à une les critiques de l'arche-

vêque, puis il vient aux griefs le visant personnellement. Beaumont l'accuse d'irréligion. Injustice. Il est protestant « comme ses pères ». « Comme eux, dit-il, je prends l'Écriture et la raison pour les uniques règles de ma croyance. Et il m'est doux de participer au culte public. » *Loc. cit.*, p. 773-774. Il n'est ni un athée, ni un hypocrite, P. 774. Toutes les religions quelque peu dominantes ont provoqué l'intolérance et le fanatisme, P. 772-780. Il voudrait donc voir les hommes accepter d'un commun accord les principes de la religion naturelle, juger bonnes toutes les religions où se trouvent ces principes essentiels et qui sont « prescrites par les lois », le souverain ayant le droit de régler « le culte » de son État, puisque c'est là une affaire de police et tolérer toutes les religions de cette sorte, P. 774-786. Pour croire à une doctrine révélée ne faut-il pas être certain qu'elle l'est ? Mais cela, c'est impossible, le miracle, fait divin, n'étant attesté que par des témoignages humains. S'il rend hommage à l'Évangile et à Jésus-Christ, c'est, non sur des témoignages humains, mais sur l'impression qu'ils lui donnent du divin ; seulement l'Évangile « répugne parfois à la raison ». Il se comprend donc que la *Profession de foi* soit divisée comme elle l'est, établissant longuement contre le matérialisme moderne les dogmes de la religion naturelle, puis exposant les difficultés que soulève toute révélation, en mettant cependant le christianisme au-dessus de toutes les religions révélées. Quant au catholicisme, dit-il à l'archevêque, vous demandez « quels y sont les dogmes qui combattent les vérités éternelles ». Mais la transsubstantiation n'est-elle pas de ceux-là ? P. 789-794. « Si donc il existait en Europe un seul gouvernement éclairé, il eût rendu des honneurs publics à l'auteur d'*Émile*. » P. 794.

Aux côtés ou à la suite de Beaumont, l'abbé André, un oratorien publie une *Réfutation du nouvel ouvrage de J.-J. Rousseau, intitulé Émile*, anonyme, Paris, 1762, in-8° ; (dom Deforis), *La divinité de la religion chrétienne vengée des sophismes de J.-J. Rousseau*, Paris, 1763, in-8° et *Préseratif pour les fidèles contre les sophismes et les impiétés des incrédules*, suivi d'une *Réponse à la lettre de J.-J. Rousseau à M. de Beaumont*, Paris, 1764, in-12, tous deux anonymes ; l'abbé Yvon, *Lettre à M. Rousseau pour servir de réponse à une lettre contre le mandement de Mgr l'archevêque de Paris*, Amsterdam, 1763, in-8°. En 1765, Fumel, évêque de Lodève, publie une *Lettre pastorale sur les sources de l'incrédulité du siècle*, Paris, in-12, où il est question de l'*Émile*.

Des calvinistes de Genève ou de Suisse viennent aussi des réfutations de l'*Émile*. Paraissent dès 1762 : F.-A. Comparet, *Lettre à M. J.-J. Rousseau, citoyen de Genève*, Genève, in-8° ; le pasteur Bitaubé, *Examen de la confession de foi du vicairé savoyard soutenue dans Émile*, Berlin, in-12 ; le pasteur Vernes, un ami de Jean-Jacques, *Lettres sur le christianisme de J.-J. Rousseau*, Berlin, in-12. Plusieurs de ses partisans font, il est vrai, au Petit conseil « des représentations » pour que soit soumis à la sanction du Conseil général, assemblée de tous les bourgeois et citoyens, l'arrêt qui condamne Rousseau. Mais le Petit conseil refuse obstinément et le procureur Tronchin publie ses *Lettres écrites de la campagne*, où il justifie les mesures prises. Rousseau, dès le début du conflit avec Genève, a adopté une attitude intransigente. Le 18 juin 1762, son admirateur, le pasteur genevois Moulton, désireux d'adoucir les choses, lui a demandé de lui écrire une lettre, « où vous montreriez, lui disait-il, que vous recevez les dogmes essentiels et qu'en rejetant ceux de l'Église romaine et ceux qu'une ancienne théologie a ajoutés à l'Évangile, vous tenez à tout le reste ». *Correspondance*, t. VII, n. 1420, p. 311-314. Il a refusé. Le 12 mai 1763, il abdiquera « par hon-

neur et raïson... à perpétuité, son droit de bourgeoisie dans la ville et république de Genève... Cf. *Ibid.*, t. IX, n. 1807, p. 284, le texte complet de son abdication. Aux lettres de la campagne, il va répondre par neuf Lettres écrites de la montagne. Amsterdam, 1764, in-12, rédigées dans le plus grand secret et où il renonce à la qualité de calviniste orthodoxe, retrouvée dix ans plus tôt.

Deux parties. Les cinq Lettres de la première examinent cette question : La profession de foi fournissait-elle au magistrat civil une raison de condamner son autrui ? Dans une religion, « en dehors de la forme du culte qui n'est qu'un cérémonial », il y a les dogmes et la morale. Des dogmes « purement spéculatifs », le magistrat n'a pas à connaître : il n'est pas juge du vrai et du faux. De ceux « qui servent de base à la morale », il doit s'inquiéter par le fait même. Or, que dit la Profession de foi ? Elle proclame la religion « nécessaire au peuple ». Ce qu'elle attaque, « c'est le fanatisme aveugle ». — Mais c'est par là « que l'on mène les peuples ». — Oui, à leur perte, en fournissant « aux tyrans leur arme la plus terrible ». — Soit. Vous avez eu cependant l'intention de nuire à la religion. — Supposons la Profession de foi adoptée. « Nos prosélytes auront deux règles de foi : la raison et l'Évangile, la seconde... d'autant plus immuable qu'elle se fondera sur la raison et non sur certains faits lesquels mettent la religion sous l'autorité des hommes. » Ne se disputant pas sur l'Évangile, ils le pratiqueront. Et si « les chrétiens disputeurs » insistent : « Mais enfin que dites-vous de Jésus-Christ ? Admettez-vous l'Évangile en entier ? » ils répondront : « Prenant pour règle de nos jugements notre raison et non pas notre volonté, nous reconnaissons l'autorité de Jésus-Christ. » A quel titre ? Notre raison ne nous le dit pas. Dans l'Évangile, « des choses passent notre raison, la choquent ; nous ne les rejetons pas ; nous nous contentons de faire ce qui est dans l'Évangile ». Cela suffit. Nous n'avons pas « la superstition du livre... Aimons le Christ, pratiquons les vertus qu'il prescrit et ne nous combattons pas pour des question de dogme... Maîtres du pays, nos prosélytes établiraient une forme de culte aussi simple que leurs croyances » et leur religion, dégage des discussions dogmatiques et des rites, fondée sur la raison, tendant uniquement au bien social. Tous seraient tenus à la pratiquer. Intolérance ? Non : Toutes les religions auront le droit de vivre qui posséderont l'essentiel et ne feront qu'y ajouter des dogmes spéculatifs. Pratiquement chacun fera bien de garder la religion de son pays. *Loc. cit.*, t. III, p. 5-13.

On l'accuse d'avoir dit l'Évangile « absurde et pernicieux à la société », au chapitre de la religion civile dans le *Contrat social*. En réalité, il a proclamé l'Évangile sublime... et le plus fort lien de la société. Mais, si « le christianisme rend les hommes justes, modérés, amis de la paix », faire de lui une religion nationale, c'est aller contre son principe de religion universelle, contre « l'esprit de Jésus-Christ dont le royaume n'est pas de ce monde », contre « les saintes maximes de la société », puisque l'on introduit ainsi « dans la machine du gouvernement des ressorts étrangers » et l'on rompt l'unité du corps moral, contre la force de « l'établissement social... qui suppose les passions et les préoccupations humaines », condamnées par le christianisme. *Ibid.*, p. 11-16. D'autre part, il a dit que les religions nationales « utiles à l'État » sont nuisibles à l'humanité parce que, fondées sur l'erreur et le mensonge, elles trompent les hommes... et noient le vrai culte dans un vain cérémonial. Cf. *Contrat social*, l. IV, c. VIII, p. 324. Il a conclu qu'un sage législateur ou bien établira « une religion purement civile » avec « les seuls dogmes utiles à la société »,

ou bien adoptera le christianisme, non pas « le dogmatique », mais selon « son véritable esprit », c'est-à-dire, comme loi morale et sans en faire « une partie de la constitution ». P. 15. « Loïn donc de taxer le pur Évangile... le mot était de Tronchin « d'être pernicieux à la société, je le trouve, conclut Rousseau, trop sociable... tendant à former des hommes plutôt que des citoyens. » Ainsi les membres du Petit conseil ne m'ont pas jugé selon la raison ; m'ont-ils jugé selon les lois ? C'est l'objet de la Lettre II.

Les Lettres de la campagne l'accusent d'avoir écrit contre la religion de l'État. Or « qu'est-ce que la religion de l'État ? C'est, dit-on, la sainte réformation. Mais qu'est-ce à Genève aujourd'hui que la sainte réformation évangélique ? D'après les réformateurs, deux choses la constituent : la Bible est la règle de la croyance et chacun interprète la Bible pour soi... Les points sur lesquels les croyants ne s'entendraient pas, seront considérés comme non essentiels. Pourvu donc qu'on respecte la Bible et qu'on s'accorde sur les « points capitaux » — historiquement les points controversés avec l'Église romaine — on vit dans la réformation évangélique ». L'Église de Genève n'a donc pas le droit « d'avoir aucune profession de foi ». Au reste, habile serait qui la connaîtrait : « un philosophe les voit ariens, sociniens ; il le dit ; ...il expose leur intérêt temporel. Aussitôt alarmés », ils veulent se justifier et « le tout aboutit à un amphigouri, auquel il est aussi impossible de rien comprendre qu'aux deux plaidoyers de Rabelais ». P. 17-20. Je n'ai donc attaqué la religion de Genève, conclut Rousseau, ni indirectement, puisque, loin de soutenir « les dogmes distinctifs du catholicisme », je les ai combattus, ni directement, « puisque je n'ai cessé d'insister sur l'autorité de la raison en matière de foi, sur la libre interprétation des Écritures, sur la tolérance évangélique, sur l'obéissance aux lois en matière de culte ». J'ai même « fait louer ces dogmes par un prêtre catholique, lequel conseille à un jeune protestant passe au catholicisme de retourner à la religion de ses pères ». P. 20-22.

Mais la Profession de foi expose des objections, des doutes : c'est le libre examen. Ces doutes portent sur les points fondamentaux. Lisez les professions de foi de Julie, du vicairé, le chapitre de la religion civile, la Lettre à M. de Beaumont, vous y verrez mes dogmes fondamentaux. Quels sont les vôtres ? — Mais vous niez le miracle. — Le miracle est-il une preuve essentielle de la religion ? Les réformateurs n'ont-ils pas établi sans miracles la réformation ? P. 22-25.

La Lettre III est consacrée au miracle. Il y a, dit Rousseau, trois preuves d'une révélation divine : 1. « La suprême sagesse et la suprême bonté de la doctrine », preuve infailible mais faite pour les cultivés ; 2. les vertus des prophètes de cette doctrine, preuve sans certitude absolue, faite pour les âmes droites ; 3. les miracles qui persuadent le peuple. P. 27.

On dit, écrit Rousseau que je ne suis pas chrétien parce que je ne crois pas au miracle. D'abord on peut être chrétien sans cela. Jésus-Christ a fait des miracles par bonté et non pour créer la foi en lui. Puis les miracles obscurcissent les choses. Si Dieu, incontestablement, peut le miracle « la sagesse et la majesté divines » répugnent à ce qu'il le veuille. P. 29-30. C'est l'ordre inaltérable de la nature qui montre le mieux l'Être suprême. « S'il arrivait trop d'exceptions, je ne saurais plus qu'en penser, ajoute Rousseau, et je crois trop à Dieu pour croire à tant de miracles si peu dignes de lui ». P. 36. En tous cas, impossible de constater le miracle. Comment le distinguer 1. des phénomènes extraordinaires mais naturels, puisqu'on reconnaît par toutes les lois de la nature, que chaque jour les progrès de l' science font reculer le merveilleux et que l'imagination du thaumaturge ou des



témoins crée facilement le surnaturel, p. 30-32 ? 2. des prestiges ? Il y a la doctrine. Donc nous sommes au rouet. P. 33, 34. — Mais « l'Écriture cite des faits miraculeux ». — C'est vrai « parce qu'ils sont dans l'Écriture, je ne les rejette point ; je ne les accepte pas non plus, parce que ma raison s'y oppose. Ce qu'on doit croire inspiré est tout ce qui tient à nos devoirs. » P. 36.

On l'accuse aussi de rejeter la prière ; mais il ne rejette que la prière « mercenaire et intéressée », Dieu «... père sachant mieux que nous ce qui nous convient ; » et encore de trouver la morale chrétienne impraticable parce qu'elle outre nos devoirs. Il s'agit de la morale de la théologie et non de l'Évangile. P. 37-38.

Dans les *lettres IV* et *V*, Rousseau discute la procédure suivie contre lui. « Il n'a pas violé son serment de bourgeois. Il a insisté au contraire sur l'obéissance aux lois, même en matière de religion ». P. 40. Au reste, s'il a écrit la *Profession de foi* c'était pour la paix de l'Europe et d'abord de Genève. A Genève, après l'article de d'Alembert, le crédit des pasteurs était ébranlé. Il a voulu montrer que « ce qu'ils négligeaient n'était ni certain ni utile » et qu'ils pouvaient servir « d'exemples aux autres théologiens ». En Europe, la philosophie a décrié les croyances. Il a voulu montrer qu'en écoutant la raison « au fond tous étaient d'accord : que partout on pouvait servir Dieu, aimer son prochain, obéir aux lois », ce qui est l'essence de toute bonne religion. C'était la paix entre « la liberté philosophique et la piété religieuse ».

La sixième et dernière lettre de la première partie discute cette question : *S'il est vrai que l'auteur attaque les gouvernements*. Or, dit Rousseau, dans le *Contrat social* ici visé, j'ai pris pour modèle des institutions politiques la constitution de Genève. Comment expliquer que le *Contrat social* n'ait été brûlé et trouvé destructif de tous les gouvernements qu'à Genève ? P. 65-66.

Dans la seconde partie, il étudiait « l'état présent du gouvernement de Genève », *lettre VII*, et les empiètements du Petit conseil, *lettre VIII* ; puis il appelait à agir ses concitoyens, *lettre IX*.

Ce livre ne fit qu'irriter ses ennemis. A Genève, le pasteur Claparède publia des *Considérations sur les sermons de l'évangile*, petite somme de réponses aux difficultés de M. J.-J. Rousseau dans sa troisième lettre écrite de la montagne, 1765, in-8°, et Jacob Vernes un *Examen de ce qui concerne le christianisme, la réformation évangélique et les ministres de Genève dans les deux premières lettres écrites de la montagne*, 1765, in-8°. La vénérable classe des pasteurs de Neuchâtel ne demeura pas en reste. Dès septembre 1762, elle avait demandé l'interdiction de l'*Emile*. En mars 1765, elle chargea Montmollin de demander au coupable, sous peine d'excommunication, une quasi-rétractation. Il refuse. Le 29, il est cité devant le consistoire de Môtiers. Il récuse cette autorité. « Chrétien réformé, il ne doit qu'à Dieu compte de sa foi. » Le consistoire divisé ne prend aucune décision. Cf. *Correspondance*, t. XIII, n. 2501, du 9 mars, à M. Meuzon, conseiller du roi ; n. 2545, du 30 mars, à Mme de Verdelin. Soutenu par le Conseil d'État, qui le déclare exempt de la juridiction du consistoire, *ibid.*, n. 2567, n. 2634, il décide de quitter Môtiers, mais à son heure. *Ibid.*, n. 2559. Mais Montmollin le dénonce dans ses catéchismes, dans ses sermons : Rousseau est l'Antéchrist. Des polémiques s'élèvent. Cf. *Recueil des pièces relatives à la persécution suscitée à Môtiers-Travers contre M. J.-J. Rousseau*, 1765, in-8°. Puis s'est répandue à Môtiers une brochure de 8 pages, parue à Genève, au début de l'année, intitulée, *Sentiment des citoyens*. Après d'autres méfaits, dit ce pamphlet, « il (Rousseau) outrage avec fureur

la religion chrétienne, la réforme qu'il professe, tous les amis du saint Évangile, tous les corps de l'État ». Voir le texte de cette brochure et la réfutation qu'en a faite Rousseau, dans *Correspondance*, t. XII, append. I, p. 366 sq. Rousseau l'attribua à Vernes, *ibid.*, n. 2559, qui s'en défendit. *Ibid.*, n. 2621. En réalité, la brochure était de Voltaire. Sur les rapports de Voltaire et de Rousseau, voir plus loin l'art. VOLTAIRE et P. Chaponnière, *Voltaire chez les calvinistes*, Paris, 1936, in-16. Plusieurs fois attaqué dans sa maison, à la suite de cette campagne, surtout dans la nuit du 6 au 7 septembre, Rousseau fuyait dès le matin du 7. Cf. *Corr.*, t. XIV, p. 263 sq., append., en particulier iv, *Déclaration du châtelain de Môtiers* (Martinet) *sur les faits relatifs à M. J.-J. Rousseau*, p. 365-366 ; et *Recueil de pièces relatives à la persécution suscitée à Môtiers-Travers contre M. J.-J. Rousseau*, 1765, in-8°.

3° *Dernières années et mort* (1765-1778). — Chassé par Berne de l'île Saint-Pierre, au milieu du lac de Bièvre, où il s'est d'abord réfugié, Rousseau échoue à Strasbourg. « Là, hors d'état de soutenir la route de Berlin », *Correspondance*, t. XIX, n. 2860, il accepte l'hospitalité que lui offre en Angleterre, Hume, un ami des philosophes, mais qui a pitié de lui. Cf. *ibid.*, n. 2801. Il demeurera en Angleterre du 3 janvier 1766 au 1<sup>er</sup> mai 1767 ; à cette date il s'enfuit, persuadé qu'il est une victime de Hume. Il a appris qu'une prétendue lettre du roi de Prusse court sur lui à Paris et même en Angleterre. Elle le traite en détraqué :

Venez chez moi, faisait-on dire à Frédéric II, et montrez que vous pouvez avoir le sens commun. S'il vous faut de vrais malheurs, cessez de vous torturer l'esprit, je puis vous en procurer. » *Ibid.*, t. XV, p. 367. Rousseau, qui a d'abord attribué ce pamphlet à d'Alembert, apprend qu'il est de Walpole et que Hume y a collaboré : dès lors, il soupçonne celui-ci de complicité dans tous les maux réels ou imaginaires dont il souffre. Cf. *ibid.*, n. 2987, lettre du 7 avril 1766 à milord Strafford. Et il remplit de ses plaintes l'Angleterre et la France. Cf. *ibid.*, t. XVI, p. 5, lettre de Hume à la comtesse de Boufflers, 12 avril 1766. Hume croit devoir se justifier devant l'opinion par un *Exposé succinct de la contestation survenue entre M. Hume et M. Rousseau avec les preuves*, traduit de l'anglais par M. Suard, Londres, 1766, in-12. A quoi répond immédiatement une *Justification de J.-J. Rousseau dans la contestation qui lui est survenue avec M. Hume*, Londres, 1766, in-12. Cf. L. Lévy-Bruhl, *La querelle de Hume et de Rousseau*, dans *Revue de métaphysique et de morale*, 1912, p. 417-428 ; A. Schinz, *La querelle Rousseau-Hume*, dans *Annales de la société J.-J. Rousseau*, 1926, p. 1.

Rousseau dès lors erre en France. A Bourgoin, en juin 1768, « en présence de Dieu, de la nature et des deux citoyens vertueux », de Rosières et Champagnieux, il épouse Thérèse. Cf. *Lettres de celle-ci au marquis de Girardin*, 17 janvier 1785, *Correspondance*, t. XV, append., III, p. 353. En 1770, avec l'assentiment de Choiseul, il revient à Paris, où il termine les *Confessions*, 1772 ; compose les *Considérations sur le gouvernement de la Pologne*, 1775, publiées seulement en 1782, in-18, Londres (Paris), les *Dialogues ou Rousseau juge de Jean-Jacques*, 1775 ; enfin les *Réveries d'un promeneur solitaire*, ajoutées aux *Confessions*, les deux, 4 vol. in-12, Genève, 1782. Cf. L.-A. Foster, *Le dernier séjour de J.-J. Rousseau à Paris, (1770-1778)*, in-8°, Paris, 1921. Mais, las de Paris, malade, abrité par le marquis de Girardin, il vit à Ermenonville, du 20 mai 1778 à sa mort, le 2 juillet suivant. Des bruits de suicide coururent, dont Corancez se fit l'écho dans le *Journal de Paris*, mais ils demeurèrent invérifiables. Cf. *Correspondance*, t. XX, p. 365. Appendice XIV : *Au citoyen Corancez au Journal*



de Paris et J. Lemaître, J.-J. Rousseau, 1907, in-12, p. 328.

Est-il mort fou, comme se le demande le même Corancez au *Journal de Paris*, ou simplement malade de la persécution? Un correspondant de Corancez rappelait à son propos ce mot de Locke : « Un homme de très bon sens en toutes choses peut être aussi fou sur un certain article qu'aucun de ceux qu'on enferme aux Petites-Maisons. » *Correspondance*, t. ix, Appendice xiv, p. 366. Incontestablement, il eut le jugement troublé par la manie de la persécution. Mais, dit Lemaître, en tout, ce fut « le même triomphe exorbitant de la sensibilité et de l'imagination sur la raison. Il était donc dément... comme le seraient beaucoup d'hommes à nos yeux, si nous les commissions. » Ils écrivaient des livres et si, parmi leur délirium, il avaient quelque génie. » *Loc. cit.*, p. 332. Cf. C.-A. Fusil, *Rousseau juge de Jean-Jacques*, Paris, 1923, in-12, qui soutient que Rousseau, toujours lucide et conscient, « joua la comédie de l'aveugle et la comédie du cœur »; L. Froid, *La psychologie de J.-J. Rousseau*, Paris, 1923, in-8°; Ch. Bougeault, *Étude sur l'état mental de Rousseau et sa mort à Ermenonville*, Paris, 1883, in-18; P.-J. Möbius, *Rousseau's Krankheitsgeschichte*, Leipzig, 1889, in-8°; Dr Châtelain, *La folie de J.-J. Rousseau*, Neuchâtel, 1900, in-12; Sérieux et Capgras, *Les folies raisonnantes*, Paris, 1906, in-8°; V. Demole, *Analyse psychologique des Confessions*, dans *Archives suisses de neurologie et de psychiatrie*, n. 2, t. II, 1918; *Rôle du lençement et des idées délirantes de Rousseau dans la genèse de ses principales théories*, dans *Annales médico-psychologiques*, janvier 1922.

II. LES IDÉES PHILOSOPHICO-RELIGIEUSES DE ROUSSEAU. — Il n'y a pas à rechercher ici les sources de la pensée religieuse de Rousseau. Cf. sur ce point P.-M. Masson : édition critique de la *Profession de foi* et l'ouvrage intitulé *La religion de J.-J. Rousseau*.

Rousseau avait cette devise : *Vitam impendere vero*, mais, entre la vérité et lui, son individualité extrême, son orgueil plébéien, une imagination et une sensibilité exaltées élevaient de sérieux obstacles. Cf. Froid, *op. cit.*

Peut-on ramener son œuvre à l'unité? G. Lanson, s'appuyant sur un passage des *Dialogues*, la rattache toute au fameux paradoxe : « L'homme naît bon; c'est la société qui le déprave. » *Histoire de la littérature française*, V<sup>e</sup> partie, I, IV, c. v, § 2 et L'unité de la pensée de J.-J. Rousseau, dans les *Annales de J.-J. Rousseau*, 1912, p. 1. Boutroux, *Remarques sur la philosophie de Rousseau*, dans *Revue de métaphysique et de morale*, 1912, p. 267-269, fait de même : Rousseau, après la critique de l'institution sociale existante, expose le plan d'un homme, d'une famille, d'une société conformes à la saine nature. Lemaître, *loc. cit.*, p. 385-388, invoquant les contradictions de l'œuvre de Rousseau, l'antagonisme de ses actes et ses écrits, « sans compter les desavantages formels que sa correspondance inflige à tous ses ouvrages » n'y voit que l'unité « d'un individualisme outre avec, ça et là, quelque vestige de traditionalisme par la vertu du sentiment religieux ».

1<sup>o</sup> *Anti-intellectualisme de Rousseau. Utilitarisme et instinct moral.* — On ne saurait être sceptique par système et de bonne foi. Le doute sur les choses qu'il nous importe de connaître est un état trop violent pour notre esprit. *Profession de foi*, p. 26 et 27 et n. 1, 2. Pour avoir les certitudes nécessaires il ne faut s'adresser ni à l'Église qui avance des choses absurdes et qui dénie au croyant le droit de choisir, *ibid.*, p. 27 et n. 2, 3, 4, 5, ni aux philosophes. Et Rousseau fait, d'après Pascal, la critique du dogmatisme philosophique et des théories métaphysiques. *Ibid.*,

p. 27-30 et n. Incapables d'embrasser dans leur savoir « cette machine immense... ils s'en édifient pas moins des systèmes par où ils prétendent expliquer toutes choses. Mais ces fruits de leur imagination se contredisent : « Insuffisance de l'esprit humain et orgueil ». Les philosophes ne peuvent conduire qu'au doute. *Ibid.*, p. 28, 29, 30. Les vérités nécessaires ne sauraient dépendre du savoir. Cf. les *Discours*. « Vous êtes embarqué », avait dit Pascal, fr. 233, et il avait abouti au pari. La vie commande, dit Rousseau et il aboutit à ces deux conclusions : 1. Bornons nos recherches « aux seules connaissances utiles », c'est-à-dire, où la pensée peut trouver des directions pour la conduite et « qui sont nécessaires au repos, à l'espoir et à la consolation de la vie » *Ibid.*, p. 31 et n. 1. Et laissons les autres dans le doute. Donc indifférence aux questions métaphysiques.

2. Renouant à l'évidence cartésienne, abstraite et universelle, établie sur la démonstration, mais n'échappant pas à l'objection, prenons pour guide « la lumière intérieure », individuelle. Est-ce la raison raisonnante? Ce passage de la *Nouvelle Héloïse*, part. VI, lettre vii, p. 347, le ferait croire : « L'Être suprême nous a donné la raison pour connaître le bien, la conscience pour l'aimer, la volonté pour le choisir. » En réalité, c'est elle, mais avec toutes les puissances spontanées de l'âme; c'est le cœur, combinaison d'instinct et d'intelligence, d'instruction et de raison; c'est l'âme tout entière, à laquelle on peut se fier, puisqu'elle agit à la manière d'un instinct moral. *Réveries*, 3<sup>e</sup> promenade, t. I, p. 413. Prononçant sur les questions pratiques, elle devient la conscience, « instinct divin, auguste et céleste voix, guide assuré, ... juge infaillible du bien et du mal ». *Profession*, p. 114. A l'évidence rationnelle, universelle, savante, se substitue ainsi l'assentiment intérieur spontané et individuel. Si un conflit s'élève entre les doutes de la raison et les affirmations de la conscience, la volonté intervient en faveur de la conscience. Rousseau apparaît donc comme un des initiateurs des théories sentimentales et volontaristes de la croyance et comme tout près de la manière de philosopher de nos modernes pragmatistes. « A. Pansu, *Les idées religieuses de Rousseau*, dans *Revue de métaphysique et de morale*, 1912, p. 305. Pratiquement cependant, surtout dans les questions religieuses, Rousseau, tout comme un philosophe, manifestera un rationalisme intransigent.

2<sup>o</sup> *L'origine et l'ordre des choses : Dieu; agnosticisme et optimisme.* — Dieu existe, quoi qu'en pensent les Diderot, les d'Holbach et les Frey, l'en ai l'irréfutable sentiment, d'abord par le mouvement où je vois la matière : « Mon esprit refuse tout acquiescement à l'idée de la matière non organisée se mouvant d'elle-même » (*Profession*, p. 45) et par l'ordre et l'harmonie où je vois l'univers et chaque être. *Ibid.*, p. 54-58. Nieuwenitj a écrit ce livre : *L'existence de Dieu démontrée par les merveilles de la nature*, Amsterdam, 1727, in-4°. C'est une maladresse; il ne pouvait tout dire et... à entrer dans les détails, la plus grande merveille échappe, qui est l'harmonie et l'accord du tout. *Ibid.*, p. 59. Mais Dieu est demandé aussi par les exigences de la conscience morale. C'est un autre aspect de l'ordre du monde. Sans un Dieu, témoin et juge de nos actes, la vertu devient intelligible et absurde. Sois juste et tu seras heureux, répète ma conscience. Si Dieu n'est pas, cette voix de la nature me trompe. *Ibid.*, p. 115 sq.

Mais ce Dieu quel est-il? L'enfant, l'homme primitif et aujourd'hui encore l'homme sans culture ne sont pas capables de s'élever à l'idée de Dieu. « Lettre à Beaumont », *loc. cit.*, p. 758-760. Et pour l'homme cultivé? Dieu est « l'Être qui veut et qui peut... actif par lui-même... Je joins au nom de Dieu les idées

d'intelligence, de puissance, de volonté que j'ai rassemblées et celle de bonté qui en est une suite nécessaire ». *Profession*, p. 62. Mais je ne puis rien savoir au-delà. « Si la créée, je n'en sais rien. L'idée de création... passe ma portée. Il est éternel, sans doute, mais mon esprit ne peut embrasser l'idée d'éternité. ...Il est intelligent, mais comment? » *Ibid.*, p. 94-95. Dieu est l'être incompréhensible. *Troisième lettre à M. de Malesherbes*, dans *Correspondance*, t. X, p. 306.

Sûr de Dieu, de sa justice et de sa bonté, donc de l'ordre moral, l'homme ne peut rendre la Providence responsable du mal. « Le mal moral est incontestablement notre ouvrage; le mal physique ne serait rien sans nos vices qui nous l'ont rendu sensible. » Et c'est encore parce que l'homme a faussé sa nature que le mal est entré dans le monde. « C'est l'abus de nos facultés qui nous rend malheureux... Ôtez nos funestes progrès, nos erreurs et nos vices, ôtez l'ouvrage de l'homme et tout est bien ». *Profession*, p. 79 et 81. Cf. *Lettre à Voltaire* du 18 août 1756 ou *Lettre sur la Providence*. Voir col. 106.

3<sup>e</sup> L'homme : « L'homme nati bon; c'est la société qui le déprave. » — Dans la nature ou l'ordre providentiel des choses, l'homme, seul capable de penser, de juger, surtout de se déterminer librement, occupe incontestablement le premier rang. Que peuvent les objections d'Helvétius, de Diderot contre ce fait : J'ai le sens intime de ma liberté. *Profession*, p. 67-74. Ma liberté explique aussi le mal. Voir plus haut. Il y a donc en l'homme un principe immatériel, l'âme. Est-elle immortelle? Pourquoi non? « Si elle est immatérielle, elle peut survivre au corps. » Si elle l'est, « la providence est justifiée », *ibid.*, p. 84 et mon sentiment intérieur de justice satisfait. L'est-elle par nature? Je ne sais; « non entendement ne conçoit rien sans bornes. » P. 86. Et qu'importe? Les bons seront récompensés et les méchants punis, mais comment? Chose certaine : nous restons nous-mêmes et le souvenir de ce que nous avons fait, alors que « la beauté de l'ordre frappera toutes les puissances de notre âme », et que « la voix de la conscience reprendra sa force... », fera la félicité des bons et le tourment des méchants. La volupté pure qui naît du contentement de soi-même et le regret amer de s'être avili, distingueront par des sentiments inépuisables le sort que chacun se sera préparé. » P. 88. Ainsi le veut la bonté de Dieu et les lois de l'ordre plus encore que le mérite de l'homme. P. 89. Y aura-t-il après la vie « d'autres sources de bonheur et de peines? Je ne sais. P. 88. Le malheur des méchants sera-t-il éternel? Je ne sais; mais « qu'est-il besoin d'aller chercher l'enfer dans l'autre vie? Il est dès celle-ci dans le cœur des méchants. » P. 90.

Comment l'homme est-il apparu sur la terre? Rousseau n'en s'en inquiète pas. De l'élévation de l'homme à l'état surnaturel, du péché originel et de ses conséquences, il est encore moins question. Rousseau distingue cependant, tout comme la révélation, trois phases dans la vie de l'humanité. L. Boutroux, *Remarques sur la philosophie de Rousseau dans Revue de métaphysique et de morale*, 1912, p. 265-274.

1. Une phase privilégiée, où l'homme est bon et heureux, parce qu'à l'état de pure nature. Il est bon alors, non au sens chrétien, ni en ce sens qu'il est obéissant volontairement à la loi morale, mais en ce sens que, obéissant uniquement à ses instincts et d'abord à l'instinct de conservation, sans lien social, sans obligation à l'égard de qui que ce soit, avec des besoins très courts, sans vie intellectuelle, il ne nuit à personne. En ce sens plus élevé aussi que ses instincts naturels l'ordonnant à son bien propre, ils l'établissent dans l'ordre universel. Il est heureux en ce sens que ses

désirs et ses besoins sont satisfaits. C'est la phase de l'instinct plus que de l'intelligence, de l'individualité, de l'égalité et de l'état providentiel de l'homme.

2. La chute ou le péché. Par une loi de son développement et devant certaines difficultés, l'homme fit appel à ces deux moyens qui multipliaient sa force : l'intelligence qu'il tenait de la nature et l'association qui ne répugnait pas à un sentiment à lui naturel de sympathie. Rien de mal jusqu'ici. Mais, capable d'erreur et d'excès, parce que libre, l'homme ne sut pas maintenir l'intelligence et l'association dans les sens et les limites que voulait la bonne nature. L'intelligence se subordonna le sentiment auquel la nature a réservé le primat de l'âme; et alors se formèrent « sans préoccupation des fins de l'individu, c'est-à-dire des fins naturelles de l'homme, et au mépris de l'égalité naturelle de tous, les groupes appelés sociétés et dans ces sociétés se développèrent, sous le nom de lettres et d'arts, des créations où l'esprit dominait le cœur et qui, par suite, n'étaient elles-mêmes que des instruments de corruption ». Boutroux, *loc. cit.*, p. 266-267. C'est vraiment un état de péché, d'inégalité, d'esclavage, de chute.

3. Le relèvement. L'homme est-il condamné à vivre toujours hors de sa nature? Non. Peut-il donc revenir en arrière? Ce serait impossible et funeste : si l'homme en passant de l'état individuel à l'état social a perdu certains avantages, il en a gagné d'autres et considérables. Cf. col. 104. Et les abus eux-mêmes — on l'a vu par Julie — peuvent être des instruments de régénération. Il s'agit de concilier avec les avantages de l'état de nature ceux de l'état social, dans l'individu, dans la famille et dans la société. Et c'est à cette tâche que Rousseau a prétendu s'appliquer. Sur ces points, voir en particulier les deux *Discours* et le *Contrat social*; cf. A. Schinz, *La théorie de la bonté naturelle de l'homme chez Rousseau*, 2 in-4°, Paris, 1913-1914.

4<sup>e</sup> L'homme et Dieu, ou la religion. — On trouvera surtout ces idées dans : *Lettre à d'Alembert* (début), t. III, p. 115-118; la *Nouvelle Héloïse*, principalement la profession de foi de Julie mourante, part. VI, lettre XI, t. II, p. 362 sq., et aussi, lettre VIII, p. 353-356; la *Profession de foi du vicarieux savoyard*; le *Contrat social*, I, IV, c. VIII; *Lettre à M. de Beaumont* et *Lettres écrites de la montagne*.

1. Nécessité individuelle et sociale de la religion. — Depuis Bayle, qui a posé en principe que la morale est indépendante de toute croyance religieuse et de toute spéculation métaphysique, les philosophes soutiennent que l'on peut être honnête homme sans religion et qu'une société d'athées pourrait constituer une véritable société. Et cela pour trois raisons : 1. Jamais la vérité ne peut rendre malheureux, d'Holbach, *Système de la nature*, 2 vol. in-8°, t. II, Londres, 1770, p. 201. Il y a des athées honnêtes gens et combien de crimes ont été commis au nom de la religion. Enfin « la religion n'a été inventée que pour éviter aux souverains le soin d'être justes ». Helvétius, *De l'esprit*, Paris, 1758, in-4°, p. 24. Cf. P.-M. Masson, *Rousseau contre Helvétius*, dans *Revue d'histoire littéraire*, t. XVIII, p. 103-124. Contre eux, Rousseau soutient que « l'oubli de toute religion conduit à l'oubli des devoirs de l'homme » et il parle avec mépris de « la morale d'un athée ». *Profession de foi*, p. 7. D'autre part « jamais l'État ne fut fondé que la religion ne lui servit de base », *Contrat social*, p. 322, et le souverain a le droit et presque le devoir d'imposer à ses sujets tels dogmes « comme sentiments de sociabilité » et de ne pas tolérer les athées. *Ibid.*, p. 330. Mais quelle religion? Certainement pas une religion révélée.

2. Critique des religions révélées. — a) Critique de la révélation en général. — Qu'elle soit possible métaphy-

siquement, Rousseau ne se le demande pas. Il ne se place que sur le terrain moral. Or ici, une révélation paraît en contradiction avec l'ordre providentiel dont la Nature est l'expression. Seules peuvent donc être révélées, parce qu'alors plus accessibles au grand nombre, les vérités dont « la lumière intérieure » peut rendre certain. Pourquoi Dieu voudrait-il que je le serve « autrement que selon les lumières qu'il donne à mon esprit et les sentiments qu'il inspire à mon cœur » ? *Profession*, p. 132. Et à quoi bon ? Que peut-on « ajouter pour la gloire de Dieu, pour le bien de la société, pour mon propre avantage aux devoirs de la loi naturelle ?... Voyez le spectacle de la Nature, écoutez la voix de la conscience, Dieu n'a-t-il pas tout dit ainsi ? *Ibid.*, p. 133. D'ailleurs les révélations... ne font que dégrader Dieu, en lui donnant des passions humaines. Loin d'éclaircir les notions du grand Être, les dogmes particuliers les embrouillent ; loin de les ennobler, ils les avilissent ; ...aux mystères que les environnent, ils ajoutent des contradictions absurdes. Dans *Mandement de M. de Beaumont*, § 12, *loc. cit.*, p. 750. Cf. *Profession*, p. 133. Et l'homme « ils le rendent orgueilleux, intolérant, cruel. Je n'y vois que les crimes des hommes et les misères du genre humain. » *Ibid.*

Comment ensuite, parmi les religions qui se disent révélées et qui ont chacune leurs partisans, reconnaitrai-je la vraie ? Dieu ne m'a pas parlé à moi et « il me faut des raisons pour soumettre ma raison ». *Ibid.*, p. 139. S'il y a une révélation divine « que Dieu... puisse de méconnaître, il lui a donné des signes certains et manifestes, ...de tous les temps et de tous les lieux, également sensibles à tous les hommes ». *Ibid.* Or, toutes s'appuient sur des affirmations humaines qui prétendent se prouver par le miracle. Que faut-il en penser ?

Rousseau a écrit du miracle à trois reprises coup sur coup dans la *Profession de foi*, p. 143-149, dans la *Lettre à Beaumont*, *loc. cit.*, p. 785-788, et surtout dans la troisième des *Lettres écrites de la montagne*, *loc. cit.*, p. 25-38.

Métaphysiquement, que le miracle soit possible à Dieu, « cette question ...serait impie, si elle n'était absurde ». *Troisième Lettre de la montagne*, *loc. cit.*, p. 29. Mais, du point de vue moral, Rousseau le rend impossible, sans se prononcer, « les plus grandes idées que nous puissions avoir de la sagesse et de la majesté divine étant pour la négative ». *Ibid.*, p. 30. D'un autre côté, le miracle ne m'offre aucune certitude. Je n'en vois pas, je ne puis donc le connaître que par le témoignage. Mais alors « que d'hommes entre Dieu et moi » ? *Profession*, p. 141. J'ai besoin d'une garantie divine ; je ne trouve que des garanties humaines. Et « mille hommes viendraient me dire qu'ils ont vu un miracle que je ne les croirais pas ». *Troisième lettre de la montagne*, p. 30. Le miracle est invérifiable. « Pour en juger, il faudrait connaître toutes les lois de la nature », et l'étude de la nature ne cesse de révéler des merveilles naturelles. Puis toutes les religions invoquent des miracles en leur faveur. Comment distinguer les miracles en faveur de la vraie doctrine des autres ? Par la doctrine ? Mais alors à quoi servent-ils si la vraie doctrine est déjà prouvée ? *Ibid.*, p. 33. Enfin il ne semble pas qu'il y ait un lien nécessaire entre le miracle et la doctrine. « Jésus n'a-t-il pas refusé aux Juifs de se prouver par des miracles ? Luther et Calvin n'ont ils pas été crus sans miracles ? *Ibid.*, p. 27-29 ; *Deuxième lettre de la montagne*, p. 23-24. Cf. E. Bruneteau, *Quelques théories éliminatrices du miracle*, v. J.-J. Rousseau, dans *Revue pratique d'apologétique*, 1<sup>er</sup> juin 1915, p. 229-232 et 301, MARGALE, t. X, col. 1788-1789.

Qu'importe le miracle d'ailleurs. Deux choses seules permettent d'apprécier une religion : la doctrine

comparée « aux notions que la raison nous donne de l'Être suprême et du culte qu'il veut de nous » et « ses effets temporels et moraux sur la terre...le bien et le mal qu'elle peut faire à la société et au genre humain ». *Lettre à Beaumont*, *loc. cit.*, p. 776-777. Si donc une religion montre « un Dieu qui commence par se choisir un seul peuple et qui n'est pas le père commun des hommes, qui destine au supplice le plus grand nombre de ses créatures, ce Dieu n'est pas le Dieu élément et bon que ma raison m'a montré » ; *Profession*, p. 147-149, et cette religion n'est pas la vraie.

b) *Critique du catholicisme en particulier*. — Julie mourante, *loc. cit.*, p. 363 et Rousseau, *Lettre à Beaumont*, *loc. cit.*, p. 772, exaltent le protestantisme comme « la religion la plus raisonnable et la plus sainte », et dans sa *Seconde lettre de la montagne*, *loc. cit.*, p. 21, Rousseau se vante d'avoir combattu les dogmes proprement catholiques. Il ne reconnaît aucune autorité à l'Église. Malgré « un grand appareil de preuves », cette autorité, invérifiable pour la masse, n'a d'autre base que cette affirmation de l'Église : « Je décide que je suis infaillible, donc je le suis. » Cf. *Profession*, p. 165. Et, d'une part, le catholicisme enseigne l'absurde — dans la transsubstantiation, par exemple — d'autre part, ses effets sont funestes. Il est anti-social : il oppose l'autorité à l'autorité ; il est intolérant : hors de l'Église point de salut ; « insistant plus sur le dogme que sur les devoirs », oublieux de l'esprit du Christ « qui n'ordonnait de croire que ce qui était nécessaire pour le salut », il fait « des fidèles toujours sûrs d'être bons chrétiens pourvu qu'on ne brûle pas leurs livres et qu'ils ne soient pas décrets » et un clergé « indifférent à la cause de Dieu, pourvu que la sienne soit en sûreté ». *Lettre à Beaumont*, p. 792, 772, 791. Rousseau n'aurait pas été de son temps s'il n'eût pas blâmé le célibat ecclésiastique. *Profession*, p. 23 et n. 1.

c) *Critique du calvinisme orthodoxe*. — Les reproches qu'il adresse au catholicisme retombent, il le sait et il y consent, sur le calvinisme orthodoxe, qui a un *Credo* où des mystères sont acceptés et qui prétend l'imposer. Mais personne n'a mieux souligné que lui la contradiction où se trouvent les orthodoxes par rapport à la vraie Réforme. La Réforme à ses origines, dit-il, se ramène à « ces deux points fondamentaux : reconnaître la Bible pour règle de sa croyance et n'admettre d'autre interprète du sens de la Bible que soi », autrement dit que ses lumières naturelles. D'ici, pour le protestantisme, l'obligation de la tolérance. Avec « leurs formules de profession de foi », avec leur intolérance doctrinale, les Églises orthodoxes sont donc hors de leur foi. *Deuxième lettre de la montagne*, *loc. cit.*, p. 17 sq. Cf. J. Gaborel, *Calvin et J.-J. Rousseau*, in-16, Genève, 1878.

3. *La vraie religion selon Jean-Jacques*. — Distinguait la « religion de l'homme », membre de l'humanité, et la « religion du citoyen », membre d'une nation, *Contrat social*, p. 322, il juge que la religion naturelle, « le vrai théisme », est la vraie religion, parce que commune à tous les hommes, n'imposant que des dogmes accessibles à la lumière naturelle et la morale éternelle ; enfin se présentant à l'état de religion pure, c'est-à-dire « sans temples, sans rites, sans autels, bornée au culte intérieur du Dieu suprême » — le culte extérieur étant un cérémoniel — et « aux devoirs éternels de la morale ». *Ibid.* ; cf. *Profession de foi*, p. 132, 133 et sq. Ce ne sera donc pas une religion philosophique, appuyée sur des démonstrations métaphysiques, qui ne serait qu'une laborieuse et théodice. A ce théisme, il assimile, *Contrat social*, *loc. cit.*, « la pure et simple religion de l'Évangile », parce que, dans l'Évangile, se retrouvent les dogmes du théisme, les principes de la morale éternelle, et qu'il faut adorer



Dieu sans les cérémonies, « en esprit et en vérité ». *Contrat social*, loc. cit.

Quant à la religion du citoyen, « la religion civile », ses dogmes, on l'a vu plus haut, col. 113, sont les dogmes de la religion naturelle. *Ibid.*, p. 331.

4. *Les idées politiques de Rousseau et la doctrine catholique*. — « Puisqu'aucun homme n'a aucune autorité naturelle sur son semblable et puisque la force ne produit aucun droit, restent donc les conventions pour base de toute autorité légitime parmi les hommes. » *Contrat social*, I, I, c. iv, p. 115. — Or, dans l'encyclopédie *L'ignorant* (29 juin 1788), Léon XIII condamne « et rejette les doctrines qui prétendent faire d'un contrat l'origine et le fondement de l'autorité politique : toute autorité vient de Dieu. Il est vrai que plus haut, p. 114, Rousseau écrit : « Toute puissance vient de Dieu, mais toute injustice en vient aussi ».

b) La puissance absolue du peuple. — Le pacte social donne un pouvoir absolu au corps politique sur tous ses membres. « *Loc. cit.*, I, II, c. iv, p. 154. Même en admettant que le pouvoir se limite à ce qui intéresse la communauté et sans tenir compte de ce que le souverain lui-même détermine cet objet, cette chose est contraire au droit souverain de Dieu. Cf. *Syllabus*, § 6, *Erreurs relatives à la société civile*, XXXIX.

c) La loi, expression de la volonté générale, ne peut être injuste, « puisque nul n'est injuste envers lui-même ». *Contrat social*, I, II, c. vi, p. 169. Mais il y a un droit naturel, une justice éternelle, à laquelle la loi est obligée de se conformer.

d) Il y a une profession de foi purement civil, dont l'appartient au souverain de fixer les articles. Or, le *Syllabus*, loc. cit., XLIV, condamne cette proposition : « Le souverain a un droit absolu sur la religion des citoyens ».

e) L'indifférentisme que marque la condamnation de la formule « Hors de l'Égée point de salut ». *Contrat social*, p. 332; le conseil de tester dans la religion de ses pères, *Profession de foi*, p. 190 et n. 1, p. 195 et 196, d'estimer bonnes toutes les religions, *Contrat*, p. 417, et la théorie de leur relativité, *ibid.*, *passim*, et en particulier, § 5, *Les grandes religions européennes*.

f) L'affirmation que le christianisme romain s'oppose à l'unité, au bon ordre et au bien-être des nations. Or le *Syllabus*, loc. cit., XL, condamne cette proposition : « La doctrine de l'Église catholique est opposée au bien et aux intérêts de la société humaine ».

g) Rousseau a des formules dont peut s'autoriser le marxisme. Ainsi, quand il demande « l'aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à la communauté ». *Contrat social*, p. 127.

5. *La morale de Jean-Jacques*. — Rousseau a passé devant ses contemporains pour un moraliste et pour un réformateur des mœurs. Il se place en effet, on l'a vu, au point de vue moral. Mais quelle règle morale proposait-il ? Il rêvait de consacrer à la question un livre qu'il eût appelé *Morale sensitive*; cf. P. Trahard, *Les maîtres de la sensibilité française au XVIII<sup>e</sup> siècle* 4 vol. in-8°, Paris, s. d. (1932), t. III, p. 230; d'ailleurs ses idées morales ressortent de la *Nauphée* *Ibid.*, de l'*Émile*, des *Réveries*, 4<sup>e</sup> promenade. A leur base est évidemment son postulat : « L'homme naît bon ; c'est la société qui le déprave ».

Théoriquement, l'homme n'a qu'à suivre la Nature, par où il rentre dans l'ordre providentiel. Or la Nature donne comme but à la vie le bonheur. Pour atteindre ce but l'homme n'a pas à s'inspirer d'une règle morale surnaturelle ou basée sur une démonstration métaphysique, mais à écouter son cœur, sa conscience, voix infaillible et sans appel de la Nature. Par là, il aura la perception directe du bien et du mal. « Les vrais penchants de la Nature étant tous bons et — tous les premiers mouvements de la Nature étant bons et

droits », *Dialogues*, t. IV, p. 5 et 4, l'homme n'a pas à combattre ses passions; ce sont des principes d'action. Or, ses deux tendances générales sont l'amour de soi et la sympathie qui le prédispose à ses devoirs envers ses semblables : justice et bonté. Qu'il obéisse à ses penchants et la morale est satisfaite et le bonheur assuré : Sois juste et tu seras heureux. »

Pratiquement, les choses ne sont pas aussi faciles et l'homme doit d'abord veiller à ce que sa conscience ne soit pas faussée par les préjugés de la société, qu'elle soit maintenue dans l'état même où la veut la Nature; il doit faire appel à la vertu, c'est-à-dire à l'effort et à la lutte contre ses passions, devenues également, par l'influence du milieu social, de forces bienfaisantes qu'elles étaient, des forces qui le détournent de la justice et de la bonté : ainsi l'amour de soi devenu l'amour-propre.

C'est là une morale personnelle, basée sur le sens moral individuel, qui veut atteindre le bonheur par le respect des devoirs de justice et de bonté et qui fait appel à la vertu, sans que cependant la vertu vaille la spontanéité de la nature.

III. INFLUENCE DE ROUSSEAU. — Elle fut « prodigieuse », dit Boutroux, loc. cit., p. 268. Naturellement elle s'exerça en France, mais ce fut dans tous les ordres. Dans la littérature, le romantisme relève de lui. Cf. les Histoires de la littérature française au XIX<sup>e</sup> siècle, et D. Mornet, *Le sentiment de la nature en France de Rousseau à Bernardin de Saint-Pierre*, Paris, 1907, in-8°; *Le romantisme en France au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, s. d. (1912), in-12; ainsi que P. Lasserre, *Le romantisme français*, Paris, 1907, in-12. En politique, Rousseau fut le dieu de la Révolution, J. Lemaître, loc. cit., p. 346. Il ne fut ni l'unique maître intellectuel de la Révolution, cf. D. Mornet, *Les origines intellectuelles de la Révolution française*, 2<sup>e</sup> éd., Paris, 1934, in-8°, ni le maître d'un seul parti — la Montagne, voir Louis Blanc, *Histoire de la Révolution*, t. II, I, X, c. 1 — mais, à toutes ses étapes, la Révolution relève de lui d'une façon plus ou moins évidente, mais réelle. Cf. entre autres, C. Champion, *Rousseau et la Révolution française*, Paris, 1910, in-16; G. Beaulavon, loc. cit., Introduction, p. 73 sq., qui signale en particulier l'influence du *Contrat social* sur la politique religieuse de la Révolution, p. 81 sq.; L.-S. Mercier, *De J.-J. Rousseau considéré comme l'un des premiers auteurs de la Révolution*, 2 vol. in-8°, Paris, 1791; A. Dide, *J.-J. Rousseau, le protestantisme et la Révolution française*, Paris, 1910, in-12; E. Faguet, *Politique comparée de Montesquieu, Voltaire et J.-J. Rousseau*, Paris, 1902, in-16. Pour ce qui est de l'organisation sociale, il fut le prophète de l'égalité et par la manière dont il la présente, par la critique qu'il fait des institutions contraires, cf. *Contrat social*, 1<sup>re</sup> part., de la société existante et de la civilisation présente, par les perspectives qu'il ouvre et les formules qu'il donne de la société idéale, par l'autorité sans limites et sur toutes choses qu'il reconnaît au souverain, il prépare l'homme au marxisme et déjà Babouf se réclame de lui. Cf. A. Lichtenberger, *Le socialisme au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1895, in-8°; C. Bouglé, *Rousseau et le socialisme*, dans *Revue de métaphysique et de morale*, 1912, p. 341-352; J. Jaurès, *Les idées politiques et sociales de Rousseau*, *ibid.*, p. 371-389; F. Haymann, *Ueber J.-J. Rousseau's Sozialphilosophie*, Leipzig, 1928, in-8°. Dans l'ordre de la pensée, sans qu'une école soit née de lui, on a pu écrire : « La plus puissante des influences qui se soient exercées sur l'esprit humain depuis Descartes est incontestablement celle de Jean-Jacques Rousseau. La réforme qu'il opéra dans le domaine de la pensée pratique, fut aussi radicale que l'avait été celle de Descartes dans le domaine de la spéculation pure. Lui aussi

remet tout en question ». G. Beaulavon, *J.-J. Rousseau et l'esprit cartésien*, dans *Revue de métaphysique et de morale*, 1<sup>er</sup> janvier 1937, p. 325. Pour son influence dans l'ordre religieux, voir plus loin.

Et cette influence fut cosmopolite. En Allemagne, elle fut « au moins égale, sinon plus exclusive et plus décisive même qu'en France. En même temps qu'il enfantait une génération de sophistes confus, de déclamateurs boursoufflés et de libertins larmoyants, il inspirait les poètes et enseignait les philosophes : Schiller et Kant relèvent de lui ». A. Sorel, *L'Europe et la Révolution française*, 1<sup>re</sup> part., « Les mœurs politiques et les traditions », p. 104-105. Cf. V. Delbos, *Rousseau et Kant*, dans *Revue de métaphysique et de morale*, 1912, p. 429-439; J. Barubri, *Gœthe et Schiller, continuateurs de Rousseau*, *ibid.*, p. 442-460. « Il pénètre l'Italie comme il a conquis l'Allemagne. Il y pénètre moins absolument peut-être; mais les premiers des Italiens relèvent de son influence : c'est le cas de Beccaria; c'est surtout le cas de Filangieri ». A. Sorel, *loc. cit.*, p. 165. S'il a compté des maîtres en Angleterre — Locke par exemple — il y comptera aussi des disciples. Enfin parmi ses fervents se place Tolstol. Cf. G. Dwellshauvers, *Rousseau et Tolstol*, dans *Revue de métaphysique et de morale*, 1912, p. 461-482; Milosavljević, *Markowitch, J.-J. Rousseau et Tolstol*, in-8°, Paris, 1928.

Personne ne conteste l'influence religieuse de Jean-Jacques. Mais, un problème se pose. Cette influence s'est-elle exercée finalement en faveur du christianisme, voire du catholicisme? Ainsi le veut P.-M. Masson qui écrit, *op. cit.*, t. III, p. 358 : « Jean-Jacques aura été l'un des mainteneurs du catholicisme dans l'élite intellectuelle française, non pas, sans doute, du dogme catholique comme tel, mais de cette sensibilité chrétienne qui, dans un pays de tradition catholique, facilite pratiquement l'adhésion au dogme, ou autorise, du moins, un compromis silencieux avec lui; ... ce fils de Calvin aura travaillé pour le triomphe du papisme ». V. Giraud, de son côté, dit, mais avec plus de réserve : « Contre les assauts tumultueux du naturalisme et du paganisme renaissants qui menaçaient de tout envahir, il a défendu l'idée chrétienne. » *Le christianisme de Chateaubriand*, 2 vol. in-8°, Paris, t. I, *Les origines*, 1925, p. 113. A. Monod, dans son livre, *De Pascal à Chateaubriand : Les défenseurs français du christianisme*, Paris, 1916, in-8°, compte Rousseau parmi ces défenseurs. Voir e. ix, *J.-J. Rousseau*. « A considérer l'efficacité de ses œuvres, dit-il même, Rousseau est le premier apologiste du siècle, le restaurateur de la religion... » p. 409. Il est vrai que A. Monod entend par foi *fides qua creditur* et par christianisme le protestantisme libéral. Sans contester la partie négative et destructrice de l'œuvre de Rousseau, ces auteurs invoquent pour justifier leur thèse les attaques de Jean-Jacques contre les doctrines religieuses et morales des philosophes — voir, par exemple, Masson, *Rousseau contre Hobbes*, dans *Revue d'histoire littéraire*, janvier 1911, p. 103-124; G. Maugras, *Querelles de philosophes, Voltaire et Rousseau*, Paris, 1886, in-8° — ses théories sur l'impuissance de la raison, au nom de laquelle les philosophes condamnaient le christianisme ou plutôt le catholicisme, et sur l'infailibilité ou, au mieux, son indifférence à l'endroit des questions de métaphysique pure et sa résolution de ne s'occuper que des vertés utiles, par où il s'opposait encore aux philosophes; les dogmes « chrétiens » de l'existence de Dieu et de la providence, de l'immortalité de l'âme, de la récompense des justes et de la punition des méchants; des sentiments si religieux qu'il a restaurés dans les âmes : le sentiment de la dépendance; l'homme dépend non seulement comme chez Hélicius de l'univers physique et de la société

humaine, mais d'un Être souverain et intelligent; et voilà renoué le fil, coupé par le positivisme, qui nous relie à un monde invisible... » Nous devons collaborer à l'ordre, accepter les maux (*Lettre à Voltaire* sur le désastre de Lisbonne), adorer notre maître pour ses bienfaits : le sentiment de l'absolu : « En plein triomphe du sensualisme, il affirme l'inné; cette conscience innée en nous n'est pas la règle empirique et changeante des Encyclopédistes; elle a une valeur absolue; c'est une communication incessante avec Dieu. C'est le *sub specie æterni* rétabli comme point de vue de la conduite humaine et de la destinée; le sentiment mystique, en ce sens que « la loi morale » est pour lui « la voix de Dieu en l'homme » et qu'il prie « de la prière la plus profondément religieuse, l'élévation de l'âme par la méditation et l'acquiescement à la volonté divine : l'appel à la vertu pour obéir aux exigences de ce maître intérieur qu'est la conscience. A. Monod, *loc. cit.*, p. 411; enfin la profession de christianisme que fait Jean-Jacques, quand il affirme à M. de Beaumont : « Je suis chrétien et sincèrement chrétien... très convaincu des vérités essentielles du christianisme, cherchant à nourrir mon cœur de l'esprit de l'Evangile » et quand il se dit « heureux d'être né dans la religion la plus raisonnable et la plus saine qui soit sur la terre », *Lettre à M. de Beaumont*, *loc. cit.*, p. 774, qu'il exalte la valeur morale du christianisme, dont « les vérités essentielles... servent de fondement à toute bonne morale », *ibid.*, qu'il rend à l'Evangile et à Jésus-Christ l'hommage que l'on sait. *Profession de foi*, p. 179-183.

D'autres critiques ne peuvent accepter cette théorie : A. Schinz, *La pensée religieuse de Rousseau*, Paris, 1927, in-8°; *La pensée de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, 1929, in-8°; J. Maritain, *Trois réformateurs, Luther, Descartes, Rousseau*, Paris, s. d. (1925), in-12; E. Seillière, *Jean-Jacques Rousseau*, Paris, 1927, in-8°; H. Hoibling, *Jean-Jacques Rousseau et sa philosophie*, traduction J. de Coussanges, Paris, 1912, in-12, et *Rousseau et la religion*, dans *Revue de métaphysique et de morale*, 1912, p. 275-293; Beaulavon, *La profession de foi, introduction*. Que Rousseau ait combattu la libre pensée, qu'il ait réhabilité le sentiment religieux jugé inférieur, qu'il ait même, sans le vouloir, rapproché certaines idées du christianisme, voire du catholicisme, ils ne le nient pas, mais ils n'acceptent pas que l'on puisse dépasser ces positions. La méthode et les doctrines religieuses de Rousseau le rattachent, disent-ils, à la philosophie du XVIII<sup>e</sup> siècle et son action directe va à l'encontre du catholicisme et même du christianisme.

Pour Rousseau comme pour les philosophes, en matière religieuse, la vraie lumière, c'est la raison et tout comme eux il use de l'esprit critique. S'il se réclame avec éclat du cœur infaillible, c'est qu'il veut mettre hors d'attaque les vérités de la théologie naturelle auxquelles il tient : aucune de ces vérités qui ne peut se faire accepter par la raison. Mais son attitude à l'égard des dogmes révélés est bien claire : l'élève du vicarier savoyard les déclare du domaine de l'incompréhensible, mais qu'on puisse « les concevoir en les croire, et sans avoir ni les admettre ni les rejeter », *Profession de foi*, p. 136. Le vicarier savoyard dépasse cette position. Toute révélation lui paraît inutile, inutile même et cela on comprend : elle est hors du bon usage des facultés », donc de l'ordre, *ibid.*, p. 132. Incompréhensible, car la raison ne saurait accepter la preuve par le miracle qui fait sortir les choses de l'ordre naturel, seul compris par la raison, et inacceptable, parce qu'ayant trait à des choses au-dessus de toute raison. *Ibid.*, p. 149. Le vicarier luthérien, la règle du vrai est l'examen de la conscience et

de la raison » *ibid.*, p. 139; et s'il ajoute : « Il me faut des raisons pour soumettre ma raison », tout l'examen qui suit des motifs de croire invoqués par le christianisme tend à prouver qu'il n'y a pas de raisons valables pour soumettre la raison. Cf. *ibid.*, p. 151 sq., le dialogue entre l'Inspiré et le Raisonneur. Nul, parmi les philosophes, n'a fait une critique plus rationaliste, peut-on dire, de la révélation, donc du christianisme. Voltaire, qui s'y connaît, ne s'est pas trompé. Voir *Notes inédites de Voltaire sur la Profession de foi du vicairé sauyard*, publiées par B. Bouvier, dans *Annales J.-J. Rousseau*, 1905, p. 272-284. L'une dit :

Tout ce discours se trouve tout à fait mal dans le *Poème de la religion naturelle* et l'épître à Uranie. » Cf. aussi la brochure de Voltaire, *Sentiments des citoyens* et ci-dessus, col. 124 sq.

Si Rousseau fait l'éloge de l'Évangile c'est pour des raisons du cœur : « La majesté de l'Écriture m'étoit, la sainteté de l'Évangile parle à mon cœur », *Profession de foi*, p. 79. Mais cela ne saurait contrebalancer ceci où parle la raison : « L'Évangile est plein de choses incroyables, qui répugnent à la raison et qu'il est impossible à tout homme sensé de concevoir ni d'admettre. » *Ibid.*, p. 183. Et au-dessus de l'Évangile ne met-il pas le livre de la Nature? S'il fait de Jésus-Christ un Dieu, il entend bien parler d'un homme divin dans le sens où Romain emploiera ce mot : « N'attribuer à Jésus la divinité que par communication, écrira-t-il, c'est le déclarer purement homme », cité par M. Masson, *ibid.*, p. 182, n. 1. Il est trop individualiste aussi pour accepter une religion imposée du dehors ou prouvée du dehors. C'est « par une expérience immédiate que Dieu peut selon lui se manifester à l'homme ». J. Maritain, *loc. cit.*, p. 217. Voir col. 121 sq. Enfin, que l'on prenne tous les dogmes spécifiquement chrétiens, ou bien il les condamne en bloc, sous le nom de révélation, ou bien il soutient les thèses opposées, ou bien, pour employer encore une expression de J. Maritain, il les *naturalise*. *Ibid.*, p. 211. Il est donc impossible de voir véritablement en Rousseau un chrétien et de trouver en sa doctrine — en fermant l'évangélique. » Id., *ibid.*, p. 212. « Le rousseauisme, conclut cet auteur, est une radicale corruption du sentiment chrétien, et il n'est rien de plus absurde que de vouloir ensemble concilier une forme vivante et sa corruption. » *Ibid.*, p. 211-212. Et H. Höffding écrit, *Rousseau et la religion*, p. 283 : « Il voit dans les idées de la religion naturelle l'expression adéquate et seule valable du divin. » Si Rousseau se dit chrétien, c'est « selon la doctrine de l'Évangile. » *Lettre à Beaumont*, *loc. cit.*, p. 772, c'est-à-dire, comme il l'explique lui-même, *ibid.*, en ramenant l'Évangile aux dogmes du théisme et à la morale éternelle, autrement dit, à la religion naturelle. Voir col. 126. Enfin, que l'on se souvienne de sa critique du catholicisme, col. 126, et de sa protestation auprès de M. de Beaumont : « Heureux d'être né dans la religion la plus raisonnable et la plus sainte que soit sur la terre, je reste invinciblement attaché au culte de mes pères. » *Lettre...*, p. 772, et l'on comprendra que, parmi les religieux qui se disent chrétiens, le catholicisme n'eut pas ses préférences. Cf. A. Feugère, *Rousseau et son temps* (IX). *Le sentiment religieux chez Rousseau*, dans *Revue des cours et conférences*, 15 janvier 1936, p. 278-288.

Telle quelle, la religion de Rousseau, entre le philosophisme du XVIII<sup>e</sup> siècle et les religions catholique ou protestante, ce spiritualisme enu et religieux, ce demi-christianisme sera celui de Bernardin de Saint-Pierre: il sera bien souvent avec des nuances celui de Chateaubriand; celui de Lamartine, dont le *Jocelyn* devra beaucoup au vicairé sauyard; il sera souvent celui de George Sand, même de Michelet jeune et de

Victor Hugo. Il sera aussi « jusque dans la première moitié du second Empire », la religion des bourgeois et même des paysans français. Lemaître, *loc. cit.*, p. 284.

Il n'y a pas une bibliographie complète de Rousseau comme il y en a une pour Pascal ou pour Voltaire. On trouve cependant une bibliographie plus ou moins complète dans Mohr, *Aperçu bibliographique sur le contenu de J.-J. Rousseau*, Bâle, 1878; L. Asse, *J.-J. Rousseau. Bibliographie critique*, Paris, s. d., in-8°; H. Beaudoin, *La vie et les œuvres de J.-J. Rousseau*, Paris, 1891, 2 vol. in-8°, t. II, *Bibliographie de Rousseau et des ouvrages relatifs à Rousseau*; Th. Dufour, *Recherches bibliographiques sur les œuvres imprimées de Rousseau*, Paris, 1925, 2 vol. in-8°; G. Lanson, *Manuel bibliographique de la littérature française moderne*, Paris, 1914, in-8°, p. 778-806; A. Schinz, *Le mouvement rousseauiste du dernier quart de siècle. Essai de bibliographie critique*, s. l., 1922, in-8°; *Bibliographie critique de Rousseau dans les cinq dernières années*, 1926; P. Trahard, *op. cit.*, p. 278-309. Les *Annales de la société J.-J. Rousseau*, dont un volume paraît chaque année depuis 1905, donnent dans chaque volume une bibliographie.

I. PRINCIPALES ÉDITIONS DES ŒUVRES DE ROUSSEAU. — 1° *Œuvres complètes*, publiées par Du Peyrou, Genève, 1782-1790, 17 vol. in-4°; *Œuvres complètes de J.-J. Rousseau, mises dans un ordre nouveau avec des notes historiques et des éclaircissements*, par V.-D. Musset-Pathay, Genève, 1830, 41 vol. in-16. — 2° *Éditions citées* : *Œuvres complètes de J.-J. Rousseau*, Paris, Furne, 1833-1836, 4 gr. in-8°, sauf la *Profession de foi du vicairé sauyard*, éd. crit. de P.-M. Masson, Fribourg-Paris, 1914, in-8°, et le *Contrat social*, éd. Beaulavon, Paris, 1903, in-12. Pour la *Correspondance*, éd. Dufour, voir plus haut, col. 10<sup>a</sup>.

II. SOURCES. — 1° *Les Confessions*, 12 livres que Rousseau écrit de 1765 à 1770 et qui concernent sa vie jusqu'en octobre 1766; et écrits complémentaires : *Dialogues ou Rousseau juge de Jean-Jacques* et les *Réveries d'un promeneur solitaire*, son dernier ouvrage, interrompu par la mort. Toutes œuvres qu'il ne faut pas consulter sans contrôle. — 2° Sa correspondance. Voir *Correspondance générale* qui commence en 1728 pour se terminer en 1778; en particulier les quatre *Lettres à M. de Malesherbes*, dont il a été parlé col. 111. Sur les rapports de Rousseau avec Malesherbes, cf. P.-P. Plan, *J.-J. Rousseau et Malesherbes*, Paris, 1912, in-8°; Sur les *Confessions*, C. Estienne, *Essai sur les confessions de J.-J. Rousseau*, Paris, 1856, in-12.

III. ÉTUDES. — Outre les ouvrages cités de Masson, Beaudoin, Trahard, Schinz, Höffding, Seillière, Ritter, Fusil, Proal, voir Bernardin de Saint-Pierre, *La vie et les ouvrages de J.-J. Rousseau*, Paris, 1907, in-12 (édit. Souriau); Mme de Charrière, *Éloge de J.-J. Rousseau*, Paris, 1790, in-8°; Musset-Pathay, *Histoire de la vie et des ouvrages de J.-J. Rousseau*, Paris, 1821, 2 vol. in-8°; S.-X. de Girardin, *Lettre à Musset-Pathay, auteur de l'ouvrage intitulé : La vie...*, Paris, 1824, in-8°; G.-H. Morin, *Essai sur la vie et le caractère de J.-J. Rousseau*, Paris, 1851, in-8°; L. Guion, *J.-J. Rousseau et le XVIII<sup>e</sup> siècle*, Strasbourg, 1860, in-8°; L. Moreau, *J.-J. Rousseau et le siècle philosophe*, Paris, 1870, in-8°; J. Morley, *Life of Rousseau*, Londres, 1873, 2 vol. in-8°; F. Brockerhoff, *J.-J. Rousseau. Sein Leben und seine Werke*, Leipzig, 1874, 3 vol. in-8°; Saint-Marc Girardin, *J.-J. Rousseau, sa vie et ses ouvrages*, Paris, 1875, 2 vol. in-12; J. Gaborel, *J.-J. Rousseau et ses œuvres, biographie et fragments*, Genève, 1878, in-8°; Chuquet, *J.-J. Rousseau*, Paris, 1901, in-12; J.-F. Nourrisson, *J.-J. Rousseau et le rousseauisme*, Paris, 1903, in-8°; G. de Rey nold, *J.-J. Rousseau et ses contradicteurs*, Fribourg, 1904, in-8°; J. Benrubi, *J.-J. Rousseau's ethisches Ideal*, Langensalza, 1905, in-8°; L. Brédif, *Du caractère intellectuel et moral de J.-J. Rousseau*, Paris, 1906, in-16; F. Macdonald, *J.-J. Rousseau, a new study in criticism*, Londres, 1906, 2 vol. in-8°; trad. franc. par G. Roth, Paris, 1909; Dr O. Hensel, *Rousseau*, Leipzig, 1907, in-16; Ducros, *J.-J. Rousseau*, Paris, 1908-1918, 3 vol. in-8°; *J.-J. Rousseau (Classiques populaires)*, Paris, s. d., in-8°; E. Faguet, *Vie de Rousseau*, Paris, 1910, in-12; B. Bouvier, *J.-J. Rousseau*, Genève, 1912, in-12; *Rousseau penseur*, Paris, 1912, in-12; J. Fabre, *J.-J. Rousseau*, Paris, 1912, in-12; G. Fonsegrive, *J.-J. Rousseau*, Paris, 1913, in-16; J. Carrère, *Les mauvais maîtres : Rousseau*, Paris, 1922, in-16; A. Heidenheim, *J.-J. Rousseau. Persönlichkeit, Philosophie und Psychologie*, Munich, 1924, in-8°; R. Gérin, *J.-J. Rousseau*, Paris,



1930, in-8°; J. Charpentier, *J.-J. Rousseau ou le démocrate par dépit*, Paris, 1931, in-12; L. Noël, *Voltaire et Rousseau*, Paris, 1863, in-12; *Voltaire...*, sa lutte contre Rousseau, Paris, 1878, in-12; G. Desnoiresterres, *Voltaire et la société au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1867-1876, 8 in-12, t. vi, *Voltaire et Rousseau*, 1875; G. Bourgeade, *J.-J. Rousseau's Religions-philosophie*, Genève, 1883, in-8°; W. Cuendet, *La philosophie religieuse de J.-J. Rousseau et ses sources*, Genève, 1913, in-12; L. Thomas, *La dernière phase de la pensée religieuse de Rousseau*, Lausanne, 1903, in-8°; L. Naville, *Nouvelle étude sur la religion de J.-J. Rousseau*, Lausanne, 1862, in-8°; R. Hubert, *Rousseau et l'Encyclopédie. Essai sur la formation des idées politiques de Rousseau (1742-1756)*, Paris, s. d. (1928), in-8°; E. Doumergue, *J.-J. Rousseau...*, *L'homme religieux*, dans *Foi et vie*, 1912, p. 411-419, soutient cette thèse : la mort trouve Rousseau en marche vers l'Évangile de la croix; L. Brédif, *Du caractère intellectuel et moral de J.-J. Rousseau*, Paris, 1906, in-16; Sainte-Beuve, *Premiers lundis*, t. II, p. 264-265; *Causeries du lundi*, t. I, p. 51-67; t. III, p. 62-77; Brunetière, *Études critiques*, III<sup>e</sup> sér., p. 287 sq.; IV<sup>e</sup> sér., p. 325 sq.; *Études sur le XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1911, in-12, et en général toutes les *Histoires de la littérature française au XVIII<sup>e</sup> siècle*, principalement A. Brou, *Le XVIII<sup>e</sup> siècle littéraire*, t. III, Jean-Jacques Rousseau, Paris, 1927, in-12; de la philosophie, principalement L. Bréhier, *Histoire de la philosophie*, t. II, *Philosophie moderne*, I<sup>re</sup> part., *XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles*; les *Revue d'histoire littéraire ou de philosophie : Les Annales J.-J. Rousseau*, offrent de nombreux et importants articles.

C. GONZALEZ.

**1. ROUSSEL Claude.** — Né à Vitry, le 1<sup>er</sup> juin 1720, il vint achever ses études à Paris et fut ordonné prêtre à Châlons, où il enseigna la philosophie et devint curé de Saint-Germain, en 1753 et membre de l'Académie locale en 1775. Il mourut durant la Révolution, probablement en 1793. Il a publié les *Principes de la religion ou Préservatif contre l'incrédulité*, Paris, 1751 et 1753, in-12, et *Principes sur l'Église ou Préservatif contre l'hérésie*, Paris, 1760, 2 vol. in-12. Roussel a publié, en outre, quelques discours prononcés aux séances de l'Académie de Châlons, sur *l'amour du travail*, 1761, sur *l'homme social*, 1767, sur les *principes de la philosophie moderne*, 1768.

Michaud, *Biogr. univ.*, t. XXXVI, p. 633; Richard et Girard, *Bibl. sacrée*, t. XXI, p. 254; Hurter, *Nomenclator*, 3<sup>e</sup> éd., t. V, col. 49.

J. CARREYRE.

**2. ROUSSEL Guillaume.** — Né à Conches, en Normandie, en 1659, il entra chez les bénédictins et fit ses vœux, le 23 septembre 1680, à Notre-Dame de Lire, diocèse d'Évreux, où il se livra à la prédication. Il se retira à l'abbaye de Saint-Martin de Pontoise, puis à Saint-Nicaise de Reims et enfin à Notre-Dame d'Argenteuil, où il mourut le 5 octobre 1717. Son ouvrage le plus important est intitulé : *Lettres de saint Jérôme, traduites en français sur les éditions et sur plusieurs manuscrits très anciens, avec des notes exactes et beaucoup de remarques sur les endroits différents*, Paris, 1703, 1707, 1713, 3 vol. in-8°, et Paris, 1743, 4 vol. in-12 (*Mémoires de Trévoux*, juin 1704, p. 915-919). Dom Roussel avait recueilli des matériaux pour une histoire littéraire de la France, mais ayant appris que dom Rivet, son confrère, avait conçu le même projet, il abandonna son travail, et les documents qu'il avait rassemblés furent, après sa mort, confiés à celui-ci pour *Préface de l'histoire littéraire de la France*, p. XXXI-XXXII. Roussel rédita les *avis et réflexions sur les éditions de l'Écrit religieux*, Paris, 1714, 3 vol. in-12, qui furent réimprimés en 1717 et en 1737.

Tassin, *Hist. littéraire de la congrégation de Saint-Maur*, Bruxelles, 1770, in-4, p. 398-401; Le Goff de La Vieuville, *Bibl. hist. et critique des auteurs de la congrégation de Saint-Maur*, La Haye, 1726, in-12, p. 432-433; Michaud, *Biogr. univ.*, t. XXXVI, p. 632-633; Hoefler, *Nouv. biogr. gén.*, t. XLII, col. 774-775; Richard et Girard, *Bibl. sacrée*, t. XXI, p. 253-254.

J. CARREYRE.

**ROUSSELOT DE LA TOUR.** — Né vers 1710, il fut conseiller-clerc au Parlement de Paris, en 1739; lors de l'expulsion des jésuites, il fut chargé par le Parlement de faire des rapports sur les collèges tenus par les jésuites; il mourut très âgé durant les dernières années du XVIII<sup>e</sup> siècle. Avec les abbés Minard et Goujet, Roussel a composé les *Extraits des assertions dangereuses et pernicieuses en tout genre que les soi-disant jésuites ont, dans tous les temps et persévéramment, soutenues, enseignées et publiées dans leurs livres, avec l'approbation de leurs supérieurs et généraux, vérifiées et collationnées par les commissaires du Parlement, en exécution de l'arrêt de la Cour du 31 août 1761*, Paris, 1762, in-4° et Paris, 1762, 4 vol. in-12. Roussel a probablement rédigé *Réflexions chrétiennes sur le saint Évangile de Jésus-Christ*, Paris, 1772, in-12; *Réflexions chrétiennes sur les Épîtres et les Évangiles de l'année*, Paris, 1773, in-12; *Réflexions morales sur le Livre de Tobie, avec une courte explication des commandements de Dieu et de l'Église*, Paris, 1774, in-12; *Discours intéressant divers sujets de morale, conformes au règne de la vertu*, Paris, 1776, in-12; *Philosophie religieuse ou Dieu contemplé dans ses œuvres*, Paris, 1776, in-12. Tous ces écrits ont été publiés sous une forme anonyme; aussi il y a eu des discussions sur la paternité de ces ouvrages, d'ailleurs assez superficiels.

Michaud, *Biogr. univ.*, t. XXXVI, p. 635-636; Quérard, *La France littéraire*, t. VIII, p. 240.

J. CARREYRE.

**ROUSSELOT Pierre**, de la Compagnie de Jésus (1878-1915). — Né à Nantes le 29 décembre 1878, il entra dans la Compagnie en octobre 1895. Le 24 août 1908, il était ordonné prêtre au scolasticat de Hastings. En cette même année, il était reçu docteur ès lettres pour deux thèses présentées en Sorbonne : *l'Intellectualisme de saint Thomas*; *Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen Âge*. En novembre 1909, il entra à l'Institut catholique de Paris, comme suppléant du professeur de théologie dogmatique; il en occupa la chaire l'année suivante; et, sauf une interruption d'un an (1912-1913), il la conserva jusqu'à la mobilisation (1914). Mobilisé comme sergent au 81<sup>e</sup> territorial, il passa sur sa demande dans un régiment de marche, le 30<sup>e</sup> de ligne; il fut tué aux Éperges, le 25 avril 1915.

Ceux qui l'ont connu de près, savent que cette mort pour la France comblait un de ses plus chers desirs; ils ne peuvent que s'en réjouir pour lui; mais ils sentent vivement la perte qu'ils ont faite. Intelligence ardente et pénétrante, études très fortes qui l'avaient enrichie, vie spirituelle profonde qui l'éclairait d'une lumière jalousement contemplée, tout préparait le jeune professeur à une carrière exceptionnellement féconde; cette carrière fut brisée par l'appel de Dieu; elle n'avait duré que cinquans. Un temps si court n'a pas suffi au théologien pour terminer les œuvres entreprises ni même pour mûrir complètement sa pensée. Ceux qui ont partagé sa vie et qui ont suivi ses efforts, souvent douloureux, vers la vérité entrevue savent ce que lui ont coûté les tortures et brillantes études que nous lisons aujourd'hui; si, dans certains articles, on relève des traces d'une jeunesse juvénile, que l'âge eût mûrie, ils n'en sont pas surpris, et cela ne leur fait point oublier l'impulsion féconde qu'ils en ont reçue.

A sa soutenance, le P. Rousselot, répondant à M. Delbos, lui disait : « L'originalité de l'intellectualisme thomiste, c'est le profondément exact, qu'il rend à une critique sévère de la connaissance humaine une confiance inébranlable dans ses résultats, en fait que cette confiance est le point de départ de l'édification. C'est là aussi ce qui assure au livre du P. Rousselot la solidité des conclusions et la profondeur des perspectives. On y comprend et on y aime la primauté de l'intelligence, non point de la raison conceptuelle et discursive, mais

de l'intelligence entendue comme étant le sens du réel, et — Dieu étant la réalité par excellence — le sens du divin. En Dieu créateur, cette intelligence est la saisie de l'être lui-même; dans l'ange, forme pure, c'est la vive intuition des essences; dans l'homme, c'est la connaissance d'une nature abstraite que la matière restreint et individualise. Mais cette connaissance indigente et obscure tend vers la lumière, de toute la force de sa vie; si l'âme arrivait à se rendre transparente, elle verrait tout ce qu'elle atteint dans la transparence de l'esprit. Et elle comprend que, au sommet du monde spirituel, il y a une intelligence suprême qui peut étreindre l'être parce qu'elle l'a fait. Cette poussée vitale, c'est l'amour qui ne peut se reposer qu'en Dieu.

En conclusion de sa thèse, le P. Rousselet rappelle la maxime aristotélicienne : « Le devenir a pour fin l'être », *finis est bonum*, et il ajoute : « Parce que l'essence suprême est esprit vivant, parce que surtout la révélation vient éclairer la nature, et dirige tous les esprits plongés dans le devenir vers une possession personnelle de Dieu, la vieille formule grecque se trouve comme convertible avec la parole d'amour de l'Apôtre : *non estis vestri*. Le platonisme ontologique qu'exposaient nos premières pages converge tout entier vers l'affirmation de l'Idée infinie, pure, divine, qu'il s'agit de gagner en se gagnant soi-même; il y a coïncidence entre la doctrine de l'intellection prenante et celle de l'amour supérieur à tout. Entre la religion et la philosophie, entre la nature et la grâce, il y a harmonie profonde et, dans un sens, continuité : *gratia non tollit naturam, sed perficit*. » P. 226-227.

Les études suivantes sur *Les yeux de la foi*, sur *La notion de foi naturelle*, sur *La métaphysique thomiste et la critique de la connaissance*, mettent en relief cette continuité de la nature et de la grâce, cette tendance incoercible de l'esprit humain qui s'efforce de saisir l'être, et en même temps l'appel de la grâce dont la lumière l'invite et le guide. Sans cette lumière, estime le P. Rousselet, l'intelligence humaine est impuissante non seulement à produire l'acte de foi salutaire, mais même à saisir avec certitude et fermeté le fait de la révélation et les témoignages qui le garantissent. Au reste, pense-t-il, ce n'est point antérieurement à la foi et dans des démarches préliminaires que l'homme saisit la révélation et y adhère, c'est dans l'acte de foi lui-même : « Il nous faut en effet comprendre que dans les connaissances surnaturelles dont nous parlons, il ne faut point imaginer de « jugement de crédibilité » qui constitue un acte distinct. C'est un acte identique, que la perception de la crédibilité et la confession de la vérité... On accorde assez volontiers que, la foi supposée présente, sa lumière puisse faire voir la crédibilité. Mais il n'y a pas de raison pour expliquer différemment le premier acte de foi et pour refuser de dire que la lumière naturelle éclaire l'acte même par lequel on l'acquiert. » *Les yeux de la foi*, p. 254-255.

Ces thèses ont provoqué des controverses : M. Tanqueray, *De fide*, 1911, p. 140, accorde que « l'acte de foi peut parfois être produit, sous l'influence de la grâce, sans jugement de crédibilité préliminaire et distinct » ; mais il nie « qu'il soit impossible qu'il en soit autrement ». M. Ligeard, art. sur *La crédibilité de la révélation* dans les *Recherches de science religieuse*, 1914, p. 40-57, reconnaît que « pour saint Thomas, hors la foi infuse, il n'est pas de foi certaine : il est non moins exact que l'assentiment du croyant demeure inexplicable, si l'on ne considère que la raison de croire qui lui est présentée : il y faut ajouter l'action d'un principe de grâce qui l'incline à dire oui » ; mais M. Ligeard ajoute :

« Dans la théorie thomiste, ces déclarations se réfèrent uniquement à l'adhésion de soi, nullement à la démonstration de la révélation. » *Ibid.*, p. 55. Le P. Harent, dans l'article *Foi*, ci-dessus, t. vi, col. 260-275, a longuement

exposé et discuté l'opinion du P. Rousselet. Le P. Rousselet a répondu à ces attaques dans les *Recherches de science religieuse*, 1914, p. 57-69.

Nous ne pouvons ici entrer dans le détail de ces controverses, mais nous croyons utile de signaler la position prise en cette question par le P. Gardeil. En 1908, il avait fait paraître *La crédibilité et l'apologétique*; en 1912, il donnait de ce livre une nouvelle édition « entièrement refondue » : au point de vue logique et abstrait qu'il avait précédemment adopté il a substitué un « point de vue réel et concret ». P. xv. « J'ai donc considéré toute la préparation morale à la foi comme normalement coextensive à des secours surnaturels, objectifs et subjectifs, lumière pour l'intelligence et renforcements de volonté. La préparation morale apparaissait dès lors comme une *inchoatio fidei*, une incubation de la foi positive... Je me suis senti, du coup, dans un accord beaucoup plus parfait, d'abord avec les canons du II<sup>e</sup> concile d'Orange et les traités correspondants de saint Augustin; puis avec tous les passages où saint Thomas traite de la foi au point de vue dynamique... Je jouissais surtout de voir s'achever la pensée génératrice de mon premier ouvrage : le parallélisme du développement dynamique de la genèse humaine avec le développement dynamique de la genèse de la foi. » P. xv-xvii. Les conséquences de ce changement de point de vue apparaissent immédiatement : dans l'abstrait, on peut construire une logique purement naturelle de l'acte de foi ; « mais dans le concret, dans la vie réelle, la grâce ne s'insinue-t-elle pas toujours dans ces premières et fondamentales démarches de notre agir humain? » P. 13. L'auteur étudie ensuite le jugement de crédibilité et il écrit : « Dans le dynamique concret de la genèse de la foi, le jugement de crédibilité simple et le consentement qui lui correspond sont aussitôt dépassés et ne peuvent guère être distingués que par abstraction des actes qui les suivent. Cette abstraction est d'ailleurs légitime et utile... » P. 39.

En citant ces textes je ne prétends pas ramener la thèse du P. Gardeil à celle du P. Rousselet, mais seulement rapprocher les préoccupations très légitimes qui commandent la direction de ces travaux et leur imprimant bien des traits communs : chez les deux théologiens, même souci de marquer « le parallélisme du développement de l'acte humain avec le développement dynamique de la genèse de la foi » ; chez tous deux, même effort pour tracer non plus une étude abstraite de la genèse de la foi, mais une description de sa vie réelle et concrète ; et, par suite, chez tous deux, identification de ces actes que l'analyse distingue, mais que la vie unit ; et enfin, chez tous deux, même affirmation de l'influence de la grâce sur ces premiers actes qui sont le point de départ de la foi, *initium fidei*.

Si l'on se place dans cette perspective, on n'est pas surpris de voir le rôle accordé à la grâce dans le jugement de crédibilité qui fait accéder à la foi : ce secours surnaturel intervient nécessairement non pas tant pour suppléer une évidence, à laquelle il manquerait quelque chose dans son ordre, que pour faire reconnaître et aimer dans le signe donné par Dieu, par exemple dans le miracle, l'indice d'une révélation qui requiert l'hommage docile de notre assentiment. Des mécréants peuvent bien voir Lazare sortir du tombeau, mais ce qu'ils en concluent, c'est que Jésus est un homme dangereux qu'il faut faire mourir. D'autres témoins disent comme Nicodème : « Nous savons que tu es un maître venu de Dieu : car personne ne peut faire les miracles que tu fais, si Dieu n'est avec lui ». Mais pour accéder même à ce premier degré de la connaissance de la foi, il faut la grâce.

Réduite à ces affirmations fondamentales, la thèse du P. Rousselet nous paraît très fondée en théologie. Les développements ultérieurs que l'auteur lui donne

ouvrent devant nous des perspectives très séduisantes, mais où plusieurs hésitent à s'engager.

Sur le jugement de crédibilité et son insertion dans l'acte de foi on peut lire aussi ces remarques de M. Brunhes (aujourd'hui M<sup>r</sup> Brunhes, évêque de Montpellier) : « Tous les théologiens sont d'accord, croyons-nous, pour admettre que la première vision certaine... du caractère raisonnable et obligatoire de l'assentiment *peut* n'être pas chronologiquement antérieure au premier assentiment lui-même, en sorte qu'au même instant je vois que je dois croire et je crois. Certains vont plus loin, et admettent qu'il en est *toujours* ainsi. Et pour justifier leur affirmation, ils font appel à la logique de l'invention et remarquent qu'admettre la valeur d'un signe, c'est nécessairement le saisir dans sa connexion avec la chose signifiée. De fait a-t-on jamais rencontré quelque esprit qui admette l'origine divine des miracles de l'Évangile ou des signes qui accompagnent l'Église sans admettre du même coup la mission divine de Jésus et celle de l'Église? Et reconnaître cette mission de Jésus et de l'Église, n'est-ce pas déjà avoir la foi, une foi implicite peut-être, mais très réelle? Ces auteurs concevoient qu'il y a entre la reconnaissance certaine de la crédibilité et la volonté de croire une priorité et une causalité réciproques, et ils entendent bien rattacher cette conception aux enseignements de saint Thomas sur l'acte de foi... » *La foi et sa justification rationnelle*, 1928, p. 49, n. 1; et l'auteur renvoie aux articles du P. Rousselot et du P. Huby, *Recherches de science religieuse*, t. I et VIII.

D'autres théologiens se sont montrés moins favorables : nous avons rappelé déjà le long article du P. Harent; on trouve l'écho de ces critiques chez le P. de Poulpique, *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1913, p. 771-773.

Nous nous sommes quelque peu arrêté à l'étude de la connaissance humaine : c'est sur ce point qu'a porté le principal effort du P. Rousselot, c'est là que l'attention des théologiens le suivra de préférence. Nous ne pouvons cependant passer sous silence la thèse secondaire : *Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen Âge*. Le P. Rousselot distingue, dans les écoles du Moyen Âge, deux conceptions de l'amour de Dieu : conception physique et conception extatique : si l'on considère que les hommes ne peuvent trouver leur béatitude souveraine que dans la possession de Dieu, on comprend que, entre l'amour de soi et l'amour de Dieu, il n'y a pas contradiction, mais continuité. Si, au contraire, on insiste surtout sur l'opposition de l'amour et de l'égoïsme, on voit dans tout amour, et tout particulièrement dans l'amour de Dieu, une impulsion qui arrache l'homme à lui-même. De ces deux conceptions, le P. Rousselot reconnaît la première dans certains traités d'Hugues de Saint-Victor, *De sacramentis*, de saint Bernard, *De diligendo Deo*, et surtout dans l'œuvre de saint Thomas où elle trouve sa forme achevée. La seconde domine à Saint-Victor, à Cîteaux, dans l'école d'Abélard, dans la scolastique franciscaine. Chez certains théologiens, par exemple Hugues et saint Bernard, on peut saisir des traces de l'une et de l'autre conception; et le P. Rousselot n'y a pas manqué, on peut aussi, par une interprétation atténuée de certains textes, réduire ici ou là les contrastes. M. Gilson l'a fait dans son livre sur la *Théologie mystique de saint Bernard*, 1934, p. 150 sq. Il faut remarquer d'ailleurs que, dans les passages qu'il critique (*Problème de l'amour*, p. 53-55), le P. Rousselot avait apporté lui-même à son exposé les atténuations nécessaires : « Ces remarques, qui portent sur les manières de parler et des figures oratoires, doivent sembler bien insignifiantes au premier abord... Mais la seconde partie de notre travail fera peut-être qu'on trouvera quelque intérêt à ces minces détails, parce qu'on y verra une attitude ou une

trace de la conception de l'amour que nous appelons extatique.

Le dernier en date des ouvrages du P. Rousselot et le plus achevé est l'exposé de la *Théologie chrétienne* qu'il composa, en collaboration avec plusieurs de ses confrères, pour le manuel d'histoire des religions intitulé *Christus*; ses deux études sur *Le christianisme et l'âme antique* (p. 1059-1133) et sur *Le christianisme du Moyen Âge* (p. 1133-1190) sont particulièrement remarquables : on y sent constamment le contact immédiat des textes et de la vie religieuse qu'ils expriment; rien de livresque, mais l'intuition sincère et profonde de l'action de l'Église dans l'humanité, de la pénétration de la vie du chef dans ses membres.

En terminant cette rapide esquisse, nous devons insister sur ce qui fait le prix de ces études philosophiques et théologiques, et particulièrement du livre sur l'*Intellectualisme de saint Thomas* : c'est la lumière projetée par l'auteur sur l'activité intellectuelle. En 1908, la philosophie de saint Thomas était mal connue et mal appréciée en Sorbonne, et il y avait quelque courage à l'y défendre; depuis lors cette philosophie a trouvé dans l'université de Paris des brillants interprètes; et cependant le livre du P. Rousselot est encore pour ses lecteurs d'aujourd'hui un guide vers les hautes spéculations philosophiques. C'est que, pour comprendre le thomisme, le P. Rousselot s'est inquérit moins de l'histoire qui projette sur lui la lumière des doctrines précédentes ou suivantes, que de l'unité métaphysique interne qui fait d'une philosophie un tout cohérent. Aussi sur beaucoup a-t-il l'avantage de révéler le thomisme en quelque sorte du dedans. Les grandes thèses thomistes sur la primauté de l'intelligence, sur la science de Dieu cause des choses, sur les degrés d'étages de l'esprit en Dieu, en l'ange et en l'homme, gardent pour lui la place centrale qu'elles ont toujours occupée pour les meilleurs commentateurs du Docteur angélique. Mais elles acquièrent comme un sens et une valeur nouvelle, lorsque le P. Rousselot nous découvre que la pleine consistance de ces vues a son fondement pour nous dans la vision béatifique, révélée et promise gratuitement par Dieu, et vers laquelle l'âme chrétienne, dont cette béatitude comble et dépasse tous les désirs, se tend par la foi, l'espérance et l'amour. C'est de ce point de vue, où peut s'unir la plus rigoureuse réflexion métaphysique à la plus ardente foi chrétienne, que peut se comprendre le mieux, croyons-nous, l'unité des divers travaux du P. Rousselot ainsi que le sens en lequel il a exercé la plus profonde influence sur la génération qui le suit.

« L'intellectualisme fut pour saint Thomas vie intense, et le mysticisme, intellectualisme intégral », écrivait le P. Rousselot, *l'Intellectualisme*, p. 223. On ne peut mieux définir l'idéal qu'il cherche à la fois à décrire et à réaliser, l'idéal aussi vers lequel doit tendre l'effort de toute pensée et de toute vie.

Principaux ouvrages et articles du P. Rousselot : *l'Intellectualisme de saint Thomas*, Paris, 1908; 2<sup>e</sup> éd., 1921; *Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen Âge*, Münster, 1908; *Amour spirituel et sensuelle conception*, dans *Revue de philosophie*, mars 1910, p. 226-240; *Notre et l'esprit*, *ibid.*, juin 1910, p. 361-371; *Les origines de la foi*, dans *Recherches de science religieuse*, 1910, p. 241-259, 444-475; *Remarques sur l'histoire de la notion de foi naturelle*, *ibid.*, 1913, p. 1-36; *Métaphysique, mysticisme et critique de la connaissance*, dans *Revue de philosophie*, 1919, p. 176-203; *Intellectualisme, dans le schisme entre académisme*, t. II, 1914, col. 1096-1089; *Les origines archaïques, dans Christus, manuel d'histoire des religions*, par J. Huby, 1912, 3<sup>e</sup> éd., 1921. — P. de Grandmoulin, *Notre saint*, le P. Rousselot, et bibliographie deses écrits, dans l'Annuaire du Centre de la 2<sup>e</sup> édition de l'*Intellectualisme de saint Thomas*.

J. LEBLANC.



**ROUVIER Louis-Marie**, prêtre du diocèse de Montpellier. - Né à Fabrègues (Hérault), le 28 février 1810, il mourut religieux de la chartreuse de Valclaire (Dordogne), le 2 novembre 1886, après avoir été prieur de plusieurs monastères. Il a rédigé divers ouvrages de spiritualité : 1° *Mon précieux trésor ou mon règlement de vie*, Montpellier, 1837, 1840, in-32, très nombreuses réimpressions. Il y a une traduction anglaise. 2° *Neuvaine complète en l'honneur de toutes saintes*, Vézignen, 1848, in-32; sans date (1852), in-16, avec un *Recueil de sentences des saints Pères à la louange de la b. vierge Marie et relatives à son culte*, par dom Bernard Faivre, chartreux, Nancy, vers 1855, in-32, x-508 pages et réimprimée plusieurs fois dans cette ville jusqu'à 1880; Montreuil-sur-Mer, 1880, in-16, 448 p.; il y eut diverses traductions (espagnole, allemande, italienne, anglaise). 3° *Acte héroïque de charité envers les saintes âmes du Purgatoire, suivi d'une neuvaine pour ces saintes âmes et des dévotions au cœur agonisant de Jésus et au cœur compatissant de Marie*, Nancy, 1854, 46 p., in-32. 4° *Vœu héroïque en l'honneur du Sacre-Cœur de Jésus et de ses douleurs dans ce même cœur divin pour tous les jours de la semaine*, d'après les œuvres de la bienheureuse Marguerite-Marie, Nancy, 1856, 16 p., in-32.

S. AUBOIE.

**ROUX Joseph**, dominicain, né à Limoges en 1675, mort au couvent de Saint-Jacques à Paris en 1748. Il a laissé un opuscule : *Souvenirs de saint Thomas sur le précepte de l'humilité, promus en peu de mots par l'Écriture sainte, les Pères et la raison*, Limoges, 1719; une *Sainte Agnès de Montpellier...*, nouvellement canonisée, Paris, 1726, un ouvrage intitulé *La solide dévotion du rosaire...*

A. Épiphon, *Scriptores ordinis prædicatorum... ad hunc usque ætatem perducti*, Paris, 1913, fasc. XII, p. 847-848, M.-M. GORCE.

**ROVETTA Jean François**, frère mineur conventuel italien du XVIII<sup>e</sup> siècle. — Originaire de Bergame, il fit ses études au *Studium generale* de Saint-Bonaventure des conventuels à Rome, où il est inscrit comme étudiant le 16 mai 1738. Il fut curé de la paroisse de Sainte-Euphémie à Bergame, professeur d'Écriture sainte au séminaire de cette ville, examinateur prosynodal du diocèse de Bergame et provincial de la province de Milan, en 1759. Il publia *Collectio casuum conscientiarum ad mores spectantium, quos proposuit ac resoluit in congregatione episcopali Bergomensi*, Bergame, 1770, in-4°, viii-410 p.

D. Sparacio, O. M. Conv., *Frammenti bio-bibliografici di scrittori ed autori minori conventuali dagli ultimi anni di 600 al 1800*, édité par J. Azzini, O. M. Conv., p. 166-167, Assise, 1931.

A. TEETAERT.

**ROY (François Le)**, frère mineur. — L. Wadding et J. H. Sbaralea mentionnent deux franciscains de ce nom. L'un serait français, aurait vécu pendant le XVI<sup>e</sup> siècle, aurait été bachelier de l'université de Paris, délinéateur général de l'ordre et l'auteur d'*Expositiones super multa Aristotelis axiomata*, qui doivent probablement être identifiées avec *Formalitates seu phantasie scientiarum... per quodlibet ordinis sancti franciscani*, édité à Paris en 1603. L'autre, de nationalité espagnole, aurait été maître du couvent de Nivelles et professeur de théologie au même couvent de Nivelles et prédicateur de Charles-Quint et de sa sœur la reine de Hongrie pendant onze ans. Il serait mort en 1570 et enterré au couvent de Nivelles. On lui devrait un *Commentaire sur l'oraison dominicale* et plusieurs sermons.

L. Wadding, *Archives franciscaines*, 3<sup>e</sup> éd., t. III, an. 1270, p. XXXIX, p. 390, Orléans, 1911; t. XVI, an. 1540, p. LXXXII, p. 42; Orléans, 1913, le même, *Scriptores O. M.*,

p. 92 et 93, Rome, 1906; J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, t. I, p. 298 et 299, Rome, 1908.

A. TEETAERT.

**ROYARD Arnauld**, frère mineur français de la première moitié du XVI<sup>e</sup> siècle. — Originaire de Lisles-sur-Dronne (Périgord), il enseigna comme lecteur des franciscains à Toulouse, comme il résulte de ses sermons et de ses questions disputées. Clément V, par une lettre du 30 mars 1314, *Litterarum scientia*, enjoignit au chancelier de l'université de Naples, François Caraccioli, de conférer le grade de maître en théologie à Arnauld Royard avant la fête de saint Jean-Baptiste de la même année. Voir *Bullarium franc.*, t. v, p. 98-99, n. 225. Quand faut-il placer les études de ce maître franciscain à Paris? A quelle époque y commenta-t-il les Sentences? Immédiatement avant la collation de la maîtrise ou avant son lectorat à Toulouse? Faute de documents décisifs, il est impossible de donner une réponse définitive. Toutefois, comme c'était un usage courant chez les franciscains de rappeler leurs sujets de Paris, après le baccalauréat, pour les faire lecteurs dans l'un ou l'autre *Studium* de l'ordre, il est très probable qu'Arnauld Royard avait étudié à Paris et y avait commenté les Sentences, comme bachelier sententiaire, avant son lectorat à Toulouse. En tout cas, par la lettre de Clément V, nous savons qu'il fut maître en théologie avant le 24 juin 1314. En avril 1318, Arnauld Royard apparaît comme *sacrae theologiae magister*, parmi les treize théologiens qui souscrivirent les *Vota* émis au sujet des trois articles reprochés aux franciscains spirituels de la Provence. Après la promulgation de la bulle *Quorundam exigit* du 7 octobre 1317 (*Bullarium franc.*, t. v, p. 128-130, n. 289), dans laquelle Jean XXII condamna les spirituels de Provence, quelques-uns d'entre eux refusèrent de s'y conformer et soutinrent qu'il ne faut pas obéir au pape, quand il commande à ceux qui habitent la règle de Saint-François de déposer les habits courts, étroits et difformes qu'ils se sont choisis d'après la concession de la règle; que le pape n'a ni le pouvoir ni l'autorité pour faire la constitution *Quorundam exigit*; qu'il ne faut pas obéir aux ordres du pape contenus dans cette bulle. On peut voir ces trois articles dans *Bullarium franc.*, t. v, p. 130-131, note I. Treize cardinaux, évêques et maîtres en théologie, parmi lesquels Arnauld Royard furent chargés de l'examen de ces trois articles. Dans les *Vota*, qu'ils écrivirent entre le 14 février et le 3 mai 1318, probablement au mois d'avril 1318, ils déclarèrent ces articles hérétiques, faux, contraires à la foi catholique. Voir *Bullarium franc.*, loc. cit.; O. M. Bihl, O. F. M., *Formulae et documenta e cancellaria Fr. Michaelis de Caserta*, O. F. M., *ministri generalis 1316-1328*, dans *Arch. franc. hist.*, t. XXIII, 1930, p. 116-119; J. Koch, *Durandus de S. Porciano*, O. P., dans *Beiträge z. Gesch. d. Phil. d. M. A.*, t. XXVI, p. 429, Münster-en-W., 1927. Arnauld Royard apparaît encore comme maître en théologie dans le document rédigé par la commission des hauts maîtres en théologie, chargés par le cardinal Nicolas de Albertis, O. P., sur l'ordre de Jean XXII, de l'examen de la *Postilla super Apocalypsim* de Pierre de Jean Olieu. Ce document, dans lequel soixante propositions extraites de la *Postilla* furent condamnées comme hérétiques, erronées, téméraires, fausses, ridicules, etc., fut rédigé en 1319. Le texte en a été édité dans Baluze-Mansi, *Miscellanea*, t. II, p. 258-270, mais il est incorrect en plusieurs endroits, il faut le corriger à l'aide du ms. lat. 2281 A de la Bibliothèque nationale de Paris et du *Vatic. lat. 11906*. Voir L. Amoros, O. F. M., *Series condemnationum et processuum contra doctrinam et sequaces Petri Joannis Olivi*, dans *Arch. franc. hist.*, t. XXIV, 1931, p. 509-510; J. Koch, *Der Prozess gegen die Postille Olivis zur Apokalypse*, dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, t. v,

1933, p. 303-406. De ces diverses données, P. Glorieux conclut : qu'il y a bien des chances qu'Arnould Royard ait été enregistré *actu* l'après-avers ces dates, en 1316-1318 peut-être. Voir *D. Alexandre de Haes et Pierre Auriol. La suite des maîtres franciscains de Paris au XIII<sup>e</sup> siècle*, dans *Arch. franc. hist.*, t. XXVI, 1933, p. 279.

Le 30 avril 1321, Arnould Royard fut nommé évêque de Salerne. *Bullar. franc.*, t. v, p. 205-206, n. 429, et le 27 juin 1330 transféré à l'évêché de Salai en France. *Ibid.*, p. 468, n. 855. Il mourut le 30 novembre 1334.

Arnould Royard a composé des *Questiones theologice*, conservées dans le ms. *Vatic. lat. 1086*, fol. 60 r, 64 r, 65 v; des *Distinctiones ordine alphabetico digestae* dont le prologue débute : *Incipit prologus R. R. inquit quatuor Jerusalem et l'ouvrage lui-même : Abjectio est bona triplicitate et qui sont contenues dans le ms. *Francisc.* A. 44 de la bibliothèque de Dublin, le ms. *lat. nouv. acq.* 882, fol. 2 r-183 v de la Bibl. nationale de Paris, le ms. 16 de la bibl. communale de Serra San Quirico, dans un ms. de la bibliothèque privée de M. Landau : un *Tractatus de pauperibus Christi et apostolorum*, qui commence : *Utrum asserere Christum et apostolos non habuisse aliquod in communis sit habitum*, dans le *Vatic. lat. 1740*, fol. 50 v-55 r, le ms. 142 (et non 176, comme le dit P. Glorieux, *Repertoire*, t. II, p. 243, n. 350 d), fol. 68 v-75 v, de la bibliothèque Saint-Marc de Venise. Voir V. Doucet, O. F. M., *Maîtres franciscains de Paris. Supplément au « Répertoire » de P. Glorieux*, dans *Arch. franc. hist.*, t. XXVII, 1934, p. 562, n. 350. Ce traité constitue une réponse à la question posée par Jean XXII au consistoire public du 6 mars 1322, à l'occasion du procès contre le lecteur du couvent des franciscains de Narbonne, Berenger Taloni, qui avait soutenu que ni le Christ ni les apôtres n'avaient possédé rien ni en particulier ni en commun. Dans ce traité Arnould Royard soutient que cette proposition, *loquendo de vi sermonis*, ne contient aucune hérésie. Jean XXII condamna toutefois cette proposition comme hérétique dans la constitution *Cum inter nonnullos* du 12 novembre 1323, *Bullar. franc.*, t. v, p. 256-259, n. 518. Ce traité a été édité par F. Tocco, *La questione della povertà nel secolo XIV secondo nuovi documenti*, dans *Nuova biblioteca di letteratura, storia ed arte*, t. v, p. 74-87, Naples, 1910. Selon L. Wadding, Arnould Royard aurait composé aussi un *Commentaire sur les quatre livres des Sentences*.*

Le texte des *Vota* des treize maîtres en théologie, cardinaux et évêques au sujet des trois articles des spirituels de Provence, auxquels Arnould Royard a collaboré, et qui débutent : *Quatuor utrum ista articuli infra scripti et quilibet eorum*, a été édité dans Baluze-Mansi, *Miscellanea*, t. I, p. 268-272 et par Denifle-Chatelain, *Chartularium universalis Parisiensis*, t. II, n. 760. De même la censure par les huit maîtres en théologie des soixante propositions extraites de la *Postilla super Apocalypsim* de Pierre de Jean Olieu, à laquelle Arnould a pris part, se lit dans le ms. *lat. 3381* de la Bibliothèque nationale de Paris et dans le *Vatic. lat. 11906*, publié dans Baluze-Mansi, *Miscellanea*, t. II, p. 258-271. Arnould Royard est aussi l'auteur de plusieurs sermons, prêches à Toulouse, vers 1314 et conservés dans le ms. 329 de la bibliothèque municipale de Toulouse : pour la Noël (fol. 10 r), pour l'Ascension de la Passion (fol. 157 r), pour le dimanche des Rameaux (fol. 160 r) ; pour demander la pluie (fol. 190 r). Les sermons pour la fête de saint Martin (fol. 100 r) et pour l'Annonciation (fol. 160 r) ont dû être écrits. Il est encore l'auteur d'un ouvrage intitulé : *De arca Noë*, dont on a retrouvé jusqu'à aujourd'hui. La *Postilla in Apocalypsim*, qu'on lui attribue quelquefois, semble ne pas lui appartenir. D'après V. Doucet, *art. cit.*, p. 562, la réponse d'Arnould Royard à la

consultation de Jean XXII sur les sortilèges et autres superstitions serait contenue dans le ms. *Vat. Bergh.* 348, fol. 39 v-41 r. Dans le ms. *Vat. lat. 1086*, fol. 60 r, dans les *Questiones super prologo libri Sententiarum* de Prosper de Reggio, se trouve la note : *Rationes magistri Arnaldi ordinis minorum*, et dans le ms. *Vat. lat. 1091*, fol. 146 r, dans les *Questiones* de Humbert de Gardia, se lit la note : *est opinio Thomae et Arloje Episcopi*. Selon A. Pelzer, il semblerait que dans ces notes on désigne Arnould Royard. Voir *Codices Vaticani latini*, t. II, *Codices 679-1134*, 1931, p. 681 et 691, ainsi que l'Appendix, *ibid.*, 1933, p. 17.

L. Wadding, *Annales minorum*, 3<sup>e</sup> éd., t. VI, an. 1321, n. XI, p. 122-123; an. 1322, n. III, p. 463; t. VII, an. 1330, n. XII, p. 131-132; C. Fehle, O. M. Conv., *Bullarium franc.*, t. v, p. 98-99, n. 225, p. 130-131, note, p. 205-206, n. 429, p. 224-225, note, p. 260-261, n. 525, p. 468, n. 855; L. Wadding, *Scriptores O. M.*, 2<sup>e</sup> éd., p. 32, Rome, 1906; J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, t. I, 2<sup>e</sup> éd., p. 103-104, Rome, 1908; C. Fehle, *Historia. Multi Aevi*, t. I, 2<sup>e</sup> éd., p. 430 et 436; *Chronica XXIV generalium dans Analecta franc.*, t. III, p. 172-173, Quaraachi, 1897; F. Fehle, *Die Historia septem tribulationum ordinis minorum*, des fr. Angelus de Clarino, dans *Archiv f. Litt. u. Kirchengesch.*, d. M. A., t. II, 1886, p. 146-147; Denifle-Chatelain, *Chartularium univ. Parisiensis*, t. II, p. 215-218, n. 760, p. 238 sq., n. 799; P. Glorieux, *Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIII<sup>e</sup> siècle*, t. II, p. 242-243, n. 350, Paris, 1934; V. Doucet, O. F. M., *Maîtres franciscains à Paris. Supplément au « Répertoire » de P. Glorieux*, dans *Arch. franc. hist.*, t. XXVII, 1934, p. 562.

A. TEETAERT.

**ROZAVEN** (Jean-Louis de Leissègues), un des membres les plus éminents de la Compagnie de Jésus naissante. — Il naquit à Quimper le 9 mars 1772. En 1792, il suivit son oncle M. de Leissègues, ancien jésuite, en exil à Jersey et en Allemagne. Ordonné prêtre par le prince évêque de Paderborn, il entra en 1795 dans la Société du Sacré-Cœur, que venait de fonder le P. de Tournely afin de préparer le rétablissement de la Compagnie. En 1799, après la fusion de la Société du Sacré-Cœur avec la Société de la foi de Jésus, fondée en Italie par Paccanari, le P. Rozaven fut envoyé en Angleterre pour fonder un pensionnat à Kensington. En 1804, il se rendit en Russie, où il fut admis dans la Compagnie de Jésus, qui y avait été canoniquement rétablie par le bref *Catholicæ fidei* du 7 mars 1801. Tout en remplissant les fonctions de professeur de philosophie et de préfet des études au collège de Saint-Petersbourg, il se livra aux travaux du ministère apostolique. Son zèle fut récompensé par plusieurs conversions importantes, en particulier celle de la princesse Elisabeth Galitzin et de Mme Swetchine. Une autre conversion, celle du jeune prince Galitzin, neveu du ministre des Cultes, provoqua l'expulsion des jésuites de Saint-Petersbourg, en 1815, et de Russie, en 1820. Après avoir pris part, en 1820, à l'élection du P. Fortis comme général, le P. Rozaven resta à Rome en qualité d'assistant de France. En même temps il enseigna la théologie aux scolastiques envoyés à Rome des diverses provinces et occupa plus tard la même chaire au Collège romain. Il mourut à Rome le 2 avril 1851.

Ses fonctions d'assistant de France amenèrent le P. Rozaven à intervenir dans la controverse au sujet du traditionalisme mennaisien. On connaît la doctrine de F. de Lamennais exposée dans le t. II de son *Essai sur l'Indifférence* (1820) : la raison individuelle est toujours faible. Seule, la raison générale est à l'abri de l'erreur ; ce que tout le monde admet, ne peut être faux. Le consentement universel est donc le seul fondement de toute certitude. Voir l'art. LAMENNAIS, t. VIII, col. 247-253. Cette philosophie du sens commun suscita un enthousiasme que nous avons de la peine à comprendre aujourd'hui. Elle trouva également dans la

Compagnie d'ardents défenseurs, au grand détriment de la sûreté doctrinale et de l'union des esprits. Bon nombre de jésuites voyaient dans le nouveau système la revanche de la foi contre la raison orgueilleuse, la victoire de l'esprit chrétien sur le rationalisme cartésien. Le P. Rozaven, dont Mgr Dupanloup a pu écrire : « J'oserais dire que, depuis Bossuet, l'Eglise de France n'a pas possédé un théologien plus consommé » (lettre-préface pour l'édition de 1863 de Rozaven, *De la réunion de l'Eglise russe...*), n'eût pas de peine à reconnaître les erreurs fondamentales et les conséquences funestes de la théorie de l'Essai; il se fit un devoir d'en détourner ses confrères. Il écrivit dans ce but de nombreuses lettres, dont certaines sont de véritables dissertations. Le Père général le chargea de formuler en quelques propositions les principales erreurs du système. Ce travail aboutit à l'ordonnance du 4 octobre 1823, par laquelle le P. Fortis interdit aux membres de la Compagnie d'enseigner sept propositions. Voir le texte dans Burnichon, *La Compagnie de Jésus*, t. II, p. 22. Une discussion orale avec Lamennais lui-même, lors d'une visite de ce dernier à Rome, en août 1824, ne donna aucun résultat. Celui-ci éluda les difficultés et ne répondit pas davantage à une « objection fondamentale » que le P. Rozaven lui envoya par lettre (elle est reproduite dans Guidée, *Notices...*, t. I, p. 141).

Malgré son aversion pour la polémique, le P. Rozaven dut se résoudre à combattre publiquement le système mennaisien. Par son livre *Des doctrines philosophiques de la certitude dans leurs rapports avec les fondements de la théologie* (1826), l'abbé Gerbet donna à la théorie de la raison générale sa forme dialectique et définitive et fit valoir, avec beaucoup de talent, ses avantages apologetiques. Le P. Rozaven rédigea une réfutation détaillée à l'usage de ses confrères. Des instances venues de haut lieu le décidèrent, après plusieurs années, à la publier : *L'examen d'un ouvrage intitulé : Des doctrines...*, Avignon, 1831. La première édition ayant été épuisée en quelques mois, l'auteur publia une seconde édition augmentée, *ibid.*, 1833. La tactique de l'abbé Gerbet consistait à opposer constamment le système mennaisien et le cartésianisme : rejeter le premier, c'est nécessairement adhérer au second. Le P. Rozaven suit l'ouvrage chapitre par chapitre : au traditionalisme comme au cartésianisme, il oppose la doctrine catholique, celle de saint Augustin et de saint Thomas. Son *Examen* est un modèle de discussion précise, ferme et courtoise. Il contribua beaucoup à ramener à la saine doctrine ceux des jésuites français qui, malgré l'ordonnance du P. Fortis, confirmée en 1829 par le P. Roothaan, étaient restés attachés au traditionalisme. L'encyclopédie *Mirari vos* (15 août 1832), triompha des dernières hésitations.

Le P. Rozaven laissa en outre plusieurs ouvrages d'apologetique et de controverse : *La vérité défendue et prouvée par les faits contre les calomnies anciennes et modernes*, Polock, 1817, Avignon, 1825 (anonyme). C'est une apologie digne et ferme de la Compagnie; en appendice, l'auteur réfute un ouvrage anonyme de Tszchirner, intitulé : *Du pape et des jésuites. L'Eglise catholique justifiée contre les attaques d'un écrivain qui se dit orthodoxe, ou réfutation d'un ouvrage intitulé : Considérations sur la doctrine et l'esprit de l'Eglise orthodoxe par Alexandre de Sourdieu*, à Weimar, 1816, Lyon et Paris, 1822 (anonyme); *L'Eglise russe et l'Eglise catholique : Lettres inédites du R. P. Rozaven*, Paris, 1862. La notice sur le P. Rozaven, extraite en partie de l'ouvrage du P. Guidée, est signée par l'éditeur, le prince Auguste Galitzin. Celui-ci publia l'ouvrage suivant une seconde édition remaniée, précédée d'une lettre de Mgr Dupanloup : *De la réunion de l'Eglise russe avec l'Eglise catholique*, Paris, 1863. Le P. Gagarin, S. J., donna plus tard une nouvelle édition revue sur les

manuscripts et annotée, Paris, 1876. *L'Ami de la religion* publia plusieurs articles du P. Rozaven, signés R. ou J. L.

Des lettres du P. Rozaven sont reproduites dans diverses publications : A. Guidée, *op. cit.*, p. 171-267 (lettres à la princesse Elisabeth Galitzin, etc.); Prince A. Galitzin, *Vie d'une religieuse du Sacré-Cœur*, Paris, 1869 (il s'agit de la même princesse, tante de l'auteur, devenue religieuse); *Lettre du R. P. Rozaven sur le système philosophique de l'abbé de Lamennais*, à la suite de *Trois articles du R. P. Félix, S. J., sur l'ouvrage intitulé Les rationalistes et les traditionalistes du R. P. Chastel*, Bruxelles, 1851, p. 36-54. A.-M.-P. Ingold, *Lettres du P. de Rozaven sur les erreurs de M. Baulain*, Paris, 1902 (brochure de 15 pages).

A. Guidée, S. J., *Notices historiques sur quelques membres de la Société des Pères du Sacré-Cœur*, t. I, Paris, 1860, p. 125-267; J. Burnichon, *La Compagnie de Jésus en France, histoire d'un siècle*, t. I, III (voir la table alphabétique de chaque volume); Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. VII, col. 264-267.

J.-P. GRAUSEM.

**ROZE André.** - Né à Breteuil, diocèse d'Evreux, en 1648, il entra chez les bénédictins et fit profession à Lire, le 2 août 1668. Il mourut à l'abbaye de Saint-Vincent de Leon, le 28 octobre 1703. En 1696, il publia un livre intitulé *Le nouveau système par pensées sur l'ordre de la nature*, Paris, in-8°; d'après Le Cerf, il composa dans le même goût *Le système de la grâce et Le système de la gloire*, mais ces deux traités n'ont pas été imprimés. Une brochure in-12, parue en 1702, veut démontrer que les convers de la congrégation de Saint-Maur ne sont pas religieux, contrairement à la thèse de Mabillon.

Le Cerf de La Vieville, *Bibl. hist. et critique des auteurs de la congrégation de Saint-Maur*, La Haye, p. 430-431; Tassin, *Hist. littéraire de la congrégation de Saint-Maur*, Bruxelles, 1770, p. 190-191.

J. CARREYRE.

**RUBI Barthélemy**, frère mineur catalan du XVIII<sup>e</sup> siècle. - Né à Lluçmajor de Majorque en 1705, il fut envoyé par ses supérieurs, peu de temps après son entrée dans l'ordre, à Mayence, pour s'y appliquer à l'étude de Raymond Lulle, sous la direction du professeur Yves Zalinger. De retour à Majorque, il occupa plusieurs charges dans l'ordre et écrivit les ouvrages suivants, restés inédits : *Tratados teológico-morales*; *Cursus philosophicus ad mentem Duns Scoti*, composé en 1743 et conservé dans le ms. 398 de la bibliothèque provinciale de Majorque; *Las cinco piedras de David contra el Goliath arrogante, ó la verdad sin rebozo en defensa del culto y doctrina del beato Raimundo Lulio*, rédigé en vue de réfuter le dominicain Seb. Rubi, auteur d'un ouvrage intitulé *La verdad sin rebozo*; *Defensorio sobre el culto inmemorial del beato Bartholomé Catañi*; *Manuale seraphicum pro ecclesiasticis functionibus commodius peragendis*, édité à Majorque, 1768.

*Enciclopedia europeo-americana*, t. LII, p. 622; Samuel d'Alcaida, O. M. Cap., *Documents para la història de la filosofia catalana*, dans *Críterion*, t. IX, 1933, p. 329.

A. TELLERET.

**1. RUBIO ou RUVIO Antoine**, jésuite espagnol, philosophe. — Il naquit à Rueda au diocèse de Cuena, en 1548 et entra dans la Compagnie en 1569. Après ses études, il fut envoyé à Mexico, où, pendant environ 25 ans, il enseigna la philosophie, puis la théologie. Rappelé en Europe, il fut préfet des études au collège d'Alcala où il mourut le 8 mars 1615. Il laissa une série de commentaires d'Aristote, qui furent si appréciés que l'université d'Alcala les adopta, du vivant de l'auteur, comme livres de texte pour les cours de philosophie, décision qui fut confirmée par le roi : *La gran Mexicana*,



*seu commentarii in universam Aristotelis logicam*, Madrid, 1603 (?), in-4°, Cologne, 1605, Paris, 1615; *Commentarii in universam Aristotelis dialecticam*, Alcalá, 1603, in-fol.; rééditions in-4°: Cracovie, 1608, Alcalá, 1610, Cologne, 1615, etc.; *Commentarii breves et maxime perspicui in universam Aristotelis dialecticam*, Valence, 1607 (?), Lyon, 1611 et 1620, in-8°; Brixen, 1626, in-1°; c'est un abrégé de l'ouvrage précédent rédigé à l'usage de l'université d'Alcalá; *Commentarii... de physico auditu seu auscultatione*, Madrid, 1605, in-4°, rééditions en Espagne; à Lyon et à Cologne; *Commentarii... de ortu et interitu rerum naturalium*, Madrid, 1608 (?), Lyon, 1614, in-8°; rééditions à Cologne, Lyon et Brixen; *Commentarii... de anima*, Alcalá, 1611, in-4°; rééditions à Cologne, Lyon, et Brixen; *Commentarii... de celo et mundo*, Madrid, 1615, in-4°; Lyon, 1616, etc.; *In libros physicorum Aristotelis, commentarii et quaestiones*, Alcalá, 1620, in-4°.

Sotvellus, *Bibl. script. Soc. Jesu*, Rome, 1676, p. 83; Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. VII, col. 280-281; El. de Guillelmo, *Metodologia de la Comp. de Jesús*, Espagne, t. I, p. 102 sq.; A. Astrain, *Historia de la Compañia de Jesús*, t. IV, p. 57.

J.-P. GRAUSEM.

**2. RUBIO Antoine**, frère mineur espagnol, de la province de Saint-Jacques de Compostelle. — Originaire de Léon et polémiste assez célèbre il écrivit contre Erasme : *Assertionum catholicorum adversus Erasmi Rotterdami pestilentissimi errores libri novem*, Salamanque, 1568; Ingolstadt, 1579 et 1580. Il envoya cet ouvrage à Philippe II, roi d'Espagne et des Pays-Bas. Il composa encore : *Assertiones de beata Virgine*, éditées par P. de Alva y Astorga, O. F. M., dans *Bibliotheca virginis* ou *Mariae mare magnum*, t. II, Madrid, 1649.

L. Wadding, *Scriptores O. M.*, 2<sup>e</sup> éd., Rome, 1906, p. 29; J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, 2<sup>e</sup> éd., t. I, Rome, 1908, p. 95; Hurter, *Nomenclator*, 3<sup>e</sup> éd., t. III, col. 58; *Enciclopedia universal europeo-americana*, t. LII, p. 637.

A. TIEBER.

**RUCHERAT Jean**, plus exactement RUCHRATH ou RUCHRAT, mais plus connu sous le nom de JEAN DE WESEL. — Théologien du X<sup>e</sup> siècle range communément parmi les précurseurs de la Réforme. I. Vie. II. Doctrine et rapports de cette doctrine avec celle de Luther.

I. Vie. — Jean Rucherath était né à Oberwesel, petite ville située à peu de distance de Saint-Goar, au nord-ouest de Bingen, sur la rive gauche du Rhin. La date de sa naissance est inconnue, mais comme on croit qu'il mourut presque octogénaire, à Mayence, en 1481, il faut donc placer cette naissance au début du X<sup>e</sup> siècle. On s'étonne pourtant de ne le trouver immatriculé comme étudiant à l'université d'Erfurt qu'au semestre d'hiver de 1441-1442. Il n'aurait donc abordé les hautes études que vers la quarantaine. Il fut bachelier, en 1442; maître-essart, le 6 janvier 1445; licencié en théologie, en octobre 1456; docteur, le 15 novembre de la même année. Il avait été élu, pour le semestre d'hiver 1456-1457, recteur de l'université. Il ne resta pourtant que peu de temps professeur à Erfurt, car on le trouve, sur la fin de 1460, à Worms, en qualité de chanoine. Après des pourparlers qui semblent avoir été laborieux, il vint professer la théologie quelque temps à l'École, où il ne resta guère non plus. Dès 1463, il revenait à Worms, pour y remplir les fonctions de predicateur attitré de la cathédrale. Ses prédications provoquèrent du scandale. On lui reprochait des spéculations aventureuses, des propos dangereux sur l'Église, sur son enseignement, sur les Pères, sur les institutions ecclésiastiques. L'évêque de Worms, Reinhard, lui donna un avertissement, en présence de théologiens de Heidelberg, puis le priva de son titre,

à l'automne de 1477. C'est bien un signe des temps que, malgré cette mésaventure, il ait pu trouver presque tout de suite un poste semblable à celui qu'il venait de perdre, à la cathédrale de Mayence, où il fut accepté par l'archevêque-électeur Diether von Isenburg. Jean de Wesel entra en rapports, à Mayence, avec un hérétique de Bohême — un hussite — que le renom de ses idées avait attiré. Et il alla jusqu'à rédiger pour ce personnage un traité destiné aux hussites. Le traité tomba entre les mains de Jean de Vilna, prieur des dominicains de Francfort-sur-le-Mein. Ce dernier alerta aussitôt le chanoine-custode de Mayence, qui avisa l'official, par qui l'archevêque fut saisi de la question. Une enquête fut prescrite. Le traité litigieux fut examiné par des professeurs d'université. Jean de Wesel et son hussite furent arrêtés et jetés en prison. On trouva entre les mains du premier un second écrit de Wesel dédié au Patriarche des Bohèmes, hérésiarque. L'archevêque convoqua une commission de théologiens des universités de Cologne et de Heidelberg. Jean de Wesel comparut devant ce tribunal. Ses réponses furent obscures et fuyantes, ce qui a fait dire à Jundt, écrivain protestant : « La faiblesse de caractère dont il a fait preuve, dans les dernières années de sa vie, montre qu'il était peu fait pour jouer le rôle d'un réformateur. » De fait, il rétracta humblement ses erreurs, le dimanche *Eslo mihl* (Quinquagésime) (21 février 1479) dans la cathédrale de Mayence, où il avait maintes fois prêché. Il fut condamné à l'intermède perpétuel au couvent des augustins de la ville et il y mourut, deux ans plus tard.

II. DOCTRINE ET RELATION DE CETTE DOCTRINE AVEC CELLE DE LUTHER. — Jean de Wesel paraît avoir été un original, un théologien aventureux, un homme à boutades, dont il ne fallait pas prendre au sérieux toutes les assertions. Sa rétractation d'une part, l'énormité de certains propos qu'on lui attribue d'autre part, suggèrent ce jugement sur son compte. Il était volontiers paradoxal. Ce n'est pas sans raison que certaines phrases soi-disant tirées de ses sermons ont été réunies par d'Argentré sous le nom de *Paradoxa*, dans sa *Collectio judiciorum de novis erroribus*, Paris, 1724-1736, t. I, 2<sup>e</sup> part., p. 291 sq. Il est clair qu'il ne faut accueillir qu'avec grande réserve les citations de ce genre, saisies au vol par des auditeurs : *Contemno papam, Ecclesiam et concilia, amo Christum; Verbum Christi habet in nobis abundanter!* Ou encore : *Omnes christiani, quantumcumque docti et sapientes, non habent auctoritatem exponendi verba Christi. Quis vellet dicere inter homines mentem Christi, quam ipse pretendit in suis verbis, nisi ipse solus? Quare oculati expositores exponendo comportant textus, unum exponendo per alium.*

Cette dernière proposition ne tend à rien de moins qu'à décourager toute exégèse. Si le Christ seul peut savoir ce que contiennent ses propres paroles, on se demande à quoi ont servi ces paroles mêmes. Et comment cela ne serait-il pas en contradiction avec le principe du biblicisme que les protestants ont relevé avec tant de prédilection dans les assertions de Jean de Wesel, telle que la suivante : *Non credit esse credendum beatis Augustino, Ambrosio, Hieronymo et aliis nec conciliis generalibus, sed solum Scripturae, quam dicit esse canones fidei?* Si aucun chrétien ne peut pénétrer le vrai sens de la Bible, il n'y a pas de raison de se défier davantage des Pères les plus pénétrants et les plus illustres, les Augustin, les Ambroise, les Jérôme, que de soi-même, et de croire que la Bible seule est la règle de foi. Jean de Wesel raisonnait donc, paraît-il, peu pres. Il se livrait volontiers à de rudes sorties contre le clergé. Il reprochait aux prêtres de « servir leur ventre en devant le bon des hommes », de n'être, que des chiens et des animaux maléficients. Il lui arriva un jour de dire, à propos du carême, que « saint Pierre ne l'avait institué

que pour écouler plus facilement son poisson ». Et il concluait, parmi les rires de l'assistance : « Tu peux manger un bon chapon, le vendredi saint, cela te fait plaisir ! » On comprend dès lors que Flacius Illyricus l'ait rangé au nombre des « témoins de la vérité ». (Voir bibliographie, à la fin de l'article.) Mais que pensait Luther de ces « précieuses » ?

Luther a parlé une fois de Jean de Wesel qu'il appelle *Magister Johannes Wesalia*. C'est dans un écrit composé dans l'hiver de 1536-1537, mais achevé seulement en mars 1539, et intitulé *Des conciles et l'Église* (« Von den Kirchen und der Kirche »), dans *Luthers Werke*, éd. de Weimar, t. 1, p. 188-189.

L'ouvrage a pour but de saper par la base l'autorité des conciles. Or, Jean de Wesel, on vient de le voir, exprimait volontiers son content pour les conciles, mêmes généraux. On devrait donc s'attendre à ce que Luther invoquât son sentiment, pour appuyer le sien. Il n'en est rien. Et voici tout ce qu'il dit de ce prétendu précurseur : « Je rappelle que maître Jean Wesalia, qui fut prédicateur à Mayence, mais qui avait gouverné auparavant l'université d'Erfurt par ses livres, grâce auxquels je suis moi-même devenu maître (ès-arts), ne fut condamné par les assassins sans scrupules et courtois, que l'on nomme « les inquisiteurs de la perversion hérétique » — je devrais dire plutôt les aveugles — les moines précheurs, que parce qu'il ne voulait pas dire : *Credo Deum esse*, mais seulement : *Scio Deum esse*. Car toutes les écoles tenaient que *Deum esse per se notum sit*, comme le dit le reste saint Paul, aux Romains, 1, 19. » Rien de plus étrange que ce texte. Il tendrait à faire croire que Jean de Wesel aurait été condamné pour n'avoir pas été fidéiste. Or, rien ne permet d'admettre cette énormité.

Nous ne retiendrons du passage cité de Luther que ceci : Jean de Wesel avait laissé un certain renom à Erfurt. Quand Luther y fut reçu maître ès-arts, en 1505, le souvenir de Jean de Wesel s'y conservait encore, après quarante ans et plus. Luther a pu apprendre dans ses ouvrages, mais seulement pour devenir maître, c'est-à-dire pour faire sa philosophie. Il ne semble pas avoir connu exactement la théologie de Jean. La façon dont il présente les motifs de sa condamnation par les inquisiteurs est tout à fait tendancieuse et inexacte.

Nous possédons sur Jean de Wesel un témoignage contemporain de celui de Luther, mais beaucoup plus précis. C'est celui de Barthélemy von Usingen, qui fut lui-même, durant de longues années, professeur de philosophie à Erfurt et compta Luther parmi ses élèves. Or, Nicolas Paulus a démontré que Jean de Wesel n'avait manifesté, à Erfurt, aucun esprit d'opposition à l'enseignement de l'Église. Usingen parle de lui comme de l'une des gloires de l'université d'Erfurt. Il éprouve le besoin de justifier l'audace qu'il a de critiquer certaines affirmations de lui. Mais il a soin de préciser qu'il ne s'agit que d'une interprétation d'un passage de la physique d'Aristote. Et il s'exprime en ces termes légèrement mystérieux : « Je pourrais dire beaucoup plus, mais je passe, car il ne faut pas tout exprimer en public : les choses seront assez connues des doctes. »

Cela veut dire que l'on avait perdu de vue les erreurs de Jean de Wesel. Les doctes seuls s'en souvenaient. Pour le gros public, il ne gardait que le renom professoral du personnage. Luther en particulier n'a jamais su pourquoi Jean de Wesel avait été condamné. Usingen au contraire le savait parfaitement. Un manuscrit de la bibliothèque de l'université de Wurzbourg, cité par Paulus, contient ce jugement de sa main sur Wesel :

Jean de Wesel, docteur en théologie d'Erfurt, prédicateur séculier en divers lieux, fut en communion d'idées avec les Bohèmes (*Bohemis communicavit*). Ses

erreurs furent condamnées sous l'empereur Frédéric III à Mayence. Il reconnut ses erreurs de sa propre bouche, devant le tribunal. » De quelles erreurs s'agissait-il donc ? De doctrines apparentées à celles de Jean Hus, sur l'Église, sur la prédestination, sur l'indulgence, le culte des saints, la transsubstantiation, le purgatoire, l'extrême-onction (voir Janssen, *L'Allemagne et la Réforme*, trad. française, t. 1, p. 581). Jean de Wesel n'admettant que l'Écriture comme norme de la foi et rejetant la tradition, s'élève contre tout ce qui ne lui paraît pas fonder sur les textes et non seulement en matière dogmatique, comme le *Filique*, mais aussi en matière liturgique, comme l'usage de l'eau bénite ou les cérémonies de la messe.

Ses doctrines les plus caractérisées sont les suivantes :

1° *Sur l'Église*. — Il n'y voit que « la collectivité de tous les fidèles unis par la charité », donc une société spirituelle, invisible, non-hiérarchisée, « que personne ne connaît si ce n'est Dieu, *quam nemo sciat nisi Deus* ». Cette Église est l'épouse du Christ, elle est régie par l'Esprit-Saint, qui la rend infallible dans la foi et toutes les matières nécessaires au salut. C'est de cette Église seule qu'il faut entendre les paroles du Christ :

« Sur cette pierre, je bâtirai mon Église et les portes de l'enfer ne prévaudront pas contre elle. » (Matth., XVI, 18.)

2° *Sur l'indulgence*. — On ne peut la fonder sur l'Écriture, où il n'en est pas question, pas davantage, comme a voulu le faire Pierre Cantor, au xiii<sup>e</sup> siècle, sur le concept de « pouvoir des clés » ou sur celui de « trésor de l'Église ». On doit donc la considérer tout simplement comme une pieuse supercherie.

3° *Sur la justification*. — L'enseignement de Jean de Wesel, analogue à celui de Jean Hus, diffère beaucoup de celui de Luther. D'un mot il admet la *nécessité des œuvres*. Jundt a très mal interprété cet article de sa doctrine. Des phrases comme les suivantes sont décisives : « Celui qui accomplit la Loi est juste par une certaine justice, qui est un don de Dieu, et qui s'appelle : grâce rendant agréable, *gratia gratum faciens*. »

Cette grâce « met l'homme en état de mériter la vie éternelle ». Par contre, celui qui transgresse la Loi « perd la justice et est privé de la grâce ». Il y a identité de mouvement entre la rémission des péchés et l'infusion de la grâce. Sans doute cette grâce est absolument gratuite, c'est-à-dire qu'elle ne découle pas d'un mérite antérieur, mais Dieu ne la donne pas à ceux qui y mettent obstacle, mais seulement à ceux qui, dans la mesure de leur pouvoir se préparent à la recevoir. Un exemple de cette préparation est la pénitence, qui n'est autre chose qu'une « douleur volontaire des péchés commis, ce qui est une disposition congrue à la rémission des péchés, c'est-à-dire au don de la grâce ». Tout cela dans la *Disputatio de indulgentiis*, publiée par Welch, *Monumenta Medii Aevi*, t. 1, p. 122-128.

4° *Sur le sacrement de pénitence*. — Préoccupe de maintenir l'origine divine du don de la grâce, Jean de Wesel soutient, avec les scotistes et les nominalistes, que le prêtre qui donne l'absolution, ne fait que déclarer la rémission des péchés faite par Dieu. Son intervention se réduit donc à *quoddam ministerium sacramentale exhibitum peccatori penitenti*. C'est Dieu seul qui opère la rémission des péchés. L'Église n'a aucun pouvoir de remettre la peine attachée à la coupe. Tout ce qu'on peut dire, c'est que les bonnes œuvres, provoquées par la supercherie des indulgences, sont méritoires pour celui qui les accomplit. En ce sens, les indulgences peuvent être utiles.

5° *Sur le principe biblique*. — On a vu plus haut le sentiment de notre auteur. Dans ses erreurs, du reste, il suivait plutôt la pente d'un esprit frondeur, bizarre, mécontent de tout, que les conclusions de raisonnements rigoureux. De là son empressement à rétracter.

quand il s'y vit contraint par ses juges. Il se peint tout entier dans une discussion par Lettre qu'il eut avec un certain Jean von Lutter, prédicateur comme lui à Erfurt, puis à Mayence. Jean de Wesel soutenait deux propositions que von Lutter lui reprochait : 1. Ni le pape, ni le concile ne peuvent prescrire en fait, sur quoi que ce soit sous peine de péché mortel, mais seulement sous peine de coercition extérieure. 2. Le pape n'est pas le vicaire du Christ. A cela von Lutter répondait : « Bien souvent, à l'université, vous avez protesté que vous n'entendiez rien dire ni affirmer qui ne fût conforme à l'enseignement de la sainte Église romaine ou des docteurs approuvés par elle. » Et Wesel, attes tant une évolution profonde de ses propres convictions, répliquait : Au sujet de ces protestations faites dans mes cours, je dis : Il faut parler comme la foule, être sage avec le petit nombre. Quand j'étais enfant, je parlais comme un enfant, j'avais la sagesse d'un enfant, mais dans cette arène j'ai évacué ce qui était d'un enfant. »

En résumé, Jean de Wesel est un témoin du flottement doctrinal, de la tendance lâcheuse à la bizarrerie des opinions, au doute sur la valeur de la tradition représentée par les Pères et les conciles, aussi bien que par l'Église, de la préférence donnée au *sens propre* sur l'enseignement séculaire (le tout couvert par un appel à l'Écriture, comme si personne n'avait pu la comprendre auparavant), qui annonciaient la grande révolution religieuse qui se donna à elle-même le nom de Réforme.

I. SOURCES. — Walek, dans *Monum. Moltke*, t. I, Goettingue, 1757 sq., a édité de Wesel une *Inspatiatio adversus indulgentias*, que Paulus et Pastor croient avoir été publiée à l'occasion du jubilé de 1475, et une dissertation *De auctoritate, officio et potestate pastorum ecclesiarum*. Deux autres traités sur le mode d'obligation des *lumières* à Nicolas de Bohème et sur les jeûnes, sont perdus. Il en est de même d'un traité sur l'Immaculée-Conception. Un rapport très étendu sur le procès de Wesel, rédigé par un officier de Heidelberg, a été imprimé à la suite des commentaires d'Éneas Sylvius sur le concile de Bâle. C'est la que d'Argentré l'a pris, pour sa *Collectio judiciorum de nobis, erroribus*, t. I, b, p. 291 sq. Naturellement Placius Hincus avait fait une place à Jean de Wesel dans son *Catalogus testium veritatis*, éd. de 1608, p. 1407 sq.

II. LITTÉRATURE. — Ullmann, *Reformatoren vor der Reformation*, Hambourg, 1812, 2<sup>e</sup> éd., Götting, 1866, p. 149-346; à corriger par O. Clemen, *Leber Leben und Schriften Johanns von Wesel*, dans *Deutsche Zeitschrift für Geschichtswissenschaft*, neue Folge, t. II, p. 143-173, et surtout par les travaux de Nicolas Paulus, dans *Der Katholik*, 1898, t. I, p. 44-57 et dans *Zeitschrift für kath. Theol.*, t. XXIV, p. 644-656; t. XXVII, p. 691 sq.; du même, *Der Augustin-Bertholdismus von Usingen*, Fribourg-en-B., Herder, 1893, p. 9 sq.

L. CRISTIANI.

**RUDOLPHE DE BIBERACH**, frère mineur allemand du xiv<sup>e</sup> siècle. — Natif de Biberach sur la Riss, dans la Souabe supérieure (Wurtemberg), il doit avoir été lecteur au *Studium generale* de Strasbourg pendant la première moitié du xiv<sup>e</sup> siècle. C'est par une contribution entre Rudolphe de Biberach et Rudolphe d'Erstein (en Alsace) que J.-H. Sbaralea (*Supplementum*, t. III, p. 60), se basant sur un texte de L. Wadding, *Annales minorum*, 3<sup>e</sup> éd., t. VII, an 1372, n. p. 1799, affirme que le premier fut provincial de l'Allemagne supérieure, alors que cette charge fut exercée par Rudolphe d'Erstein selon Nic. Glassberger, *Chronica*, dans *Analecta franc.*, t. II, p. 118. Rudolphe de Biberach est l'auteur de deux ouvrages, qui au cours des siècles ont été attribués à saint Bonaventure et ont exercé une influence considérable sur les écrivains du Moyen Âge et de la Renaissance, à savoir *De septem donis Spiritus Sancti* et *De septem donis Spiritus Sancti*. Il en existe de nombreux manuscrits dans les bibliothèques de l'Europe et ces deux opuscules ont

été imprimés parmi les œuvres du Docteur seraphique dans toutes les éditions de ses *Opera omnia*, à partir de celle de Strasbourg, en 1495, jusqu'à celle de Paris, en 1864, t. VI et VII. Ils ont été rejetés comme inauthentiques et attribués à Rudolphe de Biberach par les frères mineurs de Quaracchi dans leur édition des *Opera omnia* de saint Bonaventure. Voir t. V, p. XI, et t. X, p. 23. Dans ces deux écrits, Rudolphe s'est inspiré dans une grande mesure de saint Bonaventure et d'écrivains allemands contemporains; cependant il ne néglige point saint Augustin, saint Bernard, Hugues et Richard de Saint-Victor, qui comptent parmi ses sources préférées. Tandis que, de l'avis des historiens, Rudolphe, dans son *De septem donis Spiritus Sancti*, n'utilise guère que les pensées de saint Bonaventure sur les cinq sens, son *De septem donis Spiritus Sancti* offre plus d'originalité. Dans celui-ci l'activité des cinq sens est un indice de l'influence de la charité sur la vie de l'âme. Ils sont entravés dans leur action par la corruption de notre nature et par notre négligence. La grâce du Christ et l'effort pour la vie intérieure écartent ces obstacles. En particulier l'eucharistie est la nourriture nécessaire à l'âme : elle atteint tous les sens intérieurs, elle lesveille de manière que chacun puisse atteindre son objet. Tous ces sens reconnaissent le Dieu fait homme, caché dans ce sacrement. Ce rapport des sens spirituels à l'eucharistie est le trait le plus original de la doctrine de Rudolphe, comme l'écrit K. Rahner, *La doctrine des sens spirituels au Moyen Âge, en particulier chez saint Bonaventure*, dans *Revue d'ascét.* et de mystique, t. XIV, 1933, p. 292-293. Sur la foi des manuscrits et sur d'autres arguments plus ou moins décisifs on attribue encore à Rudolphe : *De officio cherubim*, conservé dans le ms. 639 de la bibliothèque de l'université de Leipzig, très précieux pour les idées religieuses et morales du Moyen Âge, qui y sont exposées; des *Sermones super Canticum canticorum*, au nombre de onze, dans le ms. A. IV. 35 de la bibliothèque Saint-Pierre de Salzbourg et le ms. B. IX. 25 de la bibliothèque de l'université de Bâle, dans lequel ils sont explicitement attribués à Rudolphe de Biberach; un sermon *De excellenti prerogativa benedictae Virginis*, dans le ms. J. 2° 148, fol. 6 v°, de la bibliothèque de l'université de Breslau.

Marianus de Florence, O. F. M., *Compendium chronicarum fr. minorum*, dans *Arch. franc. hist.*, t. III, 1910, p. 299; L. Wadding, *Scriptores O. M.*, Rome, 1906, p. 206; J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, t. III, Rome, 1936, p. 39-60; B. Bonelli, O. F. M., *Prodromus ad Opera omnia S. Bonaventurae*, Bassano, 1767, col. 693 et 706; A. Franz, *des Frier Rudolfs Buch : De officio Cherubim*, dans *Theol. Quartalsschr.*, t. LXXXVIII, 1906, p. 111-136; P. Gerolla, *La biblioteca de Francesco Gonzaga secondo l'inventario del 1497*, dans *Atti e memorie di R. Acad. Virgiliana di Mantova*, t. XIV-XVI, 1923, p. 81; M. Grabmann, *Mittelalterliches Geistesleben*, t. I, Munich, 1926, p. 508; du même, *Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit*, Fribourg-en-B., 1933, p. 126; H. Pfeiffer-B. Cernik, *Catalogus eorum manuscriptorum, qui in Bibl. Canon. Reg. S. Aeg. Christenbourg. q. asseruatur*, t. II, Klosterneuburg, 1931, p. 387, n. 387; Marti de Barbone, O. M. Cap., *Notes descriptives des manuscrits franciscains médiévaux de la bibl. national de Madrid*, dans *J. studies franc.*, t. XIX, 1933, p. 374, n. 1289; P. Lehmann, *Mittelalterliche Handschriften*, dans *Stiftungsber. d. Bayer. Acad. der Wissenschaft.*, phil.-hist. Abt., fasc. 4, Munich, 1933, p. 53 et 60; O. Fommann, *Rudolf von Biberach*, dans *Leitikon für Theol. und Kirche*, t. VIII, col. 1035.

A. TELLIERE.

**RUE (Charles et Vincent de La).** — On ne peut séparer l'un de l'autre ces deux maîtres, dont le premier est l'onde du second. — Charles, né à Corbie le 29 juillet 1685 (telle est la date donnée par son neveu dans la courte notice qu'il lui a consacrée), entre tout jeune à Saint-Faron de Meaux, ou il lit





fessurs, un *Breissnats nucleus theologicus notulis practice, redactus ad brevem notitiam peccati mortalis et venialis*, Augsbourg, 1703, in-4°, XL-1136 p. Ce dernier traité fut édité aussi séparément à Augsbourg, en 1703, in-4°, VII-244 p. Juvénal est l'auteur de deux ouvrages anonymes en l'honneur de la vierge Marie : *Le monach Verbinndiss, in der sich die marianischen Herzen, unter dem Schutz und Schirm der übergebenen Jüngsten und allereinsten Mutter Gottes Maria und ihrer unbefleckten Empfängnis verbunden, um ein glückseliges Sterb-Stündlein und Abkürzung des Fegefeuers für einander zu beten*, Bozen, 1679, in-12, VIII-112 p., dénommé *Tractatus de immaculata B. V. Mariæ conceptione* par Édouard d'Alençon, O. M. Cap., *Bibliotheca mariana ord. min. capucinarum*, Rome, 1910, p. 45; *Rhythmica praxis amoris ad beatissimum Virginem Dei Genitricem Mariam*, 3<sup>e</sup> éd., Augsbourg, 1701, in-8°, 20 p. Juvénal composa aussi pour les jeunes religieux une *Manuductio neophyti, seu clara et simplex instructio novelli religiosi, qua omni curiositate philosophica et subtilitate theologia procul senota, claris et simplicibus documentis via perfectionis, oratione et actione percurrenda, demonstratur*, Augsbourg, 1680, in-8°, XVIII-328 p.; pour les jeunes clercs de sa province une *Brevis juniorum nostrorum clericorum instructio circa ministerium altaris, sacristie, missæ, chori, etc.*, Augsbourg, 1680, in-8°, 40 p.; pour les prêtres, une *Brevis manuductio sacerdotum ad missæ sacrificium*, Lucques, 1694.

Juvénal rassembla tous les écrits du frère Thomas de Bergame, frère lai capucin et les édita, sur l'ordre du général, Étienne de Césène, sous le titre : *Fuoco d'amore mandato da Cristo in terra, per esser acceso, ovvero amorose compositioni di fra Tomaso da Bergamo, laico cappuccino*, Augsbourg, 1682, in-4°, XXXIV-731 p.; il publia aussi les sermons de son lecteur, le P. Conrad Wurfel de Salzbourg, à Salzbourg, en 1683 1684; il traduisit de l'italien en allemand : *Kurzer Bericht: die geistlichen Exercitien der zehntägigen Versammlung mit Nutzen zu verrichten*, Augsbourg, 1705, in-16, 74 p. Il aurait édité encore un *Tractatus de beneplacito divino* et un *Tractatus de modis concinuantis*, ce dernier en 1710.

Les ouvrages suivants, dus à Juvénal, sont restés inédits : *Diarium spirituale seu piæ cogitationes et lumina*, in-4°, 276 p.; *Thesaurus absconditus seu de humilitate tractatus*, in-4°, 62 p.; *Tractatus in laudem doctrinæ seraphicæ S. Bonaventuræ in « Itinerario mentis in Deum »*; *Judicium super puncta Fornesiana* et de *deficiente magis religionis statu*. Tous ces ouvrages, avec de nombreuses lettres, sont conservés dans les archives provinciales de la province capucine du Tyrol septentrional à Innsbruck.

Bernard de Bologne, O. M. Cap., *Bibliotheca scriptorum ord. min. capucinarum*, Venise, 1747, p. 165; Édouard d'Alençon, *Bibliotheca mariana ord. min. capucinarum*, Rome, 1910, p. 15-16; L. Chiochetti, G. F. M., *Per una monografia sopra P. Giovenale Ruffini, dans Rivista Tridentina*, 1910, p. 184; V. Holmeggier, O. M. Cap., *Geschichte der Tirolischen Kapuziner-Ordensprovinz 1595-1895*, Innsbruck, t. I, 1943; t. II, 1951, passim; L. Sommer, O. M. Cap., *Die literarische Tätigkeit in der Nordtiroler Kapuzinerprovinz. Bio-bibliographische Notizen*, Innsbruck, 1929, p. 89-91.

A. TILLEMENT

**RUFIN**, d'Aquilée,crivain latin du ve siècle.

I. Sa vie. II. Ses écrits. III. Son influence et son rôle.

I. Vie. — Tyrannius Rufinus naquit vers 310, à Concordia, aux environs d'Aquilée, d'une famille chrétienne. Après avoir fait dans son pays natal ses premières études, il vint à Rome pour achever l'ouvrage de sa formation intellectuelle, et ce fut dans cette ville qu'il se lia d'amitié avec saint Jérôme, son contemporain et presque son compatriote. Ses études terminées, il embrassa la vie monastique et se retira près d'Aquilée, dans un couvent où Jérôme ne tarda pas à venir le

rejoindre. Le bonheur des jeunes ascètes fut de courte durée. Jérôme partit pour la Gaule; Rufin de son côté, hanté par la pensée des moines d'Égypte, décida de partir pour l'Orient, afin de visiter les solitaires en renom de ces pays et il prit pour compagnie de cette expédition une noble Romaine Mélanie l'Ancienne. Avant de se mettre en route, il fut baptisé par Chromatius, le futur évêque d'Aquilée (371).

Le voyage de Rufin ne fut pas sans incidents. Mélanie et lui commencèrent par visiter les déserts de Nitrie et de Scété, où vivaient alors les plus célèbres ascètes; puis ils se fixèrent à Alexandrie où Rufin devint l'auditeur et le disciple du fameux Didyme l'Aveugle. A l'école de Didyme, Rufin apprit à connaître les Pères grecs, et spécialement Origène pour qui le docteur éprouvait la plus fervente des admirations. Les troubles qui suivirent la mort de saint Athanasé (2 mai 373) et l'installation de l'évêque arien Lucius, valurent à Rufin la gloire d'une confession de la foi, sans que nous connaissions d'ailleurs le détail de ses souffrances. Ce ne fut qu'en 377, après un séjour de six ans en Égypte, que Rufin abandonna ce pays et vint s'installer à Jérusalem, où Mélanie l'avait déjà précédé depuis 374. Dans le voisinage du couvent édifié par Mélanie sur le Mont des Oliviers, il s'établit lui-même et partagea dès lors sa vie entre l'exercice de la piété, la pratique de la charité et des bonnes œuvres et l'étude. Vers 390, semble-t-il, il fut ordonné prêtre par l'évêque Jean de Jérusalem.

Cette calme et bienfaisante existence se serait poursuivie sans incidents notables, si elle n'avait pas été douloureusement interrompue par les controverses origénistes. En 392, éclata une première difficulté : un certain Aterbius s'avisait de demander à Rufin et à saint Jérôme, qui depuis quelques années vivait à Bethléem, des explications relatives à l'enseignement d'Origène. Saint Jérôme accepta d'éclairer la curiosité d'Aterbius, tandis que Rufin se déroba prudemment. Deux ans plus tard, en 394, saint Épiphane, évêque de Salamine dans l'île de Chypre, étant venu en Palestine, des discussions violentes dont Origène était le thème, éclatèrent entre lui et Jean de Jérusalem. Les solitaires durent prendre parti : saint Jérôme se déclara pour Épiphane; Rufin embrassa la cause de Jean. Naturellement des personnes zélées se trouvèrent à point pour envenimer la querelle entre les deux amis de jeunesse. La réconciliation qui suivit ne parvint pas à faire disparaître les mauvaises impressions de la dispute. Cf. art. ORIGÉNISME, t. XI, col. 1568 sq.

Ce fut toutefois une imprudence de Rufin qui fit monter les discussions à un degré inouï de violence. Vers la fin de 397, Rufin était rentré en Italie et, à la demande d'un ami, il s'était mis à traduire le principal ouvrage d'Origène, le *De principis*. L'entreprise était assez téméraire en un temps où l'on recommençait justement à discuter l'autorité théologique du maître alexandrin. Rufin, qui le sentait, crut habile de placer en quelque sorte sa traduction sous le patronage de saint Jérôme et, dans sa préface, il se recommanda de l'exemple de ce dernier qui avait, lui aussi, rappelait-il, fait connaître aux Latins maintes et maintes œuvres d'Origène. Le fait était exact, mais saint Jérôme n'était pas d'humeur à accepter la simple évocation de ces souvenirs. Il écrivit à ses amis Oceanus et Pammachius pour se justifier : il n'avait, disait-il, traduit en latin que des livres exégétiques d'Origène et il s'était bien gardé d'approuver sa doctrine; bien différent en cela de Rufin qui n'avait pas hésité à répandre dans le grand public l'écrit le plus dangereux, le plus compromettant du maître alexandrin. Les précautions mêmes prises par le traducteur, qui avait fait disparaître les passages hérétiques du *De principis* et qui avait cru bon, en bien des endroits, d'édulcorer le texte original,

se retournèrent contre lui, car Jérôme ne tarda pas à composer une traduction nouvelle, aussi exacte que possible, dans laquelle étaient mises en relief toutes les ténérances d'Origène, et cette traduction parut si dangereuse à Océano et à Pamphacius qu'ils firent tous leurs efforts pour la faire disparaître avant même sa publication.

Vains efforts. Manuscrits subtilisés, lettres interceptées, rien ne manqua de ce qui pouvait le mieux dresser l'un contre l'autre les anciens amis. Accusé auprès du pape Anastase, sommé de comparaître devant son concile, Rufin fut obligé de se justifier et de démontrer la parfaite orthodoxie de sa foi (400). En même temps, il dirigea contre Jérôme une apologie de sa conduite qui eut été de nature par la modération du ton et par la puissance des arguments, à faire réfléchir un esprit moins vif que celui du solitaire de Bethlém. A l'ouvrage de Rufin, Jérôme crut devoir répondre par trois livres des plus violents, que leur destinataire eut la sagesse de laisser sans réplique.

Retiré à Aquilée auprès de l'évêque Chromatius (400), Rufin put dès lors reprendre la vie de prière et d'études pour laquelle il était fait. Cependant les invasions barbares ne lui permirent pas de demeurer dans son pays natal. Vers 407, il fut obligé de quitter Aquilée et de se réfugier au monastère de Pinetum, près de Terracine, où résidait sa vieille amie Mélanie. Puis en 409, la nouvelle avance des Goths le contraignit à passer en Sicile : ce fut à Messine qu'il mourut en 410, fidèle jusqu'au bout à son besoin d'écrivain et de traducteur.

II. ÉCRITS. — 1° *Les traductions*. — La plus grande partie de l'œuvre littéraire de Rufin est constituée par des traductions. Ses écrits personnels sont peu nombreux et les plus importants d'entre eux sont dus aux circonstances, puisque ce sont des apologies de sa conduite. Rufin apparaît donc essentiellement comme un traducteur : on peut dire que cette besogne modeste, dans laquelle il s'est volontairement confiné, lui convenait à merveille et qu'il a, en la poursuivant sans relâche, rendu aux chrétiens de l'Occident le plus éminent des services. Grâce à lui, en effet, les œuvres des docteurs grecs sont devenues accessibles à tous, non seulement celles des vieux maîtres comme Origène, mais aussi celles des écrivains les plus récents, qu'il transférait en latin, à peine étaient-elles publiées dans leur texte original. Voici la liste des livres qu'il a ainsi traduits :

1. *Origène*. — Rufin a consacré de longs et patients efforts à faire connaître à l'Occident les œuvres d'Origène. Il a publié en effet :

a) *Le De principis* : les deux premiers livres ont été traduits pendant le carême de 398; les deux derniers quelques semaines après Pâques. L'ouvrage a ainsi paru en deux fois, chaque partie étant précédée d'une courte préface.

b) De très nombreuses homélies, à savoir : 16 homélies sur la Genèse; 13 homélies sur l'Exode; 16 homélies sur le Lévitique; 28 homélies sur les Nombres; 26 homélies sur Josué; 9 homélies sur les Juges; 9 homélies sur les psaumes xxxvi, xxxvii et xxxviii. Toutes ces traductions, à l'exception de celle des homélies sur les Nombres, sont antérieures à 404. Celle des homélies sur les Nombres date de 410; elle constitue le dernier travail de Rufin et le prologue à l'abbé Ursacius est particulièrement émouvant, parce que le vieil écrivain y parle des dévastations commises par les barbares et de sa mort qu'il sent presque imminente.

c) Le commentaire sur l'épître aux Romains (vers 404) et le commentaire sur le cantique des Cantiques (vers 410). Ces deux traductions ne sont pas complètes, ou plus exactement elles se présentent, surtout la première, comme des adaptations. Rufin explique, dans

sa préface, que le commentaire d'Origène sur l'épître aux Romains était trop long et qu'il a jugé nécessaire de l'abrégier tout en conservant l'essentiel des idées d'Origène.

2. *Adamantius. Dialogus de recta in Deum fide*. — Ce dialogue a longtemps passé pour une œuvre d'Origène, et Rufin, en le traduisant, l'a regardé comme écrit par le docteur alexandrin.

3. *Pamphile de Césarée*. — Du prêtre Pamphile, Rufin a traduit le I. I de l'Apologie pour Origène. Cette traduction a été faite au début de 398, et elle est dédiée à Macaire, celui-là même à la prière de qui Rufin entreprit la traduction du *De principis*. Macaire travaillait alors à un livre contre les « mathématiciens », c'est-à-dire les partisans du destin, et il espérait trouver des arguments dans l'ouvrage de Pamphile. Sous forme d'appendice, à cette traduction, Rufin a écrit un second traité *De adulteratione librorum Origenis*, P. G., t. xvii, col. 615-632, dans lequel il démontre que les écrits d'Origène ont été corrompus ou interpolés et qu'il en a été de même pour plusieurs autres écrits de l'antiquité chrétienne. Ce petit traité ne manque pas d'intérêt pour l'histoire de la propriété littéraire.

4. *Sentences de Sextus*. — Au temps de Rufin, on attribuait communément au pape Sixte II une série de sentences d'origine pythagoricienne. Ce recueil, christianisé vers la fin du 1<sup>er</sup> siècle, a été traduit par Rufin qui s'est laissé tromper sur sa véritable origine. Cf. J. Kroll, dans Hennecke, *Neutestamentliche Apokryphen*, 2<sup>e</sup> éd., 1924, p. 625-643.

5. *Apocryphes pseudo-clémentins*. — De ces apocryphes, qu'il attribuait à saint Clément de Rome, Rufin a traduit la lettre de Clément à Jacques, et assez longtemps après les *Reconnitions*. Ce travail doit dater de 405 environ.

6. *Eusèbe de Césarée*. — En 403, semble-t-il, Rufin traduisit, à la demande de Chromatius d'Aquilée, les dix livres de l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe. Il voulait, en faisant ce travail, donner aux chrétiens d'Italie, attristés par les invasions barbares, le moyen de trouver dans le passé une consolation et un apaisement pour les épreuves du présent. A l'occasion, Rufin ne craint pas d'ajouter quelques compléments à Eusèbe, par exemple dans l'histoire de saint Grégoire le Thaumaturge et dans celle de saint Lucien d'Antioche. Inversement, il lui arrive assez souvent de raccourcir son modèle; c'est ainsi qu'il ramène à un seul les deux derniers livres d'Eusèbe.

7. *Saint Basile*. — Rufin a traduit les *Règles* de saint Basile : sa traduction combine les *Regulæ fusiùs tractatæ* et les *Regulæ brevius tractatæ* en une seule règle qui compte 203 questions et réponses. Il faut noter que cette traduction n'a pas été reproduite dans les Patrologies de Migne; on la trouvera chez L. Holstenius, *Codex regularum monasticarum et canonicarum*, t. 1, Augsburg, 1759, p. 67-108. De plus, Rufin a traduit huit homélies de l'évêque de Césarée : deux sur les psaumes, cinq sur divers sujets et la lettre xxvi (traitée comme une homélie) *Ad virginem lapsam*. La traduction des *Règles* date, semble-t-il, de 397; celle des huit discours de 399 ou 400.

8. *Saint Grégoire de Nazianze*. — De saint Grégoire, Rufin a traduit, vers 399-400, neuf discours (II, VI, XVI, XVII, XXIV, XXXII, XXXVIII, XXXIX, XL). Cette traduction n'a pas été réimprimée par Migne. Cf. A. Engelbrecht, *Tyrannii Rufini orationum Gregorii Nazianzeni novem interpretatio*, dans le *Corpus de Vienne*, t. XLVI, 1910.

9. *Évagre le Pontique*. — Sous les titres *Le moine et Le gnostique*, Evagrius avait écrit deux courts ouvrages composés l'un de cent, l'autre de cinquante chapitres. Rufin traduisit au moins le premier de ces ouvrages; mais cette traduction, dont l'existence est attestée par



saint Jérôme, *Epist.*, cxxxiii, 3 et par Gennadius, *De vir. illustr.*, 11 et 17, a disparu. Par contre les *Sententie ad virgines* nous sont conservées dans deux traductions latines, dont l'une est l'œuvre de Rufin. Cf. A. Wilmar, *Les versions latines des sentences d'Évagre pour les vierges*, dans *Revue bénédictine*, t. xxviii, 1911, p. 143-153.

10. *Historia monachorum*. — Il faut décidément ranger parmi les traductions de Rufin l'*Historia monachorum in Ægypto sive de vitis patrum*, bien qu'on ait longtemps regardé cet écrit comme une œuvre originale. Non seulement Rufin ne le présente nulle part comme une traduction, mais dans son *Histoire ecclésiastique*, xi, 4, il parle de son dessein d'écrire un ouvrage sur les moines d'Égypte et dans l'*Historia monachorum* elle-même, 29, il renvoie à ce passage de l'*Histoire ecclésiastique*. D'autre part, saint Jérôme attribue ce livre à Rufin lui-même, *Epist.*, cxxxiii, 3. On connaît cependant un texte grec de cet écrit. E. Preuschen, *Palladius und Rufinus*, Giessen, 1897, y a vu une traduction, mais C. Butler, *The lausiac history of Palladius*, Cambridge, 1898-1904, semble avoir montré que le grec est bien l'original et que Rufin ne serait qu'un traducteur. L'auteur du livre serait l'archidiacre Timothée d'Alexandrie, et non pas, comme paraissait l'indiquer Sozomène le patriarche Timothée. Cf. P. de Labriolle, dans V. Martin et A. Fliche, *Histoire de l'Église*, t. iii, Paris, 1936, p. 310-313.

11. *Josèphe (?)*. — Cassiodore connaît une traduction latine des sept livres de *La guerre juive* de Josèphe, traduction, dit-il, que les uns attribuent à saint Ambroise, d'autres à saint Jérôme, d'autres enfin à Rufin. *Institt. divin. litter.*, 17. Gennade ne dit rien de cela. Cette traduction, différente de celle qui porte le nom d'Héséippe et qui ne contient que cinq livres, nous a été conservée; mais il est plus que douteux qu'elle soit l'œuvre de Rufin. Le témoignage de Cassiodore est très dubitatif, et par ailleurs il est unique. Cf. E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, 4<sup>e</sup> éd., t. I, Leipzig, 1931, p. 95 sq.

2<sup>o</sup> *Œuvres personnelles*. — A côté de ces traductions, l'œuvre personnelle de Rufin est relativement peu considérable, elle comprend :

1. *Apologia ad Anastasium Romanæ urbis episcopum*, P. L., t. xxi, col. 623-628. — Cette courte apologie, écrite au plus fort des controverses origénistes expose les obstacles qui ont empêché Rufin de comparaître devant le pape et son concile. Rufin donne ensuite sa profession de foi, d'une incontestable orthodoxie, et il se justifie d'avoir traduit en latin les œuvres d'Origène, besogne à laquelle il a été invité tant par les conseils de ses amis que par les exemples de ses prédécesseurs.

2. *Apologia in Hieronymum*, P. L., t. xxi, col. 541-624. — Cette apologie en deux livres, dédiée à Apronianus, fut comme la précédente écrite en 400. Le I. I, est consacré à la défense de l'auteur qui démontre son orthodoxie et justifie sa traduction du *De principiis* ainsi que celle d'autres écrits d'Origène. Dans le I. II, Rufin passe à l'offensive : il attaque, avec vivacité certes, mais sans aucune injustice, l'attitude de saint Jérôme, son caractère, ses procédés littéraires, etc., et ses critiques sont appuyées par des arguments de fait qui sont loin d'être négligeables. On a souvent été très sévère pour l'apologie de Rufin qu'on a qualifiée d'invective. De fait, lorsqu'on la compare à l'apologie de saint Jérôme, on est obligé de convenir que la modération et l'exactitude sont du côté de Rufin. Si l'on se rappelle qu'il a été la lutte ainsi ouverte entre deux grands serviteurs de l'Église, Rufin ne saurait être blâmé d'y s'être défendu vigoureusement contre des attaques injustifiées.

3. *Histoire ecclésiastique*, P. L., t. xxi, col. 461-540 et mieux édit. Mommsen, *Eusebius Kirchengeschichte*, Leipzig, 1903-1910, du *Corpus de Berlin*. — Nous avons dit que Rufin a publié en 403 une traduction de l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe, ramenée à neuf livres. A quoi sont joints deux autres livres qui contiennent le récit des événements survenus entre 324 et 395, c'est-à-dire depuis les origines de la crise arienne jusqu'à la mort de Théodose le Grand. On regarde habituellement ces deux derniers livres comme une œuvre personnelle de Rufin qui mériterait ainsi le titre de père de l'histoire ecclésiastique en Occident. Sans avoir la valeur de l'histoire d'Eusèbe, l'œuvre de Rufin est loin d'être négligeable et, surtout pour les événements des dernières années, elle constitue une source de première importance. On s'est récemment demandé si Rufin, pour composer son *Histoire*, n'avait pas eu à sa disposition un modèle grec et même s'il ne s'était pas contenté de le traduire. Photius, *Bibliotheca*, cod. 89, rapporte en effet qu'il a eu entre les mains une suite de l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe, écrite par Gélase de Césarée. Celui-ci, un neveu de saint Cyrille, occupa le siège de Césarée de Palestine de 367 à 395. Photius ajoute que, d'après certains témoignages, Gélase n'avait pas composé lui-même cette histoire, mais qu'il l'avait traduite du latin de Rufin. Cela est impossible, puisque Rufin n'a écrit qu'en 402, tandis que Gélase est mort des 395. Mais on pourrait renverser les termes du problème et dire que Rufin a traduit l'œuvre de Gélase. Cette hypothèse est peu vraisemblable. Nous pouvons tenir jusqu'à plus ample informé que Rufin est bien l'auteur original, et que son ouvrage n'a pas tardé à être traduit en grec, car les historiens grecs du v<sup>e</sup> siècle utilisèrent cette traduction. Cf. G. Laesche, *Das Syntagma des Gelasius Cyzicenus*, Bonn, 1906; A. Glas, *Die Kirchengeschichte des Gelasius von Kaisarea, die Vorlage für die beiden letzten Bücher der Kirchengeschichte Rufins*, dans *Byzantinisches Archiv*, t. vi, Leipzig, 1914; F. Haase, *Byzantinische neugriechische Jahrbücher*, t. i, 1920, p. 90 sq.; J.-E.-L. Oulton, *Rufinus' translation of the Church history of Eusebius*, dans *Journal of theological studies*, t. xxx, 1929, p. 150-174.

4. *Commentarius in Symbolum apostolorum*, P. L., t. xxi, col. 335-385. — Gennade, *De vir. illustr.*, 17, cite avec de grands éloges cette explication du symbole des apôtres, qui est la première œuvre de ce genre composée en Occident. L'œuvre de Rufin mérite en effet d'être retenue : elle est importante pour l'histoire même du texte du symbole des apôtres et elle renferme un canon des Livres saints; peut-être son originalité est-elle moindre qu'on ne pourrait le penser, car Rufin semble s'être inspiré beaucoup des catéchèses de saint Cyrille de Jérusalem.

5. *De benedictionibus patriarcharum libri duo*, P. L., t. xxi, col. 295-336. — Ces deux livres sur les bénédictions de Jacob à ses héritiers sont dédiés à un certain Paulin qu'on a identifié parfois à saint Paulin de Nole, et ils peuvent avoir été écrits aux environs de 406-407. Le I. I commente la bénédiction de Juda; le I. II, celle des autres fils de Jacob. L'exégèse est fortement teintée d'allégorisme et se rattache à celle d'Origène. Cf. H. Moretus, *Les bénédictions des patriarches dans la liturgie du IV<sup>e</sup> au VIII<sup>e</sup> siècle*, dans *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 1909, p. 398-411; 1910, p. 28-40; 1930-1931.

6. Selon Gennade, Rufin aurait écrit *Epistulas ad timorem Dei hortatorias multas, inter quas præminet una que de Probanscheldi*, *De vir. illustr.*, 17. Nous ne connaissons absolument rien de ces lettres.

D'autres ouvrages encore ont été attribués à Rufin, en particulier un commentaire de 7<sup>e</sup> psaumes, P. L.,

t. XXI, col. 641-660, qui est une compilation des *Enarrationes* de saint Augustin; un commentaire d'Osée, de Joel et d'Amos, *ibid.*, col. 959-1101, qui peut être l'œuvre du pelagien Julien d'Éclane, un *Acte* de sainte Eugénie, vierge et martyre, *ibid.*, col. 1105-1122; un *Libellus de fide*, col. 1123-1124, qui figure également parmi les œuvres de Marius Mercator; un *Liber de fide*, col. 1123-1154, d'origine inconnue. Rien de tout cela n'est authentique et il n'y a pas lieu de s'y arrêter.

III. INTELLIGENCE DE RUFIN. — C'est tout évidemment un paradoxe de vouloir grandir outre mesure la personnalité de Rufin. Lui-même n'a jamais cherché à se faire valoir et il a eu une claire conscience de son rôle. Les controverses origénistes seules ont pu le faire sortir de l'obscurité dans laquelle il aimait à vivre et la lutte qu'il a dû soutenir alors avec saint Jérôme n'a pas servi sa mémoire. Son adversaire était un trop redoutable lutteur pour qu'il pût espérer le vaincre ou avoir contre lui le dernier mot. De fait, Rufin avait depuis longtemps résolu de garder le silence que saint Jérôme l'attaquait encore, non seulement dans son *Apologie*, mais en toute occasion et de la manière la plus vive. La postérité n'a guère retenu que ces attaques de saint Jérôme, ce qui l'a empêché de rendre justice à Rufin. Il faut, cependant, reconnaître que son silence, à lui seul, est déjà la preuve d'un beau caractère et d'une réelle grandeur d'âme.

Pour le reste, Rufin n'est guère autre chose qu'un traducteur. Son rôle a consisté surtout à faire connaître aux Latins les œuvres des écrivains chrétiens de langue grecque. Nous lui sommes surtout reconnaissants de ses traductions d'Origène et spécialement de celle du *De principis*. Sans lui, nous ne connaîtrions de la grande œuvre du docteur alexandrin que de trop rares fragments. Les homélies mêmes d'Origène auraient également disparu et, si elles n'ont pas l'importance théologique du *De principis*, elles nous font du moins pénétrer jusqu'au fond l'âme si chrétiennement apostolique d'Origène.

On a beaucoup critiqué les traductions de Rufin. Sur celle du *De principis*, le traducteur s'explique lui-même dans ses préfaces et dans son *Apologie*. Il reconnaît qu'il a supprimé certains passages d'Origène, qu'il en a modifié d'autres qui ne rendaient pas un son suffisamment orthodoxe en matière de théologie trinitaire. Peut-être n'agissons-nous plus de la même manière. Il faut, pour apprécier justement les procédés de Rufin, se souvenir d'une part des susceptibilités que soulevait un peu partout le seul nom d'Origène et d'autre part de la persuasion dans laquelle était le traducteur que les œuvres du maître alexandrin avaient été interpolées ou altérées. Dans ces conditions, il pouvait se reconnaître le droit de rétablir ce qu'il croyait sa véritable pensée et de supprimer de son texte des formules qu'il ne pouvait pas lui attribuer.

Ses autres traductions n'offrent pas prise aux mêmes critiques. Mais elles sont souvent trop larges; et celle du commentaire d'Origène sur l'épître aux Romains n'est guère qu'une adaptation. Cela est vrai. Mais Rufin a fait que suivre ces procédés en usage de son temps en matière de traduction. Qu'on lise par exemple le *De optimo genere interpretandi* de saint Jérôme et qu'on parcoure ensuite les traductions faites par le docteur de Bethléem on verra qu'il s'en suit plus de loques, plus littérales, plus exactes que celles de Rufin. Celui-ci a agi comme ses contemporains. Il a voulu faire des traductions qui fussent en même temps des œuvres littéraires. On ne saurait le lui reprocher.

Dans l'histoire de la théologie, le rôle de Rufin est insignifiant. On a relevé comme digne de remarque l'assurance avec laquelle il présente comme une tradition des amérindiens la thèse de la composition du symbole par les apôtres eux-mêmes. Avant de se quitter,

dit-il, ils établirent en commun une règle de la prédication qu'ils devaient faire afin que, une fois séparés, ils ne fussent pas exposés à enseigner une doctrine différente. Étant donc tous réunis et remplis de l'Esprit-Saint, ils composèrent ce bref résumé de leur future prédication, mettant en commun ce que chacun pensait et décidèrent que telle devait être la règle à donner aux croyants. » *Comment. in Symbol.*, P. L., t. XXI, col. 337. Cette tradition n'a pas, on le sait, de fondements solides. En l'accueillant sans réserve, Rufin ne témoignait pas d'un esprit fort critique.

Rufin a souffert de la réputation que lui a faite saint Jérôme, et il vaut assurément beaucoup mieux que cette réputation. Il a de solides qualités de cœur; il est fidèle à ses amis, lorsque ceux-ci ne le trahissent pas; il se défend sans passion; il sait garder le silence sans ressasser les rancunes insouvenues. Il a également de solides qualités d'intelligence: il n'est pas un génie, et il n'a jamais songé à le laisser croire à personne; il n'a en aucun cas revendiqué la première place, et volontairement il s'est confiné dans le rôle obscur de traducteur. On l'aimerait peut-être moins crédule, plus ouvert à la critique; mais on ne peut lui refuser le sentiment de sa vraie valeur. Le procès de Rufin a été souvent plaidé par les avocats de saint Jérôme; il mériterait, semble-t-il, de l'être une bonne fois par les avocats de Rufin.

Les recherches les plus amples sur la vie et l'œuvre de Rufin restent celles de J. Fontannus, *Historia literaria Aquilensis libri V*, Rome, 1742, p. 149-149; ces pages, réimprimées dans l'édition de Vallarsi, *Rufini opera*, t. I, Vérone, 1745, p. 1-260, ont été reproduites dans P. L., t. XXI, p. 75-234. On verra également: B.-M. de Rubens (de Rossi), *Inscriptions d'Égypte*, prince de Turiniano seu Tyrannio *Rufino nomen et presbytero, altera de vetustis liturgiis alisque sacris ritibus*, Venise, 1754, p. 1-160; Tillemont, *Mémoires*, t. XII, Paris, 1907, p. 1-356, 616-662 (à propos des controverses avec saint Jérôme). — L'ouvrage de J. Brochet, *Saint Jérôme et ses amis, étude sur la querelle de saint Jérôme avec Rufin d'Aquilée* sur l'ensemble de son œuvre polémique, Paris, 1905, est un réquisitoire violent et passionné contre Rufin. Il y a beaucoup plus de nuances et de justice dans F. Cavallera, *Saint Jérôme, sa vie et son œuvre*, Paris, 1922; G. Bardy, *Recherches sur l'histoire du texte et des versions latines du De principis d'Origène*, Paris et Lille, 1923; M. Villain, *Rufin d'Aquilée: la querelle autour d'Origène*, dans *Recherches de science religieuse*, t. XXXVII, 1937, p. 5-37; 165-195; du même, *Rufin d'Aquilée: l'homme et le moine*, dans *Nouv. revue théol.*, janvier-février 1937.

On verra également sur les traductions de Rufin les études sur Origène, en particulier E. de Faye, *Origène*, Paris, 1925; R. Cadiou, *Introduction au système d'Origène*, Paris, 1930; La jeunesse d'Origène, Paris, 1935; les préfaces de P. Koetschan, P. Behrens, A. Engelbrecht, etc. aux différentes éditions de ces traductions.

Récemment J. Duhm, *Le De fide de Bachriarius*, dans *Rev. d'hist. ecclési.*, t. XXVIII, 1928, p. 2-20, 301-331; A. propos du *De fide de Bachriarius*, *ibid.*, t. XXXIV, 1934, p. 85-95, a essayé de prouver que l'apologie de Rufin à Anastase est inspirée du *De fide de Bachriarius*. Cette opinion a rencontré peu d'adhésions, et il est probable que c'est Bachriarius qui a emprunté à Rufin.

On doit remarquer qu'il n'existe pas encore d'édition d'ensemble des œuvres de Rufin. L'édition de Vallarsi, Vérone, 1745, n'a publié que les œuvres propres de Rufin, y compris les apocryphes, et c'est elle qui a été reproduite dans P. L. Les traductions doivent être cherchées ici et là. La plupart des traductions d'Origène ont d'ailleurs paru récemment dans le *Corpus des Pères grecs* de Berlin, en des éditions très satisfaisantes.

G. BARDY.

**RUINART Thierry**, bénédictin de la congrégation de Saint-Maur, critique et historien. — Ruinart naquit à Reims en 1657 d'une famille de marchands. Après de bonnes et brillantes études à l'université de Reims, il entra, le 2 octobre 1671, à l'abbaye Saint-Remi de la même ville. Il fit profession en 1675 à Saint-Faron de Meaux, où le noviciat avait été trans-

fé. Après un séjour à Corbie (1677-1681), il entra en 1682 à Saint-Germain-des-Près, où s'écoula sa studieuse existence, à peine marquée par quelques voyages d'étude. Elle se termina prématurément à l'abbaye d'Hautvillers, dont il était l'hôte passager, au cours d'une exploration littéraire, le 29 septembre 1709.

Sa chance fut d'être le disciple et l'ami de Mabillon, avec lequel il vécut dans une parfaite communauté d'esprit et d'activité littéraire, pendant les vingt-cinq dernières années de sa vie. Cf. *L'origine de dom Mabillon*, dans *Mélanges Mabillon*, 1908, p. 32-47.

1. « Le premier et le plus précieux de ses ouvrages », écrit dom Tassin, ce sont les *Acta primorum martirum sincera*, Paris, 1689. En tête de la seconde édition, Amsterdam, 1713, dom Massuet publia une vie et une bibliographie de dom Ruinart. Les *Acta sincera* furent rééditées à Vérone, 1731, à Augsburg, 1802, et à Parisbonne, 1859; ils ont été traduits en français par Maupertuis, Paris, 1708 et 1737, Besançon, 1818, en italien par Luchini, Rome, 1777-1779; en espagnol, Madrid, 1844; en allemand, Vienne, 1831, Arnheim, 1858. En raison même de l'utilisation qu'en ont faite les historiens du dogme et du culte chrétien et des services que ces volumes d'accès facile et de grande réputation sont encore appelés à rendre aux théologiens, il faut constater que « cette belle œuvre, bien conçue, a été un peu sommairement exécutée... Il est permis de dire qu'elle ne répond plus aux exigences actuelles : tous les morceaux choisis par dom Ruinart ne sont pas « sincères », en ce sens qu'on puisse les traiter comme des sources historiques pures... » Delchaye, *Les légendes hagiographiques*, p. 131. On pourra trouver dans l'ouvrage du savant bollandiste, loc. cit., p. 132-141, un essai provisoire de classification, que nous résumons sommairement. Les *Acta sincera* se composent de 117 articles de valeur très inégale, qu'il faut par conséquent grouper par catégories. Pour un petit nombre de saints — 6 ou 7 — Ruinart a dû se borner à réunir quelques textes épars. Pour d'autres, il a mis à profit des auteurs comme Eusèbe, Cyprien, dont l'œuvre est suffisamment connue et le degré de crédibilité bien établi; cela constitue 46 notices. Restent les passions isolées, un nombre de 74 sur lesquelles devra porter, à l'avenir, l'effort de la critique. On est généralement d'accord pour donner la place d'honneur à treize pièces célèbres; à l'autre extrême, cinq passions appartiennent à la classe des romans d'imagination. Le genre roman historique n'est que trop bien représenté dans Ruinart : quinze passions d'après Delchaye. Les autres textes — quatre-vingt-cinq pièces — doivent se rattacher, jusqu'à nouvel ordre, à la catégorie des passions qui ont pour source principale un document historique de premier ou de second rang. La discrimination a été continuée par le même savant, par A. Dufourcq et par d'autres. Cf. les articles *Actes des martyrs* des *Dictionnaires de théologie cathol.*, d'archéol. chrét. et surtout d'histoire et de géographie ecclésiastiques. Il ne faut pas négliger de mentionner la savante dissertation dont Ruinart fit précéder ses *Acta*, il y traite de la rédaction de ces actes, du culte des martyrs, etc... d'une façon claire et discrète, avec toute l'érudition que lui permit l'époque; les théologiens utiliseront l'excellente table des matières aux mots : *Sanctorum suffragia, invocatio, sancti honorandi*, etc.

2. *Historia persecutionis Vandalicae*, Paris, 1694 et 1699. Dans la première partie, Ruinart publia avec des notes les œuvres de Victor de Vite, et dans la seconde il rédigea une histoire suivie de la persécution. Voir *P. L.*, t. LVIII, col. 359-434.

3. *G. F. Gregorii episcopi Turonensis opera omnia, necne Fredegarii Epitome et Chronicon*, Paris, 1699, avec une préface latine de l'éditeur sur l'état religieux de la Gaule mérovingienne et les manuscrits de Gre-

goire, préface qui a été traduite par Bordier, dans les *Miracles de Grégoire de Tours* de la Société de l'histoire de France, t. I, p. v-XL. Texte de l'édition reproduit dans *P. L.*, t. LIX.

4. En collaboration avec Mabillon, il donna, en 1701, les deux tomes des *Annales benedictini* représentant le XI<sup>e</sup> siècle de l'Église.

5. Deux opuscules polémiques : *Apologie de la mission de saint Maur en France*, 1702, en français, qui fut inscrite en latin à la fin du t. I des *Annales benedictini* de Lucques, 1739; *Ecclesia Parisiensis vindicata adversus R. P. Germon, de antiquis regum Francorum diplomatis*, Paris, 1706, qui ne sont pas les meilleures de ses dissertations.

6. *Abrégé de la vie de dom Jean Mabillon*, Paris, Muguet, 1709, traduite en latin par dom Claude de Vic, Padoue, 1714, l'édition primitive introuvable a été réimprimée dans la collection « Pax », Mareduis, 1933.

7. *Ecclii Urbani papæ II vita* n'a pas été imprimée pour des raisons politiques.

8. Le *Journal de dom Ruinart* a été publié par Ingold, dans l'*Histoire de l'édition bénédictine de saint Augustin*, Paris, 1903, p. 155-193. Il faut en dire ici quelques mots, car, rédigé au jour le jour et avec exactitude durant les années 1698-1699, qui virent les joutes les plus serrées entre bénédictins et jésuites au sujet de l'édition mauriste de saint Augustin, presque achevée depuis 1690, le *Journal* de Ruinart est la source la plus autorisée de ces débuts de la « guerre de vingt ans ». Dom Thuillier, qui en a décrit les péripéties, *Histoire de la nouvelle édition de saint Augustin*, Paris, 1736, a si bien reconnu la valeur de ce témoin intelligent et modéré, qu'il a pris à ce journal une bonne partie de son travail, bien qu'il fût lui-même à Paris pendant que les discussions s'y succédaient. Mais dom Ruinart, ami fidèle de Mabillon, y fut mêlé plus activement et bien contre son gré. Convaincu de l'excellence de la position de dom Blampin et des premiers collaborateurs, même pour l'insertion dans le texte de la leçon : *cum posset salvi esse si vellet* [*Ecus*] — ce qui indique que la question théologique ne lui était pas étrangère — mais beaucoup plus modéré dans ses appréciations que dom Lamy ou dom de Sainte-Marthe, il fut dès l'abord, comme Mabillon, partisan de se taire devant les accusations de jansénisme formulées dans des opuscules anonymes : « On n'a guère hésité à croire que l'auteur de ce libelle ne fût un jésuite; mais on n'a pas encore su précisément qui s'en est fait. » *Loc. cit.*, p. 159. Bien que Ruinart reproche à certaines de ces accusations d'être « toutes de faits et sans aucune raison », p. 182, il ne fait guère que relater la succession des libelles, les réponses des plus impatients des mauristes publiées contre le gré de leurs supérieurs et surtout l'intervention officielle de dom Mabillon, chargé de rédiger la célèbre préface au XI<sup>e</sup> et dernier volume de saint Augustin, celui des tables. Dans une première rédaction, Mabillon entraînait beaucoup plus que ne le ferait aujourd'hui aucun éditeur de textes anciens dans le vif de la doctrine augustinienne sur la grâce. « D. Jean Mabillon a mis son écrit entre les mains de nos supérieurs majeurs, qui l'ont lu ensemble et l'ont trouvé bon ; ce qui nous a étonnés. » P. 182. Mais ce fut Bossuet qui se montra déçu; il avait pourtant encouragé la première entreprise, promettant toujours sa protection et assurant que le plus grand danger que l'on put faire aux jésuites était de faire un « bon et fort », dans lequel on ne soit point du tout de leurs sentiments et que l'on y tienne une doctrine tout autre que la leur », loc. cit.; mais les règles que Mabillon avait établies définitivement pour « bien encadrer tout le système de saint Augustin — on peut en lire le texte annoté par Bossuet dans Ingold, *Bossuet et le jansénisme*, p. 153, app. v — ne repoussait



qu'impartialité aux idées de l'évêque de Meaux sur la doctrine courante. Il veut qu'on présente tout, dit Augustin, note Ruinart, la grâce suffisante qui donne le vrai pouvoir, la volonté antécédente dans Dieu de sauver les hommes et la liberté de contradiction, l'indifférence active, etc. La nouveauté de ces idées permit à retravailler tout de nouveau et à faire une préface simple... On distribua le Saint Augustin, tout le monde lut cette préface avec avidité. Cependant la préface étant divulguée, on murmura fort, la plupart sans savoir pourquoi; nos confrères firent plus de bruit que les autres... On écrivit de province des duretés contre M. de Meaux, comme il s'en fit à Paris, et lui-même les déblaya. *Journ.*, p. 192. D'ailleurs les jésuites ne furent pas plus satisfaits que les ex-oratoriens, Quesnel et Duguet, jansénistes rigoureux. « Que Mabillon ait ainsi déplié aux exagérés de tous les partis, cela montre précisément qu'il était dans le droit chemin de la vérité. » Bossuet admirait la préface et aussi « votre modération après la victoire qui ferme la bouche à tous les contredisants ». *Œuvres*, t. ix, p. 128. Il n'empêcha que les dernières années de Ruinart comme de Mabillon furent occupées et troublées par cette querelle.

9. Dom Ruinart avait fait un voyage littéraire en Alsace et en Lorraine du 20 août au 10 novembre 1696. Il en donna lui-même les acquisitions dans son *Iter litterarium in Alsatiâ et Lotharingiam*, qui fut publié après sa mort et traduit en français par Matter, en 1829, dans le *Journal de la société académique de Strasbourg*. Cf. abbé Marchal, *Voyage de dom Ruinart en Lorraine et en Alsace*, dans *Recueil de documents pour l'histoire de Lorraine*, t. viii, Nancy, 1862.

10. Ruinart avait encore écrit l'*Histoire de Fr. Morosini*, dans les *Mémoires de Trévoux*, novembre 1703.

Dom Massuet, *Joh. Mabillonii vitæ synopsis*, préface au t. v des *Annales O. S. B.*, col. xxxvii-xli, et préface aux éditions postérieures des *Acla maritum sincera*; dom Tassin, *Hist. littéraire de la Congr. de Saint-Maur*, p. 273-283; Dantier, *Monastères bénédictins d'Italie*, t. i, p. 446; H. Wilhelm, *Suppl. à l'Hist. littéraire*, t. i, p. 200-205; H. Gardart, *Dom Thierry Ruinart*, notice suivie de documents inédits, dans *Travaux de l'acad. de Reims*, 1884, t. lxxviii (en volume séparé, Reims, 1886); *Mélanges Mabillon*, 1908, avec lettres inédites de dom Ruinart, p. 32-47 et 176-188; Matter, *Voyage littéraire de D. Ruinart en Alsace et en Lorraine*, dans *Journ. de la soc. acad. de Strasbourg*, 1829. Les lettres de dom Ruinart sont conservées à Paris, Bibl. nat., fonds français, n. 19 665-19 666.

P. SEJOURNÉ.

**RUIZ** ou **RUITZ** Grégoire, frère mineur de l'Observance. — Natif de Valladolid, il appartenait à la province espagnole de la Concepcion, dans laquelle il exerça les charges de lecteur et de qualificateur du Saint-Office. Il publia *Controversie theologice in quatuor libros Sententiarum Duns Scoti usque ad dist. 50, premissa ejusdem doctoris subtilis vita*, Valladolid, 1613 et 1643. Arthur de Munster, O. F. M., l'appelle à tort Guillaume, au lieu de Grégoire, dans son *Martyrologium franciscanum*, Paris, 1653, au 8 novembre, § 10, p. 547.

1. Wadding, *Scriptores O. M.*, Rome, 1906, p. 104; J.-M. Scharbert, *Supplementum*, 2<sup>e</sup> éd., t. i, Rome, 1908, p. 331; H. Hurter, *Nomenclator*, 3<sup>e</sup> éd., t. iii, col. 396.

A. THÉBAUD.

**RUIZ DE MONTOTOYA Diego**, jésuite espagnol, théologien (1594-1632).

1. VIE. — Il naquit à Séville en 1562, entra dans la Compagnie en 1576, enseigna la philosophie à Grenade (1585), puis pendant vingt ans la théologie à Cordoue et à Séville. Il consacra les dernières années de sa vie à la publication de ses traités théologiques et mourut à Séville le 15 mars 1632.

Sa sainteté, son zèle apostolique, sa science lui valurent d'être considéré comme une des gloires de son

ordre en Espagne. Evêques et magistrats aimaient à recourir à ses conseils. Tout étranger qu'il fût aux affaires du monde, ses réponses étaient d'une telle sagesse qu'on lui attribuait volontiers des lumières surnaturelles spéciales. Il donnait son avis avec une absolue franchise et indépendance. Le roi Philippe III lui-même en fit l'expérience. Vouant obtenir des Sévilles de nouvelles contributions, il fit écrire au P. Ruiz par le duc de Lerme, son premier ministre, pour le prier de faire valoir son influence dans ce sens. En retour il lui promit de lui obtenir du pape l'autorisation de faire imprimer son traité *De auxiliis*. Bien que, comme nous le verrons, cette publication lui tint très à cœur, le religieux répondit qu'il considérait cet impôt comme injuste et qu'en conséquence il ne pouvait pas s'employer en sa faveur.

Dans l'enseignement de la théologie, le P. Ruiz voyait avant tout un moyen d'apostolat. Il n'abusait jamais des subtilités, mais voulait que la doctrine fût trachante et adaptée au bien spirituel des fidèles. Son enseignement avait toujours pour but de préparer pour l'Eglise d'Espagne des prêtres instruits, saints et aptes au ministère apostolique. Il traitait des choses divines de façon à faire embrasser par la volonté les vérités que saisissait l'intelligence. « Cordora, cité par Hurter. Le savant professeur prêchait d'exemple. Il aimait à exercer son zèle auprès des plus déshérités, les esclaves nègres que l'on amenait chaque année à Séville des côtes de la Guinée et d'Angola. Il les catéchisait et défendait vigoureusement leur dignité humaine contre ceux qui la contestaient et les déclaraient incapables de recevoir le baptême. A la demande de l'archevêque de Séville il publia en langue espagnole une *Instructio* sur la manière de préparer les nègres au baptême, Séville, 1614, réimprimée en 1627. Plus de cent mille de ces malheureux, dit-on, lui furent ainsi redevables de la régénération chrétienne. Il composa également à la demande de l'évêque Reynoso de Cordoue, un court catéchisme destiné à l'instruction religieuse des enfants : *Doctrina christiana* (s. d., entre 1597 et 1601; nombreuses réimpressions).

II. ŒUVRES. — Pour les raisons que nous indiquons plus loin, toutes les publications théologiques de Ruiz appartiennent aux sept dernières années de sa vie. Son œuvre imprimée, restée inachevée, comprend cinq volumes in-folio : *Commentaria ac disputationes in primam partem S. Thomæ de Trinitate*, Lyon, 1625. — *Commentarii ac disputationes ad questiones 23 et 24 ex prima parte S. Thomæ, de predestinatione ac reprobatione hominum et angelorum*, Lyon, 1628. — *Commentarii ac disputationes de scientia, de ideis, de veritate ac de alia Div. Ad primam partem S. Thomæ, a questione 14 usque ad 24*, Paris, 1629. — *Commentaria ac disputationes in primam partem S. Thomæ de voluntate Dei et propriis actibus ejus*, Lyon, 1630. — *Commentarii ac disputationes ad questionem 22 et bonam partem questionis 23 ex prima parte S. Thomæ, de providentia prædeterminante ac præbente prædeterminationis exordium*, Lyon, 1631. A la suite de l'épître de Ruiz (publiée dans Hurter), Southwell cite en outre parmi ses ouvrages imprimés : *De visione et nominibus Dei*, Lyon (sans indication de date). Sommervogel note : « Je ne l'ai jamais rencontré ni vu citer autre part. » Cet ouvrage n'a très probablement jamais été imprimé. Cf. J.-E. de Uriarte, *Catálogo razonado de obras anímicas y seudónimas de autores de la Compañía de Jesús pertenecientes a la antigua asistencia española*, t. iv, n. 5798.

Ruiz avait eu l'intention de publier en tout premier lieu un ouvrage en trois volumes sur la grâce, intitulé *De auxiliis*. Dans la préface du *De Trinitate* il nous apprend que l'ouvrage est prêt depuis longtemps. Le 1<sup>er</sup> volume, *De suavitale et efficacia divinæ gratiæ*, avait

été soumis dès 1615 à la censure de l'ordre et avait obtenu l'approbation la plus élogieuse des quatre censeurs du collège de Séville. Comme Paul V avait, par décret du 1<sup>er</sup> décembre 1611, interdit toute publication sur les questions controversées de la grâce sans l'autorisation de l'Inquisition, les avis des censeurs, et peut-être les manuscrits eux-mêmes, furent envoyés à Rome. Malgré les instances de l'auteur et les efforts du Père général, on ne parvint pas à obtenir l'autorisation. Ayant attendu en vain médianne années, l'auteur se décida à publier ses autres traités. Le manuscrit du *De auxiliis* n'a malheureusement pas pu être retrouvé. Il est probable que, sauf le traité de la grâce efficace, une grande partie de l'ouvrage disparut à être reprise dans les volumes publiés. Voir sur cette affaire Astrain et surtout l'article très documenté du P. Cereceda dans *Estudios eclesiásticos*, 1935, p. 123-131.

Un autre ouvrage inédit est conservé à la bibliothèque de Salamanque : *Commentarii in materiam de peccatis*, ms. in-8° de 537 folios. Le P. de Aldama en a donné la description et une courte analyse dans *Estudios eclesiásticos*, 1932, p. 124-130. L'ouvrage, daté du 6 février 1599, est achevé. Il contient le commentaire des questions LXXI à LXXXIII, LXXXVIII et LXXXIX de la 1<sup>a</sup>-II<sup>a</sup> de saint Thomas; les questions LXXXIV-LXXXVII ne sont qu'indiquées en quelques lignes. Nous y reviendrons plus loin.

III. DOCTRINE. — Il ne nous est pas possible d'analyser en détail la doctrine de Ruiz. Ce serait d'ailleurs peu utile : c'est sa méthode bien plus que sa doctrine qui fait l'originalité et l'importance de son œuvre. Nous nous contenterons de quelques indications.

Du *De Trinitate* un bon juge tel que Scheeben a pu écrire : « C'est l'ouvrage le plus achevé et le plus remarquable de Ruiz; c'est du reste le meilleur, et de beaucoup, qui existe sur ce sujet », *Dogmatik*, t. I, p. 451, trad. Bélet, t. I, p. 704; de même M. Grabmann, *Geschichte der katholischen Theologie*, p. 169. Fruit de longues années d'étude, il possède à un degré éminent les qualités qu'on se plaît à reconnaître à toute l'œuvre de Ruiz : connaissance profonde de l'Écriture sainte, des Pères et des conciles, ainsi que des diverses écoles théologiques, sûreté et clarté dans la discussion positive et spéculative, piété fervente.

Pour la conciliation du dogme de la Trinité avec le principe d'identité, Ruiz note que, puisqu'il s'agit du mystère lui-même, il n'y a pas à chercher de solution qui établirait avec une évidence nécessitant la fausseté de l'objection; il suffit de donner une réponse probable. Son effort tend à concilier en les complétant les solutions proposées par ses devanciers. Précisant et prolongeant la réponse de saint Thomas, il fonde sa propre solution surtout sur la notion d'opposition relative et sur la distinction entre l'infini et le fini : *Quaecumque igitur sunt idem realiter uni tertio finito et limitato sunt etiam idem realiter inter se. Verumtamen, quae sunt idem realiter uni tertio simpliciter infinito in genere entis, possunt nihilominus inter se realiter distinguui, si relative opponantur invicem et tamen non opponantur illi tertio*, disp. XV, sect. II, n. 6; cf. l'étude du P. de Aldama dans *Estudios eclesiásticos*, 1932, p. 547-559. Pour expliquer l'habitation de la Trinité dans l'âme juste, Ruiz voit avec Vasquez la cause formelle de la présence divine dans la production et la conservation de la grâce sanctifiante. Disp. CIX, sect. III.

Caractéristique de sa synthèse théologique est la place qu'il voulait donner au traité de la grâce en tête de son œuvre. Dans la préface du *De Trinitate* il en indique la raison : *Præbilo illos [tomos de auxiliis] præmillere decreveram, ut magis operosis difficultatibus expedire possem facilius et liberius cæteras theologiae partes percurrere, quas ego vix auxim ex professo tractare nisi dicendo vel alibi dicta supponendo, quæ possunt circa*

*gratiam auxiliatricem dubitari*. Il y a là, comme le note à juste titre le P. Cereceda dans l'article cité plus haut, une conception nouvelle de la théologie : la doctrine de la grâce devait assurer aux divers traités leur fondement, leur centre d'unité et le principe de solution pour de nombreuses difficultés. A son grand regret l'auteur ne put pas réaliser son projet. Mais toute son œuvre reste pénétrée de cet esprit : elle est avant tout une théologie de la grâce.

Dans les questions controversées sur la grâce et la prédestination, Ruiz tient les positions communément admises par les théologiens jésuites de l'époque : science moyenne, congruisme conforme au décret du P. Claude Aquaviva. Mais il surpasse de beaucoup ses contemporains par l'érudition scripturaire, patristique et scolastique sur laquelle il appuie son argumentation. Il enseigne la prédestination à la gloire ante *prævisa merita* comme plus conforme à l'Écriture sainte et à la doctrine de saint Augustin et de saint Thomas, sans dénier cependant à la théorie opposée toute probabilité. *De prædestinatione*, disp. VII sq.

La doctrine de Ruiz sur la nature du péché originel est résumée par le P. de Aldama dans l'analyse mentionnée ci-dessus du traité inédit *De peccatis*. L'auteur expose d'abord comment le péché d'Adam est imputable à tout homme : *Originalis culpa est absolute voluntaria et libera singulis hominibus, non particulari voluntate persone, sed universali voluntate naturæ; quæ fuit voluntas Adami, in qua ut in voluntate capitis omnes voluntates erant*. Sect. I, dub. II, prop. 2. La négation de cette thèse est notée comme téméraire et dangereuse. Si Adam est *caput naturæ*, ce n'est pas uniquement parce que tous les hommes descendent de lui par génération physique, mais en vertu d'un pacte positif, par lequel Dieu l'a constitué chef moral de l'humanité : *Deus primum hominem constituit caput totius posteritatis hoc pacto cum eo inito : si meam legem custodieris, iustitiam et gratiam non solum tibi sed etiam posteris conservabis; si vero pactum meum irritum feceris, omnes filios inimicos Dei constitues*. *Ibid.*, prop. 3. Par ce pacte, accepté par Adam au nom de sa postérité, les volontés de tous les hommes sont incluses dans celle d'Adam et son péché est par le fait même imputable à tous *solummodo voluntate naturæ et capitis*. *Ibid.*, prop. 4. Il n'y a à cela aucune injustice envers nous : Dieu est le maître suprême de toutes choses; d'ailleurs, le pacte lui-même avait en vue notre bien.

Le péché originel habituel consiste formellement dans la privation de la justice originelle; de façon plus précise : *privatio iustitiæ originalis non præcise quatenus iustitia perficiebat naturam humanam in ordine ad finem naturalem, sed quatenus perficiebat in ordine ad finem supernaturalem et quatenus ad supernaturales actus facultatem dabat*. Dub. V, prop. 2. Il inclut donc *formaliter et in recto* la privation de la seule grâce sanctifiante et seulement en *obliquo* la privation des autres *habitus infus*. Comme la grâce sanctifiante établit l'homme dans la soumission parfaite à l'égard de Dieu et le rend digne de sa complaisance et de son amour, le péché originel détourne l'homme de sa fin surnaturelle et, par voie de conséquence, aussi de sa fin naturelle, *ita ut puer nascatur carens debito ordine ad Dominum, quem habere sit in puris naturalibus creatur*. Dub. IX. L'élément matériel du péché originel consiste dans la concupiscence, *prout adjuncta privationi iustitiæ originalis et inobedientiæ naturæ moraliter durantis*. Dub. XVI.

L'auteur ne fait qu'indiquer la question de l'immaculée conception, sans la développer. Une remarque faite en passant, à propos de la nature du péché originel, nous montre suffisamment sa manière de voir : *Nisi, præter habituale peccatum originale singulis hominibus proprium, vere fuisset omnium hominum actus*

*extrinsecus actualis inobedientia Adami, sequeretur eum qui nullum originale contraxit non peccavisse in Adamo, ac proinde B. V. Mariam non peccavisse in Adamo; quod aut nullam aut valde exiguum probabilitatem habet.* Disp. XV.

IV. MÉTHODE. — Comme trait caractéristique de la méthode de Ruiz, il faut relever avant tout l'importance qu'il donne à l'étude des sources positives de la théologie : Écriture sainte, Pères, conciles. A ce point de vue son œuvre tranche entièrement sur celle d'une scolastique décadente, trop uniquement adonnée aux spéculations systématiques et aux subtilités dialectiques. Dès 1615, les réviseurs du *De auxiliis* notent unanimement l'érudition positive de leur collègue : *Cuncta quae auctor disserit, ex mente SS. conciliorum et SS. Patrum statuit; immensa lectio et eruditio sacra SS. conciliorum, Patrum Ecclesiae interpretum unice paginæ S. Scripturæ et Doctorum omnium*, dans *Estud. ecles.*, 1935, p. 124 et 126. Pour l'Écriture sainte, il suffirait de parcourir à la fin de chaque volume, la liste énorme des textes expliqués. Dans le *De Trinitate*, la *disputatio LVI* sur la procession du Saint-Esprit comprend huit sections de théologie positive. Une grande partie de la *disputatio XLIV* est consacrée à l'explication des métaphores employées par les Pères et les conciles. A travers toute l'œuvre nous retrouvons le même procédé : la primauté absolue de l'étude du document sacré sur la dialectique. Chez Ruiz, la théologie est dans toute la force des termes une science sacrée. Son information s'étend du reste dans la même mesure aux théologiens scolastiques, parmi lesquels il s'attache avant tout à la pensée de saint Thomas. On a noté par exemple que dans la *disputatio XL* du *De prædestinatione* : *Quid statuerit scholasticorum auctoritas et ratio circa generalitatem auxilii sufficientis*, il cite et discute cinquante-six auteurs depuis saint Thomas jusqu'à ses contemporains.

Parlant des grands théologiens jésuites, Scheeben écrit : « Le premier rang revient à Ruiz, supérieur à Suarez lui-même pour l'érudition et la profondeur. » *Dogmatik*, t. I, p. 451. L'appréciation, reprise dans les mêmes termes par Grabmann, *Geschichte der kath. Theologie*, p. 169, peut paraître excessive pour ce qui concerne la profondeur ; pour l'érudition, elle est certainement fondée. Si, pour l'importance donnée à l'étude des sources, Ruiz avait été suivi davantage en Espagne, il mériterait de figurer à côté de Petau parmi les grands initiateurs de la théologie positive. « Malheureusement, note le P. Astrain, le mouvement inauguré par Ruiz ne trouva guère d'imitateurs en Espagne. Pendant que Petau promouvait la théologie positive en France, les théologiens espagnols se tournaient, plus que de raison, vers les subtilités scolastiques. » Si l'influence du théologien de Séville n'a pas égalé ses mérites, ceux-ci suffisent pour justifier l'éloge que lui décerne Hurter : *primis scholæ sideribus annumerandus*.

Cordara, *Hist. Soc. Jesu. pars sexta*, t. II, p. 651; Nieremberg, *Varones ilustres de la Compañía de Jesús*, nouv. éd., t. VIII, p. 162; Astrain, *Historia de la Compañía de Jesús en la asistencia de España*, t. V, p. 79-81; E. de Guilhermy, *Mémoires de la Comp. de Jésus, Espagne*, t. I, p. 433-435; Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. VII, col. 323-324; M. Riviere, *Caractères et additions à la Bibl. de la Comp. de Jésus*, col. 773; Hurter, *Nomenclator*, 2<sup>e</sup> éd., t. III, col. 691-694; J. A. de Aldama, dans *Estud. ecles. filos.*, 1932, p. 124-130 et p. 547-559; F. Cereceda, *ibid.*, 1935, p. 123-131.

J.-P. GRAUSEM.

**RUNDEL** ou **RONDEL** Thomas, frère mineur de l'Ordre de Saint-François, né début du XIV<sup>e</sup> siècle, fut le vingt-septième lecteur des franciscains à Oxford. Voir Thomas d'Eccleston, *De adventu fr. minorum in Angliam*, dans *Collection d'études et de documents sur*

*l'hist. relig. et littér. du M. A.*, t. VII, Paris, 1909, p. 68. Le ms. de la bibl. de Philipps 3119, fol. 76, conserve à Thirlestaine House à Cheltenham, il aurait commenté les Sentences à Paris. *Ibid.*, p. 68, n. 10; A.-G. Little, *The grey friars in Oxford*, Oxford, 1892, p. 162; A.-G. Little-Fr. Pelster, S. J., *Oxford theology and theologians c. a. d. 1282-1302*, Oxford, 1934, p. 278. Si cette assertion du ms. Philipps est conforme à la vérité, il en résulterait que Rundel doit avoir fait ses études à Paris, où il aurait été promu bachelier sententiaire probablement entre 1280 et 1285, puisqu'il apparaît comme *respondens* (donc encore bachelier) dans une question disputée à Oxford par Gilbert de Stratton, vers 1285 : *Quæritur an Deus possit facere creaturam contra naturam Deo*, dans le ms. 158 de la bibliothèque communale d'Assise, c. cxxx, fol. 94<sup>vo</sup>-95<sup>ro</sup>. Voir Fr. Henquin, O. F. M., *Descriptio codicis 158 Assisii in bibliotheca communi*, dans *Arch. hist.*, t. xxiv, 1931, p. 22; Little-Pelster, *op. cit.*, p. 100-101 et 116. Il fut maître en théologie avant 1300, puisque, dans une collection de questions disputées à Oxford entre 1300 et 1312, on en trouve deux qui lui sont explicitement attribuées, dans le ms. Q. 99 de la bibliothèque de la cathédrale de Worcester, fol. 24<sup>ro</sup> et 37<sup>ro</sup>-37<sup>vo</sup>. Voir Little-Pelster, *op. cit.*, p. 278, 295-296 et 299. Comme sont les maîtres en théologie pouvaient tenir des questions disputées, il faut en conclure que Rundel avait été promu à ce grade avant 1300. Comme d'autre part nous savons par Thomas d'Eccleston que Rundel fut le vingt-septième lecteur des franciscains à Oxford, A.-G. Little conclut de la date proposée pour ses questions disputées, qu'il doit avoir régi l'école franciscaine d'Oxford avant 1300, probablement en 1298-1299. Voir *op. cit.*, p. 278. En 1309, il apparaît parmi les membres de la commission chargée de recueillir à Londres les dépositions contre les templiers et il y est désigné comme maître en théologie. Voir D. Wilkins, *Chronica Magnæ Britanniae et Hibernie*, t. II, Londres, 1737, p. 336-337, etc. Il résida probablement à cette époque à Londres, où il fut enterré. Voir Thomas d'Eccleston, *op. cit.*, p. 68; dans *Analecta franc.*, t. I, 1888, p. 270.

Thomas Rundel doit avoir composé un commentaire sur les Sentences. Aucun exemplaire n'en a pu être retrouvé jusqu'ici. Il en existe toutefois des vestiges dans le commentaire de Guillaume de Ware, qui plus d'une fois fait une allusion explicite au commentaire de Rundel. Ainsi dans la question du prologue : *Utrum ista scientia (theologia) per se et proprie debet dici speculative vel practica*, Guillaume de Ware écrit : *Sed hæc scientia non dicitur sapientia speculativa, quia Commentator 6 eth. c. 17 secundum numerum Commentatoris super illud mens igitur ipsa nihil movet apud Aristotelem* (Thomas Rundel) et Ph. (Philippum de Bridlington) contra opinionem Eg. (Aegidii). Cf. ms. lat. Plut. XIII, text. 1 de la Laurentienne de Florence, fol. 6<sup>ro</sup>; ms. 527 de la bibliothèque universitaire de Leipzig, fol. 10<sup>ro</sup>; ms. Vat. lat. 1115, fol. 7<sup>ro</sup>; ms. 1438 de la bibliothèque nationale de Vienne, fol. 5<sup>vo</sup>; ms. 661 de la bibliothèque de Troyes, fol. 4<sup>ro</sup>. Un autre vestige du commentaire de Rundel se trouve dans la question : *Utrum potentia anime sint ipsa essentia anime*, on en lit : *Alia est opinio, quod potentie anime sint quasi quedam partes virtuales anime, ex quibus ipsa anima componitur sicut ex partibus. Vide commentum apostoli Pauli* (Rundel) et Baldeswell, et à la fin de la question : *Sed contra sunt dux auctoritates, prima est Comm. X eth. c. 2, quod anima ebullit potentias quasi extra se. Vide auctoritatem apud R. (Rundel), dans le ms. de Florence, fol. 23<sup>vo</sup> et 24<sup>ro</sup>; le ms. de la bibl. de la cathédrale de Viterbe, fol. 23<sup>vo</sup> et 24<sup>ro</sup>; le ms. de Vienne, fol. 16<sup>vo</sup> et 17<sup>ro</sup>. D'autres notes marginales renvoient au Commentaire de Thomas*



Rundel. Voir J. Lechner, *Beiträge zum mittellaterlichen Franziskanerschulftum*, vornehmlich der Oxford Schule des XIII. XIV. Jahrhunderts. auf Grund einer F. L. renziner Wilhelm von Ware-Hs., dans *Franzisk. Studien*, t. XIX, 1932, p. 107-109; A. Pelzer, *Codices Vaticani latini*, t. II, *Codices 679-1134*, 1931, p. 740.

Thomas Rundel est aussi l'auteur de *Questiones disputatae*, dont deux sont conservées dans le ms. Q. 99 de la *Cathedral library* de Worcester, à savoir : *An primum bonum sit proprium et formale obiectum voluntatis create, ita quod includat totam rationem formalem subiecti* (quatern. II, q. xx, fol. 24 v°), dont la *determinatio* se lit : après la q. XXI : *Determinatio Rundel. Ad questionem cum queritur an primum bonum sit ratio formalis obiecti voluntatis create...* (fol. 25 r°), et : *An obiectum voluntatis aliquid imprimat in voluntatem. Dicendum et primo ostenditur quomodo obiectum voluntatis se habet ad intellectum* (quatern. IV, q. I, fol. 37 r°-37 v°). Voir Little-Pelster, *op. cit.*, p. 295-296, et 299. Cette dernière question a été éditée par Little, *op. cit.*, p. 338-343. Dans le quaternon II, q. VIII : *An Deum esse sit per se notum* (fol. 14 r°), Thomas Rundel oppose au défendant une opinion qui commence : *Item non est nota, quia scitur a priori aut quia scitur a posteriori*. Voir Little-Pelster, *op. cit.*, p. 294.

Outre les travaux déjà mentionnés : A.-G. Little, *The franciscan School at Oxford in the XIII<sup>th</sup> century*, dans *Arch. franc.*, hist., t. XIX, 1926, p. 862; A.-G. Little-Fr. Pelster, *Oxford theology and theologians c. a. D. 1282-1302*, dans *Oxford hist. Soc.*, t. XXVI, Oxford, 1934, p. 15, 36, 66, 68, 101, 116, 223, 228, 232, 248, 251, 269, 278, 292, 294, 295, 296, 299, 335, 338-343.

A. TEETAERT.

**RUPERT DE DEUTZ**, moine bénédictin de Saint-Laurent de Liège, puis abbé du monastère de Deutz ou Tuy près de Cologne, commentateur des saints Livres, théologien et liturgiste, dans le premier tiers du XII<sup>e</sup> siècle.

I. VIE. — De sa vie, on ne sait que ce qu'il a eu l'occasion d'en dire dans ses œuvres. Était-il né à Liège même, comme l'a pensé Mabillon, et n'était-il pas plutôt d'origine rhénane, comme le dit Trithème? Sa retraite en pays allemands pour la fin de sa vie et le mauvais accueil que ses livres reçurent en France portaient à croire qu'il était des bords du Rhin. Cf. Kist, *Rupertus Tuitiensis. een Nederlander*, dans *Archief voor kerk. geschiedenis*, 1850. On ne sait pas l'année de sa naissance; mais il ne faut pas la placer après 1075; car il devait avoir passé la trentaine, quand il reçut vers 1110 le sacerdoce, qu'il avait refusé durant de longues années, et quand il achevait, en 1111, son grand ouvrage *De divinis officiis*, après avoir, durant les premières années de sa vie monastique, « montré peu de dispositions pour l'étude ». Rupert dut entrer de bonne heure au monastère de Saint-Laurent, où il fit toute son éducation. Il s'en montre fier, à l'encontre des écolâtres français, qui lui faisaient grief de « n'avoir été à l'école d'aucun maître. Comme si les monastères étaient tout à fait démunis de savants et que certains hommes se fussent si bien réservé la clef de la science qu'on ne pût rien faire sans eux! » *De omnipotentia Dei*, c. XXII, P. L., t. CLXX, col. 472. Il avoue cependant que ses maîtres ne lui enseignèrent point la dialectique. Mais, jeune moine, il compléta lui-même son instruction par la lecture des livres de philosophie; car il cite parfois les philosophes et d'autres ouvrages relatifs aux arts libéraux. On ne saurait négliger enfin la part de la réflexion. De cette assidue, le fruit fut si remarquable et si rare pour ces temps-là que ses amis, et lui tout le premier, y voyaient une inspiration du Saint-Esprit. *Loc. cit.*, col. 475. Les discussions subtiles et les distinctions des dialecticiens l'embarraçaient vite. P. L., t. CLXX, col. 15. Il préférait s'enfermer dans la médi-

tation silencieuse du texte sacré, dont il épluchait tous les mots, heureux d'y faire voir la suite des idées et souvent une foule de choses qui ne s'y trouvaient point. Il reconnaît volontiers qu'il est un commentateur intempérant. *De glorificatione Trinitatis*, prol., P. L., t. CLXX, col. 11. Qu'il lise la Bible, le missel ou la règle de Saint Benoît, Rupert commente inlassablement.

Le fruit de ses réflexions se fit beaucoup attendre : longtemps après la fin de ses études, un peu après 1111, le bénédictin acheva un gros livre, le *De divinis officiis*, qu'il communiqua à ses confrères et à ses visiteurs sans se mettre en peine de trouver un évêque pour le patronner. Mais, quelques années après, les critiques se levèrent nombreux : « Nous n'arrivons pas à lire les livres que les saints Pères ont écrits; comment pourrions-nous trouver le temps de parcourir ceux qui sont composés de chic par des ignorants? Voilà les compliments que j'entends, et j'en passe qui sont plus graves encore. » *De divinis officiis*, prol., P. L., t. CLXX, col. 11. Ces accusations « plus graves » étaient d'ordre doctrinal; et il faut en dire quelques mots dès maintenant, parce qu'elles montrent la place que le moine de Liège se fit d'emblée dans les disputes des écoles théologiques du XII<sup>e</sup> siècle, et qu'elles expliquent, non seulement la suite de sa vie et sa retraite en pays rhénan, mais aussi l'évolution qu'on note dans ses ouvrages subséquents.

Voici en quels termes Rupert parle de ses premiers adversaires : Guillaume de Champeaux, évêque de Châlons († 1121) et Anselme, écolâtre de Laon († 1117), qui sont plutôt, à l'entendre, disciples du vieil hérétique du XII<sup>e</sup> siècle, Florinus : « Les Floriens, ainsi nommés de leur maître Florus, disaient que Dieu a créé le mal, et même le mal moral. On dit même que, de nos jours, de grands maîtres, des écolâtres renommés, des lumières de la France entière, qui attireraient à leurs leçons des essaims de disciples des diverses provinces, avaient émis cette opinion bien arrêtée sur la volonté de Dieu, et qu'ils la défendaient avec obstination. Aussi, malgré tout ce que je pouvais dire, on ne m'écoutait pas : bien plus, on me tournait en dérision. Les adversaires étaient ou paraissaient férus de leur autorité, qu'ils regardaient comme irréfutable, comme si un ange du ciel leur eût parlé. Et, pour les plus savants, passe encore ce qu'ils pouvaient dire; mais du menu fretin des écoles que dirais-je? ceux-là poussaient mes adversaires, clercs contre moine; j'étais devenu l'objet de leurs risées et de leurs brocards! Mais tous ces brocards et ces mépris, je les supportais sans sourciller. Je partis pourtant un jour pour la France, assis sur un pauvre âne et accompagné d'un seul domestique, pour affronter la lutte contre ces gens qui avaient pour eux, je le savais, l'éloquence et l'esprit, et aussi la dignité de leur charge et de leur enseignement. Je prévoyais, et c'est bien ce qui arriva, que l'armée des maîtres et des élèves s'assemblerait en grand nombre pour m'entendre, pour me réduire au silence. Mais, chose curieuse assurément, quand j'entrai dans la ville, l'un de ces maîtres, et le principal, était à l'extrémité et mourut tout de suite après mon arrivée. L'autre, avec qui j'eus une discussion serrée, je ne sais s'il y survécut un an. Dès lors cessa la virulence de ces attaques; mais ceux à qui j'en avais eu d'abord gardèrent longtemps la première haine qu'ils avaient conçue contre moi; et je puis bien dire qu'ils me détestaient et ne pouvaient rien dire [de moi] pacifiquement. » *In Regulam S. Bene dicti*, I, P. L., t. CLXX, col. 482-483.

Quant aux attaques spéciales contre le livre *De divinis officiis*, en voici, toujours d'après l'auteur, l'origine ou la manifestation première. « Un personnage loyal, mais très emoulu, qui avait un grand nom mais des idées flottantes, prélat et prédicateur déjà, avant d'avoir été clerc et longtemps soumis à un enseignement, me demanda familièrement, sous prétexte de

s'instruire à cette lecture, de lui prêter quelqu'un de mes opuscules; et je lui prêtai le *De divinis officiis*. Il le prit, s'en alla, le lut en long et en large et, longtemps après, me le remit, sans rien dire en bien ou en mal, sans rien demander non plus. Et voilà que, bien des jours après, j'entends dire... ce que la renommée avait répandu au loin sur mon compte : j'aurais écrit que c'est l'Esprit-Saint qui s'est incarné de la vierge Marie! Horreur, je l'avoue. Fort de ma bonne conscience, je fais une enquête diligente pour savoir qui était l'auteur de cette rumeur. ...C'était celui que je viens de dire : à la lecture du livre que je lui avais prêté, il avait été choqué de ces mots qui se trouvent dans l'office du quatrième dimanche de l'Avent : *Investigare enim quis potest quomodo corpusculum Verbum, quomodo summus et vivificator Spiritus intra uterum Matris animatur, quomodo is qui initium non habet et exstitit et concipitur*. Il a déclaré le livre hérétique, et bon à brûler. Il a dit cela au milieu de gens sans instruction, qui le suivaient et l'écoutaient. Et, comme c'est l'habitude de ces sortes de gens, de prendre feu plus vite que les gens instruits, les voilà montés contre mon livre, qui s'empressent de le saisir et de le jeter au feu! » Rupert était pourtant assez fier de sa trouvaille, puisqu'il l'avait répétée vers 1115 dans le second en date de ses grands ouvrages, dans ses commentaires sur saint Jean, l. I, *P. L.*, t. CLXIX, col. 238. Quelque temps après, dans son livre *De Trinitate*, l. V, c. xxxvii, terminé en 1117, il jugea enfin prudent de parler sur le sujet comme tout le monde : *Pater est qui impregnat, Filius qui natura induitur humana, Spiritus Sanctus cujus operatione concipitur Virgo, quæ virum non noverat*, t. CLXVII, col. 401. Cf. *In Apoc.*, l. VI, t. CLXIX, col. 1037. Mais le mal était fait, et, en l'absence d'une rétractation formelle, qui n'était pas dans le caractère de notre moine, on continua de lui tenir rigueur d'une expression pour le moins insolite.

D'ailleurs, dans ce gros ouvrage *De Trinitate*, où il avait bien prétendu mettre tout l'essentiel de sa science théologique, n'avait-il pas eu le malheur d'exposer une autre idée tout aussi nouvelle pour l'enseignement ordinaire? Pour lui, le *Fiat lux* du premier jour du monde (Gen., 1, 3) n'était pas la création de la lumière naturelle, mais celle des anges! Cette explication, Rupert l'avait adoptée comme plus conforme aux données de la sainte Écriture, et à l'enseignement de saint Augustin, *De civitate Dei*, l. II. Mais il insistait lourdement : les anges étaient sortis des ténèbres, de l'air humide et lourd qui couvrait la terre à l'origine, et les mauvais anges y avaient été renvoyés; les uns et les autres étaient corporels, etc... *De Trinitate et operibus ejus*, l. I, c. x-xvii, t. CLXVII, col. 207-214. C'était plus assurément que n'en pouvait supporter la généralité des lecteurs, assez mal disposés pour Rupert. Celui-ci restera cependant tenace sur cette position, cf. *De victoria Verbi Dei*, l. I, c. xviii sq., t. CLXIX, col. 1233, 1242-1247.

On a vu plus haut que Rupert avait consacré son second livre à l'évangile de saint Jean : le caractère apologétique de ce commentaire semblait devoir le faire bien accueillir des contemporains, excédés des discussions des partisans de Béranger. Cependant ils y trouvèrent matière à un troisième grief : l'auteur soutient qu'à la cène, le Christ n'a pas donné la communion à Judas, sorti avant la consécration de ce sacrement. Or les adversaires s'appuyaient sur l'autorité de saint Augustin pour dire que Judas avait communiqué. Ainsi Rupert est amené à dire qu'il ne faut pas se fier en tout à Augustin et que, si les saints docteurs sont en désaccord sur tel ou tel point, il est permis d'écouter celui dont l'opinion concorde mieux avec la sainte Écriture. Cela fut colporté comme hérétique par ses ennemis. Pourtant Rupert avait pour lui — mais il ne le savait pas au moment où il écrivait — l'autorité de

saint Hilaire. *Hist. litt. de la France* dans *P. L.*, t. CLXX, col. 757. De là naquit un nouveau grief : celui de mépriser l'autorité des Pères de l'Église. *In Joa.*, prol., t. CLXIX, col. 203. On verra, dans l'exposé de sa doctrine, que Rupert subit plus tard bien d'autres attaques. Tous ces griefs ne manquèrent pas de contrister le moine; mais, au lieu de les examiner en eux-mêmes, il avait le tort de les attribuer à la jalousie des docteurs célèbres et des évêques en situation et de « faire peu de cas de leur protection ». *De officiis*, prolog., t. CLXX, col. 10. Cf. *De gloria Filii hominis*, l. VII, c. 1, t. CLXVIII, col. 1453.

En attendant, il fallait retrouver la paix, la liberté d'écrire; et on ne le pouvait guère, en ces temps-là, que sous la protection d'un prélat ou d'un chapitre puissant. L'abbé de Saint-Laurent de Liège soutint efficacement son jeune moine. Mais à sa mort, en 1115, son successeur Héribrand, ancien maître de Rupert, se déclara incapable de le défendre, et le confia à l'amitié de Cunon, abbé de Saint-Michel de Siegburg, près de Cologne. Cunon fit à Rupert des loisirs, lui fit confiance pour l'expression de ses idées exégétiques personnelles, t. CLXX, col. 758; et même il lui procura la protection de Frédéric, évêque de Cologne. Il fit mieux : tout en l'engageant à publier des commentaires allégoriques de l'Écriture à l'instar des précédents, il l'orienta, sans le brusquer, vers une exégèse plus littéraire et plus pratique; il le poussa aussi à étudier à nouveau plusieurs de ses positions théologiques, qui lui avaient valu tant de critiques. Ce fut la grande époque de production littéraire du moine Rupert, qui se fit une grande réputation dans le pays rhénan et fut l'objet des attentions du légat du pape en Allemagne, à qui il offrit plusieurs de ses ouvrages.

En 1120, Rupert fut désigné comme abbé de Saint-Héribert de Tui (Deutz), pour succéder à Macuard, ancien moine de Siegburg. Son protecteur, l'abbé Cunon, fut nommé évêque de Ratisbonne en 1126; à son intention, Rupert continua à composer ses commentaires, mais dans un but plus pratique; il dut aussi surveiller l'administration de son abbaye et, en 1128, il eut la douleur d'assister impuissant à l'incendie du monastère et de la ville forte de Tui. Il avait encore des adversaires anciens, et si l'en créa de nouveaux dans le clergé séculier et chez les chanoines réguliers, en défendant contre eux les droits des moines. Anselme, évêque d'Havelburg, qui l'avait bien connu, dira de lui en 1150 qu'« il avait plus de graisse que de cervelle », ce qui montre à quel diapason étaient alors montées les polémiques entre hommes d'Église. *P. L.*, t. CLXX, col. 611. Une notice nécrologique fait mourir Rupert en 1129 ou 1130, tandis que les anciens biographes, échauffés par des hypothèses, le faisaient vivre jusqu'en 1135 : du moins les nécrologues fixent le jour de sa mort au 4 mars, c'est à ce jour que les martyrologes bénédictins du xv<sup>e</sup> siècle font son éloge, comme d'un saint moine et d'un dévot de la Viege.

II. ŒUVRES. — Voici, d'après Gerberon, la liste chronologique de ses œuvres.

- 1<sup>o</sup> Avant sa prêtrise (vers 1110), il publia de minces travaux liturgiques : 1. Deux hymnes *De Spiritu Sancto*, une poésie *De incarnatione Domini*, qui est perdue.
2. Une chronique en prose sur le monastère de Saint-Laurent de Liège, également perdue, mais dont l'essentiel se retrouve dans son poème sur le même sujet.
3. Deux vies de saint Augustin et de sainte Odile.
4. Un petit travail *De diversis Scripturarum sententiis* qui a péri. A ces premiers essais, il faut joindre un chant sur les saints Théobald, Goar et Sévère, qu'il acheva peu après son sacerdoce, pour délaissier ensuite ce genre de travail.

2<sup>o</sup> Après sa prêtrise et avant son abbatiat (1110-1119), il donna ses principaux ouvrages théologiques et exé-

gétiques : 1. *Le De divinis officiis* en 12 livres parut en l'année 1111 ; mais la lettre-préface à Cunon, ancien abbé de Siegburg et désormais évêque de Ratisbonne, fut écrite bien après, tout au plus en 1126. — 2. *Le De voluntate Dei* après 1111, et *le De omnipotentia Dei* vers la même date étaient deux ouvrages d'apologétique, contre des théologiens français. — 3. *Le commentaire sur l'Évangile de saint Jean*, en 11 livres, dont échoit un à part : c'est le premier ouvrage d'exégèse qu'il ait écrit, et il l'a fait dans une intention apologétique pour démontrer, comme il le dit dans sa lettre à l'abbé de Saint-Michel de Siegburg, la vérité du corps et du sang du Christ, dans le sacrement de l'autel, contre les successeurs de Bérenger, qui n'y voyaient qu'une figure d'une chose sainte. Dans la même lettre, Rupert déclare qu'il a déjà fait paraître ses deux opuscules : *De voluntate et omnipotentia Dei* ; mais, dans les catalogues de ses livres, il place toujours son commentaire sur saint Jean avant son livre *De SS. Trinitate*, achevé en 1117, ce qui date les trois ouvrages susdits des alentours de 1115. — 4. Les livres suivants garderont bien des titres particuliers, mais en fait il s'agit d'un commentaire suivi des différents livres de la Bible, ou plutôt de certains passages qui allaient à ses préoccupations. a) Les commentaires sur les principaux livres de l'Ancien Testament et les premiers chapitres des Évangiles, composèrent l'énorme compilation en quarante-deux livres qu'il intitula : *De SS. Trinitate et ejus operibus*, commencée en 1114 et achevée en 1117, avec une dédicace à son protecteur, l'abbé Cunon. Les livres de la sainte Écriture qui n'avaient pas trouvé une exégèse suffisante dans le précédent ouvrage furent alors entrepris, par ordre de leur intérêt, semble-t-il. b) Les commentaires sur Job, annoncés d'abord en dix livres, furent alors distribués en quarante-deux chapitres : simple résumé des *Moralia* de S. Grégoire. c) Les commentaires sur l'Apocalypse en douze livres, une des meilleures productions de Rupert, ont été reportés par les auteurs de l'*Histoire littéraire* à une époque postérieure, parce que les œuvres subséquentes ne les citent pas ; mais ce n'est pas une preuve suffisante. d) *In Cantica Canticorum*, appliqué à la sainte Vierge, sept livres. e) Sur les six premiers petits prophètes, dix-sept livres furent dédiés à Frédéric, évêque de Cologne, et quinze autres livres sur les six derniers petits prophètes le furent à Ekkenbert, abbé de Corvey en Saxe ; ces deux derniers commentaires, commencés à une époque incertaine, et peut-être avant ceux du Cantique des Cantiques, furent achevés certainement après l'ouvrage qui suit. f) *Le De victoria Verbi Dei*, en treize livres, avait été réclamé par Cunon, encore abbé de Siegburg, pendant que Rupert résidait en son monastère, donc vers 1118 : il le raconte, comme victoires du Verbe, les combats des justes de l'Ancien Testament : c'est donc encore, comme les autres livres de Rupert, simple moine, un commentaire de l'Écriture.

3<sup>e</sup> Durant son abbatial de Saint-Héribert de Deutz, c'est-à-dire de 1120 à 1130, Rupert se mit à des études plus spécifiquement monastiques, sur la règle et l'histoire de son monastère, et la défense de la vie monastique, etc... Mais il lui fallait : 1. Compléter la série de ses commentaires sur les Livres saints. a) *Le De gloria Filii hominis* est, pour le Nouveau Testament, le pendant du *De victoria Verbi Dei* ; en treize livres comme le premier, il utilise l'évangile de saint Matthieu ; commencé à la demande de Cunon, encore abbé, et donc avant l'année 1126, continue au milieu des contradictions des adversaires, il fut terminé vers 1127. b) *Le De glorioso rege David*, était comme le titre l'indique, un commentaire des Rois en quinze livres, dédié à Frédéric, archevêque de Cologne, vers 1126 ; il a disparu. c) Le commentaire *In Ecclesiasten* en cinq livres, a été composé à une époque incertaine, et

dédié à un inconnu, le moine Grégoire. Rupert s'acquittait de ce dernier travail pour en avoir fini avec les commentaires de l'Ancien Testament dont tous les livres lui étaient passés par les mains, sauf les Psaumes et les derniers livres Sapientiaux. On remarquera aussi que Rupert n'a jamais commenté les épîtres de saint Paul, ni les autres épîtres, ni les Actes des apôtres.

2. Désormais c'est à des tâches pratiques qu'il s'adonnera. a) Le commentaire de la règle de Saint Benoît, en quatre livres. Ce n'est point une explication suivie, mais un écrit apologétique, apologie personnelle dans le premier livre, où il donne la première liste, incomplète, de ses précédentes œuvres, apologie de l'office divin et de la messe conventuelle, de l'habit, et de la vie monastique dans les livres suivants. b) Contre les Juifs, à la demande de Cunon, évêque de Ratisbonne, il écrivit deux ouvrages de polémique : *Annulus, seu dialogus christiani et judæi*, en trois livres, et *De glorificatione Trinitatis et de processione Spiritus sancti*, en neuf livres, qui cherche dans l'Ancien Testament des lueurs sur la Trinité ; la question de la procession du Saint-Esprit y fut adjointe à la demande du légat du pape à qui l'ouvrage fut dédié. c) *Le De incendio oppidi Tutili* fut écrit lors du sinistre qui détruisit en 1128 le monastère et l'église de Deutz ; à la même occasion se rattachent les deux livres intitulés *Meditationes mortis*. d) Plusieurs écrits de polémique occupèrent les dernières années de sa vie : *Altercatio clericis et monachi*, où il revendique pour les moines le droit de prêcher ; *Epistola ad Euehardum abbatem*, qui maintient leur droit d'administrer des églises ; *De virginitatis lesione* où il pense qu'on peut consacrer une jeune fille qui a perdu sa virginité ; *Adversus quosdam religiosos*, contre les prêtres mariés. e) Enfin le catalogue de Gerberon se clôt par deux productions hagiographiques, du genre de celles que Rupert avait composées dans sa jeunesse ; mais celles-ci sont de dates incertaines : *Vita sancti Heriberti archiepiscopi Coloniensis*, dédié au moine Macward, son prédécesseur comme abbé de Saint-Héribert (? 1119) ; *Passio beati Elipii martyris*, dédié à l'abbé Alban. f) Gerberon n'a pas admis, et à bon droit, semble-t-il, le dialogue *De vita vere apostolica*, édité par Marlene, *Anecd. ampl. coll.*, t. IX, col. 969, dans P. L., t. CLXX, col. 609 sq., sous le nom de Rupert ; car le style rimé de l'auteur, ses recours au raisonnement, tout porte à croire que l'ouvrage n'est pas de l'abbé de Deutz et que la critique d'Anselme de Havelberg s'applique à un autre opuscule de Rupert, l'*Altercatio* signalée plus haut, *loc. cit.*, col. 538. Plusieurs ouvrages, nous l'avons dit, semblent perdus : non seulement le récit en prose *De statu canobii sancti Laurentii*, mais le premier livre d'exégèse : *De diversis scripturarum sententiis*, et le commentaire *In libros Regum*. Plusieurs opuscules ont été omis dans l'édition de Venise : le poème sur Saint-Laurent, les vies de saint Augustin et de sainte Odile, le chant sur saint Goar, le *Dialogus christiani et judæi*, la lettre *Mediatibus* qui, dans l'édition de Cologne, a été mise en tête du commentaire sur l'évangile de saint Jean et dont l'importance est capitale pour qui veut juger équitablement de l'orthodoxie de Rupert en matière eucharistique. P. L., t. CLXIX, col. 203.

III. L'EXÉGÈTE. — Rupert n'est évidemment pas un exégète bien original et ses immenses commentaires, tout d'abord pensés à ceux de son compatriote Raban Maur. Cependant la distance qui les sépare explique deux différences importantes dans leur manière d'accommoder la sainte Écriture. Le premier écrivait pour un peuple nouvellement converti, ou mieux pour des prêtres peu instruits et ramenés par ses soins à un contact éminent avec l'enseignement de la Bible ; aussi se bornait-il à présenter, sans les démarquer, sans



même les harmoniser, les réflexions des Pères anciens. Rupert, dans son monde monastique du xiv<sup>e</sup> siècle commençant, envisage autrement son rôle et fait un travail plus personnel : les citations expresses ont disparu, et la marche générale du commentaire est dominée par sa pensée à lui. Cf. *De Trin.*, dédicace, P. L., t. CLXVII, col. 195 B.

1<sup>o</sup> *Principes d'exégèse.* — Cependant une pareille indépendance de la tradition écrite, qui scandalisa beaucoup de ses contemporains, n'étonnera pas, si l'on réfléchit que, pour lui, il n'y a en définitive qu'un lieu théologique qui est l'Écriture sainte : aussi Rupert a-t-il consacré à la faire comprendre toute son intelligence et tout son cœur. Elle ne doit pas non plus scandaliser, car Rupert reçoit l'Écriture des mains de l'Église, dont il fait partie, et donc selon la foi commune de son temps et de son milieu. Mais cette Église est si près de lui, qu'il n'en aperçoit pas le rôle régulateur. Pour lui l'Écriture est nécessaire au salut et suffisante pour la foi. S'insurger contre elle est la marque des réprouvés, soit « qu'ils l'étudient mal », soit qu'ils la comprennent à contre-sens ou refusent d'en suivre « la lettre manifeste ». T. CLXIX, col. 1415 et 670. Car « dans notre ignorance des choses de Dieu, nous avons une lumière, la sainte Écriture ». « Cette science c'est elle, à savoir la sainte Écriture, à pour bâtisseurs les écrivains sacrés ; c'est d'après eux et leurs livres que nous entrons dans l'admirable esprit de science. » *In Apoc.*, l. XII et l. IX, t. CLXIX, col. 1203 et 1089. Cf. *In Joa.*, l. X, col. 671. Rupert aperçoit bien l'Église ancienne : l'Église de l'Ancien Testament et l'Église apostolique, mais non pas à titre de règle prochaine de la foi. L'Église juive a fait éclore les Écritures sacrées : « C'est dans ce jardin que sont écloses les fleurs de la Loi et des prophètes ; et c'est dans ce jardin que l'Église des gentils a trouvé son Sauveur, parce qu'elle l'a reconnu dans les Écritures de l'Ancien Testament, dont le secret lui était dû » et lui fut donné « après la résurrection de Jésus ». *In Joa.*, l. XIV, col. 896. Ceci revient à dire que les apôtres ont eu l'intelligence des Livres saints de l'Ancien Testament et que l'interprète catholique doit conformer son exégèse à celle des écrivains du Nouveau. En fait « nous sommes édifiés sur le fondement des apôtres et des prophètes (Eph., ii, 20) : les prophètes sont avant les apôtres dans le temps, mais pour nous, qui sommes bâtis par-dessus, nous devons toujours construire nos superstructures de telle façon qu'en interprétant les prophètes nous fassions tout porter sur les fondements apostoliques et que nous ne pensions rien des écrits des prophètes qui ne soit d'accord avec la vérité reçue par les apôtres dans leurs évangiles et leurs épîtres. Ainsi les prophètes de l'Ancien Testament sont bien des fondements ; mais les apôtres sont les fondements des fondements, et le Christ le fondement de tous. » *In Apoc.*, l. XII, col. 1198.

Mais les écrits du Nouveau Testament comment les comprendre ? Rupert n'est pas précis sur ce point pratique. Il parle bien une fois de cette « tradition » de la vérité apostolique reçue par l'Église et exprimée en règle de foi. Mais cette tradition est pour lui strictement inhérente à l'Écriture ; ou, si elle a constitué aux origines comme une source de l'enseignement catholique, bien vite elle a mêlé ses eaux à l'Écriture sainte, si bien que « le fleuve véritable, le fleuve d'eau vive, c'est la sainte Écriture et la vraie doctrine catholique que l'Église puise à la fontaine de vérité qu'elle possède elle-même, elle qui est le jardin du Seigneur ». Col. 1061 ; cf. col. 1491. Bien plus, « l'Évangile écrit est toujours nécessaire à l'Église du Christ » tout au cours de sa vie. Col. 1498. Et, comme les hérétiques de l'âge suivant « ont tenté de déchirer l'Écriture de l'Église catholique » et qu'ils ont voulu polluer la doctrine chrétienne, « parce qu'Arrius disputait avec les mêmes Écri-

tures et s'arrogeait les témoignages que reçoit l'Église », les conciles subséquents n'ont eu d'autre tâche que de rassembler de toute la terre des évêques, anciens confesseurs de la foi, pour reconnaître le vrai fleuve, « pour présenter les témoignages des Écritures et absorber les eaux polluées ». Dans toutes les circonstances analogues à Constantinople, à Ephèse et à Chalcedoine, l'Écriture, comme une aigle puissante, prête à l'Église les ailes des deux Testaments, pour s'enfuir au désert et y méditer les Écritures dans un saint repos. » *In Apoc.*, l. VII, col. 1061 ; cf. col. 1492. Ainsi les définitions de la tradition elle-même ne font que défendre l'Écriture : « Ce sont des portes solides fermées devant les hérétiques. » Col. 1201 ; cf. *De off.*, t. CLXX, col. 24. C'est si vrai qu'il expose ainsi sa règle de foi : « Tout ce que Dieu dit ou promet dans les saintes Écritures se trouve résumé dans le symbole... Aussi tout ce qui est en dehors de la règle des saintes Écritures, on ne peut en exiger la croyance d'un catholique. » *De omnipotentia Dei*, c. XXVII, t. CLXX, col. 477. En définitive, « ce que nous devons chercher, comme guide nécessaire sur la théologie, le but des efforts des docteurs, c'est une connaissance plus ou moins parfaite de la sainte Écriture ». *In Apoc.*, l. XII, t. CLXIX, col. 1203 ; cf. col. 1446.

Il faut donc que le théologien en revienne toujours à l'Écriture. Mais beaucoup d'autres avant lui se sont penchés sur elle, ceux que Rupert appelle les Pères orthodoxes, en particulier Augustin, « cette colonne de la vérité ». *De Trin.*, pars III<sup>e</sup>, l. VII, c. xix. Que leur demande-t-il dans ses commentaires ? Tout et rien. Il les copie constamment, mais sans le dire et sans reproduire leurs paroles : leurs œuvres sont désormais le bien commun de tous les docteurs, ou plus précisément leurs réflexions se sont intégrées au texte sacré qui appartient à tous les fidèles, mais dans la mesure exacte où ils ont saisi le sens de l'Écriture, qui demeure ainsi la seule maîtresse de la foi. Quand ils ont erré dans leurs propres pensées, au jugement de Rupert, ils n'ont que l'autorité que leur donnent leurs raisonnements. Ainsi, pour le livre de Job, dont saint Grégoire s'était fait un domaine réservé, Rupert sans façons substitue ses propres idées. *De victoria Verbi*, l. I, c. xix, loc. cit., col. 1233. Il semble en vouloir surtout à saint Grégoire d'avoir enseigné, sur les chœurs angéliques, tant de choses qui ne sont pas dans l'Écriture : « A cela que pouvons-nous dire ? C'est bien là de ces belles raisons dont il est écrit : « Connais-tu donc les lois du ciel, et « vas-tu nous en donner les règles sur la terre ? » (Job, xxxviii, 33.) Nous disons donc : Si on avait dans ce sens le moindre texte d'Écriture canonique, il faudrait s'y conformer. Malheureusement, il n'en est pas ainsi... La parole de saint Grégoire n'a donc rien qui nous oblige à admettre tout cela. » *De glor. Trinit.*, l. III, c. xvii, loc. cit., col. 69 ; cf. l. I, c. xviii, col. 30. Nous ne disons pas que Rupert ait tort de s'écarter ici de ses prédécesseurs, mais seulement qu'il les bouscule sans précautions oratoires. Cf. *In Apoc.*, l. VIII et l. IX, t. CLXIX, col. 1085 et 1091.

En résumé, il met une distinction radicale entre les écrivains inspirés et les auteurs ecclésiastiques. Pour les premiers, où Rupert compte les prophètes de l'Ancien Testament, cinq apôtres et saint Paul, « nous recevons leur parole comme sortie de la bouche de Dieu ». Quant aux autres — à savoir les docteurs de l'Église, « je ne crois ce qu'ils disent qu'autant qu'ils appuient leurs assertions sur l'autorité des premiers, ou par quelque raison solide, et non pas seulement parce qu'ils le disent ». *De Trin.*, pars III<sup>e</sup>, l. IV, c. viii. Les Pères ont reçu le don de science ; mais entre le don de science et le don de sagesse ou celui d'intelligence qu'ont reçu les apôtres il y a une grande différence. *De Trin.*, pars II<sup>e</sup>, l. VII, c. i. Les premiers ont compris d'emblée toute l'Écriture, mais les seconds n'en découvrent pén-

blement que quelques aspects, et leurs superstructures laborieuses ne sont jamais aussi précieuses que le fondement posé par Jésus-Christ. *In Apoc.*, l. VI, t. CLXIX, col. 1010-1011. Les Pères ont beau ajouter aux saintes Écritures les ornements de tous les arts libéraux, ils ne peuvent égaler la richesse du texte sacré, fussent-ils aussi savants que Jérôme et Augustin. *De Trin.*, loc. cit., c. IX-XIX. Et surtout ils n'ont pas la même autorité dans l'Église : les apôtres ont reçu « le calame des écrivains et la verge des maîtres. Il en est quelques-uns qui, par la suite, ont aussi reçu le calame, mais pas la verge, c'est-à-dire la faculté d'écrire, mais sans la dignité du magistère, qui fait qu'aucun homme d'Église ne peut douter de leur moindre parole. C'est là le privilège des prophètes et des apôtres et évangélistes... En dehors d'eux tout ce qui se dira de différent dans la suite devra être supprimé; cela n'aura plus aucune autorité... ut exceptis apostolis, quodcumque aliud postea dicitur, abscondatur, nec habeat postea auctoritatem. » *In Apoc.*, l. VI, col. 1017. Voilà pourquoi Rupert fait si bon marché des opinions des Pères!

Comprendre l'Écriture n'est donc le monopole d'aucun Père de l'Église, ni même des savants : « Les simples peuvent en saisir facilement au moins le sens littéral et le sens moral : les mots qu'elle emploie ne cachent pas de pièges... Par leur simplicité ce sont bien des écrits populaires que la multitude fidèle a vite fait de comprendre et qui ne sont obscurs que pour les indignes. » *De glor. Trin.*, l. I, c. III, col. 15. L'auteur va plus loin parfois et soutient que le « fidèle » peut lire à livre ouvert les mystères de l'Apocalypse : « Ce livre, c'est toute la sainte Écriture : le livre s'ouvre devant le prophète, parce qu'elle est rendue intelligible à l'homme fidèle, *fideli viro, gratia Christi aperiente.* » *In Apoc.*, l. X, col. 1153. Ces prétentions imprudentes, rapprochées surtout des appréciations précédentes sur les Pères de l'Église, prennent des allures de libre examen; Wicleff et les protestants les ont entendues dans ce sens. Ils n'ont même pas eu à tronquer les citations; car, il faut bien l'avouer, les affirmations de Rupert ne sont pas assez nuancées : c'est le fait d'un moine vivant dans un milieu fermé, d'un exégète qui n'est pas assez circonspect, et qui s'est acquis une certaine habileté et une grande réputation dans l'interprétation des Livres saints, où il prétend bien n'avoir de leçons à recevoir de personne.

Mais, en réalité, ce moine vivait dans la foi de l'Église et reconnaissait en elle la gardienne nécessaire et incorruptible des Livres saints; car « les hérétiques ont pu lacérer la sainte Écriture et la déchirer en de mauvais sens; mais ils n'ont pu scinder la sainte Église, ni la foi catholique déposée au cœur des fidèles. » *In Joa.*, l. XIII, et *In Apoc.*, l. XI, col. 789 et 1170. C'est l'Église qui confère à son exégèse sa valeur, comme elle avait jadis autorisé les commentaires des grands docteurs. « Si donc il écarte volontiers l'interprétation de tel docteur particulier, il n'aime pas qu'on lui dise qu'il s'éloigne de l'opinion commune des Pères. « Ce travail [sur le Cantique des Cantiques qu'il entendait de la sainte Vierge et non de l'Église], ce travail, que chaque lecteur le reçoive avec bienveillance; il n'est pas, croyez-le, contraire aux anciens docteurs; c'est simplement quelque chose qui s'ajoute à leurs exposés. » *De glor. Trin.*, l. VII, c. XIII, col. 155. Au contraire, le moine se réfère volontiers aux interprétations mystiques « connues de tous ou presque tous les docteurs de la sainte Église; ainsi dans Abel il faut voir le Christ, et dans Cain le peuple juif. » *De victoria Verbi*, l. II, c. XX, col. 1259. Rupert est donc en définitive un commentateur catholique; il interprète les Livres saints d'après la doctrine de l'Église; mais il faut qu'il soit conduit par les textes — et ils sont rares surtout dans l'Ancien Testament — pour constater ces droits.

tiels de l'Église sur l'Écriture : « La sainte Écriture est l'œuvre de la foi; c'est aussi la doctrine de la maison, la doctrine de l'Église, qui est la maison de Dieu. » *De glor. Trin.*, l. VII, c. VII, col. 148.

Mais, pour son compte personnel, fort de sa foi catholique, il s'enferme dans sa tour d'ivoire, seul avec le texte inspiré, et il croit bonnement interpréter l'Écriture d'après l'Écriture seule. Ses procédés favoris sont le texte, le contexte et les passages parallèles. « Cherchons la sagesse, consultons la sainte Écriture elle-même, hors de quoi on ne peut rien trouver, rien dire de solide ni de certain. » *In Apoc.*, l. VIII, col. 1085; cf. col. 1493. « C'est une joie profonde de pouvoir appuyer un témoignage scripturaire de *aliqua priore Scriptura.* » *De glor. Trin.*, l. IX, c. III, col. 182. C'est d'ailleurs là une consigne divine : « Notre-Seigneur a bien fait de nous en prévenir : si vous ne labourez ce passage au moyen d'un autre passage scripturaire, vous n'en tirerez pas le vrai sens. » *In Apoc.*, l. VIII, col. 1085.

Avec de pareils principes sur l'autosuffisance de l'Écriture, la tentation était grande pour l'exégète de rapprocher des textes qui n'ont entre eux qu'une similitude verbale. Rupert s'y laisse prendre parfois : *Et audipit angelum aquarum* disait l'Apocalypse, xvi, 5. « Quel est cet ange? se demande-t-il. Quelles sont ces eaux? Ce sont les fidèles, car Isaïe a écrit : *Aquæ ejus fideles sunt!* » *In Apoc.*, l. IX, col. 1118. Et voilà le passage expliqué! En général cependant les rapprochements sont meilleurs. *Loc. cit.*, col. 1077. « Rupert avait bien lu l'Écriture et la possédait tellement que, quelque sujet qu'il traite, il réunit tous les textes qui s'y rapportent. » *Hist. litt. de la France.*

Que si un texte résiste à tout traitement par passages parallèles, il remonte aux anciennes versions et même au texte hébreu. Tout cela était conforme à ses principes et ne le faisait pas sortir de l'Écriture. En français de la version latine de l'Écclesiaste *secundum hebraicam veritatem*, que lui prêtait le moine Grégoire et qu'il utilisait pour son commentaire, *In Ecclesiasten*, prol., il se réfère parfois aux traductions grecques de Symmaque, d'Aquila et de Théodotion, et cite une fois le Talmud pour le réfuter. *De Trin.*, l. V, c. VII, t. CLXVII, col. 332 et 335. Mais il utilisait sans doute ces sources juives dans des traductions, ou plutôt dans des citations de saint Jérôme; car s'il connaissait assez bien le grec, *De Trin.*, *In Reg.*, l. III, c. XIII, col. 1155, il se défiait de ses aptitudes en hébreu. *Loc. cit.*, *P. L.*, t. CLXVII, col. 427. Il cite quelquefois, mais presque toujours d'après saint Jérôme, la traduction des Septante, *In Jud.*, c. v; plus souvent il la critique. *In Deuteron.*, l. I, c. vi; *De glor. Trin.*, l. III, c. XXII; *In Joa.*, l. XIII; *De victoria*, l. XII, c. XXV, t. CLXIX, col. 73, 792 et 1482 : « Les Septante n'étaient pas des prophètes, mais des interprètes et souvent ils n'ont pas donné une traduction exacte... Pourquoi donc l'apôtre Paul s'est-il servi de cette version? C'est parce que, chez les Grecs à qui il écrivait, elle était très répandue depuis le temps de Ptolémée Philadelphe, et que saint Paul aurait été importun et mal écouté s'il avait essayé de leur montrer que les Écritures étaient mal traduites. Il a préféré citer une phrase qui avait un sens éditant plutôt que d'offenser des lecteurs prévenus en corrigeant leur édition. » Mais, il faut bien le dire, Rupert suit d'ordinaire servilement le texte de la Vulgate, ce qui ne facilite pas toujours ses efforts de concordance. *In Joa.*, l. XIV, *P. L.*, t. CLXIX, col. 799-800. Parfois il choisit parmi les diverses leçons de la Vulgate « celle des meilleurs manuscrits ». *Loc. cit.*, col. 1119 et 1176. Enfin, il admet comme canonique, — par l'autorité du concile de Nicée, — Tobie et Esther; et, sur l'avis de son ami Cunon, il utilise les fragments deutéro-canoniques d'Esther. *De divinis officiis*, l. XII, c. XXX, et *De victoria*, l. VIII, c. I, t. CLXX, col. 331,

et t. CLXIX, col. 1379. S'il met à part le livre de la Sagesse, *De Trin.*, l. III, c. XXXI, t. CLXVII, col. 318 et 387, il s'en sert pourtant pour l'édification. *De victoria*, l. III, c. XIV, t. CLXIX, col. 1281.

Les principes de Rupert en matière d'herméneutique sont donc irréprochables et, quand il veut bien considérer l'Écriture sans parti pris, Rupert en donne des explications excellentes où les moindres nuances, les moindres particules du texte sont mises en relief. Ceci s'applique surtout au commentaire moral sur l'Écclésiaste, qui est - de tous ceux de Rupert, le plus suivi, le plus littéral, au jugement des auteurs de *l'Histoire littéraire de la France*. Mieux encore, si on le met en présence d'un récit historique obscur, il sait le rendre clair et cohérent, en montrant l'objet traité, l'intention du premier auteur, et l'utilité qu'en espéraient ceux qui l'ont mis dans la liste des Livres saints. *De victoria*, loc. cit., col. 1428 : « ce sont là les trois choses qu'il faut rechercher dans l'ouvrage d'un bon auteur ». *De officiis*, l. II, c. VIII, t. CLXX, col. 140.

2° *Exégèse littéraire*. — Une autre fois, dans son livre *De victoria Verbi Dei*, le trop pieux exégète avait réussi à suivre un plan quasi-historique, mais, chose curieuse, il dut y être forcé par une espèce de gageure que lui avait proposée son protecteur, l'abbé de Siegburg, pendant qu'il résidait chez lui. Cunon s'étonnait, en mystique qu'il était, du cas que faisait la liturgie des livres des Machabées et de la description des grandes monarchies persécutées dans Daniel : et Rupert, comme il le raconte lui-même, *De victoria*, préface, t. CLXIX, col. 1215, eut cette répartie pleine de bon sens, que « les Machabées par leur courage dans les combats, et les autres saints de l'Ancien Testament, comme Esther et Mardochée, par leurs travaux et leurs guerres, ont empêché la destruction du peuple qui détenait les promesses du Messie, et ont contribué ainsi à la victoire du Verbe qui devait chez lui prendre chair ! — C'est cela, s'écria Cunon, faites-moi un traité *De victoria Verbi Dei* ! » En fait, c'était une idée familière à Rupert. Cf. *De Trin.*, *In Reg.*, l. II, c. XX ; *In Dan.*, c. I, t. CLXVII, col. 1119 et 1509. Mais le nouveau était de le voir s'attaquer à un commentaire historique. Après une longue dissertation préliminaire sur les deux adversaires en présence, le Verbe et le démon, l'auteur en arrive enfin à la création de l'homme, dont il fait, selon la pratique de son temps, le champion de Dieu. Il découvre en effet que, depuis le Protévangile : *Inimicitias ponam inter te et mulierem*, c'est toute l'Écriture qui est comme « le livre des guerres de Jahvé » et le mieux est encore d'en dérouler le récit pour l'édification du lecteur : « Contemplons de là, comme d'une haute montagne, la valeur du Verbe de Dieu, qui descend combattre la malice ou le mensonge du diable. » Col. 1258. Le plus étonnant, c'est que cette étude, commencée si curieusement, se poursuit, comme une épopée assez cohérente : *sermo per compendium currens, omissis mysteriorum sive allegoriarum longis itineribus*. Col. 1269 : cf. col. 1301. « Nous dirons seulement, lit-on dans *l'Histoire littéraire*, que, laissant là les allégories et les sens mystiques qui attirent pour l'ordinaire son attention, Rupert écrit ici en forme d'histoire les guerres du Verbe de Dieu contre le démon, appliquant à son plan les principaux événements rapportés dans les Livres saints. Il décrit historiquement... les persécutions et les guerres que le diable a suscitées contre les Israélites, les mauvais traitements des Égyptiens, le schisme des deux royaumes de Juda et d'Israël... L'auteur déplore chemin faisant, que « les docteurs aient trop négligé » cette suite de la religion, col. 1319. Il montre enfin comment le Verbe de Dieu a rempli son ministère, vaincu le démon par sa mort, a formé son Église et a triomphé de tous ses ennemis : les juifs, les païens, les hérétiques, l'Antéchrist. On ne devra donc pas faire

grief à l'auteur de laisser apparaître de place en place la trame mystique de son plan : la lutte de la femme et de son enfant contre le dragon, col. 1419 ; mais on devra au contraire lui faire un mérite d'avoir résumé — en moins de 250 colonnes de la Patrologie — tout ce que le Moyen Âge pouvait connaître de l'histoire d'Israël et de l'histoire de l'Église. Le résumé est assez suivi et a « l'agrément de la nouveauté » : les réflexions qui l'accompagnent sont d'une grande élévation. Sans vouloir comparer cet essai méritoire à des chefs-d'œuvre admirés de tous, il faut donner pourtant une place, unique au Moyen Âge, au livre *De victoria Verbi* du moine Rupert entre le *De civitate Dei* de saint Augustin et la « suite de la religion » de *l'Histoire universelle* de Bossuet. Il faudrait, pour faire supporter ce rapprochement, citer quelques vues profondément religieuses de l'apprenti historien : en voici une qui annonce ces synchronismes chers à Bossuet : Qui pourra dire ou concevoir la longueur des temps, l'antiquité qui sépare l'Incréé, des temps, des années et des jours des hommes nés d'hier ? Quand la plus ancienne des bêtes [de Daniel] sortait de la mer, quand le royaume des Assyriens s'éleva de terre, déjà cet « Ancien des jours conversait avec Abraham, et il était aussi ancien qu'il l'est maintenant. « ... Contre le décret de l'Ancien des jours, ces bêtes récentes surgies, dont la naissance n'avait rien apporté au monde, s'élancèrent pour le ruiner ; de là ces invasions plus ou moins larges du monde qui est le royaume de Dieu ; c'étaient des hommes qui prétendaient régner sur des hommes, alors qu'aux yeux du Seigneur tous les hommes se valent, comme un rat un rat. » Col. 1366. Reprenant les condamnations sommaires d'Augustin, il assure que les grands conquérants « régnaient dans le sang et commandaient dans la mort, qu'ils avaient soif de gloire et s'abreuvaient de calamités ». Pour le détail de ces batailles sanglantes et de ces intrigues de palais, il renvoie « ceux qui ont le temps aux historiens profanes », à Josèphe, à Trogue-Pompée, cf. col. 1395, 1407, 1448, etc. ; pour lui, il préfère à ces monarchies tyranniques, « même au point de vue du bonheur terrestre, le sort du peuple juif captif, mais riche de la promesse d'un sauveur ». Col. 1397. Pour lui, comme pour le psalmiste, les religions païennes n'étaient que des cultes de démons, col. 1403 et 1489 ; et, parmi les princes idolâtres, les meilleurs ne valaient rien. Col. 1377. Mieux informé sur le compte du peuple de Dieu, Rupert rend raison de l'imperfection de l'ancienne économie religieuse : préceptes cérémoniels transitoires (cf. *De Trin.*, *In Genes.*, l. V, c. XXI et *In Exod.*, l. II, c. XXV, t. CLXVII, col. 388 et 632), préceptes moraux élémentaires, promesses exclusivement temporelles, aucune clarté sur les mystères de l'incarnation et de la passion. *De vict.*, l. III, c. XXVII et XXVIII, col. 1292. Après la déplorable insouciance d'Égypte, la Loi devait tenir les juifs en haleine, cf. t. CLXX, col. 581. Il explique d'après saint Paul que ces promesses temporelles de la Loi en faveur des rois étaient conditionnelles, tandis que la promesse spirituelle du Messie à Abraham et à toutes les nations était sans conditions. *De vict.*, col. 1308-1310. Bien plus, il prétend, appuyé sur l'Écriture même, sur le psalme XLIX, Is. I, 11, Ézéchiél, XX, 25 et à plus juste titre sur Jérémie, VII, 22, que le culte mosaïque ne représentait qu'une tolérance divine provisoire, col. 1336-1338 et 1422 (cf. t. CLXX, col. 581), tandis que la religion plus intérieure des prophètes répondait mieux aux desirs de Dieu. À l'époque de l'exil, il note avec le maintien d'espérances terre-à-terre, une pratique religieuse plus spirituelle, plus monothéiste, consécutive aux déceptions des exilés et aux persécutions des païens. Col. 1388. Le judaïsme des scribes de la restauration n'est pas sans une certaine dignité. Col. 1355 et 1380. Cependant, jusqu'au Christ, la reli-



gion juive est resserrée à une seule nation, col. 1491; cf. *Annulus*, t. CLXX, col. 565. Ce dernier livre, qu'il intitula *Annulus*, l'anneau que l'enfant prodigue veut restituer à son frère aîné, est un dialogue entre un chrétien et un juif, qui utilise les données religieuses du *De victoria Verbi*; mais il a le tort de professer que les juifs, par suite de leurs rêves terrestres, ont trouvé dans leurs Écritures un piège. Col. 574. A part cette exagération, il y a dans ces deux livres beaucoup de choses exactes, qui montrent que leur auteur savait maintenir à leur vraie place les institutions et révélations de l'Ancien Testament; quand il se départait de l'exégèse allégorique, la Loi lui apparaissait comme « le pédagogue qui conduit au Christ ». Gal., III, 24.

3<sup>e</sup> Exégèse allégorique. — Mais, il faut bien l'avouer, la plupart des œuvres de Rupert sont gâtées par deux défauts fonciers : d'abord par l'abus des sens spirituels, défaut commun à beaucoup d'exégètes de ce temps; puis — et ceci est une manie propre à notre auteur — par le développement de thèses théologiques qui substituent les idées de Rupert aux intentions de l'auteur sacré et faussent la perspective du Livre saint.

Pour l'allégorie qui rapporte l'Ancien Testament à Jésus-Christ, et en général pour l'interprétation figurée, il professe un goût très marqué : ces sens lui plaisent, avoue-t-il, bien plus que le sens littéral. *De gloria Filii hominis*, I, VI. « Prendre un passage dont la lettre, l'écorce est obscure, et en montrer les richesses intimes, c'est même tout le mérite et la grandeur de la vie contemplative. » Pourtant ces sens mystiques « ne sont pas à la portée du populaire »; et même ils n'ont pas été définis par les écrivains du Nouveau Testament. En cherchant ces allégories, Rupert n'est donc pas conséquent avec ses principes, d'autant que, si les apôtres s'en sont tus, « ce n'est pas la science qui leur a manqué, ni la volonté de les décrire; mais Dieu leur a imposé le silence pour laisser aux Livres saints leur grandeur et s'accommoder à la faiblesse des esprits. » Il cite trois exemples d'exégèse allégorique dans saint Paul (Gal., IV, 24) et dans saint Jean (XIX, 36, 37) : « preuve qu'ils auraient bien su expliquer tous les mystères de la Loi et des prophètes. Mais c'est, de leur part, le fait d'une louable discrétion d'avoir ainsi posé le fondement parce qu'ils savaient bien qu'il ne manquerait pas de docteurs qui après eux chercheraient ces expositions de surcroît. » *In Apoc.*, I, VI, col. 1009-1111. De fait « le génie des Pères s'est exercé à ne laisser aucun verset de l'Écriture sans allégorie ». *De officiis*, I, XII, c. XXIV, t. CLXX, col. 331. Rupert est tout excusé de les avoir imités.

Mais cet abus n'est encore rien à côté de celui des systèmes *a priori*. Au lieu d'étudier tel livre de la Bible dans son texte et son contexte, dans son but et dans ses divisions manifestes, il lui attribue une place dans un système de théologie biblique, tout entier éelos de sa méditation. Voilà pourquoi il traite rarement un livre de la Bible isolément; il préfère parcourir d'un seul élan tout l'Ancien Testament, tous les prophètes anciens, quitte à se déclarer fourbu vers la fin, ou même au beau milieu de sa course. *De glor. Trin.*, I, VI, c. XXI, t. I, VII, c. XVI, t. CLXIX, col. 140 et 158; *In XII prophetas minores*, *Prol. in Nahum*; *De gloria Filii hominis*, I, XII et XIII, t. CLXVIII. De là aussi ces titres tout théologiques de commentaires qui sont manifestement des thèses systématiques. Ces idées *a priori* le dominent jusque dans la disposition des parties de son travail : il ne faut pas espérer qu'elles répondront aux divisions du livre qu'il explique : il préfère en supprimer tous les chapitres qui ne vont pas à son idée, et développer les versets qui lui conviennent. Ainsi le *De gloria Filii hominis*, qui prétend être une explication de l'Évangile selon saint Matthieu, est construit sur cette pensée que le Fils de l'homme vérifie les quatre

symboles d'Ézéchiel; si donc les douze premiers chapitres, développés dans neuf livres, montrent en Jésus la face de l'homme, les suivants sont laissés de côté, les chapitres XXVI et XXVII sur la passion (livre X) sont rapportés à la *facies vituli*, et les deux derniers symboles sont à peine expliqués en un seul livre.

Il faut pourtant dire quelques mots de ces idées générales de Rupert sur l'Écriture sainte, quelques-unes étant de son cru, et les données traditionnelles ayant été, de sa part, l'objet d'une révision sévère et de longues explications. Le moine de Liège a fort bien constaté que les « livres des prophètes dérivent de ceux de Moïse », col. 183; mais il est persuadé *a priori* que la Bible peut et doit être ramenée à un plan unique, simple comme le Dieu qui l'a dictée : « Car toute l'Écriture canonique est un seul livre, qui tend au même but, le Verbe, qui vient d'un même Dieu et qui a été écrite d'un seul et même Esprit. Et les acteurs de ce drame unique sont marqués *in capite libri*, au premier verset de la Genèse : « Ainsi les mots : *In principio (= in Filio) creavit Deus cælum et terram, et Spiritus Dei ferebatur super aquas*, forment le magnifique en-tête de ce livre, et précèdent la gloire de la Trinité. » Père créateur, Fils rédempteur, Esprit-Saint sanctificateur. *De glor. Trin.*, I, I, c. v, col. 18. Si l'on ajoute que, pour Rupert, chacune des personnes divines a, pour ainsi dire, sa zone d'influence propre, on comprendra pourquoi il divise l'Écriture sainte en trois parties fort inégales : les trois premiers chapitres de la Genèse étant rapportés au Père, le reste de l'Ancien Testament parlant sans cesse du Verbe qui se prépare à son incarnation par des manifestations de plus en plus claires, et le Nouveau Testament, y compris l'incarnation de Jésus et ses œuvres de grâce, étant l'œuvre propre du Saint-Esprit. Cette appropriation avait bien des éléments traditionnels, par exemple l'attribution au Fils de Dieu des théophanies, de la Sagesse incréée et même des oracles prophétiques. Mais les anciens Pères, voyant bien ce qu'elle avait de systématique, y avaient fait bien des accrocs, et aucun exégète latin, du moins après Augustin, ne s'y était tenu d'une façon aussi intransigeante. Non seulement elle fournit à Rupert la division tripartite de l'immense commentaire *De Trinitate et operibus ejus*, 3 livres au Père, 30 livres au Fils et 9 au Saint-Esprit; mais elle impose son exclusivisme au commentaire *In XII prophetas minores* et au livre *De victoria Verbi*, qui l'un et l'autre se cantonnent dans la recherche des traces du Verbe dans l'Ancien Testament; enfin l'attribution des œuvres de grâce au Saint-Esprit inspire d'une façon souvent malheureuse le commentaire de saint Jean, pour l'incarnation, pour l'institution des apôtres, pour l'eucharistie, etc... On peut dire que ce cadre trinitaire était devenu chez Rupert une hantise qui souvent obscurcissait son regard, au lieu de l'éclairer. Rien de plus artificiel à ce point de vue que le livre : *De glorificatione Trinitatis*, qu'il appelle plus justement *De mysterio numeri ternarii*, col. 166, où tous les groupes de trois lui servent de motifs à développements théologiques, depuis les trois anges d'Abraham jusqu'aux trois patriarches ou aux phrases à trois membres de l'Exode ou de la Genèse. Col. 94, 95, 125, etc...

Une autre idée mystique qu'il cherche à vérifier sans cesse, c'est le septénaire des dons du Saint-Esprit. Il la poursuit dans son *De Trinitate* : les sept jours de la création y sont rapportés, de même que les sept âges du monde et les sept âges de l'Église. Comme la première section est rapportée au Père, la seconde au Fils et la troisième à l'Esprit-Saint, il en résulte que ce commentaire qui prétend embrasser en somme toute l'Écriture sainte, au lieu d'en suivre les méandres providentiels, est étroitement enchaîné dans des canaux symétriques. Qu'en résulte-t-il? C'est que la distribution des

aux se fait péniblement. Il n'est de plus à craindre que l'attribution des dons de l'Esprit aux sept jours de la création; rien de plus incomplet que cette attribution aux derniers âges de l'Église. De *Trin.*, pars III<sup>a</sup>, l. VII-IX. Cependant, jusque dans ses excès d'allégorie, Rupert n'a pas perdu toutes ses habitudes d'observation historique et d'analyse des textes; c'est ainsi qu'il explique d'une façon assez heureuse la genèse de l'idée messianique à travers les âges : « Dans le premier, jusqu'à Noé, Jésus-Christ n'apparaît qu'en figure, c'est-à-dire sans se faire reconnaître; dans le second âge, il se cache encore sous des alliances et des actions mystérieuses; c'est dans le troisième, avec Abraham, que le Messie est annoncé personnellement; dans le quatrième âge, avec David, il apparaît en Messie-roi, et dans le cinquième, avec les prophètes, en Messie-pontife; enfin, dans le sixième, il vient lui-même en s'incarnant. » De *Trin.*, l. III, c. xxxvi. « Ce plan est très beau, constatent les auteurs de l'*Histoire littéraire de la France*. Il serait à souhaiter que l'auteur eût été aussi heureux dans l'exécution. » Sans vouloir contester la beauté de ce plan, son principal mérite serait pour nous assurément son objectivité. Mais Rupert avoue que ses considérations sur le Messie ne sont point toutes dans l'Écriture même. De *Trin.*, In *Jerem.*, c. I. Au vrai, la conformité sommaire qu'elles présentent avec nos idées actuelles sur le messianisme en Israël provient, non point tant d'une étude personnelle des données bibliques, que de l'utilisation assez heureuse d'une synthèse toute faite et qui apparaît, de prime abord, bien gratuite, d'un rapprochement, traditionnel depuis saint Augustin, entre les sept âges du monde et les sept dons du Saint-Esprit : c'est ainsi que le don de science correspond à l'époque de la Loi mosaïque, et que le don de force coïncide avec l'attente du Messie-roi! Nous dirions, à l'encontre de l'*Histoire littéraire*, que le plan général repose sur une hypothèse a priori, mais que l'exécution révèle assez de discernement. D'ailleurs l'auteur est loin de voir une pure coïncidence entre les deux septénaires : il y trouve la marche même des desseins de la divine miséricorde. Et dans le Nouveau Testament, il trouve même correspondance, mais dans l'ordre inverse, puisque tout descend du Christ : *Hic autem a scientia ad timorem descendimus*. De *Trin.*, pars III<sup>a</sup>, l. I, c. xxxi, t. clxvii, col. 1604. Et le commentateur de rapprocher l'époque de la passion du Christ du don de sagesse, l'illumination des apôtres du don d'intelligence, l'abolition des pratiques juives du don de science; les combats des martyrs montrent le don de force; les enseignements des saints Pères et des docteurs, le don de science; la conversion finale des juifs fera apparaître le don de piété; et le jugement dernier fera régner la crainte du Seigneur. Nous avouons que cette synthèse toute gratuite nous paraît un peu moins forcée que tant d'autres du même exégète; et nous pourrions montrer que Rupert s'y est tenu avec plus de bonheur que ne le dit l'*Histoire littéraire*. Cette synthèse du *De Trinitate*, il la reprendra par parties dans chacun de ses commentaires postérieurs. C'est le moule dans lequel s'était coulée dès sa jeunesse monastique sa *lectio divina*. L'emprise de Dieu sur le monde est décrite comme une immense symphonie en *crescendo* jusqu'à la naissance du Christ, en *diminuendo* depuis sa passion. Cette vue ne l'encourageait guère à vanter les progrès de la doctrine dans l'Église et, sauf en un passage où il constate le développement des symboles (De *Trin.*, t. clxvii, col. 202), la lumière pour Rupert est aux origines de l'Église.

Puis risquée apparaît l'application du septénaire des dons du Saint-Esprit, au commentaire de l'Apocalypse, In *Apoc.*, l. II, et l. I, c. xxxi, t. clxvii, col. 1603 et 1087. On avait dû lui reprocher d'imposer au texte ses propres préjugés, mais il s'en défend. Ce

n'est pas une explication forcée que de dire que ce livre expose ses oracles selon l'ordre des sept esprits de Dieu : voyez plutôt le cadre symbolique de chaque vision! Col. 903. Inutile de noter que, si l'Apocalypse parle des « sept Esprits » de Dieu (Apoc., iv, 5) et est bien disposée en sept visions, celles-ci n'ont aucun rapport avec les dons du Saint-Esprit du prophète Isaïe; que, si l'apôtre Jean en a emprunté le matériel à la prophétie de Daniel, il n'a pas eu dessein de décrire comme son prédécesseur les luttes de l'Église juive, auxquelles tenacement notre auteur, au prix de va-et-vient perpétuels, ramène tout l'Apocalypse. Loc. cit., l. IX, col. 1089. Cependant Cochlée et d'autres nous avertissent de ne pas mépriser cette œuvre très étudiée dans les détails, quoi qu'il en soit de son point de départ.

On peut donc regretter que Rupert soit resté si fidèle à son point de vue sur l'Écriture sainte. En effet, regardant tout l'Ancien Testament, depuis l'expulsion d'Adam du paradis terrestre, comme une série de reprises du Verbe de Dieu, c'est avant tout le sens allégorique qu'il entend exposer : il cherche dans les moindres textes la figure des réalités chrétiennes. Et comme ces réalités chrétiennes se présentent toujours à lui sous le même aspect théologique, ce sont les mêmes exposés des dogmes catholiques et de la morale religieuse qui se répètent à propos des textes bibliques les plus divers. C'est le perpétuel retour aux lieux communs que les écrivains trop dispersés ne savent pas éviter. Les textes n'en deviennent pas plus clairs et l'enchaînement des chapitres des auteurs sacrés se fait pénible à suivre.

Cette infidélité de l'exégète au texte inspiré jointe à cette fidélité à ses théories nous indique la méthode à adopter dans l'exposé de sa doctrine théologique : il ne servirait de rien de suivre la trame des livres de la Bible, car il faudrait s'égarer dans le dédale des commentaires; il faut bien plutôt les remettre en ordre logique, selon le cadre mental de l'auteur. Les passages parallèles permettent souvent d'éclairer l'un par l'autre et même de rétablir parfois le texte assez défectueux des anciennes éditions. Ce rapprochement permet bien vite de constater que ces passages parallèles ne se recouvrent pas entièrement et qu'ils constituent, par leur réunion, un exposé assez complet et, presque toujours, assez cohérent des points de doctrine qui intéressent le commentateur : on découvre ainsi sous l'exégète diffus un théologien dont l'enseignement mérite bien quelques instants d'attention. Ceux qui l'ont fait ne s'en sont point repentis : le P. de La Taille cite Rupert trente-deux fois dans son *Mysterium fidei* (cf. la table des auteurs).

IV. LE THÉOLOGIE. — On a dit que Rupert, exégète intempérant, n'était pas un théologien. Bien au contraire, ses commentaires ne sont qu'un tissu de considérations théologiques. Seulement ces problèmes doctrinaux y sont traités très diversement, suivant qu'ils se rattachent ou non à son système théologique et à ses préoccupations personnelles.

1<sup>o</sup> *Attitude générale.* — Les ambitions spéculatives de Rupert sont modestes, et elles affectent un tour contemplatif qui n'étonne pas de sa part : « Il nous faut admirer pourquoi Dieu a fait ainsi; si nous le faisons sans discuter les raisons de Dieu, mais en cherchant sobriement, cela ne disconvient pas. » De *Trin.*, l. II, c. xx, t. clxvii, col. 265. Aucune question théologique, si haute soit-elle, n'est pour lui indifférente; tout dépend de l'esprit dans lequel on l'aborde. Il a autant d'horreur de se mépris pour « ceux qui veulent sonder la majesté divine, pour ces gens qui s'empêtrant en des questions inextricables, comme celles-ci : Si Dieu a fait toutes choses bonnes, d'où vient le mal? » In *Joa.*, l. IX, t. clxix, col. 575. Devant des questions si révolutionnaires posées par « des hommes curieux et inquiets, scrutateurs soupçonneux des secrets divins »,

col. 1252. Rupert tourne court avant toute discussion par des réflexions comme celles-ci : *Quis cognovit sensum Domini? Judicia tua abyssus multa!* Cf. *De Trin.*, I. Gen., l. VIII, c. xxxvii; *In Deuteron.*, l. I, c. xxxi; *In Reg.*, l. V, c. xii; et *In Joa.*, l. IX, t. clxix, col. 669. Réponses qui semblent dictées par son incuriosité, et qui témoignent seulement de sa circonspection. Car, à côté de ces questionneurs impies ou imprudents, il en est d'autres mieux intentionnés, auxquels le théologien doit une réponse. « Et tout de suite, après avoir dit son fait au calomniateur qui cherche la discussion plutôt que la lumière, le théologien se penche doucement vers celui qui interroge dans une intention bienveillante, non pour disputer, mais pour pouvoir connaître un peu la vérité sur Dieu... » *In Apoc.*, l. XI, t. clxix, col. 1180. A plus forte raison, la lumière est-elle promise « aux yeux de la foi aimante qui cherche par l'intelligence ». *De glor. Trin.*, l. I, c. xiii, col. 25. Car il s'agit bien pour Rupert de comprendre, de « bâtir sur les données de la foi », et pour les grands problèmes qui l'intéressent — les seuls qu'il ait examinés et les seuls que nous devons étudier dans ses commentaires — il donne du moins des solutions d'attente. Les auteurs de l'*Histoire littéraire de la France* n'ont donc pas suffisamment distingué quand ils ont dit qu'« il veut parler d'une infinité de choses... sans les appuyer de preuves solides ». *P. L.*, t. clxx, col. 746. Rupert est un théologien incomplet, amateur, si l'on veut, et ecclésiastique; mais il ne manque pas de pénétration, quand il s'en donne la peine.

Une fois même, il reprend mot pour mot, il copie peut-être, la devise de saint Anselme : *fides quaerens intellectum*. *In Joa.*, l. VI, t. clxix, col. 454. Il cherche, sinon avec le même génie, du moins avec le même respect de la foi, la même curiosité d'esprit et avec le même dédain des opinions reçues. Le but est donc le même chez ces deux moines qui furent à peu près contemporains. Mais les matériaux théologiques sont bien différents : alors que le prieur du Bec se fait un point d'honneur, une coquetterie de n'employer que des arguments de raison, sans recourir expressément aux données de la sainte Écriture, le moine de Saint-Laurent fait fi du raisonnement et s'attache au texte sacré. A eux deux, ils auraient fait un théologien presque complet.

Mais Rupert est encore des deux le plus unilatéral. Il ne s'appuie guère, même dans les problèmes les plus théoriques, que sur l'Écriture : « Je veux ne point aller contre les Écritures, et sans elles je n'ose recevoir aucune opinion. » *Annulus*, t. clxx, col. 570. Il a le plus grand respect pour l'Église; mais, comme il a des notions très frustes de l'ancienne histoire ecclésiastique et qu'il néglige les conciles et les Pères qu'il connaît pourtant, le magistère de l'Église ne lui apparaît distinctement que dans ses interventions contemporaines, par exemple, dans les controverses avec les Grecs. « Les Grecs ont été réfutés par l'Église romaine, colonne de l'Église latine, s'affirmant au cours des siècles par de nombreux conciles, s'éclairant de la lumière évangélique et s'appuyant sur la pierre de la foi; bien plus, elle a pour elle dans le cas saint Athanasius, un Grec catholique et orthodoxe; il n'y a plus, pour la joie de notre foi, qu'à ajouter ici à l'autorité des Écritures le témoignage du raisonnement. » *De glor. Trin.*, l. I, c. xvi, t. clxix, col. 29; cf. t. clxvii, col. 518.

Une autre fois, il fait profession de « s'attacher aux saints docteurs, dont la foi stable guide le théologien, comme Arcturus conduit le marinier ». *In Joa.*, l. III, col. 291. Mais c'est là une attitude théorique : ses notions patristiques et conciliaires sont extrêmement vagues. Quant à la raison, à quoi il recourt *ad abundantiam juris*, c'est encore la raison illuminée par la foi et basée sur l'Écriture. Au contraire, les phi-

losophes anciens sont pour lui « des fils de la nuit » et des « faux prophètes », dont la progéniture se retrouve dans les hérétiques et les ergoteurs modernes. *In Joa.*, l. I; *In Apoc.*, l. IX; *De victoria*, l. II, c. x, col. 209, 1121 et 1251. Tout au plus concède-t-il, comme ornement du discours théologique, qu'on fasse appel, comme à des serviteurs, aux arts libéraux. *De Trin.*, pars III, l. IV, c. x. Il se délasse de la métaphysique et, à la façon dont il s'en sert, il n'a pas tout à fait tort. Voir, sur la corporéité des anges et leur localisation, *De victoria*, l. I, c. xxviii, col. 1242, cité ci-dessous.

Au-dessus de la science spéculative, « qui connaît Dieu par ses œuvres » naturelles ou surnaturelles, il y a une connaissance mystique qui éclaire « l'âme choisie par la visite du Verbe, par un contact de sa propre substance, qui donne l'expérience des choses de Dieu. Mais cette science est rare et incommunicable. » *De victoria*, l. I, c. iii, col. 1219.

2<sup>o</sup> *Dieu créateur*. — Dieu d'ailleurs est incompréhensible; mais « ce que nous connaissons de lui est vrai ». *De Trin.*, *In Reg.*, l. V, c. xii, t. clxvii, col. 1248. On sait de Dieu « ce qu'il n'est pas et à quoi il ne doit pas être assimilé ». *In Apoc.*, l. XII, t. clxix, col. 1203. Dieu est immuable encore que son action se termine à des manifestations changeantes « tout comme le soleil illumine la lentille et brûle la feuille qui est derrière ». *De victoria*, l. I, c. xvii, *ibid.*, col. 1231. Dieu est simple, et pourtant il parle comme s'il avait une science éternelle et une science expérimentale. *Ibid.*, col. 1254. La création fut un acte éternel pour la sagesse de Dieu, mais successif dans la formation de l'univers. *Ibid.*, col. 262. Dans cette œuvre, tout vient de lui : Dieu n'a pas trouvé une matière coéternelle, *ibid.*, col. 202, mais « il a créé une matière confuse et informe, à laquelle, une fois réalisée, il a imposé par son précepte de produire les formes particulières ». Col. 203. Ainsi, par la suite des temps, Dieu agit et les créatures aussi sous son regard : *Deo agente cujus aspectus nullum in republica sua naturam otiosi patitur*, Col. 222. Le ciel des élus « est local, et localement y réside en son vrai corps humain, Jésus-Christ notre pontife ». Col. 204. Au sujet du ciel visible, « le toit du monde », et des eaux qui se trouvent au-dessus des cieux, gelées ou non, « les Pères ont émis des opinions plus conjecturales que raisonnées », col. 220; sur tout cela, on pourrait dire ce que Rupert confesse à propos de l'arc-en-ciel : « *Quoquo modo fiat, opus Dei est*. » *De Trin.*, l. IV, c. xxxvi, t. clxvii, col. 360. Dans la génération, cependant, il faut tenir que c'est la femme qui vivifie la semence morte, pour en faire un corps vivant, mais que l'âme ne vient pas ex *traduce*, *loc. cit.*, col. 267.

Sur les anges, on sait peu de choses, parce que « l'Écriture n'en dit presque rien, étant faite pour les hommes ». *De victoria*, t. clxix, col. 1248. Pourquoi Rupert n'a-t-il pas imité cette réserve? Nous avons vu plus haut qu'il avait voulu trouver une place aux anges dans l'œuvre des sept jours et qu'il en avait identifié la création avec le *Fiat lux* (Gen., 1, 3). *De Trin.*, l. I, c. x, t. clxvii, col. 207. Les bons anges ont trois sciences, naturelle, expérimentale et infuse. *De victoria*, col. 1240. Mais ils sont corporels, étant créés de l'air : *Fiat lux* : cette lumière c'est la nature angelique, ont pensé certains docteurs, et surtout saint Augustin; et ce sentiment est conforme à la raison, et, qui plus est, à l'intention de la sainte Écriture, si on l'examine soigneusement. Si quelqu'un en doute, qu'il dise donc puisqu'il n'y a pas de lieu hors du ciel et de la terre et que les anges sont localisés, en quel lieu les anges ont pu être produits, avant la création du ciel et de la terre. Si l'on demande l'ou ils ont été tirés, eh bien, on peut répondre qu'ils ont été faits de la substance de l'air; ou ils ont et les docteurs ne l'ont pas caché, des corps éthérés. Quelques-uns seront choqués, pensant qu'il



ne convient pas à leur dignité d'être corporels; et pourtant il faut bien qu'ils aient été que le corps de Jésus-Christ a été tiré de terre, lequel pourtant est au-dessus des anges. — *De Trin.*, l. I, c. XXVIII, t. I, c. 1242.

Les anges ont subi une épreuve, qui, pour les bons, s'est marquée par un progrès. *De victoria*, l. I, c. XXXI, col. 1243; cf. *De Trin.*, l. I, c. XI, t. CLXVII, col. 211, et, pour les révoltés, par une chute qui devait être irréparable, parce que pleinement coupable : *Justum est ut satras se peccatis, et de victoria*, l. I, c. XXIV, t. CLXIX, col. 1238. Tandis que les bons anges veillent sur l'Église, *loc. cit.*, col. 1238, les autres, qui ont gardé l'arbre est confiée, *In Apoc.*, l. VII, *loc. cit.*, col. 1052. Les démons cherchent à ruiner toute l'œuvre de Dieu. Leur chef est comme l'antithèse de Dieu : *De victoria*, l. I, XIII, c. 1, col. 1294. Bien plus, et ici apparaît l'abus de l'analogie, Satan aura aussi son incarnation dans l'Antéchrist : *Unus est qui dicitur et homo est, et dicitur, qui dicitur et homo erit, venturus est. Loc. cit.*, col. 1294. Sa conception sera l'œuvre personnelle du diable. *In Apoc.*, l. VIII, col. 1065. Pour combler les vides laissés dans le ciel par la chute des anges, Dieu a créé les hommes, avait dit Rupert, *De Trin.*, l. I, c. XXV, t. CLXVII, col. 265; mais il s'est dédit sur ce point, comme sur bien d'autres points de détail, *De glor. Trin.*, l. I, III, c. XXI, t. CLXIX, col. 72.

3° La grâce. — La distinction de l'ordre naturel et de l'ordre surnaturel est marquée, dès le début de la Genèse, par la création de l'homme à l'image et à la ressemblance de Dieu. « L'image, c'est pour l'homme d'être une créature raisonnable; la ressemblance consiste pour lui à imiter son Créateur, et par cette imitation, à s'élever jusqu'à la gloire de la vision de son Dieu. » L'image a été conférée dès la création, mais la ressemblance devait être donnée par une information (l'arbre de vie?), « si Adam avait gardé le précepte de Dieu ». *De victoria*, l. II, c. VI, col. 1249. Cf. *De Trin.*, l. I, c. XXIV, t. CLXVII, col. 248-249, où Rupert explique que la création à l'image de Dieu revient au Fils, image du seul Père, et l'élevation à la ressemblance divine, *secundo justitiam Dei*, est l'œuvre du Saint-Esprit, qui a lui-même la ressemblance parfaite et commune du Père et du Fils. A ce compte, il faudrait dire que l'homme, créé à l'état de nature intégrée, n'a entrevu l'élevation à l'état surnaturel que pour le perdre aussitôt. Mais, dans cette faillite de l'homme, « le Saint-Esprit s'est souvenu de sa mission; voici qu'il vient pour faire sa partie, *ad partem suam operandam*, pour amener l'homme à la ressemblance de Dieu ». « Cet Esprit a soufflé et il a rendu la créature digne du Créateur, par la plénitude de ses dons. » *De victoria*, t. CLXIX, col. 1581 et 1586. C'est la restauration de l'humanité dans le Christ.

L'œuvre de grâce de l'Esprit-Saint est double, d'après l'Écriture : il est remission des péchés, et aussi distribution des dons divers; ainsi Rupert distingue la *gratia gratum faciens* des *gratiae gratis datae*. Mais cette distinction a pour lui des applications multiples : à l'économie ancienne et à la nouvelle, à l'œuvre de Notre-Seigneur, à l'institution des apôtres, etc. Dans l'économie ancienne, comme le Christ n'était pas encore venu opérer par l'Esprit la remission des péchés, *De glor. Trin.*, l. I, c. XVII, t. CLXIX, col. 30, les patriarches ont reçu d'abord les charismes gratuits et ont attendu aux limbes la remission de leurs péchés de la passion du Christ et de sa descente aux enfers, qui leur a donné l'équivalent de notre baptême et de notre eucharistie (1). *De glor. Trin.*, l. IV, c. XII, col. 86; cf. *De victoria*, l. XII, c. XI, col. 1472. Pour nous, au contraire, nous recevons en même temps la remission des péchés dans le baptême et les dons par l'eucharistie.

*Ibid.*, c. XIII, col. 1473. Ailleurs, Rupert précise que nous recevons plutôt l'Esprit avec ses dons dans la confirmation et qu'il ne nous reste plus qu'à attendre la dernière effusion de l'Esprit pour la résurrection des corps. *De Trin.*, l. IV, c. XXIII, t. CLXVII, col. 348. Or l'Esprit-Saint accomplissant ces trois œuvres par le Christ a dû l'investir de ces trois missions à trois moments : à sa conception, au baptême de Jean et à sa résurrection, *loc. cit.*, col. 348; ou bien à sa crucifixion, à sa résurrection et à son ascension, d'après saint Paul. *In Apoc.*, l. X, t. CLXIX, col. 1012. En ces trois étapes, le Saint-Esprit « construisait son temple, l'ornait et le dédiait ». *De glor. Trin.*, l. IX, c. IX, col. 190.

La grâce est tout entière œuvre divine, œuvre gratuite. C'est gratuitement que Dieu nous a créés et c'est avant que nous soyons arrivés à l'existence, qu'il a prédestiné tous ses saints; puis, quand nous avons péri en Adam, c'est gratuitement qu'il nous a appelés et que, par le Christ, il rachète les péchés, il nous a justifiés. Conséquemment donc, ce sera et c'est déjà œuvre de grâce qu'il ait glorifié ses appelés pour en faire des fils de Dieu. — *In Apoc.*, l. XII, col. 1193. Rien de plus suave que cette grâce divine. C'est une restauration, plus belle que la création première. *De victoria*, col. 1499 et 1376. La conversion se fait de l'extérieur à l'intérieur; au contraire — et c'est là *consuetus et antiquus ordo pereundi*, chez Adam comme chez l'Antéchrist et tous les pécheurs — la perversion commence à l'intérieur et finit par l'apostasie extérieure. *In Apoc.*, l. VIII et X, col. 1081 et 1151.

La vie surnaturelle aboutit à la béatitude, qui consiste « à voir Dieu face à face, et à persévérer dans la coéternité de Dieu sans fin, avec les esprits angéliques ». *De Trin.*, *In Reg.*, l. V, c. III, t. CLXVII, col. 1246.

Verrons-nous la substance de la divinité aussi avec nos yeux de chair? Je m'en tais, parce que la question a été discutée bien des fois par les saints Pères. « Mais nos yeux verront du moins Jésus-Christ. Et cette vision béatifiante fera la joie de l'épouse et de l'époux, et les corps participeront à la gloire des âmes. *In Apoc.*, l. XII, t. CLXIX, col. 1203 sq. Mais les rêves millénaristes n'ont aucun fondement dans l'Apocalypse. *Ibid.*, l. XI, col. 1183.

4° La prédestination. — Le bonheur des élus, voilà le seul objet du décret divin de prédestination, qui dès lors apparaît à Rupert sans rien de terrible : « O jeu délicieux de la sagesse de Dieu : prévoir et prédestiner un certain nombre d'anges et d'hommes et les écrire un à un dans le livre de vie; songer que de la multitude des esprits à créer, il s'en lèverait un, Satan, qui essaierait de briser un plan si bon; méditer le moyen de le tourner en dérision par l'entremise de son Verbe. » *De victoria*, l. XI, c. III, t. CLXIX, col. 1445. Il y a dans ce décret comme trois phases : *propositum voluntatis, præscentia intellectus, prædestinatio gratiae*; la volonté salvifique est éternelle en Dieu, comme la prescience des bénéficiaires; mais la destination active ne date en fait que de l'origine du monde et pour l'homme, elle s'exerce en vertu de la passion du Christ à venir. *In Apoc.*, l. VIII, col. 1076. C'est le vrai sens du verset : *Quorum nomina sunt ab origine mundi scripta in libro vite Agni qui occisus est*. C'est là que commence la difficulté, car « la simple prévision divine ne contraind pas plus les hommes à mal faire que mon regard ne force tel ou tel à marcher de travers. » *In Joa.*, l. X, col. 671. De même la bonté de Dieu recherche ses privilégiés, mais elle s'adresse à tous les hommes : *Nam foris quidem omnibus prædicatur, et plerumque reprobi quoque quasi ad credendum perducuntur, sed intus in proposito Dei, soli electi requiruntur. In Apoc.*, l. XI, col. 1151. Si l'appel universel de Dieu réussit auprès des prédestinés, c'est uniquement par une grâce efficace et, s'il échoue auprès des damnés, c'est par leur révolte

formelle: donc, s'il y a une prédestination absolue à la gloire, il ne saurait être question que d'une réprobation conditionnelle: *post peccata demerita*. Voilà l'ordre de la justice observé universellement dans tout le genre humain et individuellement pour chaque homme. A ses saints, Dieu donnera la récompense, grâce pour grâce, la grâce de la béatitude pour la grâce de la vocation ou de la foi méritant la béatitude... Mais l'ordre légitime demande que Dieu ne s'irrite que contre celui qui, le premier, s'est irrité contre lui... *Quis resistit tibi?* dit le Psalmiste, *ex tunc ira tua*, ps. LXXV, 8, comme s'il disait: Ce n'est pas du fait du premier péché, mais du fait de défendre son péché et de le multiplier par la résistance, que ta colère a éclaté... C'est parce que les nations n'ont pas voulu recevoir, à ta voix, la pénitence, mais qu'elles se sont irritées d'avance, que ta colère a enfin justement éclaté... Elle les a voués à la malédiction, sans espoir de pénitence, ces pécheurs suffisamment prévenus. » *Loc. cit.*, col. 1038. On pourrait ne voir dans ces graves paroles que la condamnation finale des pécheurs impenitents, ce qui doit être admis uniformément par tous les théologiens. Une autre fois pourtant est examiné le problème si obscur de la réprobation éternelle d'une partie du genre humain; mais, si Rupert exclut fermement la solution dite des prédestinés, son analyse n'a pas assez de rigueur philosophique pour postuler, à la genèse de l'acte d'orgueil des pécheurs, une décision éternelle de Dieu qui les laisserait s'engager dans la voie de la révolte; elle attribue plutôt à une solution qu'on appellera plus tard la science moyenne, et qu'il nomme imprudemment science expérimentale, col. 1254. « Saint Jean se pose ici, sans que personne ne le lui demande, la grande question de savoir pourquoi ils n'ont pas cru en le Seigneur: *Propterea non poterant credere quia iterum dixit Isaias: Excavavit oculos eorum* (Joa., XII, 39). Aujourd'hui encore les hommes ne cessent de discuter sur la prescience et la prédestination de Dieu, et il ne manque pas de pécheurs qui osent s'excuser en disant qu'ils ne peuvent être bons parce que Dieu les a sus méchants et prédestinés au mal... Si la prescience et la prédestination divine, disent-ils, ne faisait pas violence aux volontés humaines, l'Évangéliste n'aurait pas parlé de la sorte. Mais à ce si présomptueuses questions, l'apôtre Paul n'a daigné répondre que par ces mots: *O homo tu quis es qui respondeas Deo?* Rom., IX, 20. C'est à ces gens-là que l'Évangéliste répond dans le même esprit: *Ut sermo prophetæ impleatur*. Cependant la cause efficiente de l'aveuglement d'Israël, la voici: l'Apôtre a appelé ceux qui répondent à Dieu des « vases de colère » (ibid., v. 21), et le Seigneur a dit que le Père cachait ses mystères aux sages et aux prudents, Matth., XI, 25: l'une et l'autre sentences reviennent à dire que la raison de leur aveuglement réside dans leur superbe. Le psalmiste avait fait entendre le même verdict: *Quis resistit tibi? ex tunc ira tua*, Ps., LXXV, 8: tant qu'on pèche, en effet, par faiblesse ou ignorance, Dieu dissimule les péchés des hommes et, leur pardonnant, il leur ménage pénitence... C'est ce qui est sous-entendu dans ce passage de saint Jean: Dieu n'a jamais aveuglé ou endurci personne, ni le diable, ni l'homme, *absque precedente peccato superbia*. Donc l'innocente et sainte prescience de Dieu n'apporte aucune nécessité aux hommes méchants; elle les voit faire simplement, comme la vraie philosophie des docteurs chrétiens l'a vigoureusement prouvé... Parmi ceux qui ne méritent pas d'être convertis, les uns ne voient même pas la vérité: *excavavit oculos eorum*; les autres arrivent à voir, mais ne veulent pas suivre par l'amour ce qu'ils voient à faire. » In Joa., I, X, t. CLXXIX, col. 670. « Il y a donc prescience de la chute de l'homme, comme de sa restauration; mais il n'y a préordination que de son salut, tandis que sa

chute n'est qu'une permission de Dieu. » *De off. div.*, I, VI, c. 1, t. CLXX, col. 154. Rien de plus sophistique et de plus blasphématoire pour Rupert que la distinction entre deux volontés du mal, dont l'une l'approuve et l'autre le permet: c'était pourtant ce qu'enseignaient des maîtres ès-arts comme Guillaume de Champeaux, évêque de Châlons, et Anselme de Laon. « Quoi, dit Rupert, si la volonté du mal est le genre, et si les deux autres en soient les espèces, la volonté qui permet sera l'elle-bonne ou sera-t-elle mauvaise?... » *De volunt. Dei*, c. 1, t. CLXX, col. 438. Cette passe dialectique est assez embarrassée. Il prouve ensuite par l'Écriture que la permission de Dieu n'est autre chose que sa patience et sa longue tolérance, *loc. cit.*, c. II et en somme qu'il faut s'en rapporter à sa bonté, qui invite le pécheur à pénitence. *Loc. cit.*, c. III et IV.

Cependant, Rupert le dit bien (*loc. cit.*, c. VI), Dieu aurait pu secourir efficacement ces volontés défaillantes ou subvenir de les créer. Ne pas les créer, c'est priver sa création; ne pas les secourir c'est simplement tolérer leur chute. Pourquoi le Créateur bon et clément n'a-t-il fait un être qu'il a prévu devoir péirir? Question inepte et mal posée: il faudrait dire: « Cette substance des mauvais esprits et des hommes impies — qui est bonne par elle-même — pourquoi Dieu permet-il qu'elle subsiste et fasse le mal volontairement? » *De Trin.*, I, I, c. XVII. La première mise de Dieu est bonne; et même il comble ses créatures de dons excellents; seulement, comme ce sont des créatures tirées du néant, elles gardent une attirance naturelle au néant, à la légèreté et à l'orgueil. *De omnipot. Dei*, c. IV et V, t. CLXX, col. 457-458. C'est à cette légèreté foncière qu'il faut attribuer la perversion de leur nature et l'abus qu'elles font des dons de Dieu. « Pourquoi le Dieu tout-puissant n'a-t-il pas pris soin d'empêcher leur chute? Au lieu de soupçonner la majesté du Créateur, accusez la légèreté de la créature raisonnable, de l'ange comme de l'homme, parce que ni l'un ni l'autre ne peuvent soutenir les grands bienfaits de Dieu, et ils les font tourner à leur propre gloire. Et cette frivolité d'où vient-elle, sinon de leur propre condition de créature? Elles sont légères et fragiles parce qu'elles ont été créées *ex nihilo*. Si le Verbe de Dieu, par qui elles ont été façonnées, ne continue par amour à les soutenir, elles ne peuvent recevoir humblement les dons de Dieu. » *De virtutibus*, I, II, c. XII, t. CLXXIX, col. 1253. Il en est de même des dons naturels subséquents et du concours naturel de Dieu, qui s'adapte à la fragilité et à la liberté de ses créatures. « Que l'homme soit mauvais, il ne le doit qu'à lui-même! Qu'à l'homme qui est mauvais Dieu donne de devenir roi, cela tient à la providence de Dieu, pour punir par lui les péchés de son peuple, ou pour éprouver ses élus ou pour montrer la gloire de Dieu dans l'échec final du roi persécuteur. » *Ibid.*, col. 1238. Les dons surnaturels ont été perdus par le péché originel qui a fait retomber l'humanité dans sa fragilité naturelle: « Puisque l'homme que Dieu, par sa grâce, avait créé à la gloire de son image et de sa ressemblance, est redevenu argile par sa faute, le potier n'a-t-il pas le droit de faire de la même masse d'argile un vase destiné à des usages honorables et un autre destiné à des usages vils et honteux?... Le potier n'a-t-il rien à l'argile en faisant ce vase destiné à des usages honteux, parce que l'argile est vile par elle-même; mais il lui donne beaucoup quand il en fait un vase honorable... Nous ne sommes tous qu'argile, non seulement parce que nous avons été formés de la poussière, mais parce qu'il n'y a rien de briller comme de l'or comme nous l'aurions dû, nous sommes tous retombés dans la poussière par le péché de notre premier père. Ainsi toute bûche doit être fermée, car Dieu réserve à ceux qui, par sa permission, sont devenus des vases honteux, parce que c'est par leur faute qu'ils

sont redevenus arable. Mais c'est par un effet de la grâce toute gratuite qu'il en choisit quelques-uns parmi eux pour en faire des vases d'honneur. » *De Trin.*, part. I, l. VIII, c. xxi, t. clxvii, col. 526 sq. Il veut ainsi manifester sa justice comme sa bonté. Cf. *ibid.*, c. xxxvii et xxxviii. Conclusion obligée : « Dieu est admirable même dans les méchants, dont il sait user si utilement pour le bien. » *De Trin.*, *In Daniel*, l. I, col. 1507. La vue de son action salvatrice fera l'objet de la louange des élus. *De victoria*, l. XIII, c. xv, col. 1498.

5° *La Trinité*. — Le dogme de la Trinité, pour Rupert, se trouve enseigné même dans l'Ancien Testament, et d'un bout à l'autre de ce champ des Écritures juives. *De glor. Trin.*, l. I, c. iv, t. clxix, col. 15. Mais, « réservé aux fidèles à venir, ce secret était inaccessible aux contemporains, qui ne pouvaient encore se faire à l'idée de plusieurs personnes en Dieu », col. 126; c'est encore aujourd'hui « un trésor caché pour l'homme qui n'a pas la foi », col. 16, et en particulier pour « le Juif qui lit la Loi et les prophètes, et qui se heurte d'emblée à cet avertissement : *Audi, Israel, Dominus Deus tuus Deus unus est* ». Col. 110. Rupert propose l'analogie traditionnelle de « la source, de la fontaine et du cours d'eau », col. 36, et une comparaison psychologique assez neuve : *Ecce tria spiramina hominis : cor et anima et utrumque fortitudo, nec tamen tres spiritus hominis, sed unus spiritus est*, col. 115; et une autre empruntée au ps. iv : *Dominus ipse est Pater; vultus Domini ipse est Filius Patris; lumen vultus Domini ipse est Spiritus Sanctus Patris et Filii*. Col. 131. Mais la meilleure analogie est celle de saint Augustin; c'est celle que Rupert retient dans son exposé *ex professo* du dogme de la Sainte-Trinité. *De off. div.*, l. XI, c. i-xviii, t. clxx, col. 293-314. Il y montre en outre que les relations entre les personnes divines ne se fondent sur aucune inégalité accidentelle, col. 302, mais sur une communication entière de la nature divine du Père au Fils et au Saint-Esprit, qui consacre l'unité de la substance et la distinction des personnes. Cet exposé reste très orthodoxe, sans être bien original; on voit pourtant que l'auteur, par sa fidélité coutumière à l'Écriture sainte, se met au point de vue des Grecs et des anciens Pères, passant des trois personnes à l'unique nature divine. L'autre exposé, qu'il devait faire plus tard du même mystère, au début de son livre allégorique, *De glorificatione Trinitatis*, l. I, c. xv, t. clxix, col. 27-28, est moins satisfaisant pour le théologien. Entre les personnes divines, il y a des processions. « Qu'est-ce qu'une procession? La sortie de personnes imposantes — c'est la procession liturgique — en Dieu, certes, ce n'est pas un déplacement local, mais l'effet d'une œuvre admirable. » Or Dieu a créé par son Fils, sanctifié par son Esprit; donc la procession du Fils est passée : « *Patre processi* (Joa., viii, 42) tandis que celle de l'Esprit est actuelle : *Spiritus qui a Patre procedit* (Joa., xv, 26). N'y a-t-il pas là une confusion au moins verbale entre les processions et les missions et même les opérations *ad extra*? L'auteur s'en aperçoit et précise que celles-ci sont communes aux trois personnes : *Inseparabilis est totius operatio Trinitatis, sed in effectu operis distantia agnoscenda est processionis utriusque, scilicet Filii et Spiritus Sancti*. Ailleurs il précise également que les appropriations ne sauraient être exclusives : « Est-ce que la substance du Fils et du Saint-Esprit est séparable, de sorte que, si le Saint-Esprit descend vers les hommes, le Fils de Dieu ne descende pas aussi? » *In Apoc.*, l. I, c. xxi, t. clxx, col. 1178. Mais, en général, comme le notent les auteurs de l'*Histoire littéraire*, Rupert rattache bien la distinction à cette distinction des opérations entre les personnes divines, *P. L.*, t. clxx, col. 751. C'est vrai surtout du Saint-Esprit, *cujus proprium est opus creature innovatio*. *De Trin.*, prol., t. clxxvii, col. 199, parce que le Saint-Esprit est

la conscience subtile « de la divinité, *De gloria Filii hominis*, l. I, t. clxxvii, col. 1321, *De glor. Trin.*, l. I, c. xvi, t. clxxix, col. 21.

Principe d'achèvement, de perfection, de fécondité, de sanctification, le Saint-Esprit procède du Père et du Fils « d'une procession ineffable ». *De Trin.*, pars III, l. I, c. vi, t. clxxvii, col. 1575. Naturellement, à cette époque de discussions incessantes avec les Grecs, Rupert s'applique à démontrer la procession du Saint-Esprit à *Filio*, d'après le symbole de saint Athanase et les décisions de l'Église romaine, col. 1573-1575; d'après l'analogie de la foi, qui nous dit que le Saint-Esprit étant à la fois *gratiarum divisio* et *peccatorum remissio*, doit procéder du Père créateur à titre de distributeur des dons gratuits et du Fils rédempteur à titre de remetteur des péchés. C. xxviii, col. 1600. Mais il veut de toute nécessité trouver des indications sur ce sujet dans l'Écriture même; c'est pourquoi il hasarde une distinction qui n'aurait certainement pas été du goût des Grecs. « Quand le Christ dit, non pas *Pater meus*, mais seulement *Pater*, il ne désigne pas la seule personne [du Père], mais bien tout ensemble le Père, le Fils et le Saint-Esprit, dans leur unique divinité. » Col. 1575. Ainsi les mots de Notre-Seigneur en saint Jean, xv, 26 : *Spiritus veritatis, qui a Patre procedit*, marqueraient la procession, ou plutôt la mission temporelle de l'Esprit-Saint du sein de la Trinité; quant aux mots qui précèdent : *quem ego mittam a Patre*, « ils n'apportent aucune difficulté, le Fils parlant ici comme Dieu de l'envoi du Saint-Esprit ». Il y a pourtant une conséquence, au moins gênante, de ce principe d'exégèse et qui est acceptée par Rupert : quand Notre-Seigneur parle « du Père » (Matth., xi, 25; Joa., xiv, 28-31), c'est qu'il parle selon sa nature humaine. Col. 1598. Dans un livre postérieur, l'auteur devait, à la demande du légat du pape, insérer une dissertation sur la procession du Saint-Esprit; mais elle n'ajoute rien de neuf. *De glor. Trin.*, l. I, c. xvii et l. II, c. ii-iv, t. clxxix, col. 29 sq.

6° *L'incarnation*. — Le rôle propre du Fils de Dieu commence pour Rupert bien avant l'incarnation, et ce rôle préparatoire est pour lui beaucoup plus qu'une simple appropriation. Déjà dans l'œuvre créatrice, « de même que les personnes divines ont leurs propriétés, il faut considérer leur action propre : il y a Dieu que son Fils vint un jour sur la terre; et, pour cette raison, le ciel a été créé selon la personne du Père, mais la terre le fut selon celle du Fils, et l'ornement de l'un et de l'autre, nous l'envisageons comme créé selon la personne du Saint-Esprit. » *De Trin.*, prol., t. clxxvii, col. 199. Dans les théophanies, c'est encore le Verbe de Dieu qui commence son rôle de Sauveur : « Et il n'y a pas de doute que le Seigneur qui a frappé les premiers-nés d'Égypte ne soit la propre personne du Verbe, Fils de Dieu. » Le livre de la Sagesse l'avait affirmé (Sap., xviii, 15) mais Rupert, qui ne le cite j. m. comme canonique, préfère s'en rapporter à une allusion de l'Exode, xii, 24, qui ne transporterait que dans la Vulgate : *Custodi Verbum istud in æternum*. *De vict.*, l. III, c. xiv, t. clxxix, col. 1281. Tout au long de l'Ancien Testament, le Verbe continue ses manifestations spirituelles : *Electas animas vir Deus [Pater] complexibus suis admittit, et... in impetu amoris sui, hujus Spiritus sancti, semen suum de secretis suis, Verbum suum incubit illis. Suscepit in anima fidei, Verbum veritatis ora prophetarum lababat. Ignem Maria, sponsa Dei Patris, erat prioris Ecclesie pars optima, ut exemplar fieret junioris Ecclesie, sponsæ Filii Dei, Filii sui*. *De victoria*, col. 1577. Mais cette place unique faite à Marie la laisse cependant sujette à la tâche originale : *Unum enim esset de massa que in Adam corrupta est, hæreditaria peccati originalis labe non carebas*. *In Cantic.*, l. I, t. clxxviii, col. 841.



Rupert était porté, par sa théorie trinitaire, à exagérer le rôle du Saint-Esprit dans l'incarnation du Fils de Dieu. Rappelons-nous que le Verbe a été conçu du Père en tant que Dieu seulement, tandis que le Saint-Esprit réforme [la créature déchu] par le Fils fait homme. Car... et ceci était le dogme chrétien tout simple — si aucune créature n'a été faite que par le Fils comme Dieu, aucune non plus n'a été reçue que par le Fils incarné. Il faut donc dire — puisque l'Esprit-Saint doit d'abord façonner son prototype et son instrument — que le nouvel homme, Jésus-Christ, a été le premier et le principal ouvrage du Saint-Esprit, *quippe qui de Spiritu sancto conceptus est.* » *De Trin.*, part. III, l. I, c. II, t. CLXVII, col. 1573.

Quel est le rôle exact du Saint-Esprit dans l'incarnation? Rupert revient souvent et parfois curieusement sur cette affirmation de l'Eglise que l'Esprit n'agit pas par génération, mais par opération, par influence. Voici une comparaison qu'il trouve « bien mesquine, et pleine d'obscurités elle-même; mais c'est tout ce qu'il peut dire sur un si profond mystère : « Dans le nid de l'oiseau, avec l'œuf sous lui, comment se fait la rencontre du corps de l'oiseau et du fœtus formé de l'œuf? Ce n'est pas le corps de celui-ci qui se change en semence et perd de sa substance, pour faire naître un semblable à lui; mais c'est par la chaleur de son corps posé sur l'œuf, que l'œuf s'anime et que le suc de l'œuf se lacoue en un être semblable à l'oiseau. » (On voudra bien ne pas déformer cette explication de Rupert par nos idées sur la génération animale.) L'auteur conclut d'ailleurs fort justement : « Qui est-ce qui peut bien disputer de ces choses-là, que Salomon lui-même n'a pu comprendre (III Reg., iv, 33). Combien moins pourrait-on disserter sur la manière dont l'Esprit-Saint survient en Marie, en sa propre nature immuable, sans pourtant dire qu'il y a fait fonction de semence. Comment a-t-il pu rencontrer le Verbe de Dieu pourvu de sa substance seminale des entrailles de la Vierge? *Quomodo Spiritui sancto... Verbum Dei cum seminata substantia virginis ventris obviaverit.* Contentons-nous de dire que la Sagesse, [le Fils de Dieu] a construit sa maison par son Esprit, c'est-à-dire par l'opération et non par la substance de son Esprit, tandis que la substance en venait... par suite de la création première — « de la seule personne de son Père. Mais comme le Fils de Dieu et le Père de ce Fils sont une seule substance, ainsi tous deux inséparablement infusèrent leur Esprit à cette maison, à cet homme Jésus-Christ, au Fils de Dieu Fils de l'homme. » *De glor. Trin.*, l. IX, c. VI, t. CLXIX, col. 187. La troisième personne garde sa place en ce mystère tout comme dans la création matérielle, *Pater impregnat, Filius induit, Spiritus sanctus operatur.* *De Trin.*, part. I, l. V, c. XXXVII, t. CLXVII, col. 401. Ne dirait-on pas, à suivre l'ordre des propositions, que le Saint-Esprit survient au moment où le Fils s'incarne, et cela pour le sanctifier? Ce serait diminuer le rôle du Saint-Esprit, d'après les Évangiles, et il ne serait pas impossible que Rupert l'ait tout à tour majoré et minimisé! Cependant il est plus équitable de s'en référer au passage du *De Trinitate* où il expose et *professa* le texte classique de saint Luc : il y développe toutes ses qualités d'observation pour montrer que l'Esprit n'est pas générateur, que le Fils qui s'incarne est éternel, qu'il reçoit en s'incarnant la plénitude des dons de l'Esprit. *De Trin.*, part. III, l. I, c. x, col. 1576. Est-ce qu'il se vante d'appeler le Fils du Saint-Esprit? Pas du tout. Car l'Esprit-Saint surviendra en toi, non ut *presentetur*, aut ut *deservatur* *si ejus caro filii quem concepisti.* Tu concevras du Saint-Esprit, non pas comme d'un générateur. Cette conception de *Spiritu sancto* est, non pas génération, mais opération. La chair du Verbe s'unit donc à la chair de la Vierge, non point de la substance du Saint-Esprit... Et

remarquons que l'ange ne dit point : Il sera Fils de Dieu, mais bien : ton Appellera Fils de Dieu. Ce que la Vierge a conçu, en effet, existe depuis toujours. Et cette antique essence était sainte : c'était le Fils de Dieu. Mais il ne restait plus qu'à l'appeler ce qu'il était. Et dans cette appellation même : Fils de Dieu, il allait manifester le vrai nom de Dieu, qui n'était pas encore connu, non pas sous son nom de Dieu, mais sous son nom de Père du Fils... Remarquons encore que le texte ne porte pas : *Quod nasceretur ex sanctis*, mais *sanctum*. C'est qu'il y a de nombreux personnages qui ont été saints ou sanctifiés; un seul est chose sainte et sa sainteté qui a sanctifié les autres : c'est le Saint des saints, essentiellement saint, que la Vierge pure a conçu du Saint-Esprit. » *De Trin.*, part. III, l. I, c. x, col. 1580.

D'autres fois, au lieu d'expliquer comme précédemment la sanctification substantielle du Christ par l'union hypostatique, Rupert semble fonder la divinité du Christ sur cette sanctification foncière qui irait à donner à la nature humaine la toute puissance de Dieu, comme le soutiendra plus tard Hugues de Saint-Victor et son école. La nature humaine, prise de la substance de la chair de la Vierge, était comme un parchemin blanc et bien préparé, tout prêt à recevoir l'œuvre du scribe, et c'est la langue du Père, l'Esprit-Saint, qui l'a par couru rapidement tout entier : il a rempli toute la substance du Verbe et n'en a rien laissé vide, mais tout ce qui était dans le cœur du Père, il l'a écrit en cette âme. C'est toute la sagesse, toute l'intelligence... de Dieu qui est passée en Jésus, au point qu'il n'y eut rien qu'il n'eût ou ne pût faire, rien en Dieu le Père que ne reçût la nature humaine de cet enfant : *unde et Deus est.* » *De victoria*, l. XI, c. XXII, p. L., t. CLXIX, col. 1458. Seul, le Saint-Esprit pouvait pénétrer ainsi l'âme de Jésus parce qu'il est Dieu, et c'est même une preuve de sa divinité développée par les Pères catholiques; et seul un Dieu comme le Verbe pouvait revêtir hypostatiquement la nature humaine, *loc. cit.*, col. 1459. « C'est par ces liens indissolubles de l'Esprit-Saint, par cet amour inestimable et cette intimité ineffable » de l'Esprit avec la nature humaine de Jésus, « que la divinité du Verbe s'est unie à notre chair. » *De div. off.*, t. CLXX, col. 24.

Sur la personne de Jésus, Rupert a une doctrine orthodoxe et assez approfondie. Le mystère consiste dans l'union de deux substances sous l'hégémonie de la seule personne du Verbe. *In Joa.*, l. II, t. CLXIX, col. 259-261. Les deux natures gardent leur diversité fondamentale, *magna diversitate utriusque nature*, *op. cit.*, l. XIV, col. 802, dans l'obéissance plénière de la nature humaine : « Organe du Père, la bouche de l'homme divin, *dominici hominis*, répond fidèlement. » Col. 7-9. Cet homme in *Deo assumptus*, *In Apoc.*, l. X, col. 1009, n'a pas un corps fantomatique, comme d'anciens hérétiques l'ont prétendu. *De Trin.*, l. IV, c. XXXVIII et l. V, c. XXXVIII, t. CLXVII, col. 362 et 402. Il ne faut pas dire non plus, comme d'autres l'ont soutenu, que le Verbe y tenait dans la chair le rôle de l'âme, ou qu'il a pris une âme irrationnelle; mais il a pris une chair véritable et une âme raisonnable, c'est-à-dire une humanité complète véritable, le Dieu véritable, parce que c'était l'homme entier qui avait péri, corps et âme. » *De Trin.*, part. III, l. I, c. x, col. 1586. Il a pris en particulier et exprime les deux volontés, divine et humaine. *De victoria*, l. XII, t. CLXIX, col. 1476. Comme homme, le Christ était capable de progrès réel. *De Trin.*, l. I, c. XXI, t. CLXVII, col. 218. Voir plus haut les trois investitures de l'Esprit.

7. La rédemption. — La mission du Sauveur est révélation et rédemption. « Il y avait une préparation au salut qui s'imposait pour la créature humaine : c'était d'être « catéchisée » par ce Verbe par qui elle avait été faite. » *De Trin.*, l. IV, c. I, col. 325. De là les miracles de Jésus, « miracles de bonté », qui disaient

déjà ses desseins de miséricorde. *In Apoc.*, l. VIII, t. CLXIX, col. 1082; cf. *De gloria Filii hominis*, l. VII, t. CLXVIII, col. 115; *De la Padmatione* — en français — de Jésus dans le Discours sur la montagne. *Loc. cit.*, l. VIII, col. 1475-1501. Sur l'extension de cet enseignement aux gentils, « bien que le Christ n'ait rien prescrit, puisqu'il a dit plutôt : *In viam gentium ne abieritis*, cependant il a approuvé là-dessus le jugement [apostolique] ». *De Trin.*, l. VII, c. XIX, t. CLXVII, col. 464, décision qui était toute à la gloire de Dieu et pour le salut de tous les hommes. *Op. cit.*, part. III, l. V, c. V. *De la cène*, l. I, c. I, t. CLXVI, col. 419, où Jésus, comme Rebecca règle au mieux les affaires d'Isaac devenu vieux et substitue Jacob à Ésaü. *Col.* 459.

Mais le but principal du Sauveur était de racheter les péchés du monde par son incarnation et par sa mort. Sur le péché, le Verbe ne se serait pas incarné. *De Trin.*, l. II, c. XIX; *Mediat. mortis*, et *Annulus*, l. III, t. CLXX, col. 387 et 595. Après le péché, il était nécessaire que Dieu se fit homme; sur ce point, la simple affirmation de Rupert est, comme toujours, très nette, et semble empruntée à saint Anselme : *Uti, quia satisfactionem pro culpa nullus debebat nisi homo, nullusque solvere poterat nisi Deus, miseratus Deus homo factus, qui cum pro se nihil mortui deberet, moriendo pro nobis debitum solveret*. *De div. off.*, l. VI, c. II, t. CLXX, col. 155. L'incarnation du Fils de Dieu, devenu homme parmi les hommes, aurait dû suffire à sanctifier le genre humain, « puisque l'humanité est spécifiquement une; cherchez tout ce qui dans les individus fait nombre, et vous ne trouverez rien de plus que la seule multitude des accidents particuliers ». *De div. off.*, l. XI, c. V, col. 297. Mais, sur ce point, Rupert s'est avisé plus tard que « le Christ ne s'est uni qu'à une seule personne de l'espèce humaine ». *De victoria*, l. II, c. IV, t. CLXIX, col. 1247. Aussi peut-on dire, après saint Paul, que « dans le Christ notre nature est morte et qu'elle est ressuscitée en lui, *in quo et nos omnes surreximus* ». *In Apoc.*, l. X, col. 1009; cependant il faut expliquer à quel titre les satisfactions personnelles du Christ ont passé aux personnes rachetées. *Ibid.*, col. 1118.

Cette extension des mérites était déjà le fruit des prières de Jésus. Le Christ a prié pour nous sur la terre et il a été exaucé. Son immortalité en fait le soutien approprié de notre confiance, mais, dans le ciel, « il ne se prosterne plus pour prier : il est assis à la droite de la majesté divine, *fidelis perorator et justus advocatus*; il exige; c'est ce que saint Paul (Rom., VIII, 34) appelle l'interpellation du Christ. » *In Joa.*, l. VI, col. 449. Franzelin explique en quel sens cette restriction est valable. *De Verbo incarnato*, th. II, n. 2, p. 549. Cependant c'est dans sa passion que le Christ a échangé *faciem hominis pro facie vituli*. *De gloria Filii hominis*, l. X, t. CLXVIII, col. 1535 sq.

Sur les droits du démon, Rupert n'est pas très net. Le lâche consentement de l'homme pécheur *non quasi per vim capiti, sed quasi transfugae* lui donnait bien quelque droit. *Igitur quodam quidem jure genus humanum pervasor detinebat*. *De victoria*, l. II, c. XI, t. CLXIX, col. 1252. Il n'en reste pas moins que, si le démon, « ayant en mains le décret de notre esclavage, se vantait d'être en droit le maître du genre humain », *In Apoc.*, l. XII, col. 1056, Dieu regardait cette possession comme une rapine; il vit dans cette confiance du diable le moyen de le tromper. *Col.* 1071, et, à vrai dire, d'en faire l'exécuteur de sa volonté. Voici, du moins, comment l'auteur dramatise le conflit, à propos de Job. VI, 2 : *Ultimam appenderetur peccata mea... et calamitas quodam palior in salera!* « Le châtiement a pesé d'avantage dans le plateau de la miséricorde; il a soulevé le bras de la justice, et a jeté les péchés au fond de la mer. Pourquoi cela? Parce qu'il y avait eu plus de condamnés que de coupables... Le Christ, lui seul, était en plus

— *unus supererat Christus* — condamné et non coupable : c'est la passion de ce Christ souffrant ajoutée injustement aux douleurs méritées du genre humain, qui a entraîné la balance — *preponderavit*. Et c'est avec justice que l'ennemi a perdu tous ses sujets, par le fait que le châtiement a été admis pour un seul qui ne devait rien à la mort. » *De Trin.*, l. II, c. VIII, t. CLXVII, col. 1612. Cf. *De glor. Trin.*, l. I, c. VII, t. CLXIX, col. 188. Mais l'injustice du démon et son abus de pouvoir ne sont mentionnés que comme une occasion pour Dieu de manifester sa miséricorde et sa justice : sa miséricorde consistant apparemment — mais l'auteur ne le précise pas — à se faire apaiser par le sacrifice de son Fils, la justice de Dieu a décidé de faire de ce Fils un homme parmi les hommes et la victime du genre humain : « Pour que le salut de l'homme ne fût pas uniquement un geste de miséricorde, mais que la miséricorde et la vérité s'y donnassent rendez-vous, le Dieu miséricordieux a cherché en l'homme un motif, *capitulum*, par quoi il pourrait être tenu en toute justice pour le débiteur de l'homme; il a demandé, dis-je, à l'homme de lui immoler son Fils unique, pour qu'il se vît obligé, par un juste retour, de rendre à l'homme son Fils. » *De Trin.*, l. VI, c. XXX, t. CLXVII, col. 429. « Et avec ce Fils mourant sur la croix, c'étaient tous les fruits de la rédemption qui nous venaient : réconciliation de Dieu, remission des péchés dans son sang, don de l'Esprit-Saint par le baptême, etc. » *De Trin.*, l. IV, c. XXXV, col. 359.

8<sup>e</sup> Les sacrements. — Les moyens pour l'homme de s'approprier les fruits de la rédemption sont multiples; mais les principaux sont « les sacrements du Christ, Fils de Dieu, dont les plus importants sont le baptême et l'eucharistie, qui ont été institués par Notre-Seigneur lui-même, tandis que les sacrements secondaires ont été réglés par les apôtres ou les hommes apostoliques ». *De Trin.*, *In Levit.*, l. I, c. XXIV. Rupert n'avait pas, on le voit, notre notion rigoureuse du sacrement et l'idée du septénaire des sacrements — qu'il aurait développée si volontiers — ne pouvait par conséquent lui venir. Il voit, au contraire, dans le couple : baptême-eucharistie, de multiples harmonies : ne répondent-ils pas à la double mission de l'Esprit-Saint, qui est remission des péchés et don de vie? *De victoria*, l. XII, c. XI, t. CLXIX, col. 1471, et aussi au double péché d'Adam, orgueil et gourmandise (l), *loc. cit.*, col. 1472; *De Trin.*, part. III, l. III, c. XXVI; *De gloria Filii hominis*, l. III, c. II. Ce nombre de deux sacrements principaux n'est pas exclusif d'autres sacrements institués par Jésus-Christ, en particulier de l'ordre : les apôtres pourtant n'ont pas reçu le sacerdoce à leur première mission apostolique, ni même, dit Rupert, à la cène eucharistique, mais après la passion du Christ : auparavant, le Nouveau Testament n'avait pas été fondé, le Christ grand-prêtre n'avait pas offert son sacrifice sanglant et les apôtres n'avaient pas préalablement reçu la remission des péchés. *In Joa.*, l. VII, t. CLXIX, col. 524. C'est seulement après l'intercession pour leur magistère. La pénitence avec la contrition, la confession et la satisfaction. *De Trin.*, *In Levitic.*, l. I, c. XXXVIII et l. II, c. XLII-XLIV; *In Reg.*, l. V, c. VII; *In Apoc.*, l. XII, t. CLXIX, col. 1201, est une préparation nécessaire à la sainte communion.

9<sup>e</sup> L'eucharistie. — La doctrine de Rupert sur l'eucharistie a suscité bien des polémiques. De son temps, nous l'avons vu, le *De divinis officiis* fit scandale, et au XIV<sup>e</sup> siècle, Wicleff qui attribuait l'ouvrage à Ambroise, y vit un partisan hâtif de sa doctrine de la présence en figure. Aussi, au XV<sup>e</sup> siècle, quand on eut édité une partie de ses œuvres sous son vrai nom, le moine rhénan eut un censeur impitoyable dans Bellarmin, *De scriptoribus ecclesiasticis*, art. *Rupertus*, qui l'accusa

d'être impanationniste et de prétendre que le sacrement n'était pas reçu par les indignes. Aussi quand, au XVIII<sup>e</sup> siècle, parurent à Venise ses œuvres complètes, elles furent précédées d'une *Apologia pro Ruperto*, rédigée sur un ton déplaçant de polémique par dom Gerberon, qui concluait entièrement en sa faveur. Cf. *P. L.*, t. CLXVII, col. 23-186. De nos jours encore, de bons esprits ont voulu reviser les condamnations sommaires qui se perpétuent dans les manuels et, tenant compte des tâtonnements théologiques de la fin du XI<sup>e</sup> siècle, peut-être aussi des bonnes intentions évidentes du moine de Liège, ont proposé de le renvoyer absous. Cf. Mgr Laminne, *L'orthodoxie de Rupert de Deutz en matière eucharistique*, dans *Leodium*, 1923, p. 16 sq. Ce verdict indulgent ne peut toutefois s'étendre uniformément à toutes ses œuvres et à toutes ses assertions : il serait plus équitable de dire que, dans ses cinq premiers ouvrages d'avant 1120, c'est une orthodoxie qui se fait, une pensée dès l'abord infiniment respectueuse et droite, qui cherche, avec des précautions grandissantes, l'expression juste et l'approfondissement de la doctrine commune.

Le premier essai de Rupert, le *De divinis officiis*, I, II et VII, *P. L.*, t. CLXX, reste encore loin du but : les positions de départ, les énoncés dogmatiques les plus élémentaires y sont excellents, alors que les recherches de détail sont très aventureuses. Ainsi, pour la présence réelle et la transsubstantiation, tirant argument de la supériorité de notre eucharistie sur les sacrifices de l'ancienne Loi, il conclut très fermement : *Statim de sancto altari panem ipsum et vinum in corpus et sanguinem suum transferendo suscipit*. On remarquera qu'il ne parle pas de la substance du pain, bien moins encore de la transsubstantiation. Il continue : *... eadem virtute, eadem potentia vel gratia, qua nostram de Maria virgine carnem suscipere potuit quando voluit*. *De div. off.*, I, II, c. II, loc. cit., col. 35. C'est la même puissance infinie qui opéra l'incarnation et qui réalise la conversion du pain et du vin, parce que, dans les deux cas, c'est le Verbe qui intervient divinement. « C'est bien, ajoute-t-il, le seul et même Verbe qui autrefois a pris chair de la vierge Marie et qui maintenant de l'autel prend l'hostie salutaire : c'est donc bien un même corps, celui qui, né de Marie, a été attaché à la croix, et celui qui, offert au saint autel, renouvelle chaque jour pour nous la passion du Seigneur. Bien plus, comme l'Eglise est aussi le corps du Christ, parce qu'elle a en elle l'Esprit du Christ, ce qui survient à la sainte hostie, ce n'est pas cette part de grâce que possède le prêtre qui offre le sacrifice, mais bien toute la plénitude de la divinité qui se trouve dans le corps du Christ qu'est l'Eglise. » *De div. off.*, I, II, c. II, col. 35. Rupert ne distingue peut-être pas assez le rôle du souverain prêtre ; mais il marque d'autant mieux comment la messe est le sacrifice de l'Eglise. Sur les points essentiels de la doctrine du sacrifice, comme sur tous les abords du mystère eucharistique, Rupert, guidé par les textes de la liturgie, se montre *hujus veritatis dignissimus testis*, comme l'a reconnu Bellarmin. Cf. Le Bachelet, *Auctarium Bellarminum*, p. 1183.

Mais le même Bellarmin a stigmatisé sévèrement les considérations hasardeuses par lesquelles Rupert essaie d'éclairer la doctrine de l'Eglise : « C'est à cause de ces erreurs sur l'eucharistie que ses écrits, non dépourvus par ailleurs de doctrine, sont restés sans honneur pendant quatre siècles. » *Loc. cit.* Il entendait surtout condamner le *De divinis officiis*. Il faut bien le reconnaître, en effet : des que l'auteur aborde, dans ce livre de jeunesse, l'explication dogmatique de la transsubstantiation, il poursuit sa pensée personnelle, sans la maintenir en relation assez intime avec les prémisses qu'il a posées. « La vive réaction contre le monophysisme christologique, ainsi que l'accentuation trop accentuée

l'antique parallèle entre la consécration et l'incarnation, dit Mgr Bartmann, t. II, p. 332, amenèrent ces hommes, qui avaient la foi orthodoxe à la présence réelle, à s'égarer dans l'explication du comment. » Tel fut bien le cas de Rupert : il n'avait pas une notion assez distincte de la conversion eucharistique pour se défier de certaines comparaisons comme la transformation des rayons solaires au travers d'une lentille. *De div. off.*, I, II, c. V, où l'ignition du métal à la forge, ou encore la communication du même feu à plusieurs flambeaux. *De Trin.*, I, VI, c. XXXIII, t. CLXVII, col. 431. Mais on découvre bien vite l'occasion principale des erreurs de Rupert ou, si l'on veut, de ses témérités de langage en matière eucharistique : ce fut sa pieuse obstination à rapprocher la conversion sacramentelle de l'union hypostatique. Cette comparaison avait été faite maintes fois par les Pères grecs de l'école d'Antioche et par les docteurs carolingiens, comme l'a noté dom Gerberon dans son *Apologie pour Rupert* ; mais ils n'avaient pas insisté comme lui. Et si l'on veut connaître la raison même de ce parti pris, on ne risquera guère de se tromper en la cherchant dans cette assertion de Paschase Radbert et des autres théologiens bénédictins de l'époque précédente, que le Christ eucharistique est le même qui s'incarna en Marie. Rupert conclut après eux : *Unum idemque Verbum sursum est in carne, hic in pane*. *Loc. cit.* Mais, comme toutes les analogies de la foi, celle-ci ne devait pas être forcée. Alger de Liège († 1130) signale l'erreur de « ceux qui abusent de quelques paroles des saints pour dire que, dans l'eucharistie comme dans son incarnation, le Christ unit personnellement deux substances ». Sans aller jusque-là, Rupert ne distingue pas assez soigneusement d'une part le processus de l'incarnation : assumption en unité de personne de l'humanité qui demeure réelle et complète, et d'autre part le miracle eucharistique : conversion de la substance du pain en celle de l'humanité du Christ, les espèces demeurant seuls témoins d'une réalité substantielle évanouie. C'est ce que Rupert n'a pas vu, ou ce qu'il a omis de dire, pour mieux exploiter sa comparaison favorite.

Quand il distingue les deux éléments du sacrement *in fieri*, et qu'il conclut : *Ignitur hic ex rebus sacrificium nobis construit summus pontifex* ; ces deux éléments c'est tout l'homme qui est nourri, à savoir du Verbe de Dieu dont vit l'homme, et des fruits de la terre dont vit seulement le corps, I, II, c. IX, col. 41, on peut croire qu'il parle seulement de la matière du sacrement. Et de même, à la rigueur, quand il envisage le sacrifice consommé, et qu'il écrit : « Il faut considérer, dans le sacrifice, trois choses : la matière, le but et le fruit. Pour la matière qui est maintenant aux mains de notre pontife, elle n'est pas simple ; ... tout comme dans le pontife lui-même, il y a dans l'eucharistie une substance divine et une substance terrestre. Dans les deux, il y a une substance terrestre, *id quod corporali ter vel localiter videri potest* », la définition est peut-être fautive, mais elle sauve l'orthodoxie de l'auteur. « Le Verbe, ajoute-t-il, qui avait pris la nature humaine, *id est in carne manens*, prenait la substance du pain et du vin *vita media* ; il joignait le pain à sa chair et le vin à son sang. » *De div. off.*, I, II, c. IX, col. 40. Mais il ne précise pas assez que la chair prise par le Christ demeure réelle avec la divinité, tandis que la substance du pain devient le corps du Christ. Il ne le dit pas, parce que, confusément du moins, il pense que la substance du pain subsiste avec le corps du Christ : il a une théorie eucharistique plus ou moins dyophysite, et le mot *impanatus* de Guilmont d'Aversa († 1095) ne lui aurait pas échappé.

Nous l'avons entendu dire tout à l'heure qu'il y a dans l'eucharistie un élément visible, le pain, et un élément invisible, le Christ incarné qui s'y rend pré-



sent; mais cette substance, qui est le pain, est changée en la viande d'après la parole de l'Écriture: *Et caro et sanguis, quem de utero Virginis assumpsit, et caro et sanguis, quem de utero Virginis assumpsit*.

Nous avons ici l'explication par Rupert lui-même des mots: *vita media*, qu'il avait proposés précédemment: en effet, comme dans l'incarnation, ici encore le Verbe est l'agent intermédiaire, parce que « le Verbe éternel est la vie », et, quand il descend du ciel sur l'autel, avec son corps glorieux mais en sa chair prise de Marie, ce pain vivant vivifie le pain eucharistique: *Panis ergo invisibilis, qui de caelo descendit, vita est. Panis visibilis, qui de terra crevit, unus tamen panis est, le pain eucharistique est en lui-même, et, si nous comprenons bien, il descend du ciel sur l'autel, et personnellement est la Vie*. *Et qui de caelo descendit, vita est, descendit et qui conceptus et natus est de utero Virginis, Christus unus est. Loc. cit., col. 41.* Voir le commentaire substantiellement exact de Gerberon, P. L., t. CLXVII, col. 142. Rupert ne dit pas expressément que l'union du Christ avec le pain et le vin soit hypostatique ou substantielle, mais il le laisse à penser par la nature de sa comparaison. Le composé eucharistique est si bien une unité vivante, que séparer les deux éléments, c'est tuer le Christ eucharistique, en séparant l'âme vivifiante du corps du sacrifice: *Quapropter, continue-t-il, qui visibilem panem sacrificii comedit, et invisibilem a corde suo non credendo repellit, Christum occidit, quia vitam a vivificato (= pane visibili) sejungit, et dentibus suis mortuum laniat corpus sacrificii. Col. 41.* Il y a, dans cette poursuite effrénée de l'analogie, deux erreurs qui s'annoncent: l'affirmation de la subsistance du pain, vivifié simplement par la venue du Verbe vivificateur, et l'assertion que les indignes ne reçoivent pas le Christ.

Dans une phrase précédente, Rupert s'était enfoncé dans cette dernière idée, tout en corrigeant légèrement l'expression de la première: « Quand le prêtre distribue la communion aux fidèles, le pain et le vin sont bientôt consommés et anéantis, alors que le Fils de la Vierge, avec le Verbe du Père qui lui est uni, demeure, et dans le ciel et dans les communicants, entier et inconsummé. Au contraire, chez l'homme qui n'a pas la foi, *præter visibiles species panis et vini, nihil de sacrificio pervenit*. Col. 41. Rupert veut dire manifestement que les indignes ne reçoivent de la communion *nihil, hoc est nullum vitæ spiritualis fructum*, comme l'explique Gerberon, *nihil quod utile sit percipienti*, comme l'explique le sorboniste Sainte Beuve, *nihil de celesti vita Christi*, comme l'avaient dit jadis saint Augustin, *Serm. II, De verbis apost.*, et Prosper d'Aquitaine, *sent. 339*. C'est ce qu'insinuent les comparaisons que Rupert apporte tout de suite: l'âne qui ne saisit pas la mélodie de la lyre, les Juifs qui mangent sans foi la manne au désert. Malgré tout, l'expression était malheureuse. Pourquoi ne dit-il pas que les indignes reçoivent non le pain et le vin, mais seulement les *species panis et vini*? On voudrait qu'il ait eu l'idée des espèces sacramentelles; mais c'était une notion trop métaphysique pour son esprit et, faut-il ajouter, pour son époque.

Le parallèle entre l'eucharistie et la parole, mélange de son perceptible à tous mais éphémère, et de sens qui n'est saisi que par les esprits, ne fait qu'aggraver la confusion, col. 40-41: de même le rapprochement avec la sainte Écriture minimise trop « le but » du sacrifice, la présence réelle, col. 42: tandis que « le fruit » du même sacrifice est plutôt exagéré quand est comparée l'union des communicants et du Christ avec l'union d'Adam et d'Eve, col. 43.

Il faut le dire, cet essai d'explication du *De officiis* suscita de telles oppositions que Rupert y revint à maintes reprises dans ses ouvrages subséquents, à pro-

pos de textes de l'Ancien Testament parfois bien étrangers à la question. Il y revint enfin *ex professo*, *In Joa.* I. VI, en expliquant le discours de Jésus sur le pain de vie. Voyons d'abord les mises au point de détail. Il est un exposé sur la présence réelle qu'il répéta au moins quatre fois en termes identiques, et qui met au-dessus de toute suspicion sa foi à ce dogme de l'Église. *In Trinitate et operibus ejus, In Exod.* I. III, c. 1; *op. cit.*, *In Levit.*, I. I, c. XVI; *op. cit.*, *De operibus Spiritus sancti*, I. III, c. XXXVIII et XXXVII, col. 657, 700 et 1064, et encore dans la lettre à Cunon, qui forme la préface de son livre *In Joa.*, t. CLXIX, col. 203. Voici cette dernière et solennelle profession de foi: « Je vous expose brièvement ce que je pensais du saint sacrement du corps et du sang du Seigneur quand j'ai commenté les paroles du Christ qui l'annoncent: c'était le premier grief de mes accusateurs. De trois manières d'être, *tribus essentialium modis*, l'eucharistie est le corps et le sang du Christ: de la quatrième façon, elle en diffère. *Est enim nomen, re alque effectu; differt vero specie*: c'est le Christ par le nom, par la réalité, par l'effet: mais par les apparences, l'eucharistie diffère du Christ. Par le nom, c'est bien le Christ, parce que le souverain pontife des cieux qui, étant la Vérité même, a coutume d'appeler les choses de leur vrai nom, a dit fortement non pas: « Ceci s'appelle mon corps », mais: « Ceci est mon corps. » Par la réalité, parce que [ce qui est dans l'hostie] c'est bien la chose sainte par excellence, *Sanctum sanctorum*, aussi vrai que c'est le Saint des saints en personne — *Sanctus sanctorum* — qui vivait sous les apparences où il fut livré et percé de la lance. Par l'efficacité également, parce que, aussi vraiment que, sous les apparences où il fut crucifié, il a opéré la remission des péchés pour tous ceux qui l'avaient attendu par la foi, depuis l'origine du monde, aussi véritablement sous les espèces du pain et du vin, il opère la même remission des péchés pour ceux qui s'en approchent avec la même foi. Après qu'il s'est dépouillé au contraire de l'apparence mortelle pour remonter au ciel, combien maintenant, dans l'eucharistie, ne diffère-t-il pas d'aspect, *specie*?... Croyons donc à Dieu, notre fidèle Sauveur, en ce que nous ne voyons pas, à savoir que le pain et le vin sont passés (*transisse*) en la vraie substance du corps et du sang. » Col. 203; cf. *De Trin.*, *In Exod.*, I. III, c. XVII.

Ainsi, pour la présence réelle, malgré la nuance qu'il maintient entre *Sanctum sanctorum* et *Sanctus sanctorum*, laquelle se retrouve dans tous les passages parallèles, Rupert va beaucoup plus loin qu'une présence symbolique ou dynamique. On ne peut donc lui tenir rigueur de certaines expressions prises à Tertullien et à saint Augustin, comme celle-ci: « Le Seigneur prenant le pain et le vin, et nous présentant la vérité de son corps et de son sang, *veritatem sui corporis et sanguinis representans*, porté lui-même entre ses mains, a laissé à ses héritiers son testament écrit, à savoir l'humilité et la charité »; ce passage du *De officiis*, I. I, c. VI, se trouve d'ailleurs expliqué au I. II, c. V: « Il leur a confié le trésor de son corps et de son sang », et une dernière fois, *In Joa.*, I. VI, t. CLXIX, col. 483. Dans ce second ouvrage, qui veut être une rectification du premier, l'auteur se permet encore des rapprochements qui laisseraient croire à une simple présence de grâce: la sanctification du pain et du vin ne serait guère plus merveilleuse que celle de l'eau du baptême, *loc. cit.*, col. 462, et que la déification du baptisé lui-même, encore que la grâce qui le transforme intimement n'arrive pas à faire blanchir la peau d'un catéchumène noir (!), *loc. cit.* Mais c'est là un argument *ad hominem* pour faire dépasser à la foi du chrétien l'horreur de la réalité complexe: *Crede et hoc, quia panis iste visibilis, quamvis nihil de exteriori specie mutatum sit, in alium transierit et in illum qui angelorum victus*

est. *Loc. cit.* Enfin, Rupert l'affirme contre ceux qui abusent des expressions de saint Augustin, le corps ainsi eucharistique n'est pas seulement l'Église et la grâce de l'unité, mais bien le corps du Christ incarné. Cette identité est si complète, qu'on peut, d'après lui, appliquer à l'eucharistie, comme on le fait à l'humanité du Christ, le principe de la communication des idiomes, et dire du pain offert sur l'autel : ce pain qui est descendu du ciel. *Loc. cit.*, col. 469. Mais, on le voit par toutes les citations précédentes, dans cet ouvrage *In Joannem*, écrit après mûre réflexion, Rupert demeure fidèle à la théorie dyphysite de la compansion. Si Dieu jadis a substitué un bœuf à Isaac, c'est parce qu'il ne pouvait en faire une seule chose, *salva utraque substantia*, tandis que, dans l'eucharistie, « le Fils de Dieu a la puissance de s'unir le pain visible ». *Loc. cit.*, col. 491. Par contre, l'auteur arrive ici à une saine compréhension de la communion des indignes, grâce à la distinction augustinienne entre *sacramentum* et *res sacramenti*. *In Joa.*, l. VI, col. 470, et plus clairement encore *De Trin.*, part. III, l. III, c. xxii : « Il y a dans ce sacrement que reçoivent les dignes et les indignes, il y a, comme dit saint Augustin, une *res sacramenti* que les dignes sont seuls à recevoir. Mais celui qui s'approche indignement ne communie pas aux souffrances du Christ. Il ne perçoit pas de la bouche de l'esprit ce qu'il reçoit de la bouche du corps. Donc c'est bien le corps et le sang du Christ, ce sacrement visible que l'indigne reçoit ; car son indignité personnelle ne rend pas vaine la dignité d'une telle consécration. » *P. L.*, t. CLXVII, col. 1663. Ainsi, sur ce point précis de la communion des indignes, Rupert est enfin parvenu à l'expression juste de la doctrine catholique.

Mais, pour l'impanation, restera-t-il jusqu'au bout fidèle à ses premières conceptions ? On pourrait le croire et beaucoup l'ont cru, d'autant que, dans ses derniers ouvrages, il développe une raison nouvelle de laisser subsister le pain et le vin : Dieu ne détruit rien. Il avait dit fort justement : « Le Verbe incorruptible fait du vin son sang, mais de façon que la vue et le goût de la chose ne comportent aucune corruption. » *In Joa.*, l. VI, col. cit., col. 462. Il y a donc permanence des apparences ; mais n'y a-t-il pas aussi permanence de la substance ? Rupert semble bien le dire, car le Saint-Esprit ne détruit pas la substance que le Verbe a formée. Il écrit, *De Trin.*, *In Exod.*, l. II, c. x, t. CLXVII, col. 617 : « Vous attribuez tout cela à l'opération de l'Esprit-Saint, dont ce n'est pas le rôle de détruire ou de corrompre la substance, mais bien d'ajouter au bien de la substance qui demeure ce qu'elle était, d'y ajouter invisiblement ce qu'elle n'était pas. De même qu'il n'a pas détruit la nature humaine quand il l'a unie en unité de personne [dans le Christ], ainsi ne change-t-il pas la substance du pain et du vin, selon l'aspect extérieur soumis à nos cinq sens. » C'est ce passage qui a subi les plus violentes critiques et qui exige la plus scrupuleuse attention. La plupart des théologiens, et dom Gerberon lui-même, y voient un exposé complet et qui se suffit de la doctrine de l'auteur sur la conversion eucharistique ; ils auraient donc raison de n'y trouver qu'une simple sanctification quasi-advencie du pain et du vin sous l'action du Saint-Esprit. La restriction des derniers mots : *secundum exteriorem speciem substantiam non mutat*, ne serait qu'une dérobade pour se mettre en règle avec le dogme. On se croit donc autorisé à dire que la permanence des espèces, dans le système de Rupert, comporte logiquement la permanence de la substance du pain, puisque le Saint-Esprit ne détruit rien de ce fond préexistant, *bono substantie permanente quod erat*, comme Rupert a eu l'imprudence de l'écrire, ce qui lui a été justement reproché. Cependant il ne faut pas exagérer ses torts, ni lui faire dire ce qu'il ne dit pas. En réalité, l'auteur n'expose ici qu'une

partie de sa doctrine eucharistique, celle de la permanence des espèces ; de cela, nous avons deux indices suffisamment clairs pour qui connaît son respect de l'Écriture sainte et le soin qu'il apporte à ne pas en dépasser la lettre : dans le passage de l'Exode, xii, 9, qu'il commente : *Non comedetis ex eo [Agnus pascale] crudum quid, nec coctum aqua, sed tantum assum igni*, il ne trouve que deux enseignements — et c'est déjà trop ! — relatifs à l'eucharistie future : à savoir qu'il ne faut pas « juger d'une façon charnelle » que Notre-Seigneur donnera sa chair à manger « toute crue » et sous ses propres apparences, et d'autre part que cette présentation spirituelle, *assum igni*, de la chair du Christ sera l'œuvre du Saint-Esprit, qui, dans cette intention, maintient autour d'elle le voile des espèces. Qu'on ne dise pas que c'est là une interprétation trop restrictive des paroles de Rupert : il ne fait intervenir ici que l'Esprit-Saint, à l'exclusion du Verbe, dont il n'examine point présentement l'action : *Totum attribuetis operationi Spiritus Sancti, cujus effectus non est destruere substantiam, loc. cit.* Or, si c'est précisément le rôle du Verbe de travailler sur le fond invisible des choses, pour créer, détruire ou convertir la substance, par contre le rôle de l'Esprit se borne à créer ou à modifier les accidents. Voici cette théorie caractéristique de Rupert, qu'il développe toujours avec intrinsèque, parce qu'elle tient à toute sa doctrine sur la Trinité : « Toute créature et toutes les qualités substantielles, sans lesquelles aucune substance ne peut même se concevoir — tout ce qui tient à la substance, dirions-nous, et toutes ses propriétés essentielles — ont été créées en même temps que la substance elle-même par le Fils. Au contraire, les qualités accidentelles — la couleur, le goût, l'odeur — y ont été apposées par l'Esprit-Saint ; ces qualités se dénoient comme accidentelles du fait qu'elles sont parfois présentes et parfois absentes, le bien de la substance restant permanent, *bono substantie permanente*. » *De div. off.*, l. X, c. v, t. CLXX, col. 267. La reprise de ces derniers mots dans l'exposé eucharistique du *De Trinitate* qui nous occupe, montre bien que l'auteur se référait mentalement à son ancienne distinction du *De officiis*. Dès lors, il ne pouvait logiquement attribuer au Saint-Esprit aucun changement substantiel, mais seulement des modifications accidentelles : « Il unit invisiblement » au Christ incarné qui descend sur l'autel « l'aspect extérieur du pain et du vin soumis à nos cinq sens. » Quant à la substance du pain, que devient-elle ? L'auteur ne le dit pas dans le passage précité, où il n'étudie que le rôle de l'Esprit-Saint. C'est au Verbe créateur de s'en charger, lui qui l'a créée, qui pourrait la maintenir dans l'existence ou la détruire, et qui, en fait, la convertit en son corps, comme Rupert le dit très exactement dans un autre passage du *De Trinitate*, *In Exod.*, l. IV, c. vi : « Survient le Dieu créateur des substances, qui n'agit pas superficiellement, mais convertit efficacement, bien que les apparences extérieures [du pain et du vin] demeurent en état » par le fait du Saint-Esprit. Rupert en arrive ainsi à cette systématisation théologique, que la conversion de la substance du pain est l'œuvre du Fils, tandis que le maintien positif des espèces dans leur être primitif est l'œuvre du Saint-Esprit ; théorie curieuse, qu'on peut assurément lui laisser pour compte, mais qui a le mérite de maintenir intactes les positions dogmatiques de la transsubstantiation, de la présence réelle et de la réalité des espèces. Désormais, dans ce livre et dans les suivants, le moine bénédictin parlera de tout cela avec une précision quasi-philosophique, sans s'embarrasser même de sa théorie : *Substantia panis et vini in veritate nobis convertitur corporis ejus et sanguinis*, *De Trin.*, *In Exod.*, l. III, c. vii, et encore au c. xi : *Panis et vini exteriori specie non mutata, transferri in veram corporis et san-*

*guitinis Christi substantiam*, ou enfin : *Quamvis exteriori specie panis et vinum sit, in veritate Agnus est Dei. De Trin.*, l. IV, c. IV, t. CLXVII, col. 329.

Au reste Rupert ne s'est jamais constitué une notion métaphysique de l'accident eucharistique, et il est probable, comme l'explique Grégoire de Valence, *In III<sup>am</sup>*, disp. VI, q. 1, p. 2, § 7, qu'il englobait dans la substance toutes les qualités, même extérieures, que l'expérience vulgaire regarde comme inséparables de la chose même. Cf. *De Trin.*, *In Exod.*, l. II, c. x, cité plus haut. Il n'essaie pas d'expliquer comment les qualités accidentelles, une fois séparées de la substance qui les soutient, peuvent se maintenir dans l'être. Ici encore, il répugne à toute investigation philosophique. Du moins marque-t-il bien que le Christ voile dans l'eucharistie ses apparences humaines et prend celles du pain « pour éviter l'horreur naturelle des communicants et pour exercer leur foi ». *De gloria Filii hominis*, l. X; cf. *De Trinit.*, *In Levitic.*, l. I, c. xvi, t. CLXVII, col. 760 : *horrida species carnis et sanguinis*. Son imagination le fait enfin tomber dans l'erreur contraire, qui est de dire que « le Christ n'y a pas la vie des cinq sens ». *De div. off.*, l. II, c. ix, t. CLXX, col. 41. Il voulait peut-être dire simplement que le Christ ne manifeste pas pour nous les phénomènes de la vie; mais son expression imprudente suscita les critiques de Guillaume de Saint-Thierry : « Le corps du sacrifice n'est autre que le corps du Seigneur, mort et ressuscité. » *Epistola ad quemdam monachum*, P. L., t. CLXXX, col. 342. Wicléf plus tard soutint la même erreur en se référant au même ouvrage *De officiis*, qu'il attribuait à Ambroise; tous les deux furent réfutés par Thomas Waldensis, *Doctrinale*, t. II, *De sacramentis*, c. xxxi et XLVII, fol. 52 et 81.

L'eucharistie est, d'après notre auteur, un moyen rigoureusement nécessaire du salut, non seulement pour les fidèles, *De victoria*, l. XII, c. xiii, t. CLXIX, col. 1473, mais pour les enfants morts après le baptême, *In Joa.*, l. VI, loc. cit., col. 483, et pour les justes de l'Ancien Testament, qui ont communiqué par la foi et le désir, lors de la descente de Jésus aux enfers, *De Trin.*, *In Exod.*, l. III, c. viii et part. III, l. III, c. xix, t. CLXVII, col. 659 et 1661.

En résumé, la doctrine eucharistique du moine Rupert, si incertaine et si imprudente en son expression dans les premiers ouvrages qu'il composa à Liège, s'est faite plus circonspecte et plus profonde dans les livres qu'il donna au public par la suite, durant son exil à Siegburg. Il n'est pas improbable que les conseils de l'abbé Cunon aient contribué à cette heureuse évolution. Au reste l'auteur n'en a pas eu pleine conscience et il croyait bonnement expliquer son enseignement du traité *In Joannem*, de 1115, quand il reprenait dans la lettre-préface de 1119 sa doctrine du *De Trinitate* de 1117. Il serait donc équitable, si l'on voulait dépasser une critique superficielle, de tenir compte, dans l'interprétation du *De officiis* et du traité *In Joannem*, de ses explications subséquentes.

10<sup>e</sup> L'Église. — « L'Église est la société universelle des croyants. » *De victoria*, l. XII, c. i, t. CLXIX, col. 1465; elle a un aspect intérieur et une mission extérieure, « possédant à la fois l'intimité des âmes et la religion publique; ainsi se forme cette symphonie publique par quoi l'Église chante louanges à Dieu ». *In Apoc.*, l. VII, loc. cit., col. 1055. Sa mission d'enseignement, nous l'avons dit, est moins apparente pour Rupert que sa mission législative et judiciaire : « Ces sièges établis par Dieu sont les dignités ecclésiastiques, celles des pontifes catholiques et aussi celles des prêtres du second ordre, dont le pouvoir est si grand qu'il leur a été donné la puissance de lier dans les cieux. Et le tribunal suprême de ce jugement est établi dans l'Église romaine : *Tu es Petrus. A l'Église siégeant in ordine suo*, les princes et les rois doivent l'obéissance... » *In Apoc.*,

l. XI, col. 1182-1183. Sur le pouvoir de l'Église romaine, Rupert constate que l'origine doit en être cherchée dans l'Évangile, *tali et tanta præeunte evangelicæ veritatis auctoritate*, mais que la reconnaissance des princes permit aux successeurs de Pierre d'entrer en possession de leur juridiction. *De Trin.*, part. III, l. I, c. xxxviii, col. 1601 D. D'ailleurs, il met volontiers en reliefs les avantages de la protection des princes, tant pour la propagation du christianisme, qui *deinceps tam gladiis regum quam verbo sacerdotum defensor*, que pour la vie des Églises, *De Trin.*, l. VII, c. xxxvii, t. CLXVII, col. 482, et que pour la répression des insolents « qui se rient parfois publiquement des prédicateurs ». *De Trin.*, *In lib. Psalm.*, prol., loc. cit., col. 1180. Cependant le bras séculier ne doit pas tirer le glaive contre les hérétiques, car, si dans l'Ancien Testament Moïse et Josué ont massacré les dissidents, « le Christ n'a point fait cela, ni les prophètes, ni les apôtres, ni les princes chrétiens; le vrai Dieu ne veut point d'hommages forcés, mais de volontaires ». *In Apoc.*, l. VII, t. CLXIX, col. 1083. Pour le cas des Juifs, cf. *De Trin.*, l. IX, c. i, et *De gloria Filii hominis*, l. III. On pense bien que Rupert préconise l'union des deux pouvoirs : *Cum sibi conveniunt, nihil tutius; cum dissentiunt, nihil perniciosius. De Trinit.*, *In Num.*, l. I, c. v. Il y a dans l'Église différents ordres de fidèles : autrefois c'étaient les martyrs, les confesseurs, *spiritualis propositi fideles*, et la multitude des séculiers, où « quelques-uns cependant étaient riches des plus hautes vertus ». *In Apoc.*, l. XII, t. CLXIX, col. 1201; aujourd'hui « la médiocrité de la vie séculière a besoin de l'intercession des spirituels ». *De Trin.*, l. VI, c. x, t. CLXVII, col. 412; mais il y a bien des misères dans le clergé. Cf. *In Joa.*, l. X, et *In Apoc.*, l. VI, col. 773 et 1025, etc.

L'historien de la liturgie a peu de choses à apprendre dans le livre *De divinis officiis*, P. L., t. CLXX, col. 9-334, parce que les rites et les textes « n'intéressent pas Rupert, étant connus de tous », loc. cit., col. 139, et ne lui sont que des prétextes à considérations morales ou allégoriques. Rupert suivait, pour la messe, l'*Ordo romanus*, loc. cit., col. 113, mais dans la réception des Églises rhénanes, qui comportait des additions caractéristiques, cf. par exemple, col. 27, 33, 148, etc.; pour l'office, il suivait l'*Ordo monastique*, col. 147. Il fait l'apologie du chant liturgique, *De div. off.*, prol., et *De gloria Filii hominis*, l. V; et du culte des saints et des images, *Annulus*, l. III, col. 607.

V. CONCLUSION. — Rupert n'a donc rien du théologien complet et systématique; il s'est constitué seulement une vue générale de la Trinité et de l'action de Dieu dans le monde; et, de ce point de vue, traditionnel en somme et assez élevé, mais maintenant avec une rigueur inflexible, il examine, au hasard des occasions que lui donne l'Écriture sainte, divers problèmes d'intérêt très inégal. Or, par le fait qu'il envisage ces questions sous un angle trop systématique et inattendu, la solution qu'il leur donne ne devait pas manquer d'étonner les hommes d'Église de son temps, habitués à ressasser ces questions dans saint Augustin ou saint Grégoire. La nouveauté est parfois tout entière dans l'expression, le fond restant conforme à la doctrine de l'Église de son époque, comme pour la prédestination et l'origine du mal; mais parfois, par exemple pour la procession du Saint-Esprit à *Filio*, la thèse courante est défendue par des arguments contestables; enfin, pour des questions aussi disparates que l'eucharistie et l'Antéchrist, les rapprochements risqués avec ses principes favoris entraînent Rupert à de véritables innovations doctrinales dont il ne s'est rendu compte que par les réactions qu'elles suscitèrent et les déboires qu'elles lui ont apportés.

*Analecta bollandiana*, t. vi, suppl. p. 382; Bellarmin, *Scriptores ecclesiastici*, 1728, p. 363-366; Caillier, *Hist. des*



auteurs ecclésiastiques, 1758, t. XXII, p. 111-133; Gerberon, *Apologia pro Ruperto*, dans P. L., t. CXXIII, col. 23-28; *Hist. litt. de la France*, édit. 1759, t. XI, p. 422-287, et P. L., t. CLXX, col. 703-804; Manitius, *Chronicon S. Laurentii Lugdunensis*, dans *Scripta*, t. XIII, 1888, p. 15-16-17; Mgr Laminie, *L'orthodoxie de Rupert de Salzbourg*, eucharistique, dans *Lectionum*, 1923, p. 76 sq.

P. SÉBASTIEN.

**RUPP Jean**, jésuite allemand, théologien. — Il naquit à Niederglein en Hesse le 2 septembre 1700, entra dans la Compagnie en 1721, enseigna la philosophie et la théologie à Molsheim (1735-1746), puis, pendant près de trente ans, la théologie à Heidelberg, où il mourut le 5 juin 1776. Il publia un cours complet de théologie dogmatique pour l'usage scolaire : *Prælectiones theologiae*, Heidelberg, 1764-1768, 8 vol. in-8°. Nous avons en outre de lui une série de courtes dissertations inaugurales sur divers sujets théologiques : *De satisfactione et indulgentiis*, Heidelberg, 1747; *De peccato veniali*, *ibid.*, 1752; *De sacerdotio Christi*, 1757; *De necessitate credendi et credendorum*, 1758; *De adoratione Christi latruncula in eucharistia*, 1759; *De infallibilitate Romani pontificis extra concilium generale*, 1763; *Exegesis axiomatis: facienti quod in se est, Deus non denegat gratiam*, 1765; *Utrum in sua quisque fide salvari possit?* 1766.

Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jesus*, t. VII, col. 326-329; Hurter, *Nomenclator*, 3<sup>e</sup> éd., t. v, col. 20.

J. P. GÉRAUSEM.

**RURIC**, évêque de Limoges de 485 environ à 510 (?) environ. — Ruricius appartenait à une famille distinguée, et lorsqu'il épousa la fille d'un riche patricien, Ibéria, Sidoine Apollinaire composa son épithalame, *Carmen XI, Epithalamium Ruricio et Iberiae dictum*, édit. Luetjohann, p. 227-230. De ce mariage, il eut au moins deux fils, dont l'un devint prêtre. Vers 477, après dix années peut-être de vie commune, les deux époux se séparèrent, sous l'influence de Fauste de Riez, pour se consacrer à Dieu et mener une vie parfaite. Aux environs de 485, à la mort du roi wisigoth Euric, le siège épiscopal de Limoges qui était vacant depuis un certain nombre d'années put recevoir un nouveau titulaire, et Ruric fut choisi pour occuper ce poste. Mais nous ne savons à peu près rien de son administration, sur laquelle les documents sont presque muets. En 506, Ruric était fort âgé; il fut cette année-là empêché par la maladie de se rendre au concile d'Arles; il en fut de même l'année suivante pour le concile de Toulouse. Après 507, nous perdons sa trace. Il eut pour successeur un de ses petits-fils, Ruric II, qui assista en 505 au concile d'Auvergne, en 511 au IV<sup>e</sup> concile d'Orléans et se fit représenter en 549 au V<sup>e</sup> concile d'Orléans. Venance Fortunat a composé l'épithame commune des deux Ruric, *Carmen*, IV, 5.

De Ruric, nous possédons des lettres conservées dans un manuscrit de Saint Gall du IX<sup>e</sup> siècle, P. L., t. LVIII, col. 67-124; ces lettres ont été recueillies par Br. Krusch en appendice à l'édition de Sidoine Apollinaire par Luetjohann, *Mon. Germ. hist., Auctor. antiquiss.*, t. VIII, Berlin, 1887, p. 299-350; cf. Prefat., p. LXXI-LXXIV; et par A. Engelbrecht, dans son édition de Fauste de Riez, *Corpus scriptor. ecclesiast. latin.*, t. XXI, Vienne, 1891, p. 351-442; cf. Prolegom., p. LXIV-LXXIV. Ces lettres, au nombre de quatre-vingt deux, sont réparties en deux livres, dont l'un renferme dix-huit morceaux, et l'autre soixante-quatre; mais elles sont fort loin d'être rangées dans l'ordre chronologique. Le manuscrit de Saint-Gall contient également les lettres de Fauste de Riez, au nombre de dix, dont cinq adressées à Ruric et huit autres lettres de différents personnages, qui ont Ruric pour destinataire; parmi ces dernières, trois sont l'œuvre de Sédatius de Nîmes.

Les lettres de Ruric sont de jolis morceaux de rhé-

torique, sans grand intérêt historique ou théologique. On y trouve parfois cependant des sentiments de vraie et sincère piété. Une lettre adressée à Namatius et Céraunia à l'occasion de la mort de leur fille, *Epist.*, II, 4, est particulièrement émouvante. Une autre lettre, postérieure à celle-ci, est écrite à Céraunia, *Epist.*, II, 15, qui est devenue veuve et donne de beaux conseils de perfection chrétienne. Plusieurs lettres ne sont que des billets de remerciements ou de recommandation, écrits avec une dévotion qui n'exclut pas la sincérité. Ruric ne dédaigne même pas l'emploi de la versification; une de ses lettres à Sédatius de Nîmes, *Epist.*, II, 19 est composée en hendécasyllabiques. Il semble que l'exemple de Sidoine Apollinaire n'ait pas été sans exercer son influence sur le talent de l'évêque de Limoges.

La vie et les lettres de Ruric ont été l'objet d'une consciencieuse étude dans les *Acta sanctorum*, t. Iobert, t. III, Bruxelles, 1853, p. 59-76; *Hist. litt. de la France*, t. VIII, Paris, 1753, p. 49-56; O. Bardenhewer, *Gesch. der alt-lateinischen Literatur*, t. IV, Fribourg, 1924, p. 589-591; A. Engelbrecht, *Patristische Analecten*, Vienne, 1892, p. 20-23; Engelbrecht reproduit, p. 29-37, des extraits des notes critiques et exégétiques d'un savant français du XVIII<sup>e</sup> siècle, J. Danton, qui avait préface l'édition des lettres de Ruric; et il donne, p. 48-83, des indications sur les titres littéraires attribués à Ruric; du même, *Das Lateinische bei den spät-lateinischen Epistolographen*, Vienne, 1893; M.-B. O'Brien, *Index of authors in christian latin epistol.*, to A-D, A. D., Washington, 1930.

G. BARDY.

**RUSCA Antoine**, né à Milan, mort dans la même ville en 1655, docteur en théologie, membre du collège ambrosien, théologal, puis prévôt de l'église métropolitaine. Il a publié : *De inferno et statu damnatorum ante mundi exitum libri V*, Milan, 1621.

Argelati, *Bibliotheca scriptorum Mediolanensium*, t. II, 1745, p. 1263.

E. AMANN.

**RUSSEL Jean**, frère mineur anglais de la fin du XIII<sup>e</sup> siècle, qu'il faut très probablement identifier avec le vingt-deuxième maître régent du *Studium* franciscain à Cambridge et qui, en 1293, fut chapelain d'Edmond, comte de Cornouailles. A.-G. Little lui attribue une *Postilla in Cantica canticorum*, conservée dans le ms. 180 de Lambeth Palace à Londres, et débutant : *Cogitanti mihi canticum; une Lectura super Apocalypsim*, qui commence : *Statuit septem pyramides... Accedens ad compositionem*, et est conservée dans le ms. 172 de la bibliothèque de Merton College à Oxford; un *Tractatus de potestate imperatoris et papae*, qui d'après J. Bale (*Scriptorum illustrium Majoris Britanniae catalogus*, Bâle, 1557), se lirait dans le ms. *Seld.* 64, fol. 163, du British Museum à Londres, mais qui, d'autre part, n'est pas mentionné par D. Casley, dans son *Catalogue of the manuscripts in the King's Library*, Londres, 1734.

Thomas de Eccleston, *De adventu fr. minorum in Angliam*, dans *Analecta franc.*, t. I, 1885, p. 272, et ed. A.-G. Little, dans *Coll. études et documents sur l'hist. relig.* et litt. du M. A., t. VII, Paris, 1909, p. 72; A.-G. Little, *The grey friars in Oxford*, Oxford, 1892, p. 218.

A. TEETAERT.

**RUSSEL Pierre**, frère mineur anglais (fin du XIV<sup>e</sup> début du XV<sup>e</sup> siècle) — Il fit ses études à l'université d'Oxford, où il acquit le grade de docteur en théologie. Le 25 novembre 1399, il obtint du roi d'Aragon, Martin, la faculté *legendi, docendi et dogmatizandi* dans tout le royaume, l'*ars generalis* et tous les ouvrages de Raymond Lulle, comme cela ressort de la *Dissertatio de B. Lulli orthodoxia* du P. Jean-Baptiste Sollierus, S. J., dans *Acta sanctorum*, au 3 juin. En 1420, il se démit de la charge de provincial d'Angleterre, qu'il exerçait depuis quelques années. Voir *Analecta franciscana*, t. I, 1885, p. 264, 275. Il mourut

à Oxford. Il doit avoir composé des *Lettere super B. Raymundi Lulli scriptis*, ainsi que *Libri duo in ultramque S. Petri epistolam*. Pierre Russel a aussi pris la défense des ordres mendiants contre leurs adversaires, principalement contre Richard Fitzralph, archevêque d'Armagh, en Irlande. Cela ressort d'une *Declaratio magistri Joannis Whyteed de Hibernia in qua fit de... contra... contra...* *pro Radulpho archiepiscopo Armachano contra fratrem Petrum Russel*, conservée dans le ms. *Digby 90*, fol. 200, de la bibliothèque bodléienne d'Oxford. Wadd'ng et Huet ont cité dans leurs commentaires sur les épîtres de saint Pierre.

L. Wadd'ng, *Annales minorum*, t. X, Quaracchi, 1932, an. 1421, n. 44, p. 61. S. Huet, *op. cit.*, t. II, Paris, 1906, p. 193; J. H. S. de la Haye, *Scripta in usum bibl. G. M.*, t. II, Rome, 1921, p. 106; J. H. S. de la Haye, *op. cit.*, t. II, p. 106.

Am. TEEBART.

**RUSSIE (Pensée religieuse) : I.** Jusqu'à l'établissement du Saint-Synode. II. Depuis l'établissement du Saint-Synode.

**I. JUSQU'À L'ÉTABLISSEMENT DU SAINT-SYNODE.** — I. Introduction. Aperçu historique sur la conversion de la Russie. II. Polémique anti-latine avant l'invasion des Mongols (col. 216). III. Polémique anti-juive jusqu'à l'invasion des Mongols (col. 221). IV. Traités doctrinaux et ecclésiastiques composés à l'époque pré-mongole (col. 224). V. L'invasion des Mongols et le synode de 1219 (col. 230). VI. Les premiers métropolitains de Moscou (col. 235). VII. L'hérésie des strigolniki (col. 239). VIII. Le concile de Florence et l'autophobie moscovite (col. 242). IX. L'hérésie judaïsante, conciles de 1504 et 1512 (col. 249). X. Maxime le Grec et le métropolitain Daniel (col. 262). XI. Les conciles d'Ivan le Terrible : la culture religieuse (col. 262). XII. L'institution du patriarcat moscovite (col. 272). XIII. Le concile de 1620 et la réhabilitation de l'Église (col. 276). XIV. Les controverses avec les protestants (col. 281). XV. Le patriarche Nikon : le schisme des staroobryts : le concile de 1653, 1654 et 1666-1667 (col. 292). XVI. Les théologiens kievien en Moscovite et le débat sur la forme de l'eucharistie ; concile de 1690 (col. 304). XVII. La suppression du patriarcat (col. 324).

**II. INTRODUCTION. APERÇU HISTORIQUE SUR LA CONVERSION DE LA RUSSIE.** — 1° *Observations préliminaires.* Nous nous efforçons, dans cet article, de tracer le développement de la pensée religieuse en Russie depuis les origines jusqu'à l'établissement du Saint-Synode. Nous nous intéresserons à la théologie et à la littérature religieuse en général beaucoup plus qu'à l'histoire. On ne trouvera ici ni tables chronologiques, ni listes de siècles ou d'événements. Nous donnerons simplement les aperçus historiques nécessaires pour comprendre l'évolution de la pensée religieuse. Nous ne ferons que de rares allusions, bien entendu, aux auteurs ascétiques et mystiques. Deux auteurs, surtout nous ont précédé en Occident. Ce sont André Palmieri et le P. M. Jugie, A. A. : le premier dans sa *Theologia dogmatica orthodoxa ad lumen catholica doctrina examinata*, 2<sup>e</sup> éd., Florence, 1911-1912, et son *Nomenclator litterarius theologiae russicae ac graecae recentioris*, 1908-1911 ; le second dans sa *Theologia dogmatica christianorum orientalium ab Ecclesia catholica dissidentium*, t. 1, Paris, 1926, p. 540-592.

La pensée théologique de l'Église orientale liturgique ne s'est pu former dans le monde à l'époque où, en Occident, les universités se multipliaient et où la théologie scolastique brillait d'un vif éclat, la Russie tombait sous le joug du Mongol, et aussi presque tous les traits théologiques dont nous aurons à nous occuper ne sont pas le fruit de patristiques recherches, ce sont des traités de polémique suscités accidentel-

lement au cours des siècles par diverses controverses : les uns sont dirigés contre les adversaires classiques de l'orthodoxie pravoslava, les latins, les juifs, les protestants ; d'autres, plus spécialement russes, ont pour but de réfuter les diverses sectes nées de l'orthodoxie elle-même, comme celles des strigolniki, des judaïsants, des staroobryts. Certains événements politico-religieux, la chute de Constantinople venant après le concile de Florence, le sacre d'Ivan le Terrible sont à l'origine de plusieurs traités assez caractéristiques. L'union religieuse des Ruthènes (1595-1596) et les polémiques qu'elle suscita furent à la base d'une renaissance intellectuelle qui se fit vivement sentir en Russie septentrionale au cours des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles.

Il y a tout pourtant une certaine évolution et un progrès positif : les polémistes postérieurs se servaient des travaux de leurs prédécesseurs et ajoutaient à leurs arguments. La polémique antilatine du XVII<sup>e</sup> siècle est un peu moins primitive que celle du XVI<sup>e</sup>, encore que la profession de foi rendue populaire par le patriarche Philarete soit bien dans les mêmes lignes que le *Исповѣдъ Флорентинскій*. La production théologique de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, liée elle aussi de la polémique, compte cependant des ouvrages remarquables où la doctrine est exposée avec ordre, serénité, esprit de suite, et même avec une certaine ampleur.

On trouvera des indications bibliographiques à la fin de chaque paragraphe plus important. Un grand nombre de études que nous citerons ont paru dans les diverses collections scientifiques de Russie ; pour les désigner, nous emploierons les abréviations suivantes :

*Izv. Vost.* = *Bogoslovskij Věstnik* (*Le messager théologique*), Revue de l'Académie ecclésiastique de Moscou, ou plus exactement de Sergiev Troitsa.

*Čtenija* = *Čtenija v imperatorskom obščestvë istorija i drevnostej rossijskikh* (*Lectures de la société impériale d'histoire et d'antiquités russes*). Cette société était rattachée à l'université de Moscou. La collection des *Čtenij* est de toute première importance pour notre étude.

*Izv. Obš.* = *Известія обшества русскаго языка и словесности* (*Notes de la section de langue et de littérature russes*), de l'Académie des sciences de Saint-Petersbourg. *Khr. Člen.* = *Khrisťjanskoe Členie* (*Lecture chrétienne*). Revue de l'Académie ecclésiastique de Saint-Petersbourg. *Izv. Kom.* = *Извѣстія комитета архіепископской комиссии* (*Annuaire des travaux de la commission archiepiscopale*), de l'Académie des sciences de Saint-Petersbourg.

*Prav. Sob.* = *Pravoslavnyj Sobesednik* (*L'interlocuteur orthodoxe*). Revue de l'Académie théologique de Kazan. *Russ. Ist. Bibl.* = *Russkaja istoričeskaja biblioteka* (*Bibliothèque d'histoire russe*), publiée par l'Académie des sciences de Saint-Petersbourg.

*Sbor. Obš.* = *Sbornik obščestva russkogo jazyka i slovesnosti* (*Recueil de la section de langue et de littérature russes*), de l'Académie des sciences.

*Izv. Pr. Min.* = *Извѣстія Православнаго*, de l'Académie ecclésiastique de Kiev.

*Žurn. Min. Nur. Pr.* = *Žurnal ministerstva Narodnago Prosveščénija* (*Journal du ministère de l'Instruction publique*).

Tous ces collections, sauf *Izv. Obš.*, *Sbor. Obš.*, et *Russ. Ist. Bibl.* ont cessé de paraître depuis la révolution communiste.

On est toujours embarrassé quand on doit écrire sur la Russie. Il y a, en réalité, trois Russies plus ou moins distinctes et les esprits sont extraordinairement divisés sur le degré de diversité qui les sépare : la Russie du Nord ou Grande-Russie avec Moscou pour capitale ; la Russie du Sud ou Petite-Russie qui est désignée aujourd'hui sous le nom d'Ukraine ; et la Russie de l'Ouest ou Russie-Blanche. Il y aurait encore d'autres divisions à faire ; nous pouvons les négliger. Jusqu'à l'invasion des Mongols et la chute de Kiev (1240), ces trois Russies étaient assez unies sous le sceptre du grand prince de Kiev qui exerçait une autorité nominale

sur les autres princes locaux. Après l'invasion des Mongols, la Russie du Nord ou Grande-Russie fut centralisée peu à peu autour de Moscou. La Russie méridionale ou Ukraine et la Russie-Blanche firent partie de la République polonaise (composée après l'Union de Horodlo, du royaume de Pologne et du grand-duché de Lithuanie). L'Ukraine passa sous le sceptre moscovite un peu après le milieu du xvi<sup>e</sup> siècle et perdit peu à peu son autonomie ecclésiastique. La Russie-Blanche fut annexée lors des partages de la Pologne durant la seconde moitié du xviii<sup>e</sup> siècle, sauf pour quelques-unes de ses provinces orientales acquises déjà par Alexis Mikhaïlovitch et Pierre le Grand. Aujourd'hui, il est difficile de parler, même en historien, de ces pays ou de ces pays, sans méconnaître les Grands-Russes, ou les Ukrainiens, ou les Blancs-Russiens, ou tous les trois à la fois. Nous avons donc, dans cet article, de ne pas faire de distinction entre ces divers territoires jusqu'à l'invasion des Mongols et la chute de Kiev (1240). Aussi, la conversion de la Russie a-t-elle trouvée place; ainsi de même, l'ancienne littérature pré-mongolienne qui se développa surtout autour de Kiev. A partir de l'invasion des Mongols jusqu'à Pierre le Grand, nous parlerons exclusivement de la Russie du Nord ou Grande-Russie, souvent appelée Moscovie, surtout jusqu'au xvi<sup>e</sup> siècle. L'évolution de la pensée religieuse chez les Petits-Russiens ou Ukrainiens et chez les Blancs-Russiens, qui doit être traitée *per modum unius* revient à l'article RUTHÈNE (Eglise).

2<sup>e</sup> Aperçu historique sur la conversion de la Russie. — La première évangélisation de la Russie proprement dite date de 861 ou de 862. Le 18 juin 860, les Russes attaquèrent Constantinople. La ville fut sauvée, s'il faut en croire le patriarche Photius, par un miracle. Il plongea la tunique de la Vierge dans la mer; l'eau s'agitait, la tempête se leva et les Russes s'enfuirent. Ils firent pourtant d'affreux dégâts dans le voisinage. Revenus dans leur pays, ces barbares demandèrent un évêque et embrassèrent la religion chrétienne.

L'attaque des Russes est décrite par les chroniqueurs byzantins. Voir aussi : C. Boon, *Der Angriff der Ithos auf Byzanz*, dans *Byzantin. Zeitschrift*, t. IV, 1895, p. 445 sq.; E. Gerland, *Photius und der Angriff der Russen auf Byzanz*, (18 juin 860), dans *Neue Jahrbücher für das klass. Altertum*, t. II, 1903, p. 718-722; Franz Cumont, *Anecdota Bruzelensia. Chroniques byzantines*, Gand, 1894. M. Cumont a fixé la date jusqu'à lors très controversée de l'attaque des Russes contre Byzance. Cette découverte fut aussitôt communiquée à l'Académie des sciences de Saint-Petersbourg dans *Vizantijskij Vremennik*, t. I (1894), p. 258; Papadopoulos-Kerameus, *Ecclésiaste de la Mère de Dieu, la Russie et le patriarche Photius* (en russe : *Moïst Božja Materni*), dans *Vizantijskij Vremennik*, 1903, 3; du même, *Deux homélies du patriarche Photius à l'occasion de l'attaque des Russes contre Constantinople* (en russe : *Deu homilij*, dans *Khr. Čten.*, 1882, 2; A. Palmieri, *La conversione dei Russi al cristianesimo e la testimonianza di Fotio*, dans *Studi religiosi*, t. II (1901). Photius parle de la conversion des Russes dans son *Encyclique*, et les chroniqueurs byzantins donnent la notice.

Avec le baptême d'Olga, nous sommes sur un terrain plus solide, quoiqu'ici encore les questions soulevées soient nombreuses. Olga était la veuve du prince Igor, lui-même petit-fils de Rurik. Certains auteurs, Golubinskij par exemple, ont cru qu'elle fut baptisée en Russie. D'autres opinent pour deux voyages à Constantinople. Mais Olga se mit aussi en rapport avec l'Occident. En 959, d'après les *Annales d'Hildesheim* : *Legati Helene* (Olga reçut au baptême le nom d'Hélène) *regina Rugorum, quæ sub rando imperatore Constantinopoli baptizata est, fidei, ut post claruit, ad regem venientes episcopum et presbyteros eidem quæ ordinari petebant. Ad aliorum, et amabitis sancti Marini*, fut destiné bien contre son gré à cette mission

dont il revint au bout d'une année en se plaignant amèrement de l'inutilité de son séjour en Russie et des difficultés du voyage et il reçut alors une priende plus attrayante. Olga mourut chrétienne à un âge très avancé.

Voir sur cette question : E. Golubinskij, *Histoire de l'Eglise russe* (en russe : t. I; Vlad. Parkhomenko, *La sainte tsapostol de l'ancienne Russie, Olga. La question de son mariage* (en russe, *Dremerusskaja*...), Kiev, 1911; il suppose deux voyages à Constantinople; Schlumberger, *L'épopée byzantine*, t. I, Paris, 1928, p. 969-989.

Son fils, le belliqueux Svjatoslav, célèbre pour les échecs qu'il infligea à Byzance et pour la description que lui laissa le Léon le Diacre, resta païen tout en pratiquant la tolérance la plus large envers les variagues convertis. Il se mariait d'eux. Sous son règne, plus encore sous celui de son fils Jaropolk, les chrétiens se multiplièrent à Kiev. Ils jouissaient d'ailleurs depuis l'époque d'Igor, de plusieurs églises dont un *sabot* (cathédrale, ou simplement église plus spacieuse?) dédié à saint Ili comme l'église du quartier russe de Constantinople.

La Russie fut baptisée de façon définitive sous le règne de saint Vladimir, mais l'histoire de cet événement a été tellement défigurée par des historiens intéressés, qu'il est presque impossible aujourd'hui d'affirmer avec quelque certitude sous quelles influences la Russie reçut la foi chrétienne. La cause en est dans la narration, incorporée à l'ancienne chronique dite de « Nestor » et qui en fit disparaître (si jamais elle exista) une histoire plus ancienne et plus véridique. Malgré les arguments sans cesse croissants apportés par les savants russes et étrangers depuis près d'un siècle contre la valeur de cette narration telle qu'elle existe aujourd'hui, certains auteurs récents, et même très récents, s'en servent encore pour décrire les origines du christianisme en Russie. En voici un court résumé : Vladimir vivait dans l'orgie et la débauche quand il reçut la visite de divers missionnaires qui lui proposèrent chacun leur foi; ils avaient été envoyés par des Bulgares mahométans, les Khazars juifs, les Allemands latins, enfin un philosophe grec du nom de Constantin lui fit une prédication impressionnante sur toute l'histoire de l'humanité en commençant par la création. Puis Vladimir envoya ses ambassadeurs enquêter chez les Bulgares, les Allemands et les Grecs. Ceux-ci furent préférés. Vladimir décida d'embrasser leur religion; il commença donc par attaquer la ville impériale de Cherson en Tauride, la relâcha moyennant la main de la sœur de l'empereur (ou des empereurs byzantins), la porphyrogénète Anne, se fit baptiser par les prêtres grecs qui accompagnaient la princesse, prononça une terrible profession de foi antilaine (et même semi-antilaine) et revint à Kiev où il fit baptiser son peuple. De toute cette histoire, que Belajev avait caractérisée des 1847 comme « invention par un Grec », tant elle est pleine de contradictions et d'impossibilités, on ne peut guère retenir que ce qui est prouvé par ailleurs... Depuis bien des années les érudits russes étaient divisés : les uns disaient, avec Golubinskij, que cette narration était une invention pure et simple de quelque Grec intéressé, d'autres soutenaient avec Elpidiphore Barsou que c'était une légende populaire, brodée sur un fondement historique. C'est en 1882 que les deux savants russes eurent cette controverse; mais en Occident on cite encore « l'invention pure » ou la « légende populaire » comme un document sérieux! Comme le faisait remarquer l'historien le plus récent de saint Vladimir, le baron de Baumgarten, « plus une légende est fautive, plus fortement elle s'enracine dans l'histoire d'un peuple », malgré les efforts des érudits pour l'en extirper.





les Slaves occidentaux n'ont pas encore été suffisamment étudiée, mais il croyait pouvoir conclure qu'à l'époque de Vladimir ces relations furent plus étroites que dans la suite. On a remarqué l'influence de la *Vie de saint Venceslas de Bohême* sur celle des saints Boris et Gleb. M. Sobolevskij a publié toute une série de documents d'origine occidentale qui furent introduits en Russie, sinon durant le règne de saint Vladimir, à tout le moins à l'époque prémonégolienne. Nous omettons la *Vie de saint Laurent* qui existe aussi en grec; mais la *Vie de saint Apollinaire de Ravenne* a été traduite immédiatement du latin; celle de saint Guy, inconnue chez les Grecs, mais célèbre en Bohême, a été éditée par le même savant d'après un manuscrit du XIII<sup>e</sup> siècle; il a donné aussi de vieux textes slaves de la *Vie de sainte Anastasie la Romaine*, de la *Vie de saint Chrysogone*, les *Actes du pape saint Etienne*, tous d'ailleurs traduits du latin, ainsi qu'une série de prières remarquables qui connurent une vogue considérable en ancienne Russie. Ainsi, il imprimait en 1910 une curieuse *Prière contre le diable* tirée d'un manuscrit du XIV<sup>e</sup> siècle où, entre autres saints, on invoquait l'aide des saints Guy, Laurent, Florian, Chrysogone, Zoile, Boniface. Parmi les évêques, il y avait Clément de Rome, Sylvestre, Ambroise, Jérôme (*sic!* il y était même deux fois, par lapsus), Martin, Cyrien et, parmi les vierges, il y avait Agathe, Lucie, Cécile, Félicité, Walpurg. Dans la *Prière à la sainte Trinité*, qui date de la même époque et dont il existe de nombreuses variantes, on nomme, après les apôtres — le saint chœur des papes —, et avec eux quelques autres saints occidentaux dont les saints Magnus, Canut, Alban. Un peu plus tardive sans doute et se ressentant déjà de fortes influences polonaises est une traduction en vieux russe de la Messe latine de la sainte Vierge où nous avons les prières au bas de l'autel, l'Introit, la Collecte (*Concede*), la Préface (*Et te in festivitate*) et le Credo (avec *Filioque*).

Il ne faut pas exagérer la portée de ces témoignages littéraires comme l'a fait jadis M. Korobko. On ne peut en déduire que la Russie fut convertie par des missionnaires occidentaux à l'époque de saint Vladimir ou avant. Plusieurs des saints commémorés attestent une origine plus tardive de ces documents. Mais ce qui en ressort de façon inévitable, c'est qu'à côté des influences byzantines et bulgares, il faut aussi admettre une influence occidentale dans la formation de la pensée religieuse de la Russie primitive. On s'expliquerait bien difficilement une forte influence occidentale au XIV<sup>e</sup> siècle et plus tard; si, longtemps auparavant, il n'y avait eu en Russie que des missionnaires antilans. Dans son ouvrage récent, N. de Baumgarten affirmait, avec réserves bien entendu, que la première hiérarchie en Russie avait été non byzantine, mais occidentale. C'est une hypothèse qu'on aimerait voir discutée.

La lettre de saint Bruno, découverte par A. Hildebrand et publiée par lui en 1856, se trouve dans A. Bielowski, *Monum. Poloniae hist.*, t. I, et dans *Monum. Poloniae hist.*, t. VI. Voir aussi V. G. Ispakovskij, *Dans quelle partie de la Russie mérovingienne se trouve le district où prêcha l'évêque Bruno au début du VI<sup>e</sup> siècle?* (*К какому району относится проповедь Бруно на рубеже VI в.?*), dans *Zhurn. Min. Nar. Prosv.* 1916, (post difficile, après l'étude du savant historien de la Russie prémonégolienne, de rejeter l'authenticité de la lettre de Bruno; N. Nikolskij, *Le récit des temps écoulés, source pour l'hist. de la première période de l'hist. et de la civilisation de l'ouest vremennyykh...*), Leningrad, 1930 (cf. *Orientalia christ.*, t. XXXI, 1933, p. 180-214).

Les textes slaves directement traduits du latin dont nous avons parlé au cours de ce paragraphe ont été publiés par A. L. Sobolevskij, dans *Les. Otd.*, *Matériaux étudiés dans le domaine de la philologie et l'archéologie slav.*, 1905, fév., avril 1903; janv., avril 1905. Voir aussi *Sborn. Otd.*, mars 1910, p. 88; *Les plus anciennes traductions de cette*

*lique russe*, *Otd.*, p. 193. Il y eut aussi une polémique entre lui et M. Korobko; voir *Otd.*, sur les origines du christianisme en Russie, dans *Les. Otd.*, février 1906, *Sborn. Ispov.*, *Deux notes sur les anciennes traditions slaves, faites sur le latin*, dans *Les. Otd.*, avril 1906; et V. Zelen, *Nicholas Korobko et son enquête sur les origines du christianisme en Russie*, dans *Bogoslovie*, t. IV, avril 1906.

Saint Vladimir mourut en 1015 laissant à la Russie le glorieux héritage de la foi chrétienne. Après sa mort il y eut parmi ses fils de graves discordes, qui eurent pour résultat l'assassinat des princes Boris et Gleb, une invasion polonaise conduite par le roi Boleslas et une guerre civile. Enfin Jaroslav daphné sous le nom de Georges, le plus brillant des fils de Vladimir, monta sur le trône de son père et ce fut, pour reprendre l'expression du P. Pierling — le siècle des lumières. Car Jaroslav aimait beaucoup les livres et le lit et voyant, nuit et jour, il rassembla beaucoup d'écrivains, il fit des traductions du grec dans la langue et l'écriture slave. Il écrivit et rassembla beaucoup de livres (*Chronique dite de Nestor*, édit. L. Leber, p. 128). Le vieux chroniqueur russe place cet éloge en l'année 1037, quand Jaroslav fonda le siège métropolitain de Kiev et quand le premier métropolite, le Grec Théopempte vint de Constantinople. On ne sait rien de certain sur la hiérarchie russe avant l'arrivée de Théopempte. Deux ans après, en 1039, celui-ci consacra l'église métropolitaine, la fameuse cathédrale de Sainte Sophie de Kiev.

Voit N. de Baumgarten, *Chronologie ecclésiastique des terres russes du X<sup>e</sup> au XIII<sup>e</sup> siècle*, dans *Orientalia christ.*, t. XVII, 1930, fasc. 38. Cet ouvrage est un excellent résumé des chroniques russes pour l'époque mérovingienne et pour ce qui a trait à l'histoire ecclésiastique. On y trouvera une excellente bibliographie.

Les Grecs, s'ils apportèrent en Russie beaucoup de livres à traduire, neurent pas à faire à Théopempte n'était pas en Russie depuis longtemps quand la guerre éclata entre Kiev et Byzance. Théopempte devint insupportable. Les Grecs, attachés à une morgue extraordinaire vis-à-vis des nouveaux chrétiens; ils faisaient continuellement remarquer aux Russes que la lumière venait de Byzance et que les Russes n'étaient, en somme, que des neophytes. Ainsi de même, presque deux siècles auparavant, ils étaient rendus insupportables à Boris de Bulgarie. C'est alors qu'une tendance nouvelle se manifesta en Russie : l'autocéphalie. Le successeur de Théopempte, le métropolite Hilaron, était russe. Il fut choisi par les évêques russes (ou par leur souverain Jaroslav) sans recours à Constantinople, il était connu par un magnifique éloge du kagan Vladimir, d'une haute portée oratoire, on il énumérait les loautés du prince russe. Second Constantin, qui avait donné la foi au peuple russe — mais le moins devenu métropolite se gardait bien de faire la moindre allusion à l'œuvre de missionnaire grec en Russie. Il est important de relever qu'à l'époque où l'église rompt avec Rome, Hilaron, venant à Kiev, ou venant à peine de mourir, On trouvait la bibliothèque de Hilaron, col. 223.

Au cours de la fin du XI<sup>e</sup> siècle, les relations avec Rome s'affaiblirent. On sait comment le grand prince Iaroslav de Kiev, chassé de son pays, s'exila en Italie, Jaroslav-Pierre à Rome implorer l'aide de Grégoire VII et placer la Russie sur la protection du prince des papes. A l'élection de Grégoire VII, P. L., t. CXVIII, col. 423-426. Avec l'aide du pape et du duc de Pologne, Iaroslav et Jaroslav revinrent à Kiev et furent, en l'empereur et on les Kievien avaient été baptisés en 1059, une cérémonie dédiée à saint Pierre. Quand Jaroslav-Pierre lui fut en 1065, on amena un corps à Kiev au monastère de Saint-Dimitri et on l'ensevelit dans l'église Saint-Pierre qu'il avait bâtie. En 1128

le nom de l'église avait déjà été changé et il sentait que l'on en disputait à ce sujet. Nous lisons à cette date dans la chronique : « cette année, les moines des Cryptes s'emparèrent de l'église de Dieu (et) l'appellèrent l'église de Pierre, commettant ainsi un grand péché ». N. de Baumgarten, *Chronologie ecclésiastique*, dans *Orientalia christiana*, t. xvii, 1930, n. 63. Ils s'efforcèrent simplement de revenir à l'ancienne tradition et le parti adverse protestant. Les deux protagonistes du xiii<sup>e</sup> siècle découverts et décrits par P.-A. Lavrovskij (*Description de sept miss de la bibliothèque publique de Saint-Petersbourg (Opisanie...)*, dans *Členija*, avril 1858, p. 7 sq.), parlent toujours d'une église Saint-Pierre à l'endroit où la Russie avait été baptisée, mais au xiv<sup>e</sup> siècle le vocable avait disparu et l'église était dédiée aux saints Boris et Gleb. Jaropolk-Pierre, le pèlerin de Rome, est vénéré comme saint par les orthodoxes de Volhynie. Il y avait aussi une église latine dans la forteresse même de Kiev durant toute l'époque prémongolienne — signe manifeste qu'elle avait été bâtie par un souverain catholique.

Un autre sanctuaire de Russie ou l'influence occidentale se fit sentir est le vénéré monastère des Cryptes de Kiev, centre de pèlerinages non seulement pour les Ukrainiens, mais pour tous les Russes. Le *Paterik* des Cryptes nous parle des relations entre les saints Antoine et Théodose et le variague Simon. Parmi les favoris de saint Théodose, il faut compter le voévode de Kiev, Jan, et sa femme, Marie. L'influence variague (occidentale et latine) dans la fondation du célèbre monastère kiévien a été relevée par de nombreux historiens. Sans doute, le *Paterik* nous avertit que le variague Simon (appelé ensuite Siméon), qui avait été en rapports si étroits avec tous ces événements, abandonna le latinisme et fut converti à l'orthodoxie par saint Théodose; mais on s'explique l'anachronisme de cette supposition en se rappelant que ce passage du *Paterik* ne date que du xiii<sup>e</sup> siècle.

Sur les rapports de la Russie avec l'Occident après Cérulaire, voir surtout L. Leib, *Rome, Kiew et Byzance à la fin du XI<sup>e</sup> siècle. Rapports religieux des Latins et des Gréco-Russes sous le pontificat d'Urban II (1088-1099)*, Paris, 1924; D.-N. Egorov, *Rapports des Slaves et des Allemands au Moyen Âge*, 2 vol., Moscou, 1915 (*Slavjano-germanskaja otnosjenija...*); Th. Ediger, *Russlands älteste Beziehungen zu Deutschland, Frankreich und zur römischen Kirche*, Halle, 1911; L.-A. Linnéenko, *Rapports mutuels de la Russie et de la Pologne jusqu'à la fin du XI<sup>e</sup> siècle (Vrojmynija otnosjenija...)*, dans *Kievskie universitetskije izvestija*, 1882-1883; L.-A. Ljaskoronskij, *Hist. de la terre de Perejaslav depuis l'époque la plus récente jusqu'au milieu du XIII<sup>e</sup> siècle (Istoria Perejaslavskaia...)*, 2 ed., 1930; du même, *La citadelle de Kiev à l'époque des principautés et de la réce (Kievskij vygorod)*, dans *Zurn. Min. Nar. Pr.*, avril 1913, étude préliminaire; A. Abraham, *Origine de l'organisation de l'Église en Russie (en polonais. I. systema organizacii...)*, Lwów, 1904; M. von Taube, *Rom und Russland in der vor-mongolischen Zeit, dans Leventen Es oriente*, Mayence, 1927.

Voir aussi H.-V. Sauerland et A. Haseloff, *Der Psalter Erzbischof Egberts von Trier (Codex Gertrudianus in Cividale)*, Trèves, 1901, et l'importante recension de cet ouvrage dans *Vizantiskij Vremennik*, 1902, p. 198-216; H. Woronicki, *Papst Gregor VII. und das junge Russland, dans Es oriente*, Mayence, 1927; N. Kondakov, *Une famille princière de Russie représentée dans des miniatures du XI<sup>e</sup> siècle (en russe : Izobraženie russkoj...)*, Pétersbourg, 1906; S.-N. Severianov, *Codex Gertrudianus, dans Sbor. Old.*, t. xcix, 1923.

L'influence occidentale sur le droit primitif de Russie, tant ecclésiastique que civil, a été relevée par beaucoup d'historiens. Pour le droit civil, citons l'ouvrage classique de L.-K. Goetz, *Das russische Recht*, t. i-iv, Stuttgart, 1910-1913; une édition phototypique de la *Russkaja Pravda* a été faite récemment par E.-F. Karskij, *Russkaja Pravda d'après le ms. le plus ancien (en russe)*, Leningrad, 1930. Pour le droit ecclésiastique, voir la polémique entre Suvorov

et Pavlov au sujet du *Nomocanon* (sic) de saint Vladimir : N.-S. Suvorov, *Traces du droit canonique occidental et catholique dans les monuments de l'ancien droit russe*, Jaroslavl, 1888 (en russe : *Slědy zapadno-kat...)*; A. Pavlov, *Fausse traces du droit...* (en russe : *Minime slědy zapadno-kat...*), Moscou, 1892; réplique de Suvorov : *A propos de l'influence occidentale sur l'ancien droit russe (K voprosu o zapadno...)*, Jaroslavl, 1893; N. Nikolskij, *A propos de l'influence occidentale sur l'ancien droit canonique russe (K voprosu...)*, dans *Bibliografickaja lětopis*, t. iii, 1917, p. 110-124. L'édition la plus récente du *Nomocanon* de saint Vladimir a été faite par V.-N. Beneševic, dans *Russ. Ist. Bibl.*, t. xxvii, 1920.

Il y a une abondante bibliographie sur le monastère des Cryptes, particulièrement pour l'époque prémongolienne. Citons J. Martynov, *De P. Aretha monacho Cryptensi Kionie in Russia, dans Acta sanct.*, octobr. t. x, p. 863-883, où l'on trouvera aussi tout un traité sur Simon, évêque de Vladimir, un des auteurs du *Paterik*; L.-K. Goetz, *Das Kiever Höhlenkloster als Kulturzentrum des vor-mongolischen Zeit*, Passau, 1904; D. Abramović, *Étude sur le Paterik de Kiev en tant que document historique et littéraire (en russe : Issledovanie...)*, dans *Izv. Old.*, 1901-1902. Une bonne édition du *Paterik* a été publiée avec l'aide de la Commission archéologique de Saint-Petersbourg, en 1911, par D.-I. Abramović. Nous donnerons ailleurs quelques renseignements bibliographiques sur Saint-Théodose des Cryptes.

Longtemps après Cérulaire, le peuple russe ignorait qu'il y eût un schisme entre l'Orient et l'Occident. Les prélats russes s'en rendaient peut-être compte, mais les métropolitains grecs installés en Russie par le patriarche de Constantinople menaient une vigoureuse polémique antilatine et défendaient énergiquement à leurs ouailles de permettre des mariages entre Latins et orientaux. Personne n'y prenait garde! Les mariages princiers (avec des étrangers ou étrangères) au cours du xiii<sup>e</sup> siècle furent en immense majorité des mariages occidentaux. Cf. Baumgarten, *Généalogies et mariages occidentaux des Rurikides russes, dans Orientalia christiana*, t. ix, 1927, n. 35. D'ailleurs en Occident aussi à cette époque, il arrivait que papes et antipapes s'excommuniassent sans que les fidèles en fussent troublés outre mesure. Mais cet état de chose ne pouvait durer. Avant l'invasion des Mongols, Russes et Occidentaux se rebaptisèrent déjà.

II. POLÉMIQUE ANTILATINE AVANT L'INVASION DES MONGOLS. — Avant de parler de la polémique antilatine, quelques remarques générales sont nécessaires sur la littérature russe prémongolienne.

Il s'est produit une controverse assez importante à ce sujet entre MM. Nicolas Nikolskij et E. Golubinskij. Nikolskij soutenait que cette période peut se caractériser par un développement assez notable de la culture littéraire en ancienne Russie. Golubinskij soutenait plutôt le contraire. Les remarques que nous ferons sur différents ouvrages littéraires au cours de ce paragraphe et des deux suivants montreront, croyons-nous, que la littérature russe connut alors une splendeur qu'elle ne devait plus retrouver pendant plusieurs siècles.

E.-E. Golubinskij, *Hist. de l'Église russe (en russe)*, t. 1 a; P.-V. Vladimirov, *L'ancienne littérature russe de la période kiévienne (XI<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles) (en russe : Drevnaja russkaja...)*, Kiev, 1900; recension de V. Istrin, dans *Zurn. Min. Nar. Pr.*, mars et août 1902, p. 213-244, 400-436; N.-V. Volkov, *Statistique des livres écrits en russe ancien aux XI<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles qui nous ont été conservés (Statistickaja svedjenija...)*, dans *Pamjatniki drevnej pis'mennosti*, t. cxxiii, Pétersbourg, 1897; V.-M. Istrin, *Études dans le domaine de l'ancienne littérature russe*, Pétersbourg, 1906, travail paru d'abord dans *Zurn. Min. Nar. Pr.*, 1903-1906; le même auteur, qui est peut-être le meilleur connaisseur des chronographies d'ancienne Russie, a aussi publié une *Esquisse de l'histoire de l'ancienne littérature russe*, Pétersbourg, 1922, qui a été très appréciée (en russe : *Očerki istorii...*); N. Nikolskij, *Matériaux pour un catalogue provisoire des écrivains russes et de leurs ouvrages*, Pétersbourg, 1906, nous





célibat des prêtres, de la confirmation conférée par un simple prêtre que les latins refusent de reconnaître comme valide et, enfin et surtout, du *Filioque*. Le ton est modéré. Jean invite Clément à écrire au patriarche de Constantinople.

Quand plus tard on traduit cette lettre slave et qu'on en fit une recension à l'usage exclusivement indigène, on enleva tous ces renseignements. Jean montre une intolérance plus marquée dans ses *Réponses canoniques* au moine Jacob. Non seulement il interdit la *communicatio in sacris*, mais, à moins de scandale ou d'innuité, il défend même de manger en commun avec les latins. Cependant il montre un esprit plus large que les antilatins futurs. Sa treizième réponse est sévère : « Il est indigne et tout à fait inconvenant que les filles des nobles princes soient données en mariage à ceux qui communient avec nous. Ceux qui font cela devront être excommuniés. Le mariage du métropolitain n'eut aucun effet. Les mariages mixtes continuèrent encore longtemps. C'est que les laïques ne partageaient pas l'exaltation antilatine de leurs hiérarques. Le métropolitain Jean siégea jusqu'en 1089 (on ne sait quand son pontificat commença, ce fut après 1072). Or, durant le dernier quart du XI<sup>e</sup> siècle, il y eut trois alliances princières avec les cours allemandes, un mariage suédois, un hongrois, un polonais et un pomérânien. Il n'y eut pas une seule alliance byzantine. Nikolskij, *Matériaux*..., p. 211-225. La lettre a été éditée par Pavlov, *Essais critiques sur l'histoire*, Pétersbourg, 1878, p. 169-186. Les *Réponses canoniques* se trouvent dans *Monuments de l'ancien droit canonique russe* (Pamjatniki drevne-russkago...), dans *Russ. Ist. Bibl.*, t. VI (2<sup>e</sup> éd., 1908), n. 1, et dans le dernier supplément de ce même ouvrage, p. 321.

6<sup>e</sup> Le métropolitain Néphore (1101-1121). Il vint lui aussi de Grèce. Il nous a laissé deux écrits antilatins qui semblent avoir l'un et l'autre d'excellentes garanties d'authenticité : d'abord son épître à Vladimir Monomaque (1113-1125), qui ressemble tellement à la *Dispute* du métropolitain Georges que l'on se demande quelle est au juste la relation mutuelle de ces deux documents. Nous n'avons ici que vingt erreurs latines ; il en manque donc huit par rapport à l'écrit de Georges. On a remarqué aussi que Nicéphore suivait bien plus rigoureusement l'ordre de la lettre de Michel Cérulaire à Pierre d'Antioche. Cette double raison nous porte à conclure que la *Dispute* de Georges est postérieure à l'écrit de Nicéphore. Une seconde lettre, semblable à la première, est adressée à Jaroslav de Volhynie.

Nicéphore donc (si l'on exclut l'épître du métropolitain Jean qui est d'un ton plus calme) aurait fourni le premier traité à peu près sûrement daté.

Tous ces écrits, sans exception, sont d'origine grecque. Les auteurs russes ; Théodose (au moins dans ses ouvrages qui ont quelque probabilité d'authenticité), Cyrille de Turov, Clément de Smolensk, Nestor, l'hagiographe des Cryptes, Hilarion, ne soupçonnent pas, semble-t-il, l'immense tragédie qui vient de déchirer l'Europe chrétienne. Au cours des événements sanglants qui se dérouleront en Russie au milieu du XI<sup>e</sup> siècle, les princes (surtout ceux de la maison régnante de Kiev) ne semblent pas se douter qu'ils ont une autre religion que les Hongrois et les Polonais, leurs alliés. Le prince de Vladimir-sur-Kliazma, André Bogolioubskij, fort irrité contre Constantinople, parle de proclamer l'autocéphalie en Russie. Le peuple ne croyait pas encore à une scission ecclésiastique. Un bel exemple de cette union, qui régnait encore entre les cours, nous est donné par l'higoumène de la terre russe, Daniel, qui nous a laissé un délicieux *Itinéraire en Terre sainte*. Nous le voyons recevoir l'hospitalité des croisés chez les chérétants d'ailleurs cousins des princes de Kiev, des moines latins, des moines grecs,

des évêques... et en même temps que l'hospitalité, il recevait également les bénédictions des uns et des autres. « Dans ce contact des pèlerins slaves avec les Francs, l'entente paraît régner sans ombre (nous avons relevé cependant l'un ou l'autre indice qui manifeste les préférences de l'Église russe pour la liturgie grecque : l'allusion aux azyms, les lampes allumées). Daniel est reçu à la métodie de Saint-Sabas, un monastère de rite grec, mais nous le voyons, lui et ses compagnons, fraterniser avec les Latins, soit au Thabor, soit à Jérusalem », Leib, *op. cit.*, p. 284 ; cf. A. Leskien, *Die Pilgerfahrt des russischen Abtes Daniel ins Heilige Land*, dans *Zeitschrift des Deutsch-Palästina Vereins*, t. VII, Leipzig, 1884 ; Malinin, *Vie et pèlerinage de l'higoumène de la terre russe, Daniel*, dans *Trudy*, janvier 1881. Une excellente édition a été publiée par M. Venevitov, dans *Pravoslavnij Palestinskij sbornik*, fasc. 3 (1883), 9 (1885), compte rendu dans *Žurn. Min. Nar. Pr.*, août 1884, p. 248-258.

7<sup>e</sup> Niphon et autres. — Un des premiers auteurs de polémique antilatine qui fut peut-être russe est l'archevêque Niphon de Novgorod (1130-1156). Il fut le champion du parti grec en Russie et reçut pour cette raison le titre d'archevêque du patriarcat de Constantinople. Les Novgorodiens l'accusèrent continuellement d'avoir envoyé de l'argent à Constantinople et même d'avoir dépouillé Sainte-Sophie à cet effet. Ce Niphon est l'auteur d'une série de réponses canoniques faites à un certain Kirik qui cherchait à s'insinuer non seulement auprès de Niphon, mais aussi auprès du pire ennemi de l'archevêque de Novgorod, le métropolitain Clément de Smolensk, et de quelques autres encore. Ces *Réponses canoniques* donnent un tableau vivant des mœurs de l'époque. On y trouve de tout : des coutumes intéressantes observées dans l'administration des sacrements, les purifications rituelles qui ne manquent pas d'une certaine saveur hébraïque, des indications sur ce qu'on peut manger à différents jours (c'était là la grande préoccupation des Russes d'alors), les restes de superstition, etc. Voici, d'après Niphon, la manière de recevoir les Latins qui veulent se faire orthodoxes : « 10. (*Que faut-il faire*) si quelqu'un qui a été baptisé dans la foi latine désire se joindre à nous ? Réponse : Qu'il aille à l'église durant sept jours, tu lui donneras d'abord un nom, tu feras les prières des catéchumènes sur lui quatre fois par jour durant trois jours ; il gardera le silence ; il ne mangera pas de viande et il ne boira pas de lait ; le huitième jour il prendra un bain et il viendra vers toi ; tu feras sur lui les prières rituelles ; tu lui mettras des habits (littéralement : des pantalons) propres (ou il le fera lui-même) ; tu lui mettras l'habit baptismal et la couronne ; tu l'oindras du saint chrême ; et tu lui donneras un cierge. Pendant la liturgie, tu lui donneras la communion et il suivra les pratiques des néobaptisés jusqu'au huitième jour. » On ne rebaptise donc pas encore, mais peu s'en faut. Toutes ces pratiques semblent incompréhensibles à Novgorod, car l'influence latine y est puissante à cause des relations commerciales avec un grand nombre de villes allemandes. Mais Niphon n'est pas Novgorodien. Il a été envoyé de Kiev par le métropolitain Michel qui aimait placer des Grecs à la tête des évêchés russes (Manuel à Smolensk, Théodose à Vladimir de Volhynie). Aussi plus d'un savant russe, Ikonnikov en particulier, avance, au moins comme une hypothèse bien fondée, que Niphon était grec. Dès lors tout s'explique. Les auteurs russes sont toujours unanimes à ne pas s'occuper du schisme grec et il y a un grec de plus à ajouter à notre liste de polémistes. Les *Réponses* de Niphon se trouvent dans les *Monuments de l'ancien droit canonique russe*, dans *Russ. Ist. Bibl.*, t. VI (2<sup>e</sup> éd., 1908), n. 2.

Mais déjà les écrits antilatins se font de plus en plus nombreux. Après l'invasion des Mongols, ils vont entrer jusque dans les recueils juridiques de l'Église russe. Les quelques *Korněja* de l'époque pré-mongolienne (ms. de la bibliothèque synodale du xiii<sup>e</sup> siècle, ms. du musée Rumjantzev du xiii<sup>e</sup> que l'on croit être une copie du *Nomocanon* de saint Méthode) ne contiennent pas de traités antilatins. L'*Ieromouskaja Korněja* contient des traités contre les bogomiles et les autres hérétiques, une profession de foi pour les convertis du judaïsme, de l'islam, de ceux qui ont été baptisés dans l'hérésie, mais rien au sujet des latins, sauf la lettre du métropolite Jean à l'antipape Clément III et les réponses de Niphon.

C'est des Balkans que vinrent les *Korněja* antilatins. Le premier qui parut en Russie, fut, ce semble, celui qui fut envoyé par le despote Jacques Svatoslav de Bulgarie au métropolite Cyrille en 1262. Il disparut, mais nous avons quatre autres *Korněja* de cette même fin de siècle : l'un de rédaction serbe (*serbskago pis'ma*) de 1262, celui de Rjazan de 1284, celui de Novgorod de 1289 et celui de Velichnie de 1286. Ici nous avons déjà toutes les productions classiques : lettre de Célestin à Pierre d'Antioche, lettre de Léon d'Ochrida, *Διάκρισις* de Nicetas Stéthatos, *Περὶ τῶν Φαρίγγων*, etc. Dès lors, la Russie devient de plus en plus antilatine. V.-I. Sreznevskij, *Examen des anciens manuscrits russes de la Korněja*, dans *Sbor. Old.*, t. LXV, 1899, n. 2.

III. POLÉMIQUE ANTJUIVE JUSQU'À L'INVASION DES MONGOLS. — On sait que l'influence juive se fit sentir fortement en ancienne Russie jusqu'au règne de Vladimir Monomaque (c'est-à-dire jusqu'au pogrom de Kiev de 1113). Sans nous arrêter ici aux hypothèses de Firkovič et de Daniel Chvolson sur l'existence de larges colonies karamites en Crimée et sur les documents vrais ou faux, découverts (ou fabriqués) en 1839 par le même Firkovič, rappelons qu'avant l'avènement d'Oleg, une grande partie de la Russie méridionale, Kiev en particulier, se trouvait sous la domination khazare. Or, les Khazars étaient juifs ; c'était le seul peuple qui ait été converti au judaïsme depuis la prise de Jérusalem. Aussi l'influence juive se fit-elle fortement sentir partout où leur empire s'étendait. Un savant juif converti à l'orthodoxie, G. Baratz, a fait paraître une série de brillantes études sur les rapprochements littéraires à faire entre certains ouvrages de l'ancienne Russie et tel passage du Talmud. Nous sommes loin de partager toutes ses hypothèses, en particulier quand il affirme que la chronique primitive de Russie (Nestor, ou son prédécesseur) et la *Vie de saint Vladimir* sont des documents littéraires basés presque uniquement sur des sources juives, mais il semble avoir démontré que plusieurs ouvrages, notamment la parabole de l'aveugle et du boiteux (ou dans sa forme plus abrégée, la parabole du corps et de l'âme) attribuée à saint Cyrille de Turov est prise directement du Talmud. On peut en dire autant du *Discours à un certain caloyer sur la lecture des livres*, et d'autres ouvrages encore.

G.-M. Baratz, *Parallèles biblico-agagiques avec la narration de la chronique sur saint Vladimir* (en russe : *Biblesko-agagičeskija Paralleli...*), Kiev, 1908, du même, *Les composés de la « Récit des années courtes » et ses sources surtout juives* (en russe : *O sostavitel'ch...*), Berlin, 1921, cet ouvrage fut très critiqué par E. Salomon dans *Germanische Zeitschrift*, t. XXVI, 1926, p. 448; cf. A. Bruckner, dans *Archiv f. slav. Philologie*, t. XI, 1926, p. 141-148; G.-M. Baratz, *Questions cyrillo-méthodiques*, dans *Trudy*, août 1891, p. 606-680.

Aussi ne nous étonnons pas de remarquer une forte influence juive à Kiev. Dans la *Vie de saint Théodore des Cypres*, il est rapporté que celui-ci avait l'habitude

de sortir en secret de sa cellule et du monastère, le soir, pour aller chez les juifs et disputer avec eux sur le Christ ; il les reprimandait et les appelait apostats, car, ajoute son biographe, « il désirait être tué pour la confession du Christ... » Théodore était obligé de se limiter à des désirs, car les juifs d'alors étaient aussi inoffensifs que ceux d'aujourd'hui, mais il est manifeste qu'ils exerçaient alors à Kiev une influence considérable.

Sous Svyatopolk Izjaslavič, l'influence juive augmenta encore. Svyatopolk, rapporte Talščev dans son histoire, était fort avareux, aussi il donna aux juifs beaucoup de privilèges au détriment des chrétiens dont beaucoup perdirent leur commerce et leur industrie. À la mort de Svyatopolk il y eut un pogrom, le premier signalé dans l'histoire de Russie (1113). Les Kieviens commencèrent par attaquer les partisans de Svyatopolk, ils dévastèrent la maison d'un certain Putiata Tysetskij, puis se portèrent aux maisons des juifs « car ceux-ci avaient causé beaucoup de torts aux chrétiens dans les marchés ». Les juifs se retirèrent dans leur synagogue, et se défendirent comme ils purent. La noblesse de Kiev envoya un exprès à Vladimir (Monomaque) pour le faire venir et arrêter les désordres. Le prince fut accueilli par la ville comme un sauveur. On lui demanda de proclamer un édit contre les juifs ; il refusa d'abord de le faire, alléguant que les juifs avaient été tolérés par d'autres princes et que c'était leur faire une injustice que de les dépouiller. Il promit cependant de réunir les princes russes pour discuter à ce sujet. Le meeting princier promulgua la loi suivante : « On chassera maintenant tous les juifs de toute la Russie avec toute leur propriété et on ne les laissera plus s'y établir, et s'il y en a qui viennent en secret, il sera permis de les tuer et de les piller. » En 1151, on parle encore des portes juives à Kiev, mais c'est la dernière notice.

La polémique antjuive, à l'inverse de la polémique antilatine, n'intéresse pas les prélats grecs, mais elle constitue un des lieux communs de la littérature nationale.

Pour le x<sup>e</sup>-xi<sup>e</sup> siècle, voir toujours N. Nikolskij, *Matériaux...* De Levitskij-Jaroslav, *Les premiers prédicateurs ukrainiens et leurs œuvres*, L'viv, 1930 (en ukrainien : *Perši ukrainski...*).

1<sup>o</sup> Le métropolite Hilarion. — Ce premier métropolite de nationalité russe qui ait siégé à Kiev écrivit, entre 1037 et 1050, son fameux discours *Sur la loi et la grâce*. Ce discours, le monument de la littérature russe du x<sup>e</sup> siècle le plus universellement connu et apprécié, est divisé en deux parties : la première démontre la supériorité de la foi chrétienne sur la loi juive ; l'auteur, s'inspirant de l'épître aux Romains, développe la comparaison d'Agar et de Sara ; il nous parle ensuite des deux fils de Joseph : Ephraïm et Manassé. Gédéon commanda qu'il y ait rosée sur la toison et il en fut ainsi ; seul le peuple juif reçut la rosée divine ; puis le peuple juif se dessécha et toute la terre fut baignée de rosée. Puis l'orateur décrit le mystère de l'incarnation : une personne en deux natures, les attributs de l'une et de l'autre depuis la naissance du Sauveur jusqu'à la résurrection ; enfin, il traite de la réprobation des juifs du fait qu'ils crucifièrent le Sauveur. La doctrine d'Hilarion sur l'incarnation est parfaitement orthodoxe. Nous comprenons d'ailleurs une profession de foi du même auteur qui est également catholique.

Le *Discours sur la loi et la grâce* ne dépend pas des écrits byzantins antiques dont quelques uns (*Dispute de Grégoire, évêque de Tarphar avec l'juif Herban* — *Vie de Jacques le Juif* — *Sermons de saint Jean Chrys.* tome contre les juifs) furent traduits en slave



à une époque plus ou moins récente. Il faut donc une référence très notable de la polémique antijuive postérieure.

N. N. Nikolskij, *Vzremenijskaja literatura*, t. I, 1904, p. 81-82; cf. G.-M. Baratz, *Sources du christianisme sur la base de la Bible*, 1901, t. I, p. 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 352, 353, 354, 355, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 365, 366, 367, 368, 369, 370, 371, 372, 373, 374, 375, 376, 377, 378, 379, 380, 381, 382, 383, 384, 385, 386, 387, 388, 389, 390, 391, 392, 393, 394, 395, 396, 397, 398, 399, 400, 401, 402, 403, 404, 405, 406, 407, 408, 409, 410, 411, 412, 413, 414, 415, 416, 417, 418, 419, 420, 421, 422, 423, 424, 425, 426, 427, 428, 429, 430, 431, 432, 433, 434, 435, 436, 437, 438, 439, 440, 441, 442, 443, 444, 445, 446, 447, 448, 449, 450, 451, 452, 453, 454, 455, 456, 457, 458, 459, 460, 461, 462, 463, 464, 465, 466, 467, 468, 469, 470, 471, 472, 473, 474, 475, 476, 477, 478, 479, 480, 481, 482, 483, 484, 485, 486, 487, 488, 489, 490, 491, 492, 493, 494, 495, 496, 497, 498, 499, 500, 501, 502, 503, 504, 505, 506, 507, 508, 509, 510, 511, 512, 513, 514, 515, 516, 517, 518, 519, 520, 521, 522, 523, 524, 525, 526, 527, 528, 529, 530, 531, 532, 533, 534, 535, 536, 537, 538, 539, 540, 541, 542, 543, 544, 545, 546, 547, 548, 549, 550, 551, 552, 553, 554, 555, 556, 557, 558, 559, 560, 561, 562, 563, 564, 565, 566, 567, 568, 569, 570, 571, 572, 573, 574, 575, 576, 577, 578, 579, 580, 581, 582, 583, 584, 585, 586, 587, 588, 589, 590, 591, 592, 593, 594, 595, 596, 597, 598, 599, 600, 601, 602, 603, 604, 605, 606, 607, 608, 609, 610, 611, 612, 613, 614, 615, 616, 617, 618, 619, 620, 621, 622, 623, 624, 625, 626, 627, 628, 629, 630, 631, 632, 633, 634, 635, 636, 637, 638, 639, 640, 641, 642, 643, 644, 645, 646, 647, 648, 649, 650, 651, 652, 653, 654, 655, 656, 657, 658, 659, 660, 661, 662, 663, 664, 665, 666, 667, 668, 669, 670, 671, 672, 673, 674, 675, 676, 677, 678, 679, 680, 681, 682, 683, 684, 685, 686, 687, 688, 689, 690, 691, 692, 693, 694, 695, 696, 697, 698, 699, 700, 701, 702, 703, 704, 705, 706, 707, 708, 709, 710, 711, 712, 713, 714, 715, 716, 717, 718, 719, 720, 721, 722, 723, 724, 725, 726, 727, 728, 729, 730, 731, 732, 733, 734, 735, 736, 737, 738, 739, 740, 741, 742, 743, 744, 745, 746, 747, 748, 749, 750, 751, 752, 753, 754, 755, 756, 757, 758, 759, 760, 761, 762, 763, 764, 765, 766, 767, 768, 769, 770, 771, 772, 773, 774, 775, 776, 777, 778, 779, 780, 781, 782, 783, 784, 785, 786, 787, 788, 789, 790, 791, 792, 793, 794, 795, 796, 797, 798, 799, 800, 801, 802, 803, 804, 805, 806, 807, 808, 809, 810, 811, 812, 813, 814, 815, 816, 817, 818, 819, 820, 821, 822, 823, 824, 825, 826, 827, 828, 829, 830, 831, 832, 833, 834, 835, 836, 837, 838, 839, 840, 841, 842, 843, 844, 845, 846, 847, 848, 849, 850, 851, 852, 853, 854, 855, 856, 857, 858, 859, 860, 861, 862, 863, 864, 865, 866, 867, 868, 869, 870, 871, 872, 873, 874, 875, 876, 877, 878, 879, 880, 881, 882, 883, 884, 885, 886, 887, 888, 889, 890, 891, 892, 893, 894, 895, 896, 897, 898, 899, 900, 901, 902, 903, 904, 905, 906, 907, 908, 909, 910, 911, 912, 913, 914, 915, 916, 917, 918, 919, 920, 921, 922, 923, 924, 925, 926, 927, 928, 929, 930, 931, 932, 933, 934, 935, 936, 937, 938, 939, 940, 941, 942, 943, 944, 945, 946, 947, 948, 949, 950, 951, 952, 953, 954, 955, 956, 957, 958, 959, 960, 961, 962, 963, 964, 965, 966, 967, 968, 969, 970, 971, 972, 973, 974, 975, 976, 977, 978, 979, 980, 981, 982, 983, 984, 985, 986, 987, 988, 989, 990, 991, 992, 993, 994, 995, 996, 997, 998, 999, 1000.

La polémique antijuive postérieure fut influencée d'avantage par un *Commentaire des prophètes*, avec *réparation des juifs*, anonyme, qui contient des passages de la Genèse, d'Isaïe, de Baruch, de Daniel et d'Ezéchiel commentés dans un sens antijuit. D'après Evseev, la source principale de cet ouvrage serait dans les *Prophètes commentés* (*Tolkovnja prorokstva*) composées en Bulgarie sous le règne de Simon. Les autres sources du traité russe seraient la *Disputa* de Grégoire avec Herban qui nous avons déjà nommée et les *Paroles des saints prophètes*.

Evseev attribue une grosse importance à ce traité et le donne comme la première rédaction d'une partie de la *Tolkovaja Palea*, ce recueil massif de polémique antijuive dont nous reparlerons. Il le fait sans doute avec prudence et n'avance son affirmation que comme une opinion non sans fondement. Quel qu'il en soit, l'hypothèse ouvre de vastes aperçus.

I.-E. Evseev, *Remarque sur l'ancienne traduction slave de la sainte Écriture* (en russe : *Zametki k staroslavjanskoj Biblii*), dont la publication a commencé dans *Izvestija Imperial. Akad. Nauk*, t. viii, 1898; t. x, 1899 et s'est terminée dans *Izv. Old.*, t. x, 1900, p. 788-823, nous n'avons utilisé que ce dernier fascicule; du même, *Commentaires de quelques passages des prophètes avec interpellations contre les juifs* (en russe : *Tolkovanija...*), dans *Izv. Old.*, 1900.

2° *Saint Cyrille de Turov*. — On trouve des traces de polémique antijuive dans les sermons de saint Cyrille, évêque de Turov (en 1130-1182), en particulier dans son sermon sur les Rameaux, dans celui du dimanche après Pâques, l'éloge de Joseph d'Arimatee et ailleurs. On peut dire que, dans toute l'œuvre de l'évêque de Turov, on peut discerner un courant de polémique antijuive d'autant plus frappant qu'il n'y a pas de trace de sentiment antislavin, pas même la ou le célèbre orateur parle des azymses... Fort intéressant est le sermon pour le sixième dimanche de Pâques (guérison de l'aveugle de la piscine de Siloé) où, ayant rapporté une longue controverse entre les juifs et l'évêque, l'orateur conclut : « Nous autres, avant laissé la malice juive, louons l'homme dont Dieu a eu compassion. » Nous donnerons la bibliographie sur Cyrille de Turov dans le paragraphe sur les traités oratoires et doctrinaux.

On trouve encore dans un recueil du xiii<sup>e</sup> siècle un *Sermon sur l'incarnation adressé à un juif*. Dans la fameuse épître du métropolitain Clément de Smolensk au prêtre Thomas, on trouve aussi un fragment antijuit; enfin, dans les *Bylines*, les poèmes épiques populaires de l'ancienne Russie qui ont survécu dans la tradition orale avant d'être consignés par écrit au cours du siècle dernier, on voit constamment apparaître le juif dans les rôles négatifs.

3° *La Tolkovaja Palea*. L'ouvrage monumental de polémique antijuive de la *Tolkovaja Palea* qui est une sorte d'encyclopédie historique à l'usage des Russes pour le xiii<sup>e</sup> siècle et d'une époque plus tardive. Il y a plusieurs recensions de la *Palea*; il y a celle qu'on est convenu d'appeler la *Palea istoričeskaja* dont l'original a été identifié et dont le texte a été publié par Popov dans les *Lectures de la Société impériale d'histoire et d'antiquités russes*, de Moscou. Mais beaucoup plus importante pour l'histoire de la pensée religieuse de Russie est la *Tolkovaja Palea* ou la *Palea* avec commentaires, dont il convient de distinguer diverses formes; il y a celle du manuscrit de Kolonna (*Kolonnenskaja Palea*), éditée par les élèves du professeur Tikhonravov; elle est probablement le type primitif; c'est une histoire de l'Ancien Testament arrangée de façon à réfuter les prétentions juives. La *Sinodal'naja Palea* est déjà postérieure; l'intérêt antijuit était tombé et l'ouvrage semblait d'avantage à un immense recueil d'historique ou l'on traitait de l'histoire de l'Ancien Testament, plus tard on y ajouta l'histoire byzantine et la conversion de la Russie. On trouvera dans Istrin les autres types de la *Tolkovaja Palea* ainsi qu'une excellente étude sur leurs relations mutuelles.

On a beaucoup étudié la *Palea* et ses rapports avec d'autres documents. Sakhatov et l'appela une « encyclopédie bulgare du x<sup>e</sup> siècle », mais c'est là une opinion extrême. D'après les études de Mikhaïlov et d'Istrin, indépendantes les unes des autres, mais parvenant aux mêmes conclusions, on est à peu près d'accord pour dire que la *Palea* ne fut pas écrite en Russie avant le xiii<sup>e</sup> siècle, mais probablement vers la fin de ce siècle ou plus tard encore. Mikhaïlov a proposé l'existence comme auteur le moine l'arsanuphe qui vécut à la fin du xiv<sup>e</sup> siècle, mais ceci n'est qu'une conjecture. L'existence et la popularité de cet énorme recueil (il en existe un grand nombre de manuscrits) semble indiquer que la polémique antijuive était assez bien accueillie à l'époque de la formation de l'État moscovite.

Nous en parlerons de la polémique antijuive à l'époque de la querelle des juifs.

Il y a une abondante bibliographie spéciale sur la *Palea*: V. Adrianova, *L'histoire littéraire de la Palea* (en russe : *K literaturnoj...*), dans *Trudy*, 1909, n. 9 et 10 (excellent article); K.-K. Istomni, *Sur les redactions de la Tolkovaja Palea* (en russe : *K voprosu...*), dans *Izv. Old.*, 1905-1913; du même, *Reponse à M. Istrin*, dans *Žurn. Min. Nar. Pr.*, nov. 1906; V. Istrin, *Remarques sur la composition de la Tolkovaja Palea*, dans *Izv. Old.*, 1897-1898, ou encore *Shor. Old.*, t. I, 1899, n. 6, et la recension qui en parut dans *Dur. Zatschift*, t. vii, 1898, p. 226 et t. viii, 1899, p. 230; du même, *Les redactions de la Tolkovaja Palea* (*Redaktsija*), dans *Izv. Old.*, 1905-1906, ou séparément, Pétersbourg, 1907; du même, *La Tolkovaja Palea et la Chronique de Georges Hamartolos*, dans *Izv. Old.*, 1924; A.-D. Karneev, *Sur les relations mutuelles entre la Tolkovaja Palea et la Zlataja Matitsa*, dans *Žurn. Min. Nar. Pr.*, févr. 1900 (*K voprosu...*); M. Mikhaïlov, *De l'origine et des sources littéraires de la Tolkovaja Palea* (*K voprosu...*), dans *Izv. Old.*, janv. 1928; A.-V. Rystenko, *Matériaux pour l'histoire littéraire de la Tolkovaja Palea* (*Materialy...*), dans *Izv. Old.*, 1901-1908; A. Sakhatov, *Une encyclopédie bulgare du x<sup>e</sup> siècle*, dans *Vostočnickij Vremennik*, t. vii, 1900. La *Palea istoričeskaja* a été publiée par A. Popov dans *Čtenija*, janv. 1881, sous le titre de *Kniga bytija nebesi i zemli*; par les élèves de Tikhonravov, Moscou, 1892-1896, en partie à Pétersbourg, 1892.

IV. TRAITÉS DOCTRINAUX ET ORATOIRES, CANONIQUES ET LITTÉRAIRES COMPOSÉS À LA MÊME ÉPOQUE. — 1° *Cyrille de Turov* est l'orateur le plus connu de l'époque prémongolienne et peut-être de toute l'ancienne Russie. Né à Turov au début du xiii<sup>e</sup> siècle, il s'appliqua de bonne heure à l'étude, entra au monas-

tère de Zaruba, puis, suivant l'attrait caractéristique des moines orientaux pour la solitude, monté sur une colonne et vécu quelque temps en style « *lone* » si rare en Russie où les hivers sont rigoureux), « jeûnant, priant et travaillant et écrivant beaucoup sur les divines Écritures ». Il devint bientôt fameux dans la région et fut consacré évêque de sa ville natale. Il écrivit divers ouvrages, mais il est surtout connu par ses sermons dont un certain nombre nous est parvenu.

On lui en attribue beaucoup; il y a tout d'abord ceux qu'il composa pour le temps liturgique qui va du dimanche des Rameaux jusqu'au dimanche des 318 Pères de Nicée, donc une série de beaux discours pour la semaine sainte et le temps pascal. Beaucoup d'autres lui ont été attribués par divers auteurs. Ainsi, il y a un sermon sur l'Épiphanie, attribué par d'autres, plus justement peut-être, à Jean, l'exarque de Bulgarie; il y a aussi le célèbre sermon sur la sortie de l'âme et les douze cyrives — que l'âme doit subir avant d'arriver à la gloire.

Cyrille de Turov, suivant l'exemple des auteurs byzantins de la dernière époque, est un symboliste qui aime surtout à commenter les détails. Ainsi, dans son sermon sur le dimanche des Rameaux, après avoir décrit la glorieuse et honorable maison du Christ (l'Église), bâtie par les « patriarches, métropoles, évêques, higoumènes, prêtres et tous les docteurs de l'Église », il commente l'évangile du jour : les « filles de Jérusalem » sont les âmes; l'annon sur lequel monte Notre-Seigneur représente les gentils et, à cette occasion, Cyrille lance aux juifs la pointe accoutumée; les habits que les apôtres jettent devant Notre-Seigneur symbolisent les vertus chrétiennes; ceux qui attachent les branches des arbres sont les pécheurs et les humbles qui préparent la voie du Seigneur par leur contrition et leur pénitence; enfin, c'est une description lyrique de tout Jérusalem qui va au-devant du Seigneur. Dans son sermon du dimanche après Pâques, il y a toute une allégorie sur le printemps spirituel : le ciel, ce sont les apôtres qui, ayant laissé de côté leur frayeur, illuminés par l'Esprit-Saint, prêchent la résurrection contre les juifs; la lune (l'ancienne loi) fait place à la loi nouvelle; le printemps ensoleillé, c'est la foi au Christ; les vents sont les mauvaises pensées; la terre, la nature humaine qui a reçu la semence de la parole divine d'où fleurit l'esprit de salut. N'allons pas croire que Cyrille de Turov se soit uniquement arrêté à ces considérations subtiles qui nous semblent exagérées. Il a de belles envolées oratoires comme par exemple quand il célèbre les grands curés du jour de Pâques. Ailleurs, il s'adresse à ses auditeurs avec une simplicité qui rappelle la belle époque des orateurs byzantins; il sait rabrouer son auditoire pour son manque d'exactitude; puis il recommande à ceux qui sont venus de répéter aux absents ce qu'ils viennent d'entendre : « La reine de Saba est venue voir Salomon, ajoutant l'orateur sans mélancolie... et toi, les jours te vous distribuent de l'or ou de l'argent ou même de l'hydromel (*med*) ou de la bière (*pivo*) ne viendriez-vous pas? » (le dimanche après Pâques).

Le contenu théologique des sermons est peu remarquable. Cyrille est plus orateur que théologien. Nous avons relevé son allusion à la hiérarchie ecclésiastique. Sa doctrine sur l'incarnation ne diffère pas de l'exposé traditionnel. A l'occasion du sermon sur les 318 Pères (de Nicée), il transmet la doctrine classique sur la Trinité, sans se donner qu'une forme il y avait de farouches écrits publiés contre les latins et le *Filioque*. Il trouve le moyen de parler longuement des azyms sans faire une allusion à la pratique de l'Église latine; il se limite à réfuter les juifs.

On a attribué aussi à Cyrille de Turov une série de prières qui doivent être recitées après l'office des divines

loues de la semaine. Il y en a plusieurs à Notre-Dame qui sont très belles. Le jeudi, après matines (*utreni*), il y a une prière aux apôtres, en particulier une éloquente invocation de Pierre « solide rocher de la foi, inamovible fondement de l'Église, pasteur du troupeau spirituel (*slovesnago*) du Christ, porte-claf du royaume des cieux », etc.

On trouvera un nombre important des sermons de Cyrille dans J. L. Levicki, *Les premiers prédicateurs ukrainiens et leurs ouvrages*, Leopold, 1930 (en ukrainien), voir aussi K. Kakhadze, *Monuments de la littérature russe du XI<sup>e</sup> siècle* (en russe : *Pamjatniki...*), Moscou, 1821; une traduction russe sans nom d'auteur a été publiée par L. I. Malyshevskij, *Ouvrages de Cyrille, évêque de Turov*, t. I, *Tpore-nija...*, Kiev, 1880; V. P. Vinogradov, *Le caractère de l'ancien oratoire de Cyrille, évêque de Turov* (en russe : *O kharaktere...*), Sergiev Posad, 1915.

Toutes les histoires de l'ancienne littérature russe parlent de ce fameux évêque qu'on a nommé le Chrysostome russe. Voir aussi : L. K. Goetz, *Die Ethelheit der Monchsreden des Kyrrill von Turov*, dans *Archiv für slavische Philologie*, t. XXVII, 1905, p. 181 sq.; L. P. Eremine, *La parabole de l'aveugle et du boiteux dans l'anc. littér. russe* (*Pritča...*), dans *Izv. Otd.*, 1925, p. 323 sq.; Khr. Loparev, *Sermon pour le samedi saint* (en russe : *Slovo v Velikuiu Sabbotu*), dans *Pamjatniki drevnej pis'mennosti*, t. XXVII, 1893; N. K. Nikolskij, *Vie de Cyrille, évêque de Turov*, dans *Sbor. Otd.*, t. LXXXII, 1907, n. 4, p. 62 sq.; E. Petukhov, *Les auteurs du nom de Cyrille dans l'anc. littér. russe* (*Koprosu o Kirillakh avtorakh...*), dans *Sbor. Otd.*, t. XLIII, 1887, n. 3; I. Platonov, *Étude sur les apophores ou proverbes de saint Cyrille* (*Izslodovanie...*), dans *Zurn. Min. Nar. Pr.*, mai 1868; M. I. Sukhomlinov, *Les œuvres de Cyrille de Turov* (en russe : *O sočinenijakh...*), dans *Sbor. Otd.*, t. LXXXV, 1908, p. 273-349.

2° *Clément de Smolensk* (en russe : Klim Smoljatič). — Il fut choisi comme métropolite sur la demande du grand-prince de Kiev, Izjaslav II. La chronique dite de Nikon rapporte qu'il fut un écrivain fécond. Nous connaissons de lui une épître au prêtre Thomas commentée par le moine Athanase. La première partie de l'épître qui donne un vif tableau de la culture russe à l'époque d'Izjaslav II (milieu du XII<sup>e</sup> siècle) est certainement de Clément. Il connaissait non seulement ses recueils liturgiques, mais aussi (au moins de nom) Homère, Aristote et Platon. La seconde partie de l'épître, de style presque illisible et de contenu vague et désordonné, est sans doute liée à la première, mais il est malaisé de déterminer ce qui est de Clément et ce qui appartient à Athanase. Les sources de cette seconde partie sont Jean, l'exarque de Bulgarie, la *Théologie* de saint Jean Damascène, le *Testament* apocryphe du patriarche Juda, enfin et surtout les huit questions-réponses de Théodore de Cyr sur le Pentateuque. Quant aux sermons qu'on a voulu lui attribuer, il n'y en a pas un qui ait une probabilité sérieuse d'être authentique.

Pour l'épître de Clément, voir Khr. Loparev, *Épître de Clément au prêtre de Smolensk, Thomas* (en russe : *Poslanie...*), dans *Pamjatniki drevnej pis'mennosti*, Pétersbourg, t. XI, 1892; elle a été citée en même temps par N. Nikolskij, *Les travaux littéraires du métropolite Clément de Smolensk, évêque du XI<sup>e</sup> siècle*, Pétersbourg, 1892 (en russe : *O literaturnykh trudakh...*), voir la recension de Vladimir, dans les *zestsenia* de l'Université de Kiev, t. I, 1893, p. 15-31; voir aussi dans son *Historia de l'Église russe*, l'attaque énergiquement à Nikolskij. Du même Nikolskij, voir *À propos d'une œuvre apocryphe du métropolite Clément de Smolensk*, dans *Izv. Otd.*, t. I, 1894, par Levicki, *Les lettres de Clément, évêque de Turov*, qui s'efforce en vain d'attribuer quelques homélies au métropolite de Smolensk.

3° *Saint Théodore des Cypres*. — On a attribué trois ou quatre homélies à l'higoumène des Cypres, saint Théodore qui vécut au XI<sup>e</sup> siècle. Il y en a d'abord cinq qui furent prêchées au cours de la troisième semaine du carême (elles traitent surtout de la patience), il y en a d'autres sur les châtiments divins,





surtout de la pureté du cœur, de l'obéissance, de la patience, etc. Le *Zlatostruj* suit plutôt l'ordre de l'année liturgique tandis que l'*Izmaragd* groupe les sermons suivant les matières. L'*Izmaragd*, comme à l'usage des gens du monde, semble avoir été compilé par un laïc. Ceux-ci, d'ailleurs, comme on le voit par les écrits du prince Vladimir Monomaque, étaient non seulement aussi (et souvent plus) cultivés, mais ils étaient tout aussi bons théologiens, quand ils le voulaient, que les moines eux-mêmes.

Plus tardive est la *Margarit* (Pierre précieuse) traduite vers la fin du XIII<sup>e</sup> siècle. Nous avons encore la *Source d'or*, la *Pierre précieuse*, la *Profondeur*, le *Livre de la colombe*, etc. La plupart de ces recueils ont été étudiés du point de vue littéraire, artistique et philologique. Sobolevskij, Petukhov, Nikolskij, Pypin, Arkhangelskij et d'autres se sont rendus célèbres pour leurs études sur les anciens monuments littéraires de Russie. Une étude d'ensemble sur le contenu doctrinal de ces écrits reste encore à faire. Ce serait un travail minutieux, difficile aujourd'hui après que les bibliothèques ont été en partie désorganisées, très intéressant au point de vue psychologique, qui apporterait sans doute de jolies contributions à la théologie ascétique et peut-être mystique, mais nous croyons que l'apport dogmatique serait peu considérable.

Pour les recueils de Svjatolav, voir : *Recueil de 1072*, édition typographique, *Izdanja drevn' pismennosti*, Pétersbourg, 1880; une autre édition (textes grec et slave) avec introduction, a été publiée dans les *Čtenja* de Moscou, 1882, ms. n. 4.

A. Rozenfeld, *La langue de l'Izbornik de Svjatolav de 1073* (Jazyk...), dans *Russkij filologičeskij vėstnik*, 1899, n. 1, 2; Leonhard Masing, *Studien zur Kenntnis des Izbornik Svjatolava vom Jahre 1072 nebst den Bemerkungen zu den jüngeren Handschriften*, dans *Archiv für slavische Philologie*, t. viii, 1885, p. 337 sq.; A.-A. Sakmatov, *Zur Textkritik des Codex Svjatolava vom Jahre 1072 nach der photolithogr. Ausgabe*, ibid., t. vi, 1882, p. 599 sq.

*Recueil de 1076* : V. Simanovskij, *Sbornik Svjatolava de 1076*, Varsovie, 1894; recension de Nekrasov, dans *Žurn. Min. Nar. Pr.*, oct. 1897; et de S. Kulbakin, fév. 1892; Bobrov, *Hist. de l'étude du 'Sbornik de Svjatolav de 1076* (en russe : *Istorija izučenija*...), Kazan, 1902; V. Jagić, *Die Ausgabe des altruss. Codex vom Jahre 1076 nebst den Berichtigungen Simon's*, dans *Archiv für slavische Phil.*, t. xi, 1888, p. 233 sq.; 348 sq.

On trouvera de précieux renseignements sur les *sborniki* en général dans : V.-M. Istrin, *Esquisse de l'hist. de l'anc. littér. russe* (en russe : *Očerki...*), Pétersbourg, 1922, que nous avons souvent citée; voir aussi A.-G. Il'mskij, *Le 'Zlatostruj' de Th. Bychov du XI<sup>e</sup> siècle*, éd. de l'Acad. des sciences de Bulgarie, Sofia, 1929; V.-M. Istrin, *Le livre appelé*

*Kaath*, c'est-à-dire « *Sbornik* » (en russe : *Kniga narišaemaja...*), dans *Izv. Old.*, 1897; I. Zdanov, *La conversation des trois évêques et les Jura monachorum (Jasada...)*, dans *Žurn. Min. Nar. Pr.*, janv. 1892; V. Mahnin, *Étude du 'Zlatostruj' d'après un manuscrit du XI<sup>e</sup> siècle en russe : Izslodovanie...*, Kiev, 1878; P.-A. Lavrovskij, *Description de sept manuscrits de la biblio. publ. impr. (Opisanie...)*, dans *Čtenja*, avril 1858; V. Moculskij, *Analyse historico-littéraire du 'Livre de la colombe' de Varsovie, 1887*, recension dans *Žurn. Min. Nar. Pr.*, oct. 1888; L.-I. Strezněvskij, *'Zlatostruj', notes et remarques*, xxi, xxii et li, p. 1, 1894; Pétersbourg, 1867; A.-A. Sakmatov et P.-A. Lavrov, *Izbornik du XI<sup>e</sup> siècle de la cathédrale de l'Épiscopat à Moscou*, dans *Čtenja*, fév. 1899, éd. de la plus grande partie de ce recueil fameux, d'importance surtout hagiographique; on y trouvait la vie de saint Théodore de Kiev, des saints Boris et Glib et de saint Athanase.

5<sup>e</sup> *Littérature paradoxale*. — La doctrine canonique, en ancienne Russie, est une importance capitale pour la théologie. Nous avons dit comment le *Nomocanon* original ne contenait pas de littérature paradoxale. Nous n'avons pas à nous arrêter aux diverses réductions du *Nomocanon* approuvées ou lues en fin de l'époque primitive semble dater le maximum de ce qui sera appelé plus tard, injustement d'ailleurs, le *Nomo-*

*canon* de saint Vladimir dont l'importance historique ne peut être sous-estimée. Le texte latin du *Nomocanon* ressemble beaucoup à des textes analogues d'origine latine et occidentale. Beaucoup de personnes et de causes étaient réservées à la juridiction épiscopale : ainsi les évêques jugeaient des litiges au sujet des héritages, gerentaient les établissements de charité et de bienveillance, s'occupaient des orphelins, des veuves et des pauvres, surveillaient les poids et les mesures. Leur pouvoir dépassait largement celui de leurs confrères de Byzance. Le *Nomocanon* de saint Vladimir ne nous est pas parvenu dans sa forme originale. Jaroslav Vladimirovitch laissa lui aussi un *Statut ecclésiastique* semblable à celui de son père. L'un et l'autre documents illustrent les influences occidentales sur la constitution du droit russe.

Mentionnons aussi les *Réponses de Niphon de Novgorod aux questions de Kirik de Sava et d'Élie* (quoique plusieurs réponses soient d'autres personnages), document embrouillé, mais qui connaît une grande vogue et que Herberstein publia en appendice à ses *Rerum Moscovitarum commentarii*, Bâle, 1556, pour l'édification de l'Occident. D'intérêt secondaire pour les théologiens, le document jette une vive lumière sur l'état de la Russie au XII<sup>e</sup> siècle, ses coutumes plus ou moins chrétiennes, sa discipline ecclésiastique, son code pénitentiel extraordinairement sévère pour des fautes surtout extérieures, les rapports entre catholiques latins et orientaux qui faisaient le désespoir de certains prélats, les pratiques liturgiques d'ordinaire semblables aux pratiques byzantines. L'influence grecque semble peser si lourdement sur ce document que M. Zernin a cru devoir avancer l'hypothèse (qui n'appartient d'ailleurs pas à lui seul) que Niphon était d'origine grecque. C'est une confirmation de ce que nous disions ailleurs au sujet de ce prélat.

La grande préoccupation qui tenait constamment en éveil les intelligences russes au XII<sup>e</sup> siècle semble avoir été celle du jeûne. Déjà dans divers documents canoniques, on voit que les esprits étaient inquiets de ce qu'on pouvait ou l'on ne pouvait pas manger à certains jours. Mais cette question obtint un grand retentissement après que l'évêque de Rostov eut défendu de manger de la viande tous les mercredis, même si ces jours coïncidaient avec une fête de Notre-Seigneur ou de la Vierge. Ce même Leonar, s'il faut en croire l'historien Tatyščev, qui eut à sa disposition des chroniques qui ont disparu depuis lors, était partisan du célibat ecclésiastique. On lui causa de graves difficultés, d'abord à Rostov, puis à Kiev, enfin à Constantinople où il faillit être mis à mort. Ses doctrines furent reçues en Russie par un certain nombre de personnes et, en 1169, un grand concile se réunira à Kiev pour discuter du jeûne monastique. Le concile fut réuni par le prince Mstislav II; c'est le seul concile (on ne peut guère appeler de ce nom quelques autres réunions privées d'évêques, comme celle de 1072 pour la translation des reliques des saints Boris et Glib) de la Russie prémongolienne sur lequel nous ayons quelques détails. Tant évêques, qu'ingénieurs, prêtres et moines, il y eut environ cent cinquante ecclésiastiques. Les princes locaux se passionnèrent, et quand on parla d'en référer à Constantinople, un des plus puissants d'entre eux, Andreï Bogoljubskij, prince de Vladimir, s'écria que de Constantinople ne venait que des malheurs. Il proposa franchement d'établir l'autocéphalie en Russie. Les avis furent très partagés. On s'agitait du jeûne, trois évêques s'en allèrent en vainement, le concile ne prit aucune décision.

Nous avons donné col. 216 quelques notes bibliographiques sur le *Nomocanon* de Vladimir. Voir aussi A.-A. Pavlov et V.-N. Benesévici, *Monum. de l'anc. droit canon*.

russe (en russe : *Imanitski...*), dans *Russ. Is. Bibl.*, t. vi (2<sup>e</sup> éd., Pétersbourg, 1908).

6. *Histoire ecclésiastique.* — Nous n'en dirons que quelques mots, laissant l'étude de cet art sacré à nos confrères spécialement concernés. La forme. Rappelons tout d'abord la chronique, ou plutôt les chroniques dont nous avons déjà eu l'occasion de parler en étudiant l'authenticité de la profession de foi antilienne proposée à saint Vladimir lors de son baptême. La Chronique de Nestor (non « d'écrits de Nestor » sur la vie monastique à Kiev et de temps à autre, contient d'amples développements édifiants sur la Providence, le châtiement des pécheurs, etc. Il y a d'autres chroniques aussi, généralement plus sobres, importantes cependant elles aussi pour l'histoire ecclésiastique. D'autres ont disparu. La littérature hagiographique est intéressante. Il y a l'éloge de sainte Olga et de saint Vladimir par le moine Jacob, les vies des saints martyrs Boris et Gleb (mortyr, etc.), veut dire simplement tué injustement; l'idée de témoignage de la véritable religion n'est même pas sous-entendue) assassinés par leur frère Svjatopolk, la vie de saint Théodore des Cypres, la vie de saint Abraham de Smolensk qui date déjà du xiii<sup>e</sup> siècle. Mentionnons aussi le *Paterik* du monastère des Cypres ou recueil hagiographique des moines considérés comme saints au xiii<sup>e</sup> siècle.

Nous renverrons seulement à V.-S. Ikonnikov, *Essai sur l'hagiographie russe (en russe : Opyt russkoj...)*, 2 vol., Kiev, 1891-1898, ouvrage extrêmement précieux, quoiqu'un peu vieilli. Voir aussi V. Istrin, *Esquisse de l'hist. de l'unc. littér. russe (Očerki istorii...)*, Pétersgrad, 1922.

La première période de l'histoire littéraire de Russie se termine avec l'invasion des Mongols; telle est du moins la division classique que l'on retrouve chez tous les historiens, mais elle nous semble un peu artificielle. Nous dirions plutôt qu'une nouvelle période s'ouvre dès le milieu du xii<sup>e</sup> siècle avec l'hégémonie de Vladimir.

Tant que Kiev resta la capitale des Rurikides, la littérature religieuse de Russie connut un vif éclat. On attendra longtemps, à Moscou, avant de retrouver une pléiade d'auteurs comme Hilarion et Théodose, Nestor et les chroniqueurs Clément de Smolensk et Cyrille de Turov, pour ne nommer que les plus connus. Le fonds théologique durant cette période primogénie est constitué par ce qui a été recueilli des Grecs; les dogmes principaux sont rappelés (non étudiés ou discutés) dans les œuvres des auteurs russes. C'est la doctrine sur la Trinité, l'Incarnation, les sacrements, mais proposée avec simplicité. Le monachisme, surtout celui qui à Kiev pour centre, paraît être le foyer principal d'où jaillit presque toute l'activité religieuse et littéraire. Les relations fréquentes avec l'Occident donnent aux auteurs russes une attitude parfois sympathique, parfois hostile aux latins, tout a fait caractéristique est la polémique antijuvénis, si commune alors comme dans la suite, à tous les auteurs russes.

Mais, après le sac de Kiev par les troupes d'André Bogoliubskij et ses alliés barbares (1169), on prévoit les divisions futures, l'hégémonie du Nord avec son isolement culturel. La Russie européenne de saint Vladimir et de Jacob le Sage disparaît et l'on voit surgir deux Russies, celle qui dans la suite tombera sous la domination mongole humiliante et se ressentira des influences occidentales; l'autre, celle du Nord, qui s'enfermera dans un cercle étroit, tressera encore par la domination mongole d'une part et l'empire despotique des princes byzantins de l'autre. C'est à cette dernière que nous allons désormais consacrer toute notre attention. Nous verrons comment ce peuple, extraordinairement tenace, tombe dans une servitude

humiliante à l'époque où le reste de l'Europe développait ses universités, saura, malgré tout, créer une civilisation qui, malgré les emprunts étrangers, n'en reste pas moins un grand titre de gloire.

V. L'INVASION DES MONGOLS ET LE SYNODE DE 1271. — 1. *Situation de la Russie sous les Mongols.* — Lors de la prise de Kiev par les Tartares (1240), le métropolite Joseph, un Grec qui était arrivé en Russie en 1237, mourut ou plus probablement encore s'enfuit; en tout cas il disparut sans laisser de traces. Les chroniques russes laissent le siège vacant jusqu'en 1248; mais les sources occidentales connaissent un « Pierre, archevêque de Russie », qui vint avec le prince Michel de Gzengoz à au concile de Lyon (1245). Un savant ukrainien recent a cru pouvoir identifier cet archevêque de Russie avec un métropolite, Pierre de Kiev (1241-1245), inconnu jusqu'à aujourd'hui. Ses arguments rencontrèrent de la faveur; on l'écoula moins quand il ajouta que ce métropolite était le boiar Pierre Akerovitch dont parle la chronique laurienne en 1230. Ce métropolite, d'après son attitude à Lyon, fut catholique, probablement russe. Il accepta donc l'union à Lyon. Nous ne savons rien d'autre à son sujet.

Voit S. Tomaševskij, *Un prédécesseur d'Isidore de Pierre Akerovitch, un métropolite inconnu de Russie (1241-1245)*, dans *Analecta ord. S. Basilii Magni*, 1927 (en ukrainien : *Problema Isidora...*); du même, *Boiar ou hypoméne? Ibid.*, 1928. (Ce dernier article est une réponse à la critique du baron de Taube.)

En 1248, huit ans après la chute de Kiev, le prince Daniel de Galicie, tout en maintenant les relations les plus cordiales avec Rome, envoyait à Nicée le moine Cyrille pour y être consacré métropolite de Galicie. Le nouveau prélat était à peine rentré que Daniel, ayant accepté l'union, se faisait couronner roi de Galicie par les légats du pape. Cyrille aimait trop peu les latins pour rester auprès d'un cour catholique. Il partit donc pour « au delà des forêts », vint à Vladimir sur Kiazma, où en 1274 il réunit un concile.

L'invasion des Tartares avait laissé la Russie dans un état déplorable : la fleur de la vieille noblesse variagique disparut sur le champ de bataille de la Kalka au cours d'une première rencontre. Lors de l'invasion définitive de 1237, un grand nombre de princes périrent, d'autres se soulevèrent et cherchèrent à la Horde, en versant le prix. La confirmation de leur dignité de prince local ou encore de grand-prince. Car la poussée tartare, après les massacres des premiers moments, n'avait pas détruit l'ancien système politique et social de l'époque antérieure. L'ancienne distribution du pays en apanages restait et nous y retrouverons des princes locaux à Vladimir, à Suzdal, à Tver, à Nižnij-Novgorod et ailleurs. On comprend la possibilité, si intrigante et de maîtres que cet état de choses signifiait. Pour reprendre l'expression du P. Pierling, c'était ordinairement le prince le plus riche et le moins fier qui obtenait gain de cause. Ajoutons aussi qu'écarter le moins scrupuleux dans les choix des princes en fait, c'est bien grâce à l'appui tartare que les princes de Moscou, souvent plus riches et toujours moins fiers et moins regardants que leurs compétiteurs, finirent par s'en débarrasser. Les métropolites russes qui jouirent d'une considération exceptionnelle auprès des envahisseurs tirent tout le poids de leur influence du côté de Moscou et c'est pour cette raison que deux d'entre eux, Pierre et Alexis furent canonisés. Ce fut le malheur de l'Église russe.

Nous renvoyons aux historiens pour une bibliographie sur l'invasion mongole. Voir J. Hammer-Purcell, *Gesch. der goldenen Horde u. Kiptschak, d. einst. der Mongolen in Russland*, Pesth, 1840; V. Uzenhansen, *Recueil de matériaux ayant trait à l'histoire de la Horde d'or*, Pétersbourg, 1881, t. 1.

(en russe : *Sbornik materialov...*; G. Soranzo, *Il Papato, l'Europa cristiana e i Tartari*, Milan, 1930, excellent ouvrage avec abondante bibliographie, on y trouve aussi une littérature considérable sur le moine franciscain Giovanni del Piano Carpino (Jean de Plan-Carpin); voir C. Palle, *Hist. Mongolorum. Viaggio di fra Giovanni dal Pian del Carpino ai Tartari nel 1245-1247*, Florence, 1913; Matrold, *Notes sur le voyage du frère Jean de Plan-Carpin, dans Etudes franciscaines*, t. XXVII, Paris, 1912.

Un des premiers princes russes à faire sa soumission aux envahisseurs fut Jaroslav Vsevolodovič, grand-prince de Vladimir-sur-Kliazma; aussi nous le voyons durant les années mêmes de l'invasion en lutte avec l'Occident. Son fils, Alexandre Nevskij, l'année même de la chute de Kiev, partait en guerre contre les Suédois et les mettait en déroute dans la bataille historique qui lui a valu son surnom de Nevskij.

Jaroslav mourut peu de temps après sa soumission, empoisonné, dit-on, par les Tartares, et — du moins Jean de Plan-Carpin rapporta le fait à Innocent IV — après avoir fait sa soumission au pape. Ses deux fils Alexandre Nevskij et André allèrent chercher à la Horde l'héritage de leur père empoisonné. André, le cadet, reçut Vladimir. Alexandre, l'aîné, dut se contenter de Kiev, et du reste de la Russie. Il en fut mécontent et en voulut au prince de Vladimir. Il commença par armer les Tartares contre son frère.

Quelle étrange figure que celle d'Alexandre Nevskij pour peu qu'on la dégage de l'auréole dont une légende tardive l'a entourée! L'année même de la chute de Kiev, nous l'avons dit, il se battait contre ses voisins occidentaux. Il fut aussi le premier prince russe à amener une bande de Tartares contre un autre prince russe : son propre frère André. Le motif de la lutte était pure convoitise, car dès que l'aîné eut dépouillé le cadet, il se réconcilia avec lui. On a voulu faire de Nevskij le farouche défenseur de l'orthodoxie dissidente et c'est peut-être son plus grand titre de gloire pour tant de Russes contemporains, mais on connaît deux lettres d'Innocent IV adressées à ce prince : la première est une invitation à l'union, et la seconde le félicite d'avoir fait sa soumission au Saint-Siège et d'avoir promis, en signe de fidélité, de bâtir une cathédrale latine à Pskov. La Vie d'Alexandre, qui, nous dit-on, fut écrite par un « contemporain », nous montre les Tartares épouvantés au seul nom du redoutable prince russe, et les mamans effrayant leurs bébés en disant « Alexandre arrive, Alexandre arrive », alors que les relations d'Alexandre avec les Tartares ne pouvaient pas être plus cordiales. N'est-ce pas Alexandre lui-même qui amène une bande de Tartares à Novgorod pour y lever le tribut? Et quand les libres citoyens de la fière république qui n'avait jamais connu la honte de l'invasion fondissent sous l'outrage, n'est-ce pas encore Alexandre qui les châtie horriblement, coupant le nez aux uns, arrachant les yeux aux autres, et qui protège les percepteurs? Il y a encore aujourd'hui des historiens qui prétendent que Nevskij eut une vision de génie en forçant Novgorod à accepter le tribut tartare; on dit que c'est en faisant sa soumission aux envahisseurs que cette ville resta liée avec la Russie de Vladimir et de Moscou, tant il est vrai que cette Russie du Nord doit son évolution historique à l'influence mongole. C'est la immense différence entre la Russie de Moscou et celle de Kiev. La Russie de Moscou ne connaît jamais l'union avec l'Eglise catholique. La barrière que les Tartares auront élevée contre l'Occident fermera la Russie du Nord aux influences de la civilisation occidentale. C'était alors, à l'Ouest, la période glorieuse des universités médiévales : la théologie et la philosophie y arrivaient aux plus hauts sommets qui fussent jamais atteints par la pensée humaine. La Russie du

Nord, humiliée, démoralisée par la dure servitude que lui imposèrent ses conquérants barbares fut totalement écartée de ce splendide mouvement d'idées. Seuls les eurasiens farouches peuvent y voir un avantage.

On trouva les lettres d'Innocent IV dans A. Turgenev, *Historia Russiae monumenta*, t. I, Pétersbourg, 1841, p. 68-69, et dans Thémér, *Monumenta historica Poloniae Magis Lucatus Lithuaniae...*, t. I, p. 46. Voir aussi S.-A. Bugoslavskij, *Sur le texte original de la vie du grand-prince Alexandre Nevskij* (en russe : *Kopisim...*), dans *Izv. Otd.*, janv. 1911; M. Khiltsov, *Le saint, pieux grand-prince Alexandre Jaroslav Nevskij* (en russe : *Svjatij blagovernij...*), Moscou, 1893; voir surtout l'ouvrage classique de V. Mansikh, *Vie d'Alexandre Nevskij* (en russe : *Zitje Al. Nev.*), dans *Pamjatniki drevnej pis'mennosti*, t. CLXXX, 1913; La brochure de N.-A. Klepinin, *Le saint et pieux prince Alexandre Nevskij* (en russe : *Svjatij i blagovernij*), Paris 18, etc., est écrite du point de vue eurasiens et a peu de valeur scientifique.

2<sup>e</sup> Le synode de Vladimir (1274). En 1274, le métropolitain Cyrille retira, comme nous l'avons dit, à Vladimir-sur-Kliazma, réuni en cette ville un synode, l'un des rares de la Russie mongole sur lequel nous ayons quelques détails. Les évêques de Novgorod, Rostov, Perejaslavl, Polotsk, s'étaient réunis pour consacrer Serapion, évêque de Vladimir. Dans un court préambule, le métropolitain fait allusion aux nombreux abus qui ont pénétré en Russie par le fait de l'ignorance des canons, qui, jusqu'alors, étaient obscurcis par les nuages de la langue grecque. Cyrille annonce qu'il a une traduction non seulement des canons eux-mêmes, mais aussi de leurs commentaires. Il s'agit de la *Kormčaja* qui venait d'être apportée de Bulgarie en 1262 et qui semble être à l'origine des commentaires antilatins introduits dans les recueils canoniques d'ancienne Russie.

Après cette introduction, il y a neuf chapitres : 1. *Contre la simonie*, et à cette occasion on énumère tant les qualités requises pour recevoir le sacerdoce que les péchés qui en écartent; le confesseur doit se porter garant du candidat, ce qui laisse à entendre que la loi ser le secret de la confession ne recevait pas une application universelle; on parle aussi des interstices à observer; enfin, et c'est la partie principale du canon, les tarifs de la métropole devront être appliqués à toute la Russie. Cette question des tarifs pour l'administration des sacrements semble avoir été une des plus importantes. 2. *Du baptême*, ou plutôt des différentes onctions à faire lors du baptême. Relevons celles de la confirmation qui se font « sur le front, les yeux, les oreilles, les narines, la bouche et nulle part ailleurs ». La formule est « Sceau et don du Saint-Esprit ». La communion subséquente est considérée comme une partie intégrale du rite : « Qu'on ne baptise jamais sans communion » et l'on défend de baptiser à l'aveugle par infusion. Cette prohibition ne peut être considérée comme absolue, car les rituels des XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles semblent envisager le baptême par infusion comme une pratique courante. Dans un document presque contemporain (1278), le patriarche de Constantinople lui-même autorisa l'évêque Théognoste de Saraj à baptiser parfois par infusion : « Question : Si quelqu'un vient des Tartares et veut être baptisé, et s'il n'y a pas de bassin assez grand, où faut-il le baptiser? » Réponse : « Verse de l'eau sur lui trois fois en disant : Au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit. » On comprend cette attitude plus large de Constantinople en se souvenant qu'en Occident les deux manières de baptiser étaient alors usuelles. Le baptême par infusion n'était pas encore la manière spécifiquement occidentale, pas plus que le baptême par immersion n'était la propriété exclusive de l'Orient.

Les autres canons de 1274 n'ont pas d'importance



dogmatique; 3. *Des superstitions et jeux diaboliques*; 4. *Des doutes qui entrent dans le salut de l'âme et reçoivent la communion avant les prêtres*; 5. *De l'ivrognerie du clergé*; 6. *De l'abus qui permet aux laïques de donner des fruits ou autres choses d'apporter à l'église, le même canon déterminant les tributs du dancie, du clerc *etc.* et du laïque *etc.**; 7. *Des ordres canoniques*; 8. *De la coutume des moines*; 9. *De la coutume de tracer une croix sur la terre ou sur la glace.*

Les actes du concile de Vladimir se trouvent dans A. Pavlov et V. Beneševič, *Monuments de l'ancien droit canonique russe*, dans Russ. Ist. Bibl., t. vi, Pétersbourg, 1908, n. 6. Les réponses du patriarche de Constantinople à Théognoste se trouvent dans le même recueil, n. 12.

Le métropolite Cyrille, antilatin et malheureux-sement l'ennemi des grands mouvements d'union religieuse qui, venant de l'Occident, venaient un prélat conservateur qui visitait son territoire. Chose vraiment extraordinaire, si nous interprétons correctement le silence des chroniques, il ne se mêla pas aux dissensions politiques et aux guerres qui occupèrent alors Alexandre Nevski et ses fils. Cela seul lui mériterait une gloire immortelle. Il fut aussi le premier prélat russe à partir pour la Horde et obtint des empereurs tartares le premier de ces classiques *jarlyki* ou privilèges qui devaient consacrer les droits de l'Eglise orthodoxe. Les Tartares laissèrent à l'Eglise une indépendance et une liberté qu'elle ne connut jamais et qu'elle ne connaîtra pas sous la tutelle des souverains orthodoxes.

E.-E. Golubinskij, *Hist. de l'Eglise russe*, t. II a; V.-N. Grigoriev, *Sur l'authenticité des jarlyks données par les khans de la Horde. For au clergé russe en russe*; O. Ostrowski, *...*, Moscou, 1812; M.-D. Priselkov, *Les jarlyks des khans concédés aux métropolites russes* (en russe); Khanskije jarlyki, ..., Pétersbourg, 1916; voir la recension sévère de Veselovskij, dans *Žurn. Min. Nar. Pr.*, mars-avril 1917, p. 118-130. Nous n'avons pas eu accès aux travaux récents de A.-N. Samojlovic, *Quelques corrections à l'édition et à la traduction des jarlyks de Tokhtamyš*, Simferopol, 1927.

VI. LES PREMIERS MÉTROPOLITES DE MOSCOU. — Le successeur de Cyrille (1271-1281) fut un Grec du nom de Maxime (1283-1305); il transféra le siège métropolitain de Kiev à Vladimir-sur-Kliasma (1299). Constantinople n'autorisa cette translation que quarante ans plus tard, quand la métropole aura été fixée depuis longtemps à Moscou. Maxime n'a pu laisser d'autre souvenir dans l'histoire de Russie.

Son successeur fut saint Pierre (1308-1326), un Russe de Galicie. Il avait été évêque de Galicie à Constantinople pour y être consacré métropolite des évêchés relevant du prince de Galic. L'union du roi Daniel avec Rome n'avait pas duré et Constantinople avait déjà autorisé la création d'un métropolite de Galicie (dont le nom ne nous est pas resté) quelques années auparavant. Entre temps, le prince Michel Jaroslavič de Tver, grand-prince de Russie de 1304 à 1319, avait lui aussi envoyé à Constantinople son candidat à la succession de Maxime, le moine Gêronte. Pierre obtint d'être nommé métropolite de toute la Russie, mais on n'est pas sûr que ce fut sans simonie. Quand il arriva en Russie, il fut traduit devant un concile réuni à Perejaslavl (1309) et accusé précisément de ce délit. Toutes les chroniques passent cette histoire sous silence, et l'on n'y trouve que quelques rares allusions dans la *Vie de saint Pierre* écrite par le métropolite Cyrien dans un but d'éducation. Même la chronique de Tver est silencieuse... Cet épisode d'histoire ecclésiastique semble devoir être certainement relié à la lutte séculaire qui s'engageait entre

Moscou et Tver pour la suprématie. Le droit était manifestement du côté des princes de Tver, qui d'ailleurs montrèrent plus de noblesse de cœur et d'attachement à la religion orthodoxe que leurs adversaires moscovites. Michel Jaroslavič de Tver fut assassiné sur ordre du prince de Moscou, puis canonisé. Pierre se fâcha néanmoins du côté de son rival, le prince Juri de Moscou; il transféra le siège métropolitain de Vladimir à Moscou. Ce fut là son titre principal à la canonisation. Nous dirons plus bas quelques mots de ses épîtres.

Son successeur était grec. Il venait de Constantinople et s'appela Théognoste (1328-1353). Il jeta lui aussi son influence du côté de Moscou. Il excommunia le prince Alexandre de Tver dont le seul crime avait été d'infliger une sanglante défaite aux Tartares qui avaient voulu forcer les Tveriens à abandonner leur foi. Ce sont là des pages peu glorieuses dans l'histoire de Moscou, des pages bien sombres dans l'histoire ecclésiastique de Russie. Le malheur de l'invasion mongole ne fut pas tant la perte immense de matériel et de vies humaines; ce fut surtout la démoralisation d'une grande partie du peuple russe et de presque tous ses princes, en dehors de ceux de Tver qui nous paraissent à travers l'histoire comme auréolés de gloire et de noblesse.

Avant la mort de Théognoste, le prince de Moscou, Siméon Ivanovič (1340-1353), méditait déjà sur les moyens à prendre pour assurer la primauté religieuse à son apanage agrandi. Le 6 décembre 1351, le métropolite grec consacrait comme évêque de Vladimir un fils de noble famille, devenu moine sous le nom d'Alexis, et qui jouissait de la confiance totale du souverain. Le nouveau prélat était considéré comme vicaire de Théognoste avec future succession et on avisa Constantinople de ne pas envoyer d'autre candidat. En fait, Théognoste était à peine mort qu'Alexis partit se faire consacrer à Constantinople. Le prince lithuanien Olger y envoyait lui aussi son candidat, ou plutôt ses candidats successifs, Théodoret et Romain. Il n'avait pas tout à fait tort, car Alexis, devenu régent de Moscou pendant la minorité de Dmitri Donskoï (1362-1389), s'occupait davantage d'étendre l'hégémonie moscovite que de gouverner l'immense territoire qui relevait de lui comme métropolite. Alors commença une période encore plus sombre de l'histoire ecclésiastique de Russie : excommunications, guerres civiles, invasions, trahisons, envoi d'apocryphes en Russie de la part de Constantinople, envoi d'argent (et quelles sommes!) tant de Moscou que d'autres parties de Russie. Après la mort d'Alexis (1378), la situation s'embrouilla tellement que nous ne pouvons songer à la résumer ici; elle ne se clarifia qu'en 1390 quand, par la mort du prince de Moscou, Dmitri Donskoï (1389), et de divers candidats à la métropole (Pimin en 1389 et Denis en 1385), il ne resta plus que le Bulgare (ou Moldave?) Cyrien qui avait déjà été plus ou moins métropolite depuis 1378; il obtint alors juridiction sur toute la Russie et l'on commença quelque peu à respirer.

On comprend que la production théologique et littéraire de cette période extrêmement troublée ait été à peu près nulle. Tout au début de l'invasion mongole, nous avons un prédicateur, l'évêque Sérapion qui avait été élu au siège de Vladimir par le synode de 1274 (ci-dessus col. 234). Il nous a laissé sept courtes homélies dans lesquelles il tonne contre les péchés, rappelle les severités de la justice divine et invite ses auditeurs à la pénitence. Les sermons sont bien faits, ne manquent pas d'élégance et ont fait naître chez quelques-uns la supposition que Sérapion avait été formé en Galicie chez des maîtres latins, mais, l'historien Golubinskij le note avec un profond

regret, Sérapion est le seul évêque prédicateur que nous connaissions, après l'invasion des Mongols, pour une période d'environ trois siècles (*Hist. de l'Église russe*, t. II a, p. 146-151). Voir aussi E.-V. Petukhov, *Sérapion de Vladimir, prédicateur russe du XIV<sup>e</sup> siècle. Étude et édition en supplément des « Homélies de Sérapion de Vladimir » d'après le plus ancien manuscrit*, Pétersbourg, 1888.

Nous omettons un court document canonique attribué au métropolite Maxime : l'activité du métropolite Pierre semble avoir eu quelque importance : il y avait au xvi<sup>e</sup> siècle un livre qui était intitulé *Pierre de Russie* (*Petr Russkij*). Il ne reste que peu de chose de ces écrits du premier métropolite moscovite. Mentionnons tout d'abord son encyclique aux prêtres et laïques où il empêchait les prêtres vœux de continuer à célébrer : « Si la femme d'un prêtre vient à mourir, qu'il entre au monastère et il conservera sa dignité sacerdotale ; s'il veut rester dans l'état de faiblesse et s'il aime les joies du monde, qu'il ne chante pas ; s'il n'obéit pas à mes paroles, qu'il soit maudit (c'est-à-d. non béni) lui et tous ceux qui communient de sa main.

Deormais les prêtres vœux, en Moscovie, seront déposés au rang de sacristain, à moins qu'ils n'entrent au monastère. Les deux autres épîtres de saint Pierre au clergé de Russie ne présentent pas d'intérêt. En 1909, M. Nikolskij a publié un autre petit sermon du même métropolite, où il encourageait les fidèles à respecter le clergé, à faire pénitence et où il lui faisait un très bref commentaire des beatitudes. Voir Golubinskij, *op. cit.*, t. II a, p. 116-120 et A. Nikolskij, *Matériau pour l'histoire de l'ancienne littérature religieuse russe*, dans *Khr. Čten.*, 1909, n. 2. L'épître sur le clergé vœux se trouve dans A.-S. Pavlov, *Manum. de l'ancien droit canonique russe*, dans *Russ. Ist. Bibl.*, t. VI, n. 17.

Le métropolite Alexis écrivit une épître à tous ses fidèles lors de son accession au siège métropolitain où il leur rappela les devoirs de bons chrétiens ; il écrivit aussi deux autres lettres : l'une aux habitants de Novgorod et une autre aux habitants de Cérclenij Jar dont le contenu est assez semblable à celui de son encyclique. On lui a attribué aussi une traduction du Nouveau Testament, qu'il aurait faite quand il était simple moine au couvent des Coudox ; en tous cas on ne connaît pas d'autre manuscrit qui ait conservé cette recension. Voir Leontij, métropolite de Moscou, *Le Nouveau Testament de N.-S. Jésus-Christ, traduction du métropolite Alexis* (en russe : *Novij Zătél...*), édition phototypique, Moscou, 1892.

La littérature hagiographique, pour cette période, n'est guère plus abondante. Depuis l'invasion des Mongols jusqu'au concile de Florence, il n'y eut guère que sept et peut-être huit Vies de saints dont la majorité furent d'ailleurs écrites sous le pontificat de Cyprien. Une série de recits, dont quelques uns sont fort bien composés, se trouvent encore dans les recueils manuscrits ; d'autres ont été incorporés dans les chroniques.

En 1343, l'archevêque novgorodien Basile (on était toujours si positiviste à Novgorod) se bécota de prouver l'existence d'un paradis terrestre matériel à l'évêque Theodore de Tver. Les arguments de Basile sont tirés des apocryphes ou de Vies de saints ; ainsi, « Saint Macaire habita à 20 *poutj* du paradis terrestre ; saint Euphrasine fut au paradis terrestre et il en rapporta trois pommes du paradis qui donna à son homonyme Basile, et elles firent beaucoup de guérisons » il y a aussi un argument à *l'apocryphe Theodigica* : tout ce que Dieu a créé reste sans être détruit jusqu'à la création d'un ciel nouveau et d'une terre nouvelle. Enfin, et c'est l'argument final, des marchands novgorodiens ont vu le paradis terrestre.

c'étaient Moïslav et ses fils. Partis en mer avec trois bateaux, ils furent longtemps ballottés par les tempêtes et arrivèrent enfin au pied d'une très haute montagne ; une lumière extraordinaire baignait tout le pays ; on entendait des voix angéliques. On envoya un homme au sommet de la montagne, afin de voir et de revenir ensuite. Il monta, battit des mains et s'adit de l'autre côté. On envoya un second qui fit de même. Moïslav et Jacob en envoyèrent alors un troisième ; mais par prudence, ils lui mirent une corde aux pieds. Arrivé au sommet de la montagne, ce troisième explorateur se réjouit lui aussi, battit des mains et voulut s'enfuir. On tira sur la corde et il mourut. Ce qui restait des Novgorodiens revint à Novgorod et, conclut l'archevêque, « les enfants et petits enfants de ces hommes, ô frère, sont encore vivants et en bonne santé... C'est la l'unique œuvre religieuse entre l'invasion des Mongols et le concile de Florence, indiqué par Golubinskij dans son *Recueil de littérature théologique* ; il était difficile de trouver un exemple plus saisissant pour faire comprendre combien l'invasion mongole et les luttes intestines qui s'ensuivirent apportèrent de malheurs à la Russie. Voir Golubinskij, *op. cit.*, t. II a, p. 208-210.

Sous le pontificat de Cyprien, nous relevons l'activité liturgique de ce métropolite, une renaissance littéraire due aux influences bulgares et la lutte contre l'hérésie des *strigolniki* ; cette lutte fera l'objet d'un paragraphe spécial.

Tout en continuant à recevoir de Constantinople et des Balkans les divers livres liturgiques, on avait gardé en Russie le vieux *typicon* studite, délaissé depuis longtemps dans le Sud pour celui de Jérusalem. Aussi, les livres liturgiques ne répondaient plus aux indications des vieux *typica* ; d'où une série de difficultés et de confusions qu'on ne pouvait enlever qu'en mettant le *typicon* d'accord avec les livres liturgiques. Au lieu de prendre cette mesure radicale, on préféra résoudre les diverses questions individuellement. Cyprien travailla beaucoup, mais, soit impossibilité, soit manque de courage, il ne put faire une réforme d'ensemble.

Son eucharologie est intéressante : il ne contient pas seulement le missel, mais aussi le rituel ; le théologien y glanera plus d'une indication importante. Cyprien donne le texte de trois liturgies, celle de saint Jean Chrysostome, celle de saint Basile et celle des présanctifiés ; il n'y a pas d'épiclesse ; il est indiqué simplement que le prêtre prie en lui-même et après cette prière (sans paroles déterminées), on parle déjà de la sanctification des dons. L'intérêt théologique de ce détail n'échappe à personne.

Quelques particularités dans l'administration des sacrements ont aussi une importance dogmatique : le rite du mariage, par exemple, est longuement décrit ; mais il n'y a pas de paroles rituelles prononcées lors de la transmission des anneaux ; le prêtre ne pose pas de question pour s'informer s'il existe un empêchement de lien ; les paroles « le serviteur de Dieu se marie... la servante de Dieu se marie » (litt. est couronné(-e)) manquent également ; il n'y a qu'une formule dépréciative. L'eucharologie ne contient pas le rite du baptême, mais Cyprien nous a laissé sa doctrine dans une *Réponse* qui reprouve le baptême par infusion, classé comme pratique latine. Cyprien exagère. Le baptême par infusion était répandu à cette époque, surtout pour ce qui concerne les enfants, en particulier les enfants faibles : « On tient l'enfant avec la main gauche, de l'autre les rituels, et avec la main droite on prend de l'eau tiède et on la verse sur la tête, car, l'enfant étant faible, on observe l'infusion. » A ce moment-là qui suit à un peu plus d'un demi-siècle de distance la *Réponse* du patriarche de Constantinople

à l'évêque de Saraj dont nous avons parlé plus haut (col. 234), on pourrait en ajouter d'autres.

I-4. Mansuetov, *Le métropolitain Cyprien et son archidiacre Euthyme*, Moscou, 1882, est le seul travail paru sous la même époque dans la revue de l'Académie des sciences de Moscou, *Priblizenija k izdaniju torenij sv. Otco*; deux importantes recensions de E.-V. Barsov, dans *Chtenia*, mars 1882, et de I. Ponomajevskij, dans *Žurn. Min. Nar. Pr.*, mai 1883. L'éloge de Cyprien est décrit dans le *Catalogue des manuscrits de la bibliothèque synodale de Gorskij et Nevostroum*, part. III, Livres 184-188, n. 10-14. Sur l'évolution de la pensée de cette époque, voir les deux notes de Biélokourov dans *Goloubinskij, op. cit.*, t. II, p. 129-127.

Des le milieu du x<sup>e</sup> siècle, c'est-à-dire des l'arrivée de Cyprien comme apocriteur, on commence à noter en Russie un renouveau d'influence bulgare. Nous avons parlé ailleurs des rapports entre l'ancienne Russie et la Bulgarie. Après la conquête de la Bulgarie par Basile le Bulgare, les relations entre les deux pays s'étaient d'abord amoindries, puis avaient presque totalement cessé. Les traductions russes et les œuvres russes des x<sup>e</sup>-xiii<sup>e</sup> siècles, hormis quelques rares exceptions, restèrent inconnues en Bulgarie; de même le peu qui parut dans les Balkans au cours des xii<sup>e</sup>-xiii<sup>e</sup> siècles ne passa pas dans le Nord. Mais, vers la fin du xiii<sup>e</sup> siècle, alors qu'en Russie, par suite de l'invasion mongole et des discordes entre les princes, les ténèbres s'amoncelaient, dans le Sud au contraire on assistait à une véritable renaissance; on se mettait à reviser les anciennes traductions de l'Écriture sainte et des Pères, on en faisait de nouvelles, non pas seulement de livres religieux, mais de presque toute la littérature grecque; le vocabulaire s'enrichissait, parfois un peu maladroitement; quelques écrivains de valeur, Euthyme de Trnovo en particulier, écrivaient des livres originaux. Parmi les traductions, qui parurent les unes après les autres, citons les œuvres ascétiques de saint Basile, d'Isaac le Syrien, de Dorotheï, de Grégoire le Sinaïte, de Siméon le Nouveau Théologien; les ouvrages de polémique antilatine de Grégoire Palamas, de Nil Cabasilas, de Nicétas Stéphanos, du patriarche Germain, etc. Ces traités, traduits par les moines bulgares, soit dans leur propre pays, soit encore et surtout à Constantinople et à l'Athos trouvaient vite le chemin de la Russie. C'est là un fait de toute importance dans l'histoire de la pensée religieuse en Russie, car — M. A. Sobolevskij l'a remarqué — les traductions ont occupé une place plus importante en ancienne Russie que les travaux originaux. L'immense multitude d'apocryphes qui pullula en Russie à cette époque n'eut-elle pas elle aussi une origine bulgare? En tous cas, le métropolitain Cyprien composa une liste d'apocryphes prohibés et l'on se demande si l'hérésie des *strigolniki* dont l'origine est si mystérieuse ne doit pas être mise en rapports avec les sectes bulgares dont les adhérents, sous le nom de « bougres » avaient déjà envahi l'Occident.

VII. L'HÉRÉSIE DES STRIGOLNIKI. — Le premier renseignement que nous ayons sur elle date de 1375. En cette année, les hérétiques Nikita le Diacre, Karp (probablement diacre lui aussi) et un troisième, dont le nom est resté dans l'oubli, furent précipités dans la Volhova du haut d'un pont. C'était la manière traditionnelle de châtier les hérétiques à Novgorod. Nous apprenons un peu plus de détails sur leur hérésie par des lettres qui furent écrites contre eux par le patriarche Nil de Constantinople (vers 1382), le métropolitain Photius de Russie (1416 et 1427) et surtout par la lettre de l'évêque Étienne « Peremyjskij » dans laquelle on est à peu près unanime à reconnaître le célèbre missionnaire des *Zemles*, saint Étienne de Perm. L'illuminateur du nord de la Russie — tous les traités antistrigolnikiens, à son est certainement le meilleur.

*Strigolnik*, paraît-il, veut dire barbare; c'était la profession des fondateurs de la secte: leur nom passa à leurs adhérents. Ils n'étaient pas strictement des hérétiques: ils protestaient plutôt contre la conduite de leur clergé. La simonie, en fait, semble avoir pris alors des proportions inquiétantes: on ne pouvait se faire ordonner diacre ou prêtre, tonsurer moine, encore moins aspirer à quelque haut grade sans payer comptant de fortes sommes. Les protestations contre la simonie sont trop fréquentes dans la littérature de l'époque et dans les conciles subséquents pour que l'on puisse mettre en doute l'exactitude des plaintes des « barbares ». Le clergé, surtout les hiérarques, réunissait d'immenses biens fonciers et les monastères, au moins les principaux d'entre eux, étaient en passe de devenir d'énormes exploitations agricoles. Cyprien le métropolitain avait bien cherché à reagir contre cette tendance trop répandue, mais ses efforts allaient trop à l'encontre de la voie plus facile pour être couronnés de succès. Ceci n'allait évidemment pas sans exciter de graves mécontentements, surtout à Novgorod où la *vèc* (assemblée populaire) avait habitué les citoyens à avoir des idées nettes et à les défendre énergiquement. Les uns parlaient même de passer aux latins, ce qui attrista profondément le patriarche Nil de Constantinople; les autres, avec un radicalisme encore plus outré, nièrent la légitimité de la consécration des patriarches, des métropolitains (il est vrai que lors des troubles ecclésiastiques de tout ce xiv<sup>e</sup> siècle, on avait levé des sommes folles dans toute la Russie pour appuyer à Constantinople les divers candidats au siège métropolitain), des évêques et des prêtres; en un mot, ils avaient toute la hiérarchie. Ce n'est pas sans raison que ce mouvement éclatait à Novgorod et à Pskov. Nous avons déjà fait allusion aux habitudes d'indépendance acquises à la *vèc*; Pskov dépendait ecclésiastiquement de Novgorod dont l'archevêque regardait Pskov comme une excellente prébende. Novgorod, d'autre part, on l'avait bien vu lors des difficultés qui éclatèrent pendant la visite du métropolitain Cyprien à Novgorod, fournissait à Moscou le plus clair de ses revenus. Pskov, à plusieurs reprises, avait cherché à obtenir son propre évêque et Novgorod s'était non seulement mise en relations directes avec le patriarche de Constantinople et parlait à l'occasion de passer aux latins, mais elle était allée jusqu'à se révolter ouvertement contre l'autorité judiciaire du métropolitain de Moscou afin de ne pas avoir à lui payer les droits importants de justice. Si le métropolitain de Moscou et les évêques (surtout l'archevêque de Novgorod) étaient les gros percepteurs, la même rapacité se révélait à tous les échelons de la hiérarchie. Il y avait là un grave abus contre lequel on réclamait depuis longtemps, mais personne n'y trouvait un remède efficace.

Les *strigolniki* savaient lire: ils citaient volontiers l'Évangile pour réprouver la conduite de leurs supérieurs hiérarchiques. N'ayant plus de clergé, ils ne pouvaient plus croire que les sacrements fussent nécessaires: plus de communion, plus de confession, sauf peut-être un rite bizarre de confession faite à la terre; plus d'extrême-onction, plus d'enterrements religieux. Ils sont les précurseurs des futurs *bezpopoutsy*. Ajoutons que leur conduite morale était reconnue comme excellente, si bien que leurs adversaires les plus acharnés ne pouvaient que les accuser d'hypocrisie; et l'on comprendra facilement que leur hérésie se soit rapidement propagée.

Car l'exécution de Karp et de ses compagnons ne mit pas fin aux mécontentements et par conséquent à l'hérésie; au contraire, elle semble n'en avoir marqué que le début. Sept ans après (1383), le patriarche de Constantinople envoyait à Pskov et à Novgorod



l'archevêque Denys de Suzdal, un des protagonistes dans les troubles ecclésiastiques qui avaient surgi entre la mort du métropolite Alexis (1378) et celle du prince Dimitri Donskoï (1389). Denys vint dans les deux villes et s'acquitta de sa mission. Plus tard, cependant, un métropolite de Moscou trouvera mauvais que Denys, quoique légat de Constantinople et venant à un moment où la situation ecclésiastique de Moscou était à tout le moins peu éclaircie, se soit ingéré dans les affaires de Novgorod et de Pskov, mais l'hérésie durait toujours. On en parle encore en 1427. Cette année-là, on organisa une bataille générale contre les *strigolniki* et le métropolite Photius félicita les Pskoviens de leur zèle à châtier les hérétiques, tout en leur recommandant de ne pas les tuer. Nous retrouverons encore des *strigolniki* à Novgorod plus d'un siècle après.

Malheureusement, nous ne connaissons la doctrine de ces singuliers hérétiques que par les écrits de leurs adversaires, en particulier par la lettre d'Étienne, évêque de Perm. Cette épître est fort intéressante au point de vue théologique, car l'évêque missionnaire, non content de reprouver simplement la doctrine adverse, donne aussi les arguments de la doctrine orthodoxe. C'est ainsi qu'il développe la doctrine sur le sacrement de l'ordre : les *strigolniki*, sans consécration ni mandat, n'ont pas le droit d'enseigner. « Car le Christ, notre Sauveur, choisit douze disciples, les nomma apôtres. Après avoir prié Dieu son Père, il leur imposa les mains et leur commanda d'aller enseigner le peuple; les apôtres, voyant que la loi au Christ se propageait et que l'enseignement de la parole divine prenait de plus grandes proportions, firent un choix entre leurs disciples et nommèrent les uns prêtres, les autres évêques, les autres patriarches et établirent le canon : deux ou trois évêques instituent un évêque... Ainsi il faut que nous considérons tous les prêtres comme les apôtres du Christ. Quand le prêtre célèbre la liturgie, il faut le considérer comme le Christ lui-même, célébrant, sur la montagne de Sion. Le prêtre avec ses apôtres, et il faut communier de sa main comme de la main du Christ.

Après avoir accusé les *strigolniki* de pharisaïsme, l'évêque reprend : Vous, ô *strigolniki*, vous accusez les évêques et les prêtres de manger et de boire; c'est ainsi que les Juifs accusaient le Christ : Cet homme mange et boit, il est l'ami des publicains et des pécheurs; et vous, ô *strigolniki*, vous dites : Ces docteurs sont des ivrognes, ils mangent et boivent avec des ivrognes, ils prennent de l'or, de l'argent et des vêtements, ils pillent les vivants et les morts, et par ces paroles insidieuses vous trompez le peuple. Étienne répète alors à leur adresse toutes les accusations évangéliques contre les pharisiens : orgueil, désir de paraître pieux, jeûnes en public. Les *strigolniki* se réclamaient de saint Paul pour permétre aux laïcs de prêcher; Étienne leur réplique qu'une discipline permise « quand tous étaient infidèles » ne l'est plus aujourd'hui.

Il parle ensuite de la nécessité de la confession : Comme un malade montre ses plaies au médecin, et le médecin lui donne le remède suivant la qualité du mal, et le malade guérit; ainsi l'homme accuse ses péchés à son père spirituel qui lui ordonne de ne plus pécher, lui impose une pénitence à faire et, par ce fait, Dieu lui pardonne ce péché. Pour prouver la nécessité de prier pour les défunts, l'auteur appelle une série de jolies historiettes comme celle du moine qui mourut dans la laie de Saint Antoine à Kaux. Il mourut en état de péché, on l'ensevelit dans l'égypte. « Il exhibait une mauvaise conduite et s'y était abandonné à son sujet; l'homme même commanda de prier son corps et de le donner aux chiens, mais au lieu de

par les prières des saints Pères Antoine et Théodose et des autres saints déposés dans cette crypte et par les prières des autres saints Pères vivant dans cette crypte, il lui fut pardonné et la mauvaise odeur se transforma en parfum. On pensera tout ce qu'on voudra de cette anecdote copiée d'ailleurs dans le *Paterik des Cryptes*; il n'était pas inutile de le rappeler à ceux qui croient qu'aucun péché, pas même veniel, ne peut être pardonné après la mort.

Les *strigolniki*, tout comme plus tard les disciples de Nil Sorskij, étaient adversaires des grandes propriétés ecclésiastiques. Ce n'est pas le seul trait par lequel ils ressemblent aux moines d'au delà de la Volga. Comme eux, ils étaient dans l'ensemble plus cultivés que leurs compatriotes, lisaient volontiers et raisonnaient sur ce qu'ils lisaient. Aussi quelques auteurs, rejetant l'explication que nous avons donnée des hérésies de la secte, y voient plutôt l'effet d'un rationalisme semblable à celui qui éclatait alors en Occident. D'autres les mettent en rapports avec Grégoire Palamas, ce qui est plus difficile! On pourrait les rapprocher davantage des vaudois occidentaux et autres sectes antilériciales, qui eux aussi, scandalisés par les mauvaises coutumes du clergé, voulaient nier tout sacerdoce. Il serait peut-être intéressant de chercher à rattacher les uns aux autres ces mouvements hétérodoxes populaires reliés entre eux par une idéologie peu raffinée, mais toujours violente et extrémiste. Tout ce que nous savons des *strigolniki* peut s'expliquer par une simple protestation, mais profonde et poussée jusqu'à ses dernières conclusions, contre la cupidité du clergé et son inconduite. Ce sont des antilériciaux qui, l'Évangile en main, fulminent contre les abus et en introduisent de pires, quoique leur conduite privée, d'une rigidité parfois farouche, soit au-dessus de tout blâme.

Les documents sur l'hérésie des *strigolniki* ont été publiés de nouveau par Pavlov et Benešević, *Monum. de l'anc. droit canon. russe*, dans *Russ. Ist. Bibl.*, 1908, t. vi. En plus des histoires générales de l'Église: Macaire, Golubinski, voir encore F. Vorontsov, *Le mouvement des sectes dans la Russie du Nord au XIV<sup>e</sup> siècle* (en russe : *Sekhinskoe dvizenie...*), dans *Vera i razum*, 1900, n. 18, 19; cet auteur rejette les influences bogomiles et considère ce mouvement comme une chose locale, influencé par les inquiétudes religieuses de l'Occident catholique et par la peste qui avait éclaté à cette époque. Th.-L. Uspenski, *Sur l'origine de l'hérésie des strigolniki (ou priskhozhdenie)*, dans *Istoricheskoie obozrenie*, t. III, 1891, p. 244.

VIII. LE CONCILE DE FLORENCE ET L'AUTOCÉPHALIE MOSCOVITE. — Au métropolite Cyprien, qui gouverna toute l'Église de Russie (du Nord, de l'Ouest et du Sud) de 1389 à 1406, succéda le Grec Photius, qui occupa le siège de Moscou jusqu'en 1431. Ce patriarche marque un dernier effort de la part de Constantinople pour garder la suzeraineté sur l'Église moscovite.

Depuis longtemps, depuis les origines, la Russie s'efforçait de s'affranchir de la tutelle grecque. Un regard jete sur la table des métropolitains depuis l'invasion des Mongols jusqu'au concile de Florence montrerait que, normalement, Grecs et Russes alternaient. Constantinople pourtant sentait bien que la Russie lui échappait. En 1395, le patriarche Antoine écrivit à Moscou pour protester contre l'omission du nom de l'empereur dans les ectemes. En 1415, les évêques de Russie occidentale, réunis en concile à Novogorodek, se réclamèrent du nouveau de Moscou et élurent un métropolite disident, le laïque Grecophote Tsamblac qui accepta l'union de Constance, puis disparut mystérieusement; mais le métropolite moscovite Photius, après avoir récupéré son territoire, fit inclure dans le serment que les évêques devaient prononcer lors de leur consécration épiscopale « qu'ils promettaient de ne pas accepter de métropolite sinon celui qui serait

institué par Constantinople, comme nous les avons acceptés des Romains (Pavlov, *Monum. de l'Église, droit canon, russe*, dans *Russ. Ist. Bibl.*, t. VI, p. 5, col. 454). L'enthousiasme en 1434 à l'égard de l'union, grand prince de Moscou, dépêcha le métropolite l'évêque de Riazan, Jonas, pour le faire consacrer métropolite de Moscou et de toute la Russie. A Constantinople, on avait décidé de ne nommer que des partisans de l'union avec Rome. Le grec Isidore fut donc consacré et Jonas revint avec un vague espoir de lui succéder en cas d'accident; telle est, du moins, la version officielle de l'histoire. A peine arrivé à Moscou, on il fut d'ailleurs bien reçu, Isidore parla de ses intentions pour le concile de Florence. La chronique rapporte que l'union hésita longtemps avant de donner son consentement, Isidore partit cependant; il était accompagné d'une suite brillante parmi laquelle se trouvait l'évêque de Suzdal. Arrivé, dont le nom se retrouve au bas de l'acte d'union de Florence, et un pape, Siméon de Suzdal qui nous a laissé un joli compte rendu de ses impressions de voyage. Sur la participation d'Isidore au concile de Florence, voir P. Pierling, *La Russie et le Saint-Siège*, t. I, Paris, 1896; G. Mercati, *Scritti di Isidoro il cardinale bulgaro*, dans *Studi e Testi*, fasc. 46, Rome, 1926.

Après que l'union fut conclue et signée à Florence, les pèlerins repartirent pour leur pays. Isidore vint d'abord à Cracovie, puis à Przemysl, où il trouva la cathédrale aux mains des Polonais latins; de là, il passa à Gal'ce, dont le siège était vacant depuis 1128, puis à Chel'm; partout il déclara l'union; ce n'est qu'à Vilna qu'il rencontra des résistances. Kiev se prononça pour lui et il se mit en route pour Moscou, où il arriva le 19 mars 1441. La ville avait pourtant déjà été alertée, ce semble, par Avraam de Suzdal et d'autres qui avaient précédé Isidore en Moscovie. A peine arrivé, le métropolite se rendit à la cathédrale de l'Assomption où il entonna un service solennel d'action de grâces; puis il célébra la liturgie au cours de laquelle il commémora le pape; enfin, la liturgie terminée, il envoya son diacre à l'amban lire l'acte d'union signé à Florence le 5 juillet 1429. C'est la seule fois qu'un métropolite de Moscou commémora le Saint-Père solennellement dans la capitale du monde orthodoxe slave. Les boïars se taisaient, dit la chronique, de même tous les évêques russes, silencieux, somnolaient et dormaient. L'union, semble-t-il, allait être acceptée. Basile, le prince défenseur de l'orthodoxie, veillait; trois jours il garda le silence lui aussi; puis il fit mettre le métropolite en prison. Le qualifia d'hérétique et de loup ravisseur couvert d'une peau de brebis et décréta la réunion d'un concile pour le condamner. « Alors, rapporte la chronique de Nikon, tous les évêques russes s'éveillèrent; les princes, les boïars, les nobles et la multitude des chrétiens orthodoxes se rappelèrent alors et comprirent l'ancienne religion grecque; ils citèrent les paroles des Pères et qualifièrent d'hérétique Isidore. » Peu après le malheureux métropolite s'enfuit du couvent des Miracles (Čudov) où il avait été emprisonné, prit la route de Tver et de Vilna, mais partout rejeté, il finit par revenir à Rome. L'union avait été rejetée à Moscou. Ce rejet fut exécutivement au prince Basile, eut une portée historique incontestable.

Il devient difficile l'histoire de Moscou pour long temps. Il ouvre une période nouvelle dans l'histoire religieuse de la Russie. Pour Moscou, l'orthodoxie byzantine a failli; l'empereur de Constantinople et son patriarche ont marqué à leur mission historique. Après la première Rome, l'ancienne, celle des césars et des papes, c'est la seconde, Constantinople, qui vient de succéder. La ruine de 1453, interprétée en

Occident comme un châtement divin infligé aux Grecs pour avoir rejeté l'union de Florence, sera pour les Moscovites un châtement infligé aux Grecs pour leur apostasie. Il ne reste donc que la troisième Rome : Moscou. Ces pensées sont déjà jour dans les écrits du prince de Florence, Siméon de Suzdal. C'était l'impression qui devait rester : Moscou devenait le centre de l'orthodoxie dissidente, mais la figure principale de la troisième Rome était maintenant le grand-prince, plus tard le tsar, enfin l'empereur, en tous cas, toujours un laïque.

Moscou était alors en pleine anarchie. Le prince Basile V perdit l'axe et gagnait son surnom d'« Aveugle »; ses compétiteurs les princes Semjaki et I issé en la vie. Pendant longtemps on fit traîner les affaires d'Église, quoique l'évêque de Riazan, en vertu de son ancienne candidature et de la faveur dont il jouissait auprès du prince Basile, semble avoir été considéré comme le chef hiérarchique de l'Église russe. Basile enfin eut raison de ses adversaires et la paix revint; on decida de se passer de Constantinople; un concile fut réuni (1448) et Jonas fut élu. Le consentement de Constantinople ne semble même pas avoir été demandé, car les ambassades que Moscou aurait envoyées sur le Bosphore à ce sujet semblent avoir été inventées après coup. On aimerait avoir quelques détails sur la procédure de l'élection et de la consécration. Une soixante d'années plus tard, Joseph de Volokolamsk, en rupture avec son archevêque, citera pour se justifier l'exemple de l'Église saint l'apôtre de Borovsk, un des saints les plus vénérés d'ancienne Russie, qui « ne voulut pas appeler Jonas... métropolite »; néanmoins l'autorité de Basile était irrésistible et Jonas fut bientôt universellement reconnu.

1° Documents officiels. — La correspondance (authentique?) entre Moscou et Byzance au sujet de l'élection du métropolite Jonas a été publiée dans Pavlov et Benešević, *Monum. de l'Église, droit canon, russe*, dans *Russ. Ist. Bibl.*, t. VI, p. 62 et 71.

2° Documents littéraires. — Avraam de Suzdal (?). *Voyage d'Avraam de Suzdal au VIII<sup>e</sup> concile avec le métropolite Isidore (Iskhođenje...)*, dans *Drevnaja Rossijskaja Vostokovskaja de Novgorod*, t. XXII, p. 178-195; ce document se trouve aussi dans Popov, *Revue hist.-littér.* des ouvrages polémiques contre les latins en ancienne Russie (*Obzor...*), Moscou, 1895, p. 100 sq.; Siméon de Suzdal, *Voyage du métropolite Isidore au VIII<sup>e</sup> concile en 6945*, dans *Drevnaja Ross. Vostokovskaja de Novgorod*, t. XIX, p. 27-71; *Éloge du noble prêtre Siméon de Suzdal : comment le pape romain Eugène excommunia le VIII<sup>e</sup> concile d'accord avec ceux qui pensaient comme lui (Imka Siméon...)*, dans Popov, *Obzor...*, p. 344 sq.; du même Siméon, *Recueil choisi des saints Pères contre les latins*, et comment on célébra le VIII<sup>e</sup> concile, comment le trompeur Isidore fut renversé et comment on vit les métropolites en Russie; la première partie est la même chose que le travail précédent; la deuxième partie raconte la consécration de Jonas et de son successeur Théodore avec la participation du prince Basile, dans Popov, *op. cit.*, p. 360 sq.; un clerc d'Ostrog, *Hist. du prince Liustrijskij, c'est-à-dire du brigandage de Ferrare ou de Florence*, écrite brièvement mais de façon véridique, (*Klikir Ostroskij istorija o Liustrijskom sobor...*), publiée dans *Aperçus*, Ostrog, 1598, réimprimée dans *Russ. Ist. Bibl.*, t. XIX, sous le titre de *Histoire du concile de brigands à Florence*. Voir aussi les chroniques russes, surtout *Safirskaia et Voskresenskaia; Nihonianskaja* donne quelques détails complémentaires.

3° Travaux. — B. Bučinskij, *Traces des œuvres littéraires au sujet du concile de Florence...*, dans *l'Hist. du concile de Florence de 1598* (en ukrainien : *Slivd velikoros'kikh...*), dans *Zapiski tov. in. Sverienka*, fasc. 115, 1913, p. 23 sq.; Th.-L. Delektorskij, *Examen des récits sur l'union de Florence* (en russe : *Obzor skazanii...*), dans *Žurn. Min. Nar. Pr.*, juillet 1895; du même, *L'union de Florence* (en russe : *Florentijskaja unija*), dans *Strannik*, 1893; ces articles de Delektorskij doivent être encore aujourd'hui consultés; P.-P. Sokolov, *Isidore fut-il légit à Moscou* (en russe : *Bul' li*), dans *Čitača obšč.*, Nestora tipistatsa, 1908.

n. xx; A.-D. Scerbin, *Histoire littéraire des rois russes sur le concile de Florence* (en russe : *Literaturnaja istorija...*), dans *Let. ist. filolog. obšč. pri Novorossijskom Universite, t. x*, Odessa, 1902, p. 138-186; Hild. Schaefer, *Die russischen Erzählungen vom Florentiner Konzil*, chapitre de son ouvrage *Moskau das dritte Rom*, Hambourg, 1929, p. 15-28.

On accepta Jonas aussi en Pologne. Le 31 janvier 1451, Casimir Jagellon lui donnait tous les privilèges que Ladislas Jagellon et Vilhovi avaient concédés à ses prédécesseurs : il commanda à tous ceux qui avaient la foi russe d'obéir à Jonas. Le métropolitain aussitôt nomma des vicaires, Ljanece sur Vitebsk, Daniel, évêque de Vladimir et Brest, demanda pardon d'avoir osé « se laisser nommer au siège de Vladimir par le métropolitain Isidore et les autres métropolitains en communion avec lui et avec le concile réuni à Constantinople ».

Mais bientôt Pie II divisait la métropole d'Isidore. Isidore restait titulaire de Moscou : Kiev était donnée à son disciple Grégoire surnommé le Bulgare, qui vint en Pologne, fut reconnu par Casimir et rétablit l'union. Jonas bien entendu tonna contre lui et réunit à Moscou un synode composé de Théodore de Rostov, Philippe de Suzdal, Geronte de Kolomna, Vassian de Saraj et Jonas de Perm. Après avoir deplore l'arrivée de Grégoire en Ruthénie, ils signèrent un serment de rester fidèle à Jonas de Moscou et après sa mort à celui qui serait élu sur le choix de l'Esprit-Saint, suivant les canons des saints apôtres et des saints Pères et sur l'ordre de notre seigneur le grand-prince Basile Vassilievitch, autocrate russe. On le voit, c'est toujours le pouvoir civil qui décide des destins de l'orthodoxie. Ceci est tellement vrai que, pour les successeurs de Jonas au trône de Moscou, ils ne seront pas seulement nommés sur l'ordre du grand-prince, mais on verra aussi qu'ils seront déposés, dégradés, emprisonnés, assassinés même comme de simples fonctionnaires quitte à être peut-être canonisés dans la suite comme saint Joasaph ou saint Philippe). Des quatorze successeurs de Jonas jusqu'à l'institution du patriarcat moscovite, cinq seulement moururent sur leur siège, les neuf autres seront ou déposés (la plupart) ou devront se retirer. Philippe fut tué.

Mais en même temps que l'on brisait avec Constantinople, que les évêques, lors de leur consécration, prêtaient serment de ne pas recevoir de métropolitain venant de Constantinople (même après que Constantinople se fut de nouveau séparée des latins) et que le grand-prince de Moscou défendait à l'archevêque de Novgorod de recevoir les légats du patriarcat de Constantinople, Moscou gardait contact avec l'Orient orthodoxe par le mont Athos et surtout par Jérusalem.

A Moscou, on se persuadait de plus en plus que le seul territoire vraiment orthodoxe était la Russie moscovite. Soumise aux Turcs, Constantinople ne pouvait désormais se vanter de conserver la foi orthodoxe dans toute sa splendeur : ses églises étaient tournées en mosquées; le son des cloches — et comment concevoir des fêtes sans sonneries? — était interdit. Le mariage d'Ivan III avec Sophie Paléologue, s'il causa une profonde déception à Rome, apporta du moins à Moscou un peu de la vieille gloire byzantine : les artistes italiens qui suivirent la princesse dans sa nouvelle patrie donnèrent à la ville russe un éclat incomparable. C'était vraiment la capitale d'un empire, de cet empire que lentement, habilement, les « rassembleurs de la terre russe », dont un des plus opiniâtres était bien Ivan III, avaient créé autour de Moscou. Déjà, tant qu'il pouvait, car l'entreprise n'était pas facile, Ivan se faisait appeler tsar par ses diplomates. Le métropolitain Zosime l'appelait « le nouveau tsar Constantinople de la nouvelle Constantinople », tandis que

le moine Joseph de Volokolamsk, un des grands théoriciens du césaropapisme moscovite, le décorait du titre de D iavnyj (autocrate) et lui appliquait toutes les attributions de défenseur de la foi que Justinien avait prodiguées à l'empereur byzantin. L'archevêque Vassian de Rostov, en invitant Ivan à lutter contre les Tartares, en le gourmandant même, car Ivan ne se distinguait pas par sa bravoure sur le champ de bataille, lui donnait ouvertement du « tsar fort et brave » ou du « tsar aimé de Dieu » ou encore du « grand tsar chrétien des terres russes ». Ce n'est pas encore d'un patriarcat que Moscou a besoin pour réaliser l'idéal de la troisième Rome; mais lui il faut l'empereur orthodoxe, le basileus, le tsar.

En 1512 parut une chronographie ou histoire du monde qui se distinguait des vieilles chroniques en ce sens qu'elle était divisée en chapitres et contenait de longs récits pris d'un peu partout. Il est intéressant de remarquer la conclusion que son auteur tire de la chute de Rome et de celle de Constantinople. Après la chute de Rome (455), l'auteur (il s'agit de Constantin Manasses, un Grec du XII<sup>e</sup> siècle, une des sources du chronographe) remarque : « Ces choses arrivèrent donc à l'ancienne Rome; mais notre Rome nouvelle, Constantinople, fleurit, grandit, est jeune et forte. Qu'elle croisse éternellement, ô empereur, souverain du monde! » Après la chute de Constantinople (1453), l'auteur du chronographe écrit : « Car tous les pieux empires, celui de Serbie, de Bosnie, d'Albanie et beaucoup d'autres, à cause de nos péchés et par la permission de Dieu ont été conquis, dévastés et assujettis à leur puissance par les Turcs infidèles, mais notre terre russe, par la miséricorde divine et les prières de la très pure Mère de Dieu et de tous les saints thaumaturges, croît, est jeune et s'élève. Que le Christ miséricordieux lui donne de croître, de s'élever et de s'éclaircir jusqu'à la fin des siècles! ». Cette dernière phrase rappelle celle de Constantin Manasses. Jadis on disait que Constantinople avait succédé à Rome, prise par Genséric; on dira désormais que Rome, la première Rome, est tombée dans l'hérésie apollinairienne (*Filioque!*) et que la seconde Rome, sacagée par les Turcs, est encore en captivité; il ne reste que la troisième Rome, Moscou.

Le théoricien classique de cette doctrine est un moine, sans grandes prétentions intellectuelles il est vrai, mais dont les écrits sont encore aujourd'hui cités dans tous les manuels : « Je suis un villageois, disait Philothée de Pskov; j'ai appris à lire et à écrire, mais je n'ai pas examiné les subtilités grecques; je n'ai pas lu les rhéteurs astronomes, je ne suis pas né à Athènes et je n'ai pas conversé avec les sages philosophes, mais j'ai lu les livres de la loi sainte. » Ceci pour bien mettre en relief qu'il ne s'agit pas ici de cette « science mondaine » dont Philothée, comme tous les moines de son époque, avait horreur, mais de dogme. Il parle « de l'empire actuel orthodoxe de notre Sérénissime et Eminentissime Souverain, qui, dans tout l'univers, est le seul tsar chrétien, qui tient les rênes de tous les sièges divins de la sainte Église œcuménique, laquelle au lieu d'être à Rome ou à Constantinople, se trouve dans la ville de Moscou gardée de Dieu... ». Car, dit-il ailleurs, « bien que les murs et les colonnes et les palais de la grande Rome ne soient pas en captivité, l'âme des Romains est prisonnière du démon à cause des azymes; bien que les Hagarènes (les Sarrasins) aient conquis l'empire grec, ils n'ont pas ruiné sa foi et n'ont pas forcé les Grecs à apostasier; ainsi l'empire romain est indestructible, car la puissance romaine est une figure du Seigneur ».

Dans sa lettre adressée au prince Basile Ivanovitch, il lui rappelle que « l'ancienne Rome tomba dans l'hérésie apollinairienne; les Hagarènes ont taillé les portes de la seconde Rome avec leurs haches et leurs cognées;



mais la troisième Rome, celle d'aujourd'hui... brille comme le soleil... puis il ajoute le tsar... qui fut le tsar... se sont complétés dans la légende... tsar sous lequel... les enfants russes apprenaient dans tous les manuels : « Deux Romes ont existé, la première est détruite et il n'y aura plus de Rome ».

Cette doctrine, après Philothée, fut inscrite sur des livres prophétiques. Voici son commentaire du célèbre passage de l'Apocalypse sur le soleil... Le tsar... de son souverain, le tsar ami de Dieu, seul protecteur et dirigeant de l'Église... de la base de la fierté et de l'orgueil que les Russes attachaient vis-à-vis des étrangers au cours du xiv<sup>e</sup> siècle. Elles connurent une vive popularité; elles subirent des modifications quand le *raskol* éclata; elles sont aujourd'hui à la base de certain messianisme russe que plus d'un moderniste orthodoxe affiche.

Sur Philothée de Pskov, voir surtout V. Malinin, *Le tsarisme Philothée de monastère de Saint-Etienne et ses lettres*, Kiev, 1901 et les importantes rééditions de A. Sobolevskij, dans *Zurn. Min. Nar. Pr.*, de 1901, de Smirnov, dans *Bois. Vost.*, fév. 1902, et de Kazanski, dans *Zurn. Min. Nar. Pr.*, oct. 1902. Quelques lettres de Philothée avaient été déjà éditées dans *Prov. Sob.*, fév. 1861, janv. 1863.

Voir encore : A. Kadibolskij, *Vie du bienheureux Paphnuce de Borovsk écrit par Vassian Sanin*, Nezin, 1898; A.-A. Sakmatov, *De l'origine du chronophage* (en russe : *Khronofag*), dans *Sob. Obozr.*, t. LVII, 1900; du même, *Pachmé et le logothète et le chronophage*, dans *Zurn. Min. Nar. Pr.*, janv. 1899; du même, *Le voyage de M.-G. Misura Munkhin en Orient et le chronophage de 1512* (*Pulestestvo*), dans *Izv. Obozr.*, janv. 1899; V. Jablonskij, *Le Serbe Paphnuce et ses travaux hagiographiques*, Petersbourg, 1908. La recension qui devait paraître dans *Khr. Cten.*, janv. 1909, p. 114-135, et qui avait été préparée par Nikolskij fut écartée par la censure; voir une recension dans *Zurn. Min. Nar. Pr.*, juin 1909, de A. Sobolevskij ou l'auteur est appelé Javorskij.

Le meilleur ouvrage sur la question de Moscou, troisième Rome, est celui de Hildegard Schneider, *Moskau das dritte Rom*, Hambourg, 1929.

Tout au cours de ce même siècle il y eut une littérature abondante pour démontrer aux Russes que leur Église était l'héritière de Rome et de Constantinople; mais la personne toujours mise en vedette est celle du souverain; l'Église reste toujours à l'arrière-plan. Rappelons en premier lieu la légende du nom de Constantinople et des insignes impériaux envoyés au tsar par Constantin Monomaque (1054), mais qui ne furent utilisés en Russie qu'au xiv<sup>e</sup> siècle. Il y a celle de l'origine romaine des Rurikides. Ils descendent d'un certain Prus qui fut frère d'Auguste et l'auteur de l'Évangile pour les Slaves de Russie.

Il y a aussi une légende plus ecclésiastique, mais pour trouver leur origine, il faut toujours aller, comme nous l'avons vu, à l'église, qui de l'Église de Notre-Dame de l'Enfant, l'Église de la vierge à Constantinople par ordre du patriarche Germain; lors

de l'hérésie iconoclaste, il l'envoya à Rome où elle resta cent trente ans; puis elle revint à Constantinople, mais, soixante-dix ans avant la chute de la capitale byzantine, l'image s'enfuit miraculeusement à travers les airs et, après s'être posée en diverses localités du territoire de Novgorod, resta définitivement à Tikhvin. Il serait intéressant d'examiner s'il n'y a pas quelque rapport entre ce récit et l'histoire de Lorette.

C'est alors aussi qu'on développa l'histoire de la visite et de la prédication de l'apôtre André à Novgorod, afin de donner une origine apostolique à l'Église de Russie, histoire qu'Ivan le Terrible citera un jour au jésuite Antonio Passsevino, quand celui-ci cherchera à le persuader de laisser les Grecs partir pour Rome. Depuis longtemps, Moscou n'avait rien à envier à la cité du Bosphore.

Une des légendes les plus caractéristiques de l'époque traite d'une mitre blanche donnée par Constantin au pape Sylvestre, c'est l'adaptation slave de la célèbre « Donation de Constantin ». L'histoire de la mitre blanche (*béljij klobuk*) suit de très près la *Donatio* jusqu'au baptême de Constantin. Puis, une fois baptisé, l'empereur voulut faire des dons au pape, en particulier, il tenait à lui offrir une couronne royale. Le pape refusa en alléguant qu'il avait fait la profession monastique. Constantin, attristé, reconduisit le pape et alla se coucher. Il eut durant la nuit une vision des deux Pierre et Paul qui lui montrèrent une mitre blanche. Constantin fit donc faire la mitre suivant le modèle qu'il avait vu en songe, et la donna au pontife, qui s'en servit seulement pour les fêtes du Seigneur. Les autres jours, le *klobuk* blanc restait à l'église sur un plat d'or orné de pierres précieuses. Constantin laissa Rome à Sylvestre et partit pour Constantinople comme il est écrit dans la *Donatio*. Longtemps après la mort de Sylvestre, les papes et les évêques orthodoxes honorèrent la mitre blanche, mais ils cessèrent de la faire quand le tsar Charles (Charlemagne) et le pape Formose défailirent dans l'hérésie apollinarienne et se servirent d'azymes. Dès lors la mitre blanche resta dans l'oubli. Après des péripéties extraordinaires, accompagnées de miracles et de visions, la mitre blanche dut être abandonnée par les Romains et vint à Constantinople, mais le patriarche Philothée, à qui elle arriva, reçut l'ordre de la transmettre à Novgorod; une vision lui apprit que la mitre blanche avait laissé Rome à cause de l'hérésie apollinarienne, et qu'elle devait laisser Constantinople à cause de l'imminente invasion turque : « Dans la troisième Rome, qui est la Russie, la grâce de l'Esprit-Saint rayonne; sache donc, ô Philothée nous citons les paroles de la vision au patriarche de Constantinople, que tous les empires chrétiens arrivent à leur terme et s'effondrent entre eux dans le seul empire de Russie, car étant que ces expressions ont été copiées dans Philothée... Car la grâce et la gloire et l'honneur ont été enlevés à l'ancienne Rome; ainsi de même la grâce de l'Esprit-Saint sera ôtée à la ville impériale qui sera conquise par les infidèles et toutes ses choses saintes seront livrées par Dieu à la terre russe au moment opportun; le Seigneur élèvera le tsar russe au-dessus de toutes les nations et beaucoup de tsars d'autres nations seront sous son empire. La dignité patriarcale sera transmise à son tour de cette ville impériale à la terre de Russie pour y être sous sa domination, et le pays s'appellera la sainte Russie. » Sous une forme quelque peu raisonnée, cette doctrine presque dans les mêmes termes, est formulée par plus d'un slavophile.

A.-I. Kirpičnikov, *Un récit russe sur la vierge de Lorette* (en russe : *Russkoe slovo o Bogorodice Lorettskoi*, 1896; ce récit devient fréquent dans les manuels du xiv<sup>e</sup> siècle; il arriva en Russie en 1728; I. Zdanov, *Récits sur Babylone*,

dans *Žurn. Min. Nar. Pr.*, juill., sept. 1891, où il est question des légendes sur la famille impériale de Russie. Il existe une édition des œuvres complètes de *Zakhariev*. A. Jatzimirskij, *Bechos molodchans des legendes russes sur les descendants de Monomaque* (en russe : *Moldanskije otgolosky...*), dans *Žurn. Min. Nar. Pr.*, oct. 1903; A.-S. Arkhangelskij, *Education et littérature en Moscovie, de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, 3 fasc.*, Kazan, 1898-1901; V. Savva, *Les tsars de Moscou et les basileis de Byzance*, Kharkov, 1901 (en russe : *Moskovskie tsari...*); cf. recension dans *Byzant. Zeitschrift*, t. xii, 1903.

La légende sur le *Bély klubok*, la mitre blanche, a été publiée par M. Kostomarov, dans *Monum. de l'anc. littér. russe*, t. 1, Pétersbourg, 1860, p. 287-303; voir aussi A.-S. Pavlov, *La fausse donation de Constantin le Grand au pape Sylvestre, dans le texte complet de sa traduction grecque et slave* (en russe : *Poldolnopis...*), dans *Viz. Vremennik*, 1896, p. 19 sq.

Le couronnement impérial d'Ivan le Terrible était l'aboutissement logique de toute cette évolution qu'était faite dans les esprits moscovites depuis le concile de Florence et la chute de Constantinople. Cet événement, qui ne fut au début qu'un événement local, célébré avec une pompe extraordinaire, devait être gros de conséquences pour tout l'Orient orthodoxe. Ivan le Terrible fut couronné tsar par son métropolite Macaire le 16 janvier 1547. Tout le rituel de ce couronnement, autrement pompeux que celui des empereurs byzantins, insiste sur le caractère sacré de la cérémonie et les prérogatives de l'autocrate oint de Dieu. Après son couronnement, Ivan partit en guerre contre les Tartares de Kazan et ajouta un nouvel empire à sa couronne. C'était un gage de la bénédiction divine sur le nouveau souverain orthodoxe. Ce n'est qu'en 1556 qu'il commença à s'intéresser à Constantinople. Un métropolite grec était venu mendier à Moscou; on le pourvut d'argent et on le renvoya dans son pays, avec des aumônes destinées à diverses personnes, pour demander la reconnaissance par Constantinople du fait accompli; il était spécifié qu'on voulait une reconnaissance conciliaire, que celle du patriarche seul ne suffisait pas. La réponse vint en 1561; elle fut composée par le patriarche Joasaph et par le métropolite Joasaph; mais sur les trente-sept signatures apposées au document, il n'y en avait que deux d'authentiques (celles des deux Joasaph; c'est Regel qui a démontré ce fait extraordinaire!); cf. *Analecta byzant.-slav.*, Pétersbourg, 1891, p. LIII-LVI; voir aussi la reproduction de ce document à la fin de l'ouvrage de Regel. Le légat devait cependant couronner à nouveau Ivan le Terrible au nom du patriarche, car seuls, disait-il, les patriarches de l'ancienne et de la nouvelle Rome ont le droit de couronner les empereurs. On ne prêta aucune attention à ces exigences.

Dès lors le tsar était vraiment le chef politique de toute l'orthodoxie et l'on enjoignit à tous les métropolitains des quatre patriarcat grecs de faire comme raison de lui dans les prières liturgiques sous peine d'excommunication. Mais ce n'est qu'un demi-siècle plus tard que le patriarcat moscovite sera institué.

E.-V. Barsov, *Documents d'ancienne Russie sur le sacre des tsars* (*Drevne-russkie pamjatniki...*), dans *Čtenija*, janv. 1883; on trouvera dans cette étude les textes du cérémoniel pour le sacre d'Ivan le Terrible et d'autres souverains; l'*Épigraphie historique du cérémoniel du sacre impérial en Russie*, ibid., (en russe : *Istoričeskij pismennost...*); il y en a eu tout récemment à ce sujet en 1896. Voir en particulier K. Popov, *Le cérémoniel du couronnement impérial*, dans *Bog. Věst.*, avril-mai 1896; V. Einhorn, *Le sacre impérial des souverains russes*, Moscou, 1896 (en russe : *Vostok...*); voir aussi dans *Žurn. Min. Nar. Pr.*, nov. 1896, p. 151.

IX. L'HÉRÉSIE JUDAÏSANTE. CONCILES DE 1496 ET DE 1503. Malgre la bibliographie considérable qui a été consacrée à l'étude de cette hérésie, il n'est

pas facile de reconnaître encore aujourd'hui que bien des problèmes n'ont pas encore trouvé leur solution.

On lui a assigné les origines les plus diverses. Malheureusement, ici encore nous n'avons que des documents de l'Église officielle et il est presque impossible, avec eux seulement, d'écrire une histoire impartiale des événements. Nous croyons cependant qu'il est impossible de considérer cette hérésie comme une chose homogène. Nous dirions volontiers qu'on a groupé toute une série de manifestations politico-religieuses sous ce titre général. La passion s'en mêla et l'on en fit une question dogmatique.

I. *Gennade à Novgorod*. Quand Ivan III vint à Novgorod en 1479-1480 pour en finir avec les dernières franchises de la vieille ville républicaine, il fit une véritable confiscation de biens d'Église (la messe épiscopale y perdit 87 % de ses terres), et emmena à Moscou l'archevêque Théophile (24 janvier 1480) qui, au bout de deux ans de prison dans le monastère des Miracles, finit par signer son abdication. Il fut le dernier prelat élu librement à Novgorod. Son successeur, Serge, fut élu suivant le vieux rite novgorodien, il est vrai : on choisit trois noms et l'on tira au sort; mais la cérémonie se fit à l'*Vspenskij* (l'Assomption) de Moscou et Serge venait de Sergieï Troïtsa. Il fut le premier archevêque moscovite de Novgorod. Il fut consacré le 4 septembre 1483. Le clergé novgorodien lui fit grise mine, si bien qu'au bout de quelques mois il donna sa démission. On ne passa même pas par la formalité d'une élection et d'un tirage au sort pour lui donner un successeur. Gennade, archimandrite du monastère des Miracles du Kremlin de Moscou, l'ancien géolier de Théophile, fut purement et simplement désigné pour prendre la succession. On ne se trompera pas en affirmant que ce n'était pas le métropolite Gennade qui avait nommé Gennade était l'envoyé d'Ivan III. Il devait aider le bras séculier à assujettir Novgorod et l'un de ses mérites était précisément d'avoir introduit à Novgorod le culte des saints moscovites Pierre et Alexis.

Gennade était déjà une personnalité influente dans la politique ecclésiastique du Grand-Duché de Moscou. Ne autour de 1410 — mais s'agit-il ici de notre Gennade? Il donnera en tous cas des preuves d'énergie qu'on n'associe pas ordinairement à une vieillesse avancée — il avait été des son jeune âge disciple de saint Savvatheï, le célèbre colporteur du monastère de Solovki. On le perd de vue jusqu'en 1477 quand il fut consacré archimandrite des Miracles à Moscou. Dès lors son autorité s'affirme de plus en plus. En 1479, lors d'une dispute entre Ivan III et le métropolite Gennade sur la manière de faire les processions d'un diacre qu'il fallait tourner selon l'autre contre le cours du soleil), Gennade fut un des deux ecclésiastiques qui se opposèrent au métropolite. Les esprits furent vivement affectés par ce problème. Gennade se retira dans un monastère et donna sa démission. Ivan III dut s'humilier devant lui, le pria de reprendre son trône et de faire la procession, comme bon lui semblait. Mais le métropolite garda encore une certaine influence contre l'archimandrite des Miracles. En 1482, pour une vételle, Gennade était arrêté. Il chancela d'abord à se cacher dans le palais d'Ivan; le prince, comme d'habitude, céda devant l'énergie du métropolite qui, semble-t-il, savait allier son autorité avec une fermeté. Laquelle les princes moscovites n'étaient pas accoutumés. Gennade fut mis aux fers et ne fut libéré que sur une nouvelle intervention du prince qui exhorta le métropolite à pardonner de lui-même. L'année suivante, Gennade partait pour Novgorod.

Il était à peine arrivé que le prince Boris Vasilevitch de Volgograd se permit de remarquer — et l'on avouera qu'il avait raison — sans de bonne raison — que

Gennade avait été couronné à Novgorod, l'appui des gens du peuple de ce monde. Il attire une foule de disciples, un nouveau archevêque qui lui représente l'obéissance de soumission à l'autorité ecclésiastique. Les évêques de Novgorod envoient à Novgorod l'évêque de Vladimir, qui arrive comme un lion et se met au-dessus de Zakharié, dont la conviction protestante est si forte. Gennade et le clergé orthodoxe orthodoxe de Novgorod ont une grande lutte pour résister à la conversion. Mais, dans une expédition, les représentants de l'Église orthodoxe résistent, transplantant une partie considérable de la population de Novgorod en Moscovie. A Moscou, Vladimir, Murom, Nijnij-Novgorod, Perejaslavl, Tver, Rostov, les évêques orthodoxes et les derniers survivants de l'ancienne aristocratie et de la bourgeoisie de l'antique république. En même temps il envoyait à Novgorod, qu'il n'avait pas pu vaincre depuis longtemps, les terres des exiles. Or, Jacob Zakharié, un certain moine, vint à Novgorod, fut l'intime collaborateur de Gennade dans toute cette affaire de l'hérésie judaïsante.

Il était nécessaire de rappeler l'état de surexcitation des esprits de Novgorod, toutes les condamnations de l'hérésie novgorodienne nous viennent de Moscou ou de personnes absolument dévouées à l'idée moscovite. Sans vouloir insinuer quoi que ce soit, on ne peut que regretter qu'il n'y ait pas de documents novgorodiens sur ce pénible incident.

Gennade était par ailleurs un esprit cultivé. En collaboration avec le dominicain Benjamin, dont la présence au palais épiscopal d'un archevêque orthodoxe n'a pas encore été expliquée par les historiens, il prépara une traduction nouvelle de la Bible en slave, inspirée de la Vulgate, traduction qui, nous disent les écrivains modernes, fit époque. Il aimait aussi à se mettre en contact avec les étrangers. Il envoya une ambassade à Rome. C'est vers cette époque que se propagea à Novgorod la légende sur la mitre blanche dont nous avons parlé au paragraphe précédent. En 1486, il causa longuement avec l'ambassadeur de l'empereur d'Allemagne à Moscou, Nicolas Poppel, et fut étonné d'apprendre comment le roi d'Espagne avait « nettoyé » son pays d'hérétiques. Il en dressa même un compte rendu pour l'édification de son métropolitain. Gennade, néanmoins, eut maille à partir avec tous ses supérieurs ecclésiastiques. Nous avons vu comment il avait souffert aux mains de Géronte. Il refusa de signer une nouvelle profession de foi quand Zosime fut nommé métropolitain et alléguait (faussement d'ailleurs) que c'était contre la coutume. Le successeur de Zosime, Siméon, le déposa et emprisonna Gennade. En somme, c'est avec Zosime que Gennade se tira le mieux d'affaire, ce métropolitain que, sur la foi d'un seul témoin, passionné à l'extrême, le violent Joseph de Volokolamsk, l'on accuse couramment d'hérésie. Mais Ivan III qui appréciait les services de Gennade à Novgorod ne voulait jamais le voir à Moscou. Deux métropolitains et plusieurs évêques furent élus sans le suffrage de Gennade et les conciles rassemblèrent leurs décrets sans lui et est curieux de noter l'absence si fréquente des archevêques de Novgorod aux conciles de Moscou. Gennade en fut profondément mortifié, car, on le voit bien par ses épîtres, il se sentait une véritable vocation d'être le champion de l'orthodoxie dans toutes les affaires de l'Église russe.

L'hérésie. — Une chance lui fut offerte en 1487, à l'époque justement où les esprits étaient surexcités à l'extrême. Un prêtre du nom de Naum apporta à son évêque un précieux témoignage, qui servait aux offices de quelques prêtres, coupables, disait-il, d'une simulation de prière et de mensonge. En fait, et les a croit surtout d'avoir bien mangé avant de

célébrer la liturgie et d'avoir commis de « malpropreté » de robes et de coiffes. On ouvrit une enquête, mais les accusés protestèrent si vigoureusement de leur orthodoxie qu'on ne recruta que quatre qui furent d'ailleurs mis en liberté provisoire. Dans l'espoir de trouver une à la cour, ils s'adressèrent à la capitale où ils furent arrêtés. Gennade envoya alors son acte d'accusation, appelé le *podlivnik*, et écrivit en même temps à l'évêque Niphon de Suzdal pour l'intéresser à la cause. Gennade n'avait évidemment aucune confiance dans son métropolitain et il n'en avait guère plus, avec raison ce semble, dans le prince Ivan III, dont le rôle dans toute cette affaire est énigmatique. En même temps, il lui décrivait par le menu de nouvelles horreurs : « Ils attachent des croix aux corbeaux et aux corneilles; beaucoup l'ont vu. Le corbeau vole et il porte une croix de cuivre; le corbeau vole et il porte une croix de bois. Ou encore cette autre profanation : le corbeau et la corneille se posent sur châtiment et ordures et traient la croix la dessus. »

A Moscou il ne semble pas qu'on se soit inquiété outre mesure. Pour le chroniqueur officiel, il s'agissait simplement de quelques popes novgorodiens qui, en état d'ivresse, auraient profané des icônes. Trois d'entre eux furent trouvés coupables, knoutés et renvoyés à Gennade. Le quatrième, un certain Gridia, contre lequel il n'y avait que le seul témoignage de Naum, fut acquitté par le conseil et renvoyé à Novgorod pour supplément d'instruction. Gennade devait tenir en charge, convaincre les hérétiques, pardonner aux pénitents et remettre les obstinés à Jacob Zakharié qui avait mission de les châtier. Puis un rapport devait être fait et expédié à Moscou.

C'était beaucoup trop peu pour Gennade qui se croyait le sauveur de l'orthodoxie. Il se mit pourtant à l'œuvre avec zèle; la torture fut librement appliquée par les bourreaux de Zakharié et Gennade avait coupés parmi eux un homme de confiance, pour qu'il n'y eût pas de corruption. C'est juste vers cette époque qu'eurent lieu les terribles représailles de Zakharié contre les Novgorodiens... L'hérésie pourtant (mais on sait l'énormité d'hérésie?) se développait. L'ihougnome du monastère de Gorncio, Zacharie, accusa à son tour l'archevêque Gennade. Mais l'archevêque eut vite raison de l'ihougnome. Sur plainte des moines, dit Gennade, Zacharie fut arrêté. Il paraît qu'il avait détaché quelques nobles de la suite du prince Théodore Belskij, qu'il leur avait donné la tonsure monastique, puis qu'il leur refusait la communion. Gennade lui demanda pourquoi il refusait la communion. « Je suis un pecheur », répliqua l'ihougnome. Mais alors pourquoi as-tu détaché des nobles du service de leur seigneur et leur refuses-tu la communion? », poursuivit l'inquisiteur. Alors « Zacharie manifesta son hérésie... Chez qui communier? dit-il, car tous les popes ont été ordonnés simoniaquement et de même le métropolitain et les évêques... » Je répondis : « Le métropolitain n'a pas été simoniaquement ordonné. » Il répliqua : « Mais les métropolitains payaient de l'argent au patriarche de Constantinople, mais maintenant, il donne des pourboires aux boïars en secret. » Zacharie et le fils d'archevêque Gennade l'entendirent, se retirèrent et Ivan III fut de nouveau libéré. Désespérant de convaincre le métropolitain, qu'il soupçonnait alors et qui accusera plus tard de l'œuvre de l'hérésie, il le chargea d'envoyer à l'archevêque de Novgorod l'acte d'accusation et le livra à l'exécution.

3<sup>e</sup> Le métropolitain Zosime. — Entre temps Géronte mourut et Zosime fut élu métropolitain de l'archevêque qui de Novgorod Zosime fut consacré le 26 février 1490 à l'âge de 60 ans, le dimanche 17 mai 1494. Des que Gennade fut au courant des événements, il écrivit de longues lettres tant à Zosime qu'au conseil



pour les engager à sevir. Ces documents sont importants car ils nous donnent des renseignements plus concrets et plus dignes de foi sur l'hérésie judaïsante que les diatribes postérieures de Joseph de Volokolamsk. Voici quelle aurait été la genèse de l'hérésie, surtout d'après ces documents.

Quand Michel Alexandrovitch (Olikov) vint à Novgorod en 1470, il était accompagné par un juif nommé Skharij qui était originaire de Kiev et se distinguait par ses connaissances astrologiques et cabalistiques. Skharij convertit bientôt deux prêtres novgorodiens, Denis et Alexis, qui plurent fidèlement à Ivan III, quand il vint à Novgorod (1480), qu'il les emmena à Moscou. Denis devint protopope de la cathédrale de l'Assomption et Alexis celui de l'église de l'Archange.

Puis Gennade décrit l'irruption de l'hérésie judaïsante à Novgorod, sa démarche auprès du métropolite que nous connaissons déjà et la futilité de l'enquête menée par Géronte. Quand les judaïsants novgorodiens surent qu'ils pouvaient trouver protection à Moscou, ils s'y enfuirent tous et y commirent d'autres horreurs. Gennade apprenait à Zosime, par exemple, que Denis, dans l'église de l'Archange, au Kremlin de Moscou, aurait dansé sur l'autel... Ils sont donc coupables, coupables aussi ceux qui ont concélébré avec eux, coupable aussi celui qui ne les a pas excommuniés (Géronte). Gennade invite donc le métropolite Zosime à réunir les évêques, à condamner à l'anathème les hérétiques déjà défunts, puis à maudire « tous ceux qui sont dans l'acte d'accusation, tous ceux qu'ils ont induits à leur manière de voir, tous ceux qui se portent caution d'eux, tous ceux qui intercedent pour eux, tous ceux qui tomberont dans leur hérésie » et Gennade demande à être chargé de l'exécution du décret. Il écrivait en même temps au concile et donnait toutes les précisions sur le moine Zacharie.

Le samedi 16 octobre 1490, les évêques, après avoir chassé de la cathédrale de l'Assomption le protopope Denis qui voulait célébrer avec eux, se réunirent tous au palais du métropolite. En plus des évêques présents (il manquait comme toujours l'archevêque de Novgorod), des archimandrites, higoumènes, protopopes et moines qui avaient droit à assister aux sessions, on invita aussi les deux moines célèbres Paisie Jaroslavov et Nil Sorskij. On recueillit des dépositions. Rapport est envoyé à Ivan Vassilievitch, qui vient au concile. Enfin les accusés furent condamnés, dégradés et maudits. Voici le texte du décret de condamnation qui précise quels furent les griefs. Il est d'importance capitale pour l'histoire de l'hérésie.

« Beaucoup d'entre vous ont profané l'image du Christ et l'image de la Très Pure Pentes sur icônes, d'autres ont profané la croix du Christ, d'autres ont blasphémé contre de nombreuses saintes icônes et d'autres ont craché sur des icônes ou les ont brûlées; d'autres ont dérangé avec les doigts des croix faites de bois, d'autres ont jeté à terre des croix et icônes et jeté des ordures sur elles; d'autres ont jeté pierres dans des cuveaux et vous avez fait beaucoup d'autres profanations contre les saintes images, pentes sur icônes. Et d'autres ont prononcé des insultes nombreuses contre Notre-Seigneur Jésus-Christ et contre sa Très Pure Mère, d'autres ont refusé d'appeler Notre-Seigneur le Fils de Dieu, d'autres ont dit des paroles insolentes contre les grands évêques thaumaturges et les nombreux saints Pères, et d'autres ont insulté les sept conciles œcuméniques; d'autres ont mangé de la viande, du fromage, des œufs et du lait durant tout le carême, et durant le carême, vous avez mangé de la viande et du fromage, des œufs, du lait le mercredi et le vendredi et tous vous avez profané le samedi au dimanche. D'autres parviennent à la Réurrection et la Sainte Ascension du Christ. Vous avez fait tout cela selon la coutume juive, contrairement à la loi divine et à la loi chrétienne.

Le recours de Gennade avait donc été couronné de succès. On ne perdit néanmoins personne. Quelques-uns des coupables, après un châtimement sommaire, furent envoyés en prison dans différents monastères, les autres furent expédiés à Novgorod, où Gennade était autorisé à les punir sans leur infliger pourtant la peine de mort.

Le récit que nous venons de reproduire, pris des actes même du concile, se trouve plus ou moins dans toutes les chroniques. Celle dite de Nikon ajoute que Joseph, higoumène de Volokolamsk, écrivit un ouvrage contre les judaïsants. C'est aussi la seule chronique qui porte une accusation grave contre Zosime. Relevons ce détail des maintenant, afin d'en tirer plus tard les conclusions nécessaires. Entre temps, Fédor Kuritsyn, un noble qui jouissait de la confiance du souverain, protégeait les hérétiques. On ne reparlera de l'hérésie qu'après sa mort quand, en novembre-décembre 1503, on réunira un concile contre les judaïsants. L'année hiver, rapporte la chronique, le grand-prince Ivan Vassilievitch avec son fils le grand prince Vassili Ivanovitch et son père le métropolite Siméon, avec les évêques et tout le saint concile enquêteront au sujet des hérétiques et commandèrent de les faire mourir. Volk Kuritsyn, Michel Konoplev et Ivan Maximov furent brûlés vifs le 27 décembre; Nekras Bukakovitch la langue arrachée et fut ensuite brûlé à Novgorod; ce même hiver on brûla Cassien, archimandrite de Juciev et son frère Ivan le Noir et beaucoup d'autres hérétiques; d'autres furent envoyés en exil ou dans les monastères. D'après Joseph de Volokolamsk on arracha la langue à beaucoup d'entre eux avant de les envoyer en exil. Ce fut la fin de cette hérésie.

4° *Zosime fut-il hérétique?* — Entre 1490 et l'autodafé de 1503, de graves événements s'étaient déroulés. Le métropolite Zosime avait dû donner sa démission en 1491. D puis lors, à peu près tous les historiens russes l'accusent à l'envi d'hérésie et de crimes contre nature. Or, toutes ces accusations, reçues dans l'historiographie officielle de Russie, reposent uniquement sur le témoignage de Joseph de Volokolamsk; une seule chronique, celle dite de Nikon, rapporte que Zosime fut déposé à cause de son ivresse et de sa vie indigne; mais cette chronique, nous l'avons dit plus haut, connaissait le *Proscéptel* de Joseph de Volokolamsk, qui semble être la source unique de toutes les accusations dirigées contre Zosime; on cite encore une lettre de Joseph de Volokolamsk à Niphon de Suzdal sur l'hérésie du métropolite, et on date cette lettre de 1493, car elle semble supposer que Zosime siégeait encore à l'Assomption; mais il nous paraît invraisemblable qu'on ait pu lancer publiquement de telles accusations en 1493, car il est impossible de supposer que Zosime ait été l'objet d'imputations si graves, surtout de la part d'un homme comme l'higoumène de Volokolamsk, sans que Gennade de Novgorod en ait été averti. Or, quand Zosime fut chassé l'année suivante, Gennade en communiquant son adhésion à l'élection du successeur, ne sut rien d'un tel scandale. Pour lui, Zosime aura simplement déclaré qu'il ne pouvait continuer à siéger sur le trône métropolitain et aura donné sa démission en public. Comment, l'année précédente, Joseph ayant été par cette fois Niphon que maintenant se trouve au lieu de l'Assomption le loup impur et mauvais, déguisé en pasteur, évêque suivant l'ordre hiérarchique, mais le traître Judas lui-même d'après le concile, qui avait le grand trône pontifical enseignant le judaïsme aux Russes, corrompant les autres par sa sodomie, serpent de perdition, etc.? Et l'année Gennade qui se fait lui le champion de l'Orthodoxie et le débat en aurait été probablement ignorant? L'invraisemblance dépasse toute mesure. Il est plus



rédaction postérieure, Zosime entre en ligne comme le grand protecteur des hérétiques et, chaque fois que Joseph écrit le nom de Zosime, il l'accompagne des invectives les plus violentes qu'il puisse trouver dans l'opulent vocabulaire moscovite du XVII<sup>e</sup> siècle. Grégoire était alors métropolitain, mais il ne fit rien contre les hérétiques.

Après cette introduction vient l'*Illumineur* lui-même composé, dans sa rédaction actuelle, de seize discours : 1. Doctrine de la Sainte-Trinité : l'auteur s'inspire presque uniquement de l'Ancien Testament et il prouve l'existence du Fils et du Saint-Esprit.

2. Le Christ est venu : il est Dieu. La naissance du Christ est prouvée par les prophéties de Jacob et de Daniel ; à cette occasion, l'auteur donne les dynasties et fait le compte des années ; ainsi il fixe la date du baptême du Sauveur. Il allègue Is., LIII, pour prouver le crucifiement du Sauveur. D'autres textes prophétiques annoncent la résurrection et l'ascension.

3. La loi de Moïse a passé, il ne faut plus offrir de victimes ; la circoncision n'est plus obligatoire. L'auteur note la caducité des diverses étapes de la Loi (de Noé à Abraham ; d'Abraham à Moïse).

4. Sur la rédemption et comment Dieu, ayant usé de subterfuge envers le démon, sauva le monde et le sauve encore. Les hérétiques trouveront cette explication indigne de Dieu : Dieu peut faire toutes choses par sa sagesse ; mais il est indigne de lui que de le faire par subterfuge et de vaincre le démon par tromperie. Joseph réplique que Dieu ordonna à Moïse de tromper les Égyptiens : Samuel trompa Saül pour couronner David ; Judith trompa Holopherne. Joseph fait allusion à d'autres exemples encore. Il ne faut donc pas se scandaliser des ruses divines. Joseph rapporte donc comment l'un des anges tomba et s'appela le diable. Dieu alors créa l'homme et le plaça dans le paradis. L'homme était libre : « Le feu ne pouvait le brûler, ni l'eau le noyer, ni les bêtes féroces le déchirer : il était orné de toute vertu et de toute gloire. Dieu le nomma roi (tsar) de toutes les choses visibles. » P. 181-182. Vient ensuite la création de la femme, le précepte, la chute et la condamnation du genre humain. Dieu voulant enrayer le mal, envoya le déluge ; mais la corruption revint pire qu'auparavant. Dieu envoya la Loi, puis les prophètes, mais tout cela fut inutile. Or, si Dieu avait éradiqué le diable par sa puissance, celui-ci aurait pu dire : « Dieu n'est pas plus juste que moi, mais il fait toutes choses par force et par violence, tout comme moi, j'ai été par force vainqueur de l'homme. » P. 184. Alors voici ce que Dieu fit (l'auteur cite ici Jean Chrysostome) : « Dieu prit notre chair afin de purifier notre âme par son âme, notre corps par son corps, etc. » Puis est rapportée la naissance du Sauveur, ses miracles et sa prédication. Le diable s'étonna de voir un homme accomplissant les merveilles d'un Dieu. Il excita contre lui les prêtres et les scribes qui le firent mourir, mais la divinité restait toujours cachée et ainsi l'âme du Christ fut conduite par la mort et le diable » en enfer. Dieu alors leur montra sa divinité et leur parla terriblement, épouvantablement comme le tonnerre : « Je suis Dieu du Dieu éternel, je suis venu du ciel et je suis devenu homme, montrez-moi mon péché pour lequel vous m'avez tué et pourquoi vous avez conduit mon âme ici. » Épouvantés et étonnés, ils ne purent rien répondre. Dieu alors « les condamna, les envoya au feu, leur fit les mains avec des chaînes de fer », p. 186, délivra les captifs, monta au ciel, envoya l'Esprit-Saint qui illumina les apôtres, lesquels prêchèrent l'évangile. Ainsi l'homme fut sauvé « comme le pêcheur prend le poisson en mettant un ver pour couvrir l'hameçon » Dieu ainsi couvrit sa divinité avec son humanité et captura l'ennemi.

Le reste du « discours » traite de choses diverses. Quelques uns prétendaient qu'il n'y avait plus de miracles. Joseph répond qu'ils n'étaient pas nécessaires au salut et fait une description élogieuse de la pénitence. Avant l'Incarnation il y eut peu de saints (il les énumère) ; maintenant il y est plus facile de compter le sable et les étoiles que le nombre des saints et de ceux qui se sauvent par l'Incarnation. « Il n'y a ni île, ni ville, où la prédication du Christ ne soit annoncée, comme ceux qui l'ont vu en témoignent : les Hellènes et les Romains, les Égyptiens et les Ethiopiens, les Indiens, les Babyloniens et les habitants de la grande île Apravanskij (?), la Médie, la Perse et la Russie, toutes les villes et tous les lieux sous le ciel ont reçu la prédication divine. » P. 197. Tel est, brièvement, le contenu de ce fameux quatrième sermon dont le contenu théologique faisait l'admiration des historiens de Joseph de Volokolamsk...

5. Il convient de peindre la Très-Sainte-Trinité sur icônes. Les judaïsants disent que Dieu apparut à Abraham entouré de deux anges. Joseph leur réplique qu'il s'agit ici d'une vision de la Trinité et cherche à concilier les divers témoignages des Pères. La fin de ce discours est intéressante, car Joseph nous donne les règles de l'iconographie de la Trinité : sur trônes, avec auroles, car le cercle représente l'infinité, avec ailes et sceptres. 6. Culte des icônes et de la croix, et des autres objets sacrés, Évangile, les saints mystères vivifiants du Christ (la sainte eucharistie), les vases sacrés, reliques et églises. La prohibition de l'Ancien Testament ne s'applique pas aux icônes. Il y eut des objets sacrés dans l'Ancien Testament ; les juifs les vénéraient ; il en est ainsi à plus forte raison dans le Nouveau. Nous honorons aussi les reliques et la poussière du tombeau, sanctifiées par la grâce de l'Esprit-Saint et glorifiées par des miracles.

7. Il faut donc vénérer l'image de la Sainte-Trinité, l'image du Christ imprimée sur la voile envoyée à Abgar, l'image de Notre-Dame « proclamée par les apôtres, prophètes et justes, vraie Mère de Dieu car pure de cœur et de corps, elle engendra l'Homme sans être corrompue, car si Dieu n'avait pas trouvé cet asile pur et immaculé, nulle chair n'aurait été sauvée, car toute gloire et honneur et sainteté lui sont donnés depuis le premier Adam jusqu'à la fin des siècles par les prophètes, les apôtres, les martyrs, les justes, les bienheureux et ceux qui sont humbles de cœur. » P. 294. L'icône est la première image. On doit aussi vénérer la croix, sanctifiée par le sang et la sainteté du Verbe de Dieu crucifié sur elle. Le culte ne s'adresse pas seulement à la vraie croix, mais à toutes celles qui sont faites à son image. On vénère aussi le livre de l'Évangile. « D' même qu'en honorant l'icône, je n'honore pas la planche sur laquelle elle est peinte... mais l'image du corps du Christ, de même en honorant l'Évangile, je n'honore pas le papier ou l'encre, mais le récit de la vie du Christ. » P. 298. Il faut aussi vénérer « les saints mystères ». Joseph nous donne la doctrine classique sur l'eucharistie. La parole « transsubstantiation » n'y est pas, mais la chose y est, elle s'opère par la vertu de l'Esprit-Saint. Comme le feu change la cire en lumière, « ainsi l'action du Saint-Esprit se mêlant (*primésarjúséjsja*) au pain, au vin et à l'eau, les transforme à la chair et au sang du Christ ». P. 302. La transsubstantiation s'opère donc par la vertu de l'Esprit-Saint. Joseph semblerait plutôt indiquer qu'elle s'opère à l'épiclesse, car « avant la sanctification, il y a pain, vin et eau, mais après la sanctification par les prières du prêtre et la venue de l'Esprit-Saint, les dons sont sanctifiés et changés et transformés dans la chair et le sang du Christ ». P. 302-303. On vénère aussi les vases sacrés, en particulier ceux de la nouvelle loi : les robes des saints,



surtout celles de saint Jean-Baptiste, puis ceux des vertus célestes, Michel, Gabriel et des autres guerriers, ils sont nos médiateurs, nos gardiens, ils portent nos prières à Dieu, prient pour nous, nous défendent du diable surtout à l'heure de la mort et portent nos âmes en haut, des prophètes et autres justes de l'Ancien Testament... des apôtres, des saintes femmes (*mirny sistsy*), des martyrs, des pontifes, des femmes martyres et des bienheureuses. A l'occasion de chaque groupe, Joseph fait un court panégyrique... On vénère aussi les reliques, les églises. Puis l'auteur parle du culte rendu au temple de l'Ancien Testament et aux églises du nouveau. Il interprète dans le sens d'édifice matériel le *Tu es Petrus* et la persécution contre l'Eglise de Jérusalem. Quelques-uns veulent que nous vénérons les images seulement quand elles sont tournées vers l'Orient. Ceci semble absurde à Joseph : on ne salue pas le tsar seulement quand il est à l'Orient. D'autres voudraient supprimer les églises et citent Jean Chrysostome pour qui l'église n'est pas un bâtiment, mais la communauté des fidèles. L'un n'exclut pas l'autre, réplique Joseph. Il ne faut pas seulement bâtir des églises, mais aussi se sanctifier. Ces dernières polémiques montrent des adversaires non judaïsants, mais plutôt rationalistes.

Joseph explique alors comment nous devons nous saluer les uns les autres, comment honorer les souverains (et il rappelle à ce sujet les obligations des princes). Il faut honorer et servir Dieu de façon toute spéciale. Puis il répète sa doctrine sur la Trinité et la christologie : « Le Christ est consubstantiel au Père suivant la divinité, consubstantiel à sa mère suivant l'humanité. » P. 330. A propos de l'Esprit-Saint, l'auteur trouve occasion d'attaquer longuement les latins sur le dogme de la procession. Il produit contre eux les arguments qu'on peut déjà appeler classiques : Joa., xv, 26; xiv, 14-16, 25-26, et donne l'exégèse de ces textes suivant la tradition des dissidents byzantino-slaves; il cite à ce sujet d'abondants passages des Pères avec la critique qui existait en Moscovie au xvi<sup>e</sup> siècle).

De là il passe aux règles pour prier : recueillement, il faut prier non seulement des lèvres, mais des profondeurs de l'âme « comme les arbres qui ont des racines profondes ne sont pas secoués par le vent ». P. 345. Quand on ne peut prier à l'église, il faut le faire chez soi. Puis il termine ce long discours en énumérant ce qu'il faut faire pour plaire à Dieu : « sois juste, sois sage, sois le consolateur des affligés, nourris les pauvres... », etc. P. 362 sq.

8. Sur la parousie : contre les hérétiques qui prétendent qu'il n'y aura pas de seconde venue du Christ. Le monde doit finir au bout de 7 000 ans, disaient-ils. Or les 7 000 ans sont révolus et le monde dure encore; il n'y aura donc pas de seconde venue du Christ. La Russie a toujours été le pays apocalyptique par excellence. On croyait alors que le monde devait finir en 1491-1492, c'est-à-dire en l'an 7000 de la création. Les judaïsants s'occupèrent aussi de ce point de doctrine. Joseph fut raison de leur dire que nous vivions le moment de la seconde venue du Christ. Mais, récemment les hérétiques, les Pères de l'Eglise se sont trompés en disant que le monde finirait après 7 000 ans; il faut donc brûler leurs ouvrages. Joseph réplique que les Pères (commentant Eccl., xi, 2) ont dit que le monde durerait sept siècles, mais ces textes doivent être interprétés dans un sens mystique. 9. Traite du même argument. 10. Discute la doctrine des deux Epîtres sur la parousie.

11. Sur la vie monastique : l'auteur commence par décrire les erreurs des hérétiques. Les moines ont abandonné les commandements de Dieu : l'Evangile et la doctrine des apôtres (pour au moins n'est pas

judaïsant), et ils ont inventé et composé eux-mêmes ce genre de vie et ils observent des traditions humaines. » P. 451. Si la vie monastique était louable, le Christ et les apôtres seraient peints revêtus de l'habit monastique, mais on les voit toujours habillés en seculiers. Ce n'est pas un ange (créature de lumière) qui a donné l'habit monastique (noir) à saint Pacôme. Les perturbateurs des derniers jours (I Tim., iv, 1-2) sont les moines. Là-contre Joseph donne plusieurs exemples de vie monastique dans l'Ancien Testament : Melchisédech avant la Loi; sous la Loi, Elie et Elisée, les trois enfants de la fournaise de Babylone; Jérémie et Daniel; puis Jean-Baptiste. Il rapporte ensuite l'enseignement du Christ sur la pauvreté et l'abandon des parents; plusieurs apôtres furent vierges : Jean, Jacques son frère, Paul, André, Philippe, Thomas. Les autres apôtres laissèrent tout. L'institution de la vie monastique par les apôtres est décriée d'après les apocryphes. Le Christ est peint en laïque parce qu'il n'est pas moine et n'a pas de péchés à pleurer. « L'habit monastique est l'image de la pénitence et des larmes. » P. 484. Le Christ fit d'ailleurs beaucoup de choses que nous ne devons pas imiter : circoncision, sabbat, Pâque juive; nous en faisons plusieurs que le Christ ne pratiqua pas : symbole de la foi; renoncement au démon lors du baptême. Les apôtres qui sont la lumière du monde sont bien au-dessus des moines.

12. Quelques citations pour expliquer qu'une excommunication prononcée par un prélat hérétique n'est pas confirmée par le tribunal de Dieu. Ceci est manifestement contre l'archevêque Sérapion de Novgorod qui ne fut certainement pas hérétique.

13. Sur le châtiement des hérétiques. Ceci est dirigé contre les moines d'au delà de la Volga, surtout contre Nil Sorskiy qui voulait traiter les hérétiques avec douceur. Quand ils ne font pas de mal on les traite doucement, réplique Joseph; mais dès qu'ils deviennent dangereux, il faut sévir. 14. Il ne faut pas seulement châtier les hérétiques manifestes; il faut aussi démasquer les hérétiques occultes. 15. Les hérétiques novgorodiens (ici il faut lire Nil Sorskiy et son école) prétendent qu'il faut admettre à la communion les hérétiques pénitents. Joseph se refuse à admettre la sincérité de ces conversions. Puis il refait l'histoire de l'hérésie judaïsante et la continue en citant beaucoup d'horreurs. Ce chapitre montre aussi jusqu'où allait la passion aveugle de l'ignominie de Volokolamsk. 16. Il ne faut pas pardonner aux hérétiques, même quand ils sont condamnés à mort. Il y a grande différence entre eux et les pécheurs sincèrement repentis qui se sauvent en restant fidèles à leur pénitence jusqu'à la mort.

Tel est, très brièvement résumé, le *Prosvéditel* de Joseph de Volokolamsk. Récemment encore les historiens russes ne trouvaient pas assez de superlatifs pour chanter ses louanges. Voir par exemple Golubinskiy, *Histoire de l'Eglise russe*, t. II b, p. 219-220. Il est certain que l'ouvrage jouit d'une grande vogue en Moscovie au cours du xvi<sup>e</sup> siècle. Cette vogue etait-elle méritée? Peut-être, et justement parce qu'il n'y avait pas mieux. Toutefois avec la meilleure volonté du monde il est impossible d'établir même une comparaison entre l'ignominie de Volokolamsk et les théologiens qui représentaient alors la science sacrée dans les pays catholiques.

Le métropolitain Daniel (1522-1539) vint du monastère de Volokolamsk, où il avait été higoumène après la mort du bienheureux Joseph. Nous dirons ailleurs quelques mots sur lui. Pour ce qui touche à l'hérésie des pharisiens, disons seulement que Daniel est l'auteur d'un recueil de seize sermons, encore inédits et fort peu intéressants. Joseph de Volokolamsk eut aussi

une controverse très importante avec Nél Soskij sur les propriétés monastiques, mais bien qu'elle ait été au centre de la vie intellectuelle et religieuse de la Moscovie à cette époque, cette controverse ne toucha guère à la théologie.

Pour l'histoire de l'hérésie des judaïsants voir les chroniques russes, en particulier celle dite de Nikom et les documents édités par Pavlov dans ses *Monum. de l'ant. droit canon. russe*, dans *Russ. Ist. Bibl.*, t. VII (2<sup>e</sup> éd., Pétersbourg, 1908), p. 114 sq. On se servira avec encore plus de prudence de Joseph de Volokolamsk, *Prosphète*, Kazan, 1857. L'introduction avait été publiée par Novikov dans *Druznaja Ross. Vistiokle*, 2<sup>e</sup> éd., t. XIX; V.-N. Perets, *L'illustrateur de Joseph de Volokolamsk dans une traduction ukrainienne du début du XVIII<sup>e</sup> siècle en russe: Prosphète Iosifa Sanina...*, dans *Sbornik po russkomu jazyku*, t. I, Leningrad, 1928.

*Ouvrages contemporains.* — S.-A. Belokurov, S.-O. Dolgov, I.-F. Evseev, M.-I. Sokolov, *L'hérésie des judaïsants* (en russe: *O erez' židovstvajščikh. Nour. nadražiti*), dans *Členija*, mars 1902, recension dans *Žurn. Min. Nar. Pr.*, oct. 1902. Belokurov a édité l'ouvrage antijudaïsant du moine Savvat; Dolgov, les actes du concile de Moscou de 1490; Evseev, la traduction judaïsante du prophète Daniel; Sokolov la lettre du juif Théodore; M.-N. Speranskij, *La prière hébraïque de Juda (XI<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles)*, dans *Členija*, févr. 1908; du même, *Le psautier des judaïsants dans la traduction du juif Théodore (Psaltir židovstvajščikh)*, *ibid.*, 1907, mais il se trompait en pensant qu'il s'agissait du psautier dont Gennade s'était inquiété. *La porte d'Aristote ou le mystère des mystères (Aristotelej...)*, dans *Pamjatniki drevnej pis'mennosti*, Pétersbourg, 1908.

A.-I. Sobolevskij a consacré d'importants paragraphes à la littérature judaïsante dans son ouvrage classique, *Les traductions dans la littérature de la Russie moscovite aux XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles*, Pétersbourg, 1903; voir en particulier *La littérature des judaïsants*, p. 396-401; du même, *Matériaux et remarques sur l'ancienne littérature russe*, t. IV, *Le psautier des judaïsants*, dans *Izv. Old.*, t. XVII, 1912, n. 3, p. 92-94 (en russe: *Psaltir židovstvajščikh*).

Sur Joseph de Volokolamsk il faut encore se référer à I. Khruščev, *Étude sur les œuvres de Joseph Sanina, le bienheureux higoumène de Volokolamsk, 1866*, et à la recension de V. nag pages qu'en fit O.-Th. Miller, dans *Žurn. Min. Nar. Pr.*, févr. 1868, cet ouvrage serait pourtant actuellement à revoir; N.-P. Popov, *Le récit de Joseph sur l'hérésie des judaïsants d'après les manuscrits des grandes Ménées* (en russe: *Iosifovo slovanie...*), dans *Izv. Old.*, t. XVIII, janv. 1913, p. 173-197; F.-N. Popov, *La vie de Savvat de Joseph de Volokolamsk dans un manuscrit du XVI<sup>e</sup> siècle (Savvino žiti...)*, dans *Bibliografičeskaja leliopis*, t. I, 1914; S. Ivanov, *A propos de l'histoire littéraire du « Prosphète » du bienheureux Joseph de Volokolamsk (K literaturnoj...)*.

Sur le métropolite Daniel, nous avons les études de V. Zmakin, *L'attitude du métropolite Daniel, évêque des hérétiques* (en russe: *Vzgljad metropolita...*), dans *Žurn. Min. Nar. Pr.*, mai 1879; *Le métropolite Daniel et ses œuvres*, dans *Členija*, 1881, I; voir surtout les indications sur les discours VI et VII du métropolite, fournies par Zmakin, dans *Členija*, 1881, 2, p. 342-361.

Voilà aussi P. Bedritskij, *L'activité littéraire des judaïsants*, dans *Žurn. Min. Nar. Pr.*, mars 1912, p. 106-89. L'auteur est bien documenté sur la bibliographie du sujet, mais ses hypothèses recourent un accord si mauvais qu'un second article, quoique promis, ne vit pas le jour; V.-G. Druzmin, *L'épître du juif Théodore sur le baptême et la loi archaïque (Postanie Feodora...)*, dans *Letopis zanajiti arkhiepr.*, Komnissi, t. XXI, 1909. Le rapport de D.-F. Ilvinskij, *L'hérésie des pseudo-judaïsants*, lu au congrès archéologique d'Odessa, 1884, et publié ultérieurement dans son *Itiari d'Odesse*, 1884, p. 308-322 et 380-82, est de Russie, t. II, Moscou, 1884, p. 308-322 et 380-82, pour conséquence une vive polémique avec A.-S. Pavlov, *Th. Ilvinskij. Le métropolite Zosime et l'hérésie des judaïsants*, dans *Boj. Vest.*, 1905, t. p. 456 sq.; du même, *L'hérésie des pseudo-judaïsants*, dans *Russkij Arkhiv*, 1895; N. Kostomarov, *Gennadi, archevêque de Novgorod*, dans *Russkij Iskor. i Istorija*, t. I, t. I, c. XIV; V.-N. Perets, *Notes du tsarévitch sur l'hérésie*

judaïsante et sa littérature, dans *Izvestija de l'université de Kiev*, oct. 1908 (*Novye trudy...*), p. 1, 40; Th.-M.-L., *La pseudo-hérésie du métropolite moscovite Zosime (O minimom ereticesce...)*, dans *Russkij Arkhiv*, 1900, I, j'aime à croire que Th.-M.-L. n'est autre que Th. Ilvinskij.

N. MAXIME LE GREC. — Le célèbre théologien grec, formé en Occident et appelé fortuitement en Russie, est l'intellectuel le mieux doué que Moscou ait connu durant la première moitié du XVI<sup>e</sup> siècle.

Il polémiqua contre tous les adversaires de l'orthodoxie: juifs, musulmans, païens, arméniens, latins et peut-être encore luthériens. Il lutta contre les superstitions locales et contre les prétentions anticanoniques de l'Eglise de Moscou; il s'efforça de relever le niveau moral et religieux auquel la conquête tartare et la domination des premiers princes moscovites avaient réduit la Russie, il finit par être anathématisé dans deux conciles, jete dans un cachot monastique comme hérétique, libéré enfin, et puis, au cours des temps, vénéré en plusieurs endroits de Russie comme un bienheureux sans être pourtant formellement canonisé. La place de Maxime le Grec dans la littérature de Russie est fort importante; mais elle a été suffisamment indiquée à l'article MAXIME LE HAGHORIOTE, t. X, col. 460-463.

XI. LES CONCILES D'IVAN LE TERRIBLE; LITTÉRATURE RELIGIEUSE. — 1<sup>o</sup> *Le métropolite Macaire: les conciles de 1547 et 1549.* — Le couronnement d'Ivan le Terrible (16 janvier 1547), nous l'avons dit plus haut (col. 249), donna un nouvel essor à la croyance populaire que Moscou était devenue l'héritière de Rome et de Byzance. La « troisième Rome » fut admirablement servie par le métropolite Macaire (1542-1563), dont le long pontificat, durant la première moitié du règne d'Ivan le Terrible, a été très loué par la plupart des historiens de l'Eglise russe, en particulier par Golubinskij.

Alors qu'il était archevêque de Novgorod, Macaire avait eu l'idée géniale de réunir en une gigantesque compilation tous les ouvrages religieux qui avaient été jusqu'alors écrits en Russie. C'était doter son pays d'une véritable littérature. Il y travailla douze ans. Le résultat de cette œuvre immense est connu sous le nom des *Grandes Ménées* de Macaire. Dans ces douze énormes in-folio (un pour chaque mois de l'année), on trouve un peu de tout: vies de saints grecs, russes, et autres; les courtes vies sont tirées des *Prologues*, les vies plus longues sont prises d'ailleurs (Métaphraste a été mis à contribution pour les vies grecques); elles sont classées suivant le calendrier liturgique. On trouve à côté des Vies des saints, les écrits des mêmes saints: des homélies et parfois même des ouvrages plus étendus. On devine qu'il y a là des richesses encore inexplorées pour les anciennes traductions slaves des œuvres des Pères; à la fin de chaque mois, Macaire fit ajouter les œuvres religieuses d'autres ecclésiastiques non canonisés.

La commission archéographique de l'Académie des sciences de Pétersbourg (Pétersbourg, 1868-1915), a publié intégralement les *Ménées* pour les mois de septembre, octobre, novembre (1-2), décembre, janvier (1-11) et avril; une excellente description de ce recueil a été publiée par A.-V. Gorsky et K.-I. Nevostrouev avec préface et suppléments de F.-V. Barsov, dans *Členija*, 1881, I, et 1886, I, sous le titre de *Description des Grandes Ménées de Macaire, métropolite de toute la Russie*. L'archimandrite Iosif, Description détaillée des *Grandes Ménées de Macaire, conservées dans la bibliothèque postérieure de Moscou* (aujourd'hui bibliothèque synodale), Moscou, 1892 (en russe: *Podrobnoe obozrenie...*). A propos des *Ménées* (O *Četikh Mincejakh*), dans *Pamjatniki drevnej pis'mennosti*, t. III, 1879, p. 39-95.

Sur le métropolite Macaire voir en plus des histoires générales les monographies suivantes: K. Zaustinskij, *Macaire, métropolite de toute la Russie (Makarij metropolita...)*, dans *Žurn. Min. Nar. Pr.*, nov.-déc. 1881; G. Kuntsevich,





les moines à transcrire les chapitres XLIX-LII (dans le recueil actuel, ce sont les chapitres avant trait à la réforme monastique), LXVII-LXVIII (sur le jugement ecclésiastique) et la XXXI question du tsar (probablement de la seconde série, où il est question des services religieux à célébrer dans les monastères), les chapitres LXXV et LXXXI (domaines monastiques et obligations de célébrer les offices pour les morts, condamnation de l'usure). On voit que ces chapitres sembleraient répondre à la division que nous avons aujourd'hui. La lettre de Macaire est de juillet 1551.

On a reconnu aux actes du concile une telle importance qu'un des savants russes qui s'en est occupé le plus sérieusement, Dimitri Stefanovič, en trouva soixante et un manuscrits complets et sept fragments, nombre qu'il faudrait au moins doubler, pour ce qui est des manuscrits complets.

L'objet du *Stoglav* était de réformer l'Église de Russie, dépeinte dans les actes du concile sous des traits effrayants. Les décrets sont donc surtout disciplinaires. Il est malaisé de discerner l'apport des divers membres du synode, car, en dehors de trois ou quatre de quatre prélats, les membres du concile ne se distinguaient ni par leur science, ni par leur intelligence.

Voici un court résumé du livre tel qu'il existe aujourd'hui, et tel qu'il semble avoir commencé à exister des 1551.

Les premiers chapitres servent d'introduction : occasion du synode, membres qui y prirent part, court résumé ; une introduction plus ou moins poétique due probablement à la plume de quelque *diak*, un petit discours d'Ivan IV ; deux écrits du même, où le tsar fait l'histoire des années précédentes et encourage les évêques au zèle.

Avec le c. v nous entrons en matière avec une liste de trente-sept questions posées par le tsar au synode. Il est cependant intéressant de noter quelques variantes : la plupart des questions sont vraiment adressées par le tsar aux évêques ; ainsi la première :

Macaire, mon père, métropolite de toute la Russie, et nous archevêques et évêques, jetez les yeux... ; les trois suivantes sont impersonnelles, mais la 4<sup>e</sup>, où il est question des incorrections dans la transcription des livres liturgiques, contient ces paroles : « Qu'est-ce que Dieu réserve, d'après les saints canons, à cette négligence et à notre grande incurie ? » On dirait que c'est le tsar qui se frappe la poitrine ! La question suivante est claire : Les clercs apparemment négligemment à lire et à écrire, mais l'Écriture sainte contient des avertissements contre cela et nous, pasteurs, devons répondre entièrement de cette négligence. »

Au c. vi nous avons une introduction entièrement nouvelle et le décret sur l'institution de doyens ecclésiastiques (*tepovskie starosty*) ; suivent une série de décrets d'ordre principalement liturgique (c. vii-xxv ; puis c. xxvi-xxx), des instructions aux protopopes auxquels on confie plusieurs charges auparavant réservées aux doyens, enfin, c. xxxi-xl, des prescriptions diverses. Plusieurs de ces chapitres répondent à quelques-unes des questions posées par le souverain au c. v.

Le c. xli contient une série de trente-deux nouvelles questions du tsar ; celles-ci sont d'ordre surtout liturgique ou encore ont trait à des superstitions. Les réponses ici suivent immédiatement les demandes. Le concile publie ensuite des instructions, des exhortations du tsar, des demandes d'ukazes, des décrets conciliaires ; il s'agit surtout de la répression de la simonie, c. XLV-XLVIII, de la réforme des monastères, c. XLIX-LII, du tribunal ecclésiastique, c. LIII-LXV, du soin des pauvres, c. LXXI-LXXIII, des biens moraux,

liturgiques, c. LXXV-LXXVI, et des prêtres veufs, c. LXXVII-LXXXI. Suivent d'autres décrets sur divers sujets. Beaucoup de ces décrets donnent réponse aux doutes soulevés dans la première série de questions proposées par le tsar.

Le c. LXXX raconte comment les décrets du concile furent portés à l'ex-métropolite Joasaph lequel se trouvait au monastère de Sergiev Troitsa ; et le c. L contient les corrections suggérées par ce même Joasaph ; le c. est une addition d'importance capitale qui traite des biens d'Église.

On remarque le plus grand désordre, tant dans la distribution des chapitres, qui est arbitraire, que dans la rédaction elle-même. Parfois c'est tout le concile qui parle et tout à coup, sans transition, les paroles sont mises dans la bouche du souverain. On recommande ici au clergé, là au tsar, de prendre les sanctions nécessaires ; parfois les « doyens » et parfois les « protopopes » sont chargés de l'exécution des décrets. Les répétitions abondent et les contradictions ne manquent pas.

Le *Stoglav* ne contient aucune déclaration de portée dogmatique. Les historiens russes diront que sa décision sur le triple alleluia et sur la manière de faire le signe de la croix ont un intérêt doctrinal, car c'est sur ces deux points et en s'appuyant sur l'autorité du *Stoglav*, qu'un siècle plus tard les starovières se séparèrent de l'Église nationale.

Les canonistes se disputent pour savoir quelle est la portée de ce synode. L'opinion la plus courante défend l'authenticité du livre tel que nous le possédons aujourd'hui. A titre d'exemple, voici Golubinskij :

Aujourd'hui, on ne peut en douter ni même discuter la chose, le concile n'a pas seulement émis ses décisions, mais les a confirmées et les a publiées en code législatif et c'est précisément cette collection et ce code que nous avons dans le livre appelé le *Stoglav*. » *Hist. de l'Église russe*, t. II a, p. 783-784. Les *nakaznye spiski*, et la lettre du métropolite Macaire au monastère de Simonov sont des arguments très forts en faveur de cette théorie. Il reste pourtant à déterminer quelles sont les parties qui proviennent du concile et quelles sont celles qui proviennent de sources diverses ; on pourrait apprécier avec plus de précision l'apport du souverain ; il faudrait expliquer convenablement les doublets et, l'argument est classique, donner une raison suffisante de l'immense désordre des « actes » tels que nous les possédons aujourd'hui.

Golubinskij compare le *Stoglav* au concile de Trente : c'est comparer une session de semi lettres réunis sous la houlette d'Ivan le Terrible à la lignée des brillants théologiens qui se succéderont à Trente durant une longue période d'années ; c'est comparer une compilation enfantine à un recueil théologique fait avec un beau plan et une clarté incomparable. Golubinskij admire aussi comment l'Église russe se mit « volontairement » à sa réforme tandis qu'en Occident tout se faisait par la volonté de l'autorité. *Loc. cit.*, p. 789. Le *Stoglav* ne semble avoir exercé aucun effet réformateur.

La première édition du *Stoglav* a été faite à Londres en 1860 et fut très critiquée. Kozaneikov en fit une autre en 1863 ; voir *Remarques sur l'édition du Stoglav*, faites par M. Kozaneikov, dans *Prav. Sub.*, 1863, n. 2 (*Zaméčania...*). L'édition la plus répandue en Russie est celle de Kazan, 1862 (2<sup>e</sup> éd., 1887), souvent réimprimée. E. Sublatin en fit une autre, Moscou, 1860. E. Duchesne publia une traduction française : *Le Stoglav ou les Cent chapitres*, Paris, 1920 ; mais on note chez cet auteur un manque de familiarité avec la théologie et la liturgie orthodoxes. Il n'y a pas encore de bonne édition critique du *Stoglav*.

Pour les *Nakaznye spiski* (mandements, cf. col. 264), voir ts. D. Beliaev, *Le Stoglav et les mandements de la*

législation conciliaire de 1551 (en russe : *Stoglav i nakaznye...*), dans *Prav. Sob.*, t. XI, Moscou, 1863; *Les mandements du métropolitain Macaire sur le Stoglav (Nakaznaja gramata...)*, dans *Prav. Sob.*, 1863; A. Pavlov, *Un nouveau mandement du Stoglav*, dans *Zapiski d'université de Novorossiisk*, t. IX, 1873.

N. Bockrov, *Le Stoglav. Période de la formation* (Stoglav...), Jukhnov, 1906; H. Beljaev, *Sur le Stoglav contre les schismatiques (O stoglavé)*, dans *Čtenija obščestna iuibilej dukhov. prosvětenija*, nov., déc. 1875; le prêtre I.-M. Dobrotvorskij a publié une série d'importants articles sur le Stoglav dans *Prav. Sob.*, 1862-1863; N.-N. Durnovo, *Une des sources du Stoglav (Odin iz...)*, dans *Žurn. Min. Pr.*, fév. 1904; M.-A. Djakonov, *Remarques complémentaires sur les sources historiques de l'édition du XVI<sup>e</sup> siècle*, ibid., avril 1894; I.-N. Zdanov, *Matériaux pour l'histoire du Stoglav (Materialy)*, ibid., juill.-août 1876; du même, *Le Stoglav pour les schismatiques de 1551*, dans *Ist. Věst.*, fév. 1880 (*Tserkono-čenskij sobor...*); Zdanov défend la thèse que le Stoglav fut un *čenskij sobor*, c'est-à-dire ce qui correspondait aux États généraux de l'ancien régime en France; sa thèse a rencontré peu de faveur; N. Kononov, *Examen de quelques questions se rapportant au Stoglav* (*Bozhor...*), dans *Boz. Věst.*, 1904, n. 1; L. I., *Un nouveau manuscrit du Stoglav, 1596 (Novoe otkrytije...)*, ibid., 1899, n. 3; A. Pokrovskij, *Pierre le Grand et le Stoglav (Petr Velikij)*, dans *Čtenija*, 1910, n. 3; D. Stefanović, *Le Stoglav, son origine, ses rédactions, son contenu (O Stoglavé)*, Pétersbourg, 1909, p. 11-320, c'est l'ouvrage principal sur le Stoglav, présenté comme thèse à l'acad. ecclési. orthodoxe de Pétersbourg; voir les jugements des professeurs dans *Khr. Čten.*, nov. et déc. 1910, p. 311-320; 321-324; A. Spakov, *Le Stoglav; son origine officielle ou non officielle (Stoglav. K voprosu...)*, dans *Mélanges Vladimirskij Budanov*, Kiev, 1904, p. 299-330.

3. *Les conciles de 1553-1554.* Nous omettons l'affaire assez ténébreuse du diplomate Jean Viskovatj, accusé par le métropolitain Macaire d'hérésie galatée, pour avoir protesté contre certaines icônes peintes à Moscou après le grand incendie de juin 1547. Viskovatj fut absous de l'accusation d'hérésie, mais condamné à faire pénitence pendant trois ans pour ses imprudences de langage. Une intrigue de palais dirigée par Viskovatj contre le fameux protopope Sylvestre pour des motifs probablement plus politiques que religieux semble mêlée à cette discussion théologique.

*Les conciles de Moscou contre les hérétiques du XVI<sup>e</sup> siècle (Moskovskie sobory...)*, dans *Čtenija*, 1847, n. 3; O. Bodjanskij, *Enquête ou liste des blasphèmes ou des doutes concernant les saintes icônes émis par le diak Ivan Mikhailovič Viskovatj en 1662*, ibid., 1858, 2; plusieurs documents ayant trait à Viskovatj avaient déjà été publiés dans *Akty Arkheograf. Kommissii*, t. I, 1836, p. 241-249; N.-E. Andreev, *L'affaire du diak Viskovatj (O delé...)*, dans *Seminarium Konobokorantum*, t. V, 1832, p. 194 sq.

Nous sommes sur un terrain plus théologique avec Matthieu Baškin. Durant le carême de 1553, ce personnage, qui semble avoir été une bonne âme, religieuse et un peu inquiète, se présenta au prêtre Siméon de l'Annonciation et lui demanda de bien vouloir entendre sa confession : « Je suis chrétien, dit-il, je crois en Dieu le Père, le Fils et le Saint-Esprit », etc. Puis, tant en cette occasion qu'en diverses rencontres qui furent arrangées dans la suite, il fit part à son confesseur des doutes qui le tourmentaient quand il comparait les préceptes de la charité évangélique avec les pratiques qui existaient alors en Russie. Le servage surtout le scandalisait et il était oftusqué de constater que les clercs qui avaient du donner l'exemple, suivant le précepte du Sauveur, étaient loin de le faire. Il raconta enfin à son confesseur comment lui, Matthieu, avait libéré ses serfs, car il obéit au précepte évangélique.

Siméon, probablement, n'ait reconnu dans ces affirmations de son pénitent quelques traces de la terrible hérésie anti-joséphienne; Baškin, d'ailleurs, avait fréquenté les moines d'au-delà de la Volga. Il s'inquiéta et, au lieu de conseiller son pénitent comme

c'était son devoir de le faire, il s'efforça d'aller raconter l'incident au protopope Sylvestre qui jouissait alors d'un crédit illimité auprès d'Ivan le Terrible dont il était le confesseur. Sylvestre et Siméon firent une dénonciation en règle au tsar. L'autre favori, Adashev et le protopope André assistèrent à cette démarche. Ivan qui revenait du pèlerinage de Belozero et devait repartir incessamment pour Kolomna confia Baškin à deux moines joséphiens, Gerasime Leonkov et Philothée Dolev et les pria d'enquêter sérieusement sur leur prisonnier.

Le malheureux Baškin. au début, proclama énergiquement son innocence, mais il tomba bientôt dans une mélancolie inexplicable et commença à déraisonner. Il entendait la voix de la Vierge qui lui commandait de révéler les noms de ses complices et des lors il ne déraisonna plus; il déclara avoir reçu son hérésie « des Latins, de l'apothicaire lithuanien Matthieu et d'André Choteev ». Puis il était allé soumettre ses doutes aux moines « d'au delà de la Volga », qui, au lieu de le remettre dans le droit chemin, l'avaient encouragé dans son hérésie. Il accusa encore deux autres complices, en particulier : Grégoire et Ivan Borisov. Le concile se réunit alors contre lui, en décembre 1553, et découvrit que le malheureux était plongé dans les hérésies les plus néfastes. Il aurait déclaré que Notre-Seigneur Jésus-Christ (en tant que Dieu, évidemment!) « n'était pas égal à son Père », il aurait nié la présence réelle dans le sacrement de l'eucharistie en affirmant qu'il n'y avait là que du pain et du vin, nié l'utilité d'églises en affirmant que l'Eglise est seulement la multitude des fidèles et que les constructions visibles ne méritent pas ce nom; il aurait appelé idoles les icônes de Notre-Seigneur, de Notre-Dame et des saints; il aurait nié le sacrement de pénitence en disant que, dès que l'on cesse de pécher, le péché est enlevé sans qu'on passe chez le prêtre; il aurait rejeté la tradition et les saints conciles en disant que tout cela avait été écrit pour autoriser le tsar et les évêques à s'emparer de tout et dominer sur tout; il aurait enfin rejeté les commentaires de l'Écriture faits par les Pères pour en proposer de nouveaux.

Telle fut l'accusation. Baškin fut trouvé coupable, condamné et emmené au monastère de Volokolamsk. Il nous semble difficile d'admettre que le pauvre malheureux ait été véritablement coupable de ces hérésies. Baškin, nous dira plus tard l'higoumène Artème, agissait en enfant et ne savait guère ce qu'il faisait. Sa démarche auprès de Siméon durant le carême de 1553 ne laisse pas soupçonner ces graves accusations. On remarque aussi que les hérésies dont il fut accusé sont en grande partie les mêmes que celles qui avaient été réfutées un demi-siècle auparavant par Joseph de Volokolamsk, dont le livre fut porté au concile de 1553 et honoré par le tsar et par tous les évêques à la seule exception de l'évêque Cassien; on a aussi l'impression que, dans ce concile, ce n'était pas tellement Baškin qui préoccupait les inquisiteurs; ils étaient bien plus préoccupés de trouver et châtier ses complices. Kurbiskij nous indique où ceux-ci furent trouvés : dans les monastères d'au delà de la Volga. Ces modestes skites (ermitages) étaient d'ailleurs pour les moines de tendance joséphienne l'origine de toutes les calamités qui testèrent sur la Russie.

Parmi ces moines de l'école de Nil Sorskij, le plus célèbre alors était l'ancien higoumène de la Troïtsa, le moine Artème, qui avait été chassé de son monastère peu de temps auparavant après un supériorat de six années; avant d'embrasser la vie de solitaire dans le *Zavolžie* (pays d'au delà de la Volga).

Artème devait alors avoir un peu plus de cinquante ans. Né dans le pays de Pskov, il avait embrassé la vie monastique dans le *Zavolžie*, au monastère de Saint-

Corneille de la Komel, puis il était allé au skite de Porphyre et de là, nomade comme tant de moines de son pays et de son époque, il était revenu à Pskov, où, semble-t-il, il jouissait d'une certaine réputation de lettré. Une fois, il poussa jusqu'à la ville livonienne de Neuhausen pour y disputer avec quelque « romain », mais bientôt il revint à la solitude de sa préférence, au skite de Porphyre dans le *Zavolzie*, où il se lia d'amitié avec plusieurs moines, dont le célèbre Théodoret, l'apôtre des Loparej et devint un des plus fervents adeptes des doctrines de Nil Sorskij. Il semble avoir été en correspondance avec Ivan le Terrible à l'occasion du *Stoglav* et dès lors on le voit adversaire manifeste des propriétés monastiques. Il le faisait par motif religieux et il se défendit d'avoir jamais encouragé le tsar à procéder à des mesures arbitraires. Puis Ivan le fit venir à Moscou et peu après le fit nommer higoumène au monastère de la Troitsa.

Le riche monastère, fondé jadis par Serge de Radonège dans le dénuement le plus absolu, était alors le plus opulent des monastères de Russie. On comprend que le pauvre solitaire, placé soudainement dans cette administration exceptionnellement compliquée, ayant affaire à des moines qui se trouvaient parfaitement satisfaits de cet état de choses et n'entretenaient vis-à-vis des solitaires du *Zavolzie* qu'inquiétude et aversion, se soit vite rendu la situation intenable. Au bout de six mois, il s'en retourna dans son cher ermitage de Porphyre. Il avait laissé un mauvais souvenir à la Troitsa et, plus tard, on trouva plusieurs de ses anciens sujets parmi ses accusateurs les plus acharnés.

On fit venir à Moscou Artème, pour y discuter avec Baškin; celui-ci semble avoir accusé l'ancien higoumène de la Troitsa. Artème flaira un piège et repartit pour son ermitage. Ce fut là sa faute la plus grave. On comprend pourtant son hésitation à paraître devant un synode où la majorité était composée de ces josphiens qui avaient déjà découvert et châtié tant d'hérétiques et qui, surtout, s'étaient toujours montrés si intolérants vis-à-vis des moines de l'autre école. En tous cas, on fit chercher Artème, on l'arrêta, on l'amena à Moscou et on le traduisit devant le concile en janvier 1554. Ses accusateurs furent Nectaire, higoumène de Thérapontov, Jonas, ancien higoumène de la Troitsa, Adrien, cellérier de la Troitsa, Ignace, moine de la Troitsa, Siméon, higoumène de Saint-Cyrille de Belozero, Nicodème du même monastère et enfin le métropolite Macaire lui-même.

On lui reprocha son voyage en Livonie qui devint alors une louange de la foi latine. On l'accusa d'avoir violé le jeûne du carême et même, une fois qu'il dinait chez le tsar, il aurait mangé du poisson pendant le carême. On lui fit des reproches encore plus graves sur sa doctrine : il aurait dit à Nectaire que Joseph de Volokolamsk avait mal commenté la vision d'Abraham (quand la Trinité lui apparut sous la forme de trois anges); il aurait dit au moine Jonas, ancien higoumène de Sergiev Troitsa, que le signe de la croix est inutile (encore faudrait-il voir quelle était la pensée d'Artème : ne voulait-il pas simplement condamner une multiplication de rites extérieurs non conjoints à l'esprit de mortification et de vie intérieure?); à un autre il aurait déclaré qu'il était inutile de faire chanter des services funèbres pour ceux qui étaient morts dans leurs peches (on reconnaît ici la ressemblance avec la doctrine de Maxime le Grec sur le purgatoire). Artème aurait marqué l'incompatibilité entre chanter des canons « au très doux Jésus » et violer ses commandements; ainsi de même, disait-il, on chante des acathistes en l'honneur de la pureté de la Vierge et l'on ne réforme pas sa vie. Il fut accusé encore d'avoir douté de la justice des condamnations prononcées contre les hérétiques novgorodians. Ar-

tème nia toutes ces accusations, sauf celle d'avoir mangé du poisson pendant le carême et s'excusa en disant qu'il dinait alors avec le tsar. On fit venir un groupe de moines d'outre-Volga qui justifiaient Artème. Il fut pourtant condamné et envoyé au monastère de Solovki. Théodose Kosoj subit la même sentence. Le bienheureux Théodoret fut envoyé à Saint-Cyrille de Belozero; Savva Sakh, qui était connu comme « habile écrivain », fut dirigé sur un monastère de Rostov; l'évêque Cassien qui avait cherché à défendre les accusés dut renoncer à son évêché et s'en aller; d'autres enfin furent dispersés dans divers monastères. On le voit, la répression avait été rude.

Il n'est pas aisé de déterminer au juste quelle fut l'hérésie d'Artème. Il nous semble pourtant qu'il fut condamné par un de ces excès de zèle que l'on rencontre trop souvent, hélas, dans l'histoire des josphiens.

Artème et son compagnon Théodose Kosoj s'enfuirent de Solovki et vinrent en Lithuanie. Artème y devint un des principaux champions de l'orthodoxie et s'engagea dans de brillantes controverses avec les protestants. Théodose Kosoj tourna mal. Il renia ses vœux, prit femme et abandonna sa religion. Artème lui écrivit une lettre touchante pour le ramener dans le droit chemin.

Les documents de l'affaire Baškin, Artème, etc., ont été publiés par Stoïev dans *Akty arkhiepsk. ekspeditsii*, t. 1, n. 238, 239. La lettre d'Ivan IV à Maxime le Grec sur Baškin se trouve dans *Akty istoričeskie*, t. 1, n. 161; voir encore O. Bodiansky, *Les conciles de Moscou contre les hérétiques du XVI<sup>e</sup> siècle (Moskovskie sobory...)*, dans *Čtenija*, t. III, 1843, n. 3; ajouter encore l'*Annuaire russe (Létopisest russkij)*, 1895, n. 3, p. 7, et l'*Hist. du royaume de Moscovie écrite par A. Kurbiskij*, dans *Russ. Ist. Bibl.*, t. XXXI, 1914. Les lettres de l'higoumène Artème ont été publiées *ibid.*, t. IV, col. 1359 sq.

S.-G. Vilinskij, *Les lettres du moine Artème (Poslanija...)*, Odessa, 1906; I. Emel'janov, *L'hérésie de Baškin et de Théodose Kosoj*, dans *Trudy*, 1862 (divers titres); P.-M. Zaknov, *Le starets Artème, vœu du XVI<sup>e</sup> siècle (Starets Artemij)*, dans *Žurn. Min. Nar. Pr.*, 1887, n. 11; S. Sadkovskij, *Artème, higoumène de la Troitsa*, dans *Čtenija*, 1891, n. 4; N. Kostomarov, *Matthieu Baškin et ses associés*, *Hist. russe en biographies*, t. I, c. XIX.

Nous ne connaissons l'hérésie de Théodose de Kosoj que par les travaux qui furent écrits contre lui. Il y en a deux : la *Longue épître (Poslanie mnogoslonoie)* d'un auteur inconnu, mais qui est peut-être le fameux moine Zénobe Otenskij, et surtout la *Démonstration de la vérité (Pokazanie istiny)* qui est certainement de ce moine.

La *Longue épître* fut écrite en réponse à une lettre envoyée à l'auteur par certains Lithuaniens orthodoxes, que les hérésies de Kosoj avaient émus. D'après ces Lithuaniens, Kosoj aurait nié l'utilité des églises matérielles, des icônes du Christ et de sa mère, des anges, des martyrs et des saints Pères. Les arguments de Théodose Kosoj sont les mêmes qu'on avait jadis attribués aux judaïsants : la prohibition du culte des idoles dans l'Ancien Testament. Il aurait aussi nié l'utilité de la prière, surtout vocale (des célenies, etc.) et n'aurait admis que les métanies spirituelles en rejetant les corporelles. — Qui donc, s'écriait-il, a fait la division des jours, en jours de jeûne et jours gras? Dieu a créé tous les jours égaux. — La distinction entre aliments permis et aliments interdits certains jours obtint-elle ainsi notre novateur comme étant une « tradition humaine ».

Donnait-il aussi dans le libéralisme religieux? Il semble avoir affirmé en tous cas que « tous les hommes, Tartares, Allemands et autres nations sont une seule chose devant Dieu », mais peut-être ne rejetait-il que l'exagérée mesure des tenants de la troisième Rome.



Il maît aussi la présence réelle de Notre Seigneur dans le Très Saint Sacrement. La profession monastique était rejetée comme tradition humaine; aussi bien la pratique de se purifier après avoir eu contact avec les femmes. Ailleurs il disait : « Il ne convient pas de lire des Actes des martyrs, car cela scandalise les gens ; il est écrit dans les Actes que les martyrs ne prouvaient les persécuteurs, mais cela n'est pas bien ; ainsi de même il ne convient pas de lire des vies des pères... on y lit des miracles et des prophéties, alors que le Christ dit que la prophétie a cessé avec Jean, et pour cette raison les prophéties faites après le Précurseur ne viennent pas de Dieu ; ainsi de même après les apôtres il n'y a plus de miracles... Théodore accusait encore le clergé de charisme et d'hypocrisie et lui reprochait « d'avoir violemment persécuté ceux qui possédaient la vérité ».

Ce sont là les points principaux auxquels l'auteur de la *Longue épître* répond. Ses arguments sont à peu près les mêmes que ceux du moine Zénobe et c'est la raison principale pour laquelle on a attribué à ce dernier la *Longue épître*.

4. La « Démonstration de la pérille » (*Istiny pokazanie*), de Zénobe Otenskij. — L'ouvrage est assez mal ordonné : il est divisé en dix parties fort inégales qui correspondent aux dix visites que les clercs *klyrosniki* : deux moines du monastère du Sauveur à Staronov (un laïque) firent à Zénobe pour l'interviewer sur l'hérésie de Kosoj. La première visite tourna à Zénobe de la matière pour 187 pages (p. 11-198) ; la seconde est beaucoup plus brève (p. 199-215). Ces visites elles-mêmes sont partagées en cinquante-six chapitres dont les dix derniers n'ont rien à voir ni avec Kosoj ni avec les *klyrosniki*. L'énorme « visite huitième » (p. 525-568) et le commencement de la suivante sont un commentaire du sermon de saint Basile sur la foi, que Golubinskij trouve excellent. Zénobe se répète beaucoup ; il est diffus, souvent difficile à lire ; ses titres ne donnent aucune idée du contenu : « Dans la plus grande partie de son ouvrage, a remarqué Golubinskij, il se répète beaucoup trop, il parle comme s'il faisait la leçon à de petits enfants, tellement qu'il en devient ennuyeux et même, on peut le dire, insupportablement ennuyeux. » (*Hist. de l'Eglise russe*, t. II, p. 239). Ce sont là les mauvais côtés ; mais, nous l'avons dit, Zénobe était théologien ; il n'est pas un *nacléik* comme l'igoumène de Volokolamsk ; aussi les historiens de la littérature russe aiment à dire que la *Istiny pokazanie* est supérieure au *Prospétile*.

Zinovij, inok Otenskij, *Démonstration de la pérille (Istiny pokazanie)*, Kazan, 1863 ; N. Nikolaevskij lui paraît une longue étude dans le *Iudicherny Vestrak*, 1866, p. 190-4 ; à l'occasion de cette publication ; Th. Kalugin, *Les travaux homilétiques du moine Zénobe Otenskij (Gomiletickéskie...)*, dans *Zurn. Min. Nar. Pr.*, 1893, n. 2, 5 ; du même, Zénobe, *le moine Otenskij, ses œuvres de théologie polémique et ses discours (Zinovij inok Otenskij...)*, Pétersbourg, 1894 ; V. Botjanovskij a fait paraître une recension plutôt sévère de cet ouvrage dans *Zurn. Min. Nar. Pr.*, 1894, 11.

A. N. Popov, *La longue épître de Zénobe Otenskij (Postup. monast. pr.)*, dans *Čtenie*, 1889, n. 2 ; S. G. Vilimskij, *La question de l'autorité de la longue épître (Vopros ob avtor...)*, dans *Izv. Old.*, 1905, n. 2.

Pour être complet, nous devrions dire quelques mots de l'activité littéraire d'Ivan le Terrible lui-même. Ses deux lettres à Kurbskij et son épître aux moines de Belozero n'ont pas seulement un intérêt historique et psychologique ; elles nous montrent, sous un aspect quelque peu bizarre, il est vrai, la physiognomie religieuse de cet homme extraordinaire. Il se piquait aussi de théologie. Nous avons parlé ailleurs de ses controverses avec le P. Possevin. Voir ici, t. XII, col. 2649. Il se disputait aussi avec les protestants.

I. N. Zdanov, *Les œuvres du tsar Ivan Vasilievitch (Sofinénija...)*, t. I, Pétersbourg, 1904 ; N. K. Nikol'skij, *Quand fut écrite l'épître de recommandation au monastère de Saint-Cyrille de Belozerski ? (Kogda byla...)*, dans *Khr. Čten.*, janv. 1907.

L'influence rebelle de A. Kurbskij, connu par son duel littéraire avec Ivan le Terrible, s'est exercée surtout parmi les Ruthènes. Ses œuvres ont été éditées dans *Iuss. Ist. Bibl.*, t. XXXI, 1914 (Voir aussi t. II, Bartol'sevič, *Le prince Kurbskij en Volhynie (Kniaz Kurbskij...)*, *Ist. Vost.*, septembre 1881 ; P. V. Vilkhosovski, *Les redactions de la première lettre d'Ivan Grigorič à A. M. Kurbskij*, dans *Lët. čas.*, t. XXXII, 1923 (« Vopros... ») ; A. Jasinskij, *Les œuvres du prince Kurbskij comme matériel historique (Sočinenia...)*, dans *Izvestia de l'Université de Kiev*, octobre, novembre 1892 ; P. V. Vladimirov, *Données nouvelles pour l'étude de l'autorité littéraire du prince Kurbskij (Novye dannye...)*, t. II, Moscou, 1897 (Travaux du IX<sup>e</sup> congrès archéologique tenu à Vilna en 1895).

Nous ne parlerons pas du premier essai d'imprimerie ; voir M. P. Pogodin, *Ivan Fedorov, premier imprimeur moscovite*, dans *Zurn. Min. Nar. Pr.*, avril, juin 1870.

## XII. L'INSUBORDINATION DU PATRIARCAT MOSCOVITE.

La troisième Rome possédait déjà son empereur, mais à côté de lui, pour diriger l'Eglise, il n'y avait encore qu'un simple métropolitain. Vis-à-vis des autres Eglises orthodoxes, elle se trouvait dans une situation par trop humiliante.

Le 17 juin 1586, Moscou accueillit le patriarche d'Antioche Joachim. Souvent, surtout depuis deux siècles environ, les prélats orthodoxes étaient venus quêter dans la riche et accueillante Moscovie, en laissant, en échange des dons qu'ils recevaient, des bénédictions, des indulgences et des reliques plus ou moins authentiques. Mais jamais encore on n'avait vu de patriarche à Moscou. Joachim avait besoin de 8 000 *zologh*. Il fut reçu avec respect, mais non pas sans précautions. Il eut son audience chez le tsar Théodore Ivanovitch le 25 juin, et aussitôt après fut reçu à la cathédrale par le métropolitain Denys, qui s'empressa de bénir le premier le vieux patriarche, au mécontentement de celui-ci qui voyait dans cette démarche un manque d'égards flagrant. C'est que le riche métropolitain de la troisième Rome se considérait comme hiérarchiquement supérieur au besogneux patriarche d'Antioche. Denys, d'ailleurs, agit pas en l'occurrence par une initiative personnelle. Tous les détails d'étiquette avaient été longuement et soigneusement prévus au Kremlin à cette époque.

Après ces démarches officielles, Boris Godunov, beau-frère du tsar Théodore Ivanovitch et tout puissant régent de Moscovie, vint proposer à l'illustre visiteur d'instituer le patriarcat moscovite. Joachim s'y refusa, en alléguant que le concile de l'Eglise entière devait intervenir dans une affaire de cette importance. On le combla de dons et on le laissa partir en le priant de traiter l'affaire à Constantinople. On envoya aussi un courrier, Michel Ogarkov, porter d'abondantes aumônes aux divers patriarches. Bientôt une véritable procession de dignitaires grecs, serbes et bulgares apparut sur les frontières de l'empire moscovite. On prévoyait la convocation d'un concile et les prélats se rendaient compte que leurs services pouvaient être requis par Moscou dans un prochain avenir.

L'affaire pourtant traînait. A Moscou, le métropolitain Denys était chassé et remplacé par une créature de Boris Godunov, Job, qui avait été récemment promu du siège de Kolonna à l'archevêché de Rostov. A Constantinople, Jérémie II venait de remonter, pour la troisième fois, sur le trône patriarcal après avoir eu avec son compétiteur Théophile. La lutte avait été ardente et le patriarche se trouvait à court de fonds. Il prit à son tour le chemin de Moscou. Il y arriva le 13 juillet 1586, accompagné du métropolitain de Monembasie, Hierothée (parfois appelé Dorothee), un sympathique grognon, qui nous a laissé une description savou-

reuse de ce voyage historique, et de l'archevêque d'Élasson, Arsène, qui était déjà venu mendier à Moscou, mais qui s'était établi à Léopol durant son voyage de retour et maintenant se trouvait enclenché à partir, cette fois pour y rester longtemps, dans l'Église des prélats byzantins. Vingt-trois autres ecclésiastiques composaient la suite brillante du patriarche romain nique.

À Moscou, on croyait toujours que Théophte était encore patriarche et Jérémie faisait quelque peu mine d'intrus. On le garda révérencieusement à l'écart pour la semaine d'attente qui précédait d'ordinaire l'audience du tsar. Jérémie fut reçu le 21 juillet. Puis, Boris Godunov, c'est toujours lui qui apparaît dans cette affaire, car le malheureux tsar Théodore n'était guère bon qu'à sourire et à sonner les cloches, vint l'interroger sur l'état du patriarcat byzantin. Une fois qu'il fut assuré que Jérémie était vraiment patriarche, il lui proposa d'instituer le patriarcat moscovite. Jérémie commença par refuser; cette démarche, pensait-il, ne pouvait se faire sans le consentement du synode de Constantinople. L'affaire traîna donc tout le reste de cette année 1586. Les négociations se prolongèrent, mais le malheureux patriarche n'était guère en état de lutter contre ses bienfaiteurs, contre Godunov, en particulier, qui mettait une ténacité de Tartare à réaliser ses desseins. Les Grecs étaient soigneusement gardés — c'est Hiérothée qui nous en fait la confidence — avec les plus grands honneurs. Au bout de quelque temps, Jérémie parla de fonder un archevêché autocéphale « comme à Achrida ». Hiérothée protesta. Un concile était nécessaire à cet effet, et nous ne sommes que trois... trois Grecs bien entendu car pour Hiérothée, ce semble, les Moscovites n'existaient pas! Ceux-ci, d'ailleurs, qui étaient devenus autocéphales presque un siècle et demi auparavant, à la barbe du patriarcat œcuménique, n'étaient guère disposés à se contenter d'une telle solution. Enfin quelques subalternes — non parmi les dignitaires de la cour, mais parmi les officiers qui tenaient nos Grecs dans un emprisonnement honnête — que suggèrent à Jérémie de rester lui-même à Moscou. Hiérothée se chargea bien de lui rappeler qu'il ne savait pas la langue du pays, qu'il était habitué à d'autres coutumes; Jérémie harcelé, fatigué, consentit. On accueillit cette décision avec enthousiasme. Mais comment écarter Job du siège de Moscou? C'eût été commettre un adultère spirituel. On oubliait fort à propos que l'immense majorité des métropolites moscovites, depuis le concile de Florence, avaient été remplacés de leur vivant, souvent pour de simples caprices des souverains. Job lui-même avait déjà été évêque de Kolomna (1581-1586), puis archevêque de Rostov (janvier-décembre 1586), avant de venir à Moscou prendre la place du métropolite Denys, chassé comme tant de ses prédécesseurs, pour des raisons demeurées obscures. Quoi qu'il en fût, Moscou était scandalisée à la pensée que Job pût être exclu du siège qu'il possédait alors. Il fallait tirer pourtant tout le parti qu'on pouvait de la concession patriarcale. On suggéra donc à Jérémie de rester, mais d'établir sa résidence dans l'ancienne capitale, à Vladimir-sur-Kliazma, un endroit, disait le métropolite Hiérothée, qui était pire que Koukos! Mais depuis qu'il avait commencé à céder, Jérémie était perdu. Il finit par se déclarer vaincu sur toute la ligne; il permit de consacrer Job patriarche de Moscou et de toute la Russie, puis de repartir pour Constantinople.

Le 17 janvier 1589, on réunit les ecclésiastiques moscovites qui furent enfin mis au courant de ce que le tsar, ou plutôt Godunov, avait tramé jusqu'alors. Le souverain les invita à donner leur opinion sur les moyens de prendre en vue d'établir le patriarcat, mais

prudemment, ils lui laissèrent le soin de toute l'affaire. On pria donc Jérémie de rédiger le rituel de la cérémonie: mais comme celui-ci ne proposait que le rituel byzantin, beaucoup trop simple pour la circonstance, on chargea le diak Scélkalov, secrétaire aux Affaires étrangères, de rédiger quelque chose de suffisamment solennel. On y prévoyait une élection, puis une nouvelle consécration de l'élu (ce sera la troisième fois que Job recevra la consécration épiscopale). Jérémie accepta ce rituel. Enfin, le 23 janvier, on procéda à l'élection. On désigna trois noms, mais, évidemment, c'est Job qui sortit. On désigna aussi, d'après la même manière, les titulaires des métropoles nouvellement fondées de Novgorod et de Rostov. Le 26 janvier, Job fut solennellement consacré patriarche par Jérémie, d'après le rituel établi par Scélkalov. Le malheureux patriarche byzantin dut rester à Moscou jusqu'au mois de mai suivant, afin de signer l'acte synodal qui consacrerait cet événement. On y parla abondamment de la troisième Rome. On reconnut à Moscou le droit d'avoir un patriarche, élu par ses propres évêques. La nouvelle devait être ensuite communiquée à Constantinople. Puis on établit une nouvelle distribution territoriale en métropoles, archevêchés, évêchés, qui ne sera mise que partiellement en pratique. Viennent enfin les signatures. Hiérothée de Monembasie, protestant jusqu'à la dernière minute, refusa longtemps d'apposer la sienne au bas de ces « lettres bulgares », mais quand on l'eut menacé de le jeter dans le fleuve, il finit par obtempérer. Son compatriote, Arsène d'Élasson, qui nous a laissés des recits dithyrambiques, en vers et en prose, sur ces événements ne semble pas avoir éprouvé tant de scrupules.

Jérémie put alors quitter la Russie. Il vint dans le grand-duché de Lithuanie, où il déposa le métropolite, en promut un nouveau, se choisissant en même temps un exarque qu'il exemptait de la juridiction métropolitaine, donna les plus amples pouvoirs aux confréries laïques, rendit en un mot la position des évêques orthodoxes tellement intenable que ceux-ci en vinrent à se rapprocher des évêques latins avec lesquels, au bout de quelques années, ils devaient finir par conclure l'union religieuse de Brest-Litovsk. Enfin, abondamment chargé d'aumônes, Jérémie revint à Constantinople après une absence qui avait duré deux ans.

Il réunit un synode (mai 1590). Il décrivit son voyage à Moscou, l'état merveilleux de l'orthodoxie russe, la munificence du tsar orthodoxe. Il rappela discrètement la pression qui avait été exercée sur lui, ses résistances à accomplir la volonté du souverain; enfin, il raconta l'élection et la consécration de Job. Il demanda au concile d'approuver son action. On rédigea donc une lettre synodale signée par les trois patriarches (le siège d'Alexandrie était alors vacant), quarante-sept métropolites, cinquante archevêques et quelques employés de la chancellerie patriarcale. Après avoir multiplié les louanges à l'égard du potentat moscovite, on approuva l'érection du cinquième patriarcat; on voit que la fondation du patriarcat de la troisième Rome laissait intacte la conception de la Pentarchie et l'on donna au titulaire de Moscou le cinquième rang après Jérusalem. L'ancienne Rome était considérée comme entièrement et définitivement déchue. L'acte synodal fut porté à Moscou par l'archevêque de Tirmovo, Denys Cantacuzène Paléologue, un rejeton des illustres familles qui avaient jadis gouverné Byzance, mais le besogneux prélat devait laisser un bien mauvais souvenir en Lithuanie lors de son passage.

Moscou le reçut à peine. Il est vrai qu'on y était très impatient de le voir. On avait pourtant bien spécifié que le

patriarche russe devait avoir le troisième rang, entre Alexandre et Antioche et on avait cru que Jérémie avait promis de faire droit à ces revendications. Aussi Denys dut-il longtemps attendre son audience auprès du souverain. Il ne rencontra le patriarche Job que par hasard et longtemps après son arrivée. Pourtant, au bout de quelque temps, on trouva cette solution : un nouveau synode devait être convoqué à Constantinople, car le patriarche d'Alexandrie, « pape et juge œcuménique », avait manqué au premier. Peut-être avait-on appris à Moscou que Méléce Pigas, le nouveau titulaire d'Alexandrie, ne ménageait pas ses critiques à l'égard de Jérémie qu'il trouvait trop autoritaire. Ce nouveau synode avait pour but de donner le troisième rang à Moscou. On dépêcha d'abondantes aumônes aux patriarches. Le 12 février 1593, un nouveau concile, bien moins nombreux que celui de 1590 fut réuni à Constantinople. Méléce Pigas en fut l'âme. Il critiqua Jérémie, mais la même décision fut prise qu'en 1590. On reconnaissait le patriarche moscovite en lui donnant la cinquième place, après Jérusalem. Les légats de Méléce furent jetés en prison dès leur arrivée en Moscovie.

Les sources principales sur l'institution du patriarcat moscovite ont été éditées par A.-Ja. Spakov, *Fondation du patriarcat en Russie*, Odessa, 1912 (*Mém. de l'univ. de Novorossijsk*; fac. de droit, t. vi), ce sont les trois *Grièskies stolennje spisiki*, n. 1, 2 et 3; il y a aussi le rituel composé par le diak Sélkalov et la lettre synodale écrite à Moscou. Un autre appendice contient aussi le *Katholikos d'Arsene* et le livre du diak Ermolajev. Une autre édition de la *Katholikos d'Arsene*, et le *Chronographe* de Hierothée (ou Dorothee), ont été éditées par K.-N. Sathas, *Βιογραφίαι των πατριάρχων της καθολικης εκκλησίας*, Athènes, 1870. L'épître du concile de Constantinople célébré en 1590 a été éditée par W. Regel, dans ses *Analekta Byzant-Slav.*, Pétersbourg, 1891, p. 85-91; en appendice, à la fin de l'ouvrage, on trouvera une table photographique contenant les signatures apposées à ce document. Les *Actes du synode de 1593* ont été édités par Porphyre Uspenskij, dans *Trudy*, oct. 1865, p. 237 sq. La lettre de Méléce Pigas se trouve dans les *Anal. Byzant-Slav.* de Regel, p. 92-115; *ibid.*, les lettres de Joachim d'Antioche et de Sophronie de Jérusalem.

Voir encore A. Dmitrievskij, *Arsene, archevêque d'Élasson et ses mémoires récemment découverts*, dans *Trudy*, 1898-1899; H.-Th. Nikolaevskij, *Les relations des Russes avec Constantinople à propos du rang hiérarchique du patriarche moscovite* (*Snosjenija Russkikh...*), dans *Khr. Cten.*, 1880, n. 1; du même, *Institution du patriarcat en Russie*, *ibid.*, 1879-1880 (*Učređenje...*). L'ouvrage de Spakov qu'on aurait désiré écrit avec un peu moins d'appréhension contre les prélats byzantins peut presque suffire à lui seul.

Durant les années qui suivirent l'institution du patriarcat moscovite, se tint un concile qui passa un décret presque incroyable sur la matière de l'eucharistie. Il y avait disette de vin liturgique en Moscovie. On devait le faire venir « de chez les païens qui ne connaissent pas le vrai Dieu » ou l'acheter « chez les Latins qui ont rejeté la grâce de Dieu et sont tombés dans de multiples hérésies ». Les marchands mélaient d'autres substances avec le vin qu'ils vendaient à un prix énorme et faisaient remarquer aux Moscovites que, sans eux, ils n'étaient même pas capables de célébrer leur liturgie. Il était impossible, ajoute le préambule du concile, de faire venir le vin de Grèce ou de Jérusalem à cause de la distance ou de l'insécurité des chemins.

Il fallait supprimer cet abus. Le tsar (était-ce bien Théodore, ou plutôt l'esprit fertile de son ministre qui eut cette idée?) décréta que dans son territoire on devait célébrer avec du vin extrait « de baies données de Dieu, non souillées par des païens et croisées dans son propre territoire ». Il communiqua son dessein à la tsaritsa, à ses boiars et aussi au patriarche Job et à ses évêques. On demanda d'acquiescer à travers toute la Moscovie pour trouver les baies convenables. On s'ar-

rêta aux cerises! Le concile passa un décret ordonnant de choisir des hommes de confiance pour en extraire le « vin » et le préparer pour le culte. Le décret ajouta que Dieu, qui avait changé l'eau en vin, chargerait ce vin en son Précieux Sang. Suivent une série de textes plus aptes à prouver la vérité du sacrement de l'eucharistie qu'à légitimer le vin nouveau. Voir V.-N. von Benesovskij, *Le concile de Moscou de la fin du XVI<sup>e</sup> siècle sur le vin d'Eglise* (*Moskovskij sobor...*), dans *Izv. Otd.*, t. xxii, 1917, p. 1-9.

XIII. LE CONCILE DE 1620 ET LA REBAPTISATION DES LATINS. — Job n'était pas destiné à mourir sur le trône de Moscou. Les premiers titulaires de la dignité patriarcale furent entraînés dans la terrible tourmente révolutionnaire qui jeta la Russie du XVII<sup>e</sup> siècle dans les convulsions les plus graves jusqu'à l'avènement de la dynastie des Romanov.

Après la mort du tsar Théodore Ivanovitch (le dernier des Rurikides de la famille d'Alexandre Nevskij), Boris Godounov lui succéda comme tsar. Bientôt, un célèbre prétendant faisait son apparition en Pologne. Un jeune homme qui se disait Dimitri, fils d'Ivan le Terrible et de sa dernière épouse Marie Nagoj, échappé par miracle aux sicaires de Godounov, parlait de chasser l'usurpateur et de reconquérir le trône de ses aïeux. Dimitri, vrai ou faux, peu nous importe ici, fit en secret profession de foi catholique dans la résidence des jésuites de Cracovie et, puissamment aidé par la noblesse polonaise, partit pour Moscou. Le patriarche Job multiplia contre lui les anathèmes en disant que le véritable Dimitri était mort et que ce prétendant n'était qu'un défrôqué du nom de Grégoire (Griška) Otrepiev. Il en faisait même une question dogmatique, car, si l'on acceptait Dimitri, le dogme de la résurrection des morts était en danger.

Ces anathèmes n'arrêtèrent pas la marche du prétendant à travers un pays qui l'acclamait avec enthousiasme comme le fils de ses tsars. Bientôt Boris Godounov mourait, son fils Théodore Borisovitch le suivait prématurément dans la tombe. Dimitri arriva à Moscou, déposa le patriarche qui l'avait maudit et lui désigna un successeur (qui fut du reste élu aussi canoniquement que de coutume!) dans la personne de l'archevêque de Riazan, le Grec Ignace, qui dans la suite devait mourir catholique. Dimitri fut accueilli avec enthousiasme par toutes les classes de la société russe à la seule exception de Basile Sujskij (lui même prétendant au trône) et de ses amis qui conspirent contre lui dès le début. Pourtant sa cour polonaise pas toujours très discrète, la présence des jésuites qu'il avait introduits à Moscou, son mariage avec la fameuse Marina, qui, malgré son ambition démesurée, tenait énergiquement à sa religion catholique et l'affichait en pleine cathédrale de l'Assomption, lui aliénèrent une partie de la sympathie populaire. Il fut renversé par une émeute de palais et assassiné une semaine après son mariage. Ignace fut emprisonné et le nouveau tsar Basile Sujskij, se choisit un patriarche à sa dévotion dans la personne du métropolite Hermogène, un vieux soldat devenu métropolite de Kazan, d'esprit plutôt borné, mais légendaire en Russie pour sa résistance, d'ailleurs très exagérée par l'historiographie officielle, aux autorités polonaises qui devaient dans la suite s'établir à Moscou. Un nouveau Dimitri Ivanovitch apparut bientôt, d'autres prétendants se levèrent dans divers endroits et la Russie, divisée, fut mise à feu et à sang. En même temps que deux empereurs (Dimitri II et Basile Sujskij) il y eut aussi deux patriarches, car Dimitri avait fait venir à sa capitale de Tušino l'ancien boiar Théodore Romanov (le chef de la dynastie future des Romanov), tonsuré moine par Boris Godounov et devenu métropolite de Rostov sous le « premier » Dimitri. Sujskij et Dimitri furent déposés par leurs



partisans respectifs. Hermogène fut emprisonné peu après la disgrâce de Sujskij. Le fils du roi de Pologne, Ladislas, fut élu tsar de Moscovie. Les Russes, conduits par Hermogène, lui jurèrent fidélité. Il ne régna jamais, car au lieu de venir de suite prendre possession de sa capitale, comme on l'en implorait, il fut retenu par son père Sigismond, qui était occupé à conquérir Smolensk pour la Pologne. Moscou envoya une grande ambassade à Smolensk. Elle était conduite par Philarète, qui fut retenu en captivité par les Polonais. L'armée polonaise qui occupait Moscou s'y rendit vite impopulaire. Une insurrection viciarskienne, conduite par les célèbres héros Minin et Pozarskij, chassa les Polonais de la capitale et présida aux États généraux de 1613 qui élurent comme tsar le premier Romanov, Michel Fiodorovič, le fils de l'ancien patriarche de Tušno retenu alors en Pologne comme prisonnier. De 1613 (année où mourut Hermogène) jusqu'en 1619, quand revint Philarète, échangé contre d'autres prisonniers de guerre, le siège resta vacant.

Le long séjour des Polonais à Moscou eut un double résultat au point de vue religieux. Chez quelques-uns il développa l'indifférence religieuse. Tel fut le cas du prince Jean Khvorostinin qui fut accusé d'avoir douté de la résurrection des morts et de la nécessité du jeûne. Il est difficile de contrôler la vérité de ces accusations, formulées par des adversaires. Il semble certain pourtant qu'il gardait chez lui des images et des livres catholiques. Le patriarche Philarète sut vite réagir contre cet état de choses. Khvorostinin fut envoyé en pénitence dans un monastère. Au bout de quelques mois il fut assagi par la discipline monastique; il fit une profession de foi acceptable, rétracta ses erreurs et fut remis en liberté.

V.-I. Savva, *Les ouvrages du prince Khvorostinin (dans Ouvrages récemment découverts du XVII<sup>e</sup> siècle contre les hérétiques, Vnov otkrytia...)* Lét. jan., 1907; S.-Th. Platonov, *Sur les ouvrages du prince I.-A. Khvorostinin (K voprosu...)* Art. sur l'hist. russe, Pétersbourg, 1903; E.-V. Petiklov, *Art. sur l'hist. russe du XVII<sup>e</sup> siècle. Le traité sur le royaume des cieux et sur l'éducation des enfants (Iz istorii...)*, dans *Pamiatniki drevnej pis'mennosti*, t. xciii, 1893. Comparer au prince Khvorostinin le prince Katiyres Rostovskij, cf. S.-Th. Platonov, *Traité contre les iconoclastes et toutes les hérésies nestes (Sochinenie...)*, dans *Lét. jan.*, 1907.

Mais l'ensemble du pays, surtout après le retour de Philarète, donna plutôt dans la tendance contraire et manifesta un vif acharnement contre les catholiques que l'on considérait comme les grands responsables des désastres qui avaient désolé la Russie durant les treize premières années du XVII<sup>e</sup> siècle. Le sentiment antilatin trouva son expression dans le concile de 1620.

Ce concile fut convoqué au mois d'octobre 1620 pour juger le métropolitain des Krutičy, Jonas, qui avait été gardien du siège patriarcal durant l'exil de Philarète. Jonas avait autorisé deux prêtres à donner la communion à deux Polonais, passés à l'orthodoxie, sans les avoir rebaptisés. Il y eut d'abord discussion entre le patriarche et le métropolitain, mais Jonas, les canons à la bouche, refusa d'y se laisser convaincre. Il fut donc suspendu et un concile fut tenu pour confirmer la sentence patriarcale. Il y eut deux métropolitains (Novgorod et Rostov), trois archevêques (Vologda, Suzdal et Tver) et l'évêque de Kolomna. Dans un long préambule, Philarète rétracta l'histoire des erreurs précédentes : il parla de Dmitri, du patriarche légitime, des innombrables malheurs que causaient à la Russie l'orthodoxie en refusant de baptiser Matina, une hérétique de la foi latine, et c'est là la raison pour laquelle il fut déposé, nous dit Philarète, par les évêques de Russie. Puis, passant sous silence son propre séjour dans le camp de Tušno, Philarète chanta les gloires de son ancien rival, le bon pasteur Hermogène qui en

l'envoyant comme ambassadeur à Smolensk après la débâcle de Tušno, lui confia un mémoire composé d'extraits des saints canons pour insister sur le baptême de Ladislas, car les hérétiques doivent être baptisés. « Mais parmi les hérétiques, les plus immondes et les plus féroces sont les latins papistes, qui ont accepté dans leur religion les hérésies maudites des Hellènes, des juifs, des Hagarenes et de toutes les sectes hérétiques. » Aussi les latins « évidents ennemis de Dieu et indignes comme des chiens » doivent être baptisés.

Philarète décrit alors les erreurs latines : sa méthode est uniforme : il indique d'abord l'hérésie, cite ensuite les canons des conciles qui s'y rattachent, enfin donne de larges commentaires, puis passe à une autre hérésie et procède de même manière. Les latins sont donc melchisédechians, juifs et arméniens parce qu'ils jeûnent le samedi; ils sont montanistes parce que leurs prêtres, rejetant le mariage, se choisissent des concubines; ils ont aussi changé le temps de la Pâque; ils sont manichéens parce qu'ils réglent toutes leurs actions sur le cours du soleil et des étoiles, etc...

Ils ont de plus changé le symbole et proclamé deux principes dans la Sainte-Trinité. A cette occasion, Philarète reproduit les textes classiques cités par les grecs dans la controverse du *Filioque* et ne manque pas de dire que c'est là le péché contre l'Esprit. Les latins baptisent par infusion; ils ont changé la formule du baptême, car au lieu de dire : « Le serviteur de Dieu est baptisé », ils disent : « Moi, pope, je te baptise. » A la place des onctions, ils emploient du sel; ils n'exigent pas de pénitence avant l'absolution. Il y a aussi, naturellement, les références aux azyms et au purgatoire. On condamne le nouveau calendrier, d'après lequel la Pâque se célèbre parfois avant, parfois après, parfois en même temps, que celle des orthodoxes, mais en tous cas, « elle coïncide souvent avec celle des juifs ». Le concile cite alors des extraits d'une « épître contre les latins au sujet des azyms », donnée comme venant du VII<sup>e</sup> concile, que nous n'avons pas pu identifier. Enfin, le concile rapporte l'histoire du pape Formose et celle de Pierre le Bègue, si populaire en Russie depuis l'époque prémonégolienne; il cite un court passage de l'épître du métropolitain Jean de Russie à l'archevêque de Rome, l'antipape Clément III, enfin le *Περὶ τῶν Φαράγγων* avec ses vingt-sept chefs d'accusation antilatinnes.

Le 16 octobre 1620, Jonas de Sarai et Podon (des Krutičy) fut convoqué devant le concile et son cas fut examiné de nouveau : audition des témoins, confrontations, reproches. Jonas s'avoua coupable; il fit pénitence, pleura, demanda pardon, et Philarète le releva de sa suspension.

Deux mois plus tard, il y eut un nouveau décret conciliaire. Jonas, cette fois, siégea avec les autres. Il y avait en plus l'archevêque de Sibérie, Cyrien, qui d'ordinaire siégeait à Tobolsk. Il s'agissait cette fois de régler le passage des Blancs Russiens dans l'Eglise orthodoxe. Si les Blancs Russiens venant de Pologne ou de Lithuanie se disent chrétiens, il faudra commencer par les examiner : ceux qui ont été baptisés par infusion ou qui se sont passés d'eau d'avoir été baptisés par triple immersion devront être baptisés et oints; ceux qui ont été baptisés par triple immersion, mais par un prêtre qui commémore le pape dans la liturgie, devront être baptisés eux aussi, puis oints du chrême et de l'huile sainte; puis ils devront abjurer la religion latine. Enfin, ceux qui ont été baptisés par immersion et oints avec le chrême et l'huile devront passer durant une semaine comme font les Moscovites lorsqu'ils s'approchent des sacrements, puis ils se confesseront et dans la confession ils devront affirmer de nouveau qu'ils ont été légitimement baptisés. Les autres surcevront son rapport au patriarche, ou au

metropolitain, ou à l'évêque suivant le cas. Mais le Blanc-Russien pourra recevoir la communion. Ceci, ajoute le patriarche, n'est pas une législation nouvelle, ce n'est que la confirmation de la législation existante, que des saints apôtres et les saints Pères. Cette discipline devait durer jusqu'à la fin du monde. Ayant été introduit en Russie l'apostrophe grecque de recevoir les latins sans les connaître, nous sommes en bon chemin.

Il sera utile de parcourir l'acte d'abjuration imposé aux latins quand ils passaient à l'orthodoxie russe pour se faire une idée des préjugés moscovites à l'égard de l'Occident. Cette formule, existant déjà à l'état de manuscrit au xvi<sup>e</sup> siècle, mais Philarète en a étendu l'emploi en la faisant insérer dans son *Potrebnik*. Désormais, elle est partie du rite du baptême de ceux qui venaient de l'hérésie. On s'en servit tout au cours du xvi<sup>e</sup> siècle. Le candidat à l'orthodoxie devait la lire ou, s'il ne savait pas lire, il devait la répéter mot à mot après le prêtre, ou encore, s'il ne savait pas le russe, après l'interprète. Cette monumentale abjuration comprend quarante-quatre malédictions différentes. On maudit le tsar romain Charles et ses latins qui vinrent à Rome et pervertirent la foi, les prêtres de Charles qui, au lieu de se soumettre au pape de Rome, propagèrent en secret leur hérésie, on maudit Fornios, le premier hérétique parmi les papes, et ses successeurs Boniface, Étienne, Romain, Théodore, Jean, Benoît et Léon qui propagèrent l'hérésie en secret. Puis c'est le tour du pape Christophe qui propagea ouvertement l'hérésie et fut maudit pour cela par les patriarches orientaux. On maudit enfin le célèbre « Pierre le Bègue », pape romain, qui propagea beaucoup d'hérésies, permit aux prêtres d'avoir sept femmes sans que les concubines ne commettent de péché, permit aussi d'installer des orgues et des « tympanes » dans les églises, de se raser la barbe et la poitrine (*tono*), de manger et de boire des choses impures. Ce n'est pas la seule fois qu'on parle du fabuleux Pierre le Bègue dans cette abjuration. Il semble incroyable que Philarète, qui avait fréquenté des milieux cultivés en Pologne, qui était lui-même intelligent et érudit pour son époque, ait lancé cette profession de foi qui devait si longtemps faire loi en Russie.

Puis on rejette les autres « hérésies ». Le *Filioque* et les azyms sont évidemment rejetés. On passe alors en revue les coutumes latines, vraies ou fausses, locales ou universelles, importantes ou secondaires et elles sont toujours précédées du terrible : « Je maudis. » Ainsi quand les latins disent la messe, un seul prêtre communie; les autres, au lieu de communier se donnent un baiser. On reproche aussi aux latins de célébrer plusieurs messes successives sur un autel; parfois aussi le même prêtre (est-ce une allusion à la coutume de célébrer trois messes le jour de Noël) célébrant plusieurs messes sur divers autels. Ils célèbrent la messe en chemise, avec des boucles d'oreilles, foulard autour du cou, couronne sur la tête et anneau au doigt. Parfois les prêtres sortent quelque part sans avoir fini la liturgie, puis ils reviennent et finissent l'office sans avoir ôté et remis leurs ornements. Il est d'autres pratiques plus réalistes encore qu'on nous dispensera de répéter.

L'orthodoxie moscovite, sous Philarète, devint très ombrageuse vis-à-vis de tout ce qui venait d'au delà des frontières; ainsi les livres liturgiques qui sortaient des imprimeries pravoslaves de Pologne ou du grand-duché de Lithuanie n'étaient pas acceptés, du moins en théorie, dans le territoire soumis à sa juridiction. En 1627 on trouva beaucoup d'écrits dans le *Commentaire sur l'Évangile* de Cyrille Tranquille.

Les discussions sur le catéchisme de Laurent Zizani nous renseignent sur l'orthodoxie moscovite à l'époque de Philarète. Laurent était le frère du fameux Stéphane

connu par divers ouvrages et surtout pour l'agitation qu'il créa à Vilna contre l'union religieuse de Brest-Litovsk. Laurent était lui aussi un des plus éminents parmi les orthodoxes. Il fit une courte visite à Moscou en 1626-1627; il apportait un catéchisme qu'il voulait faire imprimer. Cet ouvrage était divisé en trois parties : la foi, où Laurent commentait le Symbole des apôtres en suivant d'assez près le catéchisme romain; l'espérance, où il étudiait le *Pater*; enfin la charité, où il développait les préceptes du Décalogue. Le catéchisme fut examiné par une commission patriarcale, abondamment censuré, puis imprimé; le tout était fini le 29 janvier 1627. Le mois suivant, il y eut trois conférences entre Zizani et quelques savants moscovites sur les corrections introduites par Philarète. Laurent reconnaissait à peine son ouvrage. Il ne devait pas rester longtemps à Moscou; l'année suivante (août 1628), il prit une part importante au concile orthodoxe de Kiev qui condamna, dans des circonstances brutales, l'*Apologia* de Mécéc Smotrycki.

Malgré ces corrections, le catéchisme de Laurent ne fut pas répandu en Moscovie. Presque tous les exemplaires de l'édition de 1627 ont disparu. Philarète doit en avoir arrêté la circulation. Plusieurs copies de ce catéchisme existent à l'état manuscrit. Une édition en fut faite plus tard à Grodno.

On refusa aussi une ambassade du roi de France Louis XIII, afin de ne pas autoriser l'érection d'une église catholique à Moscou.

Occupés à faire d'abondantes éditions de livres liturgiques (l'imprimerie de Moscou allait alors grand train), les lettrés moscovites s'occupaient peu de théologie et de polémique. Pourtant, quand le prince Valdemar de Danemark, à l'occasion de ses fiançailles avec une Mikhaïlovna, vint y causer théologie, on sentit le besoin d'arguments plus précis, sinon savants. Le protopope de l'église de l'Archange, Michel Rogov, composa alors un livre nommé *Kniga Kiriloskaja* (le livre de Cyrille) qui devait dans la suite acquérir une grande célébrité pour des raisons inattendues. C'est qu'au lieu de servir d'arsenal contre les diverses hérésies, suivant l'intention de son compilateur, cet ouvrage devait devenir, aux mains des « vieux croyants », l'arme principale contre l'orthodoxie officielle.

Après les préfaces, Rogov dresse le canon des livres reçus par l'Église orthodoxe. C'est le canon ordinaire, sauf qu'en plus des livres d'Esdras et de Néhémie, il y a un II<sup>e</sup> et un III<sup>e</sup> livre d'Esdras. Il y a encore le III<sup>e</sup> livre des Machabées. L'orthodoxie ne rejetait pas encore les livres « deutérocanoniques ». Parmi les Pères de l'Église dont les noms s'alignent après le canon des Écritures, nous noterons trois Basiles (Parijskij, d'Amasia et Basile le Grand), le « pape romain » saint Hippolyte, Jean, l'exarque de Bulgarie, Grégoire Tsamblak (qu'on anathématisait pourtant le dimanche de l'orthodoxie), Cyrille le Slovéne. On y trouve encore « Siméon qui reçut Dieu » (c.-à-d. le saint vieillard du *Nunc Dimittis*), Maxime le Grec, Daniel (le métropolite de Moscou, Nil (Sorskij?) et plusieurs recueils comme la *Chaine d'or*, etc. On y trouve aussi les fameuses *Ménées* du métropolite de Moscou, Macaire. Après les Pères, ce sont les apocryphes, complétés par les ouvrages de magie et d'astrologie, d'histoire naturelle et de superstitions. Vient ensuite le *Libre de Cyrille* proprement dit. C'est une traduction en russe du commentaire de la xve catéchèse de saint Cyrille de Jérusalem, publié par Étienne Zizani à Vilna en 1596. Ce commentaire tend à prouver que la fin du monde est proche et que l'Antéchrist n'est autre que le pape. Après le *Libre de Cyrille*, nous avons un recueil d'écrits de beaucoup de saints Pères... contre les blasphémateurs latins et autres hérétiques, quarante-huit chapitres, inspiré d'un ouvrage composé lui aussi en

Russie lithuanienne et connu dans la tradition manuscrite sous le nom d'*Exposition de la foi*.

Le *Libre de la foi* (*Kniga o věrě*), composé par l'higoumène de Saint-Michel à Kiev en 1644 et imprimé à Moscou en 1648, nous intéresse moins car il est essentiellement une compilation d'ouvrages qui parurent chez les Ruthènes. De ses trente chapitres, onze sont pris textuellement de la *Palinodie* de Zacharie Kopytenskij, dix d'un livre sur la foi, écrit par le hiéromoine Arsène N., c'est-à-dire par Zacharie lui-même qui se cachait parfois sous ce surnom. Quatre chapitres, en tout ou en partie, sont pris d'ailleurs, si bien que l'auteur ne peut revendiquer pour lui que cinq chapitres sur trente, et même là il manque d'originalité. Le but de cet ouvrage, comme du *Kniga Kirilouskaja* était de mettre dans les mains moscovites les arguments nécessaires pour lutter contre les uniates. Comme le *Libre de Cyrille*, le *Libre de la foi*, bientôt condamné par l'orthodoxie officielle, resta dans les mains des statovières qui le réimprimèrent plusieurs fois dans la suite, un des ouvrages de référence les plus employés contre l'orthodoxie officielle.

Les actes du synode de 1620 ont été imprimés dans le *Potrebnik*, Moscou, 1639, et furent souvent réimprimés ensuite. Al. Grenkov, *Le concile de Moscou sous le patriarche de Philirète en 1620 et ses décisions*, dans *Prav. Sob.*, 1864, n. 1.

Sur l'attitude de Moscou envers les livres imprimés dans le grand-duché de Lithuanie voir K.-V. Khorlanovitch, *L'influence matorusse sur la littérature slavique en grande-Russie*, t. 1 (Matorossijskoe vlijanie...), Kazan, 1911, c. II, p. 95 sq. Sur Laurent Zizaniij en particulier, voir M. Voznjak, *Introd. à l'étude de Laurent Zizaniij* (*Prilozh. do studija...*), dans *Mem. de la Soc. Slavo-Slav.*, t. LXXXII, 1908; Th. Winskij, *Le grand catéchisme de Laurent Zizaniij* (*Bol'soj Katichizis*), dans *Trudy*, 1898, n. 1, II; session du 18 février 1627 dans la *Kniznaja palata* pour la correction du catéchisme de Laurent Zizaniij (en russe : *Zasedanie v kniznoj...*), dans *Panjaniki drevnej pis'mennosti*, Pétersbourg, t. XVII, 1878.

A. Lilov, *Le livre dit de Cyrille (en russe : O tak nazyvajemyj...)*, Kazan, 1858; Leonid, archim., *Remarque sur un vieux livre (Libre de la foi) (en russe : Zametka...)*, dans *Ctenija*, 1880, n. 1; E.-L. Kaluzjakij, *Le Livre de la foi de l'higoumène Nathanaël, ses sources et son importance pour l'histoire de la littérature polémique de Russie orthodoxe*, dans *Ctenija*, 1886, n. 4.

XIV. LES CONTROVERSES AVEC LES PROTESTANTS.  
— La Réforme protestante se fit beaucoup moins sentir en Russie qu'en Occident; elle se propagea rapidement parmi les orthodoxes du grand-duché de Lithuanie, de Finlande, des provinces baltiques et des provinces strictement russes qui passèrent à la Suède par la paix de Stockholm (1617); elle ne pénétra guère en Moscovie. Quelques ouvrages dont certains furent publiés y furent pourtant composés pour réfuter le protestantisme.

Maxime le Grec, on le répète habituellement, inaugura la polémique antiluthérienne en Moscovie. Ses éditeurs (Kazan, 1859-1862; 2<sup>e</sup> éd., 1895-1897) affirment que cinq de ses « discours » étaient dirigés contre les luthériens; ils ne font que répéter ce qu'avait déjà dit le métropolitain Philarete et d'autres. Dimitri Tsvétaev, dans son ouvrage classique sur le protestantisme en Russie (Moscou, 1890) est plus sceptique : « En somme, il n'y a guère que ceci de certain : Maxime se tint dans une attitude négative vis-à-vis du rationalisme occidental et indigène, et un de ses ouvrages, le *Discours sur le culte des icones*, servit à ses disciples immédiats dans la polémique antiluthérienne. » (P. 537.) C'est là une opinion extrême. Plus récemment, et en est l'opinion qui est de plus en plus reçue, Serge Belokourov a rangé deux traités de Maxime sous la rubrique Polémique antiluthérienne. Ce sont le *Discours contre l'icône de Luther*, qui apparaît en 1617,

sur le culte des icones et le *Discours contre ceux qui blasphemèrent la très pure Mère de Dieu*. Nous avons parlé de l'un et de l'autre dans notre article sur Maxime le Grec.

A l'époque de Maxime (première moitié du XVI<sup>e</sup> siècle), architectes, artisans, médecins, commerçants, aventuriers, venaient nombreux chercher fortune à Moscou. Basile Ivanovitch avait organisé pour eux le faubourg de Nalejka aux portes mêmes de la capitale. Plus tard on fonda les colonies de Bogdanovka et le célèbre « faubourg allemand ». Parmi ces étrangers beaucoup appartenaient à la religion réformée. Cette population étrangère s'accrut encore à l'occasion des guerres de Livonie; ainsi, durant l'hiver de 1559, l'évêque catholique de Dorpat, Herman von Wesel, le pasteur protestant Timan Brackel (c'est le premier pasteur protestant qui ait vécu en Russie; il fonda la colonie protestante moscovite; il fut libéré l'automne suivant) et un certain nombre de personnes y furent transportés; l'année suivante, l'ancien grand-maître de l'ordre teutonique Guillaume Fürstenberg était fait prisonnier; trois pasteurs protestants l'accompagnèrent dans son exil de Liubim (Kostroma). En 1564, plus de trois mille personnes (dont le célèbre pasteur Wettermann qui fut libéré plus tard) furent dispersées en Russie. La première église protestante fut bâtie à Moscou en 1575-1576, durant le règne éphémère de Siméon Bekbulatovitch. Démolue quelques années après, quand Ivan IV détruisit le quartier allemand, elle fut rebâtie sous Goudunov qui donna le clocher et les cloches. Dès lors, la communauté protestante, malgré des vicissitudes, se maintint à Moscou. D'autres villes de Russie eurent bientôt leurs églises protestantes. On voit combien la situation des protestants était plus privilégiée que celle des catholiques qui durent encore attendre plus d'un siècle avant d'avoir une église à Moscou pour les catholiques étrangers.

Il n'y eut pas que des luthériens : les réformes, Anglais et Hollandais, apparurent à Moscou sous Ivan IV. Le terrible. On ne connaît pas l'existence d'églises réformées avant le XVII<sup>e</sup> siècle. Dans l'ensemble, le gouvernement moscovite favorisait les protestants. Ivan IV aimait à discuter avec eux et avait choisi parmi eux plusieurs de ses conseillers dont le célèbre Gaspard Everfeld. Après la conquête des provinces baltiques, Ivan y pratiqua une politique assez tolérante. Aussi, en Occident, les protestants nourrissaient de grands espoirs de propager la Réforme en Moscovie.

Ouvrages généraux sur le protestantisme en ancienne Russie : C.-H. Busch, *Mahriden zur Geschichte und Statistik des Kirchen- und Schulwesens der eo. luth. Gemeinden in Russland*, 3 vol., Petersbourg, 1862-1867; V. Sokolov, *Le protestantisme et la Russie aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles (en russe : Otschénie...)*, Moscou, 1880; Dm. Tsvétaev, *Episodes historiques des confessions étrangères en Russie aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles (en russe : Istoria...)*, Moscou, 1886; du même, *La polémique avec le protestantisme dans l'État moscovite (en russe : Istoriko-polémicheskie...)*, Moscou, 1887. Le même auteur, qui s'était fait une spécialité de l'histoire du protestantisme à Moscou au XVIII<sup>e</sup> siècle, écrivit aussi plusieurs articles qui entrent plus tard dans un ouvrage classique *Le protestantisme et les protestants en Russie avant l'époque de la transformation (en russe : Protestantstvo...)*, 2 vol., Moscou, 1888-1890. L'ouvrage parut d'abord dans les *Ctenija* de Moscou (1888, 1889, 1890). A noter quelques passages des discussions les plus saillantes : I.-A. Lebedev dans *Zurn. Min. Pr.*, juill. 1890, p. 151-163; V.-Z. Zavitchev, dans *Trudy*, sept. 1890, p. 148-153; A. Bruckner, *Russische Revue*, 1891, n. 1, p. 129-148; Amph. Lebedev, dans *Zurn. Min. Pr.*, mars 1892, p. 175-228. Bruckner correspond à Lebedev dans le même *Zurn. Min. Pr.*, mars 1891, p. 213-261; A.-W. Fechner, *Annuaire des églises protestantes en Russie*, t. 1, 1876.



Le prédicant Jean Rokita, d'origine tchèque et ancien membre de la communauté de frères séparés de Poznan (*consenior in unitate fratrum confessionis Bohemicae* à Missoult en 1579), qui avait de grands espoirs d'être élu à son 125<sup>e</sup> anniversaire, il fut pourtant déçu. Il obtint une audience solennelle le 10 mai 1570, juste quand Ivan le Terrible revenait des épouvantables queries de Novgorod. Rokita n'ayant pas clairement défini à quelle dénomination religieuse il appartenait, Ivan attaqua surtout les doctrines luthériennes, au sujet desquelles, il faut le reconnaître, il avait acquis des idées assez claires dans ses discussions avec ses favoris lithuaniens. Il reprocha d'abord aux protestants la multiplicité de leurs sectes : « Des schismes et des confusions incessantes vous ont tellement brouillés les uns avec les autres que presque toute l'Europe se trouve bouleversée par vos dogmes. » La raison fondamentale de tant de désordres est que « Hus et Luther » enseignent sans mandat. Interpellant son adversaire, Ivan lui jette à la figure : « Toi aussi tu enseignes non suivant la vérité, tu ne peux pas faire de miracles, et tu n'as pas le droit de poser en serviteur de l'Évangile car tu n'as pas reçu de l'autorité légitime la faculté de te livrer à ce ministère. » Ivan n'admet pas la doctrine de la justification par la foi seule à l'exclusion des bonnes œuvres, « alors que le Seigneur, quand il viendra juger les vivants et les morts, rendra à chacun selon ses œuvres » ; puis il parle du jeûne ; les prières des protestants, non animées de pénitence, sont « un marmottage vain et totalement inutile » ; enfin il les reprend en termes sévères de leur iconoclasme et de l'immoralité de leur clergé. Cette dernière accusation qui ne laisse pas de surprendre, quand on se rappelle ce qu'Ivan disait de son propre clergé au Stoglav, quelques années auparavant, n'est qu'une répétition de l'attaque classique contre le célibat du clergé latin. En somme, si le style est cru et la manière souvent inconvenante, il faut reconnaître qu'Ivan touche au fond de la question : il parle du principe du libre examen, de la justification par la foi seule, de la hiérarchie.

Il encouragea Rokita à lui répondre avec audace et avec entière liberté. On comprend que le prédicant polonais, qui savait devant qui il parlait, ait mesuré ses paroles avec une prudence consommée. Au lieu de parler de l'Église orthodoxe, il parla des latins auxquels il reprocha précisément ce qu'il désapprouvait chez les Moscovites : « Nous avons laissé l'Église romaine et nous rejetons les rites et les enseignements de ces perdus qui honorent des dieux faux et imaginaires » (l'objection classique contre le culte des images) ; « Ils (les Romains, bien entendu) nous reprochent la multiplicité de nos sectes et de nos divisions, alors qu'ils sont en état continu de séparation avec l'Église orientale dont ils sont divisés à cause de leur orgueil. » Ayant rappelé la multiplicité des ordres religieux chez les catholiques, « ils préchent de sévères pratiques et se couvrent du nom des saints Pères ; en réalité, ils ne sont que des loups en peaux de brebis et ils ne se soumettent à la loi divine que par avarice ». Ayant tracé un sombre tableau des vices du clergé : « Ce n'est pas des mains de telles personnes, ajoute-t-il, que nous acceptons l'ordination de prédicants, dignité reconnue par les pères eux-mêmes comme honorable et d'accès difficile, mais nous sommes députés par la communauté chrétienne elle-même. » Comme « miracle », il avance le fait qu'il lui-même, « un homme très humble », ait pu parler avec le tsar. L'un de ses discours est une attaque très vigoureuse contre le culte de Rome. Tel est le résumé du discours de Rokita ; nous ne le connaissons que par la réfutation qu'en fit Ivan le Terrible, mais nous sommes certains que le savant *consenior* polonais dut présenter ses thèses avec plus de pro-

fondeur. D'après ce résumé, il aurait plutôt attaqué les aspects extérieurs de l'orthodoxie et son manque de vie intérieure.

Rokita avait été habile, mais avec Ivan le Terrible, l'habileté et la finesse comptaient peu. Le tsar ne répondit rien ; il voulut avoir par écrit le discours de Rokita. Puis, il en écrivit une longue réfutation, la fit élégamment relier, orner de pierres précieuses et, peu avant le départ de l'ambassade qu'accompagnait le prédicant, la lui fit transmettre en en gardant copie. Cette *Réplique du souverain* est le monument le plus important de la polémique moscovite antiprotestante du xvi<sup>e</sup> siècle ; disons aussi du xvii<sup>e</sup> siècle. Elle fut imprimée alors en latin ; il y a une soixantaine d'années, le texte russe fut découvert et publié à Moscou. L'ordre des chapitres varie un peu ; le « style » russe (si l'on peut se servir de cette expression pour désigner les éclats de voix d'Ivan le Terrible) est autrement nerveux que la traduction latine. Nous suivrons le texte slavon, quoique, pour la division des chapitres nous donnions les numéros de la traduction latine plus accessible.

Ivan le Terrible fait preuve de verve, de mémoire, d'abondantes lectures, d'une connaissance assez étendue de l'Écriture sainte. Il s'excite aisément et tombe alors dans l'invective et même dans l'insulte. Il ne faut pas lui demander de profondeur ni d'esprit de suite, car il était bien trop agité pour méditer longuement sur un sujet abstrait, mais son esprit est rapide et pénétrant. Il commence en interpellant son adversaire : « Je te l'ai dit et je te le répète maintenant ; je ne veux pas discuter avec toi. Tu n'interroges pas pour chercher la vérité ni pour croire. Ainsi Notre-Seigneur nous a enseignés : « Ne donnez pas les choses sacrées aux chiens, ne jetez pas les pierres précieuses aux porcs, c'est-à-dire ne livrez pas la parole sacrée aux chiens infidèles. » L'exorde est *ex abrupto*, certes ! Pourtant, afin que Rokita « ne croie pas que je suis si ignorant des saintes lettres que je ne puisse le réfuter », Ivan a écrit ce traité monumental en quatorze chapitres. Tout Ivan tient dans cette phrase. Ici, comme lorsqu'il polémiquait avec Kurbkij, il voulait à tout prix poser comme écrivain et comme théologien. Il était l'un et l'autre, mais en même temps d'une verve insupportable. Peu après ce premier paragraphe où il parlait de « chiens » et de « porcs », Ivan fait un calembour sur Luther : « Liut » en russe veut dire féroce : « C'est chose féroce que de s'insurger contre le Christ, pierre angulaire, que de mettre à néant ses préceptes divins, de découper l'enseignement de ses disciples et de ses apôtres. » Le ton varie peu. Un peu plus loin : « De même que le chef des démons s'appelle Satan, ainsi votre chef s'appelle Luther ; comme ses anges s'appellent demons, ainsi vous vous appelez prédicants. » Telle est la manière d'Ivan.

Il reproche volontiers aux protestants d'enseigner sans mandat ; ils ne sont donc pas des pasteurs. « N'étant pas entrés par la porte, vous vous êtes insolument arrogé l'office de prêcher, aussi vous êtes des voleurs et des brigands. » C. II. Immédiatement avant cette apostrophe, sans se douter, bien sûr, de la portée de ses paroles, il avait écrit : « Il (le Christ, Bon pasteur) a dit au suprême apôtre Pierre : « Je te donnerai « les clefs du royaume du ciel ; ce que tu lieras sur la terre sera lié dans le ciel ; ce que tu délieras sur la terre sera délié dans le ciel. » Plus tard, le divin apôtre Pierre reçut le pouvoir du suprême Seigneur de toutes choses, le Christ ; il l'a transmis à ses disciples et il a constitué par les villes des évêques, c'est-à-dire des visiteurs, qui parvinrent jusqu'à nous. » C. II. Il fallait que ce fût Ivan qui nous rappelait que les évêques d'aujourd'hui reçoivent leur autorité de Pierre ! Plus loin, il affirme la nécessité de la tradition :

Le Christ, en effet, sera avec ses apôtres jusqu'à la consommation des siècles. Matth., XXVIII, 18-20. Il a prié non seulement pour eux, mais pour tous ceux qui croiront à la suite de leur apostolat. Joa., XVII, 20, cet apostolat est confirmé par des miracles. Marc., XVI, 17. Or, les saints Pères, successeurs des apôtres dans l'apostolat, firent de nombreux miracles. Cette idée que la véritable Église doit être confirmée par des miracles revient souvent dans la polémique moscovite antiprottestante. Ni les voyageurs catholiques comme Possevin<sup>1</sup>, ni les protestants, comme Massa, Olearius, ne font grand crédit aux merveilleux récits de miracles moscovites.

Puis Ivan, et ce n'est pas sans mérite pour un laïque, aborde les grands problèmes de la médiation du Christ, de la justification par la foi et de la nécessité des bonnes œuvres. Le fond de sa pensée se trouve surtout aux chapitres VI et XII de sa *Réplique*. Il proclame lui aussi sa foi dans la médiation du Christ que Rokita rappelait incessamment. Puis Ivan décrit la création de nos premiers parents, leur chute et la domination de la mort et du péché jusqu'au Christ, domination si absolue que même les justes de l'Ancien Testament (ces justes qui par la loi conquièrent des royaumes!) moururent et descendirent en enfer. Virent alors l'incarnation et la rédemption. Les hommes « furent délivrés par la grâce du Christ de la mort du péché et de la puissance du diable... Jésus-Christ, par son incarnation, sa mort sur la croix et sa résurrection, devenu pour nous malédiction (Gal., II, 13), détruisit la malédiction; ayant détruit l'antique colère causée par Adam, il anéantit l'empire du démon, rendit à l'homme la liberté de faire le bien et le mal, comme avant le péché d'Adam ». En montant au ciel, il envoya ses apôtres et leur commanda de transmettre son message aux autres. C'est en ceci que consiste la médiation du Christ. C. XII.

Ivan trouve des expressions touchantes pour affirmer sa foi dans la médiation de la très sainte vierge Marie : « Sur la très sainte et très pure et toujours vierge Marie : ayant été trouvée digne de servir à l'accomplissement d'un tel mystère, elle retint dans ses entrailles, sans en être consumée, le feu de la divinité; elle a contenu l'immensité divine; par elle, nous avons été reconciliés avec Dieu; elle a apaisé la colère de Dieu contre Adam. Mère, reine de toutes choses, et mère de Dieu, jouissant d'une confiance maternelle auprès de Lui, elle remplit notre insuffisance avec la grâce du Christ (comme dit le divin apôtre Paul : la puissance du Christ se parfait dans l'infirmité », II Cor., XII, 9). « A elle, donc, protectrice et médiatrice de tout le peuple chrétien, nous adressons nos prières et nous implorons son aide, afin qu'elle supplie son Créateur et Fils, notre Dieu, pour nos péchés, pour que le Christ notre Dieu, par son intercession, nous concède de faire notre salut et de recevoir la récompense des biens éternels. » C. VI.

Les apôtres, les saints martyrs, les saints Pères intercedent pour nous et c'est là la raison fondamentale de leur culte. Vers la fin de ce même chapitre vi, Ivan revient à la nécessité des bonnes œuvres et fait ce commentaire de Matth., x, 37, qui, dans sa bouche, ne manque pas de saveur : « La croix, c'est être crucifié au monde et aux choses de ce monde; le crucifiement, c'est abandonner tous les désirs de ce monde : les bourgs (c.-à-d. les grands domaines peuplés de serfs), les propriétés et les richesses, la nourriture et la boisson, ne rien demander et ne rien choisir, mais se contenter de ce qui arrive avec une grande continence; avec force et prière ininterrompue; c'est aimer ses ennemis et tous ceux qui nous ont fait du mal, prier pour ceux qui nous offensent et ne pas nous soucier à leur sujet. » Ici, comme dans sa fameuse *lettre aux moines* de Belozor, quand Ivan se préparait de prê-

cher la vertu, il arrivait à des hauteurs inattendues.

Mais il ne reste pas dans l'abstrait en parlant des bonnes œuvres. Les réformateurs attaquaient surtout la pratique du jeûne. Ivan en démontre la nécessité et décrit à cette occasion les jeûnes de son pays. Les protestants citaient volontiers les textes de l'Ancien Testament où Dieu réprouve les jeûnes hypocrites des juifs, par ex. Is., LVIII, 3 sq. Ivan lui aussi réprouve les vaines pratiques des pharisiens.

Les raisons du culte de Notre-Seigneur et de la Vierge ont été indiquées. Ivan parle aussi du culte des images au c. XIII. Ayant rappelé les anciennes luttes iconoclastes il pose ensuite la difficulté classique : la prohibition de l'Ancien Testament, Ex., XX, 3-4. Il avait déjà longuement établi que l'Ancienne Loi était abrogée. S'impatientant maintenant, il envoie Rokita se faire circoncire. Puis il décrit l'idolâtrie, réprouvée dans l'Ancien Testament, et proteste contre la comparaison que l'on ose faire entre Notre-Seigneur et Apollon, entre la vierge Marie et Diane. Viennent ensuite les textes classiques et, ici encore, Ivan s'inspire manifestement de la tradition moscovite : Volokolamsk et Otenskij. Il y a les chérubins, l'arche d'alliance, la verge d'Aaron, les tables de la loi. Il y a encore l'image du Christ envoyée à Abgar d'Édessa. « L'héméroïse guérie de la blessure, elle coula en bronze une image (une statue évidemment!) du Christ à la mesure de sa taille; cette image opéra beaucoup de miracles. D'autres exemples encore. Il distingue ensuite entre idoles et images : « On érigeait des idoles en l'honneur d'impudiques, d'adultères, d'ivrognes, de brigands, de voleurs et d'autres; les images chrétiennes représentent au contraire Jésus-Christ, la Vierge et les saints. Ivan avait déjà indiqué au cours de ce même chapitre que le culte se rend non pas à l'icône, mais à la personne représentée. Ici, pourtant, comme ailleurs, Ivan est loin de montrer la profondeur d'un Zénobe Otenskij par exemple; il est trop nerveux, trop inquiet pour approfondir son sujet; mais quelle verve et quel entrain; quelle passion, même! En recevant le riche manuscrit, Rokita devait se dire que toute dispute avec un pareil homme était inutile.

Au dernier chapitre de cette *Réplique*, il est question de chasteté, de vœux et de moines : « Ni le Christ, ni les apôtres ne furent mariés. Pierre eut une belle-mère, mais ce fut avant de suivre le Christ. A partir du moment où ils suivirent le Christ, les apôtres vécurent dans la chasteté. » La vie monastique tire aussi son origine des apôtres, Matth., x, 37-38; Marc., VIII, 34; Luc., XIV, 25-28, 33. Ivan cite encore Rom., VI, 3-14 et I Cor., VI, 12-20.

Le tsar avait permis à Rokita de parler en toute liberté. Il s'en souvient maintenant et annonce solennellement au *consenior* qu'il ne le punira pas, mais, comme ses enseignements sont contraires à ceux du Christ, il lui est interdit de les propager en Moscovie. Nous laisserons de côté la *Lettre à un inconnu contre Luther*, éditée par l'archimandrite Léonide (*Pamjatniki drevnej pis'mennosti*, t. LX, 1886), et attribuée par lui à Parthène le fou, moine de Spaso-Évkhimiev à Suzdal, vers le milieu du XVI<sup>e</sup> siècle. Le savant archimandrite n'a pas soupçonné que cette *Lettre* n'était qu'une rédaction de l'épître d'Ivan à Rokita. Nous laissons à d'autres le soin de comparer les deux écrits et de tirer les conclusions, peut-être intéressantes, d'une étude qui dépasse de beaucoup le cadre de cet article.

Le tsar avait permis à Rokita de parler en toute liberté. Il s'en souvient maintenant et annonce solennellement au *consenior* qu'il ne le punira pas, mais, comme ses enseignements sont contraires à ceux du Christ, il lui est interdit de les propager en Moscovie. Nous laisserons de côté la *Lettre à un inconnu contre Luther*, éditée par l'archimandrite Léonide (*Pamjatniki drevnej pis'mennosti*, t. LX, 1886), et attribuée par lui à Parthène le fou, moine de Spaso-Évkhimiev à Suzdal, vers le milieu du XVI<sup>e</sup> siècle. Le savant archimandrite n'a pas soupçonné que cette *Lettre* n'était qu'une rédaction de l'épître d'Ivan à Rokita. Nous laissons à d'autres le soin de comparer les deux écrits et de tirer les conclusions, peut-être intéressantes, d'une étude qui dépasse de beaucoup le cadre de cet article.

A. LÉVITSKY, *De Russorum Moscovitarum et Tartarorum religione*, Spire, 1582; P. Oderborn, *Joannis Basilidis magni Moscoviae consenioris Willhelmus*, 1585 (nouveau éd., de cet ouvrage : E. H. STEINZWEIG, *Trad. rithm. serb. alb. serb.*, v. 1, Göttingen-Petersbourg, 1911); And. Popov, *Réplique du tsar Ivan à Vassili le Terrible à Jan Rokita (en russe)*, (Saint-Petersbourg), 1878, n. 2.

Jaroslav Bidlo, *Fr. Jean Rokita chez le tsar Ivan le Terrible* (en tchèque), dans *Ceský Casopis Historický*, t. IX, 1903, p. 1-25.

Les conditions des protestants, nous l'avons indiqué, s'améliorèrent encore sous Boris Godunov. Ils bâtirent une école qui, le 25 novembre 1602, comptait déjà 30 élèves. L'enseignement s'y donnait en allemand. Il est malade de suivre le mouvement protestant en Russie, durant la crise révolutionnaire; on sait seulement que, parmi les Polonais qui suivirent Dimitri, se trouvaient un certain nombre de protestants. L'armée suédoise conduite en Moscovie par l'oncle de La Gardie était, de toute évidence, entièrement protestante. Après l'avènement des Romanov, la communauté protestante connut des jours plus tranquilles. Les registres de baptêmes et de mariages commencent en 1620. L'église et l'école luthérienne existaient de nouveau à Moscou en 1621, peut-être même avant. En 1623, on ramassa parmi les étrangers la somme de 63 roubles pour bâtir une église commune à tous les étrangers protestants, luthériens et réformés, mais, des années suivantes, un pasteur anglais faisant bande à part et constituait sa propre communauté. En 1629 les réformés ont déjà une église (mais sans école) et des communautés protestantes s'organisent dans toutes les villes principales de Russie.

Les Moscovites, pourtant, regardaient les protestants avec une défiance d'autant plus éveillée que les Suédois faisaient alors d'énergiques efforts pour établir la Réforme dans les provinces (baltes, finnoises et russes) acquises par la paix de Stockholm. On imprimait des livres protestants en slavon. Sans doute, les vieilles éditions yougoslaves de Primus Truber (Crach, Tubingue, 1561, 1562), le catéchisme du calviniste devenu antitrinitaire Siméon Budny, imprimé à Nieswiez en 1562 et dédié au prince Nicolas Radziwill et d'autres écrits de ce genre semblent n'avoir guère inquiété les esprits dans l'empire des tsars; il en fut autrement quand les Suédois imprimèrent à Narva, en 1614 (1616?), une *Carte d'exposition de notre foi chrétienne et de notre service liturgique*, écrite par J. Rubbeck et I. Palma. On établit une imprimerie slave à Stockholm en 1625; le catéchisme de Luther y fut imprimé en 1628. En 1633, les Suédois s'efforcèrent de constituer dans leurs provinces une métropole auto-céphale.

A Moscou, d'autre part, les étrangers devenus propriétaires ou patrons faisaient parfois travailler leurs serfs et leurs ouvriers les jours chômés (qui d'ailleurs étaient abondants) et les empêchaient ainsi d'aller aux offices. Telle est du moins l'accusation qu'on leur faisait. On fit donc une loi interdisant aux « Allemands » de posséder des serfs et des terres; on détruisit aussi leur église qui était à l'intérieur de la ville et on leur donna l'ordre de bâtir plus loin. Ces étrangers vivaient à l'écart des Russes dont ils ne pouvaient visiter les églises; circonscrits dans leur ghetto (un ghetto bien tenu, sans doute) ils ne pouvaient porter le costume national. Pour s'assimiler, depuis le concile de 1620, ils devaient se faire baptiser, mais alors ils entraient d'emblée dans la société russe qui se faisait très accueillante à leur égard. Si l'un des conjoints seulement se faisait baptiser, l'autre l'était également, de gré ou de force.

Nous avons rappelé le concile de 1620. A cette occasion aussi le rituel pour la réception des protestants dans le giron de l'Eglise orthodoxe fut revu. Ils étaient baptisés de nouveau. La profession de foi qu'ils devaient prononcer, si elle était moins aigre que celle des néophytes qui venaient de l'Eglise catholique, était pourtant complète et longue elle aussi. Ils devaient rejeter Wiclyf, Jean Hus, Martin Luther avec leurs écrits, Jean Calas et leurs écoles, Calvin, Servet et

leurs disciples Georges Blandrata (unitaire, 1515-1585), Paul (Gregorius) Pauli, anabaptiste), Alsted (Jean, 1588-1638), Lelius (?), Sotsinus (Fauste Socin, fondateur de l'hérésie socinienne), Frantseska (probablement Francesco Stancaro), les Davidovič (c.-à-d. les disciples de Franz Davidis) et les ministres de Semigrad (en Transylvanie, centre des antitrinitaires polonais); ils devaient maudire le synode de Lublin (lequel?) et ceux qui en acceptaient les décisions; Valentin Luthi (qui est venu d'Italie ?); et encore rejeter les disciples de Luther et de Calvin comme Zeika et Glina (probablement Zwingle dont le nom fut coupé en deux).

Après les personnes, les hérésies : la négation du monachisme, du sacerdoce, le mariage du clergé, le néophyte doit encore rejeter « leur célibat et leurs concubines », toutes les kirkil luthériennes et les škirkil calvinistes, dans lesquelles les uns font des diableries en se tournant vers l'Orient, d'autres en se tournant vers l'Occident, et d'autres prient couchés par terre. On maudit encore les azyzmes, le baptême par infusion, l'hérésie de regarder le cours des astres, la suppression des jeûnes, l'usage dans les églises, le nouveau calendrier, l'érémisme. On reproche aux protestants de ne pas admettre le culte des saints, la confession, les prières pour les morts, les communions sans purification, etc.

Parmi les écrits composés en Moscovie vers cette époque (patriarcat de Philarète) citons le traité *Contre les iconoclastes et contre toutes les hérésies perses qui ont vu le jour à notre époque*, composé par un certain Ioannes Dux que Serge Platonov a identifié, assez heureusement, ce semble, avec le prince Ivan Mikhailovič Katiyev Rostovskij, connu par d'autres écrits sur la crise révolutionnaire. L'ouvrage, qui nous est parvenu dans un seul manuscrit, a été édité par Platonov en 1907. Il est d'intérêt secondaire. Un peu plus de la moitié traite du culte des images et de la sainte croix. Comme date de composition, Platonov suggère 1624-1633. Le même savant a noté, sans d'ailleurs s'y arrêter davantage, la ressemblance entre cet ouvrage et divers passages du *Kniga Kirilovskaja*. Il y a manifestement une source commune aux deux écrits. Faut-il l'identifier avec le *Litovskij Prospekt* dont parle Kapteyev (*Pravoslavnoe Obozrenie*, 1887, n. 1, p. 156-159, dans Tsvětaev, *Protestantstvo*, p. 646, note). Nous n'avons pas en main les éléments suffisants pour hasarder une solution de ce problème.

V.-I. Savva, S.-Th. Platonov et V.-G. Druzinin, *Ouvrages polémiques contre des hérétiques du XVIII<sup>e</sup> siècle, récemment découverts en russe : Vorobeyevskaja*, dans *Lët. zar.* (1905), t. XVIII, Petersburg, 1907; on y trouve les écrits du prince Khorostomii, d'Ivan Katiyev Rostovskij.

Plus important est le rôle joué par le prêtre Ivan Vasil'evič Nasedka. Moine à la laure de la Troïtsa, il contribua à délivrer la Moscovie des armées polonaises. Après l'avènement des Romanov, il travailla avec son archimandrite Denys à la correction des livres liturgiques. Nous ne décrirons pas ici les fameuses controverses dans lesquelles il fut entraîné pour avoir supprimé dans la formule de la bénédiction de l'eau les paroles *in ignem* (et par le feu). Il fut excommunié, emprisonné, mais, plus heureux que son supérieur Denys, il réussit à se faire rapidement libérer; il fut absous par un nouveau concile et écrivit deux traités pour justifier sa correction.

En 1622 il fit partie d'une ambassade envoyée en Danemark et eut l'occasion de voir les protestants chez eux. De retour en Moscovie, il rédigea sa volumineuse *Exposition contre Luther* (*Izloženie na Lituroj*) encore inédite. Il s'était inspiré surtout d'auteurs occidentaux, blancs-russiens et ukrainiens, car ici, tout comme pour la polémique antilatine, les occidentaux avaient ouvert la voie aux Moscovites. Le prêtre Basile d'Ostrog avait



consacré aux protestants une partie importante de son ouvrage sur l'unité et la vérité de la foi orthodoxe. Cet ouvrage, bientôt traduit en russe, devint accessible aux savants moscovites. En 1602, un anonyme publia à Vinnia un traité sur les images, la croix, la louange de Dieu, la louange et l'invocation des saints et sur d'autres articles de foi de la seule véritable Église en douze chapitres, dirigés surtout contre les différents « iconoclastes et ariens », c'est-à-dire contre les protestants de toute secte qui s'étaient multipliés en Pologne et en Lithuanie. L'ouvrage fut bientôt traduit en russe, peut-être par Nasedka lui-même, mais il ne fut pas publié tel quel. Nasedka lui ajouta trente-cinq chapitres tirés de diverses autres sources (sans titre commenté, Flavius Josèphe, d'autres ouvrages de Russie occidentale). Nasedka avait beaucoup ajouté de son propre fond. Moins homogène et serré que le *Traité sur les images*, le nouvel ouvrage avait plus de variété. Ainsi Nasedka parlait de l'invocation des saints (c. XIII), du monachisme (c. XIV), des églises et des mystères (c. à-d. des sacrements) (c. XV), du clergé luthérien (c. XVI), des fêtes en l'honneur des saints (c. XVII), de la manière de compter les années, du canon des Livres saints et de la tradition (c. XXIII), du baptême (c. XXIV), de la hiérarchie (c. XXV), du pain dans le sacrement de l'eucharistie (c. XXVI-XXV), de l'autorité des saints Pères et des conciles oécuméniques (c. XLVI), de la supériorité de l'Église orthodoxe (c. XLVII), du serment (c. XLVIII), et de la *proskoria* dans le sacrement de l'eucharistie (c. XLIX). On remarque l'importance donnée à la sainte eucharistie dans cette étude. De fait, c'est là une différence fondamentale entre l'orthodoxie et le protestantisme. Vingt chapitres traitent de la seule question des azyms, ceci contre les catholiques ! Les arguments sont classiques. Les latins et les luthériens, paraît-il, reprochaient aux orthodoxes l'usage de la *proskoria* en disant que Jésus avait donné à ses apôtres du pain, non un seau. Le polémiste explique que les souffrances de Notre-Seigneur, prédites dans l'Ancien Testament, furent rappelées au moment de l'institution par le Sauveur lui-même (Tsvétaïev, *Protestantstvo...*, p. 618-619). Tsvétaïev nous dit aussi que Nasedka traita du moment de la transsubstantiation, mais il n'a pas cru utile de nous donner de détails à ce sujet.

L'*Exposition contre Luther* ne fut jamais imprimée, mais elle circulait en grand nombre de copies quand parut un *Sobornik* ou *Recueil de discours choisis sur le culte et la vénération des icônes*. Ce traité semble bien être le premier ouvrage de polémique antiprottestante qui soit sorti des presses moscovites. Il contient douze chapitres tirés presque uniquement d'anciens auteurs : Constantin Porphyrogénète sur l'image acheropite, deux lettres du pape Grégoire à Léon l'Isauro sur les saintes images ; le discours de Germain de Constantinople au même empereur sur le culte des images ; et de la sainte croix ; quatre écrits de saint Jean Damascène, le Rouleau multiple (*mnogoslozhny svitok*) adressé à l'empereur Théophile, un récit sur les miracles de l'image de la Mère de Dieu appelée Romaine. Le seul *slavo* russe qui ait trouvé place dans ce recueil est un chapitre de Zénobe Otenskij que nous avons analysé ailleurs.

Deux autres recueils rendirent service aux polémistes antiluthériens, ce furent le *Krug Kazanskij* dont nous avons déjà parlé, basé en grande partie pour ce qui est de la polémique antiluthérienne sur l'*Exposition contre Luther* ; Nasedka lui-même, peut-être, porta la rédaction de cet ouvrage. L'autre livre, le *Libre sur la foi*, clair, non l'axiomatique d'un protestant occidental.

Sur Nasedka, on peut lire les ouvrages généraux de K. V. Ivanov (voir col. 282) ; A. I. Golubev, *Slavofiles*, p. 101-102.

composition, le but et le contenu de l'*Exposition contre Luther* (en russe : *K voprosu...*) supplément à l'Édit, des ouvrages des SS. Pères (*Prilozheniia...*, 1888, t. VIII, p. 152 sq.) ; A. Subo, *Iurij il'ic Nasleda* (*Leon Vassilov*), dans le *Dictionnaire biographique russe* (l'article est de 1914).

Les fiançailles de la princesse russe Irène Mikhaïlovna avec le prince Valdemar de Danemark furent l'occasion de nouvelles polémiques. Valdemar venu à Moscou (1641) pour affaires commerciales était rentré chez lui sans rien obtenir. On avait décidé à Moscou qu'il ferait un parti convenable pour la Mikhaïlovna. On s'empressa d'envoyer des ambassadeurs au Danemark pour demander le jeune prince en mariage, ce qui ne fut accordé qu'après l'assurance formelle de la part de Michel Feodorovitch que Valdemar ne serait pas gêne dans la pratique de sa religion. Le prince danois s'était à peine installé au Kremlin (21 janvier 1644) qu'on lui proposa de passer à l'orthodoxie (8 février). Il refusa, alléguant le traité et demanda à rentrer dans son pays. On lui répondit que l'ambassadeur qui avait négocié le traité n'avait pas eu d'instructions sur la question religieuse et qu'on ne pouvait, sans se déshonorer, renvoyer Valdemar chez lui. Il valait donc mieux, pour lui, se mettre simplement à l'étude et discuter avec des ecclésiastiques. Valdemar, qui partageait les vues de ses coreligionnaires sur la capacité intellectuelle des Moscovites, aurait répliqué : « Je suis plus instruit que tous vos papes ; j'ai lu cinq fois la Bible et je la sais par cœur ; mais si le tsar et le patriarche désirent une discussion, je suis prêt à les écouter. » Cinq jours après, le prince était convoqué chez le tsar et on l'invitait à obéir au souverain. Il répliqua qu'il était prêt à obéir jusqu'à l'effusion du sang, mais qu'il ne pouvait être question de changer de religion. Trois jours après, Valdemar écrivit au tsar en l'accusant de manquer à la parole donnée. Michel subtilisait sur la lettre des conventions passées et Valdemar s'inquiétait. Le 21 avril, il reçut une lettre formelle du patriarche Joseph qui l'invitait, avec de nombreuses raisons à l'appui, à se faire baptiser. On passa à la polémique écrite !

Cette lettre du patriarche fut rédigée, ce semble, par Ivan Nasedka qui se servit, en l'occurrence, de la lettre du métropolite Jean de Russie, du fameux et inépuisable *Послание о вере* et enfin de sa propre *Exposition contre Luther*. Cette lettre fut souvent recopiée et courut en beaucoup de mains : le patriarche invite Valdemar à obéir au souverain et à se faire orthodoxe. Il rappelle l'union primitive des Romains avec les Grecs, la défection du pape suivie de la chute de tout l'Occident, enfin l'avènement de Luther et de Calvin, leurs écrits contre les évangiles et les conciles. Puis il aborde le point brûlant : il n'y a qu'un baptême qui se fait par triple immersion. Ainsi Jean-Baptiste baptisa le Sauveur, de même l'apôtre Pierre, suivant la description circonstanciée de saint Clement de Rome, baptisa les Romains. Il y a d'autres références encore à Clement de Rome et à Denys l'Aréopagite. Il ne peut donc pas être question d'un second baptême, puisqu'il n'y a qu'un seul baptême, mais Valdemar ayant été imparfaitement baptisé, doit l'être maintenant par triple immersion. Il n'y a pas de péché à cela ; mais si le prince est inquiet, moi, l'humble patriarche avec tout le concile, je prendrai ce péché sur moi, et ce prendra ce péché sur moi et tous et non sur toi.

Entre les trois cents personnes de la suite du prince danois, se trouvait le pasteur Matthieu Velhaber. Ce fut lui qui rédigea la réponse du prince : il le fit dans un esprit très libre, posant, documentant, autrement serré et brève que l'orthodoxie moscovite. Son travail était accompagné de cette recommandation du prince rappelant les liens de sa parenté, produisant de son obéissance aux







tous les missels finis : « Et si tu ne veux que nous dire autre chose, ne le croyez pas » (n. 24). On verra de quel le patriarche Joseph tenait à cette interdiction. On approuva le *Skrizal* et on ordonna de l'avoir « en grand honneur » à cause des nombreux raisonnements théologiques et mystères ecclésiastiques qu'il contient. Cependant sa lecture n'est pas recommandée à tous, car les ignorants comme Nikita, Avvacum et Lazare s'y perdent. On approuva d'ailleurs la lettre de Paise de Constantinople à Nélus, imprimée dans le *Skrizal* et la *Verge de direction* (n. 27). Pour donner plus de force à ses décrets, le concile fit d'autres références encore à cet ouvrage, en sorte qu'on peut le considérer comme l'expression du grand concile de 1666-1667. On renouela de même les prescriptions sur le signe de la croix, sur le nom de Jésus (Jisus et non *Isus*), le triple Alleluia, le nombre et la forme des *prophora*. On approuva encore la correction (*izpravlenie*) du symbole, toutes les autres réformes, enfin, que le patriarche Nikon avait introduites. On condamna les écrits qui justifiaient l'attitude starovièr : la légende du klobuk blanc (voir col. 248) dont ils se prévalaient pour mettre en doute l'orthodoxie des Grecs, le *Stoglav* (voir col. 264), la *Vie de saint Euphrosyne de Pskov* où il était question du triple Alleluia.

Parmi les décrets disciplinaires, le plus important était celui qui supprimait le Bureau des monastères (*Monastyrskij prikaz*), établi en 1649 en dépit des saints canons. On supprima aussi la rebaptisation des latins. On fit comparaître encore les principaux dissidents devant le concile, et il y eut des scènes orageuses quand Avvacum, par exemple, se mit à maudire les patriarches orientaux et les évêques russes. Les principaux des récalcitrants furent envoyés en captivité au monastère de Pustozero, sur l'océan arctique.

L'opposition à la réforme s'accroissait. Fameuse surtout fut la résistance du monastère de Solovki. Dès le 30 août 1657, les nouveaux livres avaient été introduits dans l'antique monastère, mais les moines, fidèles aux anciennes traditions, refusèrent de les accepter. Les pourparlers traînèrent jusqu'en 1666. En 1667, le tsar envoya une terrible lettre au monastère, le dépouillant de tous ses domaines et de tous ses privilèges et annonçant l'arrivée d'une compagnie de soldats (*strelets*). Les moines se proclamèrent confesseurs et martyrs, s'armèrent et, durant huit ans, jusqu'en 1676, opposèrent une résistance héroïque aux troupes de plus en plus nombreuses qui les assiégeaient. Les milliers de pèlerins qui venaient, durant ces huit ans, de toute la Russie pour faire leurs dévotions au sépulcre des fondateurs du monastère virent de leurs yeux les exploits formidables de ces moines incorruptibles qui voulaient conserver l'héritage de leurs aïeux sans se laisser corrompre par les « suppôts de l'Antéchrist » comme ils appelaient les nikoniens. Des réchappés du monastère parcouraient les rives de la mer Blanche, prêchaient leur évangile avec une ardeur de martyrs et jetaient les fondements de ces nombreuses chrétientés starovières qui devaient se développer sur la triste Pomorie, sur les rives de la mer Blanche et de l'océan arctique. Le monastère tomba enfin par trahison et les moines furent massacrés.

*Les décrets des starovières : Moscou, troisième Rome* — Ces dissidents tiraient les conclusions logiques de ce qu'on leur avait appris. Les Grecs, leur avait-on répété, depuis la chute de Constantinople, avaient perdu la fleur de l'orthodoxie qui s'est réfugiée dans l'empire moscovite. Avvacum s'écriait en parlant au tsar :

« Laisse donc ce *Kyrie eleison* ; c'est ainsi que parlent les Grecs, crache sur eux ! Toi, Mikhaïlovitch, tu n'es pas grec, tu es russe, parle la langue russe. Comme Dieu nous a enseigné, ainsi il faut parler. Dieu ne nous aime pas moins que les Grecs. Par saint Cyrille et son frère,

il nous a donné les livres saints dans notre langue. » *Œuvres d'Avvacum, dans Monuments...*, col. 475. Les Russes, autocéphales depuis longtemps, méprisaient les prélats grecs qui scandalisaient la Moscovie avec leur trafic d'indulgences, de reliques, de fourrures aussi, par le désordre de leur vie privée et leur insatiable soif d'argent. Il était intolérable d'abandonner la glorieuse orthodoxie des thaumaturges de la terre russe pour se mettre à telle école. Au concile de 1667, Avvacum avait été vivement offensé d'entendre un évêque russe s'écrier : « Nos saints étaient des sots et ne savaient ni lire ni écrire, comment les croire ? »

On avait, de même, appris aux Russes que tout est immuable dans l'orthodoxie et que l'on ne peut en aucune façon introduire des nouveautés dans la forme extérieure des cérémonies. Le grand grief des grecs contre les latins avait été l'addition du *Filioque* au symbole, malgré les prescriptions du III<sup>e</sup> concile œcuménique (la question dogmatique ne venait qu'en second lieu). Or, ici, on avait bel et bien corrigé le symbole de l'aveu même des nikoniens. Les catalogues d'erreurs latines que chaque prêtre russe pouvait lire dans son *Trebnik* ne contenaient ordinairement que des pratiques externes sans grande importance : ici, on touchait au nom de Dieu, au signe de la croix, à la croix elle-même, au sacrifice liturgique... Manifestement la foi venait de défailir en Moscovie. Mais alors ? D'épouvantables conséquences se tiraient logiquement de ces prémisses. La troisième et dernière Rome est tombée. C'est maintenant le règne de l'Antéchrist.

*L'eschatologie starovièr.* — Malgré les brillantes études de Šapov et de ses disciples qui voient dans le *raskol* de 1666 un phénomène d'ordre social, nous sommes convaincus que, jusqu'à l'avènement de Pierre le Grand, ce fut un événement exclusivement religieux. La doctrine centrale était une croyance absolue à la venue prochaine de l'Antéchrist. Vers 1669, alors que les esprits à Moscou étaient surexcités par les rumeurs de plus en plus inquiétantes sur la fin du monde, le diacre Théodore, au nom de tous les prisonniers de Pustozero (Avvacum et les autres) écrivit une longue lettre à la communauté moscovite starovièr pour préciser l'état de la question : il est prédit, disait-il en substance, que l'orthodoxie restera à Moscou jusqu'à la fin des temps ; ainsi le veulent les éloges des patriarches grecs (Jérémie de Constantinople et Théophane de Jérusalem) et la légende du klobuk blanc. Aujourd'hui, ce n'est certes pas encore le dernier jour, mais c'est bien l'apostasie générale qui doit précéder la fin du monde. Mille ans après l'incarnation, le diable fut déchainé, le dragon fut jeté du ciel en Occident et par sa queue (le pape) il entraîna dans sa chute le tiers des croyants (Apoc., xx, 2, 7 ; cf. xii, 4). Six cents ans après, la Petite-Russie laissa la foi. C'était l'union de Brest (1596) et l'« hérésie » des « uniates ». Encore soixante ans, et Satan par son suppôt Nikon détruisit la foi en Grande-Russie. Cette exégèse du chiffre de la bête apparaît dans tous les premiers théoriciens du *raskol*. Avvacum eut une vision de l'Antéchrist.

De là à préciser la personne de l'Antéchrist, la distance n'était pas grande. Nikon fut désigné par beaucoup comme remplissant ce rôle. On trouva dès lors un nombre infini de racontars à son sujet. Un Tartare lui avait prédit sa future destinée : des saints moines avaient vu des serpents rôder autour du palais patriarcal. Quand Nikon était moine à Anzer, saint Eléazar avait eu de terribles visions à son sujet. Nikon, on le racontait à voix basse, sortait tous les soirs avec le diable sur le lac de Thérapontox, près du monastère où il était enfermé captif, et causait avec lui. Même avant le concile de 1666, le moine Ephrem Potemkin avait annoncé que l'Antéchrist était déjà né, que le sceau sur les prophètes était le sceau de l'Antéchrist, et

que le patriarche Nikon était — le mauvais lui-même. Moscou était pleine de ces rumeurs, et on interrogea les « Pères » de Pustozero. Cette fois, ils répondirent séparément, car une brouille épouvantable y avait éclaté entre Avvacum et Théodore et les gros mots accompagnaient les anathèmes quand les deux chefs se causaient... Théodore répliqua donc que l'Antéchrist n'était pas encore venu et que Nikon n'était que son « proche précurseur ». Avvacum répondit dans le même sens. Nikon, disait-il, est né d'un Tartare et d'une femme de mauvaise vie. Or, les Tartares sont de la tribu d'Agar, tandis que l'Antéchrist doit naître de la tribu de Dan. On lança aussi, mais avec peu de succès, l'idée que l'Antéchrist était le tsar Alexis Mikhaïlovitch. En tous cas, presque tous les premiers starovières crurent fermement à un Antéchrist individuel.

D'autres crurent que l'Antéchrist était une abstraction, quelque chose de spirituel et d'intangible. Avvacum polémisa longtemps contre cette idée, manifestement entretenue par quelques inconnus et qui se fit surtout jour au concile starovière de Novgorod (1694), où il fut décrété que « nous devons croire sans aucun doute et enseigner aux autres que, à cause de nos péchés, nous sommes arrivés à la fin du monde, que maintenant l'Antéchrist règne dans le monde, mais règne spirituellement dans l'Église visible; il est assis sur le trône du Dieu vivant sous le nom de Jésus et il se montre comme Dieu ».

On attendit alors la fin du monde. Des calculs, plus ingénieux les uns que les autres, fixèrent la fin du monde pour 1674; un autre précisa 1691; un troisième enfin, qui avait dans sa possession « un autographe écrit par le doigt de Dieu avant la création du monde », calcula 1692. Il s'appelait Cosme Kosoï. Il rassembla une armée pour « purifier la terre », fut pris, envoyé à Moscou et exécuté. Les passions étaient surexcitées par ces délirantes apocalypses. Les manuscrits les plus extraordinaires, où le dragon et ses œuvres étaient peints en couleurs flamboyantes (quelques-uns se trouvent aujourd'hui à la bibliothèque de l'Institut oriental de Rome), circulaient de main en main. On en arriva à la pratique la plus extraordinaire que des illuminés inventèrent jamais.

*Le suicide collectif.* — C'est la même idée que celle de la fin du monde. Les temps sont arrivés; mieux vaut mourir que servir l'Antéchrist. Il est impossible de vivre au milieu d'apostats, de procréer des enfants qui seront en danger de se damner. Le gouvernement, d'autre part, appliquait déjà des sanctions brutales aux dissidents. « A Kazan, écrivait Avvacum, les nikoniens ont brûlé trente personnes, autant en Sibérie, six à Vladimir, quatorze à Borovsk, à Nijni-Novgorod, ce fut magnifique... Ils se précipitèrent eux-mêmes dans les flammes afin de conserver leur orthodoxie entière et immaculée et, ayant brûlé leurs corps, ils livrèrent leurs âmes à Dieu ». Le 6 janvier 1679, dix-sept cents personnes se brûlèrent vives à Tobolsk; le 24 octobre 1687, plus de trois cents s'enfermèrent dans les environs de Tioumen et, quand la police vint les sommer de se rendre, ils incendièrent leur refuge et périrent dans les flammes. Vers 1680 ou un peu plus tard, quatre ou cinq mille firent de même dans le gouvernement de Jaroslavl, près de la bourgade de Romanov. Ces horribles pratiques commencèrent aussi dans le territoire de la Pomorie. Le 4 mars 1687, le moine Ignace se brûla avec deux mille sept cents personnes; la même année, un autre moine du nom de Ioumen réunit un millier et se brûla avec elles. Il est difficile de préciser le nombre de ceux qui périrent ainsi. D.-I. Sapozhnikov compta 8 834 personnes depuis le début du *raskol* jusqu'à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, mais on note dans son étude une constante préoccupation de diminuer l'ampleur de ce phénomène. D'autres ont parlé de cent

mille, mais c'est là un autre extrême. Il est difficile d'établir des comptes même approximatifs.

Il va sans dire qu'une telle folie trouva bientôt des adversaires, même parmi les dissidents, d'autant plus que ceux qui la prêchaient ne la pratiquaient pas tous. Un concile starovière réuni en 1691, auquel participèrent environ deux cents moines et beaucoup de laïques, condamna énergiquement tous ceux qui oseraient « se tuer par le feu, se noyer dans l'eau, s'égorger avec un couteau, ou se tuer de quelque manière que ce fût ». On interdit de les commémorer dans la liturgie, dans les pannikhides, dans les autres prières; on ne pouvait observer leurs anniversaires ou les inscrire dans les livres synodiques. L'adversaire principal des prédicants du suicide volontaire fut le moine Euphrosyne qui laissa un mémoire quelque peu abusif, mais de style vivant contre ces abominables abus.

Il distingua entre les martyrs pour la foi et les suicides. Le suicide est « un acte diabolique », pratiqué par les seuls donatistes, « comme on peut lire chez Baronius ». Puis Euphrosyne examine les exemples allégués par ses adversaires. De fait, certains martyrs dans l'antiquité se donnèrent la mort de leurs propres mains, mais ce sont là des exceptions qui ne peuvent passer en règle générale. Puis, les objections rébutées, il passe à l'offensive. On l'attaquait à l'aide des écrits d'Avvacum; mais c'était justement la mode, alors, de composer des écrits apocryphes et de les faire circuler sous le nom de l'illustre martyr. Il décrit ensuite, et avec quelle vivacité, l'immoralité de certains brûleurs qui commettaient des infamies sur leurs victimes en leur persuadant que tout serait purifié par le feu. Il tourne en dérision ceux qui ne pratiquaient pas ce qu'ils prêchaient, mais s'enrichissaient de l'héritage des brûlés, car il ne manqua pas de gredins qui surent profiter de cette folie qui soufflait alors sur le *raskol*. Reconnaissons pourtant que beaucoup de chefs se suicidèrent avec leurs ouailles.

*Les controverses de Pustozero.* — Nous avons rapporté comment Avvacum, Théodore, Lazare et Epiphane avaient été envoyés à Pustozero, où ils vécurent dans de grandes privations. Ils jouissaient cependant d'une certaine liberté et continuaient à envoyer de nombreux écrits à Moscou pour diriger les communautés naissantes du *raskol*. Bientôt, pourtant, une brouille violente les divisa. Voici comment le diacre Théodore qui est, de tous les intéressés, celui dont le compte rendu est le plus calme, raconte l'incident : « Le protopope Avvacum et le diacre Lazare commencèrent à confesser que la Trinité était sur trois trônes, et qu'il y avait trois dieux et trois essences; Lazare disait qu'elle était en trois personnes et en trois substances. Ils disent que le Christ est un quatrième dieu, assis sur un quatrième trône; mais ils nient en lui l'essence même de la divinité disant qu'une vertu descendit de l'hypostase dans le sein de la Vierge, mais que la nature même du Fils et du Saint-Esprit ne descendirent jamais du ciel ». Il n'était pas dans le caractère d'Avvacum de se laisser attaquer sans riposter. Il écrivit donc d'épouvantables invectives contre Théodore. Théodore essaya de se justifier. Il écrivit un cahier dans lequel il rassembla sa doctrine sur les points controversés, ce n'était pas un petit mérite, car les livres n'étaient pas abondants à Pustozero. Avvacum, prochant du fait que le géolier, pour une raison ou pour une autre, était monté contre l'infortuné Théodore, le fit arrêter : « Ils me saisirent, dit le diacre, et se mirent à me frapper violemment, sans miséricorde, avec deux grandes verges. Ils fouetèrent jusqu'à sang tout mon corps, un. Puis ils m'attachèrent les mains derrière le dos et me laissèrent dans la neige pendant deux heures... Avvacum et ses amis regardant et se moquant du malheureux ! Pendant ce temps on fouillait sa cellule et on lui volait son cahier.

Avvacum, le petit prophète, composa un violent écrit contre Théodore et repartit dans toute la Russie. Il accusa le diacre le malheureux diacre était tombé dans l'hérésie, et qu'il était par conséquent excommunié. Théodore chercha à se défendre. Il est franchement difficile de se faire une idée exacte de ces controverses, car Avvacum n'entendait pas à l'aise dans la terminologie théologique. Théodore est entré dans le détail.

*Sur l'Eucharistie.* — Avvacum et Lazare soutenaient que la Trinité était une seule et même personne, la procession; Théodore développa au contraire la thèse catholique que la transsubstantiation s'opère lors des paroles de l'institution. A l'objection tirée des prostrations faites lors de la Grande entrée, Théodore répond : « Pendant la Grande entrée, on doit s'incliner, non pas devant la parcelle de pain, et devant le vin et l'eau, mais devant le Christ, Agneau vivant, invinciblement porté par les anges. » Il réprouve les nikoniens qui refusaient de se prosterner alors « à cause de leur orgueil diabolique ».

*Sur la Sainte Trinité.* — C'était la controverse principale. Souvent, Avvacum se sert de termes inadmissibles. La Trinité, dit-il, c'est « trois tsars indéfectibles, trinité de divinité égale, assise sur trois trônes, trois images, une nature, natures égales, trois natures, trois natures éternelles, trois hypostases, trois rayonnements ». *Monuments*, col. 586. Comment discuter avec un homme qui se contredit si allègrement.

Ce qu'il dit des trois trônes semble bien être inspiré par une conception matérialiste de la Trinité. Pourtant, on ne sait jamais avec Avvacum. Il ajoute plus loin : « Comme le Père est Père par sa personne, ainsi le Fils, ainsi le Saint-Esprit; la Divinité n'est pas chose charnelle; je parle comme je le fais parce que j'ai une langue humaine ». *Ibid.*, col. 589. Ailleurs pourtant il affirme : « Les trois personnes sont en toutes choses égales entre elles comme Pierre, Paul et Jean le Théologien; ils sont trois, l'un à côté de l'autre, unis entre eux par l'amour de Dieu. » Col. 617. Plus loin, il précise davantage sa pensée qui devient intolérable : « Comme Pierre et Jean et Paul, trois hommes, n'ont qu'une nature humaine, ainsi Dieu le Père, Dieu le Fils et Dieu le Saint-Esprit; les trois ont une nature et essence divines. » Ce serait donc une unité spécifique, non une unité numérique! Avvacum, d'autre part, accusait Théodore de confondre les personnes, dans un seul mélange. Un peu plus tard, col. 631, il donne ses définitions d'essence, connature, nature, et substance. Le moins qu'on puisse dire, c'est qu'il manque de clarté.

*La christologie.* — a) *L'incarnation.* — Avvacum déclinait comme la pensée de Théodore. Il poétisait la conception du Christ : le Christ entra dans la Vierge par l'oreille; nous, au contraire, nous croyons ainsi au sujet de la conception du Verbe de Dieu suivant l'Écriture. Le prophète Gédéon (*sic!*) vit à l'Orient une porte fermée; personne ne passait à travers cette porte sauf Dieu qui la scella en sortant. » Subbotin, *Matériaux*, t. vi, p. 349. Théodore n'est certainement pas responsable d'une sottise pareille. Peut-être avait-il dit que la sainte Vierge conçut à la suite de la parole de l'ange; Avvacum avait d'ailleurs l'habitude de mal comprendre ou de mal interpréter son adversaire qui, de son côté, résuma ainsi sa doctrine : « Un de la Trinité, le Fils de Dieu, descendit lui-même du ciel sur la terre dans sa propre nature ineffable et, dans toute son immensité, il habita dans le sein de la très sainte Vierge Mère, prenant la nature humaine; et de la Vierge naquit le Christ, Dieu parfait et homme parfait; à ce moment-là et toujours, il restait au ciel, inséparable du Père. » *Matériaux*, t. vi, p. 97. Avvacum, au contraire, semble bien s'être exprimé comme le lui

reprochait Théodore : « Le Fils, dit-il, sans se séparer du Père par sa nature, descendit du ciel par la vertu de sa grâce tout entier dans la Vierge pure; il descendit par la grâce; par sa nature, il était tout entier en haut, inséparable du Père. » *Monuments*, col. 618-619.

b) *La descente aux enfers.* — Théodore se tient à la doctrine catholique; après la mort du Christ, l'âme unie à la divinité descendit aux enfers et le corps, uni à la divinité, fut mis au tombeau. Avvacum accusa donc Théodore de couper la divinité en quatre et d'en mettre partie au tombeau, partie en enfer, « partie au paradis avec le larron, et partie sur le trône avec le Père ». *Ibid.*, col. 618. Évidemment, Avvacum tenait à conserver les trois personnes sur les trois trônes! Pour lui, après la mort du Christ, l'âme s'en alla au Père, car on ne peut admettre que « l'âme sans le corps aît été en enfer ». Le samedi soir, la chair et l'âme réunies descendirent en enfer, en rompirent les portes et, le dimanche matin, le Christ sortit de l'enfer et en délivra les âmes des justes. Pour donner une idée du langage d'Avvacum, voici la conclusion de cet écrit théologique : « Mais Théodore le Radoteur et tous ceux qui pensent avec lui, il est maudit, et il le sera, il le sera pour les siècles, le chien, le fils de p.... — Avvacum protopope. » *Monuments*, col. 649.

Avvacum, de même, voulant à tout prix que le Saint-Esprit restât sur son trône au ciel, semble bien avoir cru que le jour de la Pentecôte il ne descendit sur les apôtres que par sa grâce.

*L'attitude des starovières vis-à-vis des sacrements nikoniens.* — Deux courants sont à distinguer : les uns admettent la validité des sacrements nikoniens, les autres la rejettent. De cette distinction naîtra la grande division de la secte en « sans prêtres » (*bezpopovtsy*) et « avec prêtres » (*popovtsy*). On sait qu'aucun évêque (sauf Paul de Kolomna qui disparut bientôt) ne suivit les *raskolniks* dans leur opposition aux réformes nikoniennes : le seul recrutement possible était parmi les transfuges du camp adverse qu'ils attiraient comme ils pouvaient. Ce n'est qu'au XIX<sup>e</sup> siècle qu'une hiérarchie starovièrse stable put enfin se constituer à Belokrinitsa en Bukovine.

Le baptême nikonien rencontra vite des adversaires. Le diacre Théodore que nous connaissons déjà fut le premier à le rejeter : « On ne peut recevoir le baptême d'un hérétique ou d'un apostat de la vraie foi, parce que l'Esprit-Saint n'agit pas par des mains et des langues hérétiques; le baptême hérétique n'est pas un baptême, mais une souillure. » Subbotin, *Matériaux*, t. vi, p. 202. Il explique ailleurs que les prêtres ordonnés par Nikon après la peste ou après le concile de 1666 ne peuvent administrer un baptême valide, « parce qu'ils font partie de l'armée de l'Antéchrist »; aussi les prêtres nikoniens, ordonnés d'après le nouveau rituel, doivent-ils être rebaptisés quand ils viennent à la « vraie foi ». En même temps que le baptême, le sacerdoce disparaît. Il n'y a plus de fidèles sauf les quelques-uns qui se cachent « dans les déserts et les montagnes ». Il ne reste donc plus qu'à attendre la fin du monde. Théodore peut être considéré comme le « sans prêtre » le plus résolu des origines.

Avvacum fut plus large. Au début, sans doute, il avait approuvé la lettre de Théodore. Il avait écrit lui-même « aux malheureux de Moscou » : « On ne reçoit pas le baptême d'un prêtre ordonné d'après l'ancien rituel mais baptisant d'après le nouveau, ou celui d'un nouveau prêtre baptisant d'après l'ancien rituel ». Subbotin, *Matériaux*, t. v, p. 221; *Monuments*, col. 825-826. Sa doctrine évolua suivant les cas; ainsi, il écrivait au prêtre Étienne que les enfants baptisés par les nikoniens ne devaient pas être rebaptisés, mais qu'on devait simplement suppléer les prières omises; si pourtant on avait omis l'abjuration durant la première



cérémonie, tout le baptême était à répéter. L'Église, dans une autre lettre, il accepte le baptême et le mariage conférés par les nouveaux prêtres; il s'agit de compléter les cérémonies omises en se servant des anciens livres. Lettre à Isidore, dans *Monuments*, col. 942-943. Même les laïques, en cas de nécessité, peuvent baptiser.

*L'eucharistie.* — Il n'était pas facile de trouver des prêtres fidèles aux vieux livres. Avvacum fixa donc un rituel pour les laïques : « Allume un cierge devant l'image de la Vierge, mets sur la table une nappe, et mets-y un vase avec du vin et de l'eau dans lequel tu poseras une parcelle du corps du Christ. Prends l'encensoir, dis la prière de Jésus (Jésus-Christ, Fils de Dieu, aie pitié de moi, pécheur), encense l'image, les saints dons, toute la maison; baise les icônes et la croix, et, te prosternant jusqu'à terre, récite la confession des péchés; dis ensuite la prière : *Perceptio corporis et Sanguinis tui, Domine Jesu Christe, quod ego indignus sumere præsumo...* (il donne le texte slave), demande pardon en répandant ton âme, et ensuite, avec la bénédiction de Dieu, reçois le saint sacrement et prie Dieu pour toi-même et pour nous. » *Monuments*, col. 421-422. Ailleurs il donne un rite plus « oriental » car celui que nous venons de transcrire semble avoir été composé sous d'inexplicables influences latines. Ceci supposait que les rares prêtres starovières consacraient de grandes quantités de pain et que les parcelles sacrées allaient loin. On eut beaucoup recours à Solovki, par exemple, tant que le monastère tint bon et l'on trouvait dans toute la Russie des parcelles consacrées dans le fameux monastère. Sur le Don, un certain Dosithée consacrait des quantités immenses, car environ une trentaine d'années après sa mort, lors d'une perquisition faite sur les lieux où il avait vécu, la police trouva d'immenses quantités de *prospore* consacrées par le malheureux, et ses moines répétaient que Dosithée avait déclaré qu'il « y aurait assez de ce sacrement pour cent mille hommes pour cinq mille ans ». Dans les sectes qui n'avaient plus de prêtres, il arrivait que des laïques prenaient une petite parcelle du sacrement, la mettaient dans la pâte et recommençaient...

*La pénitence.* — Avvacum recommanda la confession faite aux laïques, au cas où les prêtres manquaient : « Si, en cas de nécessité, vous ne trouvez pas de prêtre, confessez-vous à votre frère expérimenté et Dieu vous pardonnera, voyant votre pénitence; communiez alors aux saints mystères ayant observé les saintes prescriptions; gardez toujours les *prospore* nécessaires. » *Autobiographie*, dans *Monuments*, col. 30.

*Le mariage.* — Nous rencontrons toujours la même tendance; les uns refusent tout ce qui vient du camp nikonien : croyant que l'on était arrivé à la fin des temps, ils refusaient de permettre aucun mariage. Avvacum se trouvait dans la nécessité d'indiger une terrible pénitence à une certaine Helene qui avait séparé Xénie Khroustova de son second mari. Au prêtre Isidore, dans une lettre que nous connaissons déjà, il recommanda de reconnaître les mariages célébrés par les nikiens, tout en infligeant une pénitence suivant leur force aux nouveaux convertis. Telle était l'opinion plus modérée. Mais les intransigeants, qui ne reconnaissaient la validité d'aucun sacrement célébré par les nikiens, n'avaient plus de sacerdoce et de prêtres, tombèrent dans les plus graves erreurs sacerdotales. Un des documents les plus extraordinaires de ce groupe est le concile de Novgorod de 1694, qu'on trouve dans l'ouvrage de Smirnov. *Questions intérieures dans le raskol au XVII<sup>e</sup> siècle*, Pétersbourg, 1898, p. 41 sq.

*Le concile de Novgorod de 1694.* — Sur les lieux signés par vingt cinq « Pères spirituels » évidemment laïques, dont deux ne savaient pas écrire, il promulgua vingt canons : après avoir proclamé que le *dogme* de l'Antéchrist était arrivé, qu'il regne spirituellement et

qu'il s'appelle Jésus et qu'il détruit l'Église, le concile proclama la nécessité de baptiser tous ceux qui viennent de chez les nikiens. (Can. 2.) Ayant décrit le rite du baptême (can. 3), le concile passe au mariage et aux peches charnels, ce qui constituait la plus grave de ses préoccupations. (Can. 4-17.) Les néophytes doivent être instruits que « notre véritable Église ne reçoit pas les gens mariés qui pratiquent la vie commune »; ils devront vivre comme frère et sœur; de même ceux qui se sont mariés avant le concile; les Pères spirituels doivent veiller à cela. Ceux qui vont se marier chez les prêtres nikiens ou qui, sans mariage, s'unissent avec la bénédiction des parents, sont excommuniés.

Les péchés charnels sont traités avec plus d'indulgence que le mariage. A la première naissance, il y a quarante jours de pénitence avec 400 métanias par jour; la seconde faute est punie par un an, et la troisième par six ans de pénitence. Puis, c'est l'excommunication. Il y a aussi de longues purifications nécessaires pour purifier les aliments achetés au marché, le contact inévitable avec les nikiens, etc.

Ces « sans-prêtres », privés de toute hiérarchie et de toute vie spirituelle basée sur la hiérarchie, tombèrent bientôt dans les aberrations les plus fantasques d'un illuminisme grossier. Il serait intéressant d'étudier les rapports entre ce *bezpopovstvo* et les sectes mystiques qui ont souillé la Russie des XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles, quoique plusieurs de ces sectes étrangères semblent remonter à des époques bien plus reculées. Mais même parmi ces *bezpopovtsy* beaucoup gardèrent intactes leur piété et leurs bonnes mœurs. Ils colonisèrent de vastes provinces pour la Russie. Ils existent encore aujourd'hui.

*La polémique antistarovièr.* — Depuis le concile de 1666 jusqu'à nos jours, ce grand schisme de l'Église russe a servi d'occasion à la plupart des polémiques qui se sont développées en Russie. Les ouvrages écrits contre les starovières sont innombrables. Au début, pourtant, l'orthodoxie officielle sembla plutôt préférer avoir recours aux mesures de police qu'aux arguments. Parmi les traités écrits contre les starovières, nommons la *Réfutation de la supplique des moines de Solovki* du prêtre catholique Juri (Georges) Krizanich qui ne fut publiée qu'au courant du siècle dernier et la *Réfutation de la supplique de Nikita Pustoslav* due à la plume de Païse Ligarides, publiée en 1895. La *Verge de direction* de Simeon de Polock fut éditée en 1666, mais dès la fin du XVII<sup>e</sup> siècle était tombée en désuétude. L'*Exhortation spirituelle* publiée au nom du patriarche Joachim par Athanasie de Kholmogory en 1682, à la suite de la révolte des *streltzi*, connut un succès plus durable (éditions successives en 1751, 1791, 1882). L'ouvrage principal contre le *raskol* est le *Rozysk* ou enquête, du fameux Dimitri de Rostov qui a connu beaucoup d'éditions jusqu'à nos jours. Il est à noter que les starovières ne pouvaient jamais répondre aux polémiques. Jusque vers le milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, ils n'imprimèrent que de rares ouvrages à l'étranger. Vers cette époque ils établirent secrètement une lithographie et ainsi purent publier quelques traités. Ils ne purent ouvrir d'imprimerie qu'après l'édit de tolérance de 1905.

*1<sup>o</sup> Documents.* — La plupart des documents, historiques et littéraires ayant trait aux premières années du *raskol* ont été publiés par N. Subbotin, *Matériaux pour l'histoire du raskol dans la première moitié de son existence* (*Materialy dlja istorii raskola...*), t. I-IX, Moscou, 1875-1895, dont nous nous sommes abondamment servis. Voir aussi J. Barskov et P. Stepanov, *Monuments de l'hist. des starovières au XVII<sup>e</sup> siècle* (*Pamiatniki istorii...*), dans *Russ. Ist. Bib.*, t. XXXIV, 1906; J. Barskov, 1927; J. Barskov, *Monuments des premières années du mouvement starovièr* (*Pamiatniki...*), dans *Trud. zap. Russk. Akad. Nauk*, 1911; Alex. Petrovskij, *Description de quelques traités écrits par les raskolniks russes* (*Opisaniia...*), Pe-







1675 ou 1676 (c.-à-d. sous le patriarcat de Pitirim). Euthyme, jusqu'à l'arrivée des Likhudi, défendait lui aussi l'opinion occidentale, aussi populaire alors à Moscou qu'à Kiev. Il est suggestif que dans la première rédaction de son *Instruction aux prêtres* il ait déclaré comme tout le monde que la forme de l'eucharistie consistait dans les paroles : *ΠΙΝΕΤΕ ΙΣΤΗΝ*.

Nous ne pouvons pas imaginer qu'il ait abandonné son maître Epiphane et suivi Siméon de Polock, qu'il détestait d'ailleurs cordialement, afin d'embrasser sur une question théologique de toute première importance une opinion proposée « par les Latins » et qualifiée par Epiphane de « grand péché ». Il y a là une contradiction qui saute aux yeux. Plus tard, Euthyme, devenu champion de la doctrine likhudienne, publiera tout un traité sur la transsubstantiation, qu'il attribuera à Slavi neckij. Il n'est pourtant pas impossible, à cause d'une remarque de Silvestre Medvêdev, qu'Epiphane, à la fin de sa vie, se soit rallié à la thèse de l'épiscôpe (*Manna*, édition Prozorovskij, p. 504). Ceci, comme presque tout ce qui touche au savant kiévien, n'a pas encore été éclairci. Le désordre dans lequel les bibliothèques ont été plongées en U. R. S. S. ne permet pas de prévoir que cette lacune sera comblée dans un proche avenir.

K. Kharlampovitch, *L'influence malorusse...* (supra, col. 306), p. 121-146; V. Pevnickij, *Epiphane Slavineckij, un des écrivains principaux de la littérature russe au XVIII<sup>e</sup> siècle*, dans *Trudy*, 1861, n. 2 et 3; Iv. Rotar, *Epiphane Slavineckij, écrivain du XVIII<sup>e</sup> siècle*, Kiev, 1904, ce travail a paru d'abord dans *Kiïvskaia Starina*, en général, il fut sévèrement critiqué (Kharlampovitch, p. 122). Le dictionnaire grecs-slavo-latins a été écrit dans *1st. Otd.*, mai 1880, p. 216, comme rareté bibliographique; Sobolevskij, dans *Pervodnaja literatura moskovskoj Rusi*, t. XIV-XVII, p. 121, a noté qu'il avait été composé par Epiphane. On trouvera la liste des travaux de Slavineckij dans la lettre du moine Euthyme (15 mai 1676) publiée par V.-M. Undolskij, dans *Členija*, t. II, n. 1, p. 66-72.

Avec Siméon de Polock nous sommes sur un terrain plus sûr. Celui-ci exerça, du reste, une influence plus profonde qu'Epiphane. Siméon naquit à Polock en 1629, étudia à l'académie de Kiev, puis, suivant une habitude assez répandue parmi les élèves de l'académie kiévienne, il alla compléter ses études dans les écoles polonaises, peut-être chez les jésuites. Plus tard, on l'accusera d'avoir été uniate. Ses professeurs, en tous cas, furent les « Révérends Pères » Casimir Koratowicz, Z. Zaluskij, Ladislas Rôdzinski. Il semble avoir obtenu le grade de docteur en théologie. Le fait est que, toute sa vie, il montra une vive sympathie pour la théologie catholique. Il prit l'habit monastique à Polock en 1656 et enseigna dans l'école adjointe au monastère de l'Épiphanie. Il y salua le tsar Alexis Mkhailovitch, quand le souverain moscovite promena ses armées victorieuses en Russie Blanche. Vers la fin de 1659, il mena douze élèves visiter Moscou où il revint en 1663, cette fois « pour la vie éternelle ». Il exerça bientôt une profonde influence sur la vie intellectuelle de la Russie. Deux ans après son arrivée à Moscou, il y ouvrit une école (1665) où il n'eut au début que quatre élèves, dont l'un, Siméon Medvêdev, alors jeune employé dans les chancelleries du tsar, devait plus tard s'illustrer sous le nom monastique de Silvestre. On y faisait du latin, de la poésie, de l'éloquence. On s'y initiait aux disputes théologiques à la mode occidentale. Sous l'influence de Siméon, Medvêdev prit goût aux mystères de la théologie scolastique et fit la connaissance des ouvrages théologiques des maîtres occidentaux qui devaient donner une tournure si catholique à sa pensée. Siméon, en même temps qu'il était maître d'école et une sorte de poète lauréat, acquit une place plus en vue en devenant l'interprète de Paise Ligaridès en diverses circonstances importantes. Au concile de 1666, dont il nous a laissé une histoire pre-

cieuse écrite en polonais, il eut l'occasion d'exercer une influence décisive sur la théologie moscovite, en écrivant contre la supplique de Nikita Pustosviat, sa *Verge de direction* qui marque une date dans l'histoire de la théologie en Moscovie. Voir ci-dessus, col. 302.

Vers la fin de sa vie, surtout en 1677, Siméon écrivit un certain nombre de traités contre les protestants : sur les âmes des saints, sur l'invocation des saints, le culte dû aux icônes, aux reliques, à la croix, sur l'aide à procurer aux défunts, sur la tradition ecclésiastique et la lutte contre les démons. Aucun de ces traités, que je sache, n'a encore été publié. Siméon n'a pas, à ma connaissance, écrit de traité antilatin. Intéressante, au point de vue dogmatique, est sa *Couronne de la foi catholique* encore inédite, qui est une exposition des principaux dogmes orthodoxes et dont on a dit que « si Siméon ne tombe pas dans le latinisme, il ne l'attaque guère ». Siméon composa aussi un abrégé de cette *Couronne de la foi* sous le titre de *Petit catéchisme*.

Il fit beaucoup pour mettre la prédication en honneur. Ses recueils de sermons, *Soirées spirituelles* (Moscou, 1683) et *Repas spirituel* (Moscou, 1681), publiés après sa mort par Medvêdev révèlent un beau talent oratoire, une sûreté de doctrine peu commune chez un orthodoxe de cette époque et, autant que nous pouvons en juger, un style brillant. Le *Repas spirituel* est un recueil de sermons *De tempore*; les *Soirées spirituelles* sont des panégyriques pour les jours de fêtes. On remarquera surtout, parmi ces dernières, les magnifiques panégyriques sur la sainte Vierge qui mériteraient une étude spéciale. L'orateur russe, se rapprochant d'auteurs occidentaux, plane à des hauteurs peu communes. L'œuvre imprimée et manuscrite de Siméon fut condamnée presque entière par le patriarche Joachim au concile de 1690.

K. Kharlampovitch, *L'influence malorusse* (supra, col. 306), surtout p. 379-393; A. Beleckij, *Les premières années de l'activité littéraire de Siméon de Polock (Iz načal'nykh let...)*, dans *Sbornik*, t. CI, 1928, n. 3; V. Popov, *Siméon de P., prédicateur (S. P. kak propovednik)*, Moscou, 1886; I. Tatarskij, *Siméon de Polock*, Moscou, 1886, cet ouvrage est la meilleure monographie sur ce sujet; il paraît d'abord en série d'articles dans la revue de l'académie ecclésiastique de Moscou, *Priboavljenija k izdaniju...*, 1886, 1887; parmi les recensions, nommons surtout Vladimirov dans *Žurn. Min. Nar. Prosv.*, 1887, et la brochure de G.-J.-J., *La personnalité et l'activité de Siméon de P. (en marge de l'ouvrage de I. Tatarskij)*, Kiev, 1887; Tatarskij répliqua très aigrement dans sa revue *Priboavljenija*, 1888, p. 602; on comprend l'irritation de Tatarskij, car son contradicteur anonyme l'avait accusé de manquer d'orthodoxie.

*Siméon (Silvestre) Medvêdev.* — Mais c'est surtout par son disciple Medvêdev que Siméon exerça une influence presque décisive sur la pensée russe durant la seconde moitié du XVII<sup>e</sup> siècle. Siméon Medvêdev naquit à Kursk le 27 janvier 1641 d'une famille de *diaks* ou secrétaires de chancelleries. Il servit lui-même au département des affaires étrangères jusqu'au jour où Siméon ouvrit son école. Il en suivit les cours jusqu'en 1672, où il se retira dans un monastère pour étudier sa vocation dans le calme et le recueillement. Ceci n'arriva pas sans l'influence de Siméon de Polock qui était convaincu que « la vie dans le monde, surtout la vie de famille, était absolument incompatible avec l'inclination au travail scientifique ». Medvêdev, dans son monastère, suivait tous les exercices de communauté. Il mit ses talents d'écrivain au service de l'higoumène, planta des arbres au jardin et chanta à l'église. En 1674, après un séjour de deux ans au monastère, il rompit tous les liens qui le rattachaient au monde et, sous le nom de Silvestre, fit la profession monastique. Il revint à Moscou en 1677 et logea de nouveau chez son ancien maître dont il partagea l'intimité. Ce fut la période la plus heureuse de la vie des

deux amis. Silvestre lut alors beaucoup et, comme son maître, chercha son inspiration dans les théologiens occidentaux. Ses adversaires disent que c'est là ce qui le perdit, car Siméon « était un disciple des jésuites, un unité de l'Église romaine ». Il est certain que Silvestre était attiré non seulement par les théologiens catholiques, mais aussi par la sûreté de leur doctrine. Un fait semble significatif : dans un manuscrit où Siméon de Polock expliquait la différence entre *ex Filio* et *per Filium*, Silvestre ajouta en marge que « le grec δὲα veut dire aussi de » (ex) et non pas seulement par ». Si les deux moines étudiaient avec une ardeur toute benédictine, ils étaient également assidus aux exercices de piété propres à leur état. Tous les jours, en plus des prières du matin et du soir et de celles qu'ils faisaient à l'église, ils récitaient trois acrostiches : au très doux Jésus, à la très sainte Mère de Dieu, et celle du jour ; ils disaient aussi le « canon pour l'heure de la mort ». Le dimanche, ils récitaient en outre le « canon au Saint-Esprit » et parfois celui pour le départ de l'âme. Durant le carême, ils multipliaient les jeûnes et les mortifications.

Un an après son retour à Moscou, Silvestre fut nommé correcteur à l'imprimerie, où il dut sans doute se rencontrer avec son futur adversaire, le hiéromoine Euthyme. Après la mort de Siméon de Polock, il lui succéda comme supérieur de l'école du Sauveur. En 1682, il obtint de la régente Sophie Alexeïevna le décret de fondation de l'académie gréco-latine qui devait lui causer tant de déboires. Le nombre des étudiants s'accrut si bien qu'en 1686 Silvestre avait déjà vingt-trois élèves. Ce fut l'apogée de son succès ; mais c'était déjà le déclin car, l'année suivante, sous la violente attaque des Likhudi, l'école était fermée. Jusqu'à l'arrivée des Likhudi, Silvestre jouissait de la faveur pleine et entière de la cour. Théodore Alexeïevitch d'abord, puis Sophie furent toujours les protecteurs du moine érudit.

S. Belokourov, *Silvestre Medvedev sur la correction des livres liturgiques, durant le patriarcat de Nikon et de Joachim (S. M. ob upravlenii...)*, dans *Kir. Chm.*, 1885, 1885, N.-N. Durnovo, *Le salut nuptial de Silvestre Medvedev (Priestelnye brachno)*, dans *Izv. Otd.*, t. IX, 1904, n. 2, p. 303-350 ; P. Zubovskii, *À propos de la biographie de S. M. (K biografii)*, dans *Zurn. Min. Nar. Pr.*, sept. 1890, p. 149-157 ; V. Kozlovskij, *Silvestr M.*, Kiev, 1894 ; A. Prozorovskij, *Silvestre Medvedev, dans Chénija*, 1896, n. 2, 3, 4, étude manuscrite de 606 pages contenant en appendice tous les écrits théologiques de Silvestre (sauf un autre déjà édité par S. Belokourov dans *Chénija*, 1885, n. 1), ayant trait à la controverse sur la transsubstantiation. Recension de S. Brajlovakij, dans *Zurn. Min. Nar. Pr.*, oct. 1897, p. 374-387 ; A. Prozorovskij, *Curiosités des événements de 1710, 1711, 1712, par S. Medvedev (Silvestra Medvedeva...)*, dans *Chénija*, 1894, n. 4 et dans *Izv. Otd.*, t. VI, 1904, n. 2, p. 203-209, sous le titre de *Passe-temps divers dans la biographie de S. M. (Vremennye zabavleniia...)* ; F. Smirnov, *Les mémoires de S. M. (O zapiskakh)*, dans *Zurn. Min. Nar. Pr.*, avr. 1889, 335-369 ; S. Bravlovskij, *Lettres de Silvestre Medvedev (Pisma...)*, Petersbourg, 1907.

Entre temps, la Russie septentrionale s'ouvrait de plus en plus aux idées de l'Occident. Après la révolte ukrainienne de Bogdan Khmel'nickij, de larges territoires se détachèrent de la république polono-lithuanienne et leurs habitants passèrent sous le sceptre du tsar Alexis. L'éternel mirage de l'Occident, plus cultivé et policé, hantait les imaginations à Moscou. Déjà sous le patriarcat de Nikon, l'illustre prélat avait vigoureusement réagi contre la tendance de certains éléments parmi la noblesse — une tendance qui au début du siècle s'était déjà manifestée, surtout à l'époque du premier Dimitri — à adopter certaines pratiques polonaises ou allemandes. Son attitude, plus énergique que pruden-

tiante, avait pénétré dans les milieux intellectuels de la capitale meridionale et, par là, dans certains milieux moscovites, devaient aussi, beaucoup plus énergiquement qu'auparavant, se faire sentir à Moscou. Nikon montra une grande faveur aux moines ukrainiens ou blanc-ruthènes dont il admirait la fidélité aux traditions liturgiques grecques. Son monastère de Notre-Dame d'Ibérie sur le lac Valdaï fut peuplé par eux, et ils y installèrent une imprimerie. Mais un peu dans tous les monastères de Moscovie, moines et moniales ruthènes introduisirent les coutumes de leurs pays, ce qui parfois causa des difficultés avec l'élément local. Par eux, mais beaucoup plus encore par les moines qui restaient à Moscou dans l'entourage immédiat du patriarche ou du tsar, les idées latines qui avaient pénétré parmi les orthodoxes de Kiev se répandirent en Moscovie.

Car les théologiens kiéviens devaient beaucoup à la pensée catholique. Qu'il nous suffise, ici, de noter que plusieurs doctrines catholiques, notamment celle de la forme de l'eucharistie, avaient été expliquées à Kiev avec une terminologie tout occidentale qui fut ensuite acclimatée à Moscou. Prozorovskij, que nous avons déjà nommé, nous explique que l'inclination de tête du prêtre après les paroles de l'institution se trouvait déjà dans un missel grec du xiv<sup>e</sup> siècle. Nous n'en doutons pas, car c'est la une expression de la doctrine catholique et universelle. Mais ces mots, dans le missel de Vilna de 1617 et dans celui du métropolite Pierre Mogila, sont appelés la forme tout comme chez les théologiens latins. Au concile de Kiev, célébré en 1640, on décida, après dispute, d'écrire au patriarche de Constantinople, à ce sujet.

Les textes liturgiques eux-mêmes, loin d'avoir cette fixité rigide qu'on a coutume de leur attribuer, concurent, surtout au xiv<sup>e</sup> siècle, une évolution intéressante : « Dans tous les missels imprimés avant Nikon, il manque au texte de la liturgie de saint Basile le Grand les paroles qui parachevent le sacrement de la liturgie, « les transformant (les éléments) par ton Saint-Esprit ». Beaucoup d'anciens livres grecs n'ont pas ces paroles qui manquent aussi dans les plus anciens parmi les manuscrits. Dans quelques missels, sans doute, on trouve la prière : « Seigneur qui par votre Saint-Esprit... », mais la formule qui consomme la transsubstantiation est une grande rareté et ne se rencontre, que je sache, que dans un seul missel de la seconde moitié du xvii<sup>e</sup> siècle. » Prozorovskij, *Silvestre Medvedev*, p. 232-233.

Plus importante que la discussion spéculative sur la forme de l'eucharistie était, pour un esprit moscovite, la rubrique qui prescrivait au prêtre (et incidemment aux fidèles) des incliner après les paroles : « Prenez et mangez, ceci est mon corps ; prenez et buvez, ceci est mon sang. » Nous avons remarqué, en traitant du *raskol*, que les signes extérieurs du culte étaient d'importance capitale dans cette société de demi-lettrés.

Ajoutons enfin, pour être complet, qu'avant l'arrivée des Likhudi (en exceptant toujours l'opposition plus que problématique d'Épiphane Slavineckij), la doctrine catholique était devenue unanime en Russie, sauf pour un petit groupe de staroveriques qui étaient convaincus que la transsubstantiation s'opérait non pas par les paroles de l'institution, ni par celles de l'épîcône, mais par celles de la proskomide. Nous avons rappelé ailleurs la dispute entre les pères de Pustozero à ce sujet (col. 299). A vrai dire, nous croyons même que cette persuasion de la valeur essentielle de la proskomide fut assez longtemps répandue en Russie et, notamment, c'était surtout une question de rite extérieur. On faisait de grandes prostrations lors de la grande entrée, à l'offertoire, tandis qu'on ne rendait aucun culte au saint sacrement, pas plus après les

paroles de l'institution qu'après l'épîclèse jusqu'aux innovations empruntées par Joseph et Nikon à Mogila. Le P. Skarga témoigne que telle était aussi la pratique des Ruthènes, par exemple, au concile de 1681, et dans tous les cas, à part ces quelques rares exceptions que nous avons indiquées, à peu près tous les Moscovites lettrés s'étaient, après 1651, plus ou moins ralliés à la doctrine catholique. La métanie, après les paroles de l'institution, s'était acclimatée en Moscovie, et remplaçait avantageusement les prostrations de la grande entrée. Siméon de Polock fit formellement approuver la doctrine elle-même au concile de 1666-1667, quoiqu'avec une certaine réserve sur l'authenticité de l'épîclèse. Euthyme, le fameux théologien des Miracles qui devait plus tard condamner cette doctrine « hérétique et latine » dans des termes les plus outrés, le patriarche Joachim lui-même, qui devait faire dégrader, torturer et exécuter Silvestre Medvédev pour la même raison, partageaient, avant 1685, l'opinion de tout le monde.

Les choses commencent à changer avec la venue à Moscou d'un certain Jean Bielobodski (1681). Originaire du grand-duché de Lithuanie, Jean étudia d'abord chez un pasteur calviniste, puis à l'académie protestante de Torun en Pologne. Il eut ensuite (d'après son propre témoignage) maille à partir avec les jésuites qui l'appellèrent hérétique. C'est du moins ce qu'il racontait à Moscou, peut-être pour poser en martyr et se gagner des sympathies. Il semble plutôt être venu pour enseigner à l'académie que le tsar se proposait de fonder, mais on fut épouvanté à Moscou de l'hétérodoxie de sa doctrine. Il choqua davantage les âmes pieuses en proposant de se faire moine afin d'obtenir plus aisément le poste convoité de professeur à l'académie.

A peine arrivé, il se mit en rapports avec le moine Paul Negrebetskij, qui semble avoir partagé les vues favorables à l'Occident qui couraient alors en Moscovie. Bielobodski lui expliqua que la foi grecque « était dans une position intermédiaire entre les calvinistes et la foi romaine ». Il accusait les Romains de tromperies au sujet de reliques (deux corps de saint Jacques, deux têtes de saint Jean-Baptiste); leurs prêtres, disait-il, prient pour les morts afin d'acquiescer des biens fonciers. Devant l'archimandrite de Simonov, Gabriel Domestkij, qui, lui aussi, était d'origine ukrainienne et favorable aux doctrines occidentales, il nia l'eucharistie sous prétexte que les animaux pourraient la manger et les vers en naître. Il rejetait explicitement la transsubstantiation, mais acceptait la *Filioque*. Negrebetskij put lui dire que les grecs étaient d'accord avec les latins sur l'eucharistie sauf pour la question des azyms. On lui demanda alors pourquoi les jésuites lui avaient cherché querelle. — Tous, à Moscou, ne partageaient pas l'épouvante qu'aux illettrés causait le seul nom de jésuites! — C'est qu'ils prétendent que l'homme est libre, Negrebetskij, sans s'effrayer du nom de jésuites reconnu à son tour la liberté humaine, la prévision divine et la nécessité des bonnes œuvres.

D'après toutes ces conversations, il semble bien que Bielobodski ait été un protestant opportuniste, également prêt à défendre des opinions contradictoires et même à se faire moine — dans l'espoir de se faire une carrière. Negrebetskij et son ami Gabriel Domestkij dénoncèrent donc le Polonais suspect au patriarche. On tint un concile (1681) et Bielobodski ne se tira pas avec honneur d'une discussion sur la nécessité de l'Eglise. Il récita le symbole en latin et en polonais, bredouilla quand il arriva au *Filioque*, promit alors d'écrire une abjuration et une profession de foi qui ne semble pas avoir satisfait tout le monde, car Silvestre Medvédev se crut obligé en 1682 d'une refutation.

P. Negrebetskij, *Supplique adressée au tsar pour l'arrestation d'un certain Jean Bielobodski, Calédonien...*, dans

Dr. Tchéstakov, *Le protestantisme et les protestants... usupra*, col. 282a, t. II, Documents, n. 1888, p. 196 sq.; *Le concile du 18 mai 1681*, *ibid.*, n. 215; N.-I. Subbotin, *Jan Bielobodski et Paul Negrebetskij*, *Priblizenija k izd. tvor.*, s. Oul., t. XXI, 1862, p. 569-611.

La venue en Russie des deux frères Likhudi (voir leur art., t. IX, col. 757), Joannice et Sophronie, troubla profondément les esprits et causa une véritable révolution. Neuf jours après leur arrivée (6 mars 1685), donc le 15 mars, ils eurent une dispute retentissante avec Jean Bielobodski sur la forme de l'eucharistie. L'ancien calviniste polonais avait accepté maintenant la doctrine catholique qui était alors universellement reconnue à Moscou, tandis que les Likhudi venaient de Constantinople d'où ils apportaient la doctrine de la transsubstantiation par l'épîclèse. A la première question, Bielobodski sombra. On avait beau le presser, disent les Likhudi, il ne répondait rien. Il finit par avouer son impuissance en théologie, tout en se donnant comme un spécialiste en philosophie. On lui posa alors une question sur la création de l'âme humaine et le même sort lui arriva.

Est-il exagéré de dire que cette dispute fut une manœuvre combinée par les Likhudi afin d'attirer sur eux l'attention? On ne parlait plus à Moscou de Bielobodski, écarté depuis quatre ans. Les Likhudi, en tous cas, réussirent admirablement à jeter le trouble dans les esprits et à se mettre en évidence. Peu après leur arrivée et leur dispute, parut à Moscou le premier travail sur la question de la forme de l'eucharistie. C'était le *Pain vivant* de Silvestre Medvédev.

Après une introduction et une préface, Silvestre développe son sujet par questions et réponses. Le pain vivant, c'est le Christ lui-même, Dieu éternel, mystérieusement donné à son Eglise et aux chrétiens fidèles pour que, en le recevant, ils sanctifient leurs âmes et leurs corps. Les autres questions de ce petit traité ont pour objet le sacrement de l'eucharistie, où et quand il s'opère; la liturgie et où celle-ci doit être célébrée. Il y est beaucoup question de la *prosphora*. Medvédev réprouve l'habitude de se prosterner devant les dons lors de la grande entrée à l'offertoire, afin de ne pas se rendre coupable d'adoration du pain. Le mot devait faire fortune, mais, par un singulier retour des choses, il devait servir précisément à condamner la doctrine que défendait Medvédev : que la transsubstantiation avait lieu avant l'épîclèse. La transsubstantiation, disait-il, s'opère par les paroles de l'institution, sinon les paroles du prêtre ne seraient pas vraies. Saint Jean Chrysostome est cité à l'appui. Puis Medvédev se pose la difficulté classique. Mais, alors, pourquoi l'invocation à l'Esprit-Saint? Les paroles de l'épîclèse, répond-il, « n'ont pas pour objet de changer le pain et le vin au corps et au sang du Christ, mais elles ont trait à notre communion pour notre salut », car on lit immédiatement après elles dans le missel : « afin de fortifier les âmes et remettre les péchés à ceux qui communient ». Prozorovskij, *Silvestre Medvédev*, p. 415-430.

L'écrit de Medvédev, simple, clair, concis, ne nommait personne. Il provoqua pourtant une violente réplique de la part du moine Euthyme, l'ancien adversaire de Siméon de Polock. Nous n'avons pas de monographie sur ce fougueux polémiste, aussi nous est-il impossible de dire quelque chose sur ses origines et sur sa formation théologique, sinon qu'il fut ami et disciple d'Épiphane Slavineckij. Son caractère présente encore plus d'un côté énigmatique. L'évolution de sa pensée théologique est intéressante et aurait besoin d'être éclaircie. Quand Siméon de Polock vivait encore, Euthyme, jaloux de la faveur dont il jouissait à la cour et irrité au suprême degré par ses « syllogismes latins », n'en défendait pas moins la doctrine catholique sur l'eucharistie. Si nous osions hasarder une hypothèse,



nous le prendrions assez volentiers pour l'homme de confiance de Joachim, qui voyait d'un mauvais œil, lui aussi, que Silvestre Medvédev avait succédé à son maître dans les bonnes grâces de Sophie. Les Likhudi surent admirablement exploiter cette situation. C'est à ces mesquines jalousies et à ces intrigues méchantes qu'il faut faire remonter, au moins en grande partie, la raison des indignités commises contre Silvestre Medvédev qui, Prozorovskij l'a admirablement mis en lumière, dominait intellectuellement et moralement ses adversaires.

S. Bralovskij, *Les rapports d'Euthyme, moine de Čudov, avec Simeon de Polock et Silvestre Medvédev* (et autres...), dans *Russkij Filologičeskij Věstnik*, t. xvi, 1899, p. 262-290; du même, *Sermon d'Euthyme, moine de Čudov, sur la charité*, dans *Pamiatniki drev. pis'mennosti*, t. et, 1891.

Euthyme répliqua tout d'abord en protestant énergiquement contre la doctrine du *Pain vivant* et en affirmant — tout aussi énergiquement — la doctrine opposée. Cette courte *Déposition* (*Pokazanie na podverg*), qui n'était guère qu'une série d'insultes contre Medvédev, appelé « uniate, jésuite, ou quelque chose de semblable », ne semble avoir eu aucun effet. Prozorovskij, *op. cit.*, p. 430-434.

Avec l'aide des Likhudi, Euthyme se remit à la besogne et produisit une *Réfutation de la doctrine latine* un peu plus étoffée que son *factum precedent* (*opровержение latinskogo učenia*, *ibid.*, p. 434-450). Il commença par poser l'état de la question : quelques-uns disent que la transsubstantiation s'opère par l'invocation du Saint-Esprit, d'autres se sont exarés à cause du catéchisme de Pierre Mogila. Les livres : *La Clef de l'intelligence* (de Joannice Galjatojskij), *Paix avec Dieu* (d'Innocent Gisel), disent que les paroles de l'institution : « Prenez et mangez, ceci est mon corps », etc., sont la forme de l'eucharistie. Ils citent à leur appui Jean Chrysostome, Jean Damascène, Siméon de Thessalonique et Ambroise. A ces théologiens, Euthyme répond en se couvrant de l'autorité d'Épiphane Slaveckij qui s'était fait le champion de l'orthodoxie orientale. L'opinion latine tire son origine du fait que les latins, n'ayant plus d'épiscopat dans leur liturgie, se sont vus forcés d'en venir aux paroles de l'institution. Ambroise est rejeté comme occidental et parce que, suivant le témoignage de Nil Cabasilas, ses écrits ont été corrompus par les latins. Siméon de Thessalonique laisse entendre que les paroles de l'institution sont une commémoration de la mort du Christ. Puis Euthyme cite un certain nombre d'auteurs, patristiques et récents, et cherche à tirer de son côté la *Verge de direction* de Siméon de Polock.

Le catéchisme de Pierre Mogila, dit-il en substance, fut d'abord expurgé en Moldavie; c'est alors seulement qu'il fut approuvé par les quatre patriarches orientaux et leur concile. *La Paix avec Dieu* de Gisel est entièrement traduite du latin. Euthyme alors s'étend sur le concile de Florence, les violences faites aux grecs pour qu'ils acceptent la procession du Saint-Esprit *ex Patre Filioque*, la primauté du pape, le feu du purgatoire, la doctrine sur le pain fermenté et non fermenté, la transsubstantiation par les seules paroles du Christ. Puis, ayant fait l'éloge de Marc d'Éphèse, il conclut : « Jusqu'ici, notre réponse a été tirée des œuvres du philosophe et théologien, Père Épiphane Slaveckij ». Prozorovskij, *op. cit.*, p. 449.

La parole était à Silvestre. Il répliqua par la volumineuse *Manna*, dédiée à Sophie qui, durant la minorité des héritiers au trône Jean et Pierre, gouvernait l'empire russe. La jeune impératrice, toute dévouée aux idées occidentales, regardait l'Église catholique avec sympathie. Depuis 1684, les jésuites s'étaient installés à Moscou (ils étaient les premiers prêtres

catholiques à s'y établir d'une façon stable pour y exercer le ministère) et ils avaient acquis les bonnes grâces tant de Sophie que de son tout-puissant ministre Galitzin. Silvestre Medvédev, nous l'avons dit, était lui aussi sympathique aux idées occidentales. Il était même plus que sympathique, et plus d'une de ses expressions semble insinuer qu'il s'était rallié à d'importantes thèses catholiques. Joachim et Euthyme étaient à l'autre pôle. Profondément moscovites, ils n'avaient que de la défiance pour l'Occident. Sophie appuyait Silvestre, mais elle n'était pas parvenue à donner à son moine et poète favori la direction de l'académie gréco-latine qui s'ouvrait à Moscou. Dès le début de 1686, forts de la protection patriarcale, les deux Grecs à peine arrivés faisaient déjà la classe dans les bâtiments qu'on venait de leur construire et, en 1687, ils élargissaient leur académie tandis que l'école de Silvestre se fermait. Cette rivalité ajoutait au feu des controverses théologiques.

*La Manna* (*Manna*) date de novembre 1687. D'après Prozorovskij, ses sources principales sont les *Commentaria et Disputationes* de G. de Coninck, le *De sacramentis* d'Adam Opatovius et surtout l'*Euchologe* de Gouar (édition de 1647). Mais l'ouvrage révèle une connaissance approfondie des Pères grecs dont Silvestre a dressé une liste parmi ses sources.

Après une courte introduction et la dédicace à Sophie Alexeïna, l'auteur démontre, dans la préface à un orthodoxe, la nécessité d'observer les préceptes du Christ, en particulier celui qui a pour objet de consacrer le pain et le vin par les seules paroles de l'institution, il énumère les conséquences terribles des violations des commandements du Christ, rapporte les origines et les développements de l'opinion likhudiennne, détourne les orthodoxes de l'infidélité « causée par le maudit Judas » au sujet de la transsubstantiation et annonce son dessein de la confondre.

Puis, ayant divisé la *Réfutation* d'Euthyme en soixante-cinq paragraphes, il s'applique à les réfuter l'un après l'autre. Il se lie ainsi à l'ordre posé par son adversaire, ce qui embarrasse sa synthèse. Nous ne pouvons qu'admirer sa loyauté, d'autant plus méritoire que ce n'était pas une vertu fort en honneur chez ses adversaires. Il affirme avec beaucoup d'énergie que la Russie a toujours été fidèle à la doctrine du Christ. Puis, après avoir longuement discuté le texte des paroles de l'institution comme de l'épiscopat, il cite ses autorités nationales. Les troubles ne datent pas de l'impression du catéchisme kiévien (1649) comme l'avait dit Euthyme. Il y avait auparavant le catéchisme (de Laurent Zizania) imprimé sous le patriarche Philarète; le psautier avec prières avant la communion, imprimé en 1635, les homélies sur l'Évangile, traduites du grec sous le grand prince Basile Joannovitch en 7102 (1591) (\*) et imprimées à Moscou en 1664 (50<sup>e</sup> et 52<sup>e</sup> homélies), le *Sbornik* de 1647, le *Libre* de Cyrille (1643), saint Ephrem (1647). Le commentaire de Théophylacte sur l'Évangile dont l'édition fut faite récemment était basée sur les traductions faites sur des parchemins grecs et non d'après des livres récemment imprimés en Allemagne. Puis Silvestre cherche à justifier ou à excuser Slaveckij (*supra*, col. 306).

Mais, s'objecte-t-il ensuite, c'est la même doctrine latine? Il rejette cette difficulté avec beaucoup d'élégance. En ce sens, dit-il, « nous ne devons pas croire à l'imagination du Fils de Dieu, ni administrer le baptême, ou ne point se prosterner devant les icônes, ni prier pour les défunts, ou doit rejeter encore bien d'autres pratiques que les latins observaient quand ils étaient en communion avec l'Église orientale et qu'ils continuaient à observer. Ayant rétabli l'autorité de saint Ambroise, il rapproche d'Euthyme d'avoir trou- (\*) Les traductions des autorités qu'il alléguait. Il

réprouve avec énergie le nouveau catéchisme, confirmé en Moldavie par Porphyre de Nicée et Mélece Strigos. « Ce catéchisme est un livre grec, récemment édité, non pas sur le fondement solide des saints apôtres et des saints Pères, mais sur le sable de l'enseignement humain ». La *Paix avec Dieu* de Gisel est traduite, il est vrai, du latin. Viennent ensuite les appendices : une poésie, un petit traité sur la métanie à faire après les paroles de l'institution, une dissertation sur Gabriel de Philadelphie, la solution des difficultés, de larges extraits de l'*Euchologe* gréco-latin de Goar « qui se trouve dans la bibliothèque du très saint patriarche ».

En même temps que Silvestre écrivait sa *Manna* et la présentait à Sophie, les Likhudi, tout aussi actifs, écrivaient leur *Akos*. Cet ouvrage eut une influence décisive sur la pensée moscovite. L'introduction rappelle la chute de l'Église occidentale, ses attaques contre l'Orient, les livres imprimés en Pologne, à Kiev (quoique souvent les livres imprimés ailleurs étaient donnés comme imprimés à Kiev). Sous le règne de Théodore Alexsévitch, on demanda à Constantinople « deux ou plusieurs maîtres de l'Église orientale, personnes de conscience droite, exempts de toute nouveauté, non déformés par les doctrines étrangères, mais fidèles à la tradition de l'Église orientale ». Cf. Prozorovskij, *op. cit.*, p. 539. Nous avons été envoyés, disent les Likhudi, en réponse à cette demande. On nous a interrogés sur la question présente. Il nous est impossible de garder le silence. Puis le traité se développe sous forme de dialogue entre le maître et l'élève.

1<sup>o</sup> Qu'est-ce qu'un sacrement? 2<sup>o</sup> Que faut-il pour un sacrement? Il faut une cause efficiente : Dieu; une cause instrumentale (*organnaja*) : l'évêque ou le prêtre; la matière convenable : dans l'eucharistie, « la matière est le pain fermenté fait avec farine de froment et le vin pur aussi propre que possible. On ajoute l'eau durant la proscomédie; la forme : ce sont les paroles qui sont le véhicule du Saint-Esprit; ici ce sont les paroles : « Fais que ce pain soit le corps de ton Christ et que ce qui est dans le calice, le précieux sang de ton Fils, Amen, l'ayant transformé par ton Saint-Esprit : Amen, Amen, Amen » (*ibid.*) ; l'effet : la grâce du Saint-Esprit opérée par le sacrement, ici, c'est le corps et le sang de Notre-Seigneur; la cause finale : de la part du prêtre, c'est l'intention; de la part de l'Église, ce sont des buts surnaturels. »

3<sup>o</sup> Les ministres du sacrement : ce sont les prêtres, sauf pour le baptême en cas de nécessité.

4<sup>o</sup> Que penser de l'opinion latine et uniate sur le moment de la transsubstantiation? Les Likhudi rejettent l'opinion catholique par la liturgie latine elle-même : après les paroles de l'institution, le prêtre parle encore de *panem sanctum vitæ æternæ et calicem salutis perpetuæ*. Le Christ agit aujourd'hui non par lui-même comme à la cène, mais par le prêtre qui a besoin d'avoir recours à la prière et d'implorer que le Saint-Esprit descende et opère le sacrement.

5<sup>o</sup> Quand le Christ institua l'eucharistie, quelle fut la forme du sacrement? Ce n'était certainement pas les paroles de l'institution qu'il prononça simplement pour l'instruction de ses apôtres; « Le Christ pria secrètement Dieu son Père et bénit le pain et le calice; ceci est évident, et personne ne sait ce qu'il a dit dans cette prière et par quelle forme de paroles il bénit le pain et le calice et fit son corps et son sang. Le mystère était déjà accompli avant les paroles : « Prenez et mangez, « Prenez et buvez. » Les paroles dont se servit le Christ sont connues de Dieu seul comme le déclare Théophylacte ». Telle est la doctrine des apôtres que l'Église (de Constantinople, s'entend, dont les Likhudi intercalent un panégyrique) a fidèlement gardée.

6<sup>o</sup> L'élève concède que les paroles : « Prenez et mangez » ne sont pas la forme; il demande des autorités

patristiques. Le maître lui réplique qu'il y a une distinction à faire. Le Christ « dit et commanda », ou il « dit seulement sans commander », c'est-à-dire ses paroles sont efficientes et déclaratives ou simplement déclaratives. Il cite alors Jean Chrysostome, *LXXX sermons*, et lui fait dire qu'il s'agit ici d'un simple commandement donné par le Christ à ses apôtres : le prêtre à la messe ne fait que rapporter ces paroles du Christ.

Si le prêtre accomplissait le sacrement de l'eucharistie par les paroles du Seigneur, il faudrait dire qu'il possède un pouvoir plus grand que le Christ ce qui est inadmissible. Le Christ, avant de dire : « Prenez et mangez, etc. », pria, rendit grâce alors que le prêtre ne fait rien de cela. « Viennent alors les autorités grecques contemporaines, Mélece Strigos, Porphyre de Nicée, Georges Corossios, etc., et un panégyrique des théologiens grecs en général. Pour montrer leur valeur, il rapporte comment « non pas nous, mais Dieu lui-même » a confondu un jésuite nommé Rutka, un très savant et grand théologien parmi les latins qui criait beaucoup alors que nous, « paisiblement et humblement » nous lui posions nos questions (nous reparlerons de cette dispute). La même chose arriva à Moscou « à un trompeur nommé Bielobodski ».

7<sup>o</sup> Si les paroles du Christ ne furent la forme, ni alors ni aujourd'hui, pourquoi le prêtre les prononce-t-il à haute voix, et pourquoi le peuple répond-il « Amen »? C'est pour annoncer le mystère qui doit s'accomplir. Les fidèles donnent leur assentiment aux paroles du prêtre.

8<sup>o</sup> Quel est le sens des paroles de l'épiclese; suivant quelques maîtres de l'Église occidentale, les prêtres disent ces paroles pour la purification de l'âme et la remission des péchés de ceux qui communient. Réponse : C'est vraiment une hérésie calviniste et luthérienne de dire que les paroles : « Faites que ce pain devienne votre corps », s'appliquent au moment de la communion. Suit une longue analyse du mot « le transformant » (*preloživ*).

9<sup>o</sup> Après les paroles du Christ, le prêtre doit-il se découvrir et le peuple s'incliner? En aucune façon. Le prêtre alors parle « à Dieu le Père et non pas à nous et par conséquent nous ne devons ni nous incliner ni nous découvrir, mais attendre avec révérence le temps convenable et établi par l'ancienne tradition divine, c'est-à-dire au *Svjataja Svjatym* (*Sancta Sanctis*); alors on s'incline et on se découvre ».

10<sup>o</sup> Faut-il se découvrir à d'autres moments qu'au *Svjataja Svjatym*? Réponse : Un *typicon* (Moscou, 1682) prescrit, il est vrai, de s'incliner aux paroles du Christ, mais ceci doit être corrigé. Les anciens *typica* grecs et un *typicon* russe (1640) recommandent aux moines et prêtres de se découvrir à l'évangile, à l'hymne des chérubins, au Notre-Père et au « Que mes lèvres soient remplies ». Se découvrir au Notre-Père est une prescription qui a trait au dogme. Il y a encore d'autres prescriptions de ce genre.

11<sup>o</sup> Peut-on s'incliner et se découvrir aux paroles du Christ par dévotion? Non, l'Église ne le permet pas « car il y a différence sur ce point entre l'Église orientale et l'Église occidentale ».

12<sup>o</sup> L'élève demande un « catalogue des maîtres de l'Église occidentale » qui défendent l'opinion latine. On nomme dans la réponse : Thomas d'Aquin, Ambroise, Augustin, Suarez, le concile de Trente et celui de Florence, le Rituel, Cajétan et « les maîtres latins qui s'élevèrent au concile de Florence contre le noble Marc d'Éphèse et les autres maîtres de l'Église orientale ». Scotus est particulièrement signalé.

13<sup>o</sup> Mais Jean Chrysostome n'a-t-il pas dit que les paroles : « Ceci est mon corps » (*transformation*, μεταρρυθμίζω, les oblats ? Le maître, après une longue « explication » de cette parole embarrassante

développe son argument en citant la liturgie de saint Jacques, celle de saint Marc, puis Basile le Grand, Jean Damascène, Denys l'Aréopagite, Nicéphore et Germain de Constantinople, Cyrille de Jérusalem, Ephrem, Nathanaël, Secrétaire de Jérusalem, Grégoire le Protosyncelle, « le missel uniate composé par Jacob Goar à Paris », « l'occidental Jacob, le jésuite qui a enfin connu la vérité », Théophylacte de Bulgarie, enfin les membres (nommes) du concile de Jassy de 1643.

14° Puis il s'efforce de résoudre la difficulté tirée du mot *antitypos* d'après Basile, Grégoire le Théologien et Cyrille de Jérusalem.

15° Le maître cite ses autorités russes : saint Jean de Novgorod, Cyprien de Russie, le missel de saint Serge de Radonège, de saint Gerasime de Novgorod, saint Euthyme de Novgorod, deux imprimés de Kiev et un de Moscou, le missel de saint Joseph de Volokolamsk, où les paroles : « Prenez et mangez », sont simplement indiquées sans qu'on ait ajouté si le prêtre doit montrer le *diskos* ou non.

16° Mais une édition de Siméon de Thessalonique contient des affirmations contraires. Réponse : c'est un faux, composé par un uniate.

17° Y eut-il discussion entre les Églises d'Orient et d'Occident au sujet de l'eucharistie? Oui, beaucoup et en concile : au concile des 367 Pères (VII<sup>e</sup> œcum.) et à celui de Florence.

Les questions 18-21 traitent de sujets divers qui ne nous intéressent pas ici. Vient enfin une récapitulation finale et une exhortation.

Édition de la *Manna*, dans Prozorovskij, *op. cit.*, p. 452 sq. L'édition n'est pas complète, mais les fragments principaux en sont donnés; édition de l'*Akos*, *ibid.*, p. 538 sq.

L'*Akos*, précis, clair, d'allure savante, causa une profonde impression à Moscou. Pour un temps, on ne sut guère comment s'y prendre pour le réfuter. Un anonyme qu'on croit pouvoir identifier avec le diacre Athanase écrivit une vigoureuse réfutation des nouveaux lous secrets, qui circulent en vêtements de brebis, mais sont des lous rapaces... (*Obliténie na novopotaennykh...*). Athanase était vivement offensé de ce qu'on appelait le parti de Medvédev « des latins, des barbares, des uniates, des chiens, des gens au langage immonde, etc. » Il ne touche qu'à quelques passages de l'*Akos*; ses arguments ne valent absolument rien, mais quelle verve, quelle abondance d'invectives. Il s'en prend surtout « aux étrangers » qui critiquent les livres russes. « Et ils appellent le peuple de Dieu (voilà la Troisième Rome!) des bêtes sauvages et des porcs et toutes sortes d'insultes, sous prétexte que Dieu n'a pas voulu que, dans notre pays moscovite, il y ait des écoles. » Il multiplie les injures à son tour; une de ses tirades contient exactement vingt-trois insultes, allongées l'une après l'autre en file indienne. On croit entendre Athanase se disputant avec quelque Euthyme, les sortant toutes d'une traite et sans respirer. Ce genre d'arguments ne pouvait évidemment avoir grand effet parmi les cercles cultivés qui, sous la régence éclairée de Sophie, s'étaient multipliés à Moscou.

Silvestre Medvédev écrivit une réfutation plus sérieuse dans son *Izvestie istinnoe* (Récit véridique). Il fait tout d'abord un bel éloge de la vérité d'après David, Salomon, Platon et Aristote. Le mensonge, produit par le démon, est ce qu'il y a de pire. Les hérétiques « ont corrompu les écrits des saints Pères par tout où ils l'ont pu, comme l'honorable Bessarion le prouva aux Grecs eux-mêmes dans sa lettre à Alexandre Laskaris et au concile de Florence. Quand, des deux côtés, on apporta les anciens livres grecs, on se rendit compte que beaucoup de livres grecs récents étaient en désaccord non seulement avec les livres

apportés par les Latins, mais même avec les livres plus anciens et plus corrects que les Grecs apportèrent. Ces livres nouveaux avaient été diversement corrompus par divers hérétiques; car le démon sema des hérésies graves dans toute la Grèce... Le trône patriarcal lui-même durant deux cents ans fut occupé par les hérétiques abominables, monothélites, nestoriens, iconoclastes ». *Izv. istin.*, édition S. Belokurov, dans *Členija*, 1885, n. 4, p. 3-4. D'où vient tout cela? Du fait que beaucoup de Grecs sont « des gens injustes, plus attachés à l'argent qu'à Dieu, au mensonge qu'à la vérité ». Tous les malheurs actuels tirent leur origine des nouvelles éditions de livres grecs faites « dans les villes de la foi latine, luthérienne et calviniste ».

Puis Silvestre, et ici son témoignage a une singulière autorité, décrit la correction des livres sous le patriarcat de Nikon. Il copie avec quelques menus changements la préface du missel de 1655; décrit le concile de 1654 et transcrit le discours de Nikon; il ajoute de son propre fond des éloges pour les anciens livres grecs et des blâmes pour les récents; il cite la décision du concile de réunir les livres anciens et les manuscrits; rapporte la lettre de Païse de Constantinople et cite les passages où le patriarche loue les anciennes traditions. Cette lettre, dit-il, est à l'origine de la mission d'Arscène Sukhanov qui rapporta environ 500 livres; les autres hiérarques grecs en envoyèrent de leur côté environ 200 en demandant de ne faire de corrections que d'après les livres anciens (il y a quelques inexactitudes dans ce récit).

Mais après ce concile de 1654, au lieu de faire les corrections et de préparer les nouvelles éditions d'après les anciens livres grecs et slaves, on le fit « d'après de nouveaux livres grecs imprimés chez les Allemands ». Silvestre ajoute une précision (à l'exemplaire qui servit de base à la nouvelle édition manque le commencement et la fin) qui a permis d'identifier ce missel; c'était un missel grec, imprimé à Venise en 1602. Des lors, on imprima plusieurs missels, dit Silvestre, « qui n'étaient pas d'accord entre eux » et ceci dura jusqu'au concile de 1667. On prit alors le missel de 1658, on y corrigea une liste d'erreurs et l'on prononça une série de malédictions et d'anathèmes contre ceux qui feraient le moindre changement au nouveau texte imprimé; on décréta d'en imprimer douze mille exemplaires pour que les livres restent sans le moindre changement durant un certain nombre d'années. Mais « l'instrument du diable », le correcteur Euthyme le moine, fut cause qu'on n'en imprima que 2 400; « sans craindre la malédiction du concile, il introduisit beaucoup de corrections, par inconstance et par folie ». Puis il en imprima encore 1 200. En 1675, il imprima un pontifical qui fut approuvé et confirmé. On ne pouvait y changer quoi que ce soit sous peine de malédiction. Or, dans ce livre que le concile sanctionna par tant de graves malédictions, il y a, dans la liturgie de saint Jean Chrysostome et dans celle de saint Basile, la métanie et l'amén après les paroles du Christ.

Ceci posé, Silvestre passe à la seconde partie de son traité. Maintenant, dit-il, en substance, « quelques ecclésiastiques russes », sous l'inspiration des hiéromonnes Joannice et Sophronie qui sont venus avec une lettre du synode de Constantinople, rejettent tous les anciens livres russes. « En vérité, par leurs propres paroles et écrits, ils se sont révélés menteurs; ils ne sont donc pas orthodoxes, mais ils ont été envoyés par les hérétiques luthériens et calvinistes ou par les Romains pour troubler notre foi orthodoxe comme jadis Isidore le métropolitain. » Ayant ainsi dit leur fait aux Likhoudi, Silvestre passe à l'*Akos*; il veut juger les Likhoudi par leurs fruits qui sont « l'orgueil car ils causent des troubles, la haine et la persécution (ils suivent le chemin de Caïn, la déception de Balaam).





tain nombre d'ouvrages écrits par les théologiens russes de tendance latinisante :

Le *Catéchisme* de Siméon de Polock fut condamné *propter doctrinam de obscenis quæ intervenire possunt inter uxorem et maritum; hæc autem de la foi du même auteur pour « diverses inventions des Scotus, Aquins et Anselmes » et aussi pour un « symbole appelé apostolique », alors que l'Eglise orthodoxe ne connaît que le symbole de Nicée. Cet ouvrage contenait aussi des passages où Siméon expliquait certains problèmes d'astronomie, etc. Le *Psautier* du même auteur, pour des emprunts faits à l'écrivain polonais Jean Kochanowski, qui était « un latin ou un sectateur d'Apollinaire » : les recueils de prédication, le *Repas spirituel* et les *Soirées spirituelles*, parce qu'ils contenaient « quelques hérésies latines », entre autres sur la forme de la transsubstantiation, sur la métanie à faire, après avoir prononcé les paroles du Christ, au pain et au vin non encore changés au corps et au sang du Sauveur, et sur la procession du Saint-Esprit du Père et du Fils (sic!). Enfin, on condamna un *Discours sur la bonne tenue à l'Eglise* du même Siméon, parce qu'il insistait sur la métanie à faire après les paroles de la consécration.*

Après avoir condamné Siméon de Polock, on condamna son disciple Silvestre Medvédev « auteur d'un livre (évidemment la *Manna*) plein de mensonges et de tromperies et de mauvaises paroles et d'injures contre la sainte Eglise orientale, dans lequel il corrompait les écrits des saints Pères, « appelant bon ce qui « était mauvais et mauvais ce qui était bon », etc. Silvestre, « comme il le confesse lui-même » a été induit en erreur par les nouveaux livres kiéviens que Joachim s'empresse donc de condamner : c'est d'abord le *Grand Trebnik* de Kiev (1646; c'est le fameux *Trebnik* de Moghila) qui donne un certain nombre de rites latins comme orientaux : le baptême par infusion, la transsubstantiation par les paroles du Christ, les métanies à faire à ce moment. Semblables à ce *Trebnik* sont les *Služebniki* (missels) de Kiev (diverses éditions), de Wilno et de Striatin. Joachim condamne encore trois ouvrages de Cyrille Tranquillon : son *Commentaire des évangiles*, son *Miroir de la théologie* et sa *Perle précieuse*; puis les deux catéchismes édités aux Cryptes de Kiev (1645), l'un en polonais et l'autre en slavon (il s'agit du catéchisme de Pierre Moghila); il condamne encore le *Lithos* du même métropolitain, *La Parole que Dieu de Gisel*, les *Trompettes* de Lazare Baranovič (recueil de sermons imprimés à Kiev en 1674; il avait voulu les imprimer à Moscou, mais Baranovič s'étant montré un énergique défenseur de l'immaculée conception dans deux de ces sermons, malgré les instances de Siméon de Polock, Moscou refusa d'imprimer l'ouvrage), la *Clef de l'intelligence* de Joannice Galjatoskij (Kiev, 1659, 1660); l'*Epee spirituelle* de Lazare Baranovič (août 1666, approuvée par le concile de Moscou de cette année, puis condamnée par Nikon), le *Juste Messie* de Galjatoskij (Kiev, 1669) et enfin le traité de Kossov sur les sept sacrements. Ces livres, observe Joachim, sont en contradiction les uns avec les autres; enfin et surtout, Joachim réproche le fameux *Vykklad* de Théodose Safonovič (Kiev, 1667; beaucoup d'éditions ensuite), où la thèse catholique sur la transsubstantiation avait été si énergiquement proposée et défendue. Silvestre Medvédev, continue Joachim, a brûlé lui-même sa *Manna*. Ce livre est donc solennellement condamné et, avec lui, tous les autres écrits de Medvédev contre les Likhudi.

Sans doute, il ne faut pas prendre cette interdiction trop au tragique. La théologie malo-russe, nous le verrons plus loin, se fit encore profondément sentir en Russie pendant presque un demi-siècle, mais l'interdiction était là et dans la suite devait peu à peu produire son effet.

Les Likhudi étaient en train de se compromettre très gravement aux yeux des Moscovites. Au début de 1688, un uniato arrivait de Pologne en Ukraine fut arrêté; on trouva sur lui une série de documents qui établissaient que les Likhudi faisaient à Moscou les affaires du roi de Pologne. Nos deux Grecs en furent extrêmement inquiets et l'un d'eux, Joannice, tant pour ses négociations personnelles qu'émû par la tournure que prenaient ses affaires à Moscou, partit pour Venise. Il fut accompagné par un certain Pierre Artemév, qui, devenu catholique durant son voyage, puis ordonné diacre par le patriarche Adrien, fut condamné en concile à son retour et enfin envoyé à Solovki. On le mit dans un cachot où il se consola comme il put en écrivant, sur les murs de sa prison, une admirable paraphrase de l'Ave Maria. D'après les sources russes, Pierre, catholique durant toute sa captivité, se serait confessé à un prêtre orthodoxe en *articulo mortis*, mais n'aurait pas eu le temps (dans un monastère!) de recevoir le saint viatique. Nous n'avons aucune raison de croire qu'après avoir été si longtemps fidèle, il ait trahi la foi catholique à l'instant même de sa mort, d'autant plus qu'une confession faite à un prêtre dissident dans de telles circonstances n'engage certes pas la foi. Šljapkin parle d'Artemév comme d'un fanatique. Saluons en lui un des premiers martyrs catholiques de Solovki.

Le voyage de Joannice fut très mouvementé. On l'accusa à Vienne d'avoir commis un incendie et il dut faire de la prison. D'autres histoires des mêmes Likhudi, plus sordides les unes que les autres, avaient surexcité contre eux l'opinion publique à Moscou quand le fils aîné de Joannice, Nicolas, fit un scandale avec une jeune fille de la plus haute noblesse. D'autre part, le patriarche de Jérusalem, Dosithée, écrivait de violentes lettres à Moscou et accusait les deux aventuriers d'avoir indignement détourné l'héritage d'un certain Méléce. Tous les Likhudi s'enfuirent pour la Pologne, mais, arrêtés en route, ils furent ramenés à Moscou. De nouvelles accusations de tripotages financiers arrivaient incessamment. On les chassa de la capitale; ils se trouverent un obscur asile à Novgorod où mourut Joannice. Sophronie finit par obtenir une archimandrie dans l'éparchie de Riazan, mais son influence s'était éclipée depuis longtemps.

Sur les Likhudi, voir la monographie trop louangeuse de M. Smentsovskij, *Les frères Likhudi (Bratja Likhudi)*, Petersbourg, 1899; cet ouvrage ignore beaucoup trop l'étude de Prozorovskij sur Medvédev. Voir encore VI. Lettressor, *La fuite des Grecs Likhudi de Moscou (Gramoty...)*, dans *Členija*, 1867, n. 2. Voir aussi la bibliographie que nous avons indiquée en parlant de S. Medvédev et celle que nous donnerons col. 321.

Peu après ces événements, Euthyme composa son *Aiguillon (Osten')* longtemps attribué au patriarche Joachim. C'est un recueil qui contient plusieurs documents dont nous nous sommes déjà servis au cours de cette étude. 1. Le double préface, d'abord l'une adressée aux évêques les encourage à frapper de leur « aiguillon spirituel » les « assassins des âmes », l'autre adressée au lecteur. Viennent ensuite les documents suivants : 1. la réfutation envoyée par le très saint patriarche Kir Joachim, patriarche de Moscou, de toute la Russie et de tous les pays du Nord, au métropolitain Gedeon de Kiev, à l'archevêque Lazare de Černigov et à d'autres, du livre récent appelé *Exposition sur l'Eglise et les choses ecclésiastiques*, imprimé à Kiev en 1667. C'est la réfutation du *Vykklad* de Safonovič que nous connaissons; 2. Le compte rendu, plus ou moins authentique, de la dispute entre Epiphane Slavineckij et Siméon de Polock sur l'eucharistie; 3. Une note sur le défroqué ancien moine Silvestre Medvédev; 4. Le procès-verbal de la manière dont la rétractation de Medvédev,





volontaire qu'était son fils, Pierre, de son côté, aurait préféré Marcel, métropolitain de Pskov, Ruthène d'origine et autrement lettré qu'Adrien, qui semble avoir été une nullité intellectuelle; mais, en cette occasion comme tant de fois jusqu'en 1694, Pierre s'effaça devant les desirs de sa mère.

Ignorant et presque entièrement fermé aux questions intellectuelles, le nouveau patriarche, Adrien, chercha pourtant quelque peu à résister au torrent qui débordait sur la Russie. Dès le début de son patriarcat, il protesta contre certaines pratiques extérieures introduites par le nouveau tsar qui, adversaire résolu d'un passé qu'il méprisait, imitateur enthousiaste d'une Europe qu'il ne connaissait que par son côté matérialiste et sensationnel, mais doué en même temps d'une vitalité exubérante et d'une énergie dont rien ne pouvait arrêter l'impérieux élan, entraîna son pays dans une transformation dont nul, alors, ne pouvait soupçonner la portée.

Né en 1672 d'un second mariage d'Alexis Mikhaïlovitch avec Nathalie Kirillovna Naryshkin, Pierre perdit son père deux ans après. Durant le règne des enfants de la première femme d'Alexis, de Théodore d'abord, de Sophie ensuite, il connut une enfance assez orageuse. Quand sa sœur était au pouvoir, sauf pour de rares apparitions au Kremlin où il recevait les ambassadeurs étrangers, il vivait à Preobrazhenkoe, où il poussait avec la vitalité d'une plante sauvage. Rompant avec toutes les traditions nationales, l'héritier du trône des tsars, laissé sans surveillance, cultiva la société des valets, des étrangers, fréquenta le célèbre faubourg allemand (la *Németskaja Sloboda*) où il prend, sans aucun contrôle, ses premières leçons de liberté personnelle et d'activité débordante dans le travail comme dans la débauche. Il touche à tout, s'intéresse à tout, sauf, on serait tenté de le dire, à ce qui est national. Il s'empare du pouvoir en 1689 dans les circonstances que l'on sait. Après la mort de sa mère (1694), le patriarche Adrien et tout le parti qu'il représente lui deviennent de plus en plus intolérables. Il favorise résolument les jésuites, encourage les catholiques, affiche un profond mépris pour son propre clergé qu'il trouvait ignorant et retrograde et le tourne en ridicule par des cortèges barbaques et obscènes, par l'institution de son faux patriarche, de son concile d'ivrognes et de débauchés. Par ces profanations, ordinairement grossières et multipliées sans l'ombre d'un scrupule, Pierre se rapproche des bolchévistes de l'heure présente dont, sous plus d'un rapport, il semble être un précurseur.

Dans la question dogmatique qui avait tellement agité les esprits durant le patriarcat de son prédécesseur, Adrien montrait un esprit plus conciliant. « Il paraît même qu'il aurait dit à Gabriel (Domeckij), partisan de Medvedev que le patriarche Joachim regrettait de s'être mêlé de cette affaire, que souvent, en pleurant, il s'était plaint d'Euthyme qui l'y aurait poussé comme il l'aurait poussé à plusieurs autres ecclésiastes du même genre... » Voir Sijapkin, *Saint Dimitri de Rostov et son temps*, p. 165-166. Il decretait pourtant que, dans le serment épiscopal, tout comme dans celui que devaient prêter les aumôniers du tsar, il y avait une formule contenant la doctrine de la consécration par l'épiscopat. A part cela, et à part son empressément à faire condamner Pierre Artemiev dont nous avons parlé ailleurs, Adrien semble s'être peu occupé de questions dogmatiques.

Il était d'ailleurs une nullité. D'après les témoignages défavorables des jésuites qui étaient alors à Moscou et qui jouissaient de la faveur de Pierre, le patriarche ne se distinguait ni par l'instruction, ni par le zèle; il « dormait, mangeait et buvait sa vodka... » Le 21 février 1696, il fut frappé d'une attaque de paralysie

qui le rendit impotent jusqu'à la mort et il abandonna toutes les affaires de l'Eglise à un personnage qui ne méritait pas sa confiance. Il ne sut ni collaborer à l'œuvre d'éducation que lançait le tsar, ni résister avec dignité à ses dévergondages. Quand, en 1698, après la dernière révolte des *streltzi*, Pierre en fit exécuter et en exécuta lui-même un nombre considérable, Adrien voulut intercéder pour eux. Le tsar le chassa brutalement et Adrien se retira. Pierre semble de plus en plus avoir perdu le respect pour ce malheureux qui ne savait ni se plier suffisamment pour collaborer à l'œuvre d'éducation qui s'imposait, ni résister avec courage aux excès de Pierre. Bien rares, il est vrai, furent les ecclésiastiques qui osèrent, comme Métrophane de Voronège ou quelques autres, faire front au despote qui tenait en mains les destinées de la Russie. Adrien ne semble avoir eu que peu d'autorité sur les autres évêques: une seule fois, l'archevêque de Kholmogory, Athanase, qui semble, lui, avoir été d'une tout autre trempe que son patriarche, s'avisa de le consulter sur un point important. Adrien en fut tout ému et lui en exprima sa reconnaissante admiration. On voit bien qu'on le consultait peu. Il mourut en 1700. Pierre n'était pas alors à Moscou, mais les jésuites qui s'y trouvaient virent juste quand ils dirent que Pierre, très probablement, ne lui trouverait pas de remplaçant.

Un décret du 16 décembre 1700 détermina, au moins pour un temps, la situation ecclésiastique. L'administration temporelle des immenses biens fonciers qui étaient la propriété de l'Eglise fut confiée à la chancellerie monastique (*Monastyrskij prikaz*), fondée en 1648, supprimée en 1667 comme anticatholique et rétablie maintenant. Ivan Musin Puškin fut proposé à ce nouvel organe. Comme remplaçant du patriarche Adrien, sans pourtant lui donner la dignité et le titre de patriarche, Pierre désigna Stéphane Javorskij comme « gardien du siège patriarcal ».

Les lettres d'Adrien à Pierre le Grand ont été publiées par Léonid, *Correspondance de Pierre I<sup>er</sup> et du patriarche Adrien*, dans *Russkij Arkhiv*, 1878, t. 5; *Čtenija*, 1876, 4; *Lettres du patr. Adrien et de l'archevêque de Kholmogory, Athanase, au sujet du monastère de Solouki (Grammaty...)*, dans *Panajitnik drevnej pis'mennosti*, 1879, 3. La seule monographie quelque peu intéressante que nous connaissons sur Adrien est celle de G. Skvortsov, *Patriarkh Adrian*, dans *Prav. Sob.*, 1912-1913; P. Nikolaevskij, *L'archidiacre d'Adrien, patriarche de Moscou (Arkhidiakon...)*, dans *Khr. Člen.*, 1891, n. 1; G. Popov, *Note sur la mort du patriarche Adrien (Zapis...)*, dans *Khr. Člen.*, 1892, n. 2; N. Trifakov, *La suppression du patriarcat en Russie (Prikazanie...)*, dans *Strannik*, sept. 1897. On trouvera d'abondants détails sur la suppression du patriarcat chez tous les historiens de Pierre le Grand: Bruckner, *Peter der Grosse*, Berlin, 1879; Waliszewski, *Pierre le Grand*, P. ed., Paris, 1897; St. Graham, *Peter the Great*, Londres, 1929, etc.

Sur le concile de 1698 et la condamnation du diacre catholique Pierre Artemiev, voir Nikolskij, *Petr Artemiev*, dans *Pravoslavnoe Obozrenie*, 1863; Skvortsov en traite tout au long en sa monographie sur le patriarche Adrien, dans *Prav. Sob.*, mai 1912, p. 613-619.

Siméon (Stéphane) Javorskij naquit en 1658 en Galicie, de parents orthodoxes qui émigrèrent en Ukraine russe après la paix d'Andrussov. Les biographes de Javorskij parlent, à cet égard, de persécutions contre la religion orthodoxe en Pologne. L'enfant fit ses études à l'académie ecclésiastique de Kiev, puis, comme tant d'autres de ses camarades, il partit pour l'étranger; il étudia à Lvov, Lublin, Vilna et Poznan, y eut ses grades, se fit catholique et prit le nom de Stanislas — c'était la pratique constante des étudiants kiévians de passer à l'union quand ils venaient étudier dans les écoles occidentales. Puis il revint à Kiev en 1689 et fut sa commission à l'Eglise orthodoxe. Ne nous scanda-

lisons pas trop de ces changements de religion, si fréquents à cette époque, parmi ces étudiants. Siméon devait alors monastère prit le nom de Stéphane. Il vécut aux Cryptes; il se distingua vite comme prédicateur et devint professeur de philosophie et de théologie. Il s'intéressait surtout à la controverse et écrivit alors contre les protestants un *Tractatus theologicus controversae*, traduit en *collegio Kijowo Mohileano a Reverendissimo Patre Stephano Javorskij*, encore inédit. Il donnait à ses élèves l'enseignement très traditionnel et catholicoisant qu'il avait appris chez les jésuites. Il fut alors envoyé à Moscou pour diverses missions, encore qu'il ne semble pas y avoir causé beaucoup d'impression.

Il se trouvait de nouveau dans la capitale en février 1700. On y faisait les funérailles du général Chein et Javorskij fut chargé de l'oraison funèbre. Il eut parmi ses auditeurs le tsar lui-même qui, on le sait, était très sensible à l'éloquence. Pierre, comparant le lettré malo-russe dont il venait d'entendre l'éloquent discours avec ses pauvres hiérarques moscovites, fut enthousiasmé et il commanda au patriarche Adrien de nommer l'orateur à quelque évêché grand-russien, aussi près que possible de Moscou. Stéphane fut désigné pour Riazan. Adrien mourut le 15 octobre de la même année et, peu après, le métropolite de Riazan tout en gardant son titre fut nommé, comme nous l'avons dit, gardien du siège patriarcal.

La même année ou dès le début de l'année suivante, l'académie de Moscou qui languissait depuis le départ des Likhidi fut placée sous sa protection. Il s'efforça de faire venir de Kiev un certain nombre de professeurs et l'académie donna bientôt un enseignement occidentalisant, en tout semblable à celui de la fameuse école de Kiev. Le premier recteur de l'académie ainsi transformée fut Palladius Rogovskij qui avait d'abord été nommé préfet après la mort du patriarche Adrien. Disciple des Likhidi, Rogovskij avait complété ses études chez les jésuites de Vilna, puis était allé à Olomouc, à Vienne, à Venise et à Rome. Il se fit alors catholique; il entra dans le giron de l'Eglise orthodoxe en 1699 et, l'année suivante, il était préposé à l'académie. Le plus éminent de ses successeurs était sans contredit Théophylacte Lopatinskij, né et éduqué à Lvov. Théophylacte fut d'abord préfet (1706-1708), puis recteur de l'académie (1708-1722) et enfin archevêque de Tver. Il fut l'adversaire le plus résolu des doctrines nouvelles lancées en Russie par Théophane Procopovitch. Beaucoup de professeurs vinrent aussi de Kiev. Il paraît même qu'on fit venir un certain nombre d'élèves. L'aristocratie moscovite envoyait ses enfants au collège des jésuites; les fils de prêtres, sur lesquels on comptait pour fournir un auditoire aux professeurs, s'enfuyaient de l'école et Pierre le Grand était trop occupé à d'autres affaires pour les tenir en place. Javorskij, pour ne pas faire parler les professeurs dans des salles vides, recruta un certain nombre d'élèves à Kiev. L'influence kiévienne sur toute la pensée russe devait s'imposer encore pour de longues années; durant toute la première moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle, l'immense majorité des recteurs, préfets et professeurs de l'académie de Moscou était d'origine kiévienne. C'est assez dire quelles influences formèrent la pensée russe de cette époque.

Pour l'histoire de l'académie de Moscou, il faut encore avoir recours à S.-K. Smirnov, *Histoire de l'académie slave-grecque-latine de Moscou (Istorija...)*, dans *Priboenitja k izd. tvor. su. Olen*, 1852-1854; éditée aussi à part; K.-V. Kharlampovitch, *L'influence malo-russe (supra, col. 306)*, p. 2, 614-668; M. Gikolskij, Grigorij Skibinskij, dans *Pravoslavnae Obozrenie*, 1862, n. 11, 1863, n. 2; Just Jucl, *La Russie et l'académie de Moscou (Istorija...)*, 1892, une traduction russe de cet écrit a paru dans *Russkij Arkhiv*, 1892. Sur Palladius Rogovskij voir M. Nikolskij, *Enigres*

*russe des écoles étrangères au XVIII<sup>e</sup> siècle (Vychoditsy...)*, dans *Pravoslavnae Obozrenie*, 1863, n. 2; *Lettres et rapports des jésuites sur la Russie de la fin du XVII<sup>e</sup> et au début du XVIII<sup>e</sup> siècle*, Pétersbourg, 1901 (*Pis'ma i domenijskija...*).

On trouve les mêmes tendances parmi les candidatures à l'épiscopat. Javorskij, il est vrai, fit aussi nommer quelques Grands-Russiens, mais il est manifeste que l'un ou plutôt Pierre le Grand favorisèrent de beaucoup les Malo-Russes (Petits-Russiens): le 23 mars 1701, Dimitri Tuptalo fut consacré métropolite de Tobolsk, mais il renonça à cette éparchie pour cause de santé et fut transféré à Rostov. On lui substitua Philothée Leszczynski, un autre Kiévien. En 1704, Justin Vasilievitch fut consacré pour Belgorod. En 1705, il y avait déjà six évêques malo-russes en Grande-Russie; de 1700 à 1721 leur nombre monta à quinze. De 1700 jusqu'à l'avènement de Catherine II (1763), les Malo-Russes comptèrent soixante-dix évêques en Grande-Russie. La plupart d'entre eux étaient de tendance conservatrice et par conséquent, pour ce qui est de la théologie, catholicoisants.

K. Kharlampovitch, *op. cit.*, c. vii: Evêques malo-russes; l'élément malo-russe dans l'administration épiscopale, p. 503-506; voir encore S.-G. Rankovitch, *Les évêques de la Russie de Pierre I<sup>er</sup> et leur correspondance avec Pierre le Grand (Arkhivier...)*, Pétersbourg, 1906 (voir aussi *Stranik*, 1901, v. 2; S.-I. Kaptelevitch, *Le patriarche de Jérusalem Dosithée et ses rapports avec le gouvernement russe (Jerusalimskij...)*, dans *Čtenija*, 1891, n. 2, le patriarche de Jérusalem était très opposé à ces évêques malo-russes précisément à cause de leurs tendances catholicoisantes.

Parmi les plus fameux de ces évêques, nommons seulement Javorskij et Dimitri Tuptalo. Javorskij est surtout connu comme orateur; mais après sa mort parut son ouvrage *La pierre de la foi (Kamen věry)* qui devait être d'importance capitale pour le développement de la pensée théologique en Russie. *La pierre de la foi* est un traité de polémique antiprotestante; il y est question des saintes images; de la croix; des reliques; de la sainte eucharistie; du culte des saints; des âmes saintes; de la bienfaisance envers les défunts; des traditions; de la sainte liturgie (c'est-à-dire du saint sacrifice); du jeûne; des bonnes œuvres. Il y a enfin un épilogue sur le châtiment à infliger aux hérétiques. Javorskij était partisan de la manière forte.

Javorskij doit beaucoup aux théologiens catholiques, en particulier à Bellarmin. On trouvera dans l'ouvrage de I. Morev (p. 188 sq.) des tableaux synoptiques montrant les emprunts faits par le métropolite de Riazan au saint docteur de l'Eglise catholique. Parfois, la pensée seulement a été empruntée, parfois des phrases entières ont été incorporées dans la *Pierre de la foi*. La méthode de Javorskij est occidentale. Il donne d'abord en les développant longuement les arguments de la sainte Écriture, ensuite les citations des Pères et des conciles, enfin, la raison théologique. La pensée est ordinairement précise; les distinctions abondent. Toute la manière rappelle vivement les théologiens scolastiques occidentaux.

Le *Kamen Věry*, écrit en 1713, ne vit le jour qu'en 1729 (Moscou); une 2<sup>e</sup> éd. parut l'année suivante à Kiev. Quand Anne Ioannovna vint au pouvoir, l'influence protestante de son gouvernement arrêta la vente du *Kamen*. On en saisit 455 exemplaires à l'imprimerie, 12 exemplaires à la bibliothèque synodale et quelques autres chez les marchands de Moscou. Cette captivité dura jusqu'à l'avènement d'Elisabeth Petrovna. Des lors les éditions se multiplièrent; Moscou, 1749; Pétersbourg, 1839; Moscou, 1841, 1843, etc.

Ph. Ternovskij, *Le métropolite S. Javorskij*, dans *Trudy*, 1864, n. 1; H. Koch, *Die russische Orthodoxie im Petrusischen Zeitalter*, Breslau, 1929 compare les doctrines de Javorskij et Procopovitch; bonne exposition de la doctrine de ce dernier; Makarj, *La lettre de Stéphane Javorskij... au saint de l'enseignement du saint Théophane Procopovitch*

(1718), dans *Členija*, 1864; S.-N. Maslov, *Bibliothèque de Stéphane Javorskij*, Kiev, 1914; L.-V. Moroz, *Le kamenn Vêry du métropol. Stéphane Javorskij* (*Kamen'...*), Pétersbourg, 1904, ouvrage capital; voir les recensions de A. Panomarev, *Quelques remarques et observations en guise de post-scriptum au Kamenn Vêry de L.-V. Moroz*, *Nesodilko zaměčani...*, dans *Khr. Člen.*, 1905; V. Pankratjev, *Les discours de Stéphane Javorskij, métropol. de Rianan et Miron* (*Sloba...*), dans *Trudy*, 1871-1872-1877; in: *Simanin, Œuvres Javorskij et Théophane Procopovitch*, 1840-1843, *Œuvres complètes de Javorskij*, 2 vol., Moscou, 1889.

Dimitri de Rostov est célèbre comme hagiographe. Ses *Ménées* sont fameuses, mais il eut des difficultés à les éditer. Il s'était efforcé d'obtenir la permission du patriarche Joachim de Moscou pour procéder à l'impression; comme il ne pouvait l'obtenir, on décida à Kiev d'aller de l'avant et de faire accepter ensuite le fait accompli. Le t. 1 fut donc imprimé en janvier 1689 et fut examiné par l'archimandrite des Cryptes, Barlaam, les moines du chapitre, le métropolite de Kiev et encore l'archevêque de Cernigov. Le livre fut alors envoyé à Moscou d'où vint une verte reprimande. On accusa surtout Dimitri d'avoir défendu l'immaculée conception, d'avoir imprimé une Vie de saint Jérôme en l'appelant docteur orthodoxe, enfin d'avoir imprimé la *Gouroune du Christ*.

Dimitri cherchait à acclimater à Rostov les dévotions chères aux catholiques. Son commentaire de *L'Annuaire du Christ* est très beau. Dans ses homélies au large de son diocèse, il trouve des expressions aussi touchantes qu'énergiques pour lui faire comprendre ce qu'est l'eucharistie. Il voulait que tous ses prêtres et leurs fidèles se prosternassent en entrant à l'église, et il composait pour eux d'émouvantes actions de grâce après la sainte communion. On voudrait transcrire ici les pages qu'il a écrites — pages très belles et profondément pieuses — sur le culte du Sacre-Cœur.

Sa pensée théologique est condensée dans ses *Questions et réponses sur la loi et autres connaissances plus importantes pour un chrétien*, dans *Œuvres complètes*, t. 1, p. 59-91. La doctrine, en général, est sûre. On remarque qu'il s'est rallié à la doctrine moscovite sur la transsubstantiation par l'épiclesse. En dehors du *Rozgys*, écrit contre les starovières, dont nous avons parlé ailleurs, la plupart des œuvres que nous a laissées le pieux métropolite sont des sermons ou des écrits ascétiques. Il a laissé aussi un diaire et une histoire de Russie. Il mourut le 28 octobre 1709; on le trouva mort dans sa cellule, à genoux. Il fut canonisé le 22 avril 1757.

Une édition des œuvres de Dimitri de Rostov a été réimprimée en 5 vol. à Moscou, 1857; une autre à Kiev, 1891-1895; une autre à Pétersbourg (s. d. après 1904); cette dernière dont nous nous sommes servi ne contient ni le *Rozgys* (dont les éditions sont nombreuses), ni les *Ménées*.

R. Dimitri, *Instruction au moine Barlaam pour la visite d'Églie et du territoire adjacent*, en appendice dans Schljapkin, *Saint Dimitri de Rostov et son époque*, Pétersbourg, 1891; R. Dimitri, *Mesures pédagogiques pour réprimer l'indépendance des ecclésiastiques*; Dimitri avait fondé une école à Rostov et ses jeunes gens montraient une indépendance bien moscovite à l'égard de l'instruction; Dimitri les gourmande très énergiquement, texte dans *Členija*, 1883, n. 2; R. Dimitri, *Le drame de l'Assommoir*, dans *Členija*, 1907, n. 3, p. 12-13; A. Nikolskij, *Quelques mots sur la vie et les œuvres de Dimitri de Rostov*, dans *Tr. Otd.*, 1909, n. 1; P. Popov, *Saint Dimitri de Rostov et ses travaux*, Pétersbourg, 1910; A. Titov, *Les sermons de l'évêque Dimitri, métropol. de Rostov* (en ukrainien : *Prospovid...*), Moscou, 1900; Th. Titov, *Histoire de l'archidiacre de Kiev aux XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles*, et *saint Dimitri de Rostov*, dans *Trudy*, 1901.

Mais si les évêques ukrainiens plaisaient à Pierre à cause de leur instruction, incomparablement supérieure à celle de leurs confrères moscovites, leur manque de souplesse vis-à-vis de l'autorité qu'il centralisait de plus en plus dans ses mains le fatigait. A. D. Pierre

n'aimait guère de résistance, pas plus dans ses projets religieux que dans les autres. Javorskij n'était pas non plus l'homme de la situation. Il ne satisfaisait ni Pierre, ni les autres membres du clergé, ni sa propre conscience. Il était trop consciencieux pour faire en toutes choses la volonté de son souverain, il n'était pas assez courageux pour s'y opposer résolument. Bien des fois, quand les abus devenaient par trop criants, Javorskij élevait la voix, mais sur un signe du terrible despote, il s'humiliait, pleurait, demandait pardon et offrait sa démission en suppliant qu'on le laissât rentrer au monastère Pierre, qui appréciait les efforts de Javorskij dans la fondation et la direction des multiples écoles qui s'ouvraient alors, se gardait bien de l'accepter. Il y eut de graves incidents. Quand en 1712 Pierre institua les *fiscaux*, Javorskij protesta éloquemment dans un sermon qui fut aussitôt dénoncé. Le malheureux métropolite dut se rétracter et faire des excuses. Il finit par perdre totalement la faveur du souverain par ses velléités de résistance et l'estime publique par son manque de courage lors de l'assassinat du tsarevitch Alexis. Aussi Pierre, qui avait la volonté bien arrêtée de moderniser l'Église comme le reste du pays, dut-il chercher aide ailleurs. Il trouva l'instrument qu'il lui fallait dans la personne du moine kiévien Théophane Procopovitch.

Né à Kiev le 8 juin 1681 encore que tous les historiens ne soient pas d'accord sur cette date, Eleazar Procopovitch était le neveu du recteur de la fameuse académie; il trouva aisément une place comme élève jusqu'en 1698. Il partit alors pour la Pologne, se fit catholique et moine basilien (il prit le nom d'Élisée) et fut professeur de rhétorique à Vladimir de Volhynie. De là il fut envoyé à Rome. Ses biographes disent couramment qu'il étudia au collège grec de Saint-Athanase, encore qu'aux archives de ce collège nous n'ayons pas trouvé trace de ce passage. Il y fit, paraît-il, de brillantes études, puis revint en Russie, se refit orthodoxe et moine en prenant, cette fois, le nom de Samuel. Il fut nommé professeur à l'académie de Kiev (1704); il ne prit le nom de Théophane, en l'honneur de son oncle, que l'année suivante et il commença à donner dans l'illustre académie cet enseignement protestantisant qui devait alors causer tant de scandale parmi ses collègues.

Le 4 juillet 1706, il prêcha devant Pierre le Grand quand le souverain vint inaugurer une forteresse à Kiev. Autrement retentissant fut son panegyrique de 1709, prêché quand Pierre visita l'antique capitale de la Russie méridionale après la victoire de Poltava. Procopovitch est des lors en vue. Mensikov, venu lui aussi à Kiev en décembre 1709, fut honoré à son tour d'un *Éloge des actions glorieuses de l'illustre prince A. D. Mensikov*. Quand Pierre se fatigua sérieusement de Javorskij, il fit venir Procopovitch à Saint-Petersbourg. Des lors sa carrière était faite et l'on s'attendait à chaque instant à sa nomination à quelque éparchie. Il prêchait à toutes les occasions politiques et religieuses; ses sermons s'imprimaient aussitôt. En 1718, Pierre voulut le nommer archevêque de Pskov. Cette nomination n'allait pas sans causer de graves inquiétudes au groupe de théologiens kiévains établis à Moscou. Ils ne firent pas une protestation en règle que Javorskij signa et fut présentée au souverain. On accusait Théophane d'être hétérodoxe et Javorskij disait, assez judicieusement en somme, que, si Procopovitch tenait à sa doctrine, celle-ci devait être déferée aux patriarches orientaux, que, s'il y renonçait, il devait faire une déclaration en règle. Pierre n'était pas homme à se préoccuper d'orthodoxie ou d'hétérodoxie. Javorskij dut s'excuser, faire consacrer son rival et lui présenter ensuite les plus plates excuses. Procopovitch n'alla jamais à Pskov. Il resta à Saint-Petersbourg et dirigea



l'Église de Russie. De concert avec le tsar, Il a donné le règlement spirituel, fonda le Saint-Synode où, en dépit de la présidence purement honorifique de Koniski qui hésita longtemps avant de signer, et finalement violemment anticatholique, il gouverna et reforma l'Église russe. Il justifia la primauté absolue du pouvoir civil par plusieurs écrits et discours retentissants : *La justice de la volonté du monarque*; *Enquête sur les raisons pour lesquelles les anciens empereurs romains, et les empereurs chrétiens ont ce titre*. Il permit les mariages mixtes, introduisit le divorce; fut l'auteur de lois très graves contre le monachisme russe; en un mot, il fut le bras droit de Pierre le Grand.

Après la mort de Pierre I<sup>er</sup> et jusqu'à l'avènement d'Anna Ivanovna avec son entourage protestant, tristement célèbre dans l'histoire de Russie sous le nom de *Interregne*, Procopovitch se maintint tant bien que mal, en se défendant énergiquement et parfois cruellement contre l'accusation d'hétérodoxie que les plus distingués parmi les prélats de Russie lui jetaient à la face sans se lasser. Sa défense était toujours la même; les opuscules incriminés avaient été écrits sur l'ordre de Pierre le Grand et parfois avec sa collaboration. Quand Anna vint au pouvoir, ou plutôt quand Ernest von Biren dirigea les affaires de Russie, Procopovitch lui aussi retrouva son influence. Il en profita pour faire de vastes enquêtes contre ses adversaires théologiques, les faire emprisonner, exiler et parfois torturer. Il passa dans ces occupations policières les dernières années de sa vie.

Il faut distinguer, dans l'œuvre théologique de Procopovitch, deux catégories de travaux : ceux qu'il publia lui-même durant sa vie et ses grands traités théologiques qui ne furent publiés en Allemagne que longtemps après sa mort. Ces derniers eurent manifestement peu d'influence sur la pensée religieuse en Russie au XVIII<sup>e</sup> siècle. Procopovitch publia lui-même un certain nombre d'opuscules : 1. Sur l'absolutisme impérial : *Justice de la volonté du monarque*, (*Pravda voli monaršei*), Pétersbourg, 1726; *Enquête sur le droit des anciens empereurs comme des empereurs chrétiens à porter le titre de pontifices Romains*, (1726; plusieurs discours, *Le règlement ecclésiastique*. 2. Sur le baptême par infusion (*O kreščenii poliva'nom*), Moscou, 1721; il fallait une certaine audace pour défendre cette thèse en Moscovie. 3. Sur le mariage d'orthodoxes avec des personnes d'autre religion (*O brakakh...*), Pétersbourg, 1721. Celui de ses ouvrages qui suscita peut-être le plus de commentaires desagréables fut son *Commentaire sur les coutumes du Christ* (*Kristov o blaženstvakh...*), Pétersbourg, mars 1722; 2<sup>e</sup> éd., août 1722.

Les *Christianæ orthodoxæ theologie in Academia Kiowensi... adornatæ et propositæ lectiones* de notre auteur où sa doctrine très protestantisme était développée furent publiées d'abord à Königsberg, 1773-1775, puis à Leipzig, 1782-1784. L'étude de cette doctrine, comme celle du précurseur de Procopovitch, le russe Adam Zornikavins émigré à Cernigov, durant la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, appartenait plutôt à une période suivante, car ces grands traités restèrent inconnus à l'époque dont nous nous occupons.

1. *Christov, Theophane Procopovitch et son époque*, Pétersbourg, 1808; *L'abbaye Realodonsk, Theophane Procopovitch et Theophylacte Lopatinski*, Pétersbourg, 1861; S.-N. Bratkovski, *A propos de la mort de P. Th. K. biog. thèse*, dans *Zurn. Min. Nar. Pr.*, ann. 1843, G. Gouvie, *Les Pravda pour l'empereur*, G. Pr. et ses autres ecclésiastiques, Moscou, 1844; *L'abbaye de Th. Procopovitch*, dans *Th. Pr.*, dans *Christov*, 1862. Ce sont quelques-uns des documents ayant trait aux débats sur l'hétérodoxie de Procopovitch. On y trouve aussi la *Vie de l'archevêque de Novgorod Th. Procopovitch*, écrite par Marcel Rodyshevskij; A.-V. Kartosov, *Sur*

*l'orthodoxie de Th. Procopovitch* (K. proposit.), dans *Mélanges Kotschev*, Pétersbourg, 1913; P. Morozov, *Th. Procopovitch, certain, thèse*, 1880, paru d'abord dans *Zurn. Min. Nar. Pr.*, 1875-sept. 1880; 1. Moroskin, *Theophylacte Lopatinski*, dans *Russkaja Starina*, janv.-fév. 1886; S.-G. Runkevitch, *Th. Procopovitch dans sa correspondance avec l'empereur le Grand*, dans *Stranitsy*, fév. 1906; L. Tikhomirov, *L'idée de l'absolutisme de Dieu et la scolastique protestante dans la théologie de Th. Procopovitch* (Ideja), dans *Khr. Čten.*, 1881, n. 2. Dont son activité administrative, voir surtout les premiers volumes de la *Description des archies du Saint-Synode* (*Opisanie...*), de la *Collection complète des décrets et décisions ayant trait à la religion orthodoxe dans l'empire russe* (*Petich sobranie*), 1.

Theophane Procopovitch exerça une influence décisive sur la vie ecclésiastique de son pays par le concours qu'il prêta à Pierre le Grand dans l'institution du Saint-Synode. L'Église russe perdit alors les derniers vestiges de liberté qu'elle avait péniblement conservés durant sa lutte séculaire avec le pouvoir civil, lutte qui avait produit peu de héros. Le Saint-Synode, dans la conception de ses fondateurs, fut simplement l'organe par lequel le souverain gouverna l'Église de Russie. Les membres de ce collège ecclésiastique devaient jurer qu'ils reconnaissent « comme juge suprême de ce collège notre monarque très éminent de toute la Russie ».

Nous n'avons pas à analyser ici le règlement ecclésiastique de Pierre le Grand qui intéresse bien plus les canonistes que les théologiens. Il nous suffit ici de préciser les causes, indiquées par le *Règlement ecclésiastique*, de la transformation opérée dans le gouvernement de l'Église. Nous omettons celles qui nous semblent de moindre importance : Il y a plus de lumière dans les délibérations : « Là où un groupe nombreux s'efforce à examiner la vérité, celle-ci apparaît mieux et est plus certaine que si elle a été l'objet de l'examen d'un seul. » Il y a plus d'autorité : « Et ceci est encore plus important dans l'Église où le gouvernement n'est pas monarchique afin de ne pas dominer sur le clergé. » Le Collège jouira de tout le prestige de l'empereur : « Nous sommes convaincus que le Collège aura nécessairement beaucoup d'autorité du fait qu'il dépend du monarque et qu'il en a reçu son origine. » Les affaires seront expédiées plus rapidement, surtout si le « hiérarque tombait malade ou était occupé à d'autres affaires inévitables ou retenu par la maladie et la mort. » Il y aura plus d'honnêteté, l'incorruptibilité d'un seul était moins assurée que celle d'un groupe.

Il y aura plus de justice, car le collège se laissera moins effrayer par les puissants qu'un seul. — Il n'y aura pas de difficultés avec le gouvernement de l'État, car « le peuple ne se rend pas toujours compte de la différence entre le droit de l'État et celui de l'Église. Quand il voit la splendeur du pontife suprême, il est rempli d'admiration et va jusqu'à croire que ce pontife est égal à l'autocrate ou même son supérieur ». Pierre voulait à tout prix empêcher une seconde affaire Nikon. Le seul autocrate, c'était lui. — Il y aura plus de sûreté, car si quelques-uns des membres du synode, même son président (ceci pour Javorskij), erre en quelque point, il pourra être corrigé par ses collègues au jugement desquels il sera soumis. — Enfin, le Saint-Synode devait être un séminaire d'évêques. On voit ce qui reste, dans cette conception inspirée visiblement de théologiens protestants, de l'institution divine de l'Église, de la constitution que lui a donnée Jésus-Christ et de la place faite à l'Esprit-Saint dans son gouvernement.

Reconnaissons pourtant que l'institution du Saint-Synode fit beaucoup pour l'instruction du clergé en Russie et aussi pour son maintien extérieur. Beaucoup de graves abus furent corrigés, brutalement il est vrai, et l'Église, sous la surveillance plus continue du gou-

vernement, connu une splendeur qu'elle n'avait pas eue auparavant.

*Le règlement ecclésiastique* (Règlement d'administration...), un nombre considérable d'éditions, Pétersbourg, 1721, Moscou, fév. 1722; jan. 1723; jan. 1724; etc. L'édition latine du *Règlementum sacrum consensu... sanctum* en même temps que le texte russe, par le P. C. Toudou, *Règlement ecclésiastique de Pierre le Grand*, Paris, 1874, on le trouvera dans Maspé-Petit, *La Russie*, t. XXXII. Il y a aussi une introduction et une traduction française.

P. Verkhovskij, *L'institution du collège ecclésiastique et du règlement ecclésiastique*, 2 vol., Rostov, 1916 (*Učreždenie... kapital*; T.-V. Barsov, *Le Saint-Synode et son passé*, Pétersbourg, 1896 (St. *Stavros*); le même auteur a publié beaucoup d'articles à ce sujet dans *Kler*, t. III, 1894-1897; V. Blagovidov, *Les procureurs suprêmes du Saint-Synode au XVIII<sup>e</sup> siècle* (la première moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle), *Prokuratorij*..., dans *Prav*, Sob., 1897; V.-V. Belogostinskij, *La réforme de Pierre le Grand dans l'administration suprême de l'Église* (*Reforma...*), dans *Žurn. Min. Nar. Pr.*, juil.-juill. 1892; P. Verkhovskij, *Le règlement ecclésiastique fut-il falsifié?* (*K voprosu...*), *ibid.*, déc. 1911; N. Vostokov, *Le Saint-Synode et ses rapports avec les autres bureaux de l'État durant le règne de Pierre le Grand*, *St. Stavros*, *ibid.*, juil.-déc. 1875; Th. Zordanov, *Le Saint-Synode sous Pierre le Grand* (*St. Sinod...*), Tiliis, 1882; N. Kedrov, *Le règlement ecclésiastique dans l'activité réformatrice de Pierre le Grand* (*Dukhovnij Reglament*), Moscou, 1886; L.-Ja. Obraztsov, *Description des documents et affaires administratives des archévoques du Saint-Synode* (*Opisanie dokumentov...*), Pétersbourg, 1868; voir aussi l'importante recension *Žurn. Min. Nar. Pr.*, oct. 1868, p. 114-180; les volumes suivants de la même collection sont également utiles à consulter. V. Popov, *Le Saint-Synode et les bureaux adjoints sous le règne de Pierre I<sup>er</sup>* (1721-1725), *Op. so. Stavros*, dans *Žurn.*, fév.-mars 1881; S.-G. Runkevitch, *Histoire de l'Église russe sous le gouvernement du Saint-Synode*, t. 1, *Institution et organisation primitive du Saint-Synode*, Pétersbourg, 1900, important, a paru d'abord sous forme d'articles dans *Khr. Ctenie*, 1900; P.-V. Tikhomirov, *Mérite canonique de la réforme de Pierre le Grand dans le gouvernement de l'Église* (*Kanoničeskoe dostoinstvo...*), dans *Bog. Věst.*, 1904, n. 1.

J. LEBLANC

## II. LA PENSÉE RELIGIEUSE ET LA THÉOLOGIE EN RUSSIE DEPUIS L'ÉTABLISSEMENT DU SAINT SYNODE.

— Comme on vient de le dire, la suppression du patriarcat et l'attribution de l'autorité suprême dans l'Église russe à l'organisme mi-partie ecclésiastique, mi-partie civil qu'est le Saint-Synode, marquent une date extrêmement importante dans la vie de cette Église. On n'entend pas étudier dans la présente section, pas plus qu'on ne l'a fait dans la première, l'histoire même de cette Église, depuis cette date historique jusqu'au moment actuel où elle tombe dans la cruelle et angoissante situation que l'on sait. On étudiera seulement ici le développement de la pensée théologique. Ce développement est beaucoup plus facile à marquer qu'aux époques précédentes, car ce sont les circonstances extérieures qui ont le plus souvent, on l'a vu, soulevé les divers problèmes. L'établissement dans la Russie du XVIII<sup>e</sup> siècle de centres d'enseignement théologique a permis aux penseurs chrétiens de rattraper partiellement le retard dont souffrait l'Église russe. Mais le développement théologique ne s'y est pas fait en vase clos, les influences venues des pays voisins s'y sont fait tour à tour sentir, souvent de manière très sensible.

I. L'enseignement religieux en Russie à partir du XVIII<sup>e</sup> siècle. II. Les académies ecclésiastiques (col. 335). III. Les études théologiques dans les académies (col. 340). IV. Les théologiens de l'école de Kiev (col. 345). V. L'école prokopovienne (col. 351). VI. Le retour à la tradition : la théologie de Macaire (col. 356). VII. Les slavophiles (col. 359). VIII. Les écrivains de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle (col. 363). IX. Les théologiens contemporains (col. 364).

I. L'ENSEIGNEMENT RELIGIEUX EN RUSSIE À PARTIR DU XVIII<sup>e</sup> SIÈCLE. — C'est le XVIII<sup>e</sup> siècle qui inaugure l'enseignement ecclésiastique en Russie. Déjà les Russes occidentaux, qui vivaient sous la domination des rois de Pologne comptaient, à partir de la seconde moitié du XVI<sup>e</sup> siècle, quelques collèges ecclésiastiques fondés par les monastères ou des archi-confréries, organisées selon le plan des collèges des Pères de la Compagnie de Jésus, des séminaires catholiques post-latins et de l'Académie ecclésiastique de Zamojczyk. En Kharlatovici, *Zapadnorusskaja škola XVI i načala XVII veka*, Kazan, 1898, p. 38 sq., 185 sq.

La Grande-Russie, après l'annexion de Kiev, sous l'influence des anciens élèves de Kiev, vit naître et se multiplier dans les villes principales, des collèges ecclésiastiques. Le premier et le plus ancien de ces collèges eut pour fondateur le célèbre métropolite Dimitri de Rostov, lequel, en 1702, ouvrit dans son palais épiscopal une école dirigée par trois professeurs formés à Kiev. Cette école réservait la première place dans l'enseignement à la langue latine (on s'y servait du livre du P. Alvarez, S.J.); mais on donnait aussi des cours de grec, de russe et de langue slave ecclésiastique, P. Znamenskij, *Dukhovnaja škola v Rossii do reformy 1801 goda*, Kazan, 1881, p. 21 sq.; en 1709, on commença à expliquer la rhétorique; mais c'est précisément cette même année que s'ouvre, avec la mort de Dimitri, une assez longue parenthèse dans l'école de Rostov, dont on ne parle plus que vers la fin du règne de Pierre le Grand.

L'exemple du zèle métropolitain de Rostov eut bien des imitateurs. En 1703, Philothée Leščinskij fonda l'école de Tobolsk, sa ville épiscopale. La troisième école s'ouvrit à Novgorod, par l'initiative de l'évêque Job; mais celle-ci ne suivit pas la direction de Kiev. Dans une lettre datée de la fin de 1709, Job prétendait qu'anciennement les écoles de Kiev avaient une renommée qu'elles ne méritaient plus dans le présent; c'est pourquoi il préféra faire venir à Novgorod les frères Likhoudi pour diriger l'école slavo-hellénique. P. Znamenskij, *op. cit.*, p. 30 sq. Quatre ou cinq années plus tard, vers 1714-1715, Dorotheï Korolevici, métropolite de Smolensk, fonda l'école de cette ville et la plaça sous la direction de Joasaph Maevskij, formé à Kiev. *Ibid.*, p. 11.

Ces écoles ecclésiastiques sont les seules de la Grande-Russie avant le règne de Pierre I<sup>er</sup>. Pendant son règne (1682-1725), surtout à partir de la mise en vigueur du règlement ecclésiastique dont nous parlerons plus tard, elles se multiplièrent rapidement. En 1721, nous trouvons les écoles archiepiscopales de Niznij Novgorod, Alexandre Nevskij, Irkutsk; en 1722, celles de l'iver et Belograd; en 1723, nous devons ajouter à cette énumération celles de Kolomna, Kazan, Souzdal, Vjatka, Archangel; en 1721, Vologda et Riazan; en 1725, Ustiouj, Pskov..., et c'est ainsi que dans les années qui suivirent se continuèrent les fondations des écoles ou collèges ecclésiastiques destinés à la formation des futurs prêtres; de la sorte, en 1730, à l'époque d'Anne Ivanovna, nous en trouvons dans quinze éparchies et dans le célèbre monastère d'Alexandre Nevskij, avec un total de 2 589 élèves. Dans tous ces centres d'études on donnait au moins la première formation; mais plus tard, vers 1750, dans les séminaires de la laure Alexandre Nevskij, dans ceux de Kazan et de Novgorod et dans le collège de Khar'kov, on donnait le cours complet de théologie, comme aux académies de Kiev et de Moscou. N. I. Petrov, *Značenie Kienskoi akademii v razvitii dukhovnikh škol* (*Le rôle de l'académie de Kiev dans le développement des écoles spirituelles*), *St. Stavros*, 1914, t. 1, p. 523-531. Pour toutes ces écoles, Kiev donna un grand nombre de professeurs.

Dans les toutes premières années du XIX<sup>e</sup> siècle, avant 1808, on comptait en Russie 1 académie ecclésiastique à Kiev, Moscou, Saint-Petersbourg et Kazan; 35 séminaires : Arkhangel, Astrakhan, Vladimir, Volgoda, Voronej, Jitomir, Vjatka, Ekaterinoslavl, Irkutsk, Kaluga, Kostroma, Kursk, Minsk, Mogilev, Moscou et seminaires : Nizni Novgorod, Novgorod, Orel, Penza, Perm, Kamenetz, Poltava, Riazan (Kharkov), Smolensk, Tver, Tambov, Tulos, Tobolsk, Cernigov, Jaroslavl, Orenbourg; et 76 collèges préparatoires : 7 à Novgorod, 4 à Moscou, 4 à Saint-Petersbourg, 1 à Kazan, 5 à Tobolsk, 2 à Jaroslavl, 5 à Tver, 2 à Mogilev, 9 à Kursk, 1 à Riazan, 2 à Vladimir, 1 à Voronej, 1 à Tula, 2 à Voronej, 2 à Irkutsk, 1 à Kostroma, 1 à Orenbourg, 18 à Kharkov, avec un ensemble de 29 000 élèves. B.-V. Titlinov, *Uchenye i Slovesnyye učebnyye zavedeniia v Rossii*, dans *Khr. Čten.*, 1908, t. 1, p. 110-111. Le nombre d'élèves continue à augmenter jusqu'à arriver, en 1825, à 45 971, en 1838, à 62 114, en 1850, à 70 574; en 1856, à 52 903; en 1855, à 51 915, en 1859, à 55 919; en 1866, à 54 374. B.-V. Titlinov, *Dukhovnaja škola v Rossii*, t. 1, *skoliki*, t. 1, Vilna, 1908, p. 104; t. II, Vilna, 1909, p. 73. Il suffit de comparer ces statistiques aux plus récentes d'avant la Grande Guerre, pour constater qu'elles représentent la moyenne des centres de l'enseignement ecclésiastique et du nombre des étudiants qui les fréquentaient. Ainsi, par exemple, en 1906, la Russie comptait un total de 48 987 étudiants qui se préparaient au ministère sacré dans 58 séminaires, avec 19 386 élèves, et 185 collèges ecclésiastiques, avec 29 601 élèves. A. Palmieri, *La Chiesa russa. Le sue odierne condizioni e il suo riformismo dottrinale*, Florence, 1908, p. 557. Si nous voulons avoir un tableau complet de l'enseignement religieux dans l'empire russe, en plus de ces centres de formation pour le clergé, nous devrions tenir compte des écoles religieuses pour les laïques. En 1860, il y en avait 7 907 avec un total de 133 000 élèves; en 1902, le nombre de ces centres dépassait les 30 000 avec plus d'un million d'élèves et 49 829 professeurs de religion. V. Davydenko, *Cerkovnaja škola Rossijskoi Imperii*, dans *Vostoč. revue*, t. II, 1904, p. 95 sq. Mais dans ces derniers centres, l'enseignement religieux était primaire et loin de l'étude approfondie de la théologie dont nous nous occuperons. Nous pouvons donc les passer sous silence et considérer seulement les centres de haute culture ecclésiastique.

II. LES ACADEMIES ECCLESIASTIQUES. — Nous pouvons distinguer dans la formation du haut clergé russe les étapes suivantes : premièrement le collège où, en même temps que les premiers rudiments de religion, les élèves étudiaient les humanités; le séminaire avec des classes de philosophie, de théologie et d'autres sciences ecclésiastiques; les académies ecclésiastiques ou instituts supérieurs de culture théologique, avec faculté de conférer des titres académiques; c'est de ces académies que nous avons à traiter.

Les académies ecclésiastiques sont de vraies facultés de théologie. Autant par leur titre d'« académies » que par le genre et l'organisation de l'enseignement, elles trahissent clairement l'influence occidentale. Cf. Th.-I. Petrov, *Preobrazovanie dukhovnikh akademii v Rossii*, dans *Trudy*, 1906, t. I, p. 622 sq. Leur nombre ne fut pas toujours fixe. Généralement on en compte quatre : celles de Kiev, de Moscou, de Saint-Petersbourg et celle de Kazan; mais seules celles de Kiev et de Moscou conservèrent toujours le titre d'académie qu'elles eurent dès 1704.

1<sup>o</sup> L'académie de Kiev. — Le métropolite Macaire, dans son *Histoire de l'académie de Kiev*, signale quatre périodes nettement différentes, quant à la vie et l'organisation de cette institution : l'école de Kiev

(1589-1631); le collège Kiévo-moghilien (1631-1701); l'académie Kiévo-moghiliano-javorskienne (1701-1819) et l'académie ecclésiastique de Kiev (1819-1917).

Nous ne nous arrêterons pas à la première période, c'est-à-dire à l'école orthodoxe fondée par l'archiconfrérie de l'Épiphanie de Kiev en 1589. Cf. S. Golubev, *Istorija Kievskoi dukhovnoi akademii*, t. I, *Period do Mogilanskii*, Kiev, 1886; S. Golubev, *O pervykh vremenakh Kiévo-bogojavlenskago bratstva i školi pri nem*, dans *Trudy*, 1882, t. I, p. 233-254; K.-V. Kharlatnovič, *Zapudno-Russkija cerkovnaja bratstva i ikh prosvětitel'naja djatelnost' v kontse XVII i v načale XVIII vv.*, dans *Khr. Čten.*, 1899, t. I, p. 372-390. Cette école se contentait d'un nombre restreint d'élèves, auxquels elle donnait une instruction élémentaire comprenant la grammaire, la rhétorique et quelquefois les premières notions de logique, selon la *Dialectique* de saint Jean Damascène, traduite par Kurbiom. M. Linčeskij, *Pedagogija drevnikh bratskikh škol*, dans *Trudy* de Kiev, 1870, t. III, p. 115 sq., 133. Quand, au mois de novembre de 1627, Pierre Moghila fut nommé archimandrite de la *Peeterskaja lavra*, commença pour les études ecclésiastiques des orthodoxes à Kiev, une période de grande prospérité. Cette laire renommée exerça une influence considérable sur la culture ecclésiastique slave, surtout quand l'archimandrite Élisée Pletenetski y fonda, en 1606, une typographie. Th. Titov, *Tipografija Kiévo-pečerskaja lavra*, t. I, Kiev, 1916, p. 63 sq. Le caractère entreprenant de Moghila se manifesta bientôt dans l'édition des livres slaves qui sortirent des imprimeries de Kiev, à partir de 1627 jusqu'à 1646. Th. Titov, *op. cit.*, p. 169-312, et surtout dans la fondation d'un collège en 1631. L'année suivante, ce collège absorbait le collège de l'archiconfrérie de l'Épiphanie et, en 1635, Moghila, déjà métropolite de Kiev, obtenait de Ladislav IV le « privilège royal ». A. Jablonowski, *Akademia Kijowska-Mohilanska*, Cracovie, 1899-1900, p. 85 sq.

Le collège de Moghila se limita tout d'abord aux règlements propres des gymnases, comme les autres collèges latins qui existaient en Pologne, dirigés par les Pères de la Compagnie de Jésus, dont on imitait les manières. A la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, la *Poétique* du P. Sarbiewski et la *Rhétorique* du P. Thomas Młodzianowski continuaient à former les élèves de Kiev, ainsi que les opuscules de Joasaph Krokovski et d'autres professeurs du collège moghilien. A. Jablonowski, *op. cit.*, p. 176 sq. En 1672, pendant le rectorat de Barlaam Jasienski, on commença à enseigner la philosophie aristotélicienne selon les manuels courants dans les écoles catholiques, spécialement d'après le *Cursus philosophicus* du P. Sébastien Kleczanski, professeur du collège de la Compagnie de Jésus de Lvov. Ce n'est qu'à partir de 1685-1686, que les professeurs de Kiev : Joasaph Krokovski, Silvan Oziarski, Stéphane Javorski, Procope Kolaczynski, Jérôme Simarovskij, Innocent Popovskij, commencèrent à lire leurs propres cours (1686-1701). Cf. A. Jablonowski, *op. cit.*, p. 177 sq. En 1690 fut inauguré l'enseignement de la théologie; cette chaire fut successivement occupée par Joasaph Krokovski, Stéphane Javorski et Innocent Popovskij, lesquels, par imitation des établissements voisins, expliquaient la théologie scolastique et les controverses, selon la méthode de saint Thomas d'Aquin et des grands controversistes catholiques.

Doté de ces nouvelles chaires d'enseignement, le collège de Kiev pouvait aspirer à occuper la première place parmi les écoles ecclésiastiques russes. En effet, grâce aux démarches de Stéphane Javorski, Pierre le Grand lui conféra, le 26 septembre 1701, le titre d'académie; cf. Macaire, *Istorija Kievskoi akademii*,



Saint-Petersbourg, 1843, p. 103; A. Jablonovskij, *op. cit.*, p. 206 sq. Auparavant, on trouve déjà ce titre appliqué parfois à l'école de Kiev, comme dans l'oukase de l'an 1658-1659, lequel accordait à l'académie de Kiev les mêmes privilèges dont jouissait l'académie de Cracovie; mais c'est à partir de 1704 que le collège moghilien commença à s'appeler officiellement académie. Sur cette période, cf. S.-M. Golubev, *Kievskaja akademija v konce XVII i v nachale XVIII stol.*; dans *Trudy*, 1901, t. III, p. 269-305; 1902, t. I, p. 17-60, 315-458; t. II, p. 96-133; N.-I. Petrov, *Kievskaja akademija v ispravovanie imperatrisi Ekaterini II*, dans *Trudy*, 1906, t. II, 453-494, 582-609; t. III, p. 245-297; V. Serebrennikov, *Kievskaja akademija s poloviny XVIII v. do preobrazovanija v 1819 g.*, Kiev, 1897; et aussi dans *Trudy*, 1896, t. II, III; 1897, t. I, II, III; Th.-I. Titov, *Kievskaja dukhovnaja akademija v epokhu reform*, dans *Trudy*, 1910-1915; D. Visnevskij, *Kievskaja akademija v pervoi polovine XVIII stek.*, Kiev, 1903, et aussi dans *Trudy*, 1902, t. III; 1903, t. II, III. Toute cette période, qui embrasse le XVIII<sup>e</sup> siècle, est d'une grande splendeur. A la charge de recteur s'unissait celle de professeur de théologie; à celle de professeur de philosophie de philosophie. Les plus illustres professeurs occupèrent d'abord la chaire de philosophie et ensuite celle de théologie, tels par exemple Innocent Popovskij (1700-1705; 1705-1706), Théophane Prokopovitch (1708-1711; 1711-1715), Joseph Vodianskij (1721-1727), Silvestre Kuljabka (1728-1740; 1740-1745); Georges Konisskij (1747-1751; 1751-1775), etc. Cette époque est caractérisée par les nombreuses tentatives de réforme, dont nous parlerons plus tard, et par l'augmentation du nombre d'élèves, qui en 1804 était de 1158, et en 1808 de 1438. Th.-I. Titov, dans *Trudy*, 1910, t. II, p. 304.

La réforme de 1819 apporta de grands changements dans l'académie de Kiev. Après une interruption de deux ans, l'académie se rouvrit, le 28 septembre 1819, dans le monastère Iratskij. Se limitant à la formation supérieure des élèves qui avaient terminé leurs études dans les séminaires, elle établit un cours de quatre ans avec des classes de théologie, de philosophie, de sciences et de mathématiques, d'histoire ecclésiastique et de langues. V. Askoncenskij, *Istorija Kievskoj dukhovnoj akademii pro preobrazovanii eja v 1819 godu*, Saint-Petersbourg, 1863, p. 37-39. 39 élèves terminèrent le premier cours (1819-1823). En 1851, des 61 inscrits, 15 furent approuvés. Plus tard, en 1859, au lieu de commencer le cours chaque deux ans, on fit les quatre années de théologie simultanément; le nombre des élèves augmenta; ils étaient 204 en 1913-15; en première année, 43 en seconde, 57 en troisième et 47 en quatrième; et en 1914 ils étaient 200 (dont 49 en première, 53 en seconde, 42 en troisième et 56 en quatrième). Le nombre de professeurs, pendant cette dernière période de l'académie, augmenta notablement; les chaires se multiplièrent et, avec elles, les professeurs, qui en 1915 étaient 37, dont 9 summaraires, 3 ordinaires, 9 extraordinaires, 14 enseignants et 2 lecteurs (cf. les Actes de l'académie, publiés comme appendice des *Trudy*, 1914, t. II, p. 21; 1916, t. II, p. 13-17). A partir de 1860 les professeurs de Kiev publiaient leur propre revue : *Trudy Kievskoj dukhovnoj akademii*, (citée ici simplement *Trudy*) qui a cessé d'exister, en même temps que l'académie kievienne elle-même, après la révolution soviétique.

2<sup>e</sup> L'académie de Moscou. — Le germe de la future académie de Moscou fut l'école gréco-latine, fondée par le moine Arsène, sous le patronage de l'Éparchie de 1619. Quand Arsène fut exilé à Solovki, en 1649, Théodore Mikhailovitch Htisev, le favori du tsar Alexe Mikhaïlovitch (1645-1676), fit venir au monastère d'Andreievskij

quelques professeurs de Kiev : Épiphanie Slavinskij, Arsène Stanovskij et Damascène Ptutskij. Peu de temps après, le patriarche Nikon réunit dans son école patriarcale, qui se trouvait dans le monastère de Couzdov, Épiphanie Slavinskij, qui fut nommé recteur, Arsène Stanovskij et le moine Arsène qui fut venu de Solovki; ceux-ci, plus qu'à l'enseignement, s'appliquèrent à la traduction de livres et à la révision des anciennes versions slaves des ouvrages grecs. L'école de Couzdov existait déjà en 1666. Peu après, le tsar Théodore Aleksiévitch fonda une école grecque qui mourut en 1679, une lettre pleine d'éloges de Dosithée, patriarche de Jérusalem. Mais Moscou désirait avoir sa propre académie et, déjà en 1681, par ordre du tsar, Jean Belobodskij, calviniste converti, Gabriel Dometskij et Paul Negrebtchik mirent sur pied le projet de la future académie, comprenant l'étude de la grammaire, de la rhétorique, de la dialectique, de la philosophie et de la théologie. S.-K. Smirnov, *Istorija Moskovskoi slavjano-greco-latinskoi akademii*, Moscou, 1855, p. 4-15.

L'académie, sous le nom d'académie gréco-slave, fut enfin inaugurée, au printemps de l'année 1685, dans le monastère de l'Épiphanie, sous la direction des frères Likhoudi. Voir l'art. Лихуды, t. IX, col. 757 sq., et ci-dessus, col. 316 sq. (1685-1700). C'est sous le rectorat de Pallady Rogovskij (1700-1703) que commence une nouvelle période dans l'enseignement de l'académie, qui prit le nom d'académie latine ou slavono-latine, et garda son caractère foncièrement latin jusqu'au métropolitain Platon (1775), lequel fit prévaloir la culture slave dans l'académie. A.-A. Béliav, *Mitropolit Platon kak stroitel nacionalnoj dukhovnoj školi*, dans *Bog. Věst.*, 1912, t. III, p. 668-681. Celle-ci prend alors le titre d'académie slavo-gréco-latine. Cette troisième période s'étend jusqu'à l'an 1815, époque de la réforme du métropolitain Philarete; c'est alors que commence l'académie ecclésiastique de Moscou, laquelle se maintint jusqu'à la chute de l'empire en 1917. L'académie changea de siège plusieurs fois. Du monastère de l'Épiphanie, Platon la transporta au monastère de Nikolskij; de là elle passa à la lauré de Saint-Serge. Le nombre des élèves, très réduit au temps des frères Likhoudi, varia dans la seconde période entre 629 (1725) et 200 (1750); et, pendant la troisième, on compte un minimum de 149 (1785) et un maximum de 1559 (1807). Mais la plupart des élèves fréquentaient les classes de grammaire et de rhétorique; la théologie comptait seulement 3 élèves en 1717. 11 en 1738 et arrivait à son maximum de 155 en 1805. S.-K. Smirnov, *op. cit.*, p. 181, 341.

Au XIX<sup>e</sup> siècle, lorsque l'académie fut entièrement adonnée aux études supérieures de philosophie et de théologie, le nombre total des élèves est plus réduit; dans les derniers cours on compte 241 étudiants (1910-1911), 243 (1912-1913). Le nombre des professeurs était de 31 dont 8 ordinaires, 8 extraordinaires, 12 « enseignants » et 3 lecteurs. *Obšč. o sostojanii Moskovskoi dukhovnoj akademii*, 1910-1911, p. 13 sq.; 1911-1912, p. 11 sq.; 1912-1913, p. 12 sq. L'académie de Moscou edita, à partir de 1843 jusqu'à 1886, la publication périodique *Pribavitelija k izdaniju torenij sviatikh Olsev o russkom perevode* (Supplément à l'édition des œuvres des saints Pères en russe); en 1892, commença la revue *Bogoslovskij Věstnik* (Le messager théologique).

3<sup>e</sup> L'académie de Saint-Petersbourg. — Théodore, archevêque de Novgorod et archimandrite du monastère d'Alexandre Nevskij, érigea, le 11 juillet 1721, dans ce célèbre monastère une école slave pour des enfants de cinq à treize ans, ce fut le commencement de l'Académie de Saint-Petersbourg. I. Cistovitch, *Istorija S. Peterburgskoj dukhovnoj akademii*, Saint-Petersbourg, 1857, p. 7-11. L'impératrice Catherine II, le 19 novembre 1775, ordonna d'y introduire l'ensei-

guement du grec et du latin; ensuite elle changea le nom de l'école et celui de *Seminar slovo-slovski* et s'étendit le cercle d'études jusqu'à la philosophie et la théologie. *Ibid.*, p. 13, 23. Sous le règne de Catherine II, un oukase du Saint-Synode du 27 juillet 1788 le transforma en *Séminaire central d'Alexandre Nevskij*; des élèves choisis dans les séminaires de l'éparchie devaient y recevoir une formation plus complète. *Ibid.*, p. 75 sq. Les étudiants du séminaire slavo-grec-latin étaient environ 79 en 1744, ils étaient 74 dont 10 en théologie, en 1762, 97 avec 7 théologiens; maintenant ils arrivent à 200. *Ibid.*, p. 95. En 1797, le séminaire, tout en conservant les cours d'humanités, prit le titre d'*Académie d'Alexandre Nevskij*; il était à la hauteur des académies de Moscou et de Kiev. *Ibid.*, p. 102. Les élèves passèrent de 157 en 1799 à 277 en 1807; les cours de théologie sont fréquentés par 15 étudiants en 1799, 19 en 1807. *Ibid.*, p. 143. Enfin, en 1809, fut fondée l'*Académie ecclésiastique de Saint-Petersbourg*, destinée exclusivement aux sciences sacrées. Parmi ses premiers recteurs, se distingue Philarete Drozdov (nommé recteur et professeur de théologie le 11 mars 1812), qui travailla efficacement au développement de l'académie. I. Čistovič, *op. cit.*, p. 245; voir ici PHILARETE DROZDOV, t. XII, col. 1376-1395. De 1809 à 1869, on y réunissait un peu plus d'une centaine d'élèves. Quand, en 1869, on établit le système des quatre années simultanées, les effectifs de théologie devinrent plus nombreux. L'année 1886 donne le chiffre le plus élevé : 355. Cf. I. Čistovič, *St. Petersburgskaja dukhovnaja akademija za poslednja 30 let (1858-1888)*, Saint-Petersbourg, 1889, p. 104-137. Selon la dernière statistique publiée, on comptait 289 élèves en 1912 et 271 en 1913. Les professeurs qui enseignaient dans l'académie pendant les dernières années étaient au nombre de 33 en 1912 et de 37 en 1913. *Ōtčet o sostojanii imper. S. Petersburgskoi dukhovnoi akademii za 1912*, p. 18, 25-38; *id.*, za 1913, p. 9, 14-28. A partir de 1821, l'académie publia sa revue : *Khristianskoe Čtenie* (*La lecture chrétienne*).

P. L'académie de Kazan. Le 18 mars 1723, Tikhon, métropolitte de Kazan, ouvrit dans la résidence épiscopale de Theodorovskij, hors de la ville, une école slavo-latine pour la jeunesse destinée au sacerdoce. Les classes commencèrent le 19 mars avec 52 élèves. A. Blagovestenskij, *Istorija Kazanskago dukhovnoi seminarii... za XVIII-XIX stol.*, Kazan, 1881, p. 13-17. En 1726 leur nombre était monté à 180. Le métropolitte Hilaire Rogalevskij fonda le séminaire de Kazan en 1733 et l'organisa sur le plan de celui de Kiev, d'où le métropolitte de cette ville, Raphaël Jaborovskij lui envoya comme professeurs Basile Putsek, Étienne Glovatskij, Germain Borutovič et Nicolas Sokolovskij, lesquels furent chargés des cours. Au début on enseignait uniquement la grammaire et la rhétorique; en 1739, on commença à enseigner la philosophie et, en 1751, la théologie, dont le premier professeur fut Théophile Ignatovič. *Id.*, *ibid.*, p. 26 sq., 36. Enfin, en 1797, sous l'épiscopat d'Ambroise Bodo-vedov, et alors que Silvestre Lebedinskij, était recteur du séminaire, l'oukase de Paul I<sup>er</sup> transforma l'établissement en une académie ecclésiastique de Kazan, dont la vie fut très courte. Cf. A. Blagovestenskij, *Istorija staroi Kazanskoi dukhovnoi akademii, 1797-1818*, Kazan, 1875. En 1807, elle subit une réforme, et bientôt elle fut fermée pour redevenir séminaire, conservant toutefois le plan d'études philosophiques et théologiques propre aux académies. Grâce à l'intérêt du comte Protasov, ober-procureur du Saint-Synode, le 21 septembre 1842, fête de saint Dimitri de Rostov, s'ouvrit une seconde fois l'académie ecclésiastique de Kazan, au monastère de Spasskij,

P. Snamenskij, *Istorija Kazanskoi dukhovnoi akademii (1842-1870)*, t. I, Kazan, 1891, p. 5-23. L'académie de Kazan, quant au nombre des élèves, professeurs, etc., alla de pair avec les autres académies de Russie; mais elle se fit remarquer entre toutes par une plus grande fidélité à la doctrine orthodoxe, qu'elle défendait non seulement contre les doctrines musulmanes, mais aussi contre les courants libéraux qui prédominaient dans les sphères théologiques de Russie. N. Pisarev en fait mention dans le discours qu'il prononça en 1917 à l'occasion du 75<sup>e</sup> anniversaire de l'Académie. Voir N. Pisarev, *Kazanskaja dukhovnaja akademija na služenie pravoslavnoi Gerkoi i russkomu narodu*, dans *Pravoslavnyi Sobesédnik*, 1917, p. 426-457. Cette dernière revue, organe officiel de l'académie de Kazan, fondée en 1855, dura jusqu'à l'année tragique de 1917.

L'histoire des académies théologiques, que nous avons esquissée brièvement, offre un champ très vaste d'étude. Nous suivrons uniquement l'organisation et le développement des études théologiques, laissant de côté les autres questions administratives, politiques ou qui se rapportent à la formation proprement ecclésiastique du clergé russe.

III. LES ÉTUDES THÉOLOGIQUES DANS LES ACADEMIES. — 1<sup>o</sup> *Les débuts*. — Dans les commencements de l'enseignement de la théologie, on voit dominer l'esprit que Pierre Moghila inspira au collège de Kiev. La pédagogie de Moghila est une copie fidèle du système pratique dans les collèges de la Compagnie de Jésus. Il est à la source de l'*Anthologion*, où Moghila réunit les règles et conseils pour l'éducation de la jeunesse studieuse, (cf. M. Linčeskij, *Pedagogija drevnik bratskikh škol i preimuščestvenno drevnei Kievskoi akademii*, dans *Trudy*, 1870, t. III, p. 562-563), confirmés et complétés dans les *Leçons académiques* *dozentibus et studentibus observanda* promulguées, le 7 octobre 1734, par l'archevêque de Kiev, Raphaël Jaborovskij. Cf. N.-I. Petrov, *Acti i dokumenti otnosjaščiesja k istorii Kievskoi akademii*, sect. II, t. I, 1<sup>re</sup> part., Kiev, 1904, p. 214-219. Jaborovskij insiste sur la piété, la ponctualité, l'usage du latin dans la conversation, sur la soumission aux préfets et inspecteurs, sur la conduite qui convient aux candidats à la prêtrise. Mais c'est dans la partie didactique que la dépendance par rapport à la pédagogie occidentale se fait sentir le plus fort. Moghila fit sien le principe : *non multa sed multum*; il divisa les classes et les exercices scolaires de façon à donner une solide formation aux élèves, pour ce qui concerne le latin et les langues slaves; les déclamations, actes solennels, etc., complétaient l'enseignement, tout comme dans les collèges des jésuites.

Bien entendu, cette formation humaniste n'entre pas dans le cadre des études théologiques; cependant elle orientait vers l'étude des théologiens latins et elle préparait les intelligences à comprendre la scolastique. Il en fut ainsi quand, en 1689, fut fondée la première chaire de théologie à Kiev. Auparavant, dans les écoles des archiconfréries, c'est à peine si la théologie est mentionnée et il s'agit alors d'un enseignement superficiel ayant pour base une traduction incomplète du livre *De fide orthodoxa* de saint Jean Damascène. K. Khartatovskij, *Zapadnorusskaja pravoslavnaja škola XVIII i načala XIX veka*, Kazan, 1898, p. 153 (la traduction russe contenait quarante-huit chapitres; plus tard, Kurbikov traduisit les quatre livres, divisés en cent cinq chapitres). On utilisait aussi le catéchisme de Stéphane Zizanij (éd. 1596), du livre *Sertsalo bogoslovija* de Cyrille Tranquillon, etc. *Ibid.*, p. 454-458. Le collège de Moghila suivit cette coutume, mais naturellement pour les cours de religion on employait de préférence le *Catéchisme* et la *Confession* du fondateur.

Pour d'abord, tant à Kiev qu'à Moscou, l'enseignement théologique se réduisit à une chaire, dans laquelle

un même professeur développait pendant quatre années tout le cycle des sciences théologiques. Les manuscrits de ces premiers cours dictés à Kiev indiquent la division générale de la théologie en une partie ou scolastique et polémique. Le plan général qu'on suit est celui de l'Occident latin : la *Summa theologiae* du Docteur angélique. A. Jablonowski, *Akademia Kijowska-Mohylanska*, Cracovie, 1899-1900, p. 178. Et c'est tout naturel, puisque le premier professeur de théologie, I. Krokowski, avait étudié à Rome sous la direction des jésuites au collège Saint-Athanase. Sur Krokowski, cf. Th. Titov, *Russkaja pravoslavnaja Cerkov' v polsko-litovskom gosudarstve v XVII-XVIII v.*, t. II, p. 456-470.

Pour connaître l'extension et la distribution des matières pendant cette première époque de l'enseignement théologique dans les académies, examinons quelques traités ; par exemple le cours de Théophylacte Lopatinskij, élève de Kiev et ensuite recteur et professeur de théologie à l'Académie de Moscou de 1706 à 1710. Voir ici son article, t. IX, col. 953. Le cours, conservé dans de nombreux manuscrits de l'Académie de Moscou, est intitulé : *Scientia sacra, disputationibus et Patribus consentaneis, speculativa et controversa illustrata in collegio Petro Alexieviano Mosquensi ann. 1706-1710*. Pour chaque année il signale une ou plusieurs questions scolastiques, morales, ou polémiques : I<sup>re</sup> année : Doctrine scolastique de Dieu en un en trois personnes, des contrats en général et en particulier ; de la procession du Saint-Esprit. — II<sup>e</sup> année : Doctrine scolastique de l'Incarnation et des anges, de *præceptis* ; de la vénération des images. — III<sup>e</sup> année : Doctrine scolastique de la grâce et des sacrements : des sacrements, spécialement du mariage et de l'eucharistie (azymes, épiclesse...). — IV<sup>e</sup> année : Sur les vertus théologales et sur la contrition ; sur la contestation de l'Eglise et de son chef. Voir S. Smirnov, *Istorija Moskovskoj slavjano-gerko-latinskoi akademii*, Moscou, 1855, p. 136-137 ; cf. p. 139 sq. le plan et l'analyse de ces traités.

2<sup>o</sup> Le *Règlement ecclésiastique de Pierre le Grand* (21 janvier 1721), élaboré par Théophane Prokopovič, ancien élève et professeur de Kiev, où il avait enseigné de 1705 à 1714, la poésie, la rhétorique, la philosophie et la théologie, quand il parut des académies, reserve les deux dernières années à l'enseignement théologique. Texte dans Mansi, *Concilia*, t. xxxvii, col. 53-64 ; voir surtout col. 62. Il recommande au professeur de théologie l'enseignement du dogme et de la morale (*enarrat dogmata et legis divinae præcepta*), en suivant en tout la sainte Écriture et la doctrine des Pères de l'Eglise, usant discrètement des auteurs modernes hétérodoxes. *Ibid.*, col. 56-58. Le *Règlement*, dans quelques-uns de ses paragraphes, laisse peut-être sentir les nouvelles doctrines qu'introduisit Prokopovič dans la théologie russe (voir ci-dessous, col. 351 sq.) ; mais, quant à l'organisation des études, il n'altère pas, mais consacre plutôt la méthode qu'on employait à Kiev et à Moscou. Sur le *Règlement*, cf. P. V. Avkhovskij, *Učreždenie dukhovnoj škollegii i dukhovnyi reglament*, 2 vol., Rostov-sur-le-Don, 1916 ; voir t. I, p. 116 sq. Pour le *curriculum vitae* de Th. Prokopovič, voir ci-dessus, col. 350.

3<sup>o</sup> Les réformes. Elles commencent sous le règne de l'impératrice philosophe Catherine II et continuent pendant tout le XIX<sup>e</sup> siècle. La première réforme fut celle du tsar Paul I<sup>er</sup> le 31 octobre 1798. Cf. Th.-I. Titov, *Akti i dokumenty otnosjaščiesja k istorii Kievskoj akademii*, sect. III, t. I, Kiev, 1910, p. 97-104. Cette réforme, à laquelle aderent par leurs projets et leurs observations le métropolite de Novgorod, Gabriel Petrov, Platon Levsin, métropolite de Moscou, Ambroise, archevêque de Kazan, Hierathée Malitskij,

métropolite de Kiev, transforma la vie des académies, auxquelles furent soumis les séminaires diocésains. Th.-I. Titov, *Kievskaja dukhovnaja akademija v epokhu reform*, dans *Trudy*, 1910-1915 ; cf. 1910, t. II, p. XX, 189-191. Quant aux études supérieures, on prescrivait le cours complet de philosophie et de théologie, qui devaient être enseignés en latin. Dans les deux années de philosophie on expliquait : l'histoire naturelle, la physique, l'histoire de la philosophie, la logique, la métaphysique et la morale. On consacrait trois années à la théologie, mais les élèves qui avaient fait des progrès suffisants pouvaient sortir de l'Académie au commencement de la troisième année. Th.-I. Titov, *Akti i dokumenty*, loc. cit., p. 99. Les études théologiques comprenaient : l'histoire ecclésiastique, l'herméneutique, la théologie dogmatique, la théologie polémique, la morale, la lecture des saintes Écritures avec explication des passages difficiles, le droit canon et la théologie pastorale. Th.-I. Titov, dans *Trudy*, 1910, t. III, p. 80.

Certainement, ce plan dénote un progrès ; mais bientôt commencèrent à surgir des désirs d'amélioration. Le premier qui réclama de nouvelles réformes fut l'évêque Eugène Bolkhovitinov, vicaire du métropolite de Novgorod, qui dès 1803 parla de cette affaire au métropolite Ambroise. Le Saint-Synode (12 décembre 1801) chargea les métropolitains Ambroise de Novgorod, Sérapion de Kiev, Platon de Moscou et l'archevêque de Kazan, d'établir la réforme. Par ordre de cette commission, Eugène elabora un projet, qui fut à la base de la réforme de 1814. Voir B.-V. Titlinov, *Dukhovnaja škola v Rossii v XIX stoletii*, t. I, Vilna, 1908, p. 16 sq. Le 29 novembre 1807, l'ober-procureur du Saint-Synode, le prince A.-N. Galitzin, nomma le comité de réforme de l'enseignement ecclésiastique, composé de six membres : deux appartenant à la hiérarchie : Ambroise, métropolite de Novgorod, et Théophylacte, évêque de Kaluga (plus tard de Riazan) ; deux faisaient partie du clergé blanc, l'aumônier de la cour, Serge, et l'archiprêtre Jean ; enfin, deux étaient des séculiers, le prince Galitzin et le secrétaire d'État M.-M. Speranskij, l'homme indispensable dans toutes les affaires politiques et religieuses de cette période. M. Bogoslovskij, *Reforma vyše dukhovnoj školi pri Aleksandre I*, dans *Bog. Věst.*, 1917, t. II, p. 368.

Speranskij prit sur lui-même tout le poids du travail ; et dès le mois de février 1809 il présentait à la commission la première partie de la loi qui traitait des académies comme des institutions d'enseignement supérieur ; bientôt il présenta la seconde et la troisième partie, avec les règles qui devaient diriger le travail de l'Académie, quant à l'enseignement et la formation des élèves. La rédaction de la loi était terminée en 1810 ; Speranskij y avait mis son mysticisme et ses idées sur l'enseignement théologique, pas très favorables à la scolastique, qu'il définissait « un vol abstrait et hardi ». M. Bogoslovskij, loc. cit., p. 368-375. Mais, avant que le décret fût promulgué comme loi générale pour les académies, on le mit en vigueur à titre d'essai à l'Académie de Saint-Petersbourg, où enseignait alors le futur métropolite de Moscou, Philarète Drozdov, qui devint le principal auteur de la réforme.

Galenus ne prétendait pas seulement mieux organiser l'enseignement dans la partie dialectique, mais surtout elle voulait lui marquer de nouvelles voies doctrinales, d'accord avec la pensée européenne de l'époque. Philarète remarqua que, si pour les sciences et les lettres le projet indiquait les différents auteurs qui devaient servir de guide et de norme pour l'enseignement, il n'indiquait pas suffisamment ce qu'il fallait faire dans les études théologiques. L'Académie de Saint-Petersbourg, sous la direction de Philarète, compléta le projet qui fut enfin sanctionné par l'Empereur.



teur Alexandre I<sup>er</sup>, le 20 août 1844. M. Bogoslovskij, loc. cit., p. 380.

Les études théologiques, selon l'édit de 1844, comprenaient les matières suivantes : 1. l'Écriture sainte, pour laquelle était recommandée l'*Introduction à la lecture des saintes Écritures* du métropolite Ambroise et les commentaires de Cyrille d'Alexandrie et de Théodore; 2. l'histoire ecclésiastique, selon le livre de B. V. Titlinov, *Institutio theologiae ecclesiasticae*, 3. la théologie dogmatique, selon les principes de Théod. I. Gorskij, *Orthodoxa doctrina de credendis*; Sylvestre (Lebedinskij), *Compendium theologiae*; Irénée (Falkovskij), *Compendium theologiae dogmaticae polemicae*; 4. la théologie morale, suivant Buddens, *Institutiones theologiae moralis* et Théophylacte (Gorskij), *Orthodoxa doctrina de agendis*; 5. la théologie polémique, prenant comme auteur Schubert, *Institutiones theologiae polemicae*; 6. l'homilétique avec Heller, *Institutiones theologiae homileticae*; 7. le droit canon. Voir B.-V. Titlinov, *Dukhonnaja škola v Rossii v XIX stoletii*, t. II, p. 122-125.

Dans la réforme de 1844, la Société biblique de Saint-Petersbourg joua un rôle considérable. Elle ressemblait beaucoup à la Société biblique anglaise, et avait été fondée, en 1812, sous la présidence de Galitzine, qui, en occupant en 1847 le nouveau ministère des Cultes et de l'Instruction publique, soutenait les tentatives protestantissantes dans l'enseignement des saintes Écritures. Titlinov, op. cit., t. I, p. 127.

La réaction eut lieu quand le comte Nicolas Alexandre Protasov fut nommé procureur du Saint-Synode. Alarmé en voyant les progrès des nouvelles doctrines qui s'infiltraient chaque jour davantage dans la théologie russe, Protasov, à partir de 1837, multiplia les éditions de *Confessions de p.* de Mogila et de Dosithée, propagea l'ouvrage de Javorskij, *Kamen svjatyj*, et bannit des séminaires et des académies les manuels théologiques prokopoviens. Plus tard, quelques auteurs virent dans ces mesures de Protasov l'influence des catholiques, et en particulier celle des jésuites. Voir, par exemple A. Nadeždin, *Istorija S. Petersburgskoj pravoslavnoj dukhovnoj seminarii*, Saint-Petersbourg, 1885, p. 289-296. En réalité, Protasov, malgré les obstacles qu'opposèrent à son œuvre des hommes aussi éminents que le métropolite Philarche de Moscou (voir ses articles, sur cette seconde partie, la loi orthodoxe du danger, protestant et rationaliste. Mais son intervention dans l'enseignement théologique des académies, surtout l'oukase de 1840, n'occasionna qu'un changement important, à savoir la création de la chaire de patrologie, qui commença à être enseignée dans les académies à partir de 1814. B.-V. Titlinov, *Dukhonnaja škola v Rossii v XIX stoletii*, t. II, Vilna, 1909, p. 26.

Une réforme plus complète des études théologiques eut lieu en 1867-1869. Par ordre de l'ober-procureur du Saint-Synode, le comte A. Tolstoj, et après consultation des académies, on nomma, le 15 juillet 1867, un comité présidé par l'évêque Nectaire. Dans ce comité qui comptait neuf membres, les académies étaient représentées par le recteur (Janišev) et un professeur (Gorskij) de l'Académie de Saint-Petersbourg; plus tard, en février 1869, la commission compta en plus les professeurs Gorskij de Moscou et Sokolov de Kazan. B.-V. Titlinov, *Dukhonnaja škola v Rossii v XIX stoletii*, t. II, p. 382, 403. Dès les premiers travaux de la commission, on devinait déjà le but principal de cette réforme qui tendait à assurer la vitalité et l'indépendance des académies, en augmentant leurs ressources, et facilitant leur accès aux étudiants de toutes les classes sociales et en distribuant les matières qui surchargeaient le programme théologique, suivant un critérium de spécialisation. Th.-I. Titov, *Preobrazovanie dukhovykh akademij v Rossii v XIX v.*, dans *Trudy*, 1906, t. II, p. 29. Pour réaliser ceci, on fit disparaître des académies l'étude des sciences naturelles, physiques et mathématiques, et on divisa les matières en générales, pour tous les élèves, et en spéciales. B.-V. Titlinov, op. cit., p. 384.

Le projet fut sur pied en juillet 1868 et fut communiqué aux métropolites de Kiev et de Moscou, Innocent et Arsène, à Macaire, alors archevêque de Lithuanie, à l'archevêque de Kazan, Antoine (Anfilatov), à Eusèbe de Mogilev et à l'inspecteur général des académies, Léonce de Podolsk. Cf. Th.-I. Titov, loc. cit., p. 112. La rigoureuse critique d'Antoine Anfilatov, qui déploraît dans ce projet son esprit tendant au laïcisme, ne fit pas impression sur la commission. Par contre, les observations de Macaire au sujet de la division et du plan d'enseignement furent prises en considération et elles entrèrent dans la rédaction définitive de la loi académique sanctionnée par l'empereur Alexandre II le 30 mai 1869. Les matières obligatoires pour tous étaient : l'Écriture sainte, la théologie fondamentale, la métaphysique, la pédagogie et une langue classique ou moderne. Dans la section de *theologia speculativa et ecclesiastica-theologiae* étaient comprises : la théologie dogmatique, la théologie morale, la théologie polémique, la patristique, l'hébreu et l'archéologie biblique, la logique et la psychologie. La section *theologico-historicae* comprenait : l'histoire biblique, l'histoire générale de l'Église, l'histoire de l'Église russe, l'histoire du *Raskol*, l'histoire universelle, l'histoire russe. A la section *theologico-practicae* appartenaient : la théologie pastorale, l'homilétique, l'archéologie sacrée, la liturgie, le droit canon, la logique et la psychologie, la philologie slave, l'histoire de la littérature russe.

La loi de 1869 fut en vigueur un peu plus de vingt ans. En visitant les quatre académies en 1874-1875, l'archevêque de Lithuanie, Macaire (Bulgakov), eut l'impression que dans l'ensemble on aspirait à de nouvelles réformes. Le 19 novembre 1881, le Saint-Synode nomma une commission sous la présidence de l'archevêque Serge (plus tard métropolite de Moscou), dans laquelle il y avait quatre professeurs d'académie : I.-E. Troitskij, de Saint-Petersbourg; B.-Th. Pénitskij, de Kiev; V.-D. Kudrjatsev, de Moscou, et I.-S. Berdnikov, de Kazan. Voir Th.-I. Titov, *Preobrazovanie dukhovykh akademij v Rossii v XIX v.*, dans *Trudy*, 1906, t. II, p. 57 sq. La commission dut reformer la loi de 1869 et parer aux inconvénients qu'avaient occasionnés l'indépendance des académies et le nombre réduit des matières obligatoires pour tous les élèves. Le nouveau projet était prêt pour 1884. Examiné et corrigé par le métropolite de Moscou, Ioannikij et par les archevêques Léonce de Varsovie et Sabba de Tver, il fut présenté à la signature du tsar Alexandre III le 20 avril 1884. Cf. Th.-I. Titov, loc. cit., p. 81. Les académies étaient ouvertes aux jeunes gens formés dans les séminaires et les lycées et étaient mises plus directement sous l'autorité diocésaine : quant aux études, on élargissait notamment le nombre des matières obligatoires et on diminuait les cours libres. A la première catégorie appartenaient les matières suivantes : propédeutique à la théologie, Écriture sainte, histoire biblique, théologie dogmatique, théologie morale, homilétique, théologie pastorale, droit canon, histoire ecclésiastique (universelle, orientale, russe), patristique, archéologie sacrée et liturgie, logique, psychologie, métaphysique et histoire de la philosophie. En plus de ces matières il y avait une section historique où l'on faisait place à l'analyse des confessions occidentales, à l'histoire et à la réfutation du *Raskol*, à l'histoire universelle et russe; et une autre section pratique avec rhétorique, histoire de la littérature, langue russe et paléoslave,

paléographie, histoire de la littérature russe, hébreu, archéologie biblique. Cf. A. Palmieri, *La Chiesa russa*, p. 587 sq. Il suffit de jeter un coup d'œil sur ce plan d'études pour constater que c'est un plan en arrière, qui nous ramène à la réforme de 1811, comme le remarque Titov, *loc. cit.*, p. 83.

On comprend que l'épiscopat, désireux de conserver l'ancien esprit de l'orthodoxie dans les nouvelles générations de théologiens russes, ait fait tout son possible pour conserver cette réforme. Il alla même plus loin en voulant réserver l'accès des académies aux élèves des séminaires, et en éloignant d'elles l'élément laïque des collèges; de l'avis des prélats, l'académie était une institution pour des prêtres choisis, destinés au service de l'Eglise. Par contre, un grand nombre de professeurs n'y voyaient qu'un centre d'études supérieures qui avaient besoin, pour se développer, de la liberté des études profanes. De là le désir d'affilier ou d'agréger les académies aux universités, désir qui se laisse sentir sous Alexandre I<sup>er</sup> (cf. P.-S. Kazanskij, *O soedinenii dukhovnykh akademii s universitetami*, dans *Prib. k izdan. torenij sv. Otsen*, t. xxv, 1872, p. 71-102) et s'accroît surtout au commencement du xix<sup>e</sup> siècle. Voir N. Glubokovskij, *Po voprosam dukhovnoi shkoly*, Saint-Petersbourg, 1907. Ces tendances libérales, appuyées par les élèves, cf. A. Palmieri, *La Chiesa russa*, p. 590 sq., finirent par s'imposer, au moins en partie, au Saint-Synode. Son procureur, le prince A. Obolenskij, réunit en novembre 1905 les délégués des quatre académies ecclésiastiques et, le 21 février 1906, le Saint-Synode limita l'intervention de l'évêque diocésain dans les académies, accorda de nouvelles attributions au conseil académique et admit que les professeurs laïques pourraient arriver, au moins pour peu de temps, jusqu'au rectorat des académies.

Il y avait beaucoup de personnes qui auraient voulu qu'à ces modifications s'en fussent ajoutées d'autres de caractère scientifique et didactique. Mais les nombreuses propositions de réforme restèrent sans succès. Le plan d'études supérieures de théologie, comme on peut le voir dans les programmes des académies, était encore, en 1917, celui de 1884, lequel multipliait les sciences auxiliaires au préjudice de l'enseignement fondamental de la théologie dogmatique. Comme exemple, voici la distribution des matières pour l'année scolaire 1916-1917 dans l'académie de Saint-Petersbourg :

*Premier cours.* — Théologie fondamentale (5 h. par semaine); histoire ancienne de l'Eglise (5 h.); Ecriture sainte, Ancien Testament (5 h.); histoire de la philosophie; pédagogie (5 h.); philosophie systématique, logique (4 h.); langue grecque (2 h.); langues modernes (4 h.). — Matières libres: histoire russe, histoire biblique, langue russe, slavon et paléographie, histoire et analyse des confessions occidentales à partir de 1651 (5 h.).

*Deuxième cours.* — Histoire de l'Eglise russe (5 h.); patrologie (5 h.); Ecriture sainte, Ancien Testament (5 h.); histoire et réputation du *Rusko* (5 h.); psychologie (5 h.); langue grecque (2 h.). — Matières libres: Histoire de l'Eglise grecque; slavon et russe, histoire et réputation des confessions occidentales (5 h.).

*Troisième cours.* — Histoire et réputation des sectes russes (3 h.); théologie dogmatique (5 h.); théologie pastorale (4 h.); patrologie (4 h.); Ecriture sainte, Nouveau Testament (6 h.); ascétique (1 h.); liturgie (5 h.). — Matières libres (5 h.).

*Quatrième cours.* — Histoire et réputation des sectes russes (3 h.); théologie pastorale (4 h.); Ecriture sainte, Nouveau Testament (5 h.); droit canon (5 h.); théologie morale (5 h.); ascétique (1 h.); archéologie sacrée (5 h.).

#### IV. LES THEOLOGIENS DE L'ÉCOLE DE KIEV

L'enseignement des académies reflète l'activité littéraire des écrivains russes dans le domaine des sciences ecclésiastiques. A l'étude de la théologie dogmatique

proprement dite, on adjoignit postérieurement toute une série de matières qu'il ne nous est pas permis de négliger, bien que nous concentrons spécialement notre attention sur les théologiens. Par ailleurs, les écrivains les plus notoires ont été ou seront l'objet ici d'articles spéciaux; dans de nombreux articles, le R. P. Jugie a examiné l'enseignement de la théologie russe sur les données les plus importantes du dogme. On se limitera donc présentement au tableau de la théologie russe sous son aspect général.

Récemment, le R. P. Georges Florovskij, professeur à l'Académie russe de Paris, dans son livre *Les chemins de la théologie russe* (*Puti russkago bogoslovija*), Paris, 1937, a recueilli et accentué la plainte, si générale parmi les théologiens russes modernes, que la théologie russe a vécu d'influences diverses et toutes étrangères au caractère national. L'influence byzantine, à laquelle l'auteur donne ses préférences, a inspiré les premiers traités de théologie russe et, pendant le patriarcat de Nicon, elle s'affirme à nouveau, au moins officiellement. Toutefois, malgré la communauté de croyances, on peut dire que l'influence de la théologie byzantine en Russie fut quelque peu superficielle. Beaucoup plus profonde fut l'action des deux grandes confessions occidentales, le catholicisme, représenté par les théologiens post-tridentins, et le protestantisme, qui introduisit d'abord chez quelques-uns ses opinions, puis, à travers la philosophie idéaliste, son esprit de liberté religieuse. Les alternatives de ces deux tendances qui se disputent successivement la priorité constituent la trame de la théologie russe depuis la fin du xvi<sup>e</sup> siècle jusqu'à nos jours.

La première école théologique qui mérite une attention spéciale est l'école de Kiev. On pourrait l'appeler plus exactement « école de Moghila », attendu qu'elle prospéra non seulement à Kiev, mais aussi à Moscou et dans d'autres parties de la Russie; d'autre part, Kiev a été aussi le berceau de la théologie protestantisante qui finit par supplanter la tendance moghilienne.

Moghila resserra, il n'en faut pas douter, les liens entre la théologie russe et la pensée catholique. Il est vrai qu'il soutint effacement la cause de l'Eglise orthodoxe de Kiev contre les unionistes de Brest, non seulement par son action énergique sur le terrain politico-religieux (ici aussi les indices relatifs à quelques tentatives de rapprochement ne font pas défaut : cf. les lettres d'Urban VIII à Alexandre Sanguszko, 10 juillet 1636, et à Pierre Moghila, 3 novembre 1643, dans A. Theiner, *Vetula monumenta Poloniae*, t. III, p. 412, 425), mais aussi en tant qu'écrivain par son ouvrage de polémique : *Апоѳа, або Кamenъ зъ проcy правды Церкѣ свiетлѣ православноy Рускiей*, publié à la Péterskaja lavra de Kiev, en 1644, sous le pseudonyme d'Eusebe l'Imen, et édité de nouveau par S. Golubev dans les *Arkhiv jugo-zapadnoi Rossii*, t. IX, Kiev, 1893. Dans cet ouvrage, Pierre Moghila rompt des lances en faveur des coutumes et des croyances de l'Eglise orthodoxe. On ne peut toutefois nier qu'en écrivant sa *Confession de foi* et le *Petit catéchisme*, Moghila ait enseigné par son exemple jusqu'à quel point on pouvait et devait se servir de la théologie catholique. Cf. Part. MOGHILA (*Pierre*), t. X, col. 2070-2076.

L'académie de Kiev garda l'esprit de son fondateur; et, lorsque fut créée la chaire de théologie, les recteurs de Kiev chargés de cet enseignement introduisirent la méthode scolastique de saint Thomas, que Moghila avait étudiée directement, ainsi qu'en témoigne un des rares manuscrits sauvés de l'incendie de sa bibliothèque (1608 et 1665), avec citations de l'Auge de l'Ecole sur les sacrements, recueillis par Moghila. A. Malvy-M. Viller, *La confession orthodoxe de Pierre*

Moghila, dans *Orientalia christiana*, n. 39, Rome, 1927, p. xiv, note 1.

Un *Corpus kioviense*, qui aurait recueilli les traités théologiques de la première époque de l'académie, fait malheureusement défaut; les manuscrits se trouvent en grande partie dans les anciennes bibliothèques. Nous ne possédons de ces traités que des descriptions et analyses que nous ont transmises les historiens de Kiev, principalement D. Višnevskij, *Kievskaja Akademiya v pervoi polovine XVIII stol.*, Kiev, 1903.

Le cours théologique de Kiev le plus ancien remonte aux années 1693-1697 et comprend une série de douze traités de théologie scolastique et de polémique, sous le titre général de *Tractatus theologici in collegio Kiivno-mohileano traditi et explicati*. Les manuscrits ne donnent que la liste des questions et la date du jour où se termina l'exposition, on y trouve : deux traités sur l'Incarnation, dont l'un théologique (18 octobre 1693) et l'autre de controverse (10 février 1694); deux autres sur les sacrements, l'un dogmatique (30 juin 1694), l'autre contre les Romains catholiques, communion sous une seule espèce et contre les ennemis de la présence réelle (19 septembre 1694); un sur la pénitence (23 février 1695); deux sur les péchés (28 juin 1696); un autre sur l'Eglise et ses membres (commencé le 5 septembre 1696); un traité sur la vertu de justice; deux sur Dieu un en trois personnes, l'un théologique et l'autre de controverse contre les gentils et contre les Romains, relatif à la question spéciale de la procession du Saint-Esprit (13 juillet 1697). Cf. Macaire, *Istorija Kievskoi akademii*, p. 69-74, note. Macaire, dans son histoire de l'académie de Kiev, attribue ce traité à Krakovskij; mais celui-ci ayant terminé ses leçons exactement en 1693, il en résulte que le cours a pour auteur le plus célèbre des professeurs de Kiev, Stéphane Javorskij, qui lui succéda dans la chaire de théologie.

Višnevskij, mentionne encore d'autres cours manuscrits de professeurs de Kiev, adeptes de la doctrine de Moghila : le *Cursus biennalis theologiae sacrosanctae*, d'Innocent Popovskij, recteur de 1704 à 1707; la *Theologia scholastica*, de Cristobal Ciarnuckij (1706-1710); la *Theologia christiana orthodoxa pro diversitate materiarum in varios tractatus, disputationes et questiones divisa*, de Joseph Volčanskij (1721-1727); la *Theologia scholastica* de Hilarion Levickij (1727-1731); le *Cursus quadriennalis theologiae christianae orthodoxae pro variate materiarum in varios tractatus divisus* de Ambroise Duvnevici (1731-1735); la *Theologia scholastica* de Hilarion Negrebetskij (1733-1735); la *Theologiae sacrae summa post quadriennale theologicarum rerum solemne hic pertractationem oculis deinceps amicis theologiae in academia Kioviensi studiosorum subjecta* de Silvestre Kuljbaka (1740-1745); le *Cursus theologiae* de Silvestre Ijaskoroniskij (1746-1751); et enfin l'œuvre du hiéronime Barlaam Ijasevskij (1747), *Argumentatrix theologia sancta pro variate materiarum varios in tractatus divisa*. Sur tous ces traités, voir D. Višnevskij, *op. cit.*, p. 229 sq.; cf. A. Palmieri, *Theologia dogmatica orthodoxa*, t. 1, Florence, 1911, p. 154-156; M. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, t. 1, Paris, 1926, p. 585 sq.

Comme celle de Kiev, la théologie de Moscou, aux débuts du XVIII<sup>e</sup> siècle, se conforme à la tendance de Moghila, laquelle se manifeste dans les trois cours les plus anciens qu'on ait conservé : celui de Théophylacte Lopatinskij : *Scientia sacra disputationibus theologicis SS. Ecclesiae orientalis, Scripturae, conciliis et Patribus consensaneis, speculative et controversae illustrata in collegio Petro-Alexieviano Mosquensi ann. 1706-1710*; la *Theologia theoretica de Deo uno et trino, commentariis et disputationibus scholasticis illustrata, in gentium Rosadum auditori exposita ab anno 1.1. ad*

*ann. 1719*; et l'ouvrage de G. Florinskij : *Theologia positiva et polemica, tradita in Mosquensi academia a Cyrillo Florinskij (1737-1740)*. Voir S. Smirnov, *Istorija Moskovskoi slavjano-greko-latinskoi akademii*, Moscou, 1855, p. 136-138. L'influence exercée par l'école de Kiev sur Moscou cesse avec Florinskij, dont le système représente le passage de la scolastique à la nouvelle méthode introduite par Prokopovič, malgré l'estime de Florinskij pour Stéphane Javorskij, qu'il appelle *theologorum phoenix, solidae eruditionis vertex...* S. Smirnov, *op. cit.*, p. 154 sq.

Le « latinisme » de l'école théologique de Kiev est un lieu commun chez les auteurs. L'historien du collège moghilien, A. Jablonowski, va jusqu'à dire que l'académie de Kiev, de 1615 jusqu'à 1800, représente un *medium quid* entre la culture occidentale et la culture orientale, sans rien posséder d'original ou de personnel, si bien que l'on peut affirmer que « par son caractère, sa signification, son esprit, elle était un institut d'éducation latino-polonaise ». A. Jablonowski, *W sprawie Akademii Kijowsko-Mohilanskijej*, *wydanie w 1900 r. ad honorem quingentesimi anniversarii almae matris Jagellonicae*, dans *Kwartalnik historyczny*, t. xvi, 1902. Pour réfuter Jablonowski, Th. Titov a écrit deux grands articles : *K voprosu o značienii Kievskoi Akademii dlja pravoslavlja i russkoj narodnosti XVIII-XIX vv.*, dans *Trudy*, 1903, t. iii, p. 375-407; 1904, t. i, p. 59-100. Son intention était de prouver que le collège de Kiev fut, dès ses origines, un collège orthodoxe et russe; bien plus, si le latin y était à la base de la culture, cela tiendrait, d'après Silvestre Kossov, premier préfet du collège, à ce qu'en Pologne on employait le latin au lieu du grec, comme il l'eût préféré. Th. Titov, *loc. cit.*, p. 398. Mais les arguments de Titov se réfèrent à peine à l'enseignement de la théologie, à propos duquel il parle seulement de Théophane Prokopovič, *loc. cit.*, p. 76 sq., sans rien dire des théologiens moghiliens. Le jugement que ceux-ci ont mérité, même de la part d'écrivains russes modérés, peut se déduire des pages que G. Florovskij a consacrées récemment à l'école de Kiev et au style « baroque », comme il dit, de ses théologiens, lesquels étaient profondément imbus de la scolastique de l'Occident catholique. G. Florovskij, *Puti russkago bogostovija*, Paris, 1937, p. 45-56. Quoiqu'avec plus de modération, Macaire écrivait déjà : « Tous (les théologiens kiéviens) se ressemblent entre eux par l'absence de système, soit dans la scolastique, soit dans l'esprit d'orthodoxie. » Macaire, *Istorija Kievskoi akademii*, p. 138.

On ne peut sérieusement nier que la théologie catholique post-tridentine ait exercé une influence profonde dans l'école de Kiev. L'œuvre capitale de Moghila, sa *Confession orthodoxe*, se rattache si nettement à nos auteurs, que ce n'est pas sans raison qu'on peut parler d'une véritable infiltration latine. M. Viller, S. J., *Une infiltration latine dans la théologie orientale : la « Confession orthodoxe » attribuée à Pierre Moghila et le « Petit catéchisme » de Canisius*, dans *Recherches de science religieuse*, t. iii, 1912, p. 159-168. Parmi les manuscrits de Javorskij, il s'en trouve un au séminaire de Kharkov qui porte le titre suivant : *Abyssus inscrutabilium Dei arcanorum, liber me manu scriptus, compendium theologiae, quam audivi Vîlnae et Posnaniae*, c'est-à-dire dans les collèges de la Compagnie de Jésus; notes qu'il serait intéressant de rapprocher des ouvrages de Javorskij. Cf. Philarete (Gumilevskij), *Obzor russkoj dukhovnoi literatury*, 3<sup>e</sup> éd., Saint-Petersbourg, 1881, p. 268 sq. Et, à un point de vue plus général, on peut affirmer sans crainte que chercher dans la théologie latine la source de l'enseignement théologique est une vraie tradition parmi les docteurs de l'école de Kiev. Ils se font un point d'hon-



neur de suivre la doctrine de saint Thomas d'Aquin; et c'est ainsi que Théophane Prokopovič lui-même trahissait, au moins dans ses formules, sa dépendance de l'Âge de l'École, comme le démontre la fin de l'introduction de son cours théologique : *Nos universam theologia[m] dividimus in tractatus et disputationes, et anno presentis, SEQUENDO THOMAM, agemus de Deo uno in essentia et trino in personis, atque de angelis*. Cf. Macaire, *Istorija Kievskoj akademii*, p. 137. En même temps que le Docteur angélique, les membres de l'école de Kiev citent fréquemment de nombreux auteurs scolastiques, principalement des théologiens jésuites. Toledo, Vazquez, Suarez, de Lugo, Grégoire de Valencia, Molina, Arriaga, Bellarmine, Pallavicini... sont des noms familiers aux écrivains, aux maîtres de Kiev. Cf. A. Palmieri, *Theologia dogmatica orthodoxa*, t. 1, p. 157-159.

C'est pourvus de ce bagage d'érudition catholique que les membres de l'école de Kiev montaient dans les chaires de théologie. Comment dès lors s'étonner que leurs traités soient un reflet de la scolastique post-tridentine, tant dans la forme que dans le fond, et qu'ils admettent la doctrine catholique sur la plupart des questions? L'enseignement de l'école de Kiev est catholique en ce qui regarde la justification, la grâce et le libre arbitre, les sacrements, pour la matière et la forme desquels ils professent les mêmes opinions que nous, le caractère sacramentel, etc. Cet accord s'étend même à certaines questions de controverse. C'est ainsi que les théologiens de Kiev se montrent — c'est chose connue — les défenseurs convaincus du dogme de l'immaculée conception de Marie à l'encontre de la théorie opposée soutenue à Constantinople. Ils sont également partisans de l'efficacité des paroles : *Hoc est corpus*, etc., comme forme de l'eucharistie, s'opposant ainsi à la doctrine sur l'Épîclèse préconisée par les grecs; ils s'expriment dans un style quasi-catholique quand ils parlent de la peine temporelle après la mort et ils ne se refusent même pas à adopter le mot de Purgatoire, que nous trouvons dans la *Confession* de Moghila; Javorskij estimait que sur ce point on ne devrait plus parler de différence entre catholiques et pravoslaves. Cf. A. Malvy-M. Viller, *La confession orthodoxe de Pierre Moghila, dans Orientalia christiana*, n. 39, Rome, 1927, p. XLVII, 163; A. Bukowski, S. J., *Die Genugtuung für die Sünde nach der Auffassung der russischen Orthodoxie*, Paderborn, 1911, p. 89 sq., 161-164.

Deux points seulement subsistent où les Kieviens ne veulent pas suivre les latins : la primauté du pape et la procession du Saint-Esprit; et encore, sur ce dernier, la théorie de Moghila est telle qu'elle exclut seulement le Fils de la spiration, en tant qu'il n'est pas principe sans commencement, comme le Père, à telles enseignes que les paroles de la *Confessio fidei* de Moghila pourraient offrir une certaine base de conciliation. Cf. V. de Buck, *Essai de conciliation sur le dogme de la procession du Saint-Esprit*, dans les *Études*, t. II, 1857, p. 307-351; M. Jugie, *Theologia dogm. christ. orient.*, t. II, p. 404. Ce n'est que plus tard que s'accroît l'intransigeance de Kiev contre le *Filioque*; et ce fut l'œuvre d'Adam Zernicav, luthérien converti à l'orthodoxie, auteur d'un volumineux traité sur la procession du Saint-Esprit, dont les copies manuscrites exercent une influence considérable avant même l'édition donnée par Mislavskij à Königsberg en 1774-1776, et les traductions faites en grec par Eugène Bulgarin, Saint-Petersbourg, 1797, et en russe par Jérôme Konsevič. Voir M. Jugie, *De processione Spiritus Sancti*, Rome, 1936, p. 322, 346 sq.

Mais, en dehors de ces quelques questions, l'école théologique de Kiev suit assez fidèlement la doctrine catholique, ce qui explique les luttes qu'elle eut à

soutenir contre les théologiens byzantins tenants de la doctrine orthodoxe. Les premières discussions avaient déjà commencé au temps de Pierre Moghila, le fondateur de l'école, dont le *Catechisme* éveilla des soupçons parmi le clergé de Kiev au synode de 1640 et fut rectifié aux conférences de Jassi en 1642, où se fit jour le différend entre Méléce Syrigos et les envoyés de Moghila. Cf. A. Malvy-M. Viller, *La confession orthodoxe de Pierre Moghila*, Rome, 1927, dans *Orientalia christiana*, n. 39, p. XLV-LII. Plus tard, s'engagea à Moscou la lutte au sujet de l'Épîclèse. La controverse dans laquelle Medvedev et les autres tenants de la doctrine latine étaient appuyés par Lazare Baranovič, Joannice Galjatosvskij, Innocent Gizel, Barlaam Jasinskij, Théodose Safanovič, tous de Kiev, a déjà été décrite dans l'article précédent, col. 304-324. Mais la condamnation prononcée par le concile de Moscou en 1690 apporta aussi un changement parmi les théologiens de Kiev qui commencèrent à enseigner la théorie grecque sur l'Épîclèse. N. Russnak, *Epiklizis*, Presov, 1926, p. 190 sq.; Th. Spacil, S. J., *Doctrina theologiae Orientis separati de SS. eucharistia*, II; dans *Orientalia christiana*, n. 50, Rome, 1929, p. 23 sq. Ils se montrèrent plus constants dans leur défense du privilège de l'immaculée conception de Marie. Malgré les menées des hellénisants et les prescriptions du patriarche Joachim pour la faire disparaître des écrits de Dmitri de Rostov (voir ici-même art. IMMACULÉE-CONCEPTION, t. VII, col. 970), la doctrine favorable à la pieuse croyance continua à être soutenue en chaire, à la seule exception de Joseph Volžjanskij, qui exprime une opinion douteuse au sujet du privilège marital.

Toutefois, si l'école de Kiev tomba en disgrâce, ce fait est dû beaucoup moins à son opposition aux doctrines théologiques que les grecs avaient apportées en Russie, qu'à ses controverses avec les protestants. Ces derniers, par leur propagande écrite, et plus encore par les places qu'ils obtenaient, n'avaient pas cessé de progresser en Russie et d'exercer une influence grandissante sur la marche des idées. Cf. D. Tsveta v. *Protestanti i Protestantsvo v Rossii do epokhi preobrazovanij*, Moscou, 1890; le même, *Iz istorii inostrannikh isposvidenij v Rossii do XVI-XVII vekach*, Moscou, 1886. Le théologien de Kiev le plus éminent était sans nul doute S. ép. iane Javorskij, dont l'ouvrage : *Kamen verij*, a été analysé précédemment, col. 326 sq. Voir sur lui, L.-V. Morev, *Metropolit Stefan Javorskij v borbe s protestantskimi ideami svoego vremena*, dans *Khrisť. Člen.*, 1905, t. I, p. 254-267; cf. P. Savlucinskij, *Russkaja dukhovnaja literatura pervoi poloviny XVIII veka i eja otnošenie k sovremennosti (1700-1762 gg.)*, dans *Trudy*, 1878, t. II, p. 128-190; 280-326. Le parti des protestants, puissant à la cour, s'opposa fermement à la publication de cet ouvrage; et quand, finalement, en 1729, il fut imprimé, de fortes protestations s'élevèrent, non seulement en Russie, mais encore au delà des confins de l'empire. La même année, J.-Fr. Budde mettait au jour son opuscule : *Epistola apologetica pro ecclesia lutherana contra calumnias et obreclationes Stephani Javorskii, R. et M. M., et amicum Moscovitae degentem, scripta a J. Fr. Buddeo, theologiae D. Theophylacte Lopatinskij* voulut prendre part à la dispute et écrire contre Budde, mais le synode l'en empêcha. Budde trouva même un défenseur dans l'auteur anonyme de l'*Épître de Pétrus fidei*, ou, comme on lit dans d'autres manuscrits, *Milleus in Petrum fidei*, dont la composition remonte à l'année 1731. Il trouva un contradicteur dans l'entrepreneur et propriétaire de Rostov, Arsène Matseïev, qui écrivit les *Obreclationes ad scriptum Lutherani quae vocatur Milleus in Petrum fidei*. Cf. I. Čistjakov, *Theophan Prokopovič i ego vremja*, Saint-Petersbourg, 1868, p. 385-447.

Si, malgré cette vigoureuse apologie, l'école de

Javorskij et, avec elle, la théologie de l'école de Moghila, furent de plus en plus abandonnées parmi les écrivains russes, il ne leur parvint guère à raison dans les attaques des partisans déclarés de la doctrine luthérienne, mais bien plutôt dans le succès de la nouvelle école qui s'était formée autour de Théophane Prokopovitch.

V. L'ÉCOLE PROKOPOVIEENNE. — L'attitude de Prokopovitch, principalement dans son cours de théologie, lequel, encore manuscrit, captiva si fortement les théologues russes de la première moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle, était ouvertement favorable aux idées luthériennes et opposée aux vues catholiques.

On en trouve une preuve assez éloquent dans la bibliothèque de Théophane, léguée après sa mort au séminaire de sa ville épiscopale de Novgorod. Cf. P.-V. Verkhovskij, *Učreždenie dukhovnoj kollegii i dukhovniy seminar*, t. I, 2<sup>e</sup> part. La bibliothèque de Théophane Prokopovitch, Rostov, 1916. Prokopovitch n'épargna ni roubles, ni travail, ni influence auprès de l'empereur pour acquérir, dans les principaux centres de l'Europe, ses 3 192 volumes. Sa bibliothèque est sa gloire et dans ses lettres à ses amis il en parle, les invitant même à la visiter. *Epistolae illmi. ac revmi. Th. Prokopovitchi*, Moscou, 1776, p. 31 sq.; cf. *Trudy*, 1865, t. I, p. 293. Cette bibliothèque est bien fournie en livres théologiques, mais les trois quarts sont des œuvres d'auteurs protestants : M. Chemnitz, I.-B. Carpzov, I.-F. Buddeus, etc.; au contraire, les auteurs catholiques sont plutôt rares; œuvres d'Aréopagite, de S. Robert Bellarmine, de L. Carbone, de G. Cassander. Cf. P.-V. Verkhovskij, *op. cit.*, t. I, p. 120.

Prokopovitch commença sa bibliothèque certainement vers 1720, son enseignement théologique étant déjà terminé; elle nous indique cependant quels étaient ses goûts, et comment il pratiquait le conseil que, dans son *Règlement ecclésiastique*, il donne aux professeurs de théologie : *Quamquam theologiae doctori a recentioribus etiam heterodoxis doctoribus licebit interdum mutuari subsidia, non tamen oportet illum placitis eorum adhaerere, nec narratunculis eorum acquiescere. Hoc non obstante, eorum manuactioni, quibusdam illi ex Scriptura et ex antiquis Patribus desumptis documentis, praesertim ad dogmata nobis et heterodoxis communia propaganda utantur, potest insidere, caute tamen fidem eorum allegationibus adhibebit... Frequenter etenim hi domini hallucinantur, testimonia quae nusquam reperiuntur adducunt. Non raro etiam textum sincerum detorquent. Hae vel unicum pro exemplo hoc Domini verbum ad Petrum : Ego oravi pro te ut non deficiat fides tua. Dictum est Petro, quoad solam ipsius personam in individuo; Romanenses vero ad suum pontificem detorquent, colligentes inde papam non posse, quomvis velit, in fidei articulis errare. Mansi, Concil., t. xxxvii, col. 58.*

Comme on le voit, l'exemple vise la théologie catholique, presque totalement absente de la bibliothèque de Prokopovitch, si riche par ailleurs en traités luthériens, calvinistes, anglicans.

Il est certain qu'à Kiev les auteurs catholiques ne manquaient pas. Quels étaient les sentiments de Prokopovitch envers eux, on peut le déduire de la manière dont il s'exprime sur leur compte : il les appelle *animalia balantia*, sots, théologastres, *male feriatos*, semi-barbares... et encore de la violence de ses disputes avec les docteurs de la Sorbonne et avec le dominicain Bernarde Ribera. P. Pierling, *La Russie et le Saint-Siège*, t. IV, p. 262, 328 sq.; *La Sorbonne et la Russie (1714-1747)*, Paris, 1882; Th. Tikhomirov, *Traktati Theofana Prokopoviča o Bogē, Saint-Pétersbourg*, 1884, p. 12-13; cf. A. Palmieri, *Theologia dogmatica orthodoxa*, t. I, Florence, 1913, p. 164.

Ses dispositions envers la réforme protestante furent

toutes différentes. Théophane a laissé, il est vrai, un opuscule pour la défense de l'orthodoxie contre les luthériens : *Apologia fidei, in qua respondetur ad litteras doctissimorum quorundam Lutheranorum, quas ad Patrem Michaelum Schi monachum Plescaensem Regimonte dederunt, respondentes ad ejus litteras compellatorias quas ipse prius ad eos misit de vera fidei orientalis graeco-ruthenicae apostolicae Ecclesiae*, dans *Miscellanea sacra Theophanis Prokopovitchi*, Bratislava, 1745, p. 1-64. Mais la lecture de ces pages nous fait comprendre que, si Prokopovitch maintient, contre les protestants, la doctrine orthodoxe sur la procession du Saint-Esprit et le culte des images, il ne s'oppose pas à eux dans les autres questions qui forment le noyau de la doctrine protestante et ne s'élève pas contre leur manière de traiter la théologie. De fait, son cours de théologie reflète cette influence, soit dans la méthode et la division qu'il suit, soit dans l'esprit de son enseignement, soit dans les propositions qu'il défend. Prokopovitch adopte la division de la théologie en deux parties : de *credendis* et de *agendis*. Dans la première, il développe toute la partie dogmatique, considérant Dieu en lui-même, c'est-à-dire dans son essence, ses attributs, sa personne; puis dans ses actions *ad extra* : il commence par l'étude des décrets divins, traite ensuite de la création du monde visible et invisible, de la providence divine envers les anges, les hommes et le monde. Dans ce traité sur la providence, il s'arrête sur les questions spéciales de la chute de l'homme, du péché originel, de l'incarnation, de la rédemption et de la médiation divine. Mais la grâce divine, dit-il, fruit de la rédemption, n'est pas, en fait, communiquée à tous; et là se posent les problèmes de la prédestination et de la réprobation. Les moyens pour obtenir la grâce sont : la foi et les sacrements; ses fruits : la justification, l'adoption divine, la glorification. Le dernier sujet traité est l'Eglise de Jésus-Christ, que Prokopovitch considère dans ses quatre différents stades : avant la Loi, sous la Loi, dans le régime de la grâce, dans le royaume de la gloire.

A première vue ce système eût pu être trouvé original. Ce ne fut pas ainsi cependant qu'en jugèrent, non seulement les catholiques, mais même plusieurs écrivains russes, comme Platon A. Cervjakovskij, qui a consacré de nombreux articles à l'étude de la théologie prokopovienne et à sa comparaison avec les œuvres des auteurs catholiques et protestants. Ces derniers, principalement J.-E. Gerhard, auteur du *Methodus studii theologiae* (Iéna, 1654), ont déjà les grandes divisions de la théologie de Prokopovitch, que le P. Jugie regarde avec raison comme un essai russe de la scolastique de la Réforme. Cf. P. Cervjakovskij, *Vvedenie v bogoslovie Theofana Prokopoviča*, dans *Khrisť. Čten.*, 1876, t. I, p. 32-86; le même, *Isločniki «vvedenija v bogoslovie» Theofana Prokopoviča*, *ibid.*, 1878, t. I, p. 18-32; le même, *O metodě Vvedenija v bogoslovie Theofana Prokopoviča*, *ibid.*, 1878, t. I, p. 321-351; Th. Tikhomirov, *Ideja absoljutičnogo Boga i protestantskij skholasticizm v bogoslovie Theofana Prokopoviča*, *ibid.*, 1884, t. II, p. 315-326; A. Arkhangelskij, *Dukhovnoe obrazovanie i dukhovnaja literatura u Rossii pri Petrě Velikom*, Kazan, 1883, p. 67-74; A. Palmieri, *Theologia dogmatica orthodoxa*, t. I, p. 162; H. Koch, *Die Theologie der Orthodoxen im petrinischen Zeitalter*, Breslau, 1920.

Et en réalité Prokopovitch entreprit l'étude de la théologie avec le même esprit que les protestants. Dans l'oratio ad *studentes theologiae*, qui sert de prologue à son ouvrage, il insiste exclusivement sur l'Écriture dont il exalte la clarté : *Haec scriptura dicit et ipsa experientia, quod scilicet ea vis verbi divini sit, ut omnes sibi adversantes cogitationes convincat, suamque veritatem palam demonstret, et conscientiae adversario-*

*rum ostendat vera esse quæ leguntur in sacris scriptis*, Cf. P. Cervjakovskij, *op. cit.*, dans *Christ. Clen.*, 1876, t. 1, p. 49-57. Considérant l'écriture sainte comme une unique règle de foi, il recommande à ses élèves de se défier des opinions des maîtres : *Nam scio hominem non posse sanum esse, qui papaæ concordiam imitans, errare se posse non pulet*; et même il diminue la valeur dogmatique de la Tradition. Prokopovič a des paroles très louangeuses pour l'autorité des conciles et des saints Pères, sans toutefois attribuer proprement le caractère d'infailibilité ni aux définitions conciliaires, ni à l'avis unanime des Pères. Leur tâche n'est pas de nous transmettre le trésor de la Tradition orale, mais uniquement de nous expliquer le sens de l'Écriture, unique source du dogme. M. Jugie, *Théol. dogm. christ. orient.*, t. 1, p. 644 sq.; P. Cervjakovskij, *Sv. Pisanie kak načalo bogoslovija... po "Vvedeniju v bogoslovie" Theofana Prokopoviča*, dans *Christ. Clen.*, 1876, t. II, p. 101-153; cf. *Acta VI conventus Velehradensis*, Olomouc, 1933, p. 134-145.

Cette doctrine représente une concession d'importance capitale faite au protestantisme. dont les doctrines trouvent ainsi une voie facile pour s'insinuer dans la théologie russe. En effet, Prokopovič se fait le champion du canon hébraïque de l'Ancien Testament, duquel il exclut les livres deutéro-canoniques. Dans sa *Prima instructio pro pueris* voici comme il s'exprime sur la doctrine de l'Eglise : *Ecclesia est uniformis sensus inter christianos doctrinam Christi servans*, prout hæc a Patribus et conciliis œcumenicis tradita est, essayant de se tenir dans un juste milieu, mais s'approchant plutôt de la définition classique chez les luthériens. On peut dire la même chose des autres questions, et principalement de l'erreur centrale de l'hérésie luthérienne : la justification. Dans ses traités *De gratuita peccatoris per Christum justificatione* et *De homine lapsio*, il admet en substance la doctrine protestante sur la corruption radicale du libre arbitre et sur la justification par la foi seule; il tâche cependant de sauver la nécessité des bonnes œuvres *ad Dei cultum et ad exsolvendum quod Deo debemus*, et il emploie la formule de la nécessité de la foi *sola sed non solitaria*, laquelle signifie que la vraie foi produit naturellement de bonnes œuvres, celles-ci naissant non de la foi elle-même, mais de l'objet de la foi, le Christ.

Il est certain que Prokopovič cherche non sans habileté à éviter un langage ouvertement protestant, et à limiter les conséquences des principes protestants; de sorte que P. Cervjakovskij, pour définir sa position doctrinale, lui applique les paroles que Martin Becan disait de Marc-Antoine de Dominis : *Unum est le neque catholicum esse, neque lutheranum, neque calvinistam; sed ab omnibus dissentire et novum doctrinæ symbolum, partim ex aliorum scriptis, partim ex tuo cerebro conscripsisse. Alterum duplici spiritu ad scribendum impulsus le esse, altero ad id in pontificem, altero amore propriæ excellentiæ*. Cf. *Christ. Clen.*, 1878, t. 1, p. 18. Mais les grands points de repère de la doctrine luthérienne se trouvent ennetés; il veut dans l'œuvre théologique de Théophane; ils ne feront que se développer dans les commentaires de ses disciples.

Le triomphe que Prokopovič remporta dans la sphère politico-religieuse servit aussi la cause de ses doctrines théologiques, qui s'imposèrent de plus en plus dans les chaires des académies théologiques. M. Jugie, *Théol. dogm. christ. orient.*, t. 1, p. 593-598.

A l'académie de Kiev, les successeurs de Théophane n'avaient pas accepté le nouveau système, par respect pour Stéphane Javorskij. Le premier qui s'en servit dans ses leçons fut Georges Konisskij, élève de Kiev, où il revint plus tard comme professeur et où il occupa

les chaires de philosophie et de théologie (1774-1778). Macaire nous a conservé le titre de son cours, qui trahit clairement les préférences doctrinales de l'auteur : *Christiania orthodoxa theologia, ductu ac magisterio veri et solius sui doctoris Dei trinius...*, a placitis quodlibeticis hominum plane hic œcumenicum libera, etc. Georges consacre son second traité à la sainte Ecriture, dont il parle sur le même ton que Prokopovič, à qui il fut très sincèrement affectueux toute sa vie. Étant archevêque de Mogilev, Konisskij fera une nouvelle édition du catéchisme de Théophane. Cf. M. Pavlovic, *Georgij Konisskij arkhiepiskop Mogilevskij*, dans *Christ. Clen.*, 1873, t. 1, p. 1-46.

Le changement opéré à Kiev par l'œuvre de Georges Konisskij se consolida quelques années plus tard par l'activité de Samuel Mislavskij, professeur et recteur de l'académie, et, en 1773, métropolitain de Kiev. Mislavskij, éditeur de Prokopovič, donna un résumé en russe et en latin de l'œuvre de celui-ci, sous le titre : *Dogmata præcipua fidei orthodoxæ catholicæ et apostolicæ Ecclesiæ orientalis, creditu maxime necessaria pro adipiscenda æterna salute*, et, comme protecteur de l'académie, il s'employa à en assurer le succès et à répandre la théologie prokopovienne dans d'autres centres d'enseignements, placés sous l'influence des professeurs de Kiev.

A l'académie de Moscou, le terrain avait déjà été préparé par Cyrille Florinskij. Le premier traité de tendance prokopovienne a pour auteur l'archevêque de Saint-Petersbourg, Gabriel Petrov, recteur et lecteur de théologie à l'académie de Moscou de 1761 à 1763. Il est l'auteur de la *Theologia christiana orthodoxa pro diversitate materiarum in varios tractatus ac paragraphos divisa, in imperiali Mosquensi Academia tradita et explicata*, que Philaret (Gumilevskij) considère comme le meilleur compendium théologique de son temps. Le manuscrit qui se conserve dans la bibliothèque de l'académie de Moscou servit à un autre professeur de cette institution, Théophylacte Gorskij, pour son ouvrage : *Orthodoxæ orientalis Ecclesiæ dogmata, seu doctrina christiana de credendis, usibus eorum qui studio theologico sese consecraverunt addideruntque adornata accomodatque*. La première édition est celle de Saint-Petersbourg, de 1783; d'autres éditions suivirent dans la même ville d'abord, puis à Leipzig, à Moscou, mais l'ouvrage avait été composé avant que Théophylacte eût quitté le rectorat de l'académie pour devenir évêque de Perejaslavl en 1776.

Cette même année, le siège métropolitain de Moscou était occupé par le plus célèbre des théologiens prokopoviens, Platon Levisin. Dans les années 1761-1763, étant recteur du séminaire de la laure de Saint-Serge, Platon écrivit le traité : *Theologia christiana super fundamentum verbi Dei extractu ad praxim pietatis et promotionem fidei Jesu Christi unice directa*, qui resta manuscrit; et le compendium, dédié au prince Paul Petrovitch : *Pravoslavnoe uverenie, ili sokrščennaja kristianskaja bogoslovija*, publié pour la première fois à Saint-Petersbourg en 1765, et traduit en latin par Damascène Semenov Rudnev : *Orthodoxa doctrina seu compendium theologiæ christianæ*, Saint-Petersbourg, 1774, ensuite en grec, en français, en allemand, en anglais, en hollandais, en armenien et en géorgien; ce succès est un beaucoup plus à la réputation de l'auteur et du conseiller de cour qu'au mérite intrinsèque de l'œuvre. Cf. sur ces auteurs le livre de B.-V. Titlinov, *Gabriel Petrov (1730-1801)*, Saint-Petersbourg, 1916, recueil d'articles parus antérieurement dans *Christ. Clen.*, 1914-1915; et l'article de l'archiprêtre V. Magnickij, *Platon II (Levisin) mitropolit Moskovskij*, dans *Prav. Sob.*, 1912, t. II, p. 569-588, 837-881. Pour la bibliographie antérieure, voir A. Palmieri, *Theologia dogmatica orthodoxa*, t. 1, p. 165-169.



Les manuels de Platon et de Théophylacte eurent des imitateurs. En 1799 paraissait à Saint-Petersbourg l'œuvre du premier recteur de l'académie de Kazan, Silvestre Lebedinskij, *Compendium theologiae classicum didacticum-polemicum, doctrinae orthodoxae christianae maxime consonum* et trois ans plus tard, en 1802, le recteur de Kiev, Irénée Falkovskij, faisait imprimer à Moscou son livre : *Christianae orthodoxae dogmatico-polemicae theologiae, olim a clarissimo viro Theophane Procopovitch ejusque continuatoribus adornatae compendium, in usum russicae studiosae juventutis concinnatum*, etc. Ce livre reçut les plus grands éloges des théologiens et les plus hautes recommandations du Saint-Synode.

Les manuels prokopoviens, adoptés comme livres de texte pour la théologie, propagèrent efficacement parmi les élèves des académies et des séminaires les idées de Théophane, dont l'œuvre était trop volumineuse pour être abordable aux jeunes gens. La tendance vers le protestantisme s'accrut de plus en plus en ces manuels; presque tous complètent Prokopovič par quelques autres auteurs protestants : Platon Levisin se sert de la théologie de Quenstedt; Théophylacte Gorskij emploie de préférence les *Institutiones theologiae dogmaticae* de Jean-François Buddée; Silvestre Lebedinskij utilise l'*Examen theologicum aromaticum* de D. Hollace et ses successeurs dans la chaire de Kazan, Épiphane, Athanase et Théophane, recourent à Buddée qui est l'auteur classique parmi les théologiens russes protestantisants depuis le temps de Prokopovič.

Certains dogmes plus traditionnels sont respectés : ceux notamment qui concernent le Saint-Esprit, l'eucharistie et les autres sacrements, etc.; mais, quand ils traitent de la doctrine de l'Eglise, de la justification, de la sainte Écriture comme unique règle de foi, les disciples de Prokopovič ne se croient pas obligés de garder la même réserve que leur maître. Théophylacte Gorskij, par exemple, définit l'Eglise : *Cætus seu societas ex his conflata qui fide veram cum Christo eum capitale suo conjuncti sunt, nomenque adeo sanctorum promeruntur*; il est évident pour lui que la justification se fait par la foi seule, laquelle n'est rien d'autre que la confiance avec laquelle nous faisons nôtres les mérites de Jésus-Christ; cette foi suffit ut *justitia et obedientia Christi nobis impulari queat*, sans qu'il se produise, en fait, une vraie rémission des péchés. Cf. son œuvre *Orthodoxæ orientalis Ecclesiæ dogmata*, éd. de Moscou, 1831, p. 270, 191-197.

Ces quelques phrases suffisent pour faire connaître le caractère de la doctrine théologique enseignée par les disciples de Prokopovič. Cette doctrine n'était pas seulement dans les textes, elle se manifestait aussi dans les disputes scolastiques et obtenait, chose infiniment grave, l'appui de l'autorité ecclésiastique.

VI. LE RETOUR À LA TRADITION. LA THÉOLOGIE DE MACAIRE. — Les trente premières années du XIX<sup>e</sup> siècle favorisèrent le développement et l'hégémonie incontestée du système prokopovien, qui trouva deux puissants alliés : la Société biblique pétropolitaine qui venait de se constituer, et la philosophie idéaliste d'Allemagne, qui se répandit très vite en Russie. Mais ce fut justement ce qui donna l'alarme et provoqua la réaction de 1836; réaction incomplète cependant, laquelle à son tour favorisa la naissance de plusieurs courants simultanés au sein de la théologie russe.

Tout ce domaine se trouve résumé dans un nom illustre : Philarète Drozdov, d'abord professeur et recteur de l'académie théologique de Saint-Petersbourg, puis archevêque de Tver et métropolite de Moscou; à son sujet, le R. P. Jugie a écrit ici même un long et érudit article, t. XII, col. 1376-1395. Au début, Philarète fut

partisan décidé des idées prokopoviennes, dont son enseignement académique et sa prédication, spécialement à Saint-Petersbourg et dans l'archevêché de Tver, sont inspirés. Cf. Prot. A. Smirnov, *Godi učenia i učitelstva V. M. Drozdova (pospědsitviu Filareta mitrop. Moskovskago)*, dans *Věra i razum*, 1892, t. II, p. 359-402; I. Korsunskij, *Peterburgskij period propovedničeskoi djatelnosti Filareta*, même recueil, 1885, t. I, II, et aussi 1886, t. II, p. 18 sq. Comme disciple de Prokopovič, Philarète écrivit aussi un petit opuscule sur les différences existant entre les deux Eglises orientale et occidentale, *Izloženie raznosti mežu vostočnoju i zapadnoju Cerkovju v učeníi věri*, dans *Čtenija*, 1870, t. I, fasc. I, p. 31 sq., et plus tard son célèbre *Čatečisme*, publié pour la première fois à Saint-Petersbourg en 1823 sous le titre : *Khristianskij katikhizis pravoslavnaja katoľičeskija greko-rossijskija Cerkvi*. Le Saint-Synode lui-même avait ordonné la publication de ce catéchisme; mais le scandale qu'il provoqua le contraignit, l'année suivante, à le prohiber. Ce scandale fut suscité, non pas précisément par les opinions de l'auteur, mais par la traduction du Symbole et du *Pater* en langue russe. Pour la seconde édition, qui parut en 1827, on corrigea cet abus, et on ajouta quelques déclarations et de nouveaux textes qui augmentèrent le volume du catéchisme, appelé pour cette raison *Prostrannij katikhizis (le catéchisme développé)*. Mais le courant de retour aux traditions théologiques de Moghila qui avait pénétré dans les hautes sphères ecclésiastiques, obligea l'auteur, à la prière du comte Nicolas Protasov, à corriger aussi le fond doctrinal du catéchisme dans la troisième et dernière édition, imprimée en 1839. Cf. M. Jugie, art. cit.; I. Korsunskij, *Sudbi katikhizisov Filareta, mitropolita Moskovskago*, Moscou, 1883.

Cette troisième édition du catéchisme russe, traduite dans les diverses langues slaves et en langue roumaine, devint le manuel de religion employé dans les écoles russes, et trouva même des commentateurs, comme A. Gorodkov, dans sa théologie : *Dogmaticeskoe bogoslovie po sočinenjam Filareta mitr. Moskovskago*, Kazan, 1883; Th. Titov, dans ses leçons sur le catéchisme : *Uroki po Prostrannomu khristianskomu katikhizu*, Moscou, 1904 et A. Tsarevskij, dans son traité *Uroki po zakony božiju sposobstvujuščie usvoeniju Prostr. Khrist. Katikh.*, Jurev, 1901. Dans les Eglises slaves, le livre de Philarète est ordinairement considéré comme faisant partie des livres symboliques; les grecs cependant ne le mettent pas de ce nombre, ni certains écrivains russes, comme N. Barsov, *Kritika sočinenij Filareta mitropolita Moskovskago*, dans *Khrist. Čten.*, 1887, t. I, p. 791, et Philarète (Gumilevskij), qui se plaint de la manière ambiguë dont certains points de grande importance sont exposés dans le catéchisme.

Ce manque apparent de précision ne révèle pas une idée confuse; elle provient plutôt de ce fait que, tout en se soumettant à la réforme, Philarète chercha à sauver tout ce qu'il pouvait du système prokopovien : le canon de l'Ancien Testament, duquel il rejette les livres deutéro-canoniques; la doctrine de l'Eglise, corps mystique du Christ, qu'il explique en diminuant l'importance des liens extrinsèques, bien qu'il n'ose plus insister sur la définition prokopovienne que l'on a signalée plus haut, etc.

Mais à côté de Philarète du *Catéchisme*, il y a un autre Philarète qui saisit l'occasion pour dévoiler le fond de sa pensée dans ses prédications et dans ses lettres : là il se montre beaucoup plus libéral, surtout en ce qui regarde la constitution intime de l'Eglise et l'interprétation des saintes Écritures. Cf. I. Korsunskij, *Opredělenie ponjatija o Cerkvi v sočinenijakh Filareta, mitropolita Moskovskago*, dans *Khrist. Čten.*, 1895,

t. II, p. 47-90; le même, *Svjatitel Filaret Moskovskij, ego žizn i dejatelnost na moskovskoj kathedre po ego propovedjam (1821-1867 gg.)*, Kharkov, 1894. C'est à ce Philarète que les partisans des nouvelles écoles de Russie font appel; tandis que la théologie officielle reconnaît uniquement le Philarète du *Catéchisme*.

Une fois les livres à tendance prokopovienne proscrits, on éprouva un besoin urgent de textes théologiques répondant aux exigences du Saint-Synode, ou mieux de son procureur. Comme exemple, il suffit de rappeler les cours de l'académie de Kiev, où la théologie fut enseignée, de 1830 à 1838, par l'archimandrite Innocent (Borisov), qui devint métropolitain de Moscou, et par son disciple Dimitri Muretov. Dans leurs cours de dogmatique, ces professeurs suivent l'œuvre de Dobmayr, *Systema theologiæ catholicæ*, Solisbaci, 1807, tandis que pour la morale ils continuent de se servir des *Institutiones* de Buddée. M.-F. Jastrebov, *Vysokoprosvjščennij Innokentij (Borisov), kak professor bogoslovija Kievskoj dukhovnoj akademiji*, dans *Trudy*, 1900, t. III, p. 522-566; le même, *Vysok. Dimitrij Muretov. Bibliografická zamětká*, dans *Trudy* 1899, t. II, p. 85-112. Pour remédier à ce manque de textes théologiques, le professeur de Moscou Pierre Ternovskij publia dans cette ville, en 1838, un *compendium* de théologie, trop bref et superficiel : *Bogoslovie dogmatičeskoe, ili prostrannoje izloženie učenia vjri pravoslavnoj katoľičeskoj Cerkvi*, et le comte Protasov ne cessa de stimuler les professeurs des académies à donner un cours plus digne et plus complet. Le premier traité de théologie qui parut fut le manuel d'Antoine (Anfiteatrov), recteur de Kiev, *Dogmatičeskoe bogoslovie pravoslavnoj katoľičeskoj vostočnoj Cerkvi*, Kiev, 1848, dont les éditions se multiplièrent à Kiev, Moscou et Saint-Petersbourg. Antoine se servit largement des auteurs catholiques, surtout des *Institutiones theologiæ* de Libermann, des *Prælectiones theologiæ* du P. Perrone, et du *Theologiæ cursus completus* de Migne. Mais l'œuvre d'Antoine, au jugement du métropolitain Philarète, n'était pas « assez puissante ». A. Nadeždin, *Istorija S. Peterburgskoj prav. dukhovnoj seminarii*, Saint-Petersbourg, 1886, p. 365 sq. Voir sur cet auteur les deux volumes de l'archimandrite Serge, *Antonij Anfiteatrov, arkhiepiscope Kazanskij i Svjazkij*, Kazan, 1885-1886.

Mais à cette époque était déjà sur le point de paraître le plus célèbre des manuels théologiques russes, celui de Macaire (Bulgakov), élève de Kiev, recteur de l'académie de Saint-Petersbourg, ensuite évêque de Tambov, de Kharkov, de Lithuanie, et enfin métropolitain de Moscou, où il siégea de 1879 à 1882, année de sa mort. Sa vie a été écrite en deux volumes par Th. Titov, *Makarii Bulgakov, mitropolit Moskovskij i Kolomenskij*, Kiev, 1895, 1903. Parmi ses biographies plus récentes, voir A. Vertelovskij, *Očerki žizni i dejatelnosti Makarija, mitropolita Moskovskago*, dans *Vera i razum*, 1917, t. I, p. 93-124, 232-249, 435-446, 718-731.

Macaire a laissé de précieux travaux historiques sur l'académie de Kiev, sur le schisme des starovières et douze volumes sur l'Eglise russe jusqu'à 1667. Mais sa célébrité est fondée sur ses travaux théologiques. L'introduction, *Vvedenie v pravoslavnoe bogoslovie*, Saint-Petersbourg, 1847; la dogmatique, *Pravoslavnoe dogmatičeskoe bogoslovie* en 5 volumes, Saint-Petersbourg, 1849-1853; et la synopsis, *Rukovodstvo k izučeniju khristianskago pravoslavno-dogmatičeskago slovoizloženija*, Saint-Petersbourg, 1869. Les deux premières furent traduites en français : *Introduction à la théologie orthodoxe*, Paris, 1857; *Théologie dogmatique orthodoxe*, Paris, 1859-1860. Le *Compendium* eut une édition allemande, Moscou, 1875, et une grecque, Athènes, 1883.

Dans son ouvrage sur Macaire, *op. cit.*, p. 19 sq., Titov recueille les témoignages d'admiration que rendirent à celui-ci ses contemporains, à commencer par le vieux professeur de Kiev, Innocent Borisov; mais il ne manqua pas d'écrivains qui en jugèrent autrement, et leurs sentiments sont de plus en plus partagés par les modernes. Le P. G. Florovskij, *Puti russkago bogoslovija*, p. 222 sq., adopte l'opinion défavorable de Khomjakov et applique à la théologie de Macaire ce qu'Hilarion Platonov disait naguère de ses œuvres historiques : « La dogmatique de Macaire a toutes les apparences d'un livre théologique; mais ce n'est pas de la théologie, c'est seulement un livre. » Paroles trop sévères, mais qui ont un certain fondement dans le caractère que Florovskij appelle « bureaucratique » de l'ouvrage de Macaire, trop attentif aux textes, aux petits détails, et pas assez aux vérités et aux grandes lignes de la théologie.

Macaire n'est certainement pas un auteur génial; son œuvre n'est pas originale et tous aujourd'hui constatent qu'elle relève de l'Histoire des dogmes de H. Klee et des traités théologiques du P. Perrone, auquel elle emprunte même les citations, d'une façon parfois inexacte. On ne peut cependant pas nier que les manuels de Macaire aient des qualités didactiques et se recommandent par la clarté et la précision, deux qualités qui sont peut-être peu goûtées par les censeurs modernes. Quant à l'autre accusation portée contre lui, que sa théologie n'est pas orientale, on pourrait la porter aussi contre ses prédécesseurs, qui tous furent tributaires, en des proportions variables, de la culture occidentale. Pour ce qui est de la doctrine, l'auteur garde fidèlement l'enseignement des livres symboliques, principalement du *Grand catéchisme* de Philarète.

À côté de Macaire, il faut placer Philarète (Gumilevskij) archevêque de Černigov. Philarète, qui déplorait dans le manuel de Macaire « un manque de logique et de profondeur dans l'argumentation », avait dicté un cours quand il professait à l'académie de Moscou. Quand il fut promu au siège de Riga en 1848, il fut prié par Protasov de publier ce cours, mais ce fut seulement en 1854 qu'apparut, à Černigov, le premier volume de son *Pravoslavnoe dogmatičeskoe bogoslovie*; le second volume suivit en 1865, un an avant la mort de l'auteur. Le livre de Philarète, que de nombreux auteurs, avec N. Glubokovskij, *Russkaja bogoslovskaja nauka*, Varsovie, 1928, p. 40, préférèrent à tous les autres, s'inspire lui aussi des auteurs catholiques Brenner, Klee et Perrone; il a les mêmes tendances et contient les mêmes opinions que la théologie de Macaire, mais Philarète parle d'une manière plus moderne et plus hardie, qui révèle des vues plus élaborées et plus personnelles. Ceci n'a rien de surprenant, si l'on se rappelle que Philarète comme érudit n'a peut-être pas son pareil parmi les théologiens et les patrologues russes, comme on peut le constater dans ses œuvres *Obzor russkoj dukhovnoj literatury*, Černigov, 1859, 2 vol., et *Istoričeskoe učenie ob ottsakh Cerkvi*, Černigov, 1859, 3 vol. Sur Philarète, cf. S. Smirnov, *Filaret arkhiepiscope Černigovskij*, Tambov, 1880.

Macaire et Philarète donnèrent une règle de conduite aux nombreux auteurs de manuels et de compendiums de théologie dogmatique : Justin Poljanskij, Jean Sokolov, Alexis Gorodkov, Eugène Popov, Métrophane Jastrebov, Serge Nikitskij, N. Anickov, A. Kudrjatsev, P. Gorodtsev, N. Malinovskij, I. Vinogradov, etc., parmi lesquels ressort en premier lieu le manuel de Nicolas Malinovskij, recteur du séminaire de Podolsk, *Pravoslavnoe dogmatičeskoe bogoslovie*, 1 vol., t. I, Kharkov, 1895; t. II, Staupol, 1903; t. III, et IV, Serghiev-Posad, 1909, et le compendium en 2 tomes, à l'usage des séminaires : *Očerki pravoslavnago*

*dognmčeskago bogoslovija*, Kamenets-Podolsk, 1904. Ces mandats, reproduits et imprimés, qu'on afficha de l'Église russe, la théologie légitimement autorisée par la censure ecclésiastique. Tous ceux qui ont écrit sur la censure en Russie, comme A.-M. Skabicevskij, *Očerki istorii russkoj cenzury (1700-1865)*, Saint-Petersbourg, 1892; T.-V. Barsov, *O dukhovnoj cenzure v Rossii*, dans *Khr. Čten.*, 1901, t. I-II; et principalement A. Kotovitch, *Dukhovnaja cenzura v Rossii (1799-1855 gg.)*, Saint-Petersbourg, 1909, reconnaissent la sévérité des tribunaux de la censure, établis auprès du Saint-Synode de Saint-Petersbourg et dans les académies ecclésiastiques. Dans la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, ces tribunaux approuvèrent seulement quatre-vingt-deux ouvrages de théologie, apologetique et d'exégèse, et refusèrent à quarante-six autres le permis d'imprimer. Mais la rigueur des censeurs ne put empêcher la formation et le développement de nouvelles écoles, qui, sous l'influence de la philosophie idéaliste et du libéralisme théologique régnant dans l'Allemagne toute proche, rejetaient le joug de la théologie traditionnelle.

VII. LES SLAVOPHILES. — Dans la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, les philosophes allemands faisaient les délices de la jeunesse studieuse de Russie. Les étudiants, réunis dans l'association « Jeunes des archives », se montraient pleins d'enthousiasme pour Kant, Fichte, Schelling, Oken, c'est-à-dire pour l'idéalisme kantien, spécialement sous la forme plus esthétique qu'il revêt dans la doctrine de Schelling. Malgré les protestations du recteur de Kazan, Magnitskij, la nouvelle philosophie s'introduisit aussi dans les universités et dans les académies ecclésiastiques de Moscou et de Saint-Petersbourg, où la philosophie de Frédéric-Guillaume Schelling était professée par Alexandre Ivanovitch Galitz, M. D. Vellanskij, disciple de Schelling et ami de Oken, par Davidov, par M. Pavlov; ce dernier, en même temps que l'idéalisme de Schelling et d'Oken, cultivait aussi le spiritualisme de Victor Cousin. A. Koyré, *La philosophie et le problème national en Russie au début du XIX<sup>e</sup> siècle*, dans *Bibliothèque de l'Institut français de Léningrad*, t. X, Paris, 1929, p. 37, 90 sq. D'ailleurs, le tempérament des philosophes russes ne pouvait demeurer dans les limites d'un système; sous l'absolutisme de Schelling, on retrouverait dans leurs œuvres toute la philosophie postérieure à Descartes : le criticisme de Kant, l'idéalisme de Fichte et de Hegel, le réalisme panthéistique de Spinoza, le spiritualisme de Cousin, etc. Cf. par exemple les articles de L. Linitskij, *Osnovnaja čerty učeniya ob Absolutnom*, dans *Věra i razum*, 1889, t. II, p. 197-217; 234-246; *Absolutnoe samo v sebě i v otnošení k konečnomu*, dans *ibid.*, p. 375-406; *Kritika načal novoi filosofii*, *Absolutnoe est-li ideja, ili že deistvitelnoe suščestvo?* dans *ibid.*, 1890, t. I, p. 1-27.

Mais ce qui attire plus fortement l'attention des penseurs russes, c'est le rapport entre la nouvelle philosophie et les problèmes religieux. Il suffit de citer quelques articles parus en divers recueils : A. Kirilovitch, sur l'ecclésiologie kantienne, *Učenie Kanta o Cerkvi*, dans *Věra i razum*, 1893, t. II, p. 23 sq.; S. Glagolev, sur le concept de religion chez Kant, *Religioznaja filosofija Kanta*, dans *ibid.*, 1904, t. I, p. 91 sq.; I. Prodak, *Pravda o Kantě*, dans *ibid.*, 1914, t. I, p. 733 sq.; t. II, p. 28 sq.; S. Glagolev, *Religioznaja filosofija Fikhte*, dans *Boj. Věst.*, 1914, t. III, p. 759 sq.; T. Butkevitch, *Učenie Sellinga o suščnosti religii*, dans *ibid.*, 1902, t. I, p. 200 sq.; T. Butkevitch, *Učenie Gegelja o religii i eja suščnosti*, dans *ibid.*, 1902, t. I, p. 11 sq. Cette prédilection pour le côté religieux de l'idéalisme se manifeste dès la première influence exercée par la nouvelle philosophie en Russie; elle fut l'origine du mouvement slavophile.

Une lettre de Pierre I. Čadaev, de l'année 1832, nous parle des espérances que le célèbre penseur russe mettait dans la philosophie religieuse de Schelling. L'abbé Ch. Quénet, dans son livre *L'homme et les lettres philosophiques*, Paris, 1931, cf. p. 204 sq., dépeint le milieu philosophique de Russie de 1832 à 1840. Il y montre combien ce sentiment était général. Mais quoique les partisans russes de Schelling fussent tous également pleins d'enthousiasme pour l'idéalisme, ils se divisaient cependant en deux camps : occidentaux et slavophiles. Et ceci était vrai aussi bien quand il s'agissait de questions politiques et sociales, où les premiers exaltaient Pierre le Grand et les autres Ivan le Terrible, que sur le terrain philosophique et religieux. Les « occidentaux », persuadés, avec Čadaev, que la nouvelle philosophie était le fruit de la culture latine, cherchaient à occidentaliser l'Église russe; les « slavophiles » au contraire pensaient que les profonds de la conscience religieuse que couvre la philosophie idéaliste, étaient en opposition avec la religiosité de l'Occident; seule, d'après eux, l'Église russe vivait pleinement ces principes. Telle est la base du slavophilisme théologique, que Berdiaev, parlant du plus illustre des slavophiles, put définir comme un *idéalisme concret*, ou plutôt comme l'unique forme concrète qui répond pleinement aux postulats de la nouvelle philosophie. N. Berdiaev, A. S. Khomjakov, Moscou, 1912, p. 117. A cause de cela, le slavophilisme, dans la pensée de ses propagateurs, fut éminemment national, malgré la critique tant de fois répétée que Paul Miljukov exprime ainsi : « Curieuse ironie de l'histoire! La première et unique théorie nationaliste qui fût jamais élaborée en Russie était basée sur une pensée philosophique de l'Europe occidentale. » P. Miljukov, *La crise russe*, Paris, 1907, p. 35. Il est certain que les slavophiles trouvaient les éléments de leur système dans la philosophie allemande; mais cette philosophie, ajoutent-ils, est cependant l'expression fidèle et exclusive de l'Église russe.

Le mouvement slavophile eut pour initiateurs Novikov, Zuckovskij et Jean Kirevskij, lequel, après avoir suivi à Berlin le cours philosophique de Hegel et à Munich celui de Schelling, fonda, une fois retourné dans sa patrie, la revue *Europėis*, qui fut vite supprimée par la censure. Cf. A. Lišnikov, I. V. Kirevskij, *Očerki žizni i učeniya*, dans *Prav. Sob.*, 1914, t. I; 1915, t. III; A. Koyré, *La jeunesse d'Ivan Kirevskij*, dans *Le monde slave*, 1922, p. 213-237. Le grand théologien de la nouvelle doctrine fut Alexis Stepanovitch Khomjakov; il est sans conteste le plus célèbre et le plus important. Cf. A.-L. Lušnikov, *Istoriko-literaturnaja počva perbago slavjanofilstva*, dans *Prav. Sob.*, 1913, t. II, p. 180-193, 428-446, 625-632.

Khomjakov naquit à Moscou en 1804, d'une famille noble. Ses études universitaires terminées, il s'engagea dans la carrière militaire, mais ses profonds sentiments religieux et la nature de son intelligence lui firent changer de chemin et, se retirant de l'armée, il se consacra aux études théologiques, philosophiques et historiques. Les difficultés que ses théories soulevèrent en Russie l'engagèrent à se retirer à l'étranger, où il put les répandre plus librement. Il mourut en 1860. Sur Khomjakov, cf. V.-Z. Zavitnevitch, *Aleksij Stepanovič Khomjakov*, Kiev, 1902, 2 vol.; N. Berdiaev, A. S. Khomjakov, Moscou, 1912; G. Kolemene, *Luz de Oriente : Khomjakoff*, Madrid, 1912.

Khomjakov avait déjà jeté les bases de son système quand il écrivit, en 1840, la dissertation sur l'Église, publiée seulement après sa mort. *Opit katikhiziskago izloženija učeniya o Cerkvi*. En juin 1844, J. Samarin, disciple de Khomjakov, défendit sa thèse sur Stéphane Javorskij et Théophane Prokopovitch, thèse où il entendait faire voir, en ces deux grands théologiens, l'unité



(Javorskiï) et la liberté (Prokopovič), qui intègrent le sentiment religieux de l'Église russe. Ch. Quénet, *Tchaudneï*, p. 320 sq. C'était la thèse fondamentale de Khomjakov, elle se trouve développée dans les lettres qui forment le volume *L'Église latine et le protestantisme au point de vue de l'Église d'Orient*, Paris, 1853; Leipzig, 1855, 1858; Lausanne, 1872. A cette œuvre fondamentale s'ajoutent d'autres traités réunis dans le second volume des *Sočinenija* de Khomjakov, 4<sup>e</sup> éd., Moscou, 1900.

La théologie de Khomjakov est construite sur la philosophie de Schelling, complétée d'éléments pris à l'école de Victor Cousin. V. Soloviev, *L'idée russe*, Paris, 1888, p. 35, signale en particulier Bordes-Demoulin; et certes, s'il n'est pas aisé de préciser la dépendance à l'égard d'un auteur, on ne peut cependant nier que la philosophie religieuse de Khomjakov ne réponde assez exactement aux idées des philosophes qui sont à la fois disciples de Cousin et de Schelling comme F. Ravaisson-Mollien et Charles Secrétan. Secrétan, par exemple, enseigne que les individus vivent étroitement unis en un organisme social, dans lequel la liberté et la solidarité sont unies par le lien de l'amour. Ce sont les mêmes expressions que Khomjakov emploie continuellement dans son système théologique et dans ce qui fait la question centrale de ce système : la nature de l'Église. Cf. M. Krasnjuk, *Religiozno-filosofsko učenie preznikh slavjanoflov*, dans *Věra i razum*, 1900, t. II, p. 93-121, 174-186; V.-Z. Zavitnev, *Is sistemi filosofsko-bogoslovskago A. S. Khomjakova*, dans *Trudy*, 1906, t. I, p. 17-50; cf. *ibid.*, 1913, t. I, p. 256-277, 382-423; A. Gracieux, *L'élément moral dans la théologie de Khomiakov*, dans *Bessarione*, série III, t. VII (1909-1910), p. 358 sq.

Khomjakov est persuadé que sa conception de l'Église est totalement différente du concept catholique : « Une différence essentielle sépare l'idée de l'Église qui se considère comme une unité organique, dont le principe vivant est la grâce divine de l'amour mutuel, de l'idée des communions occidentales, dont l'unité toute conventionnelle n'est... chez les Romains, que l'action collective d'un état semi-spirituel. » *L'Église latine et le protestantisme*, Lausanne, 1872, p. 118. Mais quelle est exactement l'idée de Khomjakov sur l'Église? Jules Samarin, dans l'introduction aux œuvres de ce théologien, N. Berdjajev, *A. S. Khomjakov*, p. 88-93; A.-P. Kharsavin, *A. S. Khomjakov : O Cerkev*, Berlin, 1926, p. 45, recueille diverses expressions qui traitent de la nature de l'Église, mais sont loin d'en être une définition : « L'Église est un organisme de vérité et d'amour, ou plutôt, elle est la vérité et l'amour comme organisme; l'Église, au sens complet du mot, n'est pas un être collectif ou abstrait; elle est l'Esprit de Dieu qui se connaît lui-même; l'Église, c'est l'unité dans l'amour et dans la liberté, etc. »

Toutes ces phrases sont obscures et imprécises; si nous voulons trouver plus de clarté, nous devons recourir aux explications que donne notre théologien de la *sobornost*, traduction — ni très ancienne ni très parfaite — du mot catholique dans le symbole slave. Cf. *La traduction du mot  $\sigma\upsilon\lambda\lambda\omicron\gamma\epsilon\chi\acute{\iota}$  dans le texte slave du symbole de Nicée-Constantinople, dans *Orientalia christiana*, n. 55 (1929), p. 54-56. Khomjakov prend la *sobornost*, ou catholicité, au sens intensif, la faisant dériver du grec  $\sigma\upsilon\lambda\lambda\omicron\gamma\epsilon\chi\acute{\iota}$ . Voir par exemple, A.-S. Khomjakov, *L'Église latine et le protestantisme*, p. 397 sq., c'est à dire que dans la société de l'Église, les fidèles sont libres, sans nulle contrainte de liens juridiques qui seraient opposés à l'esprit de l'Évangile; mais en même temps ils sont étroitement unis entre eux par l'amour mutuel, qui est la vie même, l'essence de l'Église, se communiquant dans sa plénitude, etc.*

lement et sans restriction d'aucune sorte, à tous les fidèles, qui, pour cette raison, sont non des serviteurs mais de vrais membres de l'Église. *Ibid.*, p. 36. Le protestantisme possède la liberté sans l'unité; le catholicisme a l'unité sans la liberté; dans l'orthodoxie seulement ces deux extrêmes (la thèse et l'antithèse du système idéaliste khomjakovien) se réduisent à une synthèse merveilleuse qui rend l'Église toute spirituelle et sainte, et lui confère, en même temps que la sainteté, l'infailibilité et toutes les autres prérogatives dérivant de la sainteté. Cf. N. von Arseniew, *Die Lehre der russischen Slavophilen von der Kirche*, dans *Intern. kirchl. Zeitschr.*, t. xxxv, 1927, p. 156 sq.

L'ecclésiologie de Khomjakov suscita le plus vif intérêt et recueillit dès le début de nombreuses adhésions; mais elle eut aussi à lutter contre une forte opposition. La censure défendit l'impression en Russie de ses ouvrages, dont les premières éditions furent publiées à Prague; et, quand elle permit l'édition de 1879, elle ordonna d'y placer en tête une *admonitio ad lectorem*, ainsi rédigée : « Nous devons avertir le lecteur que l'imprécision et l'inexactitude qui se trouvent en certaines phrases doivent être attribuées à l'incomplète formation de l'auteur dans les sciences théologiques. » *Polnoe sobranie sočinenij A. S. Khomjakova*, t. II, 4<sup>e</sup> éd., Moscou, 1900. Il ne manqua pas de théologiens qui cherchèrent à corriger les excès de la doctrine slavophile, tels Katanskiï et A.-V. Gorskiï de l'académie de Moscou. Leur attitude envers les slavophiles se trouve décrite dans un érudit article de Th. Andreïev, *Moskovskaja dukhovnaja akademija i Slavjanofili*, dans *Bog. Věst.*, 1915, t. III, p. 563-644. A Saint-Petersbourg, N. Barsov relevait les lacunes de la nouvelle méthode théologique, dans son livre *Novyj melod v bogoslovie*, Saint-Petersbourg, 1870; cf. *Khr. Čten.*, 1869, t. I; 1870, t. I; *O značenie Khomjakova v istorii otčestvennago bogoslovija*, dans *ibid.*, 1878, t. I, p. 303-320; *Istoričeskije, kritičeskije i polemicheskie opytj*, Saint-Petersbourg, 1879.

Les théologiens opposés au courant slavophile, s'alarmant principalement du fait que ces auteurs, trop confiants dans les principes de la philosophie idéaliste, négligent les documents positifs de l'Écriture et de la Tradition, uniques sources des vérités dogmatiques, et compromettent la position antique de l'Église orthodoxe concernant la hiérarchie et la visibilité de l'Église. Plus désagréable peut-être aux slavophiles fut l'attaque déchaînée contre eux au nom et avec les armes de la philosophie religieuse.

Le plus illustre des penseurs russes modernes, Vladimir Sergéïev Solovëv († 1900), appelé par Alexandre Nikolskiï *l'Origène russe* (cf. *Věra i razum*, 1902, t. I, p. 407 sq.), s'était d'abord laissé captiver par les idées de Khomjakov; mais plus tard il devint son adversaire le plus convaincu. Toute la vie de Solovëv est une ascension continuelle vers la vérité. Cf. M. d'Herbigny, *Un Neuman russe, Vladimir Soloviev*, Paris, 1911. Sur le terrain purement philosophique comme sur celui de la dogmatique et spécialement dans l'ecclésiologie, il ne resta pas fixe à son point de départ. Durant les dix années 1881 à 1891, Solovëv s'éloigna de plus en plus de la thèse fondamentale de Khomjakov, et, intimement persuadé de la nécessité de l'autorité, il arriva finalement à reconnaître de manière explicite la primauté de Rome dans son livre *La Russie et l'Église universelle*, Paris, 1889, et cela d'une manière si claire et si manifeste, que ses admirateurs orthodoxes se virent contraints à constater le fait. Cf. I.-A., V. S. Solovëv, *kak zaščitnik papstva po kn. « La Russie et l'Église universelle »*, dans *Věra i razum*, 1901, t. I, p. 614-628; t. II, p. 13-35; N. I. N., *Vozvréne V. S. Solovëva na Katoličestvo*, dans *ibid.*, 1914, t. II, p. 49-71, 183-217, 483-525, 571-599, 729-746. Cette position

place Solov'ev en face du slavophilisme, qu'il combat ouvertement, au nom de la « science » et du « progrès russe, de la vérité et de la justice », dans ses traités *Slavjano-filstvo i ego viroždenie: Novaja začita starogo slavjano-filstva*, dans *Sočinenija*, t. v, p. 161-222, 231-242, et dans les chapitres v et vi du premier livre de *La Russie et l'Église universelle*. Malheureusement, l'attitude officielle de la Russie envers le catholicisme entrava l'influence de la thèse de Solov'ev, qui, pendant plusieurs années, fut seulement l'apanage de quelques rares esprits plus cultivés.

#### VIII. LES ÉCARTS DE LA TRADITION SLAVO-PHILE.

Quoque la distance qui existe entre la théologie traditionnelle de Macaire et celle de Khomjakov soit fort grande, l'une et l'autre cependant se rencontrent, bien qu'en des proportions différentes, parmi les écrivains de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, que G. Florovskij rassemble sous la dénomination d'*école historique*. Ce sont en effet les sciences ecclésiastiques positives qui absorbent l'activité des professeurs des académies. L'histoire ecclésiastique en général fut cultivée par A. Gorskij, Al.-P. Lebedev, V.-V. Bolotov; l'histoire de l'Église russe fut cultivée par E. Golubinskij; I.-L. Janišev s'est fait un nom dans la morale; S. Sagarda, N. Glubokovskij dans les commentaires de l'Écriture; d'autres dans la patrologie, la liturgie, etc.

Mais en général toute cette période reflète l'influence qui se fit sentir également en Russie, du criticisme et du libéralisme théologique qui dominaient pour lors dans les universités d'Allemagne. Qu'il suffise de rappeler une phrase du professeur de l'académie de Saint-Petersbourg, V. Bolotov, lequel, dans son *Histoire de l'Église antique* et dans ses autres œuvres, avait fait tant de concessions aux catholiques sur le terrain de la primauté pontificale et du *Filioque* : « Si vous interrogez cent personnes, probablement quatre-vingt-dix-huit penseront que je suis plus proche du catholicisme que du protestantisme; et cependant je suis plus près du protestantisme, malgré la liberté dogmatique dont il est pénétré, car il ne peut y avoir la foi que là où existe une persuasion personnelle. » V. Bolotov, *Lekcii po istor. drevn. Cerkvi*, t. 1, p. 35; cf. A. Brilljantov, *K kharakteristiké učenoj dejatel'nosti prof. V. V. Bolotova, kak cerkovnago istorika*, dans *Khr. Čten.*, 1901, t. 1, p. 496. Ce fond de libéralisme théologique qui entache plus ou moins la théologie russe à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, explique la diffusion du slavophilisme et le développement de systèmes ouvertement hétérodoxes comme ceux de Tolstoï et de Rozanov, il détermine aussi la position de l'orthodoxie par rapport aux vieux-catholiques et aux sectes protestantes d'une part, et au catholicisme d'autre part.

Le grand artisan du rapprochement de l'orthodoxie avec les vieux-catholiques et les anglicans, fut I.-L. Janišev, qui prit part aux conférences de Bonn, en 1874, 1875, et demeura toujours fidèle à cette idée. Cf. I.-P. Sokolov, *Protoposbiler I. L. Janišev, kak dejatel' po starokatoličeskomu voprosu*, dans *Khr. Čten.*, 1911, t. 1, p. 230-231. Plus tard, vint le général A. Kire'ev, lequel, malgré l'insuffisance de sa préparation théologique, multiplia ses articles en faveur de l'union dans les revues russes et dans la *Revue internationale de théologie*. Portant à cette union s'opposent, non seulement les différences dogmatiques, comme par exemple celle sur le *Filioque*, que ni les conférences de Bonn, ni les thèses de Bolotov publiées en 1898 ne réussirent à surmonter; mais aussi la conception que l'on se fait, au point de vue de la science ecclésiastique, de l'Église, le système des protestants et des vieux-catholiques se contentant de reconnaître les différences Églises sans se heurter à la pensée traditionnelle de l'orthodoxie. Ce fut le général Kire'ev qui proposa explicitement la

plus de l'Église orthodoxe, les autres communautés chrétiennes. Cf. son écrit *Starokatoliki i uslenskaja Cerkov*, Saint-Petersbourg, 1903. Kire'ev trouva des opposants dans le professeur de Kazan, A. Gusev, dans l'archiprêtre A. Maltsev, et en général parmi les théologiens les plus attachés à la tradition; mais il pouvait au contraire compter sur le nombre toujours plus grand des écrivains libéraux, tels que Sokolov et Beljaev de Moscou, Světlov de Kiev, Bolotov de Saint-Petersbourg... Ainsi la tendance toujours croissante à établir des contacts avec les confessions occidentales, amena le relâchement des conceptions dogmatiques.

Comme par contre-coup, les théologiens russes se posent, à cette époque, en adversaires toujours plus résolus de l'Église catholique, qui avait défini en 1854 le dogme de l'immaculée conception et en 1870 celui de l'infailibilité du pontife romain. Les écrits des vieux-catholiques : I. Döllinger, A. Aberhard, I. Friedrich, contre Rome, pénétrèrent dans la polémique russe anti-latine, dans laquelle se distinguent Nicolas Jakovlevič Beljaev, qui consacra tous ses travaux à combattre la papauté (cf. E. Budrin, *N. A. Beljaev (Nekrolog)* dans *Prav. Sob.*, 1894, t. III, p. 259-265) et Alexandre Lebedev, qui écrivit successivement trois volumes sur les différences existant entre l'Église d'Orient et celle d'Occident : *Raznosti Cerkvei Vostočnoj i Zapadnoj*, à savoir, la conception immaculée de la Vierge, Varsovie, 1881, le culte du Sacré-Cœur, Saint-Petersbourg, 1886, et la primauté du pape, Saint-Petersbourg, 1903.

IX. LES THÉOLOGIENS CONTEMPORAINS. — La chute de l'empire et l'avènement du bolchévisme marquent, sinon la fin, du moins la désorganisation des études théologiques dans l'Église russe. Les académies théologiques qui en étaient le vrai foyer ferment leurs portes; le souffle de la révolution disperse partout les hommes les plus illustres et les plus représentatifs. Plusieurs d'entre eux trouvèrent asile dans les facultés de théologie d'autres nations orthodoxes, ou dans des universités d'État; d'autres poursuivirent leur activité littéraire à l'ombre des institutions unionistes, érigées principalement parmi les anglicans et les protestants; d'autres enfin, bénéficiant souvent d'une aide largement offerte par les associations protestantes, se réunirent dans divers centres où s'établissait un travail théologique plus ordonné et plus constant : ainsi à Berlin, Prague, Varsovie, et à Paris, où, par décret du métropolitain Euloge, se constitua l'académie ecclésiastique orthodoxe.

Nous devons donc chercher la pensée religieuse russe contemporaine hors de la Russie, dans des ouvrages et des articles souvent écrits en français, en allemand, en anglais..., langues dans lesquelles sont aussi traduits les livres les plus importants imprimés en russe. Ceci contribue à faire connaître davantage et à rendre plus accessible la théologie russe moderne, et sert à en étendre la diffusion et l'influence : les noms de N. Glubokovskij, N. von Arseniev, des princes Trubetskoi, G. Fedotov, V. Ilin, B. Višeslavtsev, V. Zénkovskij, N. Losskij, G. Florovskij, N. Berdjajev, S. Bulgakov, etc., sont désormais très connus, et les œuvres de quelques-uns d'entre eux exercent un vrai charme parmi les lecteurs occidentaux, celles principalement qui développent des thèmes de philosophie religieuse, de sociologie et de théologie mystique, liturgique et dogmatique.

Dans le domaine du dogme, il est difficile de trouver de vrais représentants de l'école traditionnelle, même dans la forme plus mitigée inaugurée par Philaret. Les théologiens russes contemporains ont laissé en Russie une institution : la censure. Ils usent de la plus grande liberté de penser et d'écrire, de cultiver les systèmes les plus originaux et les plus hardis. Les auteurs

qui ont toutes leurs sympathies sont : A. Khomjakov, auquel ils ajoutent Th. Dostoïevskij, et V. Solovëv.

La doctrine de Khomjakov sur l'Église est fréquemment exposée et commentée. Cf. par exemple N. von Arseniev, *Die Lehre der russischen Slavophilen von der Kirche*, dans *Internationale kirchl. Zeitschr.*, t. xxxv, 1927, p. 156-164; G.-V. Florovskij, *The Church & God: An anglo-russian symposium*, Londres, 1934, p. 53-71, etc. L'opuscule fondamental de Khomjakov sur l'unité de l'Église, *Cerkov odna*, est divulgué en allemand dans l'*Oestliches Christentum*, t. II, Munich, 1925, p. 1-27. La théorie de Khomjakov inspire aux auteurs récents l'aversion contre le juridisme ecclésiastique; elle leur permet d'opposer l'Église orthodoxe, qui est l'Église de Jean, tout mysticisme et amour, à l'Église de Rome, fondée, disent-ils, sur le droit et la force, et symbolisée par l'ierre, lequel de mandes deux épées suffisent... S. Bulgakov, *L'orthodoxie*, Paris, 1932, p. 113.

Parmi les éléments de l'ecclésiologie de Khomjakov, les modernes développent de préférence le concept de *sobornost* (voir ci-dessus, col. 361). Il en est qui prétendent réconcilier la pensée de Khomjakov avec l'idée traditionnelle de la théologie russe, comme fait I. Grabbe, *Isinnaja Sobornost*, Varsovie, 1931; mais l'interprétation la plus commune est bien plutôt celle qu'expriment L. Karavain et les théologiens de Paris. S. Bulgakov par exemple, *Das Selbstbewusstsein der Kirche, Orient und Occident*, Leipzig, 1930, qui tend à accentuer toujours plus l'unité des fidèles dans la conscience collective « du corps ecclésiastique et, en conséquence, à diminuer le caractère visible de l'Église. Cf. S. Tyszkiewicz, S. J., *Die Lehre von der Kirche beim russisch-orthodoxen Theologen S. Bulgakov*, dans *Zeitschr. für kath. Theol.*, t. II, 1927, p. 82; A. Pawlowski, *Idea Kosciola w ujęciu Rosyjskiej Teologii i Historiozofii*, Varsovie, 1935, p. 124 sq.

L'ecclésiologie de Khomjakov trouve aussi, parmi les auteurs modernes, une confirmation dans la pensée de Théodore Dostoïevskij (†1881), qui est appelé « le prophète » de la nouvelle théologie. Dostoïevskij, moins théologien que Khomjakov, eut et continue d'avoir une influence énorme sur les penseurs russes. On fait valoir surtout son thème favori sur « l'héroïsme de la liberté » et « l'abjection de l'obéissance » à la hiérarchie ecclésiastique. Sa fameuse légende du « grand inquisiteur », cette page du roman *Les frères Karamazov*, où le pouvoir ecclésiastique est jugé incompatible avec le christianisme, a fourni un leit-motiv qui se trouve au fond des écrits russes modernes sur l'Église. L'influence de Dostoïevskij est évidente dans les auteurs qui, comme le métropolitain Antoine, *Slovar k tvorjenam Dostoïevskago*, Sofia, 1921; V. Rozanov, *Legenda o Velikom Inkvisitorě*, Berlin, 1924; A. Zakrevskij, *Religija*, Kiev, 1913..., prennent ouvertement son parti. Mais ceux-là mêmes qui font ressortir le péril de son concept de la liberté ecclésiastique et cherchent à modérer ses théories, tels que D. Merejkovskij, *L'âme de Dostoïevskij*, Paris, 1932; V. Zénkovskij, *Russkie Mističeski i Evropa*, Paris (s. d.), p. 274 sq.; N. Berdjaev, *Die Weltanschauung Dostoïevskijs*, Munich, 1925, ceux-là mêmes ne laissent pas d'en subir l'attrait.

Neanmoins le culte professe par les doctrines de Khomjakov et de Dostoïevskij n'exclut pas l'influence d'autres auteurs, spécialement du plus redoutable ennemi du slavophilisme, Vladimir Solovëv, dont la réputation de philosophe et de penseur est si solide, et dont l'ouvrage, *La Russie et l'Église universelle*, avait été si goûté en Occident.

Solovëv considère l'Occident comme indispensable à la réalisation de l'Église universelle telle qu'il la rêve. Cf. F. Muckermann, S. J., *Solovief et l'Occident*, dans *Irénikon*, t. III, 1927, p. 453 sq. L'universalisme de

Solovëv favorise donc la position conciliante de ses partisans, le prince E. Trubetskoi, Th. Losskij..., à l'égard des autres confessions chrétiennes, bien qu'assez souvent ils se contentent de consulter les premières œuvres du maître, retenant, dans ses lignes générales, la théorie exposée par lui dans *Histoire et avenir de la théocratie* et dans la seconde partie de *La Russie et l'Église universelle*, tandis qu'ils l'abandonnent à l'encontre même où Solovëv trouve la solution du problème agaçant de son ecclésiologie dans l'expression : *Roma-Amor!*

Ceci exclu, les écrits de Solovëv fournissent principalement le concept du « théandrisme » de la *Bogocelovečestvo*, élément essentiel de la théologie moderne russe dans l'explication des rapports entre Dieu et le monde. C'est aussi de Solovëv que provient une idée qui a provoqué de grandes polémiques et de profondes dissensions : la doctrine de la *Sophie*. Ce système se trouve déjà dans les œuvres de l'illustre écrivain; cf. L. Kolilinskij-Ellis et R. Knies, *Gedichte von W. Solovief*, Mayence, 1925, appendice; mais le développement de cette idée est dû à P.-A. Florenskij, *Stolp i utverženie istini*, dans *Voprosi religii*, 1907, 1908.

La doctrine de la Sophie a trouvé un admirateur ardent et convaincu dans le professeur de l'académie de Paris, S. Bulgakov, lequel, par son livre *Lumière sans nuit*, publié en 1917, s'en fit le propagateur. En riposte aux premières critiques violentes qu'il lui avaient été faites, Bulgakov reprit le thème dans la trilogie *Kupina nepolimajaja*, Paris, 1927; *Drug ženikha*, Paris, 1927; *Léstoitsa Iakovlja*, Paris, 1929; et plus tard dans deux autres ouvrages : *Agneli Boziji*, Paris, 1933 et *Učitel*, Paris, 1936, qui devaient être suivis d'une autre œuvre consacrée à l'Église.

Nous ne pouvons entrer dans les détails. La doctrine de la Sophie consiste essentiellement dans l'établissement d'un être intermédiaire entre Dieu et les créatures. La Sophie, distincte des trois personnes divines, se trouve pour ainsi dire à la limite entre le divin et le créé, et participe de l'un et de l'autre. Par rapport à Dieu, elle est éminemment réceptive de toute perfection communicable aux créatures; au sujet de celles-ci, elle est éminemment féconde, parce que les créatures reçoivent d'elle, comme d'un principe féminin, l'être, l'intelligence, tous les dons; et la Sophie, comme âme du monde, continue à conserver les créatures. La Sophie, comme l'explique Bulgakov dans son écrit de 1925 : *Hypostase et hypostasisme*, n'est pas une personne mais une pure subsistance, bien que, elle aussi, ait eu ses manifestations et ses concrétisations dans la sainte Vierge, le Christ, les anges, comme l'indiquent déjà les titres mêmes de la trilogie de Bulgakov, qui veut être un commentaire théologique de la célèbre icône de la Sophie à la cathédrale de Novgorod. C'est peut-être d'ailleurs l'ardeur de la lutte autour du « sophianisme » qui a amené Bulgakov à faire de la doctrine de la Sophie le pivot de toutes les questions théologiques; ce que lui reprochent plusieurs écrivains, même ceux qui, comme Nicolas von Arseniev, appartiennent à des cercles qui lui sont assez étroitement apparentés.

Il est facile de deviner que seul un jugement supérieur peut découvrir dans les théories sophianiques une source de nouvelle et plus haute théologie. Cf. hiéromoine Lev, *Sedes Sapientiae*, dans *Irénikon*, t. III, 1927, p. 262 sq. Nous pouvons, il est vrai, y voir un effort sincère et comme une soif de vérité; cependant on ne peut nier qu'elles mettent sans dessus dessous tout le dogme au nom de l'intuition et de l'idealisme platonicien, adopté par Bulgakov. C'est pourquoi des protestations se sont élevées hautement à la contre, même dans le camp de l'orthodoxie. Le métropolitain Antoine (Kropotinskij), résidant à Carlowitz (Yougoslavie), dénonçait en 1924, dans la revue *Novoe Vremja*, le



sophianisme de Florentskij et de Filjakov ont été suspect d'introduire une quatrième personne en Dieu. Les explications de Bulgakov ont été à tort la première tempête. Mais dans le synode tenu à Carlowitz, les 18-31 mars 1927, Antoine publia la lettre sur le « modernisme » de l'académie théologique de Paris, dont une preuve est précisément la théorie de la Sophie. Voir M. d'Herbigny, S. J., *Évêques russes en exil*, dans *Orientalia christiana*, n. 67, Rome, 1931, p. 146-149. La condamnation eût pu sembler un épisode de la lutte engagée entre les métropolites Litavski de Paris, et Antoine de Carlowitz. L'un est mort, et quand Serge, métropolite de Moscou, condamna solennellement, en septembre 1933, par l'intermédiaire d'Élieuthère, métropolite de Lithuanie, la doctrine de Bulgakov, Antoine n'était plus de ce monde. Pour confirmer la sentence, l'archevêque Séraphin (Sobolev) publia un volumineux ouvrage contre la nouvelle doctrine de la Sophie : *Novoe učenie o Sofii Premudrosti Božiej*, Sofia, 1935, suivi, deux années plus tard, d'une réponse plus succincte aux défenses opposées par Bulgakov : *Zuščita Sofianskoj Eresi Protivorem S. Bulgakovim pred litsom Arkhieriejskago Sobora Russkoj Zarubeznoj Sofii*, 1937.

La condamnation de la théorie sophianique ne fut pas bien accueillie à Paris. N. Berdjajev y trouva l'ombre et l'esprit du *grand inquisiteur*; S. Bulgakov ne manqua pas de repousser les considérants de la sentence, qui était, selon lui, le fruit d'un examen superficiel et incomplet; au lieu de cesser d'écrire, il ajouta ces précédents ouvrages sur la Sophie de l'aveux sur le *Paraclès*, Paris, 1936, et publia en anglais un résumé de sa théorie, sous le titre *The Wisdom of God. A brief summary of sophiology*, New-York, Londres, 1937.

L'absence d'autorité doctrinale dans l'Église russe, plus que jamais sensible en ce temps d'écrasement favorable à la résistance de Bulgakov; néanmoins, le sophianisme ne semble pas destiné à recueillir l'approbation de la théologie orthodoxe. On en eut la preuve dans le froid accueil fait aux professeurs de l'académie de Paris au I<sup>er</sup> congrès international de théologie orthodoxe, célébré à Athènes, du 20 novembre au 3 décembre 1936. Dans ce congrès, la délégation russe put constater jusqu'à quel point leur position khomjakovienne et sophianique était en opposition avec la pensée théologique dominante dans les autres Églises orthodoxes. C. Dumont, *En marge du premier congrès de théologie orthodoxe*, dans *Russie et chrétienté*, nouv. série, t. 1, 1937, p. 54-77, voir surtout p. 61.

L. SERGIEV, DIACON ROMAIN, HIERODIAQUE, de l'enseignement ecclésiastique, fut le plus des autres auteurs cités dans A. Palmieri, *Les églises russes*, L'Espresso, 1938, n. VIII. Le synode de Carlowitz, tenu en 1927, en Russie, p. 311 sq. Sur les pontifications des archevêques, voir aussi : S. G. Gougeon, *Les premiers évêques de l'Église russe de l'étranger*, dans *Trudy*, 1882, t. 1, p. 236-251. N. Khomjakov, *Les écoles orthodoxes dans la Russie occidentale au XVIII<sup>e</sup> siècle*, *comptes rendus*, t. XVIII s., Kazan, 1898, p. 185-176; et M. Litavski, *La polémique des catholiques occidentaux des opérations*, dans *Trudy*, 1874, t. 1, pour le développement ultérieur, voir aussi dans P. Znamenski, *Les écoles ecclésiastiques et la Russie jusqu'à la réforme de l'empire*, dans *Russie*, 1881, et pour l'époque plus récente, E. V. Titov, *L'école ecclésiastique en Russie pendant le XIX<sup>e</sup> s.*, 2 vol., Vilno, 1908, 1909.

II. ACADEMIE D'ENSEIGNEMENT. — Le Collège de l'Université de l'Université d'Industrie et d'Académie de Kiev. Le premier enseignement de la théologie en Russie fut donné à l'Université de l'Université de Kiev, 1814. Parmi ses fondateurs, il faut consulter V. Skokpenskij, *Histoire de l'Université ecclésiastique de Kiev*, Saint-Petersbourg, 1907, qui donne des détails sur l'Université de l'Université de Kiev, et sur les autres universités de l'Université de l'Université de Kiev, 1814-1815, 1816, 1817, 1818, 1819, 1820, 1821, 1822, 1823, 1824, 1825, 1826, 1827, 1828, 1829, 1830, 1831, 1832, 1833, 1834, 1835, 1836, 1837, 1838, 1839, 1840, 1841, 1842, 1843, 1844, 1845, 1846, 1847, 1848, 1849, 1850, 1851, 1852, 1853, 1854, 1855, 1856, 1857, 1858, 1859, 1860, 1861, 1862, 1863, 1864, 1865, 1866, 1867, 1868, 1869, 1870, 1871, 1872, 1873, 1874, 1875, 1876, 1877, 1878, 1879, 1880, 1881, 1882, 1883, 1884, 1885, 1886, 1887, 1888, 1889, 1890, 1891, 1892, 1893, 1894, 1895, 1896, 1897, 1898, 1899, 1900, 1901, 1902, 1903, 1904, 1905, 1906, 1907, 1908, 1909, 1910, 1911, 1912, 1913, 1914, 1915, 1916, 1917, 1918, 1919, 1920, 1921, 1922, 1923, 1924, 1925, 1926, 1927, 1928, 1929, 1930, 1931, 1932, 1933, 1934, 1935, 1936, 1937, 1938, 1939, 1940, 1941, 1942, 1943, 1944, 1945, 1946, 1947, 1948, 1949, 1950, 1951, 1952, 1953, 1954, 1955, 1956, 1957, 1958, 1959, 1960, 1961, 1962, 1963, 1964, 1965, 1966, 1967, 1968, 1969, 1970, 1971, 1972, 1973, 1974, 1975, 1976, 1977, 1978, 1979, 1980, 1981, 1982, 1983, 1984, 1985, 1986, 1987, 1988, 1989, 1990, 1991, 1992, 1993, 1994, 1995, 1996, 1997, 1998, 1999, 2000, 2001, 2002, 2003, 2004, 2005, 2006, 2007, 2008, 2009, 2010, 2011, 2012, 2013, 2014, 2015, 2016, 2017, 2018, 2019, 2020, 2021, 2022, 2023, 2024, 2025, 2026, 2027, 2028, 2029, 2030, 2031, 2032, 2033, 2034, 2035, 2036, 2037, 2038, 2039, 2040, 2041, 2042, 2043, 2044, 2045, 2046, 2047, 2048, 2049, 2050, 2051, 2052, 2053, 2054, 2055, 2056, 2057, 2058, 2059, 2060, 2061, 2062, 2063, 2064, 2065, 2066, 2067, 2068, 2069, 2070, 2071, 2072, 2073, 2074, 2075, 2076, 2077, 2078, 2079, 2080, 2081, 2082, 2083, 2084, 2085, 2086, 2087, 2088, 2089, 2090, 2091, 2092, 2093, 2094, 2095, 2096, 2097, 2098, 2099, 2100, 2101, 2102, 2103, 2104, 2105, 2106, 2107, 2108, 2109, 2110, 2111, 2112, 2113, 2114, 2115, 2116, 2117, 2118, 2119, 2120, 2121, 2122, 2123, 2124, 2125, 2126, 2127, 2128, 2129, 2130, 2131, 2132, 2133, 2134, 2135, 2136, 2137, 2138, 2139, 2140, 2141, 2142, 2143, 2144, 2145, 2146, 2147, 2148, 2149, 2150, 2151, 2152, 2153, 2154, 2155, 2156, 2157, 2158, 2159, 2160, 2161, 2162, 2163, 2164, 2165, 2166, 2167, 2168, 2169, 2170, 2171, 2172, 2173, 2174, 2175, 2176, 2177, 2178, 2179, 2180, 2181, 2182, 2183, 2184, 2185, 2186, 2187, 2188, 2189, 2190, 2191, 2192, 2193, 2194, 2195, 2196, 2197, 2198, 2199, 2200, 2201, 2202, 2203, 2204, 2205, 2206, 2207, 2208, 2209, 2210, 2211, 2212, 2213, 2214, 2215, 2216, 2217, 2218, 2219, 2220, 2221, 2222, 2223, 2224, 2225, 2226, 2227, 2228, 2229, 2230, 2231, 2232, 2233, 2234, 2235, 2236, 2237, 2238, 2239, 2240, 2241, 2242, 2243, 2244, 2245, 2246, 2247, 2248, 2249, 2250, 2251, 2252, 2253, 2254, 2255, 2256, 2257, 2258, 2259, 2260, 2261, 2262, 2263, 2264, 2265, 2266, 2267, 2268, 2269, 2270, 2271, 2272, 2273, 2274, 2275, 2276, 2277, 2278, 2279, 2280, 2281, 2282, 2283, 2284, 2285, 2286, 2287, 2288, 2289, 2290, 2291, 2292, 2293, 2294, 2295, 2296, 2297, 2298, 2299, 2300, 2301, 2302, 2303, 2304, 2305, 2306, 2307, 2308, 2309, 2310, 2311, 2312, 2313, 2314, 2315, 2316, 2317, 2318, 2319, 2320, 2321, 2322, 2323, 2324, 2325, 2326, 2327, 2328, 2329, 2330, 2331, 2332, 2333, 2334, 2335, 2336, 2337, 2338, 2339, 2340, 2341, 2342, 2343, 2344, 2345, 2346, 2347, 2348, 2349, 2350, 2351, 2352, 2353, 2354, 2355, 2356, 2357, 2358, 2359, 2360, 2361, 2362, 2363, 2364, 2365, 2366, 2367, 2368, 2369, 2370, 2371, 2372, 2373, 2374, 2375, 2376, 2377, 2378, 2379, 2380, 2381, 2382, 2383, 2384, 2385, 2386, 2387, 2388, 2389, 2390, 2391, 2392, 2393, 2394, 2395, 2396, 2397, 2398, 2399, 2400, 2401, 2402, 2403, 2404, 2405, 2406, 2407, 2408, 2409, 2410, 2411, 2412, 2413, 2414, 2415, 2416, 2417, 2418, 2419, 2420, 2421, 2422, 2423, 2424, 2425, 2426, 2427, 2428, 2429, 2430, 2431, 2432, 2433, 2434, 2435, 2436, 2437, 2438, 2439, 2440, 2441, 2442, 2443, 2444, 2445, 2446, 2447, 2448, 2449, 2450, 2451, 2452, 2453, 2454, 2455, 2456, 2457, 2458, 2459, 2460, 2461, 2462, 2463, 2464, 2465, 2466, 2467, 2468, 2469, 2470, 2471, 2472, 2473, 2474, 2475, 2476, 2477, 2478, 2479, 2480, 2481, 2482, 2483, 2484, 2485, 2486, 2487, 2488, 2489, 2490, 2491, 2492, 2493, 2494, 2495, 2496, 2497, 2498, 2499, 2500, 2501, 2502, 2503, 2504, 2505, 2506, 2507, 2508, 2509, 2510, 2511, 2512, 2513, 2514, 2515, 2516, 2517, 2518, 2519, 2520, 2521, 2522, 2523, 2524, 2525, 2526, 2527, 2528, 2529, 2530, 2531, 2532, 2533, 2534, 2535, 2536, 2537, 2538, 2539, 2540, 2541, 2542, 2543, 2544, 2545, 2546, 2547, 2548, 2549, 2550, 2551, 2552, 2553, 2554, 2555, 2556, 2557, 2558, 2559, 2560, 2561, 2562, 2563, 2564, 2565, 2566, 2567, 2568, 2569, 2570, 2571, 2572, 2573, 2574, 2575, 2576, 2577, 2578, 2579, 2580, 2581, 2582, 2583, 2584, 2585, 2586, 2587, 2588, 2589, 2590, 2591, 2592, 2593, 2594, 2595, 2596, 2597, 2598, 2599, 2600, 2601, 2602, 2603, 2604, 2605, 2606, 2607, 2608, 2609, 2610, 2611, 2612, 2613, 2614, 2615, 2616, 2617, 2618, 2619, 2620, 2621, 2622, 2623, 2624, 2625, 2626, 2627, 2628, 2629, 2630, 2631, 2632, 2633, 2634, 2635, 2636, 2637, 2638, 2639, 2640, 2641, 2642, 2643, 2644, 2645, 2646, 2647, 2648, 2649, 2650, 2651, 2652, 2653, 2654, 2655, 2656, 2657, 2658, 2659, 2660, 2661, 2662, 2663, 2664, 2665, 2666, 2667, 2668, 2669, 2670, 2671, 2672, 2673, 2674, 2675, 2676, 2677, 2678, 2679, 2680, 2681, 2682, 2683, 2684, 2685, 2686, 2687, 2688, 2689, 2690, 2691, 2692, 2693, 2694, 2695, 2696, 2697, 2698, 2699, 2700, 2701, 2702, 2703, 2704, 2705, 2706, 2707, 2708, 2709, 2710, 2711, 2712, 2713, 2714, 2715, 2716, 2717, 2718, 2719, 2720, 2721, 2722, 2723, 2724, 2725, 2726, 2727, 2728, 2729, 2730, 2731, 2732, 2733, 2734, 2735, 2736, 2737, 2738, 2739, 2740, 2741, 2742, 2743, 2744, 2745, 2746, 2747, 2748, 2749, 2750, 2751, 2752, 2753, 2754, 2755, 2756, 2757, 2758, 2759, 2760, 2761, 2762, 2763, 2764, 2765, 2766, 2767, 2768, 2769, 2770, 2771, 2772, 2773, 2774, 2775, 2776, 2777, 2778, 2779, 2780, 2781, 2782, 2783, 2784, 2785, 2786, 2787, 2788, 2789, 2790, 2791, 2792, 2793, 2794, 2795, 2796, 2797, 2798, 2799, 2800, 2801, 2802, 2803, 2804, 2805, 2806, 2807, 2808, 2809, 2810, 2811, 2812, 2813, 2814, 2815, 2816, 2817, 2818, 2819, 2820, 2821, 2822, 2823, 2824, 2825, 2826, 2827, 2828, 2829, 2830, 2831, 2832, 2833, 2834, 2835, 2836, 2837, 2838, 2839, 2840, 2841, 2842, 2843, 2844, 2845, 2846, 2847, 2848, 2849, 2850, 2851, 2852, 2853, 2854, 2855, 2856, 2857, 2858, 2859, 2860, 2861, 2862, 2863, 2864, 2865, 2866, 2867, 2868, 2869, 2870, 2871, 2872, 2873, 2874, 2875, 2876, 2877, 2878, 2879, 2880, 2881, 2882, 2883, 2884, 2885, 2886, 2887, 2888, 2889, 2890, 2891, 2892, 2893, 2894, 2895, 2896, 2897, 2898, 2899, 2900, 2901, 2902, 2903, 2904, 2905, 2906, 2907, 2908, 2909, 2910, 2911, 2912, 2913, 2914, 2915, 2916, 2917, 2918, 2919, 2920, 2921, 2922, 2923, 2924, 2925, 2926, 2927, 2928, 2929, 2930, 2931, 2932, 2933, 2934, 2935, 2936, 2937, 2938, 2939, 2940, 2941, 2942, 2943, 2944, 2945, 2946, 2947, 2948, 2949, 2950, 2951, 2952, 2953, 2954, 2955, 2956, 2957, 2958, 2959, 2960, 2961, 2962, 2963, 2964, 2965, 2966, 2967, 2968, 2969, 2970, 2971, 2972, 2973, 2974, 2975, 2976, 2977, 2978, 2979, 2980, 2981, 2982, 2983, 2984, 2985, 2986, 2987, 2988, 2989, 2990, 2991, 2992, 2993, 2994, 2995, 2996, 2997, 2998, 2999, 3000, 3001, 3002, 3003, 3004, 3005, 3006, 3007, 3008, 3009, 3010, 3011, 3012, 3013, 3014, 3015, 3016, 3017, 3018, 3019, 3020, 3021, 3022, 3023, 3024, 3025, 3026, 3027, 3028, 3029, 3030, 3031, 3032, 3033, 3034, 3035, 3036, 3037, 3038, 3039, 3040, 3041, 3042, 3043, 3044, 3045, 3046, 3047, 3048, 3049, 3050, 3051, 3052, 3053, 3054, 3055, 3056, 3057, 3058, 3059, 3060, 3061, 3062, 3063, 3064, 3065, 3066, 3067, 3068, 3069, 3070, 3071, 3072, 3073, 3074, 3075, 3076, 3077, 3078, 3079, 3080, 3081, 3082, 3083, 3084, 3085, 3086, 3087, 3088, 3089, 3090, 3091, 3092, 3093, 3094, 3095, 3096, 3097, 3098, 3099, 3100, 3101, 3102, 3103, 3104, 3105, 3106, 3107, 3108, 3109, 3110, 3111, 3112, 3113, 3114, 3115, 3116, 3117, 3118, 3119, 3120, 3121, 3122, 3123, 3124, 3125, 3126, 3127, 3128, 3129, 3130, 3131, 3132, 3133, 3134, 3135, 3136, 3137, 3138, 3139, 3140, 3141, 3142, 3143, 3144, 3145, 3146, 3147, 3148, 3149, 3150, 3151, 3152, 3153, 3154, 3155, 3156, 3157, 3158, 3159, 3160, 3161, 3162, 3163, 3164, 3165, 3166, 3167, 3168, 3169, 3170, 3171, 3172, 3173, 3174, 3175, 3176, 3177, 3178, 3179, 3180, 3181, 3182, 3183, 3184, 3185, 3186, 3187, 3188, 3189, 3190, 3191, 3192, 3193, 3194, 3195, 3196, 3197, 3198, 3199, 3200, 3201, 3202, 3203, 3204, 3205, 3206, 3207, 3208, 3209, 3210, 3211, 3212, 3213, 3214, 3215, 3216, 3217, 3218, 3219, 3220, 3221, 3222, 3223, 3224, 3225, 3226, 3227, 3228, 3229, 3230, 3231, 3232, 3233, 3234, 3235, 3236, 3237, 3238, 3239, 3240, 3241, 3242, 3243, 3244, 3245, 3246, 3247, 3248, 3249, 3250, 3251, 3252, 3253, 3254, 3255, 3256, 3257, 3258, 3259, 3260, 3261, 3262, 3263, 3264, 3265, 3266, 3267, 3268, 3269, 3270, 3271, 3272, 3273, 3274, 3275, 3276, 3277, 3278, 3279, 3280, 3281, 3282, 3283, 3284, 3285, 3286, 3287, 3288, 3289, 3290, 3291, 3292, 3293, 3294, 3295, 3296, 3297, 3298, 3299, 3300, 3301, 3302, 3303, 3304, 3305, 3306, 3307, 3308, 3309, 3310, 3311, 3312, 3313, 3314, 3315, 3316, 3317, 3318, 3319, 3320, 3321, 3322, 3323, 3324, 3325, 3326, 3327, 3328, 3329, 3330, 3331, 3332, 3333, 3334, 3335, 3336, 3337, 3338, 3339, 3340, 3341, 3342, 3343, 3344, 3345, 3346, 3347, 3348, 3349, 3350, 3351, 3352, 3353, 3354, 3355, 3356, 3357, 3358, 3359, 3360, 3361, 3362, 3363, 3364, 3365, 3366, 3367, 3368, 3369, 3370, 3371, 3372, 3373, 3374, 3375, 3376, 3377, 3378, 3379, 3380, 3381, 3382, 3383, 3384, 3385, 3386, 3387, 3388, 3389, 3390, 3391, 3392, 3393, 3394, 3395, 3396, 3397, 3398, 3399, 3400, 3401, 3402, 3403, 3404, 3405, 3406, 3407, 3408, 3409, 3410, 3411, 3412, 3413, 3414, 3415, 3416, 3417, 3418, 3419, 3420, 3421, 3422, 3423, 3424, 3425, 3426, 3427, 3428, 3429, 3430, 3431, 3432, 3433, 3434, 3435, 3436, 3437, 3438, 3439, 3440, 3441, 3442, 3443, 3444, 3445, 3446, 3447, 3448, 3449, 3450, 3451, 3452, 3453, 3454, 3455, 3456, 3457, 3458, 3459, 3460, 3461, 3462, 3463, 3464, 3465, 3466, 3467, 3468, 3469, 3470, 3471, 3472, 3473, 3474, 3475, 3476, 3477, 3478, 3479, 3480, 3481, 3482, 3483, 3484, 3485, 3486, 3487, 3488, 3489, 3490, 3491, 3492, 3493, 3494, 3495, 3496, 3497, 3498, 3499, 3500, 3501, 3502, 3503, 3504, 3505, 3506, 3507, 3508, 3509, 3510, 3511, 3512, 3513, 3514, 3515, 3516, 3517, 3518, 3519, 3520, 3521, 3522, 3523, 3524, 3525, 3526, 3527, 3528, 3529, 3530, 3531, 3532, 3533, 3534, 3535, 3536, 3537, 3538, 3539, 3540, 3541, 3542, 3543, 3544, 3545, 3546, 3547, 3548, 3549, 3550, 3551, 3552, 3553, 3554, 3555, 3556, 3557, 3558, 3559, 3560, 3561, 3562, 3563, 3564, 3565, 3566, 3567, 3568, 3569, 3570, 3571, 3572, 3573, 3574, 3575, 3576, 3577, 3578, 3579, 3580, 3581, 3582, 3583, 3584, 3585, 3586, 3587, 3588, 3589, 3590, 3591, 3592, 3593, 3594, 3595, 3596, 3597, 3598, 3599, 3600, 3601, 3602, 3603, 3604, 3605, 3606, 3607, 3608, 3609, 3610, 3611, 361

*l'Encyclopédie théologique pravoslavne*, dont seize volumes ont paru à Saint-Petersbourg, 1900-1909, sous la direction des professeurs A. Lopoukhin (t. I-VI) et N. Glubokovskij (t. VI-X). Avec sources et puisées principalement dans les sources sur la théologie russe : A. Palmieri, *Theologia dogmatica orthodoxa*, t. I, Florence, 1911, p. 154-183; et M. Lages, *Theologia dogmatica christianorum orientalium ab I. I. I. catholica dissidentium*, t. I, Paris, 1926, p. 546-631. Postérieurement, N. Glubokovskij a publié son livre *La science théologique russe dans son développement historique et dans son état actuel*, Varsovie, 1928, dont il avait déjà donné un abrégé dans les *Acta academici Velehradensis*, t. XI, Prague, 1924, traduit en français par Ph. de Begis, *L'inspiration de la littérature théologique russe, cf. Recherches de science religieuse*, t. XVII, 1927, p. 257-287. Le livre de Glubokovskij a surtout un caractère historique et bibliographique. Le tableau de la théologie russe est présenté dans un horizon beaucoup plus vaste et avec l'abondantes notes bibliographiques par le P. G. Florovskij, *Les chemins de la théologie russe*, Paris, 1937.

V. L'ÉCOLE PROKOPOVSKIË. Nous omettons les références sur Moghila et son école, déjà indiquées dans l'article MOGHILA et dans la première partie du présent article.

Quant à Prokopovitch, le livre fondamental pour connaître son activité est : I. Cistiović, *Theophane Prokopovitch et son époque*, Saint-Petersbourg, 1868, livre complété par les données plus récentes recueillies par P. Verklovskij, *L'institution du collège ecclésiastique et le règlement ecclésiastique*, Rostov-sur-Don, 1916. Pour la théologie de Prokopovitch, on peut en outre utiliser les travaux édités dans la revue *Khristianskoe Čtenie* par P. Cervjakovskij, *Introduction à la théologie de Theophane Prokopovitch*, 1876, t. I; *La sainte Écriture comme source de la théologie*, d'après l'enseignement des protestants orthodoxes du XVII<sup>e</sup> s. et d'après « L'introduction à la théologie » de Theophane Prokopovitch, 1876, t. II; *Doctrines de Th. Prok.* sur les sources de la théologie, 1877, t. I; *Doctrines de Th. Prok.* sur la sainte Écriture, 1877, t. II; *Sources de « L'introduction à la théologie » de Th. Prok.*, 1878, t. I; *Sur la méthode de « L'introduction à la théologie » de Th. Prok.*, 1878, t. I. Voir aussi Th. Tikhomirov, *L'idée de l'absolutisme divin et la scolastique protestante dans la théologie de Th. Prok.*, dans *Khr. Čten.*, 1884, t. II; M. Savitsky, *Doctrines de Theophane Prokopovitch et de Theophane Prokopovitch sur la sainte Tradition*, dans *Vera i razum*, 1895, t. I; A. Arkhangel'skij, *Instruction religieuse et littérature religieuse en Russie sous Pierre le Grand*, Kazan, 1883; H. Koch, *Die russische Orthodoxie im petrischen Zeitalter*, Breslau, 1929.

Sur d'autres écrivains prokopovitchiens, cf. M. Pavlovitch, *Résumé critico-bibliographique des discours et des sermons de Georges Kontskij*, dans *Khr. Čten.*, 1872, t. II; le même, *Georges Kontskij*, archevêque de Moghilev, dans *ibid.*, 1873, t. I; B. Titinov, *Gabriel Petrov*, Saint-Petersbourg, 1916; A. Nadezhdin, *Le métropolitain de Moscou Platon le Jeune*, dans *Prav. Sob.*, 1882, t. I; 1883, t. II; A. Mazoukitch, *Philaret II (Levskij)*, métropolitain de Moscou, dans *Prav. Sob.*, 1912, t. II; N. Petrov, *Mémoires autobiographiques de S. I. Irmak-Fulkovskij*, dans *Trudy*, 1907, t. II.

VI. LE RÉFUGE À LA GRADITON. Sur la biographie de Philarète Drozdov, cf. A. Smirnov, *Les années d'étude et d'enseignement de V. M. Drozdov, plus tard Philarète*, métropolitain de Moscou, dans *Vera i razum*, 1892, t. II; K. Korotavskij, *Sur la sainte Philarète de Moscou*, septième et huitième années de la vie, 1892, t. I; K. Korotavskij, 1894; N. Romanskij, *Pour mieux connaître les caractères de Philarète*, métropolitain de Moscou, dans *Bog. Vést.*, 1901, t. II; B. Titinov, *A propos des rapports du métropolitain Philarète avec le Rascol*, dans *Vera i razum*, 1902, t. I; K. Khramovitch, *Pour la biographie de Philarète*, métropolitain de Moscou, dans *Bog. Vést.*, 1911, t. I; et surtout M. Juzge, *Philarète Drozdov*, métropolitain de Moscou (1825-1895), *Sur son caractère, ses doctrines*, dans *Œuvres d'orient*, t. XXVI (1935), p. 447-475, et ici même, t. XII, col. 1376-1395.

Dans l'article de M. Juzge on trouvera aussi l'examen de la doctrine théologique de Philarète, sur laquelle on peut consulter également N. Besson, *Critique du traité des œuvres de Philarète*, métropolitain de Moscou, dans *Khr. Čten.*, 1887, t. I; I. Kovenskij, *Le traité de l'Église de l'Église dans les écrits de Philarète*, métropolitain de Moscou, dans *ibid.*, 1895, t. II; Th. Titov, *Prælectiones d'après le grand catéchisme chrétien de l'Église orthodoxe*, Moscou, 1901.

Sur Macaire, voir Th. Titov, *Macaire*, métropolitain de Moscou et de Kholmjakov, Kazan, 1890, 1898. Le même, *Le métropolitain de Moscou*, Moscou, 1900, dans

*Trudy*, 1902, t. III; 1907, t. II; le même, *Correspondance du métropolitain de Moscou, Macaire Bulgakov*, dans *Trudy*, 1907, t. I; 1911; le même, *Deux réponses de Macaire Bulgakov*, à l'occasion de la loi des académies ecclésiastiques de 1869, dans *Trudy*, 1906, t. I; A. Vertel'skij, *Résumé de la parole de l'acte de Macaire*, métropolitain de Moscou, dans *Vera i razum*, 1917, t. I.

Sur Philarète (Gumilevskij), voir S. Smirnov, *Philarète archevêque de Cernigov*, Tambov, 1880. Pour les auteurs des manuels, nous renvoyons aux ouvrages cités ci-dessus, col. 356.

VII. LE SLAVOPHILISME. Pour ce qui concerne les débuts du slavophilisme, consulter A. Lušnikov, *Fondements historiques et littéraires du vieux slavophilisme*, dans *Prav. Sob.*, 1913, t. II; le même, I. V. Kirilovskij, *Résumé de sa vie et de sa doctrine*, dans *Prav. Sob.*, 1914, t. I; 1915, t. III; Th. Andréev, *L'académie ecclésiastique de Moscou et le slavophilisme*, dans *Bog. Vést.*, 1915, t. III; A. Koyré, *La philosophie et le problème national en Russie au début du XIX<sup>e</sup> s.*, Paris, 1929; Ch. Quénet, *Tchaadaev et les lettres philosophiques*, *Contribution à l'étude du mouvement des idées en Russie*, Paris, 1931.

La vie de Khomjakov a été écrite par V. Z. Zavitnevitch, *Alexis Stepanovitch Khomjakov*, 2 vol., Kiev, 1912; G. Kolesmine, *Luz de Oriente* : Khomjakoff, Madrid, 1912; N. Berdjaev, A. S. Khomjakov, Moscou, 1912. Dans ces auteurs, on trouvera aussi un exposé du système de Khomjakov étudié, entre autres, par N. Besson, *A propos des rapports de Khomjakov avec l'histoire et de la théologie patristique*, dans *Khr. Čten.*, 1878, t. I; Th. Smirnov, *La question du protestantisme jugée par Khomjakov*, dans *Prav. Sob.*, 1882, t. I; M. Krasnjuk, *Doctrine philosophique et religieuse des anciens slavophiles*, dans *Vera i razum*, 1900, t. II; V. Zavitnevitch, *Le sujet du système philosophique et théologique de A. S. Khomjakov*, dans *Trudy*, 1906, t. I; le même, *Gnostologie de A. S. Khomjakov*, dans *Trudy*, 1913, t. I; A. Pawlowski, *L'idée de l'Église d'après les théologiens et les historiens russes (en polonais)*, Varsovie, 1935, p. 41-111; P. Linickij, *Slavophilisme et libéralisme*, dans *Trudy*, 1882, t. I, II.

Au sujet de M. Solovëv, on peut consulter, pour sa biographie, la notice nécrologique de P. Tikhomirov, *Vladimir Sergeïevitch Solovëv (1853-1900)*, dans *Bog. Vést.*, 1900, t. II; V. Velitsko, *Vladimir Solovëv*, *Sur sa vie et ses œuvres*, Saint-Petersbourg, 1903; M. d'Herbigny, *Un Nouveau russe*, Vladimir Solovëv, Paris, 1911; S. Lukjanov, *VL-S. Solovëv dans ses années de jeunesse. Matériaux pour une biographie*, dans *Zurn. Min. Nar. Pr.*, nouv. série, t. LXXI-LXXII, 1915-1917; L. Serraz, *Vladimir Solovëv*, dans *Echos d'Orient*, t. XVIII-XX, 1916-1921; le hiéromoine Lev, *Vladimir Solovëv : le christianisme, l'humanisme, la philosophie*, dans *Trudy*, t. I, 1926. Pour la philosophie de Solovëv, M. Tarevitch, *Le système religieux dans la philosophie de V.-S. Solovëv*, dans *Khr. Čten.*, 1908, t. I; premier Eugène Tchébelskij, *La conception philosophique du monde chez VL-S. Solovëv*, Moscou, 1912-1913, 2 vol.; W. Seylarskij, *Solonius Philosophus der All-Einheit*, Kaunas, 1932. Sur son ecclésiologie, S.-v. Examen critique de l'ouvrage de VL Solovëv « La Russie et l'Église universelle », dans *Vera i razum*, 1891, t. I; I. Spersnjanskij, *VL-S. Solovëv*, apôtre de l'idée chrétienne et attitude de la presse séculière et ecclésiastique envers lui, dans *Vera i razum*, 1900, t. II; I. A. Vass. Solovëv, *Défenseur de la papauté*, dans son livre « La Russie et l'Église universelle », dans *ibid.*, 1904, t. I; S. Solovëv, *L'idée de l'Église dans les pensées de V. Solovëv*, dans *Bog. Vést.*, 1914, t. I; N. I. A. Opinion de V.-S. Solovëv sur le catholicisme, dans *Vera i razum*, 1914, t. II; I. Kholmjakov, *VL-S. Solovëv*, *Monarchie N. Petri*, *Die kirchliche Monarchie des hl. Petrus, als freie und universelle Theokratie*, im Lichte der Weisheit aus den Hauptwerken von VL-S. Solovëv, Marneville, 1929; V. Pavlovskij, *Solovëv et l'Église* (en tchèque), Olomouc, 1935; A. Pawlowski, *La sophologie de Solovëv* (en polonais), dans *Miscellanea theologica*, t. XVIII, 1937.

VIII. LES TENTATIVES DE L'UNION DE NOS SEIGLES. Pour cette partie, voir le tableau systématique de N. Glubokovskij, *Science théologique russe*, Varsovie, 1928. Ici, cependant, surtout aux auteurs les plus importants, mais cela ne le fera pas, il donne des indications nombreuses et nombreuses, après avoir réuni les notices rassemblées par P. Irmak-Fulkovskij dans les ouvrages de théologie orientale.

Sur l'activité développée dans les tentatives d'union avec les autres églises, cf. V. Kovenskij, *Le vœu d'union avec les autres églises*, 1894; le même, *La question des protestants après l'union ecclésiastique*, dans *Prav. Sob.*, 1897, t. I; A. H.





groupe des cinq livres ou rouleaux, *Megilloth*, lus à certaines fêtes juives; elles tiennent le second rang, après le Cantique des Cantiques et avant les Lamentations. On la lisait à la fête de la Pentecôte, en raison sans doute de son épisode principal qui se place au temps de la moisson des orges, t. 22, époque à laquelle se célébrait la fête de la Pentecôte. Le Talmud en fait le premier des Hagiographes. *Baba bahra*, 14 b. Dans les Septante et la Vulgate, le livre de Ruth suit immédiatement celui des Juges; il en est de même dans les anciennes listes des livres de la Bible. Cf. Méiton de Sardes, *P. G.*, t. V, col. 1210; Origène, d'après Lucbe, *Hist. eccl.*, I, VI, c. xxv, *P. G.*, t. XX, col. 250; saint Cyrille de Jérusalem, *Catech.*, IV, 35, *P. G.*, t. XXXIII, col. 500. Saint Jérôme dans son *Prologus galatius* ajoute à sa mention du livre des Juges que les Juifs y rattachent Ruth, parce que l'histoire qui y est rapportée s'est passée du temps des Juges; il n'ignore pas cependant que d'autres, comptant non pas vingt-deux mais vingt-quatre livres, mettaient le livre de Ruth parmi les Hagiographes. *Prolog. gal.*, *P. L.*, t. XXVIII, col. 553. Josèphe pour arriver au total de vingt-deux livres devait également compter les Juges et Ruth comme un seul livre, ce qui permet de supposer que de son temps les deux livres se suivaient. *Contr. Apion.*, I, 8. Le Talmud qui range Ruth parmi les Hagiographes semble se faire l'écho de cet usage en l'attribuant au même auteur ou éditeur que le livre des Juges.

Quelle était en fait la place primitive du livre de Ruth dans le canon hébreu? Elle n'apparaît pas très nettement d'après ce qui précède. Pour ceux qui considèrent l'histoire de Ruth comme un troisième épisode, formant avec les deux précédents l'appendice du livre des Juges, l'ordre des Septante et de la Vulgate est naturellement l'ordre primitif; le début du livre : « Au temps où les Juges gouvernaient » le suppose également. Nombreux toutefois sont les critiques pour qui les différences de sujet, de style et de vocabulaire ne permettent guère de faire du livre de Ruth une composition du même genre littéraire et de la même époque que le livre des Juges et son appendice. On n'y trouve pas non plus la moindre trace de cet esprit prophétique ou deutéronomistique qui caractérise la série des livres historiques, Josué-Rois. « Il faudrait surtout admettre — et c'est la principale difficulté — qu'une fraction du recueil des *Nebiim* a été détachée après coup et transférée dans celui des *Ketubim*. Une opération de ce genre paraît invraisemblable. L'ordre que les livres bibliques occupent dans l'Ancien Testament hébreu, ordre fondé sur des raisons de développement historique, prime d'une façon constante le classement plus raisonné, et par conséquent plus artificiel, qu'on rencontre dans les Septante. » Gautier, *Introduction à l'Ancien Testament*, t. II, 1914, p. 153.

S'il faut au contraire, d'après les témoignages anciens et l'époque à laquelle se passe l'histoire, maintenir le livre de Ruth à la suite de celui des Juges, comme à sa place primitive, on expliquera son déplacement dans la Bible hébraïque, en disant qu'il fut détaché tardivement du livre des Juges durant l'ère chrétienne, lorsqu'on l'affecta à la lecture synagogale et que, pour cette raison, il dut prendre rang parmi les rouleaux officiels, lus aux principales fêtes. L. Wogué, *Histoire de la Bible et de l'exégèse biblique jusqu'à nos jours*, 1881, p. 59. Le cas est analogue à celui des Lamentations, séparées elles aussi des prophètes de Jérémie. La date de composition du livre pourra être retenue comme une indication tout au moins de la place primitive du livre dans le canon.

II. CONTENU. — La courte et idyllique histoire de la Moabite Ruth est un épisode de la période des Juges. Chassé par la famine, un habitant de la tribu de Juda, Élimélech, s'en va avec sa femme et ses deux fils,

sejourner au pays de Moab. A sa mort ses fils épousèrent des Moabites; l'une s'appelait Ruth, l'autre Orpha; mais, après quelques années, les fils d'Élimélech moururent à leur tour; Noémi, leur mère, se décide alors à retourner à Bethléem, sachant la situation améliorée au pays de Juda; mais elle dissuade ses belles filles de l'accompagner; l'une, Orpha, retourne dans sa famille; l'autre, Ruth, malgré les instances de Noémi ne consent pas à se séparer d'elle et toutes deux s'en reviennent à Bethléem, où grande fut l'émotion à la vue de la détreffe de celle qui, partie les mains pleines, revenait les mains vides. C. I.

C'était alors le temps de la moisson des orges; Ruth partit glaner se trouva dans un champ appartenant à Booz de la famille d'Élimélech. Elle en recut un accueil favorable car Booz n'ignorait pas les vertus de Ruth et son dévouement, surtout pour sa belle-mère. Tout heureux de l'événement, Noémi y voit l'augure favorable d'un mariage de sa belle-fille avec ce proche parent qui, selon la loi, avait droit de rachat sur les biens du défunt mari et droit aussi à la main de la veuve de son parent. C. II.

Sur les conseils avisés de Noémi, Ruth s'en revient auprès de Booz, tout disposé maintenant à faire valoir ses droits en rachetant le champ d'Élimélech et en épousant la veuve de son fils, à condition toutefois qu'un plus proche parent que lui ne revendique pas ses droits. C. III.

Invité solennellement à se prononcer, celui qui avait la priorité dans l'exercice du droit de rachat y renonce devant témoins aux portes de la ville; les formalités d'usage accomplies, Booz use de son droit de rachat et épouse Ruth qui lui enfante un fils, à qui l'on donne le nom d'Obed. « Ce fut le père d'Isaï, père de David. » Les derniers versets du livre, en un appendice généalogique, donnent la descendance de Pharez jusqu'à David. C. IV.

III. ÉCR. — A la simple lecture de l'histoire de Ruth, on n'imagine pas d'autre but à son auteur que celui de raconter un épisode touchant et édifiant de la vie familiale et sociale à l'époque des Juges, toute remplie par ailleurs de meurtres et de guerres. La simplicité et la douceur des mœurs d'un passé plus ou moins lointain pouvaient être données en exemple aux contemporains de l'auteur. Ce n'est pas seulement le souvenir du dévouement de la jeune Moabite qui était digne de passer à la postérité, mais encore celui de la sollicitude prudente et avisée de Noémi, de la bonté et de la générosité de Booz et même de la complaisance des moissonneurs. De tels exemples de mœurs familiales n'étaient sans doute pas rares en Israël, et si celui qu'offre la famille d'Élimélech a mérité d'être conservé, c'est que de cette famille devait descendre le chef glorieux de la dynastie des rois de Juda. Conserver une histoire édifiante relative aux origines de David, tel paraît bien le but de l'auteur dans la composition du livre de Ruth.

Ce n'est donc pas uniquement en vue de fournir la généalogie de David. Celle-ci, si on dit, place à la fin du livre, IV, 18-22, en donnerait la clef; c'est pour faire connaître les origines de David, le grand roi d'Israël, dont ne parle pas la série historique Josué-Rois, qu'auteur a composé l'histoire de Ruth. L'ancêtre de David. Outre qu'il n'est pas du tout certain que cette généalogie, reproduite semble-t-il, de I Par., II, 5-14, ait primitivement appartenu au livre de Ruth, il est évident qu'elle n'avait été le but de l'auteur, il n'aurait pas attendu pour le manifester les derniers versets du livre, et notamment plus que l'adjectif Obed, l'ancêtre de David, est le fils de Mahlon et non de Booz; c'est en effet pour faire revivre le nom du défunt dans son héritage, c'est pour que son nom ne soit point retranché de la liste des ancêtres de la porte de son lieu, que Booz

lient à faire valoir son droit de rachat et à prendre en même temps pour femme Ruth la Moabite, femme de Mahalon. iv, 5, 10.

On a pensé que cette obligation du mariage léviratique serait précisément ce que voudrait avoir tout rappeler l'auteur, en montrant que, même à l'égard d'une parente issue de race étrangère, l'obligation ne cessait point. Il existait en effet dans la législation mosaïque une loi dite du lévirat (du latin *levir*, beau-frère, frère du mari) qui imposait au frère d'un homme mort sans enfants l'obligation d'épouser la veuve; l'enfant premier-né de ce mariage devait porter le nom et recevoir l'héritage du premier mari. En cas de refus de la part du beau frère, la veuve pouvait le citer devant les anciens qui devaient essayer de le persuader de se soumettre à la loi du lévirat. Si c'était inutilement, la veuve s'approchait alors de son beau-frère en présence des anciens, lui était son soulier et lui crachait au visage en disant : « Ainsi sera fait à l'homme qui ne relève pas la maison de son frère. » Deut., xxv, 7-10. Sans doute le récit est ordonné en vue de la conclusion du mariage entre Booz et Ruth en vertu de la loi du lévirat et plus d'un trait en rappelle les différentes prescriptions, mais, si l'auteur avait eu réellement pour but le rappel de cette loi, il aurait souligné d'avantage la nécessité de sa stricte observation; non seulement il ne le fait pas, mais il ne fait non plus aucune allusion à la loi du Deutéronome, qu'il ne semble d'ailleurs pas très bien connaître, puisque le degré de parenté clairement indiqué dans la loi deutéronomique n'est pas celui qui unissait Booz et Ruth. II, 10, et que d'autre part le refus de celui qui, le premier, avait droit de rachat n'encourt pas le mépris que lui inflige la loi du lévirat de Deut., xxv, 9. Josphé, dans ses *Antiquités judaïques*, V, xi, soucieux d'adapter l'histoire à la Loi, ajoute au récit biblique la recommandation de Booz à Ruth d'avoir à s'approcher du parent, renonçant à son droit de rachat, de le déchausser d'un de ses souliers et de lui en donner un coup sur la joue.

Si le livre de Ruth n'a pas été composé pour en faire comme une illustration des lois matrimoniales en Israël et plus particulièrement du lévirat, il ne l'a pas été davantage pour faire opposition à la défense du Deutéronome concernant l'entrée de l'Ammonite et du Moabite dans l'assemblée de Yahvé. L'exemple du mariage d'une Moabite et d'un Israélite dont naquit un fils qui devait être l'ancêtre du véritable fondateur de la monarchie en Israël était bien fait certes pour montrer que l'exclusion des Moabites de l'assemblée d'Israël n'était pas aussi rigoureuse que certains auraient pu l'entendre d'après les termes mêmes du Deutéronome, xxiii, 4-5; mais rien dans le récit qui trahisse une préoccupation polémique quelconque, et surtout il ne manquait pas d'autres exemples plus significatifs et plus décisifs à l'appui d'une opposition à l'interdiction visée; n'en avait-elle pas celui de Salomon qui aimait beaucoup de femmes étrangères, des Moabites, des Ammonites et d'autres d'entre les nations dont Dieu avait défendu d'avoir commerce avec elles. III Reg., xi, 1-2.

Moins probable encore, bien qu'admise par maints critiques, Bertholdt, Geiger, Grätz, Kuenen, Bertholet, Nowack, l'hypothèse qui voit dans le livre de Ruth un écrit de circonstance, une sorte de pamphlet politique, au caractère franchement polémique, en réaction contre les mesures rigoureuses prises par Eshdras et Néhémie au sujet des mariages des Juifs avec des femmes étrangères. I Esdr., ix, x; II Esdr., xiii, 23-29. Il y a bien l'insistance de l'auteur à accompagner le nom de Ruth de l'épithète « la Moabite », que souligne encore la réponse de Ruth à Booz : « Comment se trouve-t-elle grâce à tes vœux pour que tu t'intéresses à moi qui suis une étrangère? » II, 10; mais ce n'est pas par un scrupule

religieux ou patriotique que le proche parent renonce à son droit de rachat et surtout comment concevoir l'admission dans le recueil des livres sacrés d'une œuvre qui aurait été écrite en opposition avec la tendance prédominante alors dans la collection. L'hypothèse suppose de plus résolu le problème de l'époque de composition du livre.

D'après Reuss enfin, ce serait au contraire un but de réconciliation qui serait à l'origine de l'histoire. Aux habitants du royaume d'Israël, demeurés dans le pays après la chute de Samarie et la déportation en Assyrie, l'auteur aurait voulu démontrer que les rois de la dynastie davidique avaient des droits réels sur le territoire d'Éphraïm et tout le royaume du Nord, parce que, si Obed, le grand-père de David, était en fait le fils de Booz, en droit, d'après les principes mêmes du lévirat, il était le fils et l'héritier de Mahalon, fils d'Élimélech l'Éphratéen ou l'Éphraïmite, et ainsi la dynastie royale, régnant à Jérusalem, se trouvait appartenir aux Dix tribus, si bien que les sujets de l'ancien royaume d'Israël devaient s'y rallier. La thèse de l'auteur, si thèse il y a, ne semble pas de nature à convaincre ceux auxquels elle était destinée, mais son plus grave défaut c'est de manquer de base solide, car l'argument principal, sinon unique, repose sur l'interprétation plus que douteuse du mot « *Ephrâïm* ». S'il est vrai que ce terme désigne parfois un homme de la tribu d'Éphraïm, Jud., xii, 5; I Reg., i, 1; III Reg., xi, 26, il s'emploie également pour désigner un habitant de Bethléem, appelée Éphrata. I Reg., xvii, 12; Mic., v, 1. Or, c'est manifestement dans ce sens que l'entend le livre de Ruth, où nulle part d'ailleurs il n'est question d'Éphraïm.

De toutes ces hypothèses plus ou moins ingénieuses, aucune, on le voit, ne s'impose. Inutile de chercher si loin. « Il suffit, a-t-on observé, de se rappeler le goût des Orientaux pour les histoires dramatiques, piquantes ou touchantes qu'on se raconte d'une génération à l'autre. Les aventures de Noémi, de Ruth et de Booz présentaient l'intérêt et l'attrait voulus pour séduire les narrateurs et captiver les auditeurs. Puis surtout ce récit ne se rapportait pas à des personnages quelconques; il avait pour héros les aïeux du roi David, et cette circonstance lui donnait un relief exceptionnel. Gautier, *op. cit.*, p. 152. Transmettre à la postérité un récit touchant à tous égards édifiant et de plus non sans intérêt pour la famille royale, tel paraît bien la fin de cette histoire. Il y a lieu d'y ajouter le but providentiel, signalé déjà par les anciens interprètes chrétiens; à la question que se pose Théodoret, au début de ses courtes notes sur le livre de Ruth : « Pourquoi l'histoire de Ruth a-t-elle été écrite? », tout d'abord, répond-il, à cause du Christ Seigneur. P. G., t. lxxx, col. 518. Le nom de Ruth en effet figure non seulement dans la généalogie de David mais aussi dans celle du Messie, Matth., i, 5.

IV. DATE ET AUTEUR. — L'incertitude au sujet de la place primitive du livre dans le canon se retrouve à propos de son origine ou de l'époque de sa composition, et les mêmes tendances se retrouvent, les unes en faveur d'une rédaction antérieure à l'exil, les autres pour une œuvre du temps de l'exil ou plus récente encore. Cette diversité d'opinions tient en partie à la rareté des éléments d'information et à leur manque de netteté.

1° Pour une date tardive se prononcent naturellement la plupart des critiques modernes non catholiques, Kuenen, Wellhausen, Bertholet, Budde, Nowack. Leurs principales raisons sont les suivantes :

1. La façon dont l'auteur parle de l'antique coutume de remettre sa chaussure à l'acquéreur d'un champ en signe de cession de son droit de propriété, laisse entendre que cet usage était depuis longtemps

tombe en désuétude, c'est pourquoi il n'a pas été usagé de l'expliquer : « C'est aux autres *departim*, *amq'q'zibim*, *antiquitus* la coutume en Israël, en cas de rachat et d'échange, pour valider toute affaire, que l'on ôta son soulier et le donna; cela servait de témoignage en Israël. » iv, 7. Il faudrait même aller plus loin, ajoute Gautier, et comparer attentivement la loi deutéronomique sur le lévirat avec les coutumes que le livre de Ruth décrit en termes assez vagues et qu'il semble traiter comme des pratiques archaïques, inconnues de ses lecteurs. Le lévirat, tel qu'il nous est représenté par les textes de l'Ancien Testament, ne paraît pas avoir été appliqué à d'autres qu'aux frères ou aux le plus strict. Seul, le livre de Ruth parle de ce droit et de ce devoir, comme s'étendant jusqu'à des parents d'un degré plus éloigné. *Op. cit.*, p. 150.

2. Le principal argument est tiré des aramaismes et d'autres expressions considérées comme d'époque tardive. « Le style du livre, dit Cornill, a un coloris fortement araméen et présente maintes particularités qui dénotent, sans qu'on puisse s'y méprendre, l'époque d'après l'exil. » *Einführung...* 2<sup>e</sup> édit., p. 343. On cite entre autres exemples le verbe *nâsâ* avec le sens de prendre (femme), i, 1, au lieu du terme usuel *hahab*, cf. I Par., xxiii, 22; II Par., xi, 21; xiii, 21; xxiv, 3; I Esdr., ix, 2, 12; x, 44; II Esdr., xiii, 35; le verbe *šib-bêr*, « attendre, espérer », i, 13, cf. Ps., ciii (Hebr., civ), 27; Ps., cxviii (Hebr., cxix), 166; l'expression *lâhên*, i, 13, forme araméenne de *lâkên*, « c'est pourquoi », cf. Dan. (aram.), ii, 6, 9; iv, 24; le verbe *qayimê*, « valider, confirmer », iv, 7, cf. Ez., xiii, 6; Ps., cxviii (Hebr., cxix), 28, 106; Esth., ix, 21, 27, 29; Dan. (aram.), iv, 8. Dans le même sens sont relevées les terminaisons en *în* au lieu de *î* pour la deuxième personne du féminin singulier à l'imparfait, ii, 8, 21; iii, 1, 18; en *î* au lieu de *le* pour la deuxième personne du féminin singulier au parfait, iii, 34; on fait remarquer que le nom divin *Sadday*, « le tout-puissant », i, 20, 21, employé seul sans être précédé de *El*, Dieu, ne se rencontre jamais en prose, mais seulement dans la poésie, surtout au livre de Job, etc...

3. Pour ceux qui voient dans le livre de Ruth un pamphlet politique contre les mesures d'Esdras et de Néhémie en vue d'empêcher les mariages avec des femmes étrangères, la date de la composition s'impose.

2<sup>e</sup> Réponse. — Bien que présentes à de multiples reprises et avec une belle assurance, ces arguments ne semblent pas pour autant décisifs. Au premier, tiré de iv, 7, on oppose le caractère très probable de glose tardive que présente ce verset; au sujet du second, plus important, on fait observer que cet ensemble d'expressions et d'aramaismes ne comporte pas la conclusion qu'on se croit en droit d'en tirer, comme l'établit un examen plus attentif. Ainsi le verbe *nâsâ*, avec le sens de « prendre (femme) », se rencontre déjà dans la Genèse, xxvii, 3; xlv, 19; Jud., xvi, 31; xxi, 23; *Sadday*, employé déjà dans les oracles à forme poétique de Balaam, Num., xxiv, 1, 16, est sans doute un terme poétique choisi à dessein par l'auteur; de telles expressions poétiques se rencontrent de même dans des livres historiques antérieurs à l'exil, le prétendu aramaisme *lâhên*, c'est pourquoi, *propheta*, n'est pas araméen, car on ne saurait le confondre avec l'araméen *lâkên* qui a le sens de « seulement », il n'est pas d'usage une forme féminine employée pour la forme masculine, même qu'il arrive souvent dans la *Mishna*; cet usage postérieur ne doit pas être invoqué facilement pour l'hébreu biblique; il est probable entre que le mot *hahab* est tantôt et qu'il faut le remplacer par *lâhên*, « pour eux ». Cf. Jouan, *Ruth. Commentaire philologique et exégétique*, 1921, p. 10; le verbe *qayimê*, iv, 7, ne se trouve guère à cette forme poétique dans l'hébreu postérieur et semble bien emprunté à l'araméen, l'hébreu clas-

sique l'emploie à la forme *hahab*. Num., xxx, 11, 15, ce verbe appartient au verset 7 du c. iv, déjà signalé comme une glose tardive. Pour d'autres mots dont on s'est plu à relever les affinités avec l'araméen ou l'hébreu récent, on constate par ailleurs leur présence dans des passages tenus généralement pour anciens. Quant aux terminaisons signalées plus haut, on y voit des formes anciennes, maintenues dans l'usage local. Cf. Driver, *Introduction to the literature of the Old Testament*, 7<sup>e</sup> édit., p. 455. Des remarques qui précèdent on peut légitimement conclure que le style du livre de Ruth dans son ensemble ne témoigne d'aucune marque de décadence; il est sensiblement différent non seulement de celui d'Esther et des Chroniques mais même de celui des Mémoires de Néhémie et n'apparaît pas inférieur à celui des meilleurs endroits des livres de Samuel. Ainsi par sa beauté et par sa pureté le style du livre de Ruth s'avère-t-il plus probablement de la période préexilienne, *Ibid.*, p. 151-155. Même jugement de la part de Koenig, qui ne voit dans le livre de Ruth aucun des signes de la période la plus récente du développement de l'hébreu. *Einführung in das A. T.*, p. 287.

Au troisième argument enfin, tiré du caractère de pamphlet attribué au livre, on oppose l'in vraisemblance de l'admission d'un tel écrit dans le canon, à une époque où la tendance contraire prédominait; un Juif des temps postexiliens, où la moindre trace de paganisme était sévèrement condamnée et radicalement extirpée, aurait-il fait dire à Noémi, s'adressant à Ruth :

« Voici que ta belle sœur est retournée vers son peuple et vers son dieu; retourne et suis ta belle sœur. » i, 15.

3<sup>e</sup> Réaction intertextuelle. — A cette mise au point des arguments invoqués à l'appui de l'hypothèse d'une rédaction tardive, on ne manque pas d'ajouter quelques considérations favorables à une rédaction antérieure à l'exil. Ainsi, remarque-t-on, celui qui a écrit, iv, 17 : « Il n'eut un fils à Noémi, et celle-ci lui donna le nom d'Obed, c'est le père de David », ne pouvait être qu'un contemporain de ce roi, car s'il avait connu de ses descendants, il n'aurait certes pas manqué d'en donner la liste, ainsi que l'y invitait le souhait du peuple à Booz : « Que Jahvé rende la femme qui va entrer dans ta maison semblable à Rachel et à Lia, qui a elles deux ont édifié la maison d'Israël. » iv, 11. Pourquoi, d'autre part, tandis que pour Samuel et Saül plusieurs de leurs ancêtres sont mentionnés, I Reg., i, 1; ix, 1, pour David, au contraire, personnage autrement important, seul est mentionné le nom de son père, I Reg., xvi, 1; xvii, 12 ? N'est-ce pas parce que l'auteur des livres de Samuel, connaissant le livre de Ruth, jugeait inutile de répéter ce qui s'y trouvait relativement à la généalogie de David? iv, 17. A côté des expressions qu'on a cru devoir interpréter comme des signes d'époque récente, la langue du livre offre par contre maintes ressemblances avec celle de livres aussi anciens que ceux des Juges, de Samuel et des Rois. Telle la formule d'imprecation : « Que Jahvé me fasse ceci et encore cela... » i, 4, fréquente dans les livres historiques; I Reg., iii, 17; xiv, 11; II Reg., iii, 9, 35; III Reg., ii, 23; IV Reg., vi, 31; telle encore la formule *plênî* *l'almôn*, un tel, iv, 1 et I Reg., xxi, 3; IV Reg., vi, 8; etc.

Une note d'éditeur à l'exposé de l'opinion du P. Jouan, adoptant le début de la période postexilienne pour la rédaction du livre de Ruth, résume ainsi les arguments en faveur d'une date plus ancienne : « La Direction de l'Institut biblique laisse l'auteur libre de soutenir son opinion. Cependant elle croit de son devoir d'exprimer qu'elle tient pour beaucoup plus probable l'opinion contraire, à savoir que le livre de Ruth a été composé avant l'exil. En effet la comparaison de la langue de Ruth si peu éloignée de l'hébreu classique de la meilleure époque (l'auteur lui-même en convient)



est toute en faveur d'une date ancienne. Les particularités morphologiques relevées par l'auteur sont de véritables archaïsmes, et il n'est pas possible, à moins qu'on ne veuille y voir le résultat d'un calcul que l'auteur a effectué, de les attribuer à une époque plus récente du récit, l'air de joie répandu sur toute cette idylle n'est difficilement conciliable avec les circonstances pénibles que dut traverser la petite communauté juive au retour de l'exil jusqu'au triomphe des efforts politiques de Néhémie. Enfin la vie et la fraîcheur de la narration, l'abondance des menus détails semblent indiquer que l'écrivain sacré n'était pas éloigné des événements qu'il racontait. » Joüon, *op. cit.*, p. 13.

4° L'auteur. — Plus grande est l'incertitude au sujet de la personne de l'auteur. D'après le Talmud, *Baba bathra*, 14 b, Samuel a écrit son livre, les Juges et Ruth; dans ce passage, où il est également question de l'origine des autres livres de l'Ancien Testament, le mot écrire, *kālab*, serait employé au sens de mettre par écrit ou éditer et non au sens figuré d'être auteur; c'est ce que laisse entendre le rôle qui y est attribué à Ézéchiass et à son collège (?) dans l'édition d'Isaïe, des Proverbes et autres livres; ainsi ce texte nous renseignerait seulement sur l'opinion des rabbins de l'époque talmudique d'après laquelle Samuel aurait mis par écrit le livre de Ruth. Cf. Joüon, *op. cit.*, p. 14-15. Quoi qu'il en soit, beaucoup d'anciens interprètes, s'appuyant sans doute sur ce passage du Talmud, ont attribué la composition du livre au prophète Samuel. Rien toutefois ne permet d'en établir la preuve, et, même dans l'hypothèse d'une rédaction contemporaine de David, l'opinion ne s'impose pas.

V. CARACTÈRE HISTORIQUE. — La détermination du but de l'auteur a déjà touché à la question d'historicité, car il est bien évident que, si l'histoire de Ruth a été écrite dans un but polémique ou tendancieux, la question de sa valeur historique se pose nécessairement et l'on conçoit sans peine que toutes les réponses ne lui seront pas favorables. Pour les uns, cette histoire serait une pure fiction, qui aurait trouvé son point de départ dans ce passage du livre de Samuel où il est rapporté que David, poursuivi par Saül et obligé de chercher un refuge au pays de Moab, dit au roi de ce pays : « Que mon père et ma mère puissent, je te prie, se retirer chez vous, jusqu'à ce que je sache ce que Dieu fera de moi. » I Reg., xxii, 3 (Wellhausen). L'histoire aurait trouvé place dans le recueil de récits pieux et édifiants désigné sous le nom de *Midrasch* du livre des Rois, cité au II<sup>e</sup> livre des Paralipomènes, xxiv, 27 (Budde). Mais c'est surtout Berthold, suivi en cela par de nombreux critiques, qui a voulu faire du livre de Ruth une histoire inventée, un simple poème, *Historisch-kritische Einleitung in das A. und N. Testament*, 1816, p. 23-37... Quelques remarques feront voir la valeur de ses arguments et partant de sa thèse.

Contre le caractère historique du livre on a surtout mis en avant le caractère symbolique des noms de plusieurs personnages; celui de Noémi, « ma suavité », traduit par « celui sur lequel des doux fils : Moab, son mariage, et Eliezer, son esclave, se sont consumés » (Gen., xxi, 20). Avant toute conclusion basée sur cette interprétation de quelques noms propres, il y a lieu d'observer que les étymologies qu'elle suppose sont très obscures, insuffisantes par conséquent pour conclure au caractère purement allégorique des personnages des récits par exemple. De plus, selon une juste remarque, l'auteur du livre, ignorant les noms réels de ces personnages au rôle tout à fait secondaire, aurait fort bien pu créer des noms symboliques sans rien enlever à la réalité des personnages non plus qu'à l'historicité des faits racontés. Joüon, *op. cit.*, p. 7. Non moins douteuse encore est l'étymologie du nom d'Orpha, belle-fille de Noémi, demeurée au pays de Moab et qui pour

cette raison aurait été ainsi appelée parce qu'elle tourna le dos (« *ôrêph*, nuque, arrière du cou) à Noémi. Quant aux noms des deux personnages principaux Booz et Ruth, aucune étymologie proposée n'est satisfaisante. Une preuve en outre que ces différents noms ne sont pas de pure invention de l'auteur, c'est que, celui-ci ignorant le nom du proche parent de Ruth qui pouvait le premier faire valoir son droit, il ne s'est pas cru permis de lui en créer un; comment dès lors aurait-il imaginé celui de personnages au rôle encore plus effacé comme Orpha ou les deux fils d'Élimélech? Il n'y a donc rien de ce côté qui s'oppose à la réalité historique des héros du livre et par conséquent à celle de l'histoire elle-même. Rien non plus du côté du caractère de ces héros; ne sont-ils pas en effet trop parfaits pour être réels; n'ont-ils pas été idéalisés? Certes les principaux d'entre eux sont de beaux exemples de vertus sociales et familiales; mais c'est précisément pourquoi leur histoire a été racontée; le tableau de plus n'est pas sans ombre : Orpha et le proche parent de Noémi n'ont pas la générosité ni le désintéressement de Booz ou de Ruth.

Le caractère de l'époque des Juges à laquelle se déroule l'histoire de Ruth n'est pas, comme on le prétend, incompatible avec cette idylle toute pacifique. Entre les périodes de luttes et de barbarie, il y eut place pour des accalmies où pouvaient s'épanouir dans la paix les vertus familiales. Jud., iii, 11, 30. A côté des héroïnes des temps troublés de cette époque, telles que Débora ou la fille de Jephthé, il y eut place pour d'autres héroïnes de temps moins agités, telles que Ruth et Noémi.

Le fait rapporté au livre de Samuel, I Reg., xxii, 3, à savoir la démarche de David auprès du roi de Moab pour lui demander un asile pour son père et sa mère, n'est pas sans ajouter une forte présomption en faveur de l'historicité des faits relatés au livre de Ruth. David pouvait en effet tirer argument de ses attaches familiales avec le pays de Moab pour y obtenir quelque appui dans le danger qui menaçait ses parents, d'autant plus que Saül ayant guerroyé contre les Moabites, I Reg., xiv, 47, ceux-ci pouvaient se montrer accueillants à un ennemi de ce roi.

L'autorité du premier évangéliste peut enfin être invoquée en faveur de l'historicité du livre de Ruth; saint Matthieu, dans sa généalogie de Notre-Seigneur, i, 3-6, en reproduisant Ruth, iv, 18-22, entend bien parler de personnages réels. Il en est de même de l'historien juif Josèphe dans ses *Antiquités judaïques*, V, xi.

Une opinion moyenne, celle de nombreux critiques non catholiques, admet la réalité historique de l'événement principal du livre, le mariage de la Moabite Ruth, tout en se montrant plus réservée sur la vérité des détails du récit. On peut en effet supposer à la base de ce récit, selon la remarque de Driver, des traditions de famille concernant Ruth et son mariage avec Booz; l'auteur du livre leur a donné une forme littéraire qui a peut-être idéalisé dans une certaine mesure les caractères et les épisodes. *Op. cit.*, p. 456.

Pour simple mention les hypothèses de Winckler et de Gunkel. Le premier découvre dans la chaste idylle de Ruth un bas-fond mythologique; Ruth serait Ištar-Tamar et Booz Tammuz-Marduk, cf. *Altorientalische Forschungen*, III<sup>e</sup> série, 1902, p. 65-78; le second y voit un emprunt aux contes antiques, à l'histoire d'Isis, dépourvue de son caractère magique. Cf. *Reden und Aufsätze*, 1913, p. 65-92.

VI. ENSEIGNEMENT RELIGIEUX. — De par sa nature même et son contenu le livre ne saurait présenter une grande richesse doctrinale. Il s'en dégage néanmoins quelques enseignements religieux.

Et tout d'abord celui que donne l'exemple des trois personnages principaux : Noémi, Ruth et Booz. Leurs

paroles comme leurs actes renforcent une leçon de piété envers la famille. « Pour se faire aimer si profondément de ses bruns, note le P. Joann, Noëmi devait être sans doute la plus aimante des belles-mères. Le caractère désintéressé de son affection se montre dans ses efforts pour dissuader ses bruns de partager sa triste existence et dans sa préoccupation de chercher un mari pour Ruth. Celle-ci est admirable dans son dévouement pour sa belle-mère; elle renonce pour elle à sa famille, à son pays et à l'espoir d'un second mariage. Elle obéit entièrement à Noëmi pour le choix d'un mari : si celui-ci était riche, par contre il n'était plus jeune, ni, 10. Mais Ruth voit en lui le *goel* qui donnera une postérité à Elimelech. C'est la piété filiale qui la pousse à ce mariage, comme Booz lui-même le proclame, III, 10. *Op. cit.*, p. 2. Booz de son côté ne demeure pas insensible aux qualités morales de la glorieuse moabite; ce sentiment, avec sa piété envers son parent Elimelech, le décide au mariage avec Ruth. Sa générosité apparaît d'autant plus louable qu'elle s'exerce sans la contrainte de la loi du lévirat; il ne s'agit pas, en effet, d'un mariage léviratique proprement dit; Booz, non plus que le parent dont il recueille les droits et assume la charge, n'est le beau-frère de Ruth, ni même de Noëmi; seule la piété envers un parent défunt pour conserver son nom sur son héritage inspire sa conduite.

Une autre leçon se dégage encore de l'histoire de Ruth, celle de la providence divine, disposant les événements de la vie humaine et menageant après l'épreuve le bonheur. C'est ce que souligne l'expression de la reconnaissance de Noëmi à la nouvelle de l'accueil bienveillant fait par Booz à Ruth : « Qu'il soit béni de Jahvé, qui n'a pas renoncé à sa bonté envers les vivants et envers les défunts. », II, 20. C'est ce que souligne également l'historien Joseph disant à la fin du récit du mariage de Ruth : « J'ai été obligé de rapporter cette histoire pour faire connaître que Dieu élève ceux qu'il lui plaît à la souveraine puissance, comme on l'a vu en la personne de David, dont telles furent les origines. » *Ibid.*

Quant à la notion de la divinité elle-même, la conception antique s'exprime dans les paroles de Noëmi à Ruth pour l'exhorter à suivre l'exemple d'Orpha et à retourner comme elle vers son peuple et vers son dieu, I, 15. Il ne vient pas à l'idée de Noëmi que sa belle-fille, restant au pays de Moab, puisse honorer d'autre dieu que celui de son peuple. Est-ce la même idée qui se retrouve dans les paroles de Ruth à Noëmi :

« Ton peuple est mon peuple, ton Dieu est mon Dieu? N'est-ce pas plutôt cette idée que le Dieu d'Israël est aussi le Dieu de tous les peuples et qu'une Moabite même qui « vient s'abriter sous les ailes de Jahvé », II, 12, n'est pas rejetée par lui, mais entre dans la communauté d'Israël, acquiert les droits d'une Israélite et deviendra, selon les desseins providentiels, l'aïeule du roi David et du Messie lui-même. Joann, *op. cit.*, p. 3; Fillion, art. *Ruth* dans Vigouroux, *Dictionn. de la Bible*, t. v, col. 1281.

VII. TEXTE. — Le texte hébreu du petit livre, dont le charme poétique a été si souvent loué, nous est parvenu dans un état assez médiocre; on y a relevé une tendance, soit des scribes, soit du dernier recenseur, à abrégé. La version des Septante, par une très grande littéralité, est de la plus grande importance pour la reconstitution de l'original; de ses deux principaux manuscrits, *Vaticanus* et *Sinaiticus*, le premier présente, comme pour les Rois, un texte préorigénien. La version syriaque est au contraire libre et parfois même très libre, et à cause de cela même difficile à utiliser pour la reconstitution de l'hébreu. La Vulgate enfin, traduction assez libre et élégante, suppose dans quelques passages un texte hébreu quelque peu différent

du texte massorétique actuel. Du Targum d'époque assez tardive, pas grande utilité à retirer. Cf. Joann, *op. cit.*, p. 18-22; Hamann, *Annalen des christlich-exegetischen in librum Ruth ex vetustissimis ejus interpretationibus depremla*, 1871.

I. COMMENTAIRES. — Chez les Hébreux on ne trouve guère à mentionner que les très-courtes explications de Theodor, P. G., t. LXXX, col. 518-528. Outre les commentateurs de tout l'Ancien Testament et ceux du livre des Juges ajoutant ordinairement celui du livre de Ruth, on peut citer parmi les anciens : Nicolas de Lyre, Tostat, Serarius, Sanchez, Bonifrey, dom. Calmel.

Parmi les modernes, chez les catholiques : Clair, *Les Juges et Ruth*, 1878, dans la Bible de Lethellieux; von Hummelauer, *Commentarius in libros Judicum et Ruth*, 1888, dans *Cursus Scripturae sacrae*; Joann, *Ruth*, commentaire philologique et exégétique, 1924, dans *Scripta pontificii Instituti biblici*; Schulz, *Das Buch der Richter und das Buch Ruth*, 1926, dans *Die Hebräer Schrift* de Feldmann et Heidemann; C. Lattey, *The Book of Ruth*, dans *The Westminster version of the Sac. Script.*, Londres, 1937. — Chez les non-catholiques : Berthelet, *Das Buch der Richter und Ruth*, 1845; 2<sup>e</sup> éd., 1883, dans *Kursgef. exeget. Handbuch zum A. T.*; Kell, *Josua, Richter und Ruth*, 1863; 2<sup>e</sup> éd., 1871, dans *Biblicher Kommentar* de Keil et Delitzsch; Oettli, *Das Buch Ruth*, 1889, dans *Kursgef. Kommentar* de Strack et Zöckler; Bertholet, *Das Buch Ruth*, dans *Die Jung. Bibeld.*, 1898, du *Kaiser Hand-Commentar* de Marti; Nowack, *Richter-Ruth*, 1900, dans *Handkommentar* de Nowack; Cooke, *The Book of Ruth*, 1913, dans *Cambridge Bible for schools and colleges*.

II. TEXTE. — Uebel, *Über Geist und Zweck des Buches Ruth*, dans *Theolog. Studien und Kritiken*, 1834, p. 305-308; Ankeren, *Die drei Anhänge des Buches der Richter*, *ibid.*, 1860, p. 536-578; Raabe, *Das Buch Ruth und das Hohelied*, 1879; Budde, *Vermutungen zum Midrasch der Könige*, dans *Zeitschr. für alttest. Wissenschaft*, 1892, p. 37-54; Bieser, *Die Lehrsatzschritte Buche Rut*, dans *Theolog. Studien und Kritiken*, 1903, p. 328-332; *The ge'ullah in the Book of Ruth*, dans *American Journal of semitic languages*, t. xix, p. 143-148; t. xx, p. 202-206; Caspari, *Erbochter und Ersatzsch.* im *Ruth*, t. x, p. 202-206; Caspari, *Erbochter und Ersatzsch.* im *Ruth*, t. x, p. 202-206; Caspari, *Erbochter und Ersatzsch.* im *Ruth*, t. x, p. 202-206.

Articles de dictionnaires et encyclopédies : Fillion, *Ruth et Ruth (livre de)*, dans Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible*, t. v, col. 1273-1282; W.-R. Smith et T.-K. Cheyne, *Ruth (Book of)*, dans Cheyne, *Encyclopaedia biblica*, t. iv, col. 1166-1172; Redpath, *Ruth et Ruth (book of)*, dans Hastings, *A Dictionary of the Bible*, t. iv, p. 316; Kaalen, *Ruth*, dans Wetzer et Welte, *Kirchenlexikon*, 3<sup>e</sup> éd., t. x, col. 1417-1418; V. Orelli, *Ruth*, dans Herzog, *Protest. Realencyklopedie*, 3<sup>e</sup> éd., t. xvii, p. 265-267.

A. CLAMER.

**RUTHÈNE (ÉGLISE)**, dite plus correctement aujourd'hui ÉGLISE UKRAÏNNAÏNE. — Le mot ruthène est un vocable qui prête à confusion. Au début il était la traduction latine approximative du mot « russe ». Mais, on l'a fait remarquer ci-dessus, col. 208, il y a au moins trois Russies : la Russie du Nord ou Moscovie (celle qui a réussi à imposer son hégémonie aux deux autres), la Russie-Blanche à l'Ouest, enfin la Petite-Russie ou Ukraine au Sud dont Kiev a été le centre, et qui est la partie la plus anciennement civilisée et christianisée. C'est à cette dernière partie que l'usage a peu à peu réservé le nom de Ruthénie. Étymologiquement, l'Église ruthène c'est donc l'Église d'Ukraine.

Or, malgré ses caractères ethniques nettement slaves, malgré sa langue qui le différencie des nations voisines, le peuple ukrainien, faute de frontières naturelles, n'a jamais réussi à se constituer de manière définitive, à l'époque moderne, en un État indépendant. Il a toujours été disputé entre les deux grands États voisins, la Pologne à l'Ouest, la Moscovie au Nord. Ces tiraillements politiques ont laissé des traces fort apparentes dans l'histoire de son Église. L'influence polonaise qui s'est exercée, à partir du xiv<sup>e</sup> siècle, sur une grande partie de l'Ukraine a orienté peu à peu vers Rome une fraction importante de l'Église ukrainienne, malgré ses origines byzantines et sa longue soumission

à Constantinople. Finalement, l'union de Brest a rattaché définitivement à Rome cette fraction, dont le centre d'épiscopat est à Cracovie, surtout au xvi<sup>e</sup> siècle. C'est à elle que s'applique plus spécialement le vocable d'Église autrichienne, devenu synonyme d'Église russe-uniée. C'est de cette Église unie qui a conservé son droit canonique byzantin et sa liturgie byzantine (en slave) qu'il est avant tout question ici.

Après les partages de la Pologne de la fin du xvi<sup>e</sup> siècle, elle avait conservé une vitalité saisissante dans la partie qui était attribuée à l'Autriche-Hongrie. Plus difficilement s'était-elle maintenue dans la Pologne (du Congrès), passée sous la domination russe, quant aux ramifications importantes qu'elle envoyait dans la Russie proprement dite, elles n'avaient pas tardé à disparaître.

La Grande Guerre, en attendant la résurrection de la Pologne et le déplacement de l'ancienne Autriche-Hongrie a mis l'Église ukrainienne dans une situation nouvelle. La grande partie de ses ressortissants se trouvent être membres de l'État polonais, et, par la force même des choses, l'Église ruthène, qu'elle le veuille ou non, est surtout une confession « polonaise », dont le statut est réglé par les diverses conventions étudiées à l'art. POLOGNE, t. XII, col. 2464 sq. Cette situation de fait n'empêche pas l'Église ukrainienne de regarder, par-dessus la frontière russo-polonaise, dans la direction de l'Ukraine demeurée russe, et qui n'a pu, comme elle l'avait un instant espéré, se soustraire à la domination soviétique.

De toutes façons, malgré son loyalisme parfait à l'endroit de Rome, l'Église ruthène ne perd pas de vue les autres Ukrainiens qui, pour des raisons où la politique a joué le grand rôle, ne sont pas rattachés au centre de l'unité catholique. Ce n'est pas seulement conscience de liens ethniques et nationaux, c'est souvent d'un passé religieux commun, qui ne fut pas sans gloire. C'est pourquoi l'on trouvera ici, à diverses reprises, mention de l'Église ruthène « orthodoxe », entendant par là l'Église ruthène qui ne reconnaît pas l'autorité suprême de Rome.

Après ce qui vient d'être dit, il est facile de comprendre que nombre des questions traitées ici ont déjà été touchées ou même étudiées plus à fond dans l'art. RUSSIE. C'est vrai pour la période des origines; c'est vrai aussi pour les xvi<sup>e</sup> et xvii<sup>e</sup> siècles et spécialement en ce qui concerne l'école de Kiev. Le lecteur est renvoyé d'office à ces développements. Pour ce qui est des données administratives et statistiques, on se référera à l'art. POLOGNE.

I. Histoire sommaire. II. État actuel (col. 392).  
III. Littérature ecclésiastique (col. 395).

I. HISTOIRE SOMMAIRE DE L'ÉGLISE RUTHÈNE.

1<sup>o</sup> Les origines. — Les premières mentions de l'État ruthène de Kiev sont contemporaines de celles qui concernent l'activité des missionnaires du patriarcat de Constantinople Ignace envoyés en Ruthénie et qui réussirent à baptiser deux princes-souverains de Kiev, Ascol et Dyr vers 870. A partir de ce moment, l'expansion du christianisme en Ruthénie ne cesse de croître, surtout le long du grand chemin qui unit, par le Dniéper et la Volkhov, la mer Noire à la mer Baltique. Ce chemin a été nommé « le chemin de la Scandinavie »; c'est celui qui amène les Varègues en Grèce et à Constantinople. La foi chrétienne fut alors professée non seulement par les commerçants grecs et par les soldats varègues, mais aussi, du moins en partie, par la population autochtone.

Sous le règne du prince-souverain Igor (914-945), les chrétiens étaient déjà nombreux en Ruthénie et, dans un traité avec l'Empire byzantin (944), parmi les membres de la délégation ruthène, les chrétiens sont mentionnés les premiers. Dès ce temps il y avait à

Kiev une église de Saint-Élie pour « la Ruthénie chrétienne ». La femme du prince Igor, Olga, devenue après sa mort régente de Ruthénie (945-957), se fit baptiser; elle entretint des rapports diplomatiques avec le basileus Constantin VII Porphyrogénète, puis avec l'empereur d'Allemagne Othon 1<sup>er</sup> le Grand. Néanmoins la mission de l'évêque Adalbert, envoyé en Ruthénie par Othon 1<sup>er</sup> en 961-962 ne réussit pas, car la princesse Olga dut à ce moment céder le pouvoir à son fils Svjatoslav 1<sup>er</sup> le Conquérant (957-972), qui ne voulait pas abandonner la religion de ses pères. Le fils aîné et successeur de Svjatoslav 1<sup>er</sup>, Jaropolk 1<sup>er</sup> (972-979) était sur le point d'accepter le christianisme, mais entre temps il fut expulsé par son frère cadet, Vladimir 1<sup>er</sup>, qui jusqu'alors était prince de Novgorod la-Grande.

Après la victoire de Vladimir 1<sup>er</sup> le Grand (980-1015), il y eut une courte période de réaction païenne. Mais, souverain intelligent, Vladimir se rendit compte que ce n'était pas dans le paganisme que son immense État pouvait trouver une base solide de morale et de civilisation. Ce fut la cause principale qui l'inclina à introduire le christianisme en ses États; d'autre part, il voulait s'apparenter avec la dynastie de Byzance, ce qui n'était pas possible pour un prince païen. En 988, il aurait été baptisé en Chersonèse Taurique (Crimée) par des prêtres grecs, après quoi le christianisme fut introduit en Ruthénie comme religion officielle.

Du fait que Vladimir était apparenté avec la dynastie impériale byzantine, on pourrait croire que la foi chrétienne a été introduite en Ruthénie directement de la Grèce byzantine; mais l'historien ukrainien Étienne Tomašivskyj († 1930) le nie. Il affirme notamment que la première hiérarchie ecclésiastique, archevêque, évêques et clergé, est arrivée en Ruthénie du patriarcat bulgare d'Ohrida. En effet, le clergé grec de la suite d'Anna, fille de l'empereur byzantin et femme de Vladimir, ignorait la langue slave, ce qui le rendait peu capable d'activité missionnaire. L'Église ruthène, de même que le patriarcat d'Ohrida, est ainsi devenue le terrain que se sont disputés les influences byzantine et romaine; elle eut même parfois des tendances à l'émancipation ou, comme l'on dit, à l'autocéphalie. Sous le règne de Jaroslav le Sage (1019-1054), par exemple, un prêtre ruthène, Hilarion, devint métropolite (en 1051) malgré l'opposition du patriarche de Constantinople. Cette tension entre les Ruthènes et Constantinople explique le fait que l'Église ruthène entretint des relations avec le Saint-Siège jusqu'à la fin du x<sup>e</sup> siècle, alors que les rapports entre Byzance et Rome étaient rompus depuis le temps de Michel Cérulaire, patriarche de Constantinople, qui avait consommé, en 1054, la séparation de l'Église grecque et de l'Église romaine.

C'est seulement au début du xii<sup>e</sup> siècle que la métropole ruthène de Kiev reconnut de nouveau l'autorité du patriarcat de Constantinople (1104), à cause des liens de parenté entre les Rurikides de Kiev et les empereurs de Byzance. Mais la Ruthénie n'abandonnait pas ses tendances à l'autocéphalie. En 1147, le concile des évêques ruthènes, rompant le lien de subordination qui les rattachait au patriarche de Constantinople, confia la dignité de métropolite à un moine ruthène, Clément Smolatyč (1147-1155). La bénédiction lui fut donnée avec les reliques du pape saint Clément. Mais Kiev était tombé, après la mort du grand-prince souverain Iziaslav II (1154), sous le pouvoir de Georges, prince de Souzdal, le berceau du futur État moscovite, on vit revenir en Ruthénie les métropolites grecs dépendant du patriarcat de Constantinople.

2<sup>o</sup> L'époque mongole. Lutte d'influence entre le Nord et le Sud. — Pendant les invasions des Mongols, qui



établirent vers le milieu du XIII<sup>e</sup> siècle sur tous ces pays une domination plus ou moins contestée, les Ruthènes s'efforcèrent de rétablir les rapports avec le Saint-Siège. En 1245, un archevêque ruthène, Pierre, participa au concile oecuménique de Lyon. Daniel, prince-souverain de Galicie et de Lodomérie (1205-1264), ayant donné son consentement à l'union de l'Église ruthène avec Rome, fut couronné roi par le légat du pape Innocent IV (1253). Malgré cela, le royaume galicien n'ayant pas trouvé d'appui en Europe occidentale fut forcé de se soumettre à la Horde d'or mongole; les rapports avec le Saint-Siège furent de nouveau rompus.

La situation de la ville de Kiev, près de la zone des steppes rendait sa sécurité très problématique à cause des incursions des Mongols. C'est pourquoi les métropolitains Cyrille (1245-1281) et Maxime (1283-1305) changèrent souvent de résidence, s'arrêtèrent le plus longtemps à Vladimir-sur-Klazma. En ce temps-là, il n'y avait plus d'unité nationale ou politique dans les États des Rurikides : la distinction entre la partie méridionale ruthène (aujourd'hui Ukraine) et le Nord (qui par la suite s'appela Moscovie, puis Russie à partir du XVIII<sup>e</sup> siècle) était alors déjà fortement accentuée. C'est pourquoi les souverains ruthènes de Galicie et Lodomérie, ne voulant pas que leurs sujets dépendissent au point de vue religieux d'un chef étranger, habitant l'État des princes moscovites, exigèrent finalement des patriarches de Constantinople l'érection d'une métropole galicienne. Grâce aux démarches commencées par Léon I<sup>er</sup> (1264-1301), celle-ci fut créée à Halych (1302), sous le règne de son fils, Georges I<sup>er</sup> (1301-1308). Son existence fut courte: après la mort du premier métropolitain galicien de Halych, Niphonte, et de celui de Kiev, Maxime (qui depuis 1299 résidait toujours à Vladimir-sur-Klazma), le candidat galicien, Pierre, supérieur de l'abbaye de Saint-Sauveur-sur-Rata (Galicie), fut ordonné comme « métropolitain de la Ruthénie tout entière » (1308-1326). Après avoir résidé parfois dans le royaume galicien, parfois dans l'État moscovite, il s'établit définitivement à Moscou, qui, dès le début du XIV<sup>e</sup> siècle, était devenue le centre politique des États septentrionaux des Rurikides, remplaçant les villes de Souzdal et de Vladimir-sur-Klazma. Le Grec Théognoste, qui monta sur le siège métropolitain après la mort de Pierre et résida à Moscou, s'efforça de maintenir l'unité de l'ancienne métropole de Kiev, quoique le siège métropolitain de Halych fût occupé alors par le métropolitain Gabriel, et ensuite par Théodore, ordonnés eux aussi par les patriarches de Constantinople. Sous la pression du métropolitain Théognoste et du prince moscovite Siméon le Téméraire, la métropole galicienne fut supprimée définitivement en 1347, par le patriarche moscovite Isidore Voukhras.

3<sup>o</sup> *La conquête polonaise. Les débuts de l'union ecclésiastique. Les deux Églises ruthènes.* — Après l'extinction des Romanides (branche galicienne des Rurikides), le sud-ouest du royaume galicien (Galicie orientale et pays de Kholm d'aujourd'hui) fut occupé par le roi polonais Casimir le Grand (1349), tandis que le reste de ce royaume (Lodomérie et les autres États ruthènes sur le Dniestr et le Dniéper avec leurs affluents) étaient rattachés à la Lituanie. Le grand duc de Lituanie, ayant absorbé tant d'éléments ruthènes, fut impressionné de cette civilisation ruthène, beaucoup plus élevée que la sienne, il accepta même le rite de l'union ecclésiastique lithuano-ruthène.

Grâce au roi polonais Casimir le Grand, la métropole galicienne fut notablement élargie une fois par le patriarche constantinopolitain (1371), mais elle n'englobait que les territoires ruthènes, occupés par Casimir. Aussi les grands-ducs lithuano-ruthènes rétablirent-ils, durant la

seconde moitié du XIV<sup>e</sup> siècle, à Kiev, le siège des « métropolitains de la Ruthénie tout entière » (les métropolitains de Moscou se servaient simultanément du même titre).

Le métropolitain lithuano-ruthène de Kiev, Cyprien Camblak, devint en 1389 métropolitain « de la Ruthénie tout entière »; à partir de ce moment-là il résida d'ordinaire à Moscou († 1407). Il s'efforça, de même que son neveu et successeur, Grégoire Camblak (1415-1419), de rétablir l'union avec le Saint-Siège, mais il ne put y réussir. La métropole de Halych fut supprimée après la mort de Cyprien Camblak. Il n'y eut plus qu'un seul métropolitain, dépendant du royaume lithuano-polonais, pour la Ruthénie et pour la Moscovie jusqu'à 1440, date à laquelle le métropolitain Isidore rétablit l'union avec le Saint-Siège au concile de Florence. Après son retour à Moscou il fut arrêté, mais il réussit à s'enfuir. Le métropolitain Jonas fut élu en 1448 par le synode de Moscou sans le consentement du patriarche constantinopolitain, et Isidore rentré à Rome renonça à sa dignité. Grégoire Bulhar fut nommé par le pape Calixte III (1455-1458) métropolitain ruthène de Kiev; à partir de ce moment-là les métropoles de Kiev et Moscou demeurèrent séparées. En 1470, Grégoire fut confirmé aussi par le patriarche de Constantinople. Ses successeurs Missael Rahoza (1473-1477) et Joseph Eulharvossy (1497-1501), tout en reconnaissant l'autorité du patriarche constantinopolitain, entretenaient néanmoins des rapports avec le Saint-Siège (1473, 1476 et 1497). Les efforts de la métropole ruthène de Kiev au XV<sup>e</sup> siècle pour s'unir à l'Église catholique ne furent couronnés d'aucun succès positif à cause, semble-t-il, de la passivité de la Curie romaine.

C'est seulement à la seconde moitié du XIV<sup>e</sup> siècle que le Saint-Siège procéda à une action tendant à ramener les Ruthènes à l'unité catholique. Envoyés par lui, les jésuites s'efforcèrent surtout de gagner le prince Constantin-Basile Ostrogskij, protecteur de l'Église ruthène; mais le prince Ostrogskij, bien qu'il fût favorable à l'unification du monde chrétien, la concevait surtout comme une entente du Saint-Siège avec les quatre patriarches orientaux de Constantinople, Alexandrie, Antioche et Jérusalem. Le fait que tous ces patriarches résidaient en territoire ottoman, et que les Turcs étaient toujours en lutte avec l'Europe chrétienne, rendait irréalisable l'idée du prince Ostrogskij. Mais entre temps certains évêques ruthènes, de leur initiative propre, déclarèrent au Saint-Siège leur désir d'union. Ils étaient froissés de la politique des patriarches constantinopolitains qui, en conférant à certaines confréries religieuses les droits de stauropégie, soumettaient à leur contrôle les évêques eux-mêmes (voir art. PATRIARCHATS, t. XI, col. 2278). Le métropolitain ruthène, Michel Rahoza (1589-1599), avec tous ses évêques (excepté ceux de Léopol et Peremyśl) conclurent, en 1596, l'union avec l'Église catholique à Brest-sur-le-Boug. Malheureusement ils ne réussirent pas à gagner la confiance de la société ruthène, qui, en grande partie, considérait l'union comme un procédé de décadence de la civilisation du rite oriental. Ce furent les Cosaques Zaporogues qui donnèrent à l'orthodoxie l'appui le plus fidèle. Sous la protection de leur hetman Pierre Konasevitch-Sahajdačnyj, un nouveau métropolitain et des évêques orthodoxes furent ordonnés à Kiev par le patriarche de Jérusalem Théophane, en 1620.

La Ruthénie (Ukraine et Ruthénie-Blanche d'aujourd'hui) devint ainsi le terrain d'une lutte contestionnelle. Les efforts du métropolitain ruthène catholique Joseph Velamyn Rutsckij (1613-1637) et d'un certain « polémiste » d'abord orthodoxe puis converti au catholicisme, Méléce Smotryckij (1578-1633) et d'autres patriotes ruthènes au XVIII<sup>e</sup> siècle, n'aboutirent à

autres succès, par exemple les Ruthènes orthodoxes s'abstenait de tous pourparlers avec les Ruthènes-unis; d'autre part les catholiques du rite latin (Polonais), manquaient, eux aussi, de considération pour les nouveaux catholiques grecs-unis. En 1632, la hiérarchie orthodoxe fut reconnue par la Diète polonaise, c'est pourquoi à partir de ce moment-là il y eut officiellement deux métropoles ruthènes de Kiev, l'une catholique-grec (grec-un), l'autre orthodoxe. La métropole ruthène catholique était composée des archevêchés de Polock et Smolensk, et des évêchés de Vladimir, de Kholm et de Pinsk. Les évêchés de Léopol, de Peremysl, de Loutsk et de Mazowiec et l'archidiocèse métropolitain de Kiev constituaient la métropole ruthène orthodoxe.

Le plan du métropolitain catholique Ruckij, qui voulait unifier l'Église ruthène sous un patriarcat de Kiev, — cette dignité devant être offerte au métropolitain orthodoxe (Léon Myskwa, métropolitain de 1632 à 1647) — ne réussit pas, parce que le Saint-Siège s'opposait à la création du dit patriarcat. Puis les guerres des Cosaques ukrainiens contre la Pologne, qui suivirent l'insurrection de l'Ukraine en 1648, empêchèrent le successeur de Moghila, Silvestre Kossov (1647-1657) de continuer les pourparlers, qui préparaient l'œuvre de l'unification des Églises ruthènes. Dans les traités diplomatiques de Zhoriv (1649) et de Hadiatch (1658), qui devaient mettre fin à la guerre ukraino-polonaise, le gouvernement du nouvel État ukrainien exigea même la suppression de l'Église ruthène catholique-unie.

L'État ukrainien ayant été partagé en 1667 entre la Pologne et la Moscovie, la métropole ruthène orthodoxe de Kiev tomba sous l'influence du patriarcat de Moscou (1685) qui restreignit de plus en plus ses droits; en 1722, la métropole orthodoxe de Kiev devint un simple archevêché. Mais, pendant ce temps, en Ukraine occidentale et en Ruthénie-Blanche, sous la domination polonaise, l'union ecclésiastique faisait des progrès remarquables. En 1691, l'évêque orthodoxe de Peremysl, Innocent Vynnyckyj accéda à l'union; en 1709, l'évêque de Léopol, Joseph Staniarskyj, en 1702, l'évêque de Loutsk, Denis Jahorkyckyj. En Ruthénie-Blanche, seul l'évêché de Mohylev resta orthodoxe jusqu'au partage de la Pologne. L'Église grecque-unie, autrefois considérée par les Cosaques comme une intrigue polonaise, est devenue une Église nationale ruthène (ukrainienne et blanc-ruthène) que les patriarches de Moscou ont commencé de se servir de l'archevêché de Kiev comme d'un moyen de russification de la population ukrainienne et blanc-ruthène.

Le métropolitain ruthène catholique Léon Kyška (1713-1728) convoqua le concile ecclésiastique de Zamostia (1720) en vue de la réorganisation de l'Église ruthène catholique. A l'ordre du jour du dit concile figuraient les questions suivantes : l'élimination des éléments latins introduits dans le rite oriental, le rétablissement de la discipline au sein de l'Église, la conservation de son individualité rituelle, le conflit entre le clergé séculier et l'ordre des basiliens. Le dit ordre de Saint-Basile constituant une province religieuse séparée, dont l'archimandrite était toujours de 1617 à 1675 le métropolitain ruthène grec-uni, avait eu de grands mérites dans l'union de l'Église ruthène avec l'Église romaine. Plusieurs propagateurs de l'union et des plus distingués furent de ce clergé, dont les représentants, cependant beaucoup de ceux à l'éducation de leurs novices. Malheureusement plusieurs Polonais accédèrent à l'ordre de Saint-Basile — trop souvent dans la seule intention de faire carrière — en y apportant l'esprit polonais et latin, étranger à l'Église ruthène,

Ainsi les basiliens s'éloignaient-ils de plus en plus de la nation ruthène (ukrainienne et blanc-ruthène), en se polonisant. En se fondant sur les résolutions du concile de Zamostia, selon lesquelles chaque évêque devait passer par le noviciat monacal, les basiliens prétendaient que seuls les membres de leur ordre pouvaient porter la mitre. En fait la plupart des évêques aux <sup>xviii</sup> et <sup>xviii</sup> siècles provenaient de l'ordre basilien; et s'il y avait parmi eux des gens sincèrement attachés à l'Église et à la nation ruthènes, il y avait aussi des Polonais. Pour fermer au clergé séculier l'accès des dignités, les basiliens n'acceptaient pas celui-ci dans leurs ordres. Parmi les métropolitains, Léon Kyška Athanase Šeptyckyj (1729-1746), quoique anciens basiliens, lutèrent contre cette hégémonie de l'ordre. Au <sup>xviii</sup> siècle une nouvelle prééminence des basiliens fut créée en Ukraine, l'autre englobant la Ruthénie-Blanche; l'ordre fut dirigé par un protoarchimandrite et deux Pères provinciaux (archimandrites). Jusqu'au milieu du <sup>xviii</sup> siècle, les écoles des basiliens étaient très nombreuses dans toute l'Ukraine sur la rive droite du Dniéper (Galicie, Volhynie, Podolie et la partie de la voyvodie de Kiev sur la rive droite du Dniéper qui était sous la domination polonaise) et en Ruthénie-Blanche; c'étaient les temps de l'épanouissement de l'Église grecque-unie.

1° *Le partage de la Pologne. Recul de l'Église ruthène-unie.* — La Russie orthodoxe, en s'ingérant de plus en plus dans la vie intérieure de l'État polonais, complètement livré à l'anarchie, donnait un appui considérable à l'orthodoxie en Ukraine et en Ruthénie-Blanche. Les métropolitains et partiellement les évêques grecs-unis n'étaient pas capables de s'opposer à cette invasion de l'orthodoxie, tandis que, sous les métropolitains Philippe Wolodkowiez (1762-1778), Jason Smogorzewski (1780-1786) et Théodose Rostocki (1788-1794) décidément polonisés, le bas clergé, peu instruit, ne se rendait pas bien compte des différences dogmatiques qui séparaient l'union ecclésiastique et l'orthodoxie. Seuls un petit nombre des prêtres avaient une instruction sérieuse, tout en étant attachés à leur peuple; plusieurs en furent victimes, martyrisés par les confédérés polonais de Bar (1774-1775) ou condamnés par les cours martiales russes à Loutsk (1788).

La grande diète polonaise (1788-1792) avait conféré au métropolitain des Ruthènes grecs-unis un siège au Sénat, d'ailleurs le dernier après tous les évêques du rite latin. La réunion des orthodoxes à Pinsk en Pologne (1791) avait, de son côté, réorganisé l'Église orthodoxe qui devait constituer une métropole avec trois évêchés. Les deux derniers partages de la Pologne (1795 et 1809) empêchèrent la réalisation de toutes ces décisions.

1. *Les pays attribués à la Russie.* — L'Ukraine et la Ruthénie-Blanche étant passées sous la domination russe, l'Église grecque-unie y fut exterminée par force. Dans les territoires à l'est du Dniéper, pendant les trois premières années de la domination russe, sur onze millions de grecs-unis, deux millions seulement (avec deux évêchés) restèrent fidèles au catholicisme. De 1827 à 1839, l'Église grecque-unie fut supprimée par la force sur tout le territoire de l'empire russe, sauf dans la région de Kholm, qui faisait partie de la Pologne du Congrès. Quant à l'Église orthodoxe en Ukraine et en Ruthénie-Blanche, elle fut complètement rattachée à l'Église synodale russe, et lui servit pour la russification des Ukrainiens et des Ruthènes-Blancs.

2. *Les pays attribués à l'empire d'Autriche.* — La petite partie de la métropole ruthène de Kiev (Galicie avec les évêchés de Léopol et de Peremysl) qui avait été annexée par l'empire autrichien (1772), était plus heureuse. Conformément au système josphiste, elle

fut presque complètement séparée du reste de la métropole, dont le sort après le troisième partage de la Pologne vient d'être décrit. Incorporée par l'Autriche, la Galicie entra en contact immédiat avec la branche grecque-union des Ruthènes de Hongrie.

Les origines de la hiérarchie ecclésiastique des Ruthènes sujets de la Hongrie (avec lesquels la Galicie a été une sous le sceptre des Habsbourg) ne sont pas bien connues. Probablement du xix<sup>e</sup> au xiv<sup>e</sup> siècle elle se rattachait au diocèse de Perem (si en Galicie). Plus tard un évêché fut érigé à Moukatchevo (Munkacs) et rattaché directement au patriarcat de Constantinople; le premier évêque titulaire fut Jean, prince de l'abbaye de Saint-Nicolas de Čemera Hora (Mont Monacah) (vers 1491). L'évêque de Moukatchevo, Basile Tarassovyč (1638-1648), accéda à l'union ecclésiastique (rte Brest) avec une partie de son clergé (1674), le reste se convertit au catholicisme au concile d'Užhorod (Ungvár) en 1652. Dans la partie orientale de la Ruthénie subcarpathique, l'Église grecque-union fit de grands progrès de 1716 à 1721 (région de Marmaros-Sziget). L'évêque de Moukatchevo, André Bačynskij (1772-1809), réussit à s'emanciper légalement des évêques latins d'Erlau (1771), auxquels l'évêché de Moukatchevo avait été jusqu'alors soumis. Depuis 1775 la ville d'Užhorod devint la résidence des évêques de Moukatchevo. Les efforts de l'évêque Bačynskij pour unir tous les évêchés ruthènes d'Autriche sous le métropolitain de Halych, avec résidence à Léopol (1774), n'ont abouti à aucun résultat à cause de l'opposition des Hongrois. Grâce à Bačynskij un séminaire général catholique grec fut créé à Vienne sous le nom de *Barbareum* en 1774, auprès de l'église de Sainte-Barbe. Un second diocèse fut érigé en Ruthénie subcarpathique en 1818, à Priachevo (Eperies).

Au *Barbareum* l'on trouvait aussi beaucoup de Ruthènes originaires de Galicie, qui par la suite réorganisèrent le clergé des évêchés de Léopol et de Pere-myšl. Le *Barbareum* ayant été supprimé en 1784, le clergé ruthène fit ses études dans un nouveau séminaire catholique grec, créé en 1783 à Léopol, et au *Stadium Ruthenum*, annexé en 1787 à l'université de Léopol. Grâce aux démarches du chanoine Michel Harasevyč, la métropole galicienne fut rétablie en 1808, mais elle n'englobait pas les évêchés de Moukatchevo et de Priachevo à cause de l'opposition des Hongrois. Le premier métropolitain de Galicie fut Antoine Anhelovyč (1808-1814).

Le rôle du clergé grec-uni dans la renaissance nationale et la vie politique des Ruthènes de Galicie fut considérable. Grégoire Jachymovyč, évêque de Pere-myšl (1849-1859), plus tard métropolitain de Galicie (1860-1863), présida « le Conseil général ruthène », première organisation politique des Ruthènes (Ukrainiens) galiciens en 1848; c'est lui qui dirigea l'activité des députés ruthènes (ukrainiens) au Parlement autrichien (1848-1849) et à la diète galicienne (1861-1863). Le clergé ruthène en Galicie ne manqua pas d'éliminer du rite grec les éléments latins.

Dans le même but des prêtres ruthènes de Galicie s'étaient rendus au pays de Kholm sous la domination russe, mais entre temps le dernier évêque grec-uni de Kholm, Michel Kuzemskij (1868-1871), originaire de Galicie, s'était retiré sous la pression du gouvernement russe, tandis que les grecs-unis du pays de Kholm étaient forcés d'accepter l'orthodoxie. L'évêché catholique grec de Kholm ne survécut pas à l'année 1875, mais le peuple resta fidèle au catholicisme. En profitant de la permission finalement accordée par le gouvernement russe (1905), il accepta le catholicisme du rite latin, l'union étant interdite.

En Galicie un troisième évêché fut créé, avec résidence à Stanyslaviv (1885). L'ordre de Saint-Basile

(masculin et féminin), réformé après 1882, devint beaucoup plus actif, surtout par ses éditions populaires. Les congrégations des sœurs de la Conception-Immaculée de la sainte vierge Marie, créées depuis 1892, s'occupèrent des orphelins. L'ordre de Saint-Théodore-Studite fut fondé en 1906, en acceptant le régime et l'esprit des religieux de la Ruthénie ancienne. Le métropolitain André, comte Šeptyckij (Szeptycky) (dès 1901) organisant en 1913, la branche orientale de l'ordre du Rédempteur (des rédemptoristes); en outre ces temps derniers on a fondé de nombreuses congrégations nouvelles de femmes : sœurs de Saint-Théodore Studite, de Saint-Joseph, de Saint-Josaphat, de la Sainte-Famille, congrégation des sœurs « Unguentières » (qui portent l'onguent) et la branche orientale de la société des sœurs de Saint-Vincent-de-Paul. Le séminaire général catholique ukrainien à Léopol et deux séminaires diocésains à Stanyslaviv (dès 1907) et à Pere-myšl (dès 1912) sont chargés de l'éducation du clergé.

La Hongrie ayant reçu une large autonomie au sein de la monarchie des Habsbourg (1867), les rapports des évêchés de Moukatchevo et de Priachevo avec la métropole de Léopol (galicienne) ont été rompus. L'évêque de Moukatchevo, Étienne Pankovyč (1867-1872), envoyant les séminaristes catholiques grecs aux séminaires catholiques romains de Budapest et Gran (Esztergom), en les exposant à l'influence assimilatrice de la civilisation hongroise. De son temps, la partie sud du diocèse de Moukatchevo fut détachée et constituée un vicariat hongrois des grecs-unis avec résidence à Haïdou-Dorog, qui, en 1912, fut changé en un évêché. Jusqu'en 1918, les évêques de Moukatchevo et de Priachevo répandirent l'influence hongroise dans leurs diocèses.

3. *L'Église ruthène dans les autres pays.* — a) Les colons ukrainiens de Bosnie et de Bačka-Banat ont leur évêché grec-uni à Krizevac (Kreuz) en Croatie, dont les relations avec la métropole de Léopol, surtout à partir de 1914, sont très suivies.

b) Les paroisses ukrainiennes en Amérique, dont les premières furent fondées dès 1884, étaient autrefois soumises à l'évêque catholique romain irlandais. En 1907, le premier évêque greco-catholique fut fondé à Philadelphie pour les émigrés ukrainiens aux États-Unis et, en 1912, un autre pour les Ukrainiens grecs-unis au Canada à Winnipeg.

Durant que les grecs-unis étaient soumis à la juridiction des évêques latins aux États-Unis et au Canada, les orthodoxes et les protestants (presbytériens) se servaient d'une façon démagogique de cette dépendance pour propager leurs idées parmi les Ukrainiens. Les premières paroisses orthodoxes étaient fondées après 1891. L'Église orthodoxe ukrainienne autocéphale des États-Unis et du Canada reçut après la Grande Guerre une vigoureuse impulsion de l'évêque Jean Teodorovyč. À la fin de la première décennie du xix<sup>e</sup> siècle, les premières communautés évangéliques s'étaient installées parmi les émigrés ukrainiens aux États-Unis et au Canada; dernièrement, après la Grande Guerre, on put remarquer une propagande des sectes évangéliques, surtout des presbytériens parmi les Ukrainiens du vieux monde, surtout dans le territoire de l'évêché de Stanyslaviv en Galicie.

c) Pendant la domination autrichienne, les catholiques grecs de Bukovine étaient soumis à l'évêché de Stanyslaviv, tandis que les orthodoxes de ce pays avaient une Église commune avec la population roumaine.

Originellement la Bukovine faisait partie de l'Église ruthène (métropole de Halych); depuis 1399, elle fut rattachée à la métropole moldave de Suceava; en 1462 un évêché fut créé à Radivci (Radutz) au





nistration apostolique de la région des Lemky », avec siège à Rymaniv. La dite administration a été érigée sur les instances du gouvernement polonais, qui s'en sert pour poloniser les montagnards ukrainiens des Carpathes, nommés Lemky. Le premier administrateur (mort en 1936) a confié l'éducation de son clergé au séminaire polonais (romain-catholique) de Cracovie, quoique le séminaire ukrainien grec-uni de Peremyśl soit à proximité de la région des Lemky.

3. *Diocèse de Stanyslaviv*. — Le chapitre cathédral de Stanyslaviv a trois chanoines-conseillers. Le diocèse est divisé en 20 décanats avec 419 paroisses et 650 prêtres. Sur son territoire les basilien ont cinq couvents; les rédemptoristes, un; les sœurs basilienues, deux; les sœurs de la Conception-Immaculée de la sainte vierge Marie ont vingt-sept maisons; les sœurs de la charité du refuge de la Sainte Trinité (*sorores charitatis sub titulo Refugium Sanctæ Trinitatis*), une maison d'orphelins; les sœurs de la congrégation de Saint-Josaphat, la congrégation des sœurs « Unguentiferæ » (*congregatio sororum Unguentiferarum*), une maison; enfin les sœurs de la Sainte-Famille (*congregatio sororum Sanctæ Familiæ*), trois maisons.

2. *Situation juridique de l'Église gréco-catholique*. Elle est régie par le concordat de 1924 entre le Saint-Siège et le gouvernement polonais. Voir art. POLOGNE, t. xiv, col. 2434. L'autonomie de la métropole galicienne est assurée, mais sa juridiction est pourtant limitée à la Galicie. Les autres parties du territoire national ukrainien en Pologne (la Volhynie, la Pologne, la Podlachie et le pays de Kholm) sont confiées à un administrateur apostolique, l'évêque gréco-catholique Nicolas Jarnecky, originaire de la Galicie; mais ses fideles, les Ukrainiens catholiques du rite oriental des dits pays, sont soumis à la juridiction des évêques polonais du rite romain. L'activité de l'administrateur apostolique ne laisse pas d'être paralysée par l'attitude toujours difficile du clergé polonais; c'est pourquoi le progrès de l'union sur ces territoires est peu considérable. L'activité missionnaire y est confiée à trente prêtres du rite grec, qui sont surtout des moines: basilien, rédemptoristes, studites. Le *Pontificium seminarium orientale*, fondé à Doubno (en Volhynie) en 1931, est destiné à l'éducation du clergé qui doit travailler sur les territoires ukrainiens et blancs-ruthènes où les orthodoxes sont en majorité; mais, dans ce séminaire, les langues polonaise et russe ont la prépondérance. En Pologne il y a ensemble 3 810 000 Ukrainiens catholiques du rite grec.

3. *Église ruthène en dehors de la Pologne*. — En Tchécoslovaquie il y a deux évêques gréco-catholiques: celui de Moukatchevo et celui de Prachevo. Le diocèse de Moukatchevo (avec résidence à Uzhorod) englobant le territoire du pays autonome de la Ruthénie subcarpathique, a 320 paroisses avec 350 prêtres; celui de Prachevo, sur le territoire ruthène (ukrainien) annexé à la Slovaquie, a 163 paroisses avec 190 prêtres. Chacun des deux diocèses de l'Ukraine subcarpathique a six couvents d'hommes et un de femmes. Ensemble il y a en Tchécoslovaquie 570 000 Ukrainiens (Ruthènes) catholiques du rite grec.

Les 60 000 Ukrainiens gréco-catholiques, habitant la Bukovine et l'ancien comitat hongrois de Marmaros, sont soumis, depuis 1930, à un vicaire général-administrateur épiscopal de *Cernivci Czernovitz*, qui dépend de l'évêque gréco-catholique roumain de Marmaros-Sziget.

L'évêque gréco-catholique de Krizevac est l'autorité ecclésiastique supérieure pour les 45 000 colons ukrainiens gréco-catholiques qui habitent les provinces yougoslaves de Backa où les Ukrainiens Ruthènes sont venus au xviii<sup>e</sup> siècle). Banat, Croatie, Slavonie et enfin Bosnie.

Aux États-Unis il y a deux évêques ukrainiens catholiques: l'un à Philadelphie, l'autre à Homestead, tous deux depuis 1924. Le diocèse de Philadelphie a 95 paroisses avec 95 prêtres, deux couvents d'hommes et onze de femmes. Le diocèse de Homestead a 176 églises et chapelles avec 155 prêtres et un couvent féminin. Aux États-Unis il y a 575 000 Ukrainiens gréco-catholiques. Le diocèse ukrainien catholique du rite grec de Winnipeg en Canada a 320 000 fidèles et 55 prêtres en 270 paroisses. Les 70 000 Ukrainiens gréco-catholiques du Brésil et de l'Argentine, avec dix-neuf prêtres, sont soumis aux évêques du rite latin. Au Brésil, le rôle religieux et culturel de la station missionnaire des basilien à Curitiba (en Parana, où sont établis les colons ukrainiens) est considérable; l'ordre de Saint-Basile a ses éditions populaires à Prudentopolis.

Tous les évêques gréco-catholiques ukrainiens qui sont hors de la Galicie, tout en étant soumis directement au Saint-Siège, ne laissent pas d'entretenir des rapports étroits avec le métropolitain de Léopol, qui préside les conférences de l'épiscopat ukrainien.

4. *L'Église ruthène orthodoxe*. — L'Église orthodoxe, qui dans le passé (du xix<sup>e</sup> au xviii<sup>e</sup> siècle) avait toujours eu un caractère national ruthène, ne peut plus être considérée actuellement comme une Église nationale ukrainienne. Le gouvernement de l'État ukrainien en 1917-1920, s'était efforcé de lui rendre son caractère national, l'Église autocéphale ukrainienne fut constituée par le loi du 1<sup>er</sup> janvier 1919. Un peu plus tard, le concile orthodoxe ukrainien de Kiev (21-23 octobre 1921) élut le métropolitain Basile Lykivskiy, malgré l'opposition du patriarcat de Moscou. L'autorité suprême de l'Église orthodoxe ukrainienne, le Conseil ecclésiastique orthodoxe ukrainien général, a commencé par éditer les livres liturgiques, traduits en ukrainien. Mais, en 1928, ce conseil fut supprimé et le métropolitain avec les évêques, arrêtés par le gouvernement soviétique. Depuis ce moment-là il n'y a plus en U. R. S. S. que des communautés religieuses privées d'autorité centrale et persécutées par le régime communiste. L'Église autocéphale ukrainienne en Amérique a trente-deux paroisses aux États-Unis et cent vingt au Canada.

Les 4 098 000 orthodoxes en Pologne ont depuis 1925 une Église autocéphale dont le chef est le métropolitain de Varsovie. Elle est composée de trois diocèses ukrainiens, ceux de Varsovie et Kholm (respectivement polonais et ukrainien), de Volhynie et de Pologne; et de deux blancs-ruthènes: ceux de Vilna et de Grodno.

Le diocèse volhynien a 680 paroisses, quatre couvents d'hommes et trois de femmes; l'abbaye d'Ouspenska Lavra à Potchaïv relève directement de la métropole. Le diocèse de Varsovie et Kholm a 85 paroisses (dont 69 au pays de Kholm et en Podlachie, 7 en Galicie, 9 sur le territoire national polonais) et un couvent d'hommes. Le diocèse de Pologne a 319 paroisses et un couvent d'hommes. Le diocèse de Vilna a 170 paroisses, un couvent d'hommes et un de femmes; le diocèse de Grodno, 179 paroisses, deux couvents d'hommes et un de femmes.

Quoique 70 % des orthodoxes de Pologne soient des Ukrainiens (2 810 000) (les Blancs-Ruthènes comptant pour 20 %, les Russes, Polonais et divers pour 10 % seulement), toute la hiérarchie supérieure orthodoxe — excepté l'archevêque de Volhynie, Alexis — est russe. Finalement, la langue russe est de plus en plus remplacée dans cette Église par le polonais, ce qui cause un grand mécontentement parmi les Ukrainiens et Blancs-Ruthènes. Le statut précisant la situation matérielle et juridique de l'Église orthodoxe en Pologne n'est pas réglé jusqu'à présent. Cette mission avait été confiée, par arrêt présidentiel du 31 mai 1930, au concile de cette Église; mais la date de la convocation de cette assemblée n'est

pas jusqu'à présent livrée. Le sort de l'Église orthodoxe en Pologne est loin d'être enviable. Au pays de Kholm, cent quatre églises orthodoxes sont fermées, cent soixante et une mises provisoirement à la disposition des catholiques du rite latin, cinquante-cinq ruinées. La question des dotations des paroisses et des rapports entre l'Église orthodoxe et le gouvernement polonais n'est pas encore réglée.

Certains émigrés du nouveau monde, tombés sous l'influence des sectes évangélistes, se livrent également à la propagande de leur foi en Galicie. Leur activité ne donne pas de grands résultats étant combattue non seulement par l'autorité ecclésiastique mais aussi par les milieux dirigeants politiques ukrainiens, qui y voient un élément de décomposition dommageable à l'unité spirituelle de la nation.

*Schematism ushko duchovenstva hreko-katolykoho L'vivskoi mytropolytoi archieparchii* (Schematismus universi venerabilis cleri archidieceos metropolitane greco-catholice Leopoliensis), éd. ukrainienne, Léopol, 1935-1936; *Schematismus universi cleri greco-catholice dioeceseos Premislensis, Samboriensis et Sanocensis*, Peremysl, 1929, éd. latine; *Sematyzm hreko-katolykoho duchovenstva zluženych eparchij Peremyskoi, Sambirskoi i Sanickoi*, Peremysl, 1934, éd. ukrainienne; *Sematyzm ushko klyra hr.-kat. eparchii Stanslavivskoi*, Stanslaviv, 1935, éd. ukrainienne; *Schematismus universi cleri greco-catholice dioeceseos Stanislaupoliensis*, Stanslaviv, 1935, éd. latine; I. Vysvolyky, *Sematyzm hreko-katol. ruskoho duchovenstva eparchij: Mukachevskoi, Prjasskoi i Amerskoi; dohotatkom adreśsava eparchij: Krzyżanekoi, Mad'arskoi i Rumunskoi*, Uhorod, 1924; *Jyvelyjnyj almanach ukrainkoi hreko-katolykoi Cerkvy u Zluženych Deržavach: nabudjany pradeśsiv h'v'ac'v'stinnav'ca*, 1881-1934; *Almanach de la 30<sup>ème</sup> jubilaré de l'existence de l'Église ukrainienne greco-catholique aux États-Unis*, Philadelphie, 1934; *Cerkva* (l'Église), article du calendrier *Krynyca*, Léopol, 1935; *Cerkovna organizacija* (L'organisation de l'Église), *ibid.*, 1936; *Ukrainsko-katolykja Cerkva ta її knazci-jepyskopy s'hodni* (L'Église ukrainienne catholique et ses évêques actuels), dans *Kalendar misionarja*, Jovkva, 1936; les gazettes diocésaines: *L'vivskii archieparchijalni vidomosti*, Léopol, 1919-1936; *Peremyskii eparchijalni vidomosti*, Peremysl, 1919-1936; *Vistnyk Stanslavivskoi eparchii*, Stanslaviv, 1919-1936; *Visty apostolskoi administracii Lemkivščyny*, Rymaniv-Zdriz, 1935-1936; les gazettes ecclésiastiques orthodoxes: *Cerkva i Žytt'a*, Kharkov, 1927-1928; *Cerkva i narid*, Luck-Kremjance, 1935-1936; le journal national ukrainien *Dilo*, Léopol, 1922-1936.

### III. LETTRES ET SCIENCES ECCLÉSIASTIQUES. —

1° *Les origines.* — Aux premiers temps du christianisme en Ruthénie, la littérature ecclésiastique ruthène consistait en traductions des saintes Écritures et des œuvres des Pères de l'Église orientale, des chroniques byzantines, des récits hagiographiques, des sermons, des légendes, etc. Le bulgare ancien est devenu la langue littéraire non pas seulement pour la Bulgarie, mais aussi pour la Ruthénie et pour la Serbie. Ces traductions et remaniements devinrent des modèles pour la littérature originale des anciens Ruthènes, dont le caractère demeure strictement ecclésiastique pendant tout le règne des Rurikides.

La langue littéraire de ces temps-là, était le bulgare ancien, appelé généralement la langue slave-ecclésiastique » (slavon); c'était la langue des saints Cyrille et Méthode. Certains mots locaux pénétrèrent dans cette langue; c'est pourquoi elle prit des caractères distincts en Ukraine (sud des états des Rurikides), en Ruthénie-Blanche et en Moscovie (nord des états des Rurikides).

La première œuvre ecclésiastique originale en ruthénien est le sermon de *la fête de par Moïse, de la grâce et de la vérité révélée par Jésus-Christ, de la façon dont le levraire, supplicé, et du l'homme avec la vertu et rempli de tout autre, et de la poe chrétienne la p'v'ca, et tous les peuples, le peuple ruthène y compris, avec l'éloge à notre « kahan » (souverain-prince) Vladimir, qui nous a baptisés, et la prière de l'âme de tout notre pays.*

L'auteur est le métropolite Hilarion, le premier Ruthène qui ait occupé le trône métropolitain de Kiev (1051-1054). On remarque dans le style de cette œuvre l'influence du style byzantin, surtout des légendes apocryphes et hagiographiques des Pères de l'Église orientale.

Dans la seconde moitié du XI<sup>e</sup> siècle, la vie ascétique se développe sensiblement en Ruthénie. Saint Antoine Pečersky (982-1073), après avoir passé quelques années à l'Athos, fonde l'abbaye dite *Pečerskaja Lavra* à Kiev, qui, du XI<sup>e</sup> au XVIII<sup>e</sup> siècle, est devenue le centre religieux et culturel de la Ruthénie-Ukraine. Le prieur Théodose (1035-1074) y introduisit la règle de vie monastique rédigée par saint Théodore le Studite. Sept des sermons de saint Théodose Pečersky se sont conservés jusqu'à nos jours. Nestor, un des moines de la dite abbaye (1056-1114) a écrit la biographie de saint Théodose; nous le retrouverons. C'est à la *Pečerskaja Lavra*, que l'œuvre anonyme intitulée *L'éloge du Père prieur Théodose* fut écrite (vers 1093-1096) de même qu'une espèce de litanie et les canons consacrés à saint Théodose qui furent rédigés par le moine Grégoire vers la fin du XI<sup>e</sup> ou au commencement du XII<sup>e</sup> siècle.

Parmi les œuvres du XI<sup>e</sup> siècle il faut mentionner l'épître du métropolite de Kiev, Clément Smolatyč (1117-1151) au prétre de Smolensk. Thomas, ou l'auteur démontre la nécessité des études supérieures pour le clergé, en trahissant lui-même une connaissance approfondie de la littérature byzantine. Dans les sermons et les prières, écrits par l'évêque Cyrille de Touriv, contemporain du métropolite Clément, on remarque beaucoup de talent poétique à côté d'une connaissance non méprisable de l'Écriture et de la littérature théologique. Il y a quelque sens poétique aussi dans l'anonyme *Éloge du pape Clément* (1<sup>er</sup>) de la fin du XII<sup>e</sup> siècle.

Au XII<sup>e</sup> siècle encore parurent certaines œuvres religieuses notamment *L'instruction pour le fils spirituel*, par le moine Georges du couvent de Zarouby près de Kiev; *L'instruction aux enfants*, par le grand-prince de Kiev, Vladimir Monomaque (1113-1125), et de très nombreux sermons.

Les biographies des saints, surtout des saints ruthènes (la princesse sainte Olga, le grand-prince saint Vladimir, deux de ses fils, les princes Boris et Hlib, et enfin les moines de Pečerskaja Lavra, Antoine et Théodose) étaient fort goûtées. Le cycle de la littérature hagiographique ruthène se développe au commencement du XIII<sup>e</sup> siècle, sous le nom de *Pečerskij Pateryk*, ayant pour fond les récits concernant les origines de la Pečerska Lavra, tout imprégnés des tendances ascétiques. Bien que contenant nombre de légendes, et beaucoup d'emprunts littéraires (*Parénèses* de saint Ephrem le Syrien, *Échelle* de saint Jean Climaque, *Vita Patrum* et autres œuvres byzantines ou vieilles-ruthènes), le *Pateryk* ne laisse pas d'avoir une valeur historique incontestable, en représentant de manière vivante la vie monastique, les rapports des couvents avec les autorités ecclésiastiques ou temporelles, avec les boyards, etc. Nous y apprenons par exemple que le régime des anciens couvents ruthènes était purement démocratique, le prieur étant élu et déposé de sa charge par l'ensemble des moines; que les biens fonciers des couvents étaient administrés par les laïques, que les religieux étaient très considérés, etc.

Les pèlerinages aux Lieux saints, très fréquents en Ruthénie ancienne, ont donné naissance à un monument littéraire très intéressant (traduit au XIX<sup>e</sup> siècle en français, allemand et grec), *La vie et les pèlerinages de Daniel, Père prieur de la Ruthénie*; à côté du récit du voyage de celui-ci en Palestine (en 1106-1108) et de



la description du pays même. On y trouve aussi beaucoup de matériel légendaire et apocryphe.

Les premières annales ruthènes, commencées vers 1039-1040, furent continuées par le moine de la Pečerska Lavra, Nicon le Grand, en 1069-1073, sous le nom de *Premier code Pečersky*. Le second code de la Pečerska Lavra, appelé « le code primaire », a été écrit sur l'ordre du Père prieur Jean, en 1093-1096. Le moine de la même abbaye, Nestor, auteur des biographies des princes-martyrs Boris et Hlib et de saint Théodose Pečersky, a compilé de nouvelles annales, appelées *Povist' vremennych lit* (la nouvelle des années contemporaines) en 1112. Quoi qu'il en soit de l'originalité de Nestor, on ne conteste plus guère aujourd'hui qu'il soit le rédacteur définitif de la dite chronique. Plusieurs annales postérieures ruthènes sont dérivées de la compilation de Nestor; les meilleures sont : les annales de l'abbaye Vydubycky de Saint-Michel de Kiev, continuées jusqu'à 1200, sous le nom d'*Annales de Kiev*; plus tard, de 1201 à 1292, les annales de Halyč et Vladimir de la Galicie et de la Volhynie. L'esprit religieux et les tendances moralisatrices dont toutes ces œuvres sont imprégnées s'expliquent par le fait que les premières annales ruthènes sont contemporaines de la propagation de la foi chrétienne en Ruthénie. Les guerres intérieures, les incursions des barbares et les autres maux y sont considérés comme la punition divine des péchés, tout spécialement du culte des idoles païennes, qui subsistait encore dans les cantons reculés; plusieurs sermons dans les annales sont consacrés à la lutte contre ces manifestations.

Contre les restes du paganisme en Ruthénie luttait encore, pendant les incursions des Mongols au XIII<sup>e</sup> siècle, un sermon anonyme d'un « adorateur du Christ et zéléteur de la foi juste »; de même aussi *La règle* du métropolite de Kiev Cyrille II et les sermons de Séraphin, archimandrite de la Pečerska Lavra à Kiev, plus tard évêque de Vladimir, Souzdal et Nijni-Novgorod. Au temps des incursions des Mongols, les écoles épiscopales pour le clergé, disparaissent et l'on constate un véritable arrêt dans la vie intellectuelle.

2<sup>e</sup> *Sous la domination lithuano-polonoise.* — Séparée de celle de Moscou, la métropole ruthène de Kiev, sous la domination lithuano-polonoise, tendait à l'union de l'Église ruthène avec le Saint-Siège. Ces tendances à l'union des Églises ont laissé des traces dans la « prière à notre Dieu, Jésus-Christ, à la sainte Trinité, à saint Michel, à saint Gabriel et à tous les saints et à la sainte Vierge », mais surtout dans l'épître du métropolite Missaël Rahoza au pape, en 1476, où l'auteur reconnaît la nécessité de la subordination de tous les patriarches orthodoxes au pape, le rite oriental devant être conservé.

Le catalogue de la bibliothèque du couvent de Surasyn en 1557, nous renseigne sur le genre de lecture des Ruthènes de ces temps-là : sur les deux cent quinze livres catalogués, nous trouvons cinquante livres liturgiques, ensuite les interprétations de l'Écriture sainte, les œuvres des saints Pères et les collections de l'ancienne littérature ruthène, soit originale, soit de traduction.

La propagande en faveur de l'union et la réaction orthodoxe que celle-ci provoqua, ont inspiré une littérature polémique très riche. Dans le livre *L'univers à l'exposition des principes concernant l'union des Églises grecque et romaine*, Vilna, 1595, l'évêque ruthène de Vladimir, Ipatij Potij (1541-1613), devenu métropolite ruthène des grecs-unis, s'efforçait de ramener les différences dogmatiques entre les deux confessions aux questions de la procession du Saint-Esprit, de la primauté du pape et du purgatoire. Après l'union du métropolite et des évêques ruthènes avec le Saint-Siège à Brest-sur-Boug, en 1596, la littérature polémique ne cesse pas de

se développer. Elle est inaugurée par le jésuite polonais Pierre Skarga (1536-1612), auteur de la *Description et défense du concile ruthène de Brest* (1597), écrite en ruthène et en polonais. Le Grec, Pierre Arcudius, originaire de Corfou (1578-1633), qui, après avoir obtenu à Rome le grade de docteur en théologie, était professeur dans les écoles ruthènes des grecs-unis, écrivit une réponse *Ἀντιρροσίζ* (1599-1600) à un arien (socinien) nommé Martin Bronevsky, qui, sous le pseudonyme de Christophe Philalèthe, était entré en lutte avec Pierre Skarga dans l'ouvrage intitulé *Ἀποκρίσις*. Parmi les autres auteurs polémistes uni il faut mentionner l'archevêque de Polock, Josaphat Kuncevyč (1580-1623); Élie Morokhovskij; l'archevêque de Smolensk, Léon Krevza († 1639); le métropolite Joseph Velamine Ruckij (1574-1637); le métropolite Anastase Selava (1593-1655); Timothée Symonovych; Méléce Smotryckij (1578-1633), polémiste très célèbre, tout d'abord orthodoxe, puis passé à l'union; Cassien Sakovyč (1578-1647), tout d'abord orthodoxe, puis uni, enfin catholique du rite latin; Théodore Skuminovych, archimandrite du couvent de Derman; Jean Dubovych, évêque de Pinsk, en 1637-1653; Pachome Voïna-Oranskij; le métropolite Cyprien Jokhovskij († 1693). Les grecs-unis étaient aidés par certains polémistes catholiques du rite latin, les jésuites polonais Nicolas Cichowski (Cichowicius) (1598-1669) et Théophile Rutka (1623-1700). En face d'eux les principaux polémistes orthodoxes étaient : Gerasime Smotryckij († vers 1594); Basile Surajskij; Étienne Zyzyany; le moine de l'Athos Jean Vyšenskij († vers 1620), un auteur certain sous le pseudonyme de Klyryk Ostrozskij (le clerc d'Ostrog); Méléce Smotryckij (passé à l'union à partir de 1628); Zacharie Kopystenskij († 1627); le métropolite Job Boreckij († 1631); André Muzylovskij; Eustathe Kysil; le métropolite Pierre Moghila (1596-1647); les recteurs du collège de Moghila à Kiev; Ioanice Galatovskij († 1688); Innocent Gizeł († 1684), archimandrite de la Pečerska Lavra de 1656 à 1684) et Lazare Barmovych (1593-1694); puis l'archevêque de Černihiv et le métropolite Barlaam Jasynskij (1627-1707). Les questions suivantes alimentaient le plus souvent la polémique : la primauté du pape, la procession du Saint-Esprit, l'usage du pain azyme, la forme de la consécration, les jeûnes, le signe de la croix, l'emploi des icônes, le calendrier julien ou grégorien et les autres questions actuelles. Les auteurs catholiques s'efforçaient de démontrer qu'à l'origine l'Église ruthène était unie à celle de Rome, que le patriarcat de Constantinople dépendait du sultan, que l'Église orthodoxe était pleine d'hérésies et enfin que le métropolite et les évêques, à l'exclusion du pouvoir civil, étaient seuls compétents pour décider des affaires ecclésiastiques. « Dans les conciles ecclésiastiques, écrit Jokhovskij, les laïques ne doivent avoir que voix consultative, ils doivent attendre paisiblement la décision prise par les Pères. »

Un éminent écrivain, d'abord orthodoxe, passé à l'union en 1626, Cyrille Tranquillien Stavroveckij († 1646), ne se mêlait pas de polémique. Il est l'auteur d'une œuvre théologique et dogmatique *Le miroir de la théologie*, 1<sup>re</sup> éd., Potchaïv, 1618; éditions suivantes en 1625, 1629, 1696 et 1794; l'auteur aussi de cent neuf sermons sous le titre *Ἐν ἑκκλησίᾳ ἡμετέρᾳ*, Rakhamaniv, 1619, et enfin d'une collection d'instructions en prose et en vers d'un caractère ecclésiastique et moralisateur. *Les prières de grand prêtre*, Černihiv, 1646, 2<sup>e</sup> éd., Mohilev, 1690.

L'union était dédaignée non pas seulement par les orthodoxes, mais aussi par les catholiques du rite latin. C'est pourquoi le métropolite uni Joseph Velamine Ruckij se plaint dans une lettre, adressée à la Congrégation de la Propagande de ce que l'union était

peu considérée, la noblesse préférait le catholicisme latin ou bien l'orthodoxie.

Le métropolitain orthodoxe de Kiev, Pierre Moghila, avait fondé trois collèges latins orthodoxes à Kiev (1631), à Vynnycia (1634), transféré à Hošca (en 1639) et à Kremianets (1636), ces deux derniers n'ayant eu d'ailleurs qu'une existence éphémère. La théologie était enseignée au collège de Moghila selon le système de saint Thomas d'Aquin; mais on s'y appliquait surtout à la dialectique et à la rhétorique, étudiées théoriquement et pratiquement; il s'agissait tout d'abord de la formation des bons polémistes pour la défense de l'orthodoxie. La rhétorique était enseignée originellement d'après Cicéron et Quintilien, puis tard parurent des manuels ruthènes originaux. Sous l'influence de cet enseignement, une riche littérature de sermons se développa en Ruthénie, très parfaite du point de vue de la forme, mais assez pauvre en substance. Les professeurs du collège de Moghila, élevés dans les académies catholiques en Europe occidentale, donnaient leurs cours en latin seulement. Reçus en un cercle, appelé *Athenum Mohylaneum*, ils travaillaient à l'élimination des influences protestantes, qui en ces temps-là pénétraient l'orthodoxie entière, le patriarcat de Constantinople y compris. Le catéchisme orthodoxe, rédigé par le docteur en « théologie orthodoxe ruthène », Isaïe Trofymovyc Kozlovskij, discuté à deux conciles orthodoxes, à Kiev en 1649, et à Jassy en 1611 et approuvé par les quatre patriarches orientaux (1643), fut imprimé partiellement en ruthène et polonais (1645), au complet en grec à Amsterdam en 1662. En vue d'unifier les cérémonies de l'Église orthodoxe ruthène, le métropolitain Moghila éditait, en 1646, l'*Euchole* (*Eucholeon*) ou collection des services divins et des prières. Les érudits orthodoxes, groupés autour du collège de Moghila, prenaient part à la polémique, en défendant le point de vue orthodoxe.

Le collège de Moghila, transformé en 1689 en académie (ci-dessus, col. 336), était le seul centre de diffusion de la civilisation occidentale non pas seulement pour l'Ukraine-Ruthénie, mais aussi pour la Ruthénie-Blanche et la Russie-Moscovie. Les plus remarquables professeurs de l'académie de Moghila à Kiev furent : Joannice Galatovskij († 1688); Innocent Gizel († 1684); Lazare Baranovyc († 1694); Antoine Radyvyl'skij († 1688); Stéphane Javorskij (1658-1722); Barlaam Jasyńskij (1627-1707, métropolitain de Kiev de 1690 à 1707); Jean Maksymovyc (1651-1715, archevêque de Černihiv, en 1697, puis en 1711, métropolitain de Tobolsk); Joasaph Krokovskij (métropolitain de Kiev de 1707 à 1718); Théophane Prokopovyc (1681-1736) et d'autres. Dans l'académie furent élevés entre autres hommes d'action et écrivains ecclésiastiques Siméon Polockij (1629-1680); Démétrius Tup-talo (1651-1709, devenu métropolitain de Rostov) et Georges Kony'skij (1718-1795, évêque de Mohilev de 1754 à 1795); et aussi le philosophe Grégoire Skovoroda (1722-1794). Voir l'art. MOGHILA (Pierre), t. x, col. 2070 sq. et l'art. RUSSIE, ci-dessus col. 345 sq. Dans la seconde moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle, l'académie de Moghila à Kiev étant russifiée, cessa de jouer son grand rôle civilisateur en Europe orientale.

Dans la première moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle sous la souveraineté polonaise, l'Église ruthène-unie se développait favorablement. À la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle le métropolitain Léon Zalskij (1694-1708) transforma le collège des Pères basiliens de Vladimir (en Volhynie) en une académie, tandis que les mêmes basiliens fondaient douze écoles en Ruthénie-Blanche et treize en Ukraine, chacune comprenant des classes de philosophie et de théologie. Selon la décision du concile ecclésiastique des Ruthènes-unis de Zamostia (1720), chaque diocèse devait fonder un séminaire; s'il n'en

avait pas encore, il devait envoyer ses élèves ecclésiastiques au collège des théatins, *Collegium pontificum*, qui existait à Léopol à partir de 1709, pour les candidats du rite grec et arménien. Le clergé était élevé conformément aux directives de la théologie morale du métropolitain Léon Kyška (1668-1728): *Nów różnych przypadków, z pełni doktorów teologii moralnej zawiązany* (1693). L'ordre des jésuites ayant été supprimé, en 1773, le *Pontificium alumnatum Wilnense* passa entre les mains des basiliens, mais il fut fermé en 1799. Les écoles des basiliens étaient alors polonaises, c'est pourquoi la langue ecclésiastique slave était assez peu connue parmi le clergé. Malgré toute sa bonne volonté, le métropolitain Léon Kyška ne put arrêter le progrès de la latinisation du rite oriental, faute de professeurs bien instruits en slaven.

La production ruthène unie était très pauvre en comparaison avec celle qui se développait au même moment chez les orthodoxes. Les éditions unies paraissaient à Léopol et dans certains couvents des basiliens : à Potchaiv, à Univ, à Suprasl et à Léopol. La littérature de ces temps-là est représentée avant tout par plusieurs éditions de sermons, dans lesquels la langue ukrainienne vivante apparaît de plus en plus souvent. Leurs sujets étaient les explications des mystères de la foi, du décalogue et des péchés et les instructions morales. Il faut mentionner en ce genre les deux œuvres de l'évêque de Léopol, Joseph Šumlańskij (1643-1708): *Le miroir (Zerkło)*, Univ, 1680, et *Le registre paroissial (Metryka)*, Léopol, 1687; *Le catéchisme (Katychyzy)*, Univ, 1685, de l'évêque de Pere-myśl, Innocent Vynnyckij (1680-1700), et le recueil des sermons du métropolitain Léon Kyška, *Sobranie pry-padkov kratkoie i duchoonum osobam potrebnoe*, Suprasl, 1722 et Univ, 1732. A Potchaiv (1751) et à Léopol (1752) parut *La théologie morale (Bohoslovija pravoučel'naja)*; en outre les basiliens du couvent de Potchaiv ont édité des collections des sermons : *La semence de la parole divine (Simja slova Božija)* (1752), un recueil de catéchèses : *Les discours pour le peuple (Narodničanie)*, 1756; 2<sup>e</sup> éd., 1768; 3<sup>e</sup> éd., 1778, et les explications des sermons paroissiaux pour tous les dimanches et fêtes, d'abord en slaven entremêlé de termes empruntés à la langue vivante, l'ukrainien : *Les homélies paroissiales (Besidy parochial'nija)*, 1789, ensuite en ukrainien pur : *Les instructions paroissiales (Nauky parochial'nij)*, 1794. A Léopol parut, en 1760-1761, la réimpression de l'édition kiévienne du livre *L'éthique hiéropolitique ou la philosophie morale (Itika ieropolitika ili filosofija pravoučel'naja)*. Imprégnée de tendances moralisatrices et didactiques cette œuvre ne touche pas aux questions dogmatiques; c'est pourquoi elle fut rééditée par les unis, quoique l'auteur de l'original fût un orthodoxe.

Plusieurs livres concernant l'histoire et l'état de l'Église ruthène-unie ont paru en latin et en polonais. Il faut mentionner : *Colloquium Lubelskie (Le colloque de Lublin)*, Léopol, 1680, par le métropolitain Cyrien Jikhovskij; la biographie de saint Onuphre, Vilna, 1686, et *Les méditations sur les Évangiles pour tous les dimanches et fêtes*, Potchaiv, 1754, par Joseph Pjet-kevyc (1616-1708), professeur à l'école des Pères basiliens à Byten; *L'explication de certaines lois et constitutions monacales contre la violation du quatrième vœu*, par le basilien Jean Oleśevskij († 1720); *L'histoire de l'abbaye du Saint-Sauveur près de Polock avec des avis concernant l'état contemporain de l'Église ruthène unie, certains épisodes de son passé et des congrégations des Pères basiliens*, par le basilien Ignace Stelskij († 1805); *Relations authentiques de statu Ruthenorum, cum S. R. E. unitorum in regno Poloniae degentium, et persecutionibus a Moschis schismaticis, Rome, 1727*; l'histoire de l'Église ruthène, *Specimen Ecclesie ruthenice*, Rome,

1733 et *Appendix ad Specimen Ecclesiae ruthenicae*, Rome, 1731, 2<sup>e</sup> édition du *Specimen* et de l'*Appendix*, Potchaïv, 1759; les biographies des saints de l'ordre des basilien pour toutes les heures de l'année, Vilna, 1771, et *Il diaspro prodigioso di tre colori ovvero Narrazione istorica delle tre immagini miracolose della beata virgine Maria; l'Oratio de beatissima virginis Mariae imagine Zyrovicensi miraculis; Signum Magnum*, Rome, 1732, par Iacque Kulevskij (1704-1747), procureur général de la congrégation des basilien à Rome. La doctrine théologique des mœurs, d'après les auteurs classiques, Antoine et les autres sous forme de dialogues, par le basilien Pantaleon Kulevskij. Des notes sur le sort de l'Église ruthène avant les partages de la Pologne, l'Aspect de la violence séculaire sur l'immunité, ont été publiées par Théodose Brodovjč, prévôt du chapitre uni de Loutsk, qui est aussi probablement l'auteur des *Remarques politiques sur les règles de la religion et de la sainte philosophie, appliquées à l'autorité ecclésiastique*, Varsovie, 1789.

Le diocèse ruthène de Moukathevo en Hongrie pendant les XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles était tourni de littérature ecclésiastique en sa langue par les diocèses ruthènes de Pologne. La littérature ecclésiastique locale originale commence du temps de l'évêque Andre Bačinskij (1772-1809). Le prieur du couvent de Moukathevo (à Černea Hora), Joannice Bazylovjč (1782-1821), a écrit en latin l'histoire de son couvent, éditée à Kossy (Kassa), en 1779-1805, en 6 part. et 2 t., et dont il existe aussi une édition ruthène: *L'Instruction pour les prêtres; les Règles et institutions pour les moines et L'explication de la sainte liturgie* (*Tolkovanie svjaščennuju liturgiju*): ces dernières œuvres ne sont conservées qu'en manuscrits. Opprimée par les Hongrois, la littérature ruthène en Ruthénie subcarpathique dépérit au XIX<sup>e</sup> siècle.

3<sup>o</sup> Après le partage de la Pologne. — Le développement de la théologie ruthène catholique et de la littérature ruthène unie, à cette époque, n'était plus possible en dehors de la Galicie. Au séminaire de Léopol, fondé en 1779, par l'évêque Pierre Bilanskij (1736-1797), les cours suivants étaient donnés: théologie morale et pastorale, catéchétique et homilétique. On y enseignait exclusivement ce qui était indispensable pour le ministère paroissial, sans entrer dans les profondeurs de la spéculation. En outre les séminaristes se livraient à des exercices pratiques de catéchisme et de prédication; ils apprenaient aussi le chant liturgique. Depuis 1783, le séminaire diocésain avait été transformé en séminaire général ruthène gréco-catholique, qui était rattaché à la faculté de théologie de l'université de Léopol (fondée en 1784), on ajouta à ces cours la logique, la morale et la métaphysique, ensuite l'histoire de l'Église, la littérature ecclésiastique, les sciences bibliques, le droit ecclésiastique, la théologie dogmatique, l'histoire des dogmes, les langues grecque et sémitiques. Le cours des études durait quatre ans.

4<sup>o</sup> Après la Grande Guerre. — Depuis la résurrection de la Pologne et l'intégration de la Galicie à cet État, les élèves ecclésiastiques ukrainiens ont d'abord étudié aux séminaires gréco-catholiques de Léopol, Peremyšl et Stanyslaviv jusqu'en 1928. A cette date fut fondée par le métropolitain de Léopol, Mgr Šeptyckij, l'Académie gréco-catholique de théologie (*Græco-catholica academia theologia*). Organisée sur le modèle des écoles supérieures catholiques étrangères par son recteur le Dr Joseph Slipyy, cette académie n'avait originairement que la faculté de théologie, à laquelle une faculté de philosophie etc. plus tard rattachée. Les études à la faculté de philosophie de l'Académie englobent les matières suivantes: 1<sup>re</sup> année: philosophie (logique, ontologie, critique, psychologie, histoire de la philosophie); langue slave ancienne (qui est la langue ecclésiastique

et littéraire de la Ruthénie ancienne) et hébraïque; répétition de la grammaire grecque et latine, et proseminaire général (*Proseminarium generale*: *Methodus laboris scientifici*); le mot séminaire est pris ici dans son sens germanique: travail d'initiation sous la direction d'un professeur), en outre parmi les sciences théologiques: l'histoire de la liturgie et l'archéologie biblique.

— II<sup>e</sup> année: philosophie (théodicée, cosmologie, éthique et droit naturel); langue ecclésiastique slave et archéologie chrétienne; histoire ecclésiastique et patrologie; histoire de la liturgie. — III<sup>e</sup> année: psychologie expérimentale, questions de sciences mathématiques, physiques, chimiques et naturelles; lecture des œuvres d'Aristote, de Platon et de saint Thomas d'Aquin; anthropologie; histoire des beaux-arts chrétiens. — IV<sup>e</sup> année: questions particulières de cosmologie, de théodicée, d'éthique, de logique, de critique, d'ontologie, les systèmes nouveaux en philosophie, la philosophie de la religion, l'histoire de la philosophie slave et surtout ukrainienne, séminaires (c'est-à-dire exercices et travaux pratiques) des sciences philosophiques principales, de langue slave ancienne, de sociologie et des beaux-arts chrétiens.

Les études à la faculté de théologie durent cinq ans; elles englobent les matières ordinairement enseignées dans les facultés de théologie et les séminaires; il suffira de noter ici quelques particularités. En 1<sup>re</sup> année, l'histoire de l'Union ecclésiastique; en IV<sup>e</sup> année, la théologie dogmatique des Églises orientales séparées et les sources du droit ecclésiastique oriental. La V<sup>e</sup> année est consacrée à l'étude plus approfondie de questions choisies de dogme, morale, sociologie, histoire ecclésiastique, droit canonique, exégèse et langues orientales. En outre les étudiants en théologie de toutes les années peuvent fréquenter, à leur choix, les « séminaires » suivants: bible, dogmatique, d'histoire ecclésiastique, de droit canonique, d'homilétique, de catéchétique et de liturgie.

Parallèlement aux études théologiques s'est développée comme de juste la littérature ecclésiastique. Ce développement avait commencé avec l'attribution de la Galicie à la monarchie autrichienne. A ce moment les recherches de l'histoire de l'Église ruthène se sont orientées en vue de fournir les arguments pour la création de la métropole galicienne. L'archiprêtre du chapitre uni de Léopol, le docteur en théologie Michel Harasevjč, (1763-1836), qui avait été envoyé par les trois évêques ruthènes de Galicie à l'empereur François I<sup>er</sup> pour demander la création de la métropole de Léopol (1803), écrivit la première histoire de l'Église ruthène, qui, après avoir été reprise par un chanoine du même chapitre, Michel Malynovskij (1812-1894), fut éditée en 1862, à Léopol, sous ce titre: *Annales Ecclesiae Ruthenae*. Le même auteur a édité également une collection de matériaux *Die Kirchen- und Staats-Satzungen bezüglich des griechisch-katholischen Ritus der Ruthenen in Galizien*, Léopol, 1861-1864, un aperçu de l'histoire de l'Église ruthène en allemand: *Umriss zu einer Geschichte des religiösen und hierarchischen Zustandes der Ruthener*, Vienne, 1835, et en ruthène *Obozrenie istorii Cerkvy russkoj, izrjadnie Halyc'koj*, Léopol, 1852; une étude sur l'ancienne métropole de Halyc'eh, Léopol, 1875; une étude sur le droit ecclésiastique, Léopol, 1865; l'explication de la sainte liturgie, Léopol, 1845, *De la résurrection de Jésus Christ* (en polonais), Léopol, 1846; *Du rite catholique gréco-slave*, Léopol, 1854; *Sur les frères des rites ecclésiastiques*, Léopol, 1848 et dix-neuf sermons.

Le recteur du séminaire gréco-catholique de Vienne, Julien Polak (1806), plus tard évêque de Stanyslaviv (1885-1891), ensuite de Peremyšl (1891-1897), a écrit l'histoire de l'union de l'Église ruthène avec le Saint-Siège en allemand: *Geschichte der Union der*



*ruthenischen Kirche mit Rom von den ältesten Zeiten bis auf Gegenwart*, Vienne, t. I, 1878; t. II, 1880; *Théologie pastorale* (en ukr.), Vienne, 1876 et *Étude sur le style officiel ecclésiastique* (en ukr.), Vienne, 1878. Le professeur de dogmatique de l'université des Léopol, Semyest Sembratovych (1836-1898), devenu métropolitain en 1887 et cardinal en 1897, écrit une *Théologie dogmatique* (en ukr.), Léopol, 1871, et contre l'aut mentionner sa polémique avec l'archevêque orthodoxe de Minsk (Paris, de 1875 à 1880, évêque de Brest-sur-Boug), Antoine Zubko (1797-1884), sur les analogies et les différences entre les doctrines des deux Églises catholique et orthodoxe, Léopol, 1880. Avant fonde le premier bi-mensuel catholique ruthène *Ruskij Sion* (le Sion ruthène), à Léopol, en 1871-1885, qui fut doublé, de 1880 à 1882, par le *Halycij Sion* (le Sion galicien). Sembratovych a groupé autour de lui tous les écrivains ecclésiastiques ruthènes de Galicie. La dite revue était dirigée par S. Sembratovych, Julien Perigé et Joseph Milnyckij (1837-1914); les principaux collaborateurs étaient les prêtres Porphyre Bajanskyj (1824-1909), Alexis Toroskavij (1818-1899), Clement Samyckij (1832-1909), archimandrite des basiliens et professeur à l'université de Léopol (1832-1909); Jean Bartoshevskij (1852-1921), professeur à l'université de Léopol et auteur d'un manuel de pédagogie catholique et de plusieurs sermons (1852-1921); Ignace Halka (1824-1909), professeur au séminaire gréco-catholique de Léopol et auteur de livres liturgiques; *Les rites sacrés de l'Église gréco-catholique; le Typique* (*Typyk*), c'est-à-dire le livre liturgique avec l'ordre de l'office pour toute l'année; Isidore Dolnyckij (1834-1925); Alexandre Bačynskij (1844-1933), vicaire général de la métropole galicienne; Théodore Pjurko, chanoine du chapitre de Léopol et enfin, l'auteur du manuel d'histoire de l'Église, Alexandre Stefanovych (1847-1933). Le P. Antoine Dobrjanskij (1810-1877), qui ne collaborait pas à *Ruskij Sion*, a écrit *l'Histoire du diocèse de Peremyšl*, Léopol, 1893; *La vie des saints éminents*, Peremyšl, 1865; des *Sermons pour toutes les fêtes de l'année*, *ibid.*, 1850, rééd. en 1860 et 1894; des *Sermons pour tous les dimanches de l'année*, *ibid.*, 1861; une *Explication de la sainte liturgie*, Léopol, 1869, 2<sup>e</sup> éd., Peremyšl, 1880.

Le recueil bi-mensuel *Dušpastyr* (*Le pasteur des âmes*) rédigé à Léopol en 1887-1898 par le professeur de théologie à l'université de Léopol, Joseph Komarnyckij (1852-1920), avait les mêmes collaborateurs que *Ruskij Sion*, en outre le Dr Pierre Krupadkevych (1857-1914), auteur de *De hymni Acalthis auctore*, dans *Byzantinische Zeitschrift*, 1911, t. XVIII, fasc. 3 et 4, et de *De hymnographia Mariana in Ecclesia graeca*, (dans les *Zapysky Naukovoï Towarystva im. Sevcenka*, ou *Mitteilungen der Sevcenko-Gesellschaft der Wissenschaften*, t. CXXI et CXXII-CXXIV, Léopol, 1914-1917); le Dr Clement Hankevych (1812-1924) et Denis Dorozhynskij (1879-1930), célèbre par ses recherches de droit canonique, plus tard professeur à l'académie de théologie gréco-catholique à Léopol. En 1898, le P. Alexandre Batchynskij a écrit un *Bref exposé de la théologie dogmatique fondamentale et spéciale*, paru dans les 12 livraisons de la *Bibliothèque de théologie* (*Bohoslovskaja Biblioteka*), de Léopol, dont il était le rédacteur. Le P. Denis Dorozhynskij rédigeait, en 1900-1902, le *Bohoslovskij Vistnyk* (*Revue de théologie*), à Léopol, qui a paru trimestriellement, puis plus tard tous les deux mois. Depuis 1904, le périodique mensuel de la vie ecclésiastique et sociale *Nyva* (*Le champ*) paraît à Léopol.

Toutes ces publications, bien que destinées au clergé, avaient un caractère ecclésiastique. Les études scientifiques de théologie commencent systématiquement en 1922, dès qu'il est été fondé à Léopol par les profes-

seurs des trois séminaires gréco-catholiques ukrainiens de Galicie, la « Société scientifique de théologie » (*Societas theologica*) qui publie, dès 1923, une revue trimestrielle, *Bohoslovja* (*La théologie*) et les *Opera societas theologicae Ucrainorum Leopoli* (jusqu'à présent 10 vol.). L'académie gréco-catholique de théologie (*græco-catholica academia theologica*) de Léopol, fondée en 1928, groupe les savants théologiens, en leur rendant possible le travail scientifique. Les œuvres des professeurs et des chargés de cours de l'académie sont publiées dans les éditions susnommées de la Société de théologie et dans les *Opera græco-catholicae academice theologicae Leopoli* (jusqu'à présent 18 vol.). Les basiliens publient depuis 1924, à Jovkva, des *Analecta ordinis Sancti Basilii Magni* avec des études, des matériaux et des critiques, qui concernent surtout l'histoire de l'Église ukrainienne (jusqu'à présent 6 vol. en 18 livraisons). Depuis 1931 une revue scientifique trimestrielle *Dobryj Pastyr* (*Le bon Pasteur*) paraît à Stanyslaviv.

Parmi les savants théologiens ukrainiens contemporains, il faut mentionner en premier lieu le métropolite gréco-catholique Mar Septyckij, auteur d'une tradition avec commentaire des œuvres ascétiques de saint Basile le Grand, *Opera ascetica S. Basilii Magni*, Léopol, 1929; dans *Opera societatis theologicae et græco-catholicae academice theologicae*, t. IV-V, auteur aussi de *La sagesse divine*, Léopol, 1932; *Les semailles divines*, Jovkva, 1913, et de nombreuses lettres pastorales, concernant les questions religieuses et sociales; celles des années 1899-1924, adressées aux prêtres et laïques du diocèse de Stanyslaviv, sont rassemblées au t. XIV, des *Opera græco-catholicae academice theologicae*, Léopol, 1935. En français, il a écrit *La restauration du monachisme slave*, dans les *Questions missionnaires*, fasc. 2, à Lophem-lez-Bruges.

Le Dr Joseph Slipsky, né en 1892, recteur de l'académie gréco-catholique de théologie, a écrit entre autres, *La foi et la science*, Léopol, 1935; *Saint Thomas d'Aquin et la scolastique*, *ibid.*, 1925; *De amore mutuo et reflexo in processione Spiritus Sancti explicanda*, *ibid.*, 1923; *Die Trinitätslehre des byzantinischen Patriarchen Photios*, Inspruck, 1921; *De principio spirationis in SS. Trinitate*, Léopol, 1926; *Num Spiritus Sanctus a Filio distinguatur, si ab eo non procederet?* *ibid.*, 1927; *Directiones quædam progressum theologicum in Oriente spectantes*, dans *Acta congressus Pragensis*, 1929; *De septenario numero sacramentorum apud Orientales uti vinculo unionis et conservationis fidei*, dans le périodique *Bohoslovja*, t. XI, 1933, fasc. 3, 4 et aussi dans *Acta VI congressus Vratislaviensis anno 1932*, Olomouc, 1933; *Le byzantinisme en tant que forme de la civilisation*, dans *Pamiętnik IV. Pinskięj Konferencji Kaplańskiej w sprawie Unji Kościelnej*, Pinsk, 1933; et la *Vie de saint Josaphat, archevêque de Polotsk*, Léopol, 1925.

Le Dr Basile Lada, né en 1887, professeur à l'académie de théologie, a publié diverses œuvres concernant les sciences bibliques, *Hermeneutica biblica*, Léopol, 1929; et la patrologie, *Patrologia*, parties I-III, *ibid.*, 1931-1934. — Le professeur Jaroslav Levyckij (né en 1878) de l'académie, travaille dans le domaine de l'homiletique (*Homiletika*, Léopol, 1925; 2<sup>e</sup> éd., sous le titre *De arte prædicandi*, 1932); de l'histoire ecclésiastique (*Histoire de l'Église chrétienne* (en u. r.), Léopol, 1924; 2<sup>e</sup> éd., 1928); de la théologie pastorale (*Pastyrskje bohoslovje, Hodegetica*, *ibid.*, 1928) et de l'histoire de la prédication en Ruthénie (krainienne) (*De exordii prædicationis Ucrainorum*, *ibid.*, 1930).

Le Dr André Isak, né en 1887, est l'auteur de *Opinion sur les deux écoles thomistes les plus anciennes*, Léopol, 1929; *De Zacharia Kopystynskij ejusque palinodia*, *ibid.*, 1930; *Saint Augustin et l'Orient*, *ibid.*, 1931;

*Le culte de la sainte eucharistie en Orient*, dans *Pamietnik II. Konferenci Kaplanskij w Pinsku*, 1930; *Le « Filioque » de Photius et de ses successeurs*, dans *Pamietnik III. Konferenci Kaplanskij w Pinsku*, Pinsk, 1932; *Rome et Byzance*, dans *Atla*, Léopol, 1934; *L'autocéphalie ukrainienne et le christianisme synthétique*, *ibid.*, et l'étude historique, *Les tendances unificatrices et autocéphaliques en Ukraine de Daniel jusqu'à Isidore*, dans *Bohoslovja*, t. I, II, V, 1913-1925. (Tous ces travaux en ukrainien.)

Le professeur Gabriel Kostelnik (né en 1886) a publié : *De principis cognitionis fundamentalibus*, Léopol, 1913; *Das Prinzip der Identität Grundbegriffe aller Schlüsse*, *ibid.*, 1929; *L'âme embryonnaire. La genèse de l'âme humaine et sa nature; étude basée sur les faits biologiques*, *ibid.*, 1931; *L'univers en tant qu'école éternelle; réflexions philosophiques*, *ibid.*, 1931; *La dispute sur l'épiscopat entre l'Orient et l'Occident*, *ibid.*, 1928; *Trois dissertations sur la connaissance; la conscience et l'inconscience dans la connaissance; Les sources des opinions subjectives. La connaissance du monde extérieur*, *ibid.*, 1925; *L'apologétique chrétienne*, *ibid.*, 1925; *Le jour de la sainte Cène. Explication nouvelle*, *ibid.*, 1928 et *Arcana Dei. Les fondements de la foi de l'homme moderne*, *ibid.*, 1936. (Tous travaux en ukrainien sauf les deux premiers.) — Le Dr Roman Kovčevyč (1873-1931) a écrit un aperçu de la littérature canonique ukrainienne : *De ukrainicis canonicis scriptis*, dans *Bohoslovja*, t. VI-VII, 1928-1929; *De primis libris Ucrainorum apud romanum Curiam iudicatis*, *ibid.*, 1929. — Le Dr Léon Hlynka (né en 1893) a donné *L'Église catholique en face du mariage civil et du divorce et le nouveau projet de la commission de codification polonaise* (en ukr.), dans *Bohoslovja*, 1932, et *De poolestale episcoporum necnon de prerogativis metropolitane poolestatis in bona Ecclesie temporalia in Oriente novem primis seculis*, *ibid.*, 1933. — Le Dr Alexandre Nadraga (né en 1885), professeur de droit civil à l'Académie de théologie, a publié dans la *Zeitschrift für Ostrecht*, Berlin, 1933, fasc. 8, 9, une étude en allemand, *Die Rechtslage der unierten Kirchen und der Union im jetzigen Polen*. — Le basilein Dr Josphat Skrutin (né en 1891), rédacteur des *Analecta ordinis S. Basilii Magni*, a publié des matériaux nombreux concernant l'histoire de l'Église ruthène (ukrainienne) en général et de l'ordre de Saint-Basile en particulier; en outre il a écrit *Apologia des Mönchpriesters Job gegen die Argumente zugunsten der Lateiner*, extrait des actes du IV<sup>e</sup> congrès international des études byzantines, dans *Bulletin de l'Institut archéologique bulgare*, t. IX, Sofia, 1935, et *Un demi-siècle d'histoire de l'ordre des basiliens (1882-1932)*, dans *Contributions à l'histoire de l'Ukraine au VII<sup>e</sup> congrès international des sciences historiques*, Varsovie, août 1933; Léopol, 1933. — Le P. Julien Dzerovych (né en 1871) a écrit une esquisse de la catéchétique, *Catechetica*, Léopol, 1930.

Parmi les historiens de l'art ecclésiastique ukrainien, il faut mentionner le Dr Hilarion Syjovickij (né en 1871) qui a publié l'iconographie de l'Ukraine galicienne en ukrainien et en allemand; *Ikony z Holoty i Ukrainy XV-XVI vv.* (*Die Ikonenmalerei der galizischen Ukraine*) Léopol-Jovkva, 1928; et *Les influences orientales et occidentales dans l'art ukrainien du XV-XVII<sup>e</sup> s.*, dans *Contributions à l'histoire de l'Ukraine au VII<sup>e</sup> congrès international des sciences historiques*, Léopol, 1933. — Le Dr Vladimir Zalozeckij (né en 1896) a fait des recherches dans le domaine des styles byzantin, gothique, de la Renaissance et baroque qu'il a publiées en de nombreuses monographies et articles de revues, soit en allemand, soit en italien, soit en ukrainien. Le Dr Vladimir Senčukij (né en 1894), étudiant l'architecture des églises ukrainiennes, a écrit une *Esquisse de l'architecture en Italie (Ukraine) du 3<sup>e</sup> au 14<sup>e</sup> s.*, Prague, 1926 et de nombreuses monographies sur des questions d'art.

En énumérant les principaux travailleurs dans le domaine des sciences ecclésiastiques parmi les Ukrainiens gréco-catholiques, nous nous sommes borné à ceux dont l'activité concerne des sujets actuels dans l'Église ukrainienne gréco-catholique. L'attachement au byzantinisme du monde ukrainien soit catholique soit orthodoxe, se rencontre aussi partout dans la littérature ecclésiastique ukrainienne contemporaine. Le métropolite, Mgr André Septycky, représente la tendance qui rallie presque tous les Ukrainiens gréco-catholiques et qui pousse à étendre l'union à tout le monde orthodoxe ukrainien. Pourtant quelques hauts dignitaires ecclésiastiques et une minorité dans le clergé font effort, en sens inverse vers la latinisation du rite grec. Cette tendance occidentophile, qui s'oppose à la tendance byzantinophile a une expression dans la revue *Dobryj Pastyr* (*Le bon Pasteur*).

La plus grande des entreprises d'éditions religieuses populaires est celle des basiliens de Jovkva, qui publie des livres religieux populaires et la revue mensuelle *Misionar* (*Le missionnaire*), fondée en 1897, par l'actuel métropolite Mgr André Septycky, alors prêtre chez les basiliens. Sous le même titre paraissent à Przemysl (à Brest depuis 1911) : *Misionar v Przemysli* (*Le missionnaire au Brésil*) et à Philadelphie aux États-Unis depuis 1912 : *Misionar* (*The Missionary*). Les basiliens de Ruthénie subcarpathique rééditent dans leur couvent de Černeca Hora (le Mont Monacal) près de la ville de Moukatchevo le périodique mensuel *Instruktsii pour les moines* et le bulletin *Visly z Černec' Hory* (*Le messager de Černeca Hora*), depuis 1934. Il existe, depuis 1923, une édition des rédemptoristes ukrainiens à Léopol-Zboiska. Les études du couvent d'Univ rééditent depuis 1935 le périodique mensuel *Jasna Puť* (*La route laicée*).

La littérature ukrainienne ecclésiastique orthodoxe contemporaine est beaucoup moins développée que celle des catholiques. Sous le dur régime soviétique, les Ukrainiens orthodoxes n'avaient qu'une revue *Cerkva i Zhytt'a* (*L'Église et la vie*), dont sept livraisons seulement ont paru en 1927-1928. Cent soixante sermons du métropolite de l'Église ukrainienne orthodoxe autocéphale, Basile Lypkivskij (1864-1937) ont été édités par l'Église ukrainienne orthodoxe du Canada sous le titre *La parole du Christ pour la nation ukrainienne*, Winnipeg, 1934.

Les recherches scientifiques dans le domaine de l'Église orthodoxe ukrainienne sont faites actuellement par les professeurs de la section de théologie orthodoxe de l'université de Varsovie, dont les œuvres sont publiées en ukrainien, en polonais et en russe dans la revue *Θεολογία* (jusqu'à présent 8 vol.). En outre le professeur Jean Ohienko (né en 1882) a publié un certain nombre de travaux sur la langue ecclésiastique slave et sur pas mal d'anciens monuments de cette langue, sa prononciation aux diverses époques et spécialement au XIII<sup>e</sup> siècle; il a aussi traduit du slaxon en ukrainien les livres de prières et les autres livres pour le service divin. — Le professeur Alexandre Lotockij (né en 1879) a publié : *L'ordonnance ecclésiastique du prince souverain Vladimir le Grand*, Léopol, 1925; *Les sources ukrainiennes du droit ecclésiastique*, Varsovie, 1931, et trois esquisses sur divers essais d'autocéphalie, Varsovie, 1931, 1932, 1935. — Le professeur Basile Bidnuk (1871-1935) a étudié l'histoire de l'Église ukrainienne du point de vue orthodoxe.

Le clergé supérieur de l'Église orthodoxe de Pologne étant russe, la littérature ecclésiastique orthodoxe ukrainienne ne se développe que très lentement. Depuis 1935, il existe une revue ecclésiastique orthodoxe ukrainienne *Cerkva i Narod* (*L'Église et le peuple*) qui

paraît à Kremianets en Volhynie chaque quinzaine. Certains prêtres orthodoxes préfèrent ne pas publier leurs travaux en ukrainien, pour ne pas entrer en conflit avec le métropolitain de l'Église orthodoxe de Pologne. C'est le cas du célèbre auteur ecclésiastique ukrainien polémiste et savant, autrefois uni, Pierre Tabinskyj (né en 1888), qui a donné quelques dissertations concernant surtout les questions de l'ukrainisation du service divin dans l'Église orthodoxe en Pologne : *La discipline de l'Église orthodoxe sur le service divin*, Varsovie, 1926; *La fausseté des adhérents du service divin en slave*, *ibid.*, 1927; il a traité aussi de la réunion des Églises chrétiennes, orientales et occidentales : *Pour la réunion des saints Pères de l'Unité*, Kremianets, 1932; *L'action unie et la critique polonaise*, Varsovie, 1932; en outre : *La « Panoplie » de Pseudo-Cerularius, œuvre polémique de 1275*, Léopol, 1934; *Les réformes récentes dans l'Église orthodoxe*, *ibid.*, 1934. Plusieurs des Ukrainiens orthodoxes se convertissent au catholicisme, en voyant dans l'Église gréco-catholique unie la seule Église nationale ukrainienne, seule capable de réunir au point de vue ecclésiastique la nation ukrainienne entière, si la situation politique n'y faisait obstacle.

M. Voznak, *Istoria ukrainskoj literatury (Histoire de la littérature ukrainienne)*, t. I-III, Léopol, 1920-1924; A. Malysy et M. Valler, *Les confessions catholiques de Pierre Moghila, métropolitain de Kiev (1633-1646), approuvées par les patriarches grecs du XVII<sup>e</sup> siècle*, Rome-Paris, 1927; *Græco-catholicismum christiano Leopoldi*, Léopol, 1935; J. Slipsev, *Græco-catholica academia theologica ejusque status et constitutiones*, 2<sup>e</sup> éd., Léopol, 1933; *De græco-catholica academia theologica primo triennio peracto (1928-1931)*, Léopol, 1932; *De græco-catholica academia theologica secundo triennio peracto (1931-1934)*, Léopol, 1935. Voir en outre les publications citées dans le texte et dans la bibliographie des deux premiers paragraphes.

N. ANDRUSIAK.

**RUTKA** Théophile, jésuite polonais, naquit en 1622 dans le palatinat de Kiev, entra dans la Compagnie de Jésus en 1643, fut pendant huit ans professeur de théologie dans divers collèges de Pologne, puis pénitencier à Lorette et missionnaire à Constantinople. Il vécut ensuite pendant vingt-trois ans à la cour de Stanislas Jablonowski, gouverneur de Cracovie et mourut à Lemberg le 18 mai 1700. Apôtre zélé de l'union, il réussit à vaincre du schisme l'évêque de Lemberg, Joseph Sumlanskyj, avec tout son diocèse. Voir col. 387.

Le P. Rutka publia une vingtaine d'ouvrages et opuscules de piété et surtout de controverse, la plupart en polonais. Ses écrits polémiques se rapportent en majorité à la controverse avec les schismatiques sur la procession du Saint-Esprit : *Defensio S. orthodoxæ orientalæ Ecclesiæ contra hæreticos præsertim processionem Spiritus S. a Filio negantes*, ex SS. Patribus potissimum grecis deducta..., Posen, 1678 (deux rééditions et une traduction polonaise en 1678). Les deux suivants ont été publiés en polonais : *Goliath percé par son propre glaive...*, Lublin, 1689, réfutation de deux ouvrages de l'archimandrite schismatique Galatowskyj contre le Filioque (cf. A. Palmieri, *Theologia dogmatica orthodoxa*, t. 1, p. 794); *L'étendard de l'union et de la paix*, ou l'Esprit-Saint procédant du Fils, d'après les livres ecclésiastiques slaves, Lublin, 1691; S. Cyrillus, patriarcha Alexandrinus, summi Pontificis romani Cælestini in concilio Ephesino vicarius, idemque Spiritus S. a Filio procedentis de calo datus propagator..., Lublin, 1692 (traduction polonaise, *ibid.*, 1697); *Angelicus Doctor, D. Thomas Aquinas, expulsi ab Ecclesiæ græca Spiritus S. a Filio æternaliter procedentis... restitutor et reductor*, Lublin, 1694, contre l'archimandrite Galatowskyj.

Il publia également plusieurs ouvrages polonais pour la défense de l'Église romaine contre les schismatiques, en particulier : *Les titres de gloire et les signes de la véri-*

*table Église*, Lublin, 1696; *Pierre arrétant la pierre : réfutation de la pierre lancée de Kiev contre la juridiction de saint Pierre et des évêques de Rome ses successeurs*, Lublin, 1690. Cet écrit a pour but de réfuter un ouvrage publié à Kiev en 1642, sous la direction du métropolitain schismatique Pierre Moghila; voir ici t. x, col. 2069 sq.

Sommervogel, *Biblioth. de la Compagnie de Jésus*, t. VII, col. 334-339; Hurter, *Nomenclator*, 3<sup>e</sup> éd., t. IV, col. 393; K.-St. Zaleski, *Jezuici w Polsce*, t. III, Lemberg, 1902, p. 303-317.

J.-P. GRAUSEM.

**RUYSBROECK** (Le bienheureux Jean), surnommé l'Admirable, théologien mystique flamand du XIV<sup>e</sup> siècle. I. Vie. II. Œuvres. III. Doctrine. IV. Influence.

I. Vie. — 1<sup>o</sup> Sources. — Nous possédons une vie de Jean Ruysbroeck par Henri Uten Bogaerde, plus connu sous le nom de Pomerius, d'après la forme latinisée de son nom. Ce biographe, d'abord recteur des écoles à Bruxelles et à Louvain, puis secrétaire des échevins de cette dernière ville, entra au monastère des chanoines réguliers de Vauvert (*Vallis viridis*), où Ruysbroeck avait lui-même été religieux. C'est là que, vers 1420, c'est-à-dire quarante ans à peine après la mort de Ruysbroeck, il écrivit son ouvrage intitulé : *De origine monasterii viridis Vallis et de gestis patrum et fratrum in primordiali fervore ibidem degentium*. Les pages consacrées au mystique flamand sont intéressantes; les renseignements qu'on y trouve sont de première valeur, car Pomerius passe pour un homme très au courant des faits, un écrivain sérieux et sincère. Cf. M. Masteleyn, *Necrologium viridis Vallis*, Bruxelles, vers 1630. Le texte a été édité dans les *Analecta bollandiana*, t. IV, 1885, p. 257 sq., d'après le ms. 2926-28 de la bibliothèque royale de Belgique, à Bruxelles. Cf. Paul O' Sheridan, *Ce qui reste de la plus ancienne vie de Ruysbroeck*, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. XXI, 1925, p. 70.

Il existait une vie plus ancienne encore, semble-t-il, composée par le Hollandais Jean de Theoderici, appelé communément Jean de Schoonhoven, du nom de sa ville natale. Cf. *Obituaire de Vauvert*, fol. 118 v<sup>o</sup>, bibliothèque royale de Bruxelles, ms. II, 155. Elle est actuellement perdue. Pomerius n'a-t-il fait que la recopier et la compléter par endroits? Son œuvre à lui contient-elle de grosses inexactitudes? C'est l'avis de Paul O' Sheridan, *loc. cit.*, p. 75-78, 228-248. Les arguments qu'il donne sont critiqués par dom Huysen, dans la *Vie spirituelle*, t. XII, 1925, p. 238. Déjà le P. van Mierlo avait admis que Pomerius n'avait pas connu de source écrite. Cf. plusieurs articles du *Dietsche Warande en Belfort*, Anvers, 1910.

Un dernier document est à signaler. C'est un prologue qui a été inséré dans un manuscrit des œuvres de Ruysbroeck et dans lequel maître Gérard, prieur d'une chartreuse voisine de Vauvert, a laissé du saint religieux qu'il fut son contemporain et son ami un portrait plein de vie. Il a été édité par de Vreesse, dans *Bijdragen tot de kennis van het leven en de werken van Jan van Ruysbroeck*, Gand, 1896.

2<sup>o</sup> *Données essentielles*. — Jean Ruysbroeck (*Ruysbroeck. Ruusbroec*) naquit en 1293 dans le village dont il porte le nom, entre Hal et Bruxelles, dans le Brabant. Sa mère, très pieuse, se plut à développer en lui, dès sa plus tendre enfance, les sentiments d'une vraie et profonde dévotion. A l'âge de onze ans, l'enfant quitta la maison paternelle et vint à Bruxelles chez son parent, maître Jean Hinckaert, chanoine de Sainte-Gudule. S'il montra, dit-on, peu de goût pour les arts libéraux, il se livra par contre tout entier à la méditation contemplative et à l'étude de la théologie. En 1318, il fut ordonné prêtre et nommé chapelain de Sainte-



Gudule. Il avait vingt-quatre ans. En compagnie de Jean Hinckaert et de Franco van Coudenberg, il était comme lui d'un grand désir de perfection, il mena d'abord à Bruxelles une vie très active. A cette époque, le courant qui avait poussé les âmes à la contemplation et qui avait produit sur les bords de la Meuse de si beaux fruits de sainteté, avait peu à peu décliné. L'illuminisme avait paru et de nombreuses sectes s'étaient répandues dans toute la région. La plus connue était la secte des Frères du libre esprit. Ruysbroeck la dépeint en ces termes : « On trouve encore d'autres hommes mauvais et diaboliques, qui disent qu'ils sont le Christ en personne ou qu'ils sont Dieu : le ciel et la terre ont été faits de leurs mains, et ils les soutiennent avec tout ce qui existe. Supérieurs à tous les sacrements de la sainte Eglise, ils n'en ont pas besoin et n'en veulent pas. Quant aux ordonnances et usages ecclésiastiques et tout ce que les saints ont laissé dans leurs écrits, ils s'en moquent et n'en retiennent rien... La crainte et l'amour de Dieu ont fui de leur cœur; ils ne veulent connaître ni bien ni mal, et ils prétendent avoir découvert chez eux, au-dessus de la raison, l'être sans modes. Ainsi leur paraît-il, dans leur folie, que toutes créatures raisonnables, bonnes ou mauvaises, anges et démons, deviendront au dernier jour une seule essence sans modes; et ils disent que cette essence sera Dieu, de nature bienheureuse, sans connaissance ni volonté. Le miroir du salut éternel, c. xvi. Ce panthéisme mystique avait déjà été plusieurs fois condamné; cependant il demeurait très vivace en Belgique, où les Frères du libre esprit l'enseignaient avec succès. Leurs tendances au quietisme, les conséquences souvent immorales de leurs doctrines, leurs prétentions à faire de l'homme un être dégagé de toute loi et impeccable rendaient leur mystique particulièrement dangereuse. Il importait de les combattre hardiment et sans délai. D'autre part, les épreuves de l'Eglise, en ce début du xiv<sup>e</sup> siècle, amenaient les âmes ferventes à rechercher une union plus intime avec Dieu. Il fallait leur montrer le chemin de la véritable mystique et les amener progressivement à cette « unité d'amour », où « se renouvellent sans cesse ceux qui consacrent dignement à Dieu leur vie et leur service ». *Op. cit.*, c. i. Ruysbroeck eut dans ces circonstances une mission toute providentielle. Il écrivit d'abord contre les Frères du libre esprit; il est probable, en effet, que quelques-uns de ses ouvrages remontent à cette première période de sa vie. Autour de lui se groupèrent aussi un certain nombre de disciples, attirés par son zèle, son savoir, sa réputation de sainteté et désireux, comme lui, de marquer nettement les limites entre la vraie et la fausse doctrine. Cf. A. Wautier d'Argylliers, *Ruysbroeck l'Admirable*, Paris, 1923, II<sup>e</sup> partie.

Cependant Jean Hinckaert, Franco van Coudenberg et Jean Ruysbroeck trouvaient qu'à Bruxelles la vie était trop bruyante et peu favorable à la réflexion; aussi, en 1313, décidèrent-ils de se retirer dans un lieu solitaire pour s'y livrer tout à leur œuvre la méditation. Il y avait non loin de la ville, dans la forêt de Soignes, un ermitage nommé Groendael ou de Vauxvert (*Vallis viridis*). Ils s'y rendirent et formèrent une communauté à laquelle s'adjoignirent bientôt Jean van Leeuwen. Quelques années plus tard, en 1350, à l'exception de Jean Hinckaert, ils prirent l'habit des chanoines réguliers de Saint-Augustin et Ruysbroeck fut le prieur du nouveau monastère.

Paul O' Sheridan, *loc. cit.*, p. 62, prétend que Ruysbroeck voulut, dans cette solitude, prêter les premiers fondements de l'ordre des clercs prédit par Joachim de Flore. Cf. JOACHIM DE FLORE, t. VIII, col. 143. Son intention aurait été d'inviter tous les membres du clergé à se grouper en communautés, pour y vivre dans la pauvreté, la chasteté et l'obéissance; les clercs se sou-

lèreraient la dépendance de leur curé, les chapitres sous l'autorité de l'évêque, les cardinaux sous la direction du pape lui-même. Cf. *Une tentative malheureuse de Ruysbroeck, la fondation du second ordre prédit par Joachim de Flore*, dans la *Revue belge d'histoire contemporaine* (par la guerre), t. I, janvier-mars 1914, p. 124-147. Cette opinion est combattue par dom Huyben, *loc. cit.*, p. 239-240.

Ruysbroeck vécut à Groendael d'une vie adonnée tout entière à la contemplation. Lorsqu'il se sentait envahi par l'inspiration, il s'enfonçait dans la forêt, au dire de son biographe, et il se mettait à écrire tout ce qui lui venait à la pensée, puis il revenait au monastère et faisait part à ses frères des enseignements merveilleux qu'il avait reçus. Déjà lorsqu'il était à Bruxelles, il avait composé plusieurs écrits, voir ci-dessous col. 411 sq.; il eut plus de loisir encore dans la solitude et la plupart de ses ouvrages datent de cette période de sa vie.

L'air nommé de Ruysbroeck s'étendit bien vite; ses livres, dit maître Gérard, furent multipliés dans le Brabant, dans les Flandres, ainsi que dans d'autres pays avoisinants. Ruysbroeck acceptait parfois de se rendre en des monastères tout proches pour expliquer lui-même aux religieux certains passages qui leur semblaient obscurs. Sa parole réchauffait les âmes, sa présence même était un encouragement à la vertu. Les trois jours environ que ce saint homme a passés avec nous ont été trop courts, déclare encore maître Gérard, car personne ne pouvait lui parler ni le voir sans devenir meilleur. »

D'autres personnages furent en relations suivies avec Ruysbroeck. Tauler dut lui rendre visite, s'il faut en croire Surius. D. Joannis Ruysbrochii opera omnia, édit. de 1609, p. 8. Gérard Groot vint profiter de ses enseignements et de son influence. Durant de longues années le monastère de Groendael fut ainsi le centre d'une vie mystique intense et comme une école de sainteté. Ruysbroeck y demeura jusqu'à sa mort qu'il vit venir « avec une grande sérénité ». Entouré de ses disciples, il remit paisiblement son âme à Dieu le 2 décembre 1381, à l'âge de quatre-vingt-huit ans. Après sa mort, des éloges lui furent immédiatement donnés par nombre de théologiens et d'écrivains mystiques. Parmi ses contemporains et ses disciples, Gérard Groot, Tauler, Jean de Schoonhoven, Thomas à Kempis ont exprimé leur admiration pour celui qu'ils ont nommé leur maître. Denis le Chartreux l'appelle « un Docteur divin » et « un autre Denis l'Aréopagite ». La richesse de sa doctrine, la profondeur de ses vues lui ont valu aussi le nom de Docteur extatique, et l'épithète d'Admirable que la tradition lui a attribuée dit assez la maîtrise de son enseignement et de ses écrits.

Dès le début du xiv<sup>e</sup> siècle, la cause de beatification de Ruysbroeck fut introduite par les soins de l'archevêque de Malines. Elle dut être suspendue peu de temps après, à cause des guerres et des troubles qui accablaient alors les Pays-Bas. En 1783 le corps du grand mystique qui avait été enseveli à Groendael fut transféré à Sainte-Gudule de Bruxelles. A cette occasion, le chapitre de Sainte-Gudule tenta d'obtenir un office et une messe en l'honneur de Jean Ruysbroeck, mais la Révolution française vint encore interrompre l'entreprise. La cause fut réintroduite en 1883 par le cardinal Goossens. Finalement la Congrégation des Rites, le 9 décembre 1908, approuva l'office qui, de temps immémorial, était rendu à Ruysbroeck dans les Pays-Bas. *Acta apostol. Sedis*, 1909, p. 164. L'office et la messe propre ont été concédés au diocèse de Malines, ainsi qu'aux chanoines réguliers du Latran, qui sont les héritiers des moines de Groendael.

II. ŒUVRES. — 1° *Manuscripts et éditions.* — Ruysbroeck a écrit son ouvrage en un dialecte brabançon, la grande variété qu'il eurent des leur époque explique le nombre considérable de manuscrits qui ont été répandus du vivant même de l'auteur et qui subsistent encore aujourd'hui. D. Vissers en a répertoriés l'étude dans *Koninklijke Vlaamische Academie voor taal- en letterkunde : De Handschriften van Jan van Ruysbroeck* (Bruxelles, 1906, 1907). Les principaux de ces manuscrits se trouvent à la bibliothèque royale de Bruxelles; d'autres sont à Amsterdam, Berlin, La Haye, Gand, Cologne, Leyde, Londres, Oxford, Paris; nous ne pouvons pas énumérer les autres.

Les écrits de Ruysbroeck ont d'abord été connus par des traductions latines. L'impression en date est celle de Guillaume Jordaens († 1372), qui comprenait trois traités : les *Neues spirituelles*, le *Tabernacle*, la *Prière brillante*. Gérard Groot, à son tour, traduisit les *Neues spirituelles* et les *Sept degrés de l'échelle d'amour spirituelle*. En 1512, les *Neues spirituelles* furent éditées à Paris par Lefèvre d'Étaples, d'après la traduction de Guillaume Jordaens. La traduction latine complète est l'œuvre de Surius, *D. Joannis Ruysbrochii opera omnia*, Cologne, 1552, 1555, 1692, in-fol.; la meilleure édition est celle de 1909, in-4°. C'est Surius qui a surtout contribué à faire connaître Ruysbroeck en France, en Italie et jusqu'en Espagne; sa traduction garde aujourd'hui encore une grande valeur.

Il y eut aussi plusieurs traductions allemandes des écrits du mystique belge : celle d'Arnold, Offenbach, 1701; de Ulmann, Hanovre, 1848; de Fr. Lambert, Leipzig, 1901; cette dernière n'est que partielle. Des fragments de Ruysbroeck se lisent dans Denifle, *Das geistliche Leben. Blumenlese aus den deutschen Mystikern und Gottesfreunden des XIV. Jahrhunderts*, Graz, 1875; la 4<sup>e</sup> édition, 1895, a été traduite en français, Troyes, 1897, et Paris, 1904.

Dans le texte original, le capucin Gabriel de Bruxelles fit paraître en 1624 le traité des *Neues spirituelles*. Des fragments de Ruysbroeck furent aussi publiés en 1851 dans *Versameling van Nederlandse prozastukken*. L'édition complète fut heureusement entreprise par J. David, professeur à l'université de Louvain, sous les auspices de la Société des bibliophiles flamands; de 1858 à 1868, six volumes parurent à Gand sous le titre *Werken van Jan van Ruysbroeck*. C'est la traduction française de ce texte flamand qui a été faite à partir de 1915, par les bénédictins de l'abbaye de Saint-Paul-de-Wisques; à Oosterhout, en Hollande, sous le titre *d'Œuvres de Ruysbroeck l'Admirable*. Chacun des traités est précédé d'une *Introduction* et tout le consacré quelques pages à la vie de Ruysbroeck, à son influence et à sa doctrine.

2° *Œuvres principales.* — 1. *Le royaume des amants de Dieu.* — a) *Occasion.* — Ce livre, qui compte parmi les plus importants de Ruysbroeck, est aussi celui qu'il composa le premier, un témoignage de maître Gérard. Cf. aussi Pomeroy, texte dans *Analecta bollandiana*, t. iv, p. 295. Le but de l'auteur fut, semble-t-il, de réfuter les faux mystiques et tout particulièrement une femme, nommée Bloemardinne, qui était dans la région à la tête de la secte du Libre esprit. Ruysbroeck cependant ne voulut point donner à son traité une forme polémique; il préféra exposer de façon positive les voies qui mènent à Dieu.

b) *Analyse.* — Suivant un procédé qui lui est cher, Ruysbroeck cite d'abord un texte de l'Écriture qui lui sert de cadre et dont chaque mot divise le traité tout entier. « Le Seigneur, dit-il, a ramené le juste dans les voies droites, et il lui a montré le royaume de Dieu » (Sap., x, 10). En ces paroles du Sage nous trouvons cinq enseignements : a. lorsqu'il dit : *le Seigneur*, il nous montre la puissance de Dieu, maître et seigneur

de toute créature; b. par ces mots : *a ramené*, il nous rappelle la chute et l'égarment des hommes, en même temps que la compassion et la miséricorde de Dieu...; c. lorsqu'il dit : *le juste*, il nous fait voir l'amour et la libéralité de Dieu, qui, pour nous rendre justes, a voulu souffrir la mort en grande charité et désir de nous sauver; — d. lorsqu'il parle des *voies droites*, il nous donne à comprendre la sagesse intime et la générosité que Dieu nous a montrées dans ses dons sans nombre; c'est là ce qui porte l'homme vers les vertus, c'est-à-dire dans les voies droites; — e. par ces paroles « *et il lui a montré le royaume de Dieu* », nous comprenons l'utilité et la raison de toutes les œuvres divines qui ont été accomplies afin de permettre à l'homme de contempler le royaume de Dieu, c'est-à-dire Dieu lui-même, et d'en jouir durant l'éternité. » Prologue du livre.

Les passages les plus importants sont assurément les chapitres XLIIII, XLV et XLVI. Après avoir fait en quelques lignes une esquisse rapide des trois vertus théologales, c. XLII, Ruysbroeck décrit longuement les dons du Saint-Esprit. C. XLV-XXXVI. Il suit pour chacun un plan uniforme : il définit le don, énumère les vertus qui en naissent, indique les ressemblances que le don confère à l'homme avec les anges, avec le Christ, avec Dieu lui-même. Il montre ensuite ses effets sur les diverses puissances de l'âme et il termine en décrivant, sous une forme symbolique, les conditions nécessaires à son acquisition et les obstacles qui empêchent de le posséder tout entier. A la fin de l'ouvrage, aux c. XLII et XLIII, Ruysbroeck laisse entrevoir l'union à laquelle doit tendre l'homme revêtu de la grâce sanctifiante. « L'âme, dit-il, se fond alors en un amour simple et essentiel; inondée et pénétrée par la clarté et l'amour, elle parvient à la jouissance... Cette jouissance est si immense que Dieu lui-même y est comme englouti avec tous les bienheureux et les hommes élevés dont nous parlons, en une absence de modes qui est un posséder et une perte éternelle de soi. Mais dans cette absorption, au fond même de cette perte éternelle, se trouve la suprême saveur.

2. *Le Livre de la plus haute vérité.* — a) *Occasion.* Certains passages du *Royaume des amants de Dieu* avaient paru à plusieurs difficiles à comprendre. Maître Gérard nous dit les avoir soumis lui-même à l'auteur lors de la visite que Ruysbroeck fit à la chartreuse. C'est justement pour l'éclairer que le mystique, de retour à Groenendaal, écrivit le *Livre de la plus haute vérité*. « Quelques-uns de mes amis, déclare-t-il, c. I, m'ont prié, pour satisfaire leur désir, de leur exposer et de leur expliquer en peu de mots et de mon mieux, de la façon la plus précise et la plus claire, telle que je comprendrais la conception, la vérité au sujet de la très haute doctrine que j'ai exposée... Je le ferai donc volontiers, et j'ai l'intention, avec l'aide de Dieu, d'enseigner et d'éclairer les humbles qui aiment la vertu et la vérité.

b) *Analyse.* — Ruysbroeck avait dit que « l'amant de Dieu contemplatif lui était uni par intermédiaire, sans intermédiaire, et enfin, sans différence ou distinction ». Ce sont ces trois mots qu'il veut expliquer afin de faire bien comprendre « notre béatitude et notre marche vers elle ». C. II. — a. L'union par intermédiaire se réalise par le moyen de la grâce de Dieu et des œuvres de vertu qui y répondent; pour y parvenir il faut mourir au péché, au monde et à tout appétit désordonné de la nature, user des sacrements et soumettre son esprit aux enseignements de l'Église. C. III. et IV. — b. L'union sans intermédiaire est décrite dans les c. v à xi. Quand un homme s'élève vers Dieu de tout lui-même et de toutes ses forces, quand il s'y applique avec un amour vivant et agissant, il sent que cet amour, dans son fond même, est jouissant et sans

limite. De même que le fer est tellement saisi, par l'action du feu, qu'il semble n'être plus qu'un avec lui, de même les puissances supérieures de notre âme sont unies à Dieu sans intermédiaire, « en la contemplation simple de toute vérité, un sentiment d'un god essential de tout bien ». C. xiii. — C. Et au-dessus de cette seconde union, il en existe une troisième que Ruysbroeck appelle « l'union sans différence ou distinction ». C. xli-xlii. Ce n'est point dire évidemment que nous devions nous confondre avec Dieu, « aucune essence créée, en effet, ne peut devenir un avec l'essence de Dieu... car alors la créature deviendrait Dieu, ce qui est impossible ». L'union sans différence est celle que le Christ demandait pour tous lorsqu'il priait son Père : « qu ses bien-aimés fassent corps avec un, comme lui est un avec son Père en la puissance, dans l'union du Saint-Esprit ». C. xii. Il n'est pas possible alors de concevoir quelque chose de plus haut que cette délectation suprême, dont Ruysbroeck décrit la douceur. C. xiii.

3. *Les noces spirituelles*. — On l'appelle aussi *l'Ornement des noces spirituelles*, titre sous lequel ce livre, attribué à Jeanne Ruysbroeck, a été édité à Paris en 1512 par Henri Estienne.

a) *Occasion*. — Les Frères du libre esprit faisaient preuve dans toute la région d'une audace toujours croissante. On était, semble-t-il, aux environs de l'année 1335 et Ruysbroeck n'avait pas encore quitté Bruxelles pour Groenendaal. Les faux mystiques, et sans doute encore Bloemardine à leur tête, abusaient les foules par leur extérieur de sainteté; il fallait démasquer leur hypocrisie et redire à nouveau quels étaient les vrais chemins de la perfection chrétienne. Ruysbroeck consacra toute sa science et toute son expérience à une œuvre aussi essentielle, et il composa son traité. *L'Ornement des noces spirituelles* a toujours été considéré comme son chef-d'œuvre; c'est l'ouvrage qui fut le premier traduit et répandu, celui qui contribua le plus à faire connaître Ruysbroeck, celui enfin que son auteur lui-même tenait « pour tout à fait bon et d'une doctrine très sûre ».

b) *Analyse*. — Comme il l'avait déjà fait dans *le Royaume des amants de Dieu*, Ruysbroeck rattache les diverses parties de son développement à chacun des mots d'un texte scripturaire. C'est ici la parole extraite de la parabole des dix vierges, Matth., xxv, 1-13, *Ecce sponsus venit, exite obviam* etc., que le mystique traduit :

Voyez, l'Époux vient, sortez à sa rencontre. « Il y trouve le plan de tout son traité. » En ces paroles, dit-il, le Christ qui nous aime, nous enseigne quatre choses. D'abord il nous donne un précepte en disant : *Voyez*. Ceux qui demeurent aveugles et négligent ce précepte sont tous condamnés. Par la seconde parole : *l'Époux vient*, il nous montre ce que nous devons voir, c'est-à-dire la venue de l'Époux. En troisième lieu, il nous enseigne et nous prescrit ce que nous devons faire, lorsqu'il dit : *sortez*. En quatrième lieu, en ajoutant : *à sa rencontre*, il nous montre quel profit et quelle utilité doit nous procurer tout le labeur de notre vie, si nous faisons la rencontre amoureuse de l'Époux. Prologue de l'ouvrage.

Ces diverses considérations, Ruysbroeck les applique successivement aux trois stades de la vie spirituelle qu'il appelle : vie active, vie intérieure, vie contemplative; l'expose de chacune de ces vies forme un livre.

a) *La vie active* (I. I). — Son point de départ est l'infusion de la grâce qui purifie l'homme du péché et le tourne vers Dieu. C. 1. Son développement requiert la connaissance de ce que l'Époux, qui est le Christ, a fait pour notre âme, son épouse, c. ii-x, et la pratique des vertus morales dont la première est l'humilité. C. xi-xxiii. Son terme est une union à Dieu, qui est

par la foi, l'espérance et la charité. C. xxv, et « un desir extrême de voir le Christ... et de le connaître, tel qu'il est en lui-même ». C. xxvi.

b) *La vie intérieure* (I. II). — Avant de goûter cette vie, l'âme, illuminée par la grâce divine, doit se dépouiller « d'images étrangères et d'occupations du cœur ». C. i-ix; elle est ainsi rendue capable de contempler les différentes venues de son Époux. Le Christ purifiera d'abord les puissances inférieures de l'homme et les chassera jusqu'à Dieu, c. xii-xxix; il donnera une lumière de pure simplicité à sa mémoire, une clarté spirituelle à son intelligence, un amour d'une grande délicatesse à sa volonté, c. xxxv-xxxix; il fera sentir enfin une touche divine au plus profond de l'esprit, en l'essence même de l'âme où Dieu habite. C. xlii-lv. Dès lors l'union contractée sera sublime, c. lx-lxx, et l'homme sera appelé à vivre « de la vie la plus intime ». c. lxxi-lxxiii; le repos dont il jouira n'est point celui que lui promettent les faux mystiques. C. lxxv-lxxvii.

c) *La vie contemplative* (I. III). — Il s'agit, cette fois, d'une vie qui « élève l'homme jusqu'à une contemplation supersensible, en pleine lumière divine et selon le mode divin ». C. 1. C'est comme une illumination nouvelle, une rencontre divine dans le secret le plus profond de l'esprit, que Ruysbroeck se plaît à décrire avec une netteté et une précision que sainte Thérèse et saint Jean de la Croix n'ont pas dépassées.

1. *Le miroir du salut éternel*. a) *Occasion*. Cet ouvrage n'est pas, comme le précédent, une instruction générale au plan bien défini; c'est un enseignement spirituel donné à une âme dévote qui veut devenir parfaite et débute seulement, semble-t-il, dans les voies spirituelles. Ruysbroeck veut l'encourager et l'exhorter à se donner à Dieu.

b) *Analyse*. — « Il y a trois catégories dans lesquelles rentrent tous ceux qui appartiennent à la famille de Dieu. La première comprend les hommes vertueux de bonne volonté qui, vainqueurs d'eux-mêmes, meurent sans cesse au péché. La deuxième, ce sont les hommes intérieurs, riches de leur vie, qui pratiquent toutes les vertus dans la plus haute perfection. La troisième catégorie se compose des hommes élevés, tout remplis de lumière, qui expirent sans cesse dans l'amour et s'anéantissent dans l'unité avec Dieu. » C. 1. On reconnaît sans peine les trois degrés de vie chrétienne qu'avait décrits l'ouvrage précédent. Et les analyses que l'on en trouve ici, éclaircissent ce qui reste d'un peu vague dans les *Noces spirituelles*.

a. *Développant en quelques pages « la vie vertueuse »* qu'il réclame des « commençants », c. ii, Ruysbroeck donne à sa fille spirituelle les conseils les plus pratiques et les plus appropriés; il montre comment il est possible de faire pour Dieu les actes les plus simples, il prêche le renoncement à soi, le mépris de soi, et l'abandon confiant à la Providence, il rappelle la prière du Christ qui doit être la nôtre : « Non pas ma volonté, mais que la vôtre se fasse. » Matth., xxvi, 39.

b. Les âmes qui progressent dans la vertu ont immédiatement leur propre volonté : « de sorte que toute possibilité ou capacité de vouloir autrement que Dieu disparaît, sa volonté étant devenue nôtre; telle est la racine de la vraie charité ». C. iii. Pour ces hommes qui sont de vrais « pauvres en esprit », le Seigneur a préparé une table richement servie, c'est l'eucharistie. En une longue digression, c. iv-xvi, Ruysbroeck étudie les dispositions qui sont nécessaires au communiant et il montre tout l'amour que le Christ veut pour nous en instituant « le Sacrement ».

c. Parvenue enfin à la contemplation, l'âme découvrant en elle une « vie supérieure », c. xvii; elle réalise avec Dieu une union qui dépasse la raison et les sens; elle est entraînée par Dieu vers un sommet où il n'y a



plus que jouissance, et c'est alors « une vie qui meurt et une mort qui donne la vie ». C. xxv. Au-dessus de cet état, il n'y a plus que la vision face à face.

5. *Le livre des sept clôtures.* — a) *Occasion.* — Comme l'indique le prologue, cet ouvrage est encore une exhortation à une âme religieuse, que l'auteur appelle « bien-aimée sœur », ou « très chère sœur », et qu'il engage à poursuivre Dieu et à l'aimer.

b) *Analyse.* — Ruysbroeck veut surtout lui prêcher la haute noblesse du service de Dieu. « Seriez-vous fille de l'empereur de Rome et souveraine du monde entier, si vous quittiez tout cela pour devenir une pauvre servante et pour servir le Christ dans ses membres, vous auriez de quoi fort vous réjouir, car ce serait pour vous, à la vérité, grand bien et grand honneur. » C. i. Les exercices spirituels, tels que les fixe la règle, sont le moyen de bien accomplir le « service de Dieu » et de parvenir à une haute perfection. Ruysbroeck les étudie l'un après l'autre, en suivant leur ordre au cours de la journée : le lever et la prière, c. ii; l'assistance à la messe et la manière de l'entendre, c. iii; l'exercice de la présence de Dieu, c. iv; la pratique de l'obéissance et de l'humilité, c. v; la charité fraternelle, la façon de l'exercer surtout vis-à-vis des malades, c. vi et vii; la tenue au pèlerinage, c. viii; et la manière de se comporter pendant les visites au parloir, c. ix. C'est ce dernier chapitre qui amène un long développement et qui a valu à l'ouvrage le nom de *Livre des sept clôtures*. La première de ces clôtures est la grille qui sépare effectivement du monde les religieux; mais il y a d'autres clôtures qui enferment successivement la sensibilité, le cœur, la volonté, l'intelligence, c. x-xv; la septième enfin est « une simple béatitude au-delà de toute sainte vie et pratique de vertus, une éternelle suffisance qui rassasie toute faim et soif, tout amour et toute ardeur vers Dieu ». Ruysbroeck l'explique en quelques pages, c. xvi-xix; puis il parle en terminant de l'examen de conscience que la religieuse doit faire avant de prendre son repos, c. xxi.

6. *Les sept degrés de l'échelle d'amour spirituel.* — a) *Occasion.* — Ruysbroeck s'adresse à une personne en particulier; sans être aussi directement appropriés à une religieuse que les enseignements du livre précédent, il semble que les conseils donnés dans celui-ci s'appliquent de préférence à une âme qui a quitté le monde pour le service de Dieu.

b) *Analyse.* — Souvent, dans la littérature ascétique, on se sert de la comparaison de l'échelle pour signifier le chemin qui conduit de la terre au ciel. Pour l'utilisation de cette comparaison dès les premiers temps du christianisme, voir les remarques faites par les éditeurs récents : *Œuvres de Ruysbroeck l'Admirable*, traduction par les bénédictins, t. 1, p. 208. Le mystique belge distingue sous ce titre les différentes étapes par lesquelles on s'élève vers Dieu. Le premier degré est la bonne volonté, c. i; le second, la pauvreté volontaire, c. ii; le troisième, la pureté de l'âme et la chasteté du corps, c. iii; le quatrième, l'humilité vraie, c. iv; le cinquième, la noblesse de vertu, c. v. Parvenu à ce point de son exposé, Ruysbroeck s'arrête et durant plusieurs chapitres développe les qualités que doit avoir notre amour pour Dieu et les différentes manières dont nous devons l'exercer, C. vi-xii. Le sixième degré est le définitif retour à Dieu de toute pensée, de tout vouloir, de toute affection, de tout regard, de toute action, c. xiii. C'est l'union, c. xiv. Il s'en a plus au-dessus qu'un septième degré, c'est la jouissance qui consiste dans « l'union avec l'essence divine », C. xiv. Il est difficile de résumer les pages enflammées et particulièrement délicates que l'auteur consacre à ce sublime problème; jamais peut-être il ne s'est élevé plus haut que dans ce livre, c'est la région mystique.

3° *Ouvrages secondaires.* — Les autres écrits de

Ruysbroeck sont moins importants; il suffit de les signaler en quelques lignes.

1. *La pierre brillante.* — C'est l'application aux justes du texte de l'Apocalypse, II, 17 : *Habe igitur calcamentum et oleum, ne forte non inveniamus scriptum.* Ruysbroeck y distingue plusieurs catégories de justes; il les appelle les serviteurs fidèles, les amis intimes et les fils cachés. L'un des passages les plus intéressants de l'ouvrage est le c. xi, où est bien marquée la grande différence qui existe entre la clarté des saints et celle, même la plus haute, obtenue en cette vie.

2. *Le tabernacle.* — Ce livre est très long. Ruysbroeck suit dans tous ses détails la description du tabernacle de l'Ancien Testament; il rappelle toutes les prescriptions données par Dieu pour sa construction, et il applique les considérations qu'il est amené à faire aux demeures spirituelles dans lesquelles doit s'établir successivement notre âme pour parvenir à la perfection.

3. *Le livre des douze béguines.* — Sous ce titre sont groupés plusieurs traités reliés sans ordre; à la fin du recueil se trouve insérée une application de la passion de Notre-Seigneur aux différentes heures de l'office divin.

4. *Les douze points de la vraie foi.* — C'est une simple paraphrase du symbole de Nicée.

5. *Les quatre tentations.* — L'ouvrage assez court est d'un grand intérêt pour l'histoire de l'époque. L'auteur y signale les tendances funestes qu'il remarque chez ses contemporains, l'amour des aises, l'hypocrisie, l'orgueil, et il combat les fausses doctrines des Frères du libre esprit.

6. *Le livre des douze vertus*, longtemps attribué à Ruysbroeck est généralement considéré comme inauthentique. Cf. A. Wautier d'Aygalliers, *op. cit.*, 1<sup>re</sup> partie; dom Huyben, dans la *Vie spirituelle*, t. II, mai 1922, p. 107.

III. DOCTRINE. — 1° *Intérêt.* — La doctrine de Ruysbroeck — c'est là son premier intérêt — est d'être exposée en un style fleuri, qui fait penser à celui de saint François de Sales. L'auteur aime les comparaisons pour éclairer son enseignement, et il repose son lecteur par les diverses images auxquelles il a recours. La vie spirituelle la plus haute, il la dit figurée par l'aigle, « qui a peu de chair et beaucoup de plumes ». En effet, « celui qui aime Dieu et le poursuit estime pour peu de chose la chair et le sang, et tout ce qui est périssable; mais il a, lui aussi, beaucoup de plumes; ce sont les pratiques célestes qui, toutes légères, élèvent jusqu'à Dieu ». L'aigle vole au-dessus des oiseaux, il possède une vue perçante et subtile, de même le contemplatif plane au-dessus des vertus et fixe les rayons du soleil éternel. Cf. *Le Livre des sept clôtures*, c. xviii.

Ruysbroeck veut-il faire comprendre à l'homme intérieur qu'il ne doit pas s'attacher aux consolations sensibles que Dieu daigne parfois lui départir, il lui propose cette comparaison : « Regardez donc l'abeille toute sage, et faites comme elle... elle s'en va de fleur en fleur, partout où elle peut trouver son doux miel. Mais où elle se repose sur aucune fleur, elle butine le miel et la cire, et le sien retourne... L'homme sage fera comme l'abeille, il ira se posant sur tous les dons et les douceurs qu'il goûte, et sur tout le bien qu'il a reçu de Dieu et, avec le dard de la charité, il doit goûter en passant la diversité des biens et des consolations; mais il ne se reposera sur aucune fleur de ces dons. » *L'Ornement des noces spirituelles*, I, II, c. xxi. La fourmi, qui amasse des grains pour l'hiver, est l'image de l'âme prudente, qui recueille pour l'éternité le fruit de ses vertus. *Ibid.*, c. xxvii. De même que le soleil recueille les sommets, mais féconde de façon bien moindre les terres basses et enfoncées, de même celui qui demeure dans la partie inférieure de son être et dans la région

de la sensibilité ne peut pas jouir du Christ. *Ibid.*, c. viii. On pourrait multiplier ces exemples et citer encore la comparaison des vents et du tonnerre. *Le livre des sept clôtures*, c. xvii; ou du brasier, *ibid.*, c. xix. Le plus curieux apologue est celui des trois petits livres dont Ruysbroeck recommande la lecture tous les soirs : le livre « vieux, difforme et souillé écrit à l'encre noire », c'est notre vie remplie de péchés; le livre « blanc et gracieux, écrit en rouge avec du sang », c'est la vie de Notre-Seigneur; le livre « bleu et vert, et dont tous les caractères sont d'or fin », c'est le ciel auquel il faut penser. *Ibid.*, c. xxi.

Un autre intérêt des livres de Ruysbroeck provient de ce que leur auteur fut un profond théologien en même temps qu'un grand mystique. Comme Eckart et les auteurs de spiritualité à cette époque, il subit l'influence de la scolastique et il connut le neo-platonisme par l'intermédiaire du pseudo-Denys l'Aréopagite. Cf. A. Wautier d'Aygalliers, *op. cit.*, II<sup>e</sup> part. Plus que les autres mystiques ses contemporains, il fit œuvre théologique, ne s'arrêtant pas seulement à décrire les effets ou les propriétés de la contemplation, mais, par delà les phénomènes extérieurs, scrutant la nature intime des faits. Cf. par exemple la théorie de la grâce dans *L'ornement des noces spirituelles*, I, I, c. 1, ou l'étude des dons de l'Esprit-Saint, *ibid.*, c. xliii sq. Les écrits que nous possédons sous son nom ne sont pas une suite de réflexions sans aucun lien; ce sont des traités aux parties bien enchaînées et qui portent la marque d'une vigoureuse synthèse. Cette précision dans l'exposé valut à Ruysbroeck le nom de « Saint Thomas de la mystique », et il est très juste de dire que « nul n'a su comme lui établir sur une base philosophique tout l'édifice de la vie contemplative ». *Œuvres de Ruysbroeck l'Admirable*, traduction par les bénédictins, t. II, p. 16. Cf. *ibid.*, p. 10 sq., les rapports entre la théologie de Ruysbroeck et celle de saint Thomas.

2<sup>o</sup> *Exposé.* — Ruysbroeck veut donner aux âmes avides de perfection la vraie doctrine spirituelle et il l'expose tout entière. Son point de départ est une théorie qui revient plusieurs fois sous sa plume. Cf. *Le miroir du salut éternel*, c. viii; *ibid.*, c. xvii. Dieu a créé l'homme à son image et à sa ressemblance. « Son image c'est son Fils, sa propre sagesse éternelle »; en elle éternellement Dieu a connu toutes choses. Mais nous avons été créés aussi selon cette image, « dans la partie la plus noble de notre âme, domaine de nos puissances supérieures, nous sommes constitués à l'état de miroir... de Dieu; nous y portons gravée son image éternelle, et aucune autre n'y peut jamais entrer ». Cette ressemblance essentielle avec les trois personnes de la sainte Trinité existe par nature chez tous les hommes, mais elle est souvent cachée par le péché. Le travail de la vie spirituelle consiste donc à détruire tout ce qui empêche l'image de Dieu d'apparaître, à découvrir le royaume de Dieu qui est caché en nous, « à parvenir à l'union de plus en plus intime avec ce Dieu qui nous a créés et qui nous aime. Ruysbroeck distingue dans cette marche vers la perfection comme trois stades qu'il appelle plutôt trois vies : la vie active ou extérieure, la vie affective ou intérieure, la vie contemplative. Cf. *L'ornement des noces spirituelles*, plan général.

a) *La vie active ou extérieure.* — Elle est caractérisée par ces deux mots : « la mort au péché et la croissance en vertus ». Cf. *Le miroir du salut éternel*, c. II. L'étude de ce premier degré de spiritualité chrétienne tient une grande place dans les œuvres de Ruysbroeck. On se tromperait si l'on prétendait ne trouver dans ses écrits que l'enseignement de la haute doctrine mystique. Il s'attache, au contraire, à expliquer aux « commençants » les moyens qui les engageront sur le chemin du progrès spirituel. Dans cette première étape que l'on pourrait appeler l'étape du renoncement, l'homme doit

vaincre sa sensibilité et son amour-propre, et il en a l'occasion à chacun des moments de sa journée. Est-il malade? Qu'il se regarde comme un pauvre pèlerin, qui est hébergé dans une maison étrangère et qui voudrait bien être dans sa patrie éternelle. « Lui sert-on « un mets trop salé, ou brûlé, ou de mauvais goût? Qu'il songe que Notre-Seigneur avait pour aliment et pour breuvage, au milieu de ses plus grandes souffrances, du fiel et du vinaigre ». *Le livre des sept clôtures*, c. v et vi. Peu importe le labeur que la règle impose, que ce soit au labeur, auprès des malades ou à la cuisine; l'essentiel est de le bien faire. *Ibid.*, c. vii. Ruysbroeck ne craint pas de donner à sa correspondante des détails pleins d'un bon sens pratique : « N'allez pas à la grille trop bien parée dans votre habit, ni cependant trop négligée; mais gardez un juste milieu. » *Ibid.*, c. ix.

S'il insiste sur les divers points de la règle religieuse, c'est qu'il les savait peu compris. A l'en croire, les exemples et les maximes des saints se trouvaient encore dans les livres, mais non plus dans les cœurs ni dans la pratique. Tel passage du *Livre des sept clôtures* est une critique serrée du relâchement qu'il constate, c. 1, ou un tableau fort bien brossé, à la manière des *Caractères* de La Bruyère. « Aujourd'hui, dit-il, le diable et les hommes vains ont fait une nouvelle toilette; ce qui devrait être noir naturellement devient étoffe de brunoise imitant le cilice... On porte des robes courtes qui ne vont qu'au genou, nouées par devant comme des vêtements de four; ou bien, elles sont si longues qu'il faut les relever bien haut, à moins qu'on ne les laisse traîner dans la boue. » *Ibid.*, c. xx.

Le principe de toute ascèse est l'amour. Cf. *Le miroir du salut éternel*, c. II. Son inspirateur en nos âmes, c'est le Christ, qui nous donne quotidiennement des secours nombreux par le moyen des sacrements. Cf. *L'ornement des noces spirituelles*, I, I, c. vi et vii. Si nous persévérons dans sa grâce jusqu'à la fin de notre vie, nous demeurerons unis à lui pour toute l'éternité.

b) *La vie affective ou intérieure.* — Elle n'est pas réservée à quelques âmes privilégiées; nous pouvons tous y parvenir. Si les hommes ne la goûtent pas, « c'est qu'ils ne répondent pas à la motion divine avec abnégation d'eux-mêmes; ils ne se mettent point en face de la présence de Dieu avec une application vivante, et ils sont peu soucieux de se connaître eux-mêmes ». *Le livre de la plus haute vérité*, c. vii. La même idée est exprimée par Tauler. Cf. P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, t. II, 1928, p. 361.

Plus que le précédent, ce nouveau stade de spiritualité chrétienne requiert en nous l'abandon de toute volonté propre. Ruysbroeck le décrit en ces termes : « Notre esprit, sous l'action de l'amour, est élevé et emporté jusqu'à l'unité d'esprit, de volonté et de liberté avec Dieu. Et dans cette liberté divine, l'esprit de l'homme est élevé en amour au-dessus de sa propre nature, c'est-à-dire au-dessus des peines, du labeur et du dégoût, au-dessus de l'anxiété, du souci et de la crainte de la mort, de l'enfer et aussi du purgatoire... Car, qu'il s'agisse de consolation ou de peine, de donner ou de recevoir, de mourir ou de vivre, tout cela demeure au-dessous de cette liberté amoureuse, si l'esprit de l'homme est uni à l'Esprit de Dieu. » *Le miroir du salut éternel*, c. III.

c) *La vie contemplative.* — C'est Dieu seul qui, par un libre choix, daigne élever l'homme plus haut encore, jusqu'à une contemplation « suprasensible, en pleine lumière divine et selon le mode divin ». *L'ornement des noces spirituelles*, I, III, c. 1. Dans la plupart de ses ouvrages, Ruysbroeck consacre plusieurs pages à cette union parfaite de l'âme à son Dieu. Cf. par exemple, *Le livre de la plus haute vérité*, c. XII sq., *Le livre des sept clôtures*, c. XIX, *Le miroir du salut éternel*, c. XIX.

XX: *Le royaume des amants de Dieu*, c. XXXI-XXXIV.

Résumant en quelques mots cet état, le mystique déclare que l'homme qui s'est parvenu « de posséder toutes ses puissances et leur activité et arrive à un état de vide dans la nature simple et la pureté de l'esprit », *Le miroir du salut éternel*, c. XIX. Cet état de vide, c'est en nous l'évanouissement de toute image. Alors se montre à nous « la vérité éternelle qui inonde notre vue nue, c'est-à-dire l'œil simple de notre âme, dont l'essence, la vie et l'opération consistent à contempler, à voler, à courir et à dépasser toujours notre être créé, sans regard ni retour en arrière », *Ibid.*, c. XVII. Sur la nudité de l'intelligence chez les mystiques allemands de cette époque, cf. P. Pourrat, *op. cit.*, p. 354-360.

L'union de l'âme à Dieu, son principe, est plus qu'une union sans intermédiaire : elle est dite « sans différence, sans distinction ». Cf. *Le livre de la plus haute vérité*. Il ne s'agit pas d'une vision face à face, telle qu'elle existe au ciel. Ruysbroeck enseigne très nettement la différence qui existe entre la clarté que les saints possèdent au ciel et celle qu'on peut obtenir en cette vie, si grande qu'on veuille l'imaginer. Cf. supra, *La pierre brillante* et dom Huyben, dans la *Vie spirituelle*, t. I, janvier 1922, p. 306. Néanmoins cette union qui nous fait entrer dans la béatitude consiste dans une sorte d'anéantissement de l'âme par la jouissance dans l'essence de Dieu. Cf. *Le livre de la plus haute vérité*, c. XII, cité par Pourrat, *op. cit.*, p. 374. C'est ce dernier point qui, dans la doctrine de Ruysbroeck, a paru suspect à plusieurs.

3° Valeur. — N'est-ce point en effet prétendre que l'âme, parvenue au degré suprême de la contemplation, cesse d'être dans l'existence qu'elle a eue auparavant en son propre genre, « qu'elle est changée, transformée, absorbée dans l'être divin, et s'écoule dans l'être idéal qu'elle avait de toute éternité dans l'essence divine? » Quelques critiques s'étaient déjà élevées là-contre peu après la mort de Ruysbroeck. Cf. *Œuvres de Ruysbroeck*, traduction par les bénédictins, t. I, p. 26. Gerson surtout attaqua la doctrine exposée au troisième livre de *L'ornement des noces spirituelles*, comme « prêtant au panthéisme et opposée à la constitution de Benoît XII sur la vision béatifique ». Cf. *Gersonii opera*, édit. Dupin, t. I, Anvers, 1706, p. 59. Ruysbroeck fut défendu par Jean de Schoonhoven, son disciple. *Ibid.*, p. 63-78. Cf. Auger, *De doctrina et meritis Joannis van Ruysbroeck*, Louvain, 1892, p. 121 sq. Gerson finit par convenir qu'il n'y avait pas d'erreurs dans les écrits du grand mystique, mais il déclara dangereuse l'obscurité de plusieurs de ses formules. *Ibid.*, p. 80. Bossuet, dans l'*Instruction sur les états d'oraison*, tr. I, l. I, exposant les « erreurs des nouveaux mystiques », ne fit que répéter sur ce point les premières affirmations de Gerson. Cf. Mgr Waffelaert, dans *Collations Brugenses*, t. XVII, 1912, p. 498. En fait, s'il faut reconnaître que « telle expression de Ruysbroeck, isolée du contexte et de l'ensemble de la doctrine et prise au pied de la lettre, pourrait être entendue dans un sens panthéiste ou hétérodoxe », il apparaît nettement que, dans plus de cinquante passages, « l'auteur repousse dans les termes les plus clairs et les plus formels toute idée panthéiste ». Dom Huyben, dans la *Vie spirituelle*, t. II, mai 1922, p. 108.

On peut voir surtout *Le miroir du salut éternel*, c. VIII et XVII; *La pierre brillante*, c. X. Le passage le plus clair est sans doute celui-ci : « La créature ne devient pas Dieu, car cette unité n'existe que moyennant la grâce et l'amour qui lui retour à Dieu; et c'est pourquoi la créature sent une différence et une distinction entre elle et Dieu dans sa contemplation intime. *Le livre de la plus haute vérité*, c. XI. Il ne faut donc pas entendre au sens plein ces mots qui se lisent

sous la plume de Ruysbroeck « union sans différence, union sans distinction ». Cf. *Œuvres*, traduction par les bénédictins, t. II, p. 26.

IV. INFLUENCE. — Ruysbroeck n'est pas un isolé; pour bien marquer son rôle dans le développement de la théologie mystique, il est nécessaire de noter la place qu'il occupe dans l'école allemande du XIV<sup>e</sup> siècle. Eckhart est assurément le chef incontesté de celle-ci; il n'est pas sûr qu'il ait entre-tenu avec Ruysbroeck des relations personnelles; mais il est manifeste que le moine brabançon subit son influence. Cf. W. Preger, *Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter*, t. II, p. 111 sq.

Toutefois, parmi les disciples d'Eckhart, Ruysbroeck mérite un rang à part. Étranger à l'ordre dominicain auquel appartiennent la plupart des mystiques de cette époque, né dans le Brabant et y ayant passé sa vie entière, il a pourtant exercé une influence profonde sur l'école allemande, et il en est l'un des auteurs les plus représentatifs. Sa doctrine, plus sûre que celle d'Eckhart, ressemble beaucoup à celle de Tauler et de Suso; il a certainement connu, peut-être même inspiré le premier de ces mystiques.

D'autre part, Ruysbroeck fut lui-même à l'origine d'un mouvement très important de la spiritualité chrétienne, que les contemporains appelèrent *moderna devotio*. Son disciple, le Hollandais Gérard Groot, le fondateur des Frères de la vie commune et de la congrégation des chanoines réguliers de Windesheim propagea ce mouvement. Cf. un bref historique dans *Œuvres de Ruysbroeck l'Admirable*, trad. par les bénédictins, t. I, p. 20 sq. Les auteurs spirituels qui s'y rallièrent furent légion, les plus connus furent Thomas à Kempis et au XV<sup>e</sup> siècle, Denys le Chartreux. Au sein de cette école parut toute une floraison d'écrits prêchant l'humilité, la fuite du monde et de ses plaisirs, l'amour de la cellule et de la solitude, la recherche de Dieu. Le plus beau et le plus connu de ces livres est l'*Imitation de Jésus-Christ*, dont l'auteur appartient à ce milieu de Windesheim. Or, faire remonter à Ruysbroeck un courant aussi puissant et aussi fécond, ce n'est pas certes, lui rendre un mince hommage.

En plus des auteurs cités au cours de l'article et pour s'en tenir à ceux qui étudient directement la vie ou l'œuvre de Ruysbroeck : Albert Le Mire, *Elogia et testimonia priorum de Venerabili Joanne Ruysbrochio*, Bruxelles, 1622; Chrys. Henricque, *Vita Joannis Ruysbrochii, prioris Viridis Vallis, ordinis canonico regularium sancti Augustini*, Bruxelles, 1622; Marc Masteylen, *Necrologium monasterii Viridis Vallis*, t. II, c. 1-11; Foppens, *Bibliotheca belgica*, t. I, p. 720; Engelhardt, *Richard von Sankt Victor und Johannes Ruysbroeck*, Erlangen, 1838; Schmidt, *Études sur Jean Ruysbroeck, le docteur catolique et divin, théologien mystique du XIV<sup>e</sup> siècle, ses œuvres ecclésiastiques et sacerdotales*, Strasbourg, 1879; Hurter, *Nomenclator*, 3<sup>e</sup> éd., t. II, p. 717; Schroedl, dans *Kirchenlexicon*, t. X, col. 1422; Auger, *Étude sur les mystiques des Pays-Bas*, Bruxelles, 1892; du même, *De doctrina et meritis Joannis van Ruysbroeck*, dissertation theologica, Louvain, 1892; du même, *Compendium du XIV<sup>e</sup> siècle, sciences scientifiques des catholiques*, t. II, Bruxelles, 1895, p. 297 sq.; Mgr Waffelaert, évêque de Bruges, *L'union de l'âme aimante avec Dieu, ou guide de la perfection d'après la doctrine du B. Ruysbroeck*, traduit du flamand par R. Hoornaert, Paris-Lille-Bruges, 1916; L. Reyens, articles sur la contemplation mystique d'après Ruysbroeck, dans la *Revue d'ascétique et de mystique*, juillet 1922, p. 250-272; juillet 1923, p. 256-271.

L. BRIGUÉ.

**RYCKS Jean**, frère mineur anglais de la première moitié du XIV<sup>e</sup> siècle, qui dans sa vieillesse passa au protestantisme. Il résida comme franciscain pendant quelque temps à Oxford et, en 1509, étant déjà maître ès arts, il fut élu membre de Corpus Christi College à Cambridge. Il est cependant douteux qu'il s'agisse du même franciscain. Le 13 septembre 1532 il apparaît comme gardien du couvent des mineurs observants de



Newark, au comté de Nottingham, dans une liste de franciscains rédigée par Th. Cromwell. Il mourut à Londres en 1536, de sorte que c'est seulement vers la fin de sa vie qu'il adhéra au protestantisme, dont il fut toutefois un ardent défenseur. Comme frère mineur, il publia *The image of divine love*, Londres, 1525 et, comme protestant, il rédigea *Against the blasphemies of the papists* et traduisit du latin en anglais l'ouvrage de O. Brunfelsius, *A very true promission of the Calu-*

*dar gathered out of the moost ancient booke of ryght holy astronomers for the yere of our Lorde 1536 and for all yeres hereafter perpetual.*

A. Wood, *Athenæ Oxonienses*, t. 1, Londres, 1721, p. 1013; H. Tanner, *Bibliotheca Britannico-hibernica*, Londres, 1748, p. 648; J. Ames, *Typographical antiquities*, t. 1, Londres, 1783, p. 486-487; A.-G. Little, *The grey friars in Oxford*, Oxford, 1892, p. 286-287.

A. TELLIER.



**SA Emmanuel** (MANUEL DE SAA ou DE SAG, jésuite portugais, né à Villa de Conde (diocèse de Braga), en 1530 ou plus probablement en 1528).

I. VIE. — Entré au noviciat à Coimbra le 7 avril 1545, Emmanuel Sa enseigna tout jeune encore la philosophie à l'université de Gandie, que venait de fonder le duc François de Borgia et donna à ce dernier des leçons particulières de cette science. Il l'accompagna à Rome dans son voyage de 1550-1551. Revenu en Espagne, il fut professeur de philosophie au collège que la Compagnie avait à Alcalá. Appelé dans la suite à Rome, il commença un brillant enseignement des sciences sacrées au Collège romain par l'explication du prophète Osée et de la 1-11<sup>e</sup> de saint Thomas. Il fut prêt des études de ce collège. Lors de l'élection de Laynez au généralat, une discussion solennelle de conclusions théologiques, qui dura huit jours et que présida le P. Sa, fit admirer par une assemblée de nombreux cardinaux et prélats son savoir et sa modestie. Il fut au nombre des correcteurs désignés par saint Pie V pour préparer une révision officielle de la Vulgate et sous Grégoire XIII, fit partie de la commission d'où sortit l'édition des Septante par Sixte-Quint.

Théologien d'une grande sûreté de doctrine et d'une rectitude de jugement qu'appréciaient particulièrement Bellarmin et saint Canisius (il revisa la *Summa doctrinae christianae* de ce dernier, cf. Braunsberger, *B. P. Canisii Epistola*, t. 1, p. 97, 118, 119, 126), le P. Sa était aussi un orateur d'une ardente piété; il eut à Rome de grands succès apostoliques et, dans une absence du P. François Toledo, il le remplaça comme prédicateur ordinaire du Palais pontifical et pénitencier majeur. En 1559, il fut chargé de visiter les collèges de la Toscane et de la marche d'Ancone. A son passage à Milan, il consolida le séminaire et y fortifia les bonnes études. Les dix dernières années de sa vie furent signalées par un fécond apostolat à Lorette et à Gènes. Retiré au noviciat d'Arona, près Milan, il y mourut le 30 décembre 1596.

II. ŒUVRES. — Du P. EMILIO, SI nous avons deux livres d'exégèse estimés : 1<sup>o</sup> *Scholium in quatuor Evangelia, ex selectis doctorum sacrorum sententiis collecta*, Anvers, 1596. L'ouvrage fut recité plusieurs fois dans les premières années du XVII<sup>e</sup> siècle. 2<sup>o</sup> *Notationes in totam Scripturam sacram, quibus omnia fere loca difficultatissime explicantur, tum variae ex hebraeo, chaldaeo, et graeco lectiones indicantur. Opus omnibus Scripturae studiosis utilissimum, certe a plurimis diu multumque desideratum*, Anvers, 1598, in-4<sup>o</sup>.

D'après une prière mise par l'auteur en tête des *Aphorismi*, la première publication des *Notationes* a précédé celle des *Aphorismi*. L'édition de 1598 n'est donc certainement pas la première. Elle fut suivie de nombreuses réimpressions. Les *Notationes* ont été en outre insérées dans la *Biblia magna* de La Haye; celles sur l'Écclésiastique sont reproduites dans le *Cursus Scripturae sacrae* de Migne, t. XVI, col. 677-692. L'auteur s'est attaché dans cet ouvrage, comme dans le précédent, à expliquer le sens littéral du texte sacré; il le fait avec brièveté, clarté et précision

(cf. art. *Sa* du *Dictionn. de la Bible*, t. v, col. 1283).

3<sup>o</sup> Peu avant sa mort, le P. Sa publia en outre un petit volume de morale, qui rencontra plus de succès encore : *Aphorismi confessoriorum ex doctorum sententiis collecti*, Venise, 1595, in-12. D'après la préface, c'est une collection, que l'auteur mit quarante ans à former, des solutions et des conclusions présentées jusqu'alors par les casuistes, collection destinée à secourir les confesseurs dans leurs difficultés et leurs doutes. Sa voulut avant tout être très bref : il supprima délibérément toute indication de sources, comme peu désirée par les bénéficiaires. La forme qu'il adopta fut celle de dictionnaire (430 titres environ, dont la moitié renvoient aux autres, ces derniers étant du reste très inégalement développés). Cette forme était celle de la plupart des sommes pénitentielles antiques; mais l'ouvrage était beaucoup plus condensé que ces sommes et se rapprochait par son volume de la petite *Summula peccatorum*, composée en 1523 par Cajetan, ce dernier restant plus personnel que Sa, qui entendait plutôt résumer, tout en donnant parfois son sentiment, les opinions des autres. On sait que cette forme de dictionnaire n'a pas prévalu : au XVII<sup>e</sup> siècle, les moralistes qui tenteront le même effort que Sa pour résumer le travail casuistique du temps (Escobar, Busembaum) préféreront généralement celle d'un exposé didactique suivi. Dès qu'ils furent parus, les *Aphorismi* eurent de nombreuses rééditions : Sommevogel n'en énumère pas moins de 14 jusqu'en 1603, et il y en eut sans doute d'autres — par exemple celle qui fut faite cette année 1603 dans le lointain Japon, à Nangasaki, par les soins de l'évêque de cette mission, Mgr Luis Cerqueira, d'après un exemplaire portant la censure anversoise de 1597. Voir H. Bernard, *Deux traités bibliographiques en Extrême-Orient*, dans *Archivum historicum S. J.*, juillet-décembre 1936, p. 296 sq.

Mais cette fortune des *Aphorismi* semble un moment compromise. Dès 1597, Bañez avait dénoncé Sa, en compagnie de Suarez et de Henriquez, comme admettant la confession faite par lettre ou par envoi et l'absolution donnée à un absent. En 1602, Clément VIII, par un décret du Saint-Office du 20 juin, Denz.-Bannw., n. 1088, condamnant cette doctrine. A la suite de cette condamnation, l'ouvrage de Sa, ainsi que la *Summa moralis sacramentorum* de Henriquez, par un décret du maître du Sacré-Palais, le dominicain Brasilech (Brighella) (7 août 1603) furent mis à l'Index *donec corrigantur*.

La correction faite par ordre du maître du Sacré-Palais, portait d'abord sur les deux propositions suivantes : au mot *Absolutio* : *Absolvi posse absentem, alii aiunt, alii negant, ego pulo posse cum causa subest : ut si absolvi quem non poteras, accepta postea absolventi potestate, si commode non potes vacare ut te, possis absentem absolvere, non solum ab excommunicatione, sed etiam a peccatis*, et au mot *Confessio* : *non licere absenti per nuntium aut per scriptum confiteri, quidam aiunt; ego cum illis sentio, qui et id concedunt, et posse absente etiam per scriptum absolvi aut per nuntium*.

Ces propositions furent remplacées par les suivantes :



vantes : *Absolutio*, n. 8 : *Absolutio sacramentalis non potest dari absenti in ullo prorsus casu, quicquid aliqui in contrarium docuerint, ita declaravit Clemens papa VIII, et Confessio*, n. 14 : *non licet absenti per nunquam aut per scriptum confiteri*.

Mais la correction romaine s'étendit à bien d'autres passages : plus d'une centaine étaient remaniés ou modifiés ; le même manuscrit du Sacré-Palais en donne la liste dans son *Index purgatorius*, Rome, 1607, p. 347-370. Th. Raynaud (*Erotem*, p. 537) et d'autres se sont plaints, non sans raison, que le correcteur ait exagéré, il a retravaillé le livre d'après ses vues personnelles et a substitué ses opinions aux celles de Sa. cl. Reusch, *Der Index*..., t. iv, p. 312. Aussi Sandoval (*Index... et Expurgatorium*, Madrid, 1672) se contentera de rapporter les deux corrections sur l'absolution et la confession, en ajoutant : *Alia autem omittuntur, quæ neque ad S. Officii iudicium spectare, neque gravem offensionem habere videntur*, Reusch, t. ii, p. 313 ; cf. *Estudios eccl.*, t. iii, 1924, p. 190. L'*Index portugais* de Lisbonne, 1624, signale en outre une proposition sur l'extrême onction, justement effacée dans la nouvelle édition : en cas de nécessité, l'huile non bénite par l'évêque serait matière valide. Reusch, *loc. cit.*

L'édition corrigée, désormais seule autorisée (cf. *Index d'Alexandre VII*, 1661), parut à Rome en 1607 (Sommervogel) et en d'autres lieux en 1608. C'est d'après elle que furent faites toutes celles qui, en très grand nombre, se succédèrent au cours du XVII<sup>e</sup> siècle. En seize ans, de 1607 à 1623, Sommervogel en note plus de trente. Parmi elles, il faut signaler celles où un prêtre et théologien de Bassano, André Victorelli, rétablit les indications des sources et qu'il enrichit de notes (Venise, 1611, etc.). Des traductions françaises furent en outre publiées à Paris, 1607, à Rouen, 1619, et à Lyon, 1627.

Les *Aphorismi* furent utilisés dans la lutte des parlements français contre les jésuites : en 1618, des adversaires de la Compagnie jugèrent habile de faire réimprimer à Rouen le texte de l'édition non censurée. *Prat. Recherches*..., t. iii, p. 776, reproduit la protestation des jésuites ; ce qui occupait à utiliser contre eux, c'était un passage sur le tyrannicide, qui d'ailleurs n'avait pas été censuré par le P. Brasichol et se trouvait, croyons-nous, couramment, dans les éditions faites hors de France, même après 1607, mais avait été effacé dans les éditions françaises. Ce passage se contentait du reste de résumer la doctrine couramment admise dans les écoles. Cette édition de 1618 fut utilisée plus tard ; c'est elle qui fut publiquement brûlée par le parlement de Rouen en 1762.

Quant aux *Provinciales*, elles ne furent sa qu'à deux reprises. Le *V<sup>e</sup> Provinciale*, à propos de la probabilité que peut assurer un seul docteur « bon et savant », édit. des Grands écrivains, t. iv, p. 311 et 312, et *VII<sup>e</sup> Provinciale*, sur le meurtre permis des faux témoins et du juge, qui est de connivence avec eux. *Ibid.*, t. v, p. 95. En outre, dans le *V<sup>e</sup> cent des cures de Paris*, *ibid.*, t. vii, p. 356, une autre proposition sur l'acceptation de la demande du prix de la prostitution est reprochée à Sa.

Comme appréciation générale sur les *Aphorismi*, il nous suffit de dire que l'ouvrage jouit d'une grande estime et d'une réelle autorité jusqu'à la réaction rigoriste du milieu du XVII<sup>e</sup> siècle ; il les devait à sa brièveté, sa clarté, sa modération, loin de lui nuire, comme l'*Index* lui servit plutôt, cause de la garantie qu'on vit dans la correction romaine. Puis, même avec ceux que rattache pas cette réaction, il semble avoir été remplacé vers la même époque par des livres nouveaux et mieux adaptés, spécialement par la *Medulla* de Busembaum. Saint Alphonse mettait Emu. Sa au nombre de auteurs « sages et probables ». Aujourd'hui encore les *Alphorismi* gardent, au

point de vue historique, un réel intérêt et une vraie valeur comme témoin de la casuistique et de son état à la fin du XVI<sup>e</sup> siècle.

4<sup>e</sup> Enfin, il semble bien qu'il faille attribuer au P. Emm. Sa les deux écrits suivants : *Assertiones theologice disputande in templo S. J. tempore electionis Præpositi generalis, respondende uno ejusdem Societatis*... Rome, 1598 ; ce sont les thèses des discussions théologiques dont la 1<sup>re</sup> était question plus haut ; Sommervogel, t. iv, col. 1648, n. 1, les place sous le nom du P. Jacques Ledesona, elles sont plutôt l'œuvre de Sa. Cf. *Estudios eccl.*, t. v, 1926, p. 254 ; et une vie écrite en espagnol et restée inédite du P. franciscain Jean de Texeda, confesseur de saint François de Borgia, avant son entrée en religion ; le Père de la Compagnie qui l'a écrite paraît être le P. Sa ; un exemplaire manuscrit s'en trouve aux archives générales de Valence d'après le P. Suau, *Vie de saint François de Borgia*, p. 142.

P. A. Franco, *Ante sancto da Companhia de Jesus em Portugal*, reced. de Porto, 1931, p. 772 sq. ; P. Fr. Rodrigues, *Historia da Companhia de Jesus na assistência de Portugal*, t. i, vol. 1, 1921, p. 144 sq. ; P. Pierre Suau, *Hist. de saint François de Borgia*, Paris, 1910, p. 191, 215 ; Nic. Antonio, *Biblioth. hispanæ nova*, t. i, 1783, p. 356 ; Sommervogel, *Biblioth. de la Comp. de Jésus*, t. vii, col. 349-353 ; E.-M. Rivière, *Corrections et additions à la Bibliothèque de la Comp. de Jésus*, col. 775 sq. ; Hurter, *Nomenclator*, 3<sup>e</sup> éd., t. iii, col. 222-224 ; H. Reusch, *Der Index der verbotenen Bücher*, t. ii, 1885, p. 309 sq. ; *Estudios ecclesiásticos*, t. v, 1926, p. 251-255 et t. iii, 1924, p. 190.

R. BROUILLARD.

**SAAVEDRA (Silvestre de)**, mercéditaire (XVII<sup>e</sup> s.).

I. Vie. — Né à Séville, il prit l'habit de la Merci dans le couvent de cette même ville, où il fit profession le 9 septembre 1599. Ensuite il fut envoyé à Salamanque pour y faire ses études. Il eut l'occasion d'entendre le célèbre Zumel et de vivre avec lui dans le même couvent. Ses études achevées, il revint en Andalousie, où il s'adonna à l'enseignement en vue des grades de *Præsent* et de *Maître*. Il s'exerça aussi avec grand succès à la prédication. En 1634 il fut nommé communier de Séville. Comme tous ses confrères de la Merci, le P. Saavedra était très fortement attaché à la pieuse croyance en l'immaculée conception de Marie. Aussi en 1641 il voulut défendre douze thèses en faveur du grand privilège de la Mère de Dieu, mais plusieurs adversaires de cette pieuse croyance s'opposèrent à l'impression de ces thèses. Saavedra chercha alors l'appui de quelques universités et ordres religieux ; le résultat fut que plus de cent théologiens, séculiers, bénédictins, franciscains, etc., se rangèrent de son côté pour le soutenir. L'Inquisition permit l'impression des thèses, que leur auteur soutint publiquement à Séville et à Malaga. Le développement de ces thèses formera dans la suite son grand ouvrage *Sacra Deipara*, achevé l'année même de sa mort.

Ce travail se termine par une expressive profession de foi dans le mystère de l'immaculée conception en ces termes : *Ego quidem pro hujus sententiæ tutela libentissime cervicem gladio apponem ; ita avevo, ita desinbo. Utinam pro hac veritate piissima essem ut aller Ignatius Christi frumentum. Sacra Deipara*, p. 570. Saavedra mourut à Séville en 1643. Le grand Zurbarran avait fait son portrait qui fut conservé dans la bibliothèque du couvent de la Merci à Séville, jusqu'à la spoliation de 1835.

II. ŒUVRES. — 1<sup>o</sup> *Razon del pecado original y preservacion de ella en la concepcion de la virgen Maria*, etc. (Cause du péché originel et comment la vierge Marie en fut préservée dans sa conception, etc.), Séville, 1615. Arana y Mendez Bejarano pense que fr. Pierre de Oña, évêque de Gaète et membre de la Merci a fourni à Saavedra les sources de cet ouvrage. — 2<sup>o</sup> *La santissima eucaristia*, sermon prêché en la cathédrale de Séville

le lundi de l'octave de la Fête-Dieu, Séville, 1617.  
— 3<sup>e</sup> De conception virginis Marie discursus, Séville, 1615, 2<sup>e</sup> éd., 1643. — 4<sup>e</sup> Apologia in re de trina de p<sup>o</sup> sitionem contra D. Espinozam mordentem, Séville, 1645, in fol., cet ouvrage, comme le suivant, est posthume.  
— 5<sup>e</sup> Sacra Deipara, seu de eminenti dignitate Dei genetricis immaculatissima, quæ est de illius possibilitate et existentia in ordine ad Dei Henrici, generalitatem, Lyon, 1655, in-fol., de plus de 600 p. L'auteur étant mort avant la publication de cet ouvrage, le général de l'ordre, Sotomayor, le fit imprimer à Lyon. Saavedra ayant prévu l'opposition que quelques-unes de ses idées allaient rencontrer, chercha l'approbation des théologiens les plus célèbres de l'époque. Son ouvrage fut approuvé par 24 maîtres de l'université de Salamanque par 19 de celle d'Alcala, par 12 franciscains, 13 augustins, 6 jésuites, 7 carmes et 12 trinitaires. Quant aux dominicains, ils ne l'approuverent point car il contredisait saint Thomas. Cependant le grand dominicain François Ararjo avoua à notre auteur que l'ouvrage ne contenait rien qui pût être censuré, mais qu'il ne pouvait pas l'approuver *pro auctoritate sue religionis*. Saavedra soutint, avec les scotistes, que l'incarnation du Verbe précède, dans le plan divin, la prévision du péché d'Adam. Des lors Marie aurait existé même si ce péché n'avait pas eu lieu. La maternité divine de Marie établit entre elle et son Fils-Dieu, une union qui est très supérieure à l'union produite par toute autre grâce, car elle est aux confins de l'ordre hypostatique. Marie fut exempte non seulement du péché d'Adam, mais de tout motif de le contracter. Étant donné que Marie était prédestinée à être la Mère de Dieu, elle ne pouvait pas, même de *potentia absoluta*, contracter le péché originel. Saavedra soutint encore et démontra *quod major est excellentia maternitatis quam gratia habilitatis*, thèse qui fut vivement contestée par les Salamanquais, *Cursus theol.*, tract. XXI, n. 27 sq. Ceux-ci contestèrent encore avec plus de véhémence son opinion sur la sainteté corporelle de Marie, que Saavedra défend par des arguments très nombreux. *Ibid.*, tract. XIV, n. 150-159. La vierge Marie, dit-il, jouit de l'usage de la raison dès sa conception et recut la grâce par une disposition propre, comme les anges. Il soutient aussi, comme probable, que Marie posséda une disposition pour les grâces de la maternité : de celle-ci jaillirent la « race sanctifiante » et les vertus infuses. De sorte que, si Marie ne mérita pas de *condigno* la maternité divine, du moins la mérita-t-elle de *congruo*. De même soutient-il que cette maternité divine est une forme sanctifiante par elle-même. En Saavedra, on le voit, les thèses originales abondent. Sa pensée c'est d'exalter autant que possible la vierge Marie et il y parvient quelquefois. Cependant pour prévenir des abus de la part de ceux qui affirmaient qu'on pouvait attribuer à la Mère de Dieu toutes les perfections non contradictoires en soi, il a soin de remarquer « qu'il ne faut pas attribuer à la sainte Vierge d'autres privilèges particuliers que ceux qu'on peut déduire avec des hommes raisonnés, de la sainte Écriture ou de la doctrine des Pères ». Cf. art. MARIE, t. IX, col. 2360.

Au dire de Pérez Goyena, il faut compter Saavedra parmi les bons scolastiques du XVII<sup>e</sup> siècle, par l'originalité de sa pensée, la subtilité de sa discussion, le nerf de ses arguments, la perspicacité pour découvrir les points vulnérables de ses adversaires, par sa grande érudition et son habileté pour interpréter saint Thomas et Zumel, le prince des théologiens de la Merce. *Razón y fe*, t. LIII, 1918. L'ouvrage *Sacra Deipara* est assez rare, les exemplaires existants en Espagne sont comptés. Lorsqu'en 1925 Amor Barba fut chargé par le Saint-Siège d'étudier la médiation de Marie, il mit sa contribution l'œuvre de Saavedra, en disant que c'était une véritable injustice que d'avoir publié cet

auteur. Cette œuvre, dit le P. Vázquez, soulignant à elle seule à démontrer que la décadence de la théologie n'était pas en Espagne si grande qu'on l'a supposé, même si son sceptre était passé à d'autres nations. Il a été question en ces derniers temps de rééditer cet ouvrage.

Huenda-Ayres, *Biblioth. scriptorum ordinis de Mercede*, col. 59; Pérez Goyena, S. J., *La teología entre los mercedarios españoles*, dans *Razón y fe*, t. LIII, 1918; P. G. Vázquez-Núñez, *El Maestro fr. Silvestre Saavedra muerto en 1645*, dans *La Merced*, Madrid, 1930, p. 101-105 et 117-119; Méndez-Bejarano, *Diccionario de escritores, maestros y oradores naturales de Sevilla y su actual provincia*, Séville, 1922-1925, t. II, p. 343.

E. SILVA.

**SABBATIENS**, schisme qui prit naissance, vers la fin du IV<sup>e</sup> siècle, dans l'Eglise schismatique novatienne. Il tire son nom d'un certain Sabbatios dont l'historien Sozomène raconte assez longuement l'histoire. *Hist. ecclési.*, I, c. LXXI; LVI, c. LX et LXI; et Sozomène, *Hist. ecclési.*, I, VII, c. XVIII et I, VIII, c. 1, qui ne fait guère que répéter son prédécesseur. S'il faut en croire celui-ci, Sabbatios, ordonné prêtre par Marcien, successeur d'Agelios, se serait fait remarquer de bonne heure par ses tendances séparatistes. Il semble avoir pris ombrage d'un certain laxisme qui s'introduisait dans la communauté. Par ailleurs, juif converti, il voulait que l'Eglise novatienne de Constantinople se ralliât, sur la question pascale, aux décisions prises par le concile de Pâques, qui avait accepté le comput juif. Cf. art. NOVATIEN, t. XI, col. 844. Désespérant de vaincre seul l'opposition de son subordonné, qui s'était fait quelques partisans dans le clergé, Marcien réunit un synode à Samarie, près d'Héliopolis, les évêques présents y eurent bien ou tendaient les mandats de Sabbatios et pensèrent y couper court en exigeant de celui-ci la promesse sous serment, qu'il ne viserait pas à l'épiscopat. Il la fit, quitte à la violer plus tard. Pour lui enlever tout prétexte, on déclara d'ailleurs que la question du comput pascal était une question indifférente, où chacun était libre de suivre son sentiment. Se prévalant de cette autorisation, Sabbatios ne manqua pas, quand la fête juive et la fête chrétienne ne coïncidaient point — c'était le cas le plus fréquent — de célébrer la fête à la date juive, quitte à paraître néanmoins, aux solennités pascales de son Eglise, le mariage fait pour amener une session véritable au sein de la communauté novatienne de Constantinople. Un clan se forma qui se rallia aux décisions judaïsantes de Pâques, à la mort de Sisinnius, successeur de Marcien. Sabbatios en devint évêque, tandis que le gros de la communauté se ralliait autour de Chrysanthè, qui était le fils de Marcien. Sans doute y eut-il des troubles dans la rue, en tout cas nous savons que le gouvernement finit par exiler Sabbatios à Rhodes, où il mourut. Ses partisans obtinrent de ramener son corps dans la capitale et son tombeau devint un centre de manifestations auxquelles mit fin un peu brutalement l'archevêque catholique Athanasius (400-425), sans que l'on puisse préciser exactement la date. Sozomène, *ibid.*, I, VII, c. xxv. Le parti ne laissa pas de continuer à vivre, assez distinct du schisme novatien pour que les documents officiels soit laïques, soit ecclésiastiques éprouvent le besoin de les nommer séparément. C'est le cas de la loi de 428 tendue contre tous les dissidents, sans doute à l'instigation de Nestorius; le cas encore des divers canons conciliaires qui parlent du traitement à appliquer à ceux des novatians ou des sabbatians qui se convertissent. Cf. concile de Constantinople, can. 7, Mansi, *Concil.*, t. III, col. 564, quoiqu'il en soit de l'authenticité de ce canon, qui d'ailleurs a été repris par le Concile Sexte, can. 95.

Tout le pendre, avec ces partisans de Sabbatios des

sectaires qui sont décrits assez amplement tout le catalogue de Marouta (voir ici t. X, col. 118), sous le nom de sabbatliens et qui sont classés parmi ceux que l'on traite comme des non-chrétiens. Voici leur signalé : « Ils disent que ce n'est pas le dimanche, mais le samedi que l'on doit offrir le sacrifice; que c'est la *Touah* qui doit être lue au peuple, non l'Evangile. La circoncision n'a point été supprimée, ni enlèves les commandements de la Loi. La Pâque (juive) doit être observée, parce que le Nouveau Testament n'est pas opposé à l'Ancien. Tout en se réclamant de la Loi, ils se donnent, d'ailleurs, comme chrétiens. » Voir les textes dans les *Kirchengeschichtliche Studien*, publiées par Knöpfler, Schrörs et Sdrale, t. IV, fasc. 3, p. 61 sq., cf. p. 13 sq. De prime abord, on serait tenté de prendre ces gens pour des juifs ou chrétiens et de les séparer complètement des novatins. On se demande, à plus ample réflexion, s'il ne faut pas voir ici le grossissement ou la déformation de quelques traits qui frappaient d'avantage des observateurs plus ou moins attentifs dans la secte à qui le juif converti Sabbatios a donné son nom.

É. AMANN.

**SABÉENS.** — Ce nom désigne un peuple et deux sectes bien distinctes.

1. **SABÉENS, PETIT ROYAUME DE SABA.** — Le pays de Saba s'étendait au sud-ouest de l'Arabie et on le trouve déjà mentionné dans les inscriptions cunéiformes de Tiglat-Piléser III (745-727 av. J.-C.). L'Ancien Testament nomme Šeba' comme éponyme du pays et du peuple sud-arabe, Gen., x, 7; 1 Par., i, 9, et en fait le fils aîné de R'ama, donc un Kouchite. Par contre, Gen., x, 28; 1 Par., i, 22, le donnent comme fils de Yoqtân et Gen., xxv, 3, 1 Par., i, 32, le désignent comme étant un fils de Yoqchân, fils d'Abraham. Ces divergences dans la généalogie n'indiquent pas trois Saba différents, mais seulement des contacts différents au point de vue géographique entre Israël et Saba.

Pour les écrivains bibliques, les Sabéens sont essentiellement un peuple de commerçants. L'épisode de la reine de Saba, III Reg., x, 1, 4, etc., ne semble pas se rapporter à une souveraine de ce royaume de Saba. Yareb et Ma'in, mais plutôt à une reine de l'Arabie du Nord, les souveraines d'Aribi, par exemple, étant historiquement connues.

De nombreuses discussions ont eu lieu pour déterminer l'antiquité respective des royaumes minéen et sabaéen qui ont dominé à peu près sur les mêmes régions. Les dernières découvertes épigraphiques confirment l'indication donnée par l'écrivain grec Hérodote (d'après Strabon, I, XVI, c. iv, n. 2) vers 240 avant Jésus-Christ. L'Arabie du Sud se partageait entre quatre grandes tribus, les Mineens, dont la ville principale était Karna, les Sabéens qui avaient pour capitale M'arib, les Katabanites avec Tamma et l'Hadramaut avec Sabata, la Shabout moderne. La prédominance au cours des siècles a passé successivement de l'une à l'autre de ces tribus, mais les rapports linguistiques, connus par les inscriptions, montrent bien qu'il n'est question que de dialectes d'une même langue sémitique pré-arabe.

Les Mineens et les Sabéens ont occupé tout à tour en vue prééminente de leur commerce, la côte est du Golfe Persique. Les I phanyites leur ont succédé du VIII<sup>e</sup> siècle avant Jésus-Christ, puis les Nabatéens. C'est dans ces inscriptions mineo-sabaéennes du Nord que l'on a trouvé, pour désigner le prêtre de la divinité, le terme de *lami* qui rappelle les levites des Hébreux. Les prophètes connaissent ces Sabéens et soulignent leurs relations avec Israël. Is., lx, 6; Jer., vi, 20; Ez., xxxiv, 2, xxxviii, 13; Job., i, 15; vi, 19; Ps., lxxvii, 10; Joel, iii, 8.

Vers 115 avant Jésus-Christ, un nouveau peuple, les Himyarites, venus de l'arrière-pays d'Aden, domine le

pays de Saba. Ses souverains prennent le nom de « roi de Saba et de Dhû Raidân, de l'Hadramaut et de Yasmânât et de leurs Arabes dans la montagne et dans la plaine ». Après une courte invasion éthiopienne au milieu du IV<sup>e</sup> siècle de notre ère, ces rois maintiendront leur autorité jusqu'en 525 après Jésus-Christ. C'est à cette date que se place la conversion au judaïsme du roi himyarite Dhû Nowas qui persécute les chrétiens du Nedjran. Mais les Éthiopiens d'Axum, aidés par les Byzantins, passent la mer Rouge et mettent fin au pouvoir himyarite. Le titre de roi de Saba est néanmoins conservé par Abraha, le vice-roi chrétien du Yémen. On le retrouve en particulier dans la longue inscription relative à la rupture de la digue de M'arib et qui date de 512-513 après Jésus-Christ.

Le christianisme semble avoir pénétré dans le royaume saba-himyarite au cours du IV<sup>e</sup> siècle, mais son développement, sous la forme du monophysisme, ne date que du VI<sup>e</sup>. L'inscription de M'arib en apporte le témoignage officiel, car elle commence ainsi : « Par la puissance, la faveur et la miséricorde du Miséricordieux (*Rahmân*) et de son Messie et du Saint-Esprit... » *Corpus inscription. semit.*, t. II, n. 541, p. 278-295. Une autre inscription conservée au musée de Constantinople (CAT. O. M. 281) se termine ainsi : « Au nom du Miséricordieux et de son fils Krestos le Victorieux [et du Saint-Esprit]. » L'inscription de M'arib mentionne qu'à l'occasion de la réparation de la digue, des ambassadeurs vinrent féliciter Abraha. Ils venaient de la part de l'empereur Justinien de Byzance, du roi de Perse Chosroès Anoscharwân, du négus d'Axum Ramhis Zubaiman, d'El Mundhir de Hira et du ghasanide El Harith ben Djabala. Nous retrouvons ainsi dans l'extrême sud la reproduction des intérêts et des intrigues des puissances rivales en Orient à la veille de l'apparition de l'Islam, Byzance et la Perse, avec comme avant-postes placés par elles sur les frontières de l'Arabie, le royaume de Hira (El-Mundhir) et celui de Ghasan au-delà du Jourdain.

Les chrétiens de nation sabaéenne qui habitaient au Nedjran, ont fini par disparaître dans le cours du XI<sup>e</sup> siècle, absorbés par les musulmans. Les sources syriaques signalent encore des évêques nedjranites et yéménites aux IX<sup>e</sup> et X<sup>e</sup> siècles.

La bibliographie concernant le royaume des Sabéens et le christianisme dans l'Arabie du Sud est considérable. On la trouvera même dans l'art. *Saba* de la *Real-encyclopädie* de Pauly-Wissowa; l'art. *Sabi* de l'*Encyclopédie de l'Islam*; l'art. *Arabie* du *Dictionn. d'histoire et de géographie ecclésiastiques*; G. Ryckmans, *Les noms propres sud-semitiques*, Louvain, 1934. — Il faudrait y ajouter comme ouvrages de base le *Corpus inscriptionum semiticarum*, t. IV; F. Hommel, *Sudarabische Christenheit*; O. Weber, *Studien zur arabischen Altertumskunde*; *Repertoire d'épigraphie sémitique*, t. V, vol. VII par G. Ryckmans, Paris, 1928-1935, en cours de publication.

II. **LA SECTE PSEUDO-CHRETIENNE DES SABÉENS.** Les sabaéens, ou soubbas, ou mandéens, ou chrétiens de Jean-Baptiste, sont une secte judéo-chrétienne ou mieux pseudo-chrétienne de Mésopotamie. Cf. art. *Mandéens*, t. IX, col. 1812-1824. Dans cet article, l'auteur, M. Bardy, avait très bien vu que mandéens et sabaéens ne sont qu'une seule et même secte sous des noms différents et que ce terme de sabaéens signifie proprement « baptiseurs », rappelant ainsi l'un des principaux rites de la secte (col. 1813 et 1814). C'est sous ce même nom de sabaéens que le Coran connaît les mandéens. Sourates, II, 59; V, 73; XXII, 17. Mahomet les range au même titre que les juifs et les chrétiens parmi les « gens du livre », c'est-à-dire au nombre des religions étrangères à l'Islam, mais tolérées par lui, parce qu'elles professent le monothéisme, possèdent des livres sacrés et s'autorisent d'un prophète. Au X<sup>e</sup> siècle, les sabaéens sont connus par les historiens arabes sous



le nom de moughtasilas, ceux qui se lavent, équivalent arabe du terme « sabéen ». Ils habitent les régions marécageuses du Chott el-Arab, la région de Bassorah dans la Mésopotamie du Sud.

Mais l'article de M. Bardy, écrit en 1926, ne pouvait deviner l'intérêt qu'allaient prendre pour les historiens du christianisme primitif les mandéens-sabéens et leurs livres sacrés. La religion mandéenne et sa littérature sont devenues subitement un témoignage décisif sur les premières origines chrétiennes et susceptibles d'en éclairer les obscurités. Cette prétendue découverte est due à R. Reitzenstein.

Déjà en 1919, le grand iranien avait publié *Das mandäische Buch des Herrn der Gasse und die Evangelienüberlieferung*, puis en 1921 *Das iranische Erlösungsmysterium*, où se trouve déjà une première ébauche de la théorie. Celle-ci se développait et se précisait dans *Die hellenistischen Mysterienreligionen, ihre Grundgedanken und Wirkungen*, 1927; *Zur Mandäerfrage*, 1927; *Die Vorgeschichte der christlichen Taufe*. On peut emprunter l'exposé des théories de R. Reitzenstein à M. Loisy qui l'a parfaitement résumé, *Le mandéisme et les origines chrétiennes*, 1934, p. 5 sq.

« Un mythe iranien du salut aurait dès longtemps existé, formulé dans la doctrine de Zoroastre, et qui, en rapport avec une conception dualiste de l'univers, aurait consisté dans l'idée de l'Homme, l'homme primordial, prototype et sauveur de l'humanité, unique en lui-même, multiple dans les individus humains, esprit tombé dans la matière, souffrant captivité jusqu'à l'achèvement de la rédemption, c'est-à-dire jusqu'à ce que soit récupérée dans le monde de la lumière la masse des âmes qui sont descendues en ce monde ténébreux. L'âge présent est celui de la lutte et de la douleur, mais l'âge futur se prépare et il viendra consacrer la victoire de la lumière sur les ténébres, de la vie sur la mort. L'élément capital, dans cette conception du salut, est la notion du divin Envoyé, sauveur sauvé, mourant et triomphant d'abord en chaque fidèle, et finalement dans la totalité des élus recrutés pour la vie éternelle. » M. Loisy souligne que l'existence de ce mythe est, pour une assez large part, induite et postulée, plutôt que constatée et démontrée.

« Par suite de la conquête perse, le mythe en question se serait répandu dans toute l'Asie occidentale, s'insinuant dans la tradition messianique du judaïsme et dans la sagesse égyptienne. La conquête macédonienne survenant, il a été de même traduit et plus ou moins transformé dans le langage hellénique. Il serait reconnaissable dans l'apocryphe juive et il aurait été de même au fond de l'Évangile. Avant d'y entrer, il aurait été enseigné, si ce n'est réalisé, par Jean Baptiste et professé dans la secte qui s'est réclamée de lui. Les mandéens qui honorent Jean-Baptiste comme leur prophète, l'auraient eu d'abord, directement ou indirectement, pour fondateur de leur religion. Jean aurait été, avant Jésus, l'Homme venu en chair, pour montrer la voie de la vérité, appliquer aux hommes le grand rite du salut, le baptême, sacrement unique, gage et moyen de l'ascension des âmes, de leur remontée à Dieu dans le pays de la lumière.

Ainsi se serait fondée la secte des nazoréens, d'après le nom que se donnent eux-mêmes les mandéens, le terme *nasora* signifiant « les observants », ou bien « ceux qui glorifient Dieu », à moins qu'il ne s'agisse plus simplement du terme « nazaren » (chrétien), expliqué par à peu près dans une forme mandéenne.

C'est de ce nazoréisme primitif que le christianisme serait sorti. Jésus a été disciple de Jean et de là viendrait son surnom de nazoréen. (Matth., II, 23; Act., XXIV, 5.) « Mais, soit que Jésus se fût lui-même l'Homme sauveur, soit que ses adeptes l'eussent déclaré tel après sa mort, comme faisaient de leur côté pour

Jean les sectateurs du Baptiste, la secte chrétienne se constituait en dehors de la secte johannique, à laquelle, indépendamment de sa doctrine essentielle, la notion de l'Homme sauveur, elle avait emprunté son sacrement d'initiation, le rite baptismal. Car, le mandéisme n'ayant d'autre sacrement que le baptême, auquel s'annexait un rudiment de repas avec pain et eau, Reitzenstein s'est ingénié à démontrer que la cène chrétienne n'était pas non plus originellement un rite particulier distinct de l'immersion salutaire. De même les théories du salut qui s'expriment dans le Nouveau Testament seraient les échos du vieux mythe iranien, que reflètent dans une forme plus originale les écrits mandéens. Tant et si bien que, par un curieux renversement du rapport chronologique, le Nouveau Testament, plus ancien que les écrits mandéens, apparaîtrait néanmoins dans la dépendance de ces derniers, lesquels représenteraient de façon plus directe et plus exacte la tradition commune.

L'attention étant ainsi attirée du côté des Écritures mandéennes, on a pensé découvrir dans les livres du Nouveau Testament maintes analogies ou points de rapprochement plus ou moins frappants et concluants. Mais c'est surtout pour le quatrième Évangile, où dominent les idées de vie et de lumière, que la comparaison a paru s'imposer. Non seulement W. Bauer y a insisté dans la dernière édition de son commentaire de Jean, mais R. Bultmann a pensé trouver dans le mandéisme la solution de l'énigme que pose devant la critique le quatrième Évangile : on aurait embrouillé le problème en s'adressant à Philon et à l'hellénisme pour expliquer le Logos de Jean et le recours subsidiaire aux épîtres de Paul n'aurait fait qu'accroître la confusion. Le mouvement évangélique aurait son point de départ dans un système de gnose, qui aurait été professé d'abord par Jean Baptiste et qui se retrouverait dans les écrits mandéens. Le prophète galiléen Jésus, avant de proclamer la nécessité de la pénitence pour se préparer à l'avènement du règne de Dieu, aurait été en rapport avec Jean et la secte des nazoréens. Sa doctrine, après lui, aurait été éclose en Galilée dans certains cercles baptistes et apocryphes qui lui auraient construit une légende mythique de goût oriental, première couche de tradition palestino-chrétienne, que l'hellénisme de Paul aurait modifiée, et qui aurait été ultérieurement corrigée encore dans une seconde couche de tradition aussi palestinienne, la tradition qui supporte les trois premiers Évangiles. Le quatrième Évangile canonique se fonderait sur la première couche, dont la rédaction originale affectait une forme analogue à celle des odes de Salomon, style qui est à peu près celui des morceaux poétiques dans les Écritures mandéennes. Des concepts pauliniens, l'auteur du quatrième Évangile n'aurait pas fait usage, bien qu'il ait retenu de ce type d'enseignement la notion des sacrements, la préexistence et la fonction cosmique du Christ, comme il empruntait au type synoptique le Fils de l'Homme, le rôle de Jean-Baptiste, celui des juifs et des autorités hiérosolymitaines. Le prologue aurait été pris de la littérature gnostico-baptiste, par substitution de Jésus à Jean, qui aurait été d'abord le Logos incarné. L'évangéliste aurait identifié Jésus seul à l'Envoyé, l'Homme primitif, le Sauveur, que le vieux mythe annonçait et célébrait. Conformément au mythe, les croyants, par une sorte d'identité mystique avec l'Envoyé, selon que l'enseignent les systèmes mandéen et manichéen, participent au sort de leur type. En résumé, le rédacteur évangélique aurait, par l'intermédiaire de Jean-Baptiste, emprunté les éléments de son christianisme à une mythologie ou la doctrine de salut s'encadrant dans une cosmologie qu'il a laissée tomber. »

M. Loisy a donné lui-même le coup de gracie à ces

fantaisies en prouvant que la doctrine évangélique, dans ce qu'elle a d'essentiel, s'est constituée en un temps où le christianisme apparaissait comme la religion maîtresse du monde méditerranéen et pouvait être considérée par un culte dissident comme la métropole de l'erreur. Ce sont donc les Évangiles qui ont été la base des spéculations hétérodoxes du gnosticisme, mais sans nier la théologie fondamentale du Christ. Par lui-même, le mandéisme n'est pas une secte consistant en ses rituels bizarres, on sait bien non plus et ne peut rien nous apprendre sur les conditions dans lesquelles le christianisme est né en Palestine. Il n'en faut que le baptême chrétien dépende du baptême mandéen, c'est au contraire celui-ci qui, dans sa forme traditionnelle, dépend de l'initiation baptismale chrétienne. Le concept même central des deux religions diffère essentiellement, puisque le mandéisme n'est somme toute qu'une gnose assez simple en son idée générale, le retour de l'âme au ciel. L'auteur conclut justement que les critiques ont été beaucoup trop pressés de considérer les écritures mandéennes comme une source pouvant intéresser directement les origines chrétiennes.

Si des savants comme R. Bultmann, *Die Bedeutung der neuerschlossenen mandäischen und manichäischen Quellen für das Verständnis des Johannevangelium*, dans *Zeitschr. für die N. T. Wissenschaft*, t. XXIV, 1926; M. Lidzbarski, *Alter und Heimal der mandäischen Religion*, *ibid.*, t. XXVII, 1928, etc., se sont rangés avec quelques divergences aux vues de Reitzenstein, d'autres au contraire ont réagi avec énergie. Un savant aussi favorable aux explications comparatistes qu'était H. Gressmann estime que les travaux de Reitzenstein et de Lidzbarski n'ont pas démontré l'existence d'un mandéisme préchrétien. Cf. Bousset-Gressmann, *Die Religion des Judentums*, 3<sup>e</sup> éd., p. 461. Ed. Meyer, *Ursprung und Anfänge des Christentums*, t. II, p. 107, n'est pas moins formel. On pourra voir aussi S.-A. Pallis, *Mandaean Studies*, 2<sup>e</sup> éd., 1926; M. Goguel, *Jean-Baptiste*, 1928, p. 113 sq.; Lagrange, *La gnose mandéenne et la tradition évangélique*, dans *Revue biblique*, 1927, p. 321-349; 481-515; 1928, p. 5-36; Allo, *Aspects nouveaux du problème johannique*, dans *Revue biblique*, 1928, p. 37-62; 198-220; H. Lietzmann, *Ein Beitrag zur Mandaerfrage*, dans *Sitzungsber. der preuss. Akad.*, 1930.

Depuis lors, la question a été reprise entièrement et traitée d'une façon magistrale par J. Thomas, *Le mouvement baptiste en Palestine et en Syrie (150 av. J.-C. - 300 apr. J.-C.)*. L'auteur écarte délibérément les hypothèses de Lidzbarski et de Reitzenstein qui font du mandéisme une source du christianisme, il rejette les conclusions de Peterson (*Bemerkungen zur mandäischen Literatur*) et de Lietzmann sur l'origine babylonienne ou syrienne du mandéisme, il se refuse même à y voir une secte johannique. Le mandéisme est pour lui une secte baptiste, palestinienne, d'origine ancienne et que l'opposition des juifs et des chrétiens a rendue hostile au judaïsme et au christianisme. Ses conclusions, qui se rapprochent de celles du P. Lagrange, sont à citer parce qu'elles semblent bien avoir saisi la vérité historique dans sa difficile réalité et mettre ainsi le point final aux controverses sur la littérature mandéo-sabéenne : les mandéens ont une origine assez reculée et sont partis d'Occident. Ils ont dû commencer à l'époque où le mouvement baptiste florissait en Transjordanie et en Asie Antérieure, c'est-à-dire aux alentours du christianisme naissant. Sous la pression des circonstances, un groupe baptiste elchasaïte a quitté les régions palestiniennes et, abandonnant son Jourdain, s'est dirigé par étapes vers la haute Mésopotamie et la Babylonne, où il a dû par constituer le mandéisme que nous atteste nous par une littérature

sacrée datant du VII<sup>e</sup> ou du VIII<sup>e</sup> siècle. Le Coran a toléré les sabéens. Les auteurs arabes du X<sup>e</sup> siècle connaissent la secte et la mentionnent sous le nom de Moughasila ou de sabéens des marais chaldéens. Elle s'y est maintenue jusqu'à nos jours. La secte primitive aurait sans doute peine à se reconnaître dans le mandéisme de la littérature mandéenne, dans les chrétiens de saint Jean et les soulbas du XIX<sup>e</sup> siècle, mais il convient cependant de reconnaître en ceux-ci les descendants, abâtardis peut-être, mais certainement authentiques, des baptistes de Syrie. L'auteur attribue aux nombreuses influences étrangères subies par la secte l'évolution progressive qui la rendit finalement méconnaissable : influences gnostiques, chrétiennes, nestoriciennes, perses, babyloniennes, arabes même, qui ajoutèrent des éléments de toute espèce au fond juif baptiste elchasaïte. L'opposition juive et chrétienne influa également sur le développement de maintes doctrines et incita les mandéens à admettre certaines pratiques nouvelles. Avec les éléments chrétiens entra dans le système mandéen le personnage de Jean sur lequel on insista à l'époque musulmane, afin de présenter aux conquérants un prophète qu'ils vénéraient, mais qui garda un rôle assez effacé, du moins jusqu'au moment de la dernière rédaction des écrits sacrés; plus tard il passa presque au premier plan, en même temps que se multipliaient encore les rites de lustration. La littérature mandéenne, confirmée parfois par des documents étrangers à la secte, a gardé le souvenir de ces différentes étapes. *Op. cit.*, p. 266.

En résumé les mandéens-sabéens ne sont pas autre chose qu'une secte baptiste elchasaïte, originaire de Transjordanie et qui date des tout premiers débuts de l'ère chrétienne. Elle n'a rien à voir avec le christianisme et, au cours des siècles, elle a subi toutes les influences environnantes. C'est à tort que certains critiques ont voulu utiliser les sources mandéennes pour l'éclaircissement des origines chrétiennes.

III. LES SABÉENS DE HARRAN OU PSEUDO SABÉENS. — En 830, des païens de Harran, l'antique Carrhae, dans la Haute-Mésopotamie, étaient menacés d'extermination par le calife Al-M'amoun. Pour échapper à la ruine, ils se réclamèrent des sabéens reconnus et autorisés par le Coran. Sourates, II, 59, V, 73; XXII, 17, et prétendirent être d'authentiques sabéens. Ils présentèrent des livres sacrés et mirent en avant le nom de deux prophètes. Le subterfuge réussit d'autant plus aisément que les califes avaient besoin des savants qui illustraient la communauté païenne de Harran. La secte fut donc épargnée et elle parvint à se maintenir encore pendant deux siècles et demi.

Les auteurs arabes parlent assez fréquemment des pseudo-sabéens de Harran, mais ils les confondent presque toujours avec les sabéens-mandéens du Coran et mélangent ce qu'ils savent des uns et des autres : il n'y a guère que l'historien An-Nadim (X<sup>e</sup> siècle) qui arrive à les distinguer.

Il n'est pas cependant impossible de se faire une idée de leur doctrine. Il semble que les pseudo-sabéens de Harran soient les derniers représentants en langue syriaque d'une ancienne communauté païenne qui se survivait à Carrhae, Hellenopolis (la ville païenne des Pères orientaux, et qui pratiquait un paganisme syncretiste, où se retrouvent à la fois des souvenirs de l'hellénisme néo-platonicien et l'enseignement des dernières écoles chaldéennes de Mésopotamie. Ils honorent comme prophètes Hurmuz qui s'identifie à la fois avec Hermès Trismégiste et le patriarche Hénôch-Idris mentionné dans le Coran, Sourates, XIX, 57; XXI, 85, et un certain 'Adhimoun qui n'est autre que Agathodémone, le bon démon. Orphée et Pythagore comptent également parmi leurs prophètes. Les pseudo-sabéens admettent une divinité suprême, infiniment sage et

sainte, perdue dans une majesté inaccessible, mais que l'on peut cependant atteindre par l'intermédiaire des esprits. Ceux-ci sont des êtres uniquement spirituels, pratiquement nos maîtres et nos dieux et surtout nos intercesseurs auprès du Seigneur suprême. Il est possible d'entrer en relations avec eux par l'ascèse et la purification de l'âme. Ces esprits ont pour mission principale de faire découler la force de la majesté divine vers les êtres inférieurs et de conduire chacun d'eux à sa perfection. Parmi ces esprits, les principaux sont ceux qui président aux astres et en particulier aux planètes. Les auteurs arabes accusent même les pseudo-sabéens d'adorer les astres et d'avoir des idoles qui représentent les étoiles.

Al Chahrastani, le grand hérésologue musulman, note en finale ces traits caractéristiques de leurs coutumes religieuses : « Tous les sabéens prient trois fois le jour, se baignent après chaque souillure d'ordre sexuel ou après avoir touché un cadavre. Il leur est interdit de manger du porc, du chameau, du chien et, parmi les oiseaux, de tout ce qui a des serres ainsi que du pigeon. Ils prohibent l'abus des boissons enivrantes et la circoncision. Ils ordonnent de contracter mariage avant un ami et un témoin, permettent le divorce, mais seulement après la décision d'un arbitre et ne tolèrent jamais la polygamie. » Th. Haarbrücker, *Abul-Fidhah Muhammad asch Schahrastani, deus Religions-orientis et Philosophischus*, t. I, n. p. 79.

Harran fut prise par les musulmans en 639. Il semble qu'on ait d'abord permis aux habitants l'exercice de leur religion. Haroun-ar-Rachid (763-809) amorga une persécution violente, mais qui ne dura pas, et Al-M'âmoun en 830 toléra explicitement les sabéens. Vers 872, le célèbre Thabit ben Kurra, ayant eu des difficultés avec ses coreligionnaires, est excommunié par eux. Il se retire à Bagdad où il fonde une branche dissidente du sabéisme, mais vers 932 le calife abbasside Al-Kahir contraint Sinan, le fils de Thabit à embrasser l'Islam. En 975, le sabéen Abou Ishaq ben Hilal obtient un édit de tolérance en faveur de ses coreligionnaires. Au XI<sup>e</sup> siècle, les sabéens n'avaient plus à Harran qu'un temple de la Lune qui, en 1033, fut pris et détruit par les Égyptiens Alides. A la fin du XI<sup>e</sup> siècle, les pseudo-sabéens ont complètement disparu de l'histoire.

Parmi les savants qui ont illustré la secte et qui lui ont valu la faveur des califes, il convient de citer Thabit ben Kurra, mathématicien, astronome et philosophe, et son fils le médecin Sinan ben Thabit, l'astronome Al-Battani, l'Albategius de nos écrivains du Moyen Âge, le mathématicien Abou Dj'afar al-Khazin, l'auteur de l'*Agriculture nabatéenne*, Bou al-Qualidhwa et Djaber, le fameux alchimiste, populaire dans le Moyen Âge chrétien sous le nom de Geber.

L'ouvrage de base auquel il faudra toujours recourir pour étudier les Sabéens de Harran, est celui de l'É. excelsior, *Das Sabäer und der Sabäismus*, 2 vol., Saint-Petersbourg, 1856. Il comprendra d'y ajouter de bonne heure *Monarchismus der Dozy* contenant de nombreux documents pour l'étude de la religion des Harranites (travaux de la 1<sup>re</sup> session du Congrès int. des orientalistes tenu en 1885 à Leyde, n. 240-261), W. Cureton, *Mohammad al-Shahrastani, book of religions and philosophical sects*, Londres, 1849; Al-Farisi, *Geographie*, ed. A. L. Mehren, Saint-Petersbourg, 1866; Macdonald, *Les peuples Pers. et l'Église de Merv*, 1<sup>re</sup> et 2<sup>e</sup> fasc. de Comptes Rendus, Paris, 1900; W. Scott, *Hieraplania*, t. I, Oxford, 1921; E. Gauthier de Vaux, *Le monde de l'Égypte antique*, t. I, Paris, 1921; J.-M.-E. Göttsch, *Hamze Isphahaniensis Annalium libri X*, Leipzig, 1814-1818; E. Sachau, *Al-Battani, Hisab al-Muhit*, t. I, Leipzig, 1883; J. Thomas, *Le mouvement baptiste en Palestine et en Syrie*, Cambridge, 1904; P. de Sacy, *Le monde de l'Égypte antique*, t. I, Paris, 1922.

A. VINCENT.

**SABELLIUS** est considéré comme le docteur du monarchianisme sous sa forme plus raffinée au début du III<sup>e</sup> siècle. Voir art. MONARCHIANISME, t. I, n. col. 2201-2208.

**SABETTI Aloyse**, jésuite. — Né à Roseto, province de Capitanate, district de Foggia, en Italie, le 4 janvier 1839, il entra dans la Compagnie le 24 mars 1856, parmi ses compagnons de noviciat, plusieurs de ceux se distinguant dans les sciences ecclésiastiques : les P. de Augustinis, Mimasi, Bucceroni, Piccirilli, les deux Schifano. Ses études de philosophie, commencées à Naples, s'achevèrent en France, au scolasticat de Vals près le Puy, où la révolution de 1860 avait forcé à se réfugier les jeunes jésuites italiens. Il fut deux ans surveillant au collège de Sarlat, puis suivit les cours de théologie à la Gregorienne sous Franzelin et Ballerini et revint à Vals pour les terminer. Le P. Gury y fut un de ses maîtres. Il partit en 1871, après son ordination sacerdotale, pour les États-Unis et fut peu après placé au scolasticat de Woodstock, où il devait, pendant près de trente ans, se consacrer à l'instruction des jeunes religieux. Après y avoir deux ans enseigné la théologie dogmatique, il fut nommé en 1873 professeur de théologie morale et le resta jusqu'à sa mort (26 nov. 1897). Son enseignement obtint le plus grand succès grâce à sa clarté et à sa précision, à la vie qui l'animait, à sa valeur pédagogique et à une adaptation très heureuse à l'esprit américain et aux besoins du pays.

Le P. Sabetti collabora pendant dix-sept ans à plusieurs revues, auxquelles il donna des cas de morale. Mais il se fit surtout connaître en dehors de son ordre par la publication d'un ouvrage destiné à l'enseignement de la théologie morale : *Compendium theologiae moralis*, de Joanne Petro Gury, S. J., primo exaratum et deinde ab Antonio Ballerini, ejusdem Societatis, annotationibus auctum, nunc 2<sup>o</sup> ad breviorum formam redactum atque ad usum seminariorum hujus regionis accommodatum..., Nouvelle-Orléans et Cincinnati, 1882; 2<sup>e</sup> édit., 1884; 3<sup>e</sup> édit., *recognita ad normam Conc. Plen. Baltim. III*, 1888, 891 p., avec copieux index alphabétique. L'ouvrage est bien une refonte du *Compendium* de Gury-Ballerini, la présentation par questions et réponses de Gury et les copieuses notes de Ballerini sont remplacées par un exposé continu, tout en présentant substantiellement la doctrine de ces deux auteurs. Sabetti ne craint pas de donner sa pensée personnelle, certaines questions moins pratiques pour les États-Unis sont omises et d'autres, actuelles et utiles, sont ajoutées; le *Compendium* était ramené, comme il l'était primitivement chez Gury, à un seul volume, du reste assez fort.

Le manuel de Sabetti prenant donc rang dans cette littérature morale qu'a inspirée Gury et qui dépend de son *Compendium*; c'est sans doute un des meilleurs ouvrages de cette suite. S'il est parfois de formation peu condensée, il nous paraît retenir les qualités de clarté et de précision, la modération judicieuse, qui avaient fait le succès de Gury; et il était vraiment pratique, bien approprié au milieu auquel il était destiné. L'ouvrage fut adopté dans nombre de séminaires et de scolasticats américains; du vivant de l'auteur il eut 13 éditions; mais en accord avec le Code par le P. Timothy Barrett, il fut réédité en 1920 à sa 2<sup>e</sup> édition, le Sabetti-Barrett est encore en grande faveur aux États-Unis.

THOMAS, *Société de Jésus*, t. I, n. col. 2069; *Wassermann letters*, t. XXIX, 1900, p. 208-233 (*Fath. A. Sabetti, Autobiographie*); *Encyclopédie*, t. I.

R. BENOIST-LEROY.

**SABINIEN**, né le 13 septembre 604 ou 22 février 606. — Élu à la mort de saint Grégoire I<sup>er</sup> (604), Sabinien avait été, entre 594 et 596, apocrinaire du monastère de Saint-Paul de Nole, près de Capoue, et, Paul Diacre, *Hystoria Lang.*



*jobardorum*, t. IV, c. XXX, P. I., t. IX, col. 505, et Jaffe, n. 1256, 1257, 1322, 1358; à son retour, il avait été chargé d'une mission dans les Gralles. *Ibid.*, n. 1374-1376. Il fut consacré seulement le 13 septembre. On sait fort peu de choses sur son pontificat. La manière dont parle de lui le *Liber pontificalis* paraît indiquer qu'il fut mêlé aux négociations menées entre l'archevêque de Ravenne, Sinigaglia, et les rois des Lombards, Agilulf, qui aboutirent à la conclusion d'une trêve. Comparer Paul Diaire, *loc. cit.*, c. XXXIII, col. 567. L'année 604 fut marquée en Italie par une grande disette. Les greniers de l'Église romaine durent s'ouvrir pour faciliter le commerce des grains. Mais il ne semble pas que, dans ces circonstances, Sabinien se soit montré aussi généreux et bon faisant que son prédécesseur. Il y eut des plaintes, dont Paul Diaire se fait l'écho dans sa *Vie de Grégoire*, n. 29, P. L., t. LXXV, col. 58; comparer Jean Diaire, *Vie de Grégoire*, t. IV, n. 69, *ibid.*, col. 221. Faut-il mettre en rapport avec cette impopularité le fait qu'au jour des funérailles de Sabinien, le cortège, pour se rendre à Saint-Pierre, où le pape devait être enterré, contournait la ville par l'Est au lieu de la traverser? Ce n'est pas impossible.

*Liber pontificalis*, éd. Duchesne, t. I, p. 345; Jaffe, *Regesta pontificum romanorum*, t. I, p. 220; E. Caspar, *Geschichte des Papsttums*, t. III, 1903, p. 615 sq.; Hodgkin, *Italy and her invaders*, t. V, p. 270.

L. AMANN.

**SABINUS François** (SAVINO), frère mineur italien. — Originaire de Bologne, où il naquit le 10 mars 1665, il appartint à la branche des observantins, dans laquelle il exerça la charge de lecteur en philosophie et en théologie. Il mourut le 24 janvier 1742. Il est l'auteur d'une *Lux moralis bipartita illustratio universam quasi moralem theologiam summam dilucidans, clericis ordinandis et confessoribus instituendis in examine oblique exercitio apte refutans*, Venise, 1722, 2 t. en un vol. in-4°; *Apologia pro Santa Anna*, Venise, 1722, in-4°, dans laquelle il s'attache à prouver la thèse communément reçue, d'après laquelle sainte Anne n'aurait eu qu'un seul mari, saint Joachim, et un seul enfant, la sainte vierge Marie, et à réfuter la sentence contraire qui lui donne trois maris et trois filles.

J.-H. Sharadea-St. Rindler, *Scriptores christiani*, dans *Supplementum*, 2<sup>e</sup> éd., t. III, Rome, 1936, p. 233; L. Ferrari, O. F. M., *Præcepta bibliotheca canonica, iuridica, moralis*, t. I, VIII, 1905, 1865, col. 68; H. Hurter, *Nomenclator*, 3<sup>e</sup> éd., t. IV, col. 1624-1625.

A. TEETAERT.

**SACCHERI Jérôme**, jésuite italien, né à San-Piero en 1667, admis dans la Compagnie de Jésus en 1685, enseigna la philosophie à Turin, les mathématiques et la théologie à Pavie et mourut à Milan le 2<sup>e</sup> octobre 1733.

Il publia : 1° Trois ouvrages de mathématique, dont une étude célèbre sur le postulat d'Euclide : *Euclides ab omni macro vindicatus*, Milan, 1733. — 2° *Logica demonstrativa*, Turin, 1697, in-8°; rééditions : Pavie, 1702, et Turin, 1733. — Trois écrits anonymes concernant la question des rites chinois : *Esame teologico contro un libro ingiurioso intitolato Difesa del giudizio formato dalla S. Sede apostolica nel dì 20. novembre 1704...*, in-12, 112 p., sans lieu ni date. L'ouvrage anonyme combattu par le P. Saccheri est du dominicain J.-H. Serry; il parut en traduction italienne à Turin en 1709. 4° *Lezioni*, 1<sup>re</sup> éd. de 1709 (en 1710); il eut une deuxième édition en 1710. Sur ces deux ouvrages, voir Streit-Dindinger, *Bibliotheca missionum*, t. VII, n. 2553-2555; sur le décret du Saint-Office de 1704, voir ci-dessus, t. II, col. 2376 sq. *Continuazione dell' Esame teologico*, in-12°, 138 p. : réfutation de deux écrits anonymes, suite d'une réponse à trois déclarations de Mgr Maigrot (cf. ci-dessus, t. II, col. 2372 sq.). De-

*l'ensio decreti S. Congregationis Rituum in causa Sinarum anno 1704 die 20 novembris emanati, qua est responsio ad objectiones contra idem factas*, publiée à la suite des *Acta causæ rituum seu ceremoniarum sinensium* dans l'édition de Vienne, 1710. L'auteur répond aux objections soulevées dans un libelle latin contre le décret de 1704, qu'il considère comme favorable aux jésuites; cf. Streit, *op. cit.*, n. 2322 et 2618 sq.

3° Trois ouvrages anonymes se rapportant à la controverse soulevée en 1727 par le dominicain J.-A. Orsi au sujet de la doctrine du jésuite C.-A. Cattaneo († 1705) sur les restrictions mentales. L'histoire de cette controverse a été retracée dans l'article Orsi, ci-dessus, t. XI, col. 1612-1615; voir aussi Sommervogel, t. II, col. 892-894. Les trois ouvrages de Saccheri, publiés sans indication de lieu ni de date, sont de 1729 : *L'innocenza della verità, o sia dissertazione teologica sopra la custodia de' segreti senza offesa della verità*, in-4°, 95 p.; cf. *Mémoires de Trévoux*, 1730, p. 2100-2106; *Confermazione teologica... one rispondesi all'opera del P. lettore Orsi domenicano intitolata Dimostrazione teologica...*, in-4°, 39 et 206 p.; cf. *Mémoires de Trévoux*, 1731, p. 1205-1212; *Avvertenze teologiche sopra il dialogo del solitario neutrale*, in-4°, 76 p. — 5° La bibliothèque de Côme conserve trois traités théologiques inédits : *De actibus humanis et specialium super licito usu opinionis probabilis; De Deo uno et trino; De divina gratia et libero arbitrio, de predestinatione*.

Sommervogel, *Biblioth. de la Compagnie de Jésus*, t. VII, col. 360-362; E.-M. Rivière, *Corrections et additions à la Bibl. de la Comp. de Jésus*, col. 776; E. de Guillemy, *Mémoires de la Compagnie de Jésus*, Italie, t. II, p. 433-435.

J.-P. GRAUSEM.

**SACCHETTI Hilarion Junior**, frère mineur de l'Observance, qu'il faut distinguer de son homonyme senior, l'un et l'autre de Florence. Tandis que celui-ci vivait pendant la première moitié du XVI<sup>e</sup> siècle et exerça la charge de commissaire ou de vicar général des provinces cismontaines de l'Observance, l'autre se distingua pendant les premières décades du siècle suivant et se rendit surtout célèbre en théologie. Disciple de François Pitigiani d'Arezzo du même ordre, il édit quelques-uns de ses ouvrages : *Commentarius in libros octo Physicorum Duns Scoti*, Venise, 1617; *Summa theologie speculative et moralis pars prima et secunda in 14 libr. Sententiarum Duns Scoti*, Venise, 1619; *Præctica criminalis canonica auctor et castigatior*, Venise, 1621.

L. Wadding, *Annales minorum*, 3<sup>e</sup> éd., t. XXII, an. 1523, n. 3; Quaracchi, 1933, p. 197; t. XXV, an. 1616, n. 141; Quaracchi, 1934, p. 211; du même, *Scriptores ord. min.*, 2<sup>e</sup> éd., Rome, 1906, p. 96-97; J.-H. Sharadea, *Supplementum*, t. I, Rome, 1908, p. 293 et 377.

A. TEETAERT.

**SACERDOCE**. — C'est proprement la fonction du prêtre.

1° Il n'est guère de religion qui ne connaisse le sacerdoce, c'est-à-dire l'institution de personnes spécialement destinées à servir d'intermédiaire entre leurs semblables et la divinité. C'est particulièrement dans le sacrifice qu'apparaît cette fonction d'intermédiaire. Voir l'art. SACRIFICE. Au fur et à mesure que se complique le rituel sacrificiel, le sacerdoce se spécialise. Réservé d'abord au chef de la famille, du groupe, du clan, il finit par être député à des personnages spéciaux, qui sont à la fois les gardiens des rites obligatoires et les exécuteurs des cérémonies saintes. L'évolution du sacerdoce est donc surtout fonction de l'évolution des rites sacrificiels. A ce point de vue le sacerdoce israélite ne fait pas exception, et il ne serait pas malaisé de suivre, à travers l'histoire d'Israël, les origines, les développements, l'aboutissement de l'institution sacerdotale, de sa hiérarchie, de la répar-

titution entre les différents degrés qui la composent des divers ministères. Voir ici les articles LÉVITIQUE, t. ix, et spécialement col. 480 sq.; ROIS (*Libres des*), t. xiii, surtout col. 2801 sq., 2840 sq.; JUDAÏSME, t. viii, col. 1647 sq.; et dans le *Dictionn. de la Bible*, l'art. *Prêtre*, t. v, col. 640 sq.

Le rôle sacrificiel n'est cependant pas le seul qu'exerce le sacerdoce. Le prêtre ne présente pas seulement à la divinité les offrandes des hommes; il apporte à ces derniers les bénédictions d'en-haut. Qu'il s'agisse de bienfaits proprement dits, matériels ou spirituels, qu'il s'agisse des enseignements particuliers ou généraux et des réponses d'ordre divers que la divinité transmet à ses fidèles, c'est assez ordinairement le sacerdoce qui est l'intermédiaire de ces communications. Pourtant, sur ce point, l'uniformité n'est pas absolue dans l'histoire des religions; prophétisme et sacerdoce s'opposent souvent; en Israël les prêtres et les docteurs de la Loi finiront par constituer deux catégories bien distinctes, et le même phénomène se retrouverait dans beaucoup de religions plus ou moins évoluées. Il reste donc que, si l'on veut caractériser la fonction propre du sacerdoce, c'est sur le rôle sacrificiel qu'il faut avant tout insister.

2<sup>o</sup> Préparé par les sacerdoce des religions non-révolues, le sacerdoce israélite n'est lui-même, dans l'économie révélée, qu'une préparation et une figure de l'unique sacerdoce définitif que réalise la venue sur la terre du Fils de Dieu fait homme. Jésus-Christ est avant tout le « médiateur entre Dieu et les hommes », I Tim., ii, 5. Voir l'art. JÉSUS-CHRIST, t. viii, col. 1335-1345. Fonction sacrificielle, mission d'enseignement, distribution de la grâce divine, tout cela il le remplit excellemment et d'une manière unique. On a déjà dit à l'article MESSE, t. x et surtout col. 821 sq., col. 1275 sq., on dira encore à l'article SACRIFICE de quelle façon, qui n'appartient qu'à lui, il a été le « grand prêtre de notre confession », Heb., iii, 1, en offrant, une fois pour toutes, le sacrifice qui remplace et abolit tous les sacrifices prévus par la Loi. L'auteur de l'épître aux Hébreux a consacré une partie importante de sa dissertation à établir ce caractère sacerdotal de Jésus-Christ. Heb., iv, 14-x, 22. Voir art. HÉBREUX (*Épître aux*), t. vi, col. 2105 sq. Ses enseignements ont servi de thème aux méditations des théologiens (voir spécialement dans saint Thomas, *Sum. theol.*, III<sup>e</sup>, q. xxix, de *sacerdotio Christi*, avec les passages parallèles et aussi les commentateurs) et des écrivains spirituels, ceux surtout de l'école béruillienne (voir ici l'art. ORATOIRE, t. xi, surtout col. 1108 sq., et H. Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux*, t. iii; se reporter aussi à l'art. MESSE, t. x, col. 1196 sq.).

3<sup>o</sup> Le sacerdoce chrétien est l'extension dans le temps et dans l'espace du sacerdoce de Jésus-Christ: il n'en est qu'une délégation. Dès lors, aussi, il en accomplit les trois fonctions essentielles, celles du sacrificateur, du docteur, du distributeur des grâces divines. Voir l'art. ORDRE, t. xi et surtout col. 1201 sq., institution d'un pouvoir sacerdotal dans l'Eglise; et, pour ce qui est de la doctrine spirituelle, ascétique et mystique, col. 1377 sq., où l'on trouvera la bibliographie moderne; les art. ÉVÊQUE, t. v, col. 1656 sq., et PRÊTRE, t. xiii, col. 138 sq.

**SACRAMENTAIRE (CONTROVERSE).** — Le mot *sacramentaire*, au sens qu'il a ici, remonte à Luther. Il appelle ainsi les adversaires de la *présence réelle* dans l'eucharistie. La « controverse sacramentaire » s'est déroulée entre lui et ces négateurs d'un dogme qui lui demeurait cher. Elle a été d'une violence sans égale, marquée d'autre part par de nombreux épisodes. Nous n'en donnerons ici que les lignes principales. I. Ori-

gines. II. Entrée en ligne de Karlstadt (col. 443). III. Intervention de Zwingli et violente querelle entre lui et Luther (col. 447). IV. Tentatives de conciliation (col. 455). V. Fin de la controverse en 1536 (col. 459). VI. Ses résultats, notamment en ce qui concerne le calvinisme (col. 463).

#### I. ORIGINES DE LA CONTROVERSE SACRAMENTAIRE

L'initiateur de la querelle sacramentaire fut un avocat de La Haye, nommé Cornelis Henriëx (fils d'Henri Hen). Ce personnage avait découvert dans les écrits de Wessel Gansfort, théologien aventureux, mort à Groningue, en 1489, un traité de l'eucharistie, qui l'avait induit à toutes sortes de réflexions. Ces réflexions, il les coucha dans une lettre, probablement écrite dans l'été de 1522, et qui, selon Walther Köhler, n'aurait pas été adressée, comme le croyait Enders, éditeur de la correspondance de Luther, à ce dernier, mais à un catholique, peut-être à Érasme. Hen avait un ami, nommé Hinne Rode, qui était recteur de l'école de Saint Jérôme (*Hieronymus-Schule*) à Utrecht et qui fut destitué, en 1522, pour ses affinités avec le luthéranisme. Rode, accompagné d'un autre ami de Hen, nommé Georges Sagan, vint à Wittenberg et apporta à Luther, de la part de Hen, la lettre en question, ainsi que les œuvres de Wessel Gansfort. Mal reçus de Luther, les deux voyageurs, Rode et Sagan, se rendirent à Bâle, auprès d'Ecolampade. Ce dernier était déjà en éveil sur la question de la présence réelle. Il garda son opinion personnelle. Mais il adressa les deux amis de Hen au réformateur de Zurich. Nous dirons plus bas l'influence énorme exercée par la lettre de Hen sur Zwingli. Qu'il suffise de savoir qu'il fit publier ce document, chez Christophe Froschauer, à Zurich, au début de 1525, sous le titre suivant: *Epistola christiana admodum ab amicis quatuor ad quendam, apud quem omne iudicium sacre scripture fuit, ex Bathavis missa, sed sprete, longe alter tractans canonem dominicanum quam hactenus tractata est...* Voir cette lettre, soit dans Enders, *Luthersbriefwechsel*, t. iii, p. 412 sq., soit dans *Corpus Reformatorum, Opera Zuinglii*, t. iv, p. 512 sq. Ce contenait donc cette lettre, qui devait déclencher entre les protagonistes de la Réforme protestante, une querelle si considérable?

Elle semblait partir de l'idée luthérienne de *promesse*. Luther entendait par là, en opposition avec la Loi qui désespère, l'affirmation de la miséricorde du Christ qui, au moyen de la foi au salut personnel, nous console et nous sauve. Hen estime en effet que le Christ, en mourant, a voulu ajouter à sa promesse un gage. Comme un époux moribond dit à son épouse, en lui tendant son anneau: « Reçois cela, je me donne moi-même à toi! », de même, « celui qui reçoit l'eucharistie, gage de son époux, qui atteste qu'il se donne à lui, doit croire fermement que désormais le Christ est à lui, qu'il a été livré pour lui et son sang versé pour son salut: c'est pourquoi, il détournera son esprit de tout ce qu'il aimait auparavant, pour ne s'attacher qu'au Christ... Voilà ce que veut dire: manger le Christ et boire son sang, comme le Sauveur l'a dit lui-même, dans Jean, vi: « Celui qui mange ma chair et « boit mon sang, demeure en moi et moi en lui. » Qui-convainc mange le pain eucharistique, sans cette foi, semble manger la manne des Juifs plutôt que le Christ. Or, les scolastiques romains « n'ont point pensé à cette foi. Ils se sont perdus en discussions vaines sur la présence du corps du Christ, sur le mode, la manière d'être de cette présence, sans souci des Écritures. Ils n'ont pas vu que leur foi, purement « historique », n'est pas celle qui peut justifier. Pour nous, elle condamne au contraire, car ils adorent le pain consacré et, si ce pain n'est pas Dieu, en quoi différent-ils des idolâtres?

Abordons leurs arguments. Ils disent: « Nous avons

la parole de Dieu, quand il a dit : *Ceci est mon corps*. Mais qu'est-ce que cela prouve? Nous répondons : 1. Le Christ a décliné de croire à ceux qui disaient : *Le Christ est en ou dans le pain* (Matth., XVIII, 25). Donc je ne dois pas croire que le Christ est dans ce morceau de pain. — 2. Les apôtres n'ont jamais parlé de ce dogme de la présence réelle. Ils ont toujours appelé l'eucharistie « du pain ». Si saint Paul parle d'une participation au corps du Christ, c'est dans le même sens que la manducation des viandes consacrées était une participation aux idoles. — 3. D'innombrables exemples prouvent que le mot *est* peut être pris pour le mot « signifie ». Ainsi, Jésus a dit de Jean : « C'est lui qui est l'Élie ». Sur la croix, il a dit à sa mère, en montrant Jean : « Voilà ton fils ». Il a dit : « La porte est le Christ ». Jésus a dit de lui-même : « Je suis la porte ». « Je suis la vraie vigne ». Partout, dans ces textes, le mot *est* veut dire : représente ou signifie. — 4. L'Évangile atteste que le Christ ne s'est incarné qu'une fois, dans le sein de la Vierge. C'est cela que les prophètes avaient annoncé et que les apôtres ont prêché. Mais ils n'ont point parlé d'une sorte d'« impanation » quotidienne entre les mains de n'importe quel sacrificateur (*sacri-ficium*). — 5. L'eucharistie est une commémoration. Or, on commémore un absent et non un présent.

6. Les paroles de la consécration : *Acceptis Jesus panem, benedixit, fregit, dedidit discipulis suis, dicens : Hoc est, etc.*, sont dites, soit au nom du célébrant, soit au nom de l'Église, soit au nom du Christ. Si le célébrant parle en son nom, c'est son corps qu'il consacre et non celui du Christ. S'il parle au nom du Christ, il y a désaccord entre son acte et les mots : *benedixit, fregit, etc.*, qui sont narratifs. Au surplus, le Christ n'a pas dit : « Faites cela en mon nom », mais « en mémoire de moi ». — 7. Si ce dogme faisait partie de la foi, il devrait être au premier rang dans le Symbole. Or, il ne s'y trouve pas du tout. C'est donc « une invention du pape ou pour mieux dire de Satan ». Toute la religion papistique est fondée sur cet article. Le Christ avait pourtant dit : « Si je ne m'en vais, le Paraclet ne peut venir. » Satan, au contraire, pour tout pervertir, a inventé cette présence corporelle du Christ, sous la forme du pain. De là, les temples somptueux, les ornements, les lampes, les tentures, les vêtements sacrés, le beuglement des moines au chœur, l'onction des prêtres et le célibat, la communion sous une seule espèce. Bref, « enlève ce seul dogme, toute la religion du pape s'écroulera ».

Nous avons donné en détail l'analyse de ce document initial. On y trouve en effet, à peu près tous les arguments qui vont faire les frais de la controverse sacramentaire. Sans vouloir en indiquer la faiblesse, qui est assez évidente, il nous suffira de remarquer que, pour l'historien, ce qui choque le plus dans cette attaque contre les « scolastiques romains », c'est son caractère uniquement scolastique. Aucun sens de l'histoire. Aucune idée de la vie séculaire du rite eucharistique. La phrase *Hoc est corpus meum* est disséquée au point de vue grammatical, comme une phrase isolée des faits, de la tradition qui la portait, qui la commentait depuis le début de l'histoire chrétienne. Aucune tentative n'est faite pour décrire cette histoire, pour vérifier s'il y a eu déviation, si le sens primitif a été perdu. On affirme que *Satan a inventé le dogme en discussion*, mais quand, comment, par quels intermédiaires humains, dans quelles circonstances? On n'essaie pas de le dire.

II. L'ENTRÉE EN LIGNE DE KARLSTADT. — On verra plus bas l'influence énorme de la lettre de Cornelis Heusius Zwingli. Ce ne fut pas elle, pourtant, qui mit le feu aux poudres. La querelle sacramentaire s'engagea d'abord par l'entrée en ligne de Karlstadt, à l'automne de 1521. Karlstadt avait essayé, en l'absence de Luther, enfermé au château de la Wartburg, de prendre

la direction de la Réforme, à Wittenberg. Mais il avait été trop loin et trop vite. Sur l'ordre de l'électeur, il avait dû cesser de prêcher. Le retour de Luther l'avait accablé, dans son prestige. Il s'était vu contraint de quitter la ville, de se faire cure à Orlamünde. Là, il avait continué ses agissements. Luther l'avait fait priver de son bénéfice, en 1521. Les deux adversaires s'étaient rencontrés à Jéna, dans une auberge, s'y étaient mutuellement détestés, le 22 août 1521. Finalement, Karlstadt, le 18 septembre suivant, avait été frappé d'un ordre d'expulsion et il avait dû quitter la Saxe. Un passage du livre de Luther : *Wider die himmlischen Propheten* (sub fine, voir *Luthers Werke*, éd. Weimar, t. XVIII, p. 37-214, surtout la 2<sup>e</sup> partie, p. 126 sq.) nous apprend, en 1525, que « depuis trois ans, Karlstadt méditait et fabriquait ses ouvrages contre l'eucharistie. Pourtant, ce ne fut qu'après son expulsion de Saxe qu'il fit imprimer, à Bâle, cinq opuscules et en annonça deux autres, sur ce sujet ».

Parti en septembre de la Saxe, il avait passé quelques semaines à Rothenburg-sur-Tauber; vers la fin d'octobre il était à Strasbourg. Dès le 27 octobre, Luther écrit à Amsdorf : « Tu aurais peine à croire à l'expansion déjà prise par le dogme de Karlstadt sur le sacrement. » Enders, t. v, p. 39.

Pourtant, le 17 novembre, il écrit à Hausmann : Sur l'eucharistie, dont tu m'as parlé, je diffère d'écrire jusqu'à ce que Karlstadt ait produit son venin... Zwingli, de Zurich, avec Leo Jud, ... a le même sentiment que Karlstadt. Ainsi le mal s'étend au loin.

Enders, t. v, p. 52. Le 22 novembre, Gerbel avertit Luther que Karlstadt met le désordre dans Strasbourg par ses doctrines et que les esprits sont très troubles du dissentiment qui a éclaté entre lui et son ancien collègue et ami, Karlstadt. Une seconde lettre, datée du 23 et signée de tous les « réformateurs » de Strasbourg, Capito, Zell, Hedio, Althieser, Schwarz, Firm et Bucer, parvient à Luther. Elle lui annonce la publication des libelles de Karlstadt. Tous traitent de l'eucharistie. Le tapage est énorme. « On ne saurait croire, dit la lettre, combien cela trouble les esprits d'un grand nombre. Et la joie des adversaires n'est pas mince, de voir Karlstadt te traiter aussi inhumainement, lui qui était ton associé dans les mystères de l'Évangile. » Mais le plus grave, c'est que les signataires de la lettre se déclarent impressionnés — non convaincus toutefois — par les arguments de Karlstadt. Quels sont donc ces arguments? La lettre les énonce :

1<sup>o</sup> « Les paroles du Christ sont : *Hoc est corpus meum, quod pro vobis traditur*. Or, il est certain que seul le vrai et unique corps du Christ a été crucifié pour nous. Donc, le mot *Hoc* doit être appliqué à ce corps, non au pain, qui fut mangé par les apôtres et nullement immolé pour nous. » (On notera que cet argument était fort contre Luther, qui n'admettait pas que l'eucharistie fût un sacrifice, ni par suite que le Christ fût immolé sous l'espèce du pain.) « Au surplus, l'Écriture offre des exemples de ce transfert d'un pronom démonstratif à un autre sujet que celui qui serait indiqué par le contexte. Ainsi dans ces mots : *Tu es Petrus et super hanc petram...*, les mots *hanc petram* ne s'appliquent pas à Pierre, indiqué par le contexte, mais au Christ, comme la vérité nous contraint de l'admettre. » (Autre argument *ad hominem* pour Luther, car c'était lui qui avait lancé cette interprétation invraisemblable de *hanc petram*.)

2<sup>o</sup> « Le Christ n'a pas ordonné autre chose que de manger le pain et de boire le vin, en souvenir de lui. Il n'a pas ordonné de consacrer son corps et son sang, comme il a prescrit de baptiser, de guérir les malades, etc. La chair ne sert de rien. Pour qu'il y ait sacrement, le pain et le vin suffisent, comme il suffit de l'eau dans le baptême... On ne voit donc pas pourquoi nous dirions



que le corps du Seigneur est dans le pain et son sang dans le vin. L'Écriture n'offre nulle part des phrases de ce genre. Nous ne voyons sortir de là que des erreurs et des superstitions, au grand scandale des croyants. Ils disent en effet partout : Le Christ est ici et là, et on le mange. Enfin, l'un appelle ce sacrement pain et calice et non corps et sang du Seigneur, et j'en vois chez les anciens ce pain et ce calice ont été placés aussi haut que chez nous.

3<sup>e</sup>. Le mot *τοσούτο* est du neutre, *τοσούτου* du masculin de plus *τοσούτου* dans Luc est écrit avec une majuscule. De là, Karlstadt tire que le mot *τοσούτο* en grec ne peut désigner le pain, mais seulement le corps du Christ, puisque le mot corps, en grec, est du neutre. Les prédicateurs de Strasbourg ayant déclaré que cet argument leur avait paru faible, ne lui donnaient pas tout son développement. La pensée de Karlstadt était la suivante : les mots *Ceci est mon corps, qui est livré pour vous*, ne se rattachent qu'indirectement au contexte. Ils forment un tout à part. Ce verset : *Hoc est corpus meum*, etc., dit Karlstadt, est un verset complet, que le Christ a posé seul dans les évangiles, bien que parmi d'autres mots, mais où il ne parle pas du sacrement. » Pour Karlstadt, Jésus présente du pain à ses apôtres et leur dit : Prenez et mangez. Puis, ouvrant une parenthèse et se montrant lui-même, il ajoute : Ceci est mon corps qui est livré pour vous, c'est-à-dire : voilà l'instrument de mon amour et de votre salut : mon corps qui sera immolé sur la croix. Enfin, fermant cette parenthèse, il conclut, en revenant au pain : faites la même chose en mémoire de moi, c'est-à-dire : faites la cène, avec du pain et du vin, en songeant que c'est le souvenir de mon sacrifice au Calvaire.

Mais dans la suite de leur lettre, bien faite pour donner à réfléchir à Luther, les Strasbourgeois confessaient leur embarras et suggéraient une troisième position entre l'opinion de Luther et celle de Karlstadt, où l'historien doit voir une ébauche de la doctrine ultérieure de Bucer et de Calvin sur l'eucharistie.

« Il en est, disaient-ils, qui adhèrent purement et simplement à l'opinion de Karlstadt. D'autres nous consultent, dans leurs doutes. Nous leur répondons que le pain et le calice ne sont que des choses extérieures et que, bien que le pain soit le corps du Christ et le vin son sang, ce ne sont pas eux qui nous apportent le salut, puisque la chair ne sert de rien. Mais ce souvenir de la mort du Seigneur, cela seul, en ce domaine, est source de salut, si bien que le pain ne doit être mangé et le calice bu que dans cette pensée. Il vaut donc mieux que le chrétien songe au motif pour lequel il mange et boit plutôt qu'à ce qu'il mange et boit. Nous éloignons donc, autant que possible, les pensées des nôtres de cette controverse. Mais il en est que cela ne satisfait pas. Ils insistent et veulent que nous leur disions ce que nous croyons au sujet de ce pain et de ce vin. Or, nous ne savons pas bien encore ce que nous devons leur répondre en toute sûreté de foi et nous persévérons dans notre effort pour les écarter de ce problème.

La position des Strasbourgeois ne devait guère changer. Pour eux, il fallait s'en tenir à l'idée de *communio spirituelle*. Ils chercheront toujours une solution intermédiaire entre la doctrine de la présence réelle et le pur symbolisme, en insistant sur une présence spirituelle-réelle. Voir la lettre des Strasbourgeois, dans Enders, t. v, p. 59-72. La lettre se terminait par cette obijuration : « Réponds avec diligence à tous les points de Karlstadt et réponds sans animosité (*sine amara*) cho, ce qu'il n'a pas fait et ce qui a rendu son écrit suspect à beaucoup. »

Luther reçut cette importante missive le 14 décembre 1524. Le même jour, il écrivait à Spalding : « Voici donc un nouvel incendie qui éclate. Il flamme aussi une prochaine réplique à Karlstadt. Mais sans attendre

d'ailleurs, il envoyait une longue lettre à ceux de Strasbourg, en date du 15 décembre 1524, pour les mettre en garde contre les doctrines de son adversaire. Les circonstances étaient tragiques. Les anabaptistes, excités par Munzer, soulevaient l'esprit de révolution dans le monde paysan. Les idées de Karlstadt se répandaient. On le disait victime de la jalousie de Luther. Les papistes se repoussaient de ces divisions. Dans les premiers jours de 1525, le réformateur de Wittenberg se mit à l'œuvre. En trois semaines, il s'en vantait dans son ouvrage — il réfutait les erreurs que Karlstadt avait mis trois ans à vomir. Cet ouvrage est celui que nous avons signalé : *Wider die himmlischen Propheten* (voir analyse de cet ouvrage dans L. Cristiani, *Du luthéranisme au protestantisme*, Paris, 1911, p. 335 sq.). Toute la seconde partie de l'ouvrage était consacrée à la réfutation de la doctrine de Karlstadt contre la présence réelle. Luther s'en prenait surtout au troisième argument indiqué dans la lettre de Strasbourg. Il railait sans pitié l'exégèse aventureuse de Karlstadt. Faisant allusion à la prétention de son adversaire de ne croire qu'à l'esprit, il lui disait :

« Cher esprit, tu dis ici deux choses : la première, que cette phrase : Ceci est mon corps, etc., est une phrase isolée et qu'elle ne se rattache pas au contexte. Nous t'en prions, rends-nous aveugles avec des yeux qui voient clair, fournis une preuve, ouvre-nous l'Écriture, contrains-nous, force-nous à confesser une telle chose. Hélas ! Comment donc ? Hélas ! Pour l'amour de Dieu, montre-nous un petit mot qui dise clairement cela et qui établisse que cette phrase est bien isolée. Nous voulons bien le croire. Mais ne veux-tu pas le prouver ? Où est votre esprit ? Où est votre Dieu ? Dort-il ? Est-il aux champs ? Hélas ! chers enfants, combien inerte et muet est ici cet esprit qui écrit tant de livres mais ne nous apporte pas une preuve que cette phrase est détachée du reste. » Puis, longuement, il examine la seule raison donnée par Karlstadt : le pronom neutre en grec ne peut désigner le pain qui est du masculin. Il n'a pas de peine à montrer que dans toutes les langues, il existe des locutions comme les suivantes : Ceci est l'homme dont je vous parle — ceci est la jeune fille que je veux dire — ceci est la femme qui peut le faire — ceci est la servante qui a chanté — ceci est le compagnon qui me l'a dit, etc. L'argument de Karlstadt est donc nul. D'autre part, il fait parler le Christ comme un homme qui ne sait pas ce qu'il dit. Pourquoi en effet le Christ aurait-il ainsi mélangé deux pensées distinctes, qu'il était si facile de séparer ? Il n'avait qu'à dire : Prenez et mangez, faites cela en mémoire de moi, car je vous dis : Ceci est mon corps, qui va être livré pour vous. »

Mais ce n'est pas ainsi que le Christ a parlé. Et la seconde chose que l'« esprit » de Karlstadt affirme mais ne prouve pas, c'est que le verset isolé, selon lui, était placé là pour indiquer de quoi les disciples devaient garder la mémoire.

Bref, Luther mettait toutes ces élucubrations sur le compte de « Frau Hulda », de la prudente Raison du docteur Karlstadt, c'est-à-dire sur la manie raisonneuse de son adversaire et il prononçait sentencieusement : « Comme si nous ne savions pas que la raison est la prostituée (*Hure*) du diable et qu'elle ne peut que blasphémer et souiller tout ce que Dieu dit et fait ! »

La lutte était ainsi engagée. Toutes les lettres de Luther, à cette époque, début de 1525, sont pleines de récriminations contre Karlstadt. Il le donne comme évidemment possédé du démon. Il se plaint de ce qu'il fait des dupes. Il nomme parmi ceux qui se laissent prendre à son opinion anti-eucharistique, Ocolampade, Pellican, Otto Brunfels et bien d'autres. Voir Enders, lettre du 7 février 1525, t. v, p. 122. Au prin-

temps de 1525, éclata la terrible révolte des paysans. Karlstadt fut englobé dans la répression, ainsi que Munzer, le parti de l'ordre triompha sans difficulté. Les opinions de Karlstadt ont rencontré un coup. Mais déjà un autre personnage était entré en ligne, en mars 1525, c'était Zwingli, bientôt épaulé de son ami Écolampade.

III. INTERVENTION DE ZWINGLI ET VIOLENTE GUEBELLE ENTRE LUTHER ET LUI. — Karlstadt passe désormais au second plan. Mais Luther considéra toujours que c'était lui qui avait déclenché toute la controverse. Il écrira, par exemple, le 27 octobre 1525 : « C'est Karlstadt qui a le premier lancé cette opinion. Zwingli et Écolampade repoussent totalement ses arguments et pourtant ils cherchent à défendre son opinion par d'autres preuves et dans leur folie ce sont celles de Karlstadt, condamnées par eux, qu'ils reproduisent. » Enders, t. v, p. 256.

1. *Zwingli*. — En réalité, ce que ne savait peut être pas Luther, c'était moins le sentiment de Karlstadt et ses opuscules de l'automne précédent, qui avaient ému Zwingli, que la lettre de Cornelis Hoen. Walter Köhler a bien démontré que Zwingli avait admis les idées de Luther sur l'eucharistie, jusqu'en 1524. Dans son *Amica exegesis*, du 27 février 1527, Zwingli devait dire ouvertement : « C'est du néerlandais Honius, dont la lettre me fut apportée par Jean Rhodius et Georges Saganus, que j'ai reçu l'interprétation de est pour *significat*.

Cette interprétation nouvelle apparaît pour la première fois dans une lettre de Zwingli à Matthieu Alber, prédicateur de Reutlingen, en date du 16 novembre 1524. Il y a de fortes raisons de croire que la visite des amis de Hoen doit être placée en mai de la même année. L'esclandre fait par les écrits de Karlstadt servit d'occasion à Zwingli pour se déclarer ouvertement. Il eut auparavant un entretien très amical, *suavissimum colloquium*, avec Écolampade, sur ce sujet. L'accord semble avoir été complet entre les deux réformateurs de Zurich et de Bâle. Pourtant, ils ne trouvaient pas la science ni le style de Karlstadt au niveau d'une telle discussion. *Oratio ipsa non adequitur quod res postulabat*, disait Zwingli. Ils étaient décidés à ne voir dans la formule de la consécration qu'un *trope*, comme on allait dire. Mais ils ne prenaient pas au sérieux les preuves fournies par l'ancien archidiacre de Wittenberg.

Sans perdre de temps, les deux amis se préparèrent à entrer dans l'arène. Tout se passa comme pour Karlstadt : publication d'ouvrages contre la présence réelle, grande émotion à Strasbourg et demande de lumières au prophète de Wittenberg, réplique de Luther aux arguments de Zwingli et d'Écolampade et aux alarmes des Strasbourgeois.

Zwingli fut prêt le premier. En mars 1525, il introduisait déjà son sentiment nouveau sur l'eucharistie, dans son *Commentarius de vera et falsa religione*, qui était un ouvrage de portée générale. Puis, en août suivant, il publiait un traité spécial intitulé : *Subsidium sive coronis de eucharistia*. Voici les arguments de Zwingli :

1. Le Christ siège à la droite du Père. Il ne quittera plus ce trône jusqu'au jugement dernier. Donc il ne peut être présent corporellement dans l'eucharistie. Il s'ensuit qu'il ne faut voir, dans les paroles de l'institution, qu'un *trope*, c'est-à-dire une figure. Le Christ lui-même du reste a bien pris soin de nous en avertir, quand il a dit : « Je vous le déclare, je ne boirai plus de ce fruit de la vigne, jusqu'au jour où je le boirai avec vous de nouveau, dans le royaume de mon Père. » Matth., xxvi, 29.

Il désigne en effet dans cette phrase ce qu'il avait appelé, par *trope*, son sang : comme le « fruit de la vigne ». Le sens est donc (selon Zwingli) : « Vous avez,

à la vérité, mangé et bu le pain et le vin comme symbole de commémoration *commemoratioris symbolum* — je n'ai pas bu et je ne boirai plus jusqu'à l'accomplissement de ce symbole, dans le royaume de mon Père. » Jamais Jésus n'aurait appelé vin ce qu'il venait d'appeler son sang, si les apôtres n'avaient parfaitement compris que ce vin était le symbole de son sang, rien de plus. Cela revient à dire : Jésus a appelé vin ce qu'il venait d'appeler son sang. Donc le sang n'était que du vin.

2. Dans le texte grec de saint Matthieu, on lit : « Ceci est mon sang, celui de la nouvelle Alliance, celui qui est versé pour un grand nombre. » Or, au moment où Jésus disait ces mots, son sang n'était pas encore versé sur la croix. Ce n'était donc pas le propre sang de l'Alliance, réalisée seulement au Calvaire, qu'il donnait à boire, mais un symbole de son sang et de cette Alliance. Avec l'explication symbolique, tout devient clair. Autrement, tout est obscur, inintelligible, encombré d'impossibilités !

3. Zwingli faisait encore appel à un songe qu'il avait eu, disait-il, dans la nuit du 12 au 13 avril 1525. Les jours précédents, il avait eu à soutenir de vives discussions contre un secrétaire catholique de la ville de Zurich, Joachim am Grüt. L'opposition de Grüt l'avait profondément contrarié et il avait poursuivi dans son sommeil l'argumentation commencée. Une preuve péremptoire lui était apparue dans son rêve. C'était le texte de l'Exode, xii, 11 : *Est enim Pascha, id est transitus Domini*. Sauteant de son lit, Zwingli en avait pris note immédiatement. Son raisonnement prenait la forme suivante : « L'action de grâces (*panegyris*) qui était autrefois célébrée, en souvenir de la libération temporelle de l'Égypte, est passée dans notre eucharistie, qui n'est autre chose que l'action de grâces, dans laquelle nous nous réjouissons de ce que Dieu a réconcilié le monde avec lui-même par son Fils. »

Il n'y a donc pas de lieu, dans l'Ancien Testament, affirme Zwingli, d'où l'on puisse mieux tirer la force et le sens de la parole du Christ dans l'Eucharistie. Or, dans ce passage : « *est transitus Domini*, le mot *est* ne peut être interprété que par *significat*, c'est-à-dire :

« Mangez promptement l'Agneau pascal, car cet Agneau est le symbole du passage du Seigneur. » Donc, il faut interpréter de même, au sens symbolique, le mot du Christ : *Hoc est corpus meum*.

4. Enfin, Zwingli regardait comme absolument décisif l'argument tiré des paroles de Jésus, dans la synagogue de Capharnaüm : « La chair ne sert de rien, c'est l'esprit qui vivifie. » On a vu que Hoen et Karlstadt avaient aussi invoqué cette parole pour combattre la *présence corporelle* du Christ dans le pain eucharistique. Les Juifs, remarque Zwingli, avaient compris que Jésus-Christ voulait leur donner sa chair à manger. C'est donc à cette manducation, reprise par les papistes, que le Christ songe quand il déclare que « la chair ne sert de rien ».

Et que l'on ne fasse pas appel à la toute-puissance de Dieu, pour résoudre le mystère de la présence réelle. Il ne s'agit pas de savoir si Dieu pourrait effectivement placer sa chair à manger dans le pain qu'il nous donne et que nous consacrons. Il s'agit de savoir s'il l'a fait réellement. Du possible au fait, on ne peut conclure sans preuve. Dieu pourrait épuiser la mer. Elle existe pourtant toujours. Dieu pourrait faire de vous un mulet et un homme tout ensemble. Et pourtant vous n'avez pas cette double nature. Il est absurde de croire qu'il y a deux substances ensemble dans le pain consacré (cela contre Luther, qui n'admettait pas la transsubstantiation). Tels étaient les arguments de Zwingli, qui expédiait ensuite sans façon les témoignages de la tradition patristique et plus cavalièrement encore les théories des scolastiques. Tout cela

dans *Subsidium sive coronis de eucharistia*, dans *Corpus reformatorum*, Opera Zuinglii, t. iv, p. 410-504; voir aussi le *Commentarius de vera et falsa religione*, *ibid.*, t. iii, p. 774 sq.

2° Écolampadé. — Zwingli était d'autant plus confiant dans la force de ses preuves, qu'il savait que son ami Écolampadé appuierait ses conclusions par un grand ouvrage de son cru, où la question patristique, si rapidement traitée par lui, serait reprise avec autorité. Les deux réformateurs de Zurich et de Bâle vont en effet marcher constamment ensemble et nous donneront leurs arguments et leurs interventions, comme ceux du même camp, dans la bataille sacramentaire.

On a vu que l'ouvrage de Zwingli — le *Subsidium* — avait paru en août 1525. Un mois plus tard, paraissait à Strasbourg, par les soins du réfugié français, Guillaume Farel, le traité du prédicateur bâlois sur l'eucharistie. Il avait pour titre : *De genuina verborum Domini : Hoc est corpus meum* ; *quod vetustissimas auctoritates expositione liber*.

Ce que Hœn et Karlstadt avaient négligé de faire : l'exposé de la tradition séculaire, sur le dogme eucharistique, Écolampadé, avec une belle et naïve audace, allait le tenter. Il avait senti que les mots *Hoc est corpus meum* n'étaient pas une simple formule morte à expliquer grammaticalement, mais un rite vécu depuis des siècles et dont il fallait retrouver le sens exact, par une étude directe des textes patristiques. L'idée était juste, mais l'exécution très au-dessus du savoir d'Écolampadé et de ses moyens d'investigation. Voyons ses conclusions.

Il part de la définition de sacrement par Pierre Lombard. Puis, il donne son propre sentiment sur la nature du rite sacramentel en général. Il partage l'opinion de Zwingli, à cet égard : le sacrement n'est autre chose qu'un acte d'engagement ou une profession de foi, de la part des « initiés », au sein du christianisme. Il n'a qu'une portée sociale, nullement une action sanctificatrice. Toute sa valeur est externe et politique.

Écolampadé passe ensuite en revue les anciens écrivains ecclésiastiques, pour leur demander leur opinion sur l'eucharistie. Il cite notamment, à plusieurs reprises, saint Augustin, le pseudo-Ambroise dans le *De sacramentis*, Jean Chrysostome, Basile, Tertullien, Cyprien, Origène, Ignace d'Antioche, Hégésippe, Cyrille de Jérusalem, Irénée, Hilaire, Jérôme. Cette simple énumération sans ordre suffit à caractériser, du point de vue scientifique, l'œuvre touffue et échevelée d'Écolampadé. Il n'a pas beaucoup plus le sens de l'histoire que Hœn ou Karlstadt. Il n'essaie pas un instant d'instituer ne fût-ce qu'une ébauche de l'évolution du dogme eucharistique dans les premiers siècles. Il faudra du reste encore beaucoup de temps pour que les savants — catholiques ou protestants — apprennent à considérer les Pères dans leur cadre à eux et non d'après les préoccupations particulières de notre temps. Écolampadé n'était pas sans préjugé. Sa thèse était préconçue. Il ne cherchait donc qu'à faire témoigner les Pères, de gré ou de force, dans le sens qu'il désirait. Son ouvrage fut traduit immédiatement en allemand par Ludwig Hätzer, qui put dire fièrement, en tête de sa version que l'on avait réuni, dans le livre, « tous les anciens docteurs, qui sont, comme nous-mêmes, affaiblis par l'âge, d'avis que ni le corps, ni le sang du Christ ne sont substantiellement dans l'eucharistie, mais seulement une représentation ou figure du vrai corps et du sang du Seigneur ». Et à tous les auteurs cités par Écolampadé, son traducteur croyait pouvoir joindre Grégoire le Grand.

Écolampadé aboutissait à la constatation suivante, que voici : « En somme, vers quelle auteur que vous vous tourniez, vous trouverez que tous expliquent le corps du Christ en disant que c'est un sacrement ou

une sainte figure du corps du Christ, ou un mystère, ce qui est la même chose. Et il profitait de cette revue patristique, pour donner son propre sentiment sur l'eucharistie et s'élever contre le dogme de la présence réelle. Il ne craignait pas d'accentuer le rationalisme qui formait déjà le fond de la doctrine zwinglienne.

Si le corps du Christ, objectait-il, se trouvait, comme on le prétend, sur l'autel, il faudrait admettre, dans ce seul pain, plus de miracles que dans toutes les autres œuvres de Dieu. Et ces miracles ne se seraient pas accomplis une seule fois, comme la création du monde ou la résurrection des morts, mais quotidiennement et dans un nombre incalculable de lieux à la fois. « Cette absurdité que l'on suppose appartenir au corps du Christ ne saurait, selon Écolampadé, se trouver qu'en Dieu. L'humanité du Christ est une créature. Elle est strictement limitée comme toute autre créature corporelle. Un corps omniprésent est une contradiction dans les termes. Qui dit corps dit matière circonscrite et localisée. Ce ne peut être que le démon qui a inventé l'idée de la présence réelle.

Il est donc parfaitement clair qu'il ne peut y avoir, en tout cela, qu'un *troupeau*. De même que saint Paul a dit du Christ : *Petrus erat Christus*, pour dire que le rocher de Moïse était une figure du Christ, de même Jésus a dit : « Ceci est mon corps », pour signifier : « Ceci est une figure de mon corps. » Et, si l'on admet cette interprétation, il ne faut plus songer, dit Écolampadé, ni à la transsubstantiation, ni à la consubstantiation.

Écolampadé fait ensuite appel à sa connaissance de la langue hébraïque, pour montrer que la copule ne tient aucune place dans la phrase que Jésus a prononcée. C'est pour cela qu'il ne traduit pas le mot *est* par *significat*, comme l'avait fait Zwingli, mais le mot *corpus* par *figura corporis mei*. Le résultat était le même. On avait ainsi pourtant l'air de ne confirmer l'opinion de Zwingli que sous la pression de l'évidence et sans adopter tout à fait cette opinion même. Mais il serait puéril d'insister sur cette très légère divergence entre les deux amis. Tous deux s'éloignaient de Karlstadt, qui s'en était pris au mot *hoc* et avait prétendu qu'en le prononçant Jésus avait dû, d'un geste, désigner son propre corps et non le pain. Tous deux comprenaient la ridicule de cette exégèse impossible. Mais Zwingli s'en prenait au mot *est* et Écolampadé au mot *corpus*.

Une différence d'un tout autre genre existait encore entre l'opinion du réformateur de Bâle et celle du réformateur de Zurich. Pour ce dernier, l'eucharistie n'est strictement qu'une commémoration. Écolampadé va plus loin, il admet une sorte de présence spirituelle du Christ, dans cette commémoration. Il tend ainsi la main aux théologiens de Strasbourg, dont on a vu le sentiment. Il reproduit également l'opinion de Hœn exposée et dessus. Il estime que nous sommes *trans-formés par la foi en la chair du Christ*, que nous devenons réellement d'autres Christs, par la foi. Or, l'eucharistie est une profession de foi. Donc on peut dire que Jésus est réellement présent dans ce mystère, non certes comme le pensait Luther, ni comme l'enseignaient les catholiques, mais d'une *manière mystique par notre transsubstantiation en Jésus-Christ*. Aussi, Écolampadé affecte-t-il d'appeler l'eucharistie *panis mysticus*. Il croit ainsi imiter les Pères. Et il conclut que « l'acte de foi, opérant dans le rite eucharistique, est une véritable « manducation spirituelle de la chair du Christ ». Il admet en outre une action divine dans le sacrement. Dieu s'en sert, dit-il, « pour exhorter, exciter, consolider, en un mot, pour faire à peu près tout ce qu'il faut en nous par le Verbe ». Ici c'est proprement luthérien, nullement zwinglien. Visiblement, Écolampadé se souvenait de son court passage au côté de brigittin. Il gardait des traces d'esprit oïseux.



tique, tandis que Zwingli était un pur rationaliste.

Ces nuances furent mal saisies par les contemporains. On ne retint qu'une chose, c'est que, pour Écolampade, comme pour Zwingli, la phrase « *Ceci est mon corps* » ne pouvait être traduite littéralement, mais qu'elle n'était qu'un *trope*, c'est-à-dire une figure.

3° *Réposte de Luther*. — Les deux ouvrages causèrent un émoi énorme dans le monde de la Réforme. Tout de suite, les amis de Luther se précipitèrent vers lui. A Nicolas Haussmann, ministre à Zwickau, qui l'inviquait, il répondit d'abord : « Pendant que je suis dans l'Église, je ne puis rien faire d'autre. Zwingli et Écolampade nous attaquent, mais je laisserai cela à d'autres ou plutôt on le méprisera. Satan est partout en démenée, mais le Christ est sage et fort. » Enders, t. v, p. 249, début d'octobre 1525. On voit ce qui l'arrêtait. Il avait sur les bras la réputation des critiques d'Érasme, au sujet du serf-arbitre. Il n'en était pas moins sensible aux attaques venues de Suisse. Son premier mouvement fut d'englober Zwingli et Écolampade dans le même discrédit que Karlstadt, aux vœux de ses amis. Pour lui, c'était bien le même esprit, la même doctrine, les mêmes arguments, sous une forme différente. Les luthériens n'en voulurent plus démordre. Mais Luther fut amené à réfuter ses adversaires, au moins sommairement, sans pouvoir attendre d'en avoir fini avec Érasme. Les Strasbourgeois lui envoyèrent un message pressant. Ils lui vantaient la sainteté et l'œuvre ecclésiastique de Zwingli et d'Écolampade. Enders, t. v, p. 262, lettre de Luther aux prédicateurs de Strasbourg, 5 novembre 1525. Luther remit donc à leur envoyé, Grégoire Casel, une lettre vigoureuse, où il donnait en abrégé la réfutation de ses adversaires. Il se montrait catégorique.

« Rien de plus désirable que la paix, écrivait-il... Ce n'est pas nous qui avons soulevé cette tragédie, mais nous répondons par force. On ne peut plus se taire, depuis que les libelles publiés (par Zwingli et Écolampade, je crois) ont troublé les esprits, à moins que l'on ne veuille que nous abandonnions le ministère de la parole et le soin des âmes... Il est juste de s'abstenir de toute injure... Mais n'est-ce pas une injure quand ces écrivains très modérés nous appellent « *carnivores* » et nous reprochent d'adorer un dieu qui se mange et qui est « impané », de nier aussi la rédemption faite sur la croix?... En somme, il faut que les uns ou les autres soient des ministres de Satan : eux ou nous ! Il n'y a pas place pour un avis intermédiaire ou pour un milieu. Il faut que chaque partie confesse ce qu'elle croit. Et, du moment qu'ils sont si assurés, nous leur demandons de ne pas dissimuler qu'ici ils sont en dissentiment formel avec nous... Que si eux persistent à dissimuler, il nous incombera de proclamer que nous sommes étrangers les uns aux autres et que nos esprits sont opposés. Quel rapport peut-il y avoir en effet entre le Christ et Bélial ? Nous embrassons volontiers la paix, mais à condition que notre paix avec Dieu par le Christ soit sauve. »

Après ces fières paroles, Luther abordait les arguments adverses :

« Leurs raisons sont nulles, disait-il. Nous n'admettons pas le *trope* et ils ne le prouvent pas. Il fallait démontrer qu'en ce passage, le verbe est doit être pris pour *significat*. Ils prouvent bien qu'il en est ainsi en d'autres passages de l'Écriture. Qui donc l'ignorait ? Mais ils devraient craindre d'autant plus de se tromper ici que, manifestement, ils sont aveugles dans plus d'un exemple qu'ils donnent. Ainsi, dans *petra erat Christus*, ils ne voient pas clair. Paul ne parle pas d'une pierre corporelle, mais spirituelle... *Bibebant*, écrit-il, *de spirituali consequente eos petra*... Or, le Christ était bien réellement cette pierre spirituelle. Pourquoi donc dire que *erat* est pris là pour *significabat*. N'est-ce pas

un lapsus manifeste ? De même, dans *Agnus est transiitum Unigeniti*, leur erreur est évidente... Moise dit en effet : « Mangez rapidement, car c'est le passage du Seigneur. » Ce qui veut dire : « Vous ferez ainsi toutes choses, parce que c'est la Pâque, c'est-à-dire le passage du Seigneur », comme si je disais : « Mangez du rôti, car c'est dimanche. » Le mot *est* se rapporte ici au jour, non à l'agneau... »

Et Luther de conclure : « On peut bien prouver que le mot *est* pris pour *significat* en certains endroits, mais on ne peut prouver que ce soit le cas dans l'eucharistie. Or, l'aveu violence aux paroles de l'Écriture, sans raison suffisante, est un sacrilège... Il y a là un péril pour le salut. S'ils ne peuvent ou ne veulent se taire, nous comparerons leur erreur aux violences du siècle d'Arius... mais ils ne nous convaincront pas : *non pervincunt !* » Et il terminait en repoussant l'argument final que ses adversaires prétendaient tirer des *experimenta fidei*, c'est-à-dire du témoignage intérieur de leurs esprits et de leurs consciences. « A quoi sert ce grand mot, *justuissimam illa vox*, d'expérience de la foi et de témoignage de l'esprit, si nous pouvons l'invoker pour nous et le repousser pour les autres?... Nous sommes certains de ne pas nous tromper, à eux de voir jusqu'à quel point ils sont certains de ne pas se tromper. Que Dieu leur accorde de ne vraiment pas se tromper, c'est-à-dire de revenir à la vérité. » Enders, t. v, p. 264-267, lettre à Casel, 5 novembre 1525.

Dans une autre lettre, Luther tournait contre ses adversaires cet argument des « variations » que Bossuet devait si puissamment mettre en batterie contre la Réforme tout entière. « Il y a trois sectes dans cette erreur sur le sacrement, écrivait-il... Leurs dissensions prouvent que ce qu'ils enseignent vient de Satan, car l'Esprit de Dieu n'est pas un Dieu de dissension mais de paix. » Enders, t. v, p. 294, 31 décembre 1525.

4° *Ouvrages principaux de l'un et l'autre camp*. — La bataille était dès lors engagée, et les positions prises. Nous nous bornerons à signaler les incidents les plus marquants, c'est-à-dire les ouvrages principaux dans un camp comme dans l'autre.

1. L'ouvrage d'Écolampade fut d'abord réfuté par un ami de Luther, Brenz, dont l'œuvre fut signée de quatorze théologiens luthériens, réunis à Schwabisch-Hall, le 21 octobre 1525, et poliment envoyée sous pli privé à l'intéressé lui-même. Mais bientôt cette œuvre fut publiée, à l'insu des signataires et de l'auteur, sous le titre de *Syngamma* (Augsbourg, fin 1525). Puis Luther en fit faire une nouvelle édition à Wittenberg, au début de 1526. Voir Enders, t. v, p. 321, 18 février 1526. Écolampade, piqué au vif par la réception de ce document, avait répliqué par un *Antisyngamma*, achevé en manuscrit, dès le 24 novembre 1525, et livré lui aussi à la publicité en 1526.

Ce qu'il y avait de plus remarquable dans cette réfutation de Brenz et des autres théologiens souabes, c'était, en dehors de l'étalage d'érudition, l'assimilation volontaire et complète des doctrines de Zwingli et d'Écolampade à celle de Karlstadt, dont le nom seul, depuis la terrible Guerre des paysans, était devenu un épouvantail dans les milieux bourgeois et aristocratiques. « Nous avions à peine échappé à la pernicieuse hypocrisie de Karlstadt, disait le *Syngamma* et voilà que tu fouilles dans le même marécage, beaucoup plus savamment du reste ! »

A partir de ce moment, il fut acquis, dans le monde luthérien que Zwingli et Écolampade devaient être rangés parmi les « fanatiques », tantôt à côté, tantôt même au-dessous de Karlstadt lui-même. Luther les appelait *sacramentomastigas* (les flagelleurs du sacrement) ou *Sakramentaslister* (les blasphémateurs du sacrement) ou, le plus souvent, *sacramentarii*, les sacramentaires.

2. Zwingli avait de son côté riposté, aux attaques de Wittenberg, par une *Replique de Zwingli à ses lettres* de Jean Bugenhagen, qui était une vraie volée à bas vert. Ce fut, dès lors, un feu roulant, d'un camp à l'autre. De nouveaux assaillants vinrent se joindre au combat. L'un des plus connus fut Gaspar de Schwenckfeld (1490-1561), un Silésien, que Luther n'allait pas tarder à faire expulser de Liegnitz et de Silésie et dont la doctrine ressemble, par certains côtés, à celle que bientôt devait défendre Calvin. Selon Schwenckfeld, dans la formule : *Hoc est corpus meum*, il n'y a pas lieu de s'en prendre à *Hoc*, comme Karlstadt, ni à *est* comme Zwingli, ni à *corpus*, comme Écolampade, mais il suffit de renverser la phrase, de prendre *corpus* comme sujet et *hoc* comme attribut. On a ainsi : *Corpus meum est hoc* et le sens est le suivant : « Mon corps, qui est livré pour vous, est cela : c'est-à-dire le pain de vos âmes. » Développant sa doctrine, Schwenckfeld en viendrait bientôt à soutenir que la régénération s'opère uniquement par l'Esprit, nullement par des moyens extérieurs ou sacrements, que le rôle de l'Esprit en nous est de nous communiquer le Christ, dont le corps et l'âme, après l'ascension, sont devenus identiques à la divinité et nous sont donnés en nourriture spirituelle, ce qui est symbolisé dans la manducation du pain à la Cène. Voir l'art. SCHWENCKFELD.

3. A l'apparition de chaque nouvel adversaire, Luther songeait à une nouvelle tête du dragon de l'Apocalypse. Ses principaux ouvrages, lancés comme des projectiles de gros calibre, au cours de la bataille, furent les suivants :

*Sermon sur le Sacrement du corps et du sang du Christ, contre les fanatiques*, t. XIX, Weimar, 1526, p. 474-524 : *Que ces paroles du Christ : « Ceci est mon corps », tiennent toujours ferme, contre les fanatiques*, t. XXIII, 1527, p. 38-321 ; *De la Cène du Christ, Confession*, t. XXVI, 1528, p. 241-510.

Tous ces ouvrages étaient en allemand. On remarquera que le premier n'a que cinquante pages, mais chacun des deux autres, près de trois cents.

4. A cette grosse artillerie, répondaient, coup pour coup, celles de Zurich et de Bâle. Entre les deux camps, Strasbourg, où dominait l'influence de Bucer et de Capito, s'efforçait de jouer le rôle d'arbitre, mais témoignait de visibles sympathies pour la doctrine symboliste ou spirituelle. Du côté de Zwingli, les ouvrages principaux à nommer sont l'*Amica exegesis*, du 28 février 1527, dont l'*Amicale critique du Sermon de Luther contre les fanatiques*, n'est qu'une annexe : *Que ces paroles du Christ : « Ceci est mon corps », gardent éternellement leur ancien sens, qui n'est ni celui de M. Luther, ni celui du pape. Réponse chrétienne de U. Zwingli* (20 juin 1527) ; *Sur le livre de Luther intitulé Confession, deux réponses de Jean Écolampade et de Ulrich Zwingli* (tout cela dans *Corpus reformatorum, Opera Zwinglii*).

5. A plusieurs reprises, les théologiens catholiques étaient intervenus dans la bagarre. Le théologien d'Ingolstadt, Jean Eck, ancien adversaire de Luther à Leipzig, en 1519, avait combattu énergiquement et victorieusement le symbolisme zwinglien à la dispute de Baden, où Zwingli n'osa pas se présenter, mais où ses idées, défendues par son ami Écolampade, furent écrasées. La discussion se déroula du 21 mai au 8 juin 1526. Sur ces dix-neuf jours, cinq furent consacrés à l'eucharistie. La première des sept thèses que Jean Eck avait proposées, pour servir de base à la conférence contradictoire, était ainsi conçue : « Le vrai corps du Christ et son sang sont présents au sacrement de l'autel. » L'assemblée, appelée à arbitrer le débat, vota à une grosse majorité la défaite de la doctrine de Zwingli.

6. En dehors des principaux combattants, Luther,

Zwingli, Écolampade, et des catholiques, une multitude de personnages secondaires prirent parti pour l'un ou l'autre des deux camps en présence et exprimèrent leur sentiment en des ouvrages de plus ou moins grande envergure. Sans parler de Karlstadt, qui ne se laissait pas oublier et qui, toujours errant, colportait partout ses idées antieucharistiques, ni de Schwenckfeld, qui recrutait des adhésions et devenait fondateur de secte. Melancthon à Wittenberg, Bugenhagen à Hambourg, Conrad Sam à Ulm, Biez à Schwabach-Hall, Billican à Nördlingen, Matthieu Alber à Reutlingen, Urban Rheanus à Augsbourg, Osiander à Nuremberg, intervinrent ainsi dans la grande controverse sacramentaire. Entre les deux théologies, celle de Wittenberg et celle de Bâle-Zurich, les prédicants de Strasbourg cherchaient toujours une voie intermédiaire, mais se montraient plus favorables à la seconde qu'à la première. Naturellement, dans cette formidable querelle, les injures continuaient à pleuvoir et parfois tenaient lieu d'arguments. Luther se plaignit, dans une lettre du 29 octobre 1529, d'avoir etc. lui et ses amis, traité d' « idôlâtre, carnivore, Thyeste, adorateur d'un Dieu impané et comestible, Capharnaïte, etc. » Enders, t. VII, p. 179. Il n'était pas en retard sur ses adversaires et leur rendait la monnaie de leur pièce. Au point de vue doctrinal, la discussion n'aboutissait à aucun résultat. Au début de 1528, appelé à formuler son enseignement, dans une série de thèses qui devaient être discutées publiquement à Berne, Zwingli avait eu soin de mettre en bonne place sa négation du dogme de la présence réelle, sous la forme suivante : « Que le corps et le sang du Christ soient reçus essentiellement et corporellement dans le pain et le vin de l'eucharistie, cela ne peut être démontré par la sainte Écriture. » Il avait constamment mené la lutte avec une sorte d'acharnement que la résistance de Luther n'avait fait qu'exaspérer. Il devait écrire, dans une lettre à Conrad Sam, le réformateur d'Ulm, le 30 août 1528 : « Que je meure si cet homme (Luther) ne l'emporte pas en folie sur Faber (grand-vicaire catholique de Constance), en turpitude sur Eck, en audace sur Cochlaus (contrariviste catholique) et, pour tout dire, en vices sur tous. » *Corpus reformatorum, Opera Zwinglii*, t. IX, p. 537-538.

Entre Zwingli et Luther, il y avait ici autre chose qu'une discussion de textes. Il s'agissait d'une opposition de tempéraments, d'une différence d'âmes. En face d'un même mot du Christ, Luther tenait pour le sens littéral, Zwingli pour le sens métaphorique. Pourquoi ? Ce serait de l'enfantillage que de faire appel ici à des raisons purement philologiques ou scientifiques. Il en est de cette querelle sacramentaire comme des discussions contemporaines autour des miracles de l'Évangile, entre croyants et incroyants. D'un mot, la religion de Luther était quelque chose de personnel, elle déboulait d'un contact intime avec le Dieu Rédempteur. Celle de Zwingli était un système cérébral, qui n'avait point de résonances profondes dans le cœur. Luther était un mystique égaré, Zwingli était un rationaliste inconscient. Le dogme de la présence réelle a eu elle-même surtout pour sens ceci : Dieu se donne à moi, à moi même personnellement. Je sens palpiter le cœur de Dieu, l'amour de Dieu, contre mon cœur d'homme, contre ma détresse d'homme. Luther raisonnait sur le *Hoc est corpus meum* comme un mystique qui saisit tout le prix de la présence. L'attachement de Luther au dogme de la présence réelle est une preuve de la sincérité de sa piété monastique primitive. Le cas de Zwingli est tout autre. Ce prêtre infidèle à ses engagements et suspect dans ses moeurs, ce prêtre prévaricateur n'avait aucun brêle d'amour au contact de l'Éthérée sainte. Son cœur demeurait froid. Il ne voulait voir que les vraisemblances ou les possibilités rationnelles,

en ce qui est, par excellence, le mystère de l'amour divin. La présence réelle semble avoir été pour lui une énigme, une énigme fermée, un remords peut-être. Il paraît s'en être débarrassé avec joie!

III. — *La lettre de Zwingli à l'électeur de Zurich*. — Une lettre de Zwingli à l'électeur de Zurich, adressée le 1<sup>er</sup> avril 1527, se présente devant l'autoritarisme d'un Luther. C'est ce qui ressort très nettement de la lettre, qui accompagnait l'envoi à Luther de son *Amica exegesis* ou *Exposition de l'affaire de l'eucharistie* (*negotii eucharistiae*, notez cette expression sèche et irrespectueuse) à Martin Luther. La lettre est du 1<sup>er</sup> avril 1527. Zwingli y reproche à Luther « d'admettre maintenant beaucoup de choses qui n'étaient pas dans ses écrits », de ne plus vouloir de libre discussion dans l'Église, de pousser les princes à la répression violente de tout ce qu'il considère comme l'erreur, et aussi, écrit au landgrave de Hesse, que l'émotion était venue de combattre avec l'épée et de ne plus faire appel à l'Écriture seule, de trop se fier à sa science biblique. Zwingli parlait en « républicain » à qui répugne la soumission à une autorité quelconque, mais qui n'en est pas moins disposé à faire jouer à l'occasion les pouvoirs publics en sa propre faveur. Il donnait aussi à Luther une leçon d'humilité : « Personne, lui disait-il, n'est si savant qu'il puisse tout savoir et ne se trompe jamais. Les anciens eux-mêmes disaient : « Parfois dort le grand Homère en sa personne ». Je pense que tu as assez cultivé le *Cor* — mais toi toi-même » pour savoir que tu ignores beaucoup, si familier et si propice que te soit l'Esprit du Seigneur! » Il sentait bien au fond que, dans la querelle engagée, c'était le principe même du biblicisme qui se trouvait mis en cause! Il terminait en effet par cette adjuration : « Ne donnons point aux papistes le temps de respirer notre dissentiment. » Si deux grands chefs de la prétendue réforme pouvaient ainsi différer d'avis sur un texte capital de l'Écriture, que devenait l'appel à l'Écriture seule contre le sentiment des papes, des conciles, de la tradition entière? De deux choses l'une : ou le « réformé » doit interpréter la Bible aux lumières du seul Esprit-Saint — et alors, toutes les fois qu'il y a divergence, « il est nécessaire, comme l'avait dit Luther que l'un ou l'autre des adversaires soit le champion de Satan » — ou bien, comme Zwingli paraissait l'insinuer, la vérité de l'interprétation dépend du degré de science de chacun, mais alors qui sera juge de la supériorité scientifique? Voir la lettre de Zwingli soit dans Enders, t. vi, p. 34 sq., soit dans *Opera Zwinglii*, t. ix, p. 78.

En résumé, Luther et Zwingli représentaient deux pôles opposés de la Réforme : le pôle irrationnel ou mystique et le pôle rationaliste, entre lesquels, depuis des siècles, elle oscille. Rien ne pouvait mieux mettre en évidence que cette controverse le fait que l'Écriture seule ne saurait exercer une fonction d'arbitrage indiscuté au sein du christianisme. C'était la condamnation du principe bibliciste lui-même.

IV. TENTATIVES DE CONCILIATION. — Ce que les discussions scripturaires n'avaient pu obtenir, la politique tenta de le procurer. Nous n'avons pas à exposer ici dans quelles conditions le luthéranisme d'une part, le zwinglianisme de l'autre, avaient fait leur entrée dans le domaine politique. Rappelons seulement que le luthéranisme n'était plus confiné dans la Saxe électorale. L'exemple de Luther avait porté ses fruits. La Réforme s'était introduite en plusieurs cités d'empire et en plusieurs États particuliers. Or, parmi les princes qui avaient adhéré à la Réforme et reconnu pour leurs territoires, le plus actif, le plus hardi, le plus énergique était le jeune landgrave de Hesse, Philippe. Il était animé de sentiments républicains. Il avait essayé de mener de front la réforme politique et la réforme religieuse, mais il avait peu à peu senti que la réforme politique était une condition de la réforme religieuse. Il avait donc décidé de se tourner vers la réforme religieuse.

son idée fixe était de réaliser l'alliance de tous les éléments réformistes contre la maison d'Autriche. Bien qu'il eût été l'un des plus ardents à combattre et à écraser la révolte paysanne de 1525, il n'avait pas craint de nouer des relations étroites avec l'un des principaux alliés des paysans vaincus, le duc dépossédé de Wurtemberg, Ulrich, et il se promettait de le faire rentrer en possession de ses États, occupés par Ferdinand de Habsbourg.

Mais pour opérer la concentration de toutes les forces révolutionnaires, la *Querelle sacramentaire* lui apparut comme l'un des principaux obstacles à vaincre. C'était elle désormais, cette querelle, qui s'opposait à la grande Union évangélique, dont il rêvait de faire un facteur décisif dans la politique germanique, en plein accord du reste avec la France catholique et antiluthérienne.

1<sup>o</sup> *Le colloque de Marbourg*. — Il eut donc la pensée de ménager une entrevue aux deux principaux adversaires, Luther et Zwingli, et à leurs adhérents les plus influents, afin de parvenir à une entente. Cette entrevue aurait lieu, en sa présence, dans sa bonne ville de Marbourg. Une fois ce projet formé, il avait déployé toute sa diplomatie, au cours de la diète de Spire de 1529 — celle où les luthériens reçurent le nom désormais fameux de « protestants » — pour obtenir l'adhésion de l'électeur de Saxe d'une part, des bourgeois de Strasbourg d'autre part, puis celle d'Ecolampade et de Zwingli, à son dessein. Luther et ses amis eurent beau marquer leur répugnance de la façon la moins douteuse. Voir Enders, t. vii, n. 1500, 1505, 1524. Le colloque désiré se déroula du 1<sup>er</sup> au 4 octobre 1529. Les relations qui nous restent des débats sont assez nombreuses pour que l'historien Walter Köhler ait pu tenter une reconstitution de la teneur même de la discussion : *Das Marburger Religionsgespräch* (1529), Leipzig, 1929.

Nous savons par Justus Jonas, témoin oculaire, que Karlstadt avait en vain sollicité, ainsi que Westerbarg, son beau-frère, l'honneur d'être admis à la conférence. Un officier sans troupes ne comptait pas aux yeux du politique landgrave, organisateur du colloque. La lettre de Justus Jonas à Agricola, dans Kolde, *Analecta lutherana*, Gotha, 1883, p. 118. Nous n'entrerons pas dans les détails du colloque. Les adversaires ressassèrent leurs arguments habituels. Luther a résumé assez exactement les débats dans la lettre suivante adressée, le 12 octobre, à Jean Agricola de Saalfeld : Nous avons été reçus magnifiquement par le prince de Hesse et splendidement hébergés. Étaient présents Ecolampade, Zwingli, Bucer, Hedio, avec trois notables, Jacques Sturm de Strasbourg, Ulrich Funk de Zurich et N. (Rodolphe) Frey de Bâle. Ils nous ont demandé de faire la paix, avec une humilité excessive. Nous avons conféré deux jours. J'ai répondu à la fois à Ecolampade et à Zwingli et je leur ai opposé le texte : « Ceci est mon corps ». J'ai réfuté toutes leurs objections. La veille pourtant, nous avions eu une discussion privée, moi avec Ecolampade et Philippe (Mélancthon) avec Zwingli, avec beaucoup de douceur. Dans l'intervalle des débats sont arrivés André Osiander, Jean Brenz et Étienne (Agricola) d'Augsbourg. En somme, ces individus sont ineptes et incapables de discuter. Alors même qu'ils sentaient que leurs arguments ne portaient pas, ils se refusaient à céder sur ce point unique de la présence réelle, plutôt, croyons-nous, par crainte et par honte que par malice. Sur tous les autres points (de dogme), ils ont cédé, ainsi que tu le verras par la relation imprimée. À la fin, ils nous ont demandé de leur reconnaître au moins pour nos frères. Le prince a beaucoup insisté sur ce point. Mais il a été impossible de le leur accorder. Nous avons cependant donné la main, en signe de paix, et de fraternité, ce que désormais nous nous sommes promis de maintenir par écrit ou oralement. Cha-



cun soutiendra son opinion, sans invective, mais non sans se défendre et sans réfuter l'adversaire. Nous nous sommes quittés là-dessus... » Enders, t. vii, p. 168-169.

Le résultat était maigre. Bucer, de Strasbourg, écrivait, député, le 18 octobre : « Le pieux prince n'a rien négligé pour rétablir la concorde entre nous... Mais il a plu à Dieu que, mus par je ne sais quel esprit, Luther et les siens n'aient pas voulu conclure d'autre concorde avec nous que celle qu'ils ont avec les Turcs et les Juifs. » Enders, *ibid.*, p. 171, note 9.

Strasbourg était donc pour Zwingli. Par contre, les luthériens félicitaient Luther de n'avoir pas consenti à traiter les sacramentaires de « frères ».

En réalité, maintenant que nous connaissons le dessous des cartes, le colloque de Marbourg ne peut nous apparaître que comme une solennelle comédie et un jeu truqué d'avance. Il était voué à un échec certain. De part et d'autre, on était lié. Philippe de Hesse avait, à l'insu de la Saxe, et avant l'arrivée des docteurs de Wittenberg, tendu les fils d'une ligue politique avec Zurich et Bâle. Il était donc décidé à traiter, quoi qu'il arrivât, Zwingli et Écolampade en « réformateurs » authentiques. Dans sa haine des Habsbourg et son impatience d'agir, il entendait forcer la main à la maison de Saxe, qui avait des raisons d'éviter toute cause de conflit avec la maison impériale d'Autriche.

De leur côté, Luther et ses compagnons étaient bien décidés à venir à Marbourg en examinateurs de la foi des autres et non en hommes qui cherchent à s'insinuer par une libre discussion. De plus, entre la Saxe, la ville de Nuremberg et le margrave de Brandebourg-Ansbach, un accord avait été conclu, à l'insu de Philippe de Hesse. Entre les théologiens franconiens et ceux de Wittenberg, une confrontation des doctrines avait eu lieu. A Nuremberg et à Ansbach, on s'était préoccupé de mettre au point une confession de foi, depuis l'époque où la diète de Nuremberg, le 18 avril 1524, avait laissé entrevoir la perspective d'une assemblée germanique nationale dans laquelle chaque université et chaque État auraient à rendre compte de sa foi. Cette assemblée avait été interdite par Charles-Quint et n'avait pu avoir lieu. Mais des ébauches d'accord avaient été faites et le travail de rédaction confessionnelle, sans être poussé jusqu'au bout, avait donné de premiers résultats. Il existait, depuis 1525, une Confession de Nuremberg, prélude de la fameuse Confession d'Augsbourg de 1530. Il y avait eu aussi des échanges de confessions entre le margrave de Brandebourg-Ansbach et l'électeur de Saxe (sur tout cela, H. von Schubert, *Die Anfänge der evangelischen Bekenntnisbildung bis 1529-1530*, Leipzig, 1928, p. 14 sq.). Bref, entre décembre 1528 et l'été 1529, les théologiens de Wittenberg avaient mis sur pied un projet de confession, sur lequel la Saxe, le margrave de Brandebourg-Ansbach et la cité de Nuremberg s'étaient entendus, dès le mois de juillet, mais qui ne fut communiqué aux conseillers de Philippe de Hesse, qu'après le colloque de Marbourg, en octobre. Or, ce projet contenait l'affirmation catégorique de la doctrine de Luther sur l'eucharistie. Luther et ses amis avaient donc leur *Credo* en poche, en se rendant au colloque. Ils s'étaient interdit la moindre concession.

2° Les articles de Schwabach. — Ce fut ce projet wittenbergien, consacré par l'accord de deux princes et d'une ville et érigé par eux en confession de foi, qui fut proposé, le 16 octobre, à Schwabach, aux délégués de Strasbourg et d'Ulm. C'est ce que les historiens ont appelé les *Articles de Schwabach*. De part et d'autre donc, les positions avaient été prises trop publiquement pour qu'un accord fût possible.

Quant aux arguments, ils ne changeaient pas plus que les positions doctrinales. On ne faisait que piocher sur place. La seule idée nouvelle que l'on vit appa-

raître, au cours du long déroulement de la querelle — mais elle est d'importance — fut celle de Luther en vue d'expliquer la multilocation du corps du Christ. A l'entendre, c'était une conséquence logique de la « communication des idiomes ». Et il croyait réfuter ainsi l'objection non moins bizarre que Zwingli ramenait sans cesse sur le tapis : à savoir que le Christ ressuscité siège, selon le Symbole des apôtres et les évangiles, à la droite du Père, dans les cieux, ce qui rend, selon lui, impossible sa présence dans le pain eucharistique.

A cela Luther avait répondu, dans son traité de 1527 intitulé : *Que ces paroles du Christ : Ceci est mon corps, tiennent toujours ferme* : « Crois-tu que personne ne doit s'apercevoir que tu apportes quantité de textes bibliques sur des points inutiles et que, sur ceux où ils seraient nécessaires, tu n'en cites pas une ligne et ne rapportes que tes songes ? Mais l'Écriture nous enseigne que la droite de Dieu n'est pas un lieu déterminé, comme si elle était ou pouvait être un corps, par exemple, un trône doré, mais qu'elle est la toute-puissance de Dieu, qui ne peut être enfermée en aucun lieu et doit pourtant être en tout lieu... Or, la foi nous dit du Christ non seulement que Dieu est en lui, mais qu'il est Dieu même... Cela ne prouve-t-il pas assez que la droite de Dieu n'est pas un lieu déterminé, comme le prétendent les fanatiques, où se trouverait le corps du Christ, mais la toute-puissance de Dieu en personne... Et maintenant, discutons ensemble. Tu avoues que le Christ siège à la droite de Dieu et de là tu prétends conclure qu'il n'est donc pas dans l'eucharistie. C'est là, pour toi, l'épée du géant Goliath. Que dirais-tu si nous prenions cette épée, pour t'en couper la tête, en prouvant que le Christ doit être dans la cène, au moyen même de l'argument que tu avances pour démontrer qu'il n'y est pas ? Ne serait-ce pas là un exploit digne de David ? Eh bien ! écoute-nous : le corps du Christ est à la droite de Dieu. Or, la droite de Dieu est partout, comme tu dois le reconnaître et comme nous l'avons démontré. Donc, elle est aussi dans le pain et le vin sur l'autel. Mais partout où se trouve la droite de Dieu, la chair et le sang du Christ doivent s'y trouver également, car on ne peut pas diviser la droite de Dieu en petits morceaux et l'article du Symbole ne dit pas que le Christ siège en un doigt ou un ongle de la droite de Dieu, mais tout simplement qu'il est à la droite de Dieu, en sorte que, partout où se trouve la droite de Dieu, là se trouve également le Christ, le Fils de l'Homme... Et que doit-on conclure de là ? Nous en concluons ceci : que, même si le Christ n'avait jamais dit ces mots, à la Cène : « Ceci est mon corps », nous serions contraints par ces seules paroles : le Christ siège à la droite de Dieu, de déclarer que son corps et son sang sont là, dans tous les autres lieux. » *Luthers Werke*, éd. Schwetschke, Berlin, t. iv, p. 386 sq. Cette théorie de l'*ubiquité* fut plus tard érigée en dogme dans l'Eglise luthérienne.

Cette fois, Luther, cédant à son tempérament hyperbolique — selon le mot de ses adversaires — triomphait trop ! Car, si le Christ n'est pas davantage dans l'eucharistie que « dans tous les autres lieux », quel intérêt particulier peut présenter pour nous la cène ? Et comment regarder cette présence du Christ dérivée de la communication de la toute-puissance divine comme autre chose qu'une présence spirituelle, que ni Zwingli, ni Écolampade, ni surtout Bucer ne rejetaient ? Poussee ainsi à l'extrême, l'opinion de Luther rejoignait donc celle de ses adversaires ! On ne pouvait discuter plus faiblement !

On avait encore une idée de la façon dont la discussion avait été poursuivie, par ce passage d'une lettre de Luther à Jacques Probst, de Brème, en date du 1<sup>er</sup> juin 1530. Luther avait appris que Zwingli s'attri-

buant la victoire dans les confessions de la cène de Marbourg. Et il répond :

« Le réson, après le meurtre de son anse souge même le corps d'un homme... » N'est-ce pas le point de vue des théologiens luthériens, qui ont vu dans la cène un acte de communion, à la fois, de la cène... Et l'unique et total argument de Zwingli fut que « l'union du corps du Christ avec le pain et le vin », à quoi j'ai répondu, avec la philosophie, que le corps du Christ, « qui est avec le pain, est naturel, mais le pain, qui est avec le corps, est spirituel. Et pour Écolampade, l'unique argument fut que « les Pères appellent la cène un signe, ce qui prouve que le corps n'y est pas ». Enders, t. VII, p. 351-352.

3<sup>e</sup> La diète d'Augsbourg. — Quoi qu'il en soit, les « réformateurs » durent se présenter, en ordre dispersé, devant la diète d'Augsbourg, de 1530, que présidait Charles-Quint. Les luthériens purs se comptèrent sur la « confession » rédigée par Mélanchthon. On y lisait, au sujet de l'eucharistie : « Sur la cène du Seigneur, ils enseignent que le corps et le sang du Christ sont vraiment présents et sont distribués à ceux qui mangent à la cène du Seigneur, et ils réprouvent ceux qui enseignent autrement.

A l'opposé, Zwingli déclarait, dans sa *Fidei ratio*, présentée à l'empereur et à la diète, le 8 juillet 1530 : « Je crois que dans la sainte eucharistie, c'est-à-dire dans la cène d'actions de grâces, le vrai corps du Christ est présent par la contemplation de la foi, c'est-à-dire que ceux qui rendent grâces au Seigneur pour le bienfait qu'il nous a conféré en son Fils, reconnaissent qu'il a pris une vraie chair, qu'il a vraiment souffert en elle, qu'il a vraiment lavé nos péchés, en sorte que toute l'action réalisée par le Christ leur est comme présente par la contemplation de la foi. Mais que le corps du Christ, par son essence et réellement, c'est-à-dire le corps naturel lui-même, soit dans la cène ou qu'il soit broyé par notre bouche et nos dents, comme le prétendent les papistes et certains autres qui regrettent les marmites d'Égypte (les luthériens), cela non seulement nous le nions, mais nous proclamons avec constance que c'est une erreur opposée à la parole de Dieu.

Enfin, entre ces deux théories diamétralement opposées, la *Confession tétropolitaine* — celle des quatre villes de Strasbourg, Constance, Memmingen et Lindau — présentée le 11 juillet 1530, contenait, sur l'eucharistie, la déclaration que voici : « Au sujet du vénérable sacrement du corps et du sang du Christ, tout ce que les évangélistes, Paul et les saints Pères ont écrit, les nôtres, par une foi excellente, l'enseignent, le recommandent, l'inculquent. Et ainsi, avec un soin spécial, ils prêchent souvent cette bonté du Christ envers nous, par laquelle il n'est pas moins présent, aujourd'hui, que dans cette suprême Cène, à tous ceux qui se sont rangés de cœur parmi ses disciples, car ils reproduisent cette Cène, telle qu'il l'a instituée et où il daigne donner, sous des signes sensibles, son vrai corps et son vrai sang, qui doivent être vraiment l'un mangé et l'autre bu, pour la nourriture et le breuvage des âmes, en sorte qu'elles soient nourries pour la vie éternelle, et que désormais il vive et demeure en elles et elles en lui, pour être ressuscitées par lui, au dernier jour, en une vie nouvelle et immortelle, selon ses paroles de vie éternelle : Prenez et mangez, ceci est mon corps, etc... »

On voit à quel point le sujet avec lequel les Strasbourgeois avaient à préciser le mode de présence du Christ dans l'eucharistie.

A. L'UN DE LA CONCORDANCE, PAR LA CONCORDIE DE WITTENBERG, EN 1536. — Le plus intéressant de la doctrine de Luther avait été Zwingli, après Karlstadt. On a vu, dans sa *Ratio fidei*, le souverain mépris avec lequel il

rangeait, à la suite des papistes, « certains qui regrettaient les marmites d'Égypte ». Mais Zwingli allait bientôt disparaître, sur le champ de bataille de Cappel, le 11 octobre 1531. Son successeur, Bullinger, serait de tempérament beaucoup moins agressif. Écolampade allait mourir, de son côté, à Bâle, le 24 novembre 1531. Les théologiens de Strasbourg avaient toujours été très enclins aux transactions. Ils trouvaient Luther trop peu souple. Mais ils soupiraient après l'union. L'idée d'un accord — ou comme l'on disait alors d'une « concorde » — demeura ainsi à l'ordre du jour.

Écolampade avait publié, en 1530, un court dialogue intitulé : *Quid de eucharistia veretur tum Græci, tum Latini senserint*, que Mélanchthon avait trouvé plus posé que de coutume. De son côté, Bucer, après avoir lu ce livre, éprouvait le besoin d'écrire à Luther, le 2<sup>e</sup> août 1530, une longue lettre où il affirmait ne pas bien voir ce qui le séparait de la doctrine wittenbergeoise sur la cène. Il concluait en apportant à Luther neuf propositions, qui résumaient son point de vue. On y remarquait surtout les deux proclamations suivantes :

1. « Nous nions la transsubstantiation ». 2. « Nous nions de même que le corps du Christ soit localement dans le pain..., comme du vin serait dans un vase ou la flamme dans un fer rouge. »

Mais Bucer ajoutait : 3. « Toutefois, nous affirmons que le corps du Christ est vraiment présent dans la cène et que le Christ, réellement présent, nous y nourrit de son vrai corps et de son vrai sang, au moyen de ses paroles récitées par les ministres et quiconque use des symboles sacrés du pain et du vin. »

Il voulait à tout prix, comme on le voit, joindre le dogme de la présence réelle, mais toute spirituelle, du Christ, à celui de la présence toute symbolique. A partir de ce moment, il ne cessa plus de poursuivre une formule transactionnelle, que les deux partis rejetaient également. Mais Luther lui opposait amicalement cette question : « Le Christ, selon toi, est-il donné aussi bien à celui qui communie indignement qu'à celui qui communie avec la vraie foi ? »

Et dès lors, toute la querelle sacramentaire se réduisit à ceci : le Christ présent dans la cène, même pour les indignes.

Ainsi, Bucer ayant mis sur pied une nouvelle formule de « concorde », Luther lui écrivait, le 22 janvier 1531 : « Nous avons lu, cher Bucer, le libelle de confession que tu as envoyé, et nous l'approuvons, et nous rendons grâces à Dieu de ce que nous sommes au moins d'accord en ceci, comme tu l'écris, que nous confessons les uns et les autres, que le corps et le sang du Christ sont vraiment présents dans la cène et qu'ils sont donnés, avec les paroles, pour la nourriture de l'âme. Mais je m'étonne que tu fasses et Zwingli et Écolampade participants de cette opinion. Entre nous : si nous confessons que le corps du Christ est vraiment présent en nourriture pour l'âme, il n'y a aucune raison que nous ne le disions pas aussi présenté à l'âme impie, tout comme le soleil brille aussi bien pour celui qui voit clair et pour l'aveugle... » Enders, t. VIII, p. 349-350. Et il ajoutait : « Tant que vous n'admettez pas cela, il sera inutile de nous vanter d'avoir abouti à une concorde, car elle ne serait qu'une illusion. » Mais Bucer ne cessait d'opinioter et de chercher un faux-fuyant. Voir lettre de février 1531, Enders, *ibid.*, p. 355 sq.

Quelques années se passèrent. Après la mort de Zwingli et d'Écolampade, une lente évolution détacha les Églises réformées de haute Allemagne de Zurich, pour les orienter de plus en plus vers Wittenberg. Le landgrave Philippe de Hesse, qui poursuivait toujours ses objectifs politiques, poussait constamment à la « concorde ». Ce fut encore à son instigation qu'une

rencontre se produisit, entre les théologiens wittenbergeois et les sacramentaires, à Cassel, à la fin de 1534. Bucer, qui avait dû aller à Augsburg, pour y résoudre des questions d'organisation religieuse, avait passé de là à Constance, où s'était tenue une réunion des théologiens réformés d'Augsbourg, Ulm, Memmingen, Isny, Lindau, Kempten et naturellement de Constance (des deux blaurer). Ceux de Zurich étaient peut-être venus. On avait discuté sur les formules possibles d'accord. Bucer était ensuite parti pour Cassel où le landgrave avait invité les théologiens de Wittenberg. Melancthon avait été chargé de représenter la doctrine luthérienne. Le 17 décembre 1534, Luther lui avait remis une « instruction » précisant son point de vue : « Mes idées sont les suivantes, disait-il : 1. Nous ne concéderons jamais que l'on dise de nous que personne n'a compris personne. Ce n'est pas par un tel remède qu'une telle plaie peut être guérie... 2. Comme jusqu'ici la discussion portait sur ce point que nos adversaires voyaient un signe où nous affirmions le corps du Christ..., il ne me semble pas utile d'avancer une nouvelle opinion selon laquelle ils concéderaient que le corps du Christ est vraiment présent et nous concéderions que l'on ne mange que le pain... Une fois cette fenêtre ouverte, il n'aurait des sources, bien plus des océans de questions et d'opinions..., qu'il ne profiteraient qu'à l'épicurisme (c'est-à-dire à l'incrédulité)... 3. Nous avons pour nous le texte même de l'Évangile, si clair qu'il ébranle tous les hommes..., en outre les affirmations nombreuses des Pères que l'on ne peut détourner en sûreté de conscience..., en troisième lieu ceci : qu'il serait périlleux d'admettre que l'Église, dans tout l'univers, ait manqué du vrai sens de ce sacrement, durant tant d'années, puisque nous admettons que la parole et les sacrements, bien qu'altérés par de nombreuses abominations, n'ont jamais été détruits. » Après quoi, Luther examinait certains textes de saint Augustin favorables à première vue à une manducation toute spirituelle, mais qu'il déclarait devoir être interprétés dans le sens traditionnel. Enders, t. x, p. 92 sq. Mais Bucer ne céda pas encore tout de suite. Selon lui, on pouvait concéder un lien réel entre le pain et le corps du Christ, mais ce lien n'était pas celui d'une union naturelle et physique, mais seulement d'une union sacramentelle. Pourtant les deux camps semblaient se rapprocher, au moins en paroles. Après de nouvelles négociations qu'il serait trop long de raconter, une conférence suprême fut convoquée, au printemps de 1536, à Eisenach. Mais comme Luther, retenu par la maladie et par de nouvelles scrupules, ne pouvait y assister, elle fut transférée à Wittenberg, où elle s'ouvrit le 22 mai et aboutit, le 29, à un texte qui fut souscrit à la fois par les théologiens wittenbergeois, et ceux de Strasbourg, Augsburg, Memmingen, Ulm, Esslingen, Reutlingen, Francfort, Constance. Les Suisses n'avaient envoyé personne. C'est ce texte que l'on appelle la *Concorde de Wittenberg*. En voici l'analyse :

1. Nous confessons, selon les paroles de l'Écriture, que l'Eucharistie est composée de deux éléments, l'un céleste l'autre terrestre. C'est pourquoi les catholiques admettent et enseignent qu'avec le pain et le vin le corps et le sang du Christ sont vraiment et substantiellement présents, offerts et pris.

2. — Et bien qu'ils n'aient pu se produire une transsubstantiation ou une inclusion locale dans le pain ou une certaine conjonction durable en dehors de l'usage du sacrement, toutefois, ils concèdent que, par son union sacramentelle, le pain est le corps du Christ, c'est-à-dire, ils croient que par la présentation du pain le corps du Christ est vraiment présent au fidèle. Car, en dehors de l'usage, quand il est consacré dans une Eucharistie ou est montré dans les processions, comme cela se fait

chez les papistes, ils pensent que le corps du Christ n'est pas présent. »

« Ce témoignage que cette institution, de sacrement, est véritable dans l'Église, sans dépendre ni de l'assentiment du ministre, ni de celui du communiant, en sorte que, selon le mot de Paul, même les indignes le mangent..., mais pour leur propre condamnation.

Au surplus, le texte annonçait qu'avant d'être définitif, il devait être proposé à d'autres prédicateurs et aux supérieurs. »

Comme on le voit, Luther avait concédé qu'en dehors de l'usage, le corps du Christ n'est pas dans l'eucharistie. Et Bucer avait concédé que, dans l'usage, ce corps est mangé même par les indignes, c'est-à-dire les communions sans loi ni pénitence.

Cet accord mit fin, au moins au dehors et pour le grand public, à la controverse sacramentaire. De part et d'autre, c'est-à-dire de Wittenberg comme de Strasbourg, on mit le plus grand zèle à faire adopter la « Concorde » dans les Églises particulières, en la faisant souscrire par les théologiens, les prédicateurs et les conseillers des villes. Parmi ceux qui acceptèrent l'accord, on eut la surprise de compter Karlstadt et Myconius. Le premier avait fait longtemps l'opposition que nous avons dite au sentiment de Luther. Il était maintenant à Bâle, où il exerçait une influence sérieuse. Il devait mourir de la peste en 1541 et l'on déclara qu'il était lui-même la « peste » de la cité. Le second était le successeur d'Écolampade et, pour cette raison, on pouvait craindre qu'il fit difficulté d'admettre des formules d'origine luthérienne.

Bucer et ses amis estimèrent que l'adhésion de Karlstadt et de Myconius constituait un véritable triomphe. En réalité, rien ne prouvait mieux que cette victoire réelle tout ce qu'il y avait de fallacieux dans la « Concorde ». Chacun prétendait y retrouver ses propres idées. Chacun la tirait à son sens particulier. Et Bucer, dans son désir d'entente générale entre les chefs de la Réforme, demandait encore à Luther d'atténuer les aspérités de sa doctrine, pour que les successeurs de Zwingli, à Zurich, ne pussent y voir une condamnation de leur maître vénéré. Nous n'entrerons pas dans le détail de ces négociations. Qu'il nous suffise de dire que les choses finirent par se gâter de nouveau complètement entre Zurich et Wittenberg. La lettre que voici, de Bucer à Luther, en date du 9 septembre 1544, va nous dire ce qu'était devenu l'accord, huit ans après sa conclusion :

Nous avons appris par certains rapports que Votre Révérence est gravement échauffée contre ceux de Zurich. Et ce n'est pas nous seulement, qui enseignons l'Évangile dans les Églises du saint empire romain, qui trouvons très mal qu'une juste cause de colère ait été donnée. Votre Révérence par les Zurichois, mais aussi nos frères de Berne et de Bâle. Car nous, qui avons embrassé la formule de Concorde redécouverte par nous, nous persistons tous, jusqu'au dernier, dans la vérité reconnue, depuis que nous avons approuvé et reçu par notre consentement ces articles pieusement et diligemment examinés selon la règle de la Parole divine. Les Bernois et les Bâlois observent purement et sincèrement leur conscience qui vous a été transmise, au point qu'à part un ou deux réfractaires ils soient d'accord avec nous sur tous les points. À Bâle en effet le concorde de l'Église est sincère et droit et on n'a rien gagné, en communion avec nous, pour obtenir, par toutes les avenues possibles, le consentement des Zurichois. Mais Satan a trouvé des suppôts pour empêcher cette concorde souverainement nécessaire de l'Église et la troubler. Il comprend en effet que cette querelle lui a toujours été et lui est encore très avantageuse tant pour accroître et continuer la dissolution de la vie et des mœurs que pour infecter et séduire les consciences.



des hommes pieux... C'est pourquoi, tournant et retournant dans notre esprit les périls infinis et les dommages que cette controverse des sacramentaires a causés à l'Eglise, nous n'avons jamais eu et n'avons encore pas de désir plus cher que de pouvoir éteindre et assourdir ce dissitement, d'autant plus que, par les livres et écrits publiés jusqu'ici, il a été abondamment satisfait à tous ceux qui sont doués de l'intelligence de la parole et de la volonté divines et que les Zurichois sont désormais privés de toute approbation de leur duplicité. » Enders, t. xvi, p. 81.

Le Comte de Hagen, alors à Strasbourg, à Bâle et à Berne, comme dans la presque totalité de l'Allemagne protestante. Elle avait au contraire échoué à Zurich. Et en Allemagne même, Gaspard Schwenkfeld, réfugié à Ulm, lui avait fait une sourde mais constante opposition.

Nous venons d'entendre Bucer se lamenter sur les « dommages et les périls infinis » que cette querelle avait apportés à l'Eglise. Il nous reste à préciser la nature de ces conséquences, par une étude sommaire des résultats de la controverse sacramentaire.

VI. RÉSULTATS. — Avec beaucoup de netteté, Luther avait aperçu, dès le principe, les graves conséquences des discussions engagées autour d'un texte aussi clair et aussi « commun à tous », comme il disait, que celui de l'institution eucharistique : « Ceci est mon corps ». Il avait toujours soutenu que l'Écriture est accessible aux esprits les plus humbles, que l'Esprit-Saint en donnait l'intelligence aux âmes les plus ignorantes, qu'un enfant de neuf ans pouvait en remonter aux plus doctes, en cette matière. Et, brusquement, il apparaissait que, sur un texte capital, d'un usage immémorial dans l'Eglise, véritable centre de la vie liturgique durant des siècles, les grands maîtres de la Réforme ne pouvaient se mettre d'accord et que ces quatre mots : « Ceci est mon corps » étaient traduits au moins de quatre ou cinq façons entièrement différentes par Luther, Karlstadt, Hœn et Zwingli, Écolampade, Schwenkfeld, sans parler des autres ! Sans hésiter, Luther avait dit tout de suite : « Il faut que les uns ou les autres soient les ministres de Satan ! » Mais comment prendre parti ? Comment décourir les disciples de l'Esprit et ceux du démon ? Voilà ce que le vulgaire pouvait et devait se dire. Le principe fondamental de l'appel à la Bible seule était en complète déroute. Et Luther, on l'a vu, pressentait que lâcher la bride aux opinions sur ce seul point, serait donner naissance à des océans (*imo maria*) de questions et de discussions sur tout le reste. Au lieu de la superbe doctrine de l'inspiration directe de chaque chrétien par l'Esprit de vérité, on allait tomber dans toute l'anarchie du libre examen que Luther ne pouvait avoir, quoi qu'on ait dit, qu'en parfaite horreur. C'était, selon le mot frappant de Luther, « la fenêtre ouverte », *considerandum est certe quantum hic fenestram aperiemus*.

Ces conséquences étaient fort bien aperçues du côté catholique. La controverse sacramentaire marqua le premier arrêt sérieux de la contagion luthérienne. Les théologiens sont nombreux et concordants à cet égard, ainsi la lettre écrite par Bucer à Guillaume Farel, qui se trouvait alors à Aigle, en Suisse, le 26 septembre 1527, où il est dit : *Impanatio negata multis nobis abalienavit*, dans Herminjart, *Correspondance des réformateurs dans les pays de langue française*, t. II, Paris-Genève, 1866, p. 205, ainsi encore la lettre plus explicite du même Bucer à Luther, en date du 25 août 1529, où on lit le passage suivant : « Nous avons reçu récemment des lettres de nos frères en France, qui écrivent que jusqu'ici l'Évangile se glissait heureusement chez eux, mais que notre malheureux dissitement (*in felix hoc nostrum dissidium*) fait un tel obstacle à son cours, que, s'il n'est apaisé, ils n'espèrent

point que jamais la France puisse accueillir publiquement l'Évangile. Par contre, si la paix se faisait, ils auraient bon espoir qu'à brève échéance le Christ triomphe dans leur pays. » Herminjart, t. II, p. 305 sq.; Enders, *Luthersbriefwechsel*, t. VIII, p. 311.

Les catholiques ne s'étaient pas contentés de réfuter les opinions sacramentaires dans leurs écrits — Josse Clichtove en France, John Fisher en Angleterre, Eck en Allemagne — ils avaient clairement dégagé la suspicion que cette querelle jetait sur tout le mouvement de la Réforme. Le concile de la province de Sens, réuni à Paris, sous la présidence de Duprat, en 1528, avait formulé, bien longtemps avant Bossuet, l'argument des « variations », dans les termes suivants : « Les novateurs ne s'accordent pas entre eux : les uns abattent les images qui sont tolérées par les autres..., ils ne s'accordent pas sur l'eucharistie, les uns croient qu'elle n'est que le signe du corps et du sang de Jésus-Christ et les autres font profession de croire qu'elle est véritablement le corps et le sang de Jésus-Christ... Or, ces contradictions font assez connaître combien ils sont éloignés de la vérité qui est toujours la même et ne se contredit jamais. »

Au moment où ces lignes étaient rédigées par un groupe imposant d'évêques français, un jeune étudiant de dix-neuf ans achevait ses études au collège de Montaigu et se sentait enclin à adopter les idées nouvelles. C'était Jean Calvin. Il attestait plus tard, qu'il avait été arrêté dans son mouvement vers le luthéranisme par la controverse sacramentaire. Écrivant en 1556 sa *Secunda defensio pie et orthodoxe de sacramentis fidei contra Westphali calumnias*, à Genève, il disait : « Je suis content de me glorifier que quand ils (Luther et Zwingli) eurent commencé à faire quelque approche de plus près les uns des autres, leur consentement, combien qu'il ne fût pas encore plein et entier, me servit beaucoup. Car, commençant un peu à sortir des ténèbres de la papauté et ayant pris quelque petit goût à la saine doctrine, quand je lisais en Luther qu'Écolampade et Zwingli ne laissaient rien des sacrements que des figures nues et représentations sans la vérité, je confesse que cela me détournait de leurs livres, en sorte que je m'abstins longtemps d'y lire. Or, devant que je commençasse d'écrire, ils avaient conféré ensemble à Marbourg et par ce moyen leur véhémence était un peu modérée. »

Ce que l'on se disait, en voyant aux prises les chefs de la Réforme, est donc très facile à conjecturer : des hommes qui prétendent ne connaître que la parole de Dieu, ne rien ajouter d'humain au message divin contenu dans les Écritures, n'interpréter les saintes Lettres que sous l'influx de l'Esprit-Saint, ces hommes-là n'ont pas le droit de différer d'avis sur aucun point, encore moins sur un dogme aussi important que celui de la présence réelle. La vérité est une, le Saint-Esprit ne saurait se contredire.

On conçoit dès lors le souci qui apparaît dans la théologie de Calvin sur l'eucharistie de réconcilier définitivement les doctrines en divergence. Lorsqu'on examine soigneusement ses théories eucharistiques, on est frappé de l'effort de syncrétisme qui s'y accuse. La première moitié des formules qu'il emploie est nettement luthérienne, la seconde, clairement zwinglienne. Il continue sur ce point Bucer et la théologie de Strasbourg. (Voir au mot RÉFORME, t. XIII, col. 2073 sq. l'exposé de la doctrine de Calvin sur l'eucharistie.) Malgré tout, Calvin ne réussit pas et ne pouvait pas réussir à masquer le dissitement profond qui le séparait sur ce point des soi-disant réformateurs. Il ne put qu'ajouter une opinion de plus à celles de ses devanciers et à rendre plus fort l'argument des « variations ».

1° Sources. — Enders-Kimmerle-Fleming, *Luthersbriefwechsel*, 1884 sq.; *Luthers-Werke*, édition Weimar; *Corpus*

reformatorum, Opera Melancthonis, Cabini et Zuinglii; Hermingh. Correspondence des réformateurs dans les pays de langue française, Paris-Geneve, 1806-84.

2° Littérature. — Surtout Walter Köhler, Zwingli und Luther, ihr Streit über das Abendmahl nach seinen politischen und religiösen Beziehungen, Leipzig, 1924. Voir pour le reste de la bibliographie, l'article REFORME et les articles particuliers sur Luther, Bucer, Calvin, Zwingli, Oecolampade, Karlstadt, etc., ainsi que les ouvrages signalés au cours du présent article, surtout Walter Köhler, Das Marburger Religionsgespräch 1529. Versuch einer Rekonstruktion, Leipzig, 1929.

L. CRISTIANI.

**SACRAMENTAIRE (LIVRE).** — Nom donné à un livre liturgique, renfermant les prières et cérémonies usitées dans la célébration de la messe et l'administration des sacrements. Le sacramentaire est « la fois un pontifical, un rituel et un missel; mais dans ce missel on ne trouve que les parties de la messe dites ou chantées par le célébrant : collectes, lectures, prefaces, canon, postcommunions; les chants exécutés par la schola, les lectures faites par les ministres inférieurs, leçons, épîtres, évangiles n'y figurent pas. Sur les trois anciens sacramentaires de la liturgie romaine, léonien, gélasien, grégorien, voir l'art. LITURGIE, t. IX, col. 802-806; sur le Sacramentaire de Bobbio, *ibid.*, col. 810. Voir aussi l'art. MESSE, t. X, col. 1402.

**SACRAMENTAUX.** — I. Notion générale et définition. II. Divisions et énumérations (col. 473). III. Efficacité (col. 476). IV. Administration d'après le Code (col. 479).

I. NOTION GÉNÉRALE ET DÉFINITION. — 1° Notion générale. — 1. *Signification originelle.* — A prendre en son sens le plus strict, qui fut le sens originel, le mot *sacramentaux* désigne les rites institués par l'Eglise dans l'administration même des sacrements : *sacramentalia*, choses se rapportant aux sacrements. En instituant les sacrements, Jésus-Christ, en effet, n'a pas déterminé dans leur détail les rites avec lesquels ils doivent être administrés. D'où la nécessité pour l'Eglise d'instituer ces rites, c'est-à-dire, d'après l'étymologie du mot, ces « sacramentaux ». *Hac voce significamus actiones quasdam vel circumstantias religiosas, quas in sacramentorum administratione vel sacrificii oblatione Ecclesia observat, prout eis quae sunt de essentia seu substantia sacramenti vel sacrificii, ut sunt, verbi gratia, in baptismo, unctio, exorcismus et alia hujusmodi.* Suarez, *De sacramentis*, disp. XV, sect. 1, n. 1. Sacramental donc, en ce sens, l'eau qu'on mélange au vin eucharistique; sacramental, la triple infusion (ou immersion) dans l'administration du baptême; sacramental, la bénédiction de l'exécuteur sur l'huile sainte de l'extreme-onction; sacramental, la gémuflexion que fait le prêtre au cours de la messe, etc.

Sans doute, ces cérémonies ajoutées par l'Eglise au rite sacramental essentiel ne sont pas indispensables pour la validité des sacrements ou du sacrifice, mais leur grande utilité vient du secours qu'elles apportent à la nature humaine, difficilement capable, sans ce secours, de comprendre la dignité des sacrements et du sacrifice et de se disposer suffisamment pour en percevoir les fruits. Cette utilité a été mise en relief par le concile de Trente, à propos des cérémonies de la messe :

« La nature humaine est telle que, sans des secours extérieurs, elle ne saurait que difficilement s'élever jusqu'à la méditation des choses divines. En conséquence, les saints, l'Eglise, notre Mère, a institué certains rites, selon lesquels, au cours de la messe, il convient de prononcer les paroles, tantôt à haute voix et tantôt à voix basse; elle a employé ces cérémonies, bénédictions mystiques, lumineuses, encensements, ornements et autres choses de ce genre, que l'on voit d'ailleurs transmis les traditions et la discipline des apôtres, et cela afin d'inculquer aux esprits le sentiment de la majesté d'un si grand sacrifice et afin d'exalter les âmes

par le moyen de ces signes extérieurs de religion et de piété, à s'élever jusqu'à la contemplation des profonds mystères que renferme ce sacrifice. » SESS. XXII, c. x; cf. can. 7, et sess. VII, can. 13. *De sacramentis in genere*, Denz.-Bannw., n. 943, 954, 836.

Ainsi donc, « la sainteté et l'excellence de nos sacrements veulent que l'Eglise leur donne un *ornement*, une *parure liturgique*. Les cérémonies si pleines d'une haute signification attestant la divinité et la dignité du sacrement, elles le défendent et le protègent; elles réveillent, dans l'âme des fidèles, des sentiments d'estime, de piété et de respect pour ces admirables mystères. Pour rappeler aux fidèles l'excellence des sacrements, un acte solennel est d'autant plus nécessaire que l'acte essentiel, institué par Jésus-Christ, est plus simple en lui-même ». N. Gihl, *Les sacrements de l'Eglise catholique*, § 39, tr. fr., t. 1, Paris, 1901, p. 345.

2. *Signification élargie.* — L'Eglise est allée plus loin, afin d'exalter davantage encore les âmes aux bienfaits de la rédemption. Elle a institué d'autres rites ou signes sacrés qu'elle emploie, en dehors des sacrements, pour obtenir de Dieu, en faveur des fidèles, des effets spirituels. C'est une transposition, dans l'ordre religieux, de ces métaphores, de ces symbolismes naturels dont la vie est remplie et qui consistent à attacher aux choses en usage dans la vie matérielle un sens relatif à la vie morale :

« Toutes les littératures le font voir et la constitution intime des langues le prouve. Le symbolisme en est le fond. Une supposition *archaïque*, n'est-ce pas une allusion à l'ardeur du feu? Un *défilé* de calamités, n'est-ce pas une métaphore empruntée à l'eau? Le *sel attique*, le *sel de la sagesse*, n'est-ce pas un rappel des propriétés actives et conservatrices du sel? Parler avec *unction*, mettre un *baume* sur des douleurs, etc., n'est-ce pas une série de paroles symboliques?... Tout, dans la vie sociale, est pénétré de symbolisme et tend à rapprocher la matière de l'esprit pour dire l'esprit et par là fonder l'esprit.

Mettez ces symboles au service de l'idée religieuse : faites-les avec des sentiments qui correspondent à l'action ; faites-les au nom d'une tradition commune entre chrétiens, sous le couvert ou de par l'institution formelle de l'autorité qui reçoit le groupe ; vous avez les sacramentaux. Toute la poésie de la nature pourra s'y incorporer, comme vous le voyez à traverser les admirables liturgies antiques, à la place des Laudes qu'on appelle livres de pitié. Le divin Maître, dont nul ne peut contester la sublimité et l'élévation morale, s'est incliné devant les rites extérieurs et en a institué lui-même; il a parlé en paraboles; il a agi en symboles expressifs, comme dans la quersonne de l'aveugle on opère par unction; bref, il nous a appris ce qu'il faut faire. L'Eglise l'a imité et développe son action. Benissons-la et vénétons ses rites avec une humilité riche de compréhension supérieure, comme devant une entrée en perspective au fond de laquelle brille le divin vers lequel nous marchons. » Sertillanges, *Revue des jeunes*, 25 décembre 1913, p. 289-290.

Ces signes sacrés, rites, bénédictions, objets sacrés, prières, gestes symboliques, cérémonies, ont bien quelque similitude extérieure avec les sacrements. Ce sont des *signes sensibles*, des *symboles*, comme l'explique le P. Sertillanges. Mais ils en diffèrent essentiellement, puisqu'ils ne sont pas institués par Jésus-Christ et qu'ils ne sont pas destinés à produire, comme les sacrements, la grâce dans les âmes. Cependant le mot *sacramentalia* a pu leur être appliqué d'une manière fort correcte, en raison de leur similitude de symboles, destinés à produire certains effets spirituels.

2° *Origine du nom sacramentalia.* — L'emploi du mot *sacramentalia* est de date relativement récente (XII<sup>e</sup> siècle). Avant cette époque, le mot *sacramentum* était indifféremment employé pour désigner les vrais sacrements et les sacramentaux. Les premiers essais de désignations différentes se font jour dès la première moitié du XII<sup>e</sup> siècle; au XII<sup>e</sup> siècle, sous l'influence décisive de Pierre Lombard, la terminologie définitive est en vigueur.

1. *Avant le XII<sup>e</sup> siècle.* — a) *En Occident.* — Cette période sera plus spécialement étudiée à l'art. SACRAMENTS. Il suffit de rappeler ici brièvement l'évolution, le terme *sacrament* s'est trouvé appliqué à certains rites non sacramentels, mais simplement religieux. C'est ainsi que Tertullien applique le mot de *sacrament* à la bénédiction de Jacob, dans laquelle il voit l'origine de l'imposition des mains, qui est le baptême. *De baptismo*, c. VIII, P. L., t. II (1860), col. 1208 A; au baptême de Jean, *Adv. Marcionem*, I, IV, c. XXXVIII, t. I, col. 453 A; à certains rites symboliques, comme le baptême du Christ, *Adv. valentinianos*, c. XXVII, t. II, col. 581 A; ou mystiques, comme l'onction consécatoire du Christ, *Adv. Praxeum*, c. XXVIII, t. II, col. 192 B. Cf. E. de Backer, dans *Pour l'histoire du mot « sacrament »*, I. *Les antécédents*, Louvain, 1924, p. 111-113. Du même auteur, *Sacramentum, le mot et l'idée représentée par lui dans les œuvres de Tertullien*, Louvain, 1911, p. 61 sq. J. Poukens, S. J., a également relevé, dans le sens de cérémonies sacrées, le mot *sacramentum*, une fois chez saint Cyprien, *Epist.*, LXXIV, n. 4, édit. Hartel, p. 802; deux fois chez Firmilien, *Epist.*, LXXV, n. 6, 10, *ibid.*, p. 813 et 818; une fois dans le *De aleatoribus*, n. 5, *ibid.*, p. 97; et une fois dans la *Passio SS. Montani et Lucii*, n. 22, dans von Gebhardt, *Acta martyrum selecta*, Berlin, 1902, p. 160.

Au IV<sup>e</sup> siècle, cette extension très large de la signification du mot *sacrament* se maintient chez les auteurs ecclésiastiques. « Tout ce qui est en rapport avec les sacrements et le sacrifice, choses et personnes, était consacré au service divin par une bénédiction particulière. La bénédiction consécatoire, les choses nécessaires à cet effet ainsi qu'à l'administration des sacrements, furent communément appelés aussi « sacrements » : *sacramenta catechumenorum, baptismi*. La consignation avec le signe de la croix, l'enquête sur la foi, l'exorcisme, l'onction avec la salive sur les oreilles et les narines, la bénédiction des cendres, leur distribution aux catéchumènes, la bénédiction du sel et sa présentation, tout cela fut appelé *sacrament*. » Schanz, *Die Lehre von den heiligen Sacramenten der katholischen Kirche*, Fribourg-en-B., 1893, p. 80. Il serait facile de démontrer l'exactitude de cette affirmation, en interrogeant saint Augustin qui, cependant, a commencé à esquisser la théologie des éléments et de l'efficacité des sacrements. Ce Père, en effet, parle du *sacrament* du symbole, de l'oraison dominicale, exactement comme il parle du sacrement de baptême et du sacrement de l'autel, et cela dans le même sermon. *Serm.*, CCXXXVIII, n. 3, P. L., t. XXXVIII, col. 1101 sq. C'est pour lui, vu la pauvreté et l'hésitation du langage ecclésiastique, une nécessité de désigner par le même mot des choses lointainement analogues et en réalité dissemblables. Leur symbolisme commun autorise cette communauté d'appellation : *Ista dicuntur sacramenta, quia in iis aliud videtur, aliud intelligitur*. *Serm.*, CCLXXII, *ibid.*, col. 1247. Voir, en ce sens, divers textes d'Augustin. *De peccatorum meritis et remissione*, I, II, c. XXVI, P. L., t. XLIV, col. 176 (*sacramentum catechumenorum*); *Contra Faustum*, I, XII, c. XIX; I, XIX, c. XI, t. XLII, col. 264, 355; *De catech. rudibus*, c. XXVI, n. 50, t. XL, col. 344; *Serm.*, CCXXVII (*sacramentum jejunii et exorcismi*), t. XXXV, col. 1100.

Cette extension du mot *sacrament* aux choses et cérémonies liturgiques diverses que nous appelons aujourd'hui sacramentaux, est vraisemblablement la clef qui permet de résoudre maintes difficultés touchant le nombre des sacrements chez les Pères. Voir SACRAMENTS. Ambroise appelle le sacrement la lotion des pieds, *De mysteriis*, c. VI, n. 32, P. L., t. XVI (1845), col. 308; mais en vue surtout de qu'il n'y a pas un simple sacramental auquel on recourt, et non d'un remède contre le péché originel

lui-même, mais parce qu'il s'agit d'un remède contre les effets mauvais de ce péché héréditaire, lesquels subsistent même après le baptême. Cf. *De sacramentis*, I, III, c. 1, n. 7, *ibid.*, col. 433, et Ambroise lui-même, *In ps. XLVIII*, n. 9, t. XIV, col. 1159.

L'historien du dogme devra constater qu'aucun progrès dans la terminologie ne se produira en Occident avant le XII<sup>e</sup> siècle; témoins, les énumérations de saint Pierre Damien († 1072), *Serm.*, LXIX, P. L., t. CXLIV, col. 897 sq.

b) *En Orient.* — Le même phénomène de terminologie confuse suit une courbe analogue. Au V<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> siècle le pseudo-Denys en est une preuve intéressante. Au début de sa *Hérarchie ecclésiastique*, I, I, c. I-V, puis, plus loin, I, II, c. I-III; I, III, c. I, les mots *ἁγιασμός*, *ἁγίασμα*, *ἁγίασμα*, dont il se sert plus fréquemment pour désigner les vrais sacrements, se trouvent aussi appliqués aux sacramentaux. Dans les *ἁγιασμοί* et les *ἁγίασμα*, il fait entrer, en effet, la consécration du chrême et de l'autel, le rite consécatoire des moines, le rite de la sépulture qui comportait une onction d'huile sur le corps du défunt. P. G., t. III, col. 372-425, *passim*. Cf. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalem*, t. III, p. 9; Pourrat, *La théologie sacramentaire*, Paris, 1907, p. 240. Théodore le Studite († 826), s'en tient à la doctrine du pseudo-Denys et enseigne que le saint habit monacal est un « mystère ». Cf. Pargoire, *L'Église byzantine de 527 à 847*, Paris, 1905, p. 338.

L'influence du pseudo-Denys, mêlée sans doute à d'autres considérations personnelles, se retrouvera encore dans la confusion qui règne en certaines énumérations postérieures des sacrements, celle de Job le moine (fin du XII<sup>e</sup> siècle), probablement le même personnage que Job Jasites, contemporain de Michel Paléologue et de Jean Veccos, qui considère le « saint habit monacal » comme un des sacrements et complète sur ce point Théodore le Studite en distinguant trois degrés dans cet habit, *τὸ μικρόσχημα* ou *μικροσχημον* ou *ὑποσχημον*, c'est à dire le petit habit; *τὸ τῆς κοινῆς τέλειον ἅγιον σχῆμα*, l'habit parfait de la tonsure, et enfin *τὸ ὑπερσχημον* ou *ὑπερσχημον*, le grand habit, ou habit angélique. Cf. Jugie, *op. cit.*, p. 19. D'ailleurs la virginité rentre, pour cet auteur, dans le sacrement du saint habit; la consécration et la dédicace de l'église, dans celui de la confirmation, et la consécration du saint chrême — chose étonnante — dans celui de l'eucharistie! *L'elevation sanctissimæ*, rite accompli après le repas, se réfère également au sacrement de l'eucharistie. Jugie, *op. cit.*, p. 18-19. Le traité de Job, *Ἐκείνου τοῦ ἁγίου ἁγίασμα*, n'est pas édité et est cité par M. Jugie d'après le ms. 64 du *Supplément grec* de Paris.

La dissertation de Job semble avoir été connue de Syméon de Thessalonique qui, au XVI<sup>e</sup> siècle, considère encore comme un sacrement le saint habit et désigne du nom de sacrement (mystère) un certain nombre de sacramentaux : consécration du saint chrême, consécration de l'autel, dédicace de l'église, sacre de l'empereur, oraison dominicale, heures canoniques, élévation *τῆς παναχρίας*, office des funérailles. Qu'il s'agisse ici de confusion, non de doctrine, mais de simple dénomination, la chose apparaît évidente, tout d'abord parce que Syméon lui-même discerne parfaitement les véritables sacrements des sacramentaux; ensuite, parce qu'à cette époque le nombre septénaire des sacrements était déjà, entre Orientaux et Latins, parfaitement fixé. L'ouvrage de Syméon de Thessalonique, *Ἐπεὶ τῶν ἁγίων τελεσμάτων*, dans la P. G., t. CLV, col. 175-696. Cf. Jugie, *op. cit.*, p. 19-20.

On trouve la même confusion des sacrements et des sacramentaux sous la même dénomination, au XV<sup>e</sup> siècle



cle, dans les *Réponses canoniques* de Joasaph, métropolitaine d'Éphèse, publiées récemment en Russie (1903), à Odessa, 1903. Elles appellent encore sacrements la consécration de l'église, le rite des funérailles, l'habit monacal. *Op. cit.*, p. 38.

Au XVI<sup>e</sup> siècle, même remarque en ce qui concerne Damascène de Thessalonique (c. 1577), qui appelle sacrement la profession religieuse et le grand habit monacal. *Orthographia theologiae et alia de sacra theologiae*. Venise, 1550, p. 49.

2. Les premiers essais de précision dans la terminologie, au XII<sup>e</sup> siècle. — *cf.* Hugues de Saint-Victor.

Hugues, le premier, semble-t-il, établit une distinction dans l'appellation théologique entre les sacrements véritables et les sacramentaux. Les nombreux objets groupés par Hugues sous le nom de *sacramenta* sont rangés par lui en trois catégories : d'abord, les sacrements dans lesquels consiste le salut et par lesquels est reçu le salut, et il donne comme exemple le baptême et l'eucharistie; ensuite, deux autres classes de sacrements, ceux qui, sans être nécessaires au salut, sont utiles à la sanctification, parce qu'ils favorisent l'exercice de la vertu et l'acquisition de la grâce (exemples : eau bénite, cendre); ceux qui sont uniquement institués pour préparer les éléments nécessaires, dans les personnes ou les choses, à l'administration des autres sacrements (rites accessoires des sacrements ou cérémonies et vêtements sacrés pour initier aux ordres les ministres et leur en permettre l'exercice). A ces distinctions opportunes, Hugues joint une terminologie nouvelle : *sacramenta salutis*, *sacramenta administrationis*, *sacramenta exercitationis*. Les deux dernières catégories sont les sacramentaux. Voir les textes dans *De sacramentis*, l. I, part. IX, c. vii; part. X, c. 1, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 327 AB; 439 A. Voir également ici HUGUES DE SAINT-VICTOR, t. VII, col. 280.

b) Les canonistes et théologiens contemporains d'Hugues. — S'inspirant sans doute de lui, ils établissent quatre catégories de sacrements. C'est la *species quadriformis sacramentorum*, qu'on trouve dans certains textes, la plupart inédits et que nous connaissons, grâce à la transcription qu'en a faite J. de Ghellinck, *Le mouvement théologique du XII<sup>e</sup> siècle*, p. 359-363. Cette division en quatre catégories, déclare cet auteur, embrasse dans un même ensemble les sacrements proprement dits et les rites moins importants que nous appelons aujourd'hui *sacramentaux*; elle distingue parmi eux, avec de légères divergences dans la répartition de quelques rites, les *sacramenta salutaria*, les *ministratoria*, les *veneratoria* et les *preparatoria*. Les principaux auteurs qui l'emploient sont Rufin, Etienne de Tournai, Jean de Faenza, Sicard de Crémone, la *Summa Lipsiensis* et Huguccio, tous canonistes, et un annotateur anonyme de Pierre Lombard. D'autres noms plaieraient encore s'ajouter à cette liste, comme divers plagiaires anonymes de Rufin... *Op. cit.*, p. 359. Tous ces auteurs s'échelonnent de 1150 au milieu du XIII<sup>e</sup> siècle. C'est, de toute évidence, l'air du temps qui est l'aboutissement de cette classification usuelle chez les canonistes. J. de Ghellinck n'hésite pas à penser qu'Hugues de Saint-Victor est entre pour une grande part dans l'élaboration de la formule, en raison de l'influence exercée par ses écrits. P. 365. Il n'est pas difficile, en effet, d'établir des rapprochements directs entre les trois dernières classes des canonistes d'une part, et, d'autre part, les deux dernières classes d'Hugues. P. 366-369. Toutefois la classe des *veneratoria*, tout en recevant quelque inspiration d'Hugues, pourrait bien prendre plus directement son origine dans les œuvres liturgiques et les homiliaires de l'époque carolingienne. P. 368-369.

c) Abélard. — S'appuyant sur la distinction que formule de son côté Hugues de Saint-Victor, Abélard et son école retiennent pour vrais sacrements, *sacramenta*

*maiora*, les seuls sacrements « spirituels », c'est-à-dire ceux qui donnent le salut; tous les autres deviennent les *sacramenta minora*, c'est-à-dire les sacrements de moindre importance. *Epitome theologiae christianae*, part. III, c. XXVIII, *P. L.*, t. CLXXVIII, col. 173. Mais déjà, avec d'autres expressions, la discrimination était établie par d'autres auteurs. Alger de Liège (c. 1134) divise les sacrements en sacrements de nécessité et sacrements de dignité. *De misericordia et iustitia*, l. III, c. LV, *P. L.*, t. CLXXX, col. 956. Hugues de Saint-Victor, dans un des textes précités, parlait des sacrements principaux, concernant le salut, et des sacrements non nécessaires au salut. *De sacramentis*, l. I, part. IX, c. vii, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 327; il appelle même ces derniers, lui aussi, *sacramenta minora*. *Ibid.*, l. II, part. IX, c. 1, col. 471. L'expression *sacramenta principalia* se retrouve encore dans l'ouvrage *De sacramentis sacramentis, officiis et observationibus ecclesiasticis*, attribué à Robert Paululus, l. I, c. XII, *P. L.*, t. CLXXVII, col. 388.

Le mot seul, pour désigner une chose déjà si distinctement observée, restait à trouver.

3. Le mot sacramentalia aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles. — On en trouve un premier exemple dans une charte de 1143, mais ici, le mot *sacramentalia* est employé dans un sens juridique, les *instrumenta* du sacramentum-serment. Du Cange, *Glossarium mediæ et infimæ latinitatis*, au mot *Sacramentum* (en fin de l'article), t. VI, Paris, 1846, p. 16.

Si le mot était trouvé, il fallait lui donner un sens théologique. Ce fut, semble-t-il, l'œuvre de Pierre Lombard et non, comme l'affirme P. Pourrat, d'Alexandre de Halès. La *théologie sacramentaire*, p. 244, note 1. *Catechismus et exorcismus neophytorum sunt, magisque sacramentalia quam sacramentalia dici debent*. *Sent.*, l. IV, dist. VI, n. 8, *P. L.*, t. CXCI, col. 855. On le trouve aussi, vers la même époque, chez le canoniste Rufin (cf. dom Gaspard Lefebvre, dans *Liturgia*, Paris, 1930, p. 754) et Huguccio de Ferrare (cf. J. de Ghellinck, *Le mouvement théologique...*, p. 342).

Mais les commentateurs de Pierre Lombard lui donneront désormais droit de cité. Alexandre de Halès, saint Bonaventure, saint Thomas en parleront couramment, comme d'un terme par tous admis: cf. saint Thomas, III<sup>e</sup>, q. LXV, a. 1, ad 8<sup>um</sup>. Parfois, saint Thomas emploie l'expression équivalente de *sacra*, I-II<sup>e</sup>, q. CVIII, a. 2, ad 2<sup>um</sup>; II-II<sup>e</sup>, q. XCIX, a. 1.

3<sup>o</sup> Définition. — 1. Les définitions proposées avant le Code. — L'idée de sacramental, primitivement attachée aux rites accessoires des sacrements, puis transportée à toutes sortes de cérémonies religieuses, voire d'objets religieux, a obligé les théologiens à donner du sacramental une définition aussi compréhensive que possible.

Ce son entraîne nécessairement quelque embarras. Ainsi que le note Hugon, *De sacramentis in communi*, q. vi, a. 3, n. 3, « les uns veulent comprendre sous ce vocable : a) les rites employés dans les sacrements; b) les bénédictions extrasacramentelles; c) les choses bénites elles-mêmes; d) certaines œuvres pies. D'autres répugnent à considérer comme sacramentaux les cérémonies qui sont simplement ordonnées à une plus grande solennisation du sacrement ». *Tractatus dogmatici*, t. III, Paris, 1931, p. 167-168. Dès lors, suivant qu'on voudrait ou non exclure des sacramentaux les simples cérémonies, on encadre certaines prières ou certaines œuvres pies, la définition des sacramentaux pourra varier assez sensiblement.

Quelques exemples : Nous avons lu plus haut la définition de Suarez. Il le est restreinte aux seuls rites accessoires de l'administration des sacrements. Ce qui l'empêche pas ce théologien de compléter sa pensée : *Verum est et observatio dignum, quia ceremonie*

*sacramentorum ejusdem fere rationis sunt cum nonnullis aliis ritibus qui extra sacramenta fiunt et observantur; ideo nomen sacramentalia latius frequenter usurpari. Loc. cit., n. 3.*

Dans son *opuscule* classique, *De sacramentalibus*, Rome, 1907, p. 7, le P. Arendt, S. J., donne une définition aussi compréhensive que possible : *Sacramentalia sunt signa ad cultum Dei externum legitime instituta, quibus Ecclesia Christi tanquam instrumentis utitur ad ceteros effectus supernaturales in sua ordinaria potestate contentos, praefer proprium sacramentorum propriumque sacrificii effectum, fidelibus impertiendis. Cette définition présente un grave défaut, celui d'être trop longue.*

Chr. Pesch a voulu en conserver l'essentiel et la résume ainsi : *Sacramentalia sunt signa sacra ab Ecclesia adhiberi solita ad fidelibus impertiendis fructus imperatoris ecclesiasticae. Praelectiones dogmaticae, t. vi, n. 332.*

Autre définition très acceptable, celle de Lehmkühl : *Sacramentalia sunt ritus et caeremoniae sacrae ab Ecclesia constitutae, aut res ad ipsas sanctae benedictae, ad promittendum salutem usum fidelium destinatae. Theol. moral., t. II, n. 3.*

Voici maintenant une définition qui exclut les cérémonies : *Sacramentalia sunt res quaedam sacrae vel ritus sacri, ab Ecclesia instituta et extra vel infra sacramentorum administrationem adhibita, quae ex Ecclesiae interventione virtutem habent, a dispositione subjectiva fidelium independentem : vel deputanti personam sui objectum cultus divini, vel procurandi earum boni finis et utilia, tam spiritalia, quam temporalia. De Smet, *De sacramentis et quatuor, de baptismo et confirmatione*, Bruges, 1915, n. 193. Très complète, évidemment, et circonscrivant bien son objet ; mais plus longue encore que celle d'Arendt.*

D'autres veulent exclure non seulement les cérémonies, mais encore certaines œuvres pies ; bien plus, elles restreignent les effets des sacramentaux, tout au moins dans l'intention dernière de l'Eglise, aux effets spirituels. Ainsi Van Noort : *Res sensibiles, legitime instituta, ad spirituales effectus significantes et producentes. De sacramentis, t. I, n. 153.* On reproche à cette définition d'être imprécise, parce qu'elle restreint les effets des sacramentaux aux effets spirituels et qu'elle ne souligne pas le rôle de l'Eglise dans leur mode d'action. Le premier de ces reproches peut s'adresser également à la définition de Nodding : *Signa sacra ab Ecclesia instituta, quibus, potestate Ecclesiae a Christo collata, fidelibus effectus supernaturales communicantur. De sacramentis, n. 44.*

Dans toutes ces définitions, on l'a pu remarquer, seul Lehmkühl parle encore expressément des cérémonies sacrées. Les autres s'abstiennent d'employer ce mot ou même repoussent, dans leurs explications, la chose. Comme le fait observer Hervé, *Manuale theologiae dogmaticae, t. III, n. 521*, les théologiens postérieurs à Bellarmin ont, dans l'ensemble réservé le nom de *cérémonies* aux rites accessoires de l'administration des sacraments et le nom de *sacramentaux* aux choses et aux actions qui, employées en dehors des sacraments, présentent avec les sacraments quelque similitude. Voir également de Smet, *op. cit.*, n. 193, note 33. Fr. J. Connell, *De sacramentis Ecclesiae, t. I*, Bruges, 1933, n. 90.

2. *La définition officielle du Code.* — Depuis la publication du Code, la plupart des auteurs s'en tiennent à la définition contenue dans le canon 1144 : *Sacramentalia sunt res aut actiones, quibus Ecclesia, in aliquam sacramentorum imitationem, uti solet ad obtinendos, ex sua imperatore, effectus praesertim spirituales.* On peut dans cette définition, relever les points qu'elle précise et ceux qu'elle laisse encore volontairement dans l'indécision.

a) *Précisions apportées par la définition officielle.* —

En premier lieu, la définition précise l'objet constituant le sacramental : *chose ou action*, non pas quelconques dans l'ordre religieux, mais présentant une *similitude extérieure avec les sacraments*. Par là, il semble bien que les simples cérémonies soient exclues. Toutefois d'excellents auteurs maintiennent encore aujourd'hui que les « rites vénérables contenant un sens profond et qu'on a coutume d'employer dans l'administration des sacraments sans constituer toutefois une partie essentielle du signe extérieur sacramental, doivent être appelés sacramentaux, parce qu'ils appartiennent aux sacraments. » Diekamp-Hoffmann, *Theologiae dogmaticae manuale, t. IV*, Tournai-Paris, 1934, p. 74.

En affirmant ensuite dans les sacramentaux une certaine imitation des sacraments, la définition montre en quoi consiste la similitude de ceux-là à l'égard de ceux-ci. Comme les sacraments, les sacramentaux sont des signes *sensibles et pratiques*, institués en vue d'obtenir des effets principalement spirituels.

Mais elle montre aussi, en troisième lieu, en quoi diffèrent sacraments et sacramentaux. Dans les sacraments, l'efficacité du signe pratique vient de la volonté même du Christ qui confère aux rites institués par lui, dûment accomplis et reçus, la vertu de produire l'effet signifié par eux ; dans les sacramentaux, c'est la *prêre de l'Eglise* qui intervient pour obtenir de Dieu les bienfaits qu'on attend de leur usage. Sacraments et sacramentaux sont donc différents en raison de leur mode d'action.

Mais, en quatrième lieu, il convient encore de marquer une profonde différence entre les uns et les autres quant à l'effet produit. Dans les sacraments dignement reçus, l'effet est la grâce sanctifiante ; dans les sacramentaux, l'effet est désigné par le Code d'une manière très générale : « des effets surtout spirituels », qui excluent, à coup sûr, la grâce sanctifiante, spirituel n'étant pas ici synonyme de surnaturel.

b) *Points laissés dans l'indécision.* — Tout d'abord, la question des rites sacramentels accessoires n'est pas touchée, du moins directement dans la définition du Code. Nous avons vu, dans Diekamp, ainsi que dans Lehmkühl, les cérémonies sacramentelles conservées au nombre des sacramentaux. L'énumération rapportée plus loin, voir col. 475, d'après dom Lefebvre, montrera que cette conception peut encore présenter une part de vérité.

Un second point plus important est celui de l'institution des sacramentaux. Plusieurs auteurs, à ce sujet, restent volontairement dans le vague : Van Noort insiste sur la formule : *legitime instituta*. Chr. Pesch tourne la difficulté : *signa sacra ab Ecclesia adhiberi solita*. C'est que ces auteurs veulent encore sauvegarder l'opinion d'après laquelle certains sacramentaux auraient été institués par le Christ lui-même. Le P. Arendt *op. cit.*, p. 16, cite l'*Oraison dominicale* et le *Lavement des pieds* du jeûdi saint.

La plupart des auteurs cependant estiment que tous les sacramentaux sans exception sont d'institution purement ecclésiastique. Chr. Pesch va même jusqu'à dire que cette dernière opinion, *communissima doctrina theologorum*, nous permet de nier en toute sécurité la probabilité de l'autre. *Op. cit.*, n. 333. Si le Christ s'est servi d'exorcismes, s'il a pratiqué le lavement des pieds, il ne les a pas, pour autant, institués comme sacramentaux ; c'est de l'Eglise seule que relève cette institution, faite pour commémorer pieusement l'exemple donné par le Christ. *Id., ibid.*, cf. J. Connell, *op. cit.*, n. 90, et surtout Cappello, *Tractatus canonico-moralis de sacramentis...*, t. I, Turin, 1921, p. 72, n. 99. Bien que la définition officielle ne tranche pas ce petit débat théologique, on doit estimer que ces derniers auteurs sont dans le vrai. Sans doute, comme l'explique

Noldin, on peut rapporter au Christ d'une manière médiate et générale l'institution des sacramentaux, parce que tout d'abord le Christ a donné à l'Eglise le pouvoir de les instituer et qu'ensuite, en ce qui concerne plusieurs d'entre eux, les bénédictions et les exorcismes, par exemple, il apparaît des rejets exagéliques que Jésus-Christ les a pratiqués et en a, par conséquent, laissé la formule générale à ses apôtres. Mais l'institution immédiate du signe sacré, destiné à obtenir par l'impétration de l'Eglise des fruits surtout spirituels, appartient, comme la nature même des choses l'exige, à l'Eglise seule. La nature des choses, dans le cas présent, c'est l'effet produit par le sacramental. Saint Thomas s'appuie sur cette raison pour démontrer que le sacramental, dans la nouvelle Loi, est laissé à la libre institution de l'Eglise : « Les sacramentaux de la nouvelle Loi, dit-il, nous communiquent la grâce qui vient du Christ et c'est pourquoi il a dû les instituer; mais les sacramentaux (*sacra*) ne nous donnent pas la grâce. Ainsi nous ne la recevons pas dans la consécration d'un temple, d'un autel ou d'un autre objet, ni dans la célébration même des solennités. Et, parce que ces choses, considérées en elles-mêmes, n'appartiennent pas nécessairement à la grâce intérieure, le Seigneur a laissé leur institution à la libre disposition des fidèles. » I-II<sup>o</sup>, q. cxxii, a. 2, ad 2<sup>um</sup>. Que l'Eglise ait reçu de Jésus-Christ le pouvoir d'établir des sacramentaux, cela découle immédiatement de la doctrine du concile de Trente relative au pouvoir d'établir des cérémonies dans l'administration des sacrements, sess. vii, *De sacram. in genere*, can. 13, Denz.-Bannw., n. 856; d'établir et de modifier, dans l'administration des sacrements ce qui n'appartient pas à leur substance. Sess. xxi, c. ii, id., n. 931. On peut en effet appliquer à l'Eglise ce que saint Paul dit des apôtres, *ministros Christi et dispensatores mysteriorum Dei*, I Cor., iv, 1, saint Paul devant lui-même « disposer » les détails de l'administration de l'eucharistie. I Cor., xi, 34. Toute la tradition relative au développement du culte dans l'Eglise témoigne en faveur de ce pouvoir. Voir ici CÉRÉMONIES, t. ii, col. 2139 sq. Sur la parfaite correspondance d'un tel pouvoir avec les exigences de la psychologie humaine, voir le concile de Trente, sess. xxii, c. v et can. 7, Denz.-Bannw., n. 943, 954; plus haut, col. 466.

Sans trancher la question théoriquement controversée de l'institution de tous les sacramentaux par l'Eglise, le canon 1145 semble être en faveur de l'opinion aujourd'hui communément admise par les canonistes et les théologiens : *Nova sacramentalia constituere aut recepta authentice interpretari, ex eisdem aliqua abolere aut mutare, sola potest Sedes apostolica*.

II. DIVISIONS ET ÉNUMÉRATIONS. — Nous employons ici le pluriel à dessein, en raison surtout des anciennes divisions et énumérations qu'il est bon de signaler à titre documentaire et de la nouvelle division suggérée par le Code avec les énumérations qui s'y rapportent logiquement.

1<sup>o</sup> Les anciennes divisions et énumérations. — 1. Les anciens théologiens avaient réparti, sans grand fondement d'ailleurs, ainsi que le notent Sylvius, *In III<sup>am</sup> part. Summæ S. Thomæ*, q. lxxxvii, a. 3, et les carmes de Salamanque, *De sacramentis in genere*, disp. X, dub. 1, n. 8, une première énumération des sacramentaux, consacrée par l'usage et resumée dans ce vers mnémotechnique :

Orans, tinctus, edens, confessus, dans, benedicens.

Orans, c'est l'oraison dominicale et les autres prières, surtout publiques, prescrites par l'Eglise et faites en son nom. — Tinctus, c'est l'aspersion de l'eau bénite et les onctions saintes. — Edens, c'est la communication des nourritures bénites par l'Eglise, par exemple le

pain bénit. — Confessus, c'est la confession générale que se fait au début de la messe, à la distribution de la communion ou au cours de la récitation de l'office. — Dans, c'est l'aumône et les autres œuvres de miséricorde spécialement recommandées par l'Eglise. — Benedicens, ce sont les bénédictions de tous genres, réservées ou non réservées, accordées aux personnes et aux choses, par le pape, les évêques ou les prêtres. Ces quelques indications suffisent pour montrer, contre certains auteurs (comme Van Noort et Noldin), que l'oraison dominicale et des œuvres pies, aumônes corporelle et spirituelle, peuvent devenir sacramentaux, si le *Pater* est récité au nom de l'Eglise dans les offices prescrits par elle, si l'aumône est faite d'après les indications de l'Eglise (compensation des dépenses du carême, aumône en faveur d'œuvres d'apostolat recommandées).

2. Une deuxième nomenclature ancienne énumère sept sortes de sacramentaux :

Crux, aqua, nomen, edens, ungens, jurans, benedicens.

Crux est l'indication de la valeur, comme sacramental, du signe de la croix. — Aqua, c'est l'eau lustrale et l'usage qu'on en fait. — Nomen est l'invocation du saint nom de Jésus (on ne voit pas très bien, comment cette invocation peut constituer un sacramental). Edens et benedicens gardent la même signification que précédemment. — Ungens désigne expressément les onctions d'huile sainte et jurans, les exorcismes.

On trouvera d'ailleurs très facilement, chez les anciens auteurs, d'autres énumérations plus complètes. Ces nomenclatures, quelque peu arbitraires, devaient nécessairement posséder une grande élasticité pour répondre à la nécessité d'inclure tous les sacramentaux.

2<sup>o</sup> Les divisions modernes. — Les théologiens contemporains ont éprouvé le besoin d'établir des divisions et des énumérations plus sérieuses. Leurs précisions ont abouti certainement, à peu de chose près, à la solution définitive proposée par le droit canonique : *Sacramentalia sunt res aut actiones*. Si l'objet qui constitue le sacramental est quelque chose de transitoire, comme une bénédiction, on rapporte à l'action le sacramental de ce genre. Si l'objet est quelque chose de permanent, comme une chose bénite, on rapporte aux choses ce sacramental. Une telle division semble adéquate et renferme tous les sacramentaux passés, présents et futurs. Sur cette division, Noldin a une comparaison heureuse : les sacramentaux-choses sont comparables à l'eucharistie qui demeure; les sacramentaux-actions sont comparables aux autres sacrements qui, une fois appliqués, n'existent plus. *Op. cit.*, n. 45, 1.

Sous cette division générale, il n'est pas difficile de trouver, dans les textes du Code lui-même, une division plus précise, distribuant les sacramentaux-actions en trois groupes distincts : les *consécérations*, can. 1147, § 1; les *bénédictions*, can. 1147, § 2-4; les *exorcismes*, can. 1151-1153. La plupart des auteurs, rangeant dans un même groupe consécérations et bénédictions, admettent donc une triple classe de sacramentaux : les *bénédictions* et *consécérations*, les *exorcismes*, les *choses bénites* ou *consacrées*. Cf. J. Connell, *op. cit.*, n. 91.

On se reportera ici à BÉNÉDICTION, t. ii, col. 670 sq.; ENOUCHEMENT, t. v, col. 1762 sq.

L'article BÉNÉDICTION étant antérieur au Code, il faut noter ici les précisions apportées par le canon 1148, concernant la distinction entre *bénédictions simplement innovatives*, appliquées à certaines choses (bénédition des mets, des maisons, des champs, etc.) ou à certaines personnes (bénédition nuptiale, de la mère *post partum* [relevailles], du Saint-Sacrement), pour obtenir de Dieu faveur et protection; — et les *bénédictions consécratoires* et *consécatoires*, qui font de la chose ou de



la tonsure, la bénédiction de l'eau, la bénédiction de l'huile, la consécration d'une croix, etc. (consécration d'église, d'autel, de calice, bénédiction de ciboire ou de cloche; première tonsure cléricale, bénédiction d'une vierge, d'un abbé, d'un roi, etc.).

Une telle énumération serait l'exposé liturgique et rubrical des sacrementaux. Elle est donnée dans le *Manuel* avec les explications utiles, dans le manuel *Liturgia*, Paris, 1930, p. 764-790. Le principe de l'énumération est rationnel. L'auteur passe « en revue les sacramentaux qui se groupent autour du saint sacrifice et des sacrements, c'est-à-dire autour du baptême, de la pénitence, de l'eucharistie, de la confirmation, de l'extrême-onction, de l'ordre, du mariage — en les présentant dans cet ordre — et les sacramentaux qui concernent toutes les nécessités des chrétiens dans leurs occupations journalières ». P. 764.

1. *Jeûnes*. — L'obligation, avec la bénédiction des fonts, la bénédiction de l'eau les dimanches, les bénédictions; les cérémonies du baptême, avec l'exsufflation et les exorcismes, les signes de croix, les impositions des mains, l'imposition du sel, l'insalivation, les onctions, le chrême, le cierge.

2. *Pénitence*. — Les cendres, les cérémonies et prières du sacrement de pénitence, les psaumes pénitentiels, le coup de baguette des grands pénitenciers romains.

3. *Eucharistie*. — Encensements, lavabo, oblation du pain et du vin, eulogies ou pain béni; le geste du prêtre se frappant la poitrine, le mélange de l'eau et du vin, le *Pater* et le dernier évangile; le baiser de paix et la bénédiction.

Au cours de la messe, se bénissaient autrefois un grand nombre de sacramentaux : on a conservé quelques-uns de ces rites, tels que la bénédiction des saintes huiles, les ordinations des clercs, la consécration des évêques, la bénédiction des abbés et des abbeses, la consécration des vierges, la profession monastique, le sacre des rois et des reines, la bénédiction nuptiale, etc. C'est aussi en relation avec la messe qu'on procède à certaines bénédictions, en les faisant immédiatement avant, ou même pendant, parce que les objets bénits s'y rapportent par leur destination. C'est ainsi que l'on trouve dans le missel la bénédiction de l'eau, des cendres et du cierge pascal, dont nous avons déjà parlé, et la bénédiction des cierges (cierge pascal et cierges de la Chandelier), des rameaux, de l'agneau pascal et des crûs de Pâques (en certains endroits), des *Agnus Dei* (à Rome, par le pape), de la rose d'or (pareillement bénite par le pape). La bénédiction du pain, au moment de l'offertoire, complétée par sa distribution à la fin de la messe, est l'une des plus vénérables, encore que le cérémonial romain ne la connaisse point : elle existe encore en de nombreux diocèses de France. Certains rites, tout en étant étrangers au saint sacrifice, ont cependant un rapport plus ou moins lointain avec lui. Ces sacramentaux sont la bénédiction des cloches et des orgues, la bénédiction des calices, la bénédiction des ornements sacerdotaux, des nappes d'autels, des linges sacrés, le lavement des pieds, la bénédiction de la première pierre et la dédicace d'une église, la bénédiction d'un pèlerin, et tous les rites des funérailles, y compris la bénédiction des cimetières, des tombes et des croix de cimetières.

4. *Confirmation, extrême-onction et ordre*. — Le symbolisme de l'huile doit être mis en relief, tant en ce qui concerne l'huile des infirmes et celle des catéchumènes que l'huile d'ordonne, dont la bénédiction ou la consécration se fait le jeudi saint par l'évêque. On doit considérer comme sacramentaux différentes cérémonies de la confirmation : la première imposition des mains, la forme de croix donnée à l'huile, le frottement.

Pareillement, dans l'extrême-onction, les prières et exorcismes et, après l'administration du sacrement, la bénédiction des malades et la recommandation de l'âme. Dans l'administration du sacrement de l'ordre, l'Eglise a introduit divers sacramentaux qui constituent des cérémonies parfois très importantes. La tonsure, les ordres mineurs et le sous-diaconat lui-même pourraient bien n'être ici que des sacramentaux. Voir *ORDRE*, t. XI, col. 1380. De plus, parmi les sacramentaux qui ont des analogies avec le sacrement de l'ordre, il faut énumérer : la bénédiction des palliums, la bénédiction d'un abbé ou d'une abbesse, celle des vierges consacrées à Dieu; la profession religieuse, le sacre d'un roi ou d'une reine. Voir *SACRE DES ROIS*, col. 482.

5. *Les sacramentaux qui se rapportent au mariage*. — Outre la bénédiction nuptiale, qui se donne normalement à la messe de mariage, il faut aussi compter la bénédiction de l'anneau et même la bénédiction du lit nuptial, ainsi que la cérémonie des relevailles. L'Eglise a aussi une bénédiction pour les personnes stériles et pour les femmes enceintes qui sont en péril.

6. Enfin, on peut énumérer les *sacramentaux qui se rapportent à la sanctification de la vie quotidienne*, que l'Eglise sans doute n'a jamais rendus obligatoires, mais qui peuvent avoir une grande portée dans la sanctification de nos occupations les plus ordinaires : benedictio, grâces, angelus, processions, saluts et bénédictions, du Saint-Sacrement, etc.

Dom Lefebvre termine son exposé liturgique et rubrical par une liste alphabétique des sacramentaux, en s'inspirant du rituel et de l'ouvrage de dom Picard, *Sacramentaux ou consécrations et bénédictions de l'Eglise*, Abbaye de Maredsous. *Op. cit.*, p. 787-790.

III. EFFICACITÉ. — Nous étudierons un double aspect de l'efficacité des sacramentaux, leur *mode d'action*, leurs *effets*.

1° *Mode d'action*. — Il semble qu'ici, une distinction préalable s'impose entre « choses » et « actions ».

1. Quant aux *choses* ou *personnes* bénites d'une bénédiction constitutive ou consacrées, il semble qu'on doive dire que le sacramental agit *ex opere operato*. Si ces bénédictions ou consécrations sont faites dans les formes prescrites, données et, s'il s'agit de personnes, reçues avec l'intention nécessaire, la bénédiction ou la consécration restent acquises, quelles que soient les dispositions du ministre ou même du sujet. Choses et personnes sont et demeurent dédiées au service de Dieu. L'*ex opere operato* s'explique ici parce que la bénédiction ou la consécration n'apporte aux choses et aux personnes qui en sont l'objet qu'une sainteté et dignité extérieures, qui ne ressemblent pas à la sanctification intérieure opérée par les sacrements. Diekamp, *op. cit.*, p. 75.

2. Quant aux exorcismes et aux bénédictions simples, que le Code comprend sous le nom d'« actions », plusieurs opinions doivent être envisagées. — a) Bellarmin, *De sacramentis*, l. II, c. xxxi, prop. 3, opine que les sacramentaux agissent, quant à leur mode d'action, par ce qu'ils est des *beneficia minora*, ce que les sacrements sont par rapport à la grâce et à la justification. Ils agiraient donc *ex opere operato*. Dominquez Soto estime qu'il en est ainsi, même pour la rémission des péchés véniels. In *I<sup>um</sup> Sent.*, dist. XV, q. II, a. 3. Plusieurs autres auteurs s'abritent derrière leur opinion. Cf. Lacroix, *Theologia moralis*, l. VI, part. I, n. 321. Il ne s'agit, répétons-le, que d'une opinion, à laquelle ces auteurs n'accordent que valeur de probabilité. On doit cependant estimer que cette explication n'est pas suffisamment probable pour être retenue. Une raison péremptoire, c'est que ces grâces secondaires, si accessoires soient-elles par rapport à l'infusion de la grâce sanctifiante, ne peuvent cependant être accordées à l'homme que par Dieu. Or, les sacramentaux sont d'ins-

titution ecclésiastique, et l'Église ne saurait avoir la prétention d'instituer des signes efficaces conférant des grâces qui sont du seul ressort de Dieu. Ensuite, dans l'hypothèse de Bellarmin, on se heurte à d'extrêmes difficultés pour expliquer comment, nonobstant l'efficacité *ex opere operato*, les sacramentaux n'obtiennent pas toujours leur effet, même lorsque les sujets qui en réclament pour eux les fruits sont dans des dispositions suffisantes. Enfin, les formules dépréciatives dont se sert l'Église dans la bénédiction des sacramentaux indiqueraient qu'il ne peut être ici question d'une efficacité *ex opere operato* cependant il ne faudrait pas urger cet argument). L'affirmation de Bellarmin, que Jésus-Christ aurait conféré à l'Église le pouvoir nécessaire à ce mode d'action des sacramentaux, ne repose sur aucun fondement. Coni, *ek. Des sacramentaux*, t. I, n. 1, a. 3, n. 28 sq. Cf. Suarez, *De sacramentis*, disp. XV, sect. iv, n. 5; De Lugo, *De penitentia*, disp. IX, sect. iv, n. 59; S. Alphonse de Liguori, *Theol. mor.*, t. VI, p. 92.

b) Faut-il admettre que les bénédictions et exorcismes agissent *ex opere operantis*, au sens où l'on entend dans la théologie catholique ce mode d'action? Voir *OPUS OPERATUM, OPUS OPERANTIS*, t. XI, col. 1084. La réponse négative s'impose encore et tous les théologiens sont d'accord sur ce point. L'efficacité des sacramentaux, en effet, ne dépend pas essentiellement des dispositions du ministre et du sujet. Sans doute, une plus grande sainteté dans le ministre du sacramental — même en dehors des charismes spéciaux que Dieu pourrait conférer à un prêtre en raison de son éminente sainteté — peut influencer et influe réellement sur l'effet ordinaire du sacramental; mais cette influence ne fait que s'ajouter à ce que le sacramental produirait par lui-même, en dehors de toute considération des qualités du ministre. Nul ne dira que la bénédiction donnée, au nom de l'Église, par un prêtre en état de péché mortel, ne sera pas efficace. D'autre part, il faut dans le sujet des dispositions suffisantes, afin qu'il n'existe pas en lui un obstacle à l'effet du sacramental; mais, tout comme dans la réception des sacraments, ces dispositions ne sont que les conditions et non les causes de l'efficacité du sacramental. Donc, celui-ci n'agit pas *ex opere operantis*.

c) La solution communément admise est que les sacramentaux de ce genre agissent à la fois *ex opere operato* et *ex opere operantis*. Et, en cela, s'affirme une fois de plus leur ressemblance et leur différence par rapport aux sacraments.

*Ex opere operato* est posée, par le sacramental, la puissance d'intercession de l'Église. Et c'est par là que l'efficacité des sacramentaux se distingue nettement de l'efficacité des bonnes œuvres, laquelle est tout entière *ex opere operantis*. Cette puissance d'intercession, dit Cappello, *op. cit.*, n. 102, renferme trois éléments : la puissance donnée par le Christ à l'Église contre les démons; la vertu même de la croix et du nom de Jésus, qui préside à la confection et à l'application des sacramentaux; enfin la particulière puissance de prière qui appartient à l'Église, épouse-ecclésiastique du Christ. C'est cette impétration qui est infailliblement posée par le sacramental : *ex sua impetratione*, dit la définition du Code.

Mais l'intervention de l'Église agit *ex opere operantis* et, par là, s'affirme la différence qui sépare le sacramental du sacrament. Sans doute, la prière de l'Église est toute puissante auprès de Dieu, parce qu'elle renferme toutes les conditions requises pour que, en raison des promesses faites par Jésus-Christ, elle soit pleinement efficace. Toutefois, il faut se souvenir que les prières de l'Église, si efficaces soient-elles de leur nature, ne sont pas toujours exaucées. C'est là et est qu'une application des principes de saint Thomas sur le mérite et l'efficacité de la prière. *Sum. theol.*, II<sup>e</sup>-II<sup>e</sup>, q. LXXXIII,

a. 15, ad 2<sup>me</sup>, et a. 7, ad 2<sup>me</sup> et ad 3<sup>me</sup>. La prière, même la meilleure, n'est pas toujours exaucée, soit parce qu'elle demande des biens qui ne conviennent pas au salut éternel, soit parce que le moment d'être exaucé n'est pas encore venu, soit parce que celui pour qui l'on prie n'est pas dans les dispositions nécessaires pour recevoir la grâce demandée. Cf. Suarez, *op. cit.*, n. 7; De Lugo, *op. cit.*, n. 63; S. Alphonse, *op. cit.*, n. 93.

2. *Effets*. — Une remarque générale s'impose. L'efficacité des sacramentaux étant en corrélation étroite avec l'efficacité des prières de l'Église, c'est par l'objet même de ces prières que nous pourrions définir l'effet des sacramentaux, se diversifiant selon les différentes variétés de sacramentaux. Les sacramentaux impropriément dits, comme sont les cérémonies employées dans le culte, n'ont aucun objet spécial déterminé; ils ne sont institués que pour inspirer un plus grand respect des sacraments et des dispositions plus adéquates, pour en faire mieux saisir l'importance et la valeur sanctifiante. C'est donc un effet général de ce genre qu'ils obtiendront à ceux qui correspondent à cette intention de l'Église. Mais, dans le sens récent du mot, les sacramentaux proprement dits sont employés par l'Église, dit le canon 1141, *ad obtinendos ex sua impetratione effectus præsertim spirituales*. Le terme *surnaturel* employé par certains auteurs a fait place à l'expression *præsertim spirituales*. « L'effet des sacramentaux, écrit Cappello, *op. cit.*, n. 104, par le fait même qu'il s'obtient en vertu de la valeur impétratoire des prières de l'Église, n'est pas un effet naturel, mais surnaturel. Toutefois, surnaturel en raison de son origine, c'est-à-dire de la prière qui l'obtient, et elle peut se rapporter à des bienfaits soit d'ordre spirituel, soit d'ordre temporel. Mais, comme la fin prochaine de l'Église est la sanctification des hommes et sa fin éloignée leur salut éternel, il s'ensuit que l'intention et l'institution de l'Église, dans les sacramentaux, visent des effets surtout spirituels. »

Ces effets, d'après la classification courante des théologiens, se réduisent à quatre genres principaux : la *remission des péchés véniels*, l'obtention des grâces actuelles, l'éloignement des démons et la *concession* de quelque bien temporel. La *remission de la peine temporelle* est un effet parfois attribué aux sacramentaux, mais sur lequel les théologiens n'ont jamais été d'accord. On l'examinera donc ici plus attentivement.

1. *Remission du péché véniel*. — Évidemment, pas de péché mortel remis par les sacramentaux. Le péché véniel lui-même n'est remis qu'indirectement, en ce sens que le sacramental produit en nous, par le fait que nous l'employons, un mouvement de ferveur qui nous fait obtenir de Dieu cette remission, soit que ce mouvement se produise purement *ex opere operantis*, soit que Dieu le provoque en nous à l'occasion du sacramental. Cf. Saint Thomas, *Sum. theol.*, III<sup>e</sup>, q. LXXXII, a. 3; De malo, q. VII, a. 12.

2. *Obtention des grâces actuelles*. — Non pas *ex opere operato*, mais en raison de l'intercession de l'Église en faveur des fidèles. Ces grâces sont surtout l'effet des sacramentaux mis dans les rites par lesquels l'Église consacre une personne à son service spécial, ou encore marque son entrée dans un état particulier de la vie chrétienne. Exemples : la consécration d'un abbé, la bénédiction nuptiale, l'onction royale, la première tonsure, très probablement les ordres mineurs.

3. *L'éloignement des démons*. — L'Église possède un pouvoir spécial que le Christ lui a communiqué, pour combattre les démons dans leur œuvre néfaste. Cf. saint Thomas, *Sum. theol.*, II<sup>e</sup>-II<sup>e</sup>, q. LXXX; II<sup>e</sup>, q. LXXXI, a. 3; De potentia, q. VI, a. 10. In l'V<sup>o</sup> Sent., dist. VI, q. 11, a. 3, qu. 2. C'est pour éloigner, conjurer, infirmer directement ou indirectement les efforts de l'esprit du mal que l'Église intervient par ses sacra-





visés par ce canon. Le Code ajoute : « Cette licence ne sera accordée par l'Ordinaire qu'à un prêtre doué de piété, de prudence et d'une parfaite intégrité de vie. Et ce prêtre ne devra procéder à l'exorcisme qu'après s'être enquis avec diligence et prudence si la personne à exorciser est vraiment possédée du démon. » Can. 1151, § 2. Enfin, il est bien évident que « les ministres des exorcismes qui doivent être faits dans le baptême, les consécrations ou certaines bénédictions, sont ceux-là mêmes qui sont légitimes ministres de ces rites sacrés » Can. 1153.

2° *Sujet des sacramentaux.* — 1. *A qui conférer les sacramentaux ?* — Les bénédictions doivent être données tout d'abord aux catholiques ; mais elles peuvent l'être également aux cathéumènes. Bien plus, à moins que l'Eglise ne l'ait interdit, elles peuvent l'être aux non-catholiques, pour leur obtenir la lumière de la foi ou, avec cette lumière, la santé du corps. » Can. 1149. Ainsi, les non-catholiques peuvent recevoir les cendres, les rameaux bénits (S. C. R., 9 mars 1919), mais non la bénédiction nuptiale.

« Les exorcismes peuvent être faits par les légitimes ministres non seulement sur les infidèles et les cathéumènes, mais aussi sur les non-catholiques et les excommuniés. » Can. 1152.

2. *A qui refuser les sacramentaux ?* — Ne peuvent recevoir les sacramentaux : a) Les excommuniés et les interdits, après la sentence déclaratoire ou condamnatrice. Can. 2260, 1° ; 2275, 2°. — b) Les fidèles qui, en raison de leurs délits, sont privés par l'Eglise des sacramentaux eux-mêmes. Can. 2291, 6°. — c) Les catholiques qui ont eu l'audace de contracter, sans dispense de l'Eglise, un mariage mixte même valide, jusqu'à ce qu'ils aient obtenu dispense de l'Ordinaire. Can. 2375.

3° *Manière de faire et de traiter les sacramentaux.* — 1. *Faire.* — Les rites fixés par l'Eglise doivent être scrupuleusement observés. « Les consécrations et les bénédictions, soit constitutives, soit invocatives, sont invalides, si la formule prescrite par l'Eglise n'est pas employée. » Can. 1148.

2. *Traiter.* — D'une manière générale, tous les sacramentaux doivent être traités avec respect : s'en moquer, les proclamer superstitions indignes d'hommes raisonnables, et autres attitudes de ce genre comportent à coup sûr un péché. Le péché est plus ou moins grave selon, d'une part, l'intention et, d'autre part, la nature du sacramental. « Les choses consacrées ou bénites d'une bénédiction constitutive ne doivent pas être détournées de leur usage, à plus forte raison être employées à des usages profanes, même si elles se trouvent en la possession de simples particuliers. » Can. 1150. Mais il y a, ici encore, des degrés. Se servir d'un cierge béni pour s'éclairer ou boire de l'eau bénite pour se désaltérer pourrait être facilement excusés. Il n'en serait pas de même si l'on utilisait pour des usages profanes un calice ou un ciboire, ou si l'on substituait aux choses consacrées des objets profanes. Il y aurait, en ce cas, sacrilège.

Quant aux choses simplement bénites, d'une bénédiction invocative, on peut en user pour le but auquel elles sont ordonnées. Ce n'est pas une raison parce que les mets sont bénits, de n'en pas user. Mais la bénédiction dont elles sont revêtues est bien faite pour imposer, à celui qui en use, un certain respect. Sur toute cette dernière partie, voir Hervé, *Manuale*, t. III, n. 526-528.

On peut consulter la plupart des traités théologiques des *sacraments en général*. Un chapitre est ordinairement consacré aux sacramentaux. Parmi les grands ouvrages, on consultera spécialement Suarez, *De sacramentis*, disp. XV. Comme monographies spéciales, nous indiquerons : F. Probst, *Sacramental und Sacramentalien in den drei ersten christl. Jahrhunderten*, Tübingue, 1872 ; Schanz, *Die*

Wirksamkeit der Sacramentalien, dans *Theol. Quartalschrift*, Tübingue, 1886 ; G. Arendt, *De sacramentalibus disquisitionis scholastico-dogmaticae*, 2<sup>e</sup> édit., Rome, 1900 ; F. Schmid, *Die Sakramentalien der kath. Kirche in ihrer Eigenart beleuchtet*, Brixen, 1906 ; A. Franz, *Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter*, 2 vol., Fribourg-en-B., 1909 ; toute une série d'articles de G. von Hultmann, parus dans *Dasor Bonus* : *Die Weidgewalt, eine Quelle der Sakramentalien*, oct. 1919, p. 27 sq. ; *Von den spezifischen Wirkungen der Sakramentalien*, avril 1921, p. 303 sq. ; *Die Einsetzung der Sakramentalien*, mars 1922, p. 282 ; dom Lefebvre, *Liturgie, ses principes fondamentale*, abbaye Saint-André, Ephémérides 434-435, c. IX, *Les sacramentaux* ; du même, dans *Liturgia*, Paris, 1930, p. 748-792, *Les sacramentaux* ; dom Picart, *Sacramentaux ou consécrations et bénédictions de l'Eglise, abbaye de Maredsous (Belgique)* ; L.-L. Paschang, *The Sacramentals according to the C. J. C.*, Washington, 1925 ; A.-L. Gasquet, *Sacramentals*, Saint-Paul (Minnesota), 1928.

A. MICHEL.

## SACRE DES ROIS.

consécration de personnes. — Le sacre royal tient une place honorable. Sans doute, tout en représentant une idée noble, le couronnement d'un roi ne vient, dans le Pontifical, qu'après la profession des moines, la bénédiction des abbés et abbeses, la consécration des vierges. Et c'est justice, puisque la juridiction royale est essentiellement d'ordre temporel. Cependant, nous accordons ici droit de cité au sacre royal en raison de l'idée théologique sous-jacente à sa liturgie.

1. IDÉE THÉOLOGIQUE DU SACRE ROYAL. — Elle est double : 1° L'idée des *droits royaux* ; 2° l'idée des *devoirs* du roi et des sujets.

1° *L'idée des droits* se concrétise dans la notion de l'autorité souveraine. L'idée que l'Eglise entend ici consacrer, c'est que « Dieu est à la source première de toute autorité, même civile, et que cette autorité est renforcée du fait que Dieu lui donne la sanction d'une bénédiction officielle ». Dom de Puniet, *Le Pontifical romain*, t. II, Paris, 1931, p. 180. L'autorité, même issue du libre choix des citoyens, est dans l'ordre voulu par Dieu, auteur de la nature ; et donc, voulue de Dieu, cette autorité est toujours une participation du souverain domaine de Dieu. Cf. Prov., VIII, 15 ; voir aussi saint Clément, *Epist. ad Cor.*, c. LXI, dans Funk, *Patres apostolici*, t. I, p. 178, et cf. saint Thomas, I-II<sup>e</sup>, q. xcvi, a. 4, 5. L'Eglise n'a jamais laissé entendre (au moins dans sa liturgie) que l'autorité royale vint d'elle ; elle proclame que l'autorité du roi, de l'empereur lui vient de sa désignation constitutionnelle ; mais, au nom de Dieu, elle consacre cette désignation afin de montrer qu'en définitive elle remonte jusqu'à Dieu. C'est le principe déjà formulé par Tertullien : *Sciunt* (imperatores) *quibus illis dedit imperium. Recogitant quousque vires imperii sui valeant. ... Inde est imperator unde et homo antequam imperator*. *Apologia*, c. xxx, P. L., t. I, col. 441.

Dans la cérémonie du sacre, l'autorité souveraine de Dieu se cristallise pour ainsi dire dans la royauté souveraine du Christ, dont la dignité royale est comme une participation. Par son couronnement, le monarque devient le représentant du Christ dans l'Etat. C'était bien l'idée de Jeanne d'Arc, disant à Charles VII :

« Vous serez le lieutenant du Roi des Cieux qui est roi de France. C'était la signification des acclamations que l'adieu le peuple romain chantait au sacre de Charlemagne : *Christus vincit, Christus regnat, Christus imperat*. On retrouve la même conception chez les Grecs, exprimée dans les *laudes* impériales et dans les représentations iconographiques du couronnement des empereurs byzantins : le Christ y faisant lui-même le geste de poser sur la tête de l'empereur le diadème.

2° *Mais le sacre des rois contient aussi le rappel des devoirs du souverain envers son peuple, de l'Eglise, de la religion.* Ou plus exactement, avant toute chose,

les monarques doivent pourvoir à la paix et à la liberté de l'Eglise, dont dépend, pour une grande partie, le bonheur des peuples : *ego promitto coram Deo et angelis ejus, déclare l'élu, deinceps legem, justitiam et pacem Ecclesiae Dei, populoque mihi subiecto pro posse et nosse, tunc et deinceps, l'offrande royale, qui est le sacre, sert jadis accentuent encore cette note.*

D'autre part, la cérémonie du sacre avait aussi pour but de rappeler aux sujets leurs devoirs à l'égard du souverain. « Cet enseignement donné par l'Eglise n'est pas toujours contenu dans un serment spécial de fidélité au prince; mais il est exprimé clairement par le fait même que l'Eglise proclame hautement la participation à l'autorité divine qu'est l'autorité souveraine. A l'époque où, dans un Etat vraiment chrétien, le peuple était apte à comprendre ce principe de dépendance et à reconnaître cette noblesse exceptionnelle de l'autorité du souverain, il n'avait aucune peine à admettre que l'obéissance à cette autorité obligeait en conscience. Car telle est bien la doctrine de l'Eglise : aucune autorité, aucune loi humaine ne sauraient en effet obliger en conscience, si elles n'avaient une origine supérieure à une simple volonté humaine ou à un simple pacte entre individus. » Dom de Puniat, *op. cit.*, p. 187; cf. S. Thomas, I-II<sup>e</sup>, q. xcvi. Tant que l'Eglise ne déliait pas les sujets du serment de fidélité, l'obligation de conscience subsistait.

Ces idées sous-jacentes à la cérémonie du sacre sont bien l'expression de la liturgie. Elles étaient aussi dans la tradition de la monarchie française : au sacre de Charles le Chauve, couronné roi de Lotharingie à Metz, en 869, l'évêque de Metz expliqua au peuple en ce sens les cérémonies. Voir dans *P. L.*, t. cxxiii, col. 803-804.

#### II. LITURGIE DU SACRE DES ROIS ET LES RITES.

Le Pontifical romain conserve le rite de ce sacre; mais anciennement il y a eu d'autres formulaires. Les recueils byzantins nous ont conservé les formules jadis en usage pour le couronnement des empereurs. L'onction d'huile en était absente. Il y eut aussi, très anciennement, un rituel mozarabe pour le couronnement des premiers rois d'Espagne. Mais c'est de Grande-Bretagne que viennent les formules qui s'implantèrent ensuite en France. On trouvera, dans l'ouvrage de dom de Puniat, p. 192-195, les renseignements historiques nécessaires. Il y eut cependant un texte purement romain dont les papes se servaient pour le couronnement de l'empereur d'Occident. Voir les détails, p. 195-196. On trouve dans les œuvres de saint Grégoire le texte du rite observé pour l'onction des rois de France, *P. L.*, t. lxxviii, col. 255 sq.; mais il postérieur à ce pape.

1<sup>o</sup> *Le sacre des rois.* — Les cérémonies du sacre, tels qu'on les trouve dans le Pontifical, sont calquées pour ainsi dire sur celles du sacre d'un évêque. L'onction, qui n'existait pas dans la cérémonie du sacre des empereurs d'Orient, a pris une place prépondérante, surtout dans le couronnement des rois de France à partir de l'avènement de la seconde race. C'est plus tard (après le milieu du ix<sup>e</sup> siècle) que l'on mit une relation entre cette onction et l'origine surnaturelle attribuée à la sainte ampoule. L'onction était censée donner au roi, le jour de son sacre, des pouvoirs surnaturels. Sur la question des croûtes, voir *Travaux de l'Académie de Reims*, t. xxiii, p. 224-288. Cf. dom de Puniat, *op. cit.*, p. 198-200.

La cérémonie peut se diviser en deux parties. De la première, l'onction forme le point culminant. Après un début analogue à celui du sacre épiscopal, le rite se continue par l'instruction du consécrateur à l'élu, puis par le barmissement de l'élu, des saints, avec la double invocation sur l'élu. Deux onctions principales et d'origines anciennes, mais diverses : l'onction sur le front et sur la tête, et l'onction sur les mains et l'avant-bras, celle de l'oreille, en l'honneur de sainte Agathe, primitive. On

ajouta plus tard les autres onctions, sur les oreilles et entre les épaules. Sans être une consécration proprement dite, même lorsque l'onction était faite avec le saint chrême, cette effusion de l'huile sainte devait, dans la pensée de l'Eglise, avoir une efficacité toute spéciale pour obtenir au souverain *ut sit fortis, justus, fidelis, providus*. Et l'Eglise priait pour « que Dieu lui-même fît sa force et qu'il lui mit sur le bras la marque de sa puissance, *constitue Domine principatum super humerum eius* ». Ce mot d'Isaïe a été relevé par Innocent III qui fait observer la relation de ce texte avec l'onction royale : *Princeps ex tunc non ungatur in capite, sed in brachio sive humero sive in armo, in quibus principatus congrue designatur*. Le chrême, continue le même pape, coule sur la tête du pontife, parce que le pontife reçoit la juridiction sainte; l'huile sainte sur le bras du souverain, parce que le monarque reçoit la puissance. *Epist.*, l. VII, III, *P. L.*, t. ccxv, col. 281. Cette lettre est insérée aux Décrétales, l. I, tit. xv, *De sacra unctione*.

La deuxième partie du sacre est constituée par la tradition des insignes et ornements royaux. Tandis que la première partie s'est déroulée avant la messe pontificale, la deuxième partie prend place entre le Graduel et l'Alleluia. L'Eglise veut ici, avec toute la solennité possible, attester que c'est de la part de Dieu qu'elle confie au souverain tous les attributs visibles de sa puissance. C'est d'abord, du moins dans la cérémonie du sacre des rois de France, la remise de l'anneau, symbole authentique de la fidélité jurée à la foi catholique, *signaculum videlicet sanctae fidei*. Le glaive qui est ensuite remis, est pris sur l'autel; il est saint comme l'autel et ne doit servir que pour les causes saintes : *accipe gladium de altari sumptum* (à Rome : *desuper beatri Petri corpore sumptum*) *nostrae benedictionis officio in defensionem sanctae Dei Ecclesiae divinitus ordinatum*. Qu'on se souvienne ici de la théorie des « deux glaives ». Aussi le roi consacré doit-il tirer l'épée du fourreau et la brandir vigoureusement, *illumque viriliter vibrat*, pour montrer sa résolution de mettre son glaive au service des nobles causes. Le sceptre royal reçu en troisième lieu rappelle au roi qu'il n'est vraiment que « le reflet du Christ ». Mais le point culminant de cette seconde partie est le couronnement. Par les évêques, c'est encore le Christ qui couronne son élu. On a vu plus haut que l'iconographie byzantine a fixé cette idée d'une façon expressive. Le roi couronné représente sur terre le Christ dont il doit continuer l'œuvre : *Sta et relin amodo locum tibi a Deo delegatum... quatenus mediator Dei et hominum te mediatorum cleri et plebis permanere faciat*. Ainsi revêtu de ses insignes le roi est admis à la cérémonie de l'offrande, tout comme l'évêque consacré.

Les détails, concernant surtout les ornements dont se revêtait alors le roi, variaient suivant les pays. L'empereur des Romains recevait un triple diadème : la couronne d'argent du roi allemand, la couronne de fer du roi d'Italie, la couronne d'or réservée à la majesté impériale, puis, des vêtements somptueux rappelant les insignes pontificaux. Les rois de France portaient une tunique brodée de lys d'or et taillée à la façon des vêtements du sous-diaque. Les rois de Hongrie recevaient la sainte couronne, l'épée royale, le globe à double croix et le grand manteau, en forme de chape, tissé par les soins de la reine Gisèle, en 1031. « Plus ecclésiastique encore, s'il est possible, paraissait être l'accoutrement du roi d'Angleterre, puisqu'il comprenait l'amict, la dalmatique, l'étole et la chape ornée d'aigles brodés d'or. Depuis la réforme anglicane les théologiens anglicans ont affecté d'attacher la plus grande importance à ces détails et n'ont pas craint d'insister sur le prétendu caractère sacerdotal de ces vêtements. » Dom de Puniat, *op. cit.*, p. 210.

2<sup>o</sup> *Le sacre des reines.* — Dès les origines du sacre royal en France (milieu du VIII<sup>e</sup> siècle), on a vu la reine paraître aux côtés du roi dans la solennité du sacre et participer, comme lui, aux onctions, prières, traditions d'insignes et couronnement. On pourrait marquer quelques différences entre les deux cérémonies, soit pour le moment où elles doivent se faire, la cérémonie du sacre de la reine *suivant* dans le pontifical celle du roi (bien qu'à Rome, depuis la fin du XII<sup>e</sup> siècle, les deux sacres et les deux couronnements de l'empereur et de l'impératrice se déroulaient simultanément), soit pour les formules employées. D'une manière générale, il suffit de rappeler que l'idée propre qui se dégage du sacre des reines, c'est la bénédiction, dans le sein de sa mère, du rejeton royal futur héritier présomptif : *una cum Sara digne Robbra, Latet Babbel, beatis reverentibus jeminis, pueri utero sui foventur; seu gratulari meretur, ad decorem totius regni, statumque sancte Dei Ecclesie regendum necnon prolem dumi...*

Le pontifical romain prévoit le cas des États où la souveraine jouit de l'intégrité du pouvoir royal et où seule elle reçoit la consécration du couronnement. L'onction qui, pour le roi, se faisait entre les épaules, se fait pour la reine sur la poitrine. Lors du sacre de la reine Victoria, en Angleterre, cette onction fut supprimée. Mais, pour tout le reste, le couronnement d'une reine seule ne contient rien qui n'ait été prévu précédemment, sauf les différences assez minimes exigées par la différence des sexes.

Cet article est résumé du c. XI de l'ouvrage de dom Pierre de Puniat, *Le pontifical romain, histoire et commentaire*, t. II, Paris, 1931, p. 179-218. On devra s'y reporter pour les détails historiques et liturgiques qui ne pouvaient trouver place ici. Voir également Th. Bernard, *Cours de liturgie romaine*, t. I, 1<sup>re</sup> part., Paris, 1902, c. IV, p. 396-165. Dans ce dernier ouvrage, on trouvera des détails intéressants sur le sacre des rois de France, auquel tout un appendice est consacré (p. 125-165).

A. MICHEL.

**SACREMENTS.** — L'objet de cet article ne saurait être que les sacrements en général. Chaque sacrement, considéré en particulier, a déjà été l'objet d'une étude spéciale. Et encore, plusieurs questions intéressant les sacrements en général ont été précédemment étudiées, notamment celles du CARACTÈRE SACRAMENTEL, t. II, col. 1698; de la FICTION DANS LES SACREMENTS, t. V, col. 2291; de l'INTENTION DANS L'ADMINISTRATION ET L'USAGE DES SACREMENTS, t. VII, col. 2271; de la MATIÈRE ET FORME DANS LES SACREMENTS, t. X, col. 535; du MINISTRE DES SACREMENTS, *ibid.*, col. 1776; de l'OPUS OPERATUM, t. XI, col. 1084; de la REVIVISCENCE DES SACREMENTS, t. XIII, col. 2818. Tenant compte de ce qui est déjà acquis, nous n'y reviendrons que dans la mesure où il serait utile de marquer une précision nouvelle.

Nous étudierons successivement : I. Le mot. II. La notion (col. 494). III. L'institution et le nombre septénaire (col. 536). IV. Les explications théologiques (col. 558). V. Le dogme et la théologie de la causalité sacramentelle (col. 577). VI. Les effets des sacrements (col. 621). VII. La validité, la licéité, la fructuosité et les problèmes moraux et canoniques s'y rapportant (col. 635).

I. LE MOT. — 1<sup>o</sup> *Le terme grec* *μυστήριον*. Dans la théologie grecque, c'est le terme *μυστήριον* qui désigne les sacrements. Aujourd'hui encore, les théologiens orientaux dissidents n'emploient pas d'autre expression. Voir Kimmel, *Monumenta fidei Ecclesie orientales*, pars I, Jena, 1890 : *Confessio et theodora de Moghila*, pars I<sup>a</sup>, q. xxviii sq., p. 170 sq.; *Synodus hierosolymitana*, p. 344; *Decreta synodi Constantinop.*, p. 104; *Acta synodi apud Gristum Classis*, p. 114;

*Dositheï confessio*, p. 448; et pars II<sup>a</sup>, Jena, 1850 : *Metrophanis Critopoli confessio*, c. x, p. 89 sq., c. xii, p. 107; c. xi, p. 110; c. xxii, p. 201.

Le sens primordial de *μυστήριον* est « secret » : c'est le sens qu'on trouve chez les classiques, poètes, littérateurs, historiens, philosophes. Par extension, *μυστήριον*, au pluriel surtout, se disait des initiations religieuses qui imposaient le secret le plus absolu. D'où l'on peut déduire que la définition donnée par Théodoret à propos de Rom., xi, 25, est juste : *Μυστήριον οὗτο ἐστὶν ὅτι, πρὸς ἡμετέρας ἡλὲν ἡμεῖς τὰς ὁρατορίας, P. G., t. LXXXII, col. 180 B.*

La Bible retient ce sens primitif et ne fait que lui ajouter des nuances secondaires. On le trouve 15 fois dans les écrits de l'Ancien et du Nouveau Testament : Dan., 9 fois; Judith, 1 fois; Eccli., 2 fois; Prov., 1 fois; Sap., 3 fois; Tob., 1 fois; II Mac., 1 fois; Apoc., 4 fois; Matth., Luc., Marc., chacun 1 fois; et 20 fois dans les épîtres de saint Paul. D'après F. Prat, *La théologie de saint Paul*, t. II, Paris, 1912, p. 394, on peut ramener à trois acceptions les diverses nuances qui se sont greffées sur la notion générique : 1<sup>o</sup> Secret de Dieu relatif au salut des hommes par le Christ, secret aujourd'hui dévoilé : Rom., xvi, 25; 2<sup>o</sup> Sens caché, symbolique ou typique, d'une institution : Eph., v, 32 (sens du mariage), d'un récit, Dan., II, 18, 27, 30 (sens du songe de Nabuchodonosor), d'une chose ou d'un nom : Apoc., I, 20 (sens des sept étoiles et des sept candélabres); *ibid.*, xvii, 5-7 (sens du nom de la grande Babylone); 3<sup>o</sup> Action cachée : II Thess., II, 7 (de mystère d'iniquité, ou qui n'est pas connue, I Cor., xv, 51 (le mystère de la résurrection future). On pourrait indiquer d'autres exemples.

Rien d'étonnant donc que la langue ecclésiastique se soit emparée de ce mot désignant philosophiquement la nature intime et secrète d'une chose, pour l'appliquer au rite symbolique produisant la grâce qu'il figure, puis aux vérités incompréhensibles qui dépassent les lumières de la raison.

Toutefois, dans la sainte Écriture, on ne trouve pas le mot *μυστήριον*, même quand il est traduit par *sacramentum*, appliqué au rite sacré qui constitue le sacrement. Même dans Eph., v, 32, le mot *sacramentum* ne vise pas le « sacrement » du mariage. Voir ici MARIAGE, t. IX, col. 2070. Les seize fois où *μυστήριον* est traduit par *sacramentum* ne comportent aucune nuance spéciale, modifiant le sens général de *mysterium*. Dans l'Ancien Testament : Tob., xii, 7; Sap., II, 22; VI, 24; XII, 5; Dan., II, 18; II, 30; II, 47; IV, 6; dans le Nouveau Testament, Eph., I, 9; III, 3; III, 9; v, 32; Col., I, 27; I Tim., III, 16; Apoc., I, 20; xvii, 7.

Avant le IV<sup>e</sup> siècle le mot *μυστήριον* garde sous la plume des écrivains chrétiens son sens classique de chose sacrée, mystérieuse.

Chez les Pères apostoliques, en effet, nous trouvons peu de lumières : *Μυστήριον* est absent de la *Lettre aux Corinthiens* de saint Clément, de l'épître du pseudo-Barnabé, du *Pasteur d'Hermas*. Dans la *Didaché*, xi, 11, on lit que le vrai prophète agit *ἐκ μυστηρίων σοφίας ἐκλογαίης*, ce qui est vraisemblablement une allusion à Eph., v, 32. Funk, *Patres apostolici*, t. I, p. 28. Pour Ignace d'Antioche, la mort du Christ est le mystère de notre salut, puisqu'elle est le principe de notre foi. *Magn.*, ix, 1, *ibid.*, p. 258. « La virginité de Marie, son enfantement, avec la mort du Sauveur, sont les trois mystères de clameur, qui ont été perpétrés dans le silence de Dieu. » Eph., XIX, 1, *ibid.*, p. 228. Peut-être Trull., II, 3, *ἀποκρίσεις ἐπὶ μυστηρίων*, t. I, N., pourrait-il un sens plus précis, encore qu'il soit difficile d'y voir une mention de l'administration de certains sacrements (cf. I Cor., IV, 1). Funk, *ibid.*, p. 241. Dans l'Épître à Progne, à part peut-



être IV, 1, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 352, 353, 354, 355, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 365, 366, 367, 368, 369, 370, 371, 372, 373, 374, 375, 376, 377, 378, 379, 380, 381, 382, 383, 384, 385, 386, 387, 388, 389, 390, 391, 392, 393, 394, 395, 396, 397, 398, 399, 400, 401, 402, 403, 404, 405, 406, 407, 408, 409, 410, 411, 412, 413, 414, 415, 416, 417, 418, 419, 420, 421, 422, 423, 424, 425, 426, 427, 428, 429, 430, 431, 432, 433, 434, 435, 436, 437, 438, 439, 440, 441, 442, 443, 444, 445, 446, 447, 448, 449, 450, 451, 452, 453, 454, 455, 456, 457, 458, 459, 460, 461, 462, 463, 464, 465, 466, 467, 468, 469, 470, 471, 472, 473, 474, 475, 476, 477, 478, 479, 480, 481, 482, 483, 484, 485, 486, 487, 488, 489, 490, 491, 492, 493, 494, 495, 496, 497, 498, 499, 500, 501, 502, 503, 504, 505, 506, 507, 508, 509, 510, 511, 512, 513, 514, 515, 516, 517, 518, 519, 520, 521, 522, 523, 524, 525, 526, 527, 528, 529, 530, 531, 532, 533, 534, 535, 536, 537, 538, 539, 540, 541, 542, 543, 544, 545, 546, 547, 548, 549, 550, 551, 552, 553, 554, 555, 556, 557, 558, 559, 560, 561, 562, 563, 564, 565, 566, 567, 568, 569, 570, 571, 572, 573, 574, 575, 576, 577, 578, 579, 580, 581, 582, 583, 584, 585, 586, 587, 588, 589, 590, 591, 592, 593, 594, 595, 596, 597, 598, 599, 600, 601, 602, 603, 604, 605, 606, 607, 608, 609, 610, 611, 612, 613, 614, 615, 616, 617, 618, 619, 620, 621, 622, 623, 624, 625, 626, 627, 628, 629, 630, 631, 632, 633, 634, 635, 636, 637, 638, 639, 640, 641, 642, 643, 644, 645, 646, 647, 648, 649, 650, 651, 652, 653, 654, 655, 656, 657, 658, 659, 660, 661, 662, 663, 664, 665, 666, 667, 668, 669, 670, 671, 672, 673, 674, 675, 676, 677, 678, 679, 680, 681, 682, 683, 684, 685, 686, 687, 688, 689, 690, 691, 692, 693, 694, 695, 696, 697, 698, 699, 700, 701, 702, 703, 704, 705, 706, 707, 708, 709, 710, 711, 712, 713, 714, 715, 716, 717, 718, 719, 720, 721, 722, 723, 724, 725, 726, 727, 728, 729, 730, 731, 732, 733, 734, 735, 736, 737, 738, 739, 740, 741, 742, 743, 744, 745, 746, 747, 748, 749, 750, 751, 752, 753, 754, 755, 756, 757, 758, 759, 760, 761, 762, 763, 764, 765, 766, 767, 768, 769, 770, 771, 772, 773, 774, 775, 776, 777, 778, 779, 780, 781, 782, 783, 784, 785, 786, 787, 788, 789, 790, 791, 792, 793, 794, 795, 796, 797, 798, 799, 800, 801, 802, 803, 804, 805, 806, 807, 808, 809, 810, 811, 812, 813, 814, 815, 816, 817, 818, 819, 820, 821, 822, 823, 824, 825, 826, 827, 828, 829, 830, 831, 832, 833, 834, 835, 836, 837, 838, 839, 840, 841, 842, 843, 844, 845, 846, 847, 848, 849, 850, 851, 852, 853, 854, 855, 856, 857, 858, 859, 860, 861, 862, 863, 864, 865, 866, 867, 868, 869, 870, 871, 872, 873, 874, 875, 876, 877, 878, 879, 880, 881, 882, 883, 884, 885, 886, 887, 888, 889, 890, 891, 892, 893, 894, 895, 896, 897, 898, 899, 900, 901, 902, 903, 904, 905, 906, 907, 908, 909, 910, 911, 912, 913, 914, 915, 916, 917, 918, 919, 920, 921, 922, 923, 924, 925, 926, 927, 928, 929, 930, 931, 932, 933, 934, 935, 936, 937, 938, 939, 940, 941, 942, 943, 944, 945, 946, 947, 948, 949, 950, 951, 952, 953, 954, 955, 956, 957, 958, 959, 960, 961, 962, 963, 964, 965, 966, 967, 968, 969, 970, 971, 972, 973, 974, 975, 976, 977, 978, 979, 980, 981, 982, 983, 984, 985, 986, 987, 988, 989, 990, 991, 992, 993, 994, 995, 996, 997, 998, 999, 1000.

Chez les Pères apologistes, il serait pareillement difficile de trouver le mot « sacrement ». Le sens ordinaire se rapporte aux mystères païens, avec une note d'infamie à l'égard des faits et gestes attribués aux païens. Cf. *Ad Autolycum*, I, 1, n. 9 (mystères d'Osiris), *ibid.*, col. 1037 C; Tatien, *Adv. Graecos*, n. 8, *ibid.*, col. 825 A. Justin est plus abondant. Dans le *Dialogue*, « il emploie fréquemment *μυστήριον*, « sens caché », comme synonyme de parabole, de symbole, etc. Exemple : « Le mot par exemple que le mystère de l'agneau était le type du Christ ». *Dial.*, XL, P. G., t. VI, col. 562 B. Il appelle mystère le sens typique ou allégorique de certaines prophéties. *Dial.*, XXIV, XLIV, LXVIII, LXXVIII, LXXXV, CXXXVIII, col. 528 B, 569 B, 600 D, 660 C, 680 A, 793 A. Il parle assez souvent du mystère de la croix. *Dial.*, LXXIV, XCI, CVI, CXXXI; *Apol.*, I, XIII, col. 649 B, 692 B, 721 C, 780 C, 348 A, c'est à dire de sa signification et de sa valeur soteriologique. Dans l'*Apologie*, il signale l'immoralité des mystères païens, cf. *Apol.*, I, XXV, CXXVI; *Apol.*, II, XII, col. 365 A, 372 A, 464 G, il mentionne, en l'approuvant, un écrit destiné à montrer que le christianisme ne connaît pas ces sortes de mystères, *Apol.*, I, XXIX, col. 373 A; en même temps, il soutient la thèse que les prophètes mal compris ont suggéré certaines idées aux inventeurs des mystères de Bacchus, *Apol.*, I, LIV, col. 409 AB, et que les mystères de Mithra sont une imitation diabolique du rite chrétien de l'eucharistie. *Apol.*, I, LXVI, col. 429 A. Cf. F. Prat, *op. cit.*, p. 392-396.

En ce qui concerne saint Irénée, la traduction latine de son ouvrage offre des exemples de *mysterium*, traduction vraisemblable de *μυστήριον*. Voir plus loin, col. 492. A l'exemple d'Irénée, saint Hippolyte n'emploie guère le mot « mystère » qu'en connexion avec l'hérésie des gnostiques qui s'étaient appropriés ce terme. *Philosophumena*, Prooimium, P. G., t. XVII, col. 3017 B; cf. S. Irénée, *Cont. haer.*, I, I, c. 1, n. 1; c. XX, n. 3, P. G., t. VII, col. 437, 657.

Chez Clément d'Alexandrie et chez Origène, nous trouvons une première adaptation du mot *mystère* aux croyances et pratiques religieuses du christianisme. Sans doute, ces auteurs connaissent les « mystères » de la gnose; mais ils lui ravissent ce mot pour lui donner un sens chrétien. Clément appelle mystères le culte rendu aux faux dieux. *Cohortatio ad gentes* (Protreptique), c. IV; cf. c. II, P. G., t. VII, col. 152 B, 76 B. C'est que le mystère est une représentation des choses sacrées par des signes sensibles. Ainsi les mystères des Égyptiens. *Strom.*, I, V, c. VII, P. G., t. IX, col. 68 B. Cf. I, II, c. XIV, t. VII, col. 997 C. Le passage se fait donc facilement à la désignation des vérités et des pratiques chrétiennes par le mot *mystère*. L'initiation chrétienne constitue les « petits mystères » préparant la connaissance des grands. *Strom.*, I, IV, c. I, t. VIII, col. 1216 C. Ainsi les « mystères » du Christ sont cachés aux profanes, *Strom.*, I, V, c. IX, t. IX, col. 88 C. On plus, « il faut être cachés aux prophètes eux-mêmes, et le Christ ne les a livrés qu'en paraboles. *Strom.*, VI, c. XV, t. IX, col. 348 C. Commentant Is., II, 16, Clément enseigne qu'on ne doit pas révéler les « mystères de la foi ». *Strom.*, I, V, c. X, t. IX, col. 93 sq. Et tous ces mystères doivent être enseignés mystiquement. *Strom.*, I, I, c. 1, t. VIII, col. 701 C.

On pourrait relever chez Origène une exégèse analogue du mot « mystère ». Il suffit de rappeler ici la

distinction des simples et des parfaits, voir ici t. XI, col. 1514 sq., pour saisir toute l'adaptation faite au christianisme des mystères de la gnose.

On comprend plus facilement comment désormais le mot *mystère*, sans perdre aucune de ses autres significations, pourra être appliqué aux rites sanctificateurs. Saint Jean Chrysostome l'explique parfaitement : « Il y a mystère, quand nous considérons des choses autres que celles que nous voyons... Autre est ici le jugement du fidèle, autre celui de l'infidèle. Moi, j'entends que le Christ a été crucifié et aussitôt j'admire son amour pour les hommes; l'infidèle l'entend aussi et estime que ce fut folie... L'infidèle connaissant le baptême, pense que ce n'est que de l'eau; moi, ne considérant pas simplement ce que je vois, je contemple la purification de l'âme effectuée par l'Esprit-Saint. L'infidèle estime le baptême comme une simple lotion faite sur le corps; moi, je crois qu'il rend aussi l'âme pure et sainte, et je pense au sépulcre, à la résurrection, à la sanctification, à la justice, à la rédemption, à l'adoption des fils, à l'héritage céleste, au royaume des cieux, au don du Saint-Esprit. » *In 1<sup>re</sup> epist. ad Cor.*, hom. 1, n. 7, P. G., t. LXI, col. 55. On trouve semblables doctrines chez saint Épiphane, *Haer.*, XI, n. 2, P. G., t. XLI, col. 680 CD.

2<sup>o</sup> Évolution sémantique du mot « sacrement chez les Pères latins. — On peut se demander comment le mot *μυστήριον* a été traduit de préférence par *sacramentum*, alors que d'autres termes, tel *arcanum*, pouvaient paraître plus indiqués.

La solution de ce problème dépend, avant tout, de l'usage qui fut fait, en langue latine, du mot *sacramentum* appliqué aux choses religieuses du christianisme. Les auteurs qui se sont appliqués à cette étude sont assez nombreux. Dans l'introduction générale du recueil *Pour l'histoire du mot « sacramentum »*, I. Les antécédents, Louvain, 1924, le P. de Ghellinck en fait une énumération exhaustive, depuis les lexiques et dictionnaires philologiques jusqu'aux travaux spéciaux et aux monographies, en passant par les dictionnaires bibliques et théologiques et les histoires des dogmes. Deux études monographiques paraissent surtout devoir retenir l'attention, celle de Valentin Gröne, *Sacramentum oder Begriff und Bedeutung von Sacrament bis zur Scholastik*, Brilon, 1853, et celle de H. von Soden, *Μυστήριον und Sacramentum in der ersten drei Jahrhunderten der Kirche*, dans la *Zeitschrift für die N. T. Wissenschaft*, t. XII, 1911, p. 188-227. On doit ajouter aujourd'hui les trois monographies du recueil publiées sous la direction du P. de Ghellinck, savoir *Tertullien*, par Émile de Backer, *Cyprien et ses contemporains*, par J.-B. Poukens, S. J., et *Les derniers antécédents*, par G. Lebacqz, S. J., et J. de Ghellinck, S. J.

Dans la langue latine, *sacramentum* désigne juridiquement l'argent qui, déposé à l'*ærarium* par la partie qui perd le procès, est consacré par le fait même à la divinité. Militairement, c'est le serment prêté par les recrues à leur entrée au service. Mais dépôt ou serment sont des engagements vis-à-vis du dieu; argent déposé et personne assermentée sont désormais chose ou personne consacrées. L'existence du *sacramentum militie*, parfois attestée par un signe (*fidei signaculum*) a exercé par son symbolisme une certaine influence sur la notion de mystère qui s'est attachée au concept du sacrement chrétien.

1. *Tertullien*. — En cette matière, Tertullien fut un initiateur, dont la prépondérance s'affirme incontestée. Sa pensée sur le *sacramentum* marque une évolution certaine : elle part du sens classique de *sacramentum militie*. S'inspirant de la *militia Christi*, si souvent exploitée par saint Paul, Tertullien applique le mot *sacramentum* au baptême, qu'il considère

comme le serment par excellence, contrairement opposé aux obligations de l'idolâtrie; il y voit une consécration, un engagement comparable à la *devotio* et ouvre ainsi la voie à l'adaptation ultérieure du mot *sacramentum* au concept d'initiation, chrétienne ou païenne, à l'objet de la promesse baptismale, la foi, et à la synonymie de *sacramentum* et de *signaculum*. Ce qui étend le sens de *sacramentum* aux choses et aux actions que nous appellerions aujourd'hui *sacramentaux*. Voir ce mot, col. 465.

C'est à cet instant de l'évolution de la pensée de Tertullien que le mot se charge du concept de « mystère », car les rites d'initiation sont des mystères : ils ont un caractère symbolique et une efficacité purificatrice et eschatologique. *Sacramentum* ne sera donc plus simplement le serment ou l'initiation, mais l'objet de ce serment ou de cette initiation; il traduira les idées de *foi*, de *doctrine catholique*, de *discipline*. L'idée de mystère contenue en germe dans le concept du serment baptismal se fortifiera au contact des concepts grecs de *μυστήριον* et de *ἁγίασμα*. Les sens nouveaux attachés au mot *sacramentum* accusent de plus en plus l'idée de mystère et finiront par la dégager complètement, avec le sens de *res occulta*, de *res mysteriosa* et *sacra*.

Pour mieux marquer la progression en ce sens de la pensée de Tertullien, les textes de cet auteur, dans lesquels on peut relever le mot *sacramentum*, au nombre de 134, ont été divisés par E. de Backer en deux groupes : groupe *sacramentum-serment* (84 exemples), avec les idées successives de *serment militaire* ou autre, de *rite d'initiation* aux mystères, de *religion* au sens objectif, de *vérité* et de *doctrine religieuse*, de *consécration* (au sens étymologique de *sacramentum*), de *rite* et *sacrifice sacramentel*, de *rite non sacramentel* et de *marque* ou *garantie* de la foi (*signaculum*) : — groupe *sacramentum-mystère* (50 exemples), avec les idées successives de *symbole*, *figure*, *allégorie*, de *mystère* ou *chose secrète* et *cachée*, de *disposition*, *plan*, *ordre divin*, de *prophétie*.

Deux sacraments — au sens actuel du mot — le baptême et l'eucharistie, trouvent place, dans la pensée de Tertullien, en ces significations diverses du même mot *sacramentum*. Dans le sens de serment militaire, allusion au baptême, *De spect.*, c. xxiv, P. L. (édit. de 1844), t. I, col. 656 AB; avec la nuance d'abjuration, *De idol.*, c. vi, col. 668 B; avec le sens de fanion, étendard, *ibid.*, c. xix, col. 690 B; dans le sens de chose sanctifiante (application au baptême), dans *De bapt.*, c. iv, col. 1204 A; *ibid.*, c. v, col. 1205 B; (application au désir du baptême dans la foi justifiante), *ibid.*, c. xii, xiii, col. 1213 B, 1214 C; avec le sens de consécration allusion à l'eucharistie, *Adv. Marcionem*, l. V, c. viii, t. II, col. 489 A; dans le sens des rites purement extérieurs qui servent de cadre à l'administration des sacraments divins, *De præsript.*, c. xl, t. II, col. 54 A (ici il semble que Tertullien approche de l'idée théologique du rite sensible, auquel est attachée la production d'effets surnaturels, ce qui est le concept essentiel du sacrement chrétien); cf. *De bapt.*, c. i, iii, ix, t. I, col. 1197 A, 1202 G, 1209 B; avec la pensée des rites qui accompagnent l'administration du sacrement de baptême, *De virg. rel.*, c. II, t. II, col. 891 A, avec allusion aux signes sensibles et aux effets des sacraments de l'initiation solennelle des adultes, *Adv. Marcionem*, l. I, c. xix, col. 262; avec indication du baptême, de la matière et des effets du baptême, *ibid.*, l. I, c. xxviii, col. 280 AB; avec désignation du baptême qui marque d'un signe les fidèles et allusion à la prophétie de Malachie relative à l'eucharistie, *ibid.*, l. III, c. viii, col. 353; avec indication très nette des deux sacraments, baptême et eucharistie, *ibid.*, l. IV, c. xxxiv, col. 442 C;

avec indication, en général, des sacraments chrétiens, notamment le baptême et l'eucharistie, *De resur.*, c. ix, t. I, col. 806 AC; *Exhort. cast.*, c. vii, t. II, col. 923 A; *De corona*, c. III, col. 79 A; *De pudic.*, c. ix, col. 997 C; c. x, col. 1000 BC; c. xv, col. 1009 C. On a indiqué à SACRAMENTAUX quelques textes se rapportant à cette signification; cf. col. 467.

Dans un certain nombre de ces exemples, notamment *De præsript.*, c. xii, et *De baptismo*, c. i, III, ix, « sinon formellement, du moins en fait, les grandes lignes du concept sacramentel, reprises plus tard par saint Augustin, sont désormais fixées ». De Backer, *op. cit.*, p. 148.

2. Chez saint Cyprien et les écrivains qui gravitent autour de lui. — Ici, l'on n'a plus à observer d'évolution dans la pensée des écrivains ecclésiastiques sur le mot *sacramentum*. Les différentes significations sont acquises. H. von Soden a pu dire que, si le mot *sacramentum*, appliqué à nos rites, est vraiment dérivé du sens militaire de serment, Cyprien marque l'aboutissement de cette évolution, dont Tertullien est le point de départ. Les traductions bibliques anciennes sont une confirmation de ce fait. J.-B. Poukens a recueilli dans les œuvres de Cyprien et de ses contemporains, Novatien, Firmilien, Némésien, le diacre Pontius et quelques anonymes, 116 exemples de l'emploi du mot *sacramentum*. On y retrouve les deux acceptions fondamentales de *sacramentum* : sacrement-serment et sacrement-mystère. Et même, dans le sens de sacrement-mystère, on découvre nettement deux sens assez divergents : le sacrement-mystère proprement dit et le sacrement-figure, symbole, signe. Non pas certes qu'on trouve déjà au III<sup>e</sup> siècle notre concept théologique de sacrement, signe et cause de la grâce; mais la conception de « choses sanctifiantes » se trouve déjà d'une manière vague présente à l'esprit de Cyprien et de ses contemporains.

Le sens de serment militaire est encore très vivant et, en dépendance de ce sens primitif et classique, les sens de *serment*, d'*initiation* ou de *profession de foi*, d'*obligation*, d'*engagement*. De ce chef, on trouve une allusion très nette au baptême (*sacramentum interrogare*, dans *Sententie episcoporum*, édit. Hartel, p. 437); à la profession de foi baptismale, *Epist.*, lvi, n. 1, p. 621, bien plus à la profession de foi baptismale dans la Trinité, *Epist.*, lxxiii, n. 5, p. 782. La catégorie de sacrement-mystère et mieux sacrement-signé, avec ses différents dérivés, *symboles*, *figures*, *révélation*, *précepte*, ne contient guère d'application directe du mot *sacramentum* aux sacraments proprement dits, tels que nous les concevons aujourd'hui. Tout au plus, peut-on signaler le *sacramentum calicis*, allusion évidente à l'eucharistie, *Epist.*, lxxiii, n. 1-2, p. 702; cf. *ibid.*, n. 13, p. 712. Cependant, dans cette catégorie, de loin la plus nombreuse, le concept de *signe* est mis en relief. Or, ce concept deviendra plus tard un des éléments de la définition des sacraments.

Ce qui est plus intéressant encore chez ces auteurs, c'est qu'on y trouve le mot *sacramentum* désignant expressément les sacraments proprement dits, non certes dans la plénitude de la signification actuelle, mais déjà avec le sens très déterminé de « moyens producteurs de la grâce ». Cela surtout pour le baptême : Cyprien, *Ad Quirinum*, *Testimonium* I, III, édit. Hartel, p. 35 et *Significet et de salutaria sacramenta*, au pluriel, parce que Cyprien y parle aussi vraisemblablement de l'imposition des mains, qu'on administrait ensemble avec le baptême; *Ad Demetrianum*, n. 26, p. 370 (passage dans lequel le mot *sacramentum* présente un sens discuté des auteurs, mais que Poukens estime devoir interpréter du baptême lui-même, cf. *op. cit.*, p. 207); *Epist.*, lxxix, n. 12, p. 761; lxxiii, n. 22, p. 795; *Epist.*, lxxv (en réalité de

(Firmilien), n. 9, p. 816; *ibid.*, n. 13, p. 819; *ibid.*, n. 17, p. 821; l'auteur de l'*Ad Novatianum*, c. III, édit. Hartel, p. 55 (ici le pluriel *sacramenta* fait allusion, outre le baptême, à d'autres sacrements); l'auteur du *De baptisate*, c. v, p. 81; le P. SS. Arnobe et Jacobi, n. 11, édit. von Gebhardt, p. 144, l. 9 (*ultriusque sacramenti* = baptême de sang, baptême d'eau).

Mais les exemples s'accroissent pour le baptême et la confirmation rite: Cyprien, *Epist.*, lxxv, l. 1, édit. Hartel, p. 770; lxxii, n. 1, p. 775; lxxiii, n. 20, p. 794; *ibid.*, n. 21, p. 795; *Sententia episc.*, n. 5, p. 439. Le premier et le troisième de ces passages ne se comprennent qu'en fonction de la théorie de Cyprien sur l'admission des hérétiques convertis: il faut les rendre à la vraie foi, non se contentant par l'imposition de mains, mais par *impositio sacramenti*.

Enfin l'eucharistie est clairement indiquée en quelques autres textes: Cyprien, *De catholice Lectionis unitate*, c. xv, p. 224; *De lapsis*, c. xxv, p. 255; *De zelo et livore*, c. xvii, p. 431; *Epist.*, lxxiii, n. 14, p. 773 (précepte d'employer le vin pour le saint sacrifice); *ibid.*, n. 16, p. 714; la *Passio SS. Mariani et Jacobi*, n. 8, édit. von Gebhardt, p. 141, l. 5. Pour d'autres textes, dans le sens de sacramentaux, voir ce mot, col. 467.

3. Les docteurs auteurs du *Tractatus* à Arnobe, Arnobe, Lactance, Commodien de Gaza, la traduction latine de saint Irénée. Ce sont les auteurs étudiés dans la troisième partie du recueil de J. de Ghellinck.

Chez Arnobe, le mot *sacramentum* est employé presque uniquement dans son sens classique et pœn de *sacrament-serment*. *Adv. nationes*, l. II, c. v (*salutaris militie sacramenta*), P. L., t. v, col. 816 B; 817 A; l. III, c. vi (*sacramenta munimur*), col. 944 A, et approximativement, l. IV, c. xx (*sacramenta conducunt*), col. 1040 A. On note un sens se rapprochant de doctrine mystérieuse, supérieure, prouvée du christianisme (*immensi nominis hujus Christi sacramenta diffusa*), l. II, c. v, col. 816 B, et enfin le sens de *sacrament-mystère* (*veritatis abscondite sacramenta*), l. I, c. iii, col. 21 A. Voir G. Lebaezqz et J. de Ghellinck, *op. cit.*, p. 226-234.

Lactance nous présente le mot *sacramentum* sous un jour nouveau. On trouve chez lui vingt-six exemples du mot *sacrament*: vingt-trois fois dans les *Institutiones*, deux fois dans le *De opificio Dei* et trois fois seulement dans l'*Epitome*. Dans ce dernier ouvrage, qui est un résumé des *Institutiones*, on rencontre des synonymes et des périphrases utiles pour l'intelligence du mot *sacramentum*. Mais vingt-quatre fois sur vingt-six, le mot gravite autour d'une même signification fondamentale: « D'après Lactance lui-même, on peut donner, du mot *sacramentum* tel qu'il l'entend, la description suivante: c'est la seule vraie doctrine (*sacramentum veritatis*), qui ne peut être connue que par révélation (*mysterium sacramenti*) et qui ouvre des aperçus inconnus de la seule raison humaine, sur la nature de Dieu (*sacramentum Dei*), sur les rapports du Fils avec le Père (*sacramentum nativitatis sue*), sur les destinées de l'homme (*sacramentum hominis*) et du monde entier (*sacramentum mundi et hominis*). » doctrine mystérieuse, parce que révélée, supérieure, parce que venue de Dieu. C'est tout le thème des *Institutiones* et de l'*Epitome*. Quant aux autres sens du mot, qui apparaissent à l'écart isolé, nous n'en rencontrons que deux, le premier se traduisant par « rite symbolique », (*sacramentum ignis et aque*), *Inst.*, l. II, c. ix cxi, P. L., t. vi, col. 894 A, le second par « engagement sacré » (*casti et inviolabilis cubilis sacramenta*), *Tractatus*, c. vi cxxv, col. 1088 A; voir G. Lebaezqz et Ghellinck, *op. cit.*, p. 265. Un seul cas représente donc, chez Lactance, l'évolution du mot *sacramentum* dans le

sens de rite sacré opérant le salut. Cet auteur est dès lors de minime importance dans le présent sujet.

Commodien de Gaza n'emploie qu'une fois le mot *sacramentum*, au vers 230 du *Carmen apologeticum*: *sacramenta legis amittunt* (*Judei*), les Juifs perdent l'intelligence des prophéties relatives au Messie. Dans un autre vers, *sacramenta* de Sap., II, 22, est remplacé par *secreta*; cette exégèse indique le sens que lui accorde Commodien. Un troisième passage rend par *mysterium* le sens de *sacrament*, *Institutiones*, l. I, xxxviii, vers 4, P. L., t. v, col. 230. Les deux autres textes dans le *Corpus* de Vienne, t. xv, p. 129, 148. Lebaezqz de Ghellinck, p. 267-269.

La traduction latine du *Contra hæreses* d'Irénée (dont la date — fort approximative — peut se placer entre le début du III<sup>e</sup> siècle et le premier quart du V<sup>e</sup> siècle) n'offre, à première vue, rien de bien particulier. La nature même du sujet traité par Irénée aurait dû amener plus souvent sous la plume de son traducteur le mot *sacramentum*. Or, contre une cinquantaine de cas où se rencontre le mot *mysterium*, cinq seulement donnent *sacramentum*, avec le sens de sacré, mystérieux (plus exactement *sacramenta*, au pluriel). *Cont. hæres.*, l. II, c. xxx, n. 7, P. G., t. vii, col. 820 B; l. I, n. 6, col. 818 C (il s'agit des créatures spirituelles); l. IV, c. xxxv, n. 3 (*les sacramenta* des prophètes s'opposent à ceux de la gnose), col. 1088 B et C. Enfin, au l. III, c. 1, *les sacramenta* des apôtres, c'est-à-dire les mystères enseignés par eux, sont mis également en opposition avec les mystères de la gnose, col. 914 B. Il semble bien, en l'absence du texte grec, que ce soit toujours le mot *μυστήριον* que le traducteur rend par son équivalent latin *mysterium* et parfois *sacramentum*. Si le traducteur avait employé la langue de Tertullien, de Cyprien, d'Hilaire ou d'Augustin, nul doute que *sacramentum* eût paru aussi fréquemment que *mysterium*. Mais jamais chez le traducteur d'Irénée, *sacramentum* ne se présente nettement avec le sens de rite sacré, de « sacrament », au sens moderne du mot. Lebaezqz de Ghellinck, p. 272 sq.

Les Actes des martyrs — un exemple dans les *Acta sancti Maximiliani* et trois dans les *Acta sancti Marcelli* — se réfèrent au sens de « serment militaire » et n'intéressent pas directement la présente recherche. *Ibid.*, p. 284-288.

Enfin, les premiers documents donatistes fournissent trois exemples de l'emploi du mot *sacramentum*, *sacramenta* équivalant dans le premier (*Acta martyrum Saturnini*, 2, P. L., t. viii, col. 690 A et 705 A) à *Scriptura sacra*. Plus loin, col. 691 A, *dominica sacramenta* ne peut signifier que l'office liturgique du dimanche. Mais voici que, dans son réquisitoire contre les catholiques, l'auteur affirme la nullité des sacrements de ses adversaires: ce sens est très net puisqu'on accuse le pécheur de « célébrer des mystères pour la perte des misérables, *cum erigit altare sacrilegus, celebrat sacramenta profanus, baptizat reus* », etc. *Acta martyrum Saturnini*, 19, col. 702 C. Qu'il s'agisse ici de l'administration des sacrements en général ou de la célébration de l'eucharistie en particulier, peu importe: nous tenons le sens actuel de *sacramentum*.

Le *Sermo de passione Donati* fournit également trois exemples de l'emploi du mot *sacramentum*. L'auteur y parle tout d'abord des déserteurs des sacrements célestes, *sacramentorum cælestium desertores*. *Serm.*, 2, P. L., t. viii, col. 735 C. On peut traduire par sacrements divins, ou par serments divins. Un peu plus loin, il s'agit des mystères liturgiques: *profanantur sacramenta*, 3, col. 754 B; il s'agit de profanation des mystères liturgiques dans la basilique dont s'emparent de force les légionnaires, le sermon a été prononcé, en effet, au jour anniversaire, 12 mars 320 (?),



où la force armée avait enlevé aux donatistes leurs églises. Le dernier texte de la *Passio Donati* présente, dans une description pathétique, un jeune écolier même qui demande le baptême, parce qu'il est encore *expers sacramentorum*, au milieu de la scène de violence et de carnage dont l'église est le théâtre (*Ibid.*, l. I, col. 757 A).

Un dernier texte, peu sûr, parle de ceux qui n'ont pas livré le sacrement, et *sacramentum non tradiderunt* : il s'agit vraisemblablement de la Bible. Pseudo-Cyprien, *Epist.*, III, édit. Hartel, p. 274. Voir Lebacqz de Ghellinck, p. 289 sq.

4. *Saint Hilaire*. — Avec saint Hilaire, au IV<sup>e</sup> siècle, le mot *sacramentum* s'adapte déjà parfaitement au signe efficace producteur de la grâce. C'est ainsi que l'évêque de Poitiers parle des sacrements de l'Eglise, *Tract.* in ps. CXXXI, n. 23, P. L., t. IX, col. 741 B. Il appelle formellement le baptême un sacrement, *In ps. LXVII*, n. 33; *CXVIII*, lit. III, n. 5; *CXXXVI*, n. 7, col. 466 C, 519 A, 780 B; ou encore le sacrement de la nouvelle naissance, *In ps. XCI*, n. 9, col. 499 D; de la nouvelle génération, *In ps. CXXXI*, n. 8, col. 723 A; le sacrement de l'eau et du feu, *In Matth.*, c. IV, n. 10 ou encore, au pluriel, les sacrements du baptême et de l'Esprit (peut-être ici s'agit-il du baptême et de la confirmation), *ibid.*, n. 27, P. L., t. IX, col. 934 B, 942 B. L'eucharistie, elle aussi, est un sacrement, le sacrement de la chair et du sang, *De Trinitate*, l. VIII, n. 17, qu'il appelle encore le sacrement de la parfaite unité, *ibid.*, t. X, col. 249 B; cf. n. 16, col. 248 B, ou encore sacrement de la divine communion, *In ps. LXVIII*, n. 17, t. IX, col. 480 BD. Ce sont là les sacrements du salut humain, *De Trinitate*, l. V, n. 35, t. X, col. 153 B, sacrements de la grâce nouvelle que le vieil homme, attaché au péché, ne saurait recevoir. *In Matth.*, c. IX, n. 4, t. IX, col. 963 C, mais sacrement du pain céleste qu'on reçoit en foi de la résurrection future, *In Matth.*, c. IV, n. 3, t. IX, col. 963 B.

Ce n'est pas que saint Hilaire ait rompu avec les autres significations du mot sacrement. On retrouve, en effet, très nettement la signification du sacrement-serment. *In ps. LXII*, n. 12, P. L., t. IX, col. 406 CD; *XCI*, n. 2, col. 495 A; *ibid.*, n. 8, col. 499 A; *CXVIII*, lit. XIV, n. 6, col. 592 A; *CXXXI*, n. 4, col. 730 B; *ibid.*, n. 12, col. 735 C; *In Matth.*, c. V, n. 23, col. 940 A. Toute proche de cette signification, celle de profession de foi, signe sacré de salut : la foi au Fils est un sacrement, *De Trinitate*, l. VII, n. 6, t. X, col. 204 B; la croix est un sacrement de la foi, *In Matth.*, c. XI, n. 25, t. IX, col. 977 B; ainsi que les cérémonies du culte, *In ps. CXXXVI*, n. 6, *ibid.*, n. 780 CD; sacrement de la foi, la confession de la divinité du Fils, *De Trinitate*, l. VII, n. 6, t. X, col. 204 BC; aussi la confession de Pierre à Césarée de Philippe est-elle appelée *confessio sacramenti* (ici, l'idée de mystère entre déjà dans la signification du mot), *ibid.*, l. VI, n. 20, col. 172 BC; sacrement, la confession de la foi des apôtres en la Trinité, *ibid.*, l. VIII, n. 36, t. X, col. 264 A. Cf. *Evangelicæ fidei sacramentum*, *ibid.*, l. XI, n. 1, col. 399 B. En plusieurs textes, nous trouvons le sens de symbole, figure, type : *In Matth.*, c. XXII, n. 3, t. IX, col. 1042 C; le ps. LXXVII est un sacrement, c'est-à-dire une figure de la passion à venir du Christ, n. 1, t. IX, col. 176 A, nous connaissons aussi le sacrement, c'est-à-dire l'expression, le signe de la prudence venue et donnée de Dieu, *In ps. LXVII*, n. 21, t. IX, col. 457 C.

Mais c'est au sens de sacrement-mystère qu'Hilaire demeure surtout attaché. Innombrables sont les textes, relatifs à Dieu, à la Trinité ou à l'incarnation ou à quelque vérité dépendant de ces mystères, où le mot sacrement intervient en ce sens : Sacrement de l'unité de Dieu, *De Trinitate*, l. IX, n. 19, t. X, col. 295 B;

n. 26, col. 302 A; de la substance divine, *ibid.*, l. VI, n. 19, col. 171 C; des dispositions (décrets) éternelles de Dieu, *In ps. XLV*, n. 2, t. IX, col. 396 AB; de la science divine, *De Trinitate*, l. VII, n. 27, t. X, col. 223 B. Sacrement de la Trinité : ne pas diviser ce qui est un, *ibid.*, col. 223 A; ni solitude (seule), ni diversité (seule), *ibid.*, l. IX, n. 36, col. 508 A. Sacrement de l'unité dans chaque propriété divine, *De Trin.*, l. XI, n. 1, col. 400 A; sacrement du Père, *ibid.*, l. XI, n. 31, col. 405 A; sacrement du Fils, *ibid.*, l. VII, n. 7; cf. l. IX, n. 72, col. 204 C et 338 B; voir aussi le sacrement de la naissance (du Fils), *De Trinitate*, l. VII, n. 6, col. 204 A; cf. n. 11, col. 207 C; l. IX, n. 23, 26, col. 299 A, 302 AB; sacrement ignoré de plusieurs, *ibid.*, l. VII, n. 5, col. 203 A.

De nombreux textes signalent le sacrement de l'incarnation, sacrement approché par la Loi, consommé par l'Évangile, sacrement (mystère) non pour Dieu, mais pour nous, *De Trinitate*, l. IX, n. 25-26, n. 4, P. L., t. X, col. 301 B, 302 A, 284 A. Sacrement de la divinité du Christ, l. X, n. 48, col. 381 C; où Dieu se trouve tout en tous, non par nécessité, mais par sacrement (mystère), l. XII, n. 48, col. 431 C; sacrement, selon le corps pris par la divinité, l. XI, n. 18, col. 412 A; cf. l. IX, n. 39, n. 66, col. 341 C, 334 B; dans lequel Dieu, demeurant dans sa nature, est cependant né homme, l. X, n. 22, col. 359 B; sacrement des actions théandriques, l. VIII, n. 50, col. 273 B; des dénominations à donner au Christ, l. IX, n. 6, col. 283 AB; sacrement dans lequel le Christ a souffert, l. X, n. 66, col. 394 C.

5. *Zénon de Vérone*. — Il connaît, lui aussi, plusieurs de ces différentes acceptions; ses œuvres nous en fournissent quelques exemples. Dans le sens de mystère (pour l'Incarnation) : *Tract.*, l. I, n. 9; XII, n. 1; l. II, XIV, n. 4, P. L., t. XI, col. 278 B, 339 B, 438 B; (pour la Trinité) : *Tract.*, l. II, LXII, col. 524 A; LXIII, col. 525 B; LXXVI (sacrement du nombre trois), col. 526 B. Dans un sens plus large de figure mystique, type, l. I, XII, n. 3, col. 341 B; l. II, X, n. 2, col. 419 A; XIII, n. 2, col. 450 B; n. 3, col. 451 C; LXIX, col. 523 A. Mais le baptême reçoit aussi le nom de sacrement : *per sacramenta unda jam parturit*, l. II, XXXII, col. 478.

6. *Saint Optat*. — Avec saint Optat, tout entier absorbé par la controverse donatiste, le mot sacrement semble réservé au baptême. *De schismate donat.*, l. I, c. X, XI, XII, P. L., t. XI, col. 899, 905 A, 907 B. Sans aucun doute, l'évolution sémantique est terminée. Si l'on peut encore relever chez les auteurs des sens différents du mot sacrement — il en sera ainsi jusqu'au XII<sup>e</sup> siècle — du moins, appliqué aux rites sanctificateurs, ce mot a un sens bien déterminé que l'on ne peut plus contester.

Ainsi saint Ambroise et l'Ambrosiaster, nous offrent plusieurs exemples de ces précisions définitives. On trouve encore *sacramentum* avec le sens de décrets divins, *sacramenta divina*, *De Spiritu Sancto*, l. II, prol., n. 11, P. L., t. XVI, col. 777, ou avec le sens de serment : *sacramentum ne verarier*, *Epist.*, XI, n. 31, P. L., t. XVI, col. 1159; cf. *De officiis*, l. I, c. IV, n. 254, *ibid.*, col. 108. Le sens actuel de sacrement est nettement indiqué, n. 247, col. 101, et principalement dans le *De mysteriis*, où ce mot, emprunté au grec, prend exactement la signification définitive. Voir c. I, n. 2, 3; c. II, col. 406, 407. On pourrait relever des indications semblables chez l'auteur du *De sacramentis*, l. I, XVI, col. 175 sq.

II. LA NOTION. — De cette étude préliminaire du mot sacrement appliqué aux rites mystérieux employées par l'Eglise dans l'initiation et la vie religieuse de ses membres, se dégage déjà un double concept : l'idée de *signe* et l'idée de *sanctification*. Un signe sacré parce qu'il symbolise une réalité sainte, un

signe efficace, parce qu'il produit lui-même la sanctification dans l'âme. « Symbole efficace de sanctification », voilà comment le sacrement chrétien apparaît sous les formules encore hésitantes par lesquelles les premiers auteurs latins ont fait la transposition de *μυστήριον* en *sacramentum*.

Il est donc nécessaire de quitter l'étude du *mot*, pour s'attacher au *concept* exprimé dès le début dans la description des rites et des institutions auxquelles le mot fut appliqué postérieurement. Or, soit dans l'Écriture elle-même, soit dans la tradition préaugustinienne, nous trouvons très nettement marqué, à propos des sacrements, ce double concept de symbole efficace que saint Augustin mettra en pleine lumière au *vi*<sup>e</sup> siècle.

L'Écriture, bien entendu, n'a pas de doctrine générale du sacrement chrétien. L'élaboration de ce concept ne s'est faite que peu à peu; mais, dans l'Écriture, à propos des rites auxquels nous donnons aujourd'hui le nom de sacrements, se trouvent déjà exprimés à la fois leur symbolisme et leur efficacité dans la sanctification des âmes. C'est à la description de chaque sacrement en particulier qu'il faut demander la démonstration de cette assertion générale. Démonstration plus complète et plus facile en ce qui concerne les deux sacrements de baptême et d'eucharistie que l'Écriture a surtout mis en relief, mais que l'on doit étendre aux autres sacrements sur lesquels l'Écriture ne nous a laissé que des traits rapides.

1<sup>o</sup> *Le baptême*. — Saint Paul, à maintes reprises, a exprimé le symbolisme et l'efficacité du baptême. Mais c'est surtout dans l'épître aux Romains qu'il faut en chercher la formule. « Ne savez-vous pas que nous tous qui avons été baptisés en Jésus-Christ, c'est en sa mort que nous avons été baptisés? Nous avons donc été ensevelis avec lui par le baptême en sa mort, afin que, comme le Christ est ressuscité des morts par la gloire du Père, nous aussi nous marchions dans une vie nouvelle. Si, en effet, nous avons été greffés sur lui, par la ressemblance de sa mort, nous le serons aussi par celle de sa résurrection : sachant que notre vieil homme a été crucifié avec lui, afin que le corps du péché fût détruit, pour que nous ne soyons plus les esclaves du péché; car celui qui est mort est affranchi du péché. Mais, si nous sommes morts avec le Christ, nous croyons que nous vivrons avec lui, sachant que le Christ ressuscité des morts ne meurt plus... Ainsi vous-mêmes, regardez-vous comme morts au péché, et comme vivants pour Dieu en Jésus-Christ. » Rom., vi, 4-11. L'immersion, symbole de la mort et de la sépulture de Jésus-Christ, signifie la mort du « vieil homme », enseveli sous l'eau. Mais, en sortant du bain baptismal, comme le Christ sortant du tombeau, le nouveau chrétien a puisé dans le baptême une vie nouvelle. Ainsi donc, le baptême symbolise la mort et la résurrection du Sauveur; mais c'est, de plus, un symbole efficace, puisqu'il réalise dans l'âme du néophyte la mort au péché et la résurrection à la vie de la grâce. On remarquera, dans ce passage classique, que le symbolisme du baptême s'étend non seulement à l'effet réalisé dans l'âme, l'ablation signifiant et produisant la purification intérieure, mais à l'effet à réaliser, la purification intérieure, et à l'effet à réaliser, la purification intérieure, et à l'effet à réaliser, la purification intérieure.

« Dieu, notre Sauveur, nous a sauvés, non à cause

des œuvres de justice que nous faisons, mais selon sa miséricorde, par le bain de la régénération et en nous renouvelant par le Saint-Esprit... afin que, justifiés par sa grâce, nous devenions héritiers de la vie éternelle, selon notre espérance. » Tit., iii, 5-7. Par cette régénération spirituelle qu'il réalise en nous, le baptême symbolise également et réalise pareillement notre entrée dans le royaume de Dieu, l'Église. Joa., iii, 3, 5. Et c'est encore ce symbolisme qui permet à saint Paul d'étendre la purification du baptême à tout le corps mystique qu'est l'Église, que Jésus a aimée, pour qui il s'est livré, « afin de la sanctifier, après l'avoir purifiée dans l'eau baptismale ». Eph., v, 26-27.

Si nous considérons l'efficacité du baptême, sans nous attacher à son symbolisme, nous trouverions plus d'un texte : rémission des péchés, Marc., xvi, 16; Act., ii, 38; purification des crimes les plus énormes, 1 Cor., vi, 9-11; vie nouvelle, Rom., vi, 4; créature nouvelle, Gal., vi, 15; filiation adoptive du Père, Rom., viii, 15-17. Le baptême est « le bain de la régénération ». Tit., iii, 5. Dans Matth., iii, 11 et Luc., iii, 16, l'expression « baptiser dans le feu et l'Esprit-Saint », marque symboliquement la purification intérieure que seul peut atteindre et réaliser le Saint-Esprit, par opposition au baptême de Jean qui n'obtient la rémission des péchés que moyennant la confession des péchés, Matth., iii, 6, et la pénitence intérieure, Luc., iii, 3.

2<sup>o</sup> *L'eucharistie*. — L'eucharistie occupe la pensée des écrivains inspirés presque autant que le baptême. Le symbolisme est ici encore nettement marqué : il fait suite, chez saint Paul, à la doctrine du corps mystique. Participation au corps et au sang du Christ, l'eucharistie est le symbole de notre unité dans le Christ. « Puisqu'il n'y a qu'un seul pain, nous formons un seul corps, tout en étant plusieurs. » 1 Cor., x, 17-18. On peut rapprocher de cette assertion la prière sacerdotale de Jésus au moment et à propos de la Cène, demandant au Père, pour les hommes qui auront foi en lui, « qu'ils soient un comme nous sommes un, moi en eux et vous en moi, afin qu'ils soient parfaitement un ». Joa., xvii, 22-23. Ainsi donc, « de même que le juif, en mangeant la chair de la victime immolée, participe au sacrifice qu'il offre et que le païen, par l'idolothye, entre en communion avec l'idole, c'est-à-dire avec les démons, ainsi le pain et la coupe eucharistique rendent le fidèle participant au sacrifice offert par le Christ sur la croix ». P. Pourrat, *La théologie sacramentaire*, p. 92.

Le symbolisme et l'efficacité de l'eucharistie apparaissent peut-être avec plus de force encore dans l'évangile de saint Jean, en tant que le symbole de la nourriture matérielle nous fait comprendre d'une façon saisissante que la chair et le sang du Sauveur sont vraiment nourriture et breuvage. Par l'eucharistie, c'est-à-dire par la chair et le sang du Christ, nourriture et breuvage de l'âme, sont produits, dans l'ordre de la vie surnaturelle, les mêmes effets que la nourriture ordinaire produit dans l'ordre matériel. Par l'eucharistie, Jésus s'unit intimement au fidèle et l'unit à lui; il lui communique la vie qu'il reçoit lui-même du Père et ainsi l'eucharistie est le moyen efficace qui donne au chrétien la vie éternelle et lui devient un gage de résurrection glorieuse. Joa., vi, 56-58.

On voit jusqu'où s'étend le symbolisme de l'eucharistie. Sans doute, en tant que sacrifice ou participation au sacrifice par la communion, l'eucharistie est le symbole commémoratif de la passion et de la mort du Sauveur, Luc., xxii, 19-20; 1 Cor., xi, 24-28, c'est-à-dire du sacrifice du Calvaire qui n'a eu lieu qu'une fois. Heb., ix, 23-28. Mais l'eucharistie est représentative du sacrifice du Calvaire parce que le

symbole du pain et du vin signifient, en même temps qu'ils la réalisent par l'efficacité toujours présente des paroles du Christ à la dernière Cène, la présence réelle du corps et du sang sous leurs symboles expressifs. *Matth.*, xxvi, 26, 28; *Marc.*, xiv, 22, 24; *Luc.*, xxii, 19-20; *I Cor.*, xi, 24-25; cf. *Joa.*, vi, 48-58. Et, de plus, dans quelques-uns de ces derniers textes, le symbolisme efficace relatif à la vie de la grâce ici-bas, de la gloire dans l'au-delà, est nettement indiqué : Jésus y parle du « sang de la nouvelle alliance, répandu pour la multitude en remission des péchés » *Matth.*, xxvi, 28, et du « fruit de la vigne » dont, dit-il, « je ne boirai plus désormais, jusqu'au jour où je le boirai nouveau avec vous dans le royaume de mon Père » *ibid.*, 29; cf. *Marc.*, xiv, 24-25; *Luc.*, xxii, 16, 18, 20. D'un trait, saint Paul souligne le symbolisme eschatologique (les scolastiques disaient : prognostique) par rapport à la vie future, en même temps que « remémoratif » par rapport à la passion du Sauveur : « Chaque fois que vous mangez ce pain et que vous buvez ce calice, vous annoncez la mort du Seigneur, jusqu'à ce qu'il vienne. » *I Cor.*, xi, 26. Et, dans saint Jean, le symbolisme eschatologique est aussi fortement accentué que possible, puisque la manducation du corps du Sauveur est un gage de vie éternelle et de résurrection glorieuse. *Joa.*, vi, 50, 51, 54, 58.

3° *La confirmation.* — Le rite de l'imposition des mains, dans l'Eglise apostolique, symbolise la descente du Saint-Esprit dans les âmes. Non seulement il la symbolise, mais il la rend effective. *Act.*, viii, 14-18; *xix*, 2-6. Complément de l'ablution baptismale, *Act.*, xix, 5-6, ce rite n'est efficace que s'il est conféré par ceux qui ont reçu la plénitude de l'Esprit, les apôtres. *Act.*, viii, 12-16. Mais, précisément pour manifester avec plus d'éclat dans l'Eglise naissante l'action de l'Esprit, il était accompagné de charismes merveilleux. *Act.*, xix, 6; cf. *I Cor.*, xii, 30-xiv, 40. Toutefois, l'apôtre Paul rappelle que la voie excellente entre toutes n'est pas celle des dons, mais celle de la charité. *Ibid.*, xiii, 1-13.

Ici encore, le symbolisme ne s'étend pas seulement aux effets du sacrement; il concerne encore l'objet de la confession que les chrétiens, éclairés et soutenus par le Saint-Esprit, doivent avoir la force de faire publiquement pour assurer leur salut. Cf. *Marc.*, viii, 38. Le symbolisme n'est donc pas seulement efficace quant aux effets présents, il est encore remémoratif du Christ crucifié, scandale pour les juifs, folie pour les gentils, *I Cor.*, i, 23, qu'il faut savoir confesser avec courage si l'on ne veut pas — symbolisme eschatologique — être renié par le souverain juge. *Luc.*, xii, 13.

4° *L'ordre.* — A plusieurs reprises, Paul parle des charismes qui se rapportent au gouvernement des Eglises. *I Cor.*, xii, 28; *I Thess.*, v, 12, 13. Le rite symbolique, par lequel se transmet le pouvoir sur l'Eglise, c'est ici encore une imposition des mains, symbole du Saint-Esprit conférant ce pouvoir et la grâce pour le bien exercer. *Act.*, xiv, 22; *II Tim.*, i, 6; cf. *I Tim.*, iv, 14; v, 22; *Act.*, vi, 6. Voir ici l'ordre. *I. XL*, col. 1237 sq. Que le symbolisme du rite ait ici encore une extension qui dépasse le pouvoir signifié et produit par lui, cela résulte de la nature même de ce pouvoir qui n'est qu'une participation du pouvoir sacerdotal du Christ, cf. *I Cor.*, iv, 1, seul médiateur, seul prêtre véritable. *Heb.*, x, 14; vii, 23, 24.

5° *L'extrême-onction et la pénitence.* — Le symbolisme de l'extrême-onction est indéniable : « Si quelqu'un de vous est malade, qu'il appelle des frères de l'Eglise, et que ceux-ci prient sur lui, en frottant d'huile au nom du Seigneur. Et la prière de la foi sauvera le malade, et le Seigneur le rétablira et, s'il a commis des péchés, ils lui seront pardonnés. » *Joa.*, v, 1-4. L'onction d'huile, symbole de l'adoucissement

des souffrances et de l'apaisement de l'âme est en même temps un symbole efficace de la remission des péchés. Mais, tout comme la pénitence qui, elle aussi, signifie et produit cette remission, l'extrême-onction est le prolongement expressif de cette rédemption par laquelle le Sauveur nous a mérité le pardon de nos fautes. Remettre les péchés n'est-il pas le propre de Dieu? *Matth.*, ix, 2-3; *Luc.*, v, 21. Mais précisément Jésus a été envoyé par le Père pour sauver le monde, et il envoie les apôtres et leurs successeurs comme lui-même a été envoyé, et il leur communique le Saint-Esprit, pour bien marquer le prolongement en eux de son pouvoir divin de remettre les péchés. *Joa.*, xx, 21-23.

6° *Le mariage.* — C'est encore par le corps mystique que saint Paul explique, en partie du moins, le symbolisme efficace du mariage. L'efficacité du rite, quant à la production de la grâce, n'est touchée qu'indirectement. Mais le symbolisme et l'efficacité du symbole par rapport au lien conjugal est profondément tracé :

Que les femmes soient soumises à leurs maris, comme au Seigneur; car le mari est le chef de la femme, comme le Christ est le chef de l'Eglise, son corps, dont il est le Sauveur... Maris, aimez vos femmes comme le Christ a aimé l'Eglise... Les maris doivent aimer leurs femmes comme leur propre corps. Celui qui aime sa femme, s'aime lui-même. Car jamais personne n'a haï sa propre chair; mais il la nourrit et l'entoure de soins, comme fait le Christ pour l'Eglise, parce que nous sommes membres de son corps. C'est pourquoi l'homme quittera son père et sa mère pour s'attacher à sa femme, et de deux ils deviendront une seule chair. Ce mystère (symbole) est grand, je veux dire, par rapport au Christ et à l'Eglise. » *Eph.*, v, 22-33. Mais précisément, au cours de ce magnifique développement, l'apôtre explique que « le Christ a aimé l'Eglise et s'est livré lui-même pour elle, afin de la sanctifier... pour la faire paraître devant lui, cette Eglise glorieuse, sans tache, sans rides ni rien de semblable, mais sainte et immaculée. Le symbolisme remémoratif de l'union du Christ et de l'Eglise applique par Paul à l'union des époux dans l'état de mariage implique donc l'efficacité du sacrement par rapport à la production d'une grâce qui sanctifie, rend saint et immaculé.

7° *Conclusion.* — Ce n'est donc pas une conception scolastique, mais c'est l'intelligence même des données scripturaires touchant le symbolisme efficace des sacrements, qui amène saint Thomas à conclure que le sacrement est, non seulement un signe sanctifiant, mais le signe d'une chose sacrée en tant qu'il sanctifie l'homme. Par rapport à la « chose sacrée » dont il est le signe, le sacrement possède un symbolisme multiple, bien qu'il ne signifie et ne réalise effectivement qu'une sanctification, celle du sujet auquel il est conféré. « Il faut dire, écrit le saint Docteur, que les sacrements de la Loi nouvelle signifient trois choses : tout d'abord la cause première qui sanctifie; ainsi le baptême est le symbole de la mort du Christ : sous cet aspect, les sacrements sont remémoratifs. Ensuite, ils signifient l'effet sanctifiant qu'ils réalisent effectivement, et c'est même là leur principal symbolisme; et ainsi ils sont démonstratifs. Peu importe d'ailleurs que le sujet ait été effectivement ou non sanctifié, car le défaut de sanctification n'est pas le fait du sacrement qui, autant qu'il est en lui, doit conférer la grâce. Enfin, ils signifient la fin de la grâce sanctifiante, c'est-à-dire l'éternelle gloire et, sous cet aspect, ce sont des signes prognostiques. Les sacrements de l'ancienne Loi sont uniquement prognostiques. » *In IV<sup>me</sup> Sent.*, dist. 1, q. 1, a. 1, qu. 1.

11. CHEZ LES PEUPLES AVANT SAINT AUGUSTIN — 1. Les Pères grecs. 1. Les Pères apostoliques. Ce concept de symbole ou signe efficace de sanctification



se retrouvent dans les communiens ou dans les prières eucharistiques.

Sans doute, la *Didaché* ne rapporte pas exactement que la façon d'administrer le baptême. Néanmoins le symbolisme efficace du rite transparaît puisque, même en admettant que le repas de ce jour-là (IX, 5), soit un simple repas liturgique, sous le baptême s'offre un accès. Bien plus, au c. x, 3, 6, l'aliment et le breuvage spirituels donnés aux seuls baptisés au nom de Jésus, à ceux-là seuls qui sont « vivants » pour obtenir la vie éternelle ». Il y a là, succinctement indiqué, le symbolisme efficace du baptême, qui purifie, de l'eucharistie qui nourrit, pour la vie surnaturelle de l'âme. La matière du baptême est l'eau vive, courante, froide, bien que ce ne soit pas absolument nécessaire. N'est-ce pas que cette eau marque mieux le symbolisme de la vie acquise par la régénération du baptême? C. VII, 1-2. L'invocation trinitaire, VII, 3, ajoute encore à l'idée de symbole efficace.

Au symbolisme de la nourriture et du breuvage spirituels s'ajoute, pour l'eucharistie, celui déjà marqué par saint Jean et saint Paul, de l'union des membres du corps mystique, IX, 4; et encore le symbolisme remémoratif de l'immolation du Calvaire, dans le pain rompu, IX, 1; XIV, 1. Le symbolisme est d'autant plus marqué et plus efficace, qu'il s'agit d'offrir un véritable sacrifice, le sacrifice préfiguré par Malachie, *ibid.*, 3, lequel requiert, en raison de son caractère sacré, l'intervention de ministres sacrés, évêques et diacres, XV, 1. Sur l'interprétation eucharistique des c. IX-X, voir Eucharistie, t. V, col. 1126. En sens opposé, H. Leclercq, *Dictionn. d'archéol. et de lit.*, t. IV, col. 782-791.

Le symbolisme du baptême, décrit par saint Paul, voir col. 495, se retrouve dans l'épître de Barnabé. Tout le c. XI est consacré à expliquer ce symbolisme, dont l'eau, jaillie du rocher dans le désert, est une préfigure, dont la croix garantit, à ceux qui croient et espèrent, l'efficacité : « Bienheureux ceux qui, espérant en la croix, sont descendus dans l'eau... Nous descendons dans l'eau remplis de péchés et de souillures, et nous en sortons portant des fruits, possédant dans le cœur la crainte et, dans l'esprit, l'espérance en Jésus. » XI, 8, 11. Cette vie nouvelle est décrite au c. XVI, 8-10.

Sous une forme allégorique, Hermas expose lui aussi le symbolisme efficace du baptême. L'Église symbolisée par une tour, est bâtie sur l'eau, *Vis.*, III, II, 4; III, 11, 3, parce que l'eau du baptême donne aux hommes la vie et le salut; et, à ce propos, l'auteur ajoute que « la tour est fondée sur la parole d'un nom tout-puissant et glorieux (le Fils) et qu'elle est soutenue par l'invincible force du Seigneur ». *Vis.*, III, III, 5. Les pierres de la tour, ce sont les fidèles, *Vis.*, III, V, 4, même ceux de l'Ancien Testament qui, pour faire partie de l'Église, ont été baptisés dans le séjour des morts par les apôtres et les docteurs qui y descendent pour prêcher le nom du Fils de Dieu. *Simil.*, IX, XVI, 5. Aussi toutes les pierres sortaient de l'eau. *Simil.*, IX, XVI, 1, c'est-à-dire passaient par le baptême, « car il est nécessaire de monter par l'eau, si l'on veut obtenir la vie; car on ne peut en effet entrer dans le royaume de Dieu qu'en déposant la mort (du péché) de la vie antérieure ». *Simil.*, IX, XVI, 2. « Tant que l'homme ne porte pas le nom du Fils de Dieu, il est mort; mais quand il a fait le sceau (*σφραγισμός*), il a déposé la mort (du péché) de la vie antérieure, c'est l'eau (du baptême); dans l'eau descendent des morts, et de l'eau remontent des vivants. » *Ibid.*, XVI, 2-3. Mais l'homme, pour que ces deux pierres soient acceptées de la tour, c'est-à-dire de l'Église, doit se purifier après leur baptême. *Simil.*, IX, XVI, 3-9. Pour ces pierres, il y a cependant possibilité de reprendre leur place dans la tour, c'est-à-dire dans l'Église, après avoir été purifiés

rétablir en eux le sceau brisé par le péché. *Simil.*, IX, XIV, 1-3; VIII, VI, 3. Cette pénitence rend la vie, l'impénitence entraîne la mort. *Ibid.*, VI, 6. Mais cette pénitence n'est accordée qu'une fois. *Mand.*, IV, III, 1. C'est qu'au début du III<sup>e</sup> siècle, on ne concevait guère qu'un chrétien pût retomber dans le péché après son baptême. L'efficacité du baptême devait être telle qu'on en devait garder le sceau *σφραγισμός* immaculé, pour recevoir la vie éternelle. II<sup>e</sup> Clem., VIII, 6; cf. VI, 9. Témoinnage irrécusable en faveur de l'efficacité du sacrement.

L'étude de l'eucharistie nous amène aux mêmes conclusions. Le pain et le vin sont les symboles de cette nourriture, de ce breuvage spirituels qu'ils contiennent véritablement et dont l'effet est d'entretenir dans le chrétien la vie surnaturelle qui doit assurer plus tard sa résurrection glorieuse.

Nous avons déjà, sur ce point, recueilli l'enseignement de la *Didaché*. Sur la croyance d'Ignace à la présence réelle, voir t. VII, col. 707. Tous les textes relevés en ce sens affirment l'efficacité de l'unique eucharistie, celle qui est consacrée par l'évêque ou le prêtre auquel l'évêque l'a permis, par rapport à la vraie chair de notre Sauveur Jésus-Christ. *Philad.*, IV; *Smyrn.*, VIII, 1; cf. VII, 1. De sorte que ce « pain de Dieu », c'est « la chair de Jésus-Christ ». *Rom.*, VII, 3. Aussi l'efficacité de l'eucharistie pour parfaire l'œuvre du baptême est-elle incomparable : c'est un remède de l'immortalité, un antidote contre la mort. *Ephes.*, XX, 2. On notera qu'Ignace insiste sur l'union à l'évêque et au presbytérion en relation avec cette nourriture unique qui fait vivre avec le Christ en toutes choses. *Id.*, *ibid.* On notera au si que le *σφραγισμός* concerne non seulement l'immortalité de l'âme dans la vie de la grâce, mais l'immortalité de l'homme tout entier; cf. *Smyrn.*, VII, 1. C'est donc le symbole efficace de notre résurrection future dans la gloire.

On rapprochera de ces affirmations d'Ignace, cette prière des *Acta Thomæ* : « Seigneur, fais de ce pain le pain de vie, pour que ceux qui en mangeront restent incorruptibles : Toi qui as daigné permettre qu'ils reçoivent ce don, daigne permettre qu'ils participent à ton royaume, qu'ils demeurent toujours immaculés en cette vie, afin que, demeurant tels, ils reçoivent ces immortels et grands bienfaits. » C. I, édit. Bonnet, *Acta apostolorum apocrypha*, t. II B, Leipzig, 1903, p. 73. Mais il est douteux que cet écrit remonte plus haut que le début du III<sup>e</sup> siècle. Cf. É. Amann, *Apocryphes du Nouveau Testament*, dans *Supplément du Dictionnaire de la Bible*, t. I, col. 503.

2. Les Pères apologistes. — Le symbolisme efficace du baptême avait été si nettement marqué par saint Paul qu'il est impossible de ne pas le retrouver pour ainsi dire à chaque page de l'histoire des dogmes.

« L'unique moyen d'obtenir la rémission de nos péchés, déclare saint Justin à Tryphon, c'est de reconnaître le Christ et d'être lavés par ce baptême de la rémission des péchés, prêché par Isaïe. » *Dial.*, XLIV, P. G., t. VI, col. 572 A. Mais c'est dans l'*Apol.* I<sup>re</sup>, surtout c. LXI, que Justin expose sa doctrine. Après la préparation des catéchumènes au baptême, « ils sont conduits au lieu où est l'eau, et là, de la même manière que nous avons été régénérés nous-mêmes, ils sont régénérés à leur tour. Au nom de Dieu, le Père et Maître de toutes choses, et de Jésus-Christ, notre Sauveur, et du Saint-Esprit, ils sont alors lavés dans l'eau. » *Ibid.*, col. 120 C. Le symbolisme surnaturel du baptême est parfaitement expliqué par Justin. Le baptême est une illumination, « parce que ceux qui reçoivent cette doctrine ont l'esprit illuminé ». L'expression *σφραγισμός* qui désigne ici les néophytes paraît être une expression déjà traditionnelle. *Ibid.*, col. 121 B C. C'est aussi une nouvelle naissance, *γενε-*

« *ἐσθίσαι*. Ibid., l. XI, col. 420 C; cf. l. XVI, col. 397 BC. Justin rappelle même ici la parole du Christ, Joa., III, 5, en la citant librement. *Apol.*, I, l. XI, col. 420 CD. Par là, le baptême efface tous les péchés passés et, de plus, nous consacre à Dieu, col. 421 A. Voir le texte complet, ici t. VII, col. 2271.

En ce qui concerne l'eucharistie, tout ce nous relatant en détail la liturgie de l'eucharistie, voir ici, t. VII, col. 2271-2272. Justin nous donne la signification profonde de ce sacrement, en marquant à la fois le symbolisme qu'il manifeste, la réalité qu'il opère et les effets merveilleux qui en résultent pour l'âme. « Nous ne prenons pas ces choses comme du pain vulgaire ou comme un breuvage vulgaire; mais de la manière dont, fait chair par le Verbe de Dieu, Jésus-Christ notre Sauveur eut une chair et du sang pour notre salut, ainsi l'aliment eucharistiqué par un discours de prières qui vient de lui — aliment dont nos chairs et notre sang sont nourris en vue de la transformation — est la chair et le sang de ce Jésus fait chair... » *Apol.*, I, l. XVI, col. 428 C. Ainsi donc quand Justin parle de la transformation que l'eucharistie doit opérer en nous, il s'agit, semble-t-il, de l'immortalisation de tout notre être. Cf. art. JUSTIN (*Saint*), t. VIII, col. 2273. Ajoutons que Justin n'ignore pas le symbolisme commémoratif de l'eucharistie, puisque le Christ nous a prescrit de célébrer l'eucharistie « en souvenir de la souffrance qu'il a subie pour tous les hommes ». *Dial.*, XLII, col. 564 B. Voir ici, t. VII, col. 2274.

Plus succinctement que chez Justin, on trouve les mêmes idées sur le baptême chez *Théophile d'Antioche*; avec la remission des péchés, le baptême opère une régénération, *ἐκ νέου γεννᾷ*, ainsi est-il le bain de la régénération, auquel doivent accéder tous ceux qui parviennent à la vérité, sont régénérés et reçoivent la bénédiction de Dieu. *Ad Autoliqueum*, I, II, XVI, P. G., t. VI, col. 1077 C.

Mêmes doctrines chez *saint Irénée*, mais sur un plan plus vaste. On sait que, pour Irénée, un sacrement désigne toujours une opération mystérieuse. Cf. *Cont. her.*, I, II, c. xxx, n. 7; I, IV, c. xxxv, n. 3, P. G., t. VII, col. 820 B, 1088 B. Mais ici l'opération mystérieuse a une efficacité spéciale, elle communique la grâce. La théologie d'Irénée est d'autant plus précieuse qu'elle oppose le symbole efficace des rites chrétiens aux symboles vains des gnostiques. Voir *IRÉNÉE (Saint)*, t. VII, col. 2495. Mais la thèse traditionnelle se retrouve chez Irénée. Le baptême, dont la matière est l'eau, régénère, remet les péchés, purifie le corps et l'âme, fait l'homme enfant de Dieu, lui donne le Saint-Esprit. *Ibid.*, col. 2495-2496, avec les références indiquées.

A propos de la confirmation, on trouve chez Irénée le double symbolisme efficace de l'imposition des mains et de l'onction. Et c'est vraiment le Saint-Esprit qui est donné par cette imposition, qui nous en fait à faire avec la magie. Voir ici t. II, col. 1028-1029.

L'eucharistie cache sous les apparences symboliques du pain et du vin, le vrai corps et le vrai sang du Sauveur, et Irénée en tire un argument contre les gnostiques pour affirmer la réalité de l'incarnation. Voir ici t. V, col. 1129. Mais Irénée note aussi son double aspect de l'efficacité de l'eucharistie : le changement du pain au corps, du vin au sang, tout en conservant les apparences extérieures, puis notre propre transformation par l'eucharistie. Il se demande comment est produit par la vertu d'une parole divine : « Quand donc le calice (de vin) mêlé (d'eau) et le pain reçoivent la parole de Dieu et qu'ils deviennent l'eucharistie, n'est-ce à dire le corps du Christ ? » *Cont. her.*, I, V, c. II, n. 3, P. G., l. VII, col. 1125 B. De même que le pain qui est de la terre, reçoivent l'imposition de

Dieu, n'est plus un pain commun, mais l'eucharistie composée de deux éléments, l'un céleste, l'autre terrestre, de même nos corps recevant l'eucharistie ne sont plus corripitibles, puisqu'ils ont l'espérance de la résurrection pour l'éternité. » L. IV, c. XVIII, n. 5, col. 1028-1029. L'indication des deux éléments marque encore un autre aspect du symbolisme eucharistique : « Deux éléments, l'un terrestre, l'autre céleste, non pas dans le sens d'une consubstantiation, puisque les éléments sont devenus le corps et le sang de Jésus-Christ, mais ou bien dans le sens des apparences extérieures et de la réalité interne, ou mieux en ce sens que l'eucharistie contient l'humanité et la divinité du Sauveur. » J. Tixeront, *Histoire des dogmes*, t. II, Paris, 1915, p. 273. Voir ici EUCCHARISTIE (Accidents), t. V, col. 1370-1371.

Qu'Irénée admette une pénitence sacramentelle, la chose paraît indubitable. Et cette pénitence remet efficacement les péchés. Voir t. VII, col. 2497. Voir aussi P. Galtier, *L'Église et la rémission des péchés aux premiers siècles*, Paris, 1932, p. 257-258, et ici PÉNITENCE, t. XII, col. 764-765.

Si l'évêque de Lyon enseigne manifestement la distinction du clergé et des simples fidèles et, dans le clergé même, l'existence d'une hiérarchie sacrée, voir t. VII, col. 2428, c'est qu'il attribue à l'ordre une efficacité réelle quant aux pouvoirs qu'il confère. Il a déjà l'expression : *sacerdotalem ordinationem*, t. III, c. XLIII, n. 2, P. G., t. VII, col. 880 B.

L'efficacité du baptême et surtout de l'eucharistie est également mentionnée dans les deux inscriptions de Pectorius d'Autun et d'Abercius de Hiérapolis, le baptême étant décrit comme « les flots éternels de la sagesse », dans lesquels l'âme doit « se refaire », l'eucharistie étant figurée par le poisson. Voir J. Jalabert, art. *Épigraphie*, dans le *Dictionnaire apologetique de la foi catholique*, t. I, col. 1445-1446.

3. *Clément d'Alexandrie*. — L'idée de rite efficace de sanctification est à la base de toute la théologie sacramentaire de Clément d'Alexandrie. Le baptême opère en nous une œuvre divine, charisme, bain, illumination, dont l'effet est de nous purifier et de nous communiquer, par l'Esprit-Saint, les grâces de Dieu. Ainsi le baptême nous régénère et l'eau baptismale, à cause de cette régénération spirituelle, peut être comparée à une matrice. Voir les textes ici, t. III, col. 184. De la confirmation, Clément marque le *sigillum* conservateur, administré par l'évêque. *Quis dices*, c. XLII, dans P. G., t. IX, col. 618. Ici, t. III, col. 184 B C.

Les distinctions apportées par Clément, au sujet des fautes commises après le baptême, entre pénitence et remission des péchés, et entre remission des péchés et pardon, *ἀπολύσις*, *ἄφεσις*, *ἀφαιρεσις*, montrent bien qu'il met une différence entre l'efficacité du baptême et celle de la pénitence, comme sacrements. Dans la pénitence elle-même, les effets sont différents s'il s'agit de la remission accordée par Dieu et du pardon accordé par l'Église. Voir t. III, col. 185 et t. XII, col. 766.

Si les formules allégoriques dont Clément enveloppe sa doctrine eucharistique donnent à celle-ci quelque obscurité dont les protestants ont voulu tirer parti contre la foi en la présence réelle, il n'en reste pas moins vrai que Clément affirme, avec le caractère symbolique de l'eucharistie, la réalité du corps et du sang et leur efficacité comme nourriture spirituelle de l'âme. Les effets de cette nourriture divine sont l'union au Christ, la sanctification du corps et de l'âme, la maîtrise des passions, l'immortalité du corps lui-même. Voir les textes et leur explication, t. III, col. 195-197. Cf. P. Batiffol, *Études d'histoire et de théologie sacrées*, II<sup>e</sup> série, Paris, 1903, p. 182-192 et suiv.





qui convient dans l'eucharistie aux éléments sensibles. Le pain et le vin sont les figures, les antitypes du corps et du sang en quoi ils sont interieurement et vraiment formes, et qui sont devenus nourriture et breuvage pour nous. » Tixeront, *Histoire des dogmes*, t. I, Paris, 1915, p. 498-499. Et c'est le Saint-Esprit qui est le principe de cette sanctification.

Le pouvoir de lier et de délier implique pour l'évêque le pouvoir de pardonner les fautes et de purifier le pêcheur. *Didascalie*, II, xi, 2; XII, 1-3, p. 46-48; XVI, 8, p. 60; XVIII, 1-3, p. 64; XX, 2, 5, 8, p. 72, 74. Cf. Méthode d'Olympe, *De la lèpre*, VII, 4-7, éd. Bonwetsch, p. 459-460. L'imposition de la main est le geste symbolique qui marque la réconciliation : La Didascalie remarque expressément que, par cette imposition de la main, qui est comme un second baptême, le pénitent recevait le Saint-Esprit, témoignage non équivoque de la purification intérieure qu'opérait l'absolution, et de son caractère sacramentel. Tixeront, *op. cit.*, p. 504. Cf. *Didascalie*, II, xli, 2, p. 130; et XVIII, 7, p. 66.

C'est encore le geste de l'imposition des mains, χειροθεσία, qui confère le presbytérat et le diaconat. Concile de Néocésarée, can. 9; cf. Hefele-Leclercq, *Hist. des conciles*, t. I, p. 331 (l'imposition de la main qui confère l'ordination remplace les pieds autres que l'impureté). Sur ce rite et son symbolisme efficace, voir ORDRE, t. XI, col. 1245 sq.

Quelques indications relatives au caractère sanctifiant du mariage peuvent être trouvées dans la *Didascalie*, IV, XI, 6, p. 234; VI, XXII (XXIX), 6-8, 19, p. 378, 380.

6. La théologie grecque au IV<sup>e</sup> siècle. Au IV<sup>e</sup> siècle, le symbolisme baptismal, tel que l'avait formulé Origène d'après saint Paul, est entré nettement dans l'explication du sacrement. Toutefois, tandis qu'Origène faisait dériver l'efficacité du baptême de l'invocation de la Trinité, les Pères grecs, à la suite des controverses sur la divinité du Saint-Esprit, expliqueront l'efficacité du rite baptismal par la présence et l'action de l'Esprit-Saint dans l'eau. Ils s'appuient sur Joa., III, 5. D'ailleurs ils marquent nettement, et notamment saint Jean Chrysostome, que, dans l'administration des saints mystères, l'acteur principal est Dieu, le prêtre n'est que l'instrument de Dieu : « Le prêtre ne fait qu'ouvrir la bouche; Dieu fait tout. Le prêtre accomplit seulement un signe symbolique... L'oblation est la même, que ce soit celle de Paul ou de Pierre... » *In epist. I<sup>ère</sup> ad Tim.*, hom. II, n. 4, *P. G.*, t. LXII, col. 612. Et encore : « Quand le prêtre baptise, ce n'est pas lui qui baptise, mais Dieu dont l'invisible présence tient la tête du baptisé. » *In Matth.*, hom. L, n. 3; cf. *In Act. apost.*, hom. XIV, n. 3, *P. G.*, t. LVII, col. 507; t. LX, col. 116. Bien plus, Jean enseigne l'efficacité des sacrements, même administrés par des indignes : « Dieu n'impose pas les mains à tous, mais il agit par tous (les prêtres), même indignes, pour sauver le peuple. » *In epist. I<sup>ère</sup> ad Tim.*, hom. II, n. 3, *P. G.*, t. LXII, col. 609. Nous sommes bien près du concept de symbole efficace *ex opere operato*, que précisa la théologie médiévale et que consacra le concile de Trente.

Saint Grégoire de Naziance, distinguant d'ailleurs six espèces de baptême, déclare que celui de Jésus est non seulement dans l'eau *in penitentiam*, mais de l'Esprit, et c'est ce qui fait son efficacité. *Orat.*, XXXIX, n. 17, 19, *P. G.*, t. XXXVI, col. 356 sq. C'est aussi la doctrine de saint Basile : « Si l'eau baptismale a en elle quelque grâce, elle ne la tient pas d'elle propre nature, mais de la présence de l'Esprit-Saint. » *De vita καὶ Πνεύματος παρασκευῇ. De spiritu sancto*, c. XX, n. 35, *P. G.*, t. XXXII, col. 132 A. Déjà la formule de bénédiction de l'eau baptismale de l'euchologe de Séra-

pion demande à Dieu de remplir de l'Esprit-Saint les eaux, de faire venir sur elles le Verbe, pour donner leur vertu. » XIX, dans Funk, *Didascalie*,... t. II, p. 181. Cf. G. Worbermin, *Altchristliche liturgische Stücke*, Leipzig, 1899, p. 8. Cyrille de Jérusalem déclare que la bénédiction de l'eau baptismale par l'invocation — il emploie le mot *ἐπιτίθεται* — de la Trinité donne à cette eau le pouvoir de sanctifier, *ἀγιαννὸν ἐπιτίθεται*. Aussi cette eau n'est plus simplement de l'eau, *ὕδωρ ἁγιον*, mais de l'eau une à l'Esprit-Saint qui agit en elle et par elle. *Cat.*, III, 3, 4, *P. G.*, t. XXXIII, col. 429, 432; cf. *Cat.*, XVII, 8; XX, 6, col. 977-8, 1081-3.

Cette efficacité du baptême a un double objet : nous faire mourir au péché et nous faire vivre pour Dieu. Les Pères ont magnifiquement développé cette doctrine. Cf. S. Basile, hom. XIII, *In sanctum baptismum*, *P. G.*, t. XXXI, col. 424 sq.; S. Grégoire de Naziance, *De baptismo*, *P. G.*, t. XLVI, col. 416 sq.; S. Cyrille de Jérusalem, *Cat.*, III, 10, 11, 14, 15, 16, *P. G.*, t. XXXIII, col. 412-419.

Pour expliquer ces effets, les Pères reprennent, avons-nous dit, le symbolisme déjà exprimé par saint Paul et par Origène : l'ensevelissement dans les eaux signifie, pour le baptisé, sa mort au péché, tandis que l'Esprit lui communique la vie, lui rend la vie première perdue par le péché. Cf. S. Basile, *Homil. in sanctum baptismum*, n. 2, *P. G.*, t. XXXI, col. 428; *De spiritu sancto*, c. XV, n. 35, *P. G.*, t. XXXII, col. 129 A; S. Cyrille de Jérusalem, *Cat.*, III, 12, 14; XVII, 8; XX (myst. II), 4, 6, 7, *P. G.*, t. XXXIII, col. 441 C, 441 B, 977 B, 1080 C, 1081 B. Dans cette dernière catéchèse, saint Cyrille trouve dans la triple immersion le symbole « des trois jours et des trois nuits que le Sauveur a passés dans le sein ténébreux de la terre », et l'émersion rappelle la résurrection à la vraie lumière, 5, 7, col. 1081 A et 1084 B.

Plusieurs considérations accentuent l'idée du signe efficace. D'une part, en effet, nos auteurs admettent que le baptême peut être donné aux enfants d'une façon valide. S. Grégoire de Naziance, *Orat.*, XL, 28, *P. G.*, t. XXXVI, col. 400 A. Le rite a donc une efficacité objective pour la production de la grâce. D'une part, la doctrine de la *συνεργία* est déjà nettement établie au IV<sup>e</sup> siècle. Cf. S. Cyrille de Jérusalem, *Procat.*, 16; *Cat.*, I, 2; III, 12; IV, 16; XVI, 24, *P. G.*, t. XXXIII, col. 369, 372 B, 441 C, 476 A, 952 B; S. Grégoire de Naziance, *Orat.*, XL, 4, 15, *P. G.*, t. XXXVI, col. 361 D, 377 A; S. Basile, *Homil.*, XIII, *In sanctum baptismum*, n. 4, *P. G.*, t. XXXI, col. 432 C; S. Jean Chrysostome, *In epist. ad Ephesios*, hom. II, n. 2, *P. G.*, t. LXII, col. 16. Voir P. Pourrat, *La théologie sacramentaire*, p. 199 sq.; Tixeront, *Histoire des dogmes*, t. II, p. 166, et ici CARACTÈRE SACRAMENTEL, t. II, col. 1701 sq. Tous reconnaissent le caractère comme indeleble et, par conséquent, s'ils ne conçoivent pas encore nettement qu'il puisse être imprimé dans l'âme sans que soit conférée la grâce, du moins ils commencent déjà à distinguer nettement les deux effets. Cf. S. Cyrille de Jérusalem, *Cat.*, I, 3, *P. G.*, t. XXXIII, col. 375 A. Bien plus, la valeur morale du ministre n'est pas requise pour l'administration valide du sacrement. Voir ci-dessus, col. 505. Enfin, quelles que soient les obscurités de détail et les divergences d'appréciation, il semble bien que nos auteurs aient admis la validité, donc l'efficacité, du rite baptismal conféré par les hérétiques (au moins par certaines catégories au nom de la Trinité. Voir ci, t. II, col. 189; Tixeront, *op. cit.*, t. II, p. 168-170). Toutes ces considérations montrent que la doctrine de l'efficacité *ex opere operato* est déjà sous-jacente à toutes ces formules.

On pourrait présenter des considérations analogues en ce qui concerne la confirmation. Le rite de la

confirmation et, comme il comprend tout, même et, pour ce motif, n'en était pas toujours nettement distingué. Voir ici CONFIRMATION, t. III, col. 1032-1033. Néanmoins Didyme l'Aveugle le distingue expressément. *De Trinitate*, I, II, c. XII, P. G., t. XXXIX, col. 669 A. Cf. Bardy, *Didyme l'Aveugle*, Paris, 1910, p. 150. Saint Cyrille de Jérusalem lui consacre la catéchèse XI, P. G., t. XXXII, col. 1009 et de l'Ép. à Nicomède et de l'Ép. à Samos, col. 1010 et 1011.

L'huile parfumée, *myron*, qui avait soixant l'unction était préalablement bénite par l'évêque. Dès lors, on était plus qu'un, la théorie de saint Cyrille, du chrême, *chrême*, *chrême*, mais, de même que le pain eucharistique devient, par l'épiclesse, le corps du Christ, ainsi le chrême, par l'unction, est devenu « le charisme du Christ productif du Saint-Esprit, par la présence de la divinité ». *Nazianze*, *Orat.*, 33, P. G., t. XXXIX, col. 465 A. *De Trinitate*, I, II, c. XII, P. G., t. XXXIX, col. 669 A. Le Saint-Esprit est dans le chrême, comme il est dans l'eau baptismale, et il agit en lui et par lui. Ainsi l'huile parfumée est l'antitype, *ἀντίτυπον*, du Saint-Esprit, *ibid.*, I, col. 1089 A. Expression qui ne signifie pas « comme on peut le voir » qu'elle en est un simple symbole ou une simple image, mais qu'elle le contient et constitue l'élément sous lequel il exerce et cache son action. » Tixeront, *Hist. des dogmes*, t. II, p. 170-171. L'effet de la confirmation est souvent indiqué par le mot *σφραγίς*. La formule du rite (forme) était, d'après saint Cyrille : *Σφραγίς δωρεῆς τοῦ Πνεύματος ἁγίου*. *Cat.*, XVIII, 33, col. 1056 B. Cf. *Cat.*, II, 15; XVIII, 33; XXI, 1; XXII, 7, col. 448 A, 1056 B, 1092 B, 1101 B; S. Athanasie, *Epist. ad Serapionem*, III, n. 3, P. G., t. XXVI, col. 628 B; Didyme, *De Trinitate*, I, II, c. XIV, P. G., t. XXXIX, col. 712; le *Sacramentaire de Sérapion*, XXX, n. 2, dans Funk, *Didascalia et Constitutions apost.*, t. II, p. 186; *Constitutions apost.*, III, XVII, 1; VII, XXII, 2 *ibid.*, t. I, p. 211, 106. Écho de la doctrine déjà implicitement acquise de l'ex opere operato.

En ce qui concerne l'eucharistie, le symbolisme d'Origène est tenu en méfiance par les Cappadociens et trouve des adversaires irréductibles chez les Antiochiens, notamment Théodore de Mopsueste et Jean Chrysostome. La réaction de Chrysostome est même excessive. S. Jean Chrysostome, *In Joannem*, hom. XLVI, n. 3; cf. *In Matth.*, hom. LXXXII, n. 4, P. G., t. LIX, col. 260-261, t. LVIII, col. 743. Voir Tixeront, *op. cit.*, p. 178-180. Athanasie et Didyme sont dans une note réaliste qui se contente d'affirmer la présence réelle. *Id.*, p. 173-174. Mais, pour autant, le symbolisme ne perd pas ses droits. Dans la formule d'anamnèse qu'il présente, l'euchologe de Sérapion appelle le pain et le vin la ressemblance, *ὁμοιωματα*, du corps et du sang du Monogène, XIII, 12, 14, dans Funk, *op. cit.*, t. II, p. 175. Dans son homélie XXVII, n. 17, Macaire écrit que les prophètes et les rois ont ignoré « que dans l'Église est offert le pain et le vin, figure (*ἀντίτυπον*) de la chair et du sang du Christ : ceux qui participent à ce pain visible mangent spirituellement (*πνευματικῶς*) la chair du Seigneur ». P. G., t. XXXIX, col. 705 B. Ce mot *ἀντίτυπον* se lit également chez Cyrille de Jérusalem, *Cat.*, XXII, 20; cf. XXII, 3, P. G., t. XXXII, col. 1124 C, 1100 A; chez Grégoire de Nazianze, *Orat.*, VIII, n. 18, P. G., t. XXXV, col. 809 D; chez Éphraïme *Adv. hér.*, LV, n. 6, P. G., t. XL, col. 981 AB. La doctrine de la conversion du pain aux corps du vin au sang, qui est à la base de toute la pensée des Pères grecs du IV<sup>e</sup> siècle, explique l'emploi des mots *ὁμοιωματα* et *ἀντίτυπον* et réduit le symbolisme eucharistique à ses justes proportions. Pour le comprendre, on devra observer que, « pour ces auteurs, le pain et le vin, dans leur être naturel, ont par une

institution de Dieu ou de Jésus-Christ, sont déjà une figure, un symbole du corps et du sang du Sauveur, que ces éléments deviennent, en effet, par la consécration et dans leurs espèces, les signes sensibles du Christ corporellement présent, l'enveloppe réelle qui le contient et sous laquelle les fidèles le reçoivent. Rappelons-nous la théorie de saint Cyrille sur le chrême de la confirmation, *antitype* du Saint-Esprit ». Tixeront, *op. cit.*, p. 177, 178.

Mais, par rapport au chrême, ce corps et ce sang du Christ sont nourriture et breuvage spirituels. Ce second symbolisme efficace, c'est-à-dire producteur de vie surnaturelle, est souligné par nos auteurs. Le corps est un pain spirituel, le sang un vin spirituel. Cyrille, *Cat.*, IV, 8, P. G., t. XXXII, col. 465 A. Ils sont nourriture supersubstantielle (*ἐπισubsistentia*) destinée à sustenter à la fois l'âme et le corps. *Cat.*, XXII, 15, col. 1120 B. Grégoire de Nysse esquisse même une sorte d'explication scientifique de la transsubstantiation : la *μεταμορφωσις*. Sur cette explication voir Tixeront, *op. cit.*, p. 182-183. Mais, par rapport à nous, le résultat de cette « assimilation spontanée » est notre divinisation par l'union au corps de Dieu, notre incorruptibilité par notre communion à l'incorruptible.

Dans les autres sacrements, la notion de symbole efficace apparaît beaucoup moins. L'efficacité de la pénitence est affirmée contre les novations. Grégoire de Nazianze, *Orat.*, XXXIX, 19, P. G., t. XXXVI, col. 357 B. Quant à l'ordre, le geste symbolique et efficace de l'imposition des mains est indiqué par tous comme le moyen de conférer le sacrement. *Const. apost.*, I, VIII, XVI, 2; XIX, 2, édit. Funk, p. 523, 525. Seul, l'évêque peut, par l'imposition des mains, conférer l'ordre. *Id.*, *ibid.*, cf. XLVI, 11, p. 561. Mais cette imposition des mains était accompagnée de prières dont l'euchologe de Sérapion, XXVI-XXVIII, édit. Funk, p. 189, 191 et les *Constitutions apostoliques* donnent les formules : VIII, v, p. 475 sq.; cf. XVI, 2, p. 523 (prêtre); XVIII, p. 523 (diacre); XX, p. 525 (diaconesse); XXI, 3, p. 527 (sous-diacre); XXII, 3, p. 527 (lecteurs). L'effet du sacrement est également affirmé. Saint Grégoire de Nysse observe que cet effet est de séparer le prêtre du reste des chrétiens : bien qu'extérieurement il paraisse rester le même, une transformation intérieure s'opère en lui par une grâce et une vertu invisibles. Saint Grégoire compare cette transformation à la consécration des autels ou à la conversion eucharistique : ce qui implique un caractère permanent et stable. *In baptismum Christi*, P. G., t. XLVI, col. 583. Saint Jean Chrysostome, en faisant l'éloge du mariage, reprend le symbolisme indiqué par saint Paul, Eph., v, 22-23. *In Eph.*, hom. XX, n. 4, P. G., t. LXII, col. 139-140.

2<sup>o</sup> Les Pères latins. — Si la notion du symbolisme efficace trouve déjà, chez les Grecs, une réelle consistance dès le IV<sup>e</sup> siècle, elle nous apparaît, bien plus nette encore, principalement en ce qui concerne le baptême et l'eucharistie, dans l'Église latine. C'est d'ailleurs, comme le fait observer P. Pourrat, dans l'Église latine que s'est véritablement développée la théologie sacramentaire. *Op. cit.*, p. 12.

1. Autour de Tertullien. — En même temps qu'il fait l'application du mot *sacramentum* aux rites sanctificateurs, Tertullien commence à analyser le symbolisme efficace que recouvre la notion de sacrement. Il faut avouer toutefois que sa doctrine de la corporeté relative de l'âme l'a ici desservi. Cf. É. de Backer, *Sacramentum. Le mot et l'idée représentée par lui dans les œuvres de Tertullien*, Paris, 1905, p. 113 sq. Toutefois, il serait inexact de prétendre que Tertullien a ignoré le symbolisme sacramentel. Le symbolisme qu'il discerne est celui qui résulte de l'appropriation du rite à son effet. Un texte est vraiment remarquable

à ce sujet : il marque à la fois l'action extérieure parfaitement physique et réelle et, à côté de cette opération corporelle, l'effet spirituel qu'elle figure et qu'elle produit : *Caro abluitur ut anima emaculetur; caro unguatur, ut anima ad secretum; caro sanctificetur, et et anima mundetur; caro manibus impositio ad remissionem, ut et anima spiritu illuminetur, et ad contemptum suum Christi vesicetur, ut et anima de Deo saginetur. De resurrectione carnis*, c. viii, P. L., t. ii, col. 806 B. On trouve d'ailleurs l'expression du même symbolisme appliqué au baptême en d'autres écrits. Voir surtout *De prescript.*, c. xli, t. ii, col. 54; *De baptismo*, c. i, ix, ix, t. i, col. 1197, 1203, 1209. L'explication de l'efficacité du symbole sacramentel se ressent quelque peu de la philosophie matérialiste de l'auteur. Si le prêtre invoque le Saint-Esprit pour bénir les fonts, c'est que le Saint-Esprit descend dans l'eau pour lui donner une vertu sanctificatrice. *De baptismo*, c. iv, t. i, col. 1204 A; cf. c. viii, col. 1207. L'imposition des mains qui suit l'ablution — vraisemblablement la confirmation — fait circuler le Saint-Esprit en nous, comme le jeu des doigts fait circuler l'air dans l'orgue. Id., *ibid.* Sur cette image, voir *De anima*, c. iii, iv, t. ii, col. 651, 652. Une telle explication de l'efficacité sacramentelle — si exacte soit-elle sous un certain aspect (les textes du missel, au samedi saint, en font foi) — paraît néanmoins diminuer l'importance des paroles qui constituent ce que nous appelons la forme du sacrement. Et peut-être bien les formules de Tertullien, qu'on retrouve équivalentement chez d'autres Pères, représentent-elles une tradition dont on n'a pas assez tenu compte dans l'idée qu'on doit se faire de la réalité du sacrement. Voir plus loin, col. 533-534; 575.

On sait que le symbolisme sacramentel, appliqué par Tertullien à l'eucharistie, l'a fait accuser d'enseigner un symbolisme excluant la présence réelle. Voir l'interprétation de la pensée de Tertullien, t. v, col. 1130 sq. Il semble bien que l'allégorisme scripturaire se complète du symbolisme sacramentel, tout en respectant la réalité de la présence eucharistique qu'exprime nettement Tertullien en maints endroits. Voir les références, t. v, col. 1130: A d'Alès, *La théologie de Tertullien*, p. 355 sq.; P. Batiffol, *L'eucharistie, la présence réelle et la transsubstantiation*, Paris, 1913, p. 204-226. Cf. Tixeront, *op. cit.*, p. 435.

Si Tertullien donne le nom de sacrement au baptême, à la confirmation, à l'eucharistie et au mariage, voir ci-dessus, col. 489, il sait que la pénitence est elle aussi un signe sacré qui sanctifie celui qui la reçoit. Le symbolisme du signe est peu marqué, mais son efficacité apparaît surtout dans le parallélisme établi entre le baptême et la pénitence. Analogie des effets : le baptême suppose une pénitence qui a pour but de purifier et d'affermir le catéchumène de façon à rendre durable l'effet du sacrement. *De penitentia*, c. vi, t. i, col. 1237 sq. Mais les défaillances se produisent, auxqueltes Dieu remédie en offrant aux pécheurs une « planche de salut » : Une fois fermée la porte du pardon, une fois tiré le verrou du baptême, Dieu a permis qu'il demeurât encore une ouverture : il a placé dans le vestibule (de l'Eglise) une seconde pénitence, qu'il ouvre à ceux qui frappent. C. vii, col. 1241 B. Cette pénitence implique des rites extérieurs : confession, expiation plus ou moins longue, réconciliation par le ministère de l'évêque. C. vii, ix, t. i, col. 1243-1244; cf. *De pudicitia*, c. x, xviii, t. ii, col. 1000 B; 1016-1017.

Sur la forme de cette réconciliation, Tertullien ne nous donne pas de détails, mais celle de la *penitentia* accordée par l'évêque est de fait disparatoire du péché. Cette vérité, à peine esquissée dans le *De penitentia*, est mise en meilleure évidence, quoique avec des restrictions par un autre traité, l'herèse monacétique,

dans le *De pudicitia*, c. xi, *omne delictum aut venia disjungit aut pœna...* P. L., t. ii, col. 985 A. Cf. Gallien, *L'Église et la rémission des péchés dans les premiers siècles*, p. 32; A d'Alès, *La théologie de Tertullien*, p. 347.

L'rite par lequel étaient conférés les différents ordres est déjà appelé par Tertullien *ordinatio*. *De prescript.*, c. xli, t. ii, col. 56. On sait que cette *ordinatio* se faisait par l'imposition des mains, voir ORDRE, t. xi, col. 1245-1246. Tertullien ne nous dit rien de la prière qui accompagnait cette imposition des mains. Mais on peut supposer, d'après les documents quasi-contemporains, que cette prière appelait le Saint-Esprit dans l'âme des ordinands. Voir la *Tradition apostolique* d'Hippolyte, dans Duchesne, *Les origines du culte chrétien*, 5<sup>e</sup> éd., appendice, et le *De aleatoribus*, 3, dans *Texte und Untersuchungen*, t. v, fasc. 1, Leipzig, 1888, p. 16.

Quant au mariage, Tertullien lui attribue le nom de *sacramentum* et lui reconnaît, après saint Paul, le symbolisme de l'union de Jésus-Christ et de l'Eglise. Ce symbolisme sacramentaire existait déjà dès le début de l'humanité, proclamé par Adam lui-même. *De anima*, c. xi, P. L., t. ii, col. 665 B. Que le mariage entre chrétiens soit chose sainte, Tertullien l'affirme hautement dans le *Ad uxorem*, l. II, c. ix; la grâce du baptême sanctifie le mariage contracté dans la gentilité et Dieu le ratifie. *Ibid.*, c. vii, t. i, col. 1302 B, 1299 A. Bien plus, le rite et l'efficacité du sacrement semblent déjà suffisamment exprimés dans cette phrase du c. ix : *Sufficiamus ad enarrandam felicitatem ejus matrimonii, quod Ecclesia conciliat, et confirmat oblatio, et obsequat benedictio, angeli renuntiant, Pater noster habet*. *Ibid.*, col. 1302 AB.

2. *Autour de saint Cyprien*. — Cyprien appelle du nom de sacrement le baptême, la confirmation, l'eucharistie. Sa théorie sur l'efficacité des sacrements est obscurcie du fait de la controverse baptismale. Dans la véritable Eglise, le baptême garde son efficacité. Il a pour effet la régénération de l'âme et la rémission des péchés. Cf. *De habitu virginum*, c. xxiii; *De dominica oratione*, c. i; *De mortalitate*, c. xiv; *Ad Demetrianum*, c. xx, xxvi; *De bono patientie*, c. v; *De zelo et livore*, c. xiv; *Epist.*, lxxii, 8, édit. Hartel, p. 203, 267, 305, 365, 370, 400, 428, 706.

Cyprien précise que cette efficacité se réalise même sur les petits enfants et qu'il ne faut pas se préoccuper à leur sujet des prescriptions relatives à la circoncision. Nul ne doit être exclu du baptême et, si l'on y admet des adultes chargés de nombreux péchés, les enfants doivent, à plus forte raison, être admis, eux dont toute la faute est de naître d'une race coupable. *Epist.*, lxxiv, 2-5, *ibid.*, p. 718-720. Trait remarquable pour indiquer la rémission du péché originel comme un effet direct du baptême. La question du baptême des « cliniques », telle que la résout Cyprien, montre aussi la différence déjà assez clairement établie entre les éléments essentiels et les éléments accessoires dans l'administration des sacrements. *Epist.*, lxxiv, 7; lxxix, 12-16, p. 804, 760-765.

En dehors de l'Eglise du Christ, une telle efficacité ne saurait être reconnue aux sacrements. Tertullien avait déjà esquissé cette thèse. *De baptismo*, c. xx, P. L., t. i, col. 1216. Cyprien et Firmilien de Césarée, s'appuyant l'un et l'autre sur des conciles antérieurs et sur l'usage de leurs Eglises respectives, affirmaient l'un et l'autre que, l'Eglise possédant seule la grâce et les moyens de la recevoir et de la communiquer, les hérétiques et les schismatiques qui sont hors de l'Eglise ne peuvent donner la grâce du baptême et purifier les âmes. Voir les textes et le résumé de la controverse à BAPTÊME DES HÉRÉTIQUES, t. ii, col. 275 sq. Nous n'avons pas à rappeler ici ce que fut



la controverse, mais simplement à en déduire les conséquences dogmatiques au point de vue de la théologie générale des sacrements. D'une part, Cyprien et les rebaptisants, tout comme leurs adversaires, confessent que l'efficacité des sacrements leur vient du Saint-Esprit. D'autre part, ils attachent l'action du Saint-Esprit au fait d'appartenir à l'Église. Comment le ministre qui, n'étant pas dans l'Église, n'a ni la vraie foi, ni la grâce, ni le Saint-Esprit, pourrait-il en faire part à un autre? *Epist.*, LXX, n. 1; LXIX, n. 8; LXXI, n. 1, p. 767, 757, 771. Les hérétiques sont donc incapables de conférer valablement baptême, confirmation et ordre : *heretico hominem sicut ordinare non licet, nec manum imponere, ita nec baptizare, nec quicumque sancte et spiritualiter gerere, quando alius sit reus : et non deus sanctitate.* *Epist.*, LXXX, n. 7, p. 815. L'attitude du pape Étienne et le triomphe partiel de sa pratique montrent qu'une tradition dogmatique (*nihil innovetur nisi quod TRADITUM EST*) existait dans l'Église, disjoignant la question de la validité de celle de la herésie ou même de la fructuosité du sacrement, ou encore la question du pouvoir et celle de la valeur morale ou de la foi du ministre. Le pape romain n'avait pas manqué d'ailleurs de mettre en relief, d'une manière explicite, cette dernière distinction : il insistait sur la puissance des noms divins invoqués dans la formule baptismale, puissance qui s'exerce indépendamment de la foi ou de la dignité du ministre. Cf. S. Cyprien, *Epist.*, LXXIII, n. 4; LXXV, n. 9, p. 781, 815. C'est surtout dans le *Liber de rebaptismate* qu'est exposée cette considération dogmatique. Pour recevoir toute l'efficacité du baptême, remarque l'auteur de cet écrit, il faut renaître de l'eau et de l'Esprit. C. II, éd. Hartel, p. 71. Sans doute, renaître de l'Esprit est la chose principale, puisque la cérémonie de l'immersion est susceptible d'être suppléée, comme on le voit dans le martyre. C. XI, XIV, XV, p. 83, 86-87, 88-89. Toutefois, on peut renaître de l'eau sans renaître de l'Esprit : l'un peut aller sans l'autre. C. III, IV, p. 73-74. Ainsi en est-il dans le baptême des hérétiques. L'immersion faite par un hérétique au nom de Jésus (sur cette formule employée par les Romains, voir A. d'Alès, *La théologie de saint Cyprien*, p. 228-229) garde la vertu de cette invocation, et cette vertu est telle qu'elle commence l'œuvre de la régénération. Le rite n'a pas besoin d'être renouvelé. C. VI, VII, X, XII, XVI, p. 76-78, 81, 83, 87. Si le baptisé meurt avant de revenir à la vraie foi, son baptême non seulement ne lui sert de rien, c. VI, VII, X, mais il aggrave sa condamnation. Par contre, s'il se convertit, c'est assez de compléter, par la collation du Saint-Esprit (l'imposition des mains), la première cérémonie, pour qu'elle obtienne son plein et entier effet. C. X, cf. c. XIII; XV. On le voit, la querelle des rebaptisants servit, à sa manière, à faire progresser le dogme de l'efficacité du rite baptismal. Par contre, le symbolisme sacramental n'est envisagé par Cyprien que d'une manière rapide et superficielle. L'eau signifie l'ablution intérieure de l'âme; elle garde sa signification, quel que soit le mode du baptême, immersion ou simple aspersion (infusion). *Epist.*, LXXX, n. 12, p. 761. De même, l'huile est l'image de l'unction spirituelle de l'âme. *Epist.*, LXX, n. 2, p. 768.

Le don de sacrement est également appliqué par Cyprien à la confirmation (*sacramento utroque nascentur*). *Epist.*, LXXII, n. 1; cf. LXXIII, n. 21, p. 775, 795. L'évêque de Carthage en indique le fruit propre : *signaculum divinum*, *Epist.*, LXXIII, n. 9, p. 785; cf. n. 6, p. 783; ou *signum Christi*. *Ad Demetrianum* c. XXII, p. 367. Pour la validité de la confirmation, comme pour celle du baptême, Cyprien (comme Firmilien d'Arles) croit à la transmission, à savoir que pour donner le Saint-Esprit au nom du Christ, le

ministre doit déjà le posséder comme mandataire de l'Église. *Epist.*, LXXV, n. 12, p. 815 et n. 18, p. 822. Mais, en affirmant que l'imposition des mains (*manum imponere ad accipiendum Spiritum Sanctum*) confère le Saint-Esprit, Cyprien n'ignore pas que le baptême est inséparable du Saint-Esprit. La confirmation ne fait donc qu'apporter une plénitude d'un don déjà possédé. *Epist.*, LXXIV, p. 802; cf. (Firmilien) *Epist.*, LXXX, n. 9, p. 816.

En ce qui concerne le sacrement de l'eucharistie, le symbolisme sacramental est fortement développé et utilisé. Rappelons tout d'abord que la foi de saint Cyprien en la présence réelle est aussi ferme que possible. Voir ici EUCHARISTIE, t. V, col. 1132 sq.; cf. J. Tixeront, *op. cit.*, t. I, p. 436 sq.; P. Batiffol, *op. cit.*, p. 227 sq. Sous ce rapport, l'efficacité du sacrement est donc indiscutable. Son symbolisme est multiple et Cyprien en présente les différents aspects selon les exigences de la controverse. Défenseur de l'unité de l'Église contre les novatians, il trouve dans l'eucharistie le symbole de cette unité. Le pain est composé d'une multitude de grains de froment moulus ensemble; il représente les fidèles unis au Christ et ne formant qu'un corps mystique avec lui. *Epist.*, LXXIX, n. 5, p. 729. Ce symbolisme avait déjà été souligné par la *Didachè*, voir col. 499. Quelques évêques d'Afrique avaient une pratique singulière, celle de ne mettre dans le calice que de l'eau, sans vin. A ces « aquariens », Cyprien rappelle dans la lettre LXXIII la discipline de l'Église sur ce point et le symbolisme qu'il comporte : il faut les deux, vin et eau; l'eau mélangée au vin est la figure du peuple chrétien uni au Christ, n. 13, p. 711. Le symbolisme du sacrement se retrouve également dans le sacrifice : l'eucharistie est le symbole du sacrifice du Christ; mais elle n'est pas un pur symbole, elle est aussi un vrai et complet sacrifice, n. 17, p. 715. Le sacrifice de l'eucharistie est une représentation du sacrifice du Christ, mais une représentation qui en contient vraiment la réalité. Voir le développement de ces idées dans A. d'Alès, *op. cit.*, p. 249-262.

L'efficacité du sacrement existe également par rapport aux effets produits par l'eucharistie dans l'âme du chrétien. Avant tout, l'eucharistie produit notre incorporation au Christ : « Nous demandons chaque jour que notre pain, c'est-à-dire le Christ, nous soit donné; afin que, demeurant et vivant dans le Christ, nous ne nous séparions pas de ce corps qui nous apporte la sanctification. » *De orat. dom.*, c. XVIII, éd. Hartel, p. 280. L'eucharistie est encore le sacrement de la force et de la vaillance spirituelles, le sacrement qui fait les martyrs. Aussi, à l'approche de la persécution, saint Cyprien décide-t-il de relâcher quelque chose de la rigueur ordinaire et d'admettre à la communion même les apôtats, s'ils donnent des gages de repentir. Ne faut-il pas les munir pour la vie et les armer pour de nouveaux combats? *Epist.*, LVII, n. 2, p. 651-652.

Ce qui est à remarquer chez Cyprien, c'est la manière dont il veut, à l'exemple de Tertullien dont il s'inspire volontiers, rendre sensible la réalité de l'action divine dans le sacrement. Tout le passage du *De oratione dominica*, dont nous venons de donner la conclusion, marque cette action dans l'eucharistie. Voir A. d'Alès, *La théologie de saint Cyprien*, p. 268-269.

La pénitence est présentée par Cyprien comme la rémission des péchés par le ministère des prêtres. *De lapsis*, n. 29, p. 258. Cette seule indication suffirait à montrer que la pénitence est un sacrement. Confession (exomologèse), satisfaction, réconciliation, tels sont les trois actes de la pénitence, tels que Cyprien, après Tertullien, les énumère et décrit. Les mots dont Cyprien se sert pour parler de la réconciliation :

*remissio, paz, communicatio* (participation à la communion), indiquent bien l'effet même du sacrement.

Comme Tertullien, Cyprien nous montre le rite de la réconciliation dans l'imposition des mains accomplie par l'évêque et par le clergé. *Epist.*, xv, n. 1, p. 514; xvi, n. 2, p. 518; xvii, n. 2, p. 522; xviii, n. 1, p. 524; xix, n. 2, p. 525; lxxi, n. 2, p. 72; lxxiv, n. 1, p. 799 (citation du pape Étienne), n. 12, p. 809. On trouve la même imposition des mains pour la réconciliation des pénitents dans deux suffrages émis au concile de septembre 256, *Sententie episcoporum*, n. 8 et 22, p. 411, 415. Nous avons aussi, chez Cyprien, tout l'essentiel du rite sacramentel de la pénitence.

Cyprien s'étend longuement sur les qualités que doivent posséder les évêques et les ministres intérieurs à l'épiscopat. Il détaille minutieusement toutes les conditions d'une *ordinatio justa et legitima*. Mais il est, au contraire, très discret sur le rite sacramentel de l'ordination. Chez Cyprien, les mots *ordinare, ordinatio, Epist.*, lxxii, n. 2, p. 776; lxxvii, n. 4, p. 738; xxxviii, p. 579-581, et d'autres mots dans le cas du prêtre et des sous-diacres et lecteurs, *Epist.*, xli, p. 585-586, désignent immédiatement l'élection même à l'ordre; mais, dans leur sens plénier, ils expriment aussi le rite sacramentel, qu'à coup sûr Cyprien ne méconnaît pas. Il y fait même une allusion directe, à propos de la consécration épiscopale de Sabinus *Epist.*, lxxvii, n. 5, p. 739. Une autre allusion se rencontre sous la plume du pape Corneille, écrivant à Cyprien, *Epist.*, xlix, n. 1, p. 610, à propos de Novatian, qui, on le sait, se procura l'imposition des mains de trois évêques d'Italie. Voir *ORDRE*, t. xi, col. 1246. L'ordination a pour effet de conférer le Saint-Esprit : or, le Saint-Esprit ne se trouve que dans l'Eglise catholique. Les ordinations faites par des hérétiques ou des schismatiques sont donc nulles : validité et licéité ne font qu'un pour Cyprien. *Epist.*, lxxix, n. 11, p. 759; cf. n. 8, p. 757. Confusion qui sera une source de conflits pendant mille ans dans l'Eglise catholique, voir *RÉORDINATIONS*, t. xiii, col. 2396 sq., mais qui aura du moins pour résultat, comme la querelle des rebaptisants, de mettre en évidence la distinction entre validité et licéité.

En somme, du moins pour les cinq sacrements dont on vient de parler, saint Cyprien possède déjà une notion suffisamment nette du signe sacré, producteur de la grâce dans l'âme de qui le reçoit. Peu de choses manquent encore pour arriver à la notion complète et définitive.

3. *Les prédécesseurs immédiats de saint Augustin au IV<sup>e</sup> siècle.* — L'Eglise latine, au IV<sup>e</sup> siècle, connaît, sans discussion possible, les rites producteurs de la grâce que nous désignons aujourd'hui sous le nom de sacrements. Toutefois, ce nom est encore plus spécialement réservé aux trois sacrements de l'initiation chrétienne, baptême, confirmation, eucharistie. C'est uniquement de ces sacrements qu'ont parlé saint Ambroise dans son *De mysteriis* et l'auteur du *De sacramentis*. Toutefois, ces auteurs ont eus des idées générales qui peuvent s'appliquer à tous les sacrements.

Ces deux auteurs distinguent nettement le rite lui-même et la grâce produite en celui qui l'on applique le rite. Ambroise, *De mysteriis*, n. 8, 11, 20, P. L., t. xvi (édit. de 1866), col. 408 B, 409 C, 411 B; *De sacramentis*, l. I, n. 10, col. 438 C. Mais le rite lui-même comporte un symbolisme, répondant à la double nature de l'homme, et qui est à la base de son efficacité. L'eau ou l'ablation est la figure de la purification intérieure qui résulte du baptême. *Cum ex duabus naturis homo, ut est, et animus subsistat et corpore, visibile per visibilia, invisibile per invisibilia consideratur. Aqua enim corpus abluitur, Spiritus autem*

*delicta mundantur.* S. Ambroise, *In Luc.*, l. II, n. 79, t. xv, col. 1663 C. Dans l'eucharistie, ce qu'on voit après la consécration n'est qu'un signe de ce qui est en réalité. *De myst.*, n. 59, 52, 54, t. xvi, col. 422 C, 424 A, 424 C; *De sac.*, l. IV, n. 14-16, col. 446-447.

Ce symbolisme efficace est particulièrement développé par Ambroise, qui en a puisé la doctrine chez les Alexandrins. Les eaux baptismales sont efficaces parce que l'Esprit-Saint, comme autrefois l'ange de la piscine (cf. Joa., v, 1), descend sur elles, et leur communique par sa présence le pouvoir de guérir les malades de nos âmes : *Si qui ergo in aqua gratia, non ex natura aque, sed ex presentia est Spiritus Sancti.* » *De Spiritu Sancto*, l. I, c. vi, n. 77, t. xvi, col. 752. Cf. *Prologue*, n. 18, col. 757; *De myst.*, n. 19, col. 411 B. C'est la « consécration » des eaux, faite par les prières du prêtre et le « mystère de la croix » qui attire l'Esprit-Saint sur elles et les rend salutaires. *De Spir. Sancto*, l. I, n. 88, col. 755 A; *De myst.*, n. 14, col. 410 B. Pourrat, *La théologie sacramentaire*, p. 17-18. Cette efficacité sacramentelle due à la présence, à la vertu de l'Esprit-Saint est une doctrine qu'Ambroise emprunte à saint Basile, voir ici col. 506, et sur laquelle il insiste avec force. Cf. *De Spiritu Sancto*, prologue, n. 18; l. I, c. vi, n. 77; *De myst.*, c. iii, n. 8, t. xvi, col. 737 A, 782 B, 408 B. Dans ce dernier texte, Ambroise affirme la présence de la divinité dans le sacrement : *Crede divinitatis illic adesse presentiam. Operationem credis, non credis presentiam? Unde sequetur operatio, nisi preceat ante presentia?* Ce n'est pas seulement l'Esprit-Saint qui agit dans le baptême, mais encore la croix de Jésus-Christ : *Legisti quod tres testes in baptismo unum sunt, aqua, sanguis et Spiritus* (cf. 1 Joa., v, 8); *quia, si in unum horum detrahatur, non stat baptismatis sacramentum. Quid est enim aqua sine cruce Christi?* *De mysteriis*, c. iv, n. 20, col. 411 B. Les eaux du baptême ne sont donc pas vides. Elles contiennent une vertu invisible aux yeux du corps, mais que la foi du fidèle doit discerner. *Nemo ergo solis corporis tui credas oculis : magis videtur quod non videtur ; quia istud temporale, illud æternum aspiciatur, quod oculis non comprehenditur, animo autem de mente vernitur.* *De mysteriis*, c. iii, n. 15, col. 410 B. La croix de Jésus-Christ sanctifie l'eau baptismale au moment même où cette eau est benite : la bénédiction de l'eau se faisait, depuis longtemps déjà, par une prière accompagnée de signes de croix. Cf. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, Paris, 1898, p. 299-301.

Ambroise affirme de plus la nécessité d'un troisième élément : la formule trinitaire. *Nisi (catechumenus) baptizatus fuerit in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti, remissionem non potest accipere peccatorum, nec spiritualis gratia manus haurire.* *De myst.*, c. iv, n. 20, col. 411 B. Voir aussi *De Spiritu Sancto*, l. II, c. ii, n. 42, 43, col. 783 A, avec l'explication donnée de ce texte ici même, t. ii, col. 184. « Le symbolisme de chacune des cérémonies qui accompagnait le baptême est expliqué par l'évêque de Milan... L'immersion est l'image de la mort du péché, qui est enseveli dans les eaux. Le lavement des pieds, cérémonie propre à l'Eglise de Milan, est l'indice de la purification de la faute héréditaire. Les vêtements blancs, que revêtaient les neophytes après leur baptême, sont un symbole de l'innocence reconquise. » *De myst.*, n. 30, 32, 34; cf. *De Spiritu Sancto*, l. I, n. 76, t. xvi, col. 415 B, 416 B, 417 B, 752 A.

Un auteur de second ordre doit être signalé ici, qui a tant progressé la théologie sacramentaire dans la question de la validité du sacrement administré en dehors de la véritable Eglise. C'est saint Optat de Milève, dans son traité *De schismate donatistarum*, P. L., t. xi. Voir ici, t. xi, col. 1079. Sans aller jusqu'à

une nette et explicite distinction de la validité et de l'efficacité ou fructuosité du sacrement, ont l'engagement cependant résolument sur la voie qui y conduit. Pour lui, trois facteurs (*species*) sont à distinguer dans le baptême : la formule trinitaire avec laquelle on le confère, le croyant qui le reçoit, celui qui l'administre. Ces trois facteurs, et pas le même importance : deux d'entre eux, le baptisé et le ministre, ont une nécessité moindre. Tout d'abord, l'invocation trinitaire n'est pas le point de départ du rite, l'essence la foi du sujet baptisé. Enfin, *vicina, quæ similis auctoritate esse non potest*, la personne du ministre. L. V, n. 4, col. 1051 B. Le baptême est comme un corps qui a des membres, des éléments déterminés, invariables, qui ne sauraient changer. Or, la personne du ministre ne fait pas partie de ces éléments immuables. Les sacrements sont donc indépendants de lui. Ils sont saints par eux-mêmes, non par les hommes qui les donnent : *sacramenta per se esse sancta, non per homines*. Col. 1053 A. Les hommes ne sont que les ouvriers, les ministres de Dieu, les instruments de Jésus-Christ, ministre principal du baptême. Ils ne sont pas les maîtres du sacrement qui est chose divine, ils ne font qu'en appliquer le rite. C'est Dieu qui purifie l'âme et la sanctifie et non pas l'homme. Col. 1053 A. Optat parle d'une manière générale et étend lui-même ses conclusions à la confirmation. L. VII, n. 4, col. 1089 AB.

L'importance accordée par Optat à la formule trinitaire montre que cet auteur rejetait comme invalide le sacrement administré par des hérétiques, faute de vraie foi dans le sujet ou le ministre. On cite surtout l. I, n. 12; l. V, n. 1, col. 907-908, 1045 A. Voir aussi saint Pacien, *Epist.*, III, n. 3, 22, P. L., t. XIII, col. 1065, 1078. Quoi qu'il en soit, Optat n'hésite pas en ce qui concerne le baptême des simples schismatiques et des pécheurs manifestes : leur baptême est valide et ne doit pas être renouvelé. Cf. l. V, n. 3, col. 1048 B.

Les Pères du IV<sup>e</sup> siècle admettent que le baptême est efficace même à l'égard des enfants sans raison. Zénon, *Tractatus*, l. II, XIII, n. 11; cf. l. II, XLIII, n. 1, P. L., t. XI, col. 353 B, 493; Sirice, *Epist.*, l. 1, n. 3, P. L., t. XIII, col. 1135 A. Il leur est nécessaire pour entrer dans le royaume des cieux. Ambroise, *De Abraham*, l. II, c. XI, n. 84, P. L., t. XIV (édit. de 1866), col. 521 C. Ce baptême est unique et ne saurait être renouvelé, s'il est administré valablement. Zénon, *Tract.*, l. II, XXXVI, P. L., t. XI, col. 482; Ambroise, *In Luc.*, l. VIII, n. 78, P. L., t. XV, col. 1880 D.

Du côté du sujet, certaines dispositions sont la condition de l'intervention divine. C'était déjà la thèse de saint Optat; mais on note encore quelques hésitations touchant la portée de cette condition. S'agit-il d'une condition à la validité ou simplement à la fructuosité du sacrement? La chose n'est pas claire. Voir la lettre de Sirice à Himerius de Tarragone, n. 2, P. L., t. XIII, col. 1133 A, et S. Ambroise, *De Spiritu Sancto*, l. I, c. III, n. 42, P. L., t. XVI, col. 715 A.

Nous trouvons également chez nos auteurs les indications relatives aux ministres du baptême. Cf. S. Jérôme, *Dialog. contra Iufricanos*, n. 9, P. L., t. XXIII (édit. de 1865), col. 172 BC. Mais ils s'étendent surtout sur les effets produits par ce sacrement. Le baptême efface les péchés, nous dépouille du vieil homme, nous revêt de Jésus-Christ et nous régénère; il nous rend les temples de Dieu, les enfants adoptifs de Dieu, nous communique le Saint-Esprit, donne à nos corps l'immortalité et nous met en possession de l'héritage céleste. Cf. S. Hilaire, *In ps. LXIII*, n. 11; *Tract.*, l. I, c. I, n. 11, P. L., t. IX, col. 344 A, 167 A, 478 C; *De Mattheo*, l. II, c. I, n. 8, 21, *ibid.*,

col. 927 B, 976 C; Victorin de Pettau, *In epist. ad Galatas*, III, c. 27; IV, c. 19, P. L., t. VIII, col. 1173 B, 1184 B; Zénon, *Tract.*, l. I, XII, n. 4; XIII, n. 11; l. II, XIV, n. 4; XXVII, n. 3; XL; L; LXIII, P. L., t. XI, col. 341 B, 353 A, 436 sq., 469 B, 488 sq., 506, 519 A; S. Pacien, *Serm. de baptismo*, n. 3, 6, P. L., t. XIII, col. 1091, 1092; S. Ambroise, *In ps. CXVIII*, *serm.*, l. 1, n. 17, P. L., t. XV, col. 1271 D; *De Cain et Abel*, l. II, n. 10, t. XIV, col. 361 AB; *De interpellatione Job et David*, l. II, n. 36, *ibid.*, col. 866 CD; cf. *De sacramentis*, l. III, c. 1, n. 2, P. L., t. XVI, col. 459 C; S. Jérôme, *Dialog. contra Iufricanos*, n. 9, P. L., t. XXIII, col. 168-169; Nicéas, *De symbolo*, n. 10, P. L., t. LII, col. 871 C.

Le rite de la confirmation présente, lui aussi, le symbolisme et l'efficacité propre aux rites sacramentels. C'était l'imposition de la main et l'onction d'huile parfumée qui la suivait. L'existence de ce rite est affirmée par tous nos auteurs. En sortant de la piscine baptismale, le baptisé recevait une onction verticale sur la tête, et l'évêque lui imposait ensuite la main en invoquant l'Esprit septiforme. Sur cette onction, faite avec le saint chrême par le prêtre ou par l'évêque, voir ici t. II, col. 216. Rien n'indique qu'elle appartint à la confirmation. C'est au IV<sup>e</sup> siècle que l'usage s'introduisit à Rome, et plus tard dans les Églises de rite gallican, d'ajouter à l'imposition de la main un signe de croix fait au front avec le pouce trempé dans le saint chrême. Voir ici, t. III, col. 1939. Cf. P. Galtier, *La consignation à Carthage et à Rome*, dans *Recherches de science religieuse*, juillet 1911; *La consignation dans les Églises d'Occident*, dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, janvier 1912. Le résultat de cette cérémonie est de parfaire le chrétien, *quia post fontem superest ut perfectio fiat*, de faire descendre en lui l'Esprit-Saint, de lui imprimer une marque, un caractère, *spiritalis signaculum, signaculum quo fides pleno fulgeat sacramento*. *De sacramentis*, l. III, n. 8, P. L., t. XV, col. 434; S. Ambroise, *De mysteriis*, n. 41-42, t. XVI, col. 401-402. Saint Ambroise expose les multiples symbolismes de la confirmation. L'onction rappelle l'onction faite autrefois sur la tête et sur la barbe d'Aaron; elle est la figure de l'onction spirituelle, par laquelle nous sommes oints membres du royaume de Dieu et prêtres. *Ibid.*, n. 30, col. 415. Sur la distinction de la confirmation et du baptême, voir plus loin, *Institution des sacrements*, et ici, t. III, col. 1041-1042.

Les Pères du IV<sup>e</sup> siècle n'ont aucune hésitation sur la puissance des paroles consécatoires du pain et du vin dans l'eucharistie. La présence réelle est un dogme affirmé par eux avec une netteté absolue. Voir ici EUCARISTIE, t. V, col. 1151-1158. Si quelques expressions leur échappent encore, empruntées au symbolisme des espèces sacramentelles, elles ne détruisent pas la force de leur témoignage en faveur du réalisme et s'expliquent facilement en raison du symbolisme lui-même dont elles procèdent. Ce symbolisme sacramentel de l'eucharistie est exprimé avec une rare précision par saint Ambroise, grâce à sa doctrine déjà très explicite de la conversion eucharistique. La « consécration divine » de l'eucharistie, « opérée par les paroles mêmes du Christ », « change la nature » du pain et du vin et en fait « le sacrement du corps et du sang du Sauveur ». Quand on considère ce mystère, bien mieux encore que lorsqu'il s'agit du baptême, il ne faut pas s'arrêter à ce qui se voit. Ce qui se voit, c'est le sacrement du corps et du sang du Christ, c'est-à-dire le signe, le symbole sous lequel le corps et le sang du Christ sont réellement présents : *Fortè dicas : aliud video, quomodo tu mihi asseris quod Christi corpus accipiam?.. Probemus non hoc esse quod natura formavit, sed quod benedictio consecravit...*



*Quod si tantum valuit benedictio, ut tantum converteretur, et illi Ps. lxxviii, 184, qui, accipiens ex ipsa consecratione divina, ubi verba ipsa in salubris operantur? Nam sacramentum ubi et accipis, Christi sermone conficitur... Ante benedictionem verborum caelestium alia species nomenclatur, post consecrationem corpus significatur. In mysteriis, n. 50, 52, 54, P. L., t. xvi, col. 422 C, 423 C, 424 C. Cf. *De sacramentis*, l. IV, n. 14, 25, col. 439 A, 465 E. Ce texte ambrosien est capital, il marque non seulement le symbolisme des espèces après la consécration, mais encore l'efficacité des paroles empruntées au Christ lui-même. La même valeur d'expression se retrouve dans le texte du *Le sacramentis*, dont l'auteur semble avoir copié saint Ambroise : Tu forte dicis : Meus panis est usitatus, Sed panis iste panis est ante verba sacramentalia : ubi necessitas consecratio, de pane fit caro Christi. Et, pour expliquer l'efficacité des paroles sacramentelles, il prend l'exemple de la création : Si tanta vis est in sermone Domini Jesu ut inciperent esse quae non erant, quanta nunc operatorius est ut sint quae erant et in aeternummanentur. Et la même efficacité se révèle par rapport au vin : Ante verba Christi calix est vini et aquae plenus : ubi verba Christi operata fuerint, ibi sanguis Christi efficitur, qui plebem redimit. L. IV, n. 14-16, 19, 23; cf. 25; l. VI, n. 2-4, P. L., t. xvi, col. 459 sq., 462 A, 463 B, 464 A, 473 sq.*

Outre l'efficacité dans la conversion au corps et au sang du Christ, il y a encore l'efficacité sanctifiante de l'eucharistie. C'est ce que l'évêque de Milan veut exprimer en affirmant que le corps de Jésus-Christ dans l'eucharistie est un *corpus spirituale*, c'est-à-dire une nourriture spirituelle, la nourriture que peut donner le Verbe qui est esprit. *De mysteriis*, n. 58, P. L., t. xvi, col. 426 B. Aussi l'auteur du *De sacramentis*, recommandant-il la communion fréquente, voire quotidienne : *Accipe quotidie quod quotidie tibi prodest. Sic vive, ut quotidie merearis accipere*. L. V, n. 25, t. xvi, col. 471 C. Il blâme les Grecs qui ne communient qu'une fois l'an. Id., *ibid*. Cette communion exige des dispositions de la part du chrétien, tout au moins une conscience pure. La communion sacrilège encourt une condamnation divine. Cf. Zénon, *Tract.*, l. I, xv, n. 6, P. L., t. xi, col. 566; S. Ambroise, *De penitentia*, l. II, n. 87, t. xvi, col. 539 AB; l'Ambrosiaster, *Id. epist.* 1<sup>re</sup> ad Cor., xi, 27-29, t. xvii, col. 256 CD. Bien reçue, l'eucharistie produit dans l'âme des fruits précieux. Le premier et le plus grand est de nous faire entrer par la chair du Christ en participation des divinités : *quia idem Dominus noster Jesus Christus carnis est et divinitatis et corporis; et tu, qui accipis carnem, divinam ejus substantiam in illo participas alimentum*. *De sacramentis*, l. VI, n. 1, P. L., t. xvi, col. 475 A; cf. S. Hilaire, *De Trinitate*, l. VIII, n. 13-14, P. L., t. x, col. 246-247. Cette participation à la divinité du Sauveur nous communique la vie, la vie surnaturelle, la vie éternelle, la remission des péchés, le pouvoir de produire des œuvres de salut et de nous combler de joie céleste. Cf. S. Hilaire, *In ps. cxxvii*, n. 6, P. L., t. ix, col. 706 B; S. Ambroise, *De benedictionibus patriarcharum*, n. 39, P. L., t. xix, col. 720 A; *In Luc.*, l. X, n. 49, t. xix, col. 1908 C; et *Paulinus de sacramento*, l. V, n. 14-17, t. xvi, col. 478-479.

Les autres sacrements, sans plus au IV<sup>e</sup> siècle qu'aux époques précédentes, ne se prêtent, au principe des festivités ecclésiastiques, à de comparatives et à leur symbolisme. Du moins leur efficacité est-elle attestée, avec la même force.

Saint Pacien affirme, dans l'Église, le pouvoir de pardonner les péchés. Ce pouvoir appartient aux évêques, qui ont reçu le don de lier et de délier.

*Epist.*, III, n. 12; cf. *Epist.*, I, 5, 6, non pas qu'ils le fassent par leur propre vertu, mais parce qu'ils agissent au nom de Dieu : *Solus hoc, iustitiae, Deus potest. Verum est, sed et quod per sacerdotis aures fuerit, ipsius potestas est*. *Ibid.*, I, n. 6; III, n. 7. Ce pouvoir n'est pas attaché à leur sainteté personnelle, mais il découle tout entier de l'apostolicité pure, I, n. 7, et il est distinct du pouvoir de remettre les péchés dans le baptême, III, n. 11, P. L., t. xii, col. 1071, 1055 sq., 1057 A, 1068 AB, 1068 A, 1070 sq. Bien plus, Pacien établit un parallélisme entre l'action des sacrements de baptême et de confirmation et l'action de la discipline pénitentielle. *Si ergo et lavari et chrismatis potestas, auctorum (et) longe chrismatum ad episcopos inde descendit* (c'est-à-dire des apôtres), et *ligandi quaeque vis auctoritate solvendi*. *Epist.*, I, n. 6, P. L., t. xii, col. 1057. Voir ici, t. xii, col. 810.

Saint Ambroise enseigne pareillement l'efficacité de la pénitence, le pouvoir des prêtres de remettre les péchés, pouvoir emprunté à Dieu lui-même et dans l'exercice duquel les prêtres ne sont que l'instrument de la Trinité : *Ecce quia per Spiritum Sanctum peccata donantur. Homines autem in remissionem peccatorum ministerium suum exhibent, non jus alicujus potestatis exercent. Neque enim in suo, sed in Patris et Filii et Spiritus Sancti nomine peccata dimittunt. De Spiritu Sancto*, l. III, n. 137, P. L., t. xvi, col. 842 D. Cf. *De penitentia*, l. I, n. 7, 36, 37, col. 488, 497 CD, 498 A; *In ps. cxxviii*, n. 37, 38, t. xiv, col. 1107-1108; *In ps. cxxviii*, serm. x, n. 17, P. L., t. xv, col. 1405; *De Cain et Abel*, l. II, n. 15, P. L., t. xiv, col. 368 D. Voir également S. Hilaire, *In Matth.*, c. xviii, n. 8, P. L., t. ix, col. 1021 B; S. Jérôme, *Epist.*, xiv, n. 8, P. L., t. xxii, col. 352; *In Ecclesiasten*, c. xii, § 4, P. L., t. xxiii, col. 1165; *Tractatus in ps. cxcv*, dans *Anecdota Maredsolana*, II (2), p. 134.

Nous n'avons pas ici à considérer les actes de la pénitence, ni les progrès qu'y apporte la discipline du IV<sup>e</sup> siècle, en Occident. Voir ici, t. xii, col. 794 sq. Le seul point qui importe au concept du sacrement est de savoir si la sentence de réconciliation portée par l'Église est simplement déclaratoire au for de Dieu, ou si elle possède une réelle efficacité par rapport à la remission même des péchés. Voir ici, t. xii, col. 810-812. On ne peut nier que certains textes, notamment de saint Jérôme, *In Matth.*, xvi, § 19, P. L., t. xxvi, col. 118; cf. *Dialog. adv. iulianum*, n. 5, t. xxiii, col. 167, laissent penser à une formule déclaratoire. Voir aussi S. Ambroise, *De Spiritu Sancto*, l. III, n. 137, P. L., t. xvi, col. 842 D-843 A. Mais ces textes peuvent être — et, à notre avis doivent être — interprétés dans le sens d'un pouvoir ministériel, instrumental, excluant, en ce qui concerne le premier texte de Jérôme, le pouvoir de juger arbitrairement, de lier l'innocent et de délier le coupable. Les textes de saint Pacien, de saint Ambroise et du *De sacramentis* sont assez nets pour nous donner l'idée d'un véritable pouvoir de remettre les péchés, mais d'un pouvoir communiqué par Dieu à l'homme, son instrument.

Pour la première fois, apparaît une mention de l'extrême-onction, dans la lettre xxv d'Innocent I<sup>er</sup> (416) à Décentius, n. 11, P. L., t. xx, col. 559 sq. Pour l'exacte de cette lettre, on ce qui concerne l'extrême-onction, voir ce mot, t. v, col. 1952 sq. Deux points importants ici. Innocent reconnaît l'extrême-onction comme l'un des sacrements : elle doit être remise aux pénitents, *quibus reliqua sacramenta negantur*. De plus, il lui reconnaît, sans l'expliquer positivement, un certain effet par rapport au malade, sans exclure, s'il y a lieu, la remission même des péchés. Sans doute, le mot *sacramento* n'a pas encore ici le sens qu'il aura plus tard, mais il désigne à coup sûr une opération sanctifiante pour



sieurs exemples : dans l'eucharistie, le pain qui, sanctifié par la parole du prêtre, est devenu le corps de Jésus-Christ est le symbole, le signe de cette unité qui rassemble les fidèles dans le corps mystique de Jésus : *Commendatur nobis in isto pane quomodo unitatem amare debemus*. De même, le chrême est le signe visible de l'Esprit-Saint : *sacramentum Spiritus Sancti*. De même que l'huile entretient le feu, ainsi l'Esprit-Saint, descendu sur les apôtres en forme de langues de feu, cuît les néophytes, après leur baptême, dans les flammes de la charité. *Serm.*, cxxxvii, t. xxxviii, col. 1099, 1100.

2<sup>e</sup> Deuxième élément : la vertu du sacrement. — Le véritable sacrement, au sens strict du mot, est celui qui n'est pas seulement le signe d'une réalité spirituelle correspondante, mais dont la collation entraîne de plus la production certaine de cette réalité spirituelle. Il faut donc qu'un sacrement proprement dit soit attachée une vertu (*virtus sacramenti*) productrice de l'effet signifié. Dans les écrits de saint Augustin, la *virtus sacramenti* représente une réalité d'une compréhension assez souple et qui, transposée dans le langage théologique moderne, pourrait aussi bien s'appliquer à la grâce produite par le sacrement qu'à l'élément agissant du sacrement. Faute d'avoir souligné ces deux acceptions différentes du même mot, on s'est parfois trouvé en face de réelles difficultés dans la manière d'interpréter la pensée de saint Augustin.

Sous le premier aspect, la grâce produite, la *virtus sacramenti* correspond à ce que les théologiens modernes appellent *res sacramenti*. Ainsi, le don du baptême, c'est la purification spirituelle et invisible de l'âme, figurée et produite par l'ablution corporelle. *Quest. in Heptateuchum*, l. IV, q. xxiii, t. xxxiv, col. 727. Ainsi, le pain et le vin eucharistiques sont une nourriture visible, mais ceux qui s'en nourrissent, adultes ou enfants, reçoivent en eux « un fruit spirituel », qui est la vie. *In Joa.*, tract. XXVI, n. 11 13; XXVII, n. 5, t. xxxv, col. 1611-1612, 1615; cf. *Serm.*, clxxiv, n. 7, t. xxxviii, col. 944. Ainsi, la *virtus* du sacrement du chrême, c'est l'Esprit-Saint donné à l'âme afin d'y produire l'amour. *In epist. Joannis ad Parthos*, tract. VI, n. 10, t. xxxv, col. 2025. En somme, ce don lié au sacrement et qui se différencie d'après la nature du rite sacré, c'est la grâce elle-même, produite dans l'âme par le sacrement. C'est en prenant la *virtus sacramenti* dans cette première acception qu'Augustin a pu écrire que « la grâce est la vertu des sacrements », *gratia quæ sacramentorum virtus est*. *In psalm. LXXVII*, n. 2, t. xxxvi, col. 983; cf. *In Joa.*, tract. XXVI, n. 11; XXVII, n. 5, t. xxxv, col. 1611, 1617.

Mais, pour Augustin, la *virtus sacramenti* est encore ce qui, dans le signe élevé à la dignité de sacrement, est capable de produire l'effet spirituel. Parlant du baptême, Augustin se demande : *Unde ista tanta virtus aquæ, ut corpus tangat et cor abluit... ? In Joa.*, tract. LXXX, n. 3, t. xxxv, col. 1810. C'est ce qu'il appelle la vertu *interna*, par opposition à la parole qui la produit, mais qui passe. Cette vertu intérieure au sacrement appelle nécessairement, lorsque le sujet est suffisamment disposé, l'action sanctificatrice du Christ ou du Saint-Esprit. Dans la controverse donatiste, saint Augustin insiste fréquemment sur ce point, et c'est par le qu'il établit, mal en les objections des adversaires, la thèse catholique de la validité des sacrements conférés par des ministres hérétiques ou schismatiques. « Saint Augustin déclare que l'action de l'homme, dans la célébration du sacrement, est purement ministérielle : c'est Dieu qui agit en réalité. Saint Augustin reprend ces explications et les précise par sa théorie de l'Église, qui est par là intimement liée à sa doctrine sacramentaire. D'après le saint docteur, l'Église est l'organe du salut, c'est pour elle, c'est

soumettant à son autorité, que l'homme peut arriver à la connaissance de la vérité révélée; c'est par son intermédiaire aussi que la grâce nous est donnée... L'Église continue donc ici-bas l'œuvre d'enseignement et de sanctification opérée autrefois par le Christ; ou plutôt, le Christ, par son Église, continue à enseigner et à sanctifier le monde. De sorte que les actes de l'Église sont en réalité les actes du Christ lui-même. Cf. *Epist.*, cxi, n. 18, t. xxxiii, col. 645; *Serm.*, cxxix, n. 1, t. xxxviii, col. 722; *De doctrina christiana*, l. III, d. 44, t. xxxiv, col. 82; *In psalm. XXX*, enarr. II, n. 1, t. xxxvi, col. 232, etc. Or l'Église agit par ses ministres, par ceux qui ont reçu le « caractère » de l'ordination et qui sont ainsi officiellement investis du pouvoir d'exercer les fonctions sacrées. La conséquence de cette doctrine, c'est que l'acte du ministre conférant un sacrement est un acte même du Christ agissant par son Église. » P. Pourrat, *op. cit.*, p. 126-127. Il suffit donc que la parole du ministre soit posée pour que soit produite, dans le sacrement, la *virtus* qui entraîne l'action sanctificatrice du Christ ou de l'Esprit-Saint. *Eccæ quia Christus etiam ipso lava aquæ in verbo ubi ministri corporaliiter videntur operari, ipse abluat, ipse mundat. Contra litteras Pelitiani*, l. III, n. 59, t. XLIII, col. 379. De même, peu importe la volonté des parents ou la foi des ministres, seul l'Esprit-Saint, dans le baptême, opère la sanctification : *Facit hoc unus Spiritus, ex quo regeneratur oblatus... Aqua igitur exhibens forinsecus sacramentum gratiæ, et Spiritus operans intrinsecus beneficium gratiæ... regenerant hominem in uno Christo ex uno Adam generatum. Epist.*, cxxviii, n. 2, t. xxxiii, col. 360. On pourrait multiplier les textes. Cf. *Quest. in Heptateuchum*, l. III, q. LXXXIV, t. xxxiv, col. 712; *Epist.*, LXXXIX, n. 5, t. xxxiii, col. 311; *In Joa.*, tract. V, n. 18, t. xxxv, col. 1424; *Contra litt. Pelitiani*, l. III, n. 65-67, t. XLIII, col. 383-384. L'action de l'homme est donc purement ministérielle; c'est le Christ ou l'Esprit-Saint qui agit par lui. Nous assistons ici à un développement d'une doctrine traditionnelle, esquissée jadis par Origène, plaçant dans l'invocation de la Trinité la puissance purificatrice du baptême, voir col. 503, accentuée par les Pères grecs et latins du IV<sup>e</sup> siècle, notamment Basile et Grégoire de Nazianze, voir col. 505, et Ambroise, 544, et qui prélude à la doctrine de la causalité instrumentale des scolastiques, qui en sera le couronnement.

3<sup>e</sup> Troisième élément : la cause efficiente liant au signe sensible le don d'une réalité spirituelle. — Tout d'abord, si l'action de l'homme est purement ministérielle, c'est elle cependant qui prend l'initiative et qui fait le sacrement par lequel Dieu agit dans l'âme du chrétien. L'enseignement d'Augustin sur la cause efficiente du sacrement est le même que celui d'Ambroise et de Cyrille. C'est la parole du ministre, la bénédiction du prêtre qui fait le sacrement, donnant à l'élément matériel sa signification sacramentelle, liant à cet élément matériel un don spirituel objectif. Les textes sont ici classés : *Detrahe verbum, et quid est aqua nisi aqua? Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum, etiam ipsum tanquam visibile verbum. In Joa.*, tract. LXXX, n. 3, t. xxxv, col. 1810. Et c'est précisément cette parole du ministre qualifiée qui donne au sacrement la vertu de produire son effet sanctifiant. On a vu dans cette affirmation d'Augustin un prélude à la doctrine de la forme des sacrements. Voir le MATIÈRE ET FORME DES SACREMENTS, t. 8, p. 346. L'exégèse du texte compris en ce sens n'est exacte que d'une manière très approximative. En réalité, la pensée d'Augustin s'étend ici à autre chose qu'à ce qui constitue strictement la forme du sacrement. Pour Augustin comme pour Ambroise, voir ci-dessus, col. 521, ce qui rend l'eau capable de



purifier le cœur dans le baptême, c'est d'abord la bénédiction préalable qu'elle reçoit : *Quia baptismus, id est salutis aqua, non est salutis, nisi Christi nomine consecrata, qui pro nobis sanguinem fudit, cruce ipsius aqua signatur*. *Serm.*, cccxlii, n. 3, t. xxxix, col. 1551; cf. *De baptismo*, l. V, n. 28; l. VI, n. 47, t. xliii, col. 190, 215. Mais, certainement et ce qui a été dit ici, t. x, col. 346, il est probable que le mot *verbum* désigne aussi l'invocation de la Trinité qui accompagne l'effusion baptismale. Peut-être même désigne-t-il encore la profession de foi faite par le baptisé pendant l'acte lui-même : *Unde ista tanta virtus aque ut corpus tangat et cor abluit, nisi faciente verbo : non quia dicatur, sed quia et recipitur. Non et in ipso verbo aliud est sonus transiens, aliud virtus manens...* *Mundatio igitur nequaquam fluxu et labili tribueretur elemento, nisi adderetur in verbo*. In *Joa.*, tract. LXXX, n. 3, t. xxxv, col. 1840. Quelle que soit l'interprétation à donner au mot *verbum* ici employé par Augustin, une chose est certaine, c'est « qu'il y a dans la parole, une force qui reste après qu'elle a été prononcée » (Pourrat, *op. cit.*, p. 55) et qui donne au sacrement le pouvoir de produire son effet surnaturel.

Saint Augustin reproduit les mêmes vues sur la confirmation et sur l'eucharistie. Ces deux sacrements se composent aussi d'une matière et d'une bénédiction. Pour la confirmation, voir *Contra Iulianum Petilianum*, l. II, n. 239, t. xliii, col. 342. Pour l'eucharistie, voir *De Trinitate*, l. III, n. 10, t. xliii, col. 873. En étudiant ces deux textes, surtout le dernier, on s'aperçoit que la pensée d'Augustin est mobile et parfois déroutante : elle passe, sans transition, des paroles sacramentelles qui sont dans l'Évangile à la prédication des paroles évangéliques en général. Ce serait néanmoins fausser la pensée d'Augustin que de l'interpréter dans le sens calviniste. Calvin, en effet, et, avec lui, les protestants pour la plupart, fondent sur le dernier texte d'Augustin leur théorie de la composition des sacrements : « Le sacrement, écrit Calvin, consiste en la parole et au signe extérieur... Par la parole, il ne faut pas entendre un murmure qui se place sans sens et intelligence, en barbotant à la façon des enchanteurs, comme si par cela se faisait la consécration : mais il nous faut entendre la parole qui nous soit preschée, pour nous enseigner et nous faire savoir que veut dire le signe visible... Or, nous voyons qu'il (saint Augustin) requiert prédication aux sacrements, de laquelle la foy s'ensuive. » *Institution chrétienne*, l. IV, c. xiv, n. 4, dans *Corpus reformat.*, t. xxxii, col. 981. « Si l'obscurité du tractatus XXX permet de l'alléguer en faveur d'une pareille doctrine, une critique impartiale est obligée de convenir que telle n'est pas la conception augustinienne du sacrement. Les formules de consécration sont valables par elles-mêmes, elles agissent indépendamment des dispositions du ministre et de celles du sujet. » Pourrat, *op. cit.*, p. 57. Cf. *De baptismo contra donatistas*, l. V, n. 28, P. L., t. xliii, col. 190. Voir ci-dessus, col. 522.

Toutefois, une nuance est à remarquer dans la pensée d'Augustin. Il s'agit de la « fructuosité » du sacrement reçu en dehors de l'Église catholique. Tout sacrement reçu dans la vraie Église par un sujet bien disposé est fructueux, quel que soit l'état de péché ou de perversité du ministre. *Cont. Iulianum Petilianum*, l. I, n. 3, t. xliii, col. 247; *Contra epist. Parmeniani*, l. II, n. 22 sq., *ibid.*, col. 65; *Serm.*, lxxxi, n. 37, t. xxxviii, col. 466; *De baptismo*, l. IV, n. 18, t. xliii, col. 165-166. Augustin maintient cette doctrine dans le cas d'un mourant bien disposé recevant le baptême de la main d'un hérétique; son baptême lui remet ses péchés. *De baptismo*, l. VI, n. 7; l. VII, n. 100, t. xliii, col. 200, 211-212. Mais il n'est pas aussi affirmatif quand, en dehors de ce cas de nécessité, un catéchumène

de bonne foi se fait baptiser dans l'Église schismatique : il le considère comme « blessé » et gravement atteint par le « sacrilège du schisme ». *De baptismo*, l. I, n. 6, t. xliii, col. 113. « L'évêque d'Hippone, dit à ce propos J. Tixeront, est ici impressionné par la doctrine de saint Cyprien, doctrine qu'il a faite sienne, par l'Église, organe unique de la sanctification et unique lieu de salut et de rémission des péchés. Le baptême des schismatiques est au fond celui de l'Église, et ainsi le baptême vrai ne se trouve pas que dans l'Église, mais en elle seule il se trouve d'une façon efficace pour le salut : *non in qua sola (Ecclesia) unus baptismus habetur, sed in qua sola unus baptismus salubriter habetur*. *Contra Cresconium*, l. I, n. 34, t. xliii, col. 463. » *Histoire des dogmes*, t. II, p. 404. Cf. Pourrat, *op. cit.*, p. 132 sq.

1° *L'auteur des sacrements.* — Cet auteur, c'est le Christ. C'est en vertu de sa volonté que la parole du ministre peut faire d'un objet matériel un signe sacramentel efficace. Comme la définition augustinienne du sacrement convient surtout au baptême et à l'eucharistie (bien qu'elle puisse s'étendre aux autres sacrements), c'est pour ces deux sacrements surtout que saint Augustin parle d'institution divine. *Quædam pauca (signa)... ipse Dominus et apostolica tradidit disciplina, sicuti est baptismi sacramentum et celebratio corporis et sanguinis Domini. De doctrina christiana*, l. III, n. 13, t. xxxiv, col. 71; cf. *In psalm. lxxxviii enarr.*, n. 2, P. L., t. xxxvii, col. 1056. On le voit, baptême et eucharistie ne sont donnés ici qu'à titre d'exemples plus obviés. Dans un autre texte, Augustin ajoute même : *et si quid aliud in Scripturis commendatur. Epist.*, liv, n. 1, t. xxxiii, col. 200.

*Conclusion.* — Le concept augustinien de sacrement et son extension à la pénitence, au mariage et à l'ordre. — Nous pouvons conclure avec P. Pourrat : « Le sacrement, au sens restreint, est donc un signe matériel d'un objet spirituel dont il est l'image, institué par Jésus-Christ, et auquel est lié, par la formule de bénédiction du ministre, l'objet spirituel signifié et destiné à sanctifier les hommes. Cette définition ne se trouve formulée nulle part dans les écrits de saint Augustin; les idées qui la composent sont développées çà et là, et l'historien qui les synthétise court le risque de dépasser la pensée de l'évêque d'Hippone. En réalité, saint Augustin n'a formulé que la première partie, que le terme générique de la définition : le sacrement est un signe sacré d'un objet spirituel. Cf. *De civ. Dei*, l. V, c. v, t. xli, col. 282. Il n'a pas ignoré, surtout quand il parlait du baptême et de l'eucharistie, l'élément spécifique, c'est-à-dire l'efficacité de ce signe. Mais il ne l'a pas mis en formule et on ne l'y mettra guère avant le xix<sup>e</sup> siècle. C'est pourquoi saint Augustin et tous les auteurs jusqu'à Pierre Lombard, donnent le nom de *sacramentum* indistinctement à toutes sortes de rites. » *Op. cit.*, p. 29-30.

Par contre, pouvons-nous ajouter, la théorie du sacrement augustinien ne s'applique pas à la pénitence. Augustin ne l'appelle même pas expressément un sacrement. Voir cependant ici t. I, col. 2430. L'expression *sacramentum penitentiae* est employée pour la première fois par Victor de Carthagne. *De penitentia*, c. xx, P. L., t. xvii, col. 994. Mais il s'agit du « mystère » de la pénitence. Cf. Cavallera, *Le décret du concile de Trente sur la pénitence et l'extrême-onction*, dans le *Bulletin de Toulouse*, 1924, p. 134. D'ailleurs l'attribution du *De penitentia* à Victor de Carthagne reste douteuse. Voir ici t. xii, col. 820. Pour Augustin comme pour les autres docteurs des premiers siècles, la pénitence était avant tout une discipline et la réconciliation était l'aboutissement des exercices pénitentiels. L'efficacité du

\* sacrement était attribué à tout l'ensemble de ces exercices. L'application à la pénitence du concept augustinien de sacrement sera l'œuvre du Moyen Âge. Voir PÉNITENCE, t. XII, col 945 sq.; 953 sq.; 974 sq.; 1027 sq., etc.

La distinction *sacramentum* et *virtus sacramenti* n'est pas applicable purement et simplement au mariage et à l'ordre. Reprenant la formule de saint Paul, Eph., v, 22-23, saint Augustin voit dans le lien indissoluble du mariage le *sacramentum*, c'est-à-dire le signe, le symbole de l'union de Jésus-Christ avec son Église. *De bono conjugali*, c. xxi, n. 32, t. XL, col. 394. Cf. *In Joa.*, tract. IX, n. 2, t. xxxv, col. 159. C'est par là que le mariage chrétien comporte une indissolubilité absolue, bien plus forte que dans le mariage naturel. *De bono conjugali*, loc. cit. Il est à noter toutefois qu'Augustin appelle parfois le lien conjugal *res sacramenti*. *De nuptiis et concupisc.*, l. I, c. x, n. 11, t. XLV, col. 420, comparable au caractère baptismal ou à celui de l'ordre. *De bono conjugali*, loc. cit. L'expression *sacrilas sacramenti* dont Augustin se sert pour désigner le mariage chrétien semble bien indiquer que ce mariage doit produire dans l'âme un effet sanctifiant. Il y aurait donc peu à faire pour appliquer strictement le concept augustinien du sacrement au sacrement de mariage. Voir ici t. I, col. 2431.

Quant à l'ordre, Augustin ne se soucie pas de lui appliquer son concept du sacrement. Toutefois la chose serait relativement facile, puisque l'ordre est étudié par Augustin parallèlement au baptême, pour réfuter les erreurs donatistes. On trouvera ici, t. XI, col. 1279, le résumé de la doctrine de saint Augustin touchant ce sacrement.

IV. APRÈS SAINT AUGUSTIN. — Dans le siècle de saint Augustin, la notion du sacrement fait peu de progrès. Il serait même plus exact de dire qu'elle est en régression.

Il faut en rendre responsable saint Isidore de Séville. Sans doute, cet auteur reprend la définition augustinienne de la lettre i.v, n. 2, à savoir, *Sacramentum est in aliqua celebratione, cum res gesta ita fit ut aliquid significare intelligatur, quod sancte accipiendum est*. P. L., t. xxxiii, col. 205. Cf. Isidore, *Étymol.*, l. VI, c. xix, 39, P. L., t. LXXXII, col. 255 C. Mais il chercha, conformément à la méthode suivie dans les *Étymologies*, à faire dériver le mot *sacramentum* de *secretum*, ce qui l'amena à considérer le sacrement surtout sous l'aspect de mystère. Et ainsi la notion de signe fut laissée dans l'obscurité : *Ob id sacramenta dicuntur, quia sub tegumento corporalium rerum virtus divina secretis salutem eorumdem sacramentorum operatur, unde et a secretis virtutibus et a sacris sacramenta dicuntur...* unde et *grace mysterium dicitur, quod secretum et reconditum labor dispensatum*. *Étymol.*, l. VI, c. XIX, n. 10, 12, col. 255 C. D. Ainsi, la caractéristique du sacrement, c'est de cacher, sous les apparences d'un objet matériel, l'action de l'Esprit-Saint, qui accomplit dans le secret le salut de l'âme. On remarque toutefois qu'Isidore distingue nettement le rite extérieur ou sacrement du salut qui y est opéré et qui est la grâce produite par le sacrement. Cet effet du sacrement est réalisé grâce à l'Esprit-Saint dont la puissance agit dans le sacrement : *Quæ (sacramenta) ideo fructuose penes Ecclesiam fiunt quia Sanctus in ea manens Spiritus eumdem sacramentorum latenter operatur effectum*. *Ibid.*, n. 11. On le voit, c'est une transposition de la thèse augustinienne.

La cause de la vertu du sacrement, c'est toujours, comme chez Augustin, la puissance de l'Esprit-Saint agissant à l'élément matériel. D'autre part, c'est à la conception quelque peu matérielle du sacrement, telle que l'avaient formulée l'ecclésiastique, Ambroise et Augustin,

et qui attribue à l'élément matériel du sacrement une vertu sanctifiante grâce à la bénédiction sacramentelle reçue. Cette bénédiction fait descendre dans les eaux baptismales l'Esprit-Saint, qui leur communique une puissance régénératrice ou même qui opère en elles et par elles la régénération. Ainsi saint Léon : *Omni homini renascenti aqua baptismatis instat esse uteri virginis, eodem Spiritu Sancto replente quem quæ peperit et paritum, ut peccatum quod ibi vacuavit sacra conceptio, hic mystica tollat ablutio*. *Serm.*, xxiv, c. III, P. L., t. LIV, col. 206 A. On trouve une théorie semblable chez Maxime de Turin, *Serm.*, XIII, P. L., t. LVII, col. 558. Saint Isidore la formule plus nettement : *Imperato enim Deo, descendit Spiritus Sanctus de caelis, et mactatis aquis, sanctificat eas de sanctissime; et occupant vim purgantis, ut in eis et caro et anima detestis inquinata mundetur*. *Étymol.*, l. VI, c. XVIII, n. 49, P. L., t. LXXXII, col. 256 B. Et cette invocation de Dieu n'est pas la formule trinitaire, mais la formule de la bénédiction de l'eau, bénédiction toujours considérée comme très importante pour l'efficacité du sacrement. *Nisi nomine et cruce ligni Christi fontis aquæ langantur, nullum salvationis remedium obtineatur*. S. Ildefonse, *De cognitione baptismi*, c. cix, P. L., t. xcvi, col. 170. Cf. *Sermo ad calchemenos*, n. 3, P. L., t. XL, col. 694.

Il ne faut pas s'étonner de cette persistance d'une doctrine dont la signification analogique s'imposait toujours comme elle s'impose aujourd'hui encore dans les textes de la liturgie romaine qui la reproduisent. Qu'on relise la liturgie de la bénédiction des fonts baptismaux au samedi saint, et l'on trouvera exactement les mêmes formules. D'abord l'oraison qui sert de préambule : *Omnipotens sempiternus Deus, adesto magnæ pietatis tue mysteriis, adesto sacramentis; et ad recreandos novos populos, quos tibi fons baptismatis paritur, Spiritum sanctissimum mitte: ut quod nostra humilitatis gerendum est ministerio, virtutis tue impleatur effectu*. Puis, dans la préface : *Qui invisibili potentia, sacramentorum tuorum mirabiliter operaris effectum: ... Qui hanc aquam regenerandis hominibus præparatum, arcana sui numinis admixtione fecundat: ut sanctificatione concepta, ab immaculato divini fontis utero, in novam renata creaturam, progenies celestis emergat...* Plus loin, c'est la prière au moment de l'insufflation en forme de croix : *Tu has simplices aquas tuo ore benedixit: ut præter naturalem emundationem, quam lavandis possunt adhibere corporibus, sint etiam purificandis mentibus efficaces*. Enfin, l'adjuration à l'Esprit-Saint : *Descendat in hanc plenitudinem fontis virtus Spiritus Sancti, totamque lupus aquam substantiam regenerandis fecundet effectus*. Ces formules étaient déjà fixées au VII<sup>e</sup> siècle. Voir *Bénédictions de l'eau*, dans le *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, t. II, col. 690. La liturgie de la bénédiction de l'eau baptismale remonte à la fin du II<sup>e</sup> siècle et peut-être, par une tradition non certaine, plus haut encore. Ce changement de vertu, grâce à l'invocation faite à Dieu pour qu'il daigne envoyer son Esprit, « signifiait pour les Pères que, par la bénédiction, l'eau a reçu une efficacité spéciale qui n'est autre que la puissance divine agissant par cet élément sanctifié. Cette efficacité, empruntée tout entière à la vertu divine, n'a rien des pouvoirs magiques auxquels on a voulu l'assimiler... L'eau bête au baptême est dépositaire de la puissance divine et vaut au lieu qu'elle est et élément pour produire la grâce baptismale... » Art. *Bénédictions de l'eau*, op. cit., col. 688-689. Cette remarque de dom P. de Fumée, citée ci-dessus, est elle nous permettra d'interpréter le *verbum crucis* ad *elementum* dans un sens pleinement conforme, d'une part à la tradition patristique, d'autre part à la systématisation scolastique.

Les textes cités de saint Léon et de saint Isidore sont intéressants à un autre point de vue : celui de l'action sacramentelle. Ces auteurs suivent saint Augustin et affirment que l'action sacramentelle n'a son principe ni dans la foi ou la sainteté du ministre, ni dans les dispositions du sujet, mais dans le rite lui-même qui recouvre la vertu de Jésus-Christ ou du Saint-Esprit. *Sub tegumento corporalium rerum, dit saint Isidore, virtus divina secretius salutem eorumdem sacramentorum operatur...* Que (sacramenta) ideo fructuose penes Ecclesiam... *Unde quod Sanctus in ea manet Spiritus eundem sacramentorum latenter operatur effectum.* Même doctrine, avouons-le, chez saint Maxime de Turin. Toutefois, dans cette insistance à marquer que les sacrements sont reçus fructueusement dans l'Église, en raison de la présence en elle du Saint-Esprit, on trouve un echo des hésitations de saint Augustin, qui ne croyait pas que le baptême pût être reçu *salubriter* en dehors de la vraie Église, même dans le cas de bonne foi. Voir ci-dessus, col. 523-524.

C'est probablement parce que cette opinion diminuait quelque peu la valeur du rite que Bède le Vénérable, rompant sur ce point avec la tradition augustinienne, enseigna formellement, au contraire, que, dans le cas de bonne foi, on reçoit hors de l'Église fructueusement le baptême, sous l'obligation cependant de revenir à la vraie Église dès qu'on la connaît. *Hexameron*, I, II, P. L., t. xci, col. 101. On doit ainsi marquer à l'actif de ce docteur un léger progrès dans la conception de l'*ex opere operato*.

V. CHEZ LES THÉOLOGIENS DU MOYEN ÂGE.

1° Avant le XII<sup>e</sup> siècle. — La définition isidorienne, parce qu'elle plaçait l'idée de signe au second plan, aboutissait à une notion moins précise du sacrement.

Les auteurs du IX<sup>e</sup> siècle l'ont unanimement adoptée. Ainsi, Raban Maur, *De institutione clericorum*, l. I, c. xxiv, P. L., t. cvii, col. 309. Voir le texte ici, t. x, col. 347, et Jonas d'Orléans, *De institutione laicali*, l. I, c. vii, P. L., t. cvi, col. 134. Voir c. x, col. 138. Dans le *De corpore et sanguine Domini*, Pascale Radbert y puise le principe de son exposé eucharistique. *Sacramentum, est quiddam in aliqua celebratione divina nobis quasi pignus salutis traditur, cum res gesta visibilibus longe aliud invisibile intus operatur, quod sancte accipiendum est : unde et sacramenta dicuntur a secreto, eo quod in re visibili divinitas intus aliquid ultra secretius fecit per speciem corporealem.* P. L., t. cxx, col. 1275 A. Voir ici, t. xiii, col. 1634, et H. Peltier, *Pascale Radbert*, Amiens, 1938, p. 203. Ratramne s'inspire à la même source. Pour lui, les sacrements sont le secret du mystère divin, cachés dans les choses sensibles : *tegmentum corporalium rerum virtus divina secretius salutem accipientium fideliter dispensat. De corpore et sanguine Domini*, c. xlv, P. L., t. cxxi, col. 146 C-147 A. Qui ne voit l'inconvénient d'une pareille notion, qui convient, certes, à tout le défini, mais non pas au seul défini ? Tout ce qui manifeste une action secrète de la divinité peut être appelé sacrement. Les auteurs de l'époque ne se sont pas privés d'étendre le nom de sacrement à toute manifestation de l'action secrète de la divinité. Ainsi, pour Pascale Radbert, non seulement le baptême et la confirmation sont des sacrements, mais l'Écriture sainte, parce que, sous la lettre des Écritures, l'Esprit-Saint agit efficacement ; mais l'incarnation, parce que, dans l'humanité visible de Jésus-Christ, la divinité agit intérieurement dans le secret.

Une telle application de la définition isidorienne aura pour effet de ranger parmi les sacrements tous les mystères de la foi chrétienne : « confusion qui entrava longtemps le développement du dogme du nombre des sacrements », écrit à juste titre P. Pourrat, *op. cit.*, p. 35.

2° Au XII<sup>e</sup> siècle. — Le début du XII<sup>e</sup> siècle marque un renouveau dans l'étude des sacrements : théologiens et surtout canonistes s'efforcent d'éclaircir les aspects généraux ou particuliers du problème sacramentaire. Les sources sont abondantes et l'inédit malheureusement en constitue la grande part. Le R. P. J. de Ghellinck avait annoncé un travail considérable sur ce sujet. Voir *Le mouvement théologique du XII<sup>e</sup> siècle*, p. 339, note 1. Ce travail n'est jamais paru. Il faut donc se contenter d'indications sommaires.

La définition proprement augustinienne du sacrement, dans laquelle l'accent est mis sur la signification extérieure, est restaurée, on devine dans quel but hétérodoxe, par Bérenger de Tours, *De sacra cena*, édit. Vischer, Berlin, 1834, p. 192 et 193. Bérenger, en effet, entendait démontrer que le corps du Christ n'est dans l'eucharistie *qu'en signe*. Voir ici, t. ii, col. 727. Cette définition, esquissée par les canonistes, est proposée par Abélard : *Est autem sacramentum invisibilis gratia visibilis species, vel sacre rei signum* (Bérenger avait dit : *sacre rei forma*), *id est alicuius secreti*. La première partie de la formule est attribuée à saint Augustin par Roland Bandinelli ; cf. Gietl, *Die Sentenzen Rolands*, p. 155. En réalité, cette formule ne se trouve pas textuellement dans Augustin : elle a été formée par la juxtaposition de deux expressions augustinienes, *Quest. in Heptateuchum*, l. III, c. lxxxiv. Voir col. 522. L'efficacité du signe sacré est nettement affirmée par Abélard qui distingue, dans le baptême comme dans les autres sacrements, d'une part, *sacramentum*, d'autre part, *res sacramenti*. La *res sacramenti* est l'effet intérieur produit par le sacrement chez ceux qui le reçoivent dans les dispositions requises. Les autres ne reçoivent que le sacrement. Il semble difficile cependant à Abélard d'admettre que le Saint-Esprit n'opère aucune œuvre de sanctification dans la réception simplement valide du sacrement. Mais cette grâce ne fait que passer, *ad horam transit*. *Epitome*, part. III, c. iii, P. L., t. clxxviii, col. 1738 sq.

Saint Bernard expose brièvement que le sacrement, *sacrum signum*, ou *sacrum secretum* ne fait pas que signifier la grâce ; il la communique. C'est une sorte d'investiture de la grâce. L'anneau que porte l'héritier n'a par lui-même aucune valeur ; mais il est donné comme signe de l'investiture de l'héritage. Ainsi, *appropinquans passioni Dominus, de gratia sua investire curavit suos ut invisibilis gratia signo aliquo visibili praeostenderet*. *Sermo in cena Domini*, P. L., t. clxxxiii, col. 271.

Cette définition est courante chez les auteurs du début du XII<sup>e</sup> siècle. Alger de Liège la reprend dès le début de son ouvrage *De sacramentis corporis et sanguinis Domini*, l. I, c. iv, P. L., t. clxxx, col. 751. Ses explications constituent une véritable réaction contre la notion isidorienne, car elles opposent très nettement *sacramentum* à *mysterium* : *in hoc differunt quia sacramentum signum est visibile aliquid significans, mysterium vero aliquid occultum ab eo significatum*. Id., *ibid.* D'autres auteurs sont pleinement d'accord avec Alger : Lanfranc, *Liber de corpore et sanguine Domini*, P. L., t. cl, col. 415 ; Guimond, *De corporis et sanguinis Domini veritate*, l. II, P. L., c. cxlix, col. 1147. Lanfranc dit expressément : *sacramentum dicitur a sacrando*, P. L., t. cl, col. 423 BC, étymologie qu'on retrouve plus tard chez saint Thomas, *In IV<sup>th</sup> Sent.*, dist. I, q. 1, a. 1, qu. 1, et chez Hugues de Strasbourg, *Compendium theologiae*, l. VI, c. iv, dans les *Alberti Magni opera*, édit. Borgnet, t. xxxiv, p. 203. Sur cette notion du signe sacramentel appliqué par Alger à l'eucharistie, voir L. Brigué, *Alger de Liège*, Paris, 1936, p. 96 sq. On doit également à Alger une rigoureuse mise au point



de la doctrine de l'efficacité sacramentelle. Continuant la réaction de Bède et faisant appel aux principes de saint Augustin, il démontre, dans la dernière partie de son ouvrage, que « le sacrement ne dépend pas plus de la foi du ministre que de sa valeur morale. Ce qu'il avait toujours affirmé en ce qui concerne les indignes, il l'enseigna tout à fait en ce qui regarde les hérétiques. Leurs sacrements sont pleinement valides, s'ils sont conférés comme ils doivent l'être; ils restent sacrements de l'Eglise, et sont capables de sanctifier, non les hérétiques eux-mêmes, mais ceux qui s'en approchent avec les dispositions convenables. » L. Brigué, *op. cit.*, p. 181.

Voilà également les textes de deux auteurs. Yves de Chartres et Hildebert du Mans, ce dernier surtout reprenant et expliquant la définition augustinienne. Les textes au t. x, col. 348.

La définition du sacrement par le signe achève de se compléter et de se propager par les travaux d'Hugues de Saint-Victor, de l'auteur de la *Summa sententiarum* et de Pierre Lombard.

1. *Hugues de Saint-Victor*. — L'ancienne définition, *sacrae rei signum*, dans laquelle se trouve indiqué le signe visible, extérieur, et la grâce intérieure invisible, appelée aussi *res sive virtus sacramenti*, paraît insuffisante à Hugues. Car tout signe n'est pas sacrement. Hugues propose donc la définition suivante, qui accuse un progrès considérable sur toutes les notions antérieures : *Sacramentum est corporale vel materiale elementum foris sensibiliter propositum ex similitudine representans, et ex institutione significans, et ex sanctificatione continens aliquam invisibilem et spiritualem gratiam*. De sacramentis, l. I, part. IX, c. II, P. L., t. CLXXVI, col. 317. Ainsi, la notion de sacrement, d'après Hugues, « comprend trois idées essentielles : l'aptitude de l'élément corporel ou matériel à représenter, en vertu d'une ressemblance naturelle, ce qu'il signifie; l'institution divine, par laquelle est établi, de fait, le rapport de signification entre l'élément corporel et la grâce; enfin, la sanctification du prêtre, qui remplit l'élément corporel de grâce et le rend capable de la donner au sujet. » Pourrat, *op. cit.*, p. 35. Ce sont là, essentiellement, les idées de saint Augustin. Mais Hugues en précise quelques aspects. Il fait dépendre en effet de Jésus-Christ, auteur des sacrements, le rapport du signe à la grâce signifiée, idée qui était simplement confuse chez Augustin, lequel semblait faire dériver ce rapport plutôt de la parole de bénédiction. Au fond, nous ne croyons pas qu'il y ait opposition entre les deux doctrines, la bénédiction du prêtre n'ayant d'autre but que de rappeler le choix et l'institution faite par le Christ. Voir la remarque de dom de Puniet, col. 526. D'ailleurs, la définition d'Hugues, quel que soit le progrès qu'elle accuse, outre qu'elle est fort longue, demeure encore, sur un point, imprécise et incomplète. Il est difficile, en effet, de s'en tenir à une conception du sacrement qui serait simplement *corporale vel materiale elementum foris sensibiliter propositum*, quelle que soit par ailleurs son aptitude naturelle à représenter ce qu'il signifie. C'est l'usage de cet élément matériel qui constitue en réalité le sacrement, dont la signification est précisée dans l'ordre de la sanctification de l'âme par l'élément formel. Saint Thomas reprend vivement cette partie de la définition huguenne : « Hugues, dans la définition commune du sacrement dit que (le sacrement) c'est l'élément matériel et, dans la définition du baptême, il dit que c'est l'eau. Mais cela n'est pas vrai. Des la, en effet, que les sacrements de la Loi nouvelle opèrent une certaine sanctification, le sacrement se perdait là où se perdait la sanctification. Or, dans l'eau, il n'y a pas de sanctification qui se fasse; ce qui s'y trouve, c'est une

certaine vertu instrumentale de la sanctification, qui n'y demeure pas, mais qui passe dans l'homme, vrai sujet de la sanctification. Il s'ensuit que le sacrement ne se fait pas dans l'eau elle-même, mais dans l'application de l'eau à l'homme, application qui est l'ablation. » *Sum. theol.*, III, q. LXXXI, a. 1.

2. *La Summa sententiarum*. — La comparaison de la notion de sacrement dans le *De sacramentis* d'Hugues avec la notion de la *Summa sententiarum* suffirait à démontrer que cet ouvrage n'est pas d'Hugues, bien qu'il s'inspire des doctrines victorines. Sur l'auteur de la *Summa sententiarum*, voir t. VII, col. 251 sq. Dans la notion du sacrement chrétien, l'auteur de la *Summa* corrige ce qu'il y avait d'incomplet et de défectueux dans la notion d'Hugues. Sur l'antériorité du *De sacramentis*, voir col. 256-257. C'est dans la notion de signe et dans l'efficacité du signe sacramentel que notre auteur cherche la note distinctive, spécifique, du sacrement de la nouvelle Loi.

Hugues définissait le baptême : l'eau sanctifiée par la parole de Dieu. Ce langage est tout à fait impropre aux yeux de l'auteur de la *Summa*. Pour lui, le baptême est un composé de l'immersion et de l'invocation de la Trinité; l'eau et l'immersion sont le *sacramentum* du baptême, l'invocation de la Trinité en est la *forma*. *Sum. sent.*, tract. V, c. I, III, IV. Dans tous les sacrements, il discerne le *sacramentum*, qui est le signe extérieur par lequel la *res sacramenti* est signifiée. Sa pensée est ainsi amenée à faire, comme saint Augustin, de l'idée générale de signe le fondement de la définition du sacrement; c'est dans l'efficacité qu'il cherche avec raison la note spécifique qui différencie le signe sacramentel de tout autre signe. » Pourrat, *op. cit.*, p. 38. Après avoir rappelé les deux définitions augustinienes : *sacrae rei signum*, et : *invisibilis gratia visibilis forma*, l'auteur s'objecte que cette définition pourrait convenir à bien des signes qui ne sont pas sacrements. Et il continue : *Sed ut soles sacramentis complet, sit intelligendum est : sacramentum est visibilis forma invisibilis gratiae in eo col. LXXXI, QUAM SUBLICE CONSEIT IPSEN SACRAMENTUM. Non enim est solummodo sacrae rei signum, sed etiam efficacia* (*Op. cit.*, c. 1). Cette précision heureuse permet à notre auteur d'établir la différence qui sépare le simple signe du sacrement : *Ad hoc ut sit signum, non aliud exigit nisi ut illud significet ejus perhibetur signum, non ut conferat. Sacramentum vero non solum significat, sed etiam confert illud ejus est signum vel significatio*. Autre différence : *signum potest esse pro sola significatione quamvis careat similitudine* (signe purement conventionnel, ut circulus nunt; *sed sacramentum non solum ex institutione significat, sed etiam ex similitudine representat*. Id., *ibid*. Cette notion est presque définitive et permet à l'auteur d'appliquer le nom de sacrement à six des rites sacres communs sous ce nom. Pierre Lombard aura peu de chose à faire pour amener la notion de sacrement à sa perfection dernière.

3. *Pierre Lombard*. — C'est dans le I. IV des *Sentences* de Pierre Lombard que se trouve le premier traité des sacrements en général, dont les traités IV-VII de la *Summa* avaient fourni l'ébauche. Pour Pierre Lombard, comme pour l'auteur de la *Summa*, le caractère spécifique qui différencie le sacrement de tout autre signe, même sacre, c'est l'efficacité. *Omne sacramentum est signum, sed non e converso. Sacramentum ejus rei similitudinem gerit, ejus signum est... Sacramentum enim proprie dicitur quod ita signum est gratiae Dei, et invisibilis gratiae forma, ut ipsius imaginem gerat et causa existat*. *Sent.*, I. IV, dist. I, n. 2. Ainsi, les observances cérémonielles de l'ancienne Loi, parce qu'elles ne causaient pas la grâce, ne peuvent être appelées sacrements.

Le progrès réalisé par la théologie de Pierre Lombard, c'est la notion de *cause* introduite dans le concept de signe efficace. Efficaces parce que causes de la grâce, tels apparaissent désormais les signes sacrés auxquels, depuis le Maître des Sentences, on réservera dans l'Eglise le nom de sacrements. On doit également ajouter que la doctrine de Pierre Lombard sur la composition du signe sacramentel est plus précise que celle de ses devanciers, à part peut-être l'auteur de la *Sacramentalis theologia* qui, également l'élément corporel seul, mais il est constitué par l'élément corporel (matière) et par la formule (forme) qui accompagne l'administration du sacrement.

Ainsi, « le sacrement est à la fois le signe et la cause de la grâce; le signe est le terme générique de la définition, la causalité en est l'élément spécifique. La formule augustinienne recevait ainsi au xiii<sup>e</sup> siècle son complément nécessaire. » P. Pourrat, *op. cit.*, p. 40-41. Sur tous ces points, voir J. de Ghellinck, *Un chapitre dans l'histoire de la définition des sacrements au xiii<sup>e</sup> siècle*, dans *Mélanges Mandonnet*, t. II, Paris, 1930, p. 76 sq.

Désormais le progrès du concept de sacrement portera plutôt sur le mode d'efficacité, c'est-à-dire sur la nature de la causalité sacramentelle. Cet aspect nouveau du problème sera étudié plus loin. Voir col. 614 sq. Accessoirement, les auteurs insisteront sur la différence de nature des sacrements de la Loi ancienne, voir col. 644 sq., et des sacrements chrétiens. Enfin, il faut bien reconnaître que la manière de présenter la formule lombardienne revêtira plus d'une nuance particulière aux écoles qui s'en empareront. Nous signalerons ces nuances en traitant de la causalité sacramentelle. Jamais le magistère de l'Eglise n'a voulu trancher les divergences d'école; aussi s'est-il abstenu prudemment de donner une définition du sacrement. Les formules employées seront à dessein assez souples pour condenser la doctrine commune sans dirimer les questions controversées. Le décret *Pro Armenis* reprendra une formule thomiste qu'il est possible d'interpréter largement : *Ille (les sacrements de la Loi ancienne) non causabatur gratiam : hæc vero nostra et continent gratiam et ipsam digne suscipiunt conferunt*. Denz.-Bannw., n. 695. Au concile de Trente, le canon 6 de la vi<sup>e</sup> session a repris les formules de Florence et anathématisé « quiconque dit que les sacrements de la Loi nouvelle ne contiennent pas la grâce qu'ils signifient et qu'ils ne confèrent pas cette grâce à ceux qui n'y mettent pas d'obstacles ». Denz.-Bannw., n. 849. Il y a, dans ce canon, une confirmation authentique de la doctrine traditionnelle du signe efficace. Enfin, à la xiii<sup>e</sup> session, le concile applique à l'eucharistie la définition traditionnelle de tout sacrement : *Commune hoc quidem est sanctissimæ eucharistiæ cum ceteris sacramentis, symbolum esse rei sacræ et invisibilis gratiæ formam visibilem*. Denz.-Bannw., n. 876. Cette quasi-consécration officielle montre qu'on ne saurait rejeter sans témérité cette notion générale du sacrement chrétien.

VI. ANALYSE THÉOLOGIQUE DE LA NOTION DE SACREMENT. — Cette notion de sacrement, telle qu'elle résulte du long travail de la tradition chrétienne, a été élaborée, on l'a vu, surtout à propos du baptême et de l'eucharistie. La systématisation théologique qui commence avec Pierre Lombard obligera les auteurs à en faire l'application à tous les sacrements sans exception. Nous rappellerons ce travail d'adaptation à propos du nombre des sacrements. Les théologiens se sont pareillement exercés à analyser le contenu de la notion de sacrement à l'égard, à ce sujet, élaborée des considérations fort intéressantes, où se mêlent souvent des disputes d'école, et que nous devons ici nous contenter de rappeler sommairement. Trois aspects

de la définition ont été principalement étudiés : d'abord, l'élément sensible dont est constitué tout sacrement et, de cette première considération, on a pu élaborer la doctrine catholique de la matière et de la forme des sacrements; ensuite, l'élément symbolique ou proprement sacramentel qui résulte, dans chaque sacrement, de l'intention même du Christ; enfin, le rapport du signe à la chose signifiée, principalement à la grâce produite, d'où la doctrine de la causalité des sacrements.

1<sup>o</sup> *L'être physique et sensible du sacrement*. — D'après sa nature et sa définition, le sacrement est un signe accessible à nos sens : il doit donc renfermer toujours un élément sensible. Toute la tradition affirme cette existence de l'élément sensible dans le sacrement : *accedit verbum ad elementum et fit sacramentum*. Cet élément varie selon chaque sacrement; mais il existe en tout sacrement. Il est constitué par des choses, des gestes ou des paroles. Les choses sont l'élément purement matériel du sacrement : par exemple, l'eau, l'huile, le saint chrême, le pain et le vin; les gestes sont les actes extérieurs par lesquels le ministre ou même le sujet concourent à la réalisation du sacrement : l'ablution, l'onction, l'imposition des mains, l'accusation des péchés; enfin, les paroles qui donnent aux choses et aux gestes accomplis leur signification plus précise. On a étudié à MATIÈRE ET FORME DES SACREMENTS le rapport des choses aux paroles et leur union dans la constitution du sacrement. Il est inutile d'y revenir. Les théologiens font remarquer la haute convenance d'un élément sensible dans le sacrement. Trois raisons principales sont données.

Premièrement : le sacrement étant un signe, il doit être constitué de manière à faire connaître à celui qui le reçoit les mystères religieux dont il est le signe : « Il est naturel à l'homme de parvenir par des choses sensibles à la connaissance des choses intelligibles. » S. Thomas, *Sum. theol.*, III<sup>e</sup>, q. I<sup>re</sup>, a. 4. On précise même que la vue et l'ouïe étant les deux sens qui servent davantage à la connaissance intellectuelle, il est souverainement convenable que les sacrements soient constitués d'éléments visibles (choses, gestes) et audibles (paroles). Cf. S. Bonaventure, *Breviloquium*, part. VI, c. IV, dans *Opera* (édition de Quaracchi), t. V, p. 268.

Deuxièmement : une raison christologique demande que le sacrement soit constitué d'éléments sensibles. Les sacrements ont, dans l'Homme-Dieu, non seulement leur principe et leur source, mais leur modèle et leur type. Ils sont, entre les mains de Jésus-Christ, des instruments pour la sanctification des hommes, voir plus loin, col. 534, il faut donc qu'ils aient une certaine ressemblance avec Jésus-Christ. C'est ici le cas. La chose, l'élément matériel du sacrement, rappelle l'humanité du Sauveur; la parole, l'élément formel, plus spirituel de sa nature, signifie la nature divine, la personne divine de Jésus-Christ. « Les sacrements ressemblent au Verbe incarné en ce que la parole s'unit à une chose sensible, comme dans le mystère de l'Incarnation, le Verbe de Dieu a été uni à une chair sensible. » S. Thomas, *ibid.*, a. 6.

Troisièmement enfin, le sacrement est ainsi en rapport avec la nature de l'homme, âme et corps. Le sacrement est un remède pour l'homme déchu : il doit être proportionné à son état présent : « Par les choses sensibles, il affecte le corps, par la parole, il touche l'âme par la foi. » S. Thomas, *ibid.*

Ces considérations montrent le peu de probabilité d'une opinion théologique affirmant que, si, en fait, les sacrements comportent toujours un élément sensible, en principe, il ne répugnerait pas qu'un élément purement spirituel pût être choisi par Dieu pour constituer un sacrement. On trouvera la discus-

sion de cette opinion, dont il faut chercher l'origine chez les nominalistes, dans les Salmanticenses, *Cursus theologicus*, t. XVII, *De sacramentis in communi*, a. 4, qui rejettent absolument cette opinion étrange, et dans Gonet, *Clypeus theologie thomisticae*, *De sacramentis in communi*, disp. I, a. 4, n. 68, qui l'accepte sous cette forme : « L'institution des sacrements est laissée au bon vouloir de la liberté divine. Donc, de même que Dieu a élevé la matière sensible jusqu'à lui faire signifier et produire la grâce, il pourrait élever une simple opération intérieure de l'âme, par exemple un simple acte d'adoration, pour lui faire signifier et même produire la grâce. »

2° *L'être symbolique et proprement sacramentel*. — Le mot « proprement » n'est pas ici placé par erreur. Il est de première importance et marque, chez les théologiens, le souci de conserver aux sacrements de l'ancienne Loi leur caractère de sacrement. Ces sacrements, en effet, ne sont pas cause de la grâce et ne la contiennent pas : ils la préfigurent simplement, comme devant être donnée par le Christ. Voir col. 654 sq. Sacrements moins parfaits que ceux du Nouveau Testament, mais sacrements véritables cependant. D'où il faut conclure qu'essentiellement, le sacrement doit être placé dans le genre des *signes* et non dans celui des *causes*. Le caractère de cause convient spécifiquement aux sacrements de la Loi nouvelle. Sur cette précision, voir Salmanticenses, *op. cit.*, disp. I, dub. 1, n. 20 sq.; Jean de Saint-Thomas, *Cursus theologicus*, t. IX, disp. XXII, a. 1, dub. 1. Ce dernier auteur fait une remarque importante qui s'impose à l'attention, si l'on veut bien comprendre la nature de l'institution des sacrements de la nouvelle Loi par le Christ : En affirmant que l'être proprement sacramentel doit être placé dans le genre « signe » et non dans le genre « cause », on n'entend pas dire que les sacrements de la Loi nouvelle ne sont cause de la grâce que d'une manière matérielle et pour ainsi dire secondaire et accessoire. Nous disons au contraire qu'ils causent ce qu'ils signifient. Mais ce qui, dans le sacrement, est doté par Dieu du pouvoir de causalité par rapport à la grâce, c'est l'élément matériel et sensible lui-même en tant qu'il a reçu de Dieu sa signification sacramentelle, et non pas la signification elle-même qui communique à l'élément matériel et sensible son caractère de sacrement. Peu importe d'ailleurs la nature physique de cet élément sensible et matériel : ablution, onction, imposition des mains, etc., il n'est cause de la grâce, en effet, que dans la mesure où il est subordonné à la signification sacramentelle qui lui a été imposée par Jésus-Christ. *Loc. cit.*, n. 11-15.

On devra donc distinguer, d'une façon plus expresse encore que nous ne l'avons fait à l'art. MATIÈRE ET FORME, col. 341, la signification imparfaite et naturelle des éléments sensibles (matière et forme) des sacrements, et la signification sacramentelle qui leur est imposée par le libre choix du Christ. Sans doute, la sagesse divine, qui dispose tout avec douceur, n'a point pris au hasard les choses qui devaient servir de signes sacramentels : elle a choisi celles qui, par leur efficacité et leurs propriétés naturelles, ont une certaine analogie, un rapport véritable quoiqu'indirect avec les grâces du sacrement et qui, par là même, sont plus aptes que d'autres éléments à représenter des grâces d'une manière saisissable à l'esprit humain. Cf. S. Thomas, III<sup>e</sup> q. LXXV, a. 3, ad 2<sup>um</sup>. Mais cette signification naturelle et lointainement analogique ne saurait être telle que l'élément sensible du sacrement doive nécessairement signifier la grâce divine que le sacrement est destiné à conférer; cette signification proprement sacramentelle ne peut venir que de Dieu, auteur de la grâce, et, par conséquent, elle dépend

formellement d'une institution divine. C'est ce qu'exprime Hugues de Saint-Victor : *Elementum et naturaliter quodam qualitate REPRESENTAT, ex superaddita institutione SIGNIFICAT*. Et saint Bouaventure : *Sacramentum INVENIENS ad significandum habet ex natura, sed actum habet ex institutione*. In IV<sup>um</sup> Sent., dist. I, part. I, q. II.

Ce principe fondamental une fois rappelé, Jean de Saint-Thomas montre que l'être symbolique et proprement sacramentel, le signe, est un être de raison, un être intentionnel. En effet, c'est uniquement l'institution du Christ qui communique à tels éléments sensibles, aptes d'ailleurs naturellement à recevoir cette désignation, la signification surnaturelle qui fait d'eux, à proprement parler, des sacrements. Or, une telle désignation, en dehors de l'acte de volonté du Christ, n'est qu'un être de raison, c'est-à-dire un être intentionnel. Car elle repose entièrement sur le choix de l'auteur des sacrements, l'aptitude naturelle des éléments sensibles ne pouvant suffire à l'expliquer et n'ayant, d'elle-même, aucune signification déterminée par rapport à l'ordre surnaturel de la grâce. Ce choix n'établit pas seulement, comme le pense Suarez, une simple dénomination extrinsèque entre l'élément sensible et la chose signifiée sacramentellement, mais crée une véritable relation de raison entre l'élément sensible et matériel du sacrement et la chose signifiée sacramentellement, c'est-à-dire la grâce qu'il doit produire. De telle sorte que, si nous voulions faire l'analyse de la réalité sacramentelle, nous devrions la considérer sous un double aspect : son aspect physique et réel, et c'est ici seulement qu'intervient la composition de matière et de forme; l'aspect sacramentel, et ici intervient la composition de l'élément intentionnel (à savoir la signification sacramentelle imposée par le Christ) et de l'élément sensible. *Duplicem hic considerari compositionem in quolibet sacramento, altera est ex significatione et subiecto significationem recipientem; altera est ex verbis et rebus, ex quibus fit integrum subiectum recipientis significationem*. Jean de Saint-Thomas, disp. XXII, a. 6, dub. II, n. 36. Il semble que la théologie moderne et contemporaine se soit trop attachée à la première considération et ait négligé la seconde. Et cependant celle-ci est d'une importance extrême, car elle seule, comme on le verra plus loin, peut apporter les véritables solutions aux difficultés soulevées à propos de l'institution immédiate des sacrements par le Christ, ou encore à propos des changements survenus au cours des siècles dans la matière ou la forme de certains sacrements.

3° *Le rapport du signe à la chose signifiée*. — Tout d'abord, les théologiens établissent quelle est la chose signifiée. Saint Thomas et tous ses commentateurs rappellent ici que la chose signifiée est triple ou du moins peut être considérée sous un triple aspect : « Le sacrement proprement dit est établi pour signifier notre sanctification, dans laquelle on peut considérer trois choses : la cause de notre sanctification qui est la passion du Christ, la forme de notre sanctification qui consiste dans la grâce et les vertus, et la fin dernière de notre sanctification qui est la vie éternelle. Toutes ces choses sont signifiées par les sacrements. Par conséquent, un sacrement est le signe commémoratif de ce qui a précédé, c'est-à-dire de la passion du Christ, le signe démonstratif de ce qu'opère en nous la passion du Christ, c'est-à-dire de la grâce, et le presage de la gloire future. » *Sum. theol.*, III<sup>e</sup> q. LXX, a. 3. La signification la plus importante est la seconde, par rapport à la grâce que doit produire le sacrement. Mais les autres ne doivent pas être omises : les assertions de l'Écriture suffisent à elles seules à le montrer. Voir col. 495 sq. La raison théologique de cette triple



considération est bien proposée par Jean de Saint-Thomas : « Les sacrements ne sont pas des signes de notre sanctification d'une manière abstraite, mais... selon le mode concret réalisé par Dieu dans le présent décret de sa providence. Ils doivent donc signifier la grâce, telle que nous l'avons, c'est-à-dire une grâce de rédemption, accordée par la médiation du rédempteur. D'où il suit que les sacrements, en tant qu'ils sont donnés à l'homme déchu, auquel est nécessaire une réparation et un réparateur, signifient plus essentiellement, s'il est permis de parler ainsi, le Rédempteur que le salut même de l'homme... parce qu'ils signifient la grâce, en tant que donnée par le Sauveur et pas autrement. » *Loc. cit.*, n. 30.

Par rapport à la grâce apportée par le Rédempteur, les sacrements, aussi bien ceux de l'ancienne Loi que les sacrements chrétiens, sont des *signes pratiques* de cette grâce. Pour vérifier cette qualité de signes pratiques, il n'est pas nécessaire que les sacrements soient causes de la grâce. Cette qualité est propre aux sacrements de la Loi nouvelle; il suffit qu'ils dirigent l'intelligence humaine vers la recherche de la sanctification. Or, les sacrements de la Loi ancienne étaient établis « pour que les hommes témoignassent leur foi dans l'avènement du Rédempteur futur ». S. Thomas, III<sup>e</sup>, q. LXI, c. 3. Cela suffit pour leur conférer le caractère de signes pratiques.

Mais, dans la Loi nouvelle, les sacrements sont signes pratiques de la grâce, parce que la production de la grâce, qui applique à l'âme le fruit de la passion du Rédempteur, est liée essentiellement à la réception du sacrement, et que le sacrement est cause de la grâce, non pas en tant que signe sacramentel considéré comme signe sacramentel, mais en tant que sacrement chrétien. Cf. Jean de Saint-Thomas, *loc. cit.*, n. 131. C'est pourquoi saint Thomas, définissant le sacrement chrétien, l'appelle (en une phrase dont l'amphibologie est dissipée par une réponse) : *signum rei sacræ, inquantum est sanctificans* (c'est-à-dire non le signum qui sanctifie) homines. *Sum. theol.*, III<sup>e</sup>, q. LX, a. 1. Les Salmanticensis corrigent quelque peu la définition : *signum rei sacræ ut sanctificantis nos*. *Op. cit.*, disp. I, dub. III.

Toutefois une observation est ici indispensable : être cause de la grâce — peut s'entendre en un double sens. Tout d'abord — et c'est le sens où il faut s'arrêter ici — on peut dire que les sacrements de la Loi nouvelle ont reçu, de l'institution du Christ, la destination de produire la grâce, lorsqu'ils sont appliqués à l'homme bénéficiaire de la rédemption. Ensuite, on peut dire que les sacrements produisent effectivement la grâce, au moment même où ils sont appliqués. Ici, l'institution du Christ ne suffit plus; il faut y ajouter une dépendance actuelle du sacrement à l'œuvre de la passion du Christ, dont il est l'instrument dans l'œuvre de la sanctification des âmes. Et, pour reprendre l'expression de Jean de Saint-Thomas, sous le premier aspect la réalité intentionnelle qui constitue la signification sacramentelle suffit à expliquer la destination de produire la grâce; sous le second aspect, il faut de plus un influx réel, qui explique la production actuelle de la grâce. Cf. Jean de Saint-Thomas, *loc. cit.*, n. 131 et 135.

Cette précision permettra de donner leur véritable portée aux affirmations de nos grands théologiens : *Sacramenta novæ Legis simul sunt causæ et signa, et non solum signa, sed etiam causæ, inquantum quod figurant*. *Ex quo etiam patet, quod habent perfectè rationem sacramenti, in quantum ordinantur ad aliquod sacramentum, quod est causa, et non solum ad modum causæ*. S. Thomas, III<sup>e</sup>, q. LXII, a. 1, ad 1<sup>um</sup>. On saisit l'importance du terme *ordinantur*. S. Bonaventure : *Sacramentum novæ Legis duo habet, scilicet*

*quod est figura et causa*. In IV<sup>um</sup> Sent., dist. X, dub. III. *Sacramentum dicitur invisibilis gratiæ visibile causaleque signum*. Denys le Chartreux, *Dialog.*, I, IV, q. 1.

III. L'INSTITUTION ET LE NOMBRE SEPTÉNAIRE. — Si nous réunissons sous le même titre deux questions qui d'habitude sont traitées à part par les théologiens, c'est qu'il existe, entre les deux, un lien intime que le concile de Trente a souligné en définissant simultanément et l'institution des sacrements par le Christ et leur nombre septénaire :

Si quelqu'un dit que les sacrements de la Loi nouvelle n'ont pas été tous institués par Notre-Seigneur Jésus-Christ, ou qu'il y en a plus ou moins de sept, savoir : le baptême, la confirmation, l'eucharistie, la pénitence, l'extrême-onction, l'ordre et le mariage; ou que quelqu'un de ces sept n'est pas proprement et véritablement un sacrement, qu'il soit anathème. Denz-Bannw., n. 844. Voir le texte latin, col. 603-604.

On voit par ce texte conciliaire que trois vérités sont simultanément définies, tant elles sont solidaires l'une de l'autre. 1<sup>o</sup> Tous les sacrements de la Loi nouvelle ont été institués par le Christ. 2<sup>o</sup> Il y a sept sacrements, ni plus ni moins. 3<sup>o</sup> Ces sacrements sont proprement et véritablement des sacrements. Et, ici, le mot est entendu au sens strict que la théologie catholique lui reconnaît depuis le XIII<sup>e</sup> siècle, « signe efficace de la grâce qu'il produit ». Il est impossible de traiter la question du septénaire indépendamment de celle de l'institution, car, nous l'avons vu, jusqu'au XIII<sup>e</sup> siècle, le mot *sacrement* était appliqué indifféremment aux rites sacrés et même aux mystères de la foi. Pour discerner les rites sacrés producteurs de grâce, il est donc indispensable de recourir à l'autorité de celui-là seul qui pouvait leur communiquer une signification sacramentelle.

On voit comment la question se pose théologiquement. Il ne s'agit pas de démontrer, documents en mains, que Jésus-Christ a institué telle forme et telle matière dont tel sacrement est ou apparaît constitué dans son être sensible et matériel; il s'agit uniquement de savoir sur quels éléments sensibles, déjà déterminés, ou déterminés par le Christ lui-même, ou encore à déterminer dans l'avenir par les apôtres ou par l'Église, est tombée l'intention du Christ, conférant ainsi à ces éléments leur signification sacramentelle et, par cette signification, leur être proprement sacramentel, comme il a été expliqué ci-dessus. Col. 534.

Cette connaissance de l'intention du Christ peut nous être suggérée par l'étude des sacrements eux-mêmes et de leur rôle respectif dans la vie surnaturelle de l'homme; plus précisément indiquée dans la sainte Écriture; formellement donnée par le magistère de l'Église sous les multiples formes qu'il peut revêtir. Cette vérité primordiale une fois établie, toutes les discussions soulevées au sujet de l'institution des sacrements par le Christ apparaîtront comme de simples opinions, intéressantes à coup sûr au point de vue historique, mais sans portée dogmatique.

LES SEPT SACREMENTS SUGGÉRÉS PAR L'ÉTAT DE L'ÂME À L'ÉGLISE ET LE RÔLE RESPECTIF DE CHACUN D'EUX DANS LA VIE SURNATURELLE DE L'HOMME. — 1<sup>o</sup> Convenance de l'institution des sacrements. — Saint Thomas a abordé cet aspect du problème dans la *Somme théologique*, III<sup>e</sup>, q. LXI, *De la nécessité des sacrements*. Malgré le mot *nécessité* employé par saint Thomas, il ne peut être question ici que de l'extrême convenance des sacrements. Mais cette convenance est si grande « que les théologiens n'hésitent pas à parler de la nécessité de leur institution, nécessité non pas absolue, mais relative et hypothétique, qui porte sur l'existence des sacrements, non point en elle-même, mais relativement au but, c'est-à-dire en vue d'atteindre ce but plus facilement et plus complé-

tement ». N. Gühr, *Les sacrements*, trad. franç., t. I, p. 41. Cf. S. Thomas, *In IV<sup>um</sup> Sent.*, dist. I, q. 1, a. 2, sol. 2; S. Bonaventure, *ibid.*, dist. I, part. I, q. 1.

Le but principal des sacrements est la justification de l'homme. Pour atteindre ce but, Dieu n'est pas obligé de se servir d'éléments sensibles : *sacramenta non alligant potentiam suam Deus*. Pierre Lombard, *Sententiarum*, I, IV, dist. I, part. I, c. v. Mais en fait, il a choisi des éléments sensibles pour leur communier une vertu sacramentelle. Voir plus haut, col. 532. Que ces éléments sensibles soient très convenables pour obtenir la sanctification des hommes, Hugues de Saint-Victor en a rappelé, sur le rythme ternaire cher au Moyen Âge, une triple raison : *propter humilitatem, propter credulitatem, propter exercitacionem*. De *sacramentis*, I, I, part. IX, c. III. Les scolastiques ont adopté ce texte et l'ont développé plus ou moins. Cf. Pierre Lombard, *Sent.*, I, IV, dist. I, part. I, c. v; S. Bonaventure, *Breviloquium*, part. VI, c. 1, édit. citée, p. 265; S. Thomas, III<sup>a</sup>, q. LXI, a. 1.

1. *Convenance par rapport aux attributs divins*. — Rien de plus convenable que les sacrements pour manifester la miséricorde et la justice, la sagesse et la puissance de Dieu. S. Bonaventure, *In IV<sup>um</sup> Sent.*, dist. I, part. I, q. 1; S. Thomas, *Quodl.*, IV, q. x; Suarez, *De sacramentis*, disp. III, sect. III, n. 45-47. On connaît, sur ce sujet, la belle paraphrase de Bède, sur la parabole du bon Samaritain, dans son commentaire sur l'évangile de saint Luc, paraphrase reproduite et commentée par Billot, dans le *Proœmium* du *De sacramentis*.

2. *Convenance par rapport aux exigences de l'homme déchu*. — Rien de plus convenable que les sacrements comme réponse de Dieu aux besoins et aux exigences de la nature humaine blessée par le péché. Comme on l'a dit plus haut, les signes sensibles sont en harmonie avec la nature de l'homme, à la fois corporelle et spirituelle. Mais avec combien plus de force s'impose cette convenance quand on considère la cécité de l'homme par rapport aux vérités surnaturelles ! Par le moyen des signes sensibles, les sacrements nous rendent plus facilement saisissables les trésors cachés de la grâce divine. Cf. Denys le Chartreux, *Dialogus*, I, V, a. 1. Saint Bonaventure rappelle à ce sujet que l'homme est par lui-même peu porté à la contemplation des choses divines et surnaturelles; les sacrements l'excitent à sortir de son indolence et, par leur multiplicité même, le préservent du dégoût et de l'ennui. *In IV<sup>um</sup> Sent.*, dist. I, part. I, q. 1. Mais la convenance des sacrements par rapport à l'homme déchu s'affirme surtout en ce que, par leur nature et leur but, les sacrements sont le moyen le plus propre d'arriver à une sorte de certitude morale, à la tranquillité de conscience par rapport à notre salut, ce que saint Thomas appelle *certa fiducia salutis*. *Cont. gent.*, I, IV, c. LXXVII, et saint Bonaventure, *securitas salutis*. *Loc. cit.* Saint Augustin raconte que la foi ne le rassurait pas sur ses fautes passées, qui n'avaient pas encore été remises par le baptême, mais qu'après la réception de ce sacrement, il n'éprouva plus aucune inquiétude. *Conf.*, I, IX, n. 6, P. L., t. XXXII, col. 765. On trouve des déclarations semblables chez nombre de théologiens mystiques ou simplement sacramentaires.

3. *Convenance des sacrements par rapport au mystère de l'Incarnation, soit considéré en lui-même, soit considéré dans l'Eglise qui en est la suite*. — Le mystère de l'Incarnation est la source visible de toutes les grâces; il était donc convenable qu'il se eût des canaux et des ruisseaux visibles pour apporter ces grâces à chacun en particulier, visibles comme avait été visible la personne de l'Homme-Dieu. *Quia passus Christi*

*precessit, ut causa quædam universalis remissionis peccatorum, necesse est quod singulis adhibeatur ad deletionem proprium peccatorum. Hoc autem fit per baptismum et penitentiam et alia sacramenta, quæ habent virtutem ex passione Christi*. S. Thomas, III<sup>a</sup>, q. XLIX, a. 1, ad 4<sup>um</sup>. Ces derniers mots pourraient être appliqués à une autre convenance des sacrements par rapport à l'Incarnation : les sacrements ne causent effectivement la grâce qu'en tant qu'ils sont les instruments vivifiés par la passion du Christ. Voir ci-dessus, col. 535. Ils sont donc, par rapport aux hommes que Jésus-Christ est venu racheter, une continuation véritable de l'instrument de salut que fut l'humanité sainte du Sauveur. De plus, l'Eglise continuant sur terre l'Incarnation, elle doit pouvoir leur communiquer visiblement les grâces et les dons issus de l'Incarnation. Elle doit pouvoir le faire visiblement, en s'agrégeant les membres vivants du corps mystique, en leur assurant la croissance spirituelle, en les guérissant de leurs blessures, en leur donnant des chefs, en leur procurant le moyen de perpétuer la race des rachetés. De même que le salut est dans le Christ et par le Christ, de même les moyens visibles de salut doivent être dans l'Eglise et par l'Eglise qui continue le Christ.

4. *Convenance des sacrements par rapport à la création matérielle*. — Enfin, grâce aux sacrements, la création matérielle, frappée par la malédiction du péché, est relevée et appelée à prêter son concours à l'économie du salut. Des substances naturelles, eau, huile, baume, pain, vin, etc., deviennent les symboles et le véhicule de la grâce. Ainsi l'ordre naturel tout entier doit coopérer au salut de l'homme. C'est là un commencement de cette transformation que la rédemption des hommes doit opérer sur la nature inanimée elle-même :

Terra, pontus, astra, mundus : quo lavantur flumine!

La conclusion de ces considérations sur l'extrême convenance des sacrements, c'est que Jésus-Christ, Rédempteur du genre humain, ne pouvait guère se dispenser d'instituer des sacrements. Sa sagesse, sa puissance, sa miséricorde, son amour pour nous l'y obligeaient moralement.

2<sup>o</sup> *Convenance de l'institution de sept sacrements*. — Cette convenance ressort avec grande vraisemblance du rapprochement fait entre la vie inférieure du corps et la vie supérieure de l'âme par la grâce : de ce rapprochement, en effet, ressort un certain parallélisme qui va à montrer que les sept sacrements sont appropriés et suffisent à communiquer aux individus comme à l'humanité tout entière la vie surnaturelle dans sa plénitude. Voici, sur ce point, le résumé du parallélisme établi par saint Thomas, III<sup>a</sup>, q. LXV, a. 1. « A la génération et à la naissance naturelles qui donnent à l'homme la vie terrestre, répond le baptême par lequel l'homme renaît surnaturellement à une vie plus haute et divine, à la vie de la grâce. De même que l'homme par la croissance naturelle, atteint ensuite tout son développement et sa force physique, ainsi la confirmation fortifie, développe et perfectionne la vie surnaturelle communiquée à l'âme dans le baptême. La vie et les forces physiques doivent continuellement être entretenues par la nourriture et le breuvage; ainsi les enfants de Dieu ont, dans le sacrement de l'eucharistie, une nourriture céleste qui alimente leur vie spirituelle. En eux-mêmes, ces trois sacrements suffiraient aux individus pour établir, fortifier et conserver la vie de la grâce; si cette vie ne pouvait être perdue; mais la santé surnaturelle, la vie même de l'âme peut être ruinée par la maladie du péché, comme la santé du corps par la maladie corporelle : dans les deux sphères, certains moyens sont donc accidentellement (*per accidentem*) nécessaires pour écarter la maladie et rendre

les forces premières. Or, de même que l'usage des remèdes élève le malade au-dessus de la maladie, le sacrement de la pénitence guérit les blessures mortelles de l'âme et rend la vie à la grâce; et comme, enfin, des soins particuliers et le repos ramènent les forces perdues, de même, l'extrême-onction élève les âmes et les suites de la maladie spirituelle en donnant à l'âme de nouvelles grâces de gloire.

Les cinq sacrements dont nous venons de parler concourent et produisent la complète guérison et la sanctification de l'homme considéré individuellement; mais l'homme est fait pour vivre en société; il faut donc l'envisager comme partie du tout, comme membre de la famille humaine. Deux autres sacrements servent à perfectionner l'homme à ce point de vue: le mariage et l'ordre. La société humaine, dans l'ordre naturel, doit être gouvernée et elle doit se propager; dans l'ordre surnaturel, deux choses sont pareillement indispensables: il faut que, toujours, des supérieurs se succèdent et soient pourvus du pouvoir nécessaire pour la sanctification et la direction de la société chrétienne, qui est l'Église: c'est à quoi l'ordre est destiné; il faut que, toujours, de nouveaux membres soient donnés et engendrés à l'Église: telle est la fin du mariage. » N. Gihl, *op. cit.*, p. 214-215. Le concile de Florence consacra et exposa dans son décret *Pro Armenis*, voir plus loin, col. 595.

II. L'INTENTION DU CHRIST, PLUS PRÉCISEMENT INDICÉE PAR L'ÉCRITURE SAINTES. — La précédente démonstration, par raisons de convenance, quelle que soit l'apparence de rigueur qu'elle affecte, ne pouvait suffire en présence des arguments d'ordre historique mis en avant par les réformateurs du xvi<sup>e</sup> siècle. Il fallut en venir à une argumentation positive. Bellarmin et Grégoire de Valencia furent, à cet égard, des initiateurs.

L'autorité de la sainte Écriture est une des principales sources d'argumentation positive. Mais peut-on, avec la seule Écriture, prouver l'institution, par Jésus-Christ, des sept sacrements? Nous avons rappelé plus haut, col. 495 sq., que, « dans l'Écriture, à propos des rites auxquels nous donnons aujourd'hui le nom de sacrements, se trouvent déjà exprimés à la fois leur symbolisme et leur efficacité dans la sanctification des âmes ». Sans prétendre trouver, dans les indications rassemblées, une démonstration proprement dite de l'intention de Jésus-Christ par rapport à la signification sacramentelle de nos sept rites, il semble néanmoins qu'une indication précieuse ressort à cet égard de leur rôle sanctificateur attesté par l'Écriture. Qui peut remettre les péchés, qui peut sanctifier les âmes, sinon Dieu ou celui qui a l'autorité de Dieu? C'est vraisemblablement par une inconsciente identification entre l'élément sensible et matériel du sacrement et l'élément symbolique et proprement sacramentel, que nombre d'auteurs modernes et contemporains, étudiant l'origine des sacrements autres que le baptême et l'eucharistie, ont cru devoir recourir à l'hypothèse d'un développement faisant suite à une institution purement implicite. Sans doute, une telle hypothèse est bien différente de l'erreur moderniste contenue dans la proposition 40 du décret *Lamentabili*, voir plus loin, col. 561; il n'en est pas moins vrai qu'elle restreint singulièrement la portée de l'institution divine et qu'elle va à l'encontre des plus sûrs principes de la théologie sacramentaire.

Nous aurons l'occasion de revenir sur ce point: présentement, il suffit de souligner que l'Écriture sainte fournit des indications suffisantes d'où il est permis de déclarer avec certitude que le Christ a eu l'intention de conférer une signification sacramentelle à certains rites, implicitement proposés dans les enseignements du Sauveur. Le développement affecterait l'élément matériel, non l'élément formel ou sensu ou

nous entendons ce mot avec Jean de Saint-Thomas) du sacrement.

D'ailleurs, n'est-ce pas le travail de recherche positive qui a été accompli dans ce Dictionnaire, à propos de chaque sacrement étudié séparément? Pour le baptême, voir t. II, col. 167-168. Pour la confirmation, t. III, col. 975-1026, où l'auteur conclut que le Christ a voulu et laissé entrevoir la confirmation au moment de son baptême dans le Jourdain. Peu importe, d'ailleurs, la précision relative au temps et au lieu: ce qui importe, c'est la volonté du Christ (col. 1026). Pour l'eucharistie, voir t. V, col. 989-1121. Pour la pénitence, voir t. XI, col. 749-752. Étudiant la pénitence primitive, l'auteur envisage la collation par Jésus à l'Église d'un pouvoir sur le péché. Ici encore, la volonté de Jésus apparaît clairement, touchant la remission des péchés commis après le baptême et confiant à l'Église l'exercice de ce pouvoir. Ce sont les modalités de cet exercice qui constituent le développement historique. La volonté du Christ existe formelle et explicite dès la collation du pouvoir. Pour l'extrême-onction, voir t. V, col. 1898-1927. « L'extrême-onction est antérieure à l'épître. Saint Jacques n'invente pas. Il parle d'un rite connu... Sa lettre a été composée vers 61. L'extrême-onction avait donc été connue et employée avant cette date. Il devient bien difficile, sinon impossible, de trouver entre son apparition et la mort de Jésus le temps matériel nécessaire pour qu'elle ait pu se glisser dans les communautés, puis se faire accepter et enfin s'imposer comme un rite qui s'accomplit au nom du Seigneur » (col. 1826). Pour l'ordre, voir son institution par le Christ, t. XI, col. 1193-1209: « Le Christ pouvait instituer l'ordre simplement en le voulant et en exprimant sa volonté par rapport à ceux qu'il revêtait du caractère sacré (col. 1206). Le rite employé ensuite a pu être choisi par le Christ d'une manière très générale. Ici encore, le rite a pu subir des modifications, la volonté du Christ de lui conférer une signification sacramentelle est demeurée la même. D'ailleurs, le concile de Trente (session XXIII, c. III) enseigne que l'ordre est un sacrement en s'appuyant sur II Tim., I, 6, 7. Pour le mariage, plusieurs paroles du Christ, notamment Matth., XIX, 6, indiquent sa volonté d'élever l'institution naturelle du mariage à l'état de sacrement. Le texte de saint Paul aux Éphésiens (V, 32) indique que « le mariage n'est plus seulement un état qui impose des devoirs difficiles en certains cas et qui exige des grâces spéciales; ces devoirs reçoivent par le seul fait de leur assimilation aux rapports entre le Christ et l'Église, non pas une difficulté de plus, mais une élévation qui les place en plein surnaturel; c'est un nouveau titre pour qu'au mariage soit attachée la grâce de Dieu ». Voir t. X, col. 2069.

Dans le cas du mariage, avec plus d'évidence que dans les autres sacrements, se vérifie la souplesse des principes théologiques posés par Jean de Saint-Thomas. L'institution du sacrement de mariage se réduit à une simple élévation, par un acte de la volonté du Christ, d'une institution déjà existante à l'état de sacramentalité.

III. L'INTENTION DU CHRIST, FORMELLEMENT ATTESTÉE PAR LE MAGISTÈRE DE L'ÉGLISE. — La vraie preuve de l'existence de sept sacrements institués par le Christ réside dans l'enseignement traditionnel de l'Église. Le principe général de la démonstration positive est exprimé par la décrétale *Ad abolendam* de Lucius III, au concile de Verone de 1184: « Il ne faut pas en cette matière (sur l'eucharistie, le baptême, la confession des péchés, le mariage ou les autres sacrements de l'Église) *aliter sentire aut docere... quam sacrosancta romana Ecclesia prædical et observat*. » Denz.-Bannw., n. 403.



Une démonstration complète devrait reprendre, pour chaque sacrement, l'enseignement de la Tradition. Le travail a été fait ici pour chacun des sacrements. On voudra donc bien se reporter à ces monographies particulières.

Nous ne pouvons, en cet article, que nous en tenir aux affirmations générales du magistère. Ces affirmations peuvent se répartir sur deux périodes : la première va des temps apostoliques au XII<sup>e</sup> siècle ; la seconde, du XII<sup>e</sup> siècle à la Réforme et au concile de Trente.

1<sup>o</sup> Première période : état implicite de la doctrine catholique. Il est bien évident que l'Eglise a usé de ses sacrements bien avant d'en faire la théologie ; elle a vécu son dogme sacramentaire avant de le formuler. La pratique sacramentelle a précédé de beaucoup le travail systématique et celui-ci n'a été qu'une expression parfaitement exacte de celle-là : *lex credendi, lex credendi*. P. Pourrat, *op. cit.*, p. 234.

Dans cette première période de croyance implicite, deux causes ont empêché l'explicitation de la doctrine des sept sacrements institués par le Christ. La première est l'histoire même du mot *sacramentum*. La seconde est la formation du concept de symbole efficace. Ce sont les deux points que nous avons développés dans les deux premières parties de cette étude, précisément pour mieux montrer les tâtonnements de la pensée chrétienne.

Tout d'abord « l'histoire du mot *sacramentum* donne la clé de l'histoire même de la théorie sacramentaire et explique aisément ce qui, au premier abord, paraît à quelques-uns déconcertant et presque incroyable : en fait, il faut attendre jusqu'au XII<sup>e</sup> siècle pour rencontrer les premières spéculations réfléchies où l'on puisse voir une ébauche consciente du *Traité des sacrements en général*, une coordination méthodique des éléments qui se présentaient épars et insuffisamment travaillés dans l'œuvre théologique des écrivains antérieurs... On discutait jusqu'alors des problèmes concrets posés par tel ou tel des rites fondamentaux et impliquant, sans que cela fût toujours perçu, une solution générale applicable à tous les cas semblables qu'il aurait fallu soigneusement énumérer : telle la controverse sur le baptême des hérétiques ou sur les réordinations. » F. Cavallera, *Le décret du concile de Trente sur les sacrements en général*, dans *Bulletin de Toulouse*, 1914, p. 571.

Ensuite, et la seconde partie de notre étude le démontre, l'enseignement patristique sur la notion de sacrement, symbole efficace de la grâce, n'est pas un enseignement d'ensemble. C'est un enseignement qui porte presque exclusivement sur le baptême et l'eucharistie. C'est presque exclusivement en fonction de ces deux sacrements que s'élabore le concept de symbole efficace. Il a fallu pareillement attendre jusqu'au XII<sup>e</sup> siècle pour formuler des conclusions générales. Durant la longue période qui va des temps apostoliques au XII<sup>e</sup> siècle, il est donc impossible de présenter une étude d'ensemble. Il faudra se reporter aux différents articles de ce Dictionnaire, relatifs à chaque sacrement pris en particulier. Nous ne pouvons ici que donner quelques indications d'ordre général.

1. D'une manière générale, les Pères rapportent à Jésus-Christ l'origine et l'efficacité, non seulement du sacrement de baptême et de l'eucharistie, dont l'institution divine est nettement affirmée dans les évangiles, mais encore des autres sacrements, au fur et à mesure que l'exercice des pouvoirs sacramentels s'affirme dans l'Eglise. On trouvera de bonnes indications sur ces différentes affirmations particulières dans Pourrat, *op. cit.*, p. 289-299. D'affirmations générales, nous n'en trouvons pas avant le pseudo-Ambroise : *Domini sunt sacramenta christi, non quia inde sumuntur. Verum sacramentorum quia est noster Dominus Jesus.* *De ecc.*

*De sacramentis veterant. De sacramentis*, l. IV, c. iv, n. 7, P. L., t. xvi, col. 439. Saint-Augustin affirme la même vérité dans sa lettre à Januarius, *Epist.*, lxxv, n. 1 : *Primo itaque tenere tenet quod est iuxta dispensationis caput, Dominum nostrum Jesum Christum, sicut ipse in Evangelio loquitur, leni iugo suo nos subdidicimus. Et sacreminum hoc; unde sacramentum numero paucissimis, observatione facillimis, significatione praestantissimis, societatem novi populi colligavit, sicut est baptismus..., communicatio corporis et sanguinis ipsius et si quid aliud in scripturis canonicis commendatur...* P. L., t. xxxiii, col. 200. Dans la controverse donatiste, Augustin parle du baptême du Christ, pour la validité duquel sont requises les paroles indiquées dans l'Evangile. *De baptismo*, l. VI, n. 47, P. L., t. xliii, col. 214; et, à ce propos, il rappelle, dans une formule plus générale, que « les sacrements du Christ et de l'Eglise », pour être employés licitement par les hérétiques et tous les impies et pécheurs, n'en demeurent pas moins les sacrements du Christ. *Ibid.*, l. III, n. 13, col. 144. C'est du côté du Christ, entr'ouvert par la lance, que sont sortis les sacrements qui constituent la vie de l'Eglise, *mortuo Christo, lancea percutitur latus, ut profunderent sacramenta, quibus formetur Ecclesia*. In *Joa.*, tract. IX, n. 10, t. xxxv, col. 1463.

Sous une autre forme encore, les Pères reconnaissent Jésus pour l'auteur des sacrements, lorsqu'ils affirment que les paroles sacramentelles sont les paroles de Jésus-Christ lui-même et que les sacrements ne peuvent en aucune manière être regardés comme les sacrements des apôtres, mais uniquement comme les sacrements de Jésus-Christ : « Examinez les paroles des apôtres. Nul n'a jamais dit : « Mon baptême, baptismus meus ». Quoique l'Evangile fût le même pour tous, ils ont pu dire : « Mon Evangile » (cf. II Tim., ii, 8), mais nulle part vous ne trouverez : « Mon baptême ». S. Augustin, In *Joa.*, tract. V, n. 9, col. 1419; cf. *De baptismo*, l. V, n. 16, t. xliii, col. 185. Et, sur le texte de saint Jean, iv, 2, *quomodo ipse non baptizaret, sed discipuli ejus*, saint Augustin fait observer que, quel que soit le ministre, c'est Jésus qui baptise, dès là qu'il s'agit du baptême institué par le Christ :

« Ceux que Jean a baptisés, c'est Jean qui les a baptisés; mais ceux que Judas a baptisés, c'est le Christ qui les a baptisés. » In *Joa.*, tract. V, n. 18, t. xxxv, col. 1424.

2. Il faut admettre, dans cette période de croyance implicite, un très réel progrès dans le développement de la doctrine, et même dans la pratique des sacrements. Mais ce développement est légitime. Si nous l'admettons volontiers dans le dogme proprement dit, à plus forte raison devons-nous admettre un progrès parallèle dans la connaissance des sacrements, dont la pratique ne s'impose pas aux chrétiens, pour tous et pour chacun, avec la même nécessité. Cf. Concile de Trente, sess. vii, can. 4, *Denz-Bannw.*, n. 847.

Comme pour le dogme en général, les causes et occasions de ce progrès sont multiples. Au fond, l'unique cause dirigeante ne peut être que le magistère de l'Eglise, lequel, sous l'assistance du Saint-Esprit, développe les trésors du dépôt de la révélation. De là la règle posée par Lucius III. Voir col. 549. Mais différentes causes secondaires ont stimulé l'Eglise dans ce travail d'élaboration de la doctrine sacramentaire.

Tout d'abord, l'amour de la vérité a stimulé les Pères et les docteurs. Nous avons constaté quelle influence exerça, en matière sacramentaire, cet amour de la vérité, sur Origène, Cyrille de Jérusalem, Basile le Grand, en Orient et, en Occident, sur Tertullien, Cyprien, Ambroise, Augustin, Isidore de Séville. Mais c'est surtout dans la dernière période

d'évolution que le travail des théologiens s'est affirmé plus fécond : Hugues de Saint-Victor et Pierre Lombard, au XIII<sup>e</sup> siècle, pour nous en donner les véritables fondateurs de la théologie des sacrements en général.

Ensuite, la piété chrétienne. La piété procède de la foi, mais rejaillit sur elle en la perfectionnant. Le progrès de la dévotion entraîne un réel progrès dans la connaissance de la doctrine. C'est ainsi que la connaissance des fidèles a été pour les évêques l'occasion d'un enseignement plus approfondi sur le dogme de la présence réelle et la manière dont elle se réalise (S. Cyrille de Jérusalem, S. Augustin). La multiplication des fonctions ecclésiastiques a obligé l'Église à prendre une conscience de plus en plus parfaite de l'origine des différents degrés de la hiérarchie et des pouvoirs attachés au sacrement de l'ordre. Les sacramentaires et les ordines fixèrent dans les textes liturgiques eux-mêmes les croyances qui s'affirmaient jusque là dans la pratique. Les différents rites sacramentels apparurent avec plus de relief. Pour une grande part encore, la piété chrétienne a contribué à faire connaître la valeur sacramentelle du mariage. On pourrait en dire autant au sujet de l'extrême-onction. Ce sont aussi les exigences de la vie chrétienne qui ont fait comprendre que la confirmation était un sacrement distinct du baptême : « La création des paroisses rurales fut l'occasion de cette distinction absolue. Tant que l'évêque présida l'administration solennelle du baptême, la confirmation fut administrée aux néophytes de suite après le bain baptismal; elle n'était conférée séparément qu'à ceux qui avaient reçu le baptême clinique en cas de maladie. Lorsque les paroisses rurales furent fondées et confiées à de simples prêtres, l'évêque se réserva la confirmation en Occident. C'est alors qu'un temps plus ou moins long sépara la réception des deux sacrements et accentua leur distinction. En Orient, on accorda aux prêtres chargés des paroisses le droit de confirmer de suite après le baptême : usage qui existe encore aujourd'hui. » P. Pourrat, *op. cit.*, p. 296. Nous citons expressément cet exemple entre cent, pour montrer combien la vie pratique de l'Église et des fidèles a pu influer dans le développement de la croyance sacramentaire. Un autre exemple, très obvie aussi, est celui de l'administration du sacrement de pénitence. La nécessité de ne pas abandonner les chrétiens tombés dans le péché après leur baptême fit peu à peu prendre conscience aux chefs de l'Église du contenu des pouvoirs accordés à eux par Jésus-Christ : *Les péchés seront remis...; ils seront retenus...* Joa., XX, 22. Voir ici PÉNITENCE, t. XII, col. 773 sq.

Enfin, la cause ou mieux l'occasion la plus fréquente de progrès a été l'obligation de faire face aux erreurs ou hérésies naissantes. Aucun sacrement n'a échappé, sur ce point, à la loi du progrès. Contre les pélagiens, il faut affirmer la nécessité du baptême pour la rémission des péchés et, s'il s'agit de petits enfants, du péché originel. Il a fallu défendre l'origine divine de la pénitence et ses droits et prérogatives à l'égard de tous les péchés sans exception contre le rigorisme des montanistes et, plus tard, des novatiens, non moins que contre l'arrogance des confesseurs et martyrs qui prétendaient se passer de l'évêque et des prêtres dans la réconciliation des *lapsi*. De même, l'origine divine des divers degrés de la hiérarchie ecclésiastique fut mise en relief à l'occasion du mouvement hérétique du gnosticisme. Contre les gnostiques, et plus tard contre les manichéens, il fallut insister sur l'origine divine du mariage chrétien. Bien plus, saint Augustin eut lui-même à défendre la sainteté du mariage contre sa propre doctrine du péché originel, que les pélagiens trouvaient déshonorante pour la vie conjugale, propa-

gatrice de la faute héréditaire. L'efficacité des sacrements a dû être défendue par l'Église au moment de la controverse baptismale, au temps de saint Cyprien, de la controverse donatiste, au temps de saint Augustin, et plus tard, au sujet des réordinationes. Si les sacrements d'eucharistie, de confirmation et d'extrême-onction paraissent échapper, dans les premiers siècles de l'Église, aux attaques de l'hérésie, il n'en sera pas de même dans la suite et, là encore, un progrès dogmatique s'affirmera, en raison des négations hostiles.

Le progrès s'affirme donc, en matière sacramentaire, d'une façon indubitable. On peut également faire état des modifications importantes introduites au cours des siècles dans l'administration des sacrements. L'onction de la confirmation ne semble pas avoir été une cérémonie primitive, pas plus que la porrection des instruments dans l'administration du sacrement de l'ordre, pas plus que diverses formules que certains, aujourd'hui, disent appartenir à l'essence même du sacrement. Ce nouvel aspect du progrès en matière sacramentaire s'apparente intimement au premier, car, dans l'un comme dans l'autre, se pose la question de l'institution divine à laquelle il semble que l'Église ne puisse substituer ses initiatives humaines. Les théologiens auront à résoudre ce problème assez complexe du progrès en matière sacramentaire. Nous rappellerons et étudierons les solutions après avoir exposé la doctrine du concile de Trente. Voir col. 564.

3. Parallèlement à ce progrès en matière sacramentaire s'affirme un progrès dans la connaissance du dogme du nombre septénaire. A vrai dire, les Pères ne se sont jamais préoccupés du nombre des sacrements : « L'Église s'est empressée de se servir de ces moyens de salut, mis par le Christ à sa disposition pour convertir et sanctifier les hommes. Ce n'est que plus tard — nous ne saurions trop le remarquer — qu'elle a eu le temps et la pensée d'en dresser l'inventaire, lorsqu'une étude synthétique des sacrements eut été faite, qui permit de les considérer tous dans une vue d'ensemble, de déterminer leurs caractères communs et de les compter. » P. Pourrat, *op. cit.*, p. 235; cf. Franzelin, *De sacramentis in genere*, t. XVIII.

Les Pères n'ont parlé des sacrements que dans un but essentiellement pratique. On l'a vu dans la seconde partie de cette étude : tout d'abord, c'est le baptême et l'eucharistie qui retiennent presque exclusivement l'attention des Pères apostoliques et apologistes. Puis, les crises montaniste et novatienne mettent en relief la pénitence, sans qu'on attribue encore à la discipline pénitentielle le nom de sacrement. Au IV<sup>e</sup> siècle, les nécessités de l'initiation chrétienne obligent les Pères à poser les bases d'une première liste : baptême, confirmation et eucharistie sont étudiés simultanément pour l'instruction des néophytes (en Orient, saint Cyrille de Jérusalem, Théodore de Mopsueste; en Occident, saint Ambroise et le pseudo-Ambroise du *De sacramentis*). Saint Augustin, dont la doctrine sacramentaire est déjà cependant assez développée, ne donne nulle part une énumération complète des sacrements. Il indique, à propos des sacrements, le baptême et l'eucharistie, et si *quid aliud in scripturis canonicis commendatur*. *Epist.*, LIV, c. I, voir col. 542.

Dans le sermon CCXXVII, n. 3, il déclare avoir enseigné « aux enfants (c'est-à-dire aux néophytes, quel que soit leur âge) le sacrement du symbole, qu'ils doivent croire, le sacrement de l'oraison dominicale, qui leur apprend à prier, le sacrement du baptême. Quant au sacrement de l'autel, ces enfants n'en ont pas encore entendu parler. » *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1102. Pour expliquer que les sacrements, même administrés par des hérétiques, sont valablement administrés, il donne l'exemple des prières valablement

récitée sur l'eau du baptême, sur l'huile de la confirmation, sur l'eucharistie, ou sur la tête de ceux à qui l'on impose les mains (pénitence). *De baptismo*, I, V, n. 28, t. XLIII, col. 190.

Outre l'imprécision du sens alors accordé au mot *sacramentum*, certains théologiens ont invoqué, pour expliquer les imperfections de l'enseignement patristique en matière sacramentaire, la *discipline de l'école*. Cette discipline imposait sur bien des points un silence prudent, pour ne point dévoiler aux profanes la doctrine sacramentaire. Voir ici ARCAÏNE, t. I, col. 1738. Il ne semble pas toutefois que cette explication puisse être admise pour justifier l'apparition tardive de la liste des sacrements. Voir Pourrat, *op. cit.*, p. 250. Nous devons dire cependant que cette opinion de Batifoll et de Pourrat n'est pas admise par tous. Cf. F.-X. Funk, *Theolog. Quartalschrift*, Tubingue, 1903, p. 69 sq.

4. Des difficultés sont soulevées du fait que quelques Pères rangent parmi les sacrements proprement dits, des rites que le magistère n'a pas reconnus comme tels. Il s'agit surtout du lavement des pieds, que saint Ambroise indique comme le sacrement institué pour remettre le péché originel, tandis que le baptême remettrait simplement les péchés personnels : *Planta ejus (Petri) abluitur, ut hereditaria peccata tollantur, nostra enim propria per baptismum relaxantur*. *De mysteriis*, c. VI, n. 32, P. L., t. XVI, col. 398. Voir aussi *De sacramentis*, I, III, c. I, n. 7, col. 433, et comparer S. Bernard, *Sermo in cena Domini*, n. 4, P. L., t. CLXXXIII, col. 373; Arnauld de Bonneval, sous le nom de saint Cyrien, *De cardinalibus operibus Christi*, P. L., t. CLXXXIX, col. 1610-1678. Voir la réponse à cette difficulté, ici même, t. IX, col. 31-36.

5. Le haut Moyen Âge accuse un certain progrès dans les listes de sacrements. La numération des sacrements étant subordonnée au développement de la définition et de la doctrine des sacrements, elle ne pouvait attendre sa perfection dernière tant que la définition et la doctrine n'étaient pas sanctionnées par l'enseignement commun des théologiens.

On a vu plus haut que saint Isidore de Séville, au VII<sup>e</sup> siècle, avait entrevu la méthode à suivre pour produire la liste des sacrements. Il ne nomme que trois sacrements, le baptême, la confirmation, le corps et le sang du Christ, *quæ ob id sacramenta dicuntur, quia sub tegumento corporum rerum virtus divina secretis salutem eorumdem sacramentorum operatur, unde et a secretis virtutibus, vel a secretis sacramentis dicuntur*. *Etymol.*, I, VI, c. XIX, n. 39-40. Sans ignorer les autres rites sacrés qui plus tard devaient être appelés sacrements, Isidore, partant d'une définition discutable, ne pouvait donner qu'une liste défectueuse. Et comme la définition isidorienne fut acceptée par les auteurs des VIII<sup>e</sup> et IX<sup>e</sup> siècles, nous ne trouvons aucun progrès à cette époque. Cf. Balan Main, *De institutione clericorum*, I, I, c. XXIV, P. L., t. CVII, col. 309; Ratramne, *De corpore et sanguine Domini*, n. 46, P. L., t. CXXI, col. 146. Pour Pascale Radbert, nous avons vu que, grâce à la définition isidorienne du sacrement, il insérait dans sa liste non seulement le baptême, la confirmation et l'eucharistie, mais encore l'Écriture sainte et l'incarnation.

L'activité intellectuelle qui reprend au XI<sup>e</sup> siècle porta les auteurs à entreprendre des travaux d'ensemble sur les sacrements : doctrine sacramentaire et règles à suivre dans l'administration des dits sacrements. Mais, comme la signification du mot *sacramentum* n'était pas fixée, dans ces listes entraient bien des rites qui n'avaient qu'une analogie lointaine avec les sacrements proprement dits. La définition sur laquelle ces listes se fondaient n'était autre que la formule augustinienne : *Sacramentum est secretum signum*. Or,

ce n'était que la forme générique du sacrement véritable, qui devait fatalement faire considérer comme sacrements des rites qui, en réalité, ne sont pas.

Saint Pierre Damien († 1072) compte douze sacrements : le sacrement de baptême, de confirmation, de l'onction des infirmes, de la consécration des pontifes, de l'onction des rois, de la dédicace de l'église, de la confession, des chanoines, des moines, des ermites, des moniales, du mariage. *Serm.*, LXIX, P. L., t. CXLIV, col. 897 sq. 13. Dans cette liste ne figurent ni l'eucharistie, ni l'ordre qui sont pourtant, au dire du même auteur, avec le baptême, les « sacrements principaux » de l'Église. Cf. *Opusc.*, VI, *Liber qui dicitur Gratiissimus*, II, 3, CXLIX, col. 109.

Saint Bernard, dans son sermon déjà cité, *De cena Domini*, parle de plusieurs sacrements, sans en donner la liste ; il en énumère dix, parmi lesquels le lavement des pieds, l'investiture des chanoines, des abbés et des évêques.

D'ailleurs, la liturgie de l'époque qui s'est conservée jusqu'à nos jours emploie encore le mot *sacramentum* dans son sens large. Le voici appliqué au carême dans la secrète de la messe du mercredi des cendres : *ipsius venerabilis sacramenti celebramus exordium*. Et au graduel de la messe de la Dédicace, le lieu saint, *a Deo factus est, inestimabile sacramentum*...

2<sup>e</sup> Deuxième période : de l'énumération définitive des sept sacrements (XII<sup>e</sup> siècle) au concile de Trente. Cette période comprend deux étapes. La première s'étend jusque vers le milieu du XIII<sup>e</sup> siècle ; on y relève les premières affirmations nettes du septénaire, concurrent avec d'autres énumérations trop courtes ou trop longues, héritées des siècles précédents. La seconde étape, du XIII<sup>e</sup> siècle au concile de Trente, est celle de la paisible possession. Pendant cette période, un certain nombre de documents ecclésiastiques commencent à se faire l'écho de la doctrine définitive sur le septénaire. Des définitions sont portées contre les premiers négateurs de l'institution divine de sept sacrements. Période intéressante entre toutes,

1. Première étape. a) La distinction des *sacramenta majora* et des *sacramenta minora*. Nous avons vu plus haut que les auteurs de cette époque recherchèrent tout d'abord une meilleure définition du sacrement (col. 529). Le sacrement ne fut plus seulement un signe sacré, mais un signe sacré efficace, producteur de la grâce. Cette définition, formulée en vue du baptême, type du sacrement, devint le critérium permettant de distinguer, parmi tous les rites sacrés, ceux qui sont, non seulement signes de la grâce, mais signes producteurs de la grâce. Cette méthode rigoureuse aboutit à un résultat définitif.

L'école d'Abélard, au IX<sup>e</sup> ou au X<sup>e</sup> siècle, fut l'initiatrice. Comme on n'avait qu'un seul mot pour désigner les vrais sacrements et les rites qui n'en sont pas, Abélard distingua ceux qui sont spirituels, c'est-à-dire utiles au salut, et ceux qui ne le sont pas. Ces premiers sont les sacrements majeurs. *Horum sacramentorum alia sunt spiritualia, alia non spiritualia sunt illa majora, quæ scilicet ad salutem valent*. *Epitome*, n. 28, P. L., t. CXXVIII, col. 1738. Cette expression, *sacramenta spiritualia, ad salutem valentia*, devait avoir une fortune considérable chez les théologiens et les canonistes du XIII<sup>e</sup> siècle. C'est, pour Abélard, à dresser la liste des *sacramenta majora*. L'*Epitome* mit au nombre des sacrements principaux, outre les trois sacrements de la liste isidorienne (baptême, confirmation, eucharistie), l'onction des malades, dont l'efficacité est comparée à celle de l'eucharistie, n. 30, et le mariage, dont le symbolisme est très élevé et qui remède puissamment à la concupiscence.

Pour Hugues de Saint-Victor, comme pour Abélard,



et à la fin les sacrements. On voit que la *principaliter salus constat et percipitur*, et les sacrements de moindre importance, *sacramenta minora*, destinés à accroître la dévotion des fidèles (eau bénite, imposition des mains, etc.). On voit aussi la distinction des sacrements et des sacramentaux. Voir ce mot, col. 469. Comme exemples de sacramentaux, citons l'huile pour le baptême et la communion. L'expression qu'il emploie : *sicut aqua baptismatis et percipit corporis et sanguinis* (comme l'eau du baptême et percipit le corps et le sang) est une autre preuve de la distinction des sacrements et des sacramentaux. Cf. *De sacramentis*, I, part. IX, c. vii; I, II, part. I, c. 1, P. L., t. CLXXVI, col. 327, 471. Mais la place assignée à la confirmation entre le baptême et l'eucharistie, I, II, part. VII, col. 459-462, et sa comparaison avec le baptême, c. iv, col. 461, l'importance attribuée à l'ordre, I, II, part. III, col. 421-434, au mariage, I, II, part. XI, col. 479-520, à la pénitence, I, II, part. XIV, col. 549-578, à l'extrême-onction, I, II, part. XV, col. 577-580, les mettaient à part des sacramentaux. Voir ici HUGUES DE SAINT-VICTOR, t. VII, col. 280-281.

L'auteur de la *Summa sententiarum* franchit une étape nouvelle. Sans dire expressément qu'il y a sept sacrements, la *Summa* traite des sacrements en général et des sacraments de l'ancienne Loi, tr. IV, c. 1-11, P. L., t. CLXXVI, col. 117-120; puis successivement des sacrements du baptême, tr. V, col. 127-138; de la confirmation, tr. V, c. 1, col. 137-139; de l'eucharistie, tr. V, c. II-IX, col. 139-146; de la pénitence, tr. V, c. x-xiv, col. 146-153; de l'extrême-onction, tr. V, c. xv, col. 153-154; de l'ordre, mentionné d'un mot, c. xv, col. 154, probablement parce que l'auteur n'a pas eu le temps de terminer l'ouvrage; le traité du mariage qui termine la *Summa sententiarum*, tr. VII, col. 153-174, est de Gautier de Mortagne. Voir ici t. VII, col. 281 et 251.

Robert Pull, dans ses livres de Sentences (vers 1144), traite de tous les sacrements, sauf de l'extrême-onction, *Sententiarum*, I, V-VIII, P. L., t. CLXXVI, col. 829-1010. Les rites secondaires sont laissés, pour marquer leur distinction d'avec les véritables sacrements. Un autre disciple de l'école abélardienne, Roland Bandinelli (futur Alexandre III), expose aussi exclusivement la doctrine des sept sacrements, dans le même ordre que la *Summa sententiarum*. Il ne parle du sacrement de l'ordre qu'à propos de la rémission des péchés. Et, de plus, Roland applique encore le terme sacrement à l'incarnation.

L'influence d'Hugues de Saint-Victor se fait sentir à la même époque, sur les canonistes du XII<sup>e</sup> siècle, dans la *species quadriformis sacramentorum*, ou quadruple division des sacrements, qui se rencontre chez un groupe de glossateurs du Décret. Cette répartition distingue les *sacramenta salutaria*, les *ministratoria*, les *veneratoria*, les *preparatoria*. Les principaux auteurs qui l'emploient sont Rufin, Étienne de Tournai, Jean de Faenza, Sicard de Crémone, la *Summa Lipsiensis* et Huguccio, tous canonistes, auxquels il faut joindre un théologien, Simon de Tournai, et un annotateur anonyme de Pierre Lombard. Voir J. de Ghellinck, *Le mouvement théologique du XII<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1914, p. 359 sq.; Gillmann, *Die Siebenzahl der Sakramente bei den Glossatoren des Gratianischen Dekrets*, dans *Der Katholik*, 1909, t. II, p. 182-214. Tous ces auteurs ne font entrer dans les sacrements sacramentaux que le baptême, la confirmation et l'eucharistie. Seul Huguccio de Ferrare y ajoute la pénitence et l'extrême-onction. L'ordre est rangé dans les *sacramenta preparatoria*, avec les consécrations d'églises et des vases sacrés. Ces divisions n'ont d'ailleurs aucun but théologique, elles servent d'introduction à la troisième partie du Décret, *De consecratione*, pour en exposer la

répartition des matières. Mais les sept sacrements sont implicitement reconnus. Cf. Gillmann, *op. cit.*

b) *Les premières listes du septénaire*. — Après la *Summa sententiarum*, il ne restait plus qu'à affirmer le nombre septénaire des sacrements. Quel auteur a, le premier, fait cette énumération? Plusieurs noms ont été mis en avant. Schanz indique Otto de Bamberg († 1124) dans un sermon publié par l'auteur de sa vie; voir *Acta sanctorum*, julii t. I, p. 396 sq.; cf. *Kirchenlexicon*, t. VII, p. 912; P. Schanz, *Die Lehre von den heiligen Sacramenten*, Fribourg-en-B., 1893, p. 198. (Le texte se trouve dans la P. L., t. CLXXIII, col. 1357-1360.) D'autres citent l'auteur des *Sententiae divinitatis*, P. L., t. CLXXVI, col. 127 sq.; édit. B. Geyer, dans les *Beiträge*, t. VII, 2-3, p. 119, et J. de Ghellinck, *A propos de quelques affirmations du nombre septénaire des sacrements au XII<sup>e</sup> siècle*, dans les *Recherches de science religieuse*, Paris, 1910, p. 493-494.

Mais c'est à Pierre Lombard qu'il faut rapporter l'honneur d'avoir introduit le premier l'enseignement théologique du septénaire sacramentaire. Son grand mérite fut d'insister tellement sur la distinction qui existe entre les sacrements proprement dits, signes efficaces de la grâce, et les autres rites, simples signes sacrés, que désormais le mot sacrement devait être exclusivement réservé, dans le langage théologique, à désigner nos sept rites sacramentels. Au lieu de se contenter, comme ses devanciers, de traiter des sept sacrements, le Maître des Sentences commence par en donner la liste : *Jam ad sacramenta novæ Legis accedamus, quæ sunt : baptisma, confirmatio, panis benedictio, id est eucharistia, pœnitentia, unctio extrema, ordo, conjugium. Quorum alia remedium contra peccatum præbent, et gratiam adjutricem conferunt, ut baptismus; alia in remedium tantum sunt, ut conjugium; alia gratia et virtute nos fulciunt, ut eucharistia et ordo*. *Sent.*, I, IV, dist. II, c. 1. Par cette énumération, l'on voit que Pierre Lombard, tout en considérant le mariage comme un véritable sacrement, ne lui indique, à l'égard de la grâce, qu'un rôle négatif, réprimer la concupiscence. Les théologiens de l'époque de saint Thomas et saint Thomas lui-même rappelleront que le mariage ne peut remédier à la concupiscence que s'il produit la grâce dans l'âme. S. Thomas, *In IV<sup>th</sup> Sent.*, dist. II, q. 11.

Dans la deuxième moitié du XII<sup>e</sup> siècle, le traité *De ceremoniis, sacramentis, officiis... ecclesiasticis*, I, I, c. XII, attribué faussement à Hugues de Saint-Victor, et qu'on doit plus probablement restituer à Robert Paululus, donne aussi une liste exacte des sept sacrements, fondée sur la distinction abélardienne des sacrements principaux et des sacrements moindres. Sur ces sept sacrements principaux, cinq doivent être dits généraux, parce que personne n'en est exclu, ni par l'âge, ni par le sexe, ni par sa condition, mais deux sont particuliers, parce qu'ils ne peuvent être conférés à tous indistinctement, mais seulement à certains hommes déterminés : le mariage et l'ordre. P. L., t. CLXXVII, col. 388.

c) *Les premiers documents officiels*. — Les premiers documents officiels de l'Eglise présentent encore quelques expressions imprécises. Dans son canon 7, le III<sup>e</sup> concile du Latran, condamnant la vénalité de certaines Églises, déclare qu'on ne doit rien exiger *pro episcopis vel abbatibus, seu quibuscumque personis ecclesiasticis ponendis in sede, seu introducendis presbyteris in ecclesiam, necnon pro sepulcris et exequiis mortuorum, et benedictionibus nubentium, seu aliis sacramentis*. Cf. Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. V B, p. 1093. Le mot *aliis sacramentis* affecte-t-il uniquement le sacrement de mariage qui précède dans l'énumération, ou toutes les cérémonies qui ont été énumérées?



nuptiale ne puisse être accordée aux secondes noces. Denz.-Bannw. (17<sup>e</sup> édition), n. 3040-3046.

c. La profession de foi de Michel Paléologue au II<sup>e</sup> concile de Lyon (1274). — Cette profession de foi, imposée par le pape Clément IV et acceptée des Grecs sans difficulté, a été intégralement reproduite ici, t. IX, col. 1384. Le passage concernant les sacrements en général est ainsi libellé :

« Le même saint... nous donne tout aussi et enseigne qu'il y a sept sacrements ecclésiastiques : l'un est le baptême dont il a été parlé plus haut, un autre est le sacrement de la confirmation, que les évêques confèrent par l'imposition des mains, en ознана de nombreux baptêmes, un autre est la pénitence, un autre l'eucharistie, un autre le sacrement de l'ordre, un autre est le mariage, un autre est l'extrême-onction, qui, selon la doctrine de saint Jacques, est appliquée aux malades. » (C. Denz.-Bannw., n. 16).

La profession de foi du concile de Lyon fut suivie d'une déclaration du patriarche Jean Beccos (avril 1277). Cette déclaration admet pleinement le septénaire sacramentel, dans les termes mêmes où l'enseigne le concile de Lyon. Le patriarche ajoute simplement quelques explications concernant les différents usages reçus dans l'une et l'autre Église au sujet de l'administration des sacrements.

Il est utile de noter que, dans la version grecque de la profession de foi de Michel Paléologue, certaines expressions latines ont été traduites littéralement. Les expressions de confirmation est appelé *μυστήριον βεβαιώσεως* et l'extrême onction, *τὸ ἑσχατὸν μυστήριον*. Cf. A. Theiner et F. Miklosich, *Monumenta spectantia ad unionem Ecclesiarum graecae et latinae*, Vienne, 1872, p. 17-18. Beccos reprend les mêmes expressions, sauf en ce qui concerne l'ordre, qu'il nomme *τὸ μυστήριον τῆς ιεροσύνης* *μετασχημασθέν* au lieu de *ἡ ἱερά τάξις*. Expliquant le texte de sa confession, le patriarche déclare que la confirmation, *τὸ μυστήριον τῆς βεβαιώσεως*, est conférée indifféremment par les évêques ou par les prêtres, *πᾶσι ἡμῶν δὲ ἱερωσύνης ὅς ἡ μυστήριον καὶ μετασχημασθέν τούτου ποιεῖται*. De même, il dit que l'extrême-onction est appelée par les grecs *τὸ ἑσχατὸν μυστήριον*, c'est-à-dire le sacrement administré par sept prêtres. Dans l'un et dans l'autre document, le mot latin *transsubstantiatio* est rendu en grec par le mot *μετασχηματισμός*, jusque là inouï chez les Orientaux. Id., *ibid.*, p. 27-28.

Il est remarquable que, pendant et après le concile de Lyon, aucun des adversaires de l'union ne réclama jamais contre la liste septénaire des « mystères » ; mais eux-mêmes, depuis cette époque, ont constamment enseigné le septénaire sacramentel.

d. L'enseignement des Orientaux, entre le II<sup>e</sup> concile de Lyon et le concile de Florence. — La plupart des théologiens enseignent nettement le septénaire.

Ainsi, le moine Job, qu'il faut très probablement identifier avec Job Jasites, controversiste de la seconde moitié du XIII<sup>e</sup> siècle, semble être l'auteur d'un curieux traité des sacrements, adressé aux habitants de Phocée. Sur ce traité et son texte authentique, voir t. VIII, col. 1488-1489. Or, dans ce traité, Job énumère les sept sacrements. Toutefois, comme il est moine, il ne veut pas exclure l'habit monastique du nombre des sacrements et il énumère en les fusionnant la pénitence et l'extrême-onction, *οὐχ ἑνὶ μυστήριον ἴσον ἢ τεσσάρων*. *Cod. 64 Supplem. graeci Paris.*, fol. 239. Et cependant, au peu plus loin, il distingue assez nettement l'extrême-onction de la pénitence, le premier sacrement ne doit pas, en effet, recevoir l'autre. *Ibid.*, fol. 243 b. Voir les textes dans Jugie, *Theol. orient.*, t. III, p. 17-18. L'œuvre de Job est intéressante à un autre titre. L'auteur, en effet, se demande si d'autres rites doivent être appelés sacrements. Sans trancher directement la question, il rattache la virginité à

l'habit monastique, la consécration des églises à la confirmation, la consécration du saint chrême à l'eucharistie, la consécration solennelle de l'eau qui se fait à l'Épiphanie et que les grecs appellent *τὸν μέγαν ἀγιασμόν*, au baptême, tandis que la petite consécration qui peut se faire en n'importe quel temps, n'est rattachée à aucun sacrement, mais relève de la miséricordieuse puissance et protection de la Mère de Dieu. Id., *ibid.*, fol. 253 b. Enfin, l'élévation de la « toute-sainte », *ὁψωνίως τῆς παναγίας*, est rapportée à l'eucharistie.

La classification du saint habit parmi les sacrements peu d'écho dans la théologie orientale. Les auteurs du XIV<sup>e</sup> et du XV<sup>e</sup> siècle se contentent communément de l'énumération latine du septénaire. Ainsi Michel Calécas, *De principis fidei catholicae*, c. VI, P. G., t. CLII, col. 597-610. Calécas appelle le sacrement de l'ordre *τὸ μυστήριον τὸν τάξιν*, col. 608 G. Ainsi également Joseph Bryennios († 1435), *Sermo I de mundi consummatione*, Opera, édit. Bulgaris, Leipzig, 1769-1784, t. II, p. 198 : *μυστήρια τῆς Ἐκκλησίας ἑπτα ἱερατικά, ἡγίας μύρου, ἱερὸν εὐχέλιν, ἐν κυρίῳ κύριον, μετασχηματισμὸν καὶ μετασχηματισμὸν*. Enfin, Syméon de Thessalonique († 1429) a écrit un traité des sacrements ainsi que des offices et rites de l'Église, P. G., t. CLV, col. 176-696. Cet auteur semble avoir connu l'écrit du moine Job, car il le corrige dans sa nomenclature des sacrements, supprimant le « saint habit » pour y substituer la pénitence, distincte de l'extrême-onction. Dans son ouvrage, et comme d'ailleurs l'indique le titre, il aborde la question des sacrements, qu'il se garde bien d'assimiler aux vrais sacrements : consécration du chrême, consécration de l'autel et dédicace de l'église, sacre de l'empereur, oraison dominicale et heures canoniques, rite de la *παναγίας*, office des funérailles, etc.

Quelques auteurs cependant ont encore une doctrine moins ferme. On peut citer le hiéromoine et protosyncelle Joasaph, qui devint métropolitain d'Éphèse († vers 1437) et qui compte dix sacrements de l'Église : en plus des sept sacrements authentiques, la consécration des églises, le rite des funérailles, l'habit monacal. *Œuvres* (publiées en grec et en russe), Odessa, 1903, p. 38. Sur ce Joasaph, voir *Revue de l'Orient chrétien*, t. I, p. 691-692 ; Jugie, *op. cit.*, p. 20.

Chez les Arméniens, quelques hésitations sont également à relever. Un théologien monophysite de la deuxième moitié du XIII<sup>e</sup> siècle, Vartan le Grand († 1271), énumère ainsi les sacrements. Le premier est le baptême ; le second, le sacrifice de la messe ; le troisième, la bénédiction de l'huile que les latins appelle le saint chrême ; le quatrième est l'ordre ; le cinquième est le mariage ; le sixième est l'huile dont on oint les malades et les pénitents ; le septième est le rite funéraire sur les défunts, auquel les latins ont substitué la pénitence, tandis que l'huile dont sont oints les malades et les pénitents, voilà la pénitence. *Monita ad Armenos*, c. VI, dans Galano, *Conciliatio Ecclesiarum armenae cum romana*, t. III, Rome, 1658, p. 439-440. On rapprochera cette doctrine de celle de Job Jasites, col. 551.

Chez les nestoriens, le nombre septénaire ne s'introduit qu'au XIII<sup>e</sup> siècle, vraisemblablement sous l'influence latine. Mais, dans ce nombre, il y a des variantes. Le métropolitain de Nisibe, Ebedjesus († 1318), admet bien le septénaire, mais, s'inspirant des saintes Écritures, il énumère ainsi les sept sacrements : le premier est le sacerdoce, qui fait tous les autres sacrements ; le second est le saint baptême ; le troisième, l'huile de l'onction ; le quatrième, l'offrande du corps et du sang du Christ ; le cinquième, la remission des péchés ; le sixième, le « ferment sacré », le septième, le signe de la croix vivifiante. Et il



ajoute : ceux des chrétiens qui n'ont pas le ferment sacré, considèrent le mariage, conclu selon la loi du Christ, comme le septième sacrement. *Liber Margaritæ*, tract. IV, c. 1, dans *Maï, Script. vet. nova collectio*, t. x b, p. 355. Le « ferment sacré » n'est autre que le levain dont doit être fait le pain qui est changé au corps du Christ. Un contemporain d'Ébedjésus, le patriarche Timothée II († 1552) donne une nomenclature différente : le sacerdoce, la consécration de l'autel, le baptême, l'huile sainte (confirmation), les saints mystères du corps et du sang du Christ, la bénédiction des moines, l'office pour les défunts, le sacrement de mariage. En fin du livre, il ajoute un chapitre sur la pénitence et la rémission des péchés. Dans Assémani, *Biblioth. orientalis*, t. III, 2<sup>e</sup> part., p. 240. Cf. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientaliū*, t. v, Paris, 1935, p. 281.

Les hésitations et divergences des Arméniens furent-elles dénoncées au pape Benoît XII? Toujours est-il qu'une enquête fut faite et qu'il en sortit une sorte de questionnaire auquel le catholique des Arméniens devait répondre. L'acte d'accusation transmis aux Arméniens ne porte aucune précision sur le nombre septénaire, mais uniquement sur la vertu sanctificatrice des sacrements et leur validité en fonction de la foi ou de la sainteté du ministre. Prop. 42, 68. Denz.-Bannw., n. 540, 545. Toutefois, le document pontifical provoqua une réponse intéressante : l'Église arménienne, celle de Cilicie surtout, a toujours admis sans restriction les sacrements de l'Église romaine. Elle voit dans les sacrements des remèdes spirituels qui servent à notre salut et en reconnaît la vertu sanctificatrice. Tous les sacrements se rattachent à la tradition primitive de l'Église arménienne, seule l'extrême-onction fait quelque difficulté, si l'on considère la pratique, mais les évêques sont prêts à se conformer de plus en plus, sur ce point particulier, à l'usage de l'Église romaine. Voir Hefele-Leclercq, *Hist. des conciles*, t. vi b, p. 853.

e. Les documents du concile de Florence. — Le principal document est le célèbre décret *Pro Armenis*, emprunté presque littéralement à l'épiscopat de saint Thomas, *De fidei articulis et septem sacramentis*. L'assertion qui concerne le nombre de sacrements se retrouve identique chez saint Thomas et dans le texte conciliaire : *Novæ Legis septem sunt sacramenta videlicet baptismus, confirmatio, eucharistia, penitentia, extrema unctio, ordo et matrimonium*. Denz.-Bannw., n. 695. Sur l'autorité du décret, voir ORDRE, t. XI, col. 1316 sq. Dans le décret *Pro iacobitis*, il est dit que l'Église croit fermement, professe et enseigne que les cérémonies légales de l'Ancien Testament (parmi lesquelles les sacrements de l'Ancienne Loi) ont cessé d'exister à l'avènement de Notre-Seigneur Jésus-Christ et que les sacrements du Nouveau Testament ont commencé. Denz.-Bannw., n. 712.

Au XVIII<sup>e</sup> siècle, dans la profession de foi prescrite par Benoît XIV aux maronites, l'Église romaine n'aura qu'à reprendre les formules de Florence. On y ajoutera cependant quelques précisions s'inspirant du concile de Trente : *Item (profiteor) septem esse novæ Legis sacramenta a Christo Domino nostro instituta ad salutem humani generis, quæcum non omnia singulis necessaria, videlicet baptismus, etc.*

La doctrine est, même en Orient, définitivement fixée, et les dissidents qui veulent en nier quelque partie se mettent aujourd'hui en contradiction avec l'enseignement traditionnel de leur Église.

f. Les Orientaux après le concile de Florence. — La doctrine générale des Orientaux sur les sacrements, après le concile de Florence, est pour ainsi dire calquée sur la doctrine catholique. Le patriarche Jérôme II, dans sa première réponse aux luthériens (15 mai 1579),

justifie l'appellation de *μυστήρια*, « parce que sous des signes sensibles, ils ont un effet spirituel et occulte. Chaque sacrement a été consacré par les saintes Écritures. Ils ont une matière et une forme déterminées, une cause efficiente ou plutôt instrumentale. » Cf. Gédéon Cyprios, *Κριτικὴ τῆς ἀληθείας*, t. I, Leipzig, 1758, p. 36; Gabriel Severos, *Συναγματίον περὶ τῶν ἁγίων καὶ ἱερῶν μυστηρίων*, Venise, 1600 (édit. de 1715, p. 17); Meletios Pigas († 1601), *Ὁρθόδοξος διδασκαλία*, Jassy, 1769, p. 307. On se reportera surtout aux professions de foi : Moshila, part. I, q. xcix, dans Kimmel, *op. cit.*, t. p. 170; Dosithée, c. xv, id., p. 448-451; synode de Constantinople contre les articles de Cyrille Lucar, c. 404; synode de Jassy contre les mêmes erreurs, xv-xvii, p. 414. On peut cependant signaler des infiltrations protestantes chez Métrophane Critopoulos, voir Kimmel, *op. cit.*, t. II, p. 89-90, Theophylacte Gorsky († 1788), *Ecclesiæ orientalis orthodoxæ dogmata*, Moscou, 1831, a. 8, p. 236, et quelques autres. L'enseignement des Églises d'Orient demeure néanmoins dans l'ensemble très ferme, tant sur la nature que sur le nombre, l'institution divine et les effets des sacrements. Voir sur tous ces points M. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientaliū*, t. III, p. 12-32.

g. L'œuvre du magistère à l'égard du protestantisme.

— La controverse sacramentaire entre catholiques et protestants dégage de beaucoup la question de l'institution de sept sacrements par Jésus-Christ. C'est dans le paragraphe suivant, sur l'efficacité et la causalité des sacrements que nous devrions l'aborder dans toute son ampleur. Nous n'envisagerons ici que le sujet abordé par le concile de Trente dans le canon 1 sur les sacrements en général : l'institution des sept sacrements par Notre-Seigneur Jésus-Christ.

a. Les négatifs protestants. — Si Luther avait été logique avec ses principes sur la justification, il aurait dû supprimer tous les sacrements et ne garder que le sacrement de la parole. Mais il fallait compter avec les habitudes culturelles enracinées dans le peuple. Et le réformateur crut, tout au début de son *Prélude sur la captivité babylonienne de l'Église*, une affirmation tranchante que les théologiens et les Pères de Trente retiendraient sous cette forme pour la condamner : *Sacramenta Ecclesie non esse septem, sed vel plura vel pauciora, quæ vere sacramenta dei possunt*. Pour justifier leur imputation à Luther d'une semblable assertion, les Pères du concile renvoient à trois ouvrages du réformateur. D'abord à la *Captivité de Babylone* (1520), dont la phrase est presque littéralement extraite : *Principio neganda mihi sunt septem sacramenta, et tria pro tempore concedenda, scilicet baptismus, eucharistia, penitentia*. Opera, édit. de Weimar, t. XI, p. 501. Plus tard, Luther se garde que deux sacrements : *Plus remanent vera sacramenta, baptismus et cena Domini una cum evangelio*. Les actes renvoient ici au Testament. Il faut lire : *Vom Abendmal Christi, Bekenntnis* (1528) : *Dass die zwey sacrament bleiben, tauffe und abendmal des Herrn neben dem Evangelio*. Opera, t. xxvi, p. 508. Enfin, sous le prétexte qu'aucun sacrement n'est nommé ainsi dans l'Évangile, Luther veut réserver ce terme à Jésus-Christ lui-même : *Nullum sacramentorum septem in sacris libris nomine sacramenti censetur. Unum solum habet sacra litteræ sacramentum, quod est ipse Christus Dominus*. Disp. (1520), prop. *De fide infusa et acquisita*, 17, 18, Opera, t. XI, p. 86.

Les actes du concile ne font appel qu'aux textes de Luther. On peut y ajouter ceux de Melancthon. La confession d'Augsbourg parle du baptême, de la cène, de la confession, de la pénitence, de l'ordre ecclésiastique, sans employer le mot sacrement, a. 9-12, a. 14. J.-Th. Müller, *Symbolische Bücher*, p. 41, 42.

Mais dans l'*Apologie*, l'article VIII (xvi) pose la question *De numero et usu sacramentorum*.

Si sacramenta vocamus ritus, qui habent mandatum Dei et quibus addita est promissio gratiae, facile est iudicare quae sint propria sacramenta. Nam promissio de beneficiis instituti non erunt hoc modo propria dicta sacramenta... Vere igitur sunt sacramenta baptismus, cena Domini, absolutio quae est sacramentum penitentiae. Nam hi ritus habent mandatum Dei et promissionem gratiae quae est propria N. T. (p. 202). Confirmatio et extrema unctio sunt ritus accepti a patribus, quos ne Ecclesia quidem tanquam necesse esset in N. T. expressimur. Sed hi ritus non habent mandatum Dei. Proinde non sunt sacramenta. Hi ritus dicuntur a quibusrioribus... (p. 203). Sacerdotium intelligunt adversarii... de sacrificio... Nos docemus sacrificium Christi mortis in cruce satis fuisse pro peccatis totius mundi... Ideo sacerdotes vocantur non ad ulla sacrificia... facienda, ...sed... ad docendum evangelium et sacramenta porrigenda populo... Si autem ordo de ministerio verbi intelligatur, non gravatim vero docemus omnes sacramenta. Nam ministerium verbi habet mandatum Dei et habet magnificas promissiones (Rom., I, 16; Is., LV, 11)... Si ordo hoc modo intelligatur, neque impositionem manuum vocare sacramentum gravemus... (p. 203). Matrimonium non est primum institutum in Novo Testamento et statim initio creato genere humano. Habet autem mandatum Dei, habet et promissiones... Quare si quis velit sacramentum vocare, discernere tamen a prioribus illis debet, quae propria sunt signa N. T. (p. 204).

Suit ici le texte relevé par les théologiens du concile, relativement à la possibilité d'appeler sacrements la prière et même les aumônes, les afflictions, etc. Voir plus loin.

Dans les *Loci communes*, Melancthon, traitant des « signes », déclare d'abord que deux signes seulement sont institués par le Christ dans l'Évangile, le baptême et la participation à la table du Seigneur. 1<sup>er</sup> *atq.* *De signis, Corp. reform.*, t. xxi, col. 211. Dans la deuxième rédaction, un chapitre est consacré aux sacrements, un au nombre des sacrements. Nous trouvons ici la même doctrine que dans l'*Apologie*; si, par sacrement, on entend toutes cérémonies et même toutes choses auxquelles sont attachées des promesses divines, les sacrements sont nombreux; mais, si l'on entend par sacrement un rite institué dans l'Évangile, appartenant à la promesse propre à l'Évangile, il n'y a que trois sacrements : baptême, cène et absolutio. On pourrait, à la rigueur appeler l'ordre un sacrement, en entendant ici le simple ministère de l'Évangile et l'appel à ce ministère. 11<sup>e</sup> *atq.* *De sacramentis, ibid.*, col. 467, et surtout *De sacramentorum numero, ibid.*, col. 469-470. Même doctrine, plus développée, dans la dernière rédaction. 11<sup>e</sup> *atq.* *De sacramentis, ibid.*, col. 817; *De numero sacramentorum, ibid.*, col. 818-850.

Zwingle affirme nettement que le Christ ne nous a laissé que deux sacrements : le baptême et la cène. Les autres sacrements ne sont que de pures cérémonies, nullement instituées par Dieu pour recevoir une initiation quelconque dans l'Église. *De vera et falsa religione, De sacramentis. Opera*, t. III, Zurich, 1832, p. 231.

Quant à Calvin, sa doctrine est développée dans l'*Institution chrétienne*, I, IV, c. xiv, *Corp. reform.*, t. XXXII, col. 877-881; c. xvi, c. xviii, 19-20, col. 1977-81. « Le sacrement est un signe extérieur par lequel Dieu scelle et nous confirme les promesses de sa bonne volonté envers nous, pour contenter l'imbecillité de notre foi ; et nous mutuellement rendons témoignage l'un devant l'autre, et les Anges que devant les hommes, que nous le tenons pour notre Dieu. » N. 1, col. 881. Il est institué par Dieu pour continuer et perfectionner notre foi. Il produisent lors leur efficacité, quand le Maître intérieur des âmes y adjoûte sa vertu ; par laquelle seule les cœurs sont perez, et les afflictions touchées pour y donner entrée aux

Sacrements. Si cestuy-là défaut, ils ne peuvent non plus apporter aux esprits, que la lumière du soleil aux aveugles ou une voix sonante à sourdes oreilles. » N. 9, col. 886. « Il faut savoir de ces deux Sacrements, desquels l'usage a esté donné à l'Eglise chrestienne dès le commencement du nouveau Testament, pour jusques à la consommation du siècle : c'est assavoir, afin que le Baptême soit quasi comme une entrée en icelle Eglise et une première profession de foy et la Cène, comme une nourriture assidue, par laquelle Iesus-Christ repaist spirituellement ses fideles... » C. xviii, n. 19, col. 1077. Et l'Eglise se contente de ces deux ; et non seulement n'en admette, approuve ou reconnoisse pour le présent, mais n'en désire, n'attende iamais jusques à la consommation du siècle nul autre troisième. » Id., *ibid.*, n. 20, col. 1078.

Les « Confessions de foi » protestantes ne reconnaissent, en général, que deux sacrements. Nous donnons les références d'après l'ouvrage de V.-K. Müller, *Bekenntnisschriften der reformierten Kirche*, Leipzig, 1903.

*Confession de Bâle* (1534), § v, p. 97 : In diser Kychen brucht man eynlerley Sacrament, nemlich den Touff... jin jang der Kychen, und des Herren Nachtmal... zu siner zyt. — *Confessio helvetica* prior (1536), § xx (xxi), p. 106 : Deren zeychen, die man Sacrament nent, sind zwey, namlich der Touff und das nachtmal des Herren. — *Confessio rhetica* (1552), p. 167 : Signa externa a Domino instituta, Baptismus et Eucharistia (tot enim numero tenemus sacramenta) retineri volumus ab Ecclesia. — *Confessio helvetica posterior* (1562), § xix, p. 205 : Novi populi sacramenta sunt Baptismus et Cena dominica. Sunt qui sacramenta novi populi septem numerent. Ex quibus nos penitentiam, ordinationem ministrorum, non papisticam quidem illam, sed apostolicam, et matrimonium agnoscimus instituta esse Dei utilia, sed non sacramenta. — *Confession des Pays-Bas* (1566), a. 8, p. 937 : Wy bekennen... twee Sacramenten, het heylige Doopsel, ende het H. Nachtmal.

*Confession de Genève* (1536), § xiv, p. 111 : Et seulement en y a deux (sacrements) en l'Eglise chrétienne, qui soient constitués de l'autorité de Dieu : le baptême et la cène de nostre Seigneur; pourtant ce qui est tenu au royaume du pape de sept sacrements, nous le confessions comme fable et mensonge. — *Catéchisme de Genève* (1545), p. 147 : Quot sunt christianae ecclesiae sacramenta? Duo sunt omnino... baptismus et sacra cena. — *Confession gallicane* (1559), a. 35, p. 240 : Nous confessons seulement deux (sacrements) communs à toute l'Eglise, desquelz le premier, qui est le Baptême, nous est donne pour tesmoignage de nostre adoption... ; a. 36 : Nous confessons que la Cène (qui est le second Sacrement) nous est tesmoignage de l'unité, etc. — *Confession belge* (1561), a. 33, p. 246 : Sufficit nobis in Sacramentorum numerus, quem Christus, Magister noster, instituit : que duo duntaxat sunt, nimirum Sacramentum Baptismi et N. Cenae Jesu Christi. — *Confession écossaise* (1560), a. 22, p. 259 : Nunc quoque, evangelii tempore, nos duo quidem sacramenta, eaque sola agnoscimus, atque a Christo instituta fatemur. — *Confession hongroise* (1562), c. 36, p. 106 : Iusmodi Sacramenta, quorum usus in Ecclesia sit perpetuus et universalis, duo tantum esse censuimus... Baptismus videlicet... et Cena[m] Domini. — Les conciles et documents postérieurs reproduisent la même doctrine : confession irlandaise (1615), q. 86, p. 537; confession de Westminster (1647), c. xxvii, n. 1, p. 602; grand catéchisme de Westminster (1647), q. 164, p. 637; petit catéchisme de Westminster, q. 93, p. 650.

b. *La Cène et la table de Trente*. — En retenant, pour la condamner, l'assertion luthérienne que « les sacrements ne sont pas au nombre de sept, mais qu'ils sont plus ou moins, qui peuvent être vraiment dits sacrements », les théologiens du concile de Trente estimèrent que la première partie de l'assertion devait être condamnée sans restriction. Quelques-uns pensaient qu'il valait peut-être mieux passer sous silence la seconde partie (*vel plura, vel pauciora*), ainsi qu'on l'avait fait à Florence. Dans les discussions qui s'ensuivirent, on trouve comme un écho de tout l'enseignement antérieur : enseignement spéculatif des

théologiens du XIX<sup>e</sup> siècle, sur les convenances des sept sacrements, mais surtout à soigneusement positif, cherchant un point d'appui dans l'écriture et dans la tradition. Deux documents surtout sont invoqués en faveur du septénaire : la décrétale de Lucius III *Ad abolendum*, et l'assertion d'Hugues de Saint-Victor. Les théologiens chargés d'examiner l'article hétérodoxe proposèrent de le compléter par l'addition de cette autre erreur : *omnia sacramenta non esse a Christo instituta*. Voir *Concilium Tridentinum*, édit. Eheses, t. v, p. 865, 867, et dans notre ouvrage : *Les décrets du concile de Trente*, Paris, 1938, p. 181. 8°.

Nous avons déjà donné plus haut le texte du canon 1, anathématisant quiconque « dit que les sacrements de la Loi nouvelle n'ont pas été tous institués par Notre-Seigneur Jésus-Christ, ou qu'il y en a plus ou moins de sept : savoir, le baptême, la confirmation, l'eucharistie, la pénitence, l'extrême-onction, l'ordre et le mariage; ou dit que quelque'un de ces sept n'est pas proprement et véritablement un sacrement. » Denz.-Bannw., n. 844.

La première vérité affirmée en ce canon, c'est que tous les sacrements ont été institués par Jésus-Christ. Sans doute, ni au cours de la discussion, ni dans la rédaction définitive du décret, les Pères n'ont envisagé de définir l'institution *immédiate* des sacrements par le Christ. Cette vérité cependant, disent les théologiens, découle directement de l'assertion conciliaire. D'où, s'il est de foi que les sacrements ont été institués par le Christ, il est théologiquement certain que le Christ les a institués d'une façon immédiate. Sans doute, pour des motifs particuliers, le concile n'a point fait entrer le mot *immédiate* dans la susdite déclaration; mais que la déclaration doive être entendue en ce sens, c'est ce qui ressort et de la nature même du sujet et de la façon ordinaire de s'exprimer. En effet, au sens propre et rigoureux du mot — et le canon du concile prend évidemment le mot en ce sens — l'expression *instituer* ne s'applique qu'à celui qui, immédiatement et par lui-même, crée une institution quelconque, et non à celui qui se borne à donner à un autre la faculté de procéder à cette institution. Lors donc que Jésus-Christ est déclaré, simplement et dans tout le sens du mot, *l'instituteur* des sacrements, il est suffisamment affirmé qu'il les a établis, non point par d'autres ou médiatement, mais immédiatement par lui-même ou personnellement. Les institutions qui ne dérivent que médiatement de Jésus-Christ ne sont jamais, dans le langage de l'Eglise, simplement attribuées au Sauveur, mais aux apôtres ou à l'Eglise. Une comparaison éclairera la question. Les rites si pleins de signification, les cérémonies que l'on emploie dans l'administration des sacrements, ne viennent pas immédiatement ou directement de Jésus-Christ, mais de l'Eglise ou des apôtres : aussi leur institution n'est-elle pas rapportée au Sauveur, bien qu'elle puisse lui être attribuée au moins médiatement, en tant qu'il a donné aux apôtres et, dans la personne des apôtres, à l'Eglise le pouvoir surnaturel d'établir ces rites et ces cérémonies. Cette différence, l'Eglise elle-même l'atteste, lorsqu'elle déclare que son autorité ne s'étend qu'aux pratiques et aux prières *accidentelles* de l'administration des sacrements, mais s'étend à la substance même du sacrement (cf. *Conc. Trid.*, sess. XXI, c. II, Denz.-Bannw., n. 951 : *substantiam sacramentorum*). La raison propre de cette distinction dans l'autorité de l'Eglise ne peut évidemment être que celle-ci : la substance des sacrements, c'est-à-dire tout ce qui constitue l'essence des sacrements, la forme et la matière essentielle, vient, non point de l'Eglise, mais immédiatement de Jésus-Christ lui-même; et, par conséquent, tout cela est soumis à l'autorité de l'Eglise. Ce que Jésus-Christ a établi doit toujours

être observé invariablement, tandis que l'Eglise peut, dans certaines circonstances et pour de sages motifs, modifier ou même abroger les institutions dont elle est l'auteur. » N. Gihl, *op. cit.*, t. I, p. 161-162. Ajoutons que, si l'intention des Pères de Trente n'avait pas visé une institution immédiate, le concile n'aurait pas enseigné que Jésus-Christ a *institué* le sacrement de pénitence principalement quand, après sa résurrection, il souffla sur ses apôtres, leur disant : *Recevez le Saint-Esprit*, etc., et surtout il n'aurait pas précisé que Jésus-Christ a *institué* l'extrême-onction, dont il attribue à l'apôtre Jacques la promulgation seulement. Sess. XXIV, c. I, *De penitentia* et can. I, *De extrema unctione*, Denz.-Bannw., n. 894, 926.

La seconde vérité, c'est qu'il y a sept sacrements, ni plus, ni moins. Comme on l'a dit plus haut, l'argument de convenance a été invoqué au cours des débats; mais l'argument d'autorité a été, lui aussi, mis en relief. La décrétale *Ad abolendum* énonce le principe général. Mais la détermination des sept sacrements avait déjà été faite avant le concile de Trente. Nous l'avons vu plus haut et, au cours des discussions, les Pères ne manquent pas de se reporter aux documents antérieurs, principalement au concile de Florence.

Enfin, le concile détermine une troisième vérité : ces sacrements sont proprement et véritablement des sacrements : le mot est entendu ici au sens strict que la théologie lui reconnaît depuis le XIII<sup>e</sup> siècle : signe efficace de la grâce qu'il produit. Les canons suivants développeront à ce sujet la pensée du concile.

IV. LES EXPLICATIONS THÉOLOGIQUES RELATIVES À L'INSTITUTION DES SACREMENTS PAR LE CHRIST ET AU NOMBRE SEPTÉNAIRE. — Nous pouvons considérer : 1° les explications hétérodoxes; 2° les explications catholiques.

I. EXPLICATIONS HÉTÉRODOXES. — Elles partent toutes d'un principe identique : les sacrements n'ont pas été, du moins dans leur totalité, institués par le Christ; ils sont, tout au moins pour un certain nombre d'entre eux, le fruit d'une évolution naturelle du sentiment religieux. Nous trouvons, sur ce thème fondamental, trois variations : l'explication protestante, l'explication moderniste, l'explication rationaliste.

1° *L'explication protestante*. — C'est celle qui, dans l'ensemble, s'éloigne le moins de la doctrine catholique, les protestants admettant l'institution de quelques sacrements par le Christ. Le critérium de l'institution, c'est l'Evangile. Or, dans l'Evangile, deux sacrements seuls sont indiqués comme voulus et institués par le Christ, le baptême et la cène. Tous les autres rites sacrés, que l'Eglise catholique appelle sacrements, ne sont donc, en réalité, que des cérémonies religieuses, plus ou moins respectables sans doute, auxquelles l'Eglise catholique a attaché une valeur qu'ils ne possédaient pas.

Ainsi, dans la *Captivité de Babylone*, Luther montre son dédain pour le sacrement de confirmation. Un sacrement devrait rappeler une promesse du Christ; or, dans la confirmation, il n'y a aucun rappel d'une promesse du Christ. Ce n'est pas un sacrement, mais une simple cérémonie extérieure. Elle n'a aucun droit d'être rangée parmi les sacrements de la foi. « On se demande, écrit-il, ce qui leur a passé par l'esprit de faire de l'imposition des mains un sacrement de confirmation. » Et il insinue que c'était pour fournir aux évêques une occasion de parader! *Opera*, Weimar, t. XVI, p. 549. L. Michelbachon, dans l'*Apôtre de la confession d'Augsbourg*, affirme que tant la confirmation que l'extrême-onction sont des rites humains introduits par les Pères; qu'en conséquence, il est indispensable de distinguer ces rites des vrais sacrements qui ont reçu de Dieu une destination expresse



avec une promesse certaine de la grâce *Apologia confessionis*, a. 13, dans J.-Th. Müller, *Symbolische Bücher*, p. 203. Bien plus, le même Mélanchthon affirme que le rite de la confirmation, tel que le pratiquent aujourd'hui les évêques, est une cérémonie oiseuse. La confirmation n'était autrefois qu'une catéchèse, par laquelle ceux qui approchaient de l'adolescence exposaient en face de l'Eglise la raison de leur foi. Cf. *Loc communes*, II<sup>a</sup> *et*as, dans *Corpus reform.*, t. XXI, col. 853. Et Calvin ne voit dans la confirmation qu'un rite inventé par les « engraisseurs » catholiques, mais qui, primitivement, n'était qu'une simple bénédiction prononcée sur les enfants lorsque, parvenus à l'âge de discrétion, ils venaient, dans une cérémonie spéciale, confirmer la foi de leur baptême. *Institution chrétienne*, I. IV, c. XIX, n. 4, 6, *Corp. reform.*, t. XXXII, col. 1081-1085.

La pénitence, au dire des réformateurs, aurait subi une évolution analogue. Bien qu'ils parlent parfois du *sacrement de pénitence*, Luther et Mélanchthon entendent bien que l'Eglise a totalement perverti la notion de pénitence inculquée par l'Evangile. L'Eglise n'avait reçu du Christ qu'un ministère à remplir en excitant le pécheur à revenir aux sentiments de son baptême. A ce ministère de la parole, l'Eglise a substitué un pouvoir qu'elle exerce moyennant les trois éléments dont elle a constitué le *sacrement* nouveau. Luther, *Captivité de Babylone*, Weimar, t. VI, p. 543-544, 572. La pensée de Mélanchthon, matière des expressions différentes, se relie à celle de Luther. *Apologia confessionis*, a. 12 (5), dans *Symbolische Bücher*, p. 167 sq. Calvin, de son côté, déclare que la pénitence n'est devenue, dans l'Eglise romaine, un *sacrement* que parce que cette Eglise a défigurée « une cérémonie ordonnée pour continuer notre foi en la remission des péchés et ayant promesse des clés ». *Instit. chrét.*, I. IV, c. XIX, n. 16, *Corp. reform.*, t. XXXII, col. 1095.

L'extrême-onction ne saurait être un *sacrement*. Primitivement elle n'aurait été, dans la pensée de l'auteur de l'épître de saint Jacques, qu'un rite comportant une promesse de guérison pour les malades.

Mais, dit Luther, qui ne voit que cette promesse ne se réalise que rarement, et même jamais? Sur mille, il y en a une à peine qui se rétablit; et encore personne ne l'attribue au *sacrement*, mais à la nature ou aux remèdes. » *Captivité de Babylone*, t. VI, p. 569-570. Pour Calvin, l'extrême-onction n'était qu'un des moyens employés pour guérir les malades, par application de ce don des miracles dont jouissait la primitive Eglise. Mais, dans l'Eglise catholique, ce rite est devenu « une bastellerie et singerie par laquelle, sans propos et sans utilité, ils (les catholiques) veulent contrefaire les apôtres ». *Instit. chrét.*, I. IV, c. XIX, n. 18-20, *Corp. reform.*, t. XXXII, col. 1098 sq. Mélanchthon a des propos semblables. *Apologia confessionis*, a. 13 (7), *Symbolische Bücher*, p. 203; *Loc communes*, II<sup>a</sup> *et*as, dans *Corp. reform.*, t. XXI, col. 470; cf. II<sup>a</sup> *et*as, col. 1100.

Conformément au système protestant de l'universel sacerdoce des fidèles, les novateurs étaient obligés de nier le *sacrement* de l'ordre. Il n'est pas question de *sacrement d'ordre* dans l'Evangile; c'est le « fanatisme » Denys l'Aréopagite qui l'a inventé. *Captivité de Babylone*, Weimar, t. VI, p. 572. Tous les baptisés sont prêtres : les prêtres « ordonnés » n'exercent qu'un ministère qui sert à ce que leur assemblée l'ensemble des fidèles. L'ordination est une simple cérémonie ecclésiastique, analogue à la bénédiction des vases sacrés. Voir ici, t. XI, col. 1337-1338. Conclusion : si le sacerdoce est considéré par les catholiques comme un *sacrement* véritable, c'est qu'il y a eu, de leur part, une déformation de rôle des ministres primitifs,

prêtres et évêques. On trouve des idées analogues chez Mélanchthon, Calvin, Théodore de Bèze, Zwingli.

Quant au mariage, il ne saurait être question, disent les réformateurs, de le considérer comme un *sacrement* : « Dans tout *sacrement*, dit Luther, se trouve la parole de la promesse divine, à laquelle doit croire celui qui reçoit le signe ; le signe, à lui seul, ne saurait constituer un *sacrement*. Or, nulle part, il n'est écrit que celui qui prend femme recevra la grâce de Dieu. Mieux : aucun signe n'a été lié par Dieu au mariage... » *Captivité de Babylone*, t. VI, p. 550 sq. Au fond, le mariage n'est qu'une nécessité physique imposée par la nature. *A la noblesse chrétienne* (1520), t. VI, p. 422; *Sermon sur le mariage* (1522), t. X b, p. 276. Voir pour Calvin, *Instit. chrét.*, I. IV, c. XIX, n. 34, *Corp. reform.*, t. XXXII, col. 1121-1125; *Commentaire de l'épître aux Ephésiens*, *Corp. reform.*, t. LXXIX, col. 227. Mélanchthon est plus hésitant dans sa manière de parler, mais au fond, il est, quant à la doctrine, d'accord avec Luther.

L'explication des protestants orthodoxes part d'un principe non seulement contestable, mais faux : c'est que le Christ aurait dû instituer les *sacrements* avec les cérémonies telles que nous les avons aujourd'hui. Or, il est évident que le point de départ de nos *sacrements* n'a pas été aussi explicitement déterminé dans les autres *sacrements* que dans le baptême et dans l'eucharistie. Les théologiens catholiques les plus sérieux l'admettent. Voir plus loin. Il faut donc admettre que l'Eglise a reçu un certain pouvoir ministériel, non pas certes pour instituer le *sacrement*, mais pour en déterminer certaines modalités non envisagées par le Christ. En second lieu, tout en admettant que la sainte Ecriture seule est insuffisante pour démontrer l'institution de tous les *sacrements* par Jésus-Christ et qu'il est indispensable d'avoir recours à l'enseignement traditionnel de l'Eglise, il ne convient pas de céder trop facilement aux affirmations protestantes concernant le prétendu silence des Ecritures sur l'institution des *sacrements*. La position que nous avons adoptée plus haut, voir col. 498, nous semble répondre aux exigences de la vérité historique et fournir cependant une base solide de réfutation.

En réalité, si l'on veut être logique, il faut dire avec Harnack, que la doctrine luthérienne de la foi justificatrice et de la certitude du salut implique la négation des *sacrements*. *Dogmengeschichte*, 4<sup>e</sup> édit., t. III, p. 850 sq. Si Luther a cru devoir, en raison de leur fondement scripturaire, conserver le baptême et l'eucharistie, il s'efforce de concilier l'existence de ces deux *sacrements* avec son système, en expliquant que les *sacrements* *non impletur dum fiunt, sed dum creduntur*. Id. *ibid.*, p. 851, et en ne voyant en eux qu'une forme particulière de la parole salvifique de Dieu. Id., *ibid.* Le véritable et seul *sacrement* est ainsi la parole de Dieu; il a fallu la polémique contre les sacramentaires pour que Luther revint à une conception plus rapprochée du dogme catholique. C'est ainsi que dans les articles de Smalkalde, Luther affirmera que Dieu ne donne sa grâce *per vocale verbum et sacramenta* et que *quidquid sine verbo et sacramentis jactatur ut spiritus sit ipse diabolus*. Part. III, a. 8, *Symbolische Bücher*, p. 321. Même conception dans la *Confession d'Augsbourg*, a. 5; id., *ibid.*, p. 39. Cf. Harnack, *op. cit.*, p. 880. C'est dans cet ordre d'idées que Luther affirme que le baptême des petits enfants est un vrai *sacrement*. Cf. Harnack, *op. cit.*, p. 881. Le luthéranisme est en opposition avec les idées de Calvin, de Zwingli et des piétistes de tout genre (sectes d'Angleterre et d'Amérique) jusqu'à nos jours et à toujours professé, dit Harnack, une doctrine sacramentaire rapprochée de la conception catholique. *Op. cit.*, p. 895. Aussi Harnack reproche-t-il au luthéranisme orthodoxe de

n'être qu'une « mauvaise réplique du catholicisme ». Id., *ibid.* Sur la position des luthériens actuels, voir Kaftan, *Dogmatik*, 3<sup>e</sup> édit., Leipzig, 1909, § 64.

2<sup>o</sup> L'explication du modernisme et du protestantisme libéral. — Pour les modernistes aucun sacrement n'a été institué par Jésus-Christ : « On peut dire que Jésus, au cours de son ministère, n'a ni prescrit à ses apôtres, ni pratiqué lui-même aucun règlement du culte extérieur qui aurait caractérisé l'Évangile comme religion. Jésus n'a pas plus réglé d'avance le culte chrétien qu'il n'a réglé formellement la constitution et les dogmes de l'Église... L'Évangile, comme tel, n'était qu'un mouvement religieux, qui se produisait au sein du judaïsme, pour en réaliser parfaitement les principes et les espérances. Il serait donc inconcevable que Jésus, avant sa dernière heure, eût formulé des prescriptions rituelles. Il n'a pu y songer qu'à ce moment suprême, lorsque l'accomplissement immédiat du règne messianique apparut comme impossible en Israël, et qu'un autre accomplissement, mystérieux dans sa perspective, obtenu par la mort du Messie, resta la dernière chance du royaume de Dieu sur la terre... » A. Loisy, *L'Évangile et l'Église*, c. vi. Et, comme explication : « On prétend encore sans difficulté, dans le Nouveau Testament, que l'Église n'a été fondée et les sacrements n'ont été institués, à proprement parler, que par le Sauveur glorifié. Il s'ensuit que l'institution de l'Église et des sacrements par le Christ est, comme la glorification de Jésus, un objet de foi, non de démonstration historique. Loisy, *Autour d'un petit livre*, p. 227. Comme l'Église, les sacrements, non prévus par le Christ, sont donc le résultat d'une évolution lente et graduelle. Aussi, « les sacrements sont nés de ce que les apôtres et leurs successeurs, sous la poussée des circonstances et des événements, ont interprété une idée et une intention du Christ. » Décret *Lamentabili*, prop. 40, Denz.-Bannw., n. 2040. Ainsi, on ne me pas que Jésus-Christ ait posé le principe sacramental; mais il l'a posé comme il a posé le principe du dogme et de la hiérarchie. C'est la conscience chrétienne qui a, sous la poussée de l'enseignement du Christ, établi l'Église, formulé le dogme, institué la hiérarchie et les sacrements.

Pour éluder les définitions du concile de Trente, le modernisme prétend qu'en ces définitions le point de vue de la foi et celui de l'histoire sont confondus, comme s'il pouvait y avoir une séparation radicale entre l'un et l'autre! Aussi, d'après les modernistes,

les opinions que se faisaient les Pères de Trente sur l'origine des sacrements, et qui ont sans doute influencé leurs canons dogmatiques, sont fort éloignées de celles qui, à juste titre, regardent aujourd'hui parmi les critiques et les historiens du christianisme ». Prop. 39, Denz.-Bannw., n. 2039. Cf. Loisy, *op. cit.*, p. 255 : « Si donc il est une chose évidente, c'est que l'idée générale de l'institution sacramentelle, comme elle est énoncée dans les décrets du concile de Trente, n'est pas une représentation historique de ce qu'a fait Jésus ni de ce qu'a pensé l'Église apostolique, mais une interprétation authentique, je veux dire, autorisée pour la foi, du fait traditionnel. » Sans doute, les opinions que les Pères du concile de Trente ont pu émettre au cours des discussions conciliaires n'ont pas la même valeur ni la même certitude que leurs décisions dogmatiques. Mais les décisions, par le seul fait que le Saint-Esprit qui assiste l'Église les a permises, ont une valeur absolue, indépendante des opinions que pouvaient avoir personnellement les Pères.

Il est curieux de constater que les modernistes ne font, en somme, que reproduire les assertions des protestants libéraux. Pour ceux-ci, comme pour ceux-là, le Christ n'a institué qu'une religion sans

culte extérieur et sans sacrement. D'après Harnack, l'essence du christianisme consiste uniquement dans la révélation de la paternité de Dieu. Le dogme et les sacrements catholiques sont étrangers au christianisme tel que l'a voulu son fondateur; ils sont des altérations de l'œuvre que Jésus est venu accomplir. *L'essence du christianisme*, trad. franç., Paris, 1907, p. 86 sq.; cf. A. Sabatier, *Esquisse d'une philosophie de la religion, d'après la psychologie et l'histoire*, Paris, 1897, p. 208 sq.; 232 sq. Au fond, cette orientation de la pensée religieuse relève d'un problème plus vaste, celui de la critique de la connaissance. Toute religion impliquant un principe d'autorité extérieure et se manifestant dans des pratiques de culte, telles que les sacrements, doit admettre des éléments objectifs de connaissance à l'origine de la foi. Or, précisément, la plupart des protestants libéraux repoussent l'élément objectif de la religion. Le subjectivisme kantien les a enivrés. « On conçoit écrit O. Pfleiderer, (la défiance envers Kant) d'une religion qui repose depuis quinze siècles sur le principe de l'autorité sacerdotale. Mais l'Église protestante, qui secoue le joug de cette autorité, qui a revendiqué les droits de la conscience individuelle, qui a pris pour unique principe la foi, c'est-à-dire le don du cœur à la volonté divine, cette Église ne devait-elle pas reconnaître dans la religion de la conscience, telle que Kant l'a conçue, l'esprit de son esprit? » *Geschichte der Religionsphilosophie*, p. vi. Comparer l'encyclique *Pascendi*, Denz.-Bannw., n. 2072. La religion, pour les protestants libéraux, et pour les modernistes, consista donc uniquement dans le sentiment religieux. Tout ce qui est extérieur à l'âme, comme le dogme, qui est imposé du dehors par une autorité, et les sacrements, doit être rejeté. La religion véritable doit être de culte en esprit et en vérité. A. Sabatier, *op. cit.*, p. iii, et p. 3-63. Comparer l'encyclique *Pascendi*, *ibid.*, n. 2071. C'est donc dans la réfutation des principes philosophiques qui dominent cette conception, plus encore que dans l'appel à l'autorité de l'Écriture et de la Tradition, qu'il faut chercher la refutation des thèses du protestantisme libéral et du modernisme sur l'origine des sacrements.

3<sup>o</sup> L'explication purement rationaliste. — Elle complète la précédente. Puisque les sacrements n'ont pas leur origine historique dans l'institution du Christ, ils ont pour point de départ des emprunts faits au paganisme. Aux II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles, l'Église se serait appropriée, en les modifiant un peu, les usages superstitieux des mystères païens, afin de se concilier plus facilement les esprits du monde gréco-romain. On insiste sur les ressemblances qui existent entre les rites chrétiens et certains rites païens.

Pour le baptême, on fait valoir que la religion de Mithra imposait à ses initiés un rite baptismal, accompagné d'autres cérémonies analogues à la confirmation et à la communion. On trouve d'ailleurs une étude sur le baptême chez les différents peuples de l'antiquité dans l'*Encyclopaedia of religion and ethics*, d'Edimbourg, art. *Baptism*, t. II (1909) et *Initiation*, t. VI (1914); cf. P. Gardner, *The religious experience of saint Paul*, Londres, 1913; Loisy, *L'initiation chrétienne*, dans *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, H. ser., t. V, p. 198 sq. Rites de l'initiation du culte d'Isis en Babylonie, purification chez les Perses, baptême de la religion manichéenne, bain de purification dans la mer des Indes initiés aux mystères d'Éleusis, ablution des initiés dans les mystères d'Isis. De plusieurs de ces pseudo-baptêmes, Tertullien nous a déjà entretenus. Cf. *De baptismo*, v, P. L., t. I, col. 1205. D'après A. Sabatier, le baptême chrétien ne serait autre que le baptême de Jean-Baptiste. Cf. *Les religions d'autorité et la religion de l'esprit*,

Paris, 1904, p. 101-104. S'il ne s'agit pas ici d'emprunt païen, il s'agit tout au moins d'emprunt non chrétien déformant la notion par le clivage de baptême d'eau, pour ne lui laisser que le baptême « d'esprit et de feu ».

Il est difficile de soutenir la thèse de l'emprunt quand on examine sans parti pris les rites païens et nos rites chrétiens. Dans les rites païens, les purifications n'enlèvent au candidat à l'initiation que les saillies matérielles de son impureté cérémonielle; le baptême purifie vraiment l'âme du catéchumène. Le baptême chrétien, au contraire, est l'acte d'une nouvelle vie morale, conforme aux exigences de son nouvel état; le myste n'est pas un converti, il continue sa vie précédente. « L'initiation était dans la vie des initiés (aux mystères d'Éleusis) un événement considérable, propre à exalter leur foi en Déméter et dans ses promesses, mais non le début d'une existence nouvelle... » « Cette pureté (des purifications) est toute matérielle. Que, plus tard, les philosophes aient voulu y voir une image, un symbole de la pureté de l'âme bien supérieure à celle du corps; que, dans quelques inscriptions de l'époque gallo-romaine, le règlement prescrive aux visiteurs du dieu d'avoir l'âme pure aussi bien que les mains, c'est possible. Mais, parmi les témoignages qui nous sont parvenus sur la préparation aux mystères, il n'y a pas trace d'instruction ou de purification morale, pas de prescription pour réparer ou expier les fautes commises, pas d'exhortation à les éviter dans l'avenir. » P. Foucart, *Recherches sur l'époque et la nature des mystères d'Éleusis*, Paris, 1895, p. 403, 289. Aucun rapport d'ailleurs entre les rites de l'initiation païenne et le rite du baptême chrétien. Les rites de purification dans l'initiation païenne ne sont que des préparations à l'initiation même; ils étaient suivis de sacrifices, de processions, et c'était seulement alors que commençait la célébration des grands mystères, initiant le candidat au grade de myste. Le baptême chrétien, au contraire, est lui-même une purification du péché et une introduction du néophyte dans le corps de l'Église en même temps qu'une union mystique avec Jésus-Christ. Cf. I Cor., xii, 12; Rom., vi, 3; Gal., ii, 26, 27; Col., ii, 13. De ces divers textes, il ressort que le baptême chrétien ne produit pas son effet d'une manière mécanique comme l'initiation païenne; il agit d'une façon spirituelle. Le baptême qui unit le catéchumène à la mort et à la résurrection du Christ, n'est et ne peut être qu'une opération spirituelle. C'est l'union au Christ qui nous fait enfants de Dieu, et cette union est opérée par la foi et par le baptême; mais ni l'union effective du baptême ne peut se produire sans l'union affective de la foi, ni l'union affective de la foi sans quelque relation intrinsèque à l'union effective du baptême; c'est parce que l'union affective de la foi tend essentiellement à l'union effective du baptême qu'elle devient elle-même effective; et les deux conceptions, loin d'être opposées, se rejoignent. » F. Prat, *La théologie de saint Paul*, t. II, Paris, 1912, p. 377. Enfin, si les religions de mystères, et en particulier les mystères d'Éleusis, assuraient à leurs initiés l'immortalité de l'âme et une vie bienheureuse après la mort, il ne faudrait pas croire que saint Paul leur aurait emprunté ces vérités, qui sont d'ailleurs le bien commun de l'humanité. Étant donné le baptême, la foi, l'union au Sauveur, il n'a fait que développer l'enseignement de Jésus-Christ. Marc., xvi, 7, énoncé généralement mis en pratique dès les temps apostoliques, Act., ii, 38, et viii, 12.

Le baptême ne peut pas être de trouver l'origine de l'eucharistie dans des emprunts aux mystères d'Éleusis. On a fait état d'un passage de Clément d'Alexandrie, *Pæd.*, I, II, c. II, n. 21, P. G., t. viii, col. 429 CD,

rapportant un fragment du rituel des mystères d'Éleusis, montrant que l'initié mangeait et buvait. Voir aussi un autre fragment, xv, qu'on retrouve chez Firmicus Maternus. *De errore profanarum religionum*, c. xix, P. L., t. xii, col. 1022 sq. On a essayé aussi de trouver des rapports entre la cène et les mystères dionysiens et orphiques, dans lesquels l'initié dévorait la chair crue d'un animal.

Quoi qu'il en soit de ces faits et d'autres qu'on pourrait encore ajouter — notamment les repas sacrés des mystères de Mithra — il est impossible de trouver dans la cène chrétienne une transposition de ces repas sacrés.

En somme, si l'on peut découvrir entre les mystères chrétiens et les mystères païens certaines analogies lointaines, si l'on peut même admettre que saint Paul, avant connu les mystères païens, soit directement, soit par l'intermédiaire des convertis, a pu prendre de ces mystères quelques expressions pour les transposer dans le langage chrétien, si, enfin, quelques idées générales communes, qui se trouvent d'ailleurs à la base de beaucoup de religions différentes, peuvent à la fois se rencontrer dans le christianisme et dans les mystères païens, il reste qu'une différence profonde, au point de vue moral et religieux, sépare les cultes orientaux et le christianisme, tel qu'il apparaît chez saint Paul. Voir ici EUCHARISTIE, t. v, col. 1112 sq., et, dans le *Diction. apologetique de la foi catholique*, les deux articles *Mithra* et *Mystères païens (Les)* et *saint Paul*. Cf. Vinard de La Boulaye, *L'étude comparée des religions*, Paris, 1931, spécialement t. I, p. 310-372; 518, note 1 où l'on trouvera une abondante bibliographie.

II. EXPLICATIONS CATHOLIQUES. — 1<sup>o</sup> *Quelques principes théologiques.* — Avant tout, il importe de résumer les principes posés par saint Thomas, *Sum. theol.*, II<sup>o</sup>, q. LXIV, a. 1-4. Dieu seul, en tant qu'agent principal, peut produire dans l'âme l'effet intérieur qu'y cause le sacrement (a. 1); donc Dieu seul peut, en tant qu'agent principal, être l'auteur des sacrements. Seul il a donc, à l'égard des sacrements, la puissance d'autorité (a. 2). Le Christ, Dieu et homme, opère dans l'âme l'effet intérieur du sacrement, en tant que Dieu, par une puissance d'autorité, en tant qu'homme par une puissance ministérielle principale, que lui communique la divinité, puissance que les théologiens appellent *puissance d'excellence* (a. 3). Cette puissance d'excellence s'affirme sous quatre aspects différents. Tout d'abord, les mérites et la vertu de la passion du Christ opèrent dans les sacrements; le sacrement est un instrument uni à l'humanité sainte (*instrumentum conjunctum*) et recevant d'elle la puissance de produire la grâce dans l'âme. En second lieu, c'est au nom du Christ que les sacrements sont faits et administrés: la vertu de la passion du Christ agit dans les sacrements et nous atteint par la foi, que nous ne pouvons manifester qu'en invoquant, dans l'administration des sacrements, le nom et l'autorité du Christ. Ensuite, le Christ, comme homme, a la puissance d'instituer les sacrements: s'il a la puissance de rendre les sacrements vivifiants par une action dérivée de sa passion, il a la puissance d'instituer les sacrements. Enfin, sa puissance sanctificatrice n'est pas nécessairement liée à l'action sacramentelle: les sacrements dépendent du Christ, non le Christ des sacrements. En fait nous le voyons, dans l'Évangile, remettre, sans aucun sacrement, les fautes du paralytique et celles de la pécheresse (a. 4).

Tous les théologiens admettent que le Christ ne pouvait communiquer à personne la puissance d'autorité qu'il possède, comme Dieu, sur les sacrements: cette puissance d'autorité est une prérogative divine, incommunicable aux simples créatures. Quant à la



puissance d'excellence qui lui appartenait comme homme, les théologiens sont d'accord pour proclamer qu'en fait, le Christ ne l'a, de fait, communiquée à personne. Le Christ a agi ainsi « pour empêcher les fidèles de mettre leur espérance dans un homme et dans la crainte que la multiplicité et la diversité des sacrements n'introduisissent la division dans l'Église ». S. Thomas, *Sum. theol.*, III<sup>e</sup>, q. LXIV, a. 4, ad 1<sup>um</sup>. Quelques-uns vont même plus loin et affirment qu'une telle communication de pouvoir était impossible. Telle est l'opinion de Scot, *In IV<sup>um</sup> Sent.*, dist. I, q. III; de Biel, *ibid.*, q. II, a. 3; de Durand de Saint-Pourçain, *ibid.*, dist. II, q. 1, n. 4. L'opinion contraire, enseignant la possibilité d'une telle communication de pouvoir, est enseignée par le plus grand nombre des théologiens. Cf. Salmanticenses, *De sacramentis in communi*, disp. VI, dub. II; Gonet, *op. cit.*, disp. V, a. 2.

2<sup>e</sup> Institution immédiate ou médiate des sacrements? — 1. *Comment se pose cette question.* — Les principes qu'on vient de rappeler nous permettent de formuler deux assertions : la première est que le Christ, comme Dieu, a institué les sacrements en usant de sa puissance d'autorité; la seconde, c'est que le Christ, comme homme, a institué les sacrements en usant de sa puissance d'excellence. Quand on parle d'institution médiate des sacrements, il ne s'agit donc pas d'imaginer une communication générale faite par le Christ aux apôtres de son pouvoir d'excellence à l'égard des sacrements. Aucun théologien même n'a rêvé d'une commission générale donnée aux apôtres par le Christ, en vue d'instituer, comme il leur plairait, les sacrements destinés à appliquer aux hommes ses propres mérites. La question précise que se posent ici les théologiens est celle-ci : certains sacrements ont-ils pu être institués par les apôtres ou par l'Église, à qui le Christ ou l'Esprit-Saint aurait confié la charge de déterminer certains rites, ainsi que l'effet à produire par le moyen de ces rites en vue de communiquer aux hommes une grâce sacramentelle déterminée? Ou bien faut-il admettre que Jésus-Christ a lui-même immédiatement institué tous les sacrements et chacun d'eux, et quant à la grâce sacramentelle à produire et quant au rite producteur de cette grâce?

Les raisons pour lesquelles la question de l'institution médiate de certains sacrements ne peut pas se poser sont principalement d'ordre positif. Tout d'abord — et c'est l'argument des protestants pour réduire le nombre des sacrements à deux — il n'est fait mention dans l'Écriture sainte que de l'institution immédiate de deux sacrements : le baptême et la sainte eucharistie. Il faut donc admettre que les apôtres ou l'Église ont reçu le pouvoir d'instituer les autres. Ensuite, les faits historiques semblent exiger, pour certains sacrements, une institution seulement médiate. « Les sacrements sont des rites concrets, composés de matière et de forme. A leur institution immédiate appartient donc la détermination immédiate de leur matière et de leur forme. Mais le Christ n'a pas déterminé les matières et les formes de tous les sacrements. Donc, il n'a pu être leur auteur immédiat. » Salmanticenses, *op. cit.*, disp. VI, dub. 1, n. 8. Et, comme exemples, on cite le sacrement de l'ordre, pour lequel le Christ certes n'a pas déterminé la manière de le conférer, de sorte que le rite de l'ordination est différent chez le Latín et chez les Orientaux. Pour le sacrement de mariage, aucune matière, aucune forme n'a été déterminée par le Christ. De plus, il faut admettre qu'en modifiant la forme du sacrement, on en change substantiellement le rite et on constitue pour ainsi dire un nouveau sacrement. Or, les apôtres ont modifié la forme d'au moins un sacrement, celui de baptême qui se conférait d'abord au nom de Christ, et qui, ensuite, fut conféré

au nom de la Trinité, *ibid.* Nous donnons ces raisons des Salmanticenses pour ce qu'elles valent, mais pour montrer que des théologiens fermement attachés aux solutions thomistes n'ignoraient pas les difficultés soulevées : « a bon droit d'ailleurs — par la critique moderne. Sur le baptême conféré au nom de Jésus, voir t. II, col. 172. On pourrait ajouter la difficulté provenant de l'addition de l'onction au rite primitif de l'imposition de la main dans le sacrement de confirmation. »

2. *Une solution de théologiens catholiques avant le concile de Trente : institution médiate de quelques sacrements.* — Les termes institution médiate, institution immédiate ne se trouvent pas chez les auteurs anciens, mais leurs expressions ont un sens analogue. Saint Thomas, dans les questions controversées sur ce sujet, emploie, pour désigner l'institution immédiate par le Christ, la formule : *instituit per seipsum*, et c'est ainsi qu'il déclare dans le Commentaire sur les Sentences que Jésus-Christ institua tous les sacrements par lui-même, bien qu'il ne les ait pas tous promulgués par lui-même et qu'il ait réservé à ses apôtres le soin d'en faire la promulgation. Cf. *In IV<sup>um</sup> Sent.*, dist. I, q. 1, a. 1.

La controverse a porté spécialement sur la confirmation et l'extrême-onction. On trouvera ici l'exposé des opinions pour la confirmation, t. III, col. 1070-1072; pour l'extrême-onction, t. V, col. 1988-1989. On rencontre aussi des hésitations au sujet de la pénitence : voir Guillaume d'Auxerre, *Summa aurea*, l. IV, tit. II, c. III; Alexandre de Hales, *Summa*, part. IV, q. LIX, memb. 3; et S. Bonaventure, *In IV<sup>um</sup> Sent.*, dist. XVII, a. 1, q. II. Deux auteurs du XIV<sup>e</sup> siècle, Pierre de La Palu et Capréolus, ont parfois été présentés comme partisans, pour la confirmation et l'extrême-onction, d'une simple institution apostolique. Mais c'est à tort, car l'un et l'autre affirment vouloir tenir l'opinion de saint Thomas contre l'opinion d'Alexandre et de Bonaventure. Leur hésitation porte sur un point unique : le saint chrême et l'huile des infirmes doivent-ils, d'institution divine, être bénits par l'évêque; ou bien le pape peut-il autoriser les prêtres à se servir d'huile non bénite ordinaire, sans que pour autant le sacrement devienne invalide. Cf. Pierre de La Palu, *In IV<sup>um</sup> Sent.*, dist. VII, q. IV, a. 1; Capréolus, *ibid.*, q. II, a. 3.

L'opinion d'une institution des sacrements par l'Église (institution purement ecclésiastique) était, même avant le concile de Trente, totalement inadmissible. Et quand on attribue à Alexandre de Hales l'opinion que la confirmation aurait été instituée à un concile provincial de Meaux de 845, cf. *Summa theol.*, l. IV, q. IX, memb. 1, on dépasse peut-être la pensée d'Alexandre. Voici une interprétation probable : *Institutum fuit hoc sacramentum Spiritus Sancti instinctu in concilio Meldensi quantum ad formam verborum et materiam elementarem, cui (ritui) etiam (sicut et ritui antea usado) Spiritus Sanctus contulit virtutem sanctificandi*. Cf. de Baets, dans *Revue thomiste*, t. XIV, 1906, p. 31.

L'opinion d'une institution des sacrements par les apôtres (institution apostolique) semble condamnée par les définitions de Trente, relatives à l'institution des sacrements. Voir ci-dessus, les raisons pour lesquelles l'interprétation d'une institution immédiate s'impose, col. 557. Est-ce à dire, pour autant, que l'opinion de saint Bonaventure et d'Hugues de Saint-Victor soit éliminée par ces définitions conciliaires? Certains auteurs en doutent. Même en interprétant d'une institution immédiate le texte de Trente, il faudrait prouver que l'opinion de saint Bonaventure équivalait à enseigner l'institution médiate. Or, une telle équivalence n'est pas chose certaine. Car une institu-

tion faite par le Saint-Esprit dans les apôtres, en tant qu'organes de la révélation, diffère considérablement de l'institution médiate telle qu'on la décrit habituellement. Ce serait, en réalité, une institution divine immédiate. En parlant strictement, les apôtres seraient, non les auteurs, mais les simples promulgateurs des sacrements et les sacrements institués de cette façon par l'Esprit du Christ agissant dans les apôtres seraient en réalité les sacrements du Christ, tout comme est dite doctrine catholique la doctrine tout entière du Nouveau Testament, même celle qui leur fut communiquée par le Saint-Esprit après l'ascension. Cf. Van Noort, *De sacramentis*, t. I, n. 96. Il n'est pas question de rendre droit de cette à une opinion abandonnée aujourd'hui par tous; on explique simplement que l'hypothèse d'une institution n'est atteinte ni directement ni indirectement. Le concile de Trente a voulu simplement définir que l'institution des sacrements est de droit divin.

3. *Les solutions des théologiens catholiques après le concile de Trente.* — Après le concile de Trente, tous les théologiens acceptent de parler d'institution immédiate de tous les sacrements par le Christ. Toutefois, il reste encore à résoudre les difficultés historiques — et dogmatiques, par contre-coup — inhérentes aux modifications subies au cours des siècles dans les éléments visibles des sacrements, matière et forme. Voir ces mots, t. X, col. 342. Toutefois, un point de départ plus précis a été fourni à la discussion par le concile de Trente lui-même.

Parlant du pouvoir de l'Église sur les sacrements, le concile a précisé la doctrine officielle en ces termes : « Le concile déclare que l'Église a toujours possédé le pouvoir de statuer ou de modifier, dans la dispensation des sacrements, en respectant leur substance (*salva illorum substantia*), ce qu'elle juge le plus utile au bien des fidèles ou au respect des sacrements eux-mêmes, selon la diversité des temps, des lieux et des conjonctures. » Sess. XXI, c. II, Denz.-Bannw., n. 931. Avec logique, les théologiens posttridentins estiment qu'il faut rapporter à l'institution immédiate du Christ « la substance des sacrements ». Mais les difficultés et les divergences commencent quand il s'agit de déterminer quel est la substance des sacrements. Et l'on aperçoit bien, à ce qu'il est, si le texte conciliaire a déplacé quelque peu la question, il ne l'a point résolue, et n'a pas voulu la résoudre. En vue d'esquisser une solution, la théologie catholique distingue l'institution *in individuo*, *in specie*, *in genere*. L'institution *in individuo* serait celle dans laquelle le Christ aurait déterminé la substance des sacrements jusque dans ses derniers éléments. L'institution *in specie* est celle dans laquelle le Christ aurait déterminé l'élément sensible, matière et forme, des sacrements, non pas peut-être jusque dans ses derniers éléments individuels, mais du moins en spécifiant à quels éléments physiques il entendait attacher la signification sacramentelle. Enfin, l'institution *in genere* n'aurait eu en vue que l'élément métaphysique du sacrement, c'est-à-dire le signe efficace de la grâce, quels que soient les éléments physiques auxquels devrait être attaché ce signe, étant supposé par ailleurs que ces éléments, laissés au choix des apôtres ou de l'Église, soient aptes à exprimer cette signification.

Quelques auteurs attaquent cette terminologie : de la déclaration tridentine, disent-ils, il résulte que l'Église ne peut rien retrancher ni ajouter à la substance du sacrement. Le sacrement, institué par Jésus-Christ, est ce qu'il est. A quoi bon parler d'éléments individuels, spécifiques, génériques? Cf. A. Straub, *De Ecclesia Christi*, t. II, Innsbruck, 1912, n. 710. Pratiquement cependant, c'est, faute de mieux, à cette terminologie qu'il convient de recourir pour saisir sur le vif les nuances qui séparent les théologiens. Cf.

Chr. Pesch, *Praelectiones dogmaticae*, t. VI, n. 219, note 1.

a) *Institution « in individuo ».* — D'une manière générale, personne ne soutient que le Christ ait institué les sacrements jusque dans leurs derniers éléments individuels. A moins d'attacher de l'importance aux rêveries d'une Catherine Emmerich, on est bien forcé de constater que l'Église grecque observe d'autres rites que l'Église latine dans l'administration de certains sacrements (l'ordre en particulier), et personne cependant ne peut dire que dans l'une ou dans l'autre Église, les sacrements ne sont pas valablement administrés. De plus, même dans l'Église latine, les rites de l'administration des sacrements ne sont pas demeurés les mêmes. Autrefois, l'ordination se faisait sans porrection des instruments; aujourd'hui, certains estiment cette porrection comme une partie essentielle du rite.

b) *Institution « in specie ».* — Les théologiens distinguent entre le baptême et l'eucharistie d'une part, et les autres sacrements d'autre part. En ce qui concerne le baptême et l'eucharistie, tous les théologiens sont d'accord pour affirmer que le Christ les a institués, en déterminant la nature même de leurs éléments sensibles, matière et forme, même *usque in speciem infimam*. C'est-à-dire que, pour la matière du baptême, il a choisi non seulement l'eau (*species*), mais l'eau naturelle (*species infima*), et pour la matière de l'eucharistie, non seulement le pain (*species*), mais le pain de froment (*species infima*). Quant à la détermination de la forme, il s'agit, non des sons et de l'idiome, mais du sens et de la signification : Jésus parlait en araméen; il n'a jamais entendu attacher à cet idiome la forme des sacrements de baptême et d'eucharistie.

Quant aux sacrements autres que le baptême et l'eucharistie, un certain nombre de théologiens estiment qu'ici encore, l'institution du Christ fut *in specie*, et quant à la matière et quant à la forme. Ainsi Suarez, *De sacramentis*, disp. II, sect. II et S. Alphonse de Liguori, *Theologia moralis*, l. VI, n. 12 (et saint Alphonse se place sous le patronage de saint Thomas, *Sum. theol.*, III<sup>a</sup>, q. LX, a. 5 et ad 1<sup>am</sup>). Saint Alphonse cite d'ailleurs des théologiens, dont le plus connu est le continuateur de Tournely, partisans de cette opinion. Cette opinion est présentée non comme une doctrine certaine (comme c'est le cas pour le baptême et l'eucharistie), mais simplement comme une opinion plus probable. Parmi les théologiens plus récents, il faut citer Chr. Pesch, *Praelectiones dogmaticae*, t. VI, n. 222, qui, comme saint Alphonse, s'abrite sous l'autorité de saint Thomas, *loc. cit.*; d'Adrien VI, *De baptismo*, édition romaine de 1522, fol. x, p. 2, col. 1 et 2; de Tolet, *In III<sup>am</sup> part. Summæ S. Thomæ*, q. LXIV, a. 2; de Bellarmin, *Controv. De sacramentis*, l. I, c. XXI; De ordine, c. IX, fine; de Vasquez, disp. CXXIX, c. v; de Franzelin, *De sacramentis*, th. v, p. 47 (qui admettrait cependant une exception pour l'ordre; cf. note 1); de De Augustinis, *De re sacramentaria*, th. XIII, etc.

Enfin, parmi les contemporains, tiennent cette doctrine : Van Rossum, *De essentia sacramenti ordinis*, 2<sup>e</sup> édit., Rome, s. d. (1931), n. 474 sq.; Lépicier, *De sacramentis in communi*, q. v, appendix II, p. 195-202; Lercher, *Institutiones theologiae dogmaticae*, t. IV, n. 238 sq.; F. Diekamp-Hoffmann, *Theologia dogmaticæ manuale*, t. IV, p. 21-23; J.-B. Umberg, S. J., *Systema sacramentarium*, Innsbruck, 1930, n. 46-47. Ces auteurs précisent, en général, deux points. Le premier est que l'institution du Christ, pour les cinq sacrements autres que le baptême et l'eucharistie, n'a pas déterminé la forme et la matière *in specie infima*, ἐν ἁπλοῦς. L'institution du Christ doit comporter une

certaine latitude. Van Rossum, *op. cit.*, n. 476. Le second rejoint l'observation de Van Noort à propos de la thèse de saint Bonaventure; voir ci-dessus, col. 549. Le Christ devrait être dit l'auteur immédiat des sacrements, même s'il avait laissé aux apôtres le soin de déterminer la matière et la forme sous l'inspiration du Saint-Esprit. Chr. Pesch, *op. cit.*, n. 222; Van Rossum, n. 479.

Les arguments invoqués pour prouver cette opinion sont principalement, sinon exclusivement, d'ordre théologique. Umberg considère que cette opinion doit jouir du préjugé favorable « puisque, *a priori*, on peut dire que le Christ a institué les matières et formes des sacrements dans leurs éléments spécifiques, lui qui a institué les sacrements comme des actions vicaires devant être faites en son nom et en son autorité personnelle pour signifier et produire des effets voulus par lui-même. » *Op. cit.*, n. 47. De plus, la doctrine même de l'Église nous invite à nous y rallier. L'Église, en effet, n'a aucun pouvoir sur la substance même des sacrements : c'est la déclaration même du concile de Trente, sess. xxi, c. ii, voir ci-dessus, col. 557. Cf. Umberg, *Die Bedeutung des Tridentinischen «subra illorum substantia»*, dans *Zeitschr. für kath. Theologie*, t. XLVIII, 1924, p. 161-195. On s'appuie également sur la déclaration de Clément VI (1351) aux catholiques arméniens, Denz.-Bannw., n. 3019; sur les lettres apostoliques de Pie X aux archevêques, délégués apostoliques près des Orientaux (26 décembre 1910), Denz.-Bannw., n. 3035. Le décret *Pro Armenis* d'Eugène IV dit que la confirmation (avec le saint chrême) a été substituée à l'imposition des mains qui appelait l'Esprit-Saint dans les Actes, viii, 17; mais Eugène IV, d'accord en cela avec saint Thomas et saint Bonaventure, pense que la venue du Saint-Esprit racontée aux Actes, viii, 17, n'est pas l'effet d'un sacrement, mais d'un privilège extrasacramentel. Le décret n'insinue donc aucune substitution réelle d'un rite nouveau au rite primitif. Umberg, *op. cit.*, n. 47. Lépicier invoque l'autorité de Benoît XIV, *De synodo diocesana*, l. VIII, c. x, n. 10, et il en conclut même que dans tous les sacrements de la Loi nouvelle, *res et verba divinitus determinata sunt, non solum in genere, sed etiam in specie infima*. *Op. cit.*, p. 196.

Toutefois, cette hypothèse se heurte à de très graves difficultés historiques : Umberg les énumère loyalement. En ce qui concerne le baptême, plusieurs Pères, et d'une autorité incontestable, semblent admettre que la bénédiction de l'eau baptismale est d'une telle importance que sans elle on ne saurait reconnaître à l'eau de vertu sanctificatrice, tout au moins dans le baptême solennel. Cf. dom Toutté dans la note 5 à la 1<sup>re</sup> catéchèse de saint Cyrille de Jérusalem, n. 3, P. G., t. xxxiii, col. 430. Pour la validité de la confirmation, outre l'imposition de la main, est requise aujourd'hui l'onction dont il n'est pas question dans l'Écriture (cf. Act., viii, 17; xix, 6; Heb., vi, 2). Bien plus, la matière de cette onction doit être l'huile d'olives, probablement mélangée de baume, bénite auparavant par l'évêque et faite sur le front du confirmé en forme de croix. Tous ces éléments étaient absents du rite primitif de la confirmation. Voir à ce sujet la controverse de Puniet-Galtier, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. xii, 1911, p. 351 sq.; t. xiii, 1912, p. 257 sq.; 450 sq.; 167 sq. Pour l'extrême-onction, il semble qu'aujourd'hui la bénédiction de l'huile est requise à la validité du sacrement, et l'épître de saint Jacques, v, 14, n'en parle pas. Enfin les rites essentiels du sacrement de l'ordre comportent aujourd'hui la porrection des instruments, qui n'existait pas jadis. Cf. Décret *Pro Armenis*, Denz.-Bannw., n. 701. Ne pourrait-on pas même ajouter que les

conditions posées par le décret *Tumetsi* à la validité du mariage ont modifié le rite essentiel de ce sacrement? Umberg, *Zur Gewalt der Kirche über die Sakramente*, dans *Der Katholik*, 1915, t. ii, p. 25-45.

La solution de ces difficultés d'ordre historique n'est pas facile pour qui enseigne l'institution immédiate des sacrements par le Christ quant à leurs éléments sensibles spécifiques.

Plusieurs solutions ont été proposées.

La plus simple — et la plus radicale — c'est de dire que les modifications apportées au cours des siècles dans les rites sacramentaux n'en atteignent pas la « substance ». Toutes ces modifications sont donc purement accidentelles. Telle est la thèse du cardinal Van Rossum à propos du sacrement de l'ordre, voir *Ordinatio*, t. xi, col. 1317 sq., et des sacrements en général. *De essentiali sacramenti ordinis*, n. 479. Thèse admise avec des nuances diverses par les théologiens cités ci-dessus. Ces nuances portent sur la manière d'expliquer les faits historiques concernant les changements apparemment survenus dans l'essence même du rite sacramentel. D'une manière générale on nie donc que ces changements aient atteint l'essence du rite; mais, pour en expliquer la valeur exacte, des divergences se rencontrent entre les auteurs. Dans sa thèse sur le sacrement de l'ordre, Van Rossum ne craint pas d'accuser d'erreur le décret *Pro Armenis*. Voir t. xi, col. 1320. Solution extrême devant laquelle reculent les autres auteurs. Lépicier penche visiblement pour une solution plus douce : dans la confirmation, il n'y aurait eu aucune modification substantielle; dans l'ordre, l'imposition des mains serait seule matière essentielle, la tradition des instruments n'étant nécessaire que de précepte chez les latins. Plus probablement encore, il faut dire que les grecs ont l'équivalent de la tradition des instruments, *et si haec non tam patens et explicita existat (!)*. *Op. cit.*, p. 201. Chr. Pesch insinue que, dans la confirmation, « très vraisemblablement » les apôtres ont déjà pratiqué l'onction du saint chrême. *Op. cit.*, t. vi, n. 519. Quant à l'ordre, la seule imposition des mains constitue le rite essentiel; la déclaration d'Eugène IV dans le décret *Pro Armenis* n'a pas d'autre but que d'uniformiser les rites orientaux et les rites latins. Diekamp semble tenir davantage compte des faits historiques. *Op. cit.*, p. 22-23. Tout d'abord, il n'a pas de peine à montrer que le Christ n'ayant pas déterminé la forme de l'absolution, cette forme peut être deprecatrice (forme orientale) ou indicative (forme latine) sans préjudice de la validité du sacrement. Quant à la matière de l'extrême-onction, c'est l'huile : que cette huile soit bénite par un évêque ou par un simple prêtre ou qu'elle ne le soit pas, c'est, *en soi*, indifférent pour la validité de la matière. Dans le sacrement de l'ordre, la tradition des instruments n'appartient pas probablement à la matière essentielle. Enfin, une probabilité bien établie montre l'onction déjà en usage, dès le début, dans l'administration du sacrement de confirmation.

La meilleure réponse, dans l'hypothèse de l'institution immédiate des éléments spécifiques, nous paraît être celle du P. Umberg, *Zur Gewalt...*, dans *Der Katholik*, 1915, t. ii, p. 25 sq., complétée par *Die Bedeutung...*, dans *Zeitschr. für kath. Theol.*, t. XLVII, 1924, p. 161-195. Le Christ aurait institué tous les sacrements dans leurs éléments spécifiques. Les matières et formes des sacrements indiquées par la sainte Écriture ont toujours été conservées spécifiquement les mêmes dans l'usage de l'Église; bien plus, ces matières et formes indiquées par la sainte Écriture ont été déterminées spécifiquement par le Christ lui-même. Mais certains sacrements, dont la forme et la matière ont été déterminées par le Christ, l'Église semble avoir



ajouté quelques éléments nécessaires à leur validité. Le principe de solution des difficultés est que « substance » et « valeur » des sacrements répondent à des concepts équivalents. Les additions ecclésiastiques sont de simples conditions de valeur mais n'affectent pas la substance des sacrements. *Systema sacramentorum*, n. 44-49. Toutefois, une difficulté subsiste : comment de simples conditions apposées par l'Église peuvent-elles constituer la substance du sacrement ? Cf. Diekamp-Hoffmann, t. IV, p. 23.

c) *Institution « in genere »*. — C'est précisément pour faire face aux difficultés historiques que bon nombre de théologiens ont émis l'hypothèse d'une institution immédiate de tous les sacrements par le Christ, institution qui ne déterminerait cependant pas, pour chacun d'eux, les éléments spécifiques de la forme et de la matière, mais en laisserait la détermination à l'Église. Un fait est un fait, et les plus belles argumentations spéculatives n'y changeront rien. Si la matière et la forme de tous les sacrements avaient été déterminées spécifiquement par le Christ, elles seraient demeurées toujours et partout les mêmes. Si donc des changements, mutations ou additions, ont été faits touchant des éléments considérés comme essentiels, c'est que le Christ ne les avait pas spécifiquement déterminés et que la détermination spécifique a dû venir de l'initiative ecclésiastique. Ainsi, tout en sauvegardant la vérité substantielle des sacrements, laquelle dépend de leur institution immédiate par le Christ, on peut admettre que le divin auteur des sacrements a pu laisser à son Église la mission de déterminer quelles paroles, quels éléments matériels pourraient constituer la forme et la matière des sacrements. C'est la thèse exposée assez récemment par le P. Lennerz, S. J., expliquant le *Salva illorum substantia* du concile de Trente. *Gregorianum*, 1922, p. 385-419; p. 524-557 (article écrit en langue allemande).

La thèse a de solides appuis dans la tradition théologique posttridentine. Les premiers théologiens qui l'aient envisagée en fonction de l'expression *salva illorum substantia* ont résolu la difficulté des changements « substantiels » en distinguant l'institution formelle et l'institution matérielle : *Huic difficultati... responderi potest, materiam et formam hujus sacramenti [il s'agit de l'ordre] eo modo quoniam Christo fuit instituta, non posse mutari: Christum lamen non determinasse in individuo materiam et formam MATERIALITER sumptas; sed solum voluisse, quod conferretur ordo per aliquod signum sensibile significativum potestatis que traditur et per verba hoc ipsum exprimentia*. De Lugo, *De sacramentis in genere*, disp. II, a. 5. Et le théologien jésuite invoque ici l'autorité d'Innocent IV que nous avons citée à l'article ORDRE, col. 1333. Même distinction entre institution formelle par le Christ et choix matériel des éléments répondant à cette institution chez les Salmanticensis. *De sacramentis in communi*, disp. VI, dub. 1, n. 8; cf. disp. II, dub. iv, n. 64 sq.; disp. III, dub. iii, n. 31; chez Gonet, à propos du sacrement de l'ordre, disp. II, a. 3, n. 57 (la tradition des instruments ne diffère que matériellement de l'imposition des mains); chez Billuart, à propos du mariage et de l'ordre. *De sacramentis in communi*, dissert. I, a. 5 ad 3. Mais ces auteurs présentent leur solution avec si peu de souplesse qu'on serait tenté de les ranger encore parmi les partisans de l'opinion précédente.

Les théologiens plus récents, devant les affirmations incontestables de l'histoire, ont apporté plus de nuances dans leurs réponses.

Une première solution est proposée par de Smet, *De sacramentis et ordine* (Louvain, 1926, n. 71 sq. (ancienne édition, n. 94 sq.)). Cet auteur accepte de retenir l'idée d'une institution immédiate par le Christ des éléments matériels des sacrements, à

condition d'ajouter que cette détermination, tout au moins pour quelques sacrements, ne soit pas sans admettre des variations et additions possibles. Il admet également qu'on puisse se contenter, pour certains sacrements, d'une détermination purement générique des éléments sensibles. On peut vraisemblablement rapprocher de cette solution celle du P. d'Alès, dont on a rapporté l'essentiel à l'article ORDRE, col. 1331. Voir aussi, du même auteur, *Salva illorum substantia*, dans *Ephemerides theologicæ Iouanenses*, 1924, p. 497-504.

Une autre solution, à peine différente de la précédente, consiste à dire purement et simplement que certains sacrements ont été institués immédiatement par Jésus-Christ, non dans leurs éléments spécifiques, mais uniquement dans leur signification générique : « Le décret [du concile de Trente, *salva illorum substantia*] invite à distinguer de l'institution du Christ, qui, par nature, est immuable, la détermination précise de la matière et de la forme qui, sans détriment de la substance du rite, peut s'adapter aux temps et aux lieux. L'institution du Christ est un acte personnel et immédiat du Seigneur, à qui seul appartient de lier la grâce divine à un rite sensible permanent. La détermination de la matière et de la forme *in ultima specie* a pu être abandonnée à l'Église, agissant à la fois comme interprète infailible du Christ, pour marquer les bornes de son institution, et comme mandataire fidèle de sa volonté pour régler les modalités du rite, dans les limites de cette institution. » P. Pourrat, art. *Sacrement*, dans le *Dictionn. apologetique de la foi cath.*, t. IV, col. 1070-1071. On trouvera des idées analogues chez S. Harent, *La part de l'Église dans la détermination du rite sacramentel*, dans les *Études*, t. LXXXII, p. 315-336. P. Galtier, dont les travaux ont incontestablement établi le fait historique des mutations ou additions dans les éléments « essentiels » des sacrements (*La consignation dans les Églises d'Occident*, dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, de Louvain, t. XIII, 1912, et *La consignation à Carthage et à Rome*, dans les *Recherches de science religieuse*, Paris, 1911, p. 350 sq.), admet pleinement le pouvoir de l'Église dans la détermination des éléments spécifiques que le Christ a laissés dans l'indétermination. Voir ici IMPOSITION DES MAINS, col. 1384 sq.; et ORDRE, col. 1323 sq.

On doit citer, dans le même sens, Van Noort, *De sacramentis*, t. I, n. 101; F. Schmid, *Die Gewalt der Kirche bezüglich der Sakramente*, dans *Zeitschr. für kath. Theologie*, t. XXXII, 1908, p. 43-54, 254-288; J. de Guibert, *Chronique de théologie*, dans *Revue pratique d'apologetique*, t. XIX, 1914, p. 211-227; A. d'Alès, *L'essence du sacrement de l'ordre*, dans *Recherches de science religieuse*, t. X, 1919, p. 116-136; J. de Guibert, *Le décret du concile de Florence pour les Arméniens*, dans le *Bulletin de littérature ecclésiastique* de Toulouse, 1919, p. 81-95, 150-162, 193-215; J. Coppens, *L'imposition des mains et les rites connexes*, Paris, 1925, p. 403-404; Th. Spätill, *Doctrina theologie Orientali separati de sacra infirmorum unctione, dans Orientalia christiana*, t. XXIV, 2<sup>e</sup> part., 1931, p. 146-155, etc.

A cette thèse, si favorablement accueillie par les théologiens contemporains auxquels les exigences de l'histoire n'échappent pas, L. Billot a donné un relief spécial, en raison de l'explication théologique qu'il y apporte. Ce théologien précise qu'il suffit que l'institution divine atteigne l'élément constitutif du sacrement sous la raison générale de signe symbolique par ailleurs apte à exprimer une signification sacramentelle certaine (par exemple la transmission d'un pouvoir sacré), tout en abandonnant à une autorité compétente le choix de la matière et de la forme

considérées dans leurs éléments individuels, l'un ou l'autre, à l'uniformité qui est de rigueur pour ce qui concerne de l'institution divine, savoir pour ce qui est du signe sacramentel considéré comme tel formellement; pourra se trouver jointe une réelle diversité, toute matérielle, dans les éléments qui constituent ce signe. » *De sacramentis*, t. 1, th. II, ad 1<sup>am</sup>, l'édition de 1924, p. 37, note 1, ajoute ces considérations qui ne sont pas inutiles pour faire comprendre l'explication et la dégarer des critiques qui n'ont point manqué de l'assailir : « Supposons un exemple : le Christ aurait simplement institué que dans l'Eglise existerait un rite sacramentel signifiant la communication du pouvoir sacerdotal avec la grâce correspondante, mais sans déterminer ce que serait ce rite dans son élément individuel et laissant aux apôtres le soin de choisir tel ou tel signe cérémoniel, apte d'ailleurs à cette signification. Or Pierre, supposons-le encore, aurait choisi en Occident la tradition des instruments du sacrifice et Jean, en Orient, l'imposition des mains, l'un et l'autre rite étant parfaitement apte à figurer la transmission du pouvoir du ministre au sujet. En de telles conjonctures, le choix fait par Pierre ou celui fait par Jean aurait été une simple condition qui, une fois posée, permettrait à l'institution divine d'obtenir son plein effet et de conférer (au rite choisi) tout ce qui constitue le signe sacramentel comme tel. » L'explication est excellente et n'a pas encore été, croyons-nous, suffisamment soulignée.

Cette explication satisfaisante montre qu'il n'est point nécessaire de recourir à l'hypothèse d'un développement de l'implicite à l'explicite, comme la formule P. Pourrat dans *La théologie sacramentaire* : « Le Sauveur n'aurait-il pas institué quelques sacrements à l'état implicite? Ne se serait-il pas contenté d'en poser les principes essentiels, desquels, après un développement plus ou moins long, seraient sortis les sacrements pleinement constitués? N'aurait-on pas, dans cette conception des origines des sacrements, l'explication de cette conscience explicite, relativement tardive, que l'Eglise a eue de certains de ses sacrements? Si donc il est permis, à la suite de Newman, de proposer une troisième hypothèse, ou plutôt de modifier un peu l'hypothèse de l'institution immédiate *in genere*, on peut dire que le Christ a institué immédiatement tous les sacrements; mais tous les sacrements n'ont pas été donnés à l'Eglise par le Sauveur pleinement constitués. Sur plusieurs, particulièrement essentiels au christianisme, le baptême et l'eucharistie par exemple, le Christ s'est expliqué complètement, si bien que l'Eglise, dès l'origine, a eu pleine et entière conscience de ces rites sacramentels. Quant aux autres, le Sauveur en a posé les principes essentiels; le développement devait montrer aux apôtres et à l'Eglise ce que le Maître a voulu faire. Jésus, en effet, ne pouvait pas tout dire à ses apôtres : *Non potest portare modo*. De même qu'il a laissé à l'Esprit-Saint le soin de faire connaître explicitement à l'Eglise le dogme catholique révéle, ainsi il a pu confier à ce même Esprit la mission de dévoiler toutes les richesses de l'institution sacramentelle, lorsque les besoins de la société chrétienne grandissante l'exigeraient. On comprend alors pourquoi l'Eglise, d'après le témoignage de l'histoire, n'a pas eu, tout à fait des l'origine, une conscience pleine et entière de quelques sacrements. La formule dont nous nous servons pour formuler cette doctrine assurément complexe, est celle-ci : Jésus a institué immédiatement et explicitement le baptême et l'eucharistie, il a institué immédiatement, mais implicitement les cinq autres sacrements. » *op. cit.*, p. 273-274.

P. Pourrat explique lui-même que sa formule est trop absolue, car le degré d'implicitation n'est pas le

même pour les cinq sacrements. Malgré cette restriction opportune, son explication a été critiquée. On lui a reproché d'invoquer à tort le témoignage de Newman, de ressusciter dans l'institution sacramentelle l'inspiration médiante, indirectement condamnée par le concile de Trente. Cf. Chr. Pesch, *op. cit.*, n. 223, p. 98 (édit. de 1914); J. Bessmer, *Philosophie und Theologie des Modernismus*, Fribourg-en-B., 1912, p. 365 sq. Ces appréciations visiblement exagérées reçoivent une utile mise au point par de Smet, *op. cit.*, n. 28 (nouvelle édition).

4. *Conclusion : trois principes de solution qu'il ne faut pas perdre de vue.* — Les hésitations et les divergences des théologiens proviennent vraisemblablement de ce qu'un certain nombre d'auteurs ne considèrent pas assez complètement trois principes théologiques qui s'imposent en la matière.

a) *Premier principe.* — C'est qu'il ne faut pas raisonner sur les sacrements en général d'après les principes qui peuvent, en toute rigueur, s'appliquer au baptême ou à l'eucharistie. D'excellents auteurs, comme Franzelin, *De sacramentis*, p. 187, n. 3, et Pohle, *Lehrbuch der Dogmatik*, t. VI, Paderborn, 1906, p. 55 sq., ont voulu arguer de la détermination par le Christ des éléments spécifiques de l'eucharistie pour « démontrer » que les autres sacrements avaient été institués de même. Les analogies théologiques ne sauraient être invoquées devant des faits historiques précis. Et même, en soi, avant de les accepter, il faudrait démontrer qu'elles existent au point de justifier les déductions qu'on en veut tirer. Or, nous l'avons constaté, toute la théologie sacramentaire a été hésitante, incomplète, jusqu'au XII<sup>e</sup> siècle, précisément parce que les Pères de l'Eglise et les auteurs ecclésiastiques ont senti que leurs conceptions ne pouvaient guère s'appliquer qu'au baptême et à l'eucharistie. Ou, pour mieux dire, il n'y eut de théologie sacramentaire qu'à propos du baptême et de l'eucharistie. A partir du XII<sup>e</sup> siècle, la systématisation scolastique a voulu uniformiser la notion du sacrement quel qu'en fût l'élément sensible. La doctrine hylémorphique (matière et forme des sacrements) n'a pas peu contribué à inciter les théologiens à une systématisation qui, forcément, comportait de regrettables assimilations. Tout en reconnaissant le bien fondé de cette doctrine, il faut en affirmer le caractère très largement analogue quand on l'applique aux différents sacrements. Voir MATIÈRE ET FORME, t. X, col. 351. Il n'est pas même certain théologiquement que « les sacrements de la Loi nouvelle se composent de choses (matière) et de paroles (forme) comme d'éléments intrinsèques et constitutifs de leur essence. » Col. 339. L'opinion scolastique n'a jamais été condamnée et admet que pour certains sacrements, seule la forme ou seule la matière, appartient à l'essence. *Ibid.* Il faut donc se montrer extrêmement large et se tenir en garde contre l'a-priorisme de certaines généralisations thomistes.

b) *Deuxième principe.* — C'est qu'il est contraire, non seulement à l'esprit, mais encore à la lettre du concile de Trente de vouloir y trouver un argument en faveur de l'institution immédiate des éléments spécifiques de tous les sacrements sans exception : « On écrit souvent sur la discussion au concile de Trente comme si l'on y avait examiné directement la valeur de chacune des thèses des auteurs scolastiques sur l'institution des sacrements et pris une décision en conséquence. La vérité est que les procès verbaux ne portent pas trace d'une pareille attitude... Le premier projet était résolument, ainsi que le portait le programme général du concile, les questions controversées entre catholiques. D'autre part, puisque c'est à l'initiative d'un franciscain, Richard du Mais,

qu'est due la mise à l'ordre du jour de la doctrine de l'institution (cf. *Conc. Trid.*, édit. Eshes, t. v, p. 845). Il y a peu de vraisemblance qu'il ait cherché à provoquer la condamnation des deux illustres docteurs de son ordre, Alexandre et saint Bonaventure. Ce qu'on a voulu nettement frapper, c'est l'erreur niant l'origine divine des sacrements et leur refusant tout rapport avec l'œuvre de Jésus-Christ, pour en faire un *figmentum humanum*. » F. Cavallera, *Le décret du concile de Trente sur les sacrements en général*, dans *Bulletin de Toulouse*, 1914, p. 416.

L'expression *salva illorum substantia* de la session XXI, c. II, n'apporte aucune lumière qui permette de dirimer la controverse entre partisans, pour certains sacrements, de l'institution *in genere* et partisans de l'institution *in specie*. Il s'agit ici uniquement d'affirmer le pouvoir de l'Eglise dans la dispensation des sacrements. Déjà la question avait été amorcée de très loin, au canon 15, de la VIII<sup>e</sup> session, des sacrements en général. Anathème est porté contre quiconque « dit que les rites reçus et approuvés dans l'Eglise catholique et qui sont en usage dans l'administration solennelle des sacrements, peuvent être sans péché ou méprisés ou omis, selon qu'il plaît aux ministres, ou être changés en d'autres nouveaux, par tout pasteur des églises, quel qu'il soit. » Voir plus loin, col. 612. Toutefois le concile se garde bien de légiférer sur la validité ou l'invalidité des sacrements ainsi administrés. Au c. III de l'extrême-onction, le concile déclare que « l'Eglise romaine... n'observe, dans l'administration de cette onction, en ce qui touche à la substance même du sacrement, que ce qui a été prescrit par le bienheureux Jacques. » Denz.-Bannw., n. 910. Mais le c. II de la session XXI formule une doctrine positive; il distingue la substance des éléments constitutifs du sacrement et tout ce qui est accidentel. L'Eglise déclare qu'elle ne peut exercer son autorité que sur l'élément accidentel. Mais elle ne dit pas en quoi consiste « la substance » des sacrements. Elle ne dit pas surtout qu'il y a, dans tous les sacrements et pour chacun d'eux, équivalence parfaite entre « forme et matière » et « substance ». La conception hylémorphique ne doit pas être appliquée aux sacrements avec cette rigueur métaphysique. Et partant, on doit se défier de toute systématisation qui possède cette équivalence à sa base. Or, c'est là précisément le point de départ de l'opinion qui, dans l'institution immédiate des sacrements par le Christ, ne peut concevoir qu'une institution des éléments sensibles spécifiques.

Dans son premier article *Salva illorum substantia* (*Gregorianum*, 1922, p. 385-419), le P. Lennerz montre que les théologiens du temps du concile étaient partagés entre les deux opinions et n'enseignaient pas, pour tous les sacrements, l'institution divine *in forma specifica*. Il cite, de Lugo (p. 387), au sujet des changements introduits dans la matière et la forme du sacrement de l'ordre; Jean Eck (p. 390), au sujet du baptême *in nomine Jesu*; Albert Pighi (p. 391), au sujet du sacrement de l'ordre; Jean Gropper (p. 392), au sujet des modifications apportées dans l'administration du baptême (baptême des petits enfants, baptême des cliniques); le cardinal Gaspard Contarini (p. 396), au sujet des changements et additions dans la matière de la confirmation. Si Melchior Cano (p. 397) semble adopter des formules plus rigides, il n'en est pas de même de Pierre Soto (p. 400 sq.) qui écrit expressément : *Ubi de modo tradendi hanc potestatem ordinum non est certum aliquod institutum a Christo, potest Ecclesia constituere quibus vel verbis vel actibus vel signis aliis in ejusmodi traditione utendum sit. De institutione sacerdotum*, lect. IV, édit. de Dillingen, 1558, fol. 344 b. Ruard Tapper (p. 403) approuve, lui aussi, l'enseignement prohibé des docteurs catho-

liques qui affirment *ab apostolis quædam sacramenta ex Christi commissione et suggestione Spiritus ejus esse instituta et alterata in forma et materia. Explicatio articulorum venerande facultatis sacre theologie generalis studii Lovaniensis*, Louvain, 1555, a. 3, t. I, p. 3. Et très expressément il déclare que la confirmation fut instituée *saltem in genere*, a. 12, p. 230. Par contre, Dominique Soto (p. 411 sq.) est partisan de l'institution *in forma specifica*, au point que, pour lui, l'imposition des mains dans l'ordination primitive ne fut qu'un sacramental, tandis que, seule, la tradition du calice et de l'hostie fait partie de l'essence du sacrement. Et il faut en dire autant de l'imposition de la main et de l'onction dans la confirmation. *In IV<sup>um</sup> Sent.*, dist. XXIV, q. I, a. 4. Jean Slotan, O. P. (p. 415), est, au contraire, partisan des variations et changements introduits par l'Eglise dans la forme et la matière de certains sacrements, *Disputationum adversus hæreticos*, Cologne, 1558, p. 322.

Dans son second article (*Gregorianum*, 1922, p. 524-557), le P. Lennerz, s'inspirant des actes du concile, montre que l'intention du concile n'a jamais été de dirimer par la formule *salva illorum substantia* la controverse entre partisans de l'institution *in genere* et l'institution *in specie* et qu'on ne saurait déduire de la formule conciliaire l'institution *in specie*. L'article montre enfin comment l'une ou l'autre explication se concilie avec la doctrine du concile.

c) *Troisième principe.* — Il donne la clé de cette double conciliation. Ou plutôt, il s'agit ici moins d'un principe que d'une considération théologique propre à résoudre les difficultés. On a vu plus haut, voir col. 533, que Jean de Saint-Thomas enseigne que l'être propre des sacrements réside essentiellement dans la signification que leur attache la volonté du Christ, en les destinant à produire la grâce qu'ils signifient. Cette destination surnaturelle à produire la grâce attachée à la signification que leur confère la volonté du Christ, voilà, à proprement parler, ce sur quoi porte l'institution du Christ : *Esse causativum (gratiæ) potest dupliciter accipi, uno modo quantum ad destinationem ipsius sacramenti ut sit causa, quia videlicet cum ex se non habeat causare gratiam, ex institutione Christi Domini habent sacramenta ESSE DESTINATA ad causandam illam*. Mais, pour produire en fait la grâce, comme instruments de la passion du Sauveur, l'être intentionnel qui constitue proprement l'être sacramentel ne suffit plus : le sacrement doit, sous ce rapport, renfermer un élément sensible capable de recevoir l'influence instrumentale nécessaire à la production de la grâce. *Alio modo quantum ad susceptionem influxus physici instrumentalis, quem recipiunt sacramenta a Christo Domino et virtute passionis ejus. Quantum ad hoc secundum, esse causativum gratiæ, aliquid reale est, et competit sacramentis ratione sui materialis*. Sous le premier aspect, nous avons l'essentiel du sacrement, conforme à l'institution qu'en a faite le Christ, parce que cette institution ne vise pas seulement à déterminer les signes de la grâce, mais à déterminer les signes productifs de la grâce et, en raison de leur élément matériel, doués de la causalité instrumentale nécessaire à cette production. *Quoad primum vero essentialia est sacramento secundum talem institutionem ejus, quia institutio Christi Domini non solum juxta destinare signa gratiæ, sed destinare signa causativa gratiæ et participativa causalitatis instrumentalitatis ratione sui materialitatis*. Et ainsi, nous pouvons conclure que l'élément sensible des sacrements qui reçoit l'influx instrumental pour produire la grâce, n'est pas, en dernière analyse, la raison quidditative et essentielle du sacrement; ce qui est essentiel dans le sacrement, en raison même de l'institution du Christ, c'est que le signe sacramentel, institué par Jésus,



*s'attache à un élément capable de recevoir cet influx et de produire la grâce : esse deservit ut causant, essentialis ipsis (sacramentis) est ex vi institutionis Christi Domini.* Jean de Saint Thomas, disp. XXII, a. 1, n. 16.

On constate, par cette analyse d'un concept sacramentel assez peu étudié jusqu'aujourd'hui, en quel sens nouveau pourrait être orientée l'explication du *salva illorum substantia* et, partant, de l'institution immédiate des sacrements par le Christ. Cette institution immédiate porterait directement sur l'être intentionnel qui, au sens de Jean de Saint-Thomas, constitue l'élément formel du sacrement et, par voie de conséquence, sur l'aptitude de l'élément matériel (forme et matière) à signifier sacramentellement la grâce et à recevoir l'influence instrumentale de la passion du Sauveur pour produire cette grâce. Dans cette conception, la détermination matérielle, physique, pourrait-on dire, de l'élément sensible et réel du sacrement devient une question secondaire, n'entrant pas nécessairement, quand le Christ ne l'a pas faite lui-même, dans la « substance » du sacrement.

Mais pour admettre cette solution, il faut délibérément abandonner la notion du sacrement uniquement composé d'un élément formel et d'un élément matériel. Cette notion est exacte, mais incomplète; et il faut reprendre l'assertion du dominicain espagnol, d'une double composition dans tout sacrement : de l'être intentionnel émané de la volonté du Christ et de l'élément sensible et, dans l'élément sensible, des paroles (forme) et des choses (matière). Voir Jean de Saint-Thomas, ci-dessus, col. 533 et a. 1, dub. II, n. 36.

V. DOGME ET THÉOLOGIE DE LA CAUSALITÉ SACRAMENTELLE. — L'étude de l'Écriture, voir col. 495-498, et de la Tradition, col. 498-527, montre que l'efficacité des sacrements dans la production de la grâce est une vérité qui va puiser aux meilleures sources dogmatiques. Aussi les grands auteurs du xii<sup>e</sup> siècle qui ont fourni les premières formules générales d'une théologie sacramentaire n'hésitent pas à déclarer, en termes équivalents ou exprès, que les sacrements « contiennent la grâce invisible et spirituelle » (Hugues de Saint-Victor, voir col. 529), qu'ils sont « la forme visible de la grâce invisible contenue en eux et conférée par eux, n'étant pas seulement doués de signification, mais encore d'efficacité à son endroit » (*Summa sententiarum*, voir ci-dessus, col. 547). Pierre Lombard emploie même le mot de cause : *sacramentum enim proprie dicitur quod ita signum est gratiæ Dei, et invisibilis gratiæ forma, ut ipsius imaginem gerat et causa existat.* IV Sent., dist. I, n. 2 (voir col. 530). Le terme « cause de la grâce » est donc entré dans la terminologie catholique. Mais il reste à faire la proposition authentique de la causalité des sacrements; et les théologiens auront encore à analyser les aspects théologiques de cette causalité. Nous verrons successivement : 1<sup>o</sup> les premiers tâtonnements des théologiens dans l'exposé et l'explication du dogme de la causalité sacramentelle; 2<sup>o</sup> les négations hérétiques et les définitions du concile de Trente; 3<sup>o</sup> les systèmes explicatifs des théologiens postérieurs.

I. LES PREMIERS TÂTONNEMENTS DES THÉOLOGIENS DANS L'EXPOSÉ ET L'EXPLICATION DU DOGME DE LA CAUSALITÉ DES SACREMENTS. — On se ferait illusion en s'imaginant les scolastiques du Moyen Âge — saint Thomas y compris — attachés à des systèmes aux contours bien déterminés. Nous n'en sommes encore, au xii<sup>e</sup> siècle, qu'à une période de tâtonnements où, jusqu'au sein de la même école théologique ou famille religieuse, les affirmations disparates se rencontrent. Plusieurs florilèges de textes relatifs à la causalité des sacrements chez les anciens théologiens ont été

récemment édités, qui sont une démonstration de cette vérité : Willibrord Lampen, O. F. M., *De causalitate sacramentorum juxta scholam franciscanam*, Bonn, 1931; M. Gierens, S. J., *De causalitate sacramentorum... textus scholasticorum principaliorum*, Rome, 1935; H.-D. Simonin, O. P., et G. Meersseman, O. P., *De sacramentorum efficientia apud theologos ord. prædicatorum (1229-1276)*, Rome, 1936.

1<sup>o</sup> Avant saint Thomas. — I. Guillaume d'Auvergne († 1249). — Tout comme Hugues de Saint-Victor, l'auteur de la *Summa sententiarum* et Pierre Lombard, Guillaume se contente d'affirmer en général l'efficacité sacramentelle par rapport à la grâce, tout en rappelant que l'auteur de la grâce est Dieu seul, lequel, en l'occurrence, est présent par sa vertu, et opère dans le sacrement. *Si quis autem quesierit utrum sanctificatio ex aqua sit, sacramentum est quod vocatur, sed ex solo Deo datur, qui invocatus ad hoc adest et assistit et operatur intus ad similitudinem et proportionem ejus quod aqua habet operari exterius. De sacramentis in speciali*, l. I, Paris, 1674, col. 418 b. Cf. Gierens, *op. cit.*, p. 24.

2. Prévostin. — Il distingue entre *opera operantis* et *opera operata*, cette dernière expression étant réservée aux sacrements et sacrifices. Les sacrements justifient en ce sens qu'ils contiennent la grâce qui justifie : *attribuitur continent, quod est content, nam sacramenta [sunt] vasa gratiarum.* *Summa*, Cod. Erlangen 253, fol. 48 b, c. 1, cité dans Fr. Gillmann, *Zur Sakramentenlehre des Wilhelm von Auxerre*, p. 10 sq.; Gierens, p. 27. Cette dernière formule est empruntée à Hugues de Saint-Victor, *De sacramentis*, l. I, part. IX, c. iv : *Vasa sunt spiritualis gratiæ sacramenta; ...non ergo ad hoc instituta sunt sacramenta ut ex eis esset quod in eis esset.* P. L., t. CLXXVI, col. 322.

3. Guillaume d'Auxerre († vers 1230). — Chez lui, même conception du sacrement, « vase de la grâce », *sacramenta justificant tanquam medicinalia vasa, quia in ipsis sacramentis datur gratia.* Toutefois, nous trouvons chez ce théologien une affirmation non déguisée de l'efficacité instrumentale du sacrement : *sacramenta justificant, non ergo solus Deus.* Si les sacrements n'avaient pas une action réelle dans la sanctification des âmes, l'effet sanctificateur ne serait pas attaché à telle matière déterminée : *sicut baptismus si fieret in alio liquore quam in aqua, non prodesset.* Quelle explication donner de l'efficacité propre au sacrement comme tel? Guillaume propose un système déjà nettement accusé : *Gratia contenta in sacramentis justificat; unde sacramenta non justificant tanquam causa efficiens, sed tanquam causa materialis.* C'est la théorie de la « causalité dispositive » qui commence à s'affirmer. Dans le baptême, la disposition à la grâce est le caractère : *character baptismalis est causa integræ gratiæ materialis...; est summa et consummissima præparatio materialis ad infusionem gratiæ.* C'est en transposant au caractère ce que le pseudo-Denys dit du baptême lui-même (*De divinis nominibus*, c. iv, § 10, P. G., t. III, col. 716), que Guillaume construit son système. Cf. F. Brommer, *Die Lehre vom sakramentalen Charakter in der Scholastik*, Paderborn, 1908, p. 50, note 1. Voir les textes de Guillaume, dans Gierens, *op. cit.*, p. 27-29.

4. Alexandre de Halès. — La théorie de la causalité dispositive va prendre avec lui un singulier relief, grâce à la théorie de l'*ornatus anime*, qui est l'effet direct et immédiat du sacrement. [Nous faisons ici abstraction de la question critique de l'attribution à Alexandre de cette partie de la *Summa theologica* qui pourrait avoir pour auteur Guillaume de Métilon ou un autre franciscain.] Voici l'essentiel de la théorie : *Respondeo sine præjudicio melioris sententiæ, opinando dico, nihil asserendo, quod sacramenta sunt*

*causæ utique effectus in anima, non dico solum disponens, sed et efficiens, et ornans, et significans, et characterizans et ornans. Unde dico, quod singula sacramenta aliquo modo ornant animam vel imprimendo characterem, vel alio modo signando, et hujusmodi ornatus sive signationis sunt sacramenta causa efficiens. Mais, par delà cet effet direct et immédiat, les sacrements produisent la grâce. A quel titre? Repoussant l'explication d'une condition sine qua non, tout au plus comme un effet par l'efficacité des sacrements de l'ancienne Loi, Alexandre recourt à l'explication d'une disposition appelant ou produisant la grâce : *Sine præjudicio melioris sententiæ dicendum est, quod sacramenta sunt causæ per modum materialis disponentis vel efficientis, læge sumendo. Disponunt enim hominem et aptiores reddunt ad gratiæ susceptionem, et etiam gratiam infusam ad operandum expeditorem. Unde sunt causa gratiæ, non quantum ad esse, sed quantum ad inesse modo convenientiori sive conformiori, et quantum ad modum operandi expeditorem. Il faut donc dire qu'en même temps que le sacrement agit sensiblement sur le corps, une vertu spirituelle produit la sanctification de l'âme, appelée par la bénédiction sacramentelle, forme spirituelle atteignant l'âme et la disposant à la grâce : actio sacramenti ut est sacramentum non est per sensibilem qualitatem in se, sed per virtutem formæ intelligibilis, quæ est benedictio, quæ agit disponendo, ut tali facta intinctione vel inunctione circa corpus, fiat a virtute spirituali talis sanctificatio in anima. Cette vertu spirituelle n'appartient pas par nature à l'élément corporel du sacrement; mais c'est une vertu surnaturelle qui lui est communiquée par la passion du Christ. En un bref et saisissant raccourci, Alexandre fait la synthèse de sa doctrine sur la causalité sacramentaire : *Deus justificat sicut causa efficiens separata; gratia justificat sicut causa conjuncta et in hoc ordine fides et charitas dicuntur justificare. Sacerdos vero dicitur justificare sive sanctificare ministerio; sacramenta vero dicuntur justificare sive sanctificare disponendo; mandata vero dicuntur justificare dirigendo et in hoc ordine est lex justificans; opera vero dicuntur justificare exercitio. Summa theologia, part. IV, q. v, a. 5. Les textes dans W. Lampen, op. cit., p. 6, 17; Glereus, op. cit., p. 30-33.***

5. *Saint Bonaventure.* — Il reprend encore la comparaison du vase contenant la grâce. C'est par leur intermédiaire que la sanctification passe dans l'âme; c'est en ce sens que « les sacrements de la Loi nouvelle sont causes de la grâce et font ce qu'ils figurent. » *In IV<sup>um</sup> Sent., dist. I, part. I, a. 1, q. iii.* Dans la question suivante (iv), Bonaventure établit le mode de causalité. Il rappelle une première opinion — celle d'Alexandre de Halès — selon laquelle les sacrements renferment une vertu créée, par laquelle ils influent sur l'âme et possèdent une causalité s'exerçant différemment selon leur objet. Par rapport à la grâce sanctifiante, ils sont cause *sine qua non*; par rapport à l'impression d'un caractère ou d'un ornement dans l'âme, ils sont cause *efficiente*; par rapport à la vertu qu'ils possèdent pour diminuer la concupiscence ou revigorer les puissances de l'âme, ils sont cause *dispositive*. Cette disposition est, non du côté de Dieu, mais du côté de l'âme : *non disponit a parte agentis, qui est Deus, sed a parte susipientis, quod est anima. La raison dernière d'un tel système, c'est que la grâce est créée ex nihilo; donc le sacrement ne dispose pas à la grâce ratione ejus ex quo, sed ratione ejus in quod recipitur. Nous retrouvons cette conception à la base de toute opinion préconisant la causalité dispositive.*

Mais Bonaventure, sans prouver cette explication, en propose une autre qu'il estime meilleure et prend à Guillaume d'Auvergne : *« Le sacrement n'a à aucune sorte d'efficacité, au moins positive, par rapport à*

la grâce; mais il y a une assistance divine. Dieu agit donc en même temps que le sacrement, tout comme à Naaman le Lépreux, Elisée ordonna de se laver dans l'eau du Jourdain et simultanément Dieu opéra la guérison du malade. La vertu du sacrement n'est donc pas une qualité qui s'y adjoint, mais un simple rapport à la production de la grâce par Dieu et ce, en raison de l'institution divine, *ex tali pactione Dominus astrinxit se quodam modo ad dandum gratiam susipienti sacramentum; astringit enim quodam modo Deum ad conferendum, id ideo dicitur habere virtutem ad efficiendum et etiam disponendum.* W. Lampen, op. cit., p. 22, 25-26; cf. Glereus, op. cit., p. 34-35.

Le *Breviloquium*, part. VI, c. i, résume bien la pensée du Docteur séraphique : *Postremo, quoniam per hujusmodi signa sensibilia, divinitus instituta, gratia Spiritus Sancti suscipitur et in eis ab accedentibus invenitur, hinc est, quod hujusmodi sacramenta dicuntur gratiæ vasa et causa, non quia gratia in eis substantialiter contineatur nec casualiter efficiatur, cum in sola anima habeat collocari et a solo Deo habeat infundi, sed quia in illis et per illa gratiam curationis a summo medico Christo ex divino decreto oporteat hauriri, licet Deus non alligaverit suam potentiam sacramentis.* W. Lampen, op. cit., p. 4.

On le voit, ici encore la doctrine est commandée par la thèse d'une création proprement dite de la grâce.

6. *L'école dominicaine.* — L'école dominicaine nous offre déjà, à cette époque, d'intéressants représentants. Voir H.-D. Simonin et G. Meersseman, *De sacramentorum efficacia apud theologos ordinis prædicatorum*, p. 3-37.

a) *Roland de Crémone* († 1259). — Il dépend à coup sûr de Guillaume d'Auxerre. Pour lui, les sacrements ne causent la grâce qu'en tant qu'ils disposent l'âme à la réception de la grâce : *Deus justificat creando gratiam in anima; sacramenta justificant aptando animam ad receptionem sacramentalis rei, id est gratiæ. Unde sacramenta sunt causa materialis adaptans justificationis.* *In IV<sup>um</sup> Sent., dist. I, op. cit., p. 2-3.*

b) *Hugues de Saint-Cher* († 1263). — Il emploie des formules assez générales que les écoles les plus divergentes pourraient s'approprier : *sacramenta novæ Legis efficiunt quod figurant, et justificanti... id est : Deus per illam vim, quam dat sacramento, efficit quod sacramentum figurat. Et comme conclusion : Quod solus Deus justificat, verum est : auctoritate; sacerdos autem : ministerio; sacramentum vero : causaliter, sacramentum dico novæ Legis, quia sacramenta veteris Legis tantum occasionaliter... In IV<sup>um</sup> Sent., dist. I, op. cit., p. 8-9.*

c) *Richard de Fishacre* († 1248). — Il propose une solution apparentée à celle de Guillaume d'Auvergne et de saint Bonaventure (deuxième opinion) : *Justificationis factus in anima tota causa immediata efficiens est Deus Trinitas. Le sacrement est dit cependant faire ce qu'il figure parce que, sans eux, Dieu n'agirait pas. L'exemple de la guérison de Naaman est repris pour l'expliquer. La relation qui existe entre l'eau du baptême et la justification dépend de la volonté divine : fœdus ergo quod pactum est inter Deum et homines in sacramentis est.* *In IV<sup>um</sup> Sent., dist. I, op. cit., p. 16-18.*

d) *Robert de Kilwardby* († 1278). — Il rappelle tout d'abord — comme saint Bonaventure — les deux opinions courantes, indiquant, comme le Docteur séraphique, la seconde comme plus probable. Puis il propose une troisième explication qui lui paraît plus simple et suppose deux sortes de justifications : l'une extérieure, effet du sacrement, l'autre intérieure, effet de la foi dont le sacrement est l'occasion, ces deux justifications ayant d'ailleurs Dieu comme cause efficiente. *Sacramenta, quia assimilant hominem divinæ voluntati, justificanti, sed non ut causa efficiens, sed ut*

*formalis. Deus enim est principalis causa, et ipse est efficiens respectu utriusque, quia fides, autem, non est seipsum, sacramentum extra per ministrum.* C'est donc à la présence de la foi, exercée dans l'âme par la réception des sacrements, que Dieu intervient et justifie intérieurement l'homme. Quant aux petits enfants qui ne peuvent encore éprouver les mouvements de la foi, la foi de l'Église catholique et des autres suffit à justifier l'intervention divine en leur faveur. *Ipse [Deus] ad præsentiam fidei in aliis et actualis susceptionis sacramentorum operatur per semetipsum spiritualiter habitualiter iustitiam adhibens in ipsis parulis.* In IV<sup>um</sup> Sent., dist. I, op. cit., p. 28, 30.

e) *Albert le Grand.* — Il semble incliner vers une causalité efficiente par mode de disposition : *sacramentum est causa ut dispositum in subiecto et est dispositio quæ est necessitas, quantum in se est.* Seule, la fiction du sujet peut empêcher la disposition d'aboutir à l'effet (*res*) du sacrement. In IV<sup>um</sup> Sent., dist. I, B, a. 6, q. 11, ad 1<sup>um</sup>. H.-D. Simonin, op. cit., p. 53; Gierens, op. cit., p. 38.

f) *Hugues de Strasbourg.* — Il se rapproche beaucoup de Guillaume d'Auvergne, de Bonaventure (deuxième opinion) et de Richard de Fishacre. Les sacrements sont dits vases et cause de grâce, *non quod in eis gratia substantialiter continetur vel causaliter efficiatur, cum in sola anima habeat collocari a solo Deo infundi, sed quia in illis et per illa gratiam curationis a summo medico Christo oportet hauriri, licet non alligaverit potentiam suam sacramentis...* Compendium theologie, l. VI, c. iv, dans Alberti M. opera omnia, édit. Borgnet, t. xxxiv, p. 203; H.-D. Simonin, op. cit., p. 56.

7. *Appréciation générale.* — Si nous mettons à part l'opinion personnelle de Richard de Kilwardby, qui semble au premier abord un prélude lointain à la doctrine sacramentaire de Luther, on constate, dans l'ensemble des théologiens qui ont précédé saint Thomas, les deux grands courants signalés déjà par plusieurs d'entre eux, notamment par saint Bonaventure : d'une part, ceux qui accordent aux sacrements la vertu de produire dans l'âme une disposition à la grâce; d'autre part, ceux qui, recourant à l'explication de l'assistance divine présente dans le sacrement, enseignent qu'en vertu du pacte divin, chaque fois que le sacrement est administré Dieu confère directement la grâce. Les premiers paraissent les précurseurs de la causalité dispositive; les seconds s'apparentent aux futurs tenants de la causalité morale. Observons toutefois que saint Bonaventure comme Alexandre de Halès et, plus tard, Richard de Médiavilla et Duns Scot sont représentés comme ayant enseigné une causalité improprement dite de condition *sine qua non*. On l'a vu, pour les deux premiers auteurs cités, on le verra plus loin pour les deux autres, l'assertion est contestable. Cf. Henriquet, *De causalitate sacramentorum juxta codicem autographum S. Bonaventuræ*, dans Antonianum, 1933, p. 377 sq.; P. Remy, *La causalité des sacrements d'après saint Bonaventure*, dans les *Études franciscaines*, 1930, p. 324 sq.

2<sup>e</sup> *Saint Thomas d'Aquin.* — Il convient d'exposer les textes avant les discussions exégétiques auxquelles ils donnent lieu.

1. *Exposé des textes.* — a) Dans le *Commentaire des Sentences*, l. IV, dist. I, q. 1, a. 4, saint Thomas répond à diverses questions touchant la causalité des sacrements.

Tout d'abord, tous sont obligés de reconnaître que les sacrements de la loi nouvelle sont, au moins d'une certaine manière, cause de la grâce. Rejetant l'opinion qui considère le sacrement simplement comme une condition *sine qua non*, saint Thomas, après avoir l'explication des auteurs qui envisagent, dans l'âme,

un double effet sacramental : l'un, *sacramentum et res*, c'est-à-dire le caractère ou, dans les sacrements, n'imprimant pas de caractère, un ornement de l'âme. L'autre, *res sacramenti*, c'est-à-dire la grâce. Par rapport au premier effet, le sacrement extérieur est cause efficiente, mais par rapport au second, il ne produit dans l'âme qu'une disposition appelant nécessairement la grâce, à moins que le sujet n'y mette obstacle.

La première opinion est rejetée par saint Thomas parce qu'elle ne lui semble pas suffisamment tenir compte de la notion de causalité : le rapport existant entre le signe extérieur et l'effet de la divine miséricorde dans l'âme ne dépendant que de la volonté divine, ne confère au sacrement aucune causalité véritable. Le sacrement demeure un signe et rien qu'un signe, tout comme le denier en plomb donné en échange d'une somme d'argent. L'autre solution est *magis theologis et dictis sanctorum conveniens*. Elle répond mieux à la notion de la causalité instrumentale, qui est celle des sacrements. L'instrument, en effet, mû par la cause principale, atteint toujours un effet supérieur à l'effet qu'il produirait naturellement, soit la perfection dernière produite par la cause principale, soit une disposition à cette perfection. Or, dans la justification, Dieu est la cause principale et ne se sert des sacrements que comme d'instruments dont la nature même de l'homme montre la convenance. L'action propre de ces instruments, envisagés comme causes naturelles, est une action purement extérieure sur le corps : ablution, onction, etc. Mais, en tant qu'instruments de la divine miséricorde, les sacrements atteignent un premier effet dans l'âme elle-même, le caractère ou quelque chose d'analogue. Quant au dernier effet, qui est la grâce, *non pertingunt etiam instrumentaliter, nisi dispositive, in quantum hoc ad quod instrumentaliter effective pertingunt est dispositio, quæ est necessitas, quantum in se est, ad gratiæ susceptionem.* Id., sol. 1.

La suite des questions abordées renforce l'impression que saint Thomas enseigne ici la « causalité dispositive ». Dans la première opinion rejetée, la vertu sacramentelle n'est qu'une simple relation à l'effet surnaturel attaché par Dieu à la réception du sacrement; dans la seconde, c'est un être réel, mais incomplet, motion reçue de la cause principale et qui ne fait qu'y passer pour atteindre son effet. Id., sol. 2. L'efficacité de cette vertu a trois sources : l'institution du Christ, comme cause principale agissante; la passion du Christ, comme cause méritoire; la foi de l'Église reliant l'instrument à l'agent principal. Sol. 3. C'est en raison de cette motion qui passe dans le sacrement qu'on peut dire des sacrements qu'ils contiennent la grâce. Ainsi la grâce est dans le sacrement comme dans sa cause instrumentale de dispositive : *sacramentum etiam instrumentaliter non attingit directe ad ipsam gratiam, sed dispositive* (sol. 4), tandis que l'intention ou « vertu » qui dirige l'action sacramentelle est dans le sacrement comme dans son sujet. *Ibid.*, ad 1<sup>am</sup>. C'est en ce sens qu'il faut interpréter la comparaison des sacrements « vases » de la grâce. *Ibid.*, ad 2<sup>am</sup>. Enfin, la grâce produite par les sacrements est dite *grâce sacramentelle*; elle se diversifie selon la diversité des défauts que doivent corriger les sacrements. Elle n'est pas séparable de la grâce qui accompagne les vertus et les dons, laquelle est une sorte de continuation de la grâce sacramentelle. Sol. 5.

Dans la dist. V, q. 1, a. 2, saint Thomas expose comment les ministres du sacrement coopèrent à l'œuvre de sanctification dont Dieu est la cause efficiente. Il ne s'agit pas d'une coopération dont l'efficacité emprunterait sa valeur à l'œuvre accomplie par le ministre lui-même, *ex opere operante*, mais d'une coopération dont la valeur est tout entière *ex opere*



operato. C'est la coopération du ministère, dont saint Paul a dit : *Sic nos existimet homo ut ministros Christi* (I Cor., IV, 1).

b) Dans les *Questions disputées*, même doctrine, avec cependant quelques nuances de précisions sur les rapports de la « disposition » causée par le sacrement à l'effet dernier produit par Dieu dans l'âme. Dans le *De veritate*, q. xxvii, a. 4, après avoir exclu l'opinion de la condition *sine qua non*, saint Thomas s'attache à démontrer que les sacrements de la Loi nouvelle *aliquid ad gratiam habendam operantur*. Or, ni le sacrement, ni aucune créature ne peut donner la grâce par une action propre; c'est donc par une *action instrumentale* que les sacrements opèrent dans la production de la grâce... Comme tout instrument, le sacrement possède une double action; l'une répondant à sa forme propre, comme laver et oindre, l'autre exercée en vertu de la forme de l'agent principal, Dieu, et c'est justifier... Cette vertu recue de l'agent principal n'a qu'un être incomplet, motion spirituelle dans un être matériel; mais elle élève le sacrement jusqu'à l'effet produit par Dieu, jusqu'à la grâce. Toutefois les sacrements ne produisent la grâce que *per modum instrumentum disponentium*. Ad 3<sup>me</sup>. Et c'est dans le même sens que l'illumination « de l'âme par la grâce est une œuvre proprement divine, à laquelle cependant peuvent coopérer les créatures, *instrumentaliter et dispositive*. Ad 9<sup>me</sup>.

Le *De potentia* apporte une précision intéressante au sujet de la coopération instrumentale qu'une simple créature peut apporter à Dieu dans une œuvre de création. Quelque chose peut être dit créé de deux façons. Certains êtres sont créés sans aucune matière présupposée, ni dans laquelle (*in qua*), ni de laquelle (*ex qua*) soit produit l'être créé : à une telle création, la nature ne peut coopérer dispositivement. Certains êtres sont créés, mais dans une matière présupposée : l'âme humaine, par exemple. Or, du côté de cette matière dans laquelle se réalise l'œuvre créatrice, la nature peut agir *dispositivement*, sans cependant atteindre la substance même de l'être créé; ainsi les sacrements agissent instrumentalement et dispositivement. Ad 7<sup>me</sup> et ad 8<sup>me</sup>.

c) La question *quodlibétale* XII, q. x, ne parle plus de causalité dispositive, mais simplement de causalité instrumentale; mais saint Thomas ajoute ici une comparaison tirée de la causalité instrumentale de l'humanité du Christ dans l'accomplissement des miracles, pour faire comprendre la notion d'*instrumentum conjunctum* dans le sacrement : *Duplex est virtus : scilicet propria et instrumentalis, ... et sic sacramenta habent virtutem spirituales instrumentalem ad spirituales effectum, quia cum sacramentum adhibetur cum invocatione divina, efficit hunc effectum. Et hoc est conveniens, quia Verbum, per quod omnia sacramenta habent virtutem, habuit carnem et fuit Verbum Dei; et sicut caro Christi habuit virtutem instrumentalem ad producendum miracula propter conjunctionem ad Verbum, ita sacramenta per continuationem ad Christum crucifixum et passum efficaciam habent. Cf. Summa cont. gent., I, IV, c. xli.*

d) La *Summa theologiae*, du moins dans la III<sup>e</sup> pars, q. lxii, où se trouve exposée la doctrine de la causalité sacramentelle, est muette sur la causalité dispositive. La matière est traitée en six articles.

a. Les sacrements de la Loi nouvelle sont-ils causes de la grâce ? (a. 1). — Après avoir, comme dans le *Commentaire* et le *De veritate*, exclu la première opinion qui fait des sacrements de la Loi nouvelle de simples signes de la grâce, saint Thomas accueille la seconde opinion qu'il illustre de ses considérations habituelles sur la causalité principale et la causalité instrumentale. Les sacrements de la Loi nouvelle sont *cause* de la grâce,

en tant qu'*instruments* mus par la vertu divine; et c'est en tant qu'*instruments* de la puissance divine qu'ils atteignent l'âme. Voir surtout l'ad 2<sup>um</sup>.

b. La grâce sacramentelle ajoute-t-elle quelque chose à la grâce des vertus et des dons ? (a. 2). — Nous verrons plus loin, col. 585, l'évolution de la pensée de saint Thomas à ce sujet. Notons toutefois ici qu'au lieu de faire des grâces sacramentelles des dispositions à la grâce habituelle, comme il semble le faire ailleurs : *In IV<sup>um</sup> Sent.*, dist. I, q. 1, a. 1, sol. 1, et *De veritate*, q. xxvi, a. 7, saint Thomas ne fait ici de la grâce sacramentelle qu'un complément de la grâce habituelle. Serait-ce un indice d'évolution de la causalité dispositive à la causalité dite perfective ?

c. Les sacrements contiennent-ils la grâce ? (a. 3). — La grâce n'est pas contenue dans le sacrement simplement comme dans un signe, mais aussi comme dans une cause. Étant causes instrumentales de la grâce, les sacrements de la Loi nouvelle contiennent la grâce d'une manière plus spéciale que les sacrements de la Loi ancienne, qui étaient de simples signes. Toutefois, ils la contiennent non sous une forme parfaite et permanente qui ne saurait exister que dans la cause principale, mais sous la forme passagère et imparfaite propre à la vertu instrumentale. « Au fond, cela revient à dire que dans le sacrement se trouve une vertu qui va à causer la grâce. » Th. Pègues, *Commentaire littéral*, t. xvii, p. 99. On sait que l'expression *continent gratiam* a été canonisée au concile de Trente, sess. vii, can. 6. Voir col. 606.

d. Les sacrements renferment-ils une vertu, cause de la grâce ? (a. 4). — Ceux qui admettent que les sacrements causent la grâce par une sorte de concomitance, ne peuvent concevoir d'autre vertu sacramentelle que la vertu de la puissance divine « coassistante », laquelle opère directement l'effet sacramental. Mais, si le sacrement est vraiment cause instrumentale de la grâce, il faut lui accorder une vertu instrumentale proportionnée à la nature de l'instrument, vertu ne possédant qu'un être incomplet, sorte de mouvement spirituel transitoire, vertu que Dieu ordonne à la production d'un effet spirituel (ad 1<sup>um</sup>) et dont le sujet est l'élément sensible composé de paroles et de choses unies dans l'unité du sacrement. Ad 4<sup>um</sup>.

e. Enfin, les sacrements agissent en tant qu'*instruments unis* (*instrumentum conjunctum*) à l'humanité du Christ et, par l'humanité, à la divinité, « de sorte que la vertu salutaire dérive de la divinité du Christ par son humanité jusque dans les sacrements eux-mêmes » (a. 5).

2. Discussions sur la pensée de saint Thomas. — Saint Thomas étant le « maître commun », il est tout naturel que les partisans des systèmes plus récents invoquent son patronage. On verra plus loin, col. 614 et sq., quels sont ces systèmes. Nous ne pouvons ici qu'indiquer les grandes lignes des arguments à l'aide desquels chacun prétend s'abriter sous l'égide de saint Thomas.

Les partisans de la *causalité physique* font observer que saint Thomas n'admettant pas l'explication de l'efficacité des sacrements comme conditions *sine quibus non* de la grâce et rejetant la comparaison du denier de plomb, signe convenu pour recevoir une somme d'argent, exclu par là la théorie moderne de la causalité morale; qu'en comparant la causalité sacramentelle à la causalité de l'humanité du Christ, saint Thomas ne peut concevoir qu'une causalité physique; que les exemples de causalité instrumentale cités par saint Thomas (causalité instrumentale de la hache, du bâton), et que les expressions même dont il se sert pour désigner la vertu sacramentelle à la manière d'un mouvement physique ne peuvent se comprendre que dans le sens de la causalité physique.

Cf. Hugon, *La causalité instrumentale en théologie*, Paris, 1907, p. 118 sq., mais surtout p. 132-142; *Tractatus dogmatici*, t. III, 9<sup>e</sup> édit., p. 74-75; J. Bucceroni, *Commentarius de sacramentorum causalitate*, Paris, 1884; B. Lavaud, *Saint Thomas et la causalité physique instrumentale de la sainte humanité et des sacrements*, dans la *Revue thomiste*, 1927, p. 292 sq.; *La thèse thomiste de la causalité physique de la sainte humanité et des sacrements se heurte-t-elle à d'insurmontables difficultés?* *ibid.*, p. 405 sq.; cf. A. Teixidor, *De causalitate sacramentorum*, dans *Gregorianum*, 1927, p. 76 sq.

Les partisans de la *causalité morale* ou de la causalité intentionnelle se réfèrent aux textes qui présentent la vertu sacramentelle comme se rattachant à la passion du Christ, dont le mérite opère dans les sacrements, ou encore à l'ordination divine, à la foi de l'Église et qui en propres termes la dénomment vertu spirituelle ou intentionnelle. Voir H. Bouessé, *La causalité efficiente instrumentale de l'humanité du Christ et des sacrements chrétiens*, dans la *Revue thomiste*, 1934, p. 370-393; M. Gierens, *Zur Lehre des hl. Thomas über die Kausalität der Sakramente*, dans *Scholastik*, 1934, p. 321-345; Franzelin, *De sacramentis*, th. XI, scholion 1; Chr. Pesch, *Prælectiones theologicæ* t. VI, n. 166.

Mais on a cru découvrir une évolution dans la pensée de saint Thomas qui, dans les ouvrages de jeunesse, surtout dans le *Commentaire sur les Sentences*, aurait enseigné une causalité simplement dispositive, le sacrement ne produisant immédiatement qu'une disposition à la grâce, pour se rétracter, au moins implicitement, dans la *Somme théologique*, en y enseignant une causalité perfective, atteignant la grâce elle-même. C'est là l'enseignement de Cajetan : *Quidquid enim, secundum aliorum opinionem ut probabiliorum dixerit auctor in IV<sup>um</sup> Sent., hoc in loco, secundum propriam sententiam, longe altius sensu, expresse ponens gratiam gratum facientem, a Deo principaliter et a sacramento instrumentaliter efficit. Comment. in Sum. theol. S. Thomæ, III<sup>e</sup>, q. LXII, a. 1.* Interprétation contestée par Silvestre de Ferrare, *Comment. in S. Thomæ Aquinatis Summam contra gentiles*, l. IV, c. LVII. Voir les textes dans Gierens, *op. cit.*, p. 102, 103, n. 73, 74. A l'encontre de cette interprétation, on fait valoir également que la causalité dispositive sacramentelle n'est pas absente de la *Somme théologique*. Ainsi, III<sup>e</sup>, q. LXIII, a. 4, saint Thomas affirme que « le caractère est dit une disposition à la grâce » ou encore, ce qui revient au même, *res et sacramentum*, *ibid.*, a. 3, ad 2<sup>um</sup>. D'ailleurs, la doctrine générale n'est-elle pas affirmée dans la I<sup>e</sup>, q. XLV, a. 5 : *Causa secunda instrumentaliter non participat actionem causæ superioris, nisi in quantum per aliquid sibi proprium dispositiva operatur ad effectum principalis agentis.* A cette instance, les meilleurs interprètes de saint Thomas, notamment Bâñez, *In I<sup>am</sup> Sum. S. Thomæ*, q. XLV, a. 5, concl. 4, et Jean de Saint-Thomé, *De sacramentis*, disp. XXIV, n. 323 sq., répondent que l'expression *dispositiva operari* ou *causare* ne doit pas faire illusion : elle signifie simplement *instrumentaliter agere*, et n'est pas du tout synonyme de *dispositionem operari*. *Dispositionem operari* est une locution qui appartient évidemment à la causalité dispositive et, dans la *Somme*, saint Thomas, tout en affirmant que le caractère est une disposition à la grâce, n'a pas écrit que le sacrement ne causait pas la grâce immédiatement et que son efficacité s'arrêta au caractère : « Tous les philosophes enseignent, en effet, que, dans la causalité instrumentale, l'action de la cause principale ne passe pas seulement par l'instrument : elle sort, à la lettre, de l'instrument : *non transit per instrumentum, sed exit ab instrumento*. Or, pour que l'action

de la cause principale sorte de l'instrument, il faut qu'elle y pénètre, il faut qu'elle y trouve comme une sorte de point d'insertion, où elle rejoigne l'instrument lui-même, ou plutôt où elle se conjoigne à lui, afin de tirer de lui l'action qu'elle veut produire. *Dispositiva operari* ne marque rien de plus que l'opération de l'instrument, cette action dispositive que la cause principale requiert jusque dans son propre exercice. *Ami du clergé*, 1926, p. 62. Ainsi donc l'expression *dispositiva operari* des *Questions disputées* et de la *Somme théologique* ne saurait infirmer en rien l'existence d'une évolution profonde dans la pensée de saint Thomas.

L'existence d'une telle évolution est confirmée par ce fait — qui est à la base de toutes les conceptions anciennes de la causalité sacramentelle — que les théologiens antérieurs à saint Thomas professaient une création proprement dite de la grâce dans l'âme. Or, à une création proprement dite aucun instrument créé ne peut concourir, sinon d'une manière dispositive dans la matière où se produit la création. C'est la thèse du *Commentaire sur les Sentences*. Dans la *Somme*, saint Thomas rejette, pour expliquer la production de la grâce dans l'âme, l'idée d'une création proprement dite. Cf. I<sup>e</sup> II<sup>e</sup>, q. cx. a. 2, ad 3<sup>um</sup>; q. cxii, a. 1, ad 1<sup>um</sup> et ad 2<sup>um</sup>. L'expression : *dispositionem operari* convient à la conception d'une production de la grâce par manière de création proprement dite; *dispositiva operari* convient à la conception d'une production de la grâce qui implique la création de l'homme tout entier dans la vie naturelle. Cf. I<sup>e</sup> II<sup>e</sup>, q. cx, loc. cit. Sur cette évolution de la pensée de saint Thomas, voir Pégues, *Revue thomiste*, 1904, p. 352 sq.; *Commentaire littéral*, t. XVII, p. 68 sq.; Nepveu, *De causalitate sacramentorum*, dans *Divus Thomas*, 1904, p. 23 sq.; Unterlechner, *Controverse thomiste : l'effet immédiat des sacrements*, dans la *Revue augustinienne*, 1908, p. 193 sq.

Dans cette explication de la pensée de saint Thomas arrivée à son dernier stade l'expression *dispositiva operari* ne saurait être opposée à l'opinion qu'on a appelée, d'un terme d'ailleurs très contestable, la causalité perfective, c'est-à-dire atteignant la grâce elle-même. C'est ce que font opportunément observer les PP. Simonin et Meersseman dans leur récent recueil *De sacramentorum efficacia apud theologos ord. præd.*, p. VIII. Ces auteurs n'admettent que difficilement une évolution de la pensée même de saint Thomas; ils envisageraient plus volontiers une simple évolution dans la terminologie. Dans le *Commentaire sur les Sentences*, saint Thomas relie modestement son opinion à celle qui était alors en vigueur touchant la causalité des sacrements. Ensuite, approfondissant davantage sa propre pensée, le Docteur angélique a su se dégager d'une terminologie déficiente et abandonner la distinction primitivement adoptée entre disposition à la grâce et grâce elle-même. *Id., loc. cit.*

À l'opposé, nous trouvons l'opinion de Billot qui, pour revendiquer le patrimoine de saint Thomas à sa théorie de la causalité dispositive intentionnelle, s'efforce de démontrer que saint Thomas a toujours tenu l'opinion d'une causalité sacramentelle se terminant immédiatement à une *dispositio prævia*, le *res et sacramentum*. *De sacramentis*, t. I, th. VII. Non nombre des disciples de ce théologien se sont ralliés à cette manière de voir. Citons au hasard : Van Noort, de Smet, Horace Mazzella, Hervé, Van Hove (*La doctrine du miracle chez saint Thomas*, p. 148-159), Van der Meersch.

3<sup>e</sup> Année saint Thomas d'Aquin. — I. Dans l'école dominicaine. — Quelles que soient les divergences d'interprétation touchant la pensée de saint Thomas, il reste, depuis qu'un grand progrès a été réalisé par

lui dans l'explication théologique de la causalité des sacrements : l'application à cette causalité de la notion philosophique de cause instrumentale. Sans doute, on rencontre l'expression *causa instrumentalis* appliquée à l'eau du baptême dans une glose de la fin du XII<sup>e</sup> siècle sur les *Sentences* de Pierre Lombard. Cf. H. Weisweiler, *Eine neue frühe Glosse zum vierten Buch der Sentenzen des Petrus Lombardus*, dans *Aus der Geisteswelt des Mittelalters* (en l'honneur de Mgr Grabmann), t. I, Münster, 1935, p. 381-382. Mais saint Thomas a approfondi le concept de cause instrumentale et en a fait une application heureuse aux sacrements. Désormais ce concept sera pour ainsi dire le point d'appui de toute la théologie sacramentaire.

a) *Annibal*. — Nous le retrouvons chez Annibal († 1272), l'auteur du *Commentaire* sur les *Sentences* attribué autrefois à saint Thomas avec la mention ad *Hannibaldum*. L'auteur soutient encore l'ancienne opinion de la causalité simplement dispositive, mais y adapte la notion d'instrument : *Duplex est causa gratiæ : una principalis, quæ causat et efficit gratiam, alia ministerialis, quæ disponit ad gratiam, et sic sacramentum, ut est instrumentum divinæ misericordiæ, est causa gratiæ, quia instrumentaliter causat dispositionem necessariam...* In IV<sup>um</sup> Sent., dist. I.

b) *Pierre de Tarantaise* (Innocent V, † 1276). — Il s'en tient à la même conception : les sacrements sont les instruments de la divine miséricorde ; en tant qu'instruments, ils produisent un effet que par eux-mêmes ils ne pourraient naturellement atteindre ; par la vertu divine qui leur est communiquée, ils impriment dans l'âme « une disposition à la grâce ». In IV<sup>um</sup> Sent., dist. I, a. 6. *Dicendum quod causant influendo non ipsam gratiam sed dispositionem gratiæ, non tamen ut agens principale, sed instrumentale*. Obj. 6<sup>a</sup>.

c) *Ratiner de Pise* († vers 1340). — Il enseigne encore la causalité dispositive : *Solus Deus est principalis causa gratiæ effectiva, sacramenta autem nec creant gratiam nec de potentia materiæ eam educunt, sed causa gratiæ sunt instrumentaliter dispositiva; disponunt enim animam instrumentaliter ad hoc, ut ei gratia infundatur*. *Pantheologia, De sacramentis*, t. II, Venise, 1585, p. 895. Et la raison de cette disposition à la grâce est toujours cherchée dans l'impossibilité de concevoir une action instrumentale créée dans la production de la grâce qui procède de Dieu seul. Id., *ibid.*, *De gratia*, c. I, p. 994 sq.

d) *Noël Hervé* († 1323). — Il distingue trois opinions : la première enseigne que les sacrements sont causes *sine qua non* : en raison d'un décret divin, à la réception du sacrement correspond la collation de la grâce. La seconde affirme que les sacrements, par eux-mêmes, ne produisent pas la grâce, qui est l'effet de la vertu divine présente dans l'application du sacrement. Le troisième opinion, à laquelle l'auteur se rallie, est que les sacrements agissent pour produire la grâce *instrumentaliter et dispositivo*.

Pour exposer son sentiment, Hervé distingue l'agent principal et l'instrument. L'effet répondant à l'activité de ces deux causes n'est pas le même : *quoddam est agens disponens attingens dispositionem, quia subiectum disponitur ad principalem effectum sicut molificans ceram agit dispositive ad sigillationem, et aliud est agens attingens ad principalem effectum, sicut imprimens sigillum facit sigillationem*. L'exemple de la cire et du sceau fait mieux comprendre la pensée de l'auteur. Et voici l'application de la doctrine à la causalité sacramentelle : *Sic... sacramenta sunt causa gratiæ dispositive, quia sc. effectiva attingunt ad dispositionem ad gratiam, quæ est caracter vel ornatus, non autem quod attingit immediate effectiva ipsam essentiam gratiæ*. Ce que le sacrement produit immédiatement dans

l'âme, c'est donc uniquement le caractère ou l'ornement qui appellent la grâce. C'est toujours la théorie du *res et sacramentum*, disposition à la *res sacramenti*. In IV<sup>um</sup> Sent., dist. I, q. 1, § 1. Cf. Gierens, *op. cit.*, p. 85, 87.

e) *Capréolus* († 1444). — Faisant écho à *Pierre de La Palu* († 1342) (ce dernier dans In IV<sup>um</sup> Sent., dist. I, q. 1), il explique le sens des dernières assertions de saint Thomas (*De veritate*, q. xxvii, a. 4, et *Sum. theol.*, III<sup>e</sup>, q. LXII, a. 1) où il n'est plus question de disposition. On pourrait croire que saint Thomas enseigne que les sacrements atteignent effectivement quoique instrumentalement, la grâce elle-même. *Sed intelligendum est quod pertingunt ad gratiam sacramentaliter effectiva, ad gratiam vero gratum facientem solum dispositiva, ut exposuit Petrus de Palude. Defensiones theologiæ Divi Thomæ Aquinatis*, I. IV, dist. I-III, q. 1, a. 1, édition Paban-Pègues, p. 4 a. Cette assertion de Capréolus fait écho à la position prise par saint Thomas dans le *Commentaire*, relativement à la grâce sacramentelle. Elle est insoutenable par rapport aux assertions de la *Somme théologique*. Voir col. 503 sq.

f) *Cajétan*. — Il rejette expressément cette assertion. Son commentaire de la pensée de saint Thomas mérite d'être cité intégralement :

Le sacrement atteint instrumentalement la grâce sacramentelle, et il n'est pas nécessaire de recourir à une disposition préalable. Quoi qu'en ait dit, en effet, notre auteur dans le quatrième livre des *Sentences*, d'après l'opinion la plus probable d'autres théologiens, ici, dans la *Somme*, exprimant sa propre pensée, bien plus profonde, il déclare expressément que la grâce sanctifiante, par laquelle l'homme devient membre du Christ et qui nous rend participants à la nature divine, est produite par Dieu principalement, par le sacrement instrumentalement. Telle est bien l'intention de saint Thomas; elle apparaît jusque dans le titre de la question, cette question se distinguant de la question suivante en ce qu'il en traite de l'effet principal du sacrement qui est la grâce et que la traite de l'effet secondaire qui est le caractère... Et nous avons une confirmation dans l'article suivant de cette même question : la grâce sacramentelle n'y est pas présentée comme une disposition (à la grâce sanctifiante), mais, comme il apparaîtra, elle n'ajoute aucun don habituel à la grâce sanctifiante elle-même.

Et Cajétan de réfuter le fondement de la causalité dite dispositive :

« On objecte que nulle créature ne peut même instrumentalement créer. Je concède la vérité de cette assertion; mais précisément le nie que la grâce soit *à proprement parler* créée ».

Et, avec tout le respect que l'on doit à une opinion commune (*pro reverentia tamen communis dicti*), le théologien dominicain met au point la part de vérité que renferme cette opinion :

Grand on parle de l'action qui cause la grâce, on peut en envisager un double aspect. Ou bien il s'agit du *character* qui survient en l'âme, de non agréable devenant agréable à Dieu, et c'est tel que le sacrement exerce instrumentalement son action. Ou bien il s'agit de la production immédiate de la grâce, ou il se mêle quelque chose de la création (*creatio ibi aliquo modo immiscetur*), et c'est là le *donus* immédiat de l'action divine. In *Sum. theol.* S. Thomæ, III<sup>e</sup>, q. LXII, a. 1.

L'âme, une fois conçue, ou mieux le sujet justifié reçoit de Dieu une sorte de nouvelle création élevant sa nature à son état supérieur. Tout ce qui, en cette œuvre de transformation, appartient à cette transformation du sujet dans lequel l'action divine s'exerce, relève instrumentalement de l'action sacramentelle. Cf. M.-H. Laurent, *La causalité sacramentaire d'après le commentaire de Cajétan sur les Sentences*, dans *Revue des sciences phil. et théol.*, 1931, p. 77 sq.

g) *Silvestre de Ferrare* († 1528). — Il attaque vivement cette interprétation du cardinal dominicain.



Pour lui, la grâce est créée, en toute propriété du terme, et il en revient à l'ancienne explication de la causalité dispositive. Le sacrement produit l'effet causal instrumentalement : le caractère n'est pas produit *ex nihilo*, mais par une transformation de l'âme, dans laquelle le libre arbitre entre pour une grande part, en tant qu'il est disposition à la grâce. Mais, d'autre part, il faut rejeter l'interprétation de Capréolus relative à la grâce sacramentelle qui ne saurait être une disposition à la grâce sacramentelle. *Commentarius in S. Thomae Aquinatis Summam contra gentiles*, I, IV, c. LVII.

Malgré la vive attaque du Ferrarais, l'école dominicaine suivra désormais, presque exclusivement, le chemin tracé par Cajétan. Jusqu'à Cajétan, l'interprétation commune de saint Thomas était dans le sens d'une causalité dispositive, sans qu'il soit question de causalité physique ou morale. A partir de Cajétan, la causalité physique, mal dénommée perfective, sera l'opinion courante de la famille dominicaine. Nous devons cependant, au moment du concile de Trente, signaler deux exceptions, celles de Martin de Ledesma et celle de Melchior Cano qui, à grand renfort d'arguments, non négligeables d'ailleurs, proposent l'explication de la causalité morale.

b) Martin de Ledesma. — Il distingue les causes naturelles (physiques) et les causes morales : *morales autem appello causas liberas, quas scilicet libere movent*. Sans controverse possible, il faut attribuer à l'efficacité de la puissance divine la production de la grâce et des vertus dans l'âme. Comme cause principale, Dieu agit ici à la manière des causes naturelles (physiques). Mais la passion du Christ, dont les sacrements dérivent et tirent toute leur efficacité, n'agit que d'une manière morale dans la production de la grâce : le sang du Christ ne saurait atteindre la grâce par une action naturelle. Certes, les sacrements sont les instruments du Christ pour achever notre rédemption et nous conduire à la grâce et à la gloire. Mais c'est à la manière des causes dont l'influence est d'ordre moral : *Sacramenta novæ Legis sunt causæ morales gratiæ et non naturales et sic intelligitur a concilio Florentino et Tridentino quod continent gratiam et eam digne suscipiuntibus conferunt*. Continerer dicuntur sacramenta gratiam, non ut causa naturalis continet suum effectum, sed ut causa moralis, ut crumena dicitur continere captivi redemptionem, quia continet pecuniam. Et sicut crumena administrans pecuniam redemptionem confert, ita sacramentum confert gratiam et pretium redemptionis applicans. L'auteur reconnaît d'ailleurs que, dans cette explication, les sacrements ne sauraient être conçus comme atteignant la grâce elle-même. *Fratris Martini Ledesmi theologi instituti prædicato-rum... primus Thomæ qui etiam Prima IV nuncupatur*, q. III, a. 1, édition de Combarieu, 1555, p. 37-38 b. Cf. Gierens, *op. cit.*, p. 106-108.

i) Melchior Cano. — De grandes affinités relient sa doctrine à celle de Ledesma : même explication, mêmes arguments. Il serait hérétique de dire que le sang du Christ, sa passion, son humanité n'ont pas été de véritables causes de notre justification et de la grâce en notre âme. Ainsi serait-ce manifestement une erreur de nier l'efficacité instrumentale des sacrements relativement à notre salut. Mais il ne s'agit que de causes morales. *Quemadmodum si ego essem apud Latinos captivus, et cum qui daret pecuniam redemptorem, vel detulisset pretium, et manum quæ pecuniam porrigeret et pecunias etiam ipsas, quæ sunt instrumenta ad redimendum, redemptionis causas esse, non naturales quidem, sed morales, nemo sanæ mentis ibi inficias*. Et, tout comme Ledesma, Melchior Cano se réfère à saint Thomas, *Sum. theol.*, III<sup>e</sup>, q. XLVIII, a. 6; q. XLIX, a. 2; q. LVI, a. 1, q. LXII, a. 1. *Recherches de saint Thomas d'Aquin*, t. I, p. 108-111.

dans *Opera*, Padoue, 1702, p. 441 sq. Cf. Gierens, *op. cit.*, p. 108-111.

2. Dans l'école franciscaine. — a) Richard de Mediocris. — Il est à peine postérieur à saint Thomas puisqu'il écrit son *Commentaire sur les Sentences* entre 1284 et 1288. Cf. Heidegger, *Richard de Mediocris*, Louvain, 1925, p. 55. Sur la causalité des sacrements, il suit fidèlement saint Bonaventure. Après avoir rapporté l'opinion de la causalité instrumentale dispositive, dans laquelle le sacrement est conçu *sicut attingens quendam dispositionem ad gratiam suscipiendam*, il s'arrête à la seconde opinion, *que videtur intelligibilior*, d'après laquelle les sacrements de la Loi nouvelle produisent la grâce, *quia ex institutione divina semper divina virtus in digne suscipientibus ea efficit eam; pro tanto ergo dicuntur conferre gratiam, quia semper habent concomitantem virtutem divinam gratiam conferentem*. C'est donc par cette institution, cette ordination divine que s'explique la vertu sacramentelle, et non par une vertu transitoire passant par le sacrement pour atteindre l'âme du sujet. Un argument invoqué par Richard, contre la causalité dispositive est la transsubstantiation. Quelle disposition préalable peut-on imaginer dans la transsubstantiation? *In IV<sup>um</sup> Sent.*, dist. I, a. 4, q. II. Cf. W. Lampen, *op. cit.*, p. 33-36.

b) Guillaume de Ware. — De Guillaume de Ware, le maître de Duns Scot, le *Commentaire sur les Sentences* n'est pas édité. Nous le citons d'après le texte de W. Lampen, p. 37-45. Pour Guillaume, pas de causalité dispositive : si le sacrement pouvait créer dans l'âme une disposition nécessaire à la grâce, *gratia non esset gratia, ... sed naturalis forma*. Il faut donc tenir fermement l'opinion contraire : la vertu sacramentelle n'a d'efficacité que conséquemment à la volonté divine et aux dispositions prises par Dieu et à l'action extérieure du ministre : *Deus, qui est principale agens, sic voluit et disposuit, quod solum habere effectum in illo, super quod dirigatur intentio sacerdotis conferentis vel in materia illa, ad quam dirigatur intentio, ideo quantumcumque illa virtus attingit istum hominem vel illum baptizandum vel hanc hostiam consecrandam vel illam, nunquam baptizatur nisi ille super quem dirigit sacerdos seu baptizans suam intentionem nec aliqua hostia consecratur nisi illa super quam fertur intentio sacerdotis*. *In IV<sup>um</sup> Sent.*, dist. I.

c) Jean Duns Scot. — Son opinion sur la causalité sacramentelle a été exposée ici, t. IV, col. 1909-1910. Le florilège de W. Lampen complète ce qui a été dit alors. Scot traite la question dans le commentaire *In IV<sup>um</sup> Sent.*, dist. I (*Opus oxoniense*), *Opera*, Paris, 1894, p. 139 sq. Dans une première partie (Lampen, p. 46-55), Scot montre que les sacrements ne sauraient posséder, même selon un être imparfait et transitoire, une vertu divine les rendant aptes à produire instrumentalement soit la grâce, soit la disposition de la grâce : ce serait, en effet, affirmer la possibilité d'une coopération instrumentale de la créature au terme même de la création, la disposition prochaine appelant la grâce étant elle-même une forme simplement sur-naturelle, qui ne peut être tirée de la puissance naturelle du sujet. Reprenant les arguments de Richard, Scot insiste à son tour sur l'impossibilité de concevoir pareille disposition dans le sacrement d'eucharistie, soit qu'on envisage le sacrement déjà pleinement réalisé par la consécration, soit qu'il s'agisse de l'acte même de la consécration. Comment dire que les paroles atteignent la transsubstantiation? Et, d'une manière plus générale, où placer la vertu instrumentale dans les paroles qui se succèdent sans que les précédentes laissent une « disposition » dans les suivantes? Comment concevoir que l'action d'un instrument composé de multiples paroles et de bien d'autres

éléments matériels puisse produire *in instanti* la disposition préalable à la grâce? Sur ces thèmes généraux, Scot module des variations multiples avec une ironie subtile et souvent déconcertante.

Voici maintenant la reconstruction positive de Scot. La présence de Dieu dans le sacrement n'ajoute rien à la présence affirmée par tous les philosophes *per præsentiam, per potentiam, per essentiam*. Il faut donc qu'elle vienne d'un autre principe. Ce n'est pas du sacrement, qui ne saurait être cause déterminant Dieu à agir. Donc, c'est en suite d'une détermination de la volonté divine qui en a disposé ainsi et s'est engagée devant l'Eglise à produire tel effet attaché au sacrement. Comment dire cependant que les sacrements soient causes de la grâce? Non pas parce qu'ils ont une action par rapport à la grâce ou à la disposition immédiate à la grâce, puisque grâce et disposition à la grâce ne peuvent être produites que par création. Mais la réception du sacrement constitue la disposition immédiatement requise pour l'infusion par Dieu de la grâce, et ce, non par la production d'une autre disposition intermédiaire entre le sacrement et la grâce, non en vertu d'un rapport naturel ou intrinsèque du sacrement à la grâce, mais simplement en raison de l'ordre imposé par la volonté de Dieu, agent principal. *Ipsum sacramentum sive susceptio sacramenti est talis dispositio immediata, non causans aliam mediam inter se et gratiam; ergo ipsa potest dici aliquomodo causa activa vel instrumentaliter respectu gratiæ... Hæc propositio... : omnis dispositio necessitans ad formam... potest dici quodammodo causa activa sive causa instrumentaliter respectu formæ conceditur, quando ex natura sua vel aliquo intrinseco vel ordinatione naturali alicujus agentis superioris necessitat ad formam : non sic est hic, sed tantum necessitat ex ordinatione voluntatis agentis Dei.* Lampen, *op. cit.*, p. 55-56.

On le voit, Scot, sans en avoir déjà trouvé le mot, est un véritable précurseur de la causalité morale. Il semble donc que c'est bien à tort qu'on l'ait fréquemment rangé parmi les partisans des sacrements, conditions *sine quibus* non de la grâce. C'est à cette conclusion, d'ailleurs, que sont parvenus A. O'Neill, *La causalité sacramentelle d'après le Docteur subtil*, dans *Études franciscaines*, 1913, p. 141 sq., et R.-M. Huber, *The doctrine of Ven. John Duns Scotus*, dans *Franciscan studies*, n. 4, New-York, 1926.

3. *Éclectiques et nominalistes.* — a) *Henri de Gand* († après 1292), auquel Duns Scot se réfère à plusieurs reprises, propose une explication, à première vue originale, mais qui en réalité se rapproche ou de la causalité simplement morale ou même de la simple condition *sine qua non*. L'explication consiste à comparer l'union de Dieu au sacrement à l'union hypostatique de la divinité et de l'humanité dans l'Incarnation. Dans l'Incarnation, « la divinité existant dans la chair du Christ par la grâce d'union guérissait les lépreux au contact de la main de Jésus ». Ainsi, les sacrements de la Loi nouvelle sont *causa gratiæ instrumentaliter, non quia aliquid agunt in producendo gratiam plus quam sacramenta V. L., sed quia Deus ut existens est in ipsis ad tactum eorum circa illos, quibus administratur, confert gratiam creando eam in ipsis. Et per hunc modum dicuntur esse instrumenta creativa gratiæ... Quodlibetum IV, q. xxxvii, Paris, 1518, fol. 149 v<sup>o</sup> sq.* Dans Gierens, *op. cit.*, p. 92-93.

b) *Durand de Saint-Pourçain* († 1332). — Il continue encore l'explication dans le sens de la condition *sine qua non* : *In sacramentis non est aliqua virtus causativa gratiæ... sed sunt causa sine qua non confertur gratia, quia ex divina ordinatione sic fit quod recipiens sacramentum recipit gratiam, nisi ponat obicem, et recipit gratiam non a sacramento, sed a Deo.* In *IV<sup>um</sup> Sent.*, dist. I, q. iv.

c) *L'école nominaliste.* — Dans son ensemble, elle s'attache à l'explication de la condition *sine qua non*. Voir ici, pour Gabriel Biel, t. II, col. 822.

Quant à Pierre d'Ailly, il admet nettement que les sacrements ne sont causes qu'*improvement dicitur* : *Dupliciter potest aliquid dici causa. Uno modo proprie, quando ad præsentiam esse unius, virtute ejus et ex natura rei sequitur esse alterius, et sic ignis est causa caloris. Alio modo improprie, quando ad præsentiam esse unius sequitur esse alterius, non tamen virtute ejus, nec ex natura rei, sed ex sola voluntate alterius; et sic causa sine qua non dicitur causa... Sacramenta N. L. primo modo non sunt cause effectivæ gratiæ, sed bene secundo modo, improprie.* In *IV<sup>um</sup> Sent.*, q. I, c. 1, concl. 3<sup>a</sup>; cf. Occam, In *IV<sup>um</sup> Sent.*, dist. I, q. 1, 2<sup>a</sup>.

4<sup>o</sup> *Conclusion générale.* — Jusqu'au début du XVI<sup>e</sup> siècle, les systèmes modernes sur la causalité des sacrements n'existent pas encore, du moins sous la forme précise et avec les expressions aujourd'hui reçues. Cependant la période de tâtonnements et de préparation que nous avons étudiée permet de dégager, sous le sens dogmatique (qui s'affirme de plus en plus, surtout à partir de saint Thomas qui lui a donné une impulsion exceptionnelle avec la doctrine de la causalité instrumentale et de l'*ex opere operato*), diverses tendances théologiques, qui toutes prétendent conserver le dogme acquis de la causalité sacramentelle en l'expliquant de différentes manières.

Trois tendances s'affirment principalement : la première dans l'ordre chronologique, épouse d'une façon simple, trop simple serait-on tenté de dire, les contours de la doctrine universellement reçue au Moyen Âge du triple aspect du sacrement : *sacramentum tantum, res et sacramentum, res sacramenti* (voir plus loin, col. 621). Dans tout sacrement, il faut considérer un effet intermédiaire entre le sacrement extérieur et la chose intérieure du sacrement, la grâce : c'est la réalité sacramentelle du caractère ou de l'*ornatus animæ*, disposition préalable à la grâce.

Puis, devant les difficultés que présente cette théorie de la causalité dispositive pour expliquer l'efficacité réelle des sacrements, et surtout après l'évolution qui s'est produite, sinon dans la pensée, du moins dans les formules de saint Thomas, nous voyons s'affirmer, après des hésitations et des tâtonnements dans l'école dominicaine, la célèbre théorie de la causalité immédiate de la grâce par les sacrements. Cajétan en est l'initiateur. On la retrouvera plus tard sous le nom de causalité physique perfective, deux expressions assez peu propres à en faire comprendre le sens profond.

Enfin, en réaction contre les difficultés, apparentes ou réelles, de l'explication thomiste, surgit avec Scot et reprise plus tard par Ledesma et Cano, l'explication, tout d'abord dénommée de la *pactio divina*, disposition, ordination divine, ensuite plus simplement appelée *causalité morale*. L'école franciscaine a préparé cette évolution et les travaux récents de Henriquet et de Rémy pour saint Bonaventure, de O'Neill et de Huber pour Duns Scot, ont heureusement mis en relief les liens étroits de parenté qui unissent l'ancienne opinion franciscaine et la théorie moderne de la causalité morale. La raison métaphysique qui a séparé les deux grands courants est, du côté des partisans de la *pactio divina* et de la causalité morale, l'impossibilité de concevoir une causalité instrumentale dont l'effet se terminerait à la « création » de la grâce; du côté des partisans de la causalité immédiate de la grâce, la possibilité d'expliquer la production de la grâce dans l'âme autrement que par voie de création pure et simple. En tout cas le progrès incontestable qui s'est fait dans les esprits, quant à ce problème de la « créa-

tion de la grâce, a été le coup de mort pour la théorie de la causalité dite dispositive :

Il conviendrait... de ne pas oublier que la théorie de la causalité dispositive a une histoire dont nous ne pouvons pas la détacher : elle est entrée dans l'existence, et elle s'y est soutenue par le moyen d'une théorie particulière sur l'infusion de la grâce dans l'âme. Pour les anciens théologiens, la grâce est créée dans l'âme. On ne dira donc pas que les sacrements la produisent directement et immédiatement : dire que les sacrements produisent la grâce directement et immédiatement revient à dire qu'ils la créent, et nous savons, d'autre part, que nulle cause créée ne peut servir d'instrument dans une œuvre de création. Que devaient faire les théologiens devant la rigueur de cette deduction? Beaucoup d'entre eux avaient pris un parti qui n'était pas bon : puisque les sacrements ne peuvent servir, comme instruments, à la production de la grâce, ils en conclurent que les sacrements n'étaient pas causes, mais conditions de la grâce. Ainsi prit pour la théorie de la causalité occasionnelle. Celle-ci apparut, en effet, trop faible, trop minimalist, expression imparfaite et inadéquate des textes traditionnels : tout en maintenant l'idée de la création de la grâce, il fallait, quand même, renforcer l'idée de la causalité sacramentelle. Dans le grand embarras où se perdit un moment la théologie pour mettre d'accord deux choses qui lui paraissaient, à la réflexion, de plus en plus éloignées, un exemple favorable lui trouva : c'est celui de la génération humaine. L'âme humaine n'était-elle pas créée, elle aussi? Et cependant refusait-on au père une certaine influence dans sa production? De son acte résulte, au contraire, dans l'organisme, la disposition dernière qui nécessite la création de l'âme : son intervention ne va pas plus loin, mais elle va jusque là. Pourquoi n'admettrait-on pas qu'il en est de même de la causalité sacramentelle? Il semble qu'il y ait correspondance parfaite dans les deux cas. De même que l'âme humaine échappe à la causalité du père, ainsi la grâce échappe, elle aussi, à la causalité du sacrement : leur création les place, l'une et l'autre, au-dessus du monde créé; mais, en retour, de même que le père dépose dans l'organisme une disposition qui nécessite l'âme, ainsi le sacrement dépose dans l'âme une disposition qui nécessite la grâce : *dispositio, quæ est necessaria, quantum in se est, ad gratiæ susceptionem*. Tous les scrupules des théologiens étaient apaisés. La causalité dispositive représentait une formule suffisante, une formule honorable, la seule en tout cas qui fût possible, si l'on admettait la création de la grâce. — Que suit-il de là? — Il suit de là que la causalité dispositive vaut ce que vaut la création de la grâce. Si la grâce n'est pas créée, la causalité dispositive devient une chimère : elle n'a eu de raison d'être que dans l'hypothèse de la création de la grâce; elle-même étant fautive, celle-là demeure sans soutien. Ainsi touchons-nous du doigt l'explication du progrès qui s'est accompli dans l'esprit de saint Thomas quant à la causalité dispositive : aussi longtemps qu'il a cru à la création de la grâce, saint Thomas a cru à la causalité dispositive; il a abandonné la causalité dispositive, dès qu'il eut abandonné la création de la grâce. • *Ami du clergé*, 1926, p. 63.

L'école franciscaine, surtout après Scot, Martin de Ledesma et Melchior Cano se retournant, pour éluder la difficulté, vers l'hypothèse de la *pactio divina* ou de la causalité morale a-t-elle été plus heureuse? N'est-elle pas retombée, sans le vouloir, dans bon des innovations de la causalité occasionnelle? C'est ce que la théologie postérieure au concile de Trente examinera.

II. LES NÉGATIONS HÉRÉTIQUES ET LES DÉFINITIONS DU CONCILE DE TRENTE. — 1<sup>o</sup> Avant le protestantisme : les premières décisions de l'Église relatives au dogme de l'efficacité sacramentelle. — Sous des formes bien diverses, le dogme de l'efficacité sacramentelle a été attaqué depuis les premiers siècles. La querelle des rebaptisants en pourrait peut-être fournir un premier exemple; celle des réordinations un autre, encore qu'il ne faille pas trop insister sur cet aspect. Les négations des valdois et des cathares quant à l'efficacité des sacrements administrés par des prêtres pécheurs, plus tard encore, les assertions de Wiclif et de Hus sur des points analogues obligèrent l'Église à formuler sa pensée plus nettement, soit par la condamnation expresse

des erreurs avancées, soit dans une proposition positive de la doctrine. Sans refaire ici l'histoire de ces erreurs qu'on trouve ailleurs dans les différents articles de ce dictionnaire, il sera utile de récapituler brièvement les premières décisions de l'Église relatives au dogme de l'efficacité sacramentelle.

1. *Les formules générales.* — a) A propos du baptême, le concile de Carthage de 418 anathématisa ceux qui voudraient prétendre qu'en baptisant les petits enfants en remission des péchés, on emploie une formule fautive, les enfants n'héritant pas d'Adam le péché originel. Il faut croire, au contraire, avec l'Église que les petits enfants sont vraiment baptisés en remission des péchés, cette régénération les purifiant des souillures contractées par eux dans la génération. Can. 2. Denz.-Bannw., n. 102. Le baptême a donc une réelle efficacité à l'égard du péché originel.

b) Le II<sup>e</sup> concile d'Orange (529) déclare dans la profession de foi finale qu'après la grâce reçue par le baptême, tous les baptisés peuvent et doivent, avec le secours et la coopération du Christ, remplir, s'ils veulent fidèlement y travailler, les devoirs qui importent au salut de leur âme. Denz.-Bannw., n. 200.

c) La lettre d'Innocent III à Ymbert d'Arles (1201), insérée aux *Décretales*, l. III, tit. III, 42, *Majores*, jette le blâme sur ceux qui prétendent que le baptême est conféré inutilement aux enfants, disant que la foi ou la charité et les autres vertus ne peuvent leur être infusées, même en tant qu'*habitus*, parce qu'ils sont incapables de consentir. Denz.-Bannw., n. 410. La même décrétale indique que le baptême, même ne recevant pas la grâce (*rem sacramenti*) en raison d'une fiction qui s'y oppose, reçoit néanmoins en certains cas le caractère. Id., n. 411. De ces documents on doit conclure que le sacrement par lui-même opère un effet dans l'âme.

d) Dans la profession de foi imposée aux valdois, le même Innocent III les oblige à reconnaître une véritable efficacité aux sacrements administrés par un prêtre pécheur. Et il ajoute que le baptême ouvre le ciel aux enfants qui l'ont reçu, s'ils viennent à mourir avant d'avoir commis d'autres péchés; que tous les péchés, tant le péché originel que ceux volontairement commis sont remis par le baptême. Denz.-Bannw., n. 424. Contre les mêmes hérétiques, le IV<sup>e</sup> concile du Latran, sous le même pape, enseigne l'efficacité de l'eucharistie quant à la transsubstantiation du pain au corps, du vin au sang (du Christ); l'utilité pour le salut du baptême convenablement conféré par qui que ce soit; la possibilité de réparer par la pénitence les chutes commises après la réception du baptême. Denz.-Bannw., n. 430. Toutes expressions qui marquent bien que les sacrements opèrent salutairement en l'âme du chrétien.

e) Grégoire IX renouvelle contre les cathares et autres hérétiques les mêmes condamnations; donc promulgue de nouveau la doctrine de la valeur des sacrements dûment administrés. Denz.-Bannw., n. 444.

2. *Les formules plus directes.* — a) Le concile de Vienne publie une déclaration sur l'efficacité du baptême dans l'âme des petits enfants, approuvant l'opinion — qui enseigne qu'aux enfants comme aux adultes est conférée dans le baptême la grâce informante avec les vertus. Denz.-Bannw., n. 483.

b) Le concile de Florence prélude d'une façon plus complète aux canons de Trente. Tandis que les documents précédents ne s'occupent guère que de l'efficacité du baptême, le décret *Pro Armenis* envisage, avant toute déclaration particulière à chaque sacrement, une déclaration sur les sacrements en général. L'instruction pratique aux Arméniens est empruntée presque textuellement à l'opuscule *De articulis fidei et Ecclesiæ sacramentis* de saint Thomas d'Aquin. A l'article



ORDRE, voir t. XI, col. 1316, nous avons dit quelle autorité il semblait convenable d'attacher à ce document auquel le concile de Trente s'est référé si souvent et sans restriction.

Nunc Le septem sacramenta sunt sacramenta videlicet baptismus, confirmatio, eucharistia, penitentia, extrema unctio, ordo et matrimonium, quae multum a sacramentis differunt antiquae Legis. Illa enim non causabant gratiam, sed eam solum per passionem Christi dandum esse figurabant : *hoc vero casibus et continentis ad ministerium et personam digne suscipientibus conferunt.*

Horum quinque prima ad spirituales uniuscuiusque hominis in seipso perfectionem, duo ultima ad totius Ecclesiae regimen multiplicationem ordinata sunt. Per baptismum enim spiritualiter renascimur : per confirmationem augemus in gratia et roboramur in fide; renati autem et roborati nutritur divina eucharistiae alimonia. Quod si per peccatum aegritudinem incurrimus animae, per penitentiam spiritualiter sanamur; spiritualiter etiam et corporaliter, prout animae expedit, per extremam unctionem; per ordinem vero Ecclesiae gubernatur et multiplicatur spiritualiter, per matrimonium corporaliter augetur.

Haec omnia sacramenta tribus perficiuntur, videlicet rebus tanquam materia, verbis tanquam forma, et persona ministri conferentis sacramentum cum intentione faciendi, quod facit Ecclesia : quorum si aliquod desit, non perficitur sacramentum.

Inter haec sacramenta tria sunt : baptismus, confirmatio et ordo, quae characterem, id est, spirituale quoddam signum a ceteris distinctivum, imprimunt in anima indelebile. Unde in eadem persona non reiterantur. Reliqua vero quatuor characterem non imprimunt et reiterationem admittunt.

Denz.-Bannw., n. 695.

Cet exposé conciliaire est un excellent résumé de toute la théologie sacramentaire, telle que le magistère ordinaire de l'Eglise l'a empruntée à saint Thomas. L'énumération des sept sacrements, voir ci-dessus, col. 536; l'affirmation de la causalité des sacrements de la Loi nouvelle, c'est-à-dire des sacrements institués par Jésus-Christ, par rapport à la production de

la Loi nouvelle : savoir, le baptême, la confirmation, l'eucharistie, la pénitence, l'extrême-onction, l'ordre et le mariage, qui diffèrent beaucoup des sacrements de l'ancienne Loi. Ceux-là, en effet, ne causaient pas la grâce, mais ils la préfiguraient simplement comme devant être donnée par le Christ. Nos sacrements, au contraire, et contiennent la grâce et la confèrent à ceux qui les reçoivent dignement.

De ces sacrements, les cinq premiers sont ordonnés à la perfection spirituelle de chaque homme considéré individuellement; les deux derniers, au gouvernement et à l'accroissement de l'Eglise entière. Par le baptême, en effet, nous renaissions spirituellement; par la confirmation, nous recevons un accroissement de grâce et sommes fortifiés dans la foi; ainsi appelés à une vie nouvelle et fortifiés, nous sommes nourris par l'aliment divin de l'eucharistie. Que si, par le péché, nous tombons dans une maladie de l'âme, c'est la pénitence qui nous guérit spirituellement; l'extrême-onction pareillement nous guérit spirituellement et même corporellement, si c'est utile à l'âme. L'ordre permet à l'Eglise d'être gouvernée et spirituellement multipliée, tandis que le mariage pourvoit à l'accroissement du nombre de ses membres.

Tous ces sacrements ont leur achèvement en trois éléments, à savoir : les choses comme matière, les paroles comme forme, et la personne du ministre qui les confère, avec l'intention de faire ce que fait l'Eglise. Si l'un de ces éléments fait défaut, le sacrement n'est pas conféré.

Parmi ces sacrements il y en a trois, le baptême, la confirmation et l'ordre, qui impriment dans l'âme, d'une manière indélébile, un caractère, c'est-à-dire un signe spirituel, distinctif des autres hommes. En conséquence ils ne peuvent être réitérés dans la même personne. Les quatre autres sacrements n'impriment pas de caractère et admettent la réitération.

la grâce, *continent et conferunt*, en opposition avec le rôle des sacrements de l'ancienne Loi qui ne faisaient que préfigurer la grâce à venir. Suit l'exposé de la convenance du septénaire en conformité avec les exigences de la vie spirituelle de l'homme considéré soit comme individu, soit comme membre de l'Eglise, voir ci-dessus, col. 538. Le concile reprend ensuite, *brevisima formula* selon son expression, la doctrine de la matière et de la forme, du rôle du ministre et de la nécessité pour lui de l'intention de faire ce que fait l'Eglise.

Enfin se trouve affirmée la doctrine catholique du caractère imprimé par trois sacrements qui, par là même, ne peuvent être réitérés.

En parlant non seulement du caractère, mais encore de la grâce conférée par les sacrements à ceux qui les reçoivent dignement, le concile touche à la question des effets des sacrements et des conditions requises dans le sujet pour recevoir ces effets salutaires. Voir plus loin.

La question des sacrements est également touchée au concile de Florence dans le décret *Pro iacobitis*. On y affirme tout d'abord la cessation, depuis la venue du Christ, des sacrements de l'ancienne Loi et l'institution des sacrements du Nouveau Testament. Cette affirmation générale tend à réprover, en particulier, l'usage de la circoncision et à proclamer la nécessité de recourir au baptême pour la régénération de l'âme même des petits enfants, lesquels doivent être régénérés le plus tôt possible après leur naissance, en raison des dangers que court souvent leur existence. Denz.-Bannw., n. 712.

c) Bien que chronologiquement les sessions reconnues du concile de Constance soient antérieures au concile de Florence, nous rappelons seulement ici les condamnations portées contre Wicleff et Hus, en raison de l'affinité de la doctrine de ces deux hérétiques avec les erreurs de Luther. Sans doute cette affinité est encore assez lointaine; car Wicleff et Hus ne nient pas l'efficacité des sacrements en général; leur erreur ne vise qu'un cas particulier, celui du ministre administrant un sacrement en état de péché mortel : *Si episcopus vel sacerdos existat in peccato mortali, non ordinal, non consecrat, non conficit, non baptizat*. Prop. 4, Denz.-Bannw., n. 584. A cette proposition font écho un certain nombre d'erreurs de Jean Hus, où la doctrine de l'Eglise sur les sacrements est ou explicitement ou implicitement attaquée. Cf. prop. 8, 22, 24, 25, 30; Denz.-Bannw., n. 634, 648, 650, 651, 656. Mais c'est surtout dans l'interrogation 22 proposée aux wicleffistes et aux hussites (bulle *Inter cunctas*, 22 février 1418) qu'on retrouve la pensée du concile de Constance : *Utrum credat, quod sacerdos cum debita materia et forma et cum intentione faciendi quod facit Ecclesia, vere conficit, vere absolvet, vere baptizat, vere conferat alia sacramenta?* Denz.-Bannw., n. 672.

2° Les doctrines protestantes visées par le concile de Trente. — Le titre de ce paragraphe montre que en est l'objet. Nous n'envisageons pas ici l'exposé synthétique de la doctrine protestante sur l'efficacité des sacrements. Cet exposé a été fait à RÉFORME, t. XIII, col. 2062-2068. En bref, la justification n'étant que l'imputation faite au pécheur par Dieu des mérites du Christ, en raison de la foi-confiance que l'homme pécheur manifeste à l'égard du Sauveur, le rôle des sacrements est très minimisé. Pour les protestants, les sacrements sont des rites extérieurs, signes des promesses divines, et dont l'unique effet est d'exciter dans les âmes la foi justificante. Par eux-mêmes, ils n'opèrent pas plus que les sacrements pré-chrétiens.

Le 17 janvier 1546, le cardinal Cervino, deuxième président du concile, proposa à l'examen de l'assemblée les erreurs recueillies dans les livres des hérétiques.

tiques, touchant les sacrements en général. *Conc. Trid.*, édit. Eshes, t. v, p. 835-836. Sur le nombre (1), voir col. 536.

2. Sacramenta non esse necessaria, et sine eis non potest dari gratiam. Les sacrements ne sont pas nécessaires, sans eux, même sans les hommes, par la foi seule, peuvent obtenir la grâce de Dieu.

L'erreur ici signalée touche directement à la nécessité des sacrements. Sans doute l'Église catholique ne professe pas que tous les sacrements sont également nécessaires; mais ici l'erreur protestante affirme qu'aucun sacrement n'est nécessaire. Et par là, indirectement, se trouve attaqué le dogme de l'efficacité sacramentelle. La proposition signalée donne la raison même pour laquelle les réformateurs nient la nécessité des sacrements, c'est qu'ils ne sont efficaces que par la foi et donc que, sans eux, les hommes, par la foi seule, peuvent obtenir la grâce de Dieu.

Les Actes du concile ne donnent ici aucune référence : cette erreur se confond d'ailleurs avec l'erreur fondamentale du protestantisme en matière de justification. Mais certaines rédactions des Actes substituent à cet article 2 la rédaction suivante, où se reflète une pensée de Mélanchthon :

Orationes et applicationes et elemosynæ verissime possunt dici sacramenta. Les prières, les afflictions, les aumônes peuvent, en toute vérité, être appelées sacrements.

Mélanchthon en effet avait écrit : *Cur non addimus orationem, quæ verissime potest dici sacramentum; habet enim mandatum Dei et promissiones plurimas et collocata inter sacramenta quasi in illustriori loco invitat homines ad orandum... Possent hic numerari etiam elemosynæ, item afflictiones, quæ et ipsæ sunt signa, quibus addit Deus promissiones...* Apologia confessionis, a. 14, dans J.-Th. Müller, *Symbolische Bücher*, p. 204. Mélanchthon donne lui-même la raison de son assertion : signes des promesses divines, prières, afflictions, aumônes ont, par la foi, la même efficacité que les sacrements.

3. Nullum sacramentum esse aliud dignum. Aucun sacrement ne l'emporte sur un autre en dignité.

Luther : *Deinde et sacramentum vel primum esse sanxerunt* (sc. catholici baptismum), cum tamen sacramenta nulli ministrare nisi sacerdotibus permittant, nec ullum sacramentum alteri dignum esse possit, cum omnia constant verbo Dei. *De instituendis ministris Ecclesie, ad senatum Pragensem*, Œuvres, édit. de Weimar, t. xii, p. 181.

La doctrine catholique, on le verra plus loin, admet un ordre de dignité ou d'importance entre les sacrements. Pour les protestants, il n'en saurait être ainsi : l'efficacité sacramentelle dépendant uniquement de la foi du sujet, tous les sacrements sont également opérants ou inopérants, également utiles ou inutiles.

4. — Sacramenta nova. Les sacrements de la Loi Légit ne confèrent gratiam, nouvelle ne confèrent pas gratiam, mais obstat.

Ici le dogme traditionnel de l'efficacité sacramentelle est directement et explicitement nié.

Luther : *Usitata, sed hæretica sententia est, sacramenta nova Legis dare gratiam, ut, qui non potest obicem*. Prop. 1 de la bulle *Exsurge Domine*, Denz.-Bannw., n. 741; sources : *Assensus unanimes et consensus M. Lutheri per bullam Leonis novissime damnatorum*, a. 1, Weimar, t. vii, p. 101-103, voir références à : 1) *Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute* (1518), concil. 7, Weimar, t. i, p. 114, 2) *Adversus*

*exécrabilem Antichristi bullam* (1520), a. 1, *ibid.*, t. i, p. 608.

La proposition de la bulle *Exsurge Domine* est ainsi libellée : « C'est une opinion hérétique, bien que commune, que les sacrements de la nouvelle alliance confèrent la grâce sacramentale à ceux qui n'y mettent point d'obstacle. Le texte censure par la Sorbonne complète la pensée luthérienne : « Puisqu'il est impossible que quel sacrement soit conféré à d'autres que ceux qui ont la foi ou qui sont dignes. » Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. viii, p. 738, note 1.

Il ne sera pas inutile de relater ici l'assertion de la Confession d'Augsbourg, a. 13 : *Damnati illos qui docent, quod sacramenta ex opere operato justificant*. *Symbolische Bücher*, p. 42, 63. *Apologie de la confession*, a. 13 (7), n. 18 : *Damnatus totum populum scholasticorum doctorum, qui docent, quod sacramenta non ponenti obicem conferant gratiam ex opere operato sine bono motu utentis. Hæc simpliciter judicatio opinio est sentire, quod per confessionem non justificemur sine bono motu cordis, hos est sine fide*. *Ibid.*, p. 204.

5. Sacramenta non tantum gratiam aut remissionem sed etiam peccatorum debent conferre. Les sacrements n'ont ni la remise des péchés, ni la remise des péchés, mais la seule foi du sacrement.

Cet article est omis dans les éditions ordinaires des Actes du concile. L'idée qu'il exprime est conforme au système protestant de la justification par la foi seule : on trouve ce texte dans Luther, *Questio circularis de origine gratiæ* (1520), n. 7, Weimar, t. vi, p. 471. Cette idée détruit également l'efficacité sacramentelle.

6. Statim post lapsum Adæ fuisse sacramenta a Deo instituta in quibus gratia daretur. Aussitôt après la chute d'Adam, Dieu a institué des sacrements, dans lesquels était donnée la grâce.

(Autre texte) : Etiam ante Christum fuisse collatum in sacramentis gratiam. Même avant le Christ la grâce fut conférée dans les sacrements.

C'est dire que les sacrements de la Loi nouvelle n'ont pas plus d'efficacité que les sacrements pré-chrétiens. Luther : *Sacramenta gratiæ Christi passionis et mortis virtutem esse sortita concedimus, sed non esse talia nisi (in) Novo Testamento, nec statim post lapsum Adæ fuisse negamus*. *Disp. de origine gratiæ*, n. 1, 2, Weimar, t. vi, p. 471. — Mélanchthon : *Vere fuit baptismus vehi in arca per diluvium; vere fuit baptismus transitus per mare, tametsi Paulus dicat illos in Moyse baptizatos esse* (I Cor., x, 2). *Disp. de baptismo*, Corp. reformat., t. xii, col. 500.

7. — Sacramentis dari tantummodo gratiam crederent solummodo à ceux qui dentibus subirent peccata. Les sacrements donnent la grâce seulement à ceux qui croient leurs péchés remis.

La Confession d'Augsbourg, a. 13, condamne illos qui docent, quod sacramenta ex opere operato justificant, nec docent fidem requiri in usu sacramentorum, quæ credat remitti peccata. *Symbol. Bücher*, p. 42. — Luther : *Sacramenta Novi Testamenti promittunt omnibus, dant vero solum credentibus gratiam*. *Disp. de fide infusa et acquisita*, n. 19, Weimar, t. vi, p. 86.

8. Non datur gratia in sacramentis semper et omnibus, quantum est ex parte Dei, sed quando et ubi visum est Deo. Les sacrements ne donnent pas la grâce toujours et à tous, en ce qui concerne Dieu, seulement quand et où il plaît à Dieu.

Confession d'Augsbourg, a. 5 : *Per verbum et sacramentum tantum per instrumenta donatur Spiritus sanctus, qui fidem efficit, ubi et quando visum est Deo, in iis qui audiunt evangelium*. *Symbol. Bücher*, p. 39.

9. — Sacramenta non tantum gratiam conferunt, sed etiam peccata. Les sacrements n'ont ni la remise des péchés, ni la remise des péchés, mais la seule foi du sacrement.

Luther : *Concedo ut characterem hunc papa imprimat, ignoranter Christo. Capt. babyl., Weimar, t. VI, p. 567.*

10. *Malum nunciatum. De sacramento ministrum ne non conferre sacramentum. confère pas le sacrement.*

Aucune référence : *hunc errorem*, dit simplement le texte, *tenent anabaptistæ*. Il serait plus exact de renvoyer à l'erreur visée par la bulle *Inter cunctas*, n. 22, *De z. Bap. cap. 1.*

11. *Omnes christiani. Tous les chrétiens de l'univers se servent du même pain et du même vin ont un pouvoir potestatem in verbo et sacramento. la parole et des sacrements.*

Luther : *Omnes christiani habent eandem potestatem in verbo et sacramento quocumque. et claves Ecclesiae omnibus sunt communes.* — On trouve dans la *Capt. babyl.*, plusieurs passages où se trouve équivalement cette assertion, *De sacramento baptismi*, mais surtout *De ordine*, Weimar, t. VI, p. 536-537, 564, 566.

Il semble que le concile de Trente ait emprunté la proposition au texte de la *Determinatio super doctrina Lutheri haecenus revisa*, 15 avril 1521, de la faculté de théologie de Paris. Cf. Hefele-Leclercq, *Hist. des conciles*, t. VIII, p. 760.

12. — *Quemvis pastorem. Tout pasteur a le pouvoir habere potestatem forma d'allonger, de raccourcir, de sacramentorum probandi modifier à son gré les formes et abbreviandi pro arbitrio des sacrements. suo et mutandi.*

Cette proposition est donnée, par l'*Antididagma* de Gropper, comme formulée par Bucer, dans son *De reformatione instituenda*, aux habitants de Cologne. Le titre exact de l'ouvrage de Bucer est : *Nostra Hermannii ex gratia Dei arch. Coloniensis et principis electoris... simplex ac pia deliberatio qua ratione christiana et in Verbo Dei fundata reformatio doctrinae, administrationis divinarum sacramentorum*, etc. L'ouvrage est extrêmement rare : nous n'avons pu le consulter.

13. — *Intentionem ministrum. L'intention des ministres non requiritur ad habere n'est pas requise et n'a agere in sacramentis. aucune action dans les sacrements.*

Luther : *Quidquid credimus nos accepturos esse, revera accipimus, quidquid agat, non agat, simulet aut jocetur minister. Capt. babyl., De extrema unctione*, Weimar, t. VI, p. 571.

14. *Sacramentum esse. Les sacrements n'ont etiam fidem nutrimentum esse nutritives que pour alimenter instituta. la foi.*

Aucune référence indiquée; c'est d'ailleurs la conséquence de la doctrine luthérienne sur la justification.

3<sup>e</sup> Les discussions des articles protestants, au concile de Trente. — 1. Discussion des théologiens. — Les discussions des théologiens portent en général sur deux points : qualification à donner aux erreurs; raisons théologiques de cette qualification. Trente-trois théologiens, réguliers et séculiers, y prirent part. La collaboration aboutissait à fournir, dès le 29 janvier 1547, une sélection rationnelle de trois catégories d'articles jugés répréhensibles : ceux qui antérieurement ont été ou expressément ou équivalement condamnés et que le concile doit à nouveau purement et simplement condamner; ceux qui méritent d'être condamnés, mais en ajoutant une explication; enfin, ceux qu'il serait préférable de passer sous silence. Un certain nombre de théologiens estimèrent utile d'ajouter d'autres articles concernant les sacrements, articles qui, d'après eux, méritaient condamnation. Ils les énumèrent en quatrième lieu. Voir *Conc. Trid.*, éd. Hises, p. 80 à 82.

A la suite de chaque article jugé condamnable, les théologiens indiquèrent les autorités doctrinales qui leur paraissaient justifier la condamnation. De toute évidence, ces indications, très imparfaites, ne sauraient avoir la prétention de tracer, même de loin, les grandes lignes de l'histoire des doctrines. Elles constituent cependant un document d'une réelle valeur et qui témoigne d'un effort très sérieux des membres du concile pour rester fidèles à la ligne de conduite qu'ils s'étaient tracée dans la session IV : ne chercher la vérité qu'à la lumière de l'Écriture et de la Tradition, et en dominant toutes les querelles d'écoles. Aussi les reproduisons-nous en y ajoutant les références exactes trop souvent négligées par le concile et, en ce qui concerne les écrits des Pères, le renvoi à la Patrologie de Migne.

a) *Les articles considérés comme condamnables sans discussion, parce que déjà condamnés.* — Ce sont ceux qu'on a lus dans la liste précédente, aux n. 4, 5, 7, 8, 10, 11, 12 et 14.

a. L'art. 4 intéresse directement l'objet de ce paragraphe, puisqu'il refuse aux sacrements toute efficacité par rapport à la grâce : *sacramenta novæ Legis non conferre gratiam, etiam non poenitentibus obicem*. Contre une telle assertion, les théologiens rappellent les décisions antérieures de l'Église :

Conc. de Milève, can. 2; conc. d'Orange, can. 25 (Denz.-Bannw., n. 102); 11 conc. d'Orange, can. 25 (Denz.-Bannw., n. 200); Innocent III, *Decret.*, l. III, tit. XLII, c. 3, *Majores* (Denz.-Bannw., n. 411); IV<sup>e</sup> conc. du Latran, c. 1, *De fide catholica* (Denz.-Bannw., n. 430); Grégoire IX, *compilans cathares*, *Infort.*, l. V, tit. VII, c. 15, *Eccommunicamus* (Denz.-Bannw., n. 444); conc. de Vienne, *De summa Trinitate et fide catholica* (Denz.-Bannw., n. 482, 483); conc. de Florence, décret *Pro Armenis* (Denz.-Bannw., n. 695); conc. de Trente, sess. VI, c. VI et VII (Denz.-Bannw., n. 798, 799); Eusèbe, *Commentaria in Lucam*, P. G., t. XXIV, col. 544, 553, surtout l'application de la parabole (xiv, 16 sq.), col. 572 sq.; Basile, *De baptismo*, l. I, c. II, 5-8, P. G., t. XXXI, col. 1533-1540; Jean Chrysostome, *In epist. ad Heb.*, hom. IX, P. G., t. LXXII, col. 75, spécialement col. 64, 77-81; *In Gen.*, hom. XXVI (2), P. G., t. LIII, col. 229 sq.; Augustin, *Epist.*, xcviij, *Ad Bonificium*, n. 1, P. L., t. XXXIII, col. 359; Hugues de Saint-Victor, *Summa sent.*, t. IV, c. 1; *De sacram.*, I, part. I, P. L., t. CLXXV, col. 117, 318.

b. De cet art. 4 doit être rapproché l'article 5 qui déclare que « les sacrements n'ont jamais donné la grâce ni la rémission des péchés, mais seulement la foi du sacrement ».

Contre cet article, les théologiens invoquent les autorités suivantes :

Conc. de Milève, can. 2; conc. d'Orange, can. 25, déjà cités; Jean Chrysostome, *In epist. ad Heb.*, hom. IX, déjà citée; Augustin, caus. I, q. 1, c. (54), *Detrahe* (texte tiré de *In Joannis evang.*, hom. LXXX, 3, P. L., t. XXXV, col. 1840).

c. Même remarque pour l'art. 7, où l'on affirme que la grâce n'est donnée par les sacrements qu'en raison de la foi du sujet en la rémission des péchés ».

Léon X, bulle *Exsurge*, prop. 10 (Denz.-Bannw., n. 750); conc. de Trente, sess. VI, c. IX (Denz.-Bannw., n. 802); *Decreti III<sup>e</sup> pars*, dist. IV, *De consecratione*, c. 34, *Baptismi*.

d. L'art. 8 attaquait, lui aussi, la causalité sacramentelle et, par le commentaire qu'on peut en tirer du texte de Mélanchthon, accordait à la foi seule une véritable efficacité. On peut dire que cette erreur, fondamentale en matière de causalité sacramentelle, était résumée dans la proposition 14 : « Les sacrements n'ont été institués que pour alimenter la foi ».

Les autorités invoquées contre l'art. 8 sont Innocent III au IV concile du Latran et le concile de Florence, déjà cités.

Contre l'article 14 : Symbole : *Credo... unum baptismum*



in remissionem peccatorum; conc. de Trente, sess. vi, c. vii (Denz.-Bannw., n. 799; S. Gregorius, c. Multi. De consecratione, dist. III (lire : causa I, q. i, c. Multi secularium); S. Basile, De baptismo, déjà cité; S. Augustin, Enarr. in ps. XXXVII (?), P. L., t. XXXVI, col. 396 sq.

e. Les autres propositions, 10, 11 et 12 concernent les conditions de l'efficacité du sacrement, soit de la part du ministre qui le confère, soit de la part du rite avec lequel le sacrement est conféré. Voir ici MINISTRE DES SACREMENTS, t. X, col. 1776 sq.; MATIÈRE ET FORME DES SACREMENTS, t. X, col. 335 et, plus loin, col. 635 sq. Pour les autorités invoquées par le concile, voir notre ouvrage : *Les décrets du concile de Trente*, p. 176.

b) Articles considérés comme condamnables, mais avec une explication justifiant la condamnation. — C'étaient les articles 1, 2, 3, 9, 12.

a. Sur l'art. 1, *Sacramenta Ecclesiae non esse septem, sed vel plura, vel pauciora quae vere sacramenta dici possunt*, les actes portent la remarque suivante.

Cet article doit être à coup sûr condamné dans sa première partie. Mais d'aucuns estiment qu'il vaudrait mieux passer sous silence la seconde partie : *vel plura, vel pauciora* comme on l'a fait à Florence. D'autres, par contre, pensent qu'il doit être condamné intégralement, in quoque : le IV<sup>e</sup> conc. de Carthage (*Statuta Ecclesiae antiqua* ?), le conc. de Constance, sess. xv, (de pseudo-) Denys, *Hier. ciel.*, c. iv (déjà cité); *Ad abolendam, de haereticis, Decret.*, l. v, tit. vii, c. 9; Augustin, *In Joannis evang.*, tract. cxx, c. ii, P. L., t. xxxv, col. 1953 (Augustin ne parle ici que des sacrements en général. Sur le nombre sept, voir *De Gen. ad lit.*, v, c. v, n. 15, P. L., t. xxxiv, col. 326); Hugues de Saint-Victor, *De sacramentis*, I, part. ix, c. vi, P. L., t. clxxvi, col. 326-327; cf. II, part. vi, vii, viii, xi, xv, xvi.

Quelques théologiens développent les analogies du nombre sept; d'autres recherchent dans l'Écriture les textes relatifs aux sept sacrements.

b. L'art. 2 niait la nécessité des sacrements. « les hommes pouvant sans les sacrements, même simplement reçus en désir, obtenir la grâce de Dieu ».

D'après certains théologiens, cet article n'appelle pas une condamnation absolue. Tout d'abord, chaque sacrement n'est pas nécessaire à chaque personne. Ensuite il faudrait ajouter : *esse necessaria in Ecclesia*. D'autres opinent qu'une condamnation absolue est souhaitable. Ils invoquent : conc. de Trente, sess. vi (lire : sess. v), can. 44 sess. vi, c. vi, vii, ix; can. 9, 13, 14 (Denz.-Bannw., n. 794, 798, 799, 802, mais il n'est question que du baptême et de la pénitence); conc. de Laodicée, can. 48 (mais il n'est question que du baptême et de l'unction du chrême ecclésiastique, cf. Lauchert, p. 77; (de pseudo-) Clément, *Epist.*, *Ad Julianum* (déjà cité); Augustin, *Contra Faustum* (?); *(De baptismo) contra donatistas*, IV, c. xxiv, n. 34, P. L., t. xlviii, col. 174 (formule générale pour déclarer que ce qui a toujours été observé dans l'Église vient d'une tradition apostolique); Hugues de Saint-Victor, *De sacramentis* (déjà cité).

c. « Aucun sacrement n'est plus digne qu'un autre », disait l'art. 3.

Sous des aspects différents, les sacrements peuvent être plus dignes les uns que les autres : certains théologiens se refusent donc à condamner absolument cet article. Mais d'autres le jugent faux et erroné, déjà condamné dans le Décret, III<sup>e</sup> pars, *De consecratione*, dist. iv, c. 99, *Sine penitentia*; Innocent III, *Decret.*, l. iii, tit. xli, c. 6, *Epist.*, *Cum Marthia*; Melchior, *Epist.*, *ad episc.* Hispania (déjà citée); (de pseudo-) Denys, *Ecl. hier.*, n. § 1 et 3, P. G., t. iii, col. 115 sq.

d. L'art. 9 et l'art. 12 concernent le premier le caractère, le second l'intention du ministre. Pour les autorités invoquées par le concile, voir *Les décrets du concile de Trente*, p. 182.

c) Un seul article (n. 6) parut à certains théologiens devoir être passé sous silence. — Qu'il y ait eu, aussitôt après le péché d'Adam, des sacrements — ceux qu'on appelle les sacrements préchrétiens — personne n'en

doutait. Mais que ces sacrements aient conféré la grâce et, par conséquent, aient eu la même efficacité que les sacrements de la Loi nouvelle, voilà ce qui pouvait être mis en discussion. On faisait remarquer que certains théologiens scolastiques avaient admis que le mariage était, dès la chute d'Adam, véritable sacrement conférant la grâce, que la maladie du péché ayant toujours existé, il convenait que des remèdes aient été toujours préparés; qu'enfin, plusieurs rites ou signes de réconciliation avaient été donnés par Dieu aux patriarches, à Noé l'arc-en-ciel, à Abraham la circoncision, à Moïse, la verge. D'autres théologiens opinèrent en sens contraire que la doctrine du Maître des Sentences et des grands théologiens du Moyen Âge exigeait la condamnation absolue de cet article, puisque, d'une part, la grâce ne peut être conférée avant la venue de celui qui la donne, Jésus-Christ, que, d'autre part, les sacrements ont tous été institués par Jésus-Christ et qu'enfin le concile de Florence avait, en somme, déjà reprouvé cet article en affirmant que « les sept sacrements de la Loi nouvelle différaient beaucoup des sacrements de la Loi ancienne. Ceux-ci, en effet, ne causaient pas la grâce, mais la figuraient simplement comme devant être donnée par la passion du Christ; ceux-là, c'est-à-dire nos sacrements et contiennent la grâce et la confèrent à ceux qui les reçoivent dignement. » Décret *Pro Armenis*, Denz.-Bannw., n. 695. Voir ci-dessus, col. 595, et plus loin col. 606.

En fait, cet article fut retenu et fit l'objet direct du can. 2.

d) En ce qui concerne d'autres articles à ajouter à ceux qui avaient été proposés, les théologiens s'arrêtèrent à trois : « Tous les sacrements n'ont pas été institués par le Christ. » « Les sacrements sont seulement les signes et les marques de notre profession de foi ou encore les symboles de nos bonnes œuvres. »

Il n'existe pas de sacrements dont ne fasse mention l'Écriture. » La première et la troisième de ces erreurs ont déjà été étudiées ici, col. 554-556.

2. *Discussion des Pères.* — La discussion des articles par les Pères du concile commença le 8 février, mais n'apporta guère de lumières nouvelles. Pour l'intelligence du texte qui devait finalement être adopté dans les canons, il est cependant utile de signaler les modifications demandées par les évêques. *Conc. Trid.*, éd. Elshes, t. v, p. 971-972.

a) *Sur les articles catalogués dans la première classe.* — Les évêques demandèrent modification de l'art. 5 : *per sacramenta nunquam gratiam aut remissionem peccatorum daturam fuisse, sed per solam fidem sacramenti.*

Dans l'art. 11, suppression de *parum*, pour ne pas laisser croire que tous les chrétiens ont un pouvoir réel, quoique inégal à celui des prêtres pour administrer les sacrements.

En ce qui concerne l'art. 7, ne pas le condamner absolument : celui qui reçoit un sacrement doit croire qu'il obtiendra par lui la remission de ses péchés; ce qui est vrai notamment du baptême et de la pénitence.

Dans l'art. 8, supprimer la finale : *sed quando et ubi visum est Deo.*

Enfin, quelques Pères demandent une correction à l'art. 10 : *ministerium qui est in peccato mortali, non confert sacramenta.* De plus, d'autres remarquent qu'on ne peut condamner cet article sans apporter quelque précision : si le ministre mauvais administre le sacrement d'une façon correcte, il ne nuit pas à sa validité; il en serait autrement s'il l'administrait mal. On tint compte de ces observations dans la rédaction du canon 12.

b) *Sur les articles placés dans la deuxième classe.* — A propos de l'art. 1, plusieurs Pères estiment que le

concile de Florence, en déterminant qu'il y a sept sacrements, a déjà enseigné qu'ils ne sont ni plus ni moins.

A propos de l'art. 2, *sacramenta non esse necessaria*, on pourrait peut-être ajouter *ad salutem hominum*.

Dans l'art. 9, il conviendrait d'ajouter que le caractère est imprimé dans trois sacrements : baptême, confirmation, ordre.

Enfin, en ce qui concerne l'a. 13, relatif à l'intention du ministre, certains acceptent que l'article, tel qu'il est, soit condamné; mais d'autres préfèrent une autre rédaction : *nullam intentionem ministrorum esse necessariam*, à condition de supprimer les derniers mots : *nihilque agere in sacramentis*. En réalité, en effet, l'intention n'agit pas dans le sacrement.

c) Quant aux articles, placés en troisième lieu par les théologiens, comme devant être passés sous silence, les Pères demandent unanimement que l'art. 6 soit rétabli et condamné, puisqu'il a été condamné à Florence.

A la fin des condamnations, certains évêques voudraient ajouter ces mots ou d'autres semblables : *Damnat præterea sacrosancta synodus omnes alios articulos, si qui alii ab hæreticis circa prædicta sacramenta asseruntur...*

d) En ce qui concerne les trois articles ajoutés par les théologiens, les Pères sont d'avis de les omettre. Le second a déjà été réprouvé dans la condamnation de l'art. 4, *sacramenta non conferre gratiam* ou encore, selon d'autres, dans la condamnation de l'article prescrivant la réitération du baptême. Quant au troisième, il vaut mieux l'omettre, car sa condamnation insinuerait que nous avons quelque sacrement dont l'Écriture ne parle pas, alors qu'en réalité il n'existe aucun sacrement dont l'Écriture ne fasse mention, au moins d'une manière implicite.

4° Les canons du concile de Trente. — A la vi<sup>e</sup> session, qui s'occupa des sacrements, il n'y eut point, comme dans les sessions v et vi et comme dans les sessions qui devaient suivre, de chapitres doctrinaux, exposant l'enseignement officiel de l'Église, mais toute l'œuvre conciliaire se borna à infliger des anathèmes aux doctrines jugées hérétiques.

Les canons sont au nombre de treize. Leur rédaction fut distribuée aux Pères le 27 février et, dans la congrégation générale du 28, le cardinal Cervino expliqua pour quelles raisons on avait adopté cette présentation et aussi pourquoi certaines propositions dont on avait demandé la condamnation avaient été écartées. On avait retenu simplement les principales erreurs, les autres devant être réprouvées en bloc dans la condamnation des livres hérétiques.

Les modifications apportées au projet furent minimes. Pour faciliter le travail de comparaison, nous reproduisons d'abord le texte du projet quand il présente quelque différence; ensuite le texte définitivement adopté avec sa traduction. Les italiques attireront l'attention du lecteur sur les modifications intervenues. Nous pensons faire œuvre utile en transcrivant tous les canons à la suite, même ceux qui ne se rapportent que peu ou point au dogme de l'efficacité des sacrements; on aura ainsi la pensée intégrale du concile avec la facilité de se reporter aux autres articles du dictionnaire ou aux autres paragraphes de cet article.

Can. 1. — Si quis dixerit, sacramenta nove Legis non posse conferre gratiam, vel causam instituta, non esse plura vel pauciora quam septem, videlicet baptismum, confirmationem, eucharistiam, penitentiam, extremam unctionem, ordinem et matrimonium, aut etiam sacramenta septem non esse vere et proprie sacramenta, A. S.

Si quis dixerit, sacramenta nove Legis non posse conferre gratiam, vel causam instituta, non esse plura vel pauciora quam septem, videlicet baptismum, confirmationem, eucharistiam, penitentiam, extremam unctionem, ordinem et matrimonium, aut etiam sacramenta septem non esse vere et proprie sacramenta, A. S.

*nostro instituta, videlicet baptismum, confirmationem, Eucharistiam, penitentiam, extremam unctionem, ordinem et matrimonium; aut etiam aliquod horum septem non esse vere et proprie sacramentum, A. S.*

institues par Notre-Seigneur Jésus-Christ, ou qu'il y en a plus ou moins de sept, savoir : le baptême, la confirmation, l'eucharistie, la pénitence, l'extrême-onction, l'ordre et le mariage; ou que quelqu'un de ces sept n'est pas proprement et véritablement un sacrement, qu'il soit anathème.

Voir le commentaire de ce canon, col. 551.

Can. 2. — Si quis dixerit, ea ipsa nove Legis sacramenta a sacramentis antiquæ Legis non differre, nisi quia sacramenta sunt alia et alii ritus externi, A. S.

Si quelqu'un dit que les sacrements de la Loi nouvelle ne sont différents des sacrements de la Loi ancienne qu'en ce sens que les cérémonies et les rites extérieurs sont différents; qu'il soit anathème.

Ce canon condamne la doctrine des articles luthériens affirmant qu'après la chute d'Adam, la grâce était conférée aux hommes par des sacrements institués par Dieu et qu'en somme le baptême de Jean valait celui de Jésus-Christ. Les théologiens avaient demandé qu'on passât sous silence ces articles. Plus avisés, les Pères se prononcèrent pour l'acceptation d'une formule qui, tout en respectant les opinions scolastiques, frapperait l'hérésie luthérienne. La bonne formule fut trouvée grâce aux évêques de Porto et de Bitonto, formule purement négative et qui se contente d'interdire l'assimilation des sacrements de l'ancienne Loi et des sacrements de la nouvelle.

D'une part, en effet, on ne peut pas nier, sous l'ancienne Loi, l'existence de « sacrements », rites, signes, ayant une efficacité dans l'ordre spirituel. Le mot existe déjà dans les *Tractatus Origenis*. La chose est expliquée par saint Augustin. Ce saint docteur s'appesantit sur le rôle des sacrements dans l'ancienne Loi et enseigne avec force que la circoncision constitue le remède institué par Dieu pour guérir le péché originel. S'il ne méconnaît pas et met au contraire en relief les multiples différences entre les sacrements de chaque alliance, il les rapproche plus qu'il ne les oppose et fournit des données essentielles d'où la scolastique tirera de multiples développements sur la nécessité, la valeur, le nombre des sacrements de l'ancienne Loi. » Cavallera, *Bulletin de Toulouse*, 1914, p. 418.

Mais, par conséquent, d'autre part, dissemblance des deux sortes de sacrements.

Les théologiens scolastiques cherchent à préciser l'efficacité respective de chaque sorte de sacrements par rapport à la grâce. C'est là surtout qu'il affirmait à la fois les ressemblances et les dissemblances des sacrements de l'ancienne et de la nouvelle Loi. Trois documents antérieurs à Trente reflètent cette théologie. Innocent III, dans sa décrétale contre les cathares (*Decret.*, pars III<sup>a</sup>, tit. XLII, c. 3) assimile les effets de la circoncision à ceux du baptême. Voir le texte art. CIRCONCISION, t. II, col. 2524. Le décret *Pro iacobitis* déclare que les rites sacrés de l'Ancien Testament, sacrifices, sacrements, cérémonies, ... *mediatorem Dei et hominum, Jesum Christum D. N. ... præsignantur*. Denz.-Bannw., n. 711. Le décret *Pro Armenis* affirme absolument et sans distinction que les sacrements de la nouvelle Loi diffèrent beaucoup de ceux de l'ancienne, qui non *causant gratiam sed eam solum per passionem Christi dandam esse figurant*. En dehors de cette affirmation assez vague, toute liberté existait chez les théologiens catholiques concernant le nombre de sacrements de l'ancienne Loi et la manière dont, par eux, l'homme recevait la grâce.

Les novateurs n'ayant conservé la doctrine de

l'existence de sacrements dans l'ancienne Loi que pour leur assimiler complètement ceux de la nouvelle et enlever à ceux-ci leur caractère de signe efficace de la grâce, il fallait que le concile, après avoir affirmé l'existence des sept sacrements, entendus au sens propre et véritable, interdît de leur assimiler les sacrements de l'ancienne Loi et de dire que toute leur dissemblance résidait dans la dissemblance des cérémonies extérieures.

Le canon rédigé en ce sens ne fut pas remanié et le texte du projet est identique au texte définitif.

Can. 3. — S. q. d. hæc septem sacramenta et cæssæ omnibus modis inter se paria, ut nulla ratione aliud sit aliud dignius, A. S.

Si quis dixerit hæc septem sacramenta inter se paria, ut nulla ratione aliud sit aliud dignius, A. S.

Si quelqu'un dit que ces sept sacrements sont tellement égaux entre eux, qu'il n'en est aucun de plus digne que l'autre, en quelque manière que ce soit, qu'il soit anathème.

L'article visé par ce canon avait été placé par les théologiens parmi ceux qu'il ne fallait condamner qu'avec explication. Plusieurs Pères avaient insisté également pour qu'on déclarât *quomodo sacramenta sint alia aliis digniora. Conc. Trid., t. v, p. 971*. Seripandi fit observer que c'était l'affaire des théologiens, non du concile, de donner ces explications. Même l'expression *omnibus modis* du projet, laquelle était une ébauche d'explication, dut disparaître. Au fond, le canon replacé en face des erreurs qu'il condamnait, est parfaitement clair : il s'agit de reprouver l'erreur protestante qui n'attribue de valeur aux sacrements que par la foi qu'ils provoquent dans l'âme. Chaque sacrement a sa signification et son efficacité particulière : les sacrements ne sont donc pas égaux entre eux ; il existe toujours un aspect sous lequel ils peuvent être comparés. Cet aspect peut être celui de la dignité interne (pour l'eucharistie, par exemple), de la nécessité, de la réitération possible, de la relation spéciale qu'ils ont avec les vertus. Cf. Chr. Pesch, *Præl. dogm., t. vi, p. 85*. Il n'était donc pas opportun de nommer un sacrement plutôt qu'un autre, puisque ces considérations diverses pouvaient s'appliquer à tous.

Can. 4. — S. q. d. huiusmodi sacramenta non esse in Ecclesia ad salutem necessaria, sed superflua, et sine eis aut eorum voto per solam fidem homines a Deo gratiam justificationis adipisci, A. S.

Si quis dixerit sacramenta *novæ Legis* non esse ad salutem necessaria, sed superflua, et sine eis aut eorum voto per solam fidem a Deo gratiam justificationis adipisci, *licet omnia singulis necessaria non sint*, A. S.

Si quelqu'un dit que les sacrements de la nouvelle Loi ne sont pas nécessaires au salut, mais sont superflus ; et que, sans eux ou sans le désir de les recevoir, les hommes, par la seule foi, obtiennent de Dieu la grâce de la justification, bien que tous ne soient pas nécessaires à chacun, qu'il soit anathème.

On voit les modifications subies par le texte. Ce canon est dirigé contre ceux qui affirment que « les sacrements ne sont pas nécessaires et que sans même leur désir, l'homme par la seule foi peut obtenir de Dieu la grâce ». Voir n. 2, col. 601.

La première forme du canon condamnait cet article en y ajoutant quelques précisions. Il fallait, pensaient certains théologiens, auxquels se rattachait puis d'un Père, spécifier qu'il s'agissait de l'économie actuelle de l'Eglise et juger de la nécessité absolue ou relative des sacrements en fonction de cette économie. D'où les additions in *Ecclesia* et *ad salutem necessaria*. Toutefois l'incise *aut eorum voto* marquant suffisamment la nécessité relative des sacrements dans l'Eglise, on

finît par supprimer ces deux mots. L'addition de *necessarios* à *gratiam* semblait inopportune à quelques-uns, étant donné que la grâce conférée par le sacrement n'était souvent qu'une augmentation de *gratia*. Néanmoins, *justificationis* fut maintenu, les enseignements sur la justification ayant suffisamment éclairé ce point. Enfin, pour bien marquer la différence de nécessité pour chaque sacrement pris en particulier, certains sacrements étant indispensables pour *esse*, d'autres seulement pour *bene esse*, les uns *ratione sui*, les autres *ratione præcepti*, tels pour les *individus*, tels autres pour la *société*, la finale *licet omnia singulis necessaria non sint* fut opportunément ajoutée.

On retrouve ici un écho de l'enseignement de saint Thomas. III<sup>e</sup>, q. lxxv, a. 1.

Can. 5. — S. q. d. hæc sacramenta propter solam fidem nutrimentum instituta non sunt, ut per ea homines a Deo gratiam adipiscantur, A. S.

Si quelqu'un dit que ces sacraments ont été institués uniquement pour nourrir la foi, qu'il soit anathème.

Ce canon condamne l'erreur placée sous le n. 11, col. 599. Il n'y eut pas discussion ; l'erreur, en effet, est si manifeste qu'elle entraînait sa condamnation. Le texte du projet ne fut pas même remanié. Le mot important est ici *solam*.

Can. 6. — S. q. d. sacramenta non continere gratiam, quam significant, aut gratiam ipsam rite et digne suscipientibus non conferre, quasi signa tantum externa sint accepta per fidem gratiæ vel justitiæ, et nota quædam christiane professionis, quibus apud homines discernuntur fideles ab infidelibus, A. S.

S. q. d. sacramenta *novæ Legis* non continere gratiam, quam significant, aut gratiam ipsam non ponentibus obtinem non conferre, quasi signa tantum externa sint accepta per fidem gratiæ vel justitiæ, et nota quædam christiane professionis, quibus apud homines discernuntur fideles ab infidelibus, A. S.

Si quelqu'un dit que les sacrements de la Loi nouvelle ne contiennent pas la grâce qu'ils signifient ou qu'ils ne confèrent pas cette grâce à ceux qui n'y mettent pas d'obstacle, comme s'ils étaient seulement des signes extérieurs de la justice ou de la grâce reçues par la foi, ou de simples marques distinctives de la religion chrétienne, par lesquelles les hommes distinguent les fidèles des infidèles, qu'il soit anathème.

Cet anathème frappe l'erreur classée la première parmi celles qu'il faut condamner absolument, n. 1, col. 600, cf. col. 597. Mais cette erreur n'a pas fourni seule le thème du canon. Il faut aussi se reporter à l'art. 2 de la série ajoutée par les théologiens, voir col. 602. Cet article avait été signalé, du moins dans sa première partie, par Miranda, O. P. Voir *Conc. Trid., t. v, p. 848*. La commission chargée de rédiger le canon tint compte des deux erreurs et les réunît dans le texte que nous avons rapporté.

Deux modifications importantes furent faites au premier texte. Tout d'abord le mot *sacramenta* employé seul présentait l'inconvénient de paraître trancher la question de l'efficacité des sacrements de l'ancienne Loi que le can. 2 avait voulu passer sous silence. Par l'adjonction *novæ Legis*, on coupait court à toute difficulté. Ensuite l'expression *non ponentibus obtinem* plus technique prit la place de l'expression *rite et digne suscipientibus*, qui avait pris la place de *non ponenti obtinem* (au singulier), mais qui semblait exclure des dispositions personnelles pour tous les sacrements ; ce qui est inexact pour le baptême reçu par les nouveaux-nés.

Il est donc indubitable que ce canon atteint directement l'erreur protestante de la justification par la foi seule, laquelle, par le fait même, rend inopérante l'action des sacrements. Les sacrements ne sont pas des simples signes de la grâce ou de la justice reçue par



la foi, ou encore de simples marques distinctives des fidèles par rapport aux autres hommes. Mais ils contiennent vraiment, comme la cause contient l'effet, et confèrent la grâce qu'ils signifient, à tous ceux qui ne mettent pas d'obstacle à leur action. On retrouve ici une confirmation authentique de la doctrine traditionnelle du *signe efficace*. Voir col. 498-536. Mais il s'agit, précisons-le, d'obstacle à l'infusion de la grâce, non d'obstacle à la réception valide du sacrement lui-même. Cf. Van Noort, *De sacramentis*, t. 1, n. 42. Indirectement, ce canon permet de rectifier l'opinion de certains théologiens scolastiques, notamment de Durand de Saint-Pourçain, *In IV<sup>um</sup> Sent.*, dist. 1, q. iv, qui considéraient les sacrements comme de simples *conditions* de la grâce.

Ce canon prépare les canons suivants sur la « causalité sacramentelle ». Il s'inspire du décret *Pro Armenis: nostra (sacramenta) et continent gratiam et ipsam digne suscipiuntibus conferunt*. Denz.-Bannw., n. 695.

Can. 7. — Si quis dixerit, non dari gratiam in his sacramentis sacramentis semper et omnibus, qui e suscipiunt, quantum est ex parte Dei, sed aliquando tantum et aliquibus, A. S.

S. q. d. non dari gratiam Si quelqu'un dit que la *per ipsum sacramentum* sacrementum semper et omnibus quantum est ex parte Dei, dicitur si ritus ea suscipiunt, sed aliquando et aliquibus, A. S.

grâce, quant à ce qui est de la part de Dieu, n'est pas donnée toujours et à tous par ces sacrements, encore qu'ils soient reçus avec les conditions requises; mais que cette grâce est donnée que quelquefois et à quelques-uns, qu'il soit anathème.

Ce canon vise les erreurs de la prop. 8, col. 598. Les corrections faites au premier texte apparaissent si bien fondées qu'il est inutile d'insister.

Can. 8. — S. q. d. per ipsa sacramentorum opera nihil modo conferri gratiam, sed solum fidem divina promissionis ad gratiam consequendam sufficere, A. S.

S. q. d. per ipsa nova Legis sacramenta et opere operato non conferri gratiam, sed solum fidem divina promissionis ad gratiam consequendam sufficere, A. S.

Si quelqu'un dit que, par les mêmes sacrements de la nouvelle Loi, la grâce n'est pas conférée par l'œuvre même accomplie; mais que seule la foi aux promesses de Dieu suffit pour obtenir la grâce, qu'il soit anathème.

1. *La rédaction du canon.* — Il semble bien que ce canon vise les erreurs, II, 4 et 7, col. 597-598. La première proposition avait été d'emblée et sans hésitation classée parmi les propositions hérétiques à condamner absolument. La seconde, bien que considérée comme hérétique, suscita néanmoins quelques observations, car la foi est une condition requise pour que le sacrement, surtout quand il s'agit du baptême et de la pénitence, puisse être fructueux. C'est à la suite de ces observations qu'on formula le canon 8 tel que nous l'avons lu dans le projet.

Toutefois, l'expression *per ipsa sacramentorum opera*, reproduite de Luther (et c'est la raison pour laquelle quelques-uns la voulaient maintenir) ne parut pas très heureuse. L'évêque de Bitonto proposa *per sacramenta* ou *per sacramenta ex opere operato* (*Conc. Trid.*, t. v, p. 989); celui de Budajoz : *per usum sacramentorum* ou *per opus operatum sacramentorum* (Pacensis, p. 989); le général des dominicains : *per ipsa sacramenta* ou *per aut virtute ipsorum sacramentorum* (p. 989); celui des servites : *per et sacramentum* (id.). L'évêque de Feltré soit *per sacramenta*, comme l'avait demandé le cardinal de Jaen (p. 986), soit l'addition *tantum instrumenta* (p. 987). Finalement la commission préparatoire s'arrêta au texte pourvu des expressions, moins élégantes sans doute, mais plus techniques, *per sacramenta*, *instrumenta* et *ex opere operato*.

Ce fut, dit à juste titre le P. Cavallera, « tout profit pour l'exactitude et la netteté doctrinale ». *Bulletin de Toulouse*, 1915, p. 26.

2. *L'expression « ex opere operato ».* — Ce canon est d'une importance exceptionnelle; en ce qu'il consacre définitivement et officiellement la fameuse formule : *ex opere operato*, qui marque le caractère de l'action sacramentelle. Les controverses relatives aux ordinations simoniaques et, plus généralement, aux sacrements administrés par des ministres indignes, ont amené, dans la théologie catholique, l'emploi des formules *ex opere operato* et *ex opere operantis*. Si l'action du ministre comme telle peut être répréhensible et coupable, le résultat de cette action, l'œuvre elle-même accomplie dans l'âme du sujet qui a reçu le sacrement est bonne : c'est l'*opus operatum*. Voir, sur cette formule, *OPUS OPERATUM*, t. xi, col. 1084.

Le canon précité ne fait que consacrer une tradition théologique de trois siècles. Dans le premier texte proposé à l'approbation conciliaire, l'expression *ex opere operato* manquait. Nous venons de voir comment la discussion y amena les Pères, au grand profit de l'exactitude et de la netteté doctrinale. Le sens conciliaire de cette expression ressort des canons qui précèdent et préparent le can. 8. Tout d'abord, le concile avait établi, can. 2, que les sacrements de la Loi nouvelle diffèrent des sacrements de l'ancienne Loi. Il déclare qu'ils sont nécessaires et que la foi seule ne suffit pas à obtenir de Dieu la grâce de la justification, can. 4. Il définit que leur utilité ne consiste pas à exciter la foi en nous, can. 5. Enfin le can. 6 prépare heureusement le sens du can. 8 : les sacrements de la Loi nouvelle contiennent la grâce qu'ils signifient et ils la confèrent *ex opere operato*. En parlant explicitement de ceux qui n'apportent pas d'obstacle à la grâce, le concile exprime sa pensée sur l'efficacité *ex opere operato* : il ne s'agit pas d'une sorte d'efficacité magique, indépendante de nos dispositions subjectives, comme les hérétiques l'ont reproché si souvent — et si injustement — à l'Eglise. A propos du sacrement de pénitence, le concile de Trente repousse cette interprétation aussi fautive qu'injurieuse : « On calomnie indignement les écrivains catholiques en affirmant qu'ils enseignent que le sacrement de pénitence confère la grâce sans aucun bon mouvement de la part de ceux qui le reçoivent; jamais l'Eglise de Jésus-Christ n'a enseigné ni professé cette erreur. » Sess. xiv, c. iv, Denz.-Bannw., n. 898. Là où sont requises certaines dispositions subjectives, le sacrement ne saurait agir si ces dispositions sont absentes; mais cette condition remplie, il agit par lui-même et non par la foi du sujet qui le reçoit.

L'interprétation théologique de la formule va plus loin et comporte trois précisions que nous avons déjà indiquées à l'art. *OPUS OPERATUM*, col. 1086.

Une dernière remarque est nécessaire, relativement aux opinions théologiques concernant la nature de la grâce sacramentelle et la causalité des sacrements dans la production de la grâce. On trouvera dans Cavallera, *Bulletin de Toulouse*, 1915-1916, p. 28 sq., 66 sq., l'exposé des opinions théologiques sur ce double sujet, exposé rédigé précisément dans le but de montrer que « le concile de Trente n'a aucunement songé à intervenir au sujet des opinions soutenues par les diverses écoles catholiques ». Tout spécialement en ce qui concerne la causalité des sacrements, après avoir rapporté l'évolution de la pensée théologique sur ce point, le P. Cavallera conclut :

Cette étude détaillée justifie aisément l'attitude réservée qu'il (le concile) adopte. Les termes employés ne sont pas la propriété d'une école : toutes, depuis le XIII<sup>e</sup> siècle où l'on commence à spéculer sur les définitions d'Hugues et de Pierre Lombard admettent que

les sacrements contiennent et confèrent la grâce *ex opere operato*, que c'est par eux qu'elle est conférée; elles vont même plus loin et adoptent toutes les termes de *cause* dont le concile s'est abstenu. A s'en tenir aux canons de la vi<sup>e</sup> session, il est donc inexact de soutenir que les expressions employées orientent dans une direction particulière et plus précisément dans le sens de la causalité physique. Ces expressions étaient le patrimoine commun des docteurs catholiques et elles le sont restées. Le concile s'est tenu en dehors de leurs polémiques et ne saurait être à bon droit invoqué en faveur d'aucun système. Il s'est contenté, et cela était et reste l'essentiel, de mettre à l'abri des attaques protestantes le dogme de l'efficacité objective des sacrements de la nouvelle Loi par rapport à la grâce.

Can. 9. — S. q. d. in tribus sacramentis, baptismo scilicet, confirmatione et ordine, non imprimi characterem in anima, hoc est signum quoddam spirituale et indelebile, unde ea iterari non possunt, A. S.

S. q. d. in tribus sacramentis, scilicet, baptismo, confirmatione et ordine, non imprimi characterem in anima, hoc est signum quoddam spirituale et indelebile, unde ea iterari non possunt, A. S.

Pour comprendre la portée exacte de ce canon, il serait utile de faire une revue de l'histoire de la doctrine du caractère sacramentel. On voudra bien se reporter, pour le détail, soit à l'article du P. Cavallera, *Bull. de Toulouse*, 1915-1916, p. 75 sq., soit ici à l'art. CARACTÈRE, t. II, col. 1698 sq., soit à l'*Ami du clergé*, 1935, p. 737 sq. Il suffit de retenir qu'à la veille du concile de Trente les seules questions sur lesquelles on fût d'accord étaient l'existence du caractère et son application aux trois sacrements de baptême, de confirmation et d'eucharistie, sa nature de signe spirituel imprimé dans l'âme, sa propriété d'être indelebile et sa connexion avec le fait que ces trois sacrements ne pouvaient être renouvelés. Pour le reste, aussi bien sur la nature intime du caractère que sur son rôle et ses rapports avec l'âme, faute d'indications suffisamment claires dans la tradition, on en était réduit à développer des analogies qui, par leur origine même, prêtaient à des controverses multiples et ne s'imposaient pas à la foi. Cavallera, *art. cit.*, p. 83.

Les théologiens consulteurs avaient toutefois hésité à condamner comme hérétique la doctrine niant l'existence du caractère sacramentel. Pourtant l'affirmation du caractère sacramentel se trouve déjà dans le concile de Florence : la parenté du texte tridentin et du texte florentin saute aux yeux :

(FLORENCE)

Inter hæc, tria sunt : baptismus, confirmatio et ordo, quæ characterem, id est spirituale quoddam signum a cæteris distinctivum, imprimunt in anima indelebile. Unde in eadem persona non redeuntur.

(TRENTÉ)

S. q. d. in tribus sacramentis baptismos, confirmatione et ordine non imprimi characterem in anima, hoc est signum quoddam spirituale et indelebile, unde ea iterari non possunt, A. S.

L'omission du petit membre de phrase « *et cæteris distinctivum* » montre la volonté du concile de Trente de ne retenir que ce qui est hors de toute controverse. Cependant, le décret *Pro Armenis* du concile de Florence n'étant pas une définition proprement dite, on conceit que certains théologiens aient en core pu, à Trente, éprouver un mouvement d'hésitation. Voir CARACTÈRE SACRAMENTEL, t. II, col. 1698.

omnibus sacramentis conficiendis et administrandis *parum* habere potestatem, A. S.

S. q. d. christianis omnes in verbo et omnibus sacramentis administrandis habere potestatem, A. S.

Si quelqu'un dit que tous les chrétiens ont le pouvoir d'annoncer la parole (de Dieu) et d'administrer tous les sacrements, qu'il soit anathème.

Ce canon vise directement l'erreur de Luther, affirmant, dans sa *Captivité de Babel*, que tous les chrétiens ont des pouvoirs égaux, tant pour prêcher la parole de Dieu que pour administrer les sacrements. Voir ci-dessus, col. 599. Déjà, une proposition appliquant ce principe à l'absolution des péchés avait été reprouvée par Léon X, bulle *Exsurge Domine*, prop. 13, Denz.-Bannw., n. 753. En réalité, c'est l'erreur de tous les anarchistes de l'Eglise, de tous ceux qui, depuis Montan jusqu'aux vaudois, ont nié les droits et les privilèges de la hiérarchie et du sacerdoce. C'est qu'en effet, dans l'administration des sacrements, l'homme n'agit pas en son nom, mais au nom du Christ qui les a institués et continue à agir par eux, au nom de l'Eglise à qui le Christ a confié les sacrements comme un bien propre. Il faut donc qu'il soit mandaté, autorisé par le Christ et par l'Eglise, et c'est l'ordination qui lui donne ce mandat officiel. Voir plus loin, col. 636.

Toutefois, il existe une certaine diversité entre les sacrements. Certains d'entre eux exigent absolument en celui qui les confère une consécration. Quelquefois des circonstances exceptionnelles autorisent un ministre extraordinaire non revêtu de la même dignité et même, comme pour le baptême conféré en cas de nécessité, un simple laïque. De là les distinctions établies par la théologie entre le ministre consacré et le ministre non consacré, le ministre ordinaire et le ministre extraordinaire. Le terme de ministre ordinaire est authentiqué par le concile de Trente à propos de la confirmation, can. 3 (Denz.-Bannw., n. 875).

Dans le premier projet on avait inséré le mot *parum* pour mieux répondre au texte de Luther. L'évêque de Bitonto demanda sa suppression, pour ne pas paraître admettre un pouvoir quelconque bien que différent chez tous les chrétiens. *Conc. Trid.*, t. v, p. 925. Catharin obtint le maintien de ce mot (p. 933), mais *parum* disparut finalement sur les instances répétées de l'évêque de Bitonto et de celui de Porto (p. 986). *Administrandis* avait été demandé par Pelagius (Storck), O. P., pour bien montrer qu'il s'agit à la fois de la prescription et des sacrements. Le mot fut maintenu, mais en revanche on supprima *conficiendis* comme inutile (évêques de Badajoz et de Bitonto, p. 989). La suppression de *conficiendis* fut obtenue sans difficulté, celle de *parum* à la majorité des voix (p. 993). La suppression de *parum*, fait observer Cavallera, aurait dû amener une modification syntaxique : on n'y a pu point garder, mais pour bien comprendre le texte actuel, il faudrait le lire ainsi : *in verbum et omnia sacramenta administranda potestatem habere*.

Can. 11. — S. q. d. in ministris, dum sacramenta conficiunt et conferunt, non respici intentionem facientis quod facit Ecclesia, A. S.

S. q. d. in ministris, dum sacramenta conficiunt et conferunt, non respici intentionem facientis quod facit Ecclesia, A. S.

Si quelqu'un dit que l'intention du ministre confère la grâce, n'est-ce pas que l'Eglise n'est pas requise dans les ministres des sacrements, lorsqu'ils les font et les confèrent, qu'il soit anathème.

Ce canon avec la proposition 12 condamnée par la bulle *Exsurge Domine*, Denz.-Bannw., n. 752, et répond aux pressions du cardinal de Lorraine, 12, col. 599. Cette proposition avait été soulevée par les théologiens parmi ceux qu'il fallait condamner *cum declaratione*. C'est que, une

nimes à demander que le ministre ait au moins l'intention de faire ce que fait l'Eglise, les théologiens affichaient des dissentiments prononcés sur la nature de l'intention requise. Les dissentiments des théologiens mineurs se retrouvent chez les évêques. Aussi l'on résolut de s'en tenir à la formule universellement admise et déjà canonisée par le concile de Florence. Ce concile avait déclaré que tous les sacrements « ont leur achèvement en trois éléments, savoir les choses comme matière, les paroles comme forme, et la personne du ministre qui les confère, avec l'intention de faire ce que fait l'Eglise. » Denz.-Bannw., n. 695. La discussion du 1<sup>er</sup> mars 1547 amena à insérer le mot *saltem*. En proposant ce mot, on entendait ne pas exclure les autres intentions. L'insertion du mot *saltem* fut approuvée dans la séance plénière du 2 mars. Ce fut le seul changement apporté à la formule primitive du canon. Avant le concile de Florence, le concile de Constance avait déjà prescrit sur ce point une interrogation aux wicleffistes. Denz.-Bannw., n. 672. Et auparavant, Innocent III avait noté la nécessité de « l'intention fidèle » pour la validité de la consécration de l'eucharistie à la messe. Denz.-Bannw., n. 424.

Par cette condamnation, l'erreur luthérienne sur l'inutilité de l'intention dans le ministre des sacrements est directement atteinte. Mais, en réalité, c'est toute sa conception sacramentelle qui se trouve réprouvée. Pour Luther, le rite sacramentel n'a pas de valeur propre ou d'efficacité objective. Sorte de prédication évangélique en action, il ne sert qu'à éveiller la confiance dans les promesses de Jésus-Christ. Ce n'est donc pas un acte sacré du Christ qui exige, en celui qui le représente et agit en son nom, un caractère officiel (voir canon précédent), ni même la volonté de se conformer à ses intentions. Le sacrement, ne dépendant que de la foi du sujet qui le reçoit, n'a pas besoin d'être donné au nom du Seigneur. Que le ministre soit prêtre ou laïc, qu'il fasse ou ne fasse pas, qu'il agisse par feinte ou par dérision, si le rite est accompli, une fois la promesse divine suffisamment rappelée à la mémoire de celui qui le reçoit et la foi éveillée dans son âme, l'effet du sacrement est tout entier produit. L'Eglise, en rappelant (can. 10) la nécessité dans le ministre d'un pouvoir sacré et en opposant ici (can. 11) aux théories protestantes la doctrine de l'intention, fait revivre la vraie notion du sacrement, le rôle nécessaire du ministre, sa mission à elle, mandataire fidèle des volontés du Christ. Sur le développement de ces idées, voir P. Pourrat, *La théologie sacramentaire*, p. 329-358, et ici l'art. INTENTION, t. VII, col. 2271 sq.

Le concile de Trente n'a rien défini touchant l'intention requise dans le sujet. Il n'y a aucun doute cependant que le concile suppose la nécessité d'une telle intention. Dans la session VI sur la justification, il enseigne que, pour les adultes, cette justification a lieu « par une réception volontaire de la grâce et des dons. » C. VII. La justification exige aussi, de leur part, une préparation et, parmi les dispositions préparatoires, le concile énumère : le propos de recevoir le baptême, c. VI. L'intention est donc nécessaire. Mais, dans la session VII sur les sacrements en général, nous trouvons plusieurs allusions qui supposent dans l'adulte des dispositions volontaires, donc une intention. Voir can. 6 : *non ponentibus obicem* et can. 7 : *etiam si rite suscipiant*, col. 606 et 607.

On doit donc éliminer du concile de Trente la nécessité d'une intention dans le sujet. Les théologiens préciseront quelle est la nature de cette intention.

CAN. 12. — S. q. d. ministrum etiam in peccato et extra ritum existentem, si obsequium non essentialia que ad sacramentum conferendum pertinent servaverit, non conferre sacramentum, A. S.

S. q. d. ministrum in peccato mortali existentem, modo omnia essentialia que ad sacramentum conferendum aut conferendum pertinent servaverit, non conferre aut conferre sacramentum, A. S.

Si quelqu'un dit que le ministre du sacrement qui, tout en étant en état de péché mortel, observe néanmoins toutes choses essentielles requises pour la confection ou la collation du sacrement, ne fait pas ou ne confère pas le sacrement, qu'il soit anathème.

Le canon visait la proposition 10 soumise à l'examen des théologiens mineurs : *Malum ministrum non conferre sacramentum*. Voir col. 599. Depuis longtemps le sens de *malus minister* était fixé. Il s'agit du ministre agissant en état de péché mortel. On le précisa donc. Toutefois, pour mieux distinguer l'indignité morale du ministre, qui n'influence pas la valeur du sacrement, de son insuffisance ministérielle, qui entache l'intégrité de l'action sacramentelle, on ajouta l'incise : *si aliquo omnia essentialia quæ ad sacramentum conferendum pertinent*. La rédaction définitive apporta une précision de plus, marquant qu'il s'agissait de la confection aussi bien que de l'administration du sacrement.

La doctrine traditionnelle de l'Eglise trouvait ainsi sa consécration solennelle. Jamais, en effet, cette vérité ne fut mise en doute, à moins qu'on ne prenne pour des doutes théoriques les faits de réordination, ce qui est très contestable, car c'est bien plutôt à l'absence de juridiction qu'était rapportée l'invalidité de certaines ordinations. Les scolastiques, s'appuyant sur la doctrine constante des Pères, ont mis en pleine lumière le principe duquel découle la vraie solution, savoir la place exacte du ministre dans le sacrement, son rôle ministériel, purement ministériel, dans la collation de la grâce : *Minister Ecclesie non agit in sacramentis quasi ex propria virtute, sed ex virtute alterius, scilicet Christi, et ideo in eo non requiritur gratia personalis, sed solum auctoritas ordinis per quam quasi Christi vicarius constituitur*. Saint Thomas, *De veritate*, q. xxix, a. 5, ad 3<sup>um</sup>. Voir plus loin, col. 635-636.

Depuis longtemps cette doctrine était officiellement consacrée. Aux vaudois, Innocent III impose une profession de foi qui les oblige à reconnaître que les sacrements sont valables, « même s'ils sont administrés par un prêtre pécheur. » Denz.-Bannw., n. 424. Jean XXII condamna l'erreur opposée chez les fraticelles. Denz.-Bannw., n. 488. Le concile de Constance réprouva l'erreur similaire de Wicleff, prop. 4. Denz.-Bannw., n. 584, cf. 672. La définition du concile de Trente n'apportait donc aucun élément nouveau au dogme catholique.

CAN. 13. — S. q. d. communes sancte romane Ecclesie ritus in solenni sacramentorum administratione adhiberi consuetos aut contenti aut sine peccato a sacerdotibus omitti aut in novos alios per quoscumque ecclesiarum pastores mutari posse, A. S.

S. q. d. receptos et approbatos Ecclesie catholice ritus in solenni sacramentorum administratione adhiberi consuetos aut contenti aut sine peccato a ministris pro libito omitti aut in novos alios per quoscumque ecclesiarum pastores mutari posse, A. S.

Si quelqu'un dit que les rites reçus et approuvés dans l'Eglise catholique et qui sont en usage dans l'administration solennelle des sacrements, peuvent être sans péché ou méprisés ou omis, selon qu'il plaît aux ministres, ou être changés en d'autres nouveaux, par tout pasteur des églises, quel qu'il soit, qu'il soit anathème.

Ce canon vise deux propositions erronées, soumises à l'examen des théologiens, la proposition 12 des sacrements en général, la proposition 11 sur le baptême, ainsi conçue : *Ritus alios in baptismo adhiberi solitos liberos esse, id est sine peccato omitti posse et solum immersionem esse necessariam*. Conc. Trid., t. v, p. 837. C'est sur la remarque du dominican Pelargus



(Storck), procureur de Trèves, que l'article concernant le baptême fut amalgamé avec celui relatif aux sacrements en général. Cette fusion permettait d'embrasser la question des rites dans son ensemble. L'autre remarque faite à la rédaction primitive du canon, il faut noter l'addition de *pro libito*, demandée par l'évêque de Castellamare. C'est pour exorciser le doute, nécessaire, puisqu'alors, tout mepris faisant défaut, il n'y a pas de péché.

On voudrait bien aussi observer avec quelle prudence est rédigé ce canon. La question de l'invalidité du sacrement ainsi administré sans les rites habituels ou avec des modifications introduites par la volonté du ministre n'est pas touchée directement. Le concile n'y viendra qu'à la xx<sup>e</sup> session, c. 2, lorsqu'il déclarera quel est le pouvoir de l'Eglise concernant les changements dans les éléments des sacrements. Il distinguera éléments essentiels et éléments non essentiels. Ici, ce point de vue, que cependant plus d'un Père avait abordé au cours de la discussion, est complètement laissé de côté. Le concile condamne simplement et d'une manière très générale la prétention des novateurs relativement à l'omission, au changement, à la substitution des rites sacramentels : il déclare que de tels empiètements ne peuvent se produire sans péché. Mais il s'abstient de préciser le degré de culpabilité, certains rites n'obligeant pas *sub gravi*, il s'abstient surtout de légiférer sur la validité ou l'invalidité des sacrements administrés dans ces conditions défectueuses, nombre de cérémonies n'ayant aucune influence sur cette validité. En se tenant ainsi dans une prudente réserve, ce canon reflète les préoccupations qui domineront les discussions des théologiens et des Pères sur ce sujet.

Il est hors de doute que l'incise *sine peccato* affecte les trois propositions disjonctives du canon, bien qu'elle s'insère uniquement dans la seconde. Nous avons tenu compte de ce fait dans la traduction.

5<sup>e</sup> Conclusion dogmatique. — Nous avons voulu rapporter l'ensemble des canons, afin de donner une vue d'ensemble des définitions tridentines. Plusieurs de ces canons ont déjà reçu leur commentaire dans des articles antérieurs; d'autres recevront plus loin un surcroît d'explication.

Pour nous en tenir au problème qui fait l'objet de ce paragraphe, l'efficacité des sacrements par rapport à la grâce, voici les affirmations dogmatiques qu'on peut recueillir du concile de Trente :

1. La production de la grâce dans l'âme dépend tellement en certains cas des sacrements que, faute de la réception de ceux-ci, en réalité ou au moins en désir, il est impossible à l'homme d'obtenir la grâce. Can. 4. Voir plus loin. *Nécessité des sacrements.*

2. Les sacrements de la Loi nouvelle confèrent la grâce *ex opere operato* à ceux qui n'apportent pas d'obstacle à leur action. Can. 7, 8. Voir ORIS CATH. RATUM.

3. En conséquence, ils ne sont pas uniquement institués pour provoquer la foi dans l'âme du sujet ou la foi agir; il seule pour opérer la justification. Can. 5, 6. Voir JUSTIFICATION.

De ces trois notions dogmatiques fondamentales, on doit déduire que les sacrements sont véritablement causes, quoique d'une manière simplement instrumentale, de la grâce. « Contiennent » et « confèrent » la grâce, déclare le concile de Florence, définit le concile de Trente. Le mot « cause » n'existe pas dans les canons concernant les sacrements en général, mais il existe à propos du baptême, *cause* de la justification, et même avec l'épithète *instrumentalis* dans le canon VI, c. vii : *Justificationis causa sunt... instrumentis* ; *item : sacramentum baptismi*. Denz-Bannw., n. 799. Il est donc conforme, non seulement de le prouver, mais

la lettre du concile de Trente d'affirmer que les sacrements sont de véritables *causes instrumentales* de la grâce.

Il reste à expliquer le *mode* selon lequel le sacrement, comme cause instrumentale, agit dans la production de la grâce.

1<sup>o</sup> *La causalité morale.* — 1. *Exposé.* — Excluant, après le concile de Trente, l'interprétation de l'opinion des anciens théologiens franciscains ou nominalistes qui auraient présenté la causalité sacramentelle comme une simple causalité *occasionnelle* (on sait d'ailleurs que pour saint Bonaventure et Duns Scot cette interprétation est contestable et contestée), tous les théologiens catholiques posttridentins, à quelques exceptions près, affirmeront que les sacrements sont des causes au *moins* morales de la grâce. *En soi*, la causalité morale n'est donc pas exclusive de la causalité dite physique : et il importe de mettre en relief ce point de départ.

La causalité morale réside essentiellement en ce que « les sacrements sollicitent Dieu à verser lui-même sa vie dans nos âmes, soit en vertu d'un pacte divin, à la manière dont le billet rappelle au débiteur son obligation, soit, comme on l'explique aujourd'hui plus communément avec Franzelin, à cause de leur valeur et de leur dignité intrinsèques, parce que ces rites sacrés sont comme des actions de Notre-Seigneur et acquièrent par là une excellence que Dieu doit exaucer ». E. Hugon, *La causalité instrumentale en théologie*, p. 119. On ne peut nier que les sacrements aient une valeur objective, une dignité surnaturelle qui détermine infailliblement à accorder à l'homme, par eux, sa grâce. Les sacrements, en effet, contiennent le prix de la grâce, qui est la vertu de la passion du Sauveur. Comme Rédempteur, le Christ a été une cause morale principale de la grâce; il est donc juste d'affirmer que les sacrements sont causes morales instrumentales (par rapport à Jésus-Christ, cause principale) de la grâce. Cette assertion est commune parmi les théologiens des écoles les plus opposées : *Omnes debent fateri, sacramenta de facto habere causalitatem moralem, sive solam, sive simul cum causalitate physica*. de Lugo, *De sacramentis*, disp. IV, sect. iv, n. 33; *Sententia affirmans illa non solum esse instrumenta physica, sed etiam moralia Christi et Dei, videtur probabilior et communior est in schola Divi Thomæ*, Gonet, *Clypeus, De sacramentis*, disp. III, a. 4, § 1, n. 137. Cf. Ch. Pesch, *Prælect. theologice*, t. vi, n. 142. L'ans ce qu'elle a d'affirmatif, la causalité morale est donc une doctrine non seulement probable, mais certaine.

Mais, comme doctrine d'école, elle présente un sens exclusif et négatif : les sacrements *ne sont* que causes morales. Toute leur causalité à l'égard de la grâce est épuisée par le fait que la valeur morale des sacrements explique à elle seule la production de la grâce par Dieu. Les sacrements sont, en effet, des instruments qui sollicitent efficacement et infailliblement Dieu à donner sa grâce à ceux qui les reçoivent avec les dispositions requises. Vasquez assimile cette puissance de sollicitation au sacrement à celle d'une prière, objectivement efficace : le sacrement serait comme une prière infailliblement efficace par elle-même et indépendamment des mérites du ministre et du sujet. De même que l'humanité du Sauveur, grâce à ses propres mérites, et que les apôtres, à cause de leur crédit près de Dieu, obtenaient, par leurs prières, les miracles qu'ils accomplissaient, ainsi les sacrements, en vertu de la promesse divine, invitent efficacement Dieu à produire les effets sacramentels. Cf. Vasquez, *disp. XXXII, c. v*, n. 80-83. Melchior Cano disait mieux (XIII<sup>e</sup> s.), les sacrements sollicitent Dieu à accorder

sa grâce, parce que le « prix du sang du Christ leur est communiqué ». Et cette communication s'entend fort bien si, comme l'insinue Cano, les sacrements doivent être considérés comme étant moralement les actes du Rédempteur, par lesquels il nous sanctifie. Ces actes participent donc aux mérites que le Sauveur a acquis, par l'effusion de son sang. Cf. *Relectiones de sacramentis*, part. VI, p. 441. Les sacrements ainsi compris, ajoute Cano, contiennent moralement la grâce, puisqu'ils en contiennent le prix : une bourse remplie d'or ne contient-elle pas moralement la délivrance d'un captif, puisqu'il y a en elle le prix de sa rançon? » P. Pourrat, *La théologie sacramentaire*, p. 174-175. Outre Melchior Cano, Martin de Ledesma et Vasquez, on peut encore citer comme patronant cette opinion : de Lugo, *De sacramentis in genere*, disp. IV, sect. iv et v; Tournely, *ibid.*, q. iii, a. 2; les théologiens de Wurtzbourg, *De sacramentis in genere*, diss. I, c. ii, a. 2, et un grand nombre de théologiens de la Compagnie de Jésus : Lessius, Arriaga, Connick, Hurtado, Becanus, Platel, Antoine, etc.

Au XIX<sup>e</sup> siècle, Franzelin a senti le besoin d'étoffer davantage la doctrine de la causalité morale des sacrements. On reproche à celle-ci de ne supposer dans les sacrements qu'une valeur leur provenant *ab extrinseco* : *Qui actiones sacramentales Christi operationes moraliter esse dicunt, hoc adverbio significant actiones sacramentales non elicitive, sed ab extrinseco ex delegatione a Christo facta Christi operationes esse*. Stentrup, *Soteriologia*, th. cxxv. Aussi Franzelin insiste-t-il sur la valeur *intrinsèque* communiquée aux sacrements par la passion du Christ : les sacrements sont des actions-vicaires du Christ et par conséquent portent en eux une dignité qui appelle infailliblement l'action de Dieu : *Christus redemptor sacramenta instituit per legatos suos suo nomine et sua auctoritate administranda ad applicationem meritorum suorum pro singulis initiatis; unde consequens est, sacramentis, utpote que moraliter sunt actiones Christi ipsius, IN ESSE DIGNITATEM SUPERNATURALEM ex persona et meritis redemptoris, ut cujus dignitatis exigant collationem gratiæ pro initiatis*. *De sacramentis*, th. xi. Parmi les modernes et contemporains qui s'inspirent de Franzelin, voir Chr. Pesch, *op. cit.*, n. 141 sq.; De Augustinis, *De re sacramentaria*, th. xvii; G. Lahousse, *Tractatus de sacramentis in genere, de baptismo, de confirmatione*, Bruges, 1899, n. 130; Rath, *Institutiones theologice de sacramentis in genere...*, Haaren, 1910, n. 90-103; Pohle, *Lehrbuch der Dogmatik*, I. VI, *Sakramentenlehre*, Paderborn, 1906, p. 79 sq.; Sasse, *Inst. theol. de sacramentis Ecclesie*, t. I, Fribourg-en-B., 1897, p. 54-83; Einig, *Tract. de sacramentis*, pars I<sup>a</sup>, Trèves, 1900, p. 17 sq., etc.

2. *Discussion.* — Le grand argument, on pourrait dire l'unique argument sur lequel s'appuie l'opinion de la causalité morale, ce sont les difficultés inhérentes au système de la causalité physique. On trouvera ces difficultés énoncées par P. Pourrat, *op. cit.*, p. 168-172. Cf. Blondiau, *De causalitate physica, morali, intentionali sacramentorum*, dans *Collationes Namurcenses*, t. xiii (1913-1914), spécialement p. 202-218; Richard, *La causalité instrumentale, physique, morale, intentionnelle*, dans la *Revue néo-scholastique*, 1900, p. 5-31; 266-269. « La raison à toutes sortes de difficultés à concevoir cette activité que posséderait le sacrement, et qui le rendrait capable de produire physiquement un effet transcendant, la grâce. » C'est l'argument invoqué jadis par les partisans de l'ancienne causalité dispositive. Voir col. 578 sq. Aussi proclamait-on le système de la causalité physique « déroulant pour l'esprit... Mais, ajoute-t-on, ce qui est plus grave, c'est qu'il paraît être en opposition avec la doctrine théologique de la rétroaction des sacrements...

La théorie de la causalité physique est radicalement impuissante à expliquer ce fait, car la causalité physique exige rigoureusement la coexistence de la cause et de l'effet, et, dans la rétroaction, le sacrement opère la grâce, lorsqu'il n'existe plus depuis longtemps ». P. Pourrat, *op. cit.*, p. 170, 172. Cf. Vasquez, disp. CXXXII, c. iv, n. 41-44; Franzelin, *op. cit.*, th. xi. Enfin, comment le rite sacramentel, qui se compose d'actes et de paroles se succédant peut-il être une cause physique et à quel moment? En somme, on le voit, ce sont les anciens arguments de Scot, à peine rajournés. Chr. Pesch construit sa thèse en faveur de la causalité morale : 1<sup>o</sup> *ex defectu argumentorum quibus probatur physica causalitas*; 2<sup>o</sup> *ex eo quod causalitas physica sacramentorum plane intelligi nequit*; 3<sup>o</sup> *ex reversione sacramentorum*. *Op. cit.*, n. 152-165.

Les adversaires de la causalité morale font observer que les difficultés, vraies ou prétendues, attribuées à la causalité physique ne sont pas une raison d'affirmer la vérité de la causalité morale. Sans doute cette dernière explication est facile à saisir; elle ne heurte pas l'imagination et ne demande aucun effort de raison. Mais une doctrine plus facile à comprendre n'est pas toujours une doctrine vraie, surtout quand il s'agit d'un miracle de la toute-puissance divine dans l'ordre surnaturel : *hæc positio*, disait déjà saint Bonaventure, *mihi videtur ad sustinendum facilius; nescio tamen quæ sit verior, quia quomodo loquimur de his quæ sunt miracula, non nullum adhaerendum est rationi*. *In IV<sup>um</sup> Sent.*, dist. I, part. II, q. iv.

Les objections soulevées contre la causalité morale peuvent se ramener à deux points : la causalité morale ne sauvegarde pas la causalité instrumentale des sacrements; elle leur enlève même toute causalité réelle par rapport à la grâce.

Elle ne sauvegarde pas la causalité instrumentale des sacrements : l'instrument est un intermédiaire entre la cause principale et l'effet, et il ne peut agir que parce que et en tant qu'il est mû par la cause principale. Or, dans l'opinion de la causalité morale, le sacrement n'est pas intermédiaire entre Dieu et la grâce; c'est plutôt Dieu cet intermédiaire puisqu'en raison de la valeur du sacrement, Dieu est infailliblement amené à donner la grâce. D'où il suit que c'est bien plutôt Dieu qui est mû par le sacrement et non pas le sacrement qui est utilisé par Dieu dans la collation de la grâce. Le sacrement serait donc tout au plus une cause méritoire ou impétratoire.

A cette difficulté, Franzelin, *op. cit.*, th. x, répond en affirmant que « le ministre du sacrement est le représentant de Jésus; il agit en son nom, puisqu'il célèbre un rite institué par lui et en se conformant à ses ordres. L'action du ministre est donc moralement une action du Christ même ». P. Pourrat, *op. cit.*, p. 176. Sans doute la causalité du Christ est d'ordre moral; mais la causalité du sacrement, action secondaire et médiée du Christ, sera bien l'intermédiaire entre le Christ et la grâce à obtenir de Dieu. A cette instance, Billot répond fort pertinemment que le mode d'action du sacrement, dans cette conception de la causalité morale participée du Christ, demeure toujours dans l'ordre du motif qui pousse Dieu à intervenir, non dans l'ordre de l'efficacité qui agit sous l'influence de la cause principale. Cf. Billot, *De sacramentis*, t. I, Rome, 1924, th. vii, § 1.

Les adversaires de la causalité morale insistent : dans cette opinion, non seulement la causalité instrumentale est supprimée, mais la causalité tout court. Car cette « dignité intrinsèque » que Franzelin prétend communiquée au sacrement par Jésus-Christ, n'est en réalité qu'une « dignité extrinsèque », puisque toute entière elle vient du Christ, les sacrements ne faisant que représenter à Dieu les mérites du Sauveur. De

sorte qu'en bonne logique on devrait conclure que, dans le système de la causalité morale, les sacrements sont de pures occasions de la grâce et non des causes véritables : « Pour ceux qui n'accordent à nos sacrements qu'une efficacité exclusivement morale, Dieu n'est pas seulement la cause efficiente principale; il est l'unique cause efficiente de la grâce sacramentelle. Les sacrements concourent médiatement à la sanctification de l'homme, en tant qu'ils sont pour Dieu l'occasion de répandre sa grâce dans les âmes. » N. Gihl, *Les sacrements de l'Eglise catholique*, trad. franç., t. 1, p. 96.

On pourrait ajouter un argument subsidiaire tiré de la nature même du sacrement de l'eucharistie. Comment peut-on appliquer au corps réel de Jésus-Christ la théorie d'une simple dignité morale incitant Dieu à donner la grâce au communiant? Il semble que ce soit singulièrement énerver l'enseignement traditionnel concernant l'efficacité de la chair vivifiante du Christ. On trouvera dans Franzelin, *op. cit.*, th. x, coroll. 1, un essai de réponse à cette objection : *caro enim Christi vivifica est et sanctificans non quidem per se et quatenus natura est carnis, sed quia ejus est caro, qui omnia vivificat*. P. 123.

2<sup>o</sup> La causalité physique. 1. Exposé. — Le mot « physique » ne doit pas ici faire illusion; il est employé dans un sens analogique pour indiquer simplement que les sacrements reçoivent de Dieu, cause principale de la grâce, une vertu réelle, quoique spirituelle, lui permettant d'atteindre comme causes efficientes immédiates, quoique simplement instrumentales, la grâce elle-même. Cette opinion « attribue à l'acte sacramentel dument accompli une véritable efficacité (*vera efficientia*) ou causalité dans le don de la grâce... On reconnaît dans les sacrements de véritables instruments divins qui, par une certaine vertu et activité surnaturelles, opèrent quelque chose dans la communication de la grâce et, par conséquent, exercent une influence immédiate sur la sanctification de l'homme. *Sacramenta N. L. aliquid ad gratiam habentem operantur*. S. Thomas, *De veritate*, q. xxvii, a. 4. Par opposition à l'efficacité morale, cette vertu des sacrements est nommée efficacité physique; ce mot, toutefois, ne doit pas être pris comme un synonyme de mécanique. » N. Gihl, *op. cit.*, p. 96-97.

Les partisans de la causalité efficiente instrumentale, dite causalité physique perfective, sont en général tous les thomistes. On l'appelle « perfective » pour la distinguer de l'ancienne théorie « dispositive », qui plaçait l'effet immédiat du sacrement extérieur dans le *res et sacramentum*, caractère ou *ornatus animæ*, disposition à la grâce. Mais nous avons déjà dit combien ce mot était équivoque, puisqu'il est entendu qu'*instrumentaliter operari* ou *dispositive operari* sont synonymes, cette dernière expression n'ayant aucunement le sens de *dispositionem operari*. Voir col. 585.

Parmi les plus célèbres représentants de l'école thomiste jusqu'au xix<sup>e</sup> siècle, citons, depuis Cajétan (voir ci-dessus, col. 588) : Jean de Saint-Thomas, *op. cit.*, in III<sup>um</sup> part. Sum. S. Thomæ, q. lxxii, a. 1, n. 264 (édit. Vivès, t. ix, p. 200); Salmanticenses, *De sacram. in communi*, disp. IV, dub. iv, § 1 (édit. Palmé, Paris, t. xvii, p. 319), qui citent en faveur de l'opinion de la causalité physique tous les anciens tenants de la causalité efficiente dispositive : Capréolus, Hervé, Déza, Pierre de La Palu, Gilles de Rome, Soto, etc.; Silvius, in III<sup>um</sup> part. Sum. S. Thomæ, q. i xii, a. 1; Gonet, *Chapens theologia thomistica, De sacram. in communi*, disp. III, a. 2, § 1, n. 33; § 3-5, n. 40-66; Billuart, *De sacram. in communi*, dissert. III, a. 2. Il leur faut adjoindre d'illustres représentants de la Compagnie de Jésus : Suarez, *De sacram. in genere*, disp. IX, sect. ii. Grégoire de Valencia, *Ibid.*, disp. III, q. iii, punct. i.

Bellarmin, *De sacram. in genere*, l. II, c. xi et le sorbonniste Ysambert. Gonet nous affirme que le P. Hyacinthe Choquet, O. P. († 1646), comptait déjà à son époque cinquante-trois théologiens remarquables en faveur de cette opinion. *De origine gratiæ*, t. 1, Douai, 1628, l. II, disp. VI, c. i. Il n'est donc pas tout à fait exact d'affirmer, avec P. Pourrat, *op. cit.*, p. 173, qu'« un grand nombre d'esprits, et des meilleurs, s'éloignant de l'école thomiste, adoptèrent l'opinion de Melchior Cano, dont le succès grandissait de jour en jour ». D'ailleurs la longue liste de partisans de cette opinion, relevée par les Salmanticenses, *op. cit.*, p. 319, devrait s'allonger, de nos jours, d'une quantité d'autres noms faisant autorité dans le monde théologique : les dominicains Hugon, *Tract. dogmatici*, t. iii, *De sacram. in communi*, q. iii, a. 2, et *La causalité instrumentale*, p. 118 sq.; Pègues, *Si les sacrements sont causes perfectives de la grâce*, dans la *Revue thomiste*, t. xii, p. 339-356, *Commentaire littéral de la Somme théologique*, t. xvii, p. 62-79 et *Dictionnaire de la Somme théologique*, t. ii, p. 1173-1188; B. Lavaud, *Revue thomiste*, 1927, p. 292 sq.; 450; P. Synave, *Vie de Jésus*, édit. de la *Revue des jeunes*, t. ii, p. 415 sq.; Marin-Sola, *Divus Thomas*, janvier 1925; Sertillanges, *Les sept sacrements de l'Eglise*, Paris, 1911, p. 8; Haynal, *Angelicum*, 1927, etc. En dehors de l'école dominicaine, les partisans de la causalité physique sont légion : Bucceroni, S. J., *De causalitate sacramentorum commentarius*; card. Lépicier, *De sacramentis in communi* (III<sup>e</sup> part. Sum. S. Thomæ, q. lxxii, a. 4), p. 102, n. 3-17, avec une note sévère (n. 17) pour la causalité morale qui « déroge à la perfection de l'univers »; Oswald, *Die dogmatische Lehre von den heiligen Sacramenten der katholischen Kirche*, Munster, 1877 (4<sup>e</sup> édit.), p. 55 sq.; N. Gihl, *op. cit.*, trad. franç., p. 96-99; Casajoana, *Disquisitiones scholastico-dogmaticæ*, t. iii, Barcelone, 1890, n. 65-74; Hermann, C. SS. R., *Institutiones theol. dogm.* (7<sup>e</sup> édit., 1937), n. 1483 (excellent exposé des raisons qui rendent plus probable la causalité physique); Heinrich-Gutberlet, *Dogmatische Theologie*, t. ix, Mayence, 1901, p. 136-150; Del Val, *Sacra theologia dogmatica*, t. iii, Madrid, 1908, n. 53-58; Diekamp-Hoffmann, *Manuale theol. dogm.*, t. iv, p. 42 sq.; Mattiussi, S. J., *De sacramentis animadversiones*, Rome, 1913, p. 26 sq. (excellente mise au point de la doctrine de saint Thomas); J. O'Connell, *De sacramentis Ecclesiae*, t. i, Bruges, 1933, p. 75-78. Nous passons sous silence les articles de revues.

2. Discussion. — a) *Les arguments favorables.* — a. Cette doctrine est plus conforme à la sainte Écriture. — Elle enseigne que nous renaissions de l'eau (*ex aqua*), par le bain de la régénération, que la grâce (et l'Esprit Saint) sont donnés par l'imposition des mains, que nous sommes purifiés par le bain du baptême (*immundi lavacro*). Or les particules *ex, per, l'ablatif lavacro*, par leur sens propre et obvie, dénotent la causalité physique.

b. Cette doctrine est plus conforme aux assertions des saints Pères. — Cf. S. Thomas, q. lxxii, a. 4. On a vu plus haut, col. 198-227, comment les Pères enseignent l'efficacité du rite sacramentel. Leurs expressions supportent difficilement l'interprétation de la causalité morale. Voir Hugon, *La causalité instrumentale*, p. 122-125; Oratoires, si l'on veut, ces expressions, mais à la condition qu'on ne leur prête pas un sens entièrement étranger à celui qu'elles signifient si naturellement. Tout en recourant aux artifices littéraires et aux métaphores hardies, les Pères entendent bien choisir les images exactes les plus propres à expliquer, à éclaircir le dogme. Pourquoi donc n'empruntent-ils que les exemples de la causalité physique? Qu'ils n'aient pas songé à toutes les subtilités de la



vertu instrumentale, nous l'accordons... bien volontiers; mais il est certain aussi qu'ils ont voulu attribuer aux sacrements une réalité et une efficacité, et leurs expressions la désignent par la causalité physique. » E. Hugon, *La causalité instrumentale*, p. 125.

c. *Plus conforme à la liturgie.* — La liturgie de la bénédiction des fonts, au samedi saint, ne s'explique bien qu'en admettant une causalité physique du baptême; la consécration de l'huile au jeudi saint amène la même réflexion. Cf. Hermann, *op. cit.*, n. 1483.

d. *Plus conforme aux dogmatiques des conciles.* Nos sacrements, disent les conciles de Florence et de Trente, contiennent la grâce qu'ils signifient; ils la confèrent à ceux qui n'apportent pas d'obstacle; ils la donnent par eux-mêmes. Or, la cause morale ne contient pas l'effet à produire; elle sollicite l'agent d'intervenir, mais l'effet réalisé, elle ne l'a pas, elle ne le porte pas, elle ne le donne pas. Les termes de *force*, *vertu* (*vis*, *virtus*); cf. conc. de Trente, sess. vii, *De baptismo*, can. 1) choisis par les Pères de Trente s'entendent tout naturellement d'une réalité physique; la causalité morale serait mieux désignée par les mots : *valeur*, *dignité*, *excellence*, que le concile a cependant écartés. Le c. vii de la VI<sup>e</sup> session sur la justification est suggestif à cet égard, le concile y distinguant la cause méritoire de la justification de sa cause instrumentale. Le *vi verborum* employé par le concile pour marquer comment s'opère la transsubstantiation est aussi significatif. Voir Hugon, *op. cit.*, p. 127-137. Sans doute, le concile de Trente n'a pas voulu trancher les controverses d'école; mais, voulant affirmer en termes précis la causalité réelle, *ex opere operato* du sacrement, il n'a pu se servir que de termes dont le sens obvie ne peut bien s'entendre que dans le système de la causalité physique.

Les théologiens qui veulent tenir la balance égale entre les deux systèmes citent un passage du catéchisme du concile de Trente qui semble indiquer que le mode de causalité des sacrements nous échappe : *Quo autem pacto tanta res et tam mirabilis per sacramentum efficitur, ut, quemadmodum sancti Augustini sententia celebratum est, « aqua corpus abluat, et cor tangat », id quidem humana ratione alque intelligentia comprehendere non potest.* Mais on oublie trop ce qui suit : *At fidei lumine cognoscimus, omnipotentis Dei virtutem in sacramentis inesse, qua id efficiant, quod sua vi res ipsæ naturales præstare non possunt.* C. i, n. 27. On ne prétend pas que le système de la causalité physique puisse se démontrer autrement qu'à la lumière des enseignements de la foi.

e. *Plus appuyée sur la raison théologique.* — La causalité physique de certains sacrements, de l'eucharistie notamment, mais aussi de l'ordre et du baptême, apparaît si nettement qu'il est de bon raisonnement théologique de l'étendre aux autres. De plus, on ne voit pas très bien comment le système de la causalité morale peut différencier l'action des sacrements de la Loi nouvelle d'avec l'action des sacrements préchrétiens : « La doctrine thomiste fait nettement ressortir l'économie des deux alliances. Dans l'ancienne, le Christ n'agit que moralement, c'est-à-dire que la grâce est conférée en vue des mérites futurs; donc les sacrements ne doivent être que des causes morales; dans la Loi nouvelle, il existe et agit physiquement; donc les sacrements doivent être des causes physiques. » Hugon, *op. cit.*, p. 145.

f. *Plus en conformité avec les textes.* — On les trouvera bien exprimés et à la fois précis dans Hervé, *Manuale*, t. III, p. 42.

g. Dans le système de la causalité physique, où le sacrement atteint immédiatement la grâce, on peut

se demander où se trouve l'action préalable dispositive qui cependant est requise en tout instrument. — Difficulté à laquelle on a d'avance répondu en distinguant *dispositive operari* et *dispositionem operari*. C'est non dans le terme opéré que se trouve la disposition préalable, mais dans la manière d'opérer que se rencontre l'action dispositive. Cf. Hugon, *Tractatus dogmatici*, t. III, p. 82, n. xiii.

b. Comment une vertu spirituelle (la vertu communiquée au sacrement par l'agent principal, Dieu) pourrait-elle être reçue en un sujet corporel? — Réponse : il ne s'agit pas d'une puissance, être complet et permanent, mais d'une motion, être essentiellement incomplet et transitoire, qui n'est pas faite pour le sujet matériel dans lequel elle passe, mais pour le terme spirituel auquel elle aboutit. Cf. S. Thomas, *De veritate*, q. xxvii, a. 4, ad 5<sup>um</sup>.

c. Les sacrements sont des entités morales; comment pourraient-ils opérer physiquement. — La meilleure réponse à faire à cette objection est de reprendre le système de Jean de Saint-Thomas sur la constitution du sacrement : l'être moral qui résulte de l'intention du Christ apporte l'unité sacramentelle aux éléments physiques, matière et forme. Par conséquent l'être moral ou de raison se continue dans la réalité par des éléments physiques; aussi l'institution et l'intention du Christ se prolongeant sur les éléments sensibles du sacrement donnent à la vertu instrumentale d'être réelle et physique et d'agir réellement et physiquement sur la production de la grâce. Cf. Billuart, diss. III, a. 2, obj. 1.

d. Le sacrement ne peut plus opérer physiquement, puisqu'il n'existe plus au moment où la grâce est produite. — Le rite efficace existe dans son terme et dans son complément définitif, lorsque la dernière syllabe est prononcée; la signification de la forme étant simple, bien que tous les mots ne soient pas prononcés à la fois, la vertu sacramentelle aussi est simple et produit son effet physiquement au dernier instant. » Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, III<sup>e</sup>, q. lxxviii, a. 4, ad 3<sup>um</sup>.

e. La reviviscence de certains sacrements pose une sérieuse objection à l'encontre de leur causalité physique. Comment opéreraient-ils physiquement, puisqu'ils n'existent plus? — Voir ici REVIVISCENCE, t. XIII, col. 2625-2626.

f. L'objection fondamentale n'est guère touchée par nos auteurs. Il s'agit de la création même de la grâce. Comment une cause créée peut-elle concourir instrumentalement à une création de la grâce dans l'âme? — On a déjà déclaré à plusieurs reprises que ce n'est pas la grâce qui est directement et immédiatement créée par Dieu dans la justification opérée sacramentellement, mais c'est le sujet lui-même de la grâce qui est élevé par Dieu à un état supérieur. C'est dans cette élévation que peut s'exercer l'action instrumentale. Voir col. 586, 588.

Sans doute, toute obscurité n'est pas enlevée du système de la causalité physique. On ne peut nier cependant qu'il ne représente une synthèse remarquable de l'œuvre surnaturelle de la justification et de la sanctification sacramentelles, où il montre « trois facteurs agissant mystérieusement : Dieu, comme cause principale; la sainte humanité de Jésus et le sacrement comme instruments de cette cause principale. Cf. S. Thomas, I-II<sup>e</sup>, q. cxii, a. 9, ad 2<sup>um</sup>. Ces facteurs agissent d'une manière semblable, c'est-à-dire effectivement, mais il y a entre eux subordination en même temps que compénétration intime. Il faut, en effet, distinguer entre l'instrument uni à celui qui agit par ce moyen et l'instrument séparé et distinct de l'agent : ce dernier instrument est mis en mouvement par le premier, comme le bâton, par exemple,

reçoit le mouvement de la main de l'homme qui le tient. Or, Dieu est l'auteur et le principe de toute grâce: la sainte humanité du Christ est l'instrument séparé et subordonné; il faut donc que la vertu salutaire découle de la divinité de Jésus-Christ par le moyen de son humanité et pénètre les sacrements. Cf. III<sup>e</sup>, q. LXII, a. 5. Ainsi Jésus-Christ exerce, comme Dieu et comme homme, une action différente au point de vue de la production de la grâce sacramentelle: en tant que Dieu, il agit principalement ou par autorité; par son humanité, il n'agit pas seulement comme première cause méritoire, mais encore comme cause efficiente quoique instrumentale. De la sorte, par les sacrements comme par autant de canaux, la vertu de la passion du Sauveur ou, ce qui revient au même, les mérites de la rédemption, arrivent jusqu'à nous; car les sacrements de l'Église empruntent leur efficacité tout spécialement à la passion du Christ dont la vertu nous est unie en une certaine manière par la réception des sacrements. C'est pour signifier ce mystère que Jésus-Christ, attaché à la croix, laisse échapper de son côté entr'ouvert de l'eau et du sang: l'eau figure le baptême, le sang figure l'eucharistie — et, entre les sacrements, le baptême et l'eucharistie sont les deux plus excellents. Cf. S. Thomas, III<sup>e</sup>, q. LXI, a. 3; LXII, a. 5. » N. Gühr, *op. cit.*, p. 97-98.

3<sup>o</sup> *La causalité dispositive*. — Nous avons déjà pu distinguer deux phases dans l'histoire de la causalité dispositive. La première phase serait celle de la pré-histoire de la théologie sacramentaire: avant saint Thomas, et même chez quelques auteurs contemporains de saint Thomas et chez saint Thomas lui-même dans le *Commentaire sur les Sentences*, on admet généralement que les sacrements n'atteignent pas la grâce elle-même, mais produisent simplement dans l'âme une disposition nécessitant la production de la grâce. Cette théorie a pour base l'impossibilité de concevoir une coopération instrumentale à la création de la grâce. De plus, elle s'appuie sur la conception tripartite déjà vulgarisée du *sacramentum*, du *res* et *sacramentum* et de la *res sacramenti*; *res* et *sacramentum* étant le seul effet immédiat du sacrement extérieur.

La deuxième phase est celle qu'inaugurent Pierre de La Palu et Capréolus. Want affirmant une fidélité rigoureuse aux doctrines exprimées par saint Thomas dans les *Questions disputées* et dans la *Somme*, ces auteurs entendent la *dispositio prœvia*, non du caractère ou de l'*ornatus animæ* qui s'identifie avec le *res* et *sacramentum*, mais de la *grâce sacramentelle* elle-même en tant que distincte de la *grâce gratiam pœvens*. Mais cette position est elle-même peu conforme aux déclarations de saint Thomas dans la *Somme*, relativement à la nature de la *grâce sacramentelle*.

La théorie de la causalité dispositive, à laquelle le concile de Trente semblait avoir donné le coup de mort, est ressuscitée au XIX<sup>e</sup> siècle pour entrer dans une troisième et nouvelle phase, la *causalité dispositive intentionnelle*, qui probablement n'avait jamais acquis droit de cité dans nos exposés théologiques, si le cardinal Billot ne lui avait accordé son patronage.

Est-ce à dire que la conception de Capréolus soit entièrement disparue? On la retrouve, de nos jours encore, chez quelques auteurs. Del Val opine que les sacrements produisent physiquement et immédiatement *religiosam animæ consecrationem*, que indirecte seu dispositive necessitat infusionem gratiæ. *Sacra theologia dogmatica*, t. III, n. 53 sq. De même, de Bellevue estime que les sacrements produisent physiquement le caractère ou un état d'âme disposant à la grâce. *La grâce sacramentelle ou effet propre des divers sacrements*, Paris, 1900, p. 103 sq. Gonthier en revient même purement et simplement à l'ancienne causalité

dispositive de saint Thomas dans le *Commentaire des Sentences*. De la causalité des sacrements, *Archives Études*, t. LVIII, p. 213-238; 471-498.

Mais les partisans actuels de la causalité dispositive physique se comptent sur les doigts de la main; la faveur est, chez certains disciples de Billot, à la causalité dispositive intentionnelle.

1. *Exposé de l'opinion d'une causalité dispositive intentionnelle* (Billot). — Le cardinal Billot, tout en déclarant la causalité morale insuffisante, rejette l'efficacité physique. Deux assertions principales résument l'explication de ce théologien. 1. la vertu instrumentale par laquelle opèrent les sacrements n'est pas physique, mais intentionnelle; 2. l'action des sacrements n'atteint pas la grâce elle-même, mais plutôt la disposition qui exige la grâce.

a) *La causalité intentionnelle*. — Cette causalité imprime ou excite une image, éveille une intelligence, porte une pensée ou un ordre. On signale un exemple de cette causalité dans les paroles par lesquelles le souverain pontife, au consistoire, publie les nouveaux évêques. Non seulement ces paroles signifient la collation de la juridiction épiscopale, mais elles la produisent quant au pouvoir de juridiction. C'est une sorte de causalité *per modum imperii* analogue à la causalité qui accompagnait les paroles du Christ lorsqu'il commandait aux vents et à la tempête ou qu'il présentait aux éléments créés sa volonté pour accomplir en eux des miracles. On aurait tort d'expliquer l'efficacité des sacrements par une vertu physique, sorte de motion les animant au moment où ils produisent leur effet; il suffit d'une motion intentionnelle s'originant à l'institution du Christ. De plus, et précisément parce que la motion instrumentale du sacrement est d'ordre intentionnel, son terme immédiat ne saurait être la grâce elle-même, mais un titre exigé de la grâce, titre dont la réalité est elle-même, non pas d'ordre physique, mais d'ordre intentionnel et moral, quoique néanmoins constituant un être très réel. Ce titre exigé de la grâce joue donc le rôle de disposition. Et c'est en ce sens que saint Thomas aurait enseigné que le sacrement agit *instrumentaliter dispositive*.

L'auteur montre la cohérence de son système avec la nature même du sacrement. Les sacrements sont des signes, dont l'action propre — manifester les concepts de l'intelligence — est d'ordre intentionnel. L'action instrumentale des sacrements doit donc se trouver dans la même ligne et dans le même ordre: *significando causant*. S. Thomas, *De veritate*, q. xxvii, a. 4, ad 13. Ainsi les sacrements, en tant que signes institués par le Christ, manifestent par leur opération propre, c'est-à-dire notifient le décret divin concernant la sanctification du sujet et simultanément, par leur opération instrumentale qu'anime une vertu divine, ils appliquent efficacement ce décret au sujet du sacrement et causent en lui une forme intentionnelle qui est comme une nécessité de recevoir la grâce. Ainsi trois mots résument cette doctrine: cause instrumentale efficiente, intentionnelle, dispositive.

L'autorité du maître a rallié à cette conception un certain nombre de disciples: Van Noort, *De sacramentis*, t. I, n. 57 sq.; Bellevue, *La grâce sacramentelle*, Paris, 1900, p. 66 sq.; Manzoni, *Compendium theologiae dogmaticae*, t. IX, Turin, 1912, n. 12; De Smet, *De sacram. in genere*, n. 38-40; Richard, *La causalité instrumentale: physique, morale, intentionnelle*, dans la *Revue néoscholastique*, 1909, p. 29-31; Blondiau, *De causalitate physica, morali, intentionali sacramentorum*, dans *Calibrationes Namurenses*, t. XIII, 1913-1914, p. 249; Merchelbach, *De sacramentis sub conditione* « Si non est dispositus » non ministrandis, dans *Revue néoscholastique de Liège*, 1909, p. 335; Van Hove, *La*

doctrine du miracle chez saint Thomas, p. 148-159. Hurter, *Compendium theol. dogm.*, t. III, n. 244, 265, admet une causalité qu'il appelle physique et qui, à tout bien considérer, se rapproche singulièrement de la causalité intentionnelle de Billot. Quant à De Baets, *De sacramentis in genere*, Gand, 1907, s'il est d'accord avec Billot sur la nature intentionnelle de la causalité sacramentelle, il s'en sépare sur le terme même de l'action instrumentale; cette action serait, non dispositive, mais perfective.

b) *Raisons invoquées en sa faveur.* — La démonstration de Billot, dans *De sacramentis*, t. I, comporte deux objets : le terme de l'action sacramentelle, à savoir une disposition à la grâce; la nature intentionnelle de la vertu instrumentale.

a. *Le terme de l'action sacramentelle est une disposition à la grâce.* — Trois arguments sont ici invoqués. D'abord la signification du sacrament. Tout sacrament valablement administré est un signe pratique complètement vrai. Or le sacrament valide peut exister sans la grâce (le cas de *fiction*). Donc la signification pratique du sacrament n'est pas la grâce en soi, mais quelque chose qui dispose à la grâce.

Ensuite la remission des sacraments : cette reviviscence peut s'expliquer sinon parce que le sacrament cause d'abord un effet préalable existitif de la grâce : le *res* et *sacramentum*, appelant la *res sacramenti*.

Enfin, la nécessité d'établir un mode uniforme dans l'explication de la causalité sacramentelle doit nous faire conclure, pour tous les sacraments, au même mode de causalité que dans les sacraments qui « revivent ». Th. VII, § 2.

b. *La nature intentionnelle de la vertu instrumentale.* — L'auteur reprend d'abord tous les arguments invoqués par les partisans de la causalité morale contre la causalité physique. Puis, positivement, il apporte trois arguments en faveur d'une vertu sacramentelle simplement intentionnelle :

D'abord, l'autorité du concile de Florence : *l'intention* que doit avoir le ministre de faire ce que fait l'Eglise ne saurait s'accommoder d'une vertu physique. — Ensuite la nature du sacrament, qui est essentiellement un signe, exige une vertu sacramentelle de même ordre, c'est-à-dire intentionnelle. — Enfin, la vertu intentionnelle sauvegarde mieux la dignité du sacrament qui, dans le système de la vertu physique, échappe moins facilement au reproche d'« efficacité magique » que lui attribuent les incrédules et les protestants. *Ibid.*, § 3.

2. *Discussion de cette opinion.* — Les objections ont été multiples contre la théorie de Billot. Lui-même rapporte et résout sept objections contre la causalité dispositive et sept également contre la vertu intentionnelle. Cf. *op. cit.*, édit. de 1924, p. 128-133, 137-143.

Quoi qu'il en soit des objections de détail et de la difficulté d'accorder une causalité « intentionnelle » avec les assertions de la tradition catholique, il semble bien qu'essentiellement l'objection sérieuse tombe sur l'impossibilité, d'une part, de concevoir une vertu *seulement* intentionnelle et, d'autre part, de s'arrêter à une causalité simplement dispositive.

a) L'explication du P. Billot détruit la vraie notion d'instrument et enlève toute causalité positive aux rites surnaturels. L'instrument doit recevoir, au moment où il est appliqué, une influence qui le fortifie, des énergies nouvelles qui le rendent plus efficace, plus actif, sans quoi il restera condamné à une perpétuelle inertie. L'être intentionnel dont on parle est purement extrinsèque, il ne confère aucune force intérieure à l'instrument : le signe sensible sera donc vide et inefficace. L'intention, la députation, ou l'institution du législateur, ne suffisent pas pour appliquer, elles ne donnent que l'*aptitude*; il faut, en outre, une

activité intrinsèque, qui tire l'instrument de son état statique et le mette en exercice. Avec la théorie de la vertu intentionnelle, la causalité des sacraments est tout entière dans leur institution; ils n'ont donc pas une causalité nouvelle au moment où ils sont conférés. L'institution et la députation étant déjà faites par Notre-Seigneur, toute l'activité sacramentelle a été posée à l'origine. Leur rôle unique aujourd'hui est de parler à notre esprit : c'est dire qu'ils n'ont plus d'efficacité intrinsèque actuelle; c'est nier la causalité *ex opere operato*, que le docte professeur du Collège romain défend cependant avec tant d'énergie. E. Hugon, *La causalité sacramentelle*, p. 161. Les exemples donnés par Billot vont à l'encontre de sa thèse : les paroles pontificales au consistoire ne sont pas la cause du pouvoir des évêques; elles manifestent simplement la volonté du pape qui seule confère effectivement la juridiction.

b) S'arrêter à une disposition à la grâce, c'est encore aller directement contre la causalité du sacrament. Personne ne nie, dans la plupart des sacraments, l'existence d'un *res* et *sacramentum*, signifié extérieurement par le *sacramentum tantum* et qui est à son tour signe de la grâce intérieure, *res sacramenti*. Mais il s'agit de savoir si l'efficacité instrumentale du sacrament a pour terme le *res* et *sacramentum*, disposition à la grâce. D'après les principes les mieux établis de saint Thomas, « l'activité instrumentale est celle qui coopère à tout l'effet de l'agent supérieur; l'action de l'instrument et celle de la cause principale ne se séparent pas, il n'y a qu'une seule passion et qu'un seul terme. Il ne faut donc pas mettre, d'un côté, l'effet instrumental des sacraments et, de l'autre, l'effet propre de Dieu : c'est une seule et même réalité. Si l'on concède que nos rites sont les instruments de Dieu au sens rigoureux du mot, il faut confesser qu'ils atteignent l'effet *total* de la cause principale et le caractère et la grâce. Ainsi l'exige la notion vraie de l'instrument. » Hugon, *op. cit.*, p. 164. Tout ce qu'un vrai thomiste peut concéder à la causalité « dispositive », c'est que les sacraments opèrent dispositivement par rapport à l'action de l'agent principal, ce qui, répétons-le, ne signifie pas une disposition à cette action.

Ces deux arguments paraissent péremptoires. D'ailleurs, depuis le concile de Trente qui affirme que « les sacraments de la Loi nouvelle confèrent *ex opere operato* la grâce », comment oser soutenir qu'ils confèrent *ex opere operato* « une disposition à la grâce ? »

Tout cependant n'est pas à rejeter dans la théorie de Billot : la doctrine de l'*intention* est à retenir. Ne l'avons-nous pas trouvée chez Jean de Saint-Thomas comme expliquant l'être symbolique et sacramental du rite? Être de raison, être intentionnel, l'institution du Christ, dépendant de sa volonté jadis exprimée, suit le sacrament, le complète, lui donne sa signification et son efficacité jusque dans ses éléments sensibles, nature et forme, auxquels d'ailleurs elle confère l'unité sacramentelle jusque dans son application au sujet par l'intention du ministre, jusque dans la production de la grâce. Et cette part de vérité, les adversaires de Billot ne l'ont pas assez reconnue. Mais cette « vertu intentionnelle » dérivée de la volonté du Christ ne saurait pas plus agir sans vertu physique instrumentale qu'elle ne saurait constituer un sacrament sans les éléments sensibles. Et voilà ce que Billot n'a pas su discerner.

VI. LES EFFETS DES SACREMENTS. — Les théologiens énumèrent trois effets des sacraments : la grâce, la grâce sacramentelle, le caractère. Cette étude des effets des sacraments peut se conclure par quelques considérations sur la nécessité des sacraments et l'ordre à mettre entre eux.



1. LA GRACE. — Il n'est pas question de revenir ici sur le dogme de la production de la grâce par les sacrements. Cette thèse fondamentale a fait l'objet au point de vue traditionnel de la seconde partie de cette étude et l'on a dit comment le concile de Trente l'avait promulguée. Col. 470. Voir aussi l'art. OPUS OPERATUM, t. XI, col. 1084-1087.

Les questions ici abordées sont proprement théologiques et se rapportent aux modalités de la collation de la grâce dans la réception des sacrements. Ces modalités concernent : 1<sup>o</sup> la collation de la grâce première; 2<sup>o</sup> celle de la grâce seconde; 3<sup>o</sup> la mesure en laquelle est conférée la grâce par les sacrements; 4<sup>o</sup> la reviviscence de la grâce. Cette dernière question a déjà été étudiée, voir t. XIII, col. 2629 sq.

1<sup>o</sup> Collation de la grâce première. — On appelle « grâce première » celle qui est donnée ou rendue au pécheur que justifie le sacrement. Cette collation sacramentelle peut être envisagée au double point de vue des sacrements des morts et des sacrements des vivants :

1. Les sacrements des morts. — Le Christ a institué spécialement deux sacrements pour donner la vie de la grâce à l'âme morte par le péché : d'où leur nom de sacrements des morts. Ce sont : le baptême, institué pour conférer la première justification, en remettant le péché originel et les autres qui s'y sont ajoutés; la pénitence, dont l'objet est la rémission des péchés mortels commis après le baptême. Ces sacrements confèrent la grâce première normalement, en vertu même du but que leur assigne l'institution du Christ : *per se*, disent les théologiens.

2. Les sacrements des vivants. — Les autres sacrements sont institués en soi et de par la volonté du Christ pour accroître la grâce dans l'âme qui la possède déjà : de là leur nom de sacrements des vivants. Relativement à l'infusion de la grâce première, les théologiens considèrent qu'en certains cas, en raison d'une situation ou d'une disposition particulière, en soi anormale, du sujet, ces sacrements peuvent accidentellement, *per accidens*, donner la grâce première au pécheur.

La chose est certaine en ce qui concerne l'extrême-onction qui, de sa nature, complète la pénitence et, d'après les paroles mêmes de saint Jacques, est destinée à remettre les péchés. Au cas où le sujet gravement malade ne pourrait normalement recourir au sacrement de pénitence, l'extrême-onction lui remettrait ses péchés. Cet effet semble indiqué par la formule conditionnelle de saint Jacques : *si in peccatis sit, remittentur ei*, et se déduit de l'enseignement du concile de Trente : *delicta, si quæ sint adhuc expianda, ac peccati reliquias abstergit*. Sess. XIV, c. II, Denz.-Bannw., n. 909. Toutefois, on ne saurait dire qu'ici l'effet est accidentel; il résulte de la nature même du sacrement qui, achevant la purification de toute une vie chrétienne, doit par lui-même enlever de l'âme tout obstacle à la grâce. Le sacrement d'extrême-onction participe ainsi de la nature des sacrements des morts et des sacrements des vivants. Voir EXTRÊME-ONCTION, t. V, col. 1991 et 2020.

La chose est très probable en ce qui concerne les autres sacrements des vivants, lorsque le pécheur y accède de bonne foi et avec la contrition imparfaite. C'est là l'enseignement explicite de saint Thomas, *Sum. theol.*, III<sup>e</sup>, q. LXXII, a. 7, ad 2<sup>um</sup>; q. LXXIX, a. 3; *Suppl.*, q. XXX, a. 1. Et l'on peut déduire la vérité de cette opinion : 1. de la doctrine du concile de Trente. D'après l'enseignement du concile, sess. XXII, *De sacramentis in genere*, can. 6, Denz.-Bannw., n. 849, les sacrements de la Loi nouvelle confèrent au fidèle la grâce à tous ceux qui n'y apportent pas d'obstacles. Or le pécheur qui accède de bonne foi aux sacrements

des vivants, avec l'attrition, n'apporte pas d'obstacle à la grâce. — 2. De la miséricorde et de la bonté du Christ qui, dans de telles conjonctures, ne voudrait certainement pas priver des effets du sacrement le pécheur qui, surtout à l'article de la mort, accéderait ainsi à la sainte communion. Notons ici, en passant, cette indication du cardinal Jorio, dans son récent ouvrage *La communion des malades*, Louvain, 1933, n. 99, concernant le viatique administré à un mourant par un laïque, en l'absence de tout prêtre : « Quant au cas de nécessité particulière ou individuelle, certains théologiens admettent — surtout s'il s'agit d'un mourant qui, n'ayant que l'attrition, a besoin de l'eucharistie pour devenir contrit — à un pieux laïque puisse porter (préventif, cela va sans dire, afin de prévenir tout scandale) le saint viatique à un malade, étant donné par ailleurs que ce malade se trouve dans les conditions voulues pour le recevoir. »

Certains théologiens, tout en admettant l'opinion de la justification accidentelle du pécheur par les sacrements des vivants, l'expliquent en ce sens qu'à l'occasion de ces sacrements, reçus de bonne foi et dans des conditions anormales, Dieu donne au pécheur une grâce de contrition parfaite qui le justifie. Ce serait une justification *ex opere operantis*. Il semble plus simple d'accueillir l'opinion commune de la justification par le sacrement, *ex opere operato*. Voir Herve, *Manuel*, t. III, n. 440.

2<sup>o</sup> Collation de la grâce seconde. — On appelle « grâce seconde » celle qui est un accroissement de la grâce déjà possédée; la grâce seconde ne justifie pas; elle augmente la justification.

1. Les sacrements des vivants. — Par leur institution même, ils sont destinés à accroître dans l'âme la grâce sanctifiante. Leur réception hâte et fructueuse, en effet, suppose déjà l'état de grâce; ils sont donc ordonnés à un accroissement de la vie spirituelle conformément à la fin particulière de chacun d'eux. Notons en passant l'opinion de Nuño et de Jean de Saint-Thomas, qui estiment que tous les sacrements sans exception sont, en tant que sacrements, ordonnés à la production de la grâce première et que les sacrements des vivants ne sont ordonnés à la production de la grâce seconde qu'en tant que *tel*s sacrements (*non ex ratione generica, sed ex ratione propria et specifica*). Voir Jean de Saint-Thomas, *Cursus theologicus*, t. IX, Paris, Vivès, p. 154, n. 40 sq. La remarque est assez juste, car la dénomination de grâce première et de grâce seconde est tout extrinsèque à l'essence même de la grâce. Voir Billot, *op. cit.*, p. 103, note 1.

2. Les sacrements des morts. — Dans le sujet déjà en état de grâce, les sacrements des morts, en raison des dispositions meilleures du sujet — l'état de grâce supprime radicalement l'obstacle du péché — produisent certainement dans l'âme un accroissement de justification. C'est là une doctrine certaine, admise par tous. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, III<sup>e</sup>, q. LIX, a. 4, ad 2<sup>um</sup>.

Pour la pénitence, la chose est facilement concevable : tant de bons chrétiens reçoivent ce sacrement en n'y apportant qu'une matière légère et libre. Pour le baptême, on peut supposer un catéchumène adulte déjà purifié par le baptême de désir.

3<sup>o</sup> La mesure de la grâce conférée. — La doctrine communément reçue tient en deux assertions :

1. Le même sacrement produit, *ex opere operato*, une grâce égale en ceux qui sont également disposés : la grâce est proportionnée aux dispositions du sujet. — Cette assertion s'appuie sur l'enseignement du concile de Trente, sess. VI, c. VII : parlant de la justification, le concile déclare que la grâce est accordée *secundum propriam cuiusque dispositionem et cooperationem*. Denz.-Bannw., n. 799. Saint Thomas avait argumenté

par analogie avec les causes naturelles : les mêmes causes produisent, dans les mêmes circonstances, les mêmes effets. *Sum. theol.*, III<sup>e</sup>, q. LIX, a. 8.

On observera qu'il s'agit de l'effet produit *ex opere operato*. L'assertion n'empêche donc pas qu'une spéciale bienveillance de Dieu puisse accorder une sanctification plus grande à l'un qu'à l'autre, en raison d'une vocation plus sublime par exemple, et cela principalement dans le baptême. Cf. Chr. Pesch, *op. cit.*, n. 133-134; Van Noort, *De sacramentis*, t. 1, n. 72. La doctrine des Pères à ce sujet est concordante. Suarez, *op. cit.*, disp. VII, sect. VII, n. 4; de Lugo, disp. IX, sect. II, n. 18 sq.

2. Des sacrements spécifiquement différents très probablement confèrent à un sujet également disposé une grâce plus ou moins grande, mais proportionnée à leur perfection. — 1. ne cause plus parfaite produit, toutes choses égales d'ailleurs, un effet plus parfait. Or, certains sacrements sont, en soi, plus parfaits que d'autres. Cf. *Conc. Trid.*, sess. VII, can. 3; voir ci-dessus, col. 605. Donc, dans le même sujet, également disposé, tel sacrement produira selon toute vraisemblance une grâce plus parfaite. On ne concevrait pas que le baptême ou l'ordre qu'on ne reçoit qu'une fois et qui, par conséquent, commande toute une vie, ne produise pas dans l'âme une grâce plus abondante que le sacrement de pénitence qu'on peut aujourd'hui si souvent renouveler. L'eucharistie, sacrement si parfait, et qui contient l'auteur même de la grâce, doit normalement conférer une grâce plus parfaite. Cf. Hervé, *op. cit.*, n. 445, 446. Mais c'est surtout dans la production des grâces sacramentelles que s'affirment ces inégalités.

#### II. GRÂCE SACRAMENTELLE. 1<sup>re</sup> Notion générale.

Il est certain que l'infusion dans l'âme de la grâce sanctifiante n'est pas, même dans l'ordre actuel de la Providence, liée à la réception effective d'un sacrement, bien qu'en réalité cette infusion extra-sacramentelle suppose toujours, chez les adultes, le désir au moins implicite du sacrement. Par conséquent, on peut concevoir que la grâce habituelle ou sanctifiante soit communiquée extra-sacramentellement : c'est le cas de la justification *ex opere operantis*. En ce cas, c'est-à-dire « en tant qu'elle n'est pas acquise par la voie sacramentelle *ex opere operato*, mais qu'elle est méritée en un sens plus ou moins strict (*de congruo vel de condigno*) *ex opere operantis* », elle s'appelle « la grâce commune ou ordinaire (*gratia communiter dicta, vel communis*) ». N. Gihl, *Les sacrements de l'Eglise catholique*, t. 1, p. 115. Mais ordinairement la grâce habituelle ou sanctifiante est produite ou accrue par la réception d'un sacrement, *ex opere operato*, et, en ce cas, elle est accompagnée d'autres secours habituels ou actuels répondant à la fin du sacrement reçu. Les théologiens, appellent grâce sacramentelle « toutes et chacune des grâces qui sont produites et reçues par cette voie. »

Si générale que soit cette première notion de la grâce sacramentelle, elle nous permet néanmoins de constater que la grâce, appelée sacramentelle parce que causée par le sacrement, comporte la grâce habituelle commune, qui est essentiellement la même que dans la justification extra-sacramentelle, et, de plus, « quelque chose » de surajouté. Les théologiens, écrit à ce sujet Gihl (p. 116), « admettent généralement que cette distinction (de la grâce commune et de la grâce sacramentelle) n'attent pas l'essence de la grâce, qu'elle est simplement accidentelle. *Gratia sacramentalis est eadem per essentiam cum gratia virtutis, licet gratia sacramentalis plures connolet effectus*. S. Bonaventure, *In IV<sup>um</sup> Sent.*, dist. I, part. I, q. vi. » Et dans un sens plus strict et plus pressé, c'est ce quelque chose d'accidentel et de surajouté que le langage

théologique appelle grâce proprement sacramentelle, par opposition à la grâce commune des vertus et des dons.

2<sup>e</sup> Précisions. — « Il est certain que, en plus de la grâce sanctifiante commune à tous, chaque sacrement confère encore une grâce spéciale qui lui est propre et qu'on appelle grâce sacramentelle. En effet, que l'on considère les fins diverses, les significations spéciales et l'institution multiple des sacrements, la raison de cette grâce sacramentelle apparaîtra manifestement. Les sacrements ont été institués pour des fins diverses, qui sont les diverses nécessités spirituelles des chrétiens; ils doivent donc avoir des effets divers, au moins partiellement. De plus, les sacrements confèrent « la grâce qu'ils signifient »; or, il est évident que chacun signifie un don spécial; donc aussi il le confère. De même, si l'effet de tous les sacrements était totalement identique, pourquoi le Christ aurait-il institué sept sacrements différents? Donc, il faut conclure que tout sacrement, en plus de la grâce sanctifiante, confère un certain secours divin propre à nous faire atteindre la fin qui lui est spéciale. S. Thomas, *Sum. theol.*, III<sup>e</sup>, q. LXII, a. 2. » A.-A. Goupil, *Les sacrements*, t. 1, p. 37. Cf. Jean de Saint-Thomas, *op. cit.*, n. 285.

Ce secours sacramentel ne consiste pas dans la simple différence de la grâce « seconde » par rapport à la grâce « première », voir plus haut, col. 625, ou encore dans une intensité plus ou moins grande de la grâce sanctifiante. Car « pour expliquer une différence de ce genre, de multiples sacrements, distincts les uns des autres, n'eussent pas été nécessaires; il eût suffi d'un sacrement plusieurs fois répété ou tout au plus de deux sacrements, l'un devant procurer et accroître la grâce, l'autre destiné à faire récupérer la grâce à qui l'aurait perdue. » Une telle diversité dans les effets eût été purement quantitative, nullement qualitative. Or, la diversité des sacrements et leurs significations différentes exigent des effets qualitativement différents. « Aussi faut-il conclure que les grâces sacramentelles, c'est-à-dire les effets propres à chaque sacrement, se distinguent d'une certaine manière et entre eux et de la grâce habituelle; et cette diversité n'est pas suffisamment expliquée par le plus ou le moins, ou par un effet que la réitération seule du sacrement causerait. » Cf. Jean de Saint-Thomas, *loc. cit.*

La notion de grâce sacramentelle se précise par comparaison avec celle de la grâce commune : d'une part, la grâce commune avec son cortège de vertus et de dons est ordonnée à la perfection même de l'âme dans l'ordre de la vie surnaturelle, c'est-à-dire dans la participation même de la nature divine; d'autre part, la grâce sacramentelle est ordonnée à la réparation des blessures causées par le péché, en tant qu'elle est une participation de la grâce du Christ. D'où il suit que la grâce sacramentelle consiste en une certaine dérivation et imitation de la grâce de Jésus-Christ; de telle façon que cette dérivation et imitation lui confère le pouvoir de corriger plus parfaitement les défauts du péché et de disposer ainsi l'âme chrétienne à percevoir tous les effets auxquels est ordonné chacun des sacrements. Cf. S. Thomas, *De veritate*, q. xxvii, a. 5, ad 12<sup>um</sup> et ad 13<sup>um</sup>.

3<sup>e</sup> Relation de la grâce sacramentelle à la passion du Christ. — En soi, il est bien évident que toute grâce, dans l'ordre de la nature déchue et réparée par le Christ, est une dérivation de la passion du Sauveur. Mais, parce que la passion du Sauveur a été ordonnée en vue de la réparation de la nature déchue, plus la grâce sera conçue comme un remède contre le péché, plus elle apparaîtra comme une dérivation et une participation de la passion de Jésus-Christ. Or, d'après saint Thomas lui-

même, tandis que la grâce commune, abstraction faite de toute origine sacramentelle, est plutôt conçue comme ordonnée par Dieu à la perfection de l'homme dans l'ordre de la vie surnaturelle, la grâce sacramentelle est conçue comme ordonnée à la réparation des blessures causées par le péché. Et c'est pour ce motif qu'elle est « une certaine dérivation et imitation de la grâce de Jésus-Christ ».

Il est peut-être possible d'élucider ce point, en le comparant à la grâce sacramentelle à la grâce originelle, la grâce de l'état d'innocence, laquelle n'est pas, très probablement, une dérivation de la grâce du Christ, cette grâce ayant une efficacité parfaite en tant qu'elle était le principe non seulement de la sanctification, mais encore et en même temps de l'intégrité *coelestis formae*. De même, la grâce de chaque sacrement peut avoir pour objet et, en raison de cet objet, elle peut posséder la vertu non seulement de purifier des péchés, mais encore de guérir, de cicatriser, d'adoucir, par une influence permanente, les suites du péché, les blessures de la nature déchue par la faute originelle. Mais, à la différence de la grâce originelle qui était la grâce de la santé parfaite, la grâce sacramentelle est et reste une grâce de guérison partielle et progressive pour la nature et pour les facultés naturelles qui, même après la régénération, demeurent affaiblies. Par son rôle et par ses effets, la grâce sacramentelle est surtout médicinale, et elle l'est de telle sorte que, par son action salutaire, non seulement elle aide l'homme malade dans tel ou tel acte en particulier et transitoirement, mais prépare intérieurement et d'une façon permanente son entière guérison et lui rend dans une certaine mesure, la santé originelle qu'il a perdue. *Per virtutes et dona excluduntur suffocantes infirmitas et peccata quantum ad praesens et futurum, in quantum scilicet impeditur homo per virtutes et dona a peccando; sed quantum ad praeterita peccata, quae transeunt actu et remanent reatu, adhibetur homini remedium speciale per sacramenta*. S. Thomas, II<sup>a</sup>, q. LXXII, a. 2. Si nos sacraments ne peuvent pas rendre la santé avec la plénitude et la perfection qui étaient le privilège de l'homme dans le paradis terrestre, il n'en est pas moins vrai que la grâce sacramentelle, en tant que remède véritable, possède sous plus d'un rapport, lorsqu'on la compare à la grâce originelle, une vertu et une énergie plus merveilleuse pour conduire l'homme au salut et à la beatitude céleste. *Virtus est fortior in infirmitate perfectorum* (II Cor., XII, 9). Malgré la faiblesse morale et l'impuissance naturelle qui subsistent même après la régénération, la grâce sacramentelle met l'homme en état de triompher de tous les obstacles et de toutes les difficultés, de soutenir victorieusement tous les combats et toutes les tentations, de parvenir heureusement au terme de la course et d'atteindre l'éternelle récompense. *Op. cit.*, p. 116-117.

La grâce sacramentelle est donc, en toute propriété du terme, une dérivation et une imitation de la grâce du Christ, c'est-à-dire de la grâce salutaire et régénératrice dont la source se trouve dans les mérites infinis de la passion du Sauveur.

4<sup>e</sup> Nature. — La grâce sacramentelle est-elle suffisamment expliquée par « le mode intrinsèque et permanent », dont parlent les thomistes? Multiples sont les opinions théologiques touchant la nature même de la grâce sacramentelle.

1. Saint Bonaventure. Richard de Médiavilla, Alexandre de Halès et plusieurs autres (voir les références dans les *Salmanticenses*, *De sacramentis in comuni*, disp. III, n. 137) estiment que la grâce sacramentelle n'est autre que la grâce habituelle, en tant qu'elle est produite par le sacrement et, par lui, ordonnée au remède du péché en conformité avec la fin de chaque sacrement. Opinion peu probable, puisqu'en réalité elle revient à nier que la grâce sacramentelle ajoute quoi que ce soit de réel à la grâce commune, et contre elle valent les arguments que nous avons exposés. Voir la réfutation de cette opinion dans Gonet, *Chapeux, De sacramentis in comuni*, disp. III, n. 10, § 1, n. 198-199.

2. A l'opposé, nous rencontrons l'opinion de Pierre de La Palu, de Capréolus (références dans les *Salmanticenses*, *loc. cit.*), qui font de la grâce sacramentelle un

*habitus* spécifiquement distinct de la grâce sanctifiante. Cette opinion est pareillement irrecevable :

Les actes qui procèdent de la grâce sacramentelle ne sont pas, dans leur être et dans leur substance, différents des actes des vertus et des dons; ainsi, l'acte de foi se retrouve dans la grâce sacramentelle de la confirmation; l'acte de charité dans la douceur et la ferveur de l'eucharistie; l'acte d'espérance dans l'allègement spirituel produit par l'extrême-onction. Ils ne requièrent donc pas, comme principes, des *habitus* substantiellement différents. » Jean de Saint-Thomas, *loc. cit.*, n. 197. Cf. Gonet, *loc. cit.*, n. 201-202.

3. De l'improbabilité de ces deux opinions, beaucoup d'auteurs modernes ont conclu que la grâce spéciale, propre à chaque sacrement et qu'on appelle grâce sacramentelle, est l'ensemble des grâces actuelles et des secours particuliers conférés par le sacrement simultanément avec la grâce habituelle, et ordonnés particulièrement à la fin du sacrement. Et ainsi s'explique que la grâce sacramentelle ne soit ni la grâce habituelle elle-même, ni un *habitus* spécifiquement distinct de la grâce sanctifiante et qu'aucune différence essentielle n'existe entre la grâce habituelle conférée sacramentellement et celle infusée extra-sacramentellement. Toutefois les anciens théologiens avaient déjà fait observer que les secours actuels ne sauraient vérifier en eux-mêmes la notion de grâce sacramentelle : « Il faut plus qu'un concours divin actuel, écrivait Jean de Saint-Thomas, car les défauts qu'il s'agit de réparer dans la nature humaine lui sont inhérents d'une manière intrinsèque et permanente; et pour les corriger il faut donc un secours inhérent et permanent. » *Loc. cit.*, n. 287.

De plus, « si la grâce actuelle n'était qu'un secours actuel de Dieu, elle ne pourrait effectivement provenir des sacraments; le concours actuel divin est en effet l'action même de Dieu que n'atteint pas l'instrument sacramentel. » *Ibid.*, n. 288.

4. Aussi, pour prévenir ces difficultés, les théologiens partisans de l'opinion moderne instituent-ils, entre la grâce sanctifiante conférée par les sacraments et les grâces actuelles et secours passagers qui constitueraient la grâce proprement sacramentelle, une connexion, soit intrinsèque, soit extrinsèque; intrinsèque en tant que la grâce habituelle conférée par les sacraments contiendrait en elle-même une exigence de ces secours actuels et transitoires; extrinsèque en tant que ces secours dépendraient, comme la grâce habituelle elle-même, de la même vertu sacramentelle. Voir le développement de cette opinion dans de Smet, *Prædictus dogmatico-moralis, De sacramentis in genere*, n. 74-76. Cf. Van Noort, *De sacramentis*, t. I, n. 69. Caetan, dans son commentaire *In II<sup>am</sup>, q. LXII, a. 2*, semble patronner cette opinion. Cette explication comporte elle-même quelques nuances diverses, selon que les auteurs qui la proposent tiennent pour la causalité ou physique, ou intentionnelle, ou morale.

5. Chez les théologiens plus récents, cette dernière opinion présente la grâce sacramentelle comme « l'ensemble des dons et des grâces actuelles qui nous aident à atteindre la fin de chaque sacrement. » C'est, dit le P. Leopold, un ensemble et non pas un don ni une grâce unique, donne, soit dans le sacrement même, comme la remise de toute peine temporelle dans le baptême, soit ensuite selon les occasions et la nécessité; ce sont les dons et les grâces mêmes, et non pas seulement le droit ou le titre les recevoir, car la grâce sacramentelle est comprise dans le dernier effet du sacrement : *per totum, la réalité seule... Le titre à recevoir la grâce sanctifiante comme la grâce sacramentelle est le premier effet du sacrement et participe à sa nature de signes d'un sacramentum, réalité et signe. Op. cit.*, p. 38.



6. Chez les théologiens plus anciens, Gonet par exemple, il ne s'agit pas de l'ensemble des dons et des grâces actuelles, mais bien du droit ou titre à les recevoir. On pense ainsi prévenir plus complètement les difficultés signalées par Jean de Saint-Thomas : *De sacramento baptismi*, q. lxxvi, a. 1. La grâce sacramentelle n'ajoute rien au droit commun le droit au secours, non pas le secours lui-même. Puisque la grâce sacramentelle est conférée dans la réception même du sacrement, et que le secours, qui de sa nature est transitoire, n'est accordé qu'au moment même où une action dépendant du sacrement est accomplie. Il faut donc reconnaître que la grâce sacramentelle n'ajoute... que le droit moral à recevoir le secours lorsque sa collation actuelle sera nécessaire, et que ce droit est actuellement conféré au moment même où est reçu le sacrement. » *Op. cit.*, n. 204.

5<sup>e</sup> Conclusion. — La théorie thomiste nous paraît harmoniser les aspects vraisemblables de ces diverses opinions en un système plus cohérent et plus conforme à la doctrine générale de saint Thomas sur la causalité sacramentelle. La grâce sacramentelle ne serait que la grâce sanctifiante à laquelle intrinsèquement s'ajoute une modification lui conférant une vigueur spéciale relative aux effets propres de chaque sacrement, et de plus constituant en elle une exigence, un droit aux secours particuliers nous aidant à atteindre la fin de chaque sacrement : « De même que la lumière du soleil, la lumière de la lune ou du feu ou d'un autre astre sont de même espèce, et que cependant la lumière du soleil resplendit dans l'air d'une façon bien supérieure à celle de la lune ou du feu; ainsi la grâce qui dérive du Christ participe plus parfaitement de sa puissance pour enlever les défauts du péché, que la grâce commune qui ne vient pas du Christ par l'influence qu'il exerce au moyen des sacrements. » Jean de Saint-Thomas, *loc. cit.*, n. 289-290. Et c'est précisément parce qu'elle est de sa nature ordonnée à guérir les défauts des péchés que la modification sacramentelle apportée à la grâce habituelle est dite une dérivation plus particulière de la passion du Sauveur. C'est cette modification de la grâce sanctifiante que Billot entend expliquer en parlant des « dispositions habituelles » que nous confèrent les sacrements, chacun dans l'ordre à sa fin propre, en vue de nous guérir plus ou moins complètement de toutes les blessures de la concupiscence. *De sacramentis*, t. 1, th. v, § 2.

III. LE CARACTÈRE. — Nous n'avons pas ici à étudier le caractère sacramental, auquel un article spécial a déjà été consacré. Voir t. II, col. 1698 sq. Nous indiquerons simplement : 1<sup>o</sup> à quelle conception métaphysique du sacrement les théologiens rattachent la réalité du caractère sacramental; 2<sup>o</sup> quelles analogies présentent, sous ce rapport, certains sacrements comparés aux sacrements qui impriment un caractère.

1<sup>o</sup> La métaphysique du caractère sacramental. — Les anciens théologiens avaient, du sacrement, une conception tripartite, à laquelle nous avons fait plusieurs fois allusion et que saint Thomas a consacrée dans *Sum. theol.*, III<sup>e</sup>, q. lxxiii, a. 6, ad 3<sup>um</sup>; q. lxxvi, a. 1 : *sacramentum tantum*, *res et sacramentum*, *res tantum sacramenti*. Cf. Hugues de Saint-Victor, *De sacramentis*, l. II, part. VIII, c. vii, P. L., t. clxxvi, col. 400-401; le *Tractatus de sacramento altaris*, attribué à Étienne d'Autun, c. xvi, P. L., t. clxxii, col. 1295 et surtout Innocent III, à propos de l'eucharistie, Denz.-Bannw., n. 415; cf. à propos du baptême, l'expression *rem sacramenti*, n. 411.

Le sacrement qui n'est que sacrement, *sacramentum tantum*, est l'élément extérieur, le rite constitué de matière et de forme, signe sensible de l'effet intérieur qu'il est censé produire.

lui-même signifié. — La chose du sacrement, qui n'est que chose, *res tantum sacramenti*, est la justification intérieure, la grâce, signifiée et causée par le rite extérieur; elle est signifiée, mais n'est elle-même signe d'aucun effet ultérieur. — Enfin, la chose qui est aussi sacrement, *res et sacramentum*, est l'effet déjà signifié par le rite extérieur, mais qui est encore lui-même signe d'un effet ultérieur. C'est au *res et sacramentum* que les théologiens, quelles que soient leurs opinions sur sa nature métaphysique, rattachent le caractère sacramental : *Res autem et sacramentum (in baptismo) est character baptismalis, qui est res significata per exteriorum ablutionem et est signum sacramentale interioris justificationis, quæ est res tantum hujus sacramenti, scilicet significata et non significans*. *Sum. theol.*, III<sup>e</sup>, q. lxxvi, a. 1.

Les partisans d'une causalité sacramentelle dispositive, soit d'ordre physique, soit d'ordre intentionnel, ont formulé au sujet du *res et sacramentum* une théorie uniforme pour tous les sacrements. Cet effet intermédiaire entre le rite extérieur et la grâce intérieure serait un *litre* exigeant de soi l'infusion de la grâce. Et c'est sur cette conception uniforme du *res et sacramentum* dans chaque sacrement qu'est fondée leur explication de la causalité sacramentelle : « Dans le baptême, la confirmation et l'ordre [le *res et sacramentum*] est le caractère ou plus exactement la députation aux fonctions sacrées attachées à ce signe indélébile; dans la sainte eucharistie, c'est le corps du Seigneur réellement présent sous l'espèce du pain et qui, par la communion, appelle la grâce; dans la pénitence, c'est le droit (conféré par l'absolution) à être délivré de la dette du péché; dans l'extrême-onction, c'est le droit à recevoir un soulagement ou la recommandation à la miséricorde divine; dans le mariage, c'est le lien conjugal représentant l'union du Christ et de l'Église. » Van Noort, *op. cit.*, n. 63.

Le défaut de la théorie est de se faire des sacrements une conception uniforme qui en emprisonne des réalités très analogiques dans une catégorie unique. La raison générique du *res et sacramentum* est bien celle d'un signe déjà signifié, mais pas nécessairement celle de disposition appelant la grâce. Le sacrement extérieur peut très bien atteindre à la fois et le *res et sacramentum*, signe de la grâce, et la grâce elle-même. L'idée d'un *res et sacramentum* s'accorde donc avec toutes les théories de causalité sacramentelle et en identifiant, dans la métaphysique du sacrement, le caractère et le *res et sacramentum* du baptême, de la confirmation et de l'ordre, on ne préjuge pas à l'encontre de la causalité physique ou de la causalité morale.

2<sup>o</sup> Les analogies. — De ce que le caractère doit être, dans les trois sacrements qui l'impriment dans l'âme du chrétien, identifié avec le *res et sacramentum*, il ne s'ensuit pas que tout *res et sacramentum* puisse être qualifié de caractère.

La question ne se pose pas pour l'eucharistie : le *res et sacramentum* dans l'eucharistie, c'est la présence réelle sous les espèces sacramentelles. Rien qui rappelle, même de loin, la marque indélébile imprimé dans l'âme. Pour la pénitence, on conçoit très bien un *res et sacramentum*, pénitence intérieure, signifiée extérieurement par les actes du pénitent et l'absolution du prêtre et signifiant intérieurement la justification du pécheur. Mais en cela rien qui rappelle le caractère sacramental. Restent les deux sacrements d'extrême-onction et de mariage. Certains théologiens allemands, Laake, Oswald, Farine, ont relevé ce fait incontestable que, dans l'extrême-onction et surtout dans le mariage, un élément stable et permanent demeure, qui empêche la réitération de ces sacrements. Sans doute cet élément stable n'est pas un caractère, mais c'est une marque qui présente avec le caractère

sacramentel de telles analogies, qu'on doit l'appeler « quasi-caractère ».

Il ne semble pas que cette notion et cette terminologie puissent être retenues. Sans doute, dans l'extrême-onction et surtout dans le mariage, est produit, outre la grâce, un élément stable, la recommandation du malade à Dieu, recommandation qui persévère tant que dure la maladie, le lien conjugal, qui demeure inviolable tant que les deux conjoints vivent. Cet élément stable et permanent peut expliquer la reviviscence de la grâce dans ces deux sacrements. Voir REVIVISCENCE, col. 2620. Mais il n'est pas la raison de la non itérabilité du sacrement. Cette non itérabilité, c'est la fin propre de chaque sacrement qui l'impose. En raison de l'institution du Christ, le mariage est indissoluble parce qu'une fois consommé, il indique parfaitement l'union du Christ avec l'Église; et en raison de la persistance de la maladie, le malade demeure recommandé à Dieu au point qu'une nouvelle recommandation serait inutile.

L'analogie du *res* et *sacramentum* entre les sacrements imprimant un caractère et les deux sacrements dont il est question est donc très lointaine. Du côté de la raison métaphysique de la reviviscence de la grâce, elle est assez proche; du côté du caractère sacramentel comme tel, elle est si lointaine qu'elle ne mérite pas le nom d'analogie. Cf. Hugon, *Tractatus dogmatici*, t. III, p. 123.

IV. *CONCLUSIONS GÉNÉRALES. — Première conclusion : de la nécessité des sacrements.* — Puisque les sacrements, de par l'institution positive du Christ, sont des moyens d'obtenir la grâce, il s'ensuit qu'ils sont nécessaires de nécessité de moyen relative, dans la mesure où la grâce qu'ils produisent est nécessaire de nécessité de moyen absolue. Là où la nécessité absolue de la grâce n'existe pas, les sacrements ne sont plus nécessaires d'une nécessité aussi rigoureuse. Aussi le concile de Trente a-t-il condamné les protestants, affirmant que « les sacrements de la nouvelle Loi ne sont pas nécessaires au salut, mais sont superflus; et que, sans eux ou sans le désir de les recevoir, les hommes, par la seule foi, obtiennent de Dieu la grâce de la justification. » Et le concile ajoute cette restriction : « Bien que tous les sacrements ne soient pas nécessaires à chacun. » Sess. VII, can. 4. Voir ci-dessus, col. 605.

1. *La doctrine catholique exposée par saint Thomas, III<sup>e</sup>, q. LXV, a. 3.* — Nous avons dit, en commentant le canon tridentin, qu'on y trouvait un écho de l'enseignement de saint Thomas. Voici cet enseignement :

« Par rapport à la fin qu'il s'agit d'obtenir, c'est l'aspect du problème présent — quelque chose est dit nécessaire d'une double façon. Est nécessaire tout d'abord ce sans quoi la fin ne peut être atteinte; ainsi la nourriture est nécessaire à la vie humaine; c'est là le cas de nécessité stricte (*simpliciter necessarium*). Mais, d'une autre manière, quelque chose est dit nécessaire si, sans cette chose, la fin ne peut être convenablement atteinte; ainsi un cheval est nécessaire pour un long voyage, quoiqu'il ne s'agisse pas ici de nécessité stricte. Trois sacrements sont nécessaires de la première nécessité, c'est-à-dire strictement, dont deux, par rapport aux individus particuliers, le baptême et la pénitence; le baptême simplement et absolument, la pénitence dans la seule hypothèse de peccata mortalia contracta après le baptême. Le sacrement de l'ordre est nécessaire à l'Église; la fin qu'il n'y a pas de *quasi-sacramentum*, le *quasi-sacramentum* (Prox., XI, 116). Mais les autres sacrements ne sont nécessaires que d'une nécessité moins stricte; en la circonstance n'est en quelque sorte que la perfectionnement du baptême, l'extrême-onction, le perfectionnement de la pénitence; quant au mariage, il assure la persistance de l'Église par la propagation de la race chrétienne. »

De ce texte général il ressort : 1. que tous les sacrements ne sont pas également nécessaires; 2. que cer-

tains sont nécessaires aux personnes individuellement considérées, d'autres à la société de l'Église; 3. que les uns sont nécessaires strictement, *ad esse simpliciter*; les autres, moins strictement, *ad bene esse tantum*.

2. *Explication touchant la doctrine de la nécessité de moyen et de précepte appliquée aux sacrements.* — La nécessité de précepte est celle qui provient uniquement d'une obligation morale imposée par le législateur. Assister à la messe le dimanche est nécessaire au salut de nécessité de précepte en raison de l'obéissance due à l'autorité de l'Église. La nécessité de précepte ne peut donc s'appliquer qu'à ceux qui sont capables d'obligation morale, c'est-à-dire aux adultes de raison. De plus, toute excuse sérieuse, impossibilité d'obéir ou simple ignorance non coupable, supprime l'obligation et par conséquent la nécessité de précepte.

La nécessité de moyen est celle qui provient de la connexion intime entre le moyen à employer et la fin à obtenir. Ainsi, un bateau ou un avion est nécessaire pour passer d'Europe en Amérique. En matière de salut, une telle nécessité s'impose à tous, adultes ou enfants, et l'ignorance, même non coupable, n'en excuse pas. Cette nécessité de moyen peut être absolue ou relative. Elle est absolue quand elle résulte de la nature même des choses; elle est relative quand elle dépend de la volonté de Dieu qui l'a instituée et pour ainsi dire insérée dans la nature même des choses. Mais puisque la nécessité de moyen relative dépend d'une institution positive, elle peut ne pas s'imposer aussi rigoureusement que la nécessité de moyen absolue. En cas d'ignorance du moyen établi par Dieu ou s'il est impossible d'y recourir, il suffira à l'homme pour assurer son salut éternel de joindre au moyen absolument nécessaire le désir, implicite ou explicite, du moyen relativement nécessaire.

Faisant abstraction de l'institution des sacrements, on doit dire qu'une seule chose est, pour le salut, nécessaire de nécessité de moyen absolue : c'est le mouvement de charité parfaite qui nous place dans l'amitié de Dieu, en bref, l'état de grâce avec les dispositions de foi et d'espérance qui le préparent. Tel est le moyen inhérent à la nature même des choses. En dehors de ce moyen *ex opere operantis*, Dieu, indulgent à notre faiblesse, nous a préparé d'autres moyens de justification *ex opere operato*, moyens plus universels, puisqu'ils s'étendent non seulement aux adultes mais aux enfants incapables encore d'actes surnaturels, moyens plus faciles, puisqu'ils ne requièrent pas des dispositions aussi parfaites que l'acte de charité. Ce sont les sacrements. Mais Jésus-Christ n'a pas entendu laisser aux hommes la liberté du choix de ces moyens; il les a imposés : « En vérité, je vous le dis, à moins de naître de l'eau et de l'Esprit, personne ne peut entrer dans le royaume de Dieu. » Joa., III, 5. Mais par ailleurs, la suffisance des moyens efficaces *ex opere operantis* n'a pas été supprimée; Jésus-Christ, en instituant les sacrements, a simplement voulu inclure dans l'acte de charité parfaite le désir de recourir aux sacrements nécessaires. Et c'est pourquoi, conformément à la définition du concile de Trente, certains sacrements sont dits nécessaires *ad salutem tantum*. Ce désir ne dispense pas de recourir au sacrement lorsque la chose est possible; bien au contraire, il comporte la volonté d'y recourir. Aussi le baptême de désir non seulement ne dispense pas du baptême d'eau, mais comporte la volonté de le recevoir; ainsi l'acte de charité parfaite ne supprime pas l'obligation de recourir au sacrement de pénitence, mais nous invite à s'en servir comme des fautes graves, déjà remises cependant par la charité.

La nécessité relative de certains sacrements est étudiée dans les articles spéciaux concernant chacun d'eux.

*Deuxième conclusion : de l'ordre des sacrements entre eux.* — C'est encore le concile de Trente qui a défini contre les protestants qu'un ordre d'excellence existait entre les sacrements. Cf. sess. vii, can. 3. Voir col. 605. Sous ce rapport, l'eucharistie domine les autres sacrements. Mieux et plus que les autres, le sacrement de l'eucharistie est le centre de la justification et notre gloire future, puisqu'il signifie immédiatement le corps du Christ présent en nous, son corps mystique. Cf. Cajétan, *In III<sup>m</sup> part.*, q. LXXIII, a. 1. Mieux et plus que les autres sacrements, l'eucharistie cause notre sanctification, puisqu'elle nous donne non pas seulement la grâce, mais l'auteur de la grâce. Enfin, mieux et plus que les autres sacrements, l'eucharistie réalise le culte dû à Dieu, par le sacrifice de l'autel. Sous ce dernier rapport, les trois sacrements qui impriment un caractère appartiennent au culte divin une contribution qu'ignorent les autres et qui les place après l'eucharistie.

Dans l'ordre naturel des sacrements, celui qu'exprime la nomenclature traditionnelle, c'est le besoin qu'en a l'homme pour faire son salut qui inspire cet ordre et cette nomenclature. Les cinq sacrements qui produisent la justification et la sanctification de l'homme considéré individuellement sont naturellement placés avant les deux autres qui concernent la vie spirituelle de la société. Entre les cinq premiers, les trois qui sont destinés à faire naître la vie spirituelle (baptême), à l'accroître et à la fortifier (confirmation), à l'entretenir et à la perfectionner (eucharistie), et qui sont les rites essentiels de l'initiation chrétienne, viennent avant les deux autres qui ne sont nécessaires que dans l'hypothèse du péché (pénitence et extrême-onction).

Saint Thomas envisage encore un autre ordre, celui de dignité; et il place les sacrements dans l'ordre suivant : ordre, confirmation, baptême, extrême-onction, pénitence, mariage; la première place étant toujours réservée à l'eucharistie. Cf. *Sum. theol.*, III<sup>e</sup>, q. LXV, a. 2; 3; *In IV<sup>m</sup> Sent.*, dist. I, q. 1, sol. 3; et les commentateurs.

VII. VALIDITÉ, LICÉITÉ, FRUCTUOSITÉ : PROBLÈMES MORUAUX ET CANONIQUEUX. — I. DÉFINITIONS. — 1<sup>o</sup> Sacrement valide, licite, fructueux. — Le sacrement est dit valide, ou valablement administré ou reçu, lorsque du côté soit du ministre, soit du sujet, soit du sacrement lui-même, toutes les conditions sont observées pour que le sacrement existe réellement et produise au moins quelque effet, à savoir l'effet premier qu'on a désigné sous le nom traditionnel de *res et sacramentum*.

Le sacrement est licite, ou licitement administré ou reçu, lorsque du côté, soit du ministre, soit du sujet, soit du sacrement lui-même, toutes les conditions sont observées pour que le sacrement soit administré conformément aux exigences de la morale et du droit canonique.

Le sacrement est fructueux, ou fructueusement reçu, lorsque le sujet qui le reçoit est dans les dispositions requises pour en recevoir les effets sanctificateurs.

On le voit par ces brèves définitions : tandis que la licéité et la validité posent des conditions à la fois dans le ministre, le sujet et le sacrement, la fructuosité du sacrement, tout en supposant la validité et même la licéité, ne concerne que le sujet. Aussi est-il nécessaire de l'envisager séparément.

2<sup>o</sup> *Ministre et sujet du sacrement.* — 1. *Ministre.* On peut définir le ministre du sacrement : le représentant de Jésus-Christ sur cette terre, qui a reçu le pouvoir d'administrer les sacrements. Il est d'abord « représentant de Jésus-Christ », qui demeure le ministre principal et universel. Le représentant de Jésus-Christ est donc un ministre secondaire et visible,

tenant de Jésus-Christ son pouvoir. Le ministre des sacrements doit appartenir aux hommes « vivants sur cette terre ». S'il a plu à Dieu de déléguer miraculeusement quelque ange pour l'administration de quelque sacrement, ainsi qu'on le lit dans la vie de plusieurs saints, c'est à titre tout à fait exceptionnel et en dehors de la loi générale. Enfin, le ministre « a reçu le pouvoir d'administrer les sacrements ». Ordinairement ce pouvoir a été reçu par l'ordination sacerdotale ou la consécration épiscopale. Pour la pénitence, il faut en outre, une délégation expresse de l'autorité hiérarchique (juridiction). Quant au baptême, sacrement nécessaire entre tous, Jésus-Christ a voulu que tout homme puisse, en cas de nécessité, être ministre apte à le conférer. Sur tous ces points, voir MINISTRE DES SACREMENTS, t. X, col. 1776 sq. Le mariage, en raison de son caractère spécial, a pour ministres les époux eux-mêmes.

2. *Sujet.* — Le sujet est celui qui reçoit le sacrement. — De par la volonté du Christ, déclarée par la tradition perpétuelle de l'Eglise, non moins qu'en raison de la fin même des sacrements, il apparaît que seul peut être sujet des sacrements un homme vivant sur cette terre : *Subjectum capax baptismi est omnis et solus homo viator nondum baptizatus*. Can. 745, § 1. Pour les sacrements autres que le baptême, le sujet apte à les recevoir ne peut être qu'un homme déjà baptisé. Le baptême est, en effet, le premier de tous les sacrements, parce qu'il est la porte de la vie spirituelle. Décret *Pro Armenis*, Denz.-Bannw., n. 696. Enfin tout baptisé n'est pas capable de recevoir tous les autres sacrements. Ainsi, la femme n'est pas capable de recevoir l'ordre; les enfants et les *perpetuo amentes* ne peuvent être sujets de la pénitence, de l'extrême-onction et du mariage; les personnes en bonne santé ne peuvent recevoir l'extrême-onction; le mariage ne peut être conféré qu'à des personnes non liées par des empêchements dirimants.

Ajoutons que le sujet du sacrement doit être une personne distincte du ministre. Le pape Innocent III déclara nul le baptême d'un juif qui, en danger de mort, s'était baptisé lui-même. Denz.-Bannw., n. 413. Le mariage ne fait lui-même pas exception puisque les contractants sont mutuellement ministres du sacrement, l'un à l'égard de l'autre. On remarquera, sur ce sujet, que l'eucharistie est dans une condition spéciale : une fois la consécration faite par le prêtre, le simple laïque en danger de mort peut se communier lui-même. Cardinal B. Jorio, *La communion des malades*, n. 94-99. Quant au prêtre, il n'est plus ministre réalisant le sacrement par la consécration, lorsqu'il se l'administre à lui-même.

II. CONDITIONS DE VALIDITÉ ET DE LICÉITÉ DE LA PART DU MINISTRE. — Voir MINISTRE DES SACREMENTS. Cf. Umberg, *Systema sacramentarium*, c. IV, n. 119 sq.

III. CONDITIONS DE LA PART DU SUJET. — 1<sup>o</sup> *Validité.* — Il faut distinguer le cas des enfants privés de l'usage de la raison (et de ceux qui doivent leur être assimilés), et celui des adultes d'âge et de raison.

1. En ce qui concerne les enfants encore privés de l'usage de la raison, aucune condition n'est requise pour la réception valide de trois sacrements : le baptême, la confirmation, l'eucharistie, puisque c'était autrefois la pratique de l'Eglise d'administrer ces sacrements de l'initiation chrétienne, même aux petits enfants. Le sacrement, en effet, agit *ex opere operato* chez ceux qui n'y mettent pas obstacle. Or les petits enfants sont incapables de mettre un obstacle à l'efficacité des sacrements.

Les trois autres sacrements, pénitence, extrême-onction et mariage seraient invalablement administrés à un enfant : pénitence et extrême-onction, parce que



l'enfant est incapable de pécher; mariage, parce que l'enfant est incapable de contracter. Pour ce qui est de l'ordre, théologiens et canonistes enseignent la validité de l'ordre conféré à un enfant encore privé de l'usage de la raison. Mais une telle ordination serait gravement illicite, et ne saurait entraîner pour qui l'aurait reçue l'obligation des devoirs spéciaux à l'État ecclésiastique.

2. En ce qui concerne les adultes, il faut, comme pour le ministre, considérer ce qui n'est pas exigé et ce qui est au moins exigé.

a) *Ce qui n'est pas exigé, c'est l'état de grâce et même la foi, exception faite cependant du sacrement de pénitence en ce qui concerne la foi.* — On peut concevoir, en ce qui concerne l'état de grâce, la réception valide, quoique sacrilège, d'un sacrement des vivants. La foi elle-même n'est pas requise, car un sujet, par ailleurs capable de recevoir un sacrement, peut avoir l'intention de le recevoir — ce qui suffit à la réception valide — sans avoir la foi.

Cette assertion repose sur une triple considération : Tout d'abord, sa vérité ressort de la pratique traditionnelle de l'Église romaine, qui a, sinon toujours, du moins finalement, considéré comme valables les sacrements de baptême, de confirmation et d'ordre reçus dans l'hérésie, à la seule condition de l'intention du ministre et du sujet et de l'observation exacte des rites substantiels.

Ensuite, c'est la conclusion légitime de la notion d'efficacité sacramentelle. Cette efficacité, dépendant de l'institution du Christ et de la vertu divine communiquée au sacrement, ne requiert, dans le sujet, d'autre disposition que l'intention. *Recta fides baptizati non requiritur ad baptismum, sicut nec recta fides baptizantis, dummodo adsint cetera quæ sunt de necessitate sacramenti : non enim sacramentum perficitur per iustitiam dantis vel suscipientis baptismum, sed per virtutem Dei.* Sum. theol., III<sup>e</sup>, q. lxxvii, a. 8.

Enfin, la raison théologique de cette validité des sacrements, nonobstant le manque de grâce et de foi du sujet, repose sur la distinction faite entre *res* et *sacramentum* et *res sacramenti*. Le premier effet peut être produit sans la condition subjective de l'état de grâce (confirmation, ordre, mariage, extrême-onction) et même de la foi (tous sacrements, sauf la pénitence). L'exception de la pénitence repose sur ce fait que la contrition fait partie essentielle de la matière sacramentelle et que la foi est requise pour la contrition même imparfaite; en sorte qu'il ne saurait y avoir matière du sacrement sans la foi. Quant à l'eucharistie, le *res* et *sacramentum* est extérieur au communiant : c'est la présence réelle sous les espèces sacramentelles : la validité du sacrement est donc toujours assurée dès lors que le sujet baptisé le reçoit.

b) *Ce qui est exigé, c'est l'intention de recevoir le sacrement.* — Chez les adultes qui ont eu l'usage de la raison, est requise, pour la réception valide du sacrement, l'intention de le recevoir, c'est-à-dire l'intention de recevoir un rite sacré, institué par le Christ, pratiqué par l'Église ou en usage parmi les fidèles. Une connaissance assez superficielle suffit donc. Il ne suffit pas, de la part du sujet, d'une attitude passive ou neutre. Une acceptation purement extérieure, mais simulée, du sacrement est insuffisante. De même que, dans le ministre, est requise l'intention intérieure de faire ce que fait l'Église au nom de Jésus-Christ, de même, dans le sujet, est requise l'intention intérieure de recevoir la chose sacrée et religieuse qu'administre l'Église dans les sacrements. Toutefois une intention véritable qui serait dictée par un but superstitieux ou mauvais, n'invaliderait pas le sacrement. Cf. S. Office, 19 septembre 1671, *Collectanea S. C. de Prop. fide*,

t. I, p. 69, n. 201. [La date de 1871 portée par les *Collectanea* est inexacte.]

La nécessité de cette intention repose sur la nature même des choses, sur maintes décisions de l'Église et sur l'enseignement des Pères et des théologiens. La nature des choses suggère l'inconvenance d'un sacrement valablement reçu contre ou en dehors de la volonté du sujet. Les décisions de l'Église sont multiples : le III<sup>e</sup> concile de Carthage (497), can. 31; cf. Lauchert, *Die Kanones der wichtigsten altkirchlichen Concilien*, p. 168, et le 1<sup>er</sup> d'Orange (441), can. 12 et 13, voir Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. II, p. 442, interdisent d'administrer aux malades, actuellement dépourvus de raison ou de sentiment, un sacrement qu'ils n'auraient pas demandé auparavant. Innocent III décide dans le même sens, *Epist., Majores*, Denz.-Bannw., n. 411; le concile de Trente déclare que la justification des adultes se fait « par la réception volontaire de la grâce et des dons » (sess. vi, c. vii), et qu'en conséquence les adultes « se disposent à la justice en ce sens que, excités et aidés par la divine grâce, ils convoient la foi par l'ouïe et se tournent librement vers Dieu, qu'ils se proposent de recevoir le baptême, etc. » (*ibid.*, c. vi), Denz.-Bannw., n. 799, 798; le *Rituel romain*, tit. II, c. III, n. 1 et 9, prescrit que l'adulte ne soit baptisé que *sciens et volens*; que les fous et les énumérés ne soient baptisés qu'aux intervalles de lucidité, pendant lesquels, en possession de leur bon sens, ils demandent le baptême ou qu'à l'article de la mort, si, avant leur folie, ils avaient exprimé le désir du baptême. Voir aussi pour l'extrême-onction, le titre v, c. I, n. 11 et le Code, can. 752, 754; can. 940, 943.

L'enseignement des Pères et des théologiens sur la matière se trouve condensé dans l'affirmation de saint Augustin : « Si pour les enfants d'autres répondent... le baptême est valable...; mais si un autre répond pour celui qui peut répondre, il est invalide. » *De baptismo*, t. IV, n. 31, P. L., t. XLIII, col. 175; cf. *Contra epistol. Parmeniani*, l. II, n. 35, *ibid.*, col. 77; *Contra Iulianum Petilianum donatiste*, l. II, n. 82, col. 288. Et saint Thomas résume l'enseignement théologique, Sum. theol., III<sup>e</sup>, q. xlv, a. 6; q. lxxviii, a. 7, et ad 2<sup>m</sup>.

Sur l'objection historique d'un certain nombre d'ordinations imposées par force, voir l'art. INTENTION, t. VII, col. 2278.

c) *Nature de l'intention.* — Sur les différentes espèces d'intention, virtuelle, habituelle, explicite ou habituelle implicite, voir INTENTION, col. 2279. La nature de l'intention varie avec le sacrement qu'il s'agit de recevoir. — Pour le baptême, à coup sûr, suffit l'intention habituelle implicite, contenue dans la volonté d'embrasser la religion chrétienne. Certains théologiens se demandent si l'intention contenue dans la volonté de faire ce qui est nécessaire pour le salut est suffisante : mais de graves auteurs l'affirment. Voir Cappello, *De sacramentis*, t. I, n. 85, et la note 11. Pour la confirmation, le viatique et l'extrême-onction, l'intention habituelle implicite suffit : quoique a vécu chrétiennement est censé avoir l'intention de recevoir les derniers sacrements. Certains auteurs appellent aussi cette intention, « interprétative ». Cf. Van Noort, *De sacramentis*, t. I, n. 135. Quant à l'eucharistie, en dehors du viatique, l'opinion la plus probable demande, dans le communiant, une intention habituelle explicite. C'est l'opinion de saint Bonaventura, *De IV<sup>is</sup> Sent.*, dist. IX, a. 1, q. 1; de saint Thomas, III<sup>e</sup>, q. lxxx, a. 8, ad 3<sup>m</sup>; de Suarez, *De sacramentis*, disp. XIV, sect. II, n. 6; de J. de Lugo, *De eucharistia*, disp. XVI, n. 22; en sens contraire, Billuart, *De sacramentis*, diss. VI, a. 1; d'Annibale, *Summula theol. mor.*, t. III, § 257, 2. Voir l'exposé

dans Gihl, *op. cit.*, p. 199. — Pour la pénitence, la plupart des auteurs demandent, de la part du sujet, une intention actuelle, ou tout au moins virtuelle : ici, le pénitent doit poser un certain nombre d'actes qui impliquent un acte de volonté. Voir les références dans S. Alphonse, *Theol. moralis*, I. VI, n. 82. Mais des auteurs modernes distinguent entre la confection du sacrement et sa réception. La réception n'a lieu qu'au moment où l'absolution est conférée; le sacrement a pu être préparé auparavant quant aux actes du sujet qui en forment la matière. Sous le bénéfice de cette remarque, ces auteurs disent que la réception valide de la pénitence peut, en ce cas, s'accommoder d'une simple intention habituelle implicite. Cf. Cappello, *op. cit.*, n. 85, 4<sup>e</sup>, cf. n. 83. — L'ordre, étant donné la gravité des obligations qui sont contractées, semble requérir, chez les adultes, l'intention habituelle explicite. — Enfin, pour le mariage, il ne saurait être question d'une autre intention que de l'intention au moins virtuelle.

2<sup>o</sup> *Licéité*. — Nous ne signalons pas ici les conditions qui se rapportent à la licéité parce qu'elles commandent la fructuosité, c'est-à-dire les dispositions d'âme requises pour éviter la réception sacrilège ou nulle du sacrement. Nous ne considérerons que les conditions externes posées par le droit ecclésiastique, cette « norme de la discipline ecclésiastique », à laquelle doivent se conformer les laïques « usant du droit de demander au clergé les biens spirituels et surtout les secours nécessaires au salut ». Can. 682.

Ce qui peut empêcher un baptisé de recevoir licitement les sacrements, c'est ou un *obstacle* qui le prive du lien de la communion ecclésiastique ou une *censure* portée par l'autorité ecclésiastique. Can. 87. Sous le premier aspect, sont exclus pleinement de toute participation légitime aux sacrements « les hérétiques, les schismatiques même s'ils sont dans l'erreur de bonne foi... », à moins qu'ils n'aient auparavant rétracté leur erreur et n'aient été réconciliés avec l'Eglise ». Can. 731, § 2. Sous le second aspect, ceux qui sont excommuniés ou personnellement interdits ne peuvent recevoir les sacrements. Can. 2260, § 1, can. 2275, 2<sup>o</sup>. Les pécheurs publics ne sauraient être admis au sacrement de l'eucharistie tant que leur conversion n'est pas acquise et le scandale réparé. Can. 855, § 1. Voir ici MINISTRE DES SACREMENTS, t. X, col. 1792-1793.

Un catholique ne saurait demander licitement les sacrements à un ministre catholique qu'il sait pertinemment indigne, soit que ce ministre, à sa connaissance, soit en état de péché mortel, soit qu'il le connaisse comme frappé d'une censure lui interdisant l'administration des sacrements. La charité nous commande, en effet, de ne pas offrir à un autre l'occasion de pécher et nous interdit de coopérer à une faute; de plus, il pourrait y avoir raison de scandale ou péril de perversion. Il y a cependant des exceptions ainsi formulées dans le can. 2261 : « ... § 2. *Fideles, salvo præscepto § 3, possunt ex qualibet justa causa ab excommunicato sacramenta et sacramentalia petere, maxime si alii ministri desint, et tunc excommunicatus requisitus potest eadem ministrare neque ulla tenetur obligatio causam a requirente percontandi.* » — § 3. *Sed ab excommunicatis vitandis necnon ab aliis excommunicatis, postquam intercessit sententia condemnatoria ad declaratoria, fideles in solo mortis periculo possunt petere sacramenta et sacramentalia, tunc etiam si alii desint ministri, cetera sacramenta et sacramentalia.*

Sur l'illicéité ou la licéité, en certains cas exceptionnels, voir HÉRÉSIE, HÉRÉTIQUE, t. VI, col. 2232.

3<sup>o</sup> *Fructuosité*. — Pour que le sacrement soit fruc-

tueux, le sujet doit présenter certaines dispositions d'âme qui varient selon les sacrements à recevoir.

1. Pour la réception fructueuse des *sacrements des morts*, est requise, chez l'adulte, l'attrition surnaturelle, laquelle suppose des actes de foi, d'espérance et de pénitence. Cf. *Conc. Trid.*, sess. VI, c. VI, VIII; sess. XIV, c. I, IV, Denz.-Bannw., n. 798, 801, 894, 898.

2. Pour la réception fructueuse des *sacrements des vivants*, est requis l'état de grâce, au moins prudemment estimé tel. C'est la nature même des choses qui exige qu'il en soit ainsi. Voir col. 625. Si le sujet a conscience d'être en état de péché mortel, il doit donc, avant de recevoir les sacrements des vivants, prendre les moyens de recouvrer la grâce sanctifiante. Pour l'eucharistie, la confession est de précepte. Cf. *Conc. Trid.*, sess. XIII, c. VII et can. 11, Denz.-Bannw., n. 880, 893; Code, can. 807, 856. Voir ici PÉNITENCE, t. XII, col. 1048, 1111-1113. Pour les autres sacrements, la confession est vivement conseillée, mais elle n'est pas strictement imposée, l'acte de contrition parfaite, prudemment estimée telle, pouvant à la rigueur suffire.

On remarquera que « l'interdiction de communier en se contentant d'un simple acte de contrition pour effacer le péché mortel concerne simples fidèles et prêtres. Il semblerait, d'après le texte du c. VII, que la nécessité pressante envisagée pour permettre au pécheur la communion après un simple acte de contrition ne concerne que le prêtre. Mais le canon ne reproduit pas cette clause spéciale. Il semble donc que, même d'après les déclarations du concile de Trente, on puisse envisager le cas où de simples fidèles, en raison d'une nécessité et vu le manque de confesseur, sont autorisés à communier après avoir émis un simple acte de contrition. C'était l'interprétation des théologiens postérieurs au concile; interprétation aujourd'hui officiellement sanctionnée par le Code, can. 807, 856. Mais la finale relative aux prêtres, qu'on lit dans le chapitre et qui n'est pas reproduite dans le canon, s'explique facilement par le fait du précepte qu'elle renferme et qui s'adresse aux prêtres seuls, de se confesser *quam primum* lorsque, pour un motif de nécessité pressante, ils ont dû célébrer la messe après avoir péché mortellement, avec un simple acte de contrition, vu le manque de confesseur. Les simples fidèles, ayant communiqué pour un motif analogue et dans les mêmes conditions, peuvent, en s'en tenant aux prescriptions conciliaires, attendre le temps normal de la confession. » A. Michel, *Les décrets du concile de Trente*, p. 283.

Voir sur tous ces points Umberg, *op. cit.*, c. III, n. 75 sq.

IV. *CONDITIONS DE LA PART DU SACREMENT LUI-MÊME*. — 1<sup>o</sup> *Validité*. — Dans les sacrements, il faut distinguer les rites essentiels des rites accidentels. Pour que le sacrement soit valide, il faut que les *rites essentiels* soient sauvegardés. Si le ministre y apportait des *modifications substantielles*, le sacrement serait invalide. Cf. conc. de Trente, sess. XXI, c. II, Denz.-Bannw., n. 931. Ainsi nous savons, pour le baptême et pour l'eucharistie, quelles sont la matière et la forme déterminées par Jésus-Christ lui-même. Y apporter un changement serait rendre nul le sacrement. Pour les autres sacrements, il est plus difficile de déterminer exactement en quoi consistent leurs éléments essentiels; aussi doit-on s'en tenir à ce qui est prescrit par l'Eglise.

2<sup>o</sup> *Licéité*. — L'administration licite des sacrements exige non seulement qu'on respecte les éléments essentiels, mais qu'on observe les rites et les cérémonies, même accessoires, institués par l'Eglise. Aussi le concile de Trente anathématisait-il ceux qui affirment « que les rites reçus et approuvés dans l'Eglise catholique et qui sont en usage dans l'administration

solennelle des sacrements peuvent être sans péché ou méprisés ou omis, selon qu'il plaît aux ministres, ou être changés en d'autres nouveaux, par tout pasteur des églises, quel qu'il soit ». Denz.-Bannw., n. 856. En commentant ce canon, voir col. 612, nous avons fait remarquer la prudence du concile qui n'a pas voulu toucher directement la question de la validité des sacrements administrés sans les rites habituels ou avec des modifications introduites par la volonté du ministre. Le Code, can. 733, § 1, imite la prudence du concile : *In sacramentis conficiendis, administrandis ac suscipiendis accurate serventur ritus et caeremoniae, quæ in libris ritualibus ab Ecclesia probatis præcipiuntur*. Cf. can. 731, § 1.

Le péché peut être plus ou moins grave de la part du ministre qui modifie ou supprime des rites sacramentels. En soi, la faute est grave et ne peut être faite légère qu'en raison du peu d'importance, évidente ou reconnue, du rite et de l'absence de mépris et de scandale.

Il ne saurait être question, dans cette bibliographie, de citer tous les ouvrages, même importants, relatifs à la théologie sacramentaire. Nous indiquerons seulement, sur chacune des grandes questions abordées, les travaux les plus immédiatement pratiques. Les noms des auteurs non catholiques sont suivis d'un astérisque.

I. LE NOM DE SACREMENT. — Auguste Hahn\*, *Die Lehre von den Sakramenten in ihren geschichtlicher Entwicklung innerhalb der abendländischen Kirche*, Breslau, 1864; G.-Louis Hahn\*, *Vorlesungen über die christliche Dogmengeschichte*, t. I, 1<sup>re</sup> part., Leipzig, 1865, p. 664 sq., travaux auxquels ont recouru Harnack\*, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 4<sup>e</sup> édit., t. III, Tubingue, 1910, p. 543 sq.; Loofs\*, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, Halle, 1906, p. 369, 567; Seeberg\*, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 2<sup>e</sup> édit., t. III, Leipzig, 1913, p. 268, et, parmi les catholiques, P. Schanz, *Der Begriff des Sakramentes bei den Vätern, dans Theologische Quartalschrift* de Tubingue, t. LXXIII, 1891, p. 531-576. — Plus substantiels les ouvrages suivants : V. Grone\*, *Sacramentum oder Begriff und Bedeutung von Sakrament bis zur Scholastik*, Brilon, 1854; Hans von Soden\*, *Metaphysik und Sacramentum in den ersten drei Jahrhunderten der Kirche*, dans *Zeitschrift für die A. F. Wissenschaft*, t. XII, 1911, p. 188-227, la thèse de von Soden, dualité fondamentale de sens de *metaphysik* et de *sacramentum*, s'opposant à celle de Kattenbusch\*, article *Sakrament* dans la *Real-Encyclopädie*, t. XVII, 1906, p. 350-381.

Tous ces travaux ont été dépassés par l'ouvrage désormais classique que nous avons résumé dans la première partie : J. de Ghellinck, S. J., E. de Backer, J. Poukens, G. Lebacqz, *Pour l'histoire du mot « sacramentum »*, I. Les antécédents, Louvain, 1921. E. de Backer y reprend les idées émises auparavant dans *Sacramentum*, le mot et l'idée représentée par lui, dans les œuvres de Tertullien, Louvain, 1911; et J. Poukens s'y inspire de son étude : *Sacramentum dans les œuvres de saint Cyprien*, dans le *Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétienne*, t. III, 1911, p. 275 sq. On trouvera dans les notes de l'ouvrage *Pour l'histoire du mot sacramentum* une bibliographie de détail extrêmement abondante. Aucun des autres ouvrages complémentaires annoncés sur le mot *sacramentum* dans la collection du *Spiegelhaus sacrum lazariste* n'est encore paru à ce jour (mai 1938).

II. LA SÉRIE DES SACREMENTS. — I. *Œuvres générales dogmatiques*. Outre les sententiales du Moyen Âge, In IV<sup>th</sup> Sent., dist. I, et saint Thomas, *Sum. theol.*, III, q. LX-LXX, et *Sum. cont. gentes*, I, IV, c. LXV sq., on consultera les grands commentateurs de saint Thomas, Suarez, de Lugo, Gonet, Billuart, les Würzburgiens dans leurs traités *De sacramentis in communis*, mais surtout Jean de Saint-Thomas, *Cursus theologicus*, édit. Vivès, t. IV, 1895, 1886, disp. XXII et les Salamanquaises, *Cursus theologicus*, édit. Palmé, t. XVII, Paris, 1881, disp. I.

Les manuels sont en nombre important. Citons : Franzelin, *De sacramentis in genere*, Rome, 1878; De Augustinis, *De re sacramentaria prælectiones*, 2<sup>e</sup> édit., Rome, 1889; B. Billot, *De Ecclesiæ sacramentis*, 6<sup>e</sup> édit., t. I, Rome, 1924; Lépicié, *De sacramentis in communis*, Paris, s. d. (1921); Chr. Pesch, *Prælectiones dogmaticæ*, 4<sup>e</sup> édit., t. VI, Fribourg-en-B., 1914; G. Mattiussi, *De sacramentis in genere* — *an-*

*madversiones*, Rome, 1924; V. de Smet, *De sacramentis in genere, de baptismo et confirmatione*, 2<sup>e</sup> édit., Bruges, 1925 (on trouvera dans l'index bibliographique, p. XIII-XIX de cet ouvrage, de nombreuses références); Van Noort-Verlag, *De sacramentis*, 4<sup>e</sup> édit., t. I, Hilversum, 1927; Tanqueray, *Synopsis theologie dogmaticæ*, t. III, Paris, 1929, p. 206 sq.; Hugon, *Tractatus dogmatici*, t. III, Paris, 1931; Hervé, *Manuale theol. dogm.*, t. IV, Paris, 1925, p. 398 sq.; Lahitton, *Theologie dogmaticæ theses*, t. IV, Paris, 1932; Diekamp-Hoffmann, *Theologie dogmaticæ manuale*, t. IV, Paris, 1934, etc. — En langue allemande : J.-H. Oswald, *Die dogmatische Lehre von den heiligen Sakramenten der katholischen Kirche*, 4<sup>e</sup> édit., Münster, 1877; Schanz, *Die Lehre von den heiligen Sakramenten der katholischen Kirche*, Fribourg-en-B., 1893; N. Gühr, *Die heil. Sakramente der katholischen Kirche*, 3<sup>e</sup> édit., Fribourg-en-B., 1918-1921; trad. P. Mazoyer, Paris, 1900; Heinrich-Gutberlet, *Dogmatische Theologie*, t. IX, Von den heiligen Sakramenten, Mayence, 1901; Pohle, *Lehrbuch der Dogmatik*, t. VI, *Sakramententheorie*, Paderborn, 1906. — En langue française, outre la traduction de l'ouvrage de Gühr et celle de la *Théologie* de Bartmann, t. II, Paris-Mulhouse, 1936, l'ouvrage classique, malheureusement épuisé, de P. Pourrat, *La théologie sacramentaire*, Paris, 1908.

2<sup>o</sup> *Ouvrages d'ordre historique*. — Dom Chardon, *Histoire des sacrements ou de la manière dont ils ont été célébrés et administrés dans l'Eglise et de l'usage qu'on en a fait depuis le temps des apôtres jusqu'à présent*, Paris, 1745; Jeuneu, *De sacramentis, commentarius historicus et dogmaticus*, Paris, 1695; Merlin, *Traité historique et dogmatique sur les paroles ou les formes des sept sacrements de l'Eglise*, dans Migne, *Theologie cursus completus*, t. XXI; A. Villien, *Les sacrements, histoire et liturgie*, Paris, 1931; et les *Histoires des dogmes* de Schwane, de Tixeront.

3<sup>o</sup> *Monographies*. — B. Stakemeier, *La dottrina di Tertulliano su i sacramenti in genere*, dans la *Rivista storica della scienza teologica*, 1908, t. I, p. 446 sq.; F. Probst, *Sakramente und Sakramentalien in den drei ersten christlichen Jahrhunderten*, Tübingue, 1872; J.-C. Navickas, *The doctrine of St. Cyprian on the sacraments*, Wurtzbourg, 1924; J. Stiglmayr, *Die Lehre von den Sakramenten und der Kirche nach Pseudo-Dionysius*, dans *Zeitschr. für kath. Theol.*, 1908, p. 246-303; E. Hocedez, *La conception augustinienne du sacrement dans le Tractatus LXXX in Joannem*, dans *Recherches de science relig.*, 1919, p. 1 sq.; C. Spallanzoni, *La nozione di sacramento in S. Agostino*, dans *Scuola cattolica*, 1927, p. 175 sq.; p. 258 sq.; J. Strake, *Die Sakramententheorie des Wilhelm von Auxerre*, Paderborn, 1917; Fr. Gilmann, *Zur Sakramententheorie des Wilhelm von Auxerre*, Wurtzbourg, 1928; K. Ziesch, *Die Sakramententheorie des Wilhelm von Auxerre*, dans *Weidenauer Studien*, t. IV (1911), Vienne, p. 147-216; J. Lechner, *Die Sakramententheorie des Richard von Mediavilla*, Munich, 1925; De Ghellinck, *Un chapitre dans l'histoire de la définition des sacrements au XII<sup>e</sup> siècle*, dans les *Mélanges Mandonnet*, t. II, Paris, 1930; E. Frustsaert, *La définition du sacrement dans saint Thomas*, dans la *Nouvelle revue théologique*, 1928, p. 404 sq.

III. INSTITUTION. — Les ouvrages généraux cités ci-dessus.

1<sup>o</sup> *Articles de portée générale*. — E. Huuguén, *L'institution des sacrements*, dans la *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1911, p. 236 sq.; F. Schmid, *Die Gewalt der Kirche bezüglich der Sakramente*, dans *Zeitschr. für kath. Theol.*, 1908, p. 43 sq., 254 sq.; J.-B. Umberg, *Zur Gewalt der Kirche über die Sakramente*, dans *Der Katholik*, 1915, t. II, p. 25 sq.; S. Harnack, *La part de l'Eglise dans la détermination du rite sacramentel*, dans *Études*, t. LXXIII, p. 315-326; P. Galtier (à propos de la confirmation), *La consécration à Carthage et à Rome*, dans *Recherches de science religieuse*, t. II, 1911, p. 350-383; *La consécration dans les Eglises d'Occident*, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, Louvain, t. XIII, 1912, p. 257-301; C. Gutberlet (à propos de l'ordre), *Der sakramentale Ritus der Priesterweihe*, dans *Zeitschr. für kath. Theol.*, t. XXV, 1901, p. 626-634; H. Lesne, *Sakra ordo substantia*, dans *Gregorianum*, t. III, 1922, p. 385-119, 524-547; J.-B. Umberg, *Die Bedeutung des heiligen Ritus « sakra ordo substantia »*, dans *Zeitschr. für kath. Theol.*, t. LXIII, 1924, p. 164-195; A. d'Als, *Sakra ordo substantia*, dans *Epimerides theologiae Lovaniensis*, t. I, 1921, p. 496-501, et *le concile de Trente*, col. 1330-1333; De Baets, *Quelle question le concile de Trente a-t-il voulu trancher touchant l'institution des sacrements par le Christ?*, dans la *Revue thomiste*, 1906, p. 30 sq.



2<sup>e</sup> Articles spéciaux. — E. Guillaume, *De institutione sacramentorum iuxta Alexandrum Haneau*, dans *Antonianum*, 1927, p. 137 sq.; J. Barthélemy, *L'institution des sacrements d'après Alexandre d'Hales*, dans *Ephem. theol. lovan.*, 1932, p. 234 sq.; *L'institution des sacrements d'après saint Bonaventure*, Paris, 1925; E. Peissens, *Saint Thomas et l'institution de la confirmation, dans la Nouvelle revue théologique*, 1929, p. 23 sq.

3<sup>e</sup> Théories rationalistes. — Voir les articles apologetiques du Dictionnaire apologetique de la foi catholique, *Sacrement*, § 6, t. iv, col. 1074-1077; *Magie*, *Symbolisme magique et sacrement religieux*, t. iii, col. 60-67; *Mithra (La religion de)*, *ibid.*, col. 578 sq., et surtout *Mystères païens (Les)* et *saint Paul*, *ibid.*, col. 961 sq.; U. Manucci, *Su le recenti teorie circa l'evoluzione storica dei sacramenti*, dans la *Rivista storico-critica delle scienze teologiche*, 1906-1908; L. Allevi, *I misteri antichi e i sacramenti*, dans la *Scuola cattolica*, 1926, t. p. 161 sq.; J.-B. Allo, *L'Evangile en face du syncrétisme païen*, Paris, 1910; St. von Dunin-Borkowski, *Die alten Christen und ihre religiöse Mitwelt*, dans *Zeitschrift für kath. Theol.*, 1911, p. 213 sq.; D. Joret, *Les sacrements de Jésus*, dans la *Vie spirituelle*, 1926-1927, p. 5 sq.; M.-J. Lagrange, *Les mystères d'Éleusis et le christianisme*, dans la *Revue biblique*, 1919, p. 15 sq., 419 sq.; du même, *La régénération et la filiation divine dans les mystères d'Éleusis*, *ibid.*, 1929, p. 63 sq., 201 sq.; G. Wunderle, *Religion und Magie*, Mergentheim, 1926; E. Hocedez, *Sacrements et magie*, dans la *Nouvelle revue théol.*, 1931, p. 481 sq.

4<sup>e</sup> Septénaires. — Arcadius, *Libri VII de concordia Ecclesiae occidentalis et orientalis in septem sacramentorum administratione*, Paris, 1679; M. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, t. iii, Paris, 1930, p. 15-25; Gilmann, *Die Siebenzahl der Sakramente bei den Glossatoren des gralitanischen Dekrets*, Mayence, 1909 (collect. *Der Katholik*, 1910, t. i, p. 300-313 et t. ii, p. 215-218); Meisodon, *Le développement du dogme et le dogme du nombre septénaires des sacrements*, dans la *Nouvelle revue théol.*, 1910, p. 607 sq.; Misson, *Notes d'histoire des sacrements d'après les capitulaires de Charlemagne*, dans *Recherches de science religieuse*, 1912, p. 245-253; D. Ghellinck, *A propos de quelques affirmations du nombre septénaires des sacrements au XII<sup>e</sup> siècle*, dans *Recherches de science religieuse*, 1910, p. 491 sq.; du même, *Le mouvement théologique du XII<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1914, c. iii, p. 242 sq.; M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, Fribourg-en-B., 1909-1911, t. ii, p. 137 sq.; De Hil, *L'attribution du nombre septénaires des sacrements chez Grégoire de Bergame*, dans la *Revue des sciences phil. et théol.*, 1912, p. 332; G.-Louis Hahn, *Doctrina romana de numero sacramentorum septenario ritibus historica*, Breslau, 1859.

5<sup>e</sup> Théologie sacramentaire orientale. — Job le pecheur (fin du VIII<sup>e</sup> siècle), *Περὶ τῶν ἑπτὰ μυστηρίων τοῦ βαπτισμοῦ καὶ τῶν ἑπτὰ ἁγίων*, cod. 61 *Supplementi graeci Parisiensis*; Syméon de Thessalonique, *De septem sacramentis*, P. G., t. clv, col. 175-606; Nicolas Cabasilas, *De vita in Christo*, P. G., t. cl, col. 493-726; Gabriel Sevefos, *Σύστημα τῶν ἑπτὰ μυστηρίων τοῦ βαπτισμοῦ*, Venise, 1600 et 1691; Nicolas Bulgarias, *Ἐπεὶ τὰς ἑπτὰ μυστηρίων τοῦ βαπτισμοῦ καὶ τῶν ἑπτὰ ἁγίων*, Venise, 1681 (le premier chapitre : *Ἡ ἐκ τῶν ἑπτὰ μυστηρίων*); Ghermozan, évêque, *De sanctis sacramentis Ecclesiae orthodoxae*, 2<sup>e</sup> édit., St-Petersbourg, 1904 (en russe); Ignace, archevêque, *De sacramentis unius sanctae, catholicae, apostolicae Ecclesiae*, Saint-Petersbourg, 1865 (en russe); Eusebe, évêque de Vindza, *Sermones de septem Ecclesiae catholicae orthodoxae sacramentis*, St-Petersbourg, 1809; K. J. Dyonisios, *Τὰ ἑπτὰ μυστηρία τοῦ βαπτισμοῦ καὶ τῶν ἑπτὰ ἁγίων*, Athènes, 1913; Neofoteos Kephadas, *Μυστήρια τοῦ βαπτισμοῦ καὶ τῶν ἑπτὰ ἁγίων*, Athènes, 1915; A. von Maltzev, *Die Sakramente der orthodox-katholischen Kirche des Morgenlandes*, Berlin, 1898; M. Jastrebov, *De septem sacramentis* (en russe), articles publiés dans les *Trudy de l'académie de Kiev*, 1907-1908 (voir surtout 1907, t. ii, p. 481-504). — Bibliographie fournie par le P. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, t. iii, p. 6.

IV. *THEOLOGIE*. — S. J. SCHNEIDER, *Die Lehre von der Wirklichkeit der Sakramente ex opere operato*, Munich, 1860; J. Bucceroni, *Commentarius de sacramentorum causalitate*, Paris, 1889; G. Riedel, *Die Streitfrage über die physische oder moralische Wirklichkeit der Sakramente*, Stuttgart, 1890; R. Schmidt, *Die Wirklichkeit der Sakramente*, dans *Jahrbuch für Phil. und speculative Theol.*, 1906, p. 409 sq.; J.-E. Huizinga, *Sacramentale element en symbolisme*, dans *Zeitschr. für kath. Theol.*, 1930, p. 92 sq.

1<sup>o</sup> S. Thomas et l'école thomiste. — H. Bouessé, *La causalité efficiente instrumentale de l'humanité du Christ et des sacrements chrétiens*, dans *Revue thomiste*, 1931, p. 370-383; M. Gierens, *Zur Lehre des hl. Thomas über die Kausalität der Sakramente*, dans *Scholastik*, 1931, p. 321-345; J. Güttler, *Der hl. Thomas von Aquin und die vordiensteinischen Thomisten über die Wirkungen des Bussakramentes*, Fribourg-en-B., 1904; E. Hazon, *La causalité sacramentale en théologie*, Paris, 1907; D. Joret, *L'efficacité sacramentelle*, dans la *Vie spirituelle*, 1926-1927, p. 122 sq.; M.-H. Laurent, *La causalité sacramentaire d'après le commentaire de Cajétan sur les Sentences*, dans *Revue des sciences phil. et théol.*, 1931, p. 77 sq.; B. Lavaud, *Saint Thomas et la causalité physique instrumentale de la sainte humanité et des sacrements*, dans *Revue thomiste*, 1927, p. 292 sq.; La thèse thomiste de la causalité physique de la sainte humanité et des sacrements se heurte-t-elle à des instruments difficiles? *ibid.*, p. 105 sq.; M. TAVARTS, *Tram S. Thomas causalitatem sacramentorum mere dispositum unquam docerit*, dans *Angelicum*, 1931, p. 140; A. Untchadach, *La causalité des sacrements*, I. *Saint Thomas et les interprétations thomistes*, II. *Production directe et immédiate de la grâce*, dans *Revue augustiniennne*, t. ii, 1905, p. 354-81, 465 sq. — En marge de l'école thomiste; J. Stouffer, *Bemerkungen zur Lehre des hl. Thomas über die virtus instrumental*, dans *Zeitschr. für kath. Theol.*, 1918, p. 719 sq.; A. Teixidor, *De causalitate sacramentorum*, *Nola critica difficultatum assequendi hac in re mentem Doctoris angelici*, dans *Gregorianum*, 1927, p. 76 sq.

2<sup>o</sup> L'école franciscaine. — Fr. M. Henquinet, *De causalitate sacramentorum iuxta codicem autographum S. Bonaventurae*, dans *Antonianum*, 1933, p. 377 sq.; E. Hocedez, *Richard de Middleton*, Louvain, 1925; R.-M. Huber, *The doctrine of Ven. John Duns Scotus*, dans *Franciscan studies*, n. 4, New-York, 1926; W. Lampen, *Die causalität sacramentorum iuxta S. Bonaventuram*, dans *Antonianum*, 1932, p. 77 sq.; Jos. Lechner, *Die Sakramentenlehre des Richard von Mediavilla*, dans *Münchener Studien zur historischen Theologie*, Munich, 1925; A. O'Neill, *La causalité sacramentelle d'après le Docteur subtil*, dans *Études franciscaines*, 1913, p. 141 sq.; P. Remy, *La causalité des sacrements d'après saint Bonaventure*, *ibid.*, 1930, p. 324 sq.

3<sup>o</sup> Varia. — Al. van Hove, *Doctrina Guilelmi Altissiodorensis de causalitate sacramentorum*, dans *Divus Thomas* (de Plaisance), 1930, p. 305 sq.; M. Jugie, *Séverin de Gabala et la causalité sacramentelle*, dans la *Revue des sciences phil. et théol.*, 1913, p. 467 sq.; H. Weisweiler, *Die Wirklichkeit der Sakramente nach Hugo von Sankt Viktor*, Fribourg-en-B., 1930; K. Ziesche, *Die Sakramentenlehre des Wilhelm von Auvergne*, Breslau, 1911.

4<sup>o</sup> Autour de la causalité intentionnelle. — F.-X. Mauguart, *De la causalité du signe. Réflexions sur la valeur philosophique d'une explication théologique*, dans la *Revue thomiste*, 1927, p. 40 sq.; E. Nepveu, *De causalitate sacramentorum iuxta D. Thomam et quendam recentem theologum*, dans le *Divus Thomas* (de Plaisance), 1904, p. 9 sq.; L. Billot, *In articulum E. Nepveu circa causalitatem sacramentorum animadversiones*, *ibid.*, p. 179 sq.; E. Nepveu, *De causalitate sacramentorum*, *Responsum animadversionibus R. P. Billot*, S. J., *ibid.*, p. 297 sq.; Th. Pégues, *De la causalité des sacrements d'après le R. P. Billot*, dans la *Revue thomiste*, 1904, p. 339 sq.; Si les sacrements sont causes perfectives de la grâce, *ibid.*, p. 689 sq.; R.-M. Ricciardelli, *De causalitate sacramentorum iuxta S. Thomam et R. P. Billot*, dans le *Divus Thomas* (de Plaisance), 1904, p. 525 sq.; Fl. Struyf, *La nouvelle théorie du R. P. Billot sur les sacrements*, dans la *Revue augustiniennne*, 1905, t. ii, p. 35 sq.

V. ET VI. EFFETS ET CONDITIONS DE LA VALIDITÉ ET DE LICÉITÉ. — La bibliographie générale du § II suffit.

A. MICHEL.

## SACREMENTS PRÉCHRÉTIENS.

I. Nature. II. Existence. III. Mode d'action.

I. NATURE. — 1<sup>o</sup> *Notions du sacrement préchrétien.*

La notion de signe ou symbole sanctificateur se trouve déjà vérifiée en une certaine mesure dans des rites religieux qui précéderent la venue du Christ. Saint Paul dit expressément que la circoncision extérieure ou charnelle n'a aucune valeur si, dans le cœur et dans l'esprit, ne lui correspond pas une circoncision intérieure. Rom., ii, 28-29.

Toutefois, parmi les rites symboliques de l'ancienne Loi, seuls peuvent prétendre au titre de sacrements

ceux qui, par suite d'une institution divine, possédaient la vertu de rendre ceux qui les recevaient aptes à prendre part au culte légal, en leur communiquant une certaine pureté, en leur donnant une sorte de consécration. *Polest considerari eorum institutio ad cultum divinum, quod fit per quamdam consecrationem vel populi vel ministrorum, et ad hoc pertinet sacramenta.* S. Thomas, *Sum. theol.*, I-II<sup>e</sup>, q. ci, a. 4.

Seuls donc, les rites qui étaient une consécration et une habilitation au service divin doivent être comptés parmi les sacrements de l'Ancien Testament. De ces sacrements, les uns étaient destinés au peuple et concernaient la sanctification de la communauté en vue de la participation au culte divin; les autres regardaient et avaient pour objet la consécration spéciale des prêtres et des lévites en vue de l'exercice de ce culte. » N. Gihir, *Les sacrements de l'Église catholique*, trad. franç., 1900, t. 1, p. 29.

2<sup>e</sup> *Différence essentielle avec les sacrements chrétiens.* — Sans doute, les sacrements préchrétiens présentent le même caractère symbolique et pratique que les sacrements chrétiens; ils en diffèrent cependant d'une façon essentielle, car leur symbolisme n'est qu'*analogique*. La Loi ancienne n'est qu'une *figure*, une préparation de la Loi nouvelle. Ce symbolisme ne figure et ne rappelle la sanctification intérieure des âmes que d'une manière indirecte et très lointaine, en tant que ces rites préparent et préfigurent les sacrements de la Loi nouvelle. Per eux-mêmes, les sacrements de l'ancienne Alliance, imparfaits comme la Loi elle-même, ne figurent et ne signifient qu'une purification légale, extérieure, une consécration purement rituelle. Ils n'atteignent pas l'intérieur de l'homme, mais le libèrent simplement d'irrégularités légales. Cf. Heb., ix, 9-14. « Pureté de la chair », dit l'épître aux Hébreux, ix, 13, qui ne rappelle que de loin cette purification que le Christ apporte à notre conscience, en vue de servir le Dieu vivant. *Ibid.*, 14. Cf. Phil., iii, 6; *justitia quæ in lege est*. Cette lointaine et indirecte préparation est appelée par saint Paul la pédagogie de la Loi, Gal., iii, 24, bien en rapport avec les « types » et les « ombres » des biens du Christ à venir. Cf. Heb., x, 1; Col., ii, 17. Aussi saint Thomas conclut-il que les sacrements de l'ancienne et ceux de la nouvelle Loi ne sont pas des espèces du même genre, mais des termes simplement analogues... Le sacrement proprement dit est celui qui *cause* la sainteté; celui qui ne fait que la signifier n'est qu'un sacrement improprement dit, *secundum quid*. » In IV<sup>um</sup> Sent., dist. I, q. 1, a. 1, sol. 3, ad 5<sup>um</sup>.

II. EXISTENCE. — Il faut distinguer les trois états successifs dans lesquels s'est trouvée la nature humaine : l'état d'*innocence*, l'état de la *loi de nature*, l'état de la *loi mosaïque*.

1<sup>er</sup> *État d'innocence.* — Ce fut l'état d'Adam et d'Ève au paradis terrestre avant leur péché. Les théologiens considèrent le *fait* de cet état qui, vrai semblablement dura peu de temps, et l'*hypothèse d'une plus longue durée*, au cas où Adam n'aurait pas péché.

1. Pour la question de *fait*, c'est la doctrine commune qu'aucun sacrement n'a existé dans l'état d'innocence. Si saint Paul, faisant allusion à Ève, Gen., ii, 24, donnée pour compagne à Adam, « os de ses os, et chair de sa chair », déclare que ce sacrement est grand » (Eph., v, 31-32), le mot sacrement, en grec *σacpύcιoν*, est pris ici avec la signification de figure de l'union du Christ et de l'Église.

La doctrine commune des théologiens se fonde sur deux raisons : le temps de l'innocence fut si bref que des sacrements y eussent été sans utilité et par ailleurs les premiers hommes étaient parfaits dans la connaissance des choses surnaturelles et donc de la

grâce et de la justice nécessaires. Suarez, *De sacramentis*, disp. III, sect. iii, n. 6. Cf. de Lugo, *De sacramentis*, disp. III, sect. i, n. 5; Jean de Saint-Thomas, *op. cit.*, disp. XXIII, a. 2, n. 8-18.

2. Dans l'*hypothèse* où l'état d'innocence se serait prolongé, deux tendances se manifestent dans les réponses des théologiens au sujet de l'existence possible de tels rites.

a) Saint Thomas et les thomistes en général répondent négativement. Dans cet état, les sacrements étaient inutiles, et leur institution eût été contraire aux convenances de la nature humaine. Inutiles, parce que l'homme trouvait en lui-même toutes les ressources nécessaires à sa persévérance; inconvenants, parce que c'eût été mettre la vie spirituelle de l'homme sous la dépendance d'éléments matériels. Cf. S. Thomas, III<sup>e</sup>, q. LXI, a. 2; In IV<sup>um</sup> Sent., dist. I, a. 2, sol. 2; S. Bonaventure, In IV<sup>um</sup> Sent., dist. II, a. 1, q. 1; Jean de Saint-Thomas, *op. cit.*, disp. XXIII, a. 2, n. 23 sq. Toutefois, certains thomistes concèdent qu'il n'existerait aucune répugnance absolue à l'institution de sacrements en cet état prolongé. Gonet, *Clypeus, De sacramentis*, disp. II, a. 1, § 2, n. 11. Si Adam persévérant dans l'état d'innocence, un de ses descendants avait péché, il aurait dû retrouver l'état de grâce par un acte de charité et de contrition. Gonet, *loc. cit.*, n. 40. Voir parmi les auteurs contemporains, Billot, *De sacramentis*, t. 1, th. iii, § 2; Mattiussi, *De sacramentis animadversiones*, p. 16; Hugon, *Tractatus dogmatici*, t. iii, q. 11, a. 2. Tous trois dans le sens strictement thomiste.

b) D'autres commentateurs de saint Thomas admettent en cet état non seulement la possibilité, mais la convenance de sacrements qui auraient permis aux hommes de pratiquer le même culte, de renouveler et d'accroître leur ferveur et même d'avoir des moyens d'augmenter en leur âme la grâce *ex opere operato*. C'est surtout Suarez qui a attaché son patronage à cette opinion, en raison de sa doctrine sur le motif de l'incarnation, voir INCARNATION, t. VII, col. 1496. L'incarnation ayant pu être décidée indépendamment du péché d'Adam, il n'y a aucun inconvénient à ce que, dépendamment de l'incarnation et pour ajouter encore à la perfection de l'univers, des sacrements aient été institués pour permettre à l'homme d'exprimer sa foi intérieure, d'exciter par eux le souvenir des bienfaits de Dieu et sa reconnaissance, de connaître plus facilement les mystères surnaturels, enfin, comme on l'a déjà insinué, d'unifier entre eux le culte dû à Dieu. Ces sacrements eussent été l'eucharistie et l'ordre. *Op. cit.*, disp. III, sect. iii, n. 4 sq.

Aucune conclusion à tirer de cette controverse toute spéculative et un peu oiseuse.

2<sup>o</sup> *Sous la loi de nature.* — On appelle cet état — période de la loi naturelle — l'état dans lequel a vécu l'humanité, chez les ancêtres des Juifs, de la chute d'Adam jusqu'à la Loi mosaïque, chez le reste de l'humanité, depuis la chute jusqu'à la promulgation de l'Évangile. La destination surnaturelle de l'humanité n'est pas supprimée; mais la voie qui y conduit est la pénitence, au lieu d'être l'innocence. Si l'on appelle cette période la période de la loi naturelle, ce n'est pas que l'observation des seuls préceptes de la loi naturelle y suffit à conduire l'homme à son salut; les adultes sont tenus d'exciter en eux la foi, l'espérance, la charité et le repentir, puisque, sans ces vertus surnaturelles, il est impossible d'atteindre la fin surnaturelle. Mais les préceptes surnaturels de cette époque sont peu nombreux et peu déterminés; ils découlent de la nature elle-même excitée par une inspiration intérieure (*interiori instinctu*), dit saint Thomas, III<sup>e</sup>, q. LX, a. 5, ad 3<sup>um</sup>. Aussi, par opposi-

tion à la loi de Moïse, qui a dominé chez les Juifs la période suivante, les théologiens ont appelé cette période, celle de la loi de nature.

D'une manière générale, ils estiment, vu la volonté salvifique universelle de Dieu, que certains sacrements y existèrent. Cf. S. Thomas, *In IV<sup>um</sup> Sent.*, dist. I, q. 1, a. 2, qu. 4. Sur cette argumentation générale se fondent trois déductions, l'une simplement probable, l'autre communément enseignée, une troisième discutable et discutée.

1. *Déduction probable.* — Il a dû y avoir, sous la loi de nature, plusieurs sacrements. D'après saint Thomas, vraisemblablement un sacrement répondant à la pénitence, afin de purifier l'homme du péché actuel. *In IV<sup>um</sup> Sent.*, dist. I, q. 1, a. 2, qu. 3; cf. *Sum. theol.*, III<sup>a</sup>, q. LXXXVI, a. 6, et un sacrement répondant à l'eucharistie, et consistant en oblations. Les oblations et les décimes, tant sous la loi de nature que sous la loi mosaïque, étaient des sacrements. III<sup>a</sup>, q. LXXV, a. 1, ad 7<sup>um</sup>. Le sacrement de Melchisédech en serait un exemple. *Ibid.*, q. LXXI, a. 3, ad 3<sup>um</sup>.

L'opinion de saint Thomas est, en général, celle des thomistes qui enseignent notamment, contre Suarez, Vasquez, de Lugo et d'autres, qu'un « sacrement » pour la rémission des péchés « actuels » existait pour les adultes dans l'état de la loi de nature et qu'il était nécessaire, de nécessité de moyen. Suarez admet bien, *op. cit.*, sect. IV, n. 3, pour ces adultes, la nécessité d'un culte extérieur; mais il affirme, n. 4, que la justification des adultes, coupables de péchés actuels, pouvait suffisamment se faire par des sentiments intérieurs de foi et de charité, *ex opere operantis*. Cf. de Lugo, *De sacramentis*, disp. III, sect. II, n. 60.

Gonet, n. 73, tout en admettant la légitimité de ce point de vue, maintient la nécessité du sacrement extérieur, dont ces sentiments intérieurs contiennent le désir : la justification *ex opere operantis* ne supprime pas la nécessité des sacrements, parce qu'on ne peut être ainsi justifié sans désirer vraiment recevoir les sacrements. Il semble bien que la controverse porte sur des mots plutôt que sur des doctrines.

Le mariage était-il, aussitôt après la chute d'Adam, un sacrement véritable? La question a été agitée au Moyen Age entre théologiens, Alexandre de Halès et Durand de Saint-Pourçain se prononçant pour l'affirmative. Aussi bien, à l'époque du concile de Trente, plus d'un théologien soutenait encore que le mariage même, comme sacrement conférant la grâce, avait été institué par Dieu dès le paradis. C'est l'opinion de Pierre Soto, Catharin, Maldonat. La question fut vivement agitée au concile entre théologiens mineurs, qui finalement éliminèrent l'article suivant, lequel avait été proposé à leur examen : *statim post lapsum Adæ fuisse a Deo sacramenta instituta, in quibus gratia daretur. Conc. Trid.*, édit. Eshes, t. v, p. 866. L'argumentation des partisans d'une production de la grâce par le mariage, dès son institution, était fondée sur l'expression dont se sert saint Paul à son égard : *sacramentum magnum in Christo et Ecclesia*. Eph., v, 31-32. Si ce symbole est aujourd'hui productif de la grâce, pourquoi ne l'eût-il pas été déjà dès le début, puisque dès le début, il existait comme symbole du Christ et de l'Eglise?

2. *Déduction communément enseignée.* — Il existait, sous la loi de nature, un remède du péché originel en faveur des enfants. Les théologiens cherchent de plus à en préciser la nature, l'origine quant à la détermination des éléments, la nécessité.

a) *Existence.* — Elle se fonde sur le principe indiscutable de la volonté salvifique universelle. Les enfants ne pouvant rien par eux-mêmes pour leur salut, il faut qu'ils soient aidés d'ailleurs. Dieu devait donc rendre possible, ces enfants, par l'aide

et les soins des adultes à qui ils étaient confiés, la rémission du péché originel. La circoncision pouvait être un de ces moyens; mais elle n'avait lieu que pour les enfants mâles des Juifs et seulement huit jours après leur naissance; donc, pour tous les autres enfants, il fallait un autre moyen de salut. En l'absence de textes scripturaires sur l'existence de ce remède, les Pères n'ont pas hésité à admettre cette existence, précisément en raison de la volonté salvifique de Dieu. Voir notamment S. Augustin, *Contra Julianum*, l. V, c. XI, n. 45, P. L., t. XLIV, col. 809; l'auteur du *De vocatione gentium*, l. II, c. XXIII, P. L., t. I, col. 702. Forts de telles assertions, les théologiens affirment comme une vérité certaine l'existence d'un remède du péché originel, dans l'état de la loi de nature. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, III<sup>a</sup>, q. LXX, a. 4, ad 2<sup>um</sup>; S. Bonaventure, *In IV<sup>um</sup> Sent.*, dist. I, a. 1, q. 1 et II; et, en général, tous les commentateurs des *Sentences* et de la *Somme*. Suarez parle à ce sujet de l'unanimité des théologiens. *De sacramentis*, disp. IV, sect. 1, n. 5. Vasquez, disp. CLXXV, c. 1, n. 7, indique que la raison du sentiment unanime des théologiens est la décrétale d'Innocent III, *Majores Ecclesiae causas : Absit, ut universi parvuli pereant, quorum quotidie tanta multitudo moritur, quin et ipsi misericordes Deus, qui neminem vult perire, aliquid remedium procuraverit ad salutem*. Denz.-Bannw., n. 410. Cette raison est universelle dans sa portée et sa valeur est telle, remarque Franzelin, que « l'enseignement des théologiens ne peut être sur ce point révoqué en doute sans témérité ». *De sacramentis*, th. III, n. 1.

b) *Nature.* — Suarez, *op. cit.*, sect. II, étudie avec un soin particulier cet aspect de la question. Il démontre, d'accord avec l'unanimité des théologiens, qu'un acte humain était requis de la part des parents : on ne peut, en effet, concevoir le remède que sous cet aspect. Il est non moins certain — et l'accord des théologiens subsiste encore sur ce point — que ce remède ne pouvait consister que dans un acte de profession de foi, de culte religieux, par lequel l'enfant était pour ainsi dire consacré, dédié à Dieu. Mais, quand il s'agit de déterminer en quoi précisément consistait cet acte dédicatoire, les théologiens se partagent en deux tendances divergentes.

a. *Première opinion* (Suarez, *op. cit.*, n. 4). — Le remède au péché originel consistait en un acte *intérieur* de foi des parents. Cet acte de foi n'était pas, évidemment, purement spéculatif; mais il devait nécessairement inclure l'offrande mentale de l'enfant, faite à Dieu par les parents, ou bien une demande de sanctification, ou encore quelque sentiment analogue. Cette opinion invoque le patronage de saint Grégoire le Grand : « Ce que fait pour nous l'eau baptismale, la foi seule l'opérerait chez les anciens, même en faveur des petits enfants... » *Moralia*, l. IV, c. III, P. L., t. LXXV, col. 63. On trouve des déclarations analogues chez Bède le Vénérable, affirmant qu'avant la circoncision, la purification du péché originel s'opérait *sola fide*. *In evangelium Lucae*, c. II, P. L., t. XCII, col. 337; *Homil.*, l. I, homil. x, P. L., t. XCIV, col. 54. Hugues de Saint-Victor donne, à cette théorie de la foi des parents justifiant les enfants sous la loi de nature, l'appui de son autorité, mais avec une nuance spéciale qu'on soulignera plus loin. A l'idée fondamentale de ce système, les théologiens ultérieurs ajoutent des notes particulières. Pour saint Bonaventure, *loc. cit.*, a. 2, q. 1, et Richard de Médiavilla, *ibid.*, a. 5, q. 1 et II, l'effet sanctifiant du remède est accordé aux enfants en vertu du mérite de *congruo* qui accompagne nécessairement l'acte de foi, même informe, des parents. Mais Suarez et généralement les thomistes font observer que le mérite, même de simple congruité, ne saurait être une explication suffisante de l'efficacité



infaillible du remède. Aussi saint Thomas, *In IV<sup>m</sup> Sent.*, dist. I, q. II, a. 6 (où il propose cette opinion comme probable, bien que, dans la *Somme théologique* et dans les *Questions disputées*, il semble préférer un autre sentiment), veut-il que la justification soit accordée par Dieu aux enfants, *quasi ex opere operato*, en raison de l'objet de la foi des parents, c'est à dire en vue de Notre-Seigneur Jésus-Christ, médiateur promis et annoncé. C'est par cette façon d'opérer la sanctification des enfants que le remède de nature aurait de l'analogie avec nos sacrements actuels. Cf. q. I, ad 2<sup>um</sup>. Cette première opinion de saint Thomas a fait école (Vasquez et Dominique Soto). Elle est aujourd'hui bien abandonnée. Elle a le grave défaut de supprimer au remède de la loi de nature tout élément sensible et, par là, de nier implicitement l'existence de *sacrements* préchrétiens, dans la loi de nature.

b. *Deuxième opinion* (Suarez, *op. cit.*, n. 5). — Suarez la qualifie de plus probable. Elle a obtenu la faveur des théologiens. « Il n'est pas probable, dit-on, qu'un acte purement intérieur de foi ait suffi à constituer le remède au péché originel. L'analogie de la Loi mosaïque et du Nouveau Testament suggère le sentiment contraire. Puis, n'est-il pas naturel que celui qui agit au nom ou en faveur d'un autre, manifeste son intention? De plus, la sanctification des enfants les agréait au corps mystique du Christ, l'Église, corps visible, et dans lequel, par conséquent, il semble convenable qu'on entre par un acte extérieur et sensible. Enfin il est inadmissible que l'acte par lequel, au nom des enfants, les parents rendaient à Dieu le culte dû, fût un acte simplement intérieur, le culte devant être, pour les enfants comme pour les parents, aussi bien extérieur qu'intérieur. » Chr. Pesch, *Prælectiones dogmaticæ*, t. VI, n. 48. Ce sont vraisemblablement ces raisons qui ont déterminé saint Thomas à modifier sa première opinion et à écrire dans la *Somme*, III<sup>e</sup>, q. LXI, a. 3, qu'« il fallait qu'avant l'arrivée du Christ, il y eût des signes visibles pour que les hommes témoignassent leur foi dans son avènement futur »; ou encore, dans le *De malo*, q. IV, a. 8, ad 12<sup>um</sup>, « que la foi des anciens, avec une certaine protestation de cette foi (*cum aliqua protestatione fidei*), assurait le salut des petits enfants. Sur la conciliation possible des deux opinions de saint Thomas, voir Th. Pègues, *Commentaire littéral*..., t. XVII, p. 382-385.

Cette opinion qui requiert un acte *extérieur* de protestation religieuse est enseignée par l'école thomiste en général et, en dehors d'elle, par Alexandre de Halès, Scot, Durand de Saint-Pourçain, Pierre de La Palud, Gabriel Biel et, plus près de nous, Suarez et de Lugo. Et, parce que ces auteurs considèrent le témoignage de foi fourni à Dieu par les anciens en vue de la sanctification de leurs enfants comme un signe sensible productif de la grâce, ils n'hésitent pas à lui reconnaître la qualité de sacrement. L'autorité des Pères qui affirment que la justification s'opère par la foi seule ne les embarrasse pas; ils expliquent que cette foi s'entend de la foi intérieure et extérieure, par opposition à la Loi.

c) *Détermination des éléments*. — Les théologiens vont plus loin encore et cherchent l'origine de la détermination des éléments de l'acte religieux constituant le remède de la loi de nature. — Deux opinions se font jour :

a. *Première opinion*. — Pressés par le désir de pousser jusqu'au bout l'analogie des sacrements anciens et nouveaux, Scot et son école, *In IV<sup>um</sup> Sent.*, dist. I, q. VI, VII, affirment que l'acte religieux destiné à servir de remède au péché originel a été déterminé expressément par Dieu dans ses éléments constitutifs et révélé aux hommes. Mais on ne trouve aucune trace

d'une telle détermination divine, ni dans l'Écriture, ni dans les traditions antiques. Or, le remède propre à l'état de la loi de nature a dû être appliqué aux filles chez les Juifs, et nous trouverions dans les traditions et les lois juives quelque indication relative à la forme déterminée dans laquelle Dieu l'aurait institué. De plus, la détermination trop précise du rite religieux aurait nui à la facilité de sa conservation. Enfin la foi requise alors pour le salut, foi simplement implicite au Messie futur, ne semblait pas demander une telle détermination. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, III<sup>e</sup>, q. LXI, a. 3.

b. *Deuxième opinion*. — « Le signe extérieur lui-même, par lequel devait s'exprimer la foi au Sauveur futur, ne fut pas déterminé d'institution divine : ce sont les hommes eux-mêmes qui, poussés par un instinct intérieur, déterminèrent le signe, l'acte, le rite, les éléments sensibles qui devaient leur servir à exprimer leur foi. » Gonet, *loc. cit.*, n. 65, s'appuyant sur l'autorité de saint Thomas, *Sum. theol.*, III<sup>e</sup>, q. LX, a. 5, ad 3<sup>um</sup>; I-II<sup>e</sup>, q. CIII, a. 1. Cf. Suarez, *loc. cit.*, n. 2. Gonet va même jusqu'à affirmer comme « très probable », que « chaque peuple, par le suffrage des citoyens, a déterminé en particulier la matière des sacrements et des sacrifices ». *Ibid.*, n. 66.

Une seule objection pourrait être faite à cette opinion; c'est qu'il serait ainsi, semble-t-il, plus facile de sauver les enfants dans l'état de la loi de nature que sous la loi chrétienne. Saint Thomas rejette cette conséquence, car le fait de la détermination du moyen de salut pour les enfants dans le baptême ne « rétrécit » pas la voie du salut, les éléments qui sont employés dans le baptême étant à la portée de tous. Cf. II<sup>e</sup>, q. LX, a. 5, ad 3<sup>um</sup>. Voir aussi Chr. Pesch, *op. cit.*, n. 52.

d) *Nécessité*. — C'est comme la conclusion de tout ce qui précède. Tous les théologiens, admettant l'existence du remède propre à l'état de la loi de nature, admettent également sa nécessité. Mais les divergences qui s'accusent entre eux, relativement à la nature du remède — acte de foi extérieur ou simplement intérieur, signe sensible, sacramental ou non sacramental, ou sentiment de l'âme — ont ici leur répercussion. La question agitée à propos de la nécessité du remède, ne concerne, en réalité, le remède que sous l'aspect du sacrement. Envisagée de la sorte, elle comporte des solutions différentes. Ainsi tous les théologiens partisans d'un acte de foi purement intérieur, bien qu'affirmant la nécessité du remède, nient la nécessité de l'acte extérieur et, partant, du sacrement. D'autres, Hugues de Saint-Victor principalement, tout en affirmant la nécessité du remède, confessent que le sacrement était laissa la dévotion des parents et ne s'imposait pas nécessairement.

Les thomistes affirment en général la nécessité du remède et du sacrement, entendant ici cette nécessité d'une nécessité non seulement de précepte, mais de moyen. Et Gonet donne de cette affirmation une raison originale : « Si la foi seule des parents, à l'exclusion du sacrement extérieur, avait été, sous la loi de nature, suffisante pour assurer le salut des petits enfants, elle aurait pu être appliquée aussi bien à ceux qui n'étaient pas encore nés qu'à ceux qui avaient déjà vu le jour. Donc, les enfants morts dans le sein de leur mère auraient par cette foi pu être justifiés, ce qui est inadmissible. » *Loc. cit.*, n. 70.

3. *Distinction descriptible et discutable*. — La question est celle-ci : le remède de l'état de la loi de nature pourrait-il avoir, même après Jésus-Christ, quelque efficacité pour ceux qui n'ont pas encore connaissance de la loi de l'Évangile?

a) *Comment la question peut-elle se poser?* — Si l'on considère *objectivement* la loi chrétienne, le baptême

seul peut, après le Christ, apporter le salut aux enfants. Cf. Joa., III, 5; Marc., xvi, 16. C'est la doctrine des Pères et des papes. Saint Thomas a bien résumé la pensée catholique en écrivant : « Il est évident qu'un petit enfant, mourant dans le désert, sans baptême, ne pourra obtenir le salut. » *Quodl.*, vi, a. 4; cf. *Sum. theol.*, III, q. lxxviii, a. 3. L'opinion de Cajétan n'est pas *ad rem*. Voir t. II, col. 1328. Elle implique, en effet, que les parents connaissent la loi du baptême. D'ailleurs, sans être directement reprouvée, l'opinion du cardinal dominicain fut écartée par ordre de Pie V.

La question de la valeur actuelle du remède propre à l'état de la loi de nature ne se pose donc pas au point de vue objectif. Mais les théologiens font observer que le caractère d'une loi, considérée *subjectivement*, c'est-à-dire par rapport à ceux que cette loi entend obliger, n'existe qu'à partir du moment où ils en ont pris une connaissance suffisante. Cf. Chr. Pesch, *Prælectiones*, t. v, n. 544. Autre chose, en effet, est la promulgation d'une loi, autre chose sa divulgation. Suarez, *De legibus*, l. X, c. iv, n. 25. Si la promulgation de la loi du baptême est faite, et très suffisamment, depuis la mort du Christ, sa divulgation s'accomplit tous les jours pour les individus pris séparément. Or l'obligation subjective dépend de cette divulgation. On peut donc se demander s'il n'a pas existé après le Christ, s'il n'existe pas encore de nos jours des régions où la divulgation de la loi du baptême est insuffisante, de façon à laisser encore quelque efficacité, en certains cas du moins, au remède propre à l'état de la loi de nature.

b) *Les solutions.* — Tout le monde est d'accord sur le principe suivant : « Le temps de l'obligation subjective du baptême marque la cessation de l'efficacité des anciens remèdes. » Saint Bernard établit nettement ce principe en répondant à une consultation d'Hugues de Saint-Victor : *Ex eo tempore tantum cuique cæpit antiqua observatio non valere, et non baptizatus quisque novi præcepti reus existere, ex quo præceptum ipsum inexcusabiliter ad ejus potuit pervenire notitiam.* *Epist. ad Hugonem*, c. II, P. L., t. CLXXXII, col. 1032. Ainsi l'obligation subjective de la loi du baptême ne s'impose aux individus (*cuique... quisque*) que dès l'instant où ils n'ont pu, sans faute de leur part, ignorer le précepte du Christ. Hugues de Saint-Victor développe la doctrine de saint Bernard. *De sacramentis*, l. III, part. VI, c. iv, P. L., t. CLXXVI, col. 450 sq. Cf. Alexandre de Halès, *Summa*, part. IV, q. viii, memb. 2, a. 3; S. Bonaventure, *In IV<sup>um</sup> Sent.*, dist. III, part. II. Saint Thomas lui-même, si affirmatif en ce qui concerne la nécessité du baptême, écrit dans le *Commentaire sur les Sentences*, l. IV, dist. III, a. 5, sol. 3 : « Après la passion (du Sauveur), le baptême devient obligatoire... pour tous ceux à qui cette institution peut être connue, *quantum ad omnes ad quos institutio potuit pervenire.* » Et il résout toutes les difficultés en rappelant qu'aucun précepte n'oblige avant sa divulgation, *nec præceptum obligat antequam sit divulgatum*. Et tous les théologiens sont d'accord sur ce point. De Augustinis résume la doctrine de principe d'un mot : le remède de l'état de la loi de nature a gardé son efficacité usque ad sufficientem promulgationem legis Christi. *De re sacramentali*, t. I, p. 33.

Mais, là où le désaccord commence, c'est sur la question de fait : le temps de l'obligation subjective du baptême est-il arrivé pour tous et pour chacun ? La toute hypothèse, il faut, avec Suarez, distinguer *promulgation et divulgation* et admettre, pour la suffisance de la divulgation, le moins en certaines régions, un temps plus ou moins long, des siècles peut-être, de sorte qu'en ces régions, pour les individus ignorants du baptême, le remède propre à l'état de la loi de

nature gardait son efficacité en vue de la sanctification des petits enfants. Peut-on dire qu'actuellement, il reste encore des peuples ou tout au moins des individus pour qui cette divulgation soit encore insuffisante ? Question purement de fait, et sur laquelle il n'est pas étonnant que les théologiens soient en désaccord.

a. *Première opinion : La divulgation de l'Évangile est partout et pour tous suffisante.* — Hugues de Saint-Victor, *loc. cit.*, dont on trouve un écho dans la formule trop absolue dont se sert Chr. Pesch, *op. cit.*, n. 417. Opinion qui se heurte aux faits les plus évidents. Les théologiens du Moyen Âge paraissent l'avoir unanimement adoptée, mais ils sont excusables, étant donnée l'insuffisance, à leur époque, des connaissances géographiques et ethnologiques.

b. *Deuxième opinion : La divulgation insuffisante qui existe en certaines régions et pour certains individus n'est plus, à l'heure actuelle, qu'une circonstance accidentelle*, laquelle excuse du péché les hommes qui, par ignorance, ne se soumettent pas à la loi du baptême, mais ne peut ni enlever au baptême sa nécessité, ni conserver au remède propre à l'état de la loi de nature son efficacité. C'est l'opinion de Suarez, *loc. cit.*, n. 25.

c. *Troisième opinion.* — Cette opinion part du principe incontesté que la loi divine positive n'oblige les individus que dans la mesure où elle est suffisamment connue d'eux. D'autre part, il semble contraire à la miséricorde de Dieu de laisser sans aucun remède toute une catégorie d'enfants pour qui le baptême est impossible. Perrone, *Prælectiones theologiae, De baptismo*, n. 135. Perrone conclut que « les infidèles négatifs, avant une promulgation suffisante de la loi évangélique, se trouvent exactement dans la même condition où se trouvaient, avant la venue du Christ, relativement au moyen de salut, toutes les nations, en ce qui concerne soit les adultes, soit les enfants. Outre *De baptismo*, cité, voir aussi *De virtutibus fidei, spei et caritatis*, n. 326-327. Inclinent vers cette opinion : Gousset, *Théologie dogmatique*, t. I, Paris, 1861, p. 551, n. 917; *Théologie morale*, t. I, Paris, 1861, p. 51, n. 122; *Justification de la théologie morale du bx A.-M. de Liguori*, Besançon, 1832, p. 212-213, note; Martinet, *Instit. theol.*, t. IV, Paris, 1859; *Theol. sacram.*, l. II, a. 4, § 3; *Theol. mor.*, t. I, p. 104-105; *De legibus*, l. I, a. 4, § 4; (card.) Fischer, *De salute infidelium*, Essen, 1886, p. 57. Tanquerey, qui avait jugé cette doctrine « plus conforme à la sagesse et à la miséricorde de Dieu » s'est rapproché, dans ses dernières éditions, de l'opinion de Suarez, qu'il qualifie d'opinion commune parmi les théologiens. Bien que Hurter, *Compendium theol.*, t. III, n. 970, note, et n. 1018, et surtout Dublanchy, *De axiomate : extra Ecclesiam nulla salus*, Bar-le-Duc, 1895, p. 201-205, aient adopté et même accentué l'opinion de Perrone, on ne saurait laisser croire qu'elle est l'opinion « des docteurs plus récents ». L'immense majorité des théologiens, même contemporains, suit ici Suarez.

c) *Critique.* — On trouvera dans Hugon, *Hors de l'Eglise, pas de salut*, p. 247-249, une critique fort dure de l'opinion de Perrone. Hugon se place, pour réfuter la thèse qu'il combat, sur le terrain dogmatique, invoquant la réprobation de l'opinion de Cajétan, l'autorité du concile de Milève (Carthage), de celui de Florence, du concile de Trente. Nous avons déjà dit que l'opinion de Cajétan n'est pas *ad rem*. Le concile de Milève (en réalité Carthage, 118) a défini la nécessité du baptême pour la vie éternelle; mais c'était contre les pélagiens, pour qui le baptême était une institution connue. Le concile de Florence, dans le décret *Pro iacobitis*, n'envisage pas le cas des infidèles négatifs. Sa déclaration vise le cas très spécial des enfants qui, *pouvant être baptisés*, sont renvoyés, pour la réception du baptême, selon différents usages reçus

chez les jacobites, à des époques plus ou moins éloignées de leur naissance. Voir Denz.-Bannw., n. 712. Quant à l'autorité du concile de Trente, elle est moins concluante encore. Le can. 4 de la session v reproduit textuellement le can. 2 du concile de Carthage. Quant au c. iv de la session suivante, sur la justification, Hurter y trouve, au contraire, un point d'appui pour son opinion. Le concile, en effet, après avoir parlé (c. iii) du fondement de la justification, expose (c. iv) la condition de la justification, translation de l'homme de l'état de péché, dans lequel il naît en tant que fils d'Adam, à l'état de grâce et d'adoption divine. *Quæ quidem translatio post evangelium promulgatum sine lavacro regenerationis aut ejus loco fieri non potest.* Denz.-Bannw., n. 796. Il ne serait donc pas très exact de dire que les Pères de Trente proclament sans distinction aucune la nécessité du sacrement : ils ont inséré, au contraire, dans leur déclaration dogmatique, une restriction significative : *post evangelium promulgatum.*

Toute la controverse roule donc, en définitive, autour d'une question de fait : l'Évangile doit-il être considéré aujourd'hui comme promulgué partout et pour tous les hommes? Question bien obscure, insoluble même, et dans laquelle il est difficile de prendre une position nette.

3° *Sous la Loi mosaïque.* — Après la promulgation de la loi de Moïse, les sacrements, au sens où ce mot est entendu avant Jésus-Christ, existaient à coup sûr. Il est très certain, en effet, que Dieu avait sanctionné des rites et des pratiques sacrées, concernant la sanctification légale des adorateurs du vrai Dieu. En premier lieu, la circoncision pour les garçons, le remède de nature pour les filles et les garçons avant le huitième jour consacraient à Dieu les nouveau-nés et les agréaient à la société religieuse. C'étaient les signes sanctificateurs répondant au baptême. D'autres pratiques avaient pour but de resserrer les liens du peuple élu avec Dieu : l'agneau pascal et les pains de propositions, qui préfiguraient l'eucharistie. Cf. Ex., xii, 24, 26, 43; Lev., xxiv, 9. D'autres pratiques et cérémonies avaient pour objet la purification légale et l'expiation du péché, et c'étaient bien là des sacrements préfiguratifs de la pénitence. Lev., xii-xvi; Num., xix, 1-22. Enfin, les rites par lesquels étaient consacrés les pontifes, les prêtres et les lévites, Ex., xxix, 29; Lev., viii, 2 sq.; xxi, 10, étaient les figures du sacrement de l'ordre. Ces rites et cérémonies étaient en nombre plus considérable que nos sacrements chrétiens, lesquels, *virtute majora, utilitate meliora, actu facilliora*, devaient être nécessairement *numero pauciora*. Saint Thomas fait observer qu'aucun rite de l'Ancien Testament ne préfigurait la confirmation, l'extrême-onction, le mariage. *Sum. theol.*, I-II<sup>æ</sup>, q. cii, a. 5, ad 3<sup>um</sup>.

Toutes ces argumentations n'apportent que des raisons de convenance, mais aucune preuve vraiment démonstrative. Aussi, tout en affirmant, comme vérité certaine, l'existence des sacrements de la loi mosaïque, on ne saurait, avec la même certitude, affirmer que telle ou telle cérémonie mérite, sans erreur possible, le nom de sacrement.

L'affirmation générale est, disons-nous, certaine. Parmi les théologiens, aucune note discordante, et la doctrine unanimement professée est exposée par saint Thomas, *Sum. theol.*, II<sup>æ</sup>, q. lxi, a. 3.

Sous son aspect général, cet enseignement est deduit de deux conciles : le concile de Florence, dans le décret *Pro Armenis*, enseigne que les sacrements de la Loi nouvelle « diffèrent beaucoup des sacrements de la Loi ancienne », Denz.-Bannw., n. 695; cf. décret *Pro jacobitis*, id., n. 711, 712; le concile de Trente prononce l'anathème contre « qui dirait que les sacrements de la Loi nouvelle ne diffèrent des sacrements

de l'ancienne Loi, qu'en raison des cérémonies différentes et des rites externes différents ». Sess. vii, can. 2. Denz.-Bannw., n. 845.

III. MODE D'ACTION DES SACREMENTS ANCIENS DANS LA SANTIFICATION DES ÂMES. — Par eux-mêmes, les sacrements en question ne pouvaient opérer qu'une sanctification légale. Toutefois, puisque leur existence est justifiée par la volonté salvifique de Dieu, il s'ensuit qu'ils doivent posséder aussi une action réelle dans la sanctification intérieure des âmes. Comment, n'étant que des figures des sacrements de la Loi nouvelle, pouvaient-ils cependant concourir à la sainteté qui est l'effet propre des sacrements chrétiens? Telle est la question agitée par les théologiens, question qui vaut aussi bien pour les sacrements de l'état de nature que pour les sacrements mosaïques. La réponse à cette question a déjà été fournie, en grande partie, à propos de la circoncision. Voir ce mot, t. II, col. 2526. Nous ne rappellerons donc ici qu'une doctrine très générale, commune à tous les sacrements anciens, quels qu'ils soient. Cette doctrine peut être condensée en trois points :

1° *Les sacrements anciens ne produisaient pas la grâce « ex opere operato ».* — Cette première affirmation vise quelques théologiens scotistes qui ont enseigné l'efficacité *ex opere operato* par rapport à la grâce elle-même, de la circoncision et du remède de nature. Il est impossible en effet d'éviter cette conclusion, si l'on considère attentivement les textes du décret *Pro Armenis* et le canon déjà cité du concile de Trente. « Les sacrements de l'ancienne Loi, dit le décret du concile de Florence, ne causaient pas la grâce; ils la préfiguraient seulement, comme devant être donnée par la passion du Christ; tandis que nos sacrements et contiennent la grâce et la confèrent à ceux qui les reçoivent dignement. » Denz.-Bannw., n. 695. Se fondant sur ce texte et considérant les erreurs protestantes, le concile de Trente anathématise quiconque affirme « que les sacrements de la Loi nouvelle ne diffèrent des sacrements de l'ancienne Loi, que parce que les cérémonies et les rites extérieurs sont différents ». Sess. vii, can. 2, *ibid.*, n. 845. Voir ci-dessus, col. 604. Les théologiens postérieurs au concile de Trente justifient cette conclusion théologique par les assertions réitérées de saint Paul touchant l'impossibilité d'une justification véritable par la Loi seule. Rom., iii, 20; Gal., ii, 16, 21; iii, 11; Heb., vii, 19, etc. Si les sacrements de la Loi ancienne avaient été de véritables causes instrumentales de la grâce, la Loi seule aurait suffi à justifier. De là cette expression de Paul, touchant ce que nous appelons les sacrements anciens, *ἡ νόμος, ἡν ἐπεσφίξετο σαρξ, infirma et carnalis*. Gal., iv, 9. De son enseignement formel, spécialement au sujet de la circoncision, qu'Abraham avait été justifié par la loi *avant* d'être circoncis, et que ce rite n'a été pour lui que « le sceau de la justice qu'il avait obtenue par la foi quand il était encore incircconcis ». Rom., iv, 11; cf. tout le début du c. iv, 1-10; I Cor., vii, 19; Gal., v, 6; vi, 15. On invoque aussi l'autorité des Pères, particulièrement de saint Augustin, *In ps. lxxviii*, v. 2; *Cont. Faustum*, l. xix, c. xiii, déjà cités. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, II<sup>æ</sup>, q. lxxii, a. 6; *In IV<sup>um</sup> Sent.*, dist. I, q. 1, a. 1, qu. 3, ad 5<sup>um</sup>.

2° *Aux adultes, les sacrements préchrétiens ne conféraient la grâce qu'ex opere operantis.* — Par leur nature même, ces sacrements étaient aptes à exciter dans l'âme des mouvements de foi, d'espérance, de contrition, de charité, et l'on peut croire que Dieu aidant les sujets bien disposés par une grâce actuelle spéciale destinée à amener ces mouvements intérieurs de l'âme à une perfection telle que l'infusion de la grâce sanctifiante dût nécessairement se produire.



Ainsi, indirectement, les sacrements anciens servaient à provoquer cette sanctification intérieure. On admet généralement que la contrition intérieure nécessaire à la justification devait être en ce cas la contrition parfaite; cf. Jean de Saint-Thomas, disp. XXIII, a. 3, n. 78. Certains théologiens cependant ont estimé qu'avec les sacrements anciens la contrition imparfaite pouvait suffire à la justification. Voir Salmanticensis, *De sacramentis in genere*, disp. III, n. 62; Suarez, *op. cit.*, disp. X, sect. 1, n. 18.

3° Enfin, aux enfants, la circoncision et le remède de nature apportant la grâce, non pas *ex opere operato*, ni *ex opere operantis* (les enfants étant incapables d'émettre un acte de foi ou de contrition), mais *par manière de condition*. Ces rites étaient, en effet, un signe de protestation de foi en un Messie futur, protestation de foi émise par la société religieuse à laquelle appartenaient ces enfants et qui était pour Dieu, au moment même où, par ces rites, la société religieuse se les agréait, l'occasion de justifier leurs âmes. Cf. S. Thomas, III<sup>e</sup>, q. LXX, a. 4. Ce mode d'action occasionnelle est dénommé par certains théologiens, « *ex opere operato* » passivé. Cf. S. Thomas, *loc. cit.*; Billuart, *De sacram. in communi*, dissert. III, a. 6; S. Alphonse de Liguori, *Theol. moralis*, I, VI, n. 3, 4. Voir ici Circoncision, t. II, col. 2526. De toute façon, il est impossible de dire que les sacrements préchrétiens recevaient de la passion du Christ, comme cause efficiente, leur efficacité par rapport à la grâce. Jean de Saint-Thomas, disp. XXIII, a. 3, n. 80. Au fond, ces explications sont simplement spéculations théologiques cherchant à rendre raison d'une vérité admise de tous. L'Église se contente d'affirmer que les sacrements anciens préfigurent, présignent les sacrements de la Loi nouvelle. « En dehors de cette affirmation assez vague, toute liberté existait chez les théologiens catholiques concernant le nombre des sacrements de l'ancienne Loi et la manière dont, par eux, l'homme recevait la grâce. » A. Michel, *Les décrets du concile de Trente*, Paris, 1938, p. 193.

S. Thomas, *Summa theologiae*, III<sup>e</sup>, q. LXXI, a. 2, et les commentateurs de cet article. Cf. q. LXX, a. 4. Parallelement les commentateurs du Maître des Sentences, I, IV, dist. I. Parmi les grands auteurs, on consultera avec profit : Suarez, *De sacramentis*, disp. IV; de Lugo, *ibid.*, disp. III, sect. II; Gonet, *Clypeus theologiae thomisticae*, *De sacramentis*, disp. II, a. 2; Drouin (dans le *Cursus theologiae* de Migne, t. XXI), *De sacramentis*, q. II, c. II; les Salmanticensis, *Cursus theologiae dogmaticae*, t. XVII, *De sacramentis in communi*, disp. III, dub. III; Jean de Saint-Thomas, *De sacramentis*, dans *Cursus theologicus*, t. IX, disp. XXIII, a. 3, dub. I et II; Vasquez, *In III<sup>m</sup> partem Summae*, S. Thomae, q. LXXI, a. 3, n. 35-45; Billuart, *De sacramentis*, diss. II, a. 2.

Parmi les modernes : Franzelin, *De sacramentis*, th. III; De Augustinis, *De re sacramentali*, t. I, th. II; Lahousse, *De sacramentis in genere*, p. 17; Van Noort, *Tractatus de sacramentis*, n. 145-147, 207; Chresch, *Praelectiones dogmaticae*, t. VI, tract. I, a. 4; Hugon, *Tractatus dogmatici*, t. III, Paris, 1931, *De sacramentis in communi*, q. I, a. 2 et 3; de Smet, *De sacramentis in genere, de baptismo et confirmatione*, I, I, appendix II; Fr.-J. Connell, *De sacramentis Ecclesiae*, Bruges, 1933, c. I, a. 3; Diekamp-Hoffmann, *Theologiae dogmaticae manuale*, t. IV, *De sacramentis in genere*, § 12.

A. MICHEL.

**SACREMENTS (SACRÉE CONGRÉGATION DES).** — I. Origine. II. Compétence. III. Organisation et fonctionnement.

I. ORIGINE. — A la différence d'autres organismes de la Curie romaine, qui comptent plusieurs siècles d'existence, la S. C. des Sacrements est un dicastère de création récente, il est né de la réforme opérée par Pie X dans le gouvernement central de l'Église en 1908. Avant cette date, les matières relatives à l'administration et à l'usage des sacrements étaient

réparties entre divers bureaux ou offices de la Curie. Ainsi, les dispenses d'empêchements de mariage ressortissaient à la Daterie, lorsqu'elles donnaient lieu à la perception d'une taxe, et à la S. Pénitencerie lorsqu'elles étaient accordées gratuitement. La *sanatio in radice* était réservée au Saint-Office. Les autres affaires concernant le mariage ou les six sacrements étaient partagées entre la S. C. du Concile, celle des Evêques et Réguliers, et aussi la Propagande pour les territoires soumis à sa juridiction.

C'est pour remédier aux inconvénients d'une telle dispersion, que Pie X concentra entre les mains des cardinaux qui formèrent la nouvelle Congrégation, toutes les questions concernant la discipline des sacrements : ce fut le troisième dicastère énuméré dans la bulle *Sapientis consilio*; il portait le titre de *Congregatio de disciplina sacramentorum*. « A cette Sacrée Congrégation, disait la bulle, est réservée toute la législation concernant la discipline des sept sacrements, sauf le droit du Saint-Office (sur certains points qui touchent à la foi ou au dogme) et la compétence de la Congrégation des Rites relativement aux cérémonies à observer dans la confection, l'administration et la réception des sacrements. » *Sapientis consilio*, 29 juin 1908, c. I, § 3, n. 1, *Acta apost. Sedis*, t. I, p. 7 sq. Le 29 septembre de la même année, un nouveau document, *Ordo servandus*, venait compléter la bulle et édictait des règles générales (*normae communes*) et des normes particulières (*normae peculiares*) pour tous et chacun des dicastères de la Curie romaine. Cf. *Acta apost. Sedis*, t. I, p. 36. Ces deux documents demeurent aujourd'hui encore la loi de la Congrégation; le Code publié par Benoît XV en 1917 s'y réfère expressément ou même en reproduit les termes, can. 249. Et c'est là toute l'histoire de cette Congrégation qui n'a pas changé de nom et continue de fonctionner avec son organisation originelle; nous n'aurons à signaler qu'une seule décision de l'autorité suprême au sujet de sa compétence. Cf. *Acta apost. Sedis*, t. XV, 1923, p. 39. Elle reste aussi un des dicastères les plus chargés de la Curie, par le nombre des affaires qui lui sont dévolues.

II. COMPÉTENCE. — Avant la réforme de Pie X en 1908, la compétence des divers organismes de la Curie romaine était « cumulative », en ce sens que plusieurs dicastères avaient la faculté de résoudre les mêmes doutes, trancher les mêmes difficultés ou accorder les mêmes grâces; ce qui n'était pas sans inconvénients pour le bon ordre et la régularité de l'expédition des affaires. Depuis la bulle *Sapientis consilio*, comme aussi selon le droit du Code (encore que celui-ci n'énonce nulle part le principe en termes exprès), la compétence de chacune des Congrégations romaines est devenue « privative », c'est-à-dire exclusive dans le domaine qui lui est assigné. C'est pourquoi les recours ou suppliques doivent être adressés aux dicastères compétents; et ceux-ci ont l'obligation, avant tout examen de la question proposée, de s'assurer que l'affaire est bien de leur ressort, sinon, ils doivent la renvoyer à l'organisme compétent. En cas de doute ou de conflit de juridiction, le Code a prévu la constitution d'un comité spécial de cardinaux, désignés par le pape, dans chaque cas, pour trancher le différend.

Le titre même que Pie X avait donné à la Congrégation qu'il venait de créer indiquait assez les limites dans lesquelles il entendait restreindre sa compétence. Elle n'aurait à s'occuper des sacrements que sous l'aspect disciplinaire (*De disciplina sacramentorum*), et le Code, en lui conservant son nom, n'a pas modifié sensiblement ses attributions.

Sont donc exclues de la compétence de notre dicastère : 1° Toutes les questions dogmatiques qui touchent de loin ou de près à la doctrine, par exemple les

conditions d'existence ou de validité des sacrements, ce sont affaires réservées au Saint-Office. Can. 247. C'est encore du Saint-Office que relèvent, parce que la foi y est intéressée, certains points de discipline sacramentaire particulièrement importants ou délicats, tels que l'usage du privilège paulin, la dispense des empêchements de religion mixte et de disparité de culte et toutes les questions connexes; de même, tout ce qui se rapporte au jeûne eucharistique pour les prêtres qui veulent célébrer. S'il s'agit de dispense du jeûne en vue de la seule communion (qu'il s'agisse de prêtres ou de laïques), la S. C. des Sacrements reste compétente.

2<sup>o</sup> Tout ce qui, en dehors de la discipline proprement dite, a trait aux cérémonies ou rites non essentiels, dans la confection, l'administration ou la réception des sacrements est du ressort exclusif de la Congrégation des Rites.

3<sup>o</sup> Enfin, toute question, même concernant la discipline des sacrements, qui demanderait à être traitée au contentieux, avec les formes judiciaires, parce que des intérêts graves ou contraires sont en jeu, devra être renvoyée à la Rote romaine ou à un autre tribunal; les Congrégations en effet ne traitent les affaires qu'en forme administrative.

La S. C. des Sacrements se réserve cependant exclusivement la connaissance des affaires de mariage non consommé et de toutes les questions connexes en vue de la dispense; dans ce cas, la procédure se réduit à une enquête menée, au nom de la Congrégation, par le tribunal diocésain, en vue d'établir de façon indubitable le fait de la non-consummation et de rechercher s'il existe des motifs d'accorder la dispense. Voir PROCÈS ECCLESIASTIQUES, t. xii, col. 637-638. Le canon 249, § 3 prévoit néanmoins que, même dans ce cas, la Congrégation des Sacrements peut, si elle le juge expédient, renvoyer l'affaire à la Rote romaine. Quant aux questions qui ont pour objet la validité du mariage, elles peuvent être soumises à la Congrégation des Sacrements; mais, si le cas se révèle épineux et réclame un examen plus approfondi ou une discussion plus serrée, elle pourra le renvoyer à un tribunal compétent. Il en faut dire autant des affaires concernant la validité de l'ordination ou les obligations attachées à la réception des ordres majeurs; bien que la Congrégation ait le droit, reconnu par le Code (can. 249, § 3), d'examiner la question et de la traiter en forme administrative, elle peut aussi la renvoyer à un tribunal pour la faire traiter au contentieux. Et ainsi de suite pour les autres sacrements.

4<sup>o</sup> Il faut encore exclure de la compétence de la Congrégation des Sacrements certaines concessions ayant pourtant un caractère disciplinaire, lorsque les bénéficiaires sont des *irregulares*. C'est ainsi qu'une commission cardinale spéciale, réunie le 24 mars 1919, a décidé que les dispenses d'âge, d'irrégularités, d'études ou autres conditions requises pour l'entrée dans les ordres sacrés, de même que la levée d'irrégularités provenant d'une maladie ou d'un autre empêchement physique ou moral qui serait un obstacle à la célébration de la messe, devraient, s'il s'agit d'un membre d'une société religieuse, être demandées à la S. C. des Religieux. Cf. *Acta apost. Sedis*, t. xi, 1919, p. 251. En revanche, une autre commission spéciale, dans les séances des 14 et 17 novembre 1922, a précisé que c'est à la Congrégation des Sacrements qu'est réservé l'examen des questions concernant la validité des ordinations et les obligations attachées à la réception des ordres majeurs, même si les sujets en cause sont des religieux. *Acta apost. Sedis*, t. xv, 1922, p. 39.

5<sup>o</sup> Notons encore que la Pénitencierie, dépouillée par Pie X de toutes ses attributions de loi externe

(en particulier du droit de dispenser des empêchements de mariages sollicités *in forma pauperum*), conserve tous ses pouvoirs dans les affaires qui intéressent le for interne, soit sacramentel, soit extra-sacramentel; on continuera donc de s'adresser à elle, en matière matrimoniale, pour tous les empêchements occultes. En revanche, les droits que possédait autrefois la Propagande en matière de discipline sacramentaire sur tous les territoires soumis à sa juridiction rentrent aujourd'hui dans le domaine de la Congrégation des Sacrements. Can. 252, § 4.

6<sup>o</sup> Enfin, cette même Congrégation est incompétente dans les affaires qui n'intéressent qu'indirectement la discipline sacramentaire ou n'ont qu'un lien *loaque* avec elle; telles sont les questions d'honoraires de messes et de leur réduction, de droits d'étole, etc., qui ressortissent à la Congrégation du Concile.

Les *norme peculiare* (29 septembre 1908) ont pris la peine de définir d'une façon positive et précise les attributions de la nouvelle Congrégation, spécialement en matière eucharistique, *ad omnem tollendam ambiguitatem*. Ces pouvoirs, que le Code n'a pas modifiés, concernent : la conservation de la sainte eucharistie dans les églises ou chapelles auxquelles le droit commun ne reconnaît pas cette faculté; la célébration de la messe dans les oratoires privés, ainsi que tous les privilèges qui s'y rapportent, y compris la charge de veiller à la décence de ces oratoires; l'érection d'autels en plein air pour y célébrer la messe; la célébration des saints mystères en dehors des heures canoniques, cf. can. 821; la permission de dire la messe basse le jeudi saint, ou dans la nuit de Noël en dehors des cas prévus par le canon 821; le privilège pour le prêtre qui célèbre ou porte le Saint-Sacrement de se préserver du froid ou de masquer sa calvitie par l'usage d'une perruque ou d'une calotte; la permission pour les prêtres aveugles ou presque aveugles, comme aussi pour les vieillards et les malades, de célébrer en disant seulement les messes votives de la Sainte-Vierge ou des défunts; la célébration de la messe en mer sur un navire; la consécration des évêques en dehors des jours prévus par le Pontifical romain; les ordinations *extra tempora*; l'exemption du jeûne eucharistique pour les fidèles et les religieux qui ne sont pas prêtres.

Si l'on ajoute à ces sortes d'affaires la série des questions souvent épineuses et délicates qui se rapportent aux autres sacrements, spécialement au mariage et à l'ordination : dispenses d'empêchements ou d'irrégularités, *sanatio in radice*, revalidation, dispenses *super rato et non consummato*, examen des cas de nullité de mariage ou d'ordination qui ne ressortissent pas aux tribunaux, légitimation des enfants, etc., on aura une idée de l'importance de ce dicastère et de la lourde besogne dont il a la charge. Cette importance ressortira davantage encore de l'étude de son organisation et de son fonctionnement.

III. ORGANISATION ET FONCTIONNEMENT. — 1<sup>re</sup> *Composition*. — A l'instar des autres Congrégations, le dicastère chargé de la discipline des sacrements est essentiellement formé d'un certain nombre de cardinaux, désignés par le pape, et dont le premier a le titre de *préfet*. La réforme de 1908 assignait neuf cardinaux à la nouvelle Congrégation, mais ce nombre peut être dépassé.

Le préfet a pour coadjuteurs immédiats tout d'abord le secrétaire, toujours prélat, souvent évêque ou archevêque, véritable chef de service et cheville ouvrière du dicastère. Au dessous de lui, et toujours au rang des officiers majeurs, il faut compter les sous-secrétaires; les *norme* de 1908, c. viii, art. 3, n. 4, en prévoit deux; mais, un pour chaque section ou bureau de cette Congrégation (la plupart des autres dicastères n'en ont qu'un); il arrive cependant qu'en

fait, il ne s'en trouve qu'un seul en exercice, au moins momentanément. La réunion du prélat secrétaire et des sous-secrétaires avec le préfet forme une assemblée non plénière qu'on appelle en italien *congresso*.

Le dicastère compte en outre un certain nombre de fonctionnaires subalternes (*administri minores*) aux noms variés : adjuteurs, protocolistes, archivistes, écrivains, trésorier, distributeurs, sans parler des employés de rang inférieur tels que les portiers et appariteurs.

Le personnel de la Congrégation se complète encore de quelques consultants, théologiens ou canonistes de renom, choisis dans le clergé séculier ou régulier, chargés d'étudier les dossiers des causes que leur confie le secrétariat, aux fins de donner sur le cas proposé un *votum*, ou avis motivé en droit et en fait.

2<sup>e</sup> Les trois sections. — Les affaires qui ressortissent à la Congrégation des Sacrements sont réparties entre trois sections ou bureaux, ayant chacun à leur tête un sous-secrétaire. Deux de ces bureaux sont chargés uniquement des questions matrimoniales. Le premier a dans ses attributions tout ce qui concerne les dispenses d'empêchements au for externe : il concentre entre ses mains le travail autrefois réparti entre la Daterie, la Propagande, les Affaires ecclésiastiques extraordinaires et même la Pénitencerie; sa besogne étant de beaucoup la plus lourde, il a son registre ou protocole à part et occupe un nombre d'employés égal à celui des deux autres bureaux réunis.

Le deuxième bureau examine les autres demandes relatives au mariage, à savoir : les cas de nullité, lorsque ceux-ci n'exigent pas une procédure strictement judiciaire; les dispenses de mariage non consommé; la revalidation radicale d'un mariage invalide ou *sanatio in radice*; la légitimation des enfants.

Quant à la troisième section, elle a dans ses attributions toutes les affaires concernant la discipline des six autres sacrements : permission d'ondoiement, pouvoir de confirmer accordé à de simples prêtres et les très nombreuses questions qui touchent à la discipline eucharistique.

C'est ce même bureau qui examine aussi les cas où la validité de l'ordination est mise en cause, les questions d'existence ou d'extinction des obligations attachées aux ordres majeurs, les dispenses d'irrégularités pour les ordres reçus ou à recevoir, etc.

3<sup>e</sup> Procédure. — Toute affaire introduite à la Congrégation des Sacrements est immédiatement inscrite avec un numéro d'ordre sur le répertoire ou protocole destiné à cet effet. Ce protocole est double : l'un est entièrement réservé aux affaires qui intéressent le premier bureau; sur le second sont consignées les causes à tréiter par les deux autres sections.

La procédure suivie dans l'examen et la solution des questions est différente selon l'importance et la difficulté de ces mêmes questions. Le règlement spécial (*normæ peculiares*) a pris soin de déterminer les affaires que le *congresso* peut terminer seul, celles qu'il doit préparer, avec le concours des consultants, pour être proposées à la délibération des cardinaux, et enfin celles qui peuvent être expédiées par le secrétaire ou les sous-secrétaires.

1. Parmi les causes réservées au jugement de la Congrégation plénière, signalons en particulier : les cas de nullité de mariage (pourvu qu'ils ne présentent rien de contentieux), les *sanationes in radice*, la séparation non pacifique des époux et tous les cas de légitimation des enfants ou de dispenses d'empêchements qui présentent de sérieuses difficultés. C'est encore l'assemblée plénière des cardinaux qui examinera les cas de non-consommation et donnera son avis au pape, afin que celui-ci accorde ou refuse la dispense. Et, comme la Congrégation est, en même temps qu'un organe administratif, une chambre de consultation,

il lui appartient à elle seule de prendre des décisions de principe, de trancher des questions de fait ou de résoudre des doutes de droit concernant la discipline des sacrements, chaque fois que la jurisprudence ne fournira pas une solution claire et obvie.

Pour les sacrements autres que le mariage, la procédure est la même : on réserve à la Congrégation plénière les questions de discipline les plus épineuses dont la solution ne se trouve pas dans les cas tranchés antérieurement; on lui transmet également les demandes de faveurs extraordinaires et les dispenses qui sortent du commun. Le règlement spécial cite nommément : les cas les plus graves et les plus difficiles de dispense d'irrégularités, lorsque la concession pourrait tourner au déshonneur du clergé; toutes les causes concernant la validité de l'ordination ou l'annulation des obligations qu'elle impose, pourvu que l'on ne sorte pas de la « ligne disciplinaire ». Enfin la même assemblée plénière aura encore à trancher les questions de droit qui pourraient être soulevées à propos du lieu, du temps et des conditions du saint sacrifice, du binage, de la sainte réserve et de certaines dispenses extraordinaires pour l'administration ou la réception des autres sacrements.

2. Pratiquement, c'est le *congresso* qui fait le départ entre les affaires qui doivent passer à la Congrégation plénière et celles qu'il peut traiter lui-même. Il prépare les premières, les éclaire dans la mesure du possible, soit par des enquêtes, soit par l'avis des consultants, et il retient au passage toutes celles qui ne dépassent pas ses pouvoirs. Ces pouvoirs, le cardinal-préfet et le prélat-secrétaire les exercent au nom de la Congrégation, en vertu des facultés accordées par le pape et selon la pratique habituelle du dicastère. Normalement et dans les cas ordinaires, c'est le *congresso* qui accorde toutes dispenses d'âge et de titre canonique d'ordination pour les clercs séculiers, les dispenses de jeûne eucharistique, les permissions d'oratoire privé et de la sainte réserve.

3. Pour les dispenses matrimoniales inscrites au protocole du premier bureau, la procédure est moins solennelle encore, hormis les cas que le préfet ou le secrétaire se seraient réservés, ainsi qu'ils en ont le droit. Le règlement spécial de 1908 avait déjà divisé les empêchements de mariage en deux catégories, ceux de degré mineur au nombre de quatre, et ceux de degré majeur au nombre de trois. Le Code a porté le chiffre des empêchements mineurs à cinq et a déclaré que tous les autres sont majeurs. Can. 1042.

Le premier intérêt qu'offre cette distinction c'est que toutes les dispenses d'empêchements mineurs ne peuvent être invalidées par aucun vice d'obréption ou de subreption, can. 1054; elles sont censées être accordées par le souverain pontife de son propre mouvement, pour des motifs raisonnables et parfaitement connus de lui; ce n'est là évidemment qu'une fiction de droit. Dans la pratique, la procédure est beaucoup plus simple, attendu que ces sortes de dispenses peuvent, dans les cas normaux, être accordées par le sous-secrétaire du premier bureau ou par son auditeur. Ils signent alors le document de grâce, aux lieu et place des supérieurs, par l'apposition des initiales de leurs nom et prénom. Dans les cas douteux, le sous-secrétaire informe le secrétaire ou le préfet; celui-ci saisit de la question le *congresso* ou la Congrégation, ou même, si la cause l'exige, en informe le souverain pontife.

Les dispenses d'empêchements majeurs relèvent normalement du préfet ou du secrétaire de la Congrégation, à moins que ceux-ci, légitimement empêchés, n'aient, avec les restrictions ou précautions qui s'imposent, chargé le sous-secrétaire d'accorder la faveur à leur place.



C'est le sous-secrétaire de chaque bureau qui détermine si la dispense doit être délivrée gratuitement ou non et, dans ce dernier cas, quelle taxe il y aura à payer. Après quoi, il ne reste plus qu'à remettre supplique et réponse aux écrivains, qui rédigeront le document de grâce en vue de l'expédition.

4<sup>e</sup> *Expédition.* — Les dispenses ou faveurs accordées par la Congrégation des Sacrements sont expédiées ordinairement en forme de rescrit, plus rarement en forme de bref.

1. S'il s'agit d'empêchements de mariage (premier bureau), le bref est une exception; il n'est de rigueur que si l'empêchement levé, étant de nature honnête, est de ceux qui sont soumis à une taxe élevée. Dans ce cas le bref est rédigé par les soins du secrétariat de la Congrégation des Sacrements, et non par la Secrétairerie d'État. Toutes les autres dispenses d'empêchements sont expédiées en forme de rescrit.

2. En dehors des empêchements de mariage, il est des grâces ou dispenses qui, de plein droit, sont accordées par bref; mais alors la rédaction en est réservée à la Chancellerie des Brefs (troisième section de la Secrétairerie d'État). Rentrent dans cette catégorie: les indults portant concession de chapelle privée ou permission *perpetuelle* de conserver la sainte eucharistie dans les églises ou oratoires qui n'ont pas cette faculté de par le droit commun. Dans ces cas, c'est le secrétariat de la Congrégation des Sacrements qui transmet à la Chancellerie des Brefs tous les documents nécessaires à la rédaction du document, lequel sera expédié au requérant par les soins de la Secrétairerie d'État.

L'autorisation de conserver la sainte réserve, si elle n'est que temporaire, est donnée seulement par rescrit. C'est aussi sous cette forme, moins solennelle et moins coûteuse, que la S. C. des Sacrements accorde à certaines personnes particulièrement dignes de sollicitude (prêtres, vieillards, malades), certaines faveurs comme l'oratoire privé ou la dispense du jeûne eucharistique en vue de la communion; la taxe afférente au rescrit est souvent réduite de moitié, parfois totalement supprimée.

Pour se rendre compte du soin jaloux avec lequel la dite Congrégation veille sur la discipline des sacrements, du mariage en particulier, il n'est besoin que de lire les documents aussi fréquents que volumineux qu'elle a publiés en ces dernières années. Bien que le Code contienne des normes détaillées sur la manière de traiter les causes matrimoniales (can. 1960-1992), la même Congrégation a édité, le 7 mai 1923, un décret très précis sur la procédure à suivre dans les causes *super matrimonio rato et non consummato*. *Acta apost. Sedis*, t. xv, 1923, p. 388-391. Une instruction du 27 mars 1929 a complété ce décret en donnant aux officialités les règles à suivre pour empêcher les substitutions frauduleuses de personnes dans l'examen médical. *Acta apost. Sedis*, t. xxi, 1929, p. 490. La même année, une autre instruction (23 décembre 1929) a fixé la compétence du juge du quasi-domicile en ces sortes de causes. *Acta apost. Sedis*, t. xxii, 1930, p. 168.

Le 1<sup>er</sup> juillet 1932, un nouveau document enjoignant aux Ordinaires des lieux de faire à la S. Congrégation un rapport annuel et détaillé sur les causes matrimoniales traitées dans les tribunaux diocésains, afin de prévenir tout abus en la matière. *Acta apost. Sedis*, t. xxiv, 1932, p. 272. Une récente instruction du 15 août 1936 détaillait de façon très précise la manière de traiter les causes de nullité de mariage et rappelait, en les publiant de nouveau, les trois documents précédents sur le même sujet. *Acta apost. Sedis*, t. xxviii, 1936, p. 313 sq., p. 362, 365, 368. Enfin, une lettre adressée à tous les archevêques, évêques et Ordinaires des lieux, rappelait à ceux-ci le rôle exact du défenseur

du lien dans les causes *super matrimonio rato*, et la manière de le bien remplir. Cette instruction, datée du 5 janvier 1937, n'a pas été publiée dans le recueil officiel des actes du Saint-Siège (protocol., n. 163-37); cf. *Periodica*, t. xxvi, p. 343.

Outre le *Code* et les *Acta apostolicae Sedis*, on consultera utilement: Capello, *De Curia romana*, t. 1, Rome, 1911; Ojetti, *De Curia romana*, Rome, 1910; Leitner, *De Curia romana*, Ratisbonne, 1909; Minin, *De Curia romana*, Louvain, 1912; Simier, *La Curie romaine, Notes historiques et canoniques*, Paris, 1909; V. Martin, *Les Congrégations romaines*, Paris, 1930; G. Jacquemet, *Tu es Petrus*, Paris, 1934; Maroto, *Institutiones juris canonici*, t. II, Madrid, 1919; Wernz-Vidal, *Jus canonium*, t. II, Rome, 1923; Fournier, *La réforme de la Curie romaine*, dans le *Canoniste contemporain*, 1909, p. 321-328. Les récents commentateurs du Code: Toso, Cocchi, Vermeersch-Greusen, etc.

A. BRIDE.

**SACRIFICE.** — Ce mot, dérivé de *sacrificium*, *sacrum facere*, évoque littéralement l'idée d'action sacrée par excellence, que l'on fait sur des biens sensibles, en vue de les mettre à part, de les réserver symboliquement à Dieu, pour les lui offrir et les lui transférer en signe de la dépendance que l'on a son égard et du respect unique qu'on lui doit. Pour dégager l'idée générale du sacrifice et de sa réalisation dans l'économie religieuse actuelle, on étudiera successivement: I. La réalité des sacrifices dans l'histoire. II. La notion, l'origine et le but du sacrifice (col. 671). III. La classification des sacrifices (col. 682). IV. L'obligation morale et religieuse des sacrifices (col. 686). V. La valeur respective des différents sacrifices. (col. 687).

I. LA RÉALITÉ DES SACRIFICES DANS L'HISTOIRE. — I. *RELIGIONS NON RÉVÉLÉES.* — Le sacrifice apparaît à tous les degrés de la religion et dans presque toutes les religions de la terre, à côté de la prière, comme une expression sensible, sociale, ordinairement collective de la religion. Seuls, le bouddhisme à ses origines, l'Islam, le moderne judaïsme et le protestantisme n'ont pas de culte sacrificiel.

L'acte ou geste extérieur, significatif d'hommage à la divinité, consiste en ce que des choses inanimées, aliments, boissons et autres choses utiles à l'homme, sont retirées de l'usage profane et placées sur l'autel pour y être offertes, soit en libation, soit en holocauste, et aussi en ce que des êtres animés, animaux et hommes, sont consacrés à la divinité: leur chair offerte est ou bien brûlée, ou consommée en partie par les fidèles.

L'histoire des religions et l'ethnologie laissent planer le mystère aussi bien sur les premiers rites sacrificiels que sur la forme primitive de la religion dont ils sont l'expression. Aussi peut-on appliquer au sacrifice ce que H. de Lubac dit de la religion: « Quelles que soient les inductions et les hypothèses qu'il est possible de faire, le problème des origines absolues est donc ici insoluble. De la plus ancienne couche humaine qu'il nous soit donné d'atteindre ou de reconstituer par l'ethnologie, nous ne pourrions jamais dire qu'elle équivalait à l'humanité primitive et, pareillement, les plus anciens témoignages préhistoriques, où nous puissions saisir avec quelque certitude les traces de l'activité psychique des anciens hommes, laisseront toujours derrière eux un immense passé ténébreux. » *Essai d'une somme catholique contre les Sans-Dieu*, p. 237. Cette réserve faite, il reste que, par l'application prudente de la méthode historico-culturelle à l'étude des religions (Graebner, Schmidt, Koppers, Schebesta, Goldenweiser, Montandon), on peut, avec quelque vraisemblance, établir approximativement les phases principales du développement des rites sacrificiels à partir des cultures les plus archaïques jusqu'à nos plus évoluées.

Nous résumons ici les conclusions de W. Schmidt,

*Der Ursprung der Gottesidee*, t. VI, 1935. Voir aussi du même : *Origine et évolution de la religion*, 1931 ; et d'autre part *Précis de sociologie*, par A. Lemonnyer. O. P., J. Tonneau, O. P. et R. Troude, 1935.

1° *Civilisations primitives*. — Dans ces civilisations, il y a de vrais sacrifices : ce sont les sacrifices de prémices : ils ont pour matière quelqu'un des produits naturels de la cueillette ou de la chasse ; ils revêtent deux aspects : ainsi comportent-ils tout à la fois un don, un tribut que l'on offre à un autre et, par le fait, un renoncement que l'on s'impose en opérant un prélèvement sur des produits utiles. C'est au grand Dieu, à l'Être suprême, qu'est faite cette offrande dans le but d'exprimer qu'il est le créateur et le dispensateur, non seulement de la vie à ses origines, mais des moyens aussi (végétaux et animaux) de l'entretenir, et qu'il nous permet d'en user, non d'une façon quelconque, mais avec mesure et après que nous avons reconnu son domaine. Aussi, pour traduire extérieurement la reconnaissance de ce domaine, doit-on, préalablement à tout usage, prélever une petite part pour l'offrir. La petitesse de cette part indique bien qu'il ne s'agit pas d'enrichir l'Être suprême, de le nourrir, car il est le maître, riche et possesseur de tout. Mais la petite part prélevée a la valeur particulière d'un rite, riche en signification symbolique : il traduit le sentiment religieux de dépendance d'une façon spontanée et oblique, pour des hommes près de la nature et qui n'ont rien de plus précieux que le produit de leur cueillette ou de leur chasse. Cf. W. Schmidt, *Notions générales sur le sacrifice...*, dans *Semaine d'ethnologie religieuse*, III<sup>e</sup> sess., Tilbourg, 1922.

Dans les civilisations des pasteurs nomades où la civilisation primitive s'est le mieux conservée, on retrouvera le sacrifice des prémices pour honorer le Dieu du ciel.

Dans la civilisation féminine de la petite culture horticole, apparaît le culte de la Terre-Mère : on offre à celle-ci le sacrifice végétal de prémices. La force vitale, dont le sang est le siège, commence à être utilisée pour des rites magiques de fécondité. Bientôt apparaît, dans ce contexte magique, le sacrifice sanglant.

Dans la civilisation de la grande chasse, l'idée totémiste exerce sur la religion une action de matérialisation et de dépression. Ainsi le sacrifice languit, étouffé qu'il est par le développement énorme des rites magiques.

La civilisation des pasteurs nomades est celle qui garde le mieux la tradition des cultures les plus archaïques. On y offre au grand Dieu du ciel comme sacrifice de prémices le premier lait des animaux. Plus tard, apparaît, selon l'esprit particulier de cette civilisation, le sacrifice sanglant, immolation des premiers-nés des animaux, puis la circoncision, sorte d'offrande des prémices de la vie sexuelle.

2° *Dans les civilisations secondaires et tertiaires à dominante pastorale*. — On voit s'organiser peu à peu les grands panthéons polythéistes et le culte prendre un développement considérable. Des temples s'édifient, des collèges sacerdotaux se constituent et se hiérarchisent, les rituels se compliquent et fixent les cérémonies culturelles, quotidiennes ou périodiques. Les sacrifices se différencient. Le sacrifice sanglant devient l'une des caractéristiques de ces grandes religions polythéistes ; le sacrifice animal des prémices apparaît dans la civilisation des nomades, va s'étendre aux premiers-nés de l'homme. On croira devoir sacrifier ceux-ci comme des prémices des hommes. Une autre cause des sacrifices humains, c'est l'esclavage. Les esclaves doivent suivre leurs maîtres dans l'autre vie pour les servir. En de grandes circonstances, victoires ou malheurs, on sacrifie aussi des hommes pour rendre l'Être ou l'apaiser, à l'ère des dieux, la

où l'on mangera la chair humaine, on croira offrir aux dieux l'aliment le plus précieux, en leur offrant cette chair. Enfin, le sacrifice pour le péché prend dans ces civilisations un développement considérable.

3° *Dans les grandes religions historiques*. — En Chine, le taoïsme et le confucianisme ; dans l'Inde, le brahmanisme et le bouddhisme ; en Arabie, l'islamisme ; en Palestine, le judaïsme et le christianisme. On se contentera de signaler ici particulièrement l'importance pratique et théorique du sacrifice d'une part dans le brahmanisme, d'autre part dans les religions sémites au milieu desquelles est éclose l'Ancien Testament.

1. *Le védisme ou ancien brahmanisme*. — Il possède un rituel sacrificiel très compliqué. La vertu du sacrifice est telle qu'elle domine les dieux eux-mêmes. « Nulle part ailleurs, le sacrifice ne s'est élevé théoriquement à pareille hauteur. Le sacrifice est tout : de lui sont sortis et le monde et les dieux et c'est par lui qu'ils subsistent. Sans doute, il est offrande aux dieux et aux esprits, mais il est et le reste le moyen de gouverner les dieux mêmes et de les conduire. » A. Loisy, *Essai historique sur le sacrifice*, p. 490. Les brahmanes ont spéculé sur le sacrifice, spécialement sur son but et sur son efficacité.

2. *Les religions orientales* (cf. M. J. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*). — a) *Chez les Assyro-Babyloniens et les Phéniciens*. — « On ne peut nier que l'une des idées les plus anciennes qui ont présidé à l'institution religieuse des sacrifices, c'est l'idée d'un don et d'un don qui est fait pour conquérir la faveur d'un dieu... Chez les Assyro-Babyloniens, le sacrifice est un don, un présent, et l'une des expressions les plus courantes des tablettes rituelles est la suivante : devant telle ou telle divinité, tu feras un présent. » A. Vincent, *La religion des judéo-araméens d'Éléphantine*, Paris, 1937, p. 182.

S'il est un don, le sacrifice est aussi une nourriture et ce fait entraîne souvent une immolation. Chez les Chaldéens, il est avant tout un repas offert aux dieux. De même, pour les Israélites, comme pour les autres sémites, l'offrande se manifeste sous la forme d'un don alimentaire. Ainsi, le sacrifice sera-t-il appelé parfois « la nourriture de Dieu » et l'autel, « la table de Jahvé ». Lev., xxi, 6, 8, 17 ; Mal., i, 7.

L'idée du sacrifice offert pour expier une faute, pour éliminer un mal, le concept de la victime substituée à l'homme sont des idées très vivantes aussi chez les peuples sémites.

A. Vincent relève « la constatation capitale que les noms des sacrifices chez les Hébreux se retrouvent chez les Phéniciens ; les textes de Raš Šamra en sont la preuve et que dès lors le rituel sacrificiel d'Israël a été certainement influencé dans une large mesure par la liturgie phénicienne ». *Loc. cit.*, p. 163.

b) *Chez les Arabes* (cf. A. Médebielle, *art. Expiation*, dans *Suppl. au Dictionn. de la Bible*, t. III, col. 29). — Le sacrifice s'y distingue par un trait remarquable : le principal rôle y appartient au sang. Pas de sacrifice, sans effusion de sang. L'acte indispensable, proprement rituel, sera l'acte de l'immolation. En versant le sang au pied de l'autel, les croyants ont le sentiment de s'unir intimement à Dieu. Comment ? On comprendra ce rite, si on l'éclaire par l'idée plus large que le sang est symbole de fraternité. Si le sang de deux Arabes coule ensemble devant l'autel, ils ne forment plus qu'un par le sang. C'est un geste expressif de prière qui invite la divinité à agir en faveur de l'homme, comme si elle y était obligée par les liens du sang.

Autre application du principe de la fraternité par le sang : c'est le repas sacrificiel qui établit ou renouvelle entre les fidèles convives la parenté du sang.

Les Arabes connaissent comme les Hébreux les actes rituels de sacrifices sanglants pour la réparation des péchés.

II. LA LÉGISLATION ISRAËLITE. — 1. *Actes expiatoires*. — L'idée du sacrifice capable de racheter le péché ou le délit était familière à tout le monde sémitique, particulièrement aux Assyro-Babyloniens. Nous la retrouvons consacrée par la législation mosaïque, Lev., I-VII, 38, où nous avons la description des rites relatifs aux quatre classes de sacrifice : l'holocauste, le sacrifice non sanglant, le sacrifice de communion, enfin les sacrifices expiatoires. Voir Médebielle, *art. cit.*, col. 55 sq.

Ce qui attire l'attention au milieu des rites expiatoires, c'est l'emploi du sang. Quel est, d'après l'Écriture, le sens de ce rite? Le sang est chose sacrée par excellence, car « le sang, c'est l'âme », Deut., XII, 23, « l'âme de la chair est dans le sang, et j'ai vu l'âme donnée en vue de l'autel, car c'est par l'âme (qui est en lui) que le sang fait expiation ». Lev., XVII, 10, 11.

« Ainsi le principe de vie est dans le sang, mais nous savons que ce principe de vie qui a été donné par Dieu, lui appartient. Gen., IV, 10; IX, 4. Lui seul a le droit de le reprendre et c'est à lui qu'il doit être rendu. Le sang représente donc au vrai la vie elle-même et il est tout indiqué pour l'expiation, puisque, de par la volonté divine, il devient le substitut qui rachète la vie de l'homme pécheur. On comprend dès lors toute la sainteté que revêt pour un Israélite le sang sacrificiel et comment son effusion sur l'autel a pu devenir l'acte principal du sacerdoce mosaïque. Mais qui ne voit en même temps, combien est proche de cet acte l'autre acte qui consiste à faire sortir de l'animal le vie qui est en lui. » A. Vincent, *op. cit.*, p. 151. En résumé, le sang, identifié à la vie de la victime, par une substitution mystérieuse, représente efficacement celle du fidèle et le vie apportée à l'autel dans le sang de la victime devient la vie même de l'offrant et opère propitiation pour elle. Selon Philon, « le sang du sacrifice est une libation d'âme ». *De victimis*, éd. Mangey, t. II, p. 238-248.

Comme les peuples voisins, les Israélites font aussi appel au symbolisme du sang pour témoigner de leur désir d'union avec Dieu. En apportant le sang à l'autel, le fidèle cherche à contracter parenté et alliance avec Jahvé et nous voyons l'alliance divine conclue sous la double forme des alliances humaines, celle du sang répandu et de la victime partagée. Pour l'alliance solennelle du Sinaï, Dieu s'engage par les liens du sang.

2° *Chez les prophètes et les psalmistes*. *Spiritualisation et intériorisation des sacrifices*. — Selon l'esprit de leur institution, les sacrifices hébreux auraient dû être un tribut de l'homme à Dieu pour reconnaître sa dépendance, le moyen de propitiation pour se rapprocher du Dieu saint.

Si les prophètes ont lutté contre les sacrifices, ainsi que certains psalmistes, ce n'est pas qu'ils soient adversaires par principe d'un culte extérieur, c'est que le principe de l'institution n'est plus respecté et que l'on fait davantage attention aux choses matérielles offertes, qu'à l'offrande intérieure qui prépare la rencontre avec Dieu.

Dès l'apparition du prophétisme, Samuel pose le principe selon lequel Dieu met avant tout le sacrifice purement intérieur; les pratiques extérieures ne sont agréables à Dieu qu'autant qu'elles sont vivifiées par les dispositions intérieures de l'offrant. L'obéissance vaut mieux que le sacrifice et la docilité que la graisse de bœufs. » I Reg., XV, 22.

C'est dans les circonstances les plus variées, mais avec le même esprit, que les prophètes vont faire l'application de ces principes : Amos ironise en face

des pratiques sans âme : IV, 1 et 5; V, 21 et 22, il réclame la pratique de la loi morale, V, 6, 14 et 15. Aux yeux d'Osee, les enfants d'Israël, par leurs sacrifices tout extérieurs, mettent le comble à leurs transgressions et ne trouvent point Jahvé. V, 6; VIII, 11-13; VI, 6. Michée exprime les mêmes idées en termes énergiques : « Avec quoi me présenterai-je devant Jahvé? Me présenterai-je devant lui avec des holocaustes, avec des vœux d'un an? Jahvé agréera-t-il des milliers de bœufs, des myriades de torrents d'huile? Donnerai-je mon premier-né pour ma faute, le fruit de mes entrailles pour le péché de mon âme? On l'a fait connaître, ô homme, ce qui est bon, et ce que Jahvé demande de toi : c'est de pratiquer la justice, d'aimer la miséricorde, et de marcher humblement avec ton Dieu. » VI, 6-8.

Isaïe proclame le même dégoût de Dieu pour les sacrifices purement extérieurs, les mêmes exigences morales de justice intérieure. I, 11-17; LXVI, 2-4. Jérémie, plus que personne, tonne contre le formalisme et entrevoit une ère où ce à quoi l'on est le plus attaché comme à des fétiches, arche d'alliance, temple, culte sacrificiel, n'existera plus. III, 16 sq.; VI, 20; VII, 21, 22; etc.

Bref, tandis que le Lévitique, tout en supposant chez l'offrant les dispositions morales, demandait surtout que la victime représentât les qualités physiques requises, les prophètes, par réaction contre le formalisme, mettent en relief la valeur morale et intérieure des sacrifices, en insistant sur le fait que Dieu n'agréa ceux-ci que s'ils sont accompagnés de dispositions morales convenables.

Les psalmistes reprennent la pensée des prophètes : l'obéissance vaut mieux que le sacrifice. Tout le monde connaît le beau développement : « Tu n'aimes ni sacrifice, ni oblation, mais tu m'as percé les oreilles (tu m'as donné des oreilles attentives). Tu ne demandes ni holocauste, ni sacrifice expiatorie; alors j'ai dit : me voici, je viens; dans le rouleau du livre est écrit ce qui m'est imposé. A faire ta volonté, mon Dieu, je me complais, et ta loi est au fond de mon cœur. » Ps., XL (hébr.), 7-9.

Les cantiques de reconnaissance et d'amour du psalmiste sont plus agréables à Dieu que « le sacrifice d'une victime ayant ongles et cornes ». Ps., LXXIX, 32. De même la contrition du cœur. Ps., LI, 17-19; L, 8, 14, 23.

Ainsi psalmistes et prophètes contribuent-ils à épurer une notion trop matérielle du sacrifice, et à montrer que, dans cette attitude complexe de l'homme offrant un sacrifice, la primauté appartient à l'élément invisible, aux actes moraux d'obéissance, d'action de grâce, de repentance. Ils préparent l'intelligence du sacrifice parfait, où la valeur morale des actes humains les plus purs donnera pleine satisfaction à la justice de Dieu.

Ce sacrifice est prophétisé dans le poème consacré à glorifier la valeur expiatoire du martyr du juste souffrant, du serviteur de Jahvé. Is., LIII, 13-LIII, 12. En considération des souffrances librement acceptées du juste, Dieu pardonne au peuple coupable. Ce n'est plus un animal sans raison, auquel est attachée l'expiation pour le péché de tous; c'est un juste qui est substitué aux coupables et qui offre en sacrifice pour le péché ses souffrances et sa mort; c'est du cœur plein d'obéissance et d'amour du serviteur martyr que jaillira l'expiation réparatrice.

3° *Après l'exil*. — On peut discerner deux courants. Le sacrifice rituel, d'une part, se fixe dans l'*opus operatum*, dans l'accomplissement ponctuel de la pratique légale. Cet accomplissement, à tendances formalistes, du sacrifice rituel finira avec le Temple.

Le sacrifice personnel, avec les purs sentiments moraux qu'il inspirent, mis en relief déjà par les pro-



phètes, est écrite dans sa valeur prophétique au II<sup>e</sup> livre canonique des Machabées par le plus jeune des martyrs : « C'est à cause de nous que nous souffrons... Pour moi ainsi que mes frères, je livre mon corps et ma vie pour les lois de nos pères, suppliant Dieu d'être bientôt propice envers son peuple... Puisse, en moi et en mes frères, s'arrêter la colère du Tout-Puissant, justement déchaînée sur toute notre race. » II Mac., vii, 32-38; cf. IV Mac. (non canonique), xvi, 20-21.

Cette doctrine juive de la rédemption d'Israël par l'offrande généreuse du sang de ses martyrs préparait à entendre la parole du Christ sur la valeur réparatrice de sa mort : Marc., x, 45; Matth., xx, 28.

III. LE NOUVEAU TESTAMENT (voir ici les art. EUCHARISTIE, MESSE, RÉDEMPTION). — 1<sup>o</sup> Le Christ. — Par rapport aux sacrifices juifs, Jésus ne porte *ex professo* aucun jugement. L'autel et l'offrande sont des choses saintes pour lui. L'Ancien Testament n'admettait pas que l'on présentât une offrande mal acquise; l'esprit de l'Évangile demande que l'on se réconcilie devant Dieu pour donner son offrande. Matth., v, 23, 24.

Sans condamner les sacrifices, mais dans la ligne des prophètes, Jésus met la charité au-dessus des sacrifices rituels. Matth., ix, 13; xii, 7. On conclura des paroles sur la ruine du Temple, Matth., xxiv, 1, 2, que Jésus a envisagé que l'ancien ordre de choses disparaîtrait avec le Temple, et de celles de Joa., iv, 20-23, à la Samaritaine que bientôt l'on « n'adorerait plus ni au mont Garizim, ni à Jérusalem et qu'au culte ancien serait substitué le culte « en esprit et en vérité ».

En quoi consistera le culte du nouvel ordre? Jésus l'a lui-même laissé entendre et précisé en attachant au don de sa vie une valeur salutaire.

Prenant sur lui la mission du « Serviteur de Jahvé », il déclare qu'il est venu non pour être servi, mais pour « servir », et donner sa vie en rançon (λύτρον) pour beaucoup. Matth., xx, 28; Marc., x, 45. Le texte, certes, est très sobre; le mot de sacrifice n'y est pas prononcé. Mais, dans le contexte évangélique des préoccupations morales de Jésus et de ses annonces de la passion, il ne peut être question, dans la rançon payée, que du don onéreux, de l'offrande de ses souffrances et de sa mort qu'il annonce et accepte d'avance, pour la délivrance des hommes relativement à la dette du péché.

Sur ce point, les paroles de la Cène font la lumière décisive. Elles révèlent l'essence même du Sauveur : c'est le don spontané, plein d'amour et d'obéissance héroïque à la volonté du Père, de son corps et de son sang pour l'expiation du péché des hommes, pour la vie du monde. En continuité avec le reste de sa vie, toute de soumission à la volonté de son Père et de dévouement à l'humanité, pour réaliser le dessein salvifique du Père et le glorifier en réparant les péchés des hommes, Jésus à la veille de sa mort offre, au fond de son cœur, dans un élan d'amour et d'obéissance héroïque et exprime visiblement son offrande : la passion et la mort auxquelles il se dévoue. Non seulement, il s'offre à l'immolation du Calvaire, mais il inaugure le rite de la nouvelle Alliance qui consistera pour l'Église à faire ce qu'il a fait : « l'offrir », et à s'approprier ainsi sous les apparences du pain et du vin le don de son corps et de son sang, pour commémorer, représenter, appliquer ainsi l'action salutaire de la passion rédemptrice. « Pendant le repas, Jésus prit le pain; et, ayant prononcé une bénédiction, il le rompit et le donna à ses disciples, en disant : « Prenez et mangez, ceci est mon corps »; il prit ensuite la coupe et ayant rendu grâces, il la leur donna en disant :

« Prenez et buvez, ceci est mon sang, le sang de la nouvelle Alliance, répandu pour la multitude et

rémission des péchés. » Matth., xxvi, 26-29. Luc ajoute : « Faites ceci en mémoire de moi. » xxii, 16, 20.

2<sup>o</sup> Saint Paul. — Par sa conversion, Paul se trouve mis en présence, dans la primitive Église, de l'institution eucharistique, avec la signification religieuse que Jésus et ses disciples lui avaient donnée. Par la tradition, il sait que Jésus « est mort pour nos péchés », I Cor., xi, 23; qu'il a institué la Cène comme mémorial de cette mort.

Son rôle va être d'approfondir cet enseignement en le rapprochant des analogies de l'ordre humain et particulièrement de l'économie sacrificielle de l'Ancien Testament. Il part du grand principe reçu dans tout le monde ancien, aussi bien chez les païens, que chez les juifs et les chrétiens : manger des victimes offertes à une divinité, c'est entrer en communion avec elle. I Cor., x, 14-21. Les païens offrent leurs victimes au démon, « car ce qu'ils immolent, c'est aux démons, non à Dieu qu'ils l'immolent »; manger des idolothètes dans une cérémonie liturgique païenne c'est prendre place à la table des démons. Un fidèle ne peut en même temps participer à la table du Seigneur et à la table des démons.

Quel sacrifice doit-il donc offrir? Il y a bien les sacrifices « qu'Israël, selon la chair », offre sur son autel. Paul les connaît : « Voyez Israël selon la chair, ceux qui mangent les victimes ne participent-ils pas à l'autel? » I Cor., x, 18. Mais pour les chrétiens, ces sacrifices sont caducs, étrangers à l'Israël selon l'esprit. Pour eux, il y a le sacrifice véritable, l'unique victime : « Notre agneau pascal le Christ, a été offert en sacrifice. » I Cor., v, 7. C'est au sang du Christ qu'il faut rattacher le salut du monde. Rom., v, 9; iii, 25; Eph., i, 7; Col., i, 14, 20. Vraiment « Dieu l'a constitué comme victime de propitiation par son sang ». Rom., iii, 25. Le sang du Christ est vraiment « la rançon de notre délivrance ». Ainsi l'effusion de ce sang est infiniment supérieur à celle de l'immolation des victimes de l'Ancien Testament. Paul sait que ce qui confère à la mort du Christ sa valeur unique, c'est son caractère de spontanéité, d'obéissance aux décrets du Père, d'amour pour nous, c'est l'esprit dont il l'anime. Le Fils de Dieu, en venant pour nous sur la terre, inaugure un état d'humiliation et d'obéissance qui atteint sur la croix sa plus sublime expression, Phil., ii, 5-11; et c'est à cet acte d'obéissance et d'amour, propre à compenser nos désobéissances, que Dieu a attaché une valeur salutaire universelle. Rom., v, 18-20. « Il m'a aimé et il s'est livré lui-même pour moi. » Gal., ii, 20. « Il s'est donné lui-même comme rançon pour tous. » I Tim., ii, 6. Paul propose aux Éphésiens en exemple la charité du Christ : « Marchez dans la charité, comme le Christ aussi vous a aimés et s'est livré pour vous comme oblation et victime à Dieu en odeur de suavité. » iv, 32 et v, 1, 2.

Bref, le vrai sacrifice chrétien est celui dont la victime est le Christ lui-même, livrant spontanément dans un acte d'obéissance et d'amour son corps et son sang pour nos péchés.

Mais les fidèles du Christ ne demeurent pas étrangers à son sacrifice. Car, de même que païens et juifs participent à leurs sacrifices en mangeant des victimes offertes, ainsi les disciples du Christ participent-ils au sacrifice de la Croix, en venant chercher sur la « table du Seigneur », sa chair immolée et son sang répandu. I Cor., x, 14-22. Là, selon l'ordre du Sauveur, se répète, sous les apparences du pain et du vin, l'acte authentique de la dernière Cène, où Jésus s'est offert et a distribué son corps et son sang à ses disciples. I Cor., xi, 23-33.

L'épître aux Hébreux, destinée selon toute vraisemblance aux judéo-chrétiens de Palestine, va insister encore sur le caractère central et unique du

sacrifice rédempteur, et établir la transcendance du sacrifice chrétien par contraste avec les sacrifices anciens.

Pour détourner les juifs convertis de la tentation de revenir aux rites médiateurs imparfaits de la Loi, l'auteur leur démontre la supériorité de la nouvelle Alliance sur l'ancienne en leur présentant la nouvelle économie comme l'expression de la religion définitive et parfaite, comme le couronnement du plan du salut.

L'excellence d'une religion se mesure à l'excellence de son sacerdoce et de son sacrifice. Tout, dans l'épître, tend à montrer cette double excellence par le contraste établi entre le sacerdoce ancien et celui de la nouvelle Alliance, entre les sacrifices juifs, qui n'étaient que des ombres, et le sacrifice nouveau, qui opère la vraie rédemption des péchés. Grand-prêtre idéal, par sa vocation unique de Fils de Dieu, et par son expérience unique de notre nature obéissante et douloureuse, en ce qu'elle a de plus noble, Jésus fait éclater la transcendance de son sacerdoce par celle de son offrande. Que l'on compare l'oblation du grand-prêtre de l'Ancien Testament avec celle du Sauveur dans l'œuvre solennelle de l'expiation : « Le Christ ayant paru (comme) pontife des biens à venir, a traversé un tabernacle plus grand et plus parfait, non construit de main d'homme, c'est-à-dire n'appartenant pas à cette création, et ce n'est point par le sang des boucs et des veaux, mais par son propre sang qu'il est entré une fois pour toutes dans le Saint après avoir acquis une rédemption éternelle. Car, si le sang des boucs et des taureaux et la cendre d'une vache, dont on asperge ceux qui sont souillés, sanctifient pour la purification de la chair, combien plus le sang du Christ qui, par l'Esprit éternel, s'est offert lui-même sans tache à Dieu, purifiera-t-il notre conscience des œuvres mortes, pour servir le Dieu vivant. » Heb., ix, 11-14. Ainsi Notre-Seigneur amène à sa perfection en une seule fois son œuvre médiatrice. Par une oblation unique, visible, douloureuse et sanglante, celle de son corps, x, 5-10, de son sang, le sang de l'Alliance, ix, 14, 25-26; x, 29; ix, 20, il obtient une rédemption éternelle, la purification des péchés et procure virtuellement la perfection pour toujours, à ceux qui sont sanctifiés. x, 14. Si, par cette oblation même, l'expiation est acquise avec la mort du Christ, il n'en reste pas moins que l'oblation de la victime ressuscitée se poursuit éternellement dans ses effets propitiatoires, en ce sens que le Christ « est entré dans le ciel afin de se tenir désormais pour nous présent devant la face de Dieu », et nous appliquer par son intercession les fruits des mérites acquis une fois pour toutes sur la croix. iv, 16; vii, 24; x, 12; xiii, 8.

Quel contraste entre l'oblation du grand-prêtre juif au jour de l'expiation tous les ans et l'oblation du Christ? Extérieurement, il y a une analogie : le sang coule dans les deux cas et il est offert, c'est le même geste, mais combien l'esprit qui l'inspire est différent : Jésus s'offre lui-même; quel contraste avec la victime sans raison ! Il s'offre « par son esprit éternel », c'est-à-dire par sa nature divine, qui communique les prérogatives de l'éternité et de la sainteté au sacrifice rédempteur, dont les fruits demeurent à jamais dans le ciel. Cf. Médebielle, *art. cit.*, col. 197.

Par où il apparaît que, selon le sens des prophètes, des psalmistes et du Christ, l'auteur de l'épître aux Hébreux, dans l'appréciation du sacrifice parfait et de sa valeur, s'attache surtout à la volonté pleine d'obéissance et d'amour qui pousse le médiateur à offrir visiblement son corps et son sang sur le Calvaire. Dans cette volonté héroïque se trouve le secret de notre rédemption définitive. Celle-ci est acquise : il n'est pour les fidèles du Christ que d'y participer par un culte vivant. Les juifs eux ne peuvent y

prendre part : « Nous avons un autel dont ceux-là n'ont pas le droit de manger, qui restent au service du tabernacle. » xiii, 10. Nous, au contraire, nous devons « manger de notre autel », « sortir du camp pour aller à lui en portant son opprobre. Car nous n'avons pas ici de cité permanente, mais nous cherchons celle qui est à venir. Que ce soit donc par lui que nous offrons sans cesse à Dieu « un sacrifice de louange », c'est-à-dire « le fruit de lèvres » qui célèbrent son nom. Et n'oubliez pas la bienfaisance et la libéralité : car Dieu se plaît à de tels sacrifices. » xiii, 12-16.

De quelle participation à la victime s'agit-il ici. L'auteur pense-t-il à une manducation réelle ou spirituelle? Pense-t-il à la communion eucharistique ou n'a-t-il en vue que la foi et les sacrifices intérieurs? L'allusion à l'eucharistie offerte sous les apparences du pain et du vin rentre bien dans la logique de l'auteur qui présente Jésus comme le souverain prêtre selon l'ordre de Melchisédech; or, l'on sait que, selon l'Écriture, Melchisédech, prêtre du Très-Haut, a offert une oblation de pain et de vin.

Cette allusion admise n'exclut d'ailleurs pas la communion au Christ par la foi, le sacrifice de louange, et la libéralité, clairement désignée ici. L'auteur de l'épître aux Hébreux s'inspire de la même pensée qui inspire, Rom., xii, 1-2 : « Je vous exhorte, mes frères, par la miséricorde de Dieu, à offrir vos corps comme une hostie vivante, sainte, agréable à Dieu : c'est là le culte raisonnable ou spirituel que Dieu vous demande », et I Pet., ii, 4. « Approchez-vous du Seigneur, pierre vivante, rejetée des hommes, mais précieuse devant Dieu et vous mêmes, comme des pierres vivantes, entrez dans la structure de l'édifice, pour former un temple spirituel, un sacerdoce saint, afin d'offrir des sacrifices spirituels agréables à Dieu par Jésus-Christ. »

Ainsi sur le terrain de la nouvelle Alliance, de même que le sacrifice parfait avait été l'acte le plus héroïque du don total du Christ, ainsi le culte vivant par lequel les fidèles s'incorporeront au médiateur sera non seulement la participation réelle à la victime offerte, mais la participation spirituelle à son élan d'obéissance et d'amour dans l'offrande de leur sacrifice de louange, de leur charité, de leur pureté corporelle à Dieu. En se donnant eux-mêmes, les fidèles imitent le Christ qui s'est livré lui-même pour eux : « Soyez donc des imitateurs de Dieu comme des enfants bien-aimés et marchez dans la charité comme le Christ vous a aimés et s'est livré pour vous comme oblation et victime à Dieu en odeur de suavité. » Eph., v, 1-2 et iv, 32.

3<sup>e</sup> Saint Jean. — Il n'a pas d'autres idées sur la signification sacrificielle de la mort du Verbe incarné et le culte nouveau. Certes, il aime envisager le salut en général comme une illumination. Cependant l'idée que le péché est un obstacle au salut et que cet obstacle est enlevé par le don de la vie du Sauveur est authentiquement johannique. Jésus est l'agneau qui efface (ou qui porte) les péchés du monde, i, 29, le signe élevé sur la croix pour guérir ceux qui périssent, iii, 14-16, le bon pasteur qui donne sa vie pour ses brebis, x, 11-18. Un mot résume toute la vie du Sauveur : c'est le don de lui-même pour la vie du monde. Ce don a son point culminant dans l'eucharistie et sur la croix. « Le pain que je donnerai, c'est ma chair (offerte en sacrifice sur la croix) pour la vie du monde. » vi, 51. Ce don est une volonté du Père, aussi bien qu'un dévouement spontané, plein d'amour du Fils, en vue de notre salut.

C'est pour cela que mon Père m'aime, parce que je donne ma vie pour la reprendre. Personne ne me la ravit; mais je la donne de moi-même. J'ai le pouvoir de la redonner, et le pouvoir de la reprendre. Tel est l'ordre que j'ai reçu de mon Père. » x, 17, 18.

1. *Conclusion.* — La révélation du Nouveau Testament, selon la parole du Maître, amène tout à sa perfection. Cette parole se réalise tout spécialement en ce qui concerne le sacrifice. Il y a certes analogie entre les sacrifices de l'ancienne et celui de la nouvelle Alliance. Dans les deux cas, aussi bien dans le sacrifice lévitique que dans celui du Christ, on distingue l'aspect sensible extérieur, rituel du sacrifice et son aspect moral, l'affirmation du sentiment de dépendance à l'égard de Dieu dans l'offrande d'une victime. Mais, dans les sacrifices anciens, comme le corps du sacrifice, le rite extérieur, le sang qui coule, attire l'attention, et menace d'étouffer l'âme morale de ces sacrifices! Ils sont surtout figuratifs : ils appellent un culte, une religion plus intérieure. Prophètes et psalmistes l'ont senti, entrevu le culte en esprit de la nouvelle Alliance, prôné les dispositions morales qui devaient être l'âme du sacrifice, annoncé le sacrifice personnel du juste qui, dans son obéissance de serviteur à l'égard de Jahvé déposerait volontairement sa vie pour les hommes.

Avec l'apparition de Jésus, voici celui qui a dit, pour remplacer les holocaustes et mener tout à la perfection : « Me voici pour faire, ô mon Dieu, votre volonté. » Voici la personification même de la vertu de religion en sa plus haute manifestation, par l'hommage sans réserve de la volonté la plus pure qui donne sa vie pour se conformer à la volonté divine. Cette volonté de se vouer à la mort de la Croix pour la vie du monde par une obéissance héroïque au Père, traduite en des gestes et des rites aussi sobres qu'expressifs : un peu de pain représentant le corps livré, un peu de vin représentant le sang versé, des paroles qui disent la volonté résolue de se donner totalement, de s'abandonner à la volonté de Dieu, le sang qui coule sur la croix : voilà le sacrifice parfait de la nouvelle Alliance dans sa consommation et dans son rite commémoratif. Sous l'expression la plus simple, la plus dépouillée de rites compliqués, l'Eglise s'approprie, selon la volonté de son fondateur, l'acte le plus pur du culte en esprit et en vérité, le don total, sans repentance, de son corps et de son sang avec tous ses mérites salutaires.

Les sacrifices figuratifs devaient disparaître devant la réalité du sacrifice parfait. En fait, le sacrifice perpétuel des juifs a cessé d'être offert depuis la prise de Jérusalem et la disparition du temple. L'oblation pure est offerte en tout lieu, selon la prophétie de Malachie, 1, 11, et l'Eglise célébrera la commémoration sacrificielle de la mort du Christ jusqu'à ce qu'il vienne. I Cor., xi, 26.

## II. NOTION, ORIGINE ET RÔLE DU SACRIFICE.

1. *NOTION.* — L'histoire nous offre une description des différentes formes du sacrifice au cours des siècles, beaucoup plus qu'une définition de celui-ci. Au théologien, appartient la tâche de dégager, de préciser et d'expliquer cette définition. Une bonne définition doit contenir le genre prochain et la différence spécifique : de plus elle doit convenir *toti definitio et soli definitio*.

Or, le sacrifice étant un phénomène universel, qui relève de la nature humaine, aussi bien que de la révélation, sa définition devra se fonder à la fois sur l'observation du donné naturel de l'histoire des religions et sur celle du donné révélé. Pour l'établir, on envisagera surtout les formes les plus parfaites du sacrifice, plus révélatrices de son essence que ses formes embryonnaires ou ses déformations grossières.

1<sup>o</sup> *Définitions insuffisantes ou fausses.* — 1. Le sacrifice est autre chose qu'un don intéressé de l'homme à la divinité en vue d'obtenir infailliblement d'autres dons, selon l'axiome *do ut des*. Des l'origine le sacrifice a le caractère d'un tribut, d'un témoignage

de soumission, d'une marque de déférence à l'égard du maître, mais non sans l'espérance que celui-ci dans sa puissante bonté paiera de nombreux bienfaits l'humble sacrifice. « Le système du don fait au Dieu par l'homme, du contrat *do ut des*, ...méconnaît absolument l'instinct religieux des anciens qui, voyant partout ou la divinité ou les esprits, ne se croyaient les maîtres absolus de rien. » M.-J. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*, 1<sup>re</sup> éd., p. 266. Reconnaissons toutefois qu'une conception plus matérielle, plus intéressée était une déviation facile. Ainsi pouvait-on se croire quitte avec le dieu et obtenir infailliblement ses faveurs.

2. Le sacrifice n'est pas essentiellement et universellement une contribution alimentaire à la sustentation du dieu. Qu'il soit, dans les civilisations des pygmées, conçu comme un hommage à l'Être suprême et non un moyen d'obtenir uniquement ses faveurs en lui fournissant des vivres, cela est manifeste si l'on considère que la quantité des vivres offerts était peu considérable. On professe par là qu'il est le maître, le propriétaire souverain de tous les animaux, de toutes les plantes.

« Si le sacrifice n'avait été qu'un procédé culinaire pour nourrir les dieux, il se serait évanoui dès qu'on aurait eu des dieux une idée moins abjecte : l'expiation, la pureté, l'union à Dieu qu'on cherchait dans le sacrifice, l'effroi même qu'il causait ne peut découler de ce thème. » Lagrange, *ibid.*, p. 266.

Il est vrai qu'on a beaucoup offert à manger au dieu surtout chez les Sémites et particulièrement chez les Assyro-Babyloniens, cela montre à une époque déterminée les déviations du sentiment religieux, suivant l'idée plus ou moins anthropomorphe que l'on se faisait des dieux. Ces idées grossières ont été condamnées par les prophètes et les psalmistes : Dieu n'a pas besoin de la chair des victimes comme nourriture : il est le maître du monde. Ce qu'il veut, c'est l'hommage du cœur dont le sacrifice extérieur ne peut être qu'un symbole. Voir Ps., 1, 7-15.

3. Le sacrifice n'est pas à concevoir essentiellement comme une communion avec le dieu entretenue par une victime divine apparentée au dieu et au fidèle selon l'idée totémique. Outre que le totémisme n'a pas l'importance qu'une ethnologie évolutionniste lui avait reconnue, le système de W.-R. Smith qui s'en inspire, a été rejeté « parce qu'il exagérât la sainteté intrinsèque de la victime, qu'il supposait toujours être une victime divine, ...la victime, il est vrai, était un puissant instrument de l'action divine, le sang de la victime avait les plus hautes vertus, mais les lustrations qu'elle subissait, montrent plutôt qu'on cherchait à la rendre divine ». Lagrange, *ibid.*, p. 269.

4. Le sacrifice n'est pas originellement, ni universellement, ni dans son trait le plus essentiel une destruction, une immolation.

Depuis le xvi<sup>e</sup> siècle, un certain nombre de théologiens, pour répondre aux attaques de Zwingli qui, contrairement à l'idée traditionnelle, identifiait l'idée de sacrifice et l'idée de destruction, et refusait en conséquence de reconnaître le caractère sacrificiel de la messe, attendu qu'elle ne comportait pas de destruction de la victime, se mirent à soutenir, sans avoir critiqué son postulat initial, la nécessité d'une destruction non seulement dans le sacrifice expiatoire, mais dans tout sacrifice. Ils établissent ainsi une définition générale du sacrifice, selon laquelle celui-ci consistait essentiellement dans un acte de destruction, d'immolation ou d'immolation réelle de la chose offerte, tendant à signifier le souverain domaine de Dieu sur les êtres créés, plus spécialement sa suprême justice à l'égard de l'homme pécheur. Dans cette perspective, le sacrifice apparaît avant tout comme l'immolation



d'une victime offerte à Dieu par un prêtre légitime. Voir de Lugo, *De eucharistia*, disput. XIX, *De eucharistia ut est sacrificium*, sect. 1, *De sacrificio in communi*, éd. Vivès, t. IV, p. 181 sq.; H. Lamiroy, *De essentia SS. missæ sacrificii*, Louvain, 1919, p. 79 sq.; et ici A. Michel, art. Messe, t. X, col. 1143-1289. Sur la discussion et critique de cette notion récente, voir M. de La Taille, *Mysterium fidei*, 3<sup>e</sup> éd., 1931, elucid. 1, p. 1-17 et *Esquisse du mystère de la foi*, p. 7-65; M. Lepin, *L'idée du sacrifice de la messe d'après les théologiens*, 1926, et *La messe et nous*, 1937.

Les théologiens, partisans de l'idée du sacrifice destruction, sont particulièrement frappés par ce qui se passe dans les sacrifices sanglants: les victimes sont mises à mort et immolées. Et dans les sacrifices non sanglants ils remarquent que les rites de la combustion ou de l'effusion des substances offertes aboutissent eux aussi à une destruction. Cet acte de destruction, a-t-on justement pensé, ne peut avoir qu'une raison d'être symbolique: il doit exprimer sensiblement cette vérité que l'homme ne mérite pas de paraître devant Dieu, à raison, soit de son statut de créature, soit de son caractère de pécheur. En égorgeant la victime, en consommant le pain ou l'encens, en répandant le vin, le fidèle proclamerait donc son intention de s'ancrer lui-même devant la souveraineté de Dieu ou sa justice. Mais à cette façon de concevoir les choses, il y a un ensemble de difficultés fort graves. Lepin, *La messe et nous*, p. 53. En effet, ni l'étude de l'histoire des religions, ni celle de l'Ancien Testament, ni celle du sacrifice eucharistique ne lui est favorable.

Longtemps, d'après certains ethnologues, l'humanité n'a connu que le sacrifice des prémices; on offrait alors les aliments que l'on cueillait ou récoltait. En renonçant ainsi à une partie de la nourriture, on avait la pensée moins de détruire que d'offrir, de faire passer au domaine et en la jouissance de Dieu, une petite partie des choses de la nature dans l'intention de reconnaître que Dieu était le maître de tout. Ethnologues et théologiens s'entendent à reconnaître à ces offrandes de prémices le caractère sacrificiel. En partant de ce fait, on conclura que le sacrifice consiste essentiellement dans une offrande d'un objet usuel, inspiré par le sentiment de dépendance de l'homme à l'égard de la divinité. Dans ce geste de l'offrande sensible, publique et sociale, l'âme religieuse traduit ses sentiments de reconnaissance, d'attente confiante de nouveaux bienfaits et, si elle a conscience du péché, de désir sincère d'expier ses fautes; voir W. Schmidt, *Der Ursprung Gottesidee, passim*; *Notions générales sur le sacrifice dans les cycles culturels*, dans *Séminaire d'ethnologie religieuse*, III<sup>e</sup> session, Tilbourg, 1922, p. 229-231.

Le jour où l'humanité n'utilisait plus seulement comme aliments des végétaux, mais la chair des animaux soit tués à la chasse, soit écorchés après avoir été domestiqués, elle lera de cette chair un présent de choix à son créateur: Les animaux sont ainsi offerts dans l'état même où ils viennent à l'usage de l'homme, témoignant par là que nous tenons cet usage de Dieu. S. Thomas, *Sum. theol.*, I, II<sup>e</sup> q. cxi, a. 2, ad 3<sup>um</sup>.

Bien vite aussi on en arrivera à attacher une importance symbolique à la vie et au sang. Chez beaucoup de peuples primitifs et spécialement chez les semites un sens religieux, expiatoire, est spontanément reconnu à l'offrande de la vie et du sang. G. Gressin, col. 664. Il ne s'ensuit pas que l'immolation ou la destruction soit pour autant l'essence du sacrifice.

L'étude des sacrifices lévitiques, même sanglants, invite à voir dans l'immolation une condition nécessaire du sacrifice sanglant, beaucoup plus qu'un acte partageant avec l'oblation le rôle de partie essentielle

et proprement constitutive. M. Lepin, *L'idée du sacrifice de la messe*, p. 679.

L'immolation n'est pas, dans les textes anciens, considérée comme un acte réservé au prêtre, donc proprement sacerdotal. Le rôle essentiel de celui-ci commence avec l'oblation du sang et la combustion des chairs. Offrir le sang, faire passer les chairs par le feu en la jouissance de Dieu, voilà son acte principal. Que peut-il offrir de plus précieux au Créateur: « Le sang, c'est l'âme. » Deut., XII, 23; « L'âme de la chair est dans le sang, et je vous l'ai donnée pour l'autel, afin qu'il serve d'expiation pour vos âmes. » Lev., XVII, 11. Principe de la vie qui vient de Dieu, il lui appartient; il faut le lui rendre; c'est tout indiqué pour l'expiation, car, de par la volonté divine, il est constitué le substitut de l'homme pécheur. L'offrir, c'est offrir non seulement une vie animale, mais d'une certaine façon une vie humaine. Même dans le Lévitique, cependant, il n'est dit nulle part, que le pécheur doit être anéanti, et que le sang tiré des animaux immolés représente cet anéantissement. Tout comme le rite de l'oblation du sang, celui de la combustion dans l'holocauste signifie un hommage d'adoration; il en est de même dans les sacrifices qui ne comportent point d'immolation, c'est-à-dire les sacrifices dont la matière est un aliment végétal *minehâh*. « Dans ces sacrifices, il n'y a qu'un seul rite fondamental: la combustion sur l'autel des holocaustes, s'il s'agit de substances solides, l'effusion autour de l'autel, s'il s'agit de libations de vin. Or, ce rite correspond non à l'acte de destruction qu'est l'immolation de la victime dans le sacrifice sanglant, mais à l'acte de donation qu'est la combustion de ses chairs ou de ses graisses choisies, sur l'autel. Le froment ni le vin ne subissent une destruction voulue pour elle-même; ce froment n'est brûlé, ce vin n'est répandu que pour être donnés symboliquement à Dieu, représentés par l'autel et le feu sacré et passer en sa jouissance. » M. Lepin, *L'idée du sacrifice de la messe*, p. 678.

D'ailleurs, le développement de la Révélation le montrera, le sacrifice que Dieu demande surtout, selon les prophètes et les psalmistes, et qu'il agréa en hommage d'adoration et d'expiation, ce n'est point la mort du pécheur, la destruction de l'œuvre divine, c'est le sacrifice du cœur, la réparation morale: « Les sacrifices de Dieu, c'est un esprit brisé. » Ps., LI, 19. « Dieu n'a pas fait la mort, dit l'auteur de la Sagesse, et il n'éprouve pas de joie de la perte des vivants. Il a créé toutes choses pour la vie. » Sap., I, 13. L'oblation du Christ sur la croix, en tant qu'elle est un sacrifice agréable à Dieu, est à distinguer de l'immolation criminelle accomplie par les juifs. C'est l'oblation volontaire et aimante de la passion et de la mort en croix.

Les Frères l'ont compris et ont dit que le sacrifice parfait ne consiste pas dans la mort comme telle, mais dans les sentiments de la victime qui s'offre à la mort: *Christus Deo se dicitur obtulisse, dum occidi se passus est, in Dei Patris sui voluntate perdurans*. Ambrosiaster, *In Eph.*, v, 2, P. L., t. XVII (18.5), col. 394, et encore: *Immertus qui occiditur placet Deo, non quia occiditur, sed quia usque ad mortem iustitiam conservavit*. Saint Thomas reconnaît le caractère sacrificiel de l'eucharistie, tout en renonçant à y voir une destruction et en y affirmant seulement une certaine image représentative de la vraie immolation réalisée au Calvaire. *Sum. theol.*, II<sup>e</sup> q. cxxxiii, a. 1. Ainsi donc, peut-on conclure avec M. Lepin, que consistait essentiellement le sacrifice en un acte de destruction et de mort, comme si l'homme n'avait pas de meilleur moyen d'honorer Dieu ou de reconnaître la souveraine justice que de se détruire, « cela ne paraît point répondre à l'essence profonde de la religion

humaine, ni du sacrifice qui en est l'expression. Pas plus que le sentiment du péché, l'adoration ne portera donc l'homme à anéantir l'être qui l'a reçu, comme si c'était la meilleure manière d'honorer l'être divin. Son mouvement le plus profond sera au contraire, d'attester qu'il tient cet être du Créateur et de le tendre de desir, d'intention, de volonté efficace à celui qui est sa fin suprême, comme il est son premier principe. C'est la seule façon, glorieuse à Dieu, de reconnaître son souverain domaine. Le sacrifice de l'homme ne sera pas un acte de destruction séparant violemment la créature du Créateur, mais un acte d'oblation ou de donation qui la fasse entrer dans une communion intime avec lui ». M. Lepin, *La messe et nous*, p. 74. Une fois le péché intervenu, l'oblation du pécheur devra traduire en un symbole convenable sa volonté de réparation : d'où la place, sinon nécessaire, du moins fort convenable de l'oblation du sang, pour symboliser l'amour souverain dû à Dieu jusque dans la souffrance et la mort en compensation du péché.

2<sup>e</sup> *Essai d'une définition plus adéquate du sacrifice, en conformité avec les données de l'histoire des religions, des données scripturaires et traditionnelles.* — Le sacrifice proprement dit est un acte de culte extérieur dans lequel l'homme, sous le symbole d'une oblation visible, signifie l'acte intérieur de religion par lequel il s'offre lui-même en hommage à Dieu, en vue de s'unir plus intimement à lui.

1. *C'est un signe.* — Il faut le placer d'abord dans la catégorie des signes : il est significatif d'un hommage tel qu'il est dû à Dieu par l'espèce humaine. Il convient à celle-ci, composé de corps et d'âme, d'offrir à Dieu un hommage intégralement humain. La religion humaine, selon saint Thomas, est avant tout intérieure; Notre-Seigneur en disant : « Dieu est esprit et qui l'adore, le doit adorer en esprit et en vérité », ne parle que de ce qui dans le culte a primauté et valeur en soi. « Révérier Dieu et l'honorer, c'est, en fait, lui assujettir notre esprit, qui trouve en cela sa perfection. Mais, pour rejoindre Dieu, l'esprit humain a besoin d'être guidé par le sensible... Le culte divin requiert donc nécessairement l'usage des réalités corporelles, comme de signes capables d'éveiller en l'âme humaine les actes spirituels par lesquels on joint Dieu. Ainsi la religion a bien au premier rang des actes intérieurs qui par eux-mêmes lui appartiennent; mais elle y ajoute à titre secondaire des actes extérieurs ordonnés aux premiers. Ainsi « les offrandes extérieures ne sont point présentées à Dieu pour subvenir à une indigence, mais en signe de certaines œuvres intérieures et spirituelles, par elles-mêmes agréées de lui. D'où ce mot d'Augustin : le sacrifice visible est le « sacrement », c'est-à-dire le signe sacré du sacrifice invisible. » Ce serait dérisoire, au lieu d'y voir des symboles et d'y chercher un éveil spirituel, de s'y attacher comme à des valeurs en soi indépendamment de leur référence à l'hommage spirituel qu'ils représentent. II-II<sup>e</sup>, q. LXXXI, a. 7. Voilà, marquée dans l'économie d'une religion humaine, la place et le caractère relatif des actes extérieurs et par conséquent des sacrifices proprement dits. Ce sont essentiellement des signes sensibles, relatifs à notre religion intérieure. Considérés dans leur référence au culte intérieur qu'ils expriment et stimulent, ils ont une valeur propre, celle de signifier parfaitement l'étendue de notre dépendance, corps et âme, envers Dieu. Ainsi compris dans sa complexité, le sacrifice proprement dit implique un double élément, le signe expressif — l'élément extérieur et visible — la chose signifiée — l'élément intérieur, l'hommage spirituel de dépendance. Sans aucun doute, l'élément intérieur est principal. Ce qui compte dans le sacrifice, ce n'est pas le prix de la victime immolée, mais sa signification d'honneur rendu au souverain maître de l'univers.

Le sacrifice qu'il faut à Dieu, c'est l'esprit affligé, c'est l'oblation spirituelle que l'âme fait d'elle-même à Dieu, principe de sa création, et sa fin béatifiante. Tel est, nous le savons, l'ordre des actes extérieurs de religion aux actes intérieurs. » *Ibid.*, q. LXXXV, a. 2. Si cet élément spirituel fait défaut, en conséquence d'une déformation formaliste de la religion, le sacrifice est vain. C'est dans ce sens qu'il faut entendre la condamnation des psalmistes et des prophètes touchant le formalisme des rites sacrificiels. Plus la religion devient parfaite, plus elle se spiritualise, et plus aussi elle se rend compte du caractère secondaire de l'aspect visible et extérieur du sacrifice! Mais, si secondaire que soit cet aspect, il est requis pour constituer le sacrifice proprement dit, hommage intégralement humain à la divinité.

Aussi distinguera-t-on celui-ci de l'hommage purement intérieur, comme sont les actes de soumission, d'obéissance qui ne s'extériorisent point. « Cette remarque a son application théologique en ce qui concerne le sacrifice du Sauveur. On ne peut le dire permanent, du simple fait que son hommage intérieur de dévotion, commencé avec le premier instant de sa vie, demeure éternellement actuel. » S. Thomas, *Somme théologique, La religion*, t. I, trad. de L. Mennessier. Par l'intensité de sa religion intérieure plane d'obéissance et d'amour au Père céleste, Jésus pourra être le parfait religieux et glorificateur de son Père, sans pour cela offrir à chaque instant un sacrifice proprement dit.

2. *C'est une donation sensible.* — Essentiellement significatif ou symbolique, le sacrifice est dans son caractère le plus général une *donation sensible*, expressive d'une donation ou d'un hommage intérieur, réservé à Dieu.

« Venant à signifier au dehors nos sentiments intérieurs de respect, nous donnons certaines marques de révérence aux créatures éminentes et cela va jusqu'à l'adoration. Mais il est une chose qu'on réserve absolument à Dieu, c'est le sacrifice... Qui eut jamais, dit Augustin, l'idée d'offrir un sacrifice à un être qu'il ne sût, pensât ou imaginât être Dieu? » *Sum. theol.*, II-II<sup>e</sup>, q. LXXXIV, a. 1. Ainsi le sacrifice est l'acte essentiellement symbolique du culte qui n'est dû qu'à Dieu : « Pour affirmer en nous par des moyens sensibles l'idée de la transcendance de Dieu sur toutes choses, il nous faut lui donner des témoignages d'honneur tout à fait à part... Le sacrifice à lui-même, parmi les autres actes religieux, quelque chose de spécial : les marques d'honneur telles que génuflexion, prostration et autres de ce genre peuvent être rendues à des hommes, bien que l'intention soit alors différente. Mais le sacrifice est ce que l'on a toujours réservé à Dieu, ou à qui l'on tenait pour tel. » *Cont. gent.*, I, III, c. CXX.

Ce pourra être un geste analogue à celui du vassal qui fait hommage à son suzerain d'une partie de ses biens : « La raison porte donc naturellement l'homme à faire usage de certaines choses sensibles qu'il offre à Dieu en signe de sujétion et de l'honneur qu'il lui doit. C'est l'analogue de ce que font les vassaux qui reconnaissent par des offrandes le domaine de leur seigneur. C'est à cela que se rapporte l'idée du sacrifice... » *Sum. theol.*, II-II<sup>e</sup>, q. LXXXV, a. 1. Mais l'oblation sacrificielle devra porter en elle-même sa signification d'hommage religieux, réservé à Dieu.

Selon la vraie foi, Dieu seul est créateur de nos âmes et en lui seul réside notre béatitude spirituelle. Dès lors, ne devant qu'à Dieu souverain l'offrande du sacrifice spirituel, nous devons également n'offrir qu'à lui seul les sacrifices extérieurs, de même que dans la prière et la louange, nous faisons mûr nos paroles vers celui à qui nous offrons en notre cœur les

« choses mêmes qu'elles signifient. » (S. Augustin.) Nous voyons d'ailleurs, en tout État, observer l'usage d'honorer le chef souverain de quelques marques particulières, que ce serait un crime de lèse-majesté de déferer à quelqu'un d'autre. *Ibid.*, a. 2.

Que cette philosophie du sacrifice, *donation ou oblation symbolique à signification essentiellement laïque* ait chance de dégager l'idée fondamentale contenue en tout sacrifice, ceci apparaît si l'on considère et les sacrifices les plus anciens, et les sacrifices autorisés par la Révélation et les enseignements des Pères, de la liturgie et des théologiens sur ce point.

On pouvait déjà le déduire, avec M. Lepin, des termes qui ont été consacrés le plus anciennement, non seulement chez les Latins et chez les Grecs, mais chez les Hébreux eux-mêmes pour désigner l'acte sacrificiel. « Les Latins avaient coutume de dire : *offerre*, « présenter », « porter devant » Dieu ; « offrir » à Dieu. A quoi répond chez les Grecs, le verbe προσφέρω, « offrir », d'où le substantif προσφορά « offrande » pour désigner le sacrifice... Chez les Hébreux, tandis que *zābah* et *shahat* « mettre à mort », « égorger », convenaient particulièrement au sacrifice sanglant, l'idée d'offrir un sacrifice en général s'exprimait par un vocable qui correspond exactement à *offerre* et προσφέρω : savoir, *hāqribh...* « faire approcher », « amener », présenter, d'où *qorbān*, « oblation », « sacrifice », soit sanglant, soit non sanglant... M. Lepin, *La messe et nous*, p. 62-68.

L'histoire des religions confirme ces données philologiques. Voir A. Vincent, *La religion des judéo-araméens d'Éléphantine*, 1937, p. 184 sq., dont nous résumons les conclusions. Chez les Assyro-Babyloniens le sacrifice est un don, un présent et l'une des expressions les plus courantes des tablettes rituelles est la suivante : « Devant telle ou telle divinité, tu feras un présent. » De même, chez les Hébreux, c'est un tribut au Maître. Pour Israël, comme pour les autres Sémites, ce tribut se manifeste sous la forme d'un don alimentaire. De ce point de vue du don, commun à tous les sacrifices, le Lévitique insistera sur la perfection de la chose offerte, qu'il s'agisse des qualités de la victime immolée, ou de la pureté de la farine offerte en oblation. L'idée d'offrande se retrouve sous le mot *qorbān*, employé aussi bien pour désigner les sacrifices sanglants, que les offrandes pacifiques et les sacrifices expiatoires. Le terme n'existe que dans le Lévitique, les Nombres et Ézéchiel. A. Vincent, p. 184, souligne le texte, Lev., II, 1 : « Lorsque quelqu'un présentera comme offrande à Jahvé une oblation, son offrande sera... ». Le sacrifice dans ce chapitre est rangé dans la catégorie générale des dons, à côté des oblations de céréales, II, 1, des prémices, II, 12. Le mot *minchah*, dans sa signification première, évoque, Gen., IV, 3, 4, l'idée d'offrande aussi bien pour les offrandes de fruits de Cain, que pour les sacrifices sanglants d'Abel.

Que d'ailleurs ces offrandes extérieures doivent traduire des sentiments intérieurs, c'est ce que nous ont déjà dit les prophètes, les psalmistes, les hagiographes, et ce qu'a parfaitement exprimé le Christ. Cf. ci-dessus, col. 654 sq.

La liturgie chrétienne, interrogée dans ses plus anciens documents, le confirme à son tour. Voir art. MESSE, t. X, col. 963. Cette conception du sacrifice, don n'est-elle pas sous-jacente aux prières du canon romain après la consécration : « Se souvenant de la passion... le peuple chrétien offre au Père la seule victime digne de lui, le pain et le vin devenus le corps et le sang de son Fils. Il est demandé que cette offrande soit agréée comme l'ont été les dons d'Abel, le sacrifice d'Abraham et l'oblation de Melchisédech. Qu'elle soit donc portée par l'âme de l'âme sur son

sublime autel en présence de la divine majesté, afin que, participant à cet autel pour recevoir le corps et le sang du Christ, les fidèles soient remplis de toute grâce et de bénédiction céleste. » Cf. P. Batifol, *Leçons sur la messe*, 1923, p. 18 sq.

D'autre part, les enquêtes convergentes du P. de La Taille, de M. Lepin, et de nous-même, art. MESSE, t. X, col. 964-1085, aboutissent à la même conclusion : la théorie du sacrifice destruction est récente et sans fondement suffisant ; celle du sacrifice-oblation, au contraire, est variée par le témoignage des Pères et des théologiens : elle répond mieux à la tradition dans son ensemble.

3. *C'est un acte réservé à la divinité.* — Tout sacrifice est une oblation sensible ; mais toute oblation n'est pas un sacrifice. Il faut donc définir l'élément spécifique par quoi la simple offrande se différencie du sacrifice.

Le mot oblation évoque l'idée de la simple présentation d'une chose offerte spontanément à Dieu ; le sacrifice impliquera plus que cette simple présentation, mais une manière d'offrir, une action sacrée, qui, en vertu de l'usage, ou d'une institution humaine ou divine, sera significative d'hommage réservé à Dieu.

Il y a sacrifice proprement dit, écrit saint Thomas, quand les choses qu'on offre à Dieu sont le sujet d'une action comme était la mise à mort des animaux ou comme est la fraction, manducation et bénédiction du pain. Le nom même de sacrifice l'indique qui vient de FAIRE quelque chose de sacré. » II<sup>e</sup>-II<sup>e</sup>, q. LXXXV, a. 3, ad 3<sup>em</sup>. Par l'oblation sacrificielle, on retire quelque chose à son usage profane, pour le faire passer symboliquement au domaine de Dieu et traduire par là le don religieux de soi-même à Dieu. Ainsi, remarque M. Lepin : « Le sacrifice comporte d'abord une action et comme un petit drame. La chose sacrifiée n'est pas seulement présentée, elle est donnée effectivement à Dieu et comme transférée en sa jouissance d'une manière sensible. D'autre part, on peut dire qu'en faisant cette donation effective ou pragmatique, l'homme témoigne sensiblement qu'il se donne lui-même personnellement à son Créateur dans l'intention de le glorifier et de réaliser avec lui l'union parfaite pour laquelle il a été créé. » M. Lepin, *L'idée du sacrifice de la messe*, p. 740.

L'usage d'abord synthétise dans un même geste symbolique tout le mouvement de l'âme humaine : c'est ainsi que le sacrifice des prémices, que l'holocauste et la *minchah* ont pu être tenus pour des sacrifices capables non seulement d'adorer, de remercier Dieu, mais de l'apaiser et d'expier les péchés. Puis, avec le développement de la conscience du péché, des rites d'expiation plus appropriés ont été trouvés par l'humanité pécheresse. Et ces rites ont souligné plus éloquemment le renoncement, la douleur, la souffrance de l'âme pécheresse.

Ainsi les manières de présenter les offrandes sacrificielles, tout en dépendant pour une bonne part, des conventions humaines ou de l'institution divine, pour revêtir une forme proprement significative de l'hommage du à Dieu, se sont dans une certaine mesure accommodées et aux sentiments divers qu'elles avaient à exprimer, et à la mentalité des peuples qui les utilisaient. De là en même temps la variété, et une certaine homogénéité de ces rites.

4. *LES ÉLÉMENTS HUMAINS ET DIVINS DU SACRIFICE.* — 1. *Origines psychologiques du sacrifice.* —

Comme la religion dont il est une des expressions possibles les plus caractéristiques, le sacrifice a sa racine profonde dans la psychologie. Une logique spontanée pousse l'âme à agir envers l'Être divin dont elle se sent dépendante comme envers un supérieur. Consciente de son infériorité, elle fait le geste de la prière, elle demande, elle prie, consciente aussi de



sa dépendance à l'égard de celui qui est son principe et sa fin; elle tend à entrer en relations d'amitié avec son Dieu; elle lui fait des présents, elle lui fait des sacrifices. Prières et sacrifices sont des formes indépendantes et *sui generis* du culte; toutes deux expriment des besoins variés de l'âme humaine : demander et donner. Tous les deux traduisent le besoin d'exprimer fortement la religion intérieure qui déborde extérieurement et s'épanouit en des paroles ou des actions. L'historien des religions reconnaît par ses enquêtes l'existence de ce culte du sacrifice : « Que le dieu soit père, ami ou tyran, l'âme croyante paraît avoir comme l'instinct du sacrifice. Mue par l'amour, elle veut faire connaître ce qu'elle a de plus précieux, inspirée par la crainte, elle veut acheter par un abandon partiel de ses biens, la possession paisible du reste. » *Essai sur les fonctions, l'étude comparative des religions*, t. II, p. 199. Cet auteur n'a pas de peine à éclaircir cette idée par les coutumes de l'Orient, où le pauvre ne se présente jamais les mains vides devant le cheikh de la tribu. L'offrande pourra être de valeur minime; ce sera toujours un gage de bonne volonté, un témoignage de soumission, une marque de déférence et aussi l'espérance inexprimée que des bienfaits sans nombre payeront au centuple l'humble sacrifice. Cf. A. Vincent, *op. cit.*, p. 187.

2- *Comment il y a de naturel et de conventionnel dans les sacrifices.* — En partant du fait religieux universel du sacrifice et de la tendance spontanée de la raison à faire usage de certaines choses sensibles en signe de la sujétion et de l'honneur qu'elle doit à Dieu, il faut en conclure avec saint Thomas que l'oblation sacrificielle est conforme à la nature humaine. II<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>, q. LXXXV, a. 1. Encore faut-il préciser et distinguer avec le saint docteur : Il est des choses qui, prises en général, sont de droit naturel et dont les déterminations relèvent du droit positif. Ainsi est-il naturel aux hommes d'exprimer leur religion par des signes, d'utiliser leurs biens pour témoigner leur dépendance envers Dieu et, dans ce but, d'offrir des sacrifices : l'accord est universel sur ce point. Mais la détermination des signes sacrificiels relève de la libre convention des hommes; elle est d'institution humaine ou divine. Saint Thomas ne semble connaître aucun mode quelconque d'offrande qui aurait de soi, indépendamment d'une institution humaine ou divine, valeur absolue et universelle d'hommage divin, qui serait dictée par la loi naturelle. *Loc. cit.*, a. 1 et 2. A l'institution positive de fixer les modalités qui feront de telle oblation ou tel rite, un hommage essentiellement réservé à Dieu. Étant donné que le sacrifice a caractère d'acte public de culte pour un groupe religieux (famille, tribu, clan, nation, etc.), sa fixation doit prendre une forme connue de tous.

3- *Ce qui revient à Dieu dans l'institution des sacrifices par les hommes.* — Étant donné que le sacrifice est comme un geste naturel d'hommage qui va de l'homme à Dieu, il peut être normalement laissé à la spontanéité de la nature et alors il ne revient à Dieu que dans le sens où Dieu est auteur de la nature humaine. Toutefois, s'il n'est point nécessaire que le rite et ses sacrifices soient immédiatement d'origine divine (il sera tout à fait contraire que, dans l'économie progressive de la révélation, le représentant de Dieu détermine, au nom de celui-ci, par quels rites il veut être spécialement honoré. Est-ce à dire que l'institution divine va innover de tout point? Cela ne serait guère conforme à la sagesse de la pédagogie divine. Au fait, la constatation des ressemblances de rites par exemple, entre les Hébreux, les Égyptiens, les Phéniciens et les Babyloniens, montre que certains rites sacrificiels ont été utilisés communément par les peuples pour donner de ce culte une valeur religieuse.

Il n'est point nécessaire d'en attribuer la première institution à Dieu jusque dans leurs détails : Tous ces usages en partie communs à tous les Sémites nomades, ou demi-nomades, Moïse les a connus et agréés de la part de Dieu. » M.-J. Lagrange, dans *Revue biblique*, 1901, p. 615.

Les Pères de l'Église ont souligné le caractère pédagogique de l'institution sacrificielle. Ainsi saint Jean Chrysostome, parlant des cérémonies des juifs, sacrifices, purifications, etc. : « Tout cela, disait-il, doit son origine à la grossièreté des gentils. Dieu, en effet, pour allécher ceux qu'il voulait amener à lui, a consenti à être honoré par le culte rendu jadis aux idoles, se contentant de le perfectionner un peu, afin d'élever insensiblement les hommes à des notions plus sublimes. » P. G., t. LVI, col. 66. Sur cette pédagogie des sacrifices, voir S. Jérôme, *In Galatas*, IV, 8, P. L., t. XXVI, col. 375-376; Eusèbe de Césarée, *Dem. evang.*, I, I, c. VI, P. G., t. XXII, col. 55; Théodoret, *Serm.*, VII, P. G., t. LXXXIII, col. 997; S. Grégoire de Nazianze, *Or. theol.*, V, 25, 26, P. G., t. XXXVI, col. 160-161 : « Dans l'histoire de l'univers, il y a eu deux grandes révolutions qu'on appelle les deux Testaments : l'une a fait passer les hommes de l'idolâtrie à la Loi, l'autre de la Loi à l'Évangile... Dieu n'a pas voulu que ses bienfaits nous fussent imposés de force, mais qu'ils fussent reçus volontairement. Aussi il a agi comme un pédagogue et un médecin, supprimant quelques traditions ancestrales, en tolérant d'autres. Qu'est-ce que je veux dire par là? Le premier Testament a supprimé les idoles, a toléré les sacrifices; le second a supprimé les sacrifices, ainsi les hommes ont accepté la suppression imposée, et ont abandonné cela qui avait été toléré : les uns les sacrifices, les autres la circoncision, et de païens, ils sont devenus juifs, et de juifs, ils sont devenus chrétiens et par ces changements partiels, ils ont été entraînés comme furtivement à l'Évangile. »

Aux historiens des religions de dire les rites empruntés au milieu ambiant et agréés par Dieu; voir Pinard de La Boulaye, *Les infiltrations païennes dans l'ancienne Loi d'après les Pères de l'Église*, dans *Rech. de science relig.*, t. IX, 1919, p. 197-221. Au théologien de souligner comment, sous l'inspiration divine, les auteurs sacrés ont perfectionné, purifié, le sens des rites existant, en les orientant vers le vrai Dieu, et en insistant de plus en plus sur la nécessité de la religion intérieure qu'ils devaient traduire. La nouveauté de l'institution sacrificielle divine est plutôt dans l'inspiration monothéiste et morale qui est infusée aux rites, que dans l'élément visible lui-même de ces rites. Aussi cette inspiration ne s'exercera-t-elle point seulement au début dans la fixation d'un rituel et du principe extérieur qui en fera la valeur. Elle continuera à défendre l'âme juive contre les deux écueils qui la menaçaient : l'idolâtrie et le formalisme; égarer ses sacrifices sur les dieux de néant du paganisme, ou croire satisfaire le vrai Dieu par des oblations de choses ou de vies matériellement précieuses sans le retour de l'âme et le don de soi-même. De là procède la prédication des prophètes sur la vanité des sacrifices, s'ils ne sont point accompagnés des dispositions morales que le vrai Dieu réclame. Cf. A. Vincent, *op. cit.*, p. 186-197.

De là encore l'orientation des âmes vers l'intelligence du sacrifice spontané, volontaire du Juste souffrant en attendant que vienne celui qui devait non seulement prêcher le culte en esprit et en vérité mais l'incarner dans l'oblation, pleine d'amour et d'obéissance à son Père, du sacrifice parfait pour le péché.

III- *LES SACRIFICES OFFERTS À DIEU DANS LE SACRIFICE.* — Les oblations sacrificielles sont présentées à

Dieu en hommage de dépendance, avec les intentions les plus diverses, dans le but toujours d'être agréable à Dieu, en vue de nous le rendre bienveillant et propice et de resserrer ainsi la familiarité intime avec lui.

1° *Le sacrifice visible est essentiellement latreutique. Il doit aussi, dans l'état de péché ou se trouvant l'humanité, s'envelopper d'une intention et d'une forme réparatrices.* — Le premier devoir de l'homme, c'est de reconnaître qu'il tient tout du Créateur, qu'il doit confesser le domaine de celui-ci sur tout ce qu'il a reçu; il le fait par les oblations sacrificielles où, sous la forme sensible qui lui convient, il se voue à Dieu : « Avant tout, l'homme se doit à Dieu. Il lui doit le retour de tout ce qu'il en a reçu. Au Dieu qui lui a tout donné, il se donne tout entier. Et, pour en être agréé, il prie. Il prie pour que Dieu tire à soi ce qui nous vient de lui, et pour que Dieu garde à soi ce qui lui est consacré. Latrerie, eucharistie, impétration se donnent la main et se prêtent un mutuel appui dans cette première démarche de l'homme vers son Dieu. Mais l'homme, n'étant pas un esprit pur, a besoin de traduire ce don intérieur de soi dans un rite extérieur qui le symbolise. Il fera donc hommage à Dieu d'un don matériel dont toute la raison d'être soit de représenter et d'attester l'intime consécration de son âme. » M. de La Taille, *Esquisse du mystère de la foi*, p. 2; cf. M. I. Lepin, *L'ordre du sacrifice de la messe*, p. 738, 675-678, 172-176, 197.

Le même geste sacrificiel à l'origine pourra se prêter à exprimer indistinctement les intentions les plus diverses. Ainsi en fut-il longtemps sans doute pour les sacrifices de prémices et pour l'holocauste.

L'holocauste et le sacrifice d'encens apparaissent avant tout dans le Lévitique comme des sacrifices d'adoration et d'amour. Lev., i-iv. Saint Thomas reconnaît en ce sacrifice latreutique le sacrifice parfait. Son excellence lui vient de ce que, par la combustion, il passe tout entier dans le domaine de Dieu. Cela signifie que, « de même que la victime consumée tout entière monte en vapeur vers le ciel, ainsi l'homme avec tout ce qu'il possède, appartient à Dieu, et doit être offert à Dieu ». 1<sup>a</sup>-11<sup>a</sup>, q. cii, a. 3, ad 8<sup>um</sup>.

Dans le sacrifice pacifique, Lev., vii, 11-15, l'âme exprime ses élans d'actions de grâces et son attente de nouveaux bienfaits.

Dans le sacrifice propitiatoire ou de réparation pour le péché, Lev., iv-vii, l'âme pécheresse traduit, d'une façon onéreuse et douloureuse en quelque façon, sa volonté de réparation et de satisfaction pénale. L'intention d'expiation de la faute par l'hommage d'une victime substituée à l'homme coupable était apparue depuis longtemps avec la conscience du péché, particulièrement dans le monde sémitique.

Ainsi l'incarnation dans le sacrifice sous ses formes variées, soit en même temps, soit successivement et spécialement, les différents mouvements religieux de l'âme : adoration, action de grâces, réparation pour le péché, demande. On y retrouve les mêmes intentions que dans la prière, car le sacrifice est une façon de prière qui s'incarne en un geste expressif de donation.

En résumé, tout sacrifice n'est pas nécessairement, essentiellement, principalement expiatoire. L'adoration et la réparation sont une des fins premières du sacrifice sous le régime du péché; mais elles ne sont point la fin essentielle à tout sacrifice. Celui-ci est essentiellement latreutique.

2° *Le sacrifice est aussi pieux et charitatif.* Le but de la donation sacrificielle, c'est d'être agréée, de rendre ainsi Dieu bienveillant et propice, ou, au contraire, de lui offrir une compensation plus méritée à son mal.

Il ne s'agit donc de doute que l'homme en offrant des sacrifices, en y incarnant l'élan de sa religion intérieure, escompte l'agrément divin et avec lui la bienveillance et le pardon. Il compte à son compte

de ce but ses supplications. Parfois, l'offrande escomptera l'agrément divin et les bons effets infailibles du sacrifice, à bon compte, en présentant de nombreuses victimes avec les qualités physiques requises. Mais Dieu lui fera savoir par ses prophéties qu'il n'accepte ses oblations que si elles sont accompagnées des dispositions morales convenables. Am., v, 22 et iv, 4, etc.; Jer., xiv, 10; Ps., xx, 4; Lxxvii, 8-10; Lev., i, 3-4, etc.

Mais si, selon l'esprit de l'institution, les rites sont accomplis et traduisent véritablement les sentiments du cœur qu'ils doivent exprimer, l'agrément divin est escompté comme normal, comme la réponse certaine de la miséricorde divine à l'appel de l'homme. Il va de soi, rien ne le marque expressément : « L'acceptation divine est simplement corrélatrice à l'acte de donation : c'en est un autre aspect, la face vue du côté de Dieu, la réponse de Dieu : elle ne s'en distingue pas réellement, mais s'y trouve renfermée implicitement. » M. Lepin, *op. cit.*, p. 685.

Cependant, tout escompté qu'il soit, cet agrément demeure incertain, car il dépend de la miséricorde divine. Aussi, l'Écriture souligne-t-elle fortement les témoignages miraculeux de l'agrément divin, lorsqu'il est accordé à l'homme.

Une fois agréées, les oblations appartiennent à Dieu seul, et sont sanctifiées par lui. Ainsi consacrées, elles peuvent nous revenir sur la table de Dieu, chargées de forces divines et nous faire ainsi communier à la vie divine.

« L'homme peut avoir l'air de n'offrir que ses richesses matérielles, mais, à travers leurs médiations, c'est lui-même qu'il présente : on dirait que ses biens font la route avant lui, et qu'il les envoie en ambassade rejoindre le Dieu qu'il rejoindra bientôt lui-même. C'est que l'oblat est l'image de notre âme toute donnée. Quoi d'étonnant que cette hostie ainsi offerte à Dieu et agréée par lui devienne tout entière chose divine, puisse ensuite, en faisant la route inverse, servir de sacrement et, par la communion, nous apporter le gage des bienveillances et des protections d'en haut. » Masure, *Le sacrifice du chef*, p. 52. Les sacrifices de communion, Lev., xii, 1-19; vii, 11-34; xxii, 21-28, marquent d'une façon sensible ce désir de l'homme de resserrer l'alliance et l'intimité avec Dieu dans le sacrifice. Certains sacrifices ne comportent point, il est vrai, cette consommation et cette perfection extérieure et sensible. Mais tous tendent cependant, sans l'exprimer directement, à réaliser l'intimité et la rencontre avec Dieu. C'est le but dernier du sacrifice, produit par lui, même indépendamment de la communion : *Verum sacrificium est omne opus quod agitur, ut sancta societas inheramus Deo, realium scilicet ad illum finem boni quo veraciter beatum esse possumus*. S. Augustin, *De civ. Dei*, l. X, c. vi, P. L., t. xli, col. 283.

Ainsi, la communion n'est point un rite essentiel aux sacrifices, puisqu'elle manque en fait dans bon nombre de cas; elle ne lui applique plus profondément l'effet produit par eux.

En résumé, le sacrifice est une donation sensible, symbolique d'une donation intérieure en vertu d'une institution humaine ou divine, dans laquelle l'homme, en signe d'hommage à Dieu (adoration, action de grâces, réparation, expiation, demande, etc.), présente son offering au maître souverain, dans l'espoir que son oblation agréée lui rendra Dieu bienveillant et propice et lui procurera l'alliance ou l'intimité religieuse qu'il recherche.

III. CLASSIFICATION DES SACRIFICES. 1° *Sacrifices consommés dits ou sacrifices visibles, et sacrifices impropres dits ou sacrifices invisibles, sacrifices offerts.* — En parlant de la notion de sacrifice, on

réservera le nom de sacrifice, au sens strict du mot, aux sacrifices qui sont un hommage intégralement humain à Dieu : ce sont les sacrifices visibles, tels que la nature humaine les exige (*Sacrificium visibile, sicut hominum natura exigit. Concil. Trid., sess. xxii, c. 1 et can. 1. Denz.-Bannw., n. 938, 948*). Ils ont, comme élément principal, les dispositions morales qu'ils traduisent, mais ils requièrent, comme élément secondaire et relatif, pourtant essentiel, le signe qui les exprime au dehors.

Le sacrifice invisible ou moral, tout en ayant valeur en soi, tout en étant l'élément principal de ce que l'on appelle strictement le sacrifice, ne le constitue pas adéquatement et ne peut être appelé sacrifice qu'au sens large.

C'est de ce sacrifice intérieur et spirituel que saint Augustin parle, surtout dans le texte ci-dessus, quand il définit le sacrifice toute œuvre accomplie dans le but de nous unir à Dieu.

Cette union se produit par les sentiments extérieurs de la volonté. Là est l'élément principal du sacrifice. Le sacrifice visible est le sacrement, c'est-à-dire le symbole sacré du sacrifice invisible : *sacrificium ergo visibile invisibilis sacrificii sacramentum, id est, sacramentum signum est. Ibid., c. 8, col. 282*. Dieu, qui repousse le sacrifice d'un animal égorgé, veut le sacrifice d'un cœur contrit, et le sacrifice qu'il veut est représenté par le sacrifice qu'il ne veut pas... « Ce que tous appellent sacrifice est le symbole du vrai sacrifice. De ce point de vue, la miséricorde est un vrai sacrifice. L'homme voué à Dieu est un sacrifice en tant qu'il meurt au monde afin de vivre pour Dieu. Notre corps mortifié par la tempérance en vue de Dieu est un sacrifice... La cité rachetée dans son ensemble, c'est-à-dire la société des saints, est le sacrifice universel dont Jésus-Christ est le grand prêtre, et dont le sacrement de l'autel est le signe et qui est offert pour faire de nous le corps d'une tête si noble. »

Dans ce sens large, saint Thomas dira semblablement : « Le fait même de vouloir contracter avec Dieu une union spirituelle, se rattache à l'honneur qu'on lui doit. C'est pourquoi tout acte vertueux prend raison de sacrifice, du fait qu'on l'accomplit pour entrer en la sainte société de Dieu. » II-II<sup>e</sup>, q. LXXXV, a. 3, ad 1<sup>er</sup>. Et encore : « Les biens de l'âme que l'homme offre à Dieu en un sacrifice intérieur, par la dévotion et la prière et autres actes internes de cette sorte : c'est là le principal sacrifice. » *Ibid.*, ad 2<sup>um</sup>. Ainsi tous nos actes de vertus pourrout, dans une certaine mesure, de ce point de vue large, être appelés sacrifices. Mais on réserve avec raison le titre de sacrifices proprement dits, aux actes dont la seule vertu morale vient de ce qu'ils sont faits à l'honneur de Dieu. Seul l'acte extérieur d'offrande qui est l'acte officiel de la religion méritera, d'une façon spéciale et propre, le nom de sacrifice. Ce sacrifice proprement dit est spécialement destiné à représenter l'acte spirituel de religion qui constitue l'âme du sacrifice et nous unit à Dieu. *Ibid.*

2<sup>o</sup> *Sacrifices directs de biens intimes et personnels, ou sacrifices indirects de biens extérieurs.* — Tout sacrifice extérieurement offert est le signe du sacrifice intérieur, oblation spirituelle que l'âme fait d'elle-même à Dieu. Il vaut par le rapport qu'il a avec la religion intérieure qu'il incarne. Or, ce rapport sera plus ou moins direct selon les biens offerts. Car l'homme incarnera sa donation intérieure en l'offrande de biens extérieurs, ou il offrira particulièrement dignes d'être offerts. Il devra marquer alors par des cérémonies ou rites extérieurs qu'il renonce à ces biens, les consacre, et les fait porteurs de sa religion auprès de Dieu. Ce sont les sacrifices directs, rituels, qui ont pour objet des victimes inconscientes.

Ou bien l'homme n'ira pas chercher au dehors l'objet de son offrande, il s'offrira lui-même, corps et âme, volontairement, personnellement, directement. Dans ce cas, il n'aura plus besoin de marquer sa délégation à l'objet offert par un rite compliqué ; il n'aura qu'à exprimer d'une façon sensible et extérieure, par les gestes, les paroles, les attitudes, les démarches qui traduisent ordinairement et naturellement une volonté, sa donation intérieure.

Ainsi le don spontané, volontaire de la vie du Christ, son offrande de ses souffrances et de sa mort en réparation des péchés des hommes, par dévouement à Dieu et à ses frères, n'aura pas besoin pour acquiescer une signification sacrificielle de s'extérioriser en des rites compliqués, mais de se traduire simplement dans la conduite extérieure de Jésus en sa passion. Cf. M. Lepin, *op. cit.*, p. 737 sq.

3<sup>o</sup> *Distinction des sacrifices indirects ou rituels d'après le Lévitique.* — Elle ne se fait point d'une façon tranchée en deux catégories : sacrifices sanglants et non sanglants. L'holocauste y apparaît en premier lieu : c'est le sacrifice d'adoration dans lequel la victime tout entière, gros ou petit bétail, est offerte à Dieu et est consumée totalement par le feu de l'autel. Lev., I, 1-17; VI, 1-6; XXII, 17-25.

Puis viennent les offrandes agricoles, le sacrifice de l'holocauste ou l'offrande des produits végétaux cultivés par l'homme et servant à sa nourriture. II, 1-16. Ce sacrifice a pris peu à peu le sens et le caractère d'un substitut de l'holocauste. Num., xv, 1-16; Ez., xlv, 24; XLVI, 5-13; voir A. Vincent, *op. cit.*, p. 204-212.

Ensuite, apparaissent les sacrifices d'expiation, qu'il s'agit de distinguer du sacrifice pour le péché commis plus ou moins involontairement. Lev., iv, 1-35; v, 1-13; vi, 17-23) ou du *âsim* (sacrifice appelé à expier une faute commise en connaissance de cause. Lev., v, 14-26; vi, 10; vii, 1-7). Ce sont des sacrifices d'animaux où l'expiation est attachée à l'oblation du sang. On n'oublie pas que l'holocauste et la *minehâh* ont souvent joué dans l'antiquité israélite le rôle de ces deux sacrifices d'expiation. A. Vincent, *op. cit.*, p. 159 sq. Enfin le Lévitique signale les sacrifices de communion *zêbah*, vii, 11-34; iii, 1-17, offerts en action de grâces, vii, 12-15.

De ces rites divins, on saisit bien le trait commun : l'idée d'hommage religieux, de donation symbolique, les différences aussi les plus apparentes dans les buts poursuivis ; mais « il ne semble pas que le Lévitique mette une grande différence, du point de vue divin, entre les sacrifices où le sang coule et ceux où il ne coule pas. Quant au concile de Trente, sess. XXII, c. 1, il ne considère pas le sacrifice sanglant et le sacrifice non sanglant comme deux espèces du même genre, mais il les oppose, comme le dit si bien le P. Billot, *Sicut representativum representatio*. » E. Masure, *op. cit.*, p. 35.

Au fond, ce qui importe du point de vue divin, même dans l'Ancien Testament, c'est beaucoup plus que la manière d'offrir, les buts poursuivis et l'esprit qui inspire l'offrande. Aussi les prophètes enveloppent-ils les formes les plus diverses de sacrifice dans une même critique si elles ne sont point accompagnées de l'oblation intérieure qui convient. Michée, vi, 6 et 7.

4<sup>o</sup> *Distinction dans la manière d'offrir le sacrifice direct ou personnel du Nouveau Testament.* — Dans le Nouveau Testament, l'oblation sacrificielle unique, ce n'est point une victime inconsciente qu'il faut marquer de signes expressifs de l'intention d'offrande, c'est le Christ qui, consciemment, se donne lui-même, c'est son oblation volontaire pour la gloire de son Père et notre salut, qui forme l'âme ou l'élément principal du sacrifice parfait. Sous quelque forme que sera offert le sacrifice parfait, il requerra avant tout



cette oblation intérieure. Mais cette oblation se traduira au dehors de deux manières différentes : *a)* par un minimum d'extériorisation symbolique sur la croix et ce sera l'oblation sanglante du Calvaire; *b)* par une action liturgique, qui sous le symbolisme expressif du pain rompu et du vin dans le calice d'une façon non sanglante, préfigurerà à la Cène et commémorera à la messe l'oblation consommée au Calvaire. Ainsi l'on distinguera dans l'unique oblation du Nouveau Testament une double manière de l'offrir.

1. *Le sacrifice sanglant de la passion et de la mort du Christ.* — L'Église s'appuyant sur l'Écriture et la Tradition reconnaît une signification et une valeur sacrificielle de rédemption à la passion et à la mort du Christ. Saint Thomas exprime ainsi cette pensée : « Le Christ s'est offert lui-même dans la passion pour nous; et ce fait d'avoir enduré la passion volontairement, a été souverainement agréable à Dieu, comme provenant d'une souveraine charité. D'où il suit que la passion du Christ a été un véritable sacrifice. » III<sup>e</sup>, q. XLVIII, a. 3.

Au fait, l'oblation qui a commencé à la Cène, qui s'est manifestée diversement durant la passion et s'est consommée sur la croix, réalise excellentement la notion de sacrifice. Elle en implique les deux éléments intérieurs et extérieurs nécessaires : l'âme de ce sacrifice, c'est l'acte sacerdotal d'oblation, plein d'obéissance et d'amour, en vertu duquel Jésus fait le don total de sa vie et se dévoue à la mort; l'aspect sensible et extérieur de ce sacrifice, sans avoir rien certes d'un sacrifice rituel, ce sont les gestes, les paroles, les attitudes du Christ que traduisent au dehors, depuis la Cène jusqu'à la mort sur la croix, sa volonté de s'offrir, son abandon à la volonté du Père. C'est en un mot, le sang qui coule, non pas en tant que signe de l'immolation criminelle accomplie par les juifs, mais en tant que signe de l'acceptation spontanée par le Sauveur du sacrifice de sa vie.

Nous ne dirons donc pas que ce sacrifice de la passion et de la mort du Sauveur est permanent du simple fait que l'hommage intérieur de dévotion, commencé avec le premier instant de la vie, demeure éternellement actuel. Il manque à cet hommage intérieur, commencé avec l'incarnation, le minimum d'extériorisation et de signification requise, pour le sacrifice proprement dit. Il lui manque aussi la détermination positive venue de Dieu pour attacher à cet hommage la signification et la valeur de sacrifice rédempteur. D'après les données de l'Écriture et de la Tradition, c'est à la passion et à la mort du Christ, à l'oblation sanglante du Calvaire, qu'est attachée exactement cette signification et cette valeur.

Si nous refusons de confondre l'oblation proprement sacrificielle du calvaire, avec l'hommage journalier de la religion parfaite de Jésus, nous ne nous point que celui-ci, d'ordre moral, prépare le vrai sacrifice du Calvaire et en constitue l'âme. Avec M. Lepin, nous le reconnaissons volontiers : « De même que le Christ s'est offert dans les tourments de la passion, ainsi il a pu s'offrir et incontestablement il s'est offert, à chaque instant de sa vie mortelle, sous l'impulsion de la même charité sans borne, débordant vers le Père toutes ses puissances et tous ses actes humains, réalisant d'une manière idéale le sacrifice d'adoration, de louange, de glorification, d'amour, que la créature libre doit offrir d'elle-même au chrétien. » *Op. cit.*, p. 744.

On ne peut mieux marquer la continuité et l'excellence de la religion intérieure parfaite de Jésus, l'âme de tout vrai sacrifice. Mais là n'est point adéquatement le vrai sacrifice humain, la donation sensible et extérieure telle que Dieu l'a voulue pour la Rédemption du monde. Il nous paraît plus conforme au

langage traditionnel de réserver le nom de sacrifice proprement dit à l'oblation réalisée dans la passion et la mort du Christ. Là est l'unique oblation sacrificielle offerte immédiatement par le Christ lui-même. L'oblation intérieure de Jésus, donnant toute sa vie, tout en étant infiniment glorieuse au Père et méritoire pour nous, reste de l'ordre des sacrifices moraux, qui ne réalisent pas adéquatement la notion de sacrifice.

2. *Le sacrifice non sanglant, rituel de la Cène et de la messe.* — La foi nous enseigne qu'à la Cène, Jésus s'est offert comme sur la croix; c'était le même sacrifice identique pour le prêtre et la victime, différencié par le mode d'oblation, car, à la Cène, le Christ s'offre d'une façon non moins réelle, mais d'une façon rituelle, sous l'image préfigurative de son immolation réelle du lendemain. La Cène a tous les caractères du sacrifice rituel : « C'est l'oblation de la victime, actuellement et simplement destinée à être immolée, et rendue présente sous les signes figuratifs de cette immolation prochaine; comme telle dès maintenant offerte à Dieu en véritable sacrifice. » M. Lepin, *op. cit.*, p. 696. Cette représentation sensible marque à la fois la volonté de Jésus d'offrir son corps et son sang et son intention d'éterniser son offrande, de donner à l'humanité le sacrifice visible et rituel, approprié à sa nature; il met entre les mains de son Église la vérité et le mérite de sa propre oblation sous la forme du rite eucharistique, qui rappellera, représentera l'oblation sanglante du Calvaire. C'est le véritable sacrifice non sanglant de la nouvelle Alliance! Offrande symbolique, sous les espèces séparées du pain et du vin, de la personne vivante même du Christ : « Après avoir célébré la Pâque ancienne que la multitude des enfants d'Israël immolait en mémoire de la sortie d'Égypte, il a institué la Pâque nouvelle, savoir sa propre personne (*seipsum*) qui devait être immolée sous des signes visibles, par l'Église au moyen des prêtres en mémoire de son passage de ce monde au Père. » *Conc. Trid.*, sess. XXII, c. 1, Denz.-Bannw., n. 938. « Et parce que, dans ce divin sacrifice qui s'accomplit à la messe, ce même Christ est contenu et immolé d'une manière non sanglante, qui s'est offert lui-même une seule fois sur l'autel de la croix, d'une manière sanglante, le saint concile enseigne que ce sacrifice est véritablement propitiatoire. C'est, en effet, une seule et même hostie, et le même l'offre maintenant par le ministère des prêtres qui s'offrit alors lui-même sur la croix, la seule différence étant dans la manière de l'offrir. » *Ibid.*, c. II, n. 940.

5° *Sacrifices vrais et sacrifices faux.* — Les vrais sacrifices, selon la Révélation, sont ceux qui sont offerts au vrai Dieu, selon les rites établis par l'Ancien ou le Nouveau Testament, et avec les dispositions morales convenables. Ils sont offerts par des ministres spécialement députés à cet office : les prêtres.

Les faux sacrifices sont ceux qui sont offerts aux idoles; les sacrifices qui ne sont pas offerts avec les dispositions morales convenables sont vains pour ceux qui les offrent ainsi.

IV. *L'obligation morale et religieuse des sacrifices.* — En lui-même, le sacrifice est un hommage réservé à Dieu. C'est une dette spéciale que nous lui devons comme un Maître souverain de la vie et de la mort et de tous les biens que nous possédons. II<sup>e</sup> II<sup>e</sup>, q. LXXXV, a. 1 et 2. Étant l'acte spécial, caractérisé par ce fait qu'on l'accomplit à l'honneur de Dieu, il appartient à une vertu déterminée, la vertu de religion. Mais il peut, sous l'inspiration d'autres vertus, également ordonnées à promouvoir l'honneur de Dieu, s'enrichir pratiquement de finalités qui dépassent le simple accomplissement d'une dette religieuse. Voir I. Menessier, *La religion*, p. 367.

Puisque l'offrande du sacrifice relève de la loi naturelle et que celle-ci oblige tous les hommes, tous sont donc tenus d'offrir le sacrifice à Dieu. Mais quel sacrifice? « Il y a, remarque saint Thomas, q. LXXXV, a. 4, deux sortes de sacrifice : le premier, le principal, est le sacrifice intérieur, à quoi tous sont tenus; car tout le monde est tenu d'offrir à Dieu une âme dévote. L'autre est le sacrifice extérieur qui se divise en deux. Il y a, en effet, un sacrifice dont toute la valeur morale réside en l'oblation des biens extérieurs, fait à Dieu en témoignage de soumission à sa divinité. L'obligation en est diverse pour ceux qui sont sous la Loi, ancienne ou nouvelle, et pour ceux qui n'ont pas vécu sous la Loi. Sous le régime de la Loi, des sacrifices déterminés sont obligatoires conformément aux prescriptions légales. Ceux, au contraire qui n'étaient pas sous la Loi, étaient tenus à certains sacrifices extérieurs qu'il devaient faire à l'honneur de Dieu; en conformance avec le milieu où ils vivaient. Mais ils n'étaient point obligés de manière déterminée à tel ou tel sacrifice. » A ces considérations, l'on objecte que les sacrifices ont le rôle de signes, et que ce genre de symboles échappe à bien des gens. C'est vrai, « et tous ne connaissent point explicitement la vertu des sacrifices, mais du moins en ont-ils une connaissance implicite, tout comme ils ont une foi implicite ». *Ibid.*, ad 2<sup>m</sup>. Ils sont tenus dans la mesure où ils savent.

V. VALEUR RELIGIEUSE RESPECTIVE DES DIFFÉRENTS SACRIFICES. — 1<sup>o</sup> *Les sacrifices anciens avant la Loi.* — Les peuples anciens ont incarné leur religion dans des rites sacrificiels qui cherchaient à balbutier les sentiments de dépendance, de reconnaissance, d'imploration, d'expiation qui étaient au fond des cœurs, et qui devaient, en conséquence, les rapprocher de la divinité. Le jugement que l'on portera sur les économies sacrificielles anciennes dépend du jugement que l'on porte sur la valeur des formes anciennes de la religion, et sur la religion tout court.

Ou bien, l'on part d'une métaphysique panthéiste, ou athée, et l'on ne voit dans les économies sacrificielles anciennes ou modernes (païens, primitifs actuels) qu'une vaste illusion, qu'erreur, sauvagerie, cruauté, magie. Tel est le jugement d'A. Loisy. *Essai historique sur le sacrifice*, Paris, 1920, p. 467-540; spécialement, p. 522 : « La plus lointaine origine du sacrifice, son premier rudiment est dans la magie primitive et naïve de l'homme inculte. » P. 523. « L'histoire du sacrifice, comme en général celle de la religion, s'est déroulée suivant une certaine logique dont on peut dire qu'elle a peu à peu... rationalisé, moralisé des pratiques en elles-mêmes dépourvues de raison et de moralité. Le point de départ est dans l'absurdité nue, évidente pour nous, de l'opération magique et du don rituel... » Et encore p. 525 : « Que l'action sacrée poursuive un effet positif ou un effet négatif, qu'elle prétende réaliser le bien temporel et matériel, ou le bien spirituel et moral, la fortune immortelle de l'homme, ou qu'elle veuille écarter le mal, mal physique de la maladie, mal moral du péché, elle se perd dans le vide et les idées qui la supportent ou par lesquelles elle essaie de se justifier sont pareillement fragiles. Les économies de salut ne sont pas en elles-mêmes quelque chose de plus solide, de mieux éprouvé, de plus fermement garanti, que les rites totémiques des Arunta d'Australie. » C'est l'illusion universelle, p. 53 : « L'histoire de l'action sacrée apparaît donc comme celle de l'illusion la plus tenace dont ait été possédée, dont soit encore possédée l'humanité. Effort incessant, confus et incertain, coûteux certes, douloureux même, et révoltant en beaucoup d'endroits, irrationnel au fond, et vain tout au moins, à dire le mot des crises de ce monde. Action incapable à son point de départ, le sacrifice

n'a jamais cessé de l'être, tout en se développant en une sorte de rançon universelle pour le salut des hommes dans le temps et dans l'éternité. »

Une fois écartée la valeur théocentrique des sacrifices anciens, A. Loisy leur reconnaît cependant une valeur pratique. « Avant de condamner sans phrases le mirage de la religion et l'appareil de l'action sacrée comme un simple gaspillage des ressources et des forces sociales, il convient donc d'observer que la religion ayant été la forme de la conscience sociale et l'action sacrée l'expression de cette conscience, la perte fut compensée par un gain... » P. 537. Quel fut ce gain? Ce fut une certaine satisfaction, par des procédés illusoire, donnée à des besoins éternels de l'homme : le besoin religieux de la confiance en la vie, le besoin religieux de cohésion sociale, le besoin religieux de dévouement à la société. La religion, par les sacrifices, créait cette confiance, consacrait ce lien et encourageait ce dévouement. »

Ce jugement pessimiste ne s'impose ni comme unique interprétation valable des faits, ni surtout comme véritable explication métaphysique du phénomène religieux. Dieu existe, la religion est un devoir, l'homme doit à Dieu l'hommage intégral de son être, corps et âme. Les sacrifices anciens ont valu ce que valait devant Dieu la religion qu'ils exprimaient. Ils n'ont pu être que des balbutiements religieux; mais ils traduisaient cependant un élan vers la divinité. Sous les mythes et les attitudes religieuses les plus diverses des primitifs, il faut savoir « retrouver la figure cachée du mouvement vers Dieu ». Masure, *op. cit.*, p. 18. Voir Lemonnier, *Précis de sociologie*, p. 418-426. Ainsi en juge J. Grimal, *Le sacerdoce et le sacrifice de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, p. 77-78. « On n'oserait dire que toutes les immolations et communications en dehors du Tabernacle et du Temple d'Israël, n'auraient été que superstition, sacrilège et orgie. Même dans le culte grec, si foncièrement idolâtrique et sensuel, nous croyons saisir par instant, une ombre et plus qu'une ombre de la religion vraie. Dans les deux grands tragiques, Eschyle et Sophocle, ne percevons-nous pas, sous les formules d'invocation, l'attitude et l'accent d'une âme qui adore? Et pourquoi le sentiment religieux aurait-il été moins vivace que les autres nobles instincts qui survécurent au sein des ténèbres et de la corruption? »

Mais il faut aussi constater les déviations. Elles sont venues de l'idée insuffisante ou fautive que les anciens se sont faite de la divinité. Ils l'ont honorée selon l'idée imaginaire qu'ils s'en faisaient; lui prêtant leurs passions, ils l'ont traitée en conséquence. Les historiens des religions le reconnaissent. « Que le Dieu soit père, ami, ou tyran, l'âme croyante paraît avoir comme l'instinct du sacrifice. Mue par l'amour, elle veut faire hommage de ce qu'elle a de plus précieux; inspirée par la crainte, elle veut acheter par un abandon partiel de ses biens la possession paisible du reste. Mais cette offrande peut prendre deux formes distinctes : renoncer à ses passions pour plaire à ses dieux en devenant plus raisonnable, ou renoncer à ses prérogatives humaines, pour marquer plus d'humilité et de sujétion. Dans les deux cas, le sacrifice est réel. C'est là sans doute ce qui a rendu possible tant d'illusions lamentables. Le fidèle croyait servir ses dieux parce qu'il leur immolait vraiment soit sa dignité d'homme, soit ses affections les plus vives, comme dans l'oblation de ses enfants. Mais l'une de ces formes conduit à l'amélioration progressive de l'humanité, l'autre à sa déformation croissante. » Pinard de La Boulaye, *op. cit.*, t. II, p. 199. Autre déformation naturelle à la religion humaine : ce fut le formalisme qui vida des gestes qui devaient être pleins d'un élan d'âmes et de prières, et eut par là la satisfaction à bon compte les exigences divines.

Quoi qu'il en soit de ces déviations, il reste que selon l'exigence des besoins éternels de l'homme, il y avait dans le mouvement profond qui entraînait celui-ci à reconnaître par les sacrifices Dieu comme principe de la création et fin dernière à laquelle il faut tout rapporter, quelque chose de noble et de grand moralement : la reconnaissance individuelle et sociale de la maîtrise divine, l'effort vers la réparation du péché, la tendance plus ou moins efficace à une communion autour de la table du dieu considérée comme une table de famille qui reliait la divinité aux hommes et ceux-ci entre eux. Sur cette valeur relative de l'institution sacrificielle dans l'antiquité, voir M. de La Taille, dans *Eucharistia*, p. 153 à 158.

2<sup>e</sup> *Les sacrifices de la Loi.* — 1. *Par rapport aux sacrifices des gentils.* — Ils ont la valeur d'une discipline et d'une épuration de l'institution sacrificielle de la loi de nature; ils sont une réaction contre les corruptions du paganisme, et un redressement des conceptions formalistes et intéressées, une aide au peuple choisi pour s'élever à une intelligence plus spiritualiste du culte. Cf. M. de La Taille, *Esquisse du mystère de la foi*, p. 64.

2. *Par rapport au sacrifice parfait de la plénitude des temps.* — Les sacrifices de la Loi apparaissent comme des ombres, des figures, des choses imparfaites, *eigena elementa* : « Il est impossible que le sang des taureaux et des boucs enlève les péchés. » Heb., x, 4. « Les sacrifices et les oblations offerts ne peuvent amener à la perfection, au point de vue de la conscience, celui qui rend ce culte. » Heb., ix, 9. Aussi l'Eglise enseigne-t-elle que ni les gentils, par la puissance de la nature, ni les juifs, par la lettre des lois de Moïse, n'ont été délivrés du péché et n'ont pu s'en relever. *Conc. Trident.*, sess. vi, c. vi, Denz.-Bannw., n. 793. Les sacrifices de la loi figuraient le seul vrai sacrifice agréable à Dieu, celui de la Croix.

En eux-mêmes, cependant, ils n'étaient pas dénués de toute valeur morale et religieuse : ils valaient ce que valait la religion intérieure de ceux qui les offraient; ils ne réalisaient donc toute cette valeur qu'autant qu'ils étaient l'expression véridique des sentiments d'adoration, de reconnaissance, de contrition, de soumission de la part de l'offrant. Saint Thomas marque bien cette valeur relative. II-II<sup>e</sup>, q. ciii, a. 2. Après avoir affirmé que ces rites de la Loi ne pouvaient par eux-mêmes purifier du péché, il ajoute : « Mais au temps de la Loi, l'âme des fidèles pouvait s'unir par la foi (implicite) au Christ incarné et souffrant, et ainsi être justifiée par la foi du Christ. L'observation de ces rites était une sorte de profession de cette foi. C'est pourquoi, dans la Loi ancienne, on offrait des sacrifices pour le péché, non que ces sacrifices purifiassent (directement et par eux-mêmes) du péché, mais parce qu'ils étaient comme une profession de la foi qui purifiait du péché... Celui-ci était remis non par la vertu des sacrifices, mais grâce à la foi et à la dévotion de ceux qui les offraient. Lev., iv, 26, 31; v, 10. » Sur cette valeur réelle, morale et religieuse, mais imparfaite et relative des sacrifices de la Loi, art. *Sacrifice*, dans *Dictionn. de la Bible*, t. v, col. 1533; ici, *Part. Sacrifices*, col. 190; et A. Médéville, *L'oblation dans le Nouveau et l'Ancien Testament*, t. I, Rome, 1924, p. 165.

3<sup>e</sup> *Valeur du sacrifice parfait de la nouvelle Alliance.* — 1. *Le sacrifice absolu de la passion et de la mort du Christ.* — a) C'est un sacrifice proprement dit, *oblatio* à tous les sacrifices. — Ce sacrifice réalise d'une façon éminente la notion du sacrifice parfait : témoignage extérieur le plus saisissant, rendu, sous l'inspiration d'obéissance et d'amour le plus parfait, des droits souverains de la sainteté, de la justice de Dieu.

Voir un très beau développement de M. Hedley,

*La sainte eucharistie*, trad. Roudière, Paris, 1908, p. 195-196; cité dans J. Rivière, *Le dogme de la rédemption. Étude théologique*, 3<sup>e</sup> éd., Paris, 1931, p. 210; et cf. ici, art. RÉDEMPTION, t. XIII, col. 1976 sq.

Ajoutons qu'avec la passion et la mort du Christ, nous sommes en face du plus vrai des sacrifices, *Verissimum sacrificium* (S. Augustin); nous avons là, réalisés au maximum tous les éléments extérieurs et intérieurs du sacrifice proprement dit. S. Thomas, II<sup>e</sup>, q. XLVIII, a. 3 : *Sacrificium proprie dicitur aliquid factum in honorem proprie Deo debitum ad eum placandum.*

Et ce n'est que là, entre la Cène et le Calvaire, que se consomme suivant l'institution divine, suivant la volonté du Père, le sacrifice véritable et parfait de la rédemption. Les autres actes du Christ étaient infiniment méritoires et offraient au Père l'hommage de la religion parfaite; c'est uniquement dans l'oblation sensible, extériorisée à la Cène et au Calvaire, que s'exerçait la force propitiatoire de la donation sacrificielle du corps et du sang du Sauveur.

b) *Valeur unique et définitive du sacrifice absolu de la croix.* — Cette valeur tient à deux choses : d'une part à ce que c'est l'acte de donation totale le plus pénétré de renoncement qui soit sorti d'un cœur humain sous l'inspiration de la charité et de l'obéissance la plus parfaite; d'autre part à ce que cet acte humain était approprié par une personne divine ayant assumé la nature humaine, et qui dès lors participait à la dignité divine. Ainsi ce sacrifice de l'Homme-Dieu se trouvait posséder une valeur d'adoration et de réparation surabondante, compensant et au delà toute désobéissance humaine. C'est la doctrine de saint Thomas : « Le Christ en souffrant par amour et obéissance, a offert à Dieu beaucoup plus que ne l'exigeait la compensation de toutes les fautes du genre humain et cela : 1<sup>o</sup> à cause du grand amour qui l'a porté à souffrir; 2<sup>o</sup> à cause de la dignité de la vie, la vie d'un Homme-Dieu; 3<sup>o</sup> à cause de l'étendue et de la grandeur de la souffrance endurée. » II<sup>e</sup>, q. XLVIII, a. 2 et 3. On trouvera le même langage chez les mystiques : voir P. de Cendren, *L'idée du sacerdoce et du sacrifice de Jésus-Christ*, chez les théologiens modernes : C. Pell, *Das Dogma von der Sünde und Erlösung*, p. 69 et 90-91; Franzelin, *Tractatus de Verbo incarnato*, 3<sup>e</sup> éd., p. 504; J. Rivière, *op. cit.*, p. 262 à 295.

2. *L'oblation rituelle non sanglante de la Cène.* — L'oblation non sanglante de la Cène, où le Christ s'offre directement et se voue en quelque sorte à l'immolation du Calvaire sous le signe rituel de cette immolation, quoiqu'elle ne soit point en soi nécessaire au sacrifice de la Croix (dont elle constituerait seule l'oblation unique et nécessaire) est en rapport très étroit avec lui; elle en est la préfiguration, en quelque sorte les arrhes. Cette oblation non sanglante, en tant que donation totale du corps et du sang du Christ, constitue déjà une oblation sacrificielle qui participe à la valeur unique du sacrifice de la Croix.

Cette oblation en tant qu'elle se revêt d'une forme rituelle précise regarde surtout l'avenir. « Le rite accompli à la Cène a sa raison d'être en ce qu'il inaugure le sacrifice rituel de l'eucharistie, que le Christ veut laisser à son Église. Son rapport avec la Croix est celui du symbole avec la chose à représenter, parce que le sacrifice eucharistique étant, l'application du sacrifice de la croix, doit lui être relatif. Et c'est bien à raison de cette relation étroite que Jésus accomplit le rite sans le coup de la mort, et autant que possible dans l'absence de sa passion. » M. Lepin, *L'idée du sacrifice de la messe*, p. 697.

3. *L'oblation non sanglante de la messe.* — Elle est tout entière suspendue à la valeur absolue du sacrifice



commencé à la Cène et consommé au Calvaire. Par ces paroles : Faites ceci en mémoire de moi... le Sauveur nous confie le soin de refaire ce qu'il a fait à la Cène; il nous met entre les mains le don qu'il a offert : son corps et son sang; avec les dispositions morales non rétractées dans lesquelles il offrait, pour que nous l'appropriions et que son sacrifice rédempteur devienne le nôtre. Il ne s'agit pas de refaire du Sauveur une victime; la victime a été constituée une fois pour toute et agréée éternellement; il s'agit de nous approprier cette victime pour faire don à Dieu du corps et du sang du Sauveur réellement présents sous le signe représentatif de sa mort; il ne s'agit pas par là d'obtenir une nouvelle rédemption, comme si l'unique oblation sanglante du Calvaire eût été insuffisante; il s'agit simplement d'en appliquer, d'en monnayer les mérites. Entre la messe et la Cène, il y a identité de don offert, identité de rite, mais différence dans la manière dont s'accomplit le rite. « A la Cène, l'Eglise n'offrait pas, mais Jésus-Christ tout seul; encore moins offrait-elle par le ministère de ses prêtres dont la fonction n'était pas encore instituée. Elle offre à la messe, et elle y offre par ses prêtres. A la Cène, il ne se faisait pas une commémoration de l'événement sanglant, lequel n'était pas encore révolu; mais cet événement était préfiguré dans une image sacramentelle qui l'engageait devant Dieu. La messe commémore ce qui est passé; elle n'en donne point les arrhes, mais en fait valoir le prix... » M. de La Taille, *Esquisse*, p. 19.

Pour l'appréciation de la valeur relative du sacrifice de la messe, il ne faut oublier ni l'identité du don offert à la Cène, au Calvaire, et à la messe, ni l'identité de l'unique prêtre principal, ni la différence des sacrifices visibles. Si l'on envisage le don, le corps et le sang rédempteur offert à la messe pour l'Eglise universelle possèdent une valeur surabondante de satisfaction; si l'on envisage l'action sainte de l'Eglise qui offre, celle-ci est variable et finie; de ce point de vue les différentes messes peuvent varier de valeur entre elles : « Mais toutes dépassent en valeur la simple contribution et le simple apport de l'Eglise universelle et de tels membres, ou agents particuliers, vu que toutes empruntent à la victime un surcroît qui majore incomparablement le prix de notre acte oblatif. » M. de La Taille, dans *Fundamenta*, p. 172. Nous aurons toujours à puiser dans le trésor inépuisable de l'unique oblation rédemptrice. Le tout est de progresser dans notre union au Christ-Prêtre et victime pour progresser dans notre mise en valeur de son unique sacrifice rédempteur.

Ainsi, en résumé, l'oblation sanglante du Calvaire, émanée jadis de la charité du Christ obéissant jusqu'à la mort, apparaît comme toujours opérante dans l'actualisation de la Rédemption non seulement au Ciel dans l'interpellation du Souverain-Prêtre pour nous, mais sur la terre dans toutes les oblations particulières et subordonnées, qui en étendent le fruit dans le temps et dans l'espace à l'universalité de l'Eglise. Ainsi par la médiation du Prêtre et de la victime parfaite se trouvent amenés à leur perfection, consommés, valorisés, achevés les sacrifices des hommes, devenus capables d'offrir les sacrifices spirituels requis par l'institution du culte en esprit et en vérité. Ainsi dans le sacrifice de la nouvelle Alliance s'éclaire aux yeux de la Tradition chrétienne la signification profonde de l'économie des sacrifices :

« Tous les sacrifices accomplis ont de diverses manières symbolisé le sacrifice unique dont nous célébrons la mémoire. » S. Augustin *Contra Faustum*, I, VI, c. v, P. L., t. XCVI, col. 241. « Toutes les choses qui sont appelées sacrifices ont lieu à la ressemblance d'un certain vrai sacrifice... Les uns en sont des contre-

façons... les autres annoncent le seul vrai sacrifice qui devait être offert pour les péchés; maintenant de ce sacrifice consommé, les chrétiens célèbrent la mémoire par la sacro-sainte oblation et participation du corps et du sang du Christ. » *Ibid.*, I, XX, c. XVII, col. 382.

Ainsi l'autel, l'Eglise, corps du Christ, apprend du Sauveur qui est sa tête à s'offrir : « Le sacrifice le plus glorieux, le plus excellent, qui puisse lui être offert, c'est nous-même, sa Cité, et c'est le mystère que nous célébrons dans nos oblations. » *De cin. Dei*, I, XIX, c. XXIII, 5, t. XLI, col. 655. « Toute la cité rachetée, c'est-à-dire l'assemblée des fidèles et la société des saints, est le sacrifice universel offert à Dieu par le grand Prêtre qui s'est offert pour nous dans sa Passion pour faire de nous le corps d'une tête si noble. Tel est le sacrifice des chrétiens : être tous un seul corps en Jésus-Christ, et c'est ce mystère que l'Eglise célèbre dans ce sacrement de l'autel où elle apprend à s'offrir elle-même dans l'oblation qu'elle fait à Dieu. » *Ibid.*, I, X, c. VI, col. 284.

De là, cette merveilleuse unité du sacrifice chrétien et son identité avec celui du Calvaire : « L'unité de l'Eglise chrétienne ne se laisse pas partager en plusieurs hosties et plusieurs sacrifices. Tous ces fragments d'holocauste, si nous pouvons ainsi dire, font partie d'un seul holocauste d'une plénitude universelle. Tant de victimes ne sont que les membres d'une victime unique qui célèbre sur la croix son oblation sanglante, et dans l'eucharistie son oblation non sanglante, et qui s'incorpore toute oblation, sanglante ou non, de ses membres comme des éléments de sa propre immolation. » Thomassin, *De Verbo incarnato*, I, X, c. XX, n. 4, éd. Vivès, t. IV, p. 388.

Par la médiation de l'oblation parfaite de l'Homme-Dieu, toute l'économie sacrificielle prend son sens : un sacrifice temporel rayonne dans son efficacité sur le passé comme sur l'avenir.

Outre la bibliographie des articles EUCHARISTIE, LÉVITIQUE, MESSE, RÉDEMPTION, de catéchismes, on pourra se reporter aux ouvrages suivants :

1. *Ouvrages ecclésiologiques*. — W. Schmidt, *Der Ursprung der Götterkult*, 3 vol., surtout le dernier : *Ursprung der Religionen der Völker Amerikas, Asiens, Australiens, Afrikas*, Münster-en-W., 1930-1935; Id., *Origine et évolution de la religion*, Paris, 1931; Id., *Ethnologische Bemerkungen zu theologischen Opfertheorien*, Mödling, 1922; Id., *Notions générales sur le sacrifice dans les cycles culturels*, dans *Seminarium ethnologicum periphrasice*, Comptes rendus analytiques de la III<sup>e</sup> session tenue à Tübingen, 1922, Euzheim, 1923; A. Lemonnier, O. P., J. Tonneau, O. P., et R. Troude, *Les origines sociologiques*, Marseille, 1935; M.-J. Lagange, *Etudes sur les religions sémitiques*, 2<sup>e</sup> éd., Paris, 1935; M. Lepin, *L'idée du sacrifice de la messe d'après les théologiens, depuis l'origine jusqu'à nos jours*, Paris, 1926; Id., *La messe et nous*, Paris, 1937; M. de La Taille, *Mysterium fidei. De augustissimo corporis et sanguinis Christi sacrificio atque sacramento*, Paris, 1921; Id., *Esquisse du mystère de la foi, suivie de quelques éclaircissements*, Paris, 1924; Id., dans *Les origines*, Paris, 1934, p. 151 à 206; S. Thomas d'Aquin, *Somma theologiae : La religion*, t. I, trad. franc. par L. Massignon, O. P., Paris, 1932; A. Vinet, *La religion des juifs-araméens d'Éléphantine*, Paris, 1937, spécialement v. III, *Les origines*, p. 141 à 233.

2. *Ouvrages historiques et ecclésiologiques*. — M. Dussaud, *Les origines cananéennes du sacrifice israélite*, Paris, 1910; A. Loisy, *Essai historique sur le sacrifice*, Paris, 1920; R. Will, *Le culte, dans Études d'histoire et de philosophie religieuses postées par l'École de théologie protestante de l'université de Strasbourg*, 3 vol., Paris, 1925-1935.

A. GAUDEL.

**SACRILÈGE.** — I. Notion générale. II. Espèces. III. Gravités.

I. NOTION GÉNÉRALE. — Les anciens appelaient sacrilège, le vol d'une chose publiquement protégée par la sainteté du temple, ou elle se trouvait. C'est l'acceptation du mot pour saint Grégoire le Grand :

*Sacrilegium et contra leges est, si quis quod venerabilibus locis relinquatur, privata voluntatis studio suis fortiter compendiis retinere.* Inséré au Décret de Gratien, caus. XVII, q. iv, cap. 4, *Sacrilegium*.

Au sens large, ce mot s'applique à toute faute commise contre la vertu de religion; au sens strict, c'est la profanation d'une personne, d'une chose ou d'un lieu sacrés, ou, pour mieux dire, publiquement dédiés par l'autorité de Dieu ou de l'Eglise au culte divin. Une résolution ou un vœu d'ordre privé ne suffit pas pour conférer le caractère sacré. Une irrévérence ne constitue cependant un sacrilège que si elle porte sur un objet sacré en tant que celui-ci est tel ou lorsque *agitur directe contra eius sanctitatem*. S. Thomas, *Sum. theol.*, II-II<sup>e</sup>, q. xcix, a. 3, ad 3<sup>um</sup>. Aussi importe-t-il de se rendre bien compte pourquoi un objet, qu'il soit une chose, une personne ou un lieu, est sacré. Un prêtre, par exemple, qui se laisse aller à la fornication, commet un sacrilège, parce que l'engagement du sous-diaconat lui impose de vivre, dans la continence; mais, en revanche, il n'en fait pas s'il blasphème, s'il se met en colère, car il n'est pas spécialement sanctifié pour éviter ces péchés. S. Alphonse, *Theologia moralis*, I, III, n. 33.

Le sacrilège suppose en outre une action directement opposée à ce qui est ordonné au culte divin, ou qui est posée contre ce qui est prescrit d'une façon positive ou négative. Il y a, on le sait, sacrilège à frapper un prêtre, mais il n'y en a pas à le calomnier. De cette différence, aucune explication *a priori* ne peut être fournie. Il en est ainsi uniquement parce qu'au regard de l'Eglise le prêtre est sacré dans sa personne, mais non dans sa réputation, et surtout parce que le droit positif s'est prononcé.

II. ESPÈCES. — Le sacrilège est distinct des autres péchés opposés à la religion; *Ubiunque invenitur specialis ratio deformitatis, ibi necesse est quod sit specialis peccatum : quia species cujuslibet rei præcipue attenditur secundum rationem formalem ipsius...*; in sacrilegio autem invenitur specialis ratio deformitatis, quia scilicet violatur res sacra per aliquam irreverentiam; et ideo est speciale peccatum. S. Thomas, *Sum. theol.*, II-II<sup>e</sup>, q. xcix, a. 2.

D'après une distinction antique et reçue par le droit ecclésiastique antérieur au Code, le sacrilège est personnel, réel ou local. Cette division est-elle formelle et constitue-t-elle trois espèces de péché de sacrilège? Saint Thomas semble l'admettre, car une diverse *ratio sanctitatis* se trouverait formellement dans les personnes, les lieux et les choses sacrés. S. Thomas, *ibid.*, a. 3.

Certains théologiens semblent hésitants dans leurs affirmations, car la sainteté de la personne leur paraît seule formelle et absolue, tandis que celle des lieux et des choses ne serait que relative à celle des personnes. Un lieu, en effet, est sacré, parce qu'il a été destiné par l'autorité compétente à servir aux personnes « sanctifiées » pour l'accomplissement des fonctions qui concernent le culte divin; celle des choses est relative elle aussi, car ou bien elle tend à sanctifier les personnes, ainsi des sacrements, ou bien elle vise leur utilité spirituelle comme les choses sacrées en général. Aussi la distinction formelle entre la sainteté des lieux et des choses est elle assez difficile à établir; il est même presque impossible de la marquer dans des actes sacrilèges tels que la violation d'un lieu sacré, le vol d'un bien ecclésiastique ou la mutilation des paroles de la sainte Écriture. Voir S. Alphonse, *loc. cit.*, S. Thomas, *loc. cit.* L'annexion sous cet angle, les trois espèces de sacrilège, se réduisent donc en fait à deux : le sacrilège personnel et le sacrilège réel. Malgré ces difficultés d'ordre dialectique nous conserverons pour tant en cet article la division pratiquement commune

et classique. Il faudrait même spécifier davantage ces trois espèces de sacrilège, car entre une communion indigne et la profanation d'un vase sacré (classée l'une et l'autre comme « sacrilège réel »), il y a de telles différences qu'il répugne presque de ranger ces deux actes sous la même dénomination.

Par ailleurs, celui qui maltraite un prêtre fait-il un sacrilège de même espèce que celui qui commet un acte de fornication avec lui ou avec une personne liée par le vœu public de chasteté? Il est bien difficile de répondre par l'affirmative. Les auteurs cependant ne distinguent pas davantage. Voir S. Thomas, *loc. cit.*, ad 3<sup>um</sup>; S. Alphonse, I, III, n. 34. Nous suivrons cette tradition et nous étudierons successivement : le sacrilège personnel, le sacrilège réel et le sacrilège local.

1<sup>o</sup> Le sacrilège personnel. — C'est la profanation d'une personne sacrée. Il y a donc lieu de définir ce qu'est une telle personne, et comment elle peut être profanée. 1. *Les personnes sacrées.* Le caractère sacré s'acquiert par l'état clérical ou par l'émission du vœu de chasteté. Sont des lors nantis de ce privilège, qui les spare du commun des fidèles, les clercs destinés par l'autorité ecclésiastique aux fonctions du culte divin, les religieux, même laïques ou novices; cf. can. 614; *Religiosi, etiam laici ac novitii, fruuntur clericorum privilegiis*, et les religieux, can. 490 : *Quæ de religiosis statuuntur, etsi masculino vocabulo expressa, valent etiam pari jure de mulieribus nisi ex contextu sermonis vel ex rei natura aliud constet*; enfin les membres de divers instituts, assimilés aux religieux et qui vivent en commun, can. 680, *Iidem (sodalitates societatis) etiam laici gaudent clericorum privilegiis de quibus in can. 119-123, aliisque societati directe concessis, non autem privilegiis religiosorum sine speciali indulto*.

Sont enfin considérés comme des personnes sacrées, ceux qui font le vœu public de chasteté. Sans doute le can. 132, § 1 : *Clerici in majoribus ordinibus constituti a nuptiis arcentur et servandæ castitatis obligatione ibi tenentur, ut contra eandem peccentur sacrilegio quoque rei sint, salvo præcepto can. 214, § 1*, ne parle que des clercs majeurs; pourtant ce caractère est étendu communément à tous ceux qui font un vœu public solennel ou simple. Avant le Code, seul le vœu solennel pouvait constituer une personne sacrée. Vermeersch, *Theologiæ moralis principia*, t. II, n. 267; Prümmer, *Manuale theologiæ moralis*, t. II, n. 540 et 541. Le vœu privé suffit-il pour donner ce caractère? Pour les uns, le vœu de chasteté, même privé, qui consacre à Dieu confère à ceux qui le font un certain caractère sacré. Cette opinion, surtout partagée par les anciens, l'est encore par quelques auteurs modernes, Ferreres, t. 372. Arregui, n. 191. Pour les autres, ne doit être considérée comme une personne sacrée que celle qui est destinée par l'autorité publique aux fonctions du culte divin. Ballerini-Palmieri, *Opus morale*, n. 386-390; Tanqueray, *Synopsis theologiæ moralis*, n. 930; voir S. Thomas, II-II<sup>e</sup>, q. xcix, a. 3, ad 3<sup>um</sup>. Par ailleurs le can. 1308, § 1 ne déclare-t-il pas : *Adam est publicum, si nomine Ecclesie a legitimo superiore ecclesiastico acceptetur, secus privatum?*

D'après cette dernière opinion, qui peut être considérée comme certaine, il y a une différence spécifique entre la violation d'un vœu public qui seul rend une personne sacrée et celle d'un vœu privé, la première est sacrilège tandis que la seconde n'est que péché contre la religion. Wouters, *Manuale theologiæ moralis*, t. I, n. 613.

2. *Les modes de péché.* L'attentat contre des personnes spécialement consacrées à Dieu peut se commettre de trois façons : par la violence commise à leur endroit; en usurpant la juridiction sur les personnes sacrées; par le péché de luxure.

a) *La violence*. — Il y a sacrilège personnel chaque fois que violence est faite contre des personnes sacrées, autrement dit lorsqu'il y a violation de ce que le législateur appelle le privilège du canon, can. 119 : *Omnes fideles debent clericis, pro diversis eorum gradibus et muneribus, reverentiam, sequi sacrilegii delicto commaculanti, si quando clericis realem injuriam intulerint. Par injuria realis*, entendons non pas des paroles, mais toute action extérieure exercée sur le corps et susceptible de porter atteinte à la liberté et à la dignité de la personne consacrée à Dieu.

Le Code, au can. 2343, a fixé les peines qui frappent les délinquants. Celui qui viole le souverain pontife encourt une excommunication *latæ sententiæ* très spécialement réservée au Siège apostolique, devient *ipso facto vilandus*, et *ipso jure* infâme. Si le coupable est clerc, il doit être dégradé.

Celui qui fait une injure réelle à un cardinal ou à un légat du souverain pontife est frappé d'excommunication *latæ sententiæ*, spécialement réservée au Saint-Siège, est considéré comme infâme *ipso jure* et doit être privé de ses bénéfices, offices, dignités, pensions et fonctions, s'il en a dans l'Église.

Celui qui fait violence à un patriarche, à un archevêque ou à un évêque, même simplement titulaire, encourt une excommunication *latæ sententiæ* spécialement réservée au Siège apostolique.

Enfin si « l'injure » est faite à un clerc ou à un religieux de l'un ou l'autre sexe, le délinquant est *ipso facto* excommunié. Son Ordinaire a pouvoir de l'en relever mais aussi d'imposer d'autres peines, s'il le juge bon. Wernz, *Jus decretalium*, t. II, n. 163-165.

b) *Usurpation de la juridiction sur les clercs*. — Il y a peut-être aussi sacrilège, à l'estimation de divers auteurs, quand, en dépit de l'immunité dont il jouit, un clerc est traîné devant les tribunaux civils, au moins dans les régions où le privilège du for a été maintenu. Can. 120, § 1 : *Clerici in omnibus causis sine contentiosis sine criminalibus apud judicem ecclesiasticum conveniri debent, nisi aliter per locis particularibus legitime provisum fuerit*. Cf. Ferreres, *Compendium theologiæ moralis*, t. I, n. 372; Genicot, *Theologiæ moralis institutiones*, t. I, n. 280. Mais puisque la note de sacrilège n'est pas appliquée par le can. 2341 au crime de la violation du for, il importe de se montrer très réservé dans son jugement.

Les cardinaux, les légats du Saint-Siège, les évêques même titulaires, les abbés ou prélats *nullius*, les supérieurs supérieurs des religions de droit pontifical, les officiers majeurs de la Curie romaine ne peuvent être cités *conveniri nequeunt* devant le juge laïque pour les affaires qui ont trait à leurs fonctions qu'avec la permission du Saint-Siège. Les autres qui jouissent du privilège du for, ne le peuvent que si l'Ordinaire du lieu *in quo causa agitur* a donné son consentement. Pratiquement, il faut un motif grave et juste pour refuser cette autorisation. Voir can. 120, § 2.

Des peines très sévères sont d'ailleurs édictées contre ceux qui contreviendraient à ces prescriptions. Can. 2341. Sont frappés *ipso facto* d'excommunication spécialement réservée au Saint-Siège ceux qui poursuivraient devant un juge laïque, un cardinal, un légat du Siège apostolique, un officier majeur de la Curie romaine, ou même leur propre Ordinaire, pour une affaire qui relève de leurs fonctions. Sont punis de la même manière les évêques, les supérieurs de religions de droit pontifical, les officiers majeurs de la Curie romaine, les autres qui jouissent du privilège du for, s'ils poursuivent devant un juge laïque, un cardinal, un légat du Siège apostolique, un officier majeur de la Curie romaine, ou même leur propre Ordinaire, pour une affaire qui relève de leurs fonctions.

Si l'un de ces prélat ou supérieur de religion de droit pontifical, ou un officier majeur de la Curie romaine, ou même leur propre Ordinaire, poursuit devant un juge laïque, un cardinal, un légat du Siège apostolique, un officier majeur de la Curie romaine, ou même leur propre Ordinaire, pour une affaire qui relève de leurs fonctions, il est *ipso facto* suspens de son

office, mais son Ordinaire a le droit de le relever; si c'est un laïque, il revient à son Ordinaire de le punir suivant la gravité de la faute.

c) *Le péché de luxure*. — Il y a sacrilège lorsqu'un péché de luxure est commis soit par une personne consacrée à Dieu, (vœu, ordre sacré) soit avec une personne sacrée (et si les deux complices le sont, le sacrilège est double), soit par une personne sacrée, qui ex *affectu libidinis* fournit à un tiers l'occasion de fauter contre la chasteté. Il n'en serait pas de même si un autre motif donnait lieu par accident au péché, car seul l'*affectus absolutus libidinis* s'oppose à la sainteté de la personne, mais non un *affectus* relatif. *Qualem involvit actus quo persona sacra ex alio ac libidinis motivo alicui occasionem præbet lædendæ castitatis*. Wouters, *loc. cit.*, n. 614, corol.; voir S. Alphonse, l. III, n. 457; Ballerini-Palmieri, *loc. cit.*, t. II, n. 1024.

Autrement dit, elle n'est pas sacrilège, la personne sacrée, qui *sine propria libidine* conseille un péché charnel à une autre personne non sacrée. Mais une personne non sacrée, qui, *sine libidine propria* persuade à une autre qui l'est de commettre un acte luxurieux, fait un sacrilège.

Un péché de luxure, aussi bien intérieur qu'extérieur, profane la personne sacrée qui s'en rend coupable; mais un acte extérieur est requis pour en profaner une autre. Le sacrilège commis avec une personne, liée par un vœu solennel, ne se différencie pas spécifiquement de celui qui est perpétré avec un complice qui a émis un vœu simple mais public. Le religieux qui a reçu la prêtrise est une personne sacrée à un double titre. S'il tombe dans un péché de luxure, il ne commet cependant qu'un seul sacrilège, car, ainsi que le fait remarquer saint Alphonse de Liguori, on ne distingue pas une « double sainteté » de la personne, *op. cit.*, l. III, n. 455; c'est formellement la même sainteté qui est volée, *cum formaliter eadem sanctitas duplici titulo inducta sit*. Vermeersch, *Theologiæ moralis principia*, t. II, n. 267.

Les clercs dans les ordres majeurs commettent un sacrilège quand ils font un péché charnel, même s'ils n'avaient pas entendu vouer leur chasteté. Can. 132, § 1 et 214, § 1. Les mêmes clercs ainsi que les réguliers ou les moniales ayant émis le vœu solennel de chasteté encourrent une excommunication *latæ sententiæ* spécialement réservée au Saint-Siège, s'ils s'avisent de contracter un mariage même simplement civil. Il en est de même de tous ceux qui tenteraient de le faire avec l'une des personnes susdites. Can. 2388, § 1. Les profès à vœux simples perpétuels, aussi bien dans les ordres que dans les congrégations religieuses, qui prèseraient s'unir par le mariage civil ainsi que ceux qui le feraient avec eux, sont frappés d'excommunication *latæ sententiæ* réservée à l'Ordinaire. Can. 2388, § 2.

2° *Le sacrilège réel*. — Il y a sacrilège réel quand il y a profanation d'une chose sacrée. Les choses peuvent être sacrées de quatre manières différentes : en vertu de l'institution divine; d'une consécration ou bénédiction; à cause de ce qu'elles représentent et de ce à quoi elles sont destinées.

1. *Chose sacrée en vertu de l'institution divine*. — Tels sont les sacrements. On les appelle aussi parfois « choses sacrées de soi ». Quiconque administre ou reçoit indignement ou invalablement un sacrement commet un sacrilège; de même, et en conséquence de ce principe général, celui qui en pleine connaissance et volontairement ne renouvelle pas les saintes espèces, en temps opportun, alors qu'il y a danger certain de corruption ou celui qui touche et manipule illicitement la sainte eucharistie.

La cause la plus grave des peines contre le sacrilège eucharistique : celui qui aurait pris des hosties consac-



créées dans le ciboire pour les jeter, ou qui les aurait emportées ou retenues en vue d'une fin mauvaise, est suspect d'hérésie, encourt une excommunication *lata sententia* très spécialement réservée au Saint-Siège et devient infâme *ipso facto*; si le délinquant est clerc il doit être en outre déposé. Can. 2320 : *Qui species consecratas abiecit vel ad malum finem abduxit aut retinuit est suspectus de hæresi; incurrit in excommunicationem lata sententia specialissimo modo Sedi apostolicæ reservatam; est ipso facto infamis, et clericus præterea deponendus.*

Celui qui n'est pas encore promu à l'ordre sacerdotal commet un sacrilège, s'il simule la célébration de la sainte messe avec intention peccamineuse ou s'il reçoit la confession sacramentelle; il est frappé d'excommunication *ipso facto* spécialement réservée au Saint-Siège; s'il est laïc, il est privé de sa pension ou de sa fonction, s'il en a dans l'Église, et est puni d'autres peines en proportion de la gravité de sa faute; s'il est clerc, il est déposé. Can. 2322; c. 2366, 2367.

Appartient aussi à cette catégorie, le sacrilège inhérent au péché charnel, commis peu de temps après la communion, ou par le prêtre qui y tombe, lorsqu'il est revêtu des ornements pour célébrer, qu'il porte la sainte eucharistie ou qu'il célèbre la sainte messe.

Du fait que les saintes Écritures ont Dieu pour auteur, celui qui tourne en dérision les paroles qui y sont contenues ou les emploie en un sens déshonné ou obscène, commet aussi un sacrilège réel. Toute utilisation plaisante des textes scripturaires peut en théorie être matière de délit; souvent cependant il ne semble pas y avoir péché grave; parfois même toute irrévérence pourra être absente, c'est une question de jugement. Chaque cas est à examiner en particulier suivant les circonstances.

2. *Chose sacrée en vertu d'une consécration ou d'une bénédiction.* — Sont estimées sacrées, les choses qui sont rendues telles par les prières liturgiques de l'Église, comme les autels, les vases sacrés, l'eau baptismale, le saint chrême, les huiles saintes, les vêtements liturgiques, l'eau et choses bénites, etc.

Celui qui fait servir ces choses à des usages mondains et indécents, ou qui les méprise et s'en moque, commet un sacrilège si son acte provient d'une intention mauvaise. En vertu du can. 1296, § 1, il est défendu d'utiliser à des usages profanes le mobilier sacré. Cela urge davantage pour celui qui est employé au culte public, can. 1296, § 1 : *Sacra suppellex, præsertim quæ ad normam legum liturgicarum, benedicta aut consecrata esse debet quaque publico in cultu adhibetur, caute custodiatur in ecclesiæ sacratio alioue tuto ac decenti loco, nec ad usus profanos adhibeatur.* Il serait sacrilège d'utiliser les objets sacrés à un usage commun et profane, tant qu'ils ont leur consécration ou leur bénédiction. Le code prévoit les cas où elles se perdent, can. 1305, § 1 : *Sacra suppellex benedicta aut consecrata benedictionem aut consecrationem amittit : 1° Si tales læsiones vel mutaciones subierit ut pristinum amiserit formam, et iam ad suos usus non habeatur idonea; 2° si ad usus indecoros adhibita vel publicæ venditioni exposita fuerit.*

Ici, apportons quelques distinctions s'appuyant sur le principe exposé au can. 1150, qui prescrit que les choses consacrées ou bénites d'une bénédiction constitutive, doivent être traitées avec révérence et ne puis servir à un usage profane, ou à un autre qui ne leur est pas propre, même si elles sont la propriété d'une personne privée : *Res consecratæ, vel benedictæ constitutivæ benedictione, reverenter tractentur neque ad usum profanum vel non proprium adhibeantur, nec in dominio privatorum sint.* La bénédiction constitutive se distingue de la bénédiction invocative, données aux

animaux, aux vaisseaux, aux maisons, etc., car les objets ainsi bénits sont précisément destinés à des fins profanes. Mais employer d'une manière indifférente des choses sacrées à des usages profanes, comporte en général un certain mépris, au moins légèrement coupable. Toutefois, certaines causes particulières fournissent une excuse suffisante. Il peut être parfois permis de boire de l'eau bénite pour apaiser sa soif, d'allumer un cierge bénit pour s'éclairer la nuit, de chasser les mouches avec un rameau bénit ou de parfumer la chambre d'un malade en y brûlant des grains d'encens. Il y aurait erreur à considérer ces différents actes comme des péchés et des sacrilèges.

Quant aux objets qui ne sont pas bénits et qui servent parfois au ministère sacré, tels que les tapis, les candélabres, etc., ils peuvent servir à tout autre usage sans inconvénient. Il en est de même des objets sacrés qui ont perdu leur consécration ou leur bénédiction. C'est, semble-t-il, conforme au can. 1305 cité précédemment. Remarquons cependant que les auteurs ne sont pas d'accord sur ce point. Les uns estiment qu'il y aurait un péché léger et donc sacrilège de même nature, à employer à des usages profanes des ornements sacrés qui ont perdu leur bénédiction. S. Alphonse, l. III, n. 41; d'Annibale, l. III, n. 16, notes 36-37; d'autres paraissent hésiter, Lehmkuhl, t. I, n. 524.

Autrefois les canons anciens (*Liqua*, c. 37, *Allaris*, c. 38, *De Cons.*, dist. I) interdisaient de prendre les matériaux d'une église pour un autre usage. Actuellement les théologiens enseignent en général que ce changement d'emploi ne donne lieu à aucun péché, lorsque tout mépris ou danger de scandale est évité. Aussi sera-t-il permis d'employer des pierres, pièces de bois et autres objets d'ancien mobilier consacré à des fins profanes et même des vêtements, à condition d'en changer la forme extérieure. Gennari, *Consult. canon.*, 2<sup>e</sup> éd., t. II, p. 201-205; Wouters, *op. cit.*, t. I, n. 618; Vermeersch, *op. cit.*, t. II, n. 272. Il est même autorisé d'employer à un usage profane non sordide, une église inutilisable au culte. Les conditions sont d'ailleurs précisées au can. 1187 : *Si quæ ecclesiæ nullo modo ad cultum divinum adhiberi possit et omnes aditus interclusi sint ad eam referendam, in usum profanum non sordidum ab Ordinario loci redigi potest, et opera cum reditibus titulusque paræciæ, si ecclesiæ sit paræcialis, in aliam ecclesiæ ab eodem Ordinario transferantur.*

Pour ce qui a trait aux vases sacrés et à ce qui sert à la messe, le can. 1306, § 1, déclare : « Il faut veiller à ce que le calice et la patène, et avant qu'ils ne soient purifiés, le purificateur, les pales et les corporaux utilisés pour la messe, ne soient touchés que par les clercs ou ceux qui en ont la garde. » Cependant si le toucher est motivé par une cause juste, il n'y a aucune faute. De même si, pour des raisons valables, les vases sacrés étaient confiés à l'ouvrier pour des réparations superficielles, il ne semble pas que la consécration soit perdue. S. R. C., 20 avril 1822, *Decret. authent.*, n. 1820, t. IV, p. 223.

La défense édictée par le can. 1306 ne porte pas sur les vases simplement bénits, comme le ciboire lorsqu'il a été purifié. Mais il y aurait un grave péché à toucher ces vases consacrés sans nécessité quand ils contiennent les saintes espèces, can. 1306, § 2.

3. *Choses consacrées à cause de ce qu'elles représentent.* — Entrent dans cette catégorie les images du Christ, de la bienheureuse vierge Marie et des saints, les croix même non bénites, les reliques sacrées, etc. La plupart des théologiens estiment que celui qui utilise à des usages sordides les statues, les images, etc., commet un sacrilège, mais à condition que ces choses sacrées soient demeurées entières et non si elles sont en partie détruites ou lacérées. Le sacrilège ne serait

être grave en toutes hypothèses que s'il y a une méprise sérieuse. La proclamation des reliques peut aussi constituer un sacrilège, can. 1280, § 1 : *Si quis reliquias vendere nefas est...* § 2 : *Rectores ecclesiarum, celerique ut quos spectat, si quibus in ecclesia sacra reliquia ullo modo in publicum, nec non in ecclesiam perierint, vel minus decenter custodiantur.*

4. *Les choses sacrées par leur destination.* — Ce sont les biens mobiliers ou immobiliers destinés au culte divin ou à des usages pies tels que ceux qui ont pour fin de pourvoir aux besoins du clergé, les hôpitaux, les hospices, les fabriques des églises, etc... Les biens déposés dans les églises ou qui lui ont été livrés en gage entrent aussi dans cette catégorie. Commet un sacrilège quiconque s'en empare ou les usurpe. Différentes circonstances sont à envisager.

Tout vol perpétré dans une église n'est pas forcément un sacrilège : pour qu'il le soit, il faut que la chose qui a été prise, appartienne de quelque façon à l'église, ou qu'elle y soit au moins déposée ; il ne l'est pas si le propriétaire est une personne privée. Si le délinquant dérobe des legs qui n'ont pas encore été livrés à l'église ou des revenus dus et non encore payés, on n'acquiesce pas des décimes dus, son acte n'est pas sacrilège parce que ces biens ne sont pas encore en possession de l'église. De même prendre un traitement ecclésiastique déjà perçu par le prêtre n'est pas un sacrilège, parce que l'argent est déjà passé dans le domaine privé ; mais il y en aurait un à usurper des honoraires de messe non distribués, car ceux-ci appartiennent encore à l'église. On pourrait faire les mêmes remarques pour tout ce qui entre dans la classe des choses sacrées par leur destination. Voir S. Alphonse, l. 111, n. 12 ; Ballerini-Palmieri, *op. cit.*, t. II, n. 128.

Des peines sont portées contre ceux qui commettent ce genre de sacrilège. Ceux qui usurpent ou détiennent par eux-mêmes ou par intermédiaire des valeurs ou des droits qui appartiennent à l'Église romaine, tombent sous l'excommunication *latae sententiae* spécialement réservée au Saint-Siège. Si le délinquant est clerc, il est privé de ses dignités, offices, pensions et fonctions et est déclaré inhabile à en avoir. Can. 2345.

Quant à ceux qui présument de faire servir à leur propre usage et de s'emparer des biens ecclésiastiques, de n'importe quel genre, ou par eux-mêmes ou par les autres, ou qui empêcheraient que les fruits ou les revenus de ces choses sacrées soient perçus par ceux à qui ils reviennent de droit, ils sont frappés d'une excommunication spécialement réservée au Saint-Siège. Ils ne pourront en être relevés que lorsque la réparation sera intégrale, et, si elle est impossible actuellement, que s'il y a une promesse de s'exécuter le plus tôt possible ou lorsque l'empêchement qui gênait la perception des fruits sera levé. Si le délinquant est patron, il est en outre privé *ipso facto* de son droit de patronage. Can. 2346.

Le clerc, qui tomberait dans ce délit ou y consentirait, serait privé en outre de tous ses bénéfices et deviendrait inhabile à en avoir d'autres : *Etiā post integram satisfactionem et absolutionem, sui Ordinarii arbitrio suspendatur.* Can. 2346.

L'excommunication *ferendae sententiae*, mais non réservée peut aussi être portée au cas où le *pœnal* apostolique est nécessaire pour aliéner des biens ecclésiastiques, d'après la norme des can. 534, § 1, et 1532.

3. *Le sacrilège local.* 1. *Les lieux sacrés.* Le sacrilège local est la violation d'un lieu sacré. Un lieu est sacré, quand, béni ou consacré selon les formules des livres liturgiques, approvés par l'Église, il est destiné soit aux offices et aux cérémonies du culte divin, comme une église, un oratoire public ou semi-

public béni à la façon des églises, soit à la sépulture des fidèles comme un cimetière. Les lieux construits pour un usage pie par une autorité privée, ne sont pas considérés comme sacrés, il en est ainsi des oratoires semi-publics qui n'ont pas été bénis à la façon des églises et des oratoires privés ou domestiques.

Autrefois les lieux sacrés au sens large jouissaient du droit d'asile, c'est-à-dire que ceux qui s'y réfugiaient, ne devaient pas en être chassés. Actuellement ce privilège, là où la coutume contraire ne l'a pas aboli totalement, est réservé aux seules églises, can. 1179 : *Ecclesia jure asyli gaudet ita ut rei, qui ad illam confugerint, inde non sint extrahendi, nisi necessitas urgeat, sine assensu Ordinarii, vel saltem rectoris ecclesiae.* Voir Ballerini-Palmieri, *op. cit.*, t. II, n. 419-422.

La sainteté d'un lieu est plutôt de caractère extrinsèque et en dépendance du droit positif. Actuellement elle affecte tout le temple consacré et il n'y a pas d'endroit qui soit réputé sacré à cause de la sainte eucharistie, qui s'y trouverait gardée.

2. *Les modes de péché.* — Il y a sacrilège local chaque fois qu'un lieu sacré proprement dit est violé et qu'il a en conséquence besoin de réconciliation. Pour qu'il y ait violation, il faut que les actes peccamineux soient certains, notoires et accomplis dans le lieu sacré lui-même, can. 1172, § 1 : *Ecclesia violatur infra recentis tantum actibus dummodo certi sint, notorii, et in ipsa ecclesia positi.*

Il s'en certains si tout doute de fait ou de droit est exclu, Gasparri, *Tractatus canonicus de ss. eucharistia*, Paris, 1897, n. 246 ; Many, *Prælectiones de locis sacris*, Paris, 1904, n. 36. Ils sont notoires, s'ils ont été accomplis en public ou s'ils sont susceptibles de devenir publics. Bien qu'ils puissent être juridiquement prouvés, ils ne seraient pas tels, si trois ou quatre personnes seulement en avaient été témoins. Ils doivent aussi avoir été perpétrés dans l'église même. Il n'y a pas violation si l'acte est accompli dans un lieu adjacent à l'église, par exemple dans l'atrium, la tour, le clocher, la sacristie ou autres dépendances ; mais il y aurait profanation si le crime était commis dans une chapelle latérale, ou même souterraine, car ces lieux sont censés ne faire qu'un avec l'église.

Les actes susceptibles de profaner une église sont : le crime d'homicide ; une effusion de sang humain notable et gravement coupable ; un usage impie ou sordide et la sépulture d'un infidèle ou d'un excommunié.

a) *Le crime d'homicide.* Can. 1172, § 1, 1<sup>o</sup>. — Par ce mot nous entendons aussi le suicide, quel que soit le moyen auquel il est fait recours pour entraîner la mort : poison, armes, stylet, pendaison, etc.

Le délit doit être commis dans l'église : il n'y aurait pas violation, si le délinquant est de fait à l'intérieur, mais sa victime à l'extérieur. A l'aide d'un projectile de revolver, il est en effet possible de tuer quelqu'un à distance. En revanche, l'église serait profanée si le criminel, bien que placé à l'extérieur, tuait quelqu'un se trouvant à l'intérieur. Il y a sacrilège, même si la victime, qui a été frappée dans un bâtiment sacré, ne meurt que quelque temps après en dehors, à son domicile ou à l'hôpital, par exemple. Mais un individu frappé dans la rue, ou dans la sacristie, et qui, par suite de ses blessures, mourrait à l'intérieur de l'église ne la profanerait pas. Enfin pour qu'il y ait sacrilège, il est requis que l'homicide ou le suicide procède d'une intention gravement mauvaise. C'est une condition essentielle, autrement, il n'y aurait pas de délit.

b) *Une effusion de sang humain, notable et gravement coupable.* Can. 1172, § 1, 2<sup>o</sup>. — Ces deux conditions sont requises pour que l'accident entraîne la profanation du lieu sacré. Par ailleurs l'effusion doit

être sérieuse et produite dans l'Église, mais il n'est pas nécessaire que le sol soit couvert de sang et que l'effusion ait eu lieu en totalité à l'intérieur du temple.

c) *Un usage impie ou sordide.* — Le Code pas plus que le droit ancien, ne détermine quels sont ces actes impies ou sordides, qui profanent l'église. Pour qu'il y ait violation de ce chef, il faut non pas une action passagère, mais une certaine habitude ou répétition, ou au moins la continuation d'un acte peccamineux impie ou sordide. Tel est le sens à donner, nous semble-t-il, au mot *usus*, can. 1172, § 1, 3°: *Impiis vel sordidis usibus, quibus ecclesia addicta fuerit*.

En tête de catégorie d'actes peccamineux, entachés de sacrilège, il faut mettre les péchés de luxure commis dans l'église. Ensuite, à moins qu'en certaines circonstances, une urgente nécessité ou une coutume déjà longue n'en excuse, l'utilisation d'une église pour les exercices d'un culte hérétique, pour des représentations théâtrales déshonnêtes ou pour des jeux profanes, la transformation d'une église en une salle de banquet ou en une écurie, d'un cimetière bûit en un champ de foire. S. Alphonse, l. III, n. 36, 37.

Malgré le caractère de justice qui s'attache à la peine capitale, nous croyons que le fait de l'exécuter dans une église, est impie. Des séances littéraires ou musicales peuvent parfois être permises dans les églises et ne donnent pas lieu à un péché de sacrilège local, surtout si elles tendent à favoriser la religion. Mais la S. C. de la Consistoriale a absolument interdit dans les églises toutes projections ou représentations cinématographiques (10 décembre 1912). *Acta apost. Sedis*, 1912, p. 724.

Enfin la vente des cierges et autres objets destinés à exciter la dévotion des fidèles est légitimement tolérée, à condition que l'on veille à ce que la maison du Seigneur ne soit pas changée en un temple d'affaires.

d) *La sépulture d'un infidèle ou d'un excommunié.* — La défense d'inhumer les infidèles dans les églises est une loi « odieuse », et c'est pourquoi les canonistes estiment communément que par infidèles, il ne faut pas entendre ici les enfants des chrétiens, non encore baptisés, ni les catéchumènes. Gasparri, *loc. cit.*, n. 253; S. Alphonse, l. VI, n. 366.

La loi ecclésiastique interdit la sépulture des infidèles dans les églises. La sépulture d'un excommunié, au moins après la sentence déclaratoire ou condemnatoire, profanerait également le lieu sacré, can. 1172, § 1, 4°. Le can. 1175 prescrit même que l'inhumation du cadavre de l'excommunié, qui a été enterré dans l'église, soit faite au plus tôt, même avant la réconciliation, si cela est possible et sans grave inconvénient. L'inhumation des autres excommuniés dans l'église n'est pas considérée comme une profanation.

Des peines sont édictées par le Code contre ceux qui passeraient outre à cette prescription ou même donneraient les honneurs de la sépulture ecclésiastique aux infidèles et aux excommuniés, can. 2339: *Qui ausi fuerint mandare seu cogere tradi ecclesiasticæ sepulture infideles, apostatas a fide, vel hæreticos, schismaticos autem sive excommunicatos sine interdictis contra præscriptum can. 1240, § 1, contrahunt excommunicationem lute sententia nemini reservatam, sponte vero sepulture eisdem domantes, interdictum ab ingressu ecclesiæ Ordinario reservatum*.

La profanation d'une église n'entraîne pas celle du cimetière, même si ce dernier lui est contigu, et vice versa, can. 1172, § 2: *inducta ecclesia, non necesse est, ut contigua, violatum censetur, et vice versa*.

Un cimetière, dans lequel il n'y a que quelques tombes bénites alors que lui-même ne l'est pas, ne peut pas être violé parce que la bénédiction partielle

ne constitue pas le lieu sacré. Un cimetière municipal, qui a été béni, n'est probablement pas violé du fait que des infidèles et des hérétiques y sont inhumés, pourvu que la plus grande partie de ceux qui y dorment leur dernier sommeil soient catholiques.

Ceux qui violent les églises et les cimetières peuvent être punis de l'interdiction de l'entrée de l'église et de toutes autres peines que l'Ordinaire estime convenables en relation avec la gravité du délit, can. 2329: *Ecclesiæ vel cimiterii violatores de quibus in can. 1172, 1207, interdictio ab ingressu ecclesiæ aliisque congruis penis ab Ordinario pro gravitate delicti puniantur*.

Les autres péchés extérieurs qui peuvent être commis dans les lieux sacrés ne revêtent pas la malice grave du sacrilège. Mais à cause des circonstances de lieu où ils sont commis, *venialem sacrilegii malitiam induunt*. Les fautes internes ne violent pas la sainteté du lieu, parce qu'elles n'affectent pas celui-ci; cependant serait coupable de sacrilège celui qui désirerait accomplir une œuvre extérieure sacrilège ou qui se délecterait de cette œuvre en tant que sacrilège. S. Alphonse, l. III, n. 43.

III. GRAVITÉ DU SACRILÈGE. — De sa nature, le sacrilège personnel, local ou réel est un péché mortel contre la religion, car il s'oppose gravement à l'excellence de cette vertu, étant un mépris sérieux d'une personne, d'un lieu ou d'une chose sacrée. Dans chaque espèce il y a différents degrés selon la diversité des personnes, des lieux et des choses sacrés qui ont été profanés.

Le sacrilège peut cependant n'être que véniel à cause de la légèreté de matière ou de l'inadvertance ou du manque de volonté. Pour éviter les troubles de conscience, les fidèles doivent en être avertis à l'occasion. Un petit vol, commis dans une église, de menus objets ou d'offrandes charitables, ne saurait être considéré comme constituant une matière grave.

Pratiquement pour juger un péché de sacrilège, il faudra donc tenir compte de la sainteté de la personne, du lieu ou de la chose, de l'action sacrilège elle-même, estimée d'après le sentiment des hommes prudents et enfin de l'intention du délinquant, qui a pu commettre l'acte irrévérentiel plus ou moins volontairement, avec une clairvoyance plus ou moins nette.

Les circonstances de temps peuvent aussi entrer en ligne de compte, car elles sont parfois l'occasion d'un sacrilège, si l'action posée contient en elle-même une répugnance extraordinaire aux yeux des fidèles et de l'Église avec un mystère divin. Quiconque, par exemple, organiserait, le vendredi saint, par manière de bravade anti-religieuse, un grand banquet, où seraient servis des plats de viande, commettrait probablement un sacrilège.

Tous les moralistes traitent la question du sacrilège dans l'étude de la vertu de religion ou à propos de la chasteté. On pourra donc facilement se reporter à ces chapitres. Par ailleurs cette question n'échappe pas aux écrivains dans leurs commentaires sur les personnes, les choses et lieux sacrés et sur les peines qui frappent les délinquants. La bibliographie est de ce double chef très vaste. Nous nous contenterons de citer les auteurs principaux :

S. Thomas, *Sum. theol.*, II-II<sup>e</sup>, q. xcix; S. Alphonse de Liguori, *Theologia moralis*, l. III, n. 33-38; Verburgs, *Theologia moralis iuxta doctrinam S. Alphonsi de Liguori*, 2<sup>e</sup> éd., Louvain, 1890; 10<sup>e</sup> éd., adaptée au Code, par Dams, Tournay, 1919-1920; Ballerini-Palluani, *Opus morale à Valentini conscriptum et a Palmieri cum annotationibus editum*, t. II, Prati, 1899; Ferraris, *Prompta bibliotheca*, Paris, 1857, art. *Sacrilegium*; Ferreres, *Compendium theologiæ moralis* (Gury), t. I, 1918; Gasparri, *Theologia moralis de sacris personis, locis, rebus*, 1897; Cacciatelli, *Theologia moralis institutiones*, t. I, Louvain, 1898-1902; Genicot-Salsmans, *Theologiæ moralis institutiones*, t. I, Bruxelles,





et la célèbre dans son pouvoir et son action sur son monde physique et moral, vii, 27-viii, 1. Salomon dit pourquoi lui-même a dès son jeune âge recherché la sagesse; c'est que celle-ci, se trouvant être en étroit rapport avec Dieu et vivant en lui, peut procurer à l'homme tous les biens: richesse, art, vertu, science du passé et de l'avenir, viii, 2-8, et que, devenue sa conseillère, elle devait lui donner à lui-même dans l'assemblée du peuple honneur, sens et jugement, souvenir immortel, 9-12, pouvoir sur les nations, 13-15, joie et contentement dans sa maison, 16-18. Il dit enfin que la prière est l'unique moyen d'obtenir la sagesse, parce qu'elle est un don de Dieu, 19-21.

3. Prière de Salomon demandant la sagesse: ix, 1-18. — Salomon demande la sagesse à Dieu, pour miséricordieux et créateur tout puissant, qui a fait l'homme pour qu'il domine sur la terre en toute sainteté et justice, 1-4; en il en a besoin, de cette sagesse, lui Salomon, ignorant et faible qu'il est comme tout homme en ce monde, 5-6; et chargé en outre de régir le peuple et le culte de Dieu, 7-12, et parce que l'homme, alourdi par son corps matériel, ne peut bien connaître et faire la volonté de Dieu que si la sagesse l'éclaire et le stimule, 13-18.

3<sup>a</sup> La sagesse se recommande par son action propre, dentelle, ses conseils et son discernement admirable pour la conduite de l'histoire du monde, d'Israël, peuple choisi de Dieu, et des autres peuples ennemis. 1. Comment la Sagesse depuis la création du premier homme jusqu'à l'entrée d'Israël dans la Terre promise a protégé les bons et puni les méchants: x-xiii. — Des les origines et au temps des patriarches, elle est le principe sauveur du corps et de l'âme dans tous les dangers, pour Adam, Noé, Abraham, Lot, Jacob et Joseph, mais aussi vengeur du mépris fait de ses avertissements pour Caïn, l'humanité perverse, les peuples confondus, les villes coupables, x, 1-14. Lors de la sortie d'Égypte jusqu'à l'entrée dans la Terre promise, elle libère le peuple élu d'une nation d'oppressés par son serviteur Moïse, 15-16, elle le délivre des peines endurées, en le guidant et le conduisant à travers la mer Rouge, 17-19; elle lui fait chanter sa délivrance, 20-21; elle lui fait traverser le désert en écartant ses ennemis et en l'abreuvant dans sa soif, xi, 1-4. À l'égard des ennemis d'Israël: elle punit, avec mesure pourtant, les Égyptiens, conformément à la loi du talion, en leur faisant endurer la soif par le changement des eaux du Nil en sang, 5-14, et en les châtiât, afin de les amener à conversion, par les bêtes qu'ils adoraient, xi, 15-xii, 2; elle punit également les Cananéens, avec aussi quelque miséricorde, de leurs crimes atroces, xii, 3-18. Elle agit ainsi pour amener Israël à l'amour du prochain et à l'espoir du pardon, 19-22, et pour montrer à ses ennemis quel est le vrai Dieu, 23-27.

2. Comment la sagesse met en garde ses auditeurs (ou lecteurs) contre le mal d'idolâtrie: xiii-xv. — Et d'abord contre l'adoration des forces naturelles et des astres, xiii, 1-5, bien que les adorateurs de la nature cherchent Dieu en elle et qu'ils aient pu ainsi le connaître, 6-9. Puis, contre l'adoration des images divines: qu'elles soient faites de bois, xiii, 10-xv, 6, ou d'argile, xv, 7-13, la folie de les adorer est égale; puisque, d'une part, elles ne sont que de simples morceaux de bois indignes de recevoir un culte vain, xiii, 16-19, qui auraient pu être mieux utilisés à la construction d'un navire, comme le fut le bois de l'arche bénie de Dieu, xiii, 1-11 — maximes, contrepertes qui n'ont pas toujours été de 12-15, que la vanité humaine a cherché pour honorer comme un don un homme mort, 14-16, ou un roi vivant, 17-19, erreur qui engendra fatalement la pratique des plus cruelles et les plus immorales: sacrifices humains,

orges, cultes de mystères, tous les peches et tous les maux, 21-31 — puisse, d'autre part, le potier ne faconne que par méconnaissance du vrai Dieu, son créateur, et par amour du gain, des idoles d'argile auxquelles il ne croit pas du reste, xv, 7-13. Au milieu de cette corruption, Israël, même par ailleurs coupable, doit se féliciter de s'être gardé pur de ces cultes réprouvés, et d'avoir ainsi, par sa foi au vrai Dieu, acquis la possibilité de parvenir à l'immortalité bienheureuse, xv, 1-6. Enfin, contre la folie plus insigne encore de prendre pour des dieux toutes les vaines idoles des païens, 14-17, et les animaux mêmes, 18-19.

3. Comment la sagesse divine sait discerner les innocents des coupables, punissant les uns, les Égyptiens, par leur péché même, sauvant les autres, les Israélites, par la plaie même dont sont frappés leurs ennemis: xvi-xix. — Dieu châtie les Égyptiens par des bêtes semblables à celles qu'ils adoraient: grenouilles qui leur ôtent l'appétit, xvi, 3a, 4a, sauterelles et moustiques qui les mordent et les font périr, 8-9, 13-15; tandis qu'Israël est nourri miraculeusement par les caillies, 2, 3b, 4b et délivré des morsures des serpents venimeux par le serpent d'airain, 6-7, 10-12. Alors que Dieu fait tomber sur les Égyptiens la foudre et la grêle, 16-19, 22, il fait pleuvoir la manne sur Israël, 20-21, 23-25. Tandis que les Égyptiens sont punis par des ténèbres terrifiantes, xvii, 1-21, les Israélites sont dans la lumière et guidés vers la Terre promise par une colonne brillante de nuées, xviii, 3-4. Alors que les Égyptiens sont châtiés par la mort de leurs premiers-nés, 5-6, 10-13-19, les Israélites sont épargnés plus tard, 7-9, et sauvés de la destruction complète par la prière de Moïse, 20-25. Tandis que les Israélites passent la mer Rouge sains et saufs, xix, 6-8, les Égyptiens y périssent, 1-5, 13-17.

L'auteur qui, à partir de xi, 4, laisse totalement de côté le concept de la sagesse pour s'adresser directement à Dieu même, ne la nommant plus que de temps à autre indirectement (xii, 26-xiii, 7; xiv, 9-14; xix, 1-2), conclut enfin son long discours en reconnaissant que « de toute manière le Seigneur a élevé et glorifié son peuple et n'a, en aucun temps et en aucun lieu, oublié de l'assister », xix, 22, — cette glorification s'étant réalisée par œuvre toute divine et rappelant celle même de la création, xix, 6 sq.; 11 sq.; 18 sq.

III. CANONICITÉ. — Le livre de la Sagesse, écrit en grec, n'a jamais dû figurer dans le canon palestinien des livres saints de l'Ancien Testament. La mention *τὸ βιβλίον τοῦ κανόνος* de Meliton de Sardes (III<sup>e</sup> siècle), immédiatement après celle des *Προφῆται* (Prophètes) de Salomon, ne le concerne pas et désigne sous une autre dénomination facultative le livre des Proverbes. Eusèbe, *Hist. eccl.*, I, IV, c. xxvi, P. G., t. xx, col. 396. *Cl. bibl.*, c. xxi, l. 1, *καὶ τὸν βιβλίον τῆς σοφίας προφῆται* *Σολομῶντος καὶ Σαδουκίου προφῆταις ἐκδόσαντες*. Mais il a dû jouir dans le judaïsme hellénique d'une très grande autorité, puisque les écrivains du Nouveau Testament l'ayant reçu avec toute la Bible grecque, n'ont pu en faire de si nombreuses citations implicites sans le considérer comme saint et inspiré de Dieu au même titre que les autres livres de l'Ancien Testament.

Ainsi sans l'aid se réfère tacitement au livre de la Sagesse pour affirmer que Dieu tout puissant se montre indulgent envers ses ennemis: Rom., ix, 19-20 et Sap., xi, 22, xii, 12-22; pour décrire dans ses modalités et ses conséquences l'idolâtrie: Rom., i, 18 sq.; Gal., iv, 8-10 et Sap., xi, 13-15; Rom., i, 26-28 et Sap., xi, 15-16, xii, 27-28. La christologie de l'Épître éphésienne s'ouvre dans l'expression même avec la doctrine de la sagesse propre à notre livre: le Christ aime et abreuve les Israélites à travers le

désert, tout comme la sagesse : I Cor., x, 4 et Sap., x, 17; il est, comme la sagesse, une « image » (εἰκών) de Dieu : Col., i, 15 et Sap., vii, 26; il a tout créé et il conserve tout, comme la sagesse : Col., i, 16-17 et Sap., vii, 12, 22, 27; viii, i, 6; il est, comme la sagesse, un reflet de la gloire de Dieu : Heb., i, 3 et Sap., vii, 25-26, un esprit pénétrant qui sait tout de toutes choses et de l'âme humaine : Heb., iv, 12-13 et Sap., vii, 22-23. Cf. aussi Heb., viii, 2, ix, 11 et Sap., ix, 8 : le Tabernacle et le Temple opposés à la tente des cieux; Heb., ix, 14 et Sap., ii, 24 : le diable introducteur de la mort.

Saint Jean a emprunté également au livre de la Sagesse nombre de traits essentiels pour sa propre christologie et sa doctrine du Logos. Cf. Joa., i, 1 et Sap., viii, 3; ix, 4, 9 : le Logos auprès de Dieu, Joa., i, 3 et Sap., vii, 21-22; viii, 6; ix, 9 : tout a été fait par lui; Joa., i, 4, 5, 9 et Sap., vi, 12; vii, 10, 29-30 : il est vie et lumière; Joa., iii, 13 et Sap., ix, 10 : le Christ, comme la sagesse, vient du ciel sur la terre; Joa., v, 20 et Sap., viii, 3 : le Père aime son Fils comme Dieu la sagesse. Dans l'Apocalypse, iii, 12, le juste reçoit sa récompense « dans le temple de Dieu » comme l'ennuie fidèle son lot « dans le temple du Seigneur », Sap., iii, 14; d'avoir encouru le châtiment, pour les impies, ou mérité la récompense, pour les bons, s'exprime dans la même courte formule : « ils le méritent » ἐξ ὧν εἶπον, Apoc., iii, 1; xvi, 6 et Sap., iii, 5; xvi, 9.

L'épître de Jacques, v, 5-6 accuse, comme la Sagesse ii, 6-10, les riches de vivre dans le libertinage, d'opprimer les justes et de les condamner à la mort; Jac., iii, 17-18 caractérise la sagesse dans des termes analogues à ceux de Sap., vii, 22-23. Saint Luc, xii, 20 et Sap., xv, 8 : « l'âme redemandée » au riche insensé; Luc., ix, 31 et Sap., iii, 2; vii, 6 : la mort est un « exode »; Luc., xix, 44 et Sap., iii, 7 : le jugement est « le temps de la visite », χαρὸς ἐπισκοπῆς. Dans la I<sup>re</sup> Petri, i, 7, comme dans la Sagesse, iii, 6, les épreuves du juste sont comparées à l'épreuve de l'or par le feu, et le jugement est également le « jour de la visite », ἡμέρα ἐπισκοπῆς, ii, 12. Beaucoup d'autres parallèles d'expressions caractéristiques du livre de la Sagesse pourraient encore être relevés dans ces mêmes livres du Nouveau Testament. Le rapport de ces textes entre eux ne peut cependant pas toujours être considéré comme certain. Voir Stier, *Die Apocryphen*, Brunswick, 1853, p. 18-22; Rochat, *Étude historique et critique sur la Sapiencia de Salomon*, Genève, 1890, p. 69-89; Heinisch, *Das Buch der Weisheit*, Munster-en-W., 1912, p. XLII-XLVI.

Les plus anciens écrivains ecclésiastiques, comme les apôtres, utilisent le livre de la Sagesse, qu'ils lisent dans les LXX ou dans la version latine, sans toutefois le citer nommément. Ainsi la *Doctrine des douze apôtres* : iii, 6 et Sap., i, 11; *Did.*, v, 2 et Sap., ii, 10, 19; *Did.*, vi, 3 et Sap., xvii, 17. Clément de Rome, surtout I Cor., xxviii, 5 et Sap., xii, 12 et xi, 22; puis I Cor., ix, 1 et Sap., vii, 17; I Cor., xxi, 1 et Sap., vi, 3, 26; II Cor., xvii, 7 et Sap., iii, 1 sq. Le Pasteur d'Hermas : Vis., III, iii, 5 et Sap., xviii, 15; Vis., III, ix, 1 et Sap., ix, 2; Mand., viii, 9 et Sap., viii, 7; *Simil.*, IX, xviii, 4 et Sap., x, 15; *Simil.*, IX, xxiv, 3 et Sap., x, 10. Saint Irénée, *Cont. haer.*, IV, xxxviii, 3, P. G., t. vii, col. 1108, offre une réminiscence incontestable de Sap., vi, 19 : « L'immortalité rapproche de Dieu »; selon Eusèbe, *Hist. eccl.*, I, v, c. xxvi, P. G., t. xx, col. 509, Irénée citait même expressément la Sagesse de Salomon (avec l'épître aux Hébreux) en s'appropriant quelques mots de ce livre : πρὸς ἡμετέρας Σάββατος Σατωμακῶτος ὑπομνήματα ἐπὶ τῇ πνεύματι σοφίας. Lantano, *De Institut. div.*, IV, xxi, 7-10, P. L., t. xvi, col. 197, attribue à Sap., ii, 12-20 (de Salomon) un caractère prophétique.

Les citations deviennent expresses et reconnaissent au livre un caractère divin, prophétique, inspiré, avec les Pères africains : Tertullien, *Adv. Valent.*, c. ii, P. L., t. ii, col. 544, cite Sap., i, 1 en ajoutant : *ut docet ipsa Sophia Salomonis*. Saint Cyprien, *De habitu virgin.*, c. x, P. L., t. iv, col. 448 (*Scriptura divina*); *De mortal.*, c. xxv, P. L., t. iv, col. 598 (*docet Spiritus Sanctus*). Avec les Pères alexandrins : Clément d'Alexandrie, *Strom.*, I, IV, 16, P. G., t. viii, col. 1309, cite Sap., iii, 1-8 avec la formule ἡ θεία σοφία περὶ μαρτύρων λέγει. Origène et saint Athanasie (voir plus loin). Avec les Pères de l'Église orientale : Eusèbe de Césarée, *Præp. ev.*, I, 9, caractérisé comme θεῖον λόγιον Sap., xiv, 12, P. G., t. xxi, col. 69, et *ibid.*, XI, 14, cite comme γραφή Sap., vi, 22; vii, 22; viii, i, 1, P. G., *ibid.*, col. 885. Saint Méthode de Tyr, *Conviv. virg.*, Or, i, 3 et ii, 7, P. G., t. xviii, col. 44 et 52, traite également le livre d'« Écriture », et y trouve les « paroles de l'Esprit-Saint ». Jugent de même saint Epiphane, saint Basile le Grand, saint Grégoire de Nazianze, Didyme d'Alexandrie, Théophile d'Alexandrie, saint Jean Chrysostome, dans de nombreux passages de leurs écrits. Dans l'Église d'Occident, saint Hippolyte, *Adv. Judæos*, ix, P. G., t. x, col. 792, allègue « aussi comme prophétie » (καὶ τὴν προφητίαν) avec d'autres passages des livres tenus pour canoniques, Sap., ii, 12-20. Saint Hilaire de Poitiers, *De Trinitate*, I, vii, P. L., t. x, col. 30, cite Sap., xiii, 5 à titre de *propheticae voces*; cf. aussi : *In Ps. cxxxix*, 11 et Sap., i, 7, *In Ps. cxviii*, 8 et Sap., xvii, 1; *In Ps. cxlvii*, 9 et Sap., viii, 2, 9, P. L., t. ix, col. 775, 514, 708. Saint Ambroise, *De virg.*, i, P. L., t. xiv, col. 155, apporte en témoignage Sap., iv, 1, comme *Sapientiam quam Spiritus edidit per prophetam*; il cite fort souvent le livre dans ses ouvrages.

Dans ce concert de témoignages affirmant la canonicité du livre de la Sagesse quelques notes discordantes sont pourtant données par Origène et saint Athanasie pour l'Église grecque, par saint Jérôme pour l'Église latine. Ainsi Origène, qui, dans le *Prologus ad Canticum*, n'admet comme canonique que les trois livres salomoniens (Prov., Eccle., et Cant.), qualifie la Sagesse comme un livre qui (*ulique*) *non ab omnibus in auctoritate habetur*, *De princip.*, I, IV, c. xxxiii, P. G., t. xi, col. 407, et omet dans son canon des livres saints les deutérocanoniques (Eusèbe, *Hist. eccl.*, I, VI, c. xxv, P. G., t. xx, col. 580). Ainsi saint Athanasie, qui, dans son *Épître festale de l'an 365*, *Ep. fest.*, xxxix, P. G., t. xxvi, col. 1436, tient les deutérocanoniques pour des livres simplement édifiants à l'usage des catéchumènes. Ainsi saint Jérôme, qui, dans le *Prologus galeatus* aux livres des Rois, P. L., t. xxviii, col. 556, veut que l'on tienne pour « apocryphe » la Sagesse *quæ vulgo Salomonis inscribitur*, parce qu'elle « n'est pas dans le canon », et affirme dans sa *Praefatio in libros Salomonis*, P. L., *ibid.*, col. 1242-1243, que ce même livre n'est pas « reçu » par l'Église *inter canonica Scripturas* et n'est « lu » que pour l'édification du peuple chrétien, et non *ad auctoritatem ecclesiasticorum dogmatum confirmandam*. Cf. *Præf. in lib. Salomonis juxta LXX interpretes*, P. L., t. xxix, col. 104.

Ces assertions de saint Jérôme se retrouvent, des siècles durant, dans les ouvrages des écrivains ecclésiastiques du Moyen Âge. Citons seulement saint Grégoire le Grand, *Moral.*, xix, 21, P. L., t. lxxvi, col. 119, et Rupert de Deutz, *In Gen.*, iii, 31, P. L., t. clxxv, col. 318. Les discordances venant des *canons* de Méliiton, d'Origène et de saint Jérôme lui-même sont dues à ce fait que, dans la polémique engagée entre juifs et chrétiens aux premiers siècles, les écrivains ecclésiastiques n'entendent nourrir la controverse que de textes scripturaux différents aux livres du canon



palestinien, et en conséquence n'énumèrent que ceux-ci dans leurs catalogues. Ils ont pu, au reste, leurs renseignements sur les livres sacrés dans les cercles juifs eux-mêmes : Méliton le déclare expressément. Origène ne veut énumérer que les livres du canon hébreu : *ἐν τῷ ἑβραϊστικῷ βιβλίῳ* (Cont. Celsus, III, 72, P. G., t. xi, col. 1018; de même saint Athanase, *Orat. cont. gentes*, 11, P. G., t. xxv, col. 24, introduit un passage de la Sagesse par les mots : *παράδειγμα ἡ ἱστορία*, *ἐν ἑβραϊστικῷ*. Saint Jérôme cite sans restriction Sap., I, 4-5, *In Isaiam*, I, VII (cap. LXIII, 8 sq.), P. L., t. xxiv, col. 616, sur le même plan que Eph., iv, 30; Ps., L, 13; Act., v, 9 et Joa., xiv, 15-16; Sap., iv, 9, *In Jerem.*, I, I (cap. I, 8) P. L., t. xxiv, col. 683, à titre de *propheta loquens*; Sap., vii, 22-24, *In Ezech.*, I, IV (cap. xvi, 10), P. L., t. xxv, col. 133, comme définition du *spiritus sapientiae*, se déjouant ainsi, et reconnaissant au livre « une autorité divine. Agissent de même saint Grégoire le Grand, *Moral.*, v, 45, P. L., t. LXXX, col. 723, et Rupert de Deutz, *Com. in Joa.*, I, 3, P. L., t. CLXIX, col. 313.

Un catalogue de Livres saints qui peut passer pour le plus ancien des documents ecclésiastiques attestant la canonicité d'une série de ces livres, et peut constituer en fait un véritable canon de caractère officiel, on l'a pu croire, du moins dans la primitive Église romaine, c'est le catalogue des livres du Nouveau Testament dit Canon de Muratori, dont « l'original ne peut être postérieur aux premières années du III<sup>e</sup> siècle ». Cf. M.-J. Lagrange, *Le canon d'Hippolyte et le fragment de Muratori*, dans *Revue biblique* 1933, p. 170. Ce catalogue mentionne comme « tenue aussi dans l'Église catholique » *Sapientia ab amicis Salomonis in honorem ipsius scripta* (lignes 69-71) entre les épîtres de saint Jean et l'Apocalypse. L'auteur du catalogue croyait à la composition récente du livre et, avec plusieurs écrivains anciens (voir plus loin), l'attribuait, dans le texte grec original dont est traduit le canon muratorien, à Philon : car il faudrait lire : *Sapientia Salomonis a Philone* (το φιλωνος = το φιλον = *ab amicis*) in honorem ipsius (*Sapientiae*) scripta : un livre ainsi placé au nombre de ceux du Nouveau Testament ne pouvant avoir été considéré comme écrit *ab amicis Salomonis*. Le dit canon peut bien être d'origine romaine et avoir eu pour auteur saint Hippolyte, antipape, adversaire de Calliste, mais affirmant néanmoins la tradition authentique de l'Église relativement aux Livres saints.

Voit M.-J. Lagrange, *L'auteur du canon de Muratori*, dans *Revue biblique*, 1926, p. 83-93, et l'article mentionné ci-dessus, pour le texte même du canon, voir aussi H. Lesclercq, *Dict. d'archéol. chrét.*, art. *Muratorianum*, t. xii, 1933, col. 543-553. Rapporter comme le fait Lagrange, *loc. cit.*, p. 176-177, au livre de la Sagesse de Salomon ce que le catalogue dit (ensuite) du *Pasteur d'Hermas* (lignes 73-80) pour mettre celui-ci hors du canon officiellement reçu dans l'Église : et *ideo legi non debet* : *antequam emperet se publicare vero in ecclesia populo neque inter profetas completum numero neque inter apostolos in fine temporum potest*, c'est peut-être lire au texte une violence trop hâtivement justifiée; car le *Pasteur d'Hermas*, de battisme de cette exclusion, perd en même temps la très puissante recommandation *legi cum oportet* qui l'accompagne, et modifie le caractère de l'origine toute récente du livre — *nuperrime, temporibus nostris herma, conscriptis* (l. 74, 75) — la fait sans doute citer comme Écriture (*scriptura divina*) par des contemporains d'Hippolyte, tels saint Irénée, *Cont. haer.*, IV, XXXI, 2, P. G., t. viii, col. 217, Tertullien, *De orat.*, xvi, P. L., t. ii, col. 1472, Origène, *Pr. au mont.*, in Osee, P. G., t. xiii, col. 588, et Irénée, qui canonisent et publiquement dans les années du IV<sup>e</sup> siècle. *Hist. eccl.*, I, III, c. iii, 3, P. G., t. xx, col. 217.

Au IV<sup>e</sup> siècle, la Sagesse de Salomon est placée au même rang que les livres protocanoniques de l'Ancien Testament. Les conciles africains d'Hippone, en 393, et de Carthage, en 397 et 419, l'ont comprise parmi les livres de Salomon sous la formule *Salomonis libri scripturae*. Denz. Bannw., n. 92. Dans son canon des Écritures », saint Augustin reconnaît à ce livre « la même autorité qu'à ceux qui sont reçus de toutes les Églises catholiques » et veut qu'il « compte parmi les livres prophétiques ». *De doctr. christ.*, I, II, n. 12 et 13, P. L., t. xxxiv, col. 40-41; *De civ. Dei*, I, XVII, c. xx, I, t. xli, col. 554; *De predest. sanct.*, 27, t. xlv, col. 980. Au V<sup>e</sup> siècle, le pape Gélase le met au rang des « Écritures divines » après les livres salomoniens : *idem Sapientia liber unus*, Denz. Bannw., n. 84. Auparavant, le pape Innocent I<sup>er</sup> avait assuré l'exécutive de Toulouse, saint Exupère, qu'il y avait *in canone, Salomonis libri quinque*. *Ibid.*, n. 96.

Comme les Pères grecs du IV<sup>e</sup> et du V<sup>e</sup> siècle, l'Église orientale, tout en n'inscrivant pas encore le livre de la Sagesse au rang des livres canoniques dans ses catalogues, lui reconnaît cependant le caractère d'Écriture : par Léonce de Byzance (VII<sup>e</sup> siècle), *De sacris*, P. G., t. LXXXVI, col. 1200, ou tout au moins la qualité de livre « excellent et beau » *ὁρθότατος καὶ καλὸς* par saint Jean Damascène (VIII<sup>e</sup> siècle), *De orthod. fide*, iv, 17, P. G., t. xciv, col. 1180. La *Synopsis Scripturae sacrae*, tout en excluant du canon *ὡς κανονικογράφου*, l'admet pourtant au nombre des « livres de l'Ancien Testament » et l'analyse comme les livres protocanoniques, P. G., t. xxviii, col. 284 sq. Du IX<sup>e</sup> au XV<sup>e</sup> siècle la Sagesse, qui continue à faire partie du catalogue des livres « lus », ou qu'il « est permis de lire » aux catéchumènes, est admis implicitement au rang des divines Écritures énumérées dans les Canons des conciles d'Hippone et de Carthage : *Synagoga canonum*, P. G., t. civ, col. 589 sq.; les canonistes : Zonaras (XI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles), *Comment.*, P. G., t. cxxxvii, col. 216 et cxxxviii, col. 564; Blastarès, *Synagoga alphabetum*, B, 11, P. G., t. cxlvi, col. 1440 sq.

En Occident, du VI<sup>e</sup> au XVI<sup>e</sup> siècle, nombre de docteurs, influencés par l'opinion de saint Jérôme touchant les deutérocroniques, paraissent refuser la canonicité à la Sagesse de Salomon : mais ce semblant d'opposition se réduit chez eux le plus souvent à une affaire de mots, comme on l'a vu pour saint Grégoire le Grand et Rupert de Deutz citant ce livre équivalamment à titre d'Écriture. Même il arrive que le livre déclare nommément « pseudographe » et non inséré dans le catalogue canonique, soit néanmoins note comme « rendu authentique (avec les autres) par l'usage de l'Église, la règle de foi, les écrits des Pères », telles de Paris, *De numero librorum utriusque Testamenti*, P. L., t. ccxii, col. 43; ou que, « n'ayant pu atteindre la sublimité » des protocanoniques, il « ait mérité cependant, d'être reçu par l'Église », Pierre le Vénéérable, *Conf. Petrobrusianos*, P. L., t. clxxxix, col. 751; ou que, dit apocryphe, mais hagiographe et « véritable » il soit reçu par l'Église, Pierre le Mangeur, *Hist. scholast.*, P. L., t. cxcviii, col. 1260, 1431, 1475; ou qu'il « n'était pas encore au nombre des Écritures canoniques » au temps de l'Aréopagite, saint Thomas d'Aquin, *In Dionys.*, *De div. nomin.*, c. iv, lect. ix, ou que, « douteux », c'est à dire non compris dans le canon, il « change néanmoins la vérité » et que « l'Église le reçoit », Hugues de Saint-Cher, *Pesh.*, n. Joa., 37. Le cardinal Cajetan pensa peut-être ce qu'on a vu dans le Canon de la Sagesse (p. 100) : les livres du Canon de la Bible qui ne sont pas canoniques, c'est-à-dire qui ne sont pas régulateurs pour confirmer ce qui est de foi, mais qui peuvent néanmoins être des canoniques, c'est-à-dire regula-

teurs pour l'édification des fidèles, comme étant reçus dans le canon de la Bible et autorisés à cet effet ». In *Esther*, t. II, Lyon, 1639, p. 400. Cette formule avait été à peu près celle de Guillaume d'Ockham. *Dialog.*, III, tr. 1, traité de Nicolas au sujet, *Tractatus de Lib.*, t. 2, In *Sap.*, t. 3.

Durant cette longue période, et nonobstant les fluctuations et l'imprécision du sentiment de beaucoup de ses docteurs, la tradition romaine et la coutume ecclésiastique restent fidèles aux décisions des conciles africains d'Hippone et de Carthage, au décret de Gélase et à la lettre d'Innocent I<sup>er</sup> : le livre de la Sagesse continue à tenir sa place *inter divinos libros*, *inter canonicas scripturas*. Cf. Isidore de Séville, *Etymol.*, I, VI, 1, P. L., t. LXXXII, col. 229, et *Liber primus de V. et N. T.*, P. I., t. LXXXIII, col. 158, avec l'Eglise d'Espagne. Les catalogues des Livres saints, toutes les Bibles italiennes, espagnoles et franques le contiennent. D'autres docteurs le reçoivent nommément et le commentent : saint Bonaventure, In *Sap.*, præf., *Opera*, t. VI, p. 108 (Quarachi, 1893); Rob. Holkot, *Postilla sup. lib. Sapientie*, c. 1. Le concile de Florence (1441) et le concile de Trente le déclarent « sacré et canonique » avec les autres livres deutérocanoniques de l'Ancien Testament, sans approuver ni condamner la distinction souvent faite auparavant des livres authentiques et canoniques dont notre foi dépend, et des livres simplement canoniques bons pour l'enseignement et utiles à lire dans les églises », dont la Sagesse. Après le décret du concile cette distinction est combattue par les docteurs; Cornelius à Lapidé blâme encore Cajétan d'avoir dit que la Sagesse est canonique pour l'édification des fidèles et non pour la confirmation des dogmes : « Un livre divin, tel que la Sagesse, est bon pour l'un et l'autre usage. » *Comm. in Script.*, VII, 261, dans *Cursus Scripturæ sacræ*, t. XVII, Paris, 1840, col. 336.

Bien qu'elles aient exclu du canon — suivant la formule de saint Jérôme — le livre de la Sagesse avec les autres deutérocanoniques, les Eglises réformées ont assez estimé ce livre pour le maintenir dans leurs Bibles (à la seule exception de celles de la Société biblique de Londres à partir de 1826) et pour en faire usage plus particulièrement dans les oraisons funèbres prononcées aux funérailles. Luther lui-même le prisait extrêmement, le jugeant « tout à fait digne d'être lu » comme « livre de Salomon de la parole de Dieu » et comme « juste explication et illustration du premier commandement ». *Vorrede auf die Weisheit Salom.*, Francfort-sur-le-Mein et Erlangen, t. LXII, p. 95-98. De même, parmi les « épigones de la Réformation », Nic. Selnecker, *Liber Sapientie ad tyrannos*, Leipzig, 1575, p. 4 : *Prodit hic liber ad ædificationem plebis christianæ, ad curam Hieronymi deponi, et prodest cum condimentum verorum ciborum, qui in scriptis canonicis proponuntur*. Des protestants de mentalité mystique se sont aussi bien prononcés pour l'« inspiration » du livre, « quia per eum scribitur spiritus Christi, ce qui suffit à le rendre canonique ». Petersen, *Erklärung der Weisheit Salomonis*, Badingen, 1727, p. 7 sq. Cf. G. Arnold, *Geheimnisse der göttlichen Sophia*, Leipzig, 1799, p. 11 et s.; Bellarm. de *Verbo*, *Apocryphus*, Zurich, 1582, p. 57 : *Nos certius credemus divini Spiritus doctrinam esse*. Des théologiens et exégètes protestants modernes émettent aussi un jugement favorable sur ce livre. Ainsi Grimm, *Das Buch der Weisheit*, Leipzig, 1860, p. 41 : « Il faut reconnaître qu'un livre de cette nature ne saurait ne pas laisser pour l'esprit une certaine impression d'apocryphe, et cependant, tout en le regardant comme apocryphe, on peut en occuper le premier rang parmi les *didactiques*, aurait même des avantages pour le moraliste, en ce que les livres d'Iér. de l'Ecclésiaste et du Cantique... Il

comble (par sa doctrine) une lacune essentielle et jusqu'à lui fort sensible dans la connaissance de la religion israélite, et marque, sur ce point, le dernier pas vers le christianisme dans le développement de la conscience religieuse des Juifs. » Cf. Ed. Reuss, *Das Alte Testament*, t. VI, Brunswick, 1894, p. 353.

IV. COMPOSITION. 1<sup>re</sup> Unité d'auteur. Jusqu'au milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle nul ne douta que la Sagesse de Salomon ne fût due à la plume d'un seul écrivain. Mais, dès cette époque jusqu'au début du siècle suivant, l'unité de composition du livre fut mise en question à plusieurs reprises par des exégètes qui pensèrent reconnaître dans l'ouvrage la main de deux, trois, quatre auteurs différents, ou même n'y virent qu'une « anthologie » de divers propos sur la Sagesse tenus par « trois divans de sages israélites succédant, à la même époque, aux anciens écoles de prophètes ».

Houbigant, *Biblia hebraica cum notis criticis*, t. III, Paris, 1773, p. 1 sq., admit que le livre comportait deux ouvrages distincts : « Le premier, c. I-IX, contenant des oracles et sentences de Salomon presque semblables aux Proverbes et dus à Salomon lui-même; le second, c. X-XIX, d'un auteur différent, celui-là peut-être qui avait traduit de l'hébreu en grec cette première partie. » Celle-ci porterait en elle les marques de la simplicité et de l'antiquité hébraïque, tandis que l'autre n'offrirait partout qu'un style ampoulé, surchargé, obscur. Eichhorn, *Einleitung in die Apokryphen des A. T.*, Leipzig, 1795, p. 142 sq., admit également deux auteurs : l'un, qui, dans la première moitié du livre, I-XI, 1, traite de la Sagesse comme eût pu le faire Salomon lui-même, sage et dévot au vrai Dieu, utilisant avec mesure et même parcimonie les données de l'histoire ancienne d'Israël, faisant du scepticisme et de l'athéisme la source de toutes les infamies (c. II), de la vertu la base de l'immortalité (I, 12), exempt de l'étroitesse d'esprit et de cœur propre au judaïsme; l'autre, qui à partir du c. XI, 2, cesse de louer et de recommander la sagesse (sauf XIV, 4), et ne peut plus être Salomon qui s'était adonné au culte des faux dieux, fait un usage exagéré de l'histoire, voit dans l'idolâtrie le fondement de toute perversité, dans l'aperception intuitive de la grandeur de Jahve la source de la vie bienheureuse, multiplie enfin les assertions excluant des marques de la bienveillance divine les impies et les peuples étrangers. Bertholdt, *Einleitung in sämtliche Schriften des A. und N. T.*, t. V, Erlangen, 1819, p. 2261 et 2276 sq., homologue la dualité d'auteurs établie par Eichhorn, mais la modifie quelque peu en faisant commencer la seconde partie au c. XIII, 1. Bretschneider, *De libri Sapientie parte priore cap. I-XI et duobus libellis diversis conflata*, t. I, Wittenberg, 1804, p. 9 sq., partageait le livre entre trois auteurs principaux : un juif palestinien écrivant en hébreu, à la cour d'Antiochus Epiphane, avait composé une apologie du judaïsme à l'encontre des projets du monarque syrien de contraindre le peuple israélite à abandonner la religion de ses pères; les c. I-VI, 8 seraient un fragment traduit en grec de cette apologie. Un juif alexandrin, au temps du Christ, aurait écrit en grec les c. VI, 9-X, où il faisait parler le roi Salomon, pour montrer que le peuple juif avait, avant le peuple grec, cultivé la science et la philosophie. Les c. XII-XIX seraient l'œuvre d'un juif peu cultivé, également contemporain du Christ et de Philon. Le c. XI enfin aurait été composé pour servir de liaison entre la deuxième et la troisième partie, par celui qui voulait faire un tout de ces trois compositions hétérogènes. La troisième partie, XI-XIX, se détachait assez aisément des deux premières à la fois, surtout par sa forme littéraire, le contraste est recherché dans des oppositions d'idées ou de tendances, principalement entre la

première et la seconde : le personnage de Salomon n'est pas introduit, chose étrange, dans la première partie. Les « souverains » auxquels s'adresserait l'auteur sont envisagés d'un point de vue différent de la première à la seconde partie du livre : là, ce sont de vrais rois, ou tyrans : ici (vi, 21 sq.), ces souverains, ou plutôt la « royauté » elle-même, doit s'entendre du règne de Dieu dans le ciel. La première partie recommande non la sagesse, *σοφία*, qui est l'éthique et la deuxième partie, mais la justice, *δικαιοσύνη*, et la piété, *εὐσεβεία*. L'influence de la philosophie platonicienne, qui se manifesterait souvent dans la deuxième partie, n'offre aucune trace dans la première. L'exposé, le style de la deuxième partie contraste vivement, lui aussi, avec celui de la première, simple et sans art, esclave du parallélisme hébreu, par plus de recherche, de poésie, de vie. Nachtigal, *Das Buch der Weisheit*, Halle, 1799, p. 1 sq., conclut que soixante-dix-neuf sages au moins avaient contribué à la rédaction de l'ouvrage.

Tout le xix<sup>e</sup> siècle durant, l'unité du livre ne fut, au contraire, nullement mise en doute : et les objections, faibles, imprécises et sans portée réelle, formulées auparavant contre cette unité, trouvèrent même réfutation péremptoire. Dans l'ordre littéraire, il fut justement observé que la diversité de style dans les diverses parties d'un livre s'explique aussi bien par la différence des sujets traités ; que, dans le cas du livre de la Sagesse, le parallélisme, qui donnerait à la première partie (i-vi, 8) son caractère plutôt paléstinien, se retrouve assez souvent et tout aussi prononcé en maint et maint passage de toute autre partie et même dans des morceaux d'une certaine longueur, tels que vi, 10-17 (22, 24) ; vii, 7-16 ; viii, 9-18 ; ix, 1-18 ; x, 16-21 ; xii, 12-18 ; xiii, 1-18 ; xiv, 2-12 ; qu'enfin dans toute partie supposée se remarquer la même couleur, la même facture de la phrase alexandrine qui faisait dire à saint Jérôme que « le livre de la Sagesse fleurait l'éloquence hellénique ». Pour ce qui est du personnage fictif de Salomon auteur du livre de la Sagesse, il est abusif de vouloir exiger que la personnalité d'un écrivain soit parlante, et expressément, mise au premier plan. Du reste, le rôle historique de Salomon n'est pas toujours maintenu strictement, dans ce livre, dans le cadre tracé par le troisième livre des Rois, c. xi, puisque dans la partie même qui lui serait attribuée (iii, 12 sq.), le roi incontinent et adultère plaiderait aussi bien contre lui-même, quant à la manière ou la proportion dans laquelle se trouverait utilisée l'histoire, de l'une à l'autre partie d'un livre, elle ne pourrait suffire à établir la diversité d'auteurs qu'autant qu'elle impliquerait contradiction, ou même seulement opposition marquée, dans le but que l'on se serait proposé en composant ce livre : ce qui n'est point assurément, sous ce rapport, le cas du livre de la Sagesse, lequel d'un bout à l'autre poursuit le même but : louer et recommander la sagesse, bien que d'à bord par le moyen d'un exposé discursif (i-ix) et seulement ensuite par voie d'illustration tirée de faits et d'exemples historiques (xi-xix) ; la prépondérance accordée aux données de l'histoire ancienne israélite dans la seconde partie s'explique au contraire même. Par ailleurs, les conceptions différentes des causes de l'immortalité, mises d'un côté dans l'athéisme, c. ii, de l'autre dans l'idolâtrie, xiv, 12, ou des sources de l'immortalité, émanant d'une part de la vertu, i, 12, d'autre part de la connaissance du vrai Dieu, xv, 3, ne peuvent créer une opposition radicale commandant la diversité d'auteurs, et il doit être mis de même des soulèvements mentales divergentes relativement à l'étroitesse d'esprit et de cœur à l'égard des ennemis ou des ennemis du peuple juif, qui remplirait de ses assertions dissolvantes toute la seconde moitié du

livre : en tant qu'ils sont la négation du vrai Dieu, l'athéisme et le culte des idoles sont dans une mesure égale sources de tous les vices ; et la sagesse, tant spéculative, qui consiste dans la connaissance de Dieu, que pratique, qui ne diffère de la piété et de la justice que par son nom seul, reste la science ou vertu la véritable racine de l'immortalité bienheureuse : c'est la sagesse pratique, jamais séparée de la spéculative, qui est à la base de l'argumentation de tout le livre, et, i, 4, 6 ; iii, 11, etc., et xiv, 2, 5. L'amour de Dieu pour toutes ses créatures n'est pas mis en un moins haut relief dans la deuxième moitié du livre que dans la première (xi, 23-xii, 1) ; la dignité humaine y est également reconnue (xii, 8), comme s'y trouve en outre l'amour du prochain (xii, 19, 22). Il est indéniable, enfin, que certaines idées grecques trouvent leurs parallèles dans les premiers chapitres du livre, i-vi, 8, aussi bien que dans les suivants, vi, 9-x : l'immortalité de l'âme, i, 13-14, ii, 23 ; iii, 1 ; iv, 1-2 ; v, 15-16 = vi, 19 ; la providence divine, vi, 7 = x, 15 sq.

Les hypothèses de Honigkott, Eichhorn, Bertholdt, Bartschender ont été combattues et écartées par Heydenreich, *Uebersetzung des Buchs der Weisheit*, dans les *Memoriae de Fiesinger*, t. v, p. 238 sq. ; t. vii, p. 71 sq. ; et Bauermeister, *Commentar. in Sap. Salomonis*, Göttingue, 1828, p. 2, 3 sq. et 9 sq. ; celle de Nachtigal, par Rohde, *De veterum poetarum sapientia graecorum*, p. 240 sq. Exposé d'ensemble et réimpression dans Herbst-Welte, *Historisch-kritische Einleitung in das Alte Testament*, Tubingue, 1840-1841, t. iv, p. 172-180 ; Grimm, *Das Buch der Weisheit*, Leipzig, 1860, p. 9-15 ; Cornely, *Historia et critica introductio in utriusque Testamenti libros sacros*, Paris, t. ii, 2<sup>e</sup> partie, p. 217-249.

La pluralité des auteurs dans le livre de la Sagesse a été recherchée de nouveau, au commencement du siècle présent, par Lincke, *Samaria und seine Propheten*, Tubingue, 1903, p. 119-144, qui voit dans une première section, i, 1-xii, 18, l'œuvre d'un Samaritain accusant les juifs, particulièrement les pharisiens et les « hiérocrites » de Jérusalem, de n'avoir pas pris au sérieux les commandements de Dieu, et, dans une deuxième section, xii, 19-xix, 22, l'ouvrage d'un juif alexandrin. En même temps W. Weber, *Die Komposition der Weisheit Salomos*, dans *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, 1904, p. 145-169 (aussi *Heimat und Zeitalter des eschatologischen Buches der Weisheit*, *ibid.*, 1911, p. 322-345) partageait le livre en quatre morceaux : un livre eschatologique, i-v ; un livre de la sagesse, vi-xi, 1 ; un livre des châtiments divins, xi, 2-xii, 27 et xv, 18-xix, 22 ; un livre des idoles, xiii, 1-xv, 17, ce dernier, œuvre d'un rédacteur qui aurait fait un tout des autres morceaux. Les passages i, 4-6 ; iii, 11-12 ; xi, 15-16 ; xiv, 2-7 auraient été insérés plus tard. Gärtner, *Komposition und Wortwahl des Buches der Weisheit*, Berlin, 1912, fait sienne cette division, sauf qu'il tient aussi pour des gloses les passages iii, 9 et iii, 11-iv, 19 dans le premier livre, xii, 2-21 dans le troisième, et xix, 10-12, 18-21 dans le quatrième, reconnaissant toutefois au petit morceau, xiv, 2-7, contre Weber, qualité de première main. Presque en même temps, F. Focke, *Die Entstehung der Weisheit Salomos*, Göttingue, 1913, revenant à la plus ancienne tentative de discerner deux auteurs seulement dans le livre de la Sagesse, distinguait dans ce livre deux parties formant chacune un tout bien complet : l'une, i-x, écrite en hébreu, en Palestine, sous le règne d'Alexandre Jannée ; l'autre, xxi-xxix, écrite en grec, en Égypte, peu de temps après, par un juif alexandrin, traducteur de la première partie.

À la fin du xiv<sup>e</sup> siècle, les raisons de ce dépeçage sont trouvées dans de prétendues différences de style et de conceptions historiques relatives. Pour ce qui est du style (parallélisme poétique et phraséologie hébraï-



que) (Gärtner et Focke) les allégations des auteurs du <sup>xx</sup>e siècle ne diffèrent pour ainsi dire pas de celles des anciens critiques du <sup>xviii</sup>e, et leur force probante n'aboutit pas davantage à conclusion. Il en est à peu près de même des données historico-religieuses qui militeraient en faveur de la pluralité d'auteurs. L'hostilité que marquaient en auteur samaritain à l'égard des Juifs par l'omission consciente, dans la première partie du livre (I-XII, 18), des noms et des faits les plus glorieux de l'histoire du judaïsme orthodoxe (L'incroyable est possible aussi, mais qu'on le voudrait) (cf. IX, 12; X, 5; XI, 1; et l'homologation par traduction et continuation d'un tel morceau par un juif alexandrin, ainsi que la réception par la Synagogue d'un livre qui se montrerait aussi malveillant pour les prêtres et les docteurs de la mère patrie, deviendrait, dans l'hypothèse, choses inexplicables. Par ailleurs (contre Weber) les mêmes idées qui soulignent en somme l'unité du livre, se représentent d'une section à l'autre : ainsi de l'opposition constante entre les justes et les impies, dans III et XXXIII; du méchant puni dans l'autre vie, IV, 19; V, 17 et XVII, 21; XIX, 15; de l'espérance des impies qui est vaine, II, 22; III, 11; IX, 14 et XI, 6; IX, 19; XII, 10; de la sagesse et de la justice, sources de l'immortalité bienheureuse, I, 15; III, 15; X, 15; 16 et XI, 13. S'il peut sembler étrange qu'il ne soit question de la sagesse que deux fois et comme en passant au début du livre, I, 1, 6-8 et III, 11; si l'idée de la divinité paraît glisser du Dieu transcendant et purement moral qui rétribue dans l'autre vie, au Dieu national qui rétribue *ici-bas*, et si cette rétribution qui s'exercerait d'abord à la manière juive aux assises d'un jugement général après *résurrection* des justes, est envisagée ensuite comme félicité immédiate après la mort, vu l'immortalité de l'âme comprise à la façon des Grecs (Focke), c'est l'effet d'une sorte de mirage qui porte le critique à séparer exagérément et à redistribuer des notions et des croyances qui, comme toutes, pouvaient bien ne faire qu'un seul tout moral dans l'esprit de l'auteur. Celui-ci qui dans la seconde partie de son ouvrage, à partir de XI, 2, ne mentionnera non plus, du reste, la sagesse, peut bien aussi en avoir réservé l'éloge exprès pour la partie centrale de son livre. Le même Dieu des Israélites, puis des Juifs, dont le caractère national est certes mis en haut relief dans l'Ancien Testament, y obtient aussi partout un haut degré de transcendance et de moralité; bon pour *tous*, et miséricordieux, dans XI, 23-XI, 21, il est également juste et bon, et dès *ici-bas*, dans III, 10-IX, 6, pour les *insensés* et pour les *justes* à quelque « nation » qu'ils appartiennent. L'immortalité de l'âme, enfin, n'est nullement absente, bien que tant soit peu voilée, du *credo* israélite; et la conception d'un jugement particulier suivi d'une félicité immédiate, à situer entre la mort et la résurrection pour le jugement général, s'adapte alors fort bien à un plan providentiel de rétribution qui, s'il débute par une récompense anticipée pour les justes, se clôt pour les méchants par un châtiment définitif.

Les hypothèses de Lücke, de Weber et de Gärtner ont été exposées sommairement et réfutées par Heimsch, *loc. cit.*, p. XXXI-XXXV et Feldmann, *Zur Einheit des Buches der Weisheit*, dans *Biblische Zeitschrift*, 1909, p. 140-150; celle de Focke par Lagrange, *Revue biblique*, 1919, p. 267-271.

L'unité d'auteur ainsi établie contre la critique abusive par l'équilibre fondamental des textes doctrinaux, se confirme par le fait de trouver appui dans la rédaction même du livre dont les trois parties, bien distinctes il est vrai, se relient néanmoins très logiquement l'une à l'autre. Le *prologue* prend son caractère d'abord, comme *in abstracto*, dans ses effets salutaires par rapport aux fins dernières de l'homme, en contraste

très accusé avec la ruine finale et le malheur éternel qu'amène inévitablement le défaut de cette même sagesse, surtout pour les puissants, I-V, il convient maintenant, il est même nécessaire d'apprendre ce qu'est en elle-même cette indispensable sagesse, et pour cela d'en bien écouter l'exposé et la leçon, VI, 1, *ἀκούσατε οὖν ὁρθοίαις καὶ σθεναροῖς* (VI-IX); on finira en justifiant *in concreto* par des faits bien connus de tous cette doctrine de la sagesse et de ses effets bienfaisants à la fois dans l'humanité primitive et dans l'histoire d'Israël (jusqu'au passage de la mer Rouge), IX, 18 : *οὐτως... ἐπὶ τῇ... ἐδοξάσθησαν ὁλοκαύτου, καὶ τῇ σοφίᾳ ἐδόξασαν*; X, 1 : *κύρις (σοφία), πρωτοτύπαστον πατέρα... διεφύλαξεν*, etc., le même contraste se trouvant établi entre récompense des sages et châtiment des insensés.

2° *Intégrité*. — Selon Houbigant, *Biblia hebraica cum notis criticis*, t. III, Paris, 1773, p. 147 sq., si le livre de la Sagesse devait être regardé comme un tout, il manquerait du moins présentement de suscription telle qu'en possèdent les livres des Proverbes et de l'Ecclésiaste : il a perdu ce titre qui le rapportait au roi Salomon et que n'avait pas omis son auteur : en tant que livre contenant des « prophéties », il devait avoir en son commencement le nom du prophète qui l'avait composé, comme tous les livres prophétiques portent dans les Écritures le nom de leur auteur. Ce manque de titre donnerait même à penser que le livre actuel n'est qu'un fragment d'un autre ouvrage. Aussi bien d'autres critiques l'ont-ils tenu pour inachevé ou mutilé dans sa fin, soit que, selon Calmet, *In librum Sapientiae prologus*, éd. Mansi, t. V, Venise, 1753, p. 93, son auteur ait négligé d'ajouter à la prière commencée en IX, 1 comme conclusion une « réponse » de Dieu à cette oraison salomonienne, à moins que cette conclusion ne se soit perdue; cf. Hasse, *Salomo's Weisheit neu übersetzt*, Iéna, 1785, p. 285 sq., et Heydenreich, *Uebersetzung und Erläuterung des Buchs der Weisheit* (Tschirner, *Memorabilien*, t. V, p. 41, 43); soit que, selon Grotius, *In Sap.*, XIX, 21, et Eichhorn, *Einleitung*, p. 147, cette négligence de l'auteur ait porté sur la continuation nécessaire jusqu'au temps de Salomon du récit brisé avant l'entrée d'Israël dans la Terre promise. Selon Siegfried, *Die Weisheit Salomos*, dans Kautzsch, *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des A. T.*, t. I, Tubingue, 1900, p. 507, la fin du livre, XIX, 21-22, donne en toute hypothèse l'impression du décausé.

Quelques interpolations auraient été faites dans le livre par une main chrétienne selon Grotius, *In Sap.*, *pref.*, et ad IV, 7, *Op. theol.*, t. I, Bâle, 1702, p. 588 et 593, et Graetz, *Geschichte der Juden*, t. III, 4<sup>e</sup> édit., Leipzig, 1888, p. 4 et 612 sq., ce dernier se référant aux passages Sap., III, 13; IV, 1; XIV, 7; II, 24.

On peut répondre que, s'il paraît bien manquer en effet devant XIX, 22, quelques lignes plus explicites touchant la manne, « aliment céleste », ce verset 22 n'en forme pas moins conclusion naturelle qui aurait dû alors disparaître ou se perdre avec cette dernière portion de l'ouvrage que l'on accuse par ailleurs l'auteur de n'avoir même pas composée. D'autre part, un « titre » mentionnant l'auteur n'était nullement indispensable, attendu que le livre de l'Ecclésiastique, aussi parent que possible du nôtre que Prov. et Eccle., n'en avait pas non plus quand il fut traduit par le petit-fils de Jésus, fils de Sirach. Il n'est pas du tout certain que la Sagesse contienne des prophéties proprement dites, au sens littéral, concernant le Christ. Enfin, puisque XIX, 22 donne l'impression d'une conclusion où l'auteur résume brièvement tout ce qui précède en faisant allusion à toutes les époques de l'histoire de son peuple, « partout et toujours glorifié par Dieu », il doit être sous-entendu que tous autres renseignements historiques ne pouvaient

qu'amener le lecteur à la même conclusion. Comme notre auteur, du reste, « Ézéchiel, xx, reprochant au peuple de Dieu ses fautes s'arrête préférentiellement à la traversée du désert; et le psaume civ (Heb. ex-cv) que l'art. xvi, 7, attribue à David, ne traite pas plus de l'Histoire sainte que jusqu'à l'entrée d'Israël en Palestine sous le rapport plus particulier des prodiges accomplis lors de la sortie d'Égypte et aux cours des pérégrinations dans les solitudes » (Heinisch, p. xxxv).

Si quelques stiques peut-être — dans r, 15 et II, 18 — auraient été perdus lors de la transcription du texte grec, il ne se peut toutefois que les versets signalés par Grätz fussent être considérés comme des interpolations chrétiennes uniquement parce qu'ils contiennent des doctrines purement chrétiennes, car l'Ancien Testament contient beaucoup de doctrines de ce caractère qu'il serait certes tout à fait abusif de taxer de « boussillage » de textes, opéré par des copistes chrétiens, désireux d'introduire leur dogmatique dans le livre de la Sagesse. Du reste, il n'y a rien dans les versets objectés qui n'ait pu être écrit par un auteur juif inspiré. Assurément la doctrine qui affirme que l'introduction de la mort dans le monde est due à l'envie du diable (II, 24) n'est pas moins juive que chrétienne, puisque c'est aux premiers chapitres de la Genèse que l'auteur l'ancienne Synagogue. La virginité volontaire a été sans doute inconnue de l'Ancien Testament; mais les passages III, 13 et IV, 1, ne louent premièrement et directement que la chasteté, et c'est à bon droit que nous (chrétiens) après avoir appris du Christ l'excellence de la vertu spécifique de virginité dans le genre chasteté, affirmions que ces louanges se rapportent aussi à la virginité. Bien que peut-être l'écrivain lui-même n'ait point su qu'elles valaient de la virginité, l'Esprit-Saint qui en arrêta les termes par l'auteur inspire à prévu sans aucun doute cette occurrence de pensée chez le lecteur et l'auditeur chrétien, bien plus, y a pourvu parce qu'elle est elle-même en liaison étroite avec la vérité... S. Augustin, *De doctr. christ.*, I, III, xxvii, P. L., t. xxxiv, col. 80. Le quatrième texte, enfin, XIV, 7, traite au sens littéral de l'arche de Noé, laquelle est dite « bénie », parce que c'est par elle que Dieu dans son juste dessein préserva la pieuse famille de Noé de la mort des pécheurs. Cette doctrine est, elle aussi, certainement non moins judaïque que chrétienne. Mais de ce que l'auteur ait employé les mots : « Beni est le bois par quoi naît la justice », fort justement entendus au sens mystique du bois de la Croix, il ne s'ensuit pas assurément qu'il fut lui-même chrétien, mais que sa plume fut conduite par le Saint-Esprit. » Cornély, *Introductio specialis*, t. II, p. 220-221.

V. AUCUR ET DATE. — I. Le livre de la Sagesse de Salomon est-il du royal fils de David écrivain en hébreu au VI<sup>e</sup> siècle avant notre ère? 2. Simon — comme il est certain — à quel auteur juif écrivain en grec vers le III<sup>e</sup> siècle avant le Christ, faut-il le rapporter?

1<sup>o</sup> Salomon ne peut avoir été l'auteur du livre. — En quelques passages, il est vrai, le livre de la Sagesse paraît entendre se présenter lui-même comme écrit par le roi Salomon : c'est un *roi* qui parle d'un bout à l'autre de l'ouvrage, VII, 1-6; IX, 7; en outre *toi* qui a demandé (et obtenu) de Dieu la sagesse, IX, 1-6, et qui a reçu de Dieu mission d'élever un temple sur la montagne sainte de Jérusalem, IX, 8; et c'est aussi bien d'abord en raison de ces assertions très claires que, plusieurs siècles après la rédaction ou traduction de ce livre en grec, les copistes des plus anciens manuscrits que nous en possédions (B, B, A, C) lui donneront le titre de « Sagesse de Salomon », et que nombre de Pères de l'Eglise chrétienne et d'écrivains ecclésias-

tiques, comme de rabbins du Moyen Age, et même, jusqu'aux temps les plus modernes, voire contemporains, de théologiens protestants ou catholiques, virent en lui une œuvre exclusivement salomonienne en sa totalité ou, pour quelques-uns tout au moins, principalement conçue par le fils de David et restée inachevée.

Clément d'Alexandrie, *Strom.*, I, VI, c. XIV, P. G., t. IX, col. 332; Tertullien, *De praescr. ad haer.*, c. VII, P. L., t. II, col. 295; S. Hippolyte, *Adv. Juda.*, c. XL, P. G., t. X, col. 792 sq.; S. Cyrille, *Liber. mort.*, c. XII, P. L., t. IX, col. 673; *De mortal.*, c. xxiii, *ibid.*, col. 598; Lactance, *De castit.*, IV, 16, P. L., t. I, col. 197; pseudo-Athanasie, *Synopsis*, c. XLV, P. G., t. xxviii, col. 373; S. Basile, *In princ. prom.*, IV, P. G., t. xxxi, col. 393; S. Epiphane, *Adv. haer.*, XVII, 54, P. G., t. XLII, col. 1160; S. Hilaire, *De Ps.*, c. XLV, P. L., t. IX, col. 708; S. Ambroise, *De parasc.*, c. XII, VI, P. L., t. XIV, col. 301. — Rabbins lisant le livre dans une traduction hébraïque : *Alif (Rabbin) tractat compendiosus illius (lib. Sap.) ipsum Salomonem regem (Bab. Godelahit) et Bab. Azarias : Mihi verisimile videtur illum (lib. Sap.) ita compositum esse a Salomone rege, ut nullo modo ad aliquem regem ad finem Orientis*, dans Hottinger, *Thesaur. philol.*, Zurich, 1649, p. 522 sq. — Théologiens : Rob. Holkoth, *Postilla supra lib. Sap. Salom.*, Cologne, 1689, p. 3; Sixte de Sienne (juif converti), *Biblioth. sancta*, t. I, Venise, 1575, p. 18; Tirin, *In univ. S. Script.*, com., éd. Turin, t. III, 1883, p. 5 : *Longe probabilius*,... Schmid, *Das Buch der Weisheit*, Vienne, 1858, p. 24 sq. — Protestants : Petersen, *Erklärung der Weisheit Salomons*, Rudolzig, 1727, p. 7 sq.; Margoliouth, *The Wisdom... of Solomon*, dans *Expositor*, 1900, t. I, 111 sq. et 186 sq.

Suivant une voie moyenne, Conrad Pellican (luthérien), dans le prologue à son commentaire de la Sagesse *In libros Apocryphos*, Zurich, 1582, jugeait que ce livre contenait un fond salomonien — pensées ou même écrits — mis en œuvre par un juif de langue grecque. Ont professé cette opinion jusqu'à nos jours parmi les catholiques : Bonfrère, *Præquæ in totam Scripturam sacram*, dans son commentaire du Pentateuque, Anvers, 1625, dans Migne, *Script. sacre cursus completus*, t. I, Paris, 1859, col. 53-54; Eusebe, *Indicum quompiam, graeci sermone peritum, librum hunc graece conscripsisse, sed hunc nulla ex Salomonis libris esse mutatum et carum hinc inde sententias et leges, quas ipse in unum corpus comperit, nulla fere mutatione alia facta, quam ipsius dictionis et loquendi modo Graece proprio*, Bellarmin, *De verbo Dei*, t. I, 13; Lorin, *Comm. in Sap.*, Cologne, 1624, p. 2, 13; Cornelius à Lapidé, *In lib. Sap. Argum.*, Comment., éd. Vivès, t. VIII, p. 265 : *Auctor Sapientiae imitatus (est) Salomonem ejusque sensa, forte etiam sententias et verba in libris hebraicis illius avi sparsim reperitis collegit, ordinavit graecae phrasi expressit*; Huet, *Demonstr. evang.*, Velleux, 1765, p. 266; Haneberg, *Geschichte der biblischen Offenbarung*, Ratisbonne, 1876, p. 191; Welte, *Einleitung in die deuterokanonischen Bücher des A. T.*, I, Fribourg, 1844, 3<sup>e</sup> part., p. 189; Cornély, *Introd. in lib. sacros*, t. II, 2<sup>e</sup> part., 1887, p. 226 : *eum egisse auctorem dicimus, qui libris salomoniciis ita pro fontibus usus sit, ut ex illis novum opus componeret, in quod forte etiam nonnullas sententias aut minores pericopas graece dumtaxat versas transsumsit*.

AVANT etc. écrit en grec hellénistique, lorsque la traduction des Livres saints composés en hébreu, dite des LXX, avait déjà été exécutée pour sa plus grande partie — car il cite dans cette traduction le Pentateuque : Deut., I, 17 : Sap., VI, 7; Deut., VIII, 15 Sap., XI, 4; Ex., IX, 24 = Sap., XVI, 22; Ex., XXIII, 28 = Sap., XII, 8, ainsi qu'il suit, III, 10 = Sap., XII, 24; XIV, 20 = Sap., XV, 10, et Job, IX, 12, 19 = Sap., XII, 12 — en un temps de persécution des juifs pieux par les païens sur lesquels il veut par ailleurs influer (voir plus bas), le livre ne peut avoir été intitulé par





domaines et spécialités : cosmogonie et astronomie, vii, 7-19 et xiii, 2; histoire naturelle des plantes et des animaux, vii, 20a, c; psychologie, vii, 20b; xiii, 12-13 et destinée de l'âme du mort, soit les vœux éternels et par lui répétés, épicurisme et matérialistes, du hasard ou du déterminisme, ii, 2-9; histoire du paganisme dans sa double forme, élevée et proche de Dieu même par la contemplation et l'étude des œuvres divines, xiii, 1-9, plus accessible par l'adoration pure et simple de l'idole matérielle et sans vie, xiii, 10 sq., ou encore dans son évhémérisme tout arbitraire, xiv, 14-21; art du peintre et du sculpteur et son influence sur la foule, xiv, 18-20; beauté du monde créé et Dieu principe et auteur de toute beauté, xiii, 3-7. Il est non moins familiarisé avec les mœurs grecques et ce qui les distingue particulièrement : usage courant des festins fleuris, ii, 1-3; us et coutumes des jeux olympiques, iv, 2, 8; 10; équipement guerrier du combattant, v, 16-22. Il connaît de même les idées, doctrines, théories et systèmes émis par les penseurs grecs des temps immédiatement antérieurs à la conquête macédonienne ou seulement de l'ère contemporaine de la diffusion dans le monde oriental de la civilisation hellénique, bien qu'il ne les ait pas pénétrés sans doute encore très profondément et qu'il s'y montre plutôt réfractaire malgré l'expression (voir plus loin), insinué seulement par le courant très élargi de la philosophie populaire. Car il se révèle dans tout son ouvrage « un juif rempli d'enthousiasme pour sa religion et si versé dans les saintes Écritures, qu'il se sert souvent d'expressions, de tours et d'images bibliques. Il a aussi une haute idée de son peuple : Dieu a conclu une alliance avec les pères, xii, 21; ix, 1; glorifié Israël par un choix particulier, xviii, 8, et assisté ce peuple de façon si constamment merveilleuse que les Égyptiens eux-mêmes ont dû reconnaître en lui un fils de Dieu, xix, 22; xviii, 13. Il est convaincu qu'Israël a la mission de communiquer au monde la lumière de la Loi, xviii, 1; et en tant qu'adorateur du vrai Dieu, il se sent élevé au-dessus de tous les idolâtres, xiii-xv. Il abhorre les idoles en dépit de leur beauté comme « des figures barbouillées de couleurs diverses », et se félicite, lui et son peuple, de ce que « l'imagination malsaine des (autres) humains » et le « labour stérile des peintres ne les aient point séduits et égarés », xv, 1. Malgré sa culture et sa science helléniques, « il n'abandonne aucun des enseignements de l'Ancien Testament : dans son eschatologie et sa psychologie, il reste entièrement sur le terrain du judaïsme; et dans ses spéculations sur la Sagesse, il ne fait que poursuivre, fécondées par la philosophie grecque, les idées qui existaient déjà dans l'Ancien Testament ». Heinisch, *Das Buch der Weisheit*, Münster-en-Westphalie, 1912, p. xxx-xxxi.

On a essayé de déterminer avec une plus grande approximation parmi les juifs alexandrins de quelque renom, en le désignant même par son nom, l'auteur du livre de la Sagesse. Cornelius a Lapide, *Comm. in lib. Sapientiae*, Anvers, 1691, p. 4, voyait en lui un des traducteurs du Pentateuque; cf. Welte, *Einführung*, p. 191. Mais le livre utilise la traduction grecque bien postérieure d'Isaïe et de Job (Lutherbeck, *Die neutestamentliche Lehrbegriffe*, t. I, Mayence, 1852, p. 407 sq.), l'identifiait à Aristobole, prétendu conseiller du roi Ptolémée V Épiphane (204-181), commentateur du Pentateuque, et qui aurait dédié son ouvrage à Ptolémée VI Philométor (181-146) : fragments dans Eusèbe, *Præp. evang.*, l. VIII, c. x, 1-7 et l. XIII, c. xii, P. G., t. xxi, col. 1097-1104; mais cet Aristobole, soi-disant précepteur du roi Ptolémée Philométor, n'eût osé s'adresser à celui-ci dans les termes severes de Sap., vi, 1-3, ou à l'épouse de Philométor, Philomèle, les juifs furent alors en faveur de l'apocryphe

et autres ouvrages et persécutés comme le marquaet al. Sap., i, 1, 20; ii, 2-5; v, 1-5.

Depuis l'antiquité chrétienne jusqu'à nos jours, s'est répandue et perpétuée l'idée que le livre de la Sagesse avait eu pour auteur Philon d'Alexandrie (Philon le Juif), contemporain du Christ : on a peut-être l'auteur du Canon de Musarion (voir plus haut et Tregelles, *Journ. of class. and sacred Philol.*, t. II, 1855, p. 37-43 et *Class. Musarionianus*, Oxford, 1867, p. 53; Zahn, *Geschichte des neutest. Kanons*, t. II, 1890, p. 95-105). S. Jérôme, *Præf. in lib. Salomonis*, P. L., t. xxviii, col. 1249, *Nomen scriptoris rectum hinc (Philon) esse dicitur Philonis affirmant*. Il ne nomme toutefois aucun de ces écrivains anciens, et ne compte pas la Sagesse parmi les écrits de Philon dans son catalogue des écrivains ecclésiastiques, *De viris illust.*, c. xi, P. L., t. xxiii, col. 625-630. Nulle trace de cette opinion ne se rencontre non plus chez les Pères les plus anciens. Cependant, « au Moyen Âge, lors des commentaires des saintes Écritures on adopte cette vue » (Cornely, *Introd.*, t. II b, p. 223, et *Introd. generalis*, p. 124, 127, etc.); J. Belet, *Rationale divin. officiorum*, c. lxx, P. L., t. ccii, col. 60 : *Liber Philonis cujus principium est Diligite sapientiam* (Sap., i, 1); Jean de Salisbury, *Epist.*, cxliii, P. L., t. cxcix, col. 129 : *Librum Sapientie composuit Philon*... (voir son art., t. v, col. 1352). Puis Luther, *Vorrede auf die Weisheit Salomons*, *sup. cit.*, p. 63, 94, et quelques auteurs protestants du xvi<sup>e</sup> au xvi<sup>e</sup> siècle. Quelques rabbins, d'après Hottinger, *Thes. phil.*, *sup. cit.*, p. 522. Bellarmin, *De verbo Dei*, c. 13; Huët, *Dem. evang.*, dans Migne, *Dém. evang.*, t. v, 1813, col. 371. De nos jours, Perez, *Sopra Filone Alessandrino e il suo libro detto Sapientia di Salomone*, Palerme, 1883, p. 115 sq., 189 sq., et von Bunsen, *Buddhas Geburtsjahr in der LXX*, dans *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, 1882, p. 344, 352. Le philosophe alexandrin aurait écrit le livre de la Sagesse à l'occasion des sévices exercés contre les juifs par leurs concitoyens gréco-égyptiens sous le règne de l'empereur romain Caligula (40 ap. J.-C.), lequel voulait installer sa statue dans le temple de Jérusalem et se faire rendre partout les honneurs divins, pour consoler ses coreligionnaires persécutés et donner à leurs oppresseurs un avertissement salutaire. Ce qui empêche d'admettre cette hypothèse, c'est tout d'abord que les perturbations dans la vie sociale et religieuse du judaïsme alexandrino-palestinien supposées par le livre de la Sagesse, ne sont pas celles qui se produisirent à la date marquée de l'époque romaine sous Caligula (voir plus loin). C'est ensuite, et surtout, la trop grande différence dans la manière dont sont conçues et présentées les doctrines philosophiques, qui existe entre l'écrit du pseudo-Salomon et ceux de Philon, malgré la parenté réelle de leurs tendances religieuses et théologiques. Chez l'auteur de la Sagesse, elles n'arrivent qu'en écho très atténué, atténué encore par l'effet de sa transmission par la voix populaire, et ne sont, ou du moins ne paraissent être nullement le fruit d'une étude personnelle, ni l'expression d'une conviction basée sur cette étude. Elles ne servent qu'à formuler en les revêtant d'une couleur hellénique les notions religieuses particulières à l'Ancien Testament hébreu (voir plus loin). Dans Philon, elles ont même parfois un objet tout différent : c'est vrai de l'identité du serpent de l'Éden, qui pour Philon, n'est que le symbole du plan n. En effet, que dans Sap., ii, 24, il représente le double *serpens*, et ainsi du moyen d'approcher l'existence qui pour Philon consiste dans l'extase, mais pour Sap., vi, 17-20, dans l'effort vers la connaissance de la vérité (observations, préceptes divins). De ce point de vue, il les a vu l'empêcher nul de sa culture, et à lui platonisme, telles que la théorie des idées et le trichotomie de la nature humaine, *noûs*,

l'œuvre, tout d'abord dans le livre de la Sagesse, le même où le pseudo-Salomon avait l'occasion toute naturelle de l'appeler « sagesse » (Sap., I, 1; VIII, 19 sq.; IX, 15; XV, 11. Le « logos » sapientiel, IX, 2; XVI, 12; XVIII, 15, la « parole » de Dieu, n'est que la volonté créatrice, comme en maints autres endroits de l'Ancien Testament, et non le nécessaire moyen terme personnel de Philon entre Dieu et le monde créé. L'opinion philonienne que la matière et le corps sont l'unique source du mal n'est pas non plus professée dans Sap., I, 4; VIII, 19-20; IX, 15. Enfin, le mode d'exposition est bien différent aussi entre les deux auteurs. Celui de la Sagesse se montre très réservé dans l'emploi de l'allégorie et n'use de la prosopopée que pour Salomon, auteur fictif du livre, ne donnant jamais la parole aux personnages bibliques, d'ailleurs innombrables, dont il fait mention; tandis que Philon interprète le texte biblique lui-même allégoriquement dans le sens de ses doctrines philosophico-religieuses et met dans la bouche des personnes qu'il évoque de longues effusions tout émaillées de reminiscences classiques. Grimm, *op. cit.*, p. 22-24; Heinisch, p. XXIX-XXX. Cf. aussi *Dict. de la Bible*, t. V, col. 1352-1353.

Il ne saurait être question non plus de Philon l'Ancien que Joséphe, *Cont. Ap.*, I, 23, mentionne parmi les écrivains païens qui ont parlé des juifs, et qui, en dépit de toute vraisemblance, aurait traduit, ou remanié des proverbes salomoniens : opinion professée par nombre d'auteurs catholiques et protestants, tels que Bellarmin, *Huet, loc. cit.*; cf. Lorin, *Préf. in lib. Sap., Comm.*, Lyon, 1607, p. 8; Cornelius à Lapide, *Préf. in lib. Sap., Comm.*, Anvers, 1638, p. 4; Drusius, *De Homodo*, Francker, 1645, c. XI : *Sapienter auctorem putarem Philonem non juniorem, qui sub Cajo vixit, sed seniore, qui vixit sub tempore secundo et scriptis librum de anima, qui memoratur in libro Iuchan*; Buddée, *Introductio ad historiam philosophiae Hebraeorum*, Halle, 1702, p. 77 sq.

L'hypothèse d'un auteur essénien ou thérapeute écrivant la Sagesse pour recommander l'ascétisme absolu, Sap., III, 13-14; IV, 1, enseigner la préexistence de l'âme, VIII, 19-20, promouvoir l'adoration du soleil, XVI, 26-28, prôner la thérapeutique naturelle, I, 14, ne peut être que le fruit d'une exégèse artificielle de ces passages : Pfeleiderer, *Die Philosophie des Heraklit von Ephesus*, Berlin, 1886, p. 306 sq. et 358; Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, t. III b, Leipzig, 1903, p. 296; Eichhorn, *Einleitung*, Leipzig, 1795, p. 134 sq.; 150; Gfrörer, *Philo und die alex. Theosophie*, t. II, Stuttgart, 1831, p. 265 sq.; Dähne, *Geschichtliche Darstellung der jüd. alex. Religionsphilosophie*, t. II, Halle, 1834, p. 170, note 96.

Enfin, notre livre ne pourrait-il être l'œuvre d'un auteur chrétien : Weiss, *Reden über die Zukunft der evangel. Kirche*, Leipzig, 1819, p. 233 sq., et *Die Evangelienfrage*, Leipzig, 1856, p. 206 sq., vraisemblablement du docteur alexandrin Apollon, collaborateur de l'apôtre Paul, tout de suite après la grande persécution exercée contre les juifs, à Alexandrie, sous l'empereur Caligula (38-40 ap. J.-C.) : Noack, *Der Ursprung des Christentums*, t. I, Leipzig, 1857, p. 222 sq. C'est qu'en effet le livre fait un emploi répété, pour désigner Dieu, du nom de Père, Sap., II, 16; X, 1; XI, 10; XIV, 3; qu'il professe, I, 13-14 et II, 23-24, au sujet de la « mort » non voulue de Dieu, une doctrine qui dépasse l'horizon religieux du judéo-alexandrinisme; qu'il fait allusion, XIV, 7, au « salut » à la « justice » rétablie par le « bois » de la croix du Christ; qu'il est rangé, enfin, par l'auteur du Canon de Muratori au nombre des écrits du Nouveau Testament (Weiss). C'est aussi (Noack) que le livre contient, dans la section dite du « juste », II-V, « le premier témoignage historique de l'impression que firent la personne de Jésus et son

sort, en même temps que les espérances attachées à son entrée en scène pour le jugement du Seigneur sur les peuples du monde »; que la remarque de XIV, 17, sur les honneurs divins rendus aux images de princes lointains se rapporte à l'ordonnance de Caligula et aux événements qui en furent la suite; que le Salomon du livre n'est autre que le Christ, le roi messianique conduisant son peuple à l'empire dans le Royaume de Dieu. Cf. aussi Plumptre, *The writings of Apollon*, dans l'*Expositor*, 1875, t. I, p. 329-348 et 409-435. Ces écrits seraient la Sagesse avant, et l'épître aux Hébreux après la conversion du célèbre docteur. Il faut observer cependant que la signification du nom de Père désignant Dieu, comme aussi la qualification de fils de Dieu décernée au « juste », II, 13, 18, ne dépassent point celles qui dans l'Ancien Testament définissent en d'étroites limites la paternité divine à l'égard du juste israélite, ou la filiation de celui-ci par rapport à Dieu rémunérateur, Sap., V, 5, ou protecteur d'Israël, IX, 7; XII, 11, 21, etc. Il en est de même de la « mort dans le monde » qui porte une empreinte tout à fait judaïque, cf. Gen., II et III. Encore que plus d'un Père de l'Eglise et divers auteurs ecclésiastiques aient appliqué à la croix le mot *ἐξέστης*, XIV, 7, ce ne fut de leur propre aveu qu'au « sens mystique ». Dans la « section du juste », II-V, le sens typique devait aisément, et du reste, légitimement s'offrir également à la pensée des Pères. Beaucoup d'entre eux, et non des moindres, cf. S. Augustin, *De civit. Dei*, I, XVII, c. XX, *P. L.*, t. XLII, col. 554 sq. (Sap., II, 12-21), y voient en effet une prophétie plus ou moins directe des rapports de Jésus-Christ avec ses adversaires juifs et de sa mort sur la croix par leur entremise. Il n'en est pas moins vrai que le mot *διέστης* doit s'entendre dans le livre de la Sagesse au sens collectif, dans tous les passages, cf. le pluriel *διέστης* de III, 1 avec le singulier *διέστης* dans IV, 7 sq., le premier étant, de plus, identique au second en II, 10, 12, 16 et 22. On ne peut concevoir, d'autre part, qu'un auteur chrétien ait pu caractériser les ennemis de Jésus, les adversaires du juste, comme des athées, libres-penseurs, et non comme ce qu'ils furent en réalité d'après l'Evangile même, des partisans outrés de la Loi; cf. Joa., XIX, 7. Les juifs eurent réellement beaucoup à souffrir, surtout à Alexandrie, de la persécution sanglante provoquée par Caligula; mais l'auteur du livre n'expose dans le passage invoqué, XIV, 16-20, qu'une vue de caractère quasi-hypothétique et visiblement de nature générale, sur l'évhémérisme dans les cultes païens depuis longtemps répandu et pratiqué aussi bien chez les Séleucides (*ὑποθέμενος θεός*), cf. II Mach., XI, 23, que chez les Ptolémées, *θεοὶ σωτήρες*, sans plus de rapport à un fait historique qui aurait été alors d'actualité. Aucun argument, enfin, en faveur de la composition de la Sagesse par un auteur chrétien, ne peut être tiré du canon de Muratori qui en tout état de cause l'attribuerait au plus tard à Philon.

A l'exclusion de celle d'un des traducteurs de la Bible alexandrine, ou d'Aristobule, ou de Philon, ou d'un essénien, ou d'un thérapeute, ou d'Apollon, faut-il donc à jamais désespérer de reconnaître dans le livre de la Sagesse la main d'un personnage par ailleurs connu, voire déjà illustre, et dire de ce livre ce qu'Origène écrivait de l'épître aux Hébreux : *τίς δὲ ὁ γράψας... τὸ ἀνὴρ ἰσχυρὸς ὁμοῦς ὄντων*? Non, peut-être. Une étude plus serrée du lui que poursuivait l'auteur, dans les circonstances particulières qui l'amènèrent à l'écrire, eu égard surtout aux lecteurs qu'il se proposait d'atteindre et de convertir à ses propres vues, peut encore, nous le croyons, avoir quelque chance d'aboutir et nous mettre à même de prononcer un nom tenu, du reste, en grande vénération et comme écrit

en lettres de sang dans les pages ensanglantées d'autres livres bibliques tout voisins du nôtre.

VI. BUT ET DESTINATAIRES. — L'auteur écrit à une époque et dans un milieu où s'étaient implantées dans les cœurs de ses compatriotes des « pensées folles et perverses », i, 3, 5; où se proféraient des « blasphèmes » et se tenaient des « propos injustes et clandestins », que ne réprimaient point les chefs du peuple, i, 8, 11; ou des « impiés raisonnant de travers » sur le sens de la vie et la destinée de l'homme, ii, 1-6, adoptant une vie de plaisir pernicieux et se rangelant à des « coutumes étrangères et contraires à la Loi », ii, 7-9, s'élevant contre les « justes restés fidèles au Seigneur », les abreuvant d'« outrages », les menaçant « de tourments et de mort honteuse », s'excitant à « opprimer, avec ces justes, les veuves et les vieillards », ii, 10-21. De la menace, ces impiés paraissent avoir passé à l'effet : iii, 2-4; iv, 7, 16; des justes sont morts, condamnés par eux, qui refusaient de partager leur « façon de vivre », ii, 6, 13; v, 3, 4. Ceux qui pensent, parlent et agissent ainsi sont des « transgresseurs de la Loi », ii, 12, des « apostats », τοὺς ῥησμονήσαντας, ii, 19; et ceux qui les conseillent, ou tout au moins les laissent faire sont des « juges de la terre », i, 1, des « monarques », v, 23, des « rois », vi, 1, 9, lesquels, bien que « tenant leur pouvoir du Très-Haut », vi, 3, n'ont pas en cela « jugé avec droiture », n'ont pas « marché suivant la volonté de Dieu », vi, 4. Et c'est à eux tous, impiés, et « puissants » que l'auteur « adresse ses paroles », vi, 10, 11, 26. Ces « ministres du gouvernement de Dieu », ὑπερέτας... (θεοῦ) ὑποτάσσας, vi, 5, avant, les uns manqué à leur devoir de bons juges, les autres n'ayant pas gardé la Loi, sont invités à « apprendre la sagesse », ἐνα μάθητε σοφίαν — car ils se sont en vérité conduits comme des « insensés », ἀνάνητοι, v, 20, ἀνέγνωται, iii, 2; v, 4 — afin de pouvoir, au contraire de leur conduite présente, les uns juger leur peuple avec justice, ix, 3, 12; en vrais « rois sensés », vi, 24, qui ne veulent pas « périr », ii, 10, 21, οὐκ ἀπολείπετε, les autres, observer mieux les saintes (lois), vi, 11a, ἐν ᾧ ἡ ἀρετὴ τοῦ θεοῦ παύεται. C'est dans le but de les amener tous à résipiscence et conversion que l'auteur écrit son livre, où il leur montre : quelle est leur folie, leur erreur, dans l'attitude prise à l'égard des sages et des justes d'Israël, iv; quelle est en soi cette sagesse reçue de Dieu et pratiquée autrefois par Salomon pour son avantage et son bonheur, vi, ix; quels exemples de folie sans cesse châtiée d'un côté, de sagesse toujours récompensée de l'autre, ont été donnés au monde, dès l'origine jusqu'à l'exode du peuple juif, par les premiers humains, par Israël lui-même et par ses oppresseurs, x-xix. Malgré leur aveuglement actuel, qu'ils pourront un jour, au jour du « jugement », reconnaître et regretter, v, 3, ἐν ἡμετέροις ἀποκαλύψεται, il espère être écouté et compris, vi, 25-26 : ses paroles leur serviront, 26, καὶ ἐκαστὸς ὑποτασσάτω; leur sagesse affermera leur pouvoir, consolidera leur trône, vi, 21-22, rendra leur peuple prospère, 25; et le peuple de Dieu une fois de plus sera sauvé, xii, 22. C'est dans le but de les gagner au pur monothéisme et de les amener à une vie conforme à la morale dictée au peuple choisi qu'il les instruit, et même qu'il les menace. Aux juifs athées qui se disent « nés du hasard », ii, 1 sq., aux païens qui adorent des idoles de bois et d'argile, statues des souverains, images visibles du roi vénéré et cependant objets sans aucune puissance, xiii-xv, il démontre l'existence du vrai Dieu par la contemplation de ses œuvres dans la nature, xii, 1-9. Pour les juifs « hellénisés » (II Mac., ix, 19) et compégnés dans leur foin de propagande des idées et des mœurs païennes, i, 3-16, ennemis de la « conduite » des justes fidèles à la Loi, comme pour les « rois » qui méconnaissent la véritable sagesse, vi, 1-4, il revêt celle-ci d'un « vêtement philo-

sophique » (Heinisch, *op. cit.*, p. xxvi) emprunté à la pensée grecque, en vue de les prévenir en sa faveur, xii, 17-30. Il formule enfin, hardiment et sans crainte aucune, les châtements qui attendent et les apostats, dans leur personne, i, 12, 16, dans leur postérité, iii, 10-12, 16-19; et les rois eux-mêmes par la perte de leur royaume, vi, 3, 6, 8; s'ils ne se rangent enfin, ébranlés par le tableau de leur indignité présente et la menace du « jugement » futur, à une juste appréciation de la sagesse et à la « vie sans tache », iv, 8, 9, qu'elle comporte et exige.

Ce n'est qu'en seconde ligne (et non « tout d'abord », Heinisch, p. xxiii) ou plutôt indirectement, que l'auteur voudrait « consoler les juifs restés fidèles, dans les circonstances si troublées du présent ». Ce n'est que pour prouver la sagesse des justes, opposée à la folie, à la déraison des persécuteurs, qu'il trace le tableau de la récompense des justes morts « méprisés » par leurs « adversaires », ii, 22 iii, 9, 13-15; iv, 1-2; v, 13-14, et qu'il explique comment Dieu « pu permettre leur mort prématurée à raison de leur mérite « acquis en peu de temps » et de la grâce que Dieu leur a faite de les rappeler si tôt d'un milieu pervers », iii, 1-2; iv, 7-15. — Il montre toutefois ainsi que vertu et crainte de Dieu ne rendent point nécessairement l'homme malheureux en cette vie, mais lui procurent le suprême bonheur dans l'éternité. L'histoire à la main, il montre à ses coreligionnaires que Dieu a autrefois assisté leurs pères de miraculeuse façon, alors qu'ils se trouvaient en situation plus fâcheuse encore qu'eux-mêmes, alors qu'ils languissaient dans la servitude égyptienne, et qu'il a en tout temps donné à son peuple aide et glorification, xii, 22. Il éveille ainsi en eux l'espoir que Dieu ne les abandonnera pas non plus, attendu qu'ils sont destinés à apporter au monde le salut, xvi, 1, et que l'idolâtrie d'où viennent tous les maux, xiv, 12 sq., et qui est en dernière analyse la cause de leur malheur, ne peut durer éternellement, mais aura un jour une fin. — Heinisch, p. xxiii-xxiv.

Et maintenant quels sont, pour les juifs fidèles, ces temps d'épreuve qu'a vécus et que vit encore l'auteur lui-même? En quelle contrée — celle de la diaspora israélite (l'Égypte), ou celle du berceau de sa race (la Palestine) — se joue ce drame, si douloureux au cœur du pseudo-Salomon? A quels « puissants », à quels « rois » (Ptolémées ou Séleucides) veut-il faire entendre sa pressante réclamation, faire écouter ses conseils de religieuse et pacifique sagesse? Qui peut être enfin l'homme assez plein de courage et revêtu d'assez d'autorité religieuse pour faire ainsi la leçon aux corrupteurs officiels du peuple de Dieu et à ses avers persécuteurs?

On a parlé, comme des plus vraisemblables, de l'époque et du royaume égyptien des derniers Ptolémées — à l'exclusion des premiers qui furent en ne peut plus favorables aux juifs jusqu'à Ptolémée VI Philométor inclusivement. Après ce dernier, Ptolémée VII Philéon Évergète (145-116) se montre, au début de son règne, hostile aux juifs. C'est, du moins, ce que rapporte Joseph, *Cont. Ap.*, ii, 25, lequel place à cette date les événements antérieurs par III Mac. Mais il n'est pas vraisemblable que ce roi, voulant alors poursuivre dans l'ensemble tous ceux qui avaient auparavant soutenu contre Antiochus Épiphane (vers 170) et contre lui-même, la cause de son frère aîné, Ptolémée VI Philométor, Grecs aussi bien que juifs, ait fait paraître ces derniers la distinction marquée par le baptême de la Sagesse entre apostats et fidèles, les représentant devant s'exercer sans égard à la religion non plus qu'à la nationalité des anciens opprimés. Du reste, Joseph affirme au même endroit que le



premier, le second, le troisième et le quatrième, le livre de l'Avoyr conçu.

D'époque d'hostilité aux juifs d'Égypte, il n'y a ni plus ni moins de juifs en Égypte qu'il y en avait aux derniers Ptolémées, de l'an 88 à l'an 30, date où, sous Auguste, l'Égypte devint province impériale. Durant ce demi-siècle, les rois d'Alexandrie qui avaient de nouveau combattu contre divers aspirants au trône, tels que Ptolémée VIII Soter Lathyrus (116-110), Ptolémée IX Alexandre (107-101), Ptolémée X (96-91), Ptolémée XI (88-80), Ptolémée XII (80-58) et XIII (55-51), cf. Josèphe, *Antiq.*, I, XIII, c. x, n. 4 et XIII, 1-2; I, XIV, c. vi, 2; *De bell. jud.*, I, I, c. viii, n. 7, purent bien souffrir aussi de représailles contre les juifs, mais ces représailles ne revêtirent non plus le caractère de persécution systématique que suppose le livre de la Sagesse.

C'est pourquoi il est et de plus en plus difficile d'Égypte, ni d'hypothétiques « apostats » du judaïsme alexandrin qui seraient évoqués et morigénés par le *Logos* Soter, et de ce ne serait pas non plus en Égypte que son livre aurait été écrit. Aussi bien, les événements historiques de portée sociale et religieuse qui coïncident parfaitement avec le tableau discrètement tracé par l'auteur du livre, des épreuves infligées aux « justes » dans les rangs du peuple qui demeure fidèle à la Loi — épreuves dont cet auteur fait assurément le témoin fort ému et au milieu desquelles, à y regarder de près, il fut aussi partie agissante autrement que par son éloquent protestation contre les « faux » qui se produisaient dans le pays judéo-palestinien immédiatement avant l'insurrection machabéenne; et l'écrit dont il avait vu le jour en ce pays même, à l'exclusion de tout autre, par les soins du seul homme qui pouvait alors s'adresser en toute autorité et compétence aux « rois » étrangers et aux « apostats » ses compatriotes, fauteurs responsables de ces épreuves et des troubles politiques déjà profonds qu'elles commençaient d'engendrer.

Dès l'avènement d'Antiochus IV Épiphane, « s'élève[n]t Israël des gens pervers, *ἀνὴρ ἀνομία* comme mis de la Loi), I Mac., I, 11, qui parlent d'introduire chez eux... et de pratiquer les coutumes des païens, *ἀνομία* (droit civil et religieux), abandonnant ainsi la sainte alliance », et « entraînant avec eux un grand nombre » de leurs compatriotes, 11-15 : véritables « apostats » (*ἀπεισταν*, 15), rendent même un culte (*λατρεῖα*) au souverain, sacrifiant aux idoles et profanant le sabbat », 11, dans le trouble de la Loi et par un changement total du droit », 49, 52. Ces gens pervers qui le premier livre des Machabées, les rapportant aux premiers moments du règne d'Antiochus (175-168), nous dépeint sous des traits si ressemblants à ceux des « impies » du livre de la Sagesse, sont nommés dans leurs principaux traits au second livre. Ce sont : le frère même du grand-prêtre Onias, Jason, qui avait son parti trahit la cause (*ἡρέσθη*) de la Terre sainte et du Royaume de Dieu », I Mac., I, 7, et qui, devenu grand-prêtre à son tour, supplantant Onias auprès du roi, « s'empresse d'helléniser ceux de sa race, en les poussant aux mœurs étrangères, jusqu'aux prêtres eux-mêmes », iv, 10-14 ; puis Ménélas, qui, « traquant les justes, supplantant le *Logos* comme celui-ci avait supplanté Onias, et « animé des passions d'un tyran et des colères d'une bête féroce » fait traitreusement assassiner l'ancien grand-prêtre, 23-24. L'œuvre d'hellénisation est tout d'abord simplement autorisée par Antiochus, I Mac., I, 13-15; II Mac., iv, 10, en attendant qu'elle soit ensuite sanctionnée par le pouvoir formellement, I Mac., I, 41-53, sous peine de mort.

Elle est ainsi sanctionnée, et de plus en plus encouragée par le roi, sous l'inspiration de son « homme de bien »,

l'hellénisation à ses débuts, le livre de la Sagesse dut être écrit avant l'érosion des mœurs draconiennes prises par Antiochus, et dès avant la mort d'Onias dont l'assassinat « révolta non seulement les juifs (fidèles) mais un grand nombre de païens » et « adhéra sincèrement Antiochus, lequel, touché de compassion, pleura cet homme vertueux et si plein de probité ». II Mac., iv, 35-37. Ne l'aurait-il pas été alors par Onias lui-même dépossédé de sa charge de grand-prêtre, « réfugié dans un lieu d'asile (probablement un temple d'Apollon et de Diane) à Daphné », près d'Antioche, et néanmoins tenu au courant des faits attentatoires à la piété juive et à la sainteté de la demeure divine qu'il devait déplorer, réprover, condamner? iv, 33.

Aussi bien, la noble et douloureuse figure du célèbre pontife domine-t-elle de toute sa hauteur, d'après les livres des Machabées, la série des événements de caractère de plus en plus tragique qui marquèrent les « jours mauvais » pour « l'alliance conclue par Dieu avec ses serviteurs fidèles, Abraham, Isaac et Jacob », II Mac., I, 1-5, depuis l'avènement de Séleucus IV, « roi d'Asie » (187-175), III, 3 — temps d'abord heureux, où « les rois eux-mêmes respectaient le saint lieu et honoraient le temple de beaux présents », III, 2, sous le pontificat du grand-prêtre Onias si distingué par « sapientie et sa severité » envers les méchants — jusqu'à la brutale intervention d'Antiochus IV dans la vie religieuse d'Israël (vers 170-169), six ans environ après son avènement, I Mac., I, 20-64 et II Mac., vii, 11 sq. Durant cette période, tout en restant « ami des rois » et de leurs ministres, II Mac., III, 9 et 35; cf. I Mac., x, 20, le pieux Onias défendait, en effet, sous Séleucus IV, avec fermeté et douceur le trésor du temple, « dépôt appartenant aux veuves et aux orphelins », contre le préfet du temple lui-même, Simon le Benjaminite, et contre Héliodore ministre de Séleucus, II Mac., III, 1-35, et plaidait auprès du roi « pour la paix publique déjà troublée » par les excès du même Simon », II Mac., I, 1-6, alors chef du parti qui voulait s'affranchir de la contrainte de la loi mosaïque pour adopter les mœurs grecques, I Mac., I, 11-15. Sous Antiochus, et dépossédé depuis trois ans au moins, II Mac., iv, 23, il reprochait encore vivement à son successeur Ménélas le pillage éhonté du temple et, « malgré ses soupçons », espérant toujours ramener à de meilleures dispositions ministres du roi et grand-prêtre, consentait à quitter par une imprudence fatale son lieu d'asile, après avoir reçu leurs « serments », II Mac., iv, 32-34.

À quel autre attribuer la défense de la Loi violée, le plaidoyer pour la sagesse libératrice qu'est notre livre, qu'à cet homme dont le nom demeurerait dans la mémoire de tous comme celui du « bienfaiteur de la ville, du protecteur de ses compatriotes », II Mac., iv, 2, que Judas Machabée voyait en « songe » prier encore les mains tendues pour toute la communauté juive? xv, 12. Nul doute qu'il n'ait reçu dans sa jeunesse, comme les jeunes gens les plus distingués, iv, 12, en même temps que son frère Jason, la culture hellénique qui le mettait à même d'exercer plus utilement, sous la domination des Séleucides, les fonctions de grand-prêtre et le pouvoir qui y était attaché, culture qui ne l'empêcha nullement de « s'appliquer depuis son enfance à toutes les vertus », xv, 12, alors qu'elle amenait malheureusement son frère à une « extrême perversité », iv, 13. Il avait vu de ses propres yeux « le temple et les sacrifices délaissés par les prêtres courant aux jeux profanes », iv, 14, et aux « banquets païens », II Mac., vi, 7-8, où l'on mangeait, couronné de « lierre », ou de « pin », *ὀσπρία*, II, 209, le signe de l'apostasie le plus impressionnant pour la foule, II Mac., vii, 42 — la chair des victimes sacrifiées aux dieux du paganisme. On ne peut voir qu'en ce « zélé défenseur des lois » macabées, IV, 2, pour ailleurs « homme de bien,







plus grande valeur pour la critique textuelle, balançant en importance sur ce point la vieille latine.

Principales éditions critiques avec appareil critique, variantes des mss : Holmes-Pearson, Oxford, 1891, de texte est celui du *Valicenus*; les variantes sont de R, A, C; O.-F. Fritzsche, *Libri apocryphi V. T.*, Leipzig, 1871, Σολωμ Σολωμων, p. 522-565, recension d'après les mss B et 68 (optimi), R et C (perboni), A et d'autres (minus puri) avec les additions de la vieille latine, prolatio, p. XXV; Reusch, *Libri Sapientiae arabs*, Fribourg, 1858, texte du *Valicenus* (édition sixtine); Deane, *The book of Wisdom*, Oxford, 1881.

Texte de l'ancienne latine, dans toutes les éditions de la Bible vulgate. P. Sabatier, *Biblioth. Sapient. latinae versiones antiquae*, Reims, 1739-1749, p. 1668, 1701, a donné les variantes de quatre mss, L, M, P, 1668-1701; Reusch, *Observationes criticae in libr. Sap.*, Fribourg, 1861, p. 5-9; Lagarde, dans *Mittheilungen*, t. I, 1884, p. 241-282, donne le texte du *Codex Amiatinus* de Florence; Thielmann, *Die lateinische Uebersetzung des Buches der Weisheit*, dans *Archiv für latein. Lexicographie und Grammatik*, t. VIII, 1893, p. 255-277; Sam. Berger, *Histoire de la Vulgate*, 1893, signale (passim) quelques textes intéressants; Feldmann, *Textkritische Materialien zum Buche der Weisheit*, Fribourg, 1902; Version copte (sahidique), p. 20-25; syro-hexaplaire, p. 25-31; arménienne, p. 31-41; Holzmann, *Die Pschitta zum Buche der Weisheit*, Fribourg, 1903; édition : Polyglotte de Londres; de Lagarde, *Libri Vet. Test. apocryphi syriace*, Leipzig, 1861; Certain, *Codes apocryphes chaldaïques*, Milan, 1871; *Monumenta sacra*, t. VIII; pour la version éthiopienne, Dillmann, *Vet. Test. aethiopici libri apocryphi*, Berlin, 1891, p. 118-152.

VIII. DOCTRINE. — I. LA SAGESSE. — Après avoir reproché aux « rois » et aux « apostats » leurs « injustices » et leur « impiété », r-v, l'auteur du livre aborde enfin le sujet qui lui tient à cœur : la « sagesse », disposition qu'il estime faire absolument défaut à ces persécuteurs et corrupteurs de son peuple, et qu'il considère comme le remède à la fois préventif et consécutif à leurs faiblesses et à leurs crimes. « De la sagesse écrit-il —

Je dirai ce qu'elle est et comment elle est née.

Sans vous en cacher les secrets :

Mais l'étudiant depuis sa genèse première

Je mettrai sa gnose en lumière. Sap., vi, 24.

Les « secrets » de l'origine et de la nature de la sagesse, attribut de la divinité, don divin dans l'homme, avec ceux de son action dans les deux domaines du divin et de l'humain, c'est en effet tout le livre sapientiel dans lequel l'inspiré de Daphné, à l'opposé des hiérophantes des cultes grecs de « mystères », qui en cachent — plutôt qu'à vulgariser les rites et la doctrine esotériques (κατακρυπτὰ μυστήρια), XIV, 28, exposera ouvertement en « gnose », c'est-à-dire en véritable théologie, la révélation qu'il a reçue de Dieu, II, 13, 16.

1<sup>o</sup> Origine et nature de la sagesse. — La sagesse vient de Dieu, « ἀπὸ θεοῦ σοφία », II, 6b; puisque ayant invoqué (Dieu), Salomon la vit « venir à lui » ἦλθέ μοι, VII, 7, et qu'elle-même, du reste.

Se targue de belle origine,

Avant l'humain divin.

ἡ σοφία ἡ ἀρχαία, ἀνεκτίστη ἀπὸ τοῦ θεοῦ, VIII, 1.

Mais elle est en Dieu « ἀπὸ τοῦ θεοῦ (ἀπὸ τοῦ) ἡ σοφία », IX, 9a, d'abord comme un attribut immanent aux multiples aspects, VII, 22b 23, tous inclus dans le premier, qui exprime excellemment la nature spirituelle de cet attribut avec ses deux qualités essentielles :

Elle-même est esprit intelligent et saint

ἡ σοφία ἡ ἀρχαία, πνευματικὴ καὶ ἁγία, VII, 23b, Comp. I, 4-6; IX, 17; I, 7, VII, 20a et VII, 25a, et VII, 25b.

Cet attribut apparaît ensuite comme tout d'abord des potentialités toujours en action, par lui-même et par les choses « de son activité intérieure (ἐν ἑαυτῇ) et de

son immatérialité » (κατακρυπτὰ), VII, 24, et ainsi « par vient tout », bien que « unique » et « immuable » 27 : mouvement qui se traduit en définitions toutes dynamiques, bien qu'imagées, de la sagesse :

Elle est un souffle (πνεῦμα) de la puissance de Dieu.

Un parfum choisi (κατακρυπτὰ) de la gloire du Très-Haut.

Elle est un rayon (κατακρυπτὰ) de la lumière éternelle, Un miroir sans défaut (κατακρυπτὰ) de la force de Dieu, Et le visage reflète (κατακρυπτὰ) de sa bonté. VII, 25, 26.

A l'exemple des auteurs des livres des Proverbes et de l'Ecclésiastique, Salomon-Onias la personnifie bientôt, et plus hardiment encore, dans sa rhétorique enthousiaste : celle qu'il recherchait naguère pour lui : ἐλπίστω, et déjà comme une « fiancée très aimée », τὴν πρὶ ἐλπίστω, ἐλπίστω, VII, 2, devient tout de suite, sous sa plume, la « grande épouse des 0265, VII, 3a, « trônant auprès de Dieu », IX, 4a; et c'est elle qu'il demande avec ferveur δὸς μοι, « Dieu de ses pères » pour la diriger lui-même :

1. Invoqua moi des vœux sages,

Demande-moi du trône ta gloire. IX, 10.

L'identification de l'attribut à la nature divine, de la sagesse à Dieu lui-même, amorcée dès le principe par l'invocation à la « recherche du Seigneur-Dieu (Κυρίου, II, 6b, 0265, 3a) pour l'invention de la Sagesse-Esprit (I, 4a, 5-7), formellement reconnue dès avant la définition de la sagesse, VII, 17b = VII, 21a, par l'express parallèle de Dieu accordant à Salomon la science de toutes choses, καὶ τὰ πάντα σοφία τοῦ θεοῦ ἔδωκεν, et de la sagesse, organisatrice du monde, lui enseignant tout de l'œuvre divine, ἐκ παντὸς περὶ πάντα διδάσκει με σοφία, est enfin pratiquement admise au cours des chapitres XIX, où se raconte la révélation de la sagesse à la première humanité, X, 1-14, et au peuple élu, X, 15-17, 3, mais où Dieu seul à partir de XI, 4, occupe la scène. La sagesse attribut se fond ainsi dans la personnalité divine, laquelle prend vers la fin l'aspect de « parole toute puissante », XVIII, 15, ὡς παντοδυναμία τοῦ λόγου, et même de « providence éternelle », XIV, 2, ἡ ἀίωνα πρόνοια. Voir plus loin.

Venant de Dieu, la sagesse « amie de l'homme », I, 6; VII, 23a, entre « et habite », I, 1, ἀποκαθίστα, dans l'homme qui l'aura seulement « cherchée » et « désirée », VI, 13a, 14a, 17, prévenant elle-même, au besoin, cette recherche et ce désir en se faisant connaître la première, VI, 13b, 14b, 16, ce don d'elle-même à l'homme fait de celui-ci l'« ami de Dieu », VII, 14b. Elle est dans l'homme comme un principe permanent de richesse, d'habileté, de science et de vertu, VII, 5, 8 : fidèle compagne, avertisseuse et consolatrice :

Par donc résolu de l'amener en ma vie, (καὶ ἐλπίστω) Sachant qu'elle me serait bonne conseillère (κατακρυπτὰ) Et recourrai (κατακρυπτὰ) en impuétude et misère. VII, 9.

Cette pénétration intime de la sagesse, à la fois continue et simultanée, dans toutes les âmes, VII, 23d, δὲ πᾶσι τοῖς ἀνθρώποις παρεστῶσα, tient essentiellement à sa nature immatérielle, « VII, 24, δὲ τῇ καθ'ἑαυτὴν ἑστῇ ».

2<sup>o</sup> Action de la sagesse et ses effets. — 1. Dans l'œuvre divine de la création, la sagesse-attribut manifeste la plus grande activité, VII, 22d, ἐκδηλοῦσα, 24a, καὶ τὰ πάντα καὶ τὰ κρυπτά, depuis le moment où, « confidente », bien informée des « œuvres » de Dieu, IX, 9a, εἰδὼσα, première « myste » initiée au savoir divin, VII, 4a, γινώσκου τὸν θεόν, 0265 ἐπιστήμη (cf. II, 22a, γινώσκου καὶ ἐπιστήμη), présente, quand Dieu lit le monde, IX, 9b, παρεστῶσα, elle collabore à l'œuvre divine de la création jusqu'à l'œuvre ou elle prolonge elle-même cette œuvre dans l'homme par son action bienfaisante. Parmi les œuvres dont Dieu a conçu l'idée elle choisit, ἐκλεγει, celles qui doivent être réalisées, VIII, 14b, elle organise (κατασκευάζει) le monde « éléments, époques, animaux, esprits, humains, végétaux, VII, 17-21, appelés à







par l'inexorable *εἰμαρμένη*. Platon, du reste, l'entendait tout à fait au sens biblique et chrétien dans le *Timée*, 30 C : *πάντα πάντα θεός* ; 11 C : *παντακράτων θεός*.

La Parole toute puissante : *ἡ παντοδυναμία σου* (θεός) *λόγος*, xviii, 15, qui fait mourir les premiers-nés des Égyptiens, loin d'être le *logos* philonien, être personnel intermédiaire entre Dieu et le monde, ou même un *ange* véritable à qui ne peut être attribuée la toute-puissance, n'est que la personnification rhétorique et poétique de l'attribut divin de l'omnipotence, qui réalise d'un « mot » l'objet de la volonté divine, ou créatrice, ix, 1b : *ἡ παντοκρατία τα πάντα ἐν λόγῳ σου* ; ou exterminatrice, xii, 19b : *ἀποσταλέναι ἡ λόγῳ ἀποπύριον ἐκ τῆς γῆς* ; ou enrichisseuse, xvi, 12b : *ὁ σου, Κύριε, λόγος ἡ πάντα ἐπλουρίσθη* ; ou conservatrice, xvi, 26c : *τὸ ἐξήμα σου, διατήρησις*.

D'autres attributs divins, tels que la beauté, *καλότης*, la force, *δυναμίς*, *ἐνέργεια*, la grandeur, *μέγεθος*, en tant que manifestées dans l'œuvre de la création, ont été apportées en preuve de l'existence de Dieu, xiii, 1-9. Voir plus haut.

2° Le monde créé. — 1. Dieu créateur. — Dieu a tout créé *πάντα, κατασκευάσας, κτίσας*, c'est-à-dire amené tous les êtres, *τὰ πάντα*, à l'existence, *ἐκτίσας εἰς τὸ εἶναι τὰ πάντα*, i, 14a : *τὰ ὅντα πάντα... ἐποίησεν*, xi, 25, sans peine aucune, *οὐ κόπον*, xi, 17, car il peut tout dans sa sagesse, *πάντα δύναται* (σοφία), vii, 27a — par un acte de sa toute-puissante volonté figurée par une émission de parole, *ἐν λόγῳ σου*, ix, 1b : *ἡ παντοδυναμία σου λόγος*, xiiii, 15a, ou par un geste de sa main, *ἡ παντοδυναμία σου χειρὶ*, *κτίσας τὸν κόσμον*, xi, 17a, les créant d'un seul trait dans leur être et leurs qualités, vii, 17-20 et xiii, 3-5 : *ὁ πᾶς κόσμος γενεστέλλετο, ἐκ μεγέθους καὶ καλλότης κατασκευῶν... ὁ γενεστούργος*.

2. Les créatures. — Elles sont de deux sortes : d'une part les créatures dépourvues de raison, *κτίσματα*, ix, 2b : comp. Gen., i, 16-28 ; Ps., viii, 6-9 ; Eccli., xvii, 2-4, dont l'ensemble bien ordonné constitue le *κόσμος*, ix, 3a, et d'autre part l'homme, ix, 3. L'auteur fait l'énumération (inexhaustive) des premières et en esquisse le tableau objectif et esthétique aux passages vii, 17-22 et xiii, 1-9.

3. La création. — Elle est réalisée par Dieu *ex nihilo*. C'est ce qui ressort de tous les passages du livre qui se trouvent sur ce point en conformité de doctrine avec tout l'Ancien Testament, doctrine expressément formulée dans II Mac., vii, 28 : Dieu a créé toutes choses dans le ciel et sur la terre, de rien qui pût servir, ainsi que le genre humain : *πρόθεν οὐκ ἦν οὐκ ὅτις* *ἐποίησαν αὐτὸν πάντα, ὁ θεός, καὶ τὸ πᾶν ἄνθρωπον γενέσθαι*.

Le seul texte de la Sagesse qui paraisse contredire cette doctrine en supposant la préexistence à l'acte créateur d'une matière première, donc éternelle, est xi, 17a-b déjà cité partiellement : « Sans peine, la main toute-puissante, qui de matière informe a fait le monde... » *ὁ γὰρ ὁπότεν ἡ παντοδυναμία σου χεὶρ καὶ κατασκευῶν τὸν κόσμον ἐξ ἀμορφῆς ἦν*... l'expression est assurément empruntée au vocabulaire de la philosophie grecque, pour une part à Platon, celui-ci proclamait « mère conceptive du visible et de tout le sensible », *την πᾶσαν κοινωμένην ἡρώς σου καὶ πᾶσαν ἀόρατον κατεργάσασθαι τὸν κόσμον*, c'est-à-dire substrat du *κόσμος* ; mais nous pas la *μάτη* dans le sens de masse de matière particulière, atomistique, comme voulurent l'entendre les écrivains platonisants des premiers siècles de notre ère (Philon, *De victimis*, ii, 261 ; Plutarque, *Def. orac.*, c. x ; Diogène Laërce, *Vite*, iii, 41), mais l'*εἶδος*, figure ou forme d'une forme de tout ce qui avait capacité de matière et devenait *ἀόρατος κόσμος* *ὁ καὶ ἡμῶν κόσμος* (cf. I Mac., i, 11), c'est-à-dire enfin, tout ce qui est de toute chose naturelle, sitée en quelque

lieu du *κόσμος* (*χώρα*), non créée, non produite *ex nihilo*, mais, suivant la pensée constante de toute la philosophie grecque, naissant d'elle-même par une force génératrice à elle propre, et mue désormais par l'âme du monde. Cf. Héraclite, *Fragm.*, 30 : « οὗτε τις θεὸς οὐτε ἄνθρωπος ἐποίησεν (τὸν κόσμον), ἀλλ' ἦν ἀεί. Ni dieu ni homme n'a fait le monde : il est de toujours. » Pour l'autre part, le terme incertain de *ἄλῃ* n'a pris sa valeur bien déterminée que chez Aristote, qui voit la cause de tout être inhérent au cosmos en perpétuel changement dans la *ἄλῃ* qui lui est spéciale : forme déjà réalisée ayant son substrat insaisissable dans la *ἄλῃ* première, l'être éternel du *devenir*, l'*ἀμορφος ἄλῃ*. Cette *ἄλῃ* primitive n'est pas une réalité : il n'y eut et il n'y a en fait que des *ἄλῃ*, des matières informées. Le néant, si fécond fût-il dans la philosophie grecque, restait le néant pour la création, idée spécifiquement juive (et chrétienne) ; et l'auteur de la Sagesse put bien adapter à cette idée l'expression hellénisante *ἐξ ἀμορφῆς ἄλῃς*, de rien qui eût forme.

Pour une interprétation plus rationnelle de la doctrine de la matière dans Platon et dans Aristote en progrès sur les interprétations modernes de Baisfreund, Zeller, Baumker, Natorp, et Brochard, voir A. Rivaud, *Le problème du Devenir et la notion de la matière dans la philosophie grecque depuis les origines jusqu'à Théophraste*, Paris, 1906, et le compte rendu de cet ouvrage par A. Dies dans *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, t. xii (1907), p. 347-360. Voir aussi dans ce même périodique, t. xi (1906), p. 1 sq., 116 sq., 329 sq., l'étude du même auteur : *L'évolution de la théologie dans les philosophes grecs*.

III. L'HOMME, SON ORIGINE, SA NATURE ET SA DESTINÉE. — 1° Origine de l'homme. — Comme le monde visible, l'homme a été créé par Dieu :

Toi (Dieu) qui fis tout par ta parole,  
Et formas l'homme avec sagesse... ix, 1 b-2 a.

Ici la « formation » est une véritable « création », *κατασκευάζειν*, 2a, étant le parallèle et comme l'extensif de *ποιεῖν*, 1b ; comp. vii, 27a-b ; xi, 21 ; xiii, 1 ; et l'« homme », *ἄνθρωπον*, doit s'entendre de l'« humanité », et non du seul Adam. Celui-ci du reste, figurait l'humanité « quand il fut d'abord créé seul », en qualité de « père du monde », x, 1a : *πᾶν κόσμον μόνον κτίσθης*, cf. Gen., ii, 7 et 18 (*ὁ καλὸν εἶνα τὸν ἄνθρωπον μόνον*), c'est-à-dire de tous les vivants, dans l'espèce dont il fut à la fois le type et le premier : *πρωτόπλαστος*, ix, 1a. Comp. vii, 1. Consciemment, et intentionnellement peut-être, l'auteur de la Sagesse prend ainsi position contre les « impies » qui, professant la doctrine d'Epicure, nient l'existence de Dieu créateur, ii, 13, 16d et se proclament « nés du hasard », 2a, *αὐτοσχηθῆναι ἐγενήθημεν*... c'est-à-dire par une réunion fortuite d'atomes de nature toute matérielle. Voir ci-après.

2° Nature de l'homme. — L'homme est composé de corps et d'âme substantiellement unis pour une vie à la fois sensible, intellectuelle et morale.

1. L'homme, quel qu'il soit, est tel d'abord par son corps qu'il tient, par « descendance » de l'« homme de terre formé le premier », vii, 1a : *γεννηθεὶς ἀπόγονος πρωτοπλαστον*, et, par « génération », d'une « chair formée en sein maternel au moyen de semence virile », vii, 1b 2 : *ἐν κοιλίᾳ μητρὸς... σχῆζέ, ἐκ σπέρματος ἄνδρος*. Nulle différence sous ce rapport entre les hommes du point de vue de leur destinée en général et, ici particulièrement, de leur situation non privilégiée pour l'obtention de la sagesse nécessaire à la réalisation de cette destinée, vii, 1-7.

2. L'âme humaine est un principe simple, immatériel, immortel, contrairement aux « opinions erronées », *λογιστάμενοι οὐκ ὁρθῶς*, des libertins, païens ou juifs apostats, qui supposent cette âme pensante (*λόγος*) constituée par un feu éternel, *ἀπύρρον*, produit

par le mouvement du cœur, lequel feu s'étend de lui-même, οὐ σθεσθέντος, quand, à la mort, le corps se dissout, et dont les particules composantes, qui le faisaient « souille vital », πνεύμα ἐν ὁσίν, et esprit agissant, πνεύμα, se dissipent et disparaissent comme fumée, « καπνός », ou « air vide », χυμένος ἄέρις, II, 2-3; ce qui est une fin absolue, sans retour, ἐκ τῆς οὐκ ἐπιστροφῆς ἀποδομένης τῆς πνευματικῆς ἡρώδης.

3. *Corps (σώμα) et âme (ψυχή)*, suffisent à constituer dans sa nature le composé humain; l'âme ne vient à l'existence qu'au moment de la conception, comme élément principal de la personne humaine.

a) Bien qu'elle entende pénétrer l'homme en tout son être, il est dit que :

Sagesse n'entre point en âme méchante,  
Ni n'habite en corps asservi au péché. I, 1.

Salomon, se proclamant « enfant bien conçu », dit de son côté :

Je fus doté d'une âme bonne...  
Je vins en corps immaculé. VIII, 19b; 20b.

Point d'autre élément constitutif que ces deux-là. S'il est parlé en quelques passages d'un νοῦς, « esprit », ou d'un πνεύμα, « souille », oppose en quelque manière à l'âme, « ψυχή », 15; XV, 11; XXI, 11, ces deux éléments nouveaux s'identifient d'eux mêmes à la ψυχή, en vertu de l'étroit parallélisme des stiques; comme dans deux autres passages, XV, 8 et XV, 16, les deux vocables ψυχή, 8d et πνεύμα, 16b expriment le même élément vital reçu en prêt γένεσις, dette, « prêt-δεδουλευμένος », « prêt »). Cf. Gen., II, 7. Point donc de trichotomie platonicienne (*Timée*) en cette occurrence. (Comp. pourtant *Phédon*, xxvi, dichotomie.)

b) Voulaient montrer que la sagesse ne peut s'acquiescer par d'autre moyen que par la prière, VIII, 21 : οὐκ ἔλθεις ἐσθλῶς ἐκ γαστρὸς ἐσθλῆς, ὁ θεὸς δὲ, Salomon, ne tirera pas, à l'encontre, argument de sa bonté native, qui pourtant fut des plus grandes :

παῖς δὲ ἦν αὐτοῦ  
ἐψύχην τὴν ἀγαθὴν ἀποδόντα.  
γενήσθην δὲ ἐν σώματι ὁσῷ.  
ἐκ γαστρὸς αὐτοῦ γενήσθην.

Je fus un enfant bien conçu,  
Et je fus doté d'une bonne;  
Ou plutôt, étant même bon,  
Je vins en corps immaculé. VIII, 19-20.

C'est de ce quatrain, particulièrement travaillé, que des exégètes ont voulu conclure que l'auteur du livre admettait la préexistence des âmes, déjà déterminées avant d'entrer dans ce monde, soit pour le bien, soit pour le mal. Grimm, *Commentaire*, p. 176-179; d. l. Paxon, *Phédon*, XXI (XVIII-XXIV), xli, xlii; *Phédon*, xxx, trad. franç., Garnier, Paris.) Cette opinion se base en réalité sur une interprétation forcée du passage en question. L'auteur ne songe nullement à se prononcer doctrinalement sur une préexistence, sa pensée s'arrête, de toute évidence, au parallèle du corps et de l'âme, également bons dans l'œuvre de la conception de l'enfant, Salomon. L'auteur d'un se reprend, en 20a-b, que pour accorder plutôt dans cette bonté native le premier pas, la précellence ou primauté, à l'âme, de nature en soi supérieure. Voir Cornély, *Introduction*, t. I, p. 234-235; Lagrange, *Bible biblique*, 1907, p. 85 sq.; 1919, p. 269; Porter, p. 325; Cornély, *Commentaire*, p. 327 sq.; Henssler, *Commentaire*, p. 170-177; Schulz, p. 26-33.

3. *L'homme et sa destinée*. — Dieu avait créé l'homme pour l'immortalité, en le faisant, à l'image de sa propre nature, II, 23; mais une circonstance, survenue qui a compromis la réalisation complète de ce dessein providentiel, pour lequel l'homme est conçu, le châtiment de la mort corporelle, mortelle, I, 1a; II, 1-3d, et le peril d'une seconde mort, celle de

l'âme, mort spirituelle, introduite comme la première, dans le monde, par l'envie du diable, et qui atteint ceux qui sont du parti du tentateur (Gen., III), se rangeant à ses côtés par leur impiété et leur vie licencieuse, II, 21; I, 12-16; IX, 19-20. Si Dieu ni le Hades (*Seol*) n'ont donc fait la mort sinon le premier comme juge et le second comme exécuteur de la sentence de condamnation, I, 13-15.

Par la mort corporelle, l'âme, immortelle par nature, entre dans une autre vie où son sort est différent selon qu'elle se trouve avoir été âme de juste, ou âme d'impie; l'âme du juste jouit « dans la main de Dieu », « auprès de lui », et immédiatement après la mort, d'une vie heureuse dans l'« amour, la grâce, la miséricorde » divines, III, 1-3; 4-6; 7-9; celle de l'impie, également dès son arrivée dans l'autre monde, est « châtie » dans le « deshonneur et la douleur », au *Seol* souterrain, reconnu désormais comme le séjour des impies uniquement, III, 10-11; IV, 17-19 (*Seol* : I, 11; VIII, 11 et 21).

Un jugement final, universel, où comparaissent pour une confrontation suprême pécheurs, IX, 20, et justes, v, 1, doit cependant établir une discrimination définitive entre ces deux groupes de mortels à la fin du monde et sceller pour eux, éternellement, un renforcement de peine afflictive ou un surcroît de récompense. L'attitude des uns et des autres, confusion ou assurance devant le Juge est longuement décrite IX, 20 v, 23, en même temps que le double dévouement auquel aboutit la scène par la particulière récompense des justes : union avec Dieu dans un éclat nouveau de leur bonheur acquis depuis la mort, v, 15-16, et par une terrifiante exécution des impies dans un déchirement des éléments et des forces de la nature dans quoi ils sont comme engloutis. v, 17-23.

Une résurrection préliminaire au jugement dernier n'est nulle part expressément indiquée dans le livre de la Sagesse. Il est probable toutefois que l'auteur admettait implicitement cette résurrection universelle précédant, ou accompagnant ce jugement. Car pour lui, qui accorde que Dieu soit capable de ressusciter les morts, XVI, 13-14 (en communauté d'opinion avec les écrivains de l'Ancien Testament : Deut., XXXII, 59; I Reg., II, 6; Tob., XIII, 2 et III Reg., XVII, 20; IV Reg., IV, 33 et XII, 20), l'éclat dont brillent les justes au temps de leur récompense peut naturellement s'entendre d'une brillance corporelle surajoutée en manière de récompense à la glorification intérieure de l'âme, III, 7, tandis que le châtiment final des pécheurs, v, 17-23, s'exerce pour une part au moyen d'éléments physiques dont l'action doit avoir pour objectif des êtres corporels.

Le livre de Daniel, XII, 2-3, prévoit, du reste, pour les temps du jugement définitif « résurrection de la poussière pour la vie ou l'opprobre éternels ».

On ne peut mieux étudier ces questions de l'origine, de la nature et de la destinée de l'homme en ce monde et dans l'autre, que dans la thèse de M. B. Schultz, *Les idées eschatologiques du livre de la Sagesse*, Strasbourg, 1935.

IX. COMMENTATEURS. — 1° Dans l'antiquité chrétienne. — Les Pères et écrivains ecclésiastiques, bien qu'ils citent très souvent le livre de la Sagesse, n'en ont aucun commentaire complet. Saint Andréose et saint Augustin, selon Cassiodore, *Instit. div. lit.*, c. v, P. L., t. LXX, col. 1117, auraient prononcé cependant sur ce livre quelques homélies perdues. Saint Patrice a eu l'idée que collecter des écrits de son maître, saint Patrick, le grand, un petit nombre d'explications sur ces livres de la Sagesse et de l'Ecclésiastique, *Feshmonia in lib. Sapientie et Ecclesiastici*, P. L., t. LXXIX, col. 917-940. Le prêtre Bellator, au VI<sup>e</sup> siècle, aurait composé le premier commentaire digne de ce nom : une « exposition de la Sagesse en huit livres », Cassio

dore, loc. cit. Le premier commentaire est celui de Raban Maur, *Commentarium in lib. Sap. libri III*, P. L., t. cix, col. 671-702. C'est de ces derniers que Walafrid Strabon a extrait toute la *Glossa ordinaria in lib. Sap.*, t. cxiii, col. 1167 sq.

2° *À la Menon Age*. — Hugues de Saint-Cher, *Postilla in lib. Sap. (Opera, t. iii, Lyon, 1669)*. Saint Bonaventure, *Expositio in lib. Sap. (Opera, t. v, Venise, 1734)*. Nicolas de Lyre, *Postilla in lib. Sap. (Opera, t. iii, Bâle, 1502)*. Robert Holkothe, *Postilla supra lib. Sap.*, éd. Cologne, 1689 et *Praelectiones in lib. Sap. regis Salomonis*, éd. 1586. Denys le Chartreux, *Enarrationes in Sap. et Eccl.*, éd. Paris, 1548. Au xiv<sup>e</sup> siècle, un Grec de Constantinople, Matthieu Cantacuzène, au témoignage de Corneille Lapiere, *editid brevia sed insignia scholia in librum Sapientiae, quae ex graeco in latinum convertit, typis autem non vulgavit J. Brunellus, S. J.*, Cornelius a Lapide, *Argum. in Sap.*, dans ses *Comment.*, t. viii, 1860, p. 268 b.

3° *Du XVI<sup>e</sup> siècle à nos jours*. — 1. *Commentaires catholiques*. — Pierre Nannius, *Scholia et commentaria in Sap. Salom.*, Bâle, 1552. Cornelius Jansenius de Gand, *Annotiones in lib. Sap.*, Anvers, 1589. Jérôme Osarius, *Paraphrasis in lib. Sap.*, Bologne, 1577. Jean Lorin, *Comment. in Sapientiam*, Lyon, 1607. Christophe de Castro, *Brevis ac dilucidus commentarius in Sap. Salom.*, Lyon, 1613. Corneille Lapiere, *Comment. in lib. Sap.*, Anvers, 1694. G. de Cervantes, *In lib. Sap. comment. et theoria*, Séville, 1614. Jean Maldonat, *Comm. in Sap. Sal.*, Paris, 1643. R. Gorse, *Explicatio in lib. Sapientiae*, Paris, 1655. Jean de La Coullardière, *Commentaire sur les cinq livres sapientiaux*, Paris, 1673. Bossuet, *Libri Salomonis...*, Paris, 1693. Du Hamel, *Salomonis libri...*, Paris, 1703. Fr. Boaretti, *Libri Sapientiae*, Venise, 1792. Dereser, ... *Das Buch der Weisheit...*, aus d. Hebr. und Griech. übersetzt und erklärt, Francfort, 1825. J.-A. Schmid, *Das Buch der Weisheit übersetzt und erklärt*, Vienne, 1858 et 1865. C. Gutberlet, *Das Buch der Weisheit übersetzt und erklärt*, Munster, 1874. H. Lesêtre, *Le livre de la Sagesse*, Paris, 1880. Cornély, *Comm. in lib. Sapientiae*, Paris, 1910. P. Heinisch, *Das Buch der Weisheit übersetzt und erklärt*, Munster, 1912.

2. *Commentaires non catholiques*. — Nic. Seelnecker, *Libri Sapientiae ad tyrannos...*, Leipzig, 1575. Brochmann, *Comm. in IV capp. Sapientiae*, Copenhagen, 1656. Petersen, *Pelachia oder schriftmässige Erklärung der Weisheit Salomonis*, Budingue, 1727. G. Schuband, *Das Buch der Weisheit Sal.*, Magdebourg, 1733. Steinmetz, *Das Buch der Weisheit*, Magdebourg et Leipzig, 1747. Kleuker, *Das Buch der Weisheit übersetzt und... erläutert* (appendice à *Salom. Denkwürdigkeiten*), Riga, 1785. Hasse, *Salomo's Weisheit neu übersetzt mit Anmerkungen...*, Iéna, 1785. Nachtigal, *Das Buch der Weisheit*, Halle, 1799. Kelle, *Salomon. Schriften*, p. 325 sq. et *Das Buch der Weisheit*, Fribourg, 1815. Bauermeister, *Commentar in Sap. Salomonis*, Göttingue, 1828. Grimm, *Commentar über das Buch der Weisheit*, Leipzig, 1837 et *Das Buch der Weisheit*, Leipzig, 1860. Reuss, *La Bible, Ancien Testament*, VI<sup>e</sup> partie, Philosophie morale et religieuse des Hébreux, Paris, 1878, p. 501-560; en traduction allemande, *Das alte Testament*, VI, p. 343-378, Brunswick, 1894. Deane, *The Book of Wisdom*, Oxford, 1881. Farrar, *The Wisdom of Solomon*, dans Wace, *Apocrypha*, t. i, p. 403-534, Londres, 1888. Bissel, *The Apocrypha of the Old Testament*, New-York, 1890. Zöckler, *Die Weisheit Salomos*, dans *Die Apokryphen des A. T.*, p. 355-395, Munich, 1891. Siegfried, *Die Weisheit Sal.*, dans Kautsch, *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des A. T.*, t. i, p. 476-507, Tubingue, 1900. Moulton, *Ecclesiastical and the Wisdom of Solomon*, New York, 1903. Gregg, *The Wisdom of Solomon*, Cambridge, 1909.

Feldmann, *Das Buch der Weisheit übersetzt und erklärt*, Munster, 1926.

Consulter pour toutes les questions d'ordre général se rapportant au livre de la Sagesse, les Introductions aux livres de l'Ancien Testament ou seulement aux deutéro-canoniques, ou « apocryphes », les Manuels bibliques, aux chapitres traitant de ce livre, ainsi que les articles des Dictionnaires de la Bible, au mot *Sagesse* (*Weisheit, Wisdom*).

Pour les opinions émises touchant les questions particulières telles que a) les rapports du livre avec la philosophie grecque ancienne ou judéo-alexandrine; b) les doctrines sapientiales, théologiques, morales, anthropologiques, eschatologiques, les études suivantes énumérant d'auteurs de confessions différentes et de vues ou concordantes, ou opposées, méritent considération par leur caractère critique et leur étendue :

1° Gröfner, *Philo und die alexandrinische Theosophie*, t. ii, Stuttgart, 1831, p. 200-272; Dähne, *Geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandrin. Religionsphilosophie*, t. ii, Halle, 1834, p. 152-179; Heinze, *Die Lehre vom Logos*, Oldenburg, 1872, p. 192-202; Klagen, *Die alttestamentliche Weisheit und der Logos der jüdisch-alexandrinischen Philosophie*, Fribourg, 1878; Pfeleider, *Die Philosophie des Heraklit von Ephesus im Lichte der Mystikeridee*, Berlin, 1886, p. 289-348; Drummond, *Philo Judaeus or the Jewish-Alexandrian Philosophy in its development and completion*, t. 1, Londres, 1888, p. 177-229; Menzel, *Der griechische Einfluss auf Prediger und Weisheit Sal.*, Halle, 1889, p. 39-70; Bois, *Essai sur les origines de la philosophie judéo-alexandrine*, Paris, 1890, p. 211-309 et 373-412; Fromentin, *Essai sur la Sagesse. La pensée juive, la pensée grecque et leurs rapports avec la pensée chrétienne*, Nîmes, 1898; Friedländer, *Griechische Philosophie im A. T.*, Berlin, 1904, p. 182-208; Gouard, *Die religiösen und sittlichen Anschauungen der alttestamentlichen Apokryphen und Pseudepigraphen*, Gütersloh, 1907; Heinisch, *Die griechische Philosophie im Buch der Weisheit*, Munster, 1908.

2° Eichhorn, *Einleitung in die Apokryphen Schriften des A. T.*, Leipzig, 1795, p. 86-207; Bruch, *Weisheitslehre der Hebräer*, Strasbourg, 1851, p. 322-378; Kubel, *Die ethischen Grundanschauungen der Weisheit Salom.*, dans *Theologische Studien und Kritiken*, 1865, p. 690-722; Anonyme, *Die Anthropologie des Buches der Weisheit*, dans *Der Katholik*, 1875, t. ii, p. 225-250; Durand, *La théologie et la morale de la Sagesse*, Montauban, 1885; Zschokke, *Der dogmatisch-ethische Lehrinhalt der alttestamentlichen Weisheitsbücher*, Vienne, 1883; Teinard, *The Teaching of Ecclesiastical and Wisdom on the introduction of sin and death*, dans *Journ. of theol. studies*, t. ii, 1901, p. 207-223; Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, t. iii, Leipzig, 1903, p. 292-296; Skinner, *The cosmopolitan aspect of the Hebrew Wisdom*, dans *Jewish Quarterly Rev.*, 1905, p. 240-262; Weber, *Die Unsterblichkeit der Weisheit Salom.*, dans *Zeitschr. für wissenschaftl. Theologie*, 1905, p. 409-444; Id., *Die Seelenlehre der W. Salom.*, *ibid.*, 1909, p. 314-332; Id., *Der Auferstehungsglaube des eschatologischen Buches der Weisheit*, *ibid.*, 1912, p. 205-239; Porter, *The preexistence of the soul in the Book of Wisdom*, dans *American Journal of theology*, 1908, p. 53-115; Lagrange, *Le livre de la Sagesse, sa doctrine des fins dernières*, dans *Revue biblique*, 1907, p. 85-104; Heusch, *Das myst. Gericht im Buche der Weisheit*, dans *Theologie und Glaube*, 1910, p. 89-106; Schütz, *Les idées eschatologiques du livre de la Sagesse*, Strasbourg, 1935.

L. BIGOT.

**SAGUENS Jean**, minime du XVIII<sup>e</sup> siècle, fut à Toulouse l'élève du P. Maignan; cf. t. ix, col. 1654. C'est ainsi qu'il commença par écrire sa vie : *De vita, moribus et scriptis E. Maignani*. Toulouse, 1697; puis il donna, en 1703, à Toulouse une édition scolaire du  *cursus philosophicus*  de son maître : *Philosophia Maignani scholastica*, 4 vol. in-4<sup>e</sup>; Cologne, 1718, 1 vol. in-4<sup>e</sup>; mise à l'Index par un décret du 7 juin 1707. Mais Saguens avait déjà bataillé pour son compte en faveur de la doctrine de Maignan relative aux accidents eucharistiques dans une brochure anonyme : *Accidentia profligata, species instauratae, sive de specibus panis et vini post consecrationem eucharistiam dumtaxat manentibus opus philosophico-theologicum*. Milan, 1700, on l'en remarquera l'opposition que met l'auteur entre les accidents et les espèces ou



apparences ». Voir *Mémoires de Trévoux*, septembre 1702, p. 61-69. Le dictionnaire *N. G.* qui nous a transmis à ce trait son *Adversus atomismum*, s'est contenté de pointer au *Systema eucharisticum Maignani vindicatum a falsis atomis rediivis*. Quare hic certatur pro atomis rediivis quales Maignanus ex Platon hausit, adversus formas semineas aristotelicas, in tuitionem prædicti veri comitis malis eucharistici. Toulouse, 1905. Dans cet ouvrage écrit sous forme de dialogue, Saguen s'élève contre la fâcheuse posture l'enseignement des scolastiques sur les accidents séparables de la substance. Gennaro répliqua à son tour par un autre dialogue dans lequel les personnages étaient Maignan lui-même et Platon, se plaignant des travestissements que Saguens avait infligés à leur pensée : *Platonis ac P. Maignani adversus R. D. Joannis Saguens systema eucharisticum*, Messine, 1707. Un peu plus tard Saguens fut traité d'athée, au lieu, cette fois, contre lui de ses contraires, (I. I), p. 200. Fr. Palanco : *Atomismus demonstratus et vindicatus ab impugnacionibus philosophico-theologicis*. R. P. Fr. Palanco, ejusdem ordinis, in 4.º. Tournon, 1714. Relevé par un des questions plus théologiques, notre minime donnait à quelque temps de là un *De perceptuibus divinis opus theologicopositivo-scholasticum*, 2 vol. in-8.º. Cologne, 1718, exposition du plus pur catholicisme et qui témoigne d'une parfaite confiance dans la spéculation. Dans le même genre : *Systema gratiæ philosophico-theologicum, in quo antiqua et nova patrum actualis, tum habitualis explanatur : accessit appendix, in qua exponitur quid rei physice sint virtutes infusæ, gratiæ gratis datæ, fructus Spiritus sancti ac characteres sacramentalis*, 2 vol. in-4.º. Cologne, 1721 (l'ouvrage avait déjà paru à Milan en 1701, mais avait été mis à l'Index le 26 janvier 1706). On trouvera dans K. Werner, *Der hl. Thomas von Aquino*, t. III, *Geschichte des Thomismus*, p. 546 sq., 568 sq., 692, un essai, pas toujours clair, sur les idées proprement philosophiques de Saguens, qui apparaît avant tout comme un cartésien déterminé.

Se reporter aux articles ECHARISTIQUE, CARACTÈRE, t. v, col. 1432, 1433; cf. Hurter, *Nomenclator*, 3<sup>e</sup> édit., t. iv, col. 172, 666, 961.

É. AMANX.

**SAHAGUN (Bernardin de)**, frère mineur espagnol et célèbre missionnaire au Mexique, dont les œuvres intéressent à plus d'un point de vue les théologiens et les historiens des religions. Né à Sahagun (Léon) vers 1499, il s'appela dans le siècle Ribeira. Pendant ses études à l'université de Salamanque, il entra dans l'ordre des frères mineurs au couvent de cette ville, où il continua à résider. En 1529, il partit au Mexique avec une caravane de dix-huit autres franciscains sous la conduite du P. Alfonso de Ciudad Rodrigo. Dès son arrivée, il s'appliqua à l'étude de la langue mexicaine, qu'à l'avis d'historiens contemporains, il finit par posséder à la perfection. Pendant toute la longue durée de sa vie missionnaire, il ne se laissa point de recueillir et de noter ce qui se passait dans la vie individuelle, familiale, civile, sociale et religieuse de l'ancien peuple mexicain. Ces recherches importantes n'empêchaient point le grand missionnaire de se consacrer de cœur et d'âme au travail missionnaire proprement dit. Il donna aussi beaucoup de parties de son œuvre missionnaire à l'éducation de la jeunesse mexicaine dans le célèbre collège de Santa Cruz à Tlaxcala, près de Mexico. Il comptait de nombreux élèves, et de visiteurs des couvents et de missionnaires de tous les points de plusieurs communautés, entre autres celles de Tlaxcala et de Nochimilco, de la capitale de la province mexicaine en 1552 et 1588. Il mourut en 1590 au grand couvent de Mexico, où il fut enterré.

Bernardin de Sahagun trouva le temps de composer

un certain nombre d'ouvrages, dont quelques uns, de l'avis des hommes compétents, sont d'une grande importance, non seulement pour l'histoire de l'ancien Mexique, mais aussi pour l'histoire des religions. Son œuvre capitale est sans conteste l'*Historia universal de las cosas de Nueva España*, à laquelle il travailla trente ans, de 1517 à 1577. Il la recopia jusqu'à quatre fois, en la retravaillant et en la perfectionnant à chaque fois. Voici brièvement le contenu de cette œuvre gigantesque et les diverses matières qui y sont traitées : les différentes divinités des Mexicains et leurs attributions (I. I); les fêtes et les sacrifices dont le peuple de la Nouvelle-Espagne honorait et vénérait ses divinités (I. II); l'origine et l'existence fabuleuses de ces divinités pour préparer plus efficacement les esprits à recevoir l'évangile du seul vrai Dieu (I. III); l'art divinatoire et les pratiques superstitieuses du peuple mexicain (I. IV); les augures tirés des oiseaux, animaux et insectes (I. V); la rhétorique, la philosophie, la morale et la théologie des anciens Mexicains (I. VI); l'astrologie naturelle, le soleil, la lune, les étoiles, les comètes, le vent, etc. (I. VII); l'autorité civile; les rois et les seigneurs, et la manière de les élire et de gouverner le peuple (I. VIII); les marchands et négociants en or, pierres précieuses, plumes, etc. (I. IX); les vices et les qualités, tant au point de vue corporel qu'au point de vue spirituel, de toutes les classes d'individus : hommes et femmes, maris et femmes, jeunes et vieux, forts et faibles, riches et pauvres, marchands et esclaves, etc., des différentes conditions de ces personnes et des charges à exercer par elles (I. X); les propriétés des animaux, oiseaux, arbres, herbes, métaux, pierres, etc., de cette contrée (I. XI); la conquête de la Nouvelle-Espagne par les Espagnols (I. XII).

Quant à la méthode suivie par Bernardin de Sahagun dans l'élaboration de ces matières abondantes et quant au mode suivi dans l'exposé, les spécialistes sont unanimes à déclarer que la *Historia universal* du franciscain du XVI<sup>e</sup> siècle constitue un modèle d'un ouvrage ethnologique, qui n'a rien à envier aux livres modernes du même genre. Dans la manière de recueillir les divers renseignements sur le peuple mexicain, Bernardin a procédé comme l'enseigne la science ethnologique du XIX<sup>e</sup> siècle, n'acceptant les témoignages que de personnes seules qui étaient aptes à lui fournir des renseignements véridiques.

On est donc étonné que cet ouvrage ait été si complètement ignoré pendant deux siècles. Cet oubli peut toutefois s'expliquer par l'opposition à la censure entre prise de Bernardin, d'une côté, d'une partie de ses confrères et, de l'autre côté, du gouvernement espagnol. Quand, en effet, la copie de 1569 de la *Historia universal* fut présentée au chapitre provincial du Mexique de 1570 pour être approuvée par un de l'impression, un certain nombre de capitulaires jugèrent l'édition d'un travail d'une aussi vaste envergure contraire à la pauvreté, tandis que d'autres louaient le travail de l'auteur. La première opinion triompha et Bernardin ne fut l'ordre de ne pas éditer son ouvrage et même de ne plus s'en occuper et de le consacrer à ses occupations, qui lui distribuaient dans différents couvents.

On ne sait les circonstances de Michel Navaro et de Rodalphe de Sequera, Bernardin entra de nouveau en possession de son travail et, avec la permission du chapitre, en forma la copie de 1570-1577, le roi d'Espagne exigea l'envoi de tout l'ouvrage en Espagne. Deux copies furent expédiées au gouvernement de la Péninsule Ibérique, qui, après les avoir fait examiner, en donna l'impression à cause de certains passages trop durs pour les Espagnols.

Le travail de Bernardin tomba donc dans l'oubli

conjecture, en qu'il croit que J. B. Morúa s'efforça de faire l'histoire du Mexique et faisant partout de recherches pour retrouver la grande œuvre de Sahagun, en découvrit, en 1779, une copie, d'ailleurs incomplète, au couvent des frères mineurs de Toulouse. Il l'emporta en Espagne, mais surpris par une mort subite en 1799, il ne put l'éditer, et cette copie passa en 1815 à la bibliothèque de l'Académie royale de Madrid. Depuis, de nombreux autres manuscrits de la *Historia universal* et d'autres ouvrages, pour lesquels nous renvoyons à J. García Icazbalceta, *Bibliografía mexicana del siglo XVII*, Mexico, 1886, p. 288-296; J. Ramírez, *Códices mejicanos*, Mexico, 1890, p. 10-11; et à R. H. Barlow, *de la real acad. de la historia*, t. VI, 1885, p. 85-124; F. de Alvarado, *la literatura de México*, *las frag. de la historia universal*, t. I, Natchez, 1902, p. 278-280, ont été découverts. Le manuscrit de Sahagun fut édité en espagnol, d'après une copie du texte du manuscrit du couvent des frères mineurs de Toulouse, d'abord, par Ch.-M. de Bustamante, sous le titre : *Historia universal de las cosas de Nueva España*, Mexico, 1830, 2 vol. in-4°, avec une préface de l'auteur, tirée de la t. I, fol. 100 v. et de l'appendice J. V. de la t. II, fol. 188 v. Ch.-M. de Bustamante repr. l'ouvrage, des 1829, publié, à Mexico, le I. XII de la *Historia universal*, après l'ontologie, ayant beaucoup et rectifié le texte de l'original, par D. Biondelli et E. Sison. *Historia general de las cosas de la Nueva España*, Paris, 1889. De même, par F. Placido, del Pao y Toranzo, par une édition plus complète de cette *Historia universal*, basée sur le manuscrit de l'original, retrouvée à Madrid, Florence et Rome au cours de ces dernières années, et F.-R. Bandelier travaille à une traduction anglaise, d'après le manuscrit de l'original, et la version espagnole de Ch.-M. de Bustamante, dont les quatre premiers livres ont paru avec le titre : *Libro I. De las cosas que acontecieron por fray Bernardino de Sahagun*, t. I, Natchez, 1902. Il existe au moins un manuscrit de la *Historia universal* que l'auteur rédigea après le chapitre de l'original, ou son ouvrage fut corrigé par un certain nombre de ses confrères, et qui il fut porté en Espagne, la même année, par les PP. Michel Navarro et Jerónimo de Mendoza dans l'espoir de servir le gouvernement à sa cause.

Bernardin de Sahagun est un érudit l'auteur de nombreux autres ouvrages, dont un grand nombre intéressent les théologiens et l'histoire des religions. Citons au moins *Epistolario y evangelio de los dominicos en lengua mexicana* ou *Epistolario y evangelio que in diebus dominicis per anni totius circulum leguntur, traductio de lingua latina in lingua mexicana*, Mexico, 1540, 75 fol. C'est le premier travail préparatoire de Sahagun à son grand ouvrage : *Evangelarium, epistolarium et lectionarium*. — *Sermonario* ou *Sermones de dominicus y de santos en lengua mexicana*, composé en 1540, sous le patronage de l'archevêque de Mexico, le cardinal de Mendoza. — *Legendarium, epistolarium et lectionarium aztecum sive mexicanum*, composé après 1563 et édité par B. Biondelli, d'après un manuscrit découvert à Mexico, en 1826, par Heltrami, avec une préface, des annotations et un glossaire aztèque-latin, Milan, 1858, in-4°, XLIX-174 p. — *Beati Petri apostoli in provincia*, appelé par Bernardin lui-même *La postilla*, avec vingt-six additions, composé par le même, sous le titre : *Dialogus cum libro de la vida de san Petrus apostolo*, Mexico, 1540, de 27-16 fol. La *Postilla* fut corrigée en 1583, corrigée et copiée en 1600, et fut portée par les autodidactes pour l'impression, mais elle fut perdue de cet écrit il résulte

que Bernardin a mis la dernière main à un traité, qu'il intitule : *Siete collationes en lengua mexicana, en las quales se contienen muchos secretos de las costumbres de los naturales y tambien nahuas, y primores desta lengua mexicana*. On n'a retrouvé jusqu'ici aucune trace de cet écrit. — *Escuela de la verdad de los primeros Padres y las pláticas que tuvieron con los sacerdotes de los idolos, ms. perdu*, auquel il est fait allusion dans la permission accordée pour l'impression de *Psalmodia*, qui s'étend aussi à un écrit, qui porte comme titre : *Catecismo de doctrina con que los primeros doctos frailes de la dicha orden que vinieron a esta Nueva España sus tiempos y enseñaron a los naturales de ella. — Catecismo de la doctrina cristiana en lengua mexicana*, imprimé à Mexico, en 1583, in-4°, qu'il faudrait identifier, d'après J. García Icazbalceta, *op. cit.*, avec les *Catechismo de doctrina*, mentionnés dans la permission pour imprimer la *Psalmodia*. Mais F.-R. Bandelier, *op. cit.*, p. 259, tient avec raison que ce catechisme constitue une partie de la *Psalmodia*. — *Psalmodia cristiana y sermonario de los santos del año, en lengua mexicana*, Mexico, 1583, in-4°, 236 p., dont il n'existe qu'un seul exemplaire connu. — *Arte de lengua mexicana*, composé en 1569 et retravaillé pour l'impression en 1585, avec un supplément : *Vocabulario de lengua mexicana — Vocabulario tripartito : castellano, latino y mexicano*, ms. in-4°, de 155 fol., dont un extrait fut publié par Juan Battista, dans *Advertencias para los confesores de los naturales*, Tlaltelulco, 1600, p. 105, sous le titre : *Algunas abusones antiguas que estos naturales tuvieron en su gentilidad. — Cantares en idioma mexicano*, ou collection de chansons composées par les Mexicains après leur conversion, éditée par A. Gordo, dans *Cantares de los Mexicanos y otros apéndice*, Mexico, 1904-1906. — *Calendario mexicano, latino y castellano*, rédigé après 1581, ms. in-4°, dont l'*Advertencia al lector* a été éditée par J. García Icazbalceta, *op. cit.*, p. 314-316. — *Arte divinatoria*, qui présente beaucoup d'analogie avec le I. IV de la *Historia universal*, et dont J. García Icazbalceta, *op. cit.*, p. 316-323, a publié le prologue et un fragment.

Enfin quelques ouvrages, qui sont généralement attribués à Bernardin de Sahagun, sont considérés par F.-R. Bandelier ou bien comme douteux, comme *Tabla de los sermones que se trata en el presente libro et Pláticas antiguas de los mexicanos* ou *Huchelatloli* (*top. cit.*, p. 256), ou comme faux et inauthentiques, comme *Libro de oro y tesoro indios*; *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, qui fait partie de l'ouvrage précédent et qui fut éditée par J. García Icazbalceta, dans *Anales del museo nacional de México*, 1882, t. II, p. 84-106; *Calepino*, qui doit être identifié avec la *Historia universal*, dont il ne constitue qu'un autre titre, tout comme le *Diccionario universal de la lengua mexicana* et le *Diccionario historico mexicano*.

Il faut mentionner, enfin, un *Breve compendio de los ritos y dolos de los Yndios desta Nueva España* (*ms. en el tiempo de su infidelidad*, publié par W. Schmidt, d'après un manuscrit des archives du Vatican, dans *Anthropos*, t. I, 1906, p. 302-317. Bernardin composa probablement ce *Compendium* au début de son *Historia universal*, et l'envoya au pape, afin d'attirer à Rome l'attention sur sa grande œuvre, après qu'au chapitre de 1570 il eut reçu la défense de s'en occuper encore.

L. WOODHEAD, *Scriptores O. M.*, 2<sup>e</sup> éd., Rome, 1906, p. 42-43; J. H. Stransky, *Supplementum*, 2<sup>e</sup> éd., t. I, Rome, 1908, p. 167; Jean de Torquemada, *Monarquía indiana*, t. I, N. C. M. et L. I. N. C. ANNEX, Sevilla, 1615; Jérôme de Mendoza, *Historia religiosa mexicana*, t. V, c. XII, Mexico, 1826; A. Chavero, *Sahagun*, Mexico, 1877; Marcelino de Glezva, *Saggio di bibliografia sanfrancescana*, Prato, 1879, p. 11-12; le même, *Storia universale delle missioni fran-*

escane, t. VI, Prato, 1881, p. 136; t. VII, 2<sup>e</sup> partie, Prato, 1891, p. 605-619 et 791-811; C. Rossi, *Historia de las cosas de la Nueva España*, par M. R. de Torres Aguirre, de Sahagun, dans *Biblioteca de los autores de la historia*, t. VI, 1882, p. 182-183; J. García Robledo, *Historia de la cultura de México*, t. III, Mexico, 1896, p. 131-133; A. Lugo, *La historia de México*, dans *Anales de la Universidad de México*, t. III, Mexico, 1886, p. 253-308; et *Obras*, t. III, Mexico, 1896, p. 131-133; A. Lugo, *La historia de México*, dans *Anales de la Universidad de México*, t. III, Mexico, 1886, p. 71-72; J. Ramírez, *Los cronistas de la historia de México*, dans *Anales de la Universidad de México*, t. III, Mexico, 1886, p. 83-124; dans *Anales de México*, t. III, Mexico, 1886, p. 83-124; Brinton, *On the Nahuatl version of Sahagun's Historia de la Nueva España*, dans *Columbiana*, t. VII, Berlin, 1890, p. 83-89; Cte de Charencey, *L'Épique Sahagun et la migration totonaque*, Louvain, 1899; J.-M. Pouy-Martin, O. L. M., *Le livre de la vie des peuples autochtones de la zone primitive du Mexique*, dans *Miscellanea Fr. Prati*, t. III, Roma, 1924, p. 280-281; J. Bouwman, O. L. M., *Bernhardus de Salsburg, een vorzint wetenschappelijke missiearbeit onder de Azteken*, dans *Collect. fraenlandica*, t. I, 1927, p. 241-266; R. Streit, *Biblioblogia missionum*, t. II, American, *Missionsliteratur 1492-1899*, Aix-La-Chapelle, 1924, p. 216-221; J.-J. O'Gorman, *The Franciscans in Mexico in the sixteenth century*, dans *Eccles. Review*, t. LXXXI, 1929, p. 241-269; P.-H. Baudouin, *Un missionnaire au Mexique (Sahagun)*, traduit de l'espagnol espagnol, faite par Ch. M. de Boudouin, t. I, Nouvilles, 1932, p. 3-17 et 251-305; Ch.-S. Braddon, *Religious aspects of the conquest of Mexico*, Durham, 1930; B. Boudouin, *La conquête spirituelle du Mexique. Essai sur l'apostolat et les méthodes missionnaires des ordres mendiants en Nouvelle-Espagne de 1523-1572*, Paris, 1933.

A. TILLET

**SAILER Jean-Michel**, évêque de Ratisbonne.

I. Vie. II. Appréciation du Fondateur.

I. Vie. — Jean Michel Sailer, né à Austerlitz, en Haute-Bavière, le 17 novembre 1751, était le fils d'un pauvre cordonnier. Admis à l'âge de dix ans au collège des jésuites de Munich, il y reçut une solide formation classique et y fut initié à la littérature allemande de cette époque, entre autres à la *Messiah* de Klopstock. En 1770, Sailer entra au noviciat des jésuites à Landsberg-sur-le-Lech; il y prononça ses vœux simples le 14 septembre 1772 et suivait les cours de la faculté de théologie d'Ingolstadt en qualité de frère scolastique, lorsque la Compagnie de Jésus fut supprimée. Durant toute sa vie, Sailer conserva un excellent souvenir de son séjour chez les jésuites. Dans son autobiographie, il reconnaît avoir mené à Landsberg, au cours de son noviciat, « une vie presque paradisiaque », et il ajoute que « la méditation des vérités éternelles, l'amour du divin et une piété qui se meut dans ce double élément, cette vie vraiment supérieure de l'esprit, fut le trait de ces années » passées dans la Compagnie de Jésus, *Autobiographie*, dans *Œuvres complètes*, Sultzbach, 1830-1845, t. XXXIX, p. 261. L'abbé profane, à Landsberg, il disait à ses intimes : « A l'origine de l'ordre des jésuites, bien du divin s'est montré; dans son expansion, on a pu constater bien de l'humain, et bien du diabolique dans sa suppression. » Ringseis, son disciple et ami ajoute que, dans la pensée de Sailer, ce diabolique était à porter au compte de adversaires de la célèbre Compagnie. *Autobiographie*, p. 266; Ringseis, *Erinnerungen*, t. I, p. 70.

Après la suppression des jésuites, Sailer resta à Ingolstadt pour y achever ses études théologiques; les anciens professeurs jésuites continuant d'enseigner à la faculté comme prêtres séculiers. Ordonné prêtre à Ingolstadt, en 1775, il fut adjoint en 1776 à son professeur, l'ancien jésuite Stettler, en qualité de professeur public, pour la philosophie et la théologie. Il fut paraitre alors son premier ouvrage, un opuscule sur le devoir des parents dans l'éducation de l'enfant, qui préluce à l'orientation toute pratique qui devait toujours caractériser son enseignement, et fut nommé titulaire de la seconde chaire de philosophie en 1780.

Il publia sa leçon inaugurale dans laquelle il expose sa conception de la théologie. *In idea theologiae*, Ingolstadt, Munich, Fritz, 1781. Nous reviendrons plus loin sur cet opuscule.

Dès l'année suivante, l'électeur de Bavière, Charles Théodore, avait pour des raisons d'ordre politique et d'entretien de la théologie à Ingolstadt, à des religieux qui devaient l'assumer sans percevoir aucune rétribution, Sailer fut mis à la retraite avec tous ses collègues séculiers. Muni d'une pension de 240 gulden, il se retira à Munich, où il se consacra à l'étude. Il fit alors paraître sa *Doctrina de la raison*, pour les hommes laïcs, *De la raison, c'est-à-dire l'indication à la connaissance et à l'amour de la vérité*. Dans cet ouvrage, l'auteur ne veut pas donner une théorie de la connaissance, il se propose d'amener le lecteur à la lumière de la foi chrétienne en le combattant en même temps contre les mauvaises méthodes et les erreurs susceptibles de l'enchevêtrer. C'est tout les conceptions de l'*Aufklärung* populaire qui y sont battues en brèche. Quant à la doctrine philosophique sous-jacente à l'argumentation de Sailer, elle est orientée vers les conceptions de Leibniz-Wolf et de Jacobi. C'est également durant son séjour à Munich que Sailer publia son *Livre de prières et de lectures pour catholiques*, qui eut un très grand succès, parmi les protestants comme parmi les catholiques, et connut de nombreuses éditions.

En 1784, l'archevêque électeur de Trèves, Clément Wenceslas de Saxe, qui était aussi évêque d'Augsbourg, fit attribuer à Sailer la chaire de théologie pastorale et morale à l'université de Dillingen sur le Danube. Nous savons par Sailer lui-même que Clément Wenceslas lui rendit ce bon office en signe de gratitude pour une lettre pastorale en langue latine, adressée au clergé d'Augsbourg, que Sailer avait composée pour lui. *Note manuscrite de Sailer sur un exemplaire de cette lettre pastorale*, dans B. Lang, *Bischof Sailer*, p. 20.

A Dillingen, Sailer parvint à la célébrité. De tous les pays d'Allemagne et de Suisse, les étudiants accouraient pour l'entendre. C'est que Sailer faisait ses cours dans la langue allemande, qu'il maniait avec habileté et esprit. A son enseignement de la morale et de la pastorale, il avait ajouté des cours publics sur les doctrines fondamentales de la religion, lesquels étaient ouverts aux étudiants de toutes les facultés et furent bientôt suivis par nombre de personnes cultivées de la ville et des environs. Sailer publia ces cours sous le titre de *Grundlehren der Religion*.

C'est à Dillingen que Sailer eut comme élève le célèbre Wessenberg, avec lequel il demeura lié d'amitié durant toute sa vie. L'archevêque actuel de Fribourg en Suisse, Mgr Gröber, estime que si plus tard Wessenberg ne tourna pas au rationalisme radical, il l'a dû à l'enseignement et à l'amitié de Sailer. Gröber, dans *Freiburger Diözesan-Archiv*, 1927, p. 370. Christoph de Schmid qui ecrivit un grand nombre de notes, et appréciées par la jeunesse, fut lui-même un élève de Sailer à Dillingen. Ce fut sur les conseils et la direction de Sailer qu'il composa son histoire biblique à l'usage des écoles qui eut un très grand succès. Lang, *Bischof Sailer und seine Zeitgenossen*, Ratisbonne, 1932, p. 35.

Lorsqu'il fut professeur à Dillingen, Sailer publia son célèbre cours de théologie pastorale, ainsi qu'un traité de philosophie morale chrétienne qu'il intitula *Doctrina de la bonté*.

En 1794, Sailer fut relevé de ses fonctions de professeur, parce que, comme le disait son décret d'annulation, la théologie pastorale devait dorénavant être enseignée au grand séminaire et non plus à la faculté. Ensemble battus dans la véritable raison de son déplacement, fut la suspension jetée sur sa doctrine par certains de ses collègues qui lui reprochaient d'être



trop accommodant avec les idées modernes et de donner à lire à ses élèves des livres contraires à la foi et à la morale. Stölzle, J.-M. Sailer, *seine Massregelung in Dillingen und seine Berufung nach Ingolstadt*, 1910. En ce qui concerne le dernier reproche, il semble bien avoir été quelque peu fondé, car Sailer, un de ses élèves à Dillingen, plus tard son collègue à Landshut, affirme avoir appris à connaître les deux premières critiques de Kant par l'entremise de Sailer. Sailer, *Denkwürdigkeiten*, p. 226. Qui nt au reproche de pactiser avec l'*Aufklärung*, nous verrons qu'il n'était pas fondé.

Nanti d'un bénéfice sans charge d'âmes, Sailer se retira à Munich, puis à Ebersberg; il profita de ses loisirs forcés pour publier une traduction commentée de *l'Imitation de Jésus-Christ*, qui a eu des réimpressions jusqu'à notre époque. C'est également au cours de son séjour à Ebersberg qu'il entra en relation avec un groupe de mystiques dirigés par son ami Fenneberg. Ces relations lui furent vivement et amèrement reprochées, quand plusieurs de ces mystiques, entre autres le prêtre Boos, passèrent au protestantisme.

Ce fut sans doute parce que Sailer avait été éliminé de Dillingen en tant que pactisant avec l'*Aufklärung* que le ministre Montgelas, l'organisateur de la Bavière moderne, lui offrit, en 1799, la chaire de pastorale et de pédagogie à l'université d'Ingolstadt qui, l'année suivante, fut transférée à Landshut. C'est ici que Sailer, parvint à l'apogée de sa renommée. En effet, c'est de cette obscure bourgade bavaroise que prit son essor, au début du XIX<sup>e</sup> siècle, le renouveau catholique d'Allemagne, et Sailer fut, sans contredit, le personnage principal de ce mouvement.

De nature irénique et très liante, Sailer était tout désigné pour servir de trait d'union entre les professeurs et les étudiants des différentes facultés, qui, quoique d'origines diverses et de confessions religieuses différentes, tendaient à rendre au christianisme et à l'idée nationale allemande la place prépondérante que l'*Aufklärung* leur avait refusée dans la vie publique et privée. Cette tendance, qui faisait ressortir le rôle du christianisme et particulièrement du catholicisme dans l'évolution de la civilisation, qui soulignait l'importance de l'histoire surtout de celle des usages et des institutions, a préparé la voie au mouvement romantique. On croyait, dans ce groupe universitaire de Landshut, que Schelling était l'homme providentiel capable de « tirer la philosophie du désert de l'*Aufklärung*, pour l'amener à Dieu et au Christ ». Et il semble bien que Sailer ait, lui aussi, été de cet avis, car, à en croire son collègue Salat, il aurait alors dit de Schelling, qu'il était « pénétré de Dieu et de l'immortalité », Salat, *Denkwürdigkeiten*, p. 310. Plus tard, Sailer fut moins enthousiaste, car, étant coadjuteur de Ratisbonne, il fit quelque opposition à la nomination de Schelling comme professeur à l'université de Munich, estimant qu'il ne s'était pas suffisamment gardé du panthéisme. Du reste, cet engouement pour Schelling fut très répandu parmi les catholiques allemands, jusqu'à ce que, en 1843, Döllinger, dans un article des *Historisch-politische Blätter*, publié sous le voile de l'anonymat, eût démontré l'incompatibilité de la philosophie de Schelling avec la doctrine catholique.

A Landshut, Sailer contracta une amitié durable avec le grand juriste Savigny, fondateur de l'école historique du droit (*Historische Rechtsschule*). Savigny, élève d'Andlaw, fut de ceux qui considéraient les hommes en droit de supposer que l'amitié de Sailer fut pour quel pieux âme l'honneur de son nom, de ne pas passer à l'école rationaliste de ses enfants. Comme à Dillingen, Sailer eut à Landshut un très grand succès auprès des étudiants qui, de tous les pays d'Allemagne se pressaient autour de sa chaire et trouvaient

à ses conseils. Schenk, plus tard ministre bavarois, Ringseis, plus tard médecin du roi de Bavière et homme politique influent, le baron d'Andlaw, plus tard chef des catholiques badois, le prince Alexandre de Hohenlohe, qui par la suite se fit une renommée comme thaumaturge, Melchior de Dieppenbrock, ancien officier prussien, qui mourut prince-évêque de Breslau et cardinal, et enfin le roi de Bavière, Louis I<sup>er</sup>, alors prince royal, furent ses élèves.

Il va de soi que Sailer était en butte à la mauvaise humeur de ses collègues partisans de l'*Aufklärung* et, chose curieuse, Fingerlos, le supérieur du grand séminaire, en était un. Mais il se trouva aussi des théologiens foncièrement catholiques qui jetèrent alors la suspicion sur sa doctrine. Nous verrons plus loin que leurs soupçons ne furent pas sans influence sur la destinée de Sailer.

C'est à Landshut que Sailer publia sa *Morale chrétienne à l'usage des candidats au sacerdoce et des chrétiens cultivés*, ainsi que sa principale contribution à la pédagogie qu'il intitula *De l'éducation pour éducateurs*.

Quand, après 1815, il s'agit de réorganiser l'Eglise d'Allemagne, Sailer était le personnage le plus marquant parmi les catholiques allemands. Aussi le chancelier prussien Hardenberg songea-t-il à lui pour le siège archiepiscopal de Cologne. Mais Sailer refusa, ne voulant pas quitter la Bavière. En 1818, après la conclusion du concordat bavarois, son ancien élève, le prince royal Louis, le fit nommer évêque d'Augsbourg; mais, sur un rapport du P. Hofbauer, prétendant que sa doctrine n'était pas sûre, Rome lui refusa l'institution canonique. Sur les instances du prince royal, Sailer adressa un mémoire justificatif au cardinal Consalvi non sans succès, semble-t-il, car, en 1821, il fut nommé doyen du chapitre de Ratisbonne et, l'année suivante, évêque de Germanicopolis et coadjuteur de l'évêque de Ratisbonne avec future succession. Le prince Louis, qui avait été le principal artisan de cette nomination, se réjouit dans son patriotisme allemand de ce que c'était précisément le siège de Germanicopolis qui avait été attribué à son protégé. *Lettre du prince Louis à Sailer*, 26 avril 1822. A Ratisbonne, Sailer continua à travailler à la restauration catholique dans le diocèse qui lui était confié comme dans toute la Bavière. Son influence s'accrut encore quand son ancien élève, le prince Louis, devint roi en 1825, et on a pu dire que si le roi Louis I<sup>er</sup> a été le protecteur de la restauration catholique en Bavière et indirectement dans le reste de l'Allemagne, Sailer en a été l'âme. *Lexikon für Theologie und Kirche* de Buchberger, t. IX, col. 75. Il obtint du roi Louis I<sup>er</sup> la restauration de l'abbaye bénédictine de Metten et, s'il déconseilla le rappel des jésuites, ce ne fut que pour des raisons d'opportunité.

Quand l'université d'Ingolstadt fut transférée à Munich en 1826, Sailer exerça une grande influence dans le choix des professeurs. Il fit éliminer des vieux tenants de l'*Aufklärung* comme Salat; il fit quelque opposition à la nomination de Schelling; il s'employa très activement à y faire appeler Görres, Möhler et Döllinger qu'il considérait comme un homme très capable, quoique bien orgueilleux et bien vaniteux. Lang, *op. cit.*, p. 183.

En 1831, les deux chambres bavaroises prirent des résolutions contraires aux droits de l'Eglise en matière de mariages mixtes. Sailer, devenu évêque de Ratisbonne depuis 1829, n'hésita pas à rappeler à son ancien élève et ami, le roi Louis I<sup>er</sup>, que les catholiques obéissaient plutôt à Dieu qu'aux hommes. C'est ainsi qu'il fut un précurseur de l'archevêque Clément-Auguste de Droste-Vischering, de Cologne, dans le combat mené par l'Eglise d'Allemagne contre les abus des mariages mixtes. Et, trente ans plus tard, le baron d'Andlaw pouvait dire au gouvernement libéral du

grand-duc de Bade que si Sailer vivait encore, il serait le plus ultramontain des ultramontains.

Sailer mourut le 29 mai 1842. Le roi Louis I<sup>er</sup> lui fit ériger un monument funéraire dans la cathédrale de Ratisbonne et une statue sur une place publique de cette ville.

II. APPLÉCATION DOCTRINALE. — Le rapport du P. Hofbauer sur la doctrine de Sailer a suscité quelque difficulté au cours du procès de canonisation du célèbre rédemptoriste, ses biographes, le P. Haringer, dans le but de le justifier, avança que, du vivant de Hofbauer, Sailer n'avait enseigné que le pur déisme, pour lequel Jésus-Christ n'est qu'un homme sage.

Ringseis, ancien élève et ami de Sailer, alors plus qu'octogénaire, releva vivement cette imputation du P. Haringer, dans une étude parue en 1878, dans les *Historisch-politische Blätter*. Il y fit remarquer que, si Sailer n'avait été qu'un vulgaire déiste, il n'aurait pu jouir de l'estime et de la confiance d'un si grand nombre de catholiques éminents, et n'aurait pu, non plus, exercer une si heureuse influence sur le clergé de son temps. Aussi le P. Hofer reconnaît-il dans sa biographie du saint rédemptoriste, publiée en 1905, que Haringer avait fortement dépassé la mesure. Toutefois le dernier biographe de Hofbauer, le P. Innerkofler, tout en reconnaissant l'orthodoxie de Sailer, lui reproche de n'avoir pas assez vigoureusement marqué le point de vue catholique vis-à-vis des protestants et de n'avoir pas suffisamment utilisé la grande autorité qu'il avait pour amener les protestants à la foi catholique. Innerkofler, *Biographie du P. Clément-Marie Hofbauer*, 1933, p. 532; Hofer, *Biographie*, p. 311.

A ce reproche, on peut répondre que Sailer combattait avant tout l'impiété et l'incrédulité de l'*Aufklärung*, qu'il voulait mener cette lutte avec l'aide des protestants pieux et croyants et que, par conséquent, il ne pouvait mettre en avant dans ses rapports avec eux ce qui les séparait du catholicisme et qu'il était obligé de rechercher ce qu'ils avaient de commun avec lui. Du reste, la polémique confessionnelle répugnait au caractère foncièrement irénique de Sailer. Cela étant établi, il faut reconnaître que la doctrine de Sailer a toujours été foncièrement catholique. Il a du reste nettement expose son point de vue théologique dans sa leçon inaugurale, parue en 1781, et dans tous ses écrits il y est demeuré fidèle.

Selon Sailer, le théologien doit tendre à communiquer à ses élèves une connaissance certaine de la religion chrétienne. C'est pourquoi il doit, avant tout, leur exposer les vérités religieuses avec clarté et précision. *Idea theologi christiani*, p. 6, 8, 9. Se référant à la fameuse tirade de Petau contre la scolastique, *Dogmata theologica*, I, I, Anvers, 1700, p. x, Sailer ne veut pas que le théologien s'égare dans les subtilités de la dialectique; il ne veut pas que la science sacrée devienne « l'inepte servante de petits raisonnements »; il veut que la théologie utilise « l'érudition antique », s'éclairer par l'histoire, mais il ne veut se laisser se borner à mettre qu'une histoire littérale de la religion chrétienne et exige qu'elle donne une explication spéculative des dogmes. Dieu était l'auteur de la raison comme de la révélation. *Idea*..., p. 7, 9, 10, 13, 15, 21.

Tournely, Suarez et Lessius n'ont pu fournir cette explication spéculative; l'ide qu'on est en droit de lui exiger, parce que, de son temps, la philosophie et la métaphysique étaient en crise, dans le monde latin. Mais Sailer estime que, de son temps, on n'a pas ces progrès de la philosophie, elle est restée en l'état, la théologie a donc bien à elle seule à assurer la clarté des dogmes, sous le prétexte d'accommoder de l'accommoder aux exigences de la raison. *Ibid.*, p. 18.

Par contre, il doit éviter de procéder à la manière

tions d'école comme des articles de foi. *Ibid.*, p. 19. Sailer, cette peu ce qu'on a reproché à Sailer, l'appelle les « jargon scolastique »; mais il reconnaît que bien des termes en usage dans l'école sont judicieusement formés et doivent être retenus pour la bonne mesure de l'édification. *Ibid.*, p. 22. Si l'on ne considère que les principes, on ne peut reprocher à ce programme théologique de Sailer. Mais on pourrait se demander, si, en se servant de la philosophie des son temps, pour l'exposer spéculatif des dogmes, Sailer n'a pas fait quelque peu tort à ceux-ci. Il n'en est heureusement rien. Ainsi qu'on l'a fait remarquer, Sailer ne s'intéressait à la philosophie, qu'autant qu'elle est susceptible d'être utile à la vie chrétienne. Ph. Funk, *Von der Aufklärung zur Romantik*, p. 83 sq. On le voit très bien, dans ses cours publics sur les vérités fondamentales du christianisme, il y montre, d'une manière fort spirituelle comment Kant, Fichte et Schelling restent en-deçà de la vérité chrétienne. Voir en particulier *Grundlehren*, p. 89 sq.

Sailer aime les citations. Dans ses écrits, il donne de nombreux passages des Pères de l'Eglise, qu'il a sans doute pris chez Petau, ainsi que des philosophes de l'antiquité. Mais jamais il ne cite Aristote et, quand il parle du Stagirite dans ses traités de morale, c'est pour le combattre. Il se réfère souvent à Fenelon et aux philosophes des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles, mais jamais aux scolastiques du Moyen Age. Si, malgré ses lacunes, Sailer est resté correct dans sa doctrine, il le doit sans doute à la solide formation que les jésuites et, en particulier, son ancien professeur Stattler, lui avaient donnée. Aussi n'est-ce pas sans raison qu'étant coadjuteur de Ratisbonne, il dit en passant devant la maison natale de Stattler : « C'est à lui que je suis redevable de tout ce que j'ai su ».

Ajoutons, en terminant, que Sailer combattit aussi l'*Aufklärung* en matière pédagogique. En opposition directe aux idées courantes de son temps, il réclame pour la religion et pour l'instruction religieuse, la première place dans l'éducation et l'instruction. Il publia de nombreuses études sur l'éducation et la méthode de l'enseignement, pour lesquelles, suivant sa large d'idées habituelle, il recourut aussi aux travaux de non-catholiques, comme Pestalozzi et Jean Amos Comenius, le grand pédagogue tchèque. Mais toujours il sut conserver à son œuvre pédagogique son caractère nettement catholique. L'impulsion donnée par Sailer à l'enseignement du catéchisme a duré jusqu'à nos jours dans la célèbre école catéchistique de Munich. Citons encore une sage réflexion de Sailer, qui n'a pas perdu son actualité. A ceux qui réclamaient un nouveau catéchisme plus approprié aux besoins de l'école, il reprochait d'attribuer beaucoup trop d'importance à la forme et trop peu à la parole vivante et à l'exemple vivant du catéchiste. Pour l'œuvre pédagogique de Sailer, voir Rademaier, *Sailer als Pädagog*, Munich, 1909.

Les œuvres complètes de Sailer ont été publiées à Sultzbach de 1830 à 1845.

Traductions de Sailer, par W. Bachmann (pasteur protestant), Gotha, 1856; par A. Schuler, Fribourg-en-Bs., 1865; E. Lutz, Bielefeld; Sailer als seine Zeitgenossen, Ratisbonne, 1932.

Sur la doctrine de Sailer, Karl Werner, *Geschichte der katholischen Pädagogik seit dem Protestantismus*, t. 1, t. 2, Munich, 1866, p. 263 sq., 347, 348 sq.; H. Lutz, *Die katholische Pädagogik im 18. Jahrhundert*, t. 1, t. 2, p. 185 sq.; Ph. Klotz, *Sailer als Moralphilosoph*, 1919; Ph. Lutz, *Über die Pädagogik von Romantik*, Ratisbonne, 1933, p. 63 sq., 161 sq.

G. LUTZ.

**SAINTES (Claude de)** (1525-1591), né en 1525, dans le Perche, entra encore tout jeune à l'abbaye de Saint-Cheron, près de Chartres, il y fit sa

profession à l'âge de vingt-cinq ans et à ses études de philosophie et de théologie au collège de Navarre. Docteur en théologie en 1555, il devint principal du collège de Boissy à Paris et accompagna le cardinal de Lorraine au colloque de Poissy et au concile de Trente. Promu à l'évêché d'Évreux, le 30 mars 1575, il siégea aux États de Blois en 1576 et provoqua le concile provincial de Rouen en 1581, pour l'application des décrets de Trente. Ardent ligueur, il dut, après la prise d'Évreux en 1591, se réfugier à Louviers, où il fut arrêté. Il fut jugé à Caen par le Parlement, qui le condamna à mort pour avoir approuvé l'assassinat d'Henri III. Le cardinal de Bourbon fit commuer la peine; Saintes fut transféré au château de Crèvecœur, près de Lisieux, et c'est là qu'il mourut en 1591. Il eut pour successeur Jacques Davy Du Perron.

Les ouvrages de Claude de Saintes se rapportent tous, plus ou moins directement, aux questions religieuses, fort discutées de son temps. On peut citer : *Confession de la foi catholique, contenant en bref la réformation de celle que les ministres de Calvin présentent au roi, à l'Assemblée de Poissy, adressée au peuple de France*, Paris, 1561, in-8°. — *Ad edicta veterum principum de licentia seclorum et christiana religione; item methodus contra sectas quas secuti sunt primi catholici Imperatores*, Paris, 1561, in-8°. — *Liturgie seu missæ sanctorum Patrum Jacobi Apostoli...* Basilii Magni... Johannis Chrysostomi..., Paris, 1561, en grec et en latin, et Anvers, 1562, in-8°, en latin. — *Discours sur le sacrement des églises catholiques par les hérétiques modernes et pourceux calvinistes en l'an 1563*, Verdun, 1562, in-8° et Paris, 1567 : dans cette édition, se trouve un chapitre intitulé : « l'ancien naturel des Français en la religion chrétienne », où on lit que tous les Français sont chrétiens et sont les plus sincères dans la foi. — *Examen de la doctrine de Calvin et de Bèze, touchant la cène du Seigneur, d'après les écrits des docteurs de cette doctrine*, Paris, 1566, in-8°. — *Réponse à l'apologie de Théodore de Bèze, contre l'Examen de la doctrine de Calvin et de Bèze*, Paris, 1567, in-8°. — *Declaration d'aucuns athéistes de la doctrine de Calvin et de Bèze contre les premiers fondemens de la chrétienté*, Paris, 1568, in-8° et 1572, dédié à Charles IX, où est compris quasi tout l'examen de tout le premier livre et d'une partie du troisième livre de l'Institution de Calvin et d'autres articles de la Confession présentée au roi à Poissy. Les titres des chapitres sont intéressants : la toute-puissance divine, l'Écriture sainte, la tradition apostolique, l'inspiration du Saint-Esprit, les livres canoniques, les erreurs de Calvin contre la Trinité et contre le Fils de Dieu; l'erreur des trinitaires de notre temps; la prescience, la providence, la prédestination et la réprobation. — *De rebus eucharisticis controversis, repetitiones seu libri decem*, dédié à Henri III, Paris, 1575, in-fol. Dans cet écrit, Claude de Saintes aborde les points discutés par la Réforme : institution de l'eucharistie, existence du corps, et du sang de Jésus-Christ sous les espèces eucharistiques, manducation réelle et spirituelle, transsubstantiation, adoration et communion sous les deux espèces. — *Le concile provincial des diocèses de Normandie tenu à Rouen l'an MDLXXXI...* Les statuts des séminaires établis en Normandie; les difficultés proposées de la part dudit concile à notre Saint-Père le pape et les Réponses sur icelles. Le tout mis en français par F. Claude Saintes, évêque d'Évreux et l'un des assistants au concile, Paris, 1583, in-8°.

comté d'Évreux, Paris, 1722, in-4°, p. 353-363; *Gallia christiana*, t. XI, col. 611-613; Moréri, *Le grand dictionnaire historique*, 1759, t. IX, p. 25-26; Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée*, t. XXI, p. 370-371; Feret, *La faculté de Théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres, Époque moderne*, t. II, Paris, 1901, p. 123-130.

J. CARREYRE.

**1. SAINT-AMOUR (Guillaume de)**, ainsi nommé de son lieu d'origine, docteur parisien du XIII<sup>e</sup> siècle, intimement mêlé à la querelle des séculiers et des réguliers.

Ce maître est donné comme originaire de Saint-Amour, à quelques kilomètres au sud-ouest de Lons-le-Saulnier. Il dut commencer de bonne heure ses études à Paris, où il fut maître ès arts, dès 1228. Le premier document certain se rapportant à lui est un privilège que lui accorde le pape Grégoire IX, le 27 novembre 1238. *Chartularium universitatis parisiensis*, t. I, n. 122. Guillaume y est qualifié du titre de maître ès arts et en droit canonique; il est recteur de l'église de Guerville (il y a plusieurs Guerville en Seine-et-Oise, un dans la Seine-Inférieure) et chanoine de Beauvais; le pape l'autorise à cumuler avec les bénéfices qu'il possède déjà un bénéfice à charge d'âmes. Une faveur analogue lui est accordée, en 1247, par Innocent IV. *Ibid.*, n. 174 et 175. Il n'est encore que sous-diacre à cette date, il est néanmoins autorisé à percevoir, sans se faire ordonner prêtre, les revenus de la paroisse de Graville (Graville), du diocèse de Coutances, et de cumuler avec ce bénéfice un autre ayant charge d'âmes. Le fait qu'il poursuit à ce moment ses études de théologie (*theologie studio insistenti*) est une raison pour déplorer, en sa faveur, aux règles générales que vient de renforcer pour la France Odon (Eudes) de Châteauroux. Guillaume a dû conquérir la maîtrise vers 1250. Dans les actes que nous rencontrerons ultérieurement, il est maître en théologie et *actu regens*. De ses premiers travaux nous savons peu de choses. Un commentaire sur les *Prémiers* et sur les *Seconds analytiques*, conservé dans un manuscrit de Barcelone, doit remonter à l'époque de sa maîtrise ès arts; le *Principium*, c'est-à-dire sa première leçon de docteur en théologie, est imprimé dans ses *Opera omnia*, édit. de Constance (?), 1633, p. 1-5, de même que quelques pages d'un commentaire sur les Psaumes. *Ibid.*, p. 5-7.

Mais, à partir de 1253, Guillaume va jouer dans l'université de Paris un rôle de tout premier plan. C'est le moment où s'exacerbe la lutte entre les docteurs séculiers de la faculté de théologie et les réguliers, spécialement les dominicains (les franciscains n'intervenant qu'un peu plus tard). Ce n'était pas sans difficulté que les frères prêcheurs avaient obtenu d'avoir, dans leur couvent de la rue Saint-Jacques, une chaire publique de théologie, jouissant des privilèges universitaires. Le mécontentement des séculiers contre eux avait augmenté par l'établissement au même couvent d'une seconde chaire à partir de 1230 (à cette date Jean de Saint-Gilles, un séculier devenu maître régent vers 1228, était entré dans l'ordre et avait continué à enseigner à la rue Saint-Jacques; voir P. Glorieux, *Répertoire des maîtres en théologie de Paris*, t. I, 1933, p. 52 et la bibliographie). D'autres ordres religieux avaient aussi leurs chaires, finalement le nombre des places réservées aux séculiers diminuait de plus en plus. En février 1252, l'Université prit une décision qui inaugura la lutte : aucun des collèges de religieux ne pourrait avoir plus d'une chaire magistrale; les religieux n'appartenant à aucun collège ne pourraient faire partie de l'Université. *Chartul.*, n. 200. Les maîtres réguliers (deux dominicains, un frère mineur) ayant refusé de se joindre à une grève de protestation organisée en 1253 par l'Université dont les privilèges avaient été gravement lésés, des remontrances leur

1. Jacques, *Histoire du collège de Navarre*, c. XXX, p. 653-654; *Bibliothèque Sainte-Geneviève*, t. III, p. 744. Vie inédite de Claude de Saintes, par le P. Lucille, prêtre de Saint-Chardon, C. G. U. et V. G. G. G., d'après le P. Desnos; Dupin, *Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques*, t. XVI, p. 150-156; Le Bousquet, *Histoire ecclésiastique du*



furent faites, puis, comme ils persistaient dans leur refus, les autres maîtres les déclarèrent exclus. *Ibid.*, n. 230. Après des tentatives de conciliation où intervinrent les évêques d'Évreux et de Sens, l'affaire fut portée à Rome. Guillaume de Saint-Amour était le chef de la députation des séculiers qui, au printemps de 1254, se présenta à Anagni devant le pape Innocent IV. Celui-ci, dans les mois précédents, s'était montré bien disposé pour les réguliers; il change alors d'attitude. La bulle *Quociens pro communi*, du 4 juillet 1254, reconnaissait officiellement les statuts universitaires de 1252. *Chartul.*, n. 237. Mais la mort d'Innocent IV (7 décembre 1254) et son remplacement par Alexandre IV (12 décembre 1254-2 mai 1261) allaient tout remettre en question; dans cette affaire de la reconnaissance des droits des ordres mendiants, le pape engagera toute son autorité, tandis que la ténacité de Guillaume de Saint-Amour semblera mettre en échec, à plusieurs reprises, le pouvoir pontifical.

Le docteur parisien, d'ailleurs, n'avait pas hésité à élargir le débat et à en faire juge l'opinion publique. Dès 1254 peut-être, mais certainement avant la fin de 1255, il avait publié un ouvrage considérable : *Liber de Antichristo et ejusdem ministris*. Ce traité a été imprimé par Martène et Durand, *Veterum scriptorum et monumentorum... amplissima collectio*, t. ix, Paris, 1733, col. 1213-1446, sous le nom de Nicolas Oresme. Mais l'attribution à l'évêque de Lisieux est absolument inraisonnable et V. Le Clerc, dans l'*Histoire littéraire de la France*, t. xxi, p. 470 sq., a donné de bonnes raisons pour restituer cet ouvrage à Guillaume. Le livre en effet nous transporte, dès l'introduction, dans les violentes controverses entre séculiers et réguliers; contre ces derniers il fait état de la publication qui vient d'avoir lieu du fameux *Introductorius in Evangelium aeternum*, vulgarisant les opinions de Joachim de Fiore. Voir ici, t. viii, col. 1443 sq. L'œuvre était d'un frère mineur, Gérard de Borgo San Donnino, mais, dans les milieux universitaires parisiens, avec plus d'habileté que de probité, on s'en faisait une machine de guerre contre les frères prêcheurs. Sans jamais le dire ouvertement, le *De Antichristo* tendait à montrer que les fils de Dominique n'étaient pas autres que les précurseurs, les prédicateurs de l'Antéchrist; c'étaient eux qu'il visait, quand il parlait des pharisiens, des hypocrites, des faux-prophètes, des faux-frères, de ceux qui, pour reprendre le mot de Paul à Timothée, savent s'insinuer dans les maisons et entraîner les femmes. II Tim., iii, 6. Le roi de France, dont tous connaissaient l'affection à l'endroit des mineurs et des prêcheurs, n'était guère plus épargné. Il est difficile de ne pas le reconnaître dans ces rois que les faux prédicateurs séduisent par une sainteté feinte, de prétendus miracles, l'ostentation d'une divine sagesse. Et quant aux prélats de France, ce n'était pas sur eux qu'il fallait compter pour écarter les loups dévorants rôdant autour de leurs ouailles. Pour être fort méchant, tout ceci ne laissait pas de faire impression sur l'opinion publique. Bien vite, dans les milieux religieux on sentit le besoin de répondre. Saint Bonaventure fit aussitôt cause commune avec les prêcheurs. Il était pour lors à Paris. Dans des leçons publiques, en se gardant bien d'ailleurs de nommer Guillaume, il entreprit de faire connaître au monde universitaire la perfection évangélique dont les religieux se piquaient de faire profession, et s'efforça de réfuter les objections formulées. Des copies de son cours circulaient, plus ou moins exactes, d'ailleurs. Guillaume de Saint-Amour en eut connaissance et se mit à y répondre. Il s'est conservé un ms., Cambridge, Corpus Christi College, n. 103, où se trouve un traité de saint Bonaventure qui reprend en sous-œuvre la question du *De paupertate* et qui s'in-

titule *Replicatio adversus objectiones postea factas*, ces observations de Guillaume de Saint-Amour (le texte écrit par une visible erreur : G. de Saint-Victor) sont signalées par le signe *Mag. Guill.*, inscrit en marge. Voir *S. Bonaventurae opera*, éd. Quaracchi, t. v, p. vii-xii.

C'est sans doute au même moment qu'il convient d'attribuer d'autres *questiones* de Guillaume roulant autour de la pauvreté et du droit de mendier : *Questio disputata de quantitate elemosynarum*, dans *Opera*, p. 73-80; *Questio disputata de valido mendicante*. *Ibid.*, p. 80-87.

Une chose que la lutte fût menée par d'autres docteurs séculiers, les religieux mendiants se rendaient bien compte que Guillaume de Saint-Amour était l'animateur de toute cette agitation. Bientôt ils l'accusèrent ouvertement. Un personnage de la cour pontificale nommé Grégoire se trouvait de passage à Paris, à l'automne de 1253; on lui parla de l'affaire, lui demandant d'agir auprès du roi et de l'évêque de Paris et de les faire intervenir. Cite devant l'évêque, Guillaume n'eut pas de peine à se disculper, car le *nuntius* du pape avait finalement reculé devant une accusation en règle. Voir le mémoire adressé sur l'affaire au pape Alexandre IV par les maîtres et écoliers parisiens. *Chartul.*, n. 256, 2 octobre 1255. Cette sorte de non-lieu ne pouvait qu'encourager Guillaume. Aux derniers mois de cette même année, ou au début de 1256, il reprit sous forme plus condensée l'argumentation trop lâche de son *Liber de Antichristo* et la publiât en un *libellus de periculis novissimorum temporum*. Texte imprimé dans les *Opera*, p. 17-72, très insuffisant au point de vue critique, car, au témoignage même de Guillaume, le livre a eu dès avant la fin de 1256 plusieurs éditions successives dont il importerait de marquer les variantes; voir une énumération des manuscrits dans P. Glorieux, *op. cit.*, p. 345. Quelle que soit la part de Guillaume dans la rédaction, il est certain que le libelle a pris tournure dans des réunions où se rencontraient les divers maîtres séculiers.

Aussi bien, pendant que se développaient à Paris ces joutes littéraires, l'autorité pontificale avait pris position dans le débat. Le 14 avril 1255, Alexandre IV expédiait aux maîtres et écoliers de Paris la bulle *Quasi lignum vite*, *Chartul.*, n. 247. Sous peine d'excommunication, elle ordonnait aux séculiers de recevoir les religieux « dans leur collège », nonobstant les décisions antérieures d'Innocent IV. Le droit pour les maîtres de cesser leur cours par manière de protestation leur était sans doute reconnu, mais l'application en était rendue fort difficile; la grève ne pourrait être décidée qu'à la majorité des deux tiers dans chaque faculté.

L'Université répliqua à la mesure pontificale en prononçant sa propre dissolution; c'était assez habile; il n'y avait plus de maîtres de l'Université parisienne; qui pouvait-on frapper? Les sentences d'excommunication tombaient dans le vide. C'est ce qu'annonçait au pape un mémoire rédigé en octobre 1255 par ceux qui se nommaient les survivants de la dispersion, *reliquie dispersionis*. Si d'ailleurs on voulait les contraindre à entretenir des relations avec les prêcheurs, les maîtres en question préféraient s'exiler de Paris. *Chartul.*, n. 256. Au fait cette prétendue dispersion était tout simplement destinée à masquer la reconstitution de l'Université dissoute. Il n'est pas douteux que Guillaume ait été l'un des plus chauds partisans de cette action juridique. Rome le savait et, parmi les mesures prises à la fin de l'automne 1255 pour contraindre à l'obéissance les récalcitrants, *Chartul.*, n. 259-262, la dernière, du 10 décembre, vise explicitement Guillaume de Saint-Amour. Les évêques d'Orléans et d'Auxerre devaient, après enquête et si l'ag-

tateur ne recevait ni inscription, ni excommunication, ni suspension de ses offices et bénéfices.

Cependant le roi, desirant de l'union et du paix dans sa capitale, avait demandé à une commission formée par les archevêques de Bourges, Reims, Sens et Rouen, de chercher une entente entre les prêcheurs et les maîtres *seculaires*. Le 17 juin 1256 on arrivait à un compromis : les deux chaires des dominicains subsisteraient et jouiraient d'un certain nombre des privilèges universitaires, mais les frères prêcheurs, tant régents que non régents, demeureraient séparés de l'assemblée des maîtres et des étudiants : *a societate scolastica magistrorum et scolarium secularium*; en d'autres termes, ils ne seraient plus considérés comme faisant partie de l'Université. *Chartul.*, n. 268. Mais, le 17 juin 1256, une nouvelle bulle pontificale déclarait ce compromis nul et non avenue. Tenant compte de l'agitation qui avait grandi, au cours du printemps, contre les frères prêcheurs et dont elle rendait responsables Guillaume de Saint-Amour, Eudes de Douai, Nicolas de Bar-sur-Aube et Christian de Beauvais, la bulle les déclarait privés de toutes leurs dignités et bénéfices. *Chartul.*, n. 280. Une lettre parallèle, envoyée dix jours plus tard à saint Louis, demandait l'expulsion du royaume des deux plus excités, Guillaume et Christian. *Ibid.*, n. 282.

De fait, malgré le compromis du 1<sup>er</sup> mars, Guillaume avait continué sa campagne contre les ordres mendiants. Divers sermons qu'il prêcha alors, aux Rameaux, le jeudi saint, le 1<sup>er</sup> mai (texte dans *Opera*, p. 491-506), le 21 mai, le jour de l'Ascension, à la Pentecôte, le 13 août (texte *ibid.*, p. 7-16), ne faisaient que jeter de l'huile sur le feu. Sur les mss des textes inédits, cf. Glorieux, *op. cit.*, p. 345. Le dernier sermon qui commente la péripécie évangélique du publicain et du pharisien est tout à fait révélateur. Plusieurs lettres du maître général des prêcheurs qui séjournaient pour lors à Paris témoignent que ces appels contre « l'hyppocrisie » des mendiants n'avaient pas été sans résultats. Il avait fallu faire garder le couvent de la rue Saint-Jacques par la police. Cf. *Chartul.*, n. 273, 279. Pourtant, à Paris on ne se pressait pas d'exécuter contre Guillaume la sentence pontificale du 17 juin. Un concile des provinces de Sens et de Reims s'étant tenu dans la capitale vers ces temps-là, on avait tenté d'y réconcilier Saint-Amour et les prêcheurs. *Chartul.*, n. 287. Mais, tandis que le maître parisien s'était déclaré prêt à se soumettre aux décisions conciliaires, les dominicains avaient décliné la compétence d'une assemblée qu'ils jugeaient trop restreinte. Devant cette attitude, Guillaume avait alors explicitement dénoncé, tant en son nom qu'en celui de l'Université, les périls qui menaçaient l'Église gallicane du fait de ceux qu'il appelle toujours les *pseudo-prædicatores et penetrantes domos* (il évitait de préciser); il demandait une enquête sur ces périls et la mise à l'étude des moyens propres à y parer. Semblable appel nécessitant un recours au Saint-Siège. Les docteurs parisiens se déclarèrent à partir pour la Curie; les prêcheurs de leur côté y envoyaient une délégation. La députation des séculiers n'avait pas pour objet, comme on l'a dit, de dénoncer à la Curie et de faire condamner l'*Introduction à l'Evangile éternel*. Cet ouvrage issu des milieux franciscains avait été condamné à l'autome précédent. Mais toutes les précautions avaient été prises pour que nul déshonneur n'en rejaillît sur les ordres mendiants. *Chartul.*, n. 257.

Sur l'entrefaite, le roi avait, sans doute à la demande des prêcheurs, envoyé à la Curie un exemplaire du *De periculis*. L'examen en fut confié à une commission de cardinaux, dont le 10<sup>e</sup> octobre 1256 fut Odon de Châteaufort. C'est sur leur rapport qu'Alexandre IV prononça, le 5 octobre 1256, la condamnation de l'ouvrage.

*Chartul.*, n. 288. La commission, dit le pape, y avait relevé diverses propositions damnables contre le pouvoir et l'autorité du pape et de ses frères dans l'épiscopat, d'autres contre la valeur de la pauvreté volontaire, d'autres de nature à déshonorer ceux qui, animés du zèle pour le salut des âmes et se consacrant aux études, sont causes dans l'Église de grands progrès spirituels. De son autorité, le pape condamnait donc le dit livre comme injuste, sclérat, exécrable et les enseignements qui y étaient donnés comme mauvais, faux et néfastes. Les détenteurs de cet ouvrage avaient huit jours pour le brûler; ceux qui passeraient outre à cette prescription encouraient *ipso facto* l'excommunication. *Chartul.*, n. 288. Communication du tout était adressée au roi de France le 17 octobre, *ibid.*, n. 289; les archevêques de Tours et de Rouen, l'évêque de Paris étaient chargés de tenir la main à l'exécution du décret pontifical, 21 octobre. *Ibid.*, n. 291.

Le voyage à la Curie des professeurs séculiers devenait donc sans objet; ils ne laissèrent pas néanmoins de le poursuivre. Deux d'entre eux, Eudes de Douai et Christian de Beauvais, firent d'ailleurs une soumission publique aux décisions pontificales dès le 23 octobre. *Ibid.*, n. 293. Quant à Guillaume de Saint-Amour, il se sentait fort de l'appui d'une bonne partie du clergé séculier. En octobre — était-ce avant, était-ce après avoir pris connaissance de la condamnation du *De periculis* — tous les chapitres cathédraux de la province de Reims adressaient une supplique au pape, lui demandant de revenir sur les mesures prises à l'été contre Guillaume et ses trois compagnons. *Ibid.*, n. 295. Mais la résolution du pape était bien arrêtée. Le 10 novembre, s'adressant à l'Université, dont il faisait un grand éloge, il protestait à nouveau contre ceux qui y avaient porté le trouble et qui avaient osé attaquer les religieux mendiants dans leurs cours ou leurs prédications, non peut-être en les désignant expressément, mais par des détours qui ne trompaient personne. *Ibid.*, n. 296.

Tel était, aussi bien, le moyen de défense que prétendait adopter Guillaume de Saint-Amour; demeuré en Curie, il demandait d'être entendu et rédigeait en même temps un mémoire justificatif. Texte dans *Opera*, p. 88-110. On lui reprochait ses sermons et ses leçons; il répondait par une distinction qui faisait plus d'honneur à sa subtilité qu'à sa bonne foi. Il avait dénoncé de faux religieux, de faux prêcheurs; n'y en avait-il pas? Ne serait-ce que ces bégueins et béguines dont on parlait beaucoup depuis quelque temps. Prêcheurs et mineurs avaient pris pour eux ces attaques; est-ce que, par hasard, ils se seraient reconnus coupables des vices qui étaient reprochés à d'autres? Au cours de l'hiver 1256-1257, Guillaume comparut donc devant une commission de quatre cardinaux (ceux-là peut-être qui avaient examiné son livre). La *Chronique de Normandie* à qui nous devons ce détail, dit qu'il aurait été envoyé absous : *fortiter in Curia stetit et in pluribus a prædictis religiosus accusatus, de sua innocentia et doctrina coram quatuor cardinalibus competenter satisfecit, a quibus ab omni impetitione fratrum pronuntiatus est immunis et absolutus*. Dans A. Duchesne, *Histoire des Normannorum scriptores*, Paris, 1619, p. 1009C. Triomphe sans lendemain, car le pape, qui au cours de l'année 1257 multipliait ses démarches à Paris pour faire admettre purement et simplement les mendiants dans l'Université, n'avait aucun goût pour laisser Guillaume rentrer en France. Un nouvel acte du 30 mars avait dénoncé à tous les patriarches, archevêques et évêques le *De periculis*. *Chartul.*, n. 308. Le temps de la miséricorde n'était pas encore venu pour Saint-Amour. Il avait demandé, à cause de sa santé, à quitter la Curie où il semble bien qu'on le retenait. On finit par le lui permettre, mais avec défense expresse

de rentrer dans le royaume de France et d'intégration absolue d'enseigner et de prêcher. Lettre pontificale du 9 août 1257. *Chartul.*, n. 334, lettres conformes à saint Louis et à l'évêque de Paris, n. 315 et 316. Le maître parisien se retira donc, selon toute vraisemblance, en son pays natal, qui n'était ni le royaume, mais ressortissait à l'Empire. Même éloigné de Paris, Guillaume demeurait un danger, ses anciens collègues se maintenaient avec lui en commerce épistolaire, à plusieurs reprises de plus, lui fut intimée au nom du pape d'écrire à l'exilé. *Chartul.*, n. 332, 339, 354, 356. Sans doute s'imaginait-on que ces correspondances n'étaient pas étrangères à l'agitation dirigée contre les religieux mendiants qui persévéra dans les années 1258-1259. Les universitaires perdaient donc leur temps quand ils demandaient au pape d'autoriser Guillaume à rentrer à Paris. La réponse d'Alexandre du 11 août 1259 est très ferme, il n'était pas encore temps de permettre le retour de l'exilé. *Ibid.*, n. 353. Sans doute, s'il venait à récidiver, la miséricorde du Siège apostolique ne lui ferait pas défaut. Lettre du 11 juillet 1259, *ibid.*, n. 343. Mais il ne semblait pas au pape que Guillaume s'engageât dans cette voie; sensiblement à la même date, 25 juillet, le pape prenait des mesures pour qu'un bénéfice dont on avait disposé dans le diocèse de Beauvais en faveur du maître parisien, fût conféré à une autre personne. *Ibid.*, n. 344. La situation de Guillaume ne se modifia donc point sous le pontificat d'Alexandre IV, qui mourut le 25 mai 1261.

On a écrit que, sous Urbain IV (29 août 1261-2 octobre 1264), Guillaume eut la permission de revenir à Paris, en 1263, et « fut reçu par toute l'Université avec une joie qui ne se peut exprimer ». Du Boulay, *Historia univ. parisi.*, t. III, p. 368. Mais il est difficile de voir sur quelles preuves on se fonde pour affirmer cela. La *Chronique de Normandie*, édit. citée, p. 191-192, donnerait plutôt à penser qu'il est mort dans son exil, en 1271 et cette chronique, comme le fait remarquer Tillemont, est remarquablement exacte pour les divers événements relatifs à cette lutte des séculiers et des réguliers. En fait, on possède une lettre de Guillaume adressée à Nicolas de Lisieux et qui peut dater des années 1270-1271. *Chartul.*, n. 440. Elle répond à l'envoi que celui-ci lui avait fait d'un travail contre les ordres mendiants où étaient reléguées diverses assertions de Jean Peckam ; à ce moment Guillaume est encore exilé et ce n'est qu'avec des précautions que les maîtres parisiens communiquent avec lui et lui avec eux.

D'ailleurs le temps ne l'avait guère assagi. Il occupait ses loisirs à composer un ouvrage considérable, où il rassemblait les textes, tant scripturaires que canoniques, allant à l'appui de sa thèse favorite. Ce sont les *Collectiones catholicae et canonicae scripturae*, dans les *Opera*, p. 111-487. Clément IV (5 février 1265-29 novembre 1268), pensait-il, en sa qualité de Français, d'ancien avocat laïque, comprendrait mieux que ses prédécesseurs l'opposition que Guillaume faisait à l'invasion des religieux mendiants. Il le lui fit en envoyant le pape édit la bonté de lui en accuser réception. *Chartul.*, n. 412, du 18 octobre 1266. Mais, tout en lui reconnaissant le droit de chercher dans les textes sacrés des moyens de défense pour l'Église, Clément IV ne laissait pas de remarquer qu'il n'y avait, somme toute, que peu de différence entre le pape et celui qui avait valu à Guillaume les sévérités de l'Église. Pour bienveillante qu'elle fût, la lettre pontificale n'était pas une absolution. Du moins Clément IV ne prenait aucune mesure contre les adversaires *facti*. Ce livre n'était pas, à coup sûr, le bon moyen pour faire cesser l'exil de Guillaume; le docteur mourut le 13 septembre 1272, comme il ressort de son épilogue

conservée à Saint-Amour, sans avoir pu rentrer à Paris.

Tel fut Guillaume de Saint-Amour, mais on se tromperait à voir en lui un isolé. Il a, au contraire, même que tout autre, les passions qui se sont donné cours au milieu du XIII<sup>e</sup> siècle dans l'université de Paris. Mais il faudrait citer à côté de lui, outre ceux qui l'accablèrent à Rome en 1250 et qui ne persévérèrent pas tous dans leur hostilité contre les mendiants, des maîtres comme Laurent Langlais à qui ont été attribués deux ouvrages de Guillaume, et, Glorieux, *Reperitoire*, t. I, p. 350, Siger de Brabant, voir son article; Nicolas de Lisieux dont nous avons dit un mot ci-dessus; mais surtout Gérard d'Abbeville. Sur l'œuvre considérable de ce dernier, voir pour une première orientation, Glorieux, *op. cit.*, p. 356-360. Parmi ses ouvrages relatifs à la polémique en question, il faut signaler un *Liber contra adversarium perfectionis christianae maxime prelatorum, faculatumque ecclesiasticae rationum* contre autres mss., celui de la Sorbonne, n. 228, fol. 35-128 v. et le *Liber apologeticus auctoris et libri editi contra adversarium perfectionis christianae*, apologie de l'ouvrage précédent (même ms., fol. 129-214). Peut-être aussi de Gérard d'Abbeville un *De perfectione et excellentia status clericorum*, même ms., fol. 215-317, qui est une réponse directe à l'opuscule de saint Thomas, *De perfectione vitae spiritualis*. Analyse de ces divers traités dans *Histoire littéraire de la France*, t. XXI, p. 485-492.

Bien entendu, les religieux mendiants n'avaient pas tardé à répondre aux attaques dirigées contre eux. Nous avons signalé plus haut l'intervention de saint Bonaventure dans le conflit. Un anonyme rédigea aussi vers ce même moment un écrit qui commence par les mots : *Manus quae contra omnipotentem tenditur*, ms. de Sorbonne, n. 228, fol. 1-25, qui amena une riposte de Gérard d'Abbeville : *Exceptiones contra librum qui incipit : Manus quae contra*. Saint Thomas lui-même entra de bonne heure dans la lice : l'opuscule *Contra impugnantes Dei cultum et religionem* est, pour partie, une réfutation en règle du *De periculis*, de Guillaume de Saint-Amour, mais il répond aussi à toutes les attaques des séculiers en 1255-1256, attaques dont Thomas d'Aquin avait été lui-même victime. Cf. P. Glorieux, *Le « Contra impugnantes » de S. Thomas*, dans *Mélanges Mandonnet*, t. I, p. 51-81. C'est en tant qu'ils peuvent expliquer les traités des grands maîtres que nous venons de citer, que les productions littéraires de cette époque tourmentée ont encore gardé pour nous quelque intérêt.

Les sources sont rassemblées au mieux dans Denifle et Chastelain, *Chartularium universitatis Parisiensis*, t. I, Paris, 1889, qui complètera et au besoin rectifiera Du Boulay, *Historia universitatis Parisiensis*, t. III, p. 281 sq.; quelques renseignements dans la *Chronique Normande* (cités en cours d'article); dans Matthieu Paris, *Chronica Majora*, édit. Laird, t. V, généralement défavorable aux réguliers et au Saint-Siège, dans Thomas de Cantimpré, *De capitulis*, édit. de Douai, 1627.

En 1632, pour la Constance (mais ne serait-ce pas à Paris ?) une édition des *Opera* d'œuvre de Guillaume de Saint-Amour. L'apparition de cet ouvrage amena quelque émotion dans les milieux des réguliers, l'autorité royale lui saisit et au mois du 14 juillet 1633, défendit aux libraires, au peine de la Vie, d'exposer, vendre ni débiter ledit livre, les parleurs qui s'en trouveraient et saisis étant pris sables. Une amende de trois mille livres.

Pour ces travaux, il faut signaler en toute première ligne Tillemont, dans la *Vie de saint Louis* (publiée seulement en 1843 par la Société de l'histoire de France), t. VI, p. 135-128 notes, p. 307-312; cette *Histoire de Guillaume de Saint-Amour* est bien supérieure à celle de 1894-1904, dans *Hist. littér. de la France*, t. XIX, 1838, p. 10-216, même complétée par celle de V. Loe Perce, *op. cit.*, t. XXI, 1847, p. 168-199; Fretet, *La faculté de théologie de Paris*, *Moyen Âge*, t. II, p. 148-3, 21 v. 22; M. Perrot, *Étude sur la vie et les œuvres de G. de Saint-Amour*, Paris,



1902; M. Théron, *Revue de la Sorbonne*, 1902, t. I, p. 101, et *Revue de la Sorbonne*, 1902, t. I, p. 101.

I. V. V. V.

**2. SAINT-AMOUR (Louis-Gorin de)** (1619-1687), né à Paris, le 27 octobre 1619, fit de brillantes études à l'université de Paris, fut reçu docteur en théologie en 1644, il fut le défenseur des cinq propositions de Jansénius qui furent condamnées à Rome et il fut chargé d'aller à Rome pour obtenir d'être reçu à l'université de Paris. Revenu en France, il prit la défense d'Arnauld, refusa de souscrire à la condamnation de Jansénius et fut, de ce chef, exclu des assemblées de Sorbonne. Il mourut à Saint-Denis, le 14 novembre 1687.

Saint-Amour a publié un ouvrage dont les jansénistes ont, à maintes reprises, fait l'éloge : *Journal de M. Louis Gorin de Saint-Amour, docteur de Sorbonne, de ce qui s'est fait à Rome, dans l'affaire des cinq propositions avec un Recueil de diverses pièces dont il est parlé dans ce journal, ou qui regardent la matière, Hollande, 1662, in-fol.* Ce *Journal*, très partial en faveur du jansénisme, a été rédigé en partie par Arnauld et par Isaac Le Maître de Sacy, avec les notes de Saint-Amour et il est souvent cité par Godefroy Hermant dans ses *Mémoires*, édit. Gazier, Paris, 1905-1910, 7 vol. in-8°. Un arrêt du Conseil d'État, du 4 janvier 1664, condamna cet écrit à être brûlé par la main du bourreau, il fut aussi condamné par la Faculté par un décret du 28 mai 1664. Le *Journal* a été traduit en anglais par G. Havers et publié à Londres, 1664, in-fol. Saint-Amour publia aussi des *Mémoires apologétiques pour l'université de Paris contre l'entreprise de quelques Hibernois*, s. l., 1651, in-4°. Racine, dans la *Lettre aux deux apologistes de l'auteur des Hérésies imaginaires*, attribue à Gorin de Saint-Amour la composition des « Chamillardes ».

MOREL, *Le grand dictionnaire historique*, édit. de 1759, t. I, p. 177 (art. *Amour*); HOFER, *Nomographie générale*, t. XIII, col. 1027; FOPPEL, *La faculté de Paris et ses docteurs les plus célèbres, Époque moderne*, t. III, Paris, 1904, p. 131-133, 189-191.

J. CAILLÉ.

**SAINT-JURE Jean-Baptiste**, auteur spirituel (1588-1657) — I. VIE. — Jésuite français, né à Metz le 19 février 1588, entré au noviciat le 4 septembre 1604. Père spirituel du Collège de Clermont (1645-1646), prédicateur et supérieur de diverses maisons de la Compagnie de Jésus. Il s'acquit une réputation extraordinaire de directeur spirituel, et mourut à Paris le 30 avril 1657.

Beaucoup de personnes favorisées de grâces particulières, comme le baron de Renty et la Mère Jeanne des Anges, lui confièrent la direction de leur conscience. Il fut exceptionnel dans les années des ordres religieux, ce jésuite fut le conseiller très apprécié des dominicaines cloîtrées de Paris : à l'époque où l'on redoutait le jansénisme, la Mère Élisabeth de l'Enfant-Jésus recourut aux lumières du P. Saint-Jure, et le P. Saint-Jure guida sa communauté dans les voies de l'orthodoxie, soutint la ferveur du couvent et l'anima d'une spiritualité en harmonie parfaite avec celle de l'ordre de Saint-Dominique.

II. ŒUVRES. — *Saint-Jure de Théologie spirituelle* fut fort abondante : *De la connaissance et de l'amour du Fils de Dieu, Notre-Seigneur Jésus-Christ*, Paris, 1634; *Le livre des élus de Jésus-Christ, ou Traité des trois vertus théologiques de la foi rapportées aux trois vies purgative, illuminative et unitive*, Paris, 1637 (plus tard, les éditions de 1644 et 1645); *Le moyen de bien mourir*, tiré de la seconde partie du *Troisième livre de la vie de Jésus-Christ*, Paris, 1644.

*Seigneur Jésus-Christ*, Paris, 1640; *Conduites pour les principales actions de la vie chrétienne*, Paris, 1644 (2<sup>e</sup> édition); *Le livre des élus de Jésus-Christ en Croix*, Paris, 1643; *L'homme spirituel, où la vie spirituelle est traitée par ses principes*, Paris, 1646, 2 vol.; *Le Maître Jésus-Christ enseignant les hommes, où sont rapportées les paroles qu'il a proférées de sa divine bouche pour leur instruction*, Paris, 1649; *La vie de Monsieur de Renty*, Paris, 1651; *Les trois filles de Job, ou Traité des trois vertus théologiques, de la foi, de l'espérance et de la charité*, Paris, 1646; *L'union avec Notre-Seigneur Jésus-Christ dans ses principaux mystères, pour tout le temps de l'année*, Paris, 1653, 2 vol.; *L'homme religieux*, I. I. *Des règles et des vœux de la religion*, Paris, 1657; I. II. *Des qualités nécessaires pour bien vivre dans une communauté*, Paris, 1658; *La sainte occupation des créatures; Exercices spirituels* (d'après Sommevangel; sans indication de date ni de lieu); de nombreuses lettres (*Revue d'ascétique et de mystique*, 1926, 1928 et 1930 : lettres inédites du P. Saint-Jure à la Mère Jeanne des Anges).

Ces œuvres, qui appartiennent à des genres très variés, connurent un plein succès et leur influence sur l'orientation de la piété chrétienne fut profonde. La vie du baron de Renty, écrite en 1651, sera rééditée pour la septième fois dès 1654; on traduit Saint-Jure en anglais et en italien, en latin et en allemand, on multiplie les éditions à Paris, Rouen, Lyon, Douai, Clermont... On le malmenait à travers des éditions revues et corrigées. En 1771, l'abbé de Saint-Pard écrit dans sa préface au *Libre des élus* : « Si on le considère du côté de la forme, j'ai pris la liberté d'en changer l'ordre, et pour ainsi dire la marche. Je l'ai réduit à quatre chapitres... De plus, de fortes raisons m'ont déterminé à retrancher les longs et très fréquents passages des Pères. » L'année même où le problème de l'amour pur trouble Mme de La Maisonfort, en 1696, les religieuses de Saint-Cyr lisent Saint-Jure dans leur réfectoire (Bossuet, *Correspondance*, t. VII, n. 1347). Vers 1661, il tient également la chaire de lecture publique chez les ursulines de Rouen, ou circule *La fréquente communion*. Cf. Hermant, *Mémoires sur l'histoire ecclésiastique du XVII<sup>e</sup> s.*, t. V, p. 241 sq. Le bénédictin Joachim le Contat, dans ses *Exercices spirituels pour religieux et pour supérieurs*, dom d'Achéry, dans son *Indiculus* et M. de Chamadine, dans sa *Correspondance*, recommandent la lecture de diverses œuvres de Saint-Jure.

III. DOCTRINE. — Peu soucieux d'originalité, Saint-Jure offre à ses lecteurs une doctrine très classique. L'amour et l'union à Dieu constituent le nœud de sa synthèse, où la considération de l'humanité du Christ occupe la première place.

1<sup>o</sup> L'univers est un moyen utilisé par l'amour créateur pour conduire l'homme à sa fin. Conception optimiste et anthropocentrique des créatures, qui se présentent à l'homme « avec un visage d'ami ».

2<sup>o</sup> L'incarnation, en vertu de l'étroite conjonction des hommes avec l'humanité du Christ, exerce son rayonnement et sa force d'attraction sur l'homme et, par l'homme, sur toutes choses. Première étape du retour à Dieu de toutes les créatures offertes au Père par le Christ dans son sacrifice éternel.

3<sup>o</sup> Enfin, pour procurer à la création son achèvement et pour réaliser la glorification de Dieu dans l'union parfaite des hommes avec lui, il faut que les hommes renaissent à la vie nouvelle qui les fait enfants de Dieu. Vie nouvelle qui suppose une participation totale de la nature divine et le don de l'Esprit-Saint : « Ce n'est ni la grâce substantielle, ni aucun don créé qui nous fait formellement enfants de Dieu, mais la divinité même, à qui la grâce sert seulement de disposition et d'ouverture pour la faire entrer dans nos

âmes, et de lien pour nous l'unir ». *Les trois filles de Job*, c. v. « Le Saint-Esprit... seul, peut conférer proprement et excellentement cette qualité glorieuse et cet être divin. » *Ibid.*

Cette participation exige aussi le contact de l'humanité de Notre-Seigneur en l'eucharistie; comme l'incarnation constitue un élargissement de l'éternelle génération du Verbe, l'eucharistie achève l'incarnation par l'incorporation parfaite et personnelle des hommes au Christ : « Dieu le Père s'unit à son Fils par la génération éternelle en unité d'essence; le Fils s'unit à l'homme dans l'incarnation en unité de personne; et puis à tous les hommes en unité de sacrement et au moyen de l'union qu'il leur donne avec son humanité, il les unit à sa divinité et par soi-même à son Père. Voilà le motif, l'issue, et le retour du voyage du Verbe divin sortant du sein de son Père, et entrant dans celui de sa Mère pour venir à nous. » *Connaissance et amour*... l. III, c. x, s. 1.

Dans le chrétien ainsi constitué, l'Esprit de Jésus, éminemment actif, suscite un amour qui bouillonne et stimule l'âme et, par lui, Jésus-Christ poursuit en chacune de nos actions des fins qui sont les fins mêmes de son incarnation. La contemplation de Jésus révèle ces fins, et nous devons, sur son modèle et sous son influence, « rendre... toutes nos actions théocentriques, au moins pour leur principe et pour leur fin ».

Bremond, *Hist. littér. du sentiment religieux en France*, t. III, 1: *La conquête mystique : l'école française*, c. v, les jésuites béruiliens; (De Mauroy), *La vie de la vénérable Mère Elisabeth de l'Enfant-Jésus*, Paris, 1680; Aloys Pottier, S. J., Le P. Louis Lallemant et les grands spirituels de son temps, t. III; P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, t. IV; Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. VII, col. 416-429; ...*Les filles de Saint-Thomas. Leur histoire, leur vie intérieure*, XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> s., Paris, 1927.

A. BONNINGUE.

**SAINT-MARTIN (Raymond de)**, jésuite français. — Né en 1601 à Bassens (Gironde), il entra déjà prêtre dans la Compagnie en 1625, professa la philosophie et la théologie morale et mourut en 1679. Il doit une certaine célébrité à ses ouvrages de polémique anti-réformiste. On cite notamment : *La confession de foi faite par ceux de la religion prétendue réformée, dé faite par elle*, Montauban, 1658; *Démonstration à ceux de la religion prétendue réformée touchant leur union avec ceux de l'Église romaine pour servir à faciliter leur conversion*, *ibid.*, 1658; *Actes impartial et salutaire à ceux de la religion prétendue réformée touchant leur distinction des points de foi fondamentaux et non fondamentaux qui est le fondement de leur union avec les luthériens*, *ibid.*, 1660; *La réformation ou licence extrême que ceux de la religion prétendue réformée prennent tant en ce qui concerne la foi, qu'en ce qui regarde les mœurs et la piété chrétienne*, *ibid.*, 1665; *Sommaire des controverses décidées par les seuls textes exprès et formels de la Bible et par les conséquences évidentes et nécessaires qui en sont déduites avec la réponse à l'abrégé contraire fait par le sieur Drelincourt, ministre de Charenton*, Charenton, 1674 (l'ouvrage de Drelincourt visé ici est intitulé : *Atrop de controverses ou sommaire des erreurs de l'Église romaine avec leur réfutation*, Genève, 1630; abrégé et réponse furent très souvent réédités); *La vraie religion mise en son jour contre toutes les erreurs contraires des athées, des mathématiciens, ou autres qui établissent le destin et la fatalité des patens, des juifs, des mahométans, des sectes des hérétiques en général, des schismatiques, des machiavélites et des politiques*, Montauban, 1667.

Sotwell, *Bibl. scriptorum Soc. Jesu*, p. 717; Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. VII, col. 427-433; M. RAYEZ, *Corrections et additions à la Bibl. de la Comp. de Jésus*, Toulouse, 1911-1930, col. 1299, 1300, c. v, *Notes*, t. II, c. IV, col. 57.

A. RAYEZ.

**SAINT-PÉ (François de)**, prêtre de l'Oratoire, est né à Vallegrand près de Villenoy, au diocèse de Paris, le 28 février 1599; il succède d'abord à son père comme gentilhomme et officier chez le roi, chef du gobelet, et fait la campagne de Hollande. Il avait honte alors de penser à Dieu; il fut converti par le P. de Condren en 1627, entra dans sa congrégation le 2 février 1629 et fut ordonné prêtre le 23 février 1630. Un des plus représentatifs de l'ancien Oratoire et des plus saints, il est successivement supérieur à Lyon, curé d'Étampes et de Chancueil, supérieur d'Orléans, sous-directeur de la maison d'institution, curé de Saint-Croix de Rouen, où le P. Bourgoing lui donne charge d'ouvrir un séminaire. Il est ensuite supérieur de Saint-Magloire, 1651; curé à Toulouse en 1654; devient en 1655 confesseur de la duchesse douairière d'Orléans, Marguerite de Lorraine, veuve du duc d'Orléans; il la quitte en 1666 parce qu'il ne peut lui faire payer ses dettes et finit supérieur de Notre-Dame-des-Vertus à Aubervilliers. Il voit toujours dans le jansénisme une Église séparée de son chef visible : « Qu'ils (les jansénistes) cessent de faire bande à part, de conseiller à des religieux de ne pas obéir au pape et à leur évêque... Les saints déchirent-ils par des mesures atroces ceux qui leur sont contraires? Tirez de Batterel, *Mémoires domestiques*, t. II, p. 209. Ses ouvrages sont la rédaction des entretiens que, dès avant sa conversion, il avait eus avec le P. de Condren sur les vœux du baptême, les obligations du chrétien et les devoirs de la religion. C'est peut-être à lui que nous sommes redevables de la publication de *L'idée du sacerdoce et du sacrifice de Jésus-Christ*, du P. de Condren. Voir Failon, M. Olier, t. II, p. 386. Son livre du *Nouvel Adam* parut d'abord sous ce titre : *Cinq dialogues pour expliquer la perfection avec laquelle Jésus-Christ a racheté le monde et pour exciter les hommes à son amour parfait*, entre Paul et Timothée, Paris, 1661, in-24, qui devient *Le nouvel Adam ou l'excellence de la rédemption des hommes par Jésus-Christ. L'obligation qu'ils ont de l'aimer et la nécessité de renoncer à eux-mêmes*, expliquée en dix dialogues par un prêtre de l'Oratoire, Paris, 1662, in-24. Il y est traité : 1° de la justice originelle; 2° de la chute d'Adam : Ève a pu penser qu'elle serait semblable à Dieu, elle était créée pour cela « mais par un mauvais chemin lequel Dieu lui défendait de prendre » ; 3° de la pénitence que Dieu lui impose; 4° des avantages de cet état; 5° de la perfection avec laquelle Jésus-Christ, le nouvel Adam l'a accomplie. Les cinq autres dialogues traitent de l'abnégation que le chrétien doit pratiquer après Jésus-Christ qui lui en a donné un parfait exemple. Dans une 3<sup>e</sup> édition, Paris, 1666, 2 vol. in-12, le premier volume précédé d'une épître dédicatoire à la duchesse d'Orléans est semblable au précédent; le deuxième, complètement nouveau, est une explication du symbole par demandes et par réponses. Une troisième partie, 1669, contient une explication des sacrements, en particulier des cérémonies du baptême, les exorcismes, l'insinuation, etc.; elle fut rééditée en 1669 sous le titre : *Le nouvel Adam, troisième partie, où sont expliquées les cérémonies du baptême en forme de dialogue*, par le Rev. P. F. D. S. P. Selon saint Paul, suivi en cela par l'école française, le baptême est un homme nouveau, transformé comme Jésus sur le Thabor. Mais, a une vie nouvelle, doit correspondre une autre vie nouvelle : Le baptême se donne à Jésus-Christ, dit saint Jean Chrysostome, en disant : « Je renonce à Satan. » L'auteur veut même qu'il y ait là une sorte de sacrifice : C'est un ven, non pas d'une religion particulière, mais de la grande religion de Jésus-Christ, qui a pour cloître l'Église, pour règle l'Évangile, pour fondement un Dieu et pour habit Jésus-Christ même. *Le baptême en la vue de Jésus-Christ* com-

*mirifique ad dictum dans le sacrement*, Paris, 1675, p. 247-249. Le P. de Saint-Pé mourut à Paris le 6 janvier 1678, à soixante-dix-huit ans. Cloyseault et après lui Batterel lui attribuent plusieurs miracles accomplis pendant sa vie et après sa mort.

Batterel, *Mémoires domestiques... Le Père François de Saint-Pé*, t. II, p. 193-219; H. Brémond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, t. III, p. 187-84, 213-214, 219, 421, 427; t. IV, p. 134; Cloyseault, *Vie du Père François de Saint-Pé, prêtre de l'Oratoire, avec des aspirations pour les agonisants*, Paris, 1691, in-12; *Vies de quelques prêtres de l'Oratoire*, t. I, p. XXX et passim; *Annuaire de la province d'Aquitaine*, Inzoli, Supplément à l'Annuaire de l'Église, p. 109, 110, 111.

A. MOULIN.

**1. SAINT-SEVER (Calixte de)**, frère mineur capucin français du XVII<sup>e</sup> siècle, appelé par Bernard de Bologne, Pierre Calixte Campetti. Voir *Bibliotheca scriptorum O. M. Cap.*, Venise, 1747, p. 215. De là lui serait venu, d'après Apollinaire de Valence, le surnom de Campet, qui ne serait point son nom de famille. Voir *Bibliotheca min. capucinarum prov. Occitanie et Aquitaine*, Rome, 1894, p. 48. Originaire de Saint-Sever (Landes), il appartenait à la province capucine de Toulouse et passa, lors de la division de cette province en 1640, à celle d'Aquitaine. Il fut dans l'une et l'autre province lecteur et prédicateur. Comme dans la dédicace de son ouvrage *Pastor catholicus*, il dit qu'il mène la vie capucine depuis trente ans et comme ce livre a été publié en 1668, et pas en 1658, comme l'affirme Apollinaire de Valence, *op. cit.*, p. 49, il faut en conclure que le P. Calixte est entré dans l'ordre vers 1638. Il mourut, en 1672, à Vic-Fezensac (Gers), où il prêchait le carême et non à Bordeaux, en 1670, comme le dit Bernard de Bologne, *loc. cit.*

Il a publié : *Pastor catholicus, sive theologia pastoralis, in tres partes distributa : theologia catechetica, theologia moralis, theologia sacramentalis*, Lyon, 1668, 3 vol. in-fol., dont le premier (*pars catechetica*) traite de oratione dominica, de salutatio evangelica, de symbolo apostolorum; le deuxième (*pars moralis*), de præceptis primæ tabulæ, de præceptis secundæ tabulæ, de quinque præceptis Ecclesiæ; le troisième (*pars sacramentalis*), de sacramentis Ecclesiæ, de sacramentalibus et ritibus, de censuris ecclesiasticis; *De præceptis decalogi et Ecclesiæ*, Lyon, 1669, in-8°; *De peccatis septem mortalibus et censuris ecclesiasticis*, Lyon, 1669, in-8°.

Outre les deux bibliothèques citées, voir Irénée d'Aulun, O. M. Cap., *Bibliographie des p. min. capucins de la province de Toulouse (1582-1928)*, Toulouse, 1928, p. 8.

A. TEETAERT.

**2. SAINT-SEVER (Daniel de)**, frère mineur capucin français de la première moitié du XVII<sup>e</sup> siècle. Natif de Saint-Sever (Landes), il appartenait au clergé séculier avant d'entrer dans l'ordre, où il exerça les plus hautes charges. En 1606 il fut lecteur en théologie à Bordeaux et, en 1607-1610, à Agen, où il fut aussi gardien. Pour répondre à l'appel de Paul V, qui recommandait avec instance aux ordres mendiants de fonder des collèges pour les langues orientales, principalement pour l'hébreu et l'arabe, la province de Toulouse nomma, en 1612, le P. Daniel gardien du couvent de Montpeller et le chargea d'y enseigner en même temps l'hébreu. L'acquisition de cette tâche jusqu'en l'année 1616, où il fut transféré comme gardien à Condom. En 1617 il fut chexer au provincialat et, quand, en 1619, il assista à Rome au chapitre général, il obtint du souverain pontife la fondation d'une mission capucine dans le Béarn, infesté de huguenots avec lesquels il eut à se débattre de célèbres controverses. Nommé successivement gardien des couvents de Cahors (1622 et 1626-1628), de Dax (1623), de Bayonne (1624), de Montauban (1629), il mourut, en 1630, dans un naufrage sur la Garonne, après avoir assisté tout l'équipage. Bernard de Bologne le fait mourir à tort en 1635, *Biblio-*

*theca scriptorum O. M. Cap.*, Venise, 1747, p. 70.

Le P. Daniel a laissé plusieurs ouvrages, qui témoignent de la grande ardeur avec laquelle il défendit contre les huguenots la religion catholique. Entre ceux-ci le plus célèbre est sans conteste *La Christomachie combatue*, où sont contenus les actes de la polémique qui eut lieu à Lectoure entre Fr. Daniel de Saint-Sever, capucin, et Savoy, ministre de ladite ville, touchant la descente de Jésus-Christ aux enfers, Lyon, 1611, in-8°. De l'avis du P. Apollinaire de Valence cette œuvre serait incomplète et le volume mentionné ci-dessus appellerait nécessairement un autre comme complément. Voir *Bibliotheca fr. min. capucinarum prov. Occitanie et Aquitaine*, Rome, 1894, p. 54. La dispute du P. Daniel avec Savoy, le ministre protestant de Lectoure, eut lieu en 1611, à l'occasion des sermons prêchés avec grand succès dans cette ville par le capucin pendant l'avent et le carême. Les adversaires, furieux des défections de plusieurs huguenots, forcèrent leur ministre à accepter un débat avec le P. Daniel. La dispute eut lieu le 25 mai 1611 et roula sur la descente du Christ dans les enfers. Le capucin y expliqua les principaux mystères de l'union hypostatique du Verbe divin avec la nature humaine, décrivit la gloire du paradis et les peines de l'enfer et réfuta plusieurs blasphèmes, erreurs, contradictions et hérésies du ministre protestant et de son catéchisme avec une telle vigueur qu'il défit complètement son adversaire et remporta une brillante victoire.

Plus tard, alors qu'il était provincial, le P. Daniel soutint un autre débat public, dans la grande salle du château de Pau, les 10, 13, 14 et 15 janvier 1620, avec Paul Charles, pasteur protestant et professeur de théologie en l'académie royale d'Orthez. Cette dispute, provoquée par Paul Charles, roulait sur les traditions ecclésiastiques, la vénération des images et la sainte communion sous une espèce, ainsi que sur quelques autres points controversés par les hérétiques. Comme il arrivait le plus souvent en pareil cas, les deux partis s'attribuèrent la victoire. Paul Charles et le P. Daniel publièrent, chacun de son côté, une relation de cette discussion. Celle du P. Daniel a pour titre : *Actes de la conférence tenue à Pau en l'année des 10, 13, 14 et 15 janvier 1620 entre le P. Daniel de Saint-Sever et Paul Charles, soi-disant pasteur en l'Eglise*, Toulouse, 1620, in-8°, 176 p. et 32 p., non numérotées. Les relations du P. Daniel et de Paul Charles se contredisent l'une l'autre et tous les deux furent accusés d'inexactitude et d'infidélité par le parti opposé. Ce débat, selon le témoignage de M. Nicolas, n'eut d'autre effet que d'entretenir l'animosité entre les catholiques et les protestants. Voir *Histoire de l'académie protestante de Montauban*, Montauban, 1885, p. 189-190.

Le P. Daniel publia encore un *Rapport présenté à Mr Côme Barthe, évêque de Carpentras et vice-légat d'Avignon, sur les conférences et disputes avec les pasteurs protestants de Nîmes et de la Septimanie*, Avignon, 1625, in-8°, et un *Commentaire sur le prophète Ezéchiel*, resté inédit.

Outre les deux bibliothèques citées : L. Wadding, *Scriptores O. M.*, 2<sup>e</sup> éd., Rome, 1906, p. 69; J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, 2<sup>e</sup> éd., t. I, Rome, 1908, p. 224; Irénée d'Aulun, O. M. Cap., *Bibliographie des fr. min. capucins de la prov. de Toulouse (1582-1928)*, Toulouse, 1928, p. 11; Apollinaire de Valence, *Toulouse chrétienne. Histoire des capucins*, t. I, Toulouse, 1897, p. 100, 128, 179, 188-190; t. II, p. 262; t. III, p. 153.

A. TEETAERT.

**SAINT-SÉVERIN (Dominique de)**, de l'ordre des augustins, n'est plus connu que par un traité inédit *De Dei potentia infinita et de Christi potentia et Christi vicarii potestate*, qui s'est conservé dans le ms. Val. 1007, fol. 1-67. L'ouvrage est dédié au pape



Sixte IV (1471-1484) : rien ne permet de le dater avec des précisions.

Aux trois membres de ce titre analytique correspondent, en effet, trois parties ou *tridivisions* : toute puissance de Dieu, fol. 1-23; puissance du Christ, fol. 23-33; pouvoir du vicaire du Christ, fol. 33-67. Les deux premières n'ont pour but que de poser le fondement théologique de la troisième, dont l'auteur lui-même déclare qu'elle forme la *suscepti opusculi potissimum intentio*. Tout en reconnaissant, avec Jacques de Viterbe dont il s'inspire, que l'État est d'origine naturelle, Dominique requiert néanmoins une *specialis Dei ordinatio ad id regim institutendum*, fol. 31 v<sup>o</sup>. Voilà pourquoi il accorde au Christ d'abord, puis au pape son vicaire, la suprême intendance de tout l'ordre temporel. Au service de la métaphysique dionysienne qui exige l'unité du monde sous peine de tomber dans le dualisme, le texte évangelique des deux *claves* et la donation de Constantin lui servent d'arguments.

La conclusion donne un parfait résumé, fol. 66-67, des principes sur lesquels s'appuie la conception médiévale qui fait de l'Église la source de tout pouvoir : *Quod est spirituum rerum causa et principium etiam corporum et temporalium rerum causa et principium esse debet, ut de angelis patet... Cum itaque Christi vicarius, Petri successor, pontifex summus, causa sit et principium spirituum rerum, etiam et corporum et temporalium rerum principium... A quo Christi vicario omnis alia potestas, sive spiritualis sive temporalis, debet in alios derivari, ne duo principia, quorum unum sub altero non reductur, inordinata ponamus... Dicamus ergo in Christi vicario esse nedum spiritualem potestatem, sed etiam temporalem tanquam in uno principio spirituum et corporum et tanquam in uno capite Ecclesiae militantis.*

En conséquence, l'auteur attribue à l'Église et au pape son chef ce qu'on est convenu de nommer le pouvoir direct sur l'État : *A quoque, in eo quod est Christi vicarius, temporalis debet derivari potestas, necnon eorum leges et statuta debent per summum pontificem confirmari... Habet itaque Christi vicarius utramque potestatem..., spiritualem quidem secundum auctoritatem et secundum immediatam executionem, temporalem vero secundum institutionem et auctoritatem primariam, executionem vero in temporalibus, nisi spiritualibus causis emergentibus... Cujus etiam tanta auctoritas est ut nedum clericos spirituali potestate jurisdictionis, sed etiam principes saeculares potest, causa emergente, praeare.*

Ainsi Dominique de Saint-Séverin a l'avantage de refléter encore, à la fin du XV<sup>e</sup> siècle, la thèse classique dans toute sa rigueur : *Dictis et sententis majorum doctorum sum saeculus vestigia*. Quant aux adversaires, ils ont le tort de raisonner non de *jure...*, *sed de facto*. Et il va sans dire que le fait aux yeux de l'auteur, n'est pas admis à prescrire contre le « droit ».

*Bibliotheca Vaticana : Codices Vaticani latini, t. II a, par A. Pelzer, Rome, 1951, souscrit 1907, p. 489-490. M. Gahrman, Studien über den Einfluss der aristotelischen Philosophie auf die mittelalterlichen Theorien über das Verhältnis von Kirche und Staat, Munich, 1934, p. 72-76, qui fait connaître le traité par une analyse et d'assez longs extraits.*

J. BOUTIER.

**SAINT-SIMON ET SAINT-SIMONISME.** — I. Saint-Simon. II. La famille Saint-Simonienne (col. 786). — I. SAINT-SIMON. — 1<sup>o</sup> *L'énigme de Saint-Simon.* — Presque inconnu de son vivant, Saint-Simon dut sa célébrité posthume aux saint-simoniens. De ce fait, l'histoire de sa vie et de sa pensée se heurte à une difficulté possible.

Ce n'est pas que la documentation laïque défait le maître avait laissé trois récits autobiographiques : 1. *Histoire de ma vie*, en tête des *Œuvres*, au bureau de

longitudes (1808), que l'on trouva au t. xv des *Œuvres de Saint-Simon et d'Enfantin*, publiées en quarante-sept volumes chez Dentu, de 1865 à 1867; 2. un morceau sans titre, écrit en 1809 et imprimé dans le même volume des *Œuvres*; 3. *Ma vie*, fragment du *Mémoire introduit de M. de Saint-Simon sur sa contestation avec M. de Redern*, Alençon, 1812, dont M. Gouhier a publié les passages les plus importants dans la *Jeunesse d'Auguste Comte et la formation du positivisme*. II. *Saint-Simon jusqu'à la Restauration*, Vrin, 1936, *Notes et documents*, t. II, p. 352-355. Du reste Saint-Simon n'avait pas dédaigné de semer dans ses ouvrages les plus divers de nombreuses allusions autobiographiques.

Mais ses récits et ces allusions obéissaient chez lui, consciemment ou non, à l'instinct constructeur de son imagination et de sa mémoire. Les événements passés s'enroulaient sous sa plume au service des tâches et des luttes présentes; ils se chargeaient d'intentions rétrospectives, ils s'organisaient logiquement, créant après coup à l'auteur une figure et une carrière éclatantes et unifiées par un grand et constant dessin.

Il faut aussi apporter quelque circonspection à la lecture des biographies de Saint-Simon dues aux saint-simoniens : la plus sûre, *Saint-Simon, sa vie et ses travaux*, Guillaumin, 1857, écrite par G. Hubbard sous les yeux d'Olinde Rodrigues, tourne volontiers au panégyrique. Pour une raison inverse mais non moins forte, on doit se méfier des écrits émanant d'adversaires comme l'Auguste Comte de la maturité, comme Fourier, de Lépine ou Louis Reybaud.

Les difficultés ne sont pas moindres en ce qui concerne les doctrines propres de Saint-Simon. Ses écrits nombreux agitent beaucoup d'idées, souvent attirantes et profondes; mais il n'a jamais su composer un livre, développer sa pensée avec ordre; il fut un merveilleux excitable mais jamais il ne réussit à s'entourer de véritables disciples. A l'heure où il les rencontrait enfin, il disparut et c'est sur sa tombe qu'un groupe de jeunes gens se réunit, le reconnut pour maître : l'Exposition de la doctrine de Saint-Simon est leur œuvre propre et originale. Dans leur ferveur et dans leur sincère désintéressement, les saint-simoniens ne songèrent pas un instant à se glorifier de leurs travaux; ils en attribuèrent le mérite à Saint-Simon, « ils lui firent hommage de toute leur raison et de toute leur folie ». S. Charléty, *Histoire du saint-simonisme*, 1931, p. 1.

Il faut noter enfin que Saint-Simon se trouva mêlé, non seulement au saint-simonisme, mais à plusieurs courants de pensée qui traversèrent le XIX<sup>e</sup> siècle et dont certains persistent aujourd'hui. Il y a donc plusieurs images de Saint-Simon cultivées dans différentes familles d'esprit : le Saint-Simon prophète de la science positive, le Saint-Simon précurseur du pacifisme international, le Saint-Simon héraut de l'industrialisme, le Saint-Simon fondateur du socialisme, voire le Saint-Simon apôtre d'un évangile nouveau, d'une religion humanitaire et laïque.

Célébre en 1925, le centenaire de la mort de Saint-Simon fut l'occasion de plusieurs travaux qui montrent bien l'intérêt persistant suscité par cette figure énigmatique et complexe. Depuis cette date, les ouvrages de M. Gouhier et de M. S. Charléty ont pu tenir compte de toutes ces recherches et méritent d'être considérés dès maintenant comme classiques et indispensables, le premier en ce qui concerne la vie et la pensée de Saint-Simon jusqu'en 1811, le second en ce qui concerne le saint-simonisme (1825-1864). L'intervalle de 1814-1825 est, pour l'historien, la période la plus confuse, celle des « secrétaires » de Saint-Simon, Augustin Thierry (1811-1817) et surtout Auguste Comte (1817-1824). On compte beaucoup

sur le dernier tome, actuellement en préparation, de la *Jeunesse d'Auguste Comte*, par M. H. Gouhier, pour projeter quelque lumière sur l'histoire de ces années.

2. *La vie de Saint-Simon*. — C'est en 1766 et à Paris que naquit Claude-Henri de Rouvroy, comte de Saint-Simon. Par sa famille il est Picard; il est petit cousin du duc de Saint-Simon. Il aura toujours le sens de la grandeur et les anecdotes, difficilement contrôlables, qu'il rapportera touchant ses années d'enfance, mettent toutes en lumière cette passion naturelle de la noblesse et de la gloire. Il est infiniment probable que sa première formation intellectuelle fut médiocre. Mais cet original semble avoir été fort curieux de ce qui s'apprend par la vie, par la conversation, par l'expérience et les voyages. De dix-neuf à vingt-trois ans, il participe comme capitaine, puis comme aide-major général, à l'expédition d'Amérique. Il se bat très bien sans aucun doute. Mais il semble surtout s'intéresser aux affaires, et d'abord aux entreprises d'envergure, telle une communication entre les deux océans Atlantique et Pacifique. Rentré d'Amérique en 1783, Saint-Simon est, le 1<sup>er</sup> janvier 1784, nommé mestre de camp au régiment d'Aquitaine caserné à Mézières. Afin de fuir la vie de garnison, il part en 1785 pour la Hollande; il dit avoir médité une expédition franco-hollandaise contre les colonies de l'Inde appartenant aux Anglais. Le marquis de Vérac était ambassadeur à La Haye depuis le 4 janvier 1785; Vergennes prit un instant en considération un projet d'expédition franco-hollandaise contre les Indes anglaises, mais il s'en détourna dès que l'on fut rassuré sur les intentions pacifiques de l'Angleterre.

En Espagne, il rencontra le comte de Cabarrus, financier entreprenant. Mais bientôt, c'était en France la Révolution. Saint-Simon, dès l'automne de 1789, est de retour à Falvy, district de Péronne. Il est avec les patriotes, renonce à ses titres, change de nom. Le comte de Saint-Simon s'appelle désormais le citoyen Claude-Henri Bonhomme. Il considérera plus tard cette période troublée comme une expérience instructive et il se verra rétrospectivement dans l'attitude du philosophe, recueillant un précieux butin d'observations inédites et préparant les constructions futures. En fait, on le voit bien jouer un certain rôle local : il préside l'assemblée électorale de Falvy; il prend une part active à l'assemblée primaire de Marchélepot; il se pose en démagogue, en militant. Mais bientôt, il s'intéresse à d'autres entreprises : il spéculé en grand sur les biens nationaux mis en vente par l'Assemblée. N'ayant pas de capitaux, il trouve des associés, notamment son ami M. de Redern, ministre de Prusse en Angleterre. Arrêté le 29 brumaire an II (19 novembre 1793) pour des raisons obscures et peut-être par erreur, le citoyen Bonhomme est relâché le 11 fructidor an II (28 août 1794). Ses affaires de spéculation foncière n'avaient pas souffert de son emprisonnement; elles se développent par la suite et s'étendent aux immeubles urbains; le philosophe s'intéresse aussi à diverses entreprises industrielles et commerciales. Ce fut pour un temps l'opulence; plus tard, aux yeux du réformateur, l'aura été un spectacle mélanctique, un inépuisable champ d'expériences concrètes. En dépit des gages qu'il a donnés à la Révolution, le ci-devant comte de Saint-Simon demeura suspect aux purs de l'extrême-gauche. Quelques feuilles répandant le bruit de son arrestation et assassinat du chantage. C'est l'amitié de Burras, semble-t-il, qui couvrit les agissements de notre philosophe brasseur d'affaires. Avec la richesse, dans cette atmosphère du Directoire, les plaisirs et les femmes agrémentent ces quelques années de vie facile et dorée, exceptionnelles dans la carrière de Saint-Simon. Mais... nous quittons son associé,

M. de Redern, revenu en 1797 à Paris, s'inquiète de la tournure que prennent leurs affaires; les dépenses personnelles de Saint-Simon, mises au compte de l'association comme frais nécessaires de représentation, ses placements aventureux, ses entreprises industrielles à rendement hypothétique, son inaptitude à toute administration sérieuse, décident M. de Redern à liquider la société. Le partage, après maintes discussions longues et épineuses sera opéré en août 1799. Mais, dès l'automne 1797, dès que lui est ôtée la direction de l'affaire, l'esprit de Saint-Simon entre en effervescence; il déborde de vues profondes et lointaines : il rêve d'une maison de commerce et de banque comme on n'en aura jamais vu au monde, il décide de refaire son éducation dans une solitude champêtre, il propose un nouveau système de morale lié au lancement d'une nouvelle et gigantesque combinaison financière. Quelque dix ans plus tard, Saint-Simon revenant sur les événements de cette période y verra le point de départ d'une vie nouvelle, consacrée à la science. L'année 1798 est une « année tournante ».

La défection de M. de Redern qui n'entendait pas de même façon la philosophie, ne découragea pas Saint-Simon. Avec les 150 000 francs qu'il retirait du partage, il se mit donc, non loin de la quarantaine, à réaliser son grand dessein : « Je conçus le projet de frayer une nouvelle carrière à l'intelligence humaine. La carrière physico-politique. » Un apprentissage était indispensable. Saint-Simon imagina de fréquenter les plus illustres savants de l'époque. Il habita trois ans en face de l'École polytechnique, se liant avec plusieurs professeurs de cette école, pour se mettre « au courant des connaissances acquises sur la physique des corps bruts ». Puis, il s'initia à la biologie : « Je m'éloignai de l'École Polytechnique en 1801; je m'établis près de l'École de médecine. J'entraî en rapports avec les physiologistes. Je ne les quittai qu'après avoir pris connaissance exacte de leurs idées générales sur la physique des corps organisés. » Il n'hésita pas à se marier, pour faciliter, dit-il, cet apprentissage. Il épousa donc le 7 août 1801, Mlle Sophie Goury de Champgrand, maîtresse de maison accomplie, qui recevait avec beaucoup de grâce et d'esprit, mais le divorce fut prononcé dès le 24 juin 1802; il semble que la jeune femme voulait de moins en moins comprendre et partager la mission scientifique de son mari et communiait difficilement à son enthousiasme. Saint-Simon aurait eu alors l'idée d'épouser Mme de Staël, devenue libre en 1802 par la mort de son mari. A peine divorcé, il s'en fut à Coppet la rejoindre. Mais les choses en restèrent là.

Cependant quel profit scientifique retira Saint-Simon de ses savantes fréquentations? Il reste qu'il connut et fréquenta quelques savants : Lagrange, Monge, Berthollet, Cabanis, Bichat. Il se lia surtout avec des jeunes comme Blainville, Burdin, Dupuytren, Prunelle, Siméon Poisson. Plusieurs étaient besogneux; il les recevait, il les « hébergeait » même et les aidait de ses libéralités dans leurs travaux et leurs premières publications.

Lorsque Saint-Simon, en 1802, ruiné et divorcé, dut renoncer au rôle de mécène, comme il avait dû renoncer à celui de grand affairiste, le découragement ne l'atteignit pas. Le voilà libre, parfaitement libre, en vue de sa grande mission philosophique. A son tour il devra faire appel à la générosité des philanthropes, mais qu'importe? Son personnage essentiel ne change pas : il ne peut être destiné qu'à un rôle de premier plan et ce sera désormais un rôle purement spirituel. Pendant les années qui lui restent à vivre, Saint-Simon s'attache à construire une vue nouvelle de l'univers et une organisation nouvelle de la société; en attendant, il vit comme il peut, généralement de

façon misérable, et parfois dans un complet dénuement. Il reçoit d'abord quelques secours de ses anciens amis qui se lassent; il obtient une place de copiste au mont-de-piété; il accepte pendant quatre ans quelques secours et l'hospitalité de son ancien domestique Diard; après la mort de celui-ci, il se retourne vainement vers son ancien ami et associé, M. de Redern, que nul menace, nul chantage, nul attendrissement ne fléchit. Enfin, après la mort de sa mère, un arrangement intervient entre Saint-Simon et sa famille qui consent à lui servir une rente de deux mille francs. Mais tant d'émotions et tant de privations avaient épuisé le philosophe; coup sur coup, pendant l'hiver de 1812-1813 et l'hiver 1813-1814, une fièvre maligne et une dépression nerveuse le condamnent à se retirer dans une maison de repos. Tout semble fini. Mais notre homme est doué d'une merveilleuse faculté de rebondissement.

En octobre 1814, paraît l'ouvrage : *De la réorganisation de la société européenne*, signé par « M. le comte de Saint-Simon et par Augustin Thierry, son élève ». La question des secrétaires de Saint-Simon n'a pas fini de diviser les historiens. Il est de fait que Saint-Simon, de 1814 à 1817, ne peut plus être étudié indépendamment d'Augustin Thierry, ni, de 1817 à 1824, c'est-à-dire presque jusqu'à la mort, indépendamment d'Auguste Comte. Notons, en outre, que la période des secrétaires ne révèle pas seulement un Saint-Simon ordonné, méthodique, un Saint-Simon capable de traiter un sujet objectivement, débarrassé de l'obsession malade de son moi et de ses querelles personnelles; elle révèle chez lui une orientation nouvelle de la pensée, en ce qu'il n'ambitionne plus d'attacher son nom à une révolution copernicienne de la philosophie générale, mais qu'il se préoccupe désormais de restaurer la société politique. Faut-il attribuer cette orientation à l'influence d'Augustin Thierry, attiré par l'histoire des institutions politiques, et à celle d'Auguste Comte? Les données nous manqueront toujours, sans doute, pour trancher directement cette question.

D'abord secrétaire et même secrétaire rémunéré pendant quelques mois, A. Comte demeura près de Saint-Simon en qualité d'élève, puis de collaborateur, toujours très personnel et souvent ombrageux, jusqu'en 1824. Alors eut lieu la rupture définitive. Comme il est naturel, chacun l'expliqua à sa façon; Saint-Simon était retombé, au gré de Comte, dans l'état théologique, se posant en révélateur d'une mystique religieuse et sentimentale; et inversement Saint-Simon devait dénoncer l'aristotisme de son élève, son positivisme inefficace, et cette imperméabilité au sentiment religieux qui, selon notre philosophie, lui cachait l'explication totale de l'univers et de l'histoire. Quoi qu'il en soit, entre le maître et le disciple, les influences furent certainement réciproques, mais il est difficile d'en faire le départ exact. Au surplus, d'autres jeunes gens commençaient d'entourer Saint-Simon, attirés par l'étrangeté et le rayonnement du personnage : le plus aimé, le confident, était aux derniers jours Olinda Rodrigues (1794-1851). Autour de lui, lorsque le 19 mai 1825 mourut Saint-Simon, se groupait un noyau de fidèles : Léon Halévy, Bailly, Duvergier. Ce sont eux qui, au lendemain des funérailles, décidèrent de demeurer unis pour entretenir la mémoire et pour multiplier l'enseignement de leur maître. Deux recrues se joignirent à eux, d'abord le jeune Barthélemy Prosper Enfantin, puis le jeune Saint-Amand Bazard. Dès lors l'école saint-simonienne existait.

La pensée de Saint-Simon. — On ne peut passer encore d'une doctrine saint-simonienne, mais l'on ne peut refuser à Saint-Simon la qualité de penseur. Avec une fougue têtue, avec une sincérité et une persé-

rosité incontestables, Saint-Simon consacra toutes ses forces, pendant plus de vingt-cinq ans, à la recherche de la vérité scientifique, morale et sociale.

A défaut d'une unité organique, les idées de Saint-Simon se sont manifestées selon un certain ordre progressif. Ce fait nous permet de les exposer sous trois rubriques qui désignent en même temps trois phases assez distinctes de leur développement. Entre 1797, date à laquelle il doit renoncer aux « affaires », et 1813, date à laquelle il semble se brouiller avec les savants, Saint-Simon fait réflexion sur la science; de 1813 à 1821, ses pensées se portent avec prédilection sur l'industrie; enfin de 1821 à 1825, il reconnaît la nécessité et dessine l'esquisse d'une religion. Bien entendu, ces dates ne délimitent point des phases absolument tranchées.

1. *Le message scientifique de Saint-Simon.* — « C'est en 1798 que je suis entré dans la carrière scientifique. » Il est facile de tourner en ridicule l'effort de cet homme, alors âgé de trente-huit ans, esprit délié et curieux, mais dénué de connaissances spéciales, prompt aux enthousiasmes de l'amateur, résolu « d'agir d'une manière directe sur le moral de l'humanité » en faisant faire « un pas général à la science », en frayant « une nouvelle carrière à l'intelligence humaine ». Essayons plutôt de saisir les grandes directions de cet effort; c'est là précisément, dans l'envergure, dans la généralité des conceptions que réside l'originalité de Saint-Simon. D'autres réformateurs, et particulièrement Fourier, ce parfait comptable, prendront la peine de décrire dans les plus humbles détails le programme de leur utopie. Un Saint-Simon ne s'abaisse pas à ces petitesse; il voit d'abord le principe universel, il organise l'univers. Ensuite, il s'informe, comme par acquit de conscience, pour se mettre en règle avec les exigences du travail scientifique; il évoque un certain nombre de faits et de conclusions, destinés à garnir les cadres préalablement posés. Manifestement cette dernière partie de sa tâche l'importune; c'est là besogne de manœuvre, de « brutier », qu'il est incapable de « finir ». Ainsi ses ouvrages restent-ils à l'état d'ébauche, de préface; leurs sous-titres sont éloquentes : « Premier aperçu », « Première livraison servant de prospectus », « Premier brouillon », etc. Explicitement, l'auteur sollicite des collaborations : fournir de vues générales, il laisse généreusement aux techniciens le soin de les étoffer et d'en faire la preuve à posteriori.

Quelle est donc l'idée-force qui a excité et soutenu l'activité intellectuelle de Saint-Simon, celle qui fit l'unité de sa pensée et de son œuvre? L'auteur s'en explique lui-même : « Je conçus le projet de frayer une nouvelle carrière à l'intelligence humaine, la carrière physico-politique. » Il s'agit de traiter le problème de l'homme et de la société comme ceux de la physique. Cette idée était banale à l'époque. En 1796 et 1797, précisément, Cabanis avait lu devant l'Institut six des douze Mémoires qui devaient être publiés en 1802 sous le titre : *Rapports du physique et du moral de l'homme*. C'est au cours d'entretiens avec le Dr Burdin que Saint-Simon semble avoir découvert l'universelle généralité de ce point de vue : physico-politique, qui commandait du même coup un programme d'études. Les sciences ont commencé par être conjecturales, faute d'être appuyées sur un assez grand nombre de faits observés. Elles doivent passer de l'état conjectural à l'état positif, par une nécessité tenant au grand ordre des choses, au fur et à mesure que la multiplication des faits observés pousse le progrès de l'esprit, et en commençant par celles qui présentent le moins de complexité, c'est-à-dire par celles dont la connaissance requiert l'observation de faits plus simples et moins nombreux : c'est pourquoi l'astro-



homme mérita sa place et d'entrer dans l'état positif, suivie par la chimie. Bientôt, ce sera le tour de la physiologie. La connaissance de l'homme est en train de se débarrasser des derniers préjugés religieux, pour s'offrir à une explication rationnelle et donner enfin une base positive à la morale, à la morale et à la politique.

La philosophie, qui n'est que la science générale, pourra dès lors entrer dans l'état positif, puisque, avec l'astronomie, la chimie et la physiologie, ou en d'autres termes avec la science des corps bruts et la science des corps organisés, tout le réel sera devenu objet d'une connaissance positive, fondée sur des faits observés et discutés.

Pour faire faire à la science le pas général qui lui reste à accomplir, il faut donc réaliser en faveur de la physiologie ce qui s'est passé pour l'astronomie et pour la chimie. Or, les médecins, Burdin lui-même, son maître Chaussier, son ami Bichat, se passionnent pour la philosophie de leur spécialité. Ils penchent vers un certain vitalisme, entendu en un sens très modéré et expérimental; les lois de la vie ne sont pas celles de la matière et certains phénomènes se rencontrent seulement dans les corps organisés. Pour Burdin, il y a trois types de forces : la force d'attraction dans l'univers cosmique, la force d'affinité dans les combinaisons chimiques, la force vitale dans les corps organisés. Mais la pensée de Saint-Simon ne se satisfait pas d'une trilogie; elle s'élève invinciblement à l'unité, à une idée systématique, qui sera la clef de voûte de toutes les sciences et l'âme de la philosophie : la loi de Newton généralisée. Saint-Simon s'intéresse tout à tour aux trois séries de comparaisons : « entre la structure des corps bruts et celle des corps organisés », « entre les différents corps organisés » et « entre l'homme et les animaux ». Mais il s'agit au fond de manifester l'universalité de cette loi, qui supplante Dieu dans le gouvernement de l'univers et qui doit entraîner une révolution morale, politique et religieuse. Dès le principe un réformateur se dessine.

Saint-Simon est convaincu d'une part que la philosophie ne se distingue de la science que par sa plus grande généralité et, d'autre part, que tout le réel, corps bruts, corps organisés, y compris les sociétés, se trouvera parfaitement étreint lorsque, succédant à l'astronomie et à la chimie, la physiologie aura atteint son état positif. Et comme la philosophie n'est que la science générale, la philosophie cessera en même temps d'être conjecturale, pour devenir elle aussi et définitivement positive.

L'œuvre scientifique qui s'impose d'urgence est donc la constitution positive de la physiologie, science des corps organisés. Or, cette œuvre est maintenant possible, estime Saint-Simon, la grande vérité, incontestée, sera la gravitation universelle : Laplace ne l'a-t-il pas vérifiée dans sa *Mécanique céleste* (1796) en ce qui concerne l'équilibre et les mouvements des solides et des fluides dont se compose le système solaire? Berthollet ne l'a-t-il pas retrouvée, sous le nom d'affinité, dans sa *Statique chimique*? Newton, grand physicien, grand géomètre et grand astronome, n'a su ni généraliser, ni coordonner ses pensées; leur valeur philosophique lui fut entièrement inconnue.

*Introduction aux travaux du XIX<sup>e</sup> siècle*, Saint-Simon, zème synthétique, devait être séduit précisément par cette valeur philosophique, entendez générale, de la loi découverte par Newton. La loi de la pesanteur universelle, améliorée par Saint-Simon, doit rendre compte du système physiologique, aussi bien que du système cosmique. L'amélioration dont il s'agit consiste dans une hypothèse complémentaire, touchant l'équilibre des solides et des fluides : ces deux éléments ont naturellement tendance à se pénétrer, les

fluides tendant à se solidifier et les solides à leur tour tendant à être fluidifiés. Le phénomène de la vie s'explique par l'équilibre entre fluides et solides; la mort est un processus de solidification : la pensée « est un résultat du mouvement du fluide nerveux ». « Nous imaginons, quand l'action des fluides est prépondérante dans les actes de notre intelligence; nous raisonnons, quand l'action des solides est prépondérante. — *Introduction aux travaux scientifiques du XIX<sup>e</sup> siècle*, p. 170, 176. Biologie et psychologie s'expliquent par le mécanisme de la gravitation. Ces affirmations reviennent si fréquemment chez Saint-Simon que l'on est contraint d'y voir l'armature essentielle de sa philosophie.

On s'explique, du reste, que Saint-Simon ne s'attarde point à une besogne de critique minutieuse. Homme d'action, il ne perd pas son temps à contrôler la dernière ressource qui lui reste; elle ne peut que lui inspirer confiance, puisqu'elle concentre toutes les promesses et tous les espoirs. Douter d'elle, ce serait, dans le cas, douter de soi. Aussi notre réformateur ne tarde-t-il pas à éprouver l'efficacité de son système. Lorsqu'il affirmait, dès les *Lettres d'un habitant de Genève* : « Il faut que les physiologistes chassent de leur société les philosophes, les moralistes et les métaphysiciens », son dessein ne pouvait faire de doute. Il faut, entendait-il, chasser ces gens-là, dont l'incapacité est évidente et dont les leçons conjecturales et enfantines ne conviennent plus à une humanité adulte; il faut surtout les remplacer, en instituant, sur des bases scientifiques, la morale et la politique de l'avenir.

L'explication biologique, elle-même réduite au mécanisme de la gravitation, s'élargit en philosophie de l'histoire; elle rend compte du passé et du présent avec un tel succès qu'on ne craindra plus de lui demander le secret de l'avenir. L'humanité a passé, comme fait l'individu, par différentes étapes de développement qui sont les différents âges de sa vie. On observe chez l'enfant le goût de construire; il creuse digues et canaux, il élève sans cesse châteaux et palais, ses jeux préférés donnent carrière à son imagination fabricatrice. Avec l'adolescence, se développe l'imagination esthétique; à cet âge on est artiste, poète. Vient la maturité : de vingt-cinq à quarante-cinq, l'orgueil et la joie de l'homme se nourrissent de luttes victorieuses contre ses rivaux ou contre les forces secrètes de la nature. Enfin, après quarante-cinq ans, s'ouvre pour l'esprit une carrière de sage et sereine contemplation. Il en va de même pour l'humanité. Ses quatre âges sont représentés par les quatre nations qui exercèrent successivement sur la civilisation une influence prépondérante : « Les Égyptiens ont élevé les plus grands tas de pierres; ils ont creusé les plus grands lacs; ils ont construit les plus fortes digues qui aient été faites de main d'homme. Dans les beaux-arts, les ouvrages des Grecs servent encore de modèles. Les Romains ont surpassé leurs prédécesseurs dans l'art de la guerre. » A quel siècle reviendrait l'honneur d'inaugurer l'âge contemplatif de l'humanité? Saint-Simon hésitait sur ce point : « D'Alembert, dans son discours préliminaire de l'*Encyclopédie*, Condorcet, dans son *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, ont présenté le Moyen Âge comme une époque durant laquelle l'esprit humain a rétrogradé. Je ne voyais pas le moyen de faire disparaître cette idée de rétrogradation. Je cherchais inutilement la manière de présenter les faits pour établir une série de progrès continus. » Cette difficulté, si candide ment avouée, fut levée par l'intervention d'Oelsner qui révéla à Saint-Simon l'influence scientifique et philosophique des Arabes sur le Moyen Âge occidental. « Les Euro-

péens formant l'avant-garde scientifique de l'espace humain ont suivi la direction donnée par Socrate, jusqu'au moment où les Arabes ont imaginé de chercher les lois qui régissent l'Univers, en faisant abstraction de l'idée d'une cause animée le gouvernant. Les Arabes ont guidé l'esprit humain dans le pays des découvertes jusqu'au <sup>xv</sup><sup>e</sup> siècle, époque à laquelle les Européens ont chassé les Arabes d'Espagne et les ont devancés en intelligence par les efforts qu'ils ont faits pour découvrir une loi unique à laquelle l'univers fût soumis. » *Mémoire sur la science de l'homme*, p. 52-53. Grâce aux savants arabes, le Moyen Âge réhabilité peut donc entrer dans le Tableau historique et y occuper la place que d'avance on lui destinait. La philosophie de l'histoire témoigne en faveur de la perfectibilité de l'esprit humain; mais les progrès de l'esprit humain ne se sont pas réalisés conformément au Tableau qu'en a esquissé Condorcet. Celui-ci n'a pas compris que l'analogie biologique donne seule à l'idée de progrès un caractère scientifique. *Lettres philosophiques et sentimentales*, p. 118. Le progrès de l'intelligence générale, dont l'histoire, correctement interprétée, marque les étapes, connaît les mêmes démarches, le même développement que le progrès de l'esprit individuel.

L'apport de Condillac est sans doute considérable; ce philosophe a bien étudié la genèse des facultés intellectuelles à partir de l'animalité, comme il a expliqué la genèse des idées à partir des sensations. Mais il ne sut pas reconnaître l'importance de la synthèse dans les démarches de l'esprit; il attribue à l'analyse, qu'il considère comme la seule opération générale de l'esprit, tout le progrès intellectuel. En réalité, estime Saint-Simon, le progrès de l'esprit se fait en deux mouvements complémentaires et tous deux également indispensables. « Par l'analyse, on remonte des faits particuliers au fait général; par la synthèse, on descend du fait général aux faits particuliers. » *Introduction aux travaux scientifiques*, p. 65-66. Et voilà un thème que Saint-Simon ne cessera plus d'exploiter et dont les saint-simoniens feront grand cas. Le Tableau de Condorcet présentait les progrès de l'esprit humain selon un ordre de perfectibilité continue et linéaire. Cette vue est écartée. Les démarches de l'esprit humain suivent un rythme alternatif, passages de l'analyse à la synthèse et de la synthèse à l'analyse, dont les phases successives déterminent les périodes caractéristiques de l'histoire. Il y a des périodes *a priori* ou organiques, ou synthétiques et des périodes *a posteriori* ou critiques, ou analytiques. Il suffit pour s'en convaincre de considérer l'histoire de l'humanité depuis qu'avec Socrate elle est sortie de l'enfance. Socrate fut le plus grand penseur, il est le premier des modernes, parce qu'il sut allier les deux méthodes analytique et synthétique. Avant lui « les idées n'ont été qu'arabes; il est le premier qui ait commencé à les lier systématiquement: il le fit en utilisant l'idée de Dieu, qui devait, pendant de longs siècles, dominer la pensée et l'histoire comme « un instrument de combinaison scientifique ». Les disciples immédiats de Socrate se séparèrent: l'école de Platon « a adopté le mode des considérations *a priori* », tandis qu'Aristote et ses successeurs procédèrent selon une logique postérieure. Et cette dualité marque l'histoire. Une grande période organique correspond au triomphe du platonisme et de la synthèse chrétienne. La période critique, préparée par les savants arabes à partir du <sup>vii</sup><sup>e</sup> siècle, commence de régner en Occident vers le <sup>xii</sup><sup>e</sup> siècle, grâce à l'introduction d'Aristote, qui rend la primauté à l'esprit postérieur.

Depuis lors la synthèse chrétienne se dissout lentement, corrodée par la critique scientifique, mais

ce résultat n'est point un pas général. Quelques grands esprits, dans cette phase postérieure de l'histoire, semblent pressentir l'avènement d'une synthèse nouvelle dont l'apparition constituera une découverte de premier ordre. Quel prodigieux résultat scientifique ne doit-on pas attendre de la fermentation causée par la Révolution française!

Dans la pensée de Saint-Simon, l'ère qui s'achève avec les modernes postérieurs est celle qu'inaugure la synthèse socratique, platonicienne et chrétienne, commandée par l'idée de Dieu. Il appartient à un nouveau Socrate, puisque aujourd'hui l'humanité a atteint sa pleine maturité, de créer pour deux mille ans une nouvelle synthèse, purifiée de toute trace d'imagination, riche des analyses postérieures élaborées depuis six siècles, positive et forte par l'excellence de son principe organique: la loi de Newton généralisée. Ce sera, on s'en doute, l'ère saint-simonienne.

2. *L'industrialisme de Saint-Simon.* — Au <sup>xix</sup><sup>e</sup> siècle, des saint-simoniens s'illustreront par la conception et la réalisation de grands travaux. Mais l'industrialisme de Saint-Simon est d'une autre sorte. Brasseur d'affaires plus qu'industriel, notre philosophe a le génie de la spéculation: il exploite l'idée du jour, la faveur des circonstances; il ne dirige pas les entreprises, il s'y « intéresse », il y voit l'occasion de placements. Son unique réussite nous le montre sous l'aspect d'un marchand de biens.

De fait, l'industrialisme qui nous intéresse chez Saint-Simon ne dépend en rien des expériences qu'il fit en Amérique, en Espagne ou en France pendant la tourmente révolutionnaire. Comme on pouvait s'y attendre, l'industrialisme est chez lui systématique et positif: c'est une doctrine expressément liée à la philosophie saint-simonienne de la science et de l'histoire.

Dès 1803, pour l'auteur des *Lettres d'un habitant de Genève*, la caractéristique essentielle de la science était de prévoir et de pouvoir être vérifiée: « Un savant est un homme qui prévoit. » Les savants n'ont pas de meilleur titre de gloire que « les vérifications qui se font de leurs opinions. » Il faut, pour interpréter correctement ces textes, les rattacher au grand courant utilitaire qui colore la pensée du <sup>xviii</sup><sup>e</sup> siècle anglais et français. Les discussions relatives à la dérogance (*La noblesse commerçante*, 1756), les polémiques sur le luxe, la condamnation de l'oisiveté, la réhabilitation des arts mécaniques et du travail manuel, l'idée nouvelle de philanthropie, et même peut-être l'imagerie maçonnique de l'« atelier », sans parler des considérations sur la valeur et l'utilité que développent inlassablement physocrates français et économistes anglais, signalent le règne d'une morale nouvelle, d'autant plus tyrannique qu'elle est assimilée inconsciemment. C'est une morale anti-ascétique, hostile à la contemplation, une morale de la prospérité. La vertu pour le <sup>xviii</sup><sup>e</sup> siècle est la disposition à contribuer au bonheur d'autrui; si, dans le catalogue traditionnel des vertus, il s'en trouve une de laquelle résulte plus de mal que de bien, cette prétendue vertu n'est qu'un vice. Mais, dans la philosophie sensualiste régnante, pour Locke, Bentham, Helvétius, Saint-Lambert, Volney, est bon ce qui est utile et bien-faisant. Du reste, la vertu même, en son essence, se définit par l'utilité: pour les encyclopédistes, la recherche désintéressée n'est qu'un pis-aller, à défaut de recherches utiles. Et d'Alembert tente même d'expliquer par une utilité possible, éventuelle, l'agrément des recherches simplement curieuses. Saint-Simon fait écho à tout son siècle lorsqu'il salue dans les applications industrielles l'intention profonde de la science, et dans le *producteur* le chef de l'atelier scientifique.

En outre, la promotion de l'industrie et des industriels s'intégrait dans l'esprit de Saint-Simon à un tableau systématique de l'histoire. Dans une série de lettres, publiées en 1821, sous le titre de *Système industriel*, Saint-Simon interprète l'histoire à la lumière du développement industriel. De quoi s'agit-il aujourd'hui? De terminer la Révolution. Mais la Révolution, si l'on veut la comprendre profondément est un mouvement plusieurs fois séculaire tendant à rendre la domination aux véritables producteurs. La féodalité militaire et terrienne avait pendant cinq siècles servi les forces productrices. Mais au <sup>xviii</sup><sup>e</sup> siècle, apparaissent les communes, appuyées sur le roi, détachées de la terre, désireuses de paix. L'économie se différencie : en face et aux dépens de la propriété terrienne, s'élève une économie commerciale et bientôt industrielle dont la concurrence se fait de jour en jour plus pressante. Le féodal devient l'oisif; noble et inutile deviennent synonymes. La Révolution ne fait que consacrer la ruine du régime féodal. Après quelques soubresauts, la société nouvelle doit se constituer organiquement par l'avènement politique de la classe industrielle, la seule qui travaille positivement et utilement au bonheur physique et moral de l'humanité. Tous les plans de réorganisation sociale que Saint-Simon proposa successivement au Premier consul, à l'empereur et au roi tendent à reconstituer sur des bases scientifiques et positives un nouveau pouvoir spirituel dont la tâche théorique devait consister à « bien comprendre les effets de la pesanteur universelle », mais dont la tâche pratique devait être de « concilier les intérêts des peuples ». Alors seulement serait achevée « une révolution dont le but était manifestement l'organisation d'un régime économique et libéral ayant pour objet direct et unique de procurer la plus grande source de bien-être possible à la classe laborieuse et productrice, qui constitue, dans notre état de civilisation, la véritable société. » *Système industriel*, p. 26.

On ne peut voir qu'une boutade dans la fameuse *Parabole* (1819), mais elle est parfaitement significative : « Nous supposons que la France perde subitement ses cinquante premiers physiciens, ses cinquante premiers peintres, ses cinquante premiers poètes, etc. (suit la nomenclature), en tout les trois mille premiers savants, artistes et artisans de France. Comme ces hommes sont les Français les plus essentiellement producteurs, ceux qui donnent les produits les plus imposants, ceux qui dirigent les travaux les plus utiles à la nation, et qui la rendent productive dans les beaux-arts et dans les arts et métiers, ils sont réellement la fleur de la société française; ils sont de tous les Français les plus utiles à leur pays, ceux qui lui procurent le plus de gloire, qui hâtent le plus sa civilisation et sa prospérité. Il faudrait à la France au moins une génération entière pour repousser ce malheur; car les hommes qui se distinguent dans les travaux d'une utilité positive sont de véritables anomalies, et la nature n'est pas prodigue d'anomalies, surtout de cette espèce.

« Passons à une autre supposition. Admettons que la France conserve tous les hommes de génie qu'elle possède dans les sciences, dans les beaux-arts, et dans les arts et métiers; mais qu'elle ait le malheur de perdre le même jour, Monsieur, frère du roi, Mgr le duc d'Angoulême, Mgr le duc de Berry, Mgr le duc d'Orléans, Mgr le duc de Bourbon, Mme la duchesse d'Angoulême, Mme la duchesse de Berry, Mme la duchesse d'Orléans, Mme la duchesse de Bourbon et Mlle de Condé. Qu'elle perde en même temps tous les grands officiers de la couronne, tous les ministres d'État, tous les maîtres des requêtes, tous les maréchaux, tous les cardinaux, archevêques, évêques,

grands-vicaires et chanoines, tous les préfets et sous-préfets, tous les employés dans les ministères, tous les juges, et en sus de cela, les dix mille propriétaires les plus riches parmi ceux qui vivent noblement. Cet accident affligerait certainement les Français, parce qu'ils sont bons, parce qu'ils ne sauraient voir avec indifférence la disparition subite d'un aussi grand nombre de leurs compatriotes. Mais cette perte de trente mille individus, réputés les plus importants de l'État, ne leur causerait de chagrin que sous un rapport purement sentimental, car il n'en résulterait aucun mal pour l'État. D'abord par la raison qu'il serait très facile de remplacer les places qui seraient devenues vacantes. Il existe un grand nombre de Français en état d'exercer les fonctions de frère du roi aussi bien que Monsieur; beaucoup sont capables d'accaparer les places des princes tout aussi convenablement que Mgr le duc d'Angoulême, Mgr le duc d'Orléans, etc. Les antichambres du château sont pleines de courtisans, prêts à occuper les places des grands officiers de la couronne; l'armée possède une grande quantité de militaires aussi bons capitaines que nos maréchaux actuels. Que de commis valent nos ministres d'État! Que d'administrateurs plus en état de bien gérer les affaires des départements que les préfets et sous-préfets présentement en activité! Que d'avocats aussi bons jurisconsultes que nos juges! Que de curés aussi capables que nos cardinaux, que nos archevêques, que nos évêques, que nos grands vicaires et que nos chanoines! Quant aux dix mille propriétaires, leurs héritiers n'auraient besoin d'aucun apprentissage pour faire les honneurs de leurs salons aussi bien qu'eux. »

Comme on l'a remarqué bien des fois, plusieurs des idées qui bouillonnaient dans l'esprit de Saint-Simon furent appelées à un grand avenir : l'interprétation matérialiste et économique de l'histoire; l'idolâtrie de la science, avec la manie de tout réduire en système; l'opposition des classes, non certes des capitalistes contre les prolétaires, mais des travailleurs contre les oisifs, avec l'éviction nécessaire de la première par la seconde; l'idée d'une forme de pouvoir autoritaire et anti-libérale fondée sur la hiérarchie des capacités; l'idée d'une politique nationale et internationale renonçant aux entreprises militaires, adonnée aux travaux d'amélioration économique et sociale et plus occupée d'administrer les choses que de gouverner les hommes. En tout cela, rien de spécifiquement socialiste, encore que plusieurs courants socialistes, les courants évolutionniste, autoritaire, étatiste, matérialiste, présentent des traits analogues.

3. *L'idée religieuse chez Saint-Simon.* — On peut douter que Saint-Simon ait cru en Dieu. M. Maxime Leroy insiste beaucoup sur ce point : « Contrairement à l'opinion courante, qui remonte aux saint-simoniens d'après la mort du maître, Saint-Simon n'est pas un mystique... c'est un laïque, un homme préoccupé de science, de lois vidées de métaphysique, féru d'explications positives... Laïque sans doute; mais homme enthousiaste? Ne soyons pas dupes de certains propos où il parle comme envoyé de Dieu; ils dépassent sa vraie pensée... C'était un fantasiste. Il a dit ça et là : « Je crois en Dieu »; mais nous savons, par son ami et ennemi le comte de Redern, qu'il passait couramment pour athée. Il prenait ses sûretés... » *Bulletin de la société française de philosophie*. Séance du 7 février 1925.

M. Leroy désire venger Saint-Simon de la réputation posthume que lui valut la ferveur sentimentale des saint-simoniens. Leur maître était un « homme raisonnable », sans exaltation : « L'exaltation ardente et vraie est chez les disciples. Ses disciples, d'abord Olinde Rodrigues, ont tiré une véritable religion, un



culte de son *Nouveau christianisme* : mais ils les ont fait fuir contrairement aux desseins alors avoués de Saint-Simon, car il a lui-même appelé les dogmes et les cultes des « accessoires » et des « minuties ». Le *Nouveau christianisme* annonce le socialisme, c'est l'exposé d'une théorie bien terrestre, bien laïque. « Voilà, croyons-nous, le point essentiel. M. Leroy fait de Saint-Simon un esprit arreligieux parce qu'il voit en lui, d'ailleurs à juste titre, le héraut d'un idéal terrestre, sans au-delà, sans relation aucune avec le surnaturel. Le raisonnement ne fait-il pas trop bon marché de cette affirmation solennelle de Saint-Simon : « La religion ne peut disparaître du monde : elle ne peut que se transformer » ?

Sans être plus originale qu'en d'autres domaines, la pensée de Saint-Simon en matière religieuse offre une certaine complexité. Un trait en est demeuré ferme du début à la fin de sa carrière philosophique : la conviction, fondée sur une sorte d'évidence aveuglante, que l'ère chrétienne est achevée; les raisons qu'il donne de cette décadence ne se présentent qu'ensuite. Sans doute, peut-on admettre que, dès l'enfance, Saint-Simon avait rejeté toute croyance chrétienne positive; pendant toute sa jeunesse et pendant sa vie d'affaires, la cause demeura entendue; nulle question ne se posant, il n'eut pas à s'expliquer à lui-même ni aux autres les raisons de son attitude. Mais lorsqu'il fit profession de philosophe, Saint-Simon dut prendre position à l'égard du fait religieux. Et l'on constate ici une évolution de sa pensée.

Tout d'abord, pendant les deux premières phases de sa carrière de penseur, il s'efforça d'expliquer la religion comme un phénomène passé et dépassé, qu'avait justifié la situation d'une humanité encore en enfance mais dont la disparition, d'ailleurs considérée comme acquise, devait suivre la croissance naturelle et le progrès de l'humanité.

Puis, dans ses dernières années, Saint-Simon adopta à l'égard de la religion une attitude nouvelle, qui caractérise la troisième phase de sa réflexion philosophique. L'expérience, le spectacle des événements, le désir d'exercer une action réformatrice, lui révélèrent l'insuffisance de la science et de l'industrie et la nécessité, pour ébranler et conduire les hommes, de faire appel aux forces sentimentales. La religion, considérée par lui comme le ressort le plus profond et le plus efficace du progrès moral, ne devait donc plus, dans sa pensée, disparaître, mais seulement évoluer; il s'agissait désormais, non plus de la remplacer, mais bien de l'amener au degré de perfection et de pureté convenable à une humanité adulte.

a) *Première attitude : Dieu remplacé par la gravitation universelle.* — Dans l'*Introduction aux travaux du XIX<sup>e</sup> siècle*, Saint-Simon nuance d'un regret et d'une critique l'éloge qu'il fait de Condorcet. Pour avoir exagéré l'application du « principe de perfectibilité », ce philosophe n'a pas su comprendre les âges de chrétienté, s'est livré trop facilement à des diatribes contre les rois et les prêtres, a oublié les bienfaits de la religion catholique, par qui furent restaurées en Europe les mœurs civilisées des Romains, et qui a défriché et assaini nos régions. En réaction contre cette attitude sectaire, Saint-Simon prétend insérer le fait religieux dans la trame des synthèses organiques. Pour cela, il faut expliquer la religion et lui faire une place dans la philosophie de l'histoire. C'était une préoccupation chère à Saint-Simon, elle figure dans le programme d'études qu'il se fixa dès 1798, sous l'inspiration du Dr Burdin. L'autorité de Dupuis, qui venait de publier l'*Origine de tous les cultes ou Religion universelle* y est invoquée, ainsi qu'en d'autres rencontres, à l'appui d'une thèse « démontrée jusqu'à l'évidence... selon laquelle les religions ne font qu'ex-

primer en la matérialisant sous le voile des symboles, la synthèse des connaissances scientifiques.

Le monothéisme occidental naquit donc, selon Saint-Simon, lorsque Socrate unifia toutes les connaissances de son temps sous l'idée de Dieu, qui depuis lors demeura comme « un instrument de combinaison scientifique ». Dieu se trouve comme postulé par le fonctionnement naturel de l'esprit humain. Philosopher revient à systématiser, et l'idée de Dieu, depuis Socrate, a servi de ciel de voûte provisoire à une systématisation philosophique. Avant cette systématisation, les dieux représentaient les forces de la nature, éparées, de même que les idées philosophiques n'étaient « qu'accollées ». Lorsque l'esprit s'élève à l'idée d'une seule cause, lorsqu'il embrasse « d'un seul coup d'œil tout l'horizon scientifique », on peut dire que la « science générale » est fondée. Peu importe que l'on donne à cette ciel de voûte, à ce principe et à cette cause unique le nom de Dieu.

Il est naturel que la connaissance plus approfondie de la nature se traduise aujourd'hui en une formule plus parfaite que l'idée de Dieu. Le fossé qui s'élargit entre l'état de la science et le système religieux chargé de l'exprimer condamne définitivement les prêtres deistes : ceux-ci exercent un pouvoir légitime, c'est-à-dire utile, lorsqu'ils étaient savants et qu'ils traduisaient correctement, sous leurs symboles cultuels et dogmatiques, les connaissances acquises de leur temps. Mais, depuis la Renaissance, il est manifeste que la religion s'est séparée de la science : le clergé officiel est ignorant, et son message religieux n'exprime plus qu'un système scientifique périmé et dépassé. Quant aux savants, ils sont laïques, et l'heure n'est pas encore venue où ils assumeront les fonctions sacerdotales : « Je vois bien clairement que le pouvoir des théologiens passera dans les mains des physiciens et qu'il se revivifiera à cette époque; mais je ne suis nullement en état de dire quand ce passage aura lieu ni de quelle manière il s'opérera. » *Introduction aux travaux du XIX<sup>e</sup> siècle*, p. 226. En attendant, Saint-Simon décrit complaisamment les bienfaits de cette régénération : « A cette époque, tous les savants marquants seront membres du clergé, et toute personne qui se présentera à l'ordination ne sera faite prêtre qu'après avoir subi un examen qui constatera qu'elle est au courant des connaissances acquises sur la physique des corps bruts et sur celle des corps organisés. » *Mémoire sur la science de l'homme*, p. 28. Et voici un aperçu très savoureux des nouvelles fonctions pastorales : « Qu'on se représente pour un moment le sacerdoce placé entre les mains du corps de lettrés laïcs occupé de la culture des sciences mathématiques et physiques, on sentira qu'un clergé ainsi composé serait fort considéré et qu'il serait fort utile. Un cure de campagne sachant la géométrie, la physique et la physiologie peut incontestablement être très utile à ses paroissiens. Un arpentage termine souvent une querelle; un physicien ne fait pas sonner les cloches pendant que les nuées sont chargées d'électricité. Un chimiste qui veut faire curer un puits dont l'atmosphère lui est suspecte, y descend une chandelle allumée avant que d'y faire descendre un homme; un physiologiste trouve souvent d'heureuses applications à l'ère de ses connaissances en hygiène. » *Introduction aux travaux*, p. 225-226.

La religion ne fait donc que suivre et illustrer les progrès de la science et c'est pourquoi l'idée de Dieu doit disparaître devant le principe suprême qui se cachait sous les apparences imaginaires de la divinité : le principe de la gravitation universelle précisé et enrichi par Saint-Simon. Ce principe ne supprime Dieu que pour le remplacer : aussi, dans son athéisme, notre philosophe ne laisse-t-il pas de conserver une

religion. Il vénère et cultive l'ordre général des choses, dont l'expression est une loi, qui n'a pour dogmes que la science et qui n'impose d'autres pratiques morales et rituelles que les applications industrielles du dogme scientifique. Pendant cette phase de sa carrière, Saint-Simon se fit une religion de son rationalisme et prit pour idole la Nature mesurée par la science.

b) *Deuxième attitude : Le nouveau christianisme.* — C'est la seconde attitude adoptée par Saint-Simon à l'égard du fait religieux qui caractérise la troisième et dernière phase de sa réflexion philosophique. Jusque là, en dépit de ses préoccupations scientistes et industrialistes, le réformateur avait conservé assez de clairvoyance pour reconnaître les services rendus dans le passé par l'idée de Dieu et par l'établissement chrétien : aussi bien, son caractère le détournait-il d'un sectarisme sans grandeur et de certaines basses querelles où s'avilissait la haine de l'Infâme. Mais il gardait l'illusion de croire que l'on pourrait désormais appliquer directement à la morale et à la politique les règles de la philosophie positive, ou de la science générale. Si la science était parfaitement généralisée, si les savants avaient en mains le pouvoir spirituel, il allait de soi que la religion, expression systématique de la science, et que la morale, application des vérités scientifiques à la conduite humaine, atteindraient leur perfection.

L'expérience ébranla cette confiance. Quand Saint-Simon avait pressé les savants de renoncer aux étroitesse de la spécialisation et de mettre en commun leurs efforts pour construire une synthèse totale, les savants s'étaient montrés peu enthousiastes, à peine attentifs. On pressent, dès 1813, cette déception qui dicta une virulente apostrophe aux physiiciens. *Mémoire sur la science de l'homme*, p. 31. Ayant donné congé aux physiiciens, Saint-Simon compte sur les physiologistes. Eux seuls peuvent mettre sur pied la morale et la politique positives, se faire entendre de leurs compatriotes en leur apportant « des idées claires sur les moyens d'améliorer leur sort », « substituer à la crainte de l'enfer la démonstration physiologiste que celui qui cherche son bonheur dans une direction qu'il sait être nuisible à la société est toujours puni par un effet inévitable des lois de l'organisation ». *Ibid.*, p. 126-127. Mais ici autre déception. Car le temps presse : la situation est trop critique pour que l'on s'attarde à élaborer en détail la démonstration physiologique de la morale et de la politique nouvelles. Il faut agir, entraîner, réorganiser la société européenne, et pour cela « faire marcher la pratique avant la théorie ». *Travail sur la gravitation*, p. 248.

Alors intervient une conception nouvelle de la religion qui va se développer dans l'esprit de Saint-Simon et trouver son expression dans le *Nouveau christianisme*. La religion n'est plus l'explication pure et simple, la formule synthétique de la vérité scientifique généralisée, mais un des systèmes d'application pratique de cette vérité, lorsqu'elle s'adresse à la multitude des hommes incapables de s'élever à la science générale. La religion se trouve donc parfaitement justifiée et son rôle précisé. On aura toujours besoin de donner aux formules scientifiques le caractère de « doctrine publique » (d'idéal collectif, dirions-nous aujourd'hui) : de matérialiser, d'incarner les systèmes philosophiques pour leur procurer un rayonnement efficace dans la société. Les vérités scientifiques doivent donc devenir religieuses, revêtir « des formes qui les rendent sacrées, pour être enseignées aux enfants de toutes les classes et aux ignorants de tous les âges ». *Introduction aux travaux*, p. 215. Opportunisme ? Sans aucun doute. Mais opportunisme que Saint-Simon va légitimer, en régularisant la fonction religieuse et en lui découvrant une nécessité sociale.

Car il est normal que la vérité scientifique élaborée par le corps des savants, qui est en même temps le corps des prêtres, ne se communique que lentement au peuple. La doctrine publique ne coïncide donc jamais parfaitement avec la vérité scientifique ; alors que les savants ont déjà élaboré une nouvelle synthèse, le vulgaire adhère encore à l'ancienne, représentation inférieure de la vérité. Le rôle sacerdotal des savants consiste à faire descendre peu à peu, par une pédagogie dogmatique et culturelle, dans l'esprit du peuple, des idées religieuses aussi vraies (scientifiques) que possibles, mais toutefois suffisamment accessibles pour que ces idées nouvelles fécondent pratiquement la vie de l'humanité. Malheur aux peuples qui rejetteraient les conceptions religieuses anciennes au nom d'une science nouvelle, avant que celle-ci ait pu trouver son vêtement religieux adéquat et efficace.

*Le nouveau christianisme* « était destiné à faire partie du deuxième volume des *Opinions littéraires, philosophiques et industrielles* ». L'intention de la brochure est constructive : « Rappeler les peuples et les rois au véritable esprit du christianisme. » Mais la partie critique en est considérable, car il s'agit de montrer que les ministres des différentes sectes chrétiennes qui se regardent réciproquement comme hérétiques, « le sont tous à des degrés différents, dans le sens vrai et moral du christianisme ». L'auteur s'attend à des plaintes et à des accusations de ce côté. Mais ce n'est pas principalement à eux que s'adresse cet écrit, « il s'adresse à tous ceux qui, classés, soit comme catholiques, soit comme protestants luthériens, ou protestants réformés, ou anglicans, soit même comme israélites, regardent la religion comme ayant pour objet essentiel la morale ». L'ouvrage prend la forme d'un dialogue entre le novateur et le conservateur. Répondant aux questions de ce dernier, le novateur affirme clairement sa foi en Dieu et en l'origine divine de la religion chrétienne. Mais il distingue aussitôt dans la religion chrétienne ce que Dieu a dit personnellement et qui n'est point susceptible de progrès, de ce que le clergé a dit au nom de Dieu et qui compose une science susceptible de perfectionnement, comme toutes les autres sciences humaines.

Ce qu'il y a de divin dans la religion chrétienne ne peut être qu'un principe rigoureusement unique. « Ce serait un blasphème de prétendre que le Tout-Puissant ait fondé sa religion sur plusieurs principes. Or, voici le principe sublime qui renferme tout ce qu'il y a de divin dans la religion chrétienne : *Les hommes doivent se conduire en frères à l'égard les uns des autres.* Et le novateur de glaiser : D'après ce principe que Dieu a donné aux hommes pour règle de leur conduite, ils doivent organiser leur société de la manière qui puisse être la plus avantageuse au plus grand nombre : ils doivent se proposer pour but dans tous leurs travaux, dans toutes leurs actions, d'améliorer le plus promptement et le plus complètement possible l'existence morale et physique de la classe la plus nombreuse. Je dis que c'est en cela et en cela seulement que consiste la partie divine de la religion chrétienne. » Or il se trouve que les véritables chrétiens, depuis le x<sup>e</sup> siècle, c'est-à-dire ceux qui tiennent et appliquent ce principe, appartiennent presque tous à la classe des laïques. Il n'y a plus de clergé chrétien. Les clerges officiels sont tous hérétiques, puisque leurs opinions, leurs morales, leurs dogmes et leurs cultes se trouvent plus ou moins en opposition avec la morale divine ; le clergé qui est le plus puissant de tous est aussi celui de tous dont l'hérésie est la plus forte. » *Ibid.*, p. 14-15.

Cependant, au conservateur inquiet, le novateur affirme sa confiance dans l'avenir du christianisme :

celui-ci deviendra nécessairement la religion universelle et unique, car « la morale la plus générale, la morale divine, doit devenir la morale unique; c'est la conséquence de sa nature et de son origine ». Mais à cette condition, savoir que le principe sublime du christianisme : *Les hommes doivent se conduire en frères à l'égard les uns des autres*, soit acceptée et présentée comme le but de tous les travaux religieux, sous une forme accessible et pratique. « Ce principe régénéré sera présenté de la manière suivante : *La religion doit diriger la société vers le grand but de l'amélioration la plus rapide possible du sort de la classe la plus pauvre.* » *Ibid.*, p. 20.

Ainsi Dieu existe, il y a une religion divine. Mais tout ce que l'on sait de divin se ramène pratiquement à ce principe philanthropique. Or, ce principe n'est nulle part clairement recommandé dans « la totalité des ouvrages écrits sur le dogme catholique avec approbation du pape et de son sacré collège », ni dans « la totalité des prières consacrées par les chefs de l'Eglise, pour être récitées par les fidèles, tant laïques qu'ecclésiastiques » : on reconnaît que le sacré collège a dirigé tous les fidèles vers un même but; mais il est évident que ce but n'est point le but chrétien, c'est un but hérétique; c'est celui de persuader aux laïques qu'ils ne sont point en état de se conduire par leurs propres lumières et qu'ils doivent se laisser diriger par le clergé, sans que le clergé soit obligé de posséder une capacité supérieure à celle qu'ils possèdent. » *Ibid.*, p. 28.

Le clergé ne connaît que la théologie, c'est-à-dire « la science de l'argumentation sur les questions relatives au dogme et au culte ». Mais si le dogme et le culte offrent une grande importance aux yeux des clergés hérétiques, un clergé vraiment chrétien doit ne considérer le culte et le dogme que comme des accessoires religieux, ne présenter que la morale comme véritable doctrine religieuse, et n'employer le dogme et le culte que comme des moyens souvent utiles pour fixer sur elle l'attention de tous les chrétiens. » *Ibid.*, p. 30.

L'hérésie de l'Eglise romaine éclate à tous les yeux, puisque les États pontificaux sont, en Europe, ceux où l'administration des intérêts publics est la plus vicieuse et la plus antichrétienne; marais pestilentiels, insuffisance de l'agriculture et de l'industrie; les pauvres qui manquent de travail. *Ibid.*, p. 33-34. Enfin l'Eglise romaine s'est révélée hérétique en ce qu'elle a consenti « la formation de deux institutions diamétralement opposées à l'esprit du christianisme, celle de l'Inquisition et celle des jésuites... L'esprit de l'Inquisition est de despotisme, de violence et d'avidité; celui de la corporation des jésuites est d'orgueil et de ruse. Les condamnations prononcées par l'Inquisition n'ont jamais eu pour motif que de prétendus délits contre le dogme ou contre le culte, qui n'eussent du être considérés que comme des fautes légères. Quant à l'institution jésuitique, elle tend elle aussi à rétablir la prépondérance du culte et du dogme sur la morale, prépondérance qui avait été anéantie par la Révolution ».

En critiquant la Réforme, Saint-Simon est amené à expliquer ses vues sur le culte chrétien, ensemble des moyens et des circonstances les plus favorables pour faire comprendre aux fidèles le principe essentiel de la religion chrétienne et pour les inciter à mettre ce principe en pratique : par là se justifie la prédication éloquentes de la morale, de la décence le rôle des hymnes liturgiques, propres à être récitées en chœur, de manière à rendre tous les fidèles prédicateurs à l'égard les uns des autres; de là encore il s'ensuit que les sculpteurs et les peintres devront représenter à tous les yeux le tableau des actions éminemment

chrétiennes, que « les architectes doivent construire des temples de manière que les prédicateurs, que les poètes et les musiciens, que les peintres et les sculpteurs puissent à volonté faire naître dans l'âme des fidèles les sentiments de la terreur ou ceux de la joie et de l'espérance ». *Ibid.*, p. 70.

De son côté le dogme, aujourd'hui, ne doit plus être conçu que comme une collection de commentaires ayant pour objet des applications générales de ces considérations et de ces sentiments aux grands événements politiques qui peuvent survenir, ou pour objet de faciliter aux fidèles les applications de la morale dans les relations journalières qui existent entre eux ». *Ibid.*, p. 76.

Saint-Simon a systématisé, comme toute la religion utilitaire, dite positive. Le nom de Dieu, le nom du Christ figurent sur le fronton du temple; mais le nouveau pontife est désespérément enfoncé dans l'horizon terrestre. La religion devient une pédagogie comme une autre, à l'usage des esprits mineurs, et qui apprend aux hommes à s'installer ici bas. A cette religion, fait défaut le sens même de la religion.

## II. LA FAMILLE SAINT-SIMONIEENNE (1825-1864).

1<sup>re</sup> Le *Producteur* (1825-1826). — Le *Nouveau christianisme* est le testament spirituel légué par Saint-Simon à ses fidèles. Quand ceux-ci, au lendemain de la mort de leur maître, décidèrent d'entretenir sa mémoire et d'approfondir son enseignement, il n'est pas douteux qu'ils s'appliquèrent surtout à méditer cet ouvrage. Cependant les disciples les plus chers, Olinde Rodrigues, Léon Halévy, le docteur Bailly, Duvergier, bientôt Barthélemy-Prospér Enfantin, puis Saint-Amand Bazard, s'attachèrent d'abord à réaliser un projet qu'avait fort encouragé Saint-Simon : la publication du *Producteur*.

C'est le 22 mai qu'on avait accompagné le convoi du maître au Père-Lachaise; le 1<sup>er</sup> juin était constituée la société par actions qui devait publier le journal. Celui-ci n'était pas un organe proprement saint-simonien; c'est seulement en mai 1826 que Saint-Simon y est nommé, et en même temps reconnu comme maître. Les idées émises par le *Producteur*, *journal philosophique de l'industrie, des sciences et des beaux-arts*, pendant les deux années qu'il vécut, ne se présentent pas sous la forme d'un système. C'est plutôt un état d'esprit, qui n'a rien de spécifiquement saint-simonien. Il est même frappant d'y voir toujours exposées des conceptions purement philosophiques, économiques, industrielles, sans allusion au dernier état de la pensée de Saint-Simon, aux conceptions religieuses. L'avenir de l'humanité est « à l'état industriel »; il s'agit d'exploiter le globe par l'activité matérielle, intellectuelle et morale, sous la direction de savants et par le moyen d'une organisation industrielle et économique dont voici les principaux traits : baisse progressive et disparition finale de l'intérêt; organisation d'un système de banques mettant en contact capitalistes et industriels; suppression de l'impôt remplacé par l'emprunt sans amortissement; élimination de la concurrence; disparition prochaine de la liberté de conscience, considérée comme un pis-aller provisoire, en attendant l'établissement définitif de l'état positif. Voir l'art. SOCIALISME.

Lorsque l'impécuniosité et la fatigue des rédacteurs condamnèrent le *Producteur* à disparaître, en octobre 1826, on aurait pu croire à la fin du saint-simonisme. Mais eût-elle négligé la force des liens noués entre les fidèles. En fait, ne cessait que la phase *philosophique* du saint-simonisme. Indépendamment du travail de rédaction auquel les astreignait la publication du journal, les saint-simoniens avaient lu et médité ensemble les doctrines de leur maître. C'est de cet échange fraternel que naquit la doctrine dite



de Saint-Simon, plus exactement la doctrine saint-simonienne.

En janvier 1832, présentant au public le *Nouveau christianisme*, Enfantin marquera très justement la dette et l'originalité de l'école à l'égard du maître. « Voilà la dernière parole de notre maître; ...c'est en elle que nous avons puisé la vie religieuse qui nous anime, c'est dans ce premier livre de l'humanité nouvelle que nous avons appris ce que nous enseignons progressivement au monde. » Mais il ajoute : « Nous ne sommes pas comme les chrétiens avec leur Évangile, comme les mahométans avec le Coran, comme les Juifs et les Indiens avec leurs livres saints, tous prosternés devant une lettre morte, immuable comme l'éternité : nous sommes tout Saint-Simon, les hommes du progrès et, si nous reproduisons textuellement l'œuvre de notre maître, ce n'est point par un superstitieux respect pour les *perfections* de la parole du révélateur. *Nouveau christianisme*, p. v et vi.

M. Bouglé a bien vu comment ce cercle de disciples s'est transformé en une Église, par l'élaboration progressive d'un dogme nouveau. Du reste, la nature même des écrits de Saint-Simon, fragmentaires, souvent apocalyptiques, toujours plus riches de pressentiments que de clartés, requerrait cette sorte d'exégèse, tendancieuse, créatrice. Aussi, après ce que les saint-simoniens appellèrent la phase philosophique, s'ouvrit la phase apostolique du mouvement.

2° *L'apostolat doctrinal* (1826-1830). Les deux principaux responsables de cette évolution furent Enfantin et Bazard, deux esprits très différents, les deux « Pères » du saint-simonisme, les deux pontifes de la nouvelle Église.

Enfantin n'avait vu qu'une fois, incidemment, Saint-Simon. Il ne se rallia au groupe qu'après la mort du maître. Mais son charme fascinant, la noblesse expressive de son visage, sa générosité communicative et sa puissance de sympathie lui assurèrent très vite un rôle personnel de premier plan. La doctrine s'en trouva marquée. Fils de banquier, polytechnicien, soldat, il s'était après Waterloo jeté dans une vie errante et active; esprit très ouvert, il avait soif d'idées et s'était fougueusement adonné aux études économiques et sociales.

Non moins passionné, mais esprit plus lucide, caractère énergique et audacieux, Bazard complétait admirablement Enfantin. Il s'était mêlé aux luttes politiques en fondant, avec l'ex-carbonaro Dugied, avec Buchez et Flottard, la Charbonnerie française. L'échec de ses complots, la réflexion modifièrent ses idées sans étouffer ses aspirations et il se trouvait en 1825 intellectuellement dispose à recevoir le message de Saint-Simon.

De 1826 à 1828, le saint-simonisme se constitue donc en doctrine et s'étend sans bruit : les fidèles se réunissent pour discuter, pour s'instruire; ils convergent, ils correspondent avec leurs amis, surtout avec les jeunes et bientôt ils ont la joie de conquérir de nouveaux adeptes. La propagande portée par Enfantin à l'École polytechnique fournit les premières recrues. Cette circonstance doit être notée, car elle engage l'avenir et la fécondité du saint-simonisme économique et industriel.

En dépit ou peut-être à cause même de son succès, la propagande personnelle devenait insuffisante. Trop de curiosités étaient excitées, bienveillantes ou malignes; les apôtres ne pouvaient plus se taire. L'exposition officielle et authentique de la doctrine fut une œuvre collective. Les amis préparaient le fond, les plus jeunes, surtout Carnot, assumaient la rédaction. Bazard était généralement le porte-parole de l'École. Les conférences furent données d'abord à la Caisse hypothécaire, puis, le succès exigeant un local plus

vaste, dans la salle de la rue Taranne; on en publiait le compte rendu au fur et à mesure dans un petit périodique : l'*Organisateur*; mais en août 1830 paraissait le texte des dix-sept premières conférences en un volume intitulé : *Doctrine de Saint-Simon. Exposition. Première année*, 1829, avec une introduction due à Enfantin et une « lettre sur Saint-Simon » de Gustave d'Eichthal. Dès la fin du cours, on faisait imprimer le second volume : *Exposition de la doctrine de Saint-Simon. Deuxième année*, qui parut en décembre 1830. La doctrine est la même, mais sous l'influence croissante d'Enfantin, elle revêt, dans la seconde année, un caractère plus religieux.

La rédaction des conférences étant une œuvre collective, il est intéressant de noter quelle part y prirent les deux Pères saint-simoniens. Il n'est pas certain que Bazard, alors même qu'il exposait la doctrine oralement, y adhérait sans réserve ou du moins sans hésitation. Au cours d'une émue et décisive réunion générale de la famille », en novembre 1831, Enfantin dira : « J'ai provoqué tout ce qui a été pensé, tout ce qui a été fait dans la doctrine; je l'ai provoqué devant la négation continuelle de Bazard, de Bazard qui, toujours, demandait du temps pour réfléchir. Ceci n'est point un blâme que je jette sur le passé : c'est une justice, c'est l'expression de la vérité. Le dogme a été posé; Bazard l'a combattu, et cependant Bazard l'a formulé, et il a su le formuler de manière à répondre à toutes les objections qu'il avait faites lui-même. » *Morale*, 1832. Certes, la sincérité est entière : toutefois l'on soupçonne dès maintenant entre les deux Pères une diversité de tempéraments qui, après avoir fécondé puissamment leur collaboration, devait aboutir à la crise et au schisme de 1831, lorsque fut soulevée la grave question de la femme. Mais pour l'instant, aucune ombre au tableau. L'unité de la famille est solide. Elle va même se renforcer par l'organisation de la hiérarchie saint-simonienne.

3° *La constitution hiérarchique et les prédications religieuses*. — Les premières années du saint-simonisme s'étaient écoulées dans l'étude et dans l'enseignement de la doctrine. Mais celle-ci retrouvait naturellement la pente qui, déjà chez Saint-Simon, l'avait fait glisser, sous couleur de synthèse organique, à une métaphysique panthéiste animée de sentimentalité religieuse. Toute la pratique sociale ancienne était rejetée, comme entachée de discords antinomiques; et on la remplaçait par une religion fervente de la solidarité sociale. Bien entendu, Enfantin fut le premier à apercevoir, sinon à provoquer cette transformation nécessaire. Mais tous l'acceptaient et se préparaient à prêcher d'exemple. Car il ne suffit pas de faire savoir aux hommes divisés, avec l'*Exposition*, qu'il existe « un lien d'affection, de doctrine et d'activité qui doit les unir, les faire marcher en paix, avec ordre, avec amour, vers une commune destinée, et donner à la société, au globe lui-même, au monde tout entier, un caractère d'amour, de sagesse et de beauté ». Il faut travailler pratiquement à cette mission, commencer de relier les hommes entre eux; la religion seule peut organiser ce que les discussions théoriques ont divisé.

Bref, dans l'hôtel de la rue Monsigny qu'avait loué Enfantin, s'ébaucha une vie commune. Un groupement hiérarchique s'était déjà dessiné : le *Collège* était formé des anciens, tandis qu'un degré d'initiation élémentaire réunissait provisoirement les convertis. Mais l'organisation hiérarchique devait être plus poussée. Tout désignait Enfantin pour un premier rôle; cependant Bazard représentait l'autre élément, l'autre direction de la doctrine, la raison en face du sentiment. Les plus jeunes subissaient vivement l'influence d'Enfantin. Le jour de Noël 1829, le

Collège réuni acclama la dualité Bazard-Enfantin; on avait deux Pères suprêmes, dont la supériorité fut immédiatement sanctionnée par la «tradition vivante», le disciple chéri de Saint-Simon, O. Rodrigues. Ce fut l'occasion de quelques défections, car certains amis, plus philosophes que religieux, se retirèrent alors sans bruit, entre autres Buchez, suivi de presque toute l'ancienne équipe du *Producteur*.

L'attitude des deux Pères fut telle qu'on pouvait l'attendre. «Ouvre les yeux, écrivait Enfantin à sa cousine Thérèse Nugues, regarde celui que Dieu aime par-dessus tous les hommes, parce que c'est le plus aimant de tous; voici le chef, le roi, le pontife de la Jérusalem nouvelle; écoute-le sans crainte, suis-le avec amour. Quant à Bazard, il parlait autrement, note finement M. Charléty. Il n'était ni si beau, ni si confiant qu'Enfantin. Mais il avait le mérite d'être plus clair. » Nous ne sommes ni des supérieurs de capucins, ni des colonels prussiens, et si nous n'avons pas, dans le sens démocratique du mot, à rendre compte de nos actes, nous avons l'obligation très réelle, sous peine de déchéance, de nous faire aimer et comprendre. » (Lettre de Bazard à Ressaiguier.) Bazard était sans doute moins aimé que compris. Cela le mettait en grande infériorité vis-à-vis de son collègue. » Charléty, *Histoire du saint-simonisme*, p. 69-70.

En fait l'impulsion d'Enfantin s'exerça efficacement dans le sens de l'organisation communautaire et hiérarchique. Dans le beau logement de la rue Monsigny, s'inaugurerait une vie de famille, marquée par l'entente la plus fraternelle et occupée aux plus nobles études. Une vraie tendresse unissait tous ces jeunes hommes, pour qui la tendresse constituait le lien social et religieux par excellence. Des solennités venaient rompre la monotonie du calendrier, qui fêtaient la collation des grades, le passage d'un degré à un autre, l'anniversaire du Père; c'était l'occasion de rites subtils, lourds de symbolisme. Aucune femme encore, dans la famille; seule la femme de Bazard, «la mère Bazard», comme on disait, venait assister aux réunions; mais elle se tenait dans une réserve discrète. Ce fut l'époque des plus brillantes conquêtes : Henri Fournel, Jean Reynaud, Michel Chevalier, venus de Polytechnique, sans parler des nombreux polytechniciens sympathisants, en correspondance suivie avec Enfantin. Le Play, les deux frères Isaac et Émile Pereire, Pierre Leroux, donnèrent alors leur adhésion.

Cette belle période de concentration, d'organisation intérieure est aussi l'ère des grandes prédications et des polémiques saint-simoniennes. Avec une éloquence et une sincérité dignes d'une meilleure cause, les saint-simoniens prêchèrent leur religion tant à Paris qu'en province et à l'étranger. Jusqu'en novembre 1831, les prédications eurent pour objet d'exposer et de commenter la doctrine, comme on l'avait fait rue Taranne en 1829-1830. L'enseignement central était dispensé dans la grande salle de la rue Taitbout, chaque dimanche, à un public nombreux et choisi. D'autres conférences, dans différents quartiers, avaient un caractère plus populaire. Dans le Midi, Montauban, Montpellier, Toulouse, reçurent un enseignement suivi. A Carcassonne, un prêtre catholique se convertit au saint-simonisme et expliqua publiquement les raisons qu'il avait de passer à ce nouveau christianisme. Limoges, Lyon, Meaux, Rouen, entendirent la parole. Deux missions furent envoyées dans l'Est et dans l'Ouest. Un essai sans lendemain fut tenté en Angleterre. La Belgique fut particulièrement bien traitée, avec des prédicateurs à Bruxelles, Liège, Huy, Verviers.

Cependant le *Globe*, journal libéral, siégeait dans la même rue Monsigny. Lorsque son gérant, Pierre Leroux, adhéra à la doctrine, le saint-simonisme

disposa d'un quotidien pour sa propagation. Sur l'ordre de Bazard et d'Enfantin, Michel Chevalier assumait la direction du journal qui parut, après le 18 janvier 1831, avec le sous-titre : *Journal de la doctrine de Saint-Simon*. La carrière saint-simonienne du *Globe* (janvier 1831-avril 1832) fut courte mais des plus brillantes. Le but et les moyens essentiels de sa doctrine étaient exprimés en trois devises qui ornaient la première page : «Religion. Science. Industrie. Association universelle : Toutes les institutions sociales, doivent avoir pour but l'amélioration morale, intellectuelle et physique de la classe la plus nombreuse et la plus pauvre. — Tous les privilèges de naissance, sans exception, sont abolis. — A chacun selon sa capacité, à chaque capacité selon ses œuvres. » Au nombre des études remarquables qui parurent dans le *Globe*, il faut citer tout d'abord une *Economie politique* d'Enfantin, publiée ultérieurement en brochure et qui constitue la charte économique de l'école. Opposant travailleurs et oisifs, mais classant comme oisifs tous les capitalistes, alors que Saint-Simon s'était contenté de désigner sous ce nom les propriétaires fonciers, Enfantin avait son double objectif : l'amélioration morale, intellectuelle et physique des travailleurs et la déchéance progressive des oisifs. Pour atteindre ce double but, il envisageait la disparition de tous les privilèges, y compris l'héritage, ce qui devait évincer les oisifs et préconisait, quant aux travailleurs, le classement selon la capacité et la rétribution selon les œuvres, ce qui n'allait pas sans mettre en cause la notion courante de propriété. Par la plume d'Enfantin, le *Globe* exprimait aussi les conclusions saint-simoniennes dans les controverses soulevées à l'époque par les problèmes de l'amortissement, de l'emprunt, de la dette, de l'impôt, de la propriété mobilière et de l'organisation bancaire. La philosophie, l'éloquence, l'histoire, la politique, la poésie, n'étaient pas négligées au *Globe*. Les noms de Barrault, Michel Chevalier, Jean Reynaud, Pierre Leroux, Charles Duvoyeur, donnent une idée de l'entrain, de la générosité, de l'audace, avec lesquels tous les problèmes étaient abordés et du succès que mérita une telle équipe.

Les controverses avec Auguste Comte, avec Charles Fourier, avec les libéraux comme avec les légitimistes, avec les catholiques comme avec les athées, fournirent aux saint-simoniens l'occasion de remuer une foule d'idées hardies, qui rendaient alors un son neuf et qui, depuis, n'ont plus cessé de retentir. Dédain de la politique pure ou abstraite; conception d'un gouvernement fort, autoritaire, animateur de la prospérité économique; orientation résolument sociale, mais nullement démocratique, nullement libérale, aussi peu formaliste que possible, de la fonction publique; préoccupations, toutes neuves alors, d'urbanisme; programme concret d'équipement industriel, commercial et bancaire de la nation; collaboration internationale pour relever le niveau de vie de l'humanité : tels sont les thèmes développés avec un talent et une fougue admirables par l'équipe du *Globe*. Tout cela est demeuré très actuel.

Mais toutes ces idées qui retentissent aujourd'hui encore l'attention des réformateurs et des hommes d'Etat étaient liées, dans l'esprit des saint-simoniens, à une synthèse métaphysique et religieuse des plus troubles; de cette source unique, commençaient de poindre un certain nombre d'idées inquiétantes, inséparables des premières dans la pure doctrine saint-simonienne, et qui devaient avant peu soulever des discussions au sein de la «famille» et y provoquer des schismes.

4<sup>e</sup> Religion saint-simonienne. — Le Nouveau christianisme, d'abord mal compris et vivement discuté de la part des fidèles, avait pris, grâce à Enfantin, une

importance de plus en plus considérable. Tandis que les expositions extérieures se maintenaient volontiers au début sur le plan de l'économie et de la politique où ils concentraient l'audience d'un public attentif et bienveillant, les discussions, à l'intérieur, portaient principalement sur l'aspect, ou plutôt sur le principe religieux de la doctrine. Ici régnait en maître incontesté l'enthousiaste Enfantin.

On sait que Saint-Simon louait fort le christianisme d'avoir restauré et maintenu jusqu'au x<sup>v</sup><sup>e</sup> siècle les droits de l'esprit, méconnus par le paganisme; mais il voyait dans l'ascétisme chrétien, dans la distinction des deux pouvoirs avec subordination du temporel au spirituel, dans l'opposition du sacré et du profane, un signe d'imperfection et une promesse de prochaine déchéance pour le christianisme. Il était dans le destin du saint-simonisme d'explicitier et de prêcher une religion nouvelle, capable de surmonter les dernières antinomies devant lesquelles la doctrine chrétienne avait dû s'arrêter. L'appétit de tout généraliser, le propos de tout unifier, devait conduire le saint-simonisme à un panthéisme religieux, comportant la divinisation de l'univers, l'ennoblissement de la nature et la réhabilitation, voire l'apothéose de la chair.

Cette tendance se fit jour dès le principe. Nous en avons un témoignage aussi candide que précis dans la correspondance de Gustave d'Eichthal avec John Stuart Mill et W. Eyton Tooke. G. d'Eichthal, nouvellement converti au saint-simonisme, expliquait la doctrine à ses amis anglais, avec l'ardeur d'un néophyte, mais, détail important, sous le contrôle constant des anciens et des « Pères ». Dans une lettre à G. d'Eichthal, Eyton Tooke avait noté finement, au sujet de l'école saint-simonienne : « Elle me paraît possédée de la manie d'une unité philosophique : pour elle, produire est l'unique but des hommes... L'école est inconsciemment influencée par l'esprit de secte. » J.-S. Mill, *Correspondance inédite avec d'Eichthal*, Paris, 1898, p. 35-36. D'Eichthal répond à Stuart Mill : « ...Vous tenez que Tooke vous plaignez de ce que l'école assigne à la société un but unique, et que ce but soit la production. L'école dans sa pensée avait toujours compris avec la production matérielle, la production scientifique et la production dans les beaux-arts; elle a continuellement protesté que c'était ainsi qu'elle entendait le mot production, et Tooke l'a reconnu, en lui reprochant toutefois, et avec raison, de faire usage d'un mauvais mot. Mais cette formule certainement très vicieuse, l'école l'a rejetée : elle assigne pour but, à l'individu comme à la société, le perfectionnement de soi-même sous le triple rapport moral, intellectuel et pratique. Elle veut que l'homme acquière sans cesse de meilleures affections, des sciences plus complètes, une industrie plus puissante. Il n'y a pas un acte humain qui ne puisse se rattacher à l'un ou à l'autre de ces trois résultats; et comme d'ailleurs ils sont tellement liés les uns aux autres, que le progrès d'une série est impossible sans celui des deux autres, la formule adoptée indique l'unité comme elle embrasse l'universalité des buts divers que peut se proposer l'homme. » *Ibid.*, p. 41-42. Un peu plus loin, G. d'Eichthal explique quelle unité dans l'organisation sociale découle de cette unité dans le but : « La direction suprême ne saurait appartenir ni aux savants ni aux industriels, car ces deux classes sont seulement chargées d'exécuter les travaux, au moyen desquels la société satisfait à ses besoins. Sans doute les savants à capacité générale seront les chefs de la hiérarchie scientifique et les industriels à capacité générale seront les chefs de la hiérarchie industrielle. Mais ni les uns ni les autres ne sont placés au point de vue sublimement général, pour diriger la société dans la voie unitaire de son triple perfectionnement. Cette mission

doit être confiée à des hommes possédés au plus haut degré de l'amour de leurs semblables, qui cherchent sans cesse à leur donner des appétits et des affections plus sociables, et qui, entourés du prestige des beaux-arts, ces nouveaux satellites de la puissance, donneront aux savants d'un côté, aux industriels de l'autre, l'impulsion la plus favorable à l'amélioration morale qu'ils poursuivent. » *Ibid.*, p. 42-43. Et de comparer ces gouvernants suprêmes, ces artistes, aux anciens évêques de l'Église catholique; ceux-ci étaient assistés d'un théologien (image du savant) et d'un diacre (image de l'industriel). Ainsi voit-on se former la trinité saint-simonienne : *Artistes, savants, industriels*; mais, dans cette trinité, règne l'inégalité, car l'artiste est celui qui réalise l'unité entre les divers ministères et les diverses sortes d'activité : « L'évêque ne doit plus seulement avoir à s'occuper des besoins spirituels, mais tout aussi bien des besoins matériels, des besoins sociaux de sa congrégation : à la place du théologien apparaîtra le Corps entier des savants; et à la place du diacre, le Corps entier des industriels. » L'idéal théocratique est en même temps aperçu et accepté, car « la division en pouvoir spirituel et en pouvoir temporel... ne subsiste pas... Elle provenait de ce que le christianisme n'avait embrassé que la partie spirituelle de l'homme et laissé de côté la partie matérielle... Dans l'avenir, l'empire de César, c'est-à-dire de la force brute, doit être anéanti : et la hiérarchie pacifique, perfectionnante, l'Église, doit seule subsister. Néanmoins il y aura toujours dans la société, comme le remarque Saint-Simon dans son mémoire sur la gravitation universelle, un pouvoir *a priori* et un autre *a posteriori*, c'est-à-dire le pouvoir combinant, et le pouvoir appliquant, représenté l'un par les savants, l'autre par les industriels : mais entre les deux, leur servant de lien, et les faisant concourir au but commun, sera le pouvoir par excellence, le pouvoir moral, le pouvoir perfectionnant ». *Ibid.*, p. 42-45.

Dans une note annexée à cette même lettre, G. d'Eichthal apporte quelques précisions touchant la hiérarchie religieuse nouvelle et il le fait expressément comme interprète de l'école saint-simonienne : « La constitution de la classe directrice a donné lieu dans le sein de l'école à de vifs débats. Voici ce qui paraît devoir être définitivement adopté. Tout le travail social a pour but final d'agir sur la société elle-même, de lui préparer certaines jouissances correspondantes à certains besoins : mais, parmi les travailleurs, les uns ont immédiatement en vue le but final. Les autres l'ont en vue seulement d'une manière médiate, indirecte, leur but immédiat est l'action sur la nature extérieure. Les uns sont nécessairement la classe dirigeante, les autres la classe dirigée. L'évêque (Overseers) est le directeur par excellence. Il a devant les yeux l'ensemble des besoins sociaux, il s'occupe d'y pourvoir en mettant en activité les forces des savants et des industriels. » Mais l'évêque n'est pas seul en cette fonction : il a des auxiliaires, « pour ainsi dire comme un appendice de lui-même », qui sont les artistes de toute sorte, par exemple « les prédicateurs (dans la chaire, les livres, les journaux), les peintres, les architectes, les musiciens ». Autour de l'évêque, tous ces artistes qu'on désigne ailleurs sous le nom de prêtres, « sentant, comme le Chef suprême, et par son aide, les besoins de la société, se mettent à l'unisson, font chœur avec lui pour donner l'impulsion nécessaire aux savants et aux industriels. Tel est l'ensemble de la classe directrice, qui renferme ceux qu'aux époques critiques, on appelle moralistes, littérateurs, artistes, qui prennent le nom de prêtres aux époques organiques ». Suit un développement sur les deux classes combinantes et appliquantes, unies par la classe dirigeante et comparables aux théologiens et aux



diacres. Enfin, un résumé d'une clarté parfaite : « Si je me suis si longuement étendu sur ce sujet, moi-même, c'est que j'ai crant que vous ne fussiez embarrassés, comme je l'ai été moi-même, par les séries : ARTISTES, savants, industriels, mises par l'école en regard de celles-ci : MORALE, intelligence, pratique : le mot d'ARTISTES a certainement dans l'usage ordinaire un sens trop restreint pour signifier ce qu'on lui faisait dire là, c'était moralistes, c'était prêtres qu'il fallait dire. » *Ibid.*, p. 45-47.

Cette organisation explique comment les devises saint-simoniennes : *Beaux-Arts, Sciences, Industrie — Aux artistes, aux savants, aux industriels — Morale, Science, Industrie — Perfectionnement moral, intellectuel et physique ou industriel*, sont absolument interchangeables. Mais on doit immédiatement noter la place désormais secondaire que l'on attribue à la science dans la hiérarchie nouvelle. On entend précisément dépasser le christianisme en instaurant une religion au-delà de l'esprit, une religion qu'en termes d'aujourd'hui on qualifierait d'agnostique. C'est ainsi que dans un article du *Globe* (1<sup>er</sup> juin 1831), l'Enfantin lui-même définit sa position en regard du christianisme : « Jésus avait donné à son Église mission d'enseigner les hommes. Dieu, par esprit, s'adressait à l'esprit. Parmi ses attributs, l'intelligence, la vérité, l'ordre, la lumière, en un mot la science, jouaient un rôle au moins aussi grand et aussi exclusif que la beauté, la force, la puissance, l'activité dans les religions antiques : en d'autres termes, le chrétien aimait l'esprit plus exclusivement même que le païen n'aimait la chair... Le prêtre chrétien était donc avant tout un théologien, un instrument de la science de Dieu, un dogmatiseur, un docteur, un enseigneur, un savant. L'éducation qu'il se sentait mission de donner au monde était une instruction de laquelle devait résulter l'amour de l'esprit, l'élévation de l'intelligence, la dévotion à la vérité. » *Économie politique et politique*, 2<sup>e</sup> édit., 1832, xiii<sup>e</sup> article, p. 148.

A peu près dans les mêmes termes, d'Eichthal priait ses correspondants anglais de renoncer à l'usage de ces mots : développement de l'esprit humain.

Sans vous en douter, vous retombez dans l'hérésie chrétienne qui oublie ou plutôt qui anathématise la partie matérielle physique charnelle de l'homme. Comme le polythéisme s'était occupé presque exclusivement de cette partie, le christianisme arrivant après lui, a donné nécessairement dans l'abstraction contraire. » *Correspondance*, p. 50.

La religion, au-dessus de la science, bien de l'esprit, et au-dessus de la pratique, bien du corps, va donc devenir essentiellement une force de sympathie, conciliant le polythéisme et le monothéisme, le corps et l'âme, le matérialisme et l'idéalisme, le « grand monde » de l'univers et le « petit monde » de l'homme, la méthode postérioricienne et la méthode prioricienne.

C'est ainsi qu'une brève formule résume et explique la foi, tout le passage de l'humanité et annonce son avenir. Car, si l'Antiquité a été le règne de l'amour de la matière, si le Moyen Âge a été le règne de l'amour de l'esprit, il est clair que les travaux scientifiques et industriels, exécutés surtout depuis le X<sup>e</sup> siècle, amènent l'époque qu'on doit confondre en un seul l'amour de l'esprit et de la matière, ou montrant qu'esprit et matière ne sont que les deux faces d'un seul et même être qui vit par l'âme aussi bien que par la chair. La doctrine religieuse de Saint-Simon a ce caractère unitaire qui doit rallier autour d'elle les hommes de l'avenir. Elle ne met ni l'esprit au-dessus de la matière, ni la matière au-dessus de l'esprit. Elle les regarde comme infiniment liés, liés à l'autre, comme étant la condition l'un de l'autre, comme étant les deux modes par lesquels se manifeste l'Être, l'Être vivant, l'Être sympathique. (Ces épithètes sont réellement superflues; car nous ne saurions affaiblir aucun sens commun, être, s'il n'implique l'existence du sentiment, se manifestant par des actes matériels et intellectuels.) » *Ibid.*, p. 73-74.

Un dernier pas et nous voici conduits au panthéisme : comment concevoir cet être sympathique, cette vie, qui est tout l'être et dont la matière et l'esprit ne sont que des manifestations? C'est le Dieu nouveau, transcendant le polythéisme aussi bien que le monothéisme.

Dieu, pour les disciples de Saint-Simon, c'est cet être unitaire qui nous enseigne, nous embrasse, réagit sur nous dans tous les sens; qui se manifeste à nous par cette apparence matérielle qu'on appelle ordinairement l'Univers, comme nous nous manifestons nous-mêmes les uns aux autres par nos apparences matérielles... En admettant cette notion de Dieu — l'âme, Dieu-Matère, vous voyez tout d'abord, mon ami, quelle magnifique carrière est ouverte au sentiment poétique. Tout ce qui nous entoure, les corps humains, nous-mêmes, nos semblables, sommes une portion de Dieu. Sans cesse la vie du moi nous ramène à celle de l'autrui... Cet océan de matière dans lequel nous nageons, c'est le corps, ou pour mieux dire, ce sont les entrailles de cet être unitaire que nous appelons Dieu. Toutes les créatures vivantes habitent son sein, comme l'embryon habite le sein de sa mère; comme l'embryon, elles vivent par la vie de leur generateur, obéissant à tous ses mouvements, n'existant que par lui, et cependant elles conservent leur individualité bien distincte; elles croissent sur lui à leur tour; elles gardent leur spontanéité propre, quoique soumises à son influence toute-puissante. » *Ibid.*, p. 80-83.

La mort tragique d'E. Tooke fournit à d'Eichthal l'occasion d'une lettre poignante qu'il adresse à Stuart Mill et où il laisse paraître sa conception de la vie éternelle dans l'univers :

Je trouve dans mes croyances de justes consolations. Rien ne meurt, rien ne disparaît dans le sein de l'Éternel; l'Éternel bien mourant, le reste. Sa mort n'est qu'une transformation de ses formes actuelles en des formes plus parfaites. Mais, dans sa nouvelle existence, il reste uni à cette humanité qu'il a tant aimée. Je le sens revivre en vous; je le sens revivre en moi; je le sens revivre en tous ceux qu'il aime. Et moi, j'aime ceux-là doublement : et pour eux-mêmes, et pour l'Éternel qui revit en eux... Puisque l'humanité est une, chaque génération est le représentant de toutes celles qui l'ont précédée; elles vivent, elles aiment, elles savent, elles agissent dans celle-là. Chaque individu porte en lui-même des milliers de prédécesseurs et chacun de ces prédécesseurs aime, sait et agit en lui... Pour nous dont les sympathies embrassent l'infini, qui nous sentons vivre dans une même unité, non seulement avec nos proches, mais avec notre patrie, avec l'humanité, avec l'Univers tout entier, l'objet de notre amour est impérissable. » *Ibid.*, p. 112-114.

Cette position doctrinale commandait un programme d'action dont l'Enfantin se fit l'apôtre. Alors que Bazard s'efforçait de « doctriner » le saint-simonisme, l'Enfantin prit à cœur sa fonction proprement religieuse et sacerdotale : lier, unir, créer des sympathies, s'imposer comme — un de ces êtres aimants qui entraînent — accomplir ce que Moïse avait promis et Jésus-Christ préparé, bref commencer effectivement l'association universelle, par le sentiment générateur de connaissance et d'action. Le pontife est entouré d'artistes, c'est-à-dire de prêtres selon l'ordre de Saint-Simon :

Nous entendons par artistes les hommes qui, par leurs pensées et leurs actes, par la moralité de leur vie entière, inspirent les sentiments généreux, éveillent les sympathies, les hommes qui unissent, qui ordonnent, qui lient les autres hommes; l'artiste tel que nous le concevons, est l'homme religieux par excellence, c'est le prêtre selon l'ordre saint-simonien. Sa mission est de lier entre eux le savant et l'industriel, le théoricien et le praticien; de combiner les travaux spirituels et les travaux matériels, les besoins de la pensée et ceux du corps, c'est lui qui fait aimer à tous la morale, c'est lui qui fait l'humanité, le monde, Dieu; c'est lui qui gouverne, car c'est lui surtout qui l'on aime. *Économie politique et politique*, xiv<sup>e</sup> art., p. 128.

Nul doute qu'en écrivant ces lignes, l'Enfantin n'ait précisément décrit sa propre vocation de Père : la

première place lui revenait de droit, du droit de la sympathie qu'il suscitait : « Chacun, quelle que soit sa naissance, est classé selon son AMOUR, son savoir et son industrie... rétribué en AFFECTION, en considération, en richesses, selon son DÉVOUEMENT, son intelligence et son travail. » *Ibid.*, p. 129. Autant de trilogies qui viennent gloser la trilogie fondamentale du saint-simonisme : beaux-arts, science, industrie.

5<sup>e</sup> *Le schisme de Bazard. La débâcle.* — Saint-Simon n'avait pas défini le rôle que réservait à la femme la religion de l'avenir. Puisque les disciples entraient dans la voie de la réalisation pratique, puisqu'ils jetaient les bases d'une association universelle, le problème de la femme ne pouvait plus être éludé.

Il fut convenu tout d'abord que le nouveau christianisme achèverait l'œuvre de libération ébauchée au profit de la femme par la religion chrétienne : « La femme est appelée à une parfaite association avec l'homme, au lieu de cette demi-servitude où elle est aujourd'hui ». Lettre de d'Eichthal à Stuart Mill, du 23 novembre 1829, *op. cit.*, p. 46. Mais les réflexions d'Enfantin sur la vie, sur la sympathie, l'amour, le dévouement du prêtre, devaient le conduire à d'autres pensées. Il est évident que, si le prêtre est l'être le plus aimant et le plus aimé, le plus capable de ressentir et de susciter la sympathie, d'attirer et de persuader, il n'y a aucune raison de refuser à la femme la dignité sacerdotale. D'ailleurs, Ch. Fourier avait depuis longtemps émis l'idée que l'individu social, la cellule élémentaire, doit être un couple, homme et femme. Les discussions se poursuivaient et sans doute quelques échos plus ou moins déformés en parvinrent-ils au dehors puisque, dans la séance du 29 septembre, du haut de la tribune de la Chambre des députés, une triple accusation était portée contre « cette secte demi-religieuse, demi-philosophique ». L'attaque portait sur trois points : 1. la communauté de biens ; 2. la communauté de femmes ; 3. l'affiliation aux sociétés démocratiques. Bazard-Enfantin, *chefs de la religion saint-simonienne*, signèrent le 1<sup>er</sup> octobre 1830 une adresse publique au président de la Chambre des députés, en vue de repousser ces accusations qui ne constituaient « en réalité que trois grossières erreurs ». En ce qui concerne les femmes, la position officielle de l'Église demeure assez conservatrice. Il ne serait question d'aucune atteinte à « la sainte loi du mariage proclamée par le christianisme ». Les saint-simoniens demandent comme les chrétiens, qu'un seul homme soit uni à une seule femme », mais ils appellent la femme à un affranchissement définitif, à une complète émancipation. « Ils enseignent que l'épouse doit devenir l'égal de l'époux ; et que, selon la grâce particulière que Dieu a dévouée à son sexe, elle doit lui être associée dans l'exercice de la triple fonction du temple, de l'État et de la famille, de manière à ce que l'individu social qui, jusqu'à ce jour, a été l'homme seulement, soit désormais l'homme et la femme. *Exposition*, 1<sup>re</sup> année, 3<sup>e</sup> édit., 1831, Appendice, p. 6 et 7.

Ce texte renferme deux doctrines qui semblent avoir été communes à toute l'école : celle de l'individu social et celle de l'affranchissement définitif et complet de la femme. L'individu social est double, c'est un couple. « Toute œuvre sociale dans l'avenir est l'œuvre d'un couple, homme et femme, complément l'un de l'autre, recherché, accepté librement, dont l'union préparée par l'éducation a reçu la sanction de l'autorité religieuse, homme et femme. » O. Rodrigues, *Le mariage et le divorce*, dans *Œuvres*, t. IV, p. 126. (Cette note fut lue au Collège le 17 octobre 1831.) La doctrine de l'affranchissement définitif et de la complète émancipation de la femme, au nom de l'égalité, pouvait s'entendre comme une protestation contre le régime

de mineure auquel notre législation civile et nos mœurs politiques soumettent la femme mariée et l'on peut penser que le sage Bazard, homme marié au surplus, se contentait d'une telle interprétation.

Malheureusement la pensée d'Enfantin était beaucoup plus entreprenante et hardie. Les divergences de vues entre les deux Pères ne purent demeurer longtemps cachées et elles aboutirent à un schisme, au cours des deux réunions générales de la famille tenues le 19 et le 21 novembre 1831. Pour Enfantin, l'affranchissement complet de la femme ne pouvait se concilier avec la loi trop rigoureuse de la fidélité. Ou plutôt, il devait être admis deux sortes de morale, deux formes de religion : « Le même homme avec la même femme toute la vie, voilà une des formes de la religion ; le divorce et une nouvelle union avec un nouvel époux, voilà une seconde forme de la religion. » Enfantin, *Lettre à sa mère*, août 1831, *Œuvres*, t. XXVII, p. 195-201. En effet, la morale saint-simonienne devait respecter aussi religieusement les penchants de la chair que ceux de l'esprit, puisque les uns et les autres manifestent également et authentiquement la volonté de Dieu, la Vie, la Sympathie, l'Être. Or, on le sait bien, tout le monde n'est pas naturellement incliné de même sorte, en cette matière : si les uns ont du goût pour la constance dans leurs affections, les autres sont portés à la mobilité. Il faut respecter ces instincts, ces caractères et ne pas imposer la même règle aux personnes changeantes et aux personnes fidèles, aux mobiles et aux immobiles. Dans notre morale traditionnelle, les premières sont sacrifiées aux secondes, comme les don Juan sont sacrifiés aux Othello. Mais dans la religion saint-simonienne, « les personnes vives, coquettes, séduisantes, attrayantes, changeantes, doivent être considérées, utilisées de manière que leur caractère soit pour elles et pour l'humanité une source de joie et non de douleur ». Cette théorie, que le réformateur ne craignait pas d'exposer longuement dans une lettre à sa mère, est excellemment et franchement résumée par le jeune Ch. Duveyrier, lorsqu'il découvre qu'il y a des hommes « qui n'ont pas le sentiment du mariage, comme il y en a qui n'ont pas le sentiment de la propriété » et que la société nouvelle doit se diviser en deux mondes, « l'un vivant sous la loi du mariage, l'autre en dehors de cette loi ».

Ces idées ne pouvaient manquer de choquer ceux des saint-simoniens que n'aveuglait pas leur passion pour Enfantin. Mais elles s'exagèrent et deviennent franchement insupportables lorsque, sous prétexte de régulariser et de tempérer la liberté de l'amour, Enfantin confie au prêtre, au couple sacerdotal, une fonction des plus équivoques.

Tout d'abord, « le couple sacerdotal lie ou délie l'homme et la femme ; c'est lui qui consacre leur union ou leur divorce ». Cela n'est rien. Mais l'on se souvient du rôle qui incombe au prêtre-poète-artiste, à celui qui rayonne et suscite autour de lui la sympathie : l'autorité du prêtre selon Saint-Simon ne saurait être purement spirituelle : elle est vitale, c'est-à-dire à la fois spirituelle et charnelle. Le couple sacerdotal doit agir, au-delà de l'œuvre d'instruction qui incombe au théologien nouveau ou savant, par son attrait sympathique ; il doit lier, œuvre religieuse par excellence. Cette sorte d'activité « religieuse », par l'esprit et par les sens, n'est-elle pas assez clairement désignée ? Citons simplement quelques affirmations d'Enfantin, émises en novembre 1831 :

La mission du prêtre est de sentir également les deux natures, de régulariser et de développer les appétits sensuels et les appétits éternels. Sa mission est encore de faciliter l'union des êtres à affections profondes en les garantissant de la violence des êtres à affections vives et de faciliter également l'union et la vie des êtres à affections vives en les

garantissant du mépris des êtres à affections profondes... Qu'elle sera belle la mission du prêtre-social, homme et femme! Qu'elle sera féconde!... La foi spirituelle que le couple sacerdotal excitera ne l'entraînera pas au charlatanisme; l'attrait charnel ne dégénérera pas en libertinage. Tantôt il calmera l'ardeur inconsidérée de l'intelligence ou modèrera les appétits déréglés des sens; tantôt, au contraire, il réveillera l'intelligence apathique, ou réchauffera les sens engourdis, car il connaît tout le charme de la décence et de la pudeur, mais aussi toute la grâce de l'abandon et de la volupté... Il impose la puissance de son amour aux êtres qu'un esprit aventureux ou des sens brûlants égarent, et il reçoit d'eux l'hommage d'une pudique tendresse ou le culte d'un ardent amour. Je parle du couple; ce que je dis pour le prêtre, je le dis aussi pour la prêtresse.

Dans la lettre écrite à sa mère, Enfantin s'explique enfin avec la dernière et la plus cruele netteté :

On a reproché aux prêtres chrétiens l'envahissement du lit conjugal : on a eu tort et raison : *raison*, parce que leur dogme et leur pratique les rendaient incompétents; *tort*, parce que, malgré leur éditat, leur conseil était encore plus favorable à la femme, au faible, que ne l'aurait été le conseil d'un guerrier... Et maintenant, mère, tu me demanderas jusqu'à quelle limite l'expression charnelle de cet amour du prêtre et de la prêtresse ira dans certains cas?... Je conçois certaines circonstances où je jugerais que ma femme seule serait capable de donner du bonheur, de la santé et de la vie à un de mes fils en Saint-Simon, de le retenir dans ses bras caressants, au moment où quelque profonde douleur exigerait une profonde diversion.

C'en était trop. A la suite de Bazard, Pierre Leroux, Carnot, Lechevalier, Transon, se retirèrent de la famille. Les deux derniers se firent fouriéristes. Bazard, épuisé de travail et brisé d'émotions, devait mourir en juillet 1832.

Pour Enfantin et ses derniers fidèles s'ouvre alors une phase nouvelle, à la fois pitoyable et pittoresque, dont nous n'avons ici à parler que brièvement, car la doctrine, de plus en plus fantastique, sombre dans une rêverie morbide. « La vérité, il ne faut plus la chercher dans Saint-Simon, dans la doctrine; arrière les livres! arrière les docteurs! La vérité, elle est dans les yeux, elle est sur la face de Barthélémy-Prosper Enfantin, père et pape de l'humanité ». Charlèty, *op. cit.*, p. 136. L'idée fixe d'Enfantin fut désormais l'appel à la femme. Le fauteuil de Bazard demeura vide en attendant l'élu. Celle-ci ne paraissant pas, l'hiver de 1832 fut occupé à une fête perpétuelle, rue Monsigny. Tout Paris fut invité, on dansa joyeusement. Des femmes élégantes, curieuses, brillantes, prirent part aux fêtes, sans soupçonner le caractère religieux de ces danses et de ces plaisirs, et bien entendu sans y prendre conscience de leur vocation pontificale.

La famille y consuma à la fois ce qui lui restait de considération et ses dernières ressources. Le *Globe* disparut d'abord (avril 1832). Puis l'on quitta la rue Monsigny pour se retirer à Ménilmontant, où Enfantin avait une propriété patrimoniale, maison assez vaste et beau jardin. C'est là dans une vie quasi conventuelle et continence, que les derniers fidèles, une quarantaine, attendirent la femme. Le travail manuel, au jardin, à la cuisine, à l'office, à la buanderie, se faisait au chant d'hymnes saint-simoniennes et dans un accoutrement aussi singulier que symbolique : « justaucorps bleu à courtes basques, ceinture de cuir verni, casquette rouge, pantalon de coutil blanc, mouchoir noué en sautoir autour du cou, cheveux tombant sur les épaules, peignés et lissés avec soin, moustaches et barbe à l'orientale... » Reybaud, *Enfantin, ses idées, ses mœurs*, t. 1, p. 109. Enfantin réunissait ses enfants et leur distribuait, dans les conférences de la famille, une doctrine apocalyptique qui trouvait son expression dans le *Livre nouveau*, mélange confus de rêveries millénaristes, de poésie sentimentale et d'idées

En février 1832, une instruction avait été ouverte contre les chefs de la famille saint-simonienne; prévenus d'outrage à la morale publique et aux bonnes mœurs, et en outre d'infraction à l'article 291 du Code pénal qui interdisait les réunions de plus de vingt personnes, Enfantin, Michel Chevalier, Duveyrier, Barraud et Rodrigues, entourés de tous les fidèles, comparurent devant la cour d'assises, les 27 et 28 août 1832. Tous les prévenus furent déclarés coupables par le jury, que leur attitude pontificale et dogmatique avait vivement irrité. L'emprisonnement d'Enfantin et de Michel Chevalier fut le signal de la déchéance et de la dispersion (décembre 1832-aout 1833).

6° *Épilogue.* — Les divagations qui conduisirent l'école saint-simonienne à sa fin misérable ne doivent pas nous faire oublier le rôle considérable joué au XIX<sup>e</sup> siècle par les disciples dispersés. On peut affirmer que la politique économique, industrielle, bancaire, commerciale, du Second empire fut faite par les saint-simoniens. Michel Chevalier que nous avons vu follement épris de métaphysique, de poésie, puisqu'on lui doit sans doute la rédaction des pages les plus fameuses du *Livre nouveau*, se révéilla polytechnicien lucide et actif, journaliste de talent; il sera plus tard député, conseiller d'État, sénateur, membre de l'Institut; c'est lui qui négocia le fameux traité de commerce franco-anglais signé en 1860; le premier en France, il lancera l'idée du canal de Panama. Mais Chevalier n'est pas une exception. Toute la clientèle saint-simonienne, israélite et polytechnicienne, les deux Péreire, Arles-Dufour, Holstein, Lamé, Clapeyron, Flachat, Fournel, se trouvera à la tête des affaires. La création des premiers chemins de fer, l'expansion du crédit et les types nouveaux de banques, la transformation des grandes cités, le développement de la politique française en Méditerranée, seront le fait de saint-simoniens. Enfantin lui-même, avec quelques amis, dont l'ingrat de Lesseps, sera à l'origine du canal de Suez et étudiera les conditions de la colonisation algérienne. Cependant, cet animateur de grandes entreprises se considérera toujours comme un fondateur de religion; il mèlera à ses calculs l'ivresse d'une communion avec la nature, il verra dans la Méditerranée un lit nuptial et dans le rapprochement de l'Orient et de l'Occident, le symbole de la chair unie à l'esprit.

Il serait injuste de penser qu'Enfantin se soit satisfait vers la fin de sa vie de réalisations matérielles. En 1858, il publia la *Science de l'homme*, dédiée à Napoléon III et en 1861 la *Vie éternelle*; ce testament religieux et philosophique exprime en formules plus limpides que jamais son panthéisme charnel. L'immortalité de l'homme n'est pas autre chose que sa communion avec la nature.

Je crois que ce qu'est contient le résumé de ce qui fut, dont il est le bonheur, et le germe de ce qui sera, dont il est le bonheur... La coexistence en nous de ces deux vies inverses est ce qui constitue notre vie; leur union fait notre croissance, leur lutte notre decline; leur attraction est notre germe de vie; leur repulsion, notre germe de mort... Et moi, je veux trouver la vie aussi bien en moi qu'en ce qui n'est pas moi, parce que c'est moi et ce qui n'est pas moi, parce que non seulement comme l'âme je suis saint-simonien. Quand j'entre parlerai de ma vie telle que je la sens, telle que je la vois, telle que je l'aimerais de moi, je me l'arrête pas des objections que ne pourraient être appliquées qu'à ma vie telle que je la sens, en moi, et respectivement; c'est à dire, mes combats pas en moi-même, lorsque je me place volontairement sur le terrain spiritualiste; et en spiritualiste, quand je veux être momentanément matérialiste. Observez cependant bien et réfléchissez bien les deux mouvements de la pensée, dans la phrase : « vraiment Saint-Simon est la... » (Dossier sur la vie charnelle, notes de la Science de l'homme, p. 27).



Cette vie n'est pas autre chose que Dieu :

Il est tout ce qui est... Tout est en lui... Il est la vie éternelle et universelle; donc l'existence est une manifestation de la sienne, et ne sort pas plus du néant par la naissance, qu'elle n'y retourne par la mort; car elle participe de l'éternité et de l'universalité qui est Dieu. La vie éternelle.

Enfantin mourut le 31 août 1864, frappé d'une congestion cérébrale. Autour de sa tombe, les saint-simoniens se retrouvèrent; séparés par le cheminement divergent de leurs pensées et par les orientations diverses de leur action, la sympathie, le meilleur d'Enfantin, les réunit. L'amitié saint-simonienne survécut à Enfantin, mais il n'y avait plus de saint-simonisme.

H. Fournel, *Bibliographie saint-simonienne*, Paris, 1833; Saint-Simon et Enfantin, *Œuvres*, 47 vol., Paris, 1865-1876 et 1877-1878; H. de Saint-Simon, *Œuvres choisies*, 3 vol., Bruxelles, 1859; Id., *Lettres d'un habitant de Genève à ses contemporains*, Genève, 1802-1803 (nouvelle édition par A. Péroire, 1925, avec deux inédits de Saint-Simon : l'Essai sur l'organisation sociale (1804), et la Lettre aux Européens); Id., *Introduction aux travaux scientifiques du XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1807-1808; Id., *Nouveau christianisme*, Paris, 1825; *Doctrine de Saint-Simon. Exposition, 1<sup>re</sup> année*, Paris, 1830; 2<sup>e</sup> année, 1830 (la première année de l'Exposition a été rééditée par C. Bouglé et E. Halévy, avec une importante introduction, Paris, 1924); *Aux artistes. Du passe et de l'avenir des beaux-arts (doctrine de Saint-Simon)*, Paris, 1830 (E. Barrault); *Religion saint-simonienne. Enseignement central (extraits de l'Organisateur)*, Paris, 1831; *Économie politique et politique (articles extraits du Globe)*, Paris, 1831 (Enfantin); *Nouveau christianisme. Lettres d'O. Rodrigues sur la religion et la politique. L'éducation du genre humain*, de Lessing, traduit pour la première fois de l'allemand par O. Rodrigues, Paris, 1832; Enfantin, *L'attente*, Angers, 1832; Ch. Fourier, *Pièces et charlatanisme des deux sectes Saint-Simon et Owen qui promettent l'association et le progrès*, Paris, 1831; Bazard, *Discussions morales, politiques et religieuses*, Paris, 1832; E. Charlon, *Mémoires d'un prédateur saint-simonien*, dans *Revue encyclopédique*, janvier 1832; L. Reybaud, *Études sur les réformateurs*, 2 vol., 1<sup>re</sup> éd., Paris, 1811; Enfantin, *La science de l'homme, physiologie religieuse*, Paris, 1858; Id., *La vie éternelle, passée, présente et future*, Paris, 1861; P. Janet, *Saint-Simon et le saint-simonisme*, Paris, 1878; Maxime Du Camp, *Souvenirs littéraires*, 2 vol., 1883; John Stuart Mill, *Correspondance inédite avec Gustave d'Eichthal, avant-propos et traduction par E. d'Eichthal*, Paris, 1898; G. Dumas, *Psychologie de deux messies posthivistes : A. Comte et Saint-Simon*, Paris, 1905; *Revue d'histoire économique et sociale*, 1925 (un numéro consacré à Saint-Simon); Durkheim, *Saint-Simon fondateur du positivisme et de la sociologie*, dans *Revue philosophique*, 1925, t. XLIX; B. Lenoir, *Œuvre de Saint-Simon*, dans *Revue philosophique*, 1925, t. c; Bulletin de la Société française de philosophie, janvier 1925 (séance du 7 février 1925); *Célébration du centenaire de la mort de Saint-Simon*; J. Seznod, *Le saint-simonisme d'A. Comte et le but pratique de la sociologie*, dans *Revue de synthèse historique*, t. XLII, 1926; S. Charléty, *Enfantin (Les réformateurs sociaux)*, 1930; Id., *Histoire du saint-simonisme*, 2<sup>e</sup> éd., Paris, 1931; H. Coulher, *La jeunesse d'Auguste Comte et la formation du positivisme. II. Saint-Simon jusqu'à la Restauration (Bibl. d'histoire de la philosophie)*, 1936; P. Blanchard, *Saint-Simon et le saint-simonisme*, dans *Revue des cours et conférences*, 1936, t. II.

J. TONNAU.

**SAINT-SORLIN (Desmarets de)** (1595-1676), né à Paris, en 1595, fut, dès sa jeunesse, pourvu de diverses charges à la cour : conseiller du roi, contrôleur général et secrétaire général de la Marine; il entra à l'Académie française dont il fut le premier chancelier, du 15 mars 1634 au 11 janvier 1638; il fut un des trois académiciens choisis par Richelieu pour examiner *Le Gid*. Saint-Sorlin fut un habitué de l'hôtel de Rambouillet. Il mena d'abord une vie assez dissuée, mais il se convertit soudainement, il composa des bons des ouvrages de piété, plus ou moins remplis de visions et de descriptions apocalyptiques, il ne cessa

d'attaquer Port-Royal et les jansénistes qui, d'ailleurs, ripostèrent très vivement. Il mourut à Paris, le 23 octobre 1676.

Les écrits de Saint-Sorlin, très variés, eurent un assez grand succès. On peut citer : *Ariane*, Paris, 1632, 2 vol. in-12, 1639, in-4°, 1643, in-4° et 1724, 3 vol. in-12; traduit en flamand, Amsterdam, 1641, in-8°, et en allemand, Francfort, 1643, in-8°; *Aspasie*, comédie, Paris, 1636, in-4°; *Scipion*, tragi-comédie, Paris, 1639, in-4°; *Roxane*, tragi-comédie, Paris, 1639, in-4°; *Mirame*, tragi-comédie, Paris, 1641, in-4°; *Rosane*, histoire tirée de celle des Romains et des Perses, Paris, 1642, in-4°; *Les visionnaires*, comédie, Paris, 1638, in-12; rééditée en 1639, 1640, 1644, 1663, 1714, 1737, 1748. Baillet dit que cette pièce a été le sceau du véritable caractère de son esprit : il est toujours resté visionnaire. C'est à propos de cette pièce que Nicole écrivit, dans sa *Première visionnaire*, 31 décembre 1665, les paroles si vivement relevées par Racine dans sa fameuse *Lettre à l'auteur des Imaginaires* : « Un faiseur de romans et un poète de théâtre est un empoisonneur public, non des corps, mais des âmes des fidèles, qui se doit regarder comme coupable d'une infinité d'homicides spirituels ou qu'il a causés en effet ou qu'il a pu causer par ses écrits pernicieux... Ces sortes de péchés sont d'autant plus effroyables qu'ils sont toujours subsistants, parce que les livres ne périssent pas et qu'ils répandent toujours le même venin dans ceux qui les lisent. » Saint-Sorlin publia encore quelques pièces de théâtre : *Érigone*, Paris, 1642, in-12; *Europe*, Paris, 1643, in-12; *Esther*, Paris, 1645 et 1670. Mais désormais la plupart des écrits de Saint-Sorlin ont un caractère religieux, mêlé d'ailleurs assez souvent d'expressions et d'idées singulières : *Psaumes de David*, paraphrasés et accordés au règne de Louis le Juste, Paris, 1640, in-4°, en vers; *L'office de la vierge Marie*, mis en vers avec plusieurs autres pièces, Paris, 1645, in-12; *Prières et instructions chrétiennes*, Paris, 1645, in-12, où Saint-Sorlin se fait directeur de conscience; *Les morales d'Épictète*, de Socrate, de Plutarque et de Sénèque, au château de Richelieu, 1653, in-12; rééditées en 1655 et 1659; *Les promenades de Richelieu*, ou *Les vertus chrétiennes*, Paris, 1653, in-12; *Les quatre livres de l'imitation*, traduits en vers, Paris, 1654 et 1661; *Le combat spirituel*, Paris, 1654; *Le Cantique des Cantiques*, Paris, 1666; *Clovis*, ou *La France chrétienne*, Paris, 1657, in-4° et in-12, avec de nombreuses rééditions en 1661, 1673, 1677; *Les délices de l'esprit, dialogues dédiés aux beaux esprits du monde*, Paris, 1658, 1659, 1661, in-fol., et 1675, 2 vol. in-8°; 1677, 2 vol. in-8°; cet écrit a été publié de nouveau en 1691, sous le titre nouveau : *Les délices de l'esprit, entretiens d'un chrétien et d'un athée sur la divinité, la religion, l'immortalité de l'âme et autres sujets...*, Paris, 1691, in-12; *Marie-Madeleine*, ou *Le triomphe de la grâce*, Paris, 1669, in-12; *Le chemin de la paix et celui de l'iniquité*, première et deuxième partie contenant l'exode ou la sortie des âmes de la captivité spirituelle de l'Égypte, Paris, 1665-1666, 2 vol. in-12; *Réponse à l'insolente Apologie des religieuses de Port-Royal, avec la découverte de la fausse Église des jansénistes et de leur fausse rhétorique*, présentée au roi, Paris, 1666, in-12 et in-8°; *Seconde partie de la Réponse à l'insolente apologie de Port-Royal avec la découverte de la fausse éloquence des jansénistes et de leur fausse Église, et la Réponse aux Lettres visionnaires...*, Paris, 1666, in-12; *Troisième partie de la Réponse à l'insolente apologie de Port-Royal et aux Lettres et libelles des jansénistes, avec la découverte de leur arsenal sur le grand chemin de Charenton...*, Paris, 1666, in-12; *Quatrième partie de la Réponse aux insolentes apologies de Port-Royal, contenant l'histoire et les dialogues présentés au roi, avec les remarques générales et particulières sur la traduction du*

*Nouveau Testament imprimé à Monts, Paris, 1668, in-12; Vertus, maximes, instructions et méditations chrétiennes*, Paris, 1687, in-12.

Tandis qu'il publiait ces ouvrages de piété ou d'apologétique, Saint-Sulpice faisait l'éloge du cardinal de Richelieu, sous l'impulsion duquel il avait composé ses pièces de théâtre: certains critiques ont même prétendu que le cardinal aurait collaboré à quelques-unes de ces pièces. Saint-Sulpice publia encore *La vérité des fables*, ou *l'Histoire des dieux de l'antiquité*, Paris, 1648, 2 vol. in-8° et *L'histoire des dieux*, ou *les fables moralisées*, Paris, 1667, 2 vol. in-8°. Enfin il faut ajouter: *Arts du Saint-Esprit ou l'art de se gouverner*, cet ouvrage répondit aux *Visionnaires* de Nicole.

Michaud, *Biographie nouvelle*, t. X, art. Desmarest, p. 519-520; Harter, *Notice biographique sur saint Sulpice*, col. 845-849; Baillet, *Jugements des savants*, t. III, Paris, 1722, p. 307; Pellissier, *Histoire de l'école des ministres*, Nicéron, *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres*, t. XXXV, p. 140-158; Nicole, *Les Visionnaires*, qui sont une attaque contre Saint-Sulpice; Paul Leroy, *Notice sur Jean Desmarest et son époque*, Paris, 1875, in-8°; René de Kerviler, *Jean Desmarest, sulpicien de Saint-Sulpice*, Paris, 1879, in-8°; R. Bonnet, dans son livre intitulé: *Isographie de l'Académie française*, Paris, 1907, in-8°, p. 79, écrit: Jean Desmarest, sœur de Saint-Sulpice.

J. CHABRY.

#### SAINT-SULPICE (COMPAGNIE DE).

A la différence des congrégations de la Mission fondée par saint Vincent de Paul, de Saint-Nicolas du Chardonnet de M. Bourdoise, de l'Oratoire du P. de Bréville, de la Société de Jésus et de Marie du P. Eudes, constituées indépendamment des séminaires et qui ont ajouté cette œuvre à leur vie propre, Saint-Sulpice n'a été établi que pour le séminaire: c'est sa fin, la raison de son existence. Les autres œuvres auxquelles la Compagnie fut appliquée dans le cours des temps ne sont que des œuvres accidentelles, que les circonstances ont imposées et qui du reste tendent à sa fin propre.

A l'article OLIER, t. XI, col. 963 sq., on a parlé de la fondation du séminaire de Saint-Sulpice et des conditions dans lesquelles elle se fit. La composition du séminaire dans ces premiers temps, indique la direction qui fut donnée à cet établissement. Les séminaristes ont un double caractère de maison d'études et de maison de formation. Dans les débuts, c'est principalement cette formation aux vertus et à la vie ecclésiastique qu'on venait y chercher. A côté de jeunes gens qui ne faisaient que terminer leurs études littéraires et philosophiques, se trouvaient un bon nombre de pensionnaires plus âgés, chanoines, curés, licenciés ou docteurs, qui venaient chercher autre chose que la science théologique qu'ils avaient déjà acquise. Mais peu à peu, ce fut l'élément plus jeune qui domina. Cette composition particulière du séminaire à ses débuts explique la part considérable donnée dans les règlements aux exercices de piété, et aussi la nature des études qui occupent le reste du temps: administration des sacrements, cas de conscience, cérémonies liturgiques. Pour ceux qui avaient besoin de faire leurs études théologiques, les uns allaient en Sorbonne, les autres suivaient dans le séminaire des cours surtout pratiques, visant à donner à chacun tout ce qui peut mettre d'exercer fructueusement le saint ministère. En province, dans les villes qui n'avaient pas d'université, les clercs aspirant aux études théologiques partaient pour les centres universitaires, ceux qui restaient avaient surtout besoin d'un enseignement simple, solide et pratique.

Les professeurs de séminaire, pour donner cet enseignement dans les différentes branches du service ecclésiastique, composaient leurs cours ou se servaient de manuels courants. Théologie dogmatique, morale,

controverse, catéchisme, prédication, spiritualité, Écriture sainte, droit canon, liturgie, histoire, philosophie, sciences, dans tous les domaines de la science ecclésiastique ils ont visé surtout au solide et au pratique. Si le goût de la science ecclésiastique s'introduisit à Saint-Sulpice, écrivait Fénélon à M. Lesclapart, quatrième supérieur général, l'ouvrage de M. Olier et de M. Tronson ne subsisterait plus. Ce n'est donc pas cette science ecclésiastique qu'on cherche les auteurs de la Compagnie; ils ont bien compris que le but du séminaire était de former des ecclésiastiques d'une science plus solide que brillante, plus profonde que vaste, plus pratique que théorique. Au début, la plupart ne signaient leurs ouvrages que de cette façon:

un prêtre du clergé. Mais, si modestes qu'ils aient voulu rester, le mérite de plusieurs de leurs ouvrages s'est fait connaître dans les différentes branches de la science ecclésiastique et les meilleurs critiques leur ont rendu témoignage. Sans doute ils n'ont pas tous la même valeur, mais en parcourant les différentes sciences, nous aurons à signaler surtout les noms qui ont émergé.

#### I. THÉOLOGIE GÉNÉRALE ET DOGMATIQUE.

M. Olier demande qu'on instruisse chacun selon sa portée dans la théologie scolastique, positive et morale. Failon, *Vie de M. Olier*, t. III, p. 57. Au XVII<sup>e</sup> et au XVIII<sup>e</sup> siècle, on se servait généralement dans les séminaires des manuels d'Abelly, de Tolet, de Bonal, de Collet. On peut voir, dans la correspondance de M. Tronson (L. Bertrand, *Lettres choisies*, 3 vol. in-8°), comment s'organisa l'enseignement dans les séminaires de la Compagnie et dans les ouvrages généralement suivis pour la théologie. Le supérieur de Saint-Sulpice encouragea peu les cours dictés et préféra pour l'utilité des élèves les manuels déjà imprimés comme celui d'Abelly. Cependant plusieurs professeurs avaient rédigé des cours. On conserve au séminaire du Puy les traités de théologie dogmatique de M. de Lantages (1616-1694) qui portent sur la Trinité, Jésus-Christ, l'incarnation, les sacrements en général et sur le baptême. A la bibliothèque municipale d'Avignon, on possède une *Theologia scolastica a Domino F. Delagoutte, presbytero S. Sulpitii, in seminario S. Irenæi Lugdun. dictata ab anno 1675 ad 1678*, in-4°, de plus de 1 000 p. On a également les cahiers dictés par Laurent-Josse Leclerc (1668-1735) au séminaire d'Orléans et à celui de Lyon où il fut successivement professeur: *Tractatus de gratia divinisque auxiliis, auctore D. Leclerc, sacre theologie professore Aureliæ*, 22 nov. 1708. *Scriptis M.L.A. auditor*, ms. in-4° de 88 p. (au séminaire Saint-Sulpice); *Tractatus de justificatione*, ms. original au séminaire Saint-Sulpice; *Tractatus de scientia Dei et prædestinatione* (ms. biblioth. municipale de Lyon, 220). *Tractatus de eucharistia sacramento* (ms. Lyon, n. 230); *Tractatus de ordinis sacramento* (ms. Lyon 220). Voir ici t. IX, col. 107-109.

On sait la réputation dont jouissait à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle et au début du XVIII<sup>e</sup>, Honoré Tournely, docteur de Sorbonne, par son enseignement à la faculté de théologie et par la publication de ses cours en 16 vol. in-8°. Pour l'usage des séminaires et pour aider les aspirants à la licence, on se préoccupa à Saint-Sulpice d'en publier des résumés pratiques, suffisamment étendus et aussi complétés sur plusieurs points, tout en continuant, avec l'autorisation de l'auteur, de se couvrir de son nom. Le *Journal des savants* de mai 1731 n'a pas su reconnaître le véritable auteur de ces résumés et les attribue tous au vray Tournely. C'est l'erreur de La Fosse (1701-1745) chargé de la direction des études au séminaire Saint-Sulpice qui a publié le résumé du premier volume, *Tractatus de Deo*, dont Louis de Montaigne (1689-1767) donna et aborda une seconde édition, puis prépara et publia les

autres volumes : *Prælectiones theologicæ de septem Ecclesiæ sacramentis ad usum seminariorum et examinis ad gradus theologicos prævi contractæ ab Honorato Tournely*, Paris, 1729, 2 vol. in-12 (5<sup>e</sup> édit. en 1742). Puis avec un titre semblable il publia successivement les *Prælectiones theologicæ de septem sacramentis*, 1742, in-12, édit. nouvelle en 1741 et 1750; *De opere sex dierum*, 1732, in-12; *De gratia Christi Salvatoris*, 1735, 2 vol. in-12, ouvrage qui renferme des dissertations historiques sur la grâce et la grâce et la grâce, et, dans l'édition de 1748, augmentées d'une dissertation sur le quesnellisme.

Comme les deux précédents, Louis Legrand (1711-1780) publia *Tractatus de incarnatione Verbi divini, quo demonstratur quod Filius Dei non est creatus, sed genitus, et quod non est alius, sed unus cum Patre*, Paris, 1750, 2 vol. in-12. C'est en effet un abrégé du traité que cet auteur avait publié, mais il suit un plan différent et ajoute plusieurs questions omises par Tournely et discute avec soin les prophéties de l'Ancien Testament qui établissent contre les juifs la vérité du mystère de l'incarnation. La seconde édition, 1774, 3 vol. in-12, renferme une réfutation plus complète des erreurs des PP. Hardouin et Berruyer sur ce mystère. On doit aussi à Legrand le *Tractatus de Ecclesia Christi*, Paris, 1779, in-8°. Le t. II sur les notes de l'Église fut interrompu par la mort de l'auteur, et cette partie fut publiée séparément en 1820. M. Legrand avait conçu le projet d'un grand traité de la religion ou cours complet de théologie, dont le traité *De existentia Dei* devait être le préambule. C'est la seule partie que l'auteur ait eu le temps de composer : elle ne fut publiée qu'en 1812 (in-8° de 660 p.). Cet ouvrage est remarquable par la profondeur de la doctrine et la clarté des raisonnements. — Claude Regnier (1718-1790) a composé un *Tractatus de Ecclesia Christi* qui fut imprimé en 1789 en 2 vol. in-8°. Ce traité reçut l'approbation la plus élogieuse du censeur royal, M. de Turmenyes, et le P. Hurter (*Nomenclator literarius*) l'estime un des traités les plus solides qui aient été publiés. Il est écrit en bon latin avec une élégance parfois un peu trop recherchée.

Après la Révolution qui renversa les séminaires et détruisit les facultés de théologie, on profita du Concordat pour rétablir les séminaires et réorganiser l'enseignement. Pour aller au plus pressé, on se préoccupa d'adapter les anciens manuels. Mgr d'Aviau et quelques autres évêques français prièrent M. Duclaux, supérieur de Saint-Sulpice, de charger quelque membre de la Compagnie de Saint-Sulpice, de rééditer, en la revisant et adaptant, la *Théologie de Poitiers*. M. Vieusse (1784-1857), du diocèse de Toulouse, professeur de dogme au séminaire, accepta en 1824, de faire ce travail. Cette *Théologie de Poitiers* avait été composée d'après les cahiers que M. de La Poype de Vertvieu, évêque de Poitiers de 1702 à 1721, avait lui-même écrits en suivant les leçons du séminaire Saint-Sulpice. La première édition avait paru de 1708 à 1709 en 4 vol. in-12. L'édition de 1758 avait été considérablement améliorée par Louis-Joseph Segretier (1708-1792), docteur en théologie de l'université de Valence, ancien professeur au séminaire de Lyon, et directeur de la communauté des philosophes à Paris. La révision de M. Vieusse prit le titre de *Théologie des institutions théologiques ad usum seminarii Tolosani*, Toulouse, 1826, 6 vol. in-12. En 1856 la 7<sup>e</sup> édition, après la mort de M. Vieusse, fut revue par M. Bonal, professeur au séminaire de Toulouse, pour le dogme en 1852, et par M. de La Poype de Vertvieu, pour la morale en 1853. Cette édition fut la dernière. En 1891, elle comptait déjà vingt éditions. Elle est conservée à la bibliothèque

De 1867 à 1869, M. Vincent (1813-1869), d'abord professeur au séminaire de Clermont, puis à Lyon, publia en 6 volumes un *Compendium universæ theologiæ*. Au moment où s'imprimait le dernier volume, l'auteur mourait subitement. Il avait légué son ouvrage au séminaire de Clermont. Grâce aux soins de M. Thibault pour le dogme, et de M. Déjardin pour la morale, une nouvelle édition paraissait en 1875. Une troisième fut donnée en 1882-1883 avec la collaboration de M. Ferry. La quatrième, entièrement refondue, ne porta plus le nom de M. Vincent et s'intitula : *Theologia dogmatica et moralis ad mentem S. Thomæ Aquinatis et S. Alphonsi de Ligorio, auctoribus professoribus seminarii Claromontensis et Societate S. Sulpitii*. Désormais elle porta le nom de *Théologie de Clermont*. Elle eut de nombreuses éditions et fut adoptée à Paris en 1888. Le professeur de dogme de Saint-Sulpice, M. Boisboudin (1836-1899) fit lithographier pour ses élèves des tableaux très précis qu'il développait dans ses cours : *Synopsis questionum juxta institutionem theologiæ Claromontensis*, Paris, 1888-1890 et 1898.

Ce manuel de théologie, tout en restant en usage à Clermont, fut remplacé à Paris par un nouveau manuel, celui de M. Tanqueray, Adolphe Tanqueray (1854-1932) originaire du diocèse de Coutances, professeur au séminaire Sainte-Marie de Baltimore aux États-Unis, avait commencé à publier en 1894 deux volumes de théologie : *Synopsis theologiæ dogmaticæ*. Revenu en France en 1903, il publia trois volumes de la *Théologie dogmatique*. Vinrent ensuite les trois volumes de la *Théologie morale* : *Synopsis theologiæ moralis et pastoralis*. Les éditions de cette théologie en 6 vol., qualifiée « d'excellent manuel », se succédèrent rapidement; toujours révisée et mise au point, elle est adoptée dans un grand nombre de séminaires en France et en Amérique. Une *Brevior synopsis*, 1 vol. in-12 pour le dogme et 1 vol. in-12 pour la morale, fut publiée en 1914 et 1918 avec la collaboration de MM. Quévastre et Hébert.

Gaillot Léon (1850-1911), professeur au séminaire de Reims, avait commencé à publier un *Catechismus ad clericos juniores theologicos*, qui devait comprendre quinze traités. Onze avaient paru, lorsqu'il mourut laissant son œuvre inachevée, ce qui l'empêcha d'être adoptée comme manuel dans les séminaires. La profondeur des pensées, le raisonnement très serré avaient attiré l'attention sur les parties successivement parues.

— Sans embrasser toute la théologie dogmatique, mais se tenant dans la théologie fondamentale, les traités *De la religion et de l'Église* que M. Brugère (1823-1888) enseigna à Saint-Sulpice durant vingt-quatre ans, et qu'il donna d'abord polygraphiés, puis imprimés, sont très personnels et très solides : *De vera religione prælectiones novæ in seminario Sancti Sulpitii habitæ cum multis annotationibus in ulteriora ejusque studia et prædicationis usus profuturis*, Paris, 1873, in-8°, et *De Ecclesia Christi prælectiones novæ in seminario Sancti Sulpitii habitæ...*, Paris, 1873, in-8°; nouv. édit., 1878. Le traité de l'Église eut l'honneur d'être cité avec éloges par l'archevêque de Malines, Mgr Dechaamps, en plein concile du Vatican. Dans un appendice du *Traité de la religion sur la certitude morale*, M. Brugère expose le rôle du cœur dans la certitude. Léon Ollé-Laprune, dans son livre *La certitude morale*, estime cet appendice tout à fait digne d'être noté et en plein accord avec ses propres idées. Dans une édition, publiée récemment dans le *Bulletin des anciens élèves de Saint-Sulpice*, février et mai 1937, M. Brugère donne un plus ample développement à ces vues très pénétrantes. — Succédant à M. Brugère dans la chaire de théologie fondamentale, L. Guenod (1838-1910) publia des études particulières :



*Religion, du spiritualisme au christianisme*, in-12. — *Le surnaturel*, 3<sup>e</sup> édit., in-12. L'ouvrage est extrait d'un cours sur le Miracle.

Si nous passons aux publications des auteurs encore vivants, nous pourrions signaler : *Les biens et les maux, dogmatique*, par L. Labauche, directeur du séminaire Saint-Sulpice en 4 vol. in-8° (1907-1919) : t. I, Dieu, la très sainte Trinité, le Verbe incarné, le Christ, le Christ-roi ; t. II, L'homme. Le péché originel, la grâce, la gloire ou la damnation ; t. III et IV, Les sacrements. Il avait édité précédemment *Lettres à un élève de Saint-Sulpice sur l'eucharistie*, Paris, in-12. — M. Lepin, *L'idée du sacrifice de la messe d'après les théologiens depuis l'origine jusqu'à nos jours*, Paris, 1923, in-8°. M. A. Verrière, *Le surnaturel en nous et le péché originel*, 1904, 2<sup>e</sup> édit., in-12.

II. THÉOLOGIE MORALE. — Les trois derniers manuels de théologie, cités plus haut, comprennent le dogme et la morale. Autrement, dans l'ancienne faculté de théologie, on faisait peu de place à la morale. C'est pour ce motif qu'on établit à Saint-Sulpice un cours de morale. On se servit d'abord d'Abbelly, de Raymond Bonal et de Collet. En 1691, M. de La Chetardie publia à Bourges, où il était professeur, *Compendium tractatum moralium ad iusorem tractatum intelligentiam utilis*. Cet abrégé de théologie morale parut un des plus utiles qu'on eût publiés jusque là. Il se fait remarquer par la sagesse pratique de ses conclusions. Il cherche en particulier à prévenir les excès qu'on reprochait à plusieurs théologiens probabilistes. Plusieurs autres cours de théologie morale sont restés manuscrits comme les *Institutiones seu tractatus theologie moralis*, dictés à Nantes de 1745 à 1751, en 5 vol. in-4°, par Antoine Pascher (1694-1761 ?), professeur au grand séminaire et recteur de l'université de Nantes. Ces volumes sont conservés à la bibliothèque municipale.

À côté des manuels s'étendant à toute la théologie morale, nous rencontrons des traités particuliers. Jean Lagedamon (1689-1755) donna *Tractatus de sacramento et contractu matrimonii*, Douai, 1743. Il était alors professeur au séminaire de Cambrai. En 1744, la guerre le força de revenir à Paris où il mourut. Fyot de Vaugimais (1689-1758) publia : *Avis important sur la pratique et l'administration du sacrement de pénitence pour l'utilité des confesseurs et des pénitents*, par un docteur en théologie, Bruxelles, 1738, in-12. « Le gouvernement des âmes est l'art des arts, dit l'auteur. Il y a toujours à savoir et toujours à apprendre. On a voulu éclaircir plus en détail plusieurs chefs qui embarrassent dans la pratique, et qui paraissent trop abrégés ou trop spéculatifs dans les livres. Noël Garcin (1690-1761), constatant la réputation dont jouissait au XVIII<sup>e</sup> siècle le *Dictionnaire des cas de conscience* de Pontas et la manière pratique dont les principales questions de la théologie morale y sont traitées, en fit le sujet de ses classes de morale pour exercer ses auditeurs à la solution des cas de conscience et à la pratique du saint ministère. M. Garcin renvoie à Pontas pour l'exposition du cas et se borne à en donner la solution ou rappelant brièvement les principes de théologie morale qui lui servent de fondement. C'est en même temps un examen critique de l'œuvre de Pontas, dont il modifie souvent les décisions, soit pour les rectifier, soit pour les mieux compléter. Cet ouvrage commença en 1752, donna un volume manuscrit de 600 pages. On peut citer encore de M. Jean Richard (1723-1790) les traités de morale restés en manuscrits : *De deo, de rebus, de iudiciis, de deo, de la justice, de la justice et des contrats, de l'usufruit, de la restitution*, etc. C'est un précieux répertoire sur les plus importantes questions de la morale.

Après la Révolution, quand le séminaire fut ré-

titué en 1801, rue Saint-Jacques, M. Labrunie (1742-1803), qui avait professé la théologie morale à Orléans et à Paris, fut chargé de ce cours. Il a laissé de nombreux manuscrits sur les actes humains, la conscience, la loi, les péchés, la pénitence, la justice et le mariage, des lesquels il profita beaucoup des traités de M. Richard.

Antoine Rey (1786-1847), après avoir exercé la morale à Bourges, à Nantes et à Lyon, passa au Canada. Il avait dicté à Lyon un traité du mariage qui fut recueilli et édité par ses élèves : *Tractatus de matrimonio quem olim in seminario S. Irenæi dicavit D\*\*\**, Lyon, 1828, in-12; de même, un *Tractatus de iustitia et contractibus hodiernis Galliarum legibus accommodatus*, Lyon, 1829, in-12. — P.-R. Rony (1803-1847), qui professa à Lyon, publia *Tractatus de actibus humanis et conscientia ad usum scholarum accommodatus*, Lyon, 1843, in-12; *Tractatus de triplici virtute theologica : Fide, spe, caritate*, Lyon, 1845, in-12; de même un *Tractatus de penitentia*, 1845, in-12; *De purgatorio et indulgentiis*, in-12. Ces traités n'ont pas été sans servir à M. Vincent, qui enseigna quelques années plus tard dans le même séminaire, pour composer son *Compendium universæ theologiæ* dont nous avons parlé plus haut. — Antoine Laloux (1797-1853), qui vint à Paris pour professer le grand cours de théologie de 1837 à 1849, fut un brillant professeur. Il est qualifié par Hurter : *in jure egregie versatus*. On a de lui *Tractatus de actibus humanis. Dissertationes novem*, édité par A. Orssaud, prêtre de Montpellier, Paris, 1862, in-12. C'est dans ce volume qu'après avoir réfuté les principes des probabilistes, il propose le probabilisme à compensation. Sans avoir eu connaissance de cet ouvrage, le P. Potton, dominicain, formula de son côté et démontra scientifiquement un principe appliqué depuis longtemps avant l'invention du probabilisme. Au lieu de s'en prendre au P. Potton, le P. Belloc préféra discuter le système tel qu'il était incomplètement exposé dans l'édition défectueuse donnée après la mort de M. Laloux par M. Orssaud. Le P. Potton releva la tactique et répliqua dans son opuscule : *De la théorie du probabilisme*, Poitiers, in-8° (voir ici PROBABILISME, t. XIII, col. 595). — M. Manier (1807-1871), dans son *Compendium philosophiæ*, 9<sup>e</sup> édit., 1870-1871, s'était fait le partisan du système de compensation après M. Laloux. Joseph Carrière (1795-1864), professeur de morale au grand cours du séminaire Saint-Sulpice depuis 1818 jusqu'en 1850, où il fut nommé supérieur général, a donné : *Praelectiones theologiæ majores in seminario Sancti Sulpitii habite : De matrimonio*, 1837, 2 vol. in-8°; *De iustitia et jure*, 1839, 3 vol. in-8°; *De contractibus*, 1844-1847, 3 vol. in-8°. Ces volumes eurent jusqu'à huit éditions. Les maîtres jurisconsultes de l'époque ne parlaient de lui qu'avec éloge. Les qualités sont la position nette des principes, la discussion approfondie, l'application judicieuse.

La science sociale se rattache à la théologie morale. Pendant longtemps on se contenta d'exposer les questions sociales dans le traité de la justice et des contrats. Maintenant la science sociale a pris une telle extension qu'elle demande un cours spécial. Louis Garriguet (1849-1927) s'intéressa de bonne heure à ces questions. Il commença par dissertar de certains points dans la collection *Science et religion*, petits volumes in-16 : *L'association ouvrière*, 1904; *Le Contrat de travail*, 1904; *Capital et capitalisme*, 1905; *Prêt, intérêt et usure*, 1907. *La propriété privée*, 1909; *Production et profit*. De 1909 à 1924, élargissant ses études en des ouvrages plus importants, il donna au public un *Traité de sociologie* (*Les principes de la théologie catholique*, en 3 vol., 1909, comprenant *Régime de la propriété*, 1 vol.; *Régime du travail*, 2 vol.; une *Introduction à l'étude de la sociologie*, 1904, 2 vol. in-16, 1<sup>re</sup> et 2<sup>e</sup> édit., complétant

refondue, 1922, 1 vol. in-8°; *L'évolution actuelle du socialisme*, 1922, 1922, in-12; *La valeur sociale de l'Évangile*, 1922, 1922, in-12; *Le mouvement socialiste de l'économie sociale*, 1924, in-8°.

III. CONTROVERSE ET APOLOGÉTIQUE. — A la thèse de thèse, l'auteur s'attache à la controverse ou défense de la vérité contre les adversaires hérétiques ou incrédules. Il faut, dit saint Paul, que le maître de l'école soit bon dans la sainte doctrine, *ut possit eos qui contradicunt arguere*. A l'époque où se font ces conférences, on était occupé à la controverse avec les protestants et bientôt on eut à discuter avec les jansénistes, puis, à la fin du XVIII<sup>e</sup> comme pendant le XVIII<sup>e</sup> siècle, on eut à répondre aux arguments des incrédules et des philosophes. Il était donc opportun d'initier les séminaristes à la controverse. Déjà, à la paroisse Saint-Sulpice, M. Olier avait fondé des conférences pour la conversion des protestants et des incrédules. Cf. Faillon, *Vie de M. Olier*, t. II, p. 64 et 71. Le fameux Père Véron en fut chargé et donna des leçons au séminaire sur sa méthode. Voici en suivant l'ordre des temps, les principaux ouvrages de sulpiciens qui entrent dans cette catégorie.

Pierre Coudere (1629-1686) publia *Instructions morales et de controverse par demandes et par réponses pour l'instruction des catholiques et des calvinistes nouvellement convertis*, Lyon, 1685, in-12. Après avoir exposé les points les plus importants de la morale chrétienne, l'auteur dans la seconde partie s'attache à l'exposition que Bossuet avait faite en 1671 de la doctrine de l'Église catholique. — C'est à M. Legrand (1711-1780) qu'on doit le jugement doctrinal de la faculté de théologie sur l'*Histoire du peuple de Dieu* du P. Berruyer et la censure de la même faculté sur l'*Émile* de Rousseau et sur le *Discours* de Marmontel.

(J. Regnier (1718-1790) publia en 1778, *La méthode des principes de la religion contre les nouveaux efforts des incrédules*, 1<sup>re</sup> part., t. I, et II<sup>e</sup> part., t. III, 1781, in-12. L'ouvrage a été réimprimé par Migne : *Œuvres complètes de M. Regnier*, gr. in-8°. C'est un des traités les plus solides et les plus complets qui aient été publiés sur ce sujet. — Jean Melloc (1744-1818) était supérieur du grand séminaire d'Angers quand la Révolution commença à troubler l'ordre religieux par le serment de la constitution civile du clergé. Il publia : *Préservatif contre la schisme ou questions relatives au décret du 27 novembre 1790 concernant le serment civique des ecclésiastiques fonctionnaires*, Angers, in-8°. Il composa aussi des observations sur le serment de liberté et d'égalité, qui ont été imprimées seulement de nos jours. — M. Emery en 1795 avait publié *Observations sur la lettre d'un curé général de l'abbaye relative au serment de liberté et d'égalité*, in-8°. Mais ce n'est pas lui qui composa l'*Exposé des principes sur le serment de liberté et d'égalité et sur la déclaration européenne des ministres de la culte par la loi du 7 vendémiaire an IV*. L'auteur, inspiré il est vrai par lui, est M. de Bausset. Mais l'ouvrage fut publié par l'abbé Godard, grand vicaire de Bourges, à qui l'on doit également l'avertissement en tête du volume. Auparavant M. Emery avait eu l'occasion de combattre énergiquement la constitution civile du clergé. Elle lui fut offerte par le P. Lalande de l'Oratoire qui publia l'*Apothèse de la constitution civile du clergé*. Emery y opposa deux *lettres de B. P. Lalande sur son apothèse*. Une troisième lettre répondit à la réplique du P. Lalande. C'est dans une intention apologétique, pour combattre l'incrédulité ou pour affirmer la foi des croyants, que M. Emery composa : *Exposé de Leibniz ou recueil de pensées choisies sur la religion, la morale, l'histoire, la philosophie*, Lyon, 1772, 2 vol. in-12; ouvrage réimprimé en 1807, avec de nombreuses additions, sous le

titre : *Pensées de Leibniz*, 2 vol. in-8°; en 1819 on publia à Paris, in-8°, *Exposition de la doctrine de Leibniz sur la religion*, ouvrage latin inédit et traduit en français avec un nouveau choix de pensées, sur la religion et la morale, extraites par M. Emery. La traduction du *Système théologique* est de M. Mollevault : *Le christianisme de Bacon*, 1790, 2 vol. in-12; *Défense de la religion contre les objections d'esprits forts*, par M. Euler, suivie des pensées de cet auteur sur la religion, Paris, 1805, in-8°; *Pensées de Descartes sur la religion et la morale*, Paris, 1811, in-8°. On doit également à M. Emery *Entretien en forme de dialogue sur les préjugés du temps contre la religion*, 1796, in-8°.

Au commencement du XIX<sup>e</sup> siècle, commencèrent les célèbres conférences de Frayssinous (1765-1841). Le début à l'église des carmes consista en des catéchismes raisonnés qui furent fort suivis et auxquels succédèrent les conférences avec un grand succès. Commencées en 1803, suspendues en 1809, reprises de 1816 à 1822, elles ont été éditées sous ce titre : *Défense du christianisme ou conférences sur la religion*, Paris, 1825, 3 vol. in-8° et 4 vol. in-12, souvent rééditées et traduites en allemand, en anglais, en italien, en polonais. — M. Teyssere (1735-1818), ancien élève de Polytechnique, directeur du séminaire Saint-Sulpice, et fondateur de la petite communauté des clercs de la paroisse, avait, à l'intention de ses élèves, écrit tout un volume de notes et de réflexions sur la question de l'indifférence religieuse. Lamennais s'en est largement servi pour composer le premier volume de l'*Essai sur l'indifférence en matière de religion*; cf. Maréchal, *La jeunesse de Lamennais*, Paris, 1913, in-8°, p. 398 sq. — P.-D. Boyer (1766-1842), donna en 1826 : *Antidote contre les aphorismes de M. de (Lamennais)*. Un grand nombre d'évêques envoyèrent à M. Boyer des lettres très élogieuses. En 1831, M. Boyer publia *Examen de la doctrine de M. de Lamennais sous le triple rapport de la philosophie, de la théologie et de la politique*, Paris, in-8°; *Défense de l'ordre social contre le carbonarisme moderne*, en 2 parties, la 1<sup>re</sup>, Paris, 1835, in-8°; la 2<sup>e</sup> en 1837. — Le prince Galitzin (1779-1819), entre en 1792 au séminaire de Baltimore et en 1795 admis dans la Compagnie de Saint-Sulpice, se consacra aux missions et fonda dans l'Allegany la paroisse de Loretto, où il travailla durant quarante ans avec un zèle infatigable à la conversion des protestants, au milieu de difficultés et de persécutions de toute sorte. Pour répondre aux attaques des ministres et surtout d'un prédicant nommé Johnson, il écrivit en 1812 une suite de lettres qui firent sensation et furent réunies en un volume, souvent réédité, sous le titre de *Défense of catholic principles*. Traduit en allemand, en français, il fut republié en Allemagne, en France, en Irlande, en Angleterre. La traduction française est intitulée : *Un missionnaire russe en Amérique : défense des principes catholiques, adressée à un ministre protestant*, Paris, 1856, in-12. Cet ouvrage fut tellement populaire en Amérique que chaque famille catholique le possède (*Ami de la religion*, 7 mai 1853). Au bout de deux ans, Johnson répondit par un pamphlet : *Vengeance de la Réforme*. Galitzin répliqua par son *Appel au public protestant*, et en 1829, publia une *lettre à un ami protestant sur les saintes Écritures*, suite de la *Défense des principes catholiques*. Cet écrit déterminait de très nombreuses abjurations. En 1834, un synode presbytérien lui donna occasion d'écrire : *Six lettres d'avertissement à M. M. les ministres presbytériens qui se sont réunis dernièrement à Columbia pour déclarer la guerre à l'Église catholique*. Elles eurent également un très grand succès. En France on peut signaler en ce genre l'ouvrage de Fr. Cattet (1785-1865) : *La fausseté du protestantisme suivie d'un appendice sur le méthodisme*, 1861, 2 vol. in-8°. — Michel Cayrol (1799-

1882) est l'auteur de l'*Examen de la lettre d'un pasteur protestant à un nouveau catholique romain*, par M<sup>re</sup> Pamiers, 1842, in-8°. La controverse roule sur ces trois points : l'Écriture sainte, la foi, les caractères de l'Église. On s'y inspire de l'*Histoire des variations* de Bossuet.

Le jansénisme donna naissance à une énorme production d'écrits pour ou contre. La Compagnie de Saint-Sulpice devait forcément être amenée à prendre parti. Elle fut nettement opposée à ce mouvement dès l'origine : d'où la rancune des partisans de Port-Royal et de Jansénius. Tout à fait au début, M. Olier invitait ses amis et ses dirigés à se garder de prendre parti, mais à s'attacher avant tout fermement à Dieu et à son Église. *Lettres de M. Olier*, édit. 1935, t. I, p. 279. Dès que l'Église se fut prononcée, il exigea toujours la soumission simple et entière. Il fit tous ses efforts pour prévenir sa paroisse et les amener en particulier contre les principes et les pratiques du jansénisme : cf. Faillon, *Vie de M. Olier*, t. II, l. X. Dans sa correspondance il y revient à plusieurs reprises : on peut voir une lettre très forte et très émouvante adressée en 1649 à la marquise de Portes. Voir *Lettres de M. Olier*, p. 440-448 ; cf. H. Bremond, *Hist. littér. du sentiment religieux*, t. III, p. 183-187.

On sait que pour détourner du jansénisme le duc de Liancourt et sa femme, M. Olier, en mai 1652, ménagea au presbytère de Saint-Sulpice une conférence sur la grâce, en leur présence et devant plusieurs témoins, entre le P. Desmares de l'Oratoire et le P. de Saint-Joseph, feuillant. Ce dernier en publia la relation sous ce titre : *Lettre d'un ecclésiastique à un évêque*. Sur les indications du P. Desmares, Arnauld répliqua par la *Relation véritable de la conférence entre le P. dom Pierre de Saint-Joseph, feuillant, et le P. Desmares, prêtre de l'Oratoire chez M. l'abbé Olier*, 1652, in-8°. Cf. Faillon, *Vie de M. Olier*, t. II, p. 438-442. Dans l'affaire du duc de Liancourt avec M. Picote, son confesseur, Arnauld avait publié la *Lettre d'une personne de condition*. Louis Tronson, dans l'année qui précéda son entrée au séminaire Saint-Sulpice, y répondit par deux lettres : *Lettre d'un abbé à M. Arnauld sur le sujet de celle qu'il a écrite à une personne de condition*, datée du 18 mars 1655, in-1° ; *Seconde lettre d'un abbé à M. Arnauld, docteur de Sorbonne, sur le sujet de celle qu'il a écrite à une personne de condition*, datée du 19 avril 1655, signée P. C. (prêtre catholique). Ces deux lettres très rares ont été réimprimées dans la *Correspondance de M. Tronson*, Paris, 1903, publiée par L. Bertrand, t. III, p. 6 et 10. La seconde lettre est très imparfaitement reproduite dans l'édition Migne des *Œuvres de M. Tronson*. Sur le même sujet, M. de Parlagès (1619-1662), alors à la communauté de la paroisse Saint-Sulpice, a écrit : *Lettre d'un ecclésiastique à un de ses amis sur ce qui est arrivé dans une paroisse de Paris à un seigneur de la cour*, in-4°, sur le contexte général, voir l'art. JANSÉNISME, t. VIII, col. 502 sq.

Quand Étienne de Champfleur était directeur au séminaire de Clermont, il montra beaucoup de zèle et d'habileté dans l'affaire du « cas de conscience ». Grâce à la publication de M. L. Bertrand sur Étienne de Champfleur, *Mélanges de biographie et d'histoire*, Bordeaux, 1885, in-8°, p. 139-181, on sait que le cas n'est pas imaginaire. Une lettre de M. Cluseau, professeur à Clermont, à M. Leschassier nous en fait connaître les véritables circonstances. Il s'agit du curé de Notre-Dame du Port, M. Fréhel, confesseur de Louis-Pierre, janséniste déclaré, comme ce curé l'était, pas de son pénitent ce qu'il devait. M. Gay, supérieur du séminaire, refusa de l'entendre en confession. M. Fréhel proposa aux docteurs de Sorbonne le cas sur le silence respectueux. M. de Champfleur écrivit à Bossuet, Cf. *Correspondance de l'abbé de*

Paris, 1923, p. 200, et L. Bertrand, *Bibliothèque sulpicienne*, t. III, p. 122-127. Pour le détail voir ici l'art. QUESNEL, t. XIII, col. 1490 sq.

M. de La Chétardie (1636-1714), curé de Saint-Sulpice, devenu après la mort de Godet-Desmarais en 1709, directeur de Mme de Maintenon, fit sur la demande du roi un mémoire au sujet du livre de Quesnel et le roi le remit au cardinal de Noailles qui y fit une réponse. Fénelon en fit un examen ; le mémoire et la réponse ont été imprimés dans les *Œuvres de Fénelon*, édit. Versailles, t. IV, 1828, p. 22-2307.

A Angers, Joseph Grandet, directeur, puis supérieur du séminaire, se prononça nettement contre le jansénisme, en face même d'Henri Arnauld, évêque d'Angers. Le monastère de la Visitation de cette ville en était tout infesté. Pour y rétablir l'ordre et la paix, il publia : *Relation fidèle de l'état présent des affaires du monastère de la Visitation Sainte-Marie d'Angers*, par l'abbé de Sainte-Foy, in-4°, daté du 1<sup>er</sup> décembre 1680. Cf. Grandet, *Histoire du séminaire d'Angers*, t. II, c. LXXXIV. Il composa également un *Mémoire sur l'affaire du Formulaire*, in-4°, reste manuscrit à la bibliothèque de la ville d'Angers. — A Orléans, puis à Lyon, Josse Leclerc (1677-1736) fut un adversaire déterminé du jansénisme. On a de lui sept cahiers qu'il dicta à ses élèves contre le P. Quesnel (mss du séminaire Saint-Sulpice) : *Lettres sur la constitution Unigenitus*, in-4° (bibliothèque de la ville de Lyon) ; *Réfutation d'un livret intitulé : Mémoire par lequel on examine deux questions : 1<sup>o</sup> si l'appel de la constitution Unigenitus interjeté par quatre évêques de France, aux quels d'autres évêques, plusieurs facultés, chapitres d'églises cathédrales et collégiales, communautés régulières et un grand nombre de chanoines et curés du royaume ont adhéré, est légitime et canonique ; 2<sup>o</sup> quelle est la force de cet appel ; suspend-il l'autorité de la constitution*, ms. in-4°, de 1717 (mss de Saint-Sulpice) ; *Tradition de l'Église d'Orléans, touchant le pouvoir que tous les justes ont toujours d'accomplir les commandements de Dieu, et de la résistance par laquelle et les justes et les pêcheurs rendent la grâce inutile, lorsqu'ils offensent Dieu* (mss, in-8°, bibl. de Saint-Sulpice).

Charles Jaouen (1747-1806), qui professa à Lyon, soutint le principal effort de la lutte engagée avec Mgr de Montazet, au sujet de la *Théologie de Lyon* imposée par l'archevêque (1780-1786). Cf. *Notes historiques sur le séminaire Saint-Irénée*, p. 311-315. En 1800, M. Émery publia : *La conduite de l'Église dans la réception des ministres de la religion qui renient de l'hérésie ou du schisme*, Paris, 1800, in-8° ; 2<sup>e</sup> édit., 1801.

IV. ENSEIGNEMENT CATÉCHÉTIQUE. — A côté des ouvrages qui exposent la théologie dogmatique et morale, ou défendent la doctrine de l'Église contre les attaques des adversaires, il est une science particulière qui met les vérités essentielles à la portée des enfants et des ignorants, la science du catéchisme.

Dès l'origine, les fondateurs de séminaires s'en préoccupent. M. Olier composa avec ses collaborateurs le *Catéchisme des enfants de la paroisse Saint-Sulpice*, imprimé par la permission de M. de Metz, abbé de Saint-Germain des Prés, dont dépendait la paroisse. C'est un n<sup>o</sup> 24. L'approbation est du 3 février 1652. Ce catéchisme, dit M. Hézard, dans son *Histoire des catéchismes*, est encore un des mieux adaptés. On le trouve édité dans un ouvrage fort rare, *Remarques historiques sur l'église et la paroisse de Saint-Sulpice*, par Simon de Doucourt, t. III, pièces justificatives, p. 180-219.

Dès l'origine du séminaire, M. Batain, professeur de concert, prêtre d'une immense sainteté, fut chargé de la direction des catéchismes de la paroisse. C'est à lui qu'on doit les règlements et les usages qui valurent depuis. Faillon, *Histoire des catéchismes*



de Saint-Sulpice. — M. de Launay (1746-1804) a publié en 1671, à Orléans, *La doctrine et la fin et des mœurs chrétiennes*, 2 vol. in-12; en 1679, il y ajoute une seconde et une quatrième partie. En 1827, deux directeurs du séminaire du Puy en ont fait un abrégé.

A Bourges, en 1688, M. de La Chétardye publia *Catéchismes ou abrégés de la doctrine chrétienne, imprimés par l'ordre de Mgr l'archevêque de Bourges pour servir de notes aux leçons de catéchisme*. La 1<sup>re</sup> édition, 1688, in-12, fut, l'année suivante, suivie d'une édition complète contenant trois catéchismes, le petit, le moyen, le grand, 2 vol. in-12; la 3<sup>e</sup> édition a 4 vol. in-12; la 7<sup>e</sup> de 1713 est la plus complète. Elle a été rééditée en un vol. in-4 à Lyon en 1736. En 1836, le cardinal de Bonald fit réimprimer l'ouvrage sous le titre de *Cours complet de doctrine chrétienne, contenant le catéchisme de Bourges et l'explication du catéchisme de l'Empire*, œuvre de M. La Sausse. C'est, dit Feller, le meilleur catéchisme raisonné que nous ayons en français. L'abbé Simonin, continuateur de la *Biographie universelle* de Feller, l'appelle le *Catéchisme des catéchismes*. Hurter, *Nomenclator*, t. iv, col. 816, ratifie cet éloge. — Jean-Baptiste de La Sausse (1740-1826), dont nous venons de parler, avait publié son *Explication du catéchisme à l'usage des églises de l'Empire français*, renfermant la leçon du catéchisme, l'explication et des traits historiques, à Paris, 1807, in-8°, avec 11 gravures; 5<sup>e</sup> édit., en 1819. — Jean-Baptiste Leclercq (1820-1888) donna, en 1865, *La théologie du catéchiste, doctrine et vie chrétienne*, 2 vol. in-12, exposition précise, simple, complète et en même temps pleine d'onction. — Louis Sergeot (1817-1893) publia un *Manuel du catéchiste*, Lyon, 1868, 4 vol. in-12.

M. Faillon (1800-1870) avait publié en 1832, in 12, la *Méthode de Saint-Sulpice dans la direction des catéchismes*, livre excellent, selon Mgr Dupanloup (*L'œuvre par excellence ou Entretiens sur le catéchisme*, Paris, 1889, in-8°) et il en fût la prudence et l'expérience. En 1856, M. Icard, alors chargé des catéchismes de Saint-Sulpice, en donna une nouvelle édition et en 1874, une troisième. De même, en 1857, il composa *Explication du catéchisme du diocèse de Paris pour les enfants de la première communion*, in-12, qui eut une seconde édition en 1874. — Pour compléter cette explication, M. Icard donna en 1858, in-8°, *Instruction tirée de l'histoire, morale et de l'histoire de l'Église à l'usage des jeunes enfants*, par le directeur des catéchismes de la paroisse Saint-Sulpice. Il avait donné en 1848 *Cours d'instruction religieuse à l'usage des catéchismes de persévérance, des élèves des petits séminaires et des collèges*, 2 vol. in-12. L'ouvrage était incomplet de la partie morale et de la partie liturgique. Elles parurent dans la seconde édition, 1853, 4 vol. in-12; 4<sup>e</sup> édit. en 1875. On lui doit aussi *Exposition de la religion, chrétienne, mise à la portée de tout le monde*, par le directeur des catéchismes de la paroisse Saint-Sulpice, Paris, 1855, in-18; une 4<sup>e</sup> édition en 1877.

V. LA PÉDAGOGIE. — L'école de l'Épiscopat tendait à élever un diacre au sacerdoce avant de s'assurer s'il est capable d'instruire le peuple des vérités nécessaires au salut. Dans les séminaires on forma à la prédication, par des cours théoriques et par des exercices pratiques. Cf. L. Bertrand, *Histoire du séminaire de Laon aux Buzas*, t. iii, p. 226; Gosselin, *Vie de M. Lamoignon*, le Vicaire général des missions de M. Lamoignon, seigneur de Laon, dans les cours de prédication.

M. Hamon (1781-1874), supérieur du séminaire de Bourges, ex-cathédrale de Bourges et curé de Saint-Sulpice, composa en 1816, par l'ordre de l'évêque, à l'usage des séminaristes, un 8<sup>vo</sup> qui en 1871 fut édité à sa 3<sup>e</sup> édition. Lui-même pratiquait les conseils qu'il donnait : il était simple et élégant à la fois, en même

temps que pieux et persuasif. On peut s'en convaincre en lisant son *Discours pour l'inauguration du monument de S. Ém. le cardinal de Cheverus*, 1849, in-8°, et *Retraites pastorales et discours divers*, 1889, 2 vol. in-12, qui furent publiés par M. Grammond, vicaire à la paroisse Saint-Sulpice. M. Branchereau qui écrivit la *Vie de M. Hamon*, comprenant lui aussi l'importance d'une bonne prononciation et d'un intelligent groupement des mots, ce qui est partie essentielle de l'art oratoire, composa à l'usage des séminaristes, *La lecture à haute voix*, Paris, 1883, in-12.

Jérôme Ribet (1837-1909), qui avait des talents oratoires, voulut donner un guide et une méthode aux prêtres en publiant *La parole sainte*, Paris, 1892, in-12. — Louis Gondal (1854-1919), qui avait les qualités naturelles de l'orateur et n'omit rien pour se perfectionner dans cet art, publia d'après les maîtres et d'après son expérience : *Le mécanisme de la parole*, s. d., in-8°; *Parlons ainsi. De la voix et du geste*, 1900, in-8°. En 1901, édition plus complète : *Parlons ainsi. De la voix et du geste*, étude théorique et pratique du mécanisme de la parole, où se trouvent réunis les données des physiologistes, les règles des grammairiens et les conseils des artistes sur l'art de bien dire, en chaire, au barreau, au cours, à la tribune, et dans les lectures publiques. *Pour mes homélies des dimanches et des fêtes : textes évangéliques, indications exégétiques, inspiration oratoire*, 2 vol. in-8° : ouvrage très suggestif. Ces volumes sont toujours en librairie. Mentionnons ici l'édition critique des *Œuvres oratoires de Bossuet* par l'abbé Lebarcq revue et augmentée par E. Levesque et Ch. Urbain, Paris, 1914-1926, 7 vol. in-8°.

VI. SPIRITUALITÉ : THÉOLOGIE ASCÉTIQUE ET MYSTIQUE. — Comme le séminaire n'est pas seulement une maison d'études, mais aussi et surtout un lieu de formation spirituelle, on doit s'attendre à ce que les publications de spiritualité soient assez nombreuses. La vie chrétienne et sacerdotale fait l'objet ordinaire des méditations, des exhortations, des enseignements.

En tête des auteurs ascétiques et mystiques de la Compagnie, vient le fondateur, un des auteurs principaux de l'école française. Voir H. Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux*, t. iii, c. iv; cf. P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, t. iii, c. xiii et xiv; I. Icard, *Doctrine de M. Olier*, 2<sup>e</sup> édition. L'article OLIER, t. xi, col. 963-982, a déjà parlé de sa doctrine et de ses ouvrages. Il suffit d'énumérer ici les principaux : *Catéchisme chrétien pour la vie intérieure; Introduction à la vie aux vertus chrétiennes; La journée chrétienne; Explication des cérémonies de la grande messe de paroisse; Traité des saints ordres; Pietas seminarii; Lettres de M. Olier*.

Un des supérieurs qui le suivit de près dans la mort, comme il le lui avait prédit, Jean Blanol (1617-1657), mérite d'être mentionné pour un ouvrage d'une doctrine très solide et pleine d'onction, qui eut de très nombreuses éditions et est encore en librairie : *L'enfance chrétienne qui est une participation de l'esprit et de la grâce du divin enfant Jésus, Verbe incarné*, Paris, 1665, in-12. — Le successeur de M. Olier, dans le supérieurat du séminaire, Alexandre Le Ragois de Bretonvilliers (1621-1671), écrivit un *Journal spirituel pour rendre compte à son directeur de ses dispositions intérieures*, 3 vol. in-4°. On y remarque un grand attrait pour la vie d'union parfaite à Notre-Seigneur. Il a écrit aussi des *Mémoires sur la vie de M. Olier*, en 5 vol. in-4°. C'est d'après ces *Mémoires* et d'après les mémoires mêmes de M. Olier, que M. Tronson composa *L'esprit de M. Olier*. C'est de ces *Mémoires* qu'a été tiré : *L'esprit d'un directeur des âmes, c'est-à-dire Maximes et pratiques de M. Olier sur la direction*, in-12. On conserve de M. de Bretonvilliers : *Instructions pour les filles de l'intérieur de la très sainte Vierge*, in-4°.

de 470 p. Cette communauté fondée en 1659 par les libéralités de M. de Bretonvilliers, d'après les intentions de M. Olier, était chargée de procurer aux dames du monde le bienfait des retraites spirituelles.

Le second successeur de M. Olier, Louis Tronson (1622-1700) composa plusieurs ouvrages pour les séminaires : *Forma cleri secundum exemplar quod Ecclesie sanctique Patribus a Christo Domino summo sacerdotale monstratum est*, Paris, 3 vol. in-12; édit. de 1669 et de 1682. Ces volumes ne comprenaient que les trois premières parties; l'auteur se proposait d'en publier quatre autres, mais il en fut empêché par ses grandes occupations et la maladie. MM. Desribes et Lorieul de Flacourt les publièrent dans l'édition de 1727. Depuis, cet ouvrage fut plusieurs fois réédité. La réputation de M. Tronson comme auteur spirituel est principalement due à ses *Examen particuliers*, qui n'est pas lui qui en eut la première idée. Ce fut M. Olier qui commença même à la réaliser de concert avec M. de Poussi, placé à la tête du séminaire *11 lettres de M. Olier*, édit. 1935, t. 1, p. 417, octobre 1648). On conserve à Saint-Sulpice un exemplaire de ce premier état des *Examen* : ils sont en petit nombre (83), traités brièvement en trois points : l'adoration, l'examen proprement dit, la résolution. Il est intitulé : *Methodus très utile aux ecclésiastiques qui veulent arriver à la perfection de leur état et qui leur enseigne comme ils doivent vivre dans une fonction si sublime et si sacrée*. M. Tronson les développa en multipliant les détails pratiques et en ajoutant des citations des Pères et des conciles et en augmenta le nombre (200). Après avoir circulé d'abord en copies manuscrites, la 1<sup>re</sup> édition fut achevée en 1690 et parut à Lyon en 2 vol. in-8<sup>o</sup> : *Examen particuliers sur divers sujets propres aux ecclésiastiques et à toutes les personnes qui veulent avancer dans la perfection*, par un prêtre du clergé. Il y eut de très nombreuses éditions jusqu'à nos jours : la dernière en 1927. On y trouve une connaissance approfondie du cœur humain. L'auteur a su en analyser toutes les faiblesses et les défauts avec une finesse et une abondance de détails pratiques que ne désavouerait pas le plus habile psychologue. M. P. Bourget les admirait. Il est plus d'une réflexion ou maxime qui ne déparait pas les *Caractères de La Bruyère*. Cf. Préface de l'édition de 1927 et la *Bibliographie sulpicienne*, t. 1, p. 133-143. Une nouvelle édition complétée et adaptée au temps présent a été donnée par J. Blouet, supérieur du séminaire de Goutances, Paris, 1936, in-8<sup>o</sup>. L'usage des séminaristes, M. Tronson composa un *Traité de l'obéissance*, un *Manuel des séminaristes ou Entretiens sur la manière de sanctifier ses principales actions*. On lui doit aussi une *Retraite ecclésiastique suivie de méditations sur l'humilité*. Ces ouvrages ont circulé longtemps en copies manuscrites. Ils n'ont été imprimés qu'en 1824. Les *Œuvres complètes* de M. Tronson ont été publiées par Migne en 2 vol. in-12. Le docteur Willems, à la nouvelle de sa mort, fit son éloge en Sorbonne. C'est un homme, dit-il, que toute la France a consulté et jamais par conséquent s'est repenti d'avoir suivi ses conseils, tant ils étaient sages. Dans sa lettre à Clement XI pour demander la canonisation de saint Vincent de Paul, Fénelon disait de M. Tronson : *Is certa disciplina studio ac peritia, prudentia ac pietate, sagacitate denique in explorandis hominum ingentis, nulli, ni fallor, impar fuit*. On peut s'en faire une idée en parcourant la vaste correspondance de M. Tronson avec les séminaristes et avec les personnes particulières, évêques, prêtres, laïques de toute condition. Dès qu'il se vit appelé à gouverner la Compagnie, il chargea M. Bourbon, son dévoué secrétaire, de transcrire sur de grands registres in-folio toutes les lettres d'affaires qu'il écrivait chaque jour. Chaque séminaire a son registre à part. Autant

Autun, Bourges, Clermont, Limoges, Lyon, Le Puy, Tulle, Viviers. La correspondance avec Montréal en Canada comprend deux volumes. Trois volumes contiennent les lettres écrites à des évêques, des prêtres, des religieux et religieuses, des hommes du monde de toute condition. Ces 11 volumes in-folio contiennent environ 5 000 lettres, formant un précieux répertoire de renseignements sur tous les détails de l'administration des séminaires, sur l'esprit qui doit les animer, sur l'histoire de la Compagnie, sur l'histoire ecclésiastique de France et du Canada, sur le jansénisme, le jansénisme, etc.

Jacques Planat (1612-1684) publia un traité complet de la vie chrétienne sous le titre : *Schola Christi seu Brevarium christianum in quatuor tomos divisum*, Béziers, 1656, 4 vol. in-16. Les quatre parties, hiver, printemps, été, automne, correspondent, par les considérations et les pratiques, à la voie purgative, à la voie illuminative, à l'imitation de Jésus-Christ et à la voie unitive. Une traduction non littérale, avec retranchements et additions a été faite par M. La Sausse, prêtre de Saint-Sulpice à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle : *L'école du Sauveur ou Brevaire du chrétien*, renfermant une leçon du christianisme pour chaque jour de l'année, Paris, 1792, 6 vol. in-12. En 1656, M. Planat composa un ouvrage semblable, mais destiné aux ecclésiastiques : *Regula cleri seu magisterium clerici*, Béziers, 1656, in-24; 2<sup>e</sup> édit., 1677. Ces leçons sur la vie cléricale sont distribuées en 53 entretiens. Ces ouvrages de Planat supposent une science éminente; ils sont écrits d'un style qui rappelle Gerson. — Jacques Guisain (1637-1682) a donné *Les sages entretiens d'une âme digne et desiruse de son salut*, Caen, 1668, in-16, opuscule qui eut de nombreuses éditions avant la Révolution et ultérieurement huit autres jusqu'en 1856. — B. Maillard (1618-1696), supérieur du grand séminaire de Lyon a composé : *L'esprit de M. Hurlevent*, premier supérieur du séminaire Saint-Irénée de Lyon. On insiste principalement sur son grand esprit de religion. Cet ouvrage circula en de nombreuses copies manuscrites, mais ne fut imprimé en partie que dans les *Notes historiques sur le séminaire de Saint-Irénée*, Lyon, 1882, in-8<sup>o</sup>, et, Grandet, *Les saints prêtres français du XVII<sup>e</sup> siècle*, II<sup>e</sup> série, p. 355-361. — A Lyon également parurent plus tard, œuvre de M. Claude l'Yvet de Vauguinois (1689-1758), *Les entretiens obscurs avec X. S. J. C. avant et après la sainte messe pour les prêtres, avec quelques sentiments de piété sur la sainteté et l'excellence de leur ministère et l'explication des cérémonies du saint sacrifice*, Lyon, 1721, in-12, ouvrage remarquable de piété et d'onction, réédité en 1726 en 2 vol. in-12. L'édition de 1729 en 4 parties, 1 vol. in-12. Le meilleur ouvrage pour la préparation et l'action de grâces avant et après la sainte messe, dit la *Biographie universelle* de Feller, continuée par Simonin, M. de Fyot de Vaugeois, donna également un *Manuel qui comprend les différentes méthodes pour entendre la sainte messe, pour la confession et la communion, avec des effusions en forme de prières pour la messe du très saint sacrement auxquelles on a joint la prière du matin et du soir, les prières et les prières au Sacre-Cœur de Jésus*, 1737, in-12, et un *Catéchisme, instructions et prières pour le jubilé de l'apostrophe primatiale de Saint-Jean de Lyon*, pour l'année 1734, Lyon, 1734, in-12. Ce jubilé avait été accordé à cause de la concurrence de la fête du très saint Sacrement avec celle de la Nativité de saint Jean-Baptiste, patron de cette église. — Jean-Baptiste La Sausse (1740-1826), auteur extraordinairement fécond en spiritualité, a composé, traduit, ou adapté plus de cinquante ouvrages. On ne doit pas le confondre, comme on l'a fait quelquefois avec un autre La Sausse, ancien vicaire de Saint-Pierre à Lyon, qui fut successivement directeur du séminaire Lamourette et

finir par abandonner son état. Lesulpice vint à Lyon sur la paroisse Saint-Nizier, mérita de ses directeurs la qualification d'ange de piété. Après avoir professé la morale à Tulle, il vint à Paris comme directeur du petit séminaire. Il refusa le serment constitutionnel, fut arrêté à Paris comme prêtre réfractaire en 1793. Rendu à la liberté par la chute de Robespierre, il se livra au ministère des âmes jusqu'à sa mort à 86 ans. En 1781 il publia à Tulle un *Cours de méditations ecclésiastiques précédé de la préparation à la messe et de l'usage des prières et de lectures pour chaque jour du mois*, 2 vol. in-12. Un ouvrage dont quelques termes suivant que l'écrit était adressé à un religieux ou à un laïc et en remplaçant quelques méditations, il publia le même cours à l'usage des religieux, et de même un autre à l'usage des laïcs : chacun la même année 1781, 2 vol. in-12. On lui doit *Vie sacerdotale et pastorale*, Paris, 1781, in-16; *Considérations sur l'amour de Dieu et sur l'amour de N.-S. J.-C.*, Paris, 1793, in-12; une *Requête de dix jours*, Paris, 1793, in-12; *Le vrai pénitent, dirigé dans la pratique des vertus pour tous les jours de l'année*, Paris, 1784, in-12. A ce vrai pénitent forme sur le modèle de David, dans une autre édition, 1785, l'auteur ajoute : *Le vrai pénitent de nos jours ou abrégé de la vie du bienheureux Benoît-Joseph Labre*, réédité en 1820 et 1872. Cet ouvrage imprimé à la suite du *Vrai pénitent* est une traduction libre et adaptation d'un ouvrage italien d'Antoine Franzini, prêtre de la Mission; *L'heureux amant ou l'année sanctifiée par la méditation des sentences et des exemples des saints*, 1778, in-12, nombreuses rééditions à Rouen et à Paris; *Soupirs et pratiques d'un cœur pénitent* par l'auteur du *Vrai pénitent*, Paris, Tulle, 1787, in-12; cet ouvrage fournit aux *Nouvelles ecclésiastiques* du 30 janvier 1787 deux colonnes d'invectives; *La dévotion aux mystères de Jésus-Christ et de Marie*, connue sous le nom de la *Dévotion des quinze samedis*, Paris, 1790, in-12, réédité en 1821; *La dévotion du Saint-Sacrement pour tous les jours du mois*, Paris et Bruxelles, 1791, in-12, petit livre d'une belle impression avec des vignettes historiques, fruit d'une solide piété, dit le *Journal historique et littéraire* du 15 mars 1792, p. 419; nouv. édition, 1803. Mais ce journal se trompe en attribuant cet ouvrage à M. Olier; *Tableau historique et moral de toute la Bible, suivi des sentiments de pénitence de M. de La Haye, et des considérations édifiantes sur saint Ignace, saint François-Xavier, à l'usage des maisons d'éducation et des personnes de piété*, Lyon, Paris, 1801, in-8°. M. La Sausse a traduit et accommodé un ouvrage excellent de spiritualité composé par Jacques Planat dont nous avons parlé plus haut. Ce n'est pas une simple traduction, bien des choses ont été retranchées, ou abrégées ou ajoutées. La préface intitulée : *L'auteur délivré de prison aux lecteurs qui veulent aimer Jésus-Christ*, contient des détails intéressants touchant l'histoire de l'auteur et de son livre. Il a également édité en les accommodant *Doctrines spirituelles du Père Berthier, du Père Surin, de Mgr d'Orléans de La Motte, évêque d'Amiens, de sainte Thérèse*, 1792, 2 vol. in-12; *Les conversations de dom Augustin, abbé de la Val-Sainte, avec des petits enfants qu'on élevait dans le monastère*, Paris, 1798, in-8°; *Le prédicateur de l'amour de Dieu du P. Surin*, Paris, 1799, in-12; *Le Guide spirituelle du P. Surin*, suivie du décalogue sur la vie intérieure, d'une paraphrase du psaume cxxxvi; *Dialogues chrétiens sur la religion, les commandements de Dieu et les sacrements*, Paris, 1802, 3 vol. in-8°; le fonds de l'ouvrage est tiré des conférences prêchées par M. de La Force, curé de Sainte-Croix de Lyon; *Homélies sur la liberté, l'égalité et la philosophie moderne*, par Mgr Turchi, évêque de Parme, traduite de l'italien, 1816, in-12.

Nous devons à M. Emery, supérieur général de Saint-Sulpice : *L'esprit de sainte Thérèse recueilli de ses œuvres et de ses lettres, ouvrage également utile aux personnes régulières et séculières qui aspirent à la perfection*, Lyon, 1776, in-8°; édit. en 1779, en 1820;

Ch. Nagot (1734-1816) a publié *Recueil de conversations remarquables nouvellement opérées dans quelques protestants*, Paris, 1789, in-12; plusieurs rééditions : 1789, 1791, 1796, 1822, 1855. — L'auteur de *Népotien ou l'élève du sanctuaire*, Lyon, 1832, in-12, est M. Verdet d'abord directeur au séminaire de Toulouse, qui après le refus de serment se retira dans le diocèse de Viviers, dont Mgr d'Aviau lui confia le soin durant la Révolution. Fondateur avec la Mère Rivier des sœurs de la Présentation de Marie, il leur donna des règles : *Le tiers-ordre de la congrégation des sœurs de la Présentation de Marie et l'Examen de conscience pour les sœurs novices de la Présentation*, in-18. — Jacques Valentin (1790-1847), directeur à Viviers et au Puy a composé *Vie propre du prêtre ou vie de foi*, Lyon-Paris, 1828; grand nombre d'éditions. — Denis Vincent (1813-1869), directeur au séminaire de Lyon, est l'auteur d'un petit volume souvent réédité : *Le pieux ecclésiastique en voyage*, Lyon, 1854, in-8°, ouvrage refondu par M. Tardif (1831-1895) du séminaire de Tulle; à M. Vincent est dû aussi *Le pieux séminariste*, Paris, 1859, in-12; *De l'œuvre des vocations ecclésiastiques ou de l'importance de procurer à l'Eglise de nouveaux et dignes ministres*, Lyon, 1867, in-8°. Alex. Lelouey (1806-1871) a donné le *Manuel de la confrérie de l'amour de Dieu et du prochain qui expose la doctrine de saint François de Sales sur l'amour de Dieu et les vertus chrétiennes*, Valognes, s. d., in-32; 3<sup>e</sup> édit., 1848. — M. l'abbé de Champgrand (1813-1881) publia *La dévotion aux saints anges*, Tours, 1873, in-12; *Pietas seminarii Sancti Sulpicii auctore J. J. Olier : Opusculum ad fidem autographi oleriani restituit explanatione perpetua et notis auxil Ferd. Labbe de Champgrand, Bituricus : accedit elucidatio orationis « O Jesu vivens in Maria »*, Bourges, 1879, in-18; rééd. en 1885.

L'ouvrage de Michel Faillon (1800-1870), *Vie intérieure de la très sainte Vierge recueillie des écrits de M. Olier*, paru à Rome, revêtu de l'imprimatur du Maître du Sacré-Palais et des approbations de trois membres de la congrégation de l'Index, fut cependant exposé à des objections de quelques théologiens, comme le P. Franzelin, et de quelques censeurs romains. Pour répondre à certaines difficultés, M. Faillon fit imprimer un appendice : *De quibusdam difficultatibus minoris momenti a R. censoribus Olerio objectis*. Une seconde édition abrégée, déchargée des textes des Pères a été donnée par M. Icard, Paris, 1872, in-12; 2<sup>e</sup> édit., 1880. M. Faillon recueillit aussi des ouvrages de M. Olier. *Sentiments de M. Olier sur saint Joseph*, travail manuscrit assez étendu d'où l'on a extrait quelques pensées dans un opuscule in-32. — André Hamon (1795-1874), supérieur du séminaire de Bordeaux, puis curé de Saint-Sulpice, composa *Méditations à l'usage du clergé et des fidèles pour tous les jours de l'année*, Paris, 1852, 3 vol. in-8° ou 4 vol. in-8°, ouvrage qui eut de très nombreuses éditions, s'est répandu à plus de cent mille exemplaires et est toujours dans le commerce. — C'est également avec un très grand succès que M. Branchereau publia : *Méditations à l'usage des grands séminaires et des prêtres*, Paris, 1890, 4 vol. in-12. Nombreuses éditions et traductions en plusieurs langues étrangères. Le mérite en est la clarté et la profondeur des pensées. Son livre de la *Vocation sacerdotale*, Paris, 1896, in-12, a été assez vivement attaqué sur certains points, où l'on se méprenait sur le sens et la portée de ses assertions. On lui doit : *Politesse et convenances ecclésiastiques*, Paris,



1872, in-8, c'est un traité sur les devoirs extérieurs de la vie sacerdotale. A la doctrine et à la pratique, il est utile de joindre le savoir-vivre dans les relations, 6 éditions et une traduction espagnole. — *Œuvres complètes* qui se rangent plutôt dans l'apologétique, M. Aug. Riche (1824-1892) composa : *Le Père nosler* par un prêtre de Saint-Sulpice, Paris, 1890, in-18; *Souffrances et consolations* dans la 1<sup>re</sup> édition est de 1869; rééd. en 1872 et en 1889; *L'amitié*, 1871, petit in-12, qui eut trois éditions et fut fort apprécié. *Le livre de prières à l'usage des laïques*, avec des explications et des maximes, Paris, 1873, in-32. Il fit une traduction des *Fiorelli* : *Fiorelli ou petites fleurs de saint François d'Assise*, en 1847, qui eut 6 éditions. Ozanam a loué l'exactitude et l'élégance de cette traduction. Il traduisit également : *L'incendie du divin amour* par saint Laurent Justinien, 1849, in-12, et le *Combat spirituel*, traduction nouvelle, précédée d'un exposé critique sur les traductions françaises publiées jusqu'à ce jour. — Dominique Sire (1827-1917), directeur au séminaire du Puy et au séminaire Saint-Sulpice de Paris, consacra sa vie à la dévotion de la sainte Vierge. C'est lui qui eut la première idée de la statue colossale de la Vierge sur le rocher Ganneille, et fit demander pour cela à Napoléon III la bronze des canons qu'il prendrait à Sébastopol. Il sut réunir au Puy une belle bibliothèque mariale. A Paris, après la bulle *Ineffabilis* qu'il regardait comme un hymne à la sainte Vierge, il voulait que cet hymne fût chanté en toutes les langues et dialectes du monde. Il fit traduire la bulle en toutes ces langues et écritures, en fit offrir tous les exemplaires par des artistes de tous pays. Pour réunir ces chefs-d'œuvre de dessin, d'enluminure, de reliure, il fit exécuter un meuble, merveille d'art qui eut le grand prix d'honneur à l'exposition de 1878 et occupe actuellement le centre d'une salle du Vatican. — Jérôme Ribet (1837-1909), directeur à Orléans et à Lyon, a publié : *La mystique divine distinguée des contrefaçons diaboliques et des analogies humaines*, Paris, 1871-1882, 3 vol. in-8; 2<sup>e</sup> édit., 1895; la 3<sup>e</sup> en 4 vol. in-8, œuvre importante sur une question alors peu explorée et complétée par les deux études suivantes : *L'ascétique chrétienne*, 1887, 4<sup>e</sup> édit., en 1895; et *Les vertus et les dons dans la vie chrétienne*, Paris, 1901, in-8. *Les joies de la mort*, 1902, in-12. En 1892, il publia une œuvre personnelle sur les vertus naturelles : *Honnête avant tout*. L'œuvre de M. Ribet sur la mystique et l'ascétique a été reprise depuis, au point de vue historique, dans une vaste étude de M. P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne* en 4 vol. in-12 (1918-1928). Du point de vue doctrinal elle a été exposée dans un *Précis de théologie ascétique et mystique*, 1923, 2 vol. in-16, par A. Tanqueray, 3<sup>e</sup> éd. en 1924 en 1 vol. in-16. Un *Abbrégé de théologie ascétique et mystique* en a été tiré par J. Gautier en 1927. M. Tanqueray a aussi publié *Les dogmes généraux de la piété*, cinq opuscules réunis en 1 vol. in-16, 1930, 2<sup>e</sup> éd. en 1932. Deux autres séries ont paru en 1932.

Incline par le caractère de son esprit et ses goûts comme par son zèle, M. Bachez (1829-1892) composa un bon nombre d'ouvrages pratiques relatifs à la sanctification des séminaristes et des prêtres : *Un sacerdotat et un saint ministère par les Pères de l'Eglise*. Il donne des citations bien choisies dans le texte latin avec une traduction française et une notice des auteurs cités, Paris, 1861, in-32. Presque en même temps il publia : *Saint François de Sales, modèle et guide du prêtre d'aujourd'hui*, Paris, 1861, in-12. Une nouvelle édition a été donnée en 1911 par les soins de M. L. Bourneau, curé de Saint-Sulpice. Un volume qui eut beaucoup de succès et exerça une influence très étendue fut : *Du saint-office au point de vue de la piété*, Paris, 1867,

in-12. Il a été traduit en allemand, en anglais et eut 5 éditions, la dernière en 1925 par les soins de M. Vagourel, sous le titre : *L'office divin et la vie de l'Eglise*. On utilisait beaucoup dans les séminaires ses *Instructions et méditations à l'usage des ordinands*, sur l'état ecclésiastique, les ordinations et les saints ordres : 1<sup>o</sup> *La tonsure*, 1881, in-32; *Les ordres mineurs*, 1884; *Les ordres sacrés*, 1890. On estimait beaucoup : *Un dessein sacré d'un prêtre qui le célèbre*, Paris, 1888, in-12; 4<sup>e</sup> édit., 1895; enfin, *Du directeur de séminaire, conditions, devoirs pratiques*, Paris, 1892, in-32. — Henri Toussaint leard (1805-1892), supérieur général de Saint-Sulpice et auparavant professeur au séminaire depuis 1833 et directeur des catéchismes, a publié *La doctrine de M. Olier expliquée par sa vie et par ses écrits*, Paris, 1889, in-8; 2<sup>e</sup> édit. augmentée en 1891. Il donna, comme nous l'avons vu plus haut, une édition de la *Vie intérieure de la sainte Vierge*, tirée par M. Lailhon des écrits de M. Olier. On lui doit aussi *Traditions de la compagnie de Saint-Sulpice pour la direction des grands séminaires*, Paris, 1886, in-8. — Jean Guillemon (1834-1906), qui fut vicaire à Saint-Sulpice, supérieur du séminaire d'Avignon et directeur de la Solitude, a laissé un ouvrage de spiritualité d'une grande clarté et précision : *La vie chrétienne, ses principes et sa pratique*, Paris, 1894, 2 vol. in-12 et *Méditations pour tous les jours de l'année sur la vie de N. S. J. C.*, par le P. L. Houppée, Abrégé à l'usage du clergé et des fidèles, Paris, 1898, 4 vol. in-12. Jean Baptiste Hogan (1829-1901), qui fut trente deux ans directeur à Saint-Sulpice avant de s'en aller fonder un séminaire à Boston, puis le séminaire universitaire de Washington, a écrit un petit recueil de méditations pour les prêtres qui eut un très grand succès. Publiée en langue anglaise, il a été traduit sous le titre : *Pensées pour chaque jour à l'usage des prêtres*, Paris, 1902, in-24. Désirant donner une direction et des conseils pratiques au clergé dans l'ordre intellectuel, il composa un livre très suggestif, *Clerical studies*, Boston, 1898, traduit en français *Études du clergé*, in-8. — Jean Guibert (1857-1914), professeur à Issy, puis supérieur du séminaire de l'Institut catholique durant quinze ans, eut toujours le souci très vif de savoir, de vouloir, de conquérir et de communiquer aux autres ces mêmes dispositions. L'œuvre de sa plume fut abondante. Les ouvrages qui se rapportent à la formation morale et spirituelle sont : *La bonté*; *Le caractère*; *La piété*; *La pureté*, petits volumes in-32, publiés de 1904 à 1910, qui seront répandus à dix ou quinze mille exemplaires. C'est aussi une série d'ouvrages relatifs à la direction de la vie, comme *A l'entrée de la vie*, 1896; *Culture de la vocation*, 1894; *Conseils sur la vocation*, 1897; *Discours du séminariste*, 1898; *La direction spirituelle dans les maisons d'éducation*, 1899; *La formation de la volonté*, 1902; *L'éducateur apôtre*, 1896, volumes in-18 qui se sont vendus jusqu'à onze et dix-huit mille. *La retraite spirituelle*, 1909, in-18, avec ses quatre divisions : me connaître, me conquérir, me travailler, me dépenser, donne l'idée la plus exacte de ce que fut l'homme et le prêtre. Il y revint tout entier. Fruits d'une expérience consommée, ces ouvrages recèlent un maître de la science des mœurs et de l'ascétisme chrétien. — *Les élévations dogmatiques* de M. Sauvé (1848-1925) l'emportent notablement, a-t-on dit, sur la moyenne des livres dits « de piété ». Elles se distinguent par la richesse et l'excellence du fond. C'est une théologie vivante, affective, pleine d'apertus et de clarté, présentée simplement, sans recherche de style, sans aucun souci oratoire commutatif. Il a mis à contribution les meilleurs théologiens, en particulier Thomassin, et tiré d'auteurs spirituels, les commentateurs de l'Evangile, les plus autorisés, les ouvrages par le P. de la Haye, le nom même qui en marque le caractère.

*Dieu intime : La sainte Trinité*, 1 vol. in-12 (12 édit.) ; *Dieux intimes*, 3 vol. (12 édit.) ; *Dieux intimes*, 4 vol. (8 édit.) ; *États intimes*, 1 vol. ; *Le Sacré-Cœur intime : le culte du Sacré-Cœur*, 2 vol. (6 édit.) ; *Les litanies du Sacré-Cœur*, 1 vol. ; *Marie intime : le culte du cœur de Marie* (4 édit.) ; *Saint Joseph intime*, 1 vol. (4 édit.) ; *L'Évangile intime : le culte des mystères et des paroles de Jésus*, 4 vol. (2 édit.) ; *L'eucharistie intime*, 2 vol. ; *Le prêtre intime*, 2 vol. ; *Lourdes intime*, 1 vol. ; *Rome intime*, 1 vol. ; *Le religieux intime*, 2 vol. Ces publications qui ont paru de 1901 à 1924 ont obtenu un grand succès parmi le clergé, les communautés religieuses et les laïcs les plus instruits et ont valu à l'auteur en 1908 des éloges très précis du Saint-Siège qui relève *copiam pondusque rerum*.

Louis Garriguet, en même temps qu'il s'occupait des questions sociales, a donné une contribution importante à la spiritualité, *La vierge Marie, sa prédestination, sa dignité, ses privilèges, son rôle, ses vertus, ses mérites, sa gloire, son intercession, son culte*, Paris, 1916, fort vol. in-8°. C'est un vrai traité de mariologie, très précis, très clair ; *Le Sacré-Cœur de Jésus : Exposé historique et dogmatique de la dévotion au Sacré-Cœur*, Paris, 1920, un fort vol. in-8° ; *Eucharistie et Sacré-Cœur*, étude comparative de théologie et d'histoire sur les deux dévotions, Paris, 1925, in-8°. L'année suivante, il fit de ce traité historico-dogmatique, une édition abrégée sous forme de livre de piété, accessible à tous : *Les deux grandes dévotions de l'heure présente : dévotion à l'eucharistie et dévotion au Sacré-Cœur*, in-12. Ce point de vue pratique lui fit donner *Le mois de Marie, Le mois de saint Joseph, Le mois du Sacré-Cœur, Le mois des morts*, petits volumes in-16 qui eurent plusieurs éditions ; *Nos chers morts, Essai sur le purgatoire*, in-12 ; plusieurs éditions.

Georges Letourneau (1850-1926), ancien supérieur du grand séminaire d'Angers et curé de Saint-Sulpice, eut pour préoccupation dominante la formation et la sanctification du clergé. Elle a inspiré ses ouvrages : *La méthode d'oraison mentale du séminaire Saint-Sulpice, rédactions et explications primitives*, Paris, 1903, in-12 ; *Ministère pastoral de M. Olier*, Paris, 1905, in-12 ; *La mission de J.-J. Olier et la fondation des grands séminaires*, 1906, in-12 ; *Nouveau manuel du séminariste*, 1906, in-12 ; *Pensées choisies de J.-J. Olier sur le culte de Notre-Seigneur, de la sainte Vierge et des saints*, 1916, in-24 ; *Guide du prêtre dans ses retraites annuelles : sept dévotions, sept fonctions sacerdotales, sept examens, sept vertus*, 1917, in-12 ; *Lettres de direction à un élève de grand séminaire*, 1925, in-18 ; *Sous la conduite de M. Olier, textes choisis dans ses œuvres et disposés en forme de retraite sacerdotale*, 1921, in-12 ; *Petits dialogues sur la vie chrétienne*, 1925, in-16. Etant supérieur du séminaire d'Angers, il avait publié l'ouvrage de Grandet : *Les saints prêtres du XVII<sup>e</sup> siècle*, 3 vol., Angers et Paris. Étant à Saint-Sulpice, il collabora avec M. Gontier d'Emery pour publier une nouvelle édition, revue et complétée de la *Vie de saint François de Sales*, par M. Hamon, 2 vol. in-8°. — Gabriel André (1848-1931), qui fut professeur de dogme à Baltimore et à Boston et revint en France pour diriger le séminaire universitaire de Lyon et fut supérieur du grand séminaire d'Avignon, composa *Nouveaux examens de conscience et sujets de méditations à l'usage du clergé de nos jours*, in-8°, et *l'Éducation sacerdotale des apôtres à l'école de Jésus-Christ, souverain prêtre*, Paris, 1925, 2 vol. in-8°. En Amérique, il avait obtenu de son supérieur la permission de publier de sa propre main des ouvrages destinés à la formation du clergé. Il avait en 1897 traduit les *Œuvres complètes de saint François de Sales*, 10 volumes in-8°. — Théophile Dubosq (1860-1932), professeur au séminaire de Saint-Sulpice, a écrit une œuvre importante

de Bayeux. Ses études, comme ses qualités naturelles et surnaturelles, en firent un des instruments les plus efficaces dans le procès de canonisation de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus. Il dégagait d'une façon précise le caractère extraordinairement héroïque des vertus de la sainte. En 1921, il composa *l'Esprit de la bienheureuse Thérèse de l'Enfant Jésus*, d'après ses écrits et les témoignages oculaires de sa vie. — Joseph Bruneau (1866-1933), qui fut de longues années professeur au grand séminaire de Baltimore et supérieur de philosophie, publia en 1911 à Baltimore : *Our Priesthood*, et en 1928. *Our priestly life* et un commentaire du *Pietas seminariorum Sancti Sulpitii*. — P. Gontier, professeur à Angers, puis à Bayeux, a donné : *Règlement de vie sacerdotale*, 1895, in-12 ; *Explication du pontifical*, 1898, in-12 ; *L'idée sacerdotale dans les petits séminaires*, 1903, in-12.

VII. ÉCRITURE SAINTE. — On sait de quelle vénération M. Olier entourait la Bible et comment il en recommandait la lecture et l'étude. Faillon, *Vie de M. Olier*, t. III, 138. On lisait assidûment la Bible dans les séminaires ; on faisait des conférences sur la sainte Écriture. On l'étudiait en Sorbonne avec la théologie. Cependant il ne semble pas qu'il y eût un manuel en usage. On se servait d'ouvrages divers d'introduction ou de commentaire, comme les ouvrages du P. Lamy, de Ménochius, de Carrière. À la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, l'étude de la sainte Écriture avait pris une plus grande extension dans l'enseignement, en face des attaques dont elle était l'objet.

Au XIX<sup>e</sup> siècle, l'Écriture sainte prit une place plus considérable dans l'enseignement. A Saint-Sulpice, M. Garnier (1762-1845), qui avait étudié les langues orientales, fut chargé, à son retour de Baltimore, de l'enseignement de l'Écriture sainte. Les nombreux manuscrits qui nous restent de lui se rapportent aux introductions des différents livres de la Bible, à leur interprétation, à leur traduction. On voit qu'il se tenait au courant des travaux qui se faisaient alors en Allemagne, sur les Livres saints. Son zèle excita dans le séminaire beaucoup d'émulation pour l'étude de la langue sainte. Des orientalistes, entre autres M. de Sacy, venaient assister aux exercices publics qui terminaient les cours de chaque année. Lorsqu'il fut élu supérieur général, il continua de donner des leçons d'Écriture sainte, et il le fit jusqu'à 82 ans. — Arthur Le Hir (1811-1868) lui succéda dans l'enseignement de l'Écriture sainte et de l'hébreu. Renan, dans ses *Souvenirs de jeunesse*, résume ainsi les qualités de son ancien maître : « M. Le Hir était un savant et un saint : il était éminemment l'un et l'autre. » Il était philologue, et Renan lui doit beaucoup pour sa *Grammaire des langues sémitiques*. Sous le titre d'*Études bibliques*, Paris, 1869, 2 vol. in-8°, on a réuni les articles que M. Le Hir avait publiés dans les *Études religieuses* des PP. jésuites. M. Grandvaux, professeur à Saint-Sulpice, a publié de M. Le Hir : *Le livre de Job, traduction sur l'hébreu et commentaire précédé d'un essai sur le rythme chez les Juifs et suivi du Cantique de Débora* ; *Les Psaumes*, traduits de l'hébreu en latin, analysés et annotés en français, 1876, in-12 ; *Les trois grands prophètes : Isaïe, Jérémie, Ézéchiel*, 1876, in-12 ; *Le Cantique des Cantiques* avec traduction de l'hébreu et commentaire. Ce livre fait partie de la Grande Bible Lethellieux. Dans l'*Université catholique*, M. Vigouroux publia, en mai et juin 1889 : *Résumé chronologique de la vie du Sauveur par M. Le Hir*. En s'inspirant de M. Le Hir dont il avait suivi les cours, M. Guillemon donna en 1873 *La clef des épîtres de S. Paul*, analyse raisonnée, 2 vol. in-12. Les notes tirées des manuscrits de M. Le Hir sont marquées d'un astérisque et placées entre guillemets, 2 vol. in-12.

Fulcran Vigouroux (1837-1915) fut professeur d'Écriture sainte au séminaire Saint-Sulpice de 1868 à 1890, puis à l'Institut catholique de Paris de 1890 à 1909, secrétaire de la Commission biblique de 1913 à 1915. Quand, en 1859, il vint à Paris achever ses études cléricales, il se forma à l'École de M. Le Hu, maître incontesté dans les études bibliques et en particulier dans la philologie orientale. Mais les inclinations de M. Vigouroux, sa tournure d'esprit ne le portaient pas à étudier la Bible en philologue ou en théologien, mais plutôt en historien des institutions et en apologiste. Les fouilles en Égypte et dans la région du Tigre et de l'Euphrate avaient mis au jour des découvertes archéologiques qui renouveauient l'apologétique biblique. Mais ces précieux renseignements étaient éparpillés en quantité de monuments ou de publications spéciales. Il s'agissait de les réunir et de les utiliser pour éclairer et défendre les Livres saints. On ne l'avait pas encore tenté, du moins en France, et, même à l'étranger, on ne l'avait fait que partiellement et par manière de résumé. Vigouroux l'a réalisé dans de justes proportions dans *La Bible et les découvertes modernes en Palestine, en Égypte et en Assyrie*, 4 vol., auxquels s'ajouta bientôt un volume semblable sur le Nouveau Testament. Ces cinq volumes d'une érudition sûre et claire furent son œuvre de prédilection, qu'il retoucha et compléta dans les différentes éditions. La 6<sup>e</sup> et dernière est la plus parfaite. Cet ouvrage est ce qu'il a écrit de plus excellent, œuvre solide et durable qui lui a valu des éloges de France, d'Angleterre, d'Allemagne, de la part de nombreux érudits et savants professeurs. Si la Bible et les découvertes modernes est l'œuvre la plus personnelle et la plus intéressante de M. Vigouroux, ce n'est pas par elle, malgré son tirage à 10 000 exemplaires, qu'il a exercé son influence principale sur le public ecclésiastique, mais ce fut par le *Manuel biblique*, devenu classique dans la plupart des séminaires de France depuis 1879 jusqu'à l'époque de sa mort. Les 13 éditions se sont suivies atteignant le chiffre de 60 000 exemplaires. Ce *Manuel* marque un notable progrès sur l'introduction de Glaire, vieille de quarante ans, et sur quelques autres manuels peu adaptés à l'enseignement. Les deux volumes de l'Ancien Testament par M. Vigouroux sont notablement supérieurs aux deux volumes de M. Baezeur sur le Nouveau Testament. Bien informés, d'une solide érudition, ils devaient être dans sa pensée un livre élémentaire, un livre classique et pour cela se tenir généralement dans les solutions traditionnelles, les opinions moyennes, ni trop avancées, ni retardataires. Cependant sur certaines questions où la tradition n'est pas engagée, où l'Église laisse la liberté aux exégètes, l'auteur montra un peu trop de timidité. Ce sont ses deux principaux ouvrages. On lui doit encore *Mélanges bibliques : La cosmogonie mosaïque d'après les Pères de l'Église, suivis d'études relatives à l'Ancien et au Nouveau Testament*, 1882, in-12, *La Bible et la critique*, réponse aux *Sommes de jeunesse de Renan*, 1883, in-8<sup>o</sup>.

C'est à lui que fut confiée la direction du *Dictionnaire de la Bible*, en 5 volumes (1895-1912), où l'on s'étend sur les alentours de la Bible, en négligeant trop le côté théologique. En publiant la *Bible polyglotte* en 8 vol. in-8<sup>o</sup>, de 1898 à 1909, l'intention de M. Vigouroux n'était pas d'éditer une Bible savante, mais une petite polyvalente pratique à l'usage des jeunes prêtres du ministère. L'hébreu, le grec, la Vulgate suffisaient. On peut regretter que la traduction française soit celle de la Vulgate, au lieu de la traduction de Phébreu. Pour répondre aux attaques contre la Bible, M. Vigouroux a publié *Les Livres saints et la critique contemporaine*, 1886, 3 vol. in-8<sup>o</sup> et in-12, 5<sup>e</sup> éd., 5 vol. in-8<sup>o</sup> et 5 vol. in-12, avec plu-

sieurs lexiques, *Revue des questions historiques, Réponse aux questions scientifiques, la Controverse*, les *Études*, dans *l'Univers et le monde*, il a donné de très nombreux articles. Voir E. Levesque, M. Vigouroux et ses écrits, dans *Revue biblique*, 1915, p. 183-216.

Dans ses publications, M. Vigouroux fut, en exégèse, un conservateur, non pas étroit, mais ami du progrès, un peu timide parfois.

Louis Claude Fillion (1813-1927), disciple de M. Vigouroux, membre de la Commission biblique, est l'auteur de nombreux ouvrages publiés à l'intention surtout des séminaristes et des prêtres. Tout le monde connaît son édition de la Vulgate, avec indication des chapitres et versets habituels, mais divisant le texte selon le sens, texte accompagné d'une analyse continue qui éclaire le sens. Cette *Biblia sacra* éditée en 1887 a eu et a encore une très large diffusion. On lui doit aussi *La Bible commentée d'après la Vulgate et les textes originaux*, 1881 à 1914, 8 vol. in-8<sup>o</sup>. Le texte latin étant accompagné en regard de la traduction française d'après la Vulgate, il reste peu de place pour les commentaires qui sont assez brefs. Plus importante et plus riche en commentaires d'ordre varié est l'explication des évangiles qui fait partie de la Bible dite de Lethielloux. *Évangile selon S. Matthieu...*, selon S. Marc..., selon S. Luc..., selon S. Jean..., avec introduction critique et commentaires, une introduction générale aux évangiles et une synopse latine, 1878-1888-1921, 6 vol. in-8<sup>o</sup>, souvent réédités. *Vie de Notre Seigneur Jésus-Christ*, 1922, 3 vol. in-8<sup>o</sup>, exposé historique, critique et apologetique très complet, nombreuses éditions; *Histoire d'Israël, peuple de Dieu*, 1927, 3 vol. in-8<sup>o</sup>, pour les catéchismes et les fidèles qui s'intéressent à la Bible. Tout en publiant ces ouvrages plus importants, il composa plusieurs volumes ou brochures au point de vue apologetique : *L'étude de la Bible*, in-12; *L'idée centrale de la Bible*, 1888, in-8<sup>o</sup>; *Essais d'exégèse*, exposition, réfutation, critique, 1884, in-12; *L'existence historique de Jésus et le rationalisme contemporain*, 1909, in-16; *Les étapes du rationalisme dans ses attaques contre les évangiles et la vie de Jésus-Christ*, exposition historique et critique, 1911, un vol. in-12; *L'évangile mutilé et dénaturé par les rationalistes contemporains*, 1910, in-16; *Les miracles de Jésus-Christ*, 1909-1910, 2 vol. in-16. Il a donné aussi le nouveau psautier du Bréviaire romain, 1927, in-12.

Pour aider le lecteur à l'intelligence de la Bible, M. Fillion publia *Atlas archéologique de la Bible*, 1883, in-fol.; *Atlas d'histoire naturelle de la Bible*, 1884, in-fol.; *Atlas géographique de la Bible* d'après les documents anciens et les meilleures sources françaises, anglaises et allemandes contemporaines, 1890, in-fol.; *Saint Pierre*, 1906, in-18; *Saint Jean*, 1907, in-16. Pour la diffusion, une petite édition des *Saints évangiles*, 1896, in-18; et une petite édition des *Actes des apôtres*, 1902, in-18; un *Nouveau testament sur la Vulgate exemplarum et correctoria romana*, Paris, 1901, in-16. Toujours réédité. — M. de Boysson (1883-1915), une des victimes de la Grande Guerre, nous a donné en 1912 une étude de théologie et d'histoire très exacte, *La Loi et la foi, étude sur saint Paul et les judaïsants*. — L. Gondal (1854-1920) a publié un excellent volume, très accessible à tous, aux divisions et aux formules très nettes et succintes : *Évangile : La proclamation des textes*, Paris, 1898, in-12. Un autre volume complète l'enseignement pour le Nouveau Testament : *Au temps des apôtres*, Paris, 1904, in-12.

Louis De moyet (1871-1928), professeur d'exégèse et de langues orientales à l'Institut catholique de Toulouse, on lui donne un brillant enseignement de 1905 à 1928; a laissé une très remarquable étude : *Histoire du peuple hébreu des Juges à la captivité*, t. 1,



*La période des Juges*, 1922, in-8°, époque de transition où Israël modifie son organisation et son genre de vie. t. II, *Saül et David*, 1930, in-8°; t. III, *Salomon*. La religion et la civilisation sous les trois premiers rois, 1930, in-8°. La mort l'a empêché de terminer le IV<sup>e</sup> volume. Cet ouvrage est d'un véritable historien, bien informé, judicieux, d'un style ferme, élégant. C'est la meilleure réponse, malheureusement incomplète, à l'*Histoire d'Israël* de Renan. M. Desnoyers a classé en incertains les données qui ont été publiées après sa mort, en 1935 : *Les Psaumes, traduction rythmée d'après l'hébreu*, 1935. — L. Weber, supérieur du séminaire de Saint-Sulpice d'Issy, a donné le *Psaalter du bréviaire romain*, 1932, in-18; 2<sup>e</sup> éd., 1937. M. Lepin, le *Psaalter logique*, 1938, 2 vol. in-8°.

Contre les effets des modernismes et en particulier contre les ouvrages de M. Loisy, Marius Lepin a publié : *Jésus, Messie et Fils de Dieu, d'après les Évangiles synoptiques*, avec une introduction sur l'origine et la valeur historique de ces trois premiers évangiles, 2<sup>e</sup> éd., 1904, in-12; *L'origine du quatrième évangile*, 1907, in-12; *La valeur historique du quatrième évangile*, 1910, 2 vol. in-12; *Les théories de M. Loisy, exposé et critique*, in-12; *Évangiles apocryphes et évangiles canoniques*, dans la collection *Science et religion*; *Christologie* : *Commentaire des propositions XXVI-XXXVIII du décret du Saint-Office « Lamentabili »*, in-12; *Le Christ Jésus, son existence historique et sa divinité*, in-8°; *Le problème de Jésus en réponse à M. Loisy et Guignebert*, 1937, in-12. — On peut noter ici : *Nos quatre évangiles, leur composition et leur position respective*, par E. Levesque, Paris, 1923, in-12.

VIII. DROIT CANONIQUE. — Sous l'ancien régime, le droit canonique n'entraît pas dans les études des séminaires comme un enseignement distinct. Quelques parties se trouvaient mêlées à la théologie. Dans l'université, le droit canon n'était pas enseigné à la faculté de théologie et n'était pas demandé pour les examens : il était réservé à la faculté de décret ou de droit. En 1693, on introduisit des conférences de droit canon à Saint-Sulpice pour ceux qui fréquentaient les cours de Sorbonne. À la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, M. Emery établit une conférence par semaine à Lyon, à Angers et à Paris. Il composa à cette intention un traité élémentaire. Il faut arriver jusqu'à M. Icard, qui, à partir de 1832, fut professeur de théologie et de droit canon au séminaire Saint-Sulpice, pour voir imprimer un traité de droit canon, *Prælectiones juris canonici habite in seminario Sancti Sulpitii anno 1857*, 1859, Paris, 1859, 3 vol. in-12; la 6<sup>e</sup> édition fut revue et éditée par M. Many en 1886 et la 7<sup>e</sup> en 1893.

M. Many, docteur en théologie et en droit canon, professeur à l'Institut catholique, puis auditeur de Rote, fit imprimer les cours qu'il enseigna : *Prælectiones juris canonici in seminario Sancti Sulpitii et in Instituto catholico parisiensi tractate* : en 1903, les *Prælectiones de missa cum appendice de Smo Eucharistico sacramento*; en 1904, les *Prælectiones de locis sacris sui de ecclesiis, de altaribus, cimiteriis et sepulturis*, in-8°; en 1905, *De sacra ordinatione*, in-8°. Ce qui donne du prix à cet ouvrage, dit Mgr Foulon, est dans le canonicisme contemporain, c'est une constante préoccupation d'éclairer la discipline actuelle par les préoccupations de l'histoire. M. Many eut une part active dans l'élaboration et la rédaction du nouveau droit canonique de Pie X et Benoît XV. — En Amérique, M. Ayrinhac (1862-1930), professeur, puis supérieur du séminaire de San Francisco, donna le vol. in-8° de *Études sur le droit canon d'après le nouveau Code* : *General legislation*, 1923; *Marriage legislation*, 1918; *Penal legislation*, 1920; *Constitution of the Church*, 1925 et 1929, *Legislation of the sacraments*, 1928;

*Administrative legislation*, 1930. — En France, la publication du nouveau Code amena la composition de nouveaux manuels. Un professeur de Rodez, M. Cance en a publié un en 3 vol. in-12 : *Le Code de droit canonique*, 1927-1929, maintenant en usage dans beaucoup de séminaires.

IX. LITURGIE. — On connaît le petit volume de M. Olier, curé de Saint-Sulpice : *Explications des cérémonies de la grand'messe de paroisse selon l'usage romain*, 1657, in-12, plusieurs éditions. Dans ses lettres nous trouvons des développements mystiques sur le chant ecclésiastique et sur l'orgue (*Lettres*, édit. 1935, t. I, p. 229 et t. II, p. 516). C'est à M. de Bretonvilliers, son successeur, que l'on doit les offices propres du séminaire Saint-Sulpice : Offices et hymnes en l'honneur de l'Intérieur de Notre-Seigneur, de l'Intérieur de la Très Sainte-Vierge, du Sacerdoce de Jésus-Christ, dont on faisait les fêtes particulières au séminaire, 1663-1665, 1667, in-32. — On doit à Jacques Planat (1612-1684) : *Hymnodia celestis S. P. Innocentio XI, humiliter dicata*, Clermont, 1679, in-12. L'ouvrage comprend cinq parties : *De Deo et mundo*, 44 hymnes; *De Christo*, 108; *De cruce Domini et Ecclesia*, 44; *Virtutum annuum-civile christiane*, 14; *De theologia mystica*, 87. Un frontispice gravé représente Notre-Seigneur debout entouré des quatre évangélistes, et l'auteur, revêtu du surplis, à genoux à ses pieds. Au bas on lit ces paroles qui font allusion au nom de l'auteur : *Hic explanat opus domi dei sui lumina Christus*. Il composa également *Petit bréviaire contenant un office réglé et raccourci pour toute l'année, suivant l'ordre des mystères, de la vie de Notre-Seigneur Jésus-Christ, approuvé du Saint-Siège par son légat, composé pour l'usage des clercs non encore dans les ordres sacrés et pour les personnes religieuses et laïques qui veulent avoir un office à réciter toute l'année*, Béziers, 1675, in-12. — Barthélemy Joubert (1713-1784) fut chargé avec Simon de Doncourt par Mgr de Beaumont de préparer la nouvelle édition du missel donnée en 1738 par M. de Vintimille; elle parut en 1777 et fut suivie d'une nouvelle édition du bréviaire en 1778. Dom Guéranger (*Institutions liturgiques*, 2<sup>e</sup> éd., t. II, p. 513) reproche aux améliorations introduites par eux de n'être pas dépourvues d'esprit de parti : « autrement, dit-il, on ne s'expliquerait pas la faveur inouïe qu'obtint le travail des deux sulpiciens de la part des jansénistes, qui jusqu'alors n'avaient jamais manqué une occasion de s'exprimer contre leur Compagnie dans les termes les plus grossiers et les plus méprisants ». Et dom Guéranger renvoie aux *Nouvelles ecclésiastiques* du 20 août, 29 octobre, 5 novembre 1784. C'est se méprendre étrangement sur le contenu de ces feuilles. La feuille janséniste appelle le sulpicien qui a dirigé la nouvelle édition du bréviaire « un critique aussi ignorant que téméraire ». Il est difficile de voir là l'expression d'une faveur inouïe. Critiquant ensuite le *Mémoire* concernant la nouvelle édition du Bréviaire et du Missel, le gazetier janséniste n'en cite que ce qu'il regarde comme faux ou douteux, en trouve les raisons fort mauvaises et entreprend de le réfuter avec dédain, estime que les éditeurs ont cherché à faire disparaître les vérités les plus opposées au molinisme, etc. Ce n'est guère, ce semble, reproduire avec une faveur complète le *Mémoire* (cf. *Bibl. sulpicienne*, t. I, p. 419-421).

A. Caron (1779-1850), chargé des fonctions de maître des cérémonies au séminaire Saint-Sulpice, donna une huitième édition du *Traité des saints mystères* de Collet, 1817, 2 vol. in-12, en y faisant de nombreuses améliorations et additions. La 9<sup>e</sup> édition qu'il donna en 1823 fut augmentée d'un appendice : *Les cérémonies de la messe basse*, pour donner aux prêtres nouvellement ordonnés la facilité d'apprendre à la bien dire. Appendice tiré ensuite à part sous ce titre : *Les céré-*

monies de la messe basse : *Leçons selon les rituels de la messe* (joint avec les *Leçons du rite de Paris*). Cette addition est bien le travail de M. Caron et non une œuvre de Collet comme le dit à tort Quécard, *La France littéraire*, t. II, p. 245 et après lui Hauréau, *Histoire littéraire du Maine*, t. I, Paris, 1852, p. 363. M. Caron fut chargé de la nouvelle édition du *Recueil de Paris*, parue en 1822, considérablement augmentée, qui fut cependant attaquée par une *Lettre d'un grand vicaire sur le nouveau bréviaire de Paris* et à laquelle M. Caron répondit par une *Lettre au rédacteur de l'Ami de la religion, sur une critique du bréviaire de Paris*. On lui doit *Manuel des cérémonies selon le rite de l'Eglise de Paris*, par un prêtre du diocèse, Paris, 1846, in-8°; *Notice historique sur les rites de l'Eglise de Paris*, par un prêtre du diocèse, 1846, in-8°. Auguste Gosselin (1787-1858), contemporain de M. Caron, qui fut professeur, puis supérieur au séminaire d'Issy, publia : *Instructions historiques, dogmatiques et morales sur les principales fêtes de l'Eglise*, Paris, 1848, 2 vol. in-12; 2<sup>e</sup> édit., 1850, en 3 vol.; 4<sup>e</sup> éd., 1861, et en 1880. Il avait composé précédemment : *Notice historique et critique sur la sainte couronne d'épines de Notre-Seigneur Jésus-Christ et sur les autres instruments de la Passion qui se conservent dans l'église métropolitaine de Paris, suivie de pièces justificatives*, 1828, in-8°. — On trouvera de curieuses recherches dans les *Études sur la signification des choses liturgiques*, Paris, 1906, in-12, de Tim. Desloze (1843-1933).

Pour favoriser l'étude de la liturgie dans les séminaires et parmi le clergé, un manuel est singulièrement utile. Plusieurs essais furent tentés. Bernard Théophile (1834-1910), professeur de liturgie à Angers et à Reims, composa un manuel en plusieurs volumes intitulé : *Cours de liturgie romaine ou explication historique, littéraire et mystique des cérémonies de l'Eglise à l'usage des séminaires et du clergé; Prolegomènes et morale*, 1886, 2 vol. in-12; *Bréviaire*, 1887, 2 vol. in-12; *Rituel*, 1893, 2 vol. in-12. — Cette œuvre fut reprise, révisée, condensée par Louis Hébert (1877-1927), *Leçons de liturgie à l'usage des séminaires*; il en fit un ouvrage nouveau, d'après les réformes liturgiques et canoniques dont Pie X avait eu l'initiative. Ces leçons forment trois volumes. *Le bréviaire et le rituel*, 1915; *La messe*, 1916; *Le cérémoniel*, 1917, et se recommandent par une grande précision. Les éditions se succèdent rapidement. A la mort de M. Hébert, le texte a été revu par M. Grignon et, à la 20<sup>e</sup> édition, par M. Favard. — En même temps que M. Bernard, M. Aug.-Louis Leroy, édita un *Manuel liturgique à l'usage du séminaire Saint-Sulpice*, Paris, 1889, 4 vol. in-18. I. Introduction à la liturgie. II. Cérémonial romain. III. Explication des rubriques du missel, du bréviaire, du rituel et du pontifical. IV. Histoire et symbolisme de la liturgie. Il s'en fit un abrégé : *Abrégé du manuel liturgique à l'usage du séminaire Saint-Sulpice*, 1893, in-8°. Une 2<sup>e</sup> édition en 1902, revue par M. Vigourel.

X. HISTOIRE. — Avant la Révolution, l'histoire n'entrait pas, comme enseignement spécial, dans les cours des grands séminaires, non plus que dans les cours des facultés de théologie. Le comité de l'école n'en parlait pas dans son programme des études que l'on devait suivre au séminaire. Mais l'histoire ecclésiastique était plus ou moins mêlée aux autres enseignements. Aussi ne trouve-t-on pas de manuel d'histoire ecclésiastique. Cf. A. Degert, *Hist. des séminaires*, t. II, p. 101.

Au XIX<sup>e</sup> siècle, les professeurs régent d'abord leur cours ou utilisaient le manuel d'Alzog, de Blanc, etc. Ils composent des manuels polygraphiés, puis imprimés. — Léon Richou (1823-1887), après avoir publié *Vue générale sur l'histoire de l'Eglise*, 1860, in-8°, composa et édita un manuel en 3 vol. in-12, 1871 : *Histoire de*

*l'Eglise à l'usage des séminaires*, 3<sup>e</sup> édition, avec un atlas pour servir à l'étude de l'Ecriture sainte et de l'histoire de l'Eglise. — Frédéric Brugère (1823-1888) composa, en la professant, *l'Histoire ecclésiastique* qu'il fit polygraphier de 1879 à 1881 en quatre cahiers formant 1189 pages manuscrites, sous le titre *Bibliothèque de l'histoire et de la littérature de l'Eglise*, programme d'un cours professé au séminaire Saint-Sulpice. C'est un canevas car les idées sont brièvement mais nettement indiquées, avec grande abondance de notes bien choisies. La malade l'empêcha de le préparer pour l'impression. Ce cours est singulièrement suggestif pour un professeur ou pour des conférences. — Léon Marion (1852) publia une *Histoire de l'Eglise* en 3 vol.; une nouvelle édition en 3 volumes a été donnée par M. Lacombe, supérieur du grand séminaire de Viviers. — Plus étendue qu'un manuel et écrite d'une façon vivante, *l'Histoire de l'Eglise*, par M. Mourret, 9 vol. grand in-8°, dont, avec M. J. Garreau, il donna un abrégé avec une abondante bibliographie : *Précis d'histoire de l'Eglise*, en 3 vol. in-8°.

Une histoire de l'Eglise ne saurait négliger l'histoire de ses croyances, l'histoire des dogmes. Dans son *Tableau de l'histoire et de la littérature de l'Eglise* que nous venons de mentionner, M. Brugère avait esquissé cette partie de la vie intérieure de l'Eglise en même temps qu'il traçait sa vie extérieure. Mais un manuel d'histoire, forcément abrégé, ne peut exposer cette partie que très brièvement : il faut un ouvrage spécial. C'est ce que Fixeront (1856-1925) nous présente dans son *Histoire des dogmes*, Paris, 1905-1912, 3 vol. in-12. I. *La théologie antérieure*; II. *De saint Athanasius à saint Augustin*; III. *La fin de l'âge patristique*. Comme complément de cette histoire des dogmes, il a donné en 1918 son *Précis de patrologie*, in-8°. Pour faciliter l'étude des Pères, M. Frédéric Monier a publié pour les classes d'humanités, de la cinquième à la rhétorique : *Pères de l'Eglise*, morceaux choisis, in-18; dont il a publié la traduction en autant de volumes.

Plus nombreuses sont les publications particulières relatives à des institutions ou à des personnages ecclésiastiques. M. de Lantages (1616-1694), donna *Vie de la vénérable Mère Agnès de Jésus*, religieuse de l'ordre de Saint-Dominique au monastère Sainte-Catherine de Langeac, 1665, in-4°, réédition en 1675 et 1712, 4<sup>e</sup> édit. en 1808 par M. Emery. On sait que cette sainte religieuse eut une part considérable dans la vocation de M. Olier. M. de Lantages publia aussi une *Vie de la Mère Françoise des Séraphins*, du monastère dominicain de Saint-Thomas d'Aquin à Paris, 1669, in-8°. — La première *Vie de M. Olier* fut composée par M. Lesschasser, 1687, in-12 : elle est insérée dans *Le vie des saints du P. Giry*. — On doit à M. Baudrand (1647-1699) des *Mémoires sur la vie de M. Olier et sur le séminaire de Saint-Sulpice*, publiés au t. II de la *Bibliothèque sulpicienne* de M. L. Bertrand. On lui doit aussi une *Vie de M. de Bénédictiers* que Simon de Doucort inséra dans les *Remarques historiques sur l'Eglise et la paroisse de Saint-Sulpice*, t. III, p. 858-890. Empressé à conserver les documents qui pouvaient intéresser l'histoire de l'Eglise, il recueillit en 5 gros vol. in-4°, *Acta S. Facultatis theologicæ Parisiensis in quinque tomis, anno 1673*, ms. du séminaire Saint-Sulpice; le 3<sup>e</sup> vol. non relié a été perdu à la Révolution. Dans ses *Lettres choisies*, t. II, p. 230, Richard Simon en fait connaître le contenu et l'intérêt. Ces documents regardent non seulement l'histoire de la faculté de théologie de Paris, mais un bon nombre de faits importants relatifs à l'histoire de l'Eglise de France depuis le milieu du XVI<sup>e</sup> siècle jusqu'à la fin du XVII<sup>e</sup>. Il fit également un *Recueil de pièces sur la controverse relative à l'immuable conception de la sainte Vierge à l'occasion d'un sermon prêché à Paris le 8 décembre*





trand (1825-1917) les possédait à un haut degré : documentation sûre et précise, vaste érudition, critique avisée, style facile, limpide, plein de verve et au besoin de fine malice. Il mérita ces titres par ses ouvrages et d'une façon particulière parce qu'il fut l'historien de la Compagnie, par sa *Bibliothèque sulpicienne*, parue en 1900, Paris, 3 vol. in-8°. Pas une année, on peut dire, ne s'est écoulée sans que M. Bertrand ne publiât ou un ouvrage de longue haleine ou une série d'articles dans les revues, qui paraissaient ensuite en brochures. Citons ce qui a trait à l'histoire ecclésiastique, publiée sous son nom, ou sous le pseudonyme d'Antoine de Lantenay. Sous ce nom ont paru à Bordeaux les œuvres d'intérêt local. Ce sont : *Les prieurs claustraux de Sainte-Croix de Bordeaux et de Saint-Pierre de La Réole depuis l'introduction de la réforme de Saint-Maur*, Bordeaux, 1884, in-8°; *Mélanges de biographie et d'histoire*, Bordeaux, 1885, in-8° de 600 p. : la table énumère 35 sujets divers qui se rapportent à Bordeaux ou à la région; *L'Oratoire de Bordeaux*, Bordeaux, 1886, in-8°; *Labadie et le carmel de la Gravelle, près de Bazas*, Bordeaux, 1886, in-8°; *Peireire, abbé de Guîtres*, Bordeaux, 1888, in-8°; *L'archevêché de Saint-Jean dans la ville de Bordeaux, ses origines et ses progrès (1663-1767)*, Bordeaux, 1900, in-8°. Les ouvrages publiés sous son nom sont : *Vie, écrits et correspondance littéraire de Laurent-Josse Leclerc*, Paris, 1878, in-8°; *L'histoire des séminaires de Bordeaux et de Bazas*, 1894, 3 vol. in-8°; *La vie de Henry de Lorraine, archevêque de Bordeaux*, 2 vol. in-8°; *La correspondance de L. Tronson, supérieur général de Saint-Sulpice. Lettres choisies*, 3 vol. in-8°. Il avait commencé *Le catalogue biographique des évêques de France, élèves du séminaire Saint-Sulpice au XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècle*. La mort ne lui a pas permis d'achever, il n'en a donné que l'introduction. — Nicolas Dorvaux (1856-1923), professeur d'histoire ecclésiastique au séminaire de Metz, fut un infatigable travailleur, d'un silence. Quand, en novembre 1918, à Bévoie où étaient réfugiés les débris du séminaire, il vit arriver les soldats de la France, levant les bras, il articula fortement ce seul mot qui en dit long : *Enfin!* et « son âme de patriote se referma dans la joie de la France retrouvée ». Il a publié un ouvrage de très grande et exacte érudition : *Les anciens poutils du diocèse de Metz*, Nancy, 1902, in-8°; et *l'Atlas historique du diocèse de Metz*, 1907, in-folio : ce dernier livre en collaboration avec le chanoine Bourgeat, supérieur du petit séminaire. — A.-C. Sabatier (1847-1930), ancien supérieur des grands séminaires de Reims et de Toulouse, a étudié spécialement l'histoire du clergé sous la Révolution et a publié *Les massacres de septembre : les martyrs du clergé*, 1912, in-8°; *La Révolution et l'Eglise en province : Deberty, évêque constitutionnel et le clergé de Rodez*, 1912, in-8°; *Le tribunal révolutionnaire de Paris, Les victimes du clergé*, in-8°; *Les tribunaux révolutionnaires de province. Sommaire historique, victimes dans le clergé pour chaque diocèse*, 2 vol. in-8°; *La déportation révolutionnaire du clergé français*, 1916, 2 vol. in-8°; *L'Eglise et la paroisse Saint-Aman de Rodez*, 1923, 2 vol. in-8°. Plusieurs supérieurs de séminaire ont fait l'histoire de leurs maisons : J. Mauviel (1850-1915) pour Saint-Jerôme de Lyon; J. Blouet, pour Coutances et Avranches, en 1936. Notons une œuvre qui se rattache à l'histoire : *La correspondance de Bossuet*, par E. Levesque et Ch. Urbain, Paris, 1909-1925, 15 vol. in-8°.

XI. PHILOSOPHIE. — Avant la Révolution, l'étude de la philosophie se faisait dans les collèges. Mais on fut rapidement amené à ouvrir un séminaire spécial pour les élèves qui n'avaient pas encore abordé cette étude. Ainsi à Saint-Sulpice, près du grand séminaire, on établit la communauté des philosophes. Dans les grands séminaires assez nombreux on avait, comme à

le séminaire de philosophie : dans les autres, tous les élèves étaient ensemble, tant à être séparés par le cours de philosophie qui souvent ne duraient qu'un an. Avant la Révolution, les professeurs dictaient leurs cours. On trouve encore assez souvent des volumes manuscrits avec le nom du professeur et celui de l'auditeur. Après la Révolution on continua d'abord à suivre la même méthode, puis on imprima des manuels de philosophie.

Augustin Manier (1807-1871), chargé d'enseigner la philosophie au séminaire d'Issy de 1835 à 1848, étant ensuite passé à Reims comme professeur, puis supérieur du grand séminaire. Il avait d'abord publié une *Introduction à la philosophie et l'on examine en particulier la philosophie de S<sup>t</sup> Gravesande et le fondement de la certitude de l'abbé de Prades*, Paris-Lyon, 1841, in-12, 1<sup>re</sup> édit., 1842; le *Traité des premières vérités et de la source de nos jugements* par le P. Buffier, S. J., 1<sup>re</sup> édition, édition augmentée de notes critiques, par un professeur de philosophie, Paris-Lyon, 1843, in-12. Il donna *Un essai sur la philosophie de Bossuet*, dans une édition nouvelle, conforme au manuscrit original de l'Université de Louvain et de sa copie, Paris, 1858, in-12, 3<sup>e</sup> édition, de même une nouvelle édition des *Traité de logique et de morale* par Bossuet avec une introduction par M. Manier, Paris, 1858, in-12. En 1843-1844, il fit lithographier en in-8° *Philosophia compendium*. Il le fit imprimer en 2 vol. in-8°, en 1847, pour l'usage des séminaires. En 1851, il donna une édition en 3 volumes in-12. La dernière édition donnée par l'auteur est la 9<sup>e</sup>, parue en 1870-1871. C'est dans cette édition qu'il soutient le *Système de probabilisme à compensation*, ci-dessus, col. 806. Une 10<sup>e</sup> édition fut préparée et publiée en 3 vol. in-12 en 1877 par un chanoine d'Orléans, professeur de philosophie au petit séminaire, M. L. Empart. Cette philosophie est influencée par les idées de l'Écossais Thomas Reid. — A cette époque, qui suivit la condamnation du système de Lamennais on s'occupait beaucoup du problème de la certitude; on en cherchait la solution dans les principes cartésiens ou dans la philosophie écossaise. On ne connaissait plus guère en France la philosophie de saint Thomas. M. Branchereau (1819-1915), professeur de philosophie à Clermont puis à Issy, crut trouver la solution dans un ontologisme mitigé. Il composa alors ses *Praelectiones philosophicae*, lithographiées en 1845, imprimées en 3 vol. in-12 en 1849; 2<sup>e</sup> édit., 1855, en 9 fascicules. Après la condamnation des 7 propositions du Père Martin en septembre 1861, il crut pouvoir réduire sa philosophie à 15 propositions qui lui paraissaient très distinctes des 7 propositions et pourtant non censurées. Mais il lui fut répondu que, n'en étant pas suffisamment éloignées, elles ne pouvaient *tuto tradi*. Il écrivit une belle lettre de soumission qui lui valut une réponse de Pie IX, très paternelle et très élogieuse. Cf. A. Crosnier, *Louis Branchereau, P.S.S.*, Paris-Angers, 1915.

Mais depuis nombre d'années s'introduisit de l'étranger des philosophies ad mentem S. Thomae, comme les manuels de San Severino, Liberatore, Goudin, Zigliara, etc. M. P. Brin (1843-1894) composa et publia en 1879 *Philosophia scolastica in qua theoria veterum, præcipue S. Thomae, experientis recentiorum accommodatur*, Paris, 3 vol. in-12. En 1881, l'édition prit le titre de *Philosophia sancti Thomae Aquinatis*. C'est cette philosophie, revue pour la 4<sup>e</sup> édition par MM. Emery et Barbodette en 1893 et 1896, et transmise peu après dans les éditions suivantes, qui n'a plus retenu le nom de M. Brin et a pris le nom des auteurs nouveaux. Elle est encore adoptée dans un grand nombre de séminaires. On doit aussi à M. Brin, par H. Lamy, *Le manuel de la philosophie*, Paris, 1882-1884, 4 vol. in-12, et une *Histoire de la philosophie*

contemporaine, Paris, 1886, in-12. Il a écrit et donné une traduction française de ce cours de philosophie scolastique. Un de ses auteurs, Mgr Farges (1848-1926) se regardait comme un vulgarisateur de la vérité philosophique thomiste. Il se fit connaître surtout par ses *Études philosophiques*, volumes ou brochures grand in-8°, qui se succédèrent rapidement et eurent plusieurs éditions. 1° *La doctrine prédominante de l'École et de la puissance, du moteur et du mobile*; 2° *L'objectivité de la perception des sens extérieurs*; 3° *Matière et forme de présence des sciences modernes*; 4° *La vie et l'évolution des espèces*; 5° *Le cerveau, l'âme et ses facultés*; 6° *L'idée de continu dans l'espace et le temps*; 7° *L'idée de Dieu d'après la raison et la science*; 8° *La liberté et le déterminisme*; 9° *La cause de la certitude*. De son côté A. Dupeyrat (1826-1905), professeur de philosophie à Limoges, avait imprimé *Manuductio ad scholasticum, in primis thomisticum philosophiam*, Paris, 1882-1883, 2 vol. in-18. La 5<sup>e</sup> édition est de 1898. — Pierre Vallet (1845-1926), professeur de philosophie au séminaire d'Issy de 1872 à 1888, converti de la philosophie cartésienne à la philosophie scolastique, composa dans la ferveur première de son adhésion à saint Thomas *Praelectiones philosophicae ad mentem S. Thomae*, 1879, in-12, qui eut plusieurs éditions. Il y ajouta une *Histoire de la philosophie*, 3<sup>e</sup> édit., 1886, in-12 et quelques études particulières, comme *Le kantisme et le positivisme*, 1887, in-12; *Les fondements de la connaissance et de la croyance*, 1905, in-12; *L'idée du beau dans la philosophie de saint Thomas*, 1883, in-12; *La tête et le cœur*, 1885, in-12; *La vie et l'hérédité*, 1894, in-12. — Clément Alibert (1853-1918), qui fut professeur au séminaire de philosophie de Lyon, y composa un *Manuel de philosophie* pour la préparation au baccalauréat, 1888-1892, 3 vol. in-8°. Ses œuvres, comme la *Psychologie thomiste*, 1903, et la *Méthode pédagogique*, révèlent un esprit de métaphysicien, d'une puissance de pénétration et de systématisation peu commune.

XII. LES SCIENCES. — Avant la Révolution, les sciences faisaient partie du cours de philosophie qui durait d'ordinaire deux années : une année la logique, et l'autre la physique. Sous ces deux dénominations, étaient comprises la philosophie et les sciences. Après la Révolution, on continua dans les séminaires la même division du travail. Mais bientôt ces études se feront au petit séminaire ou dans les collèges. On conserva cependant au grand séminaire, certaines études de sciences, qui se firent surtout au point de vue apologetique.

Alexis Pinault (1793-1870) dont on a dit : « ce fut un savant, un original et un saint », et dont le grand Auguste disait : « Je n'ai que deux élèves, Pinault et Savart », fut professeur de mathématiques spéciales et maître de conférences à l'École normale. Il entra à Saint-Sulpice en 1824, fut ordonné prêtre en 1827 et après sa solitude, 1829, devint professeur à Issy. Son *Traité élémentaire de physique*, 1835, 2 vol. in-8°, est une œuvre de très haute valeur où les questions sont traitées avec une rare compétence. Sans une dédicace à la sainte Vierge que l'auteur ne voulait jamais supprimer, ce livre aurait été pris pour manuel à l'École polytechnique. Un si remarquable ouvrage de science pure devenait, quand on en connaissait l'auteur et sa sainteté, une vraie apologetique et édifiant. Pinault donna aussi *Traité élémentaire de mathématiques*, contenant l'arithmétique, l'algèbre, la géométrie synthétique, la trigonométrie, la géométrie analytique, des notions de calcul différentiel et intégral et le calcul des probabilités, Paris, 1836, in-8°; il eut 3 éditions.

Pierre Layaud de Lestrades (1824-1901), professeur de sciences au grand séminaire de Clermont, publia : *Transformisme et darwinisme, réputation méthodique*, Paris, 1885, in-18; *Accord de la science avec le premier chapitre de la Genèse*, Paris, 1885, in-18. L'auteur y

suit les opinions assez générales alors parmi les catholiques sur le concordisme. On était séduit par les apparences premières d'un concordisme entre le premier chapitre de la Genèse et les découvertes de la science géologique; les progrès tant de la science que de l'exégèse ont obligé à y renoncer. — Jean Moyné (1828-1899), professeur de sciences physiques et naturelles au Canada, puis au séminaire de philosophie de Lyon, a publié : *Flore du Canada à l'usage des maisons d'éducation*, Montréal, 1870, in-8°; 2<sup>e</sup> édition revue par M. Orban; *Les champignons*; *Traité élémentaire et pratique de mycologie*, Paris, 1889, in-8°. Avec lui la science pure de la nature tournait parfois à l'apologie. — A. Raingeard (1839-1915), professeur de sciences au séminaire de Rodez, a publié *Notions de géologie*, puis *Autour de la géologie, études apologetiques*, Rodez, 1903, in-8°. Ces ouvrages parvinrent à une troisième édition et obtinrent les suffrages flatteurs d'un maître, M. Albert de Lapparent. L'auteur était un esprit précis, pénétrant, qui se faisait de toutes les questions une opinion personnelle. Il avait de la profondeur, quelquefois de la hardiesse, mais toujours ramenée à la mesure de l'orthodoxie par un sens catholique très averti. — Jean Guibert (1857-1911). Son livre principal est intitulé : *Les origines, questions d'apologetique* : cosmogonie, origine de la vie, origine des espèces, origine de l'homme, unité de l'espèce humaine, antiquité, etc., 1896, in-8°; plusieurs éditions; la 6<sup>e</sup>, revue par M. Chinchole, mise au courant des dernières découvertes. Ouvrage d'apologetique scientifique de grande valeur. — Paul de Foville (1840-1909), ancien élève de l'École polytechnique, élève et ami de M. Albert de Lapparent, entra au séminaire Saint-Sulpice. Il enseigna les sciences à Issy. Il donna à la *Revue des questions scientifiques* de Bruxelles, un certain nombre d'articles fort remarquables sur les *Études naturelles et la Bible*, sur *La Bible et la science*, sur *La création et l'œuvre des six jours*. — Leon Wintrebert (1871-1914), professeur de sciences au séminaire de Bordeaux, y prépara une thèse de doctorat en sciences physiques et chimiques sous la direction de M. Duhem : *Étude de l'osmium*. Par ses recherches, il a pu obtenir des combinaisons de ce métal inconnues avant lui, et montrer sa parenté étroite avec d'autres métaux de la famille du platine. Il fit de 1900 à 1905 des communications, remarquées dans leur temps, à l'Académie des sciences de Paris et à la Société des sciences physiques et chimiques de Bordeaux. Dans la *Revue du clergé*, il donna plusieurs travaux utiles à l'apologetique. La maladie et la mort ont brisé les espérances qu'on attendait de sa science.

On a pu le constater par cet exposé, c'est en vue des grands séminaires pour lesquels il s'est établi et auxquels ils consacrent toute leur activité, que les prêtres de Saint-Sulpice ont écrit et publié des ouvrages, qui ont répondu aux besoins du moment et dont quelques-uns ont marqué.

E. LEVESQUE.

**SAINT-BEUVE (Jacques de)** (1613-1677), né à Paris le 10 avril 1613, fit de très brillantes études en Sorbonne; reçu docteur en 1638, il fut nommé professeur de théologie en 1643; il défendit alors la doctrine de saint Augustin sur la grâce, sans tomber dans les exagérations de Jansénisme dont il combattit les thèses. Cependant il était fort lié avec Port-Royal et il refusa de souscrire la censure portée en Sorbonne, le 31 janvier 1656, contre les deux propositions d'Arnauld; à cause de cette opposition, il dut donner sa démission le 26 février suivant. Il signa le Formulaire prescrit par Alexandre VII, le 15 février 1665, et le clergé de France lui donna une pension de 1 000 livres, en le chargeant de rédiger une théologie morale. Il mourut à Paris le 15 décembre 1677.

Jacques de Sainte-Beuve ne publia aucun écrit, mais son frère Jérôme, qu'on appelait Le prieur et qui mourut seulement en septembre 1717, recueillit ses écrits : *De confirmatione* et *De extrema unctione*, in-12, Paris, 1686. Ces deux traités sont dirigés contre le pasteur Daillé et montrent que ce sont de vrais sacrements : *Résolution de plusieurs cas de conscience*, Paris, 1689, 1692 et 1704, 3 vol. in-4° et in-8°. Cet écrit est rempli d'une très grande érudition; l'auteur y étudie le dogme, la morale, la discipline et les cérémonies et il appuie ses décisions sur l'Écriture, sur les Pères, les théologiens, les coutumes et les lois civiles.

À la Bibliothèque nationale, il y a plusieurs manuscrits de Sainte-Beuve : *Tractatus de gratia* et *Tractatus de libero arbitrio*, ms. 10 669 et ms latins, n. 16 446 et 16 447; *Tractatus de sacramento penitentiae*, ms. 16 448; *Disquisitiones de ordinationibus, exordinationibus et superordinationibus sive de sacrorum ordinationum iteratione*, ms. 16 450.

Dupin, *Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques*, t. XIX, p. 199-200; *Mémoires* du P. Rapin et de G. Heilmant, éd. Gazier, passim; Feret, *L'École de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres, Époque moderne*, t. IV, p. 346-355; Denis-Eugène de Sainte-Beuve, *Jacques de Sainte-Beuve, docteur de Sorbonne et professeur royal; étude historique contenant des détails inconnus sur le premier jansénisme*, Paris, 1865, in-8°. L'auteur de ce travail est M. de Sainte-Beuve, magistrat au Tribunal de la Seine, que Sainte-Beuve a vivement critiqué dans son *Port-Royal*, t. IV, appendice, p. 563-574 : « Livre singulier, qui, à travers des airs modestes, n'est pas sans de grandes prétentions... Il exagère tout et subtilise à l'excès; il exagère le rôle du docteur dans le jansénisme proprement dit. » Le critique écrit que Jacques de Sainte-Beuve était un « maître en escrime sorbonnique ». t. III, p. 624, et il l'appelle « un Suétone chrétien », t. VI, p. 294.

J. CARREYRE.

**SAINTE-CLAIRE** (François de), frère mineur anglais du XVII<sup>e</sup> siècle, appelé encore François Hunt ou François de Coventry, ou encore de son nom dans le siècle Christophe Davenport. Originaire de Coventry, en Angleterre, où il naquit, en 1598, d'une famille protestante, après avoir terminé ses études primaires, il se rendit à Dublin pour y poursuivre des études supérieures. Après quinze mois, le 22 novembre 1611, il quitta cette ville, pour continuer ses études, avec son frère Jean, à Merton-College d'Oxford, où ils entrèrent en 1613. Obligés de le quitter, ils prirent leur résidence, en 1614, à Magdalen Hall, où Christophe conquit, le 28 mai de cette même année, le grade de bachelier es arts. Jean devint un célèbre puritain et émigra en Amérique, où il fonda, en 1638, la ville de New-Haven, dans le Connecticut. Christophe au contraire, pendant son séjour à Oxford, se convertit au catholicisme et en 1615 se rendit à Douai, en France.

Attiré par le désir de rétablir la province anglaise des mineurs, il embrassa la vie franciscaine, le 7 octobre 1617, au couvent d'Ypres, en Belgique. Après sa profession, où il prit le nom de François de Sainte-Claire, il rejoignit le 18 octobre 1618, les mineurs anglais, établis dans le nouveau couvent de Saint-Bonaventure à Douai. Il fut envoyé ensuite à l'université de Salamanca, où il prit le grade de docteur en théologie, et retourna à Douai, où il enseigna la théologie et devint gardien du couvent de Saint-Bonaventure. Délégué en Angleterre après un certain temps, il fut nommé chapelain de la reine Henriette-Marie de France, et de la sorte il devint familier avec le roi Charles I<sup>er</sup>, l'archevêque Laud et les évêques Montague de Norwich et Goodman de Gloucester. Rêvant de convertir l'Angleterre au moyen de réunions collectives, il écrivit un traité : *Paraphrastica expositio articulorum confessionis anglicane*, dans lequel il tend à démontrer que les trente-neuf articles de la confession anglicane sont susceptibles d'une interprétation qui est plus en har-

monie avec la doctrine catholique, qu'on ne l'avait admis jusque-là. Ce traité, publié comme appendice à son ouvrage : *Deus, natura et gratia*, Lyon, 1634, offensa un grand nombre de catholiques et fut inscrit en Espagne parmi les livres défendus. Panzani, le nonce à Londres, put éviter toutefois qu'il ne fût condamné à Rome.

Le P. François fut élu provincial d'Angleterre le 19 juin 1637 et réélu à cette même charge le 10 juillet 1650 et le 4 juin 1665. Après la Restauration il fut nommé chapelain de la reine Catherine de Bragançe et retourna à Londres, où il résida habituellement pendant les dernières années de sa vie. Il réussit à convertir de nombreux protestants, parmi lesquels Anne, la duchesse de York. Il mourut le 31 mai 1680.

Le P. François est l'auteur de nombreux ouvrages, dont la plupart ont été publiés séparément : *Deus, natura et gratia*, Lyon et Paris, 1634; Lyon, 1635; *Epistolium continens confutationem duarum propositionum astrologicarum*, Douai, 1626; *Apologia episcoporum seu sacri magistratus propugnatio*, Cologne, 1640; *The practise of the presence of God*, Douai, 1642; *Systema fidei, seu de auctoritate conciliorum generalium*, avec un appendice *De origine papatus romani et an Petrus et Paulus fuerint simul papae*, Liège, 1648; *Opusculum de dubitate controversiae immutabilitate conceptionis Dei Genitricis*, Douai, 1651; *Paralipomena philosophica de mundo peripatetico*, Anvers, 1652; *An enchiridion of faith*, Douai, 1655; *Explanation of the catholic belief*, Douai, 1656; *Manuale missionarium regularium, praecipue anglorum ord.* S. Francisci, seu *commentaria super nobiliores questiones regulae S. Francisci ad missionarios spectantes*, Douai, 1658 et 1661; *Vindication of roman catholics*, Douai, 1659; *Liber dialogorum, seu summa veteris theologiae dialogicis tradita*, Douai, 1661; *Religio philosophica, seu peripatetica discussio celeberrimi miraculi*, Douai, 1662 et 1667; *Fragmenta, seu historia min. prope Angliæ fr. minorum; Tractatus de schismate, praesertim anglicano; Problematia scholastica et controversalia speculativa; Corollarium dialogi de medio animarum statu*. Tous ces traités ont été édités ensemble dans *Opera omnia Francisci a S. Clara*, Douai, 1665-1667. Après cette date, le P. François fit imprimer encore : *Disputatio de antiqua provinciae praecedentia*, Douai, 1670; *Supplementum historiae provinciae Angliæ*, Douai, 1671.

A. Wood, *Athenae Oxonienses*, ed. BISS, t. III, Londres, 1817, p. 1221; A. Clark, *Register of the university of Oxford*, t. II, dans *Oxford hist. Soc.*, t. XI, Oxford, 1887, p. 374; Foster, *Alumni Oxonienses*, t. 1, Oxford, 1891, p. 376; Shahan, *Christopher Davenport*, dans *Unit. States Cath. hist. quarterly*, t. II, 1888, p. 153. Nous nous sommes inspirés surtout de Marcellin de Civezza, *Storia universale delle missioni francescane*, t. VII, 1<sup>re</sup> part., *Appendice biografica*, Pistoia, 1883, p. 73, et principalement de E. Burton, *Davenport Christopher*, dans *The catholic encyclopedia*, t. V, p. 629-640.

A. TEETART.

**SAINTE-MARTHE**. La famille de Sainte-Marthe, originaire du Poitou, forme une véritable dynastie, qui s'est distinguée surtout aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles, par les hommes illustres qui ont brillé comme médecins, comme avocats et comme ecclésiastiques. Beaucoup d'entre eux se sont adonnés aux études d'histoire religieuse et de théologie. Le *Gallia christiana* peut être regardé comme une véritable propriété de famille. On ne signalera ici que les membres de la famille qui ont composé des écrits intéressant au moins indirectement la théologie. On trouvera des détails biographiques et bibliographiques dans deux écrits principaux : Dreux Du Radier, *Bibliographie historique et critique du Poitou*, t. V, p. 84-440, sous le titre : *Savants du nom de Sainte-Marthe depuis l'an jusqu'au XVIII<sup>e</sup> siècle compris*; et l'ouvrage du P. de Longuemare : *Une famille d'auteurs aux XVI<sup>e</sup>, XVII<sup>e</sup> et*



XVIII<sup>e</sup> siècles; *Les Sainte-Marthe : Étude historique et littéraire d'après de nombreux documents inédits*, Paris, 1902, in-8°. Cf. *Généalogie de la maison de Sainte-Marthe*, à la Bibliothèque nationale, ms. fr. 32 655.

Le chef de famille fut Gaucher de Sainte-Marthe, né en 1458, médecin de François I<sup>er</sup>; il eut cinq enfants : Louis (1509), Charles (1512), auteur de poésies diverses et de chants funèbres, Jacques (1517), médecin d'Henri II, de François II et d'Henri III, Joseph (1518) et René (1521). Voir Du Radier, *op. cit.*, p. 97-147.

**SCÉVOLE** — De Louis, naquit le 2 février 1536, à Loudun. Gaucher II, dit Scévole, il se distingua par sa fidélité à Henri III et par son zèle à défendre la religion catholique; il mourut à Loudun, le 29 mars 1623, laissant de nombreux écrits, parmi lesquels il faut citer : *Gallorum doctrina illustrium qui nostra Palrumque memoria floruerunt elegia*, Poitiers, 1598, in-8°. Cet ouvrage eut de nombreuses éditions, en 1602, 1605 et plus tard à Paris, 1616, 1633, 1698, 1722. Il fut traduit en français par Guillaume Colletet : *Éloges des hommes illustres qui, depuis un siècle, ont fleuri en France dans la profession des lettres*, Paris, 1644, in-4°. *Pædologia, seu de puerorum educatione libri III*, Paris, 1584 et 1587, in-8°; c'est un poème qui fut édité souvent pendant sa vie et après sa mort. Son petit-fils, Abel, sieur de Corbeville, en donna une traduction française en 1698; enfin *Opera poetica*, Paris, 1575, in-8°, où l'on trouve de nombreuses poésies en latin et en français.

Les écrits de Scévole (traduction latine de son nom Gaucher) ont une vraie valeur littéraire et théologique; ils ont été fort étudiés.

*Gravure* — *Table généalogique de la maison de Sainte-Marthe*, par Henri Collet, 7 avril 1623 et par Gabriel Grandjeu, 11 septembre 1623, imprimées en 1629 avec les ouvrages de Scévole, en 1629 et en 1633, Paris, in-4°; *Vie de Scévole de Sainte-Marthe*, par Gabriel Meunier de La Roche-Hell, avocat au Parlement, publiée avec les ouvrages de Sainte-Marthe en 1629 et 1633; cette vie a été traduite en latin par Jean Vachet de Maillet et se trouve dans les *Vies obscures*, La Haye, 1682 et 1793, traduites par Jean Batz, p. 379-400; Perault, *Hommes illustres qui ont paru en France pendant ce siècle*, t. 1, in-fol., Paris, 1696, p. 493; Niceron, *Mémoires pour servir à l'histoire de la vie des hommes illustres*, t. VIII, p. 12-21; Du Radier, *Bibliothèque historique et critique du Poitou*, t. v, p. 147-223; Léon Fauriol, *Étude sur le Seigne de Sainte-Marthe*, Paris, 1853, in-12, rééditée aussi dans l'écrit intitulé : *Étude sur la vie et les ouvrages d'Henri Estienne, suivie d'une étude sur le Seigne de Sainte-Marthe*, Paris, 1853, in-12, p. 265-371; A. Hamon, *De Seconde-Saint-Marthe rita et littera scriptis operibus*, Paris, 1901, in-12 (thèse); P. de Longuemare, *Une famille Poitevine, les XV<sup>e</sup>, XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles*, Paris, 1902, in-8°, p. 61-107; Albert Farmer, *Les œuvres françaises de Scévole de Sainte-Marthe (1536-1623)*, Toulouse, 1920, in-12.

**ABEL DE SAINTE-MARTHE** — Gaucher de Sainte-Marthe (Scévole) eut sept fils, dont trois méritent d'être signalés. Abel de Sainte-Marthe, seigneur d'Estrepied, né à Loudun, le 3 mai 1566, fut avocat au Parlement et conseiller d'État, bibliothécaire du roi; il mourut à Poitiers, le 7 septembre 1632; il a composé surtout des ouvrages historiques pour célébrer les exploits du roi Louis XIII (Dreux Du Radier, *op. cit.*, p. 247-300). Son fils, Abel II, seigneur de Corbeville, naquit en 1630, fut avocat comme son père, conseiller à la Cour des aides, il publia les discours de son père, les productions de son beau-père, Nicolas de Corbeville, 4 vol. in-4°, Paris, 1696, in-12; il donna aussi la traduction de la *Prædologia* de son grand père.

**LOUIS ET SCÉVOLE III DE SAINTE-MARTHE**, deux jumeaux et fils de Gaucher de Sainte-Marthe, naquirent le 20 décembre 1571. Louis entra dans l'état ecclésiastique et son frère se maria, mais, disent les biographes, les deux frères jumeaux restèrent toujours fort unis et tous deux, avec les descendants

de Gaucher reprirent et achevèrent, furent composés en collaboration étroite. Scévole mourut le 7 septembre 1650 et Louis, le 29 avril 1656. Les deux frères composèrent l'*Histoire généalogique de la maison de France*, Paris, 1619, in-4°, édit. augmentée, Paris, 1638, 2 vol. in-fol.; 3<sup>e</sup> édit., Paris, 1647, 2 vol. in-fol. Mais le travail capital des deux jumeaux fut le *Gallia christiana*, qui parut peu après la mort de Louis, Paris, 1656, 4 vol. in-fol. Voir Longuemare, *op. cit.*, p. 135-145 et Dreux Du Radier, *op. cit.*, p. 300-323; Niceron, *Mémoires*, t. VIII, p. 25-28.

Gaucher, ou Scévole III<sup>e</sup> du nom, laissa trois fils : Pierre Scévole, sieur de Méré-sur-Indre (21 novembre 1618-9 août 1690), Nicolas-Charles (26 avril 1623-8 février 1662) et Abel-Louis, dont on parlera plus longuement, né le 13 août 1621 et mort le 7 avril 1697. Voir Dreux Du Radier, p. 339-388, et Longuemare, p. 163-175.

**PIERRE SCÉVOLE** l'aîné, a laissé quelques ouvrages d'histoire : *Table généalogique de l'auguste et royale maison de France*, Paris, 1649, in-fol.; *Histoire généalogique de la maison de La Trémoille*, Paris, 1668, in-12; *L'état de la cour des rois de l'Europe*, Paris, 1670, 3 vol., in-12, et *L'Europe vivante, ou l'état des rois, princes souverains et autres personnes de marque dans l'Eglise, dans l'Épée et dans la Robe vivants en 1665*, Paris, 1685, in-12. Voir Niceron, t. VIII, p. 28-30; Du Radier, *op. cit.*, t. v, p. 339-377. Avec ses deux frères, Abel-Louis et Nicolas-Charles, il compléta le travail de son père et de son oncle (*Gallia christiana*) et le reprit sur un plan nouveau. Après la mort de Nicolas-Charles, prieur de Clunai, en 1662, les manuscrits recueillis par les trois frères furent confiés au P. Denis de Sainte-Marthe, supérieur de la congrégation de Saint-Maur, issu d'une branche collatérale. Ainsi l'histoire du *Gallia christiana* se rattache étroitement à l'histoire de la famille de Sainte-Marthe et il est bon de donner ici des détails sur cet ouvrage capital, qui est l'œuvre collective de la dynastie des Sainte-Marthe.

Le *Gallia christiana*. — En 1621, Jean Chenu, originaire de Bourges et avocat au parlement de Paris, fit paraître une histoire chronologique des archevêques et évêques de France, sous le titre : *Archiepiscoporum et episcoporum Gallie chronologica*, Paris, 1621, in-12. En 1626, Claude Robert, archidiacre de Chalon-sur-Saône, fit paraître une histoire plus complète : *Gallia christiana, in qua regni Francie dittonumque vicinarum dioceses, et in eis præsulibus describuntur*, Paris, 1626, in-fol. Cl. Robert engagea les deux frères Louis et Scévole de Sainte-Marthe à préciser et à compléter son œuvre; ceux-ci firent part de leur projet à l'assemblée du clergé de 1645. Un procès-verbal du 8 janvier 1646 encouragea les auteurs et afin de participer aux frais de l'impression, l'assemblée vota 6 000 livres. L'œuvre n'était pas encore achevée, lorsque moururent Scévole et Louis de Sainte-Marthe (7 septembre 1650 et 29 avril 1656). Les trois fils de Scévole achevèrent le travail, qui fut présenté à l'assemblée de 1656. Les commissaires nommés par l'assemblée : Pierre de Marca, archevêque de Toulouse, Antoine Godeau, évêque de Vence, François Bousquet, évêque de Montpellier et les abbés de Berthier, d'Espeisses et Lemoine, approuvèrent le travail. L'assemblée accorda à chacun des auteurs une pension de 500 livres. L'écrit parut sous le titre : *Gallia christiana qua series omnium archiepiscoporum, episcoporum et abbatum Francie, vicinarumque dittonum ab origine ecclesiarum ad nostra usque tempora per quatuor tomos deductur*, Paris, 1656, 4 vol. in-fol. Les trois frères promirent de préparer une seconde édition, corrigée et augmentée, mais ils n'eurent pas le temps de la faire paraître.

Denis de Sainte-Marthe (voir ci-dessous, col. 839-841), fut chargé de relaire et de retoucher cet ouvrage qui était une sorte de patrimoine familial. Celui-ci, qui résidait à Saint-Germain-des-Prés, entreprit une nouvelle édition, avec les encouragements du cardinal de Noailles. Denis, aidé de ses confrères bénédictins, fit de très nombreuses recherches, qui lui permirent d'augmenter considérablement le premier travail et d'adopter un nouveau plan. La première édition avait séparé les archevêques (t. I), les évêques (t. II et III) et les abbayes (t. IV) par lettre alphabétique. Pour mieux mettre en relief les relations étendues des métropoles, des évêchés suffragants et des abbayes, Denis pensa qu'il serait beaucoup plus normal de diviser son travail par provinces ecclésiastiques. Il donnerait en abrégé l'histoire de la ville et de l'Église métropolitaine, puis l'histoire des archevêques qui l'ont gouvernée, et de même l'histoire de chaque évêché et de chaque abbaye.

Le P. Denis avait déjà avancé son travail, lorsqu'il le présenta à l'assemblée de 1710; il demanda qu'on permit aux religieux, qui travaillaient avec lui, de fouiller les archives et qu'on lui accordât des subsides. Les commissaires nommés, l'archevêque de Narbonne et l'abbé de Prémieux, se mirent en relation avec le Pape et ils rédigèrent un rapport favorable, qui fut présenté à l'assemblée présidée par le cardinal de Noailles, le mardi 17 juin 1710. L'assemblée accorda un don de 4 000 livres, à condition que la congrégation des bénédictins s'engageât par écrit à achever l'ouvrage, si le P. Denis venait à mourir, et on envoya une lettre aux archevêques, aux évêques et aux intendants de province pour leur demander de faciliter la communication des archives aux confrères du P. Denis. Le t. I parut en 1715 sous le titre suivant : *Gallia christiana in provinciis ecclesiasticis distributa, quæ series et historia omnium archiepiscoporum, episcoporum et abbatum Franciæ viciniorumque ditionum ab origine ecclesiarum ad nostra tempora deducitur et probatur ex authenticis instrumentis ad calcem appositis. Opera et studio Dionysii Sammarthani, Paris, 1715, in-fol.* Ce volume comprend les provinces d'Albi, Aix, Arles, Avignon et Auch. Au mois d'août 1716, p. 1409-1428, les *Mémoires de Trévoux* critiquèrent quelques détails de l'ouvrage de Sainte-Marthe, dont le *Journal des sçavants* prit la défense.

Le t. II, qui parut en 1720, comprend les métropoles de Bourges et de Bordeaux; le t. III, paru en 1725, comprend les métropoles de Cambrai, Cologne et Embrun. Le t. IV était achevé, lorsque mourut le P. Denis : il parut en 1728, avec, en tête, l'éloge du P. de Sainte-Marthe; il est l'œuvre de dom Jean Thiroux et de dom Joseph Duclou, qui avaient travaillé avec le P. Denis; il comprend l'archevêché de Lyon. Le t. V, qui comprend Malines et Mayence, parut en 1731. A cette date, les querelles provoquées par la bulle *Unigenitus* divisèrent profondément les bénédictins, qui durent quitter Saint-Germain-des-Prés; dom Félix Hodin et dom Étienne Brice s'étant soumis à la bulle revinrent à Paris et publièrent le t. VI en 1739 (Narbonne) et les t. VII et VIII, en 1744 (Paris). Le P. Duplessis publia les t. IX et X (Reims), en 1751. Le P. Jacques Taschereau a publié le t. XI (Rouen), en 1759 et le t. XII (Sens et Tarentaise), en 1770. Le t. XIII (Toulouse et Trèves) parut en 1785. Après une longue interruption, Barthélémy Haureau a publié les t. XIV (Tours), en 1856, t. XV (Besançon), 1860 et t. XVI (Vienne), en 1865. A partir du t. V, le titre a été légèrement modifié : au lieu de *dictionnaire viciniorum*, on lit : *regionum omnium quæ velut Gallia comprehenditur*.

Ce vaste travail d'érudition et d'antiquaire est incomplet; des savants, comme Albanès dans *Gallia christiana novissima*, ont étudié les évêques de l'histoire,

7 vol. in-fol., ont repris l'œuvre en quelques détails, mais il semble bien que le travail tout entier devrait être remis à pied d'œuvre. Cf. A. Degert, *Pour relaire le Gallia christiana*, dans *Revue de l'histoire de l'Église de France*, t. XI, 1922, p. 281-301.

Il faut maintenant donner quelques détails sur les trois membres de la famille de Sainte-Marthe, qui, au XVII<sup>e</sup> siècle, jouirent d'une grande réputation et s'adonnèrent particulièrement aux questions religieuses.

**ABEL-LOUIS DE SAINTE-MARTHE**, fils de Scévole III et neveu de Louis de Sainte-Marthe, les deux frères jumeaux, naquit à Poitiers le 13 août 1621. Il entra à l'Oratoire, le 11 octobre 1642. Tout de suite, il se distingua parmi ses confrères; il remplit diverses fonctions à Nantes (1651), à Paris (1652), à Notre-Dame-des-Ardilliers (1654), enfin à Saint-Magloire de Paris (1656). C'est alors qu'avec ses deux frères, Pierre Scévole et Nicolas-Charles, il prépara la publication du *Gallia christiana*, rédigé par son père et par son oncle, Paris, 1 vol. in-fol. A la fin du t. IV, il parle en termes émus des grands oratoriens : le cardinal de Bernier, le P. de Comdren et le P. Bourgois.

Pour compléter l'histoire de l'Église, il commença à recueillir des matériaux pour une histoire de toutes les Églises du monde chrétien; mais en 1663, il fut nommé assistant du P. Senault, supérieur général de l'Oratoire et il ne put poursuivre ses recherches. Il se contenta de publier un projet intitulé : *Orbis christianus, opus à Sammarthanis edendum*, Paris, 1664, in-fol. Le 3 octobre 1672, il fut élu supérieur général de l'Oratoire. Dès lors, il s'occupa très activement de l'administration de cette congrégation, divisée profondément par les questions du cartésianisme et surtout du jansénisme; c'était le moment où le fameux P. Quesnel se faisait connaître. Le P. de Sainte-Marthe fut accusé de favoriser le jansénisme. Afin de calmer les divisions qui régnaient dans la congrégation, le supérieur publia pour les collègues de l'Oratoire un formulaire et un précis de doctrine, qui avaient été dressés en partie par le P. Quesnel; on devait enseigner partout la doctrine de saint Augustin et de saint Thomas. Mais on sait que beaucoup de jansénistes se cachaient derrière ces deux grands docteurs. Les divisions ne firent que s'accroître et le roi, par une lettre du 4 octobre 1690, ordonna au P. Abel de quitter Paris. De plus en plus suspect de jansénisme, il donna sa démission de supérieur général le 20 juin 1696. Il fut remplacé par le P. de La Tour et il se retira à Saint-Paul-aux-Bois, près de Soissons. C'est là qu'il mourut le 7 avril 1697.

Nicolas, *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres*, t. VIII, p. 306-31; Drexius Du Radier, *Biblioblogus historico et critique du Poitou*, t. V, p. 377-387; Cloysseault, *Biblioblogus oratorien*, t. III, Paris, 1883, p. 1-27; Ingold, *Le prélat janséniste du P. de Sainte-Marthe*, Paris, 1888, in-12; Longueume, *Une famille d'auteurs aux XVI<sup>e</sup>, XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles*, Les Saints-Marthe, 1898, p. 163-173; Battered, *Mémoires domestiques pour servir à l'histoire de l'Oratoire*, publiés par le P. Ingold, t. IV, Paris, 1906, p. 462.

**CLAUDE DE SAINTE-MARTHE** fils de François (le nom de Sainte-Marthe, seigneur de Chant d'Oiseau, avocat au parlement de Paris et petit fils de Scévole de Sainte-Marthe, naquit à Paris, le 8 juin 1620, il entra dans l'état ecclésiastique et fit partie d'une communauté de prêtres dans le Poitou. Puis il vint à Paris et s'attacha aux religieux de Port-Royal. Il fut curé de Mondreville, qui dépendait de Port-Lévy et fut confesseur des religieux de Port-Royal-des-Champs, où il remplaça le grand Arnauld (1656-1679). Il prit la défense de ces religieux et, en 1664, il écrivit à l'archevêque de Paris, de Perelle, pour répondre aux attaques lancées contre elles. A cause de son atta-

chement aux doctrines jansénistes, il fut exilé en 1679. Il se retira alors chez une de ses parentes à Corbeville, sur la paroisse d'Orsay, où il resta constamment, sauf lorsqu'il fit un voyage en Flandre et en Hollande pour visiter ses amis exilés. Il mourut à Corbeville le 11 octobre 1690 et il fut enseveli à Port-Royal-des-Champs.

Claude de Sainte-Marthe a laissé plusieurs écrits, tous favorables au jansénisme. En 1664, il écrivit une lettre à l'archevêque de Paris pour les religieuses de Port-Royal; on la trouve en partie dans Sainte-Beuve, *Port-Royal*, t. iv, p. 182-184. Il a rédigé la Préface et le premier chapitre de l'*Apologie des religieuses de Port-Royal*, Paris, 1665, in-12 (voir les *Œuvres d'Arnauld*, édit. de Lausanne, t. xxiii, p. 167-194); *Lettre d'un théologien à un de ses amis sur le livre de M. Chamillard contre les religieuses de Port-Royal*, s. l., 1665, in-4°; *Défense des religieuses de Port-Royal et de leurs directeurs contre tous les puits allégués par M. Chamillard, docteur de Sorbonne, dans ses deux libelles, 1667: Traité de piété, ou Discours sur divers sujets de morale chrétienne*, Paris, 1703, 2 vol. in-12; de nombreuses *Lettres*, écrites ordinairement à des religieuses de Port-Royal ont été recueillies dans *Les vies intéressantes et édifiantes des religieuses de Port-Royal*, t. iv, p. 144-159, 347-351, 388-393, 434-448; divers écrits, sous forme de *Réflexions*, se trouvent dans le *Supplément au Nécrologe de Port-Royal*, p. 48-93, 197-204, 213-236.

Nicéron, *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres*, t. viii, p. 32-33; *Nécrologe de Port-Royal des Champs*, p. 399-403; Clément, *Histoire générale de Port-Royal*, t. viii, 1757, p. 221-227; Droux du Radier, *Bibliothèque historique et critique du Jansénisme*, t. v, p. 394-404; Du Fossé, *Mémoires*, t. iii, p. 143-147; Mlle Poulain, *Vies choisies de M. de Port-Royal*, t. iv, p. 79-84; *Vies intéressantes des Religieuses de Port-Royal*, t. i, p. 45-48; Nicéron, *Histoire de l'abbaye de Port-Royal*, t. i, p. 211-218; Gouget, *Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques du XVIII<sup>e</sup> siècle*, t. i, p. 293-298; Du Pin, *Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques du XVIII<sup>e</sup> siècle*, II<sup>e</sup> partie, p. 436-440; Sainte-Beuve, *Port-Royal*, passim et surtout, t. iv, p. 341-351; Maulvault, *Répertoire du Port-Royal* (1902), p. 241-244; Longuemare, *Une famille d'auteurs... Les Sainte-Marthe*, 1902, p. 179-189.

**DENIS DE SAINTE-MARTHE**, neveu du précédent et fils de François, second du nom, naquit à Paris, le 24 mai 1650. Il fit ses études dans sa famille, puis au collège de Ponlevoy, sous la direction des bénédictins de Saint-Maur. Il entra dans la congrégation et prit l'habit à Saint-Mélan de Rennes, le 12 août 1668. Il enseigna la philosophie, puis la théologie dans les abbayes de Saint-Rémi à Reims, de Saint-Germain-des-Prés et enfin de Saint-Denis. Le chapitre de 1690 le nomma prieur de Saint-Julien de Tours en 1705; il fut ensuite prieur des Blancs-Manteaux et assistant du général en 1708; puis prieur de Saint-Denis et de Saint-Germain-des-Prés. Le chapitre général de 1720 l'éleva comme supérieur général de la congrégation. Durant son généralat, il dut régler des affaires délicates. Il mourut à Saint-Germain-des-Prés, le 30 mars 1725.

Les écrits de Denis de Sainte-Marthe eurent un grand retentissement. Il faut citer : *Traité de la confession contre les erreurs des calvinistes, avec la Réfutation du livre de M. Daillé, autrefois ministre à Charenton, contre la confession auriculaire, où la doctrine de l'Église sur ce point est expliquée par l'Écriture sainte, par la Tradition et par plusieurs faits très remarquables*, Paris, 1684, in-8. L'ouvrage est dédié à Bossuet, évêque de Meaux. Le Père s'applique surtout à réfuter le ministre Daillé. — *Réponse aux plaintes des protestants touchant la prétendue persécution de France, où l'on expose le sentiment de Calvin et de tous les plus célèbres ministres sur les peines dues aux hérétiques*, Paris, 1688, in-12, dédié à

M. de Harlay, archevêque de Paris. L'auteur soutient qu'il est permis, en certains cas, aux magistrats de punir les hérétiques. Cet écrit donna occasion à la *Réponse d'un nouveau converti à la Lettre d'un réfugié, pour servir d'addition au livre de dom Denis de Sainte-Marthe, intitulé : Réponse aux plaintes des protestants*, Paris, 1689, in-12. L'ouvrage fut attribué à Pellisson, mais celui-ci déclara qu'il n'en était point l'auteur. Un anonyme essaya de réfuter l'écrit par un ouvrage intitulé *Lettre écrite de Suisse en Hollande (sic) pour suppléer au défaut de la réponse que l'on avait promis de donner à un certain ouvrage que M. Pellisson a publié sous le nom d'un nouveau converti touchant les récriminations qui y sont faites aux réformés, des violences que les catholiques emploient pour la conversion de ceux qu'ils appellent des hérétiques*, Dordrecht, 1690, in-12. — *Entretiens touchant les entreprises du prince d'Orange sur l'Angleterre, où l'on prouve que cette action fait porter aux protestants les caractères de l'antichristianisme que M. Jurieu a reprochés à l'Église romaine*, Paris, 1689, in-12, dédié au roi d'Angleterre : la réforme protestante est contraire au véritable esprit du christianisme, puisqu'elle trouble les États, révolte les sujets contre les princes et tend à détruire l'obéissance due à l'autorité légitime des monarques. — *Suite des Entretiens touchant l'entreprise des princes d'Orange sur la Grande-Bretagne*, Paris, 1691, in-12; c'est une réponse au libelle de M. Jurieu, intitulé : *Religion des jésuites*, où le P. de Sainte-Marthe est accusé de mauvais foi. — *Lettres à M. de Rancé, abbé de la Trappe, où l'on examine sa Réponse au Traité des études monastiques, et quelques endroits de son Commentaire sur la règle de Saint-Benoît*, Tours, 1692, in-12. Ces lettres sont au nombre de quatre; une cinquième fut ajoutée en 1693 et réimprimée dans le *Recueil de quelques pièces*, qui concernent les quatre lettres à M. l'abbé de la Trappe, Cologne, 1693, in-12. — *Oraison funèbre de Madame de Béthune, abbesse de Beaumont-lez-Tours, prononcée dans l'église de ce nom, 1693*. — *La vie de Cassiodore, chancelier et premier ministre de Théodoric le Grand, et de plusieurs autres rois d'Italie, ensuite abbé de Viviers, avec un abrégé de l'histoire des Princes qui à son service, et des remarques sur ses ouvrages*, Paris, 1694, in-12. — *Histoire de saint Grégoire le Grand, pape et docteur de l'Église, tirée principalement de ses ouvrages*, Rouen, 1697, in-4°, traduite en latin. — *Réflexions sur la lettre d'un abbé d'Allemagne aux révérends Pères bénédictins de la congrégation de Saint-Maur sur leur dernier tome de l'édition de saint Augustin*, Paris, 1699, in-12. — *Lettre à un docteur de Sorbonne touchant le Mémoire d'un docteur en théologie, adressé à M. les prélats de France contre les bénédictins*, Paris, 1699, in-12. Ces deux écrits sont destinés à défendre l'édition bénédictine de saint Augustin contre les attaques des jésuites, qui répliquèrent par *Le P. de Sainte-Marthe, mauvais théologien et bon janséniste, et Antimoine, pour servir de préservatif contre les calomnies du P. de Sainte-Marthe*, par le P. Langlois. — *S. Gregorii Papae I, cognomento Magni, Opera omnia. Studio et labore monachorum ord. S. Benedicti et cong. S. Mauri*, Paris, 1705, 4 vol. in-fol. C'est le P. de Sainte-Marthe qui dirigea cette édition, pour corriger les variantes très nombreuses qu'il avait rencontrées lorsqu'il composait la vie de ce pape. Clément XI félicita le Père par un bref, en date du 19 avril 1706. — *Lettre à S. A. Royale, l'abbesse de Chelles*, in-4°, qui contient une histoire abrégée et un état de la congrégation de Saint-Maur. — Enfin le Père de Sainte-Marthe travailla très activement à la réédition du *Gallia christiana*, dont il publia les trois premiers tomes en 1715, 1720 et 1725 et il avait déjà préparé le t. iv qui parut en 1728.

Nicéron, *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres*, t. v, p. 89-101; Tassin, *Histoire littéraire de la*



congrégation de Saint-Maur, p. 445-469; Le Cerf, *Bibliothèque historique et critique des auteurs de la congrégation de Saint-Maur*, p. 458-465; Éloge de Sainte-Marthe, en tête du t. iv du *Gallia*; Dreux Du Radier, *Bibliothèque historique et critique du Poitou*, t. v, p. 425-438; Du Pin, *Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques*, t. xix, p. 253-264; Longue-mare, *Une famille d'« auteurs... Les Sainte-Marthes*, p. 213-232; Hurter, *Nomenclator*, t. iv, col. 1207-1210.

On trouvera des renseignements intéressants sur la famille et les œuvres de Sainte-Marthe, à la Bibliothèque nationale : ms. fr. nouv. acquisitions, 6208, 6209, 6210 (corr. des frères de Sainte-Marthe); et ms. fr. 20 15-20 17; 20 172-20 242; 20 244-20 247; 20 248-20 251; 20 252-20 260; 20 262-20 264; 20 264-20 266; 20 267-20 271; 22 270-22 271; 22 882-22 883, qui contiennent des *Recueils des pièces*, provenant des frères de Sainte-Marthe.

J. GABRIEL.

**SAINTETÉ.** — I. Notion. II. La sainteté, note de l'Église, (col. 847). III. La sainteté en dehors de l'Église (col. 865). IV. Conclusion générale (col. 869).

I. NOTION DE LA SAINTETÉ. — 1<sup>o</sup> Dans la sainte Écriture. — 1. Ancien Testament. — Le mot sainteté (*qôdêš*, *qôdêšut*, *sanctitas*) est un des mots les plus fréquemment employés dans l'Ancien Testament. Mais son sens primitif est inconnu et sa signification précise assez difficile à déterminer. C'est, à coup sûr, une expression religieuse, désignant la pureté, l'exemption de fautes, de peches ou de vices. Par son étymologie, en effet, sainteté (*qôdêš* de *qôdêš*) dit séparation : il s'agit d'une séparation du péché.

a) Dieu étant infiniment séparé de tout ce qui est commun, impur et profane, est le saint par excellence (*qôdêš*, *qôdêš*, Job. vi, 10; Is. xi, 25; Hab. iii, 3. Il est « trois fois saint ». Is., vi, 3; cf. Apoc., iv, 8; le Saint », Prov., ix, 10; xxx, 3; Job. vi, 10; Is. xl, 25; Os., xii, 1; ou « le saint d'Israël », Is., i, 4; v, 19, 24; x, 17, 20; xii, 6; xvii, 7; xxix, 19, 23; xxx, 11, 12, 15; xli, 14, 16, 22; xliii, 3, 14; xlv, 11; xlvii, 4; xlviii, 17, etc.; cf. Ps., lxxviii (lxxviii), 41; lxxxix (lxxxviii), 19. « Il n'y a pas de saint pareil à Jahvé, I Reg., ii, 2. Ailleurs, Dieu est dit « se sanctifier », c'est-à-dire qu'il se montre saint quand il tire vengeance du crime, Is., xli, 25; Ez., xxviii, 22; xxxviii, 16, 33, et quand il accomplit ses promesses, Ez., xxxvi, 23-25; Hab., iii, 3, ou quand il fait éclater sa justice et sa fidélité parmi les peuples ennemis d'Israël. Aussi l'esprit de Dieu est-il saint, Sap., i, 5; ix, 17 (LXX) et Eccli. (Vulg.), i, 9; et son nom est saint, Ps., cx, 9; Is., lxiii, 15. Cette haine du péché, cette horreur de l'impureté, cette opposition à tout ce qui est contraire à l'ordre moral ne représentent que l'aspect négatif de la sainteté divine : il est clair que cet aspect négatif suppose un aspect positif, une perfection absolue de Dieu.

b) Analogiquement, les personnes ou même les choses sont dites saintes, parce qu'elles appartiennent ou sont consacrées à Dieu. Dans le Lévitique revient fréquemment l'expression : « Soyez saints parce que je suis saint. » Lev., xi, 44, 45; xix, 2; xx, 26; xxi, 8.

Entendus des personnes, la sainteté implique une idée morale; elle renferme la notion de pureté. Pureté extérieure et légale principalement, en tant que les personnes sont consacrées à Dieu ou à son culte. Ainsi, le grand-prêtre Aaron et ses fils, Lev., viii, 9, 11, 31, sont sanctifiés, c'est-à-dire consacrés à Dieu. Aussi seront-ils « saints » pour leur Dieu, Lev., xxi, 6-8; cf. Ps., cvi (cv), 16. Saints également le Nazaréen, Num., vi, 6; les prophètes, Luc., i, 70. Act., ii, 21; Rom., i, 2; les hommes pieux qui demeurent à Jérusalem, Is., vi, 3, et le peuple d'Israël tout entier, parce qu'il est consacré à Dieu, Lev., xi, 43-45; xix, 2; Deut., vi, 6. Mais on aurait tort de ne pas considérer le prolongement intérieur de cette sainteté légale. Une disposition religieuse et morale de l'âme doit y répondre : c'est à cette sainteté intérieure que Dieu

fait appel, quand il demande aux hommes de se sanctifier parce que lui-même est saint, Lev., xi, 44-48; xix, 8, xxi, 8. Ordinairement cette sainteté intérieure se manifeste par l'obéissance aux préceptes divins, Num., xv, 40. Et ceux qui sont morts dans la pratique de cette obéissance sont des saints, Ps., cxlvi, 5, 9; Sap., v, 5; Matth., xxviii, 52; cf. Apoc., vi, 8; xix, 7.

Quant aux choses, la notion de sainteté leur est appliquée en un sens analogique encore moins rigoureux. C'est la consécration au culte divin qui sanctifie les choses. La partie du Tabernacle et du Temple où étaient l'autel des parfums et le candelabre à sept branches s'appelaient « le saint », Ex., xxvi, 33; xxviii, 29; xliii, 29; etc.; Heb., ix, 2; et la partie où était l'arche d'alliance, « le Saint des Saints », Ex., xxvi, 34; I Reg., vi, 16; Heb., ix, 3. Sainte, l'huile servant à la consécration de ces lieux saints, Ex., xxx, 25, 32, 37; saints, les ornements du grand-prêtre, Ex., xxviii, 36; saints, les vases sacrés, I Reg., xxi, 5; saints, les lieux eux-mêmes consacrés à Dieu, Ez., xlii, 14, etc.

Jérusalem est la ville sainte, *šəḥar qôdêš*, Matth., xxiv, 15; Marc., xiii, 14; Luc., xxi, 20, parce qu'elle possède le temple de Dieu. La terre où est le buisson d'Horeb est sainte parce que Dieu y est apparu, Ex., iii, 5; cf. dans I Petr., i, 18, *τὸ ἅγιον τὸ ἁγίον*, la montagne sainte (de la transfiguration).

2. Nouveau Testament. — Le Nouveau Testament reprend ces acceptions. a) Dieu de Peret est saint, Joa., xvii, 11; cf. I Joa., iii, 3; il est « le saint », I Petr., i, 15, 18; I Joa., ii, 20; cf. *Didaché*, x, 2. Il est parfait, Matth., v, 48. Rapprochez ce dernier texte de I Petr., i, 16 et des textes parallèles du Lévitique. Jésus-Christ, notre pontife suprême, est d'une sainteté incomparable : *sanctus, innocens, impollutus, sequeptus a peccatoribus*, Heb., vii, 26; cf. 28. Dès sa conception, il est « le saint de Dieu », Luc., i, 35; cf. iv, 34; Marc., i, 24. Saint Pierre l'appelle « le saint » que les juifs ont renié, Act., ii, 14; cf. I Clem., lvi, 3. Quant à la troisième Personne, l'appellation d'Esprit-Saint est si fréquente qu'à défaut de nom propre, elle en est restée le nom approprié. Voir APPROPRIATION, t. i, col. 1710. Cette doctrine scripturaire de la sainteté de Dieu, considéré par le Nouveau Testament dans la trinité des personnes, est résumée dans la vision de l'Apocalypse, iv, 8; cf. vi, 10.

b) Les personnes créées sont elles-mêmes saintes, soit parce qu'elles sont consacrées au service de Dieu, soit parce qu'elles participent à la sainteté divine. Les anges, que Daniel avait déjà placés parmi « les saints », Dan., viii, 13, reçoivent nettement ce qualificatif dans le Nouveau Testament. Cf. Matth., xxv, 31 (texte grec); Luc., ix, 26; Act., x, 22; I Thess., iii, 13; Jud., 14. Les hommes sont appelés saints parce qu'appartenant à l'Église, où ils ont été consacrés à Dieu par le baptême. Nombre d'épîtres de saint Paul s'adressent aux « saints » de telle Église déterminée, Rom., i, 7; I Cor., i, 2; II Cor., i, 1; Eph., i, 1; Phil., i, 1; Col., i, 2. Le baiser que les premiers chrétiens se donnaient est lui-même dit « saint » parce qu'il marque leur commune consécration à Dieu par le Christ, Rom., xvi, 16; I Cor., xvi, 20; I Thess., v, 26; I Petr., v, 14. Les livres inspirés sont appelés *ἀγία Γραφή*, parce qu'ils renferment la parole de Dieu, Rom., i, 2; cf. II Tim., iii, 15, 16; I Mac., xii, 9; II Petr., i, 21. Les commandements de Dieu sont saints, parce qu'ils nous sanctifient, *ἅγια ἐντολά*, II Petr., i, 21.

Lorsqu'il s'agit des personnes, le Nouveau Testament accentue plus que l'Ancien la notion de sainteté intérieure, insistant la pureté positive et parfaite qui appartient à Dieu. Le saint est celui qui non seulement est consacré à Dieu mais s'unit à lui par la pureté de la vie, la pratique de la vertu et la fuite de tout mal :

*sancti et immutabili in sanctitate* (Eph., v, 28). ἀγιότους. Eph., i, 4. Il ne s'agit pas uniquement de fuir le mal. Eph., v, 3, 18; il faut encore marcher à la suite de Jésus pour imiter Dieu. Eph., v, 1-2, et réaliser l'Eglise sainte et sans tache. *Ibid.*, 27. Ainsi le chrétien doit avoir pour objet de ses pensées, « tout ce qui est pur, tout ce qui est juste, tout ce qui est saint, tout ce qui est aimable, tout ce qui est vertueux, tout ce qui est louable dans les mœurs ». Phil., iv, 8; cf. Col., i, 22; I Petr., i, 15-16; ii, 9; très nettement, saint Jean déclare que cette sainteté est une participation même de la sainteté divine. I Joa., iii, 1-3. Et, dans l'Eglise, l'évêque ou le prêtre dispensateur de Dieu doit posséder cette sainteté. Tit., i, 7-9; cf. I Tim., iii, 2 sq.

Une telle conception est d'ailleurs conforme à la mission rédemptrice et sanctificatrice du Christ. Le Christ est venu renouveler l'homme en le faisant naître à une vie nouvelle. Son baptême est une régénération spirituelle « dans l'Esprit et le feu ». Cf. Joa., iii, 3; Matth., iii, 11; Marc., i, 8. C'est une nouvelle vie qui doit circuler dans l'âme, grâce à la foi et à l'eucharistie. Joa., vi, 35-39, et qui se termine par la résurrection glorieuse et la vie éternelle, vision bienheureuse de Dieu. Id., *ibid.*, et xvii, 3. Saint Paul insiste beaucoup sur le caractère intérieur de cette rénovation de l'âme sanctifiée par le Christ. Cf. Rom., vi, 3-9, 13, 19, 22; xiii, 13-14; I Cor., i, 30; vi, 19-20; II Cor., v, 17-21; Gal., iii, 27; vi, 15; Eph., ii, 10; Col., iii, 10, 12; Tit., iii, 5; voir aussi Jac., i, 18; I Joa., iii, 9. Doctrine exactement proposée dans Eph., iv, 22-24 : (Vous avez appris) « à dépouiller par rapport à votre première vie le vieil homme qui se corrompt par les désirs de l'erreur. Renouvelez-vous dans l'esprit de votre âme et revêtez-vous de l'homme nouveau qui a été créé selon Dieu dans la justice et la sainteté de la vérité. »

2° *La tradition catholique.* — La doctrine des Pères relativement à la sainteté personnelle des hommes rachetés par le Christ s'inspire des enseignements de l'Ecriture. D'une part, la sainteté exige l'absence de péché, l'éloignement du péché, la purification des fautes passées. C'est l'aspect négatif. D'autre part, la sainteté exige de l'âme un véritable renouvellement intérieur où l'action du Saint-Esprit joue un rôle important. C'est l'aspect positif. Enfin, à cette considération d'une sainteté qu'on pourrait appeler « statique », s'ajoute la considération de la sainteté « dynamique », celle qui se manifeste par la pratique plus ou moins héroïque des vertus et qui constitue la manifestation de la sainteté par les actes.

Nous n'avons pas l'intention de développer ces considérations à l'aide des textes eux-mêmes. Cette étude, en effet, a déjà été faite, soit à propos de la grâce sanctifiante, voir GRACE, t. vi, col. 1605-1606, col. 1614-1615; soit à propos de la justification, voir ce mot, t. viii, col. 2082-2106. Bien que ces études ne répondent qu'à des aspects fragmentaires du problème général de la sainteté, il suffira cependant ici de les indiquer, ce premier paragraphe sur la notion de sainteté n'ayant pour but que de préparer l'exposé ultérieur sur la sainteté, note de l'Eglise.

1. *Sainteté des personnes.* — Ce qu'il faut souligner en premier lieu, c'est que l'Ecriture et la Tradition sont d'accord pour affirmer que la sainteté des personnes comporte la présence de qualités, de forces spirituelles inhérentes à l'âme régénérée, renouvée, revigorée dans et par le Christ. Quelques textes suffisent à le montrer.

C'est la doctrine apostolique du renouvellement de nos âmes, *renovamini*. Eph., iv, 22, 24, dont nous avons cité à l'occasion de la justification. *Ibid.*, v, 22, 24, voir ci-dessus, et que nous retrouvons dans l'*Épître de Barnabé* : « La bonne volonté nous a renouvelés par la rémission des péchés, il nous a fait recevoir une nou-

velle forme (τύπον), à l'instar d'une âme d'enfant, comme s'il nous réformait. » vi, 11. Et encore : « En recevant la rémission des péchés..., nous devenons (hommes) nouveaux, intégralement recréés, et ainsi Dieu habite vraiment en nous. » xvi, 8. Funk, *Patres apostolici*, t. i, p. 54-55, 88. Même commentaire chez Irénée : (Le Saint-Esprit) « renouvelle l'homme en le dépouillant de la vétusté (du péché) pour lui communique la vie nouvelle du Christ. » *Cont. hér.*, i, III, c. xvii, n. 1, P. G., t. vii, col. 929. Saint Cyrilien, *In novum me hominem natiuitas secunda reparavit. Ad Donatum*, n. 4, P. L., t. iv, col. 200. Cyrille de Jérusalem compare l'Esprit-Saint prenant possession de l'âme sanctifiée au feu qui transforme le fer. *Cat.*, xvii, c. xiv, P. G., t. xxxiii, col. 985. Grégoire de Nazianze pousse plus à fond l'idée d'une création nouvelle, dans laquelle Dieu nous refait « à l'aide d'un élément plus divin que la première fois... en restaurant en nous l'image divine détruite par le mal ». *Orat.*, xl, n. 7, P. G., t. xxxvi, col. 365. Jean Chrysostome compare l'âme pécheresse à une statue d'or, tachée par le temps, la fumée, la poussière, la rouille, et que le statuaire remet à neuf, purifiée de ses saouilles et de nouveau resplendissante; ainsi, dit-il, « Dieu restitue à notre nature, souillée par la rouille du péché et affreusement tachée par la fumée des fautes, cette beauté qu'il lui avait donnée primitivement et dont elle a été déçue. En faisant passer (les pécheurs) par l'eau (du baptême) ou le brasier (de la charité), dans lequel la grâce du Saint-Esprit remplace le feu, il les en fait sortir plus radieux que le soleil resplendissant, rendant au vieil homme repentant une condition nouvelle plus magnifique que celle qu'il avait perdue. » *Cat. ad illuminandos*, i, n. 9, P. G., t. xlix, col. 227. Voir aussi le commentaire *In epist. ad Ephes.*, hom. i, n. 3, *ibid.*, t. lxii, col. 13. Saint Cyrille d'Alexandrie montre fréquemment la régénération, la transformation opérée à l'intérieur de l'âme par l'action du Saint-Esprit sanctifiant les hommes. Cf. *Theaurus*, assert. xxxiv, P. G., t. lxxxv, col. 609; *Dialogi*, vii, *ibid.*, col. 1089; *In Joannem*, l. I, c. ix (Joa., i, 12); l. II, c. i (Joa., iii, 5), P. G., t. lxxiii, col. 153, 244. On pourrait aussi invoquer tous les textes parlant de la déification de l'homme par la grâce : c'est là, en effet, le propre de la sainteté. On en trouvera une assez ample moisson dans Hermann Lange, *De gratia*, n. 273-281. Quant à saint Augustin, personne n'a peut-être insisté plus que lui sur cette transformation intérieure de l'âme dans sa justification. Cf. *De spiritu et littera*, c. xxvi, n. 45, P. L., t. xlv, col. 228; *Enchiridion*, lxi, lxxiv, t. xl, col. 257, 262; *Opus imperf. cont. Julianum*, l. II, c. clxxv, t. xlv, col. 1212; *In ps. vii*, n. 5, t. xxxvi, col. 100. Sur la déification de l'âme d'après saint Augustin, voir Lange, *op. cit.*, n. 281.

On comprend que les théologiens catholiques, s'emparant de ces données traditionnelles, aient toujours considéré la sainteté des personnes comme intrinsèquement dépendante d'une qualité, d'un état intérieur, la grâce sanctifiante avec son cortège inséparable des vertus et des dons. « Sans doute, en canonisant cette conception, le concile de Trente n'a pas voulu sanctionner toutes les spéculations théologiques concernant la nature de la grâce habituelle et ses rapports avec les vertus et les dons. Il a condamné cependant avec énergie la doctrine protestante d'une sainteté purement extérieure, imputée par Dieu à l'âme en raison des mérites de Jésus-Christ. Il a même rejeté l'hypothèse, chère à certains augustiniens du xvi<sup>e</sup> siècle, de la double justice et finalement il enseigne, comme expression de la doctrine catholique, « que par la justification, nous sommes virtuellement renouvelés et justifiés; nous recevons en nous la justice et

celle-ci nous devient intérieure avec son caractère de dons surnaturels. C'est la tradition catholique opposée à la doctrine protestante de la *justitia forensis*. Il en résulte que si nous ne sommes pas justifiés indépendamment de la justice du Christ, celle-ci n'est cependant pas cause formelle de notre justification : la grâce que nous y recevons n'est pas une pure imputation, ni la seule remission des péchés, ou toute autre forme de dénomination extrinsèque qui la ramènerait à une simple « faveur de Dieu », mais bien une réalité interne que l'Esprit-Saint répand dans l'âme juste et qui lui reste attachée ». A. Michel, *Les décrets du concile de Trente*, p. 97 ; cf. p. 157-162.

2. *Vie en rapport avec la sainteté personnelle.* — A cette idée de régénération, de déification intérieure, la notion de sainteté ajoute encore celle d'une *vie intense* en rapport avec les dons précieux contenus dans cette surnature. Utilisant les données recueillies dans la Tradition, saint Thomas distingue nettement à ce sujet la sainteté considérée dans le simple *habitus* de la grâce sanctifiante et la sainteté qu'il appelle « la perfection de la vie spirituelle », laquelle requiert dans l'âme le désir, le goût de pratiquer d'une manière plus parfaite l'exercice des vertus les plus ardues. Cf. II-II\*, q. xxiv, a. 8. Sans doute, toutes les vertus se tiennent les unes les autres : la thèse de leur « connexion » est admise par tous les théologiens sans exception. Néanmoins l'exercice de la vertu peut demander en des circonstances données une application plus grande, un effort plus héroïque. De plus, au point de vue de la véritable sainteté, cette application et cet effort auront d'autant plus de valeur qu'ils seront inspirés par une charité plus parfaite. Accomplir la loi de Dieu, toute la loi, avec l'amour de Dieu et l'amour du prochain comme principe de cet accomplissement, voilà la perfection de la sainteté. Cf. Rom., xii, 8 sq.; Gal., v, 14; I Tim., i, 5. La sainteté ne se confond ni avec l'héroïsme, ni avec la simple sagesse des philosophes. Cf. Garrigou-Lagrange, *La vraie sainteté chrétienne et les autres formes de perfection*, dans *Apologétique*, Paris, 1937, p. 627-631.

Les Pères de l'Eglise ont noté cette intervention de la charité comme l'indice de la vraie sainteté : *Ubi caritas est, quid est, quod possit desse? Ubi autem non est, quid est, quod possit prodere?* S. Augustin, *In Joannem*, tract. LXXXIII, n. 3. P. L., t. xxv, col. 1846. Cf. *De natura et gradibus*, c. xlii, lxx, t. xlv, col. 271, 290; S. Grégoire le Grand, *Moralium*, l. XXVIII, c. xxii, P. L., t. lxxvi, col. 470. *In evangelium*, lxxvii, n. 1, *ibid.*, col. 1205. Comment cette perfection de la charité s'impose aux hommes, voir S. Thomas, *Sum. theol.*, II-II\*, q. clxxxiv, a. 2.

3<sup>e</sup> *Conclusions sur les rapports de la sainteté et de la vraie Eglise.* — 1. *Sainteté et religion.* — La religion est la vertu qui nous fait servir Dieu conformément à la justice. Il y a un rapport étroit identifié entre la sainteté qui nous unit à Dieu par un lien si intime que nous en sommes régénérés, transformés, déifiés, et la religion qui nous unit à Dieu dans le service que la justice nous commande à son égard. *Serviamus illi in sanctitate et iustitia*. Luc., i, 74, 75.

Saint Thomas étudie ce rapport dans la II-II\*, q. lxxxii, a. 8 :

« Parler de sainteté, c'est dire deux choses. Premièrement : *pureté*. C'est le sens donné par le mot grec *agios*, comme si on disait : « sans terre ». Deuxièmement : *perfection*. Les anciens appelaient « saint » ce qui est la loi produisant et rendant inviolable. D'où vient également le terme « sanctionné » pour désigner ce que confirme une loi. L'étymologie latine permet d'ailleurs de rattacher au terme *sanctus* l'idée de pureté. Il le faut aussi entendre de *sanctus tractus* pour ce que, dans l'antiquité, qui voulait se purifier se faisait asperger du sang d'une victime résorbée.

« L'un et l'autre sens s'accordent pour faire attribuer la

sainteté à ce qui est engagé dans le culte divin. Si bien qu'il ne s'agit pas seulement des hommes, mais le temple, les instruments et les autres choses de ce genre se trouvent aussi « sanctifiées » par leur application au culte de Dieu. La pureté, en effet, est nécessaire pour que s'applique à Dieu l'âme spirituelle. Voici pourquoi : l'âme se souille du fait de se laisser « engager » dans des choses d'ici-bas, comme ce métal qui, allié aux impuretés, perd l'éclat de son métal pur, ou, si l'on veut, du fait que l'âme spirituelle se laisse « engager » dans des choses inférieures pour pouvoir « unir » à la réalité suprême. C'est pourquoi un esprit sans pureté ne peut s'accomplir dans Dieu... La terminologie stobéenne tout entière repose sur l'application de l'âme à Dieu. Elle s'attache à lui en effet comme à la fin dernière et au premier principe : ce qui, nécessairement, est immuable au plus haut point : « Jésus-Christ, dit saint Paul aux Romains, vrr, 38-39, que ni la mort, ni la vie ne nous sépareront de la clarté du Christ ».

Ainsi donc, on appellera sainteté cette application que l'homme fait de son âme spirituelle et de ses actes à Dieu. Elle ne diffère donc point de la religion dans son essence, mais seulement d'une distinction de raison. Religion se dit des actes spirituels appartenant au culte divin, sacrifices, offrandes et autres, par lesquels on témoigne à Dieu du service qu'on lui doit. Tandis qu'on parlera de sainteté lorsque l'homme, outre ces actes, rapporte encore à Dieu les actes des autres vertus ou bien se dispose par certaines bonnes œuvres au culte divin. Trad. I. Minessier, O. P., dans l'édition de la *Somme théologique* de la *Revue des sciences, La religion*, t. 1, p. 49-51.

Dans cette analyse, saint Thomas n'étudie la sainteté que sous un aspect assez restreint, celui qui, précisément, est utile pour fonder la doctrine catholique touchant la notion de l'Eglise. Dans ce qui précède, nous avons vu que l'idée de sainteté, appliquée aux personnes, évoquait la haute perfection de la charité dans l'exercice et la pratique même héroïque des vertus. Si, dans le texte rapporté, saint Thomas semble identifier vertu de religion et sainteté, c'est qu'il considère la religion comme un moyen puissant de spiritualisation religieuse. Mais cela n'empêche pas la sainteté de conserver un caractère général « pour autant que sous son empire tous les actes des vertus s'ordonnent au bien divin ». S. Thomas, *ibid.*, ad 1<sup>um</sup>. La sainteté devient alors « le plein épanouissement spirituel et spiritualisant de la vertu de religion ». I. Minessier, *op. cit.*, p. 246. D'où la remarque opportune de Galetan : « Il est par là bien évident que bien des gens font acte de religion sans y mettre de « sainteté », tandis que nul n'est « saint » qui n'est « religieux ». On peut en effet lasser de religieux ceux qui sont tout occupés des cérémonies, sacrifices et autres rites. On ne dira aucunement qu'ils sont « saints », s'ils ne s'appliquent intérieurement à Dieu par le moyen de ces actes ». Trad. I. Minessier, *op. cit.*, p. 246.

Ainsi donc, en restituant à la sainteté sa véritable nature, c'est-à-dire l'épanouissement de toutes les vertus dans la pratique de la perfection spirituelle allant jusqu'à l'héroïsme, on conserve cependant encore à la vertu de religion l'influence qui, sous un aspect très particulier, l'identifie avec la sainteté. Influence profonde sur la vie morale de l'homme, le détachant des attraits inférieurs et l'affermissant de façon stable dans sa marche vers Dieu : double fonction de purification modératrice et de concentration énergique qui normalement doit produire des fruits de sainteté.

2. *Sainteté et Eglise.* — L'Eglise est la société religieuse divinement instituée par le Christ et dans laquelle seule est rendu à Dieu le culte, tel que Jésus-Christ l'a prescrit pour permettre aux hommes la pratique des vertus qui doivent, après la mort, leur assurer la possession de la béatitude. Les relations de l'Eglise et de la sainteté sont donc, pour ainsi dire, identiques aux relations de la religion et de la sainteté. Il l'est, avec son ensemble de doctrines, de préceptes, de rites, de rites, de conseils évangéliques, etc.



en toutes choses la formation morale des hommes, afin de les détacher des attraits inférieurs et de les affermir d'une façon stable dans leur marche vers Dieu. C'est en ce sens qu'elle peut être dite « sainte ». Certes, il est entendu qu'elle contient non seulement des justes mais encore des pécheurs. Les paraboles du filet, Matth., XIII, 47-48, de la zizanie, *ibid.*, 24-30, montrent que le divin fondateur l'a prévu; la présence de Judas au milieu des apôtres demeure un témoignage irrécusable de cette vérité. Cf. Joa., XIII, 10. Ce nonobstant, Jésus a « aimé son Église et il s'est livré pour elle afin de la sanctifier, de la rendre glorieuse, pour qu'elle soit sainte et immaculée ». Eph., v, 36-38. En accaparant, pour ainsi dire, la vertu de religion, l'Église a déterminé quels actes doivent orienter la vie religieuse des hommes vers Dieu et elle a affirmé l'exclusivité de sa mission de sanctification. C'est cette mission exclusive de sanctification et les résultats produits grâce à elle parmi les hommes qui permettent, sous le rapport de la sainteté, de distinguer l'Église véritable fondée par le Christ des autres sociétés religieuses qui pourraient revendiquer la qualité de chrétiennes.

#### II. LA SAINTÉTÉ, NOTE DE L'ÉGLISE. — I. C'est

l'Église, c'est-à-dire la sainteté de l'Église, qui est la véritable note de l'Église. — L'Église. Bien que l'expression

la « sainte Église » ne se trouve pas dans l'Écriture, on peut la déduire facilement de Eph., v, 38. Nous la trouvons expressément dans les plus anciennes formules du symbole des apôtres. Cf. Denz.-Bannw., n. 1, 2, 6, 9. La formule des « quatre notes » : *et unam, sanctam, catholicam et apostolicam Ecclesiam* a été, on le sait, consacrée par le symbole dit de Constantinople. Denz.-Bannw., n. 86, et se retrouve désormais dans les professions de foi postérieures, à tel point que l'expression *sancta Ecclesia, sancta romana Ecclesia* devient une formule reçue dans les actes conciliaires. Voir concile du Latran (649), can. 18, Denz.-Bannw., n. 271; XI<sup>e</sup> concile de Tolède, *ibid.*, n. 287; concile romain sous Agathon (680), *ibid.*, n. 288; IV<sup>e</sup> concile de Constantinople (texte d'Anastase), can. 1, *ibid.*, n. 336; symbole de Léon IX, *ibid.*, n. 347. L'expression *sacrosancta romana Ecclesia* apparaît au concile de Véronne (1184), *ibid.*, n. 402. La profession de foi imposée aux vaudois désigne l'Église romaine comme étant « l'Église sainte, catholique et apostolique, en dehors de laquelle personne ne peut être sauvé ». Denz.-Bannw., n. 423. Voir aussi II<sup>e</sup> concile de Lyon, *ibid.*, n. 464, avec l'expression plusieurs fois répétée *sacrosancta romana Ecclesia*, *ibid.*, n. 460, 464 (*in fine*), 465, 466; Boniface VIII, bulle *Unam sanctam*, *ibid.*, n. 468. L'expression *sancta mater Ecclesia* se lit au concile de Vienne, *ibid.*, n. 480; *sancta apostolica Sedes*, au concile de Florence, *ibid.*, n. 694, conjointement avec *sancta* ou *sacrosancta romana Ecclesia*, *ibid.*, n. 698, 703.

En dehors des textes affirmant les quatre notes, l'expression *sancta Ecclesia*, a, bien entendu, une valeur surtout protocolaire. Elle témoigne cependant de la pensée du magistère ordinaire.

2<sup>o</sup> Une note. — Sur ce point, le magistère s'est exprimé nettement en deux circonstances. Une première fois, par l'organe de Pie IX, dans l'encyclique sur l'unité de l'Église aux évêques d'Angleterre (16 septembre 1864) : *Vera Jesu Christi Ecclesia quadruplici nota, quam in symbolo credendam asserimus, auctoritate divina constituitur et dignoscitur; et quælibet ex hisce notis ita cum aliis coheret, ut ab eis nequeal seungi; hinc fit, ut quæ vere est et dicitur catholica, unitatis simul, sanctitatis et apostolicæ successionis prerogativa debeat effulgere*. Denz.-Bannw., n. 1686. Une seconde fois, le magistère suprême s'est exprimé

par l'organe du concile du Vatican : il indique expressément le caractère de motif de crédibilité qui s'attache à la sainteté de l'Église : *Quin etiam Ecclesia per se ipsa, ob suam nempe admirabilem propagationem, EXIMIAM SANCTITATEM ET INEXHAUSTAM IN OMNIBUS BONIS FECUNDITATEM... magnum quoddam et perpetuum est motuum creditibilitatis et divinæ suæ legationis testimonium irrefragabile*. Denz.-Bannw., n. 1794.

La sainteté, comme note, se rattache au problème apologetique de la crédibilité de l'Église. Le caractère visible et discernable de l'Église fondée par le Christ, voir Église, t. IV, col. 2138, exige que la véritable Église se présente avec un certain nombre de caractères distinctifs, facilement reconnaissables et qui, parce qu'ils lui appartiennent en propre, permettent de la distinguer des autres sociétés religieuses qui pourraient, elles aussi, se réclamer de la fondation du Christ. Jésus-Christ n'a-t-il pas comparé lui-même ses apôtres à une ville située sur la montagne, Matth., v, 14, ou à la lampe placée sur le chandelier. *Id.*, *ibid.*, 6. La lumière de l'Église doit éclairer le monde.

Or, parmi ces caractères distinctifs, certains ne sont pas suffisants pour permettre de reconnaître positivement l'Église du Christ, car on peut les trouver en différentes sociétés religieuses existantes. Citons, par exemple, la croyance en la divinité du Christ, l'administration des sacrements, la sanctification du dimanche, le culte de la vierge Marie. Aussi dit-on que de telles notes sont *negatives*. On conçoit, en effet, que diverses sociétés religieuses, se réclamant du Christ, aient pu conserver quelque chose de l'enseignement, du culte, des pratiques du christianisme authentique, sans pour cela avoir intégralement conservé l'institution du Christ. Toutefois, l'absence d'une seule de ces notes doit suffire à nous mettre en défiance. Ainsi le protestantisme, ayant rejeté le culte de la Mère de Dieu, montre par là même qu'il n'est pas pleinement et intégralement chrétien. D'autres notes sont *positives*. Leur présence suffit à faire reconnaître la véritable Église voulue et fondée par le Christ. Deux conditions sont requises pour qu'une note soit positive : 1<sup>o</sup> Il faut qu'elle soit plus facile à reconnaître que la légitimité de l'Église elle-même, le signe devant être plus visible que la chose signifiée; et, par conséquent, la note positive doit être tout à fait manifeste et en pleine lumière; 2<sup>o</sup> Il faut que la note positive soit tellement propre à l'Église qu'elle ne puisse lui faire défaut et qu'elle ne puisse appartenir, du moins de la même façon, à une autre société religieuse.

Or, nous affirmons que Jésus-Christ a conféré à son Église une sainteté qui en est une note positive, c'est-à-dire qui est à la fois une marque visible de la légitimité de l'Église et qui en est la propriété exclusive.

II. JÉSUS-CHRIST A CONFÉRÉ À SON ÉGLISE UNE SAINTÉTÉ VISIBLE QUI EST LA MARQUE DE SA LÉGITIMITÉ. — Cette sainteté doit éclater, de toute évidence, dans les membres de l'Église. Mais il ne saurait y avoir de véritable sainteté des membres, si cette sainteté effective n'était pas due à l'influence directe, efficace de principes sanctifiants déposés par le Christ lui-même dans son Église. Il convient donc d'examiner successivement la sainteté des *principes* et la sainteté des *membres*, comme marques de la légitime Église du Christ.

1<sup>o</sup> Sainteté des principes. — Le Christ est venu fonder une Église qui doit unir les hommes à Dieu, ici-bas par la grâce, dans l'autre vie par la gloire. Cette mission de l'Église est perpétuelle, indéfectible; elle doit durer jusqu'à la consommation des siècles et les puissances infernales ne pourront pas l'interrompre. Cf. Matth., XXVIII, 20; xvi, 18. Il faut donc que, jusqu'à la fin du monde, l'Église soit dotée de virtualités

fécondes, principes de sainteté dans les membres qui en reçoivent l'influence salutaire. De cette influence salutaire, aussi essentielle à l'Église qu'il est essentiel à la société civile de conduire les citoyens à la félicité temporelle, nous avons dans l'évangile des indications très nettes : les noms de « royaume de Dieu, royaume des cieux, royaume qui n'est pas de ce monde », appliqués à l'Église, les béatitudes annoncées dans l'Évangile, les promesses répétées de la rémission des péchés et d'une vie éternelle dans la vision de Dieu, le but assigné à l'Incarnation et qui doit être atteint par l'Église et dans l'Église, en un mot, tout l'enseignement du Nouveau Testament qui serait impossible d'admettre si l'on rejetait de l'Église le principe même de la sanctification des âmes.

Toutefois, il faut observer que ces principes de sainteté, dans la pensée même du Christ qui les a communiqués à son Église, doivent être considérés ici, non pas séparément les uns des autres, mais dans leur ensemble cohérent, ensemble qui serait détruit dès l'instant où, aux dogmes, à la discipline, aux institutions, capables de sanctifier les âmes, se mêlerait la moindre doctrine, speculative ou pratique, de démonstration ou de corruption. *Βλαμνεν ἀποκαταστασιν*. Il ne suffit donc pas à une société religieuse de retenir quelques uns ou même la plupart des principes sanctificateurs communiqués par le Christ à son Église, il faut les retenir tous intégralement et ne tolérer aucune immixtion de principes déléteurs.

De plus, il faut se souvenir que ces principes sanctificateurs ont été communiqués par le Christ à un organisme vivant et que la manière de les utiliser pour le bien des âmes est tout aussi importante que le fait de les posséder. Cette remarque est capitale. Car les principes de sainteté, tels que les sacrements, l'Écriture, les conseils évangéliques, n'ont de réelle valeur pour la sanctification des âmes que par la manière dont le ministère ou le magistère vivant de l'Église du Christ sait les employer. La possession du baptême, de l'eucharistie, de la prière et des autres sacrements n'est pas encore, surtout en ce qui concerne l'application qui en doit être faite aux adultes, un signe évident de sainteté. Ce qui marque ici extérieurement la valeur du principe, c'est l'usage qu'on en fait et le bien qu'on en sait tirer. De même, la sainte Écriture : certes, nous la croyons « divinement inspirée, utile pour enseigner, pour reprendre, pour corriger, pour former à la justice ». II Tim., III, 16. Toutefois, l'Écriture n'est pas un principe de sainteté en tant que lettre morte; il faut qu'elle soit comprise dans l'esprit qui l'a dictée. Elle est d'ailleurs principe de sainteté que dans l'Église qui en a reçu le dépôt du Christ : l'Écriture, en effet, en tant que simple document écrit, peut être en possession de n'importe quelle société religieuse. Et cela ne suffit pas à créer un titre de propriété. Les conseils évangéliques, indiqués par le Christ comme moyens de perfection, Matth., XXIII, 21, Marc., X, 21, Luc., XIX, 26 sq., n'ont de valeur sanctifiante que par la manière dont ils sont pratiqués. A ce titre, mais, à ce titre seulement, ils sont et seront jusqu'à la fin des temps un élément de la sainteté de l'Église. Cf. concile du Vatican, schéma de *Ecclesia*, XI, et adnot. 48, *Collectio Lacensis*, t. VII, p. 557, 628, cf. p. 674-680. Cette mise en valeur demande une organisation vivante, opportune, adaptée aux fins immédiates que la vie religieuse peut se proposer. En bref, ce n'est pas tant de retenir matériellement les moyens extérieurs que Dieu a disposés ou mis à notre disposition pour la sanctification des hommes, qui constitue la manifestation des principes de sainteté. Il s'agit tout de la manière selon laquelle on fait usage de ces moyens extérieurs par la prédication, le lois, les institutions, un ministère toujours vivant. Et, pour

tout resumer d'un mot, ce sont tous les signes qui manifestent dans une société religieuse la raison profonde d'où jaillit l'influx sanctifiant ». Billot, *De Ecclesia*, t. I, Prato, 1909, p. 175.

2<sup>e</sup> *Sainteté des membres*. — Que Jésus-Christ ait voulu que la sainteté des principes, confiés au gouvernement de son Église, passe dans les membres eux-mêmes, c'est là une vérité que suffirait à démontrer le simple fait de l'institution de l'Église. L'Église, en effet, n'a été instituée que pour continuer l'œuvre de Jésus-Christ sur la terre, œuvre de redemption et de salut pour tous les hommes. Voir JÉSUS-CHRIST, t. VIII, col. 1360. Les principes de sainteté confiés à l'Église sont donc essentiellement des principes de sanctification pour les hommes et ce, en vertu d'une loi essentielle, constante et nécessaire, dont les effets doivent se faire sentir jusqu'à la fin du monde, c'est-à-dire autant que doit durer l'Église. L'intention de Jésus-Christ à ce sujet est nettement exprimée dans la prière sacerdotale de la Cène. Joa., XVII, 17-19. Voir aussi Luc., XII, 49; Joa., XV, 16. Les membres de l'Église ne sont plus des hôtes et des étrangers, mais des concitoyens des saints et de la maison de Dieu, bâtis sur le fondement des apôtres et des prophètes, le Christ Jésus étant lui-même pierre principale de l'angle sur lequel tout l'édifice construit s'élève comme un temple sacré dans le Seigneur, sur lequel (ils) sont eux-mêmes bâtis pour être une demeure de Dieu par l'Esprit ». Eph., II, 19-22. Cf. Phil., III, 20. Par le fait que l'homme est appelé à faire partie de l'Église, il est appelé à la filiation adoptive de Dieu. Joa., I, 12; I Joa., III, 2; Heb., XII, 7, et donc à une véritable participation à la sainteté de Dieu. Heb., XII, 10; cf. II Petr., I, 1; I Joa., III, 2.

Le chrétien qui nourrit cette espérance, doit se sanctifier (*ἁγιασθῆναι*), comme Dieu lui-même est saint (*ἅγιος*). I Joa., III, 2, et acquiescer ainsi la véritable sanctification personnelle, *τὸν ἁγιασμόν*. Heb., XII, 14, sans laquelle nul ne verra Dieu. Cette sainteté se manifeste par la fuite du péché, I Joa., III, 4-10; cf. I Cor., VI, 9-11; 15-20; Gal., V, 19-21, 24; Eph., IV, 17-19; Col., III, 5-9; I Thess., IV, 3 sq., mais aussi par l'abondance des biens spirituels dans l'observation des préceptes, l'amour de Dieu et la charité envers le prochain. Cf. I Joa., III, 9-24; Rom., XII, 8-10; XV, 14; cf. xiv, 17-19; Gal., V, 22-23; Eph., III, 17-19; Col., I, 10-13. Toute cette doctrine est résumée par saint Paul : « Jésus-Christ s'est livré lui-même pour nous, afin de nous racheter de toute iniquité et de se faire un peuple pur, agréable et zélé pour les bonnes œuvres ». Tit., II, 14. Et encore « Jésus-Christ a aimé l'Église et s'est livré lui-même pour elle, afin de la sanctifier, la purifiant par le baptême d'eau, par la parole de vie, pour la faire paraître devant lui comme une Église glorieuse, n'ayant ni tache, ni ride, rien de semblable, mais pour qu'elle soit sainte et immaculée ». Eph., V, 25-27.

3<sup>e</sup> *Sainteté, signe facilement reconnaissable de la sainteté de l'Église*. — La sainteté des principes est facilement discernable. Préceptes, conseils, institutions sont accessibles à l'expérience la plus rudimentaire, même dans la manière dont l'autorité religieuse s'en sert pour promouvoir la sainteté dans les âmes. Quant à la sainteté des personnes, si elle consiste essentiellement en un état intérieur, elle ne peut manquer cependant de se manifester sensiblement grâce aux actes vertueux extérieurs et cela en conformité avec les tendances les plus naturelles de l'âme humaine. Il est impossible d'ailleurs d'imaginer l'hypocrisie jouant un rôle prépondérant dans ces manifestations extérieures de sainteté. Même dans l'ordre des actions purement naturelles, la parfaite simulation est tellement difficile assurément sous tous les rapports que le simulateur est

l'âme revêtu de la peau du lion! Que ne doit-on pas en conclure pour l'ordre de la sainteté! La sainteté résulte de la pratique intégrale des vertus, pratique difficile, requérant constance et persévérance. La simulation serait ici très rapidement découverte, à la première occasion se présentant à l'improviste. Et quand il s'agit de sainteté, non plus seulement commune ou moyenne, mais héroïque, on peut être assuré que l'hypocrisie est plus radicalement impossible encore.

Rien ne servirait non plus d'objecter que la sainteté propre à l'Église du Christ est surnaturelle et donc échappe à l'expérience. Il ne s'agit pas de faire ici la *théologie* de la sainteté dans l'Église et d'en analyser tous les éléments essentiels qui, par leur nature même, échappent en réalité à l'expérience. Il s'agit simplement d'en saisir sur le vif certaines manifestations humainement inexplicables, comme par exemple la pratique de certaines vertus dépassant les vertus purement humaines et dans laquelle il apparaît bien que celui qui s'y exerce oriente sa vie vers une fin supérieure aux fins plus ou moins égoïstes des actions dictées par des vues humaines. Et cette constatation est non seulement possible; elle est facile, d'autant qu'en nombre de cas Dieu sanctionne la sainteté des hommes de manifestations charismatiques, miracles ou autres faits surnaturels, qui sont autant de signes de l'approbation divine.

D'ailleurs, l'affirmation du Christ et des apôtres, l'enseignement de la tradition sont là pour attester la valeur apologétique de la sainteté de l'Église.

1. *L'affirmation du Christ et des apôtres.* — a) *D'une manière générale*, le Christ annonce que les faux prophètes seront connus par leurs fruits (leurs actions). Matth., vii, 16, 20. Les paroles ne comptent pas; ce qui compte, ce sont les actes. *Ibid.*, 21-23. C'est par son fruit qu'on connaît l'arbre. *Ibid.*, xii, 33-37. Saint Paul oppose pareillement les œuvres manifestes de la chair qui n'auront pas le royaume de Dieu et les fruits de l'esprit qui se manifestent en ceux qui appartiennent au Christ et ont surmonté leur chair. Gal., v, 19-24. Conformément à l'enseignement de Jésus, les apôtres rappellent que la bonté, la justice, la charité manifesteront les vrais disciples du Sauveur. Cf. Joa., xiii, 35; I Joa., iii, 10-18; Eph., v, 9; cf. iv, 23; v, 2 et, à vrai dire, tout ce chapitre en entier.

Il n'est pas d'ailleurs dans l'intention du Christ et des apôtres d'affirmer que la sainteté doit être réalisée et visible dans chacun des membres de l'Église. Ce serait demander chose absolument impossible. Nous avons déjà rappelé que Jésus-Christ avait prévu et prédit dans son Église le mélange de bons et de méchants. Dans l'Église véritable les scandales se produiraient. Matth., xviii, 7; xxiv, 12; xxvi, 31; Luc., xvii, 1, et même dureront jusqu'à ce que les anges, à la consommation des siècles, enlèvent du royaume tous les scandales et ceux qui pratiquent l'iniquité. Cf. Matth., xiii, 41. La sainteté des membres exige donc simplement que, dans l'Église véritable, il y ait des saints, en quelque nombre que ce soit, dont la sainteté, humainement inexplicable, apparaisse comme l'effet propre des principes de sainteté confiés par le Christ à son Église.

b) *D'une manière plus spéciale*, il semble que le Christ et les apôtres aient prévu dans l'Église comme une triple manifestation de sainteté : sainteté commune, sainteté plus parfaite, sainteté héroïque.

a. *La sainteté commune* se confond essentiellement avec l'état de grâce possédée par les membres de l'Église. Ce minimum doit être réalisé dans un certain nombre de fidèles, la prière du Christ ne pouvant pas ne pas être exécutée, Joa., xvii, 19; x, 10; xv, 16, et le sang versé dans sa passion ne pouvant rester inefficace.

Eph., v, 25; Tit., ii, 14; cf. I Tim., ii, 4, 6; rv, 10; I Petr., ii, 5, 9. Une telle sainteté peut-elle être une marque de la véritable Église? Certains auteurs, tel Billot, *op. cit.*, p. 177, ne le pensent pas. Il semble cependant qu'on doive se garder d'une solution aussi absolue. Car cette sainteté commune constitue déjà, dans l'ensemble du moins, un progrès très réel sur la moralité accessible à l'humanité déchue. La civilisation qui en résulte s'affirme bien supérieure à la civilisation issue du paganisme. On ne saurait trop méditer les paroles de Taine : « On a vu (plusieurs fois) l'homme se faire païen comme au premier siècle; du même coup, il se retrouvait tel qu'au temps d'Auguste, c'est-à-dire voluptueux et dur; il abusait des autres et de lui-même. L'égoïsme brutal et calculateur avait repris l'ascendant, la cruauté et la sensualité s'étaient, la société devenait un coupe-gorge et un mauvais lieu. Quand on s'est donné ce spectacle, et de près, on peut évaluer l'apport du christianisme dans nos sociétés modernes, ce qu'il y introduit de pudeur, de douceur et d'humanité, ce qu'il y maintient d'honnêteté, de bonne foi et de justice. Ni la raison philosophique, ni la culture artistique et littéraire, ni même l'honneur féodal, militaire et chevaleresque, aucun code ne suffit à le suppléer dans ce service. Il n'y a que lui pour nous retenir sur notre pente natale, pour enrayer le glissement insensible par lequel, incessamment et de tout son poids originel, notre race rétrograde vers ses bas-fonds. » *Les origines de la France contemporaine. Le régime moderne*, t. ii, 1894, p. 118 sq. Il y a donc déjà, dans la sainteté commune des membres de la véritable Église, une réelle transcendence que l'apologiste aurait tort de négliger. Il faut reconnaître toutefois que la valeur apologétique de la sainteté commune est singulièrement diminuée quand il s'agit de comparer entre elles les Églises chrétiennes. Sans doute un travail de comparaison impartiale et tenant compte de toutes les conditions dans lesquelles se présente la « sainteté » des chrétiens de différentes confessions, pourrait aboutir à une suggestion favorable à telle confession chrétienne plutôt qu'à telle autre. Mais nous ne serions plus en face d'un argument simple, facile à saisir, et plus accessible à l'expérience que la légitimité de la société religieuse elle-même. Sous cet aspect, on peut donc souscrire à la conclusion finale de Billot : *Non ibi est genus argumenti quod ad rem præsentem faciat.*

b. *La sainteté plus parfaite* est celle qui, dans l'Église du Christ, doit résulter de la pratique des conseils évangéliques ou des règles de perfection plus haute proposées par le Christ. En formulant l'appel à la perfection des conseils, Jésus-Christ entend bien qu'au moins quelques-uns y répondront. Cf. Matth., xix, 10 sq., 21 sq. Renoncement aux biens terrestres, Luc., xiv, 33, séparation d'avec la famille, Matth., x, 35-37, humiliation volontaire des supérieurs se faisant les serviteurs des autres à l'exemple du Christ, Matth., xx, 28; cf. Luc., xxii, 26-27; Joa., xiii, 13-17; cf. Phil., ii, 1-6, voilà ce que le Christ réclame de ceux qui veulent « le suivre ». Bien plus, il leur demande de pratiquer à l'égard les uns des autres une charité comparable à celle que lui-même a pratiquée. I Joa., iv, 7-12, 20; cf. ii, 4, 9-11; v, 2-8. On pourrait multiplier les indications du Christ en faveur de cette sainteté plus parfaite qu'il désire voir s'affirmer parmi ceux qui veulent être ses meilleurs disciples. Or, une telle sainteté dépasse déjà tellement les inclinations naturelles à l'homme que, sans un secours vraiment extraordinaire de l'Esprit-Saint, il serait difficile à la plupart des hommes d'y persévérer. Comment, en effet, expliquer qu'un homme se détermine librement à choisir pareille vie, se propose un pareil programme de perfection dans l'amour de Dieu et de souci constant du



bien du prochain? Cf. M. d'Herbigny, *Theologica de Ecclesia*, t. II, Paris, 1921, p. 239-240.

c. La sainteté héroïque est le degré suprême de la manifestation de la sainteté dans les membres de l'Église du Christ. C'est la sainteté de ceux qui entendent imiter aussi parfaitement que possible le Christ dans son amour de Dieu et du prochain. C'est la sainteté de Paul écrivant aux Corinthiens : *Ego libentissime impendam, et superimpendam ipse pro animabus vestris*. II Cor., XII, 15. L'héroïsme évangélique consiste donc en ce que l'homme impute des sentiments d'une profonde humilité, charité et un engouement à réaliser en lui-même une parfaite imitation du Christ. Comme l'écrivait saint Ignace : *quidquid Christus Dominus noster amavit et amplexus est... contumelias, falsa testimonia et injurias pati. Exercitia spir. : examen generale*, IV, 44. Ainsi donc, la sainteté héroïque va jusqu'à donner notre vie pour nos frères, comme le Christ a donné lui-même sa vie pour nous. I Joa., III, 16. Il ne s'agit plus simplement d'aimer nos amis, il est nécessaire d'aimer nos ennemis, de faire du bien à ceux qui nous persécutent et nous calomnient. Matth., V, 34. Il s'agit de donner sa vie pour les amis, Joa., XV, 13, même si, en aimant plus, on en est moins aimé. II Cor., XII, 15. Saint Paul, à ce sujet, a des expressions fortes qu'il faut souligner : « Chaque jour, mes frères, je meurs pour la gloire que je reçois de vous en Jésus-Christ. » I Cor., XV, 31. « Nous avons la paix avec Dieu par Notre-Seigneur Jésus-Christ... mais outre cela nous nous glorifions encore dans les tribulations... parce que la charité de Dieu est répandue en nos cœurs par l'Esprit-Saint. » Rom., V, 1-5. Et encore : « Je suis immolé sur le sacrifice et l'oblation de votre foi. » Phil., II, 17. Bien plus, sans en faire la suite nécessaire de la sainteté héroïque, Jésus-Christ laisse entendre que ses disciples les plus autorisés accompliront en son nom des miracles, lesquels attesteront l'intervention divine en faveur de la légitimité de l'Église. Joa., XIV, 12; cf. Marc., XVI, 17-18. Sans doute, la grâce des miracles étant une grâce gratuitement donnée, peut être accordée même aux pécheurs. Néanmoins « Dieu opère de véritables miracles... pour l'utilité des hommes, soit pour confirmer la vérité prêchée, et c'est alors qu'ils peuvent être faits par quiconque prêche la véritable foi et invoque le nom du Christ, ce qui peut se produire parfois même par le ministère des pécheurs; mais ce peut être aussi pour manifester la sainteté de quelqu'un que Dieu veut proposer en exemple de vertu; et, en ce cas, les miracles ne peuvent être accomplis que par des saints, dont les miracles démontrent la sainteté, soit déjà pendant leur vie, soit après leur mort. » S. Thomas, II-II<sup>e</sup>, q. LXXXVIII, a. 2; cf. M. d'Herbigny, *op. cit.*, p. 241.

2. L'enseignement de la Tradition. — Nous ne ferons qu'indiquer quelques textes montrant l'emploi fait par les premiers Pères de l'Église de l'argument de la sainteté.

La *Didaché* prie ainsi : « Souvenez-vous, Seigneur, de votre Église pour la libérer de tout mal. Rendez-la parfaite dans votre charité, rassemblez-la des quatre vents, sanctifiez pour le royaume que vous lui avez préparé. » X, 5. édition Funk, *Patres apostolici*, I, I, p. 24. Saint Justin montre l'opposition qui existe entre la morale païenne et la morale chrétienne : avant le christianisme, c'était le règne de la haine et des meurtres; depuis le Christ, les hommes vivent fraternellement et prient pour les ennemis. *Apolog.*, I, c. xvi, P. G., I, VI, col. 348. Tout le passage est à lire. Cf. *Doct.*, cxxx, *ibid.*, col. 752-753.

Dans l'*Épître à Diognète*, on trouve une admirable description de la sainteté des chrétiens : « Ils sont dans la chair, mais ne vivent pas selon la chair. Ils habitent sur terre, mais leur patrie est dans le ciel... Ils aiment

les autres, et les autres les persécutent. On les calomnie et ils bénissent; on les injurie, et ils honorent leurs détracteurs... Leur attitude n'est pas humaine, elle manifeste la puissance de Dieu et prépare son avènement. » C. V, 6-16 et VII, 9, Funk, *op. cit.*, p. 398, 404. Saint Irénée en appelle spécialement à l'héroïsme des martyrs pour réfuter les gnostiques. *Cont. hær.*, I, IV, c. xxxiii, n. 9, P. G., t. VII, col. 1078. Il en appelle aussi aux miracles et aux charismes. *Id.*, I, II, c. xxxi, *ibid.*, col. 824. Origène, dans le *Contra Celsum*, emploie les mêmes arguments que Justin. Quelle différence entre les mœurs des chrétiens actuels et les turpitudes païennes! L. I, c. xxvi, P. G., t. XI, col. 709. Ceux qui dans l'Église sont de valeur morale inférieure et peuvent être estimés pires en comparaison des meilleurs sont encore bien supérieurs aux hommes vivant selon les mœurs recrus dans les couches populaires. L. III, c. xxix, *ibid.*, col. 957. Tertullien raisonne de même dans l'*Apologétique*, n. 23, P. L., t. I, col. 415.

Les Pères des âges postérieurs englobent à la fois dans leur pensée la double sainteté des principes et des membres, lorsqu'ils affirment que l'Église non seulement enseigne, mais renferme vraiment toute vertu. Cyrille de Jérusalem, *Cat.*, xviii, n. 23, P. G., t. xxxiii, col. 1044; lorsqu'ils lui appliquent le texte d'Isaïe (LXX) : *Vocaberis civitas justis, urbs fidelis*, Eusèbe, *Échaque prophétie*, De Isaïe, c. I, P. G., t. xxi, col. 1198; lorsqu'ils proclament qu'en elle resplendit la justice comme rayonne le soleil aux jours d'été, Ambroise, *Hexameron*, I, IV, c. v, n. 22, P. L., t. xiv, col. 212; lorsqu'ils l'appellent l'image et l'imitation de l'Église céleste, Cyrille de Jérusalem, *Cat.*, xviii, n. 26, P. G., t. xxxiii, col. 1048; ou encore un vrai paradis, Augustin, *De Genesi ad litt.*, I, XI, c. xxv, n. 32, P. L., t. xxxiv, col. 442, la mère véritable des vivants, Ambroise, *In Lucam*, I, II, n. 86, P. L., t. xv, col. 1666; le chemin du ciel, Hilaire, *In ps. cxxxiii*, t. 2, P. L., t. ix, col. 751; l'honneur et la gloire du visage du Christ, Ambroise, *In ps. xlviii*, n. 11, P. L., t. xiv, col. 1215; l'arche qui garde les saints, Augustin, *In ps. xxviii*, *enarratio*, n. 10, P. L., t. xxxiv, col. 214; la véritable race d'Abraham, Augustin, *Quest. in Heptateuchum*, I, VI, xxv, P. L., t. xxxiv, col. 789; la plénitude du Christ, Chrysostome, *In epist. ad Eph.*, hom. III, n. 2, P. G., t. LXXI, col. 26, etc. Cf. Billot, *op. cit.*, p. 182-183. Voir aussi S. Augustin, *De civitate Dei*, I, XXII, n. 8; *De utilitate credendi*, n. 17; *Epist.*, LXXVII, n. 3; *Serm.*, cccxix, c. vi, n. 6 sq.; P. L., t. xli, col. 760; t. xlii, col. 91; t. xxxiii, col. 268-269; t. xxxviii, col. 1442.

On pourrait également citer les assertions relatives à la nécessité d'appartenir à l'Église pour se sanctifier, c'est-à-dire pour faire son salut. Voir R.-M. Schultes, O. P., *De Ecclesia catholica, prælectiones apologeticae*, Paris, 1926, p. 272-273. Outre un recueil un grand nombre de textes patristiques se rapportant à la sainteté de l'Église, envisagée sous de multiples aspects. Voir sa *Theologia fundamentalis*, t. II, Fribourg en B., 1911, th. xxx, p. 928-985.

III. LA SAINTÉTÉ, MARQUE DE L'ÉGLISE LÉGITIME. APPA-RENT À L'ÉTAT DE LAINE. 1<sup>re</sup> Préface proleptique. — Des preuves favorables à cette assertion sont fournies : 1. par l'attitude des adversaires de toute sainteté, de ceux dont parlaient déjà saint Pierre, II Petr., II, 10-19 et saint Jude, 8-10. Comme le remarque Joseph de Maistre, « tous frappent vainement puisqu'ils se battent contre Dieu, mais tous savent où il faut frapper ». C'est l'Église romaine que l'impie attaque, que le sarcasme veut ridiculiser, que la persécution veut abattre. Signe qu'elle est la véritable et unique dépositaire des trésors de sainteté ou les hommes doivent puiser pour faire leur salut. Voir Joseph de Maistre, *Du pape*, I, IV, conclusion;

— 2. J'ai la qualité même des conversions qui se produisent des autres communautés chrétiennes à l'Église romaine ou réciproquement de l'Église romaine aux autres confessions chrétiennes. Sauf de rarissimes exceptions (et encore faudrait-il en connaître tous les motifs vraiment cachés), les conversions opérées pour des motifs vraiment religieux et par un désir de réelle perfection se font toutes dans le sens unique de l'adhésion au catholicisme, tandis que les « conversions » de catholiques au protestantisme ou à l'orthodoxie sont, la plupart du temps pour ne pas dire toujours, entachées de motifs purement humains, souvent inavouables ; — 3. enfin par l'analyse des états d'âme observés chez les chrétiens non catholiques animés du désir de la vérité et de la perfection morale : « Le doute n'habite point la cité de Dieu, et l'on peut faire sur ce point une observation de la plus haute importance : c'est que dans les communions séparées, ce sont précisément les cœurs les plus droits qui éprouvent le doute et l'inquiétude, tandis que parmi nous la foi est toujours en proportion directe de la moralité. » J. de Maistre, *Lettres et opuscules inédits*, t. II, *Lettre à une dame russe sur la nature et les effets du schisme*. De multiples exemples de conversions célèbres apportent ici une confirmation sans réplique à cette vérité de fait. Les exemples de Newman et du P. Faber sont encore présents à tous les esprits. Voir Schouvaloff, *Ma conversion et ma vocation*, Paris, 1864, c. III, p. 213-225, cité par A. de Poulpique, *L'Église catholique*, Paris, 1923, p. 218, où l'on trouvera d'autres témoignages. On lira aussi de Mgr J.-A. Chollet, *Quelques retours à la foi*, Paris, 1932, dont la conclusion peut se résumer en quelques mots : « Le catholicisme est une lumière d'aurore. Il offre aux regards toutes les teintes et il présente à chacun la religion du Christ comme une réalisation de ce qu'il aime et comme une satisfaction de ses préférences dans le domaine de la vérité, de la bonté et de la beauté. » Plus récemment encore, le recueil *Apologetique*, Paris, 1937 (Bloud et Gay), nous apporte d'autres témoignages des « convertis... et de ceux qui ne sont pas convertis (p. 904-949).

2<sup>o</sup> La sainteté des principes appartient à l'Église romaine. — 1. Il suffit d'interroger sa doctrine sur Dieu, l'origine et la fin de toutes choses, la vocation de l'homme, sa réparation par le Christ dans l'incarnation et la rédemption, les moyens de sanctification, les fins dernières, paradis, purgatoire, enfer. « Tout, dans ses doctrines, excite et encourage au zèle et au sacrifice, aux œuvres surrogatoires, aux vertus supérieures et même héroïques : doctrine de la justification, non pas au moyen de la foi seule, mais de la foi qui opère par la charité ; doctrine du mérite surnaturel ; doctrine de la communion des saints, doctrine du purgatoire et des suffrages pour les morts. » Yves de La Brière, art. *Église* (*Question des notes*), dans le *Dict. apol. de la foi cath.*, t. I, col. 1291. Ces doctrines sanctifiantes, l'Église romaine les possède pleinement, intégralement et, au cours des siècles, a tout entrepris, tout souffert, pour les défendre efficacement contre les attaques des hérétiques et des incroyants. Cf. Schultes, *op. cit.*, p. 211-212.

2. La discipline répond au dogme et permet d'appliquer ces principes sanctifiants avec une efficacité toute particulière. La formation toute spirituelle des prêtres, avec l'obligation de la prière publique, de la chasteté, de l'accomplissement des devoirs du ministère apostolique ; les devoirs de la prière et de la pénitence rappelés aux laïques, la pratique des commandements de Dieu et de l'Église imposée à la conscience de tous ; le saint sacrifice de la messe si propre à élever les âmes jusqu'à Dieu et à les unir à Jésus-Christ, les sacrements, surtout la fréquente confession et la communion fervente, la sainteté du mariage cons-

tamment professée et défendue, le réconfort apporté aux mourants par l'extrême-onction, l'institution des fêtes rappelant les mystères du Christ et les grandes leçons qui s'en dégagent, les cérémonies du culte si variées et si attrayantes à la fois, les exercices spirituels, les missions, les retraites ; tout cela — et nous pourrions allonger la liste de ces institutions — marque le souci constant de l'Église romaine de tirer le meilleur parti possible, pour la sanctification des âmes, des principes sanctifiants institués par Jésus-Christ. Qu'on ne dise pas que l'inconduite de certains chefs, voire de papes à plusieurs époques de l'histoire de l'Église, que les défaillances d'évêques, de prêtres et de fidèles apportent un démenti concret à ces spéculations théologiques et disciplinaires. Les défaillances — dont personne ne songe à contester la vérité historique — sont toujours demeurées dans le domaine strictement personnel. Jamais aucun pape, aucun évêque n'a voulu ériger en principe directeur des consciences les fautes commises par lui. Et les réformes tentées ou accomplies par les conciles au cours des âges, la discipline aujourd'hui sanctionnée par le Code de droit canonique marquent au contraire expressément la volonté constante des chefs de l'Église — quelles qu'aient pu être parfois leurs défaillances personnelles — de garder intacts et d'appliquer toujours les principes de sanctification qu'ils reconnaissent avoir reçu du Christ. Voir une bonne mise au point de la question des scandales dans l'Église « sainte », dans A. de Poulpique, O. P., *L'Église catholique*, Paris, 1923, p. 246-248. Comme couronnement à ces remarques, il faut signaler la force de l'autorité ecclésiastique, intervenant de tout son poids en faveur de l'observation d'une loi, d'une discipline si propices à la sainteté. Cf. Schultes, *op. cit.*, p. 213-217.

3. L'institution canonique des ordres religieux, répondant aux conseils évangéliques formulés par le divin Sauveur est un signe certain de la sainteté des principes réalisés dans l'Église romaine. Dans la pratique des vœux de religion, on s'efforce, en effet, de réaliser l'idéal de perfection proposé par le Christ, par la contemplation, par la charité corporelle et spirituelle, par l'imitation des souffrances de Jésus-Christ en vue de l'expiation des péchés et de l'extension du règne du Christ sur la terre.

3<sup>o</sup> La sainteté des membres appartient à l'Église romaine. — Il ne s'agit pas d'affirmer, nous l'avons dit, que tous les membres de l'Église romaine sont des saints. Une telle exigence serait elle-même à l'encontre des prophéties les plus claires de Jésus sur le mélange des bons et des méchants dans le royaume de Dieu sur terre. Nous disons simplement qu'il y a, dans l'Église romaine, des saints en tel nombre et d'une telle sainteté, humainement inexplicable, que la possession d'une telle sainteté est une marque certaine de la légitimité de cette Église comme église du Christ.

1. La sainteté commune constitue déjà, par elle-même, un élément non négligeable d'appréciation. Tant de fidèles, tant de prêtres, grâce au dogme, à la discipline, aux institutions de l'Église, sont arrivés jadis et arrivent à notre époque, et l'on pourrait dire surtout à notre époque, à vivre de la vie de la grâce, constamment, sans chute ou, s'ils tombent, en se relevant immédiatement ! Ce fait constitue déjà un progrès humainement irréalisable sur les possibilités de la nature laissée à elle-même. Et ce progrès s'affirme plus complet, plus intense dans la religion catholique que dans toute autre religion, même chrétienne. On lira dans P. Buysse, *L'Église de Jésus*, Paris, 1925, p. 121-195, le développement de cette pensée sur la sainteté commune, envisagée déjà comme marque de la véritable Église : sous l'influence de cette sainteté simplement commune, l'humanité s'est transformée, les

relations entre peuples sont devenues moins âpres, les misères du pauvre ont trouvé un soulagement approprié, même l'enfant débile ou difforme a connu la tendresse, la femme a eu sa condition sociale relevée, les masses ont été moralisées, les mœurs ont été disciplinées. Or ce progrès très réel, que Luther lui-même et d'autres auteurs protestants regrettaient de ne pas trouver dans leur religion réformée, ne peut s'expliquer par les ressources naturelles du cœur humain, mais suppose une force inhérente au dogme catholique, une force divine. Cette constatation a été faite par tous ceux qui ont étudié de près les populations foncièrement catholiques, celles où le christianisme n'est pas une simple étiquette mais pénètre vraiment l'esprit et le cœur des fidèles; et ils sont unanimes à y reconnaître une moralité remarquablement élevée. Frédéric Le Play a tracé les monographies détaillées d'une soixantaine de familles types, telles qu'on pouvait les rencontrer d'un bout de l'Europe à l'autre vers le milieu du XIX<sup>e</sup> siècle. *Les ouvriers européens*, Paris, 1879. Partout où la religion chrétienne est enseignée et pratiquée, il constate les résultats suivants: pureté des mœurs, moins de naissances illégitimes, affection et sollicitude prodiguées aux enfants, égards pour les femmes et les vieillards, fécondité des mariages, paix domestique, profond respect témoigné toute leur vie par les enfants à leurs parents. Cf. A. de Poulpique, *op. cit.*, p. 231. Des statistiques ont été établies, qui témoignent en faveur du catholicisme. Cf. Ottiger, *Theologia fundamentalis*, t. II, Fribourg-en-B., 1911, p. 967, 969-970, d'après l'ouvrage de H.-A. Krose, S. J., *Religion und Moralsstatistik*, Munich, s. d. (1906). Voir aussi P. Buysse, *op. cit.*, p. 182-189.

Sur les influences heureuses de la religion catholique dans la marche du monde, on lira avec profit Karl Adam, *Le vrai visage du catholicisme*, tr. fr., Paris, 1931, IX, *L'action sanctifiante de l'Église*; X, *L'action éducatrice de l'Église*; XI, *Lutte entre l'idéal et la réalité*, p. 228-293; Jacques Madaule, *L'action de l'Église*, dans *Apologétique*, Paris, 1937, p. 562-599. On pourrait se référer également à tous les ouvrages ayant trait à la bienfaisance sociale de l'Église et à nombre d'encyclopédies de Léon XIII.

2. La sainteté plus parfaite issue de la pratique des conseils évangéliques, telle qu'elle est organisée par les sages normes du droit canonique, est une marque plus décisive encore de la légitimité de l'Église romaine. Nulle part ne se trouve organisée comme chez elle la vie sacerdotale et religieuse. Il n'est pas question de comparer à nos institutions les groupements religieux ou prétendus tels qu'on rencontre dans les religions orientales: les bonzes du Japon, ordinairement incultes, entretenant avec soin les superstitions de leurs sectes, exploitant l'idolâtrie; les ascètes du brahmanisme et les moines du bouddhisme, les premiers cherchant dans l'immobilité et le nirvana l'idéal de la perfection, les autres pratiquant un renoncement complet, mais sans caractère définitif; les mystiques musulmans, dont quelques-uns pratiquèrent vraiment la sainteté, voir plus loin, mais dont le plus grand nombre affichent un fanatisme parfois dangereux. Voir, sur ces sujets, les art. *Japon*, *Inde (religions de l')* et *Islamisme*, du *Diet. apol. de la foi cath.*, t. II, col. 1206, 653, 665, 1145.

Au sujet de cette vertu supérieure, grâce à la pratique des conseils évangéliques ou tout au moins de leur esprit, voici un excellent aperçu donné par A. de Poulpique, *op. cit.*, p. 233 :

« Le sacerdoce catholique, avec les biens qu'il impose à ses membres, favorise et réalise dans l'ensemble le développement, le désintéressement, l'apauvrissement de la vie matérielle. Malgré les déflections et les faiblesses, les misères de la faiblesse humaine, le clergé catholique fait honneur à l'Église. Sa supériorité morale et religieuse est souvent même

loyalement reconnue par les communions séparées ou par des hommes peu suspects de partialité.

2<sup>a</sup> Les ordres religieux ont été dans le passé et demeurent encore une pépinière toujours féconde de vertus éminentes. L'état religieux est par définition un état de perfection et cet état, nonobstant les déflections ou le relâchement, s'est réalisé avec une continuité manifeste au cours des siècles.

3<sup>a</sup> Les confraternités laïques d'hommes et de femmes, tiers-ordres, congrégations, etc., ont pour but de développer chez leurs membres une vie chrétienne plus parfaite et aussi de les pousser à la pratique de la charité sous toutes ses formes.

4<sup>a</sup> Enfin l'Église romaine a vu constamment s'élever en son sein, au fur et à mesure que le besoin s'en faisait sentir, une quantité d'œuvres de toute sorte, dont les résultats ont été considérables au point de vue moral et religieux.

Cette dernière indication pourrait être développée à l'infini. C'est la *fecunditas inexhausta Ecclesiae in omnibus bonis*, dont parle le concile du Vatican, qu'on trouve présentée par les apologistes sous mille formes différentes. Nous signalons tout particulièrement l'exposé du P. Luard, *Conférences de Notre-Dame*, 1844-1845, montrant l'influence féconde de l'Église catholique sur les hommes considérés dans leur vie privée, sur les familles, dont la constitution et la stabilité, grâce à l'Église, ont réalisé des progrès considérables, sur la vie sociale elle-même. Plusieurs de ces points ont d'ailleurs été touchés plus haut, à propos de la sainteté commune dans l'Église. On lira également dans A.-D. Sertillanges, *L'Église*, Paris, 1917, I, IV; *L'attitude de l'Église à l'égard de ce monde*: civilisation matérielle, civilisation intellectuelle, art, vie sociale, politique, vie internationale, paix. Cf. Garrigou-Lagrange, *De revelatione per Ecclesiam catholicam proposita*, t. II, Paris, 1918, p. 301-310, riche d'indications bibliographiques utiles. On devra retenir également le magnifique témoignage rendu aux ordres religieux catholiques par Leibniz, *Systema theologicum*, Mayence, 1825, p. 81-86.

3. La sainteté héroïque apparaît dans l'Église romaine grâce à cette interminable galerie, qui ne sera jamais terminée, de saints et de saintes ayant laissé au monde le spectacle d'un héroïsme dans la vertu, qu'aucune cause humaine n'est capable d'expliquer. On a dit plus haut comment le martyre, par son héroïsme même, est un des aspects de la sainteté catholique qui démontre l'origine divine de l'Église romaine. Voir MARTYRE, t. X, col. 246-254. L'héroïcité des vertus pratiquées par les saints confesseurs et vierges apparaît au procès de leur canonisation, tel du moins qu'il se déroule aujourd'hui, voir ce mot, t. II, col. 1645 sq. Le discernement de l'héroïcité de leurs vertus est ainsi mis à la portée de tout le monde. Une précieuse garantie contre l'erreur en cette matière, c'est que la constatation des actes de vertu, le discernement de la sainteté véritable, est l'œuvre de celle des facultés humaines qui est la plus droite et la moins accessible aux méprises et aux sophismes: la conscience morale. Tout homme, d'âme quelque peu honnête, qui aura connu de près l'existence d'un saint François Xavier ou d'un saint Vincent de Paul, reconnaîtra parfaitement la vertu héroïque et il discernera fort bien la sainteté authentique. Même s'il veut s'obstiner à disputer en paroles, il saura, au fond de son cœur, à quoi s'en tenir. Y. de La Brière, *art. cit.*, col. 1282.

Un autre point cependant doit être précisé: la vertu héroïque pourrait exister dans l'Église catholique sans avoir avec elle un lien de causalité. Ce pourrait être pure coïncidence, et nous avons vu que ce doit être en vertu des principes mêmes posés par l'Église que doit se réaliser la sainteté des membres. Or rien a craindre de ce côté. L'Église romaine a le droit de se prévaloir de la sainteté héroïque comme d'un signe du ciel en sa faveur, précisément parce que



son action s'affirme sans contestation possible dans la pratique héroïque des vertus par ses membres :

« La conduite de l'Eglise enseignante constitue d'abord une très forte présomption de l'efficacité de son rôle dans la formation des saints. Nous nous en réservons la réserve le droit de la béatifier et de la canoniser. C'est elle et elle seule qui, par ses vertus, par ses miracles, la pureté de la doctrine, déclare, après mûr examen, si tel serviteur de Dieu peut recevoir un culte particulier ou public. Bref, elle traite les saints comme si elle-même, par sa sainte attitude, était d'une rare pureté, si l'Eglise n'était pour rien dans leurs vertus.

A cette présomption s'ajoute un argument d'ordre général, savoir que la sainteté réalise toutes les conditions, fixées par les méthodes inductives, pour qu'on puisse légitimement la regarder comme un effet de l'Eglise :

« Partout où existe l'Eglise catholique, la existe la sainteté ; quand le catholicisme se trouve diminué par le schisme ou l'hérésie, la sainteté baisse et décroît avec le progrès de la dissolution doctrinale ; s'il n'y a aucune trace de catholicisme, comme dans les sociétés païennes, la vertu supérieure et la vertu héroïque ne sont plus qu'une exception. Ce fait constant n'est-il pas l'expression la plus authentique de la vérification la plus exacte de la règle fondamentale de l'induction : *posita causa, ponitur effectus, variata causa, variatur effectus, sublati causa, tollitur effectus*.

A ces deux arguments généraux, le P. de L'oupiquet ajoute trois considérations spéciales :

1<sup>o</sup> C'est la croyance des saints qui alimente leur piété. L'héroïcité de leurs vertus a pour source unique l'ensemble des vérités dogmatiques et morales dont vivait leur foi. Or il n'est pas possible de faire dans cette croyance un départ entre les vertus chrétiennes admises également par les confessions séparées et les vérités exclusivement catholiques. L'unité rigoureuse de l'objet formel de la foi constitue la raison d'être de cette inséparabilité. Cf. S. Thomas, II-II<sup>e</sup> q. 100, de la manifestation de l'Eglise, condition indispensable de l'acte de foi catholique, englobe donc la totalité des croyances qui inspirent la piété des fidèles... La vertu supérieure et la vertu héroïque proviennent donc de principes *formellement et totalement catholiques*.

2<sup>o</sup> Dieu est la cause principale de la justification ; mais il a voulu se servir d'instruments dans cette œuvre de la sanctification intimes des âmes et est auxiliaire, c'est l'Eglise. Par son pouvoir d'ordre et par son pouvoir de juridiction, l'Eglise visible est le canal normal de la transmission de la grâce divine, la voie par laquelle il fait passer pour s'unir plus intimement à Dieu. La sainteté est donc le résultat de l'action *instrumentale* de l'Eglise. L'Eglise a donc une part réelle dans la production de la sainteté ; elle y collabore efficacement.

3<sup>o</sup> L'Eglise catholique se réserve encore le droit — et elle n'a pas cessé de l'exercer depuis saint Paul — de contrôler et de juger les relations immédiates de l'âme avec Dieu. Or ce droit a eu, l'histoire en témoigne, une influence des plus heureuses sur le développement des vertus supérieures et des vertus héroïques. Tous ceux qui ont repoussé cette tutelle de l'Eglise comme un joug, loin de s'élever à une sainteté plus élevée, n'ont pas tardé à tomber dans les pires désordres ; les hérétiques en sont la preuve. Au contraire, si les saints du catholicisme ont réalisé avec tant de perfection l'idéal évangélique, c'est grâce à leur docilité à suivre les avis autorisés des représentants de l'Eglise visible. Ils ont d'ailleurs proclamé la nécessité et la bienfaisance de ce contrôle par l'Eglise : « Jésus-Christ, nous nous dans les *Maximes spirituelles* de saint Jean de la Croix, n'a pas dit dans son Evangile : « un homme sera saint, je me trouverai aussi, mais : où deux au moins se réuniront ; d'un de nous, on ne peut entendre que personne ne doit croire et se déterminer, dans les choses qu'il regarde comme venant de Dieu, sans le conseil et la direction de l'Eglise et de ses ministres. » *Œuvres complètes*, t. I, IV, Paris, 1894, p. 18 (t. coll.). La ligne de conduite la plus saine, écrit sainte Thérèse, c'est de se confier à Dieu, et de lui offrir ses âmes et les grâces dont on est favorisé : « une confession ou un bon théologien et un bon ouvrier. C'est tout simplement que cette recommandation m'a été faite. » *Vie de sainte Thérèse* écrite par elle-

même, t. II, Paris, 1907, c. XXV, p. 330, A. de L'oupiquet, *L'Eglise catholique*, p. 235-240, *passim*.)

Ces principes théologiques une fois rappelés, il devient facile de faire appel aux faits pour démontrer l'existence d'une sainteté héroïque dans l'Eglise, en fonction même des principes et de l'autorité de l'Eglise. Comme on l'a dit plus haut, on s'appuie principalement sur l'héroïsme des martyrs, non seulement au temps des persécutions romaines, mais encore au cours des âges et même à l'époque contemporaine dans certaines missions lointaines ou pendant les tourments révolutionnaires. On s'appuie également sur le grand nombre d'hommes et de femmes qui, sans subir le martyre, ont glorifié Dieu par des vertus héroïques. On note également la richesse de cette galerie des saints et des saintes du catholicisme, même (et surtout peut-être) depuis le siècle où les protestants ont rompu avec l'Eglise romaine sous prétexte de « réforme » et de retour à la pureté primitive de l'évangile chrétien. Voir pour le développement de ces considérations de fait, P. Buysse, *L'Eglise de Jésus*, p. 141-151 ; Garrigou-Lagrange, *De revelatione*, t. II, p. 296-301 ; d'Herbigny, *Theologia de Ecclesia*, t. II, p. 108-111, § 275-276 ; Ottiger, *Theologia fundamentalis*, t. II, th. XXI, surtout le § 8, p. 970-985.

IV. LA SAINTETÉ, MANQUE DE L'EGLISE LEGITIME. — 1. L'EXISTENCE DES AUTRES CONFESSIONS CHRETIENNES. — Nous examinerons successivement la question de la sainteté des principes, puis celle de la sainteté des membres, les deux questions envisagées d'abord chez les Eglises protestantes, puis chez les Eglises orientales dissidentes.

1<sup>o</sup> Les Eglises protestantes. — 1. *Questions préjudicielles.* — Certains auteurs protestants ont voulu exalter le libre examen comme le meilleur moyen de développer la vie chrétienne individuelle et, à ce titre, considèrent que l'intervention d'une Eglise (comme l'Eglise romaine) dans l'affirmation des principes de sanctification et dans leur mise en application, constitue un remède pire que le mal inhérent à la liberté humaine. « L'autorité d'un sacerdoce ou d'un livre, dès que vous l'égaliez à celle de Dieu, restant forcément extérieure comme une loi humaine, devient nécessairement un joug qui brise l'être humain et le pousse à la révolte. » A. Sabatier, *Les religions d'autorité et la religion de l'Esprit*, t. III, c. I, Paris, 1904, p. 417. Harnack accentue encore l'opposition qu'il croit trouver entre l'extrinsécisme de l'autorité et l'intrinsécisme de la vie religieuse : « La Réforme a protesté contre les autorités extérieures en religion, contre celle des conciles, des prêtres et de la tradition ecclésiastique ; seulement il devait y avoir une autorité qui intérieurement la remplaçât et opérât d'une façon libératrice ; ce fut l'Evangile... » « Le développement de l'Eglise devant naturellement conduire à la puissance absolue du pape et à son infallibilité, car l'infirmité, dans une théocratie terrestre, ne signifie rien autre que ce que signifie la souveraineté absolue en une nation. Que l'Eglise n'ait pas reculé devant cette dernière conséquence, c'est une preuve qui témoigne combien en elle l'idée de la sainteté s'est sécularisée... Le Christ a enlevé ses disciples à une religion politique et rituelle, il a placé tous les hommes en face de Dieu — Dieu et l'âme, l'âme et son Dieu — au contraire, dans le catholicisme, l'homme est attaché par des chaînes indissolubles à une institution terrestre à laquelle il doit obéissance : alors seulement il peut approcher de Dieu. » *L'essence du christianisme*, tr. fr., Paris, 1907, p. 202, 270, 277.

A. de Poulpiquet a montré comment cette objection protestante se retournait contre elle-même. Cf. *Le dogme, source d'unité et de sainteté dans l'Eglise*, Paris, 1912 (collection *Science et religion*). Voici les princi-

pales raisons apportées par ce théologien : « Le développement de la personnalité religieuse comme celui de la personnalité morale et intellectuelle exige le concours de la société et donc de l'autorité qui préside à cette société. Le protestant, comme être religieux, reste un isolé. Le catholique, lui, reçoit de l'Église aide et secours aux heures de doute, de trouble, d'anxiété ; ... la doctrine catholique de la médiation de l'Église par le pouvoir d'ordre, de juridiction, d'enseignement, est conforme à la nature sensible de l'homme ; que la vérité lui soit proposée par un représentant visible de Dieu, que la sanctification s'opère par les sacrements, signes sensibles de la grâce, comme tout cela s'adapte à nos besoins profonds, à une psychologie vraiment humaine ! Le protestantisme ne convient qu'à des natures immatérielles ! Il « veut faire l'ange » ; ... L'Église, dans l'exercice de son triple pouvoir, n'est jamais que l'intermédiaire de Dieu, au sens le plus littéral et le plus absolu du mot. Son autorité n'est pas une domination mais un service, elle a pour but de donner Dieu aux âmes, elle est le canal de transmission des grâces divines, pas autre chose... Si l'Église demeure extérieure aux âmes dans la personne de ses représentants, son action est tout intérieure, elle se consomme dans l'esprit et le cœur des fidèles... C'est grâce à l'Église que l'Évangile agit efficacement sur les âmes, car une idée, pour s'assurer une fécondité permanente, demande à s'incarner dans une institution sociale. » Cf. *L'Église catholique*, p. 208-209.

2. *Comment les principes de notre sainteté risquent-ils d'être éliminés des Églises protestantes.* — a) *L'individualisme religieux*, base du protestantisme, voir ici *EXPIÉRIENCE RELIGIEUSE*, t. v, col. 1787 sq., et LUTHER, t. ix, col. 1328, peut nuire au développement de la vertu supérieure et de la vertu héroïque. Il peut donner naissance au rationalisme ou à l'illumination. Voir *EXPIÉRIENCE RELIGIEUSE*, col. 1797-1801. Le rationalisme doctrinal, conséquence de l'esprit privé, n'est pas sans influence dans le domaine de l'action ; celle-ci subira le contre-coup du rationalisme de la pensée. On sera sans doute honnête, vertueux même, mais ces vertus se rapprocheront plus des simples vertus naturelles que de la vertu supérieure ou héroïque. A. de Poulpique, *op. cit.*, p. 212. Après sa conversion, Newman insista fréquemment sur l'aspect de laïcité pratique à laquelle le jugement propre pourrait insensiblement mener.

b) La doctrine de la justification par la foi seule, pierre angulaire du protestantisme, contient des conséquences qui risquent d'être désastreuses pour la vie même simplement chrétienne, encore qu'il faille bien s'entendre et sur la théorie et sur les applications. « La doctrine de la foi sans les œuvres déclare inutiles, sinon même nuisibles, toutes les œuvres surrogatoires, toutes les pratiques de sacrifice et de renoncement inspirées par les conseils de l'Évangile. C'est au nom même du principe de la foi sans les œuvres que les instituts religieux d'hommes et de femmes disparaissent partout où triomphe le protestantisme et, du même coup, tombèrent en désuétude et en discrédit les plus hautes vertus chrétiennes. De nos jours, lorsque certains protestants reprennent quelque chose des œuvres surrogatoires, notamment la profession des conseils évangéliques par la vie religieuse, il le font malgré les principes, malgré les coutumes, malgré les réclamations de leur propre Église, ils le font par adoption manifeste et par imitation avouée des exemples de l'Église catholique romaine. » Y. de La Brière, *art. cit.*, col. 1200.

c) C'est surtout dans l'Église anglicane que se marque ce retour aux pratiques des conseils évangéliques, mais ici nous nous trouvons en face d'un autre obstacle à la sainteté : la suprématie de l'État dans les

choses spirituelles. Un pareil principe est la secularisation manifeste du royaume des cieux. Beaucoup de protestants anglais sentent aujourd'hui ce qu'il y a d'humiliant et de néfaste au point de vue surnaturel dans la tutelle de l'État. Aussi, le mouvement ritualiste cherche-t-il de plus en plus à s'en dégager. Voir ici l'art. PUSÉYISME, t. xiii, col. 1369 sq. ; P. RAGEY, *Le ritualisme*, Paris, 1903 (collection *Science et religion*). On lira, sur ce sujet, une très intéressante brochure du P. Lelong, O. P., *Le catholicisme d'un pasteur anglican*, Paris, 1937.

d) Les Églises protestantes n'ont pas su garder l'intégrité de la foi du Christ et l'intégralité des dogmes enseignés par Lui. Il en résulte de nombreuses déficiences dans la morale et dans l'organisation du culte, très préjudiciables à la pratique des vertus. Nous avons constaté l'influence qui peut être parfois néfaste, de l'individualisme et de la justification par la foi seule. Que ne pourrions-nous dire du rejet de la plupart des sacrements, le protestantisme ne conservant que le baptême et l'eucharistie ? De l'abandon des conseils évangéliques, avec toutes les œuvres de perfection qu'ils entraînent ? Des brèches faites à la sainteté du mariage et de l'indulgence protestante à l'égard du divorce ? De l'absence de gouvernement et d'autorité réelle dans l'organisation religieuse ? De ce culte et de cette liturgie sans attrait sensible et si peu faits pour satisfaire les aspirations religieuses de l'homme ?

Une des raisons les plus décisives qui pousse les âmes à quitter le protestantisme et à embrasser le catholicisme vient de ce qu'elles ne trouvent pas dans leurs Églises l'aliment spirituel indispensable à la plénitude de la vie chrétienne ; seule, l'Église catholique, au contraire, leur paraît capable, par sa doctrine, son culte, ses sacrements, de satisfaire tous leurs besoins de perfection morale et religieuse. » A. de Poulpique, *op. cit.*, p. 214. Voir, dans cet auteur, plusieurs témoignages de protestants convertis, p. 211-217, et ci-dessus col. 855. Sur le témoignage de la vie spirituelle des protestants en faveur des pratiques catholiques, voir le recueil *Apologétique*, p. 755 : *la nostalgie catholique dans le protestantisme d'aujourd'hui*.

3. *Comment une sainteté des membres, capable de résorber l'Église légitime, est absente des confessions protestantes.* — Notre proposition ne tend pas à nier l'existence de toute sainteté dans les Églises protestantes. Tout d'abord, il faut reconnaître qu'une sainteté commune des membres y est, non seulement possible, mais fréquemment réalisée. Nous ne devons pas être partiaux et nous mettre au nombre de ceux pour qui « les hérésies et les schismes sont la nuit profonde, le royaume du mal absolu, de l'erreur et du mensonge ». De Broglie, *Religion et critique*, Paris, 1896, p. 133. Nous accorderons même qu'on rencontre dans les Églises chrétiennes dissidentes, hérétiques ou schismatiques, des cas même relativement nombreux de sainteté supérieure ou même héroïque, devant lesquels doivent s'incliner les catholiques ; mais, dans la troisième partie de cette étude, nous rappellerons précisément que ces cas, plus fréquents qu'on ne le pense s'expliquent par ce qui subsiste, dans ces communautés séparées, du dogme et de la morale catholiques.

Nous admettons donc bien volontiers qu'un certain niveau de sainteté commune peut se rencontrer facilement dans les populations protestantes. Frédéric Le Play n'a pas consacré ses monographies seulement aux familles catholiques ; il a également étudié la vie au foyer telle qu'elle est pratiquée chez les protestants et les orthodoxes fidèles aux observances chrétiennes. Il a constaté, dans ces familles, un niveau moral élevé correspondant par des résultats identiques à ceux qu'il avait relevés chez les catholiques.

Mais ceci dit, et il faut savoir le dire, il n'en reste pas

moins vrai que, prise dans son ensemble, la sainteté, même simplement commune, des membres de l'Église catholique dépasse, en qualité et en quantité, celle des Églises séparées. Il suffit d'avoir vécu quelque peu dans des régions de religion mixte pour constater la différence sensible du niveau moral, pris dans l'ensemble, chez les protestants et chez les catholiques. Déjà Luther était contraint de faire des aveux sur les résultats lamentables de sa réforme. Mélancthon les déplorait également. Voir Bossuet, *Histoire des variations*, I, V, II, 139-141, XIX. Dans son *Essence du christianisme*, Harnack ne s'en cache pas : « Dès le commencement de la Réforme, écrit-il, on a dû se plaindre de la moralité relâchée des Églises allemandes et du manque de sérieux dans l'œuvre de la sanctification. La parole : Si vous m'aimez, gardez mes commandements (Ioc., XIX, 21, 24) a été reléguée au second plan. Le péitisme, le premier, en a fait de nouveau le point central. Jusque-là, il était arrivé que, pour faire contraste avec la doctrine catholique du salut par le mérite des œuvres, la balance de la vie avait penché de l'autre côté. » *Op. cit.*, p. 302.

En ce qui concerne la sainteté plus parfaite, nous savons trop comment le protestantisme, en supprimant les conseils évangéliques, en a fait la source. Si donc il se rencontre des cas de sainteté supérieure, voire héroïque, au sein du protestantisme, il est permis d'avancer que ces cas isolés ne sont pas en relation d'effet à cause de l'égout de la doctrine protestante. Suivant l'heureuse distinction du cardinal Manning, l'Esprit-Saint a agi ici, non *per*, mais *dans* les Églises séparées. Cette dernière réflexion montre la vérité de notre assertion. Est absente des confessions protestantes une sainteté des membres qui prouverait la légitimité de ces Églises.

#### 2. Les Églises chrétiennes orientales dissidentes.

1. *Comment les principes de la sainteté sont amoindris dans les Églises orientales séparées.* — On a remarqué l'adoucissement apporté à notre formule. Les Églises orientales, en effet, n'ont pas, comme le protestantisme, réduit le dépôt révélé; elles ont donc, somme toute, gardé intacts les principes auxquels s'origine la sainteté dans l'Église. Cependant elles ont singulièrement amoindri la valeur de ceux-ci.

C'est surtout en matière sacramentelle que la force des principes sanctifiants a été amoindrie. En ce qui concerne le baptême, les querelles théologiques sur la validité des baptêmes conférés par ceux que les Orientaux considèrent comme hérétiques et schismatiques n'ont pas grande influence pratique sur la sanctification des âmes, dont la purification baptismale marque le début. C'est plutôt dans les autres sacrements qu'on doit relever des déviations dont le résultat se répète dans la vie spirituelle de l'âme. La fréquentation assidue des sacrements de pénitence et d'eucharistie est une rareté. La masse des fidèles ne s'approche généralement de ces sacrements qu'aux grandes fêtes, trois ou quatre fois par an. Chez les nestoriens, on ne se confesse pas. L'absolution sacramentelle n'est conférée qu'aux apostats revenant à résipiscence. La messe n'est pas célébrée régulièrement ou, si elle l'est, comme dans les monastères, les moines ne sont pas tenus d'y assister. La direction spirituelle n'est guère connue; elle est cependant pratiquée par les moines dans leurs monastères ou en mission à travers les campagnes. La collation du sacrement de l'ordre donne lieu dans quelques Églises à bien des abus.

Au sujet du mariage, les Orientaux en ont admis trop facilement la dissolution. Par là, le principe de sainteté du sacrement est singulièrement amoindri. Dès le début, ils avaient permis de se remarier après séparation pour cause d'adultère, par suite d'une fausse interprétation de Matth., XIX, 9. Les causes de divorce

se sont multipliées au cours des siècles et aujourd'hui elles sont très nombreuses. Maintenant, c'est souvent ou une loi civile ou une coutume locale qui guide les juges ecclésiastiques dans leur décision. Pratiquement, toute faute grave contre la fidélité conjugale, l'apostasie (passage à une autre religion, même chrétienne), une maladie physique ou mentale sérieuse, une absence prolongée même involontaire, l'abandon d'un des conjoints par l'autre, les injures graves et même, en certaines Églises, le consentement mutuel sont des causes de divorce.

Le sacrement d'extrême-onction n'est plus conféré ou, s'il l'est en certaines Églises, il l'est à titre de simple remède contre toute maladie corporelle ou spirituelle.

Ces diminutions de la vérité sanctificatrice montrent combien est nécessaire l'unité de dogme et de gouvernement pour maintenir les principes de sainteté dans toute leur force. Le schisme d'avec Rome est la cause principale de l'amoindrissement des principes de sainteté chez les Orientaux; nouvelle preuve que ces principes ne se trouvent pleinement que dans l'Église romaine. Ici comme chez les anglicans, la suprématie de l'État (Églises autocephales) est la grande cause de l'infécondité des principes sanctifiants. Voir sur ce point M. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalem*, t. IV, Paris, 1931, p. 544-545.

2. *La sainteté, capable de désigner l'Église légitime, n'est pas dans les Églises dissidentes de l'Orient.* — La même remarque faite à propos du protestantisme, s'applique ici également. On ne songe pas à nier l'existence chez les Orientaux dissidents, d'une vie religieuse vraiment sainte; on dit simplement que cette sainteté n'est pas le résultat et l'effet des principes mêmes du schisme et par conséquent ne saurait être apportée en preuve de la vérité religieuse de ce schisme.

On ne saurait prétendre que la vertu héroïque apparaisse d'une manière constante et avec quelque diffusion dans les Églises orientales. D'ailleurs, les personnages que ces Églises elles-mêmes ont canonisés ne sont qu'un tout petit nombre pour les derniers siècles; et, dans leurs procès de canonisation, il n'y a guère d'enquête rigoureuse et méthodique sur le fait même qui serait capital, au point de vue qui nous occupe : l'héroïcité des vertus. Bref, la vertu héroïque, la « sainteté » proprement dite, ne s'épanouit pas, dans les Églises d'Orient, comme une floraison naturelle. » Y. de La Brière, *art. cit.*, col. 1290.

M. Jugie montre bien comment ces saints, mis en comparaison avec les saints de l'Église romaine, ne peuvent fournir un argument sérieux en faveur des Églises schismatiques. Il faudrait d'abord restreindre la comparaison entre les saints qui, dans l'une et l'autre Église, ont vécu postérieurement au schisme. Nectaire de Jérusalem (VII<sup>e</sup> siècle) n'observe pas cette règle lorsqu'il fait appel aux saints byzantins d'avant le schisme pour prouver que l'Église de Byzance n'avait pas perdu la sainteté en se séparant de Rome. *Παθὲν τῆς ἀρχῆς τοῦ πάππας*, Londres, 1702, tr. lat., p. 319-323. Cette comparaison doit ensuite ne concerner que les saints de l'Église gréco-russe dont le culte a été authentiquement promulgué et introduit soit dans toute l'Église en question, soit du moins dans une autocéphalie. Une quantité de saints sont honorés, qui n'ont jamais été reconnus par l'autorité religieuse compétente comme tels. Cf. Jugie, *op. cit.*, p. 548, notes 2, 3, 4, 5. Enfin, si l'Église romaine, en canonisant les saints, fait surtout attention à l'héroïcité de leurs vertus, la canonisation dans l'Église gréco-russe ne comporte pas d'examen de cette héroïcité; on s'inquiète surtout de la renommée des miracles et encore pas toujours. On fait attention surtout à l'incorruption du cadavre. L'héroïcité des vertus n'est intervenue que pour huit canonisations, de 1721 à 1914. Jugie, *op. cit.*, p. 548-



549. Voir E. Golubinskij, *Istoria kanonizatsii svjatykh v russkom Cerkvi (Historia canonizationis in Ecclesia graeco-russica)*, Moscou, 1902, p. 40-169; P. Peters, *La canonisation des saints dans l'Église russe*, dans les *Analele bollandiane*, t. XXXIII, 1914, p. 380-430, et ici CANONISATION DANS L'ÉGLISE RUSSE, t. II, col. 1665-1672. Sur le nombre relativement restreint des saints authentiques des Églises orientales, voir M. Jugie, *op. cit.*, p. 550-555 et, du même auteur, *Slaves dissidents (Églises)*, dans le *Dict. apol. de la foi catholique*, t. IV, col. 1381-1384.

Quant à la sainteté supérieure, qui se manifeste sur tout dans la pratique des conseils évangéliques et dans les œuvres d'apostolat, aucun doute que les Églises orientales séparées se présentent en un état d'infériorité par comparaison avec l'Église romaine. Si l'on compare le clergé catholique romain avec le clergé orthodoxe gréco-russe, on ne peut nier que le célibat imposé au premier l'oblige à une manière de vivre beaucoup plus rigoureuse et plus mortifiée. De là résulte, dans le clergé latin, une préparation plus parfaite, une aptitude plus marquée pour remplir tous les devoirs inhérents au sacerdoce, un zèle plus accentué pour procurer le salut des âmes, et surtout une influence plus considérable sur le peuple fidèle. En ce qui concerne la vie religieuse proprement dite, si les moines sont relativement nombreux (ou plutôt : étaient) en Russie et en Grèce (les monastères du mont Athos), la qualité ne répond pas à la quantité. De graves abus, surtout au point de vue de la pauvreté, ont été relevés dans les monastères russes. Cf. A. Palmieri, *La Chiesa russa*, p. 115. Voir le projet de réforme des monastères par Nikon, évêque de Volhoda, dans les *Échos d'Orient*, t. XIII, 1910, p. 239 sq.

Pour ce qui est du clergé séculier, sans vouloir en dire trop de mal, il est certain que, dans l'ensemble, il ne saurait être comparé, ni pour ce qui est de la culture, ni pour ce qui est de la vie religieuse, au clergé occidental, tel que l'ont façonné, en ces tout derniers temps, les réformes ecclésiastiques. Il se rapprocherait plutôt de ce qu'était le clergé latin aux époques moins brillantes de notre Église. Les mêmes observations s'appliqueraient à la vie religieuse des fidèles. Sur toutes ces questions de fait, voir M. Jugie, *op. cit.*

III. LA SAINTÉTÉ EN DEHORS DE L'ÉGLISE. — A plusieurs reprises, nous avons fait allusion non seulement à la possibilité, mais à l'existence d'une sainteté supérieure et même héroïque en dehors de l'Église catholique. Il s'agit maintenant d'expliquer cette sainteté, nonobstant la dissidence des confessions chrétiennes séparées, et de montrer pourquoi une telle sainteté n'infirme pas l'argument qu'on vient de développer touchant la sainteté, preuve de la légitimité de l'Église romaine.

1<sup>re</sup> Le fait de cas de sainteté supérieure et héroïque en dehors de l'Église romaine. — C'est évidemment dans l'Église orthodoxe que les cas se sont produits le plus fréquemment. Toutefois, comme on l'a dit plus haut, le nombre en est encore relativement restreint. En voir la liste ici, t. II, col. 1659-1661. Chez les protestants, on cite le cas d'une Adele Kamm, qui s'apparente aux saintes expiatrices que magnifia Huysmans : sa vie fut une longue douleur traversée par un constant sourire. On pourrait vraisemblablement citer d'autres cas. Il semble même que la sainteté supérieure et héroïque puisse fleurir hors des communautés chrétiennes. On trouve chez les musulmans, à une époque relativement ancienne, une analyse des états de l'âme livrée à la vie contemplative, qui ressemble beaucoup à ce qu'on lit chez les mystiques chrétiens espagnols du XVI<sup>e</sup> siècle. Voir Baron Carter de Vaux, *art. Islamisme*, dans le *Dict. apol. de la foi cath.*, t. II, col. 1145. Ces mystiques de l'Islam ont été considérés

comme des saints, et vénéérés tels par les populations, contrairement à l'esprit du Coran qui réprouve le culte des saints. Dans les *Recherches de science religieuse*, 1922, p. 1-29, le P. de Grandmaison a signalé, dans l'Inde, le cas très particulier de Sundar Singh, parvenu au secours de la seule prédication protestante, à un haut degré de vie mystique et contemplative. Il y ajoute celui de Séraphin de Sérov, moine russe, modèle de haute perfection dans l'Église orthodoxe.

Ces cas, quelle que puisse être l'appréciation exacte à porter sur le degré de sainteté qu'ils comportent, ne sont pas à nier. Si l'axiome : « Hors de l'Église, pas de salut », ne nous autorise pas à nier la possibilité du salut à ceux qui paraissent vivre hors de l'Église, ainsi en est-il du jugement à porter sur la sainteté, qui, à ses degrés divers, est la condition essentielle du salut. Si l'homme peut, même sans le sacrement de baptême, assurer son salut éternel en appartenant simplement à l'âme et, par le désir au moins implicite, au corps de l'Église, ainsi pourra-t-il, surtout s'il est baptisé et s'il a le secours des sacrements valablement reçus, vivre de la vie de la grâce et même en vivre abondamment.

2<sup>e</sup> Explication du fait de la sainteté en dehors de l'Église catholique. — L'explication générale est celle que nous avons fait pressentir. Bien que les apparences soient contraires, il faut dire, en se plaçant au point de vue strictement théologique, que cette sainteté, commune, supérieure ou héroïque, n'est pas en dehors de la vraie Église. Elle relève formellement des principes mêmes de sainteté qui sont la propriété de l'Église romaine. Cette sainteté est donc, formellement, une sainteté catholique et romaine, tout comme ceux qui vivent de la vie de la grâce en dehors du corps visible de l'Église, appartiennent cependant *in voto* à ce corps. C'est en ce sens que Pie XI s'exprimait au sujet de la sainteté conservée dans les chrétiens d'Orient :

« On ne sait pas assez tout ce qu'il y a de précieux, de bon, de chrétien dans les restes de l'antique vérité catholique. Les morceaux détachés d'une mine aurifère contiennent eux aussi de l'or. Les anciennes chrétiens de l'Orient conservent une si véritable sainteté qu'elles méritent non seulement le respect, mais toute notre sympathie. » Discours du 9 janvier 1927 à la Fédération des universitaires catholiques italiens. Cité par le P. Congar, O. P., *Chrétiens désunis; principes d'un œcuménisme catholique*, Paris, 1937, p. 304.

Au point de vue théologique, nulle difficulté. Mais, par rapport à la position apologetique prise en cet article, on doit se demander comment notre position n'est pas ébranlée par les cas de sainteté, apparemment situés en dehors de l'influence catholique.

1. En ce qui concerne la sainteté commune, la difficulté n'existe pour ainsi dire pas. Nous n'avons admis la sainteté commune des membres comme argument démonstratif de la véritable Église qu'avec toutes les réserves qui s'imposent. On doit trouver une indication plus qu'une démonstration dans la sainteté commune et, par conséquent, même en admettant dans les autres confessions chrétiennes le fait d'une sainteté commune approximativement comparable à celle de l'Église romaine, l'argument apologetique de la sainteté supérieure et héroïque resterait entier.

Nous avons déjà montré que cette assimilation approximative n'est pas possible et que, même sous le rapport de la sainteté commune, l'Église catholique apparaît déjà supérieure aux autres communautés chrétiennes. Mais même *ad hoc, non concessa* — si l'on devait faire cette assimilation, on s'apercevrait bien vite, en examinant de près les causes qui influent sur la sainteté commune de nos frères séparés, que cette sainteté est formellement l'effet des principes catholiques de sainteté qui subsistent encore, quoique mé-

langés à l'erreur, dans les confessions chrétiennes non catholiques. Les protestants ont conservé l'Écriture sainte, les principaux mystères concernant les rapports de l'homme avec l'éternité et la réalité de ceux-ci, le sacrement de baptême avec l'obligation de la vie, le sacrement de l'eucharistie avec la promesse d'empêcher la déchéance. Les Orientaux dissidents sont encore plus favorisés : pourvus d'une hiérarchie valide, de sacrements et de dévotions qui manquent aux protestants, ils se trouvent dans une condition spirituelle meilleure. Pour que la vie de la grâce — que nous supposons aussi répandue qu'on voudra chez les chrétiens non catholiques — puisse être apportée comme un argument contre la note de sainteté dans l'Église romaine, il faudrait démontrer que cette vie de la grâce existe chez eux précisément en fonction de leur séparation d'avec Rome, en connexion avec leur hérésie ou leur schisme. Or, cette démonstration est impossible. Bien plus, les faits les plus caractéristiques indiquent au contraire que la vie spirituelle des chrétiens séparés est en fonction de tout ce qui les rapproche de nous :

« A l'époque, lors même d'une église, catholique ou protestante, aspire après une vitalité religieuse plus forte, plus profonde, inconsciemment, elle se tourne vers Rome, ses pratiques et ses dogmes; elle s'ouvre à la lumière catholique, comme à l'étoile les ténés aux rayons et le ciel à l'aube. Les choses les plus saintes se multiplient. L'usage de la confession et de la communion se renouveau et se fortifie. Le débat est en faveur dans une partie toujours grandissante des clergymen. On essaie même d'introduire la vie contemplative. Et tout cela porte son fruit. N'est-ce pas l'ascétisme qui conduisit à la conversion collective les moines de Caldey et les moniales de Sainte-Bride? A Brighton et à Tamerton, deux paroisses eucharistiques, un grand nombre de fidèles suivirent leur curé jusque sur les chemins du catholicisme. De 1899 à 1911, le rituelisme mena à l'abjuration quatre cent quarante-six prédicants, deux cent-cinq officiers de marine, cent vingt-neuf juristes, soixante médecins et soixante-six membres de l'aristocratie. Depuis qu'elle a perdu la guerre, l'Allemagne aussi commence d'éprouver cette salutaire attirance; et auparavant elle nous montrait avec fierté un Stolberg, un Schlegel, un Overbeck, un von Halden, un Hurler, un von Schlabade, un von Büvillie; comme l'Angleterre un Newman, un Faber, un Manning, un Wilberforce; l'Amérique un Dr Kingsman, ancien évêque du Delaware, la Suisse un de La Rive et les États Scandinaves un Krogn-Forming et un Jørgensen. » (P. Baysse, *op. cit.*, p. 170-171. Voir aussi, dans *Apologétique*, le paragraphe déjà signalé : *La nostalgie catholique dans le protestantisme d'aujourd'hui*, p. 755.)

2. Quant à la sainteté supérieure et héroïque, qui constituent des cas d'espèces du miracle d'ordre moral, pour lequel est requise l'intervention de Dieu, il faut retenir le principe général que nous avons brièvement exposé à l'art. MIRACLE, t. XI, col. 1856 : « Il n'y aura jamais à craindre qu'un miracle, même accompli exceptionnellement dans le schisme ou l'hérésie, puisse être interprété en faveur des seules vérités communes à la confession séparée et à l'Église catholique et, à plus forte raison, en faveur de l'hérésie ou du schisme. » (J. A. de Poulpique, *Le miracle et ses suppléments*, p. 336.)

Le P. de Grandmaison, dans l'article cité plus haut, a étudié le cas général des miracles accomplis dans l'hérésie ou le schisme ou même l'infidélité. Il s'appuie notamment sur l'autorité de saint Augustin et de saint Thomas, l'un et l'autre retenant le fait d'une vestale accusée d'adultère d'avoir violé son vœu de virginité et, en signe de son innocence, portant de l'eau du Tibre dans un crible. S. Augustin, *De diversis quas.* LXXXIII, q. LXXIX, n. 4. P. L., t. XL, col. 92; S. Thomas, *De potentia*, q. vi, a. 5, ad 5<sup>um</sup>. Saint Thomas admet qu'on peut faire intervenir ici l'action des bons anges. Le miracle serait, en ce cas, l'œuvre du vrai Dieu, recommandant, par ce prodige, la vertu de chasteté, parce que, s'il y eut, chez les païens, quelques

biens d'ordre moral, ces biens étaient de Dieu. Il y a dans ce commentaire un principe général qu'on peut, semble-t-il, étendre à plus forte raison aux chrétiens non catholiques. Les miracles, en effet, ne sont pas de biens hypothétiques et relativement précaires qu'il faut parler, mais de biens considérables et certainement divins.

Les miracles, dit le P. de Grandmaison, restent d'un héritage volontairement dilapidé jadis par d'indignes enfants, mais conservés par miséricorde à des descendants n'ayant nullement participé à la désertion de leurs aïeux. Dieu peut les recommander, les faire valoir, les désigner comme siens, par des prodiges authentiques. Ce n'est pas la couvrir de la garantie divine tout le système doctrinal, lacunaire et erroné théoriquement, dans lequel ces vérités partielles se trouvent enchaînées.

Il suffit pour cela que le miracle ne soit pas appelé en témoignage d'un système ou d'une lacune, mais d'une vérité positive, comme la divinité du Christ, ou sa présence réelle au Saint-Sacrement : le témoignage miraculeux est toujours véritable, en effet, mais confirme exclusivement le point à l'appui duquel il est apporté. *Miraculi semper sunt vera testimonia eius ad quod indicantur.* (S. Thomas, II-II<sup>a</sup>, q. CLXXVIII, a. 2, ad 3<sup>am</sup>.)

Sans doute, d'un miracle de ce genre, il rejaillira toujours quelque chose sur la confession religieuse séparée dans laquelle il se produit. Mais « ce surcroît d'autorité est tout accidentel, puisque le sceau divin couvre seulement des vérités; il ne saurait donc être une pierre d'achoppement pour les fidèles de cette confession qui seraient en route vers l'Église catholique ». Mais il faut, semble-t-il, concéder que la Providence puisse permettre, en vue de grands biens spirituels, un avantage accidentel conféré par le miracle à la confession séparée, auprès de ses autres fidèles. Ainsi, par exemple, en Russie, des masses chrétiennes dont l'accès au catholicisme est pour longtemps encore impossible, sont confirmées dans les biens spirituels, incomplets, mais réels, qu'elles possèdent encore et qui, pour elles, sont le seul moyen de parvenir au salut. Qui dira que des signes divins contribuant accidentellement à maintenir dans la seule confession chrétienne connue d'elle une population menacée de s'écrouler dans l'athéisme bolchévique, soient interdits à la Providence?

Ce principe général une fois posé, le cas des grâces mystiques, des vertus et de la sainteté héroïques devient un simple cas d'espèce, auquel l'application du principe général se fait facilement. Les seules limitations imposées aux dons divins sont celles que suggèrent deux principes théologiques très assurés :

« Le premier revendique pour l'Église catholique, à l'exclusion de toute autre, la plénitude des dons divins promis par Dieu aux fidèles de la Nouvelle Alliance et par le Christ à ses disciples. Sur cette terre sacrée tombe, et sur elle seule ordinairement, l'effusion des grâces qui rendent agréables à Dieu. L'Épouse véritable a, seule, la disposition de tous les biens de son Époux. Il suit de ces thèses, que les dons de la liberté divine, hors de l'Église, gèrardont toujours — à moins qu'ils puissent être absolument — un caractère d'exception, de privilège, de condescendance extraordinaire : *nam et ceteri et sunt de misericordia eius et duntaxat dominorum suorum* (Matth., xv, 27).

Le second principe exige que la splendeur de ces dons se manifeste dans des conditions qui n'autorisent pas les parties erronées de la croyance des amis de Dieu ainsi gratifiés, ou qui tendent d'elles-mêmes à fermer, devant eux ou devant d'autres, la route de la vérité intégrale. Si l'abondance des charismes, ou l'héroïcité manifeste des vertus chrétiennes, s'élève au degré qui constitue un miracle d'ordre moral, on appliquera ce que nous avons dit plus haut des miracles d'ordre physique. »

D'ailleurs, la Providence veille, semble-t-il, à ce que ces cas exceptionnels de sainteté supérieure et héroïque se manifestent toujours en des personnages attirés vers l'Église romaine. Sundar Singh déclinait positivement

l'appartenance à toute confession particulière. Ses vertus ne sauraient donc autoriser aucune confession non catholique : elles valent par ce que valent les principes de vie spirituelle que les ont inspirées. La sainteté d'un Séraphin de Sarov est une sainteté empruntée, apparentée à la sainteté catholique. Près d'elle allaient se retremper des âmes cherchant des leçons de vie meilleure, la paix de la conscience, une aide contre les tentations de l'esprit et de la chair. Ceux qui auraient été tentés d'aller plus avant et de s'inquiéter de la véritable Église du Christ auraient trouvé dans la fréquentation d'une telle sainteté un motif, non de se fixer dans l'hérésie, mais de se rapprocher de l'Église romaine, dont les prérogatives leur apparaîtraient d'autant mieux, qu'ils auraient commencé de goûter le Maître. En examinant avec soin la sainteté de l'ermite de Sarov, on constate qu'elle relève *per se* des principes formulés dans la seule Église catholique : « Les différences, dit excellemment le P. de Grandmaison, portent sur les modalités par lesquelles l'Esprit s'adapte et s'attempère à des races diverses ; pour le fond, et, plus manifestement encore pour l'élément de choix et de discrétion qui juge et hiérarchise les opérations de la vie spirituelle supérieure, un fidèle catholique peut presque dire : « Tout est nôtre !... »

IV. CONCLUSION GÉNÉRALE. De tout ce qui précède, il semble ressortir que la preuve de la légitimité de l'Église catholique par la marque de sa sainteté gagnerait à être située principalement sur le terrain *dynamique*. Comme la catholicité, la sainteté est, avant tout, dans l'Église du Christ, une force qui attire et entraîne les âmes vers la perfection. Un travail de comparaison qui chercherait à établir, avant tout, la supériorité morale des catholiques sur les chrétiens non catholiques, présenterait nécessairement des points très contestables, quand on voudrait la replacer dans tels milieux, à telle époque, dans telles circonstances. La comparaison, nécessaire sans doute pour mettre en relief la note de sainteté, doit s'établir avant tout, du point de vue des principes, en marquant comment, dans l'ensemble, au cours de tous les siècles et sous tous les climats, la vertu agissante du catholicisme attire les âmes plus complètement, plus universellement, d'une façon plus intense, dans l'ambiance immédiate de l'Église romaine.

Ainsi, d'une part, on évite d'exagérer la sainteté comme propriété de l'Église catholique. L'histoire y trouve son compte. Quelle que soit la sublimité des principes et le dynamisme de leur vertu agissante sur les âmes, « la réalisation complète de la sainteté absolue n'est possible en aucune génération de l'Église. Le christianisme représente un idéal éternellement irréalisable. Ni le moi individuel, ni le moi collectif de l'Église ne pourront jamais se faire une gloire de l'avoir réalisé pratiquement et, par conséquent, se déclarer satisfaits, quel que soit le degré atteint ». Mais, d'autre part, en rapprochant (nous ne disons pas : en opposant) le catholicisme et les religions dissidentes, on constatera comment la plénitude possible ici bas se trouve dans le catholicisme, alors que les religions dissidentes n'en possèdent que des irradiations héritées du passé ou reçues dans le présent : « Le christianisme est la consommation, l'accomplissement des religions », non seulement parce qu'il renferme en lui, dans toute leur pureté, leurs valeurs religieuses, mais encore parce qu'il contient en les développant, en les complétant, toutes les valeurs dispersées çà et là dans les autres religions ; et cette universalité est un nouveau signe de son essentielle supériorité. Cette fusion de divers éléments est quel que chose de plus qu'une addition de parties multiples, elle donne un tout plutôt qu'une somme de compo-

sants. En elle-même, la polarité possède une vertu créatrice ; par le seul fait qu'elle existe, elle remédie aux tendances particularistes qui sont le mal ordinaire des vérités partielles, des tendances schismatiques et séparatistes (hérésies) en tant qu'elles gardent encore quelque vérité et quelque valeur. Tout ce qui est en germe et n'a pas évolué, tout ce qui a survécu au catholicisme ou au désaccord, tout ce qui n'a pu contribuer à défigurer la partie demeurée saine, la religion du Christ le rassemble, l'édifie, précise et coordonne toutes ses valeurs pour leur donner plénitude et élévation, dans la mesure où la vie humaine peut se rapprocher de l'idée divine. » Otto Karrer, *Le sentiment religieux dans l'humanité et le christianisme*, tr. fr., Paris, 1937, p. 249, 235.

On consultera les traités de *Ecclésiologie*, à la question de la sainteté. On se reportera particulièrement à certaines études spéciales : A. de Poulpique, *L'Église catholique*, ouvrage posthume, Paris, 1923 ; R. Garrigou-Lagrange, *De revelatione, per Ecclesiam catholicam proposita*, t. II, Paris, 1918, p. 281-340 ; du même auteur, dans *Apologetique*, Paris, 1937, deuxième partie, VIII, *La sainteté de l'Église*, p. 600-642 ; P. Buyssse, *L'Église de Jésus*, Paris, 1925 ; A.-D. Serpillanges, *L'Église*, 2 vol., Paris, 1919 ; Karl Adam, *Le vrai visage du catholicisme*, tr. fr., Paris, 1934 ; Otto Karrer, *Le sentiment religieux dans l'humanité et le christianisme*, tr. fr., Paris, 1937, surtout p. 202-313 ; L. Capéran, *La question du surnaturel*, Paris, 1938, p. 125-145 ; 171-245.

A. MICHEL.

**SAINTS (CULTE DES).** — Il faut prendre ici les deux mots au sens le plus large, le culte comprenant non seulement les hommages religieux que l'on rend aux saints, mais aussi les prières qu'on leur adresse et l'imitation de leurs exemples. Honneurs rendus, invocation, imitation, tels sont les trois éléments dont on cherchera à montrer qu'ils sont traditionnels. Ceci amène à dire que les saints ainsi honorés sont les saints canonisés et aussi tous les autres bienheureux, connus ou inconnus, qui ont droit à ces hommages et à ces invocations. Pour les précisions apportées en cette matière à la discipline de l'Église, on pourra consulter dans ce dictionnaire les articles BÉATIFICATION, CANONISATION, PROCÈS ECCLÉSIASTIQUES, etc...

L'étude théologique du culte des saints doit donner au mot culte une acception religieuse ; aussi faudra-t-il montrer d'abord que les hommages accordés aux saints dans l'Église chrétienne se différencient, dès l'origine, du culte des ancêtres, du culte des héros et des grands hommes. La vénération que nous donnons aux saints est de nature religieuse ; et, comme la religion dernière de notre religion chrétienne est Dieu seul, nous disons que le culte des saints se rapporte finalement à Dieu. Pour être inférieur et subordonné au culte divin, il n'en est pas moins un culte de religion, de *dulie* ou d'*hyperdulie* ; la sainteté de ces personnes privilégiées est à chercher dans la grâce libre de Dieu, et nos rapports avec elles se fondent sur leur communion avec nous dans le Christ-Jésus. Pour le développement de ces notions théologiques, on se reportera aux articles ADORATION, COMMUNION DES SAINTS, CULTI, t. I, col. 437 ; t. III, col. 440, 2405.

Nous nous bornerons à exposer ici les développements de cette doctrine. I. Dans l'Écriture sainte. II. Aux trois premiers siècles (col. 886). III. Après le triomphe de l'Église (col. 905). IV. Durant le Moyen Âge occidental (col. 939). V. À l'âge scolastique (col. 958). VI. Lors de la réforme protestante (col. 962). VII. La législation ecclésiastique actuelle (col. 973).

I. LE CULTE DES SAINTS DANS L'ÉCRITURE. — La présente enquête ne peut se borner aux mots culte et saints. Il faut même se débiter du sens donné à ces expressions dans les écrits inspirés, le mot « culte » ne s'adressant qu'à Dieu et le mot « saint » dans l'Ancien Testament ne visant que le peuple dédié au service et



mis sous la protection spéciale du Tout-Puissant : très fréquent aussi dans les écrits apostoliques, le mot « saint » n'implique — cela va sans dire — aucune sorte de recommandation, mais désigne des fidèles, avec spéciale référence à la sainteté qui doit être la règle de leur vie. Voir Act., I, 13, 42, 44; XXIV, 19; Rom., I, 7; VII, 27; XII, 1, 5; NA., 25, 26, 31; XVI, 2, 15; I Cor., I, 2; VI, 1, 2; XIX, 33; XVI, 1, 15; II Cor., I, 13; VIII, 4; IX, 1, 12; XIII, 12; Eph., I, 15, 18, II, 19; III, 8, 18; IV, 12; V, 3, VI, 18, etc.; Apoc., V, 8; VIII, 7, 10; XIV, 12; XVII, 6; XIX, 8; XX, 8. Ces derniers textes pourtant montrent « les saints » de la terre unis aux anges et aux martyrs du ciel, mais ce n'est pas la mention de ces saints qui peut fournir un élément de preuve.

1. *DANS L'ANCIEN TESTAMENT.* — Il faut savoir se passer de toute une série de textes où se lit le mot « adorer », bien qu'ils aient été apportés en témoignage, au XVI<sup>e</sup> siècle, par les controversistes des deux camps et par Bellarmin lui-même, *Controv., De Ecclesia triumphanti*, I, VII, c. xiii. C'est d'abord, dans la Genèse, le passage où est raconté l'accueil fait par Abraham aux « trois hommes », dont l'un aurait représenté Jahvé et les deux autres auraient été destinés à punir Sodome, Gen., XVII-XIX. Mais, sans avoir à discuter la question obscure de l'Ange de Jahvé, il faut avouer que nous n'avons dans les mots du texte inspiré, *prout sonant*, aucune preuve d'un culte strictement religieux. Saint Jean Chrysostome ne s'y est pas trompé, non plus que saint Ephrem et saint Ambroise, *loc. cit.*, qui pensent qu'Abraham a été récompensé, non de sa foi, mais de son hospitalité. Cf. Heb., XIII, 2. Il n'y a guère plus, dans les autres passages similaires, relatifs à une époque bien postérieure : I Reg., XXVIII, 14; III Reg., XVIII, 7; IV Reg., II, 15; Dan., II, 16, etc.; sans doute les « adorations » mentionnées s'adressent à des saints, comme Samuel apparaissant après sa mort au roi Saül, ou à des prophètes éminents, comme Élie ou Élisée encore vivants, ou Daniel « adoré » par le roi Nabuchodonosor. Pour démontrer qu'ils avaient, dans l'intention de leurs auteurs, une autre inspiration religieuse que ceux que l'on donnait à de grands chefs, il faut, sans nul doute, épiloguer sur des actes extérieurs, qui sont d'eux-mêmes assez amphibologiques. Il faut mettre à part deux catégories de textes où les marques de culte indiquent bien l'adoration d'un être sacré, mais parce que cet être est la manifestation directe de Jahvé : c'est, d'une part, avant l'arrivée en Chanaan, l'adoration de l'Ange de Jahvé, Num., XXI, 31, et surtout Jos., V, 15-16; et, d'autre part, l'adoration, plus tard, de l'Arche d'alliance, qui était comme le trône de Dieu : *Adorate scabellum pedum ejus, quoniam sanctum est*, ou plus exactement : *sanctus est!* Ps., xcvi (heb.), 5; cf. Ps., cxxxix, 7. Mais, dans tous ces exemples, le rapport est si intime entre Dieu et son symbole que le culte de l'attribut s'adresse à Dieu même, non à la créature : ce n'est pas le culte d'une personne sainte, tel que nous le cherchons.

A vrai dire, on ne pouvait s'attendre à voir les patriarches, arrachés aux tentations du panthéon babylonien, faire une place à part, dans une religion aussi simple et décentée que la leur, au culte d'êtres supérieurs comme les anges et les saints. Et, à l'époque suivante, devant des tentations nouvelles, la voix du Deutéronome s'éleva : « Tu craindras Jahvé et tu lui donneras ton service. » Deut., VI, 13; *αὐτῷ μόνῳ*, préciseront les LXX. Cependant, comme pour montrer que cette suppression de tout intermédiaire entre lui et son peuple ne tenait qu'à la dureté de leurs cœurs, Dieu avait laissé voir, en certaines de ses interventions, la puissance d'intercession de ses meilleurs serviteurs et recommandé de recourir à leurs prières, ce qui impliquait tout de même ou suggérait aux plus crédules un certain culte religieux pour ces hommes.

Ainsi la Bible suggère au moins divers points de doctrine qui vont à notre sujet :

1. La prière des saints de la terre est efficace : des exemples magnifiques en sont donnés dans l'Heptateuque;

2. L'invocation des patriarches, de Moïse et de David, à un titre qu'il faudra essayer de préciser, devient peu à peu au temps des rois et des prophètes, un élément de la prière officielle;

3. L'imitation des saints d'Israël est recommandée par les Livres sapientiaux et les hagiographes, après le retour d'exil;

4. Dans les derniers siècles avant Jésus-Christ, on célèbre quelques cas d'intercession des saints;

5. Les Livres sapientiaux font place à l'éloge des saints, dont les exemples sont proposés pour encourager la confiance du peuple.

Plusieurs de ces enseignements ne sont que des prémisses de la doctrine catholique et les textes bibliques demandent à être mis en valeur par les Pères de l'Eglise sous l'autorité de la tradition chrétienne.

1<sup>o</sup> *La prière des saints sur la terre.* — Le texte bien connu, Gen., xviii, 16-31, a été utilisé de tout temps pour montrer l'utilité de l'intercession des saints sur la terre et dans le ciel. Dieu s'est fait reconnaître par Abraham et celui-ci reconduit ses visiteurs, se hasardant à intercéder pour les villes coupables. On sait la fin de cette intervention du patriarche, qui se heurte, comme les saints eux-mêmes, à la mauvaise volonté de ses protégés. Cependant dit saint Ambroise, « nous apprenons de là quel mur constitue pour la patrie l'homme juste, et comment nous devons ne pas porter envie ou dommage aux hommes saints. C'est la foi de ces saints qui nous préserve, c'est leur justice qui nous garde de la ruine ». *De Abraham*, I, I, vi, 48, P. L., t. XIV (1845), col. 439.

A l'épisode suivant de la vie d'Abraham, Gen., xx, 7-18, Dieu lui-même recommande à Abimélech de recourir à la prière du saint patriarche et l'exauce : « Rends cette femme à son mari, parce qu'il est prophète; il priera pour toi et tu vivras. » « Voyez, dit saint Jean Chrysostome, combien les prières du juste sont puissantes près de Dieu! » *In h. l.* Les choses n'apparaissent pas aussi claires assurément aux premiers descendants d'Abraham, une fois que celui-ci eut été réuni à ses pères; cependant, on aura beau les supposer, après Clément d'Alexandrie, *μικρὰ κοινῇ* *προνοούντες*, en matière religieuse, la question de la prière était pour eux si primordiale, qu'ils n'oublèrent pas le fait significatif de Gêrère, et qu'ils gardèrent la tradition d'invoquer Abraham et Isaac dans les circonstances graves de leur vie. Ainsi Jacob, Gen., xxxi, 42 et 53, dit à Laban : « Si le Dieu de mon père, le Dieu d'Abraham, la Terreur d'Isaac, n'avait pas été avec moi... » Et Jacob jura par la Terreur d'Isaac. « Qu'il faille voir dans l'expression « Terreur d'Isaac », un synonyme de *spes Israel*, c'est-à-dire un titre de Dieu au culte des fils d'Isaac, ou, comme le croient Aben-Ezra et Cajétan, un appel à la religion du saint patriarche, il est certain que nous avons là un premier geste de piété pour les justes après leur mort : on les nomme dans la prière!

Il y a plus : les patriarches eux-mêmes, avant de mourir, font valoir devant leurs fils la bénédiction qu'ils ont reçue de Dieu, et qu'ils transmettent à leurs descendants. Voir par exemple Gen., xlix, 26, qui marque bien l'origine divine de ces grâces temporelles, attachées au geste d'un homme de Dieu.

La prière des pères du peuple est donc précieuse pour les leurs, tant qu'ils sont sur la terre. Que vaudrait après leur mort? La Bible ne le dit pas expressément et ce sont les docteurs de l'Eglise qui le lui ont

fait dire. Cependant, sous les Juifs et les Rois, il semble qu'on n'ait pas voulu perdre de l'essor de prières.

2<sup>e</sup> *L'invocation des ancêtres défunts jusqu'à l'exil.* — Mais, si les patriarches et les autres chefs d'Israël ont été invoqués durant cette période, ne pouvaient-ils être au même titre que, dans l'Église, tous invoqués les apôtres et les martyrs. Le culte des saints ne pouvait pas avoir exactement le même fond doctrinal dans l'Israël de la chair et dans l'Israël de l'Esprit : chez les héritiers d'une promesse raciale, les patriarches étaient les représentants attirés du culte ancestral et, par suite, les bénéficiaires des promesses de Dieu et les témoins de l'alliance, invoqués fièrement par leurs fils ; chez les chrétiens, les saints de Dieu sont, avec les patriarches, tous les héros qui ont mis la foi d'Abraham, cf. Gal., II-III ; Eph., II-III, et qui sont devenus avec lui, héritiers par grâce de la promesse. Mais, à entrer à fond dans l'enseignement de l'Apôtre, on constate que l'extension des promesses a transposé intégralement dans la nouvelle Alliance tout ce qu'il y avait de religieux dans l'ancienne : si nous honorons les saints comme membres du Christ et imitateurs de sa mort et de ses vertus, il y avait déjà aussi, dans l'Ancien Testament, une raison mystique d'honorer les patriarches : c'étaient les promesses de protection dont ils étaient les bénéficiaires. Il y avait également une raison morale : ils avaient été fidèles au culte de Jahvé et avaient observé les ordonnances de leur Dieu ; il fallait les honorer comme des ancêtres de la vraie foi et marcher, comme eux, en présence de Dieu. Ce second aspect du culte des chefs d'Israël sera mis en relief à l'époque de la Loi et au fur et à mesure que son observation imprègnait les esprits et les formules de prière de plus en plus explicites.

1. Moïse formulait sa prière au nom, par l'intercession des patriarches : « Souvenez-vous d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, vos serviteurs, à qui vous avez juré par vous-même. » Ex., XXXII, 13. Pourquoi rappelle-t-il les noms des ancêtres ? Est-ce parce qu'ils furent « des serviteurs » de Dieu, ou parce que Dieu les a gratifiés de promesses d'avenir ? À juger les choses objectivement, c'est pour les deux motifs à la fois. En tous cas, la prière personnelle du législateur des Hébreux sauva sa nation et Jahvé « fut apaisé » par cette intercession, et décida « de ne pas exécuter le mal qu'il avait parlé de faire à son peuple. » *Ibid.*, 14. Magnifique exemple de la puissance des saints sur la providence de Dieu, qui n'est pas prescrite être oubliée dans toute l'Ancienne Alliance, cf. Num., XII, 13 ; XIV, 13 sq. ; Ps., CVI, 23, ni dans la nouvelle, cf. Jac., V, 16. Moïse et Samuel, I Reg., VII, 8, XII, 23, sont regardés comme des intercesseurs officiels ; mais il faudra attendre au moins six siècles avant de trouver un appel un peu net aux saints descendus dans la mort.

Ce qu'on trouve, dès l'époque des Juges, en faveur du culte religieux — non point de l'invocation — des morts célèbres, en dehors de l'exécution fort équivoque de l'ombre de Samuel par le roi Saül reproché de Dieu, I Reg., XXVIII, 14-25, ce sont les honneurs mi-civils, mi-religieux à leurs tombeaux, du moins pour Débora. Voir art. RELIQUES, t. XIII, col. 2315. À l'époque de la royauté, on ajoutait aux noms d'Abraham et de Moïse, et plus souvent on y substituait ceux de Samuel, de Nathan le prophète, et surtout celui du roi David. « Tu parais païen en vision à ton bien-aimé, en disant : ... J'ai trouvé David, mon serviteur. » Ps., LXXXIX, 20. Bien plus, au lieu d'en appeler seulement à la fidélité de Jahvé envers David, *ibid.*, 50, au dernier livre des Psaumes, le psalmiste fait appel à la fidélité de David envers Dieu : *Memento, Domine, David, et omnes viros qui erant cum eis.* Ps., CXXXII, 1. C'est, sans doute, le mot le plus ancien

saient la Vulgate, et auparavant les Septante, persuadées que la patience de David était un motif valable à Dieu pour obtenir sa miséricorde. On ne peut sans doute conclure de ce seul texte, comme le voudrait Cornu de Lapierre, *Deum orari nolle per merita hominum iustum, et propter eandem meritum, multa considerari que aliqui minime considerassent*, parce que le texte hébreu, porte seulement : « Souvenez-vous, Jahvé, de David et de toutes ses peines ! » Il n'y a donc pas précisément rappel de la vertu et des mérites de David ; mais il y a plus qu'une simple « présentation des promesses faites par Dieu au grand roi » (Theodoret, *Quest. in Script. sacr.*, P. G., t. LXXX, col. 1010) ; la forme même du psaume laisse entendre que ces promesses divines ne furent confirmées à David qu'en raison de son zèle pour le temple et que le serment de Dieu était une réponse au serment de David : *Sicut promitti Domino [David], ... v. 2, Juravit, Dominus David veritatem.*, v. 11. Pour les rois ses fils, ce zèle passe est encore un motif de confiance : « A cause de David, ton serviteur ne repousse pas la présence de ton oint. » La fidélité de David est donc bien une raison, au moins partielle, de la générosité de Dieu.

Mais s'agit-il dans ces temps lointains, éduqués par la Loi mosaïque, d'une intercession spontanée de David et de Moïse ? L'Écriture ne le dit point. N'est-ce pas plutôt un rappel de cette solidarité des générations humaines et de la dynastie davidique, dans le bien comme dans le mal, devant ce Dieu qui « récompense et punit jusqu'à la troisième et quatrième génération » ? Cf. Ex., XX, 6 ; et qui « fait le bonheur de tout le peuple à cause de la multiplication des justes ». Prov., XXIX, 2. Jusqu'à la ruine de Jérusalem, et donc jusqu'à la dixième génération, c'est la main de David qui s'étend sur le royaume : lors de l'invasion de Sennacherib, Dieu fait dire au roi Ézéchias par le prophète Isaïe : « Je protégerai cette ville, et je la sauverai à cause de moi et à cause de David, mon serviteur. »

IV Reg., XIX, 34. David est donné comme le protecteur de la cité, après Dieu sans doute et à titre de « serviteur de Dieu » et de témoin de ses promesses : prérogative unique encore, que ne peuvent lui disputer ni le prophète Isaïe, ni le saint roi Ézéchias, qui ne sont pas nommés ici. Il resterait à montrer que c'est à cause des mérites de David et non à cause des promesses gratuites de Dieu qu'il a reçues. Calvin pensait à cette seconde explication, et il n'avait peut-être pas tout à fait tort pour ces temps anciens et pour la généralité des païens, pour qui la notion de mérite personnel était encore si obnubilée par la pensée de la solidarité de tous dans l'alliance du peuple avec Dieu. Mais, à l'époque suivante, quand les vertus de chacun seront reconnues comme condition de son salut, elles apparaîtront bientôt aussi comme gage de salut pour les autres. On le constate à quelques modifications de la formule de prière : au lieu de dire, comme le roi Ézéchias : « A cause de toi et de David, ton serviteur [à qui tu as fait des promesses collectives], » les trois enfants dans la tourmente disent, en Daniel, III, 35 : *Neque autem pro misericordia [non pas ton alliance], a nobis propter Abraham debetum tuum, et Isaac servum tuum, et Israel sanctum tuum.* Il y a là une nuance qui était apparue dès avant l'exil.

2. Dans certains psaumes, ceux du règne de Dieu en particulier, la solidarité automatique des familles et des générations successives semble mise en doute : autrefois Dieu exauçait les justes, maintenant il protège ceux qui le méritent. Moïse et Aaron furent au rang de ses prêtres, et Samuel parmi ceux qui invoquaient son nom. Ils invoquaient le Seigneur et celui-ci les exauçait. » Ps., CXIX, 6-8 ; on cherche en vain la conclusion : « Exaucez nous maintenant encore à cause d'eux ! » Voici, au contraire, celle du ps. CXVII, 10 :

Vous qui aimez le Seigneur, haïssez le mal; Dieu garde la vie de ses saints: il les délivre du pouvoir des pécheurs. » Le succès de la prière est une question de mérites personnels, et les saints du passé n'y ajoutent rien, ce qui est d'ailleurs l'exacte doctrine catholique, que plusieurs Pères de l'Église développeront strictement, à l'encontre des mauvais chrétiens qui se reposent sur les mérites des saints du souci d'amender leur conduite.

Chez les plus anciens prophètes, il y a encore, semble-t-il, solidarité pour la récompense comme pour le châtiment. Cf. Mich., vii, 2, 20; vi, 4-5. Mais Isaïe, qui appelle intentionnellement Dieu « le saint d'Israël », le « rédempteur d'Abraham », Is., xxi, 22, a soin de détourner les fidèles de trop compter sur le secours des patriarches : « Car Abraham nous ignore, et Israël ne nous connaît pas: mais vous, vous êtes notre père. » Is., Lxiii, 16. Qu'est-ce à dire, sinon que Dieu seul est père au sens de sauveur? Mais les patriarches le sont toujours à titre d'amis de Dieu et de défenseurs de leur peuple : « Votre nom est : notre rédempteur dès les âges anciens... Revenez à nous pour l'amour de vos serviteurs! » *ibid.*, 16, 17. Jérémie, au contraire, regarde la cause du royaume comme désespérée, et les promesses faites par Dieu comme caduques, par suite des péchés des princes et du peuple. Jer., xxxii, 17-23. Peut-être les faux prophètes en appelaient-ils encore aux mérites des saints du passé, Jer., xlii, 17; mais Dieu les renie : « Jahvé me répondit : Quand Moïse et Samuel se tiendraient devant moi, mon âme ne se tournerait pas vers ce peuple. » Jer., xv, 1. Ce texte énergique, utilisé par les controversistes protestants, marque que l'intercession des grands ancêtres est incapable désormais d'écarter la ruine de Jérusalem, tout comme la prière personnelle du prophète et les jeûnes des Juifs pieux qui l'entourent. Il ne signifie pas assurément que la prière à Dieu et l'intervention des saints soient, en toute circonstance, inutiles et insensées, comme le note Bellarmin, *De Eccles. triumph.*, l. I, c. xviii; mais il prouve encore moins, comme il le voudrait, que Moïse et Samuel, dans l'au-delà, fussent pour le prophète des intercesseurs officiels. Il rappelle plutôt cette doctrine, trop oubliée par les enfants d'Abraham, que finalement « Dieu rendra à chacun selon ses voies et selon le fruit de ses œuvres ». Jer., xxxii, 19. La même doctrine est répétée à satiété par Ezéchiel, avec la même conclusion que les prières des saints ne peuvent compenser la révolte contre Dieu : « Si un pays se révoltait contre moi..., et qu'il y eût dans ce pays ces trois hommes : Noé, Daniel et Job, eux sauveraient leur âme par leur justice..., mais le pays serait dévasté. » Ez., xiv, 13-16. Dans cet enseignement formel des grands prophètes, le théologien catholique trouve donc plutôt des objections apparentes contre l'invocation des saints, objections qu'il est d'ailleurs facile de résoudre et d'utiliser pour une saine compréhension de ce culte. Cf. Jer., xxxvii, 3; Ez., xxii, 30.

Mais pourquoi ces hommes de Dieu se sont-ils efforcés de dissiper la confiance exagérée de leurs contemporains, sinon parce que ceux-ci interprétaient mal la consigne, divine elle aussi et déposée en maints exemples dans leurs anciens livres historiques, celle de recourir dans leurs calamités nationales aux mérites et aux prières de leurs ancêtres?

3. Un nouveau problème se posait donc, encore mal exploré, celui des destinées individuelles; que valait sur ce plan la prière des saints? Le livre de Job, en son épilogue, a une notation très nette — la plus précise de tout l'Ancien Testament — en faveur de l'intercession des justes : « Allez à mon vœux, Job, et offrez pour vous un holocauste: Job, mon serviteur, priera pour vous, et c'est par esard pour lui seul que je ne vous

traiterai point selon votre folie. » Job, xlii, 8. Ici le saint, encore vivant sans doute, obtient pour des particuliers, des amis personnels, une grâce spéciale, à laquelle il dirige son intention et son sacrifice. Ce dernier est bien reçu de Dieu à cause des vertus de Job et son intervention même, conseillée par Dieu, est pour lui un mérite nouveau. Une simple comparaison faite plus tard par les docteurs chrétiens entre la situation des justes sur la terre et celle des saints dans le ciel, leur permettrait de conclure que la prière des bienheureux doit être encore plus efficace que celle de Job. Mais les idées régnantes, avant et après Job, sur l'état des âmes avant la résurrection finale, interdisaient aux Juifs moyens de faire pareil raisonnement. Au jugement de Bellarmin, « cette question domine toutes les autres », dans l'utilisation de l'Ancien Testament, pour la question qui nous occupe : « en effet, si les âmes des patriarches et des prophètes n'étaient pas honorées et invoquées avant la venue du Christ comme nous invoquons maintenant les apôtres et les martyrs, c'est parce que ces âmes des anciens justes étaient encore tenues enfermées aux enfers. » Bellarmin, *De Eccles. triumph.*, *ordo disput.*, et l. I, c. xx. Par contre, dans le livre de Job, le recours aux anges de Dieu est approuvé, pour obtenir lumière (Job, v, 1) et secours (Job, xxxii, 23). Mais, dit encore Bellarmin, « ces paroles ne sont pas convaincantes, étant mises sur les lèvres des amis de Job, ce qui prouve seulement que la coutume régnait alors d'invoquer la protection des saints anges ». *Loc. cit.*

Si donc l'homme juste est laissé à ses mérites personnels, il peut du moins trouver dans les saints du passé un secours pour sa conduite: il doit s'inspirer de leurs exemples.

3. *L'imitation des saints au retour de l'exil.* — Ce côté moral du rôle des saints était trop conforme aux préoccupations des restaurateurs du peuple juif pour rester oublié. Mais il avait des attaches avec le passé religieux. Déjà le collecteur des psaumes avait inséré la magnifique louange des observateurs de la Loi, Ps., cxix, et célébré la gloire posthume du juste: *Beatus vir qui timet Dominum...* Ps., cxii, 1, 6, 9; il avait ajouté en tête du recueil un autre psaume: *Beatus vir*, avec les espérances messianiques du *consilium iustorum*. Ps., i, 5. Le dernier des prophètes avait ouvert devant les yeux des plus fervents le livre de vie, destiné à une glorieuse carrière : « Alors ceux qui craignent Jahvé se sont entretenus les uns avec les autres, et Jahvé a été attentif: il a entendu et un livre a été écrit devant lui pour conserver le souvenir de ceux qui craignent Dieu... Au jour que je prépare, dit Jahvé des armées, ils seront pour moi un bien particulier et j'aurai pour eux la tendresse qu'un homme a pour son fils qui le sert. » Mal., iii, 16-17.

Pour avoir part à cette récompense des justes, les juifs observants se font une loi surrogatoire d'imiter les saints anciens et nouveaux. Le livre de Tobie profère ces axiomes, déjà chrétiens d'inspiration : « Nous sommes les fils des saints et nous espérons cette vie que Dieu donnera à ceux qui n'ont jamais renié leur foi en lui. » Tob., ii, 16-18. Et le livre rappelle aussi « les exemples du saint homme Job », qui seront avec ceux-mêmes de Tobie, « un exemple de patience pour la postérité ». *Ibid.*, 12-15. On ne saurait trouver, même dans le Nouveau Testament, une page qui soit plus précise en faveur de l'imitation des saints et plus proche de l'enseignement le plus sûr et le plus pratique sur le culte des saints. Il n'y manque qu'une invocation directe aux saints dans la prière; mais cette insertion aurait semblé aux meilleurs une dangereuse intrusion, la prière juive étant sévèrement réservée à Dieu.

À la même époque, le culte des anges dont les interventions tiennent une si grande place dans les visions



de Daniel (Dan., ix 21 et x, 13), se développait de plus en plus : qu'on se rappelle les apparitions des cavaliers célestes à Judas Machabée. II Mac., x, 29-38 et xi, 8. Des guérisons sont attribuées aux anges, et aussi aux saints, sous des formes merveilleuses qui font penser aux miracles des saints guérisseurs, Tob., viii, 1-3 : ici le texte grec porte seulement :

Tobie plaça le cœur et le fiel du poisson sur les charbons ardents : le démon sentit l'odeur et s'enfuit ; mais la Vulgate a une autre leçon significative : « Il posa la partie du fiel sur les charbons ardents ; alors l'ange Raphaël saisit le démon et le tint enchaîné dans le désert de la Haute Égypte. » Joseph attribuaient encore des miracles au roi Salomon, *Antiquit. jud.*, I. VIII, c. II.

4° *L'intercession des saints.* — Il faudra que les Juifs, revenus d'exil, relisent Jérémie, qu'ils lisent Job, qu'ils comprennent les magnifiques chapitres ix et x du Deutéronome où sont célébrées les interventions salvatrices de Moïse. Deut., ix, 18-19. Mais il faudra aussi que les Juifs entrent dans la pensée assez mystérieuse d'Ézéchiël et d'Isaïe sur le rôle providentiel des prophètes, gardiens de la cité. Is., xxi, 11 ; lxx, 8, et convertisseurs, Is., L, 2 ; Ez., xxxiii, 7, sur l'appui des justes en général, Is., lxxvii, 1 ; lxx, 16, pour comprendre que Dieu veut se constituer désormais des délégués auprès de son peuple, et que les fidèles peuvent ainsi se ménager des avocats auprès de lui. Aussi ne faut-il pas s'étonner de voir le prophète Jérémie donné par le II<sup>e</sup> livre des Machabées comme l'avocat du peuple de Dieu, en compagnie du grand-prêtre Onias, le représentant de l'autre pouvoir spirituel, de la hiérarchie régulière, d'Onias « le saint » mort pour la religion et pour la justice quelques années plus tôt, et dont le meurtre inique avait révolté le peuple fidèle. II Mac., iv, 34, 35. Voici cette double intervention des saints du judaïsme : « Telle fut la vision : Onias, qui avait été grand-prêtre, homme bon et bienveillant..., qui depuis son enfance s'était exercé aux vertus, étendait les mains et priait pour tout le peuple juif. Ensuite apparut un autre homme, distingué par son grand âge et son air de dignité, d'un aspect admirable et entouré de la plus imposante majesté. Onias dit : « Celui-ci est l'ami de ses frères, et du peuple d'Israël ; c'est lui qui prie tant pour le peuple et pour la sainte cité ; c'est Jérémie, le prophète de Dieu. Et Jérémie, étendant la main, donna à Judas un glaive d'or, en disant : Reçois le saint glaive comme présent de Dieu, par lequel tu renverras les ennemis de mon peuple d'Israël. » II Mac., xv, 12-16.

Cette vision jette un jour assez nouveau sur le sort des justes après la mort et sur leur puissance de prière pour le peuple élu. Sans doute l'auteur du II<sup>e</sup> livre des Machabées ne dit pas que Judas, dans la fête qu'il institua à l'occasion de sa victoire, *ibid.*, 37, ait donné un souvenir liturgique à cette apparition du prophète et du grand-prêtre. Mais la pensée des Juifs pieux était ainsi amenée à suivre ces grands saints dans leur vie d'outre-tombe. C'est donc un témoignage inspiré et irrécusable pour nous, en faveur de l'invocation des saints. Il ne valait pas absolument pour la Synagogue officielle, puisqu'elle ne reçut point ce livre dans le canon des Écritures ; et les protestants l'ont exclu pareillement, malgré l'acceptation par l'ancienne Église chrétienne ; mais il exprime certainement l'opinion courante des Juifs du II<sup>e</sup> siècle avant Jésus-Christ.

5° *L'éloge religieux des saints.* — Et voici, pour les siècles qui suivent le retour de l'exil, une forme ancienne du culte des saints, qui se développe chez eux comme un surcroît tardif de la religion ancestrale : l'étude et l'imitation des exemples des saints s'inscrit dans les Livres sacrés. Le culte des saints anciens et modernes s'explique dès lors dans les derniers Livres

sapientiaux et dans les apocryphes juifs de la dernière époque. L'Écriture sacrée consacre toute la fin d'un ouvrage qui célèbre Dieu et ses œuvres à la louange des Pères : *Laudemus viros gloriosos et parentes nostros in generatione sua*, Eccl., xlv, sq. Il loue successivement Enoch, Noé, Abraham, Isaac et Jacob, Moïse, Aaron et Phinéas, Josué, Caleb, les Juges, Samuel, Nathan, David, Salomon et les premiers rois de Juda, Élie, Élisée, Ézéchiël et Isaïe, Josias, Jérémie, Ézéchiël, les petits prophètes, Néhémie, etc..., c'est-à-dire tous les grands noms dont les Juifs hellénistes faisaient les exploits dans leur Bible, tous ceux dont ils évoquaient le souvenir dans les réunions des synagogues. On imagine très bien que les panegyriques de ce docteur, qui mourut bientôt son surnom d' « ecclésiastique » aient été utilisés dans les synagogues de la Dispersion ; et l'on conçoit que l'Église chrétienne les ait adoptés pour ses offices. Ces panegyriques ne sont pas, sans doute, absolument des prières aux pères de la nation, mais une prière à Dieu, « admirable dans ses saints » ; elle rappelle que ceux-ci, de leur vivant, ont eu un grand pouvoir sur lui, que les grandes actions rapportées par les livres historiques à l'actif de ces grands hommes, devaient être mises au compte de Dieu, que c'étaient comme autant de prodiges en leur faveur. Prière toute théocentrique, qui était en même temps tournée vers la pratique de la loi de Dieu. Quel modèle meilleur la prière catholique pouvait-elle se donner ?

Quant à la Sagesse, ce dernier livre de l'Ancien Testament, elle ne donne qu'une toute petite place à l'éloge religieux des saints. Elle dit bien qu'ils ont acquis la sagesse par la prière, par leurs qualités natives et par leur travail, que « les labeurs de la sagesse ont produit les vertus, la tempérance, la prudence, la justice et la force » et conquis « l'immortalité », Sap., vii, 21, 19, 7, 17, etc., ce qui est un programme de sanctification bien pondéré ; elle prétend bien que « les âmes des justes sont dans la main de Dieu », iii, 1, non seulement durant leur vie, comme le chantaient autrefois Moïse, Deut., xxxiii, 3, mais jusque dans « les tourments » de leur martyre, et surtout, comme l'expliquent les Pères de l'Église, dans le salut de leur âme immortelle. Seulement leur triomphe est à étapes, ou même à retardement, et « ils brilleront au jour de leur récompense », au jour du jugement final : alors seulement « ils jugeront les nations et domineront sur les peuples », Sap., iii, 7-8. Auparavant, ils « ont acquis la gloire à prendre part à la conversation » de la sagesse, et, sitôt, après leur mort, « ils obtiendront, à cause d'elle, l'immortalité, et laisseront à la postérité un souvenir éternel », Sap., viii, 18 et 13, ce qui ne reconnaît pourtant aux saints aucune mission de protection sur les vivants, aucun droit à un culte religieux de leur part. La tradition chrétienne seule devait élucider « cette espérance pleine d'immortalité », Sap., iii, 4. Cf. S. Cyprien, *De exhortatione martyrii*, c. xii.

Au reste, le respect religieux qui se marquait depuis des siècles pour les anciens justes, s'étendit alors aux docteurs de la Loi et aux martyrs de l'époque d'Antiochus : « Ceux qui ont été écrasés par le roi persécuteur... posséderont le royaume, ...et formeront le peuple des saints du Très-Haut », Dan., vii, 25, 27 ; et « ceux qui auront formé les autres à la justice seront comme des étoiles, éternellement et toujours », Dan., xii, 3. Ce respect comporte, envers ces « hommes favorisés de Dieu », et à qui les anges donnent des instructions consolatoires, Dan., ix, 20-23 et x, 12-14, une confiance singulière en leurs prières ; mais il exclut naturellement les honneurs divins, qui ne leur sont données que par les païens. Dan., ii, 46. Après leur disparition, il exclut toute espèce de culte public, mais il admet pourtant le rappel de leurs vertus, culte de louange, si l'on veut, rien de plus. Dans ces périodes

d'observance stricte de la Loi. Le mérite principal des saints d'autrefois, c'est de s'y être montrés fidèles; et le principal culte à leur endroit, c'est d'imiter leurs exemples. C'est la note moraliste qui se marquera encore davantage à l'époque qui précède celle de Notre-Seigneur. Comme par ailleurs les préoccupations religieuses se spiritualisent, la prière aux saints du judaïsme se spiritualise de plus en plus.

En résumé, une conviction se fait jour tout au cours de l'ancienne économie : le peuple, du moins la meilleure partie du peuple, a des protecteurs dans ses premiers pères : ceux-ci ne sont pas morts, comme le rappellera Notre-Seigneur. Moïse fit mieux que de laisser se propager cette tradition ancestrale; il s'y conforma dans sa prière, qui elle-même devait servir de modèle aux prêtres lévites; et, après lui, la prière juive continua à se réclamer des saints patriarches. On y adjoignait dans les derniers siècles avant la ruine, tous les personnages qui eurent à jouer un rôle dans le développement de la religion. On mit en circulation sous leurs noms vénérés un certain nombre de livres apocryphes : Moïse d'abord parle dans le livre des *Judithes*, les patriarches dans le *Testament des douze patriarches*, le roi David, puis le prophète Jérémie, enfin le grand-prêtre de la restauration, comme pour mettre la religion et la prière sous l'égide de ces grands réformateurs. Aux derniers temps avant le Christ, l'usage d'invoquer Dieu et les choses saintes et les hommes de Dieu dut être combattu par les chefs de la religion; on crut utile d'imposer aux croyants des périphrases pour désigner Jahvé. L'Ecclesiastique, xxiii, 9, y fait allusion : *Nominalio vero Dei non sit assidua in ore tuo* : la Vulgate porte ensuite : *et nominibus sanctorum non admiscearis*; si cette leçon était authentique, nous aurions là une mise en garde contre le serment par le nom des saints, qui sont d'ailleurs parfois les anges ou les choses saintes; mais, l'addition étant d'une main chrétienne, « *sancti* » désigne ici les saints proprement dits » (Crampon), ce qui s'explique par le développement du culte de nos saints.

II. DANS LE NOUVEAU TESTAMENT. — 1. Les évangiles. — 1. Le passage des évangiles qu'on expose volontiers dans la prédication, c'est l'épisode du pauvre Lazare et du mauvais riche. Luc., xvi, 19-31. « Le pauvre fut porté dans le sein d'Abraham... Dans l'enfer, le riche leva les yeux... et il s'écria : Abraham, notre père, aie pitié de moi! Envoie Lazare... me rafraîchir la langue. » Mais il faudra d'abord observer qu'Abraham ne peut intervenir pour des pécheurs exclus de son sein, §. 26 : *Inter nos et vos chaos magnum firmatum est*; que, même en faveur des vivants, Abraham se refuse à députer un mort : « Ils ont Moïse et les prophètes : qu'ils les écoutent », §. 29 : c'est là un avertissement solennel que l'intercession des saints ne peut rien pour les damnés, et qu'elle ne dispense pas les chrétiens de l'observation des préceptes de Dieu, qu'elle suppose du moins chez eux un commencement de docilité : « S'ils n'écoutent pas Moïse et les prophètes, un mort ressusciterait qu'ils ne croiraient point », §. 31. Tout ceci fait écho aux grands commandements de l'Évangile. Quant au fait même de l'invoication d'Abraham et de la connaissance qu'en eut ce patriarche, peut-on y voir une affirmation expresse de Jésus? Il ne faut pas oublier, comme le notait déjà saint Jean Chrysostome, *In Math.*, hom. xx, que tous les détails d'un récit évangélique ne cadrent pas nécessairement avec les réalités spirituelles. Cependant ces détails commandant à toute la conclusion morale et restant conformes à l'enseignement personnel du Maître, il est prudent de les tenir pour une recommandation de recourir aux saints. *Pater Abraham, miserere mei!* formule qui était peut-être entrée dans le vocabulaire des Juifs contemporains de Notre-Seigneur.

2. Il n'est donc trop simple de dire que « Jésus et les apôtres n'ont pas donné d'instructions sur le culte et l'invoication des saints ». Pour le culte d'honneur que Jésus rend aux pères de son peuple, il ne faut pas le chercher dans sa prière, car il était « plus grand que Jonas et que Salomon », *Matth.*, xii, 41-42, mais dans ses discours. Ce culte est au moins aussi formel que celui de ses contemporains. Empruntant le langage des prophètes, il annonce qu'« Abraham, Isaac et Jacob, dans le royaume des cieux », verront venir à eux une multitude de l'Orient et de l'Occident. *Matth.*, viii, 11. Explicitant la prière de Moïse, il déclare que ces patriarches sont vivants près du Dieu vivant. *Marc.*, xii, 27. Il parle de Moïse surtout comme législateur, dont les prescriptions sont encore imparfaites, mais dont l'autorité demeure, car la Loi est inspirée de Dieu. *Marc.*, xii, 26, 29. David pareillement « a parlé dans le Saint-Esprit », *Marc.*, xii, 26; et il a su accomplir intelligemment la Loi de Dieu. *Marc.*, ii, 25. Les prophètes ont été envoyés par Dieu comme des protecteurs qu'il faut honorer, *Matth.*, xxiii, 29; et Jean-Baptiste, le dernier d'entre eux, est un ange qui prépare les voies de Dieu. *Matth.*, xi, 10 sq.

Cependant ces restrictions mêmes de Notre-Seigneur dans son appréciation des saints de l'Ancien Testament, ne supposent-elles pas qu'ils passeront avec l'ancienne économie? Dans le culte d'honneur qu'il leur rend en paroles, n'y a-t-il pas une attitude provisoire, destinée à tomber, comme les observances de la Loi qu'il gardait fidèlement? Non sans doute. Car comme s'il voulait esquiver cette perspective, et mettre en un relief définitif la figure des patriarches dans la nouvelle Alliance, Notre-Seigneur a marqué leur rôle dans l'œuvre commune : « Le père de famille a envoyé ses serviteurs à sa vigne », *Matth.*, xxi, 34, et leur situation par rapport à lui-même. Dans les Synoptiques, la chose n'est qu'indiquée : « Beaucoup de prophètes et de justes ont voulu voir ce que vous voyez... », *Matth.*, xiii, 17; mais dans l'évangile de saint Jean, la pensée intime du Christ s'éclaire au sujet de ces anciens serviteurs : « Abraham votre père a trevaillé de joie de voir mon jour; il l'a vu, et il s'est réjoui. » *Joa.*, viii, 52-56. Le Messie, principe d'unité entre les deux économies, donne à ses disciples une nouvelle raison de garder le patronage des pères de l'ancien peuple : Abraham était le père d'une race privilégiée; c'est aussi le premier de ceux qui ont cru et espéré dans le Christ. Pour le IV<sup>e</sup> évangile, c'est le saint précurseur qui est le principal témoin du Christ, *Joa.*, i, 6, « l'ami de l'époux ». *Joa.*, iii, 29. Mais le secours d'un saint ne peut valoir que si l'on suit ses conseils : « Jean était la lampe qui brûle et luit; mais vous n'avez voulu que vous réjouir un instant à sa lumière. » *Joa.*, v, 35. Condition qui marque bien les limites de l'assistance des saints et celle de Moïse en particulier : « Votre accusateur, c'est Moïse, en qui vous avez mis votre confiance. Car si vous croyiez à Moïse, vous me croiriez aussi. » *Joa.*, v, 45-46.

Ainsi formés par Jésus à la vénération des prophètes, les disciples étaient bien sûrs de rester dans l'esprit du Maître, quand ils offrirent leurs hommages à Moïse et à Élie, apparus aux côtés de Jésus, dans sa transfiguration. *Marc.*, ix, 3-7. Leur geste et leur déception marquèrent à toutes les générations chrétiennes la légitimité et le caractère accessoire du culte des saints : il faut ne se confier qu'en Jésus seul. Voilà donc, épars et un peu dissimulés au milieu des paraboles du règne de Dieu, autant de points solides où les chrétiens trouveront à appuyer leur culte pour les saints de l'Ancien Testament : uns à Dieu sur la terre, ils ont travaillé à son règne; dans le royaume céleste, ils se sont réjouis de la venue du Messie.

3. Pour les saints de la nouvelle Alliance, les évan-

giles les mettent de préférence en relation avec le Christ. Sans doute ce n'est là qu'une nuance du culte naissant et qui n'est pas nettement tranchée : de même que « les prophètes ont désiré le Messie », Matth., xiii, 17, les apôtres travailleront pour le royaume de Dieu, et seront récompensés avec les prophètes, « afin que semeur et moissonneur se réjouissent ensemble... » Joa., iv, 36-38. Pourtant les apôtres ont pour principal titre de gloire d'avoir été appelés au travail par le Christ et d'être unis à lui dans le labeur de l'apostolat, Joa., xv, 18-21, dans la mort, Joa., xvi, 2; Matth., xx, 23, dans la récompense, Joa., xiv, 12; xvii, 10, et dans le jugement des hommes. Matth., xix, 28. Quant aux martyrs, le Christ leur rendra devant son Père le témoignage qu'ils lui auront rendu devant les hommes. Matth., x, 32. D'ailleurs, sauf l'aurole de la mort pour le Christ, qui est le privilège des martyrs, les saints de la Loi nouvelle seront unis au Christ par la grâce, Joa., xv, 1-11, et dans la gloire : *Si quis mihi ministrat, me sequatur; et ubi ego sum illic sit et minister meus. Si quis mihi ministraverit, honorificabit eum Pater meus.* Joa., xii, 26. Ces paroles de Jésus-Christ, qui ont été introduites par l'Eglise dans ses offices des martyrs, sont en effet la raison théologique essentielle du culte des saints : mystère d'unité que Jésus annonce dans sa prière sacerdotale : « Je prie... pour que tous ils soient un en nous. » Joa., xvii, 21. Jésus ne pouvait prudemment développer devant ses disciples toutes leurs grandeurs futures : mais attendons seulement que la prière au Christ ait pris dans l'Eglise chrétienne la place à part qui lui revient, et la prière aux martyrs du Christ s'y épanouira sans phrases, sans raisonnements abstraits, par la seule force du sentiment chrétien.

2° *L'enseignement apostolique.* — 1. Cependant ce mystère de l'union des saints au Christ, il était réservé à saint Paul de le mettre dans une plus vive lumière, sous la figure du corps mystique du Christ : cette union spirituelle est une unité organique des saints avec le Christ, des saints les uns avec les autres : saints anciens et saints de tous les temps, saints du ciel et fidèles de la terre.

Cet enseignement apostolique ne constitue sans doute qu'une plate-forme pour la théologie du culte des saints, mais autrement vaste et solide que le détail d'une parabole ou un texte sujet à interprétations. Appliqué à l'invocation des saints par les premiers théologiens du III<sup>e</sup> siècle, il a été mis en valeur par Origène, qui cite I Cor., xii, 26 : « Si un membre souffre, tous les autres souffrent; si l'un est un honoré, tous les membres se réjouissent avec lui », *De oratione*, xi, 2; *In Num.*, hom. xxvi, 6; *In Cantic.*, iii. Et cette doctrine, dont la synthèse est due sans doute à l'apôtre Paul, n'est pas une intrusion étrangère — par exemple des mystères païens — dans le messianisme juif et dans la révélation évangélique, puisque l'union intime des fidèles avec Dieu était l'une des promesses de l'Alliance nouvelle. Os., ii, 21, etc., et que Jésus en avait rattaché divers éléments à sa prédication la plus authentique : les anges du ciel s'intéressent à la pénitence des pécheurs et au scandale des enfants. Matth., xviii, 10-14. Ce n'est pas non plus une doctrine fragmentaire ou une simple vue de l'esprit de Paul, puisqu'elle embrasse pour lui la foi chrétienne, la morale et l'ascèse des nouveaux fidèles. Rom., xii, 4, etc. « Il faut donc s'étonner de voir un homme de bon sens et nourri des principes de la religion chrétienne douter du secours des saints. En effet, si les fidèles sont les membres du Christ, et constituent son corps mystique; si ce corps appartiennent comme membres, non seulement les fidèles vivants, mais aussi les bienheureux parvenus au terme parce qu'il n'y a pas en effet plusieurs corps mystiques du Christ; si donc entre les

fidèles, entre membres du même corps, doit régner une charité mutuelle, I Cor., xii, 26, et si cette charité ne s'éteint pas par la mort, mais en sort purifiée, augmentée et parfaite; si tout cela est certain, il est vraiment incroyable que la fleur propre et le fruit vivant de cette charité — la prière pour le salut des autres s'éteigne [chez les saints] sitôt après la mort, et que leur charité, si pleine jusque-là d'attention et de sollicitude [pour leurs frères de la terre] devienne subitement stérile, oisive et sommeillante. » H. Hurter, *Theolog. dogmat. compendium*, tr. N. th. cclxxxix, n. 719.

Les théologiens réformés ont fait remarquer, sans doute, que saint Paul n'applique jamais sa doctrine du corps mystique aux prières que font les saints pour nous, ni au secours que nous devons en attendre. Calvin, *Instit.*, III, c. xx, § 24. Mais les broussailles ne devraient pas leur cacher la forêt, ni les abus du culte leur faire oublier son enracinement dans le fond vivant du christianisme. Il ne faut rien laisser perdre de l'Ecriture : ou bien le corps mystique du Christ, avec ses échanges de prières et de services, se restreint aux fidèles vivants; alors nous n'avons qu'une Eglise visible; ou bien cet organisme, prodige d'unité, s'étend au monde céleste, et les bienheureux en sont membres, bénéficiaires et bienfaiteurs, comme nous-mêmes. D'ailleurs le silence de l'Apôtre ne prouve rien ici : car, malgré l'intérêt qu'il reconnaît à ce point capital de sa révélation, il ne l'applique dans ses lettres, qu'àux questions soulevées par ses destinataires : aux Corinthiens, il dit : « Vous êtes le corps du Christ et ses membres; mais chaque membre a sa fonction propre. » I Cor., xii, 27 sq. Aux Galates, il écrit : « Le Christ se forme en vous; mais en lui, ni circoncision, ni incircconcision. » Gal., iv, 19 et v, 6. Aux Ephésiens et aux Colossiens, dont plusieurs s'inquiètent de chercher un supplément de salut dans le « culte des anges », il demande de « s'attacher au Chef, duquel tout le corps prend force et accroissement », Col., ii, 18-19, parce qu'« en lui vous avez tout pleinement, lui qui est le chef de toute principauté et de toute puissance. » Col., ii, 10. Les problèmes ainsi posés par la situation de ces Eglises : rivalité entre les ministères ecclésiastiques, superfluité des observances judaïques, concurrence des moyens supérieurs de salut, tout cela ne l'engageait guère à proclamer le concert établi par le Christ et dans le Christ entre l'Eglise de la terre et l'Eglise du ciel. Cependant Paul ne peut s'interdire de dépasser parfois le sujet précis de ses préoccupations et d'aborder de biais le problème de nos relations avec les saints, dans le Christ-Jésus. Ne dit-il pas aux Galates que « notre mère est la Jérusalem d'en haut » ? Gal., iv, 26, que le Christ qui est la tête du corps mystique « a été constitué dans les cieux au-dessus de toute principauté » ? Eph., i, 21. N'avait-il pas déjà écrit aux Thessaloniens que « les morts qui se sont endormis dans le Christ » demeurent « dans le Christ », I Thess., iv, 14, 16; et qu'au ciel « ils habitent auprès du Seigneur, tandis que, vivants en ce corps, nous sommes, nous, loin de lui » ? II Cor., v, 6-8. Si donc saint Paul a confiance dans les prières des fidèles vivants, I Thess., v, 25; II Thess., iii, 1; Rom., xv, 30; Col., iv, 3; Eph., vi, 19, etc., combien plus efficacement l'aideront les « prémices des dormants », avant même le jour du triomphe final, où Dieu « sera glorifié dans ses saints ». II Thess., i, 10. Car, des maintenant, nous pouvons les appeler à notre secours, « étant les concitoyens des saints et membres de la famille de Dieu... de qui tire son nom toute une famille dans les cieux et sur la terre ». Eph., ii, 19 et iii, 15. Il faut évidemment compléter, à chaque texte, la pensée de l'Apôtre; mais ne le faisons-nous pas plus harmonieusement que les protestants qui veulent, après Calvin, qu'il n'y ait aucun



commerce possible entre nous et les saints du paradis ? »

Aux gentils, saint Paul propose plutôt en modèle la foi d'Abraham. Rom., iv, 2 sq.; Gal., iii, 9. Pourtant l'Apôtre ne dit pas que les fidèles soient bénis par l'intermédiaire ou par l'intercession d'Abraham.

2. Le rédacteur de l'épître aux Hébreux réunit toute cette « nuée de témoins » : Abel, Énoch, Noé, Abraham, Sara, une femme, Isaac, Joseph, Moïse, les Juges et les prophètes, dans une même louange de leur foi, de leur attente du Messie et de « la patrie du ciel », Hebr., xi, dans le rappel encourageant de leurs épreuves et de leurs supplices, qui en faisaient les protagonistes des martyrs chrétiens : « Pour vous, vous n'avez pas encore résisté jusqu'au sang dans votre lutte contre le péché... Mais vous vous êtes approchés... d'un chœur et d'une assemblée de premiers-nés, inscrits dans les cieux... des esprits des justes parvenus à la perfection. » Hebr., xii, 4-22. Autant dire que les saints de l'Ancien Testament sont des modèles parfaits pour la nouvelle Église : voilà ce qu'on peut appeler la portée morale de leur culte. Et en voici le fondement dogmatique : ces anciens serviteurs de Jahvé sont les aînés de la grande famille de Dieu, qui célèbrent ses bienfaits de la terre et la perfection qu'il leur a donnée. Ne prient-ils pas aussi pour les frères encore vivants ? Et ceux-ci, ne peuvent-ils les invoquer ? L'auteur sacré ne le dit pas ; mais, d'une part, ces derniers « se sont approchés des esprits des justes » ; comment, sinon par la pensée et la prière ? D'autre part, les justes parfaits sont nommés entre le Juge, Dieu de tous les saints, et Jésus, le médiateur suprême, xii, 24 : si Notre-Seigneur, qui crie miséricorde, est l'intermédiaire indispensable, les justes de l'ancienne Loi ne sont-ils pas des avocats utiles ? Sans doute l'auteur, qui avait pris à tâche de montrer que Jésus était « l'excellent grand-prêtre de la nouvelle Alliance » Hebr., v, 1-14, celui que les anges adorent et que les prophètes espèrent, n'avait pas à spécifier le secours à attendre des prières des patriarches ; cependant, cette unique médiation ne lui cachait pas le rôle salutaire de ces « auxiliaires subordonnés, envoyés comme serviteurs pour le bien de ceux qui doivent recevoir l'héritage du salut », Hebr., i, 14. Au vrai, toute sa doctrine est basée sur la communion des saints de l'Ancien Testament, avec leurs frères punis, en Jésus et en « Dieu, par qui sont toutes choses, car celui qui sanctifie et ceux qui sont sanctifiés, tous sont d'Un », Hebr., ii, 10-11. Il ne parle pas pourtant du secours des saints quand il énumère les soutiens de la vie chrétienne : Dieu, Jésus-Christ, mais il dit un mot seulement de l'exemple des saints apôtres et des martyrs disparus : « Souvenez-vous de ceux qui vous conduisent, qui vous ont annoncé la parole de Dieu ; et, considérant quelle a été l'issue de leur vie, imitez leur foi. » Hebr., xiii, 7. Même exhortation de dévouement et d'imitation, Hebr., vi, 12. Ce serait trop d'y voir un encouragement à fêter les anniversaires des apôtres, comme le fait pseudo-Clement, dans les *Constitutions apostoliques*, I, VIII, c. xxxiii ; mais ce ne serait pas assez de n'y trouver qu'une froide consigne d'imitation : toute la doctrine de l'épître aux Hébreux est inspirée du sentiment tout paulinien de la communion des saints et de la présence active des frères du peuple fidèle.

3. Les enseignements de l'Apocalypse sont en continuité avec ceux de la Sagesse sur le « règne des saints », règne qui semblait bien réservé au dernier jugement par l'auteur de la Sagesse : « Et celui qui vaincra », reprend saint Jean dans sa lettre à l'évêque de Thyatire, « et qui aura gardé mes œuvres jusqu'à la fin [de sa vie], je lui donnerai puissance sur les nations. Il les gouvernera avec un sceptre de fer, et elles seront brisées comme un vase d'argile. » Apoc., ii, 26-27 ; cf. Apoc., iii, 21 ; 1. Cor., vi et Ps., cxi, 1. Comme

on le voit, c'est une association au Messie dans ses fonctions de juge suprême, « comme moi-même j'en ai reçu le pouvoir de mon Père ». Apoc., ii, 28. Voilà, dès l'origine du culte chrétien, l'association des saints à Jésus-Christ. Dès à présent, il y a « des prières faites par les saints » et présentées au ciel dans des coupes d'or par les vingt-quatre vieillards de la seconde vision du prophète, Apoc., v, 8 ; seulement ces saints, qui ont besoin d'intermédiaires, doivent être les fidèles vivant sur la terre ; du moins peuvent-ils compter sur les bons offices des anges qui sont devant Dieu, ceux-ci connaissent leurs prières et les offrent à Dieu et à l'Agneau, sans que leur intermédiaire fasse obstacle, bien au contraire. Mais voici les saints, les vrais saints du ciel : « Les âmes de ceux qui ont été tués pour la parole de Dieu et pour le témoignage qu'ils avaient rendu, criaient d'une voix forte : « Jusques à quand, ô Maître saint et véritable, ne ferez-vous pas justice et ne rederez-vous pas notre sang à ceux qui habitent sur la terre ? » Apoc., vi, 9-10. Voilà donc des âmes qui s'occupent de ce qui se passe sur la terre ? Quelles sont ces âmes ? Le texte le dit : celles des martyrs chrétiens. Où sont-elles maintenant ? Non plus dans leurs corps, qui gisent dans les tombeaux, mais « sous l'autel », où se tient l'Agneau immolé, *loc. cit.*, et devant le trône de Dieu, donc au ciel des bienheureux. Mais la scène se passe bien durant la phase terrestre de la vie de l'Église. L'ère des martyrs n'est pas close, et l'heure de la justice et de la punition des persécuteurs, celle de la parousie, pour si prochaine que Jean l'aperçoive, n'est pas encore sonnée. « Ils criaient d'une voix forte », ils priaient avec assurance ; ils exigeaient du « Maître saint et fidèle » la manifestation de sa sainteté et l'accomplissement de ses promesses. Ces promesses visent surtout « la vengeance de leur sang », répandu par les premiers persécuteurs, la punition des impies qui est la phase initiale de l'instauration du royaume messianique, cf. Apoc., ii, 27 ; mais ces promesses concernaient également la récompense des justes. Cf. Is., Lxvi ; Jer., xxxiii. Dans l'Apocalypse chrétienne, la perspective change sans doute et la récompense des uns, la punition des autres s'opèrent toutes deux dans l'au-delà. Saint Jean annonce que le sang des martyrs criera vengeance encore quelque temps, mais il voit que tout de suite une première satisfaction est accordée à leur prière : « Alors on leur donna à chacun une robe blanche. » Apoc., vi, 11. Que signifient ces robes blanches ? Ce ne sont pas encore les ultimes faveurs de Dieu, faveurs qui sont décrites plus loin, au futur : vii, 15 b-17 ; mais c'est plus que cette *gloria animæ* qu'ont voulu y voir divers commentateurs. Ces robes sont un privilège des martyrs, de « ceux qui viennent de la grande tribulation, et qui ont blanchi leurs robes dans le sang de l'Agneau. C'est pour cela qu'ils sont devant le trône de Dieu et le servent jour et nuit dans son sanctuaire. » vii, 14-15 a. Ce privilège comporte, semble-t-il, une union spéciale à l'Agneau immolé, à Jésus, le prince des martyrs et une intimité particulière avec Dieu, qu'ils servent et auquel ils adressent leurs louanges sans intermédiaire : « Ils criaient d'une voix forte : Le salut vient de notre Dieu... ; et tous les anges... disaient : Amen ! » vii, 10-11. Le salut certes vient de Dieu ; mais ne vient-il pas aussi de l'Agneau et ne peut-il pas être facilité par ces martyrs, prêtres et familiers de Dieu « dans son sanctuaire » céleste ? Le présent texte n'en dit pas davantage ; on y trouve, en somme, l'affirmation bien nette que les martyrs les prémisses de nos saints, s'intéressent aux choses de notre monde, qu'ils prient dans cette intention, qu'ils sont unis à Jésus dans son triomphe et dans sa sollicitude pour son Église, qu'ils ne sont pas — pourrait-on ajouter — toujours exaucés immédiatement dans leurs désirs : c'est plus qu'il n'en faut

pour justifier l'attention que les controversistes du *xiv<sup>e</sup>* siècle ont donnée à ce texte inspiré. On devra même remarquer que cette vision — dont le caractère apocalyptique se laissait pénétrer plus facilement dans les milieux judaïques — devait traduire en images somptueuses les humbles réalités du culte naissant.

Avant de passer à ces manifestations cultuelles, et pour en expliquer le jaillissement subit dans l'Eglise apostolique, il faut marquer, par d'autres enseignements de l'Apocalypse, la place unique que l'apôtre saint Jean reconnaît aux martyrs, dans la conquête chrétienne. On y voit d'abord la glorieuse carrière terrestre de ces deux « témoins, qui prêchent revêtus de sacs », Apoc., xi, 3, mais qui font des miracles à l'instar de ceux d'Élie et de Moïse. Même si ces « deux témoins » doivent quelque jour être personnifiés, ils étaient, pour les premiers chrétiens, les types idéalisés de ces prédateurs chrétiens qui tombaient martyrs de leur témoignage devant les représentants du pouvoir : « La bête qui monte de l'abîme, leur fera la guerre, les vaincra et les tuera... Mais, après trois jours et demi..., ils monteront au ciel à la vue de leurs ennemis. » Apoc., xi, 7, 12.

Voici d'ailleurs, au chapitre suivant, la suite de cette épopée des martyrs. Il y a sur la terre, dès le temps de l'auteur inspiré, un combat entre le dragon et la Femme, entre Satan et ses anges et l'Eglise du Christ; mais ce combat a eu son prélude dans la lutte victorieuse de Michel et de ses anges contre ce « dragon, qui est appelé le diable et Satan »; et les vainqueurs ont chanté : « Maintenant le règne est à notre Dieu et la puissance à son Christ, car il a été précipité, l'accusateur de nos frères... Eux aussi l'ont vaincu par le sang de l'Agneau et par la parole à laquelle ils ont rendu témoignage, et ils ont méprisé leur vie, jusqu'à en mourir. » Apoc., xii, 10-12.

Et maintenant résumons les enseignements contenus dans cette doxologie : il n'y a qu'un maître souverain et qu'un médiateur tout-puissant : Dieu et son Christ. Mais il y a aussi dans le ciel de puissants esprits : les anges qui se passionnent pour le triomphe de Dieu dans sa création, par l'expulsion du ciel des mauvais anges. C'est déjà un gage de la victoire future des hommes, « leurs frères », auxquels ils s'intéressent pour la gloire de Dieu : car « de ces frères Satan était l'accusateur » au ciel, accusateur obstiné et souvent satisfait. Satan, précipité sur la terre, y continue sa guerre aux hommes; mais il y a déjà été combattu par l'Agneau immolé et par les martyrs immolés à son exemple : « Eux aussi l'ont vaincu par le sang de l'Agneau. » Dans la mesure où ils l'ont maîtrisé, les martyrs n'ont plus à craindre pour eux ses accusations; de là cette joie totale « des cieux et de ceux qui y habitent ». Si l'on rapproche cette vision de la précédente, on pourra conclure que les martyrs « servant Dieu jour et nuit dans son sanctuaire », Apoc., vii, 15, et y demandant la punition de leurs ennemis, vi, 10, sont bien placés pour épargner à leurs frères les attaques du diable, « le séducteur de toute la terre », Apoc., xii, 9. Il y a là au moins une pierre d'attente pour la théologie de l'intercession des anges et des saints.

Enfin voici une réflexion morale sur le rôle de ceux-ci : les martyrs sont des vaincus de la tyrannie, mais ils ont gardé intact le dépôt de la foi : « La bête que je vis [monter de la mer] proférait des paroles arrogantes et blasphématoires... Il lui fut donné de faire la guerre aux saints et de les vaincre... La bête de la terre... séduisait les habitants de la terre par des prodiges... Et il lui fut donné de faire tuer tous ceux qui n'adoraient pas l'image de la bête [de la mer]. » Apoc., xiii, 2, 7, 14-15. Ne croyons pas qu'il ait été si difficile aux victimes des premières persécutions de déviner ce langage eucharistique. En tous cas, ils en

comprenaient bien la conclusion pratique : « Qu'il entende, celui qui a des oreilles pour entendre. Voilà la patience et la foi des saints ! » Apoc., xiii, 10. C'est bien là le dernier mot du voyant de Patmos : les martyrs ont subi vaillamment les supplices et conservé leur foi au Christ : « ἡδὲ ἔσται ἡ ὑπομονὴ καὶ ἡ πίστις τῶν ἁγίων, » tel est [l'exemple de] patience que nous laissent les saints [martyrs], ou bien « tel est [le modèle de] patience qu'ont à suivre les saints », xiii, 10; de quelque façon qu'on traduise cet adage, cf. xiv, 12, il se résout en une consigne d'imitation. Tout cet enseignement de l'Apocalypse se pourrait, une fois transposées les images, être répété dans une église d'aujourd'hui : Marchons sur les traces de nos saints ! Mais il n'était pas donné à tous les chrétiens, même au *ii<sup>e</sup>* siècle, de suivre les martyrs jusqu'au supplice : à côté de « ceux qui avaient été immolés pour leur témoignage », vi, 9, il y avait « le reste des enfants » de l'Eglise, « ceux qui observent les commandements de Dieu et qui gardent le témoignage de Jésus », xii, 17. Eux aussi, ils auront à maintenir la vérité de leur foi et la virginité de leurs relations, xiv, 4-5, en se gardant de l'idolâtrie ambiante : « C'est ici [que doit se montrer] la patience des saints, qui gardent les commandements de Dieu et la foi en Jésus. » xiv, 12. Cependant, ils ne sont, eux, l'objet d'aucun honneur religieux après leur mort, mais seulement d'une louange collective pour la béatitude qui leur est assurée : « Et j'entendis une voix venant du ciel qui disait : Heureux des maintenant les morts qui meurent dans le Seigneur. Oui, dit l'Esprit, qu'ils se reposent de leurs travaux, car leurs œuvres les suivent. » xiv, 13. Il faudra, en effet, attendre plusieurs siècles pour que la piété chrétienne s'enhardisse jusqu'à honorer et invoquer les saints non-martyrs; mais déjà leurs œuvres sont célébrées, et aussi leur mort qui les unit à jamais au Seigneur.

C'est seulement à la fin du monde que sonnera pour les saints l'heure du triomphe, et pour les martyrs la vengeance de leurs ennemis : « Après cela, j'entendis dans le ciel comme une grande voix d'une foule immense qui disait : « ... Dieu a vengé maintenant le sang « de ses serviteurs... L'épouse de l'Agneau s'est parée et il lui a été donné de se vêtir de fin lin, éclatant et pur. Ce fin lin, ce sont les vertus des saints. » Apoc., xix, 2 et 8. Cette idée du retard de la béatitude totale a pu entraver quelque temps les progrès du culte des saints; mais son explosion même fit éclater la lettre du texte inspiré. Aussi bien celui-ci ne portait-il pas :

« Eris : Heureux ceux qui sont invités... des maintenant... aux noces de l'Agneau ! » Apoc., xix, 9.

II. AUX TROIS PREMIERS SIÈCLES DE L'ÉGLISE. — I. LA PRATIQUE ANTIQUE DE CE CULTES. — Le culte des saints, sous une forme ou sous une autre, dut être pratiqué dès la primitive Église, l'universalité de la tradition postérieure garantissant pour le théologien la primitivité et la continuité de l'usage. Mais l'historien manque de documents valables pour l'époque qui précède les grandes persécutions. Cependant il doit tenir compte, sinon tir argument, du fait de la diffusion progressive et variée des écrits du Nouveau Testament, lus dans les réunions chrétiennes : sans doute l'Apocalypse et l'épître aux Hébreux qui célébraient à l'avance la gloire des martyrs, n'eurent pas une diffusion universelle; mais il faut tenir compte des quatre évangiles, qui donnaient les noms, les gestes et les paroles des douze apôtres, colonnes de l'Eglise naissante, et particulièrement des deux évangiles de Matthieu et de Luc, qui débutaient par les actes de Marie et de l'enfance de Jésus. Croira-t-on que les premiers disciples, mis au courant de vive voix de cette vie cachée et pleine de conversations avec les anges, n'aient pas entouré la mere de Jésus d'un respect

empreint de la vénération qu'ils portaient à leur Maître? Et, quand parurent les évangiles et que la vierge Marie fut disparue, le respect ne prit-il pas un caractère plus spirituel et déjà religieux? D'ailleurs, pour le cas particulier, mais si important, de la première des saintes, l'Église était en possession d'une révélation contenue, non dans des paroles, mais dans des actes : l'exemple parlant de Jésus et des apôtres. Origène l'avait déjà bien vu, *Hom. in Lucam*, vii et ix, P., Col. t. xiii, col. 1817 et 1822. En effet, « a n'en pas douté, ce qui a été dit débordait ce qui a été écrit. Il faut ajouter, ce qui a été dit débordait ce qui a été écrit en mots... Un maître dit formellement quelque chose, quand, même sans articuler une parole, il suggère une idée par un geste, quand il approuve d'un signe un acte dont il est témoin... On sait le rôle de Marie à Cana. Il y a bien des motifs de croire qu'elle ne le remplit pas en cette occasion unique, le Sauveur se plaisait à autoriser l'intercession de sa mère, en agréant toutes ses requêtes. Était-il bien nécessaire qu'il vint après cela, en termes comptés, enseigner son pouvoir de médiatrice? » H. Pinard, art. *Doctine*, dans *Doctine apol.*, t. 1, col. 1154. Voilà le geste qui fonde en foi chrétienne l'invocation de Marie.

1. Cependant nous voudrions bien avoir quelques témoignages écrits de ce culte primitif pour Marie et les apôtres. Peut-être les trouvons-nous, au début du 1<sup>er</sup> siècle, dans les *Odes de Salomon*. Certains critiques ont pensé que « ces Odes formaient un recueil d'hymnes d'alleluia composées pour être chantées dans les agapes », dom Connolly, *Journal of theological studies*, 1920, p. 83. Or, il y est question de Marie :

L'Esprit étendit ses ailes sur le sein de la Vierge.  
Et elle conceut et elle enfanta,  
Et par grande miséricorde, elle devint Mère, la Vierge.  
Elle l'enfanta en ostension,  
Elle le posséda en grande puissance,  
Et l'aima en salut  
Et le garda dans la suavité,  
Et le montra dans la grandeur.  
Alleluia! (Ode xix).

Ce texte, qui avait déjà frappé Lactance, *Institut. divin.*, l. IV, c. xii, suit assez bien l'Évangile de saint Luc, mais avec une note admirative très accentuée. La Vierge-Mère? Quand on observe, dans de nombreux écrits de cette époque, à quel degré la chasteté chrétienne a frappé les premiers convertis, on voit bien que c'est la morale chrétienne qui engageait ainsi les fidèles à admirer la sainteté suréminente de la sainte Vierge et à lui donner leur culte. Dans les mêmes *Odes de Salomon*, il est plusieurs fois question des élus, des saints vivant au ciel, par exemple : ode xvii : « J'ai été couronné par mon Dieu. J'ai semé mes fruits dans les cœurs, et je les ai changés en moi... » ode x, 8 : « Ils ont marché dans ma vie et ont été sauvés ; ils sont avec moi pour l'éternité, alleluia... » Et encore ode xviii, 14 :

Ils se sont rassemblés vers moi et ils sont sauvés.  
Parce qu'ils sont pour moi des membres, et moi leur tête,  
Glorie à toi, gloire à notre tête, Seigneur Christ.  
Alleluia!

La prière et la doxologie s'adressent au Christ, non aux saints. Pourtant l'ode iv, 12, béatifie les chefs de ces élus, *ἀρχαγοί*, les apôtres, pour leur donner leur nom définitif :

Bienheureux donc les ministres de cette boisson,  
Ceux qui ont été confirmés dans l'eau ;  
Ils ont calmé les lèvres desséchées,  
Et redressé la volonté paralysée...  
Car tout homme les a connus dans le Seigneur,  
Et ils vivent par les eaux vivantes pour l'éternité,  
Alleluia!

Même benediction pour les ouvriers évangéliques dans l'ode xi, 15-18, beaucoup moins sûrement est il

question des martyrs dans l'ode xvii, 11. Ainsi, ces cantiques auraient été chantés dans des assemblées de la grande Église, ou dans des conventuels de mystiques chrétiens, avant d'être incorporés comme écrits inspirés dans la *Pistis Sophia* gnostique du 1<sup>er</sup> siècle. Cela nous donne à penser qu'avant les persécutions et l'extension du culte des martyrs, on pratiqua en certains cercles le culte de Marie et des apôtres, avec un lyrisme qui de prime abord est assez près du culte des saints du 1<sup>er</sup> siècle.

Les actes apocryphes des apôtres qui s'échelonnent à partir du milieu du 1<sup>er</sup> siècle, paraissent dès lors comme un prolongement imaginaire de ce culte des apôtres : *Actes de Jean*, vers 140 ; *Actes de Paul et de Thècle*, vers 160 ; *Actes de Pierre*, vers 180 ; et le *Protévangile de Jacques*, ou de son vrai nom, *l'Histoire de la nativité de Marie*, au milieu du 1<sup>er</sup> siècle, a rempli le même rôle pour le culte de la sainte Vierge. On sait

l'énorme influence qu'a exercée sur la pensée chrétienne la littérature apocryphe néo-testamentaire. Malgré la lutte inaugurée contre elle par l'Église latine au 1<sup>er</sup> et au 2<sup>e</sup> siècle, les Pères ne réussirent qu'à demi à l'éliminer ; eux-mêmes en seront dupes plus d'une fois. En Orient, tous les chroniqueurs byzantins et les poètes ecclésiastiques s'en sont inspirés à l'envi ; en Occident, elles finirent par prendre place dans l'énorme compilation de Vincent de Beauvais qu'on appelle le *Speculum historiale* ; Jacques de Voragine ira les y chercher pour sa *Légende dorée*, et les sermons en feront autant. Nos apocryphes ont été aussi largement exploités au Moyen Âge par les arts plastiques. « Bref, avec les *Gesta martyrum*, avec les Vies des moines du désert et quelques autres productions hagiographiques, ces vieux textes ont contribué à former le monde d'images où nos ancêtres ont coulé une bonne part de leur théologie », et ont alimenté leur culte des saints. É. Amann, art. *Apocryphes du N. T.*, dans *Dictionn. de la Bible*, Supplément, t. 1, col. 467-468. Pour le moment, remarquons qu'ils dénoncent un culte de Marie et des apôtres dont nous ne connaissons pas malheureusement les manifestations officielles.

2. Le plus ancien témoignage sur le culte des saints concerne Polycarpe, évêque de Smyrne, martyrisé dans cette ville en 155. Le *Martyrium Polycarpi*, rédigé un ou deux ans plus tard pour l'Église de Philomelium et toutes les autres *paracœles* de l'Église sainte et catholique dans tout l'univers, compense par sa précision le silence de l'âge précédent. On a montré à l'article RELIQUES, t. xiii, col. 2319-2322, comment ce culte était religieux, voire ecclésiastique, et s'adressait à un martyr, « à un didascalie apostolique et prophétique », à qui était dévolu l'honneur assuré désormais aux prophètes et aux apôtres ; c'était un culte d'honneur, mais aussi d'imitation : soit pour honorer le souvenir de ceux qui ont lutté, soit pour exciter les combattants futurs. On ne parle pas de l'invocation du saint.

Après ce témoignage si complet, il faut se contenter, pour les 1<sup>er</sup> et 1<sup>er</sup> siècles, de documents épars et fragmentaires, portant soit sur une pratique du culte des martyrs, soit sur un point de doctrine les concernant. Témoignages épars sur deux siècles d'une vie religieuse en plein bouillonnement, mal documentée, et attestant tout juste l'usage de telle Église particulière ; mais il faut bien remarquer qu'aucun de ces documents ne donne son culte ou son idée comme personnelle, locale ou même nouvelle : il n'y a donc pas grand risque à entendre la portée de ces attestations concordantes, et à conclure pour toute l'Église primitive.

II. LES DIVERSES MARQUES DE CULTE. — 1<sup>o</sup> Les *anastasimata funéraires*. — C'est la plus ancienne forme du culte des martyrs. Voir art. RELIQUES, t. xiii, col. 2322 sq.



1. *Rituel funèbre.* — Il ne faut pas s'étonner de trouver les origines de notre culte des saints dans un rituel funèbre. Sans vouloir nier qu'aux premiers assauts de la persécution sanglante, les fidèles n'aient admiré le courage des victimes, le sentiment qui paraît avoir dominé parmi eux n'est pas celui de l'admiration [qui] se développa plus tard : il était bien naturel que le choc brutal, heurtant soudainement des âmes paisibles et candides, produisit tout d'abord une impression de stupeur et d'effroi. Le réveil, on peut le croire, fut douloureux, et les premières larmes qui coulèrent sur les tombes des martyrs furent des larmes amères. » H. Delehaye. *Les origines du culte des martyrs*, p. 1. Il fallait d'ailleurs éviter d'attirer de nouvelles rigueurs sur les Églises par des honneurs intempestifs. Au reste, « la loi chrétienne ne décrétait pas une manière déterminée de glorifier les victimes » des rescrits ou des insurrections populaires. « Les circonstances indiquèrent aux chrétiens la conduite à tenir » et leur conseillèrent de se contenter des honneurs funéraires communs. Ainsi les anniversaires des saints gardèrent toujours quelque chose, même aujourd'hui, de leur origine funéraire. Si l'Église proscrivait tout ce qui était contaminé par l'idolâtrie, elle permettait à toutes les aspirations de l'âme de s'extérioriser avec la sainte liberté des enfants de Dieu et conseillait de conserver tout ce qui relevait de sentiments respectables, comme l'affection des parents, le souvenir des grands hommes, les soins habituels pour les tombeaux, qui rappelaient aux païens eux-mêmes la survie des âmes de leurs amis.

Cette transfiguration des usages funéraires est à noter. Alors que le paganisme sceptique des derniers âges avait plutôt matérialisé et alourdi les conceptions spiritualistes héritées des vieilles religions, et qu'il se mettait de moins en moins en peine d'expliquer les avantages apportés par des rites immémoriaux à des êtres dolents et amoindris, qui rôdaient, pensaient-ils, autour de leurs tombeaux, le christianisme à l'état naissant revalorisait ces rites inspirés primitivement par la pensée de l'immortalité. Malgré la répétition mécanique des mêmes gestes traditionnels, ils rendaient aux anniversaires la signification religieuse qu'ils avaient presque perdue. Bien plus, quand ils commémoraient des martyrs, ils sanctifiaient la cérémonie par la pensée de leur fraternité dans le Christ, ils l'ennoblaient par l'idée que ces ancêtres glorieux, qui étaient morts pour Dieu, continuaient à vivre en Dieu et communiaient dans le Christ avec leurs frères de la terre. Ces idées très nouvelles transparaissent même pour les païens, témoins de leur ferveur pour les martyrs. Cf. Lucien, *La mort de Pérégrinus*, c. xiii.

Sans doute, à côté de ces pratiques traditionnelles se sont glissées, chez les premiers chrétiens, des usages funéraires d'origine païenne. C'est que « les chrétiens, vivant pendant des siècles parmi une société païenne et partageant sa civilisation, n'ont pas songé » — ou pas réussi, malgré leur réprobation — à s'en séparer sur tous les points. Lorsqu'un usage n'offrait rien qui offensât la croyance des fidèles et la morale chrétienne, ils continuaient à le pratiquer et parfois avec un vif attachement à tout ce qu'il évoquait des traditions chéries ou respectées du passé. » Leur choix entre usages à conserver ou à rejeter peut nous surprendre, à vingt siècles de distance. Mais il faut croire que la signification religieuse de certains rites était désormais abolie, comme, hélas, celle de nos funérailles chrétiennes pour certains de nos contemporains, tandis que d'autres rites assez anodins avaient peut-être été brandis comme signes de ralliement dans les familles restées païennes. Pourquoi, par exemple, les chrétiens repoussèrent-ils pour leurs martyrs l'usage de l'incinération ? Pourquoi, au contraire, continuèrent-ils à estimer

leurs tombeaux de l'invocation aux mânes : D. M. S. ? Nous sommes mauvais juges en la question : et puis les abus ne sont pas inadmissibles, même à cette époque.

2. *Rituel religieux.* — Mais le culte des saints doit être autre chose que ce qu'on appelle un enterrement religieux. Comment peut-on déceler dans ces trois premiers siècles de l'Église, le caractère cultuel des anniversaires de martyrs ? La question vaut une réponse nette. Nous distinguerons donc comme trois étapes, qui, selon les Églises, ont été franchies plus ou moins rapidement. Dans une première période, d'un siècle et demi environ, les martyrs ont eu, ni plus ni moins, les honneurs funéraires accordés à toutes les fidèles ; mais c'est que, justement, à cette époque, on admettait que tous les fidèles, en mourant dans la foi, allaient immédiatement au ciel, et on les priait comme des saints.

Dans une période d'incertitude commençante sur le sort des justes non martyrs, on se mit à prier pour eux à leurs anniversaires ; mais alors on continua à ne pas prier pour les martyrs, et même à les invoquer.

À la fin de l'âge des persécutions, les anniversaires des martyrs prirent un caractère tout différent de celui des morts ordinaires.

a) De la première manière, il ne nous est resté que peu de documents. Faut-il rappeler pourtant cet usage si caractéristique des chrétiens de toutes provinces de célébrer l'anniversaire, non point au jour de la naissance du défunt, mais au jour de sa déposition, de sa mort ? On lui garda son nom ancien de *dies natalis*, ce qui était une façon de marquer que, pour des chrétiens, pour tous les baptisés fidèles à leur foi, la mort était l'entrée dans la vie immortelle et bienheureuse. Encore une fois, les rites de service funèbre étaient les mêmes pour un martyr et pour un autre défunt ; mais, pour les deux, le service était une sorte d'apothéose au sens chrétien du mot. Pour les simples fidèles, les preuves ne manquent pas, dans ces deux siècles, de la note honorifique qui présidait à leurs funérailles et aux soins de leur tombeau. Peu après 175, à Porto, aux portes de Rome, des parents adjuvent leur fille déjà dans la gloire :

Accipe me, dixit, Domine, in tua lumina, Christe, :  
Exaudita est, fructu modo lumina cordi.  
Zozime, sancta soror, magno defuncta periclo,  
Jam videt et socios sancti certaminis omnes...  
Teum, Paule, tenens, calata morte, coronam,  
Nam fide servata cursum eum pace peregit.

(*Carmena sepulchralia*, dans H. Leclercq, *Monumenta liturgica*, t. I, n. 5304.)

On verra plus loin qu'on adressait des prières à ses morts. Si de simples chrétiens morts en paix sont appelés « saints » et « vainqueurs du saint combat » de la vie, s'ils méritent des honneurs religieux et si leur anniversaire prend déjà figure de culte, il n'y a pas de raison de faire un autre rite pour les martyrs. Tant qu'on a regardé tous les justes comme entrant au ciel au jour de leur mort, le culte assuré qu'on leur donnait pouvait très bien s'appliquer aux martyrs, qui n'étaient que l'élite de ces élus. Qu'on dise que les honneurs ainsi donnés aux simples chrétiens étaient trop grands pour notre conception actuelle, soit ; mais ils réalisaient très suffisamment la notion de culte des saints. Peut-être disait-on qu'on offrait l'oblation « pour eux » : du moins saint Cyprien dit semblablement : *pro eis offerimus*, quand il parle des défunts ordinaires, *Epist.*, I, 2, et quand il parle des martyrs à commémorer, *Epist.*, xxxix, 3 ; xii, 2. Les liturgies conservatrices d'Orient ont d'ailleurs encore la vieille formule : *Offerimus pro apostolis*. Cf. Brightman, *Liturgies eastern and western*, p. 331, l. 12. Mais on a remarqué que, dans la mesure où elles ont gardé

l'esprit antique, ces liturgies (cf. *P. L.*, t. LXXXV, col. 114) sont dirigées quasi exclusivement vers l'idée de la gloire éternelle, plutôt que vers la rémission des péchés. Ce rituel étant le même pour un défunt ou pour un martyr, nous ne pouvons distinguer à première vue s'il s'agit d'un martyr, par exemple dans ces mots des *Acta Joannis*, c. LXXXI, qu'on date du milieu du II<sup>e</sup> siècle : « Le troisième jour après sa mort, nous nous rendrons à la tombe pour y rompre le pain. Bonnet, *Acta apost. orig.*, t. II, p. 187. La liste des martyrs était sans doute mêlée à celle des anciens fondateurs ou donateurs ou chefs de famille chrétienne dans ces « fastes chrétiens » auxquels Tertullien renvoie les fidèles : *Habes, christiane, fastos tuos*, par allusion à ces *fasti municipales* dont il parle ailleurs, communs à tout un municipal et marqués par des fêtes annuelles.

b) Cependant, vers la fin du II<sup>e</sup> siècle, un décalage se produit entre les deux catégories de défunts. Tandis que les martyrs montent dans le ciel des chrétiens, au point que ceux de Lyon refusent d'en porter le titre, et prennent celui plus humble de confesseurs, on s'inquiète du sort éternel de quelques chrétiens moins exemplaires, et puis de celui de tous les fidèles non martyrs. C'est justement Tertullien qui leur donne une place tout à fait au-dessous des martyrs. *De anima*, c. IX, *P. L.*, t. II, col. 741. C'est Clément d'Alexandrie et Origène qui prévoient une purification et des prières pour ces chrétiens. Cf. ici art. PURGATOIRE, t. XIII, c. 1195-1200. A ceux-là, on assure un service liturgique que commandent des sentiments religieux : « Tu ne pourras pourtant pas te désintéresser de ta première femme, dit Tertullien à un veuf qui veut se remarier, et même tu lui donneras une affection plus religieuse encore, depuis qu'elle a été admise près du Seigneur ; à ce titre, tu pries pour son âme, tu lui dois rendre chaque année des oblations ». *De exhortatione castitatis*, c. XI, *P. L.*, t. II, col. 928 ; cependant leur sort laissait encore place à des inquiétudes. Cf. *De monogamia*, c. X, t. II, col. 942. Les inscriptions funéraires communes portent de plus en plus des intentions de prières, à Rome, au milieu du III<sup>e</sup> siècle. Aucune notation de ce genre n'envahit les tombeaux des martyrs. Même réserve à leur sujet, au III<sup>e</sup> siècle, dans les recommandations à la messe : « Dans vos assemblées, dans vos cimetières [de martyrs], à la sortie de ceux qui meurent, offrez le pain sans tache », dit la *Didas calie des apôtres* ; mais, dès qu'il s'agit de prières, elle continue : « Priez et offrez sans hésitation aucune pour ceux qui dorment. » C. XXVI, n. 2. C'est que le cas des uns et des autres est bien différent : « Les martyrs sont bienheureux et purs de toute iniquité. » Il y a peut-être place pour des bienheureux non-martyrs, puisque « les péchés ne sont pas imputés à ceux qui ressemblent à Abraham..., aux patriarches et aux martyrs ». Mais tout chrétien, après son baptême, « est exposé au péché » et, à sa mort, il est bon de prier pour lui, tandis qu'« un homme qui quitte le monde par le martyre, bienheureux est-il parce que ses péchés sont couverts ». C. XX, n. 8, édit. Nau, p. 161.

c) Mais on ne tarde pas à mettre sur ces saints tombeaux, au contraire, des recommandations et invocations. Cela suppose que les anniversaires des martyrs revêtaient une note de fête et d'enthousiasme : « S'il est glorieux déjà de laisser après soi le souvenir d'une vie parfaite, *quanto majoris laudis et honoris est fieri in caelesti predicatione gloriosum!* » Pour ces martyrs, il n'y a qu'une chose à faire, c'est de remercier Dieu de leur victoire. Cyprien, *Epist.*, XXXIX, 3, Hartel, p. 583 ; cf. *Epist.*, LXXIX, p. 319. Que cette note d'actions de grâces ait aussi distingué plus ou moins vite le cérémonial des anniversaires de martyrs de celui des autres chrétiens, c'est vraisemblable. Du moins Tertullien emploie-t-il deux expressions distinctes quand

il énumère les institutions chrétiennes issues de la tradition non écrite : *Oblationes pro defunctis, pro natalitibus, annua die facimus. De corona*, III, *P. L.*, t. II, col. 79 ; et saint Cyprien marque bien, par le soin qu'il met à dresser sa liste de martyrs, que ceux-ci avaient droit à des honneurs spéciaux. On peut conjecturer qu'en sus de l'oblation du sacrifice de la messe, ces honneurs comportaient souvent une vigile (*Acta Pionii, Acta sanctorum*, febr. t. I, p. 302) où « l'on chantait des hymnes, des psalmes, des louanges à Dieu qui voit toutes choses ». *P. G.*, t. XXXI, col. 489.

3. *Rituel officiel.* — Faut-il parler d'églises des martyrs ? Pas encore. Mais, sinon à Rome, du moins en Orient, on signalait, au III<sup>e</sup> siècle, la dignité des martyrs par une place d'honneur dans les cimetières. Ainsi, parmi les écrits qui portent à titres divers le nom d'Hippolyte, celui qui risque d'être romain, la *Tradition apostolique*, XIV, 2, n'en parle pas, mais les *Canons d'Hippolyte*, XIX, can. 101, regardant la chose comme admise : le livre VIII des *Constitutions apostoliques* a supprimé un privilège qui n'avait plus de bénéficiaires.

A un autre point de vue, les anniversaires de martyrs devaient, par la nature des choses, se différencier des autres : ils devenaient à la longue le lot d'une Église entière, tandis que les autres tombes n'étaient visitées que par les parents du mort et durant une génération.

Devant ces services funèbres qui se muent en chants de triomphe, les évêques constatent qu'il s'agit bel et bien d'un culte désormais officiel. Le *De aleatoribus* place les martyrs à côté de l'autel, avec le Christ et les anges, en situation de bénéficiaires du culte. Dans *Cypriani opera*, éd. Hartel, t. I, p. 103.

Mais, au III<sup>e</sup> siècle déjà, les martyrs n'étaient plus avant tout des victimes que l'on pleurait ; c'étaient des combattants victorieux auxquels tout honneur était réservé au ciel et sur la terre. On les déclarait bienheureux ; on leur adressait des prières dans les discours et dans les inscriptions ; on donnait leurs noms aux nouveaux baptisés. Quand ils échappaient à la mort, aucune marque d'honneur n'était trop élevée pour ces témoins du Christ. Il faut même, si l'on veut suivre l'ordre des temps, examiner ces distinctions ecclésiastiques concédées aux martyrs survivants (à ceux que bientôt l'on appellera les confesseurs), car elles remontent à une époque très reculée. Pourquoi ne pas dire jusqu'à l'âge subapostolique ? Car enfin les évangélistes avaient pris soin d'enchaîner dans les enseignements du Christ à ses disciples des paroles qui dépassaient le cercle des apôtres : « Celui qui reçoit un prophète, ... un juste à titre de juste, recevra une récompense de juste. » Matth., x, 41. Quels étaient désormais ces privilégiés sinon ceux qui avaient confessé le Christ ?

2<sup>o</sup> *Martyrs associés au clergé.* — A côté de la hiérarchie régulière, subsistait une sorte d'ordre charismatique dont saint Paul parle souvent. Or, le martyr est un privilégié de l'Esprit. Sa victoire sur les tourments ne s'explique que par la présence en lui de l'Esprit même de Jésus. A ce spirituel, pourquoi ne reconnaîtrait-on pas, s'il survit, certains privilèges de la hiérarchie ? C'est là, peut-être, la plus antique marque d'honneur accordée aux confesseurs. Hégésippe rapporte qu'en Palestine, au début du II<sup>e</sup> siècle, on fit prêtres des parents de Jésus, martyrs sous Domitien. Eusèbe, *Hist. eccl.*, I, III, c. XX, n. 6. En Égypte, vers le milieu du même siècle, Valentin fut évincé du sacerdoce par un ancien confesseur « grâce à la prérogative du martyre ». Tertullien, *Adn. Valentinianus*, c. IV. L'usage est attesté dans les décades suivantes par Tertullien, *De fuga*, c. XII, par Eusèbe, *Hist. eccl.*, I, V, c. XXVII, 11 ; I, VI, c. VII, 7 et c. XI, 4 ; I, IX, c. XXII. Les écrits attribués à Hippolyte

sont extrêmement curieux sur la question; et celui qui de tous est le plus authentique, le *Règlement ecclésiastique égyptien*, traduction de l'Ἀποστολικὴ διακονία, est aussi le plus généreux pour les martyrs:

« Un confesseur qui a été enchaîné pour le nom de Dieu, on n'imposera pas la main pour la fonction de diacre ou de prêtre, car il possède la dignité (ἐξουσία) du sacerdoce par sa confession. Mais s'il est installé évêque, l'homme lui sera pourtant imposée. » *Règlement*, c. iv, n. 1-2. Un simple persécuté *dignus est omni clero* (?), n. 3. Pour ces vocations tardives, on sera indulgent dans la célébration de l'eucharistie, *modo integre oret in orthodoxia*, n. 4. Les *Cansurs* d'Hippolyte sont d'ailleurs moins catégoriques: « Si quelqu'un souffre une peine et est ensuite relâché, il mérite le rang de prêtre devant Dieu, non par l'ordination de l'évêque. S'il n'a pas été touché, il faut qu'il soit ordonné par l'évêque, qui mettra seulement la partie de l'oraison qui a trait au Saint-Esprit », ce qu'elle implique étant déjà acquis par l'acte même de la confession. *Canon. Hippolyti*, c. vi, n. 43-47, dans Cabrol, *Monum. eccles. liturgica*, t. 1 b, introd., p. 11. Cette bizarrerie liturgique n'est déjà plus comprise par le rédacteur du *Testamentum Domini*, l. I, c. xxxix, et elle est formellement récusée par celui de l'*Épître*: *Constitutions pro Hippolytum*, c. xiv, et par le compilateur du l. VIII des *Constitutions apostoliques*, c. xxiii, n. 2-3, loc. cit., p. xci et cxiii. Cependant ces derniers regardent toujours les confesseurs comme « dignes d'un grand honneur », et la place qu'ils leur donnent à la suite des sous-diacres et des lecteurs, marque bien que, « sans ordination », les martyrs occupent cependant un rang plus élevé que les fidèles.

C'est surtout la correspondance de saint Cyprien qui montre les confesseurs en possession de la *prærogativa martyrii*: ils seront agréés au clergé, comme prêtres, s'ils sont en état de l'être, comme lecteurs, s'ils sont encore jeunes, mais toujours par l'ordination de l'évêque. *Epist.*, xxxviii-xl et xlix-lv. Le droit primitif est devenu un honneur, mais l'honneur est officiellement concédé par la hiérarchie, jusqu'à la fin de l'âge des persécutions.

3<sup>e</sup> *Martyrs dotés de pouvoirs pénitentiels*. — L'aspect proprement pénitentiel de cette question controversée a été exposé à l'art. PÉNITENCE, t. xii, col. 757 sq. Mais de ces pouvoirs extraordinaires qu'on leur reconnaissait pour le pardon des fautes, il est permis de conclure avec quelle force et quelle unanimité s'imposa à la foi chrétienne l'intercession des martyrs, dès que l'apparat dans l'histoire, à Lyon comme à Carthage, à Rome comme à Alexandrie. En somme, d'Irénée à Cyprien, de 177 à 250, l'Église croit que les martyrs ont, de par le mérite de leur confession et de leurs souffrances, un crédit spécial auprès de Dieu, qu'ils ont droit d'intercéder pour les pécheurs et que Dieu, par leur ministère efficace, reçoit en grâce les coupables. D'où vient ce pouvoir de pardon? La lettre des chrétiens de Lyon, en 177, lui assigne un fondement mystique: les martyrs ont été sacrés par l'Esprit. Cf. Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. II, c. 1, 19 et l. V, c. 11, 3. Origène et Denys d'Alexandrie y voient un ministère de pardon subordonné, semble-t-il, à quelque autorité, et au repentir des pécheurs: *Διανοουσί [μαρτύρες] τοὺς ἐσθλαμένους ἕως ἐν αὐτῶν. Exhortatio ad martyrium*, c. 30, et Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. VI, c. xlii. A en croire Tertullien, le pape Caliste avait été plus loin, faisant des martyrs des espèces de rédempteurs. *De pudicitia*, c. 1, *P. L.*, t. II, col. 980.

Mais, pour Tertullien lui-même, les martyrs ont leur mot à dire dans la question: les pénitents s'agenouillent aux pieds des bien-aimés de Dieu. *De patientia*, c. ix, *P. L.*, t. I, col. 1243; et les confesseurs peuvent solliciter des évêques le pardon des coupables. *Ad martyris*, c. 1, *P. L.*, t. I, col. 621. Mais,

vers 250, toute trace de pouvoir pénitentiel a disparu à Rome. En Afrique, parallèlement, c'est la prière, et non pas le bien fondé de l'intercession des martyrs: mais il la réglemente et en change les abus. *De lapsis*, c. xxxvi, col. Hartel, t. I, p. 264; *Epist.*, x, xvi, xlvii, t. II, p. 514, 518, 523. Y eut-il, de la part des grands évêques du III<sup>e</sup> siècle, un refus de suivre l'indulgence de leurs prédécesseurs? Il y eut plutôt dans leur geste un retour à la discipline antique, comme l'insinue Cyprien. *Epist.*, xv, 3, éd. Hartel, p. 515. En fait, les libelles impératifs d'indulgence n'apparaissent clairement qu'en Afrique, au temps de Cyprien, mais sous diverses formes. Seulement, comme il est toujours difficile de supprimer une racine bien vivante, il vaut mieux reconnaître l'Église, en supprimant les interventions autoritaires des « confesseurs » dans l'administration du pardon, à par compensation, reconnu leur pouvoir d'intercession posthume devant Dieu. C'est ainsi que s'explique au mieux l'insistance des docteurs de l'âge suivant pour recommander aux pécheurs le recours aux martyrs dans la gloire. D'un autre côté, le pouvoir d'outre-tombe des martyrs et des justes sera désormais attribué, non plus à leurs prérogatives charismatiques, mais bien à leurs mérites, ce qui est tout l'essentiel de la doctrine catholique sur l'intercession des saints. On trouve déjà tout cet enseignement dans la conclusion que saint Cyprien donne, en 251, à ce long débat sur la prérogative du martyr: *Solus Dominus misereri potest. Verum peccatis qui in ipsum commissi sunt solus potest ille largiri... Credimus quidem posse apud Iudicem plurimum martyrum merita et opera iustorum, sed cum iudicii dies venerit. De lapsis*, c. xxv, éd. Hartel, t. I, p. 249.

4<sup>e</sup> *Prières aux martyrs glorieux*. — Cette fois, il ne s'agit plus de pratiques semi-profanes comme les anniversaires des martyrs, ou de prérogatives ecclésiastiques passagères; c'est tout à fait l'invocation des saints telle que l'entend l'Église contemporaine. Nous ne prétendons pas, pour autant, en faire une pratique spécifiquement chrétienne. En voici des antécédents lointains. Qu'on se rappelle Électre dans les *Chœphores* implorant son père mort, acte v, vers 125-141, 476-478, et Platon parlant des intermédiaires qui transmettent aux dieux les prières des hommes et rapportent à ceux-ci les réponses divines. *Banquet*, c. xxiii. Aurélius Festus « honore » sa bru, Furcia Flavia, et un père place cet appel sur l'épithaphe qui couvre la tombe de ses deux filles: « Toi qui lis cela et doutes que les Mânes existent, fais une promesse, invoque-les et tu verras! » *Corp. inscr. latin.*, t. vi, n. 13101 et n. 27365.

Malgré des différences essentielles, la pensée chrétienne avait des principes analogues sur le sort des âmes et « l'analogie des principes devait engendrer l'analogie des pratiques »; cette invocation des simples fidèles devint la règle commune parmi les chrétiens. Voici un choix d'épithaphe, toutes relativement anciennes: *Vincentia, in Christo petas pro Phoebe et pro virginio ejus*. De Rossi, *Roma sotterranea*, t. II, pl. XLVII, n. 53; *Januaria, bene refrigera et roga pro nos*. De Rossi, *op. cit.*, t. III, pl. xxviii, 22 et p. 244-245; t. II, p. 276. pl. XLVII, n. 25; *Bolle, di arch. crist.*, 1873, p. 71; 1892, p. 114; 1898, p. 223. Voir Marucchi, *I monumenti del museo crist.* Pio Lateranense, pl. LI, n. 15, 18, 19, 21.

Évidemment l'efficacité de la prière à ces morts est suspendue à la condition qu'« ils vivent en Dieu », qu'ils soient « en paix », qu'ils soient « avec les saints ». Cf. Marucchi, *Epigraphia cristiana*, p. 113. Mais on n'attend pas une assurance absolue: *Juliane, vivas in Christo et roga*. Muratori, *Nomen thesaurus veterum inscriptionum*, 1892, p. 9. Ainsi Grégoire de Naziance montre sa mère Noma repandant aux prières de ses enfants; il exprime la confiance dans l'intercession de son père. *Carmin.*, II, 78. *P. G.*, t. XXXVIII, col. 52.



*Oratio funebris in patrem*, t. xxxv, col. 990. Saint Jérôme écrit à la mère de Blésilla : « Elle prie le Seigneur pour vous et m'obtient à moi-même le pardon de mes péchés » ; et s'adressant à Paula : « Adieu, Paula, et soutenez par vos prières la vieillesse de celui qui vous vénérait ! Votre foi et vos œuvres vous unissent au Christ ; en sa présence, vous obtiendrez plus aisément ce que vous demandez. » *Epist.*, xxv et cxxii, P. L., t. xxii, col. 473 et 906. Voir dans Delehaye, *Les origines...*, p. 123-127, d'autres exemples de la persistance atténuée de cet usage aux iv<sup>e</sup> et v<sup>e</sup> siècles.

A l'âge des persécutions, les martyrs surtout furent invoqués comme intercesseurs pour les vivants et les défunts : témoins les inscriptions funéraires sur les tombeaux des fidèles et les graffiti marqués sur les parois des catacombes au voisinage des corps saints. En voici quelques spécimens, qui s'adressent à des martyrs renommés ou aux « saints martyrs » en général :

Sancte Laurenti, suscepta abeto anim[am]. Mommsen, *Inscript. reipi. Neapolit.*, n. 3736.

Salba me donne Crescentione. Marucchi, *Guida del cimitero di Priscilla*, 1903, p. 56.

Martyres sancti in mente habite Maria. *Corp. inser. lat.*, t. v, n. 1636.

Cyriace... ad quietem pacis translata cuique pro vitæ testimonium sancti martyres apud Deum et Christum erunt advocati. De Rossi, *Bull. di archeol. crist.*, 1864, p. 34.

Sante Suste in mente habes in horationes Aureliu Repentinu. De Rossi, *Roma sotterranea*, t. ii, p. 17.

Ipollite in mente Petru peccatore. De Rossi, *Bull. di archeol. crist.*, 1883, p. 104, 107.

Refrigeri Ianuarius, Agatopus. Felicissimus martyres. *Ibid.*, 1863, p. 3.

Refrigeri tibi domus Ipolitus. Reinesius, *Syntagma inser. antiq.*, cl. xx, n. 326.

Sancti Petr[us], Marcelline, suscipite vestrum alumnum. Davanzati, *Notizie della basilica di santa Prassede*, Rome, 1725, p. 211.

En additionnant les titres et prérogatives donnés aux martyrs dans ces inscriptions — synthèse légitime puisque ce sont là des idées courantes — on voit que les saints sont, pour les fidèles, des « seigneurs », « nom qui avait une dignité si haute » (Delehaye), des maîtres qui tiennent école de vie chrétienne : voilà pour les vivants. Pour les défunts, ensevelis sous ces dalles, Dieu et le Christ sont évidemment les seuls maîtres de la destinée humaine ; mais les martyrs « reçoivent les âmes... des chrétiens » selon le témoignage de leur vie et même celles de ceux qui s'appellent « pécheurs » ; ils s'en souviennent dans leurs prières célestes, qu'on sollicite sur le tombeau comme à la synaxe, selon la vieille formule liturgique : *In mente habet* ; par ces prières, ils se font « les avocats » des fidèles — c'est le mot de saint Augustin, *Serm.*, cclxxxvi, n. 5, P. L., t. xxxviii, col. 1209 ; ils leur procurent le « rafraîchissement » dont parlait Tertullien, et finalement le salut. *Salva me !* n'est qu'un cri sans nuance arraché à l'angoisse. « Malheureusement ces textes épigraphiques se refusent à un classement chronologique, dont la majeure partie appartient visiblement à une époque où l'invocation des martyrs est, de l'aveu de tous, universellement pratiquée. » Delehaye, *op. cit.*, p. 129.

Mais, pour l'âge des persécutions, nous avons mieux : les *Acta martyrum* les plus authentiques, qui nous montrent à la fois que les fidèles ont confiance en la prière des martyrs, au moment de leur mort, et que les martyrs sont dans la même conviction. A Alexandrie, Potamienne promet au soldat Basile d'intercéder en sa faveur quand elle sera près de Dieu, Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. vi, c. v. En Afrique, les martyrs Montan et Lucius exhortent les fidèles se recommander à eux. *Passio SS. Montani et Lucii*, n. 13. A Tyr, sainte Théodosie supplie les confesseurs mis en jugement de se

souvenir d'elle quand ils auront reçu leur récompense. Eusèbe, *De marty. Palest.*, vii, 1. A Tarragone la communauté chrétienne environnait dans sa prison l'évêque saint Fructueux, *ut illos in mente haberet* ; à l'heure du supplice, un chrétien s'approcha, « et lui prenant la main, lui demanda de se souvenir de lui. A quoi saint Fructueux répondit à voix haute, chacun pouvant l'entendre : Je dois avoir en intention toute l'Église catholique répandue de l'Orient jusqu'à l'Occident ». *Acta Fructuosi*, c. i, vii ; *Passio S. Fructuosi*, n. 3. Cf. *Acta Julii*, c. v, dans *Bibl. hagiogr. lat.*, n. 4555. Ces textes ont été réunis par H. Delehaye, *Les origines...*, p. 132.

5° *Honneurs et titres donnés aux martyrs défunts.* — Le plus significatif de ces honneurs était de garder pour la postérité le souvenir de leur confession, en rédigeant leurs *Acta*. Les plus authentiques de ces actes, ceux dont les éléments ont été pris au greffe du tribunal, n'étaient pas destinés à ce que nous appelons l'édification, c'est-à-dire à fournir des exemples précis de morale chrétienne ; et, si quelques-uns des plus complets ont été tournés à une intention doctrinale, comme la *Passio Perpetue*, c'est assurément une préoccupation bien secondaire pour la plupart des autres. Voir l'art. *ACTA MARTYRUM*, t. i, col. 320 sq.

Dans ces *Acta* lus dans les synaxes, on accumule autour des noms des martyrs les épithètes d'honneur et de bénédiction : *beatus, beatissimus, benedictus, fortissimus*. H. Delehaye, *op. cit.*, p. 5. « Le respect domine tous les autres sentiments. Le nom de seigneur, *dominus*, qui avait une signification si haute, est resté, dans plusieurs langues, le titre officiel réservé aux martyrs et aux saints : *Per eos dominos meos qui coronati fuerint*. Cyprien, *Epist.*, xxi, éd. Hartel, p. 530 ; cf. *Epist.*, xxii, p. 533. Tertullien, lui, a trouvé une expression heureuse : *martyres designati*, faisant allusion à la plus haute magistrature du peuple romain. » *Loc. cit.*, p. 17. Les prêtres et les diacres étaient au service des confesseurs prisonniers, pour « faire l'oblation dans leurs prisons ». Cyprien, *Epist.*, v, Hartel, p. 479, pour veiller à l'ensevelissement des martyrs et assurer leur anniversaire... Cf. H. Delehaye, *Sanctus*, dans *Anal. bolland.*, t. lxxviii, p. 179.

6° *Noms de saints portés par les fidèles.* — Entre bien d'autres manifestations de piété destinées à disparaître avec les persécutions, il faut signaler une coutume qui devait se développer aux siècles suivants, se perpétuer au Moyen Âge et devenir de nos jours une loi de l'Église : celle de donner aux chrétiens, au moment de leur baptême — plus tard, à l'occasion de leur entrée dans la vie religieuse — le nom d'un ou de plusieurs saints : acte de dévotion inspiré par la prédilection pour ce saint, par le désir d'assurer sa protection au baptisé et de proposer à son imitation les exemples de sa vie. Le fait et l'intention ne sont pas toujours faciles à discerner dans un cas particulier, mais, « si un nom revient fréquemment dans les inscriptions d'un pays, dit le P. Delehaye, c'est une preuve de la popularité du martyr qui l'a porté le premier ».

Le plus ancien texte à examiner, celui de Denys d'Alexandrie, († 265), dans Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. vii, c. xxv, n. 14, constate, à son époque et à Alexandrie, l'imposition fréquente parmi les chrétiens des noms de Pierre et de Paul. Le nom de Jean avait été très répandu, ce qui tenait à l'admiration qu'inspirait cet apôtre, et au désir de s'attirer l'amour du Seigneur comme Jean en avait été favorisé ; mais le nom était moins fréquent désormais. Vers le iv<sup>e</sup> siècle, il connut un retour de faveur. Les martyrs égyptiens de Palestine avaient adopté les noms d'Élie, de Jérémie, d'Isaïe, de Samuel, de Daniel, pour mieux se défendre des noms de divinités païennes, comme ce nom de Διο-νύσιος, qui fut, au iii<sup>e</sup> siècle, celui d'un évêque de

Corinthe, d'un évêque de Rome et d'un évêque d'Alexandrie.

A Antioche de même, au IV<sup>e</sup> siècle, Jean Chrysostome constate qu'on donnait les noms aux enfants « tout simplement et au hasard ». Pour lui, qui prêchait d'exemple, il conseille de préférer même aux noms des aïeux d'une famille, ceux des hommes illustres par leurs vertus et comptant au nombre des amis de Dieu. Jean Chrysostome, *Homil. in Genesim*, XXI, 3, P. G., t. LIII, col. 179. Théodoret demande qu'on leur donne des noms de martyrs qui seront désormais « leurs protecteurs » particuliers. *Græcar. affection. curatio*, I, VIII, c. LXVII. Le nom de Marie paraît s'être répandu surtout aux VI<sup>e</sup> et VII<sup>e</sup> siècles, consécration populaire d'un culte liturgique alors en plein épanouissement.

7<sup>o</sup> *Quelques remarques* s'imposent au sujet de ce culte primitif.

1. Au sujet de son universalité, « parmi les sectes hérétiques, plusieurs prétendent avoir aussi leurs martyrs » et les montanistes « se réfugient près de leurs martyrs » dans la persécution. Anonyme antimontaniste, dans Eusèbe, *Hist. eccl.*, I, V, c. xvi, 21. Au contraire, toutes les Églises orthodoxes ne semblent pas y avoir mis la même ferveur, moins encore tous les individus. On aura de la difficulté à trouver trace de ce culte dans les Églises judéo-chrétiennes de Syrie et de Palestine. L'Église de Rome pareillement ne conservait dans sa *Depositio martyrum* que la liste des héros du III<sup>e</sup> siècle et l'on ne saurait y découvrir aucune trace d'un culte rendu par les papes à des martyrs aussi authentiques que le philosophe Justin et le sénateur Apollonius. Sans doute peut-on remarquer que la *Depositio episcoporum* qui lui fait pendant est incomplète aussi pour le III<sup>e</sup> siècle et ne mentionne aucun pape des deux premiers siècles. On peut donc croire que le désordre du document explique seul ce silence et espérer que des inscriptions révéleront quelques marques de ce culte, mais d'un culte privé et familial.

2. Dans les Églises les plus ferventes pour le culte de leurs martyrs, comme celles d'Asie Mineure et d'Afrique, la qualité de martyr ne suffit jamais à donner droit au culte officiel; il fallait y pouvoir joindre la mort pour la foi, donc l'orthodoxie, la patience dans les tourments et une certaine dignité de la vie. « Des douze chrétiens de Smyrne, dont le martyre en 155 ne fait aucun doute, Polycarpe seul paraît avoir été l'objet d'une commémoration spéciale. » H. Delehaye, *Le témoignage des martyrologes*, dans *Analecta boll.*, 1907, p. 88. L'Église catholique ne reconnaissait pas les martyrs de l'hérésie. Asclépios, un évêque dissident, qui, volontairement, partagea le bûcher du martyr Pierre Abélamos à Césarée, ne fut évidemment pas inscrit aux fastes ecclésiastiques. Eusèbe, *De martyribus Palestine*, c. x. Chez les montanistes également, la persécution fait des victimes, mais les catholiques ne les reconnaissent pas. H. E., I, V, c. xvi, n. 22. Les fauteurs ou adeptes d'un schisme ne peuvent pas davantage prétendre aux honneurs du culte : *Martyr esse non potest qui in Ecclesia non est*, dit saint Cyprien, *De unitate Ecclesie*, xiv; cf. *Epist.*, XXXI. Plus tard, saint Augustin mettra en faveur, au sujet des donatistes, cet adage : *Martyrium facit non pœna, sed causa*; cf. *De sermone Domini in monte*, I, I, c. x, P. L., t. XXXIV, col. 1210. Le concile de Laodicée, vers 80, dira pareillement : « Il ne faut pas que tout chrétien indistinctement désigne les martyrs du Christ et s'en aille vénérer les pseudo-martyrs, ceux des hérétiques. » (can. 34; cf. can. 9. Ainsi le jugement de la cause du martyr était réservé à l'autorité ecclésiastique.

3. De même, fallait-il examiner les circonstances de la mort. La question de savoir s'il était permis à un chrétien de se livrer au persécuteur a été diversement

résolue suivant les cas. Plusieurs, et non des moindres, ont blâmé cette ardeur indiscrette, mais de grands personnages se sont trouvés aussi pour l'excuser et admirer la générosité qu'il inspirait. Eusèbe, *Hist. eccl.*, I, VII, c. xii; *De marty. Palestine*, III, 2. D'autre part le concile d'Elvire (300) porte ce décret : « Si quelqu'un brise les idoles et se fait tuer sur place, comme le fait n'est pas mentionné dans l'Évangile ni rapporté comme accompli du temps des apôtres, nous avons pensé qu'il ne devait pas être reçu au rang des martyrs. » Can. 60. On peut citer d'autres exemples pour l'une et pour l'autre discipline.

« On voit, conclut le P. Delehaye, que le contrôle exercé par l'Église sur l'admission des martyrs au privilège du culte public était presque partout commandé par la nature des choses et que l'équivalent de la *vindicatio*, dont la pratique régulière se constatait en Afrique, était fatalement s'observer partout. L'on ne concevait pas d'ailleurs une commémoration annuelle et d'un caractère solennel sans l'assentiment de l'autorité. Mais dans la bienheureuse antiquité, ces choses se passaient fort simplement, et l'on n'a pas besoin de se figurer dans chaque Église un tribunal ecclésiastique réglant les affaires du culte et discutant l'inscription des martyrs sur les diptyques. » H. Delehaye, *Le témoignage des martyrologes*, loc. cit., p. 91. Cependant « l'évêque et son clergé veillaient à ce que tout s'accomplît avec régularité, car il s'agissait de ne pas laisser les intrus pénétrer dans le catalogue officiel et authentique. Pour cela, il avait suffi de recueillir le témoignage des assistants qui connaissaient le martyr et, après l'avoir vu vivre, l'avaient vu mourir. Dès lors aucune hésitation n'était possible, aucun délai n'était nécessaire; et, du consentement de l'évêque, le culte liturgique s'établissait autour du tombeau. Le culte remontait, peut-on dire, au jour même du supplice suivi de la déposition. » H. Leclercq, *Dict. on. archéol. chrét. et liturgie*, art. *Martyr*, t. x, col. 2441.

d) Pour ceux qui étaient morts en prison, après l'interrogatoire, avant ou après la torture, et qui méritaient le titre de « confesseurs », au sens primitif du mot, les précautions ont été minimes aux premiers siècles. Saint Cyprien recommande « de noter aussi leur *dies natalis*, pour en faire l'anniversaire avec ceux des vrais martyrs ». *Epist.*, XII, 2. Ead. Hartel, p. 503. Pourtant, à cette même époque, au milieu du III<sup>e</sup> siècle, une inscription du cimetière de Prætextat rapproche les martyrs et les confesseurs, avec une distinction pour ces derniers : *Mart. Januari, Felicissimi, Agapiti, et coss. Quirini, Majoris*. *Nuovo bull. di arch. crist.*, 1909, p. 45, pl. I et II. Le mot *confessor* a perdu sa signification primitive, pour en prendre une intermédiaire, dans cette inscription de la crypte de l'église Saint-Ambroise de Milan : *Et a domino coronati sunt beati confessores, comites martyrorum, Aurelius, Diogenes confessor, et Valeria felicissima bibi in Deo fecerunt. Corp. inscr. lat.*, t. v, n. 6186. Cf. H. Delehaye, *Sanctus, c. Martyr et confesseur*, p. 74 sq.

III. LA DOCTRINE DES II<sup>e</sup> ET III<sup>e</sup> SIÈCLES. — L'enseignement des premiers auteurs chrétiens n'est pas aussi profond qu'on l'attendrait d'une pratique aussi fervente; c'est là qu'on constate le rôle imparfaitement conservateur de la tradition ecclésiastique : elle attendra les siècles suivants pour éclairer les usages par les principes gardés dans l'Écriture. Pour le moment, le culte des martyrs est une coutume chère, mais inexplicable. C'est une tradition apostolique dont on garde la possession tranquille (Ilermas), que l'on mentionne parfois aux païens, mais pour en écarter tout soupçon de polythéisme (Justin, Irénée), que l'on rappelle aux fidèles, mais pour en montrer le bien-fondé en droit chrétien (Tertullien), pour en signaler les avantages (Irénée, Hippolyte, Origène, etc...), pour en régler la

pratique (Cyprien), pour en tirer quelques considérations morales (Clément, Ignace, etc.).

1<sup>o</sup> *Pères apostoliques*. — C'est une notion morale que saint Clément de Rome tire de la vie et de la mort des apôtres Pierre et Paul et des autres victimes de la persécution de Néron. *1. Clem.*, v. C'est un exemple de courage que saint Ignace d'Antioche recueille pour lui-même dans la mort. *1. Ign.*, c. xxviii, etc., qui a été sanctifié, martyrisé et béatifié dignement. *Ephes.*, vi, 2. Pour lui, la mort du martyr brille déjà d'un éclat tout spirituel, sans qu'il soit besoin de reliques ou de autres honneurs : « Mais je serai un véritable disciple du Christ, écrit encore saint Ignace, lorsque le monde ne verra plus même mon corps. » *Rom.*, iv, 2. L'évêque n'escompte point un culte liturgique, mais tout de même une place d'honneur dans le souvenir des chrétiens. Quand les confesseurs meurtris reviennent dans les assemblées, on leur fait un rang honorifique : « La place à droite, dit Hermas, est pour ceux qui se sont déjà rendus agréables à Dieu et qui ont souffert pour son nom. » *Pastor.*, Vis., III, 1, 9. Mais, quand ils avaient consommé leur martyre, étaient-ils moins dignes d'honneur? Ne prenaient-ils pas séance avec les saints anges de Dieu, auxquels le Seigneur a confié toute création? *Ibid.*, iv, 1. N'étaient-ils pas associés du moins « aux apôtres, évêques, didascales et diacres, vivants ou défunts, qui ont marché dans la sainteté de Dieu? » *Ibid.*, v, 1; cf. *Simil.*, V, vi, 2-7. Si ces derniers, comme il semble, ont droit aux honneurs de l'Église, les martyrs assurément n'en sont pas frustrés. Or, il faut peut-être faire remonter bien avant le pontificat de son frère Pie (140-155) la rédaction par Hermas de ses premières visions.

2<sup>o</sup> *Apologetes*. — La situation des apologetes était différente : parlant à des païens, ils insistaient plutôt sur le monothéisme des chrétiens. (1. Aristide (vers 140), *Apologia ad Adrianum*, n. 5; Arnothe, *Adv. nationes*, I, I, c. XLIV-XLVI, P. L., t. v, col. 776.

C'est une préoccupation semblable, mais dirigée cette fois contre les déformations gnostiques, qui dicte à saint Irénée cette consigne au chrétien orthodoxe : « Comme il a reçu gratuitement de Dieu, il donne aussi gratuitement ; il ne fait rien par des invocations aux anges, ni par des incantations, ni par toute autre vaine curiosité ; mais, en tout honneur et pureté, sans rien de secret, il adresse ses prières au Dieu qui a tout créé et il invoque le nom du Seigneur Jésus-Christ. Ainsi il fait des prodiges (*virtutes*) pour l'utilité des hommes, mais non pour leur séduction, parce que le nom de Notre-Seigneur Jésus-Christ procure des bienfaits, et guérit vraiment et énergiquement ceux qui croient en lui. » *Cont. hær.*, I, II, c. xxxii, n. 4-5, P. G., t. vii, col. 830. Ces conseils n'étaient pas de trop, à une époque où la prière chrétienne s'évadait parfois de la simplicité primitive et cherchait sa voie dans les divagations gnostiques. C'est évidemment contre ces déviations, condamnées par l'Église ancienne et moderne, que s'élève ici l'hérésiologue, comme le montrent bien les scènes de magie, d'occultisme et de dévergondage qu'il a décrites au même chapitre : *Magica operati, fraudulentè nituntur seducere insensatos... pueros investes adducentes et oculos deludentes, et phantasmata osclendentes statim cessantia...*, non Jesu Domino nostro, sed Simoni Magi similes osclenduntur. *Loc. cit.*, n. 3. Il devrait être évident pour tout critique que les abus en question n'ont rien de commun avec la prière catholique aux anges et aux saints.

Il est en effet pour la doctrine comme pour la pratique, vient se placer ici l'admirable lettre de l'Église de Smyrne sur le martyre de saint Polycarpe : « Le Christ, nous l'adorons comme étant le Fils de Dieu ; quant aux martyrs, c'est à bon droit que nous les aimons, comme disciples et imitateurs du Seigneur... » *Martyr. Polye.*,

xvii, 3, Funk, *Patres apost.*, p. 320; P. G., t. v, col. 1036.

3<sup>o</sup> *Saint Irénée*. — On peut faire état aussi — quoique le texte latin en soit controversé — du mot d'Irénée sur Marie : *Ut virginitas Evee virgo Maria fieret advocata: et quemadmodum adstratum est morti genus humanum per virginem (Eveam), salubatur per virginem (Mariam), æqua lance disposita virginis inobedientia per virginalem obedientiam.* *Cont. hær.*, I, V, c. xix, P. G., t. vii, col. 1180. La pensée si juste de l'évêque, qui voit en Marie la cause instrumentale de notre salut, passe de loin l'idée de la simple intercession et fonde le culte d'hyperdulia : il la tenait de saint Justin, *Dialog.*, c. 100. Mais le rôle de défenseur, *advocata*, reconnu à la sainte Vierge, était de soi extensible et a été étendu de fait à tous les saints, par saint Grégoire de Nysse, *In xl Martyres*, par saint Augustin, *Serm.*, cclxxxvi, n. 5, P. L., t. xxxviii, col. 1299, et par les docteurs du Moyen Âge. Nul doute qu'Irénée n'en soit le coryphée, et qu'il ait entendu cette *advocatie* au sens d'un droit d'intercession de Marie pour la première femme.

4<sup>o</sup> *Hippolyte*. — Lui aussi († vers 235) avait lu saint Justin et il avait réfléchi sur les nouvelles formes du culte des martyrs ; aussi était-il sûr d'être compris quand il interrompait son exposé sur Daniel de cette prière aux trois enfants dans la fournaise : « Souvenez-vous de moi, je vous en prie, afin que j'aie part à votre sort, au martyre! » *In Daniel.*, II, 30, éd. Bonwestch, p. 90. Double progrès de la doctrine : si Marie a été l'avocate d'Ève par son obéissance passée, les trois enfants sont des intercesseurs actuels au ciel ; si Marie a intercédé sans être sollicitée, les martyrs de Babylone sont priés dans un discours prononcé à Rome. Qui s'étonnerait de découvrir des *freschi* de la même époque et du même sens auprès des fresques des catacombes ? Sans doute, il faut « remarquer qu'au point de vue spéculatif, il convient de ne pas confondre, comme on le fait parfois, les notions d'intercession et d'invocation... L'intercession peut être un acte spontané..., pour lequel il suffit que les saints s'intéressent à nous et que Dieu écoute leurs prières. Si l'invocation ne va pas sans la croyance au pouvoir d'intercession, elle s'appuie également sur la persuasion que nos suppliques arrivent à la connaissance des saints. Dans les faits, la nuance perd beaucoup de sa valeur : dans le culte de leurs morts, les chrétiens passaient logiquement de la croyance à la pratique, et l'idée des bons offices qu'ils pouvaient attendre des âmes de leurs proches se traduisait par des recommandations et des prières ». H. Delehaye, *Les origines...*, p. 131. Mais les docteurs ne faisaient pas autrement, comme on le voit par le texte d'Hippolyte qui vient d'être cité : il y a seulement, dans leurs écrits, « une certaine hésitation apparente à passer de l'idée d'intercession à celle d'invocation, hésitation qui s'explique par la recherche de l'expression scientifique de la croyance commune ». *Ibid.*, p. 132. Origène et Augustin d'annonceront de curieux exemples de ce travail de métaphysique du culte des saints.

5<sup>o</sup> *Tertullien*. — Il ne se préoccupe guère de philosophie, mais recherche simplement le caractère exact des anniversaires de martyrs, et d'abord leur fondement juridique en droit chrétien. « C'est une discipline qui, comme beaucoup d'autres, n'a pas été codifiée dans l'Écriture sainte, mais dans la tradition, encore que non écrite ; mais où est le mal ? « tradition primitive » des apôtres, « confirmée par l'usage des Églises et observée par les fidèles. Sous cette tradition il y a une raison : vous la trouverez vous-même, ou vous l'apprendrez d'un plus savant ; mais il y en a une ». *De corona*, c. III et IV, P. L., t. II, p. 99. Autant dire que l'usage d'honorer les saints peut se développer de bien des façons nouvelles, pourvu qu'il reste en conformité avec



le dogme révélé en quoi il trouve sa raison dernière. Cet usage, il le sépare nettement du culte païen envers les dieux et envers les défunts, qu'il unit dans la même réprobation. *De spectaculis*, c. xiii, *P. L.*, t. 1, col. 720-721. Les anniversaires des martyrs ont donc un caractère bien différent de l'idolâtrie: si on y prie les saints, ce n'est pas d'eux, mais de Dieu seul, que l'on espère obtenir le secours. *Apolog.*, c. xxx. Si le peuple chrétien s'était parfois égaré sur ce point, ce n'était pas la faute de ses docteurs. Cf. Clément d'Alexandrie, *Stromat.*, l. VII, c. 1 sq.; *P. G.*, t. 1x, col. 404 sq.; Origène, *Contra Celsum*, l. VIII, 26; *P. G.*, t. xi, col. 1540; Adamantius, *Dialogus*, l. III, c. ix; *P. G.*, t. xi, col. 1800; *Acta Ippoliti*, n. 8, etc... L'essentiel est dit: les saints ne sont des dieux, ni même des lares familiaux; mais ce sont des intercesseurs.

6<sup>e</sup> *Saint Cyprien.* Quant à saint Cyprien, nous content de recevoir de la tradition ecclésiastique l'usage déjà ancien et perpétuel des anniversaires des martyrs locaux. *Epist.*, xxxix, 3, éd. Hartel, p. 583; nous content d'en recommander le maintien dans les circonstances les plus périlleuses. *Epist.*, xii, 2, p. 503, il explique le sens profond de ces anniversaires et leur portée doctrinale à l'aide de tous les témoignages dont il dispose. Dans sa première lettre aux confesseurs prisonniers, il n'avait eu recours qu'aux *testimonia scripturarum* sur la mort glorieuse des saints. *Epist.*, vi, p. 480 sq. Mais ces textes sacrés ne disaient pas assez explicitement, à son gré, le rôle éminent des martyrs dans l'Église chrétienne, ni le secours que les fidèles pouvaient en espérer dans la persécution. Cyprien, qui devait, à la fin de sa vie, résumer la vertu et l'espérance du chrétien dans la patience (cf. *De bona patientia*) et dans l'attente du céleste rendez-vous (cf. *De mortalitate*), était bien préparé à approfondir la doctrine traditionnelle du culte des saints. Au cours de sa correspondance, il l'explicite en cinq points: a) les confesseurs, dans leurs tourments, obtiennent le secours de Dieu; b) ils sont un exemple pour les fidèles; c) leurs prières ne sont pas interrompues par la mort, bien au contraire; d) car, au ciel, les saints s'intéressent au salut de leurs frères; e) enfin, ils sont exaucés par le Dieu qu'ils voient. Ces affirmations se présentent successivement dans ses lettres, dans l'ordre même qu'il aurait donné à une analyse théologique des enseignements de l'Évangile, mais sans raisonnement laborieux, comme l'expression de la pensée commune. Voici ces textes précieux.

a) Pour les martyrs non encore couronnés, leur prière est exaucée dès avant leur mort: *Vix illa de his subacti mundi partibus ad superna transmissa, impetrat de Dei bonitate quod postulat. Quid cum petitis de indulgentia Dei quod non impetrare mereamini?* *Epist.*, xxxvii, 4, p. 578. De ce passage de la correspondance, on peut rapprocher l'exhortation aux vierges par quoi il termine son traité contemporain, *De habitu virginum*: « Par des encouragements mutuels, excitez-vous [à la vie chrétienne], par les exploits de courage que vous lisez, provoquez-vous à la gloire [du martyre et du ciel]. Oui, supportez courageusement, persévérez spirituellement, arrivez au but heureusement! Seulement, souvenez-vous alors de nous, quand en vous la virginité en viendra à recevoir sa récompense, cum incipiet in vobis virginitas honorari. » Ainsi l'évêque propose aux vierges l'honneur « promis à la virginité, honneur qui est d'abord le glorieux martyre, mais qui n'exclut point l'honneur suprême de « l'heureuse arrivée » au ciel, autour de l'Agneau immobile.

b) D'ailleurs les martyrs ont une autre influence posthume: l'encouragement de leurs exemples. L'avalanche des martyrs dans leurs supplices est un soutien

pour la foi, un appel au martyre: ... *Nulatenum multum fidei martyrum vestri veritate solidastis; martyre vestra exempla fecistis.* *Epist.*, xxxvii, 4, p. 578. A exalter ainsi l'exemple des martyrs, l'évêque ne risquait rien; mais il s'aperçut bientôt qu'il n'était pas sans inconvénient pour la discipline ecclésiastique de vouloir à la toute-puissance d'impetration des confesseurs s'ajouter l'indulgence de Dieu. L'insistance d'entre eux s'exerçait à exiger pour les lapsi le pardon de l'Église. Il maintint pourtant que leurs prières nous obtiennent de Dieu la persévérance.

c) Les prières continuent au ciel: s'adressant à son collègue de Rome, le pape Corneille, et prévoyant le cas où l'un d'eux précéderait l'autre au ciel, il écrit: *Si quis istinc nostrum prius divina largitatis celeritate praeceperit, perseveret apud Deum nostra dilectio; pro fratribus et sororibus nostris apud misericordiam Patris non cesset oratio.* *Epist.*, lx, 5, p. 695. Voilà un témoignage capital, où les théologiens catholiques se heurtent malheureusement à une interprétation protestante qui tend à minimiser la portée du texte. Or, dans cette lettre, Cyprien parle d'abord à Corneille de leurs communes prières durant leur vie: on qu'ils se trouvent l'un et l'autre jetés par la persécution, *utrobique*, leur charité et leur prière doivent se maintenir indéfectibles. Et, si l'un d'eux vient à mourir le premier, évidemment le survivant ne cessera pas de prier pour ses fidèles; mais, écrit saint Cyprien, le défunt aussi continuera d'intercéder pour les fidèles des deux Églises, et de la sorte « notre amitié persévérera » au delà de la mort; elle sera seulement transportée au ciel, « devant le Seigneur ». Cette explication est obvie et il est surprenant que des auteurs anglicans aient cherché par une subtile exegèse à en contester l'exactitude.

d) Nos amis du ciel, pense encore Cyprien, se préoccupent toujours de nous; la chose est certaine, non seulement pour les martyrs, mais pour les fidèles qui sont morts dans le Seigneur; cette pensée consolante est la foi commune « à tous ceux qui vivent dans l'Église ». *De mortalitate*, c. vi, p. 300. « Là-haut, c'est la multitude de nos amis qui nous attend; de nos parents, de nos frères, de nos fils; la foule nombreuse et dense nous désire, jam de sua inculomitate secreta, et adhuc de nostra salute sollicita. » *Loc. cit.* L'affirmation est aussi claire que possible de la sollicitude des saints pour les fidèles de la terre. Mais qu'on ne pense pas que cette sollicitude soit inquiète et désarmée; qu'on ne croie pas que l'attente des fidèles soit purement admirative: « Notre rendez-vous ad horum conspectum et complexum est notre commune joie, à eux comme à nous!... Le paradis, c'est notre patrie, nous le pensons bien; déjà sur la terre, par le saint baptême, « nous avons commencé à avoir pour parents les patriarches! » *Loc. cit.* Si « nous avons un avide désir de les rejoindre », pouvons-nous croire que ces célestes parents le désirent moins que nous? De là le culte dessant Cyprien pour les apôtres et les martyrs, qui s'exprime dans les termes enthousiastes qu'empruntera l'auteur du *Te Deum*: *Illis apostolorum gloriosus chorus, illis prophehtarum exultantium numerus, illis martyrum innumeralibilibus populus!... Triumphantibus illis virginibus... remunerati misericorditer, qui... ad celestes thesauros terrena patrimonium transulerunt.* *Loc. cit.* On remarquera la place donnée par saint Cyprien aux vierges et aux bienfaiteurs des Églises: son énumération jalonne l'avance des étapes du culte des saints et marque les titres des vierges chrétiennes et des grands pontifes à partager un jour la gloire des apôtres.

e) Quant aux martyrs, leurs titres sont désormais bien établis: « dès leur dernier soupir... le ciel est ouvert devant eux... Suit l'immortalité et la vie éternelle est toute prête. » Ne craignez pas que ces immortels

rentrent dans le sommeil et l'indifférence : « Ils ferment leurs yeux un moment, mais pour les ouvrir aussitôt et voir Dieu et le Christ. » *Ad Fortunatum, de exhortatione martyrii*, n. 13, p. 347. Sur cette dernière apothéose des saints, écrite quelques mois avant sa mort, Cyprien clôt son enseignement ou plutôt conclut son plaidoyer pour un culte qu'il a trouvé bien vivant et qu'il laisse tout illuminé de son humanisme et de la doctrine mystique de l'Évangile.

7° Origène. — On a dit de lui qu'il est le premier à attester clairement l'intercession des saints : le fait est que son témoignage, antérieur d'une vingtaine d'années à celui de saint Cyprien, est plus profond et plus obvie, plus général et plus complet. C'est qu'Origène, au lieu de partir de la simple considération de la mort chrétienne et de s'en tenir, comme le fait Cyprien, aux textes exprès de l'Évangile, remet le culte des martyrs à sa place secondaire, mais d'autant plus harmonieuse, dans la grande doctrine de la communion des saints, qu'il documente à son habitude à l'aide de l'Écriture tout entière. Cf. *In Levitic.*, hom. iv, n. 4; hom. vii, 2; *In Numer.*, hom. xxvii, 7; *In Cantic.*, II, 1; III, 7, etc... Il avait « appris d'un ancien maître que l'Église des saints s'emploie à soutenir celle de la terre », *In Jesu Naue*, hom. xvi, 5, P. G., t. xii, col. 909 et « qu'elle dévore la cohue des mauvais esprits comme le bœuf tond les herbes de la prairie ». Aussi expliquait-il de nos relations avec les anges et les saints les textes de saint Paul sur le corps mystique de l'Église. « Pressés par leur charité, ceux-là se font nos médecins et nos bienfaiteurs. » *De orat.*, xi, 2, P. G., t. xi, col. 448-452; cf. *In Cantica*, c. III, P. G., t. xiii, col. 160.

Cependant, par contraste avec la solidarité raciale de l'ancienne Alliance, il revient souvent sur le caractère spirituel des relations ainsi créées entre nous et nos pères dans la foi : « Souviens-toi aussi, cher Ambroise, de celui qui priait en esprit pour les fils des martyrs, pour les fils qu'ils avaient [mérité de] laisser après eux à cause de leur amour pour Dieu. Il disait : *Posside filios mactificatorum*! (Ps., LXXVIII, 11, selon les LXX). Sachez pourtant une chose : c'est que « ne sont pas les enfants de la chair qui sont les enfants « de Dieu » (Rom., ix, 8); et, comme il a été dit à ceux qui sont de la race d'Abraham : « Je sais que vous « êtes enfants d'Abraham; mais, si vous étiez enfants « d'Abraham, vous feriez les œuvres d'Abraham » (Joa., viii, 37 et 39), de même aussi sera-t-il dit à tes fils : « Je sais que vous êtes la descendance d'Ambroise; « et, puisque vous êtes les fils d'Ambroise, faites les « œuvres d'Ambroise! » Peut-être les feront-ils, recevant désormais de toi, après une telle mort, des secours plus précieux que si tu étais resté avec eux. Car tu sauras mieux alors comment il faut les aimer et tu prieras pour eux avec plus de clairvoyance, sachant désormais qu'ils sont tes fils, et non seulement tes descendants selon la chair. » *Exhortatio*, c. xxx. Origène, selon sa coutume, donne un tour moral à la doctrine du corps mystique : fondée sur des promesses spirituelles et universelles, elle enseigne aux fils des saints et à tous les enfants de Dieu, à rester dans la lignée des martyrs par l'imitation de leur courage; elle apprend, pour ainsi dire, aux saints eux-mêmes à purifier leurs prières pour les fidèles. Ainsi le docteur alexandrin arrive, comme en se jouant, à une synthèse mystique et pratique de la dévotion aux saints qu'on voudrait retrouver aussi nette dans tous les livres de piété modernes : les prières des bienheureux sont efficaces, non pas infaillibles, dans la mesure où les fidèles sont en disposition de suivre leurs traces. Ces prières ont même la valeur d'un sacerdoce : « Les âmes de ceux qui ont expiré sous la hache pour le nom de Jésus, ne sont pas en vain ministres de l'autel céleste, pour procurer la rémission des péchés à ceux qui prient. » *Loc.*

*cil.*, c. xxx, P. G., t. xi, col. 601. On sent poindre une première exagération du rôle des saints, qui en amène une autre : « L'apôtre Jean écrit dans l'Apocalypse que les âmes de ceux qui ont été décapités pour le nom du Seigneur Jésus se tiennent près de l'autel; or, celui qui se tient ainsi près de l'autel se dénonce comme faisant office de prêtre, et la fonction du prêtre, c'est de supplier pour les péchés du peuple. Aussi, je le crains, c'est peut-être depuis qu'il n'y a plus de martyrs et que les sacrifices des saints — *hostiæ sanctorum* — ne sont plus offerts pour nos péchés, que nous n'obtenons plus la rémission de nos péchés! » *In Num.*, hom. xi, P. G., t. xii, col. 650, vers 245. Exagération, à coup sûr, mais qui vient de l'admiration même de l'auteur pour les martyrs du temps de sa jeunesse. Ce serait une erreur que de faire de l'affluence des martyrs et des sacrifices des saints en général, une condition de la rémission des péchés. Ce n'est pas d'ailleurs la pensée du docteur grec : il dit fort exactement dans la même suite de catéchèses que « parmi toutes les hosties salutaires, il n'y a que le seul Agneau qui puisse effacer le péché du monde entier... Les autres effacent les péchés par leurs prières, Lui seul le fait par puissance ». *In Num.*, hom. xxiv, n. 1, P. G., t. xii, col. 756.

Comment cette intercession se déclenche-t-elle? Elle n'a pas en principe besoin de notre appel. « Tous les âmes de Dieu, anges, âmes, esprits... connaissent ceux qui sont dignes de la bienveillance divine... et ils assistent ceux qui veulent servir Dieu, leur gagnent sa bienveillance, appuient leurs prières et leurs demandes : j'oserais dire que les hommes, fermement résolus à bien faire et priant Dieu, sont, sans même l'avoir demandé, appuyés dans leurs prières par d'innombrables puissances célestes. » *Contra Celsum*, I, VIII, 64, P. G., t. xi, col. 161. Même pensée fort pieuse sur l'assistance de la sainte Vierge : « Personne ne peut comprendre l'Évangile spirituel de Jean, sinon celui qui s'est reposé sur la poitrine de Jésus, ou qui de Jésus a reçu Marie, devenue sa mère à lui aussi : *τῇ Μαρτίνῃ παραστήσας καὶ τὴν μητέρα τοῦ Χριστοῦ*... En effet quiconque est parfait, ne vit pas lui-même, mais en lui vit le Christ. Vivant ainsi dans le Christ, c'est de lui qu'il est dit à Marie : Voici ton fils, le Christ! » *Comment. in Joa.*, t. I, n. 6, P. G., t. xiv, col. 32. On voudra bien dégager ces phrases du fatras de l'allégorie et y sentir vibrer l'ardente piété d'Origène et de ses disciples pour la mère de Jésus : « Il faut que nous devenions d'autres Jean » pour avoir Marie comme mère; et alors les paroles ne seront plus nécessaires.

Cependant, il faudrait examiner de plus près ces textes des Alexandrins sur la prière des saints et la prière des chrétiens. On y verrait qu'au III<sup>e</sup> siècle on croit fermement à l'intercession des saints en faveur des grands intérêts de l'Église, en faveur de leurs parents et amis. Quant à la prière aux saints, elle n'est encore ni fréquente, ni conseillée. Une fois, Origène, *In Ezech.*, hom. I, P. G., t. xii, col. 675, fait une prière à l'ange du prophète. jamais il n'en formule pour un martyr ou un apôtre. C'est que, pour lui comme pour tous les anciens Pères — et pour les vrais chrétiens — « la prière est une conversation avec Dieu... Comme Dieu seul est bon, c'est à lui seul que nous et les anges devons demander les biens ». Clément, *Stromates*, I, VII, 3, P. G., t. ix, col. 405. Origène est moins absolu : pour lui, par exception, la prière des saints peut être appelée par la prière des chrétiens, mais par une prière adaptée à leur puissance d'intercession : « entre les quatre sortes de prières énoncées par saint Paul, I Tim., II, 1, la *προσευχὴ* est réservée à Dieu, seul maître absolu; les trois autres, *δέσπον* μὲν οὖν καὶ ἐνταῦθα καὶ εὐχαριστία, il n'est pas déplacé de les adresser aussi aux saints »; et m-me les deux dernières sont de mise avec les hommes en général, que l'on supplie et

remercie. En somme, le mode de prier qui est le mieux proportionné aux saints, c'est l'exposé tranquille de nos besoins : « *La δεῖσις* ne doit s'adresser qu'à des saints, tels que Pierre et Paul, afin qu'ils nous viennent en aide et nous rendent dignes de participer au pouvoir de pardonner les péchés qui leur a été accordé. » *De oratione*, c. xiv, *P. G.*, t. xi, col. 464. La prière aux martyrs se distingue donc de la demande, si humble soit-elle, qu'on fait aux puissants de la terre; elle se différencie également de la prière qu'on fait à Dieu et au Christ : *Quippe solus est orandus supremus Deus, sed et orandus Unigenitus ejus ut preces nostras perferat ad Deum suum et Deum nostrum. Cont. Celsum*, l. VIII, 26, *P. G.*, t. xi, col. 1541. Il y a, en toutes ces distinctions, un effort pour trouver à l'invocation des saints une *via media*, que la théologie postérieure s'efforcera également de préciser.

8° *La Didascalie des apôtres*. — Résumant les considérations et consignes précédentes, cet écrit syrien du III<sup>e</sup> siècle prescrit ce qui suit : « Si un chrétien est condamné à l'amphithéâtre ou aux bêtes ou aux mines, pour le nom de Dieu, pour sa foi ou pour son amour, ne détournez pas vos yeux de lui, mais de votre travail et de la sueur de votre visage, envoyez-lui de la nourriture... afin que votre bienheureux frère ne soit pas complètement affligé. » *Didascalie*, c. xix, édition Nau, p. 148. Pourquoi est-il bienheureux déjà de son vivant? « Car vous regarderez celui qui est condamné pour le nom du Seigneur Dieu comme un saint martyr, un ange de Dieu ou Dieu sur la terre; il a revêtu spirituellement l'Esprit-Saint de Dieu, car, par son moyen, vous voyez le Seigneur, notre Sauveur, parce qu'il a été jugé digne de la couronne incorruptible. » *Loc. cit.* Voilà bien la source de ces privilèges que les Pères lui accordent ici-bas et après sa mort. Nous avons vu plus haut qu'à cause de cela, la *Didascalie* canonise d'office tout martyr : « Tout homme qui quitte le monde par le martyre pour le nom du Seigneur, bienheureux est-il; car les péchés des frères qui quittent le monde par le martyre sont couverts. » C. xx. En conséquence, elle ne fait pas prier pour les saints, mais seulement « pour ceux qui meurent et pour ceux qui dorment », c'est-à-dire aux enterrements et aux anniversaires des simples fidèles : « Pour eux, priez et offrez le saint sacrifice et réunissez-vous dans les cimetières, *in memoriis*, dit le latin. » *Loc. cit.*, c. xxvi, n. 2.

III. APRÈS LE TRIOMPHE DE L'ÉGLISE. — I. LA DOCTRINE. — Dans la première moitié du IV<sup>e</sup> siècle, où les martyrs trouvèrent leur apothéose, les premiers docteurs de cette époque triomphale se contentent de dire leurs titres à la reconnaissance des survivants et, allant au plus pressé, de défendre les pratiques nouvelles contre les retardataires. Écoutons Eusèbe de Césarée († 340), le grand panégyriste du triomphe. « Nous autres, nous n'avons pas été jugés dignes de combattre jusqu'au bout et de répandre pour Dieu notre sang. Mais nous sommes les fils de ceux qui ont souffert le martyre, nous sommes ornés du courage de nos pères. Aussi nous demandons miséricorde en considération des saints. Aussi nous disons : « Soyez le défenseur des fils des opprimés... Soyez notre défenseur, non pas à cause de nous, mais à cause des nos pères. » *In ps. LXXXVIII*, v. 11-12, *P. G.*, t. XXIII, col. 949. On verra que c'est là une prière à Dieu, non une invocation aux martyrs; et il est bien possible que de telles formules fussent encore peu habituelles aux orateurs chrétiens. Mais elles étaient déjà usitées au temps d'Eusèbe, qui en proclame la légitimité : « A l'anniversaire de la mort des hommes chéris de Dieu, les chrétiens font de solennelles réunions; car nous avons coutume de fréquenter leurs tombeaux, d'y prononcer des prières et des psalms et d'y vénérer leurs

âmes bienheureuses. Et tout cela nous pensons bien avoir raison de le faire. » Eusèbe, *Præparatio evangelica*, l. XIII, c. xi, *P. G.*, t. XXI, col. 1096.

Cependant ces pratiques nouvelles n'étaient pas du goût de tout le monde, des païens d'abord qui se persuadaient que les chrétiens n'élevaient des tombeaux à leurs martyrs qu'afin de leur rendre un culte divin, Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. VIII, c. vi, n. 7; puis de certains chrétiens observants, mais conservateurs à l'excès. C'est au moins l'impression que donne cet Eusèbe et ses amis, condamnés par le concile de Gangres vers 360. On n'a pu réussir à les identifier, mais leurs prétentions à mener une vie à part fait penser à quelque essai de cénobitisme trop fermé pour l'époque. Le concile asiatique ne dit pas, en effet, que ces gens aient mis en doute la gloire des martyrs et leurs droits aux prières, mais seulement « qu'ils dédaignaient les *loca sanctorum martyrum* et leurs basiliques, et trouvent à redire à ceux qui s'y réunissent pour y faire la liturgie ». Tout au plus avaient-ils quelque aversion à changer leurs habitudes et à quitter leurs anciens oratoires pour les nouvelles églises bâties sur les tombes des martyrs. D'où le canon 20 qui les condamne : « Si quelqu'un par orgueil, se croyant parfait, calomnie les réunions qui se font aux lieux [de sépulture] et aux basiliques des martyrs, ou méprise les oblations qui s'y célèbrent, et [ainsi laisse] croire qu'on doit faire peu de cas des *memoriae sanctorum*, qu'il soit anathème. » Mansi, *Concil.*, t. II, col. 1104.

Il y eut, à la fin du IV<sup>e</sup> siècle, à l'autre bout du monde chrétien, un autre adversaire du culte des martyrs, le prêtre Vigilance, dont il faut dire quelques mots, bien qu'on le connaisse assez mal. Né dans le diocèse de Toulouse, il tenait une paroisse du nom de Barcelone, voisine de celles des prêtres Riparius et Désidérius. Il fut d'abord dénoncé par Riparius comme attaquant le culte des martyrs. Sur cette simple donnée, Jérôme, en 404, écrivit au dénonciateur une lettre où Vigilance était brièvement réfuté. *Epist.*, cix, *Ad Riparium*. En 406, les deux mêmes prêtres faisaient connaître au solitaire de Bethléem les erreurs scandaleuses de leur voisin et lui communiquaient ses écrits. Malheureusement, nous n'avons ni la dénonciation, ni l'ouvrage, qui nous permettraient une appréciation objective. Par les citations que Jérôme en fait dans son *Contra Vigilantium*, *P. L.*, t. XXIII, col. 339-352, on voit cependant que le prêtre Vigilance attaquait, non seulement le culte des martyrs et des reliques, mais aussi l'efficacité de l'intercession des saints après leur mort.

Il condamnait le respect que l'on rendait aux reliques des martyrs et nommait « cinéraires » et idolâtres ceux qui les honoraient. Il traitait de superstition païenne l'usage d'allumer en plein jour des cierges en leur honneur. Mais il soutenait aussi qu'après la mort on ne pouvait plus prier les uns pour les autres, en s'appuyant sur le livre apocryphe IV Esdras, vii, 45. Il disait que « les apôtres et les martyrs sont désormais dans le sein d'Abraham, dans le lieu de rafraîchissement, sous l'autel, et qu'ils ne peuvent s'échapper de leurs tombeaux et assister ceux qui les prient ». *P. L.*, t. XXIII, col. 344. Il concluait que les miracles qui se faisaient aux tombeaux des martyrs n'étaient que pour les infidèles. Il condamnait les vigiles liturgiques, excepté la nuit de Pâques, donc il voulait supprimer celles des anniversaires des saints. Il y aurait bien à dire sur la trop virulente réplique de Jérôme. Vigilantius ne réparait plus que dans Genade, *De viris illustribus*, c. XXXV, *P. L.*, t. LVIII, col. 178. Cf. F. Cavallera, *Saint Jérôme*, t. I, p. 307.

A l'autre extrême, saint Epiphane (*Hæc.*, LXXIX, *P. G.*, t. XLII, col. 740) avait découvert de son temps une autre erreur, celle des collidiens (voir ici, t. III, col. 369 sq.) qui adoraient Marie, dit l'au-



teur; du moins des femmes prêtresses lui offraient-elles des sacrifices. « Marie, sans doute, est à mettre au-dessus de sainte Thècle, à cause du mystère céleste qui s'est accompli dans son sein; mais aucun saint ne doit être adoré et il ne faut pas retomber dans l'ancienne superstition. » Col. 748.

Pendant que, aux IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles, les manifestations du culte des saints prenaient une ampleur toute nouvelle, les Pères de l'Église se sont appliqués à en définir exactement le caractère : c'était du dogme; ils ont pratiqué et conseillé l'invocation aux martyrs, comme le faisait la tradition; ils ont essayé de comprendre, selon la foi, l'intercession des bienheureux : mais c'était de la spéculation théologique; enfin, ils n'ont pas omis de recommander l'imitation des exemples des saints : c'était de saine morale.

1<sup>o</sup> *Nature du culte des saints.* — Les nouveaux convertis étaient assurément portés à voir dans les anges et les saints des successeurs de leurs dieux abolis. Les Pères grecs se sont élevés surtout, au début du IV<sup>e</sup> siècle, contre les abus du culte des anges. Sans doute, Origène avait dès longtemps fixé la doctrine orthodoxe sur ce point, dans son excellente apologie *Cont. Celsum*, l. V, 4; l. VIII, 5, 6, 13, P. G., t. xi, col. 1511 sq. « Des anges, ainsi nommés des œuvres qu'ils assument, nous avons appris qu'ils sont divins, mais qu'ils ne sont jamais nommés dieux dans l'Écriture; et, partant, qu'il ne nous est pas ordonné de les révéler et adorer à titre de dieux, eux qui servent Dieu et nous apportent ses bienfaits. Tous nos vœux, nos supplications, nos demandes et nos actions de grâces doivent être adressées à Dieu... et au Verbe vivant, Dieu lui-même, qui est au-dessus des anges. » *Op. cit.*, l. V, 4. Cependant « on doit aussi honorer les anges, ministres de Dieu. Si Celse avait bien compris ceux sont, après le Fils unique, les vrais ministres de Dieu, comme Gabriel, Michel et les autres anges et archanges, et qu'il eût dit qu'il faut les honorer, peut-être en surveillant la signification de ce mot « honorer » et les devoirs qu'il implique, j'aurais, en cet endroit, vu l'importance de la matière, apporté le fruit de mes réflexions. Mais ce qu'il appelle ministres de Dieu, ce sont ces démons qui sont adorés des païens; il ne faut donc pas admettre le culte [de ces mauvais anges], que l'Écriture dénonce comme des serviteurs du Mauvais, du Prince de ce monde. » *Op. cit.*, l. VIII, 42, col. 1535. Cependant le culte des anges était si populaire en Asie Mineure, depuis le temps de l'épître aux Colossiens, II, 18, que le concile de Laodicée (381), can. 35, dut le prohiber à nouveau : « Il ne faut pas que les chrétiens désertent l'église de Dieu, pour invoquer les anges et faire des réunions. Si l'on en surprend à se livrer à cette idolâtrie secrète, qu'il soit anathème, parce qu'il a abandonné Notre-Seigneur Jésus-Christ et passé à l'idolâtrie. » Et cependant, au canon qui précède, le même synode préconise le culte des martyrs; il veut donc parler ici du culte des démons ou d'un culte vraiment idolâtrique des anges, tel que celui qu'a encore connu Théodoret : « Encore aujourd'hui, chez les gens de Colosses et des environs, on peut voir des oratoires de saint Michel. Ils conseillaient d'en agir ainsi, disant que Dieu ne peut être vu ni atteint, et qu'il faut absolument par les anges se concilier la bienveillance de Dieu. » Théodoret, *Questions in Scriptur. sacram.*, In Col., II, 18, P. G., t. LXXXII, col. 550. Cependant Théodoret est loin de réprouver le culte éclairé des saints anges. *Loc. cit.*, In *Daniel*, c. x, 13, P. G., t. LXXXI, col. 1496. Mais le culte à leur rendre est différent du culte de Jésus-Christ.

Pour le culte des martyrs, il était urgent de faire la même distinction. « Les saints martyrs, nous les honorons comme témoins de Dieu et ses serviteurs très aimants. » Théodoret, *Græc. affection. curatio*, l. VIII,

P. G., t. LXXXVII, col. 1012; cf. S. Cyrille d'Alexandrie, *Contra Julianum imperat.*, l. VI, P. G., t. LXXVI, col. 929 : « Nous n'appelons pas dieux les saints martyrs, et nous ne les adorons pas comme tels, mais d'un culte d'amour et d'honneur. » De même saint Augustin : « Nous honorons les martyrs de ce culte de dilection et de communion qui est donné, même en cette vie, aux saints hommes prêts à souffrir le martyre pour la vérité de l'Évangile; mais aux martyrs, nous le donnons avec d'autant plus de dévotion et de sécurité après tant d'incertitudes ici-bas, nous les célébrons avec d'autant plus de confiance qu'ils sont déjà victorieux dans la vie bienheureuse. » *Contra Faustum*, l. XX, c. XXI, P. L., t. XLII, col. 384. On entend ici un écho, combien fidèle et unanime, de la simple déclaration des chrétiens de Smyrne, et des enseignements d'Origène et de Cyprien.

Mais il fallait préciser encore la distinction des deux cultes; et, comme toujours, le mot exact ne vint qu'après de multiples tâtonnements. « Mes bien-aimés, vénérez les martyrs, louez, aimez, célébrez, honorez ces martyrs mais *Deum martyrum colite*. » S. Augustin, *Serm.*, cclxxxiii, n. 9, P. L., t. xxxviii, col. 1248. Ainsi, le culte proprement dit est réservé à Dieu, de même la religio, au sens étroit du mot : *Non sit nobis religio, cultus hominum mortuorum; quia, si pie vixerunt, non sic habentur ut tales querant honores, sed illam a nobis coli volunt, quo illuminati lætantur meriti sui nos esse consortes. Honorandi ergo sunt propter imitationem, non adorandi propter religionem*. S. Augustin, *De vera religione*, c. LV, t. xxxiv, col. 169. L'adoration est donc aussi réservée à Dieu. Mais le mot *religio* a aussi un sens large, dit saint Augustin, de même que les expressions *θεραπεύειν* et *σεβάζειν*, les Grecs ont le mot *λατρεῖν* que nous traduisons *servitus Dei*; mais nous n'avons pas en latin la possibilité de dire cela en un mot. « *De civ. Dei*, l. X, c. 1. Cependant ce mot latine deviendra officiel; quant au mot *dulie* il ne sera employé qu'à la renaissance carolingienne. Saint Jérôme ne trouvera pas davantage l'expression appropriée. « Pour nous, culte et adoration ne s'adressent ni aux reliques des martyrs, ni même au soleil, à la lune, ni aux anges, ni... à tout nom invoqué dans le monde présent ou à venir. Mais nous honorons les reliques des martyrs, de façon à n'adorer que celui dont ils sont les martyrs; nous honorons les serviteurs, pour que leur honneur remonte à leur maître. » S. Jérôme, *Epist.*, cix, *Ad Riparium*, 1, P. L., t. xxii, col. 907.

Chez les Grecs, le mot adoration, *προσκύνησις*, n'avait pas un sens aussi rigoureux; saint Cyrille d'Alexandrie distingue plutôt entre « adorer Dieu *λατρεύοντες*, et adorer les saints *σεβάζοντες καὶ τιμῇ τιμῶμεν*. » *Cont. Julianum*, l. VI, P. G., t. LXXVI, col. 812. Ces mots seront authentiqués par saint Jean Damascène, *Discours*, III, c. XL, cité plus loin. Ainsi les mots techniques différent selon les Églises; mais la doctrine catholique et les marques de vénération sont suffisamment claires pour faire sentir ces distinctions. Cf. S. Avit, fragment dans P. L., t. LIX, col. 299.

2<sup>o</sup> *Innocence des saints.* — La pratique cultuelle la plus caractéristique de la croyance commune était de prier les saints.

1. *Chez les Pères grecs.* — Elle s'explicita dès le milieu du IV<sup>e</sup> siècle. Saint Basile énumère les faveurs, surtout temporelles, accordées par saint Mamas à ceux qui le prient. *Oratio in sanctum Mamantem*, n. 26, *Biblioth. hagiogr. græc.*, 1021, 26. Saint Grégoire de Nazianze († c. 390) invoque avec ferveur le martyr Cyprien et lui recommande les intérêts qui lui sont chers, ou bien encore, il appelle la protection des martyrs sur son frère Césaire, qui repose auprès d'eux. *Oratio in sanctum Cyprianum; Epitaph. in Cæsarium*, 20, P. G., t. xxxv, col. 1193, et t. xxxviii, col. 20.

Saint Cyrille de Jérusalem rappelle que la liturgie commémore les patriarches, les prophètes, les apôtres, les martyrs « afin que Dieu, par leur prière et leur intercession accueille nos supplications ». *Catech. mystag.*, v, 9, P. G., t. xxxiii, col. 1116.

Saint Grégoire de Nysse supplie saint Théodore de réunir le chœur de ses frères, les martyrs, et de joindre aux siennes l'effort de leurs prières, afin d'obtenir les faveurs qu'il vient d'énumérer. *Oratio de S. Theodoro*, P. G., t. xlv, col. 746-747.

Saint Jean Chrysostome fait de fréquentes allusions à la pratique de l'invocation des martyrs dans ses discours et ses panégyriques, qui sont une perpétuelle exhortation à la confiance dans le pouvoir des martyrs; H. Delehaye, *Les origines...*, cite *Hom. in Genes.*, xliiv, 2; *Adv. Judæos oral.*, viii, 6; *Hom. in II Cor.*, xxvi, 5; *Hom. in sanctos Bernice et Prosdem.*, n. 7; *Hom. in S. Juveninum et Maximum*, n. 3; P. G., t. lxi, col. 408; t. xlviii, col. 937; t. lx, col. 582; t. l, col. 640 et col. 576. Plusieurs de ces textes ont été donnés à l'art. RELIQUES, t. xiii, col. 2340. Voici un mot de saint Ephrem : « Souvenez-vous, Seigneur, des larmes que j'ai versées devant vos saints martyrs! » qui marque bien que la prière aux saints s'adresse finalement à Dieu. *Sermo ascetic.*, Assemani, *Bibl. orient.*, t. i, a, p. 40.

La prière aux saints ne reste pas sans réponse : « Nous qui avons le bonheur de célébrer la mémoire de ces grands hommes, rendons-leur grâces, non pas autant que nous le devons — cela ne se peut — mais autant que nous le pouvons, ils s'en contentent. Les saints attendent de nous ces hommages, non pas pour en tirer quelque bien, mais pour nous faire part de leurs bienfaits. » Grégoire de Nysse, *In S. Stephanum*, P. G., t. xlv, col. 732.

Au <sup>ve</sup> siècle, Théodoret détaille tout ce qu'on est en droit d'attendre des martyrs : santé, postérité, heureux voyage, guérisons. « Et la preuve que la prière faite avec foi est exaucée se trouve dans les ex-voto qui attestent les guérisons. Ces offrandes représentent des yeux, des pieds, des mains en or ou en argent. Car leur maître accepte les hommages simples et modestes, mesurant le présent aux moyens de celui qui l'offre. Ces objets attestent les guérisons obtenues par ceux qui les ont apportés, en même temps qu'ils proclament la puissance des morts qui sont là. » Théodoret, *Græcorum affection. curatio*, l. VIII, P. G., t. lxxxiii, col. 1032.

Inutile de prolonger une énumération d'auteurs; ils sont désormais légion à pratiquer et à recommander la prière aux saints.

2. *Chez les Pères latins.* — Saint Ambroise encourage les fidèles à adresser leurs prières aux martyrs : « Ils peuvent demander grâce pour nos péchés, eux qui ont lavé leurs péchés, s'ils en avaient, dans leur propre sang. Ils sont les martyrs de Dieu, nos chefs, les témoins de notre vie et de nos actions. Ne rougissons pas de les prendre comme intercesseurs dans notre faiblesse; eux aussi ont connu les faiblesses du corps, même en les domptant. » *De viduis*, c. ix, 55, P. L., t. xvi, col. 251. Cf. S. Jérôme, *Epist.*, cxviii, *Epith. paulæ*, n. 31, P. L., t. xxii, col. 905.

Saint Augustin expose la croyance de l'Eglise : « La justice des martyrs est parfaite; ils ont acquis la perfection dans leur passion. Aussi l'Eglise ne prie-t-elle point pour eux; elle prie pour les autres fidèles défunts, elle ne prie pas pour les martyrs. Ils sont sortis de ce monde si parfaits, qu'au lieu d'être nos clients, ils sont nos avocats. » *Serm.*, cclxxxv, n. 5, P. L., t. xxxviii, col. 1295. Cf. *Serm.*, cxxx, b. 1, *ibid.*, col. 868 : *Injuria* est *pro martyre orare, cuius nos debemus orationibus commendari*.

Cette distinction entre défunts et martyrs ne s'était

pas toujours faite; mais elle était désormais passée dans la discipline ecclésiastique. Tous les fidèles, en effet, prient la Vierge et les saints; cf. Paulin de Nole, P. L., t. lxi, col. 577, col. 462-464, col. 642; Maxime de Turin, t. lvi, col. 466, 674, etc.; Grégoire le Grand, t. lxxvii, col. 102, 391-392; Grégoire de Tours, t. lxxi, col. 562, 781, 799-800, 991-992.

Affirmations bien significatives de la croyance des Eglises, mais qui tombaient à faux quand elles s'adressaient à des hommes comme Vigilance, qui mettaient en doute cette loi commune. Contre lui, saint Jérôme (406) se met en frais de raisonnements : « Vous dites dans votre livre : durant notre vie nous pouvons prier les uns pour les autres; mais, quand nous serons morts, personne ne verra exaucer sa prière pour un autre; et la principale raison [que vous en donnez], c'est que les martyrs (Apoc., vi, 10-11) n'ont pu obtenir que leur sang fût vengé. Il rétorque l'argument : Si les apôtres et les martyrs encore prisonniers dans cette chair peuvent prier pour les autres, alors qu'ils doivent être encore soucieux pour eux-mêmes, combien plus prieront-ils maintenant qu'ils sont couronnés, victorieux, triomphants? » *Cont. Vigilantium*, c. vi, P. L., t. xxiii, col. 344. Il cite comme prière des saints : Ex., xxxii, 30 sq. et Act., xxvii, 37. Mais il trouve dans l'Ancien Testament le texte désolé de l'Ecclésiaste, ix, 9, qu'il élaire par ceux du Nouveau : Joa., xi, 11 : I Thess., iv, 13. Dans son commentaire sur ce livre (vers 390), il avait noté plus exactement : Avant l'arrivée du Christ, les saints eux-mêmes étaient enfermés aux enfers. Mais, après la résurrection du Seigneur, ils n'y sont point retenus, comme l'atteste l'Apôtre quand il dit : Il est mieux pour moi de mourir et d'être avec le Christ. Phil., i, 23. » P. L., t. xxiii, col. 1141. Vigilantius aurait-il mis en doute l'immortalité des âmes? c'est invraisemblable : saint Jérôme lui prête pourtant des arrière-pensées matérialistes : « Les martyrs, vous les donneriez pour un peu comme morts; en quoi vous blasphémiez; lisez donc l'Evangile : Dieu n'est pas le Dieu des morts, mais des vivants (Matth., xxii, 32). » Plus efficace est le recours à la tradition de l'Eglise universelle, de l'Eglise romaine en particulier, *loc. cit.*, col. 361.

3° *Intercession des saints.* — Beaucoup moins claire que l'invocation aux martyrs, qui était une pratique donnée par la tradition, était la question théologique du pouvoir d'intercession des saints au ciel.

1. *Ses limites.* — Les premiers théologiens du <sup>iv</sup> siècle, débordés peut-être par la confiance exagérée de leurs ouailles, ont voulu poser des limites à cette puissance supra-terrestre. L'évêque de Poitiers, saint Hilaire († 366), les prévient que le secours des saints, pour précieux qu'il soit, n'est pas comparable à celui de Dieu, et ne peut compenser notre mauvaise conduite. *In ps. cxxiv*, P. L., t. ix, col. 682. Au reste, les saints ne peuvent point nous passer leurs mérites personnels. Ce qui est admissible, c'est que les saints, par leurs prières et leurs exemples, nous engagent à acheter au Seigneur de quoi garnir nos lampes. *In Matth.*, c. xxvii, P. L., t. ix, col. 1061-1062. Il n'y a rien que de très orthodoxe dans cette réserve, dont les réformateurs ont fait une objection.

Le secours des anges eux-mêmes — puisque les docteurs du <sup>iv</sup> siècle tentent à mettre eux et au-dessus des martyrs — leur secours n'est pas infaillible, note saint Ambroise. Cherchons donc pour médecin quel qu'un des anges. Mais comment pourront-ils me protéger du péché, puisque le premier d'entre eux, l'archange Lucifer, n'a pas pu se garder de pécher? *In Lucam*, P. L., t. xv, col. 1717. Pareillement les apôtres et les martyrs ne sont que des intercesseurs pleins de bonne volonté pour nous. Cf. *De viduis*, ix, 55, t. xvi, col. 251; *Epist.*, xxxv, *ibid.*, col. 1024. La

prière des saints se heurterait sans fruit à notre mauvaise volonté. Jean Chrysostome avait bien quelquefois exagéré, dans le feu du discours, l'efficacité de leur intercession : « Prions ces saintes, pour qu'elles soient nos patronnes. Elles ont eu un grand crédit près de Dieu, de leur vivant, et même après leur mort, surtout après leur mort. Maintenant en effet elles portent les stigmates du Christ; et, montrant ces stigmates, il n'y a rien qu'elles ne puissent obtenir de Dieu. » *Hom. in SS. Berenice et Prosdocien*, n. 7, P. G., t. L, col. 640. L'orateur avait dit cela un jour de fête, devant l'assemblée des pèlerins; mais, dans ses cours de religion à ses fidèles d'Antioche, il fait plus de réserves : « Si nous étions négligents nous-mêmes et que nous mettions toute notre espérance de salut dans les saints, leur secours ne nous apporterait rien de plus, non point que les justes en soient moins puissants pour cela, mais parce que notre paresse personnelle nous aurait trahis... » *In Gen.*, hom. XLIV, 1, P. G., t. LIII, col. 407. Sages paroles que tous les prédicateurs devraient méditer.

Mais pourquoi Dieu se sert-il ici-bas des anges et des saints pour nous secourir? Saint Hilaire avait déjà répondu : « Leur intercession, ce n'est pas la nature divine qui en a besoin, mais bien notre faiblesse : ils ont été envoyés, en effet, « pour ceux qui doivent hériter le salut » (Hebr., 1, 14). Dieu n'ignore certes rien de ce que nous faisons; mais notre faiblesse, pour demander et pour mériter, sent le besoin du ministère de leur intercession spirituelle. » *In ps. CXXIX*, v. 7, P. L., t. IX, col. 722.

2. *Ses conditions.* — Comment néanmoins les anges et les saints connaissent-ils les besoins particuliers des hommes? Car il n'y a pas lieu de distinguer, après les protestants, entre les besoins généraux de l'Eglise et ceux des fidèles en particulier : « Il est manifeste, à qui examine les textes des saints Pères sur l'intercession des saints, qu'ils parlent, non seulement de l'Eglise, mais de chaque cité et même des personnes particulières, comme le reconnaissent certains réformés, et plus spécialement Pearson, parmi les anglicans. » Trombelli, *De cultu sanctorum*, diss. III, c. xxxiv, n. 2, t. III, p. 211. Pour les saints anges, une réponse générale était assez facile, puisqu'ils sont « députés à notre salut », Hebr., 1, 14; cf. S. Hilaire, *loc. cit.* Mais pour les martyrs défunts, il faut avouer que la question était bien abstraite et étrangère aux préoccupations des docteurs du IV<sup>e</sup> siècle. Plusieurs Pères grecs ont même inséré dans leurs panégyriques de ces phrases dubitatives toutes faites qui étaient de tradition dans les oraisons funèbres. Cf. Grégoire de Naziance, *In Julianum*, début; *Orat. in sororem suam*, fin. D'autant qu'ils avaient pour eux certains textes de l'Ancien Testament (Job, IV, 21; Eccl., IX, 5; Is., LXVII, 16; IV Reg., XXII, 20). Notons pourtant que les Pères parlent ici de leurs amis défunts et que, dès qu'ils traitent des martyrs reconnus, ils se montrent au moins circonspects : « Si vous tenez compte de nos affaires, dit le même Grégoire de Naziance, et si les âmes saintes reçoivent de Dieu comme récompense le privilège de connaître nos besoins, recevez donc notre prière... » *Loc. cit.*

Les solutions plus précises qu'ils donnent n'ont souvent que la valeur de pieuses hypothèses. Saint Ambroise assimile sans explication les martyrs aux anges protecteurs : *Sicut angeli præsunt, ita et hi qui vitam meruerint angelorum.* *In Lucan.* I, VIII, 96, P. L., t. XV, col. 1794; cf. S. Hilaire, *In ps. CXXIV*, 6, P. L., t. IX, col. 682.

Saint Jérôme, lui, avait besoin de répondre aux difficultés de Vigilantius : « Les âmes des apôtres et des martyrs, disait celui-ci, ne peuvent s'éloigner de leurs tombeaux. Comment pourraient-elles se rendre pré-

sentes là où elles le désirent? Elles sont, en effet, enfermées dans les Champs-Élysées. » Cf. *Cont. Vigilant.*, P. L., t. XXIII, col. 357. Là-contre, il fallait à l'apologiste des références positives : il crut en trouver une dans l'Apocalypse, XIV, 4 : Les martyrs suivent l'Agneau partout où il va. Or, si l'Agneau est partout, on peut considérer que ceux qui sont auprès de l'Agneau sont partout présents. » *Cont. Vigilant.*, c. VI, col. 345. Cette solution semble avoir eu du succès chez les écrivains grecs du V<sup>e</sup> et du VI<sup>e</sup> siècle; on la trouve exposée dans des œuvres mises sous le nom des grands docteurs, par exemple *De vera virginitate, inter opera Basilii*, n. 29; *Questiones ad Antiochum*, q. XI, *inter opera Athanasii*; Sévérien de Gabala, *Serm.*, VI, *De mundi officio*, n. 10, *inter opera Chrysostomi*. C'était aussi l'image que s'en font, parmi les Latins, des poètes comme saint Paulin de Nole et Prudence, *Peristephanon*, hymn. I in *Hemeterium*, v. 30; *Hymn. II in laudem Eulaliae*, v. 213; *Hymn. VIII in Cassianum*, v. 95.

En même, les saints connaîtraient nos prières par une propriété des esprits bienheureux, sinon par une faculté naturelle des âmes séparées, comme l'explique saint Ambroise : « Si durant le repos de la nuit, attachées encore aux liens du corps, les âmes peuvent percer des secrets profonds, combien plus les voient-elles avec leurs sens éthérés et délivrés des taches corporelles? » *Oratio de morte Satyri*, n. 73, P. L., t. XVI, col. 1335.

Le problème apparaît plus complexe à saint Augustin qui se le pose *ex professo*, *De cura pro mortuis gerenda*, c. XVI, P. L., t. XL, col. 607 sq. Ses solutions, qui méritent par conséquent une attention spéciale, sont encore celles entre lesquelles les théologiens ont à choisir. « Bien que cette question passe les forces de mon intelligence, on me demande comment les martyrs viennent en aide à ceux — le fait est bien certain — qu'ils secourent. Est-ce que, par eux-mêmes, ils sont présents en un même moment en plusieurs lieux très distants, soit là où sont leurs tombeaux, soit loin d'eux, partout où nous les sentons agissants? Ou bien, dans le lieu convenant à leurs mérites, et donc loin de toute relation avec les mortels, est-ce qu'ils prient en général pour les besoins de ceux qui les supplient comme nous prions, nous, pour les morts, auxquels nous ne sommes point présents et dont nous ignorons le lieu et les actes? Alors ce serait le Dieu tout-puissant et omniprésent qui, par le ministère des anges, répandus partout, distribuerait les secours aux hommes comme il le jugerait équitable. » Le saint docteur ne récus pas ces réponses philosophiques; mais il sent qu'elles ne répondent pas entièrement à l'idée confuse que se font les dévots de leur communion avec les martyrs : aussi en avait-il, à la page précédente, proposé deux autres : « Ils peuvent aussi apprendre quelque chose des anges, qui président aux affaires d'ici-bas, selon que Dieu le juge bon... Ils peuvent enfin connaître de nos actes, ce qui leur est nécessaire par une révélation de l'Esprit de Dieu, comme les prophètes le recevaient de leur vivant. » *Loc. cit.*

Ce ne sont pas là, on le voit, des systèmes bien arrêtés; on pourrait y ajouter encore celui d'une révélation du Christ à ses martyrs, dont parle une fois saint Paulin de Nole :

Te teneo; tu seis ubi sint, lumine Christi  
Cuncta, et aperta vides, longaque absentia cernis,  
Et capis includente Deo, quo cuncta teneatur.  
*In natali D. Felicii. Poema VI*, 291.

Ce dernier non plus n'est pas très sûr de son explication, et il en donne une autre : les saints sont en Dieu et voient en lui toute la création! C'est l'amorce de cette dernière hypothèse que saint Grégoire le Grand mettra en circulation : « Ceux qui voient de



l'intérieur la clarté du Tout-Puissant, croyons-le bien, rien n'est en dehors pour eux, ils n'ignorent rien ! » *Moralia in Job*, l. XII, c. xiv et l. II, c. III, *P. L.*, t. LXXV, col. 995, 556; cf. *Dialogorum*, l. IV, c. XXXIII, t. LXXVII, col. 373.

Saint Augustin, retournant cette question, qui lui tient à cœur, étudie ailleurs, non plus la connaissance, mais l'assistance des saints : si le fait en est incontestable, il avoue que le pourquoi et le comment en sont mystérieux. Il y voit bien une première raison providentielle : Dieu veut donner gain de cause à ses martyrs, qui ont donné leur vie pour affirmer la vie éternelle. *De civ. Dei*, l. XXII, c. IX, *P. L.*, t. XLI, col. 770. Le processus nous est inconnu, soit; mais le dogme de la vie éternelle en est confirmé et aussi celui de la communion des saints et de l'unité de Dieu : *eos non deos esse nostros, sed unum Deum habere nobiscum. Loc. cit.*, c. X. Dès lors, il faut laisser à Dieu le choix des miracles qu'il opère par tel ou tel saint. A Nole et à Milan, il se fait des miracles. L'Afrique aussi n'est-elle pas remplie de tombeaux de martyrs? Et cependant nulle part, à notre connaissance, il ne s'y passe de telles merveilles. Mais, comme le dit l'Apôtre, *non omnes sancti habent dona curationum, nec omnes habent iudicacionem spirituum*; ainsi Dieu n'a pas voulu que les miracles se produisent à toutes les *memorie* des saints : c'est lui qui les distribue à chaque saint comme il veut. Cette réflexion ouvre le champ à la dévotion aux patrons spéciaux qui fleurira au Moyen Âge.

3. *Son fondement : la communion des saints.* — Pourquoi les martyrs sont-ils si pressés à nous secourir? Parce qu'ils sont devenus, dit l'*Ambrosiaster*, les débiteurs de leurs dévots; « parce que, dans l'occasion, les saints ont subi l'indignité pour le profit d'un grand nombre; alors les croyants ont dû subvenir aux besoins des saints. Et maintenant ceux-ci, au ciel, où ils sont riches, communiquent aux fidèles de la terre, pauvres [de mérites] : ils leur rendent la pareille pour leurs anciens services. *Ut fiat æqualitas*, dit saint Paul : en ce temps les fidèles servent les saints (du ciel?) ; qu'on leur rende l'équivalent un jour, parce qu'ils ont fait des saints leurs débiteurs. » *In II Cor.*, VIII, 14, *P. L.*, t. XVII, col. 309. Mais il y a une condition préalable : c'est d'imiter leurs vertus. Il est bien clair que celui qui veut voir exaucer ses prières doit imiter la vie des saints. Se souvenir des saints, communiquer à eux, c'est imiter leurs actions.

La même notion de solidarité est mise en pleine valeur par un docteur si familiarisé avec la pensée de saint Paul qu'il est assuré de ne pas la déformer, même quand il la dépasse : « Dans le corps du Christ, nous sommes les pieds, les martyrs sont la tête. Mais la tête ne peut pas dire aux pieds : « Je n'ai pas besoin de vous ! ». Ils sont, eux, des membres glorieux; mais l'excellence de leur gloire ne les rend pas étrangers à l'union qui règne entre eux et les autres parties du corps : ils tirent en effet le plus beau de leur gloire du fait qu'ils n'ont pas rompu les liens qu'ils ont avec nous. L'œil aussi est bien plus brillant que tout le reste du corps; cependant, s'il garde sa gloire, c'est tant qu'il n'est pas séparé du reste du corps. » S. Chrysostome, *Sermo in S. Romanum*, l. 1, *P. G.*, t. L, col. 606. Saint Basile préfère mettre cette communion en dépendance de l'Esprit Saint : « Tous les membres constituant un même corps du Christ dans l'unité de l'Esprit, et tous doivent communiquer les uns aux autres le bienfait des charismes divins. » *De Spiritu Sancto*, XXVI, 61, *P. G.*, t. XXXII, col. 180; cf. *Epist.*, XL, CXXXVIII, etc. Saint Hilaire de même, *In psalm.* II, c. XLIV, 5; *CLXVII*, 2; et saint Ambroise, *Epist.*, XXXV, XXXIX, CVIII. Saint Augustin voit cette communauté comme la Cité de Dieu. « La confession de foi, pour procéder avec ordre, devait unir

à la Trinité l'Église, comme la maison à l'habitant, à Dieu son temple, et la cité à son fondateur. Cité qu'il faut ici prendre dans sa totalité, qui comprend non seulement l'Église qui voyage sur la terre, mais aussi celle qui, toujours, au ciel, depuis sa fondation, adhère à Dieu, et qui vient en aide comme elle le doit à sa partie voyageuse. » *Enchiridion*, c. LVI, 15, *P. L.*, t. XL, col. 258. Voir COMMUNION DES SAINTS, t. III, col. 440.

4° *Imitation des saints.* — C'est un devoir qui n'a jamais été oublié des docteurs de l'Église. Il supposait naturellement une certaine similitude entre la situation des saints et celle des fidèles contemporains et une certaine initiation à l'égard de ces vertus des saints. Aussi les saints de l'Écriture, beaucoup plus que tant de martyrs inconnus, ont été donnés en exemple. Abraham, par exemple, pour sa foi, Joseph pour sa chasteté. Ainsi Origène, *In Job*, l. I, à qui fait écho saint Ambroise : *De Joseph*, c. 1, *P. L.*, t. XIV, col. 642. Saint Basile, écrivant à son ami Grégoire de Nazianze, est plus précis encore, sur l'utilisation, non seulement des Livres saints, mais des *Passiones* et des panégyriques qui commencent à se répandre. *Epist.*, II, *P. G.*, t. XXXII, col. 228. Saint Jean Chrysostome, termine la plupart de ses panégyriques par une exhortation morale : « Ne nous contentons pas d'écouter, imitons ! Il ne faut pas honorer les saints en paroles, mais en actes, et que les belles choses que nous disons ne soient pas déflorées par notre conduite. » *Hom. in Barlaam*, *Hom. in Lucianum*, *Hom. de sanctis martyribus*, *Hom. in martyres*, *P. G.*, t. L, col. 680, 526, 647, 663, etc. Pour lui, toute une partie de l'Ancien Testament est écrite en vue de susciter l'imitation, mais les saints du Nouveau Testament sont encore plus éloquents, *In Isaiam*, l. 1, *P. G.*, t. LVI, col. 13. Quand il ne savait rien de précis sur leur compte, il développait des lieux communs sur la patience et la vie éternelle : cf. S. Jean Chrysostome, *Homil. in S. Philogonum*. Et l'orateur constate qu'à ce titre, les nouveaux saints sont plus intéressants que les anciens. *Homil. in SS. Juveninum et Maximinum*, *P. G.*, t. L, col. 571. Il faut attendre que les martyrs anciens s'adjoignent les phalanges des évêques et des moines. Alors Isidore de Péluze recommandera l'imitation de leurs vertus. *Epist.*, I, 189, *P. G.*, t. LXXVIII, col. 304.

En Occident, c'est saint Augustin qui le fait avec prédilection. « Si nous aimons les saints, imitons-les. Les saints martyrs ont suivi Jésus-Christ jusqu'à répandre leur sang, jusqu'à souffrir à son exemple les plus cruels tourments. Les martyrs, oui, mais ils ne sont pas seuls; après eux, le pont n'a pas été coupé; la source [de la sainteté] n'a pas été tarie... Il y a dans le jardin du Seigneur, non seulement les roses des martyrs, mais les lis des vierges, les lierres des époux, les violettes des veuves... Apprenons donc — de ces nouveaux saints — comment, sans affronter les souffrances du martyre, un chrétien doit imiter Jésus-Christ. » *Serm. III, In S. Laurentium*, *Serm.*, CCXCV, n. 2, *P. L.*, t. CXXXIII, col. 1395. Les exemples des saints sont la monnaie de l'exemple du Christ; et ces exemples sont à la portée de chacun. Voir le très beau développement du sermon CCXVI, *P. L.*, t. CXXXVIII, col. 1405.

Saint Ambroise, comme saint Augustin, avait bien noté que les exemples des saints nous résident ceux du Christ, mais l'un et l'autre ont remarqué que les actes et les sentiments de l'Homme-Dieu sont moins accessibles que ceux de nos frères, les saints. Saint Césaire d'Arles, à qui sans doute il faut attribuer le sermon que le bréviaire donne sous le nom de saint Augustin, dit également : « Les vrais dévots des martyrs sont ceux qui suivent leurs exemples. Car les solennités des martyrs sont des exhortations au mar-

tyre : de sorte qu'il ne faut pas trouver pénible d'imiter ceux que nous trouvons agréable de célébrer. Chaque fois que nous célébrons les solennités des saints martyrs, nous comptons bien, par leur intercession, obtenir du Seigneur des avantages temporels; mais il ne faut pas oublier qu'en imitant les martyrs ce sont des avantages éternels que nous mériterons. » Cette page bien connue montre donc la relation inséparable entre le culte d'honneur et le devoir d'imitation. *P. L.*, t. xxxix, col. 2161; cf. col. 2158.

5<sup>e</sup> *Synthèse de la doctrine chez les derniers Pères.* — Le culte des saints qui apparaissait à saint Hilaire ou à saint Augustin comme un à-côté, presque une excroissance de la religion, excroissance légitime dont saint Jérôme et saint Cyrille d'Alexandrie avaient dû défendre le principe et les manifestations, ce culte fait désormais un ensemble de pratiques accessibles au peuple. Les Pères des derniers temps de l'empire l'aperçoivent mieux et en donnent la synthèse.

Saint Léon, qui assista au triomphe du culte des saints dans toutes les Églises de la chrétienté, est aussi net que possible sur leurs prérogatives et leurs services, doctrine qu'il appuie sur l'Écriture sainte et sur la tradition ecclésiastique : « Maintenant notre bon pasteur [saint Pierre], exécute l'ordre du Seigneur (Luc., xxii, 32) : il nous confirme par ses exhortations, et ne cesse de prier pour nous, afin qu'aucune tentation ne nous abatte. » *Serm.*, III, *P. L.*, t. IIV, col. 146. « Comme nous l'avons nous-mêmes éprouvé, et comme nos ancêtres l'ont approuvé, nous croyons avec confiance qu'au milieu de toutes les peines de cette vie, nous serons aidés toujours pour obtenir la miséricorde de Dieu par les prières de nos protecteurs particuliers », les saints apôtres. *Serm.*, LXXXII, *De SS. Petro et Paulo*, col. 428. L'idée d'un patronage spécial des saints est chère à saint Léon, qui en avait senti la réalité lors de l'invasion de Genséric. Mais, la prière des saints ne dispense point de l'effort personnel, leurs mérites donnant une intime efficacité d'encouragement à leurs exemples et à leurs enseignements, les saints possédant ainsi, dans le corps mystique du Christ, une double influence vitale, externe et interne, pour ainsi dire. « Leur protection nous a été ménagée par Dieu pour encourager notre patience et confirmer notre foi... De cette façon, si nos propres péchés nous accablent, les mérites des apôtres nous donnent la force de nous relever, par Jésus-Christ Notre-Seigneur. » *Loc. cit.* Bien plus, comme dans un champ fertile, les apôtres, « ces grains de choix de la divine semence, quelle magnifique moisson de milliers de martyrs n'ont-ils pas produite! Et ceux-ci, à l'envi des premiers, ont multiplié le peuple fidèle... Ainsi, dans toutes les fêtes de saints, sans exception, il faut faire remonter notre joie reconnaissante jusqu'à ces pères de notre foi à qui la grâce de Dieu a donné, entre tous les membres de l'Église, cette place éminente, d'être comme les deux yeux de ce corps dont le Christ est la tête! Sur leurs mérites et leurs vertus particulières, il n'est pas nécessaire de s'attarder, puisque tous ces saints travaillent à la même œuvre. » *Loc. cit.* Telle est, largement traduite sur le texte de saint Léon le Grand, cette doctrine catholique de la vénération des saints, si compréhensive qu'elle unit harmonieusement la dévotion spéciale aux patrons locaux, au grand courant du culte chrétien le plus authentique, et qu'elle équilibre la confiance tranquille dans le secours des apôtres par les efforts personnels pour suivre leurs conseils et leurs exemples. On peut lire les sermons de Maxime de Turin, *P. L.*, t. LVII, col. 466 et 674; les récits de Grégoire de Tours, *P. L.*, t. LXXI, col. 562, 781, 799-800, 991-992.

Saint Grégoire le Grand a beaucoup fait pour le culte des saints et ses « Dialogues » ont malheureusement

donné licence à tant d'hagiographies postérieures d'ajouter toute espèce de merveilles à leurs *Vitæ*. Plus que ses prédécesseurs peut-être, il accentue l'importance de l'intercession des saints : « Faites-en, frères très chers, vos patrons dans l'affaire de votre jugement, que vous subirez devant le juge sévère. Prenez-les comme défenseurs en ce jour si terrible... Voici que Jésus, le juste juge, va venir, avec l'appareil épouvantable des anges et archange qui l'accompagnent. Dans cette assemblée, notre cause sera discutée, et cependant nous ne recherchons pas tout de suite d'avocats qui prennent alors notre défense. Ils sont là, ce sont les saints martyrs : ils veulent être priés, et ils cherchent, pour ainsi dire, à être cherchés. Demandez-les donc pour auxiliaires de votre prière. » *Hom.*, XXXII, in *Evangel.*, n. 8, *P. L.*, t. LXXVI, col. 1240. Ce recours est toujours fructueux, *P. L.*, t. LXXVII, col. 102, 391, 392. Il y a, dans ces paroles et beaucoup d'autres semblables du pieux pontife, une tendance à exagérer la nécessité du culte des saints. On a vu plus haut sa théorie sur la connaissance des saints.

Parmi les Pères grecs, citons Jean Damascène, cf. art. RELIQUES, col. 2348-2349. Le docteur grec, à l'encontre de quelques autres de son temps, marque bien le caractère relatif et théocentrique du culte : « Nous vénérons les saints à cause de Dieu, parce qu'ils sont ses serviteurs, ses enfants et ses héritiers, des dieux par participation, les amis du Christ, les temples vivants du Saint-Esprit. Cet honneur rejailit sur Dieu qui est honoré dans ses serviteurs et, à cause de cela, nous comble de bienfaits. » *De fide orthodoxa*, *P. G.*, t. XCIV, col. 1164. C'est un culte relatif, au sens de culte subordonné à celui de Dieu, à qui seul est due vraiment l'adoration : « A aucune créature on ne doit l'adoration, προσκυνεῖν, si ce n'est à la seule nature divine. » Cependant, un peu plus loin, il admet pour les saints la προσκύνησις τιμητική, réservant à Dieu, après saint Augustin et saint Cyrille d'Alexandrie, la λατρεία : προσκύνησιν αὐτῷ λατρεῖσθαι, le seul Créateur et Demiurge, Dieu, étant seul adorable par nature. Adorons aussi, προσκύνησμεν, la sainte Mère de Dieu, non comme Dieu, mais comme mère de Dieu selon la chair. Adorons encore, προσκύνησμεν, les saints, à titre d'amis élus de Dieu, qui ont obtenu leur entrée près de Lui. » *De imaginibus*, orat. III, c. XL-XLI, *P. G.*, t. XCIV, col. 1356-1357. Relatif en ce sens, le culte s'adresse pourtant aux saints eux-mêmes, parce qu'ils sont bien vivants au ciel et « sont les patrons du genre humain tout entier ».

6<sup>e</sup> *Les liturgies du IV<sup>e</sup> au VII<sup>e</sup> siècle.* — Elles nous présentent une synthèse assez complète de la doctrine, en même temps que l'expression officielle de la prière. Des liturgies du IV<sup>e</sup> siècle nous n'avons pas beaucoup de textes, mais ils nous disent du moins la place qu'elles faisaient au culte des saints et le sens général de l'invocation.

1. *La messe.* — En Orient, les plus archaïques de ces liturgies gardent encore, dans la prière aux martyrs, quelque réminiscence de l'anniversaire funèbre : ainsi dans le livre VIII<sup>e</sup> des *Constitutions apostoliques*, dans la messe (dont on n'a pas encore retrouvé la source), on semble prier après l'anamnèse pour les martyrs : « Nous vous offrons pour tous les saints qui vous ont plu depuis l'origine, pour les patriarches, les prophètes, les justes, les apôtres, les martyrs, les confesseurs, les évêques, les prêtres, les diacres... les laïques et tous ceux dont vous savez les noms. » VIII, XII, 43. Cependant, à l'instant d'après, le diacre donne une formule plus nuancée dont la source doit être moins ancienne : « Prions pour cette Église et pour le peuple... Souvenons-nous des saints martyrs, pour que nous devenions dignes de participer à leur combat. » XIII, 4-6.

Voici les constitutions relatives au sanctoral : « Aux

jours des apôtres, que ce soit fête : car ils furent vos docteurs dans le Christ et ils vous ont donné le Saint-Esprit. Au jour d'Étienne, premier martyr, fête également, ainsi qu'aux jours des autres martyrs, qui ont préféré le Christ à leur propre vie. » C. xxxiii, 8, 9, dans Cabrol, *Mon. liturg.*, t. 1 b, p. cxvi-cxvii. Il prescrit de prier chaque jour « le Dieu des esprits », c. xxxviii, 4, et « le Dieu de tous les saints », c. xl, 3; il fait demander à Dieu de « conduire les âmes des défunts dans la région des saints », « d'envoyer au-devant d'elles des anges favorables et de les placer dans le sein des patriarches, des prophètes et de tous les apôtres qui lui ont plu depuis le commencement... » C. xli, 2, 3, *loc. cit.*, p. cxix. Mais il ne prie pas les saints eux-mêmes. Cet amalgame liturgique répond bien à l'état transitoire que nous imaginons dans la liturgie antiochienne du iv<sup>e</sup> siècle.

Il y avait, dans de pareils services liturgiques, des flottements dont la piété des fidèles s'accommodait peut-être, mais dont les évêques soucieux de faire concorder leur prière à la doctrine désormais fixée ne pouvaient souffrir l'incohérence. Ainsi Sérapion, évêque de Thmuis, rédigea vers 350 un *euchologe* et en particulier une anaphore où la prière pour les saints est sans doute omise, mais tout autant l'invocation aux saints : reprenant après l'anamnèse, une commémoration analogue à celle des *Constitutions*, il ne parle plus que des défunts. Cf. H. Leclercq, *Monumenta eccl. liturgica*, t. 1 b, introd., p. clxxviii. Autant le souvenir des anges est accentué chez Sérapion, autant celui des martyrs y est discret, s'il s'y trouve.

Les autres anaphores égyptiennes du iv<sup>e</sup> siècle sont encore plus exubérantes pour les saints anges, *loc. cit.*, p. clxix et cccxxxiii sq., et Swainson, *Greek liturgies*, p. 48-49; mais elles font aussi une place d'honneur aux saints, qui sont nommés désormais à part des évêques et des empereurs. Bien que les liturgies usuelles de Syrie et d'Asie Mineure, et les liturgies byzantines de saint Basile et de saint Jean Chrysostome ne soient plus conservées dans leur texte primitif, on ne peut douter qu'à la fin du iv<sup>e</sup> siècle, elles ne fissent déjà la commémoration séparée des saints et des saintes. Cyrille de Jérusalem rappelait que, dans la liturgie, on faisait mémoire « d'abord des patriarches, des prophètes, des apôtres, des martyrs afin que Dieu par leurs prières et leurs bons offices accueille nos demandes ». *Cat. myst.*, v, 9, P. G., t. xxxiv, col. 1116.

Rien d'étonnant qu'ayant ainsi donné son tribut d'hommages aux saints dans sa propre liturgie, saint Basile trouvât celle de Grégoire le Thaumaturge († 270) « archaïque et inachevée : on n'a voulu rien ajouter, ni une pratique, ni une parole, ni un rite mystique à ceux qu'il avait laissés à son Église ». S. Basile, *De Spiritu Sancto*, c. xxiv, n. 74. Mais on était loin désormais de cette discrétion : une anaphore grecque du v<sup>e</sup> siècle se reconnaît à la complication progressive des énumérations d'anges et de saints. Cf. l'anaphore de Timothée, *Revue bénédictine*, 1936, p. 182. Si le culte des saints ne devient pas plus fervent, l'expression devient plus verbuse, en respectant néanmoins la subordination des saints à Dieu.

Pour l'Occident, nous n'avons aucune anaphore de cette époque reculée; mais on y trouve une autre manière d'honorer les saints. Saint Augustin est le témoin de la longue tradition africaine de nommer les martyrs à la messe : « Dans le sacrifice que nous offrons sur ces autels, leurs noms sont prononcés en leur lieu, comme étant ceux d'hommes de Dieu qui ont vaincu le monde en son nom. Mais ils ne sont pas invoqués par le prêtre qui offre le sacrifice (bien plutôt par le diacre qui lit les diptyques); car c'est à Dieu, non à eux qu'il l'offre; il est prêtre de Dieu, non des martyrs. Quant au sacrifice, comme c'est le corps

même du Christ, il ne leur est point offert à eux, attendu qu'ils sont eux-mêmes ce corps. » *De civitate Dei*, l. XXII, c. x, P. L., t. xli, col. 764. Cette raison, qui n'est pas dans la liturgie, mais dans le système d'Augustin, devra être examinée bientôt. La liturgie romaine a aussi ses diptyques. Quelle que soit la place et donc le sens premier de ce mot *communicantes*, qui se rapporte peut-être — par delà le *Memento* des vivants d'insertion plus récente — aux personnes nommées en cours de la fin de notre prière *Tenigitur*, il est évident que les saints martyrs sont les seuls par qui le Canon romain se soit laissé pénétrer; il leur offre notre vénération : *Communicantes et memoriam venerantes imprimis gloriosæ semper virginis Mariæ... sed et beatorum apostolorum ac martyrum tuorum...* Au vi<sup>e</sup> siècle, une seule invocation ne suffira plus : c'est sans doute à cette époque que la liturgie accueillit notre seconde liste, celle qui suit le *Nobis quoque peccatoribus*, dont la série est beaucoup plus cosmopolite que la première et plus hétérogène, puisqu'elle admet les vierges martyrs dont le formulaire est plus hiératique : *cum tuis sanctis apostolis et martiris, cum Joanne, Stephano, Mattheo, Barnaba, Ignatio...* Beaucoup de ces saints n'ayant pas même leur sanctuaire à Rome, on les a énumérés pour compléter la liste locale, qui semblait incomplète. Après le *Pater*, de même, saint Grégoire ajoutera le nom de son cher saint André à ceux des apôtres Pierre et Paul. Les liturgies gallicane, mozarabe et celtique avaient aussi, depuis le v<sup>e</sup> siècle, leurs diptyques des saints martyrs et confesseurs, ceux-ci prenant une place jusque-là réservée à leurs aînés des persécutions.

Voici maintenant une autre marque de vénération moins austère : on chante les saints; ou plutôt, n'anticipons pas, on chante Dieu en ses saints, mais dans les alentours de l'acte sacrificiel : à l'avant-messe, dès le iv<sup>e</sup> siècle, la *schola cantorum* chante le graduel tiré des psaumes de David; au siècle suivant, à tous les moments où le sacrifice fait une pause, par suite des déplacements de l'assistance, à l'introït, à l'offertoire et à la communion, se chante quelque antienne empruntée à la sainte Écriture. Ces innovations se développent du v<sup>e</sup> au vi<sup>e</sup> siècle. Au début, les chants de l'antiphonaire durent être peu variés et adressés exclusivement à Dieu; mais bientôt la gloire des saints y trouva son écho : *Te laudamus Domine... quem laudant prophetae et apostoli*, chantaient les Milanais; en Sicile, c'est déjà un chant triomphal : *Gaudemus omnes* (sainte Agathe); *Dilexisti iustitiam* (sainte Lucie), etc.... On n'a peut-être jamais fait remarquer que les anciennes messes stationales du carême ne font aucune allusion, dans leurs chants, aux saints dont on visite les églises; au contraire, parmi les six messes ajoutées par le pape Grégoire II (715-731), quatre au moins ont des chants en l'honneur des saints : saint Laurent, saints Côme et Damien, etc.... De même, c'est une des messes complémentaires du Temporal, celle du samedi des Quatre-Temps de l'Avent, qui introduit dans l'antiphonaire la seule prière qui fût alors directement adressée à un saint : *Ave Maria*. Cette évolution des chants n'a rien que de très naturel, étant donnée l'évolution des idées : autrefois le sacramentaire léonien disait : *Tibi Domine festiva solemnitas agitur*; désormais on chante les saints triomphants, sans oublier le Dieu qui est en eux admirable.

À cette froide liste de noms et à ces chants presque impersonnels, on ajouta très vite, en certains pays, la lecture de leurs Actes au début de l'avant-messe : dès le iv<sup>e</sup> siècle, on le faisait en Afrique (S. Augustin, *Serm.*, lxxviii, n. 1; l. n. 2; cccxvi, l. i, cccv, n. 1, etc.), en Orient et dans les pays danubiens. Au v<sup>e</sup> siècle, Rome adopta la même coutume (S. Léon, *Serm.*, in *Machabæos*, n. 1; in *S. Laurentium*; S. Gré-



goire, *Hom. in Evangel.*, III, 1; XI, 3; XXVIII, 3; mais on tint à écarter les *Gesta martyrum* qui multipliaient les tourments et les confessions retentissantes, tels que ceux de saint Quiricus, de sainte Julitte et de saint Georges, qui ne sont pas lus dans l'Eglise romaine. *Décret dit de Gélase*. En Gaule, à la fin du VI<sup>e</sup> siècle, Grégoire de Tours remarque que « les hommes frustes vénéraient avec plus d'attention les saints de Dieu dont on lit les combats ». *De gloria martyrum*, c. LXIV, P. L., t. LXXI, col. 720. Beaucoup plus tardive fut l'introduction de ces lectures à l'office.

2. *Les parties variables de la messe*. Quant aux collectes et aux préfaces latines des sacramentaires gallicanes, wisigothiques et celtiques, du léonien et du gélasien, dont les embolismes parlaient des saints du jour, elles sont adressées au Père ou au Fils : la prière officielle se met ainsi en règle avec le plus essentiel caractère du culte des saints : en eux, elle honore Dieu. Toutes les préfaces, romaines, milanaises, gallicanes, wisigothiques, commencent par l'action de grâces à Dieu : *Verè dignum... Tuas enim Domine virtutes admiramur quotiens horum festa celebratur. Sacram. Vienne*. Aucune de ces prières strictement liturgiques ne s'adresse à la sainte Vierge ni aux saints; il n'existe pas de messe de la sainte Vierge ou d'un saint dont la collecte, la préface ou la postcommunion constitue une seule exception à cette règle. Le culte des saints a pu prendre des proportions trop grandes qu'il a fallu restreindre; jamais la prière sacerdotale d'un office de saint n'a été adressée à l'autel au saint lui-même : elle s'adresse toujours à la sainte Trinité. » A. Molien, *La liturgie des saints*, p. 100. Pour l'intercession des saints, qui est formulée sans recherche théologique : *intercedente beato N., beati N. precibus, intercessionibus beatarum N. et N., eorum orationibus adjuvemur*, elle est subordonnée à la suprême intercession du Christ par la conclusion stéréotypée : *Per Dominum nostrum Jesum Christum Filium tuum*, et elle n'a qu'un but dernier, qui est de nous obtenir l'indulgence de la bonté de Dieu (postcommunion des saints Felix et Simplicius), parce que Dieu est « apaisé par l'intercession des saints qui lui ont plu ». Dans les formules : *suffragantibus meritis* (S. Laurent, etc.), le mot *merita* n'a certainement pas le sens théologique que la scolastique lui a donné; de même le mot *patrocinium* à une acception quasi contraire à celle que lui donne volontiers la dévotion moderne; cf. les trois oraisons de la mémoire de saint Paul, au 22 février. Cependant l'intercession d'un saint caractérisé par certains mérites peut fort bien être invoquée pour des grâces appropriées. Enfin les exemples des saints sont proposés à l'imitation : *ut quorum gaudemus meritis, accedamus exemplis* : cette collecte à conclusion pratique des saints Gervais et Protas (19 juin) a été reprise plus tard pour le commun des martyrs, de même que celle de saint Eusèbe (14 août) pour le commun des confesseurs : *Deus qui nos... etiam actiones imitemur*. Les anciens sacramentaires cependant ne se sont pas mis en quête de précisions historiques : pour les saints de l'Evangile, comme saint Jean-Baptiste ou saint Jean l'Evangéliste, l'application morale était facile; pour d'autres, comme les saints Innocents et saint Laurent, l'austère sacramentaire grégorien glisse pour une fois dans le sens mystique; pour d'autres martyrs enfin, dont on ne connaissait pas encore les Actes, on s'est contenté du sens accommodateur, en jouant sur le nom des martyrs (saints Guy et Modeste, 15 juin). Se défiait-on de leurs actes? Du moins, même pour les plus connus, les missels romains se bornent à dire : *gloriosos martyres fortes in sua confessione cognovimus*. Ce n'est qu'à l'époque moderne que les collectes ont cherché à remplacer les leçons historiques, au grand détriment du style liturgique.

Les secrètes romaines des messes des saints apportent quelques nouveautés de doctrine, en même temps quelques difficultés, en mettant les saints en relation avec le sacrifice eucharistique ou plus simplement avec l'offrande des éléments du sacrifice. On peut interpréter dans ce dernier sens celles qui demandent que « les prières et oblations des fidèles deviennent agréables à Dieu à cause de la fête des saints » (saints Marius et Marthe, 19 janvier; cf. 22 février). Mais il faut bien appliquer à l'oblation eucharistique les expressions : *Hostias tibi, Domine, beati Lucii... dicatas meritis* (4 mars) qui peut s'entendre d'une suppléance de l'apport humain dans le sacrifice du Christ; et surtout celle-ci : *ut per hanc pie placationis officia, et illum [sanctum Leonem] beata retributio comiletur* (11 avril). On a dit que cette messe de saint Léon, ajoutée aux sacramentaires du VI<sup>e</sup> siècle quelques années après la mort du grand pape, garderait une part des préoccupations qui inspiraient les messes des défunts. Ce n'est pas impossible. Voir une autre explication de dom Casel, *Mysterium und Martyrium*, dans *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, t. II, 1922.

3. *A l'office*. — En Orient, les fêtes des saints accueillirent très vite, dès le début du VI<sup>e</sup> siècle au moins, et avant les grands schismes, des pièces propres : les ménologes et les *τυπικά* de troïcaires de l'office nocturne. Nous dirons un mot des plus anciens à propos de la prière aux saints; car ce sont les liturgies orientales qui ont fait la fortune de ce genre de prières, étranger aux liturgies latines jusqu'au VIII<sup>e</sup> siècle.

Celles-ci commencent aussi des arrangements spéciaux de psaumes, puis des antienne adaptées, enfin des répons et leçons propres aux saints dont on faisait la fête : on pense que ces parties propres étaient d'abord très courtes. Cf. *Regula S. Benedicti*, c. XIV : *In sanctorum festivitatibus qualiter vigilare agantur*. A Rome, les plus anciens de ces offices doivent être ceux des saints locaux : saint Pierre, saint Laurent, sainte Agnès. Mais à Milan, à Ravenne, à Arles et à Tolède cet *ordo officii* devait être bien différent et l'histoire ne peut même en être esquissée ici. En effet, non seulement l'office d'un saint était particulier à un diocèse; il était même spécial pour chaque église et les messes sanctorales pareillement étaient localisées. C'est ce qui explique que le sacramentaire léonien ait accumulé deux et quatre messes du même saint. Les messes d'un saint ne devinrent communes à une région qu'avec le sacramentaire de saint Grégoire au VII<sup>e</sup> siècle, les offices encore plus tard : « Aux environs de 730, l'office des saints, maintenu jusqu'alors en dehors de l'office quotidien des basiliques urbaines, et fidèle en cela à sa tradition d'office cimetière, s'est fait sa place dans l'office des basiliques. Cette place devait être d'abord petite à côté du grand office quotidien; plus tard il se fondit avec lui. » Batiffol, *Hist. du bréviaire romain*, p. 152.

En Occident, en effet, les offices propres que nous venons de mentionner, étaient encore excessivement discrets : les antienne festives étaient tirées des psaumes qu'elles annonçaient et quelques-unes seulement du IV<sup>e</sup> livre d'Esdras, de la *Revelatio Esdræ* ou d'autres Ecritures apocryphes; et elles ont pu devenir sans changements nos communs des apôtres et des martyrs. Les répons de saint Pierre étaient empruntés tout simplement à l'Evangile; ceux de saint Etienne sont pris aux Actes des apôtres; ceux des martyrs romains sont extraits des plus belles pages de leurs actes. Seuls peut-être, à cette époque, les offices des vierges siciliennes, sainte Agathe et sainte Lucie, reproduisent des phases de leur martyre. En tout cela, ni titres excessifs, ni même invocations directes aux martyrs.

Il ne faut encore parler ni de litanies, ni d'hymnes

aux saints : jusqu'au <sup>viii</sup>e siècle, en effet, la *supplicatio litanie* dont parle saint Benoît est une liste d'intentions conclue par l'invocation *Kyrie eleison*; et les hymnaires de saint Césaire et d'Aurélien, comme celui de saint Benoît, ne contiennent qu'une douzaine d'hymnes « ambrosiennes » adressées à Dieu également. En Gaule et en Espagne, comme à Rome, les conciles et les papes interdisent de « chanter rien de poétique » dans les églises séculières (concile de Braga de 563). Ce n'est qu'au <sup>viii</sup>e siècle que les hymnes sanctorales de Prudence et nos litanies des saints entreront, par les moines irlandais, dans l'usage liturgique de la Gaule et de la Germanie.

Mais au <sup>viii</sup>e siècle, on donna une place dans l'office de matines aux vies de saints et aux passions des martyrs. C'est sans doute à cette nouvelle discipline que se réfère le pape Hadrien, dans sa lettre de 794 à Charlemagne, *P. L.*, t. xcvi, col. 1284. Nous avons du reste une preuve directe de l'introduction des *passiones martyrum* dès le <sup>viii</sup>e siècle, dans l'*Ordo canonis decaudant in ecclesia sancti Petri*, où l'on prescrit : *tractatus, passiones martyrum et vitæ Patrum catholicorum leguntur*, ms. de Paris 3836 du <sup>viii</sup>e siècle. L. Duchesne, *Le Liber pontificalis*, t. 1, p. ci, n. 2. Quant aux légons historiques, ce serait une erreur de croire que chaque fête de saints, aux <sup>v</sup>e et <sup>vi</sup>e siècles, était comme aujourd'hui, accompagnée d'une légende de ce saint. D'aucuns prétendent même que « cette manie germa bien plus tard que le <sup>viii</sup>e siècle et ne s'épanouit qu'au <sup>xii</sup>e et au <sup>xiii</sup>e siècle ». Dom Chamard, *Les reliques de saint Benoît*, p. 64. Admettons que les passionnaires pléniers ne datent guère, en effet, que du <sup>xii</sup>e siècle; mais, bien avant Charlemagne, on copiait pour l'office de nuit, et même, pour la messe, des séries aussi copieuses que possible d'*Acta* et de *Passiones* séparées. Le *Décret de Gélase*, pose des exclusions sévères contre certaines légendes apocryphes sur les apôtres et les martyrs : il y avait donc déjà l'usage et les abus. Cependant « les apôtres et saint Pierre lui-même n'ont eu pendant de longs siècles aucune légende liturgique. Quant aux saints confesseurs, une multitude innombrable ont reçu un culte public et parfois même assez étendu, avant qu'on ait songé à faire, pendant l'office divin, la lecture de leur *Vita* ». Dom Chamard, *ibid.*, p. 65.

7<sup>o</sup> Objection : *Les saints sont-ils les successeurs des dieux ?* — C'est le titre d'un livre de P. Saintyves, [E. Nourry], 1907. L'auteur y dénonce le culte des saints comme une prolongation du paganisme idolâtrique. Cette objection n'aurait eu aucune vraisemblance à l'époque des persécution. A ses premières origines, la religion du Christ se garde pure de tout mélange et repousse tout ce qui eût pu obscurcir la notion du Dieu unique. « Mais, lorsque les fidèles cessèrent d'être une élite, l'Eglise dut se relâcher de sa sévérité, céder aux instincts de la multitude et accorder quelque chose aux idées polythéistes. Par l'introduction du culte des saints, elle ouvrit les barrières à un courant païen des mieux caractérisés. Il n'y a pas de différence essentielle, en effet, entre les saints de l'Eglise et les héros du polythéisme grec. Cf. Deubner, *De incubatione*, p. 57; Wobbermin, *Religionsgeschichtliche Studien*, Berlin, 1896, p. 18; Maas, *Orpheus*, Munich, 1895, p. 244... Les héros, chez les Grecs, sont des mortels supérieurs au vulgaire par les dons qu'ils ont reçus des dieux... Ils disposent d'une partie de la puissance des immortels et il leur est donné d'intervenir efficacement dans les affaires humaines. » P. Saintyves, *op. cit.*

1. La première partie de cette thèse déborde le titre de cet article, puisqu'elle ne concerne pas tant le culte des saints que la personnalité et le rôle des saints dans le christianisme. Mais, comme cette question n'a pas trouvé place ailleurs, et qu'elle concerne en somme

l'objet et la raison d'être de notre culte, on en dira ici quelques mots, d'autant que l'objection est tombée dans le grand public avec les grossissements d'usage. A propos de divers saints, « on s'est appliqué à montrer que tel saint célèbre n'est qu'un dieu déguisé, un échappé du Panthéon habillé d'une défroque chrétienne ». Ce n'est point faire tort à la nouvelle école que de se refuser à admettre les rapprochements futiles par quoi elle a réussi à retrouver Aphrodite dans sainte Pélagie, les Dioscures dans les saints Gervais et Protais, les saints Cosme et Damien, etc... Malgré ces applications, qu'on pourrait croire simplement malheureuses, examinons la théorie d'ensemble et distinguons : la personnalité des saints et leur légende.

Pour la personne des saints, l'ensemble de notre martyrologe échappe à toute confusion avec les dieux et les héros de la mythologie. Les martyrs locaux que les Eglises honoraient au <sup>iv</sup>e siècle, puis les ascètes et les évêques étaient toujours des individualités bien déterminées, bien connues du milieu qui rendait témoignage de leur courage et de leur dévouement. Parmi les saints « trouvés » après un long oubli, il y avait aussi bien des noms célèbres. On sait qu'à Rome la nomenclature des richesses de l'Eglise en martyrs avait été dressée sous le pape Libère, dans le ferial romain, qui réunissait deux catalogues, la *Depositio martyrum* et la *Depositio episcoporum*. On trouva alors que plusieurs de ces gloires manquaient à l'appel, soit que la haine vigilante des persécuteurs eût nivelé le tombeau du martyr, soit que les chrétiens, craignant les profanations, eussent pris des dispositions matérielles pour masquer la tombe, et l'eussent en somme fait oublier des pèlerins. Hors de l'Italie, telle invasion ou telle catastrophe avait pu aboutir au même résultat. Le pape Damase se mit en devoir de compléter l'inventaire : « C'est lui, dit le *Liber pontificalis*, qui chercha et retrouva nombre de corps saints et orna de vers leurs tombeaux. » Que les procédés d'invention de Damase, ou d'Ambroise qui opérait à la même époque, à Milan, donnent toujours pleine confiance, on ne saurait l'affirmer. Mais, quand le saint était connu par ailleurs, les seuls doutes qui puissent s'élever ont trait à l'authenticité des reliques retrouvées, et ceci est en dehors de notre sujet. D'autres fois, il est vrai, ce sont des inconnus que l'on voit surgir, des noms nouveaux que l'on entend pour la première fois. Mais, parmi eux, on cherchera vainement un exemple qui donne quelque appui au système que nous combattons. Nulle part, avant le Moyen Age, parmi les saints « trouvés », on n'en signale dont le nom fasse songer à un dieu de l'Olympe; nulle circonstance n'invite à regarder de ce côté. H. Delchaye, *Les coraniques...*, p. 465.

Mais l'Eglise ne s'est-elle pas servie du culte des saints comme d'un moyen de christianisation? Et l'une des méthodes employées n'était-elle pas de substituer à l'idole locale un saint dont le nom rappelait celui de la divinité? Ici encore, distinguons entre l'introduction officielle du nouveau culte et ses développements populaires. Pour enrayner une propagande païenne trop active, on élève autel contre autel; mais c'est là une arme loyale de la concurrence chrétienne; on prévient les populations. A Daphné, aux portes d'Antioche, le culte de saint Babylas fut introduit, sous le César Gallus, pour contrebalancer le succès du sanctuaire d'Apolon; dans le Gévaudan, ce fut le culte de saint Hilaire qui eut raison de la superstition; à Menouthi, sous saint Cyrille d'Alexandrie, les martyrs Cyr et Jean s'achèverent de faire oublier Isis et son temple. Mais Cyr n'était pas Isis; et, si l'évêque, par un innocent calendrier, opposait Cyr, *Κυρος*, à *Isis*, *Isis*, *Κυρά*, qui oserait dire qu'il eût compté sur la

vertu de ce jeu de mots pour convertir les gens de Menouthi? H. Delehaye, *op. cit.*, p. 467, 468.

Pour la légende subséquente, c'est autre chose : dans un qu'il y a la dépendance littéraire, non point culturelle. Du nouveau saint, on ne savait parfois rien que son nom, son titre de martyr et le jour de son anniversaire. L'incroyable, c'est le grand nombre de reliques ayant été faites au jour d'une fête païenne, la fête chrétienne se trouvant passer avec l'ancienne. Les membres défilés de la communauté, en continuant de célébrer le martyr sur ces pauvres données; mais pour le populaire, ce n'était pas assez. « ... Pour lui faire écouter l'histoire d'un saint, il n'y avait qu'à multiplier les époues, c'est-à-dire les faits merveilleux. Cette psychologie a inspiré une foule d'Actes artificiels, composés de traits éparés — la plupart du temps tout à fait étranges — la légende du dieu qui le martyr remplaçant — empruntés à des récits connus d'autres martyrs ou païens, ou tirés des traditions populaires. » *Op. cit.*, p. 468-469. Mais ces légendes, attachées désormais à la personne du saint n'empêchent pas le saint d'avoir existé. « Reléguons-nous saint Hippolyte dans le domaine de la mythologie pure, parce que les hagiographes lui ont infligé le supplice du fils de Thésée? » *Op. cit.*, p. 470. Si nous ne pouvons plus retrouver désormais, sous la légende à reflets païens, la vie authentique de saint Démétrius ou de saint Denis, c'est un malheur, ce n'est pas une idolâtrie.

2. Mais il est une seconde question qui concerne précisément le culte des saints; voici l'objection précise que nous oppose P. Saintyves : « N'est-ce pas à se demander ce que l'on peut exiger davantage, lorsque l'on a constaté, chez les Grecs, l'existence d'un culte qui, dans tous ses détails, rappelle celui des saints : culte local d'abord, qui s'étend aux villes voisines, avec ses reliques, ses translations, ses inventions miraculeuses, ses apparitions, ses reliques suspectes ou évidemment fausses? Faut-il d'autres rapprochements pour établir que le culte des saints n'est qu'une survivance païenne? » P. Saintyves, *op. cit.*

La thèse est séduisante. Et pourtant, dit le P. Delehaye, « elle ne résiste pas au contrôle de l'histoire. Le culte des saints est issu, non du culte des héros, mais du culte des martyrs; et les honneurs rendus à ceux-ci dès l'origine et par les premières générations chrétiennes, sont une conséquence directe de l'éminente dignité de témoins du Christ, proclamée par le Christ lui-même. » Ajoutons-leur les apôtres et la sainte Vierge, dont les louanges viennent aussi des évangiles et des premières générations chrétiennes. Cf. art. MARIE, t. IX, col. 2447. « Du respect dont on entourait leur dépouille mortelle et de la confiance des chrétiens en leur intercession est sorti le culte des reliques, avec toutes ses manifestations, avec ses exagérations, hélas, trop naturelles. » H. Delehaye, *Les légendes hagiographiques*, 1905, p. 226-232. Le même historien a repris cette question après l'apparition du livre de Saintyves, dans *Les origines du culte des martyrs*, p. 470-478, et distingue, comme nous l'avons fait en cet article, la doctrine sur le culte des saints et ses manifestations extérieures, dont nous traiterons aux pages suivantes.

Pour la doctrine, « les Pères de l'Église ont répondu, et sur un ton qui montrera qu'ils ne jugent [l'objection de polythéisme] ni sérieuse, ni redoutable. Aucun chrétien, même médiocrement instruit, n'a jamais hésité à mettre une distance infinie entre Dieu et les amis de Dieu ». H. Delehaye, *Les origines...*, p. 471. Mais une objection nouvelle se présente, celle de l'utilité des intermédiaires entre l'âme et Dieu, objection que l'on peut considérer sur le plan théologique ou sur le terrain historique. Au point de vue religieux de tous les temps « on dit que le culte des saints

détourne les fidèles du grand précepte de l'adoration en esprit et en vérité, qu'il empêche l'âme de s'élever au-dessus de la créature et de monter jusqu'à l'Auteur de tout bien. Il est permis de ne point partager ces appréhensions. Le commerce familier avec les saints est, pour un grand nombre, le moyen le plus aisé de s'élever au-dessus des choses de ce monde, et ce besoin de se ménager, auprès du Christ lui-même, des médiateurs plus rapprochés de nous témoigne de l'idée transcendante que l'on a conçue de l'être divin. » *Op. cit.*, p. 476. Et puis c'est à toutes les générations chrétiennes que leurs chefs spirituels peuvent répéter : « Inspirez-vous de l'esprit de ce saint, pour parvenir par cette initiation à l'imitation de Jésus-Christ. » P'te XI aux pèlerins franciscains, 1<sup>er</sup> septembre 1357. Au point de vue historique, pour les chrétiens du IV<sup>e</sup> siècle, le culte des saints avait, concédons-le, une utilité transitoire incontestable. Il a pu consoler les convertis de leurs fêtes païennes; mais c'était justement la lassitude et le vide de ces fêtes qui, au témoignage des docteurs chrétiens, avaient amené à l'Église beaucoup de ces païens. Disons plus : une fois les païens convertis, le culte des saints a dû leur plaire à cause de certaines analogies qu'il avait avec celui des héros, et l'analogie explique en partie la rapidité de son essor; mais ce culte existait avec ses rites et ses croyances essentiellement distincts. « Tout cela donc ne porte aucune atteinte à l'essence du culte des martyrs, tel que nous l'entrevoions dans la poésie des origines. » *Op. cit.*, p. 478.

Pour les manifestations extérieures de notre culte, on peut concéder toutes les constatations des adversaires : « Pas un acte, pas un rite dont on ne retrouve au moins l'équivalent dans la religion antique : encens, cierges, fêtes, pèlerinages, ex-voto, formules d'invocation, saints patrons, patronages spécialisés, inventions de reliques, etc. Il n'y a donc pas lieu de nier les ressemblances de détail. » *Op. cit.*, p. 473. Ce n'était pas précisément des emprunts aux cérémonies païennes, mais « des produits naturels d'un même état d'âme dans des circonstances similaires ». H. Delehaye, *Légendes hagiographiques*, p. 189. Voilà pour les rites consacrés : quant aux manifestations extraordinaires, que la piété chrétienne imaginait sur le compte de ses martyrs, elle ne les a pas davantage empruntées à la civilisation hellénique, puisqu'on les retrouve identiques en dehors de l'Empire : « Des besoins spirituels identiques, le besoin de croire aux communications de l'au-delà, ont produit des effets analogues. » P. 475.

II. MANIFESTATIONS DU CULTE DES SAINTS. — Les pratiques du culte des martyrs demeurent substantiellement les mêmes qu'aux siècles de persécution, mais combien plus amples et plus triomphales! Comme ce culte se concentre autour des tombeaux, on en verra les principales manifestations décrites à l'art. RELIQUES, t. XIII, col. 2331-2338. En voici cependant quelques autres, qui débordent l'ambiance primitive : le culte se fait plus solennel, plus étendu et plus populaire.

1<sup>o</sup> Solennité du culte. — 1. L'anniversaire de la mort du martyr devient plus solennel. Au lieu de réunions funéraires, forcément restreintes, on institue des fêtes brillantes, avec panégyriques des saints, composés selon toutes les règles de la rhétorique de l'époque. Saint Basile, dans celui de saint Gordius, compare la foule accourue à un essaim d'abeilles : *In sanctum Gordium*, c. I, P. G., t. XXXI, col. 489. A la fête des Quarante Martyrs, l'assemblée est si considérable que l'orateur renonce à se faire entendre. Grégoire de Nysse, *In sanctos XL martyres*, c. I, P. G., t. XLV, col. 749. Sans même l'espoir d'un morceau d'éloquence, à Nole, la foule quotidienne est compacte au tombeau de saint Félix. Paulin de Nole, *Carmina*, xxvi, 387,



P. L., t. Lxi, col. 647. Avec le temps, la fête devient assemblée populaire plus que solennité religieuse : beaucoup s'y rendent pour les foires, les marchés, etc...

2. Les lieux de culte s'agrandissent à la demande de l'Assemblée. On avait déjà commencé avant la fin des persécutions à élever des églises à côté ou au-dessus des tombeaux, qui restaient en place. Avec Constantin, des basiliques surgissent sur tous les points du monde romain, basiliques qui ne sont pas toujours des églises à reliques, mais qui ne laissent pas d'être dédiées à des saints : à la sainte Vierge, comme *Sancta Maria antiqua* construite sur le Forum peut-être sous saint Silvestre († 335), à saint Jean-Baptiste, ou à quelque patron de première grandeur. On pense aux riches basiliques de Ravenna du ve et du vi<sup>e</sup> siècle, sur les murs desquelles se déroulent ces glorieuses processions de Vierges et de martyrs, étincelantes d'or et ornées de solennelles inscriptions rappelant les dédicaces des églises.

La dévotion grandissante pour les saints trouvait austères les anciennes basiliques, même les sanctuaires constantiniens, et supprimait les inscriptions trop froidement historiques. Ainsi la basilique de Sainte-Agnès à Rome, construite sous le même pape Silvestre (314-335), avec une inscription dédicatoire acrostiche : *CONSTANTINA DEO* (la fondatrice dédiant son église à Dieu), fut reconstruite par Honorius I<sup>er</sup> (625-638), mais avec une dédicace à la vierge romaine : *Virginis aula micat variis decorata metallis*. On peut encore juger de la magnificence de la basilique, « l'église actuelle ayant conservé la forme qu'elle avait au temps d'Honorius, et la mosaïque de l'abside ayant survécu ». L. Duchesne, *Le Liber pontificalis*, t. I, p. 196.

Inutile de dire que, dans ces sanctuaires agrandis, le personnel ecclésiastique était nombreux, les revenus abondants et que le cérémonial en l'honneur des saints devenait, lui aussi, princier : la basilique des Saints-Apôtres à Constantinople, hérita de toutes les splendeurs de la cour du basileus. Ailleurs, on faisait large mesure aux réjouissances populaires : les nouveaux fidèles, mal convertis du paganisme, y pouvaient jouir légitimement d'une partie de ce qu'ils avaient quitté. Théodoret avait beau dire que tout s'y passait bien, moins mal en tous cas que dans les fêtes païennes, *Græc. affect. curat.*, l. VIII, P. G., t. LXXXIII, col. 1012. les abus étaient inévitables. L'anniversaire de saint Cyprien, les *Κυπριανή*, se célébrait avec une solennité et une allégresse d'où la piété était parfois absente, et saint Augustin, dans un de ses sermons prononcés à cette occasion, rappelait le temps où les lieux sanctifiés par le corps du martyr étaient profanés par les danses et les chansons. S. Augustin, *Serm.*, cccc, 5, P. L., t. XXXVIII, col. 1415. Grégoire le Thaumaturge, ou du moins son biographe, saint Grégoire de Nyse, justifiait cette tolérance. *Vita Gregorii Nenes*, P. G., t. XLVI, col. 953. Saint Paulin de Nole était également indulgent, *Carmina*, ix, 567, P. L., t. Lxi, col. 661. Mais saint Augustin avait trouvé la note exacte : « Autre chose est ce que nous enseignons, autre chose ce que nous tolérons ; il y a des choses que nous sommes obligés de tolérer, mais nous ne cessons de travailler à les amener jusqu'à ce que l'amendement s'ensuive. » *Cont. Faustum*, l. XX, c. XXI, P. L., t. XLII, col. 381.

2<sup>e</sup> Extension du culte des martyrs. — Des saints qui recevaient chez eux de tels honneurs et mobilisaient de telles foules ne pouvaient rester cantonnés à leur tombeau ou à leur basilique : à partir de ces centres officiels, leur culte rayonne au loin, tout au cours des iv<sup>e</sup> et v<sup>e</sup> siècles. Sans qu'on puisse marquer de dates à des manifestations parfois irrégulières et contemporaines, on peut surprendre des cas de cultes localisés au tombeau, étendus ensuite à tout un diocèse, avant

de se répandre d'Orient en Occident. Le premier état est si normal qu'il n'a pas besoin d'exemple : « Tout martyr a, pour ainsi parler, son domicile déterminé ; et, comme ce domicile de par la loi est inviolable, les honneurs qu'on lui rend sont forcément restreints par les limites d'un territoire. » H. Delchaye, *Les origines du culte des martyrs*, p. 48. Bien plus, un martyr d'une foy<sup>er</sup> donnée reçoit les honneurs en un seul endroit de la ville, à son tombeau. Ainsi la plus ancienne liste des fêtes de martyrs, la *Depositio martyrum* romaine, ne se contente d'elle pas de mentionner des dates : elle indique également le cimetière où repose le saint, c'est là que le peuple est convoqué. Nous savons par Prudence que deux fêtes, comme celle de saint Pierre au Vatican et celle de saint Paul à l'autre bout de Rome, pouvaient coïncider le même jour, sans mêler leurs fidèles. *Peristeph.*, xii, édit. Dressel, p. 452 sq.

Cependant plusieurs courants contribuèrent à rendre les fêtes moins locales : les pèlerinages, les translations ou distributions de reliques, les voyages de leurs zélateurs, la propre renommée des martyrs, les églises et les Acta qui leur sont dédiés.

1. Pouvons-nous faire état, en pleine Rome païenne, en 258, d'une fête *ad Calacumbas*, sur la voie Appienne, fête commune à saint Pierre et à saint Paul, qui n'y étaient pas ensevelis, mais passaient pour y avoir « habité » ? Cf. H. Delchaye, *loc. cit.*, p. 307. Ce serait la première fête de martyrs loin de leurs tombes. Mais, en général, les martyrs voulaient être fêtés chez eux, c'étaient les fidèles des villes voisines qui venaient se joindre au jour de la fête aux heureux possesseurs des reliques. L'institution de ces pèlerinages cycliques remonterait, en certains pays tranquilles, jusqu'au i<sup>er</sup> siècle. Voir ce que dit Grégoire de Nyse sur ce qui se passait dans le Pont au temps de Grégoire le Thaumaturge. *Vita Gregorii*, P. G., t. XLVI, col. 953. Du moins est-il certain que, dès le début du iv<sup>e</sup> siècle, ils étaient devenus coutumiers et en quelque façon obligatoires pour tous les évêques d'une région. « Nos saints martyrs [de Césarée], écrit saint Basile aux évêques du Pont, sont fêtés par notre ville et tout le voisinage ; et notre Église vous avertit de reprendre l'ancienne coutume de les visiter. » *Epist.*, cclii, P. G., t. xxxii, col. 940. Ce fut assurément une première extension du culte, et qui en occasionna beaucoup d'autres.

2. Mais la cause la plus fréquente, c'était la translation des corps saints, la subdivision des reliques et le transfert des objets ayant touché les tombeaux. Cf. l'art. RELIQUES, t. XIII, col. 2334 sq. Concluons avec Mgr Duchesne, que dès lors, « par une sorte de fiction légale, un même saint pouvait avoir un grand nombre de tombeaux », *Origines du culte chrétien*, p. 409, et donc un grand nombre de lieux de culte, parfois plusieurs jours de fête dans la même année. Saint Paulin de Nole voit dans cette diffusion du culte des saints une inspiration providentielle. *Carmina*, xix, 317-324.

3. Il y avait de surcroît d'autres raisons moins matérielles, si l'on peut dire, qu'une translation de reliques ; il faut mettre en ligne de compte le transfert du personnel ecclésiastique, par exemple la nomination d'un prédicateur célèbre au siège de Nicomédie ou de Constantinople, les voyages des évêques en pays de mission, etc... A cette époque, en effet, l'Église prend conscience de son unité, et emporte partout où elle s'avance le culte de ses héros chrétiens. Et par exemple Grégoire de Naziance prononce un panegyrique le jour de la fête de saint Cyprien, pro domini à Constantinople, certainement ni à Carthage, ni à Antioche. Saint Ambroise, de même, s'explique et s'exécute presque devant les Milanais sur le devoir de dévotion qui le porte vers des saints des autres pays. P. L., t. XVII, col. 739.

Arrivés à ce stade de célébrité — qui fut acquis par chaque personnage à des dates diverses — on procéda, non plus par prêt à petite distance ou par échange de martyrs entre métropoles, mais par un sentiment de catholicité : « Les gloires de chaque Église deviennent le bien et l'honneur de toutes. » En même temps, le culte de ces saints d'exportation universelle, continue de se disséminer, dans son lieu d'origine, en de multiples sanctuaires de la même ville. Si l'on voulait pousser à l'extrême ces différences, il faudrait distinguer : des extensions régionales par prêts de reliques ou d'anniversaires, des cas de diffusion universelle pour certains d'entre eux, la multiplication locale des églises mises sous le même vocable.

a) De la dissémination d'un culte par voie d'échange entre métropoles, nous avons des exemples certains dans la *Depositio martyrum* romaine de 354 et dans le calendrier des environs de 500 de l'Église de Carthage, publié par Mabillon. Rome accueille, le 7 mars, les grandes martyres africaines, Perpétue et Félicité, et le 14 septembre, l'évêque Cyprien de Carthage. De son côté, Carthage adopte plusieurs anniversaires romains : le 29 juin, les apôtres Pierre et Paul; le 6 août, le pape Sixte; le 10 août, le diacre Laurent; le 13, saint Hippolyte. Elle ne s'arrête pas là : au 19 juin, elle place les saints milanais Gervais et Protais; au 16 septembre, sainte Euphémie de Chalcedoine, qui avait fait parler d'elle lors du concile de 451, etc... Autant de saints que l'Afrique ne connaissait que de renom, mais qu'elle honoraient grandement et qu'elle entendait glorifier le même jour que les Églises-sœurs.

b) Il y avait d'ailleurs, parmi ceux-là, des saints dont les reliques étaient réputées perdues, comme saint Jean-Baptiste, saint Étienne, les patriarches et prophètes de la Bible, les apôtres surtout qui étaient morts en pays barbares : n'étant point localisé par un tombeau, leur culte avait plus de chance d'être adopté, sans craindre de faire des jaloux, par des Églises riches ou pauvres en martyrs. Saint Cyrille de Jérusalem, en 348, fait mémoire des uns et des autres à la messe; Rome au v<sup>e</sup> siècle a sa basilique des XII Apôtres et le Sacramentaire léonien garde le souvenir *omnium apostolorum sub una celebritate*.

Dès la moitié du iv<sup>e</sup> siècle, en Cappadoce, on honore après Noël, saint Étienne, saint Jean, saint Pierre et saint Paul, saint Jacques, etc... Grégoire de Nysse, *Oratio in Basilium*, I, P. G., t. XLVI, col. 789. Ce sont ces grands noms qui parvinrent les premiers à un culte universel.

Joignons-y sans tarder celui de la vierge Marie. On ne peut plus dire avec Benoît XIV, *De festis*, II, 3, 17, que la première fête de la sainte Vierge soit d'origine apostolique, car les documents sur quoi il se fonde — des sermons attribués à Grégoire le Thaumaturge, ou à saint Athanase, ou à Anastase le Sinaïte — sont apocryphes. Cependant c'est avec les fêtes de la sainte Vierge en Orient et en Gaule au début du v<sup>e</sup> siècle, que l'on peut constater un culte universel. Il faudrait plutôt parler d'une fête unique et globale de Marie : « Il a existé, en Orient, antérieurement au concile d'Éphèse, une fête de la sainte Vierge, souvent désignée sous le nom de « mémoire de sainte Marie », et ayant pour objet la maternité divine en général et spécialement la conception virginale; cette fête a été très vraisemblablement l'unique fête mariale en Orient jusqu'à l'époque de Justinien. » M. Jugie, dans *Revue des sciences phil. et théol.*, juillet 1925, p. 412. Celle qui se célébrait à Antioche aux environs de Noël remontait peut-être à la fin du iv<sup>e</sup> siècle : Proclus y aurait fait allusion en 429, quand il parla devant Nestorius de « cette *ἐξορκία* qui doit procurer secours à ceux qui y assistent ». *Orat.*, XXXIX, P. G., t. LXX, col. 679. La fête de Marie dans les Gaules, qui se faisait au mois

de janvier et d'ordinaire au 18, remonte aussi loin que nos missels gaulois, et peut-être jusqu'à saint Césaire d'Arles († 543). On a même essayé de prouver que la partie ancienne du Missel de Bobbio, qui présente en Avent une messe in *sanctæ Mariæ solemnitate*, remonterait au commencement du v<sup>e</sup> siècle, avant le concile d'Éphèse. Dom Cagin, *Paléographie musicale*, t. v, p. 115, note. Du moins est-on sûr qu'en Espagne, on célébrait, au début du v<sup>e</sup> siècle, une fête de la Mère de Dieu; le concile de Tolède de 656 ne fit qu'en fixer la date uniforme au 18 décembre. A Rome même, il y avait, dans la vieille église *Maria antiqua*, une station au 1<sup>er</sup> janvier, destinée à faire pièce à la fête païenne du même jour; elle pourrait remonter aux années qui virent l'agonie du paganisme. Grisar, *Histoire de Rome et des papes*, t. I, p. 204. On peut donc dire qu'au v<sup>e</sup> siècle, toutes les Églises conspiraient à fêter la vierge Marie.

Certains martyrs, particulièrement bien placés ou bien patronnés en arrivèrent à imposer leur culte presque partout. « Quelle est aujourd'hui la région, dit saint Augustin, quelle est la province — aussi loin que s'étend l'Empire romain, ou le nom chrétien — qui ne se réjouisse de célébrer la fête de saint Vincent? » *Serm.*, CCLXXVI, 4, P. L., t. XXXVIII, col. 1257. N'avait-il pas eu pour avocats saint Augustin, mais aussi saint Paulin de Nole (*Carm.*, XIX, 154), saint Avit de Vienne (*Epist.*, LXXVI, et LXXIX), Grégoire de Tours (*Hist. Franc.*, III, XXIX) et jusqu'aux chrétiens de la lointaine Dalmatie? Cf. H. Delehaye, *loc. cit.*, p. 418. Saint Cyprien de Carthage fut célébré, lui aussi, à Rome, à Constantinople et en Espagne. *Loc. cit.*, p. 433. Saint Étienne premier martyr vit son culte s'étendre dans tout l'Occident, même en Orient, où il était oublié, par suite de l'invention de ses reliques. *Loc. cit.*, p. 96 sq. et 215. « Peu de martyrs ont acquis plus rapidement que les saints guérisseurs Cosme et Damien une renommée universelle »; ils avaient leur basilique à Cyr, la ville épiscopale de Théodoret (*Epist.*, CXIV, éd. Schulze, t. v, p. 787); mais ils eurent leur oratoire à Rome sous le pape Symmaque (498-514), puis en Cappadoce, en Pamphylie, à Jérusalem, à Édesse; à Constantinople, ils ne possédèrent sous Justin (518-527) pas moins de quatre églises. *Op. cit.*, p. 221.

Cependant, sauf pour Marie et les apôtres, qui avaient pour eux le véhicule des saints Évangiles, les autres cultes se heurtèrent — saint Augustin vient de l'avouer — à ce qui faisait aussi obstacle aux rapports faciles entre les Églises, aux frontières mêmes de l'Empire romain. Ainsi les martyrs de Perse et de Babylonie, ceux même des provinces orientales de l'empire d'Orient, ne furent jamais l'objet d'un culte à Rome, ou en Afrique, et le Martyrologe hiéronymien, qui les accueillit au début du v<sup>e</sup> siècle, était sur ce point l'œuvre d'un érudit. On n'essaya guère de connaître que les rares martyrs dont les restes furent alors transférés de Palestine et de Syrie jusqu'en Gaule.

3. En conséquence de ces migrations de culte, on constate dans les grandes métropoles, au v<sup>e</sup> et au v<sup>e</sup> siècle, tout un essaim d'églises dédiées à tous les saints du monde chrétien. A Carthage déjà, saint Augustin connaissait trois sanctuaires en l'honneur de Cyprien : l'un à l'endroit de son martyre, la *mensa Cypriani*, l'autre à son tombeau, aux *Mappalia*, le dernier non loin du port, car l'évêque était cher aux marins qui l'invoquaient à l'équinoxe de septembre connue sous le nom de *Κυριαζά*. *Op. cit.*, p. 433. A Constantinople, Procope cite dix-neuf basiliques élevées par Justinien à des saints étrangers à Byzance. Procope, *De ædificiis*, I, 3-9; et il faut ajouter à sa liste, pour la fin du v<sup>e</sup> siècle, au moins une douzaine d'autres. La réunion de cet aréopage donna l'idée d'instituer une fête commune de tous les martyrs; la fête

de tous les martyrs : la fête de la Toussaint instituée à Antioche au <sup>v</sup><sup>e</sup> siècle, et à Rome en 608.

4. Voici maintenant des cas de dissémination de culte dans le lieu d'origine. Rome, qui, au <sup>v</sup><sup>e</sup> siècle, accueillait des saints étrangers — ce furent même eux qui reçurent les premiers le patronage des sanctuaires *intra muros* — Rome ne pouvait oublier ses propres martyrs ensevelis et honorés à ses portes. A saint Laurent, par exemple, furent dédiés alors, à l'intérieur de la ville, deux anciennes paroisses, le *titulus Lucinae* et le *titulus Damasi*, qui s'appellèrent désormais : Saint-Laurent *in Lucina* et Saint-Laurent *in Damaso*, et en plus l'église Saint-Laurent *in Panisperna*, élevée à l'endroit de son martyre, enfin un oratoire : Saint-Laurent *super Clementem* : cela demandait quatre ou cinq fêtes au lieu d'une, et à quatre jours différents.

Sans se préoccuper d'élever aux saints des sanctuaires, certaines églises adoptaient souvent les dates de fêtes des églises voisines. Dans la première rédaction latine du martyrologe hiéronymien, qui doit avoir été faite au début du <sup>v</sup><sup>e</sup> siècle, dans la Haute-Italie, on relève plusieurs de ces emprunts : ainsi, au 27 janvier, *dedicatio basilicae Sancti Victoris*; au 9 avril, *in Ravenna, dedicatio oratorii Sancti Polii*; au 2 novembre, la fête toute romaine *dedicatio basilicae Sancti Petri ad Vincula*; *Polypoli et Laurenti* : ici, comme on le voit, les Églises italiennes ajoutent à leur calendrier une fête d'hiver de dédicace, qui fait double emploi avec les fêtes d'anniversaires des 6, 10 et 13 août que le martyrologe maintient.

5. Les saints deviennent, au cours des <sup>v</sup><sup>e</sup> et <sup>vi</sup><sup>e</sup> siècles, titulaires d'églises qui n'ont pas été bâties pour eux. Saint Augustin répudiait bien, un peu hâtivement, le mot de *basilica martyrum* : « A nos martyrs, nous n'élevons pas d'autels, ni de temples. » *Serm.*, cclxxiii, 7. C'est que l'usage, en Afrique, était de donner aux oratoires, aux *domus Dei*, le nom profane du lieu où elles étaient situées. A Milan, au <sup>iii</sup><sup>e</sup> siècle, la basilique, *domus Philippi*, avait pris le nom de la famille qui lui avait donné asile en son palais. A Rome également, au <sup>iv</sup><sup>e</sup> siècle, on donnait aux églises le nom de leur fondateur : on parlait de la basilique constantinienne, de l'église de Pudens, connue dès le <sup>ii</sup><sup>e</sup> siècle sous le nom de *titulus Pudentis*, ou encore sous celui de *titulus Pastoris*.

Mais la dévotion populaire fut la plus forte. Déjà Damase (366-384) sentait venir la vogue des vocables de saints, quand il dédiait sa propre maison : *Hæc Damasus tibi, Christe Deus, nova tecla dicavi, Laurenti sæptus martyris auxilio*. Sixte III en 432 y cédaît, à Sainte-Marie Majeure : *Virgo Maria, tibi Sextus novæ templea dicavi*.

Le *Liber diurnus* du <sup>v</sup><sup>e</sup> siècle emploie de fait l'expression : « consacrer en l'honneur des saints » ; et les exemples ne manquent pas de pareilles transformations. Le sénateur Pammachius, fils ou petit-fils de Byzantus, avait, après la mort de sa femme, en 396, transformé son habitation en basilique. Mais, dès le début du <sup>v</sup><sup>e</sup> siècle, les martyrs Jean et Paul y étaient l'objet d'un culte. Qu'arriva-t-il? Une inscription du temps d'Innocent I<sup>er</sup> (401-417) donne à cette église le nom de *titulus Byzanti*, le propriétaire vivait encore; le concile romain de 499 lui donne celui de *titulus Pammachii*; mais le *Liber pontificalis*, vers 530, l'appelle définitivement *Titulus Joannis et Pauli*.

« Nous avons, dans les signatures du concile romain de 499, une liste des titres presbytéraux, qu'il est intéressant de comparer à la série parallèle de 595. Dans la première, la très grande majorité des titres est désignée par le nom du fondateur et quelques uns seulement sous le vocable d'un saint : *S. Clementis*, *S. Mathwei*. Mais, en 595, la transformation est accomplie : la toutes les églises ont un patron. Pour les unes, on

voit paraître un vocable inconnu jusque-là : le *titulus Lucinae* est devenu le titre de Saint-Laurent, etc... ; mais pour d'autres, on voit réparaître le nom du fondateur, précédé du titre *sanctus* : *titulus sancti Eusebii*. Il est assez probable que la commémoration solennelle du fondateur se fit dans chacune des Églises de Rome comme elle se faisait en Afrique. » H. Delehay, *op. cit.*, p. 338-339. Ce qui s'observait à Rome au cours du <sup>v</sup><sup>e</sup> siècle s'était pratiqué en Afrique dès le <sup>iv</sup><sup>e</sup> et se trouvait implanté en Gaule au temps de Gennade, qui énumère vers 470, parmi les *Ecclesiastica dogmata* : *basilicas sanctorum nominibus appellatas, velut loca divino cultui mancipata, affectu piissimo et devotione fidelissima adeundas esse. Liber ecclesiasticorum dogmatum*, n. 40. P. L., t. LVIII, col. 997.

On voit comment cette coutume des vocables des saints manifeste une extension de leur culte. Attaché quelque temps encore à une relique jalousement gardée, le moment arrive où le culte s'adresse au saint lui-même. La dévotion se spiritualise, si l'on peut dire et aussi la figure du martyr. Car on ne l'honore plus comme un compatriote, mais bien comme un héros de l'Église catholique. Mais quel est-il? Quels sont ses titres à venir demander ainsi des honneurs?

6. C'est l'occasion de signaler une conséquence inattendue de l'extension du culte des martyrs à de nouveaux pays ou de nouveaux édifices : la composition de certains *Gesta*, soit pour les faire connaître dans les régions où s'étendait leur culte, soit même pour revendiquer pour eux dans leur pays de nouveaux sanctuaires. Ainsi, « on écrit à Rome les légendes des saints orientaux inconnus. C'est là qu'ont été rédigés les gestes latins des trois apôtres grecs dont les corps reposent à Patras, à Éphèse, à Édesse. » Dufourq, *Études sur les Gesta martyrum romains*, p. 345. On ne négligea pas la renommée des saints du terroir; pour chaque titre romain nouvellement baptisé, on eut soin de rédiger les *gesta* du saint protecteur : « Les *Gesta Eusebii* (*Acta sanctorum*, 14 août), sont au *titulus Eusebii* ce que les documents de Pastor et Timothée sont au *titulus Pudentianæ* et au *titulus Praxedis*, ce que la passion de sainte Suzanne et celle de sainte Cécile sont aux *tituli Suzannæ et Cæcilie*... L'intention principale de ces récits est de glorifier les fondateurs de ces titres. » Il est très possible que ces saints personnages aient eu en effet des attaches historiques avec ces églises ou ces lieux de culte : « Sur ces choses-là, les légendes romaines sont toujours exactes... Ce qui est inacceptable, c'est le paysage historique des *Gesta*. » L. Duchesne, *Le Liber pontificalis*, t. I, p. cxxix.

Au reste, ce qui nous intéresse, pour la présente enquête, ce n'est pas l'historicité de ces plaidoyers, mais la date ancienne de leur publication et, par conséquent, des vocables qu'ils veulent justifier. Il est même possible de montrer par là que cette coutume, que l'on date habituellement du <sup>v</sup><sup>e</sup> siècle, parce que l'on date alors assez bien documenté par les signatures du concile de 499, doit remonter, pour certaines églises, jusqu'à l'époque constantinienne. A Rome, du moins, le nom *ecclesia Pudentianæ* se lit dans une épithaphe de l'an 384; et, comme l'appellation dépend des *Acta S. Pudentianæ et S. Praxedis* (*Acta sanctorum*, mai, t. IV, p. 299), qui relatent aussi le titre de Praxède, il est à croire que ce second vocable était aussi du <sup>iv</sup><sup>e</sup> siècle. L. Duchesne, *Le Liber pontificalis*, t. I, p. 133, qui cite encore d'autres cas aussi anciens. Quand le donateur, même saint et martyr, n'avait pas de légende, il devait inmanquablement céder le titre. D'aucuns, sachant bien ce qui devait arriver, mettaient tout de suite leur église sous l'invocation de leur saint préféré. *Loc. cit.*, p. 236. Pour d'autres églises, au contraire, le nom du fondateur fit concurrence au nouveau titu-



laire, jusqu'à la fin du <sup>v</sup><sup>e</sup> siècle. *Loc. cit.*, p. 142, p. 300.

3<sup>o</sup> Popularité du culte. — La dévotion, sous des formes nouvelles, ou du moins mal connues jusqu'ici, gagne le monde laïc, et pas seulement les milieux populaires. Sans revenir sur les pratiques privées de se faire ensevelir près des tombeaux des martyrs, cf. art. RELIQUES, col. 2330, de porter sur soi des reliques et de les faire déposer en son tombeau (Sozomène, *Hist. eccl.*, I, IX, c. 11), il faut signaler, dans les cercles d'ascètes, l'usage des formules de prières aux saints et, un peu partout, celui de leurs images, et la diffusion des *Vitæ sanctorum*.

1. Les formules toutes faites sont en faveur croissante dans la dévotion privée et même dans l'usage liturgique. On connaît onze prières à la sainte Vierge attribuées à saint Ephrem († 373), qui y vante le pouvoir d'intercession de la Mère de Dieu en des termes dont on ne trouve l'équivalent en Occident qu'au <sup>xii</sup><sup>e</sup> siècle et dans notre *Mémorial*. On ne pourrait pas affirmer que les antennes : *O admirabile commercium... Dei genitrix, intercede pro nobis*, fussent déjà composées au <sup>v</sup><sup>e</sup> siècle; mais, de cette époque, on a des *thesotokia* alexandrins et coptes. De même, pour les autres saints, une place leur était faite dans les offices byzantins, les Églises d'Orient avaient le souci d'adapter les antiphones aux fêtes, et, d'autre part, l'usage de « chanter en antiphone », dès le <sup>iv</sup><sup>e</sup> siècle, fournissait un cadre aux louanges des saints. De fait nous possédons dans le papyrus de l'archiduc Régnier, retrouvé au Fayoum et daté du début du <sup>iv</sup><sup>e</sup> siècle, un tout petit fragment d'antienne : louange, plutôt que prière à saint Jean-Baptiste pour le 5 janvier. H. Leclercq, *Monumenta eccl. liturgica*, t. I, introd., p. cxlv. Parmi les *typika* égyptiens que l'on a depuis longtemps, plusieurs doivent être antérieurs au schisme monophysite, puisqu'ils se retrouvent identiques en grec et en copte. Mais, pour le rite byzantin, les plus anciens tropaires aux apôtres et aux martyrs sont ceux de Romanos, qui vint à Constantinople au début du <sup>vi</sup><sup>e</sup> (ou du <sup>viii</sup><sup>e</sup>) siècle. Voir son article, t. XIII, col. 2895, et *Mariologie de Romanos*, dans *Recherches de science relig.*, 1938, p. 69.

Nous avons bien des prières plus anciennes, mais prières privées, conservées sur des papyrus ou des ostraka : l'une, du <sup>v</sup><sup>e</sup> siècle, se termine par une invocation aux saints Phocas et Mercurios; une autre, du <sup>vi</sup><sup>e</sup> siècle, d'allure passablement superstitieuse, au même saint Phocas, contre la morsure des serpents. H. Leclercq, *op. cit.*, n. 5 et 47, introd., p. cxlix et ccv; cf. n. 27 et 73, p. clxxxv et p. cxxl. Mais beaucoup plus intéressantes sont les deux variantes du *Te Deum* en grec, du <sup>vi</sup><sup>e</sup> et du <sup>vii</sup><sup>e</sup> siècle, *loc. cit.*, n. 48 et 49, et surtout la paraphrase de l'*Ave Maria* à la Vierge Θεοδόχου, prière populaire peut-être d'origine nestorienne, griffonnée sur un ostrakon du <sup>vi</sup><sup>e</sup>-<sup>vii</sup><sup>e</sup> siècle, *loc. cit.*, n. 52, p. ccxvi; cf. n. 64, p. ccxxxvi. « Si l'on compare ce texte aux invocations semblables de l'Évangile apocryphe, *De nativitate Marie*, c. ix, n. 1, de Théodote d'Ancyre, *In sanctam Deiparam*, P. G., t. LXXVII, col. 1393, et du pseudo-Athanase, *In Annuntiationem Deiparæ*, P. G., t. xxviii, col. 940, du début du <sup>viii</sup><sup>e</sup> siècle, « on voit le goût régnant, auquel les prédicateurs ne se faisaient pas faute de céder. Il consistait à faire servir la salutation angélique de point de départ à un commentaire poétique. Ceux qui n'avaient pas le moyen de se procurer le texte de ces amplifications se contentaient de transcrire sur une poterie brisée quelque passage de ces louanges... Peut-être rapportaient-ils leur ostrakon au retour de la fête, afin de prendre part aux chants ». *Loc. cit.*, p. ccxvi.

2. Les origines populaires du culte des images ont

été étudiées à l'article IMAGES (*Culte des*), t. VII, col. 767. Rappelons seulement qu'en sus des sujets symboliques, la sainte Vierge est fréquemment représentée dans les fresques des <sup>iii</sup><sup>e</sup> et <sup>iv</sup><sup>e</sup> siècles aux catacombes romaines, sans qu'on puisse décider si elle y figure comme objet de culte ou comme acteur d'une scène biblique. Mais, à *Sancta Maria antiqua*, des peintures du <sup>vi</sup><sup>e</sup> siècle la présentent certainement aux hommages des fidèles, de même qu'elles mettent en bonne place les Pères de l'Église d'Orient et d'Occident. Que faut-il penser des groupes d'apôtres peints dans un oratoire voisin de Sainte-Prisque et datés par certains du <sup>iv</sup><sup>e</sup> siècle? Cf. Duchesne, *Le Liber pontificalis*, t. I, p. 517, n. 45. Même question de date pour les statuettes de Marie, en argile grise, découvertes en Italie, à Damous-el-Karita, pour ces bulles en plomb et ces carreaux de terre cuite, les uns offrant l'image indubitable de la sainte Vierge, les autres portant l'invocation : *Sancta Maria, adjuva nos*? Plusieurs experts les datent de la fin du <sup>iv</sup><sup>e</sup> siècle. Cf. A. Molien, *La vierge Marie*, p. 16. Imagine-t-on bien le caractère populaire de ces humbles pratiques? Eusèbe, qui ne les prisait guère, affirme avoir vu des images des saints Pierre et Paul peintes sur des tableaux. *Hist. eccl.*, I, VII, c. XVIII, P. G., t. xx, col. 679.

c) Mais l'indice le plus palpable pour nous de la popularité des saints, ce sont les *Acta*, les *Gesta* et les *Passiones* et aussi les panégyriques solennels qui, en Orient et en Occident, leur furent consacrés du <sup>iv</sup><sup>e</sup> au <sup>vii</sup><sup>e</sup> siècle. Il ne s'agit donc plus de ces Actes authentiques rédigés durant les persécutions par les greffiers des tribunaux, par des témoins oculaires, voire par les martyrs eux-mêmes, mais d'actes artificiels où le romanesque, voire l'in vraisemblable, se mêle souvent à l'histoire. Leur valeur documentaire ne tient pas uniquement à l'époque de leur composition : on trouve bien des romans pieux au <sup>i</sup><sup>e</sup> siècle et des perles de prix au <sup>vi</sup><sup>e</sup>. La question a été singulièrement éclairée par le classement en genres historiques qu'a si bien réussi le P. H. Delehaye, *Les passions des martyrs et les genres littéraires*, Bruxelles, 1921. Le classement a été appliqué avec circonspection par le même auteur aux *Acta sincera* de dom Ruinart, voir ci-dessus l'art. RUINART, col. 160 sq. Une classification analogue a été tentée pour les *Gesta martyrum* de Rome et des pays latins par A. Dufourcq, qui a constaté que les actes les plus authentiques paraissent assez nettement localisés en trois régions : Afrique, pays balkano-danubiens, Orient. Or c'est en ces trois régions qu'on incline à situer les Églises où se pratiquait la lecture liturgique de ces actes ». A. Dufourcq, art. *Acta martyrum*, du *Dict. hist. et géogr.*, t. I, col. 405.

Il est équitable de reconnaître, avec le P. Delehaye, un pouvoir conservateur aux habitudes rituelles; mais ce jugement de valeur intéresse plus l'historien que le théologien. Ce dernier doit se demander plutôt le motif qui fit rédiger ces *Gesta* et ces *Vitæ*; car ce geste de piété était lui-même un culte. Or, il faut dire que ce n'était plus, comme pour les *Acta* primitifs, la couronne tressée par telle chrétienté en l'honneur de ses ancêtres dans la foi, mais c'était le besoin qu'on avait désormais de renseigner les simples fidèles sur des martyrs anciens ou étrangers, dont ils ne savaient plus guère que les noms. De fait on constate que les *Passiones* dont nous parlons campent devant les dévots, non pas tant le héros chrétien que l'homme vivant dans un milieu hostile et dans des circonstances dramatiques. A la différence des *Vitæ sanctorum* postérieures, on ne se met pas en peine de détailler ses vertus, mais plutôt les interventions célestes dont il est l'objet : on ne veut pas provoquer l'imitation, mais bien l'admiration; c'est bien aussi l'impression qui ressort des panégyriques de l'époque.

Il ne faut pas d'ailleurs exagérer la nocivité de ces pratiques, ni leur diffusion. Jamais les évêques n'ont obligé leurs fidèles à ajouter foi même aux grandes lignes de ces *Gesta martyrum*. Notre conviction personnelle est même que beaucoup de personnes d'éducation moyenne apercevaient la part de convention littéraire qui avait présidé à la rédaction de ces actes : c'étaient des romans pieux destinés à remplacer dans les bibliothèques des églises et des familles chrétiennes les élucubrations hérétiques ou immorales qui se publiaient au IV<sup>e</sup> et au V<sup>e</sup> siècle.

#### 4<sup>e</sup> *Élargissement du culte aux saints non martyrs.*

Jusque vers la fin du IV<sup>e</sup> siècle, les martyrs seuls étaient admis aux honneurs du culte. Mais, l'âge des persécutions fini, on trouva dans la vie mortifiée des ascètes, des évêques et des vierges, l'équivalent d'une passion et on leur fit une place à côté des martyrs. Cet élargissement du culte se fit parallèlement sur le terrain doctrinal et sur celui de la pratique.

1. On se souvient, dans les commentaires de l'Évangile, que Jésus n'avait pas accordé ses béatitudes aux seuls martyrs, mais aux apôtres et aux persécutés. Matth., v, 10-12; que saint Paul se glorifiait de porter par ses souffrances « la mort de Jésus dans son corps » (II Cor., iv, 10; Col., i, 24; Rom., viii, 35. Aussi, de même que Polycarpe avait été dédié égale aux apôtres, Clément d'Alexandrie avait appelé martyr le gnostique qui renouait à toutes les jouissances de ce monde. *Stromata*, l. IV, c. iv, P. G., t. viii, col. 1225; cf. Méthode, *Convivium*, l. VII, c. iii, P. G., t. xviii, col. 128-129. Au IV<sup>e</sup> siècle, cette idée se répète, et toujours sous la même forme : « Basile a été martyr sans verser son sang et couronné sans la torture. » Grégoire de Nazianze, *In S. Basilium*, c. 80.

La servitude sans tache d'une vie dévote n'est-elle pas un martyre quotidien? » S. Jérôme, *Vita Paulæ*, c. 31. Sulpice-Sévère estimait que saint Martin, « avait, sans répandre son sang, subi le martyre et que toutes ses privations, la faim, les veilles, la nudité, les jeûnes, étaient une vraie passion ». *Epist.*, II, P. L., t. xx, col. 180 A. Cf. S. Ambroise, *De virginibus*, l. I, c. iii; pseudo-Chrysostome, *Laudatio Theolæ*, P. G., t. i, col. 45. Plus tard, saint Grégoire le Grand résumait la doctrine : « Bien que l'occasion de la persécution nous manque, la paix, elle aussi, a son martyre : nous ne portons pas notre tête sous le glaive, mais nous exterminons les désirs charnels par le glaive spirituel. » *Homil.*, III, in *Evang.*; cf. *Dialog.*, l. III, c. xxvi, P. L., t. lxxvii, col. 281. On aperçoit les saints en compagnie des martyrs dans le ciel. S. Grégoire de Nazianze, *Orat.* in *S. Athanasium*, c. xxxvii, P. G., t. xxxv, col. 1128; *Orat.* in *S. Basilium*, c. lxxx, t. xxxvi, col. 601.

2. Avant même que ces explications du martyre par équivalence, leur fussent données, et peut-être dès le milieu du IV<sup>e</sup> siècle, les populations d'Orient donnaient à leurs ascètes les honneurs réservés jusque-là aux martyrs. C'est pour essayer de s'y dérober que saint Antoine († 356) s'enfonça avant de mourir dans la montagne. *Vita Antonii*, 91, P. G., t. xxvi, col. 972. Saint Hilarion eut les mêmes honneurs en Palestine peu après sa mort († 371) et il n'était pas le premier. Sozomène, *Hist. eccl.*, l. III, c. xiv. Voir d'autres exemples dans H. Delehaye, *Les origines du culte des martyrs*, p. 118-119. L'Occident suivit l'exemple de l'Orient, mais plutôt pour ses évêques : saint Martin de Tours († 397) n'est peut-être pas le premier confesseur qui jouit d'un culte officiel tout de suite après sa mort : saint Augustin († 430) était honoré d'un culte à Carthage avant 475.

3. Ce culte consistait, comme pour les martyrs, en anniversaires, panégyriques, *Vitæ*, patronages d'églises. L'anniversaire de saint Antoine se faisait avant 372.

Le panégyrique de saint Éphrem fut prononcé par Grégoire de Nyse, ceux d'Athanase et de Basile par Grégoire de Nazianze, celui de saint Philastre par Gaudence de Brescia, etc... En Orient, on éleva très vite des oratoires en l'honneur des saints moines; mais à Rome, la première basilique élevée à des confesseurs, celle des Saints-Sylvestre et Martin ne date que du pontificat de Symmaque vers 500. La vie de saint Antoine fut composée par saint Athanase, celles de Paul et d'Hilarion et de plusieurs saintes femmes par Jérôme. Ce fut le début de ces merveilleuses *Vitæ Patrum*, que Palladius († 425) devait enrichir de son *Histoire lausique*, qui s'augmenta rapidement, tandis que Rufin mettait en latin d'autres récits analogues. Évagre du Pont († 393) avait déjà traduit en latin la *Vie de saint Antoine*. Ces additions et traductions montrent le succès de ces biographies de moines chez les chrétiens du V<sup>e</sup> siècle. Bientôt, on fit des collections plus ou moins complètes de ces *Vitæ Patrum*, qui furent répandues dans toutes les langues de la chrétienté. Au IV<sup>e</sup> siècle, on y joignait des sentences : Apophtegmes des Pères, Paroles des vieillards, etc... L'Occident y collabora; car, que sont les Dialogues de saint Grégoire sinon des *Vitæ Patrum Italæ*? On y adjoignait la vie de saint Martin et les livres de Cassien. C'était un livre d'enseignement et d'édification, beaucoup plus qu'une histoire.

Les martyrologes nous renseignent sur l'introduction du culte des confesseurs. À Rome et à Carthage au IV<sup>e</sup> siècle, la liste des évêques était encore distincte de celle des martyrs, ce qui « nous autorise à penser qu'il y avait entre la *Depositio martyrum* et la *Depositio confessorum* une différence analogue à celle que nous mettons, de nos jours, entre le martyrologe et l'obituaire ». H. Delehaye, *Le témoignage des martyrologes*, dans *Analecta bollandiana*, t. xxvi, p. 84. De fait, les primats d'Afrique, qui figurent au complet dans le martyrologe de Carthage des environs de 505, sont totalement absents du calendrier carthaginois du VI<sup>e</sup> siècle qui a servi au compilateur du martyrologe hiéronymien. L. Duchesne, *Les sources du martyrologe hiéronymien*, p. 144-149. Mais l'Orient grec avait déjà inséré à son martyrologe de la fin du IV<sup>e</sup> siècle au moins deux confesseurs, le moine Sérapion et Jacques, évêque de Nisibe, et le martyrologe syriaque de 411 est formé du mélange d'une liste d'évêques d'Antioche à celle des martyrs. Le martyrologe hiéronymien, vers le milieu du V<sup>e</sup> siècle, recueille à travers l'Italie, non seulement les noms des martyrs locaux, mais ceux des papes et des évêques les plus célèbres du IV<sup>e</sup> siècle. L. Duchesne, *op. cit.*, p. 150. Le calendrier gaulois de Perpétue de Tours († 491) adjoint à saint Martin son prédécesseur Litorius († 371) et son successeur Brice († 444). « Jusqu'à la fin du VI<sup>e</sup> siècle, au moins, toute la liste épiscopale, exception faite des évêques notoirement indignes, forme en général partie intégrante du martyrologe. » H. Delehaye, *Les origines...*, p. 114. On y ajoutait encore les saints personnages du Nouveau et de l'Ancien Testament.

4. Cependant une discrimination ne tarda pas à se faire entre évêques et évêques : comme le caractère de la sainteté — ce que nous appelons l'héroïcité des vertus — était de discernement délicat, on commença par examiner l'orthodoxie des candidats. Le martyrologe d'Orient qui, d'après L. Duchesne, fut rédigé à Nicomédie entre 363 et 412, et qui paraît être de tendance arienne, n'a admis dans sa rédaction primitive aucun des évêques orthodoxes du IV<sup>e</sup> siècle, mais seulement Eusèbe de Césarée, prélat fort connu pour ses tendances ariennes. Voir L. Duchesne, *op. cit.*, p. 137. Quant au martyrologe syriaque, résumé du précédent en 411, s'il est accueillant pour tous les évêques d'Antioche il est plus réservé pour ceux des autres sièges; et la

liste d'évêques de la Babylonie et de la Perse, qu'il présente dans sa seconde partie, témoigne d'un choix sévère des confesseurs de l'Ést. Texte de ce mémoire dans *Acta sanctorum*, novembr. t. II, p. LIV-LXV.

Aux premières décades qui suivent leur mort, la béatification des évêques illustres marque comme un stade d'attente. C'est dans la série des oraisons *Super defunctos* que le sacramentaire léonien place la messe de saint Silvestre, pape : *Deus, confidendum te portio defunctorum, preces nostras, quas in famuli tui Silvestri episcopi depositione deferimus, propitiatus adsume, ut qui nomini tuo ministerium fidele dependit, perpetua sanctorum tuorum societate laetur*. P. L., t. LV, col. 137. A cette époque, en effet, les doutes de saint Augustin sur le sort actuel de certains justes non martyrs avait impressionné bien des esprits. *De cura pro mortuis gerenda*, c. III; *Tract. XLIX in Joannem*; *Retract.* I, c. XIV; *Tract.* in *Ps.* LXXX, etc... Ils devaient être précisés par saint Grégoire, *Dial.* I, IV, c. XXXIX. Cf. art. PURGATOIRE, t. XIII, col. 1222-1225. « Le culte des confesseurs mit d'ailleurs une certaine lenteur à s'établir et ses premières manifestations semblent avoir été d'abord assez discrètes, surtout en Occident. Dans son réquisitoire contre le culte des saints, Vigilance ne parle que des martyrs, et nulle part la gloire de ceux-ci n'a été éclipsée par celle de leurs émules. » H. Delehaye, *Sanctus*, p. 118. Les moines d'Égypte eux-mêmes, si fervents et si familiers avec les martyrs (*Histoire lausique*, LX, n. 2) ne marquent point de culte pour leurs ancêtres dans la Vie monastique.

5° Résumé dans les *Itinéraires* et les *Martyrologes*. — Les *Itinéraires* romains chrétiens dont nous parlons, ont été rédigés de bonne heure, du VI<sup>e</sup> au X<sup>e</sup> siècle, pour l'usage des nombreux pèlerins de Rome : c'étaient des listes des curiosités et des sanctuaires avec indications topographiques et historiques. On pourrait en inaugurer la série par l'itinéraire du prêtre Jean, transcrit sur papyrus et conservée en original au trésor de la cathédrale de Monza : il groupe les noms des martyrs et des saints devant la tombe desquels Jean avait recueilli pour la reine des Lombards, Théodelinde, de l'huile des lampes allumées en leur honneur. Mais c'est une simple liste de saints rangés par voies romaines. Les vrais itinéraires parvenus jusqu'à nous s'occupent surtout des catacombes et des inscriptions qui s'y lisaient. Deux d'entre eux sont antérieurs aux translations de reliques opérées par le pape Théodore vers 640. C'est d'abord la *Noctila ecclesiarum urbis Romæ*. Le plus important est intitulé : *De locis sanctis martyrum quæ sunt foris civitatem Romæ*; c'est l'œuvre d'un pèlerin allemand qui se promène, le crayon à la main; écrite sous Honorius I<sup>er</sup> (625-638), elle semble avoir pour base une compilation plus ancienne qui remontait au moins à Pélagie II (579-590). L'itinéraire d'Einsiedeln, de la seconde moitié du VI<sup>e</sup> siècle donne un grand nombre d'inscriptions. Mais tous ces vieux itinéraires se gardent bien des légendes qui rempliraient au XI<sup>e</sup> siècle les *Mirabilia urbis Romæ* : le culte des martyrs, encore local, peut fort bien s'en passer.

L'indice le plus significatif du culte des églises principales pour les saints apparentés à leur métropole c'est, au VI<sup>e</sup> siècle, la constitution des *martyrologes*. Dès le milieu du I<sup>er</sup> siècle, mais sans avoir besoin de mémorial écrit, l'Église de Smyrne célébrait l'anniversaire des martyrs morts en 155. *Martyrium Polycarpi*, XVII, 2. A une date à peine postérieure, l'Église d'Afrique, au témoignage de Tertullien, *De corona*, c. XIII, possédait des fastes martyrologiques, peut-être non écrits; mais, vers le milieu du I<sup>er</sup> siècle, saint Cyprien, évêque de Carthage, recommandait de noter par écrit, et de joindre aux martyrs morts dans les tourments, les confesseurs décédés dans les prisons, et cela au jour exact de leur mort. *Epist.*, XII, éd. Hartel, t. II, p. 503;

cf. *ibid.*, p. 583. Ces martyrologes primitifs étaient de simples catalogues, fort semblables sans doute à la *Depositio martyrum* de l'Église romaine, dressée en 336 et publiée en 354 par Furius Dionysius Philocalus. Cf. *Dict. archéol. et liturg.*, art. *Filocalus*, t. V, col. 1594, et *Kalendaria*, t. VIII, col. 635. Nous avons d'ailleurs conservé le martyrologe de Carthage qui représente l'état du culte au commencement du VI<sup>e</sup> siècle. Mabillon, *Vetula analecta*, t. III, p. 398. Que, par la suite, on ait généralement transféré la fête de tel saint au jour même de sa translation, cela peut servir des problèmes à l'historien de l'Église et de la liturgie; mais cela prouve simplement quel culte véritable, localisé et daté, les fidèles donnaient à leurs martyrs. Qu'on ait ajouté à ceux-ci, dès le IV<sup>e</sup> siècle, le nom des évêques éminents, comme saint Augustin, et celui des ascètes et des chefs de monastères, c'est la marque écrite de l'extension du culte des saints de tous ordres, les martyrs restant manifestement les coryphées et les confesseurs n'étant l'objet que d'une vénération d'ordre inférieur. Ces martyrologes locaux étaient certainement le rappel d'un culte à jour fixe dans telle église; mais les calendriers plus généraux qui furent compilés à l'époque suivante dans les grandes métropoles d'Antioche, de Carthage et de Rome, en étendant leurs énumérations à des martyrs lointains mentionnés en d'autres martyrologes ou en des auteurs hagiographiques, sont des témoignages d'un martyre, mais non pas nécessairement celui d'un culte; car le compilateur, qui a voulu être complet, ne s'est pas toujours renseigné sur place au sujet du souvenir liturgique que l'on y pouvait observer. On aboutit ainsi à ces martyrologes universels, qui prétendaient fournir aux fidèles des Vies des saints pour chaque jour de l'année. En l'absence de documents de cette sorte remontant au VI<sup>e</sup> siècle, c'est du moins l'idée qu'on peut s'en faire d'après la description, bien connue et datée de 541, de Cassiodore à ses moines de Vivarium : « C'est pourquoi, pensant à la félicité future, lisez assiduellement les *Vitæ Patrum*, les *confessiones fidelium*, les passions des martyrs..., qui ont fleuri par toute la terre, pour que, stimulés par cette sainte émulation, vous parveniez aux célestes royaumes. » Le docte fondateur renvoie ses disciples à une compilation qui se mettait sous le patronage de saint Jérôme : « Passions que vous trouverez sans difficulté entre autres — *inter alia* [opera] — dans la lettre adressée par saint Jérôme à Chromace et Héliodore. » P. L., t. LXX, col. 1147. Comme cette lettre apocryphe, P. L., t. XXX, col. 435, se lisait dès la fin du VI<sup>e</sup> siècle en tête de notre *Martyrologe hiéronymien*, L. Duchesne a pensé finalement que Cassiodore pouvait recommander ici la lecture de cet informe résumé. *Op. cit.*, p. 150.

Quoi qu'il en soit des plus antiques essais assez développés de martyrologes généraux, le plus ancien martyrologe occidental se présente désormais dans une rédaction résumée et c'est bien celle-là que le pape saint Grégoire utilisait à la fin du VI<sup>e</sup> siècle : « Pour nous, nous avons les noms de presque tous les martyrs, rassemblés en un seul livre, avec leurs passions affectées à chaque jour de l'année, et chaque jour en l'honneur des saints [du jour], nous célébrons la messe. Mais nous n'avons pas sous un seul volume le récit détaillé de leur martyre, *quis qualiter sit passus*; il y a simplement le nom, le lieu et le jour de leur passion. Ainsi, chaque jour, comme je viens de le dire, c'est une multitude de saints de tous pays et de toutes provinces qui nous sont proposés comme couronnés du martyre. » *Epist.*, I, VIII, ep. XXIX, P. L., t. LXXVII, col. 931.

Il est très vraisemblable que le martyrologe oriental du IV<sup>e</sup> siècle, antérieur à 411, mais qui peut remonter avant 360, contenait, lui aussi, de petites notices his-



toriques sur les martyrs de l'empire d'Orient et de quelques provinces d'Occident. Mais dans la rédaction syriaque de l'année 411, il fut pareillement abrégé, et s'intitula avec vérité : « Les noms de nos seigneurs les confesseurs et vainqueurs et les jours auxquels ils ont gagné leurs couronnes.

Quand, au <sup>v</sup><sup>e</sup> siècle, on sentit la nécessité d'expliquer cette série bariolée de noms inconnus et que, par exemple, à Constantinople on composa les ménologes et synaxaires et qu'en pays francs à partir du martyrologe hiéronymien, Bède, puis Florus et Adon, Raban Maur, Usuard, Notker et Wolfard, composèrent les premiers martyrologes historiques, la valeur critique de ces documents tomba encore d'un degré. Mais ce souci témoignait du moins du désir qu'on avait de trouver, dans la vie et la mort des saints du calendrier, des modèles et des encouragements. En somme, les martyrologes occidentaux ont été d'abord des listes d'anniversaires d'une Église particulière, puis des martyrologes généraux, qui visaient à une énumération de tous les martyrs de la chrétienté, enfin un choix de notices plus circonstanciées sur leurs personnes et leurs mérites particuliers. Et le synaxaire des Orientaux connut à peu près et à des époques voisines les mêmes vicissitudes. Cette évolution générale indique comment les évêques et les fidèles envisagèrent successivement le culte des saints, comment ils passèrent du souvenir patriotique de leurs ancêtres à la vénération catholique de tous les saints du monde, puis à l'étude de leur vie et de leurs vertus. Nous avons, sur cette question, largement dépassé l'âge du triomphe de l'Église. Sur cette évolution des martyrologes, H. Quentin, *Les martyrologes historiques*, Paris, 1908.

Les martyrologes ont été aussi utilisés comme documents historiques. Ils avaient une valeur assez grande tant qu'ils restèrent l'attestation d'un culte dans une église donnée et étaient, à ce titre, d'un usage officiel. Pour les martyrologes généraux, œuvres d'un lettré studieux, ils ne pouvaient garder la même valeur historique ou canonique. A plus forte raison, quand Adon et Usuard y ajoutèrent des notices qui avaient tout au plus la valeur des actes utilisés. Pour en finir avec cette question, si intimement unie à celle du culte des saints, on sait qu'au lendemain des attaques protestantes, le pape Grégoire XIII († 1585) fit corriger les martyrologes en usage et Baronius composa en 1598 le martyrologe romain avec une érudition et une critique au-dessus de son temps; cependant, il accepta l'héritage des précédents rédacteurs, bien ou mal; actuellement les additions qu'on y fait, celles des nouveaux saints canonisés et les modifications qui sont jugées nécessaires, ont infiniment plus de valeur, ne pouvant être faites que par l'autorisation du Saint-Siège. Cependant au sentiment de Benoît XIV (*De servorum Dei beatific.*, l. I, c. XLII) les additions n'ont pas la valeur d'une canonisation; et surtout le vieux fond est loin d'avoir une autorité historique ou canonique indiscutable. Voir H. Delehaye, *Cinq leçons sur la méthode hagiographique*, Bruxelles, 1934, c. III : La critique des martyrologes.

6<sup>e</sup> *Universalité du culte dans les Églises dissidentes.* — Le culte des saints n'était pas l'apanage des catholiques; nous avons vu plus haut (loc. 897) que les marcionites et les montanistes honoraient leurs martyrs particuliers, au <sup>iii</sup><sup>e</sup> siècle. Au siècle suivant, les ariens, s'ils excluaient de leurs martyrologes les grands évêques orthodoxes pour y substituer l'Évêque de Césarée et « Arius, prêtre d'Alexandrie », gardaient, plus fièrement que tous, le souvenir des saints antiques, ceux des premières persécutions et des saints plus récents, ceux des décrets de Dioclétien réunis dans la *Συνταγματὴν τῶν ἀρχαίων μαρτυρίων*, ouvrage perdu d'Éusèbe, qu'il compléta par le *De martyribus Palestine*.

Quelle que fût l'attitude de leurs évêques dans la question du consubstantiel, les Églises de tous les pays chrétiens, au <sup>iv</sup><sup>e</sup> siècle, pratiquaient le culte des martyrs avec le même zèle et en vertu des mêmes traditions. Les martyrs des persécutions païennes étaient, au <sup>iv</sup><sup>e</sup> siècle, communs à toutes les confessions. Aussi, le sentiment qui s'est exprimé dans le « martyrologe « d'Orient », rédigé peut-être à Nicomédie, au milieu des forteresses de l'arianisme, n'est pas un sentiment spécifiquement arien, mais un sentiment universel, celui qu'inspirait à tous les chrétiens, sans distinction de sectes, le souvenir des héros des persécutions passées. » L. Duchesne, *Les sources du martyrologe hiéronymien*, p. 137. Ce fut Constance, empereur arianisant, qui ordonna les solennelles translations des apôtres à Constantinople.

De même les donatistes africains du <sup>iv</sup><sup>e</sup> siècle ne le cédaient pas aux catholiques en fait de zèle; ne se proclamaient-ils pas « l'Église des martyrs »? Ils honoraient non seulement saint Cyrien et les groupes ethniques de martyrs : *sanctorum Scillitanorum, sanctorum Tubulitanorum, sanctorum Vagantium*, etc., antérieurs au schisme et dont ils gardaient les basiliques, mais aussi leurs propres martyrs, Donat de Bagaï, Marcus, Maximien et Isaac, etc. et leurs primats donatistes.

De toutes les Églises séparées du <sup>v</sup><sup>e</sup> siècle oriental, celle qu'on pourrait soupçonner le plus de tiédeur à l'égard des saints, l'Église persane, dite nestorienne, honorait cependant les saints martyrs et confesseurs, et les invoquait à l'envi de l'Église impériale. Elle avait cependant deux points de doctrine qui paraissent s'opposer au culte et à l'invocation des saints : le ciel, pensait-on, ne s'ouvrait aux justes qu'au moment de la résurrection finale; et les théologiens expliquaient cette situation d'attente par l'état de vie spirituelle ralentie, l'espèce de sommeil où se maintenaient les âmes séparées de leurs corps. Malgré ces explications, plus archaïques qu'hérétiques, l'Église persane a continué à pratiquer le culte des saints, avec une discrétion à peine plus grande que l'Église byzantine : fêtes particulières des saints anciens et nestoriens, fête générale de tous les saints — notre Toussaint — le vendredi après l'Épiphanie.

Les monophysites ont plutôt péché par excès : non seulement la liturgie de leur messe ordinaire et leur calendrier ont fait une large place à la Vierge et aux saints, mais, héritiers des théories de la *Hérarchie céleste* du pseudo-Denys, ils invoquent les anges et les vingt-quatre vieillards de l'Apocalypse, les anges gardiens, etc., avec une précision de détails qui dépasse ce que le commun des chrétiens peut trouver dans la sainte Écriture. Ils pensent aussi qu'en priant la Mère de Dieu et les martyrs, ils leur procurent un accroissement de beatitude. Renaudot, *Liturgia Orientalium*, t. II, p. 98. Photius signale au <sup>viii</sup><sup>e</sup> siècle des adversaires du culte des saints à Alexandrie et en Arménie, *Bibliotheca*, cod. 182.

L'ancienne Église byzantine, nous l'avons vu, a pratiqué avec ferveur le culte des saints. Les iconoclastes eux-mêmes n'y ont rien trouvé à reprendre, et ce n'est que dans un emportement de laïcisation forcée que Constantin V s'est risqué à combattre, avec le culte des images et des reliques, l'invocation des saints au ciel, et même les pratiques pieuses en l'honneur de Marie, Mère de Dieu; mais c'était de sa part une phobie : il pourchassa le mot saint jusque dans les expressions topographiques. Cf. Pargoire, *L'Église byzantine de 843 à 847*, p. 258-259. D'ailleurs le concile de Hérice, en 753, malgré ses déclarations iconoclastes, proclama les droits de ce qui avait toujours été l'orthodoxie. *Loc. cit.*, p. 370.

Naturellement ces Églises rivales, mais fidèles à des croyances et à des pratiques antérieures, au sein d'une

tion, étaient intransigeantes pour les saints des Églises adverses. Mais il ne faut rien exagérer. Un dernier détail cependant sur le ménologe de Rabban Sliba montrera que l'intransigence des sectes orientales ne fut pas toujours aussi grande qu'on l'a dit, en matière de canonisation et d'hagiographie. L'auteur, qui vivait au XII<sup>e</sup> siècle, est un monophysite, mais le lointain de Jacques d'Édesse. Or « il a par devers lui une ou plusieurs recensions des m'ènes syriaques à l'usage des melkites, donc un synaxaire d'origine byzantine. Il lui a consacré une partie des saints qu'il reconnaît pour chalcédoniens. Parmi ceux qu'il ne soupçonne pas, il pratique une sélection capricieuse... Le paradis monophysite se meuble ainsi d'une pléiade de bienheureux inconnus dans cette Église. Ces emprunts donnent un démenti péremptoire au postulat plus ou moins avoué d'après lequel certains supposent parfois que les confessions hétérodoxes d'Orient n'ont rien emprunté à l'Église orthodoxe après leur séparation. » P. Peeters. *The martyrology of Rabban Sliba*, dans *Anal. coll.*, t. XXVII, 1908, p. 129-209.

Il n'y a qu'un mot à dire sur la fixité de l'usage dans l'Église orientale; nous le dirons tout de suite : pendant tout le Moyen Âge, c'est à peine si l'on trouve un seul adversaire du culte des saints. L'Église russe, qui hérita sans la modifier, de la doctrine et de la pratique, excommunia, dans la seconde moitié du XI<sup>e</sup> siècle, la secte des strigolniks qui semble avoir négligé le culte des saints et supprimé certains autres usages liturgiques. Au XV<sup>e</sup> siècle, on est assuré que certains groupes judaïsants le repoussaient nettement. Au XVI<sup>e</sup> siècle, au moment du mouvement occidental de la Réforme, Matthieu Backin et Théodose Kosor se firent les précurseurs du rationalisme russe de l'âge suivant. Mais l'ensemble de l'Église résista énergiquement : ce fut même le culte des saints et de la sainte Vierge qui fut l'un des obstacles les plus saillants aux tentatives d'union entre l'Église russe et les diverses sectes protestantes. Dans ses trois réponses aux théologiens luthériens, le patriarche Jérémie II défendit savamment l'invocation des saints. *Resp. II, c. III et Resp. III, c. IV*; au contraire, quand Cyrille Lucar, dans le VIII<sup>e</sup> article de sa *Confessio fidei*, sembla nier indirectement ce pouvoir d'intercession : « Nous croyons que Jésus-Christ seul fait office de vrai médiateur », il fut condamné par plusieurs synodes, en particulier par ceux de Constantinople de 1638 et de 1672, et par la plupart des théologiens du XVIII<sup>e</sup> siècle. Les principaux défenseurs des positions orthodoxes furent Métrophane Critopoulos, *Confessio fidei*, c. XVII, dans Kimmel, *Monum. fidei Ecclesiae orient.*, t. II, p. 169, qui pourtant s'écarte du sentiment général des Grecs, en refusant aux saints le titre de médiateurs, qu'il remplace par ceux d'intercesseurs et d'envoyés; puis Méléce Syriacus, *Κατα τον Κωνσταντινουπολιτικον*, Bucarest, 1690 et Dosithée, *Actes du concile de Jérusalem, Confessio fidei et Manuel*, publié à Bucarest, 1690, p. 10-12. Chez les Russes, le principal défenseur fut Pierre Moghila, *Confessio orthodoxa*, III, q. 52. Cf. Jugie, *Theolog. dogmat. christian. orientalium dissidentium*, t. II, p. 710 et t. V, p. 274 et 574.

IV. AU MOYEN ÂGE EN OCCIDENT. — 1. EXPRESSIONS DU CULTE DES SAINTS. — 1<sup>re</sup> Extension du culte. — 1. Dans le territoire. — Les saints prennent possession des pays convertis et en deviennent les patrons : parfois le lieu avait déjà un nom indigène qui disparaît; ailleurs le nom du saint est le premier que l'on connaisse; ailleurs enfin, deux saints se succèdent sur place. Les anciens évêchés, établis d'ordinaire aux chefs-lieux des cités et les anciennes abbayes gardèrent généralement le nom antique de la cité : Nantes, Angers... Mais ce ne fut pas toujours le cas. Centule, au diocèse d'Amiens, est devenu Saint-Riquier, et Lihue, Saint-Amand. La

petite ville de Briovère, camp retranché sur la Vire, se glorifiait d'avoir eu pour évêque au VI<sup>e</sup> siècle, saint Lô, dont elle gardait les reliques. Sous les Carolingiens, clergé et peuple voulurent que leur cité s'appelât Saint-Lô. Cf. H. Delehaye, *Loca sanctorum*, dans *Analecta bollandiana*, t. XLVIII, p. 23 sq. Dans les campagnes, où se fondent pour les paroisses rurales, le passage présumé d'un saint ou la venue de ses reliques, ou enfin le simple renom de celui-ci l'a fait adopter pour patron du lieu et de l'église neuve qu'on y a construite. Le nombre des communes qui, en France seulement, portent ainsi le nom d'un saint est considérable : il en existe 11 000 environ, à peu près 12 % du total des paroisses françaises, sans compter celles où le nom du saint est entré en composition, comme Remiremont, Domremy, Dammartin, etc... Bien mieux, ce sont parfois des villes populeuses qui surgissent autour d'un tombeau de saint : une basilique s'élève, puis une abbaye, puis une agglomération commerçante. C'est l'histoire de Saint-Denis près de Paris et de beaucoup d'autres villes.

Jusqu'ici les saints se sont installés par le droit du premier occupant. Mais il y a des cas de reprises assez curieux : un saint missionnaire a dédié dévotement ses églises à des patrons universels, comme saint Pierre ou la Mère de Dieu; or, sa propre renommée grandissant, sa sépulture dans un de ces sanctuaires lui imposera un beau jour de détrôner ses saints favoris : ainsi saint Germain de Paris, qui avait fondé son abbaye sous le nom de Saint-Vincent, le supplanta, sinon pour le patronage, du moins pour le vocable de Saint-Germain-des-Prés; et pareillement saint Merry pour l'église Saint-Pierre. Mais, aux XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles, les bénéficiaires de ces mutations sont plutôt des saints catholiques, dirait-on, comme saint Étienne, saint Pierre, saint Jean l'Évangéliste et surtout Notre-Dame, ou des saints populaires comme saint Nicolas. Il y eut en bien des villes Saint-Pierre-le-Vieux et Saint-Pierre-le-Neuf. La plupart des cathédrales de l'Est furent ainsi recédées au XI<sup>e</sup> siècle à saint Étienne, et la sainte Vierge reprit une trentaine de cathédrales de France. Saint Jean l'Évangéliste fut, au XIII<sup>e</sup> siècle, adjoint, puis substitué souvent à saint Jean-Baptiste. Aux XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles, sainte Catherine fut, quasi d'office, donnée comme patronne aux chapelles des hôpitaux, et saint Georges aux chapelles des châteaux. Dans celles des cimetières, saint Michel fut détrôné par sainte Anne.

2. Dans les églises. — Non contents de donner leur nom aux pays et aux églises, les saints prennent dans les églises mêmes une place grandissante. Ces pratiques de culte furent développées par les moines irlandais, voire anglais, influencés eux-mêmes par les évêques d'origine orientale, et par de grands voyageurs comme Benoît Biscop, abbé de Wearmouth. A notre point de vue, cette influence se marqua par l'usage des images saintes, sous forme de peintures dans les églises : *qualenus intrantes Ecclesiam, omnes etiam litterarum ignari, quaqueversum intenderent, vel semper amabilem Christi sanctorumque ejus, quavis in imagine, contemplarentur aspectum*. Bède, *Vita Benedicti Bisopi*, *Acta sancti. ord. S. Bened.*, sac. II, p. 964. Cette introduction des peintures, des vitraux de couleur dans les fenêtres, vitri ad cancellandas ecclesiae fenestras (loc. cit.), étaient bien à l'honneur des saints; cependant il ne peut être question d'un culte de ces images, dont la disposition savante et adhérente aux murs du temple, marque plutôt une intention d'enseignement dogmatique. « Car l'histoire du Seigneur faisait tout le tour de l'église de la Mère de Dieu; et dans celle de saint Paul, on disposa tout un ensemble de peintures montrant la concordance de l'Ancien et du Nouveau Testament : par exemple Isaac portant le bois de son

sacrifice faisait face au Christ portant sa croix. » *Loc. cit.*, p. 966.

Cependant ces usages durent étonner les évêques francs : la réaction du concile de Paris de 825 en fut la conséquence, et la prohibition des images dans les églises du continent dura jusqu'au XI<sup>e</sup> siècle. Voir l'art. IMAGES (*Culte des*). Au début de la renaissance architecturale et, on peut dire, durant tout l'âge roman, la statuaire retrouvée se subordonne entièrement à l'architecture : telles les dix-neuf statues de patriarches de la façade romane de Chartres. A n'en pas douter, les saints ne sont là que pour monter la garde devant le temple de Dieu. A l'époque gothique, au XIV<sup>e</sup> siècle surtout, avec une liberté plus épanouie, les statues de saints s'adaptent encore partout aux formes de l'église, en accentuant l'expression de prière, et les vitraux historiés communiquent l'étincelle de la vie jusqu'aux parties hautes de l'édifice presque inaccessibles aux regards. Mais il ne viendra à la pensée de personne que ces figures des saints patrons fussent ainsi placées pour réclamer des hommages : elles ne faisaient que reposer l'œil et orner la demeure de l'Éternel. D'ailleurs, on devrait le remarquer, aucune statue de saints au-dessus de l'autel ou même près de l'autel : c'est la place du crucifix. Ce n'est guère qu'aux XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles que les cathédrales élargiront leurs flancs ou se créeront des annexes de plus en plus spacieuses pour donner asile aux statues et chapelles de Notre-Dame et des saints. Saint Michel protégera le porche et le clocher contre la foudre, et Marie trônera au XIV<sup>e</sup> siècle dans la chapelle absidale.

3. *Les translations.* — Ces prises de possession se faisaient souvent sans transfert de reliques ; une décision épiscopale établissait le patron. Pourtant celui-ci se déplaçait parfois : la dévotion des clercs, les rapports fréquents des évêques et de Charlemagne avec Rome, furent l'occasion de nombreuses translations de corps saints. Cf. Eginhard, *Hist. transl.* S. Marcellini, P. L., t. cx, col. 527-593. Les invasions normandes en occasionnèrent d'autres. Mabillon reporte à ce IX<sup>e</sup> siècle le nouveau mode de traiter les reliques qu'on a appelé l'élevation. Au VII<sup>e</sup> et au VIII<sup>e</sup> siècle, en effet, les chroniques spécifient bien qu'on plaçait les ossements dans un tombeau neuf à fleur de terre : *depositum est in fossam sibi preparatam*..., dit-on de saint Germain de Paris. Mais, au siècle suivant, « Lothaire prit l'urne du sépulcre de saint Amand de sous terre, où on l'avait posée (au VII<sup>e</sup> siècle, lors d'une première translation) et la plaça en hauteur, de sorte qu'on pouvait en voir le fond et allumer des cierges au-dessous ». Cf. Walafrid Strabon, *De miraculis S. Galli*, c. II, P. L., t. cxiv, col. 1008. Mabillon prétend, il est vrai, que « durant tout le IX<sup>e</sup> siècle, la plupart des corps saints reposaient encore sous la terre, et qu'on trouve des exemples de ces tumulations jusqu'au XI<sup>e</sup> siècle ». Cependant il ne faut pas oublier qu'on parle de reliquaires d'or et d'argent dès le temps de Louis le Pieux. Cf. Paschase Radbert cité plus loin, Mabillon, *Act. sanct.* O. S. B., t. II, préf., p. xxv-xxvi. En somme, ce siècle de Charlemagne, qui fut une renaissance à tant de points de vue, fit aussi une révolution dans le culte des reliques, abandonnant toutes les sages réserves du passé romain.

2<sup>e</sup> *Popularité du culte.* — Ces saints migrants et conquérants devaient avoir leurs historiens. Une simple mention au martyrologe d'Adon ou d'un suard ne suffisait pas. Il fallait pouvoir lire la vie du saint, entendre prêcher ses vertus, vivre enfin quotidiennement avec lui. Ainsi les manifestations littéraires du culte populaire furent les vies de saints et les *panegyrics*, les manifestations vivantes furent très variées.

1. *Les Vies de saints.* — Fautes pour célébrer un patron, très souvent un saint des origines de l'Eglise,

elles brodaient généreusement sur l'histoire et prenaient des libertés avec la géographie. Le mal datait de loin et il avait jadis trouvé quelques résistances. Grégoire de Tours raconte les déboires de ce clerc de l'oratoire dédié à saint Patrocle, martyrisé à Troyes, qui, pour faire venir les gens, s'était procure des Actes de son martyr et les présentait tout heureux à son évêque. Il en fut pour sa courte honte. *De gloria martyrum*, I, l. c. LXIV, P. L., t. LXXI, col. 763. L'évêque de Troyes n'en fut pas moins contraint d'accepter plus tard cette Vie revenue d'Italie. Mais, au IX<sup>e</sup> siècle, les chefs d'Eglises étaient bien gagnés à la cause des *Vitar sanctorum*. Depuis un siècle au moins, les Passions des apôtres et des martyrs se conservent et se chantent, comme tout le monde le sait, dans les églises d'Occident. Hilduin, *Epist. ad Ludov. pium*, P. L., t. cxi, col. 17. Hilduin défendait, hélas, ses Actes de saint Denis l'Aréopagite. Mais il y en avait d'autres qui méritaient considération. Non content d'avoir lancé la mode des martyrologes historiques, Bède avait écrit la Vie de plusieurs moines anglais ; Jonas de Bobbio avait fait revivre les grandes figures des fondateurs de l'univers ; Hodoard consacra aux martyrs un poème en dix-neuf livres ; Paul Diaire s'était adonné aux Actes des saints d'Italie et de Metz, Alcuin († 804), à ceux de Belgique. Avec ce dernier, nous sommes déjà arrivés à la pléiade des hagiographes de l'époque carolingienne. Alcuin demandait des documents qu'il se contentait de remanier. Cf. *Vita S. Richarii*, P. L., t. ci, col. 682. Assez souvent les documents existaient encore, et même les recits ; mais ils ne répondaient plus aux exigences des lettrés. Il fallait retoucher le style barbare et la présentation misérable. Voir les principes exposés à ce sujet par Paschase Radbert, *Passio S. Rufini*, P. L., t. cxx, col. 1490-1491.

Portées sur ce terrain, les anciennes Vies devaient succomber et disparaître devant des compositions dont la tenue littéraire ne compensait pas le caractère factice ; car les Normands ravagèrent pendant une centaine d'années les églises et les abbayes, et incendièrent les bibliothèques. Nous avons dit comment Paschase Radbert s'en consolait : il avait entrepris une espèce d'anthologie des saints de la Neustrie, *Histoire littéraire*, t. vi, p. 274 ; bien plus, pour fournir à ses contemporains une vie et un éloge de Marie, qui fussent au diapason de leur piété, il n'hésita pas à mettre sous le nom de saint Jérôme son délicieux sermon *Cogitis me*, et à adapter l'*Évangile de la nativité de Marie*. Cf. dom Lambert, *Revue bénédictine*, 1934, p. 235. Il faut lui adjoindre Huchald († 840) qui composa les vies des saints et des saintes de Belgique ; Anastase le Bibliothécaire, qui traduisit les légendes des saints grecs ; Raban Maur qui accueillit dans son martyrologe les légendes de sainte Madeleine et de sainte Catherine, etc... Tous ces auteurs cherchent l'élégance ; un peu plus tard, Théofroy d'Eprenach († 1110) arrive, à grand renfort d'hellénismes, à se faire prendre pour un auteur grec par le grave Cellier. La masse des légendes du IX<sup>e</sup> et du X<sup>e</sup> siècle est en une sorte de poésie rimée que l'on accommodait aux récitaux du chœur.

Dom Pitra, *Études sur la collection des Actes des saints*, p. LXXXIV. Le même auteur, pourtant très indulgent, avoue que « pour rendre aux peuples une légende avec le corps d'un saint patron, il fallut s'en tenir quelquefois aux souvenirs des vieillards (1). Ces vieillards avaient connu d'autres herbes de patron. Il en résulta des légendes mixtes, où les noms, les lieux, les époques se confondent dans une fourre inextricable ». *Loc. cit.*

Jusque-là les auteurs n'entreprenaient que quelques biographies de leur choix. Wulfhard, moine de Herrieden, au diocèse d'Eichstätt avait cependant rédigé la première *Année chrétienne* connue ; et, au XI<sup>e</sup> siècle (cf. P. L., t. cxxix, col. 893 sq.), beaucoup de grands



monastères firent récrire, voire même recomposer des passionnaires complets. Au XIII<sup>e</sup> siècle, on trouve des légendaires rimés, analogues latins de nos chansons de gestes. L'origine des ordres mendiants, n'est-elle pas une merveilleuse épopée évangélique? Aussi fit-elle l'objet d'histoires moralisées comme les *Fioretti* et le *Livre des frères*, qui sont encore des recueils de *Vite Palrum*. Aux XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles, après les *Révolutions* de sainte Gertrude, les *Vite* deviennent des études de l'âme sainte et des opérations les plus extraordinaires de la grâce. Signalons les encyclopédies de Vincent de Beauvais, *Speculum historiale*, et la *Légende dorée* de Jacques de Voragine, où toutes les légendes viennent confluer.

Nous avons mentionné toutes ces productions non pas pour en approuver les affirmations, mais uniquement comme témoignage de la dévotion croissante des fidèles pour les saints de tous ordres. Ce qu'on peut tirer de plus solide, en effet, de beaucoup de ces *Vies de saints*, ce sont les preuves du culte constant qu'ils ont reçu dans tel sanctuaire; quant aux faits de leur vie qui ont suscité une telle admiration, il faut concéder à la critique que le départ des choses certaines est difficile. Des plus suspects cependant, on pourrait répéter ce que Bollandus, avec un peu d'optimisme, écrivait de la *Légende dorée*: « Certes je n'approuve pas tout ce qui est écrit en ce livre; je ne doute pas néanmoins qu'il ait suivi des monuments anciens... Que Jacques de Voragine ait eu un style incorrect, c'était le vice du temps. Mais il était docte et pieux... » *Acta sanct.*, préface générale, § IV, p. 10. Les hagiographes ont sur place trouvé bien plus qu'un nom, et les saints qui n'ont pas existé ne sont qu'une infime exception. Cf. H. Delehaye, *Sanctus*, p. 208.

Dans ces témoignages de la piété envers les saints, l'élément humain et populaire, c'était fatal, paraît plus contestable que la vie du saint lui-même. Les chroniqueurs se sont faits les échos de l'enthousiasme des foules et ils ont raconté, avec l'intention de les faire admirer de la postérité, les merveilles les plus invraisemblables accomplies sous leurs yeux ou rapportées par la tradition. Cependant la gloire en est rapportée à Dieu. Cf. Adrevald de Fleury, *De miraculis S. Benedicti*, dans *Act. sanct. O. S. B.*, t. II, p. 363, et *passim*. De plus, à côté des guérisons corporelles, ils ont fait une place aux conversions. Cependant ils imaginent des rivalités entre saints et tirent de tel miracle accompli chez eux des conclusions qui auraient laissé rêver saint Augustin. *Loc. cit.* Ils approuvent même des façons de prier qui sont de vraies mises en demeure, *loc. cit.*, p. 366, sinon des menaces et des injures. *Loc. cit.*, p. xxvi. Que dire de tout cela, sinon que ces abus regrettables ne pouvaient être évités? Nous n'approuvons pas tout ce que nous tolérons, auraient pu dire, après saint Augustin, les plus sages des évêques de ces pays. La religion de la multitude, a dit à ce sujet le cardinal Newman, a toujours un côté vulgaire; elle sera toujours empreinte de fanatisme et de superstition, tant que les hommes resteront ce qu'ils sont. La religion du peuple est toujours une religion altérée en dépit des précautions que prend la sainte Église. » Newman, *Culte de la sainte Vierge*, p. 123. Au reste, le catholicisme lui-même avait l'antidote dans une dogmatique ferme qui remettait sans cesse les saints au-dessous du Christ et dans une morale qui était plus spirituelle que rituelle.

Il y a dans ces récits toute une part de merveilleux, dont l'authenticité n'est aucunement prouvée; miracles dont le caractère même indique la fausseté, révélations qui autorisent telle pratique de dévotion envers les saints. Admettons qu'il y ait une grande part de convention littéraire; mais on serait plus à l'aise aujour-

d'hui si elle n'avait pas existé. Cf. A. Molien, *Le culte des saints*, p. 141.

Quand ces faits merveilleux atteignaient la célébrité, l'Église universelle s'en faisait l'écho bienveillant: elle laissait passer dans les lectionnaires, puis insérait au bréviaire, les légendes concernant les fêtes de la Vierge (Notre-Dame des Neiges) et des saints: saint Sylvestre et les papes plus anciens héritèrent des légendes et des *Faussees décrétales*. Il y avait là une condescendance qui tenait au peu de cas qu'on faisait alors de l'histoire. Somme toute, Dieu n'a pas fait de miracles pour permettre à l'Église de séparer l'ivraie du bon grain; mais c'était tout de même de l'ivraie semée par le diable dans l'âme du peuple. Les biographes d'ailleurs ne font pas un secret de leur intention édifiatrice. Aussi le saint a-t-il toujours toutes les vertus: *castitate præditus, caritate profusus, in vigiliis sedulus, in oratione devotus, in fide perfectus*, etc... Ces expressions reviennent en toutes les *Vies*. On les décrit en termes que l'on veut simples, mais qui ne sont pas toujours sans recherches verbales. On omet de nous dire les débuts, les échecs et les éclipses de cette sainteté, et, devant des gestes plus contestables, on prend le parti du silence ou de l'interprétation benigne. La simple vérité aurait été assurément plus simple et plus loyale, et en somme plus édifiante.

Mais si les dieux n'ont pas revêcu dans les saints, les légendes des dieux du moins n'ont-elles pas influé sur celles des saints du Moyen Âge? Point ou très peu. Moins en tous cas que pour certains *Acta martyrum*: leurs faits et gestes ont parfois été modelés sur ceux de Notre-Seigneur et des apôtres: naissance miraculeuse, présages hâtifs de sagesse et de puissance, multiplication des pains, marche sur les eaux, punition des incrédules par le feu du ciel, résistance impavide à tous les tourments, etc... Et, naturellement, on fermait bientôt les Évangiles canoniques pour recourir aux Évangiles apocryphes; et l'on complétait tous ces thèmes par des emprunts aux éternels récits du folklore. Toutes les phases de la vie des saints, toutes les manifestations de leur culte portent, ici ou là, des enjolivements poussés sur cette racine vivace des traditions populaires. Le saint avait aimé les hommes, mais aussi les animaux et les plantes: cet arbre merveilleux avait été planté par lui, c'était son bâton qui avait fleuri. Il avait prêché aux bêtes sauvages, il en avait excommunié, il en avait guéri de leurs blessures et aujourd'hui encore, à son sanctuaire, il guérissait les chiens enragés, comme les fidèles affligés de certaines maladies, etc... Cette église qu'il protégeait, il en avait lui-même indiqué l'emplacement par une apparition ou l'invention de sa statue; il en avait enclos le terrain; il en avait bâti en une nuit ou rebâti les murs, s'opposant de mille façons à son déplacement, faisant sonner les cloches toutes seules à son passage, au moment de sa mort ou au jour de sa translation, etc... Sa chaise s'était arrêtée parfois inopinément à un endroit du chemin d'où ses reliques, devenues pesantes, ne pouvaient plus être enlevées; les sources y jaillissaient comme sous le bâton de Moïse, les arbres y fleurissaient en plein hiver, etc... En conséquence, on convoquait à ses fêtes les animaux domestiques, et les bêtes de la forêt s'y donnaient rendez-vous. Cf. P. Sébillot, *Le folklore de France, passim* et surtout t. III, p. 106-138, 437-445; t. IV, p. 111-124, 142-145, 214-216, 277, etc... Mais une chose que les hagiographes n'ont pas trouvée dans les traditions barbares, c'est la bonté des saints pour les pauvres et les pêcheurs. Seulement, si l'on veut leur en faire un procès, il faudra bien le porter devant François d'Assise et Jésus de Nazareth.

2. Dans les sermons les saints paraissaient tels qu'ils étaient vus par les prédicateurs en leurs méditations: prêts à servir d'exemples aux fidèles. C'est

dire que, seuls les grands saints de l'Évangile et certains patrons universels avaient les honneurs d'un panégyrique particulier. Des autres saints on déclarait seulement des espèces de sermons de *communi*, dont les recueils avaient été faits au moyen des panégyriques des Pères latins, en en supprimant toutes les particularités historiques. Libre au prédicateur qui utilisait ces canevas de les compléter par quelques détails, sans date ni couleur locale. Cf. Lecoy de La Marche, *La chaire française au XIII<sup>e</sup> siècle*, p. 273-277.

Haymon de Halberstadt († 853) a composé ou plutôt compilé une douzaine d'homélies de *sanctis, tum propria singulis, tum communes omnibus*. Mais toutes prennent texte de l'évangile ou de l'épître de la fête, et l'on imagine sous quels symboles apparaissait l'Assomption de Marie retrouvée par Haymon dans la péricope Luc., x, 38-42, *P. L.*, t. cxviii, col. 767. Raban Maur, a tout juste le même nombre d'homélies et sur les mêmes saints. *P. L.*, t. cx, col. 9-60. Mais il devait à sa réputation d'hagiographe de décrire la vie de ses héros : « Célébrons la fête de saint Martin pour suivre les exemples de Martin : ne soyons donc ni ivrognes, ni voleurs ! » C'est de la catéchèse rudimentaire.

Saint Pierre Damien († 1072) a composé plusieurs vies des saints moines qu'il était censé connaître, et une cinquantaine de sermons sur des martyrs qu'il connaissait moins. Cependant ces derniers sont aussi en forme de biographies, car ils sont destinés à l'édification et à la réforme des mœurs. Comment le prédicateur construit-il ses panégyriques ? Il prend d'abord « les très véridiques gestes du martyr », et puis ce qu'ils ne disent pas, il le suppose, par exemple la vie quotidienne du futur martyr : « Car, tant qu'il fut laissé en paix, il eut soin de garder en lui-même ses mérites, et il fallut la persécution pour lui faire répandre à la connaissance de tous l'odeur de son courage. C'est comme la moutarde dont parle l'Évangile : si l'on n'écrase pas le grain, il ne donne pas sa vertu. Il en est bien ainsi de tous les saints... Mais vous ne pouvez pas croire que saint Vital a commencé à vivre religieusement au jour de son martyre. » *De sancto Vitale*, *P. L.*, t. cxliv, col. 386-387. Ces sermons sont donc à recommander, non à l'historien, mais au moraliste.

Le plus sage est encore saint Bernard : de la vie des saints, il ne prend guère que la note dominante, par exemple que « les apôtres ont pratiqué la prudence, les martyrs la force, les confesseurs la justice et les vierges la continence ». *Sermo de S. Benedicto*, n. 12. *P. L.*, t. clxxiii, col. 382. Et, s'appuyant sur cette vertu fondamentale, il fait un petit traité de morale appliquée à ses auditeurs, en laissant de côté ce qu'on ne pratique tout ce qui concerne les miracles du saint. *De S. Victore*, *ibid.*, col. 373.

Somme toute, il y avait là des cours supérieurs de perfection et de vie contemplative. La critique a beau jeu de détruire quelques fables, de montrer que les Actes de saint Théodore ou de saint Gilles sont apocryphes. Tout cela ne change rien à une vérité plus importante : ces récits ont fourni des modèles à des milliers d'âmes chrétiennes, et puis ils ne renfermaient rien qui ne fût une mise en valeur de l'Évangile. Enfin le culte allait aux saints eux-mêmes : car ces *Vite* avaient eu des originaux qui en étaient dignes : la non plus les saints ne sont pas les successeurs des dieux.

3. *Dans la vie quotidienne.* — Ainsi envahis de toutes manières par les récits et les sermons, sans parler des statues des églises, les fidèles vivaient familièrement avec les saints. Les saints tissaient l'année : leurs fêtes battaient la mesure du temps, dictaient au travail de sages conseils. Naturellement les saints rendaient des services plus palpables. « Tous avaient le merveilleux pouvoir de consoler, de soulager, de nous

delivrer de nos maux. Ils étaient les Esculapes du Moyen Âge. Mais chacun d'eux avait un peu son rayon » : saint Hubert guérissait la rage, cela par sa vocation manquée de chasseur ; sainte Apolline, par le fait de son martyre, guérissait les maux de dents ; sainte Lucie, pure question de nom, guérissait les maux d'yeux et d'yeux de suite. Cf. L. Gillet, *La cathédrale vivante*, p. 204-208.

3. *Solennité du culte.* — 1. *La liturgie.* — Les liturgies celtique et mozarabe étaient alors en avance sur les liturgies gallicanes et surtout sur la liturgie romaine, pour l'expression de la prière aux saints : les longues litanies et les pieuses invocations du missel de Bobbio et du *Book of Cerne*, nous le font toucher du doigt. Alcuin s'en aperçut : il composa pour les moines et autres pieuses personnes des missels et, nous dirions, un bréviaire pour la semaine, qu'il appela *Liber sacramentorum* et *Officia per ferias*, *P. L.*, t. ci, col. 439-460 et col. 509-524. Cf. Alcuin *Epist.*, li et cxlii, *ibid.*, col. 215 et 385. Nous n'avons pas à chercher les sources où il a puisé ; mais il ne les a pas inventées, et les missels irlandais ou mozarabes, dont il ne disait pas grand bien pourtant, ont dû être mis à contribution. Ce qu'il faut y remarquer, c'est, d'une part, l'absence d'un cycle liturgique au profit des saints : dans le sacramentaire, sur vingt-cinq messes, il y en a dix in *vetustatione sanctorum*. Le samedi était consacré à la sainte Vierge et le mardi aux saints anges. Ce qu'il faut noter surtout, c'est la forme, et le ton, assurément nouveau en Gaule, des prières aux saints : des litanies des saints interminables et variées, des invocations à tous les patriarches et prophètes : *Custodi me per orationes patriarcharum, per merita prophetarum... apostolorum, martyrum, confessorum, qui tibi placuerunt ab origine mundi usque ad consummationem seculi. Orel pro me sanctus Abel... Roget pro me fidelis Abraham, qui primus credidit... Officia per ferias, oratio sancti Gregorii*, *P. L.*, t. ci, col. 590. *Orel pro me* : ce sont donc là des prières privées ; ce sont aussi des prières facultatives : *Unusquisque enim in suo sensu abundet*, *P. L.*, t. c, col. 385. Mais elles ne tardèrent pas, quelques-unes du moins, à entrer dans les livres officiels. Car ce fut une véritable déception quand, vers 785, on prit connaissance des livres romains que Charlemagne imposait aux églises de l'empire. Là encore Alcuin joua son rôle : il suppléa le sacramentaire envoyé par le pape Hadrien de toute une partie sanctorale, notre commun des saints, qui permettait aux prêtres de dire des messes de leurs saints préférés. Ainsi, grâce à son esprit d'initiative, sa mesure et son tact, sa compilation fit loi à Aix-la-Chapelle, dans l'empire et à Rome même à partir du x<sup>e</sup> siècle : c'était vraiment un missel grégorien-gélasien *modernis temporibus ordinatus*. Cf. *Dictionn. de liturgie*, art. Alcuin.

Enfin la fête de la Toussaint fut instituée dans l'empire, non pas à la date du 13 mai, comme à Rome sous Boniface IV en 608, mais le 1<sup>er</sup> novembre. A cette date, les martyrologes irlandais du vi<sup>e</sup> siècle, celui de Bède et une lettre d'Alcuin de 890 signalent bien, de ci de là, une *solemnitas sanctissima* en l'honneur « de la Trinité, de l'Unité, des anges et de tous les saints ». Alcuin, *Epist.*, xci, t. c, col. 296. Mais c'est en 835 que Grégoire IV, voulant rendre universelle une fête dont l'idée était réalisée à Rome même depuis Grégoire III (731-741) et que célébraient au 1<sup>er</sup> novembre un grand nombre d'Églises d'Occident, engagea Louis le Pieux à décréter « que la fête de la Toussaint serait célébrée en Gaule et en Germanie au 1<sup>er</sup> novembre ». Sigebert de Gembloux, *Chronique*, *P. L.*, t. clx, col. 159.

C'est aussi au milieu du ix<sup>e</sup> siècle que fut introduite à l'ordinaire de la messe la formule : *Suscipe sancta Trinitas... in honore beatæ Mariæ semper virginis... et omnium sanctorum, ut illis proficiat ad honorem...* Prière des assis-

tants d'abord, elle devint, au début du x<sup>e</sup> siècle, une prière du prêtre. La suite de la formule, dans un style rimé qui trahit son époque, exprime bien les avantages que l'Eglise espère du culte des saints, et spécialement de la messe célébrée au jour de leur fête : l'honneur des saints procuré par l'offrande du saint sacrifice d'abord : *ut illis proficiat [oblatus] ad honorem*, et secondairement par « la mémoire que nous faisons d'eux sur la terre ».

C'est l'alexandrine de Bellarmin, *Contrav. de eucharistia*, t. VIII — le salut des électionnés par l'intercession de ces saints au ciel, intercession, implorée par notre prière terrestre. Cf. Lebrun, *Explication de la messe*, t. 1, p. 319-321.

Dans le cycle liturgique, le sanctoral est très envahissant. Non seulement le calendrier se charge chaque jour de nouveaux saints, mais le missel s'enrichit de quelques messes propres, avec leur introït, leur graduel, etc. (messe : *Salve sancta parens* du x<sup>e</sup> siècle, graduels des fêtes de la Visitation, *alleluia* de l'Assomption, de Saint-Pierre-aux-liens, etc.). Seuls le respect de l'antiphonaire de saint Grégoire et la difficulté de créer des mélodies nouvelles ont endigué l'invasion. Mais l'office canonial accueille des pièces propres bien plus nombreuses, en particulier les hymnes aux saints, communes à tous comme le *Placare Christe* du ix<sup>e</sup> siècle, l'*Iste confessor* et le *Sanctorum meritis*, d'autres particulières à l'un d'eux et retraçant ses vertus et quelquefois sa vie. Les oraisons s'encombrent également de détails historiques, pas toujours bien vérifiés (collectes de sainte Catherine, de saint Denis, etc.); les oraisons communes demandent le suffrage de tous les saints principaux : *A cunctis*. Les formules de confession, assez courtes jusqu'au xiv<sup>e</sup> siècle (celles qui ont été conservées par divers ordres religieux) s'allongent jusqu'à la formule de notre *Confiteor* actuel, qu'on date d'un concile de Ravenne de 1314.

Les litanies des saints ont bien conservé l'ancien cadre, où *miserere nobis* s'adresse à Dieu et *ora pro nobis* à la Vierge et aux saints; mais le nom des patrons locaux vint allonger démesurément la liste de chaque diocèse. On peut remarquer pourtant que les litanies officielles du samedi saint gardaient, sinon toujours la teneur romaine, du moins une brièveté antique. Avec les séquences et les proses de Notker et consorts, chantées à la messe, nous arrivons aux confins du culte public et du culte privé; car c'étaient des pièces excessivement populaires, dont les prêtres faisaient parfois le thème de leurs prédications et qui furent souvent traduites en langue vulgaire et transformées en cantiques extraliturghiques. Cf. P. L., t. LXXXVII, col. 35. Cette popularité tenait justement à leurs accents de dévotion enthousiaste et même tapageuse pour les saints patrons des diocèses et des paroisses.

On pourra donc trouver que la part des saints devenait bien grande — elle l'était en effet — dans une liturgie qui était le culte de l'Eglise pour Dieu et le Christ. Cependant, il faut distinguer dans cet apport ce qui constitue la prière sacerdotale, c'est-à-dire les formules de préface, le canon de la messe et ses oraisons; or, toutes ces prières sont constituées dans l'ancien moule : *Domine sancte, Pater omnipotens... per Dominum nostrum*, et les saints n'y jouent qu'un rôle secondaire d'intercesseurs. Les autres pièces, où ils prennent volontiers la grosse place « ont une portée préparatoire et dispositive relativement aux prières proprement liturgiques; elles fournissent aux fidèles le motif ou le thème spécial de ses adorations, elles réveillent notre foi, excitent notre amour, demandent la grâce. » D. Lambert Bauduin, *Essai de manuel de liturgie*, dans *Les questions liturgiques*, t. III, p. 273. La preuve en est qu'elles n'étaient pas même recitées autrefois par le célébrant, mais par la *schola* des chantres ou par le chœur des moines laïcs. Bref, elles

sont en fonction des prières sacerdotales; loin de nous détourner du terme unique de notre culte et de se substituer à lui, elles nous le font atteindre pleinement. *Loc. cit.* On remarquera d'ailleurs que, parmi ces formules secondaires, celles qui ont été ajoutées au Moyen Age affectent volontiers la forme de prières formelles aux saints, que ne connaissait pas l'ancienne liturgie romaine : elle disait : *Mirabilis Deus in sanctis suis, Vultum tuum deprecabuntur*; les nouvelles formules disent maintenant : *Salve sancta Parens, Solve jubente Deo, Petre catenas*.

A ce propos, Suarez se préoccupe de réformer quelques formules liturgiques introduites au Moyen Age : « L'Eglise prie parfois les saints *ut ipsi faciant* : on dit dans le *Salve* : *Tuos misericordis oculos ad nos converte*. A cela rien à dire, puisque l'explication vient tout de suite : *Et Jesum... nobis ostende*. Mais on prie les apôtres : *Nos a peccatis omnibus solvite jussu quaesumus. [Quorum praecepto subditur] salus et languor omnium*. « Le culte, répond Suarez, ne tient pas surtout aux formules et aux signes extérieurs, mais bien plutôt à l'intention; souvent nous prions l'intercesseur dans les mêmes termes que l'auteur du bienfait, nous lui disons qu'il ait pitié de nous, qu'il nous accorde notre demande, et autres choses semblables; mais nous entendons toujours qu'il fasse cela en intercedant pour nous. C'est bien le sens de l'Eglise; aussi termine-t-elle toutes ses oraisons en attribuant tout à Dieu. D'ailleurs on peut parfois demander à un saint de coopérer avec Dieu pour nous procurer tel bienfait : on peut prier son ange gardien « de nous protéger, de nous « illuminer et de nous aider », et un saint, de nous guérir : saint Augustin disait dans ce sens : *Faciant autem ista martyres, vel potius Deus, vel orantibus, aut cooperantibus eis. De civit. Dei*, l. XXII, c. x. » Suarez, *Opera omnia*, t. XIV, p. 37. D'ailleurs les prières aux saints et même l'*Ave Maria*, sont restés, au Moyen Age, des formules de surrogation que les fidèles n'étaient pas obligés de réciter, ni même de savoir, comme le *Pater* ou le *Credo*, seuls obligatoires. Ni les chartreux, ni les templiers, ni les carmes, ni les frères mineurs, ni les frères lais dominicains ne devaient réciter l'*Ave Maria*; c'est chez les cienciens, où le culte de la Vierge prit de très bonne heure un grand développement, et encore pas dans les us de Cîteaux, mais dans le Grand Exorde, au l. IV, c. XIII, que l'on voit la Salutation angélique apprise de tous, puis imposée. Mais, au xiii<sup>e</sup> siècle, l'*Ave Maria* se généralisa comme prière de dévotion, bien que la formule n'en fût pas encore fixée.

On peut rattacher sans crainte à la liturgie les arts liturgiques. Sans doute « dans la constitution du programme iconographique des églises, à côté de la littérature religieuse et de l'inspiration des docteurs, force est de faire une part à la tradition artistique » et aux circonstances de lieux. Cependant, les règles générales reflètent bien la doctrine catholique : « La place d'honneur est pour la statue du Christ : elle occupe le trumeau de la porte centrale; à ses côtés, aux piedsroits, sont figurés les apôtres... A l'une des portes secondaires de la façade préside la statue de la Vierge, à l'autre la statue du saint patron du diocèse ou de l'église, avec des faits de la légende du saint, ou d'autres figures de saints choisis en raison des rapports de dévotion qu'entretient avec eux l'église en particulier (pèlerinages, possession de reliques, souvenirs historiques). » L. Le François, *Les maîtres de l'art, Les sculpteurs français*, p. 31-34. L'intercession des saints était traduite d'une façon singulièrement frappante par le grand Christ de la nef, au pied duquel étaient agenouillés la Vierge et saint Jean, priant pour la terre.

2. *Les règlements*. — Ils existaient, comme on le voit, même pour les laïcs qui ornaient un porche d'église et pour une caravane de pèlerins qui devaient



passer de tel tombeau à tel hospice et à telle fête populaire, pour le clergé surtout dont le missel endiguait les imaginations. Pourtant bien des points du culte restaient encore libres. Mais la diminution du sens chrétien amena l'Église à légiférer sur la matière.

La première réglementation officielle devait concerner précisément le droit aux honneurs des saints. La canonisation. Sur les origines et les modalités successives de l'usage, voir l'art. CANONISATION, t. II, col. 1626 sq. Citons ici le premier décret solennel, celui du concile romain de 993 pour saint Ulrich d'Augsbourg, mort en 973. *Communi consilio decrevimus memoriam illius... affectu piissimo, devotione fidelissima venerandam : quoniam sic adoramus et colimus reliquias martyrum et confessorum ut cum ceteris martyres sunt adoremus; honoramus servos et bonos refulgent in dominum, qui dicit : Qui nos recipit me recipit. Ac preinde nos, qui fiduciam nostre iustitie non habemus, illorum precibus et meritis apud clementissimum Deum jugiter adjuvemur.* Mansi, *Concil.*, t. XIX, col. 170. Dans ces considérants du décret, on voit combien le culte des saints était lié au culte de leurs reliques. La nature du culte est expliquée par une citation exacte de la lettre de Jérôme à Riparius; mais on ne saurait dire si celui-ci aurait laissé passer l'expression : *adoramus et colimus reliquias*, même avec la précision qui suit. L'intercession des saints est exposée au moyen d'une oraison du missel romain. Le dispositif du décret de canonisation dans une langue embarrassée, donne comme motif de cette déclaration assez insolite « le désir de toutes les Églises et l'administration du Siège apostolique : *quia divina saluberrima precepta, et sanctorum canonum ac venerabilium Patrum instabant efficaciter documenta, omnium ecclesiarum pio considerationis intuitu, immo apostolici moderaminis anisus, utilitatem commoditatem atque firmitatis perficere integritatem, quatenus memoria Udalrici... divino cultui dicata existat.* » Texte dans Denz.-Bannw., n. 342.

Se bornant à stigmatiser l'esprit d'hérésie (*De hæres.*, c. II) et le défaut de mission en quelques prédicateurs, qui sont les vaudouls, mais qu'il ne nomme pas, le IV<sup>e</sup> concile du Latran (1215) condamne en bloc les erreurs d'un certain Amaury, natif de Chartres, qui avait fait des adeptes forcenés à Paris mais se convertit lui-même et mourut de chagrin : « Nous reprouvons et condamnons l'enseignement pervers d'Amaury... dont la doctrine ne doit pas être taxée tellement d'hérésie, mais plutôt de démente. » Denz.-Bannw., n. 433. Or quand on cherche le précis de ces erreurs dans les auteurs contemporains, on ne sait si, pour le culte des saints, Amaury aurait vraiment prétendu qu'il ne faut pas encenser les autels dédiés aux saints et leurs images, et que les invocations des saints sont une idolâtrie, comme le note Dupréau, ou s'il s'élevait simplement, comme le pense Sander, contre l'usage de l'encens. Mansi, *Concilia*, t. XXII, col. 1080 CD.

La plupart des décisions conciliaires du Moyen Âge visent des excès et superstitions dans le culte : ainsi le canon 17 du concile d'Arignon de 1209 prescrit : « Aux vigiles des fêtes des saints, on ne tolérera dans les églises ni danses théâtrales — *histrionice*, et non *historice* — ni des courses ou des jeux déplacés, ni des chansons érotiques. » Mansi, t. XXII, col. 784. Le IV<sup>e</sup> concile du Latran (1215) réglemente l'exposition des reliques anciennes, et soumet la vénération des nouvelles à l'approbation du pape, puis s'élève contre « les prélats qui permettent qu'on trompe les pèlerins par des documents vains ou faux, comme on est accoutumé de le faire en bien des endroits pour y trouver une occasion de lucre. » Plus loin, les discours des quêteurs, *nonnullas abusiones mentiendi*, « pourraient bien concerner aussi certains panégyriques légendaires. » Can. 61, *loc. cit.*, col. 1030. Du moins le synode

de Mayence de 1233 parle de « collecteurs d'aumônes qui prêchent dans les églises et exhibent des reliques ». Can. 30, dans Hefele, *Hist. des conciles*, t. V, p. 1549.

II. LA DOCTRINE. — Le document le plus éloquent et le plus complet est sans doute celui que l'Église romaine fait lire au bréviaire, durant l'octave de la fête de la Toussaint : il reste attribué à Bède et il était présenté jadis sous le nom de saint Augustin; les citations de l'un et l'autre docteurs y sont en effet fréquentes. Mais c'est en réalité un centon de l'époque carolingienne. P. L., t. XCIV, col. 450-453. Cette homélie célèbre les mérites et la gloire des saints de divers ordres; elle engage à les suivre au ciel, à les imiter, mais ne parle pas de les invoquer. Une autre pièce, qu'on a prêtée aussi à Bède, répare cet oubli. *Loc. cit.*, col. 455. Au reste, en prêtant ces homélies au vénérable Bède, on prêtait à un riche; et, *In Cantica*, I, III, P. L., t. XCI, col. 1112 : « Envelons-nous dans le trou du rocher d'un vol rapide, c'est-à-dire cherchons les fréquentes intercessions des anges et des saints pour nous, près de la miséricorde de notre doux Créateur. » Et ce mouvement n'est pas furtif : dans ses expositions, le sens anagogique fait vivre Bède avec les saints. Agobard le critèra en faveur du culte des images, et il l'aurait trouvé à toutes les avenues de la dévotion nouvelle : martyrologes, Vies de saints, translations de reliques, offices liturgiques. Pourtant sa situation et ses goûts ne lui donnèrent qu'une influence théorique. L'Anglo-Saxon qui fut le véritable apôtre du culte nouveau sur le continent, ce fut Alcuin, l'homme de confiance de Charlemagne. Moins soucieux que Bède et que saint Grégoire des formes traditionnelles, il fait passer son enthousiasme dans de petits livres de dévotion privée, dont nous avons parlé plus haut et dont on ne saurait exagérer l'influence. Il prêche d'exemple : dévot de saint Martin, il conseille à ses amis, « si l'occasion s'en présente, le pèlerinage au tombeau de l'apôtre des Gaules, *non inane iter*, pour recommander leur vie à ses saintes prières ». *Epist.*, CVIII, P. L., t. C, col. 327. Il signale bien « chez quelques-uns un doute qu'ils tiennent secret : est-ce que les âmes des saints apôtres et martyrs et des autres saints sont reçues dans le royaume du ciel avant le jour du jugement? Mais ce sont là de ces menus traits qui sortent, à mon sens, de carquois perfides, et qui servent à certaines gens pour essayer de blesser l'unité de l'Église sainte et catholique ». *Epist.*, CXIII, col. 342. Ces gens n'iaient-ils pour cela l'invocation des saints? Aucun ne le dit pas; mais il soupçonne, a-t-on dit, les Espagnols de cette nouvelle hérésie; nous verrons les soupçons se confirmer au sujet d'un évêque goth, Claude de Turin. Mais il peut faire allusion à des compilateurs comme Haymon de Halberstadt qui, dans son *De varietate librorum*, avait admis quelques textes peu clairs de Prosper d'Aquitaine et de saint Grégoire.

Mais, sauf ces exceptions, qui sont elles-mêmes contestables, on ne peut guère au Moyen Âge soupçonner d'opposants. Tous les docteurs sont fidèles au culte des saints. Ce qu'on peut remarquer tout au plus, c'est que, au IX<sup>e</sup> siècle, plusieurs mettent encore une certaine circonspection à approuver les manifestations qui s'accomplissent, tandis qu'aux siècles suivants les prédicateurs se montrent plus enthousiastes. Ainsi nous suivons le développement de la doctrine au Moyen Âge sous ces trois rubriques : les modérés, les fervents, les défenseurs.

1. Les modérés. — Le courant nouveau ne trouva pas que des partisans dans l'Empire carolingien. La querelle des images, en particulier amena plusieurs de ces évêques à marquer leur position, même sur la question plus générale du culte et de l'invocation des saints.

Agobard de Lyon était un esprit conservateur : il devait donc se déier du culte des images et en même

temps garder le culte des corps saints, celui des saints du ciel et l'usage de la prière. C'est en effet ce qu'on trouve dans son *Liber de sanctorum imaginibus*, P. L., t. civ, col. 199-228, qui n'est guère qu'un tissu de citations. Mais, puisqu'il s'y réfère au *Martyrium Polycarpi*, loc. cit., col. 243-244, il ne doit pas être un adversaire du culte des reliques, puisqu'il cite la *Cité de Dieu*, l. X, c. i, IV, XX, XIX-XX, il est bien d'avis d'honorer les saints. Ce qu'il ne peut admettre, c'est qu'on leur donne les honneurs divins, les considérant comme d'autres Christs, comme d'autres médiateurs. Loc. cit., col. 202-204 et surtout c. xxxv, col. 226. Mais il croit à l'intercession des saints : « Car lorsque les anges nous exaucent, c'est Dieu lui-même qui exauce, qui écoute nos prières dans son vrai temple non fait de main d'homme; il nous exauce également en tous ses saints. » Loc. cit., col. 210.

Plus que modéré, indifférent fut Claude, évêque de Turin. D'origine espagnole, de caractère violent, il partit en guerre en son diocèse contre les croix et les images des saints. Mais nous le connaissons mal; et ce n'est guère que par les citations de ses contradicteurs, Jonas d'Orléans et Dungal le Reclus que nous connaissons l'*Apologeticum* où il défendait ses idées. Or, malgré des assertions gouailleuses sur le culte des images, les pèlerinages à Rome, etc., on ne trouve contre l'intercession des saints, que cette réflexion assurément insidieuse : « Qu'est-ce que veut dire l'Écriture : *Si fuerint in medio ejus Noe et Daniel et Job*, c'est à dire des hommes aussi saints et aussi justes que ceux-là et d'autant de mérite, *non liberabunt filium neque filiam*... Ceci soit dit pour que personne ne se fie au mérite et à l'intercession des saints. » Cité par Dungal, P. L., t. cv, col. 464. Mais, à vrai dire, le procès serait à reprendre à l'aide des inédits de Claude, particulièrement le commentaire *In Leviticum*, ms. de Reims 26-29, dont Mabillon n'a publié que l'introduction. On y lit que Jésus « par sa mort et dans sa mort nous a unis plus véritablement tous... » fol. 7 r°, et que « son sang a pacifié le ciel et la terre, *ut celestibus terrena sociaretur. Quomodo non et cum sanctis, non solum qui in terra sancti, sed et qui cruciati* » fol. 27 v° : voilà bien la communion des saints qui fonde notre culte des saints. Aussi, déjà avec les saints de la terre, « dans le sacrifice de la pénitence, il est permis d'user du secours d'autrui, comme l'atteste l'apôtre saint Jacques. Priez les uns pour les autres pour être sauvés. *Sed multo magis iustorum utamur adjutorio; ipse enim subsidit : multum valet oratio iusti assidua* » (Jac., v, 16), fol. 18 r°. Cette prière est la fonction du prêtre : *Recte sacerdos dimittit et deprecatur : misericors est enim et fidelis sacerdos ad Dominum, qui exorat pro peccatis populi*. Fol. 22 v°. Mais les justes du ciel ne prient-ils pas aussi pour nous? Claude est excessivement réticent sur ce point crucial de son enseignement. Voici cependant quelques bonnes paroles : *Qui etiam sint isti qui vendunt arietes, nisi prophetae et apostoli, qui mihi cum peccavero ostendunt et consilium dant quomodo debeam corrigere errores meos et emendare peccata mea*? Fol. 28 r°. Mais on n'achète point de secours par des prières aux saints apôtres : *Quid autem pretii comparantibus sumant? Illud opinor : legis studium, vigiliis audiendi verbi Dei; sed super omnia dignissimum pretium obedientiam patris*. Loc. cit. C'est sans doute que les saints brûlent déjà de charité pour nous : *Omnia sacrificia... vel passione Domini, vel devotione ejus sanctorum flammam caritatis ardentem figurate denuntiant*. Fol. 28 v°. Pour entretenir ce même feu dans l'âme de tous les chrétiens, l'exemple des saints est un feu ardent : *Ligna subficial, id est fidelis quisque, ne in eo caritatis flamma deficiat, in corde suo tam exempla Patrum quam sanctae Scripturae testimonia congerere non desinat... Ignis est iste perpetuus*

*qui nunquam deficit de allare, quia etiam post hanc vitam eorum mentibus fervor caritatis ardescit*. Fol. 29 v°.

Il est assez vraisemblable que d'autres œuvres inédites de Claude, et surtout son fougueux *Apologeticum*, si nous le retrouvions entier, nous mettraient devant certaines négations manifestes. Mais les citations faites par Dungal ne contiennent rien de bien virulent contre le culte des reliques. Sans doute Jonas d'Orléans, une dizaine d'années plus tard, essayait bien d'interpréter dans ce sens un de ces extraits, les seuls documents qu'il eût à sa disposition, *De cultu imaginum*, l. I, P. L., t. cvi, col. 329; mais bien plus probablement, Claude s'exprimait contre les saintes images. Au reste Jonas lui-même est à classer parmi les partisans modérés du culte des saints, mais l'argument dont il se sert est assez neutre : « Le salut de notre âme, nous croyons qu'il faut l'attendre de Dieu seul; mais, puisque, par la faute de nos méfaits, nous ne méritons pas de l'obtenir de lui, nous recourons aux suffrages des créatures célestes ou spirituelles, pensant ainsi l'obtenir; et, en ce faisant, nous ne faisons pas, comme tu l'écris, acte de service à la créature, mais bien au Créateur. Et puis si les suffrages des saints ne nous obtiennent pas le salut de nos âmes, pourquoi demande-t-on leur intercession près de la majesté divine dans la liturgie de la messe et dans d'autres humbles supplications (litanies)?... » Op. cit., P. L., t. cvi, col. 330.

Paschase Radbert se montra théologien avisé et pondéré sur la question : il mit en circulation en latin l'expression de *dulie* pour marquer le culte dû aux saints, bien différent du « culte de latrerie dû à Dieu seul. Or, ce service qui marque une soumission commune, est plus particulièrement appelé en grec *dulie*... Aussi il faut bien se garder, soit de diminuer celui-là, soit... d'exagérer plus qu'il ne convient ce commun service [de *dulie*] qu'est la vénération due aux anges et aux hommes. Mais il faut prier Dieu pour lui-même, et le servir comme le Créateur; au contraire, il faut vénérer l'ange et l'homme, comme il convient, non pour eux-mêmes, mais pour Dieu, de façon à vénérer en eux le Dieu par qui nous croyons qu'ils sont devenus vénérables. D'ailleurs il ne faut point du tout les adorer, puisqu'ils ne sont pas de véritables dieux. Il faut recourir à eux par les prières, mais non les honorer comme Dieu... Simplement il faut aimer Dieu en eux, puisque c'est à cause de Dieu qu'ils sont aimés de nous et vénérés dévotement. Si quelqu'un s'écarte de cette règle catholique d'un côté ou de l'autre, soit en méprisant les saints, en leur refusant la vénération qui leur est due, soit en les mettant pour son compte au rang de Dieu, alors qu'ils ne le sont pas, celui-là est bien loin de la religion de la vraie foi ». *Expositio in Mattheum*, l. III, c. iv, P. L., t. cxx, col. 199-200; cf. *De passione SS. Rufini et Valerii*, loc. cit., col. 1491.

2° Les *jerements*. — Ils sont innombrables parmi les sermons et les commentaires du XI<sup>e</sup> au XII<sup>e</sup> siècle; mais les considérations qu'ils développent ne sont pas neuves ou bien elles ne prouvent rien. Ainsi Rathier, évêque de Vérone, interprète ainsi l'épisode très historique de la Chananéenne : « Que l'assemblée de tous les saints s'écrie comme cette sainte : *Miserere mei, Jesu, fili David : filia mea male a daemonio vexatur*. La fille en question, c'est ton âme, pécheur... Jusqu'à l'opportunité, elle demandera la même chose aux prières des familiers du Christ, jusqu'à ce qu'elle obtienne par ses clameurs, du Christ à qui rien n'est impossible, ce qui paraît impossible à ses mérites et aux tiens. » *Dialogus*, n. 40, P. L., t. cxxxvi, col. 438-439. Le prédicateur rappelle les exemples des saints dans l'Évangile; celui de Pierre, par exemple, nous convertira. Loc. cit., col. 734. Mais, plus volontiers, il recourt aux modernes formules de dévotion, telle « une petite prière que j'ai trouvée dans certains psautiers et qui est ainsi conçue :

« Sauvez-nous, Dieu tout-puissant, par les mérites de Marie, Mère de Dieu et de tous les saints ». *Loc. cit.*, col. 598. Sa condescendance se scandalise pourtant de pratiques nettement superstitieuses : « Certains disent que chaque lundi l'archange Michel célèbre la messe. Quelle aveugle folie ! Ôu sont, au paradis, nos jours et nos semaines ? Qu'est-ce que la bouche d'un ange et où a-t-il son missel ? » Col. 708-711. Réflexions bien puériles, qui voudraient être plaisantes ! N'empêche que ce sermon, ou plutôt ce mandement de carême, fit scandale dans son milieu et qu'un de ses contemporains crut devoir en prendre la défense dans une apologie : « Rathier n'a pas dit que celui-là faisait mal, qui entend la messe de saint Michel, mais il a dit que c'est mensonge de dire qu'il vaut mieux le faire le lundi qu'un autre jour. » *Loc. cit.*, col. 713.

Saint Pierre Damien aime à comparer les saints entre eux et à justifier les préférences de ses auditeurs en montrant que celui dont il parle est bien le plus grand du paradis. « Jean-Baptiste, révérence gardée pour le Rédempteur, a reçu une annonce plus glorieuse que le Christ lui-même ». *P. L.*, t. cxxlv, col. 627, et, pour dix raisons, il est à mettre au-dessus de tous ; « l'église de l'évêque de Rome, empourprée du sang de Pierre et de Paul, est dédiée à saint Jean-Baptiste », col. 637. « Saint Jean l'Évangéliste ne fut-il pas l'avocat des autres apôtres » à la Cène ? Col. 865. Saint Georges, son nom l'indique est le céleste agriculteur, col. 570, et saint Christophe, faute de mieux, est transfiguré en Séon l'Amorrhéen. Col. 682. Mais, cette concession faite à l'imagination des gens, il établit théologiquement la dignité des saints et nos devoirs à leur endroit. « Qu'est-ce qu'ils ne peuvent pas, eux qui sont un avec celui qui préside à l'univers ? Vers cette sublimité, hâtez-vous chaque jour par les vertus des saints... » *P. L.*, t. cxxlv, col. 534. « Ils sont nos avocats près du Juge : ceux pour qui ils intercedent n'ont pas à craindre la sentence capitale. Recourons à leurs suffrages ; et n'en soyons pas détournés par l'énormité de nos péchés : leur bonté est plus grande encore ! » *Loc. cit.*, col. 815. En quels termes ne célèbre-t-il pas la puissance de Marie : « Rien ne t'est impossible, à toi qui peux ramener les désespérés à l'espérance de la béatitude. Comment la puissance divine pourrait-elle faire échec à la tienne, puisque Jésus a pris naissance de ta chair ? Tu approches de cet autel d'or de la réconciliation humaine, non seulement en priant, mais en commandant, en maîtresse, non en servante » *Serm.*, xlv, *De nativitate b. Virginis*, *loc. cit.*, col. 740.

Saint Anselme dira la même chose de tous les saints : « Les bienheureux seront tout-puissants de leur volonté, tout comme Dieu de la sienne. » *Proslogion*, c. xxv, *P. L.*, t. clviii, col. 240 G. Toutes ces affirmations, qui sont autre chose que de la rhétorique, mais ne sont pas assez précises, devront être expliquées par les théologiens du xiii<sup>e</sup> siècle. A celle de saint Anselme, saint Bonaventure répondra catégoriquement : « Les saints peuvent tout ce qu'ils veulent : cela peut s'entendre de deux façons : Je veux faire cela, ou je veux qu'un autre fasse cela. Quand saint Anselme dit que les saints sont tout-puissants, cela s'entend vis-à-vis de leur acte propre, la prière (?); mais la prière, la demande de notre salut, se contente de demander à Dieu de sauver et cela dépend de Dieu. » *In IV<sup>th</sup> Sent.*, dist. XLV, art. 3, q. 1, ad 1<sup>um</sup>, éd. Vivès, t. vi, p. 519. En réalité, Anselme disait seulement que les saints n'ont que des desirs conformes à la volonté de Dieu et ne demandent dans leurs prières que ce que Dieu veut donner. Il célébrait d'ailleurs la charité qui pousse à l'intervention des saints : « Si tu aimes un autre comme toi-même et qu'à cet autre soit dévolu le même bonheur qu'à toi-même, alors tu es doublement heureux, car tu te réjouiras autant de son bonheur que

du tien propre. Et plus grand est le nombre de ceux que tu aimes de telle façon, plus se multiplie ton bonheur. Ainsi, dans cet amour parfait où se comptait la foule des anges et des élus, chacun se réjouira du bonheur de l'autre comme si c'était le sien propre. » *Proslogion*, *loc. cit.* C'est bien la meilleure idée que la piété chrétienne puisse se faire des saints du ciel, qui sont tout le contraire des oisifs, des égoïstes ou des simples distributeurs de faveurs qu'on veut y voir parfois.

Parmi les fervents du culte des saints, en pays rhénans, il faut mentionner Théofroy, abbé d'Epternach († 1110). Dans son livre qu'il intitula : *Florum epitaphii sanctorum* (*P. L.*, t. clvii, col. 297-404), il donne comme point de départ de sa dévotion la vision de son prédécesseur Reginbert, qui aboutit à l'institution à Epternach, d'une fête des saintes reliques au 17 novembre 1059. Il parle surtout des reliques, dont il décrit les miracles les plus connus, d'après les actes de saint Étienne, de saint Nicolas, etc. : « La chair des saints non olet, sed redolet, non aerem inficit, sed paradisiaci odoris suavitate nares et pectora fidelium afficit. » *Loc. cit.*, col. 328. Quant aux âmes mêmes des saints, il en célèbre la gloire sur le mode lyrique. On y découvre bien quelque exagération et le parallélisme que l'auteur institue à divers endroits entre l'action des saints et celle des sacrements, cf. *loc. cit.*, col. 332, 368, est vraiment insoutenable.

Geoffroy, abbé de Vendôme († 1132), théologien et canoniste, a déjà toute la ferveur du xii<sup>e</sup> siècle français pour les saintes patronnes de son pays. Mais il garde la dévotion des moines pour les martyrs de Rome et les vieux saints du calendrier liturgique. *Epist.*, l. I, vii, *P. L.*, t. clvii, col. 43. L'auteur admet les légendes des saints, celle du martyre de saint Paul, comme celle du voyage de sainte Madeleine. Mais de quel accent ne parle-t-il pas de la conversion de celle-ci ! *Loc. cit.*, col. 273 : « Madeleine, elle connaît l'humaine faiblesse et prie pour nous incessamment la bonté divine. Implorons-la tout spécialement, après Notre-Seigneur et sa très sainte Mère, l'admirable et incomparable Vierge. »

Le nom de Marie appelle celui de saint Bernard, pour clore cette revue des théologiens du Moyen Âge. Ce dernier excelle à résumer le culte des saints sous trois chefs : « Il y a une triple utilité d'en parler : 1<sup>o</sup> connaissant mieux la récompense des saints, nous serons plus soigneux de suivre leurs traces ; 2<sup>o</sup> d'un désir plus fervent, nous soupirerons après leur communion ; 3<sup>o</sup> nous aurons soin de mettre une dévotion plus agissante à nous recommander à leur intercession. La solennité de notre culte nous commande une imitation fidèle ; leur béatitude nous engage à désirer le ciel ; leurs panégyriques nous portent à chercher leur protection... Leur intercession aide notre faiblesse, la pensée de leur bonheur excite notre négligence ; leurs exemples inculquent notre ignorance. » *Serm. III in festo omnium sanctorum*, *P. L.*, t. clxxxiii, col. 462. On sait que c'est dans ce sermon et les deux suivants que saint Bernard a donné « son sentiment personnel » sur la béatitude des saints avant la résurrection. Cf. art. BENOÎT XII et BERNARD (Saint), t. II, col. 690 et 782.

APPENDICE. — Nous ne pouvons pas énumérer et expliquer, on voit bien que cette restriction apparente à la béatitude des saints durant la vie de l'Église, n'empêche point Bernard de croire avec tous les chrétiens aux prières des bienheureux. L'attention même particulière que les saints peuvent attirer dans ces paisibles retours sur la vie terrestre qui les occupent encore, dit-il, avant la résurrection de leurs corps. *Serm. III in festo omnium sanctorum*, n. 3, *ibid.*, col. 470. D'une façon générale, ils sont nos frères et « connaissent nos détresses ». Mais connaissent-ils « plus spécialement »



nos prières particulières? Saint Bernard le dit aux pèlerins de Saint-Victor, mais avec une certaine gêne : *Securus quidem sibi, sed nostri sollicitus*. En laissant sa chair à la pourriture, il n'a pas déposé en même temps les *viscera pietatis*; en revêtant le vêtement de gloire, il ne s'est pas dépouillé du même coup et de notre misère et de sa propre miséricorde. Ce n'est pas une terre d'oubli, celle où Victor est entré... Est-ce que voir la face du Père supprimer, chez les anges, le ministère de pitié?... Victor est ministre du Christ, il suit le Christ; le Christ, lui, n'a pas oublié sa promesse, et au larron qui a partagé sa passion, il n'a pas refusé de partager son royaume. Le disciple, Victor, n'est pas contre le maître. » *Sermo de S. Victore*, n. 3, *ibid.*, col. 375. Cette citation montre bien ce qui faisait difficulté pour saint Bernard. Il continue d'ailleurs : « Maintenant il voit vraiment à découvrir la gloire de Dieu, absorbé sans doute, mais non oublieux de la clameur du pauvre, *absorpsi quidem, sed non oblitus clamorem pauperum*. » *Ibid.*, col. 376. Dans cette péroraison, il y a plus de précision qu'on ne pourrait le croire d'abord : les anges et les saints ne sont pas si absorbés par la vision de Dieu qu'ils ne puissent voir nos besoins et entendre nos prières, si Dieu ou Notre-Seigneur les leur révèle; cf. *loc. cit.*, col. 780. Ils y répondent à l'exemple du Christ en fléchissant la colère de Dieu. Cette légation, saint Bernard la reconnaît aussi à son ami, saint Malachie, près des autres saints, *legatione Jungens, corda nobis concilians beatorum*. *Loc. cit.*, col. 488. Jamais le saint docteur ne dit que les martyrs fassent des miracles ou des conversions, mais « par eux, que le Seigneur soit propice à notre salut ». Col. 776. Nous pensons même, sauf meilleur informé, que c'est pour s'expliquer leurs suffrages qu'il a inventé sa théorie de la béatitude inachevée.

3° *Les défenseurs*. — Il s'en est levé deux, Hildebert, évêque du Mans († 1134) et Pierre le Vénérable, abbé de Cluny († 1152) : ces deux moines clunisiens s'opposèrent peut-être au même adversaire, lui-même benédictin, Henri, disciple de Pierre de Bruys. Celui-ci est mal connu. Cf. Vacandard, *Les origines de l'hérésie albigeoise*, dans *Revue des questions historiques*, t. LV, 1894, p. 67-71. Henri de Cluny, venu de Lausanne en France et au Mans, s'attaqua d'abord aux mœurs du clergé; expulsé du Mans, il partit pour le Périgord où il fit des adeptes (*P. L.*, t. CLXXXI, col. 1721) et dans le midi de la France où il partagea les erreurs de Pierre de Bruys, *cujus doctrinam non quidem emendavit sed immutavit*, dit Pierre le Vénérable, qui avait par devers lui un recueil de ses élucubrations. On pourrait donc croire qu'Henri a ajouté aux négations de son maître sur l'efficacité des suffrages pour les morts, la négation parallèle des suffrages des saints : ce serait pour cela que Pierre de Cluny aurait élargi la discussion dans son traité contre les pétrobrusiens que nous allons voir. Ce serait Henri le destinataire d'une lettre d'Hiltebert contre « un hérétique qui reprend les erreurs de Vigilance ». *P. L.*, t. CLXXXI, col. 237-242. L'éditeur, dom Beaugendre, croit qu'il ne peut s'agir que d'Henri de Cluny; et, il faut bien dire que le ton de la lettre, qui parle d'un entretien que l'évêque aurait eu avec le destinataire, qu'il qualifie de frère et de *socius*, pourrait bien s'appliquer à ce moine auquel il avait imprudemment confié la chaire de sa cathédrale. Seulement il le connaissait encore mal quand il lui reproche son erreur et le regarde comme un petit saint. *Loc. cit.*, col. 242. Au reste l'erreur en question n'est pas absolument la négation du secours des saints; c'est d'une part — que les âmes des saints ignorent ce qui se passe sur la terre et que, d'autre part, les litanies des saints, *quibus oramus ut orent pro nobis*, sont inutiles, puisqu'ils ne les entendent pas et qu'ils ne savent ce qui se fait chez nous. » *Ibid.*,

col. 238. C'est donc une pratique particulière du culte et un côté très obscur de la doctrine qui sont en question.

Hiltebert y répond en trois points d'une dissertation déjà scolastique : *cui resistere constat Ecclesiae consuetudinem, refragari auctoritatem, deesse rationem*. Col. 239. Il commence par l'argument de tradition : « Toute l'Église [d'Occident] pratique avec instance les litanies : *Sancta Maria, ora pro nobis*. Ce n'est pas là une de ces coutumes contre quoi prévalait la raison, parce que l'autorité de saint Grégoire nous dit — et Hiltebert passe ainsi au second point de sa réfutation — « les morts ne savent pas ce qui se passe après eux, parce que la vie des esprits est bien différente de la vie de la chair... Mais les bienheureux voient l'essence de Dieu et n'ignorent rien ». Pour qu'il en soit autrement, il faudrait dire que les saints sont restés dans la mort, contre quoi s'élève l'autorité de saint Jérôme dans son livre contre Vigilance. Concluons donc que les âmes des saints savent ce qui se passe chez les vivants et qu'elles prient pour eux quand il est utile. Un troisième point qui est résolu par le raisonnement est celui-là même qui consolait jadis saint Augustin : pourquoi les saints prient-ils pour nous? « Parce que la charité est la plus grande des vertus et qu'elle ne s'éteint pas au ciel. » *Loc. cit.*, col. 241. On remarquera que ces réflexions se retrouvent dans les mêmes termes à la fin du sermon de saint Bernard sur saint Victor.

Le cas de saint Bernard, inquiet lui aussi d'expliquer la connaissance que les saints peuvent avoir de nos prières terrestres, rend moins invraisemblable l'accusation portée contre Hiltebert d'avoir partagé les doutes de son interlocuteur. *Ibid.*, col. 238. Rien n'en paraît dans ses sermons, qui se terminent presque tous par une prière aux saints : *Pensate, fideles, sanctos Dei intercessores habere*, col. 752; *Hos habemus fidelissimos intercessores. Sed si pro omnibus precibus Domino fundimus... tamen pro vobis propensius intercedunt*, col. 662. *Ad ipsos vota et orationes convertantur*. Col. 708.

Parmi les théologiens du XI<sup>e</sup> siècle, nous aimons à citer Pierre le Vénérable, abbé de Cluny, dont la manière est si caractéristique de la scolastique balbutiante. Il réfutait Pierre de Bruys, qui niait seulement l'usage des donations pour les morts, *vivorum beneficia dicunt nihil prodesse defunctis*, *Contra Petrobrusianos*, *P. L.*, t. CLXXXIX, col. 819. Mais le dialecticien élargit la question : « Avec de très larges exemples tirés de l'Écriture, on verra que non seulement les biens des vivants servent aux morts, mais que les biens des morts servent aux vivants, et les biens des vivants à d'autres vivants, et les biens des morts à d'autres morts. » Col. 821. Pierre de Cluny ne craint pas, pour équilibrer son raisonnement, de ranger parmi les morts Notre-Seigneur lui-même, et puis les saints. « En effet, la prière des saints vivants est utile aux vivants; pourquoi la prière de ceux-là et de leurs semblables, après leur mort, ne pourra-t-elle plus être utile aux morts?... Est-ce qu'ils étaient donc d'une plus grande dignité et grâce, dans leur chair mortelle, et qu'ils déchoient maintenant qu'ils ont dépouillé la mortalité? Cela, non, la raison et la justice s'y opposent! C'est quand ils doivent être le plus puissants qu'ils deviendraient plus faibles, quand leur gloire augmente que leur grâce diminuerait! » Col. 825. Cette discussion animée et rigoureuse donne une idée de la méthode dialectique de Pierre. Mais il n'omet pas les preuves positives : il recourt à la pratique de cette Église qui prie les martyrs et les prie pour ses défunts, *perfectiores mortuos pro imperfectioribus* : « De cette coutume ecclésiastique, aucun catholique n'a jamais douté, aucun hérétique ne s'est porté contre elle (?). » Que si l'on objecte : « Le ciel n'est plus le lieu de mériter » Pierre répond, que « les morts plus parfaits prient

pour les imparfaits, non pas comme en cette vie, par des gémissements misérables, mais bien par de saintes affections ». Col. 827. « J'arrive ainsi, continue-t-il, à la dernière partie de ma division : les biens des morts peuvent aider les vivants. Quel exemple plus clair que l'apparition du prophète Jérémie (II Mach., xv, 14)? Ces justes déjà morts prient Dieu pour les Juifs encore vivants, et on ne croirait pas que les prières des saints peuvent nous servir?... C'est un songe évidemment; mais tous les songes notés dans l'Écriture sont vrais, et celui-ci a été suivi d'une victoire le lendemain. Autre témoignage, celui de l'Apocalypse, vi. Les morts ici se plaignent des vivants; et ils ne pourraient pas, s'ils le veulent, prier pour eux? Cette liberté de demander ce qui est juste, l'auraient-ils perdue, les saints du ciel, alors que le mauvais riche l'a gardée dans l'enfer? Abraham n'a pas exaucé sa prière, mais il l'a repoussée par la raison, non pas impérativement, pour indiquer que parfois les morts peuvent être écoutés. Je n'oublie pas que la situation des saints est différente sur la terre et dans le ciel; ici, leur prière est un mélange de pitié et de misère, là-haut, c'est une miséricorde qui n'enlève rien à leur gloire... Il ne leur est plus nécessaire de fléchir les genoux, de pleurer, de se fatiguer par de nombreuses paroles; ce sont de pieux désirs qui sont connus de Dieu; ils n'ont qu'à se présenter pour aider, Dieu les exauçant, ceux qui en sont dignes. L'Église le comprend bien ainsi, qui multiplie les prières, les litanies, non seulement à Dieu, mais aux saints. » *Ibid.*, col. 842-844. Ces pages pleines de logique et de bon sens sont peut-être la meilleure démonstration que le Moyen Âge ait fournie de l'intercession des saints. On verra une marque de la discrétion théologique de l'abbé de Cluny dans le soin qu'il prend de n'apporter que comme une confirmation (col. 845-846) les arguments d'Écriture qui demandent leur efficacité à un raisonnement humain. La sainte Église comprend, *Christo suo docente*, que ces morts qu'elle supplie vivent en Dieu (Luc., xx, 49); elle se rappelle aussi que les saints antérieurs demandaient miséricorde à Dieu par les mérites des patriarches défunts, dont les mérites survivaient (Ex., xxxii, 13; II Reg., xi, 13; Dan., iii, 35; II Mach., i, 2); toutes ces prières reviennent à ceci : « Pour que Dieu vous soit favorable, qu'il se souvienne de ces saints d'autrefois, et qu'il vous accorde ses bienfaits, tant à cause de son alliance avec eux que des mérites de ces justes. » Col. 846.

Dans un autre passage, l'abbé de Cluny essaie, avec le même bonheur, de définir le culte dû aux saints :

Il y a un honneur qu'on peut donner à la créature, et un honneur qui n'est dû qu'au Créateur seulement. Entre hommes on se rend un honneur; de Dieu, l'Écriture dit : *Dominum tuum adorabis*; elle dit aussi : *Honora Dominum de tua substantia*. Pour exprimer plus clairement la distinction, selon saint Augustin, on dit en grec latine et en latin culte divin. A ce culte la répondent les sacrifices de l'ancienne et de la nouvelle Loi et aussi le mot adoration, qui, ausens propre, s'adresse à Dieu comme auteur et maître de tout. Dieu n'en a accordé le privilège ni aux esprits célestes, ni à aucun homme, ni à la plus haute des créatures, à la vierge Marie; il était dans l'ordre que son excellence parût dans un mot. » *Ibid.*, col. 784. Mais, faute d'un mot approprié, il ne distingue pas assez nettement l'honneur qu'on donne aux saints de celui que l'on rend aux parents, aux chefs... Pourquoi rendre aux saints ce culte d'honneur? « C'est qu'il se rapporte à la gloire de Dieu, dont le jugement guide en toutes choses son Église : elle a soin d'honorer de multiples façons sur la terre, ceux qu'elle croit honorés d'une manière ineffable par Dieu dans le ciel. » *Serm.*, iv, P. L., t. CLXXXIX, col. 1901.

Si l'on voulait porter un jugement d'ensemble sur la doctrine des auteurs de cette époque, exception honorable étant faite pour saint Bernard et Pierre le Vénéérable, il faudrait constater qu'elle manque de profondeur et d'envergure. Au lieu de considérer cette dévotion aux saints, pourtant si vigoureuse dans l'Église d'Occident à cette époque, dans ses rapports avec Notre-Seigneur et l'Église, c'est-à-dire dans la communion des saints, ils l'envisagent dans la prière des chrétiens et dans la béatitude des saints, au risque d'exagérer son efficacité *quoad nos* et d'opposer dans les saints la vision de Dieu à la connaissance des prières de la terre. Au reste, on ne trouve dans les sermons et les Vies de saints, aucune vue vraiment neuve, bien que les accents des prédicateurs se fassent de plus en plus pressants, admiratifs, et parfois excessifs, depuis l'âge de Charlemagne jusqu'à celui de Grégoire VII. On remarquera, avec infiniment plus de modération dans le ton, le même éparpillement et le même pictorialisme de la spéculation dans l'enseignement des premiers scolastiques.

A. DANS L'ENSEIGNEMENT SCOLASTIQUE. Nous résumons sous cette commune rubrique les sommités et sententiales des XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles avec les commentateurs des deux siècles suivants, et même avec les théologiens d'après la Réforme, parce que les questions qu'ils traitent à propos du culte des saints sont très particulières, et assez étrangères au vif du débat du XVI<sup>e</sup> siècle pour n'avoir pas influé sur lui, ni reçu de lui d'élargissement substantiel. Cela tient à la nature de la question, qui se fonde sur la tradition ecclésiastique et sur le sens chrétien, beaucoup plus que sur la froide raison et l'Écriture sainte. Cela tient aussi à la façon tout à fait indirecte dont le culte et l'invocation des saints fut envisagé par le Maître des Sentences et d'abord par Hugues de Saint-Victor : au lieu de traiter la question dans toute l'ampleur que la croyance et la pratique commune suggèrent, ils n'étudient, d'après saint Augustin et saint Grégoire, que le problème de la connaissance des saints et des limites de leur pouvoir.

1. LES PRÉSCOLASTIQUES. 1<sup>o</sup> Hugues de Saint-Victor touche, à propos du purgatoire, la question de l'invocation et de l'intercession. « Les chrétiens ont accoutumé de dire, lorsqu'ils se recommandent humblement à un saint : *Memor esto mei*; et ils obtiennent que le saint se souvienne d'eux *promerendo*. » *De sacramentis*, I, II, part. II, c. vii, P. L., t. CLXXVI, col. 594. Ce mot « *merito* » lui était suggéré, dit-il, par un vers de Virgile, mais sans doute aussi par certaines oraisons du missel, où il n'avait pas un sens technique : il ne signifiait certainement pas cette intervention pénible que relevait contre Hugues Pierre le Vénéérable, cité plus haut. Mais comment est assurée cette intervention possible des saints? Hugues répond qu'elle est conditionnée par l'état « vénial » de l'âme du priant, *nunc vero dum venialis iniquitatibus ignoratur modus*; qu'elle s'obtient « par la prière, la prière instante et les aumônes, par quoi l'on se fait des saints des amis ». *Loc. cit.* Mais elle a une limite : « Elle fait seulement que l'on ne tombe pas en enfer, mais elle ne peut retirer une âme, après n'importe quel temps, du feu éternel. » *Loc. cit.* Le problème de la connaissance des prières est traité ensuite en une forme presque scolastique : « Quelques-uns demandent si les âmes séparées de leurs corps connaissent ce qui se passe en cette vie, principalement les âmes des saints qui sont dans la joie de leur Seigneur. » *Loc. cit.*, c. xi, col. 596. Voici la thèse et les deux objections : « Il est difficile de porter un jugement en cette matière. Il n'y a qu'une chose certaine; c'est que les âmes des saints, dans le secret de la contemplation de Dieu, savent, des choses du dehors, juste ce qui importe à leur joie et à notre secours. Nous

cherchons des intercesseurs près de Dieu? Que voulez-vous de plus? » Quant à leur bonne volonté, elle est entière, dit-il : « Vous craignez qu'ils ne prient pas, eux qui prient continuellement? Pourquoi ne prieraient-ils pas quand vous priez, puisqu'ils le font quand vous ne priez pas? » Une première objection, toute dans les mots : « Mais ils n'entendent pas, dites-vous. A cela deux réponses au choix : Ils n'entendent pas les paroles des solliciteurs, mais cela n'importe pas à leur béatitude. Donc ils n'entendent pas? Est-ce que Dieu, lui, n'entend pas?... Dieu voit bien votre humilité, et il récompensera votre dévotion. Mais, au fond, entendre pour les saints, c'est savoir... » Deuxième objection :

On trouve quelques Pères qui ont dit — c'est saint Grégoire mal compris — qu'il n'y a rien dans la création que les saints ne voient en Dieu. Réponse : « Je n'ose décider plus que je n'ai dit : ils ne voient que ce qu'il plaît à Dieu. — *Ibid.*, *cit.* Sur l'imitation des saints, cf. *De institutione novitiorum*, c. VII, P. L., t. CLXXVI, col. 933.

2° Pierre Lombard revient sur la question au l. IV, dist. XLV des *Sentences* : il reprend la solution qui est d'Hugues de Saint-Victor, mais avec une nuance d'affirmation qui étonne : *Non est incredibile animas sanctorum... ea quæ foris aguntur intelligere, quantum vel illis ad gaudium, vel nobis ad auxilium pertinet.* C'est sans doute que la discussion du Victorin ne lui avait pas paru convaincante; par malheur, celle qu'il apporte lui-même ne l'est pas davantage : il cite saint Augustin, *Epist.*, cxx et cxxx, P. L., t. xxxiii, col. 568 et 501, et *De Trin.*, l. XV, c. xiii, trois textes pris à une chaîne, mais tous orientés à dire que Dieu n'a pas besoin des anges pour connaître nos prières. Il conclut cependant : *Sicut angelis, ita et sanctis qui Deo assistunt, petitiones nostræ innotescunt in Verbo Dei quod contemplantur.* Le moyen de connaissance était ainsi indiqué. On se rendra compte, par cet exemple, de la situation défavorable des maîtres qui devront, pour exprimer leur doctrine sur les saints, commenter les *Sentences*; et on comprendra que plusieurs ne tarderont pas à s'en plaindre. Avant d'aborder ces sententiaires, signalons un ouvrage original de Guillaume d'Auvergne, *Rhetorica divina*, qui donne un traité de la prière chrétienne calqué sur l'*oratio* des rhéteurs classiques : or, dans ce schéma, l'intercession des saints et de la Vierge a une place très marquée, bien que la prière de Guillaume soit essentiellement christocentrique.

II. LES SENTENTIAIRES. — Avec les sententiaires de génie qui vont être étudiés, la discussion tourne autour de deux difficultés presque indéchiffrables : moyen de connaissance des saints au ciel, et moyen d'assistance. Pierre Lombard, sur ce dernier point, se bornait à reproduire Hugues : *intercedunt merito et affectu, loc. cit.*, et par *affectu*, il désignait les prières : *dum vota nostra cupiunt impleri*. Mais cette distinction n'était pas expliquée : ce fut encore la source de belles passes d'armes.

1° *Intercession des saints.* — Saint Bonaventure en traite surtout *Sentent.*, l. IV, dist. XLV, a. 3, q. II, éd. Vivès, t. VI, p. 520 : « Il s'agit du mérite précédent, de leur service de Dieu (sur la terre), qui leur a valu une telle place dans le ciel, qu'ils ont obtenu non seulement la béatitude et la gloire pour eux, mais le pouvoir de secourir les autres. » « Ils ne sont pas au ciel en état de mériter — c'était l'objection d'Hugues de Saint-Victor — mais ils sont écoutés à cause du mérite qu'ils ont acquis précédemment; ils ont mérité de nous obtenir cette grâce, non pas absolument, mais à condition que nous demanderions leur secours et qu'ils intercédèrent. » Ad 1<sup>um</sup> et 2<sup>um</sup>. Cette condition amène saint Bonaventure à dire que les saints offrent aussi leurs prières; mais il le fait par un long détour, à cause du texte du Lombard.

Saint Thomas prend plus de liberté avec la lettre du Maître, *In IV<sup>um</sup> Sent.*, dist. XLV, q. III, art. 3, éd. Vivès, t. XI, p. 382. D'abord il complète heureusement l'essentiel de la preuve positive par un texte d'Écriture, II Mach., xv, 14, et deux de tradition : saint Jérôme, *Contra Vigilant.*, et surtout « la coutume de l'Église, qui prie fréquemment pour être aidée par les prières des saints ». Les passages de l'Écriture qui semblent dire que les saints ne sont pas écoutés, Apoc., vi, 11; Jer., xv, 1; Dan., x, 12, sont examinés ad 1<sup>um</sup>, 2<sup>um</sup>, 3<sup>um</sup>. L'ad 4<sup>um</sup> ramène l'objection courante : les saints ne sont pas en état de mériter : « de mériter pour soi, non; mais bien de mériter pour autrui. » C'était, semble-t-il, la première réponse de saint Thomas; il l'a complétée, peut-être dans la seconde édition que nous possédons seule, par la distinction de saint Bonaventure : *vel potius ex merito præcedenti alios juvandi* : ils ont mérité que leurs prières fussent exaucées après la mort. La même question, saint Thomas l'a disposée d'une façon bien plus claire, encore qu'avec les mêmes matériaux, dans la *Somme théologique*, II-II<sup>æ</sup>, q. LXXXIII, a. 11 : « Plus les saints ont une charité parfaite, plus ils prient pour nous; plus ils sont proches de Dieu, plus leur prière est efficace : ainsi se réalise l'ordre divin qui fait refluer le bien des supérieurs sur les inférieurs. »

Mais on a vu que la lettre du Maître posait ces questions bien théoriques : les saints sont-ils toujours écoutés de Dieu? Comment connaissent-ils les prières des hommes? La distinction que saint Thomas institue entre prières formelles et prières interprétatives, lui permet de dire, avec son auteur, que les prières formelles des saints sont toujours exaucées, *quia non volunt nisi quod Deus vult*. Quant au moyen par quoi ils connaissent nos prières, *Sent.*, *loc. cit.*, a. 1, saint Thomas reproduit les réponses de Pierre Lombard, c'est-à-dire de saint Grégoire, en y mettant de l'ordre et des nuances : « Chaque saint doit voir dans l'essence divine autant qu'il est nécessaire pour sa béatitude. » Par le même principe, saint Thomas, dépassant saint Augustin et suivant la piété de son temps, enseigne qu'« il convient à la gloire des saints d'apporter secours à ceux qui en ont besoin; ainsi deviennent-ils coopérateurs de Dieu, *quo nihil est divinius, ut dicit Dionysius, Cælest. hierarch.*, c. III, 2 ». Naturellement, tous les textes de l'Écriture et des Pères sont ramenés à cette notion. Une objection philosophique, a. 1, ad 5<sup>um</sup>, vient de ce que « Dieu seul voit par lui-même les pensées et donc les prières; mais les saints peuvent les atteindre *quatenus eis revelatur, vel per visionem Verbi, vel quocumque alio modo* ». Ainsi ils voient nos prières en Dieu et sans pour cela se distraire de leur contemplation, ce qui répondait à la difficulté de saint Bernard.

Albert le Grand, bien que premier maître de saint Thomas, rédigea son commentaire des *Sentences* bien après lui, vers 1272 : il laissa de côté toute la documentation théologique, pour ne s'intéresser qu'au côté philosophique de la connaissance naturelle des saints dans le ciel, où leur mémoire était abolie, prétend-il, et leur intellect actif paralysé. *In IV<sup>um</sup> Sent.*, dist. XLV, a. 12, ad 2<sup>um</sup>. Et Albert suppose que dans cet état, les âmes séparées retrouvent la connaissance originelle des purs esprits. Tout cela est loin du texte du Lombard, comme il le remarque, et loin des préoccupations des chrétiens, ajouterons-nous.

2° *Invocation des saints.* — Après l'intercession des saints, les sententiaires étudient l'invocation des saints. Leur grande preuve, ici encore, c'est la tradition de l'Église « qui ne peut errer ». Mais saint Bonaventure, *loc. cit.*, q. III, considère les dispositions des acteurs : notre indigence pour mériter les grâces et pour contempler le bien à faire, la gloire des saints,



grands et moins grands, la grandeur de Dieu, *quasi non audeat peccator Deum in propria persona adire*; et saint Thomas, *loc. cit.*, q. III, a. 2, réunit les trois raisons dans la notion d'ordre providentiel, qui veut que les derniers soient ramenés à Dieu par des intermédiaires plus proches de lui.

Saint Thomas essaie d'expliquer le patronage particulier de certains saints; mais, au lieu de prendre la question *ex parte Dei*, parce qu'alors il aurait dû en revenir à l'aveu de saint Augustin : *Ita Deus voluit, qui dividit propria unicuique prout vult, Epist.*, LXXVIII, n. 3, le théologien, contre son habitude, la prend d'abord *ex parte hominis* : « Il est utile cependant de s'adresser de temps en temps à des saints moindres pour cinq raisons : 1<sup>o</sup> parce que quelqu'un a parfois plus de dévotion (on remarquera les nuances de cette observation) pour tel saint que pour tel autre; 2<sup>o</sup> pour dissiper la monotonie et exciter une nouvelle ferveur; 3<sup>o</sup> parce qu'il a été donné [par Dieu] à certains saints de patronner surtout certaines choses...; 4<sup>o</sup> pour que tous les saints reçoivent ainsi de nous l'honneur qui leur est dû; 5<sup>o</sup> parce que la prière de plusieurs peut obtenir quelquefois ce que ne peut la prière d'un seul. » *Loc. cit.*, ad 2<sup>um</sup>, ou *Suppl.*, q. LXXII, a. 2, ad 2<sup>um</sup>. On voit que les raisons données sont de valeur fort inégale. Saint Thomas a repris la question et l'a simplifiée dans la *Somme théologique*, à propos de la vertu de religion et de la prière, II-II<sup>e</sup>, q. LXXXIII, a. 4 : *Utrum solus Deus debet orari* : la prière ne s'adresse pas aux saints comme aux auteurs de nos biens, mais comme à des intermédiaires qui les obtiennent; elle n'est donc pas un acte de la vertu de religion proprement dite, qui ne concerne que le culte de Dieu. C'est le côté moral de la question.

3<sup>o</sup> *Culte des saints*. — Cette dernière question, qui fait un chapitre spécial de nos théologies modernes, n'est jamais examinée à part par les scolastiques anciens. Saint Thomas, quand il en parle incidemment, lui donne la même solution qu'à la précédente : *Servitus sanctis non quasi obnoxio eis, sed virtute reverentie, quia sunt nostri doctores, administratores, intercessores et exemplum. In III<sup>um</sup> Sent.*, dist. IX, q. II, a. 3, ad 7<sup>um</sup>. Cette révérence se ramène à la vertu « de dulie; vertu différente de la latrie qui honore le souverain domaine de Dieu, celle-ci est une espèce de l'observantia, ou révérence dont nous honorons toute personne constituée en dignité » (même en dignité civile, II-II<sup>e</sup>, q. CIII, a. 3); et, comme la dulie a elle-même plusieurs espèces, il semble à saint Thomas que l'ensemble des saints mérite de quelque façon l'hyperdulie :

L'hyperdulie semble un milieu entre la latrie et la (simple) dulie; on la donne aux créatures qui ont une spéciale affinité avec Dieu, comme à la bienheureuse Vierge, en tant que mère de Dieu. » *Loc. cit.*, a. 4, ad 2<sup>um</sup>. Cependant l'usage a plutôt réservé le mot de dulie à cette révérence maxima due aux saints, et l'hyperdulie à la très sainte Vierge; saint Bonaventure s'est toujours conformé à l'usage. Ailleurs saint Thomas rapproche le culte des saints de celui de Dieu sous le don de piété, « qui rend ses hommages, non seulement à Dieu, mais encore à tous les hommes, en tant qu'ils se rapportent à Dieu; et, à cause de cela, il appartient au don de piété d'honorer les saints... Enfin c'est parce que nous maintenant, avant le jugement, ces saints ont pitié de ceux qui vivent dans notre état de misère. » II-II<sup>e</sup>, q. CXXI, a. 1, ad 3<sup>um</sup>. Saint Thomas ne separe jamais les saints, et à juste raison, ni de Dieu ni du Christ, II-II<sup>e</sup>, q. XXX, a. 6, cf. art. RELIGIEUX, t. XIII, col. 1361.

Cette piété interchangée n'est que l'exercice de la communion des saints. Saint Thomas, cependant, quoi qu'on en ait dit (*Diction. apologétique*, au mot *Saints*), n'entend pas le mot *sanctorum* au masculin.

mais bien au neutre, de tous les *bona* qui circulent « dans l'Eglise », entre les membres visés expressément par saint Paul, mais, logiquement, d'abord entre le Christ et les fidèles. Il n'inclut donc pas dans la signification première de cet article du symbole, la communion avec les saints, comme nous l'entendons maintenant; mais il est loin de l'exclure, puisque les saints il l'a dit plus haut, sont les premiers « à avoir pitié des humains ». *Opuscul. VII, In Symbol. apostol.*, a. 10; cf. *In III<sup>um</sup> Sent.*, dist. XXV, q. I, a. 1, q. 2, et II-II<sup>e</sup>, q. I, a. 9. Voir ici l'art. COMMUNION DES SAINTS, t. III, col. 446. Saint Bonaventure est plus proche de nous sur ce point : « Les fidèles sont mystiquement unis entre eux dans le corps social du Christ, unis comme sont unies les personnes divines, comme est un le corps eucharistique avant sa fraction en trois parties. Entre les trois catégories d'une même Eglise universelle, qui comprend tous les temps et se continue jusqu'au ciel, règne une étroite connexion, comme entre les organes du corps naturel. Tous les fidèles dépendent les uns des autres, le bien de chacun est le bien de tous. L'Eglise, par les satisfactions surrogatoires des saints et par leurs mérites, acquitte une partie de notre dette pénitentielle envers Dieu. » Ainsi parle saint Bonaventure en différents endroits de ses œuvres; cités dans l'article susdit, col. 446. Si l'on y ajoute les passages indiqués plus haut sur l'intercession des saints, on conclura « que personne n'a mieux parlé de la communion des saints, au Moyen Age, que le Docteur séraphique ». P. Bernard, *loc. cit.*

Voilà un résumé de l'enseignement des scolastiques du XII<sup>e</sup> au XV<sup>e</sup> siècle : il a mis en sûreté les grandes lignes dogmatiques de l'invocation des saints, qui ne doivent pas être priés comme Dieu, etc...; il a mis en lumière plusieurs façons de concevoir l'intercession des bienheureux dans la gloire; mais on retiendra la réserve de saint Thomas sur ce point où l'unanimité des Pères n'avait pu se faire et où la raison était assez balbutiante : *per visionem Verbi, vel quocumque alio modo*. Tout cela était fort bien; mais on ne peut se défendre de regretter que leur méthode les ait amenés tous, après Pierre Lombard, à diviser la question du culte des saints entre deux ou trois traités, au lieu de la mettre dans la lumière chaude de la communion des saints, formulée désormais dans le *Credo* populaire.

VI. ATTAQUE ET DÉFENSE DE LA DOCTRINE AU XVI<sup>e</sup> SIÈCLE. I. LES ADVERSAIRES. 1<sup>o</sup> Les prédecesseurs de la Réforme. — Le mouvement protestant contre la dévotion aux saints, a cherché des ancêtres dans les cathares; assez mal connus, ceux-ci rejetaient les images des saints comme une invention démoniaque et donnaient aux fêtes des saints qu'ils conservaient, un sens très différent de celui de l'Eglise : c'étaient les fils spirituels des bogomiles de Bulgarie. Les vaudois, supprimèrent les fêtes et les statues des saints et même les chapelles. Mais il est vraisemblable que ces négations ne leur vinrent qu'après le mouvement de mauvaise humeur qui les faisait désertier les églises; et finalement ils refusaient l'obéissance à leurs prêtres et évêques, en s'autorisant des abus qu'ils voyaient autour d'eux dans le culte des saints. « Ils se moquent de nous, disait déjà saint Bernard des apostoliques du midi de la France, quand nous baptisons les enfants et que nous demandons les suffrages des saints. » S. Bernard, *Sup. Cantica*, hom. LXVI, n. 9, P. L., t. CLXXXIII, col. 1098.

Evidemment ils refusaient leurs enfants et leurs honoraires de messes. Les vaudois, eux, refusaient même « de visiter les loca sancta et sanctorum miracula ». Évrard, *Contra Valdenses*, c. XII, dans *Bibl. Patrum*, édit. 1644, t. IV, p. 1131. Ensuite ils firent passer leurs pratiques en maximes : « Les vaudois, écrivait Ermenegaud, disent que les saints et leurs prières ne servent

point aux vivants qui combattent dans le monde pour le Christ. » *Contra Valdenses*, c. xvii, *loc. cit.*, p. 1258. On catalogua ces dures paroles parmi leurs hérésies : « Ils disent, notait le carme Guy, que les saints n'entendent pas nos prières et ne prient pas pour nous, qu'il ne faut donc pas les invoquer. » *De Valdensium hæresi*, c. xvi, cité par Thomas Walden, tit. xii, c. cviii. Entre temps, les vaudois avaient, en effet, mis en syllogismes leurs déclamations : « Ils disent que Dieu seul doit être loué, honoré, invoqué et servi, que les saints ne prient pas pour nous à cause de la plénitude de leurs joies, que Dieu seul nous a rachetés et peut nous venir en aide; quant aux saints, ils ont mérité pour eux-mêmes, non pour nous; Dieu sait bien nos besoins lui-même et n'a pas besoin d'être ému par les prières des saints, qui d'ailleurs veulent tous ce que Dieu veut. Donc il ne faut pas invoquer les saints, mais Dieu tout seul. » Pilchdorsius, t. iv, c. xx et xxx, *Bibliotheca Patrum*, 1644, t. iv, 2<sup>e</sup> part., p. 790 et 799. Dans les mêmes errements, glissa un certain Amaury, qui fut condamné au IV<sup>e</sup> concile du Latran de 1215 comme fou, plutôt que comme hérétique. Ci-dessus, col. 949. On pourrait sans doute trouver, tout au long des derniers siècles du Moyen Âge, un assez grand nombre d'opposants au culte des saints, mais sans lien entre eux et sans doctrine bien définie, passant sans s'en apercevoir de la lutte contre les abus à des assertions malsonnantes et impies.

Pour Wicleff et Jean Hus, la même incertitude continue à régner parmi les historiens de la pensée chrétienne de cette époque bouillonnante. Wicleff n'était pas très fixé sur le cas à faire de dévotions en fait bien différentes : « tantôt il maintient l'intercession et l'invocation des saints, et les approuve de son exemple, tantôt il les poursuit et les condamne ». Thomas Walden, *Sacramentalia*, tit. xii, c. cvii. En fait, il a parfois d'excellents conseils : « Il conviendrait de ne pas trop disserter des anges, puisque nous les adorons — *illos adoramus* — et que nous croyons qu'ils sont les plus dignes de toutes les créatures de Dieu », Wicleff, *Dialogi*, l. II, c. ii, fol. 34; cf. un autre texte sur les oraisons du sanctoral, cité par les frères Walemburg, *De unitate Ecclesie*, c. iii, n. 9, p. 666, Cologne, 1670. D'autres fois, il fait des départs tout à fait insolites entre les saints « que Notre-Seigneur et l'Écriture ont canonisés et ceux qui restent douteux, pour lesquels videtur derelinquendum ambiguum ».

Jean Hus probablement ne serait plus à mettre au rang des adversaires déclarés. On l'a soupçonné sans doute de tiédeur envers les reliques et les saintes images, et la bulle de Martin V qui condamne ses erreurs ordonne d'interroger tout suspect *utrum credat et asserat legitime esse sanctorum reliquias et imagines a Christi fidelibus venerari*, interr. xxix, Denz.-Bannw., n. 679; certainement beaucoup de ses adeptes et les réformés de Bohême eurent des paroles malsonnantes à l'endroit des pèlerinages et autres marques de dévotion, mais ils maintenaient les fêtes et les chants, *Confess. Bohem.*, art. xvii, dans E.-F. Karl Müller, *Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche*, p. 491 sq. Sur le point précis de l'invocation des saints et du culte d'honneur à leur rendre, rien n'obligeait Jean Hus à être aussi express qu'il le fut dans son livre *De adoratione* : « Je prie pour mes accusateurs la Vierge très chaste, mère du Sauveur, réparatrice du genre humain... »

2. *Les prières des saints*. — On a de quoi s'étonner de voir les incertitudes de Luther au sujet des saints, Cassander et Canisius ont relevé bien des passages de ses commentaires et manifestes où il semble en approuver le culte. Cf. Trombelli, *De cultu sanctorum*, t. i, p. 65. De fait, parmi les 11 thèses de Luther condamnées par la bulle *Exsurge Domine* (15 juin 1520), aucune ne vise

l'invocation des saints et la 17<sup>e</sup> concernant les indulgences, semble supposer l'intercession des saints : *Thesauri Ecclesie, unde papa dicit indulgentias, non sunt merita Christi et sanctorum*, Denz., n. 758. Mais, entre 1524 et 1544, Hoogstraten, Eck, Cochée, Faber, Canisius, etc., signalent que les adeptes du mouvement, en Allemagne, en France, faisaient déjà des ravages dans les églises et les usages, ce contre quoi protestait Clément, *De veneratione sanctorum*, 1523. Dans la confession d'Augsbourg (1530) approuvée par Luther, Melancthon édictait : « Article xxi : Ils enseignent, touchant le culte des saints, que le souvenir des saints peut être proposé, pour qu'on imite leur foi et, selon sa vocation, leurs bonnes œuvres... Mais l'Écriture n'enseigne pas d'invoquer les saints, ni de demander leur secours, parce qu'elle nous propose le seul Christ pour médiateur, propitiateur, pontife et intercesseur. » J.-T. Müller, *Die symbolischen Bücher der ev.-luth. Kirche*, 11<sup>e</sup> édit., 1912, p. 47. Cette négation venait donc du mépris de la tradition ecclésiastique et apostolique. Le concile de Sens de 1528 avait frappé à faux quand il renvoyait les protestants à saint Grégoire et au raisonnement, can. 13 et 14. Mais Eck était plus à leur portée quand il stigmatisait le rôle odieux donné aux saints : « S'ils ne prient pas pour nous, comme les vivants, c'est indigne d'eux. » *Enchiridion controvers.*, c. xiv. De ces attaques et d'une étude plus calme de l'Écriture, l'*Apologie de la Confession d'Augsbourg* (1530) en arriva à ce moyen terme : « Nous accordons encore ceci, que les anges prient pour nous. Pour les saints, nous concédons que, de même que les vivants prient pour l'Église en général, ainsi au ciel ils prient pour l'Église en général. Mais comme les saints prient beaucoup pour l'Église, il ne s'ensuit pas qu'il faille les invoquer. » *Apologia*, ad art. xxi, c. 3, *loc. cit.*, p. 224. Tout se passait comme si les religieux n'en voulaient pas aux saints, mais aux prières qu'on leur adressait, c'est-à-dire au fond aux abus du culte des saints. En Suisse, Zwingle fit admettre, à la dispute de Berne de 1528, un article 6 : « Le Christ seul étant mort pour nous, est aussi l'unique médiateur qu'on doit invoquer », à l'exclusion de tout autre intercesseur. Zwingle, *Werke*, t. ii, Zurich, 1830, p. 77. Eck fit plusieurs remarques sur les considérants exagétiques dont il appuyait cette thèse; mais il n'eut aucun succès. Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. viii, p. 1099. Ce furent Luther et Melancthon qui obtinrent du réformateur suisse un peu plus de modération. Cf. *Confessio helvetica prior*, n. 5; *posterior*, n. 5, dans E.-F. Karl Müller, *Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche*, p. 101, 175.

En France et aux Pays-Bas, Calvin enseignait que « tout ce que les hommes ont imaginé sur l'intercession des saints morts, n'est rien que fraude et tromperies de Satan pour détourner les hommes de la vraie forme de la prière ». *Confessio gallicana*, art. 24, *ibid.*, p. 227. On peut croire, en effet, que beaucoup de protestants, parmi les meilleurs, avaient souci de sauvegarder la prière chrétienne; mais ils auraient dû s'associer à l'effort de réforme des abus que le concile de Trente et le pape avaient entrepris. Calvin était encore détourné d'admettre l'invocation des saints parce qu'il ne concevait pas comment les prières peuvent leur être connues; c'est aussi le fondement de la répugnance de Vossius pour ce culte.

Grotius répondait que cela était aisé à admettre : Les prophètes, tandis qu'ils étaient sur la terre, ont connu ce qui se passait dans les lieux où ils n'étaient pas. Les anges sont présents à nos assemblées et s'emploient pour rendre nos prières agréables à Dieu : c'est ainsi que, non seulement les chrétiens, mais aussi les juifs, l'ont cru dans tous les temps. Après ces

exemples, un lecteur non prévenu doit croire qu'il est bien plus raisonnable d'admettre dans les martyrs une connaissance des prières que nous leur adressons, que non pas de la leur refuser. » Grotius, *Volum pro pace*. Cependant, après le concile de Trente, Chemnitz maintint les anathèmes contre toute prière aux bienheureux. « On sait assez, écrit Mœhler, l'incohérence et la contradiction de l'enseignement protestant. Les saints anges prient, mais les saints ne prient pas selon Zwingle; ils prient pour l'Église, mais non pour les particuliers (Luther). S'ils prient pour nous, Dieu voit cette prière d'un œil de complaisance; elle ne porte aucun préjudice à l'œuvre de la rédemption. Et cependant, chose étrange! nous ne pouvons réclamer leurs suffrages sans provoquer la colère céleste, sans injurier notre divin Sauveur... Puis l'idée de leur intercession (générale et constante) n'éveille-t-elle point en nous la pitié, l'espérance, la gratitude, sentiments qui, si nous les analysons, renferment déjà le vœu de ces suffrages? Enfin toute société repose sur un commerce réciproque de pensée et d'action. » Mœhler, *Symbolique*, t. I, c. vi, n. 53.

Leibnitz admettait l'intercession des saints et leur invocation : « Comme les esprits bienheureux sont présents à nos affaires maintenant bien plus que quand ils vivaient sur la terre..., et que leur charité et désir de nous secourir est bien plus vif, comme enfin leurs prières sont bien plus efficaces désormais; comme nous voyons d'un autre côté tout ce que Dieu accordait aux intercessions des saints vivants et donc l'utilité d'adjoindre les prières de nos frères aux nôtres, je ne vois pas pourquoi on pourrait faire un crime d'invoquer une âme bienheureuse ou un ange saint. » *Systema theol.* Il souhaitait seulement que « les hommes pieux et prudents aient soin de distinguer de toutes façons, et même dans les signes extérieurs de culte, entre l'honneur infini de Dieu et la dulia due aux saints ».

II. LA DÉFENSE. 1<sup>re</sup> Les conciles. La première réaction de l'Église fut la condamnation des erreurs. Mais, comme les protagonistes avaient souvent varié dans leurs opinions, les conciles ne condamnent presque jamais des hérétiques ou un système bien défini. Sauf pour le pauvre Amaury de Chartres, le IV<sup>e</sup> concile du Latran (1215) n'a procédé que par des généralités contre les vaudois. Pareillement le concile de Constance (1414-1418) n'osa rien formuler sur les erreurs probables de Wicleff et de Jean Hus relatives à l'intercession des saints, l'interrogation rappelée plus haut, col. 963, se rapporte à la vénération des reliques et des images.

La tactique du concile de Trente fut la même; on n'y trouve aucun exposé des doctrines adverses, ni même par conséquent les détails de la doctrine catholique, mais seulement les chefs de preuves et le simple énoncé des dogmes à croire. C'est dans sa XXX<sup>e</sup> session, tenue le 3 et le 4 décembre 1563, que le concile, prêt à se séparer, put enfin se prononcer sur la matière. Encore ses décisions ne prirent-elles pas le caractère solennel des autres définitions dogmatiques! Le concile se contenta de recommander aux évêques de rappeler aux fidèles l'enseignement courant de l'Église. Denz., Bannw., n. 984 sq. « Le saint concile leur manda que, selon l'usage de l'Église catholique et apostolique, reçu depuis les premiers temps de la religion chrétienne, selon le consentement des saints Pères et les décrets des saints conciles... voulant les trois chefs de preuves, où l'Écriture ne figure pas comme argument positif... au sujet surtout de l'intercession et de l'invocation des saints, de l'honneur des reliques et du légitime usage des images, ils instruisent les fidèles... et ont les quatre points de doctrine, dont les deux premiers seuls nous intéressent dans cet article. 1. *Sur l'interces-*

*sion* : Qu'ils leur enseignent que les saints qui règnent avec le Christ offrent à Dieu leurs prières pour les hommes »; et pour préciser quelque peu, mais par mode de condamnation, l'objet de cette intercession, le même décret dit un peu plus loin : « Ceux qui nient que les saints qui jouissent dans le ciel de l'éternelle félicité ne prient pas pour les hommes, ou que leur invocation, pour qu'ils prient même pour chacun de nous, est une idolâtrie, sont dans des sentiments impies. » 2. *Sur l'invocation par nous* : « Qu'ils enseignent qu'il est bon et utile de les invoquer avec supplication, *suppliciter* », ceci marque le mode général, le ton des invocations aux saints; cette invocation est donnée comme « bonne et utile, *bonum atque utile* », donc comme irréprochable, permise et conseillée, non pas comme nécessaire à tous. Voici l'explication dogmatique de cette prière des saints et de ce recours aux saints : « Qu'ils enseignent aux fidèles de recourir à leurs prières, leur soutien et leur secours, pour obtenir des bienfaits de Dieu par son Fils Jésus-Christ Notre-Seigneur, qui est seul notre rédempteur et sauveur. » L'objection générale, commune à tous les réformés, (Luther, Zwingle et Calvin) était ainsi réfutée par un déclaration aussi générale, puis par une condamnation et une protestation de fidélité au bon sens, à la vraie religion et à la sainte Écriture : « Ceux qui disent que l'invocation des saints est une idolâtrie ou qu'elle est contraire à la parole de Dieu, ou qu'elle s'oppose à l'honneur du seul médiateur entre Dieu et les hommes, Jésus-Christ (1 Tim., II, 5), ou enfin qu'il est insensé de prier vocalement ou mentalement des saints qui règnent dans le ciel, ceux-là sont impies dans leurs sentiments. » Après cette déclaration de principe, vient dans le même décret la déclaration purement disciplinaire correspondante, sur laquelle, comme d'ordinaire, on passe un peu rapidement. « En ces saintes et salutaires observances, si quelques abus se sont glissés, le saint concile désire vivement les voir disparaître, de façon que l'on n'établisse pas des images d'une portée dogmatique fautive et capables de tromper dangereusement les simples. » Denz., n. 988. La prohibition des images de saints trompeuses, n'était qu'un exemple entre mille.

Il faut juger de la portée de cette double déclaration d'après l'intention du concile, qui était de mettre en sûreté une pratique traditionnelle : l'invocation des saints, et une doctrine traditionnelle aussi : que les saints prient pour nous, même pour chacun de nous. Mais le premier point étant le plus urgent à défendre et supposant le second, les Pères ont été assez formels sur l'usage même de l'invocation, qu'ils ont déclaré bon et utile, condamnant comme impie l'opinion contraire. Était-il aussi dans leur intention de déclarer impie l'opinion des protestants interdisant l'invocation comme contraire à l'Écriture? Oui, sans doute, mais sans en faire une définition solennelle, le concile ne dit pas d'ailleurs que cette dévotion soit recommandée par la sainte Écriture, mais par la pratique de l'Église apostolique, des Pères et des conciles. Sur la pratique de cette invocation, il s'en rapporte à la diligence et au sens catholique des évêques. Il est encore beaucoup moins formel sur le thème plus théologique de l'action des saints ou ciel : Ils prient, ils offrent leurs prières; ces mots de sens commun pour marquer l'intercession des saints, montrent bien que le concile de Trente ne voulait rien définir en ces matières spéculatives. Tous ces détails, d'ailleurs, se ressentent de la hâte que l'on avait d'en finir.

Signalons, en 1687 et 1690, deux condamnations contre les mystiques ou les moralistes disant que la dévotion à Marie ou aux saints est trop sensible pour les âmes parfaites et que la dévotion à Marie, *ut Mariæ*, est vaine. Denz., n. 1255 et 1316.



2<sup>e</sup> La théologie et la controverse. — Contre les réformés, l'Église procéda sagement d'abord par une explication des positions dogmatiques en la matière, ce fut l'œuvre de saint Canisius, puis par des études de détail. Le premier controversiste un peu marquant, ce fut l'autre docteur de l'Église du xvi<sup>e</sup> siècle, Bellarmin; il fut aussi de tous le plus bref et le plus complet, menant de front l'enquête positive et les recherches spéculatives, mais sans apparat scolastique. Par contre, Suarez, moins préoccupé d'histoire, élucida à l'aide des anciens sentimentaux les notions de culte et d'invocation des saints, tandis que Noël Alexandre se chargeait, dans un des nombreux appendices de son *Historia ecclesiastica*, d'assembler les témoignages des cinq premiers siècles chrétiens. L'œuvre de critique historique fut entreprise par Roswey et Bolland. Et puis ces premiers champions des martyrs eurent leurs continuateurs en de Lugo, Billuart, les mauristes, etc..., qui avaient bien leurs vues personnelles. Cependant, pour éviter trop de redites, nous étudierons dans un même paragraphe les auteurs anciens et nouveaux. On remarquera que les thèses concernant notre sujet se trouvent trop longtemps encore disloquées entre les traités de l'incarnation, de la religion, de la prière. De Lugo réunit tout ce qu'il avait à dire de cultu sanctorum en ses disputes sur la prière; mais c'est parce qu'il laissait aux controversistes ce qui concerne l'invocation. Billuart traite le sujet entier en appendice à l'article unique de la Somme où saint Thomas étudie la prière à Dieu et aux saints : *Utrum solus Deus sit orandus*, II-II<sup>e</sup>, q. lxxxiii, a. 4; on ne pouvait se décider à sortir de la routine. Il faudra attendre le xix<sup>e</sup> siècle pour voir le traité rattaché à celui de l'incarnation et de la communion des saints.

1. Saint Canisius. — Il connaissait mieux que personne les tergiversations et les plaisanteries de Luther sur l'invocation des saints. *De corruptelis verbi Dei*, I, III, c. x, Paris, 1584, p. 399, et aussi les ravages qu'elles faisaient dans les Églises d'Allemagne. Aussi donnait-il, en 1564, une consigne fort judicieuse, qu'il faut citer dans son texte mêlé de latin et d'allemand : *Quando credebant homines sine contradictione quicquid credit Ecclesia, non erant... iconomachi, Mariæ müssgänger, und der heiligen jeindt, etc. Igitor nunc opus est catechismos scribere, discere, docere et legere. Opus est diligentius scribere et prædicare de verbo Dei et ejus intellectu. Opus est querere testimonia conciliorum et Patrum antiquorum*. P. Canisii epistolæ, édit. O. Braunsberger, t. iv, p. 853. Lui-même n'eut pas le temps de fouiller, comme il l'aurait voulu, la tradition sur le sujet; mais il corrigea et approuva le livre du P. Coster, *De invocatione sanctorum*, loc. cit., p. 241; et il définit, dans son petit catéchisme, la doctrine de la communion des saints, avec une ampleur qu'on n'était plus habitué à trouver dans de tels manuels : « La communion des saints existe, non seulement entre les fidèles qui vivent exilés sur la terre, mais encore entre les vivants et ceux qui règnent dans les cieux... Tous, comme membres d'un même corps, se communiquent mutuellement le fruit de leurs mérites et de leurs prières, et participent à la vertu du saint sacrifice de la messe et des sacrements de l'Église. »

2. Saint Bellarmin. — Plusieurs controversistes de second ordre continuèrent l'œuvre de défense d'Éck et de Canisius : Cajétan, dans ses *Opuscula*, Catharin, dans son *Apologia*, Cochlee dans ses *Præfationes*. Jean Faber dans ses *Opuscula*, etc. L'heure était venue de faire, parmi les matériaux accumulés depuis soixante ans, un choix et une mise en ordre. Ce fut l'œuvre de Bellarmin, qui parut en 1588 le t. I, des *Controuersas* où se trouve abordé le sujet *De Ecclesia triumphantis*; il faut encore consulter le *De sacramento eucharistiae*, pour ce qui se rapporte aux saints et un opusculé

de 1596, sur le culte des saints, publié au t. VIII de ses *Opera omnia*, Paris, 1869. Bellarmin cherche avant tout à bien établir la doctrine catholique : s'il isole les assertions de Luther et de Calvin, sans essayer de les intégrer dans leurs systèmes, il construit clairement son traité des saints, en deux parties : le culte et l'invocation, qui suppose l'intercession. Après la thèse catholique, viennent les preuves d'Écriture et de tradition, l'argument de raison ne venant que comme confirmation. Les deux thèses actuelles, il les explique par des distinctions plus claires encore que celles des scolastiques. Pour le culte, il distingue le culte de latrie, par lequel on honore la seule excellence divine, le culte civil (la dulia de saint Thomas), par lequel on honore l'excellence naturelle, le culte de dulia (que saint Thomas appelait hyperdulia) « par lequel on honore une excellence qui tient le milieu entre la divine et l'humaine, à raison de dons surnaturels tels que la grâce et la gloire des saints. Un culte spécial d'hyperdulia est dû aux créatures qui ont eu une union plus intime avec le Verbe de Dieu, c'est-à-dire l'humanité du Christ, si on la considère en elle-même et la Vierge, Mère de Dieu. » *Loc. cit.*, c. xii, p. 168. On voit déjà combien notre théologie actuelle doit de clarté à Bellarmin. Pareillement pour l'invocation : « Les saints, dit-il, ne sont pas nos intercesseurs immédiats; mais tout ce qu'ils nous obtiennent de Dieu, c'est par le Christ qu'ils l'obtiennent. » C. xvii, p. 179. Les saints entendent-ils nos prières? Il fallait bien répondre à cette difficulté de Calvin et de Mélancthon. Mais les divers moyens enseignés par les métaphysiciens du Moyen Âge laissent Bellarmin assez indifférent : *vel quocumque alio modo*, dirait-il volontiers avec Thomas d'Aquin. Avec plus d'insistance, il développe les conséquences de la communion des saints, et l'enseignement de saint Paul sur le corps mystique du Christ. C. xviii, p. 180. Ce sont les Pères surtout qui ont montré que les saints s'intéressent à nos besoins particuliers. *Ibid.*, p. 181. Il y a bien là quelques faits d'apparitions, p. 182, qui devraient être surveillés de plus près, des commentaires de l'Écriture qui ne portent pas preuve, c. xiii, p. 171, et des textes de Pères qui devraient être revus sur le grec ou remis dans leur contexte. Mais l'ensemble est solide et clair.

3. Suarez. — a) Nature de ce culte. — Suarez se trouvait devant deux axiomes de l'ancienne scolastique : ce culte est relatif et pourtant religieux au premier chef. « Il n'est pas vrai que le culte des saints soit proprement et formellement relatif, comme est le culte des images et des choses saintes; il ne peut être dit *respectivus* que virtuellement et d'une façon large, parce qu'en effet celui qui vénère les saints honore virtuellement Dieu, qui se réjouit de l'honneur de ses saints, et qui nous recommande ce culte. La grâce créée (qui motive ce culte de dulia) n'est pas telle qu'on ne puisse l'honorer qu'en relation avec l'excellence infinie de Dieu; mais, en elle-même, c'est une excellence absolue, qui rend formellement digne d'honneur et de culte la personne qui la possède, tout comme la nature intelligente, bien que créée, rend la personne honorable. » Suarez, *De religione*, l. I, c. v, n. 6. éd. Vives, t. xiii, p. 55. L'honneur dû à la raison ne peut pas être appelé relatif du fait que cette nature est à l'image de Dieu, qu'elle est une participation de l'intelligence divine... Et de même pour la vénération plus haute qui se fonde sur l'excellence de la grâce créée : « Bien que celle-ci soit une participation de la nature divine, et une ressemblance à la divinité plus parfaite que la simple raison, cependant elle a son être absolu et son excellence intrinsèque, qui est le fondement de l'honneur qui lui est dû. »

Or, tout culte qui est fondé sur une excellence finie, n'appartient pas à la religion, mais réclame un nou-

veau genre de vertu morale. Et le culte de *dulie*, qui est donné aux saints, ne se fonde pas immédiatement sur l'excellence de Dieu, mais bien sur cette excellence créée, qui leur est communiquée. » *Loc. cit.*, n. 5.

Le culte donné aux saints est distinct du culte religieux de Dieu. « Cette raison est tirée *ex diversa ratione debiti* » ; c'est le point de vue formel, que saint Thomas maintient toujours, par exemple II-II<sup>e</sup>, q. LXXXV, a. 1; q. CIII, a. 3. Les théologiens moins philosophes ont tenté de distinguer les deux cultes par leurs actes propres. Mais ici Suarez prévient qu'il faut discerner dans les actes des deux cultes « surtout les actes internes et les intentions qui les dirigent. Car, dans les actes externes, il se trouve souvent des ressemblances et des points de rapprochement. Le culte de Dieu et celui des saints se marque donc dans leurs actes primaires et les affections intimes qui les commandent ». *Loc. cit.*, n. 4, p. 54. La religion nous incline *per se sola et immediate* vers la majesté divine, mais non vers les saints, en tant qu'ils ont leur propre excellence; ceci est la charge d'une autre vertu, celle de *dulie*. [De Lugo fait pourtant à ce sujet deux remarques d'ordre pratique : « D'abord le culte des saints est sacré et religieux ; car, bien qu'il ne procède pas de la vertu spéciale de religion, il a cependant un rapport étroit avec le culte divin, *quatenus ex hoc sanctorum cultu arguitur colligitur cultus ipsius Dei*. Ensuite le culte des saints a les mêmes manières de s'exprimer que le culte de Dieu, à savoir les prières, les lumières, l'encens, etc... » Lugo, *De mysterio incarnationis*, disp. XXXV, n. 1, éd. Vivès, t. III, p. 140. Mais Lugo voit si bien que ce culte a un autre motif que celui de latrerie qu'il apporte cette supposition assurément étonnante : « Comme il ne semble pas impossible que quelqu'un soit aimé, parce qu'amour du roi, alors que le roi serait détesté... », ainsi pourquoi ne pourrai-je pas honorer un saint sans pour cela honorer Dieu ? Car Dieu n'est pas la raison formelle immédiate du culte des saints. » *Loc. cit.*, p. 136.]

Ainsi le culte dû aux saints est, pour Suarez, un culte absolu, inférieur au culte de latrerie dû à Dieu; pourtant la prière aux saints s'adresse en somme à Dieu ? Dans un souci apologetique, Suarez distingue péniblement « l'intention de la demande et l'intention du culte : celui qui prie le saint doit nécessairement avoir l'intention de lui demander à lui immédiatement, pour qu'il obtienne de Dieu; mais il ne semble pas nécessaire qu'il veuille par cette prière [de demande] honorer immédiatement le saint lui-même à cause de sa sainteté créée, mais il peut vouloir par cela honorer principalement Dieu. Manière de prier spéculativement non impossible, mais qui n'est ni facile ni pratique, ni à conseiller ! » *Loc. cit.*, n. 9. Aussi, au traité de la vertu de religion, *Op. omnia*, I, III, *De sacrilegio*, éd. Vivès, t. XIII, p. 616, il revient sur sa distinction : « La personne sainte peut être considérée comme excellente en elle-même, d'une certaine sainteté absolue, ou être envisagée selon sa sainteté relative, *secundum sanctitatem respectuam pertinentem speciali modo ad cultum Dei*. Si on voulait parler des saints du premier point de vue, il est bien vrai que, les saints étant honorés pour eux-mêmes à cause de leur sainteté créée, leur culte se réfère non à la vertu de religion, mais à la « *dulie* » ; et l'irrévérence à leur égard, l'irrévérence envers des hommes excellents, n'est pas un sacrilège contre la religion, comme la bien fait observer Grégoire de Valence, *In III<sup>e</sup>*, disp. I, q. XIV, p. 2. Mais, si les saints sont considérés comme des amis de Dieu, et si c'est Dieu qui est honoré en eux, et eux par rapport à Dieu, ainsi le culte des saints revient à la religion de Dieu et l'irrévérence à leur égard est un sacrilège... Or, pour adorer ainsi les saints, il faut y ordonner spécialement son intention, tandis que pour manquer à cette vertu, il suffit que la malice se trouve dans l'ob-

jet, comme l'injure retombe sur le prince malgré l'absence d'intention. »

b) *Invocation des saints*. — Suarez étudie la question aux deux endroits de la *Somme* qui les concernent, c'est-à-dire au traité de la religion en général et à celui de la prière; de là quelques redites quand il passe à ce second point. « C'est un point de doctrine vrai et de foi certaine, que les saints, tant les bienheureux que les anges, sont priés par nous utilement et saintement, si cette prière est faite avec l'intention et en la manière voulue, comme elle se fait par l'Eglise et ses membres en droite foi. La démonstration en sera brève, d'autant plus... que l'usage de l'Eglise, qui est la colonne et le fondement de la vérité, suffirait à rendre certaine cette thèse. » Cette vérité a son fondement dans l'Ecriture. Suarez, sagement, ne cite que le Nouveau Testament : Apoc. VII, 3-4 et XVI; Matth., XXII, 32; Luc., X, 36-37; et l'Ancien Testament seulement Tob., XII, 12. Il s'explique la pauvreté des autres livres de la Bible juive, « parce que, au temps de la Loi ancienne, les hommes justes n'étaient pas admis à la béatitude avant la mort du Christ, c'est pour cela que, dans l'Ancien Testament, nous ne voyons pas qu'il fût accoutumé de prier les saints en ces temps-là, bien que nous y lisions que quelques fidèles fussent habitués à demander les prières des vivants... Mais, maintenant, nous tenons pour certain que les hommes justes après leur mort sont élevés à la béatitude, immédiatement et parfaitement purifiés; et nous avons de ce fait un excellent argument pour prouver que les saints défunts, eux aussi, peuvent être priés par nous licitement et avec fruit ». Suarez, *De oratione in communi*, c. X, n. 3, *Opera omnia*, éd. Vivès, t. XIV, p. 36-37.

Suarez prévoit surtout deux objections : la prière aux saints fait injure à Dieu; elle fait injure à la médiation du Christ. « Les protestants disent que l'invocation des saints n'est ni utile, ni efficace : Dieu est en effet plus prêt à nous exaucer que n'importe quel bienheureux; il vaut donc mieux avoir affaire à Dieu qu'à ses saints. Mais alors il faudrait aussi négliger les prières des vivants, ce qui va contre la sainte Ecriture. Cela irait même contre toute prière : puisque Dieu désire plus notre salut que nous-mêmes, laissons-le l'opérer pour nous. Donc, Dieu a bien la volonté préparée à donner, mais il veut donner *ordinalo modo* selon la disposition de sa providence; ainsi, certaines choses, il les donnera sans être prié; d'autres, grâce à nos propres prières; d'autres enfin, grâce à nos prières unies à celles des autres, vivants ou morts dans la gloire. En priant les saints, nous ne doutons pas de la bonté de Dieu, mais nous accomplissons l'ordre de sa providence; puisque aussi bien nous ne savons pas comment il a disposé de nous accorder cette chose, nous employons plusieurs intercesseurs. La prière est soumise à des conditions multiples, qui peuvent se trouver réunies avec l'appoint de la prière des saints et qui resteraient incomplètes *propter defectum nostrum*. » *Loc. cit.*, n. 21, p. 42.

La deuxième objection est que l'invocation des saints fait injure à Notre unique médiateur. Le Christ est médiateur entre Dieu et nous de deux manières : *vel per modum advocati et orantis, vel per modum meritis nobis ad satisfaciendis pro nobis*. Ces deux dernières manières, mérite et satisfaction, bien que légèrement différentes, sont à rapprocher, parce que ni l'une ni l'autre ne s'exerce dans la béatitude, et que le Christ a fait ce double office durant sa vie terrestre; il ne peut plus maintenant que présenter ses mérites et satisfactions à son Père. Au contraire, la médiation par mode de demande, d'implication, peut s'exercer encore dans le ciel. Ainsi I. nous demandons au Christ de présenter ses mérites quand nous disons : *Per Christum Dominum nostrum*. Mais jamais nous ne recourons aux

saints de cette manière, qui est propre au Christ, l'essentiel de sa médiation étant de s'être donné en rédemption pour nous. Ainsi 2. quand nous prions les saints, nous n'en faisons pas des médiateurs ou rédempteurs, mais seulement des avocats pour que, par leurs prières, ils présentent pour nous à Dieu les mérites du Christ... Cependant nous prions aussi Dieu, et c'est un usage très répandu dans l'Eglise, que par les mérites des saints, il nous accorde la grâce; nous faisons donc des saints des médiateurs par leurs mérites et leurs satisfactions : cette manière est encore juste et sainte : Ex., xxxii, et les autres passages classiques. *Loc. cit.*, n. 10, p. 39.

c) *Intercession des saints.* — Pour qu'elle soit efficace, il faut que les saints connaissent nos prières et qu'ils puissent y subvenir. Or les bienheureux connaissent nos prières, cela est très certain; l'usage de l'Eglise le prouverait *a posteriori*, car l'Eglise ne peut se tromper en priant les saints et, par cette prière, elle suppose que les saints connaissent ce qu'elle demande. Sur la manière dont les saints connaissent nos prières, il y a discussion entre les scolastiques : les voient-ils formellement dans le Verbe de Dieu? ou seulement *causaliter*, par de nouvelles révélations qu'ils reçoivent en raison de leur béatitude? Mais il y a une raison adonner : Cette béatitude comble les desirs des saints : or, ceux-ci désirent à juste titre connaître ce qui se fait sur la terre, dès là que cela les concerne, et donc au premier chef les prières faites à leur adresse et en leur honneur. « [Nous mettons en parallèle avec ces positions de Suarez cette ligne de repli préparée par Noël Alexandre (*Historia eccl.*, t. ix, dissert. XXV) : « Bien que ce soit une opinion reçue en théologie que les saints connaissent dans le Verbe les prières qui leur sont adressées, ce n'est cependant point un dogme de foi qu'ils les connaissent de cette manière. L'académie de Douai a rendu un jugement dans ce sens le 12 mai 1635. Il faut aller plus loin et dire qu'il n'est pas nécessaire pour croire et pratiquer l'invocation des saints d'admettre qu'ils connaissent nos prières; même si nous ne savions pas si les saints les connaissent en particulier, il suffirait de croire qu'ils prient d'une façon générale pour les besoins de leurs fidèles. » *Propositio I, in fine*, t. ix, p. 697.]

Une dernière subtilité est suggérée à Suarez par les deux expressions que le concile de Trente avait, sans intention bien nette, employées pour désigner la prière céleste. « Que faut-il entendre quand on dit qu'un saint présente nos prières à Dieu? C'est le mot de l'Apocalypse, v, 8. Ce n'est pas, semble-t-il, tout à fait la même chose que de dire que les saints prient pour nous; puisque l'Ecriture emploie aussi cette expression avec une nuance de sens, et puisque, parmi les hommes, celui qui présente une demande pour un autre ne demande pas pour lui. Et pourtant, dans le ciel, devant Dieu qui connaît aussitôt par lui-même nos prières, que peut bien représenter l'offrande de nos prières, sinon l'intercession? » Alexandre de Halès, q. XXXI, memb. 3, a. 4, § 2, résout la question d'une façon très obscure; au bout de l'exposé, il semble dire que cette offrande de nos prières est une sorte de congratulation de voir notre prière acceptée par Dieu. Mais ceci ne me satisfait pas : la congratulation suppose la prière exaucée, tandis que l'offrande est ordonnée à l'acceptation par Dieu. Et puis, qui dit congratulation considère le saint, tandis que la présentation se rapporte à Dieu. Je dis donc que présenter nos prières n'est pas autre chose pour un saint que d'exposer devant Dieu ce que l'homme sur la terre désire ou demande. Ceci encore peut s'entendre de plusieurs manières : ou bien le saint expose la demande à lui faite, puis prie Dieu dans le sens de cette demande, présentant sa propre prière comme un titre de plus;

ou bien, si l'homme n'a pas osé approcher de Dieu par lui-même, et qu'il ait prié le saint, alors le saint se met en devoir de proposer lui-même la demande que l'homme en signe de dévotion et d'humilité a confiée à ses soins. » Suarez, *Opera omnia*, t. xi, p. 47.

« Quant à l'efficacité de cette prière des saints pour nous, c'est un cas particulier à examiner ailleurs, de l'efficacité de la prière de l'un pour l'autre, qui se réalise aussi pour la prière des vivants entre eux. Or, il est certain qu'une telle prière est utile, qu'elle soit absolument efficace ou non. D'ailleurs la prière des saints n'est pas absolument celle de quelqu'un pour un autre; car, lorsque nous demandons aux saints de prier pour nous, nous faisons nôtres leurs prières, puisqu'ils prient en notre nom et présentent nos demandes à Dieu. La prière qu'ils font dans ces conditions est d'autant plus efficace que l'intimité est plus grande entre le saint et moi, et que plus grande se trouve être la dignité du saint, par suite de ses mérites et de son intercession. » Saint Thomas avait été plus limpide en disant que nous pouvons toujours faire obstacle, sinon à la prière formelle, du moins au désir d'un saint sur nous : *ex parte nostra potest esse defectus quod non assequamur fructum orationum ipsorum*. In IV<sup>um</sup> Sent., dist. XLV, q. iii, a. 3.

1. Noël Alexandre. — Dans son *Histoire ecclésiastique*, t. ix, diss. XXV, p. 667-727, il apporte une contribution appréciable à l'argument traditionnel en faveur du culte des reliques, puis du culte des saints en général, enfin du culte de la sainte Vierge. Il réfute, chemin faisant, le livre de Dailé, *Adversus Latino-rum traditionem de religiosi cultus objecto*, Genève, 1664. Après quelques précisions théologiques, où il se montre favorable à l'idée que le culte des saints est rendu en vue du culte de Dieu et impéré par la vertu de religion, il étudie le culte des saints assez brièvement et avec soin l'invocation des saints, réfutant les objections protestantes sur l'unicité du médiateur, les prières des liturgies anciennes pour les saints, etc. Ses solutions sont parfois un peu rapides : « Il n'est pas question ici de commandement de Dieu qui oblige les fidèles à invoquer les saints : les théologiens catholiques avouent que cette invocation n'est pas nécessaire au salut; et même il n'y a aucun précepte de l'Eglise qui y astreigne chaque chrétien. » Art. 2, prol. Billuart trouvera la réponse trop simplifiée. Mais il a soin d'ajouter, en un autre endroit : « Bien que l'invocation des saints ne soit appuyée sur aucun précepte du Christ ou des apôtres, elle est cependant approuvée par la parole de Dieu écrite ou reçue par tradition. Il y a bien d'autres points qui ne font pas matière de précepte, mais de conseil. » P. 710. Il explique le ton de certaines prières aux saints, comme la strophe de l'*Ave maris stella* : *Solve vincla reis* d'une façon très humaine : « Quand un client demande au ministre une grâce qui dépend du seul prince, il le fait dans les mêmes termes qu'il emploierait avec celui-ci. » P. 711. On a vu précédemment que Noël Alexandre pense qu'on peut ne pas croire que les saints connaissent nos prières, pourvu que l'on croie qu'on peut les invoquer licitement. Sans prendre cette négation à son compte, il aime se mettre ainsi à l'aise avec le dogme. De même il pose en principe que les saints pourraient être invoqués après leur mort, même s'ils n'étaient encore en possession de la félicité suprême. En effet, si Jérémie *multum orat pro universa civitate Jerusalem*, bien que le ciel ne lui soit pas encore ouvert, il n'importe en rien — *nihil interest* — au dogme catholique de l'invocation des saints de croire ou non que les saints soient reçus au ciel tout de suite après leur mort et jouissent de la vision béatifique, encore que l'Eglise ait toujours cru ces deux points ». *Propositio II*, p. 708.



Enfin l'auteur se met trop à l'aise avec les pratiques du culte des saints : « Qu'on les ait invoqués avec tel ou tel rite, à telle époque et en tel pays, c'est affaire de pure discipline qui est sujette à des changements. » *Loc. cit.*, p. 711. On remarquera, dans plusieurs de ces solutions, le ton tranchant et sans nuance qui déplaît en ce théologien.

5. *Billaud*, malgré sa méthode argumentative, est un homme de bon sens et de juste milieu. A propos de notre question, qu'il raccroche à l'article de saint Thomas sur le destinataire de nos prières, *Tractatus de religione*, dissert. 11, art. 3, il fait ces quelques réflexions qui méritent d'être retenues : « J'avoue que l'invocation des saints n'a pas été si fréquente chez les juifs que chez les chrétiens, et ne leur a point été proposée. » *Obiectio VIII*, édit. Lyon, t. VII, 1852, p. 195. Il y a aussi des Pères anciens qui rappellent que Dieu connaît tout et est plein de miséricorde : c'est le cas de rappeler l'adage bien chrétien : il vaut mieux avoir affaire à Dieu qu'à ses saints. *Billaud* renvoie ses interlocuteurs à cet autre adage de saint Jean Chrysostome : « Ne méprisons pas les prières des saints, mais ne mettons pas toute [notre espérance, notre religion] en eux. » « Plusieurs autres docteurs, surtout Origène, parlaient à des païens, avec qui il était moins question de bâtir les dogmes de la foi que de réfuter les accusations nées d'une mauvaise interprétation de notre foi. »

6. *A propos des Vies des saints*. — La controverse protestante porta aussi sur les Vies des saints. Louis Vivès n'était pas tendre pour la *Légende dorée*. *De tradenda disciplina*, J. V. Bellarmin et Baronius n'osaient trop toucher même aux anciens *Acta martyrum*. « Je le dis avec douleur, écrivait Melchior Cano, il y a beaucoup plus d'exactitude et d'intégrité dans Suetone, historien des Césars, que dans les catholiques, historiens des martyrs, des confesseurs et des vierges! Presque tous sacrifient à leurs préjugés, ou se jettent par système en tant de fictions, qu'ils m'inspirent de la honte et du dégoût. Je comprends qu'inutiles à la cause de l'Eglise, ils en soient un grand embarras... Comme si les saints hommes de Dieu avaient besoin de nos mensonges, eux qui ont fait pour le Christ tant de choses vraies! Or, nos héros, j'en ai la conviction, dans leurs actions véritables, ont été bien supérieurs à ce que la renommée nous en rapporte. » *De locis theologicis*, l. XI, c. vi. Aussi, après les tentatives insuffisantes de Lipomani et de Surius, et de Baronius pour le martyrologe, les jésuites Rosweyde et Bolland concurrent et commencèrent l'œuvre immense des *Acta sanctorum*, continuée par Henschenius et Papebrock. En France, au XVIII<sup>e</sup> siècle, les bénédictins L. d'Achery et Mabillon achevaient les *Acta sanctorum* de l'ordre de Saint-Benoît. Baillet appliquait à l'étude de la vie des saints une critique que d'aucuns trouvaient excessive; Lamy se faisait une réputation de « déniché de saints ». Il reste que tous ces efforts ont sérieusement assaini le champ de l'hagiographie.

VII. LA LÉGISLATION ECCLÉSIASTIQUE ACTUELLE. Elle s'est précisée aussi bien en ce qui concerne les canonisations et béatifications qu'en ce qui vise le culte à rendre aux saints.

1<sup>o</sup> *Canonisations et béatifications*. — Le nécessaire a été dit aux deux articles respectifs, à compléter par l'art. PROCÈS ECCLÉSIASTIQUES, t. XIII, col. 639-641, pour les modifications apportées par le Code canonique.

Une question mérite pourtant d'être soulevée, parce qu'elle a encore fait l'objet de discussions récentes, c'est celle de l'infailibilité de l'Eglise (et respectivement du pape) dans les canonisations. On ne saurait trancher le problème sans distinguer entre les divers régimes de canonisation.

1. *Les divers régimes de canonisation*. — Antérieurement au décret d'Alexandre III qui réserve au

Saint-Siège le canonisation, c'est l'autorité diocésaine qui décrète les honneurs à rendre à un saint pour un territoire déterminé. Par la suite telles de ces mesures particulières ont pu recevoir l'approbation plus ou moins explicite du Saint-Siège.

La constitution *Cælestis Jerusalem* d'Urbain VIII, en 1634, perfectionne la discipline établie par Alexandre III et décrète que pour l'avenir il ne se fera plus de béatification ni de canonisation, avant qu'il ne soit établi qu'aucun culte public n'a été rendu au personnage en question. C'est une manière de mettre l'Eglise, dans chaque cas particulier, devant une situation nette. Telle est la règle présentement appliquée. Mais, postérieurement au décret d'Alexandre III, il s'était encore produit bien des cas de culte public attribué à un tel personnage sans intervention de l'Eglise romaine. La constitution d'Urbain VIII détermine une période transitoire allant de 1181 à 1534 (cent ans avant la constitution *Cælestis Jerusalem*). Le culte immémorial rendu aux serviteurs de Dieu durant cet intervalle pouvait demeurer dans le *statu quo*; mais de plus, il était possible d'instruire leur procès de béatification, *per viam cultus seu casus excepti*, pour obtenir une approbation formelle de ce culte, équivalent à la béatification, qui peut devenir à son tour *canonisation equipollente*. Cf. PROCÈS ECCLÉSIASTIQUES, col. 641.

2. *Valeur des jugements rendus dans les faits de canonisation*. — La question est de savoir si l'Eglise est infailible quand elle propose tel personnage au culte des fidèles, le problème ne se posant d'ailleurs que pour les saints et non pour les « bienheureux ». Voir l'*Ami du clergé*, 1937, p. 317 sq., discutant la position de Bartmann en son *Précis de théologie dogmatique*, t. 1, p. 58. Il semble bien qu'il faille établir ici des distinctions.

Pour les canonisations des seize premiers siècles, durant lesquels l'Eglise n'a que bien rarement engagé son autorité suprême, et s'agissant des nombreux martyrs ou confesseurs qui n'ont pas fait l'objet d'une décision spéciale du pape (par insertion au bréviaire et au missel, par confirmation spéciale d'un culte immémorial), « Bartmann a raison d'enseigner que les canonisations ne peuvent être acceptées qu'avec un acte de foi générale ecclésiastique. » *Ami du clergé*, p. 317. Cet acte de foi générale nous persuade que le grand nombre des personnages nommés au martyrologe sont dignes de notre culte. Ceux dont on fait mémoire à l'office échappent à toute suspicion; quant aux autres, il serait imprudent d'en nier sans raison grave la sainteté, mais aucun enseignement infailible n'est à invoquer en faveur d'une adhésion absolue.

Les cas se différencient pour les saints canonisés formellement depuis Urbain VIII; le jugement doctrinal que recouvre le décret de canonisation est infailible : le saint canonisé est vraiment en jouissance de la vision de Dieu. L'acte de foi que commande ce témoignage de l'Eglise n'est pas forcément un acte de foi divine : la plupart des théologiens n'y voient qu'un acte de foi ecclésiastique. *Ibid.*, p. 318. Mais il ne faut pas faire dire à cet acte plus qu'il n'est requis. Quand l'Eglise canonise un saint, « elle juge, d'un jugement prudentiel, moralement certain, que tel personnage est mort dans l'amour de Dieu... mais elle ne canonise pas par la même toutes les initiatives du saint, même celles mises en relief par la procédure canonique préparatoire au décret définitif. La canonisation n'implique pas recommandation, par exemple des pratiques de pénitence et de prière d'un saint Benoît laboureur. Elle n'implique pas davantage la croyance à la réalité des miracles opérés par les saints durant leur vie ou après leur mort. Ce qui ne veut pas dire qu'il faille faire peu de cas de miracles soumis à un examen entouré de toutes les garanties. »

Pour ce qui est enfin de la canonisation équipollente (acte pontifical ratifiant un culte immémorial par un décret *præceptif*), il faut y voir, à coup sûr, un acte du magistère infaillible, réclamant un acte de foi ecclésiastique; mais cette infaillibilité ne saurait être affirmée s'il s'agissait d'une simple permission, comme c'est le cas pour le culte des saints, honorés dans telle ou telle Église de temps immémorial, sans qu'il y ait eu ni sanction positive du Saint-Siège, ni inscription au missel et au bréviaire de l'Église universelle. Cette insertion même implique-t-elle à elle seule déclaration infaillible de l'Église? Le point est controversé et il faut toujours en revenir à la question de savoir si, par cette insertion dans des livres approuvés par le pape, l'Église déclare assez expressément, assez solennellement sa volonté de les proposer au culte de tous les fidèles.

En résumé, il convient de ne pas étendre le privilège de l'infaillibilité de l'Église à tout ce qui concerne la canonisation. Si une définition dogmatique conciliaire donne lieu à des distinctions, *a fortiori* un décret relatif à la gloire des serviteurs de Dieu.

2<sup>e</sup> *Réglementation du culte public.* — Le Code de droit canonique parle du culte des saints en deux endroits distincts : aux canons 1255-1256 et aux canons 1276-1278; mais la première série de décrets l'envisage dans sa nature et ses grandes divisions, tandis que la seconde entre dans le détail de la réglementation.

1. *Principes généraux.* — Au canon 1255, le Code distingue du culte de latridie dû à Dieu seul, le culte de l'Église rendu aux saints, et celui d'hyperdulie, non réservé depuis longtemps au culte spécial donné à la sainte Vierge. Dans le canon 1256, il distingue le culte privé du culte public, sur lequel il reviendra en détail. Le canon 1276 est encore un principe général, celui même du concile de Trente sur l'invocation des saints, avec une addition : « Il est bon et utile d'adresser des supplications aux serviteurs de Dieu qui règnent avec le Christ et de vénérer leurs reliques et leurs images; mais, avant tous les autres, c'est la bienheureuse Vierge Marie que tous les fidèles doivent honorer d'un culte filial et spécial. » Can. 1276. La recommandation générale visant le culte des autres saints devient presque un précepte à l'égard du culte de la sainte Vierge.

2. *Culte public.* — A l'opposé du culte privé, qui, par définition, est le fait de personnes individuelles, ou du moins de fidèles ou de prêtres agissant selon leur dévotion personnelle, sans délégation officielle, il y a un culte public qui est rendu au nom de l'Église, et par des personnes légitimement députées. Can. 1256. Alors que, pour le premier, aucune réglementation officielle n'a été fixée et qu'à son sujet il ne faut pas inquiéter les fidèles sans motif, le culte public a toujours été surveillé par l'Église et se trouve désormais prévu par les canons 1276-1278 du Code de droit canonique, et par les règlements des Congrégations romaines.

Le culte public consiste en ce qui suit : 1. Dédier (aux saints) des autels ou des églises. 2. Les invoker dans les prières publiques de l'Église. 3. Réciter l'office divin et offrir le saint sacrifice en leur honneur ou en faire mémoire dans les divins offices. 4. Consacrer des jours de fête à les honorer. 5. Peindre leurs images avec une auréole, en signe de leur gloire. 6. Exposer leurs corps ou leurs reliques dans les églises à la vénération publique.

On ne peut donner un culte public qu'aux serviteurs de Dieu mis par l'Église au nombre des bienheureux ou des saints. Can. 1277 § 1. Les saints et les bienheureux ne reçoivent pas le même culte public. Can. 1277, § 2 : « Les serviteurs de Dieu, canoniquement inscrits au catalogue des saints, doivent recevoir le culte de l'Église,

et ils peuvent être honorés en tout lieu et par tous les actes du culte. » Les actes du culte public ont été énumérés plus haut; les honneurs dus aux saints sont presque identiques. Les saints ont droit à ces honneurs et en ce sens c'est aux seuls saints que s'adresse le culte public complet, *præceptivus, universalis et publicus*, comme s'exprime Benoît XIV, *De canonis.*, l. IV, n. c. xix, n. 16.

Pour les bienheureux au contraire, le culte n'est pas prescrit, mais simplement permis ou toléré : « Ils ne peuvent, dit le canon 1277, § 2, être honorés que dans les lieux et par les actes de culte autorisés par le souverain pontife. » Ces actes sont déterminés par la coutume, si elle est immémoriale (S. R. C., 24 avril 1914) ou par l'indult pontifical qui permet le culte; il ne comporte point l'érection d'église en leur honneur, can. 1168, § 3; et même dans les églises ou oratoires où leur office public est concédé, il n'admet pas d'autel érigé sous leur vocable, can. 1201, § 4.

Les vénérables et les serviteurs de Dieu, morts en odeur de sainteté, n'ont droit qu'à un culte privé.

3. *Culte privé des serviteurs de Dieu.* — Le Code ne parle pas du culte privé. Les canonistes estiment qu'il est permis de rendre un culte privé aux serviteurs de Dieu qui ont été martyrisés ou qui sont morts en odeur de sainteté et auxquels on attribue des miracles. Il est nécessaire et suffisant, pour ces hommages privés, d'avoir une persuasion raisonnable de la sainteté.

Les principaux actes du culte privé sont ainsi énumérés par de Meester, *Compendium juris canon.*, III, n. 1248 : *Asservare vestes, ornare cadavera, caloratim accedere ad deosculandum manus pedesque defuncti; funus celebrare cum magno populi concursu; luctum externum in morte consanguineorum negligere; præclara defuncti gesta picturis, ecclesiæ parietibus affixis aut circum pegma funebre expositis, vel in vitris coloratis exhibere (extra altare, sine aureolis, radiis aliusque sanctitatis signis. S. R. C., n. 3835); defunctum in loco conspicuo et sanctiori, aut in tumulo peculiari forma constructo, vel etiam floribus ornato sepelire; jejunium privatum observare in vigiliis anniversarii, vel in ipso anniversario a servilibus abstinere; transferre corpus de loco ad locum, modo fiat de consensu Ordinarii, secreto ac sine pompa; litanias conficere easque privatim recitare, modo non publicentur nec divulgentur, etc.* Ce culte privé est légitime pourvu qu'il se tienne dans les limites du culte de l'Église, *absolu*, s'il s'adresse à la personne du serviteur de Dieu, *relatif*, s'il concerne ses reliques ou ses images, pourvu aussi qu'il soit conforme à la raison et à la prudence, s'adressant à des personnages qu'on puisse raisonnablement considérer comme prédestinés, en évitant toute superstition et scandale.

Le titre de Vénérable ne s'obtient plus par le seul fait que la cause est introduite, mais la S. C. des Rites, par un décret du 26 août 1913, le réserve à ceux dont on a prouvé l'héroïcité des vertus ou le martyre. Et cependant les vénérables n'ont droit qu'à un culte privé.

4. *Culte des docteurs de l'Église.* — La désignation d'un saint comme maître particulièrement qualifié pour nous instruire personnellement de la foi de l'Église, comporte et impose une forme spéciale du culte des saints. Cette désignation, qui était faite autrefois par le magistère ordinaire, demande désormais une consécration officielle de l'autorité ecclésiastique suprême, soit du pape, soit du concile général. Ce titre de docteur de l'Église, qui fut d'abord appliqué à certains Pères anciens particulièrement éminents, a été conféré depuis le XVI<sup>e</sup> siècle à des théologiens du Moyen Âge, comme saint Bernard, saint Bonaventure et saint Thomas, et dans les deux derniers siècles, à des auteurs tout à fait récents. L'office comporte des pièces spéciales.

5. *Culte des patrons.* — Il est louable de choisir des saints comme protecteurs des nations, des diocèses, des provinces et autres lieux, des confréries, des familles religieuses et des personnes morales. Can. 1278. Seuls les saints peuvent être patrons: la sainte Trinité, Notre-Seigneur, le Saint-Esprit, la sainte Croix sont titulaires et non patrons. « Les bienheureux ne peuvent être choisis pour patrons sans un indult spécial du Saint-Siège. » Can. 1278. Les patrons sont formellement constitués, non par le choix qu'on en fait, mais par l'approbation du Saint-Siège. Can. 1278. Ils doivent être choisis par tout le peuple et le clergé. (Décret d'Urbain VIII : S. R. C., 26 mars 1630.) Le patron, une fois choisi, ne peut être changé sans l'avis du Saint-Siège (S. R. C., n. 1061). Les saints protecteurs des confréries ne sont pas de vrais patrons au sens canonique du mot; par conséquent ils n'ont pas droit à tous les honneurs liturgiques des patrons, mais seulement à des messes ou offices votifs, soumis à toutes les restrictions imposées par les rubriques. Ces messes votives peuvent être autorisées par l'évêque en raison d'un concours de peuple exceptionnel, et les nouvelles rubriques du Missel ont étendu sur ce point les droits de l'évêque. Cf. L. Laboisse, *Les dévotions liturgiques spéciales des paroisses*. Le rituel a une formule de bénédiction pour les bannières des sociétés; mais ici on revient aux limites du culte privé. Beaucoup plus solennelles sont les déclarations nouvelles de Rome pour désigner des saints, anciens ou modernes, pour patrons à certaines catégories de prêtres ou de fidèles : saint Jean Chrysostome, constitué patron ecclésiastique des prédicateurs par Pie X; sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus, déclarée le 14 décembre 1927 patronne principale, au même titre que saint François-Xavier, de tous les missionnaires et de toutes les missions du monde, avec fête du rite double (13 mars 1929); saint Jérôme-Émilien, établi le 14 mars 1928 patron universel des orphelins; saint J.-B. Vianney, déclaré le 23 avril 1929 patron de tous les curés et de tous ceux qui ont charge d'âmes, etc...

3° *Surveillance du culte privé.* — Cette tâche vitale de l'Église donnerait lieu, pour les derniers siècles, à de longs développements, dont on trouvera des exemples à l'article SUPERSTITION de ce dictionnaire. La manière, à la fois discrète et sévère, dont elle procède en pareil cas, doit servir de modèle aux évêques et aux théologiens qui participent à cette charge de police du culte. Caractéristique à ce point de vue est le célèbre décret de la Congrégation des Indulgences et des Reliques du 7 mars 1678, approuvé par le pape Innocent XI, contre « des indulgences fausses ou à examiner... », ce qui n'étant pas connu aisément des fidèles, qui pour la plupart sont peu instruits en ces sortes de choses, les trompe et les frustre de leur espérance ». Ces précautions de l'Église dans les derniers siècles ont d'ailleurs été largement résumées dans un récent décret de la S. C. du Saint-Office « sur les nouvelles formes de culte et de dévotion à ne pas introduire et sur les abus invétérés à supprimer en cette matière », du 3 mai 1937, *Acta apostolice Sedis*, t. XXIX, 1937, p. 311, dont le texte doit être médité par tous :

Après avoir déjà, le S. Concile de Trente (sess. XXV, sur l'invocation, la vénération et les reliques des saints) et sur les saintes images, après avoir proclamé la légitimité du culte des saints et de l'usage de leurs images pour obtenir les bénéfices de Dieu, avait solennellement insisté pour que les évêques, si jamais ils découvraient que des abus s'étaient introduits ou s'introduisaient dans ces observances saintes et salutaires, prissent grand soin de les faire disparaître entièrement. Il leur demandait de veiller à ce que jamais ne soient exécutées des images d'un genre faux et qui pour les simples fissent occasion d'erreur; à ce que, dans l'invocation des saints et le pieux usage des images, toute supersti-

tion fût évitée, tout esprit de lucre écarté; à ce qu'enfin rien n'apparût de désordonné ou d'arrangé à rebours et à la hâte, rien de profane ni de deshonnête. Fidèles à ces prescriptions, les pontifes romains n'ont pas manqué à leur devoir de saisir l'occasion de les rappeler souvent et d'en inculquer la pleine observation. Parmi eux, en particulier, Pie IX de sainte mémoire, par le décret du Saint-Office donné le 13 janvier 1875, de son autorité suprême, ordonna « d'avertir ces auteurs qui exercent leur esprit sur les questions qui trahissent la nouveauté et qui s'efforcent, sous prétexte de piété, de promouvoir, même par la publication de périodiques, des formes nouvelles de dévotion, qu'ils abandonnent leurs entreprises et redoutent le péril réel qu'ils courent d'induire les fidèles en erreur sur les dogmes de la foi et de fournir l'occasion aux ennemis de la religion d'attaquer la pureté de la doctrine catholique et la vraie piété.

Ces dispositions ont été presque textuellement reprises dans le Code de droit canonique, surtout aux canons 1259, 1261 et 1279, et se trouvent donc récemment confirmées.

« Il est cependant à regretter qu'à tant et d'aussi graves avertissements de la suprême autorité ecclésiastique pleine obéissance n'ait pas été encore accordée. Bien plus, personne n'ignore que, surtout en ces derniers temps, en beaucoup d'endroits, se sont multipliées et propagées plus largement parmi les fidèles, ces nouvelles formes de culte et de dévotion, parfois ridicules, le plus souvent inutile imitation ou même contrefaçon d'autres dévotions semblables déjà légitimement approuvées, ce qui provoque un grand étonnement et de vives critiques de la part des non-catholiques. C'est pourquoi, avec grande instance, la Congrégation du S. Office demande aux évêques du monde entier d'abolir avec fermeté les abus qui se seraient déjà introduits et de veiller avec grand soin à ce que de nouveaux ne s'introduisent pas. »

Sur quoi, la *Revue des communautés religieuses* de Louvain, XIII, n. 5, p. 134, fait cette application spéciale : La piété même de beaucoup de religieux laïcs les expose à accueillir avec trop grande facilité des formes nouvelles de dévotion. Ils croiraient parfois offenser Dieu en ne recourant pas à ce mode nouveau de l'honorer... dans la bienheureuse Vierge ou dans ses saints. Il faudrait, au contraire, qu'à l'égard de toute forme nouvelle de dévotion, l'attitude fût plutôt d'une prudente réserve. Si cette dévotion à quelque chose d'insolite, d'étrange et surtout de ridicule, il faut, jusqu'à preuve du contraire, la rejeter comme condamnable ou dangereuse. »

Parmi les anciens théologiens, voir Trombelli, *De cultu sanctorum*, 2 vol., Bologne, 1740; Hurter, *Theol. dogmatica*, t. III. Les canonistes reproduisent Benoît XIV, *De canonisatione sanctorum*. Les controversistes sont résumés par Bellarmin, *Controverse*, VII, *De Ecclesia triumphanti*, et par Noël Alexandre, *Historia ecclesiastica*, t. IX, dissert. XXV, q. II, p. 680-727. Les auteurs modernes les plus souvent cités sont : L. Duchesne, *Les sources du martyrologe hiéronymien*, dans *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, t. V, 1885; Id., *Les origines du culte chrétien*, 5<sup>e</sup> édit.; voir aussi *Histoire ancienne de l'Église*.

H. Delehaye, *Le témoignage des martyrologes*, dans *Anal. bolland.*, 1907, et surtout *Les origines du culte des martyrs*; Mgr Audollent, *Histoire de l'Église par les saints*, 1927, 2 vol.; A. Molien, *La liturgie des saints : leur culte en général*, 1932; *La Vierge Marie et saint Joseph*, 1935; L. Laboisse, *Les dévotions liturgiques spéciales des paroisses*, 1929. — *Ami du clergé*, 1933, p. 569 sq.; 1937, p. 315 sq., etc.; Charles, S. J., dans la *Nouvelle revue théologique*, 1934, p. 1009 sq.

P. SÉRIERNE.

**SALAIRE.** I. Analyse juridique du salaire. II. Moralité objective du régime de salariat (col. 989). III. Régulation morale du contrat de salaire (col. 990). IV. Conclusion (col. 1013).

L'ANALYSE JURIDIQUE DU SALAIRE. Le mot salaire dérive du latin *salarium* qui désigna successivement la ration de sel attribuée aux soldats romains par l'administration du Trésor, l'indemnité de subsistance, le soldat avec ses accessoires en nature et en fin, au Bas-Empire, toute espèce de traitement public.



Il ne serait pas sans intérêt de rechercher le sens que le mot revêt dans l'Écriture — puisque nous parlons du salaire en théologique — et aussi dans l'usage courant. D'un examen superficiel, on conclurait que le mot de salaire y est employé sans rigueur technique. Mais il ne s'ensuit pas que l'idée de salaire ne puisse, moyennant un effort de réflexion critique, se dégager avec une certaine précision des expressions spontanées et usuelles. La donnée la plus fondamentale et la plus générale suggérée par les divers emplois du mot est celle d'une contre-partie équilibrée, d'une juste compensation.

Cependant on peut serrer de plus près l'idée de salaire en insistant sur ceci, que l'idée stricte de salaire inclut celle d'une stricte justice. Il devient objet d'obligation juridique, un élément du contrat conclu entre deux parties, par lequel l'une d'elles accepte de se tenir par rapport à l'autre dans une situation inférieure, relativement désavantageuse, pourvu qu'elle obtienne en contre-partie un avantage conventionnellement défini. Voyons donc comment cette notion précise, mais philosophique et intemporelle du salaire, s'exprime concrètement en technique juridique.

L'incertitude des idées se révèle ici par l'incertitude du vocabulaire. On s'accorde bien sur l'existence d'un contrat à l'origine de la dette et de la créance de salaire; celui-ci ne peut donc être considéré comme une indemnité ou comme une réparation pour une lésion ou un dommage subis malgré lui par le salarié. Mais, dès que l'on veut définir et même nommer ce contrat, les avis diffèrent.

1° *Contrat de travail ou contrat de salariat?* — L'économiste Ch. Gide, dans son *Cours d'économie politique*, 6<sup>e</sup> éd., t. II, p. 312, regrette que les juristes emploient habituellement l'expression « contrat de travail » parce que, dit-il, le travail n'est que l'objet du contrat. Or, on ne désigne jamais un contrat par la chose qui lui sert d'objet : on ne dit pas le contrat de terre, ni le contrat de maison, ni le contrat d'argent, lorsqu'il s'agit de vendre une maison, de louer une terre ou de prêter une somme d'argent.

D'autre part, le juriste M. Planiol, dans son *Traité élémentaire de droit civil*, t. II, n. 1826, renvoie le même reproche aux économistes. Ils se sont habitués à dire « contrat de travail », sans voir que cette expression n'a pas plus de raison d'être que l'expression symétrique « contrat de maison » si on l'appliquait au louage de chose. Selon M. Planiol, le travail, comme une maison, peut faire l'objet de plusieurs contrats très différents (louage, vente, entreprise, société, prestation gratuite) et l'expression « contrat de travail » ne précise pas suffisamment la nature du contrat dont il s'agit.

Les deux critiques sont d'accord sur un point : c'est-à-dire que les économistes, au jugement de M. Planiol, comme les juristes, si l'on en croit Ch. Gide, se conforment tous, pratiquement, à l'usage vulgaire qui admet l'expression « contrat de travail » de préférence à toute autre; il est donc permis de tenir cet usage pour solidement établi.

Mais on ne peut concevoir que des esprits aussi fins et aussi rigoureux que M. Planiol et Ch. Gide aient pris le change sur un point aussi grave. Il sera donc instructif de peser les raisons pour lesquelles ils déplorent l'imprécision ou même l'incorrection de la formule « contrat de travail ».

Il n'est pas question pour eux de substituer à cette formule celle de « contrat de salaire ». En effet, le salaire, ou plutôt la prestation de salaire est l'une des obligations nées de notre contrat, à la charge de l'une des parties; « contrat de salaire » est donc aussi incorrect que « contrat de prix » ou « contrat d'inté-

rêt ». Or, pour Gide et pour Planiol, le travail, ou plus exactement la prestation de travail, constitue précisément l'obligation symétrique de celle-là. Le contrat dont nous nous occupons crée à la charge des deux parties ces deux obligations réciproques; l'une est tenue de fournir du travail, en certaines conditions; l'autre est tenue de payer le salaire. Quoi qu'en ait dit Ch. Gide, ni le salaire ni le travail ainsi entendus ne constituent l'objet propre du contrat. L'analyse juridique et philosophique distingue ici entre l'objet constitutif ou formel du contrat et les réalités objectives diverses sur quoi peuvent porter les obligations réciproques nées d'un même contrat. L'objet qui constitue et définit proprement le contrat est l'ordre selon lequel les parties conçoivent et réalisent d'un commun accord la liaison de leurs obligations respectives et réciproques. Il y a un contrat parce qu'il y a accord des volontés sur un objet unique; il ne suffit pas que l'une des parties promette de faire et que l'autre promette de donner; il faut que l'une et l'autre conviennent d'un certain type d'ajustement synallagmatique entre l'un et l'autre engagement. Les anciens avaient parfaitement saisi l'unité contractuelle supportant l'équilibre des engagements réciproquement contractés; le vocabulaire classique témoignait de cette vue synthétique par les couples *emptio-venditio*, *locatio-conductio*, expressions techniques qui désignent les contrats de vente et de louage.

De même donc que la réalité juridique du contrat de vente n'est suffisamment définie ni par l'obligation du vendeur : livrer la chose; ni par l'obligation de l'acheteur : payer le prix; ni même par la simple juxtaposition de ces deux obligations, de même la réalité juridique du contrat que nous essayons d'analyser ne peut se définir précisément ni par une obligation de fournir un travail ni par une obligation de payer un salaire. Il faut atteindre et, si possible, exprimer le type caractéristique d'ajustement qui assume les deux obligations distinctes et antagonistes, qui les soude en un seul complexe et qui constitue en dernière analyse le véritable objet de l'accord. C'est au fond cette exigence qui conduit parallèlement Ch. Gide et M. Planiol à rejeter l'expression « contrat de travail », parce que, sans s'en douter peut-être, ils partagent la même conception du travail-chose, objet de prestation, du travail que l'une des parties s'engage à fournir contre la prestation du salaire. L'économiste et le juriste acceptent, sans la discuter philosophiquement, l'existence d'une « force de travail, qui réside en chaque personne et qui peut être utilisée par autrui, comme celle d'une machine ou d'un cheval ». Planiol, *op. cit.*, n. 1827. Une telle force peut être mise gratuitement à la disposition d'autrui, elle peut être retenue par son propriétaire, mais elle peut être aussi concédée à autrui moyennant une rémunération. Dans ce dernier cas, le problème se pose immédiatement de mesurer cette force, afin de déterminer le montant de la rémunération; on y parviendra par différents procédés, de tous points analogues à ceux qui permettraient par exemple de mesurer l'énergie électrique ou l'énergie thermique : soit par une sorte de tarif forfaitaire (au temps), soit par la mesure des effets produits (à la tâche). Mais cet aménagement pratique demeure secondaire et laisse subsister l'idée de principe : le travail est la réalité que fournit l'une des parties contractantes.

Si l'on admet cette conception, il est clair que notre contrat ne devrait plus s'appeler « contrat de travail ». Et puisque malgré tout c'est ce nom qu'on lui donne communément, nous devons nous demander si le vulgaire entend le travail dans le même sens que les économistes.

Au lieu de « contrat de travail », Ch. Gide propose

l'expression « contrat de salariat » ; son argumentation est fort pertinente : pulvis le travail (tel est son point de départ) n'est que l'objet du contrat, c'est-à-dire, dans son langage, la réalité à propos de laquelle on contracte et la chose que l'une des parties s'engage à fournir à l'autre, cet objet ne peut définir la nature de l'engagement dont il est la matière ; seule la réalité juridique, c'est-à-dire l'état de droit créé par les volontés contractantes, permet de définir et donc de nommer le contrat. Or, cet état de droit institué par les volontés contractantes porte un nom, c'est l'état de salariat. On doit donc dire ici « contrat de salariat », comme on dit « contrat de mariage » pour désigner le contrat qui crée et inaugure entre les parties l'état de « personnes mariées ». Le régime juridique du salariat comporte à la charge des parties et à leur profit tout un ensemble de devoirs et de droits réciproques, comme fait l'état de mariage entre les époux. Mais cet ensemble est un ; c'est une situation acceptée et retenue d'un commun accord ; voilà le point précis de rencontre entre les volontés et leur accord sur ce point constitue formellement le contrat. Le demandeur et le donneur de travail, le donneur et le demandeur de salaire ne s'entendent vraiment que pour instituer entre eux cet état juridique qu'on nomme le salariat.

On ne fera aucune objection à cette analyse. Mais on ne peut s'empêcher de remarquer que, dans l'expression « contrat de travail », le mot « travail » signifie exactement la même chose que le salariat dont on nous parle ici, c'est l'illusion de nombreux économistes et juristes de ne voir dans le travail que la prestation à fournir par l'ouvrier. Une telle vue, abstraite et technique, se légitime souvent dans leurs études et dans leurs analyses ; mais elle n'est pas admissible dans le cas présent où il s'agit de discerner la signification réelle du mot dans l'usage. Or, lorsqu'il s'agit de conclure un contrat de travail, qui ne voit que le demandeur de travail est précisément l'ouvrier ? C'est le patron qui offre ou qui refuse du travail. Le premier cherche du travail, il est sans travail. Il serait ridicule d'interpréter ces formules si courantes en donnant au mot travail le sens philosophique d'activité fabricatrice transitive, ou le sens économique d'énergie productrice de valeur. Du travail en ce sens-là, l'ouvrier sans emploi n'en manque pas, il en a à revendre ; qui pourrait donner du travail en ce sens à quelqu'un ? Et qui pourrait davantage priver l'ouvrier de son travail en ce sens et qui pourrait l'empêcher de travailler ? Dès que l'on renonce aux définitions livresques, on sent bien que le travail est compris tout autrement. Il ne tiendrait qu'au chômeur de travailler, si l'on donnait purement et simplement au travail sa signification philosophique et économique. Mais c'est un travail rétribué, c'est-à-dire un emploi, que cherche le chômeur. Qu'est-ce à dire ? Il demande à insérer son activité personnelle dans une activité plus vaste, à occuper un poste dans un ordre productif, sous des conditions de subordination et de sécurité parfaitement aperçues de lui. S'il était capable de suffire à ses besoins par un travail indépendant et autonome, il ne demanderait pas du travail à autrui ; il travaillerait pour son compte. En réalité, mieux vaut le déclarer franchement, en demandant du travail, en acceptant du travail, on se met positivement sous l'autorité d'un autre, on promet non pas de travailler purement et simplement, ni même de travailler pour lui, mais de travailler sous sa direction. Et celui qui donne du travail, en ce sens-là, introduit quelqu'un dans son travail, à titre d'aide subalterne ; l'aide est assumé dans l'affaire, mais il sert ; l'entrepreneur lui commande, mais il le prend en charge. Le contrat, les coutumes, les lois, les mœurs, précisent le détail

contingent des obligations réciproques engendrées pour les deux parties par une telle situation ; mais d'abord le contrat de travail ou de salariat met les parties dans cette situation ; cela lui est essentiel et le reste en découle. Bien entendu, on peut imaginer une organisation du travail qui repose sur des bases différentes ; mais on doit constater que, de nos jours encore, l'organisation du travail est fondée sur le régime du salariat, au point que la condition de travailleur se confond presque avec la condition de salarié.

En conclusion, la critique soulevée par Ch. Gide contre l'expression « contrat de travail » peut s'expliquer par l'idée que se font du travail les économistes. Mais cette critique reste inopérante en ce qui concerne le concept réel exprimé par cette formule et qui coïncide exactement avec ce que Ch. Gide appelle le salariat. Il n'y a donc pas lieu de s'émouvoir si le langage courant adopte de préférence l'expression « contrat de travail » : le travail étant organisé comme il l'est, le contrat de travail prend naturellement la signification que Ch. Gide attache au « contrat de salariat ».

2<sup>o</sup> Le contrat de travail est un « contrat de louage ».

Qu'on l'appelle contrat de travail ou contrat de salariat, encore faut-il analyser ce contrat et le classer à son rang dans les catégories traditionnelles des contrats. Les juristes ne peuvent hésiter ; le contrat de travail, qu'ils appellent volontiers avec M. Planiol, contrat de louage de services ou parfois contrat de louage d'ouvrage, est un « contrat par lequel l'une des parties s'engage à faire quelque chose pour l'autre, moyennant un prix convenu entre elles ». Code civil, art. 1710. La personne qui fait travailler s'appelle maître ou patron ; on ne peut du reste distinguer le maître du patron qu'au point de vue économique, en ce que le patron est un producteur qui fait travailler des salariés (ouvriers, employés), en vue d'une production de richesses destinées au marché, tandis que le maître est un consommateur qui fait travailler des salariés (serveurs, domestiques), pour jouir lui-même de leurs services et des utilités qui en proviennent. Mais cette distinction économique ne change rien à la nature juridique des relations et du contrat entre le maître ou patron et les domestiques, serveurs, ouvriers ou employés.

Une certaine sensiblerie voudrait dissimuler la réalité de ce contrat. Non seulement on évite de dire « contrat de louage de services », pour se borner à l'euphémisme « contrat de travail », mais nombre d'auteurs s'efforcent d'interpréter ce contrat par réduction au contrat de vente ou au contrat de société, ou d'en faire tout simplement un contrat *sui generis*, empruntant différents traits à plusieurs types de contrats. Mais il n'est pas possible de les suivre. Certes, on peut avouer ses préférences pour un régime qui ne serait pas un régime de salariat. Mais il serait périlleux de fermer les yeux à l'évidence et de nier la réalité présente du régime de salariat. Or, ce régime est tel que le contrat passé entre l'entrepreneur et les salariés ne peut se ramener ni à un contrat de vente, ni à un contrat de société, mais doit être analysé comme un contrat de louage.

1. *Vain essai de réduction au contrat de vente.* — Les socialistes, à la suite des économistes libéraux, assimilent le contrat de travail à un contrat de vente, parce que les rapports du vendeur et de l'acheteur excluent toute subordination et même toute idée de lien permanent de l'un à l'autre. Ce que donnerait ici l'acheteur, c'est-à-dire le patron, on le voit sans peine : c'est le salaire, considéré comme un prix. Mais quelle marchandise fournit le vendeur, entendez l'ouvrier ou l'employé ?

a) *Vente de la force de travail ?* — L'ouvrier vend il

sa force de travail? On ne voit pas comment ce prétendu vendeur pourrait livrer au patron cette prétendue marchandise. L'ouvrier ne fournit pas sa force au patron; il s'en sert, il agit, c'est-à-dire que bien loin de pouvoir livrer sa force, il la dépense et la consume de la manière qui lui est prescrite par le patron. Certes la force de travail (physique, morale, technique) est une réalité douée de valeur économique; mais cette réalité est inséparable du travailleur; elle ne peut être livrée et donc ce n'est pas une *res* susceptible d'être vendue, car il est impossible de concevoir un contrat de vente qui ne comporte pas pour le vendeur l'obligation de livrer une chose à l'acheteur.

b) *Vente de la valeur produite?* — On s'est si bien rendu compte de cette impossibilité qu'on a cherché ailleurs une marchandise susceptible d'être livrée par l'ouvrier. Celui-ci, dit-on, vend au patron le produit fabriqué ou plus précisément la part de valeur économique qui, dans le produit, résulte du pur travail ouvrier, déduction faite de la valeur des matières premières et de la fraction de frais généraux incorporée à chaque unité de valeur produite. N'insistons pas sur les difficultés ou plutôt sur l'impossibilité absolue qui s'opposerait en pratique à l'exacte ventilation des parts attribuables à chacun des agents de la production dans la valeur du produit. Mais cette formule trop ingénieuse ne correspond aucunement, en fait, à l'intention des parties ni à la réalité économique et, en droit, elle ne soutient pas la critique.

L'observation nous montre sans conteste que le travail ouvrier contribue au dégagement des valeurs économiques et que, sans cela, l'entrepreneur n'embaucherait pas. Mais il est faux d' dire que le salaire de l'ouvrier est conditionné juridiquement par la valeur produite. En effet, maints salaires sont distribués en contre-partie de services dénués de valeur économique (services personnels, distractions, plaisirs, tourisme, instruction, etc.) Et surtout, l'ouvrier, pour le travail fait, a droit à son salaire, quelle que soit la valeur ou la non-valeur du produit ouvrier, s'il a observé les règles de son travail. La valeur du produit dépend non seulement de l'ouvrier, mais de circonstances économiques générales et extérieures; et il est bien certain que l'improductivité durable d'une industrie finira par compromettre l'existence des salaires. Mais ce retentissement est indirect; il n'atteint le salaire qu'à travers l'équilibre de l'entreprise et après la rupture préalable du contrat de travail lui-même. Ce qui montre bien que, sous la loi d'un tel contrat, le salaire n'est pas lié juridiquement à la valeur produite par le travailleur. Le salaire n'est donc pas un prix: il est dû pour le travail fait, quelle que soit la valeur produite par ce travail et même si nulle valeur n'est produite.

D'autre part, la critique rationnelle repousse cette assimilation du salaire à un prix et de la valeur produite par l'ouvrier à une marchandise dont il céderait la propriété au patron. Une telle assimilation repose en effet sur ce postulat indéfendable que le travail confère au salarié un droit de propriété sur la valeur produite. Or, telle n'a jamais été l'intention des contractants et aucun motif de droit naturel ou positif ne permet de voir dans le travail un fait attributif de propriété, ou un mode légal d'acquiescer.

Bref, observation et analyse nous assurent que l'ouvrier n'acquiert ni ne doit acquiescer, du fait de son travail salarié, aucun droit de propriété sur la valeur produite. Cette valeur ne lui appartenant pas, il ne peut la vendre à son patron. Et donc l'assimilation du contrat de travail au type juridique du contrat de vente doit être rejetée.

2. *Variété des formes du contrat de société.*

Beaucoup plus séduisante est la réduction du contrat

de travail à un contrat de société. Nombre d'économistes, de réformateurs, même non socialistes, accueillent volontiers cette opinion.

Ce qui la rend plausible à première vue, c'est l'existence certaine d'une collaboration technique et d'une collaboration économique entre l'entrepreneur et le salarié. Collaboration technique: l'un et l'autre concertent leurs efforts en vue de réaliser une production, de mener à bien un ouvrage, d'assurer le fonctionnement d'un service; que leurs contributions respectives se distinguent spécifiquement, qu'elles soient d'importance inégale, on ne le nie pas; mais elles s'insèrent dans l'unité d'un même processus technique et s'y fondent de telle sorte que le résultat final ne saurait être attribué ni à l'une ni à l'autre, mais bien à leur concert. Collaboration économique: le temps, les efforts, la science et l'habileté techniques dépensés par le patron comme par l'ouvrier dans la même entreprise représentent une mise en commun de valeurs économiques; la prospérité économique de l'entreprise, contre-partie attendue de ces apports, bien qu'elle se communique par des détours variés et inégaux aux différents collaborateurs, ne laisse pas de tourner en fin de compte à l'avantage de tous; inversement, la ruine de l'entreprise entraîne par répercussion directe ou indirecte, mais inéluctable, celle des ouvriers et celle des patrons.

Toutefois, l'on peut objecter à ces considérations leur trop grande généralité. Elles se bornent à mettre en lumière le « donné » préjuridique de l'interdépendance qui rend tributaires les uns des autres tous ceux qui prennent part à l'activité économique dans une société et qui les relie d'autant plus étroitement qu'ils s'acquittent de fonctions plus étroitement corrélatives. Mais toute la question est ici de savoir selon quelle technique juridique ces relations sociales de fait seront organisées, « construites » et ajustées en droit. Dès que l'on passe contrat, il y a entre les parties une certaine entente, réglée et efficace, une certaine collaboration fondamentale: entre le vendeur et l'acheteur, entre le bailleur et le preneur en location, entre le prêteur et l'emprunteur, entre le déposant et le dépositaire. Tous les contrats supposent ce consortium général sans lequel nulle vie sociale, nulle activité juridique ne serait concevable. Il n'est pas surprenant qu'on le retrouve à la base des rapports contractés entre le patron et l'ouvrier, mais cela ne nous renseigne pas suffisamment sur la nature formelle de ce contrat. Car précisément la technique juridique a pour but d'organiser selon certains types définis les rapports de collaboration et d'interdépendance qui s'imposent à tous les membres d'une société. La question ici n'est donc pas de savoir si les patrons et les ouvriers sont des collaborateurs, ou si leurs sorts sont liés économiquement. Il faut savoir si leurs rapports sociaux, incontestables, ont reçu, dans la construction juridique, la forme technique du contrat de société.

La question ainsi posée mérite encore examen. La notion technique de société, telle que la définit par exemple l'art. 1832 du Code civil, comporte trois éléments: apport commun, partage des bénéfices, contribution aux pertes. Or, aucun de ces éléments n'est absolument incompatible avec le contrat de travail. L'apport commun ne soulève aucune difficulté, puisqu'en matière de société les apports peuvent consister en industrie, aussi bien qu'en argent, en biens meubles ou immeubles. D'autre part, rien n'empêche d'interpréter le salaire comme une part bénéficiaire, fixée à forfait et dont le taux pourrait se voir réviser en vue d'une adaptation plus équitable à une prospérité exceptionnelle. La contribution aux pertes, il est vrai, semble exclue du contrat de travail



et propre au contrat de société; beaucoup d'auteurs voient là précisément la différence spécifique qui sépare les deux contrats. Mais, si l'on a pu admettre dans le contrat de travail une certaine participation aux bénéfices, il s'ensuit logiquement que l'absence ou la diminution de la rémunération peut être considérée, de la part du salarié, comme une contribution réelle aux pertes; son cas se rapprocherait alors du cas de l'associé qui ne fait qu'un apport en jouissance et qui contribue aux pertes en renonçant à l'intérêt de son argent ou au loyer de sa chose.

Néanmoins, la distinction du contrat de société et du contrat de louage de services entraîne en pratique des conséquences trop importantes pour que le droit positif, par l'organe de la jurisprudence, ait osé de le dégager nettement. Or, les tribunaux cherchent dans l'*affectio societatis*, c'est-à-dire dans « l'intention de collaborer d'une façon active, consciente, égalitaire, en vue de la réalisation de bénéfices à partager », le critérium du contrat de société. Les éléments proposés par l'art. 1832 du Code civil ne sont pas décisifs, mais ils sont pris en considération dans la mesure où ils signalent l'existence d'une *affectio societatis*; d'autres circonstances du reste peuvent intervenir. On doit présumer l'*affectio societatis* lorsque les parties possèdent le droit mutuel de contrôle sur les actes intéressant les affaires communes, le droit de critiquer ces actes sur un pi-d d'égalité et, au besoin, le droit de faire jouer l'action en responsabilité à l'occasion de ces actes. C'est cette *affectio societatis* qui donne une signification formellement sociétaire à des actes matériels ou juridiques indifférents ou équivoques par eux-mêmes, comme l'apport de biens ou d'industrie, comme le fait de participer aux bénéfices ou de contribuer aux pertes.

Il n'est pas douteux que, dans les rapports présents du personnel ouvrier et des grandes entreprises, on ne voie poindre cette *affectio societatis*; mais il faut admettre que cette évolution, si elle s'achevait, éliminerait le régime du salariat. En attendant, lorsqu'un contrat de travail exclut positivement, au bénéfice du travailleur, la participation aux risques et aux pertes, lorsque le patron se réserve le droit de congédiement, assume seul et sans contrôle ouvrier la gestion de l'affaire, il ne peut être question d'*affectio societatis*. C'est là une question de fait; il est clair que le contrat de travail, tel qu'il est usité aujourd'hui, réunit ces caractéristiques et répugne à l'*affectio societatis*. Ce n'est donc pas un contrat de société.

3. Le contrat de louage de services (*locatio operarum*). — a) Évolution du droit. — L'expression « louage de services » traduit l'expression latine *locatio operarum*. En droit romain, les *opere* faisaient l'objet d'un contrat consensuel de louage, dont l'origine n'est pas antérieure à l'époque de la procédure formulaire (*lex Aebutia*, fin du VI<sup>e</sup> ou début du VII<sup>e</sup> siècle de Rome, soit environ 150 avant J.-C.). Mais, déjà auparavant, les *opere* faisaient l'objet d'un contrat verbal, la *stipulatio*, garantie par une *actio sacramenti in personam* ou par une *legis actio per conditionem*. La promesse de services avait pour objet un *dare*, la *datio operarum*. Mais l'analyse rudimentaire ne distinguait pas entre le travail et le travailleur. Effectivement, promettre des *opere*, c'est toujours se mettre à la disposition d'autrui pour faire ce qu'il commandera. Lorsque l'on parlera de louage, on dira de même *se locare* ou *locare operas suas*. De nos jours encore les travailleurs se placent, se louent.

Si les Romains distinguaient mal le droit aux *opere* du droit réel sur l'homme, c'est qu'ils ne connaissent d'abord d'autres *opere* que celles de l'esclave; par la suite, les *opere* conservent toujours un caractère servile, quel que fût le travailleur. Or, le droit aux

*opere* de l'esclave s'enracine dans le *dominium*, ou droit de propriété du maître. Le droit aux *opere* est un droit réel comme le *dominium*; il peut être, à la façon de l'usufruit, de l'usage, de l'habitation, détaché et transmis indépendamment du *dominium*. Le maître pouvait donc en disposer en faveur d'autrui, par constitution d'usufruit, ou d'usage, ou spécialement par une *datio operarum*. Naturellement l'engagement intervenait entre le maître et le tiers, l'esclave demeurant hors du commerce juridique: il s'agissait effectivement d'un prêt ou d'un louage de chose.

Toutefois, si l'esclave est le prototype du travailleur dont les *opere* peuvent être engagées, et plus tard louées, à autrui, des hommes libres furent placés dans la même condition. On sait qu'un individu *in mancipio*, par exemple le fils de famille, peut, pour diverses raisons, être abandonné par son *pater* et passer sous la puissance d'autrui. Cette mancipation qui, plus tard, servit d'expédient technique pour réaliser une adoption ou une réelle émancipation, avait primitivement pour cause, outre l'abandon noxal, par quoi un *pater* déclinait toute responsabilité pour le délit de son fils en remettant celui-ci en la puissance du *pater* lésé, le désir d'utiliser les forces du fils en faisant argent de ses services. La personne mise ainsi *in mancipio* conserve son statut juridique de citoyen et d'homme libre, mais elle subit une *capitis deminutio* et passe sous la puissance d'autrui, puissance voisine en fait de la puissance dominicale sur l'esclave.

Nous nous rapprochons de la *locatio operarum* avec le *nexum*, ou mancipation du débiteur insolvable, en ce sens que l'on y voit un homme libre s'engager lui-même au service d'autrui, en l'espèce au service du créancier. Certains passages de Varron, de Tite-Live, de Valère Maxime permettent de ramener le *nexum* à une *datio operarum in servitutem*, comme s'il était impossible, dans la pensée des Romains, d'engager ses *opere* à autrui sans passer par une mancipation et se mettre en quelque sorte *loco servi*, en état de servitude de fait.

On sait que la prestation d'*opere* constituait aussi l'une des obligations de l'affranchi à l'égard de son ancien maître. Certains de ces services (*opere officiales*) de caractère personnel et domestique, de dévouement et d'affection, s'imposaient à l'affranchi en vertu d'un devoir moral et le patron ne pouvait en poursuivre l'exécution par voie de justice. Mais souvent, par une convention expresse, le patron, au moment de l'affranchissement, exigeait la promesse de services (*opere fabriles*) d'ordre professionnel et économique, ayant un caractère industriel et pécuniaire. Cette promesse donnait au patron contre l'affranchi récalcitrant une action, le *judicium operarum*, pour obtenir l'exécution de ces services. Les *opere fabriles*, mesurées par journées de travail, pouvaient être acquittées, sur l'ordre du patron et à la différence des *opere officiales*, au profit d'un tiers. Ainsi le patron était libre de louer les services de l'affranchi (comédien, médecin, grammairien, etc.) quand il ne voulait ou ne pouvait en profiter personnellement.

Certes, on aurait tort de vouloir enfermer la réalité sociale et économique dans les cadres rigides de la technique juridique. Il est infiniment probable qu'en fait, entre voisins, entre paysans modestes et tant que le nombre des esclaves demeura restreint, il y eut de nombreux échanges de services entre travailleurs libres, de nombreuses prestations de services effectuées par des producteurs libres mais peu fortunés et rémunérées d'une façon ou de l'autre. Mais l'embauchage de travailleurs libres ne constituait qu'un appoint exceptionnel et toujours secondaire, dont la technique juridique pouvait se désintéresser sans dommage ou qu'elle réglait par assimilation à la condition servile.

Lorsque, vers le dernier siècle de la République, le contrat consensuel de *locatio* engendra entre le travailleur libre et l'employeur des obligations réciproques, personnelles, juridiquement reconnues et munies d'actions, il ne fut plus question d'un droit réel de l'employeur sur l'ouvrage, pas plus que le locataire n'obtenait un droit réel sur la maison ou la chose louée. Mais ce progrès dans l'expression juridique ne modifia pas la condition du travailleur qui se louait; il continua de servir, *loco servi*; par contrat, il se mettait à la disposition, il s'engageait au service du preneur qui l'emmenait (*conductor*). Juridiquement libre et citoyen, tout de même que le *nevus* et que le *municipalis*, en fait le *locater* ne s'appartenait plus et se trouvait assujéti à un maître moyennant le versement d'une *merces*, un loyer, son salaire.

Sous les distinctions juridiques, l'assimilation effective du salarié à l'esclave se maintenait si bien que le contrat de louage, en ce qui concerne le travail, prit deux formes particulières, manifestement liées à deux situations concrètes dans lesquelles, et pour des raisons identiques, esclaves et ouvriers libres pouvaient se rencontrer.

L'esclave en droit n'est pas une personne, mais une chose. Toutefois les conditions psychologiques et économiques de la vie sociale firent que les esclaves, privés de personnalité juridique, se virent reconnaître une certaine personnalité de fait. Or, cette personnalité de fait entraîna, dès le début du droit romain, des conséquences significatives, en droit privé : l'esclave fut admis à représenter son maître, à acquérir, à agir pour lui et dans son intérêt. Avant même la fin de la République, le préteur dicta que l'esclave, agissant de l'avis de son maître, engageait celui-ci. C'était reconnaître et aménager juridiquement des combinaisons aussi utiles au maître que favorables à l'esclave. Désormais, l'esclave était capable d'engager le maître, celui-ci peut le charger de négocier une affaire, de diriger une entreprise commerciale, industrielle, agricole; il peut le mettre à la tête d'un navire ou d'une banque. Et si le maître veut limiter ses risques propres ou s'épargner les soucis de la direction et du contrôle, il laisse à la disposition de l'esclave le pécule, c'est-à-dire une masse de biens, comprenant des valeurs de toute nature, argent, bétail, champs, maisons, esclaves, marchandises, navires, fonds de commerce, etc., que l'esclave pourra faire fructifier à son gré et dans les limites duquel il engagera son maître. Ce pécule, théoriquement, appartient toujours au maître; en fait, l'esclave en dispose librement et souvent le pécule, bien géré et arrondi, fournit à l'esclave intelligible le prix de son affranchissement.

Il y a donc lieu de distinguer sous la rubrique commune et abstraite de l'esclavage, d'ux conditions très différentes, commandées par les nécessités de la vie sociale et économique : un esclavage rigoureux, lié au service domestique, au travail subalterne dans les entreprises industrielles et commerciales et surtout au travail d'équipe sur les domaines ruraux ou dans les exploitations de mines et de carrières; et un esclavage mitigé par la loi même de la situation, lorsque l'esclave, se trouvant revêtu d'une certaine responsabilité économique, dispose d'une partie de son temps, organise son travail d'artisan ou de directeur et jouit d'une réelle autonomie, moyennant quelques charges et prestations qui prennent peu à peu un caractère coutumier et échappent ainsi à l'arbitraire du maître. Une évolution analogue, sous l'influence des mêmes causes économiques, reparaitra dans le haut Moyen Âge, lorsque le serf se transformera en tenancier.

On n'est pas surpris de voir cette dualité de conditions, issue du régime de travail et non de l'état servile,

s'imposer aux travailleurs libres eux-mêmes et s'exprimer techniquement sous les deux espèces de contrat de travail : la *locatio operis faciendi* et la *locatio operum*. Il y a cette différence entre l'*opus* (ouvrage) et les *operæ* (services), que le premier consiste dans une réalité extérieure résultant du travail, tandis que les seconds consistent dans l'action de travailler sous quelque un, abstraction faite du résultat. Le maître peut d'ordonner l'*opus*, et laisse alors l'ouvrier plus ou moins libre et responsable du processus de production; ou demander les *operæ* et, dans ce cas, la domination du maître est constante et pèse sur toutes les phases du travail, au lieu que, dans le premier cas, l'activité laborieuse échappe à la direction et parfois au contrôle immédiat du maître. Généralement, les travaux les plus relevés, ceux qui demandent du soin, de l'habileté, une certaine personnalité artistique, sont l'objet de la *stipulatio* ou de la *locatio operis faciendi*; les ouvriers qui s'y adonnent jouissent d'une relative indépendance et possèdent souvent leur outillage, à la façon d'artisans. Au contraire, les travaux les plus grossiers et les plus rudes, exécutés le plus souvent par des manœuvres et ouvriers non qualifiés, sans autre ressource technique que leur force physique, sont l'objet ordinaire de la *locatio operum*.

b) *Application actuelle.* — Ces deux conditions ouvrières parfaitement distinctes se retrouvent encore aujourd'hui et l'on constate que leur différenciation, du point de vue de la liberté et de la dépendance, n'a fait que s'accroître. En gros, il est permis d'assimiler le contrat de travail actuel à une *locatio operum* et de l'opposer à l'ancienne *locatio operis faciendi*, qu'on appellerait maintenant « contrat de travail à façon » ou « contrat d'entreprise ». Mais il faut observer que le domaine de la *locatio operum* s'est progressivement étendu, englobant certaines situations qui se rattacherait apparemment à la *locatio operis faciendi*, lorsqu'en fait ces situations comportent, entre l'ouvrier et le patron, le rapport de dépendance caractéristique de la *locatio operum*.

Il semble en effet, de prime abord, que le mode de rémunération au temps ou à la tâche permette de distinguer suffisamment les deux types de contrat. Le temps mesure l'effort laborieux en lui-même, sans considération du résultat; un salaire déterminé par le temps de travail signalerait donc toujours un contrat de *locatio operum*. Au contraire, si le salaire se proportionne à l'importance de la tâche accomplie, à la quantité de valeur produite, quelle que soit la durée ou la difficulté de l'effort, il semblerait que l'on eût nécessairement affaire à un contrat de *locatio operis faciendi*.

Ce critérium n'a pas été retenu pratiquement. Il est vrai qu'en opposant les travailleurs salariés au temps et les travailleurs salariés aux pièces, pour refuser à ceux-ci, pour reconnaître à ceux-là le bénéfice d'une législation protectrice du travail, l'application de ce critérium eût abouti à des conclusions inadmissibles. La différence entre les deux modes de rémunération, quelque importante qu'elle soit, ne va pas jusqu'à créer d'ux conditions de vie ouvrière, comme si le travailleur payé aux pièces jouissait réellement d'une liberté et d'une indépendance particulière dans la conduite de l'ouvrage. En fait, que l'on calcule le montant du salaire sur l'une ou l'autre base, il ne peut être question d'un contrat d'entreprise lorsque, pour l'exécution du travail, les salariés sont dans un rapport personnel de subordination à l'égard de l'employeur qui, non seulement les paie, mais les fait travailler. Donc l'institution du salaire aux pièces n'est pas incompatible avec la *locatio operum*.

Il semble bien plus difficile d'apercevoir cet essen-

tiel rapport de subordination entre les travailleurs à domicile et l'entrepreneur qui leur passe régulièrement des commandes et retient leur production. On a écarté l'application de la règle du *délai-congé* ou celle de la loi sur les accidents du travail, lorsqu'il s'agissait de travailleurs à domicile. Mais ces derniers n'ont pu sans injustice et sans mensonge se voir ainsi discriminer; la réalité imposait de les considérer comme salariés et d'aménager leur condition juridique en conséquence; au surplus, la législation elle-même, notamment en France, à partir de la loi de 1910 sur les retraites ouvrières et paysannes, assimilait aux autres salariés les travailleurs à domicile et qualifiait implicitement de contrat de travail le contrat qui les lie aux industriels. Cette évolution juridique achève de préciser la signification essentielle du contrat de travail comme contrat de louage de services, par opposition au contrat de louage d'ouvrage proprement dit ou mieux contrat d'entreprise. Ce qui caractérise le contrat de travail, quel que soit le mode de rémunération au temps ou à la tâche, quelle que soit la subordination technique du salarié à l'employeur dans l'exécution même du travail, c'est le rapport de dépendance économique qui lie nécessairement à l'entrepreneur le prestataire d'un tel travail. Cette dépendance économique ne se vérifie pas dans le cas des artisans, ni dans celui des travailleurs à façon ou à l'entreprise, qui ne sont pas liés économiquement à tel patron, mais travaillent en principe pour le public; elle se vérifie lorsque l'embauteur utilise régulièrement et entièrement l'activité du travailleur et que, par suite, celui-ci tire de ce travail, autrement dit attend de cet entrepreneur, son unique ou du moins son principal moyen d'existence.

La *locatio operum* ainsi évoluée offre donc toujours le même trait caractéristique; en dépit d'apparences extérieures qui peuvent varier, l'ancienne *stipulatio operum*, la *locatio servi*, la *datio operum in servitute*, l'obligation de l'affranchi aux *opere fabriles* et le mode *re* contrat de travail se ressemblent en ceci que le prestataire de travail se trouve toujours par rapport à l'employeur dans une condition inférieure et dépendante. Au terme de cette analyse juridique du contrat de travail, il faut noter soigneusement ce trait essentiel : c'est lui qui premièrement nous permettra d'apprécier la légitimité, en valeur morale, d'un régime de salariat, lié par essence à une structure sociale hiérarchiquement différenciée et nettement inégalitaire; c'est lui, en second lieu, qui nous révélera, un tel régime étant donné et admis, ce qu'il faut entendre par dette de salaire, c'est-à-dire la signification morale et la juste portée des obligations assumées par l'entrepreneur, dans le contrat de travail.

II. MORALITÉ OBJECTIVE DU SALARIAT. — 1<sup>re</sup> *Position du problème*. — Deux thèses opposées s'affrontent ici. La première condamne le régime de salariat comme injuste en lui-même; elle tire argument d'une incompatibilité absolue entre la dignité personnelle du travailleur et la sujétion qui définit la condition de salarié; d'où il s'ensuit que l'organisation du travail fondée sur le régime du salariat doit être rejetée et remplacée par une autre forme d'organisation. Inversement, plusieurs, qui, à juste titre, écartent une telle condamnation de principe, se croient par là autorisés, sans autre discussion, à admettre et se croient tenus de défendre le régime du salariat; à les entendre, ce régime, qui ne souffre d'aucune malice intrinsèque, est bon en lui-même; on peut et on doit sans doute s'efforcer d'améliorer les vices accidentels qui le paralysent, d'en améliorer toujours les conditions d'exercice, mais on ne pourrait sans injustice le mettre lui-même en question, contester et présenter une organisation du travail fondée sur une autre base.

On ne peut pas se contenter de chercher une voie moyenne entre ces deux exécs symétriques. En réalité, il convient de critiquer l'énoncé même du problème qui a le tort de mettre en balance des réalités situées sur des plans différents et non comparables entre elles. On sait en effet que la bonté ou la malice morales affectent d'abord et de soi les actes humains; ensuite et par dérivation analogique les principes habituels (*vertus*, vices) et les règles ordonnatrices (lois, techniques) d'actes humains. Le régime du salariat n'est pas un acte bon ou mauvais; c'est une règle technique, un type d'organisation propre à ordonner selon certains rapports juridiquement définis, une multitude d'actes humains. Sa bonté ou sa malice consiste donc dans la bonté ou la malice des actes humains qu'il ordonne. Bien loin que la règle technique justifie ou condamne les actes humains, ce sont les actes humains, bons ou mauvais en eux-mêmes selon le jugement de la droite raison, qui doivent servir de critère en vue de justifier ou de condamner moralement l'institution et l'application d'une règle technique. Or, une telle règle est bonne moralement lorsque, dans son exercice et dans ses effets, elle ouvre à l'homme un champ d'activité moralement bonne. La bonté morale objective d'une règle requiert donc plusieurs conditions : 1. Une condition négative d'abord : la règle ne doit prescrire l'accomplissement d'aucun acte immoral de soi; ainsi faudrait-il rejeter tout procédé artistique ou industriel, toute combinaison politique, toute formule de jeu qui inclurait un acte déshonnête, par exemple une injustice ou un mensonge. — 2. Comme condition positive, il faut que l'effet visé par la règle (œuvre d'art à contempler, produit utile, ordre et progrès politique, délassement et plaisir des joueurs, etc.) soit de bonne qualité morale, objectivement ou intentionnellement, et puisse donc s'intégrer comme élément essentiel, nécessaire ou utile à la vie raisonnable. — 3. Enfin, autre condition positive, on admettra que la règle doit être douée d'une réelle efficacité à l'égard du résultat à obtenir. Nous nous trouvons en effet ici en matière d'action pratique : une règle impraticable, vouée à l'échec, même si elle est défensive, ne participe point à la bonté objective d'un but qu'elle n'a pas le mérite de servir réellement. Si les succès ne suffisent pas à légitimer moralement une technique, du moins celle-ci doit-elle être pratiquement efficace, abstraction faite des accidents exceptionnels. Une technique doit, sinon toujours réussir, du moins avoir des chances raisonnables de réussir, pour qu'il soit raisonnable, donc moral, de l'appliquer. A défaut de cette efficacité technique qui lui est essentielle, elle se voit par le fait même et a fortiori refuser toute qualification morale dont l'œuvre à réaliser, comme telle, serait le principe.

2<sup>e</sup> *Discussion*. — 1. *Légitimité intrinsèque de la condition de salarié*. — a) *L'objection*. — Contre la légitimité du salariat, on objecte l'état de sujétion où se trouve tenue la personne du salarié. Cette objection procède d'une observation exacte. Quoi qu'on en dise, il est vrai que le travailleur salarié est en rapports de subordination personnelle à l'égard du chef d'entreprise qui l'emploie. Cette subordination se présente tout d'abord sous un aspect technique, car la collaboration efficace des producteurs suppose d'une part l'exercice d'un commandement, de l'autre la reconnaissance d'une soumission effective; sous cette forme, la subordination du salarié ne soulève aucune difficulté sérieuse, car nul n'en peut méconnaître la nécessité ni la convenance rationnelle. Aussi bien cette sorte d'inégalité se retrouve en toute collaboration, en toute vie humaine et n'est pas propre au salariat; il ne saurait être question de la supprimer au nom de la dignité personnelle; bien au contraire le progrès



moral consiste à en mieux percevoir la valeur humaine pour en agréer les conséquences et en observer les règles rationnelles.

Mais la subordination du salarié et en général de la classe salariée se présente aussi sous un aspect économique. En fait, cette subordination hypothétique et relative se mue en une sujétion absolue et nécessaire s'il devient pratiquement impossible pour le salarié d'envisager un autre sort et si toute sa condition économique dépend inexorablement de son salaire. Ainsi apparaît la sujétion économique, parce que du travail salarié dépend l'existence économique, condition de la vie tout court. Théoriquement l'ouvrier mécontent demeure libre de refuser sa collaboration technique; mais cette faculté paraît dérisoire s'il ne peut l'exercer sans se condamner lui et les siens à la misère. En fait donc le salarié dépend économiquement de l'employeur qui pèse à son gré sur son destin d'homme; l'employeur embauche ou exclut la main-d'œuvre, élève ou abaisse le niveau de la vie ouvrière selon ses propres possibilités, dont il est le seul juge. Et cette sujétion se traduit vitalemment, aux yeux de l'ouvrier, comme une nécessité inéluctable.

b) *Observations.* — Pour achever de poser le problème dans toute sa réalité concrète, il faut faire deux observations importantes : Et d'abord la sujétion économique sera d'autant plus lourdement ressentie que l'aspect économique de la vie humaine sera prépondérant. L'artiste, le contemplatif, le sage, satisfaits de peu, placent leur félicité dans un monde spirituel d'absolue liberté; aussi ne souffrent-ils pas, c'est à peine s'ils ont conscience de leur dépendance économique. Ils se sentent pour l'essentiel plus riches, plus nobles, plus libres humainement que leurs mécènes. Au contraire, dans la mesure où l'opinion commune identifie richesse humaine et richesse économique, dans la mesure où « vivre sa vie » consiste à consommer des biens économiques et à dépenser de l'argent, il est clair que la dépendance économique passe pour une insupportable et honteuse indignité. C'est pourquoi il n'y a pas lieu de s'étonner si la société moderne manifeste un vif mépris pour les situations économiquement dépendantes. Si l'échelle des valeurs était conçue différemment, la considération sociale attachée à l'argent serait toute relative, nul ne confondrait la liberté avec l'indépendance économique ou la subordination économique avec l'infériorité sociale.

En second lieu, il faut noter qu'aucune nécessité a priori ne lie ces deux notions aujourd'hui inséparables : condition économique inférieure et condition de salarié. Leur union actuelle tient à ce que les relations économiques, depuis deux siècles, se sont organisées en fait presque exclusivement sur le type du salariat. Ainsi l'inégalité hiérarchique, inhérente au contrat de travail, a fini par coïncider en fait avec une inégalité économique. La prépondérance du régime de salariat dans l'économie industrielle moderne est telle en effet que l'on imagine difficilement qu'elle puisse n'être pas nécessaire; d'où il s'ensuit que l'on simplifie à l'extrême la hiérarchie des conditions, même au point de vue économique, en la modelant sur la hiérarchie du salariat : d'un côté ceux dont la situation se ramène à la condition inférieure de salarié; de l'autre, ceux qui, directement ou par personne interposée, jouent dans l'économie le rôle d'employeurs. Mais cette condition n'a rien de nécessaire. Du jour où la vie économique admettrait, en concurrence avec le type formel du salariat, d'autres modes d'organisation, du jour par conséquent où la qualité d'employeur ou d'employé ne consisterait pas la définition économique de chacun, on comprendrait ce qu'a de hasardeux et de simpliste la réduction de la hiérarchie

économique à la hiérarchie du salariat. La supériorité relative de l'employeur pourra s'accompagner alors d'une réelle médiocrité économique et inversement le salarié, inférieur comme tel, pourra sous d'autres rapports jouer dans la vie économique un rôle prépondérant.

c) *Solution.* — Sous le bénéfice de ces deux remarques, l'objection peut être abordée et résolue. L'état de sujétion où se trouve le salarié, du point de vue technique et économique, ne vicie pas moralement le régime du salariat. On peut dire que tout homme est naturellement dépendant d'autrui dans son existence, dans son éducation, sa subsistance, son activité et que la liberté morale de la personne humaine ne consiste aucunement à trancher ces liens conformes à la nature et à la raison, mais au contraire à les agréer, à les assurer, à les reconnaître expressément par une déférence juste et proportionnée à l'égard des supérieurs, auteurs, bienfaiteurs, collaborateurs nécessaires. La liberté humaine ne peut faire que l'homme ne soit pas un être engendré, nourri, élevé, aidé, guidé, gouverné; elle ne peut qu'ordonner, en s'appuyant sur elles, ces données de nature. La dépendance du salarié à l'égard de l'employeur ne soulève de ce chef aucune difficulté de principe : si la vie du premier est conditionnée rigoureusement par cette dépendance, elle y trouve aussi son point d'appui. Il est du reste banal d'observer que tous les hommes, toutes les conditions se trouvent en rapports mutuels de dépendance, indispensables à la vie physique, morale, intellectuelle, surnaturelle de tous.

Outre cette nécessité inéluctable il convient de rappeler l'honnêteté proprement dite, c'est-à-dire la convenance humaine, profondément rationnelle et naturelle, de cette situation. C'est un bel ordre humain qui par là s'institue librement, formule spirituelle, expression intelligible des liens vitaux ébauchés obscurément dans la nécessité de l'ordre physique. On ne peut être pleinement homme que si l'on collabore, en y tenant sa juste place, à la construction de cet univers spirituel. Il est donc moral et honnête de respecter et de cultiver dans les rapports humains les hiérarchies qui constituent l'ordre social; c'est un champ ouvert aux responsabilités les plus nobles et aux vertus les plus dignes de l'homme.

Toutefois l'objection ne disparaît pas tout entière. Comme objection de principe, elle ne fait pas échec à la légitimité morale de la condition de salarié. Mais elle subsiste, comme un écueil, sur le plan de la prudence politique. S'il est vrai que le partage inégal de la puissance et la concentration de l'autorité sociale en quelques mains peuvent se légitimer en principe par le meilleur ordre humain qui doit s'ensuivre, encore faut-il, pour que cet effet soit obtenu, que, du haut en bas de la hiérarchie sociale, les hommes, grands et petits exercent humainement leurs fonctions. Si l'on avait lieu de craindre l'usage vicieux du pouvoir chez les uns, une attitude basse et envieuse chez les autres, l'inégalité poussée à un certain degré pourrait être considérée comme un brandon de discorde, et donc comme l'ennemie de l'ordre social humain. Or, l'expérience prouve que cette crainte n'est pas chimérique. Dès lors, sans faire au salariat un grief décisif de l'inégalité qu'il institue entre les hommes et qui peut se justifier, on devra néanmoins exercer sur ce régime un contrôle modérateur et veiller à ce que l'inégalité qui le caractérise, la puissance économique qu'il assure à certains, la sujétion économique où il tient la multitude, se justifient par leurs bons offices sociaux, sans atteindre le point où ils compromettraient l'ordre essentiel de la communauté humaine.

2. *Finalité objective du régime de salariat : une organisation rationnelle du travail humain.* — Sur la foi

d'une analyse superficielle, on se borne parfois à considérer l'intention consciente des contractants; dès lors on discerne chez l'ouvrier l'intention, par son travail, de gagner honnêtement son salaire et chez le patron ou employeur celle d'entretenir à son profit, moyennant le paiement du salaire une activité productive avantageuse. L'observation psychologique n'aboutit là plupart du temps qu'à cette conclusion. Toutefois l'analyse juridique du contrat de salaire nous a révélée la présence déterminante d'un objet unique, point de rencontre des volontés contractantes, au-delà de leurs mobiles immédiats et divergents. A la racine des obligations réciproques et corrélatives de fournir un salaire et d'exercer une activité laborieuse, se trouve l'idée commune à l'employeur et au salarié, idée qu'ils réalisent d'accord et où nous voyons la cause juridique du contrat de travail, savoir l'institution et le maintien d'un régime de travail organisé selon le type hiérarchique et inégalitaire du salariat.

Telle est la signification objective, le plus souvent inaperçue des contractants eux-mêmes, telle est l'intention objective du contrat de travail. On voit dès lors sur quel point doit s'exercer au premier chef la critique que l'on en veut faire. Certes le taux du salaire, la nature, la durée, les conditions techniques, la productivité du labeur, autrement dit l'étendue et le poids des obligations respectives nées du contrat, requièrent l'examen du moraliste. Mais, avant de considérer l'application faite ici ou là des règles du régime contractuel, il faut apprécier la signification radicale de ce régime.

Il ne semble pas, de prime abord, que cette intention objective du régime de salariat soit difficile à justifier moralement. Le salariat n'est qu'un type, entre plusieurs autres, d'organisation du travail. Or, quoi de plus légitime, apparemment, que de travailler et de travailler avec ordre? L'homme laborieux n'est-il pas évidemment digne de louange? Travailler, n'est-ce pas tenir son rang dans la société et dans l'univers? Sans aucun doute. Mais la réflexion nous découvre l'étrangeté d'un paradoxe que l'éducation, l'opinion et l'habitude nous cachent d'ordinaire. La vie sociale à éduquer en nous dès l'enfance les réflexes du bon travailleur, en nous répétant sans cesse les louanges du travail. Il faut un effort pour se rappeler que le travail consiste essentiellement en un mouvement transif, un *fuere*, visant le bien de l'œuvre faite et non le bien de l'ouvrier. Le vrai travail ne va qu'à modifier les choses extérieures. Et, si l'on compare entre eux les différents types de travaux, on constate qu'ils intéressent de moins en moins le bien de l'homme, à mesure qu'ils réalisent plus purement la conception technique du travail. Cet acte extérieur qui consiste à frayer une entrée de vis ou à déplacer quelques mètres cubes de terre, offre en même temps un type parfait de travail et un type parfait d'acte moralement indifférent. On simplifie donc, lorsqu'on fait du travail sinon la première valeur humaine ou morale, du moins une valeur morale par elle-même. Ce travailisme transforme le travail en idole, il le confond avec les fins servies et avec les sentiments exprimés par le travail. Seules ces valeurs, étant essentiellement humaines, méritent d'être honorées pour elles-mêmes; le travail se légitime en raison, en moralité, dans la mesure où il les sert: c'est d'elles et d'elles seules en principe qu'il reçoit sa qualification morale. On travaille pour vivre; ce n'est pas le travail, du moins le travail au sens propre d'activité transitive, qui donne sa valeur morale à la vie, mais c'est au contraire celle-ci qui fonde, justifie et mesure la valeur morale du travail.

On aurait tort de juger superficielle cette proposition:

elle entraîne de graves conséquences, par exemple la légitimité morale d'une vie purement contemplative lorsque, d'une manière ou d'une autre, fût-ce par la mendicité, est résolu en faveur d'un individu, d'une famille ou d'un groupe, le problème de la subsistance matérielle. Inversement, la valeur absolue de la vie humaine fonde ce qu'on a appelé le *droit au travail* dans toute la mesure où se vérifie rigoureusement un tel droit, c'est-à-dire pour autant que nul moyen de vivre, autre que le travail, n'est laissé à un individu ou à une classe. Mais nous devons surtout retenir cette conséquence que le travail, si humble qu'il soit, se trouve élevé au rang de devoir impérieux, parce qu'il est moyen nécessaire de vie humaine. Il faut du reste entendre de la façon la plus profonde cette nécessité vitale qui fait du travail une véritable condition de vie humaine: non seulement la satisfaction des besoins physiques immédiats est conditionnée par le travail, mais, sauf exception rarissime et toujours discutable, la nécessité de travailler constitue pour tout homme la meilleure et pour la plupart la seule école pratique de moralité: le travail est donc bien au sens plénier du mot une condition de vie humaine: « L'homme est fait pour travailler comme l'oiseau pour voler », car, si l'on ne peut voir dans le travail l'essentiel de la vie humaine, l'homme ne se fait, il ne vit humainement que par la vertu de son travail.

Instrument nécessaire et normal de la vie humaine, rationnelle et sociale, le travail est donc bon moralement. C'est sa bonté morale qui rejette il sur le régime de salariat pour le qualifier à son tour, des la qu'un tel régime se présente comme un certain mode rationnel d'organiser le travail. La finalité objective du salariat, le travail, elle-même définie, mesurée et moralement qualifiée par les besoins vitaux à satisfaire, voilà ce qui en principe justifie ce régime. Du même coup, nous devons savoir qu'un régime de salariat qui générerait le travail, ou qui favoriserait un travail répondant mal aux besoins vitaux de l'humanité, ne mériterait plus ce jugement favorable.

Il peut sembler banal de dire que le travail justifie le salaire: c'est que l'expression est équivoque. La faiblesse des nombreux essais de justification qu'a suscités le régime de salariat vient de ce que la discussion n'y est pas portée sur la valeur du régime en lui-même, mais s'attarde autour de principes seconds, qui supposent réalisée et admise l'hypothèse du salariat. Selon que l'on se place dans l'idée hypothétique ou qu'on la met elle-même en discussion, on renverse le sens de cette formule: « Le travail justifie le salaire. » Dans le premier cas, on voit dans le travail un moyen efficace et légitime d'obtenir cette fin qu'est le salaire; exactement comme on voit dans l'industrie le moyen efficace et légitime d'acquiescer le profit et dans l'activité commerciale celui de réaliser d'hommes déployés. Dans tous ces exemples, on suppose admise une organisation sociale qui laisse en récompense au travail ouvrier le salaire, à l'industrie le profit, au commerce le bénéfice; pose la condition, la fin est justement tenue. Mais on n'a pas ainsi légitimé l'existence d'une telle organisation sociale. Et, pour le faire valablement, il faut s'aviser que le travail est d'une nécessité naturelle et sociale bien plus immédiate que le salariat, celui-ci ne saurait trouver de meilleure justification morale que de se présenter comme un instrument de travail, comme un moyen d'organisation favorable au travail. Ainsi le sens véritable de la formule apparente: c'est le travail qui justifie le salariat, en effet, puisque la finalité ici c'est le travail et que l'on recommande l'application du régime de salariat comme un bon moyen de régler efficacement ce travail. La prétention du salariat à favoriser le travail humain est-elle justifiée dans les faits, c'est

une autre question; en tout cas cette prétention constitue le titre fondamental du régime.

3. *Efficacité technique du régime de salariat.* — La loi fondamentale qui ordonne le régime de salariat a la saine mise en œuvre du travail, si elle justifie ce régime en principe, en règle aussi l'application et en juge les effets. Nous pouvons dès lors nous demander si le régime de salariat atteint le but qu'on doit lui assigner ou s'il n'est pas, dans une certaine mesure, inégal à ses prétentions.

a) *L'expérience du régime de salariat.* — On lit dans un ouvrage estimable : « Le contrat de travail a été pratiqué de tout temps, sans qu'on y ait trouvé à redire. Il s'est pratiqué de plus en plus, à mesure que l'esclavage et le servage disparaissaient. Dans la corporation du Moyen Âge, tous les compagnons étaient des salariés. » Val. Fallon, *Principes d'économie sociale*, 5<sup>e</sup> éd., Louvain, 1935, p. 249. Inscrivons cette antiquité, cette universalité au crédit du salariat, car il est invraisemblable qu'une institution entièrement inefficace et plus encore une institution nocive et inhumaine ait traversé tant de siècles sans encombre. Mais, si les notions juridiques de contrat de travail, de salaire, sont anciennes, il faut convenir que la réalité sociale du salariat, sa fonction dans la vie humaine, s'est modifiée.

Le contrat de travail jouait un rôle infime dans la société antique, au sein d'une économie fondée sur l'esclavage; son rôle était à peine plus marqué dans la société féodale, qui avait résolu par le servage le problème des productions essentielles. Si l'esclavage et le servage prêtent à la critique, s'ils présentent des tares condamnables, il n'en est pas moins vrai qu'ils furent pendant des millénaires la réponse la plus satisfaisante, peut-être la seule réponse possible de l'humanité civilisée au problème social et économique. Ils furent l'occasion de crimes nombreux et d'odieuses injustices, mais ne sont pas responsables de tout ce que le vice peut inspirer aux hommes revêtus d'un pouvoir sur leurs semblables. Somme toute, en dépit de défaillances incontestables et au prix de sacrifices qu'il ne saurait être question de renouveler, le régime de l'esclavage comme celui du servage, furent instruments efficaces de labeur et de progrès; l'humanité leur dut de vivre. Pendant tout ce laps de temps, le contrat de travail ne fut qu'un accessoire; l'organisation humaine du travail, la vie économique, la vie tout court, n'en dépendaient pas. Quant aux compagnons du régime corporatif, c'est une gageure que de les assimiler aux salariés modernes, car l'insertion dans la corporation conférait au travailleur un statut, une condition générale de vie, un ensemble d'obligations et de droits. Certes, le salaire y figurait en bonne place, mais il n'y revêtait pas l'importance décisive et exclusive qui permet de définir aujourd'hui la condition absolue de salarié. Au surplus le régime corporatif n'intéressait que l'économie urbaine, c'est-à-dire commerciale et surtout artisanale; la production agricole, de loin prépondérante, labeur essentiel, ne reposait pas encore sur le contrat de travail.

Le problème social et moral du salariat ne se posa historiquement que du jour où les faits économiques et les idées courantes consacrèrent la prépondérance et le triomphe quasi exclusif d'un mode de collaboration industrielle, commerciale et enfin agricole fondé sur la technique et uniquement sur la technique du contrat de travail. L'on peut parler d'une promotion sociale du régime de pur salariat dès l'époque, relativement récente, où l'immense majorité des travailleurs, réunis pour les tâches essentielles, s'organisent sous la loi exclusive du contrat de travail. On sait que, pour l'Occident, le XVIII<sup>e</sup> et surtout le XIX<sup>e</sup> siècle virent cette incorporation massive de la

population dans l'économie de salariat. On sait d'autre part que, dès la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle et surtout au XX<sup>e</sup>, par une convergence d'interventions politiques et religieuses, par l'organisation de la classe ouvrière, le statut des travailleurs n'est plus un statut de pur salarié. La logique propre du contrat de travail a subi des retouches, des compléments : le salaire proprement dit reste l'élément caractéristique, mais il n'est plus le tout de la condition ouvrière. Il faut donc pour l'Europe occidentale se retourner vers le passé, vers les quelques décades qui marquèrent l'apogée du « libéralisme économique », si l'on veut étudier une expérience « pure » du strict régime de salariat.

b) *Le bilan de l'expérience.* — Or le bilan d'un tel régime, du point de vue humain qui est celui du moraliste, fait ressortir un déficit certain. Comme il s'agit là d'une question de fait dont la preuve détaillée n'entre pas dans notre propos, nous nous bornerons à admettre les conclusions les plus générales et les moins contestables des spécialistes en matière d'histoire sociale et économique.

Ils constatent un progrès matériel de grande portée, et la morale n'en fait pas fi; ce régime a rendu possible l'application en grand des inventions techniques les plus efficaces, en même temps que leur exploitation économique la plus avantageuse, au profit de la société civilisée, c'est-à-dire occidentale, qui disposait, par son avance technique et par sa prépondérance politique, d'un quasi-monopole de fournisseur mondial. Il est certain que ce progrès économique n'a pu manquer de faire ressentir ses bienfaits, peu à peu et à des degrés divers, à toutes les classes sociales et jusqu'à la multitude, puisque, comme consommateur, chacun trouvait sur le marché des produits meilleurs et plus variés à un prix plus bas, tandis que, comme salarié ou entrepreneur, on recevait de l'entreprise elle-même le numéraire permettant la consommation. En fait, cette période vit s'élever le niveau général de l'existence et cela dans toutes les classes, vit croître le chiffre de la population, vit l'institution de grands services d'utilité publique et d'intérêt commun.

Mais l'appréciation de ces résultats reste délicate : une part n'en revient-elle pas à l'influence d'autres causes, et tout d'abord au développement scientifique et aux inventions techniques? Surtout le circuit d'argent qui devait naître de l'entreprise, se déverser sur le salarié et lui ouvrir les portes du marché n'a pas répondu à l'attente, puisque la classe ouvrière, mise au régime du contrat de salaire, connut en diverses circonstances la détresse et la misère. Certaines enquêtes du temps nous parlent de salaires de famine, de taudis innombrables, de nourriture insuffisante, d'hébétément physique et morale, d'enfants en bas-âge, de jeunes filles, de femmes travaillant pour quelques sous, de familles disloquées, d'une énorme mortalité. Non sans quelque paradoxe et en recourant à des généralisations hâtives, on a pu instituer une comparaison entre l'esclavage antique et le salariat industriel du XIX<sup>e</sup> siècle qui n'était pas toujours à la faveur de ce dernier.

c) *Remarque sur la portée de l'expérience dite libérale en matière de salariat.* — Le bilan du pur salariat se présente donc sous un jour assez fâcheux et l'on pourrait être tenté de conclure à la faillite du régime. Mais cette conclusion serait hâtive et injuste et, au surplus, elle ne dégagerait pas tout l'enseignement de l'expérience, si l'on imputait au régime de salariat comme tel, défini par la prépondérance du contrat de travail dans les rapports économiques, les effets lamentables et odieux d'une interprétation « libérale », en réalité déterministe, du salariat. Avant donc de préciser dans quelle mesure le régime de salariat soutient à



bon droit sa prétention objective, c'est-à-dire dans quelle mesure il est objectivement capable de régler et de promouvoir le travail commun au mieux des nécessités naturelles communes, analyses les causes historiques de son échec partiel.

Sans verser dans de vaines généralités, sans nous associer à certains anathèmes tardifs et aujourd'hui trop faciles, nous pouvons avancer que l'expérience faite du régime de salariat fut viciée par la philosophie « libérale ». Il ne saurait être question d'entreprendre ici la critique de ce que l'on est convenu d'appeler le libéralisme économique; il convient de marquer seulement par quel enchaînement logique une conception philosophique et sociale devait pervertir la notion et fausser l'application du salariat.

Voyons donc quelle mutilation essentielle subit la notion de contrat de travail dans la doctrine dite libérale. Nous savons que ce contrat, analysé philosophiquement, a pour cause ou finalité objective une certaine organisation rationnelle du travail humain. La loi du travail humain est de pourvoir aux nécessités vitales, individuelles et sociales de l'humanité; c'est dans cette finalité qu'il se justifie; et même, disons-le, c'est par là qu'il se définit essentiellement, car il n'y a pas de véritable travail humain si les transformations de la matière extérieure, quelque pénibles et coûteuses qu'elles puissent être, ne tendent pas à ce but. Le régime de salariat se légitime donc, mieux, il se définit comme mode d'organisation du travail humain, en tant qu'il conduit le travail humain à cette fin. Or, c'est cette considération essentielle que le libéralisme économique exclut méthodiquement, ne voyant comme moteur essentiel de l'activité humaine que les intérêts personnels, et laissant aux « lois naturelles » le soin d'en solutionner les conflits. Mais, si un médecin, dans l'établissement de ses ordonnances et dans la dispensation de ses soins, osait ne prendre en considération que son intérêt purement personnel, ce serait miracle que son art, réglé du seul point de vue des honoraires, améliorât l'état des malades. L'odieux de l'interprétation mercantile éclate à tous les yeux lorsqu'il s'agit de l'acte médical. Or, la théologie morale repousse l'interprétation purement mercantile même lorsqu'il s'agit de professions dites lucratives. Pour saint Thomas, la finalité du commerce n'est pas le lucre, mais le service de la communauté, pourvue de fournitures utiles par les soins du marchand; le bénéfice est admis en seconde ligne, comme une sorte de rouage technique assurant l'exécution convenable et permanente du service. Il faudra sans aucun doute introduire dans la conception du salariat un principe d'honorabilité morale analogue : que le chef d'entreprise et que l'ouvrier, en formant le contrat de travail, poursuivent d'abord une fin honnête, et consistant à assurer à la communauté les services et les biens nécessaires; cette vue, dominée par les lois morales et sociales de la vie politique, doit gouverner de haut les conditions de formation et d'exécution du contrat; le mobile lucratif, ici l'intention du profit, là celle du salaire, ne doit intervenir qu'ensuite, comme un ressort nécessaire à la mise en marche et au fonctionnement régulier du système.

d) Conclusion. — On le voit, si l'expérience d'un pur régime de salariat a plus ou moins échoué, tant du point de vue social que du point de vue économique, on ne peut en tirer un argument péremptoire contre l'efficacité de ce régime. Nos analyses précédentes dessinent déjà devant nos yeux les conditions essentielles d'une expérience favorable. Dans une économie simple ou naturelle, la liaison est immédiate et consciente entre l'effort fourni et la satisfaction obtenue; cette liaison n'est pas à concevoir sur le mode individualiste, comme si chacun devait person-

nellement consentir un effort laborieux pour en tirer une satisfaction exactement correspondante; il s'agit d'un processus techniquement simple, mais humain et donc social, car il est naturel aux hommes d'unir leurs efforts en vue de suffire aux besoins de tous et pour les satisfaire en commun. Le régime de salariat intercale entre les termes du processus une instance technique; celle-ci ne doit ni intercepter la communication entre eux, ni en renverser le sens naturel, mais au contraire son office propre est de signifier clairement et efficacement le rapport de moyen à fin qui unit l'activité laborieuse au développement des ressources vitales. A ce titre, l'organe du salaire est, de soi, parfaitement adapté et efficace; c'est un artifice pédagogique, comme toutes les institutions sociales, qui associe avec beaucoup d'ingéniosité et de souplesse une représentation sociale naturelle que son universalité rend peu accessible, et une représentation sociale artificielle, très apparente, qui sert de symbole significatif à la première. Le salaire unit donc deux valeurs très inégales, il sert de pivot commun à deux ordres de rapports :

a. — Un ordre naturel, c'est-à-dire éminemment rationnel, moral et social, qu'on peut désigner sous le nom d'*ordre distributif* et qui réfère les possibilités générales de la production aux possibilités générales de consommation. Cet ordre-là, quelque difficile qu'il soit à définir et à graduer, demeure toujours l'ordre essentiel; il est dominateur et toute technique rationnelle se voue finalement à l'assurer approximativement. Le salariat, de ce point de vue essentiel, c'est-à-dire en tant que pivot de la distribution, a pour mission de fournir à la multitude toutes les ressources vitales dont le besoin se fait sentir, dans la mesure toutefois des possibilités sociales.

b. — Un ordre technique, construit, que l'on peut désigner sous le nom d'*ordre répartitif* ou *commutatif* et qui, selon un rapport certain et objectif, clairement discernable, socialement déterminé par une graduation fixe et schématique, mesure la part qui revient à chacun, selon sa contribution à la production. De ce point de vue secondaire le salariat se présente comme un organe technique de répartition.

Ainsi se dégagent les deux règles fondamentales qui doivent gouverner toute politique rationnelle des salaires : en tant que pivot de la distribution, le salaire se règle, sans autre limite que le total des ressources socialement disponibles, sur les besoins de la vie sociale. En tant qu'organe de la répartition, le salaire se règle, quels que soient en chaque espèce les besoins particuliers du salarié et selon un taux déterminé contractuellement, sur la productivité technique de chacun.

Ces deux règles, l'une sociale, l'autre économique, appliquant respectivement le principe distributif et le principe commutatif, ne s'opposent pas. Mais il y a entre elles une hiérarchie irréversible. La seconde n'a d'autre titre de légitimité morale que de déterminer au mieux, concrètement, les conditions d'application de la première. Celle-ci gouverne, juge, au besoin supplée l'autre. La mise en œuvre technique du salaire comme organe de répartition doit se régler sur les exigences essentielles, sur la finalité distributive du salaire; et certaines inégalités dans l'ordre répartitif, l'expérience le prouve, concourent efficacement à développer les possibilités de production et ultérieurement de distribution. Si, dans un cas particulier, le fonctionnement du salaire comme organe de répartition se trouve mis en défaut, ses exigences essentielles comme organe de distribution n'en subsistent pas moins et veulent être satisfaites par une autre technique. Néanmoins, si dans l'ensemble la technique répartitive sert convenablement la finalité distribu-

tive, ces échecs partiels et accidentels ne justifieraient pas une condamnation de la technique, celle-ci en effet, comme toute règle sociale, vise les situations générales. On se contentera de passer aux délimitations inévitables du régime de salariat par l'institution de règles complémentaires.

Au terme de cette longue étude, nous constatons que nous rejoignons les affirmations du magistère. Tous les auteurs cités ont eu à la juste titre une page lumineuse de la cyclopie *Reformarum* où Leon XIII expose la nature véritable du travail humain. Nous la reproduisons ici comme la conclusion la plus précise et la confirmation la plus autorisée de nos analyses :

Travailler, c'est exercer son activité dans le dessein de se procurer ce qui est requis pour les divers besoins de la vie, mais surtout pour l'entretien de la vie elle-même. *Tu mangeras ton pain à la sueur de ton front.* Gen., III, 19. C'est pourquoi le travail a pour la nature comme un double caractère : il est personnel, parce que la force active est inhérente à la personne et qu'elle est la propriété de celui qui l'exerce et qui l'a reçue pour son utilité; il est nécessaire, parce que l'homme a besoin du fruit de son travail pour conserver son existence et qu'il doit la conserver pour obéir aux ordres irréfragables de la nature. Or, si l'on ne regarde le travail que par le côté où il est personnel, nul doute qu'il ne soit au pouvoir de l'ouvrier de restreindre à son gré le taux du salaire; la même volonté qui donne le travail peut se contenter d'une faible rémunération ou même n'en exiger aucune. Mais il en va tout autrement si, au caractère de *personnalité*, on joint celui de *nécessité*, dont la pensée peut bien faire abstraction, mais qui n'en est pas séparable, en réalité. Et, en effet, conserver l'existence est un devoir imposé à tous les hommes et auquel ils ne peuvent se soustraire sans crime. De ce devoir découle nécessairement le droit de se procurer les choses nécessaires à la subsistance et que le pauvre ne se procure que moyennant le salaire de son travail.

« Que le patron et l'ouvrier fassent donc telles conventions qu'il leur plaira, qu'ils tombent d'accord notamment sur le chiffre du salaire [toutes ces combinaisons personnelles naissent de la volonté des contractants et constituent ce que nous avons appelé l'ordre répartitif ou commutatif : organisation technique et détermination positive des engagements réciproques sous le mode du *ut pascis*, au-dessus de leur libre volonté il est une loi de justice naturelle plus élevée et plus ancienne, à savoir que le salaire ne doit pas être insuffisant à faire subsister l'ouvrier sobre et honnête [et voilà la finalité objective, essentielle, indispensable, qui s'impose aux contractants et que leurs combinaisons doivent servir, c'est-à-dire l'ordre distributif].

III. RÉGULATION MORALE DU CONTRAT DE SALAIRE.  
— 1° Possibilité d'une régulation morale du salaire.

1. *Les objections déterministes.* — Il est de tradition de réfuter à cet endroit les deux théories du fonds des salaires et du salaire nécessaire qui conduisent à l'impossibilité radicale de mener rationnellement une politique, donc une morale des salaires.

a) *La théorie du fonds des salaires* (J. Stuart Mill). — On admet que le salaire moyen par tête d'ouvrier dépend du rapport entre l'offre et la demande de travail. Or, à un moment donné, ce rapport serait invariablement fixé; l'offre de travail dépend du nombre de personnes cherchant à travailler; la demande de travail est limitée par la portion de capital circulant que les entreprises peuvent consacrer aux salaires. Nulle cause extérieure, sous l'empire de la concurrence, ne peut modifier le rapport de ces deux termes. « Le taux moyen des salaires ne peut s'élever que par un accroissement du capital affecté aux salaires ou par une réduction du nombre de ceux qui se font concurrence pour offrir leur travail. » Les phénomènes inversement entraînent nécessairement la baisse du taux moyen des salaires.

b) *La théorie du salaire nécessaire et la loi d'airain des salaires.* D'après les économistes classiques, le prix normal des produits, sous un régime de libre

concurrence absolue et sur un marché idéal, tend à se confondre avec le coût social de production. Or, la main-d'œuvre, le travail offert par l'ouvrier, acheté par l'entrepreneur, est une marchandise dont le coût de production incompressible se compose des dépenses strictement indispensables pour l'entretien et, si l'on ose dire, pour l'amortissement du travailleur, c'est-à-dire des dépenses nécessaires à la vie physique du travailleur et de sa progéniture. C'est donc vers ce minimum incompressible, faute de quoi le travailleur ne pourrait vivre ni se reproduire, que tend à s'abaisser le taux normal du salaire. Turgot, Quesnay, Ricardo surtout avaient marqué cette tendance naturelle du salaire à s'avilir. L'agitateur socialiste F. Lassalle trouva cette loi, avec bien d'autres, dans l'héritage classique et la vulgarisa sous le nom retentissant de « loi d'airain des salaires » : « La loi économique qui, sous le régime de l'offre et de la demande, règle les salaires se formule ainsi : le salaire moyen ne dépasse jamais ce qui est indispensable, conformément aux habitudes nationales, pour entretenir l'existence des ouvriers et continuer la race. »

Les économistes repoussent unanimement cette loi inhumaine. « Peut-être ne s'avisait-ils pas que la rigueur en est plus apparente que réelle et qu'elle frappe surtout l'imagination; Lassalle n'a jamais prétendu que les habitudes nationales fussent invariables et personne n'a jamais pu définir ce qu'il faut concevoir comme indispensable à l'existence de l'ouvrier et à la continuation de la race. Aussi, sans nous arrêter davantage à ces objections traditionnelles nous tâcherons, et ce sera en tout cas la meilleure réponse, de dire à quelles conditions une politique des salaires, plus particulièrement une politique de hausse des salaires est économiquement possible. »

2. *Les conditions économiques d'une élévation du taux des salaires.* — Il n'y a pas lieu d'insister sur les avantages de tous ordres qui rendent souhaitable en principe une politique de hausse des salaires. Les avis sont unanimes à cet égard. Les producteurs voient d'un œil favorable croître avec le salaire moyen le pouvoir d'achat et les possibilités de consommation de la multitude salariée. Les hommes d'État attendent de salaires généralement élevés l'accession de la classe ouvrière à une certaine maturité et à la sagesse politique, ou du moins l'atténuation des discords civils suscités par la misère. Tout homme de cœur enfin se réjouira de voir assuré à tous le minimum de bien-être indispensable à la moralité et à la dignité de la vie.

Notons que, pour porter ces fruits, la hausse des salaires doit être réelle et non purement nominale : le salaire nominal désigne la quantité de monnaie reçue par l'ouvrier pour prix de son travail; le salaire réel la quantité d'objets utiles qu'il peut acquérir avec cette monnaie et qui seule concourt à son entretien et à l'amélioration de son sort.

Notons aussi que la hausse même réelle des salaires ne peut être jamais qu'un moyen entre autres, une condition généralement favorable et efficace, mais non une condition absolument nécessaire et suffisante, en vue d'améliorer la situation économique de l'ouvrier. Tout d'abord, à côté du salaire proprement dit peuvent intervenir d'autres rémunérations accessoires en nature (logement, etc.) ou en espèces (subventions, pourboires, allocations familiales). Les avantages matériels forment un ensemble dont le salaire n'est qu'un élément. De plus, la satisfaction des besoins économiques comporte, à côté de facteurs objectifs ou quantitatifs, des facteurs subjectifs ou psychologiques infiniment variables : l'ascension économique d'une classe peut s'accompagner chez elle d'un sentiment de plus en plus douloureux d'insatisfaction, par comparaison avec une classe plus favorisée. Les fac-

leurs psychologiques sont tellement influents que des travailleurs, gratifiés de hauts salaires et de confortables avantages matériels accessoires, s'estiment dans la gêne, alors que d'autres, moins favorisés matériellement, mais de goûts plus modestes ou ménageant mieux leur budget, se trouvent à l'aise.

Il n'en est pas moins vrai que l'on doit chercher à résoudre le problème économique posé par l'élévation des salaires. Ce problème consiste dans l'opposition manifeste des deux points de vue sous lesquels se présente économiquement toute hausse des salaires. Le salaire en effet a deux aspects. Il entre d'abord comme élément important dans le prix de revient; et de ce chef, toute hausse des salaires alourdit ce prix de revient et porte atteinte à la rentabilité de l'entreprise, par diminution de son revenu net. D'autre part le salaire se présente comme un des modes de répartition du revenu net, c'est-à-dire, en faveur de l'ouvrier, comme un mode de participation à la rentabilité de l'entreprise. Le nœud du problème, lorsque l'on parle de hausser le salaire pour permettre à l'ouvrier de participer plus largement à la rentabilité de l'entreprise, va donc consister à ne pas atteindre dangereusement cette rentabilité par l'aggravation du prix de revient.

a) *Conditions économiques négatives, d'ordre quantitatif, permettant une hausse des salaires par un accroissement du revenu net.* — Le revenu net ne peut pratiquement varier que si l'on modifie l'écart entre le prix de revient et le prix de vente. Tout ce qui contribue à réduire le premier et à hausser le second contribue à accroître le revenu net de l'entreprise, ce qui permet en principe d'élever le taux des salaires.

La réduction du prix de revient, si l'on exclut la réduction des salaires, est obtenue par un ensemble de mesures techniques, économiques et commerciales. Du point de vue technique, il y a lieu de tabler sur l'effort des inventeurs, sur les ressources de la rationalisation, sur le dosage relatif optimum, au sein de l'entreprise, du capital et du travail. Parmi les conditions d'ordre économique qui sont de nature à diminuer le prix de revient, mentionnons : une politique de concentration qui, par la fabrication en grande série, tend à réduire le prix de revient unitaire des articles produits; une politique de crédit, permettant de mobiliser à bon compte les capitaux reconnus d'un emploi fructueux; un choix judicieux entre les modes de rémunération, au temps, aux pièces, avec primes à l'économie ou au rendement, qui, suivant les cas, obtiennent de la main-d'œuvre la productivité optima. Du point de vue commercial enfin, il est avéré que l'ouverture ou la conquête de nombreux débouchés, par une habile publicité, par une connaissance précise des besoins à satisfaire, l'exploitation exhaustive des possibilités de la clientèle par une sérieation de prix permettant d'intéresser jusqu'à épuisement les différentes couches du marché, accélèrent la rotation des capitaux, rendent plus avantageuse la production et diminuent le prix de revient.

Les procédés économiques assurant la fermeté et permettant même la hausse des prix de vente se ramènent tous, au fond, à atténuer l'effet naturel de la loi de l'offre et de la demande. Pour cela on s'écarte le plus possible des conditions idéales d'un marché parfaitement homogène soumis à la libre concurrence. Telle est la signification économique du protectionnisme. C'est à quoi aboutissent également les monopoles de droit ou de fait (trusts). De même les cartels, complot de vente, les ententes professionnelles limitent la concurrence entre les offres, de manière à éviter l'effacement des prix. Enfin les éléments de monopole que constituent les brevets, les marques, les labels, permettent d'élever le prix des articles ainsi garantis ou recommandés.

b) *Conditions économiques positives, d'ordre psychologique, tendant à hausser les salaires.* — On n'aura pas la naïveté de croire qu'un accroissement de produit net entraîne nécessairement une hausse des salaires payés par l'entreprise. La marge conquise permet la hausse; elle ne l'impose pas. En fait ce revenu accru peut servir à l'augmentation du seul profit de l'entrepreneur, ou encore à l'augmentation des dividendes, ou encore à l'augmentation parallèle de toutes les participations à la rentabilité de l'entreprise, celle de l'entrepreneur, celle des actionnaires, celle des salariés. Mais, étant donné une certaine augmentation du revenu net, pour procurer aux salaires une hausse indépendante ou proportionnellement supérieure à celle du profit et des dividendes, il faut agir positivement sur la répartition et en modifier le principe. Cette action est-elle possible et à quelles conditions?

On ne peut modifier le principe de la répartition que par des interventions psychologiques. Assurément des considérations quantitatives pourront être mises en jeu pour déclencher ces interventions; par exemple, on remarquera qu'une légère hausse des salaires, accroissant le pouvoir d'achat d'une catégorie nouvelle de consommateurs, peut favoriser grandement la rentabilité de l'entreprise. Mais cette remarque et toute considération du même genre doit faire l'objet d'une libre appréciation; c'est à la suite d'une décision volontaire que le plan de répartition peut être modifié. Il faut une estimation, un jugement. Pour obtenir cette décision en faveur des salaires, pour peser sur l'estimation en ce sens, on comptera avant tout sur les influences morales et psychologiques : idée de collaboration entre patrons et ouvriers; solidarité entre eux; sens de la justice; désintéressement; dignité, ambition, éducation de la classe ouvrière; organisation syndicale; majorité et puissance politique accordée à la classe ouvrière dans les formes du gouvernement démocratique; législation sociale qui éduque et qui contraint. A défaut de ces influences morales ou pour les appuyer et les rendre plus efficaces, reste la force : menaces, grèves, voies de faits. Par là aussi on pèse sur la décision de l'entreprise et l'on peut faire varier la formule de répartition.

c) *Condition décisive ou le choix prudentiel.* — Les deux sortes d'influences, quantitatives et psychologiques, doivent se cumuler pour que les salaires croissent effectivement : l'extension quantitative du revenu net demeure sans effet sur les salaires tant que ceux-ci ne font pas l'objet d'une nouvelle estimation; inversement, les estimations favorables obtenues par pression ou extorquées par violence n'aboutiraient qu'à diminuer et à ruiner la rentabilité de l'entreprise si elles ne se soutenaient pas de possibilités quantitatives. Les facteurs psychologiques et les facteurs quantitatifs ne constituent donc pas deux forces antagonistes entre lesquelles s'établirait un équilibre de compromis; il est plus juste de les considérer comme deux ordres réciproques de causalité économique dont la conjugaison se produit étroitement au point de productivité optima. Tout le problème de la hausse des salaires se ramène ainsi à déterminer le point de productivité optima, en tenant compte des deux séries de facteurs et de leur ordre réciproque de causalité. Les entrepreneurs sont trop souvent sensibles aux seuls facteurs quantitatifs et confondent par suite le point optimum de productivité avec le maximum de rentabilité; inversement les tempéraments dits « sociaux » ou de tendance « moralisante » sont portés à méconnaître les exigences de la rentabilité, condition matérielle mais pourtant inéluctable de la productivité économique. Les uns se flattent de réaliser une prospérité matérielle dont on pourra ensuite tirer les conséquences sociales; ils ne se doutent pas que la renta



bilité même de l'entreprise ne tarde pas à rétrograder si, en même temps, ne se fait pas une accession de consommateurs. Car la valeur actuelle d'une technique instrumentale se mesure en dernière analyse à ses possibilités actuelles d'application; le progrès de la rentabilité pure est condamné à se dévorer lui-même, la production massive en nature se révélant bientôt dénuée de valeur tandis que le chiffre impressionnant des marges bénéficiaires dissimule mal, sous l'artifice comptable, la fragilité de l'entreprise. Au contraire, une application abusive de l'instrument économique, faite sous l'influence de considérations purement psychologiques et sans tenir compte des lois objectives de l'instrument, rend celui-ci impropre aux services qu'on pouvait en attendre, vicie le processus économique et compromet la productivité; par là se trouve tenue en échec, au détriment de son application définitive, une technique rationnelle de rentabilité qui n'avait été conçue et admise qu'en vue de cette application.

Il s'ensuit que la détermination optima du taux de salaire, au point de rencontre des données psychologiques et des données quantitatives, requiert, outre la connaissance théorique de ces données, une décision autonome de la raison pratique, elle-même vertueusement inclinée dans son exercice par l'attrait du bien humain, bien personnel, bien d'autrui, bien commun. Ici apparaît la nature essentiellement morale de l'économie : *multi dicunt : quis ostendit nobis bona?* Beaucoup voudraient trouver dans la théorie économique et dans l'observation sociologique, la règle adéquate de leur activité économique. Ils ne la trouveront pas là toute formée et directement applicable; les lumières de la raison spéculative, la science, l'expérience, le sens de la conjoncture ne peuvent fournir que le cadre, les grandes lignes, les limites extrêmes de la décision à prendre; dans ce cadre obligé, les décisions elles-mêmes sont toujours prises à la lumière d'un jugement pratique singulier qui ne se borne pas à découvrir ce qui est juste, honnête, prudent, mais qui élabore, en quelque sorte sur mesure, la règle pratiquement vraie. L'activité économique concrète se règle donc en définitive, pour le sujet vertueux, charitable, juste, libéral, tempérant, etc., sur un jugement prudentiel impératif. Sera juste, en dernière analyse, dans chaque cas singulier, la décision qui, compte tenu des circonstances, des possibilités quantitatives, des habitudes psychologiques et morales, sera formée et tenue pour telle par le sujet vertueux. C'est l'élaboration de ce verdict pratique qu'il convient maintenant d'examiner, puisqu'une régulation morale du salaire nous est apparue comme techniquement possible.

2. *La régulation morale du salaire. — 1. La genèse du problème.* — On voit surgir au XIX<sup>e</sup> siècle une discussion théologique nourrie au sujet du salaire. Le problème théorique du salaire est en passe de fournir la matière d'un traité dans nos théologies modernes; il a ses lieux théologiques, ses conflits d'opinions, son histoire. Il n'est pas inutile de réfléchir sur les causes et sur le sens de cet enrichissement théologique.

Pour les théologiens anciens, il n'y a pas de problème du salaire. La morale du salaire relève des principes communs de la justice et nulle raison ne motive en sa faveur un traitement particulier. Le contrat de salaire est un contrat de *locatio conductio*, l'obligation contractée par le maître est de nature consensuelle, non réelle, c'est-à-dire qu'elle a pour objet la *merces* convenue. C'est une obligation de justice commutative, parce qu'il s'agit d'établir une égalité *rei ad rem medium*, propre de cette espèce de justice; le maître doit en effet, pour s'acquitter, évaluer arithmétiquement la *merces* versée à la *merces* convenue. Quant à la règle morale qui doit servir, dans l'établisse-

ment de la convention, à fixer le taux de la *merces*, elle n'est guère étudiée. On se contente d'en appeler à l'*æstimation communis*.

Cette réserve s'explique : sous le régime féodal et sous le régime corporatif, la coutume et les institutions locales fixaient avec une minutie extrême les obligations réciproques des seigneurs ou maîtres et de leurs tenanciers ou compagnons. L'*æstimation communis* n'avait pas alors le caractère décisif que lui reprochent à bon droit les modernes. Certes, on se tromperait si l'on imaginait que la justice sociale fleurit sans éclipse tout au long de ce nouvel âge d'or que l'on se plaît à saluer dans ces « âges de foi » ; nous savons que les communes, en France comme en Italie et en Flandre, furent l'une après l'autre amenées, par leurs discordes sociales, par les luttes toujours renaissantes entre l'aristocratie citadine, artisanale ou commerçante, et un prolétariat de compagnons, à accepter, en échange de leurs libertés, la tutelle et la « paix » du roi ou de l'empereur. Mais ces désordres provenaient d'infractions flagrantes aux institutions établies. En principe, par loi, charte ou coutume, l'estimation commune constituait une règle pratique; les contractants pouvaient s'y conformer en toute justice et certitude.

Si les théologiens laissaient aux autorités politiques et corporatives le soin de déterminer le taux du salaire, leur enseignement, basé sur l'Écriture, soulignait l'urgence de la dette de salaire, fondée sur son caractère alimentaire. Saint Antonin, à propos de la parabole des vigneron, commente ainsi le *Redde illis mercedem* : *Nota primo quod non dicit ut veniant cras, sed immediate post opus*, et il cite le texte traditionnel de Tob., iv, 15 : *Merces mercenarii tui apud te omnino non remaneat*. Tel est l'enseignement commun des prédicateurs, des Pères, jusqu'à nos jours. Tel est aussi l'enseignement des petites sommes pénitentielles rédigées à l'usage des confesseurs. On peut affirmer que, sur le plan de la spéculation morale, le problème du salaire ne se posait pas.

Pour qu'il pût se poser, une double condition était requise : Devait d'abord disparaître la règle certaine que constituait pour le contrat de travail le principe ancien de l'estimation commune. Cette condition se trouva réalisée par suite d'événements bien connus : disparition des corps de métiers, corporations et jurandes, à qui revenait le soin de formuler et de maintenir les taux normaux de salaire; avènement et triomphe généralisé du principe mécanique de la libre concurrence par le jeu de l'offre et de la demande, l'esprit humain ayant délibérément renoncé au souci de déterminer par choix prudentiel un juste taux des salaires; révolution politique tendant, selon les principes du libéralisme économique, à exclure toute intervention politique positive du domaine économique (théorie de l'État gendarme). Vers le milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, un peu plus tôt ou un peu plus tard selon les pays et selon les branches de production, on a perdu la notion d'estimation commune. Aujourd'hui encore, en dépit de louables efforts tentés pour la réhabiliter, cette notion n'est pas comprise; on n'y voit guère qu'une curiosité archéologique et inopérante, quand ce n'est pas une hypocrisie échappatoire. Devaient aussi se révéler les méfaits sociaux du nouveau régime, ou plutôt de cette anarchie, qui excluait la fixation rationnelle du taux des salaires. La seconde condition ne fut que trop largement réalisée. Les yeux s'ouvrirent.

Dès lors le problème du salaire était posé, non seulement aux yeux de quelques penseurs pénétrants et d'observateurs perspicaces, tels que Sismonde de Sismondi et le comte de Villeneuve-Bargemon, mais devant l'opinion publique, réveillée du reste par les

attaques du socialisme. Or, le problème était posé dans des conditions particulièrement ardues, au nombre desquelles il convient de placer la décadence de la pensée philosophique et théologique, la timidité, l'opportunisme, l'abstention des catholiques en matière politique, les équivoques et les polémiques entretenues autour de la liberté et du libéralisme. De là des discussions dont il faut rappeler le souvenir, préciser l'enjeu et tirer les leçons.

2. *Exposé et évolution des théories.* — a) Les *économistes purs* (à tort, du seul point de vue de leur discipline propre) ne prenaient en considération que le taux de fait atteint par les salaires; ils niaient ou ignoraient le taux de droit, le juste taux des salaires. Les théologiens et les sociologues chrétiens, au contraire, s'accordaient tous à en reconnaître l'existence; pour eux, le salaire doit être juste et il ne l'est pas fatalement du seul fait qu'il a été stipulé sans contrainte juridique. La seule liberté contractuelle ne garantit évidemment pas la justice des stipulations.

b) Un certain nombre de catholiques groupés dans la Société catholique d'économie politique, dans la dernière décade du siècle dernier, admettaient une théorie assez proche de la théorie économique et connue sous le nom de *théorie du prix courant*. D'après cette théorie, le salaire payé par la majorité des employeurs, sans fraude ni violence, est à considérer comme juste de plein droit. A cette conception, on reproche communément de traiter le travail comme une marchandise ordinaire et d'ignorer que le travail est inséparable de la personne du travailleur. Mais si, comme on semble l'insinuer, la théorie du prix courant convient au prix des marchandises ordinaires, ce ne peut être qu'en vertu d'une présomption; on suppose en effet que le prix de vente demandé par la majorité des marchands, dans de saines conjonctures, représente assez exactement un juste prix. Pourquoi ne pas faire bénéficier d'une semblable présomption la théorie du prix courant en matière de salaire? Il nous semble que cette théorie pourrait être acceptée si l'on interprétait bénévolement la notion de salaire courant et si l'on dégageait tout ce qu'elle implique. Certes, ce n'est pas le fait pur et simple de la stipulation qui justifie le taux stipulé; mais pourquoi ne pas présumer qu'un taux généralement accepté, dans une société d'hommes raisonnables, n'a pu l'être que par une rencontre nullement fortuite de justes appréciations? A la vérité, nous développons ici la pensée de ces auteurs; il est regrettable qu'ils aient laissé dans l'ombre les principes moraux qui expliquent normalement la formation du salaire courant. Mais cette glose nous permet de comprendre comment des chrétiens purent accepter la théorie du salaire courant, sans verser dans la conception déterministe, de pur fait, toute quantitative, que l'on attribue au libéralisme économique. Ainsi le principe ancien de l'estimation commune serait sous-jacent au prix courant et lui vaudrait une sorte de légitimité.

c) *L'encyclique Rerum novarum et les discussions ultérieures.* — L'encyclique *Rerum novarum* parut devoir être interprétée comme exclusive de la théorie précédente. L'encyclique en effet, avant d'exposer la thèse chrétienne dans le texte que nous avons cité plus haut, signale une doctrine que l'on a identifiée avec celle du prix courant. Voici le raisonnement auquel, dit Léon XIII, nul pape éminent ne voudra adhérer sans réserve, et qu'il accuse d'omettre un côté important de la question : C'est le libre consentement qui détermine le niveau du salaire; aussi, des là qu'il a payé ce qui est convenu, le maître est quitte de toute obligation et ne doit plus rien, la justice ne serait lésée que si le maître refusait de fournir le prix intégral et l'ouvrier tout le travail auquel il s'est

engagé. *Videlicet salarii definitur libero consensu modus : itaque dominus rei, pacta mercede persoluta, liberavisse fidem, nec ultra debere quidquam videatur.*

*Unum solum fieri iniuste, si vel pretium dominus scilicet dum, vel obligas artifex operas reddere lotas recusaret.* Ce texte, lu sans parti pris, condamne-t-il réellement la théorie du prix courant? Oui, si cette théorie entend justifier le taux du salaire par le seul fait qu'il a été consenti librement. Non, si le caractère *courant, habituel, réel*, de ce taux permet de présumer qu'il n'a pas été défini sans raison, mais selon une estimation commune que rien n'empêche d'être vertueuse.

Quoi qu'il en soit, le progrès de l'enseignement commun en matière de salaire, après *Rerum novarum*, fut d'explicitier et de mettre hors de conteste le principe d'une régulation morale des salaires, puisque le fait brut de la stipulation ne saurait rien justifier par lui-même. Pour tous, désormais, il existe un juste salaire, c'est à dire un salaire dû en justice. Strictement, autrement dit en justice commutative selon la terminologie moderne, donnant lieu à revendication et éventuellement à restitution. Cette conclusion est universellement admise et paraît indubitable.

Remarquons toutefois en passant, chez les commentateurs, une singulière propension à dissocier du contrat de salaire, librement conclu entre le patron et l'ouvrier, cette fameuse loi de justice naturelle plus élevée et plus ancienne, à savoir que le salaire ne doit pas être insuffisant à faire subsister l'ouvrier sobre et honnête. On dirait qu'ils font peu de cas de ce côté *personnel* du contrat, qu'ils en abandonnent les stipulations au caprice des parties, au libre jeu de leurs intérêts antagonistes, pourvu que leurs oscillations se tiennent entre de certaines limites marquées par une loi supérieure, extérieure aux volontés contractantes : Que le patron et l'ouvrier fassent donc tant et de telles conventions qu'il leur plaira, qu'ils tombent d'accord notamment sur le chiffre du salaire : au-dessus de leur libre volonté, il est une loi de justice naturelle plus élevée et plus ancienne... A coup sûr les commentateurs distinguent là deux sources distinctes d'obligations : le contrat d'une part et, de l'autre, au-dessus des volontés comme ils disent, cette loi plus élevée et plus ancienne. Le texte officiel latin de l'encyclique porte à cet endroit : *Sed et tamen semper aliquid ex iustitia naturali, idque, libera paciscentium voluntate maius et antiquius, scilicet alendo opifici frugi quidem et bene morato, haud impari esse mercedem oportere.* Pour qui connaît la nuance thomiste de la doctrine vulgarisée par *Rerum novarum* et pour qui se rappelle la conception thomiste du droit naturel, nul doute que le texte latin ne suggère une autre interprétation que celle des commentateurs. *Subest aliquid ex iustitia naturali* semble indiscrètement paraphrasé par cette version : « Au-dessus de leur libre volonté, il est une loi de justice naturelle... » Nous proposons donc de reintroduire dans le jeu même des libres volontés ce principe de base et d'équilibre, qui inspire du dedans, comme par un développement naturel, leur juste exercice. Autrement dit, ce principe de justice naturelle ne peut être conçu comme fixant des bornes extérieures aux stipulations contractuelles, il gouverne au contraire ces stipulations, il leur confère valeur de droit; dans toutes les oscillations particulières des volontés contractantes qui manifestent leur liberté, il ne faut pas voir une sorte de terrain neutre et indifférent, mais l'expression différenciée, orientée, d'une liberté dont la loi interne est la justice, et qui cherche à réaliser toujours plus finement cette justice dans les circonstances concrètes.

La conséquence pratique d'un tel gauchissement théorique va nous apparaître immédiatement. Comment, demandent les auteurs, Léon XIII peut-il, indé-

pendamment de la volonté des parties et antérieurement à leurs libres conventions, déterminant entre le travail et le salaire une certaine égalité de droit, selon la justice commutative? Par une adéquation directe entre deux *res*, équation existant objectivement, ne dépendant pas des conventions personnelles. De là tant d'analyses subtiles cherchant à déterminer d'après la nature des choses la valeur du travail, en vue de déterminer et d'imposer aux parties la juste valeur du salaire dû en justice commutative. Mais cette valeur du travail, comment l'apprécier? Si l'on se contente de mesurer la valeur du travail par la valeur économique de la tâche accomplie, on évite difficilement la théorie de l'équilibre de fait, chère au libéralisme, mais répudiée par les moralistes chrétiens. Car la valeur économique de l'œuvre produite dépend de mille conditions extérieures sur lesquelles ni le patron ni l'ouvrier ne peuvent rien. On se trouve alors amené à apprécier la valeur du travail, à mesurer la prestation de l'ouvrier, d'après les fins objectives du travail : puisque le travail a pour but de procurer à l'ouvrier ce qui est nécessaire à sa vie, on peut mesurer la valeur du travail d'après les valeurs vitales qu'il sert, qu'il représente aux yeux de l'ouvrier. Ainsi l'on prend pour critérium du salaire dû en justice commutative les besoins que l'on peut considérer objectivement comme devant être satisfaits par le travail, les besoins normaux du travailleur. Par ce biais dialectique, on conclut « que la loi régulatrice du salaire, ce n'est ni le fait de l'offre et de la demande plus ou moins abondantes, ni le seul contrat passé entre les deux facteurs de la production, ni le prix courant, mais la vie du travailleur... Vis-à-vis du contrat, cette loi vient montrer que les volontés humaines qui sont libres ne sont pas absolument autonomes, précisément parce qu'elles sont spirituelles; le contrat ne rend pas une chose juste, mais il la suppose juste, en la comparant à une idée plus haute qui lui sert de mesure et à laquelle il tâche de la rendre conforme et, si l'on peut dire, de l'ajuster ». P. SIX, art. *Salaire et salarial*, dans le *Diction. pratique des connaissances religieuses*, t. VI, col. 183.

Selon nous, cette argumentation n'est pas soutenable, quelque honorables qu'en soient les intentions. Elle méconnaît la liberté spirituelle et la responsabilité morale de la volonté rationnelle en ne lui reconnaissant pas compétence pour déterminer le droit au sens le plus effectif; il ne s'agit pas seulement de découvrir ce qui est juste et injuste; il faut le formuler avec autorité dans les cas particuliers qui sont ceux de l'action concrète, en s'inspirant de la loi naturelle inscrite à cet effet dans la raison et le cœur de l'homme. Précisément parce que la loi naturelle n'est pas reçue dans les natures spirituelles d'une façon purement passive et instinctive, mais à la façon d'un principe, comme une loi, comme une règle centrale de libre activité, la volonté rationnelle de l'homme est parfaitement compétente pour instituer du droit, du juste, en fixant ce qu'il y a lieu de tenir pour « proportionné, adéquat », par rapport à autrui, selon un certain type d'égalité. *Ius sive iustum est a quod apud adæquatum alteri secundum aliquam æqualitatis modum. Dupliciter autem potest alicui homini esse aliquid adæquatum. Uno quidem modo ex ipsa natura rei, puta cum a patre filius dicit, et recipiendus recipit, et hoc vocatur ius naturale. Alio modo aliquid est adæquatum rei commensuratum alteri ex condicio, sive ex communi ratione, ut pater qui ait filio, et filius qui ait pateri, et sic recipiendus recipit. Quod quidem potest fieri dupliciter :*

*ratum alteri, vel cum hoc ordinal princeps qui curam populi habet et ejus personam gerit; et hoc dicitur ius positivum. Sum. theol., II-II<sup>e</sup>, q. LVII, art. 2.*

Certes, nous ne prétendons pas que les statuts publics et les conventions privées tirent leur valeur juridique du seul fait brut de leur position; il en est qui déchoient de leur espèce juridique par suite d'une contradiction avec les principes du droit naturel. Mais le fonctionnement naturel et raisonnable des volontés, dans l'ordre privé comme dans l'ordre public, est capable d'instituer de vrais rapports de droit. Ce n'est rien ôter au droit naturel que de reconnaître à la raison cette faculté de légiférer, car c'est le vœu même de la nature humaine, nature rationnelle, qu'il en aille ainsi. Il faut admettre que les conventions librement conclues entre particuliers, si elles ne contredisent pas les principes fondamentaux de la nature, c'est-à-dire de la raison humaine, peuvent non seulement déclarer ce qui est naturellement juste, mais décider positivement de ce qui sera juste ou injuste.

Ils font donc fausse route ceux qui, comme l'auteur de l'article cité, veulent que le contrat de travail se borne à exprimer ce qui d'avance et naturellement était déjà juste : « Le contrat, disent-ils, ne rend pas une chose juste, mais il la suppose juste. » Erreur. C'est le contrat et lui seul en dernier ressort qui institue positivement ce juste, ce droit : *Iustum quia positum*. Évidemment la volonté a sa loi rationnelle, son autonomie n'est pas inconditionnée; il faut qu'elle ait et elle a ses raisons d'agir, de contracter; qui le nierait? Qu'il s'agisse de la loi civile ou d'une convention privée, l'acte de poser une loi ou de conclure un contrat, l'acte qui consiste à instituer des règles de droit et à engendrer des obligations juridiques, doit être moralement bon dans tous ses éléments. Mais tout acte humain en est là; c'est une doctrine générale; nous devons supposer que le législateur ou les contractants ne l'ignorent pas et agissent vertueusement, à la lumière de leur prudence politique ou économique, sous l'attrait de toutes les vertus morales.

Cependant à mesurer la prestation réelle de l'ouvrier sur les fins naturelles et objectives du travail, les auteurs rencontrent des difficultés pratiques redoutables. Elles se ramènent à une foncière indétermination. La convention des parties, si elle définissait l'étendue des obligations, aurait cet avantage de permettre un équilibre certain; le salaire précisé par un chiffre de monnaie serait, de par la volonté des parties contractantes, réputé équivalent à tant d'heures de travail, dans telles conditions connues. Les deux *res* entre lesquelles s'établirait conventionnellement une égalité selon la justice commutative seraient parfaitement déterminables puisque le premier soin d'une convention consiste à définir son objet, à fixer une unité de mesure tant pour calculer la valeur de la prestation de travail que pour calculer le salaire. Mais si l'on tente de mesurer la valeur de la prestation de travail d'après la finalité objective et naturelle du travail, l'unité de mesure de la prestation n'est plus déterminée et l'on perd tout moyen de calculer avec certitude l'étendue de la prestation ouvrière. Il s'ensuit que l'on étend ou que l'on restreint à peu près arbitrairement le quantum dit *naturel* du salaire, que l'on déplace verticalement le niveau du salaire minimum, c'est-à-dire le contenu *naturel* et minimum de la contre-prestation patronale. « Que doit comprendre ce salaire minimum? Pour répondre à cette question, il suffit, puisque le salaire est compensation entre le donné et le reçu, de chercher quel est le donné de l'ouvrier. « Que donne l'ouvrier? Il apporte au travail [notons au passage le gauchissement : ce que donne l'ouvrier est une chose, ce qu'il apporte au travail en est une autre] : 1° une partie de ses forces cor-



porelles qu'il use quotidiennement et qui doit être reconstituée au jour le jour; 2° toutes ses forces qui auront fini par être usées, ce qui entraîne sa vieillesse à assurer; 3° les risques qu'il court, maladie, accidents, chômage; 4° une famille dont il a la charge et que son travail doit nourrir. Si tel est le donné, tel doit être le reçu. » P. Six, *art. cit.*, col. 183-184.

Nous louons les intentions et nous approuvons même les conclusions pratiques de l'auteur, mais nous déplorons l'argumentation ruineuse par laquelle il croit les assurer. Cette manière de balance entre le donné et le reçu, c'est-à-dire entre le travail et le salaire, par laquelle on inclut dans le donné (travail) tout ce que l'ouvrier « apporte au travail », en y comprenant les forces usées au labeur, les risques courus dans le travail, le risque même de ne plus trouver de travail et l'éventualité de la vieillesse que le travail cependant ne rend pas plus imminente, en y comprenant enfin les charges familiales, cette manière de balance est rigoureusement inintelligible et inefficace. L'ouvrier ne donne pas cela; il n'en a pas le droit. Et qu'en ferait le patron? Et si par impossible l'ouvrier pouvait donner ces valeurs, le compte en serait inconnaissable, le critère inconsistent, la mesure élastique et incertaine.

Aussi bien la preuve est faite expérimentalement. Il n'y a aucune raison de s'arrêter au salaire minimum, car on peut indéfiniment exploiter le contenu virtuel de la prestation ouvrière ainsi comprise : « Le travail pour l'ouvrier est virtuellement ce qui est nécessaire pour son entretien et celui de sa famille. » Libérateur, *Principes d'économie politique*. Assurément, si le travail fourni vaut objectivement la satisfaction des besoins de l'ouvrier, si ce sont les besoins de l'ouvrier qui constituent la loi régulatrice des salaires, l'obligation de justice commutative résultant du contrat de travail, à la charge de l'employeur qui reçoit de telles valeurs, doit s'étendre de proche en proche jusqu'à assurer à l'ouvrier cet élément de vie humaine et morale qu'est le foyer. Et comme, d'autre part, ainsi que le souverain pontife nous le rappelle avec tant de juste raison et d'autorité, la place naturelle de la femme est à la maison, on conclut que le seul travail du père représente objectivement en valeur la vie de toute la famille et que normalement il doit assurer celle-ci. Mais le dynamisme du principe n'est pas épuisé. Pourquoi limiter au cercle familial le champ des nécessités et des droits naturels de l'ouvrier? Celui-ci doit atteindre un niveau de vie convenable, élever sa condition sociale, accéder à la propriété, jouir d'une certaine aisance et des loisirs indispensables à la saine vie corporelle et spirituelle; toutes ces valeurs humaines sont, pour le salarié, contenues virtuellement dans son travail, puisque seul son travail lui assure dignement. Il s'ensuit que la prestation de travail faite par l'ouvrier appelle en contre-partie un salaire représentant la même valeur, selon une égalité rigoureuse de stricte justice commutative.

Cependant, tous les auteurs ne possèdent pas à ce point la logique de l'argument. L'unité n'a pu se faire sur la nature de l'obligation qui incombe à l'employeur de payer ce qu'on nomme si mal le salaire familial, c'est-à-dire un salaire correspondant adéquatement aux charges de famille de chaque ouvrier (salaire familial absolu) ou du moins aux charges d'une famille moyenne prise comme type (salaire familial relatif). Déjà la fameuse réponse du cardinal Zigliara avait suscité de vives controverses sur ce point. Le cardinal Goossens, archevêque de Malines, en vue d'un congrès tenu à Malines en 1891, avait posé au Saint-Siège, entre autres questions, la question suivante : « Le maître pêche-t-il, qui n'est pas même suffisant pour l'entretien d'un ouvrier, mais

insultant à l'entretien de sa famille, soit que celle-ci comprenne avec sa femme de nombreux enfants, soit qu'elle ne soit pas nombreuse? » A quoi le cardinal Zigliara avait répondu : « Il ne péchera pas contre la justice, mais il pourra parfois pécher, soit contre la charité, soit contre l'équité naturelle. » Et d'ajouter ces brèves explications : « Le travail est l'œuvre personnelle de l'ouvrier et non de sa famille; ce travail ne se rapporte pas tout d'abord et en soi à la famille, mais subsidiairement et accidentellement, en tant que l'ouvrier partage avec les siens le salaire qu'il a reçu. De même donc que la famille, dans l'espèce, n'ajoute pas au travail, de même il n'est pas requis par la justice que l'on doive ajouter au salaire mérité par le travail lui-même. Cependant, il pourra pécher contre la charité, etc., non pas généralement et en soi, mais accidentellement et dans certains cas. C'est pourquoi la réponse porte : « parfois ». Ce péché contre la charité aura cela de particulier qu'il viole l'ordre de la charité, selon lequel l'ouvrier qui travaille à l'avantage du maître lui est plus proche que les autres pauvres, et a par conséquent plus de titres à sa charité. Il ne faut cependant pas décider témérairement, dans la pratique, si un maître pêche ou non contre la charité. Dans ce même cas le maître pourra aussi pécher « contre l'équité, dont le propre est de rétribuer spontanément et non par obligation de justice », c'est-à-dire qu'« une certaine équité naturelle exige que le maître récompense l'ouvrier « d'une certaine manière par surection » quand il retire de son travail « beau coup de bénéfice et d'avantage. » De T'serclaes, *Le pape Léon XIII*, t. II, Desclée, 1894. Malheureusement ces nuances théologiques très fines étaient parfaitement inaccessibles au plus grand nombre et aux plus bruyants des polémistes; la plupart estimèrent que la réponse du cardinal était « peu sociale », n'insistait pas assez sur l'obligation du salaire familial.

La consultation du cardinal Zigliara ne mit pas fin aux controverses. Aujourd'hui encore on discute le point de savoir si l'encyclique *Rerum novarum* fait du salaire familial une obligation de justice commutative. Mais d'autres documents pontificaux, sans trancher explicitement le débat, mettent le théologien et le sociologue catholique sur la voie d'une doctrine plus synthétique et parfaitement équilibrée, où se trouve tout naturellement résolu un problème qu'on avait mal posé.

d) *L'encyclique Quadragesimo anno*, ou la réintégration de la doctrine sociale dans la vie morale et politique du chrétien. — Le travail de réflexion qui se poursuivait dans l'Église et dans la société au sujet du salaire porta ses fruits. L'encyclique *Quadragesimo anno* (1931) nous permet de faire le point et d'apprécier ces progrès à leur juste valeur. Les amateurs de systèmes seraient déçus s'ils attendaient d'un pareil document et de Pie XI la révélation d'une construction théorique, logiquement édifiée, scolastiquement soutenue à coups de définitions et de syllogismes et flanquée d'une réfutation formelle des théories adverses. Mais tous, croyants et incrédules, ont dû leur admiration pour cette magistrale leçon, mieux, pour ce développement de la pédagogie maternelle et éducatrice de l'Église.

Si nous voulons caractériser brièvement la doctrine ordinaire de la hiérarchie catholique en matière de salaire, telle qu'elle nous est aujourd'hui proposée, nous dégagerions les traits suivants, comme exprimant avec exactitude la sagesse, l'équilibre et le réalisme pratique de cet enseignement.

a) *Sens des possibilités*. — Alors que nombre de théoriciens tirent de justes définitions toutes les conséquences logiques, l'Église marque avec soin, selon les temps et les circonstances, la limite qui sépare le

possible du souhaitable. De là des nuances appréciables entre les textes qui commandent ou qui condamnent, les textes qui comportent une invitation précise à agir autant que possible dans tel sens et ceux qui se contentent d'indiquer les perspectives encore inaccessibles qu'il faut souhaiter d'atteindre un jour. Cette mesure, ce sens du possible, donne à l'enseignement de l'Église une valeur pédagogique incomparable, alors que l'affirmation de principes absolus, suivis d'une série de conséquences obligatoires irréalisables, mènerait au découragement et par contre-coup à la consolidation du régime actuel dans toutes ses tares.

b) *Affirmation des responsabilités.* — Contrairement à certaine mentalité trop étroitement juridique, qui réduit la morale à l'observation de ce qui est strictement commandé et à l'abstention de ce qui est rigoureusement interdit, l'enseignement chrétien en matière de salaire éveille peu à peu dans la masse des fidèles, entrepreneurs et salariés, le sens de leurs responsabilités. Toutes ces références aux fins objectives du salaire finissent par constituer un « traité des devoirs » à l'usage du patron et de l'ouvrier, montrant à l'un et à l'autre l'étendue, l'excellence et la complexité de leur fonction sociale. Tout n'est pas dit quand le salaire est payé ou gagné; on rappelle à l'ouvrier sa mission d'époux et de père, cela va de soi; mais on l'invite aussi à réfléchir sur la situation de l'entreprise et sur les liens de justice, sur les considérations de prudence économique, sur le sens de la solidarité, qui gouvernent son appartenance à l'usine. Mieux encore, l'enseignement ecclésiastique, inlassablement, élève les préoccupations des employeurs et des salariés au niveau du bien commun politique : ceux qui concluent un contrat de salaire sont positivement invités par Pie XI à s'inspirer des nécessités de l'économie générale; on leur rappelle qu'il importe à l'intérêt commun que travailleurs et employés puissent, une fois couvertes les dépenses indispensables, mettre en réserve une partie de leurs salaires afin de se constituer ainsi une modeste fortune.

Mais on fait encore observer qu'une réduction ou une hausse excessive du taux des salaires, dans des vues d'intérêt personnel, léserait la justice sociale en compromettant le bien commun, en suscitant le chômage et ses suites douloureuses. Aux entrepreneurs et aux salariés d'une industrie, on rappelle l'existence et les droits des autres branches de la production et l'on élève ainsi leurs soucis au niveau des nobles et hautes préoccupations de la prudence politique et de la justice générale. Ce n'est pas en vain que la lecture et la méditation des encycliques ont fait pénétrer ces idées dans toutes les classes de la société; le droit, la dignité humaine, l'amitié naturelle et chrétienne, les valeurs absolues de la civilisation, les grandes tâches pour lesquelles nous vivons, tout cela reparaît sa place au grand jour, une fois dissipé le préjugé mercantile qui fait de la vie en société un bon placement et de chaque homme un exploitateur heureux en même temps qu'un exploité consentant.

c) *Appel à la réforme des institutions publiques.* — Ce rappel des devoirs politiques a pour corollaire expressément une invitation à reformer et à perfectionner les institutions publiques. L'aspect grandiose et commun des tâches à remplir révèle immédiatement la vanité et la nocivité du préjugé individualiste. *Quadragesimo anno*, plus explicitement encore que *Rerum novarum*, explique le rôle économique de l'État, l'utilité de la corporation professionnelle, la nécessité d'une collaboration internationale. Là encore l'éducation nécessaire se poursuit. Si il est vrai que la fixation du taux des salaires est une œuvre de prudence et de raison, grosse de conséquences politiques et basée sur des connaissances complexes et multiples, comment l'entre-

preneur et le salarié, en tête à tête, livrés à eux-mêmes, pourront-ils jamais s'en acquitter convenablement? Les institutions publiques, étatiques ou corporatives, chargées de préparer cette tâche et d'en régler les grandes lignes ne doivent plus se heurter à la méfiance ou à l'indifférence, mais susciter la collaboration confiante et efficace des intéressés.

d) *Invitation à une réforme générale des mœurs.* L'effort éducatif et civilisateur de l'Église porte sur l'ensemble de la vie humaine. Il dégage avec pénétration les causes psychologiques et morales du désordre économique et les remèdes nécessaires : « Le nouveau régime économique faisant ses débuts au moment où le rationalisme se propageait et s'implantait, il en résulta une science économique séparée de la loi morale et, par suite, libre cours fut laissé aux passions humaines. Dès lors un beaucoup plus grand nombre d'hommes, uniquement préoccupés d'accroître par tous les moyens leur fortune, ont mis leurs intérêts au-dessus de tout et ne se sont fait aucun scrupule, même des plus grands crimes contre le prochain... La démoralisation des cercles dirigeants de la vie économique devait par une pente fatale atteindre le monde ouvrier et l'entraîner dans la même ruine, d'autant plus qu'un très grand nombre de maîtres, sans souci des âmes et même totalement indifférents aux intérêts supérieurs de leurs employés, ne voyaient en eux que des instruments. On est effrayé... quand on considère l'universel affaiblissement de ce vrai sens chrétien qui portait jadis si haut l'idéal même des simples et des ignorants, et qui a fait place à l'unique préoccupation du pain quotidien. Contrairement aux plans de la Providence, le travail, destiné, même après le péché originel, au perfectionnement matériel et moral de l'homme, tend, dans ces conditions, à devenir un instrument de dépravation : la matière inerte sort ennoblée de l'atelier, tandis que les hommes s'y corrompent et s'y dégradent. » Le souverain pontife appelle de ses vœux les recherches et les réformes techniques, mais il ne leur reconnaît qu'une efficacité conditionnelle, dépendant de l'état des âmes : « Toutes les institutions destinées à favoriser la paix et l'entraide parmi les hommes, si bien conçues qu'elles paraissent, reçoivent leur solidité surtout d'un lien spirituel qui unit les membres entre eux. Quand ce lien fait défaut, une fréquente expérience montre que les meilleures formules restent sans résultat. » Et c'est pourquoi la solution de tous les problèmes sociaux dépend au premier chef d'une atmosphère renouée, d'un nouveau rayonnement de l'esprit évangélique sur le monde ».

e) *Une position saine relative du problème des salaires.* — Quant au problème spécial des salaires, la pédagogie chrétienne a pour effet de le situer exactement dans un ensemble de règles morales et sociales où il perd de son acuité irritante et où il admet une solution. Le salaire n'est plus dans la synthèse chrétienne le *primum movens* du travail; pas davantage le profit n'est la fin suffisante et adéquate de l'entrepreneur. On s'aperçoit que le contrat de travail n'est qu'une pièce chargée d'un rôle technique spécial, au service d'un vaste programme de collaboration juste et fraternelle qui a déjà ses lois supérieures, essentiellement humaines. Et voici qu'au-dessus d'une crise redoutable, la tourmente une fois apaisée, la doctrine du salaire retrouve la simplicité relative qu'elle revêtait autrefois et l'effervescence théologique soulevée par ce problème retombe d'elle-même. Bientôt l'on s'étonnera de ces joutes doctrinales qui s'obstinaient curieusement à isoler l'organe technique qu'est le salaire et à attendre de lui qu'il règle à lui seul le fonctionnement de tout l'organisme économique; on ne relira pas sans surprise ces témoignages d'une raison débilite et inquiète, qui prend pour donnée invariable et

absolue l'artifice heureux qu'elle s'est un jour forgé pour une tâche déterminée et qui, oubliée de ses fins spirituelles comme de son autorité souveraine, subit, aveugle et prisonnière, le déterminisme mécanique de ses propres institutions.

IV. CONCLUSION. — Ne poussons pas l'optimisme jusqu'à nier l'existence d'un problème moral du salaire. Mais, grâce à l'enseignement social chrétien, réintégré dans la synthèse morale traditionnelle, se sont peu à peu dissipés les sophismes latents qui dénaturaient ce problème et nourrissaient les disputes. Parmi ces sophismes nous avons pu relever au long des pages précédentes : une tendance à identifier le bien et l'obligatoire, l'obligation stricte avec l'obligation de justice commutative, la justice commutative avec celle qui règle les obligations du contrat de vente ; une certaine réduction du devoir de charité à la simple obligation morale, comprise presque à la manière d'un conseil surérogatoire ; une inconscience défavoreuse attachée à l'exercice de la charité dans l'aumône, celle-ci du reste étant méconnue en ce qu'elle a de plus noblement significatif ; assimilation du légal à l'étatique, tous deux enveloppés dans une méfiance instinctive ; méconnaissance générale de toute cette région de la morale appliquée aux vertus et aux offices politiques.

Dès qu'on évite ces illusions, le problème moral du salaire se présente comme un cas très important et ardu, mais vraiment classique et relevant des principes les plus ordinaires.

1° *Le contrat proprement dit engendre des obligations de justice commutative.* — Pour en rendre compte, point n'est besoin de scruter dans la nature des choses la valeur intrinsèque de la prestation « donnée » par l'ouvrier ; l'ouvrier ne donne strictement rien, à prendre le mot *datio* au sens formel du droit. Il suffit d'analyser la nature des engagements respectifs contractés tant par le patron que par l'ouvrier, pour en apercevoir le caractère commutatif. Mais d'abord évitons cette confusion courante qui donne au mot commutatif le sens de compensatif, comme s'il exprimait le fait que deux obligations naissant du contrat, chacune doit équilibrer l'autre exactement et à égalité. En réalité, si l'on donne à commutatif son sens scolastique on entend tout autre chose : chacune des deux obligations réciproques nées du contrat de travail possède par nature et en elle-même, sans égard à l'autre, le caractère d'une obligation de justice commutative, par opposition aux obligations de justice distributive. La dette de salaire, par exemple, pour nous en tenir à l'obligation qui incombe à l'employeur, constitue une obligation de justice commutative parce qu'elle impose au débiteur, s'il veut s'acquitter, d'égaliser sa prestation à la valeur certaine et juridiquement fixée qui est due, qui revient au créancier. Par exemple, s'il est convenu que je paie chaque heure de travail au tarif de cinq francs et si mon employé a travaillé huit heures, l'inégalité consiste dans le fait que je détiens actuellement une somme de quarante francs qui de droit appartient à autrui ; il y a dans mon patrimoine un excédent réel et un déficit réel dans celui de mon créancier ; ma dette est de justice commutative parce que l'égalité ne peut se rétablir qu'au prix d'un ajustage arithmétique, d'un équilibre numérique, *rei ad rem*. On voit comment cette espèce de justice se distingue de la justice distributive qui, pour établir son type d'égalité, se sert, non pas d'une telle échelle arithmétique, mais d'une proportion par laquelle on mesure et on distribue diverses prestations inégales selon un ordre de grandeur qui correspond à l'ordre de dignité des personnes inégales : *secundum proportionem rerum ad personas* ; cette justice distributive réglerait par exemple la fixation des pourcentages différents selon lesquels, d'après leur

rang dans l'entreprise, différents collaborateurs seraient appelés à participer aux bénéfices et aux pertes.

Dire que la dette de salaire est due en justice commutative ce n'est donc pas affirmer son équivalence en valeur à la prestation de travail. Bien de plus chimérique que de poursuivre une telle équivalence, l'expérience l'a prouvé. On dit seulement qu'elle est fixée à un chiffre certain et que la justice impose au patron de porter exactement à ce chiffre le salaire versé. Mais cette justice suppose l'existence préalable d'un droit. Comme nous l'avons dit plus haut, c'est la *libre volonté des parties contractantes* qui a établi ce droit positivement, ayant admis d'un commun accord que tel travail, dans telles conditions, mesure de telle façon, ferait naître la créance de tel salaire également déterminé. A défaut d'un tel accord et si nulle autre règle de droit positif n'y supplée, le travail ne ferait naître aucune créance de salaire ; inversement, le travail le plus inutile, le plus stérile et dénué de valeur économique, pourvu qu'il ait été accompli selon les stipulations du contrat, engendre une créance aussi parfaite, certaine et rigoureuse que le travail le plus efficace et le plus productif.

Cet aspect commutatif de la dette de salaire, on le voit, relève en principe exclusivement de la *libre et souveraine volonté des parties*. Ce n'est pas à dire que cette volonté soit sa propre raison, soit dénuée d'orientation objective, détachée de toute finalité naturelle et morale : sans cela il n'y aurait même plus de libre volonté. Mais il faut accepter l'autorité juridique des volontés qui, pour des raisons a elles, concluent un tel contrat, exactement comme on reconnaît au propriétaire le pouvoir d'exercer sur son bien, pour des raisons à lui connues, de libres actes de disposition. En effet, ici et là, on compromettrait un bien naturel et social d'ordre général et supérieur, si on prétendait supprimer, fût-ce dans les meilleures intentions et sous prétexte de mieux atteindre une fin, la liberté de disposer et de contracter socialement instituée en vue de cette fin. Des abus, il y en a eu et il y en aura, en matière d'usage propriétaire comme en matière de libres conventions. Qu'il faille prendre toutes mesures opportunes pour régler et orienter l'usage de ces libertés afin de les aider à se maintenir dans leur finalité sociale, nul ne peut le contester et nous ne disons pas autre chose. Mais, précisément parce que le droit de propriété privée d'une part, la liberté et l'autorité juridique des conventions privées d'autre part se révèlent par nature les instruments efficaces du bien commun et du progrès juridique dans la société humaine, il faut craindre de briser ces instruments sous prétexte du mauvais usage qu'on risque d'en faire ou que certains en font.

Et cela assure à l'aspect commutatif, personnel, le sens de Léon XIII du contrat de travail son autorité légitime. Au nom de l'ordre distributif lui-même, qui inclut toutes les finalités humaines et sociales de la vie économique, nous devons veiller à ce que, les conditions techniques du contrat étant remplies, soient également assurées les garanties juridiques de son exécution intégrale. Servir cet ordre commutatif, technique, personnel, ce n'est pas une concession faite *ad duritiam cordis* à la malice des temps, c'est le moyen ou du moins un des moyens rationnels établis pour servir les fins distributives, naturelles, sociales.

2° *Ce qui donne le contrat.* — Cependant, ces mêmes considérations supérieures qui affermissent dans sa légitime autorité l'aspect commutatif du contrat gouvernent de haut l'usage légitime de ce contrat. Tout d'abord, cela va de soi, un acte juridique, quand ce serait une constitution d'hypothèque ou l'acceptation d'un legs, est un acte humain que l'on ne peut isoler d'un contexte moral ; à plus forte raison le contrat de travail, mettant en cause des valeurs et des intérêts



de si haute importance pour les contractants et pour la société, doit être conclu sous l'empire de fins humaines, individuelles et sociales et sous la direction d'une raison prudente. Que de vices : avidité, violence, mépris, négligence, paresse, astuce, risquent de corrompre de part et d'autre l'usage de ce magnifique instrument ! Mais aussi une de vertus à pratiquer dans ce domaine ! Ici interviendrait toutes les considérations, empruntées aux encyclopes et largement exploitées par les commentateurs, exprimant la signification humaine, familiale, sociale, des réalités économiques, du travail, du salaire. Maniant de telles réalités, l'entrepreneur comme l'ouvrier doivent en connaître, en respecter et en promouvoir la finalité naturelle. Et, s'il est vrai que ces principes régulateurs d'action morale ne relèvent pas toujours ni nécessairement de la justice commutative, misérable serait le moraliste qui n'en comprendrait pas la rigueur en honnêteté naturelle.

Bien, l'empêche, du reste, tout appelle au contraire, en cette matière si importante pour la société, une réglementation juridique. Le *conductum privatum* des parties est capable d'instituer entre elles du droit positif. Le *conductum publicum* a son tout interviendra et ses déterminations positives, sous forme de coutumes locales, d'usages commerciaux ou professionnels, de règles corporatives, de règlements et de lois politiques, constituent et prononcent du juste authentique, du droit. Ainsi les mesures que leur prudence et leur bonne volonté inspiraient aux patrons et ouvriers honnêtes peuvent se voir formuler en règles légales : dès lors le droit s'enrichit sans que la morale y perde rien et telle règle vertueuse, que l'honnêteté, la charité, l'équité recommandaient jusque-là, devient en outre, désormais, règle de justice commutative. Il nous paraît que c'est le sort de nombreuses institutions protectrices et régulatrices du salaire et sans doute faut-il expliquer ainsi le développement juridique connu sous le nom de législation sociale ou droit ouvrier. Désormais, en vertu du pacte public, coutumier ou légal, la justice impose dans la conclusion du contrat de travail la garantie d'un minimum vital, d'un aménagement familial, qu'elle n'imposait pas autrefois.

Sans prétendre jouer les prophètes, nous nous rangeons volontiers à l'opinion de bons esprits qui discernent dans l'histoire récente du salariat des signes d'apaisement et d'équilibre juridique. Il se forme incontestablement une *estimation commune*, plus souple mais aussi certaine que l'ancienne, qui détermine publiquement ou corporativement les conditions du travail et les taux de salaire qui conviennent *normalement*. Il se forme aussi tout un ensemble complexe d'institutions, qui débordent largement la technique du salaire, même si leur mise en œuvre se déclenche à l'occasion du contrat de travail, et qui reconstituent pièce à pièce, au profit de l'ouvrier, un cadre de vie sociale et un domaine économique. Ainsi peu à peu s'allègent, par la détermination légale et coutumière, les responsabilités d'un patronat soucieux, certes, de ses devoirs d'humanité mais depuis trop longtemps incapable d'en mesurer exactement l'étendue et la rigueur. Ainsi s'estompe et finira sans doute par disparaître la condition de pur salarié, car les appellations peuvent subsister mais la réalité sociale du travailleur s'est profondément transformée depuis qu'autour du salaire proprement dit se groupent progressivement ces éléments empruntés au contrat de société souhaités par l'encyclicle *Quadragesimo anno*, avec l'ensemble de garanties, d'assurances, de droits, d'institutions et de pratiques que cela implique.

Les matières plus florissantes de ce *Grégoire de Salamanque*, cours d'économie sociale, Paris, 1921 ; Adrien Fallon, *Principes d'économie sociale*, 5<sup>e</sup> éd., 1935 ; Garriguet, *Régime du travail*, 2 vol., Paris, 1908-1909 ; Gode, *Cours*

*d'économie politique* ; Léon Grégoire (G. Goyau), *Le pape, les catholiques et la question sociale*, Paris, 1893 ; Johannes Haessle, *Le travail*, Paris, 1933 ; Albert Muller, *Notes d'économie politique*, 1<sup>re</sup> série, Action populaire, 1933 ; Planiol, *Traité élémentaire de droit civil*, t. II, G.-L. Ratten, *La doctrine sociale de l'Église*, edit. du Cer (1932) ; Ryan, *Salaires et droit à l'existence*, Paris, 1910 ; Schwalm, *Leçons de philosophie sociale*, 2 vol., Paris, 1910-1911 ; P. Six, art. *Salaires et salariat*, dans le *Dictionnaire pratique des connaissances religieuses*, t. VI, col. 181-187 ; de Tserclaes, *Le pape Léon XIII*, 3 vol., Paris-Lille, 1891-1906 ; Max Turmann, *Le développement du catholicisme social depuis l'encyclicle Rerum novarum*, Paris, 1900.

J. TONNEAU.

**SALAMANCA Alex. Hurtado**, frère mineur espagnol du xiv<sup>e</sup> siècle. — Originaire de Zamora, il appartenait à la province franciscaine de Saint-Jacques et publia : *Dialogi tres de Christi Domini republica*, Salamanca, 1528, in-4<sup>o</sup> ; *ibid.*, ou Lyon, 1558 et 1616 ; *De optimo genere concionandi*, écrit en 1571 et ms. muni des approbations requises pour l'impression ; *De quere-la pacis*, rédigé en 1574, ms. approuvé par les censeurs ; *De assertione monachismi liber duos Alvaro dicaltus*, composé en 1569, ms. prêt pour la publication. Du temps de Jean de Saint-Antoine, O. F. M., les trois derniers ouvrages inédits étaient conservés dans la bibliothèque du couvent royal de Saint-François à Salamanca. Voir *Bibliotheca universa franciscana*, t. III, Madrid, 1733, Appendice.

L. Wadding, *Scriptores O. M.*, 3<sup>e</sup> éd., Rome, 1906, p. 11 ; J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, 2<sup>e</sup> éd., t. I, Rome, 1908, p. 23-24 ; L. Ferraris, O. F. M., *Prompta bibliotheca*, t. VIII Paris, 1865, col. 685.

A. TEETAERT.

**SALAMANQUE (Grégoire de)** (LEDESMA), frère mineur capucin espagnol du xv<sup>e</sup> siècle. — Né à Salamanca, probablement vers 1620, il revêtit l'habit capucin, dans la même ville le 12 mars 1638, y fit profession en mars 1639 et fut ordonné prêtre en 1647. La date de sa mort nous est inconnue. Nous savons toutefois qu'en 1681 il était vicaire du couvent de Saint-Antoine. C'est la dernière fois que nous l'ayons rencontré dans les statistiques de la province de Castille, à laquelle il appartenait et dans laquelle il exerça la charge de gardien et de vicaire. Il est l'auteur de *Florum totius theologiae practicae tum sacramentalis tum moralis R. P. Eligii Bassaeli, ord. min. capucinarum*, prov. gallo-belgicæ, compendium, hoc est, Summa summarum ex summario et supplemento questionum stylo elaborata ac coordinata juxta postremam editionem Lugdunensem, Lyon, 1678, in-4<sup>o</sup>, 612 p. ; *Summa omnium operum SS. Leandri de SS. Sacramento, ord. discalceatorum SS. Trinitatis, alphabetice dispositum*, Lyon, 1672, in-fol., dans laquelle le P. Grégoire a rassemblé et disposé d'après l'ordre alphabétique toutes les données se rapportant à la théologie morale, dispersées dans les œuvres du trinitaire Léandre du Très-Saint-Sacrement ; *Compendio de las cuestiones selectas y exposición de la regla de N. P. S. Francisco por el R. P. Leandro de Murcia*, Alcalá de Henares, 1666, in-8<sup>o</sup>, 643 p. et 34 p. non numérotées ; *Imagen de la virgen Madre, Señora nuestra, ideada en su santísimo nombre*.

Bernard de Bologne, *Bibliotheca scriptorum ord. min. capucinarum*, Venise, 1747, p. 112-113 ; Martin de Torrecilla, O. M. Cap., *Apologema, espejo y excelencias de la ser. religión de men. capuchinos*, Turin, 1673, n. 746, p. 217 ; J.-H. Sbaralea-St. Rinaldi, *Scriptores trium ordinum S. Francisci continuati*, dans *Supplementum*, 2<sup>e</sup> éd., t. III, Rome, 1936, p. 237-238 ; Bonaventure de Ciudad-Rodrigo, O. M. Cap., *Estadística general de los fr. men. capuchinos de la prov. de Castilla*, Salamanca, 1910, n. 331, p. 13 v<sup>o</sup> et 161 v<sup>o</sup> ; *Eraio dividio de la sagr. religión de los fr. men. capuchinos en la prov. de Castilla*, 11<sup>e</sup> part., *Capítulos provinciales, 1614-1835*, Salamanca, 1909, p. 62, 68, 71, 88 ; André de Pulzuelo, O. M. Cap., *Vitalidad seráfica*, 1<sup>re</sup> sér., Madrid, 1931, p. 230.

A. TEETAERT.

**SALAMANQUE (THÉOLOGIENS DE)**, en latin *Salmanticenses*. — Sous ce nom, sont communément désignés les auteurs d'un célèbre *Cours de théologie*, sorti au XVIII<sup>e</sup> siècle du collège théologique des carmes déchaussés de Salamanque. L'ampleur de l'ouvrage, la discussion détaillée qu'on y trouve des questions théologiques, la fidélité que professent les auteurs envers saint Thomas, comme aussi sans doute les mérites du style et de la composition, ont fait de ce *Cursus* un monument de la littérature théologique en même temps que l'une des sommes les plus notoires du thomisme. Du même collège sortit, de peu postérieur au précédent, un *Cours de théologie morale*, dont les auteurs ont droit aussi au titre de *Salmanticenses* : nous leur réserverons donc un paragraphe au terme de la présente notice, principalement consacrée au *Cours de théologie*. I. Les auteurs. II. L'ouvrage. III. La méthode. IV. La doctrine. V. Le *Cursus theologiae moralis*.

I. LES AUTEURS. Un collège des carmes déchaussés, issu de la réforme thérésienne, fut établi à Salamanque en 1581. La vie intellectuelle et les études avaient été instituées dans l'ordre dès le XIII<sup>e</sup> siècle, peu après son établissement en Occident; au sein de la réforme, elles reçurent une impulsion nouvelle. La nécessité de se munir des ouvrages nécessaires, grâce auxquels fût aussi plus facilement assurée l'unité doctrinale, l'enseignement donné dans les collèges de l'ordre réformé, devait être au principe de la grande entreprise qui aboutira au *Cours de théologie*, tel que nous le connaissons.

Les étudiants en philosophie, établis à Alcalá dès 1570, eurent bientôt leur manuel, que nous désignons sous le nom de *Complutenses*, et dont le titre complet est le suivant : *Collegium Complutense philosophicum, hoc est artium Cursus, sive Disputationes in Aristotelis dialecticam et philosophiam naturalem juxta angelici doctoris D. Thomae doctrinam et eius scholam, eidem communi magistro et florentissimae scholae dicatae*. Les quatre premiers tomes en parurent à Alcalá à partir de 1624. Le premier, qui traite de la logique, avait pour auteur le P. Michel de la Sainte-Trinité (1588-1661); les trois autres, sur la physique et le *De anima* d'Aristote, étaient dus au P. Antoine de la Mère de Dieu, qui sera le premier de nos *Salmanticenses*. Celui-ci, dès l'entrée du *Cours de théologie*, insistera beaucoup sur la connexion du nouvel ouvrage avec le *Cours* d'Alcalá. Le succès fut notable, puisque douze éditions suivirent la première, jusqu'en 1668; les thomistes particulièrement louèrent un enseignement si fidèle à saint Thomas. Le *Cours* fut complété plus tard par l'adjonction d'une métaphysique, due à un carme réformé français, Blaise de la Conception (1603-1694); parue d'abord à Paris en 1640 et 1642, elle figura ensuite dans les éditions complètes de l'ouvrage comme t. v. La philosophie morale, du même auteur, publiée à Paris en 1647, manque en beaucoup d'éditions complètes, où elle devrait former les tomes vi et vii. Un abrégé renamé du *Cours* d'Alcalá est dû à Jean de l'Annonciation, qui sera le troisième de nos *Salmanticenses*; il parut en cinq volumes à Lyon en 1663-1671, sous le titre : *Collegii Complutensis pr. disputationum B. M. de Monte Carmeli artium Cursus ad breviorum formam collectus et novo ordine aliqua partium stilo dispositus*.

Comme le précédent, le *Cours de théologie* sera un ouvrage collectif et anonyme. Ni le titre ni les *Imprimatur* ne trahissent rien des auteurs. Il ne semble pas que le public contemporain les ait connus. Selon l'avis d'un lecteur, placé en tête de la seconde partie du *Tratado de la Encarnacion* et, *infra*, Caranuel avait, le premier, dévoilé le P. Antoine de la Mère de Dieu comme l'auteur des trois premiers tomes. Mais les attributions sont bien établies dans les documents historiographiques de la réforme carmélite, et on

ne les ignore plus aujourd'hui. Il est remarquable qu'un historien comme K. Werner ait encore déclaré en 1859 (dans son ouvrage : *Der heilige Thomas Aquinas*, t. III, p. 145), que « les auteurs de la partie dogmatique (i. e. notre *Cursus theologicus*) du *Cursus Salmanticensis* ne sont pas connus ». Trois religieux principalement consacrèrent à tour de rôle leur activité à cet ouvrage, dont la composition s'étend sur près de trois quarts de siècle, de 1631 à 1701.

Antoine de la Mère de Dieu (1583-1637 ou 1587-1641) eut le mérite d'inaugurer le *Cours de théologie*, et de fixer la manière comme l'inspiration auxquelles prendront soin de se conformer ses successeurs. Le plan de tout l'ouvrage est aussi dès alors établi, et on ne peut qu'admirer la persévérance avec laquelle, sauf quelques changements peu importants, il devait être exécuté. A ce premier auteur on doit le traité *De Deo*, paru à Salamanque en 1631; le traité *De Trinitate*, paru en 1637; le traité *De angelis*, achevé dès alors mais paru en 1641. Le même aurait commencé aussi le traité *De peccato originali*, inséré plus tard dans le traité général *De vitis et peccatis*.

Succéda au précédent, Dominique de Sainte-Thérèse (1606-1654). Il fit à Salamanque une carrière de vingt-quatre années. On lui doit les traités *De fine ultimo*, *De beatitudine*, *De voluntario*, *De bonitate et malitia actuum*, qui reçurent l'*Imprimatur* en 1644, et le traité particulièrement volumineux *De vitis et peccatis*, approuvé en 1655.

Jean de l'Annonciation (1633-1701), poursuivit l'entreprise avec les traités *De gratia*, *De justificatione*, *De merito*, qui terminent l'étude de la I<sup>re</sup> II<sup>e</sup> et les traités *De virtutibus theologicis* et *De statu religioso*, relatifs à la II<sup>e</sup> II<sup>e</sup>. Toute cette partie du *Cursus*, achevée dès 1676, parut en première édition à Lyon en 1679. Le même auteur écrivit le traité *De incarnatione*, approuvé en 1686 et 1688. Sans nous cacher la fatigue d'un si grand labeur, il estimait alors devoir en rester là, l'étude des sacrements revenant selon lui aux auteurs du *Cours de théologie morale*, qui s'en étaient en effet acquittés une vingtaine d'années auparavant (cf. *infra*). On attribue cependant au P. Jean de l'Annonciation les traités *De sacramentis in genere* et *De eucharistia*, prévus dans le plan primitif et jugés en définitive désirables pour l'heureux complément de l'étude de l'Incarnation.

Restait le traité *De penitentia*, auquel collaborèrent Antoine de Saint-Jean-Baptiste († 1699), Alphonse des Anges († 1724), François de Sainte-Anne († 1707). Ce dernier traité reçut l'*Imprimatur* en 1701.

La longue durée de cette entreprise non plus que la diversité des auteurs n'ont nui à l'unité de l'ouvrage. L'un des soins principaux des collaborateurs successifs fut en effet de se tenir strictement dans la ligne de leurs devanciers, et pour la doctrine et pour les procédés d'exposition. Il n'est pas jusqu'au style et à la latinité qui ne soient fort semblables d'un bout à l'autre du *Cursus*. « L'esprit d'équipe » peut enregistrer ici l'un des ses plus beaux succès.

On serait heureux de savoir comment travaillaient les maîtres que nous avons nommés. Il semble probable qu'ils furent aidés par leurs collègues et que le personnel complet, appliqué par les supérieurs à la composition de l'ouvrage, ait notablement dépassé le petit nombre des auteurs connus, qui demeurent d'ailleurs les auteurs principaux. Nous devinons aussi que la rédaction de ces sortes de manuels scolaires, d'un type une fois pour toutes défini, comporte une part importante de métier : nos *Salmanticenses* possédaient le leur admirablement, ce qui explique l'exécution en somme assez prompte d'une œuvre de cette envergure. L'avertissement au lecteur que nous avons déjà cité nous apprend que les traités composant le *Cursus* ont

été d'abord dictés par les professeurs à leurs étudiants, ce qui était en effet la meilleure façon de mettre à l'épreuve un ouvrage destiné précisément à l'enseignement : d'où la nécessité, nous explique-t-on, d'en passer par bien des détours et de s'adapter à l'intelligence lente des débutants en théologie; d'où en somme la longueur du trajet parcouru, et que le premier auteur n'avait point prévue telle.

Les auteurs que nous avons nommés, en relation avec les maîtres de l'université de Salamanque, ont été connus de leur temps comme des théologiens du plus grand mérite. Leurs biographies les présentent au surplus comme des religieux exemplaires. Dominique de Sainte-Thérèse et Jean de l'Annonciation ont occupé dans leur ordre de hautes charges administratives.

On juge bientôt nécessaire un abrégé de ce *Cours de théologie*. Il fut publié par les soins de Paul de la Conception († 1726).

II. L'OUVRAGE. — Le *Cursus* (ce mot fut choisi comme dénonçant une intention de brièveté et de célérité) se présente donc comme un ensemble de traités, groupés selon le plan de la *Somme théologique* de saint Thomas et compris sous ce titre général : *Collegii Salmanticensis [r. discalceatorum] B. Marci de Monte Carmeli primitivè observantiæ Cursus theologicus Summam theologicam D. Thomæ Doctoris Angelici complectens*. En réalité, certains des traités de la *Somme* ont été omis; de plus, à l'intérieur des traités retenus, on ne s'astreint pas à développer également tous les éléments de la doctrine de saint Thomas. En cela, les *Salmanticensis* ont été soucieux de ne point faire double emploi avec le *Cours* d'Alcala, comme de ne retenir que les matières ordinairement enseignées dans les cours de théologie scolastique; ils s'excusent aussi de leurs omissions sur ce que les questions ou ne font pas difficulté ou appartiennent au *Cours de théologie morale*. L'ouvrage n'est donc pas proprement un commentaire de la *Somme théologique*, encore qu'il en recouvre de fait une grande partie.

Solennellement dédié à saint Thomas, le *Cursus* s'ouvre sur une *oratio exhortatoria*, où sont recensés, dans le style de circonstance, les titres de noblesse de la doctrine thomiste. En cours d'ouvrage, il ne paraîtra pas moins de huit dédicaces au même Docteur angélique, dont l'emphase ne doit point nous dissimuler la sincérité. Après un Avertissement au lecteur, où est signalée la connexion du nouveau *Cursus* avec celui d'Alcala, commence le corps de l'ouvrage. Il est annoncé comme devant se diviser en six tomes; en réalité, il en comprendra huit jusqu'au traité de l'incarnation, auxquels s'ajouteront les trois traités des sacrements, de l'eucharistie, de la pénitence : la cause en est le développement imprévu des traités, mais aussi, selon l'Avertissement déjà cité, la cupidité des imprimeurs et libraires, qui s'avisèrent de partager en plusieurs volumes ce qu'un seul aurait pu contenir, *majoris forte lucri gratia*. Les titres généraux cependant tels que les énonce le premier auteur, demeurent valides et marquent l'organisation doctrinale de l'ouvrage : il nous paraît donc utile de le reproduire, en indiquant les traités compris sous chacun d'eux, avec les questions correspondantes de la *Somme théologique*.

De Deo ut uno :

Tr. I. De principio individuationis substantiæ materialis et distinctionis pure individualis cujusvis entis. I<sup>a</sup>, q. III.

Tr. II. De visione Dei. Q. XII.

Tr. III. De scientia Dei. Q. XIV.

Tr. IV. De voluntate Dei. Q. XIX.

Tr. V. De predestinatione et reprobatione. Q. XXII.

De Deo ut trino :

Tr. VI. De sacramentissimæ Trinitatis mysterio. Q. XXVII-XXIII.

De Deo ut causa efficiens creaturarum in particulari : Tr. VII. De angelis. Q. L-XXIV, CXXI-CVII.

De Deo ut ultimo fine creature rationalis et beatitudinis illius :

Tr. VIII. De ultimo fine. I<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>, q. I.

Tr. IX. De beatitudine. Q. II-V.

Tr. X. De voluntario et involuntario. Q. VI-XXVII.

Tr. XI. De bonitate et malitia humanorum actuum. Q. XXVIII-XXXI.

Tr. XII. De virtutibus. Q. LV-LXXVI. (A ce traité est adjoint un *Arbor prædicamentalis* seu generalis divisio omnium virtutum usque ad infimas species, avec une figure).

Tr. XIII. De vitiis et peccatis. Q. LXXXI-LXXXIX.

Tr. XIV. De gratia Dei. Q. CIX-CXII.

Tr. XV. De justificatione impij. Q. CXIII.

Tr. XVI. De merito. Q. CXIV.

Deus quibus ad Deum ultimum finem pervenitur vel ab eo receditur in particulari :

Tr. XVII. De fide. II<sup>a</sup>-III<sup>a</sup>, q. I-V; X-XII.

Tr. XVIII. De spe. Q. XVII-XXII.

Tr. XIX. De caritate. Q. XXIII-XXVI.

Tr. XX. De statu religioso. (En : disputes, selon un plan indépendant de la *Somme théologique*.)

De Salvatore, via ad cælestem patriam :

Tr. XXI. De incarnatione. III<sup>a</sup>, q. I-XXVI.

De sacramentis, que sunt organa per que divina gratia a Christo in nos derivatur :

Tr. XXII. De sacramentis in generali. Q. I-X-XXV.

Tr. XXIII. De eucharistia. Q. LXXXIII-LXXXVII.

Tr. XXIV. De penitentia. Q. LXXXIV-XXC (est jointe l'étude de la contrition, de la confession, de la satisfaction).

Mises à part les brèves annotations sur certains articles de saint Thomas, la grosse part de ces traités tient dans les *Disputationes*, où se trouvent débattus tout à l'aise les problèmes théologiques. Elles sont divisées en *dubia* : chacun de ceux-ci énonce une question, le plus souvent très restreinte, et dont il faut attentivement considérer les termes. Pour les cinq premiers traités, sont rapportées, après l'énoncé de la question, les opinions en cours, chacune étant munie de ses preuves, celles-ci développées selon l'appareil logique d'usage; après quoi, vient la solution adoptée, elle-même copieusement prouvée; suit la réfutation des opinions non retenues. Dès le traité VI, cette disposition a été modifiée, en vue d'alléger l'exposé. Est d'abord énoncée et défendue la solution adoptée; la sentence adverse ne vient qu'ensuite, munie de ses raisons et suivie de sa réfutation. Le style précis et volontiers abondant, d'une fort honnête latinité, est moins nerveux que celui de Cajétan, plus poli que celui de Jean de Saint-Thomas.

Les treize premiers traités parurent en édition originale à Salamanque à partir de 1631. Augmentés des traités XIV à XXI, ils furent réédités à Lyon en 10 tomes, les huit premiers datés de 1679, les t. IX et X (traité de l'incarnation) respectivement de 1687 et 1691 (le dernier tome daté de Cologne). Cette édition contient les différentes dédicaces à saint Thomas et quelques Avertissements au lecteur, précieux pour l'histoire de l'ouvrage (nous avons utilisé ci-dessus celle qu'on trouve en tête du t. X). On signale d'autres éditions anciennes à Madrid et à Venise. Au XIX<sup>e</sup> siècle, fut entreprise une réédition devenue courante en 20 volumes in-8°, chez V. Palmé, Paris et alibi, 1870-1883; la distribution originale de l'ouvrage n'y est point mise en valeur.

III. LA MÉTHODE. — 1<sup>o</sup> Le genre théologique. — Les auteurs de notre *Cursus* insistent volontiers sur ce que leur ouvrage appartient à la théologie scolastique. Ils entendent par là un genre théologique déterminé, nommé aussi théologie spéculative : l'objet en est de débattre les questions selon la méthode rationnelle la plus rigoureuse, en vue de pousser aussi loin que possible



la connaissance à quoi elles prêtent. Le texte suivant, relatif à l'étude des sacrements, serait applicable à toutes les matières de ce Cours : ... *At mentem, sicut dicimus, et præcipuum studium in eo ponere curabimus, et difficultates mere scholasticas extremis, assignando metaphysice sacramentorum essentiam, constitutionem, vires, effectus, causas, subiecta et reliqua que ejusmodi notitiam speculativam concernunt et per se ad institutum nostrum spectant* (tr. XXII, *Proem.*). En cela, le genre scolastique se distingue du *dogmatique*, où l'on établit la vérité de la doctrine de foi contre les hérésies : s'y appliquent les théologiens qu'on nomme controversistes. On peut rattacher à ce dernier objet ce que nos *Salmanticenses* appellent encore la théologie *expositive* ou *historique*, dont ils voient un exemple dans les q. xxvii-lx de la III<sup>e</sup>, omises, pour cette raison, en leur traité de l'incarnation. De même la scolastique est distinguée de la théologie *morale*, traitée par les *magistri casuum conscientie*, et toute tournée à la solution des difficultés de conscience ou, s'il s'agit des sacrements, à leur administration et à leur réception. De la *dogmatique*, nos théologiens entendent ne retenir que les données nécessaires à l'introduction des disputes scolastiques ; de la *morale*, ce qui leur paraîtra nécessaire à la clarté de leur propre exposé (tr. XXII, *Proem.* Cf. *Proem. et partitio totius operis*, en tête de l'ouvrage, n. 10).

Un tel dessein et les partis méthodologiques qu'il suppose ne vont pas sans conséquences. On peut penser en effet que la théologie scolastique ainsi entendue ne se tient pas autant qu'il serait souhaitable sous l'influence des données de la foi et qu'elle risque de tourner en une sorte de philosophie appliquée à des problèmes spéciaux. Il est remarquable que la question première de la *Somme*, sur la nature de la théologie, est omise en ce *Cursus theologicus*, pour la raison, nous dit-on, que les doctrines en cause sont suffisamment éclairées par ce qu'ont dit les *Complutenses* en l'une des disputes de leur logique (*loc. ult. cit.*, n. 3) : mais on ne considérerait point, en cette logique, les rapports de la théologie avec la foi (relever cependant quelques notations sur l'ordre des savoirs dans l'*Arbor præd. virtutum*, à propos des vertus intellectuelles). Le renvoi fréquent au cours d'Alcala révèle des auteurs peu sensibles au traitement proprement théologique de certains problèmes intéressant aussi le philosophe, comme celui de l'existence de Dieu, omis dans leur *De Deo uno*. En revanche, ils ne se font point scrupule d'inaugurer un *Cours de théologie* sur une dispute qu'on aurait cru philosophique entre toutes, celle du principe d'individuation et, cette fois, pour la raison que le collègue d'Alcala, *ob justas causas et ut brevitati consuleret*, l'a délibérément omise. De la philosophie à la théologie, Antoine de la Mère de Dieu semble ainsi passer le plus naturellement du monde. Ne dit-il pas que le cours de philosophie est la préparation du cours de théologie, celui-ci le complément et la forme du premier ?

Ce n'est pas, bien entendu, que nos auteurs ignorent ou méconnaissent la dépendance de la théologie par rapport à la foi et aux organes de la foi. Ils invoquent dans leur argumentation les preuves positives tirées des documents inspirés ou ecclésiastiques. Ils institueront même une recherche spéciale pour savoir, par exemple, ce qu'on pense les Pères de la possibilité de voir Dieu par essence (car Vasquez prétendait qu'ils l'avaient niée). Ce n'est pas non plus qu'ils s'exagèrent l'efficacité des raisons auxquelles se prêtent les mystères de la foi, soit l'analogie de la nature intellectuelle invoquée en faveur de la génération d'un Verbe en Dieu (une belle déclaration en ce sens, tr. VI, disp. I, n. 16). Mais on ne peut s'empêcher d'observer chez eux la prédominance des raisons sur les données. Celles-ci

assurent un départ, après quoi le raisonnement bat son plein. La pointe de l'effort n'est pas de pénétrer aussi avant que possible dans la pensée chrétienne, en un contact permanent avec les principes de la doctrine théologique ; mais, sur les données une fois reçues, de raisonner et « disputer ». Ils sont plus subtils que savoureux. Ils ne prennent pas le temps de nous rendre sensibles à la beauté de la pensée chrétienne ni aux réalités qu'elle engage : tout de suite, et jusqu'au bout, ils spéculent. D'où la multiplication et le raffinement de ces questions, où la foi est sûrement incompétente, où la seule philosophie peut résoudre ce qu'aussi bien la seule philosophie avait demandé. D'où l'énorme développement dialectique et le soin de se frayer une voie parmi les opinions théologiques en circulation. D'où la part considérable de la réfutation en ces discours : et comme nos auteurs qualifient en général avec bienveillance les opinions mêmes qu'ils refusent, ils n'ont guère contribué à désencombrer la théologie. Une telle méthode s'avère capable de multiplier à l'infini les moindres thèmes : entre toutes les raisons qui expliquent la longueur décourageante de l'ouvrage, celle-là n'est pas la moindre, et l'on voit qu'elle tient au fond même des choses. En somme, nous touchons ici, dans l'histoire de la science théologique, au degré extrême d'élaboration rationnelle et d'amplification, tel qu'on n'ose plus espérer, tel qu'on ne doit point souhaiter qu'il soit jamais dépassé. Dans son genre, le *Cursus de Salamanca* est un modèle achevé. Mais n'y voyons pas un chef d'œuvre de la théologie. Ses auteurs sont indubitablement des maîtres et, comme on dit volontiers, de grands théologiens, conduisant leur pensée avec une sûreté admirable. On peut bien estimer avec cela qu'ils ont tout fait pour que cette haute sagesse dont ils avaient la charge soit devenue une redoutable spécialité. N'est-ce pas la raison pourquoi un tel ouvrage demeure un livre fermé, que les théologiens eux-mêmes se contentent de consulter à l'occasion ? Écrit pour l'école, il n'en est guère sorti. On peut rêver pour la science théologique d'une autre fortune.

N'est pas non plus sans inconvénients la séparation de la scolastique et de la morale. Les *Salmanticenses* n'en sont point les auteurs, certes, non plus que de l'attitude théologique dont nous venons de parler : mais leur ouvrage, et grâce à sa perfection même, nous paraît justement être l'exemplaire excellent d'un certain état de la théologie, telle que l'a faite l'histoire. Sous le genre scolastique entrent donc des matières qu'un saint Thomas avait traitées comme étant d'intérêt moral. C'est dire qu'on les soumet à la dispute, en vue d'une connaissance savante, tout comme les matières vraiment spéculatives de la théologie. Tandis que les objets livrés à la théologie morale seront soumis au traitement casuistique, selon les méthodes préférées du temps. La véritable science morale fait les frais de cette séparation. D'une part, les grands principes animateurs de la vie chrétienne n'obtiennent guère d'effet sur l'action ; d'autre part l'étude de l'action se réduit à celle des cas, tels que le confesseur est appelé à les résoudre. Des usages et des commodités d'enseignement prévalent sur l'ordonnance authentique de la doctrine. Et c'est pourquoi la II<sup>e</sup>-II<sup>e</sup> est si peu exploitée dans ce volumineux *Cursus*.

2<sup>e</sup> *La fidélité à saint Thomas.* — Le thomisme de nos théologiens appelle à son tour quelques remarques. Ils professent pour saint Thomas une admiration et une fidélité dont témoignent leur doctrine et non pas seulement leurs dédicaces. Leur ouvrage représente une connaissance étendue de ses écrits et l'assidue méditation de sa pensée. En cela ils suivaient, en même temps qu'une inclination personnelle, les directives précises des autorités religieuses du Carmel réformé. Le milieu général de Salamanca, comme l'éclat jeté par les

théologiens dominicains sur les principales chaires de cette université depuis Vittoria, n'ont pu que soutenir leur résolution de s'attacher avant tout au Docteur angélique (la formule du serment décrété par l'université de Salamanque le 7 juin 1027 pour les professeurs de théologie scolastique est reproduite dans le *Cursus*, tr. XIV, disp. I, n. 269. Basile Ponce, professeur à Salamanque, avait publié un écrit pour la défense de ce serment, que certains critiquaient, 3<sup>e</sup> éd., Douai, 1634). On comprend donc l'enthousiasme et l'émerveillement qu'éprouvèrent les théologiens thomistes à l'apparition de l'ouvrage, en un siècle surtout où ils avaient à soutenir le combat contre tant d'adversaires. Jean de Saint-Thomas ne manqua pas de décerner quelques lignes d'éloge, des 1635, dans la Préface de la IV<sup>e</sup> partie de sa *Philosophia naturalis*, aux *Complutenses* et aux *Salmanticenses*; Gonet voulut dédier son *Clypeus* à sainte Thérèse comme les *Salmanticenses* avaient dédié leur *Cursus* à saint Thomas, en signe d'une reconnaissance que l'on sent très sincère; de même le couvent dominicain de Toulouse se mit en devoir d'écrire aux auteurs une lettre chaleureuse où est loué leur zèle de la cause thomiste. Il est sûr que les disciples de saint Thomas n'eurent pas de plus fidèles alliés.

Avec cela, n'attendons pas de nos auteurs une interprétation historique du maître. Nous voulons dire qu'ils ne sont pas curieux du sens original de la doctrine, retrouvée dans les intentions et l'esprit qui l'animent. Déjà leurs omissions de traités ou de questions, comme leur façon de distribuer la matière théologique dans les différents genres que nous avons dits, sont sur ce point significatifs. Car, chez un saint Thomas, l'ordre de la doctrine n'est pas indifférent à la doctrine même. De certaines insistances, un certain équilibre des matières, des allusions le plus souvent discrètes y sont des circonstances non négligeables. A l'intérieur des traités qu'ils conservent, les *Salmanticenses* respectent l'ordre des questions, et ils expliquent même qu'il est convenable de les étudier en cette suite : mais la raison d'être de telle recherche, une reconstruction de la doctrine par le dedans, telle qu'y avait procédé saint Thomas lui-même, il ne faut pas le leur demander. De même leur argumentation, faite de raisons accumulées, prises d'ici et d là, n'entend point reproduire le mouvement de pensée du Docteur angélique. A plus forte raison, ne s'intéressent-ils pas à la genèse, parfois laborieuse, de ces doctrines qu'ils enregistrent toutes faites. Un Cajétan se montrait attentif aux changements observables d'un ouvrage à l'autre de saint Thomas : quand il le leur signale, leur tendance est plutôt de faire valoir une interprétation des textes où soit sauvegardée l'uniformité de la pensée (exemple tr. XIV, disp. II, n. 162). D'un mot, ils ne retournent pas à l'Ange de l'École, ils le continuent. Et l'interprétation qu'ils en donnent se trouve, d'aucoup, conditionnée par tout ce que le temps et la nécessité même d'en défendre le dépôt ont introduit d'inauthentique en une telle doctrine. Il ne sera pas difficile d'en fournir des exemples tout à l'heure. L'un des effets de cette méthode est qu'on nous livre des solutions thomistes pour des questions qui ne le sont pas toujours. On verra donc dans le célèbre *Cours* de Salamanque un témoin de l'état du thomisme au XVII<sup>e</sup> siècle; mais on se gardera de penser qu'il puisse suppléer la lecture de saint Thomas lui-même.

3<sup>o</sup> *Théologie et humanisme*. — Un trait spécial de leur méthode est propre à nous découvrir une certaine position historique de nos théologiens, nous voulons dire leur rapport au mouvement humaniste, dont ils sont d'ailleurs tributaires, comme leur style en fait foi. En tête de chaque traité, ils ont soin d'instituer une étude du mot même qui le désigne. Ils recensent à cette

occasion toutes les significations auxquelles il prête, illustrées de citations profanes et chrétiennes. Conduite avec intelligence, cette méthode peut dépasser l'érudition plus ou moins conventionnelle et faire entrer dans le vif des choses. De fait, sur deux cas au moins, nous voyons nos auteurs s'animer. Le mot d'*incarnatio* n'est pas dans la langue latine. Cornelius Agrippa en avait pris argument pour déclarer vaine toute étude du Christ : d'où cette invective que l'on sera peut-être curieux de lire :

Sed hi homines sunt grammatici, superbi, verbosi, et qui in rebus sanctis ineptius praecunctis solent delirare, dum omnia verborum ferulae conantur submittere. Quinimmo quo mysteria sacra minus percipiunt, verborum aucupio detenti, eo magis impii sunt et audaces ut gravia aliorum studia parviiciant et spernant : quod experimento constat in ipso Agrippa, Valla, Erasmo, Revelino, Petro de Valle Clausa aliisque grammaticis, prodromis haereticorum et factoribus. Qui ut objectam simul dispellamus calumniam Lactantio, Cypriano et Hieronymo, vel in ipsa latinitate, qua superbiunt, comparati, pigrius erant : et tamen hi Patres non semel *Incarnatio* vocabulo uti sunt. Tr. XXI, *Proem.*, n. 2.

Nos théologiens retrouvent Erasme et Valla, en compagnie cette fois de Théodore de Bèze, à propos du mot de *pœnitentia*. Ils ne montrent pas moins d'humeur que dans le premier texte :

Hinc quam laudem nanciscuntur Laurentius Valla et Erasmus, duo Lutheri et Lutheranae facis aliorumque ejusdem farraginis vexillarii ac praecursores, facile constat. Obstant illisque hi duo obsecratissimi in pœnitentiam testes et infestissimi hostes (a quibus didicisse proficitur Lutherus eam placidam et delicatam pœnitentiae significationem totos catholicos obtinuisse et pro nostris haereticis proclamatum, eam non a *pœnitentia* vel *pœnitentia* originem trahere vel ethyma sumere; sed a *pœne* et *tenere*, quasi remittit *pœnitere* cum eo quod est *posterior* constitutum *tenere*, etc.

Pour conclure comme ceci :

Unde Laurentius Valla, Erasmus, Beza et similium gannus contemendi sunt et pro nensis ac nugis habendi. Tr. XXIV, *Proem.*, n. 3.

Voilà donc l'humanisme et ses méthodes philologiques éconduits sans ménagements des écoles de théologie. N'aurait-on pu soulever cependant quelque influence plus heureuse sur les théologiens d'un mouvement si favorable à l'affinement du sens historique comme à une perception renouvelée des textes originaux ?

IV. LA DOCTRINE. — Le *Cursus* de Salamanque reproduit le plus souvent les thèses reçues dans l'école thomiste du temps. Il est inévitable cependant que, sur certains points, des divergences subsistent à l'intérieur même de l'école, comme il est probable que des opinions soient défendues par nos théologiens qui ne peuvent réellement s'autoriser de saint Thomas. On ne remue pas une telle matière sans trahir ici ou là quelque originalité. Nous présentons ci-dessous quelques thèses caractéristiques des *Salmanticenses*, dont quelques-unes ont été déjà signalées; on ajoutera sans doute encore à la liste ainsi établie. Il est remarquable que ces thèses se laissent difficilement ramener à des principes constants, ni davantage à des influences préférées. Elles offrent plutôt de ce point de vue une grande diversité et qui témoigne d'une relative indépendance chez nos théologiens.

1<sup>o</sup> *Sur le constitutif formel de la déité* (tr. III, disp. IV, édit. Palmé, t. I, p. 403-429). — Type de question disputée entre thomistes mais non posée par saint Thomas. Les *Salmanticenses* tiennent avec Jean de Saint-Thomas, comme constitutif de l'essence et nature divine, pour *Intelligere* subsistant, de préférence à l'essence. Cf. *Études carméliennes*, t. XX, 1<sup>re</sup> part. (avril 1935), p. 128-130. Sur cette position de

Jean de Saint-Thomas, voir son art. ci-dessus, t. VIII, col. 808.

2° Sur le révéle virtuel et sa définibilité comme objet de foi théologique (tr. XVII, disp. I, n. 124-153, t. XI, p. 58-71; cf. F. Marin-Sola, *L'évolution homogène du dogme catholique*, t. I, Fribourg, 1924, p. 87-94). — Ils nient (n. 124) que le révéle virtuel soit jamais objet de foi : il ne peut être que conclusion théologique. C'est qu'ils ont entendu la virtualité révélée dans le sens de Suarez et de de Lugo, comme s'il y avait ici, ainsi que dans l'ordre de la causalité naturelle, une cause et un effet réellement distincts, au lieu d'adopter la notion traditionnelle d'un virtuel implicite. D'où pour eux cette difficulté, que l'Église a souvent défini comme de foi des vérités non formellement révélées dans l'Écriture. Suarez et de Lugo n'avaient osé révoquer un tel fait en doute; et ils tentaient de l'expliquer, sans préjudice de leur conclusion principale. A bon droit, nos théologiens refusent leurs explications. Mais ils sont par là conduits à la position nouvelle et audacieuse de nier le fait qu'on leur oppose : Ils tranchent d'un coup le nœud gordien et, par un solennel *negotio majorem*, ils font table rase de l'histoire et nient que l'Église ait jamais défini aucune vérité virtuellement révélée, aucune conclusion théologique proprement dite. » Marin-Sola, *op. cit.*, p. 88-89; cf. *Saltn.*, loc. cit., n. 146. « Jamais aucun théologien antérieur à Molina qu'il appartint au camp thomiste ou à toute autre école, n'avait osé lancer ce *negotio majorem* des théologiens de Salamanque; complète négation de tout ce que nous apprend l'histoire des dogmes et de tout ce qu'apprennent unanimement les théologiens jusqu'à la fin du XVI<sup>e</sup> siècle. » (*Ibid.*, p. 89.) On notera toutefois qu'une position comme celle du P. Schultes sur le problème de l'évolution des dogmes emporterait une appréciation moins défavorable de cette intervention des *Salmanticensis*. (Cf. *Rev. des sciences phil. et théol.*, t. XIV, 1925, p. 286-302.)

3° Sur le désir naturel de voir l'essence divine (tr. II, disp. V, dub. III-v, t. I, p. 103-118; tr. IX, disp. VI, n. 6-10, t. V, p. 377-380). — Ils se situent dans la tradition thomiste de leur temps, quitte à rendre moins fidèlement ce que l'on tend aujourd'hui à considérer comme la position authentique de saint Thomas. A partir d'une indication de Bañez, ils ont été cependant les premiers, semble-t-il, à dégager la question de la démontrabilité de la vision de Dieu comme possible à l'intellect créé; mais pour dire que par la lumière naturelle, prise en soi et précisément, on ne peut évidemment connaître ni démontrer que la vision de Dieu par essence soit possible à l'intellect créé. Tr. II, disp. V, n. 39. Ils ajoutent qu'il n'y a pas dans la créature intellectuelle d'appétit inné de la vision divine, considéré comme poids et inclination de nature, sans une connaissance préalable se référant à Dieu clairement et quidditativement vu, soit en tant qu'il est Trine et Un, soit en tant qu'il est Un et selon les prédicats convenant à la cause première. *Ibid.*, n. 60. Le désir naturel dont parle saint Thomas, inspiré par la vue des effets naturels de Dieu, est inefficace et conditionné; le saint Docteur l'appelle néanmoins un désir naturel ou nécessaire quant à sa sophistication, non parce qu'il est tel absolument parlant, et donc qu'il posséderait toujours cette nécessité comme la possède le désir de la beatitude en général, mais parce qu'il est naturel et nécessaire *ut in pluribus*, de même, toutes proportions gardées, que l'appétit de la vie, de la science, de l'intégrité corporelle et choses semblables, qui n'est point un appétit naturel et nécessaire *ut semper*, mais *ut in pluribus*.

4° Sur le mode de l'habilitation ou présence de Dieu dans l'âme des justes (tr. VI, disp. XIX, dub. V, t. III, p. 752-761, Cf. A. Gauthier, *La structure de l'âme et*

*l'expérience mystique*, t. II, Paris, 1927, p. 35 sq.). — A l'imitation de Suarez, de qui ils accentuent la position originale (au rebours de celle de Vasquez), les *Salmanticensis* entreprennent d'expliquer la présence de Dieu en l'âme des justes à partir des seules exigences de la charité, sans faire nullement intervenir la considération de la présence d'immensité. En quoi ils ne sont pas fidèles à saint Thomas, pour qui la présence d'immensité de Dieu auteur de la grâce donne son fondement à la présence spéciale et objective qui s'établit en l'âme du juste. Et, dans leur argumentation, ils commettent notamment la faute de juger des conditions de la charité sur la terre d'après la charité du ciel, au nom de l'identité spécifique de l'une et de l'autre : comme si l'objet spécifique d'un habitus ne se spécifiait que selon une présence substantielle au sujet. Un théologien comme le P. Froget, à la suite de Billuart, dépend de cette opinion de Suarez et des *Salmanticensis*.

5° Sur la grâce (tr. XIV, t. IX-X, avec les passages s'y rapportant dans les autres traités). — En cette matière controversée entre toutes, nos théologiens observent la position communément reconnue comme celle du thomisme dans la seconde moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle. Elle se tient entre le molinisme d'une part, les augustinsimes immodérés de l'autre. Saint Augustin et saint Thomas sont les deux maîtres déclarés de leur doctrine. Certaines de leurs thèses néanmoins valent comme des positions de lutte, plutôt qu'elles ne représentent l'enseignement exact de saint Thomas.

1. Absolument parlant, l'homme tombé peut aimer Dieu par-dessus toute chose par les seules forces de sa nature; quoique pour aimer Dieu ainsi, de puissance conséquente, c'est-à-dire pour y parvenir pratiquement, en dépit de tous les obstacles, la grâce soit nécessaire. Disp. III, n. 129. Comparer avec saint Thomas. I-II<sup>e</sup>, q. cix, a. 3.

2. Il y a de fait une grâce actuelle intérieure vraiment suffisante aux actes surnaturels, et qui est très souvent séparée de l'efficace. Selon la providence et dans l'état actuel, Dieu prépare et offre à tous les hommes les secours nécessaires au salut; il les confère effectivement, et c'est pourquoi il n'est point d'homme en possession de la raison chez qui aucun secours surnaturel ne soit reçu. Disp. VI, n. 5, 43, 61. Théologie qu'il faudrait confronter soigneusement avec celle de saint Thomas. Sur la distribution des grâces suffisantes, les *Salmanticensis*, quoique très fermes en leur sens, reconnaissent comme fort probable, assez commune entre les théologiens et appuyée par des arguments assez difficiles, l'opinion contraire à celle qu'ils soutiennent. En s'en séparant, et en critiquant notamment un thomiste comme Gonet, qui limitait encore la distribution des grâces suffisantes, ils témoignent être préoccupés de soustraire le thomisme à toute suspicion de jansénisme. Il a été signalé plus haut, art. INFIDÈLES (*Salut des*), t. VII, col. 1843-1845, que nos théologiens entendent l'homme sous la grâce suffisante, un secours surnaturel *quoad substantiam*, ce qui les conduit à admettre la distinction d'une foi surnaturelle au sens strict et au sens large, dont la première idée vientrait de Hipolito.

3. De cette théologie de la grâce suffisante, on est donc amené à rapprocher l'une des thèses qu'ils professent en matière de salut des infidèles. Ils disent en effet que, si la foi explicite au Christ, après la promulgation de l'Évangile, est de soi nécessaire au salut, par accident cependant il peut arriver, même après la promulgation de l'Évangile, que l'on soit sauvé sans une telle foi. Sur ce point encore, ils sont opposés à Gonet, mais aussi à Jean de Saint-Thomas; et l'on doit avouer que leur argumentation est faible. Tr. XVII, disp. VI, n. 77.



4. En revanche, en matière de réprobation (dans un traité antérieur), ils tiennent, avec Jean de Saint-Thomas cette fois et Gonet, comme aussi Contenson, pour une réprobation comme refus positif du royaume, sans que cette exclusion ait raison de peine, mais seulement de dévotion, d'un blâmant non dit; auquel cas elle n'a point de cause du côté des réprobés, mais Dieu entend les exclure du royaume avant toute prévision de leurs péchés ou, si l'on veut, indépendamment de leur prévision et sans que les péchés soient la cause d'une telle volonté. Tr. IV, disp. VIII, n. 24. Cette position, qui semble avoir été commune, fut plus tard délaissée en faveur d'une idée jugée moins rigoureuse de la réprobation : cf. l'art. PRÉDESTINATION, t. XII, col. 2986.

Il ne manque pas, dans les exposés des *Salmanticenses* relatifs à la grâce ou aux matières connexes, d'informations précieuses à l'historien de la théologie. Nos auteurs méritent à ce titre d'être consultés, compte tenu, bien entendu, de leurs prévisions doctrinales. Ainsi, dans la disp. X, du tr. III, l'une des trois disputes qu'ils consacrent à démontrer l'impossibilité de la science moyenne, ils étendent longuement sur les débats menés dans les congrégations *De auxiliis* sur la question des savoirs la science moyenne est dans saint Augustin; ils rapportent à ce sujet un témoignage très net, qui peut être versé au dossier de l'affaire n. 69; dans l'éd. l'auteur, corrigé vers la fin (*passim* en *factum*). Voir aussi *ibid.*, les n. 92 et 130, au tr. XIV, disp. I, n. 251. Ils reviennent d'ores et déjà sur la question d'être pas nouvelle mais traditionnelle dans l'école thomiste, la doctrine de Bañez des prévisions divines absolues et des sortilèges. Tr. III, n. 122-124. On trouvera dans leur tr. XIV, disp. VI, c. vi, une liste des ouvrages parus sur la grâce, nonobstant les obstacles pontificaux de 1611-1625-1641, avec une longue et prudente discussion sur la valeur actuelle de ces decretats et le droit que conservent les théologiens catholiques de traiter les matières de *auxiliis* : intéressant témoignage de la situation et se sentant les théologiens et des précautions qu'ils estimaient devoir prendre.

69. *Sur le mérite* (tr. XVI, disp. IV, t. x, p. 717-758). — Les *Salmanticenses* ont une doctrine originale sur les rapports du mérite avec la charité. D'une part, ils tiennent que, dans les actes impérés par la charité, il y a un mérite distinct de celui qu'on trouve dans les actes mêmes de charité; avec Suarez et contre Bañez, N. 22. De même, s'ils déclarent, n. 27, que la raison formelle et principale de l'accroissement du mérite consiste dans la charité, en sorte qu'un acte ne peut devenir plus méritoire si le droit de quelque façon, dans la charité, cependant ils estiment, n. 33, que toute bonté morale advenant à nos actes d'ailleurs que de la charité augmente le mérite par rapport même à la récompense essentielle, quoique non au titre de cause efficiente, comme fait la charité, mais plutôt au titre de cause matérielle : en sorte que, dans tout acte méritoire, il y a autant de degrés de mérite par rapport à la récompense essentielle que cet acte a de degrés de bonté morale, d'un qui viennent de là. Ils entendent donc que, la charité restant égale, le mérite peut grandir : car la bonté morale multiplie fait que, par cette même charité, l'acte sera davantage informé. Ici encore ils sont avec Suarez contre Bañez. A propos même, on a de nos jours combattu cette opinion, cf. J. F. Van Roon, *De virtutibus cardinalibus questionibus selectis*, Malines, 1929, p. 201-204; on doit néanmoins remarquer qu'elle n'est point solidaire de la doctrine, défendue par nos théologiens, mais cette fois à juste raison, d'une participation intrinsèque de la charité dans les vertus infuses. Cf. *Bulletin thomiste*, t. III, 1930-1933, p. 82.

D'autre part, ils admettent l'influence de la charité sur l'acte méritoire par le seul effet de l'habitus de charité, et sans qu'aucun acte de cette vertu ait été encore émis; ils avouent cependant que l'opinion contraire est assez probable, même selon saint Thomas, N. 117. Il faut cette fois nier l'hypothèse même d'une charité infusée sans un acte inspiré d'elle, hypothèse hiee, chez nos théologiens, à leur attritionnisme (cf. *infra*). Ils sont conduits à dire, n. 122, que par la vertu du sacrement Dieu supplée à la nécessité commune de l'acte de charité : où, décidément, il est difficile de reconnaître saint Thomas.

Par ailleurs, et conformément cette fois à ce dernier, les *Salmanticenses* enseignent que la première grâce sanctifiante n'est point méritée d'un mérite de congruo proprement dit, qui serait comme un droit sur l'amitié. Disp. VI, n. 5-6; t. x, p. 793-794. On remarquera aussi, à titre de curiosité, la question (qui ne leur est point propre) : *Utrum sanctissimus pater noster Elias et Enoch sint in statu merendi et de facto merentur*, avec sa réponse affirmative. Disp. I, dub. v, t. x, p. 687-692.

70. *Sur la surnaturalité de l'acte de foi* (tr. XVII, disp. I, t. xi, p. 4-95; tr. XIV, disp. III, dub. III, t. ix, p. 344-378). — Leur doctrine sur ce point a donné lieu à un débat. Selon les uns (voir S. Harent, art. Foi, t. v, col. 492), ils tiendraient qu'une connaissance purement naturelle du motif formel de la foi, savoir la divine autorité et la divine révélation, ne cause point préjudice au caractère surnaturel de la foi, lequel dès lors aurait un sens relativement affaibli. Est invoqué en ce sens le tr. XVII, disp. I, n. 180. Cette opinion a suscité une protestation et une mise au point (P. Du-lau, *La pensée de Suarez et celle des Salmanticenses dans la question De ultima fidei resolutione. L'opinion de M. Harent*, dans *Revue thomiste*, t. xxxi, 1926, p. 517-522). Utilisant les tr. XVII et XIV, disp. III, dub. III, spécialement n. 28, 37, 1961, on montre que nos théologiens distinguent une résolution de la foi *ex parte subjecti* et une résolution *ex parte objecti*. Et, s'il est vrai que, selon le premier membre, la foi se résout dans l'évidence naturelle de crédibilité, elle ne laisse pas d'être entièrement surnaturelle du côté de son objet qui, surnaturel en lui-même, motive la foi à ce titre (même interprétation par R. Garrigou-Lagrange, *De revelatione*, 3<sup>e</sup> éd., p. 249 sq.). Il semble bien en effet que les *Salmanticenses* sont ici demeurés substantiellement fidèles à saint Thomas, en sorte que leur terminologie et leur argumentation ne traduisent point la position authentique du problème.

81. *Sur le péché* (tr. XIII, t. vii et viii). — En ce traité particulièrement, l'on prendra l'idée du degré d'affinement et d'élaboration où peut atteindre une théologie. Les auteurs sont très généralement fidèles à saint Thomas. On peut signaler cependant qu'avec d'autres thomistes, ils voient le constitutif formel du péché dans la malice positive ou de contrariété plutôt que dans la privation : en quoi ils adoptent une formule synthétique du péché de préférence à la formule disjonctive qui était celle de saint Thomas; voir ici art. PÉCHÉ, t. XIII, col. 149-153. Sur le péché de la sensualité, ils ont restreint la doctrine de saint Thomas, non sans solliciter les textes. Cf. *ibid.*, col. 181-182. En revanche, sur le point délicat du premier péché de l'enfant, ils ont maintenu la conclusion du maître, dont ils proposent même une intéressante justification. Cf. *ibid.*, col. 251-254.

En leur doctrine du péché originel, ils s'avèrent dépendants de la théorie de Catharin, qui altère profondément la doctrine thomiste de la transmission de ce péché. Voir ici art. PÉCHÉ ORIGINEL, t. XIII, col. 553. Et quant à l'essence du péché originel, ils la font consister dans la privation de la grâce. *Ibid.*,

col. 555-556. On retrouve en cette double infidélité, et sur des points vifs de la théologie de saint Thomas, le même souci de réaction contre l'augustinisme contemporain que découvrent aussi certaines parties du traité de la grâce.

9° *Sur les vertus et l'accroissement des vertus* (tr. XII, disp. IV, t. vi, p. 374-391; tr. XIX, disp. V, t. xii, p. 152-274). — En vue spécialement de définir la vertu acquise dans ses rapports avec la charité, à l'imitation d'ailleurs d'autres thomistes, les *Salmantienses* en soumettent la notion à des distinctions multiples qui ne semblent pas sauvegarder, qui du moins rendraient sujet à méprise, le jugement simple et terme de saint Thomas sur la valeur de la vertu acquise comme sur la compétence exclusive de la vertu infuse à chaque fois qu'il s'agit de vie et de mérite surnaturels. Sur l'accroissement des vertus, l'opinion de Bañez relative à la récompense des actes rémittents, la plus fidèle, croyons-nous, à l'inspiration de saint Thomas, a paru rigide à nos théologiens, qui n'ont garde cependant d'en déprécier la probabilité. Ils préfèrent penser, pour leur compte, que l'accroissement de la récompense essentielle tient non seulement à la ferveur plus grande de la charité mais à la multiplication et continuation des actes méritoires. L'accroissement de la charité dû au mérite des actes rémittents est conféré au premier instant de la glorification, à moins qu'il ne l'ait été au purgatoire. Cf. Th. Deman, *Accroissement des vertus*, dans le *Dict. de spiritualité*, t. i, col. 151.

10° *Sur l'attrition et la contrition* (tr. XXIV, disp. VII, t. xx, p. 15-171). — Leur position en cette matière controversée ressort des énoncés suivants, qui se ressentent des opinions du temps plus que de la docilité au Docteur angélique. Comme douleur requise au titre de partie du sacrement de pénitence, la contrition n'est pas exigée, mais l'attrition suffit : ainsi l'enseignement communiqué les théologiens, surtout après le concile de Trente. N. 9. Pour que l'attrition fasse partie du sacrement, il est requis qu'elle soit surnaturelle, mais non qu'elle soit de tout point efficace et absolue : ce qu'ils appellent une attrition surnaturelle inefficace. N. 19. Mais au fruit ou à l'effet du sacrement, c'est-à-dire pour ce qui requiert la grâce et remis le péché, l'attrition efficace est requise. N. 26. L'opinion est aussi réfutée de certains théologiens catholiques demandant, pour que soit obtenu l'effet du sacrement de pénitence, un amour de la justice. N. 39 sq.

11° *Sur les vœux solennels* (tr. XX, disp. I, dub. vii, t. xii, p. 387-109). — On voit au contraire nos théologiens énergiquement attachés à la pensée de saint Thomas s'il s'agit de soustraire à toute possibilité de dispense les vœux solennels : même le souverain pontife ne peut permettre le mariage, « qui les a prononcés ». N. 91. Sur quoi ils prennent vivement à partie Cajétan, de qui un certain libéralisme en cette matière, ou la théologie doit compter avec les usages romains, leur semble être une infidélité à saint Thomas.

12° *Sur le motif de l'incarnation* (tr. XXI, disp. II, dub. i, t. xiii, p. 263-309). — Nos *Salmantienses* se situent au terme du patient effort des thomistes du XVIII<sup>e</sup> siècle notamment Godoy. III<sup>e</sup>, tr. I, disp. VIII. Gonet, *Clypeus, De incarn.*, disp. V, § 6, n. LI-LVII, qui ont tenté d'assumer dans la doctrine de saint Thomas (le Verbe s'est incarné *à cause du péché*) le meilleur des vœux scolastiques de Christ est pourtant le premier dans les intentions de Dieu. La doctrine qu'ils professent sur ce point est donc celle de Gonet, mais elle trouve chez eux son plus heureux équilibre et son plus ample développement.

Ils se refusent à multiplier les « instants » dans le Décret divin, à l'exception de l'exception révoquée par Balduino, qui s'inspire de Capréolus (copié par le Ferrarais) et l'enrichit des vues de Jean de Saint-Thomas;

mais, comme Gonet, ils accueillent franchement l'idée de Scot : le Christ est le premier voulu, et ils l'appuient des preuves scripturaires et traditionnelles en usage chez les scolastiques. Thèse qu'il serait assez difficile de retrouver chez saint Thomas et même chez saint Paul; sur laquelle aussi des thomistes comme Capréolus, Cajétan, Jean de Saint-Thomas sont plus discrets, encore que l'on puisse observer des uns aux autres, à partir de l'intervention décisive de Scot en cette théologie, comme un accord progressif à ce qu'avait d'émouvant pour le chrétien l'inspiration scolastique. Gonet et les *Salmantienses* en viennent à poser en fin première l'incarnation tout court, liée (d'une façon qui paraît arbitraire) à cette condition : qu'elle sera rédemptrice. [Un théologien comme le R. P. Galtier a cru retrouver dans la solution des *Salmantienses*, d'ailleurs commune chez les thomistes modernes, ce qu'il estime être la position de Molina : *Le vrai motif de l'incarnation*, dans la *Nouvelle revue théologique*, t. XLIII, 1911, p. 44-57, 104-124; cf. spécialement p. 45 et 116.]

À ce propos de l'incarnation, consignons aussi (cf. art. JÉSUS-CHRIST, t. viii, col. 1278-1279) que nos théologiens, sur le problème récent (postérieur à Cajétan) et bien subtil de la sainteté substantielle de l'humanité du Christ, adoptent une position moyenne à l'intérieur de l'école thomiste. Disp. XII, dub. iv, n. 50, 58-60.

Le vrai sens et la juste mesure du thomisme des *Salmantienses* ne pourra ressortir que d'observations comme celles que nous venons de proposer. Du moins se trouvent dès maintenant confirmées les remarques que nous suggérât ci-dessus la méthode de nos théologiens. Tout en partageant donc la sympathie et l'admiration qui les inspirent, nous ne souscrivons pas sans réserve à ces lignes qu'écrivait à leur égard un thomiste de leurs contemporains, Jérôme Vivès (*De scientia media*, lib. I, disp. III, n. 32, Valence, 1645) : *Quod dixerim, ut quolies legeris Cursum Carmelitanae allegatum, adeo egregium quid concipias in schola D. Thomae, ut hoc solo sententia cui patrocinatur pro vere thomistica sit habenda.*

V. LE CURSUS THÉOLOGIQUE MORALIS. — Outre le Cours scolastique dont nous avons parlé jusqu'ici, est sorti du même collège des cartmes de hautes de Salamanque, conformément à la distribution alors régnante de l'enseignement théologique, un *Cours de Théologie morale*, auquel le précédent fait plusieurs emprunts. L'objet en est la préparation prochaine et pour ainsi dire technique des jeunes religieux, au terme de leurs études scolastiques, à leur ministère de confesseurs. Celui-ci est à son tour une œuvre collective, mais non plus anonyme.

Francisco de Jesus Magre (1677) composa et fit paraître en 1665 à Salamanque le t. i de l'ouvrage, comprenant en sept traités l'étude des sacrements (excepté le mariage) l'ordre. Le t. ii, avec les traités de l'ordre, du mariage, des censures, parut à Salamanque en 1666, écrit par André de la Vierge de Dieu (1674). Au même auteur sont dus le t. iii, avec quatre traités : des lois, de la justice et du droit, de la restitution, des contrats, et le t. iv, avec cinq traités : de l'état religieux, des lettres canoniques, du vœu et du serment, des privilèges, de la simonie, tous les deux publiés à Salamanque en 1668. Sébastien de Saint-Joaquin (c. 1714) est l'auteur du t. v, qui comprend les quatre traités du principe de la moralité, du premier précepte du décalogue où il est aussi parlé de la foi, de l'espérance, de la charité, de la religion et des vœux opposés, du second précepte du décalogue où est édictée l'abjuration, du troisième précepte du décalogue où l'on traite des préceptes de l'Église. Le t. v et dernier (Madrid, 1724), commencé par le précédent, fut

achevé par Ildephonse des Anges, le même qui a mis la dernière main au *Cours* scolastique; il y est traité des autres commandements du decalogue, des bénéfices ecclésiastiques, des offices du juge. L'ensemble du *Cours* en six tomes parut à Madrid de 1717 à 1724. D'autres éditions suivirent. Dans celle de Venise, en 1755, fut ajoutée comme appendice au traité de la pénitence, par les soins d'Antoine du Saint-Sacrement, l'œuvre posthume de Joseph de Jésus-Marie sur la bulle de la Sainte-Croisade et ses privilèges.

Cet ouvrage n'est qu'un exemplaire entre mille de la littérature morale des XVII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles. Il porte la marque de ce temps. La quatrième édition de Madrid, comprenant les quatre premiers tomes et parue en 1709, porte au titre cette mention significative : *Editio quarta cæteris correctior cum in fronte accesserit propositiones à Summis Pontificibus atque Alexander VII et VIII necnon Innocentio XI novissime damnatae, earumque notula sub signo (digiti) propriis in locis, prout visum fuit dekursu temporis opportunum*. Témoignage des rectifications qu'imposèrent à nombre de moralistes les interventions pontificales. Tandis que les auteurs de *Cours* scolastique ont évité de se prononcer sur les questions de la conscience, ceux-ci l'ont fait, et dans un sens (cf. art. PROBABILISME, t. XII, col. 558-559) qui justifie Döllinger-Reusch de les avoir classés parmi les tenants du probabilisme. (*Gesch. der Moralstreitigkeiten in der römisch-kathol. Kirche*, t. I, Nördlingen, 1889, p. 61). Saint Alphonse a utilisé cette théologie morale, à laquelle il emprunte, plus ou moins exactement, des citations elles-mêmes plus ou moins exactes. *Ibid.*, p. 410-411. On connaît aussi le jugement de Gury, de qui les propres solutions sont plutôt commandantes : *Copiarum et doctrinae perspicuitate insignes. Propter sanam doctrinam generatim valde commendandam. Interdum tamen de excessu rigorem forte plus æquo delineare et temperare videntur* (cité par Hurter, *Nomenclator* lit., 3<sup>e</sup> éd., t. IV, 276-277).

I. SOURCES. — *Reforma de los descalzos de N. S. del Carmen*, Madrid, 1641 sq., 6 vol.; Cosmas de Vilhiers, *Bibliotheca carmelitana*, Orléans, 1752; Nicolaus Antonius, *Bibliotheca hispanica*, Rome, 1672, t. I et II; Martial de Saint-Jean-Baptiste, *Bibliotheca scriptor. carm. lit. celeb.*, Bordeaux, 1730; Hurter, *Nomenclator*, 3<sup>e</sup> éd., t. III, col. 918-920; t. IV, col. 276-277, 918, 1206.

II. TRAVAUX. — K. Wehner, *Der hl. Thomas v. Aqu.*, t. I, Ratisbonne, 1858, p. 887; M.-J. Scheeben, *Handb. d. kath. Dogmatik*, t. I, Fribourg, 1873, p. 449; *Kirchenlexikon*, 2<sup>e</sup> éd., art. *Complutenser*, t. III, col. 769-771 et art. *Salmantenser*, t. X, col. 1565; M. Anabarro, *Intento de diccionario biográfico y bibliográfico de autores de la provincia de Burgos*, Madrid, 1889, p. 511-514; *Dumas Thomas (de Pharsence)*, t. III (ann. 7-10), 1890, art. *Pères Complutenses de Salmantenses* (P. S.), p. 201-205; *Protest. Realencyklopädie*, art. *Salmantenses* (Zöckler), t. XVII, p. 396-397; *Dict. d'hist. et de géogr. eccl.*, art. *André de la Mère de Dieu* (P. Marie-Joseph), t. II, col. 1682-1683; art. *Antoine de la Mère de Dieu* (P. Marie-Joseph), t. III, col. 789-791; *Cursus theologiae myst.-scolasticæ Josephi a S. Sanchi*, éd. par Anastase de Saint-Paul, t. I, Burgos, 1924, append.; Claude de Jésus-Crucifié, dans l'introd. à l'écrit de Jean de l'Annonciation, *Consultatio et responsio de contemplatione acquisita*, Madrid, 1927, p. 9-10; Marcel de l'Enfant-Jésus, *Apuntis historicos sobre la filosofia en la orden carmelitana*, Burgos, 1928, p. 30-43; B. F. M. Xiberta, *Le thomisme de l'école carmelitaine*, dans *Mélanges Mandonnet*, t. I, Paris, 1930, p. 441-448; Benoît-Marie de la Croix, *Les carmes aux universités du Moyen Âge*, dans *Études carmelitaines*, t. XVII, 1<sup>re</sup> part. (avril 1932), p. 82-112; *Épique de la Nativité. La vie intellectuelle des carmes*, dans *Études carmelitaines*, t. XX, 1<sup>re</sup> part. (avril 1935), p. 93-157.

Dans ce Dictionnaire, notices sur ANTOINE DE LA MÈRE DE DIEU, t. I, col. 115 (C. TOUSSAINT); DOMINIQUE DE SAINTE-THÉRÈSE, t. IV, col. 1667 (P. Servais).

Th. DEMAN.

**SALAS (Jean de)**, jésuite espagnol, né à Gumiel de Izán, diocèse d'Osma, le 3 décembre 1553. Entré dans la Compagnie le 7 septembre 1569, il enseigna la philosophie à Ségovie et la théologie à Compostelle, Barcelone, Salamanque, Valladolid et Rome. Appelé dans cette ville lors de la dispute *De auxiliis*, il y fut quelque temps censeur général des livres de la Compagnie et théologien du P. général. Revenu dans sa patrie quelques années avant sa mort, il y travailla à la publication de ses ouvrages tout en continuant d'enseigner; il occupait la chaire du soir à Salamanque, quand il mourut dans cette ville, le 20 septembre 1612.

Sotwell donne du théologien cette appréciation générale : *Vir fuit, judicio P. Claudii Acquavivæ, inter doctissimos totius Societatis, assidue lectionis librorum omnium et fidelissimæ memoriæ, ita ut omnium pene auctorum et facultatum ipse solus bibliotheca esse videretur, et tanquam sapientiæ oraculum, in dubiis passim a pluribus consulere*. Le P. Astrain ajoute que cependant le P. Acquaviva lui adressa de sévères avertissements au sujet de quelques opinions extraordinaires que le P. Salas soutenait. D'Annibale (*Summula*, 5<sup>e</sup> éd., 1908, t. I, p. 4) met Salas au nombre des meilleurs moralistes de son temps et Hurter dit de lui : *in re moralis est auctor gravis*.

ŒUVRES. — Le son vivant, Salas publia trois volumes d'études sur le I-II<sup>e</sup> de saint Thomas : 1. *In I<sup>m</sup>-II<sup>m</sup> divi Thomæ tomus I completens a quæstione I<sup>a</sup> ad XLVII<sup>m</sup> inclusive, et IX tractatus distinctos*, Barcelone, 1607, 1316 p.; 2. *Tomus II a quæst. XLIX<sup>a</sup> ad LXXXIX<sup>m</sup> inclusive, et tractatus de habitibus, virtutibus, donis Spiritus Sancti et peccatis*, Barcelone, 1609, 852 p.; les deux tomes sont dédiés au R. P. Claude Acquaviva; 3. *Tractatus de legibus in I<sup>m</sup>-II<sup>m</sup> S. Thomæ. Opus non solum theologis moralibus, sed etiam juris utriusque consultis pernecessarium*, Lyon, 1611, 632 p.

2<sup>e</sup> Après la mort de Salas, le P. Diego Muñoz qui, d'après Uriarte, t. II, n. 3633, aurait été son propre frère, fit paraître un autre ouvrage du défunt : *R. P. Joannis de Salas... commentarii in I<sup>m</sup>-II<sup>m</sup> D. Thomæ de contractibus, sive tractatus quinque de emptione et venditione, de usuris, de censibus, de cambis, de ludo*, Lyon, 1617, 685 p.

Ces commentaires utilisent les grands traités *De jure et iustitia* écrits dans la deuxième partie du XVI<sup>e</sup> siècle et examinent en détail et avec netteté les opérations commerciales et financières du temps; le 2<sup>e</sup> traité, *De usuris* paraît particulièrement intéressant pour l'étude historique de la doctrine catholique du prêt à intérêt.

3<sup>e</sup> Avant sa mort, Salas avait revu, corrigé et enrichi de notes en vue d'une nouvelle édition, une traduction castillane de l'ouvrage bien connu du cardinal Tolet, version attribuée dans le titre au docteur Diego Henriquez de Salas et qu'Uriarte, t. III, n. 412, soupçonne être l'œuvre du P. Salas lui-même. *Instrucción de sacerdotes y suma de casos de conciencia...* Cette réédition parut en 1613 à Valladolid et fut suivie de plusieurs autres.

4<sup>e</sup> Enfin Sommervogel signale divers traités inédits de Salas, conservés à Rome ou à Salamanque, entre autres un ouvrage *De gratia et auxiliis*, celui sans doute qui, au dire de Sotwell, gardé dans les archives romaines de la Compagnie au XVII<sup>e</sup> siècle, attendait pour paraître que fût levée la défense portée par le Saint-Siège de toute publication sur ces matières.

N. Sotwell, *Bibliotheca Script. S. J.*, 1676, p. 501; Sommervogel, *Bibliotheca de Compagnia de Jesus*, t. VII, col. 148-149; Hurter, *Nomenclator*, 3<sup>e</sup> éd., 1907, t. III, col. 589-590; J.-E. Uriarte, *Catálogo razonado de obras anónimas y semianónimas de autores de la C. de J. pertenecientes a la antigua asistencia española*, 1905-1906, t. II, n. 3633, et t. III, n. 3724 et 1112; Ant. Astrain, *Historia de la Comp. de Jesus en la asist. de España*, t. IV, 1913, p. 74 et 232.

R. BROUILLARD.



**SALAZAR (Étienne de)**, théologien et exégète, naquit à Grenade (Espagne), vers 1533. D'une famille noble, jeune encore il se fit augustin à Salamanque. Après avoir enseigné pendant plusieurs années les arts, et la théologie, il obtint la permission d'aller aux missions d'Amérique où il se distingua par son zèle. Revenu en Espagne, il fut délégué pour assister au chapitre général de Padoue. Cette assemblée le nomma lecteur de théologie du couvent de Bologne, où cependant il n'enseigna pas longtemps, ayant pris la résolution de passer à l'ordre des chartreux. En effet, vers 1571, il entra à la chartreuse de Porta Coeli, près de Valence (Espagne), et après sa profession fut successivement prieur de plusieurs monastères espagnols. En 1596, à son instance, le chapitre général le déchargea de tout emploi et lui permit de se retirer à Porta Coeli afin de terminer ses commentaires sur l'Écriture sainte. C'est dans cette chartreuse qu'il mourut le 28 janvier 1596. Sa vie fut toujours édifiante et ses vertus appréciées de l'héroïsme. Il excellait dans la connaissance de l'hébreu, du grec et du latin. Lacinus dit que ses commentaires sur le Pentateuque, les Psaumes et les Évangiles de saint Matthieu et de saint Luc sont pleins d'érudition. Il a interprété plusieurs autres livres de l'Ancien Testament. On a publié sa *Genealogia Jesu Christi*, *Redemptoris nostri*, avec le commentaire sur la venue des magis, Lyon, 1584, in-12, 176 p. Il a laissé en manuscrits ses leçons sur les trois livres *De anima* d'Aristote et sur la *Somme* de saint Thomas, ses refutations de toutes les hérésies et son livre *Adversus Montanum*. Il composa aussi des homélies sur les évangiles de toute l'année, et fit imprimer un recueil de vingt discours sur le *Credo* où il expose la doctrine chrétienne, Grenade, 1577, in-4°; Lyon, 1581; Alcala et Barcelone, 1591, toujours en 1. Le dominicain Jérôme Giovanni (c. 1604) en a publié une traduction italienne. Dom Étienne avait préparé pour l'impression un autre volume de discours sur les vertus, les préceptes et les sacrements, mais la mort ne lui donna pas le temps de réaliser son projet.

Possevin, *Antimo*, Morozzo dans le *Theatrum chronol.* S. ord. cartus., p. 132; Richard et Giraud, Dupin, etc.

S. A. DUBOIS.

**SALERNI Jean-Baptiste**, jésuite italien, né le 24 janvier 1670 à Naples, entra au noviciat de cette ville le 15 juin 1687, il fut six ans prieur du collège des Grecs, à Rome, où il enseigna l'histoire et la controverse, puis il professa le droit canon au Collège romain pendant neuf ans. Très estimé par Clément XI, il fut choisi comme théologien d'Annibal Albano, neveu du pape, envoyé en 1709 en qualité de nonce extraordinaire auprès de l'empereur Joseph I<sup>er</sup> et de son successeur Charles VI, à la cour de Vienne, puis auprès de l'électeur de Saxe, Frédéric-Auguste, roi de Pologne. Au milieu des vicissitudes des traités et du règlement des affaires ecclésiastiques, Salerni s'occupa très activement de ramener la maison électoral de Saxe à la foi. Clément XI le récompensa de son zèle et de son succès en le nommant cardinal au consistoire du 29 novembre 1719. Il mourut le 30 janvier 1729.

De son enseignement au Collège des Grecs, Salerni a laissé un *Specimen orientalis Ecclesiae*, in-8°, Rome, 1702, où il étudie l'histoire générale de l'Église d'Orient jusqu'au concile de Nicée et les idées de cette Église sur la primauté romaine; le t. II, paru en 1706, continue cette histoire jusqu'au second concile de Constantinople. Il en publia un abrégé la même année. Il promettait une partie polémique sur le schisme des Grecs; elle n'a sans doute pas été publiée. Les *Mémoires de Trévoux* se plaisent à louer l'érudition et la saine critique de Salerni.

Harter, *Nomenclator*, 3<sup>e</sup> éd., t. IV, col. 1206; Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. XVI, col. 462-463 vers

deux auteurs sont à corriger d'après Potinde embossions mentionnées de 11; Duhry, de Guillemy, *Mémoires d'Italie*, t. 1, p. 100; *Mémoires de Luchini*, mai 1708, p. 1088-1089; *Levrier*, 1711, p. 221-227; *canonice* du 1, 110.

Sur le collège de Salerni dans la nomenclature d'Albano, cf. St. Zaleski, *Jezuit w Polsce*, t. III, 2<sup>e</sup> partie, p. 445-529, *prossimo* Lwów, 1902; L. Pascher, *Annuaire des Bénédictins*, t. XV, *passim*; B. Dühr, *Die Konversion des Kurprinzen Friedrichs August von Sachsen, des Stammes des Zeit*, mai 1926, p. 104-117.

A. RAYEZ.

**SALIAN Jacques**, jésuite, né à Avignon en 1558, entra dans la Compagnie en 1578 et fut longtemps professeur de belles-lettres à l'université de Pont-à-Mousson, au dire du P. Carayon, abrégiateur d'Albano, il y devint prieur des études et chancelier; il enseigna ensuite la théologie morale et l'Écriture sainte au collège de Dole et fut nommé recteur du collège de Besançon; enfin, comme prédicateur, directeur de conscience et *scriba*, il fut attaché au Collège de Clément à Paris, de 1613 à 1621 et de 1628 à sa mort le 23 janvier 1641.

Il publia *Annales ecclesiasticæ Vet. Test.*, 6 vol. in-fol., Paris, 1619-1621; une 1<sup>re</sup> édition en paraissant déjà en 1611. L'enthousiasme pour la publication des *Annales* de Baronius (1588). Salian s'était promis de leur donner ce complément qu'il jugeait indispensable à l'histoire du monde profane et sacré, développée dans le cadre des livres de l'Ancien et du Nouveau Testament (jusqu'à l'Ascension). Le t. V fut l'occasion d'une controverse avec J. d'Anzoles de La Peyrè à propos de la chronologie de Job; le P. Petau s'en mêla pour l'achever, *La pierre de touche chronologique*, 1636. A la demande de ses amis, Salian composa *Annalium ecclesiasticorum Vet. Test. epitome*, in-fol., Paris, 1635 (autres éditions, Cologne, 1636; Rouen, 1646 etc., Lyon, 1664, de chez A. Richelin. Le capitaine Brice de Rennes, missionnaire en Égypte et en Palestine, le traduisit en arabe, 2 vol. in-4°, 1653. Salian publia le résumé de ses deux ouvrages précédents *Enchiridion chronologicum*, in-12, Paris, 1636 (Cologne, 1638). Le jugement porté par de Backer sur la première publication qu'il emprunte au dictionnaire de Moréri s'étend aussi aux deux autres : « Cet ouvrage suppose beaucoup de recherches et d'érudition, mais il manque quelquefois d'exactitude et de critique. »

Salian s'occupa aussi de spiritualité. Il composa : *De amore Dei*, in-4°, Paris, 1629, qu'il présenta en français : *L'ambassade de la princesse crainte de Dieu, fille du Dieu vivant et des saints pasteurs*, in-8°, Paris, 1630; il en existe une traduction espagnole par le P. Jérôme de Perera : *De amore Dei*, in-4°, Paris, 1631 et *Traité de l'amour de Dieu*, in-4°, Paris, 1634; *Ars placendi Deo*, in-16, Paris, 1635, et *Art de plaire à Dieu*, in-16, Paris, 1635.

Sommervogel, *Biblioth. de la Comp. de Jésus*, t. XVI, col. 466-470; Harter, *Nomenclator*, 3<sup>e</sup> éd., t. III, col. 816; de Guillemy, *Mémoires de France*, t. 1, p. 117-118; Solwell, *Bibl. scriptorum Soc. J.*, p. 386; Fouquay, *Histoire de la Comp. de Jésus en France*, t. IV, 1925, p. 273; G. Dupont-Verneuil, *Un collège de Clément au lycée Louis-le-Grand*, t. III, 1925, p. 32; Carayon, *Documents inédits*, t. V : *L'université de Pont-à-Mousson*, 1870, p. 278-282. Nous avons étudié le passage à ces charges du P. Salian à Pont-à-Mousson d'après Carayon, traducteur d'Albano; nous tenons à noter que nulle part nous n'avons trouvé un *compendium*. Sommervogel parle de professeur sans indiquer le nom du collège ou des collèges. Le *curriculum* donne par Carayon semble se heurter à des difficultés sinon des contradictions; jusqu'à preuve du contraire, force nous est, cependant, de nous en tenir là. Salian est seulement signalé comme professeur de logique au collège de Dijon, en 1593, par L. Cartier, *Catalogi prout Campagna Soc. Jesu*, t. 1, p. 119.)

A. RAYEZ.

**SALIER Jacques**, minime (1615-1707). — Né à Saulieu (Côte-d'Or), il entra de bonne heure dans l'ordre des minimes, où il occupa des charges importantes, professeur de théologie, directeur d'un collège de la province de Bourgogne, et mourut à Dijon le 29 août 1707. Son œuvre principale est son *Historia scholastica de speciebus eucharisticis, sive de formarum materialium natura singularis observatio ex sacris propheticis autoribus*, 3 vol. in-4°, parus successivement : t. I, Lyon, 1687; Paris, 1689; t. II, Dijon, 1692, t. III, Dijon, 1701. Disciple de son savant confrère, le P. Maignan, Salier a voulu justifier du point de vue de la doctrine la position adoptée par l'illustre minime dans la controverse relative aux accidents eucharistiques. Voir ici EUCARISTQUES (Accidents), t. V, col. 1430-1433. Il étudia donc à travers les âges, depuis les origines les plus reculées, jusqu'à l'époque de Bossuet, les concepts de matière, de substance, etc. Son livre expose historiquement qu'il tendait à montrer le peu de consistance de doctrines reçues dans l'Ecole, lesquelles devaient céder la place aux théories cartésiennes. Mais Salier ne s'est pas aventuré dans une discussion de ces dernières, ni surtout dans leur application au dogme de la présence réelle et de la transsubstantiation. On trouvera un compte rendu fort ample de son t. I, dans la revue publiée à Rotterdam, par Basnage, *Histoire des ouvrages des sçavans*, septembre 1690, p. 13-22.

Le t. I, de Salier fut assez vivement attaqué; on lui reprochait en particulier ce qu'on appelait ses platitudes : dans sa revue des opinions anciennes sur le sujet étudié, il avait pris, disait-on, de toutes mains. Il se défendit dans le *Canonicophilus sive de calypso opusculum, in quo varia plagiariorum vitia traduntur et ingenuorum operum jura ex prophetis sacrisque autoribus vindicantur*, in-12, Mâcon, 1694, 127 p. D'inspiration toute différente est l'ouvrage intitulé : *Pensées sur le paradis et sur l'âme raisonnable*, s. l. n. d. (Dijon). Quoique, dit Papillon, le titre promette des pensées sur le paradis, tout l'ouvrage cependant roule sur l'âme raisonnable.

Papillon, *Bibliothèque des auteurs de Bourgogne*, t. II, Dijon, 1745, p. 230.

L. AMANS.

**SALIMBENE DE ADAM**, frère mineur italien et célèbre chroniqueur du XIII<sup>e</sup> siècle. — Né à Parme, le 9 octobre 1221, de Guy de Adam et de Imelda de Cessio, il fut tenu sur les fonts baptismaux par un baron français du royaume de Jérusalem, Balian de Sagitta ou de Sidon, qui revenait de Terre sainte et dès lors le futur frère mineur porta le nom de son parrain. Dans sa famille toutefois et dans son entourage on l'appelait communément Ognibene (*Omne-bonum*). Il fut reçu dans l'ordre des frères mineurs le 1<sup>er</sup> février 1238, à Parme, par le fr. Élie, alors général et de passage dans cette ville. Son père mourut tout en œuvre pour l'élever à la maison paternelle; il en appela au fr. Élie et à l'empereur Frédéric II lui-même, mais en vain. Le jeune novice, envoyé entre temps au couvent de Legno, ne voulut rien entendre et, le noviciat terminé, le fr. Ognibene, pour échapper aux embûches et aux tracasseries de son père, alla séjourner quelque temps au couvent de Jesi, dans la Marche d'Ancone, et, après Pâques 1259, il partit pour Lucques en Toscane. En passant par Città di Castello, il y rencontra un vieux frère, que saint François avait encore revêtu de l'habit franciscain et, comme il le raconte lui-même (*Chronica*, éd. O. Holder-Egger, p. 78-79), ce frère, s'adressant à lui, l'appela : *Guillelmo Ognibene*, *bonum* *fratris*. *Et il, scilicet, datus fuit sibi frater. De cetero nomen tuum sit frater Salimbene, quia tu bene scilicet bonam religionem intrando*. Et depuis lors Ognibene s'appela Salimbene. Il resta en Toscane de

puis 1239 jusqu'en 1247 : d'abord à Lucques (1239-1241), ensuite à Sienne (1241-1243), où il fut ordonné sous-diacre et vit et entendit pour la première fois le minime Hugues de Digne, ardent défenseur des théories de Joachim de Flore; enfin à Pise (1243-1247), où il reçut le diaconat et s'initia aux doctrines joachimistes sous la conduite d'un des plus ardents disciples du fondateur calabrès, Benoît, abbé de l'abbaye de Saint-Pierre de Camaiore, entre Lucques et Pise. Voir A. Calcbaut, *Le joachimite Benoît, abbé de Camaiore et fra Salimbene*, dans *Arch. franc. hist.*, t. XX, 1927, p. 219-222.

Après la mort de son père (c. 1245), qui jusqu'à la fin de sa vie travailla à le faire sortir de l'ordre franciscain, Salimbene rentra, en 1247, dans sa province de Bologne, à laquelle il appartenait. Il habita d'abord à Carmona, d'où, après l'expulsion des mineurs de leur couvent par les armées impériales, il se rendit à Parme, où il se réconcilia avec sa mère, qui peu après entra dans l'ordre de Sainte-Claire. Comme cette ville était assiégée par Frédéric II, il fut envoyé par son provincial en France avec son compagnon Jeannino de Ollis. A partir de cette année (1247), Salimbene commença les voyages innombrables au cours desquels il rassembla toutes les notes, tous les rapports et tous les mémoires qu'il retravaillera plus tard dans sa fameuse chronique. Le 1<sup>er</sup> novembre 1247, il était à Lyon et il visita successivement les couvents franciscains de Villefranche, Troyes, Provins, Paris (où il resta du 2 au 9 février 1248), Sens, Auxerre, Vézelay, Arles, Hyères, Aix, Tarascon, Beaucourt, Marseille et Nice. Il assista à Hyères à une joute joachimite d'Hugues de Digne, qu'il décrit longuement, moins peut-être pour exalter le savoir de son confrère, que pour faire l'apologie de son joachimisme. Pendant ses voyages dans le sud de la France, Salimbene fut presque toujours en compagnie d'Hugues de Digne, qui l'accompagna partout. Ils résidèrent du 20 juillet 1248 jusqu'au mois de septembre de la même année au couvent d'Aix, où ils transcrivirent l'*Expositio super quatuor evangelia* de Joachim de Flore pour le général Jean de Parme.

Au début de novembre 1248, Salimbene s'embarqua pour Gênes, où, entre le 16 et le 19 décembre, il est ordonné prêtre, après avoir subi un examen au couvent d'Arles le 28 et le 29 septembre 1248. Chargé d'une mission spéciale pour le général Jean de Parme, qui, à son retour de la visite canonique de l'Espagne, avait été convoqué par le pape Innocent IV, toujours à Lyon, pour une entrevue au sujet de l'union des Grecs avec l'Eglise romaine, Salimbene revint en France au mois de février 1249; nous l'y retrouvons à Hyères, Avignon, Vienne, Lyon et Embrun. Il rencontre à Lyon son provincial de Bologne, qui, indigné d'apprendre que Salimbene, envoyé en France pour étudier, courait tous les couvents du pays, lui donna ordre de regagner sa province et de retourner à Bologne. Salimbene regagna l'Italie au mois d'avril 1249. Après s'être arrêté dans plusieurs villes, principalement à Gênes, Parme et Bologne, il fut envoyé par son provincial au couvent de Ferrare, où il résida pendant sept ans (1249-1256). Les années qui suivent se passent en jours plus ou moins prolongés en différents couvents de sa province de Bologne, qu'il ne quitta plus, si ce n'est pour visiter, en 1265, Assise et l'Alverne. De 1279 à 1285 il résida au couvent de Reggio Emilia, où en 1283 il commença la rédaction de sa célèbre *Chronique*, de 1285 à 1287 ou 1288 à Montefalcone. On n'a aucun renseignement sur le couvent qu'il habita après et on ignore complètement l'endroit et l'année de sa mort. Le dernier événement mentionné dans sa *Chronique* est le siège de Montecavallo, qui eut lieu au mois de juin 1288.

Salimbene s'est acquis une célébrité universelle par sa *Chronica* qui s'étend de 1168 à 1288 et qui constitue une source précieuse non seulement pour l'histoire franciscaine et l'histoire politique et ecclésiastique de cette époque, mais aussi pour l'histoire littéraire des doctrines théologiques, des mouvements religieux, de la prédication, des mœurs du peuple et du clergé de cette période. Cette *Chronica* est conservée dans plusieurs manuscrits énumérés par O. Holder-Egger, dans son édition, p. xxvi-xxxi. Le plus important est sans conteste le ms. Vat. lat. 7260, qui, d'après le même O. Holder-Egger (*ibid.*), devrait être considéré comme un autographe. Vivement désirée par les historiens, la première édition de la *Chronica*, faite sur le Vaticanus cité, fut élaborée par A. Bertani, et parut dans les *Monumenta historica ad provincias Parmensem et Placentinam pertinentia*, t. III, Parme, 1857, comme « l'édition était défectueuse, on apprit avec grande joie, en 1889, que O. Holder-Egger s'était chargé de fournir un texte critique de la *Chronica*. Celui-ci y travailla de 1884 à 1908; il n'eut pas le plaisir d'en voir l'édition définitive, qui parut dans les *Mon. Germ. hist., Scriptores*, t. xxxii, Hanovre et Leipzig, 1905-1913, par les soins de B. Schneider. » Cette édition, comme l'affirme avec raison le P. M. Bihl, attendue avec tant d'anxiété, est un coup de maître. Elle est travaillée avec une exactitude et une attention et la reproduction du texte est poussée jusqu'à l'extrême scrupule. Voir Salimbene, dans *Études françaises*, t. xvi, 1906, p. 521. Pour la partie conservée de la *Chronica*, Salimbene y travailla depuis 1282 ou 1283 jusqu'en 1288. Voir O. Holder-Egger, *éd. cit.*, p. xx-xxii. Les principales sources de la *Chronica* sont la *Chronica* de Sicard de Crémone pour les événements après 1189, le *Liber de temporibus* d'Alberti Milioli, la *Chronica* de Martin d'Oppau, la *Legenda aurea* de Jacques de Voragine, l'*Historia scholastica* de Pierre le Mangeur, l'*Historia Langobardorum* de Paul le Digne, la *Vita castissae Mathildis* de Donizon, les *Annales Parmenses* perdus.

Dans cette *Chronica*, qui tient à la fois de la chronique universelle et régionale, de l'histoire et de l'exposé moral, Salimbene relate tout ce qu'il a vu et entendu lors de ses nombreux voyages à travers l'Italie et la France. Elle contient donc une foule de renseignements sur les villes et les couvents, dans lesquels il a résidé, sur les personnages illustres qu'il a rencontrés et fréquentés, sur les doctrines défendues autour de lui, surtout sur le joachimisme, sur les principaux théologiens, philosophes et prédicateurs populaires illuminés de l'époque, sur les luttes entre le clergé séculier et régulier, sur les différentes sectes et fraternités propagées autour de lui, sur les guerres intestines en Italie et le conflit entre le pape et Frédéric II, sur les événements politiques et religieux de ce temps, sur la vie religieuse, morale et sociale du peuple.

Il existe aussi des traductions de la *Chronica* en différentes langues. Ainsi en italien, nous avons les versions de C. Cantarelli, *Cronaca di fr. Salimbene, Parmigiano*, Parme, 1882, 2 vol., et de G. Poehetino, *La Cronaca di fr. Salimbene*, San Casciano Val di Pesa, 1926, faites sur le texte défectueux publié par A. Bertani; celle de F. Bernini, *La bizzarra Cronaca di fr. Salimbene*, Lanciano, 1926, faite sur le texte critique de O. Holder-Egger. En français une traduction de la partie de la *Chronica* se rapportant particulièrement à la France, a été donnée par le P. Patecchi d'Assisi, O. F. M., dans *La France franciscaine*, t. I, 1912, p. 25-75; en allemand il existe *Die Chronik nach der Ausgabe der Mon. Germaniae historica*, Leipzig, 1914, par A. Doren. G.-G. Coulton a traduit une grande partie de la *Chronica* en anglais, tout en l'illustrant d'un commentaire, dans *From St. Francis to Dante*, Londres, 1906 et 1907.

À côté de cette grande *Chronica*, Salimbene doit avoir écrit quelques autres chroniques de moindre étendue, auxquelles il fait souvent allusion dans la *Chronica*. Ainsi il cite bien des fois une *Chronica in qua decem scelera Friderici describuntur*, qu'il appelle aussi *Chronica brevior*; une *Chronica de similitudine et exemplis, de signis et figuris et de imperiis Veteris et Novi Testamenti*, dans laquelle, se basant sur les Décrétales de Grégoire IX, il fournit des notices sur Pierre Lombard et Joachim de Fiore, et qu'il désigne aussi comme *Chronica brevior*; une *Chronica*, qui, d'après le témoignage de Salimbene lui-même, débute : *Octavianus Cesar Augustus*, qu'il rédigea en 1250 au couvent de Ferrare et qui allait jusqu'à l'*Historia Langobardorum* (O. Holder-Egger, *éd. cit.*, p. 217); quelques autres *Chronica*, auxquelles il fait allusion dans sa grande chronique, *éd. cit.*, p. 293 : *sicut in hac chronica, et in alia et in tertia et in quarta... optime et pluries demonstravi*.

Des citations fournies par la *Chronica*, il résulte aussi qu'il composa un *Tractatus de Heliseo* (*ibid.*); un *Tractatus papae Gregorii X*, qui peut-être faisait partie d'une chronique disparue (*éd. cit.*, p. 172); un *Liber de prelato* et un *Tractatus de apostolis*, qui ont passé dans la grande *Chronica* (*éd. cit.*, p. 96-163 et p. 254-294). D'après M. Bihl, O. F. M. (*art. cit.*, p. 525),

on trouve dans le *Liber de prelato* beaucoup de détails sur le fr. Élie, mais non une biographie méthodique. Salimbene a écrit ce livre du point de vue qu'il avait en 1283, c'est-à-dire après la chute et l'apostasie de cet ancien général de l'ordre franciscain. Selon un article anonyme : *Un saggio di storia francescana*, paru dans *S. Francesco d'Assisi*, t. IX, 1929, p. 210-218, ce livre ne constituerait point une source véridique et digne de foi pour la vie de fr. Élie; des treize accusations portées contre lui par Salimbene, plusieurs seraient exagérées, inexactes et même fausses. Dans le *Tractatus de apostolis*, le chroniqueur traite de faux apôtres, qui se disent apôtres et ne le sont d'aucune façon, à savoir des différentes sectes hérétiques et de plusieurs fraternités, qui se constituaient alors presque chaque année à côté de l'ordre franciscain, auxquels elles empruntaient quelque pièce de leur habit religieux. Il y fournit des traits intéressants sur les fondateurs et les principaux adeptes de ces sectes et poursuit de ses invectives ces apostoliques, ces *ribaldi* et *deceutores*, comme il les nomme, qui feraient mieux de garder les vaches et les pores que de prêcher et de parcourir l'Italie pour se faire vénérer. Voir *Chronica*, *éd. cit.*, p. 293. Il les charge de toutes sortes d'épithètes plus ignobles les unes que les autres : *ribaldi, porcarii, stulti, ignobiles, synagoga sathanae*, etc. (*éd. cit.*, p. 255) et leur donne les occupations les plus viles : *vaccas et porcos custodire, latrinas purgare*, etc. (*éd. cit.*, p. 293).

En 1259, Salimbene rédigea à Borgo San Donnino un *Liber Tedium ad similitudinem Patecchi*. Voir *Chronica*, *éd. cit.*, p. 464. Le *Liber Patecchi*, que le chroniqueur franciscain imita, a été édité par F. Novati, *Girardo Patecchi e le sue « Noie », testo inedito del primo dugento*, dans *Rendiconti del R. Istituto Lombardo*, t. XXIX, 1896, p. 279-288 et 500-516. O. Holder-Egger pense que la *Chronica theologiae Parmensis* *ord. minorum*, que Fl. Biondo a transcrit dans son ouvrage *Historiarum decades*, doit être identifiée avec la *Chronica de duodecim sceleribus Friderici* de Salimbene. Voir Préface, dans *Chronica*, p. xxvi; P. Schefler-Boichorst, *Salimbene und Biondo. Zur Geschichte des XII. und XIII. Jahrhunderts*, Berlin, 1897, p. 284-289.

Pour la bibliographie, nous renvoyons à F. Bernini, *Bibliografia Salimbeneana*, dans *Studi franc.*, III<sup>e</sup> ser., t. IV, 1932, p. 80-85, où l'on peut voir un grand nombre



d'études parues sur Salimbene et sa *Chronique*. Il faut y apporter toutefois les conjectures suivantes : M. Bihl, O. F. M., *Salimbene, dans Études franc.*, t. xvi, 1906, p. 529-532; L. Cledat, *La chronique de Salimbene, dans Annuaire de la Faculté des lettres de Lyon*, tase, 1, n. 3, Paris, 1885, p. 291-294; H. S. J. J. J., Paris, 1885, p. 161-192, et dans *Rep. histor.*, t. xxiv, 1884, p. 221-227; E. Gebhart, *Fra Salimbene, franciscain du XIII<sup>e</sup> siècle*, dans son ouvrage *La renaissance italienne et la philosophie de l'histoire*, dans *Études méridionales*, Paris, 1887, p. 107-132; C. Höfler, *Ueber den Wert und den Inhalt der grossen handschriftlichen Chronik Salimbene's*, *Admonitiones*, dans les *Gelehrte Anzeigen*, de Munich, 1842, p. 673-696; J.-H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores O. M.*, t. 3, col. 1, III, Rome, 1936, p. 77-78. Enfin il faut ajouter les études suivantes, omises par L. Beruini : A. Gerlini, *Fra Salimbene e le cronache attribuite ad Alberto Milioli*, dans *Arch. Muratoriano*, t. I, p. 383-409; P. Scheffer-Boichorst, *Salimbene und Biondo*, dans *Zur Geschichte des XII. und XIII. Jahrhunderts*, Berlin, 1897, p. 281-289; A. Pezzana, *Memorie degli scrittori e letterati Parmigiani*, t. vi, 2<sup>e</sup> part., Parme, 1827, p. 56-58; A. Doren, *Die Chronik von Fra Salimbene nach der Ausgabe der Mon. Germ. hist.*, Leipzig, 1914; A. Dove, *Erinnerungen eines Bettelmonchs*, dans *Ausgewählte Schriften*, Leipzig, 1898, p. 36-53; G. Golubovich, O. F. M., dans *La Veritas*, t. II, 1904, p. 560-568, qui tient que Salimbene mourut en 1290; A. Callebaut, O. F. M., *Le Joachimite Benoît, abbé de Camajore et fra Salimbene*, dans *Arch. franc. hist.*, t. xx, 1927, p. 219-222; Maximilien de Moerdijk, O. M. Cap., *Salimbene, dans Franc. Leven*, t. ix, 1926, p. 132-138; M. Sarti-Fattorini, *De claris archigymnasi Bononiensis professoribus*, t. 1, 2<sup>e</sup> part., Bologne, 1772, p. 208-214; M. Mansfield, *Fra Salimbene of Parma : mendicant and gentleman, 1221-1289*, dans *Dublin Review*, janvier 1932; A. Gerlini, *Fra Salimbene e le cronache attribuite ad Alberto Milioli. I codici e la ricostruzione del "Chronicon Reipense"*, dans *Boll. Ist. stor. Ital. e arch. Muratoriano*, t. XLVIII, 1932, p. 57-130; *Un saggio di storia francescana, dans San Francesco d'Assisi*, t. ix, 1929, p. 210-218; Br. Katterbach-A. Pelzel-C. Silva-Tarouca, *Excerpta scripturarum edita consilio et opera procuratorum bibliothecae et tabularii Vaticani*, fasc. 1, *Codices latini saeculi XIII*, Rome, 1929; V. Sorrenti, *Ricerche e monumenti antichità di Parma*, dans *Boll. franc. stor. bibliogr.*, t. III, 1932, p. 104-126; E. Buonaiuti, *Gionchino e Salimbene, dans Ricerche relig.*, t. vi, 1930, p. 567-568 et t. vii, 1931, p. 89; F. Beruini, *Il parentado e l'ambiente culturale del cronista fr. Salimbene di Parma secondo nuovi documenti*, dans *Arch. franc. hist.*, t. XXVIII, 1933, p. 345-373; le même, *Cosa vide e racconto di Ferrara il cronista Salimbene da Parma*, dans *Rivista di Ferrara*, janvier 1935; le même, *Dante e Salimbene*, dans *Convegno*, t. VIII, 1936, p. 19-57; le même, *Frammenti trascurati d'una Cronaca minore di Salimbene*, dans *Nuova rivista storica*, t. XIX, 1935, p. 196-211.

A. TELLIERE.

**SALINAS Jean** (XVIII<sup>e</sup> siècle). Napolitain d'origine, il entre chez les chanoines réguliers du Latran, où il professa la théologie. Il a fourni quelques éditions des auteurs mêlés à la controverse semi-pélagienne, encore qu'elles ne soient pas sans mérite, ces éditions sont gâtées par le point de vue ecclésiastique qui y prédomine; il s'agit de montrer que des auteurs comme Vincent de Lérins, Hilaire d'Arles, protagonistes de l'erreur semi-pélagienne, ne s'écartent point, en dernière analyse, de l'enseignement commun sur la grâce. *Sanctorum Vincentii Lirinensis et Hilarii Arelatensis opera ed. iussu ed. instaurataeque editione recognita ac notis observationibusque illustrata*, in-8°, Rome, 1731, dédiés au pape Clément XII; édition jugée très sévèrement par Schönemann (voir *P. L.*, t. L, col. 636); *Sanctorum Prosperi Aquilani et Honorati Massiliensis opera, notis observationibusque illustrata*, in-8°, Rome, 1732, dédiés au même pape, il ne s'agit pas de toutes les œuvres de Prosper, mais seulement des deux lettres de Prosper à d'Hilaire à Augustin, du *Carmen de migratis* et enfin de la vie d'Hilaire d'Arles par Honoré de Marseille. A ces deux premiers volumes, Salinas méditant d'en ajouter un troisième ou il aurait eu *pro fesso* développé son argumentation et fait l'histoire du

monastère de Lérins; ce dessein n'a pas été réalisé et cela vaut mieux (cf. Schönemann, dans *P. L.*, t. LI, col. 59-60). Salinas avait aussi édité à Rome, 1731, la *Vita S. Augustini* de Possidius, en utilisant l'édition des mauristes. Dans sa préface, il avait promis de joindre l'opuscule d'Hugues de Saint-Victor *De institutione novitiorum*; puis, se ravissant, et pour donner un juste volume, il rédigea une dissertation *De vita et rebus gestis Possidii* qui n'est pas sans valeur (Schönemann, dans *P. L.*, t. L, col. 404-405).

Les notices de Schönemann, citées dans l'article; cf. Hurter, *Nomenclator*, 3<sup>e</sup> éd., t. IV, col. 1139.

E. AMANN.

**SALL Antonin**, dominicain belge, professeur à Louvain, puis à Rome, mort en 1739, a laissé : *Philosophia ad mentem Angelici doctoris...*, Louvain, in-4°, 1692; *Theses theologiae de sacramentis...*, Louvain, in-4°, 1694-1696, puis 1697-1702, 2 vol.; *Theses theologiae de actibus humanis...*, Louvain, in-4°, 1698; *Theses theologiae de virtutibus et vitiis theologicis...*, Louvain, in-4°, 1699; *Theses theologiae de gratia, iure et iustitia...*, Louvain, in-4°, 1700.

A. Papillon, *Scriptores ordinis praedic.*, supplément, fasc. 9, 1931, p. 684-686.

M.-M. GORCE.

**SALMERON Alphonse**, jésuite, exégète et théologien (1515-1585).

I. Vie. — Né en septembre 1515 à Tolède où dans les environs, il fait ses études à Alcalá, puis se rend à Paris avec Jacques Lainez, son aîné de trois ans, dont il demeura toute sa vie l'ami très fidèle. Avec lui il se donne à saint Ignace et, le 15 août 1534, est au nombre des six compagnons qui prononcent dans la chapelle de Montmartre leurs premiers engagements et, avec Coûture, Broët et Claude Le Jay, recrutés l'année suivante, devaient former la Compagnie de Jésus naissante.

Après de premiers travaux en Italie, il est envoyé par Paul III en Écosse et Irlande comme nonce apostolique, revient en Italie où il préche successivement à Modène et à Plaisance. Envoyé à Trente en 1546 comme théologien pontifical, il se concilie l'estime des légats et des évêques. Durant les années 1547-1551, il préche à Vérone et à Bellune, fonde le collège de Venise, commente l'épître aux Romains à l'université d'Ingolstadt de novembre 1549 à août 1550, revient à Vérone où l'évêque le réclame, préche le carême à Naples en 1551. Le pape Jules III l'en retire pour l'envoyer prendre part aux travaux du concile qui vient de s'ouvrir à nouveau.

A la suspension, Salmeron revient à Naples où il préche trois années de suite le carême. Paul IV lui confie diverses missions : auprès du roi des Romains, en Pologne, en Belgique. Il est nommé provincial de la province de Naples et gouverne même, durant l'absence de Lainez, toutes les provinces d'Italie. En 1562, il prend part pour la troisième fois au concile. Après sa clôture, avant de rentrer à Naples, il préche encore le carême de 1564 à Venise et plus tard, sur la demande de saint Pie V, celui de 1569 au palais apostolique. L'administration de sa province, la prédication (il précha huit fois le carême à Naples) et la préparation de l'édition de ses Commentaires remplissent ses dernières années.

Il mourut à Naples en 1585, regretté de tous. Homme puissant par l'étendue de son savoir et plus encore par sa douceur et sa force de persuasion, qui, au témoignage de l'évêque de Modène (lettre au card. Borromeo), disait au concile son opinion avec une grande liberté sans offenser personne, qui décidait les grandes dames de Venise à porter des toilettes plus modestes, « des robes à la Salmeron ».

II. ŒUVRES (voir pour les éditions, Sommervogel, t. VII, col. 478 sq.). En dehors des interventions au concile, publiées dans le *Concilium Tridentinum* de la *Görresgesellschaft*, t. IX et XII, les œuvres éditées comprennent : deux volumes de *Lettres*, dans les *Monumenta historica Societatis Jesu* (Madrid, 1906 et 1907). L'une de ces lettres (t. II, p. 709), sur la liberté d'opinion dans la Compagnie de Jésus en matière philosophique et théologique avait été déjà traduite et publiée par le P. Matignon dans les *Littes*, III ser., t. V (1864), p. 577-581. (Voir ici article JÉSUITES, t. VIII a, col. 1021.) Un *Discours* prononcé au concile de Trente (1546), pour la fête de saint Jean l'Évangéliste, publié à Rome, mars 1547, et recité plusieurs fois depuis. Un *Mémoire* présenté le 16 octobre 1546 à la congrégation des théologiens du concile, sur la double justice inhérente et imputée. Ce mémoire, non publié dans le *Concilium Tridentinum*, a été édité par Mgr Ehes dans la *Römische Quartalschrift*, t. XXIV, 1913, p. 129\*, avec une introduction, p. 20\*. Seize volumes de *Commentaires*. Les douze premiers tomes portent le titre : *Commentarii in Evangelicum historiam et in Acta apostolorum*; mais contiennent en réalité un volume d'introduction, *Prolegomena*, t. I et un demi-volume (2<sup>e</sup> moitié du t. XII) de dissertations théologiques sur divers sujets. L'une de ces dissertations a fourni à J.-B. Andrieu la matière d'un volume : *Alphonis Salmeronis doctrina de jurisdictionis episcopalis origine ac ratione*, XXXII-298 p., Mayence, 1871. A tort, croyons-nous, Sommervogel après le P. Grisar en conteste la paternité à Salmeron pour l'attribuer à Lainez. Voir la réfutation des arguments du P. Grisar dans les *Monumenta historica S. J.*, t. I, préf., p. XXIX sq. Les quatre derniers tomes traitent des épîtres : *Commentarii in omnes epistolas b. Pauli et canonicas in quatuor tomis distribuit*.

Ces commentaires, fruit des nombreuses prédications de Salmeron et de ses travaux au concile, ont été rédigés par lui durant ses dernières années. Les quatre premiers tomes ont été soigneusement revus d'après les indications de saint Robert Bellarmin, qui passa cinq mois à Naples uniquement occupé à ce travail. Le texte du commentaire évangélique a eu pour réviseur le P. Facz; les actes et les épîtres, le P. Fogliani. Le P. Perez de Nuerco n'a eu qu'à éditer après la mort de Salmeron les manuscrits laissés tout prêts pour l'impression (cf. *Monumenta*, p. xxx, contre l'opinion du P. Grisar qui croyait à pas mal de remaniements).

Œuvre de théologien autant que d'exégète, les commentaires constituent souvent, en une série de petits traités successifs, à l'occasion et à la suite du texte du Nouveau Testament, toute une théologie scripturaire à laquelle il ne manque qu'une mise en ordre didactique. C'était là une heureuse réaction contre les abus de la théologie trop abstraite, trop dialectique, et d'attache scripturaire trop lointaine. Bellarmin s'inspire de la méthode en ses *Controverses*, et, par l'abondance de la science positive, la voie est ouverte à Petavius. On ne peut donc séparer en Salmeron l'exégète du théologien. Si les traités du t. XII apparaissent plus proprement théologiques, c'est qu'ils ont reçu un plus ample développement; mais la méthode demeure identique à travers l'œuvre entière. C'est donc plutôt un double aspect de cette œuvre que nous examinerons en étudiant l'exégète et le théologien, à quoi nous joindrons un développement sur le rôle de Salmeron au concile de Trente.

1<sup>o</sup> *L'exégète*. — Nous ne pouvons que fixer des traits généraux qui aident à situer Salmeron dans la lignée des exégètes. Cela même n'est pas rendu très facile par sa manière peu didactique.

Dans ses *Prolegomènes*, trois chapitres (IX-XI), sont intitulés : Règles pour déterminer le sens littéral de

l'Écriture. C'est là, semble-t-il, qu'il faut chercher surtout sa pensée. Chacun des chapitres comprend 50 règles distribuées suivant un ordre assez lâche. Le c. IX, plus général, traite des textes et des versions de l'Écriture, de l'aide que peuvent fournir les disciplines annexes, de l'abus du sens symbolique, des différents sens littéraux, des manières de parler de l'Écriture. Le c. X se réfère plus spécialement à l'Ancien Testament et constitue de façon assez large une introduction à ses différents livres : Genèse, livre de Job, Psaumes, Livres sapientiaux, Cantique, Prophètes. Dans ce cadre trouvent place de courtes dissertations sur les anges, la nature de la prescience divine, les promesses et les châtements divins, la prophétie. Les règles du c. XI se rapportent à l'Évangile et traitent du but des évangélistes, des noms du Messie et à ce sujet de la communication des idiomes et de l'union hypostatique, de la Loi ancienne, des paraboles, des miracles, des différentes manières de parler de l'Évangile, des termes *Deus* et *Spiritus*; suit ne longue digression sur le *triclinium* et la manière de prendre les repas chez les Romains de l'empire. Résumons en quelques traits plus caractéristiques l'herméneutique de Salmeron.

1. Il se montre héritier des Pères dans la très haute idée qu'il se fait de l'Écriture, parole de Dieu, d'une inerrance absolue, se rapportant toute à Jésus-Christ, n'ayant son sens vrai qu'en lui, mais ayant par rapport à lui une plénitude et une richesse de sens qu'une première vue ne saurait épuiser.

Cette idée l'entraîne à quelques conclusions moins heureuses sur la pluralité du sens littéral, qu'il croit pouvoir établir par l'exemple de 9 textes qui ont reçu des auteurs inspirés eux-mêmes des interprétations multiples. Tout sens qui édifie la charité, pense-t-il (c. IX, règle 34), est recevable comme sens authentique voulu par l'Esprit-Saint, dès lors qu'on peut le confirmer par un autre passage de l'Écriture.

Mais son interprétation du sens général de l'Écclésiaste et de sa valeur dans la préparation messianique, du sens spirituel du Cantique, enfin ses vues élevées et larges sur la valeur de la Loi mosaïque et sur les préparations évangéliques qui se trouvent dans toutes les étonnantes sont une excellente application de ce sens chrétien traditionnel.

2. Salmeron se montre ouvert à toutes les disciplines annexes qui peuvent servir à établir le texte et le sens de l'Écriture. Certains de ses jugements sont sujets à révision, touchant la valeur sans conteste de la version des LXX ou la manière d'entendre l'authenticité de la Vulgate. A l'inverse, sa méfiance du texte massorétique paraîtra exagérée. Du moins ne refuse-t-il aucun secours. Les dissertations sur la chronologie, les institutions, la grammaire supposent une science étendue et bien au courant pour son temps. L'antiquité profane lui sert à éclairer les textes sacrés.

3. Mais, s'il est ouvert aux connaissances les plus variées, Salmeron n'est nullement un initiateur. Il s'en tient aux positions traditionnelles, avec un penchant pour les plus sûres. Qu'il s'agisse de l'attribution des Livres ou du genre littéraire, des doublets, des contradictions apparentes ou des autres problèmes bibliques, ses solutions paraîtront souvent retardataires et ses exagères d'un libéralisme quelque peu étroit. Il faut néanmoins, pour le juger équitablement, le replacer à son époque.

Citons quelques exemples : tous les psaumes, sans distinction, sont attribués à David et l'on maintient l'authenticité salomonienne de tous les Livres sapientiaux. Job est sans controverse possible livre historique. Les jours de la Genèse sont à prendre au sens propre, ainsi que le recit de la formation du corps de la femme. Les divergences des évangiles touchant le bâton, autorisé ou non, au ministère, témoignent d'une

defense portée pour une première expédition apostolique et révoquée ensuite.

Ce que nous venons de dire de Salmeron théoricien s'applique assez bien à ses propres commentaires. Un certain littéralisme d'interprétation l'emprisonne parfois. Dans les commentaires de la Gène, l'un des plus soignés sans doute de son œuvre à raison de l'hérésie protestante, cette servitude de la lettre l'entraîne à attribuer à une bénédiction préalable et distincte des paroles *Hoc est corpus meum* la vertu consécration. Jésus-Christ, après avoir changé le pain en son corps, l'aurait présenté aux apôtres par ces paroles qui n'ont sur ses lèvres qu'une valeur d'affirmation et non d'efficacité, tandis que sur les lèvres du prêtre qui en refait le récit elles sont la forme opératrice du sacrement. De même, par respect un peu superstitieux de la lettre, mal à l'aise entre les consécration, chaque sacrifice de la communion, un intervalle qui paraît bien doubler le sacrifice.

Ce sont excès regrettables, qui, dans l'ensemble, n'ont pas sa valeur à cette exégèse toute proche du texte, d'une analyse un peu subtile mais si fouillée. Salmeron reste inférieur à Maldonat, venu d'un autre lieu et qui a si largement profité de ses travaux : il supporte du moins la compensation, et même après lecture de celui-ci on trouve à glaner chez son devancier. Même attachement au texte, nous l'avons dit, même discussion serrée des fausses interprétations. L'abondance plus grande chez Salmeron traîne forcément quelques scories, textes apocryphes de Pères, et c'est là un atout, mais peu subtil que solide. Mais on demeure étonné du matériel mis en œuvre, du sérieux et de la pénétration avec laquelle est poussée l'étude du texte. La décision, la hardiesse parfois, distingue Maldonat : il prend parti sans ménagements : *ego quidem omnibus viribus contendo — persuadere mihi non possum — magis probo sententiam*. Moins personnel, Salmeron, après s'être fait rapporteur, laisse juger le lecteur ou n'indique qu'en hésitant sa préférence. Il n'ouvre pas de voies nouvelles, préférant une exégèse un peu dure, à des positions tant soit peu aventureuses.

2° *La théologie. Rôle au concile de Trente.* — Le pape Paul III avait demandé à saint Ignace deux ou trois de ses Pères pour assister au concile en qualité de théologiens pontificaux. Saint Ignace désigna Lainez et Salmeron. Le même rôle devait être de nouveau confié à Salmeron, à la reprise du concile sous Jules III en 1551, puis sous Pie IV en 1562. Les deux Pères arrivèrent à Trente le 18 mai 1546, au moment où s'ouvraient les débats sur le péché originel. Sur l'ordre du légat, cardinal de Sainte-Croix, ils se mirent aussitôt à l'œuvre, pour recueillir et formuler les erreurs à condamner, et les autorités scripturaires et patristiques à leur opposer.

À ce double travail si important Salmeron apporta toute la vigueur de ses talents et un sens, son admirable connaissance de l'Écriture sainte, son érudition déjà grande et, suivant la remarque du P. Dudo (Gregorianum, 1930, p. 416), initiée par ses années de Sorbonne aux méthodes scientifiques qui commencent à s'instaurer. Aux théologiens du pape revenait le privilège de parler les premiers ou tout au moins de choisir leur rang. Il fut entendu que Salmeron parlerait au début pour exposer les questions et que Lainez se réserverait pour conclure. Salmeron dut s'acquiescer à la satisfaction générale de sa mission d'éditeur, puisqu'elle lui fut renouvelée aux sessions successives du concile.

Pour passer de son rôle de directeur que le jeune théologien comptait peu à peu auprès de l'assemblée, nous avons mieux que les lettres pleines d'enthousiasme qu'il adressait de Trente à saint Ignace, les documents publiés par la *Concilio Tridentino*.

Des appréciations tirées de correspondances privées témoignent de l'impression faite sur les évêques qui, librement, allaient l'entendre aux séances des théologiens ou aux prédications qu'il donnait parfois dans les églises. Cf. *Concilium Tridentinum*, t. VIII, p. 546, 614, 722 : jugements des évêques de Zara et de Modène. On lui pardonnait son abondance par égard pour sa science, et la franchise dans l'exposé de la vérité et la réfutation de l'erreur ne blessait pas de sa part.

Le projet, redigé par lui en septembre 1546, *Conc. Trid.*, t. XII, p. 660, trente-deux canons sur les principales erreurs touchant la justification, nous conserve un spécimen de son activité en ce genre. Les textes sont francs; l'erreur est bien notée et un texte approprié, généralement bien choisi, appuie la condamnation. Tout paraît un peu sur le même plan; mais c'est le défaut inhérent à pareil travail.

Un document publié par le P. Alonso, S. J., dans son ouvrage *El sacrificio eucaristico*, Madrid, 1929, p. 251-272, et définitivement attribué à Salmeron par le P. Dudo (cf. *Gregorianum*, 1930, p. 410-417), témoigne à son tour de quelle documentation le travailleur savait munir ses collègues et éclairer les décisions des Pères. Il s'agit d'un recueil de soixante-deux textes patristiques sur le caractère sacrificiel de la dernière Gène et de la réalité du sacrifice qui y fut présentement offert par Notre-Seigneur Jésus-Christ. Des copies de ce recueil circulèrent et furent utilisées par Torrés.

Enfin les *Acta* proprement dits, *Conc. Trid.*, t. V, VI, IX, ont conservé les résumés des plus notables discours de Salmeron, ainsi que les amendements proposés par lui aux textes soumis aux théologiens. Le plus remarquable de ces discours est celui sur la justification (23 juin 1546, t. V, p. 265-272) : il ouvrit les débats sous une forme un peu scolastique qui n'eût pas convenu à la rédaction définitive, mais s'imposait pour débrouiller la question. Il en constitue un très remarquable exposé. On remarquera que Salmeron identifie justice, au sens théologique, et charité. Ce n'est pas, semble-t-il, en passant et par approximation : une intervention dans la congrégation du 27 septembre en témoigne. *Loc. cit.*, t. V, p. 437 avec la note.

Les t. VI et VII des *Acta*, encore à paraître, nous apporteront sans doute quelques fruits de l'activité de Salmeron en 1551. Recueillons aux t. VIII et IX les interventions touchant l'usage du calice (20 juin 1562, t. VIII, p. 537), le sacrifice de la messe (21 juillet, p. 722), le sacrement de l'ordre (23 septembre, t. IX, p. 7), le mariage (9 février 1563, p. 382).

Toutant la *concession du calice* aux laïcs, Salmeron, répondant au questionnaire proposé, s'en tient aux doctrines courantes depuis la controverse austraïque et ne croit pas à l'opportunité de la concession du calice. L'exposé sur le sacrifice, tel que nous le livre le résumé des Actes, est d'une grande plénitude. Nous savons du reste par ailleurs qu'il fut un des plus remarqués au concile. L'exposé touchant le sacrement de l'ordre a moins d'envergure. Signalons l'opinion suivant laquelle Notre-Seigneur Jésus-Christ l'aurait conféré aux apôtres en trois temps : pouvoir de consacrer à la Gène, pouvoir d'absoudre au cénacle le soir de Pâques, épiscopat au jour de l'Ascension lorsqu'il les bénit avant de s'élever au ciel. Sur le mariage, Salmeron s'attarde un peu, note l'évêque de Zara, à rejeter la valeur probante de quelques textes insuffisants. Malgré quelques maladresses d'expression sur le lien matrimonial constitué par l'union des cœurs, sur le contrat qui n'est pas sacrement par lui-même, mais en tant que signe de l'union, le fond de la doctrine semble à l'abri de reproche et en avance sur les doctrines de la Sorbonne ou de Cano. Les questions du ministre, de la valeur des mariages clandestins, du droit de l'Église



sur le mariage sont tranchées avec sûreté dans le sens qui a prévalu.

Ces brèves indications sont loin de donner une idée de l'activité de Salmeron. Outre les décrets dogmatiques, le concile poursuivait l'œuvre de la réforme, la rédaction des décrets disciplinaires. Nous verrons plus loin par l'analyse du traité sur l'origine du pouvoir de juridiction, qui n'est que la mise en œuvre de travaux exécutés au concile, comment Salmeron lut amener à en traiter à propos du devoir de la résidence.

Terminons cet aperçu sur le rôle de Salmeron au concile par une rapide description du document publié par Mer Elshes dans la *Römische Quartalschrift*, 1943, p. 129\*.

Ce serait le mémoire présenté par Salmeron le 16 octobre 1546 devant la congrégation des théologiens sur la fameuse question de la *double justice*, qui n'occupa pas moins de dix séances (15-26 octobre) de l'assemblée. Ce mémoire, dont une indication de Mazzarelli donnait l'*incipit* et promettait le texte, a été retrouvé à la bibliothèque de la ville de Trente. Il donne une parfaite idée de la manière de Salmeron : clarté, ampleur du développement, parfaite courtoisie vis-à-vis des adversaires, auxquels il fait par dessus tout l'honneur de discuter un à un chacun de leurs arguments.

On connaît la doctrine de la *double justification*, en laquelle quelques controversistes catholiques, Gropper et Pighius et, à leur suite, le nonce Contarini avaient pensé pouvoir trouver un terrain d'entente avec les protestants, en leur concédant ce qu'ils croyaient être la part de vérité de leur doctrine sur la justification imputée (voir art. JUSTIFICATION, t. VIII, col. 2159 sq.). Au concile de Trente, moins encore par esprit de conciliation que par conviction personnelle, le général des ermites de Saint-Augustin, Seripando, s'en était fait l'ardent promoteur, et l'avait présentée sous la forme la plus éloignée possible de toute compromission avec l'hérésie : au tribunal de Dieu, tout élu comparaitrait avec la grâce et la charité intérieure justifiante (justice inhérente). Cependant ce serait peu au regard de Dieu, si la justice même de Jésus-Christ ne venait compléter les imperfections inévitables de cette justice personnelle, par une imputation qui en fera comme la forme et la perfection de notre propre justice.

C'est à cette doctrine que s'en prend Salmeron. Il la rejette comme nouvelle (aucune trace dans la Tradition avant Luther); superflue; contraire à l'Écriture, qui connaît bien deux justices, celle de Jésus et la nôtre, non comme se complétant l'une l'autre mais comme cause l'une de l'autre (Rom., III, 44 et V, 17); conduisant à des conséquences absurdes (notre justice serait le fait d'une forme étrangère; notre mérite, notre degré de gloire seraient celui même de Jésus-Christ, ou à l'inverse notre rédemption par Jésus resterait imparfaite); dangereuse et favorisant la négligence; contraire à la notion même d'imputation bien comprise; enfin diminuant l'idée que nous devons nous faire de la grâce.

Suit la réponse aux arguments contraires : « en quel sens Jésus-Christ nous est donné (Joa., I, 9) à quel titre de cause efficiente il est notre justice (Rom., VIII, 33; I Cor., I, 30). Il montre que, d'après saint Paul lui-même, revêtir Jésus-Christ, Rom., XII, 11, a pour équivalent « revêtir la miséricorde, la bonté, l'humilité, la mansuétude » (Col., III, 12). Il relève l'assertion que « notre justice demeure toujours imparfaite » : les imperfections, les péchés veniels ne sont pas le fait de la justice qui est en nous. Elle en contient au contraire le remède : elle n'est donc imparfaite qu'en ce qu'elle est impropre de justice imputée.

Aux considérations des adversaires, sur l'insuffisance de notre justice au jugement de Dieu, Salme-

ron oppose d'abord une série de textes qui parlent de l'assurance du juste au dernier jour : *Stabat justus in magna constantia*, Sap., V, 1 et Prov., X, 9; XII, 21; XXVIII, 1; Matth., X, 16. Puis, avec une pareille richesse de citations, il montre que dans leur vie les justes trouvaient un motif de confiance, I Joa., IV, 16; Joa., III, 20; II Tim., IV, 3. C'est par une illusion de perspective qu'on prête aux âmes arrivées au terme des inquiétudes ou les trépidations de notre vie d'ici-bas. Elles peuvent sans danger pour leur humilité regarder la réalité de leurs bonnes œuvres et en attendre la récompense. Compter recourir après la mort aux mérites du Christ serait compter nous procurer de l'aide après l'arrivée de l'Époux.

3° *Le théologien : opusculs théologiques. Jugement d'ensemble.* — A la suite du commentaire des Actes, la seconde partie du LXII des œuvres de Salmeron contient réparties en 25 courts chapitres (tract. LX-LXXXIV) quatre questions théologiques : l'une sur saint Pierre, sa vie, son enseignement, son martyre; les autres sur la nature et l'origine de la juridiction épiscopale, le devoir de la résidence, enfin sur le concile général et son autorité dans l'Église.

On sait que la question de l'obligation de la résidence pour les évêques, inscrite à l'ordre des questions disciplinaires, suscita de très vives et très longues discussions dans le concile. L'origine de cette obligation était spécifiquement en cause. N'y voit-on qu'une obligation de droit ecclésiastique, était-ce l'assurer suffisamment contre l'arbitraire des exceptions et des dispenses? En faire une obligation de droit divin, n'était-ce pas d'une part la soustraire à toute possibilité de dispense pontificale et d'autre part attribuer aux évêques un pouvoir indépendant du pape en son origine, sinon en son exercice? Sur la question, comme sur celle toute proche de l'origine de la juridiction, les prélats, suivant leurs tendances, se divisèrent. Français et Espagnols, plus méfiants de tout ce qui pouvait grandir le pouvoir pontifical aux dépens de leurs droits épiscopaux, défendirent l'origine divine immédiate de la juridiction et le droit divin de la résidence. Les évêques plus attachés aux privilèges romains soutinrent l'origine médiée, *mediate romano pontifice*, du pouvoir de juridiction et l'obligation purement canonique de résider, en tant du moins qu'elle se distingue du devoir proprement pastoral d'assurer le bien spirituel de son troupeau. Dans ses traités LXI-LXXXIV, Salmeron, comme il l'avait fait au concile, prend franchement parti pour cette seconde opinion. On sait que le concile ne voulut rien décider.

Aujourd'hui même, bien que l'opinion de l'origine médiée semble avoir prévalu, un certain nombre de théologiens soutiennent que la juridiction de l'évêque est tenue *in actu primo* directement de Dieu, le souverain pontife lui donnant l'*acte second* en déterminant les sujets sur lesquels elle devra s'exercer. Ainsi précisée, la doctrine de la juridiction immédiate pourrait bien n'être qu'une manière de formuler la loi constitutionnelle de l'Église qui, d'après la volonté irrémédiable de son Divin fondateur, comporte de toute nécessité un épiscopat pour regner, sous l'autorité et la direction du Pasteur suprême, les différentes portions du troupeau.

Les choses se présentaient moins clairement au temps du concile et les chapitres où Salmeron réfute les opinions adverses portent quelque trace de cette confusion. On parlait alors de *pouvoir général* de juridiction venant de Dieu et de *matière* ou objet assigné par le pape; ou de juridiction limitée mais non déterminée. On distinguait entre for externe et for interne, la juridiction provenant directement de Dieu pour celui-ci et par l'intermédiaire du souverain pontife pour celui-là. Les mouvements de ces différentes positions sont

clairement indiqués. Dans la partie d'exposition, Salmeron continuera peut-être de l'air qu'il faut entendre par droit divin, par origine divine immédiate; puis il cherche à établir par l'histoire que les autres eux-mêmes tenaient leur juridiction de Pierre et ne la reçurent de Notre-Seigneur Jésus-Christ que par son intermédiaire. L'absence des promesses faites soit à Pierre soit aux autres, la comparaison avec l'apostolite et la charge donnée définitivement à Pierre de paître tout le troupeau lui rendent la chose plus probable. Il en vient ensuite à la question directement envisagée, qui concerne la juridiction, non plus des apôtres, mais de leurs successeurs. Une nouvelle analyse des textes et l'étude de l'institution des premiers évêques par les apôtres, très qu'il nous la révèle, conduisent à des conclusions qui, cette fois paraissent certaines à l'auteur. L'unité de l'Eglise exige que la source des pouvoirs nouvellement conférés soit unique: elle ne peut l'être qu'en Pierre.

Pour porter un jugement d'ensemble sur Salmeron, il ne faut pas séparer son action au concile ou dans la chaire de son œuvre écrite. Celle-ci ne le classe pas parmi ceux qui marquent vraiment dans l'histoire de la théologie; celle-là lui mérite la reconnaissante attention de l'historien catholique.

Il eut le mérite d'ouvrir la voie vers une théologie plus profondément et plus largement fondée en Écriture et en Tradition, poursuivant les adversaires sur leur propre terrain et ouvrant ainsi la voie aux grands controversistes et aux études patristiques.

On peut, dans l'œuvre qu'il a laissée, regretter une manière trop analytique, l'accumulation de preuves d'une valeur très inégale, le manque de perspective. A vouloir tenir le milieu entre le commentaire d'Écriture et le traité de théologie, l'œuvre entière garde un caractère incertain: le commentaire sent la surcharge; l'exposé théologique paraît fragmentaire. Le profit demeure néanmoins du commerce avec un auteur dont la science est prodigieuse, le sens catholique très ferme et la culture pleine d'agrément.

P. Ribadeau, S. J., *La vida y muerte del P. Al. Salmeron*, à la suite de sa *Vida del P. Diego Laynez*, Madrid, 1594 (dans ses *Obras*, t. I, Madrid, 1605, p. 301); J. Boero, S. J., *Vita del servo di Dio P. Alf. Salmeron*, Florence, 1880, traité en espagnol par le P. Ignace Lortz, Fribourg, 1887; *Monumenta Latina Societatis Jesu: Epistolae P. Alf. Salmeronis*, t. I, imprimé avec une liste de ses écrits inédits; A. Astrain, S. J., *Historia de la Comp. de Jesús en la asistencia de España*, t. I et II, Madrid, 1902 et 1905, passim; Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. VII, col. 178-183; Hurter, *Nomenclator*, 3<sup>e</sup> éd., t. III, col. 221-227.

L. DE LANVERNE.

**SALOMON**, frère mineur anglais de la fin du XIII<sup>e</sup> ou du début du XIV<sup>e</sup> siècle, complètement ignoré jusqu'ici, dont les *vespères* sont conservées dans le ms. Q. 99, fol. 91<sup>r</sup>-91<sup>v</sup>, de la bibliothèque de la cathédrale de Worcester. Cette question débute: *Utrum operatio ultima partis univocativae sit in genere entis absolute respectu: et similis est indicium de deitute. Et quod sint respectus probatur primo sic: quod ex non cognoscere facit actu cognoscere formaliter, est actus cognitionis, et terminat: Item in quolibet instanti sui temporis sive naturae includunt respectum, igitur, differunt Deos: naturae intrinsecas includunt respectum. Quiaresponiones in quolibet I Scoti.* D'après A.-G. Little, cette référence doit se rapporter probablement au *Quodlibet*, c. XII de Duns Scot: *I trunci actu cognoscendi et apprehendi sint essentialiter absoluti vel essentialiter relativi.* Voir *Oxford theology and theologians* c. a. D. 1282-1302, p. 322. Comme les disputes quodlibétiques étaient exclusivement réservées aux maîtres en théologie et comme Duns Scot n'a été promu à ce grade qu'en 1305, il faut donc que la question des *vespères* de fr. Salomon soit postérieure à cette date. Il est impossible de dire si c'est à Paris ou à Oxford que cette question a été débattue.

En fait, dans le ms. *Val. lat. 1086* sont contenues de nombreuses questions « disputées » ou « quodlibétiques » de différents auteurs, qui les unes et les autres ont eu lieu à Paris. Parmi les premières, il y en a quatre qui sont explicitement attribuées à un certain Sal'o, Sol'o, Sal'o, ou Salomon, (fol. 214<sup>v</sup>-216<sup>v</sup>). Faut-il identifier ce Salomon des questions disputées du ms. *Val. lat. 1086* avec le Salomon minor des *vespères* du ms. de Worcester? Tout porte à croire qu'il s'agit d'un seul et même personnage.

A.-G. Little-Fr. Pelster, *Oxford theology and theologians* c. a. D. 1282-1302, dans *Oxford hist. Society publications*, t. xvi, Oxford, 1931, p. 225, 232, 231, 242, 278-279, 322; A. Pelzer, *Codices Vaticani latini*, t. II a, codices 679-1134, 1931, p. 669.

A. TILLEMENT.

**SALON Michel-Barthélémy**, de l'ordre des ermites de Saint-Augustin, né à Valence en 1538, mort dans la même ville en 1620, est l'auteur d'un traité *De justitia*, commentant la *II<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>*, en 2 vol. in-fol., Valence, 1581; le sous-titre de l'édition de Venise indique que l'on y traite de ce qui est juste ou injuste dans toutes les actions, commerces et contrats.

Hurter, *Nomenclator*, 3<sup>e</sup> éd., t. III, col. 589.

É. AMANN.

**SALONIUS**, évêque de Genève au VI<sup>e</sup> siècle. — Fils de saint Eucher qui devint évêque de Lyon vers 404, il fut élevé au monastère de Lérins, où Eucher s'était retiré vers 410, avec sa femme Galla et ses deux enfants. Il demeura à Lérins, même après qu'Eucher et Galla eurent cherché à Sainte-Marguerite une solitude plus complète, et ce fut là qu'il reçut de son père, entre 428 et 431, la dedication des deux livres d'*Instructions*, recueil de questions et réponses et d'explications sur des passages difficiles de l'Écriture sainte.

Avant 439, Salonius fut élevé à la dignité d'évêque de Genève. Son frère Vénarus devait, de son côté, devenir évêque de Vence un peu plus tard, mais avant 450. Cette année-là, les deux frères, adhérents, de concert avec l'évêque Cerehus de Grenoble, une lettre à saint Léon le Grand; lettre conservée sous le titre d'*Epistola dogmatica*, parmi les lettres du pape, P. L., t. LIV, col. 887-890.

Salonius est l'auteur d'une *Expositio mystica in Parabolas Salomonis et Ecclesiastem*, qui fut éditée pour la première fois à Haguenau, en 1532, et qui a été reproduite dans P. L., t. LIV, col. 967-1012. Cet ouvrage a la forme d'un entretien entre Salonius et Vénarus, celui-ci posant les questions et le premier fournissant les réponses. Les passages difficiles de ces deux livres sont ainsi examinés et interprétés dans un sens allégorique. Sous le titre de *Questiones et ad easdem responsiones in duos Salomonis libros Proverbia et Ecclesiastem*, l'ouvrage est encore reproduit, sous une forme quelque peu abrégée, parmi les œuvres de l'énigmatique Honorius d'Autun, P. L., t. CLXXII, col. 311-348. Celui-ci pourtant ne se présente pas comme l'auteur du livre, mais seulement comme un copiste.

Salonius est encore connu comme le destinataire d'une lettre de Salvien, *Epist.*, IX, écrite en 440, à propos du livre *Ad Ecclesiam*, qui venait de paraître. Il prit part aux conciles d'Orange et de Vaison en 441 et 442; on le retrouve après 450 à un concile d'Arles, relatif à l'abbaye de Lérins. Il dut mourir assez peu après. Sa fête est marquée au 28 septembre dans le martyrologe hiéronymien.

*Histoire littéraire de la France*, t. II, Paris, 1735, p. 433-437; M. Besson, *Un évêque exilé de Genève au milieu du VI<sup>e</sup> siècle, saint Salon*, dans *Anzeiger für schweizerische*

*Geschichte, Neue Folge*, t. ix, 1902-1905, p. 252-265; G. Barty, *La littérature patristique des questions et réponses sur l'Écriture sainte*, Paris, 1933, p. 84-86; J.-A. Endres, *Honorius Augustodunensis*, Kempen, 1906, p. 73-75, signale des commentaires manuscrits en forme dialoguée sur les évangiles de saint Matthieu et de saint Jean, qui pourraient être l'œuvre de Salomon.

G. JARDY.

**SALPIN Pierre** (SULPIN, SAUPIN), frère mineur français (XIV<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles), de la province franciscaine d'Aquitaine. Longtemps professeur au *Studium generale* de Toulouse, il exerça, en 1386, la charge de gardien au couvent d'Avignon et, en 1395, celle de provincial d'Aquitaine. Le 27 août 1397, il fut promu évêque de Bazas par Benoît XIII. D'après B. Gams, *Series episcoporum*, 2<sup>e</sup> éd., Leipzig, 1931, p. 510 et H. Hurter, *Nomenclator*, 3<sup>e</sup> éd., t. II, col. 780, il aurait résigné son évêché et serait retourné au milieu des frères mineurs au couvent de Toulouse le 22 octobre 1417. C. Eubel *Hierarchia catholica*, 2<sup>e</sup> éd., t. I, p. 517, le fait mourir évêque de Bazas à la fin de 1420 ou au début de 1421. Selon L. Wadding, *Annales minorum*, 3<sup>e</sup> éd., t. IX, an. 1412, n. II, le P. Salpin serait enterré dans l'église des frères mineurs de Toulouse.

Pierre Salpin aurait composé, à l'exemple du pseudo-Denis l'Aréopagite, un *Tractatus de hierarchia angelica* commençant : *Ne in vacuum gratiam Dei recipiamus*; un *Tractatus de hierarchia ecclesiastica*, débutant : *Cum clamarem ad Dominum*; un *Tractatus de dapnis nominibus*, qui commence : *Littera hebraica He*; un *Tractatus de mystica theologia*, qui débute : *Primum veritatem*.

L. Wadding, *Annales minorum*, 3<sup>e</sup> éd., t. IX, an. 1412, n. II, Quarachi, 1932, p. 439; le même, *Scriptores O. M.*, 3<sup>e</sup> éd., Rome, 1906, p. 193; J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, 2<sup>e</sup> éd., t. II, Rome, 1921, p. 365; C. Eubel, *Bullarium franc.*, t. VII, Rome, 1904, n. 741, p. 261; n. 903, p. 303; n. 921, p. 313.

A. TEFFAERT.

**SALTMARSH Édouard**, jésuite anglais. Né dans le comté d'York, en 1656, il entra au noviciat de la Compagnie en 1678; appliqué pendant vingt ans au ministère dans le comté d'York, à Londres, dans le Pays de Galles et le Suffolk, il professa ensuite l'écriture sainte et la controverse à Liege et fut instructeur du troisième an à Gand, il mourut à Watten en 1737. Il publia en anglais : *Deismus ad ipsius naturalis rationis tribunal vocatus. ac plane discussus, ejusdemque judicio damnatus per medium dialogi Philantoni inter et Theopastum*, 1706; *De independenti, eamque valens usu in Ecclesia*, 1714.

E.-M. Rivière, *Corrections et additions à la Bibl. de la Comp. de Jesus*, Londres, 1914-1939, col. 789; H. Foley, *Records of the English province of the Society of Jesus*, t. VII, 1883, p. 682; Dr Oliver, *Collections towards illustrating the biography of the Society, English and Irish members of the Society of Jesus*, 1845, p. 18.

A. RAYEZ.

**1. SALVATOR BARTOLUCCI**, frère mineur conventuel italien du xvi<sup>e</sup> siècle. — Originaire d'Assise, théologien distingué et prédicateur renommé, il régla plusieurs *Studia generalia* de l'ordre, où il enseigna la philosophie et la théologie selon Duns Scot. Dans une note ajoutée à la notice sur ce franciscain dans J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, 2<sup>e</sup> éd., t. III, Rome, 1936, p. 78, Thomas Accurti déclare que Salvator Bartolucci ne fut jamais professeur de théologie à l'université de Padoue, alors que J.-H. Sbaralea affirme qu'il y enseigna la métaphysique de 1582 jusqu'en 1596. L'épave fut A. Benelli et G. Abate, *Doctores celeberrimi ordinis dei minorum, per ipsum, datus Missel franc.*, t. XXXI, 1931, p. 157, n. 1, Salvator y aurait d'ailleurs tenu la chaire de métaphysique, en 1589.

Salvator Bartolucci edita les ouvrages suivants de

Duns Scot : *Opus Oxoniense in quatuor libros Sententiarum*, Venise, 1580, 4 vol. in-4<sup>e</sup>; *Reportata Parisiensia*, Venise, 1597; *Questiones quodlibetales et disputationes collationales*, avec un *Compendium quodlibetorum* d'un auteur anonyme (qui doit avoir écrit après 1501, parce que dans la q. x il cite l'édition de 1501 du *Collectorium* de Guillaume Vorriolung), avec aussi les *Resolutiones in quatuor libros Sentent. Scoti a Mediolano Flavio elucubratae*, et avec le *Syllabus generalis in quatuor libros Sentent. et quodlibeta*, Venise, 1580. Il est pourtant à noter que ce *Syllabus generalis* est la *Tabula generalis* ou le *Mare magnum scoticum*, composé par Antoine de Fantis, dans laquelle Bartolucci a changé seulement l'ordre et qu'il a fait précéder d'une *Apologia brevis pro Scoti contra Jovium* et fait suivre d'un *Syllabus copiosissimus et solutiones contradictionum in dicta Scoti*.

Il publia encore quelques ouvrages de Pierre Tataré : *Petri Tataréi scotista in Porphyrii Isagogen ac in universos Logicorum Aristotelis libros explanationes, recognita et castigata*, Venise, 1581; *Triplex Petri Tataréi philosophia naturalis, divina et moralis, emendata et expurgata*, avec deux questions de Jacques Malafossa Bargi, mineur, *De subjecto metaphysices*, Venise, 1581; *Petri Tataréi in Summulas Petri Hispani exactae explanationes, accuratissime recognita candorice pristino restituta*, Venise, 1581. Il édita aussi et illustra de notes l'ouvrage du franciscain Laurent de Brescia : *In formalitates Antonii Syrecti Turonensis Isagoges*, Paris, 1588.

Il laisse encore plusieurs sermons et discours, dont un fut prononcé, en 1562, aux funérailles du conseil de Trente et quelques autres à l'occasion des funérailles de personnages importants. Il est, enfin, l'auteur d'une *Lectura super formalitates Scoti*, inédite et conservée dans la bibliothèque municipale d'Assise, *fonds moderne*, ms. 44, qui débute : *Circa formalitates Doctoris subtilis i. e. circa conceptibiles Doctoris subtilis, et finit : sic finem facio* (93 fol.).

L. Wadding, *Scriptores O. M.*, 3<sup>e</sup> éd., Rome, 1906, p. 208; J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, 2<sup>e</sup> éd., t. III, Rome, 1936, p. 78; Ch. Babe, O. F. M., *Les commentaires de Jean Duns Scot sur les quatre livres des Sentences*, Annecy : *Table schematique des mss et éditions des commentaires de Duns Scot sur les quatre livres des Sentences*, dans *Bibl. de la Rev. hist. eccl.*, t. I, Louvain, 1927, table XV; Panodopolus ou N. Comneni, *Historia gymnasii patavinii*, t. III, 1<sup>re</sup> section, Venise, 1726, c. XXI.

A. TEFFAERT.

**2. SALVATOR CADANA**, frère mineur italien du xvi<sup>e</sup> siècle. — Originaire de Turin, il appartient à la province des mineurs de la régulière observance de Saint Thomas et acquit de la célébrité comme théologien et prédicateur. Un certain nombre de ses ouvrages ont été édités : *Quaresimale*, Mondovì, 1638, in-4<sup>e</sup>; Venise, 1639, in-4<sup>e</sup>, sur lequel on lit : *editio tertia, ab ipso auctore corre. lecta et aucta*, Venise, 1641, in-4<sup>e</sup>, 1644, in-4<sup>e</sup>; *Santuuario commune*, Venise, 1642, in-4<sup>e</sup>; Bologne, 1642, in-4<sup>e</sup>; *La corte per l'Avvento di nostro Signore*, Turin, 1641, in-4<sup>e</sup>; *Mariale*, Turin, 1639, in-4<sup>e</sup>; Bologne, 1642, in-4<sup>e</sup>; *Ottava sacramentale*, Venise, 1646, in-4<sup>e</sup>; *I seppi politici. Il principe avversato*, Turin, 1652; *Il principe regnante*, *ibid.*, 1649; *Dubii sententiae*, Turin, 1642, t. I, en un seul vol. in-4<sup>e</sup>. Ce dernier fut mis à l'Index par un décret du 8 mars 1662, avec une note *Quaresimale*, par un décret du 9 septembre 1658. Voir *Index librorum prohibitorum Alexander VII P. M.*, 1<sup>re</sup> édition, Rome, 1664, p. 380 et p. 386-387. Ces deux livres figurent toujours dans l'Index de 1629, p. 76.

Le P. Salvador Cadana est encore l'auteur de plusieurs ouvrages restés inédits : *Regnum hominum et angelorum pro reprobatione et predestinatione*, *Il segre-*



lario; *Cielo interno ed esterno*, en 2 vol.; *Collectiones* *Lutheranæ et Calvinianæ*, ad usum h. l. *Lutheranum obedientium*; *Annali* en italien; *Arcana celestia de tribus operationibus intellectus*; *Physica in octo libros Physicorum ad mentem Scoti*.

L. Wadding, *Scriptores O. M.*, 3<sup>e</sup> éd., Rome, 1906, p. 208-209; J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, 2<sup>e</sup> éd., t. III, Rome, 1936, p. 78-79; V.-M. Coronelli, O. F. M., *Bibliotheca universalis sacro-profana*, t. VII, Venise, 1707.

A. TEETAERT.

**3. SALVATOR DE SAMBUCA**, frère mineur capucin italien du XVIII<sup>e</sup> siècle. Né à Sambuca, en Sicile, en 1661, de la famille Montalbano, il revêtit l'habit capucin le 15 juin 1677 dans la province de Palerme. Prêtre, il exerça les charges de prédicateur et de lecteur en philosophie et théologie. Gardien à plusieurs reprises, il fut élu définiteur provincial dans les chapitres de 1701, 1702, 1710, 1711 et 1713, custode général au chapitre de 1708 et provincial dans ceux de 1720 et 1721. Il fut pendant toute sa vie un ardent défenseur de l'immaculée conception. Il mourut le 20 juin 1726. Il publia *Sambuca rationalis eucharistica certamini adhibita*, Palerme, 1701, in-4<sup>o</sup>, 690 p. L'auteur s'y efforce à démontrer que l'opinion suivant laquelle les *formule oblate et in actu consecrationis oblate* sont consacrées est absolument intenable et improbable au point de vue spéculatif et pratique. Il élit aussi *Opus theologicum, tribus distinctum tomis, in quibus efficacissime ostenditur immaculatam Dei Genitricem, ulpote ex Christi meritis præservatæ redemptæ, fuisse prorsus immunem ab omni debito contrahendi originale peccatum lumen ipsius fœmitem incurrendi*, Palerme, 1723, en 3 vol. de xxviii-455, viii-473 et viii-357 p., qui portent respectivement pour titres : *De peccato originali et eius debito*, *De eminentissima Deiparæ redemptione*, *De triplici naturæ humanæ statu et ejus fœmitem*; réédité à Palerme en 1755, une édition, faite à Palerme en 1773, existait à la bibliothèque des capucins de Tivoli). D'après A. Mongitore, *Bibliotheca Sicula*, t. II, p. 206, le P. Salvator de Sambuca serait encore l'auteur des ouvrages inédits : *Lux divisa a tenebris ac in duobus luminibus, majori et minori, exposita*, *Opus theologicum duobus tomis distributum, quorum prior luminare minus, nempe naturam humanam, in puris naturalibus ab omni propensione ad malum liberam demonstrat. Alter vero luminare majus, immaculatissimum nimirum alque integerrimum Dei Matrem, nedum ab originali peccato, sed et ab omni debito seu necessitate illud incurrendi alienam et immunem ostendit*; et *La Sambuca sonora ne' sacri concerti*, divisi in lieti e lugubri. Panegirici per le festive solennità d'alcuni santi, e sermoni riflessivi all'amore spissato mostruosi da Cristo nostro Redentore ne' misteri principali di sua ss. passione.

Léon de Modica, dans son *Catalogo degli scrittori cappuccini della prov. di Palermo*, p. 134, fait encore mention des traités suivants : *De eminentissima Deiparæ redemptione*, Messine, 1698, et *De immunitate beatæ virginis Mariæ*, Palerme, 1733. Ce dernier se trouvait à la bibliothèque du couvent des capucins de Sambuca. Le premier ouvrage semble devoir s'identifier avec le t. II du grand ouvrage sur l'immaculée conception du P. Salvator, édité à Palerme, en 1723, cité plus haut. Si toutefois, il en existe de fait une édition de Messine, 1698, il faudrait en conclure que cette particularité d'abord éditée séparément et reprise plus tard dans le grand traité.

Édouard de Bologne, *Bibliotheca scriptorum O. M. cap.*, Venise, 1747, p. 226; A. Mongitore, *Bibliotheca Sicula*, t. II, Palerme, 1707, p. 206; J.-H. Sbaralea-St. Rinaldi, *Scriptores trium trium S. F. minorum ordinis*, dans J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, 2<sup>e</sup> éd., t. III, Rome, 1936, p. 292; Édouard d'Alençon, O. M. Cap., *Bibliotheca mariana O. M.*

Cap., Rome, 1910, p. 67; H. Hurter, *Nomenclator*, 3<sup>e</sup> éd., t. IV, col. 998-999; Léon de Modica, O. M. Cap., *Catalogo degli scrittori cappuccini della prov. di Palermo*, Palerme, 1930, p. 133-135; Antonin de Castellammare, O. M. Cap., *Storia del P. min. cappuccini della prov. di Palermo*, t. III, Palerme, 1924, p. 289, 297, 319, 320, 321, 336, 437, 467.

A. TEETAERT.

**4. SALVATOR DE TRAPANI**, frère mineur capucin italien, de la province de Palerme, qui, après la suppression des ordres religieux, passa au clergé séculier et resta à Trapani, où il s'adonna au ministère des âmes parmi la population de cette ville. Ayant toujours conservé un attachement filial à l'ordre des capucins, il mourut en 1893. Il composa : *Il giuramento pratico, ossia guida al criterio morale dei giurati*, Palerme, 1883, in-8<sup>o</sup>, 160 p.; *La conoscenza dell'uomo politico, ossia diritti e doveri del cittadino*; *La riabilitazione : importante necessità di una riforma radicale del sistema penitenziario*; *Dio e patria : conferenze morali ai condannati di qualunque condizione*. Ces trois derniers ouvrages sont restés inédits et conservés dans la bibliothèque du couvent des capucins de Palerme.

Égide de Modica, O. M. Cap., *Catalogo degli scrittori cappuccini della prov. di Palermo*, Palerme, 1930, p. 136-137.

A. TEETAERT.

**SALVATORI Philippe-Marie**, jésuite, né à Rome le 16 novembre 1749, admis dans la Compagnie le 17 novembre 1751, professa les humanités à Ascoli et à Macerata. A la suppression de son ordre, il se livra à divers ministères sacerdotaux et à la composition de biographies pieuses. Lorsque la Compagnie fut rétablie à Naples (1804), il s'efforça d'y rentrer et devint ministre à Palerme et à Rome. Il mourut au Gesù, le 7 novembre 1824.

Outre ses ouvrages hagiographiques au nombre d'une dizaine, le P. Salvatori fit paraître en italien deux opuscules intéressants au point de vue de l'administration du sacrement de la pénitence : une *Istruzione pratica* pour les nouveaux confesseurs appartenant à la pieuse union de Saint-Paul apôtre (l'auteur, sans donner son nom, se désignait comme un prêtre de cette union) et pour tous les prêtres desirant de bien se disposer à l'exercice de ce ministère, Rome, 1798, in-12, 60 p.; des *Riflessioni*, proposées aux pêcheurs peu instruits pour les porter à la nécessaire détestation de leurs fautes et à la volonté sincère de n'en plus commettre, Rome, 1801, in-12, 168 p., anonyme. L'auteur renait les deux opuscules en une 2<sup>e</sup> édition, augmentée et améliorée, sous le titre de : *Istruzione pratica per i confessori novelli... scritta dal sacerdote Filippo Maria Salvatori*, Rome, 1802, 300 p. Une 3<sup>e</sup> édition parut en 1803, à Rome et à Venise. D'autres suivirent après la mort du P. Salvatori; il faut particulièrement signaler celles de Ballerini, 1879 et 1893, avec comparaison de la doctrine à celle de saint Alphonse.

L'ouvrage de Salvatori fut traduit en allemand, 1838 et 1841, et en français. Cette dernière traduction, faite sur la 3<sup>e</sup> édition romaine, fut éditée en 1826 à Avignon, sous le titre : *Instruction pratique pour les nouveaux confesseurs... par l'abbé Salvatori*, in-12, xii-167 p. Elle donnait en première partie les *Riflessioni proposte* et la seconde partie les *osservazioni* suivies d'un abrégé de ce qu'il faut savoir, croire et pratiquer pour être sauvé, en seconde partie des observations sur la manière dont se compose et doit se terminer pour accorder, différer ou refuser l'absolution, avec une méthode courte et efficace pour obtenir une bonne confession générale des pêcheurs pénitents ou marquée d'instruction c'était l'opuscule paru en premier).

En même temps que l'opuscule de Salvatori, le même éditeur faisait paraître d'autres brochures de semblable tendance : *La prete sanctifica per la justie*,

charitable et discrète administration du sacrement de pénitence, œuvre du P. Ch. Pallavicini; les *Avertissements utiles aux confesseurs*, par le B. Léonard de Port-Maurice et le *Traité de la confession générale* par le même; le *De detectu moralium opinionum*, par le chanoine A. Muzzarelli, théologien de la Pénitencerie. Ces diverses brochures, publiées en 1826 et 1827, furent réunies par l'éditeur lui-même, pensons-nous, en un volume qui porte au dos de sa reliure le titre général de *Manuel des confesseurs*.

Ces publications réagissaient contre le rigorisme qui prévalait encore en France au début du XIX<sup>e</sup> siècle dans les confessions. L'opuscule de Salvatori, en particulier, invitait avec force le confesseur à si bien disposer les pénitents que l'absolution puisse leur être de suite donnée. Comme les autres ouvrages cités, il préparait ainsi les voies au succès de la doctrine et de la pratique ligouriennes, qu'assurément vingt ans plus tard dans notre pays Gousset et Gury.

Sommervogel, *Biblioth. de la Comp. de Jésus*, t. VII, col. 490-495; Hurter, *Nomenclator*, 3<sup>e</sup> éd., t. v, col. 1064. P. BROUILLARD.

**SALVETTI Ange**, frère mineur (XIV<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle). — Originaire de Sienne (Italie), il fut maître en théologie et prédicateur renommé. Il régit, comme provincial, la province capucine de Toscane, à laquelle il appartint, et, au chapitre de la Pentecôte (11 mai 1421), célèbre à Forlì, il fut mis à la tête de l'ordre entier des frères mineurs. Comme général, il fut aussi abbé titulaire du monastère de Paliano et de la sorte fut le premier général qui porta le manteau abbatial. Son gouvernement fut toutefois de courte durée, car il mourut le 6 octobre 1423, à Sienne. Dans le *Bullarium franc.*, t. VII, quelques actes sont publiés que se rapportent au généralat d'Ange Salvetti (n. 1489, 1494, 1506); les statuts, faits au chapitre général d'1421 et dont le P. Ange, en tant que général, fut le principal auteur, ont été édités par N. Glassberger, *Chronica*, dans *Annales franc.*, t. II, 1887, p. 274-277. Ces statuts se rapportent à l'office divin, à l'observance de la pauvreté, à la désignation de huit universités auxquelles les frères pouvaient être promus, au mode à observer dans la visite des provinces. D'après L. Wadding il composa un *Tractatus de iudicio et Antichristo*, qui débute : *Tribus modis homines decurrunt : exempli, magisterio, flagello*, et selon J.-H. Sbaralea, il serait l'auteur d'un *Commentarius super predicamenta Aristotelis*, qui était conservé dans la bibliothèque du couvent Saint-François des mineurs à Sienne; d'*Annotationes in divi Bonaventurae opera*; d'un *Quadragesimalis de legibus*, qui, d'après un inventaire de 1446, se trouvait dans la bibliothèque du Sacro Convento à Assise; de deux volumes de sermons, qui, en 1480 ou en 1530, furent envoyés à Venise pour l'impression.

L. Wadding, *Ordines minorum*, 3<sup>e</sup> éd., t. X, 409, 1421, p. 18 et 40, 1423, n. 1, Quaraena, 1902, p. 606-61 et 81; le même, *Scriptores O. M.*, 3<sup>e</sup> éd., Rome, 1906, p. 21-22; J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, 2<sup>e</sup> éd., t. I, Rome, 1908, p. 17, 11, 160-161, 1. *Handbuch des Geschichte des Franziskanerordens*, Leipzig-Berlin, 1909, p. 107 et 281-282.

A. FÉLÉRIE.

**SALVIATI (Georges-Bénigne de)**, frère mineur conventuel dalmate (XIV<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle). — Né en Bosnie, il se serait appelé de son nom de famille Dobrotie ou Dobroto, ou plus exactement Drogiste, ce qui en latin se traduirait par *benigne*, d'où son nom de Bénigne. Voir *Neerologium prov. S. Francisci Ragusii*, dans *Analecta franc.*, t. VI, p. 413; L. Wadding, *Ordines minorum*, 3<sup>e</sup> éd., t. XV, p. 141, note 1. J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, 2<sup>e</sup> éd., t. I, p. 222. Ne lui a été soit à Sebenico, il aurait fait ses études à Raguse et aurait pris, dans cette ville, l'habit franciscain, quoiqu'il serait allé en Italie pour y continuer ses études.

Pourtant il déclare lui-même, dans une épître au seint de Raguse en tête de son ouvrage *De natura angelica*, éditée en 1498, à Florence) que, lors de l'occupation de la Bosnie et de toute l'Illyrie par les Turcs (1463-1464), il fut arraché encore enfant des mains des envahisseurs et porté en Italie. Toujours d'après son propre témoignage, il aurait étudié à Paris et à Orléans. Ses études terminées, il serait retourné en Italie et, après environ trente-trois ans, il aurait regagné sa patrie, où il trouva les chrétiens et les membres de sa famille, pour lesquels il était devenu un étranger, cruellement opprimés. Voir *De natura angelica cit.*, *epistola ad senatum Ragusinum et Prophetica solutiones pro Hieronymo Savonarola*, Florence, 1497, c. 1, 2<sup>e</sup> part.; cf. J.-H. Sbaralea, *op. cit.*, p. 319-320. Il réussit à capter la bienveillance du cardinal Bessarion qui le favorisa et le combla de ses grâces. À la mort du cardinal (1472), il fut amené par le duc Frédéric à Urbino, où, en tant que précepteur de Guy Ubaldi, prince d'Urbino, il fut affilié à la noble famille de Felici, dont il prit d'ailleurs le nom. Après le décès du duc Frédéric, en 1482, il se rendit à Florence, où, en 1485, on le trouve parmi les religieux conventuels qui constituent la communauté du couvent de Santa Croce. Le 5 mai 1485 on le trouve parmi les professeurs du collège de théologie de Florence, où il est désigné comme *magister Georgius Benignus de Felicis de Urbino*. Lors du chapitre général de Crémone en 1488, il était régent du *studium generale* de son ordre à Florence; ensuite il fut institué inquisiteur dans la même ville. En 1489 il fut adopté par la noble famille des Salviati, à Florence, en tant que précepteur de cette famille, de celle des Médicis et de Léon X. Il portera désormais le nom de *Salviati*. En 1490, il enseigna à l'université de Pise la métaphysique et la théologie. Ayant pris en 1497 la défense de Jérôme Savonarole, O. P., il encourut l'indignation des Médicis et fut contraint de quitter Florence. Il retourna dans son pays natal, à Raguse, où il enseigna et prêcha jusqu'en 1500. Il retourna alors en Italie pour assister au chapitre général de Terni, où il prit une part active dans l'élaboration des nouveaux statuts pour l'ordre franciscain des conventuels (*Constitutiones Alexandrinae*, approuvées par Alexandre VI en 1501).

Le P. Georges-Bénigne se rendit ensuite à Rome, où, le 17 juin 1502, il était incorporé dans la communauté du couvent des XII Apôtres et, en 1504, il est nommé régent du *studium generale* installé au même couvent. En 1506, il aurait été désigné comme custode du Sacro Convento à Assise et régent du *studium generale* qui y était établi. Commissaire général en Autriche en 1505, il est promu, le 21 mai 1507, évêque de Gargi, dans le duché d'Urbino (province de Pesaro, d'où, en 1513, il fut transféré par Léon X à l'archevêché de Nazareth), titre qui prenait à cette époque l'archevêque de Trani, dans la Pouille. Il assista au Concile du Latran (1512-1517) et mourut en 1520 à Barletta, résidence de l'archevêque de Trani. Voir C. Ulbrich, *Heerarchien des Ordens*, 2<sup>e</sup> éd., t. III, p. 147 et 254; *Neerologium cit.*, loc. cit. Il possédait en fait à son nom le prépondérant dans la division de l'ordre en conventuels et mineurs, en 1517.

Le P. Georges-Bénigne est l'auteur des ouvrages suivants : *Questiones de natura angelica*, Florence, 1498, n. 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 352, 353, 354, 355, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 365, 366, 367, 368, 369, 370, 371, 372, 373, 374, 375, 376, 377, 378, 379, 380, 381, 382, 383, 384, 385, 386, 387, 388, 389, 390, 391, 392, 393, 394, 395, 396, 397, 398, 399, 400, 401, 402, 403, 404, 405, 406, 407, 408, 409, 410, 411, 412, 413, 414, 415, 416, 417, 418, 419, 420, 421, 422, 423, 424, 425, 426, 427, 428, 429, 430, 431, 432, 433, 434, 435, 436, 437, 438, 439, 440, 441, 442, 443, 444, 445, 446, 447, 448, 449, 450, 451, 452, 453, 454, 455, 456, 457, 458, 459, 460, 461, 462, 463, 464, 465, 466, 467, 468, 469, 470, 471, 472, 473, 474, 475, 476, 477, 478, 479, 480, 481, 482, 483, 484, 485, 486, 487, 488, 489, 490, 491, 492, 493, 494, 495, 496, 497, 498, 499, 500, 501, 502, 503, 504, 505, 506, 507, 508, 509, 510, 511, 512, 513, 514, 515, 516, 517, 518, 519, 520, 521, 522, 523, 524, 525, 526, 527, 528, 529, 530, 531, 532, 533, 534, 535, 536, 537, 538, 539, 540, 541, 542, 543, 544, 545, 546, 547, 548, 549, 550, 551, 552, 553, 554, 555, 556, 557, 558, 559, 560, 561, 562, 563, 564, 565, 566, 567, 568, 569, 570, 571, 572, 573, 574, 575, 576, 577, 578, 579, 580, 581, 582, 583, 584, 585, 586, 587, 588, 589, 590, 591, 592, 593, 594, 595, 596, 597, 598, 599, 600, 601, 602, 603, 604, 605, 606, 607, 608, 609, 610, 611, 612, 613, 614, 615, 616, 617, 618, 619, 620, 621, 622, 623, 624, 625, 626, 627, 628, 629, 630, 631, 632, 633, 634, 635, 636, 637, 638, 639, 640, 641, 642, 643, 644, 645, 646, 647, 648, 649, 650, 651, 652, 653, 654, 655, 656, 657, 658, 659, 660, 661, 662, 663, 664, 665, 666, 667, 668, 669, 670, 671, 672, 673, 674, 675, 676, 677, 678, 679, 680, 681, 682, 683, 684, 685, 686, 687, 688, 689, 690, 691, 692, 693, 694, 695, 696, 697, 698, 699, 700, 701, 702, 703, 704, 705, 706, 707, 708, 709, 710, 711, 712, 713, 714, 715, 716, 717, 718, 719, 720, 721, 722, 723, 724, 725, 726, 727, 728, 729, 730, 731, 732, 733, 734, 735, 736, 737, 738, 739, 740, 741, 742, 743, 744, 745, 746, 747, 748, 749, 750, 751, 752, 753, 754, 755, 756, 757, 758, 759, 760, 761, 762, 763, 764, 765, 766, 767, 768, 769, 770, 771, 772, 773, 774, 775, 776, 777, 778, 779, 780, 781, 782, 783, 784, 785, 786, 787, 788, 789, 790, 791, 792, 793, 794, 795, 796, 797, 798, 799, 800, 801, 802, 803, 804, 805, 806, 807, 808, 809, 810, 811, 812, 813, 814, 815, 816, 817, 818, 819, 820, 821, 822, 823, 824, 825, 826, 827, 828, 829, 830, 831, 832, 833, 834, 835, 836, 837, 838, 839, 840, 841, 842, 843, 844, 845, 846, 847, 848, 849, 850, 851, 852, 853, 854, 855, 856, 857, 858, 859, 860, 861, 862, 863, 864, 865, 866, 867, 868, 869, 870, 871, 872, 873, 874, 875, 876, 877, 878, 879, 880, 881, 882, 883, 884, 885, 886, 887, 888, 889, 890, 891, 892, 893, 894, 895, 896, 897, 898, 899, 900, 901, 902, 903, 904, 905, 906, 907, 908, 909, 910, 911, 912, 913, 914, 915, 916, 917, 918, 919, 920, 921, 922, 923, 924, 925, 926, 927, 928, 929, 930, 931, 932, 933, 934, 935, 936, 937, 938, 939, 940, 941, 942, 943, 944, 945, 946, 947, 948, 949, 950, 951, 952, 953, 954, 955, 956, 957, 958, 959, 960, 961, 962, 963, 964, 965, 966, 967, 968, 969, 970, 971, 972, 973, 974, 975, 976, 977, 978, 979, 980, 981, 982, 983, 984, 985, 986, 987, 988, 989, 990, 991, 992, 993, 994, 995, 996, 997, 998, 999, 1000.

*mirabilibus*, d'un certain Nicolas, qui paraît avoir appartenu à l'ordre des dominicains et qui y traita de la cause du mal.

Il rédigea encore plusieurs autres livres, qui paraissent être restés inédits : *Vexillum christianæ religionis*, à identifier avec un ouvrage que d'autres auteurs appellent *Contemplationes christianæ* et dédié à François 1<sup>er</sup>, roi de France; *Liber de raptis*, ms. conservé du temps de J.-H. Sbaralea au couvent de Saint-François des conventuels de Bologne, et dans lequel le P. Georges Bénigne aurait soutenu que le démon qui attira Ève dans le péché fut le même que celui qui tenta le Christ; *Apologia pro Francisco Maria de Ravenna, Julii II nepote, anno 1511, super cardinalis Alidosii nece*, mentionné par Ughelli, *Italia sacra*, t. II, *De episcopis Calliensibus*, n. 50; *De assumptione beatæ virginis Mariæ*, signalé par H. Marracci, dans sa *Bibliotheca mariana*, t. I, au nom de *Georgii Benignus de Salviafis*, Rome, 1648; *Apologia pro Joanne Reuchlino* au sujet de la question s'il faut supprimer les livres du Talmud, cité par L. Wadding, *Scriptores O. M.*, 3<sup>e</sup> éd., p. 99 et dans le *Necrologium cit.*, loc. cit.; *De gratia septem questiones* conservé actuellement dans le ms. 317 (M. 171) de la Bibliothèque de la Communauté de Florence. *Commentarius in quatuor libros Sententiarum*, qui, en 1512, était prêt pour l'impression d'après Antoine Saxolinus, O. F. M., disciple de Georges-Bénigne, dans son *Illuminata conscientia*, Florence, 1512, c. XI, II<sup>e</sup> traité (cf. J.-H. Sbaralea, op. cit., p. 322); *De libertate et immutabilitate Dei*, ms. conservé dans le ms. Val. lat. 1056, en trois livres (I, fol. 1<sup>er</sup>-29<sup>rs</sup>; I, II, fol. 29<sup>rs</sup>-46<sup>rs</sup>; I, III, fol. 46<sup>rs</sup>-99<sup>rs</sup>), dédié au cardinal Bessarion, dont le prologue commence : *Paulus apostolus electionis divinæ vas præclarissimum non immerito de Græcis talem protulit sententiam* et le I. I : *Acceptus pater optime et quidem ex le quendam in Germania orlam nuper questionem*. D'après une note marginale, ce traité aurait été composé en 1171. La question nuper orta in Germania serait celle des futurs contingents, qui fut soulevée à l'université de Louvain, en 1447, ou plutôt en 1465. Voir A. Pelzer, *Codices Vaticani latini*, t. II, 1931, p. 602; Fr. Ehrle, S. J., *Der Sentenzenkommentar Petrus von Candia*, Munster, 1925, p. 126-133.

D'après D. Fabianich, *Storia dei fr. minori in Dalmazia*, t. II, Zara, 1864, p. 241, et Glubbich, *Dizionario degli uomini illustri della Dalmazia*, Vienne, 1856, p. 28, le P. Georges-Bénigne aurait encore composé : *Defensio Francisci Mariæ Feltrii seu Roborei Urbini ducis; Tractatus de rebus moralibus atque ad civile regimen pertinentibus; Epistola ad Petri Galatini opus De arcibus catholicæ veritatis*, qui se lit en tête de cet ouvrage, éditée à Ortona à Mare, en 1518.

J. Wadding, *Annales minorum*, 3<sup>e</sup> éd., t. XV, Quaracenta, 1933, et 1196, n. VI, p. 141; an. 1498, n. XXIV, p. 189; an. 1507, n. XLVI, p. 456; an. 1513, n. XIII, p. 533; id., *Scriptores O. M.*, 3<sup>e</sup> éd., Rome, 1906, p. 99; J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, 2<sup>e</sup> éd., t. I, Rome, 1908, p. 324-322; *Necrologium profr. S. Francisci Regium*, dans *Andotea*, t. I, n. 1, VI, Quaracenta, 1917, p. 113; Hunter, *Nonanobiter*, 3<sup>e</sup> éd., t. I, col. 1118-1119; L.-J. Cerriachini, *Fatti teologici, o sia storia cronologica dell'università fiorentina*, Florence, 1748, p. 723; D. Fabianich, O. F. M., *Storia dei fr. minori dei primordi della loro istituzione in Dalmazia e Bosnia fino ai nostri tempi*, t. II, Zara, 1864, p. 211-212; Glubbich, *Dizionario degli uomini illustri della Dalmazia*, Vienne, 1856, p. 28; S. Peller, O. F. M., *Monumenta historica profr. Rebusina*, O. F. M., Naples, 1746, 832; id., *Sancti Offertorii Regium*, Venise, 1767, p. 24; J. Jenelié, O. F. M., *Kultura i bosanski franjevci*, t. I, Sarajevo, 1912, p. 230-231; *Regesta ordinis S. Francisci*, *Regesta P. Francisci Samsonis*, édités par G. Abbat, O. M. C. O. S., dans *Miscell. francisc.*, t. XXIV, 1924, p. 103 sq.; G.-B. Salvati, *L'episcopato politico ecclesiastico medievale*, dans *Atti dell'università toscana*, mod. ser., t. XIV, Pise, 1909; N. Papini, O. M. C. O. S.,

*Minorite conventuales lectores*, éd. par E. Magrini, du même ordre, dans *Miscell. francisc.*, t. XXXIII, 1933, p. 243-245 et 385, où l'on peut trouver une bibliographie plus ample.

A. TIEBAERT.

**SALVIEN**, prêtre de Marseille au VI<sup>e</sup> siècle. — Né vers 390, et peut-être à Trèves, ou du moins dans cette région, Salvien appartenait à une famille chrétienne et distinguée. Marié fort jeune avec la fille d'un païen, Palladia, il en eut une fille, Auspicola. Après avoir converti sa femme, il se résolut à mener avec elle la vie ascétique et, vers 424, les deux époux et leur petite fille allèrent se retirer dans la solitude de Lérins, au grand désespoir des parents de Palladia, qui se brouillèrent avec eux. Une lettre écrite en leur nom à tous trois, s'efforça, nous ne savons avec quel résultat, d'apaiser leur rancune. *Epist.*, IV.

Après avoir passé un certain temps à Lérins, favorisé d'une amitié spéciale par le fondateur de la communauté, saint Honorat, et de la confiance de saint Eucher qui le chargea, de concert avec saint Vincent, de veiller sur l'éducation de ses fils, Salonius et Vénarans, Salvien qui avait été sur les entrefaîtes élevé au sacerdoce, finit par se retirer à Marseille, où il vivait encore vers 470, lorsque Gennade rédigeait son ouvrage sur les écrivains ecclésiastiques.

Gennade cite de Salvien un certain nombre d'ouvrages : Un livre de *Lettres* : nous possédons encore neuf de ces lettres, dont la plus importante est la quatrième, déjà mentionnée tout à l'heure; une lettre à Salonius de Genève est signalée par l'historien comme formant un livre à part, *Epist.*, IX. — Trois livres *De virginitalis bono* au prêtre Marcellus; perdus. — Un livre à Claudius, évêque de Vienne, sur la dernière partie du livre de l'Écclésiaste; perdu (nous savons que ce Claudius prit part à des conciles en 441 et 442). — Un livre sur le commencement de la Genèse, jusqu'à la création de l'homme, c'est-à-dire une sorte d'Hexameron; cet ouvrage était rédigé en vers; perdu. — *Homilies episcopis factas multas, sacramentorum vero quantas nec recorder*. Ces indications de Gennade sont assez obscures. L'historien semble parler d'abord d'un certain nombre d'homélies prêchées devant des évêques ou rédigées pour des évêques. Il avait commencé au début de sa notice, par représenter Salvien comme le maître des évêques, *magister episcoporum*; et peut-être ce titre d'honneur est-il une allusion aux homélies en question. Cf. Valran, *Quare Salvianus presbyter Massiliensis magister episcoporum* à Gennadio dictus sit, Paris, 1899. Mais, comme Salvien a été sûrement le maître de Salonius et de Vénarans, devenus l'un et l'autre évêques, il est possible que Gennade ne pense pas à d'autres qu'eux. Aux homélies pour les évêques s'ajouterait un autre groupe d'homélies, dont Gennade ne saurait plus le nombre, sur les *Sacramenta*, c'est-à-dire peut-être sur les prières de la messe : cependant l'expression *sacramentorum homilies* est étrange et son interprétation difficile. Si l'on pouvait lire *quanta* au lieu de *quantas*, on penserait à un recueil de formules liturgiques, pour la célébration de la messe, à un sacramentaire. Comme ces homélies sont perdues, on ne sait pas au juste ce qu'elles pouvaient être. — *Adversus avaritiam* : c'est l'ouvrage intitulé *Ad Ecclesiam*, par Salvien lui-même et par les manuscrits qui nous l'ont conservé. Il a dû être écrit en 435-439 et est cité dans le *De gubernatione*. L'auteur y prend le nom de Timothée pour dissimuler son identité, et il explique, dans une lettre de 439, adressée à Salonius, le motif de cette attitude, en invoquant l'exemple de saint Luc qui a dédié son évangile à Théophile, c'est-à-dire aux amis de Dieu : il écrit lui-même pour l'honneur de Dieu et, par suite, il peut se couvrir du nom de Timothée. Dans cet ouvrage, Salvien s'adresse aux



chrétiens qui, à leur lit de mort, négligent de donner leurs biens à l'Église et qui, par cette avarice suprême, mettent le sceau à toutes les cupidités de leur vie. D'après lui, ce dernier acte de charité est capable d'effacer toutes les fautes d'une longue existence, pourvu qu'il soit accompagné d'un véritable repentir. Salvien prétend d'ailleurs le rendre obligatoire pour tous les fidèles, aussi bien pour les laïques que pour les religieux; et, afin de démontrer sa thèse, il s'appuie sur des textes de la sainte Écriture. Ces textes lui permettent de démontrer victorieusement la faiblesse des objections qui lui seraient adressées, en particulier de celle que formuleraient des parents trop préoccupés de l'avenir matériel de leurs enfants.

L'ouvrage principal de Salvien est celui qui porte comme titre : *De gubernatione Dei*. Gennade le connaît sous le nom de *De presentibus iudicio*, que lui donne également un de nos manuscrits. Il comprend huit livres, dont le dernier est inachevé, ou dont la conclusion a disparu de notre tradition manuscrite. Salvien se propose de répondre à l'objection courante de son temps, que l'on ne manquait pas de tirer de la ruine de l'empire romain et du triomphe des barbares. Comment, demandait-on, Dieu a-t-il pu permettre la chute de Rome, l'affaiblissement de son autorité, alors que l'empire était officiellement devenu chrétien et protégeait l'Église? Comment favorise-t-il les barbares qui sont des hérétiques, voire des païens? L'auteur commence par établir, tant par des arguments tirés de l'Écriture que par des preuves de raison, l'existence d'une Providence qui s'occupe des affaires humaines, mais qui ne promet pas aux justes des rétributions temporelles. Il peut ensuite attaquer de front l'objection : non seulement les maux dont souffrent les chrétiens ne prouvent rien contre la Providence, mais il faudrait douter de cette Providence si elle laissait impunis tous les crimes de ses prétendus adorateurs. Les chrétiens se plaignent : qu'ils fassent plutôt leur examen de conscience. Ils verront facilement qu'ils sont coupables de fautes continuelles et lourdes : *Quid est aliud pene omnis colus christianorum quam sentina vitiorum?* III, ix, 44. Si l'on compare la vie des barbares païens, Huns, Francs, Alains, Saxons, Gépides, celle des hérétiques, Goths, Vandales, Bagaudes et celle des Romains catholiques, on verra de quel côté est la vertu et de quel côté le vice. Chez les Romains, tous les vices et une responsabilité d'autant plus grande qu'ils possèdent, avec la vérité, toutes sortes de grâces. Chez les païens, toutes les vertus. Ils s'aiment les uns les autres : aussi voit-on des pauvres, des veuves, des orphelins qui préfèrent aller vivre au milieu des Goths pour ne pas rester chez leurs frères de race. Ils sont chastes, surtout les Goths et les Saxons; ils ignorent les impuretés du cirque et du théâtre et, chez eux, la fornication est un crime, tandis qu'elle est une gloire pour les Romains. Que si les barbares chrétiens sont hérétiques, ne sont-ce pas enfin les Romains qui en sont responsables, puisque c'est chez eux que l'hérésie a pris naissance?

Salvien développe ces thèses avec une incontestable éloquence, mais aussi avec une prolixité dont il a lui-même conscience et qui finit par devenir fastidieuse. Il est d'ailleurs évident que la position prise par le prêtre de Marseille est assez paradoxale et que les barbares étaient en réalité bien loin de présenter les modèles des vertus qu'il leur attribuait avec tant de complaisance. On voit s'ébaucher dans son œuvre l'opposition entre le bon sauvage et le mauvais civilisé que J.-J. Rousseau mettra plus tard à la mode. D'un autre point de vue, Salvien marque un tournant décisif dans l'histoire de l'apologétique. Avant lui, Orose s'était efforcé de montrer que le temps présent n'était pas aussi mauvais qu'on le disait et que les

barbares étaient capables de se perfectionner. Tout en réservant à la civilisation romaine son amour et sa confiance, il admettait que l'on pût attendre quelque chose de bon des conquérants. Salvien passe résolument aux barbares; il ne veut plus regarder vers le passé mort, et c'est vers l'avenir qu'il regarde. Ses exagérations font sourire, mais sa conviction, encore qu'exprimée avec trop de rhétorique, émeut et entraîne.

Le *De gubernatione Dei*, dédié à l'évêque de Genève, Salonius, a été écrit entre 439 et 451, car Salvien connaît déjà la défaite du chef romain Litorius devant Toulouse, tandis qu'il ignore l'invasion de la Gaule par Attila; peut-être même l'ouvrage a-t-il été terminé dès 440. Gennade, il est vrai, ne mentionne que cinq livres, tandis que nos manuscrits en comptent huit. On peut supposer que son texte est altéré, les copistes ayant lu 11111 au lieu de VIII, ou qu'il y a eu une autre division de l'ouvrage, ou même que l'historien n'a eu entre les mains qu'une rédaction incomplète.

Les écrits de Salvien figurent dans P. L., t. LIII, qui reproduit l'édition publiée par E. Baluze en 1663. Des éditions nouvelles sont dues à C. Halim, dans les *Mon. Germ. hist., Auct. antiquiss.*, t. I, Berlin, 1877, et à F. Pauly, dans le *Corpus de Vienne*, t. VIII, Vienne, 1883. Sur la tradition manuscrite, on verra les études de Halim, dans les *Sitzungsberichte der kgl. Akad. der Wissenschaften zu München, Philos.-philol. und histor. Kl.*, 1876, t. I, p. 390-412, et de Pauly, dans les *Sitzungsberichte der kais. Akad. der Wissenschaften zu Wien, Philos.-histor. Kl.*, t. XXVIII, 1881, p. 3-41.

Sur l'œuvre de Salvien : W. Zschimmer, *Salvianus, der Presbyter von Massilia und seine Schriften; ein Beitrag zur Geschichte der christlich-lateinischen Literatur des V. Jahrhunderts*, Halle a. S., 1875; A. Hämmerle, *Studien zu Salvian, Priester von Massilia*, Landshut, 1893-1899; G. Stemberg, *Das Christentum des 1. Jahrhunderts im Spiegel der Schriften des Salvianus von Massilia*, dans *Theolog. Studien und Kritiken*, t. LXXXII, 1909, p. 29-78; 163-205; A. Schaefer, *Römer und Germanen bei Salvian*, 1930; C. Bruckman, *Observationes grammaticae et criticae in Salvianum*, dans *Mnemosyne*, t. LII, 1924, p. 113-185; G. Morin, *Salvianus ecclesiam, revisionis inedita*, dans *Rev. bénédict.*, t. XLIII, 1931, p. 194 sq.; Rochus, *La latinité de Salvien*, Bruxelles, 1934; A. Jansen, *L'expressivité chez Salvien*, Nimègue, 1937.

G. BARDY

**SALVUS DE PALERME**, frère mineur italien de l'observance (XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècle). Né à Palerme en 1572, il reçut l'habit franciscain en 1597 et exerça, dans sa province monastique de Palerme, les charges de définitive, de custode et, dans l'ordre, celles de commissaire et de visiteur des autres provinces. Il mourut en 1644 à Palerme. Il serait l'auteur de quelques ouvrages restés inédits : *Decisiones conscientiarum casuum ingeniosae plurimorum dilucidantes dubiorum solutiones* — *Devota meditatio, che deve farre ogni fedel cristiano per havere in odio il peccato* : aggiuntovi un breve modo di confessione per tutti quelli che frequentano questo ss. sacramento, e la preparazione per ciascun stato, che degnamente e con frutto brama comunicarsi; — *Stella splendente di religiosi, la quale fa vedere e conoscere chiaramente a ciascheduno d'essi la diritta e sicura strada di sodisfare a quanto a Dio hanno promesso per mezzo dei suoi voli solenni*; — *Scuola d'orazione nella quale s'insegna un breve modo d'ottenere da Dio quel tanto che l'essa si domanda*. Il édita, enlm, l'ouvrage : *Tesoro dell'anima desiderosa di schifar la trasgressione del voto della povertà ed ubbidienza*, Naples, 1610.

A. Mongitore, *Biblioteca Sicula*, t. II, Palerme, 1707, au mot *Salvus Panormitanus*; J.-H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores O. M.*, 2<sup>e</sup> éd., t. III, Rome, 1936, p. 82.

A. TIEBERGER

**SALZEDO (Jean de)**, frère mineur espagnol du XVII<sup>e</sup> siècle, appartenant à la province de Castille, qui édita : *Tratado seu questio : un scripturae militae*

*labor in propugnanda immaculata conceptione Mariæ nove christianæ militiæ erectione certa victoriæ spe coronetur, Mariæque originalis gratia utriusque militiæ conatibus proxime definibilis constituatur*, Valladolid, 1625, in-fol.

H. Marracci, *Bibliotheca mariana alphabetico ordine digesta*, Rome, 1648, et non de *Inhuncus* Salzede; P. de Alva y Astorga, O. F. M., *Militia universalis pro immaculata Virginis conceptione*, Louvain, 1663, col. 831; J.-H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores O. M.*, 2<sup>e</sup> éd., t. II, Rome, 1921, p. 130; H. Hurter, *Nomenclator*, 3<sup>e</sup> éd., t. III, col. 481.

A. TEETAERT.

**SAMANIEGO** Joseph-Jiménez, frère mineur espagnol de l'Observance (XVII<sup>e</sup> siècle). — Originaire de Alcala, province de Logroño, il entra chez les mineurs de l'Observance dans le couvent de Logroño, de la province franciscaine de Burgos. Après avoir achevé ses études dans sa province, il alla suivre les cours de théologie au collège des apôtres Saints-Pierre-et-Paul à Alcala. Il enseigna ensuite la théologie jusqu'en 1670. En cette année, il devint commissaire général des provinces ultramontaines des observants et retint cette charge jusqu'en 1673. Il gouverna l'ordre comme ministre général depuis le 23 mai 1676 jusqu'au 16 mai 1682. Il décréta qu'à l'avenir les ministres généraux, avant d'entrer en charge, devraient faire le serment de n'accepter pendant la durée de leur généralat aucune dignité étrangère à l'ordre, surtout pas celle d'évêque, ni de travailler pour l'obtenir. Il statua aussi que ceux qui, dans ces cas, useraient d'une dispense accordée par le pape ne pouvaient plus être considérés comme supérieurs généraux et que les religieux ne pouvaient plus leur obéir sous peine d'excommunication. Voir H. Holzapfel, *Handbuch der Geschichte des Franziskanerordens*, Fribourg-en-Br., 1909, p. 321-429.

Par son zèle pour l'observance régulière, sa prudence et sa sagesse dans le gouvernement de l'ordre, le P. Samaniego réussit à regagner la bienveillance du pape Innocent XI et, sous son instigation, ce dernier promulgua en 1679 le bref *Sollicitudo*, qui constitue une sorte de déclaration de la règle des mineurs, ou plutôt une nouvelle insistance sur l'observance des points de la règle décrétés par Clément V, et qui n'autorise de prendre pour supérieurs que ceux qui n'ont besoin d'aucune dispense, même motivée. Voir H. Holzapfel, *op. cit.*, p. 321-322. Son prédécesseur, Pierre Manero, estimant que les *Annales* de L. Wadding étaient un ouvrage destiné plutôt aux savants qu'aux religieux, avait manifesté, en 1651, le désir d'un exposé systématique moins étendu de l'histoire de l'ordre, dans lequel on insisterait surtout sur l'activité de l'ordre et la vie des religieux éminents. Le P. Samaniego reprit cette idée et en confia la réalisation au P. Dominique de Gubernatis de Sospello. Celui-ci éditait en 1682 le premier volume de son *Orbis seraphicus*. Cet ouvrage devait comprendre trois parties, dont la première donnerait l'histoire intérieure de l'ordre des mineurs, la seconde l'histoire des provinces et la troisième l'histoire extérieure ou l'activité des religieux en dehors de l'ordre. Un travail de cette envergure dépassait les forces d'un seul homme; de Gubernatis ne parvint qu'à éditer la première partie en quatre volumes et le t. I de la troisième partie sur l'histoire des missions (1282-1289). Voir H. Holzapfel, *op. cit.*, p. 584. Promu, sur la demande de Charles II, roi d'Espagne, en 1683, au siège épiscopal de Plasencia, le P. Samaniego fut consacré le 15 août 1683 et mourut en 1692. Voir Pierre-Antoine de Venise, O. F. M., *Catálogo del patriarcho, arzobispos y vescovi del ordine di S. Francesco*, Venise, 1703; J.-H. Sbaralea-St. Rinaldi, *Scriptores continuati ord. min.*, dans J.-H. Sba-

ralea, *Supplementum*, t. III, Rome, 1936, p. 263; P. Saura, O. F. M., *Carlos de Carlos II, rey de España*, al P. Samaniego, general de la orden franciscana, dans *Archivo ibero-americ.*, t. VI, 1916, p. 420-421.

Le P. Samaniego s'est distingué surtout par les ouvrages qu'il écrivit pour défendre Duns Scot et la Mère Marie d'Agréda, clarisse, et par son ouvrage *Mística ciudad de Dios*, rempli d'exposés théologiques, contre leurs nombreux adversaires. Ainsi il écrivit la *Vida de la ven. Madre Maria de Jesus, abadesa y fundadora de la monasterio de la Inmaculada Concepción de Agreda*, Madrid, 1670; il rédigea une préface à la *Mística ciudad de Dios*, dans laquelle il donne un exposé des doctrines contenues dans ce traité, et qui est appelée *Prólogo galeato*; et, sur l'ordre du général Ildefonso Salizanes, il composa des annotations explicatives sur le même ouvrage. Comme toutefois il fut nommé, en 1670, commissaire général des provinces transalpines de l'ordre, il ne put mener à bonne fin cette œuvre et n'en termina que la première partie. Elle fut continuée par son confrère Jean Sendin Calderón, qui commenta et composa des notes sur la première et deuxième partie de la *Mística ciudad de Dios*. Le *Prólogo galeato* et les annotations et commentaires des Pp. Samaniego et Sendin Calderón ont été publiés à plusieurs reprises dans les nombreuses éditions de la *Mística ciudad de Dios*. Ces ouvrages du P. Samaniego relatifs à la vén. Marie d'Agréda ont été traduits en plusieurs langues. Pour les versions italiennes, voir E. Toda y Güell, *Bibliografía española d'Italia dels orogens de la impremta fins a l'any 1900*, t. IV, Castell de S. Miquel d'Escornalbou, 1930, au nom *Samaniego José Jiménez*, et *Arch. ibero-americ.*, t. XXXIV, 1931, p. 105-106.

Pour la défense de Duns Scot, le P. Samaniego publia *Vida de Juan Duns Escoto*, Madrid, 1668, in-4<sup>e</sup>, et 1677, in-fol., ainsi que *Opus apologeticum de primatu Doctoris subtilis*, Saragosse, 1668, dans lequel il s'efforce de prouver que Duns Scot occupe une place d'honneur dans la défense de l'immaculée conception. D'après Benoît Mazzara, O. F. M., *Legionario francescano*, Venise, 1689, au 8 novembre 1677, le premier ouvrage aurait été traduit en italien, en 1677, et plus tard par Bonaventura de Bottis, O. F. M., qui l'aurait édité à Venise, en 1698. J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, 2<sup>e</sup> éd., t. III, p. 202.

Selon Pierre Van den Haute, O. F. M., *Breviarium historicum ord. minorum*, Rome, 1777, p. 341, le P. Samaniego serait encore l'auteur d'une *Oratio doctrinalis super evangelium vineæ ad Burgensem ecclesiam*, Burgos, 1666, in-4<sup>e</sup>; d'une *Vita ven. Madris Sor. Joannæ a Jesu Maria*, Madrid, 1673, in-4<sup>e</sup>; d'une *Compilatio statutorum generalium ordinis*, Madrid, 1684, in-4<sup>e</sup>; d'un *Synodus Placentinæ suæ diœcesis*, Madrid, 1692. Tous ces ouvrages paraissent être rédigés en espagnol.

Outre les ouvrages cités, voir : J.-H. Sbaralea-St. Rinaldi, *Scriptores trium ordinum S. Francisci continuati*, dans J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, 2<sup>e</sup> éd., t. III, Rome, 1936, p. 255-261; L.-M. Pierre, O. F. M., *P. Juan Sendin Calderón, teologo franciscano del siglo XVII*, dans *Arch. ibero-americ.*, t. XXXIII, 1931, p. 297-299.

A. TEETAERT.

**SAMPSÉENS.** — Hérétiques mentionnés par saint Épiphane. Selon l'hérésiologue, *Hæres.*, LIII, édit. Houl., t. II, p. 314-315, les sampséens étaient établis de son temps en Perse et on les rencontrait dans toute la région située de l'autre côté de la mer Morte, dans le pays de Moab, sur les bords de l'Arnon, en Iturée et en Nabatide. Ils gardaient fidèlement, paraît-il, la doctrine d'Elxai, et se montraient en particulier pleins de respect pour deux de ses descendantes, Mithroua et Marthana, qu'ils regardaient comme des déesses, par

égard pour leur ancêtre vénéré. Ils allaient jusqu'à recueillir soigneusement leurs crachats et leurs excréments dont ils se servaient comme de remèdes. *Hæres.*, xix, 2, 4-5. Une de ces femmes venait de mourir lorsque saint Épiphane écrivait son *Panarion*, mais l'autre était encore en vie et continuait à exercer son influence.

Les sampseïens, qui portaient aussi le nom d'héliques, prétendaient n'être ni chrétiens, ni juifs, ni grecs, mais tenir le milieu entre les uns et les autres. Ils regardaient comme sacré le livre soi-disant composé par Elxai et celui qu'aurait ensuite rédigé son frère Jexai; mais ils rejetaient par ailleurs les prophètes et l'Apôtre. Ils étaient monothéistes et honoraient Dieu en prenant des bains. Ils en étaient même venus à avoir pour l'eau un tel respect qu'ils la regardaient comme une divinité; peu s'en fallait qu'ils ne prétendissent que la vie en venait. *Hæres.*, lxxx, 1, 4 et 7. Certains d'entre eux s'abstenaient de viande. Ils voyaient dans le Christ un être créé, qui avait pris corps une première fois dans Adam, et plusieurs autres fois depuis, lorsqu'il l'avait voulu. L'Esprit-Saint était sa sœur; l'un et l'autre avaient des dimensions extraordinaires. Les mêmes renseignements sont fournis par saint Hippolyte à propos d'Elxai et de ses disciples. Il semble, tout compte fait, que les sampseïens de saint Épiphane ne sont pas autre chose que des elchasaites, plus ou moins teintés d'un vernis gnostico-chrétiens. Nous ignorons d'ailleurs ce que furent les destinées ultérieures de la secte.

W. Brandt, *Elchasai. Ein Religionsstifter und sein Werk*, Leipzig, 1912; H. Waitz, *Das Buch des Elchasai, das heilige Buch der jüdenchristlichen Sekte der Sabai, nach Harnack-Ehrung*, Leipzig, 1921, p. 87-104; M.-J. Lagrange, *La gnose mandéenne et la tradition évangélique*, dans *Revue biblique*, 1927, p. 502 sq.; J. Thomas, *Le mouvement baptiste en Palestine et Syrie (150 av. J.-C.-300 apr. J.-C.)*, Gembloux, 1935, p. 140-156.

G. BARDY.

**SAMUEL CASSINI** (DE CASSINIS), frère mineur de l'Observance des XV<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècles. — Originaire de Casale Monferrato, il appartenait à la province franciscaine de Gênes. L. Wadding, *Scriptores ord. min.*, 3<sup>e</sup> éd., Rome, 1906, p. 209. Il aurait étudié la philosophie et la théologie à l'université de Paris et y aurait aussi enseigné. J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, 2<sup>e</sup> éd., t. III, Rome, 1936, p. 82. Il s'est distingué surtout par ses luttes contre les vaudois et par ses controverses contre plusieurs dominicains.

Il est l'auteur de plusieurs ouvrages de philosophie, de théologie et de controverses. Le *Liber isagogicus in apices Scoti ad investiganda Aristotelis principia*, dont L. Wadding, *loc. cit.*, cite une édition faite à Venise, en 1493, mais dont on ne trouve aucun vestige chez les bibliographes plus récents, semble, d'après Th. Accurti, devoir s'identifier avec le *Liber isagogicus continens libros septem logicales*, qui parut sous le titre : *Liber isagogicus in apices Scoti, theologorum principis, necnon et ad indaganda Aristotelis profunda logicaia*, à Milan, non en 1495, ni avec le commentaire de Jean de Monte sur les *Summae* de Pierre d'Espagne, comme le dit L. Wadding, *loc. cit.*, mais en 1494 et, plus précisément, le 22 avril 1494. J.-H. Sbaralea, *op. cit.*, p. 83. Du témoignage de François Ruerus, dans son histoire dédicatoire, relatée par J.-A. Saxius, dans son *Historia litterarum typographicarum Mediolanensis*, il suit que cet ouvrage fut commencé en France et terminé à Milan. Voir Ph. Argelati, *Bibliotheca scriptorum Mediolanensium*, t. I, Milan, 1745, p. 507. On peut en trouver la description dans D. Reichling, *Appendices ad Haini-Copingeri repertorium bibliographicum*, fasc. 2, p. 149, et des exemplaires de cette édition se trouvaient à Rome, dans les bibliothèques *Angelicæ, Casanatense et Corsiniana*, d'après Th. Ac-

curti, qui pense aussi que le même ouvrage fut édité à Cuneo, en 1510.

Samuel Cassini composa encore des *Commentaria in octo libros Physicorum*, dont le véritable titre est : *Expositio triplex librorum octo Physicorum Aristotelis, quarum prima est textualis, secunda construit textum, tertia elicit propositiones de textu : et hæc omnia de mente commentatoris et Doctoris Subtilis*, Cuneo, 1510. D'après J.-H. Sbaralea, *op. cit.*, p. 83, le livre intitulé : *Libellus isagogicus ad physicas apices assequendus*, qui, selon L. Wadding, p. 209, aurait été édité à Cuneo, s. d., et transmis au pape Jules II, aurait été publié à la suite de l'ouvrage précédent et les deux traités auraient été terminés le 21 août 1510, sous Jules II, et envoyés, non à ce pape, mais à l'université de Paris. D'un texte de la *Triplex expositio librorum octo Physicorum*, c. xi : *quomodo autem moveatur, et quomodo non, dicetur in tertio De anima*, J.-H. Sbaralea déduit que le P. Samuel Cassini doit avoir rédigé aussi un *Commentarius in libros De anima*. Un exemplaire de l'*Expositio triplex* est à la bibliothèque Alexandrine à Rome. Il édita encore une longue *Questio de immortalitate animæ*, composée à Aix-en-Provence en mai 1497, et publiée à Milan en 1498, in-4<sup>o</sup>, 10 fol.

En 1506, le P. Samuel Cassini fut à Pavie une *Disputatio de consanguineitate S. Joannis cum Christo et Deo*, qui, selon L. Wadding, est conservée ms. dans le couvent du Mont Alverne. Contre cette thèse écrivit le dominicain piémontais Damien Grassus. Le franciscain y répondit par un opuscule, intitulé : *Secunda argumentatio fr. Samuelis ord. min. contra magistrum Damianum O. P., de eo quod nittitur sustinere Deus est consanguineus*, s. l. n. d. (probablement en 1506 ou 1507). Voir D. Reichling, *op. cit.*, p. 25, n. 457. Le P. Samuel Cassini eut aussi quelques démêlés à propos du dominicain Jérôme Savonarole. Ainsi, d'après L. Wadding, *loc. cit.*, et J.-H. Sbaralea, *loc. cit.*, il aurait fait imprimer contre Savonarole un écrit intitulé : *Invectiva in prophetiam fr. Hieronymi Savonarolæ*, Milan, 1497, in-4<sup>o</sup>, 18 fol. D'après Th. Accurti le véritable titre serait : *De modo discernendi falsum prophetam a vero propheta inter reprobandum falsam prophetiam atque visionem fr. Hieronymi*. En tête de cette *Invectiva* se lit une *Epistola ad fr. Hieronymum* du même P. Samuel Cassini, éditée par J.-A. Saxius, *op. cit.*, p. 519-520. Voir D. Reichling, *op. cit.*, fasc. 2, p. 140; J.-H. Sbaralea, *op. cit.*, p. 83. Jean-François Pic de La Mirandole attaque l'*Invectiva* de Samuel Cassini et écrivit, pour défendre Savonarole, deux livres qui, d'après Montfaucon, sont conservés dans le ms. Val. lat. 4666. Voir *Bibliotheca manuscriptorum nova*, t. I, Paris, 1739, p. 116. Samuel Cassini y répondit par *Reseratio aliqua clarificatio falsarum solutionum Joannis Francisci Pici Mirandulani ad argumenta Simonis Cassinensis, quæ facta fuerant in falsam prophetiam Hieronymi Ferrariensis*, Milan, au mois de mai 1498, in-4<sup>o</sup>, 12 fol. Cet opuscule fut composé à Aix-en-Provence, au mois de septembre 1497. Voir M. Pelletier, *Catalogue général des manuscrits des bibliothèques de France*, t. II, n. 3345. Samuel Cassini publia aussi une *Questio lamiarum*, s. l. n. d., (mais en 1505), dont un exemplaire était conservé à la bibliothèque Ambrosienne de Milan du temps de J.-A. Saxius. Voir J.-H. Sbaralea, *op. cit.*, p. 83, qui, à la p. 82, affirme que cet écrit fut attaqué avec âpreté par le dominicain Vincent Dodus. J. Tartarotti émet cependant des doutes au sujet de l'existence de l'un et de l'autre traité, dans *Del congresso notturno delle lammie*, Boxerö, 1749, n. 2. Samuel Cassini se distingua aussi par ses écrits contre les vaudois : *De statu Ecclesie, de purgatorio, de suffragiis defunctorum, de corpore Christi libellus... contra valdenses, qui hæc omnia negant*, terminé le 26 octobre 1510 et édité à Cuneo



le 5 décembre 1510, in-4°, 56 fol.; *Vittoria triumphale contra il errori de valdesi*, Cuneo, sans date, in-4°, 24 fol. Voir S. Arboli y Farauto, *Biblioteca Columbina. Catalogo de sus libros impresos*, t. II, Séville, 1891, p. 49.

On lui attribue encore quelques autres ouvrages : *Magistri Stephani Burlifer doctoris Parisiensis formalitates cum argumentationibus jr. Sam. Cassinensis ad eas*, Milan, 1496, in-4°, dont les argumentations, en forme de dialogues, auraient été terminées à Milan, en 1495 (voir D. Reichling, *op. cit.*, fasc. 4, p. 160-161) et dont le *proemium* a été publié par J.-A. Saxius, *op. cit.*, p. 520-521; *Ars evadendi omne sophisticum per fratrem Samuelem de Cassinis*, ord. min. obs. reg., *suppletiva sua logica ut antea promiserat*, Pavie, 1506 (voir S. Arboli y Farauto, *op. cit.*, t. II, p. 48-49); *De stigmatibus S. Francisci et de indulgentia Assisiensi seu Portiuncule*, en italien, s. l., 1509, in-4°; le *De stigmatibus S. Francisci* fut imprimé encore à part à Pavie, en 1509, 14 fol.

D'après J.-H. Sbaralea, Samuel Cassini aurait laissé encore trois lettres; quelques sermons, dans lesquels il défend l'immaculée conception; un certain nombre de poèmes qui se lisent au début de son *Liber isagogicus* et en tête du *Rosarium sermonum* de Bernardin de Bustis, Lyon, 1498; un *Thesaurus spirituale*, Milan, 1492. Quant à l'*Apologia contra Wigandum pro immaculata V. M. conceptione*, que J.-H. Sbaralea attribue à Samuel Cassini sur la foi de l'auteur des *Additiones et Adnotationes aux Questions* de Jean de Cologne, O. M. Conv., Bâle, 1510, Th. Accurti met en doute l'authenticité de cette *Apologia*, parce que P. de Alva y Astorga, qui a eu en mains l'édition des *Questions* de Jean de Cologne, n'assigne guère à Samuel Cassini que quelques sermons, dans lesquels il aurait défendu l'immaculée conception, et attribue l'*Apologia contra Wigandum* à Daniel Agricola, O. M. Conv. Voir *Militia universalis pro immaculata Virginis conceptione*, Louvain, 1663, col. 1386; J.-H. Sbaralea, *op. cit.*, p. 83.

L. Wadding, *Scriptores O. M.*, 3<sup>e</sup> éd., Rome, 1906, p. 209; J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, 2<sup>e</sup> éd., t. III, Rome, 1936, p. 82-84; Ph. Argelati, *Bibliotheca scriptorum Mediolanensium*, t. I, col. 339, 507-521; t. II, col. 1971, 1973; H. Hartel, *Nomenclator*, 3<sup>e</sup> éd., t. II, col. 1123; D. Reichling, *Appendices ad Hainii-Copingeri repertorium bibliographicum*, fasc. 2, p. 140; fasc. 4, p. 160-161.

A. TETEAERT.

**SAMUEL DE LUBLIN**, dominicain polonais mort en 1635, après avoir professé à Cracovie. Il a laissé : *In universam Aristotelis logicam questiones...*, in-8°, Cologne, 1620, 810 p.; *Tractatus summularum omnibus tyrunculis veram philosophiam amantibus...*, in-8°, Cologne, 1627, 144 p.; *In tres libros de anima questiones scholasticæ secundum viam thomistarum...*, in-8°, Cologne, 1627, 341 p.; *Summula casuum conscientie*, in-8°, Cologne, 1631 et 1635, 415 et 912 p.

Quétif-Echard, *Scriptores S. ordinis prædic.*, t. II, p. 484. M.-M. GORCE.

**SAMUELIS (François-Marie de)**, dominicain toscan, mort en 1660. Il a utilisé dans ses ouvrages de droit canon des thèses de théologie.

Quétif-Echard, *Scriptores S. ordinis prædic.*, t. II, p. 593-594.

M.-M. GORCE.

**SANATIO IN RADICE.** — Quand après coup, se découvre l'invalidité d'un mariage, qui jusqu'alors avait été estimé valide, deux moyens se présentent pour régler la situation : la revalidation simple ou la revalidation radicale.

La revalidation simple, nous l'avons vu (voir ci-dessus, t. XII, col. 257) est un acte par lequel un mariage apparemment valide, mais de fait initialement nul, devient valide et acquiert tous ses effets juridiques.

Elle est le moyen ordinaire, le plus fréquent à faire intervenir. La *sanatio in radice* ou validation radicale est au contraire un procédé extraordinaire, auquel il est fait recours lorsque la convalidation simple ne permet pas de régler la situation. Elle est, selon le canon 1138, § 1, l'acte par lequel l'Église valide un mariage nul, en dispensant les époux de renouveler leur consentement, en même temps qu'elle lève, s'il y a lieu, l'empêchement qui rendait les personnes juridiquement inhabiles à contracter et que, par une fiction de droit, elle donne valeur rétroactive aux effets canoniques du mariage.

I. Notion et effets. II. Conditions qu'elle requiert. III. Qui l'accorde. IV. Comment la demander et l'exécuter?

I. NOTION ET EFFETS. — 1<sup>o</sup> La *sanatio in radice* ne change pas la réalité métaphysique. 2<sup>o</sup> Elle valide le consentement. 3<sup>o</sup> Elle lève l'empêchement. 4<sup>o</sup> Elle est parfaite ou imparfaite. 5<sup>o</sup> Elle est une mesure extraordinaire.

1<sup>o</sup> La *sanatio in radice* ne change pas la réalité métaphysique. — La revalidation radicale ne change rien objectivement : elle ne peut pas faire qu'un contrat de mariage nul, même si cet état a duré de longues années, soit réellement valide et sacramentel et que les enfants illégitimes, nés de cette union, soient en soi et véritablement légitimes depuis leur conception. Des faits sont évidemment des faits; il est métaphysiquement impossible d'aller contre cela, malgré les explications embarrassées de certains auteurs. C'est à leur sujet que Molina, *De just. et jure*, t. III, 1<sup>re</sup> part., disp. DCXXIV, n. 3, écrit : *Summum pontificem officere posse, ut matrimonium, quod ab initio fuit nullum propter impedimentum canonicum, reddatur a principio validum dispensando in tali impedimento illudque auferendo, sane non dubito id esse plus quam falsum*.

L'Église, en accordant des dispenses, ne mue pas la nature des choses. Cependant en vertu d'une fiction de droit, voulue par le législateur, la validation radicale a valeur rétroactive pour ce qui concerne les effets juridiques, externes et canoniques du mariage. Pour éviter toute confusion, il importe de distinguer la vérité objective et la fiction de droit qui intervient en l'occurrence, sinon la validation radicale est un mystère qui répugnerait métaphysiquement. Autrement dit le mariage ne devient pas valide *ex tunc* depuis le jour où fut émis le mutuel consentement, ainsi que l'avaient cru certains canonistes comme Schnitzer, *Katholisches Eherecht*, Fribourg, 1898, p. 547, entre autres, ce qui rendait la notion de la convalidation radicale des plus mystérieuses, mais *ex nunc*, c'est-à-dire à partir du moment où la faveur de la *sanatio in radice* est accordée par l'autorité ecclésiastique. Cf. Sanchez, *De sacramento matrimonii sacramento*, I. VIII, Anvers, 1607, disp. VII, n. 4; Schmalzgruber, *Jus ecclesiasticum universum*, I. IV, Ingolstadt, 1716, *Sponsalia et matrimonium*, t. XVII, n. 123; Gasparri, *Tractatus canonicus de matrimonio*, Paris, 1904, n. 1426; Gennari, *Breve commento della nuova legge sugli sponsali e sul matrimonio*, Rome, 1908, p. 725. Les deux contractants sont donc réputés époux *ex tunc*, mais du fait que la fiction de droit ne s'étend qu'aux effets purement externes et canoniques, et aucunement au sacrement, la grâce du mariage n'est reçue que *ex nunc*, aussi faut-il s'y préparer le mieux possible.

2<sup>o</sup> La *sanatio in radice* a valide le consentement. — La *sanatio in radice* porte essentiellement sur le consentement et sur les causes, soit manque de solennité requise, soit empêchements, qui ont pu vicier l'acte de volonté des deux contractants.

Il est supposé, comme nous le verrons plus loin, que le consentement, valide naturellement et donc

efficace de ce point de vue, n'a pas été révoqué mais persévère et que, seule, une loi irritante de l'autorité ecclésiastique l'a rendu juridiquement nul. Si l'Église, comme elle le fait dans la *sanatio in radice*, lève l'empêchement et dispense de renouveler l'acte de volonté, le consentement initial de sa nature valide acquiert immédiatement une efficacité juridique et par là même, le mariage devient valide.

Pour obtenir cette dispense, il n'est pas nécessaire que les intéressés en soient avertis, affirme le canon 1138, § 3 : *Dispensatio a lege de renovando consensu concedi etiam potest vel una tantum vel utraque parte inscia*. A cela rien ne s'oppose, puisque le législateur en un cas particulier a le droit de relever de l'observation d'une loi qui bon lui semble, que le bénéficiaire le sache ou non, et même si ce dernier ne le voulait pas s'il le savait.

La convalidation radicale pourrait-elle être de fait accordée malgré la volonté de l'une des parties? Quand il s'agit de la *sanatio* partielle, qui n'a en vue que le bien des enfants, rien n'y repousse. L'effet de ces concessions de ce genre ont été octroyées par le souverain pontife. Si par ailleurs les conditions requises, dont nous parlerons ultérieurement, sont réalisées, celui-ci pourrait valider radicalement une union malgré les deux époux. Cette faveur n'a jamais été accordée pour des cas particuliers; elle l'a été cependant pour remédier à des situations générales, lorsque par exemple sont validés radicalement tous les mariages contractés dans une région déterminée, ainsi que nous le verrons.

Alors que le consentement doit être renouvelé dans la convalidation simple, il ne l'est pas dans la *sanatio in radice*; c'est un caractère distinctif de cette faveur. Le pape Benoît XIV y insiste : *Huiusmodi dispensationes...*, quibus matrimonium redditur validum et proles ex eo genita legitima denuntiatur, absque ulla renovandi consensus necessitate concedi quidem aliquando. De synodo diocesana, l. XIII, c. XXI, n. 7; voir Gasparri, *op. cit.*, n. 1440; Rosset, *De sacramento matrimonii*, Paris, 1895-1896, n. 2362; Feije, *De impedimentis*, Louvain, 1893, n. 770; Giovine, *De dispensationibus*, Naples, 1863, p. 612.

3<sup>o</sup> La « *sanatio in radice* » lève l'empêchement. — Dans la *sanatio*, l'Église dispense aussi de l'empêchement qui rendait nul le mariage et suppose, par une fiction juridique, que cette faveur a été accordée avant l'émission du premier consentement.

La *sanatio in radice* ne s'occupe pas de l'innocence des mariages et donc n'a cure des empêchements prohibants qui ont pu rendre une union illicite. Elle est surtout une dispense d'un empêchement dirimant ou d'une loi qui rend nul le mariage. D'après Benoît XIV, *Quæst. can.*, 174 : *Legis ecclesiasticæ, quæ impedimentum inducit, abrogatio in casu particulari conjuncta cum irritatione effectuum omnium etiam antea ex lege secularium*.

En aucune occasion cependant, un indulg de ce genre ne pourra être accordé pour une loi irritante d'origine divine. Le pape n'a aucun pouvoir de lever par exemple les empêchements de lien ou d'impuissance. Cet enseignement est également formulé par le Code, au canon 1139, § 2 : *Matrimonium rursus contractum cum impedimento juris naturalis vel divini, etiamsi postea impedimentum cessaverit, Ecclesia non sanatur in radice nisi a momento quidem cessationis impedimenti*.

Si l'empêchement cesse par le temps, comme celui de l'âge, il est inutile d'en accorder une dispense, c'est évident. Mais, dans ce cas, l'Église peut encore valider radicalement, ne serait-ce que pour légitimer les enfants nés du mariage. Car ne l'oublions pas, la *sanatio in radice* peut être parfaite ou imparfaite.

4<sup>o</sup> La « *sanatio in radice* » est parfaite ou imparfaite. — 1. Elle est parfaite ou totale, si l'autorité ecclésiastique lève l'obstacle qui s'opposait à la valeur du mariage, accorde efficacité au consentement initial des époux, tout en les dispensant de le renouveler, ainsi que la rétroaction de tous les effets canoniques, sans aucune restriction. Ici la question des enfants est surtout en jeu.

Les enfants issus du mariage nul, validé radicalement, sont considérés comme s'ils étaient nés d'une union légitime : ils ne sont pas légitimes, ils sont estimés légitimes; s'ils n'étaient pas assimilés aux descendants légitimes, il n'y aurait pas de rétroaction proprement dite; la *sanatio* ne serait pas parfaite.

Cette légitimation, conséquence positive de la validation radicale est inséparable de cette dernière. Elle existe même si l'exécuteur omet de la faire expressément. Il n'en serait pas de même si un oubli de ce genre était commis dans son décret par l'exécuteur de la convalidation ordinaire. Voir Gasparri, *op. cit.*, n. 1451, can. 1051 : *Per dispensationem super impedimento dirimente concessam sive ex potestate ordinaria, sive ex potestate delegata per indulgentiam generale, non vero per rescriptum in casibus particularibus, etiam tunc quoque eo ipso legitimitas prolis, si qua ex eis cum quibus dispensatur jam nata vel concepta fuerit, excepta tamen adulterina et sacrilega*.

Ainsi donc, bien que l'illicéité de la naissance ne puisse pas être objectivement supprimée, elle peut l'être fictivement par l'autorité compétente et par rétroaction pour ce qui concerne les effets extérieurs et canoniques. Les fils devenus légitimes par la convalidation radicale peuvent dès lors être élevés aux dignités ecclésiastiques et devenir, par le choix de leurs supérieurs, puisqu'ils n'en sont plus empêchés par les canons : cardinaux (can. 232, § 2 : *A cardinalatus dignitate arcetur : 1<sup>o</sup> illegitimi, etiamsi per subsequens matrimonium fuerint legitimi*), évêques (can. 331, § 1, *Ut quis idoneus habeatur, debet esse : 1<sup>o</sup> Natus ex legitimo matrimonio, non autem legitimatus etiam per subsequens matrimonium*) et abbés ou prélats nullius (can. 320, § 2 : *Assumendi ad abbatium vel prælaturam nullius isdem qualitatibus ornat esse debent quas jus in episcopis requirit*). Après l'avoir combattue antérieurement, c'est l'opinion à laquelle s'est arrêté le P. Creusen, *Epitome juris canonici*, t. II, Rome, 1927, n. 455.

Elle n'est pas absolument certaine, aux yeux de tous les auteurs, car, font remarquer quelques-uns, malgré la fiction de droit de la rétroaction, la tache de la conception ou de la naissance illégitime n'est pas absolument enlevée, aussi le législateur pourrait-il en arguer pour refuser à ces enfants, légitimes par rétroaction, les honneurs du cardinalat, de l'épiscopat ou de la prélature nullius. Voir Sanchez, *De matrimonio*, l. VIII, disp. VII, n. 4; Wernz, *Jus Decretalium*, Prati, 1911-1912, t. IV, *Jus matrimoniale*, n. 664.

Malgré les avis différents des auteurs dont certains, comme Schmalzgrueber, *op. cit.*, n. 120; Sanchez, *op. cit.*, l. VIII, disp. VII, n. 4; Benoît XIV, *Quæst. canon.*, 174; de Angelis, *Prælectiones juris canonici*, Rome, 1877-1887, l. IV, tit. XVII, n. 3; Giovine, *op. cit.*, t. I, n. 326, se montrent favorables, alors que d'autres comme Gasparri, *op. cit.*, n. 1432; Wernz-Vidal, *Jus canonium*, t. V, Rome, 1928, n. 671, et Palmieri, *Tractatus de matrimonio christiano*, Rome, 1889, p. 501 sq., croient opportun d'adopter une solution contraire, il conviendrait que les pouvoirs civils acceptassent aussi les effets de la *sanatio in radice* et qu'ils considérassent les enfants nés du mariage validé comme légitimes. Il ne semble pas cependant qu'ils soient absolument obligés d'admettre ces derniers à tous les avantages civils dont jouissent les

enfants réellement légitimes. La discussion théorique de cette question n'a guère d'importance pratique, du fait que les États modernes n'ont pas égard à la *sanatio in radice*.

2. La *convallation radicale* peut aussi n'être que partielle ou imparfaite. Il en est ainsi lorsque les divers éléments : levée de l'obstacle, dispense de renouveler le consentement et fiction de la rétroaction, qui constituent la *sanatio in radice* proprement dite, ne se trouvent pas tous réunis, dans un cas déterminé, parce que l'autorité ecclésiastique en a ainsi disposé.

La *sanatio* est imparfaite chaque fois que l'Église ne rend efficace que le consentement de l'une des parties et exige que celui de l'autre soit renouvelé absolument; ou que seuls les effets canoniques du mariage sont accordés, alors qu'il ne saurait plus être question de consentement, à cause de la démence ou du décès de l'une des parties ou même de toutes les deux. Sans doute il paraîtrait possible d'arguer que le consentement de la partie tombée en démence persévère et qu'il n'a pas été révoqué; c'est ce qu'affirme entre autre d'Annibale, *Summula theologie moralis*, Rome, 1908, part. I, n. 133, note 11; n. 135, note 16; part. III, n. 504, note 22. Mais, en l'occurrence, il semble préférable de dire que le consentement fait pratiquement défaut, comme s'il y avait eu mort physique; il ne saurait donc plus s'agir de consentement mutuel radicalement validé. Par ailleurs, vu qu'en beaucoup de pays, le divorce est actuellement permis à la partie saine, quand l'autre devient folle, il ne paraît pas expédient de lier la personne encore libre, à cause de l'invalidité de son mariage, en faisant intervenir la *sanatio in radice*; celle-ci n'est intéressante, en ce cas et en d'autres analogues, que pour la légitimation des enfants. Cette hypothèse est dans l'ordre des possibilités et n'excède en rien les limites des pouvoirs des souverains pontifes.

D'ailleurs des validations radicales imparfaites ont été accordées au cours des âges. Boniface VIII, en 1301, a validé radicalement l'union, qu'un empêchement de consanguinité rendait nulle, de la reine Marie et de Sanche, roi de Castille, après la mort de ce dernier (voir Cappello, *loc. cit.*, n. 850 et 858; Wernz-Vidal, *loc. cit.*, n. 660). La S. C. du Concile, in *Pragensi*, accorde la même faveur, le 18 septembre 1723, bien que l'époux fût déjà décédé. D'autres exemples sont fournis par Benoît XIV. (*Quæst. canon.*, 174; et *De synodo diocesana*, l. XIII, c. xxi, n. 7; cf. Sanchez, l. VIII, disp. VII, n. 6; Schmalzgrueber, *op. cit.*, n. 120; Giovine, *op. cit.*, t. 1, n. 324; Gasparri, *op. cit.*, n. 1446; Gennari, *op. cit.*, consult. 128; Esmein, *Le mariage en droit canonique*, t. II, Paris, 1891, p. 352.

Enfin, la validation radicale est incomplète si l'action rétroactive ne porte pas sur le début de l'union, mais seulement sur une période postérieure. Can. 1138, § 2 : *Convallatio fit a momento concessionis gratie; retroactio vero intelligitur facta ad matrimonii initium, nisi aliud expresse caveatur*. Elle se réalise surtout lorsque la *sanatio* ne tend qu'à légitimer les enfants, nés d'une union invalide, ou qu'on doute sérieusement si, dès le début, l'union a eu la véritable figure d'un mariage ou seulement celle d'un concubinage.

5<sup>o</sup> La « *sanatio in radice* » est une mesure extraordinaire. — La validation radicale est une mesure de faveur extraordinaire à laquelle il n'est fait recours, en général, que pour des cas particuliers. Cependant, en des circonstances extraordinaires, elle a été accordée par mode de statut ou de loi pour des diocèses et même pour des pays entiers. Wernz-Vidal, *loc. cit.*, n. 658, note 12. Les concessions de ce genre, les plus communes, sont celles qui ont été faites par Jules III, en 1554, en faveur de l'Angleterre, pour essayer de ramener ce

royaume à la foi; par Clément VIII, en 1595, pour valider les mariages des Grecs invalidement contractés à cause de la consanguinité au quatrième degré; par Pie VII, le 14 août 1801 et le 7 février 1809, pour pacifier les esprits en France; par Pie IX, le 17 mars 1856, pour valider les nombreux mariages qui avaient été contractés invalidement en Autriche; par Léon XIII, le 2 juin 1892, pour assurer le bien de la religion catholique et des fidèles en faveur des hérétiques qui s'étaient mariés d'une façon clandestine et par Pie X, dans la constitution *Provida* pour valider les mariages mixtes de l'Allemagne. S. C. des Sacrements, 23 février 1909 et 3 juin 1912, *Acta apost. Sedis*, t. IV, p. 403.

Actuellement les validations radicales sont très fréquemment accordées, peut-être même plus souvent que les dispenses ordinaires, au moins si l'on tient compte des faveurs nombreuses concédées *ad cautelam* ou par nécessité. En tous cas, elles ne le sont que si les conditions requises sont remplies.

II. CONDITIONS REQUISES. — Le Code les a précisées au canon 1139, § 1 : *Quodlibet matrimonium initum cum utriusque partis consensu naturaliter sufficiente, sed iudicis inefficaci, ob dirimens impedimentum juris ecclesiastici vel ob defectum legitimæ formæ, potest in radice sanari, dummodo consensus perseveret*. Pour commenter ce canon nous exposerons successivement les points suivants : 1. Le consentement initial doit avoir été naturellement efficace; 2. Il doit persévérer; 3. Il faut une cause grave et urgente et 4. L'empêchement dirimant dont il s'agit d'annuler l'effet doit être de droit ecclésiastique.

1<sup>o</sup> Le consentement émis initialement par les deux contractants doit être naturellement suffisant et efficace, donc avoir été posé en vue de l'union matrimoniale et non en vue d'un simple concubinage. Il ne saurait être suppléé par aucune autorité : la validation le suppose nécessairement. S'il n'a pas existé, celle-ci est absolument sans effet, vu qu'elle a pour fin de rendre juridiquement légitime et efficace un acte mutuel de volonté.

Si, au moment de la célébration du mariage, une seule partie a voulu l'union matrimoniale, alors que l'autre n'y songeait pas, ayant en vue toute autre fin, le concubinage par exemple, le consentement de la première peut être validé radicalement, tandis que la seconde doit absolument émettre un nouvel acte de volonté; c'est nécessaire, car, ainsi que nous l'avons déjà dit, l'Église ne peut pas le suppléer et sans lui, aucune validation *in radice* n'est possible.

La discipline était autrefois plus sévère; le législateur considérait en effet que les contractants vivaient en concubinage s'ils n'étaient pas de bonne foi et si leur union n'avait pas les apparences d'un vrai mariage. Cf. Benoît XIV, *epist. Redditæ* du 5 décembre 1744, § 40; Gasparri, *op. cit.*, n. 1449; Balerini-Palmieri, *Opus theologicum*, Prati, 1900, n. 986; Zitelli, *De dispensationibus*, Rome, 1887, p. 117. Des difficultés sérieuses s'élevaient d'ailleurs quand il s'agissait de déterminer dans la pratique si telle ou telle union apparaissait effectivement être matrimoniale. Au sens strict, ne remplissait cette condition que celle qui avait été contractée suivant la forme ecclésiastique. Mais ne l'avait-elle pas aussi celle qui, invalide par ailleurs, avait été célébrée devant un ministre hérétique ou un magistrat civil ou en conformité des mœurs régnantes dans une région? Voir un décret de la S. C. de l'Inquisition, 16 septembre 1824, dans *Collectanea S. C. de Propaganda Fide*, n. 1235, 1463; un décret de la même Congrégation du 22 août 1906, dans *Analecta ecclesiastica*, t. XV, 1907, 8.

Actuellement, l'Église n'insiste pas autant sur les caractères extérieurs, ainsi qu'il ressort du silence



même du Code, mais s'occupe davantage de la vérité objective. Il y a présomption en faveur du mutuel acte de volonté matrimoniale, lorsque les deux époux ont contracté mariage de bonne foi et dans la forme solennelle requise. Compte tenu cependant du canon 1985, ces deux conditions ne sont pas essentiellement requises : *sententia aut opinio nullitatis matrimonii censensus matrimonialis necessario non excludit*. Aussi le consentement peut-il encore être présumé si les conjoints sont de bonne foi ou non, c'est-à-dire s'ils ont connaissance de l'empêchement ou non, car cela ne s'oppose pas à la volonté matrimoniale, soit même parfois s'ils ne se sont unis que par le mariage civil.

Si le consentement n'a pas été émis lors de la célébration du mariage mais l'est ultérieurement, la *sanatio in radice* pourra être concédée toutefois, la rétroaction des effets juridiques n'ira pas au delà du moment où il a été suppléé à la déficience première. Can. 1159, § 2 : *Matrimonium vero contractum cum impedimento juris naturalis vel divini, etiamsi postea impedimentum cessaverit, locus non sanatur in radice, ne a momento quidem cessaverit impedimentum*.

Le consentement donné pour le mariage devant le magistrat civil ou le ministre hérétique est-il susceptible d'être radicalement validé? Sur ce point la discipline ecclésiastique se montre actuellement moins sévère que dans le passé. Autrefois la Curie romaine s'y refusait ordinairement; de nos jours, étant donné le nombre croissant des unions purement civiles, elle accorde assez souvent cette faveur, à condition qu'il y ait eu, non une simple présence à une cérémonie, mais émission d'un véritable consentement marital.

En certaines circonstances il se pourrait cependant que le consentement donné pour le mariage devant le magistrat civil ne pût être validé radicalement. Ce serait le cas si deux époux, fidèles à la pensée et à l'enseignement de l'Eglise, n'ont voulu devant le magistrat civil que les effets matériels et si, par suite d'incidents imprévus, ils sont dans l'impossibilité de se rendre à l'Eglise pour émettre, devant lui curé et les deux témoins requis, leur mutuel consentement au mariage. La mort, un accident grave, peut survenir pendant le voyage de la mairie à l'Eglise; ou bien la cérémonie civile a eu lieu plusieurs jours avant le mariage religieux, comme cela se fait souvent et des événements inattendus ou extraordinaires, comme une déclaration de guerre, ont empêché le mutuel échange des consentements matrimoniaux : la *sanatio in radice* ne saurait dès lors, semble-t-il, être octroyée.

Même lorsque le consentement est naturellement efficace, le Saint-Siège ne valide radicalement que lorsque la partie demanderesse a tout fait, mais en vain, pour obtenir de l'autre que le consentement soit renouvelé dans la forme requise par l'Eglise, c'est-à-dire devant le curé et les deux témoins. Voir Gennari, *Consultazioni*, t. I, consult. 128, dont l'opinion semble moins précise que celle de Gasparri, *op. cit.*, n. 1458, en note.

2<sup>o</sup> *Le consentement initial doit persévérer.* — C'est aussi une condition essentielle pour que la *sanatio in radice* puisse avoir de l'effet. Elle est nécessairement supposée exister lorsque la faveur est octroyée par le Saint-Siège, qui ajoute toujours à l'indult : *Quatenus utroque pars in censensu de presenti perseveret*.

Une fois qu'il a été donné, le consentement est présumé persévérer, à moins que ne soit établie la preuve de la révocation. Celle-ci n'est pas à confondre avec le refus qu'opposent souvent les époux ou l'un d'eux à renouveler leur acte de volonté juridiquement efficace. Tel est le sens du décret du Saint-Office (définitif), 11 mars 1908 : *Quod cum qui in radice non sunt, curd ut censensus restiteret despectu non*

*concedendo juxta facultates jam ipsi factas a S. C. de Propaganda Fide. Quod si consensus renovari non possit, vel obstinate nolit, dummodo certo consensu de ejus morali perseverantia, supplicandum SS<sup>mo</sup> pro gratia qua idem D. Vicarius apostolicus possit in radice sanare, inspectis circumstantiis cujusque casus particularis, matrimonia jam contracta usque ad receptionem presentis concessionis...* Dans Gasparri, *Fontes*, t. IV, Rome, 1926, n. 1004, p. 310-311.

Il n'est pas rare en effet que, dans un mariage nul de religion mixte, par exemple, la partie acatholique s'oppose à renouveler son consentement devant le curé et les deux témoins, bien qu'elle veuille fœnicement demeurer fidèle à son union. Aussi le Saint-Office a-t-il répondu d'une façon affirmative, le 22 août 1906, ad III, dans Gasparri, *Fontes*, t. IV, n. 1278, p. 545, à la question suivante qui lui avait été soumise : *Utrum sit adhuc locus usui facultatis si ambæ quidem partes cognoscunt nullitatem matrimonii, sed una earum adduci non potest ad renovandum consensum, item si ambæ hic et nunc eam ignorant, dummodo postea una pars moneatur de sanatione obtemperare ejusque effectu?*

Pratiquement cette attitude vaut pour tous les cas où des difficultés s'élèvent quand il s'agit de demander aux intéressés de renouveler leur consentement. C'est ce qui ressort de la réponse affirmative faite, le 22 août 1906, par le Saint-Office (dans Gasparri, *Fontes*, t. IV, n. 1278, p. 545-547) à la demande suivante : 4. *Utrum valeat adhuc Ordinarius sanare in radice matrimonium nullum ob disparitatem cultus, quando impedimentum quidem evanuit, sed gravis adest difficultas expellendi renovationem consensus prout in casu sequenti nuper contigit?* Dans le cas envisagé, il s'agit de Marie, qui bien que non baptisée, est réputée par tous comme catholique et qui se marie avec un jeune homme catholique dans la forme tridentine. Dans la suite elle va trouver en secret un prêtre et lui dévoile toute la vérité, en lui demandant d'être baptisé sur le champ et de garder le silence *coram marito ob gravia dissidia probabiliter oritura ex manifestatione veritatis*. Le prêtre se montre favorable à la demande qui lui est faite et donne le baptême. Par ailleurs, la *sanatio in radice* est accordée.

Le consentement n'est révoqué que par un acte positif de volonté. Il persévère, estiment les auteurs, même si les époux vivent dans la discorde et seraient prêts à se séparer s'ils apprenaient que leur union est invalide, ou si la partie qui ignore la situation demande la séparation. Il en est ainsi, car il ne s'agit pas d'interpréter la volonté que les époux auraient s'ils étaient informés, mais de tenir compte de celle qu'ils ont faite.

Il n'y a pas révocation non plus, au moins *lite pendente*, si les conjoints ont déjà commencé un procès pour obtenir la séparation de corps et de biens ou pour faire constater la nullité de leur mariage. Dans ce cas d'ailleurs, la *sanatio* ne serait pas accordée, car il serait déraisonnable que l'Eglise unisse par le lien indissoluble du mariage deux personnes dont l'une est décidée et prête à la rupture. Par ailleurs, elle s'exposerait à violer un droit divin, en validant radicalement un mariage dont le consentement aurait déjà pu être absolument révoqué. Gasparri, *De matrimonio*, n. 1140; Lehmann, *Theologia moralis*, t. I, n. 892. Au cas où la révocation ne serait que conditionnée, c'est-à-dire subordonnée à la décision donnée au procès, la *sanatio*, qui serait accordée, vaudrait et lierait définitivement les deux époux.

Le meilleur moyen de mettre fin à un doute sérieux sur la persévérance du consentement, est de faire intervenir une tierce personne, qui mettrait en cause la valeur du mariage. Si les époux protestent, c'est qu'il n'y a pas eu révocation de leur part.

Quand une solution favorable est donnée au procès en nullité, le consentement matrimonial est censé être révoqué. Dès lors, la *sanatio in radice* qui serait octroyée, est sans effet et est considérée comme non existante. Ainsi s'entend le canon 1139 § 1, qui a mis fin à toute discussion sur ce point : *Quodlibet matrimonium... potest in radice sanari, dummodo consensus perseveret*. Cf. Perrone, *De matrimonio*, t. II, 1861, n. 173.

3° Il faut une cause grave et urgente pour octroyer la validation radicale aussi bien pour le mariage de personnes privées que pour celui de personnalités qui occupent une place politique dans la cité. C'est une condition requise par le droit canon. Pour accorder une dispense, le législateur doit, en effet, avoir un motif suffisant et proportionné à l'importance de la loi. Can. 84, § 1 : *A lege ecclesiastica ne dispensetur sine justa et rationabili causa, habita ratione gravitatis legis a qua dispensatur...* S'il ne se conforme pas à ce principe, la concession est sans doute valide, mais, suivant les cas, plus ou moins gravement illicite. Elle serait même invalide, si elle était accordée sans raison grave et urgente par une autorité inférieure au Saint-Siège, par un évêque, par exemple, muni de facultés déléguées, ainsi que l'affirme la fin du canon 84, § 1 : *alias dispensatio ab infiore data illicita et invalida est*.

Il y a un motif suffisant si la nullité du mariage provient de la négligence de l'Ordinaire, du curé, du confesseur ou même du vicair qui a préparé les papiers du mariage et a oublié de demander les dispenses nécessaires; si les deux conjoints ignorent l'un et l'autre l'invalidité de leur union et s'il est moralement impossible de les prévenir; si la connaissance de cet état doit entraîner le départ de l'une des parties ou si les deux conjoints étant avertis, l'un d'eux se refuse catégoriquement à renouveler son consentement dans la forme solennelle prescrite par l'Église, ou même si un seul conjoint qui est au courant de la situation ne peut sans grave péril la dévoiler à l'autre.

Vu que de nos jours la *sanatio in radice* est accordée assez facilement, il est préférable de ne pas laisser les époux de bonne foi dans l'ignorance de l'invalidité de leur mariage. Sans doute, en gardant le silence, on évite de faire tomber les deux intéressés dans le péché formel, mais il n'en est pas moins vrai qu'ils vivent matériellement dans le concubinage et qu'ils sont privés du sacrement et des grâces qui en découlent. Aussi faudrait-il de graves et sérieuses raisons pour garder le silence lorsqu'on a connaissance de la nullité du mariage.

4° Ce qui rend le mariage invalide ne doit être qu'un empêchement d'ordre ecclésiastique. — Les empêchements de clandestinité, de plus en plus fréquents depuis que se généralise la législation des mariages purement civils, ainsi que les autres d'ordre ecclésiastique, peuvent être levés. Le décret du Saint-Office (*Coreæ*), du 11 septembre 1878, entre autres documents qui pourraient être cités à l'appui, le déclare en ces termes : *Pro preterito, ut Sanctitas Vestra sanare in radice dignetur matrimonium non contractum in Coreæ, quæ nulla vel dubia evaserunt, propter omissionem interpellationis, vel propter cultus disparitatem, aut aliud impedimentum juris mere ecclesiastici*. Dans Gasparri, *Fontes*, t. IV, Rome, 1926, n. 1057, p. 379.

Seuls les empêchements qui proviennent d'un ordre sacré ou de la profession religieuse ne sont pas compris d'ordinaire dans les indulgences très larges, Feije, *De impedimentis*, Louvain, 1893, n. 769; Giovine, *De dispensationibus*, t. I, Rome, 1908, p. 596. Toutefois de nos jours, dans les concessions accordées par la S. C. de la Propagande, la profession religieuse n'est pas exclue; seul le demeure l'empêchement d'ordre

presbytéral, mais non celui des ordres sacrés inférieurs. Wernz-Vidal, *op. cit.*, n. 663, note 27.

L'Église n'a pas pouvoir pour dispenser d'un empêchement de droit divin ou naturel. Benoît XIV, *De synodo diocesana*, l. XIII, c. XXI, n. 7; S. C. d. Concile, in causa Pragen., 13 juillet 1720, 18 septembre 1723; Lehmkühl, *op. cit.*, n. 1069; Wernz, *op. cit.*, n. 659, note 36; Cappello, *op. cit.*, n. 853. La question se pose en particulier pour les empêchements de lien matrimonial antérieur et d'impuissance (voir S. C. du Saint-Office, 8 mars 1900, dans Gasparri, *Fontes*, t. IV, Rome, 1926, n. 1236, p. 522-523), qui s'opposent à la validité du mariage.

Celui-ci peut-il être validé radicalement, lorsque l'empêchement a cessé? La réponse est donnée par le canon 1139, § 2 : *Matrimonium vero contractum cum impedimento juris naturalis vel divini, etiamsi postea impedimentum cessaverit, Ecclesia non sanat in radice, ne a momento quidem cessationis impedimenti*.

Ce canon ne règle cependant qu'une question de fait, *Ecclesia non sanat*, et non de droit, car il n'y est nullement déclaré que l'Église ne peut pas valider radicalement les unions invalides de ce chef; ce qui est très différent de la réponse du Saint-Office, du 2 mars 1904, où il est affirmé : *matrimonium contractum cum impedimento juris naturalis vel divini non posse sanari in radice*, dans Gasparri, *Fontes*, t. IV, n. 1270, p. 542.

Effectivement, il est certain qu'au for externe l'Église n'accorde pas en cette hypothèse la *sanatio in radice* et que, l'empêchement levé, elle n'a pas pouvoir, même par une fiction de droit, de considérer comme valide un tel mariage, car elle ne peut pas dispenser des empêchements d'ordre divin naturel ou positif.

Toutefois si le consentement mutuel naturellement efficace coexiste avec l'empêchement de droit divin, lorsque ce dernier est levé, la *sanatio in radice* pourrait-elle être accordée? Malgré les dénégations de certains auteurs (Zitelli, *op. cit.*, p. 115; Feije, *op. cit.*, n. 82, n. 440, 446, 761), rien ne semble s'y opposer (Cappello, *op. cit.*, n. 854, 3°; Gennari, *op. cit.*, p. 721; Wernz, *op. cit.*, n. 650; Chelodi, *Jus matrimoniale*, Trente, 1921, n. 168; Vlaming, *Prælectiones juris matrimonii*, Bossum, 1919-1921, n. 776), à condition bien entendu, qu'il n'y ait pas eu révocation de l'acte de volonté.

III. QUI ACCORDE LA « SANATIO IN RADICE » ? — Les mariages dont nous nous occupons sont invalides par la seule raison que le consentement mutuel sur lequel ils reposent est juridiquement inefficace à établir le lien matrimonial, à cause d'un empêchement dirimant d'ordre ecclésiastique. Dès lors, celui-ci peut être levé par une disposition générale ou par une faveur particulière octroyées par le pape, législateur suprême de l'Église et par lui seul. Can. 1141 : *Sanatio in radice concedi unice potest ab apostolica Sede*.

Le souverain pontife jouit du pouvoir propre et ordinaire de valider radicalement les unions invalides. Malgré les dénégations opposées par quelques auteurs anciens, s'appuyant d'ailleurs, pour défendre leur thèse, sur cette fausse notion d'une validation objective et réelle que nous avons rejetée précédemment, ou sur la confusion entre le consentement absolument inexistant et celui qui existe naturellement mais se trouve juridiquement inefficace, cette affirmation est certaine et communément défendue par les théologiens et canonistes modernes, lorsque les conditions requises sont réalisées. Voir Perrone, *op. cit.*, t. II, p. 167 sq.; Gasparri, *De matrim.*, n. 1146; Wernz, *op. cit.*, n. 653; Wernz-Vidal, *op. cit.*, n. 661; Rosset, *op. cit.*, n. 2362; Cappello, *op. cit.*, n. 855.

On a parfois prétendu que Grégoire XIII avait affirmé qu'il n'avait pas le droit de valider radica-

lement. C'est à tort, car ce pape, au témoignage de Benoît XIV, a plusieurs fois accordé le privilège de la *sanatio in radice*. Voir Benoît XIV, *Quæst. can.*, 174.

La dispense de tous les empêchements durants le droit commun est réservée au Saint-Siège. On conçoit donc facilement que le pouvoir d'accorder la *sanatio in radice* dépende aussi uniquement de lui, vu qu'il s'agit d'une faveur extraordinaire qui porte sur une loi universelle.

Parfois cependant des facultés particulières sont déléguées aux ordinaires. Ces indults ne sont pas rares à notre époque.

IV. COMMENT DEMANDER ET ENQUÊTRE LA CONVALIDATION RADICALE ? — La demande de la *sanatio in radice* peut être faite par les époux eux-mêmes, ou par l'un d'eux, ou par une tierce personne comme lecurer ou l'ordinaire, même à l'insu des intéressés.

Elle doit bien spécifier si les parties sont de bonne foi, si le consentement a été donné initialement et s'il persiste chez les deux époux, les raisons pour lesquelles est postulée une *sanatio in radice*, et non une convalidation simple et enfin toutes les circonstances capables de mieux situer le cas.

Elle est ordinairement adressée à la Sacrée Pénitencerie, si les empêchements qui ont causé la nullité du mariage sont occultes et si le renouvellement du consentement ne peut pas moralement être obtenu de la partie qui ignore.

Si l'empêchement est public de sa nature ou s'il est facile de le découvrir, la *sanatio in radice* doit être demandée, pour le for externe à la S. C. des Sacraments, ou s'il y a eu clandestinité ou empêchement de disparité de culte, à la S. C. du Saint-Office. Si l'une ou l'autre des parties ou toutes les deux sont orientales, c'est la Sacrée Congrégation pour l'Eglise orientale qui est compétente.

Il faut veiller à ce que la *sanatio* puisse toujours être prouvée par des documents authentiques, que la partie qui connaît la situation en soit informée dans la mesure du possible et que la faveur soit suffisamment divulguée pour éviter tout scandale.

Pratiquement la *sanatio* accordée au for externe doit être inscrite au registre des mariages; celle qui l'est au for interne extrasacramental, doit l'être au livre secret de la curie épiscopale; celle qui l'est au for interne sacramental ne peut et ne doit être mentionnée dans aucun registre.

Pour fulminer la *sanatio in radice*, il faut tenir compte des circonstances. Souvent il vaut mieux ne pas la fulminer, surtout si les deux parties ignorent l'invalidité de leur union ou si cette situation ne peut être révélée sans causer de scandale ou un dommage grave. Il n'en faudrait cependant pas conclure que la fulmination n'est pas nécessaire. En tout cas il incombe à l'exécuteur de s'en tenir aux clauses inscrites dans l'indult.

Aucune formule n'est obligatoire pour fulminer la *sanatio in radice*. Cappello, *op. cit.*, n. 288, xi, après Zitelli, *op. cit.*, p. 104 sq. On peut cependant proposer la suivante : *Matrimonium a te nullum contrahidum in radice sano prolemque suscepim et susceperim legittimum fore declaro.*

I. SOURCES. — Decretales, I, IV, VI, VII, *De eo quod dicitur in matrimonio, quomodo possunt per adulterium*, c. 7; I, IV, tit. IX, *De conjugio servorum*, c. 2; 4; *Septe, Regula juris XVIII*; Réponses du Saint-Office, 12 janvier 1769; 20 août 1780; 11 mars 1808; 16 septembre 1824, ad 1; 8 juin 1836; 6 avril 1843; 12 juin 1849, ad 2; 29 septembre 1854; 11 mars 1868; 18 décembre 1872; 9 décembre 1874; 11 septembre 1898, ad 1; 15 novembre 1892; 12 avril 1899; 2 mars 1903; 2 mars 1904; 22 août 1909, ad 3; ad 4; S. C. de la Propagande, *Litt. ad confidit. super missive, in ora Coronandi*, 4 juillet 1788; Sultzeim, 17 janvier 1836, ad 1; Yunnan, 1<sup>er</sup> juin 1845; S. C. du Concile, *Hispanen*, 20 juin

1609; *Constantinopolitana*, 2 et 16 décembre 1634; *Neapolitana*, 13 juillet 1725; *Vigilien*, 23 juin, 13 juillet, 22 septembre 1813; *Polonia*, 13 novembre 1638; *Secrétairerie d'Etat*, instruct., 27 mars 1830; Benoît XIV, *Epist. Singul.*, 9 février 1749, § 1; Pie X, const. *Sapienter consilio*, 29 juin 1908, § 1, n. 3; *Code de droit canonique*, can. 1133-1141.

II. TRAVAUX. — Tous les canonistes qui étudient le mariage traitent de la revalidation simple et de la validation radicale, il en est de même des théologiens moralistes, qui ne font d'ailleurs que commenter les données juridiques. Le lecteur trouvera ici un choix d'auteurs, mais non une liste complète. S. Alphonse, *Theologia moralis*, I, VI, tract. VI, *De matrimonio*, Rome, 1913; de Angelis, *Praelectiones juris canonici*, Rome, 1877-1887, I, IV, tit. XVII; d'Annibale, *Summula theologiae moralis*, I, III, tract. VI, *De matrimonio*, Rome, 1908; Ballerini-Palmieri, *Opus theologicum morale*, 3<sup>e</sup> éd., Prati, 1900; Benoît XIV, *Quæst. can.*, 527 et 174; *Institutiones ecclesiasticae*, Rome, 1759, n. 87; *De synodo diocesana*, I, XIII, Bassani, 1767, c. XXI; Cance, *Le Code de droit canonique*, t. II, Paris, 1928; Cappello, *Tractatus canonico-moralis de sacramentis*, t. III, *De matrimonio*, Rome, 1933; Cerato, *Matrimonium a Codice juris canonici integre desumptum*, Padoue, 1920; Leseum, *Le mariage en droit canonique*, t. II, Paris, 1898; Feijé, *De impedimentis et dispensationibus matrimonii*, Louvain, 1893; Gasparri, *Tractatus canonici de matrimonio*, Paris, 1904; Genicot-Salsmans, *Theologia moralis institutiones*, 10<sup>e</sup> éd., Bruxelles, 1922; Gennari, *Breve commentario della nuova legge sugli sponsali e sul matrimonio*, Rome, 1908; Lehmkühl, *Theologia moralis*, 11<sup>e</sup> éd., t. II, Fribourg-en-Br., 1910; Leitner, *Die Tridentinische Ehehehlungsform nach der Konstitution Pius X.*, « *Provida* », Ratisbonne, 1906; *Die Verlobung und Ehehehlungsform*, ibid., 1908; *Lehrbuch des katholischen Eherechts*, Paderborn, 1920; Palmieri, *Tractatus de matrimonio christiano*, Rome, 1880; Perrone, *De matrimonio christiano*, t. II, Liège, 1861; Prümmer, *Manuale theologiae moralis*, t. III, Fribourg-en-Br., 1923; Rosset, *De sacramento matrimonii tractatus dogmaticus moralis, canonicus, liturgicus et iudicialis*, Paris, 1895-1896; De Smet, *Tractatus theologico-canonicus de sponsalibus et matrimonio*, Bruges, 1927; Schnitzer, *Katholisches Eherecht*, Fribourg-en-Br., 1898; Vermeersch, *Theologia moralis principia, responsa, consilia*, t. III, Bruges, 1927; Wernz, *Jus Decretalium*, Prati, 1911-1912, t. IV, *Jus matrimoniale*; Wernz-Vidal, *Jus canonium*, t. V, *Jus matrimoniale*, Rome, 1928; Wouters, *Manuale theologiae moralis*, t. II, Bruges, 1933; Zitelli, *De dispensationibus matrimonialibus*, Rome, 1887.

N. TUGNE.

1. SANCHEZ Grégoire, frère mineur espagnol de l'Observance (XVII<sup>e</sup> siècle). Il fut lecteur à Alcalá de Henares, composa, en 1662, un *Tractatus de immaculata virginis Mariæ conceptione*, comme il résulte du témoignage de Th. Strozzi, S. J., dans *Controversia della concezione della B. V. Maria descritta istoricamente*, I, X, c. xxv, Palerme, 1700, écrit contre l'ouvrage de Jean Martinez del Prado, O. P., intitulé : *Notitia veridica scriptorum O. P. de præservatione Deiparæ immaculatæ V. Mariæ a peccato originali*, Alcalá de Henares, 1661.

J.-H. Sharaela - St. Rinaldi, *Scriptores trium ordinum S. Francisci continuati*, dans J.-H. Sharaela, *Supplementum*, 2<sup>e</sup> éd., t. III, Rome, 1936, p. 238.

A. TEFRELLI.

2. SANCHEZ Pierre, dominicain espagnol mort en 1719. Outre divers travaux sur le Christ et sur le Rosaire, il a publié : *Quodlibeta D. Thomæ Aquinatis Doctoris Angelici ad mysticas doctrinas applicata, reflexionibus aliquibus annexis pro securiori via Spiritus*. In quibus omnes propositiones molinistarum de verbo ad verbum impugnantur, Séville, in-fol., 1719, 334 p.

R. Coulon, *Scriptores ordinis prædicatorum*, suppl., fasc. 4, 1912, p. 280-281.

M. M. GARCIA.

3. SANCHEZ Pierre-Antoine, théologien espagnol, né vers 1740 à Vigo, en Galice, professeur de théologie à l'académie de Compostelle, chanoine de l'église métropolitaine de cette ville, mort en 1806.



On a de lui : *Annales sacri*, Madrid, 1784, 3 vol. in-4°; — *Summa theologiæ sacræ*, *ibid.*, 1784, 4 vol. in-4°; — *Tractatus de tolerantia religiosa*, *ibid.*, 1785, 3 vol. in-4°; — *De eloquentia sacra in Hispania*, *ibid.*, 1788, 1 vol. in-8°; *histoire succincte des orateurs ecclésiastiques espagnols*; — *Historia Ecclesiæ africanæ*, *ibid.*, 1784, 1 vol. in-8°, très estimée des érudits. Sanchez a laissé un recueil de *Sermões*, Madrid, 3 vol. in-8°, traduits en italien et publiés à Venise.

Hurter, *Nomenclator literarius*, 3<sup>e</sup> éd., t. v, col. 729; Feller, *Biographie universelle*, t. XI, Paris, 1844, p. 265; Michaud, *Biographie universelle*, t. XXXVII, p. 613.

J. MERCIER.

**4, SANCHEZ Thomas**, jésuite espagnol (1550-1610), moraliste et canoniste renommé, spécialement dans les matières matrimoniales.

I. VIE. — Né à Cordoue en 1550, il entra au noviciat de la Compagnie de Jésus en 1567. Un bégaiement accentué l'avait d'abord fait éconduire; le jeune homme obtint, par une prière spécialement pressante adressée à la sainte Vierge, d'être délivré de cette infirmité, dont il ne lui resta plus qu'une légère trace; le trait est souvent cité dans la littérature mariale. Sanchez fut assez longtemps maître des novices à Grenade; il fut aussi confesseur en plusieurs collèges, notamment à Cordoue, et professa la théologie morale et le droit canon. L'étendue de sa science, sa pénétration et son habileté dans la solution des cas de conscience les plus difficiles lui valurent un grand renom; après la publication de son traité sur le mariage, quoiqu'il ne fût jamais sorti de sa province, il fut consulté de partout, même des pays les plus éloignés. En même temps, par ses vertus, il obtenait la vénération de ses frères et de ses compatriotes. Voir la notice de Nierenberg, dans ses *Varones illustres de la Compañia de Jesús*, 2<sup>e</sup> éd., t. VII, Bilbao, 1891, p. 105-120; le témoignage de Ribadeneyra, *Biblioth. script.* S. J.; l'éloge de Crombeek, *De studio perfectionis*, I, II, XXXII, q. 12, ces deux derniers textes sont reproduits dans diverses éditions du *De matrimonio*, parues après la mort de Sanchez. Il mourut à Grenade, le 19 mai 1610; les autorités et les habitants de cette ville lui firent de triomphales obsèques. On en trouvera le récit dans l'avis au lecteur, placé par le collège de Grenade en tête de l'*Opus morale*, 1<sup>er</sup> volume.

II. ŒUVRES. — 1<sup>o</sup> Sanchez n'a publié de son vivant que son grand traité sur le mariage : *Disputationum de sancto matrimonii sacramento*, auctore Thoma Sanchez Cordubensi, S. J., libri decem, in tres tomos distributi, Madrid, 1602 et 1605; Venise, 1606; Anvers, 1607. La permission de publier, donnée par le provincial de Bétique, est du 20 janvier 1599. En tête de l'ouvrage on lit une dédicace à D. Pierre de Castro, archevêque de Grenade.

Les trois tomes de l'édition d'Anvers, 1607, ne comprennent pas moins de 1462 pages; les divisions générales sont les suivantes : t. I, I, *De sponsalibus*; I, II, *De essentia et consensu matrimonii*; I, III, *De consensu clandestino*; I, IV, *De consensu coacto*; I, V, *De consensu condicionali*; I, VI, *De donationibus inter conjuges, sponsalitia largitate et arris*; — t. II, I, VII, *De impedimentis matrimonii*; — t. III, I, VIII, *De dispensationibus*; I, IX, *De debito conjugalit*; I, X, *De divorcio*. L'ouvrage se termine par un index analytique très détaillé et un bref index canonique et juridique.

Les éditions du *De matrimonio* publiées du vivant de Sanchez sont particulièrement recherchées à cause de diverses retouches faites postérieurement dans cette œuvre. Les éditions d'Anvers, 1612, et Venise, 1614 (*Superiorum auctoritate correctæ*) donnent le texte désormais reproduit. De ces corrections, la plus importante est sans doute celle qui a trait à la matière légère in *genere luxurie directæ* : nous en parlerons plus bas.

L'édition de Venise 1614 donna lieu à une condamnation par l'Index de son t. III pour un motif fort honorable (l'omission d'un passage); nous y reviendrons aussi tout à l'heure. Après la mort de l'auteur, l'ouvrage, devenu célèbre eut de nombreuses éditions; Sommervogel, de 1612 à 1754, en énumère jusqu'à vingt et une, et il ne donne pas toutes celles qui furent publiées.

En outre, le *De sancto matrimonii sacramento* donna naissance à plusieurs résumés ou *Compendia* :

1. En 1621, un théologien lisbonnais, Emmanuel-Laurent Soares, publia un *Compendium totius tractatus de s. matrimonii sacramento* R. P. Thomæ Sanchez, S. J.,... alphabetice breviter dispositum, Lisbonne. Dans le courant des cinq années suivantes, le petit volume fut réimprimé à Séville, Lyon, Cologne, Pont-à-Mousson. Il a été reproduit dans le *Cursus theologiæ* de Migne, t. XXV, col. 387-600. En 1629, un anonyme fit paraître, sous la même forme de dictionnaire, les *Aphorismi* R. P. Thomæ Sanchez de matrimonio, quibus prolixissima decem ejus librorum doctrina velut in compendium familiare redacta, tam pro interni quam pro externi fori judicibus, utilissime continetur, Saint-Omer. Il est mentionné dans le titre que le texte, dont l'Index a condamné l'omission, se trouve résumé dans les *Aphorismi* et le typographe avertit que l'ouvrage similaire de Soares n'est pas, d'après de bons juges, solidement satisfaisant à cause de sa brièveté excessive. En réalité, les deux résumés ont été faits d'après la même méthode : il suivent l'*Index analytique* du traité, lui prennent ses principales matières et les citations et donnent un sommaire — un peu plus développé dans les *Aphorismi* que dans Soares — de la doctrine correspondante.

2. En outre, d'autres *Compendia* ont été composés, qui conservent l'ordre des matières et sont ainsi de véritables résumés suivis de l'ouvrage. Ainsi : de Joan. Andreas Cadeus, l'*Epitome in Th. Sanchez de matrimonio*, Brescia, 1656; Bergame, 1660; de l'abbé Vincent Ricci, professeur in utroque et protonotaire apostolique, le *Compendium de sancto matrimonii sacramento ex tractatu P. Th. Sanchez collectum*, Messine, 1630. A ce genre de résumés se rattache le bref exposé que donna de la doctrine du mariage, le P. François Noël comme supplément à sa *Summa* de Suarez, et qui, *præcipue ex Sanchez desumptum*, est divisé en trois parties : *sponsalia*; *matrimonium in se*; *matrimonium ut sacramentum*, Madrid, 1732, réédition par Migne en 1858. Cet exposé se trouve au t. II, col. 1421-1456, de cette dernière édition.

D'autres sommes sanchésiennes inédites sont encore signalées par Sommervogel, t. VII, col. 533. Hurter cite aussi une *Apologie du De matrimonio*, écrite par Vincent Tancredi, 2 vol., Palerme, 1648.

2<sup>o</sup> Sanchez avait entrepris un grand ouvrage casuistique en plusieurs volumes sur le Décalogue. La mort l'empêcha de mener cette tâche à bonne fin. Certaines parties en avaient été cependant rédigées. Ses confrères de Grenade les publièrent; elles forment deux œuvres posthumes :

1. La première est intitulée : *Opus morale in præcepta Decalogi* et comprend deux parties, dont l'une parut à Madrid en 1613 (4 livres : *De principiis quibusdam generalibus ad omnia præcepta*; *De 1<sup>o</sup> Decalogi præcepto*; *De 11<sup>o</sup> Decalogi præcepto*; *De voto*), double tome in-fol. de 1287 p.; autres éditions : Venise et Cologne, 1614; Lyon et Paris, 1615; Venise, 1623; Brescia, 1625; Lyon, 1638, 1661; Parme, 1723...; la seconde fut publiée à Lyon en 1621 (3 livres : *De voto solenni in genere et de solenni castitatis*; *De voto solenni obedientie*; *De voto pauperitatis*); cette édition est bien, d'après l'ariarte, t. II, n. 3599, l'édition originale de la 2<sup>e</sup> partie; elle contient les deux parties en deux volumes de 320-

351 et 551 p. : d'autres éditions suivirent : Anvers, 1622, 1631, 1637; Venise, 1625; Lyon, 1642, 1669; Parme, 1723, etc. Sans négliger ce qui concerne les autres religions, l'auteur, note la préface, insiste particulièrement sur la Compagnie de Jésus, ordre nouveau, violemment attaqué et dont le droit particulier est moins connu. L'avis au lecteur, placé en tête de la première partie, après un éloge du l'auteur et le récit de ses funérailles, indique qu'à la mort de Sanchez cette première partie était complètement terminée et en cours de révision; quant à la seconde, elle était à la veille d'être achevée et a pu être mise au jour d'après les manuscrits autographes de l'auteur.

Chez les moralistes postérieurs, cet ouvrage est cité tantôt sous le titre originaire d' *Opus morale*, tantôt sous ceux de *In Decalogum* ou de *Sanchesii summa*; certaines éditions portent en effet le sous-titre de *Summa casuum conscientie* (ainsi, édit. du 1<sup>er</sup> vol., Cologne, 1614).

2. Quelques années après ce premier ouvrage, les jésuites de Grenade en firent paraître un second en deux tomes : R. P. Thomas Sanchezii Cordubensis e. S. J. *piscula et consilia moralia*; et *Consilia et piscula moralia, tomus posterior*, tous deux à Lyon, 1634, 460 et 350 p. (cf. Uriarte, t. II, n. 3647, rectifiant Sommervogel; l'édition de 1625 indiquée par ce dernier n'existe pas). Une 2<sup>e</sup> édition parut dans la même ville et chez le même éditeur dès l'année suivante (1635), sous le titre désormais définitif de *Consilia seu opuscula moralia*; d'autres éditions suivirent : Cologne, 1640 et 1653; Lyon, 1643, 1655, 1671, 1681; Parme, 1728; Venise, 1743... Dans la 1<sup>re</sup> édition, 1634, l'épître dédicatoire est signée du P. Georges Hemelman; l'édition de Lyon, 1643, contient une dédicace au cardinal Barberini, adressée par le provincial et la province de Bétique.

Ce second ouvrage posthume traite des matières suivantes : t. I, 3 livres, *Circa jus et iustitiam commutativam*; *Circa jus et iustitiam distributivam*; *Circa jus et iustitiam iudicativam et ordinem iudicarium*; t. II, 4 livres, *De consiliis seu casibus particularibus circa ultimas voluntates, ubi de illegitimis*; *Circa jejuniis et observationem festorum*; *Circa iudices et aliqua judicialia*; *Circa ordines*.

Jusqu'à quel point le texte des *Consilia* est-il de Sanchez lui-même? Dans son *De iustitia et iure*, disp. XXVI, sect. v, n. 54, édit. Vivès, t. VII, p. 280, Lugo donne deux exemples d'additions faites — sans avertissement — par les éditeurs : I. I, c. VII, dub. IV, n. 18, et dub. V, n. 4, où il est question de lois espagnoles sur la taxation des blés, portées en 1613 et 1620, et donc postérieures à la mort de Sanchez (1610). Il remarque très justement : *Certe in his, quæ ambobus mortuis addenda videntur, debet illi fieri et caracteris adverso et verbis saltem indicantibus id ob rationes novas addendum videri; alioquin opera posthuma minorem habent fidem apud lectorem*. Dans la préface de la 1<sup>re</sup> édition, le P. Hemelman se contente d'affirmer que certaines (nonnullæ) réponses ou solutions de Sanchez ont été fidèlement reproduites comme elles se trouvaient dans ses autographes. En somme, il est probable que les manuscrits utilisés dans les *Consilia* étaient moins achevés que ceux qui ont servi à l'*Opus morale*, surtout à la 1<sup>re</sup> partie de cet ouvrage. Dans quelle mesure exacte ont-ils été remaniés et complétés, il est impossible de le déterminer; il sera donc prudent de ne donner qu'avec réserve les solutions de Sanchez comme la pensée authentique de Sanchez.

Pour terminer ces notes bibliographiques, ajoutons avec Sommervogel qu'une édition complète des œuvres de Sanchez a été publiée en 1710 à Vienne en 7 volumes.

III. QUELQUES COMPLÉMENTAIRES. — A l'occasion du *De matrimonio*, nous avons signalé deux questions

complémentaires, les réservant pour un examen spécial.

1<sup>o</sup> La rétractation de Sanchez au sujet de la législation sur la matière en fait de *luxure directe*. — Depuis le milieu du XVII<sup>e</sup> siècle, c'est une doctrine tenue tout à fait communément en théologie morale, que le plaisir proprement voluptueux (*delectatio venerea*), directement recherché ou pleinement admis, ne comporte pas de matière légère. A la suite du décret d'Acquaviva (1612), défendant, conformément à des directives de Clément VIII et de Paul V, aux moralistes jésuites de professer ou de soutenir même comme probable l'opinion contraire et surtout après la condamnation par Alexandre VII (18 mars 1666) de la proposition 10<sup>e</sup> (Denz.-Bannw., n. 1140), interprétée généralement dans ce sens, elle s'est pratiquement imposée à tous.

Mais auparavant, on peut dire qu'il y avait eu dans la casuistique une tendance très caractérisée à admettre la légèreté de matière : saint Antonin de Florence paraît lui avoir été favorable; l'Armilla et Navarrus la tendent; elle était enseignée à l'université de Salamanque par Dominique Soto et Arauxo; Lessius ne la jugeait pas improbable (*De just. et iure*, I, IV, c. III, dub. VIII). Sanchez, dans ses premières éditions du *De matrimonio* (cf. édit. de 1607, I, IX, disp. XLVI, n. 7) traitant de la *delectatio venerea*, quæ ex tactibus, osculis, etc. proveniret, donnait comme *veracissima sententia* qu'elle constitue une matière grave de péché; mais un peu plus loin (au n. 9), il ajoutait : *potest (tamen)... dari modica delectatio, quæ si absint periculum pollutionis et periculum consensus in actu carnalem, non erit culpa lethalis, quia dari nequit ratio sufficiens, cur in cæteris præceptis detur parvitas materiæ, non tamen in hoc. Et quomodo parvitas copulæ carnalis dari nequeat, at potest dari parvitas delectationis venereæ, quæ ex solo tactu vel cogitatione insurgat*. Cf. n. 16 : en ce qui concerne les *tactus*, c'est dans les *tactus leves* que cette matière légère pourra se présenter, à l'exclusion des *essentiæ* et des *tactus graves*, dont le plaisir sera toujours matière grave.

Or, dans les éditions du *De matrimonio*, immédiatement publiées après la mort de Sanchez, nous lisons la rétractation suivante (édit. Anvers, 1614) : *moderatio... illa quam Armilla... Navarrus... Soto... afferunt de parvitate materiæ... etsi nobis aliquando non displicuit, re tamen bene considerata, rationibusque perpensis, longum certissimum tenendum iudicamus nullam reperiri parvitatem materiæ in delectationibus venereis, secluso etiam pollutionis et consensus periculo in aliquid huiusmodi : quod latissime et optime probat Rebellus, De iustitia. part. II, l. III, q. XLIX, sect. 2, nosque, Deo auspice, latius atque tractabimus et probabimus*.

De fait — en relation avec ces derniers mots — l'*Opus morale* in *precepta Decalogi* (Sanchez y travaillait lorsqu'il mourut) donne une rétractation analogue et plus détaillée encore : Ille part., I, V, c. VI, n. 12, à propos du 5<sup>e</sup> commandement, il y est exposé que, conformément aux ordres de Clément VIII et de Paul V, prescrivant de dénoncer aux inquisiteurs de la foi quiconque soutiendrait le contraire — et conformément à la vérité — il fallait estimer que toute *delectatio venerea quantumvis modica*, prise ou acceptée avec une délibération suffisante, constituait un péché mortel, ce que du reste prouvait *latissime et optime* Rebellus dans son *De iustitia*; suivant un résumé des preuves apportées par cet auteur; Sanchez ajoutait, en conformité avec lui, la correction d'une autre opinion touchant aussi la même matière.

Les deux rétractations du *De matrimonio* et de l'*Opus morale*, présentées l'une e l'autre comme étant de Sanchez lui-même dans une édition et un ouvrage posthumes, viennent-elles vraiment de lui? Les *Salmanicensis*, *Cursus theol. moralis*, t. IV, 1656, tit. XXXI, de *VI<sup>is</sup> præceptis*, c. III, par. I, n. 77 sq.

cf. *Curs. theol. dogmat.*, t. IV, tract. XIII, disp. X, n. 265, où est posée la question, du moins en ce qui concerne la rétractation du *De matrimonio* : s'appuyant sur ce que certains autres passages du même ouvrage, qui s'inspiraient de l'opinion favorable à la légitimité de matière, d'abord tenue par Sanchez, n'avaient pas été corrigés, ils ont cru pouvoir conclure que cette rétractation n'avait aucune authenticité, *quare credimus predictam retractationem esse postulatam quoddam male consultum a tyrone aliquo et in operibus Sanchezii male versato*. Le P. Vermeersch (*De castitate*, 2<sup>e</sup> éd., 1921, n. 352, p. 341, note 1) écrit : « *Retractatio... ista prodit in Lugdunensi editione, a 1661. Cum vero Sanchez a. 1619 obierit, hæc retractatio aliena manu facta est...* » Cet argument est sans valeur, car il repose sur une inexactitude : c'est dès les éditions du *De matrimonio* qui suivirent immédiatement la mort de Sanchez, et non pas seulement en 1661 que nous rencontrons la rétractation en question.

D'autre part le fait signalé par les *Salmutenses* — à savoir les corrections omises en quelques passages secondaires — peut fort bien être porté au compte de Sanchez lui-même, qui aurait préparé une édition nouvelle de son œuvre et n'aurait pas eu le temps de la parfaire. Surtout les carmes de Salamanque, tout en citant le passage de l'*Opus morale* où se lit la rétractation en question, l'ont compris à contre-sens et le présentent comme une confirmation de son opinion ancienne. Or, c'est une véritable rétractation à laquelle les collègues de Sanchez, héritiers de ses manuscrits, auraient été bien audacieux de donner un accent si personnel. Par ailleurs, rien dans le contexte n'oblige à croire que le passage soit postérieur à la mort de Sanchez : Clément VIII mourut en 1605, Paul V régna depuis 1607 et, quoique nous ne soyons pas parvenu à trouver dans les collections pontificales traces de leurs *motu proprio*, ceux-ci peuvent avoir été portés et connus de Sanchez avant qu'il cessât d'écrire. Rebelus avait publié son *De iustitia* des 1608, Sanchez a pu l'avoir en mains ; dans le texte en question, il n'est, en outre, pas fait mention du décret d'Acquaviva (1612), de portée disciplinaire et restreinte à la Compagnie, mais si important pour un moraliste jésuite.

Nous concluons donc que rien ne confirme le jugement des *Salmutenses* ; tout au plus pourrait-on admettre que la rétractation du *De matrimonio* a été empruntée par les éditeurs à l'*Opus morale* ; mais il est plus vraisemblable qu'elle vient de Sanchez lui-même et a été préparée par lui-même en vue des éditions nouvelles ; et il est plus probable que la rétractation de l'*Opus morale* est également et tout à fait directement de notre moraliste : c'est du reste à son honneur que, estimant s'être trompé, il ait changé d'opinion et n'ait pas craint de le confesser ouvertement.

2<sup>o</sup> La mise à l'Index du *De matrimonio*. — Cette question est beaucoup plus claire et ne laisse place dans sa solution à aucune incertitude. Jusqu'à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, le nom de Thomas Sanchez et son *De matrimonio* ont figuré à l'Index *librorum prohibitorum*.

D'aucuns en ont trop rapidement conclu, sinon à la condamnation de la casuistique scandaleuse de Sanchez, tout au moins à quelque suspicion ou aurait été tenue sur son œuvre par l'autorité romaine. Ainsi dans son *Dictionnaire universel des sciences ecclésiastiques*, Paris, 1808, art. *Sanchez Thomas*, t. II, p. 2039-2040, l'abbé Glaire, tout en revendiquant pour le moraliste le droit d'étudier les questions les plus délicates du mariage et en défendant, dans l'ensemble, Sanchez, arrivait à : « *Mais, ceci, il faut bien reconnaître que son traité n'est pas entièrement exempt de fautes, puisque une partie au moins a été mise à l'Index...* »

Si l'on se reporte à l'article même de l'Index qui

concerne Sanchez et au décret qui y est résumé, il est aisé de voir ce qu'il en fut réellement (cf. F.-H. Reusch, *Der Index der verbotenen Bücher*, t. II, 1885, p. 324). En 1614 parut à Venise une édition du *De matrimonio*, qui, dans son t. III, l. VIII, disp. VII, omettait tout un passage (la valeur d'une colonne un quart environ), ou était exposé et soutenu par Sanchez le droit du pape concernant la légitimation des enfants nés hors mariage et cela indépendamment de toute intervention du gouvernement civil. Cette doctrine déplaçait à la sérénissime République, de là l'omission faite dans l'édition vénitienne. Rome répondit par un décret du 4 février 1627, mettant à l'Index le t. III de cette édition et de toute autre édition qui comporterait cette même omission.

Depuis ce moment jusqu'à la refonte de l'Index par Léon XIII, les catalogues de l'Index portent donc parmi les livres interdits : *Sanchez Thomas, Disputationum de sacramento matrimonii, tomos III, edit. Venetæ sive aliarum, a quibus libro VIII, disputat. III detractus est integer numerus 4, cuius initium : At frequentissima ac verior sententia habet id posse..., finis vero : ...Et his diebus in hoc prætorio Granatensi sententia pars hæc definita est. Decret. 4 febr. 1627*. Dans l'édition de 1900, révisée sous Léon XIII, cette mention a été enlevée et le nom de Thomas Sanchez a ainsi disparu de l'Index.

De cette condamnation on ne peut sans doute induire que tout l'ouvrage, ni même son t. III en entier aient reçu pour autant l'approbation du Saint-Siège ; du moins faut-il reconnaître que, loin d'en subir quelque déconsidération, Sanchez, en un point secondaire de sa doctrine, en retire plutôt confirmation et honneur. De toute manière la justice exige qu'on ne signale pas la mise à l'Index de Sanchez sans ajouter l'indication, au moins sommaire, qu'elle n'est pas de nature à jeter quelque suspicion que ce soit sur sa doctrine. Cette indication manque par exemple dans A. De Meyer, *Les premières controverses jansénistes en France*, 1917, p. 371, note.

IV. ATTAQUES ET CRITIQUES. LA VALEUR DU MORALISTE ET DE SON ŒUVRE. — 1<sup>o</sup> Dans cette fin du XVI<sup>e</sup> siècle et ce début du XVII<sup>e</sup>, où la casuistique, en pleine efflorescence, se développe avec une intense et tumultueuse activité, où elle pousse dans tous les sens et avec toutes les audaces ses analyses et ses recherches, Sanchez se trouva être un des moralistes les plus célèbres et les plus représentatifs : rien d'étonnant donc s'il n'a pas été épargné par la violente réaction qui suivit et dont les *Provinciales* (1656) sont la plus brillante expression.

Les critiques qui lui furent adressées sont, comme aux autres casuistes, des opinions et des conclusions trop larges, son laxisme et, — ceci lui est plus spécial et tient au succès même de son grand traité sur le mariage, — des analyses trop détaillées et trop libres de matières délicates, le caractère scandaleux de divers développements sur le mariage.

2<sup>o</sup> Au sujet du laxisme de Sanchez, nous ne retiendrons que les attaques de Pascal. Sanchez est en bonne place dans la liste satirique des casuistes que donne la V<sup>e</sup> Provinciale, cf. Pascal, *Œuvres*, édit. des Grands écrivains, t. IV, p. 315 ; son nom est prononcé avec un respect particulier par le bon Père.

Toutes les citations, faites de lui par Pascal, se rapportent à l'*Opus morale*, sauf un renvoi aux *Opuscula seu consilia*, donné dans un texte d'Escobar sur la simonie, et d'ailleurs inexact (XIV<sup>e</sup> Prov., t. V, p. 375). Le traité du mariage n'est mentionné nulle part, même quand Pascal se plaint de la liberté exagérée avec laquelle les casuistes traitent de la vie matrimoniale (IX<sup>e</sup> Prov., t. V, p. 20). En laissant les passages secondaires ou les textes de l'*Opus morale* ne



sont pas directement pris à partie, nous pouvons ramener à cinq principales matières les attaques des *Provinciales* contre Sanchez :

a) *vii* Prov., t. iv, p. 310 sq. (Maynard, t. i, p. 239 sq.) : Doctrine générale du probabilisme. L'auteur d'un docteur probe et docte suffit à rendre une opinion probable. *Opus mor.*, l. I, c. ix, n. 7. Moliner, t. ii, p. 236, note dans la citation l'omission d'une référence de Sanchez à saint Thomas. Cf. peu après, t. iv, p. 313 et 315 (Maynard, p. 242 et 245), deux autres points concernant l'usage du probabilisme et son emploi en confession. *Opus mor.*, l. I, c. ix, n. 19 et 20.

b) *viii* Prov., t. v, p. 92-94 (Maynard, t. i, p. 324 sq.) : Duel et meurtre; il est permis d'écarter un duel pour sauver sa vie, son honneur, de grands biens; un calomnieux, qui poursuit en justice, peut hardiment être tué, non par trahison, mais par derrière et en embuscade. *Opus mor.*, l. II, c. iii, dub. xxiii, n. 7 et 8.

c) *viii* Prov., t. v, p. 155 sq. (Maynard, t. i, p. 381) : Restitution à imposer ou non aux voleurs selon qu'ils exercent réellement un art démoniaque ou qu'ils trompent. *Opus mor.*, l. II, c. xxxviii, n. 94-96.

d) *ix* Prov., t. v, p. 204-205 (Maynard, t. i, p. 240 sq.) : Équivoques et restrictions mondaines; faciles qu'elles donnent pour éviter les peches dans les conversations et les intrigues mondaines; licéité pour une raison suffisante de la restriction purement mentale. *Opus mor.*, l. III, c. vi, n. 13 et 26. Une des citations de Sanchez est faite de membres de phrases empruntées à divers passages et arbitrairement réunies entre eux.

e) *ix* Prov., t. v, p. 209 (Maynard, t. i, p. 432) : Luxe des femmes, une femme ne peche pas, si elle se pare sans mauvaise intention, quand même elle saurait les effets mauvais que produira sa toilette. *Opus mor.*, l. I, c. vi, n. 16-17. Le texte de Sanchez est un résumé fait par Bauny.

De ces cinq points, le dernier peut être écarté : avec les développements et les nuances que lui donne Sanchez, il est très défendable pour qui admet les règles classiques du volontaire indirect.

Dans les trois précédents, il faut reconnaître qu'il y a des exagérations et des erreurs : comme d'autres casuistes de sa génération, Sanchez, au sujet des duels et de la résistance violente à la calomnie, a été entraîné trop loin par les sentiments de son temps; cf. propositions 2 et 17 condamnées par Alexandre VII, Denz.-Bannw., n. 1102 et 1117, et propositions 30, 31, 32, condamnées par Innocent XI, *ibid.*, 1180, 1181, 1182. En admettant équivoques et restrictions, il n'est pas plus que ces mêmes casuistes animé des intentions que lui prête gratuitement Pascal, il cherche de bonne foi à concilier respect de la vérité et garde des secrets; mais il sera à corriger conformément aux propositions 26 et 27, condamnées par Innocent XI, *ibid.*, n. 1176-1177. Quant aux restitutions à imposer aux sorciers, il applique d'une manière trop étroite et sans tenir compte du bon sens les principes de la restitution.

A ces erreurs et à ces exagérations, nous pourrions en ajouter d'autres; il y en a encore dans l'*Opus morale*, dans les *Consilia*; qui y en a aussi dans le traité du mariage, nous en avons signalé une d'importance que Sanchez a tout au moins imprimée dans les premières éditions de ce traité. Tout cela suffirait-il à justifier l'accusation de laxisme portée contre lui par Pascal? En réalité, ce sont quelques erreurs inévitables, surtout étant donné le temps ou il travaillait, celui du plein développement de la casuistique. Pour les juger équitablement, il faut mettre en face d'elles la masse énorme de décisions et d'opinions que présentent les œuvres considérables où elles se rencontrent. Si on compare l'ensemble de sa doctrine avec celle qu'établissait un siècle et demi plus tard saint Alphonse, quand, après les interventions du magistère romain, il fera la critique de l'œuvre accomplie par les casuistes, on doit reconnaître qu'en général Sanchez a su garder la mesure et que l'accusé de relâchement, c'est le calomnier.

Ce qui serait plus grave, c'est que, sur le probabilisme, il ait professé une doctrine attribuant à l'opinion

non probable une formation trop aisée et une portée excédant les limites où les condamnations d'Innocent XI devaient l'enfermer (cf. propositions 1 et 4, Denz.-Bannw., n. 1151-1154); mais à examiner dans leur contexte même les points incriminés par Pascal, nous les avons indiqués plus haut en premier lieu, on peut, croyons-nous, se convaincre que Sanchez ne dépasse guères ces limites et qu'il peut être sans trop de peine interprété dans le sens d'un probabilisme modéré; Pascal pouvait en faire un laxisme, il n'a pas été suivi par l'Église. Ce qu'il faut cependant reconnaître, c'est que, si l'on considère l'ensemble de la copieuse présentation que Sanchez fait du probabilisme dans son *Opus morale*, ses analyses, remarquables par leur finesse et leur abondance, manquant parfois un peu de contours tout à fait nets. Si Thomas Sanchez n'est pas à confondre avec son homonyme et contemporain Jean Sanchez, — auteur d'un traité *De jéjunio et de Disputationes de rebus in administratione sacramentorum occurrentibus*, d'un laxisme bien établi, — il n'atteint pas, en ce qui concerne la limitation du probabilisme, spécialement en ce qui concerne l'usage des sacrements, la précision et à la clarté d'un Suarez. A. Schmitt, S. J., *Zur Geschichte des Probabilismus*, Innsbruck, 1904, p. 107 sq. et 111 sq.

3° Dans les *Provinciales*, avons-nous dit, du moins à notre connaissance, on ne rencontre pas d'attaques contre le caractère scandaleux que présentaient certaines analyses du traité de Sanchez sur le mariage; ce n'est pas qu'à cette date de telles attaques ne se soient déjà produites.

Du vivant même de Sanchez, en Espagne, des plaintes s'élevaient au sujet de la liberté avec laquelle, au IX<sup>e</sup> livre de cet ouvrage, l'auteur détaille les peches contre la chasteté conjugale et extra-conjugale; elles expliquent le soin avec lequel ses confrères de Grenade, dans les éditions postérieures à sa mort, insistent sur les vertus de Sanchez. En France, dès 1632, près de vingt-cinq ans avant les *Provinciales*, un certain polémiste avait demandé avec une singulière violence la casuistique scandaleuse de cet auteur. Dans les *Vindiciæ censuræ facultatis theologiæ Parisiensis seu responsa disputatoria ad libellum, cui titulus « Hermanni Lamellii, Antwerp. etc. spongia »* (il s'agissait d'une censure portée par la Sorbonne dans un conflit entre les réguliers et un vicair apostolique d'Angleterre, un théologien dissimulé sous le nom augustinien de Petrus Aurelius, à propos d'une citation de Thomas Sanchez apportée pour prouver que les vœux religieux n'obligent pas à l'obéissance envers l'évêque, incriminait toute la théologie morale du temps et le débordement de ses ouvrages; puis, tout en prétendant ne vouloir attaquer nommément personne, il s'en prenait à Sanchez et à son traité sur le mariage : les jésuites se glorifiaient d'un tel ouvrage, ils devraient plutôt en avoir honte, *opus non glorandum sed pudendum; tam inmani curiositate, tam sagacitate inusitata in rebus spurcissimis et infandis et monstrosis et diabolicis perscrutandis horrendum, ut nimirum si pudoris alienius hominum ea sine rubore scripsisse, quæ quibus modis toris impiorum, illi sine rubore loqui. Potenda ista sunt, non scripta; animum insidiæ, non mentium subsidia; incentiva libidinum, schola flagitiorum, non honestæ disciplinæ, non scientiæ christianæ instrumentum...* *Petri Aurelii opera*, t. II, Paris, 1642, p. 243. Sanchez était le premier à traiter avec un tel luxe de détails une matière que saint Paul invitait à ne pas même nommer et sur laquelle toute l'antiquité chrétienne s'était faite une loi de garder la réserve. Rien que par cette conduite, il montrait ce que valait sa prétendue sainteté, etc.). Des notes, écrites en réponse à des critiques des *Vindiciæ*, reprenaient le même thème. *Ibid.*, t. III, p. 82-83.

Petrus Aurelius paraît bien n'avoir pas été autre que Duvergier de Hauranne, abbé de Saint-Cyran; s'il n'a pas écrit les *Vindiciae* de sa propre main, il en fut en tout cas le véritable inspirateur; cf. ici art. DUVERGIER DE HAURANNE, t. IV, col. 1969, et dom Clémentet, *Histoire littéraire de Port-Royal*, édit. de l'abbé Guettée, t. I, 1868, p. 289 sq.

Les attaques de Petrus Aurelius ne furent pas sans impressionner les milieux ecclésiastiques catholiques. L'évêque de Bayeux, J. P. Gouais, y faisait par exemple écho, en 1642, dans des *Animadversiones* dirigées contre le P. A. Sirmond. Cf. A. de Meyer, *Les premières controverses jansénistes en France, 1640-1649*, Louvain, 1917, p. 371. Elles furent recueillies avec un soin particulier par les protestants, par exemple Jurieu, André Rivet (cités dans Bayle); mais ce fut surtout Pierre Bayle qui, dans son *Dictionnaire historique et critique*, les a utilisées et vulgarisées dans les milieux intellectuels de son temps. La notice consacrée à Thomas Sanchez le résume : « L'érudition (de Sanchez), écrivait Bayle, n'est pas douteuse... (mais) il serait à souhaiter que l'ouvrage (le *De matrimonio*) donnât autant de preuves de son jugement que de son esprit et de son savoir, car la témérité qu'il a eue d'y expliquer une multitude de questions sales et horribles, peut produire de grands désordres. On s'en est plaint amèrement et tout ce qui a été écrit pour sa justification est faible... » On sait assez l'influence de Bayle et de son *Dictionnaire* pour ne pas s'étonner que ces attaques contre Sanchez et sa casuistique scandaleuse aient passé en nombre d'écrits, de dictionnaires, de pamphlets, ou même de nos jours, elles se retrouvent.

Quant au jugement à porter sur elles, il nous suffira de présenter ces brèves remarques. 1. Il ne faut pas oublier en quel temps écrivait Sanchez et les casuistes de sa génération: les mœurs, le langage aussi, y étaient sans doute plus rudes que de nos jours. En outre, Sanchez n'est pas un modèle de brièveté et de concision. On peut donc très bien estimer qu'il y eut dans ses analyses quelque manque de délicatesse et une certaine abondance de détails qui paraissent, aujourd'hui surtout, à bon droit regrettables. C'est ce qu'il faut concéder à Saint-Cyran et à Bayle. 2. Mais, d'une part, c'est proprement une injustice que suspecter, comme ils l'ont fait, les intentions et la moralité personnelle de Sanchez : le témoignage de ceux qui vécurent avec lui les mettent au-dessus de tout soupçon. D'autre part, il faut revendiquer hautement le droit pour la théologie morale de traiter une telle matière. Elle est trop importante pour la vie chrétienne et pour la vie tout court. Sous ce rapport, les observations de Th. Raynaud gardent toute leur valeur. De même que les livres de droit pénal, les ouvrages de médecine légale, les traités de sexologie ont à décrire et à examiner les crimes et les anomalies sexuelles, la théologie morale doit, en vue de la confession, envisager les fautes de tout genre contre la chasteté. Sanchez le faisait en une langue et avec un vocabulaire techniques, dans un ouvrage destiné aux seuls spécialistes, et, somme toute, peu abordable à d'autres. Ses analyses s'adressaient aux confesseurs dont l'instruction est nécessaire s'ils veulent exercer leur ministère en toute justice et toute facilité à l'égard des pénitents, en toute sécurité aussi pour eux-mêmes. Et c'est Bayle qui vient reprocher à ce gros traité latin et compliqué d'être un danger pour la moralité publique, lui dont le dictionnaire présente, en français, au grand public intellectuel de son temps tant de pages licencieuses ou même obscènes! Il n'est pas plus sérieux de la part de Saint-Cyran de prétendre que Sanchez fut un innovateur dans cette voie : les nombreuses références d'auteurs anciens qu'il apporte le montrent assez.

Saint Alphonse s'est expliqué sur ce point en un passage de sa *Théologie morale* (I, VI, tr. VI, n. 900, éd. Gaudé, t. IV, p. 82), où la défense de Sanchez est présentée par un auteur du XVII<sup>e</sup> siècle très estimé pour sa prudence et sa vertu : *Quod si cui mirum videatur, auctores ceteroqui prudentes ac pios de hac re fustus pertractasse et minulas etiam variorum casuum circumstantias descripsisse, audiat clarissimum virum Ludovicum Bail, qui ab hac censura doctissimi Thomae Sanchez egregium opus de matrimonio vindicat, his verbis : Licet quædam de materia forodorum actuum tangat turpius... infernus; et si fœdus est sermo, fœdus est in peccato putrescere, ut Petrus Blesensis ajebat. Ille auctor... aliquas spurciliis movet, sed ad ærolantium curationem. Si angeli essent homines, talibus non indigerent.*

4<sup>o</sup> Les attaques de Pascal, de Petrus Aurelius et de Bayle n'ont pas été sans jeter un réel discrédit sur Sanchez soit dans les milieux jansénistes et rigoristes des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles, soit jusqu'à nos jours dans le grand public lettré de notre pays. Elles ne l'ont guère desservi auprès des théologiens moralistes et des canonistes. Le *De matrimonio*, après l'avoir rendu célèbre dès sa publication, lui a maintenu jusqu'à ces derniers temps une solide et brillante réputation, à laquelle ses écrits posthumes n'ont pas ajouté grand-chose. Du vivant même de Sanchez, au témoignage de Sotwel (*Biblioth. script. S. J.*, p. 767), le pape Clément VIII déclarait qu'à son avis personne n'avait encore examiné ni éclairci avec plus d'exactitude les controverses se rapportant au sacrement du mariage. (L'exactitude des citations, rare dans les auteurs du temps, est spécialement relevée chez Sanchez par Antonio, *Biblioth. hispana*, t. II, 1788, p. 312, et elle est reconnue par Bayle.) Théophile Raynaud, dans la défense qu'il présentait de Sanchez contre Petrus Aurelius, l'appelait : *gravissimus auctor et in morali theologia ævo suo facile princeps.*

Nous avons déjà cité l'éloge donné par saint Alphonse de Liguori dans sa *Théologie morale* au *De matrimonio* et à son auteur. Plus près de nous, le cardinal d'Annibaldi dit de Sanchez, avec la forme concise qui lui est habituelle : *multa late et dilucide, sed in primis de matrimonio tam plane, accurate ac solide scripsit ut nihil supra. Summula theol. mor.*, part. I, 5<sup>e</sup> éd., 1908, p. 4, n. 32. Même jugement dans Bouquillon, *Theol. mor. fundam.*, 3<sup>e</sup> éd., 1903, p. 121, n. 11.

À côté de ce jugement d'un moraliste, mettons celui d'un canoniste — un des plus savants et des plus mesurés parmi ceux qui ont immédiatement précédé et préparé le Code — le P. F.-X. Wernz. Dans son *Jus Decretalium*, t. IV, n. 20, Rome, 1904, il témoignait de la valeur pratique qui était encore reconnue à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle aux exposés canoniques de Sanchez.

Enfin, faisant écho aux éloges des moralistes et des canonistes, le récent historien des jésuites en Espagne, le P. Ant. Astrain, mettait Sanchez au rang des tout premiers théologiens qu'avait vu naître dans ce pays la Compagnie sous le généralat d'Acquaviva (trois Andalous : Tolet, Suarez, Sanchez et trois Castillans : Molina, Valencia et Vasquez) et croyait pouvoir écrire du *De matrimonio* : « La solidité de la doctrine, la très copieuse érudition, l'acuité du génie et l'intelligence de l'objet font de ce traité le roi de tous ceux qui ont été écrits sur le sacrement du mariage. »

5<sup>o</sup> En conclusion, si nous essayons de juger en toute mesure l'œuvre de Sanchez nous dirons qu'il faut d'abord distinguer du *De matrimonio* les écrits posthumes; en réalité ces derniers ne sont plus guère consultés, il reste assez difficile d'y distinguer ce qui est vraiment la pensée de Sanchez des additions ou remaniements de ses éditeurs, de plus il est exact qu'il s'y rencontre, en un nombre du reste qu'il ne faudrait

pas exagérer, des propositions trop larges ou corrigées par l'Eglise. Cf. Prummer, *Manuale theol. mor.*, t. I, 6<sup>e</sup> éd., 1931, p. xxxix.

Quant au *De matrimonio*, nous croyons que la partie morale peut encore en être étudiée avec grand profit; cf. l'utilisation qu'en a faite le P. Vermeersch dans son traité *De castitate*, 1921. Sans doute aimerions-nous aujourd'hui, et à bon droit, plus de retenue dans les analyses ou des formules plus condensées quant aux principes; nous avons aussi à tenir compte des progrès faits soit en psychologie soit en physiologie; il y a cependant, nous semble-t-il, en bien des pages de l'ouvrage des éléments de doctrine et d'observation qui sont de qualité supérieure ainsi que des résümés des travaux antérieurs historiquement précieux.

Plus encore dans la partie canonique, l'évolution du droit matrimonial sanctionné ou déterminé par le récent Code nous paraît avoir accentué l'écart avec la doctrine et les solutions actuelles: si certains exposés de Sanchez restent solides, beaucoup d'autres ont à être rectifiés ou complétés: le *De matrimonio* est plus que jamais, aujourd'hui, un livre « qui date »; mais, s'il a vieilli, il n'en reste pas moins un ouvrage « qui a fait date »; malgré l'opinion contraire de Schulte, *Gesch. der Quellen und Literal. des can. Rechts*, t. III, 1880, p. 737, il demeure d'une importance capitale pour l'histoire du droit matrimonial.

Nieremberg, *Varones illustres de la Compañia de Jesús*, t. VII, Bilbao, 2<sup>e</sup> éd., 1891, p. 105-120; Nat. Sotwel, *Bibliotheca script. S. J.*, Rome, 1676, p. 767; N. Antonio, *Bibliotheca hispanica nova*, t. II, 2<sup>e</sup> éd., Madrid, 1788, p. 312; Sommerovig, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. VII, col. 530-537 et *Suppléments*, n. 2280 et 5266; Hurter, *Nomenclator*, 3<sup>e</sup> éd., t. III, 1907, col. 592-594; E. de Uriarte, *Catálogo razonado de obras anonimas...*, Madrid, t. II, 1905, n. 3593, 3647; t. IV, 1914, n. 5576, 6194; *Kirchen-Lexikon*, 2<sup>e</sup> éd., t. X, 1892; Ant. Astrain, *Historia de la Comp. de Jesús en la Asistencia de España*, IV, Madrid, 1913, p. 56 et 65; Lud. Koch, *Jesuiten-Lexikon*, Paderborn, 1934, art. Sanchez Koch, col. 1588.

R. BROUILLARD.

**5. SANCHEZ DE AREVALO** *Rodríguez*, humaniste et théologien espagnol (1494-1470). — Ne au diocèse de Ségovie, après de brillantes études faites à l'université de Salamanque, il devint rapidement archidiacre de Burgos, doyen de Léon et de Séville, en attendant d'être tour à tour promu aux sièges épiscopaux d'Oviedo (1457), de Zamora (1467), de Calahorra (1468) et enfin de Palencia (1469). Ces dignités furent le couronnement de toute une vie consacrée à servir la cour de Castille tout d'abord, où se passa la première partie de sa carrière, puis le Saint-Siège, qui devait en absorber la fin. « Alternativement chapelain, secrétaire, conseiller » (A. Lambert) des deux rois Jean II et Henri IV, il se vit confier par celui-là, vers 1440, diverses ambassades en vue d'adhérer à la cause d'Eugène IV, qui venait d'être déposé par le concile de Bâle, soit l'empereur Frédéric III, soit le duc de Milan, Philippe Visconti et le roi de France, Charles VII. A cette occasion, il fut également envoyé à Rome auprès d'Eugène IV lui-même. On l'a retrouvé sous Nicolas V (1447) et il ne tarda sans doute pas à s'y fixer définitivement. Son rôle ne fit que grandir sous Calixte III, Pie II et Paul II, qui le chargèrent de plusieurs missions. Ce dernier le fit gouverneur du château Saint-Ange (1464), fonction qu'il garda jusqu'à sa mort. A son activité diplomatique s'ajoutait le prestige, à nos très envies, d'une haute culture intellectuelle. Son séjour en Curie surtout lui permit d'entrer en relations avec tous les cercles humanistes du temps, dont la faveur ne devint pas peu contributive à son crédit.

De sa production littéraire, qui fut aussi abondante que variée, la minime partie seulement a connu les honneurs de l'impression.

1<sup>o</sup> *Politique et philosophie*. — Une *Summa de la policia*, écrite alors qu'il était déjà doyen du chapitre de Léon (après 1448), subsiste dans un ms. de la bibliothèque nationale de Madrid. Au roi Henri IV il était, vers 1455, un *Verbal de los principios*, qui est une sorte de traité de l'éducation à l'usage des souverains. Son ouvrage le plus connu dans cette catégorie est le *Spectrum vite humane*, dédié à Paul II, qui fut publié à Rome en 1468 et fut l'objet, par la suite, de maintes rééditions ou traductions. L'auteur y trace le tableau et les devoirs des groupes divers qui constituent la société, avec force critiques et adresses des abus en général et de la cour romaine en particulier. Ce qui lui a valu d'être réédité par Goldast, Hanovre, 1663, et cité par Placius Hylarius dans son *Catalogus bestiarum relictis*. Du même ordre est sans doute l'*Epistola... de multiplici onere et periculo pontificalis dignitatis... et de ambitione (et) de modernis abusibus praelatorum*, conservé à la Vaticane, *cod. lat.* 3899.

2<sup>o</sup> *Histoire ecclésiastique*. — On lui doit une *Compendiosa historia hispanica*, dédiée à Henri IV de Castille, Rome, vers 1470, reprise dans Schott, *Hispanie illustrata*, t. I, p. 121-246. Le *cod. Vatic. 4881* contient les harangues officielles prononcées par lui au cours de ses missions politiques. Il s'y mêle bien des détails qui intéressent la biographie de l'auteur. Ses commentaires sur la bulle de Pie II relative à la croisade et sur la deposition du roi de Bohême par le même pontife sont restés inédits: on les trouve dans le même *cod. Vatic. 4881*. En revanche, il existe une édition, vers 1473, de son *Epistola consolatoria... de expugnacione... insule Euboye*, dédiée au cardinal Bessarion.

3<sup>o</sup> *Apologétique et théologie*. — C'est sans doute à l'occasion de la croisade qu'il se tourna vers l'islam pour composer un *Liber confulatorius secte et superstitionis Mahometi*. Quelques consultations l'amènèrent à composer un mémoire sur la fuite en temps d'épidémie, et un autre sur la fréquentation des cours séculières par un religieux. A l'ordre spéculatif appartient son *Tractatus de mysterio SS. Trinitatis et an possit probari naturalibus rationibus*. Tous opuscules conservés dans le *cod. Vatic. 4881*.

A la demande de Paul II, qui put redouter une reprise des querelles du xiv<sup>e</sup> siècle sur le problème de la pauvreté, il mit sur pied un *De pauperlate Christi... necnon apostolorum...*, avec un essai de conciliation entre les décisions prises sur ce point par Nicolas III et Jean XXII. *Bibl. Vatic., cod. lat. 969*.

4<sup>o</sup> *Ecclésiastique*. — Mais les événements de l'époque retinrent principalement son attention sur le problème de l'Eglise. L'attitude révolutionnaire prise par le concile de Bâle lui suggéra un dialogue *De remediis schismatis* (après 1442), dans *cod. Vatic. 4002*; puis un autre *De auctoritate romani pontificis et generalium conciliorum*, dans la bibliothèque Selvaggi de Padoue. Au même ordre de préoccupations il faut, sans nul doute, rattacher le *Libellus ad Pontificem Iudicium*, *cod. Vatic. 1167*, où est discutée la question de l'appel du pape mal informé au pape mieux informé, et qui est peut-être identique au *De potestate subalternatum obedientiam a Sede apostolica de la bibliothèque Selvaggi*.

Rodriguez, évêque du pape un peu assez haute pour lui attribuer, avec le pouvoir suprême dans l'Eglise, le gouvernement universel du monde de préférence à l'empereur. Au développement de cette *monarchia orbis*, reprenant pour en renverser l'application le mot d'ordre de Dante, il consacra un *De origine et differentia principatus imperialis et regalis*, dédié au cardinal Borja, le futur Alexandre VI, et qui fut imprimé plus tard, Rome, 1521. Sa thèse ayant été critiquée comme excessive par le célèbre cardinal Jean de Torquemada, il se défendit avec une extrême



vivacité par un *Clipeus monarchia Ecclesiae*, dans *cod. Vat. 4881*, fol. XLIX-XCVI.

Tout l'ensemble des problèmes que pose la juridiction ecclésiastique fait l'objet d'un vaste *Defensorium status ecclesiae et contra quatuordecim annulos de detractores praelatorum et clericorum*, dans *cod. Vat. 4106*, fol. 1-348. Ce traité est dédié à Paul II et daté de 1468. Une première partie développe la doctrine des rapports entre l'Eglise et l'Etat. L'auteur y revendique pour le pape la *plenitudo potestatis* au sens le plus illimité *non solum in spiritualibus sed in temporalibus*. En conséquence, il s'attache à démontrer *quod potestas Ecclesiae et romani pontificis et ejus principatus est super omnes principatus imperatorum, regum et principum... et quod principatus imperialis vel regius sit ministerialis et instrumentalis eidem subministrans et deserviens sitque mobilis et revocabilis ad jussum principatus Ecclesiae*. Dans la démonstration de cette thèse, l'ouvrage de Arevalo pour caractère distinctif d'unir aux arguments théologiques et canoniques traditionnels, dans une mesure plus large qu'autrefois, des *fundamenta politica et moralia* dont Aristote lui fournit les éléments. Au lieu d'un obstacle, l'idéal politique du Moyen Age trouve dans son humanisme un renfort.

A. Lambert, art. *Arevalo*, dans *Diet. d'hist. et de géogr. eccl.*, t. III, col. 1667-1694; N. Antonio, *Bibliotheca hispanica vetus*, t. 4, Madrid, 1788, n. 887-942, p. 297-304; H. Hurter, *Nomenclator lit.*, 3<sup>e</sup> éd., t. II, col. 942-943. — Pour l'analyse de sa doctrine sur l'Eglise et l'Etat, M. Grabmann, *Studien über den Einfluss der aristotelischen Philosophie auf die mittelalterlichen Theorien über das Verhältnis von Kirche und Staat*, Munich, 1934, p. 114-123, ou le *Defensorium status ecclesiae* et les traités du même ordre sont méthodiquement analysés avec citations à l'appui.

J. RIVIÈRE.

**1. SANCTES BONCOR OT BONCORE**, frère mineur conventuel italien du X<sup>e</sup> siècle. Originaire de Penna San Giovanni (prov. de Macerata), dans la Marche d'Ancone, il fut maître en théologie, comme cela résulte du titre de deux opuscules composés par lui : *L'anxiété de Jesu et Regula del ben morire*. Voir S. Gaddoni, O. F. M., *Codices bibliothecae Estensis Mutinae*, dans *Arch. franc. hist.*, t. v, 1912, p. 100 et 101. Il appartient à la province monastique de la Marche d'Ancone, dans laquelle il fut professeur de théologie, comme l'indique le titre d'un de ses ouvrages, *Fior novello*. En 1448 il fut custode du Sacro Convento d'Assise. Voir B. Kleinschmidt, O. F. M., *Die Basilika San Francesco in Assisi*, t. III, Berlin, 1928, p. 70, n. 75. En 1451 il fut député par Ange de Pérouse, général de l'ordre, comme commissaire général au couvent de Chiusi, où résidaient des mineurs de l'Observance. Voir L. Wadding, *Annales*, t. XIII, 3<sup>e</sup> éd., an. 1459, n. XLI; J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, 2<sup>e</sup> éd., t. III, Rome, 1936, p. 84. Après avoir régi pendant huit années le couvent de Chiusi, il fut élu provincial de sa province de la Marche d'Ancone en 1458. Voir J.-H. Sbaralea, *op. cit.*, p. 84; B. Pergamo, *I francescani alla facoltà teologica di Bologna (1364-1500)*, dans *Arch. franc. hist.*, t. XXVII, 1934, p. 42, n. 261.

Le P. Sanctes est l'auteur d'un ouvrage intitulé : *De firma fide*, dédié à Frédéric, comte d'Urbino et Montefeltro, resté inédit et dont un exemplaire était conservé à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle à la bibliothèque du couvent des conventuels de Penna San Giovanni. Cf. J. Colucci, *Antichità Picene*, t. XXV, Fermo, 1795, p. 155-156. Il est encore l'auteur de quatre autres ouvrages, conservés dans le ms. a. 0.9.1 de la bibliothèque d'Este à Modène et décrits par S. Gaddoni, O. F. M., art. cit., p. 98-101 : une vie de saint Bernardin de Sienne, intitulée : *Fior novello*, écrite le 30 mai 1451, qui se trouve dans le ms. cité, fol. 1 r-54 r<sup>o</sup> et dans le ms. 78. 39. E. 9 de la bibliothèque Corsinienne à Rome, et qui fut éditée par le

même S. Gaddoni, dans *La Verna*, t. IX, 1911-1912, p. 396-407, 503-512; t. X, 1912-1913, p. 18-31, 114-129, 259-266; *El crucifisso*, traité ascétique écrit en forme de lettre, composé en décembre 1449, dans le ms. cité, fol. 56 r-84 r<sup>o</sup>. *L'anxiété de Jesu*, en forme de lettre pour les filles de Sainte-Croix à Florence, le 12 décembre 1451, *ibid.*, fol. 84 r-98 v<sup>o</sup>; *Regula del ben morire*, exposé des principales doctrines de la religion chrétienne, rédigé en août 1453, *ibid.*, fol. 154 r-177 v<sup>o</sup>.

Il faut probablement distinguer le P. Sanctes Boncore de Penna San Giovanni du P. Sanctes d'Aquila, également de l'ordre des frères mineurs, qui fut promu maître en théologie, en 1448, à l'université de Bologne; cf. *Le matricole degli addottorati e degli incorporati (1364-1500)*, publiés par F. Ehrle, dans *Universitäts-Bononiensis monumenta*, t. I, Bologne, 1932, p. 115, n. 261, et L. Lemmens, O. F. M., *Beati Bernardini Aquilani chronica fr. min. observantiae*, dans *Fragmenta franc.*, t. II, Rome, 1902, p. 583.

Enfin, puisque le P. Sanctes Boncore se dit lui-même originaire de Penna San Giovanni, c'est à tort, croyons-nous, que quelques auteurs, comme Ph. Vecchiotti et Th. Moro (*Biblioteca Picena*, t. III, Osimo, 1793, p. 11), s'appuyant sur un catalogue donnant les noms des religieux qui ont obtenu la maîtrise à l'université de Padoue, identifient le P. Sanctes Boncore de Penna San Giovanni avec un P. Sanctes, également de l'ordre des mineurs, qui, dans le catalogue précité, est appelé Boncuori de Monsampietrangeli (prov. d'Ascoli Piceno), dans la Marche d'Ancone, et qui, le 20 juillet 1462, fut promu bachelier à l'université de Padoue et, le 1<sup>er</sup> février 1464, maître en théologie. Comme en 1462 le P. Sanctes Boncore de Penna San Giovanni avait déjà été provincial de la Marche d'Ancone, il est peu probable qu'il ait encore étudié à l'université de Padoue, d'autant plus qu'avant 1451 il avait déjà enseigné la philosophie. Il nous semble donc plus vraisemblable de distinguer ces deux franciscains du nom de Sanctes.

L. Wadding, *Annales minorum*, 3<sup>e</sup> éd., t. XII, an. 1456, n. CCXXV, p. 554; t. XII, an. 1459, n. XLI, p. 157; an. 1467, n. XXIV, p. 174; *Scriptores O. M.*, 3<sup>e</sup> éd., Rome, 1906, p. 209; J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, 2<sup>e</sup> éd., t. III, Rome, 1936, p. 84; G. Giovannardi, *Memorie storiche dal ms. Gambalungiano D. IV. 231 del sec. XVII, dans Picenum seraph.*, II<sup>e</sup> sér., t. I, 1915, p. 47; Giro da Pesaro, O. F. M., *I ministri provinciali delle Marche*, *ibid.*, t. II, 1916, p. 327; *Visita triennale del P. Oratio Civali*, *ibid.*, t. v, 1919, p. 127; S. Gaddoni, O. F. M., *Codex alter qui continet vitam S. Bernardi Senensis a fr. Sancte Boncore*, O. F. M., scriptum, dans *Arch. franc. hist.*, t. v, 1912, p. 581.

A. TEETAERT.

**2. SANCTES BURDIGATI**, frère mineur italien de l'Observance (XVII<sup>e</sup> siècle). — Originaire de Piove di Sacco (prov. de Padoue), il appartient à la province de Venise, dans laquelle il exerça la charge de lecteur général. Il doit avoir édité avant 1671 une *Theologia moralis*, dont parle B. Mastrius dans sa *Theologia moralis ad mentem Seraphici et Subtilis concinnata*, disp. XII, art. 1, q. 1, n. 10 et art. 2, n. 13, Venise, 1671. Il est aussi l'auteur d'une *Vita S. Antonii Palavini ex Annalibus L. Waddingi extracta aitorumque historicorum, una cum questionibus, additionibus et resolutionibus, necnon diversorum in Sanctum elogio*, Padoue, 1663, in-4<sup>o</sup>.

J.-H. Sbaralea-St. Rinaldi, *Scriptores trium ordinum S. Francisci continuati*, dans J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, 2<sup>e</sup> éd., t. III, Rome, 1936, p. 292-293.

A. TEETAERT.

**3. SANCTES-PAGNINUS**, prédicateur et érudit dominicain, né à Lucques vers 1470, mort sans doute à Lyon vers 1541. — Il a surtout vécu dans cette dernière ville qu'il a beaucoup contribué à maintenir

dans le catholicisme malgré les efforts des luthériens. Il a aussi converti des vaudois. Outre son activité de prédicateur, il a composé divers livres sur les matières bibliques. Sa traduction en latin de la Bible hébraïque fut très remarquée, blâmée des uns, applaudie des autres.

Colonna, *Histoire littéraire de Lyon*, t. II, p. 111 sq.; Touton, *Histoire des hommes illustres de l'ordre de Saint-Dominique*, t. IV, p. 85 sq.

M. M. GODEFROY.

**4. SANCTES DE SALVIS** frère mineur conventuel italien (xv<sup>e</sup> siècle). — Originaire d'Assise, il appartient à la province séraphique ombrienne des mineurs. Maître en théologie, il fut nommé, en 1488, lecteur d'Écriture sainte à Venise, et plus tard lecteur de logique. J.-H. Sbaralea pense que le maître Sanctes qui, en 1456, prêcha le carême à Ferrare, doit être identifié avec le P. Sanctes d'Assise. Il est l'auteur d'un *Compendium totius logicæ*, conservé dans le ms. 494, fol. 165 re-249 v<sup>o</sup>, de la bibliothèque communale d'Assise, qui débute: *Consipiens in circuitu librorum magnitudinem studentium tedium in animo constitutum et aliorum nimiam brevitatem*.

J.-H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores O. M.*, 2<sup>e</sup> éd., t. III, Rome, 1936, p. 84.

A. TETART.

**SANDAEUS (VAN DER SANDT)** Maximilien, jésuite hollandais, naquit à Amsterdam en 1578. Il fut admis au noviciat de Rome en 1597. Après avoir terminé à Rome ses études de théologie, il enseigna la philosophie et la théologie à Wurzburg, de 1605 à 1622, puis, pendant cinq ans, l'exégèse à Mayence. En 1627 il fut nommé supérieur du séminaire épiscopal de Wurzburg, puis, après 1631, préfet des études à Cologne. En dehors de son enseignement il s'adonna avec le plus grand zèle à la prédication et la direction des congrégations mariales.

Écrivain d'une fécondité prodigieuse, il laissa environ quatre-vingts écrits polémiques, théologiques ou ascétiques. Avec une fierté candide il publia lui-même, en 1653, à la suite de son *Architectura christiana*, la liste de ses ouvrages en l'accompagnant de cette note: *Quot annos vixi, tot libros scripsi*; il avait alors soixante-quinze ans et n'en était pas encore à sa dernière publication. Si l'auteur fait preuve d'une facilité extraordinaire et d'une érudition réelle, il manque de profondeur. La plupart de ses écrits sont d'ailleurs des œuvres de vulgarisation. Le style ampoulé ainsi que l'abus des comparaisons ou des symboles compliqués rendent la lecture en général fort laborieuse. Nous nous contenterons d'indiquer quelques titres plus importants. Ce sont peut-être les ouvrages de polémique contre les calvinistes qui conservent le plus d'intérêt pour le théologien.

1<sup>o</sup> *Ouvrages de polémique*. — *Demonstratio... quod in fide protestantium Hollandorum non sit salus*. Wurzburg, 1618. — *Hydrys hollandicus seu fidei christianorum apud Hollandos controversa*, *ibid.*, 1618, suivi d'un I, II en deux parties: *De Trinitate, Christo ejusque mysteriis; De prædestinatione, reprobatione, etc.*, synodo apud Hollandos controversis, *ibid.*, 1619. K. Werner, *Geschichte der apologetischen und polemischen Literatur*, t. IV, p. 638, note l'intérêt de cet ouvrage pour les divergences doctrinales entre arminiens et gomariistes. Au synode calviniste de Dordrecht (1618), il consacra un ouvrage spécial: *Considerationes de synodi Dordrechtanæ emolumentis, seu utilitate fuisse synodum contra-remonstrantibus, remonstrantibus, catholicis*, *ibid.*, 1620.

2<sup>o</sup> *Ouvrages de théologie*. — *Grammaticus profanus, in quo de controversiis fidei ac S. Scripture... disputatur*, *ibid.*, 1621. — *Theologia pars prima: theologia curia ad 1<sup>re</sup> partem Summæ D. Thome, Maxence*, 1623.

— *Theologia symbolica, in qua origo symbolorum eorumque artificium ex S. Scriptura præsertim evulgetur...*, *ibid.*, 1626. — *Theologia mystica seu contemplatio divina religiosorum a calumniis vindicata*, *ibid.*, 1627.

— *Pro theologia mystica clavis*, Cologne, 1640, explique les locutions obscures employées par les auteurs mystiques anciens et récents. — *Prolegomena theologiæ scholasticæ*, Cologne, 1653.

3<sup>o</sup> *Ouvrages de piété*. — La plupart sont consacrés à la sainte Vierge qu'il célèbre sous les titres symboliques de *flos mysticus, gemma mystica, luna mystica, horologium mysticum*, etc. Durant ses dernières années le P. Sandaeus publia de copieux recueils dans lesquels il fit passer les abondantes notes prises au cours de ses lectures: ainsi un recueil de prières et exemples de dévotion envers la passion de Notre-Seigneur groupés en dix centuries. La première partie a pour titre *De Christo crucifixo centuria prima affectuum piorum et operum erga Christi passionem*, Cologne, 1644. Les parties suivantes ont des titres divers: *Schola affectuum... Gymnasium amantium...*, etc. Sous le titre de *Militia christiana*, il groupa des sermons « militaires » sur le combat spirituel du chrétien, 4 vol., Cologne, 1650-1651. Mentionnons pour mémoire quelques opuscules sur la vanité du monde, la mort, le purgatoire, etc.

Sommerhaeghel, *Bibl. de la Compagnie de Jésus*, t. VII, col. 565-567; Hurter, *Nomenclator*, 3<sup>e</sup> éd., t. V, col. 1015-1016; Wetzer et Welte, *Kirchenlexikon*, 2<sup>e</sup> éd., t. X, 1691-1692; E. Daur, *Geschichte der Jesuiten...*, t. II, p. 143-144.

J.-P. GRAUSEM.

**SANDERS ou SAUDERS Nicolas** (1530?-1581), théologien et polémiste anglais. — Né à Charlwood (Surrey) vers 1530, il commence ses études à Winchester College, une fondation de l'ancien chancelier Wykeham, dont les élèves ont le droit de passer directement à New-College d'Oxford, fondation du même personnage. Sanders entre dans ce dernier établissement en 1546; *fellow* en 1548, il est bachelier en droit canonique en 1551 et commence d'enseigner cette discipline. C'est au temps de la reine Marie et de la réaction catholique (1553-1558). L'avènement d'Élisabeth engage définitivement l'Angleterre dans la voie du protestantisme. Catholique convaincu et intransigeant, Sanders, dès 1559, quitte sa patrie. On le trouve d'abord à Rome où il est protégé par le cardinal Morone; il est fait docteur en théologie et ordonné prêtre. En 1561, le cardinal Hosius, qui se rend à Trente pour la reprise du concile, l'emmena comme secrétaire et, les travaux de l'assemblée terminés, Sanders continue d'accompagner le cardinal dans ses importantes légations, mi-diplomatiques, mi-religieuses, en Prusse, en Pologne, en Lithuanie; c'est ainsi qu'il se lie avec Commendone, pour lors nonce en Pologne. À partir de 1565 et jusqu'en 1572, c'est à Louvain surtout qu'on le trouve; c'est le moment de sa plus grande activité intellectuelle; professeur à l'université, il publie aussi des ouvrages dont quelques uns fort considérables. Il ne néglige pas pour autant l'activité extérieure; en 1566, il est à Augsbourg, où Commendone, légat apostolique, l'a emmené à la diète. L'année suivante il reçoit le titre de délégué apostolique en Angleterre et, de Louvain, envoie en son pays les instructions de la Curie, en même temps que les autorisations spéciales d'absoudre divers cas réservés. En janvier 1572, il est appelé à Rome et ses amis pensent que c'est pour recevoir le chapeau; mais Pie V meurt le 1<sup>er</sup> mai suivant, son successeur Grégoire XIII a pas la même intransigence de vue; le groupe des réfugiés anglais est dispersé et Sanders part pour l'Espagne, où il s'agit d'éclairer et au besoin de réchauffer le zèle de Philippe II. Sanders a trouvé sa voie; il déploie une activité considérable à armer le

roi d'Espagne contre Élisabeth, mais il lui faut lutter contre les attermolements du souverain, ce ne sera qu'en 1588 que l'invincible Armada partira de l'estuaire du Tage pour aller au désastre que l'on sait. Sanders ne le connut pas. Dès 1579 il était passé en Irlande pour y susciter la révolte. Dix-huit mois durant il est l'animateur de toutes les entreprises des Irlandais contre l'Angleterre. Le succès fut médiocre. Traqué par la police anglaise, il mena une existence misérable et mourut sur les grands chemins de privations et de fatigue en avril 1581. Cf. *Calendar of State papers, Ireland, Elizabeth (1574-1585)*, p. 306, lettre de Sentleger à Burghley; J.-A. Froude, *Hist. of England*, t. x, p. 592.

Comme nous l'avons dit, l'activité littéraire de Sanders se place à Louvain dans les années 1565-1572. C'est alors qu'il publie : *The supper of our Lord set forth in six books, according to the truth of the Gospel*, in-4°, Louvain, 1565 et 1566, défense du mystère eucharistique contre les attaques protestantes; — *Tres orationes Lovanii habitæ A. D. 1566*, 1. *De transsubstantiatione*, 2. *De linguis officiorum Ecclesiæ*, 3. *De pluribus missis in eodem templo*, Anvers, 1566; — *A treatise of images of Christ and his saints*, in-8°, Louvain, 1567, dont le sujet sera repris deux ans plus tard en latin : *De typica et honoraria ss. imaginum adoratione libri duo, quorum prior in adoratione ss. imaginum nullum esse idolatriæ periculum, posterior docet figuralem quandam orationem illis deberi et naturali et gentium et divino et ecclesiastico jure*, Louvain, 1569; — *The rocke of the Church*, in-8°, Louvain, 1567, défense de la primauté pontificale; — *A brief treatise of usurie*, in-8°, Louvain, 1568; — *Sacrificii missæ ac ejus partium explicatio*, Louvain, 1569; Anvers, 1573; — *Quod Dominus in VI cap. Joannis de sacramento eucharistiæ proprie sit locus*, in-12, Anvers, 1570; — *Pro defensione excommunicationis a Pio V...*, il s'agit de la bulle d'excommunication d'Élisabeth, au sujet de laquelle les catholiques anglais se divisaient; — *De visibili monarchia Ecclesiæ libri octo*, in-fol., Louvain, 1571.

Ce dernier ouvrage mérite plus qu'une simple mention, étant une somme considérable sur les droits de l'Église, les preuves qui les appuient, l'histoire de leur exercice, la réponse aux objections de tous ordres qu'ils ont pu soulever. Reprenant les idées générales de la *Cité de Dieu* de saint Augustin, Sanders voit l'Église préfigurée et annoncée dès le commencement de l'humanité; dès l'abord est mis en relief son caractère monarchique, que cherchent vainement à attaquer les suppôts de la Cité du diable. Il s'agit de montrer que le gouvernement de l'Église ne saurait être démocratique (l. I.); qu'il n'est point non plus aux mains des *optimales* (l. II.); que la monarchie est, de toutes les formes de gouvernement, la meilleure et qu'elle convient donc parfaitement à la Cité de Dieu (l. III.). Cette monarchie de l'Église a été préfigurée et prédite des origines jusqu'au Christ (l. IV.); elle a été fondée par le Christ et les apôtres (l. V.); et c'est au saint Pierre qu'elle a été confiée (l. VI.). Beaucoup plus long à lui seul que tous les autres réunis, le l. VII fait l'histoire de cette monarchie visible avant le Christ et après lui, en même temps que des attaques auxquelles elle fut toujours en butte; par un procédé typographique assez ingénieux, le verso de la page apporte, tout au cours des pages, les preuves à l'appui de la thèse, tandis qu'au recto du feuillet suivant sont marqués les efforts constants de l'ennemi. Il y a là une somme d'érudition étonnante, encore que la critique moderne puisse y trouver bien des défauts. Le l. VIII roule sur l'Antéchrist: les novateurs prétendent que l'Antéchrist c'est le pape. Ce sont eux-mêmes qui sont les suppôts et les membres de l'Antéchrist. Tel quel, cet ouvrage de

théologie polémique, malgré tous ses défauts, fournit une juste idée de l'éveil que la controverse avec les protestants avait donné aux recherches scripturaires, patristiques, historiques. Il mériterait une étude approfondie.

L'ouvrage suscita des ripostes du côté protestant; les centuriateurs de Magdebourg, tout spécialement, le prirent à partie surtout pour ses affirmations relatives au pouvoir du pape en choses temporelles. Sanders, partisan déterminé du « pouvoir direct », opposa à ses critiques un ouvrage presque aussi volumineux que le premier : *De clave David super regno Christi libri sex contra calumnias Acleri pro visibili Ecclesiæ monarchia*. Il en avait confié le manuscrit, quand il quitta l'Espagne, à F. de Segá, évêque de Plaisance, alors nonce auprès de Philippe II, avec charge de le publier s'il venait lui-même à disparaître. Le livre parut à Rome, in-4°, en 1588; il est réimprimé dans Rocaberti, *Bibliotheca maxima pontificia*, t. xvii, p. 395-533.

Fut édité aussi après la mort de Sanders, par les soins d'Édouard Rishton (un confesseur de la foi emprisonné pendant plusieurs années à la Tour de Londres) le *De origine ac progressu schismatis anglicani libri tres, quibus historia continetur maxime ecclesiastica annorum circiter sexaginta* (Rishton avait complété et terminé l'ouvrage), Cologne, 1585 (cette première édition est seule authentique); Rome, 1586; Ingolstadt, 1586 (ces deux éditions et les suivantes contiennent des interpolations relatives aux événements de 1531). L'ouvrage a été traduit en plusieurs langues modernes : il faut signaler au moins la traduction française du chanoine Maucroix, Paris, 1677; 3<sup>e</sup> éd., 1683, et la traduction anglaise avec notes et introduction de David Lewis, Londres, 1877. Ribadeneira a publié un appendice, in *qua de nonnullorum martyris ac de iis rebus agitur quæ a primæ hujus Nicolai Sandersi partis publicatione in Angliæ regno contigerunt*, Cologne, 1590. L'œuvre de Sanders est d'un polémiste passionné plus que d'un historien impartial; les anglicans lui ont reproché ce qu'ils appellent ses calomnies et l'ont accusé d'être l'inventeur de la fable selon laquelle Anne de Boulen aurait été la fille adultérine de Henri VIII; on tendrait aujourd'hui à être moins sévère à son égard et plusieurs de ses affirmations les plus critiquées ont été confirmées par des publications récentes; quant à la fable sur l'origine d'Anne de Boulen, Sanders a eu seulement le tort de se faire l'écho de commérages sans aucune vraisemblance.

On connaît aussi d'autres œuvres posthumes de Sanders : *De justificatione contra Colloquium Alenburghense libri sex in quibus explicatur dissidia lutheranorum*, in-8°, Trèves, 1585; Cologne, 1594; *De militanti Ecclesiæ romanæ potestate*, Rome, 1603 (signalé par Wood) (ne serait-ce pas le même que Pits appelle *Sedes apostolica*, Venise, 1603?). Le *De martyrio quorundam temporibus Henrici VIII et Elizabeth*, imprimé en 1610 (Wood), n'est qu'un extrait du *De visibili monarchia*. On a publié en 1905, au t. I des *Publications of the catholic Record Society*, p. 1-47, un rapport latin fort intéressant adressé par Sanders, en 1561, au cardinal Morone sur la constance des catholiques anglais à l'époque d'Élisabeth.

Pits (il était le neveu de Sanders), *De illustribus Angliæ scriptoribus*, p. 773; A. Wood, *Athenæ Oxonienses*, 2<sup>e</sup> éd., t. I, Londres, 1721, col. 204-206; les diverses histoires de la Réforme en Angleterre et particulièrement Ch. Dodd (cath.), *Church history of England, from 1500 to 1630*, t. II, p. 75 sq.; J.-A. Froude (angl.), *History of England from the fall of Wolsey to the defeat of the Spanish Armada*, t. x, surtout c. I et II (sévère jusqu'à l'injustice); l'introduction de D. Lewis à la traduction du *De schismate*; T.-G. Law, art. San-



ders (Nicholas), dans *Dictionary of national biography*, t. 1, 1897, p. 259-262; Hurter, *Nomenclator*, 3<sup>e</sup> éd., t. III, col. 167-170.

E. AMANN.

**SANDRET Pierre**, jésuite français, né à Bayeux le 19 décembre 1658, entré dans la Compagnie le 14 décembre 1680. Il professa les humanités et la philosophie, puis s'adonna au ministère de la prédication; il fut trente-deux ans missionnaire de campagne, spécialement en Normandie, dont il put être appelé l'apôtre, comme le P. Maunoir celui de la Bretagne. Il mourut le 19 mars 1738 à Ver, petit village du Calvados, où, à quatre-vingts ans, il donnait encore une mission.

En vue de ses missions, le P. Sandret composa une série d'opuscules, qu'il répandait parmi ses auditeurs. Ces opuscules furent réunis sous le titre : *Les ouvrages de piété du P. Sandret de la Compagnie de Jésus, à l'usage des missions*, 2 vol., Caen 1717, chacun des sept opuscules ainsi rassemblés gardant sa pagination particulière; dans une deuxième édition à Sées, 1719, les deux volumes ont respectivement 320 et 279 p.

Parmi ces opuscules, il en est deux qui présentent un réel intérêt au point de vue de la doctrine et de l'administration du sacrement de pénitence : 1. Le premier du recueil, *Le guide du salut, pour les missions* — en 1717 il avait déjà eu 24 éditions séparées — donne divers exposés significatifs de la pratique confessionnelle; ce sont : a) II<sup>e</sup> partie : *les obligations de chaque profession* : devoirs du juge, de l'homme noble, des artisans, des mariés, des pères et mères, des enfants, des maîtres, des domestiques; dans les devoirs des mariés ce qui est dit, n. 4, sur le souhait de n'avoir pas d'enfant et sur l'onanisme est à noter; — b) III<sup>e</sup> partie : *Instruction pour la confession*; — c) VII<sup>e</sup> partie, *Règles de vie et de conduite pour chaque état* (pour une fille, une femme mariée, un jeune homme, un homme marié, une veuve). — 2. L'opuscule qui ouvre le t. II, est plus détaillé et plus complet encore; il est intitulé : *Examen de conscience pour tous les états de vie avec une explication des obligations de chaque condition, pour l'instruction des pénitents et des confesseurs*. Il présente successivement : un examen général sur tous les commandements de Dieu et de l'Eglise; puis, un examen de chaque condition : enfants, hommes, mariés (encore ici, n. 4, forte condamnation de l'onanisme), pères de famille, maîtres et chefs de famille, gens de justice, receveurs et hommes d'affaires, marchands et artisans, riches et acquéreurs, filles, femmes mariées, mères de famille, maîtresses de famille, servantes, veuves, femmes et filles qui font profession de piété; enfin, les règles du confesseur pour l'instruction des confesseurs et des pénitents, cf. spécialement ce qui est dit, p. 65, des penitences « médiales », pourvu qu'elles ne sont pas acceptées, entraîner le refus de l'absolution et, p. 86, sur les restitutions et leurs modes. L'auteur avertit lui-même que ces règles sont tirées pour la plupart des écrits du P. Chaurand. A la fin de l'opuscule sont présentes, en dix pages, des modèles de confession (d'un côté la confession mal faite, en face la confession bien faite) et, en huit pages, un exemple ou modèle de confession générale.

Ces divers documents sont, croyons-nous, d'une réelle utilité pour montrer l'application de la théologie morale et de sa casuistique dans les milieux ruraux de notre pays au début du XVIII<sup>e</sup> siècle et comment, tout en gardant une note accentuée de sévérité, l'apostolat jésuite, en chaire et au confessionnal, s'y préservait du rigorisme.

Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. VII, col. 553-555.

R. PROCEAU-NEAU.

**SANFELICE Joseph**, jésuite napolitain, né en 1665, entra dans l'ordre en 1680, enseigna la philosophie, les mathématiques, l'Écriture sainte et la théologie; il mourut à Rome en 1737. Il publia *Jansenii doctrina ex thomistica præceptis et institutis damnata*, Naples, 1728, qui est un abondant exposé des querelles sur la grâce entre thomistes, jésuites et jansénistes et que les *Mémoires de Trévoux* analysèrent longuement; *Riflessioni morali e teologiche sopra « l'istoria civile del regno di Napoli »*, 2 vol., Rome, 1728; l'année suivante, Sanfelice défendait son attaque dans une brochure : *Difesa del libro della Riflessioni...* Les *Riflessioni* qui visaient la *Storia civile* de Pierre Gianone, jurisconsulte et avocat de Naples, écrite contre les papes, provoquèrent une telle réaction que l'auteur fut contraint de s'agréer à la province romaine.

Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. VII, col. 646-647; Hurter, *Nomenclator*, 3<sup>e</sup> éd., t. IV, col. 1040; *Mémoires de Trévoux*, dec. 1730, p. 2211-2229; janv. 1731, p. 147-165; avril 1731, p. 666-680.

A. RAYEZ.

**SANG DU CHRIST.** — C'est une conclusion tenue pour certaine par la quasi-unanimité des théologiens que le sang du Christ, appartenant à l'intégrité de la nature humaine, était un hypostatiquement à la personne du Verbe. Cf. *HYPOSTATIQUE (Union)*, t. VII, col. 521. Mais, du fait de la mort du Christ, se trouvent posées deux questions subsidiaires, qui susciteront au XVI<sup>e</sup> siècle deux curieuses polémiques. C'est d'elles qu'il s'agit ici. 1<sup>o</sup> Le sang répandu par le Christ dans sa passion fut-il alors séparé de la personne du Verbe? auquel cas il ne devait pas être adoré? 2<sup>o</sup> Ce sang du Christ fut-il conservé en reliques? auquel cas doit-il être adoré? Double question qui prend consistance, si l'on se rappelle que, selon l'enseignement commun de l'École, la mort du Christ n'a pas interrompu l'union de son corps à la personne du Verbe.

1. LA CONTROVERSE DU SANG RÉPANDU. — Elle a été sommairement racontée à l'article concernant Jacques de Brescia, t. VIII, col. 291, qui engagea l'affaire et soutint officiellement, au nom des dominicains, devant la congrégation des cardinaux et évêques réunie par le pape Pie II, le 18 décembre 1462, l'opinion suivante que combattaient les franciscains : le sang répandu par le Christ dans sa passion demeurait uni au Verbe et était donc digne d'adoration. Contrairement à ce qui est dit, *art. cit.*, le manuscrit fournissant le dossier de l'affaire est retrouvé : c'est le ms. de Paris, Bibl. nat., lat. 12 390, le même qu'Echard avait eu en mains dans la bibliothèque de Jean d'Estrees, archevêque nommé de Cambrai. *Script. ord. præd.*, t. I, Paris, 1719, p. 823. Il nous fait connaître lui-même son identité : Mathurin Espiard, assistant du maître général des prêcheurs, grand collectionneur de textes, déclare, fol. 57, avoir constitué non sans peine ce recueil en 1468. Nous avons là, selon l'ordre du manuscrit : un traité de Dominique de Dominici, alors évêque de Torello, qui fut présenté au pape au cours des sermons et qui prend position en faveur de l'opinion des dominicains, fol. 139 v<sup>o</sup>; y compris un recueil complémentaire d'autorités; le texte des deux soutenances devant le pape, l'une par un franciscain, l'autre par un dominicain, et dont Echard publie un long extrait, fol. 42-45 v<sup>o</sup> pour la première, 46-57 pour la seconde; un traité de Barthélemy Lapacci, dominicain, ancien maître du Sacre Palais et ancien évêque de Constance en Grèce, fol. 58 v<sup>o</sup> 70; enfin un traité rédigé par les trois membres de la commission dominicaine, Jacques de Brescia, Gabriel de Barcelone et Verceil de Verceil, relatant les arguments de la dispute publique, fol. 72-78 v<sup>o</sup>. Du côté des mineurs, la commission

était composée de trois membres, dont nous connaissons Guillaume de Vaurouillon, de réputation brillante et tapageuse, et François de La Rovère, le futur Sixte IV, dont le trône fut inauguré ultérieurement, sous son pontificat, dans l'une des premières typographies de Rome. L'évêque de Ferrare, Laurent Roverella, soutint en somme l'opinion franciscaine.

Hormis les extraits donnés par Échard, *loc. cit.*, ces textes sont inédits : des débats nous avons le récit circonstancié par un témoin oculaire, Jean Gobellini, secrétaire du pape, dans ses *Pia II eximendarii rerum mirabilium*, Francfort, 1614, p. 278-292. Tout en étant favorable à l'opinion des dominicains, ainsi que la majorité des prélats, Pie II jugea inopportun de la proposer officiellement et interdit aux deux parties d'en discuter ultérieurement : c'est l'objet de la bulle *Ineffabilis summi providentia* du 1<sup>er</sup> août 1464. Denz.-Bannw., n. 718. Quelques années plus tard, le dominicain Léonard Mattel, d'Udine, devait composer un assez long traité, qui n'eut guère de succès. 1617 : *Tractatus paradoxus de sanguine Christi in triduo mortis effuso*.

La doctrine en litige avait provoqué jadis une première controverse, à Barcelone, en 1351, où le gardien des frères mineurs avait enseigné en chaire que le sang du Christ, répandu et séparé de son corps, était également séparé de sa divinité, et n'était donc plus adorable. L'inquisiteur d'Aragon, le dominicain Nicolas Rosell, fit porter l'affaire devant Clément VI, à Avignon, par le cardinal Jean des Moulins. Réponse fut notifiée, par le même intermédiaire, le 20 juillet 1352, condamnant la proposition comme hérétique. *Bullarium ord. præd.*, t. II, Rome, 1730, p. 235. Le récit de l'incident est donné par Wadding, *Annales fratrum minorum*, ad ann. 1351, n. 13 et 16. Évocation en fut faite naturellement au cours des discussions de 1462-1464.

Les positions prises dans ces polémiques démontrées se rattachent aux controverses d'école sur l'union de l'âme et du corps, dont application était faite par les deux parties au cas du Christ. Tous tenaient que le corps du Christ au tombeau restait uni à la personne du Verbe, mais, pour rendre raison théologiquement de cette union, les thomistes, en conséquence de leur théorie de l'unité de la forme substantielle dans le composé humain, pensaient que ce corps n'avait plus sa forme humaine, et ne conservait son identité personnelle que par sa relation directe au Verbe, tandis que les franciscains, en conséquence de leur thèse de la pluralité des formes, estimaient que le corps était totalement identique, de par la même forme corporelle, *forma corporeitatis*. On sait que ce fut là, au xiii<sup>e</sup> siècle, l'un des débats annexes au grand conflit aristotélicien de l'unité des formes substantielles. Cf. P. Glorieux, *Les premières polémiques thomistes*, Paris, 1937, p. 127-142, 407-409, où sont publiés les textes primitifs de la polémique. Si l'on considère alors le cas du sang versé, il apparaît que, pour les thomistes, ce sang, tout comme le corps, garde la relation directe à la personne du Verbe, et donc est digne d'adoration ; tandis que, pour les franciscains, ce sang n'étant plus sub *forma corporeitatis*, n'a plus de rapport avec le Verbe.

Derrière ces spéculations était en jeu plus réellement un certain sens chrétien qui, sans souci des difficultés philosophiques, agit et agit dans le sang du Christ répandu, le « précieux sang », le signe le plus sensible et l'instrument effectif de la rédemption. C'est d'ailleurs à cette conviction de la ferveur chrétienne que se rattachent, d'abord, comme à un lieu théologique qualifié, les théologiens dominicains dans les congrégations de Pie II. La théologie de l'union hypostatique avait rendu facile de cette croyance, comme elle rend raison de la persistance de l'union du corps au

Verbe. *Sanguis ille in passionis effusus humanum genus sanctificavit, secundum illud Hebr., xlii, 12 : « Jesus, ut sanctificaret per sanguinem suum populum, extra portam passus est. » Humanitas autem Christi salutiferam virtutem habuit ex virtute Verbi sibi uniti ; unde manifestum est quod sanguis in passione effusus, qui maxime fuit salubris, fuit divinitati unitus. Et saint Thomas ajoute : « Et ideo oportuit quod in resurrectione jungeretur alitis humanitatibus partibus. Quodl. v, a. 5. Ce qui nous conduit à l'objet de la seconde controverse.*

II. LA CONTROVERSE DES RELIQUES. Quelques années en effet avant la querelle italienne, s'était élevée une dispute à La Rochelle, où était présentée traditionnellement à l'adoration des frères, dans l'église des franciscains, une parcelle du « précieux sang ». Certains déclaraient irrecevable une pareille vénération, parce que, disaient-ils, le Christ dans sa résurrection a repris tout son sang versé. L'affaire portée devant la faculté de théologie de Paris, fut conclue en faveur du culte, par décision du 28 mai 1448 : *Non repugnat pietati fidelium credere, quod aliquid de sanguine Christi effuso tempore passionis remanserit in terris*. A cette unanime approbation participèrent non seulement le dominicain Michel de Epila, mais aussi le franciscain Guillaume de Vaurouillon, celui qui devait batailler plus tard dans la controverse italienne.

L'évêque Guy de La Roche avait maintenu son opposition au culte, la cause fut débattue au pape Nicolas V, qui confirma ce culte par la bulle du 19 août 1449. Mais les considérants donnés déplacent entièrement le problème : le pape fonde son approbation non pas sur la persistance terrestre de quelques parcelles du sang de la passion, objet de la controverse, mais sur l'origine miraculeuse de ce sang vénéral, qui n'aurait dès lors aucun lien historique avec la mort du Christ. Dans un sermon cité au VII<sup>e</sup> concile oecuménique de Nicée, 787, et que Nicolas V attribue à saint Athanase, est raconté, en faveur du culte des images, un miracle accompli à Beyrouth, où d'une image lacérée par les juifs coula du sang en abondance, lequel, ajoute le pape, a été distribué à travers toute la chrétienté. Les disputeurs de La Rochelle ni les maîtres parisiens n'avaient soupçonné cette origine. L'histoire était cependant connue depuis longtemps : S. Thomas, *loc. cit.*, et *Sum. theol.*, III<sup>e</sup>, q. LIV, a. 2, ad 3<sup>em</sup>, se fonde expressément sur ce miracle pour expliquer la présence d'un sang vénérable : car il maintient, comme nous l'avons vu, que le Christ, à la résurrection, a repris l'intégrité de son sang versé, ce que n'ont les maîtres parisiens.

Quant au récit lu au concile de 787, il n'est pas de saint Athanase, mais se rapporte à un événement de peu antérieur au dit concile. Dans sa *Chronica*, en effet, Sigebert de Gembloux, x<sup>e</sup> siècle, raconte à l'année 765 le miracle de Beyrouth et la distribution par l'évêque du sang merveilleux. *Mon. Germ. hist., Script.*, t. vi, p. 333. L'événement avait fait sensation et mémoire en fut célébrée dans les lectionnaires ou les chroniques des églises : le martyrologe romain en fit mention le 9 novembre. Sans doute avons-nous là l'origine des nombreuses reliques du « précieux sang » et du culte qui lui fut rendu ainsi en Orient et en Occident, non sans que souvent manquaient, comme à La Rochelle, le discernement historique et la qualification théologique des deux cas différents, celui du sang de la passion et celui de l'image miraculeuse.

I. Benoit XIV, *De servorum Dei beatitudine et beatorum canonizatione*, l. II, trait. 189, c. XXX, a l'occasion du cas pose par la composition de *Les pies de La Marche*, le franciscain qui avait provoqué la controverse de 1462, présente un récit d'ordre des événements et en analyse le contenu

théologique; il conclut d'ailleurs que ne peut plus désormais être tenue l'opinion de l'axiome de l'union du sang. Du côté français, la chronique contemporaine de N. Glassberger, dans *Andeola francese*, t. II, Quanaechi, 1887, p. 394, et L. Wadding, *Annales minorum*, t. XIV, Rome, 1735, p. 206 sq. Du côté dominicain, Quéfif-Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, t. I, Paris, 1719, p. 822-825, 844 et les deux chroniques de A. Taegio, t. II, fol. 211 sq., et de Seb. de Ornelio, fol. 76, aux archives de l'ordre; traités dans Mortier, *Histoire des maîtres généraux des frères prêcheurs*, t. IV, Paris, 1909, p. 413-417. Sur les événements de Brescia, J.-H. Gradonius, *Pontificum Romanorum series commentario historico illustrata*, Brescia, 1775, p. 348 sq. Sur le rôle de Dominique de' Dominis, Giovanni degli Agostini, *Notizie storico-critiche intorno la vita e le opere degli scrittori Veneziani*, t. I, Venise, 1752, p. 401-439.

II. De la seconde controverse, le dossier se trouve dans H. Denifle, *Chartularium universitatis Parisiensis*, t. IV, Paris, 1897, p. 682-684, qui fournit en outre une première bibliographie sur la diffusion du culte du précieux sang. Le sermon du pseudo-Athanase est édité dans *Opera S. Athanasii*, t. II, Paris, 1698, p. 344-355, et avec son contexte conciliaire, Mansi, *Concilii*, t. XIII, p. 24-32. Récit et discussion dans Baronius, *Annales ecclesiastici*, éd. Theiner, t. XIII, ad annum 787, n. 23-31.

M.-D. CHENU.

**1. SANGALLO Benoît**, frère mineur conventuel italien (XVI<sup>e</sup> siècle). Originaire de Bergame, il recut, le 29 août 1518, le grade de maître en théologie de Georges-Bénigne Salviati, archevêque de Nazareth ou de Trani, du même ordre, qui fut délégué par Léon X et le général des conventuels, le P. Antoine Marcel de Cherso. En 1527 il appartient au couvent de Bergame et, en 1537, sur les ordres du pape Paul III, il est préposé pour la durée de sa vie à l'église paroissiale de l'Annonciation et de Saint-Gall sur le territoire de Bergame. Il serait l'auteur d'une *Summa peccatorum*, éditée à Paris en 1595, d'après L. Wadding, en 1495 ou 1505, selon J.-H. Sbaralea, qui veut identifier cet ouvrage avec la *Summa de peccatis* d'un certain Benoît-N. Gallus, publiée à Lyon en 1534 ou 1540. On lui attribue encore des *Sermones dominicales per anni circulum referti innumeris philosophorum monumentis*, corrigés, à Bologne, par Jean Mapello, du même ordre.

L. Wadding, *Scriptores O. M.*, 3<sup>e</sup> éd., Rome, 1906, p. 40; J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, 2<sup>e</sup> éd., t. I, Rome, 1908, p. 130; M. Mutio, *Sacra istoria di Bergamo*, III<sup>e</sup> part., Milan, 1619, au titre : *Min. conventuali*; D. Calvi, *Scena letteraria degli scrittori bergamaschi*, Bergame, 1664, p. 91.

A. TEETART.

**2. SANGALLO Jules-Antoine**, frère mineur conventuel italien (XVII<sup>e</sup> siècle). Nati de Conegliano (prov. de Trévise), il appartient à la province des conventuels de Venise. Maître en théologie, il enseigna la philosophie et la théologie pendant de nombreuses années à Udine et à Rovigo, où il exerça aussi la charge d'inquisiteur. Il résida aussi assez longtemps dans les couvents de Fianza et de Venise, comme professeur des mêmes sciences et mourut à Rovigo en 1789.

Il prit une part active dans les discussions polémiques engagées entre conventuels et observants. Ainsi, après la béatification de Pierre Regalado (1746), comme ce nouveau bienheureux, canonisé depuis, avait fait profession chez les conventuels, mais était passé ensuite aux observants, une âpre controverse surgit entre ces deux branches de l'ordre franciscain, pour savoir auquel des deux ordres appartenait Pierre Regalado. Voir à ce sujet Moroni, *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica*, t. XXVI, Venise, 1846, p. 125-126. Le P. J. A. Sangallo le revendiqua pour les conventuels dans sa *Vita in compendio del beato Pietro Regalado*, Venise et Rome, 1747. L'observant B. Bondia y répondit, en recommandant le nouveau bienheureux pour son ordre, dans *Risposta al Compendio della vita di S. Pietro Regalado, uscito di nuovo alla*

*luce per opera di un religioso dei P. minori conventuali*, Venise, 1748. Le P. J. A. Sangallo se efforça de réfuter cette riposte par deux longues *Lettere apologetiche*, Venise, 1749.

Une dispute non moins pénible surgit à l'occasion de la publication de l'ouvrage du P. J. A. Sangallo : *Saggio compendioso della dottrina di Giustino Febronio e confutazione del medesimo. Aggiuntavi un'Apologia in favore dei ceti religiosi, la confutazione del libro intitolato « Storia dello stabilimento dei monaci mendicanti », quella delle riflessioni di un italiano sopra il clero regolare, e in fine alcune osservazioni sopra il ragionamento intorno le mani morte*, Lucques, 1770, in 8<sup>o</sup>, vi 748 p., 2<sup>e</sup> éd., Trente, 1770, 2 vol. Au c. II de la II<sup>e</sup> partie (éd. de Lucques, p. 581-612), le P. Sangallo traitait du schisme qui existait dans l'ordre franciscain. Contre ce chapitre s'insurgea violemment l'observant Flammine Annibaldi, dans sa *Risposta all'autore del « Saggio compendioso della dottrina di Giustino Febronio »*, publiée en appendice à son célèbre ouvrage : *Manuale de' frati minori*, Rome, 1776, où les épithètes les plus acerbes et les paroles les plus dures sont employées à l'endroit du P. Sangallo. Aussi de la part des conventuels, les réponses non moins rudes ne tardèrent pas d'affluer, dont les deux principales sont : *Esame critico sopra il Manuale del P. Flaminio da Latera*, Opera dell'avvocato Painacca, arricchita di note da Pietro Affissad, Venise, 1777, et *Lettere apologetiche a favore dell'ordine de' minori, indirite al m. r. p. lellor Flaminio Annibaldi da Latera*, Padoue, 1778. Pour les autres, voir L. Oliger, *Della vita e degli scritti del P. Flaminio Annibaldi da Latera*, O. F. M. (1733-1813), dans *Arch. franc. hist.*, t. VII, 1914, p. 598-601.

Outre les trois ouvrages déjà cités, le P. Sangallo en composa beaucoup d'autres; nous en énumérerons seulement les principaux. Le plus important est sans conteste *Gesta de' sommi romani pontefici*, Venise, 1764, in-4<sup>o</sup>, en neuf volumes, dont les deux premiers sont consacrés à la vie du Christ et les sept autres vont de saint Pierre à Pie III inclus, quant au t. X, qui arrivait à Paul III et était prêt pour l'impression, et quant au matériel déjà rassemblé pour le reste de l'œuvre, on ne sait où tout cela est allé finir. Un ouvrage non moins intéressant est *Romanorum pontificum summa auctoritas, jus et præstantia, acumenorum conciliorum atque Læcæsiæ quiboniam plebis asserta, defensa et vindicata. Accedit dissertatio historica de isidorianis decretalibus, necnon censura præcipuorum auctorum, quos Justinus Febronus in singulari libro eudendo consulit*, 2 vol. in-4<sup>o</sup>, Fianza, 1779. Dans la dissertation historique, il tend à démontrer que selon toute probabilité l'auteur des décrétales isidorienues doit être saint Isidore d'Espagne.

Le P. J. A. Sangallo est encore l'auteur des livres : *Dissertatio philosophica de substantiali mutatione ad mentem peripateticæ scholæ adversus P. Eduardum Gassium, scholarum priam lectorem universitatis Pisanae*, 8<sup>o</sup>, Venise, 1736; — *Socrates et Phædrus : dialogus super mutatione substantiali*, in-8<sup>o</sup>, Venise, 1739; — *Dello stato della Chiesa e legittima potestà del romano pontefice dal medesimo sostenuta conforme l'antica tradizione. Libro apologetico contro il nuovo sistema dato alla luce da Giustino Febronio*, in-4<sup>o</sup>, Venise, 1766. D'après quelques auteurs, il touchait encore lui attribuer les *Lettere 42*, éditées à Trente, avec le titre *Italus ad Febronium*, en 1770. Mais pour ce qui est de l'*Epistola latina italicum* ou *De sanctis Italiæ*, Bassano, 1773, on en a dû faire un don de P. Fr. A. Benoit. Luthi, le P. J. A. Sangallo a travaillé aussi à réformer et à purifier les études dans son ordre, c'est dans cette intention qu'il se rendit au chapitre général, à Rome, en 1771, et qu'il y présenta un plan d'études, qui y fut



approuvé et imprimé encore la même année, à Rome, avec le titre : *Methodus studiorum observanda in ordine*.

D. Sparacio, O. M. C., *Gli studi di storia e i minori conventuali*, dans *Misellanee franc.*, t. XX, 1919, p. 112-113; J.-H. Sbaralea-St. Rinaldi, *Scriptores trium ordinum S. Francisci continuati*, dans J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, 2<sup>e</sup> éd., t. III, Rome, 1936, p. 265; H. Hurter, *Nomenclator*, 3<sup>e</sup> éd., t. V, col. 520-521.

A. TEETAERT.

**SANNIG Bernard**, frère mineur allemand de la stricte Observance du XVII<sup>e</sup> siècle, célèbre scotiste.

Originaire de Neiss (Silesie), où il doit être né en 1637, il appartient à la province des mineurs observants de Bohême, dans laquelle il exerça deux fois la charge de provincial, de 1675 à 1678 et de 1684 à 1687. Voir V. Greiderer, O. F. M., *Germania franciscana*, t. I, Innsbruck, 1777, p. 602 et 857. Il fut élevé jusqu'à deux fois à la dignité de commissaire et de vicaire général pour la partie cismontaine de l'ordre, d'abord en 1682, quand Pierre Marin Sormano fut élu général au chapitre de Tolède, et, ensuite, en 1694, après l'élevation au généralat de Bonaventure Poerio de Taverna au chapitre de Victoria. Voir V. Greiderer, *op. cit.*, t. I, p. 772. Il siégea aussi dans le définitoire général, constitué au chapitre général de Tolède en 1682, non seulement comme définiteur, mais aussi comme procureur général pour les provinces cismontaines de l'ordre. *Ibid.* Il fut aussi délégué à plusieurs reprises par le général pour faire la visite canonique de diverses provinces, à savoir de celles de la Pologne mineure en 1674, de la Slavonie en 1676, de la Hongrie en 1677, de la Bavière en 1680 et 1683; de Trente et du Tyrol en 1683. *Ibid.*

Le P. Sannig ne fut pas seulement un grand administrateur, mais aussi un théologien et un philosophe distingué et un illustre historien. Ainsi il enseigna pendant de longues années la philosophie et la théologie et fut pendant un certain temps le principal professeur de droit canonique au studium général de Prague. Il a contribué aussi dans une grande mesure, avec ses confrères le Portugais François Macedo, l'Espagnol Jean Merinero, l'Italien Laurent Brancati de Laure et le Français Claude Frassen, à donner un nouvel élan au scotisme.

Quant à la date de la mort du P. Sannig, les opinions sont divisées. D'après les uns il serait décédé en 1683 (cf. *Antonianum*, t. I, 1926, p. 300); selon d'autres en 1681 (*ibid.*, t. IV, 1929, p. 201); d'après d'autres encore, vers 1700 (H. Holzappel, O. F. M., *Handbuch der Geschichte des Franziskanerordens*, Fribourg-en-B., 1909, p. 585). De l'étude récente de Cl. Minarik, O. F. M., *Provincial P. Bernard Sannig, učenej, spisovalac a organizátor františkanské provincie (1637-1704)* (*Le provincial Bernard Sannig, savant, écrivain et organisateur de la province franciscaine, 1637-1704*), dans *Casopis katolického duchovenstva*, t. LXIV-LXIII, 1920-1929, il résulte que le P. Sannig serait mort en 1704. Voir *Arch. franc. hist.*, t. XXIII, 1930, p. 215.

Bernard Sannig a publié : *Schola philosophica scotistarum*, 3 vol. in-fol., Prague, 1681-1685; — *Schola theologica scotistarum*, 4 vol. in-fol., Prague, 1675-1681; — *Schola canonica seu universum sui canonici nova methodo digestum*, 2 vol. in-fol., Prague 1686-1687 et 1692; — *Schola controversarum communis doctoris s. fidei ventilans, seu controversarum universae adversus haereticos omnes veteres et novos*, 2 vol. in-fol., Prague, 1688; — *Rituale ecclesiasticum*, in-8°, Prague, 1688, et souvent réimprimé, par exemple à Cologne, 1708, n. 5, et à Cologne et Bonn, 1756 (7<sup>e</sup> éd.), qui, d'après V. Greiderer, *op. cit.*, p. 774, doit s'identifier avec *Apparatus absolutum, benedictinum, etc.*, imprimé à Venise, en 1734; — *Die Chroniken der drei*

*Orden des S. Franciscus Seraphicus*, 8 vol. in-fol., en allemand, Prague, 1689-1691; d'après V. Greiderer, *op. cit.*, p. 775, il aurait aussi publié un *Manuale minoriticum*, Prague, 1677, et un *Chronicon provinciae reformatae franciscanae Bohemiae*, resté inédit, cité par Antoine Melissano, O. F. M., dans son *Supplementum ad Annales L. Wadding*, 3<sup>e</sup> éd., t. X, an. 1434, n. III, Quaracchi, 1932, p. 270.

Le P. Sannig est aussi l'auteur de constitutions pour les moniales du tiers ordre de Saint-François du monastère Saint-Joseph de Brünn, qui furent approuvées par le P. général Pierre Marin Sormano le 13 avril 1683. Voir V. Greiderer, *op. cit.*, p. 678-679. Il doit encore avoir composé un plan d'études pour enseigner toute la théologie en trois ans. Voir A. Götzelmann, O. F. M., *Das Studium marianum theologicum im Franziskanerkloster zu Dettelbach a. M.*, dans *Franz. Studien*, t. VI, 1919, p. 350.

Outre les ouvrages cités, voir J.-H. Sbaralea-St. Rinaldi, *Scriptores trium ordinum S. Francisci continuati*, dans J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, 2<sup>e</sup> éd., t. III, Rome, 1936, p. 200; H. Hurter, *Nomenclator*, 3<sup>e</sup> éd., t. IV, col. 335. Pour les doctrines philosophiques de B. Sannig, voir B. Jansen, *Zur Philosophie der Scotisten des XVII. Jahrhunderts*, dans *Franz. Studien*, t. XXIII, 1936, p. 152-154.

A. TEETAERT.

**SAN ROMAN (Michel de)**, jésuite espagnol, né à Palencia en 1572, entré dans la Compagnie en 1590. Il enseigna la philosophie et la théologie morale, fut missionnaire et recteur de Léon, Salamanque et Valladolid. Il mourut à Madrid, le 18 avril 1648.

On a du P. de San Roman un ouvrage doctrinal sur les missions (en pays catholique), ministère auquel il s'était surtout appliqué durant sa vie. Il le publia sous le titre de : *Expeditionum spiritualium Societatis Jesu libri quinque*, Lyon, 1644, 382 p. et index. La *facultas* du provincial de Castille est de 1640. Dans la dédicace au P. général Mutius Vitelleschi, l'auteur déclare que c'est le premier traité développé et systématisé sur cette matière. Au l. III, il est parlé en détail de la confession dans les missions (importance, qualités requises du confesseur, méthode à employer, confession générale, manière d'instruire et de disposer les pénitents, spécialement les enfants et les jeunes filles); au l. IV se trouve un exposé pratique des péchés commis habituellement contre le décalogue et de la manière de prêcher au peuple l'observation des commandements. Ces divers développements, qui étaient présentés non seulement aux confrères du Père, mais encore à tous les prêtres consacrés aux missions, offrent un réel intérêt au point de vue du ministère pénitentiel, spécialement en Espagne, dans la première moitié du XVII<sup>e</sup> siècle.

Sommervogel, *Biblioth. de la Comp. de Jésus*, t. VII, col. 574-575.

R. BROUILLARD.

**SANS MUTERI ou MULIERII**, dominicain languedocien du couvent de Toulouse, mort vers 1420. Il a commenté, en thomiste, les *Sentences* de Pierre Lombard; il a été mêlé aux disputes théologiques sur l'immaculée conception; a représenté le comte de Foix au concile de Constance. Il aurait été nommé évêque d'Oloron.

Percin, *Monum. conventus Tolosan. ord. prœd.*, p. 98 et passim.

M.-M. GORCE.

**SANT'AGATA FELTRIA (Donat de)**, frère mineur conventuel italien du XIV<sup>e</sup> siècle. Quelques auteurs, à la suite de Pierre Riolfi de Fossignano, *Historia sanctae virginis Agathae*, t. II, Venise, 1586, p. 269, le distinguent à tort d'un certain Dominico de Sant'Agata, consacrant de la sorte deux notices au même personnage. Voir entre autres L. Wadding,

*Scriptores ord. min.*, 3<sup>e</sup> éd., Rome, 1906, p. 72. D'autres, séduits par la désignation erronée de P. Ridolfi, le nomment Dominique au lieu de Donat. Voir Jean de Saint-Antoine, *Bibliotheca universa franciscana*, t. I, Madrid, 1732, p. 315. Natif de Sant'Agata Feltria (prov. de Pesaro), il appartient à la province des conventuels de l'Émilie, et pas à celle de la Marche d'Ancone, comme l'affirme encore Jean de Saint-Antoine, *ibid.*. Il doit avoir été inquisiteur de la Romagne vers 1330, comme cela résulte du témoignage de Hucohn Zanchini († 1340), qui fut adjoint au P. Donat comme inquisiteur de la Romagne, pour lequel il écrivit un *Tractatus de hereticis*, édité par l'inquisiteur dominicain C. Campeggi à Mantoue, en 1567, et à Bologne en 1568 et 1579, dans le prologue duquel H. Zanchini s'appelle le fils spirituel du P. Donat.

Le P. Donat serait l'auteur d'un *Tractatus de officio inquisitionis*, que Pierre Ridolfi, *op. cit.*, t. III, p. 313, affirme avoir vu à Rome. De son côté J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, t. I, Rome, 1908, p. 238, dit que dans le catalogue des manuscrits de la bibliothèque du couvent de Saint-François à Ferrare, rédigé en 1437, il est fait mention aux pages 68 et 71 d'un *Liber officii inquisitionis*, dont il n'existe plus trace de nos jours. D'ailleurs il n'est pas certain qu'il faille identifier ce Liber avec le *Tractatus de officio inquisitionis* du P. Donat. Celui-ci a encore composé un *Tractatus contra hereticos*, dont un exemplaire serait conservé dans la bibliothèque Ambrosienne de Milan d'après B. de Montfaucon, *Bibliotheca bibliothecarum manuscriptorum nova*, t. I, Paris, 1739, p. 513. Selon le même B. de Montfaucon, *op. cit.*, t. II, p. 744, un autre exemplaire existerait dans le ms. 3672 de la bibliothèque royale à Paris, qui, d'après les *Concordances des numéros anciens et des numéros actuels des manuscrits latins de la Bibliothèque nationale* de H. Omont, Paris, 1903, p. 2, devrait correspondre à l'actuel ms. lat. 3673 de la Bibliothèque nationale de Paris.

Outre les ouvrages cités. L. Wadding, *Scriptores O. M.*, 3<sup>e</sup> éd., Rome, 1906, p. 72; J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, 2<sup>e</sup> éd., t. I, Rome, 1908, p. 236 et 238; H. Hurter, *Nomenclator*, 3<sup>e</sup> éd., t. II, col. 610-611; t. III, col. 126, note 1; Marcellin de Civezza, O. F. M., *Storia universale delle missioni franciscane*, t. VII, 1<sup>re</sup> part., *Appendice bibliografica*, Prato, 1883, p. 73.

A. TEETAERT.

**SANTARELLI Antoine**, jésuite italien, né en 1569 à Atri dans le Samnium, et non à Atria en Vénétie, comme le disent par erreur Michaud et d'autres. Il fut reçu dans la Compagnie le 8 février 1586, enseigna les humanités et, pendant huit ans, la théologie morale, fut recteur de Macerata en 1611 et ensuite appliqué au ministère des âmes, à Rome. Jusqu'à ses dernières années, même privé de la vue, il confessa avec un dévouement et une patience inlassables. Il mourut à Rome le 5 décembre 1649.

Le P. Santarelli publia en italien un *Trattato dei jubilei*, Rome, 1624, qui fut traduit en allemand et en français, 1626, et une *Vie de Jésus-Christ, fils de Dieu et de Marie toujours vierge*, Rome, 1625. Cette même année 1625, il fit paraître deux ouvrages latins : l'un, *Varium resolutionum et consiliorum. Pars I*, Rome, in-4, 1622 p., n'est autre que le second et est célèbre à cause des incidents dont il fut l'objet en France. Il est intitulé : *Antonii Sanctarelli, ex S. C. C. Jesu, tractatus de hæresi, schismate, apostasia, sollicitudine in sacramentis per delicta, et de peccatis rursus pontificis in his delictis puniendis...*, de cardinal de Savoie, Rome, *Superiorum permissu*, 1625, in-4, p. 104. L'ouvrage, avant d'être imprimé et distribué, est devenu très rare.

Ce traité était le premier traité de théologie morale que Santarelli se proposait de con-

sacrer à l'explication de tout le décalogue. A propos du 1<sup>er</sup> commandement, l'auteur traitait de l'hérésie, du schisme, de l'apostasie et de la puissance du pape, successeur de saint Pierre. Sur ce dernier point il exposait, dans les c. XXX et XXXI, la doctrine déjà présentée par Bellarmin et commune chez les théologiens romains : pouvoir direct et immédiat du souverain pontife dans les matières spirituelles, pouvoir indirect dans les matières temporelles en connexion avec les matières spirituelles ou en liaison prochaine avec la fin dernière. Le pape, disait-il, a donc juridiction sur les rois : « Il a sur les princes une puissance de direction, donc il en a une de correction; vu qu'il ne peut avoir celle-là sans celle-ci, pourquoi donc ne pourra-t-il pas censurer et punir les princes méchants par censures ecclésiastiques? Pour raison de foi, ou pour quelque grand péché, et fort connu, si l'empereur ou le roi est incorrigible, le pape peut le déposer. Le pape peut avertir les rois de leurs devoirs et les châtier. Il a été dit à saint Pierre et à ses successeurs : « Pais mes » brebis. Or, c'est le propre du pasteur de châtier ses ouailles de la peine qu'il juge plus supportable. Donc, si pour le bien public il échoit que la prudence et la raison dictent qu'il faille châtier le prince désobéissant et incorrigible par peines temporelles, voire le priver du royaume, le pape peut imposer ces peines, vu que les princes sont du bercail de l'Église. » Fouqueray, p. 144, propositions extraites du livre de Santarelli, d'après les *Annales des soi-disant jésuites*. A Rome le livre avait été approuvé par deux reviseurs mandatés par le P. général Mutius Vitelleschi et portait la *facultas* de ce dernier; il était en outre revêtu de l'imprimatur du maître du Sacré-Palais, sur rapport du vice-gérant, qui en avait confié l'examen à deux théologiens; cf. dans Fouqueray, *Histoire de la Comp. de Jésus*, t. IV, p. 143, l'approbation de l'un d'eux, Vincent Candido, O. P., professeur de théologie. Quand il fut connu à Paris, en février 1626, il souleva une tempête : les adversaires gallicans et régalistes des jésuites en profitèrent pour essayer d'accabler ces derniers.

On trouva dans V. Martin, *Le gallicanisme politique*, p. 163-244, les détails compliqués de l'affaire Santarelli, soit devant le Parlement, soit devant la faculté de théologie. Il nous suffira de dire que le livre fut, sur arrêt du Parlement (13 mars 1626), lacéré, fustigé et brûlé par la main du bourreau dans la cour du Palais, avec une affluence incroyable de peuple (cf. Fouqueray, p. 116), qu'il fut ensuite censuré par la faculté de théologie (4 avril de la même année), censure dont une assemblée extraordinaire de l'Université entière loua la faculté (25 avril) et à laquelle s'associèrent les universités de Toulouse, Valence, Bordeaux, Poitiers, Bourges, Caen et d'autres encore. Voir, dans Sommerogel, la bibliographie de ces pièces et des nombreux écrits de polémique concernant l'affaire.

Le P. Vitelleschi regretta comme imprudente la publication du traité de Santarelli; il ordonna qu'il fut retiré du commerce et qu'il ne parût désormais qu'en qualité de manuscrits dans les chapitres.

Le pape Urbain VIII jura de même que le livre était des plus innocents; mais il refusa de le condamner; cf. H. Reusch, *Index*, t. II, p. 351 sq.; il vit dans la censure parisienne une atteinte aux doctrines romaines et aux droits du Saint-Siège. Richelieu, qui avait, semble-t-il, plutôt favorisé l'action du Parlement et accueilli volontiers la condamnation de la Sorbonne, fit cependant revenir cette dernière sur sa censure; le 2 janvier 1627, la faculté de théologie, après avoir déclaré le livre « doctrina unanimement que doctrina », « utilis » devait être condamné comme mauvais et pernicieux; mais dix-huit docteurs seule-

cinquante refusèrent d'en reconnaître la validité et sollicitèrent l'autorisation d'en dresser une autre, qui ne fut jamais portée. Le P. Santarelli, sans doute peu encouragé par la mésaventure, inattendue pour lui, arrivée à son traité, ne publia plus aucun autre ouvrage; mais il écrivait des inédits, dont on trouvera la liste dans Sommervegol, col. 582.

Sommervegol, *Bibliografia compendiosa*, t. XVI, col. 579-583; *Histoire, Numismatique*, rev. col. 1209-1201; L'Espresso, *Histoire de la Comp. de Jésus en France*, t. IV, 1925, c. VI et VII, p. 119-128; *de bibliographie*, p. 149 et 166; H. Reisch, *Der Orden der Jesuiten in Europa*, t. II, p. 351-353; L. Koch, *Jesuiten-Lexikon*, 1934, art. Santarelli, col. 1591; V. Martin, *Le gallicanisme politique et le clergé de France*, Paris, 1925.

R. BÉGUILLARD.

**1. SANTEUL (Claude de)**, naquit à Paris le 3 février 1628; il prit l'habit ecclésiastique, mais n'entra point dans les ordres; il séjourna longtemps au séminaire Saint-Magloire, chez les oratoriens, d'où le nom, qui sert à le distinguer de son frère : *Santolius Maglorianus*. Comme son frère, il fut poète. Il mourut à Paris le 29 septembre 1684. Il a composé des *Hymnes* pour le bréviaire de Paris et traduit les lettres de saint Paulin qui furent publiées après sa mort, Paris, 1724, in-8°.

J. CARREYRE.

**2. SANTEUL (Jean-Baptiste de)**, frère du précédent, naquit à Paris le 12 mai 1630. Il fit ses études au collège Sainte-Barbe et à Louis-le-Grand. Il reçut le sous-diaconat et fut chanoine régulier à l'abbaye de Saint-Victor (*Santolius Victorinus*). Il resta sous-diacre toute sa vie et manifesta de bonne heure, encore plus que son frère, un talent particulier pour la poésie latine. Il s'occupa d'abord de poésie profane. Mais son frère et l'évêque de Meaux, Bossuet, l'en détournèrent et désormais il chanta l'Église, la religion et les saints. C'est durant un voyage aux États de Bourgogne qu'il mourut le 5 août 1697, à Dijon.

Santeul est surtout célèbre par ses poésies et ses chants sacrés. Il faut citer de lui *Hymni sacri*, Paris, 1685, 1694, 1698, in-12, publiés de nouveau à Paris en 1723. Ces hymnes ont été traduites en français par l'abbé Saurin, Paris, 1699, in-12, et par l'abbé Poupin, Paris, 1760, in-12; voir *Mémoires de Trévoux* de mars 1769, p. 666-677. C'est Santeul qui a composé la plupart des *Hymnes* du bréviaire de Paris et du bréviaire de Cluny; un certain nombre ont subsisté dans les propres diocésains. Les œuvres de Santeul ont été souvent rééditées : *Opera poetica*, Paris, 1698, in-8°, qui ne comprennent pas les *Hymni sacri*; *Opera omnia*, Paris, 1698, in-12, et surtout *Joannis Baptistae Santolii Victorini operum omnium editione critica*, Paris, 1729, 3 vol. in-12; c'est l'édition la plus complète. *La Vie et les beaux meurs de Santeul*, Cologne, 1735, in-12, renferme beaucoup de choses apocryphes. Au sujet du poème composé par Santeul en l'honneur de son maître, le jésuite Cossart, mort le 18 septembre 1674, il y eut une vive polémique soulevée par François Charpentier, de l'Académie française; voir *Correspondance de Bossuet*, édit. Urbain et Levesque, t. I, p. 376-378.

Micheaud, *Biographie universelle*, t. XXXVII, p. 681-686; *Biographia*, *Nomenclatura*, *synonyma*, t. XVIII, col. 314-315; Moréri, *Le grand dictionnaire*, t. XVIII, p. 147-149; Dinouart, *Santoliana*, ouvrage qui contient la vie de Santeul, et les poésies, notamment les poésies qui sont les plus importantes de M. Arpin, sous le titre, *œuvres de Santeul*, t. I, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. II, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. III, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. IV, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. V, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. VI, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. VII, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. VIII, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. IX, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. X, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. XI, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. XII, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. XIII, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. XIV, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. XV, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. XVI, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. XVII, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. XVIII, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. XIX, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. XX, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. XXI, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. XXII, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. XXIII, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. XXIV, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. XXV, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. XXVI, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. XXVII, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. XXVIII, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. XXIX, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. XXX, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. XXXI, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. XXXII, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. XXXIII, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. XXXIV, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. XXXV, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. XXXVI, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. XXXVII, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. XXXVIII, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. XXXIX, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. XL, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. XLI, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. XLII, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. XLIII, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. XLIV, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. XLV, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. XLVI, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. XLVII, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. XLVIII, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. XLIX, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. L, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LI, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LII, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LIII, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LIV, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LV, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LVI, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LVII, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LVIII, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LIX, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LX, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXI, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXII, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXIII, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXIV, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXV, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXVI, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXVII, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXVIII, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXIX, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXX, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXI, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXII, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXIII, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXIV, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXV, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXVI, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXVII, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXVIII, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXIX, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXX, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXI, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXII, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXIII, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXIV, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXV, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXVI, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXVII, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXVIII, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXIX, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXX, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXI, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXII, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXIII, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXIV, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXV, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXVI, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXVII, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXVIII, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXIX, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXX, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXI, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXII, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXIII, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXIV, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXV, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXVI, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXVII, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXVIII, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXIX, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXX, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXI, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXII, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXIII, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXIV, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXV, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXVI, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXVII, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXVIII, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXIX, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXX, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXI, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXII, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXIII, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXIV, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXV, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXVI, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXVII, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXVIII, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXIX, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXX, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXI, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXII, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXIII, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXIV, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXV, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXVI, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXVII, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXVIII, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXIX, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXX, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXI, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXII, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXIII, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXIV, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXV, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXVI, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXVII, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXVIII, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXIX, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXX, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXI, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXII, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXIII, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXIV, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXV, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXVI, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXVII, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXVIII, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXIX, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXX, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXI, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXII, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXIII, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXIV, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXV, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXVI, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXVII, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXVIII, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXIX, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXX, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXI, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXII, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXIII, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXIV, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXV, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXVI, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXVII, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXVIII, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXIX, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXX, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXI, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXII, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXIII, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXIV, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXV, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXVI, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXVII, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXVIII, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXIX, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXX, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXI, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXII, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXIII, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXIV, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXV, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXVI, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXVII, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXVIII, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXIX, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXX, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXI, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXII, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXIII, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXIV, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXV, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXVI, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXVII, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXVIII, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXIX, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXX, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXI, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXII, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXIII, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXIV, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXV, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXVI, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXVII, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXVIII, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXIX, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXX, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXI, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXII, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXIII, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXIV, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXV, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXVI, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXVII, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXVIII, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXIX, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXX, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXI, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXII, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXIII, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXIV, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXV, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXVI, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXVII, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXVIII, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXIX, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXX, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXI, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXII, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXIII, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXIV, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXV, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXVI, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXVII, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXVIII, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXIX, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXX, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXI, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXII, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXIII, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXIV, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXV, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXVI, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXVII, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXVIII, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXIX, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXX, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXI, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXII, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXIII, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXIV, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXV, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXVI, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXVII, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXVIII, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXIX, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXX, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXI, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXII, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXIII, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXIV, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXV, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXVI, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXVII, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXVIII, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXIX, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXX, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXI, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXII, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXIII, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXIV, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXV, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXVI, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXVII, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXVIII, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXIX, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXX, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXI, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXII, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXIII, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXIV, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXV, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXVI, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXVII, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXVIII, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXIX, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXX, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXI, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXII, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXIII, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXIV, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXV, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXVI, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXVII, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXVIII, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXIX, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXX, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXI, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXII, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXIII, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXIV, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXV, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXVI, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXVII, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXVIII, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXIX, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXX, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXI, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXII, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXIII, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXIV, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXV, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXVI, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXVII, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXVIII, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXIX, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXX, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXI, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXII, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXIII, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXIV, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXV, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXVI, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXVII, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXVIII, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXIX, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXX, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXI, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXII, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXIII, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXIV, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXV, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXVI, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXVII, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXVIII, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXIX, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXX, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXI, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXII, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXIII, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXIV, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXV, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXVI, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXVII, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXVIII, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXIX, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXX, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXI, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXII, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXIII, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXIV, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXV, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXVI, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXVII, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXVIII, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXIX, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXX, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXI, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXII, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXIII, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXIV, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXV, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXVI, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXVII, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXVIII, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXIX, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXX, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXI, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXII, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXIII, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXIV, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXV, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXVI, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXVII, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXVIII, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXIX, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXX, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXI, p. 1-12; *de la vie de Santeul*, t. LXXXXXXXII, p. 1-



Ciaconio, Santorio serait l'auteur d'une compilation des *Actes des saints de Campanie*. Roskovány, B. V. M. in suo conceptu immaculata ex monumentis omnium sæculorum demonstrata, t. III, Budapest, 1873, attribue à Santorio l'ouvrage suivant : *Historia post-trium B. V. quibus origines illarum et progressus explicatur*, Rome, 1602. La bibliothèque Vaticane contient divers manuscrits de Santorio.

La principale source de la vie de Santorio est son autobiographie. On en connaît trois copies : celle de la bibliothèque Albani malheureusement disparue dans le naufrage du vaisseau qui transportait la bibliothèque Albani en Prusse, utilisée par Ranke, *Die römischen Päpste in den letzten vier Jahrhunderten*, Leipzig, 1878, et par Gnoli, *Vittoria Accoramboni*; celle de la bibliothèque Altieri (cod. 22, C, 13) qui va jusqu'en 1582 et celle de la bibliothèque Corsini, publiée par Cugnoni dans *Archivio della R. Società romana di storia patria*, t. XIII, Rome, 1890, sous le titre *Autobiografia di monsignor G. Antonio Santorio, cardinale di S. Severina*; cette autobiographie se complète par d'autres notes de Santorio : *Libri delle mie private udienze*, découvertes par Pastor aux archives secrètes des papes (arm. 52, 17) et utilisées par lui dans l'histoire du pontificat de Pie V, et le *Diario consistorial*, publié par Tacchi Venturi, dans *Studi e documenti*, 23, 24 et 25. Cf. Pastor, *Geschichte der Päpste*, t. VIII, pontificat de saint Pie V, documents 90-95.

Moreni, *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica*, t. LXI, Venise, 1853, p. 80-82; Ciaconio, *Vita et res gestæ pontificum romarum et S. R. E. cardinalium*, t. II, Rome, 1630, col. 1709-1710; Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée*, t. XXII, p. 19; Moreni, *Le grand dictionnaire historique*, 1759, t. IX, p. 149-150; *Elogia S. R. E. cardinalium... a pontificatu Alexandri III ad Benedictum XIII*, Rome, 1751, in-fol., p. 156 (indique la date du 7 juin 1602 comme celle du décès de Santorio, probablement par confusion avec celle de la naissance; mais cette erreur n'est pas propre au compilateur des *Elogia*); Pastor, *op. cit.*, pontificats de Pie V, Grégoire XIII, Sixte-Quint et Clément VIII, *passim*; Le Bachelet, *Bellarmin et la Bible Sixto-Clémentine*, Paris, 1911, *passim*; Eubel, *Hierarchia catholica Medii et recentioris Aevi*, Munster, t. III, 1910, p. 317; t. IV, 1935, p. 37.

J. MERCIER.

**SANTORO DE MELFI**, frère mineur observant réformé italien du XVII<sup>e</sup> siècle, conseiller de L. Wadding, dans la rédaction des *Annales minorum*.

Né le 25 août 1589 à Melfi (prov. de Potenza), en Lucanie, il entra, le 22 novembre 1609, dans la congrégation des conventuels réformés et, après la suppression de celle-ci, en 1626, il passa aux mineurs observants réformés de la province romaine, dans laquelle il exerça la charge de lecteur. D'après Fr. Sarri, O. F. M., *Il ven. Bartolomeo Cambi da Saluto*, Florence, 1925, p. XIV, il fut docteur en droit canonique et civil. Il mourut à Rome au couvent de Saint-François ad Hippem, le 4 juillet 1659.

Le P. Santoro composa les ouvrages suivants : *Practica criminalis ad sanctæ administrandam iustitiam in ord. fr. min. S. Francisci reg. observ.*, approuvé par le chapitre général célébré à Rome en 1639, Rome, 1639; 2<sup>e</sup> éd., revue et corrigée, Rome, 1667; 3<sup>e</sup> éd., revue, corrigée et augmentée, Rome, 1686; — *Compendium in libros pontificum aliquæ commendationum super statuta generalia totius ordinis seraphici*, jadis élaboré par le P. Thomas de San Severino, Rome, 1643, ouvrage riche en matières morales, canoniques, civiles et criminelles et utile tant au clergé séculier qu'au religieux; 2<sup>e</sup> éd., revue par le P. Michel Tonero, secrétaire général, imprimée avec le 3<sup>e</sup> centon de l'ouvrage précédent, Rome, 1681; — *Persepolis desfructuaria omnium, quibus regulares puniuntur iustitiam alicuius trant*, terminée à Naples le 28 mai 1647, Rome, 1649, 2<sup>e</sup> éd., Rome, 1650, dans laquelle, au début, à la place de la lettre dédicatoire de l'édition J. A. Bellarmin, les abbés de la congrégation bénédictine du Mont-Cassin, il y a une lettre dédicatoire du P. Santoro au cardinal

Horace Giustiniani; un exemplaire s'en trouve à la bibliothèque nationale à Rome; — *Questiones in tertium librum Sententiarum de incarnatione humanæ Dei, diligentissime examinæ et dictæ anno Domini 1630 in nostra conventu S. Francisci Transiberim Romæ, ineditæ et conservæ dans le ms. fond. min. 268 (S. Francesco à Ripa, 47), de la bibliothèque nationale à Rome, in-fol., 133 fol. (de P. Fr. Sarri, *op. cit.*, p. XV, note, donne ms. 38A); — *Tesoro spirituale e temporale dei regi monasteri di S. Chiara e di S. Maria Maddalena a Napoli*, Rome, 1650, dont il put empêcher la profanation lors de la révolution de Masaniello en 1647; — *Vita meravigliosa del ven. servo di Dio P. Bartolomeo da Saluto*, terminée le 23 septembre 1643, à Saint-Pierre in Montorio, conservée manuscrite aux archives de la postulation des frères mineurs, *Lett. N.*, du couvent généralice de Saint-Antoine, à Rome, et éditée par B. Mazzara, dans *Leggendario francescano*, t. XI, Venise, 1722, p. 203-263.*

L. Wadding, *Scriptores O. M.*, 3<sup>e</sup> éd., Rome, 1906, p. 209; J.-H. Suard, *Supplément*, 2<sup>e</sup> éd., t. III, Rome, 1906, p. 85; A. Ghappini, *Annali minorum*, t. XXVII, Quaracchi, 1924, p. 419, 601 et 608; E. Spica, *Memorie storiche della provincia riformata romana*, t. I, Rome, 1890, p. 594-598; t. III, Milan, 1896, p. 44-45, 87, 171; G. Moreni, *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica*, t. XXVI, Venise, 1848, p. 158; Fr. Sarri, *Il ven. Bartolomeo Cambi da Saluto (1589-1647)*, oratore, mistico, poeta, Florence, 1925, p. XIV-XV.

A. TITILLARI.

**SANVITALE Jacques**, jésuite italien, né à Parme, le 20 février 1668, entré au noviciat le 7 mai 1683. — Il enseigna les humanités, la philosophie, les mathématiques et, pendant dix-neuf ans (Hurter), la théologie morale, fut théologien de l'archevêque de Ferrare, examinateur diocésain et mourut à Ferrare, le 5 août 1753, à l'âge de 85 ans. Le P. Sanvitale fut un auteur spirituel des plus féconds; ses écrits ascétiques et hagiographiques, mentionnés par Sommervogel, dépassent la cinquantaine. Dans les six dernières années de sa vie, il écrivit en outre plusieurs brochures de polémique contre les dominicains Concina, Dinelli et Patuzzi.

1. Dans sa *Quaresima appellante* (1739), Concina ayant attaqué plusieurs théologiens jésuites, Sanvitale lui répondit par la *Giustificazione di più personaggi e di altri soggetti riguardevoli contro le accuse disseminate à loro pregiudizio*, Lucques, 1743, p. 160. L'auteur s'efforçait de justifier ses confrères et critiquait la *Storia del probabilismo*, publiée cette même année par Concina, Dinelli, O. P., republiée par une pièce satirique en vers latins : *De querelis probabilistarum ad Danielelem Concina*. Sanvitale réédita sa *Giustificazione* avec un appendice contre Dinelli. Concina ayant lui-même pris à partie la *Giustificazione*, son adversaire fit paraître deux nouvelles brochures contre l'histoire du probabilisme : *Specimen breve*, etc..., Lucques, 1745, et *Raccolta di molte proposizioni estratte dall'istoria del probabilismo*, etc..., Lucques, 1748. 2. Cette dernière année, un prédicateur avait condamné dans un sermon l'usage du chocolat le jour de pâques, puis s'étant déclaré d'un avis contraire, Concina publia un mémoire où il défendait la condamnation de cet usage. Sanvitale protesta, mais opposa dans les *Memorie per la confutazione di alcune istanze sull'uso del cioccolato in quaresima del dottor*, 1748, p. 63. A deux autres jésuites, le P. Bovio et le P. Lecchi, intervenus pour défendre de leur côté le probabilisme, Concina avait répondu par une *Esposizione di quattro paralessi*, etc., de Sanvitale, qui opposa à ce livre une nouvelle brochure : *Paralessi per contrappositi*, etc..., Lucques, 1748, p. 230. — 3. Et comme le P. Vincent Patuzzi avait entre en lice pour défendre Concina dans des

*Lettere teologico-morali di Eusebio Eranio, etc.*, Sanvitale se rebattait contre lui par un examen de ces lettres : *Lettere teologico-morali a difesa dell' Istoria del probabilismo esaminata e dimostrata infelice di falsitate* (deux livres, Lucques et Trente, 1752 et 1753).

Ces mêmes années l'infatigable octogénaire publiait encore deux écrits contre Concina : c'était cette fois la *Teologia cristiana*, parue de 1749 à 1751, qu'il visait : *Raccolta seconda di molte proposizioni estratte dall'omi di certa Teologia intitolata cristiana, dogmatica, morale*, Lucques, 1753, 245 p., et *Osservazioni rimarcabili su i due ultimi tomi... di certa Teologia intitolata cristiana*, etc., Lucques, 1753, 116 p. L'on peut dire que le P. Sanvitale tomba les armes à la main : lorsqu'il mourut, on imprimait encore de lui de nouvelles *Lettere...*, dans lesquelles il répondait à d'autres *Lettere...* écrites par le P. Vincent Patuzzi et son frère Paul pour riposter aux premières lettres de Sanvitale. Pour le détail de ces polémiques, il nous suffira de renvoyer à l'art. CONCINA, t. III, col. 683-687 et 695. Nous noterons cependant que, à notre sens, les appréciations qui y sont portées sur Sanvitale ne sont pas sans appeler quelques réserves.

Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. VII, col. 603-615; Hurter, *Nomenclator*, 3<sup>e</sup> édit., t. IV, col. 1633-1634; R. Coulon, art. CONCINA Daniel, ici, t. III, col. 683-687, 695-696 et (bibliographie), col. 707; J. Garavito, art. PATUZZI Vincent, ici, t. XI, col. 2329; L. Koch, *Jesuiten-Lexikon*, 1934, art. Sanvitale, col. 1592.

R. BROUILLARD.

**SANZ Emmanuel**, jésuite espagnol, né en 1646 à Portel, vécut en Sicile où il entra dans la Compagnie en 1662; il enseigna notamment la théologie morale et devint consultant du Saint-Office; il mourut en 1719.

Il publia un *Breve trattato nel quale con ragioni dimostrative si convincono manifestamente i Turchi... falsa la legge di Mahometto...*, in-4°, Catane, 1691, ouvrage de vulgarisation, traduit en espagnol (Séville, 1693) et le *Scholasticus armatus contra omnes fidei inimicos, tractatus theologicus de fide*, in-4°, Venise, 1715. Sanz s'y attache à prouver contre les athées et les polythéistes l'existence d'un Dieu unique (part. I, disp. I et II), contre les mahométans la fausseté de leur religion (disp. IV, où il met, dit-il, en langage scolaire la matière de son premier ouvrage), contre les juifs la divinité de Jésus-Christ (disp. V), enfin, contre les hérétiques les notes de la véritable Église (disp. VI; il se réfère fréquemment à Bellarmin). Cependant l'intérêt du livre n'est pas là, on le sent bien. La première et la troisième partie du *Scholasticus*, soit les deux tiers, sont consacrées à toutes les questions à peine controversées alors sur la foi et l'acte de foi : révélation, certitude, motifs de crédibilité, objet formel, caractère volontaire, liberté, etc.

Après les discussions que le sujet avait suscitées au cours du XVII<sup>e</sup> siècle (Sanz cite notamment les *De fide* de Suarez et de Lugo, les *Questions disputées* de Silvestre Maur) et les condamnations qui avaient suivi (les propositions 16 à 23, censurées par Innocent XI, Denz.-Banw., n. 1166-1173, visant les casuistes Thomas Tamburini et Gilles Extrinsic), le *De fide* de Sanz, conforme au décret du Saint-Office de 1679, est un témoin à consulter pour qui veut faire le point du débat au début du XVIII<sup>e</sup> siècle.

Hurter, *Nomenclator*, 3<sup>e</sup> édit., t. IV, col. 688; Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. VII, col. 615-619; Lejarczyk et al. O. F. M., *La conversion des musulmans en Espagne*, t. I, n. 1, col. dans *Il musulmano*, n. 19, 1962; p. XXXIX; article du *Breve trattato* de Sanz.

A. RAYEZ.

**SAPPEL Ladislas**, frère mineur au sein du XVIII<sup>e</sup> siècle. — Naissance à Cracovie en 1721, appartenait à la province de Cracovie, dans laquelle il exerça la charge

de lecteur, entre autres à Bamberg. Il fut aussi professeur au couvent des chanoines réguliers à Suben-lez-Passau, gardien du couvent de Lechfeld et historien de l'ordre. Il mourut, en 1796, à Lenzfried.

Il fut un des premiers à combattre les théories de Fébronius (voir son article) d'abord, sous le pseudonyme de Ladislas Simmoscharvini le Toscan, dans *Epistola Romæ et a Sorbona Lutetiæ Parisiorum probata, nunc primum paucis intuitu circumstantiarum mutatis in lucem adversus Febronium emanata*, Sienne, 1765. A une riposte de J. Fébronius, Lad. Sappel répondit par un livre, portant cette fois son nom, intitulé : *Liber singularis ad formandum genuinum conceptum de statu Ecclesiæ et summi pontificis potestate contra J. Febronium hujus aliorumque appendices et scripta hucusque edita ex S. Scriptura, Patribus, conciliis ac perpetua majorum traditione in lucem datus*, Inspruck, 1767, 1 vol.; Augsburg, 1773, 1 vol., auquel il ajouta 3 autres volumes à Augsburg, entre 1771 et 1775. A l'occasion de cet ouvrage, l'auteur reçut une lettre de félicitations de Clément XIII (7 nov. 1767) et fut élevé à la dignité de notaire apostolique. Lad. Sappel composa encore *Dissertatio dogmatica utrum ex ratione demonstrari possit, quod omnes Ecclesiæ christianæ ab Ecclesia romana separatæ eidem denuo implantatæ reflorent*, Salzbourg, 1759, in-4°; — *Geschichte der fortgepflanzten Religionen, von Erschaffung der Welt bis 1782*, in 3 vol. in-8°, Augsburg, 1783.

P. Minges, O. F. M., *Geschichte der Franziskaner in Bayern*, Munich, 1896, p. 225; B. Lins, O. F. M., *Geschichte der Wallfahrt und des Franziskanerklosters Lechfeld*, extr. de l'*Archiv für d. Gesch. d. Hochstifts Augsburg*, t. V, Lechfeld, 1916, p. 72; H. Hurter, *Nomenclator*, 3<sup>e</sup> édit., t. V, col. 404-405; Rottenkolber, *Beiträge zur Geschichte des ehemaligen Franziskanerklosters Lenzfried*, dans *Franz. Studien*, t. XXII, 1935, p. 94; L. Oliger, O. F. M., *Eulogius Schneider als Franziskaner*, dans *Franz. Studien*, t. IV, 1917, p. 373.

A. TEETAERT.

**SARACENI Maur**, frère mineur conventuel italien (XVI<sup>e</sup> siècle). — Né à Fossombrone (prov. de Pesaro), en 1540, il entra chez les conventuels de la province de la Marche d'Ancone à l'âge de treize ans, en 1553. Après de brillantes études il enseigna aux studia généraux de Florence, Urbino, Naples, Milan, Padoue, Bologne, puis fut élu procureur général de l'ordre au chapitre d'Assise en 1578. Nommé visiteur général des provinces de Sicile et de France, qu'il visita en 1583, il obtint vers cette même date, à l'université de Paris, la chaire d'hébreu. Parlant plusieurs langues européennes et orientales, il était aussi versé en diverses sciences : la théologie, la physique, l'astronomie, les mathématiques, la musique. Envie à cause de ses grands mérites, il ne put jamais rester longtemps dans un même endroit. En 1586, il arriva à Wilna, en Lithuanie, où, accueilli avec bienveillance par le cardinal Georges de Radzivil, il ouvrit une école publique tant pour raffiner les catholiques dans leur foi que pour ramener les hérétiques à l'Église catholique. Il y mourut le 22 octobre 1588, victime de son dévouement lors d'une épidémie de peste.

Le P. Maur Saraceni est l'auteur de nombreux ouvrages inédits : *Concilium theologorum in primum et secundum Seditarium ad M. Antonium Columnam, Siciliæ proregem*, qui, du temps de J.-H. Sbaralea, était conservé à la bibliothèque de la famille Colonna à Rome. — *Expositio in 1<sup>um</sup> Seditarium*, qu'il a faite lors de son séjour à Naples; — une autre *Expositio in 1<sup>um</sup> Seditarium*, faite lors de son séjour à Wilna. — *Compendium Ethicæ Aristotelis et Tractatus de scientia demonstrativa*; — *Questiones rhetoriæ*; — *Concordantiarum interdictorum de physicis auditibus*; — *Tractatus physicus de vis, qui part in aere, mineralibus et*

mari : fluxu, refluxu, salsedine, etc.; — *Tractatus philosophicus de anima*; — *Commentarius in duodecim libros Metaphysicorum*; — *Philosophia moralis*; — *De modo conciliandi opiniones diversas tam in philosophia quam in theologia*; — *De modo interpretandi sacram Scripturam*; — *Quaestiones scripturales in sex prima capita Genesis*; — *Centum quaestiones in librum Job*; — *Expositio in Canticum Moysis*; — *Expositio super viginti duo psalmos*; — *Moralitates in Psalterium Davidis*; — *Expositio in Oseam prophetam*; — *Glossa mala in evangelium Joannis*; — *Opus varium Peripetasmaton inscriptum*; — *De auctoritate summi pontificis*; — *De haeresibus cognoscendis et distinguendis*; — *Conciones quadragessimales*, en italien. — *Homiliae tres habita Romae coram Gregorio XIII.* L'homélie prononcée le deuxième dimanche de l'Avant de 1589 fut publiée par J. Franchini, O. M. C. O. V., dans sa *Bibliofilia e memorie letterarie di scrittori francescani conventuali, che hanno scritto doppo l'anno 1585 sino al 1692*, Modène, 1693, n. 270, p. 481. Aux attaques qui furent dirigées contre cette homélie, Maur Saraceni répondit par *Apologetica epistola oblonga pro dicta sua homilia, qui fuit edita presque en entier par le même J. Franchini, op. cit.*, p. 448 sq. Le P. Saraceni, lors de son professorat à l'université de Paris, édita un *Compendium physicum in tria commentaria distinctum, quorum in primo agitur de causis rerum naturalium, in secundo de effectibus naturalibus generalium, in tertio de corporibus naturalibus, et specialium de caelo, de elementis et de mixtis*, Paris, 1586, in-8° (un exemplaire à la bibliothèque Alexandrine à Rome).

J.-H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores O. M.*, 2<sup>e</sup> éd., t. II, Rome, 1921, p. 244; P. Ridolfi de Tossignano, *Historia seraphicae religionis*, Venise, 1586, p. 258; N. Papini, *Lectores publici ord. fr. min. conventuum a saec. XIII ad saec. XIX*, dans *Miscellanea franc.*, t. XXXI, 1931, p. 173; Fr. A. Benolfi, *Memorie storiche dal 1569 al 1776*, dans *Miscell. franc.*, t. XXXIII, 1933, p. 76-77; J. Franchini, *Bibliofilia citée*, Modène, 1693, p. 455-497; Fr. A. Benolfi, *De procuratori generali dei min. conventuali*, Pesaro, 1830, p. 32; A. Vernarecci, *Fossombrone dai tempi remotissimi ai nostri*, Fossombrone, 1914; Maccollin de Civezza, O. F. M., *Storia universale delle missioni francescane*, t. VII, 1<sup>re</sup> part., *Appendice bibliografica*, Prato, 1883, p. 74-75, où il donne à tort à Saraceni le nom de Maurice.

A. TEETAERT.

**SARDAGNA** Charles, jésuite autrichien. — Né à Trente, en 1731, entré dans la Compagnie en 1746, enseigna la philosophie à Trente, la théologie dogmatique et polémique à Ratisbonne et, après la suppression des jésuites, l'Écriture sainte à Lucerne. Il mourut en 1775.

Il composa un manuel réputé : *Theologia dogmatico-polemica qua adversus veteres novasque haereses ex Scripturis, Patribus atque ecclesiastica historia catholica veritas defenditur*, Ratisbonne, 8 vol. in-8°, 1770-1771, plusieurs fois réédité au XIX<sup>e</sup> siècle. En 1772, Sardagna ajouta à son manuel un *Inventum Patrum ac veterum scriptorum ecclesiasticorum qui a primordiis christianae religionis ad tempora BB. Thomae et Bonaventurae Ecclesiam scriptis suis illustrant*.

Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. VII, col. 646-647; Hurter, *Nomenclator*, 3<sup>e</sup> éd., t. V, col. 32; B. Dühr, *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge*, t. IV b, p. 121; M. Lepin, *L'École du sacerdoce de la messe d'après les théologiens*, Paris, 1926, p. 528.

A. FAVRE.

**SARDIQUE (CONCILE DE)**, en 343. — Les événements qui avaient suivi l'installation de Cyrille de Cappadoce sur le siège d'Alexandrie en 339 n'avaient pas tardé à aboutir à une rupture définitive entre l'Orient et l'Occident. Voir ARYANISME, t. I, col. 1503. Tandis que les Occidentaux, sous la conduite du pape Jules, continuaient à regarder Athanasie comme le seul

évêque légitime d'Alexandrie, les Orientaux s'en tenaient aux décisions prises en 335 par le concile de Tyr et refusaient de communiquer avec lui. Personne cependant ne voulait accepter la responsabilité de la rupture : après que quatre évêques d'Orient, Narcisse de Neroniade, Maris de Chalcédoine, Théodore d'Héraclée et Marc d'Aréthuse, se furent rendus à la cour de Trèves pour mettre l'empereur Constant au courant des derniers événements qui s'étaient passés chez eux (342), le pape et quelques-uns de ses collègues jugèrent l'occasion propice pour reprendre les rapports interrompus et examiner une fois de plus les questions controversées; ils demandèrent donc à l'empereur Constant de persuader à son frère Constance qu'un concile où seraient réunis les évêques des deux empires servirait utilement la cause de la paix. Constance se laissa persuader; il fut entendu que le concile s'assemblerait à Sardique, la dernière ville de l'empire occidental du côté de la Thrace. Sozomène, *Hist. ecclés.*, I, III, c. x; Hilaire, *Fragm. histor.*, III, 14; Athanasie, *Apol. ad Constantium*, III-IV.

Selon les vraisemblances, le concile s'ouvrit à l'automne de 343, bien qu'on puisse encore hésiter entre cette date et celle de 342. Cf. E. Schwartz, *Zur Geschichte des Athanasius*, dans les *Nachrichten* de Göttingue, 1934, p. 341; J. Zeiller, *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'empire romain*, Paris, 1918, p. 228-231; F. Looft, *Zur Synode von Sardika*, dans *Theologische Studien und Kritiken*, 1919, p. 292-293. Les Occidentaux, au nombre de quatre-vingt-dix environ, étaient groupés autour du vieil Ossius de Cordoue; ils venaient pour la moitié de l'Illyricum grec ou latin; les autres de l'Occident proprement dit. Le pape Jules était représenté par deux prêtres, Archidamas et Phloxène, et par le diacre Léon. On relève, parmi les signatures, celles des évêques de Trèves, de Thessalonique, de Lyon, de Milan, d'Aquilée, de Vérone, de Capoue, de Carthage. Hilaire, *Fragm. histor.*, II, 9-15; cf. A.-L. Feder, *Studien zu Hilarius von Poitiers*, II, *Sitzungsberichte* de l'Académie de Vienne de 1911, p. 12-70. Les Orientaux pouvaient être quatre-vingts; ils avaient voyagé ensemble sous la conduite de deux fonctionnaires impériaux, le comte Musonianus et le *castrensis* Hésychius. Leurs chefs étaient Étienne d'Antioche, Ménophante d'Éphèse, Acace de Césarée de Palestine, Dianas de Césarée de Cappadoce, Théodore d'Héraclée, Maris de Chalcédoine; ils furent rejoints par Valens de Mursa et Ursace de Singidunum. Hilaire, *Fragm. histor.*, III, 16; cf. Feder, *op. cit.*, p. 70-100.

Dès leur arrivée, les Orientaux posèrent une condition préalable à toute réunion. Les évêques déposés par eux, nommément Athanasie, Marcel d'Ancyre et Asclépas de Gaza, ne devaient pas être admis à siéger au concile; puisqu'il s'agissait de reprendre l'examen de leur cause, on ne pouvait pas les traiter en évêques légitimes. Athanasie, *Histor. arian.*, XV et XLIV. Les Occidentaux ne pouvaient guère, de leur côté, accepter une telle condition. Ce fut en vain qu'Ossius de Cordoue s'efforça de trouver un compromis; il alla jusqu'à promettre que, même si saint Athanasie était réhabilité, il ne retournerait pas à Alexandrie, mais viendrait avec lui en Espagne. Les évêques d'Orient demeurèrent intransigeants. Ils firent séance à part; puis, sans plus attendre, ils se hâtèrent de quitter Sardique.

Avant de partir, ils prirent cependant le temps de rédiger une déclaration, qu'ils adressèrent à tout l'épiscopat, à l'empereur et aux fidèles de l'Église catholique, et notamment à l'empereur d'Alexandrie, Donat de Carthage, Maxime de Salerne et quelques autres. Cette lettre, conservée par saint Hilaire, *Fragm. histor.*, I, 129, reprend à son tour le récit des derniers événements, elle mentionne, quel qu'il soit



institutes les condamnations portées naguère contre Athanase, Asclépas et Marcel, elle condamne ceux qui ont été les ouvriers de leur réhabilitation, c'est-à-dire Jules de Rome, Ossius de Cordoue, Protogène de Sardique, Gaudence de Naïssus, Maximin de Trèves; et, après une protestation pour l'unité de l'Eglise, elle s'achève par une formule de foi qui n'est autre que le quatrième symbole d'Antioche, avec quelques anathèmes complémentaires.

La sécession des Orientaux n'empêcha pas les évêques d'Occident de remplir leur mission. Ils reprirent donc l'examen des cas litigieux qui leur étaient soumis. Athanase et Asclépas furent admis sans difficultés : leurs cas étaient trop clairs pour qu'on pût hésiter à reconnaître leur bon droit. Restait Marcel d'Ancyre : il lut ou fit lire le fameux ouvrage que les Orientaux trouvaient plein d'heresies. Moins subtils, moins au courant du vocabulaire théologique grec, les Occidentaux s'en laissèrent imposer par lui. Ils déclarèrent que sa foi était correcte. Après quoi, on s'occupa des Orientaux : bien des plantes avaient été formulées contre les procédés drastiques de plusieurs d'entre eux, qui n'avaient pas hésité à user de violence à l'égard de leurs adversaires; ces plantes furent examinées en détail et plusieurs sentences d'excommunication portées contre les chefs du parti.

Non contents d'avoir réglé les questions de personnes, quelques évêques proposèrent alors l'adoption d'une nouvelle formule de foi, destinée dans leur pensée à répondre à celle que les Orientaux venaient de publier. Nous avons encore, en grec et en latin, le texte de cette formule. Théodoret, *Hist. eccles.*, I, II, c. vi; Mansi, *Concil.*, t. vi, col. 1262, ainsi que le projet d'une lettre au pape qui devait la lui recommander. Elle proclame avant tout l'unité de l'hypostase divine et l'inséparabilité du Père et du Fils; elle s'efforce d'expliquer comment néanmoins le Père et le Fils diffèrent; contre Marcel d'Ancyre, elle affirme que le Fils résume éternellement avec le Père et que jamais il n'abdiqua la royauté, passant ensuite à l'incarnation, elle déclare que ce n'est pas Dieu qui a souffert et qui est ressuscité, mais l'homme que Dieu a revêtu et pris de la vierge Marie. Cf. F. Loofs, *Das Glaubensbekenntnis der Homousianer von Sardika*, dans les *Abhandlungen der kgl. preuss. Akademie der Wissenschaften*, Berlin, 1909. Cette formule était des plus dangereuses parce qu'elle témoignait d'une complète méconnaissance de la terminologie employée chez les Orientaux et qu'elle risquait de rendre impossible tout essai ultérieur d'accord. Saint Athanase n'eut pas de mal à en apercevoir et il eut le mérite de détourner ses collègues du vote d'un tel projet : il ne manquait rien, dit-il, au symbole de Nicée, et il était inutile d'encourager ceux qui n'avaient pas d'écriture et de définir par la loi. *Idem*, *ad Antioch.*, v.

Les autres lettres furent encore écrites par le concile de Sardique. L'une d'elles était adressée à tous les évêques de l'Eglise catholique pour leur faire part des mesures prises tant à l'égard d'Athanase, d'Asclépas, et de Marcel qu'envers les Orientaux déposés; cf. Athanase, *Apol. contra arian.*, XLIV-LI; Théodoret, *Hist. eccles.*, I, III, c. viii; le texte latin dans Hilaire, *Fragm. histor.*, II, 1-8. Elle priait ceux qui n'avaient pas pris part à l'assemblée d'en souscrire les actes et saint Athanase nous a conservé en effet les signatures authentiques de la sorte : il y en a plus de deux cents, en dehors de celles des membres du concile. D'autres lettres étaient adressées à l'Eglise d'Alexandrie, Athanase, *Apol. contra arian.*, XXXVII, et aux prêtres et diacres de la même. Avec ses collègues saint Athanase joignit personnellement deux lettres, l'une pour les prêtres et diacres d'Alexandrie, l'autre pour les prêtres et diacres de la Marcote. Nous n'avons plus que la

traduction latine de ces trois dernières lettres, dans la collection du diacre Théodose, *P. L.*, t. LVI, col. 848; Mansi, *Concil.*, t. vi, col. 1217. Leur authenticité a été contestée, mais sans raison valable.

Le concile tint également à s'occuper de la question sans cesse renaissante de la date de Pâques. Nous apprenons en effet par la préface aux lettres festales de saint Athanase pour 343 que « à Sardique, on parvint à s'entendre sur la fête de Pâques. On décida que, pendant cinquante ans, les Romains et les Alexandrins annonceraient partout, selon l'usage, le jour de la fête de Pâques. » Le concile des Orientaux avait eu des préoccupations semblables, puisqu'il joignit une table pascale à sa profession de foi. E. Schwartz, *Christliche und jüdische Ostertafeln*, dans les *Abhandlungen der kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, t. VIII, 1905, n. 6.

Enfin les évêques ne voulurent pas se séparer sans avoir édicté, conformément à l'usage, une série de canons disciplinaires. Il existe de ces canons deux textes, l'un latin, l'autre grec, qui présentent, outre une différence de groupement, des dissemblances rédactionnelles parfois assez accentuées. Le texte grec nous est fourni par la collection canonique de Jean de Constantinople (VI<sup>e</sup> siècle). Mansi, *Concil.*, t. III, col. 5 sq. Le texte latin figure dans la *Prisca* et dans les collections de Denys le Petit et d'Isidore de Séville. Les variantes de ces trois recueils permettent de mettre hors de doute l'existence d'un texte unique dont dépendent tous nos témoins. On a beaucoup discuté sur la langue originale des canons de Sardique, les uns tenant en faveur du texte latin, d'autres en faveur du texte grec, d'autres enfin assurant que ces canons ont été publiés également dans l'une et l'autre langue. La question est peut-être insoluble. Hankiewicz, *Die Canones von Sardika, ihre Echtheit und ursprüngliche Gestalt*, dans la *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte*, t. XXX, *Kanonische Abteilung*, II, 1912, p. 44 sq., se prononce pour un original grec, et il a été suivi par E. Caspar, *Geschichte des Papsttums*, t. I, p. 159-160. Par contre, C.-H. Turner, *The genuineness of the Sardinian canons*, dans *Journal of theological studies*, t. III, 1902, p. 370 sq., donne la préférence au texte latin, et telle est aussi l'opinion de E. Schwartz, dans une étude de la *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, t. XXX, 1931, p. 1-35.

Plus grave sans doute est la question de l'authenticité de ces canons. Soulevée par J. Friedrich en 1901, dans un article intitulé *Die Unächtheit der Canones von Sardika*, dans les *Sitzungsberichte der bayerischen Akad. der Wissensch., philos.-histor. Klasse*, 1901, p. 417-470, cette question a été maintes fois discutée depuis lors. Friedrich croyait pouvoir démontrer que les canons de Sardique avaient été fabriqués vers 416-417 par un Africain désireux de prouver la légitimité des appels à Rome et qu'ils avaient d'abord été présentés sous le couvert du concile de Nicée. Cette thèse est inacceptable et tout autant celle de E.-C. Babut, qui, regardant comme authentiques dans leur ensemble les canons de Sardique, estime interprétés les canons 3, 4, 7 et 10, qui concernent les appels au Saint-Siège; cf. E.-C. Babut, *L'authenticité des canons de Sardique*, dans *Transactions of the third intern. congress for the history of religions*, t. II, Oxford, 1908, p. 345-352. Voir, en faveur de l'authenticité, L. Duchesne, *Les canons de Sardique*, dans *Bessarione*, t. VII, 1902, p. 129-144; C.-H. Turner, *The genuineness of the Sardinian canons*, dans *Journal of theological studies*, t. III, 1902, p. 370 sq.; P. Batiffol, M. Babut sur l'authenticité des canons de Sardique, dans *Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétiennes*, t. IV, 1914, p. 202 et sq.; J. Zeiller, *Les canons chrétiens dans les provinces illyriennes de l'empire romain*, p. 243-256.

Les canons de Sardique s'efforcent, en tenant compte des circonstances, de fixer les droits et les devoirs des évêques. On ne doit pas permettre d'instituer un évêque dans un village ou une petite cité, sans un prêtre suffi, car il y aurait danger d'avilir la dignité épiscopale. Can. 6. Il ne faut ordonner personne évêque qui n'ait été d'abord prêtre, puis diacre, un prêtre, car on doit parvenir au sommet de l'épiscopat, non tout d'un coup, mais par degrés. Can. 13. C'est un désordre pernicieux et une coutume mauvaise de permettre à un évêque de passer d'une Église à une autre Église, car ces translations n'ont ordinairement pas d'autre motif que l'ambition. Can. 11. Il ne faut pas qu'un évêque fasse venir dans son diocèse et y emploie les clercs d'une autre Église, sinon du consentement du propre évêque de ce clerc. Can. 18. L'ordination d'un clerc sans l'agrément de son propre évêque doit être regardée comme nulle. Can. 19. Il ne faut pas qu'un évêque reçoive à la communion un prêtre, un diacre ou un autre clerc qui aurait été excommunié par son propre évêque. Can. 16.

Les évêques d'une province ecclésiastique ne doivent pas voyager dans une autre province, à moins d'y être invités par leurs collègues. Can. 3. Si, dans une province, tous les sièges épiscopaux, sans un, viennent à vaquer et que le survivant néglige ou refuse d'ordonner de nouveaux évêques, il appartiendra aux évêques de la province voisine de pourvoir aux nécessités et d'ordonner les dits évêques. Can. 5. Toutefois ces ordinations ne doivent être faites que dans les cités qui avaient eu précédemment un évêque ou dont la population est suffisante pour en mériter un. Can. 6.

Les évêques doivent résider dans leurs diocèses. S'ils ont des raisons sérieuses pour s'en absenter, qu'ils ne soient pas absents plus de trois dimanches et que, dans ce cas, ils s'abstiennent autant que possible de célébrer un dimanche dans la cité où reside un de leurs collègues, pour ne pas lui porter ombrage. Can. 14 et 15. Les évêques doivent surtout s'abstenir de voyager à la cour impériale où ils n'ont rien à faire; et s'ils ne peuvent pas s'en dispenser, leur voyage doit être aussi court que possible. Can. 8-12.

Particulièrement importants sont les canons qui règlent les questions d'appel. Si un évêque condamne un prêtre ou un diacre de son Église, celui-ci peut en appeler au concile provincial qui juge en dernier ressort. Can. 17. S'il s'agit d'un évêque qui a été condamné et déposé, et qui veut faire appel de la première sentence, le concile de Sardique décide que les évêques coprovinciaux, donc par hypothèse et en vertu d'une coutume immémoriale, ceux-là même qui ont prononcé le jugement, doivent transmettre l'appel à Rome. Le pape peut estimer qu'il n'y a pas lieu à une révision du procès; sa décision doit alors être tenue pour irrévocable. Il peut au contraire déclarer nulle la première procédure et par suite reconnaître le bien fondé de l'appel; en ce cas, ce n'est pas lui qui se chargera du nouvel examen de l'affaire, il s'adresse aux évêques d'une province voisine de celle du plaignant, ces derniers constituant le tribunal appelé à juger en dernier ressort. Le pape peut d'ailleurs, s'il le juge à propos, renvoyer tout ou partie de ces prêtres pour le représenter au concile, mais il n'est pas rigoureusement obligé de le faire, et on le voit se borner à assister au nouveau procès. Canons 3 et 7.

Ces mesures semblent un compromis, car le concile d'Antioche avait déclaré qu'un évêque condamné par un concile provincial de sa propre province n'en pouvait pas être réhabilité, à moins d'être rendue irrévocable par l'unanimité même des juges. Au cas où la condamnation n'aurait pas été l'objet d'un vote unanime, le métropolitain pouvait

inviter des évêques de la province voisine à prendre part à une nouvelle séance du concile provincial, qui, avec eux, reprendrait l'examen du cas. En toute hypothèse, le concile provincial demeurait l'arbitre définitif. Le concile de Sardique, contre cette législation d'Antioche, maintient le principe de l'appel à Rome, que le pape Jules avait naguère vigoureusement affirmé. Mais, tandis que celui-ci prétendait examiner les causes et porter le jugement définitif, les Pères de Sardique dépouillaient le pape du droit de juger lui-même et l'abligeaient à confier à un autre tribunal épiscopal l'examen du litige. C'était là une cote assez mal taillée.

Pratiquement, on ne s'inquiéta guère de cette législation. Le pape Jules fit transcrire les canons de Sardique sur ses registres, à la suite de ceux de Nicée. Ils y dormirent. Après comme avant cette législation sur les appels, le Siège apostolique continua à en recevoir, mais on ne voit pas qu'en cette matière il se soit conformé à la procédure de Sardique. Au lieu de se borner à casser les sentences et à désigner de nouveaux juges, le pape continua de juger lui-même l'appel. L'Occident ne s'inquiéta guère des nouveaux canons; l'Orient ne les reçut que deux ou trois siècles plus tard, et encore plutôt à titre de documents que comme une législation obligatoire. » L. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, t. II, p. 226-227. Mais, au IX<sup>e</sup> siècle, les canonistes du royaume de Charles le Chauve leur accorderont un renouveau d'attention.

Avant de se séparer, les membres du concile de Sardique firent encore à écrire à l'empereur Constance pour l'adjurer de mettre un terme aux intrigues et aux violences d'une partie des évêques contre leurs frères et d'interdire aux magistrats de s'occuper des affaires religieuses. Cette lettre forme le contenu des cinq premiers chapitres du *Liber I ad Constantium Augustum* de saint Hilaire, ainsi que l'a montré dom A. Wilmar, *L'Ad Constantium liber primus de saint Hilaire de Poitiers et les fragments historiques*, dans *Revue bénédictine*, t. XXIV, 1907, p. 140-179; 293-317; *Les fragments historiques et le synode de Béziers*, dans *Revue bénédictine*, t. XXV, 1908, p. 225-229; A.-L. Feder, *Studien zu Hilarius von Poitiers*, I, dans les *Sitzungsberichte* de l'Académie de Vienne, 1910. Enfin, les évêques adressèrent une dernière lettre au pape Jules. Hilaire, *Fragm. histor.*, II, 9-15, dans laquelle, après avoir exprimé leur regret de son absence, ils lui annoncent l'arrivée des actes de leur assemblée et lui rappellent les décisions qu'ils ont prises concernant aussi bien Athanase et les évêques orthodoxes que les chefs des Orientaux dissidents.

Ces dernières lettres étaient destinées surtout à sauvegarder les apparences. Reçu avant tout pour mettre fin aux discussions soulevées entre l'Orient et l'Occident chrétien dans l'affaire de saint Athanase et de quelques-uns de ses collègues, le concile de Sardique n'eut connu en réalité que des schismes. Les Orientaux neurent de se séparer qu'après et qu'au lieu, avant même de s'être rencontrés avec leurs frères d'Occident; les excommunications portées en partie et déjà servies surtout à envenimer des rapports déjà mauvais; le projet de symbole proposé par Ossius fut en définitive rejeté; les canons s'avèrent inapplicables en pratique. Ce fut une grande déception.

Les travaux relatifs au concile de Sardique ont été signalés par les auteurs de l'article. Voir surtout, J. Zeiller, *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'empire romain*, Paris, 1918; P. Labailly, *La pape constantinienne et le catholicisme*, Paris, 1913; L. Gaspar, *Geschichte des Papsttums*, t. I, Tubingue, 1930; A. Fliche et V. Martin, *Histoire de l'Église*, t. III, Paris, 1936, p. 123-130.

G. BARDY.

**SARGAR Élisée**, frère mineur allemand (xviii<sup>e</sup>-xviii<sup>e</sup> siècles). — Entré à Bamberg dans l'ordre, il appartenait à la province monastique de Bavière, dans laquelle il fut, en 1678, gardien et, en 1681, professeur et vicaire au couvent de Dettelbach. Il exerça aussi la charge de directeur provincial dans sa province et de visiteur général de la province de Cologne. Il laissa des *Conferentiae morales*, dont la 6<sup>e</sup> édition parut à Augsbourg, en 1720 (656 p.), et la 7<sup>e</sup>, *ibid.*, en 1728 (664 p.). Le P. Chiffon Katzeberger (3 1750) du même ordre ajouta un *Supplementum* au *Conferentiae morales* du P. Sargar, qui fut imprimé à Augsbourg, en 1725.

P. Minges, O. F. M., *Geschichte der Franziskaner in Bayern*, Munich, 1896, p. 225; A. Götzmann, O. F. M., *Das Studium monasticum theologicum im Franziskanerkloster zu Dettelbach a. M.*, dans *Franc. Studien*, t. vi, 1919, p. 360 et 364; H. Hurter, *Nomenclator*, 3<sup>e</sup> éd., t. iv, col. 971, qui l'appelle Sagar.

A. TEETAERT.

**SARMENTERO Barthélémy**, frère mineur récollet espagnol (xviii<sup>e</sup> siècle). — Originaire de Vega de Valdetronco, il embrassa la vie franciscaine au couvent de Saint-François de Valladolid et appartint à la province de l'Immaculée-Conception de la Vieille Castille de la réforme dite *la santa recolección*. Il enseigna la théologie à l'université de Valladolid et fut élu provincial en 1719 et en 1749. Sous son premier provincialat furent rédigées de nouvelles constitutions pour le gouvernement particulier des récollets, qui furent approuvées par le général de l'ordre le 20 novembre 1721 et imprimées la même année, sous le titre : *Constituciones y estatutos hechos para las ocho casas de la santa recolección de esta santa provincia de la Purísima Concepción*, Madrid, 1721. Le P. Sarmentero fut promu évêque de Vich le 26 septembre 1752. Il mourut le 6 décembre 1775. Avec la collaboration du P. François de la Lanza, du même ordre, il éditait un *Cursus theologiae scholasticae in via subtilis marianae doctoris Joan. Duns Scoti*, en 5 vol., dont le 1<sup>er</sup> parut à Valladolid, en 1748, le 1<sup>er</sup> *ibid.*, en 1750, le 2<sup>e</sup>, *ibid.*, en 1752.

M. Alcega y Martínez, *Catálogo razonado de obras impresas en Valladolid, 1481-1800*, Valladolid, 1926, n. 1245, 1283, 1307, dans *Arch. ibero-americ.*, t. xxviii, 1927, p. 101-105; A. López, O. F. M., *Notas de bibliografía franciscana*, dans *Arch. ibero-americ.*, t. xxxii, 1929, p. 74-75; L. Carrion González, O. F. M., *Historia documental del convento «Doms Dei» de La Aguilera*, Madrid, 1930, p. 175-176 et 566-567; H. Hurter, *Nomenclator*, 3<sup>e</sup> éd., t. v, col. 114; J. Ortega Rubio, *Historia de los pueblos de la provincia de Valladolid*, t. ii, p. 37.

A. TEETAERT.

**SARPETRI Dominique**, dominicain missionnaire en Chine. Théologien rigoriste dans la dispute sur les rites chinois, il a composé à ce sujet : *Libellus assertorius in gratiam methodi quo utuntur PP. S. J. in Sinensium conversione permittendo ipsis seu Confecti sui parentum defunctorum cultum*, Kuang-Tung, 1668. Il revint sur ce même sujet dans une *Epistola ad sacrum Congregationem de Propaganda fide*, 1668 et dans une *Expositio brevis*, 1679. Sarpetri blâmait les rites chinois beaucoup plus pour ce qui concernait leur pratique que pour ce qui concernait leur théorie.

Quétif-Échard, *Script. S. ordin. praedic.*, t. ii, 1730, p. 677-678.

M.-M. GORCE.

**SARPI Paul**, servite vénitien (1552-1623).

I. VIE. — Né à Venise même d'une modeste famille, orphelin de bonne heure, remarqué de ses premières études pour ses belles qualités d'intelligence et de travail, Sarpi entra dès l'âge de quatorze ans dans l'Ordre des servites, où il fit sa profession en 1568, devenant ainsi fr. Paolo. Après 1579, le duc de Mantoue, qui l'avait distingué d'une soutenance, le

faisait détacher à son service, en même temps que l'évêque du lieu lui confiait l'enseignement du droit canonique. Mais cette discipline n'était pas seule à retenir l'attention du jeune religieux. D'une extraordinaire curiosité, il s'adonnait non seulement aux sciences ecclésiastiques, mais faisait ses délices des recherches physiques, chimiques, anatomiques; il aurait fait, dans ce domaine, de remarquables découvertes et aurait reconnu avant Harvey la circulation du sang, le rôle, en particulier, des valvules veineuses. Ordonné prêtre à l'âge de vingt-deux ans, il rentre à Venise, prend à Padoue le doctorat en théologie et, par une exception remarquable, est élu provincial en 1579, ayant à peine atteint sa vingt-septième année. Professeur ensuite dans son couvent, il est, en 1585, élu procureur général de l'ordre, et réside à Rome pendant trois ans. A ce moment l'ordre est troublé par des discordes intestines; il n'est pas impossible que les intrigues dont fr. Paolo fut alors le témoin, parfois la victime, lui aient inspiré pour la Curie et tout le personnel qui gravite autour d'elle une extraordinaire méfiance. Rentré à Venise en 1588, il aurait été l'objet, à plusieurs reprises, de propositions pour l'épiscopat, qui n'eurent pas de suite. Dès ce moment la Curie le suspectait à cause de ses relations trop suivies avec des personnages haut placés dans le protestantisme; sa correspondance était surveillée, ses démarches épiées, ses propos relevés. A diverses reprises il dut répondre devant l'Inquisition de certaines phrases qui lui avaient échappé. Tout cela n'était pas de nature à augmenter sa dévotion à l'endroit de l'administration centrale de l'Eglise.

La lutte qui éclate en 1606 entre la République de Venise et le pape Paul V (voir PAUL V, t. xii, col. 28-31) allait donner à fr. Paolo l'occasion de faire éclater ses sentiments antiromains. Consulteur officiel et largement appointé de la Sérénissime, c'est lui qui est le principal inspirateur des mesures violentes prises par la République pour mettre en échec l'autorité pontificale; il multiplie à ce moment les œuvres littéraires qui sont presque des pamphlets. Condamné par l'Inquisition romaine, mandé à Rome par décret du 30 octobre 1606, il refuse d'obtempérer et continue à Venise son rôle de consulteur. Excommunié, il ne tient pas plus compte de la sentence que l'on ne respecte à Venise l'interdit général lancé par le pape. Quand, au printemps de 1607, la médiation du roi de France Henri IV, prépare la réconciliation entre la Curie et la Sérénissime, fr. Paolo se garde de favoriser les procédures pacifiques. Aussi, quand la paix est rétablie (avril 1607), de violentes rancunes s'accumulent contre lui dans certains milieux fanatisés. Le 6 octobre 1607, fr. Paolo est victime d'une tentative d'assassinat dont l'auteur principal pourrait bien avoir cherché ses inspirations dans les États de l'Eglise. En tout état de cause, il y trouva un refuge et c'est bien tardivement

— trop tardivement, estimèrent les contemporains — que la justice pontificale mit la main sur lui. En donnant à fr. Paolo une sorte d'aurore de martyr, ce crime avorté devait encore contribuer à grandir le rôle de Sarpi à Venise. Dans les quinze années qui suivent, il reste le conseiller officiel de la République, son canoniste, son théologien. Et quand il meurt, le 15 janvier 1623, ses funérailles sont un triomphe. C'est le grand patriote vénitien que l'on veut honorer en lui; on décide qu'un monument lui sera élevé, commémorant les services rendus; c'est seulement en 1892 que ce décret a été définitivement mis à exécution; l'érection de cette statue fut d'ailleurs l'occasion de manifestations antiercécales ou, si l'on veut, antiromaines, qui n'avaient rien d'étonnant à ce moment.

II. ŒUVRES. — Ce qui est imprimé de l'œuvre littéraire de Paolo Sarpi, se trouve rassemblé en 6 petits



volumes parus à Venise de 1677 à 1687 : une édition plus considérable a été faite à Helmstadt (en réalité Vérone), 8 vol. in-4°, 1761 sq., qui comprend l'histoire du concile de Trente laquelle ne figure pas dans la première.

La plupart des pièces de l'édition de Venise se rapportent à la lutte entre Paul V et la Sérénissime. Il faudrait mettre en tête un petit écrit italien, intitulé *Consulatio de l'esprit pour tranquilliser les consciences de ceux qui vivent bien contre les frappeurs de l'interdit publié par Paul V*, il ne fut édité qu'en 1721 sous le titre *Droits des souverains défendus contre les excommunications*, La Haye, 1721. Peu après, à l'usage du grand public, frà Paolo publie le texte latin et la traduction italienne d'un petit traité de Gerson sur la valeur des excommunications : *Trattato e risoluzione sopra la validità delle scomuniche di Gio. Gerson... tradotto della lingua latina nella volgare* (Opere, Venise, t. II). Le cardinal Bellarmin ayant répondu à ce petit écrit, frà Paolo riposte par une *Apologia per l'opposizione fatte dal Ill. e Rev. signor card. Bellarmino alli Trattati e risoluzioni di Gio. Gerson* (ibid.). Suivirent bientôt des *Consideratione sopra le censure della Santità di papa Paolo V contra la serenissima Repubblica di Venetia* (ibid.). Très peu après un certain nombre de théologiens vénitiens, parmi lesquels frà Paolo et son ami le frère Fulgence, font paraître un *Trattato dell'interdetto della Santità di papa Paolo V* (Opere, t. I) : c'est l'occasion pour Bellarmin de lancer une *Risposta al trattato de i sette theologi di Venetia... e alle opposizioni di frà Paolo servita contra la prima scrittura dell' istesso cardinale*. En même temps, l'Inquisition romaine instrumente contre les révoltés : sont nommément désignés Jean Marsille, Paul de Venise (Sarpi) et frère Fulgence, qui sont cités à comparoir ; ils répliquent par : *Theologorum Venetorum Joan. Marsilii, Pauli Veneti, fr. Fulgentii responsio*, où ils donnent les raisons de droit et de fait pour lesquelles ils ne se rendront pas à la citation (Opere, t. I).

Peu après cette réponse qui est du 25 novembre 1606, frà Paolo se met à la rédaction d'un long mémoire sur le différend : *Historia particolare delle cose passate tra il sommo pontefice Paolo V e la Serenissima repubblica di Venetia*, en sept livres (Opere, t. IV), ce mémoire ne paraîtra qu'en 1621, à Mirandola. Le calme revenu, frà Paolo, sans plus s'occuper directement du différend entre le pape et Venise, étudie des questions voisines : *Trattato delle materie beneficarie* (Opere, t. III), dont le dessein est de montrer par quels moyens l'Église est devenue maîtresse de si grands revenus et les abus qui se sont introduits dans la disposition qu'on en fait ; *Historia dell'origine, forma, leggi ed uso dell'Uffizio dell'Inquisitione nella città e dominio di Venetia*, paru à Serravalle, 1638 (Opere, t. III), où est mis en évidence le caractère très spécial de l'Inquisition venitienne qui est une institution non de l'Église, mais de l'État : *De iure asporiano*, paru à Venise, 1677 (Opere, t. III), pour remédier aux abus que l'on fait du droit d'asile. On peut à peine donner le nom de traité à un mince opuscule : *Opinione del P. Paolo, servita, consulto di Stato, come debba governarsi internamente ed esternamente la Serenissima repubblica di Venetia per havere il perpetuo dominio* (Opere, t. VI). L'*Historia degli Uscocchi* (les Uscocchi sont des pirates qui, de la côte dalmate, infestaient l'Adriatique) a été écrite par Minucio Minuci, archevêque de Zara jusqu'à l'année 1602. Frà Paolo la continua jusqu'en 1616 (Opere, t. V).

La correspondance de frà Paolo dépasse de beaucoup en importance tous les opuscules précédents, elle n'a malheureusement été rassemblée que de manière fragmentaire et successive, sans les garanties soli-

scantes d'authenticité. Une première édition parut à Genève, 1673 : *Lettere italiane di frà P. Sarpi*, reproduite telle quelle au t. VI des *Opere* de Helmstadt ; le XIX<sup>e</sup> siècle a apporté quelques contributions nouvelles : A. Bianchi Giovini donne un recueil de *Scelte lettere*, Capologo, 1839 ; F.-L. Polidori, *Lettere di P. Paolo Sarpi raccolte ed annotate*, 2 vol., Florence, 1863 ; un recueil anonyme paraît à Lugano en 1848 : *Scelte lettere inedite di F. Paolo Sarpi*, 24 lettres à Foscarini et à Rossi ; Castellani donne *Lettere inedite di F. Paolo Sarpi a S. Contarini*, Venise, 1892 ; K. Benrath, *Neue Briefe von Paolo Sarpi (1608-1616)*, Leipzig, 1909. On a publié aussi quelques-unes des consultations du servite : Cecchetti, *Consulte di F. Paolo Sarpi*, dans *Ateneo Veneto*, mars-avril 1887 ; Aless. Pascolato, dans *Frà Paolo Sarpi*, Milan, 1893, appendice. Il y aurait aussi à glaner dans F. Grisellini, *Memorie anedote spettanti alla vita ed agli studi del sommo filosofo e giureconsulto F. Paolo, servita*, 2<sup>e</sup> édit., Lausanne, 1760.

III. HISTOIRE DU CONCILE DE TRENTE. Toutes les œuvres précédentes palissent devant le travail de Sarpi qui lui a valu les enthousiastes applaudissements de certains, les dénigremens, les attaques, les malédictions même des autres, son *Histoire du concile de Trente*.

Pour l'intelligence même de l'œuvre, il est bon de connaître les circonstances de sa publication. Elle paraît pour la première fois à Londres, 1619, par les soins de Marc-Antoine de Dominis, l'archevêque de Spalato passé au protestantisme. Voir ici, t. IV, col. 1668 sq. Elle s'intitule *Istoria del concilio Tridentino, nella quale si scoprono tutti gli artifizii della Corte di Roma per impedire che ne la verità dei dogmi si palesasse, né la riforma del papato o della Chiesa se tralasse*, di Pietro Soave Polano (ce nom étant l'anagramme de frà Paolo Sarpi), elle est précédée d'une dédicace au roi d'Angleterre, Jacques I<sup>er</sup>, où se répètent les mêmes idées qui s'affichent dans le titre. L'année suivante en paraît une traduction latine par Adam Newton, à Londres encore (*Ausführliche Trübsamkeit*) ; à la place du titre développé de l'édition italienne, se lit une épigraphe de Sénèque sur les divers facteurs qui s'opposent à la manifestation de la vérité. La même année 1620, traduction allemande, à Francfort-sur-le-Main, qui amplifie encore le titre italien : *Ausführliche Histori des Concilii zu Trient, darin alle Räncke und Practicken endeckt werden, mit welchen der Papsst und der römische Hof den Keyser und die Stände des Reiches wegen des begerten Concilii eine lange Zeit gräffelt, darnach dasselbige dahin gerichtet auss weder die Wahrheit der Lehr an den Tag kam noch von der Reformation des Bapstthumbs und der Kirchen gehandelt wurde* (où sont découverts tous les artifices et les manigances à l'aide desquels le pape et la Curie ont longtemps berné l'empereur et les États du Reich avec leur concile, puis se sont arrangés pour que la vérité de la doctrine ne pût venir au jour, ni que l'on y traitât de la réforme de la papauté et des Églises), suit la préface à Jacques I<sup>er</sup>, traduite de l'italien. C'est sous ces auspices que fit son entrée dans le monde l'*Histoire* rédigée par frà Paolo, il est aisé de comprendre les sentiments dans lesquels elle fut reçue : enthousiasme des protestants, légitime indignation des catholiques.

En réalité, de Dominis l'avait publiée sans l'aveu de l'auteur, qui simplement lui avait laissé prendre copie de son manuscrit. Le titre si fâcheux et la dédicace étaient de l'invention même de l'archevêque. On ne saurait dire pourtant qu'en dehors de cela il ait considérablement altéré le texte même de P. Sarpi ; une comparaison faite entre l'édition de Londres de 1619 et le manuscrit de Sarpi, encore conservé à la biblio-

thèque Saint-Marc, permet de voir que les divergences, assez nombreuses ne tiennent pas à conséquence. Il n'empêche que le plus récent serait aujourd'hui de publier ce texte même du manuscrit. Car l'on ne peut guères, pour l'édition, le lire, probablement Geneva de 1629, qui porte comme titre : *Historia del concilio Tridentino di Pietro Soave Polano, seconda edizione riveduta e corretta dall'autore*.

L'édition la plus maniable est à l'heure présente la traduction française qui a donné le Courayer (voir ici t. IX, col. 112) et ceux des notes critiques, historiques et théologiques, 2 vol. in-4°, Amsterdam, 1736; avant cette traduction française il en avait paru une autre, Amsterdam, 1686, par Amclot de La Houssaye, ci-devant secrétaire de l'ambassade de France à Venise. La plus récente édition italienne est celle de Bari, 1935.

Quoi qu'il en soit des conditions dans lesquelles l'ouvrage vit le jour et du pseudonyme qui le couvrit d'abord, mais qui fut bientôt percé, il est incontestable que fra Paolo a voulu travailler avec application et rassembler de longue date les matériaux nécessaires à une œuvre de cette envergure. N'ayant point accès aux archives pontificales qui contenaient les procès-verbaux authentiques, il n'avait pas laissé néanmoins de découvrir, soit dans les archives même de Venise, soit en divers autres tommes ou italiens, des documents de première importance. Il sut en disposer avec beaucoup d'intelligence, et de maîtrise de son sujet et l'on est vraiment surpris, étant donné le caractère de son information, qu'il soit arrivé à présenter un tableau d'ensemble de la marche générale du concile qui ne s'écarte pas très sensiblement de ce que permet d'écrire aujourd'hui la documentation de première main dont on peut faire état. Quand Pallavicino, en 1656 et 1657, publia son *Historia del concilio di Trento*, dans le dessein, affiché au titre même, de réfuter Pietro Soave Polano, il ne pouva découvrir dans l'ensemble de l'œuvre que des inexactitudes accidentelles et dont plusieurs même ne sont pas démontrées, il s'en faut.

À l'heure présente la question qui se pose c'est tout simplement de savoir si fra Paolo a disposé de sources qui n'existeraient plus aujourd'hui. Theiner et le P. Merle de la Croix ont encore le nouvel éditeur du *Concilium Tridentinum*, St. Eshes, s'est élevé là-contre avec une violence qui nous paraît dissimuler mal la faiblesse de son argumentation. Cf. St. Eshes, *Hal P. Sarpi für seine Geschichte... aus Quellen geschöpft oder nicht? nicht flüssig?* dans *Historisches Jahrbuch*, t. XXVI, 1905, p. 299-313, et *Nochmals P. Sarpi als Geschichtsquelle*, *ibid.*, t. XXVII, 1906, p. 67-74. Encore, ce que le jésuite reproche au servite, c'est bien moins d'avoir inventé de toutes pièces tel rapport de congrégation, tel mémoire d'un ambassadeur que d'avoir agi de la manière des historiens « latins » qui multiplient dans la bouche d'un personnage tel discours qu'il était vraisemblable qu'il eût tenu en telle circonstance déterminée. Nous sommes très loin des mensonges consciemment perpétrés que certains apologistes reprochaient jadis à Sarpi, sans s'être préoccupés, très souvent, d'y aller voir.

Ce qui, par contre, doit être sans cesse le reproché à l'auteur de l'*Historia del concilio di Trento*, c'est à coup sûr son mauvais esprit. Encore que la phrase liminaire de Marc-Antoine de Dominis n'exprime pas toute l'intention du livre de Sarpi, elle ne laisse pas de marquer l'animosité, les sentiments, obscurs ou conscients, qui animent le servite. L'histoire d'un concile ne peut être véritablement une science de bout en bout. Un concile est composé d'hommes, ayant leurs opinions, leurs préventions, leurs passions. Assemblées pour l'ordinaire en des temps troublés, ces réunions reflètent

toutes les agitations de l'époque. Pour ceux qui les convoquent et en dirigent les travaux, elles comportent une part d'aléa considérable; elles excitent les sympathies ou les résistances des tiers. Si cela est vrai d'assemblées telles que celles d'Éphèse ou de Chalcedoine, terminées en quelques semaines, que faut-il dire du concile de Trente qui, avec des interruptions, se prolonge pendant plus de dix-huit ans, qui, à de certains moments, paraît devoir avorter, puis se ranimer, s'éteint à nouveau, pour finir avec une précipitation qui laisse en suspens une foule de questions. On se demande avec quelque inquiétude comment Pallavicino a réussi à faire de ce long drame avec toutes ses péripéties le triomphe d'une volonté unique, celle de la papauté, allant d'une manière continue vers le but qu'elle s'était d'abord proposée. Les pontificats pontificaux ne peuvent être continués; il serait miraculeux qu'elles l'aient été ici, étant données toutes les incertitudes en jeu. Mais, si Pallavicino s'est inscrit en trop vive réaction contre la tendance de Sarpi, il n'en reste pas moins que ce dernier a manqué d'objectivité dans sa présentation générale, non peut-être des événements, mais des ressorts qui faisaient agir les principaux personnages du drame. Loïn d'avoir été une conjuration contre la réforme de l'Église dans son chef et ses membres, l'Assemblée tridentine a posé les fondements de l'œuvre considérable qui s'effectuera dans ce sens au siècle suivant. Si elle a été obligée de définir au point de vue dogmatique nombre de points sur lesquels avait existé jusque là dans l'Église une certaine liberté, c'est que les brutales négations du protestantisme avaient contraint les défenseurs de la foi à mettre en sûreté des affirmations considérées comme traditionnelles. C'est aux réformateurs qu'il faut s'en prendre, si la dogmatique post-tridentine se hérisse de tant d'anathèmes que le pape chrétien n'avait pas connus. Encore est-ce moins à ceci qu'en veut fra Paolo qu'aux intrigues et aux cabales par lesquelles la papauté se serait opposée à l'esprit de réforme. C'est moins le procès du concile qu'il fait, que celui de la papauté qui en a pris la direction exclusive, qui, par ses légats et par ses théologiens, a imposé toutes ses vues, qui n'a laissé à l'assemblée qu'une liberté singulièrement amoindrie. Qu'il n'y ait du vrai dans quelques-unes de ses remarques, c'est ce que nul historien digne de ce nom ne s'aventurerait à contester, mais ce qui décourage et rebute le lecteur, c'est un parti pris de dénigrement systématique, qui, sans avoir l'air d'y toucher — car le ton reste généralement modéré — condamne toutes les initiatives de la Curie pontificale, celles-là même qui sont les mieux marquées au coin de la prudence, de la sagesse, de l'opportunité.

Au fond, de quel esprit était Sarpi? Était-il, comme beaucoup le prétendent, passé de cœur au protestantisme, se refusant à faire le pas décisif que d'autres faisaient à son époque, pour des raisons soit de commodité personnelle, soit de machiavélisme plus ou moins conscient? Beaucoup l'ont prétendu, catholiques et protestants, et il faut dire que, si l'on était plus sûr de l'authenticité de toute la correspondance publiée, il faudrait leur donner raison. Telles qu'elles sont éditées en effet, nombre de lettres montrent que l'esprit de fra Paolo penchait vers le protestantisme. Voir Busnelli, *Lettere di fra P. Sarpi al protestante*, Bari, 1931. Elles iraient même à faire conclure que, s'il restait dans l'Église, c'était pour mieux travailler, sous « le masque » qu'il continuait de porter, au triomphe d'idées qui n'étaient pas celles du catholicisme. Voir à ce point de vue les appréciations concordantes de la *Realencyclopädie* protestante et du *Kirchenlexikon* catholique. Tout cela est vrai. Ne conviendrait-il pas cependant de faire remarquer que

le protestantisme avec lequel sympathisait Sarpi etait moins peut-être le protestantisme post-tridentin, décidément arrêté dans ses formules, que le réformisme qui, au début du XVI<sup>e</sup> siècle, groupait des hommes comme Érasme, comme Lefèvre d'Étaples et tant d'autres? C'est peut-être Le Courayeur, parce qu'il était du même esprit que Sarpi, qui a le mieux compris l'état d'âme du servite : « Il était catholique en gros, écrivit-il, et quelquefois protestant en détail, mais on ne peut désavouer que sur plusieurs points, il ne fut fort favorable au protestantisme. » Ce n'était peut-être pas le meilleur moyen, au moment de la réaction qui suivit le concile de Trente, de comprendre soi-même et de faire comprendre aux autres ce qu'avait été la grande assemblée qui marque si nettement un point singulier dans la courbe générale de l'histoire du christianisme.

Il y a une vie de frà Paolo, rédigée par son ami et contre le frère Fulgence Micenzio; elle a été imprimée en l'édition des *Opere* de Venise; *Vitae et Poësis Paoli* de *Opere* de *serpi* et *theologo della serenissima Republica di Venetia*, dans *Opere*, t. I, p. 1-326; c'est d'elle que s'est très largement inspiré Le Courayeur en tête de sa traduction de *l'Histoire du concile*. Elle devait être complète et restrictive sur bien des points par la *Correspondance* dont nous avons dit l'essentiel dans le texte. C'est ce qu'un essai de brie, mais avec un parti pris de dénigrement systématique, un mononyme cachant sous le nom de Mgr Font (qui avait eu comme titulaire d'Ancyre, † 1736), *Storia arcana della vita di F. Paolo Sarpi*, Venise, 1806 (sur les conditions de la publication de cet ouvrage, voir Stefani, *Sulla cronologia della Storia arcana... attribuita a Mgr Fontanini*, Venise, 1892). Plus récemment l'œuvre de A. Bianchiaviani, *Biografia di frà Paolo Sarpi*, Bruxelles, 1836 et de Balan, *Frà Paolo Sarpi*, 1887. L'érection en 1892 du monument de Sarpi à Venise a valu à la mémoire du servite un regain d'attention et diverses publications; signalons entre autres : Al. Pascolato, *Frà Paolo Sarpi*, Milan, 1893, où l'on trouvera une abondante bibliographie; Rev. Alex. Robertson, *Frà Paolo Sarpi, the greatest of the Venetians*, Londres, s. d. (1894), éloge éditorial du servite, et manifeste du plus violent antipapisme.

La question de la valeur respective de Sarpi et de Pallavicini comme historiens du concile de Trente a été jadis étudiée par Brisehar, *Beurtheilung der Kontroversen Sarpi und Pallavicini*, Tübingen, 1814; elle vaudrait d'être reprise avec sérénité, depuis que les actes authentiques de Trente sont accessibles.

Trois bonnes notices dans le *Kirchenlexicon* (Zeck), t. VIII, col. 1729 sq.; dans la *Protest. Realencyclopädie* (P. Tschackert), t. XVI, col. 180-1; et dans *L'Enciclopedia italiana*, t. XXX, 1936.

#### LE MANS.

**SARTOLO Bernard**, jésuite espagnol. Né à Tudela en Navarre, plus probablement le 18 octobre 1653, reçu dans la Compagnie le 1<sup>er</sup> janvier 1668, il professa la philosophie et, pendant seize ans, la théologie à Salamanque et à Valladolid; il mourut à Tudela le 4 septembre 1709.

On a du P. Sartolo diverses publications oratoires et biographiques, en particulier une Vie de Suarez, *El eximio doctor y venerable Padre Franc. Suarez... en la fiel imagen de sus heroicas virtudes*, Salamanque, 1693, 480 p., ainsi qu'un traité *De scientia Dei*, paru dans un recueil théologique du P. Francisco Luis de Sommervogel, t. VI, col. 1368, n. 1. Plusieurs autres traités sont restés inédits, Sommervogel, t. VII, col. 653.

Surtout on lui attribue un ouvrage portant un réel intérêt pour l'histoire du probabilisme : *Lydus lapis recentis antiprobabilismi seu dissertatio theologica contra imperiosas opes probabilistae*, Salamanque, 1697, [46]-258 p. Le livre fut publié sous le nom du docteur D. Francisco de Perea, Grandensis (François-Eustache de Perea y Porrès, qui devint évêque de Placencia, puis archevêque de Grenade et mourut en 1733). D'après Döllinger-Reusch, *Moralstreitigkeiten*,

t. I, p. 245, citant le témoignage du jésuite Gravida, ami de Sartolo, il aurait été écrit par le P. Sartolo, professeur à Valladolid. Sommervogel et Hurter tiennent cette attribution comme très vraisemblable; Astrain (t. VI, p. 359) la donne comme certaine.

L'ouvrage était précédé d'une longue censure (25 pages) d'un Père mercénaire, Francisco Solís, professeur de théologie morale à l'université de Salamanque. Solís, avant de donner son approbation chaleureuse au travail de l'auteur, s'élevait contre les efforts antiprobabilistes du P. Thyse Gonzalez et du cardinal Aguirre et s'étonnait que, l'ensemble des professeurs de Salamanque ayant été longtemps probabilistes, on put admettre qu'ils eussent erre.

Quant à l'auteur de la *Pierre de touche*, il cite dans son introduction ces novateurs qu'il veut combattre : d'abord et surtout le général des jésuites, Thyse Gonzalez, dont l'ouvrage *Fundamentum theologiae moralis*, écrit depuis 1671, venait d'être publié à Rome en 1694, cf. ici, t. VI, col. 1493 sq., puis le juriste Prosper Fagnano, le dominicain Gonet, professeur à l'université d'Orléans, le jésuite François Palanco, professeur *privatus* au collège de son ordre à Salamanque, le jésuite Thomas Muniesa, provincial d'Aragon et vigoureux zélateur des doctrines de son P. général (cf. Astrain, t. VI, p. 359). L'exposé en 26 sections comprenait une *disputatio... de usu licito opinionum probabilis* et une suite d'*animadversiones* particulières contre chacun des adversaires. Il se terminait par une *admonestio*, *o ex dono Bernardi, serviti D. P. Sartolae*, où l'on avait dénoncé la *lapis proprii consilii*.

Enfin les arguments et les critiques qui suivent, dont non sans quelque dessein, nous ne révérons que ceci : comment une doctrine, qui fut adoptée tant de siècles à la morale chrétienne, a-t-elle pu être adoptée si unanimement et si longtemps dans l'Église? Thyse Gonzalez, au lieu de vouloir imposer son opinion personnelle à la Compagnie, devrait professer celle que tient le corps entier de celle-ci... L'antiprobabilisme vient des jansénistes et des bézémistes, saint Thomas, saint Antonin de Florence et même des Pères de l'Église comme saint Jérôme ou un auteur païen, comme Platon. Les jésuites ont été ouvertement probabilistes; Suarez, que Thyse Gonzalez s'efforce de tirer au probabilisme, a été toujours et nettement probabiliste; c'est avec émotion que l'auteur prétend le Venet et lui rend hommage. L'usage de la probabilité sérieuse répond à la prudence; il est même en matière de justice, de contrat, de foi... seul, il permet d'administrer sagement le sacrement de pénitence, comme en dehors de lui, le P. Gonzalez, aurait dû pu entendre ces nombreuses confessions générales dont il se fait justement honneur dans son apostolique amant.

Le livre est écrit avec chaleur et parfois avec une réelle finesse d'analyse, mais il eût été autrement solide, d'avons-nous dit, si au lieu de l'usage, une pratique catholique du probabilisme par son usage, dans des matières où il est particulièrement mal à l'aise (justice, contrat, loi, pratique médicale, etc.), les limites du système avaient été plus nettement et plus systématiquement marquées.

Le *Lydus lapis* fut attaqué son tour par le jésuite Heinrich : *Reprobatio Lydii lapidis*, etc., Rome, 1699; cf. Sommervogel, t. III, col. 351, n. 2. Dans sa *Théologie moralis* (1702), t. II, Égense Canizaga le combattit aussi avec insistance; cf. Astrain, t. VI, col. 1493. Thyse Gonzalez soupçonnait-il ou même connut-il, au moins après la mort du P. Sartolo, que l'auteur de la censure par lui-dessus était Döllinger-Reusch? On le pense, d'après une lettre écrite en 1702 par le P. général et qu'a publiée Gomara, *Difesa della Comp. di Gesù*, t. 29. En tout cas l'œuvre,



venant en Espagne après les critiques faites en Italie vers 1703 par le P. Al. S. et en Allemagne par le P. Rassel contribuent à manifester combien était profonde et étendue dans la Compagnie la résistance aux vues, l'ignorance et les préjugés des théologiens rigoristes et insuffisamment fondées de son chef.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. VII, col. 652-653; Hurter, *Nomenclator*, 3<sup>e</sup> édit., col. 955; Dollinger-Reusch, *Geschichte der Moralstreitigkeiten*, t. I, 1889, p. 245; *Annuaire de la Compagnie de Jésus en la asistencia de España*, t. VI, 1920, p. 359-360.

R. BROUILLARD.

**SARZANA (François-Marie de)**, frère mineur capucin italien (XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles). Natif de Sarzana (prov. de la Spezia), il appartient à la province de Gènes et composa quelques traités inédits sur la *Pars I<sup>a</sup> de la Somme théologique* de saint Thomas, à savoir *De Deo uno et trino*, *De divina prædestinatione*, *De angelis*, rédigés à Milan, en 1615, et conservés dans le ms. XXVII. B. 32, in-8°, plus de 700 fol., à la bibliothèque municipale de Sarzana. Il est aussi l'auteur des *Trinités de saint Thomas*, composées à Milan, en 1614, et contenues dans le ms. XXVII. A. 2, in-8°, plus de 600 fol., de la même bibliothèque.

Fr. Z. Molino, O. M. Cap., *Cappuccini genovesi*, t. I, Note biographique, Gènes, 1912, p. 42.

A. TELLIER.

**SARZIANO (Albert de)** (1385-1450), frère mineur italien de l'Observance, l'un des principaux agents de l'union entre les Coptes d'Égypte et les Orientaux, principalement les coptes d'Égypte et les jacobites d'Abyssinie, et l'Église romaine et, avec les saints Bernardin de Sienne, Jacques de La Marche et Jean de Capistran, un des promoteurs les plus ardents et les plus célèbres de la réforme de l'Observance dans l'ordre des mineurs. Originaire de Sarziano (prov. de Sienne), dans le diocèse de Chiusi (Toscane), où il naquit en 1385 d'une famille du nom de Bordini ou de Bardini, il reçut sa première éducation chez les conventuels de son ordre, sous la conduite du célèbre humaniste Guarini de Vérone, une connaissance approfondie du latin et du grec, qui lui sera d'une grande utilité dans les importantes missions que plus tard il aura à remplir. Il revêtit l'habit franciscain chez les conventuels de Sarziano, puis passa, en 1415, à la réforme des observantins, dans laquelle il fut secondé par l'observantin de Sienne, Jean de Vérone, en 1422, le P. Albert, ami et conseiller du saint Bernardin de Sienne à Trévise, en 1423, rompit avec les études pour s'adonner entièrement à la prédication et à l'évangélisation du peuple italien. De 1424 à 1430, il répandit la parole de Dieu dans toute la Toscane et, en 1431, il fut nommé le chapitre général des observantins, célèbre à Bologne, à la disposition du pape Eugène IV, qui avait demandé qu'on lui réservât six religieux pour qu'il pût en disposer à sa volonté. On le retrouva dans la suite prêchant à Naples et à Bologne, en 1432, et en Lombardie, en 1434.

Eugène IV, qui dès le début de son règne rêvait de ramener les Grecs à l'Église romaine, confia, en 1435, une mission en Orient à quelques franciscains, parmi lesquels Albert de Sarziano. En septembre 1435, celui-ci quitta Venise avec Barthélémy de Giano pour gagner Constantinople. Il devait faire en sorte que l'empereur, le patriarche et la délégation de l'Église grecque se réunissent au concile de Ferrare et non à celui de Bâle, où, malgré le transfert fait par le pape à Ferrare, continuait à siéger une partie des prélats, opposés à la translation, qui avaient également envoyé leurs délégués à Constantinople. Toutefois le séjour d'Albert à Constantinople fut de courte durée, puisque dès le 13 mars 1436 il envoyait une lettre de Jérusalem à Eugène IV. Il resta un an en Terre sainte et, le

9 juillet 1437, il se rendit à Rhodes. Le 21 août de cette même année il arrivait à Venise. Il gagna ensuite Bologne, où il resta jusqu'à l'ouverture du concile de Ferrare. Il assista dans cette dernière ville à l'arrivée de l'empereur, du patriarche et de leur suite, respectivement le 28 février et le 4 mars 1438. L'union entre les Églises grecque et latine fut solennellement conclue le 6 juillet 1439 à Florence, où le concile avait été transporté par le souverain pontife le 16 janvier 1439.

Ce premier succès stimula le pape à travailler aussi au retour à l'Église catholique des Arméniens, des Éthiopiens, des Coptes d'Égypte, des Chaldéens, des Mésopotamiens et des Maronites. Il envoya Albert de Sarziano comme légat auprès des Coptes d'Éthiopie et d'Égypte, lui donna à cet effet d'amples pouvoirs et lui remit des lettres, datées de Florence le 28 août 1439, pour l'empereur d'Éthiopie, Zar'a Ya'eqob, le mahmer (supérieur) du couvent éthiopien de Jérusalem, Nicodème, et les deux patriarches d'Égypte, le grec du nom de Philothée, et le copte du nom de Jean. Il le chargea aussi d'un message pour les Coptes et leurs prélats. Albert s'embarqua avec sa suite à Venise au début de 1440 et de Rhodes il gagna Jérusalem par Damiette. Il y remit les lettres pontificales au mahmer Nicodème et annonça aux Coptes l'union récente effectuée entre les Églises grecque et latine. Il réussit à gagner le mahmer à la cause de l'union entre les Éthiopiens et l'Église catholique. Avant reçu de ce dignitaire la promesse qu'il enverrait des délégués au concile de Florence pour opérer cette union, Albert se rendit en Égypte.

Il s'arrêta d'abord à Alexandrie, où résidait le patriarche grec Philothée, à qui il remit les lettres pontificales qui lui annonçaient le retour de l'Église grecque à l'Église latine. Dans sa réponse au pape, le patriarche exprima sa joie de l'heureuse issue du concile et dit avoir reçu de l'empereur de Constantinople une copie de la bulle d'union, exactement conforme à celle apportée par le P. Albert. Après avoir reçu ce document, il fit aussitôt insérer dans la liturgie le nom du pape, qui devait être lu à l'avenir à la messe avant celui des autres patriarches. D'Alexandrie, Albert se rendit au Caire, où résidait Jean, le patriarche des Coptes d'Égypte et le sultan, auquel il devait demander vainement un sauf-conduit pour l'Éthiopie. Albert remit les lettres et les présents d'Eugène IV au patriarche Jean, qui fit traduire la lettre en langue syriaque et en fit donner lecture au clergé et au peuple dans l'église de Sainte-Marie à Zoïle. Albert ne pouvant se rendre en Éthiopie, resta en Égypte, où il évangélisa le peuple et eut des disputes avec les docteurs de la loi. Il y déploya tant de zèle que le peuple indigné se souleva contre lui. Condamné à mort, il n'échappa que grâce aux présents offerts par les chrétiens au sultan. Le patriarche Jean ayant délégué André, l'abbé du monastère de Saint-Antoine, pour les pourparlers au sujet du projet d'union, Albert finit par gagner complètement l'un et l'autre pour le retour des Coptes à l'Église romaine. Il faut toutefois reléguer parmi les fables le récit fait par quelques historiens, d'après lesquels Albert, après avoir terminé sa mission en Égypte, aurait tenté de gagner l'Éthiopie par Constantinople, la Grèce et la Perse. En fait il resta en Égypte de juillet 1440 à la mi-septembre de la même année. Il partit alors avec la délégation du patriarche Jean, qui avait à sa tête l'abbé André, représentant du patriarche.

D'Égypte, le P. Albert avec la mission copte se dirigea vers Chypre et de là vers Rhodes, où il devait attendre la légation du mahmer de Jérusalem, qui n'arriva au plus tôt que vers la fin d'octobre. De Rhodes, Albert envoya quelques franciscains, avec à leur tête Thomas de Florence, en Éthiopie. Le

mahmer Nicodème avait également donné au diacre Pierre, chef de sa délégation, une lettre pour le pape, datée du 14 octobre 1440. Mais, n'étant pas officiellement autorisé par l'empereur à travailler à l'union, il déclarait que la délégation éthiopienne n'avait aucun mandat officiel pour opérer le retour des jacobites à l'Église romaine. Débutant, à Ancône en 1441, Albert et la double légation, celle d'Égypte et de Jérusalem, se rendirent aussitôt à Florence, où le concile était réuni. Eugène IV envoya à leur rencontre une brillante escorte et donna ordre à toutes les villes où ils passeraient de leur faire une magnifique réception. Arrivés à Florence vers la fin du mois d'août de 1441, le même André lut, le 31, dans une séance solennelle présidée par le pape, les lettres de soumission de son patriarche et, le surlendemain, 2 septembre 1441, le diacre Pierre, l'envoyé de Jérusalem, tint également une allocution au pape et au concile. Dans la session générale du concile de Florence, le 4 février 1442, l'union fut enfin conclue avec les jacobites, en l'église de Santa-Maria-Novella. Il est toutefois à noter que de fait l'union ne fut opérée qu'avec les jacobites d'Égypte et nullement avec ceux d'Éthiopie, puisque la délégation de Jérusalem n'avait aucune mission officielle, comme le montre Th. Somigli, *O.F.M., Etiopia francescana nei documenti dei secoli XVII e XVIII*, t. 1, 1<sup>re</sup> part., 1633-1643, introduction, dans *Biblioteca bibliografica della Terra santa*, III<sup>e</sup> ser., t. 1, P. part., Quaracchi, 1928, p. LIV-LX.

Retourne dans sa province, le P. Albert n'y resta pas longtemps. Il fut élu, en effet, à l'unanimité, en juin 1442, ministre de la province de Padoue à la place du provincial décédé. Voir Augustin de Stroncone, *L'Umbria serafica*, dans *Miscellanea franc.*, t. IV, 1889, p. 185. Comme en cette même année saint Bernardin de Sienne se mit de la charge de commissaire général des observants cisalpins, Albert de Sarziano fut nommé à sa place. Enfin, toujours cette même année, comme le ministre général Guillaume de Casale était mort le 2 février 1442, Eugène IV éleva le P. Albert à la dignité de vicaire général de tout l'ordre le 18 juillet 1442, espérant ainsi obtenir l'union de l'ordre entier des franciscains, parce que le P. Albert était aimé et des frères de la communauté et des frères de l'Observance. Son gouvernement toutefois ne dura que dix mois. Le chapitre général célébré à Padoue en 1443, auquel au moins deux mille frères tant observants que conventuels prirent part, fut présidé par Albert de Sarziano, que le pape avait désigné comme candidat au généralat. Les conventuels s'y opposèrent toutefois de toutes leurs forces, de sorte que saint Bernardin de Sienne, voulant apaiser les esprits, aurait dissuadé les observants de voter pour Albert. Aussi Antoine Rusconi de Côme fut-il élu général. Sur les prières d'Albert de Sarziano le pape confirma cette élection et lui promit également d'intervenir pour libérer les franciscains enlevés en Abyssinie et devenus prisonniers des musulmans.

Pour le P. Albert, ayant repris sa vie de missionnaire, parvint à convertir l'Inde, la Venetie, la Lombardie et y fonda des hôpitaux et des maisons de refuge pour les vieillards et les enfants. Au chapitre général de Montpellier, en 1449, le pape le désigna avec Jacques de Primaduzzi et les saints Jean de Capistran et Jacques de La Marche, pour prêcher la croisade contre les Turcs. La même année il pacifia la cite de Bresciana pendant la guerre civile et y fonda un couvent de clarisses. Le 18 mai 1449, il ascenda au chapitre général des observants au couvent de Mugello, près de Florence et le 15 août 1450, il mourut sagement au couvent de Saint-Augustin à Milan, opérant des miracles après comme avant sa mort. Avec saint Bernardin de Sienne, saint Jacques de La Marche,

saint Jean de Capistran, Albert de Sarziano forme ce qu'on appelle « les quatre colonnes de l'Observance ».

Malgré ses nombreuses occupations de tous genres, Albert travailla encore de temps à autre quelques traités comme *Tractatus de penitentia*, composé en 1433, qui débuta : *A philosopho et magistro d. Alberti. Tractatus de eucharistia sacramento*, rédigé en 1422, qui commence *Credo vos patres carissimi*, etc., et de nombreuses lettres, dont certaines constituent de véritables opuscules, comme par exemple les deux lettres, qu'il écrivit en 1430 à l'abbé de l'abbaye de Nicolas Niccoli, sous le titre *Apologétique pro fr. observantibus*, pour défendre la réforme de l'Observance contre les attaques de deux personnalités, une lettre envoyée, en 1445, à Thomas Bibbio, intitulée : *De conditione amicitia et de magistro d. Alberti*. Trois lettres, destinées à l'abbé François Marcellino, l'évêque Primaduzzi et Christophos, évêque de Rimini, dans lesquelles, en 1434, il attaqua et réfuta les théories obscènes, développées par Antoine de Padoue dans son ouvrage intitulé : *Imperpetua et delicta*. Comme Modica, sous le pontificat d'Eugène IV, *Castra martyrum vituperatores*, dans laquelle il prend la défense du culte donné aux martyrs après leur mort ; une lettre adressée en 1445, au cardinal Antoine Rubeus de Milan, dans laquelle il développe la thèse : *Quod nihil nocet ad virginitatem humili loco nasci* ; une autre, écrite en 1450, dans laquelle il traite *De libellatibus corripendis*, etc. Cent vingt-cinq lettres et plusieurs traités d'Albert furent collectés, et annotés par le mineur irlandais François Harold, qui variait la bibliographie de chaque traité, et, lui-même, fut revu, corrigé, illustré, et noté et édité par un autre mineur irlandais, Patrice Dullius, sous le titre : *Beati Alberti a Sarthiano, ord. min. reg. obs., opera et opera*, Rome, 1688. Les bénédictins Edmond Martène et Ursin Durand publièrent à leur tour vingt-deux lettres d'Albert de Sarziano, dans leur *Vindicta scriptorum et monumentorum... amplissima collectio*, t. III, Paris, 1726.

L. Wadding, *Annales min.*, 3<sup>e</sup> éd., t. IX, an. 1445, n. XXXIV, Quaracchi, 1932, p. 173; t. XXIV, n. XXXVII, *ibid.*, p. 198-200; an. 1431, n. v, p. 210; an. 1433, n. xi, p. 248; an. 1434, n. ix-xi, p. 264-266; t. XI, an. 1439, iv, *ibid.*, p. 67; n. XIV-XV, p. 81-83; an. 1441, n. LVII, p. 137-138; an. 1442, n. LXVII, p. 170-175; an. 1443, n. LXXII, p. 209-209; an. 1445, n. LX, p. 273-274; an. 1446, n. LXXXV, p. 303; t. XII, an. 1449, n. XVIII, *ibid.*, p. 33-34; an. 1450, n. XI-XII, p. 73-74; *Scriptores O. M.*, 3<sup>e</sup> éd., Rome, 1906, p. 8; J.-H. Sbrana, *Supplémentum*, 2<sup>e</sup> éd., t. 1, Rome, 1908, p. 8-9; N. Glassberger, *Chronica*, dans *Archeologia franc.*, t. II, Quaracchi, 1887, p. 307-308; Marianus de Florence, *Compendium chronicarum ff. min.*, extrait d'Arch. franc. hist., t. I, IV, 1908-1911, Quaracchi, 1911, p. 96, 98, 102, 104-106, 110; Denis Pulmar de Florence, *Chronica de fr. minoribus de prov. de Toscana*, éditée par P. S. Meadham, O. F. M., Arezzo, 1913, p. 31, 32, 35, 36, 41, 305, 360, 386-387, 414, 420, 432; Arthur de Munster, *Martyrologium franc.*, Paris, 1653, p. 369-370; Marcellin de Gizeva, O. F. M., *Storia universale delle missioni francescane*, t. IV, Rome, 1860, p. 554-585; L. Lemmens, *Beati Bernardini Aquilani chronica ff. min. obs.*, Rome, 1902, p. 19, 30-31; T. Somigli, O. F. M., *Etiopia franc.*, citée, p. XLV-LX; Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. VII, 2<sup>e</sup> part., Paris, 1916, p. 1072 et 1081-1083; H. Heppelard, *Handbuch der Geschichte des Franziskanerordens*, 1<sup>er</sup> éd., 2<sup>e</sup> éd., 1909, p. 2, 4, 118-119, 243, 221, 251, 690, 694; Fr. Haroldus, *Beati Alberti a Sarthiano... vita et opera*, Rome, 1688, t. I, *Serie la prima o i tempi del beato Alberto da Sarziano*, Quaracchi, 1902; Fr. de Sessevalle, *Historia generali de Ordre de Saint-François*, t. 1, Paris, 1935, p. 196-197; B. Bughetti, *L'Archivio del S. Francesco di Fiavole*, dans *Studi francescani*, III<sup>e</sup> série, t. X, 1938, p. 60-86, et en tiré à part, avec le titre : *I francescani al concilio di Firenze*, Florence, 1938; Fl. Biceccari, *Un francescano umanista. Il b. Alberto da Sarziano*, étude bien documentée, en cours de publication dans *Studi francescani*, III<sup>e</sup> série, t. X, 1938, p. 22-18, 97-127, etc.

A. TELLIER.

**SASBOUT Adam**, frère mineur hollandais du XVI<sup>e</sup> siècle, appelé comme SASBOLD, SASBOUT H. — Originaire de Delft (d'où son surnom de Delfius), où il naquit le 21 décembre 1516. Il commença ses études dans sa ville natale, pour les continuer à Utrecht, sous la direction du célèbre Georges Macropedius (Langhevelde ou Langhevelde). Il s'y adonna à l'étude du latin et du grec, puis à celle de la dialectique et de la rhétorique. Envoyé à Louvain vers 1534, il y étudia la philosophie à la pédagogie du Château, où, le 22 mars 1637, il conquit le grade de maître-ès-arts, puis l'hébreu et la théologie, d'abord au Collège des trois langues ou *Busidianum*, ensuite à celui du pape Adrien VI, sous la direction de Ruud Tapper et de Jean Lenaerts de Hasselt (Hassellius). Obligé de retourner dans sa ville natale, pour y refaire sa santé, il retourna à Louvain pour y continuer ses études de théologie interrompues au Collège du pape, où il célébra sa première messe. Il y fut promu bachelier formé en théologie. Hanté par le désir d'une perfection plus haute et s'en étant ouvert aux mineurs de Louvain, mais surtout à Tilman Clerex ou Ghybens, qui, à cette époque, était président du Collège d'Adrien VI, il entra sur l'avis de ce dernier, le 17 avril 1544, chez les frères mineurs de Louvain, où il fit profession le 19 avril 1545. Successeur, dans la chaire d'écriture sainte de François Titelmans, qui, en 1536, était entré dans la réforme des capucins (H. Felder, O. M. Cap., *Die Studien im ersten Jahrhundert des Kapuzinerordens, dans Liber memorialis ord. fr. min. capucinorum*, Rome, 1928, p. 93), il enseigna cette discipline jusqu'à sa mort, le 21 mars 1553.

Adam Sasbout, comme théologien, est l'auteur d'un *Commentarius super quatuor libros Sententiarum*, que Jean de Saint-Antoine, *Bibliotheca universa franciscana*, t. 1, Madrid, 1732, p. 12, dit avoir vu à Cologne, en 1588, et qui est mentionné par L. Wadding, *Scriptores ord. min.*, 3<sup>e</sup> éd., Rome, 1906, p. 6; d'un *Tractatus de septem vitis et donis Spiritus Sancti*, conservé manuscrit dans l'Archief der Bisschoppelijke Clercie à La Haye (J. Bruggeaen, *Inventaris van de archieven bij het metropolitane kapittel van Utrecht van de roomsch katholieke Kerk der Oud bisschoppelijke Clercie*, La Haye, 1928, n. 44, p. 100), une *Oratio quodlibet*, Louvain, 1552, dans laquelle il démontre la vérité de l'Eglise du Christ.

Adam Sasbout se distingua surtout comme exégète. Il composa un *Tractatus de Scripturarum sensibus*, très remarqué en son temps et qui fut édité en tête de ses *Commentaria in Esaiam prophetam*, Louvain, 1556. Il y donna l'interprétation littérale, qui est le fondement et la source de tous les autres. Il est aussi l'auteur de *Commentaria in Esaiam prophetam*, Louvain, 1556, in-4°, 437 p.; Anvers, 1573, in-16, 377-vi p.; d'une *Explicatio in omnes D. Pauli et quorundam aliorum apostolorum epistolas*, Louvain, 1556, in-4°, 479 p.; Anvers, 1561, in-8°, 407 p. Parmi ces *quidam aliorum apostolorum* doivent être compris saint Pierre et saint Jude, puisque selon L. Wadding, *op. cit.*, p. 6, il composa une *Explicatio in epistolam posteriorem S. Petri* et une autre in *epistolam catholicam Jude apostoli*. L'authenticité de ces commentaires sur Isaque et saint Paul a été mise en doute par quelques-uns, qui prétendent qu'ils concordent parfaitement avec ceux de Jean Lenaerts, professeur d'Adam Sasbout, auquel conséquemment il fallait les attribuer et pas à Sasbout; elle a été défendue par Sasbold Vosmeer, dans la vie qu'il écrivit de son oncle Adam Sasbout, entre 1602 et 1613 (éditée par D. Van Heel, dans *Arch. franc. hist.*, t. xxiv, 1931, p. 106-206) et par Michel Vosmeer, dans *Homiliae Adami Sasboldi accurate recognita. Accessere rev. patris nra, responsio adversus emulum, item argumenta homiliarum*, Cologne, 1613.

Adam fut apprécié aussi comme prédicateur et fut souvent invité à prêcher aux prêtres et aux étudiants de l'Université. On peut voir les titres de ses principaux sermons dans L. Wadding, *op. cit.*, p. 6. Pour les versions flamandes inédites et imprimées des sermons d'Adam Sasbout, voir D. Van Heel, *Vita inedita Adami Sasbout, O. F. M. († 1553)*, auctore Sasboldo Vosmeer, dans *Arch. franc. hist.*, t. xxiv, 1931, p. 209 et 211-212. Il existe aussi deux éditions des *Opera omnia* d'Adam Sasbout, à Cologne, en 1568, in-fol., 722 p., et en 1575, in-fol., 701 p.

L. Wadding, *Annales minorum continuati* t. xviii, an. 1553, n. xi-xvi, Quaracchi, 1933, p. 370-372; du même, *Scriptores O. M.*, 3<sup>e</sup> éd., Rome, 1906, p. 5-7; J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, 2<sup>e</sup> éd., t. 1, Rome, 1908, p. 2; Fr. Gonzaga, *De origine seraphica religionis*, Rome, 1587, p. 992-993; Henri Sedulius, *Historia seraphica*, Anvers, 1613, p. 662 et 667; Arthur de Munster, *Martyrologium franc.*, Paris, 1638, p. 609; S. Dirks, *Histoire litt. et bibliogr. des fr. mineurs de l'Observance*, Anvers, 1885, p. 87-89; *Amulettes pour servir à l'hist. ecclésiastique de la Belgique*, t. xiii, Bruxelles, 1890, p. 208-211; *Biographie nationale de Belgique*, t. xxi, Bruxelles, 1890, col. 422-424; N. Vernulans, *Historia academica Lovaniensis*, 2<sup>e</sup> éd., Louvain, 1667, p. 202-206; G. Hesse, *Adamus Sasbout, dans Sint Antonius maandschrift*, t. xy-xvi, 1909-1910; H. Hurter, *Nomenclator*, 3<sup>e</sup> éd., t. ii, col. 1505-1506; D. Van Heel, *De minderbroeder Adam Sasbout uit Delft, dans Bijdragen voor de gesch. v. h. bisdom Haarlem*, t. 1, 1933, p. 401-414.

A. TIEFELT.

**SASSERATH Raynier**, frère mineur conventuel allemand du XVIII<sup>e</sup> siècle. — Né le 29 août 1696 à Holtzheim, près de Neuss, en Rhénanie, il entra chez les conventuels, à Cologne, en 1712. Promu docteur en théologie, le 22 janvier 1714, à l'université de Cologne, il y enseigna pendant de longues années la théologie morale et exerça à plusieurs reprises la charge de doyen de la faculté de théologie. Il fut pendant longtemps examinateur synodal et exerça la charge de ministre de la province de Cologne des conventuels. Il mourut à Cologne, en février 1771.

Raynier Sasserath s'est acquis une grande célébrité surtout par son manuel de théologie morale : *Cursus theologiae moralis tripartitus cum casibus practicis ubique insertis, et per modum synopsis cultibet tractatui adaptatus, ac compendiose solutus, ad usum et caput s. theologiae combinatorum summam abbreviatus, et quotidianis lectionibus suis auditoribus traditus in aula theologiae almae universitatis Colonienensis*, Cologne, 1753; Francfort et Bonn, 1760 (2<sup>e</sup> éd.); Aix-la-Bourne, 1771 (3<sup>e</sup> éd.). Ce cours de théologie morale se divise en trois parties, dont la 1<sup>re</sup> comprend les traités *De actibus humanis*, *De vitiis*, *De conscientia*, *De peccatis*, *De censuris* et *De rebus theologicis* (624 p. sans les préfaces et la table), la II<sup>e</sup> *De virtutibus rebus in genere et in specie et de peccatis et oppositis*, *De jure et iustitia*, *De contractibus* (726 p. sans l'index); la III<sup>e</sup> *De sacramentis in genere et in specie* (747 p. sans la table). Un des grands mérites de cet illustre conventuel consiste, sinon à avoir introduit, au moins à avoir adopté un des premiers la division systématique de la matière et des traités de la théologie morale, de sorte qu'il doit être considéré comme un des initiateurs de la théologie morale moderne. P. Gury, S. J., doit sa réputation en grande partie au conventuel Sasserath, dont il dépend étroitement.

Raynier Sasserath fut aussi un des premiers défenseurs du probabilisme, bien qu'il le limite encore plus à la théorie qu'à la pratique, tout en confessant qu'il est honte de suivre le probabilisme en conscience. Ainsi il affirme, en principe : *Licetum est sequi vere probabilem opinionem etiam in concursu probabilioris tutoris*, *De conscientia*, diss. IV, n. 23 sq. Dans la pratique, par contre, il est réservé et même timoré. Cet ouvrage ayant été attaqué deux fois par un théologien de



1600, 1601 et 1602, il y eût peut-être eu aussi dans  
restaurations florissantes, surtout pendant les années  
en 1761 et 1762. D'après H. Hurter, *Nomenclator*,  
3<sup>e</sup> éd., t. v, col. 232, il serait encore l'auteur d'un  
*Directorium confessoriarum*, Cologne, 1781.

D. S. KATCHEL, O. M. GORVA, *Tr. Khim. Akad. Nauk SSSR, Ser. Khim. Nauk*, 1961, 600 et 1930, extrait de *Miscell. franc.*, t. XXVII-XXXI, 1927-1961. Assise, 1931, p. 169-170; H. Hurter, *Nomenclatur*, 3<sup>e</sup> éd., t. v, col. 234-235.

**SASSOFERRATO** (Fortunat de), frère mineur capucin italien (XVIII-XIX<sup>e</sup> siècles). — Né à Sassoferrato (prov. d'Ancone) en 1735, il entra en 1753, chez les capucins de la province de la Marche d'Ancone et mourut à Urbino en 1810. Il a publié : *Saggi di dottrina ecclesiastica esposti nel più chiaro che lingua di degnamente disposti agli uffici di confessore e di parroco*, Urbino, 1802, in-8°; *La felicità di una famiglia cristiana*, Urbino, 1802, in-8°; 133 p.; *La perfezione della religiosa nel chiostro*, Urbino, 1803, in-8°, 95 p.; *Ritiro spirituale di un religioso tiepido che brama rimettersi nel perduto fervore e vuole attendere alla perfezione*, Macerata, 1805, in-8°, 210 p.

Jean-Marie de Ratisbonne, O. M. Cap., *Catalogus scriptorum ord. min. capuccinorum ab anno 1747 ad ann. 1852*, Rome, 1852, p. 21; Joseph de Fermo, O. M. Cap., *Necrologio dei fr. min. cappuccini della prov. Pioma*, Ancone, 1914, p. 26 pars; du même, *Gli scrittori capuccini delle Marche e le loro opere edite ed inedite*, Jesi, 1928, p. 42-43.

### ACKNOWLEDGMENTS

**SASSOLINI Antoine**, frère mineur conventuel italien (xv<sup>e</sup>-xvii<sup>e</sup> siècles). - Né à Florence vers 1475, il fut comme maître dans l'ordre. Georges-Bénigne de Salviati, dont il fut un fidèle disciple, et sous la direction duquel il travailla pendant environ vingt ans. Élu général au chapitre de Bologne, en 1519, il aurait mené l'ordre pendant quatre ans, jusqu'au chapitre général d'Assise, en 1523, duquel on n'a pu retrouver jusqu'ici aucune notice, de sorte que l'on ne sait pas si Antoine Sassolini a été réélu comme général ou si un autre lui a succédé. Voir L. Wadding, *Annales minorum*, 3<sup>e</sup> éd., t. xvi, an. 1519, n. vi, et an. 1523, n. xiii, p. 94 et 181. Il paraît toutefois qu'il doit y avoir eu un autre général entre Antoine Sassolini et Jean Vigerio, qui fut élu au chapitre général de Spolète, en 1529 (L. Wadding, *op. cit.*, an. 1529, n. xxx, p. 321), puisque, le 25 juillet 1525, Ant. Sassolini fut promu évêque de Minervino Murge, suffragant de Bari. Voir C. Lubel, *Hierarchia catholica*, 2<sup>e</sup> éd., t. iii, Munster, 1923, p. 245. Il mourut en 1528 à Florence.

Antoine Sassolini est l'auteur d'un traité intitulé : *Coscienza illuminata*, écrit pour Marie, fille de Jacques de Salviati, famille aristocratique de Florence, et édité en cette ville, en 1512, in-4°, dans lequel on peut trouver beaucoup de détails biographiques sur Georges-Bénigne de Salviati.

L. Wadding, *Scriptiores O. M.*, 3<sup>e</sup> éd., Rome, 1906, p. 29-30; J.-H. Sbaraleo, *Supplementum*, 2<sup>e</sup> éd., t. I, Rome, 1908, p. 95-96; P. Ridolfi de Tossignano, *Historia scripturarum religionis*, Venise, 1586, p. 196 r°; H. Holzapfel, *Handbuch der Geschichte des Franziskaner-Ordens*, Erlangen u. L., 1909, p. 699; H. Hurter, *Notenbilder*, 3<sup>e</sup> éd., t. II, col. 1348; N. Papin, *Minorite conventuales hebraei*, dans *Miscell. franc.*, t. XXXII, 1933, p. 244.

And the first thing I did was to

**SATISFACTION.** Nous avons à parler ici de la satisfaction comme élément du sacrement de pénitence. Avec la *contritio cordis* et la *confessio oris*, la *satisfactio operis* constitue ce que le langage théologique en appelle les « parties ». Le concile de Trente, sess. XII, c. III et can. 1, les dit « requises toutes trois, par institution divine, pour que le sacrement soit complet » (*ad integrandum sacramentum*).

et la rémission des péchés pleine et parfaite : Denz.-Bannw., n. 896. En ce sens (*hac ratione*), observe-t-on que l'appareil de la *questio* *tridua* du sacrement de Pénitence de même expression à deux lieux, d'expressions qui varient avec les théories, dans le sacrement du sacrement de pénitence. Voir Galtier, *Le Pénitential*, 2<sup>e</sup> éd., n. 178-8. Nous n'ayons pas à revenir ici. Supposées connues les opinions qui ont cours à ce sujet dans l'Église, nous nous occuperons uniquement de ce qui est propre à la Sacramentologie.

INTELLIGENT. LA SATISFACTION D'APRÈS LE CONCILE DE TRIENTE. — I. *Summary des chapitres et de leurs conclusions*. — Le concile a parlé de la satisfaction dans la session VI, c. xiv, à propos de la remission des péchés commis après une première justification. Il a noté que la pénitence requise pour obtenir le pardon comporte, en plus de la contrition et de la confession *saltem in voto*, la satisfaction sous forme de « jeûnes, d'aumônes, de prières ou d'autres exercices de piété... » (Denz.-Hamm., p. 897).

Il a précisé en outre que la satisfaction ainsi offerte visait à éteindre la dette non point de la peine éternelle, qui est remise en même temps que la faute elle-même, mais de la peine temporelle qui, à la différence de ce qui arrive au baptême, peut persister après l'absolution. *Ibid.*, n. 807 et 810.

Mais c'est à la session xiv qu'il s'y est arrêté le plus longuement : c. viii et ix et canons 13-15. L'occasion en a été l'erreur luthérienne sur l'inutilité des œuvres satisfactoires : leur attribuer quelque valeur en vue de la rémission du péché serait pour le moins renouveler l'hérésie de Pélagie et méconnaître l'irrémissible incapacité de l'homme à rien faire par lui-même qui soit utile pour le salut. Les proclamer nécessaires et en faire une obligation aux pénitents serait méconnaître la satisfaction et les mérites du Christ, qu'on déclarerait par là-même insuffisants à procurer notre justification. C'est là-contre que vont les définitions et la doctrine du concile.

Le c. viii expose la nécessité et les effets de la satisfaction. Il commence par rappeler le dogme qui en est le présupposé : le pardon proprement dit du péché, la rémission de la culpé, n'entraîne pas toujours de soi la rémission de toute la peine qui lui est due : plusieurs traits de la sainte Écriture prouvent le contraire et ainsi convient il d'ailleurs à la clémence divine. Les effets et les avantages de la satisfaction imposée pour le péché en montrent la convenance. Par là, de plus, nous nous rendons conformes au Christ qui a satisfait à Dieu pour nos péchés et, loin que nous-soustrayions ainsi la portée de ses mérites, nous lui rendons bien plutôt hommage, puisque nos satisfactions n'ont de valeur aux yeux de Dieu qu'à cause de lui et comme offertes par lui. Cela fait, le concile rappelle aux ministres du sacrement l'obligation d'imposer une satisfaction et les principes dont ils ont à s'inspirer pour cela : ainsi exercent-ils le pouvoir de lier — que le Christ lui-même donne en même temps que celui de « délier ».

Le c. ix explique en quoi peuvent consister les œuvres satisfactives. En plus de celles dont on fait choix soi-même, ou que le confesseur impose, il y a aussi les peines de la vie, que leur acceptation suffit à rendre satisfactives.

Les trois ordons qui correspondent à ces chapitres disent anathème à qui excluirait la possibilité pour l'homme, grâce aux merites de Jésus Christ, de s'attacher à Dieu pour la peine temporelle due au péché, à qui détesterait dans cette pratique une tradition doctrine purement humaine ou une atteinte à la doctrine de la grâce ainsi qu'aux merites de Jésus Christ, à qui, enfin, contesterait à l'Eglise le pouvoir de lui donner le pardon et prétendrait ne voir qu'une



Christi vel obscurari vel aliqua ex parte immitti. Quod dum novatores intelligere volunt, ita optimam penitentiam novam vitam esse docent, et omnem satisfactionis vim et usum tollunt.

[Certaines éditions de ce décret portent *nolunt* au lieu de *volunt*. Le sens général de la phrase reste le même, mais l'objet de la première proposition est différent. Dans cette hypothèse, il faudrait traduire : C'est pour se refuser à le comprendre ainsi que les novateurs, etc.]

## CHAPITRE IX. — DES COMPTES SATISFACTIFS.

Docet præterea tantam esse divine munificentiae largitatem, ut non solum poenis sponte a nobis per vindicando peccato susceptis, aut sacerdotis arbitrio per mensura delicti impositis, sed etiam — quod maximum amoris argumentum est — temporalibus flagellis a Deo inflictis et a nobis patienter toleratis apud Deum Patrem per Christum Jesum satisfacere videamus.

Common 15.

Si quis dixerit, pro peccatis, quoad penam temporalem, minime Deo per Christi merita satisfieri poenae, ab eo inflictis et patienter toleratis vel a sacerdote munari, sed neque sponte susceptis, ut jejunis, orationibus, elemosynis vel alijs etiam prelati operibus, atque ideo optimam penitentiam esse tantum novam vitam. A. S.

Si quelque'un dit qu'on ne  
sant nullement, et grace aux  
merites du Christ, satisfait  
a Dieu pour ses peches, quant  
a la peine temporelle, soit  
par les épreuves envoyées  
par lui et patiemment sup-  
portées, soit par les peines que  
le prêtre impose, soit même  
encore par celles qu'on prend  
sur soi de s'aillir, comme  
sont les jeûnes, les oraisons, les  
aumônes et autres œuvres de  
piété, en sorte qu'il n'y ait  
de bonne pénitence qu'une  
vie nouvelle, qu'il soit au  
thème.

[illegible]

Si quis dicat, substantiones, quibus peccatores per Christum Jesum peccata reddunt, non esse cultus Dei sed traditiones hominum, doctrinam degradat et verum Dei cultum adopte ipsum beneficium mortis Christi obscurantes, A. S.

Si quelqu'un dit que les satisfactions par lesquelles, grâce à Jésus-Christ, les pécheurs rachètent leurs peccés ne sont pas des hommages rendus à Dieu, mais des fraudes pour se garantir dans l'ombre la doctrine de la grâce, le vrai maître de Dieu ne s'inscrira pas en faux, et nous lui dirons : qu'il soit, qu'il soit, qu'il soit.

Si quis dixerit et hoc  
facile esse et hoc tempore  
ad solvendum, non etiam ad  
beneficiandum, propter  
debitos, dum non ad preces  
confitentibus, agere contra  
legem concilii et contra  
institutionem Christi, et fletionem esse quod, virtute

Si ce n'est pas d'instinct, c'est de l'usage. Les diplomates internationaux, professionnels et amateurs, font souvent des erreurs, mais, le plus fréquent, quand ils imposent des sanctions, ils oublient de tenir compte de la situation économique des pays concernés. Et d'ici

vium sublata pena aeterna,  
pena temporalis plerumque  
exsolvenda remaneat. A. S.

l'institution du Christ; et qu'il va belon à parler, une fois la peine éternelle remise par le pouvoir des clefs, d'une peine temporelle restant la plupart du temps à subir, qu'il soit anathème.

5. *Synthèse doctrinale.* — 1. *Aspects variés de la satisfaction.* — De ces documents, nous avons surtout à retenir ici le bel assigne à la satisfaction. C'est lui qui caractérise les œuvres ou les peines de tout genre que le concile appelle de ce nom. Qu'on s'y applique de soi-même ou qu'on les accepte, elles marquent une réaction contre le péché et cette réaction vise à la fois le passé et l'avenir. L'union ou expiation volontaire du péché, ces peines et ces œuvres contribuent à obtenir qu'il soit pleinement pardonné, que soit remise en particulier la peine temporelle restant due après le pardon de la faute elle-même. Elles sont considérées comme un remède au mal qu'est le péché et aux suites qu'il entraîne : elles en extirpent les restes. Mais, par la même, elles contribuent à prévenir les rechutes : elles rendent l'homme plus attentif à la gravité du péché et elles l'aident à bien préserver, à

Les effets ainsi énumérés, le concile n'entend pas dire que les œuvres satisfactoires les doivent tous produire. Il s'en faut d'ailleurs que ces notions de sanction ou de châtiment, de compensation ou de réparation, de remède ou de prescriptif, de frein, de leçon ou d'exercice d'entraînement, dérivent toutes également de l'idée première de satisfaction. On peut y voir et l'on y a vu un moyen de sauvegarder les intérêts de Dieu et les intérêts surnaturels de l'homme, de la société chrétienne; une justice vindicative à exercer et des peines méritales à infliger, une réaction contre le péché à provoquer chez le coupable ou l'ordre moral à rétablir en lui et le pardon à solliciter d'un Dieu justement offensé. Chacun de ces aspects est fondé. Au cours des siècles, les uns ou les autres ont plus ou moins retenu l'attention. L'importance leur attribuer varie nécessairement selon que se distinguent ou se confondent, dans la lutte contre le péché, le for interne et le for externe, la remission de la faute et celle de la peine, l'action proprement sacramentelle et l'action disciplinaire. La rentrée en grâce avec Dieu et l'œuvre de réforme morale ou ascétique à accomplir dans les âmes.

Cependant, parmi ces aspects de ce qu'on appelle la satisfaction, le confesseur applique surtout à mettre en lumière et à justifier celui de la compensation pour la peine temporelle due après le pardon de la faute elle-même. C'est celui auquel s'en prennent surtout les protestants, et par là, explique l'insistance du confesseur : mais c'est aussi, à tort, l'attribut de sacramentalité, le seul et le seul satisfactif. Il désigne les prières ou bonnes œuvres que le confesseur prescrit au pénitent quand il lui donne l'absolution. Le plus souvent, pour ne pas dire toujours, depuis des siècles, elles font partie d'un rituel d'absolution de même et il est constitutif de qu'on appelle également la « pénitence sacramentelle », le pénitent les accomplit en particulier.

2. *Objet et division de l'article.* — Les textes mêmes de la loi ne nous permettent pas de limiter le sens restreint du mot satisfaction n'est point le seul auquel il puisse ou doive s'entendre. Pas plus qu'on

quaker ni puisse ou doive s'entendre. Pas plus qu'un *«Tribune»* ou son red doubleton; donc ni à l'étude de la satisfaction proprement sacramentelle. Ce peut être comme à Tribune également, c'est bien ce qui m'arrive que je puisse être attention. Pour ce, c'est, dit le rôle et pour en déterminer l'impression. Il n'est, non plus, de faire l'histoire de cette attention, qui, revêtue de l'Église l'expiation du péché, mais de rechercher comment s'y est



progressivement le passage de notion de satisfaction sacramentelle.

De là la division de cet article : I. Les origines de l'idée de satisfaction. II. L'évolution de cette idée en matière pénitentielle (col. 1132-114). La satisfaction à l'époque moderne (col. 1190).

# I. LES ORIGINES DE L'IDÉE DE SATISFACTION

1. LA SATISFACTION AU SENS GÉNÉRAL DU MOT. — 1° La notion commune. — Dans leur sens le plus général, les mots « satisfaire », « satisfaction » disent « faire assez » pour atteindre un but moral, pour répondre à une attente, pour observer une loi ou être déclaré quitte d'une obligation, pour se libérer d'une charge. Le droit romain en parlait à propos de créances ou d'offenses. « Satisfaire », en cette matière, c'était « faire assez » pour que le créancier consentît à accorder remise de tout ou partie de la dette, pour qu'un offense renonçât à tirer vengeance ou à poursuivre le châtiment de l'injure reçue. Offrir satisfaction n'était pas s'acquitter totalement de la dette ou accepter de subir le châtiment mérité; c'était cependant reconnaître le droit, confesser son tort, accepter le principe d'une réparation, par là, se conformer à la justice, tout en faisant appel à la bienveillance et en s'appliquant à obtenir, par l'aveu de sa dette ou de sa culpabilité, de n'être point traité selon toute la rigueur des lois.

Aussi, portait le *Digeste*, toute dette demande paiement ou satisfaction, et nous disons qu'il y a satisfaction quand le créancier, sans être payé, accepte de ne pas l'être. *Omnis pecunia cessante esse debet ut eo nomine satisfactum est. Satisfactum autem accipimus, quemadmodum voluit creditor, licet non sit solum* (XIII, 7, 9). « Satisfaire », expliquaient les glossateurs, c'est faire assez pour qu'un offensé, justement irrité, s'estime suffisamment vengé : *Satisfacere est tantum facere quantum satis est irato ad vindictam*. (Asconius, à ce mot, dans Forcellini. Pour plus de détails sur le mot, voir Denef, *Das Wort «satisfacere»*, dans la *Zeitschrift für kath. Theol.*, t. XLII, 1919, p. 158-175.) Les scolastiques ont par conséquent bien saisi le sens du mot quand ils ont rattaché la satisfaction à la vertu de justice et y ont vu comme une forme de restitution : saint Thomas note qu'on peut y voir une espèce de paiement : *Pretium quoddam dicitur*. III<sup>e</sup>, q. XLVII, a. 4 corp. Le paiement, seulement, n'est pas complet, car remise en est faite, en tout ou en partie, par égard pour l'attitude, l'intention, la bonne volonté du débiteur. De même pour l'expiation à subir : l'humble attitude du coupable peut faire qu'il soit pardonné. *Quandoque est satisfactio sine restitutione aliqua, ut, cum quis se proximo humiliat, de aliquibus contumeliis et dictis... De offensa homo proximo non reconciliatur per hoc quod sua ei restituit, sed per hoc quod supra hoc aliquid humilitatis ei exhibet*. S. Thomas, In IV<sup>um</sup>, dist. XV, q. 1, a. 5, sol. 1 corp. et ad I<sup>am</sup>.

2° Application au péché et à la pénitence. Le mot ainsi compris ne se trouve pas dans l'Écriture et le concile de Trente, pas plus que les théologiens, ne l'ignore. Un premier projet de décret soumis à l'examen des Pères du concile le notait, au contraire, expressément. *Quod hæc satisfactionis vox nullibi in canonicis Scripturis reperitur, neminem sane mentis movere debet, cum satis constet rem ipsam apertissime et luculentissime fuisse nobis expressam et quasi digito præmonstratam*. Theiner, *Acta conc. Trident.*, t. 1, p. 599. Et, en effet, les notions de dettes à acquitter, d'offenses à réparer, de colère à apaiser, de pardon à obtenir, que nous avons vues commander l'idée commune de satisfaction, correspondent très exactement à la conception chrétienne et même juive du péché. Le Christ lui-même, dans le *Pater*, nous fait demander remise de nos péchés comme de véritables

dettes : *dimittite nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris*. Matth., VI, 12. Ailleurs, il emploie indifféremment les mots de « pécheur » et de « débiteur ». *Pulatis quod hi Galilæi præ omnibus Galilæis peccatores fuerint...; pulatis quia et ipsi debitores fuerunt præderi vobis*. Luc., XIII, 2 et 1. Comme écrit saint Paul, les pécheurs sont des « vases de colère », Rom., IX, 22, des « enfants de colère », Eph., II, 3. La justification par le Christ consiste à nous mettre à l'abri de la colère divine : *justificati, salvi erimus ab ira*. Rom., V, 9. *Eripuit nos a ventura ira*. I Thess., I, 10.

Telle était aussi la pensée fondamentale des juifs. Violation de la loi divine, le péché leur apparaissait comme une injure faite à Dieu, comme une provocation de sa colère; aussi ne savaient-ils que lui demander de ne pas les traiter suivant sa colère : *Domine ne in furore tuo arguas me neque in ira tua corripias me*. Ps., VI, 2; XXXVII, 2. De là, leurs « sacrifices pour le péché » : en les offrant, ils comptent apaiser la colère de Dieu, se le rendre favorable, obtenir qu'il renonce à punir, qu'il mette fin au châtiment et rende sa bienveillance. Tel est aussi le but de la pénitence à laquelle les exhortent les prophètes : on peut se promettre que Dieu y aura égard et consentira à pardonner : *Convertimini ad me in toto corde vestro, in jejuniis et in fletu et planctu, et scindite corda vestra... quia benignus et misericors est... Quis scit si convertatur et ignoscat?* Joel, II, 11-14. David y compte, quand il fait appel à sa miséricorde : le cœur contrit et humilié est un sacrifice que Dieu ne saurait dédaigner. Ps., L, 19.

Saint Paul ne comprend pas autrement la rémission du péché obtenue par le Christ. Sa mort l'a expié. Il s'est fait, il a été fait hostie de propitiation pour nous, Rom., III, 25; sa mort a eu la valeur d'un sacrifice expiatoire, Hebr., IX-x; son obéissance a compensé et réparé la désobéissance d'Adam, Rom., V, 17-19; son sang a payé notre rançon, I Tim., II, 5, et ainsi Dieu s'est-il trouvé apaisé; ainsi de fils de colère sommes-nous devenus vraiment enfants de Dieu. La pénitence individuelle peut servir de même à obtenir le pardon; tout au moins saint Pierre le fait-il entendre à Simon le magicien après la tentative de celui-ci d'acheter le pouvoir de donner le Saint-Esprit : *Pœnitentiam age ab hæc nequitia tua, et roga Deum si forte remittatur tibi hæc cogitatio cordis tui*. Act., VIII, 22. Dette à acquitter, injure à réparer, colère à apaiser, pardon à solliciter, voilà donc les idées principales que convoie, dans la sainte Écriture, la notion de péché. La rémission à en obtenir y apparaît comme le fruit de la pénitence et de l'expiation librement acceptées; mais, si pénitence et expiation s'inspirent d'un devoir de justice, l'une et l'autre cependant font surtout appel à la miséricorde. En dernière analyse, leur efficacité leur vient de la bonté et de l'indulgence de Dieu lui-même : par égard pour l'attitude humiliée ou s'établissant devant lui les coupables, il consent à leur faire grâce et à leur rendre son amitié. C'est très exactement accepter ce que nous avons vu appeler une satisfaction.

Il n'y a donc pas à s'étonner que ce mot soit devenu courant, dans l'Église latine, pour traduire ou résumer l'ensemble de ces idées. Aucune expression n'est aussi propre à caractériser le but et l'efficacité morale des actes de pénitence offerts à Dieu pour obtenir son pardon. Le droit romain a pu la suggérer à des écrivains habitués à en parler le langage : elle fait son apparition dans Tertullien et saint Cyprien l'emploie couramment; mais, avant de devenir un terme proprement juridique, elle avait appartenu au langage commun et l'idée religieuse, en tout cas, qu'elle a servi à traduire ou à résumer à partir du III<sup>e</sup> siècle, loin d'avoir été introduite avec elle dans l'Église.

faisait partie, au contraire, de ses conceptions les plus primitives.

Il est intéressant de noter que, dans les textes antérieurs à l'époque de Tertullien, la satisfaction n'est pas encore appliquée d'une manière générale à l'ensemble des œuvres et des assujettissements ou des rites pénitentiels destinés à obtenir de Dieu le pardon des péchés. C'est en ce sens que Tertullien l'emploie : *De pristinis satisfacimus conflictione carnis et spiritus*, c'est-à-dire le repos de la pénitence antérieure au baptême. *De baptismo*, c. xx. Qui s'y dispose, instituit Domino satisfacere. *De penitentia*, v. 9. *Habes qui satisfacis*, est-il dit au pécheur qu'on y engage. *Ibid.*, vii, 14. Avec l'acte de la satisfaction à la pénitence postbaptême, c'est pour l'homme de satisfaire à Dieu : *Domino offenso satisfacere*. *Ibid.*, x, 2. L'enfant prodigue est reçu par son père après lui avoir fait satisfaction : *satisfacit*. *Ibid.*, ix, 16, et ainsi le seront par Dieu les pécheurs, si, la pénitence faite, ils sont admis au pardon : *Patris satisfacient*. *Ibid.*, ix, 9. Car, « exterminer la chair par les jeûnes, la malpropreté, la négligence des soins corporels et la recherche de toutes les autres mortifications », voilà ce qui s'appelle *satis Deo facere*. *Ibid.*, xiii, 14. Et voilà la satisfaction à laquelle on s'offre en s'avouant pécheur pour recevoir la pénitence : *Confessio satisfactoris consilium est... Satisfactio confessori deservitur*. *Le pénit.*, ix, 9 et x, 2.

Même signification et même doctrine chez saint Cyprien. La « satisfaction » synthétise pour lui l'efficacité reconnue aux actes et aux œuvres de pénitence. Ils sont indispensables pour le pardon du péché, car c'est ainsi que Dieu demande à être supplié et apaisé : *Dominus orandus est, Dominus nostra satisfactio placandus est*, dit-il aux lapsi en les exhortant à faire pénitence. *De lapsis*, 17. Les « satisfactions rachètent le péché » : *Satisfactoribus et lamentationibus iusti delicta redimuntur, vulnera lacrimis abluuntur*. *Epist.*, lxi, 13 (Hartel). Ainsi sont effacés, entre autres, les péchés de regard : *Occuli... quæ illicitè commiserunt, satisfactoribus Deo fletibus delant*. *Epist.*, xxxi, 7. Acceptée des prêtres qui l'imposent, la pénitence est une satisfaction agréable à Dieu : *Satisfactio et remissio per sacerdotes apud Deum grata est*. *De lapsis*, 29; en ce sens, *per episcopos et sacerdotes, Domino satisfit*. *Epist.*, xliii, 3. Dès avant le baptême, il est indispensable de satisfaire à Dieu par la pénitence; mais, il ne faut pas attendre la mort pour cela; après, il ne saurait plus y avoir lieu à pénitence ni donc à satisfaction : *Hortamur Deo satisfacere... Quando istinc recessum fuerit, nullus jam penitentiae locus, nullus satisfactoris effectus*. *Ad Demetrianum*, 25.

Le but et l'efficacité attribués à la satisfaction sont donc, à l'origine, de l'ordre le plus général. Ils résument, pourrait-on dire, la contribution du pénitent à la remission du péché. Cette contribution est celle d'une réparation, d'une compensation. Tertullien écrit le mot; il parle même d'un « prix » ainsi établi pour le pardon : *Hoc pretio Dominus veniam adducere instituit, huius penitentiae compensationem reddendum propositum imputandum*. *De penit.*, vi, 4. Saint Cyprien, lui, au même sens, dit : mériter la miséricorde de Dieu. Le moyen de « l'assurer à cet égard » par Dieu lui-même : c'est la satisfaction que lui sont les œuvres accomplies pour l'apaiser : *Remedia propitiando Deo ipsius Dei verbus data sunt, quia debentur facere, presbiteres, magisteria divina docuerunt, operationibus iusti Deo satisfieri, misericordiae meritis peccata purgari... mereri Dei misericordiam*. *De op. et donis*, 5.

2<sup>e</sup> Plus tard... Cette conception générale de la satisfaction se retrouve par là suite à toutes les époques. Elle peut se reconnaître dans l'affirmation d'Origène que les œuvres de la pénitence rachètent

l'âme souillée par un « sacrifice postérieur » : *... autem non est et perfectum quod conuenit de satisfactione*. *In Iohann.*, Rom. vi, 1, P. L., t. xvi, col. 11, l. 488 B, 419 C; mais elle s'affirme explicitement dans saint Ambroise : *Sicut qui pecunias solunt, ... sic compensant peccata actibus, reparationem dei satisfactione quacunque peccati poena dissolvitur*. *Expos.*, in Luc., vii, 156, P. L., t. xv, col. 1740 D. De même dans saint Augustin, par exemple *Serm.*, xix, 302 2<sup>e</sup>. *Placari Deo vis? Nosce quid agas tecum, ut Deus placeat tibi... Sacrificium Deo spiritus contribulatus... Qui penitet, irascitur sibi... Quando ergo tundis pectus, irascaris cordi tuo ut satisfacias Domino tuo*. P. L., t. xxxviii, col. 133.

Le concile de Vaison, en 442, à propos de la pénitence publique, parle lui aussi de *satisfactoria compunctio*. Can. 2, Mansi, *Concil.*, t. vi, col. 453. Gennade, *Encyclica dogmata*, c. xxii, dans l'édition de Turner; et lui dans l'édition de Migne, ramène à la satisfaction les diverses manières dont s'obtient la remission du péché. S'agit-il des péchés moindres, qui troublent jusqu'aux âmes résolues à ne pas offenser Dieu, la satisfaction par les larmes et la prière peut suffire à rassurer : *Satisfacit lacrimis et orationibus*. Pour les *peccata capitalia et mortalia*, il y a la satisfaction par la pénitence publique : *quem merita crimina post baptismum commissa premunt, hortor... publica penitentia satisfacere*. Ces derniers peuvent d'ailleurs être remis aussi par une satisfaction secrète, *sed et secreta satisfactio solui possunt*, sur laquelle nous aurons à revenir. Ed. Turner, dans *Journal of theol. studies*, t. vii, p. 94; P. L., t. lviii, col. 994. Le même Gennade, au chapitre suivant (xxiii ou lvi), donne la définition de la satisfaction que commenteront les scolastiques : *Satisfactio penitentiae est causas peccatorum excidere nec earum suggestionibus aditum indulgere*. *Loc. cit.* et cf. S. Thomas, in IV<sup>m</sup>, dist. xv, q. 1, a. 1, qu. 3. Elle envisage plutôt le péché à éviter, mais les passages cités du chapitre qui précède montrent qu'elle tendait aussi à en obtenir le pardon, et tel est le sens où la comprend saint Grégoire le Grand : *Qui se illicita meminit commisisse, a quibusdam licitis studeat abstinere, quatenus per hoc conditori suo satisfaciat*. In *evang.*, hom. xxxiv, 16, P. L., t. lxxvi, col. 1256. *Nec [enim] qui contumelias irrogat, si solummodo lacuerit, satisfacit, cum profecto necesse sit uerba praemissa superbie uerbis subjectae humilitatis impugnet*. *Ibi et cum Deo deliquimus, nequaquam satisfacimus si ab iniquitate cessamus, nisi uoluptates quoque quas dileximus e contrario appositis lamentis insequamur*. *Reg. past.*, iii, 30, P. L., t. lxxvii, col. 111.

La même notion se retrouve dans saint Patrice : *Penitentiam agente, satisfaciat Deo*, *Epist.*, iv, Haddan et Stubbs, *Councils and ecclesiastical documents relating to Great Britain and Ireland*, t. ii b. p. 315, l. 19; dans le Pénitentiel de saint Coloman : *post satisfactionem, iudicio sacerdotis jungatur altario*, *Epist.*, iv, dans Schmidt, *Die Bauscheider*, t. i, p. 598, d'où elle est reprise dans l'*Historia Francorum* de Grégoire de Tours : *penitentiae satisfactio*, l. ix, c. xli, P. L., t. lxxi, col. 521 B.

Aujourd'hui encore d'ailleurs, c'est à cette idée générale de satisfaction que se ramène la définition de ce que, en théologie, l'on appelle la vertu propre de pénitence. La caractéristique de cette vertu, note saint Thomas, ce qui fait sa valeur morale, c'est de tendre à la destruction du péché en tant qu'il est offense de Dieu : *operari ad destructionem peccati preterit, in quantum est Dei offensio*. *II<sup>e</sup>*, q. lxxxv, a. 2. Elle se définit par la douleur ou le déplaisir du péché, s'accomplissant de l'intention de supprimer la conséquence qu'en est cette offense de Dieu : *Aspernatio concupiscentiae facti praeteriti, cum intentione euadendi*

*sequalem ipsius, scilicet offensam Dei et realem poenæ.* Ibid., I, a. 1.<sup>28</sup> L'espérance ne reflète le péché en tant qu'offense de Dieu et il se propose d'y porter remède. Or, pour remédier à une offense, il n'est pas de mettre fin à l'acte d'offense, il faut et plus une certaine compensation, celle qui la satisfaction offre et par l'offenseur à l'offense : *incompensatio liberat et ex parte ejus qui offendit... cum satisfacit.* Ibid., q. lxxxiv, a. 3.

3<sup>o</sup> La satisfaction et la contrition. — Aussi, est-il de doctrine courante que, par la pénitence, par la contrition parfaite en particulier, l'homme peut satisfaire lui-même à Dieu pour ses péchés. Sans doute doit-il y être aidé par une grâce surnaturelle; mais, ceci une fois bien entendu, la condition de ne pas songer à une satisfaction parfaite, c'est-à-dire proportionnée à la malice de la faute et propre à en obtenir le pardon à titre de justice, Suarez, *De incarnatione*, disp. IV, sect. x, n. 3, ne croit pas qu'aucun théologien puisse contester cette doctrine. N'en tombent-ils pas tous d'accord en rattachant la vertu de pénitence à la vertu de justice ?

Par elle, comme l'observe saint Thomas, il s'établit entre l'offenseur et l'offensé un échange analogue à celui qui s'établit entre l'obligé et son bienfaiteur : *Sicut est commutatio quædam in beneficiis, cum scilicet aliquis pro beneficio recepto gratiam rependit, ita etiam est commutatio in offensis, cum aliquis pro offensa in alterum commissâ... voluntarie recompensat emendam, quod perlinet ad penitentiam.* IIP, q. lxxxv, a. 3, ad 3<sup>am</sup>. Or, expliquent-ils ailleurs, tel est le sens où l'on peut dire que la vertu ou l'acte de pénitence contribue à remettre le péché : elle le fait par le sacrifice du cœur contrit et humble qui le offre en compensation de l'offense. *Illud quod offensam auferit, peccatum tollit. Cum autem offensa, in quantum hujusmodi, sit inæqualitas quædam, qua unus alii subtrahit quod debuit eral, actu illius virtutis peccatum remittitur quod inæqualitatem prædictam ad æqualitatem reducit. Hoc autem facit penitentia, ...que in recompensatione divine offensæ spiritum Deo contribulatum offert.* In IV<sup>um</sup>, dist. XIV, q. II, a. 1, sol. 1. La compensation sans doute reste nécessairement imparfaite, inadéquate; l'acte de pénitence a beau procéder d'un motif de charité, la réparation du péché ainsi offerte ne saurait prétendre à exiger le pardon. Tout au plus, peut-on lui attribuer un mérite de convenance, de congruo; mais il n'en est pas moins une réelle compensation de l'offense faite à Dieu et c'est donc précisément à cette compensation que se ramène la contribution personnelle du pécheur à la remission de son péché : il y dispose, mais, même au cas où il s'y dispose le plus parfaitement possible, sa disposition laisse place et fait appel à un pardon purement gratuit. Elle agit, par conséquent, à la façon d'une satisfaction, et il n'en faut pas davantage pour montrer à quel point persiste dans l'Église d'aujourd'hui la notion générale de satisfaction qui s'élève aux origines de sa doctrine et de sa pratique pénitentielle.

4<sup>o</sup> La satisfaction et la rémission. — Nous l'avons dit, c'est de la satisfaction entendue en un sens plus étroit que nous avons à nous occuper. Ainsi bien et plus de son sens général et commun, le mot en a-t-il pris un autre plus précis et plus restreint. Il dit une œuvre plus ou moins pénible, destinée sans doute à réparer l'offense faite à Dieu, mais visant par conséquent à obtenir, par le châtiment ou l'épargne au péché. À cet égard, la satisfaction n'est donc plus un pur aspect de la contrition ou de l'acte fondamental de pénitence. Sans qu'elle s'en isole, puisqu'elle s'insère et lui doit sa valeur morale, elle s'y mêle et, dans la compensation générale offerte à Dieu par l'homme, elle joue un rôle particulier

qui permet de la considérer à part : sachant les conséquences qu'entraîne le péché pour celui qui l'a commis, on voit surtout dans la satisfaction le moyen de l'en mettre à couvert, et tel est le sens plus restreint où on lui attribue encore de concourir à libérer de la servitude du péché.

C'est cette conception plus étroite de la satisfaction dont il importe de rechercher l'origine : a-t-elle ses racines dans la doctrine proprement chrétienne ou faudrait-il y voir, comme on l'a suggéré parfois, l'intrusion dans la doctrine chrétienne de conceptions purement juridiques empruntées soit au droit romain, soit aux coutumes germaniques ?

1<sup>o</sup> Origines chrétiennes de cette conception. — Il n'est pas contestable, nous l'avons dit, que l'idée et le mot de satisfaction aient été familiers aux juristes romains; on s'explique donc très naturellement qu'ils le soient devenus aussi pour les écrivains latins habitués à ce langage. Mais la question n'est pas du nom et de l'idée; elle est de la réalité à laquelle ils correspondent, c'est-à-dire de ces œuvres plus ou moins pénibles par lesquelles on obtient d'échapper au châtiment du péché. Or, rien n'est plus authentiquement juif et chrétien que de reconnaître une telle vertu à certaines bonnes œuvres. Les écrivains latins ont eu raison de reconnaître là l'idée de satisfaction; mais d'autres, avant eux, l'avaient également exprimée à leur manière : pour les uns comme pour les autres, la source vraie de leur conception se trouve dans l'Écriture. C'est elle qui, en des termes divers, leur a montré dans les bonnes œuvres, dans l'aumône en particulier le moyen de se libérer, de se racheter, de s'affranchir ou de se mettre à l'abri en tout ou en partie des servitudes du péché.

*Misericordia et veritate redimunt iniquitas*, est-il dit dans les Proverbes, xvi, 6, et le livre de Tobie enseignait que *elemosyna a morte liberat et ipsa est que purgat peccata*, xii, 9. Aussi l'Écclésiastique engageait-il à faire l'aumône pour obtenir d'échapper au mal : *Conclude elemosynam in corde pauperis et hanc pro te erubuit ab omni malo*, xix, 12. Daniel avait donné le même conseil à Nabuchodonosor : *Peccata tua elemosynis redime, et iniquitates tuas misericorditis pauperum*, iv, 24. « Les dignes fruits de pénitence » prêchés par saint Jean-Baptiste avaient le même but : mettre à couvert de la *vindicta ira*, Luc., iii, 7-8. Le Christ lui-même avait exhorté à prendre sur soi richesses pour se convertir contre les surprises ou l'isolement de l'au delà : *Eade rebus omnes de nummone iniquitalis ut, cum defeceritis, recipiant vos in æterno laborum etia*, Luc., xvi, 9. Dès le début, les écrivains chrétiens font écho à ces enseignements :

*Si quid habes per manus tuas, dabis pretium ad redimendum peccata*, lit on dans la *Didaché*, ix, 6, et le pseud-Barnabé écrit : *Manibus tuis operaberis ad redemptionem peccatorum*, c. xix, v. 10. Le même Ézéchiel ou homélie dite *Seconde de Clément aux Corinthiens* : *Bona elemosyna, quasi facultativa peccata, meritis equantur reddere... elemosyna autem utroque... deus omnia que merentur in his rebus perfectus; elemosyna enim fit levamen peccati*, xvi, 4.

On voit donc bien que, dès au temps de Tertullien et saint Cyprien, ce que ces écrivains appellent « satisfaction » est tout fait reconnaissable dans l'Église. Les mêmes ne regardent pas plus en arrière dans les œuvres de Tertullien, le prix du pardon, « une compensation de péché à laquelle Dieu se prête à l'impunité : *Hoc autem Deum esse etiam a veteribus testat, hinc penitentibus etiam satisfactionem emendam proponit impunitatem*, Tertullien, *De penitentiâ*, vi, 4. *Inde veniam et culpa redimunt... Ad veniam delicti sui [peccator] rationem præstare debet... satisfactionem*, S. Cyprien, *De lapsis*, c. 14, ch. 1.



2<sup>e</sup> L'idée plus précise de satisfaction pour la peine. Jusqu'ici cependant, ni chez eux, ni dans les autres textes cités, il ne nous est apparu que, dans la libération du péché qu'elles contribuent à procurer, les œuvres dites satisfactoires soient particulièrement ordonnées à prévenir ou à écarter les conséquences fâcheuses que la faute entraîne pour le coupable. Par cette spécification n'est possible qu'autant que se distingue, dans le pardon du péché, la rémission de la faute elle-même et la mise à l'abri des suites diverses que, même pardonnée, elle peut avoir encore. La première est essentielle : par elle on recouvre l'amitié de Dieu, ou, plus simplement, on est réconcilié avec lui et l'on échappe ainsi à la damnation éternelle. La seconde, qui est accessoire, parfait la première. On lui doit d'être affranchi totalement du péché et de n'avoir plus à en subir les conséquences ou les peines temporelles.

Or, cette distinction, qui nous est familière, était loin de l'être aux premiers écrivains chrétiens. Tout au moins ne s'y arrêtaient-ils pas. Dans la rémission du péché, ils voyaient un bienfait d'ensemble que la pénitence était destinée à obtenir et ils ne se préoccupaient pas de spécifier ce qu'il y avait en lui d'essentiel et ce qui pouvait être considéré comme en étant seulement le complément.

Ce n'est pas qu'il n'y eût dans l'Écriture de quoi suggérer cette distinction de la remise en grâce avec Dieu et d'une certaine persistance dans le pécheur des conséquences de sa faute. Moïse et Aaron, bien que Dieu ne leur eût pas tenu rigueur de leur manque de foi, n'en avaient pas moins été exclus pour cela de l'entrée en la Terre promise. Num., xx, 1-12 et xxvi, 12-14. David lui-même, tout en recevant du prophète l'assurance que Dieu lui pardonnerait son péché, avait dû prévenir que néanmoins il l'écrasait pourtant dans son fils. II Reg., xii, 11-14. N'étant ni pas cert d'eux, d'après les Septante, que l'ange n'est toujours en lui de quoi s'accuser : *justus prior est accusatio sui*, Prov., xviii, 17, et saint Paul n'avait-il pas dit de lui-même que, le fait de n'avoir conscience d'aucune faute ne suffisait pas à le rassurer au tribunal du Seigneur ? *Nihil mihi conscius sum, sed non ita hoc inspicit homo : qui autem iudicet me Dominus est*, I Cor., iv, 4. Tout cela était bien propre à faire entendre qu'il est possible d'être ou de rentrer en grâce avec Dieu et de rester néanmoins, en un certain sens, sous le coup du péché. L'échappé à la condamnation suprême qu'il entraîne ne dispense pas nécessairement d'en subir certaines conséquences. Saint Paul l'a nettement déclaré à propos de certains chrétiens évangéliques : quand le Seigneur jugera leur œuvre, ils auront l'un été sauvés, les autres non, car ils ne se sont pas trouvés le peu et non sans avoir à en subir quelque dommage : *Si cuius opus arserit, detrimentum patietur, ipse autem salvus erit, sic tamen quasi per ignem*. I Cor., iii, 15 et cf. Prat. Théologie de saint Paul, t. 1, p. 110-113; Allo, Première épître aux Cor., p. 60-61.

1. Premiers indices chez saint Cyprien. Cependant à une époque où l'on se préoccupait bien peu de distinctions ou de précisions théoriques, il fallut quelque circonstance spéciale pour rendre attentif aux conclusions de l'écoulement des faits ou des textes de cette nature. Avec est un fait, en l'espèce, de la pénitence aboutissant au remède de la mort, sans avoir accompli toute la pénitence voulue, qu'apparaît dans la littérature chrétienne du IV<sup>e</sup> siècle une préoccupation qui s'aggrave et se précise à mesure qu'on se rapproche de la fin du siècle et de la fin de la vie de saint Cyprien, on a cherché à en conclure qu'ils ne laissent pas d'être entraînés.

C'est donc une hypothèse que nous faisons. Mais, comme l'indiquent les textes cités, elle n'est pas dépourvue de fondement. C'est ce que nous allons maintenant essayer de démontrer.

Certains pénitents. En un danger de mort, ou les a réconciliés, puis, comme ils ont survécu, on a continué à les admettre à la communion sans les obliger à achever leur pénitence. A les dispenser ainsi de l'expiation qu'ils restaient à accomplir, ne court-on pas le risque d'énervier la discipline et surtout d'amoin-drir dans l'Église l'estime de l'intégrité de la vie chrétienne ? Saint Cyprien rassure Antonianus : cette admission à la communion avant l'achèvement de la pénitence est loin de supprimer toute différence entre ceux qui n'ont pas failli ou qui ont complètement expié leur chute et ceux qui ont ainsi bénéficié d'une réconciliation anticipée. Lorsqu'ils auront à comparaître devant Dieu, leur situation sera toute différente. Les uns l'aborderont sans crainte et seront admis sans retard à boire des biens célestes, pour les autres, au contraire, il y aura encore un examen à subir et un pardon à escompter. Assurés de leur salut, ces derniers pourront néanmoins être condamnés à de longs retards, à une longue et dure purification à un incarcération d'où ils ne seront libérés qu'après acquittement du dernier sou. *Ad veniam larę : ...missum in carcerem, nec certe prope domum solent remanere quadrante : ...pro peccatis longo dolore cruciatum emundari et purgari diu in igne*. Epist., lv, 20, Hartel, p. 638. Sur le contraste ainsi établi entre les deux catégories de fidèles, voir P. Galtier, De penitentia, 2<sup>e</sup> éd., p. 104, note 1, et L'Église et la rémission des péchés aux premiers siècles, p. 58-59. C'est dire que, si leur a manqué, pour n'avoir pas accompli en entier leur pénitence, mais c'est aussi, et par là même, préciser à quoi était spécialement ordonnée cette pénitence. Le but propre en était la remise des peines temporelles qui, à son défaut, malgré le pardon reçu, restent à subir. Or, ceci permet de déterminer très exactement la portée et la destination précise de la pénitence imposée normalement aux pécheurs. Dans la rémission du péché, ce qu'il lui est propre de viser, ce sont les conséquences qui, même après le pardon, peuvent continuer à peser sur le condamné. Sans que la théorie en soit encore faite, c'est donc très exactement l'insatisfaction conçue au sens restreint où elle l'est aujourd'hui.

## 2. L'aspect complémentaire de la pénitence publique.

Il lui est bien, en effet, l'a part sous-jacente et présente et sont envisagées dans l'Église les œuvres de la pénitence publique. Normalement requises pour l'absolution, elles n'y sont cependant pas indispensables au moment de la mort, en particulier, elles peuvent faire complètement défaut sans que, pour autant, il y ait lieu de refuser le pardon à qui s'attendu ainsi de dernier moment pour demander la pénitence. Agir autrement, déclare le pape saint Gélase au début du V<sup>e</sup> siècle, serait que proposer d'incruauté. Ce serait supposer qu'il ne suffit pas à Dieu, pour faire la mort, de constater la conversion du mourant que c'est la conversion, ne peut pas à l'instant même instant. Jaffé, Regesta, n. 369; P. L., t. L, col. 132.

On ne saurait donc dire que, chez saint Cyprien, plus fermement l'idée que l'accomplissement préalable de la pénitence est la condition sine qua non du pardon du péché lui-même. Si donc, normalement, on l'exige, ce n'est point elle, à proprement parler, qui peut ne pas être accomplie, mais la pénitence publique, qui, elle, peut être accomplie sans que la pénitence publique soit accomplie. C'est ce que nous allons maintenant essayer de démontrer. Les textes cités dans l'Introduction au présent ouvrage, et en particulier ceux qui concernent la pénitence publique, nous ont permis de constater que, dans la littérature chrétienne du IV<sup>e</sup> siècle, on a cherché à en conclure qu'ils ne laissent pas d'être entraînés.

dernier moment pour demander la pénitence et songer à faire à Dieu. A peine reste-t-il place alors pour la confession du pénitent et l'absolution du prêtre. *Ibid.*, 5, col. 1013 B. Néanmoins, même en ce cas, il n'y a pas de pénitence publique, car le pénitent n'est pas tenu de se présenter devant le prêtre et de lui confesser ses péchés. *Ibid.*, 4, col. 1013 A. A ce point de vue, la pénitence publique est rendue impossible, sans doute, le prêtre n'étant pas tenu de lui absoudre ses péchés, mais il n'est pas tenu de lui absoudre ses péchés, car la pénitence publique, en eût gagné de le mériter par une satisfaction plus complète. *Ibid.*, 5, col. 1013 B.

« Une satisfaction plus complète » : voilà donc, à proprement parler, ce qu'assure la pénitence publique et ce dont on se prive en l'omettant.

La même idée se reconnaît dans l'usage, attesté à partir d'une certaine époque et pour certaines Eglises, de la reprendre et de l'achever en cas de survie. Le concile de Nicée atteste que c'est là une règle ancienne : les pénitents admis ainsi à la communion doivent, une fois revenus à la santé, compléter le temps d'épreuve public de leur pénitence. *Can.* 12-13. Le benedictine reste cependant de l'absolution reçue : quelle que fût la cause de pénitence à laquelle il appartenait précédemment, ils prennent rang désormais dans la dernière, parmi les « constants », qui assistent à toutes les prières avec les non-pénitents et s'abstiennent seulement de communier. Ainsi le porte également le canon 3 du 1<sup>er</sup> concile d'Orléans (c. 141). Et ce qu'on appelle les *Statuta Ecclesie antiqua* contiennent une prescription analogue. Le malade ayant demandé la pénitence, qui aura perdu connaissance avant l'arrivée du prêtre et aura été réconcilié par lui sans en avoir conscience, devra, s'il survit, être informé par les assistants que la pénitence lui a été imposée et il l'accomplira dans les conditions indiquées par le prêtre lui-même : *Si supervixerit, admonetur a supradictis testibus petitioni suae esse satisfactum et subdatur statutus penitentiae quamdiu sacerdos qui penitentiam dedit probaverit*. *Can.* 20, P. L., t. LVI, col. 833 A. Ici pourtant le canon suivant (21) prévient que, le temps d'épreuve achevé, il y aura lieu à une réconciliation ultérieure par l'imposition des mains. C'est aussi ce que prévoit le canon d'Orange susdit. Le concile de Barcelone, en 540, précise au contraire, qu'en cas de guérison, tout en s'abstenant de communier et tout en conformant leur vie à celle des pénitents, « les pécheurs, toujours en danger de mort n'auront pas à recevoir l'imposition des mains propre à ces derniers : *Vitam penitentium peragant; excepta manus impositione, segregati a communione quamdiu sacerdos eorum approbaverit vitam*. *Can.* 8, Mansi, *Concil.*, t. IX, col. 110. C'est bien déjà l'essentiel de la pratique actuelle : péché répété remis par l'absolution, mais s'empêchant après coup de la pénitence d'achever à en parachever la remission.

c) Les atténuations de la pénitence publique. — Aussi bien, comme elles peuvent être omises en cas de maladie et de mort, les épreuves pénitentielles peuvent-elles être atténuées, ou même supprimées par les évêques pour des motifs dont le plus remarquable est l'impossibilité morale d'y assujettir certains pécheurs. La règle générale en cette matière s'inspire de la parole de saint Paul : *Donate et consolamini, ne forte abundantius onerati sitis*. *Epist.*, II Cor., II, 7. Elle est appliquée par le pape saint Innocent III pour des raisons de charité et de miséricorde, aux laïques de la pénitence, à l'égard de la discipline de la pénitence, mais elle est aussi applicable à la pénitence publique. *De penitentia*

*capitulum*. *Idem* *rem* *sacerdotis* *est* *indicare, ut attendat ad confessionem penitentis et ad felus alique lacrimarum corrigentis, ac tum jubere dimitti cum viderit congruam satisfactionem*. Jaffé, n. 311; P. L., t. XX, col. 552. Les Pères saints l'ont, à propos d'une des fautes jadis le plus sévèrement punies, la rebaptisation, recommandée pénitentiellement à un évêque la modération dans la pénitence à exiger : qu'il ait égard, entre autres, à la piété personnelle des coupables, à leur âge et à leur santé : *Tempora paritudo, habita moderatio, tuo constituitur iudicio, prout conversorum animos perspexeris esse devotos; pariter etiam habens senilis ætatis intuitum et periculum quorumcumque aut ægritudinis respiciens necessitates*. *Epist.*, CLIX, 6, P. L., t. LIV, col. 1138 B. Des docteurs comme saint Jean Chrysostome et saint Augustin ne sont pas moins catégoriques.

Le premier voit dans cette nécessité d'adapter la pénitence aux dispositions des coupables une des obligations sacerdotales les plus graves et les plus difficiles à remplir. A vouloir imposer à tous la peine du péché normalement requise, on s'expose à perdre les âmes.

J'en pourrais citer beaucoup, écrit-il, qui ont été jetés dans le gouffre du malheur pour s'être vu appliquer rigoureusement les sanctions prévues... Beaucoup se révoltent et compromettent à jamais leur salut parce qu'on prend leur application des remèdes du péché qu'ils ne peuvent endurer; ...d'autres, plutôt que de subir la peine méritée, abandonnent tout, deviennent pères qu'ils n'étaient et ne trouvent dans cette severité qu'un prétexte à se donner toute licence... Il ne s'agit donc pas uniquement de proportionner la peine à la gravité du péché; il faut encore se rendre compte des dispositions des coupables; sans quoi, sous prétexte de recoudre, on ne fait qu'élargir la déchirure et l'effort fait pour relever d'une chute n'aboutit qu'à la rendre plus profonde. *Desseveratio*, II, P. L., t. XLVIII, col. 653; sur le sens de ce passage voir l'art. *Saint Jean Chrysostome et la confession*, dans *Recherches de science religieuse*, t. I, 1910, p. 229-240.

Saint Augustin professe la même doctrine. Lui aussi se demande si la crainte des peines pour le péché a corrigé plus de pécheurs qu'elle n'en a perdu : *Nescio utrum plures correcti sunt quam in delerius abierunt*. En tout cas, exclut-il que le choix des sanctions à imposer s'inspire uniquement de la nature et du nombre des fautes commises; il faut aussi avoir égard à la vigueur des âmes et se rendre compte de ce que chacun peut porter ou de ce qu'il se refuserait à accepter. Autrement, au lieu de profiter, le traitement risquerait non seulement d'être inefficace mais même d'accabler et de nuire : *Non solum pro qualitate vel quantitate culparum, verum etiam pro quibusdam viribus animorum, quid quisque sufferat, quid recuset, ne non solum non proficiat sed etiam deficiat*. *Epist.*, xcvi, 3, P. L., t. XXXIII, col. 353. Pour Augustin, en effet, le principe fondamental, ici, est que le prêtre, l'évêque a charge, non pas de perdre les pécheurs, mais de les corriger et de les guérir. De là vient la nécessité de diversifier le traitement. Tantôt il procédera d'après la parole de l'Apôtre : *Pecantes coram omnibus argue*, et tantôt, au contraire, il s'inspirera de la parole du Maître : *Corripe eum inter te et ipsum*; mais, dans un cas comme dans l'autre, son but sera de guérir le malade, car *alius sic, alius aulem sic sanandus est*. *De fide et operibus*, III, 4, P. L., t. XI, col. 200.

Aussi, ailleurs, distingue-t-il lui-même les péchés d'après le traitement dont ils relèvent : il y a ceux pour lesquels s'impose la pénitence publique : *ea humilitate penitentiae sananda qualis, in Ecclesia, datur eis qui proprie penitentes vocantur*; mais il en est d'autres pour lesquels suffisent des médicaments plus discrets : *quibusdam correptionum medicamentis*. *Ibid.*, XXXI, 18, P. L., t. XI, col. 228. Encore, comme il l'ex-

plique d'un à un autre de ses frères, et ces frères sont les amis tantôt par faiblesse ou par amour, et tantôt par malice. C'est seulement dans le dernier cas que l'expiation par la pénitence publique doit être imposable pour ceux qui la comportent. *De serm. contra iud. q. xxvi, P. L., t. XL, col. 17-18; cf. Galtier, L'Église et la rémission des péchés aux premiers siècles, p. 312-314. En indiquant ainsi jusqu'où peut être poussée la dispense de ces sortes d'expiations, saint Augustin indique bien qu'il y voit seulement un moyen de rendre le pardon du péché plus complet et plus parfait.*

3. *Doctrine plus précise de saint Augustin.* — A vrai dire, ces peines sont à ses yeux une punition que le pécheur accepte de subir ou de se laisser infliger. Ou par Dieu ou par le pénitent lui-même le péché doit être puni : *Pecatum, fratres, expiandum esse non potest... Punitur ergo peccatum ut ab homine penitet, aut a Deo iudicetur... Quid est enim penitentia, nisi ui in se ipsum incuranda?... Quando ergo lundis pectus, irascitur cordi tuo ut satisfacias Domino tuo. Serm., XIX, 2, P. L., t. xxxviii, col. 133. L'essentiel, il est vrai, de cette satisfaction est la condamnation que le pécheur porte en son cœur contre s'i-même : ainsi nous l'apprend l'exemple du psalmiste : *Satis Deo faciendi demonstrant exempla diuersa : quoniam facinus meum agnosco, peccatum meum contra me est semper, ibid., col. 132; mais, normalement, un certain châtement doit s'y joindre, car, même quand l'homme pardonne, bien vaut que le péché soit puni : Impunita peccata etiam eorum quibus ignoscis non reliquisti... Ignoscis confitentibus, sed seipsum puniunt. In Ps. L, 11, P. L., t. xxxvi, col. 592. Et saint Augustin rappelle l'exemple de David, destiné à devenir classique en la matière : malgré l'assurance reçue de Dieu que son péché lui était pardonné, il eut à en subir un certain châtement : *Et ipse David, cui dictum fuerat per prophetam : Dimissum est peccatum tuum, euenient quidam quae minulus erat Deus propter ipsum peccatum. Au lieu de s'en irriter, il accepta le châtement en expiation de sa faute, et ainsi font ceux qui ont le cœur droit : Adiuuans culpam suam, amplexus est penam suam... Tunc sunt omnes recti corde, ibid., 15, col. 595, de même, *De peccatorum meritis et remissione, II, xxxiv, 56, P. L., t. XLIV, col. 184. La règle est générale, en effet : même remis, le péché reste susceptible d'expiation; l'obligation à la peine survit au pardon de la faute. Parce qu'il lui a été fait grâce de la damnation éternelle, l'homme n'en est pas moins tenu d'expiation dans ce temps. Cogitur homo tolerare etiam remissis peccatis, quatenus ut in eam veniret miseriam primum fuerit causa peccatum. Productio est enim poena quam culpa; ... temporaliter hominem delinet poena et quem iam ad damnationem sempiternam poena non detinet culpa. In Job. l'écrit, tr. CXXIV, 5, P. L., t. xxxv, col. 1972, 1973.****

C'est, en propres termes, la doctrine que nous avons vu rappeler par le concile de Trente. Saint Augustin l'exprime telle que le suppose l'expression pénitentie, la des premières sacrements, c'est-à-dire, la plus ou le plus possible, avant l'absolution, la conversion à Dieu par la pénitence publique et l'entrée la conversion absolue du pardon. Le fait que, pour des motifs divers, elle peut se faire avec ou sans la pénitence publique, n'est pas en soi une omission de la pénitence, mais qu'elle est seulement considérée comme devant compléter ou parfaire la réparation du péché. La conversion du cœur suffit à rendre possible le pardon; mais la réconciliation avec Dieu, et avec les autres, par la satisfaction, est l'expiation temporelle que le pécheur peut et doit accomplir. Le fait que peut-être les juges, les pontifes, les confesseurs, comme le saint Augustin, ne voient qu'une compensation pour la peine due au péché. Par elles, le pécheur se purifie lui-même. À l'apôtre Paul, *qui est un a seculis, remissionem datus est, per seipsum, per*

*seipsum quem, peccando, contempserant, seque ipsos puniendo. Nam nihil aliud agit quem veraciter penitet nisi ut id quod mali fecerat impunitum esse non sinat eoque modo sibi non parenti [Deus] pareat. Epistol., clxii, 3, 6, P. L., t. xxxiii, col. 655.*

Ceci est d'ailleurs la conception commune que le futur évêque d'Hippone avait pu entendre et prêter à saint Ambroise : *Sicut quae pecunias solunt, debitum tantum, non iustitiam exsoluit, ita etiam poenitentia totius ad nummum usque, quocumque solutionis poenitentia, quantitas universa solatur, sic, compensatio charitatis actuumque reliquorum vel satisfactione quacumque, poenitentia poenitentiam. In Luc., I, xli, 13, P. L., t. xvi, col. 1740-1741 et cl. lxxps. XXXVII, 13 et 14, P. L., t. xiv, col. 1015.*

4. *Le but social de la pénitence publique.* — Cet aspect surtout pénal et complètement atone des preuves pénitentielles ressort plus encore du but social qu'elles poursuivent. Elles ne pouvoient pas uniquement à la libération totale du pécheur lui-même. Saint Augustin le dit très nettement, elles tendent aussi à réparer le préjudice moral et religieux que le péché, surtout quand il est public, est de nature à causer au prochain. C'est là, en effet, ce qui explique que les chefs de l'Église imposent des pénitences d'une durée déterminée. De soi, sans doute, et à ne considérer que le coupable lui-même, cette question de temps et de durée, l'importance ou non, est d'un pur regard à la correction du cœur : *Non tam considerata est mensura temporis quam doloris : cor contritum et humilatum Deus non despicit. Mais il faut tenir compte aussi de sa situation et de celle à quoi il doit l'Église, et c'est pour le faire qu'on a déterminé, ainsi de temps de pénitence : Constitutum est ut in Ecclesia poenitentibus, poenitentia, ut fiat satis iuxta Ecclesiam. In iheridion, c. lxxv, P. L., t. XL, col. 262-263. Aussi le pécheur doit-il se montrer disposé à accepter l'expiation publique de sa faute. Saint Augustin, ou l'auteur qui, au début de son sermon contre les incontinentes, pas, le porta lui-même, demande, par le péché, et quel il sera venu demander de lui appliquer le pouvoir des clefs : on pourra exiger qu'il fasse pénitence in notitia multorum vel etiam totius plebis, si son péché a vraiment causé du scandale et qu'on pense ainsi à l'Église de lui imposer cette réparation : *... sic peccatum ejus, non solum in gravi ejus malo sed etiam in tanto scandalo aliorum est, atque hoc expedire utilitati Ecclesiae videtur antistiti. Serm., cccli, P. L., t. xxxix, col. 515.**

Cette considération d'ordre public, pour être secondaire dans la détermination des épreuves pénitentielles, n'est pourtant pas moins d'une extrême importance. Non seulement elle confirme ce que nous avons dit du but propre attribué de tout temps à la satisfaction pénitentielle, elle est de plus en plus, à l'extérieur une grande influence sur l'évolution de cette idée et de cette discipline. Mais, avant de poursuivre l'histoire de cette discipline, il faut encore la compléter, car elle est, nous le verrons, de nature à se rencontrer également en dehors de l'Église latine : ainsi apparaîtra-t-il mieux qu'elle ne doit pas se limiter au cadre de l'histoire ecclésiastique, mais qu'elle est une conception chrétienne par celles du droit romain.

III. *La satisfaction dans l'Église latine.* — L'Église primitive, nous l'avons vu, ne voit pas la satisfaction comme une œuvre de réparation, mais comme une œuvre de réconciliation. Nous avons dit, au chapitre de Notre-Dame de Laon, que l'Église primitive d'antiquité ne voit pas la satisfaction comme une œuvre de réparation, mais comme une œuvre de réconciliation. Nous avons dit, au chapitre de Notre-Dame de Laon, que l'Église primitive d'antiquité ne voit pas la satisfaction comme une œuvre de réparation, mais comme une œuvre de réconciliation. Nous avons dit, au chapitre de Notre-Dame de Laon, que l'Église primitive d'antiquité ne voit pas la satisfaction comme une œuvre de réparation, mais comme une œuvre de réconciliation.



1. A *Alexandrie*. — Et, de fait, c'est très exactement ainsi que la présente saint Denis d'Alexandrie, vers la fin du III<sup>e</sup> siècle. Dans une lettre écrite à ce sujet, il s'exprime ainsi : « comme le fait, en soi-même, et demi plus tard saint Augustin. En cas de maladie d'abord, il va de soi pour lui que l'absolution peut être accordée — que la pénitence n'est point à accomplir ou même à accomplir. Normal, il est, mais, dans ce cas, il ne compte pas l'homme plus âgé, s'il a survécu, à la faire accomplir : ce serait, en quelque sorte, se donner un agnoscite à soi-même et par suite mettre en doute la bonté de la pénitence accordée. Cependant, il n'exclut pas que, pour les péchés moins graves, il puisse s'agir d'une pénitence, ou même d'imposer une expiation ultérieure : quelqu'un, fait-il remarquer, peut avoir obtenu l'absolution dans une circonstance plus grave, et être en état de pénitence par ailleurs, il peut y aller aussi de l'utilité du prochain et du scandale à éviter chez ceux du dehors qui, comme les novatistes sans doute, pourraient trouver étrange un pardon accordé à un coup de bras. *το πῶς τοις ἁμαρτωλοῖς ὁμοίως τῶν ἁγίων τοις ἀποστόλοις ἐπιτιμῶν ἐπιτιμῶν*. Pour tous ces motifs, il peut convenir que le pénitent d'abord à la communion s'astreigne à un supplément d'humiliation de prière et de contrition. *ἐπειδὴ σπουδαίοντα καὶ μετάνοιαν καὶ ἁγνότητα καὶ ἁγνότητα καὶ ἁγνότητα*. En cas de refus de sa part, on pourra même le frapper d'une nouvelle excommunication. Cf. dom Pitra, *Monum. juris graeci*, t. 1, p. 516-547, et Feltoe, *The letters and other remains of Dionysius of Alexandria*, t. 1, p. 62. L'évêque d'Alexandrie envisage donc très nettement l'hypothèse que le pénitent consentive à l'absolution ; mais les motifs de la faire ou de l'imposer ne leissent pas l'attention pencher aussi de passer le but qu'il lui assigne. Elle est destinée à prévenir, à empêcher ou à atténuer les conséquences que la faute déjà pardonnée a eues ou pourrait avoir, soit pour le concubinaire lui-même, soit pour le milieu religieux auquel il appartient. Et c'est bien ainsi, nous l'avons vu, que définit le concubinaire saint Augustin, pour ne pas parler du concubinaire de Troite.

2. L'organisation pénitentielle de l'Orient. — Comme nous l'avons vu, l'homme qui se plaint à montrer dans ses péchés de la vie auxquelles se soumet le pénitent une compensation pour les châtements que ses fautes lui auraient valus après la mort. Sur ce point même, on remarque un véritable parallélisme entre la façon de parler de celle de saint Cyrille : *Veniens et flagella verberabis, qui Deo me bonis patris placemus pro peccatis satisfacimus*, avait dit l'évêque de Carthage, *Epist.*, xi, 2, Harnet, p. 496 ; le docteur d'Alexandrie, lui, se plaint à montrer le bon pénitent qui attend les *delictorum flagella, quibus in praesenti opus emendari, ne pariter et poenitent in futuro*. *Abd. oculus satis habet dolorem suum ut futuro poenarum dolores praesentibus cesset delictorum compensare*. *De poen.* XXXVII, 5, P. G., t. XL, col. 1385 Harnet D.

3. L'organisation pénitentielle de l'Orient. — Comme nous l'avons vu, l'homme qui se plaint à montrer dans ses péchés de la vie auxquelles se soumet le pénitent une compensation pour les châtements que ses fautes lui auraient valus après la mort. Sur ce point même, on remarque un véritable parallélisme entre la façon de parler de celle de saint Cyrille : *Veniens et flagella verberabis, qui Deo me bonis patris placemus pro peccatis satisfacimus*, avait dit l'évêque de Carthage, *Epist.*, xi, 2, Harnet, p. 496 ; le docteur d'Alexandrie, lui, se plaint à montrer le bon pénitent qui attend les *delictorum flagella, quibus in praesenti opus emendari, ne pariter et poenitent in futuro*. *Abd. oculus satis habet dolorem suum ut futuro poenarum dolores praesentibus cesset delictorum compensare*. *De poen.* XXXVII, 5, P. G., t. XL, col. 1385 Harnet D.

2. L'organisation pénitentielle de l'Orient. — Comme nous l'avons vu, l'homme qui se plaint à montrer dans ses péchés de la vie auxquelles se soumet le pénitent une compensation pour les châtements que ses fautes lui auraient valus après la mort. Sur ce point même, on remarque un véritable parallélisme entre la façon de parler de celle de saint Cyrille : *Veniens et flagella verberabis, qui Deo me bonis patris placemus pro peccatis satisfacimus*, avait dit l'évêque de Carthage, *Epist.*, xi, 2, Harnet, p. 496 ; le docteur d'Alexandrie, lui, se plaint à montrer le bon pénitent qui attend les *delictorum flagella, quibus in praesenti opus emendari, ne pariter et poenitent in futuro*. *Abd. oculus satis habet dolorem suum ut futuro poenarum dolores praesentibus cesset delictorum compensare*. *De poen.* XXXVII, 5, P. G., t. XL, col. 1385 Harnet D.

en Orient ce que nous appelons la « pénitence sacramentelle ». Il signifie, à proprement parler, une amende, l'amende infligée pour un délit ; et tel est, en effet, le sens où l'entend Sozomène. Lui aussi appelle *ἐπιτιμῶν* les œuvres de pénitence qu'il impose le prêtre pénitencier pour les diverses catégories de péchés : *πῶς τῶν ἐλάττωσιν ἐπιτιμῶν*. *τοῖς γὰρ πᾶσι τοῖς ἐλάττωσιν ἐπιτιμῶν ὅτις*. *Hist. eccl.*, l. VIII, c. i-vi, P. G., t. LXVII, col. 1460 A. Or, ce qu'il appelle de ce nom à propos de Constantinople, à propos aussi de l'usage romain où c'est l'évêque lui-même qui impose la pénitence, il le qualifie de dette à acquitter. Le pénitent, dit-il, accomplit en particulier les jeûnes et les diverses macérations qui lui ont été prescrits ; après quoi, à la date fixée, il est délié du moine car par la peine qu'il s'est ainsi infligée, il s'est comme payé d'une dette : *ὥστε τὴν ἐξέλεον ἀντὶ τῆς τιμωρίας τῆς ἁμαρτίας ὡς δὲ*. *Ibid.*, col. 1461 A. Le sens ainsi donné aux épreuves pénitentielles est bien d'ailleurs celui qu'avaient en vue les auteurs des canons pénitentiels qui les prescrivait. Saint Basile et saint Grégoire de Nysse se réfèrent souvent à leurs intentions et l'un d'eux eux nous les a fait connaître. Firmilien de Césarée, un des prédécesseurs de saint Basile, dans sa lettre fameuse à saint Cyrille, parle lui aussi de ces réunions d'évêques où l'on se mettait d'accord sur la pénitence à exiger des diverses catégories de pécheurs. Or, dit-il à ce propos, le but de ces prescriptions est d'atténuer les conséquences, mieux comprendre leur culpabilité et de les obliger à offrir au Seigneur une satisfaction plus complète : *ut ad intelligendum delictorum suorum convertantur et Deo bona satisfactio capiantur*. *Letter Cyrricum Episc.*, XXXV, 1, Harnet, p. 812. C'est d'exprimer déjà comme le fera saint Léon, deux siècles plus tard, et comme le fera un jour le concile de Trente en parlant des avantages de la satisfaction sacramentelle.

3. *Renvois et atténuations de la pénitence*. — D'après ce que nous avons vu, l'accord des Eglises d'Orient avec l'Eglise latine sur le but propre des épreuves pénitentielles irait jusqu'aux expressions elles-mêmes. Peut-être cependant convient-il de ne pas trop s'attacher aux mots : ceux de la lettre de Firmilien ne nous sont connus que par la traduction qu'en a faite saint Cyrille, mais sur les idées tout au moins l'accord est incontestable. Il se manifeste encore d'ailleurs dans l'importance toute relative attachée à ces épreuves.

Le danger de mort, d'abord, en fait dispenser : sur ce point saint Basile et saint Grégoire s'expriment comme le concile de Nîce et conformément à l'usage de toutes les Eglises à leur époque. De plus, là même où ils rappellent les sanctions, les canons des *ἐπιτιμῶν* prescrites, ils s'appliquent, comme nous l'avons vu faire en Occident, à noter le pouvoir et le devoir qu'a le ministre, « l'économe » de la pénitence, comme ils disent, de les atténuer. Le principe fondamental, chez eux comme ailleurs, est que la guérison [du péché] se détermine, non point par la durée, mais par la manière de la pénitence ». S. Basile, can. 4, P. G., t. xxxii, col. 671 A. Aussi, quand celui qui a péché fait preuve de dispositions excellentes, ne faut-il pas craindre de se montrer plus indulgent : la sainte Ecriture elle-même nous apprend que, dans ce cas, « on obtient sans retard l'indulgence du Seigneur ». Can. 74, col. 804 A. Regarder à la disposition d'âme du pécheur, voilà aussi la règle première que rappelle saint Grégoire de Nysse. Can. 4, 5, 7, 8, P. G., t. xlv, col. 229 B et C, 232 B, 236 A et B. Refuser de s'y tenir lui paraîtrait absurde ; ce serait, sous prétexte d'une pénitence trop courte, refuser la communion à qui s'en est rendu digne par la purification de son cœur.

Comme il est défendu de jeter les pierres aux pourcains, priver de la perle précieuse [entre toutes] celui qui est déjà devenu un homme en se purifiant et en se défaisant de ses



LXXVI, col. 1256; l'équivalent s'en trouve en tout cas dans Gennade : *Penitentia vera est penitenda non admittere et admissa desistere*, *Eccles. dogmata*, c. 23, dans l'édit. Turner, *Journal of theol. studies*, t. vii, p. 94; c. 54, dans *P. L.*, t. LVIII, col. 994; mais il ne paraît pas douteux que la définition de la satisfaction donnée par celui-ci dérive directement de Cassien : *Satisfactio penitentiae est causas peccatorum excidere nec earum suggestionibus aditum indulgere*, *Ibid.*, loc. cit. De Gennade, sous le patronage de saint Augustin, à qui l'on attribue son ouvrage, cette définition passera dans les *Sentences* de Pierre Lombard, l. IV, dist. XV, c. 3, édit. de Quarrachi, p. 832, et saint Thomas se demandera si elle est bien à propos : *Utrum definitio satisfactiois in littera continetur ponitur*, *In IV<sup>am</sup> dist. XV, q. 1, a. 1, qu. 3; Sum. theol.*, Suppl., q. xii, a. 3. A vrai dire toutefois, le Lombard se garde de réduire à ce trait sa notion de la satisfaction. La distinction suivante (XVI, c. 2) montre qu'il y fait entrer aussi et au premier plan l'idée de peine ou d'expiation : *Satisfactio a Joanne praecipitur, ubi ait : Facile dignos fructus penitentiae ; scilicet, ut, secundum qualitatem et quantitatem culpae sit qualitas et quantitas poenae*. Édit. de Quarrachi, p. 849.

4° *Le point de vue oriental exposé au concile de Florence.* — De même chez les Orientaux. Malgré la prédominance de leurs préoccupations ascétiques et bien qu'ils voient surtout un remède à opposer au péché, cette conception n'est pas plus exclusive chez eux que ne l'est chez les Occidentaux celle de satisfaction ou d'expiation. Nous l'avons déjà vu par l'exemple d'Origène, des Pères cappadociens et de Sozomène; on peut achever de s'en rendre compte par l'explication des *ἐπιτάξεις* que donna, au concile de Florence, l'orateur des Grecs, Marc d'Éphèse.

1. *Le Mémoire de Marc d'Éphèse.* — C'était à propos du purgatoire conçu comme un lieu spécial de purification. Les grecs ne l'admettent pas, et ils n'admettent pas non plus, du moins en théorie, que le pardon du péché puisse laisser subsister la dette d'une peine temporelle. Ils n'en conservent pas moins l'usage traditionnel d'imposer aux pénitents ce que les latins appellent une « satisfaction » et eux un *ἐπιτάξιον*. Pourquoi donc, leur fut-il demandé, ces *ἐπιτάξεις*? C'était la XIV<sup>e</sup> des questions des latins auxquelles l'entreprit de répondre Marc d'Éphèse. Son *Mémoire*, édité par Mar l'Étil en 1927 seulement, est trop significatif pour n'être pas, sur ce point, traduit ici en entier.

« Les latins te demandent question, quel si nous imposons des *ἐπιτάξεις* aux pénitents et pourquoi? Vois, donc notre réponse :

Nous ne commençons pas, suivant le pouvoir reçu de Dieu, par accorder la rémission et l'absolution, afin d'imposer ensuite les *ἐπιτάξεις*; au contraire, nous n'accordons la rémission qu'après ces *ἐπιτάξεις*. Nos raisons pour cela sont multiples.

1. Par la souffrance d'en bas, à laquelle il se soumet sans volontarisme, le pécheur est mis à l'écart, du châtiment involontaire qu'il aurait à subir ailleurs. « De toutes les manières de servir Dieu, n'est-ce point le meilleur, le plus agréable, le plus utile, de se soumettre à la souffrance, au lieu de celle de la souffrance? Les poètes nous l'ont enseigné, les philosophes, les sages, les saints. *De purgatorio*, *opuscule*, t. XX, p. 66, LXXVI, col. 1256; saint Grégoire, en fait, parle de la même sorte et non pas de la « souffrance ».

2. Le châtiment pendra à tout effet de supprimer l'œuvre de la puissance qui nous rend ennemis de Dieu et qui est à la source de tous les péchés : *contraria*, dit-on, *causae contrariae sunt effectus*, et à combattre la douleur, c'est détruire la puissance qui nous impose et au lieu et comme si elle est l'opposé de retomber dans le même mal.

3. Le salut est obtenu par la souffrance, qui veut l'espérance et l'abandon à la grâce, comme c'est par la puissance qu'on est entraîné au péché.

4. Par l'usage des *ἐπιτάξεις*, nous nous devons aussi à celui qui l'exécute, la bonté parfaite du péché. Voilà

donc les causes des *ἐπιτάξεις*; et l'on pourrait en ajouter d'autres.

Tout cela, cependant, nous l'imposons avec ceux qui se trouvent sur le point de mourir. Pour la rémission des péchés, il suffit, croyons-nous, chez le pénitent, d'une conversion sincère et d'un sincère propos de faire le bien. C'est pourquoi nous les remettons en vertu du pouvoir que nous en avons et nous croyons que Dieu lui aussi les remet ainsi que le châtiment qui leur est dû. *Tout ce que vous demandez sur la bonté, est-il dit, appartient au ciel*. Nous fondant là-dessus, nous accordons le bienfait de l'eucharistie à ceux qui se trouvent ainsi sur le point de sortir de ce monde, car la conversion et la sincérité de la pénitence dépend de la volonté du pécheur; mais, qu'il ne puisse pas accomplir l'*ἐπιτάξιον*, c'est le fait de Dieu lui-même, qui l'enlève à cette vie. Aussi, à la manière d'un roi magnanime, pardonne-t-il alors gracieusement au pécheur comme il fit au larron. Sollicite par lui, au moment de rendre l'esprit, de se souvenir de lui dans son royaume, le Christ, dans sa magnificence, lui fit le don du paradis. » Texte dans *P. O.*, t. xv, col. 163-168. Sur ce *Mémoire* de Marc d'Éphèse, voir A. d'Alès, *La question du purgatoire au concile de Florence en 1458*, dans *Gregorianum*, t. III, 1922, p. 9-50.

2. *Comparaison avec le concile de Trente.* — L'explication donnée, on le voit, correspond très exactement, dans son ensemble à celle des chapitres du concile de Trente. Comme la « pénitence sacramentelle » des latins, les *ἐπιτάξεις* des grecs visent à la fois le passé et l'avenir; on leur attribue une valeur d'expiation et une efficacité psychologique. Mais, tandis que le concile de Trente, par réaction contre les protestants, insistera sur l'expiation du passé, Marc d'Éphèse, par fidélité aux préoccupations ascétiques de l'Orient, s'attache surtout au point de vue médicinal et préventif. Normalement, d'après lui, les *ἐπιτάξεις* précèdent l'absolution; mais, en cas de danger de mort, ils peuvent être omis, et cela même fait ressortir le rôle secondaire qui leur est reconnu dans la rémission du péché. La pratique ainsi décrite évoque donc très exactement la pratique primitive et cette pratique, dans ses grandes lignes, était la même en Orient et en Occident. Il n'y a pas à opposer, par conséquent, la conception qu'on se faisait de part et d'autre de la pénitence ou de ce que nous appelons la « satisfaction »; mais, c'est surtout en Occident que cette conception a évolué en se précisant. C'est cette évolution qu'il convient d'étudier maintenant.

II. L'ÉVOLUTION DE L'IDÉE DE SATISFACTION.  
L'évolution de l'idée de satisfaction est parallèle à celle de la procédure pénitentielle. L'une s'explique par l'autre. Toutes deux sont fonction d'une précision qui s'est introduite dans la conception du pardon du péché. Peu à peu l'on y a distingué la rémission de la faute elle-même et la rémission des conséquences qui en résultent. Cette distinction correspond à celle qu'on appelle de la coupe et de la peine temporelle due au péché même pardonné. Plus elle s'affirmera, plus se précisera aussi la place à faire et le rôle à attribuer à l'expiation dans la pénitence exigée du pécheur. Mais, avant même de se formuler ainsi, elle commande l'évolution qui, au cours des siècles, s'est produite dans la manière de concevoir, d'imposer et d'accomplir la satisfaction pour le péché.

1. *LES ANCIENS ET LE PURGATOIRE.* — C'est l'époque de la pénitence publique. Théoriquement, tout au moins pour les fautes les plus criantes, elle est de règle et elle doit précéder l'absolution. Mais nous avons vu le sens qui même alors lui était attribué : « Satisfaction plus complète », disait d'elle le pape saint Léon, et ainsi nous était-il apparu que la concevait également saint Cyrille. A absoudre sans qu'elle fut accomplie, on laissait le pécheur sous le coup de la peine dont elle lui eût obtenu la remise.

1° *Adaptations et omissions de la « satisfaction complète » qu'est la pénitence publique.* — Le sens ainsi



attribué à la pénitence publique est ce qui en commande l'histoire. Il explique, en particulier, que, malgré sa nécessité reconnue, elle ait été dès lors si généralement atténuée, négligée ou même complètement omise. Et c'est ce contraste de la pratique avec la théorie qui rend manifeste la distinction fondamentale dont nous avons parlé entre le pardon de la faute elle-même et la remise de la peine restant à obtenir. Ce contraste, il est vrai, risque d'échapper aux regards. On s'attache aux canons des conciles concernant la pénitence publique; on relève la description qu'en a faite Tertullien, *De penit.*, c. ix; *De pudicitia*, c. xii, 7; on s'arrête au tableau qu'en a tracé saint Jérôme à propos de Fabiola, et l'impression ainsi obtenue est celle d'une expiation du péché éminemment propre à en éteindre toutes les dettes. Impression fondée assurément. Telle que l'Église la prescrit et souhaite de la voir accomplir, la pénitence publique a de quoi obtenir la rémission plénière du péché. Mais le droit n'est pas le fait et il ne s'impose pas de généraliser les exemples donnés par quelques âmes plus généreuses. Par delà les prescriptions juridiques et les évocations liturgiques, il y a l'usage courant et journalier. Or, c'est en regardant ainsi à la pratique qu'on se rend compte des atténuations et des exceptions que comportait dès lors cette « satisfaction complète ». La manière dont beaucoup s'en acquittent de la pénitence publique, les cas nombreux et fort divers où l'absolution est donnée sans qu'elle soit accomplie tout cela prouve que, même à l'époque de son fonctionnement régulier, elle n'est pas considérée comme absolument indispensable pour le pardon de la faute elle-même.

1. *La manière de s'en acquitter.* — La manière, d'abord, dont beaucoup s'en acquittent. La plainte en est classique chez les écrivains ecclésiastiques : saint Ambroise montre les « pénitents », qui laissant là leurs habits de deuil, revêtent leurs habits de luxe; ces femmes, qui ont perdu la perle précieuse de la grâce, continuent, tout en ayant reçu la pénitence, à se charger de bijoux. *De penit.*, II, ix, 88. D'autres font consister la pénitence à s'abstenir des sacrements : *Arbitratur hoc esse penitentiam, si abstinere a sacramentis celestibus*. *Ibid.*, 89. Et la tentation, sans doute, était fréquente parmi ceux qui étaient condamnés à des années de pénitence : le concile de Nicée les montre qui en prennent aisément leur parti : *ὁδὸν φόρου ἡνεργεσαν*. Ils peuvent entrer dans l'église parmi les « pénitents » : il leur suffit, c'est toute leur « conversion ». Aussi le canon, qui prévoit cette indifférence, ajoute-t-il que, pour ces sortes de pénitents, il ne saurait être question d'abréger la durée de l'expiation : qu'ils accomplissent leur temps : *πληροῦντασιν τὸν χρόνον*, can. 12, ce qui ne suffit sans doute pas à garantir une satisfaction fort efficace. Saint Basile le note dès le début de sa première lettre canonique : La guérison ne tient pas à la durée mais à la manière de la pénitence », can. 2, *P. G.*, t. xxxii, col. 671 B, et saint Jean Chrysostome le faisait remarquer également à ceux qui se plaignaient qu'on fit attendre trop longtemps l'absolution à certains pécheurs.

Ils ont expié assez longtemps, disaient-ils. Voyons, combien ? Un an, deux, trois... Ah! il s'agit bien de temps et de durée. Le temps ne sert à rien. Nous ne demandons pas si la blessure a été soignée, mais si le pensement a fait du bien... Le moment d'enlever l'appareil, c'est l'état du blessé qui l'indique. *In II Conc. conc. xiv, 3, P. G.*, t. lxi, col. 502.

Que l'efficacité de la pénitence, de la satisfaction ne se mesure pas au temps, c'était bien aussi la pensée des Pères du concile de Nicée. Le canon 12, que nous venons de citer, envisageait expressément l'hypothèse d'une absolution antécipée pour les « pénitents » qui prendraient plus au sérieux l'expiation imposée. Il

sera permis à l'évêque d'agir avec eux avec plus d'indulgence. C'était même là, nous l'avons vu plus haut, un principe commun. La conviction s'y manifestait que la durée de la pénitence publique en était un aspect secondaire. Au fond, avons-nous entendu expliquer par saint Augustin, c'est surtout en vue de la réparation du scandale et pour satisfaire à l'Église elle-même qu'on s'attachait à la fixer exactement. Et, par là même, le docteur d'Hippone reconnaissait que la satisfaction à offrir à Dieu pouvait en rester totalement indépendante. Mais lui aussi constatait et déplorait l'indifférence dont faisaient preuve, à ce point de vue, de trop nombreux pénitents : « Je le vois bien », leur disait-il quand ils venaient en longues files recevoir l'imposition des mains rituelle, je le vois bien que vous êtes pénitents; mais je vois aussi que vous continuez à mal vivre », *discutit penitentes et inventio male viventes*. A vrai dire, ils n'ont cure de sortir de cet état en recevant l'absolution; leur parti en semble pris; ils restent pénitents jusqu'à leur mort : *Nolunt inde surgere, quasi electus sit locus penitentium*. *Serm.*, cxxxii, 8, *P. L.*, t. xxxviii, col. 111. C'est bien cela : la pénitence reçue, on attendait le dernier moment pour demander la réconciliation ou l'absolution. Et cette manière d'accomplir la satisfaction préalablement requise en denote assurément une conception fort large : il s'en faut qu'on y vît une condition indispensable pour recevoir le pardon du péché lui-même.

2. *Son omission.* — Ainsi apparaît-il plus encore dans les cas où l'absolution est accordée sans qu'elle soit accomplie cette pénitence officielle. Étant donné que cette absolution était considérée par l'Église comme réconciliant vraiment avec Dieu et assurant le salut (voir *P. Galtier, De penitentia*, 2<sup>e</sup> édit., p. 94-111, et *L'Église et la remission des péchés aux premiers siècles*, I<sup>er</sup> part., de plus, l'art. *A propos de la pénitence primitive*, dans *Revue d'hist. eccl.*, t. xxx, 1934, p. 511-545 et cf. ici même, art. PÉNITENCE, t. xii, col. 810 sq.; 841 sq.), il résulte clairement de là que cette pénitence officielle n'était nullement conçue comme la condition absolue.

a) *En danger de mort.* — Ces cas, en effet, étaient fort nombreux et fort divers. Le premier à signaler est celui des pénitents que nous venons de signaler, lorsqu'ils se trouvent en danger de mort. Nous savons ce qu'a été jusque-là et ce que vaut leur satisfaction : leur négligence ou parfois même leur inconduite ont interdit de songer encore à les réconcilier. La durée de leur pénitence reste d'ailleurs fort incomplète; peut-être même ne fait-elle que commencer. Cependant, rappelle à leur propos le concile de Nicée, la règle traditionnelle est qu'à ce dernier moment on ne leur refuse pas la communion. Can. 13. Et telle est, en effet, la ligne de conduite que saint Cyprien traçait déjà à ses prêtres pour les apostats admis à la pénitence : en cas de danger, pour cause de fièvre par exemple, *Epist.*, xviii, 2; xix, 1-2; *Epist.*, viii, 3; xxx (8, des clercs de Rome), ou pour menace de persécution, *Epist.*, lvi, 2 et 4, on devra les admettre sans retard à la communion. Et l'omission de la pénitence ainsi envisagée pour eux est d'autant plus remarquable que saint Cyprien ne concevait même pas qu'en cas de survie on pût imposer aux intéressés de la réparer, *Epist.*, lx, 13. Saint Denys d'Alexandrie, nous l'avons vu, col. 1147, ne le concevait pas davantage; et si, plus tard, comme nous l'avons vu aussi par le canon 13 de Nicée, certaines Églises tout au moins crurent devoir exiger un supplément d'expiation, rien ne prouve qu'elles aient songé pour autant à contester l'efficacité de l'absolution déjà accordée. Ce supplément avait surtout un but disciplinaire : s'il y avait lieu, il assurait la réparation du scandale donné. En tout cas, comme satisfaction pour le péché, le renvoi après le pardon demeurait ici manifeste.

Il s'agit plus encore dans le cas des malades avant attendu le danger de mort pour demander la pénitence. A partir d'une certaine époque tout au moins, can. 13 de Nicée; lettre de saint Innocent I<sup>er</sup> à saint Exupère, Jaffé, n. 193; P. L., t. xx, col. 498 B; Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, n. 95, il fut admis de la leur accorder et de la faire suivre immédiatement de la réconciliation. Cet usage, il est vrai, comportait, parfois tout au moins, l'obligation de suppléer, en cas de survie, à la pénitence ainsi omise, et sans doute les intéressés ne s'y dérobaient-ils pas tous après coup. On peut se demander seulement si ces pénitents déjà absous mettaient à s'en acquitter plus d'empressement ou d'application que ceux qui étaient encore en instance d'absolution : certaines questions posées à saint Léon et certaines réponses qu'y fait le pape semblent bien indiquer qu'on n'était sans illusion à leur sujet Cf. *Ad Rusticum*, inq. vii et ix, P. L., t. lxxv, col. 1245. Faute d'avoir précédé, la « satisfaction plus complète » risquait fort de ne pas suivre. Le pape n'en prescrivait pas moins de donner l'absolution à ceux qui attendaient ainsi d'être à toute extrémité pour demander la pénitence : n'auraient-ils pu en manifester le désir par par signes, ou même n'y aurait-il que les assistants à pouvoir témoigner de leur bonne volonté, le prêtre ne devait pas hésiter à leur accorder la réconciliation. Jaffé, n. 185; P. L., t. lxxv, col. 1013. La leur refuser, avoir déclaré vingt-quatre ans plus tôt le pape saint Célestin, serait une impiété et une cruauté : on condamnerait ces âmes à leur perte en les mettant ainsi hors d'état d'être dégagés de leurs fautes, comme si Dieu n'était pas toujours prêt à pardonner ou qu'il ne suffise pas d'un instant pour que se produise au cœur la conversion lui permettant de le faire. Jaffé, n. 369; P. L., t. lxxv, col. 431 B; Denzinger-Bannwart, n. 111. Malgré cette absence totale de la « satisfaction plus complète », on professait donc ici très fermement que l'absolution pouvait procurer le pardon du péché lui-même. De l'une à l'autre, par conséquent, la dissociation était admise aussi clairement que possible. Quoi qu'il put arriver ou qu'il arrivât en effet pour ceux qui survivaient, pour ceux tout au moins qui mouraient après avoir ainsi reçu la pénitence et l'absolution au dernier moment, le pardon divin était très réellement acquis sans qu'ils en eussent offert eux-mêmes la satisfaction normale.

b) *Fréquence de ces cas.* — Or, c'est ici un fait dont on ne saurait s'exagérer l'importance dans l'histoire de la satisfaction et de la procédure pénitentielle. Pour l'apprécier, il n'est que de se rendre attentif à la fréquence de ces sortes d'absolutions. Comme les catéchumènes attendaient le dernier moment pour se faire baptiser et les « pénitents » pour se faire absoudre, beaucoup de pécheurs attendaient de même pour demander la pénitence.

Saint Ambroise le constatait, *De pœnit.*, II, ix, 90; saint Jean Chrysostome, *In II Cor.*, hom. xxii, 3, P. G., t. lxi, col. 552, et saint Augustin, *Serm.*, cccxxii, 8, P. L., t. xxxviii, col. 1111, le déploreait également. Saint Léon en prend en quelque sorte son parti : c'est là la pratique courante, Jaffé, n. 485. Et, de fait, elle s'impose d'elle-même pour les récidivistes. La tradition interdit de les admettre une seconde fois à la pénitence publique. Si donc ils retombent dans quelque faute en encourageant nécessairement la peine, ils restent exclus des sacrements jusqu'au moment de leur mort. Et ainsi le rappelle une lettre du pape saint Sixte, c. 55, dans la même lettre ajoutée qu'au moment de la mort, on devra leur accorder le bienfait de la communion. *Quia... ad contritionem, cum ad Dominum properant per nos, et communicatio gratiam volumus sublevari.* P. L., t. xiii, col. 1137.

Et, en effet, les conciles prévoient qu'on ne doit refuser à personne, au moment de la mort, la *pœnitentia*

*tia benedictio, quam viaticum deputamus*, dit le concile de Gironne en 517, can. 9, Mansi, *Concil.*, t. viii, col. 550; *Viaticum omnibus in morte positus non negandum*, dit le concile d'Agde en 506, can. 15, Mansi, t. viii, col. 327 : sur le sens de cette formule, voir P. Galtier, *L'Eglise et la rémission des péchés*, p. 441. On le sait si bien qu'en cas de danger public, nombreux sont ceux qui veulent être réconciliés d'urgence. S. Augustin, *Ad Honoratum, Epist.*, cccxxviii, 8, P. L., t. xxxiii, col. 1016; Victor De-Vit, *De persec. vandali*, II, 11, P. L., t. lxxvii, col. 212 A.

En Gaule, à l'époque de Clovis, on appelle cette pénitence la *pœnitentia momentanea*. Saint Avit de Vienne, dans une lettre où il en défend l'efficacité contre Fauste de Riez, constate l'empressement avec lequel on la demande dès qu'on se sent gravement malade. *Epist.*, iv, P. L., t. lxx, col. 220.

Dans la correspondance de saint Grégoire le Grand, elle est peut-être la seule forme de pénitence administrée par l'Eglise dont il soit fait clairement mention. Cf. Poschmann, *Die abendländ. Kirchenbüsse im Ausgang des christl. Altertums*, p. 267; en sens contraire : Gölter, *Papsttum und Bussgewalt in spätrömischer Zeit*, dans la *Röm. Quartalschrift*, 1931, p. 223, 263, 265; 1932, p. 339, 342 et note. Tout au moins en fait-il réserve lui aussi pour ceux qu'il condamne à une longue ou même à une perpétuelle expiation; voir P. Galtier, *L'Eglise et la rémission des péchés*, p. 405.

c) *Absolutions sans perspective de la pénitence publique.* — Ce n'est pas tout. En accordant ainsi l'absolution aux mourants, on n'acceptait pas seulement la perspective que la « satisfaction plus complète » ne fût jamais achevée ou même commencée; en certains pays tout au moins, on s'interdisait d'en imposer l'obligation aux intéressés. S'il s'agissait de jeunes gens, par exemple, la prudence commandait de s'en abstenir : les conséquences de la pénitence publique leur eussent créé des assujettissements intolérables. Voir art. PÉNITENCE, t. xii, col. 818, 835. Aussi le concile d'Agde (506), tout en recommandant d'accorder le viatique à tous les mourants, recommandait-il de se montrer très réservé pour accorder la pénitence aux jeunes gens : *Juvenibus pœnitentia non facile committenda est propter fragilitatem ætatis. Viaticum omnibus non negandum*, Mansi, *Concil.*, t. viii, col. 327. C'était marquer très nettement la concession d'une absolution sans la « satisfaction plus complète » qu'eût été la pénitence publique.

Et la liturgie mozarabe, en effet, avait, pour les malades jeunes, une formule d'absolution où s'exprimait la volonté de ne pas la leur imposer pour le moment : *Hunc famulum tuum... mortis periculo proximum propitia pietate respicias, ut cui nos, pro juvenili ætate vel incerta professione, jugum pœnitentiæ imponere non audeamus, hujus supplicationis viatica professione subnubias*, etc. *Liber ord.*, édit. Férotin, p. 86-87. On dirait une faveur dont on les tient indignes, ou plutôt, une expiation, une satisfaction de surcroît à laquelle ne peuvent aspirer que les âmes plus ferventes.

Et ainsi apparaît-il, en effet, dans un trait que nous avons relevé dans notre livre : *L'Eglise et la rémission des péchés*, p. 243-244. Tandis que l'on s'empresse d'accorder la pénitence à un pieux adolescent de Mérida en Espagne : *cœpit... flagrare desiderio percipiendæ pœnitentiæ, qua confestim accepta, defunctus est*, on la refuse, au contraire, à un vieil ivrogne qui se trouve lui aussi sur le point de mourir; pour lui, c'est seulement le viatique : *almus pater... pœnitentiam plenariam dare distulit sed tantummodo ei viaticum gratiam impertivit*. *De vita et meritis Patrum Emeritensium*, c. i, dans les *Acta sanctorum*, nov. t. i, col. 318 E et 320 D; P. L., t. lxxx, col. 122 A-B et 125-126. Et ceci ne veut pas dire qu'on désespère pour lui du salut;

tout au contraire, le biographe auquel sont dus ces détails s'édifie de la satisfaction qu'il offre encore à Dieu pendant trois jours complets et qui lui valut l'assurance du pardon : *Tribus diebus totidem noctibus lacrimis et confessione mirifica satisfecit. Tertio post haec die, in praesentia eius et ipsius dei patris et fratris, sic ait : Cognoscite quia omnia delicta mihi dimissa sunt (ibid.)*; mais ceci fait ressortir le caractère propre de la pénitence qui lui est refusée; satisfaction plus officielle et plus parfaite, malgré ses avantages, elle n'est cependant indispensable pour la remission proprement dite d'aucun péché.

4. Les directives de saint Césaire d'Arles. — C'est ainsi que la considère également saint Césaire d'Arles. Dans un de ses sermons (appendice aux *Sermons* de saint Augustin, cclvi, P. L., t. xxxix, col. 2217-2220; dans l'édition de dom Morin, S. *Cassarii opera omnia*, serm. lx, t. 1, p. 252-254), lui aussi soutient, contre Fauste de Riez, la valeur de la pénitence reçue au dernier moment. Ce n'est point qu'il ignore ou dissimule l'abus qu'on en fait ou qu'on en peut faire. Mais les explications qu'il donne à ce propos montrent à quel point la satisfaction par voie de pénitence publique lui paraît susceptible d'être remplacée par d'autres bonnes œuvres ou même purement et simplement omise.

Il distingue trois dispositions dans lesquelles peut être reçue cette pénitence qu'il appelle *subita*. La première est parfaite. Elle consiste à avoir si bien expié ses fautes par de bonnes œuvres, par l'aumône en particulier, que, même à défaut de cette pénitence *in extremis*, on pourrait mourir sans crainte : qui la reçoit ainsi est donc assuré de recevoir non seulement le pardon mais aussi la récompense éternelle : *Non solum veniam peccatorum credimus obtinere, sed etiam praemia aeterna percipere*. N. 1, col. 2217; éd. Morin, p. 253.

La seconde disposition est celle du mourant qui a passé toute sa vie dans le péché. Ici, pas de bonnes œuvres, pas d'aumônes, pas de satisfaction antécédente par conséquent. Même la pénitence demandée maintenant ne sera pas faite, puisque la mort est en vue. En cas de survie seulement, le pécheur s'offre à l'accomplir; de plus il consent aux restitutions nécessaires et il pourvoit pour après sa mort à de larges aumônes. Dans ces conditions, déclare saint Césaire, la sincérité de la conversion se trouvant hors de doute, *possumus ac debemus credere quod et Dominus omnia dignetur peccata dimittere*. N. 2, col. 2218; éd. Morin, p. 253.

La troisième et dernière disposition possible est fort douteuse. Le mourant, cette fois, n'a pas seulement accumulé des fautes tout le long de sa vie; il l'a fait en escomptant le bienfait de cette « pénitence subite ». Tout, s'est-il promis, lui sera ainsi pardonné à la fois : *Ea spe peccat ut per ipsam subitanam penitentiam cuncta conjuncta aestimet peccata dimitti*. Même actuellement, en recevant la pénitence, il ne songe ni à restituer, ni à pardonner à ses ennemis, ni, s'il lui est accordé de survivre, à s'appliquer humblement à la pénitence ou à faire des aumônes pour la rédemption de ses péchés. Dans ces conditions, on comprend que saint Césaire hésite à croire à l'efficacité de la pénitence reçue au dernier moment. Néanmoins, même en ce cas, il ne se refuse pas à l'accorder, et la raison qui l'y mène est que Dieu seul, après tout, sait exactement ce qui se passe dans la conscience de ce pécheur. *Deus tamen, qui omnium conscientias novit et utrumque secundum suum meritum iudicabit, ipse scit qua fide aut qua intentione animus penitentiam petat*. N. 3, col. 2218; éd. Morin, p. 253-254. C'est donc que, même dans ce cas limite, l'évêque d'Arles considère le pécheur comme pouvant être assez réellement converti pour obtenir le pardon de ses péchés. Moins encore qu'il ne

l'a fait dans le second cas, songe-t-il à apporter ici, que, comme dans le premier cas, l'entrée en possession de la récompense éternelle soit immédiatement assurée; mais il ne s'agit ici que du pardon proprement dit, et manifestement saint Césaire ne considère comme indispensable à cet effet ni l'accomplissement de la pénitence publique ni les bonnes œuvres propres à y suppléer. Dans les deux premiers cas, ce supplément était envisagé; dans le troisième, l'hypothèse en est exclue. On ne pouvait dire plus clairement que, malgré leur incontestable utilité, ces sortes de satisfactions ne sont pas absolument requises pour la réconciliation avec Dieu.

3. Autres absolutions sans pénitence publique.

a) *Témoignages divers*. — Ce n'est pas seulement à la mort qu'on renonçait à l'accorder ou à l'imposer. Dès l'époque de saint Cyprien, on constate que, même en parfaite santé, l'absolution était parfois reçue sans que fût accomplie la satisfaction par forme de pénitence publique.

Le cas le plus significatif est alors celui des « libellatiques ». Malgré la gravité de leur faute, le concile de Carthage, en 251, consent à les recevoir « sans retard », sans assujettissement à la pénitence prévue pour les *lapsi* qui avaient sacrifié. S. Cyprien, *Epist.*, L v, 17 et LVII, 1. Ils étaient nombreux et leur cas présentait des diversités considérables. *Ibid.*, LV, 13-14. Certains arguaient d'une bonne foi qui pouvait leur donner droit à quelque indulgence; mais d'autres posaient des conditions et proféraient des menaces : il y a telle communauté chrétienne qui refuse de revenir à l'unité, si l'évêque qui l'a entraînée dans sa chute n'est pas admis d'emblée à la communion laïque. Et ainsi lui est-il accordé : le retour de son troupeau lui tient lieu de satisfaction personnelle : *pro quo satisfaciebat fratrum reditus et restituta mulorum salus*. *Ib.* d., LV, 11. De même pour certains chefs de famille qui se vantent, grâce aux certificats qu'ils se sont procurés, d'avoir évité à leur femme et à leurs enfants la mise en demeure personnelle d'avoir à sacrifier. Si l'on refuse maintenant de les admettre à la paix, ils menacent de passer avec eux à l'hérésie et au schisme. *Ib.* d., LV, 15. Malgré les dispositions ainsi manifestées, saint Cyprien et ses collègues n'hésitent pas à accorder la paix sans pénitence publique.

A plus forte raison, doit-on croire qu'ils ont réconcilié de même les fidèles venant spontanément s'accuser d'avoir accepté la pensée de sacrifier en cas de sommation. L'éloge que fait d'eux saint Cyprien interdit de penser qu'il leur ait été plus sévère qu'aux « libellatiques ». *De lapsis*, xxviii.

Saint Grégoire de Nysse ne devait pas l'être davantage pour les voleurs. S'ils viennent d'eux-mêmes confesser leur faute au prêtre, le seul remède à leur appliquer sera celui de l'aumône. Encore peut-elle leur être impossible; et, dans ce cas, il leur sera seulement demandé de travailler pour pouvoir la faire un jour. *Epist. can.*, 6, P. G., t. xlv, col. 233 C.

Même indulgence chez saint Jean Chrysostome pour les récidivistes. Parmi les accusations portées contre lui au concile du chêne, figure celle d'avoir encouragé à pecher. Il l'aurait fait en invitant à recourir à lui pour la pénitence chaque fois qu'on serait tombé dans le péché : « Si l'un d'eux a peché une seconde fois, enseigne-t-il, faites pénitence une seconde fois; chaque fois que vous aurez peché, venez me trouver et je vous guérirai ». Dans Photius, qui résume les Actes du concile, *Bibliothèque*, cod. 59, P. G., t. ciii, col. 112 A. Quelque exagération qu'on puisse supposer dans l'énoncé de ce reproche, il oblige tout au moins à admettre de la part de l'évêque de Constantinople, un traitement du péché singulièrement dégagé des rigueurs de la pénitence publique. Il ne s'attachait



manifestement pas à exiger chaque fois la « satisfaction complète » qu'elle représentait. Et cette pratique pastorale correspondait trop aux principes que nous l'avons entendu exposer dans le *De sacerdotio*, pour être jugée invraisemblable.

Aussi bien sa prédication s'inspire-t-elle des mêmes vues. Il n'ignore pas la pénitence publique; il fait allusion à ceux qui s'y sont assujettis; nous avons dit la fermeté avec laquelle il leur rappelait que le temps ne suffisait pas à la rendre fructueuse. Mais, nulle part, il ne la dit indispensable, ni n'invite clairement à s'y soumettre. Même à des auditeurs qu'il suppose chargés de beaucoup de fautes, aux approches de Pâques, pour les préparer à leur communion unique de l'année, il ne parle que de tempérance, de prière et de vigilance. « Cinq jours encore avant la fête; c'est assez pour réduire le nombre de ses péchés... Il n'est pas besoin pour cela de plusieurs jours ou de plusieurs années; une conversion sincère y suffit et elle peut se faire en un jour. » *De beato Philogonio*, 4, P. G., t. XLVIII, col. 751. Les *Homélies sur la pénitence* ne mentionnent pas davantage la pénitence publique. Pour le pardon divin, elles ne demandent que la componction, la sincérité de la conversion. Se reconnaître coupable : il n'en faut pas davantage :

Vous êtes pêcheur? Ne perdez pas courage, mais venez [à l'Eglise] pour la pénitence. Vous avez péché? Dites à Dieu : — J'ai péché... Qu'y a-t-il de la pénitence?... Vous dites : « J'ai péché » et il suffit de vous dire ainsi vous-même pêcheur pour n'avoir plus à redouter d'avoir le diable pour accusateur... Pourquoi donc ne pas prendre ainsi le devant? Vous dites votre péché et le voilà effacé... Vous avez péché? Venez donc à l'Eglise; dites à Dieu que vous avez péché; je ne vous demande rien de plus : cela seulement. *De penit.*, 1, 1, P. G., t. XLIX, col. 235.

Quel que soit le sens auquel se doit entendre ce langage, le moins qu'on en puisse dire est que la « satisfaction plus complète » de la pénitence publique s'y trouve reléguée au second plan. En aucune hypothèse, on ne saurait admettre que saint Jean Chrysostome l'ait considérée comme indispensable pour la rémission du péché lui-même.

b) *Témoignage de saint Augustin.* — Saint Augustin, nous l'avons dit, ne l'a pas fait davantage. Il expliquait la prescription de pénitences à durées fixes surtout par la préoccupation de réparer le scandale et de faire ainsi satisfaction à l'Eglise elle-même. A cela près, la rémission du péché n'exigeait que la componction. Il est vrai que les pêcheurs demandent d'eux-mêmes parfois à prendre rang parmi les pénitents proprement dits. *Aliqui ipsi sibi penitentiae locum petierunt.* *Serm.*, cccxxii, 8, P. L., t. xxxviii, col. 1111. Mais les évêques n'y réduisent d'office que ceux qui ont été accusés et convaincus devant les tribunaux ecclésiastiques ou civils : *Nos a communione prohibere quemquam possumus... nisi aut sponte confessum aut in aliquo sive seculari sive ecclesiastico nominatum atque convictum.* *Serm.*, ccccli, 10, P. L., t. xxxix, col. 1546. Aussi, lorsqu'il indique au pêcheur lui-même comment lui seront appliquées les clefs de l'Eglise, lui fait-il entendre qu'elles peuvent l'être sans que lui soit imposée la pénitence publique. Celle-ci n'est à prévoir que s'il y a eu scandale et si l'évêque juge utile à l'Eglise d'exiger une réparation publique : *Id agat... quod... sit... etiam ceteris ad exemplum, ut, si peccatum ejus, non solum in gravi ejus malo sed etiam in tanto scandalo atque in tali, atque hoc expedire utilitati Ecclesiae videtur antistiti in notitia multorum vel etiam totius plebis operi penitentiam, non recuset.* *Ibid.*, 9, col. 1545.

Elle encore, par conséquent, la pratique est conforme aux principes posés. Aussi, dès là que les péchés confessés sont ce qu'il appelle des péchés d'ignorance ou de faiblesse, saint Augustin cesse-t-il d'urger la *peniten-*

*tia luctuosa et lamentabilis*, qu'exigerait leur gravité objective. *De div. quæst.*, lxxxviii, q. xxvi, P. L., t. xl, col. 18. Or, à ses yeux, ces péchés d'ignorance et de faiblesse se découvrent partout. Il y rattache les péchés les plus usuels d'avant la puberté. *De Genesi ad litt.*, X, xlii, 23, P. L., t. xxxiv, col. 417. Mais il y ajoute aussi, pour beaucoup de fidèles, les vices mêmes de la jeunesse :

Voici des hommes, écrit saint Augustin, voici des hommes qui ont été baptisés tout enfants; depuis, leur éducation a été négligée. Ils mènent dans les ténèbres de l'ignorance la vie la plus honteuse, sans rien savoir de ce que la doctrine chrétienne prescrit ou défend, ce qu'elle promet ou ce dont elle menace, ce qu'il faut croire, espérer et aimer. Parce que leurs péchés sont des péchés de baptisés, aurons-nous donc le courage de ne pas les mettre au compte de leur ignorance, alors qu'ils ignorent absolument tout et qu'ils ont péché sans savoir, comme ils disent, où ils avaient la tête? *In Rom. in ch. expos.*, n. 16, P. L., t. xxxv, col. 2100.

L'ignorance ou la faiblesse dérivent ici d'une oblitération, d'une absence du sens moral; mais l'évêque ne doit pas moins en tenir compte. C'est vrai, l'ivrognerie est mise par saint Paul au nombre des péchés qui excluent du royaume des cieux; mais qui en fait cas? *Quis non condemnat ebriositatis peccatum? Abundat tale peccatum, et condemnat.* *Serm.*, xvii, 3, P. L., t. xxxviii, col. 125. De même pour les pratiques superstitieuses. *Plena sunt conventicula nostra hominibus qui tempus rerum agendam a mathematicis accipiunt*, c'est à peine [cependant], si nous osons les reprendre en souriant par crainte de les fâcher ou de paraître leur apprendre une nouveauté. O maudits péchés : nous n'avons en horreur que ceux dont nous n'avons pas l'habitude. Les péchés usuels, tout en les voyant, nous sommes obligés de les tolérer. *Epist. ad Gal. expos.*, n. 35, P. L., t. xxxv, col. 2130. Jusqu'aux adultères commis avec des esclaves, qu'on n'arrive pas à faire prendre au sérieux! Quand les coupables en sont dénoncés par leurs femmes, tout ce qu'on peut est de les reprendre en particulier pour que le mal soit guéri aussi discrètement qu'il a été contracté. *In secreto arguimus : ubi contigit morbus, ibi moriatur malum.* *Serm.*, lxxxiii, 8, P. L., t. xxxviii, col. 511. Voir P. Galtier, *L'Eglise et la rémission...*, p. 307-320.

c) *Quelques cas particuliers.* — Intimée à des consciences aussi obtuses, l'obligation de la pénitence publique leur serait plutôt nuisible. Même en cas de maladie, nous l'avons vu, on s'abstenait de l'accorder aux jeunes gens ou aux pêcheurs faisant preuve de dispositions douteuses; dans des cas comme ceux que vise saint Augustin, la même mesure de prudence s'imposait aussi parfois au cours de la vie. En voici un où, cinquante ans après sa mort, se constate, en Gaule, l'application de ses principes. Il nous est connu par la correspondance de saint Avit, évêque de Vienne.

L'évêque de Grenoble a voulu assujettir à la pénitence publique un vieux barbon convaincu juridiquement de concubinage pour avoir épousé la veuve de son frère. Lui, excipant de sa bonne foi, en appelle au métropolitain, qui est saint Avit lui-même. Celui-ci essaie d'abord de lui faire comprendre l'indignité de sa conduite, mais bientôt, désarmé par son inconscience, il renonce à exiger de lui l'expiation rigoureuse. On peut la lui suggérer pour plus tard; mais pour le moment, mieux vaut ne pas l'y obliger : *Quod penitentiam expectat, monetur interim agere, accipere non cogatur.* On se bornera donc à exiger qu'il renvoie sa concubine. Ainsi sera-t-il admis au pardon : *Excuso scelere, suscipiatur ad veniam... Culpam prior laxabitur.* En attendant qu'il soit disposé à faire profession de pénitence, la seule pénitence qu'il aura à subir sera d'éloigner de lui l'occasion du péché : *Patiatur peni-*

tentiam, cum perdit peccandi occasionem; profligatorum cum amiserit voluntatem. Epist., XVIII (alias XVI) avec XVI et XVII (alias XIV et XVI, ed. P. L., t. VI, 2<sup>e</sup> part., p. 50, P. L., t. LIX, col. 234-235; pour la discussion du cas, voir P. Galtier, *L'Eglise et la rémission des péchés*, p. 408-413. On ne saurait pousser plus loin la dispense de la pénitence publique. Pour le rustre inconscient à qui il a eu affaire, saint Avit en écarte même provisoirement l'hypothèse. L'y contraindre malgré ses répugnances serait pousser ce malheureux à une faute de plus. Aussi, s'effrayerait-il à l'accepter, l'état d'esprit où on le voit interdirait de la lui accorder : *Sufficiant infelici crimina sua, nec ingeratur laborioso, cum respuit, quod tam instabili animo vix committi debuerat, si petisset. Loc. cit.*

2<sup>e</sup> La pénitence par dévotion, à la mort. — L'écclésiastique adaptation de la pénitence publique suppose à la satisfaction, dans la rémission du péché, un rôle singulièrement complémentaire. Tel est bien cependant celui que lui supposent également les pénitences qu'on pourrait appeler de dévotion. Au moment de la mort, même les meilleurs veulent recevoir la pénitence. Quelque confiance qu'on ait en la miséricorde divine, il reste toujours à parachever la satisfaction et les réparations dues pour toutes les fautes d'une vie. Aussi les biographes de saint Augustin, de saint Césaire d'Arles, de saint Isidore de Séville, les montrent-ils qui veulent s'assurer à eux-mêmes et à leurs amis le bienfait de la pénitence dernière.

Quand le baptême a déjà été reçu, avait coutume de dire l'évêque d'Hippone, prêtres et bons chrétiens devraient tous veiller à ne pas mourir sans la pénitence convenable : *absque digna et competenti penitentia*. C'est pourquoi lui-même, dans sa dernière maladie, s'était fait copier les psaumes de la pénitence et les avait fait fixer au mur de son lit pour pouvoir les réciter plus aisément. Possidius, *Vita Augustini*, 31, P. L., t. XXXII, col. 63. A la vérité nous sommes ici fort loin de ce que l'on appellerait aujourd'hui le sacrement de pénitence. On lit de même dans la Vie de saint Césaire que *nullum sine medicamento penitentiae de hoc mundo voluisset recedere*. P. L., t. LXVII, col. 1029 B. Saint Isidore de Séville, lui, se fit porter à l'église pour y recevoir lui aussi la pénitence « en présence de tout le peuple et de plusieurs évêques. Voir la relation de cette cérémonie dans le *De transitu S. Isidori* de l'archidiacre Bedemptus cité par Arevado dans ses *Isidoriana*, t. 6, n. 1, P. L., t. LXXXI, col. 30-32. Mais n'oublions pas que deux siècles nous séparent du temps d'Augustin.

Ainsi conçue et reçue, la pénitence dénotait sans doute la préoccupation d'expier toujours plus le péché et d'en obtenir une rémission aussi plénière que possible; mais manifestement elle le supposait déjà pardonné et cela même achevait de faire ressortir le rôle propre qui lui était reconnu : toujours utile même chez les meilleurs, afin de faire disparaître les restes du péché, elle pouvait faire défaut jusque chez les plus indignes sans que fût compromise leur rentrée en grâce avec Dieu.

3<sup>e</sup> La « satisfaction secrète » de Gennade. — La même conclusion ressort plus encore d'un usage qui, à la même époque, s'observe en plusieurs régions et particulièrement en Gaule. La pratique, en effet, est alors fort répandue d'une satisfaction dite « secrète », à laquelle on reconnaît la même efficacité qu'à la pénitence publique. Gennade, qui la mentionne dans ses *Dogmata ecclesiastica*, la lui juxtapose comme suffisant elle aussi pour le pardon des péchés graves. *Sol[ut]a secreta satisfactio solvit mortalia crimina non negamus, sed multo prius seculari habitu et confesso religionis studio per vite correctionem et iura, minus perpetua*

*intra, minus inde Deo, ita dumtaxat ut contra peccatis que penitet agat et eucharistiam omnibus dominicis diebus supplex et submissus usque ad mortem percipiat.* C. XLII, dans l'éd. de TURPIN, *Journal of Theol. Studies*, t. VII, p. 214; c. LV, dans P. L., t. LXIII, col. 294 B.

Ces paroles, assurément, ne visent que les *delicta criminalia* secrets. Elles ne sauraient s'entendre des « crimes » notoires ou publics officiellement constatés : pour ceux-là, la pénitence publique était indispensable. Mais il y avait les autres, qui, pour rester secrets, n'en étaient pas moins, dans le langage du temps, des *mortalia crimina* : tels les adultères que saint Augustin s'appliquait à guérir en particulier (*supra*, col. 1160). De même, pour ne parler pas des autres péchés de la chair, les homicides, les vols, les fraudes, etc. Nous l'avons déjà vu, pour ces sortes de péchés graves, quand le coupable s'en accusait, la pénitence publique pouvait être recommandée avec instance, elle était fréquemment acceptée. Mais l'obligation n'en pouvait pas être urgée et on ne l'imposait pas d'office (*supra*, col. 1159).

C'est pour ces sortes de péchés que Gennade déclare la « satisfaction secrète » capable d'avoir le même effet que la pénitence publique. Mais cet effet ne se limite pas à celui de leur rémission proprement dite. La durée qui en est prévue et l'admission régulière à la communion qu'elle comporte supposent cette rémission déjà acquise. Elle ne saurait donc tendre qu'à effacer les restes du péché. Et c'est bien ainsi que Gennade l'entend : au chapitre suivant, il l'assigne la satisfaction qu'un but proprement ascétique : *Satisfactio penitentiae est causas peccatorum excidere nec eorum suggestionibus aditum indulgere*. De par ailleurs, si l'il dit secrète, c'est fort relativement, par opposition à celle de la pénitence publique et à ses rites officiels ou liturgiques. A elles seules, la modification du costume et la profession publique de piété qu'elle comporte, excluent qu'elle soit d'ordre proprement intime et puisse passer inaperçue.

1. Ce n'est point la profession religieuse proprement dite. — Aussi est-il assez commun d'y reconnaître l'entrée en religion », comme on précise parfois. Les deux expressions *multo seculari habitu et professo religionis studio* semblent suggérer cette interprétation. La confirmation s'en trouverait d'ailleurs dans une exhortation sur la pénitence insérée jadis parmi les œuvres oratoires de Fauste de Riez (par exemple, P. L., t. LVIII, col. 875-876), où la profession religieuse est nettement opposée à la pénitence publique comme en tenant lieu pour ceux qui quittent le monde afin de se consacrer à Dieu. (Voir ici même, art. PÉNITENCE, t. XII, col. 821 et 878; TROSTER, *Hist. des dogmes*, t. III, p. 399, note 3; Göller, *Studien über das gallische Busswesen zur Zeit Cäsarius von Arles und Gregors von Tours*, p. 19-20 et 68; Poschmann, *Die abendländ. Kirchenbusse im Ausgang de christl. Altertums*, p. 77 et 130.) Pourtant, il y a lieu d'hésiter. Cette exhortation, d'abord, n'est point de Fauste de Riez. Son auteur, inconnu, vitait à une époque où la profession religieuse comportait un engagement écrit et signé. C'est même proprement cet engagement qu'il déclare équivaloir à la pénitence publique.

D'autre part, on ne voit pas que l'idée de cette équivalence soit de l'époque de Gennade. Si elle est devenue classique, c'est plus tard. Du moins n'apparaît-elle ni dans Cassien, ni dans les règles de saint Césaire d'Arles ou de saint Benoît. Göller (*loc. cit.*, p. 69-70) ne l'a relevée que dans celle de saint Fructueux de Braga (P. L., t. LXXXIV, col. 1125-1127), à la fin du VI<sup>e</sup> siècle. Les amores qu'il a cru (*ibid.*, p. 68) en découvrir dans deux sermons authentiques ou non de saint Césaire, *ibid.*, VI, XI, P. L., t. LXXXII, col. 1062 B.C. et 1069

1970, tiennent à une méprise. On s'attendait à une allusion à la remission des péchés commis avant l'entrée en religion, il ne s'agit que de ceux à l'abri desquels on s'y trouve. Césaire s'est appliqué à faire ressortir la sécurité que procure l'entrée dans la vie monastique; mais il ne lui attribue nullement de remettre par elle-même les crimes commis auparavant.

À vouloir parler d'elle, d'ailleurs, Gennade se fût exprimé plus clairement. Il connaît bien les moines; il en parle souvent dans le *De viris illustribus*; mais il les désigne eux et leur genre de vie en des termes très précis dont il n'y a ici aucune trace. L'expression *mutato saeculari habitu* ne signifie point qu'on renonce à l'habit séculier pour revêtir l'habit monastique; elle ne vise que la suppression du luxe et de la recherche dans les vêtements qui était un des traits caractéristiques de l'époque. Le *confessum religionis studium* reste lui aussi d'ordre fort général; il consiste dans la réforme de la vie : *confesso religionis studio per vite correctionem* et dans une application plus marquée aux exercices de la piété et de la vertu chrétiennes. Le tableau qu'en esquisse ici Gennade correspond très exactement au programme tracé par Fauste de Riez dans une lettre que Gennade signale et recommande comme convenant tout particulièrement aux âmes désireuses de faire sincèrement pénitence : *Epistolum ad timorem Dei hortatorium, convenientem personae pleno animo penitentiam agere disponenti. De viris illustr.*, c. 86; édition Richardson, dans *Texte u. Untersuch.*, t. 1, fasc. 1, p. 91, et *P. L.*, t. LVIII, col. 1110. Adressée au préfet du prétoire Félix, qui se trouve déjà sous la direction spirituelle de son évêque, Léonce d'Arles, cette lettre recommande elle aussi l'austérité des vêtements : *De usu vestimentorum paulatim se gravitas ad inferiora submittat. Epist.*, VI, dans *Corpus Vindob.*, t. XXI, p. 197; *P. L.*, t. LVIII, col. 851 D; mais elle insiste surtout, comme Gennade, sur la vie de piété et de pénitence à laquelle on se doit appliquer pour se guérir des plaies causées jadis par le péché.

Sans demander à ce grand personnage d'embrasser l'état monastique ou même seulement de renoncer aux fonctions publiques dont il est chargé, Fauste lui trace une ligne de conduite où ne manque aucun des traits soulignés par Gennade. L'austérité réelle, quoique modérée, dont il l'engage à faire preuve jusque dans son costume se joindra à son assiduité à la prière pour témoigner de ses préoccupations nouvelles. On pourra donc très justement parler à son sujet de *confessum religionis studium* et de *mutato habitu saeculari*. Mais pas plus qu'il n'habite un monastère, il ne se fait moine et ne porte un habit de moine. Sur cette question, voir notre article *Pénitents et « convertis »*, dans la *Revue d'hist. eccl.*, t. XXXIII, 1937, p. 5-23 et 277-305.

2. C'est l'état de « conversion ». — Or, le genre de vie ainsi défini et que Fauste avait déjà recommandé à Rufice, le futur évêque de Limoges. *Epist.*, IX et X. *Corpus Vindob.*, t. XXI, p. 208-215; *P. L.*, t. LVIII, col. 858-862, n'a rien d'insolite à cette époque; il répond, au contraire, à un état de vie bien connu, que l'on appelle l'état de « conversion ». Voir art. *PÉNITENCE*, t. XII, col. 834. Ceux qui en font profession portent le nom de « convertis » (*conversi*). Distincts des *conversi* que sont, dans les monastères, les postulants et les novices, ces hommes et ces femmes tout en continuant à vivre chez eux et à remplir les obligations de leur état, font profession de garder la continence jusque dans le mariage, de rompre avec les vanités du siècle et de s'appliquer assidûment à la prière. S'habillant en général d'étoffes brunes, rien qu'à ce trait on les reconnaît comme « convertis ». Les écrivains de l'époque en parlent souvent. Voir Salvien, *De gubernatione*, IV, VII, 32-33; V, X, 54-55; *Ad Ecclesiam*, IX, 1-2. *Epist.*, IX, 10. *Corpus Vindob.*, t. VIII,

p. 74-75, 119-120, 301, 308, 220, 232; *P. L.*, t. LIII, col. 77-78, 106, 232 C; 171 B; Jean Pomère, *De vita contemplativa*, I, II, c. XII. *P. L.*, t. LIX, col. 448. Les conciles font de cet état de conversion la condition de l'admission aux ordres pour les hommes qui n'ont point parcouru les degrés inférieurs de la hiérarchie. Voir par exemple concile d'Agde en 506, can. 16, Mansi, *Concil.*, t. VIII, p. 327; concile d'Arles en 524, can. 1-2; Mansi, t. VIII, col. 626; conciles d'Orléans en 538, can. 6, et en 549, can. 9 et 19; Mansi, t. IX, col. 13, 131, 139. On connaît plusieurs de ces convertis (voir P. Gallier, *L'Eglise et la rémission...*, p. 396-398 et 439-444; l'article *Pénitents et convertis*, dans la *Revue d'hist. eccl.*, t. XXXIII, 1937, p. 5-27 et 277-305) et, s'il n'y a pas de doute que leur vie représente une très réelle pénitence et une satisfaction très méritoire pour le péché, il est impossible d'y reconnaître autre chose que la préoccupation de compléter et de parfaire jusqu'à la mort la réparation de péchés considérés comme déjà pardonnés. Nous n'avons pas à rechercher ici comment a été obtenu ce pardon, ni si la satisfaction ainsi accomplie peut être considérée comme sacramentelle. Rien n'oblige à admettre que l'état de conversion fût embrassé en dehors de tout recours au ministère sacerdotal; il semble plutôt qu'on y préludât par une certaine confession de ses fautes; le *Liber ordinum* a un ordo spécial pour les *conversi* qui vivent dans le monde (édit. dom Férotin, p. 82-85 et notes); à propos des femmes qui *converti ambiunt*, le concile d'Épône, en 517, parle de la *beneficio penitentiae* à leur accorder, can. 21; Mansi, *Concil.*, t. VIII, col. 561, ce qui est le rite de l'absolution en cas de maladie et en dehors de la pénitence publique. Mais, quoi qu'il en soit de cette question rituelle ou sacramentelle, il reste bien que l'état de « conversion » correspond très exactement à la « satisfaction secrète » dont parle Gennade et qu'une satisfaction ainsi accomplie ne peut tendre qu'à la remission des dernières pénalités du péché. Elle en poursuit l'expiation, la purification, la guérison complètes; mais elle en suppose le pardon déjà acquis. Et ainsi le fait également la pénitence recommandée par saint Grégoire le Grand à une dame de Constantinople. Tout en la rassurant sur le pardon divin qu'elle eût voulu se voir garantir par une révélation, il lui rappelle le devoir de faire pénitence jusqu'à la fin de sa vie, car jusqu'au bout le péché demeure à redouter. Jaffé, n. 1468; édition des *Mon. Germ. hist.*, t. I, p. 465; *P. L.*, t. LXXVII, col. 878. Cette pénitence, par conséquent, serait à rapprocher elle aussi de l'état de conversion et de la « satisfaction secrète » dont parle Gennade.

3. *Conclusions.* — Tell's sont les grandes lignes de l'évolution aux premiers siècles. La forme officielle de la satisfaction est alors la pénitence publique. Requête normalement pour les fautes graves, profitable à quiconque l'accomplit avec une componction réelle, cette expiation solennelle n'est cependant pas considérée comme tout à fait indispensable pour le pardon du péché lui-même. Du point de vue disciplinaire, elle a des avantages qui commandent d'en urger l'obligation là même où, du point de vue proprement moral et religieux, elle pourrait être omise. Les meilleurs parmi les chrétiens et les plus sincères parmi les pécheurs convertis la recherchent. Elle leur assure le dégageant parfait du péché auquel ils aspirent; elle tend à les mettre à l'abri des châtements qu'il entraîne. Cette préoccupation de la rémission plénière de la faute se joint à la nécessité sociale d'obtenir la réparation du scandale donné pour assurer le maintien de la forme de satisfaction ainsi caractérisée.

Cependant, si beaucoup s'y soumettent volontiers, d'autres ne s'y prêtent que pour la forme et un plus grand nombre encore peut-être la renvoie au moment



de la mort, où elle devient impossible. D'ailleurs, même en dehors de cette suprême échéance, le principe se formule progressivement d'une adaptation qui comporte des adoucissements et des exceptions multiples.

Le recours à ces adoucissements ou à ces exceptions est, comme toute, essentiellement divers. Les évêques ou les prêtres préposés au service de la pénitence en restent juges. Encore sont-ils liés par les usages locaux ou par la tradition. Chacun d'eux, en outre, procède avec ce qu'on pourrait appeler son tempérament humain ou le caractère propre de son rôle pastoral. Aussi ne saurait-on parler ici d'uniformité. Mais la variété même des dispenses consenties confirme que la satisfaction complète normalement exigée n'a par elle-même qu'une valeur de surcroît. La nécessité en est toute relative. On peut obtenir par d'autres voies, par les bonnes œuvres personnelles, la guérison de l'âme et la remission de la peine qu'elle est pour lui de procurer. L'aumône, par exemple, qu'elle ait précédé ou qu'il y soit pourvu au moment de la mort, supplée très heureusement l'accomplissement de la pénitence publique devenue alors impossible. Nous avons vu (col. 1157) l'importance qu'y attachait saint Césaire d'Arles ; Salvien, à la même époque, la présente comme un moyen plus facile que la pénitence de « racheter » ses péchés. *Epist.*, ix, 10. *Corpus Vindob.*, t. viii, p. 23-24 ; *P. L.*, t. lxxi, col. 171 B. Il y a donc là, dès cette époque, comme une amorce du système des commutations qui, aux siècles suivants, jouera un si grand rôle dans l'évolution de la pénitence et de la satisfaction.

II. L'ÉVOLUTION GÉNÉRALE DE LA PÉNITENCE PUBLIQUE. — 1<sup>re</sup>. Le recul de la pénitence publique. — Le trait le plus saillant de cette période est le recul de la pénitence publique. Les formes de pénitence, restées jusque là dans l'ombre, passent désormais au premier plan. Par là même, la satisfaction change d'aspect. D'essentiellement liturgique qu'elle était jusque là, elle devient surtout subjective et morale.

1. Causes. — L'évolution ainsi caractérisée tient à des causes multiples dont les premières sont celles qui de tout temps ont fait omettre ou négliger la forme solennelle de l'expiation du péché. Mais d'autres interviennent, dont il faut tenir compte aussi, pour s'expliquer la généralisation du mode de satisfaction destiné désormais à prévaloir.

La principale, peut-être, est l'extension du christianisme dans les campagnes. Cette extension, en Occident, en Gaule par exemple, a été d'abord fort lente. Elle ne s'accéléra qu'à partir du v<sup>e</sup> et du vi<sup>e</sup> siècle. Elle se traduit par la création de multiples paroisses rurales, aux édifices du culte extrêmement pauvres, au clergé extrêmement réduit et aux cérémonies religieuses forcément simplifiées. La mise à part des pénitents a trouvé difficilement place. De plus, les prêtres qui desservent ces lieux de culte, originaires en principe de l'endroit même, souvent très peu instruits, vivant dans la dépendance matérielle des fidèles et surtout des maîtres du sol qui ont bâti eux-mêmes l'église et créé la paroisse, manquent de l'autorité morale nécessaire pour imposer la pénitence publique. Les conséquences qu'elle entraîne au fur externe en ont fait toujours réserver la décision aux évêques ou à quelques prêtres spécialement établis à cet effet. Ici, ce pouvoir devrait s'étendre outre mesure. Aussi le fonctionnement régulier de la pénitence publique devient-il pratiquement impossible.

L'évangélisation de ces masses rurales, par les moines venus d'Irlande ou de la Grande-Bretagne, contribue au même résultat. Les monastères deviennent, pour des régions entières, les seuls centres de culte abordables. Or, là non plus, il n'y a

aucune organisation de la pénitence publique. Cette expiation liturgique du péché n'a jamais existé dans les masses, toutes rurales, elles aussi. Ryan, *Irish monasticism*, p. 77, 184), d'où viennent les nouveaux convertisseurs du monde gallo-romain et des populations germaniques. Aussi, n'apparaît-elle guère plus que sous la forme de cérémonies ou de pénalités rituelles, atteintes ou pour recourir les curiales, les évêques ou les papes pour prévenir et châtier les crimes publics. Les collections canoniques où s'accumulent, parfois mal traduits et mal compris, les canons pénitentiels de l'Église, en conservent ou en rappellent le souvenir. Aux époques de réforme ou de renaissance littéraire et canonique, on s'essaye ou l'on s'applique à en faire revivre la pratique. Mais les exemples mêmes que l'on connaît de cette restitution (voir ci-dessus, t. xii, art. PÉNITENCE, col. 880-881) en font ressortir le caractère surtout disciplinaire et coercitif. Les « pénitents » de tout le diocèse sont conduits à l'évêque, au début du carême, comme le seraient des criminels à une cour d'assises. La conception de la satisfaction qui se manifeste ainsi le plus est celle qu'avait signalé saint Augustin : une réparation à l'Église elle-même et au peuple chrétien pour le scandale donné. Ainsi le trouve-t-on hautement proclamé dans certaines circonstances plus solennelles. En 833, lorsque les évêques francs prononcent la déposition de Louis le Débonnaire et lui imposent la pénitence publique, ils la lui font demander à lui-même *quatenus Ecclesiam, quam peccando scandalizaverat, penitendo satisfaceret*. *Episcoporum de penitentia quam imperator professus est relatio*, n. 8, dans *Mon. Germ. hist., Capitularia*, a, t. ii, p. 55.

2. Caractère pénal et administratif. — Aussi bien, à partir de l'époque carolingienne, la pénitence publique présente-t-elle surtout l'aspect d'un système pénal, à appliquer au for externe, et dont on demande au pouvoir civil lui-même d'assurer l'observation. Les Capitulaires des rois francs montrent qu'ils y veillent. Dès 742, on en trouve un de Charlemagne qui porte l'obligation pour le religieux ou le clerc coupable de fornication, de faire pénitence en prison : *In carcere penitentiam faciat in pane et aqua... Duos annos in carcere permaneat... In carcerem missus, vertentem annum ibi penitentiam agat*. *Capitularia*, t. i, n. x, 6, p. 25-26. Charlemagne, dans l'Admonition générale du 23 mars 789, n. 79, rappelle qu'au lieu de courir de tous côtés sous prétexte de pèlerinages, mieux vaut faire la pénitence sur place : *Melius videtur ut, si aliquid inconsumtum et capitale crimen commiserint, ut in uno loco permanentes laborantes et servientes ad penitentiam agentes secundum quod sibi canonice impositum est*. *Ibid.*, p. 61. En 813, le concile de Tours (can. 41) avait demandé à l'empereur de pourvoir au cas des nombreux incestueux, parricides et meurtriers de toute sorte qui ne tenaient aucun compte des excommunications portées contre eux. *Mon. Germ. hist., Concilia*, t. i, p. 292 ; celui de Clunio sur Saône, la même année, lui avait également fait appel pour remettre en honneur la pénitence canonique, can. 25 : *A domno imperatore impetretur adiutorium qualiter, si qui publici precepti, publica multatur penitentia et secundum ordinem canonum pro merito suo et excommuni cedit et reconciliatur*. *Ibid.*, p. 278. Le Capitulaire de la même année lui donnait à ces plantes et à ce recours.

8. *De incestuosis, omnino investigandum, ut ab Ecclesia amittantur nisi penitentiam egerint*... 25. *Ut qui publico crimine convicti sunt, in publico indicetur et publicum penitentiam agant secundum canones*. *Capitularia*, t. i, p. 173 et 174. Quelques années plus tard (818-819) les évêques francs étaient revenus à la charge auprès de Louis le Débonnaire, *quia sunt in plerisque locis parvi curatores et in paucis vel reliquis capitalibus criminibus im*

*plicati, qui pœnitentiam publicam agere contemnunt... vestra celsitudo comitibus præcipial quatenus episcopis adiutorium ferant ut eos canonicè pœnitentiæ subdere valeant. Conc. ævi karol., t. I, p. 595. En Italie, vers 850, le synode de Pavie, can. 17, adressait une requête analogue au pouvoir civil : Si aliqui inventi fuerint qui sacerdotibus obtemperare noluerint, per ministros rei publicæ distringantur et satisfactionem pœnitentiæ, quam presbyteri imposuerint, subire cogantur. Capitularia, t. I, p. 83. L'intervention ainsi sollicitée ne craint pas de descendre jusqu'aux moindres détails de la pénitence. Tel Capitulaire de Charlemagne prescrit qu'au cas où l'on invite à sa table un pénitent obligé à s'abstenir de vin et de viande, on devra faire pour lui l'aumône prévue comme pouvant lui servir de commutation. Ut nullus presbyter aut laicus pœnitentem invitât vinum bibere aut carnem manducare, nisi ad præsens pro ipsorum vel duos denarios, iuxta quilibet pœnitentie, dederit. Capitularia, t. I, p. 179; mais cf. Carlo de Clercq, La législation religieuse franque de Clovis à Charlemagne, Louvain-Paris, 1936, p. 291.*

3. Jeûnes et pénalités substitués aux anciennes pénitences canoniques. — Cependant la préoccupation qui se manifeste ici de sauvegarder l'abstinence imposée au pénitent témoigne aussi de l'évolution qui s'est produite ou qui est en voie de se produire dans la façon d'envisager l'expiation du péché. De plus en plus, on la conçoit sous la forme d'un châtiment ou d'une privation à s'infliger à soi-même. C'est la seule, par exemple, qui se trouve prescrite par le pape saint Grégoire III (732-741) dans ses instructions à saint Boniface sur le traitement à appliquer jusqu'aux crimes les plus odieux : en plus de l'interdiction de la communion jusqu'à la mort, la seule expiation à exiger sera celle d'une abstinence perpétuelle de viande et de vin et de trois jeûnes par semaine pendant toute leur vie : *De his qui patrem, matrem, fratrem aut sororem occiderint, dicimus ut toto vite tempore corpus dominicum non suscipiant nisi in suo exitu pro viatico. Abstineant etiam se a carnis comestione et potu vini, donec obierint, jejuniis secunda, quarta et sexta feria, ut sic possint depetere delicta commissa scilicet. Lett. n. 22-23. Mansi, Concil., t. XII, col. 278. Même à Rome, par conséquent, on s'est habitué dès lors à identifier la pénitence et le jeûne. Ainsi faisaient depuis toujours les Églises celtiques et bretonnes : *pœnitare* y signifiait *jejunare* et au jeûne s'ajoutaient, suivant la gravité des fautes, les abstinences plus ou moins étendues de tous autres aliments que le pain, le sel et l'eau, ou seulement de vin et de viande. *Annum integrum pœnitentiam cum pane et aqua per mensuras et duobus annis abstineat se a vino et carnibus*, portait le pénitentiel de Vinnian, § 10, dans Schmitz, *Die Bussbücher*, t. I, p. 503. Celui de Cummeán précisait pour le crime de fornication et de meurtre : *Tribus annis pœnitent : in primo et in tribus quadragesimis reliquorum cum pane et aqua, et in lotis sine vino, sine carne, sine armis, sine uxore. De fornicatione*, 22, édition de Zettinger dans *Archiv für kath. Kirchenrecht*, t. LXXXII, 1902, p. 510. Des Églises insulaires ces usages et ce langage s'étaient introduits et fait accepter dans les Églises du continent. Là aussi, avec l'accession au christianisme des masses rurales et des peuples barbares, s'était accentué le caractère pénal et répressif de la pénitence canonique. On sait la place qu'y avait faite saint Grégoire à la réclusion dans les monastères. Dans certains cas, il n'avait pas hésité à prescrire la prison et des châtimens corporels : avec certaines populations, c'était le seul moyen de les faire renoncer à leurs pratiques idolâtriques ou superstitieuses. Lett. n. 1731, voir P. Galtier, *L'Église et la rémission des péchés...*, p. 118. En Gaule, en semblable circonstance, le concile d'Éauze, en 551, avait recouru à des prescriptions*

analogues : *Si superiores forte personæ sunt, a liminibus excommunicatione pellantur ecclesiæ; humiliores vero personæ vel servi, correpti a iudice justigentur. Can. 3. Hefele-Leclercq, Hist. des conciles, t. III, p. 166. Ainsi l'expiation publique du péché tendait-elle à devenir de plus en plus affaire du for externe. À l'époque carolingienne, l'intervention du pouvoir civil accentue encore ce caractère. Dès 742, un capitulaire de Carloman porte qu'en cas de fornication, un prêtre, un clerc ou un moine doit être d'abord fouetté, puis mis en prison pour y faire sa pénitence. Sa femme, si c'est une religieuse, aura la tête complètement rasée. Capitularia, t. I, p. 267. La même tendance se remarque dans la liturgie. La mise à part des « pénitents » y devient une *inclusio*, une réclusion : au début du carême, ils sont placés sous la surveillance spéciale de l'évêque ou même enfermés dans sa prison. Jungmann, *Die lateinischen Bussriten*, p. 45, 50, note 177; 64-66.*

De même et malgré le zèle qu'on apporte à remettre en vigueur les anciens canons, ne se représente-t-on plus la « pénitence » qu'ils prescrivent que sous la forme nouvelle d'interdictions alimentaires, d'internelements ou de pratiques pieuses à accomplir en particulier. Paulin d'Aquilée par exemple, un ami et un émule d'Alcuin, pour le crime atroce d'un personnage qui a tué sa femme, ne sait que donner le choix entre l'entrée dans un monastère ou la pénitence publique à accepter pour toute la vie. Or, celle-ci est décrite par lui comme consistant essentiellement en jeûnes, en abstinences et en prières ou aumônes : *Omnibus diebus quibus vixeris, pœnitere debes : vinum et omnem siceram non bibas; carnem nullo tempore comedas, præter pascha et diem natalis Domini. In pane et aqua et sale penite. In jeuniis, vigiliis, orationibus et elemosinis omni tempore persevera. Ad Haistulfum, dans Mon. Germ. hist., Epist., t. IV, p. 321-322; P. L., t. CXCIX, col. 184 A. On reconnaît le langage du pape Grégoire II à saint Boniface : là aussi, *pœnitare* c'est *jejunare*. Ce peut être aussi aller en pèlerinage. Les évêques francs, quoi qu'ils en aient contre la manie de « pérégriner » ainsi aux saints lieux de Rome, de Tours ou d'ailleurs, reconnaissent que, prescrits par les confesseurs, les pèlerinages peuvent être, avec la prière et l'aumône, une excellente manière de faire la pénitence. Concile de Chalon-sur-Saône de 813, can. 45. Mon. Germ. hist., Concilia, t. I, p. 282-283.*

Plus significative encore peut-être une lettre du pape Nicolas I<sup>er</sup>, en 867. Jaffé, n. 2852. Le souci y est manifeste de rester fidèle, tout en les adoucissant, aux anciens canons. Elle prescrit donc une pénitence de douze ans à diviser en trois périodes de trois, quatre et cinq ans, quelquefois plus ou moins exactement sur celles que distinguait, au IV<sup>e</sup> siècle, la pratique pénitentielle de l'Asie Mineure : les deux premières sans participation à l'eucharistie, la troisième, contrairement à l'universelle pratique ancienne, après la réadmission à l'eucharistie. De l'une à l'autre de ces périodes la rigueur de l'expiation doit aller en décroissant, mais la gradation ainsi prévue s'établit toute en fonction des peines corporelles et des restrictions alimentaires à y observer. Toutes - et il en sera de même jusqu'à la mort - excluent l'usage de la viande. Mais, en plus, pendant la première, trois ans, il faudra, sauf durant le voyage de retour de Rome, aller toujours pieds nus et s'abstenir totalement de vin en dehors des dimanches et des jours de fête. Pendant la seconde période, cette même abstinence du vin sera maintenue, mais il y aura permission de se chauffer. Pour les cinq ans de la dernière période, l'abstinence du vin se réduira à trois jours par semaine. P. L., t. CXCIX, col. 1130 C. Rien qu'à les entendre résumer ainsi, l'on se rend compte que ces prescriptions pénitentielles sont d'un autre âge que les canons dans lesquels on s'applique à les encadrer. La concep-

tion de la satisfaction qui s'y exprime est exactement celle qui caractérise les Églises restées ou devenues étrangères à la pratique de la pénitence publique.

2° *La généralisation de la pénitence privée.* — C'est donc que, là même où l'on s'applique le plus à maintenir cette forme traditionnelle de l'expiation et de la rémission du péché, prévaut une façon plus subjective d'en concevoir et d'en poursuivre la réparation. A mesure que l'une devient plus administrative et plus exceptionnelle, l'autre passe au premier plan dans l'ordre proprement moral et religieux. Le for interne se dégage progressivement du for externe, et c'est à ces orientations nouvelles des esprits que correspond, dans la pratique, la généralisation de ce qu'on appellera désormais la pénitence privée.

1. *Traits caractéristiques traditionnels.* Comme moyen d'obtenir le pardon du péché, elle ne saurait produire à personne l'impression d'une innovation. Cf. PÉNITENCE, col. 857. Traditionnel pour les fautes moindres, ce mode de pénitence avait plus ou moins vite été considéré comme pouvant suffire aussi, exceptionnellement, pour les fautes les plus graves. Il n'était pas seulement le seul possible au moment de la mort ; même au cours de la vie, nous l'avons vu dès la période précédente, il arrivait, pour des motifs divers, qu'on en prit son parti. Mais il est bien vrai que le trait caractéristique de l'évolution de la pénitence dans le haut Moyen Âge se trouve dans la prédominance officielle admise de son aspect subjectif et afflicteur.

On ne saurait parler pour autant d'une expiation du péché exclusivement privée et secrète. Elle comporte, tout au moins pour les fautes plus notables, une exclusion de la communion qui peut être fort longue et ne saurait passer inaperçue. Les œuvres expiatoires à accomplir dans l'intervalle ne sauraient manquer non plus d'attirer l'attention. Mais elle n'implique aucun assujettissement à des rites liturgiques spéciaux et publics. L'intéressé s'en acquitte en son particulier. Les satisfactions qui lui sont imposées consistent surtout en abstinences et en jeûnes plus ou moins rigoureux et prolongés, en aumônes, en interdictions de séjour ou en pèlerinages, en psaumes ou autres prières à réciter régulièrement. Voir PÉNITENCE, t. XII, col. 849-851 et PÉNITENTIELS, col. 1163-1165.

Non moins qu'ailleurs, cependant, la pénitence ainsi faite est conçue comme un moyen d'échapper aux châtimens du péché. *In presentia, celeri medicina penitentiae praevenire oportet poenas perpetuas in futuro.* *Pénitentiel* de Vinnian, can. 22, dans *Wasserschleben, Die Bussordnungen der abendländischen Kirche*, p. 113. Elle en est le rachat, la « rédemption » : *Per penitentiam redimi potest*, note le même *Pénitentiel* à propos des plus grands crimes, par exemple, can. 12, 18, 22, 35, 47 ; *ibid.*, p. 110-118. Il faut l'avoir accomplie pour être « réconcilié » : *altario reconciliatur*, can. 6 ; *restituatur altario*, can. 14 ; *jungetur altario*, can. 15 ; 35. L'absolution est accordée par le prêtre en dehors de toute cérémonie liturgique. Cependant elle peut précéder l'achèvement de l'expiation. En danger de mort, cela va de soi. *Ibid.*, can. 34. Mais on l'admet aussi pendant la vie : *Post annum et dimidium eucharistiam sumat et ad pacem penial*, dit le *Pénitentiel* breton de Gildas, de prêtres et de diacres condamnés à une pénitence de trois ans, Art. 1, dans *Wasserschleben, op. cit.*, p. 105. De même le *Pénitentiel* de Cummeán : II, *De fornicatione*, 2<sup>e</sup> éd., de Zettinger, dans *Archiv für kath. Kirchenrecht*, t. LXXXII, 1902, p. 508. La raison donnée est *ne anima tanto tempore caelestis medicina jejuna intreat*. Or, cette anticipation de la communion, les *interdita Theodori* conservés par la tradition montrent cet évêque qui la généralise lui-même : *Penitentes non debent, secundum canones, communicare ante consummationem penitentiae*. *Theodori*

*autem, praesens ordinata, post annum et post sex menses licentiam dare jussit*. N. 123, dans *Wasserschleben, op. cit.*, p. 174. De même dans la collection du *Discipulus Umbrensis*, sauf la substitution à *Theodorus* de *Vindictinus* : *Nos post annum vel sex menses licentiam damus*. *Ibid.*, p. 196. C'est dire que la satisfaction s'achève après l'absolution et, sur ce point, le désaccord avec les canons est moins absolu que ne le croient les auteurs de ces textes : ce qu'ils admettent comme normal, nous avons vu que la pratique ancienne l'avait parfois comporté, tout au moins à titre d'exception. Voir *col.* 1143 sq.

2. *Les livres des pénitentiels.* — Le trait le plus original de cette forme — insulaire — de la pénitence, à cette époque, est de se trouver tarifiée ou tarifiée d'avance dans ce qu'on appelle les « livres pénitentiels ». C'est là tout au moins que se trouvent le mieux indiqués les modes de satisfaction les plus usités au Moyen Âge.

a) *Origines et caractère.* — On a vu ci-dessus, t. XII, col. 847-877 et 1160-1179, la place qu'occupent alors ces sortes d'ouvrages dans l'exercice du ministère pastoral et quelle en est l'origine. Voir aussi Watkins, *A history of penance*, t. II, p. 756-761. Concus et élaborés d'abord en Irlande et en Grande-Bretagne, ils se sont répandus ensuite sur tout le continent. Pour les prêtres isolés dont nous avons parlé, ce sont comme des « guides » où ils trouvent toute faite l'adaptation de la pénitence aux diverses catégories de fautes qu'on vient leur confesser. *Presbyterorum nostrorum opuscula*, les appelle Ébon, évêque de Reims (vers 830), en demandant à l'évêque de Cambrai, Halitgaire, d'en rédiger un. *P. L.*, t. cv, col. 652 D. *Sacerdotum nostrorum libelli*, dit également vers 840, Rodolphe, évêque de Bourges, *Capitula, prologus*, *P. L.*, t. cxix, col. 703 G. et le concile de Paris, en 829, can. 32, en parle aussi comme des *codicelli*, dont se servent les prêtres pour imposer la pénitence. *Concil. aevi kar.*, t. I, p. 633. Ils n'ont aucun caractère officiel, aucune autorité canonique. Des particuliers y ont recueilli et noté pour eux-mêmes ou pour d'autres les variétés de peines ou « pénitences » qu'il convient ou qu'il est d'usage d'imposer pour les différentes catégories de péchés et de pécheurs. Ils y ont inscrit sous le nom de *canones*, de *judicia*, de *capitula*, les « dits » d'apôtres comme Patrice, Gildas, d'évêques comme Theodore, de grands abbés comme saint Colomban, sur la manière d'appliquer aux cas concrets les principes pénitentiels posés par les écrivains ecclésiastiques ou transmis par les conciles soit généraux soit locaux. Une jurisprudence pénitentielle s'est ainsi fixée, qui récemment a fait qualifier de « tarifiée » la pénitence administrée d'après ces sortes de recueils. Par « tarif » on entend la satisfaction prescrite pour chaque faute. Cette manière d'y pourvoir n'a rien que de traditionnel : les canons pénitentiels d'Elvire, d'Ancyre ou de Nicée ; ceux de saint Basile et de saint Grégoire de Nyse — tant bien que eux aussi la « pénitence » à imposer. Le soin seulement de l'adapter aux cas particuliers était laissé par eux à ceux qu'ils appelaient les « economies de la pénitence ». Ici, tout au contraire, cette adaptation était livrée toute faite. Les prêtres confesseurs n'avaient ou croyaient aisément n'avoir qu'à la prendre dans leurs « livres ». De plus l'expiation prévue était toute autre qu'en Asie Mineure, en Afrique ou à Rome. Elle consistait surtout en restrictions alimentaires, qu'on faisait un devoir au coupable de s'infliger à lui-même.

Les abstinences de vin et de viande, les jeûnes au pain et à l'eau, les aumônes, les pèlerinages et les réceptions du psautier qu'on leur prescrivait ainsi, paraissaient-elles moins pénibles et étaient-elles plus profitables aux chrétiens du VIII<sup>e</sup>, du IX<sup>e</sup> et du X<sup>e</sup> siècle que ne l'eût été l'assujettissement aux rites liturgiques



requis pour la pénitence publique? Il serait vain de se le demander. Le fait est que les moines irlandais, quand ils abordaient dans les régions où leurs usages pénitentiels étaient encore inconnus et où sans doute l'on ne songait guère à demander la pénitence qu'au moment de la mort, éprouvaient l'impression que la pratique de la pénitence y était à peu près inconnue : *Pœnitentiæ medicamenta et mortificationis amor vix vel paucis in illis reperiebatur locus*, écrit à ce propos le biographe de saint Colomban. *Vita*, n. 11, P. L., t. LXXXVII, col. 1018 A. Par contre, le concile de Chalon-sur-Saône, en 639, can. 8, se réjouit de voir se répandre le mode de pénitence recommandé par eux : *De pœnitentiâ peccatorum, quæ est medela animæ, utiliter omnibus hominibus esse censemus, et ut pœnitentibus a sacerdotibus, data confessione, indicatur pœnitentia, universitas sacerdotum noscitur consentire*. *Mon. Germ. hist., Concilia ævi merov.*, p. 210. La pénitence recommandée ainsi à tout le monde ne saurait être la pénitence publique traditionnelle et c'est bien la pratique régulière de la confession telle que l'ont propagée en Gaule saint Colomban et ses disciples que cautionne le concile. Watkins, *A history of penance*, t. II, p. 626; Duchesne, *L'Église au VI<sup>e</sup> siècle*, p. 550; voir ci-dessus, t. XII, col. 848. Les évêques en constatant les heureux effets. Beaucoup d'entre eux, par exemple saint Ouen et saint Éloi, ont subi l'influence des monastères d'où rayonne cette discipline. Les nouveaux modes de satisfaction leur paraissent les plus propres à inculquer aux rudes populations dont ils ont la charge les notions fondamentales de la morale chrétienne et ce que nous savons de la vie religieuse à cet âge de fer ne permet pas de douter que ce résultat ait été obtenu. Si c'est bien au VI<sup>e</sup> et au VII<sup>e</sup> siècle que les campagnes du centre, de l'est et du nord de la Gaule ont été définitivement acquises au christianisme, la transformation ainsi opérée se doit attribuer en grande partie au régime pénitentiel propagé par les nouveaux missionnaires.

b) *Inconvénients et réaction.* — Cependant la généralisation de ce régime n'allait pas sans danger. A « tarifier » la pénitence dans le détail comme le faisaient les livres pénitentiels, on risquait de fausser la notion même de la satisfaction à offrir à Dieu pour le péché. On paraissait la matérialiser. Le confesseur appelé à l'imposer semblait y faire l'office d'un taxateur d'impôts. Sans doute, ces « livres des prêtres » mentionnaient-ils ici ou là la nécessité d'avoir égard à la *mensura doloris* dont saint Augustin, *Enchiridion*, c. LXV, P. L., t. XL, col. 262, avait si heureusement rappelé qu'elle était le facteur dominant de toute vraie pénitence; mais ils semblaient plutôt faits pour les dispenser de cette sollicitude pastorale qui, de tout temps, dans l'Église, avait été considérée comme devant présider à l'exercice du ministère pénitentiel. Grâce à eux, sans avoir à se préoccuper de l'état d'âme des pécheurs afin d'y adapter les remèdes appropriés, on n'avait qu'à leur intimar le montant des peines encourues. Considéré ainsi en lui-même, ce système de taxation paraissait arbitraire. Appliqué par des prêtres ignorants ou intéressés, il se prêtait à la fois à une sévérité intolérable ou à une indulgence scandaleuse. Voir ci-dessus, t. XII, col. 872-874. On s'explique donc qu'au moment de la renaissance carolingienne il ait provoqué une réaction très forte. Les œuvres satisfactoires prescrites par les livres pénitentiels ne sont pas mentionnées dans les extraits des Pères ni dans les décrets des conciles sur la pénitence qu'on trouve dans les collections canoniques : quelle en est donc la valeur et l'origine? On se choque également du mécanisme que ces livres semblent introduire dans l'administration de la pénitence : ils laissent dans l'ombre la latitude que la tradition ecclésiastique avait toujours réservée à

ceux qui en avaient la charge. Evêques et savants dénoncent donc le manque d'autorité de ces *sacerdotum libelli* et ils entreprennent d'y opposer les prescriptions pénitentielles qu'ils découvrent dans les canons de jadis. Malheureusement l'aspect même sous lequel cette législation se présentait à eux la rendait inutile.

c) *Impossible de s'en passer : les collections canoniques inutilisables.* — Dans les collections canoniques, où l'on aimait à se faire une âme antique, les prescriptions pénitentielles s'accumulaient en dehors de toute perspective historique. Elles s'énonçaient parfois en des termes qui les rendaient actuellement inintelligibles : plusieurs étaient contradictoires. L'organisation de la pénitence propre aux Églises d'Orient y était donnée comme universelle. Elle induisait à interpréter les textes romains, africains, espagnols ou gallo-romains en fonction d'un système avec lequel ils n'avaient aucun rapport. Aucun compte, en un mot, n'y était tenu des diversités locales qui caractérisaient la pratique ancienne, ni des adaptations ou des changements que les siècles y avaient fait introduire. Aussi fallait-il renoncer à y trouver des indications précises sur la conduite à tenir dans les circonstances si nouvelles où s'exerçait le ministère pastoral depuis l'accession au christianisme des masses rurales et des peuples barbares. Telle est, en tout cas, la conclusion à laquelle arrivait l'auteur d'une œuvre entreprise, au début du IX<sup>e</sup> siècle, dans le dessein de vivifier l'administration de la pénitence par la reprise de contact avec la pensée antique.

Nous voulons parler de la collection canonique que, du nom de son premier éditeur, d'Achery, *Spicilegium*, t. XI, p. 1-100, on appelle *Dacheriana*. Conçue sur un plan méthodique, elle groupe dans un premier livre les extraits des lettres des papes et les canons des conciles relatifs à la pénitence. La préface que l'auteur a mise en tête peut être considérée comme « un réquisitoire discret et ferme contre l'arbitraire des pénitentiels ». G. Le Bras, *supra*, t. XII, col. 1173. Elle-même cependant n'est qu'un centon fait d'extraits de saint Augustin, de Gennade ou de saint Grégoire et elle aboutit à la constatation que les canons anciens ne contiennent rien de précis sur la durée de la pénitence à imposer ou sur la nature des mortifications à prescrire. Or, la raison très exactement vue de cette lacune est la latitude laissée à l'évêque dans l'appréciation des dispositions des pécheurs et de l'expiation à leur demander. Tout au plus les indications données pour quelques cas particuliers peuvent-elles aider à se régler soi-même dans l'appréciation de la gravité des fautes et de la satisfaction qu'elles comportent. *Mensuram temporis in agenda pœnitentia non satis attente pœnitenti canones pro unoquoque crimine, sed magis in arbitrio antistitis relinquendum statuunt, quia, apud Deum, non tam valet mensura temporis quam doloris, nec abstinentia tantum ciborum sed mortificatio potius vitiorum. Propter quod tempora pœnitentiæ fidei et conversationis pœnitentium abbrevianda præcipiunt et negligentia prolestant. Exstant tamen pro quibusdam culpis modi pœnitentiæ impositi, juxta quos ceteræ perpendendæ sunt culpæ, cum sit facile per eosdem modos vindictam et censuram canonum æstimare*. P. 9.

Ces remarques très judicieuses et très fondées délimitaient très exactement le profit à tirer de la tradition. Supposant l'administration de la pénitence presque exclusivement aux mains des évêques, elles rappelaient fort à propos le principe de l'adaptation qui y avait toujours présidé. Mais le difficile, dans l'organisation nouvelle du ministère pénitentiel, était précisément d'appliquer ce principe. Pour le plus grand nombre des prêtres qui en étaient chargés, les collections canoniques, même s'ils les avaient connues, n'auraient été

à cet effet d'aucune utilité pratique. Par l'impuissance ou furent plus tard Gratien et Pierre Lombard d'en tirer aucune conclusion ferme sur l'effet propre de l'absolution ou sur la nécessité de la confession, on peut juger de l'embarras où se fussent trouvés les confesseurs de l'époque carolingienne s'ils avaient dû y chercher eux-mêmes quelle satisfaction ils devaient imposer pour les diverses catégories de fautes qui leur étaient avancées. Il eût fallu pour le moins celui des confesseurs d'une époque beaucoup plus récente à qui, pour les guider dans la solution des cas de conscience quotidiens, on se fut contenté de mettre en main le *Corpus iuris*.

Aussi bien les réformateurs eux-mêmes s'en rendaient-ils compte. Dans l'examen prescrit par un capitulaire de 803 pour les candidats à la prêtrise, une question porte sur la connaissance du pénitentiel : *Pœnitentialem quomodo scitis vel intelligitis? Capitularia*, t. 1, p. 234. C'est pourquoi sans doute un capitulaire des années 810-815, semble comme à trancher la question du « pénitentiel » selon lequel doivent être jugés les pénitents. *Ibid.*, n. 81, p. 179. Toujours est-il que l'année même où un nouveau concile de Chalon-sur-Saône proscrivait les livres pénitentiels, *quorum sunt certi errores, incerti auctores; ... qui... pro peccatis gravibus leves quosdam et inusitatos imponunt pœnitentie modos*, can. 38, *Concilia ævi karolini*, t. 1, p. 281, celui de Tours invitait les évêques à se réunir au palais de Charlemagne pour choisir, parmi les anciens, le meilleur à suivre : *Cujus antiquorum liber pœnitentialis potissimum sit sequendus*. Can. 22, *ibid.*, p. 289.

C'est à cette préoccupation que répondit le pénitentiel composé par l'évêque de Cambrai, Halitgaire. Dans la pensée de l'archevêque de Reims, Ébon, qui lui avait demandé ce travail, il devait remédier à l'impuissance où se trouvaient les prêtres de se reconnaître parmi les prescriptions confuses et contradictoires de leurs livres : *Hoc est quod, in hac re, me valde sollicitum, cum ita confusa sunt iudicia pœnitentium in presbyterorum nostrorum opusculis atque ita diversa et inter se discrepantia et nullius auctoritate suffulta, ut vix propter dissonantium possint discerni. Unde fit ut concurrentes ad remedium pœnitentie tam pro librorum confusione quam etiam pro ingenii tarditate nullatenus eos valeant succurrere*. Lettre à Halitgaire, en tête du Pénitentiel de celui-ci, dans Schmitz, *Die Bussbücher und das Bussdisciplin der Kirche*, t. II, p. 265; *P. L.*, t. cv, col. 652-653. Pour cela, il fallait mettre aux mains des prêtres un pénitentiel extrait des Pères et des canons des conciles : *Ex patrum dictis canonum quoque sententiis, ad opus sacerdotum nostrorum, excerptæ pœnitentialem*. *Ibid.* Ainsi l'intendait bien d'ailleurs Halitgaire lui-même : *Ex sanctorum Patrum canonum sententiis pœnitentialem in uno volumine aggregare*. Dédicace à Ébon, *ibid.*, et col. 654 A. Aussi accumule-t-il d'abord dans les 5 premiers livres de son ouvrage des extraits des écrivains ecclésiastiques sur les vertus et les vices et des canons pénitentiels empruntés à diverses collections canoniques; mais, cela fait, il se rend bien compte que tout cela est d'ordre trop général : *Mensuram temporis in agenda pœnitentia... non satis attente præfingunt canones*. Schmitz, p. 266; *P. L.*, t. cv, col. 657 A. Ce qu'il faut au commun des prêtres confesseurs, c'est un précis des satisfactions à imposer; c'est pourquoi, à l'intention de ces esprits plus frustes, *simplicioribus qui majora non valent capere poterit prodesse*, il ajoute un VI<sup>e</sup> livre où ils trouveront indiquée en détail la pénitence due pour chaque péché : *Ideo ad accedendum præscriptis canonum sententiis decrevimus ut, si pœnitentia pœnitentie alicui superfluum sunt visæ, aut penitus quæ desiderat ibi de singulorum criminibus nequiverit invenire, in hac saltem brevitate novissima omnium seclorum*

*forislan inveniet explicata*. Schmitz, p. 290; *P. L.*, t. cv, col. 693-694 G.

Cette ajoute, la plus précieuse, parce que la plus pratique, pour les prêtres auxquels est destiné l'ouvrage, Halitgaire la dit extraite, par il ne sait qui, des archives de l'Église romaine; mais, en réalité, ce n'est qu'une combinaison de trois pénitentiels antérieurs avec leurs tarifs. *Supra*, t. XII, col. 1173. Aussi, sans que rien en préviene ni peut-être même qu'Halitgaire l'ait remarqué, y passe-t-on, pour les mots *pœnitere* et *pœnitentia*, à un sens tout différent. Les livres précédents, par exemple le IV<sup>e</sup>, les employaient au même sens que les anciens canons pénitentiels qu'ils désignaient : pénitence publique avec parfois, pour les canons des conciles orientaux, son organisation en plusieurs classes. Ici, tout au contraire, ces mots ne signifient plus par eux-mêmes qu'une abstinence plus ou moins prolongée de viande et de vin; l'expression qui s'y joint couramment in *pæne* et *aqua* marque en plus l'interdiction de tout autre aliment que le pain et l'eau. *Supra*, t. XII, col. 850 et 1165. Ainsi y est-il dit : *À annis pœnitentia, III ex les in pæne et aqua*, pour un clerc coupable d'homicide; *XL dies pœnitentia*, pour qui *adulterare voluit et non potuit, et est, susceptus non est*; *VII annis pœnitentia, III in pæne et aqua*, pour le clerc coupable de parjure; *III quadragesimas in pæne et aqua pœnitentia*, pour le laïque qui, ayant volé, aura restitué; *XL diebus in pæne et aqua culpam diluat*, est-il dit d'une personne, liée par un vœu, qui s'est enivrée; pour un laïque, *VII diebus pœnitentia*. *P. L.*, t. cv, col. 697 C-D; 698 C et D; 699 A; 701 A. Telle est la méthode qui préside à la confection de ces guides commodes et telles les satisfactions qu'y trouvent indiquées. Les prêtres confesseurs ne peuvent décidément pas se passer de ces manuels. On continuera donc à leur en fournir : le pénitentiel deviendra un des livres que chaque paroisse doit avoir. *Supra*, t. XII, col. 1174, et cf. dans Réginald de Prim le programme de la visite à faire par l'évêque dans toutes les églises : *Inquisitio*, 57 et 95, *P. L.*, t. cxxxii, col. 189 D; de même Burchard, *Decret.*, I, XIX, c. 8, *P. L.*, t. cXL, col. 979 C-D. Ainsi se multiplieront les copies des anciens et les nouveaux leur emprunteront aussi leurs prescriptions. Les auteurs seulement les juxtaposèrent aux extraits des collections canoniques qu'ils mettront bout à bout sans se préoccuper de les concilier entre elles.

Aussi est-il aujourd'hui extrêmement difficile de discerner dans ces sortes d'ouvrages ce qui est pure transcription et ce qui représente la pratique courante d'alors. Mais le fait reste hors de doute, qui a déjà été signalé ici (t. XII, col. 877 et 1174) : la réforme carolingienne n'a pas supprimé la pénitence « tarifée », telle que l'a introduite, dans les conditions où s'exerce désormais le ministère pastoral, la généralisation des confessions fréquentes. Loïn que la pénitence publique reprenne le dessus, elle se restreint de plus en plus à l'expiation des crimes plus notoire. Le principe va toujours prévalant, où se marque la distinction croissante du for interne et du for externe : à faute secrète une satisfaction secrète (ci-dessus, t. XII, col. 877). Cette satisfaction, la préoccupation des meilleurs est d'obtenir que, tout en s'inspirant des pénitentiels, on la détermine moins machinalement. Ils rappellent pour cela aux confesseurs leur devoir d'apprécier par eux-mêmes les dispositions et les conditions diverses des pénitents. Halitgaire leur faisait déjà sur ce point une recommandation fort suggestive : *Hoc scilicet, pœnitentia, ut, ubi nec erit ad vos serari vel amittit quærentes pœnitentiam, non eos gravet nec cogat tantum scire quantum debet, quod scire vel amittit non sunt in sua potestate; ideoque medietatem pœnitentie committente*. Schmitz, p. 292; *P. L.*, t. cv, col. 696 C.

Burchard d. Worms, au début du XI<sup>e</sup> siècle, généralisera : *Discretio sit inter unumquodque eorum, hoc est, interobilem et pauperes, inter liberum et servum*, etc. P. L., t. CXL, 980 A. Aussi exhorte-t-il *doctum quemque sacerdotem Christi ut... conditionem ultriusque sexus, etalem, pauperalem, causam, statum, personam cuiusque penitentis inspicat et, secundum hæc, ut sibi visum fuerit, ut sapiens medicus, singula quæque dijudicet*. *Ibid.*, col. 985 BC.

3. Préoccupation dominante : imposer à la faute un châtiment proportionnel. — Ainsi s'affirmait la continuité de la pensée nouvelle et de la pensée ancienne. Qu'on s'efforce de maintenir la pratique de la pénitence publique ou qu'on vise à obtenir une sage adaptation des tarifs pénitentiels marqués dans les livres des prêtres, la conception de la satisfaction qui domine dans les esprits est celle d'une expiation, d'une répression, d'un châtiment. *Vindicta peccati*, l'appelle l'auteur d'un commentaire des Livres des Rois parfois attribué à saint Grégoire le Grand : avec la *conversio mentis* et la *confessio oris*, elle constitue la vraie pénitence : *Tria quippe in unoquoque considerata sunt veraciter penitentia, videlicet, conversio mentis, confessio oris, et vindicta peccati*; c'est à elle, à proprement parler, qu'est due la vertu médicinale de la pénitence : *Vindicta, quasi medicina necessaria est, ut apostema realis, quod conversione compungitur, confitendo purgetur afflictionibus medicina sanetur*. In I Reg., l. VI, 33, P. L., t. LXXIX, col. 439 AB. De là vient à l'administration de la pénitence son aspect d'un système disciplinaire et pénal. De là aussi la préoccupation commune aux auteurs de pénitentiels de proportionner exactement la peine à la gravité objective de la faute. Plus ils se montrent attentifs aux prescriptions canoniques, plus ils s'appliquent à discerner les degrés et les nuances de cette gravité. Pour s'assurer de graduer leurs tarifs en conséquence, ils descendent aux détails de la casuistique la plus minutieuse.

Burchard, par exemple, le plus grave d'entre eux, ne distingue pas moins de vingt espèces d'homicides; encore l'une d'entre elles, le parricide, comporte-t-elle à son tour plusieurs subdivisions suivant que le meurtre est commis ou non *casu, sponte, in ira, et industria*, etc. *Decret.*, l. XIX, c. 5, P. L., t. CXL, col. 853 B C. La gravité du meurtre d'un ecclésiastique se calcule d'après le nombre et la dignité des ordres reçus et dont chacun entraîne sa peine propre : *Singulos ordines, singulos gradus singulariter penitere debes*. Un prêtre, par exemple, ayant reçu huit ordres, — y compris celui qu'on appelait alors de chanter (*psalmista*) — il s'ensuit que son meurtrier est passible de la peine due à huit homicides : *Omnis presbyter octo ordines habet. Quapropter, omnis qui interfecerit voluntarie presbyterum, ita debet penitere ut octo homicidia sponte commissis*. *Ibid.*, col. 955 D, et cf. la règle posée dans la *Summa de iudiciis omnium peccatorum*, t. 4 : *Qui occiderit aliquem de ecclesiasticis, pro tot homicidiis peniteat quot ordines interfecit habebat. Quia ergo presbyter octo ordines habet, ejus interfector pro viii homicidiis sponte facitis peniteat*. Schmitz, *Die Bussbücher*, t. II, p. 480-481.

Il serait difficile, semble-t-il, d'accentuer davantage le caractère pénal d'un système pénitentiel. Le but de répression ainsi poursuivi n'empêche cependant pas que la satisfaction, ou publique, ou privée tende avant tout, à obtenir le pardon divin. Plus que jamais, en effet, ce pardon est conçu comme la rémission d'une peine, comme le renoncement de la part de Dieu à poursuivre le châtiment de la faute. Telle est en particulier la conception qu'en a donnée saint Grégoire le Grand, le maître incontesté de tout le haut Moyen Âge. Comme l'avait déjà dit saint Augustin, le moyen sûr, la condition nécessaire pour être ainsi « gracié », est de

prendre soi-même les devants et de se châtier soi-même pour ses péchés. *Impiunda esse peccata non possunt. Puniendum ergo erit ut a te aut ab ipso [Deo]. In ps. ALII, n. 18, P. L., t. XXXVI, col. 505; Serm., XIX, 2, t. XXXVIII, col. 1334.*

1. Remise de la pénitence après l'absolution.  
a) Principe admis. — Toutefois et quelque effet que l'on se promette du châtiment expiatoire et préventif ainsi accepté, on est loin d'en considérer l'accomplissement total ou même partiel comme permettant seul d'escompter le pardon divin. Les auteurs des pénitentiels n'ont pas omis d'insérer dans leurs canons ou leurs centons l'affirmation traditionnelle que la conversion du cœur n'est pas une question de temps et que Dieu pardonne au pécheur dès qu'il le voit revenir sincèrement à lui. Voir, par exemple, le *Pénitentiel* d'Halitgaire, l. III, c. 2-3, 9, Schmitz, *op. cit.*, p. 275 et 277; P. L., t. CX, col. 677 BC; 679 AB. Ils reproduisent le canon 13 de Nicée et les textes des papes, de saint Léon en particulier, qui recommandent d'accorder la pénitence à tous les mourants qui la demandent. Halitgaire, l. III, c. 3 et 9-10; Raban Maur, *Premier pénitentiel*, c. 14, P. L., t. CX, col. 483; Burchard, *Decret.*, l. XVIII, c. 5-24, P. L., t. CXL, col. 939-944. Le prêtre est fort sévèrement condamné, qui ne se conformerait pas à cette prescription : *Si quis presbyter penitentium morientibus abnegaverit, reus erit animarum, quia Dominus dicit : « Quicumque de conversis fuerit peccator... » etc. Judicia Theodori*, dans la collection du *Discipulus Umbrensis*, l. I, q. VIII, a. 5, dans Schmitz, *op. cit.*, p. 551; Burchard, *Decret.*, l. XVIII, c. 21, P. L., t. CXL, col. 942 D. La pénitence ainsi interrompue ou omise, on entend bien d'ailleurs qu'en cas de guérison elle soit accomplie après coup; mais, à lui seul, le consentement à ce renvoi laisse apercevoir le rôle finalement secondaire qui lui est reconnu dans la rémission du péché.

b) Généralisation de l'usage. — Or, ce renvoi, que nous voyons ainsi attesté dès les premiers pénitentiels, se généralise de plus en plus à partir de l'époque carolingienne. Le pape Nicolas I<sup>er</sup>, nous l'avons constaté, le prescrit pour le meurtrier condamné à douze ans de pénitence : c'est dès après les sept premières années qu'on doit l'admettre à la communion et les cinq dernières, par conséquent, font suite à son absolution. Une pratique analogue est prescrite ou autorisée par ce qu'on appelle le *Second statut diocésain* de Théodulpe d'Orléans; voir C. de Clercq, *La législation religieuse franque de Clovis à Charlemagne*, p. 261 sq. et son édition du texte de Théodulpe, *ibid.*, p. 320-351; nous suivons sa division en 87 canons. A plusieurs reprises, on laisse à la discrétion du confesseur d'admettre à la communion avant l'achèvement de la pénitence ou des abstinences prescrites, par exemple, can. 22-23, *loc. cit.*, p. 331-332; P. L., t. CV, col. 212-213. Dans le cas même d'un prêtre s'accusant d'un adultère secret, il est laissé à son choix de renoncer à l'exercice de ses fonctions ou de faire *dignam satisfactionem* tout en continuant à les exercer. Can. 45, *loc. cit.*, p. 338 ou col. 215-216. Plus loin même, le canon 66 présente l'absolution comme devant suivre immédiatement la confession et l'imposition de la pénitence : *Postquam [quis] omnia peccata sua confessus fuerit... considerabit sacerdos magnitudinem culparum et juxta modum imponat ei tempus penitentiae. Deinde super eum, septem psalmos penitentiales cum orationibus que sunt in sacramentario dicat, et absolvat eum in pace*. C. de Clercq, *op. cit.*, p. 345; P. L., t. CV, col. 219 C. Le même usage apparaît comme normal dans un sacramentaire de Poitiers qui date de la fin du IX<sup>e</sup> siècle. A propos de la confession faite au début du carême en vue de la réconciliation ou absolution à recevoir le jeudi saint, il y est spécifié que, la pénitence à faire devant s'étendre



à tout le carême ou même à toute l'année, l'absolution néanmoins peut être accordée immédiatement : *Si interest causa aut itineris ut cujuslibet occupationis, aut si forte hebes sit ut ei hoc sacerdos persuadere nequeat* [de se soumettre au rite pénitentiel du carême] *injungat ei tam quadragesimali quam annualem penitentiam et reconciliet eum statim*. Morin, *Comment. hist. de disciplina in administ. sacr. penit.*, append., p. 55 a. Le même avis se lit dans un *ordo* pénitentiel de Fulda du milieu du <sup>x</sup><sup>e</sup> siècle. Jungmann, *Die latein. Bussriten*, p. 178. Sans doute est-ce par la généralisation de cet usage que s'explique une ordonnance de Théodulphe d'Orléans de la fin du <sup>viii</sup><sup>e</sup> siècle. Après avoir recommandé aux infidèles de se confesser et de recevoir la pénitence au début du carême, *Capitulaire*, I, can. 36, *P. L.*, t. cv, col. 203 A, il les invite tous, à l'exception des excommuniés, à communier tous les dimanches de carême, les trois derniers jours de la semaine sainte et le jour de Pâques, can. 41, *P. L.*, t. cv, col. 204 D, ce qui suppose l'absolution reçue avant l'accomplissement de la pénitence imposée. Et de même le *Capitulaire* de Rodolphe de Bourges, cinquante ans plus tard. Faisant siennes les prescriptions de Théodulphe (c. 32, pour la confession et la pénitence à recevoir au début du carême, c. 29, pour la communion de tous les dimanches, *P. L.*, t. cxix, col. 719 et 718), il n'excepte que ceux qui ont été excommuniés pour quelque crime mortel (*ibid.*, col. 718 C), ce qui ne saurait s'entendre des pécheurs ordinaires passibles au plus de quelques semaines de jeûne. Dans tous ces cas, il est manifeste que la « pénitence » ou la satisfaction suit l'absolution ou le pardon divin. L'admission à la communion ne se conçoit que dans cette hypothèse et d'ailleurs Bonizo de Sutri va l'écrire en toutes lettres à la fin du <sup>xii</sup><sup>e</sup> siècle : *Remissio peccatorum, quæ fit per absolutionem sacerdotis, non expectat prolixitatem, sed quacumque hora peccator scelera sua sacerdoti confiteri non erubescens vere penituerit, iudicialis a sacerdote illico jam non est peccator sed iustus. De vita christiana*, ix, 2, éd. Perels, 1930, p. 276. Au reste, cette manière de procéder se trouve-t-elle décrite comme usuelle dans l'*ordo* pénitentiel dit d'Arezzo, qui date du début du <sup>xii</sup><sup>e</sup> siècle. Jungmann, *Die latein. Bussriten*, p. 190-194, et texte dans Schmitz, *op. cit.*, p. 403-407. La confession achevée, le prêtre indique à son choix la satisfaction à accomplir : jeûnes, aumônes, ou prières : *Sacerdos indicat penitentiam autem eum flexis genibus statim jejunium atque elemosynas et orationes sacerdotales*. Jungmann, p. 193; Schmitz, p. 405; après quoi, il récite sur lui les prières de réconciliation dont la dernière réserve formellement l'obligation d'accomplir la pénitence imposée : *salvo tamen indieto jejunio et elemosinis atque orationibus sacerdotum, sciat penitentem tibi imposui*. *Ibid.*, p. 194 et 406. C'est la manière de procéder qui désormais sera régulièrement observée, Jungmann, *op. cit.*, p. 250; mais elle ne date pas de cet *ordo*, car lui-même dérive de l'*ordo* pénitentiel par lequel s'ouvre ce qu'on appelle le *Corrector*, c'est-à-dire le livre XIX du *Decretum* de Burchard, *P. L.*, t. cxl, col. 949-951 B et 977 D-978 D; cf. Jungmann, *op. cit.*, p. 190 et 192, note 99. Ici, en effet, la confession, l'indiction de la pénitence et la réconciliation sont envisagées comme allant ensemble; voir c. I *De confessione et penitentia et reconciliacione et interrogacione illorum qui peccata sua confiteri desiderant et ordo ad penitentiam eis dandum*. Col. 950 BC. Les chapitres v-vi et le début de vii, col. 950-977 D, contiennent un modèle d'interrogatoire très minutieux, avec, pour chaque cas, la pénitence à imposer; mais, l'interrogatoire fini, le prêtre recite immédiatement sur le pénitent les prières de l'absolution (col. 978 AD). Il est vrai qu'en certains cas, par exemple celui de l'homme

volontaire, l'absolution ainsi accordée ne comporte pas l'admission à la communion; elle devra être attendue sept ans. Col. 952. Mais, porte expressément le texte de Burchard, même alors la pénitence ne sera point finie pour autant : elle devra, au contraire, se prolonger toute la vie : *His expletis, sacram communionem accipias, ac ratione ut non sis sine penitentia quandiu vivas, sed in omni vita tua omnes sexus ferias in pane et aqua penitens*. Et cette addition est éclairante. Elle montre que, dans la pensée des auteurs du *Corrector*, ces pénitences au pain et à l'eau, seules prescrites pour les fautes moindres se peuvent et se doivent accomplir après avoir reçu l'absolution.

c) *Conception de la satisfaction qu'il implique.* — Le sens, par conséquent, de ces expiations ne saurait être douteux. N'ayant plus à solliciter le pardon divin, il leur reste pour but, au fur externe, de réparer le scandale donné et de faire ressortir la gravité des fautes commises; mais, au fur interne, elles ne peuvent viser qu'à compléter la purification des âmes, à prémunir contre les rechutes et à tendre plus complètement, aux yeux de Dieu, la dette pénale contractée envers lui par le péché. Ce n'est pas encore la conception précise de la satisfaction telle que vont l'établir les théologiens. Pour la rendre possible, la distinction devra devenir plus nette dans les esprits entre la remise de la culpabilité de la peine, ou même entre la peine éternelle et la peine temporelle due au péché. Mais ces distinctions vaguement perçues dès le début se manifestent déjà dans le haut Moyen Âge. On les discerne dans l'usage désormais général de renvoyer après l'absolution l'accomplissement total ou partiel des pénitences prescrites; elles vont apparaître mieux encore dans un autre trait caractéristique de la pénitence à cette époque, dans la pratique des « rédemptions » et des « indulgences ».

3° *Atténuations définitives : « rédemptions » et « indulgences ».* — Les deux pratiques groupées ici se font suite dans l'histoire de la pénitence. Logiquement et chronologiquement, la première achève à la seconde, mais elle ne la réalise pas encore. Par « rédemption », on n'entend que le remplacement d'un mode d'expiation ou de satisfaction préalablement imposé, que le pécheur est autorisé à lui substituer. Il s'agit donc d'un échange mais rien que d'un échange. L'intéressé peut y trouver l'avantage de se libérer plus commodément ou plus rapidement de ses obligations pénitentielles; mais il peut en résulter aussi pour lui une moindre valeur, aux yeux de Dieu, de sa satisfaction et, dans ce cas, rien n'indique que l'Eglise ait l'intention de combler par ses moyens à elle le déficit résultant.

Elle le fera, au contraire, quand elle accordera une indulgence proprement dite, et c'est par là précisément que se distinguent les deux pratiques. Dans le cas de l'indulgence, il n'y aura pas seulement substitution d'une bonne œuvre à une autre, il y aura en plus et surtout, de la part de l'Eglise, promesse et volonté de pourvoir elle-même auprès de Dieu, à l'acquiescement de la dette pour le péché qu'aurait dû étendre l'œuvre satisfactoire ainsi omise.

1. *Rédemptions.* — Nous l'avons déjà dit, l'idée de « rédemption » est sous-jacente à la doctrine traditionnelle de la pénitence. Les œuvres satisfactrices, en particulier, ont toujours été considérées comme le moyen de se racheter du péché, c'est-à-dire d'obtenir de la miséricorde divine remise partielle ou totale des châtimens qu'il entraîne.

a. *Néon.* — Mais il ne s'agit plus ici de la rédemption entendue en ce sens général. L'objet propre et direct de la « rédemption » n'est plus la dette ou l'obligation contractée envers Dieu; il est l'œuvre satisfactrice à accomplir pour en obtenir la remise. Dans ce sens, on pourrait être tenté d'en déduire un

exemple chez saint Grégoire de Nasse. À propos d'un vol secret, il indique l'aumône comme en étant le remède approprié. Mais, ne sachant le voleur ni le voleur qui se confesse est hors d'état de le faire, il suggère que, conformément au précepte de l'Apôtre, Eph. IV, 28, la fatigue de son travail corporel pourra y suppléer. *Epist. can.*, 6, P. G., t. xlv, col. 233 C-D. De même, nous voyons dans le canon d'Arles attribuer à l'aumône une valeur exceptionnelle pour tenir lieu de la pénitence publique. C'est surtout à cause d'elle, si elle a précédé ou si tout au moins il y est pourvu au moment même, que l'absolution demandée et reçue à l'heure de la mort lui paraît pouvoir et devoir être efficace. Ci-dessus, col. 1157.

Pendant, en aucun de ces cas, il n'y a « rédemption » au sens propre où nous l'entendons ici. La substitution d'un mode de satisfaction à l'autre n'est point le fait du pénitent lui-même : c'est le prêtre qui fait choix pour lui de celui qu'il estime seul possible, suffisant ou mieux approprié aux circonstances.

b) Origines. — Les véritables « rédemptions » n'apparaissent qu'avec la pénitence tarifée et avec les pénitentiels irlandais.

Malgré l'analogie qui s'y peut observer, la pratique celtique ou germanique du *wergeld* ne saurait non plus s'identifier avec celle des « rédemptions » dont nous avons à nous occuper maintenant. Le *wergeld* correspondrait plutôt à la peine, à la satisfaction exigée de tout temps, dans l'Eglise, pour n'avoir pas à subir le châtiment du péché. Il y avait là comme une compensation offerte à Dieu et à l'Eglise; or, le *wergeld* est aussi une compensation : par lui le coupable se libère de la responsabilité encourue. Le rachat, en somme, consiste ici en une indemnité à verser. Ainsi ce qu'on appelle les *Canones Wallici*, can. 1, prescrivent-ils que le meurtrier volontaire devra livrer trois esclaves des deux sexes : *Si quis homicidium ex intentione commiserit, ancillos 3 et servos 3 reddat et securitatem accipiat*. *Wasserschleben, Die Bussordnungen der abendland. Kirche*, p. 124. En cas de rixe, l'indemnité est moindre, can. 7 : *Si quis rixam claverit hominem sive manum sive pedem sive oculum excusserit, ancillam sive servum se redditurum cognoscat. Quodsi pollicem manus excusserit, ancillam medium, id est, dimidium pretii sive servi medium reddat*. *Ibid.*, p. 125-126. De même au canon 9 : *Si quis alterius caput percusserit sic ut cerebriculum insipial, argenti libras VI cogatur exsolvere*. *Ibid.*, p. 126.

Les « rédemptions » dont nous avons à parler ici peuvent bien, elles aussi, être considérées comme une indemnité; mais, à proprement parler, c'est d'une peine déjà encourue et imposée qu'elles permettent de se libérer. La pratique en a été déjà signalée ci-dessus, t. xii, col. 850, 873, 884 et 1162; voir aussi Gougoud, *Les chrétiens celtiques*, p. 276-277. Sous le nom d'*arrea*, du vieil irlandais *arra*, qui signifie « équivalent », « substitution », on les trouve mentionnées dans un des fragments irlandais connus sous le nom de *Canones hibernenses*. Voir t. xii, col. 1162 et *Wasserschleben, op. cit.*, p. 139-140. Il a pour titre : *De arreis* et compte 12 paragraphes dont 9 sont consacrés aux *arrea* possibles pour une pénitence d'une année. L'un d'eux consiste à passer trois jours dans une église sans boire, ni manger, ni dormir, ni s'asseoir, en chantant des psaumes et des cantiques, recitant les heures et faisant douze genuflexions après chacune, n. 4; mais un autre se réduit à trois jours de jeûne par mois, n. 6; voir Poschmann, *Die abendland. Kirchenbusse im frühen Mittelalter*, p. 19-21. Dans le texte, rien n'indiquait que ces « commutations » étaient laissées au choix du pénitent ou suggérées par le confesseur; mais on peut croire que celui-ci devait au moins les autoriser. Dans les recueils pénitentiels mis sous le patronage de Théodore, le *Discipulus Umbrensius*, l. I,

c. vi, § 5, attribue au grand évêque de les avoir approuvées. Il aurait approuvé, en particulier, la commutation d'une année de pénitence en douze tridiums de jeûne. Pour les malades, la compensation aurait pu consister en une aumône évaluée au prix d'un esclave ou s'inspirant de la parole de Zachée au Christ : *Item xii tridiana pro anno pensanda Theodorus laudavit. De aegris quoque prelium viri vel ancillæ pro anno, vel dimidium omnium quæ possidet dare, et, si aliquem fraudaret, reddere quadruplum, ut Christus iudicavit*. Schmitz, *Die Bussbücher und die Bussdisziplin der Kirche*, t. I, p. 550; *Wasserschleben, op. cit.*, p. 191.

c) Les « rédemptions » dans les pénitentiels du VIII<sup>e</sup> siècle. — Ces suggestions et autres semblables se retrouvent dans le *Pénitentiel* de Cummeán, c. viii, *De penitentia*, § 25-28, édit. Zettinger, *loc. cit.*, p. 517; mais on peut se demander si elles n'y ont pas été interpolées (*supra*, t. xii, col. 1166), comme certains l'admettent pour les indications du même genre contenues dans les pénitentiels attribués soit à Bède, soit à Egbert. *Wasserschleben, op. cit.*, p. 229-230 et 244-247 et *supra*, t. xii, col. 1168; en sens contraire, Poschmann, *op. cit.*, p. 50. Toujours est-il que le texte qu'on appelle l'*Extrait de Cummeán* (*Excarpsus Cummeani*) et qui, jusqu'à la publication de Zettinger passait pour le vrai Cummeán (publié comme tel par *Wasserschleben, op. cit.*, p. 460-493), est précédé de deux chapitres sur la manière de faire les pénitences : *De modis penitentiarum... De divite vel potente, quomodo se redimit pro criminalibus culpis*. Schmitz, *op. cit.*, t. II, p. 601-603. Après y avoir rappelé les commutations autorisées par d'autres, l'auteur suggère les siennes. D'abord pour ceux qu'il appelle les faibles, *imbecillioribus corpore vel anima* : quand ils ont à *pœnitere*, c'est-à-dire à jeûner au pain et à l'eau, pour chaque jour de pénitence qu'ils chantent 50 psaumes à genoux ou 70 sans se mettre à genoux; pour une semaine de pénitence, 300 ou 420 psaumes, mais à l'église ou à l'écart, *infra ecclesiam vel in secreto loco*. A ce prix, les jours où l'on devrait *pœnitere in pane et aqua*, il suffira de s'abstenir de vin et de viande et l'on pourra prendre son repas à seste; encore pourra-t-on manger aussi quelque chose après avoir récité ses psaumes. *Loc. cit.*, p. 603. Au cas où l'on ne saurait point les psaumes et où l'on serait hors d'état de jeûner, on pourrait se faire remplacer par quelqu'un et on aurait alors à compenser en donnant aux pauvres, pour chaque jour de jeûne, la valeur d'un denier : *Qui psalms non novit et jejunare non potest, elegal justum qui pro illo hoc impleat, et de suo precio aut labore hoc redimat, id per unumquemque diem de precio valente denario in pauperibus eroget*. Voir aussi t. xii, col. 871.

Suivent les instructions pour les riches. Elles s'inspirent toutes de l'exemple de Zachée : riches et puissants peuvent y apprendre comment racheter leurs crimes. Mais, avant tout, qu'ils réparent les injustices commises et, s'ils n'en connaissent pas les victimes, la réparation pourra consister à doter des églises, à libérer des esclaves ou à racheter des captifs. Après cela, changement de vie : *Quod injuste egi: ab illo die non repetat et de quo desinierit peccare, non desinat corpus et sanguinem Christi communicare*.

Restent les personnes de condition inférieure, *ex inferiori gradu, id est, si servus aut libertus*. Ici encore, en cas d'impossibilité, *ex infirmilate aut ex alia necessitate*, le mode de « rédemption » est prévu. Pour une première année de pénitence au pain et à l'eau, moyennant une aumône de vingt-six sols, le jeûne prescrit pourra une fois sur deux être rompu à jeûne et l'on pourra manger de ce qu'on a. Pendant les trois carêmes de cette année, on fera en outre une aumône équivalant à la moitié de ce qu'on mange. Pour la seconde année, il suffira de donner vingt sols et la pénitence sera sus-

pendue de la Noël à l'Épiphanie ainsi que de l'Épique de la Pentecôte. La troisième année, l'aumône sera de dix-huit sols, ce qui fait en tout, pour les trois ans, soixante-quatre sols.

On peut juger par cet exemple du genre des « rédemptions » prévues et autorisées au VIII<sup>e</sup> siècle. Les manuscrits, d'ailleurs, présentent de très nombreuses variantes et, pour aucun, l'on ne saurait garantir l'exactitude des chiffres donnés. On constate seulement que les grands moyens de « rédemption » pour les jeûnes et les abstinences sont la récitation des psaumes et l'aumône.

d) *Opposition : les rédemptions-aumônes.* — Tout ceci prêtait à des abus, comme font toutes les prescriptions d'œuvres extérieures de pénitence : les âmes ou les populations de culture morale ou religieuse rudimentaire seront toujours exposées à y réduire leur réaction contre le péché. Et tel était bien le niveau des populations pour lesquelles étaient faits ces pénitentiels du VII<sup>e</sup> et du VIII<sup>e</sup> siècle. En Angleterre, en particulier, certaine lettre de saint Boniface à saint Cuthbert, sur les coutumes à réformer dans son Église (Mansi, *Concil.*, t. XII, col. 387-393) aide singulièrement à comprendre qu'on y ait été porté à substituer trop aisément la psalmodie ou l'aumône aux pénitences avec jeûnes et abstinence de vin et de viande. Aussi le concile de Cloveshoe, tenu en 747 sous la présidence de saint Cuthbert, condamne-t-il comme une nouveauté et comme une méconnaissance du véritable esprit de pénitence des substitutions semblables à celles que conseillait, en cas de nécessité, l'*Excarpus Cummeani*.

Certain personnage, note à ce propos le 27<sup>e</sup> décret, ne s'était-il pas prévalu de l'abondance de ses aumônes et de la quantité de psaumes récités à sa demande pour exiger d'être absous sans retard ? Ainsi le lui avait-on promis : vivrait-il trois cents ans, il avait fait assez pour être dispensé de toute pénitence personnelle. (Mansi, *Concil.*, t. XII, col. 406 A. Non, rappelle le concile, aumônes et psalmodie n'ont pas pour but d'exonérer le coupable et de lui laisser toute liberté de se livrer aux plaisirs de la table, col. 403 D-404 A ; elles doivent seulement se joindre aux jeûnes pour obtenir que Dieu remette le péché *cilius et plenius*, col. 103 B ; *ad augmentandam emendationem, ut eo cilius placetur diuine indignationis ira; ad maiorem expiationem delictorum*, Col. 404 C.

Or, voilà ce que porte à oublier la pratique des substitutions : elle permet à chacun de changer ou de diminuer à son gré les pénitences sous forme de jeûne ou d'autres œuvres expiatoires que, conformément aux canons, le prêtre lui avait imposées. Et c'est où le concile dénonce une innovation dangereuse, *Ipsum sicut nova adinventio, juxta placitum scilicet proprie voluntatis sue, nunc plurimis periculosum consuetudo est — non sil elemosina porrecta ad minuendum vel ad mutandum satisfactionem per jejunium et reliqua expiationis opera a sacerdote Dei pro suis criminibus iure canonico indicium*, Col. 404 A.

Il n'est pas sûr que cette reproblation vise l'*Excarpus* même de Cummean. Son auteur, nous l'avons vu, ne songeait nullement à exonérer le coupable de toute expiation ni même de tout jeûne personnel. Encore moins entendait-il laisser à son caprice de prononcer sur l'opportunité de la substitution. Par ailleurs, le concile se trouve d'accord avec lui sur les conditions requises pour la communion fréquente : l'un et l'autre n'y exigent que le renoncement au péché, et ils le font tous les deux dans les mêmes termes, *de quibus recte peccare*, avons-nous lu dans l'*Excarpus* à propos du riche qui veut imiter Zachée ; et le concile dans un canon spécial sur la fréquente communion, prescrivait de la recommander non seulement aux enfants, *qui, cum dum lasciuientes etatis corruptela sunt viliati*, mais aussi

aux adultes, célibataires ou mariés, *qui peccare desinunt*, Can. 23, Mansi, *Concil.*, t. XII, col. 402 C. Dans ces conditions, il est permis de se demander si l'arrêté de Cloveshoe a voulu condamner la pratique même des substitutions ou seulement en cerner les abus. Tout nous est-il que s'y reconnaît déjà, contre les pénitentiels, la réaction destinée à se marquer si fortement au concile de Chalon-sur-Saône en 813.

Ces « livrets anonymes », comme on dira alors, manquent d'autorité et, plus que tout sans doute, les modes de pénitence qu'ils autorisent donnent aux réformateurs carolingiens l'impression de « coutumes sous les comtes des pénitents » : *Quorum sunt certi errores, incerti auctores;... qui, dum pro peccatis gravibus leves quosdam et inusitatos imponunt penitentia modis, consuunt pulvillo, secundum propheticum sermonem, sub omni cubito manus et faciunt cervicalia sub capite universis etatis ad capiendas animas*. Can. 38, dans *Concilia aevi karolini*, t. I, p. 281 et cf. *supra*, t. XII, col. 865 ; 873-871.

e) *Considération officielle.* — A cela près cependant qu'on demandait des évêques de les rédiger eux-mêmes, nous avons vu qu'on ne parvint pas alors à se passer de pénitentiels. De même, et à condition d'en cerner un usage arbitraire, ne pouvait-on songer à supprimer le principe et la pratique des « rédemptions » ? Dès 779 ou 780, on les trouve officiellement autorisées dans un capitulaire de Charlemagne sur les prières et pénitences prescrites à tout le monde pour conjurer les calamités publiques. Les comtes, avec leurs hommes, seront tenus eux aussi à deux jours de jeûne, *biduanas* ; mais on les autorise d'avancer, s'ils le veulent, à les racheter par une aumône proportionnée à leurs ressources : *Qui redimere voluerit, fortiores comites uncias tres, mediores uncias et dimidium, minores solidum unum*. *Capitularia*, t. I, p. 52, ou *Concilia aevi karol.*, t. I, p. 109. De même avons-nous vu, *supra*, col. 1167, un capitulaire de 813 prévoir, pour celui qui reçoit à sa table un pénitent tenu à l'abstinence du vin et de la viande, l'obligation de faire en compensation une aumône proportionnée à la pénitence due par son invité. Prescription que feront passer dans leurs statuts synodaux les évêques Isaac de Langres, *P. L.*, t. CXXIV, col. 1077 C, et Hérard de Tours. Celui-ci, seulement, précisera davantage : *Ut nullus penitentem cogat manducare vel bibere, nisi redemptione permessa sit, ita tamen ut prius pro eo donet coram ipso redemptionem*, *P. L.*, t. CXXI, col. 766 B : il marquera la nécessité, pour bénéficier de la rédemption, qu'elle ait été autorisée par celui qui a imposé la pénitence. Et telle sera, en effet, la pratique courante : on préviendra l'abus en spécifiant si l'on permet ou non la rédemption. Mais, à cela près, l'usage en est désormais considéré comme normal.

Halitgaire, vers 830, dans l'instruction préliminaire au confesseur dont il fait précéder son second *ordo penitentialis*, dresse pour lui comme une table des commutations à proposer : *Si quis forte non potuerit jejunare et habuerit unde dare ad redimendum, sit dives fuerit, pro VII hebdomadarum vel solidos XX, si autem non habuerit tantum unde dare, vel solidos X. Si autem nullum pauper fuerit, vel solidos IIII*. Schmitz, *op. cit.*, t. II, p. 292 ; *P. L.*, t. CV, col. 690 CD. Et l'évêque se borne à faire remarquer la légitimité de l'art proportionnel à la table : *Neque enim eadem vel quia iussimus XX solidos dare aut minus : quia, si dives fuerit, facilius est de illis solidos XX quam pauperi solidos IIII*.

Au IX<sup>e</sup> siècle on plus des lors un pénitentiel sans ces tables de commutations. On les ajoute aux anciens que l'on réécrit, ainsi à l'on explique ici même (*supra*, t. XII, col. 1168) la présence dans les pénitentiels de l'évêque et l'usage des chapitres relatifs aux mutations. A la fin du IX<sup>e</sup> siècle, d'ailleurs, en 895, le concile de Fréteval a une application officielle de la théorie en



détachant lui-même comme pour cette progressivement rachetée une pénitence destinée en principe à durer tout l'été.

Il s'agit de celle qu'un vieux canon d'Ancyre prescrivait pour les meurtres volontaires. Le concile proteste de sa volonté de conserver à cette prescription toute sa valeur : *Instituta canonica et sanctorum Patrum decreta... transubstantiam habentur firmitatem*. Mais des pasteurs d'âmes ont aussi à tenir compte des conditions nouvelles de la vie et des difficultés particulières de leurs ouailles, *pro moderni temporis qualitate et hominum propolitate*. Aussi, *ne postquam temporis penitentia general fastidium negligentibus, sed cursim exercitatis accrescat opus salutis*, leur paraît-il utile de préciser exactement le mode et la durée de la pénitence à accomplir. Can. 54, Mansi, *Concil.*, t. xviii, col. 156. Les quarante premiers jours en seront donc très rigoureux : interdiction d'entrer à l'église, jeûne de tous les jours au pain, au sel et à l'eau. Ces quarante jours passés, une année encore d'interdiction de l'église; sauf les dimanches et fêtes, abstinence totale de vin, de viande et de fromage, à moins qu'on ne soit malade, qu'on ne fasse quelque long voyage ou qu'on ne doive séjourner longtemps à la cour. La rédemption de cette abstinence est prévue pour trois jours de la semaine, le mardi, le jeudi et le samedi. Elle s'obtiendra moyennant un denier ou sa valeur ou bien encore en donnant à manger à trois pauvres : *Locum scilicet tertium feriam et quintam alique sabbatum redimere uno denario, vel pretio denarii, sive tres pauperes pro nomine Domini pascendo*, Can. 56, col. 157 A. Au terme de cette année, le coupable pourra être reçu dans l'église. Mais il lui reste encore six années de pénitence à faire. Pendant les deux premières, il ne pourra racheter ses abstinences que comme précédemment; mais il pourra le faire partout, chez lui et en voyage. Les quatre autres, en dehors des trois carêmes de l'année, il ne sera tenu qu'à trois jours d'abstinence par semaine, les lundi, mercredi et vendredi, et encore pourra-t-il racheter les deux premiers : *secundum alique quorundam feriam denario aut predicto denarii pretio redimere jus habent*, Can. 58, col. 157 D.

Quelques années plus tard, en 923, les évêques de la province de Reims déterminent de même les « rédemptions » permises à ceux qui ont pris part à la guerre, dite de Soissons, entre Robert comte de Paris et Charles III le Simple. Pendant les trois carêmes de trois ans, ils auront à jeûner trois jours par semaine au pain, au sel et à l'eau, sauf rédemption « *in pane, sale et aqua abstinent aut redimunt*. De même les vendredis de toute l'année, *nisi redemerint*, Mansi, t. xviii, col. 316 D.

1) *Generalisation*. — Cette consécration officielle des rédemptions ne pouvait manquer d'en généraliser l'usage. Autorisées d'abord et uniquement à raison de circonstances personnelles rendant impossible ou par trop difficile l'accomplissement de la pénitence imposée, elles s'étaient devenues ensuite pour tous ceux à qui leur confesseur les permettrait. Désormais le principe général en était admis. Aussi, dès le début du x<sup>e</sup> siècle, la pratique en est-elle assez courante pour que Réginon de Prüm consacre huit chapitres de son *De synodaliibus causis disciplinisque ecclesiasticis*, l. II, c. 438-446. P. L., t. cxxxii, col. 369-370, aux divers modes qu'il trouve dans Halgtaire et les autres pénitentiels en cours. Un siècle plus tard, l'évêque de Worms, Burchard, leur fait encore plus de place au l. XIX de son *Deccret*.

Lui-même d'abord, dans ce qu'on pourrait appeler son *Pénitentiel*, c'est-à-dire au cours de l'interrogatoire détaillé qu'il rédige à l'usage des confesseurs, l. XIX, c.v-vii, P. L., t. cxi, col. 951-978, indique les rédemptions que comportent régulièrement les longues pénit-

tences imposées pour certains crimes. Dès le premier cas, par exemple, à propos du meurtre proprement volontaire, il reproduit textuellement, après Réginon, l. II, c. vi-ix, P. L., t. cxxxii, col. 387-388, les prescriptions que nous avons relevées dans le canon 58 de Tribur, P. L., t. cxi, col. 951-952 B. En cas de meurtre involontaire, la pénitence prévue est de quarante jours au pain et à l'eau, plus de sept années au cours desquelles pourront jouer les rédemptions. La première année, elles seront permises pour trois jours par semaine à raison d'un denier par jour ou de l'entretien de trois pauvres, col. 952 C. Même pénitence et même faculté de rédemption pour le parjure intéressé, col. 956 B. Pour le parjure commis afin de se soustraire à un danger de mort, la pénitence au pain et à l'eau n'est que de quarante jours et de tous les vendredis d'une année, mais la faculté de rédemption n'est pas de droit : *in pane et aqua peniteas et non redimas*, Col. 956 C.

Son *Pénitentiel*, c'est-à-dire son modèle d'interrogatoire achevé, Burchard indique au confesseur comment il doit absoudre, c. vii, col. 977 D-978 D; après quoi, revenant à la manière générale de procéder avec les pénitents et à l'usage à faire des pénitentiels, col. 978 D-980 C, il s'arrête de nouveau aux « rédemptions » prévues pour les pénitences plus ou moins rigoureuses qui s'y trouvent prescrites. Elles font l'objet des chapitres ix-xxv et l'on retrouve là toutes les formes de commutations déjà signalées par Réginon ou par les pénitentiels en cours: cinq psaumes à genoux pour un jour de pénitence au pain et à l'eau, c. xii; au cas où l'on ne saurait pas les psaumes, aumônes de trois deniers si l'on est riche, et d'un denier si l'on est pauvre, mais, en plus, abstinence de vin et de viande, c. xv. Pour cette même pénitence, il peut encore suffire de donner à manger à trois pauvres, c. xvi. Pour sept semaines, la rédemption peut être de 20, de 10 ou de 3 sols, suivant le degré de fortune, c. xxii; elle est de 300 psaumes à genoux ou de 350 debout pour une semaine, c. xxviii. La pénitence de trois ans, pour celui qui ne peut pas jeûner, peut être ainsi rachetée moyennant une aumône de 64 sols, c. xxiii et cf. *supra*, col. 1180. les tarifs de l'*Excarpus* de Cummean. Pour qui n'est pas en état de verser pareille somme mais connaît les psaumes, la rédemption prévue est, par jour de pénitence au pain et à l'eau, 3 fois le *Beati immaculati in via* 6 fois le *Miserere* et 70 genuflexions en disant le *Pater noster*. Si l'on ne sait pas les psaumes, il suffira de cent genuflexions accompagnées du Notre-Père, C. xxiv.

g) *Influence sur la pratique et la conception de la satisfaction*. — Ces quelques indications suffisent à faire comprendre l'influence qu'ont exercée les « rédemptions » sur l'évolution de la pratique pénitentielle dans le haut Moyen Âge. Elles ont progressivement atténué l'aspect par trop administratif et pénal que tendaient à lui donner les « taxations » empruntées aux conciles ou aux pénitentiels.

Établies d'office, ces « taxations » n'avaient égard qu'à la gravité objective des fautes: elles ne tenaient pas compte des circonstances et des dispositions dans lesquelles se trouvait ou pouvaient se trouver ceux qui avaient à les expier. De ce point de vue, qui est capital, les rédemptions — en sont donc une très réelle et très heureuse correction. Aussi les voit-on qui, sous leurs formes les plus usuelles, recitations de psaumes et aumônes, se substituent pratiquement aux pénitences ainsi prescrites. De celles-ci on retient les appellations; mais, comme on l'a déjà noté ici, t. xii, col. 926, il ne se trouve bientôt plus personne pour les accomplir à la lettre. On les transpose en rédemptions, et cette transposition devient si courante qu'elle finit par entrer dans le langage le plus usuel. Parler

d'un certain nombre d'années de pénitence, c'est-à-dire de leur équivalent en psalmes à réciter. À ces saint Pierre Damien raconte-t-il d'un de ses moines qu'il lui demandait couramment un pardon de l'an : *Crebro centum annorum penitentiam suscipit. Opusc.*, II, 8, P. L., t. LXXV, col. 757 B. Une fois même, au début de carême, il lui en donna même de mille ans : *Mille annos imponi sibi per nos ad penitentiam petit. Ibid.*, 9, col. 957 C. D'après les explications données par lui-même, col. 757 B, cela revenait à réciter 200 fois ou 200 fois le psautier en six jours, c'est-à-dire une des deux mains. Il existait, en effet, selon lui, deux couramment admis pour le redoublement de ces années de pénitence : il était de 3000 ans, de X<sup>e</sup> s., de 20 psautiers ou de 25 messes. *Dantur ex more tria millia scoparum pro unius anni penitentia, sive viginti psalteria aut viginti quinque missae. Opusc.*, XIV, P. L., t. LXXV, col. 332 A.

Car les messes à faire célébrer, avant d'être, elles aussi, un mode courant de rédemption. On les trouve déjà signalées par Burchard, *Decretum*, I, XIX, c. XXI, P. L., t. CXL, col. 983 et cf. Schmitz, *op. cit.*, t. II, p. 169. Elles représentaient une forme d'annates. Saint Pierre Damien atteste cet usage : *Cum sacerdos... annosam indicunt quibusdam peccatoribus penitentiam, numquid non aliquando certum peccatum propter unum annorum redemptionem mensuram, ut nimirum facinorosa cleeniosynis redimant, qui longa jejunia perhorrescunt? Epist.*, V, 8, P. L., t. CXLV, col. 351 D. Un siècle plus tard à peu près, l'évêque de Paris, Odon de Sully, signalera encore les messes comme une des pénitences couramment imposées par les confesseurs. *Synod. constitutiones*, VI, 11, P. L., t. CCXII, col. 61 D ; il interdira seulement que ceux qui les imposent acceptent de les célébrer eux-mêmes : *Nullas missas quas injunxerit celebret. Ibid.*, 12, col. 61 D.

Sous ces formes multiples, la pratique des « rédemptions » était donc bien une application du principe traditionnel que la satisfaction pour le péché se doit adapter aux possibilités des pécheurs. Elle n'avait pas seulement pour effet de rendre plus humain et d'assouplir un régime pénitentiel que les mœurs de l'époque et les usages des peuples du Nord avaient emprunté d'une rudesse et d'une rigidité extrêmes ; le vrai caractère des pénitences tarifées en apparaissait aussi beaucoup mieux. Elles n'étaient donc pas uniquement une expiation légale ou pénale : un for purement externe, civil ou ecclésiastique, ne se fit pas accommoder d'une commutation de peines laissées ainsi au choix des coupables. Manifestement, et même, avons-nous vu, après avoir reçu l'absolution, on songeait ainsi à s'acquitter envers Dieu.

Telle quelle cependant, cette pratique laissait encore à la satisfaction un caractère très officiel, à la fois bien matériel et bien formel. L'idée s'y marquait très fortement d'une peine à subir, d'une obligation d'ordre ecclésiastique à remplir. La distinction, par conséquent, du for interne et du for externe n'y apparaissait encore que fort vague. C'est en achevant à l'usage des « indulgences » que la pratique des « rédemptions » aura le plus contribué à la faire ressortir.

2. *Indulgences.* — a) *Point de départ : les rédemptions.* — Les indulgences, en effet, se sont présentées d'abord sous la forme de « rédemptions ». N. Paulus, *Geschichte des Ablasses im Mittelalter*, t. I, p. 13-17. En les accordant, on permettait à qui en avait besoin de se décharger en tout ou en partie des pénitences qui lui avaient été imposées. Cette idée d'un adoucissement ou d'une commutation de peines s'exprime très nettement dans les premières concessions d'indulgence : *Ille illud pro omni penitentia reputetur*, disait le concile de Clermont (1095) à propos de l'indulgence de la croisade accordée par le pape Urbain II, Mansi, *Concil.*,

LXX, col. 816 ; et le pape, dans son discours au même concile, avait dit en propres termes : *Indulgentiam quam sibi rinit et onus sibi hujus peregrinationis assumserint, immensas pro delictis suis penitentias relaxavit. Ibid.*, col. 823 D. De même dans sa lettre à la ville de Hildesheim, ce propos : *Penitentiam tantismodi peccatorum... ad delictis eorum et portione commissionem relaxavit... dimittimus. Jaffé*, n. 5678 ; P. L., t. CII, col. 483. De même encore dans les autres formules de concession de la même époque : *Indulgentiam tibi et omnem locum contentibus quarum partem penitentiam ab episcopo sive a presbytero... relaxavit, remissionis. Jaffé*, n. 5152, cf. *Abbas*, *op. cit.*, t. X, 1869, p. 528, *Epist. pandurinae deus penitentiam... relaxavit remissionis. Jaffé*, n. 7518 ; P. L., t. LXXXIX, col. 127. Ainsi l'entendait-on bien d'ailleurs. Ordoïre Vital, contemporain d'Urbain II, dit de l'indulgence accordée par ce pape aux croisés : *Per hoc et ceteros ab illis facta, qui omnem Dominum sumerent, ex auctoritate Dei ab omnibus suis peccatis absque debito et condempnatione in remissionis aliusque macerationibus carnis, pie relaxavit. P. L.*, t. CLXXXVIII, col. 652 F.

Ce sens est aussi celui qui s'exprime dans le nom primitivement donné à l'indulgence : elle est un adoucissement de la pénitence à laquelle on est tenu : *Relaxatio*, écrit Alexandre de Halès, *est penitentia injuncta pro peccatis ex virtute clavium diminutio, imposita poena ejusdem generis. Summa theol.*, part. IV, q. XXIII, memb. 2. 4. Et Abélard le traduit, note également : *Magistri definiunt relaxationem sic : ... satisfactionis majoris in minorem competens et discreta commutatio. In IV<sup>um</sup>, dist. XX, a. 16. Cela est si vrai qu'on trouve parfois l'effet de l'indulgence restreint aux pénitences pour lesquelles a été prouvée l'autorité de ce mode de remission : *Cum a non suo iudice legari nullus valeat vel absolvi, remissiones praedictas prodesse illis tantummodo arbitramur, quibus, ut prosint, proprii iudices specialiter indulserint. Decret. Greg.*, I, V, tit. XXXVIII, c. 4.*

b) *Conception ultérieure et finale.* — L'indulgence se présente donc bien d'abord comme une « rédemption » : à la vindicta peccati, qu'avait exigée le prêtre, est substituée la bonne œuvre à laquelle est attachée l'indulgence. Cependant, elle n'est pas que cela, et il y a plus ici qu'une commutation. La peine n'est pas seulement adoucie et commuée : elle est remise. N. Paulus, *Geschichte des Ablasses im Mittelalter*, t. I, p. 14 sq. ; Galtier, *De penitentia*, n. 589-600. Cette remise, de plus, ne se limite pas à la vindicta peccati imposée par l'Église ; la vindicta décrétée par Dieu et à laquelle celle de l'Église devait permettre d'échapper se trouve remise elle aussi. Tel est du moins le sens auquel sera comprise l'indulgence, lorsqu'aura fini de s'en préciser la notion. Des l'époque d'Abélard, elle y tend. Lui-même, en protestant contre ce qu'il appelle un abus, atteste l'usage : ceux qui accordent des indulgences sont considérés et se considèrent eux-mêmes comme remettant ainsi jusqu'à la peine due au for divin. *Ethica*, c. XXV, P. L., t. CLXXXVII, col. 673 ; voir N. Paulus, *op. cit.*, t. I, p. 18 et 213. Et c'est bien ainsi, en effet, que l'entend Alexandre de Halès : *Si Ecclesia, eorum, si Ecclesia relaxat et Deus non, magis esset deceptio quam relaxatio, et crudelitas quam pietas, quia tunc ad diminutionem poenae praesentis sequeretur alia incomparabiliter gravior foro Dei. Summa theol.*, part. IV, q. XXIII, a. 1. 1. Par quoi se trouve écartée d'avance l'accusation que Luther portera un jour contre les moines, en les accusant de ne donner que ce qui n'est que de la peine, en leur accordant, dit-il, c'est uniquement dispenser des bonnes œuvres et donc, sous couleur de pitié, contre un péché et porter préjudice : *Indulgentia est una praesentis fiduciam et remissionis honorum operum*, 18<sup>e</sup> de ses propositions condamnées par l'Éccl. N. Denzinger-Heldmann, n. 758, l'objection vaut dans l'hypothèse d'une conception des indul-

gences purement disciplinaire; mais cette conception est précisément celle que le même raisonnement a fait écarter par les théologiens de l'Église : l'indulgence ne dit pas seulement rémission au for humain; elle dit aussi rémission au for divin : *Remissio*, écrit saint Thomas, *remissio que fit quantum ad forum Ecclesie valet etiam ad forum Dei*. [*Secus enim*], *Ecclesia, huiusmodi indulgentias faciens, magis damnificaret quam adjuvaret, quia remitteret ad graviores penas, scilicet purgatorii, absolendo a penitentis iniunctis*. In IV<sup>um</sup>, dist. XX, q. 1, n. 7, sol. 1, voir de même saint Bonaventure : In IV<sup>um</sup>, dist. XX, p. II, a. un., q. II.

c. *Influence sur la conception de la satisfaction.* — La notion précise et définitive des indulgences ainsi rappelée, il est facile de se rendre compte comment elle a aidé la théologie à préciser aussi la notion de satisfaction. Elle y a contribué en faisant ressortir le parallélisme et donc la distinction du for ecclésiastique et du for divin, autrement dit, du for externe et du for interne; mais une autre distinction également accentuée par la pratique des indulgences a aidé plus encore à cette œuvre de dégagement : la distinction entre la rémission du péché lui-même et la rémission de la peine temporelle, qui peut encore lui rester due.

Les indulgences, en effet, ont ici leur présupposé fondamental. Elles n'ont jamais été conçues comme visant le péché lui-même. Leur objet propre et unique est la *vindicta*, la peine temporelle, dont, même après le pardon, le pécheur peut rester passible de la part de Dieu et de l'Église. Or, cet objet, nous savons comment elles l'atteignent : en éteignant, au for divin, la peine correspondant à la satisfaction dont elles font remise au for ecclésiastique. C'est donc que cette satisfaction est ordonnée elle-même à l'extinction de cette peine, et ainsi en apparaît le but et le sens propre : quoique destinée à la réparation du péché en général, elle vise en particulier à obtenir la rémission de la peine temporelle dont le pardon peut laisser subsister la dette.

Cette conception plus étroite de la satisfaction nous avait paru résulter du fait général que l'accomplissement de la pénitence ecclésiastique pût être, en des circonstances exceptionnelles, omis ou renvoyé après l'absolution; mais elle est manifestement aussi à la base de la conception des indulgences.

1<sup>re</sup> *Aboutissement de l'évolution.* 1. *La satisfaction et les autres actes du pénitent.* — L'évolution de l'idée de satisfaction peut être considérée comme achevée. La théologie scolastique l'acceptera telle qu'elle ressort de la pratique des indulgences. On continuera à parler de la satisfaction pour le péché en général; en ce sens, comme il a été dit plus haut (col. 1137), on l'identifiera avec la vertu de pénitence. Mais, quand on l'opposera à la *contritio cordis* et à la *confessio oris* comme « partie de la pénitence », ce qu'on y verra surtout, ce seront les œuvres dites de pénitence destinées à compenser les peines temporelles dues au péché ou, plutôt, à obtenir de Dieu qu'il en accorde la remise.

Le triptyque pénitentiel dont fait ainsi partie la satisfaction est fort ancien. Aux mots près, il se découvre dans la formule attribuée à saint Grégoire le Grand que nous avons citée plus haut (col. 1175) : *Conversio mentis, confessio oris et vindicta peccati*. On le retrouve également dans saint Pierre Damien. La verbosité de ce dernier lui fait distinguer dans la conversion sept étapes, dont la troisième est la *dolor cordis*, la quatrième la *confessio oris*, la cinquième la *maceralio carnis* et la sixième la *correctio operis*. *Serm., lxxviii, P. L., t. cxlviii, col. 831-833*; mais, quand il se résume, il résume les mêmes à trois : *Confiteri peccati suo puritatem cordis, veritatem oris, macerationem carnis debet exhibere*. *Serm., lxxix, ibid., col. 860-861*.

Les maîtres, à l'école, seront plus concis et plus uniformes. Ils répèteront tous à leur manière ce que prêchait Raoul Arden à la fin du XI<sup>e</sup> siècle : *Actio penitentia fit in corde, ore et opere : corde per contritionem, ore per confessionem, opere per satisfactionem*. *Hom., t. 40, P. L., t. cxv, col. 1810 A*. Ces trois actes, expliquera Anselme de Laon, correspondent aux trois manières dont se commet le péché, *cogitatione, verbo, opere*. Ils en sont comme le remède approprié. Le premier est *cordis contritio*; le second *quasi emplastrum est oris confessio*. Tertium est *inuncta satisfactio diligens expulso*. *Sententie Anselmi*, viii, édit. Blumentzrieder, dans les *Beiträge zur Gesch. der Philos. des Mittelalters*, de Bümker, t. xviii, fasc. 2-3, p. 121. Aussi le groupement *contritio cordis, confessio oris, satisfactio operis*, restera-t-il consacré. Gratien, dans son *Décret*, le suppose établi, quand il pose la question par laquelle s'ouvre son traité *De penitentia* : *Utrum sola cordis contritio et secreta satisfactio, absque oris confessione, quisque possit Deo satisfacere?* Édit. Friedberg, p. 1159. Pierre Lombard écrira de même : *In perfectione penitentia tria consideranda sunt, scilicet compunctio cordis, confessio oris, satisfactio operis*. l. IV, dist. XVI, c. 1, édit. de Quaracchi, t. II, p. 829, et son énumération sera le point de départ des questions, articles ou chapitres que ses commentateurs consacreront à chacun de ces actes du pénitent.

2. *Le but spécial de la satisfaction : la peine du purgatoire.* — Or, ce que ces commentateurs diront de la satisfaction en particulier montrera qu'ils la considèrent comme spécialement ordonnée à la rémission de la peine temporelle. Ils la montreront singulièrement qui met à l'abri des châtimens du purgatoire.

Dès le III<sup>e</sup> siècle, nous avons entendu saint Cyprien noter que, malgré la réconciliation reçue au moment de la mort, l'omission de la pénitence ecclésiastique laissait exposé à de longues peines qui retarderaient l'entrée au ciel (*supra*, col. 1142). Cette pensée, où se manifestait déjà la foi au dogme à venir, avait toujours été se précisant dans l'Église. L'idée des peines à subir après la mort était restée en connexion avec celle d'une pénitence ou d'une satisfaction insuffisante : *Nec tibi blandiris, disais saint Pierre Damien au pécheur, nec tibi blandiris, si graviter peccasti leviter penitentia. dicaris, cum in purgatorio quibus perditionem sit quidvis hic minus feceris*. *Serm., lxxviii, P. L., t. cxlviii, col. 831 A*. C'était clairement assigner à la pénitence ou à la satisfaction imposée par le prêtre le but même que poursuivaient les châtimens du purgatoire : s'acquitter envers Dieu pour la peine restant due au péché déjà remis. Ainsi l'entendait bien Abélard, lorsqu'il mettait en garde contre les inconvénients d'une satisfaction trop légère : *Magnum hinc incommodum penitentes morantur, cum male [mal] consist, gravioribus penis, postmodum plectentur, unde hic per leviores satisfacere poterunt*. *Ethica*, c. xxv, P. L., t. clxxviii, col. 672 C.

Ainsi surtout l'avait entendu le traité *De vera et falsa penitentia*, auquel son attribution à saint Augustin devait valoir si longtemps une si grande autorité. Le pécheur y était formellement prevenu que, si une pénitence sincère suffisait, même au moment de la mort, à assurer le pardon du péché, elle ne mettait pas pour autant à l'abri de toute peine, *non tamen promittimus quod evadat omnem penam*. Qui aura ainsi omis de faire de dignes fruits de pénitence, aura d'abord, à son entrée dans l'autre monde, à être purifié par le feu du purgatoire, *prius purgandus est igne purgationis*. A chacun, par conséquent, de réagir contre son péché pendant la vie, s'il ne veut pas en être châtié après la mort : car certains péchés mortels, pour être devenus susceptibles de pardon grâce à la pénitence, *per penitentiam fiunt venialia*, n'ont pas été pour



autant immédiatement guéri, *non tamen statim sanatus*. C. XVIII, P. L., t. XL, col. 1128.

La satisfaction, en d'autres termes, reste à accomplir pour que soit achevée cette guérison ou pour que soit évitée cette peine. Et telle est exactement la doctrine à l'appui de laquelle Pierre Lombard, sans le dire, cite le passage du *De vera et falsa penitentia* que nous venons de résumer; qui meurt sans avoir accompli la pénitence qui lui a été imposée ou sans une contrition assez ardente pour lui obtenir le pardon de toutes les peines dues au péché, sera condamné au purgatoire et le châtiment de son péché lui sera donc plus onéreux que s'il l'eût expié en ce monde en s'acquittant jusqu'au bout de sa pénitence : *Ipsem purgabitur sentiet, et gravius punietur quam si hic implesset penitentiam*. L. IV, dist. XX, c. 2 : *de his qui penitentiam non complent*, édit. de Quaracchi, t. II, p. 875.

Il serait de même, poursuit le Maître des Sentences, pour celui qui aurait accompli toute la pénitence imposée, dans le cas où celle-ci aurait été trop légère : *Si de illo queritur, qui satisfactionem injunctam impleverit, quæ ignorantia vel negligentia sacerdotis peccato condigna non fuit, utrum de vita migrans ab omni pena liber sit, idem respondeo quod supra de illo qui penitentiam non impleverit... addet Deus penam*. Ibid., c. 3 : *de illo, cui sacerdos injungit parvam penitentiam*, p. 876.

On ne saurait signifier plus clairement l'effet propre qu'on attend de la satisfaction : obtenir la rémission de la peine temporelle qui se devrait, autrement, purger en purgatoire.

3. *La théologie de la satisfaction.* — La doctrine de la satisfaction exposée par le Maître des Sentences est devenue et reste celle de tous les théologiens. On peut en juger par saint Bonaventure et par saint Thomas.

Tous les deux traitent d'abord, *In IV<sup>o</sup>*, dist. XV, de la satisfaction en général et des œuvres le plus communément imposées comme satisfactives. Ils les rattachent toutes au groupement traditionnel l'au-mône, le jeûne et la prière. S. Bonaventure, dist. XV, p. II, a. 1, q. IV; S. Thomas, dist. XV, q. 1, a. 4, sol. 3. Ils examinent ensuite, dist. XX, si la satisfaction imposée au pécheur doit être nécessairement accomplie par lui ou s'il peut y être suppléé par autrui : ce qui les amène à traiter des indulgences. L'un et l'autre, à propos de ces diverses questions, distinguent soigneusement les divers aspects de la satisfaction imposée par l'Église. S. Bonaventure, dist. XV, p. II, a. 1, q. II et III; dist. XX, p. II, a. III, q. I et II; S. Thomas, dist. XV, q. 1, a. 1, sol. 3; a. 1, sol. 1; q. II, a. 1, sol. 2; dist. XX, q. 1, a. 2, sol. 1 et 3. Destinée à réparer le scandale, elle est aussi médiane et vindicative et ce dernier point de vue est le plus constant; c'est par lui et uniquement par lui que s'explique à la fois la nécessité d'imposer toujours une pénitence et la possibilité néanmoins de la laisser omise ou d'en admettre des suppléances. Mais cette explication se fonde toute elle-même sur la persistance, même après le pardon, d'une peine temporelle due au péché. S. Bonaventure, dist. XV, p. II, a. 1, q. I; S. Thomas, dist. XIV, q. II, a. 1, sol. 2; dist. XX, q. 1, a. 1, sol. 3 et a. 2; *Sum. theol.*, III<sup>e</sup>, q. LXXXVI, a. 4.

Cette dette, ajoutent les docteurs, est si réelle qu'au cas où, faute d'avoir été imposée assez rigoureuse par le prêtre ou intégralement accomplie par le pénitent, la satisfaction ne suit pas à l'échec, elle doit être acquittée au purgatoire. S. Bonaventure, dist. XX, p. I, a. un, q. I; S. Thomas, dist. XX, q. 1, a. 2, sol. 2. Mais, précisément, poursuivra-t-on, pour qu'il y ait d'une dette, elle peut être acquittée par d'autrui, que le débiteur lui-même. S. Bonaventure, dist. XX, p. II, a. un, q. I; S. Thomas, dist. XX, q. 1, a. 2, sol. 3 et de la vient que les indulgences peuvent valoir au delà du divin : elles suppléent aux satisfactions qui ont été

defaut. S. Bonaventure, dist. XX, p. II, a. un, q. II; S. Thomas, dist. XX, q. 1, a. 3.

Mais les indulgences ne sont pas seules à suppléer aux satisfactions. Saint Bonaventure rattache à la satisfaction par l'au-mône tout ce qui met à contribution notre patience, dist. XV, p. II, a. 1, q. IV; ce qui est reconnu aux maux et aux peines de la vie en général une valeur de compensation pour la peine due au péché, Saint Thomas l'enseigne plus nettement encore : l'acceptation des afflictions de toute sorte, qui sont le châtiment infligé par Dieu au pécheur, suffit à les rendre satisfactives. Dist. XV, q. 1, a. 1, sol. 2. Elles peuvent même devenir sacramentelles, si le prêtre, comme il lui est loisible de le faire, en ajoutant à l'absolution la formule *Passo Domini nostri J. C.*, à l'intention de les proposer comme telles à l'acceptation du pénitent. Celui-ci, dès lors, peut satisfaire à Dieu par toutes ses œuvres et le confesseur peut tenir compte de cette considération pour réduire les œuvres spéciales à lui imposer comme pénitence. *Quodlib.*, IV, a. 28.

III. LA SATISFACTION À L'ÉPOQUE MODERNE.

1. LA SATISFACTION EN PARTICULIER EN RAPPORT AVEC LE PÉCHÉ TENSE. — 1<sup>o</sup> La théologie moderne de la satisfaction. — Nous venons de voir la netteté et la fermeté de l'enseignement des grands docteurs scolastiques sur la notion et sur le but de la satisfaction sacramentelle. Elle tend à parfaire la rémission du péché. En ce sens, et abstraction faite de son utilité sociale ou de son efficacité médicinale, elle est requise pour que cette rémission soit totale. Ainsi la définira le concile de Trente, qui, de ce point de vue, la mettra sur le même pied que la contrition et la confession : *Ad integrum et perfectam peccatorum remissionem requiruntur*. Sess. XIV, can. 4. Elle aussi fait partie de la pénitence, *hæc penitentia parles, ibid.*, et le concile la présentera comme appartenant à ce titre, à la *quasi materia* du sacrement. Sess. XIV, c. III. Mais la doctrine ainsi proposée ou imposée au XVI<sup>e</sup> siècle est exactement celle qui a cours dans toute l'Église depuis que s'y est constituée la théologie du sacrement de pénitence.

C'est en fonction de cette théologie que la satisfaction a été universellement comprise et expliquée dans l'Église depuis le XIII<sup>e</sup> siècle et les théologiens qui ont suivi le concile de Trente n'ont eu qu'à le paraphraser pour en tirer les principes dont il est nécessaire de s'inspirer dans le traitement des pécheurs. Les règles à suivre pour adapter la satisfaction à leurs besoins et à leurs dispositions sont devenues un chapitre de la théologie pastorale. A titre d'exemple et de modèle, il convient de citer en ce sens la *Theologia moralis* de saint Alphonse de Liguori, *De penitentia*, c. I, dub. IV, et sa *Praxis confessarii*, c. I, § 2 : *Cura medica officium*. Mais la théologie spéculative n'a rien ajouté de notable à la théorie qui en avait déjà été faite. Tout au plus, à mesure que se précisait davantage la notion du sacrement et de son efficacité propre, la place qu'y occupait la satisfaction à elle-même plus exactement et plus fermement déterminée. On s'est rendu compte que, partie intégrante de sa *quasi materia*, elle y était toutefois moins indispensable que les deux autres parties pour en assurer l'existence; le péché pouvant être remis sans que cessât toute la peine temporelle qu'il entraîne, on comprend que le sacrement puisse exister ou produire son effet primaire malgré l'absence de ce qui des actes du pénitent qui est spécialement ordonné à son effet secondaire.

De même s'est-on appliqué à montrer comment, à quel condition et dans quelle mesure la satisfaction, prise le but à accomplir avant ou après l'absolution, pouvait être sacramentellement ou même concourir à produire la rémission du péché comme tel. Ces diverses questions n'avaient pas échappé aux docteurs sco-







l'absolution que, même aux époques où l'on insistait le plus sur la nécessité de la pénitence publique, on n'hésitait pas, en diversions, à réconcilier ou à absoudre sans qu'elle eût été ou pût être accomplie. Ces faits, que nous avons vu se produire à toutes les époques, ne prouvent pas seulement que l'absolution était considérée comme réconciliant par elle-même avec Dieu; ils impliquent aussi nécessairement, ce que nous avons d'ailleurs entendu expliquer en propres termes, que la satisfaction, normalement exigée mais susceptible d'être omise, n'était point indispensable pour l'essentiel de cette réconciliation. Elle était surtout ordonnée à l'acquiescement d'une peine temporelle susceptible de persister après le pardon du péché lui-même et tel est, par suite, le rôle propre à lui reconnaître dans l'administration de la pénitence par l'Église.

3. *L'enseignement des théologiens.* — Ce rôle est celui-là même que lui ont assigné les théologiens, lorsqu'ils ont fait la synthèse du sacrement de la réconciliation postbaptismale : quoique partie intégrante du sacrement, à raison même de sa nature et de son but spécial, elle peut non seulement être renvoyée après l'absolution; elle peut même être totalement omise. Si, de par ailleurs, la conversion à Dieu par la contrition et la confession est suffisante pour permettre au pouvoir d'absoudre de produire son effet, la réconciliation avec lui aura été réelle elle aussi et il restera seulement au pécheur ainsi justifié à subir la peine temporelle dont une satisfaction plus ou moins parfaite aurait pu lui obtenir aussi la rémission.

2<sup>e</sup> *Solution théorique.* — Théoriquement et du point de vue de l'efficacité sacramentelle, il est donc indifférent que la satisfaction soit faite avant ou après l'absolution; indifférent même, peut-on dire, que la satisfaction imposée soit plus ou moins rigoureuse : le pis qui puisse arriver au cas d'une trop grande indulgence à l'endroit du pénitent préalablement abusé, est que la peine à remettre en vertu de cette satisfaction persiste partiellement ou même totalement.

Nous avons entendu les docteurs du Moyen Âge en prévenir les fidèles et saint Thomas en prend son parti : *Si contingat quod sacerdos minorem satisfactionem imponat quam sit illa ad quam obligatur ex quantitate sui peccati, subtrahit eo quod remittitur virtute clavium et contritionis præcedentis, pœnilens nihilominus ad aliquid liberius obligatur; quod, si in hac vita non perficiat, in purgatorio exsolvet.* *Quodlib.*, III, a. 28. Ainsi font aujourd'hui encore les moralistes qui se montrent le plus indulgents en cette matière. Plus s'est précisée dans l'Église la notion de l'efficacité proprement sacramentelle, plus aussi la rémission du péché lui-même s'est distinguée de la rémission de la peine temporelle.

La théorie, par conséquent, justifie à la fois la pratique courante de renvoyer la satisfaction après l'absolution et celle de l'alléger jusqu'à la rendre parfois à peine perceptible. C'est appuyé sur elle que saint Thomas suggère aux confesseurs de savoir, en certains cas, se contenter de la pénitence qu'il plairait au pénitent d'accepter. *Sacerdos potest pœnitenti satisfactionem injungere vel ex proprio arbitrio vel etiam ex altero consilio. Est ergo decedendum quod, sicut potest [eam] injungere ex arbitrio alieno, ita et ex arbitrio in suis pœnitentibus, sicut si dicit : Eius hoc, si potes, et, si non potes, peccas hoc : et simile videtur cum sacerdos dicit : quidquid boni feceris, sit tibi in remissionem peccatorum ». Videtur autem satis conveniens quod sacerdos non oneret pœnitentem gravi pondere satisfactionis, quia, sicut parvus ignis a multis lignis superpositis de facili extinguitur, ita posset contingere quod parvus affectus contritionis in pœnitente superexcitatus, propter grave onus satisfactionis extingueretur, peccator laceraretur desperante. Unde melius est quod sacerdos pœnitenti indicet quanta pœnitentia esset sibi pro pecca-*

*tis injungenda, et injungat sibi nihilominus aliquid quod pœnitens tolerabiliter ferat, ex cuius impletione assuefiat ut majora impleat, quæ etiam sacerdos sibi injungere non attenteat.* *Quodlib.*, III, a. 28. Pour apprécier le texte, il ne faut pas néanmoins perdre de vue la rigueur des satisfactions communément imposées à cette époque.

Du point de vue théorique, par conséquent, le problème que pose l'histoire de la satisfaction se ramène à celui de l'évolution de la doctrine des sacrements en général et de la théologie du sacrement de pénitence en particulier. La clef s'en trouve où l'a défini le concile de Trente et où l'avaient établi dès longtemps les docteurs catholiques, dans la distinction entre la rémission de la coupe et celle de la peine temporelle. En principe, rien n'empêche que l'une soit obtenue, à peu de chose près, sans l'autre, et il n'en faut pas davantage pour que puisse être poussée à la limite la dissociation soit de la justification et de la condamnation aux feux du purgatoire soit de l'absolution et de la satisfaction sacramentelle.

III. *LE PROBLÈME HISTORIQUE DES ABSOLUSIONNEMENTS DE LA SATISFACTION.* — Le problème théorique ainsi résolu, reste le problème historique : comment s'est produit, dans l'Église, le passage de ce qu'on pourrait appeler l'extrême sévérité à l'extrême indulgence dans l'administration du sacrement de pénitence? Le contraste est tel entre ce qui fut et ce qui est qu'il fait crier au scandale. Qu'elle précède ou qu'elle suive l'absolution, la satisfaction sacramentelle actuellement estimée suffisante dénote un véritable abandon des préoccupations morales de jadis. En accepter une telle atténuation, c'est, de la part de l'Église, prendre son parti d'un réel et universel relâchement de la vie chrétienne et d'un véritable abus de ses sacrements les plus saints.

1<sup>o</sup> *Comment il a été posé par les jansénistes.* — On reconnaît le thème fondamental des accusations d'Arnauld dans le livre *De la fréquente communion*. Les jansénistes n'ont jamais cessé de les reprendre. Elles culminent, peut-on dire, dans la 38<sup>e</sup> des propositions de Pistoie, où le synode proclame son admiration pour la discipline ancienne. Elle allait, y est-il dit, jusqu'à refuser ou à n'accorder que difficilement une nouvelle absolution à ceux qui retombaient dans une faute déjà pardonnée. Dans la crainte de se voir ainsi exclu de la communion et de la paix, même à l'article de la mort, les auteurs de la proposition voyaient un frein très puissant à appliquer à ceux qui attachent trop peu d'importance au péché. *Denz.-Bannw.*, n. 1538.

2<sup>o</sup> *Comment il résulte de l'histoire de la satisfaction.* — Cette impression de relâchement n'est cependant pas propre aux jansénistes; elle se communique à tous ceux qui comparent les usages d'aujourd'hui avec les prescriptions ou les pratiques pénitentielles de jadis : même resumée comme elle a dû l'être dans le présent article, l'histoire de la satisfaction la doit imposer à tout le monde.

Et matériellement, en effet, la disproportion des peines infligées est énorme. Vainement, d'ailleurs, essaierait-on de l'expliquer par la différence des mœurs et des mentalités. Cette différence est incontestable : elle a toujours existé et, même aux premiers siècles, elle a engendré des divergences profondes dans la manière d'apprécier et de traiter les mêmes fautes : l'évêque Antoninien auquel saint Cyprien adresse sa lettre LV, se scandalisait de la « paix » qu'à Rome et à Carthage l'on avait accordée d'emblée aux « libellatiques » et aux malades en danger de mort. Nous savons par saint Augustin que, dans certaines Églises, on ne considérait et on ne traitait comme fautes « capitales » que les péchés de la chair, d'apostasie et d'homicide. Certains canons du concile d'Elvire parurent toujours

à beaucoup d'une sévérité outrée. Comparée à celle d'autres Églises d'Orient ou d'Occident, la pratique pénitentielle de Rome semble avoir été toujours empreinte de la discrétion qui caractérise son administration en général. Par contre, il est bien incontestable que les usages pénitentiels des peuples du Nord devaient en grande partie leur rudesse à leurs habitudes de vie et au tempérament de leurs missionnaires. Mais, on aurait beau accumuler les diversités ainsi engendrées, elles n'approcheraient en rien de celle qui s'observe partout entre la pratique pénitentielle moderne et celle des âges antérieurs.

3<sup>o</sup> La question préalable : y a-t-il eu baisse de la moralité et du respect des sacrements ? — Il ne saurait donc venir à l'esprit de personne de contester la disproportion des modes de satisfaction qui caractérisent ces deux manières. Seulement, puisque l'on condamne la moderne à cause de l'abus des sacrements et du relâchement moral qui en serait la conséquence, la première chose à faire est de vérifier ce qu'il en est exactement du fait mis ainsi à son compte : est-il bien sûr, est-il réellement établi qu'en approuvant la manière moderne d'administrer la pénitence, l'Église ait laissé s'oblitérer chez les fidèles le sens du péché et ait pris son parti de leur abuser des sacrements ?

La question ainsi posée ne saurait manifestement porter que sur des ensembles. Elle revient à se demander si, aux siècles passés, aux époques notamment dont l'histoire nous est plus exactement connue et où fonctionnait un régime pénitentiel comportant, par exemple, la pénitence publique ou les sévères expiations que nous avons dites, le niveau moral et religieux des populations chrétiennes était supérieur à celui des populations chrétiennes de nos jours ; si l'admission, en particulier, à la communion s'entourait de garanties plus sérieuses que dans le régime moderne.

C'est là vraiment la question préalable à poser aux détracteurs de ce dernier et il est surprenant qu'elle n'ait pas été posée à Arnault et à ses disciples. Beaucoup sans doute auraient été et seraient encore portés à y répondre affirmativement : le mirage du passé en impose toujours aux défenseurs de la tradition et l'observantin Bonale le dénonçait justement à ce propos, au xviii<sup>e</sup> siècle. *Le chrétien du temps*, IV<sup>e</sup> part., c. ix, n. 14-15, Lyon, 1668. Peut-être aussi un certain esprit juridique expose-t-il les théologiens et les historiens de la théologie à juger des réalités du passé d'après les prescriptions canoniques qu'ils trouvent consignées dans leurs collections de documents ecclésiastiques. L'illusion, en tout cas, serait grande de juger du fait d'après ces reliques du droit. D'autant plus, nous l'avons déjà remarqué, que les collections canoniques ne témoignent pas nécessairement d'un droit qui persiste. Pour n'avoir jamais été abrogés et pour avoir été fidèlement transcrits, ils ne n'en sont nullement que les décrets ou canons ainsi conservés continuent à être observés : les livres pénitentiels où se trouvent accumulés tous ces vieux textes nous ont fourni la preuve du contraire.

Cependant il s'agit ici des époques dont datent ces prescriptions et où l'on sait qu'elles étaient en vigueur. À constater la manière dont était prêchée et administrée alors la pénitence, peut-on affirmer que l'accès de l'eucharistie fut alors plus difficile ou commun des pécheurs qu'il ne l'est devenu depuis la loi de la communion passale et de la confession annuelle ou du moins le décret qui interdit, en cas de péché mortel, d'aller à la communion sans s'être remis en état de grâce par le sacrement de pénitence ? Sur ce point, voir *Le Pénitentiel*, col. 1048 sq.

1. *Quelques sondages.* — Voyons, par exemple, au iv<sup>e</sup>, au v<sup>e</sup> siècles, ce qu'était la pénitence publique. Peut-on dire que les libéralités — et surtout les

Cyprienement en beaucoup à faire pénitence pour être admis à la communion ? Le concile de Carthage, en 251, les y admit d'emblée, alors même que beaucoup d'entre eux acceptaient à peine de se reconnaître coupables et menaient, en cas de refus, de passer au schisme. Ci-dessus, col. 1142. Et le pape saint Corneille, à la même époque, ne s'est pas montré moins comode, cependant pour les fidèles d'une Église qui avaient suivi dans la défection leur évêque Tullian. Comme ils se refusaient à être réconciliés eux-mêmes si leur évêque ne l'était en même temps, satisfaction leur fut accordée le retour des Erubis, écrit saint Cyprien, *Epist.*, lxxv, 11. Hartel, p. 631-632, valut au pasteur d'être admis lui aussi à la communion laïque : ni chez les uns ni chez les autres, on ne saurait reconnaître à ces traits des dispositions très parfaites. Encore moins les estimait-on telles chez ces apostats ou ces libellatiques, retour du schisme ou précédemment adultères, dont la réconciliation par saint Cyprien fait frémir d'indignation les chrétiens restés fidèles. Lui-même s'effraie de son indulgence à leur égard ; mais, dans son désir de les sauver et de rétablir la paix dans son Église, pour leur ouvrir les bras, il ne leur demande d'autre satisfaction que celle de se reconnaître sincèrement coupables. *Epist.*, lxx, 15-16, Hartel, 684-686.

2. *Comment se fait la pénitence.* — C'est exceptionnel ; mais ce qui ne l'est pas, nous l'avons vu (ci-dessus col. 1153), c'est que des « pénitents » condamnés à une longue expiation fassent toute leur expiation à demeurer ainsi exclus des sacrements et à attendre que soit écoulé le temps de leur peine. Le concile de Nîmes en parle, can. 12. Mais saint Ambroise le déplore : *Arbitratur hoc esse penitentium, se abstinent a sacramentis celestibus. De penit.*, II, ix, 89. Saint Pacien de Barcelone le reproche en face aux « pénitents » : *Quid dicitis, penitentes ? Ubi est vestra carnis interitus ? An quod, in ipsa penitentia, lautiores semper inceditis, convivio farti, balneis expositi, veste compositi ? Paranesis ad penitentium*, 10, P. L., t. xiii, col. 1087 B, 1088 A. Nous avons entendu saint Augustin dénoncer de même la contradiction de cette attitude : c'est continuer à mal vivre tout en faisant profession de pénitence. *Serm.*, cccxxx, 8, P. L., t. xxxviii, col. 111, mais son attestation reste que tel était l'usage trop fréquent et personne ne saurait dire que, pour prolonger qu'il fût, ce mode de pénitence fut la garantie d'une disposition à l'absolution et à la communion particulièrement parfaite.

3. *Combien peut durer la pénitence.* — Encore moins faisaient-ils la pénitence. Mais, qu'ils l'eussent demandée ou qu'elle leur eût été imposée par sentence ecclésiastique, quel encore qu'en fût le nombre, ils restaient une exception dans l'Église. Le commun des fidèles continuait, tout le long de la vie, à participer aux sacrements sans recourir aux prêtres pour se faire absoudre. On peut leur supposer toute la ferveur que l'on voudrait, on peut tirer de leur adaptation au pénitentiel toutes les conclusions que l'on voudra, proposer leur immunisation contre les tentations et même les inclinations au mal, on ne saurait supprimer le témoignage de nombreux conciles qui ont toujours accusé leur incurabilité. Qu'il y ait, de l'aveu de celui de saint Augustin : parjures, voleurs, adultères, ivrognes, etc., abondant dans l'Église. In *Epist. Joa.*, tract. iii, 9, P. L., t. xxxv, col. 2902. Mais leur plus grande, peut-être, de l'habitude, les fautes les plus graves sont les mêmes pour les pénitents : on n'en peut se trapper dans la corruption chez les laïques ou dans le mariage. Les conciles cités : *Le Pénitentiel*, 80, P. L., t. xli, col. 1087 B, 1088 A. Et une à l'impudence dénoncée en particulier la facilité avec laquelle les hommes se permettent l'adultère : de quoi qu'il se limite au cercle de leurs concubines, on ne parvient pas à les faire convenir d'au-

gravité. Cette ignorance, d'ailleurs, ou cette absence de sens moral est très commune : « Baptisés tout enfants, beaucoup de chrétiens n'ont reçu aucune éducation. Ils méritent, dans les ténèbres de l'ignorance, la vie la plus honteuse, sans rien savoir de ce que la doctrine chrétienne prescrit ou défend. » Leur pasteur n'hésite pas à mettre leur inconduite au compte de l'ignorance et de la faiblesse. In *Rom. inch. expos.*, n. 16, P. L., t. xxxv, col. 2100. Mais ce qu'il en dit nous permet à nous de comparer leur niveau moral à celui des chrétiens modernes et de juger s'ils apportent de meilleures dispositions à la réception des sacrements.

4. *La préparation aux communions de fête.* — Car tout ce monde-là communique régulièrement, au moins à certaines fêtes de l'année, et les évêques ne se font pas illusion sur l'état de leurs âmes; saint Augustin redoute que la tolérance dont certains paraissent bénéficier ne permette à d'autres d'opposer une fin de non-recevoir aux exhortations des prédicateurs. *Serm.*, cccii, 10-11, P. L., t. xxxix, col. 1545-1546. Mais lui-même le déclare en propres termes, à leur égard les évêques ont les mains liées. A cette époque, ils « ne peuvent écarter quelqu'un de la communion qu'autant que lui-même se reconnaît coupable ou qu'il a été dénoncé et convaincu dans un jugement ecclésiastique ou civil ». C'est dire qu'en dehors des fautes passibles d'une sanction au for externe, les pécheurs sont lâchés, plus encore que de nos jours, au jugement de leur propre conscience.

Sans doute connaissent-ils la nécessité de la pénitence ou du repentir; les prédicateurs y insistent et les intéressés eux-mêmes entendent bien recourir un jour au pouvoir des clefs; plusieurs le font sans plus de retard et vont parfois jusqu'à demander ou accepter la pénitence publique; mais, pour beaucoup d'autres, le moment choisi pour cela sera celui d'une maladie grave ou d'un danger de mort. Alors, comme il arrive encore, on les verra s'empresse de demander la pénitence comme d'autres demandant alors le baptême ou l'absolution. *Epist.*, ccxxviii, 8, P. L., t. xxxiii, col. 1016.

Sauf ces cas d'extrême urgence, ils attendent et continuent à participer aux sacrements. Aux approches des grandes fêtes, eux et beaucoup d'autres qui viennent rarement à l'église et plus rarement encore à la communion s'entendent rappeler avec force, par saint Jean Chrysostome par exemple ou par saint Léon, la nécessité de faire pénitence pour recevoir dignement le corps du Christ; mais, pas plus à Rome qu'à Antioche ou à Constantinople, ces sermons de carême ne leur demandent de satisfaire à Dieu par la pénitence publique. Bien qu'ils la connaissent, bien que par ailleurs on sache ces deux illustres pontifes attentifs à en faire observer les lois, on ne sentent jamais, dans leurs sermons, la recommander à leurs auditeurs. Ce qu'ils leur demandent, alors même qu'ils les supposent expressément chargés de lourdes fautes,

par exemple, saint Jean Chrysostome, *De beato Philogonio*, 4, P. G., t. xlviii, col. 734-735 — c'est uniquement la conversion du cœur, celle dont peut suffire à témoigner le mot *peccavi*. Comme garantie de sa sincérité et de sa fermeté, on ne saurait dire que ce soit plus que ce qu'on exige aujourd'hui. Saint Jean Chrysostome s'en contente : In *Ecdesiam in prelo, Di. Deo* : *peccavi, Nihil aliud abs te nisi solum istud exigo. De penitentia*, hom. II, 1, P. G., t. xlviii, col. 285. Il est vrai qu'au concile du Chêne, ses adversaires lui reprochèrent sa bienveillance à l'égard des pécheurs. En leur disant : *Quoties peccaveritis, venite ad me et ego vos sanabo*, il les aurait induits à pécher. Ce qui est le grief même des jansénistes contre la pratique moderne des absolutions, mais ce qui confirme ce que nous

venons de constater : les conditions dans lesquelles le commun des fidèles et des pécheurs de jadis participaient normalement à la sainte communion ne témoignent point par elles-mêmes d'un niveau moral ou religieux supérieur à celui des chrétiens d'aujourd'hui.

5. *La pénitence renvoyée à la mort.* — Et la comparaison peut se poursuivre. A Rome, le pape saint Léon atteste lui aussi que l'usage est courant d'attendre le moment de la mort pour offrir à Dieu la satisfaction qu'on lui doit pour ses péchés : *Satisfactiois sibi tempus in fine vitæ suæ constituit*, Ad *Theodorum Forojuliensem*, *Epist.*, cviii, 5, P. L., t. lrv, col. 1013 B, mais il n'ajoute pas qu'on s'interdise, pour autant, de participer aux sacrements. En Gaule, à l'époque de saint Avit et de saint Césaire d'Arles, l'empressement est le même à demander la *penitentia momentanea* de la dernière heure. Les deux évêques en affirment l'efficacité, ci-dessus, col. 1156, mais sans donner aucunement à entendre que ces tard-venus à la pénitence se fussent montrés jusque-là moins assidus à communier que le commun des fidèles.

La même observation s'applique à saint Grégoire le Grand. Rien de plus et de mieux attesté chez lui que l'absolution donnée aux mourants; mais l'absolution demandée ou reçue au cours de la vie l'est beaucoup moins. On a même pu contester qu'il s'en trouvât chez lui aucune trace. De son temps, en dehors des approches de la mort, l'Eglise n'aurait pratiquement plus administré de pénitence sacramentelle. Poschmann, *Die abendländ. Kirchenbusse im Ausgang des christl. Altertums*, p. 304-305. C'est une exagération, voir Göller, dans la *Römische Quartalschrift*, 1931, p. 214, 218, 223, 228, 239, 247, 259; 1932, p. 341-342. Mais il reste qu'à cette époque où la barbarie matérielle gagne progressivement tout le monde latin, la persistance de la législation ou des coutumes pénitentielles héritées des premiers siècles n'empêche nullement la barbarie morale de s'abattre sur les consciences. C'est l'impression qu'éprouvent les moines irlandais, quand ils abordent, alors, les Eglises du continent : la pénitence y est à peu près inconnue. Ci-dessus, col. 1146. Si l'on admet, et il semble qu'on doive l'admettre, que la participation à la liturgie ne laissait pas de s'accompagner en général d'une participation à la communion, quelles dispositions pensera-t-on qu'aient pu y apporter le commun des fidèles ?

6. *Conclusion.* — Inutile, croyons-nous, de poursuivre cette enquête. Le niveau moral et religieux des populations venues au christianisme pendant les siècles qui ont suivi saint Grégoire le Grand est trop connu pour qu'on puisse songer à l'estimer supérieur. Ni avant, ni après la réforme carolingienne, la sévérité des tarifs pénitentiels n'a fait que la participation générale aux sacrements correspondit à des dispositions morales ou religieuses présentant des garanties spéciales de sincérité, de profondeur et de durée.

La question préalable est donc bien résolue. Elle écarte manifestement le présupposé d'un idéal de vie chrétienne à mettre au compte de régimes pénitentiels particulièrement rigoureux. Sans doute, en cette matière, les comparaisons d'époque à époque sont-elles plus qu'odieuses; la difficulté en est extrême. Inconsciemment, on s'y pose en *laudator temporis acti*. Volontiers, en outre, parce que le Christ a voulu et veut une « Eglise sans tache ni ride, sainte et immaculée », on s'imagine que cet idéal s'est trouvé réalisé au début, aux premiers siècles. Mais, quoi qu'il en soit de cette réalisation sur terre de cet idéal divin, nous en savons assez pour contester qu'aux régimes pénitentiels les plus rigoureux et les plus rigoureusement observés aient correspondu, chez le commun des fidèles, dans leur participation à l'eucharistie, des dispositions morales et religieuses l'emportant sur celles qui se



constatent chez eux à d'assez peu près, moi-même, en 1877.

C'est est pas que l'on contesse le grand fruit de la pénitence que ces terribles vertiges et prodiges chez ceux qui acceptaient loyalement de s'y soumettre. On ne peut donc pas se représenter d'expressions exigées soit sans influence sur l'efficacité morale d'un régime pénitentiel. Seulement elle n'en est pas le facteur unique ni le plus important. D'autres y interviennent qui peuvent être inspisés : qu'on en convienne, mêmes y sont indispensables : à elles seules, les pénalités les plus rigoureuses resteraient sans valeur morale. Qu'importe, faisait remarquer en 813 le concile de Chalon-sur-Saône, qu'importe qu'elles pénalisent ou non l'interdiction qui leur est faite du vin et de la viande, s'ils se gorgent d'autres bon ou d'autres mets? *Mulli, quod non sine dolore dicendum est, in penitentia non tam peccati remissionem quam temporis satisfactionem expectant explicitum, et si vintum et vinum eis interdictum est, moluta non voluntate sed ejusdem cibi aut potus perceptione, in tantum delectis suis indulgent ut deliciosius, his interdictis, aliorum ciborum vel potuum appetitu vixere cognoscantur.* Can. 35, dans *Concilia œvi karol.*, t. 1, p. 280. Qu'importe, pourrait-on dire également, qu'on reste exclu de longues années de la communion et que l'on soit congédié comme les catéchumènes après les lectures et les prédications de la messe, si c'est là à quoi se réduit la vie de pénitence?

C'est donc à l'ensemble d'un régime pénitentiel qu'il s'impose de regarder pour en apprécier le dynamisme moral et religieux, et le régime moderne ne doit pas se juger uniquement d'après les satisfactions minimales dont on s'y contente couramment. Pas plus que jadis, l'Église ne laisse aujourd'hui sans sanctions, même publiques, certaines fautes plus odieuses et à répercussions plus considérables. Surtout, et pour tous les péchés mortels, elle exige qu'il en soit demandé pardon en confession au moins tous les ans; à quelque péché mortellement et veut néanmoins communier, elle impose de se confesser d'abord, serait-ce tous les jours. Ni l'un ni l'autre de ces assujettissements n'existaient aux premiers siècles. Que, pour plusieurs, pour la masse, si l'on veut, le résultat en soit médiocre et peu durable, c'est possible; mais, comme on fait pour les pénitences plus sévères de jadis, c'est chez ceux qui s'y soumettent consciencieusement que s'en doivent observer les effets : peut-être, à y regarder de près, constaterait-on qu'ils ne sont nullement inférieurs.

4<sup>e</sup> *L'explication historique des adoucissements de la satisfaction.* — Une fois écartée cette mauvaise querelle, il reste à résoudre le problème historique sur lequel on l'a greffée : dans le matériel de la satisfaction à imposer pour le sacrement de pénitence, pourquoi et comment, au cours des siècles, se sont produits tant de changements et d'adoucissements?

1. *La prédominance du point de vue sacramentel.* — Pour le comprendre, il n'est que de regarder à la solution doctrinale déjà indiquée. La pratique, ici, s'est vraiment inspirée de la théorie, laquelle, à son tour, s'est plus ou moins inspirée de la pratique. Plus s'est précisée la conception du sacrement de pénitence et de son efficacité propre, ou essentielle, plus s'est précisée la distinction vaguement entrevue dès l'origine entre la remission de la culpabilité et celle de la peine temporelle. Par là même aussi est apparue plus distinct le rôle propre de la satisfaction ou de la peine imposée par l'Église; en tant que distincte de la pénitence intérieure ou contrition. L'attention, s'en est venue se concentrer sur le fruit à retirer du sacrement lui-même, par tel et, des là que le sacrement lui-même, possé-

nant le possible, on a passé outre à ce qu'il avait de ration elle-même pouvait avoir d'insuffisant pour atteindre son objet particulier. Du point de vue proprement sacramentel, la satisfaction a donc pu être poussée jusqu'à l'extrême limite. Il est vrai que l'efficacité sacramentelle n'est pas la seule qui compte dans la satisfaction. Celle-ci a aussi d'autres buts, qui ne sont pas toujours conservés par la pratique. Nous avons vu, en effet, comment, par le contact de l'Église, de tout temps, l'Église, on y voit attacher. Il s'agit, en premier lieu, de la distinction, aussi un but positif et social; elle doit faire ressortir la gravité du péché et en faire ressortir la nécessité. Elle est également un remède, c'est-à-dire qu'elle pourvoit à guérir le mal que, même pardonné, le péché laisse nécessairement après lui; elle doit armer contre les rechutes et faire prendre des précautions contre les nouvelles tentations à prévoir.

Aucun de ces effets n'est donc à perdre de vue dans l'administration de la pénitence; mais ni les uns ni les autres n'ont rien de proprement sacramentel. Pour autant qu'il est ordonné à la production de la grâce, le rite institué par le Christ ne les produit pas *ex opere operato*; il est le gage de grâces actuelles qui les assurent, si l'on y correspond; il en est aussi l'occasion; mais on peut les obtenir et on les obtient, de fait, par d'autres voies que par celle du sacrement. L'enseignement, par exemple, l'enseignement catéchétique, en particulier, tel qu'il se donne dans l'Église depuis des siècles, remplace très heureusement les leçons qu'on tirait jadis de la condamnation à la pénitence publique. Pour n'en avoir plus sous les yeux des exemples comme ceux auxquels saint Augustin se plaisait à rendre attentifs les catéchumènes, *De symbolo ad catechum.*, vii, 15, *P. L.*, t. XL, col. 636; *Serm.*, cccxxxviii, 12 et cccxlii, 8, *P. L.*, t. xxxviii, col. 1273 et t. xxxix, col. 1558, les fidèles et les enfants n'en apprennent pas moins la distinction à faire entre les diverses sortes de péchés et la nécessité de s'en purifier par la pénitence, si l'on veut participer à la sainte communion.

Être assujéti ou s'assujétir à recourir au prêtre chaque fois que l'on a péché ne va pas sans de grandes victoires à remporter sur soi et n'est donc pas d'une petite efficacité pour aider ou entraîner les âmes à se dégager elles-mêmes des emprises du péché.

La vertu médicinale des privations et austerités auxquelles se peuvent astreindre les particuliers est indépendante de la prescription qu'aurait pu en faire un confesseur : celle-ci n'aurait pu y ajouter que très indirectement.

2. *La régression du point de vue pénal et social.* — Seul, sans être lui non plus proprement sacramentel, le but représsif, pénal ou social, que poursuit la satisfaction, la met en plus étroite dépendance du pouvoir des évêques. Aussi, sans qu'aucun autre, cette considération active, longtemps contribué à lui conserver sa rigueur. C'est lui le domaine propre du for externe et ce n'est qu'au for interne, nous l'avons vu, que s'est distingué le for interne. L'administration de la pénitence devint donc d'abord des deux : une pénitence publique, en particulier, répondant à une préoccupation d'ordre nettement social. L'Église pourvoyait ainsi, comme on verra, à réprimer et à écarter le mal résultant du péché de chacun pour l'intérêt de ses membres. De fait, venant, avons-nous entendu dire à saint Augustin, la discipline des pénitents destinée à lui donner satisfaction à elle. *Enchiridion*, c. lxxv, *P. L.*, t. XL, col. 262-263. Par la même raison s'expliquait que seuls pussent être absolument contraints à les subir les personnes reconnues coupables au for externe.

Plus tard, alors même qu'elle eut laissé tomber totalement ou en partie des prescriptions et contrites, l'administration de la pénitence conserva longtemps encore

ce caractère d'institution sociale. Parfois même, nous l'avons vu, le pouvoir civil tint la main à en assurer le fonctionnement régulier. La loi ecclésiastique de la confession annuelle n'était pas faite pour modifier cette conception. Elle parlait de la confession au « propre prêtre », c'est-à-dire au propre curé et la discussion fut aussi âpre que longue pour savoir si elle était par là une obligation stricte et indispensable. Voir Chardon, *Hist. des sacrements*, t. III, *De la pénitence*, II<sup>e</sup> section, c. VIII, p. 129; Glorieux, *Problèmes français contre religieux médiants*, dans *Revue d'hist. de l'Eglise de France*, t. XI, 1925, p. 309-332 et 471-495; Kunt Schleyer, *Anfänge des Gallikanismus im XIII. Jahrhundert. Der Widerstand des französischen Klerus gegen die Privilegierung der Bettelorden*, Berlin, 1937.

Même une fois éteintes ces controverses, la tendance persista chez maints pasteurs d'âmes, à voir dans la confession un des moyens les plus sûrs et les plus efficaces de pourvoir à leur bon gouvernement. Peut-être même cette tendance ne fut-elle pas étrangère à la faveur que témoignèrent certains d'entre eux, sinon aux doctrines, du moins aux doléances et aux suggestions des jansénistes. C'est bien, en tout cas, à ces sortes de préoccupations que répondent la sévérité et la rigueur qui caractérisèrent, en certains pays, au XVIII<sup>e</sup> siècle et au début du XIX<sup>e</sup>, l'administration du sacrement de pénitence. Saint Alphonse de Liguori, qui l'avait constaté, le déplorait : pour guérir les pécheurs invétérés, on comptait uniquement ou surtout sur la sévérité de la satisfaction à leur imposer et l'on aboutissait en pratique à les éloigner des sacrements : *O quam plures confessori indotti inveniuntur — loquor experientia doctus in missionibus, in quibus fere triginta annos sum versatus — qui non dubitant absolvere eos qui sunt in proxima occasione peccandi, vel recidivos indispositos, et insipienter putant eos curare graves eis imponendo penitentias! Ex quo fit quod illi, etsi penitentiam acceptent ut absolutionem carpanit, tamen, post absolutionem, quia nullum eis remedium prescribitur quo praeveniant, misere relabuntur, penitentiam non implent, et, ab ejus gravitate deterriti, deinde a confessione abhorrent et in peccatis diutius tascuntur.* Theol. mor., *De pœnit.*, c. 1, dub. IV, a. 1, n. 150, édit. Gaudé, t. III, p. 521.

Cependant, l'importance attachée à ce point de vue disciplinaire et pénal décroissait-elle aussi de jour en jour. La distinction toujours plus marquée du for interne, la fréquence et la régularité des confessions, la conception plus nettement acquise et plus largement répandue de la nature du sacrement et de ses effets propres, tout contribua à faire de l'absolution à accorder et de la satisfaction à imposer pour cela une question d'ordre strictement individuel.

Ce n'est point qu'on y perdit de vue les responsabilités de tout ordre, même social, encourues par le pécheur et l'obligation pouvant résulter pour lui de certaines restitutions ou de certaines compensations; certaines fautes plus graves et plus odieuses restaient, comme elles restent, frappées de censures, c'est-à-dire de peines ecclésiastiques spéciales; l'Eglise, enfin, comme pour mieux s'assurer du sérieux avec lequel seraient traités certains péchés ou certains pécheurs, réservait et réserve le pouvoir de les absoudre définitivement au pape, aux évêques ou à certains prêtres plus qualifiés; mais, à cela près, on s'inquiétait de moins en moins de la portée sociale de la pénitence à imposer. L'essentiel restait le profit moral et religieux à en résulter pour le pénitent; dans le choix à en faire, il y avait donc à s'inspirer d'abord de la capacité de ce dernier. Mais, quand on se voyait demander à être pris en considération, les malades ne sont pas tous les remèdes et les remèdes, pour en être mieux soignés, ne sont pas tous, ont besoin d'être dosés. Il n'en faut admi-

nistrer au malade que ce que son tempérament peut porter et lorsque, comme ici, l'essentiel du remède à administrer est le sacrement lui-même, dont la satisfaction est seulement une partie et en quelque sorte le complément, la loi première de qui veut en faire bénéficier le malade est de tout subordonner au fruit sacramentel à obtenir.

Aussi, sans être exclusif, ce point de vue avait-il fini, dans l'administration de la pénitence, par dominer et commander tous les autres. Plus on s'y est attaché et plus aussi, dans le choix de la satisfaction à imposer, a-t-on eu égard aux dispositions actuelles du pécheur. Elles aussi, en un certain sens, commandent tout et ainsi arrive-t-il que la perfection comme l'imperfection de la contrition permette ou suggère d'imposer une satisfaction plus légère. Où le regret du péché est plus parfait et plus profond, on peut croire que la peine temporelle restant due se trouve aussi plus réduite, et il n'y a donc lieu qu'à une satisfaction moindre; mais, même au cas où, par suite d'une contrition très imparfaite quoique suffisante, la dette persistante peut être présumée considérable, par égard pour les dispositions où se trouve l'intéressé, c'est-à-dire, comme on s'exprime en théologie morale et pastorale, par égard pour son infirmité physique ou morale, on peut être également amené à se contenter pour lui d'une satisfaction légère.

3. *Les directives traditionnelles et modernes.* — Suggérée déjà par saint Paul, II Cor., II, 7, cette règle de conduite n'a jamais été perdue de vue dans l'Eglise. Cf. Galtier, *La pénitence à imposer*, dans *Nouv. revue théologique*, t. L, 1923, p. 1-22. Les bons pasteurs de tous les temps s'en sont inspirés. Nous l'avons vu commander les diverses adaptations de la pénitence qui se sont produites au cours des âges; mais c'est la doctrine définitive de l'Eglise sur l'effet propre du sacrement qui en a le mieux fait ressortir la portée. Nous avons déjà entendu les théologiens du Moyen Age la proposer comme la norme dernière de la satisfaction à imposer. C'est par elle aussi que se résout le problème posé par les atténuations progressives de la pénitence : elles sont l'effet de l'enseignement commun sur le rôle secondaire qu'il convient de reconnaître à la satisfaction dans la rémission sacramentelle du péché.

Cet enseignement, en effet, se traduit désormais en acte dans l'administration de la pénitence. Les confesseurs sont invités à s'en inspirer et il leur faut envisager couramment comme possibles les atténuations de la satisfaction les plus complètes; l'excellence comme la médiocrité des dispositions des pénitents peut les permettre ou les rendre nécessaires.

Nous avons déjà vu les principes posés par saint Thomas. En voici quelques applications qu'il a faites lui-même : la crainte même que le pécheur ne s'éloigne totalement de la pénitence peut être un motif suffisant de réduire la satisfaction à lui imposer : *Sicut medicus aliquando prudenter non dat medicinam ita efficacem quae ad morbi curationem sufficit, ne, propter debilitatem naturae, majus periculum oriatur, ita sacerdos divino instinctu motus non semper totam penam, quae uni peccato debetur, injungit, ne infirmus, aliquis ex inaptitudine patris desperet et a penitentia totaliter recedat.* In IV<sup>o</sup>, dist. XVIII, q. 1, a. 3, ol. 4; *Supplem.*, q. XVIII, a. 4. Direction reproduite dans son opuscule LXV (*alias LXVI*) : *De officio sacerdotis : De cautela in confessione habenda.* « *Sil sacerdos ita cautus ut non imponat penitentiam ita gravem et austeram penitentem ut penitens totam dimittat, sicut adulescens qui faciem ducit a brachio quem, super humeros, super aurem non potuit... Faciat ergo quoddam temperamentum ex misericordia et severitate, ut penitentia non sit nimis dissoluta nec nimis rigida... Tamen melius excusamus apud Deum*

propter nullam misericordiam quam per nimiam severitatem ». Édité. de Parme, t. xvii, p. 326.

Même doctrine et mêmes conseils chez Scot. Après avoir indiqué la conduite à suivre avec un ouvrier, à qui son travail ne permet pas de jeûner, et avec une personne riche, à qui sa délicatesse fait rejeter toute autre pénitence que quelque prière ou l'aumône, il conclut en général : *Si omnino nullam penitentiam velit recipere a sacerdote impositam, deit tamen se habere dispendium de peccato commissis et primum pro seculum non recidivandi, absolvendus est, et non est respondens, ne cadat in desperationem, et nuntianda est sibi poena quae esset pro peccatis faciendis, et quod cum in se vel in æquivalenti absque impositione studeat adimplere, alioquin solvet ad plenum in purgatorio. Hæc misericordia satis consonat illi prophætiae de Christo [Is., XLII, 1,] quam Matt. (XII, 29) recitat : Arduum quassatum non confringit, et lincum juncturas non extinguit... In IV<sup>to</sup>, dist. XV, q. ii, n. 14.*

Gerson, au xiv<sup>e</sup> siècle, ne sera pas moins catégorique : comme saint Thomas, il prendra son parti de voir le pénitent se condamner lui-même au purgatoire, faute de vouloir accepter la pénitence plus sévère qui conviendrait. *Tutus est cum parva penitentia, quæ sponte suscipitur et verisimiliter adimplebitur, dicere confessoris in purgatorium quam, cum magna non implenda, præcipitare in infernum. Reg. mor., De penit., n. 138.*

Tel est aussi l'enseignement de saint Antonin de Florence : *Est satis rationalis causa non dandi penitentias [canonicas], indispositio penitentium... Et, si sacerdos non potest gaudere de omnimodo purgatione ejus, saltem gaudeat quod liberatum a gehenna transmittit ad purgatorium. Itaque... nullo modo debet permillere peccatorem desperare recedere a se... sed potius imponat ei unum « Pater noster » vel aliquid leve et quod alia bona quæ fecerit et mala quæ toleraverit sint ei in penitentiam... Si alias ipsum penitet et paratum dicit se facere quod debet, sed onus penitentiae dicit non posse sufferre, tunc, propter hoc, quantumcumque deliquerit, non debet dimitti sine absolutione ne desperet. Summa, part. III, tit. xvii, p. 20. Cajétan n'hésite pas à aller jusqu'au bout de ces déductions. *In tribus casibus potest omitti satisfactio... Primus est, si constaret penitentem satisfactis integrum... Tertius est, indispositio penitentis, quia nullum vult penitentium hunc peragere sed offert se in purgatorio subditurum [ou mieux : subiturum]. Talis enim videtur absolvendus et relinquendus purgatorio ad satisfaciendum, si casus sit possibilis, quia saltem se semel signare signo crucis nullus refuset. Summa peccatorum, satisfactio.**

Le concile de Trente ne descend pas à ces détails et ne donne pas ces précisions; il s'applique surtout, nous l'avons vu, à rappeler la nécessité générale de la satisfaction; mais, dans ses directives aux prêtres sur le choix de celles qu'ils doivent imposer dans le sacrement de pénitence, il met sur le même plan les dispositions du pécheur et la gravité du péché : *pro quantitate criminum et penitentium facultate*. Ainsi, sans doute, il est et confirme-t-il la ligne de conduite empruntée aux docteurs du Moyen Âge. Aussi théologiens et moralistes continueront-ils à s'y tenir. Des deux facteurs en fonction desquels se doit déterminer la satisfaction, la prééminence revient pratiquement au second, ce sont les dispositions du pécheur qui doivent en commander la mesure.

Telles sont, par exemple, les instructions données par saint Charles Borromée aux confesseurs de son diocèse. Tout en accentuant, plus que Louvain, tout à l'époque l'importance de l'exercice, tout en recommandant d'axoir égard à la gravité et au nombre des péchés accusés et des malices de l'âme, le cardinal de Milan, à leur demande, ne se propose, entre autres, que la pénitence propre à abattre ou à déconstruire. *Verba*

*ne... eam penitentiam injungat... quae... ipse penitens nimium delerrere possit. Finalement donc, on doit s'arrêter à celle qu'on estime pouvoir être accomplie par l'intéressé : Quamobrem talem imponet, qualem ab eo præstari posse judicet. Instructio de sacram. penitentiae : De modo imponendi penitentiam.*

Le cardinal de Lugo aboutira à la même conclusion. Partant du fait que les pénitences demandées par le concile de Trente doivent être « salutaires », il expliquera que, pour les donner telles, on doit avoir égard à tout tout au profit qu'en peuvent retirer les pénitents. *In hoc esse salutaris et convenientis, hoc est, primum loco attendi debet ad utilitatem spirituales penitentis, ne, scilicet, laquei ipsi injiciantur ut nova peccata committat. Et ex hoc potissimum capite excusari potest hodierna praxis, quæ leves penitentias imponunt pro gravissimis peccatis : id enim sæpe fit propter spirituales infirmitates penitentium, qui gravius horum penitentis scandalizabuntur et vel confessionem fugient vel certe confessorum inaptos adhibunt, qui eos curare nesciant. Denique, in dubio, inclinandum in partem benigniorem in qua est minus periculum quam in opposito. De sacram. penit., disp. XXV, s. 4, n. 60.*

Gonet ne parle pas autrement. Ex causa rationali potest interdum confessorius penitentem leviori satisfactionem injungere. Est autem rationalis causa... tertio imbecillitas ac fragilitas penitentis, si nimirum periculum esset ne deinde aliquod peccatum mortale recideret in aliis confessionibus vel ne delerreretur a confessione, vel ut non impleteret penitentiam injunctam, cum, in hoc sacramento, magis intendi debent salus penitentis et ejus emendatio quam satisfactio pro peccatis... et, alias, nihil propterea de satisfactione Deo debita pro poena temporali excidat, quia, si peccator, in præsentia vita, non plene satisfaciatur, solvet in alia usque ad novissimum quadrante. De penit., disp. XIII, a. 3, § 3, n. 45.

En Sorbonne, à la même époque, vers le milieu du xiv<sup>e</sup> siècle, le docteur Grandin fait cela à ce langage. Sans doute, écrit-il, la satisfaction devrait être proportionnée à la gravité des fautes; mais comment établir cette proportion? Sans ambages, il exclut qu'on ait à le faire d'après les anciens canons pénitentiels, car *dubium est utrum pro interno an pro externo foro constituti essent, et, quamvis positi essent pro interno, nunc amplius non vigent nec semper in omni rigore usurpati sunt*. Arriverait-on d'ailleurs à déterminer exactement la peine due aux fautes accusées, il resterait à tenir compte de la faiblesse du pénitent, de sa faiblesse spirituelle en particulier : *Attendenda esset... parvitas facultatis sive corporalis sive spiritualis, nec... penitentiae gravitate delerreretur a confessione posthac facienda, ut recurreret ad confessorios non valentes eadem curare, aliunde periculum subiret*. Pratiquement donc, avec le commun des théologiens, en particulier avec Gerson dont il transcrit le passage cité tout à l'heure, il conclut *plerumque moderandam esse penitentiam, si parvitas de ejus gravitate queratur et probabilem asserat causam quæ cognoscatur non posse eam absolvere nisi nimis remissione*. De penitentia, c. 2, a. 2.

Les Salamanquais tiennent beaucoup à l'exacte proportion de la satisfaction aux péchés accusés. Ils s'écritent contre la conclusion de Cajétan et d'autres, *quod si remissio, ut penitent de par ailleurs bien disposé pourrait être absous alors même qu'il se refusait à accomplir les bas actions satisfactives pour la peine*. L'écritello, mais, à ce propos, eux aussi recommandent que, pour être condigna et justa, il peut suffire parfois à une pénitence d'être *penitentis viribus proportionata*. Ainsi leur paraît le garantir la pratique de l'Eglise romaine : *juxta benignum Ecclesie Romanæ usum, quæ penitentiam consuevit injungere mitiorem quam quæ per se committenda erat, ut penitentibus foret, ad sacramenta allicita et salutis potius quam*



*inertus tribunal occasionem. De pœnit.*, disp. XI, cap. 1, § 1. *Innocentius III.*, ne se tendent à la considération du but à poursuivre dans l'exercice du pouvoir des clefs : on ne saurait en user pour aggraver le mal du pécheur. *Actus de pœnitentia, pœnitentia congrua satisfactionem acceptare renunt, curandum est ut deinde pœnitentia non sit de conscientia a priori modo quo possint eos allicere ad meliorem vel aliquam respectue levem admittendam, ne, si totam, quæ justa erat, continer infligere et aliter non absolvere, pœnitentes acerbitate satisfactionis gravatos in desperationem adducant. Ibid.*, n. 24.

Inutile d'ajouter à ces témoignages. On en trouvera d'autres dans saint Alphonse de Liguori, *De pœnit.*, cap. 1, dub. iv, a. 1, n. 510. Ils aident à comprendre ce que nous lui avons entendu dire, col. 1203, des confesseurs qui rabaisaient leur rôle à la simple imposition d'une pénitence. Ils expliquent que, de fait, dans l'esprit des confesseurs et des pénitents, la préoccupation de la satisfaction a été rejetée au second plan. L'attention s'est toute concentrée sur la rentrée en grâce avec Dieu et donc sur l'absolution qui la procure. Le reste, la remise de la peine temporelle a paru importer peu ou moins : en dehors de la satisfaction imposée par le confesseur, il existe tant de moyens de l'obtenir !

Entraînés par cette considération exclusive du sacrement, certains théologiens sont même allés, nous l'avons vu, jusqu'à envisager l'hypothèse d'une absolution valablement reçue sans l'acceptation d'aucune satisfaction. Cajétan, par exemple, voir dans S. Alphonse, *loc. cit.*, n. 516. Et peut-être, en effet, abstraction faite des prescriptions de l'Eglise et de la tradition, n'y aurait-il là rien de théoriquement insoutenable. Tout au moins l'opinion pourrait-elle s'autoriser du fait que, en cas d'impossibilité physique, l'on puisse valablement absoudre sans avoir imposé aucune satisfaction. Mais il n'en fallait pas tant, on en conviendra, pour rendre possibles les atténuations de la pénitence poussées jusqu'aux extrêmes limites.

Voilà donc bien résolu notre problème historique. *La satisfaction n'est pas une obligation d'imposer une satisfaction.* — Quelle légitime qu'aient été ou puissent être les adoucissements de la satisfaction, l'obligation n'en persiste pas moins de lui faire une place dans l'administration de la pénitence. Elle y est requise pour que soient assurés, même en faveur des individus, tous les effets que le sacrement est destiné à produire en eux. A l'omettre, on risquerait d'altérer jusqu'à la nature propre de l'institution du Christ. Il n'y apparaîtrait plus que la remise du péché par le prêtre comme par Dieu en exige une certaine expiation. On renoncera à remettre aussi par voie sacramentelle une partie tout au moins de la peine temporelle. Le rôle du prêtre enfin n'y serait plus ce qu'il doit être : il s'y réduirait à celui d'un distributeur d'absolutions. Jadis, on avait paru craindre que l'usage des livres pénitentiels ne fit de lui un pur répartiteur ou percepteur de taxes ; maintenant, il n'interviendrait plus que pour délivrer aux pécheurs repentants des lettres de grâce. Ce n'est pas ainsi que l'Eglise l'a jamais compris. A ses yeux, il est essentiellement un juge. C'est comme juge que, pour pardonner, il doit exiger une certaine expiation du péché : ainsi exerce-t-il le pouvoir de lier en même temps que celui de délier. Le concile de Trente le lui a rappelé et c'est un des motifs pour lesquels il lui a prescrit d'imposer la satisfaction (voir *supra*, col. 1205). Mais le juge, chez lui, se double d'un médecin : le péché qu'il doit remettre, il doit aussi le guérir. Et, sans doute, le remède essentiel dont il dispose à cet effet est-il encore l'absolution. Cependant l'absolution, dans cet ordre, ne fait pas tout. En particulier, elle n'arrache

pas la racine du mal qu'elle guérit. C'est à la satisfaction qu'il est réservé de parfaire cette cure morale, et c'est encore la un des motifs que rappelle le concile de Trente.

2° *Nécessité et difficulté de la choisir médicinale.* — Aussi les théologiens insistent-ils pour que le confesseur la choisisse propre à produire les effets de préservation et de redressement qui restent nécessaires. Certains actes, certains sacrifices, certaines privations ou certains assujettissements répondent mieux que d'autres à ce dessein ; on peut continuer à les grouper sous les rubriques traditionnelles : l'aumône, la prière et le jeûne ; mais c'est de préférence sous l'une ou l'autre de ces formes que la satisfaction devra être imposée. Elle ne se réduira pas aux restitutions ou réparations que peut exiger la justice. Pas davantage à l'éloignement des occasions de péché qu'il est indispensable d'écarter ou d'éviter : ceci relève plutôt de la sincérité dans la contrition. Du point de vue strictement médical, les œuvres proprement satisfactoires vont plus loin et tendent à un autre but. Cependant, ici encore, l'efficacité qu'on peut en attendre reste nécessairement relative. Elle aussi, elle surtout, peut-on dire, se doit apprécier d'après la psychologie du pénitent et c'est pourquoi saint Alphonse de Liguori déploie, nous l'avons vu, qu'on y prit la sévérité pour règle exclusive et pour mesure. L'illusion lui paraissait être de croire le fruit médical de la satisfaction proportionné à la rigueur de l'expiation : fréquemment, au contraire, il sera de sens inverse.

Malgré leur connexion, les deux points de vue sont donc à distinguer. Travailler à guérir quelqu'un du péché, n'est point nécessairement lui demander d'en subir la peine, et voilà encore qui, dans l'administration de la pénitence, a contribué et contribue à rejeter au second plan la satisfaction proprement sacramentelle.

Nous l'avons déjà dit, moins encore qu'à propos de la remise de la peine temporelle, il s'agit ici d'un effet proprement ou exclusivement sacramentel. Tout au moins ne saurait-on dire qu'il résulte directement de l'absolution sacerdotale. Il est surtout fonction de la confiance et de la docilité du pénitent aux prescriptions ou aux conseils du confesseur, ainsi que de la sagesse avec laquelle celui-ci a su adapter les unes et les autres à ses besoins, à ses habitudes ou à son tempérament moral ou religieux.

Or, il va de soi que ni cette docilité d'une part ni cette sagesse ou cette expérience psychologique de l'autre ne tiennent à la réception ou à l'administration du sacrement de pénitence. Elles peuvent se rencontrer aussi en dehors et, moyennant l'assistance de la grâce qui, elle non plus, n'est point liée au sacrement, elles peuvent y produire les mêmes effets. Ainsi arrivera-t-il, comme il est arrivé et il arrive tous les jours, que ce qu'on appelle la direction spirituelle supplée parfois très heureusement à l'insuffisance médicinale de la satisfaction sacramentelle. La disjonction, par conséquent, du sacrement et de l'œuvre proprement médicinale à accomplir par celui qui l'administre est donc dans l'ordre des choses possibles et courantes. A mesure que s'est multiplié dans l'Eglise le nombre des confessions et des confesseurs, on peut dire qu'elle est devenue inévitable.

A cela près cependant, il n'est point de confesseur à qui n'incombe la tâche de guérir, aussi complètement et aussi radicalement que le comportent les circonstances, les péchés qui lui sont accusés. C'est en partie dans ce but que la manifestation lui en est faite ; normalement donc c'est de lui que le pécheur doit recevoir les remèdes appropriés à la nature spéciale de son mal et à son tempérament personnel.

3° *La responsabilité et l'action personnelle des confesseurs.* — Aussi les maîtres de la théologie morale et

pastorale sont ils unanimes à porter un d'un deson grave s'imposant à la conscience de chacun. Ils se hâtent d'ajouter que l'exact accomplissement en exige une connaissance du pénitent, parfois difficile à obtenir et un discernement des remèdes à lui appliquer, dont l'acquisition ne va pas sans de patientes observations et une assez longue expérience. De là les multiples conseils, instructions ou règles à suivre dans le choix des pénitences que l'on trouve chez eux. Voir, par exemple, Lehmkühl, *Theol. moralis*, t. II, n. 458-467; Vermeersch, *Theol. moralis*, t. III, n. 546-547.

Nous ne pouvons que renvoyer à ces séries d'ouvrages. On y apprend que la gravité d'une pénitence est chose essentiellement relative. On ne saurait en juger d'après les usages d'une époque ou d'un pays auxquels le pénitent se trouve lui-même totalement étranger; pas même ou uniquement d'après la nature ou la difficulté intrinsèque de l'œuvre ou des œuvres qu'elle comporte; il ne s'agit pas de sa gravité en soi mais de sa gravité pour celui à qui elle est imposée.

En cette matière, par conséquent, les directives données restent forcément générales. Elles ont toutes à s'inspirer des principes posés par le concile de Trente : *pro quantitate criminum et penitentium facultate*; *non tantum ad novæ vite custodiam et infirmitatis medicamentum sed etiam ad præteritum peccatorum vindictam et castigationem*. Mais le concile lui-même s'en remet, pour l'application de ces principes, à la sagesse et à l'esprit surnaturel des confesseurs : *quantum spiritus et prudentia suggererit*. C'est une manière de charger leur conscience, et c'est bien, en effet, de la science et du zèle des prêtres chargés d'administrer le sacrement de pénitence qu'en dépend le rendement satisfactoire et médicinal.

Obtenir des pécheurs qu'avec leurs fautes ils manifestent leurs dispositions morales et religieuses; les convaincre de la nécessité de réparer le péché et de se garder contre ses retours; s'appliquer à discerner pour les leur proposer et les leur faire accepter les œuvres satisfactrices répondant à leurs besoins particuliers et propres à mettre en activité leur bonne volonté personnelle, voilà, pour chaque confesseur et en vue de chaque pénitent, non pas seulement un idéal à poursuivre mais aussi une tâche à réaliser sur le champ. Ainsi leur appartient-il de rendre manifeste et rayonnante la fécondité du sacrement de pénitence. Voir, à ce sujet, les suggestions du P. M. Claeys-Bouaert, *L'effort personnel dans le sacrement de pénitence*, dans *La Nouvelle revue théol.*, t. XLIX, 1922, p. 23-34. De même, *La religion catholique en esprit et en écrit*, *ibid.*, t. I, 1923, p. 23, 210, 512.

Désormais, cette fécondité du sacrement est surtout d'ordre individuel. L'Église pourvoit maintenant par d'autres voies aux fins disciplinaires et sociales auxquelles était ordonnée jadis l'administration de la pénitence; c'est ce qui lui a permis d'en réduire aux extrêmes limites l'appareil liturgique et canonique. Mais cette œuvre de dégagement n'a pas eu seulement pour effet de mettre plus en relief l'action personnelle du prêtre; elle lui a laissé aussi plus libre jeu. Pas de sacrement qui fasse une aussi large place à l'initiative du ministre. Sans qu'il lui appartienne de donner à l'absolution sa vertu proprement satisfactrice, il dépend très réellement de lui que les effets s'en prolongent en fruits de purification plus profonds et plus durables. C'est ce qu'il obtient surtout par la satisfaction.

Le soin qu'il met à la choisir rappelle aux pénitents l'importance du sacrement qu'ils reçoivent. En l'adaptant à leurs besoins, il les entraîne à en tirer eux-mêmes contre le péché et à se libérer de ses servitudes. S'il s'applique à obtenir qu'elle soit sincèrement acceptée et fidèlement accomplie, on peut se tenir pour assuré de

traces durables du sacrement. Ils se prolongent au delà et ainsi le pouvoir des clefs devra à l'impératif d'un homme jadis à la pénitence imposée par le prêtre de marquer au monde son efficacité moralisatrice et satisfactrice.

La bibliographie est la même que pour les livres antérieurs. Voir, t. I, n. 101. Les travaux récents sur les pénitences ont été signalés au cours de l'article.

J. GALLIE.

**SATORNIL**, gnostique de la première moitié du 2<sup>e</sup> siècle. *S* est Justin, *Dialog.*, XXXV, et Hégesippe, dans Eusèbe, *Hist. eccles.*, I, IV, c. XXII, nomment les satorniliens parmi les hérétiques dont la secte tire son nom de celui de son auteur; mais ils ne nous renseignent pas autrement, ni sur la personne de Satornil ni sur sa doctrine. Nos principales sources sont saint Irénée, *Cont. hères.*, I, XXIV, P. 66, t. VII, coll. 673; saint Hippolyte, *Philosoph.*, XI, III, 28, éd. Wendland, p. 208; pseudo-Tertullien, *Advers. omn. hær.*, 1; saint Epiphane, *Hæres.*, XXXI, éd. Holl, t. I, p. 247-256; Filastrius, *Hæres.*, XXXI, éd. Marx, p. 16; Tertullien, *De anima*, XXII. Il est à peine besoin de rappeler que saint Hippolyte, pseudo-Tertullien et saint Epiphane s'inspirent de saint Irénée, de sorte que l'évêque de Lyon est à peu près le seul, sinon le seul, à nous livrer tout ce que nous savons sur Satornil. Ce n'est d'ailleurs pas une raison pour ranger les satorniliens parmi les gnostiques de la légende, comme le fait E. de Faye, *Gnostiques et gnosticisme*, 2<sup>e</sup> éd., Paris, 1925, p. 432-433. Nous pouvons nous fier aux renseignements fournis par saint Irénée, si incomplets soient-ils.

Satornil est dit avoir enseigné à Antioche, Irénée, *Cont. hær.*, I, XXIV, 1; Epiphane, *Hæres.*, XXXI, 1, 1. Les auteurs, ceux qui se contentent d'énumérer les sectes comme Justin et Hégesippe, et ceux qui les décrivent, sont d'accord pour placer Satornil après Simon et Ménandre et avant Basilide, de sorte qu'on peut par conjecture placer son activité au temps de Trajan ou au commencement du règne d'Hadrien. Comme Clément d'Alexandrie ne parle pas de lui, ce silence permet de penser que Satornil n'était pas connu en Égypte et fournit une sorte de confirmation à la donnée de saint Irénée sur son origine syrienne.

Sa doctrine peut se résumer ainsi : à l'origine, il y a un Père que nul ne peut connaître ni nommer; c'est lui qui a fait les anges, les archanges, les vertus, les puissances. Mais le monde avec tout ce qu'il renferme a été créé par sept anges. Ce sont aussi ces sept anges qui ont fait l'homme, d'après une image brillante venue du Dieu suprême. Ils auraient, paraît-il, désiré la lumière elle-même; et c'est parce qu'ils ne pouvaient pas s'en emparer qu'ils ont créé l'homme, en disant :

Faisons l'homme à l'image et à la ressemblance... Les auteurs, Irénée et Hippolyte, nous apprennent déjà que les satorniliens auraient supprimé de la sorte le mot : « notre », du texte de la Genèse.

L'homme ainsi créé restait imparfait; il rampait sur la terre et ne pouvait pas se lever. Irénée, *Cont. hères.*, I, XXIV, 1; Epiphane, *Hæres.*, XXXI, 1, 8. Dieu en eut pitié et lui envoya une étincelle de vie qui lui permit de marcher; cf. Tertullien, *De anima*, XXII. À la mort, cette étincelle se dégage et va rejoindre son principe d'où tantôt que se retire des éléments humains, tout ce qui a été fait par les anges, se dissout.

Le Dieu des Juifs est un des anges créateurs, et c'est l'ange des anges que les prophètes ont parlé, l'Écriture, quelques-uns d'entre eux ont été inspirés par Satan, qui est leur ennemi, et spécialement celui du Dieu des Juifs. Les anges créateurs sont en état de révolte contre le Dieu inconnu : c'est pour cela que le Christ est venu, afin de les combattre et de les vaincre, surtout le Dieu des Juifs. En même temps, le Christ

est venu pour sauver tous les hommes qui possédaient une étincelle de vie. Il faut avouer qu'ici l'exposé de saint Irénée et de ses copistes présente quelque incohérence. Tout à l'heure il avait été dit que tous les hommes avaient reçu cette étincelle qui leur permettait de se lever et de marcher; maintenant, nous apprenons que les anges avaient formé deux sortes d'hommes, les uns bons, les autres mauvais et qu'ils s'étaient mis du côté des méchants, tandis que le Sauveur était venu pour détruire ces derniers ainsi que les anges, et pour sauver les bons. Irénée, *Cont. hères.*, I, xxiv, 2. Nous ne savons pas comment concilier ces deux affirmations. Le rôle de Satan lui aussi est assez obscur. Il faut noter en tout cas que le Christ n'a de l'homme que l'apparence; il est sans naissance, ἀγέννητος, et incorporé.

Le mariage et la procréation des enfants étaient regardés comme l'œuvre de Satan. D'autre part, le plus grand nombre des membres de la secte s'abstenaient de manger des choses qui avaient eu vie: saint Irénée et les autres ajoutent que cette abstinence leur permettait de séduire beaucoup de monde.

Tous ces détails ont un air plus primitif que ce qui se trouve dans les gnosés d'Alexandrie. La théogonie est assez simple et paraît reposer sur des données empruntées au judaïsme; on notera surtout le rôle réservé aux sept anges. D'autre part, les hommes ne sont divisés qu'en deux classes, les bons et les mauvais et l'on ne signale pas encore la classe intermédiaire des psychiques. La théorie d'un élément divin répandu sur les hommes et dégagé par l'œuvre du salut a également une forme moins compliquée que dans les systèmes égyptiens. Tout compte fait, on peut croire que la gnose de Satornil est en effet ancienne et que l'exposé donné par saint Irénée mérite créance. Il est d'ailleurs regrettable que certains points importants soient mal précisés, en particulier ceux qui concernent l'origine du Sauveur, qui apparaît sans qu'on dise rien de sa véritable nature.

Les destinées de la secte sont totalement inconnues. On ignore si elle a survécu à son fondateur.

A. Harnack, *Geschichte der altchristlichen Literatur, Die Ueberlieferung*, Leipzig, 1897, p. 157; *Die Chronologie*, t. I, 1904, p. 289-290; L. Duchesne, *Les origines chrétiennes* (théogor.), Paris, 1885, p. 173-175.

G. BARDY.

### SAUDUBOIS DE LA CHALINIÈRE

Jean-François, est le nom de l'auteur qui a été appelé par erreur, t. I, col. 2265. *AUDUBOIS*: ne a Angers (18 octobre 1680), mort le 6 août 1759. Rectifier à l'article BABIN, t. II, col. 5, le nom d'Audubois, et noter que Babin est mort le 25 janvier 1734.

**SAULNIER Charles**, chanoine régulier de l'ordre des prémontrés au XVIII<sup>e</sup> siècle. Né à Nancy en 1690 et entré en religion vers 1709, il enseigna d'abord la philosophie et la théologie à l'abbaye de Sainte-Marie de Pont-à-Mousson, puis vint à l'abbaye d'Étival, où il se montra l'un des disciples les plus distingués du savant abbé Hugo. Sur l'abbaye d'Étival à cette époque, cf. la bibliographie de l'article Hugo, t. VII, col. 203. Il fut nommé successivement prieur, official et, en 1735, coadjuteur de l'abbé Hugo, *cum futura successionem*. Il mourut en 1738, laissant le souvenir d'un religieux modèle, trop tôt disparu. Dans un manuscrit postérieur de peu d'années à sa mort, puisqu'il s'y trouve l'un des derniers cités, et qui relate les personnages célèbres de l'ordre des prémontrés, il est appelé *coadjutor benedictus*, ms. 1001 de la bibliothèque municipale de Nancy. En dehors même de son couvent, il était assez connu pour que la mort du «saint prémontré lorrain» fut insérée dans l'*Abregé chronologique de l'histoire ecclésiastique du XVIII<sup>e</sup> siècle*

de l'abbé Chatrian, t. II, p. 257, ms. 75 du catalogue Vacant de la bibliothèque du grand séminaire de Nancy.

L'ouvrage capital de Saulnier est une belle édition des statuts de l'ordre des prémontrés, in-4° de 590 pages, qu'il fit paraître en 1725 chez Martin Heller à Étival sous le titre : *Statuta candidi et canonici ordinis Præmonstratensis rectoria, ac anno 1639 a capitulo generali plene resoluta, acceptata et omnibus suis subditis ad stricte observandum imposita, editio 2<sup>a</sup>, variis generalium et provincialium capitulorum decretis illustrata, notis ac commentariis adornata*.

On a attribué à Saulnier une biographie des écrivains prémontrés avec des notes critiques sur chacun d'eux, depuis l'origine de l'ordre jusqu'à l'époque où il vécut. Cet ouvrage interrompu par sa mort n'a jamais été édité. Le manuscrit n'est pas, comme on l'a prétendu, à la bibliothèque du grand séminaire de Nancy; il ne se trouve pas non plus à la bibliothèque municipale de Nancy qui possède un fonds important d'écrits provenant de l'abbaye d'Étival.

Michaud, *Biographie universelle*, t. XXXVIII, p. 47; F.-X. de Feller, *Dictionnaire historique*, t. V, p. 418.

L. BRIGUÉ.

**SAUSSAY (André Du)**, érudit français (1589-1675). — Né à Paris vers 1589 d'une famille fort appauvrie, André Du Saussay, après avoir étudié chez les jésuites, reçut les ordres et devint curé de Saint-Leu et Saint-Gilles, puis conseiller, aumônier et prédicateur du roi, official et grand vicaire de Paris. Il était docteur *in utroque*. Il fut nommé par la cour, en 1649, évêque de Toul. Mais le pape Innocent X, se réservant la nomination directe au siège de Toul, refusa les bulles. Cf. E. Martin, *Histoire des diocèses de Toul, de Nancy et de Saint-Dié*, t. II, p. 236 sq. Alexandre VII accorda au roi par indulit le droit de nommer aux Trois-Évêchés; Du Saussay put ainsi être confirmé au consistoire du 11 octobre 1655. Il reçut ses bulles le 17 novembre, se fit sacrer à Poissy le 16 juillet 1656 et entra à Toul le 9 juin 1657. Cf. *Gallia christiana*, t. XIII, col. 1055.

Son diocèse était dans un état lamentable, par suite d'une longue vacance du siège épiscopal (1637-1657). Il déploya tout son zèle pour remédier aux ruines spirituelles et au désordre du temporel de son évêché. Il le fit avec succès, se montrant *jurium ecclesie episcopalisque dignitatis defensor acerrimus*. *Gallia christiana*, t. XIII, col. 1056. Après sa mort survenue à Toul le 9 septembre 1675, son troisième successeur, Fr. de Camilly, fit graver son épitaphe : *...vir multiplici lectione et scriptione suo tempore celebris...* Mais sa vraie gloire se trouve dans son action pastorale et dans la réforme heureuse de son diocèse.

**ŒUVRES.** — 1<sup>o</sup> *Ouvrages de controverse.* — *La généalogie des hérétiques sacramentaires, ou catalogue des sectes qui ont oppugné le saint sacrement de l'eucharistie, depuis Notre-Seigneur Jésus-Christ jusqu'à présent*, Paris, 1614, in-8°. Quelques années après, en 1617, paraissait une nouvelle édition, considérablement augmentée, pourvue de ce long titre : *Histoire chronologique du combat eucharistique contre l'hérésie et la foi, représentée par la généalogie des sectes qui ont oppugné le saint sacrement de l'eucharistie et réalité en icelui du précieux corps de Notre-Seigneur Jésus-Christ, depuis son institution jusqu'à présent, et par un catalogue des pères et docteurs, qui ont défendu contre lesdits hérétiques icelui saint sacrement et réalité depuis le premier siècle jusqu'à présent. Avec plusieurs conciles et miracles, et une ample préface apologetique pour l'autorité desdits saints pères contre les modernes hérétiques sacramentaires.* — *Apologie pour le jubilé célébré à Paris contre le jubilé des ministres de Charenton*, Paris, 1617, in-8°. — *Les censures prononcées*



par le sér. Roy d'Angleterre contre les principaux points de la doctrine des ministres, extraites de la *Meditation dudit Seigneur sur l'Oraison dominicale*, Paris, 1621, in-8°. — Nullité de la religion prétendue réformée démontrée par les premiers principes du christianisme à J. Le Sueur, ministre de la Ferté-sous-Jouarre, Paris, 1633, in-8°.

Autres controverses : *De sancto ritu protestantium, cum majoribus praelatis Ecclesie libellus apologeticus pro archiepiscopo Parisiensi contra novum conatum archiantistitis Lugdunensis, Gallie celtice primatis*, Paris, 1628, in-4°. — *De episcopali monogamia et unitate ecclesiastica dissertatio, seu insignis ecclesie Lingonensis divorcium et scissuram detrectantis pia ac necessaria defensio ad SS. papam Urbanum VIII*, Paris, 1643, in-4°. Cette dissertation, jointe aux sollicitations du chapitre de Langres obtint le résultat cherché et fit échouer le projet d'établir un second siège de l'évêché de Langres dans la chapelle de Dijon ». Moréri, *Le grand dictionnaire hist.*, t. vi, p. 335.

2° Ouvrages historiques. — *Opusculum miscellaneorum fasciculum*, Paris, 1629, in-4°. Il comprend quatre opuscules : 1. *Opusculum chron.-historicum de vero seculo quo claruit Ægidius abbas, deque bini Cassarii Arelatensis episcopi necessaria existentia*; 2. *Epistola chron.-historica de falso et commentitio Altergerio, episcopo Carolensi, a Blondo supposito, et vero Halcitario, episcopo Cameracensi*; 3. *Martyrii SS. Sixti et Sinicii Remensis ecclesie et Sussionensis apostolorum assertio*; 4. *Metropolis Parisiensis, seu tractatus apologeticus pro erectione archiepiscopatus Parisiensis, facta a Gregorio XV, adversus encyclicam capituli Senonensis epistolam*. Ce dernier opuscule est la traduction de la *Metropole parisienne ou traité des causes légitimes de l'érection de l'évêché de Paris en archevêché*, Paris, 1625, in-8°, avec toutes les pièces relatives à cette érection. Cet ouvrage, qui avait pour but de justifier l'érection de l'archevêché de Paris, valut à son auteur la bienveillance du premier archevêque, Fr. de Gondy, qui le nomma vicaire général.

De mystics *Gallia scriptoribus*, multiplicité in ea christianorum rituum origine selectæ dissertationes in singulas Ecclesie ætates digestæ. Quarum primæ centurie, vice coronidis, accessit polemicus de apostolatu Julivo S. Dionysii Areopagite tractatus, Paris, 1639, in-4°. En fait d'écrivains mystiques, il s'agit des premiers apôtres des Gaules, que Du Saussay place au 1<sup>er</sup> siècle, et des règlements qu'ils auraient établis sur les rites ecclésiastiques. La plus grande partie de l'ouvrage traite de saint Denys l'Aréopagite identifié avec l'évêque de Paris. « Beaucoup de fatras et peu de critique », Nicéron, *Mémoires*,... t. xl, p. 49.

De causa conversionis S. Brunonis, carthusianorum patriarchæ, epistola didascalica. Juxta exemplar Colonia editum, Paris, 1644, in-8°. — De bipartito Domini clauo Trevisensi et Tullensi crisis historica, in qua de clauo etiam Mediolanensi ac de Dionysio dissertitur; nonnullæ dissertationes aliis de rebus selectione dignis interfuerunt, Toul, 1660, in-4°. L'auteur veut prouver l'authenticité de la relique de Toul, mais il manque complètement de critique dans cette étude. Il fut réfuté par le P. Massenius, *Annales Trevisenses*, I, 583 : *sed pace tanti viri et Tullensium dixerim, hanc non minus historiam quam chronologiam rationem suis adjunctis fallere, nec solida niti veritate...*, cité par E. Martin, *op. cit.*, t. II, p. 254, n. 1.

Insignis libri de scriptoribus ecclesiasticis Em. cardinalis Bellarmini continuatio ab anno 1500 in quo desinit ad annum 1600 quo incipit sequentis sæculi ædificium, Toul, 1663, in-4°. Ce n'est qu'une compilation superficielle et inexacte, rédigée sur ordre et sans méthode. *Biographie universelle*, t. XXXVIII, p. 73.

3° Ouvrages liturgiques et canoniques. — *Martyrologium gallicanum in quo sanctorum beatorum ac piorum plus quam octoginta milium, ortu, vita, factis, doctrina etc. in Gallia illustrium certi natales indicantur et elogia describuntur*, Paris, 1638, 2 vol. in-fol. Composé à la demande de Louis XIII, cet ouvrage est désigné par J. Bolland comme *illustre et magnificum, Acta sanctorum*, t. I, p. LIV. Les continuateurs de ce dernier n'ont pas été si indulgents; ils lui reprochèrent d'avoir laissé parler son imagination et fait œuvre de rhétorique plutôt que de critique. Cf. les appréciations sévères et justifiées de Baillet, dans Nicéron, *Mémoires*,... t. xl, p. 45 sq., de Lebeuf, *Proœmium de l'Histoire translationis S. Cornélii episcopi apud Compendium*, dans P. L., t. CXXIX, col. 1371 sq.

Note in *breviarium Parisiense*, Paris, 1631, in-4°. *Statuta Synodi diocesanae Tullensis... die 5 mensis junii 1658 celebrata*, Toul, 1658, in-8°. Il publia en la même circonstance, à la suite des Statuts : *Ordonnances générales de M. André Du Saussay, faites en son premier synode général tenu à Toul le 5 juin 1658, traitant ce qui regarde les paroissons de chaque paroisse de son diocèse et ce qui est commun entre eux et leurs cures*.

4° Ouvrages de piété, hagiographie. — *Panoplia episcopalis, seu de sacrorum episcoporum ornatu libri septem, cum analectis*, Paris, 1646, in-fol. Il ajouta à la fin de ce volume un *Appendix pro ritus defensione deosculatoni pedum summi pontificis*. — *Panoplia clericalis seu de clericorum tonsura et habitu, eorumque recta institutione et canonica disciplina libri XV*, Paris, 1649, in-fol. — *Panoplia sacerdotalis seu de venerando sacerdotum habitu, eorumque multiplici munere ac officio in Ecclesia Dei, libri XIV*, duas in partes digesti cum duplici appendice : 1<sup>a</sup> de invocatione Christi; 2<sup>a</sup> de eucharistie adoratione, Paris, 1653, in-fol.

Le Petit office avec le rosaire et litanies de sainte Anne, mère de la glorieuse Vierge Marie. Ensemble un pieux exercice pour entendre dévolement le S. Sacrifice de la Messe, Paris, 1650, in-12.

Andreas frater Simonis Petri, sive de gloria S. Andree apostoli libri XII. His accesserunt vindiciæ insignis epistolæ presbyterorum et diaconorum Achaïæ de ejus passione ad universas ecclesias, Paris, 1656, in-fol. L'adresse à Alexandre VII. Cet autre Pierre, un autre André, c'est-à-dire son panégyrique de saint André, avec un long mémoire pour se justifier des accusations portées à Rome contre lui par le cardinal de Retz, successeur de Gondy.

Divina doxologia, seu sacra glorificandi Deum in hymnis et canticis methodus, theologica paraphrasi in mysticas modulationes Te Deum laudamus et Gloria in excelsis elucidata, Toul, 1657, in-12. — *Sancti Joseph breve encomium, seu insignis hymni festi sancti Joseph paraphrasis exegetica qua selectiora ejus elogia recensentur...* ad communem fidelium suæ diocesis usum et perenne solatium, Toul, 1660, in-16. — *De gloria sancti Remigii, proprii Francorum apostoli et prophete per quem celestis unionis munus regibus christianissimis divinitus impetratum est, libri IV*, quibus subnectitur assertio veritatis sacre ampulæ Remensis, Toul, 1661, in-fol. — *Epitome vitæ admirabilis S. Philippi Neri, Oratorii romani fundatoris, cum bulla ejus canonizationis, notis didacticis illustrata, quibus ritus hujus theoria et praxis accurate describuntur*, Toul, 1667, in-4°.

À la fin de son ouvrage *Insignis libri de scriptoribus*, l'abbé Du Saussay donne une liste complète de toutes ses œuvres, dont plusieurs sont demeurées manuscrites. Sur ces nombreuses et parfois volumineuses publications, on ne peut que répéter le jugement de dom Cabot : « Beaucoup d'érudition et de lecture, mais peu de jugement et point de critique. *Bibliothèque lorraine*, col. 872.

P. Benoit (Picard), *Histoire ecclésiastique et politique de la ville et du diocèse de Toul*, Toul, 1707; Nicéron, *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres...*, t. XI, Paris, 1739; Morel, *Le grand dictionnaire historique*, t. VI, Paris, 1719; dom Cabaret, *Bibliothèque capucine*, Nancy, 1761; *Biographie chrétienne*, t. VIII, Paris, 1755; Michaud, *Biographie universelle*, 2<sup>e</sup> éd., t. XXXVIII, Paris; H. Hurter, *Nomenclator*, 3<sup>e</sup> éd., t. IV, col. 242 sq.; E. Martin, *Histoire des diocèses de Toul, de Nancy et de Saint-Dié*, t. II, Nancy, 1901.

I. MARCHAL.

**SAUTO (Fidèle de)**, frère mineur capucin catalan du XVIII<sup>e</sup> siècle. — Originaire de Sauto, petite commune sur la frontière franco-espagnole (arr. de Prades, cant. de Mont-Louis), il appartient à la province de la Mer de l'Écu de Moutserat de Catalogne. Entré comme novice à l'âge de 17 ans dans la Guyane espagnole de l'Amérique du Sud, il y exerça la charge de directeur apostolique et fut délégué en 1763 à la cour de Madrid pour y exposer les griefs des missionnaires. Retourné en Guyane, il régit entre 1763 et 1765 la paroisse de Guayana. On ignore l'année de sa mort.

Le P. Fidèle de Sauto est l'auteur d'une *Teologia dogmatica*, rédigée en espagnol, en deux volumes, que le tribunal de l'Inquisition espagnole défendit de publier. Il publia le résumé de cet ouvrage en latin dans *Causae et judicia ex confessionibus protestantium*, Cadix, 1764, in-8°, 184 p. Nous ne saurions dire toutefois s'il faut distinguer cet ouvrage d'un autre intitulé : *Causae protestantium, seu impugnatio contra haereticos protestantes*, dont un exemplaire existait jadis dans la bibliothèque du couvent de Saint-Antoine des capucins, dans la rue del Prado à Madrid, comme cela résulte d'un catalogue de cette bibliothèque, édité par André de Palazuelo, O. M. Cap., dans *Vitalidad serafica. Semblanzas capuchinas*, 1<sup>re</sup> série, Madrid, 1931, p. 295, dans lequel ces deux livres sont domes explicitement comme distincts.

Torres Amat, *Escritores catalanes*, Barcelone, 1836, p. 391; Manuel de Lety Triay, *Los scriptores de la provincia capuchina de la Madrede Dios de Montserrat (1575-1909)*, dans *Francoesalia en la convergencia centenaria del transit del Poverello (1226)*, de la seva comunitat (1928) *Ed. l'Autonomia de l'orde caputxi* (1928), Barcelone, 1928, p. 236. Ces deux auteurs ne mentionnent pas le dernier ouvrage. Voir encore Balhasar de Lodares, O. M. Cap., *Los franciscanos capuchinos en Venezuela*, t. II, Caracas, 1930, p. 243-247 et 284; André de Palazuelo, *op. cit.*, p. 295-296.

A. TEETAERT.

**SAVIN Nicolas**, inquisiteur dominicain du couvent de Metz qui lutta contre le luthéranisme aux environs de 1525. On possède encore le texte d'un sermon qu'il prononça lors de l'exécution de Jean Castellani : *Traité nouveau de la désolation et exécution actuelle de Jehan Castellani, hérétique, faite à Vic en Austrasie le XII janvier avec une oraison de la foi laquelle flourishera beaucoup à la religion chrestienne*, 1534.

Queffé-Echard, *Scriptores S. ordinis praedicatorum*, t. II, 1730, p. 63.

M.-M. GORCE.

**SAVONAROLE Jérôme** (1452-1498), dominicain italien. — I. Vie. II. Dessein de réformer l'Église. III. Prophétisme ou pseudo-prophétisme. IV. Influence dans l'ordre des frères prêcheurs. V. Doctrines et œuvres. VI. Jugements sur Savonarole.

I. Vie. — Jérôme Savonarole naquit à Ferrare le 21 septembre 1452. Son grand-père, Michel Savonarole, médecin réputé, commença l'éducation de Jérôme, qui poursuivit ensuite ses études dans les écoles universitaires de Ferrare. Il devint un virtuose des disputes scolastiques, mais, de médiocre complexion physique, il demeura en état d'infirmité par rapport à sa jeunesse dorée qui s'ébattait à la cour de Ferrare. Jérôme était de caractère comme humaniste et semblait devoir devenir un médecin célèbre. On raconte qu'il fut alors contraire dans un projet de mariage. Mais il est certain

que c'est surtout sa ferveur chrétienne qui le poussa à prendre l'habit dominicain à l'âge de vingt-deux ans. On possède le texte de la lettre qu'il laissa à son père lorsqu'il prit la décision de quitter la maison familiale pour le cloître. On remarque dans cette lettre une inspiration religieuse ardente, mais dont l'auteur même a quelque chose d'excessif et qui aboutit à fausser certains jugements portés par le jeune Jérôme Savonarole. C'est déjà le signe net d'une destinée généreuse où de graves imprudences se mêleront aux plus hautes inspirations. On lit, dans ce premier écrit de Savonarole, des réflexions comme celles-ci : « Voilà que des hommes grossiers et ignorants, que de pauvres femmes se lèvent et ravissent le ciel. Et nous, avec toutes nos sciences nous descendons en enfer; nous nous glorifions de notre sagesse et nous sommes tombés dans la folie... Pourquoi attendre et tarder encore? Ne vois-tu pas que le monde est rempli de souillures... Ah! fuis ces contrées barbares, fuis ce village inhospitalier, fuis la terre de Sodome et de Gomorre; fuis l'Égypte et Pharaon; fuis la jeunesse avare, la vieillesse luxurieuse, la pauvreté ambitieuse. On n'est un homme qu'à la condition de savoir tirer des profondeurs d'une poitrine maudite de honteux, horribles et effroyables blasphèmes, de tuer son prochain ou tout au moins de semer la discorde et la sédition... Il n'y en a plus qui passent le bien, il n'y en a plus un seul. Les pluies torrentielles, les tremblements de terre, la grêle, les tempêtes les appellent à la pénitence et ils refusent de les écouter; les inondations, les épidémies, la fièvre maligne, la famine les invitent à leur tour et ils ne les écoutent pas. Les invasions sacrilèges des Turcs insolents font entendre leur voix terrible et ils restent sourds. La douce voix des prédicateurs et des serviteurs de Dieu retentit à leurs oreilles et ils ne les ouvrent pas... Pourquoi donc mon âme, tardes-tu encore? Lève-toi et prends ton vol... » Peu après, Jérôme Savonarole écrivait à son père une autre lettre tout aussi fougueuse. Il l'assurait de sa constante vénération : s'il avait donné à son entrée au couvent l'apparence insolite d'une fuite précipitée, c'est que nulle puissance au monde, si vénérable soit-elle, ne peut passer avant l'appel direct et pressant du Dieu qui inspire et ordonne. Inspiré par Dieu, Jérôme déjà ordonne à son père ce que Dieu commande, par exemple, concernant l'éducation de son frère Albert.

Est-il vrai que Savonarole avait choisi l'ordre de Saint-Dominique de préférence aux autres ordres religieux à cause de son attachement à la doctrine de saint Thomas d'Aquin? Plus tard il se révéla thomiste méticuleux au moins dans l'intention et même assez littéral dans l'expression de la pensée. Mais au début de sa vie religieuse les études lui paraissaient de minime importance en comparaison de l'ascèse et de la contemplation. Il y voyait même quelque danger : « Je ne suis pas venu au couvent, disait-il, pour échanger l'Aristote du monde contre l'Aristote du cloître. » Cependant ce religieux qui employait la quasi totalité de son zèle à éviter héroïquement jusqu'aux plus petites imperfections de la vie morale considérait le ministère de la prédication comme une mission essentielle à sa vie et au salut de son âme par la charité. Le temps venu, il s'y prépara avec une application extrême et d'abord sans succès. Afin de gagner les âmes, il voulait forcer le talent qui ne venait pas assez vite. Il avait eu recours à un professeur de diction qui lui avait inculqué une éloquence académique. Il y était engoncé de manière mécanique. Ses auditeurs restaient froids ou devenaient hostiles. Mais peu à peu, à l'école des échecs répétés, il retrouva la véhémence directe qui convenait si parfaitement à son caractère. Après ces essais qui l'avaient conduit dans diverses villes d'Italie, il se fixa à Florence, au couvent de





contemporains très mauvaise réputation. On l'accusait en particulier d'être simoniac. Il était inévitable que l'état des prédications de Savonarole ne lui ait un jour fait attendre. Promptement, Savonarole se heurta au pape pour des questions relatives à l'administration de diverses maisons de l'ordre dominicain. Le 15 juillet 1495, Alexandre VI demanda en termes très bienveillants au prédicateur de venir à Rome pour y rendre compte de ses prophéties qui devenaient de plus en plus sensationnelles. Le souverain pontife en semble passer en des moments l'intention de sévir. Il se serait volontiers contenté de demander au réformateur de ne point faire d'allusion à sa conduite privée.

Savonarole refusa de se rendre à Rome (31 juillet). Il déclarait reconnaître pleinement l'obligation de l'obéissance en sa qualité de religieux. Mais il se déclarait malade. En outre les routes n'étaient point sûres pour lui et enfin sa présence était indispensable à Florence. Le 8 septembre, Alexandre VI interdit à Savonarole ses prédications apocalyptiques. Le 29 septembre Savonarole faisait une réponse équivoque et qui ne pouvait nuire au Saint-Siège, de dernier ne pouvait admettre qu'on déclarât préférer la voix de Dieu à la voix du pape. Bientôt, malgré la défense faite, Savonarole reparut en chaire. Il s'y emporta jusqu'à demander la peine de mort pour ses ennemis. Victime de l'état d'exaltation où le mettait son rôle de réformateur et son surmenage prolongé, Savonarole s'enfonça dans la révolte, sans mesurer probablement toutes les conséquences qui peuvent survenir. En février 1496, il explique en chaire que si le pape commande contre le bien, on doit lui désobéir. Pendant tout son carême il reprend ce thème et insiste sur ces vices qui régnaient à Rome. Néanmoins pendant tout le reste de l'année, Alexandre VI s'employa bien plutôt à se concilier son adversaire qu'à l'attaquer. La force de Savonarole restait considérable à Florence et Alexandre VI avait des qualités de patience. Mais le carême de 1497 proclamait une véritable révolution religieuse : « Arrive ici, Eglise infâme », s'écriait Savonarole, écoute ce que dit le Seigneur : Je t'ai donné ces beaux vêtements et tu t'en es fait des robes... Autrefois si les prêtres avaient des fils, on les appelait leurs neveux; maintenant on n'a plus de neveux, on a des fils tout court. Tu as élevé une maison de débauche... Fille publique assise sur le trône de Salomon, l'Eglise fait signe à tous les passants; quiconque a de l'argent entre et fait tout ce qui lui plaît, mais qui veut le bien est jeté dehors. Eglise prostituée... tu as étalé partout ton impudicité. » Le 19 mai 1497, le pape excommuniait Savonarole. Celui-ci saisissait toutes les occasions de manifester de déference à l'égard du Saint-Siège. On avait frappé une médaille où l'on voyait sur la face les traits du *frate* tendus par une courbe inflexible et au revers on distinguait une «*pape* suspendue au-dessus de la ville de Rome avec cette devise : Le Maître de Dieu sur la terre inné diatement et vite. » Savonarole se moquait publiquement de l'excommunication lancée par le souverain pontife : « Les excommunications, disait-il, sont aujourd'hui à bon marché et chacun pour quatre livres peut faire excommunier qui il lui plaît. On en donne à qu'on veut de ces excommunications. Il célébrait toujours la messe, montait en chaire, considérant comme nul le pouvoir du pape, du moins en comparaison de l'ordre de Dieu. De plus en plus exalté, Savonarole fut en conflit avec les hommes d'Eglise de plusieurs maisons, dans l'ordre en bon genre de des défaillances individuelles. » Le p... criait-il en chaire, vont à l'école à Saint-Pierre. Chaque prêtre a sa conduite, on ne se soucie pas pour étaler sa honte. Le pape est également rependu à Rome que la France.

L'Allemagne et le monde entier ne sont infectés... Méchants... écrivez à Rome que ce moine luttera contre vous avec les siens avec la même énergie que contre les Turcs et les infidèles. Il est venu un bref de Rome : on m'y traite de fils de perdition, cela est vrai : voici ce que je leur écris : celui que vous traitez ainsi n'entretient ni concubine, ni jeune garçon; il prêche l'Evangile du Christ. »

Le nouveau bref du pape auquel Savonarole venait de faire allusion menaçait Florence d'interdit (25 février 1498), si l'on continuait à y être favorable à Savonarole. Que des considérations de simple politique aient pu intervenir dans cette décision pontificale, c'est fort possible. Mais il est certain que la dignité du pontificat romain ne pouvait s'accommoder plus longtemps d'une complicité entre un moine en rupture d'obéissance et la république florentine. Alexandre VI préférait encore amener Savonarole à résipiscence. A l'ambassadeur de Florence il précisait jusqu'où allait sa modération : « Je ne condamne pas ce moine à cause des doctrines qu'il prêche, mais parce qu'il refuse de demander la levée de l'excommunication, la déclare sans valeur et continue sa prédication au mépris de notre volonté expresse. Tout cela constitue un mépris formel de Notre autorité et de celle du Saint-Siège et un exemple dangereux au suprême degré. » Il ajoutait : « De la part de Savonarole, nous ne demandons que la reconnaissance de Notre autorité suprême. »

Savonarole en voulait moins à l'autorité proprement dite du pape et de sa Curie considérés *in se* qu'à l'indigne personnel de ceux qui se trouvaient être à la tête de la chrétienté. Les humanistes de la Curie lui semblaient sans foi ni loi, le pape perdu de réputation, les cardinaux plus ou moins simoniaques. Contre des individualités qui lui paraissaient aussi blâmables il parlait de réunir un concile général lequel, autorité souveraine, saurait et pourrait sévir.

En fait, si Savonarole avait été solidement épaulé par ses concitoyens de Florence, il eût pu obtenir la réunion d'un concile général, du moins de quelque conciliable plus ou moins national. De la sorte il aurait peut-être pu imposer par la crainte, sinon la déposition du pape Alexandre VI, tout au moins une réforme partielle de la Curie romaine. Mais dès l'année 1497 sa situation dans la république florentine était compromise. Les franciscains prirent la tête de l'opposition qui se dessinait contre lui. Lors du carême si exalté de 1498, l'un de ces franciscains, François de Pouille, le jour de l'Annonciation, proposa de subir l'épreuve du feu contradictoirement avec Savonarole. Le gouvernement de Florence fut enchanté de profiter de cette occasion pour se séparer du compromettant Savonarole. Il se déclara favorable à l'épreuve du feu et d'une manière telle que l'honneur du dominicain y était mis en question sans que l'honneur des franciscains ait à souffrir du résultat de l'épreuve. Frère Dominique, le confident du réformateur devait le représenter dans ce jugement de Dieu. Le 6 avril, la Seigneurie de Florence déclarait : « Si le dominicain frère Domenico est brûlé, Savonarole devra sortir de la ville dans les trois heures qui suivront l'épreuve. » Quant aux points contestés dont il démontrerait la vérité en traversant indemne les flammes, Pastor les résume assez bien ainsi : L'Eglise de Dieu a besoin d'une rénovation : après de dures épreuves elle sera renouvelée. Florence, elle aussi, passera par des souffrances après lesquelles elle sera renouvelée et deviendra florissante. Les infidèles seront convertis au Christ. Toutes ces choses arriveront de notre vivant. L'excommunication récemment décrétée contre notre vénéré Père J. Savonarole est nulle. Il n'y a point péché à ne pas s'y soumettre.

Le souverain pontife blâma, à juste raison, cette procédure étrange de l'épreuve du feu. Cependant les Florentins ne tinrent pas compte de ce blâme prudent. Ils s'occupèrent à réaliser l'aventure. Le 7 avril, sur la place de la Seigneurie, deux bûchers de quarante arbes de long, arrosés d'huile et de résine, s'élevèrent parallèlement; entre eux on avait ménagé un intervalle suffisant pour le passage d'un homme. Mais frère Dominique prétendit n'y pénétrer qu'en portant le saint-sacrement. On disputa ce projet exorbitant et sacrilège. On discuta. Il plut. Le dominicain ne passa pas dans le feu. Savonarole perdit la face. Le lendemain, il aggrava son cas en montant, pour le dîner chez des Bameaux, dans la chaire de Saint-Marc, la Seigneurie prit contre lui un décret de bannissement. Il y eut émeute. Les manifestants furent en partie en prison avec frère Dominique. Les Florentins demandèrent au pape d'envoyer ses délégués pour juger le faux prophète. Le 19 mai, pour remplir cet office, arrivèrent à Florence les généraux dominicains et un évêque, Alexandre VI permit tout ce qu'on fit des aveux de Savonarole « même par la torture ». Supplicié par la question, le prisonnier avoua que ses prophéties provenaient de son inspiration et non point de Dieu. Il fut abandonné de tous, de tous ceux qui l'avaient loué et adulé. L'exécution de la sentence de mort eut lieu le 23 mai 1498, après que la victime eut reçu le sacrement; ses cœurs, enflés et d'un battant. Les frères Dominique et Silvestre périrent avec Jérôme. Ils furent tous trois pendus, puis leurs cadavres furent brûlés et les cendres jetées dans l'Arno, de crainte que des partisans secrets en fissent des reliques.

L'adant qu'il eut cours de la cérémonie de dégradation ecclésiastique, l'officiant se trompa : « Je vous sèpare, dit-il, de l'Église militante et triomphante. Savonarole le reprit fièrement, disant : « De l'Église militante, non de la triomphante; cela n'est pas en votre pouvoir. » Ce dernier trait le peignit tout entier. Peu d'instants après, se confiant en Christ, Savonarole n'était plus qu'un pendu au bout de la potence.

II. DRESSER LE RÉFORME L'ÉGLISE. — On ne comprendra rien au cas de Savonarole si on le sépare de ce qui constitue historiquement son « contexte » : les hommes parmi lesquels il a vécu si dissimilables de lui et de multiples egards, le tout au contraire saisir à d'autres points de vue, par analogie avec leur propre cas. L'un des auteurs qui ont jugé Savonarole avec le plus de sévérité, voire de dureté, Pastor, fournit à son insu tout un plaidoyer en faveur des libertés de langage et des audaces pseudo-prophétiques du bonhomme dominicain. Les procédés de ce dernier apparurent moins insolites en son temps qu'ils n'apparaissent dans le nôtre : « Les plus graves et les meilleurs prédicateurs ne se faisaient point fautes de blâmer les excès de langage que certains de leurs confrères se permettaient en chaire. C'est ainsi qu'on les voit tour à tour s'en prendre à ceux qui se vantaient de faire un étalage excessif de leur erudition, à ceux qui se perdaient dans des subtilités théologiques, à ceux qui s'abaisaient à des trivialités, pour flatter le goût populaire. D'autres, éblouis par les beautés nouvellement découvertes dans la philosophie païenne, s'oubliaient jusqu'à les développer dans les églises..., même jusqu'à lire de belles sermons sur un mélange de mythologie païenne et de dogmatique chrétienne. D'autres, entraînés dans une voie peu dangereuse encore et épris de vanité, vantaient au lieu de se consacrer à l'instruction et à l'édification du peuple, le confort du haut de la chaire des amorceuses, de toutes pièces, publiant dans le jour, tout des prophéties modernes contraires et de la forme moderne, debout, exagérant les abus de la papauté, de la société, dénigraient le vœu d'un tel terme à pro-

inconvénients, se permettaient des attaques grossières contre les hauts dignitaires de l'Église et même contre le pape, et présentaient l'Église comme corrompue jusqu'à l'indolence, se laissant un argument de plus, des fallacieux et de révélations supposées, pour annoncer comme inévitable des terribles effets de la justice divine, la destruction de Rome, la dissolution de l'Église, la venue de l'Antéchrist; parlaient de tout, de la politique et des choses du siècle, excepté de la seule chose dont il eût été nécessaire de parler. Pastor, *Histoire des papes*, édit. française, t. v, p. 178-179, citant saint Antoine, *Summa theologiae*, pars III, tit. xviii, cap. 4, et les décrets du concile du Latran de 1215.

Au milieu de la prédication la plus fulgurante de Savonarole contre Rome, contre la Curie et le pape, au moment où, comme on voit, tout va petit et Roma d'abord, ce sont les crédules Romains qui, les premiers, proclament l'imminence de cette destruction céleste; et ils se fondent pour rassurer une foule de Savonarole, mais sur une « miraculeuse inondation du Tibre » qui eut lieu le 7 et 8 décembre 1496. Pastor, *op. cit.*, p. 459-460, a compris l'importance de ce fait et le synchronisme avec les prophéties de Savonarole : « Ce terrible événement (l'inondation) frappa vivement l'imagination d'un peuple si facilement impressionnable, il y avait de quoi en effet. On se souvenait du sort de Sodome et Gomorrah. Quelques uns, écrit un Vénitien, redoutent un jugement de Dieu et la destruction de la ville entière. » On racontait toutes sortes de faits merveilleux et, comme ils reflétaient l'émotion générale, ils trouvaient créance. L'opinion publique s'occupa spécialement d'un monstre trouvé, disait-on, sur la rive du Tibre, au mois de janvier 1496. Les ambassadeurs vénitiens en donnaient la description : corps de femme, tête d'une longue oreilles, bras gauche à forme humaine, bras droit terminé en trompe d'éléphant, le postérieur présente la figure d'un vieillard barbu. En guise de queue il a un long cou sur lequel se dresse une tête de serpent à la queue ouverte. La pied droit a la forme d'une serre d'aigle avec ses griffes, le pied gauche est celui d'un bœuf. Les jambes à partir des pieds et le corps entier sont couverts d'écaillés comme un poisson. » Les Romains vont faire voir dans ce phénomène un présage de fléaux prochains tels que la guerre, la famine et la peste. Partout on entrevoyait l'avenir avec un sentiment d'angoisse et de terreur. Pendant ce temps, la voix éloquent de Savonarole ne cessait de lancer du haut de la chaire les prophéties effrayantes. Je vous annonce, disait-il au peuple de Florence, dans un sermon du carême de 1496, que l'Italie sera bouleversée de fond en comble : les premiers deviendront les derniers. Malheureuse Italie!

Un milieu de ce degout universel de cette reproduction qui semblait frapper les abus de la Curie romaine (selon le jugement des contemporains), Savonarole ne pense aucunement à modifier les dogmes de la foi. Dans son livre *Le triomphe de la Croix*, c'est une probante apologétique du catholicisme orthodoxe qu'il a voulu rédiger. Il considère l'Église comme un système judiciaire, l. III, c. xiii, il y déclare que les sacrements ont été institués par Jésus, c. xiv, comme les moyens normaux de conférer la grâce. Il étudie en détail, avec la plus parfaite orthodoxie thomiste, chacun des sept sacrements catholiques. C. xv. Les rites normaux des sacrements du pape sont parfaits et inchangés. C. xvi. Pour ce qui concerne l'eucharistie, il procède à l'explication par la transsubstantiation, c. xvii. On n'a donc à aucun de subtilités eucharistiques. C. xviii. Les théologiens réformés, c. xix, font des usages traditionnels de l'Église romaine sont tous, comme il le dit, conformes à la raison, la pureté,

« XVII, et Savonarole se montre fervent du culte de la Vierge et des saints. Pour lui, les belles églises, leurs tours, leurs autels, leurs cloches proclament la gloire de Dieu. Il aime y voir les croix, les cierges, la lampe du sanctuaire, le bénitier avec l'eau bénite, « fontaine de larmes qui lave les fautes des pénitents ». Sans exception, grandes ou petites, toutes les institutions de l'Eglise sont admirables. Quant à ceux qui désireraient s'instruire plus complètement sur ce point, qu'ils lisent attentivement les œuvres de nos docteurs, qu'ils les examinent avec soin, et ils connaîtront que le culte de l'Eglise ne vient pas des hommes, mais de Dieu. » Qu'on ne croie pas qu'il s'agisse ici d'une opinion de jeunesse de Savonarole. Il s'agit d'un traité rédigé par lui dans les plus mauvais derniers jours de son fatal conflit avec la papauté.

Malheureusement, en ce qui concerne la papauté, la doctrine de Savonarole n'a pas toujours été aussi sûre. Si en 1496, bien qu'excommunié par le pape, Savonarole continue sa prédication, c'est parce qu'Alexandre VI formule un ordre « contraire aux ordres de Dieu ». Pour Savonarole en tant que représentant l'Eglise romaine, le successeur de saint Pierre doit toujours être obéi, même dans le cas où l'on met en doute la conformité de son commandement avec l'ordre chrétien, charitable et moral. « S'il subsiste seulement un doute, si faible qu'il soit, il faut obéir. » On saisit la partie faible des principes de conduite qui guident Savonarole : son motif est de « croire directement prophète de Dieu en sorte que le pape ne pourrait rien contre sa prédication. Au moment le plus tragique de sa destinée, dans ces prédications violentes de 1498 qui vont amener sa perte, Savonarole se recense toujours de la même doctrine et, pense-t-il, de la même justification. Il en tire non seulement en faveur de lui-même mais contre Alexandre VI des conséquences extrêmes : le bon prince, le bon prêtre, n'est, dit-il, qu'un instrument dans la main du Seigneur qui s'en sert pour le gouvernement du peuple. Mais si l'Église refuse de lui, cesse d'être un instrument et alors il n'est plus qu'un « fer brisé ». Mais diriez-vous, comment puis-je savoir si l'Église a ou non raison ? Considérez si ses lois et ses commandements sont en conformité avec ce qui est la base et la racine de toute sagesse, je veux dire les bonnes mœurs et la charité chrétiennes. Cette assertion contient assurément quelque chose de très délicat et de très dangereux : la juridiction de la prédication chrétienne, au-delà de laquelle on ne peut se hasarder, tend dans le cas où le pape est en contradiction avec la morale à propos de ce droit de juridiction. Tel serait le cas pour l'excommunication contre Savonarole. Une excommunication ne vaut donc pas en soi : elle ne vaut que si elle est publiée par Savonarole. « Il y a des inconvénients à ce que ce soit le principal intercesseur, la victime, qui se fasse juge de la valeur d'une excommunication. Est-ce, dit-il, qu'il y a donc complètement à la valeur *in se* des actes du souverain pontificat, à sa juridiction obligatoire ? A dire vrai, il faut... Le pape, explique-t-il, peut tromper de deux manières, soit par conviction, soit par machination. Obéir aux machinations ou fausses convictions du pontife romain, c'est aller contre l'Ordre et l'Eglise de Dieu. » Par conséquent, quiconque s'obstine à m'opposer l'excommunication et prétend que je ne devrais pas enseigner cette doctrine, peut être traité non seulement du charlatan et pour le royaume de Sicile... » Samedi 18 février 1498, l'Écl. Savonarole porte ce combat intérieur qui aggrave les plus vaines de ses contemporains sur le terrain de l'opposition souveraine à l'Église et la justice qui doivent primer ou bien faut-il laisser le champ libre aux nations et aux radicaux des membres lésés d'une organisation ecclésiastique divine ? Savonarole incli-

nait à croire que l'Eglise de la terre, si divine qu'elle soit, ne vaudrait que pour autant que pratiquement elle coïnciderait avec la moralité de l'âme de l'Eglise. Savonarole eût pu ajouter, en son temps où l'Eglise ralliait tous les esprits, que les membres tarés pouvaient être retranchés par une sorte de consentement œcuménique. Mais cette déposition qui est facile à concevoir, la hiérarchie y pourvoyant, lorsqu'il s'agit de quelque clerc inférieur, est-il loisible aux chrétiens, même en un concile, de l'opérer lorsque le délinquant est un pape ? Loïn du concile du Vatican et de l'infaillibilité pontificale, les opinions des théologiens restaient fort confuses à la fin du XV<sup>e</sup> siècle. Or, le consentement universel n'accordait point une grande gloire céleste au pape régnant Alexandre VI : « Le 14 juin 1497, écrit Pastor, *op. cit.*, p. 500, on prétendit avoir entendu un grand bruit dans l'église de Saint-Pierre et avoir remarqué dans l'intérieur des torches courant çà et là portées par des mains invisibles ; une somnambule déclara que les porteurs de torches étaient le prince des enfers et ses démons. Au mois de décembre suivant, on prétendit avoir vu dans le château Saint-Ange l'âme du duc de Gandia et l'avoir entendue pousser des cris épouvantables. Le 29 octobre, un terrible événement avait répandu la terreur : le tonnerre en tombant sur la poudrière du fort Saint-Ange avait fait sauter la partie supérieure, réduit en miettes la statue de marbre de l'ange et projeté d'énormes blocs de pierres jusqu'à l'église de Saint-Celse, sur la rive opposée du Tibre. » « Grands et extraordinaires présages au temps du pape Alexandre, écrit le chroniqueur vénitien Malipiero : le tonnerre a couru dans son antichambre, il a eu l'inondation du Tibre, son fils lui a été enlevé par un meurtre abominable ; et voici qu'une explosion a fait sauter le château Saint-Ange. »

Il n'y avait pas tellement longtemps que saint Vincent Ferrier était mort. On l'avait canonisé en 1458. Ce dominicain était très vénéré au couvent florentin de Saint-Marc où frà Angelico l'avait peint. Les contemporains en avaient gardé un intense souvenir. La dernière pièce du procès de condamnation de Jeanne d'Arc en 1431, en même temps qu'elle rejetait formellement la mission de la Pucelle, considérait le dominicain Vincent Ferrier comme l'homme providentiel, le prophète prédicateur des derniers temps, les maîtres de l'université de Paris proclamaient dans cette pièce officielle : « C'est notre opinion qu'il faut travailler avec d'autant plus de vigilance et de sollicitude à briser les pestilentes doctrines dont l'Eglise est contaminée par les erreurs vaines des pseudo-prophètes et des hommes réprouvés, que la fin des siècles semble davantage imminente ; car ces temps futurs et périlleux, ces jours derniers le docteur des nations les annonça, « quand les hommes ne maintiendront plus sa saine doctrine ; car ils se détourneront d'ouvrir la vérité pour se consacrer à des fables. Or, aux yeux des contemporains et de tout le XV<sup>e</sup> siècle, l'œuvre d'assainissement de saint Vincent Ferrier avait en grande partie consisté à avoir éliminé un pseudo-pape d'Avignon, Benoît XIII, à avoir prêché pour cela contre lui un sermon fulgurant et à avoir appuyé le concile de Constance. Depuis le concile de Constance, et non sans quelque abus la constitution officielle de l'Eglise semblait se modifier en réaction contre le monarchisme romain. Les doctrines dites conciliaires avaient nettement le dessus. On avait même prévu des réunions périodiques des conciles. Si les souverains pontifes avaient réussi à éluder ce danger du parlementarisme ecclésiastique, leur procédé semblait un abus grave aux yeux des populations. Les conciles du XV<sup>e</sup> siècle avaient montré que les papes ou pseudo-papes risquaient leur tiare lorsqu'ils déplaçaient aux Pères conciliaires. Le crime de simonie en particulier était classique comme motif de





entier que je vous révélerai en temps et lieu convenables; ainsi Dieu l'a ordonné. C'est pourquoi, de la part du Dieu tout-puissant, duquel vous avez reçu la dignité impériale, sérénissime César, je vous avertis et vous adjure, parmi tous les autres défenseurs de la République chrétienne, de laisser de côté toute ambition et rivalité terrestres pour apporter tous vos soins à la réunion, dans un lieu convenable et libre, d'un concile solennel, qui puisse sans retard venir au secours des âmes en péril et de la nacelle de Pierre en perdition. Autrement vous mériteriez point une faute très grave et vous n'échapperez pas à la colère de Dieu. J'écris pareillement, et par ordre de Dieu, au Roi très chrétien de France, aux rois sacrés d'Espagne, d'Angleterre et de Hongrie, pour que tous ensemble travaillent avec entente et concorde pour le salut commun.

On voit qu'emporte par son exaltation toujours grandissante, Savonarole ne se contentait plus de déclarer le pape digne à cause d'une élection simoniaque. Il le déclarait nul à cause d'athéisme. C'était faire la un procès de tendance bien dangereux et peut-être bien injuste. Le pape arriva : une des lettres fut interceptée. Il n'est pas douteux qu'en présence de ce péril de déposition que lui faisait courir Savonarole, Alexandre VI ne se soit décidé à sévir contre lui avec la dernière vigueur, après avoir été longtemps disposé à montrer de l'indulgence.

Mais encore une fois, l'extrême violence de Savonarole contre Alexandre VI n'était pas une exception. Ce procédé entraînait dans les meurs du temps. En 1501, un pamphlet anonyme adresse à un baron romain exilé auprès de l'empereur, trois ans après la mort de Savonarole dira d'Alexandre VI : « Tu es dans une profonde erreur, cher ami, si tu te figures qu'il existe un moyen de faire la paix avec ce monstre... Il te faut découvrir la plaie spéciale de Rome au véritable médecin. Expose à l'empereur et aux autres princes tout le mal que cette bête maudite a fait à la chrétienté, raconte les abominables crimes qui se commettent au mépris de Dieu... Décris à la diète ces crimes, ces furieuses débauches. C'est bien gratuitement que la chrétienté s'en prend au Turc... car ce nouveau Mahomet laisse l'ancien bien loin en arrière avec ses crimes honteux, et il a achevé de ruiner ce qui restait encore de religion et de foi. Le temps de l'Antéchrist est venu déjà, car on ne peut pas imaginer qu'il surgisse jamais un pire ennemi de Dieu, du Christ et de la religion... Borgia est le réceptacle de tous les vices le plus profond que je puisse imaginer. Il a faussé toutes les notions du droit divin et humain. Puissent les princes venir au secours de l'Église chancelante et conduire au port la barque de saint Pierre secouée sur les flots déchainés! Puissent-ils rendre à la ville de Rome la justice et la tranquillité! Puissent-ils balayer cet homme de perdition né pour la ruine de cette ville. » Pastor, *op. cit.*, t. VI, p. 106-107.

III. PROPHÉTISME OU PSEUDO-PROPHÉTISME. — A partir de 1491, Savonarole ne put plus résister à l'esprit prophétique qui l'animait. Je me souviens, dit-il, que pénétrant au Dôme en l'an 1491 et mon sermon déjà composé sur des visions, j'envisageais la possibilité de les supprimer et de m'abstenir entièrement de ce surnom à l'avenir. Dieu m'est témoin que je priai la journée et la nuit entières jusqu'à l'aube, et que toute autre voie, toute autre doctrine me furent refusées. Vers l'aube, las et déprimé par la longue veille, j'entendis, alors que je priais, une voix qui disait : Inseuza, ne vois tu pas que Dieu te commande de suivre la même route? Et ce jour-là, je prêchai un sermon terrible. Une autre fois, en chaire, il se crut : Je ne voulais pas parler en votre nom, ô Seigneur, mais vous avez été plus fort que moi; vous m'avez dominé; votre Verbe est devenu semblable à

une flamme brûlant la moelle de mes os; et pour cette raison je suis devenu un objet de dérision et d'opprobre parmi les hommes. Mais j'invoque le Seigneur nuit et jour et je vous le dis : les temps nouveaux sont proches. » Qu'il lui faille prêcher et prophétiser jusqu'en matière politique, cela ne fait pas reculer le hardi dominicain. Il s'appuie sur l'exemple des gloires de son ordre : saint Dominique, saint Pierre martyr, sainte Catherine de Sienne qui n'ont pas négligé de se mêler ardemment aux affaires de ce monde. Tel est du moins l'avis de Savonarole.

Parmi les prédictions de ce dernier, il est très remarquable que certaines se sont parfaitement vérifiées. L'historien Schnitzer a insisté sur ce point capital autant qu'il le fallait. En 1491, l'apôtre florentin annonça sans se tromper la mort de Laurent de Médicis et celle d'Innocent VIII. Il annonça des événements humainement imprévisibles comme la séparation de deux congrégations dominicaines : la lombarde et la toscane. Plusieurs autres prophéties sur Charles VIII ou sur les Médicis se sont réalisées comme il l'avait prédit. Savonarole qui avait assigné huit années au terme de sa prédication, et cela sans se tromper, a aussi indiqué quel serait son genre de mort, non dans son lit, mais sur un bûcher et au milieu de la place de la Seigneurie. Il a dit qu'on lui passerait la corde au cou et que ses cendres seraient jetées dans l'Arno. Si les circonstances de la réforme de l'Église qu'il a annoncée comme devant suivre une ère de calamités n'ont pas été conformes, dans le détail, à ses paroles, *grasso modo* il n'en a pas moins prévu, en fait, et la réforme luthérienne et la contre-réforme décisive du catholicisme à l'époque du concile de Trente. Tout cela n'est aucunement négligeable.

Pourtant on ne saurait faire de Savonarole un prophète pleinement inspiré de manière surnaturelle. Il peut en effet se produire qu'un homme soit vertueux parfois jusqu'à l'héroïsme, qu'il soit animé des meilleures intentions, qu'il s'estime, de bonne foi, inspiré du Saint-Esprit... et que l'on constate ensuite que certaines au moins de ses prophéties ne se sont point réalisées. Tel semble bien être le cas de Jérôme Savonarole. Or, en matière de prophéties, Savonarole ne connaissait pas les demi-mesures. Devant ce qu'il considérait comme les crimes de la papauté il s'imaginait, à la lettre, qu'il était le nouvel Amos, chargé de corriger le grand prêtre.

Plusieurs de ses prophéties se sont avérées fausses. Il prédisait à la république de Florence qu'elle s'agrandirait de toute l'Italie. Or, trente-deux ans après sa mort, la république florentine disparaissait. Il annonça à maintes reprises que les Turcs et les infidèles avant dix ans se convertiraient à la religion chrétienne... Surtout, contre la Rome papale il se répandit en menaces, en annonces apocalyptiques qui heureusement ne se réalisèrent point : « O Italie! criait-il en chaire, ô Rome! je vous mettrai entre les mains de gens qui vous bouleverseront jusque dans vos fondements. Je sèmerai parmi vous la peste, une peste si terrible que peu de monde y résistera. Je conduirai en Italie et à Rome des hommes aux passions brutales. L'herbe croîtra dans les rues, les routes seront comme les bois et les forêts... Italie! Combien de fois ces malheurs t'ont-ils été prédits. Je t'ai exhortée de la part de Dieu à faire pénitence. Rome, je t'ai dit de faire pénitence. Milan, je t'ai dit de faire pénitence. Je t'ai dit à tous les sages du monde : il n'y a pas d'autre remède que la pénitence. Mais vous ne voulez pas croire, vous ne voulez pas prêter l'oreille... C'est pourquoi Dieu dit : Je deteste votre orgueil et je hais vos demeures. Elles seront brûlées et rasées; vous irez à la maison du diable. » Italie, tu ne veux pas croire. Bahl dis tu. Amos parlait ainsi pour son temps et non pas





psychologique où la sympathie requise n'exclut pas des jugements sévères sur l'imprudence du personnage et l'instabilité de son caractère (Vasquez, *op. cit.*).

Savonarole a suscité des études historiques fort intéressantes, puisque l'étude française de Perrens (1853) et l'étude italienne de Villari (1859) ne sont pas complètement vieillies. Il mérite cependant encore des travaux de mises au point. Peut-être parviendrait-on à faire oublier que Savonarole a vécu comme à égale distance de Vincent Ferrier et de Jean Huss, d'une part, et de saint Louis, de saint Bernard, d'Épiphane et de Luther, d'autre part, dans des traits de sainteté héroïque et contre le Saint-Siège un orgueil arrogant. Il a été faux prophète et pourtant il ne se trompa point en des prophéties importantes. Il a eu plus d'intelligence, surtout plus d'intelligence chrétienne que ses contemporains, puisqu'il a prévu que l'Église tombée fort bas, étant divine, remonterait fort haut.

Surtout, sa desobéissance a été gravement présumptueuse. Mais l'article du P. Hurtaud que nous avons cité montre assez ses circonstances atténuantes. Et il n'était pas inutile qu'une grande conscience chrétienne réclamât un concile réformateur, comme un premier désir du saint concile de Trente.

Il est impossible de rédiger une bibliographie tant soit peu complète de Savonarole. Les indications que l'on trouvera ici donnent seulement une première orientation.

1. Œuvres de Savonarole. — Il n'y a pas d'œuvres complètes de Savonarole, et il n'est pas facile de dresser la liste exacte de ses productions littéraires. *L'Enciclopedia della cultura* de Florence a pris récemment l'initiative d'une nouvelle édition de tous les sermons (3 vol., en cours de publication). Pour se renseigner sur les éditions anciennes recourir au catalogue de la *Bibliotheca Savonaroliana*, Florence, 1898. Ce catalogue a de plus accessible en ce moment ce sont des recueils de manuscrits canons.

1. *Sermoni di Frate G. Savonarola*, Prato, 1846; P. Villari et L. Casanova, *Scelta di prediche e scritti di Frate G. Savonarola, con nuovi documenti inediti e inediti*, Florence, 1898; M. Perrens, *Prediche e scritti di G. S.*, Milano, 1904; une bibliographie considérable; H. Schotmüller, *Predigten ausgewählt und übersetzt*, Berlin, 1901; R. Ridolfi, *Scelta di Opere*, Florence, 1942; L. Schmitzer, *H. Savonarola, Auswähl aus seinen Schriften und Predigten*, Iena, 1928.

2. *Trattato di governo di Savonarola*. — Édition moderne du *Trattato della Città Nuova*, par F. Petropoli, Sienne, 1899; du *Trattato circa il reggimento e governo della città di Firenze*, par A. De Blasio, Florence, 1847; L. R. P. Tassinari, *Le Opere di Savonarola*, O. P., a donné en trois volumes de la *Bibliotheca Savonaroliana* la traduction française des *Quattrocento* lettres choisies de J. Savonarola, Paris, 1875-1889.

3. *Passioni*. — Edition A. De Blasio, Florence, 1847; édition C. Capponi, Florence, 1862, rééd. en 1914.

4. *Vita*. — Il y a deux vies de Savonarole écrites par deux contemporains, bravae adaptations. — Jean-François Pie de La Mirandole, *Vita di P. Fr. Hier. Savonarola*, publiée par Quétif, Paris, 1674, 3 vol., et P. Burlamacchi en 1719; *Vita di P. Fr. Gerolamo Savonarola*, publiée seulement par Maistre en appendice à l'édition des *Miscellanea* de Baluze, et séparément à Lausanne, 1764. — Les renseignements fournis par ces biographies doivent être corrigés ou complétés par des documents plus récemment publiés :

M. Gherardini, *Nuovi documenti e studi intorno a G. Savonarola*, Florence, 1876; 2<sup>e</sup> éd., Florence, 1887; surtout J. Schmitzer, 4 volumes de *Quellen und Forschungen zur Geschichte Savonarola*, 1902, 1904, 1904, 1910.

Parmi les biographies modernes et contemporaines, il faut au moins signaler : A.-G. Rudelbach, *H. Savonarola und seine Zeit*, Hambourg, 1845; E.-T. Perrens, *Jérôme Savonarole*, Paris, 1853 (trad. allemande par P. Schröder); P. Villari, *Storia di G. Savonarola e de' suoi tempi*, Florence, 1859-1861, 2 vol.; 2<sup>e</sup> éd., 1887-1888; 3<sup>e</sup> éd., 1910; 4<sup>e</sup> éd., 1926, 1929, Florence; par G. Gherardini, Paris, 1871; trad. allemande par M. Berduschke, Leipzig, 1868; mais surtout J. Schmitzer, *H. Savonarola, ein Kulturbild aus der Zeit der Renaissance*, Munich, 1924, 2 vol. (une seule pagination), t. I, n. p. 897-992 une histoire très complète de la littérature relative à Savonarole. A côté des biographies

prolongées datées, il faut faire état des histoires générales de l'Italie et de la papauté, citons seulement L. Ranke, *Savonarola und die florentinische Republik*, dans *Historisch-biographische Studien*, Leipzig, 1877, p. 81-357; L. Pastor, *Geschichte der Papste*, 3<sup>e</sup> éd., t. III, 1925, p. 379-418; attaqué pour sa sévérité, voire son injustice à l'endroit de Savonarole et P. Laetitia, *Il vero Savonarola*, il Savonarola di Pastor, Florence, 1897; Pastor répliqua par une brochure: *Zur Beurtheilung Savonarolas*, Fribourg-en-B., 1898.

On trouvera un excellent état des travaux en cours sur Savonarole dans l'article pondéré et sûr du P. Taurisano dans le *Dizionario enciclopedico*, publié par l'Unione tipografica editrice torinese (U. T. E. T.), Turin, 1937; voir aussi R. Palmarocchi, dans l'*Enciclopedia italiana*, t. XXX, 1936.

M.-M. GORCE.

1. **SAVONE (Laurent-Guillaume de)**, frère mineur conventuel italien du xve siècle, appelé aussi de *Traversari* par L. Wadding, *Annales minorum*, 3<sup>e</sup> éd., t. XIV, an. 1479, n. XV; *Scriptores ord. min.*, 3<sup>e</sup> éd., p. 158; P. Ridolfi de Tossignano, *Historia seraphicae religionis*, t. III, Venise, 1586, p. 328 v° et *Traversari*, par N. Papini. — Né à Savone, vers 1414, il étudia pendant cinq ans Padoue et à Bologne, sous la direction de François de Savone, du même ordre, qui, en 1471 devint pape sous le nom de Sixte IV. Ses études terminées, Laurent-Guillaume de Savone enseigna la théologie à Paris et à Oxford, comme en témoigne pour cette dernière ville une *epistola nuncupatoria*, écrite en avril 1485, à Londres, et adressée à Guillaume Weynflete, qui se lit en tête de son ouvrage *Triumphus amoris Domini nostri Jesu Christi*, et dans laquelle il fait la fondation de Magdalen College, dont il décrit le site, la construction, la bibliothèque, etc. En 1478 il résida à Cambridge où il composa la *Rhetorica*. En 1485 il était à Londres, comme nous l'avons dit. Plus tard il retourna à Savone, où il mourut en 1495.

Laurent-Guillaume est l'auteur de plusieurs ouvrages, dont un des principaux est *Rhetorica nova et dictis testimonij sacralissimarum Scripturarum doctorumque probatissimorum compilata et confirmata, ou Margarita eloquentiae castigata ad eloquendum divina accomodata*. Saint-Albans, dans le comté de Hertford en Angleterre, 1480. Voir L. Hain, *Repertorium bibliographicum*, t. II, 2<sup>e</sup> part., Berlin, 1925, n. 14 327, p. 278-279, où il est dit aussi que cet ouvrage fut compilatum in alma universitate Cantabrigie anno Domini 1478, die 29 julij. W.-D. Macray, *Annals of the Bodleian library*, 2<sup>e</sup> éd., Oxford, 1881, p. 376, donne 1489 comme année d'édition.

Laurent-Guillaume composa encore : *Dialogus de vita aeterna et vera felicitate in tres libros divisus; De bono conjugali sive matrimoniali; De pudicitia beatæ Virginis; Triumphus quinque Jesu Christi Redemptoris, sanctæ sapientie, fortitudinis, iustitie, clementie, amoris*, dont le dernier : *Triumphus amoris Domini nostri Jesu Christi* semble avoir été composé au couvent de Saint-François des conventuels à Londres, en avril 1485, et qui est conservé dans le ms. 450 de Lambeth Palace à Londres; *In libros septem dialogorum, seu directorium vite humane, seu directorium mentis in Deum*, qui débute *Quum plures nationes*, fut écrit à Savone, en 1492, et est contenu dans le ms. CL. X. 246, de la bibliothèque de Saint-Marc, à Venise, selon A.-G. Little, *op. cit.*, p. 266; *Aranga de epistolis facendis*, commençant : *Conquestus mecum es*, et conservé dans le ms. lat. 5285 de la bibliothèque d'État à Munich. Selon L. Wadding, *Scriptores ord. min.*, 3<sup>e</sup> éd., p. 158, et J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, 2<sup>e</sup> éd., t. II, p. 167, un certain nombre d'ouvrages inédits de Laurent-Guillaume seraient encore conservés à cette époque dans la bibliothèque des conventuels à Savone.

L. Wadding, *Annales minorum*, 3<sup>e</sup> éd., t. XIV, an. 1479, n. XV; Quaracchi, 1933, p. 267; *Scriptores ord. min.*, 3<sup>e</sup> éd., Rome, 1906, p. 158; J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, 2<sup>e</sup> éd.,



nicht. Il faut aussi attribuer à Conrad de Saxe des *Sermones ad religiosos et prelatos*, d'un ms. anonyme de Siemie du XIV<sup>e</sup> siècle, dans lequel sont contenus encore d'autres sermons du même français, ainsi que son *Speculum B. M. V.* Ces *Sermones ad religiosos* débutent : *Omnia honeste et secundum ordinem fiant in vobis. I Cor., xiv, 40. Ad hoc carissimi vos Dominus ad ordinem vocavit, et ils terminent : Si quis diligit mundum, non est caritas Patris in eo, quoniam omne, quod in mundo est, aut est concupiscentia carnis, etc.* Ces sermons sont conservés dans les mss lat. 244<sup>b</sup>, fol. 212-219 et 164<sup>a</sup>, fol. 145 de la bibl. d'Etat à Munich; le ms. 199, fol. 143<sup>r</sup> de la bibliothèque du monastère des benedictins de Lambach; le ms. 176, fol. 306-314 de la bibliothèque du monastère des Ecossais à Vienne. Voir A. Hübl, *Catalogus cod. mss qui in bibliotheca monasterii B. M. V. ad Scotos Vindobonae servantur*, Vienne, 1899, p. 173; A. Franz, *Drei deutsche Minner predigten aus dem XII. und XIV. Jahrhundert*, Fribourg-en-Br., 1907, p. 21.

L'*Expositio orationis dominice Pater noster*, attribuée à Conrad de Saxe par L. Wadding et P. Ridolfi de Tossignano, mais omise par J.-H. Sbaralea et les éditeurs du *Speculum B. M. V.*, est mentionnée comme une œuvre du franciscain saxon par A. Linsenmayer, *Geschichte der Predigt in Deutschland*, Munich, 1886, p. 466. Quant à l'ouvrage intitulé : *Concordantie biblicorum*, qui fut imprimé sous le nom de Conrad de Alemania (L. Hain, *Repertorium bibliographicum*, t. 1, 2<sup>e</sup> part., Berlin, 1925, n. 5629 et 5630, p. 189), il devrait, selon Th. Accurti, être attribué à Conrad de Halberstadt, dominicain, et pas à Conrad de Saxe. Voir J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, t. 1, p. 214.

Outre les ouvrages cités, voir L. Wadding, *Scriptores O. M. V. cod.*, Rome, 1906, p. 60; J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, 2<sup>e</sup> éd., t. 1, Rome, 1908, p. 213-214; K. Rieder, *Freib. Dioc. Arch.*, 1909, p. 236, qui identifie Conrad de Saxe avec le fameux prédicateur de la Font-Notre; L. Lemmens, dans *Jahrbuch der Sachs. Praeign.*, 1907, p. 112-114; Id., dans *Beiträge zur Gesch. d. Sachs. Franziskanerprovinz*, 1909, p. 3-4.

A. TEETAERT.

**2. SAXE (Jean de)**, plus connu sous le nom de JEAN D'ERFURT, frère mineur allemand de la fin du XIII<sup>e</sup> et du début du XIV<sup>e</sup> siècle, appelé aussi Saxo, Alemannus, doctor Magdeburgensis. Toutes ces dénominations désignent un seul et même personnage, comme l'a dûment prouvé F. Doelle, O. F. M., *Johannes von Erfurt, ein Summist aus dem Franziskanerorden um die Wende des XIII. Jahrhunderts*, dans *Zeitschr. f. Kirchengesch.*, t. xxxi, 1910, p. 216-217. Pourtant quelques historiens et chroniqueurs les rapportent à plusieurs personnages; ainsi Boniface de Ceva, O. F. M., *Firmamenta trium ordinum b. p. n. Francisci*, Paris, 1512, § 53 et 59, aux noms de Jean de Saxo et de Jean d'Erfurt de Saxe; Jean Trithème, *De scriptoribus ecclesiasticis*, dans J.-A. Fabricius, *Bibliotheca ecclesiastica*, Hambourg, 1718, qui, aux c. dcxix, dcxxxv, dcxxxix, distingue trois personnages différents : Jean de Saxe, Jean de Saxo et Jean d'Erfurt. L. Wadding, *Scriptores ord. min.*, 3<sup>e</sup> éd., Rome, 1906, p. 138 et 152, aux noms de Jean d'Erfurt et de Jean de Saxo.

Nous savons que Jean était Allemand d'origine et qu'il appartenait à la province française de Saxe. En 1285, il fut lecteur au studium de Magdebourg, comme l'a prouvé F. Doelle, *art. cit.*, p. 222-223. Quoi qu'en ait dit récemment autour, il est très improbable que le franciscain saxon ait été étudiant à Bologne en 1295 et n'ait été promu qu'en cette année comme *doctor utriusque iuris* au même endroit, comme le prétend J. Kurt-scheid, *De studio juris canonici in ordine fr. minorum sax. XIII*, dans *Antonianum*, t. II, 1927, p. 181-182; Chr. Reich, *Urkundenbuch der Kustodien Goldberg und*

Breslau, dans *Monum. Germaniae franc.*, t. II a, Dusseldorf, 1917, n. 91.

Du ms. Arundel 209 du British Museum à Londres, qui contient le *Glossarium vocum que in Bibliis habentur* de Jean d'Erfurt, à la fin duquel on lit : *Ego Johannes minor Erfordie anno Domini M CCC 9 compilavi presentem libellum de utilioribus que Brito continere videbatur*, il résulte qu'en 1309 il était lecteur au studium d'Erfurt. D'après un *Liber mortuorum* du couvent franciscain de Mulhouse, Jean d'Erfurt aurait exercé la charge de lecteur à Erfurt pendant quarante et un ans. Voir Th. Noll, O. F. M., *Das Tolentbuch der Mülhäuser Franziskaner*, dans *Franzisk. Studien*, t. xvii, 1930, p. 19. Jean aurait été lecteur au studium d'Erfurt jusqu'à sa mort et aurait été enterré dans le chœur du couvent de cette ville. Voir Ptolémée de Lucques, dans J.-G. Eccardus, *Corpus historicum Med. Evi*, t. 1, col. 1725; O. Bonmann, O. F. M., *Ein franziskanischer Literaturkatalog des XV. Jahrhunderts*, dans *Franzisk. Studien*, t. xxiii, 1936, p. 129-130, note 10.

Des notices bibliographiques qui lui furent consacrées par les chroniqueurs Barthélemy de Pise, *De conformitate...*, dans *Analecta franc.*, t. iv, 1906, p. 340 et 341; P. Ridolfi de Tossignano, *Historia seraphica religionis*, Venise, 1586, p. 327<sup>r</sup> et 328<sup>r</sup>; Boniface de Ceva, *Firmamenta trium ordinum, loc. cit.*; Jean Trithème, *loc. cit.*; L. Wadding, *loc. cit.*; J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, 2<sup>e</sup> éd., t. II, Rome, 1921, p. 60-70; et surtout du catalogue d'écrivains franciscains, composé vers 1440-1445, conservé dans le ms. I. 171 de la bibliothèque du couvent des mineurs de Wurtzbourg et édité par Bonmann, *op. cit.*, il résulte que Jean de Saxe ne fut pas seulement canoniste, mais aussi théologien.

Il est l'auteur d'un *Commentaire sur les Sentences* (liste des mss dans *Opera S. Bonaventurae*, de Quaracchi, t. 1, p. lxxv, que d'autres chercheurs ont complétée. Voir B. Kurt-scheid, dans *Franzisk. Studien*, t. 1, 1914, p. 273, n. 1; L. Meier, dans *Antonianum*, t. v, 1930, p. 186).

Le I. I débute : *Primo queritur utrum theologia sit scientia. Videtur quod non. Nulla scientia est de singularibus, quia, sicut dicitur in I Metaph., singularium est experientia*, et termine : *Quando opatur poena ut poena vel zelo vindictae, non ut iustitia declarativa i. e. non amore iustitiae*; le I. II commence : *Utrum sint plura principia sicut manichaei dicunt*; le I. III, après un prologue, identique à celui de saint Bonaventure : *Deus aulem, qui dives, etc.*, débute : *Queritur utrum divina natura poterit uniri cum humana natura*; le I. IV commence : *Deus, docuisti me a juventute mea, et finit*; et *sic continue rodit*, etc. Contre les éditeurs de saint Bonaventure, L. Meier, *art. cit.*, p. 187, tient que le commentaire de Jean d'Erfurt sur les Sentences ne constitue point un abrégé de celui du Docteur sérapique, mais un véritable commentaire indépendant rédigé en forme de questions. D'après lui ce commentaire aurait été rédigé peu après la mort de saint Bonaventure et avant Duns Scot, et Jean d'Erfurt y reste fidèle aux doctrines bonaventuriennes.

Jean d'Erfurt composa aussi une *Summa confessorum*, appelée aussi *Summa de casibus*, *Summa confessionum*, *Summa juris*, remarquable par sa simplicité et sa clarté. Elle débute : *Regulus a fratribus quod eis formulam de confessionibus audiendis conderem, negare non prevaletis* et termine : *Non satis est bene velle, sed oportet bene facere et ex bona fide. Respondere vobis. Haec de septem capitalibus vitii et decalogi preceptorum divinum scriptori etsi non lectori commemorasse sufficiunt*. Jean d'Erfurt s'est efforcé de disposer toutes les matières rassemblées de telle façon que les lecteurs pussent trouver facilement ce qu'ils cher-



chaient. Cette somme comprend deux livres, qui sont divisés en parties, et celles-ci en titres et questions. Le I. I qui commence : *De confessoribus quatuor consideranda sunt...* De primo notandum quod tantum absolvere potest ille qui habet claves, et termine : *...a quo liberamur per baptismum propter exercitium meriti et augmentum præmii, feci ut diligentius potui et cetera*, traite en huit parties du confesseur et de la confession, et des sept péchés capitaux. Le I. II qui débute : *His excursus ad considerationem præceptorum juris naturalis accedamus*, expose en huit parties les dix commandements de Dieu. La disposition de la matière dans la somme de Jean d'Erfurt diffère de celle que l'on rencontre dans d'autres œuvres du même genre, par exemple la *Summa de penitentia* de Raymond de Peñafort, la *Summa confessorum* de Jean de Fribourg, qui retient la division de saint Raymond, la *Summa confessorum* de Monaldus, O. F. M., dans laquelle les matières sont distribuées suivant l'ordre alphabétique. Bien que la *Summa* de Jean d'Erfurt soit avant tout un sommaire de théologie morale, elle contient cependant aussi de nombreuses questions, qui se rapportent au droit canonique. Les titres de tous les articles des deux livres de cette somme ont été publiés par B. Kurtscheid, *De studio juris canonici in ordine fr. minorum sæc. XIII*, dans *Antonianum*, t. II, 1927, p. 187-189. Quant à la date de composition, B. Kurtscheid, *ibid.*, p. 190, conclut qu'elle fut rédigée vers la fin du XIII<sup>e</sup> siècle. F.-M. Delorme affirme qu'elle fut compilée en 1290. Voir *Questions de Jean d'Erfurt* et de Roger Marston autour du canon « Omnis utriusque sexus », dans *Studi franc.*, III<sup>e</sup> série, t. VI, 1934, p. 320. Le grand nombre de manuscrits qui nous ont conservé cette *Summa confessorum* et que l'on peut trouver dans J.-Fr. von Schulte, *Geschichte der Quellen und Literatur des can. Rechts*, t. II, Stuttgart, 1877, p. 389-391 et F. Doelle, *art. cit.*, p. 225-226 et 238, qui énumère seize manuscrits, prouve sa large diffusion. Elle ne connut cependant pas le succès des *Sommes* de Raymond de Peñafort et de Jean de Fribourg et n'eut jamais les honneurs de l'impression.

Il faut mentionner une question de Jean d'Erfurt, assez étroitement liée à la matière traitée dans sa *Summa confessorum*, bien que ne faisant corps avec aucune autre œuvre du franciscain, à savoir : *Queritur utrum fratres minores vel predicatorum vel alii viri religiosi non habentes populum, qui habent privilegia audiendi confessiones et predicandi, possint hæc facere sine licentia inferiorum prælatorum et sacerdotum parochialium, an teneantur ad hæc eorum habere consensum*. Cette question a été éditée par F.-M. Delorme, *art. cit.*, p. 322-331, d'après le ms. *conv. soppr.* 123, fol. 97 r<sup>o</sup>-98 r<sup>o</sup>, de la bibl. Laurentienne de Florence. Cette question est contenue aussi dans le ms. 267, fol. 468 r<sup>o</sup>-471 r<sup>o</sup>, de la bibliothèque de l'hôpital de Gues. Voir B. Kurtscheid, *Die Tabula utriusque juris des Johannes Erfurt*, dans *Franzisk. Studien*, t. I, 1914, p. 277. Le religieux délégué par l'autorité supérieure peut-il absoudre valablement les séculiers sans la permission de leur curé? Jean répond par l'affirmative et cela, pour la simple raison qu'un délégué, des lors qu'il agit au nom de celui qu'il représente, se trouve, quand il exerce son mandat, dans les mêmes conditions que lui. Pour le prouver il allègue trois raisons : *jus commune*, qui l'entend ainsi; *auctoritas papalis interpretati*... à savoir d'Alexandre IV et de Clément IV, qui ont déclaré expressément; *forma concessionis*, qui n'implique aucune restriction. Après avoir exposé brièvement sa conclusion, Jean d'Erfurt passe aux objections dont la plupart, comme l'écrit F.-M. Delorme, *art. cit.*, p. 321, n'ont rien de bien réel, car on les trouve quasi toutes chez saint Bonaventure, Jean Pecham et Richard de Mediavilla. Il en est une cependant, au

canoniste Bernard de Parme, sur laquelle l'opposition s'appuyait volontiers. Jean ne manque pas d'y appliquer sa critique ferme et éclairée, qui lui permet de mettre au point judicieusement toutes les données du droit. En le faisant, il invoque très à propos l'autorité de saint Bonaventure, qui, dans une page lumineuse de son commentaire du IV<sup>e</sup> livre des Sentences, avait pesé la vraie valeur du terme *proprio sacerdoti* du canon *omnis utriusque sexus*, dont les adversaires se forgeaient leur cheval de bataille. De ce que Jean d'Erfurt ne cite pas la bulle *Ad fructus uberes*, donnée par Martin IV le 13 décembre 1281, F.-M. Delorme conclut que cette question doit être antérieure à cette date et serait en conséquence la première œuvre sortie de la plume de Jean d'Erfurt. *Art. cit.*, p. 320.

Le même auteur, F.-M. Delorme, prouve que Roger Marston, dans la question XXV de son *Quodlibet* III (tout à fait analogue à la question précédente de Jean d'Erfurt et éditée dans le même article, p. 331-335), n'a fait que reprendre et développer la même argumentation que l'on trouve dans la question du franciscain saxon. De ce que Marston tire argument de la bulle *Ad fructus uberes*, F.-M. Delorme conclut que sa question doit être postérieure à cette bulle et que sa date, comme celle du *quodlibet*, flotte autour de 1283. *Art. cit.*, p. 321.

On doit encore à la plume de Jean d'Erfurt une *Tabula utriusque juris* qui serait son ouvrage le plus fameux et le plus important de l'avis des auteurs modernes. Voir B. Kurtscheid, O. F. M., *art. cit.*, dans *Antonianum*, t. II, 1927, p. 183; F. Doelle, *Die Recht studien der deutschen Franziskaner im Mittelalter*, dans les *Beiträge der Bäumker*, Supplément, III, 2, 1935, p. 1042; J.-Fr. von Schulte, *op. cit.*, p. 288-289, qui l'appelle une œuvre excellente. Cette *Tabula*, qui est le fruit de longues années d'enseignement, est une véritable encyclopédie, où toutes les matières de l'un et de l'autre droit sont exposées selon l'ordre alphabétique. Bien qu'elle emprunte les sujets traités au droit romain et civil, une place beaucoup plus grande y est cependant réservée au droit canonique. Poursuivant avant tout un but pratique, à savoir fournir aux simples prêtres les connaissances du droit canonique et civil nécessaires pour l'exercice de leur ministère, dispersées dans de gros et coûteux volumes, Jean d'Erfurt a disposé les matières traitées de telle façon que l'on put trouver aisément les questions dont on avait besoin. Quant à l'originalité des doctrines qui y sont exposées, elle est minime comme il va de soi dans un recueil de ce genre. De cette *Tabula* il existe trois recensions différentes : voir B. Kurtscheid, dans les articles cités des *Franzisk. Studien*, t. I, 1914, p. 278-284 et de l'*Antonianum*, t. II, 1927, p. 184-185.

Jean d'Erfurt doit avoir composé aussi des commentaires sur plusieurs livres saints. Ainsi l'Épître de Lucques (*hec. cit.*) affirme que *multos libros I biblie optime postillavit* et le catalogue des écrivains franciscains de Wurtzbourg (*loc. cit.*) dit que *scripsit super Job et Ysaïam altissime et Cantica canticorum et Apocalypsim expositis*. De la *Summa* de expositione vocabulorum sacre Scripture ou *Summa de difficultibus vocabulis Biblie* du même Guillaume le Bachelin, Jean de Saxe compile son *Glossarium* ou *Vocabularium vocum que in Bibliis habentur, collectum ex Britone*, conservé dans le ms. *Archiep.* 99 du British Museum de Londres. D'après A. Kleinhaus, O. F. M., dans *Antonianum*, t. VII, 1932, p. 436, note 4, on y trouverait des explications, qui en partie sont en langue allemande.

On doit encore à Jean d'Erfurt une *Tabula originalium*, sur la nature de laquelle les auteurs ne concordent pas. Comme l'écrit F. Doelle, O. F. M., *art. cit.* de *Beiträge*, p. 1042, dit qu'elle est une collection de

sentences des saints Pères, B. Kurtscheid, dans *Frankzisk. Studien*, t. I, p. 272, et Th. Noll, O. F. M., *ibid.*, t. XVII, p. 20. L'œuvre de ce moine est une table alphabétique très développée sur la sainte Écriture. A. Kleinbans, O. F. M., dans *Antonianum*, t. VII, 1932, p. 130, note l'absence que l'œuvre de Saxe a tirée au point de vue théologique et mystique, suivant l'ordre alphabétique, des vices et des vertus, ainsi que du Christ, de la Vierge et des saints. Elle commence : Aaron. *Quod jubet Aaron*, et finit : *Zelus Dei. Deus destruit superbiam, aut zelum incendendo aut mittendo*.

Selon le catalogue des écrivains franciscains de Wurtzbourg, *loc. cit.*, Jean d'Erfurt serait encore l'auteur d'une *Tabula totius philosophiae naturalis*, d'une *Tabula totius et clivae tabularum philosophiae moralis*, ainsi que d'un *volumen sermonum*. Pierre Ridolfi de Tossignano, *op. cit.*, p. 328<sup>re</sup>, et L. Wadding, *Scriptores ord. min.*, 3<sup>e</sup> éd., Rome, 1906, p. 152, lui attribuent des *Sermones de tempore et de sanctis*. C. Oudin, *De scriptoribus ecclesiasticis*, t. III, Leipzig, 1722, col. 975, attribue à tort à Jean d'Erfurt un *Tractatus de conceptione* et un *Tractatus de ornatu clerici*, qui doivent être considérés de fait comme l'œuvre du dominicain allemand Henri de Herford, comme le disent avec raison J. Quéfit et J. Échard, *Scriptores ord. praed.*, t. I, Paris, 1719. De même le *Commentarius ad Alchabiti Isagogen in astrologiam*, que Jean de Saint-Antoine, *Bibliotheca universa franciscana*, Madrid, 1732-1733, attribue à Jean d'Erfurt, doit être attribué au fameux astronome seculier Jean de Saxe, qui vécut au XIV<sup>e</sup> siècle, de même que deux autres ouvrages d'astronomie : *Novus computus et Canones in tabulas astronomiae seu alphonisinas*. Voir J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, 2<sup>e</sup> éd., t. II, p. 70. Ce même auteur, *ibid.*, pense que les livres *Commentarius in orationem Ciceronis pro Roscio* et *Orationes duae de utilitate dicendi et obsecrandi lapsus*, attribués à tort encore à Jean d'Erfurt par Jean de Saint-Antoine, doivent probablement être considérés comme l'œuvre de l'astronome Jean de Saxe. Il faut probablement aussi laisser à celui-ci le *Computus chiroameralis cum commento*, qui dans un manuscrit de la bibl. universitaire de Prague est assigné à Jean d'Erfurt, d'après P. Lehmann, *Mitteilungen aus Handschriften, dans Sitzungsberichte d. Bayer. Akad. d. Wissensch., Philos. histor. Abteil.*, Munich, 1932, fasc. 3, p. 53.

Jean d'Erfurt serait encore l'auteur de *Glossae super consuetudines Turonenses* selon L. Wadding, *Scriptores*, 3<sup>e</sup> éd., p. 152 et J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, 2<sup>e</sup> éd., t. II, p. 70, qui considère comme futiles les raisons alléguées par C. Oudin, *op. cit.*, col. 972, pour nier l'authenticité de cet ouvrage, à savoir qu'il est invraisemblable qu'un Allemand ait écrit des gloses sur les *Consuetudines Turonenses*. D'ailleurs, ajoute-t-il, il n'est pas certain que par *Turonenses* il faille entendre la ville de Tours en France, puisqu'il existe aussi une ville de Thion, dans la Prusse occidentale.

Outre les ouvrages généraux déjà cités, voir L. Wadding, *Scriptores O. M.*, 3<sup>e</sup> éd., Rome, 1906, p. 138 et 152; J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, 2<sup>e</sup> éd., t. II, Rome, 1921, p. 69-70; F. Seckel, *Beiträge z. Gesch. beider Rechte im Mittelalter*, t. I, Zur Geschichte d. populären Literatur d. rom.-kath. Reichs, Tübingen, 1893, p. 185-186; F. Doelle, *Johannes von Erfurt, ein Summist aus dem Franziskanerorden um die Wende des 14<sup>ten</sup> Jahrhunderts*, dans *Zeitschr. f. Kirchen-gesch.*, t. XXVI, 1909, p. 214-248; le même, *Die Rechtsstudien der deutschen Franziskaner im Mittelalter und ihre Bedeutung für die Rechtsentwicklung der Gegenwart, dans Aus der Geschichte des Mittelalters. M. Graubauer gewidmet*, dans *Beiträge z. Gesch. d. Philosophie, d. Bäumker*, Supplementband III, 2, Munster-en-W., 1935, p. 1011-1043; B. Kurt-secheid, *Die Tabula arithmetica juris des Johannes von Erfurt*, dans *Frankzisk. Studien*, t. I, 1914, p. 269-290; le même, *De studio juris canonici in ordine fr. min. saec. XIII*, dans *Antonianum*, t. III, 1927, p. 182-199; Th. Noll, *Das*

*Totenbuch der Mülhhauser Franziskaner*, dans *Frankzisk. Studien*, t. XVII, 1939, p. 19-20; O. Bonmann, *Ein franziskanischer Literaturkatalog des XV. Jahrhunderts*, dans *Frankzisk. Studien*, t. XXII, 1936, p. 129-130, 144 et 149; L. Meier, *Die schola franciscana Erfordensis saec. XV*, dans *Antonianum*, t. V, 1930, p. 185-187; F.-M. Delorme, *Que l'on de Jean d'Erfurt et de Roger Marston autour du canon « Omnis utriusque sexus »*, dans *Studi Franc.*, III<sup>e</sup> série, t. VI, 1934, p. 319-331.

A. TEETAERT.

**3. SAXE (Pierre de)**, frère mineur allemand de la fin du XIII<sup>e</sup> ou du début du XIV<sup>e</sup> siècle, que J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, 2<sup>e</sup> éd., t. II, p. 366, dit à tort, nous semble-t-il, avoir vécu en 1419 ou 1391. La raison alléguée, en effet, par lui pour fonder cette affirmation, à savoir le silence gardé par Barthélemy de Pise au sujet de Pierre de Saxe, dans son *De conformitate*, dans *Analecta franc.*, t. IV-V, Quaracchi, 1907 et 1912, n'est pas convaincante, vu que Barthélemy omet tant d'écrivains et de personnes plus ou moins célèbres, qui ont vécu avant lui. Nous pensons donc avec G. Eysengrein et F. Doelle, qu'il doit avoir vécu vers la fin du XIII<sup>e</sup> ou au début du XIV<sup>e</sup> siècle. Il fut *decretorum doctor* et enseigna au studium général de Magdebourg. Il est l'auteur d'une *Summa casuum conscientiae*, qui paraît avoir été conservée dans un manuscrit de la bibliothèque impériale de Saint-Petersbourg et qui débutait : *Alpha et omega... Sed quia... ad ejusdem matris sanctissimae, advocatae nostrae, et b. patris nostri Francisci... et ad utilitatem fratrum volentium dare consilium tam in foro penitentiali quam judiciali secundum ordinem decretalium et titulorum, specialiter propter sextum librum, ego frater P. Selon L. Wadding il aurait encore écrit des *Sermones de tempore et de sanctis*. Peut-être faut-il identifier ce Pierre avec Pierre le Teutonique, frère mineur de la fin du XIII<sup>e</sup> siècle, auteur de deux recueils de *mirabilia* et d'*exempla* édités par F. Delorme, d'après le ms. 442 de la bibl. munic. d'Assise, dans *Studi Franc.*, II<sup>e</sup> sér., t. XII, 1926, p. 377-404.*

L. Wadding, *Scriptores O. M.*, 3<sup>e</sup> éd., Rome, 1906, p. 193; J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, 2<sup>e</sup> éd., t. II, Rome, 1921, p. 366; A. Halban-Blumenstok, *Die canonischen Handschriften in der kaiserlichen öffentlichen Bibliothek in St. Petersburg*, dans *Deutsche Zeitschr. f. Kirchenrech.*, t. V, 1895, p. 253-254; G. Eysengrein, *Catalogus testium veritatis*, Dillingen, 1565, p. 132; J.-Fr. von Schulte, *Die Geschichte der Quellen und Literatur des canonischen Rechts*, t. II, Stuttgart, 1877, p. 459; F. Doelle, O. F. M., *Die Rechtsstudien der deutschen Franziskaner im Mittelalter und ihre Bedeutung für die Rechtsentwicklung der Gegenwart, dans Aus der Geschichte des Mittelalters*, dans les *Beiträge d. Bäumker*, Supplementband III, 2, Munster, 1935, p. 1013-1044; P. Ridolfi de Tossignano, *Historia seraphica religionis*, t. III, Venise, 1586, p. 333<sup>re</sup>.

A. TEETAERT.

**SAXIUS Ambroise**, frère mineur de l'Observance XVIII<sup>e</sup> siècle. — Originaire de Bologne, il fut lecteur de philosophie et de théologie et professeur de droit canonique dans la province monastique des observants de Bologne, à laquelle il fut incorporé. On lui doit *Calastrosia philosophica et theologica, sive peripatetica, scotica atque universalis doctrinae explicatio, in qua disputationes quum plurimae non minus studiosis peritiles quam proventus gratie expendantur, variaeque controversiae passim conciliantur, praesertim circa quidditates, realitates, formalitates ac hujusmodi abstractiones, quae in scholis scotistarum pertractatae*, Bologne, 1640 et 1642, 2 vol. in-fol., dans lequel il se révèle un ardent défenseur du scotisme; *Quaestio miscellanea*, au nombre de 64, publiées à la fin du t. II de l'ouvrage précité; *Elogium SS. Crucis*, édité à Bologne, selon J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, 2<sup>e</sup> éd., t. I, p. 31, qui toutefois n'indique pas l'année de la publication.









lieu où il est au temple. Il n'est pas exorbitant, mais le faire en présence d'âmes extérieures souvent ou à blasphème, c'est un acte de malice.

2<sup>o</sup> *Un acte qui fournit l'occasion de péché, ou au moins d'un dommage spirituel.* — Cette occasion existe, si l'acte par lui-même, vu les circonstances pratiques au milieu desquelles il est produit, est suffisant selon toute probabilité pour entraîner dans le péché, grave ou léger, même si de fait autrui ne succombe pas. On le voit, il n'est nullement requis que l'*opus externum* cause à l'occasion une chute. Il n'importe également que l'omission ou la faute commise par celui qui s'y laisse entraîne soit de lui-même ou par celle qui en a été l'occasion : il y a scandale chaque fois qu'il est prévisible, avec une certaine probabilité, qu'une omission ou qu'une action *minus recta* accomplie en public est susceptible d'amener le prochain, qui en a été le témoin, à une faute, qu'autrement il n'aurait pas commise. Le témoin, s'il n'y avait pas péché de scandale, s'il est tout bonnement certain que les témoins, devant lesquels est posée l'action peccamineuse sont pratiquement ou de fait infaillibles ou, par contre, de fait nettement déterminés au péché au point que l'action extérieure trail sur eux aucune prise. Toutefois le mauvais exemple peut être de nature à confirmer dans le mal des volontés mauvaises.

D'après l'opinion commune des théologiens, il n'y a pas non plus de scandale proprement dit lorsque l'acte « moins bon » arrête quelqu'un sur la voie de la perfection, sans toutefois le faire pécher. Il y aurait pourtant faute contre la charité, car cette vertu exige du chrétien qu'il donne partout le bon exemple : *Sic luceat de vestera sicut lampas, ut non lapideetur* (Matth., v, 16).

Pour raison de pécher, nous entendons ce qui pourrait donner lieu à une faute morale. Il y aurait pas scandale, si l'acte extérieur ne fournissait que l'occasion d'un péché matériel ou d'une juste indignation, d'un étonnement ou d'une diffamation de celui qui scandalise.

Alors, ce le dommage spirituel ou la diminution morale que peut amener un acte extérieur *minus rectus*, il va sans dire que celui-ci peut cependant être posé si l'agent est à même d'arrêter une cause proportionnée au mal à réparer. Intérieurement, au cœur de cet article, nous aurons à revenir sur ce point avec plus de détails.

II. *Espèces.* — La classification adoptée par les théologiens s'enfonce, possible, nous le verrons, dans la distinction de deux genres de scandale, direct et indirect. Nous distinguons donc le scandale actif et passif.

1<sup>o</sup> *Le scandale actif.* — Le scandale actif est l'acte extérieur, reprehensible, au moins, à cause des circonstances, et qui occasionne un dommage spirituel chez quelqu'un ou témoin. Si l'agent est coupable de l'attention dont il procède, le scandale actif est direct ou indirect.

1. Il est *direct*, si l'agent, auteur de l'action, veut directement et d'une volonté expresse donner à autrui l'occasion de pécher, par la commission d'un acte ou par un mauvais exemple pleinement délibéré.

Le scandale direct se subdivise à son tour en scandale direct simple et scandale direct complexe. Le scandale direct simple est celui qui est produit par un acte extérieur, par un acte matériel, qui est proprement technique *quodvis* est déterminé, et qui entraîne la chute ou la déchéance d'un individu ou la ruine spirituelle du prochain. Le scandale direct simple est dit scandale contre l'apostasie, car il entraîne souvent la chute de l'âme par l'apostasie. Le scandale est direct simple, lorsque le prochain, voyant qu'un acte par lui-même ou son acte matériel entraîne la chute ou la déchéance du prochain, voit pour lui-même que l'acte matériel est en soi-même

de l'homme qui profère des paroles obscènes, honteuses ou lascives devant une femme, dans le dessein de l'amener à fornicer avec lui. Personnellement, il se rend coupable d'un grave péché de scandale. Formellement, il ne recherche pas la ruine spirituelle de telle femme, mais uniquement à satisfaire sa volupté.

Au scandale direct les théologiens rattachent souvent ce qu'ils appellent le *peccatum inductionis*. Celui-ci existe quand quelqu'un provoque ou sollicite son entourage à pécher par des ordres, des conseils ou tout autre moyen analogue. Envisagé sous le rapport de l'efficacité, le scandale pourrait alors être dit causal tandis que dans la plupart des cas, il n'offre que l'occasion de pécher.

2. Le scandale actif est *indirect* ou improprie, lorsque ce qui a été dit, fait ou omis n'est pas mauvais de sa nature et de soi, mais revêt cependant les apparences du mal, et que l'agent est à même de prévoir que son acte causera probablement la chute du prochain. Par exemple, sous peine de scandaliser, il n'est pas permis de retenir chez soi une femme suspectée par le public, même si celle-ci est de mœurs honorables et qu'il n'y ait moralement aucun danger de péché. L'apôtre saint Paul demande aux Thessaloniens de s'abstenir de toute apparence de mal. I Thess., v, 22, et à propos des idolâtres il écrit aux Corinthiens. « Toutefois, prenez garde que cette liberté dont vous jouissez ne devienne une occasion de chute pour les faibles. Car, si quelqu'un te voit, toi qui es un homme éclairé, assis à table, dans un temple d'idôles, sa conscience à lui qui est faible, ne le portera-t-elle pas à manger des viandes immolées aux idoles ? Et ainsi se perd le faible par ta science, ce frère pour lequel le Christ est mort ! En pechant de la sorte contre vos frères et en violentant leur conscience encore faible, vous péchez contre le Christ. C'est pourquoi, si un aliment est une occasion de chute pour mon frère, je me passerai pour toujours de viande, afin de ne pas être pour lui une occasion de chute. » I Cor., xvi, 1-11.

Le scandale indirect est possible en de multiples circonstances, pratiquement chaque fois qu'un acte, de soi indifférent, ou « moins bon », ou qui a l'apparence du mal, risque probablement d'entraîner autrui dans la déchéance, ou à l'abandon de sa foi, de ses pratiques religieuses ou à tout autre péché. Il se produit plus facilement encore lorsque l'*opus externum* est posé par une personne qui occupe une place spéciale dans la société, tel un prêtre, une religieuse, un directeur d'œuvres, etc. Enfin il y a risque de scandale indirect si, inconsidérément, on exige d'autrui une chose en soi certaine et que, en faisant, on occasionne en ce dernier des fautes de haine ou de blasphème.

2<sup>o</sup> *Le scandale passif.* — C'est le dommage spirituel lui-même du prochain, ou sa chute qu'a entraînée l'acte externe posé par l'agent ; il est le péché occasionné. C'est pourquoi il est à peu près par rapport au scandale actif ce qu'est l'effet à la cause : il est quelquefois dénommé le scandale accepté ou reçu. Il y a le scandale passif qui est en même temps donné et accepté et celui qui n'a pas été donné, mais qui a été reçu. Le premier est celui qui est la conséquence d'un acte mauvais en soi ou qui a l'apparence du mal, et qui a été pour autrui l'occasion de sa diminution morale. Le second existe lorsque quelqu'un tombe dans le péché, à l'occasion d'une omission, d'une conversation ou d'un acte posé par autrui, mais uniquement à cause de la mauvaise compréhension qu'il en a. Si cette chute provient de l'ignorance, de la faiblesse ou de la fragilité, elle est dénommée le *scandale des faibles*. Mais si elle est la suite de la malice de celui qui péche, elle est appelée *scandale pharisaique* par analogie avec la position prise par les pharisiens, qui par méchanceté et par envie se scandalisaient des plus éclatants miracles



du Christ et de ses enseignements les plus claires.

Le scandale actif peut très bien exister sans qu'il y ait scandale passif et vice-versa. Une action mauvaise commise devant témoins excite souvent en ces derniers des sentiments d'amour et l'esprit de Dieu et de commisération spirituelle pour le pécheur. De même un péché commis en public ne constitue pas toujours un scandale, car ceux qui l'ont vu commettre sont parfois spirituellement si bien aguerris qu'ils n'y trouvent aucune occasion de tomber. Il n'y a danger de scandale que lorsque l'entourage l'esquive de se laisser aller à une faute qu'autrement il n'aurait pas commise. Saint Alphonse le déclare : *Non semper est scandalum, si pecces coram aliis, sed tantum quando, attentis circumstantiis tam persone agentis, tam coram quibus fit actus, potest probabiliter timere ne per hunc actum trahatur ad peccatum qui alias peccatori non esset. Theol. moralis, I, II, n. 43.* En revanche, bien des actions excellentes donnent parfois lieu au scandale passif. Nous l'avons vu précédemment.

III. MALICE DU PÉCHÉ DE SCANDALE. — 1<sup>re</sup> *Malice du scandale direct.* — Le scandale actif directement voulu est un péché grave en son genre contre l'charité et contre la vertu qui est lésée par celui qui se scandalise. Ce double élément de culpabilité est indubitable quand il s'agit d'un scandale causal, car l'agent est véritablement l'auteur responsable du péché commis par autrui. Il semble aussi exister dans le scandale occasionnel, car celui qui a commis l'acte peccamineux est bien à quelque titre coupable de la malice du péché auquel s'est laissé aller le prochain, vu qu'il y a pour ainsi dire coopération. C'est pourquoi celui qui s'est rendu coupable d'une faute de ce genre doit non seulement s'accuser en confession d'avoir scandalisé son prochain, mais aussi dire en quoi, et donc déclarer l'espèce du péché dont il a été la cause ou l'occasion. S. Alphonse, *Theol. moralis*, I, II, n. 44.

Le scandale est grave. C'est pourquoi il est sévèrement réprouvé par le Christ dans la sainte Écriture : « Mais celui qui scandalisera un de ces petits qui croient en moi, il vaudrait mieux pour lui qu'on lui attachât au cou la meule qu'un âne tourne et qu'on le précipitât au fond de la mer. Malheur au monde à cause des scandales ! Il est nécessaire qu'il arrive des scandales, mais malheur à l'homme par qui le scandale arrive. » Matth., XVIII, 6-9. Cf. Marc., IX, 42 ; Luc., XVII, 1 ; « Jésus dit encore à ses disciples : Il est impossible qu'il n'arrive pas de scandales, mais malheur à celui par qui ils arrivent. »

En effet, si le Christ, dans son amour infini pour les hommes, a accepté de s'incarner, de souffrir pour eux les ignominies de la passion et de mourir sur la croix, afin de réconcilier l'humanité déchue avec son Père céleste, celui-là pèche gravement qui, par ses paroles ou ses actions, entraîne les autres au mal et risque ainsi de perdre définitivement ceux que le Rédempteur a voulu racheter.

Il est grave aussi d'attenter à la vie spirituelle d'autrui, car la charité fait à l'homme un devoir primordial d'aimer son prochain et de lui désirer la vie éternelle. Voir S. Thomas, II-II<sup>e</sup>, q. XLIII, a. 2 ; S. Alphonse, *Theol. moralis*, I, II, n. 45.

Dans la pratique, le scandale est plus ou moins grave suivant les circonstances. Généralement il est péché mortel, quand il provoque une faute grave, même si l'acte peccamineux qui est à l'origine n'est que véniel en soi. En revanche, il est véniel lorsque le péché dont il est l'occasion n'est que véniel.

La gravité se mesure aussi en partie à l'influence réelle de l'acte extérieur sur la chute du prochain. Pour déterminer cet élément très important, il faut tenir compte non seulement de la situation sociale et des fonctions de l'agent, c'est-à-dire de ceux qui ont

comme le scandale, mais aussi des caractères des témoins ou des « patients ». Il y aura d'autant plus de danger de faute que ces derniers sont plus faibles ou encore insuffisamment formés par l'expérience de la vie. La culpabilité augmente aussi vraisemblablement avec le nombre de ceux qui tombent dans la faute à l'occasion de l'acte peccamineux posé par autrui ; car il ne paraît pas que le péché se multiplie numériquement en proportion de ceux qui se sont scandalisés.

Enfin, il est absolument indispensable de savoir si l'agent a prévu et voulu au moins consciemment les conséquences funestes de son acte, de ses paroles ou de son omission. Malgré les apparences, un scandale même direct peut donc parfois n'être que péché véniel à cause de la légèreté de matière, du manque de connaissance ou d'une advertance insuffisante ; il en est ainsi, car l'acte qui en est le principe ne remplit pas toutes les conditions requises pour qu'il y ait une faute mortelle. Au contraire est coupable d'un scandale grave celui qui fournit volontairement et sciemment une occasion de chute mortelle, même à celui qui est actuellement déjà disposé à tel péché, même à celui qui est habituellement prêt à une déchéance morale de même espèce, comme serait le fait de demander le plaisir charnel à une prostituée, ou la bonne aventure à un devin.

Dans ces hypothèses, l'acte peccamineux externe augmente en quelque sorte une malice grave déjà existante : *Per opus externum additur aliquid malitiæ quia tunc ipsius voluntatis malitia augetur. Quapropter quamvis, speculative loquendo, sit probabilior thomistarum sententia, prout tamen dicimus, quod ex communi contingentibus, per actum externum semper augeat malitia voluntatis, ob ejus majorem complacentiam, conatum, diuturnitatem.* S. Alphonse, *op. cit.*, I, II, n. 47.

Par ailleurs celui qui est habituellement disposé au péché accroît également sa culpabilité parce qu'il charge sa conscience d'une nouvelle faute, en péchant *hæc et nunc*.

2<sup>e</sup> *Question annexée* : Est-il permis de suggérer au prochain une action moins mauvaise pour éviter qu'il n'en commette une plus grave ? — Certainement non, s'il s'agit de lui faire commettre une faute à laquelle il n'est pas encore déterminé ; il ne saurait être licite de suggérer un mal auquel il ne songe pas à celui qui est sur le point de fuir un de ses semblables ou de s'adonner à un acte de fornication.

Mais si un individu est décidé au mal et qu'il soit moralement impossible de l'en détourner, il est permis, semble-t-il, pour éviter un plus grand péché, de lui en conseiller un moindre, mais de même espèce, à condition, bien entendu, que cet avis ne puisse d'aucune façon être considéré comme une approbation de l'acte peccamineux. Ne vaut-il pas mieux, par exemple, qu'un voleur ne dérobe que cinquante francs au lieu d'en prendre mille comme il en avait l'intention. Cette opinion semble probable. C'était déjà celle de saint Alphonse : *Secunda sententia probabilior tenet licitum esse minus malum suadere, si alter non determinatus fuerit ad majus malum exequendum... Ratio, quia tunc suadens non querit malum, sed bonum, scilicet electionem minoris mali... Op. cit.*, I, II, n. 57.

3<sup>e</sup> *Malice du scandale indirect.* — Le scandale indirect n'est pas permis non plus, à moins que l'action extérieure soit bonne en soi ou indifférente, que la fin poursuivie par l'agent soit honnête et qu'il y ait une raison suffisante et proportionnée pour excuser de la faute qui sera commise par le prochain qui se scandalise. C'est en somme l'application des principes moraux qui ont servi de base à la question de la manducation des idolâtres, à la base de l'attitude conseillée par saint

Paul à ses frères de Corinthe, I Cor., VIII, 9-11.

C'est aussi l'enseignement de la raison. Si d'une part la loi de charité nous oblige d'éviter tout ce qui peut amener autrui au péché et donc de ne pas posséder l'action qui pourrait en être l'occasion, nous sommes cependant tenus d'autre part, s'il y a une raison grave de faire un acte, de ne pas l'omettre malgré l'effet mauvais qu'il est susceptible de produire chez autrui, à cause de la faiblesse ou de la malice de ce dernier. C'est une exigence du bien privé et public, même si le mal n'est pas effectivement compensé par le bien, comme cela arrive en maintes circonstances.

Pratiquement diverses hypothèses peuvent être envisagées. 1. S'il s'agit d'œuvres externes, qui n'ont que l'apparence du mal, et qui sont susceptibles cependant de scandaliser autrui, il vaut mieux, d'une manière générale, s'en abstenir, à moins qu'il n'y ait une raison proportionnée de les faire. Si par ailleurs le scandale peut être évité en fournissant quelques explications à ceux qui sont présents, il ne faut pas hésiter à les donner. Un chrétien, à plus forte raison un religieux ou un prêtre, ne doit pas, même s'il a une dispense régulière, manger des aliments gras un jour d'abstinence, si, ce faisant, il risque de scandaliser son entourage. Il ne pourra user légitimement de sa permission que s'il avertit que celle-ci lui a été accordée par l'autorité compétente à cause de sa mauvaise santé ou pour tel ou tel motif. De même un prêtre doit s'abstenir de fréquenter des personnes suspectes, même s'il le fait sans mauvaise intention, à moins qu'il ne soit appelé auprès d'elles pour y exercer son ministère, pour leur administrer par exemple le saint viatique ou l'extrême-onction.

2. Quant aux actions bonnes ou indifférentes, mais non obligatoires, il faut en général s'abstenir de les poser pour éviter le scandale, si cela est possible sans grave inconvénient. Une femme qui sait qu'elle est pour tel homme déterminé un objet de concupiscence et une occasion de pécher, doit fuir sa présence, autant qu'elle le peut sans trop de peine, prendre un autre chemin et ne pas se rendre sans raison plausible là où elle risque de le rencontrer.

3. Quant aux actes commandés par une loi positive divine ou humaine, qui éventuellement seraient occasion de scandale, ils peuvent être omis, parfois même ils doivent l'être momentanément si une raison grave et proportionnée à l'importance de la loi l'exige. Quand il y a concours de deux préceptes, qu'il est impossible d'accomplir en même temps, le précepte naturel d'éviter le scandale qui est le plus grand et le plus strict doit, sauf raisons particulières, prévaloir sur l'autre. Une épouse pourrait légitimement et, en certaines circonstances, devrait même renoncer à la loi du jeûne, au moins temporairement, si elle prévoyait que son mari en prendrait occasion pour blasphémer et manifester son mépris à l'égard de l'Eglise. Les théologiens font des remarques analogues pour l'assistance à la sainte messe, la réception de la sainte eucharistie, ou de la pénitence, etc. Mais ce ne doit être qu'une solution d'attente, pour obvier à un plus grand mal. Elle ne saurait être considérée comme définitive, car ces omissions entraînent un trop grand dam spirituel. C'est pourquoi, s'il n'est pas possible d'arriver à changer les réactions peccamineuses du prochain, il est légitime de reprendre l'accomplissement des devoirs religieux.

Remarquons cependant que Ferraris à la suite d'autres théologiens n'accepte pas cette opinion (art. *Scandalum*, n. 159). Il ne pour éviter un scandale nous ne sommes probablement pas tenus d'omettre des œuvres de précepte naturel, divines ou humaines, cf. S. Thomas, II-II<sup>e</sup>, q. LIII, a. 7, vu que dans l'ordre de la charité notre salut prime celui des autres et que l'obligation d'obtempérer aux préceptes est primaire tandis

que celle d'éviter le scandale n'est que secondaire.

1. Cas pratiques annexes. Est-il permis de fournir des occasions de péché ou simplement de ne pas les enlever, alors que l'on prévoit d'avance que le prochain se laissera peut-être entraîner? Les théologiens donnent en général une réponse affirmative, à condition qu'il y ait une raison suffisamment grave pour motiver cette façon de faire. Ainsi, pour éprouver l'honnêteté du personnel domestique, un maître a le droit de laisser sa caisse ouverte ou de recourir à des moyens analogues. Ce faisant il n'est cause directe d'aucune faute, il permet seulement que telle faute se produise, ce qui est licite quand il y a une cause suffisante, comme celle de corriger les défauts de sa domesticité ou de renvoyer ceux qui par leur manque d'honnêteté risquent de nuire gravement à la marche d'une affaire ou à la dignité des autres domestiques de la maison. Mais il ne serait pas permis d'agir ainsi dans la seule fin (*eo solo et primario fine*) de punir le délinquant. S. Thomas, *Supplem.*, q. LXII, a. 3, ad 4<sup>um</sup>; S. Alphonse, *op. cit.*, I, II, n. 57-58.

De même, il est licite de demander à une tierce personne un service qu'il lui est possible de rendre honnêtement, bien que l'on prévienne d'avance que ce sera l'occasion d'une faute. Par exemple, il n'est pas défendu de solliciter d'un usurier un prêt d'argent, bien qu'en l'occurrence ce soit l'occasion d'une faute, par suite de la malice d'autrui. Pratiquement, du fait que le péché était prévu, les demandes de ce genre et autres analogues ne sont légitimes que si elles sont motivées par la nécessité ou l'utilité privée ou publique. S. Thomas, II-II<sup>e</sup>, q. LXXVIII, a. 4; S. Alphonse, I, II, n. 47, 49, 77, 79, 80.

4<sup>e</sup> Malice du scandale passif. — Le scandale passif n'est pas un péché spécial. Celui qui se laisse aller à la faute n'est pas tenu de déclarer en confession qu'il a été entraîné par le mauvais exemple. Cette circonstance n'est pas en effet matière nécessaire de la confession sacramentelle, bien qu'en certains cas elle diminue la malice même du péché qui a été commis. Le scandale passif ne doit pas être occasionné sans cause. C'est un devoir de charité, auquel il ne saurait être passé outre sans motif suffisant et plus ou moins sérieux selon les circonstances. S. Alphonse, I, II, n. 49.

En certains cas, il est obligatoire de permettre le scandale passif, car pour l'éviter personne ne saurait être tenu d'omettre ce qui est nécessaire de nécessité de moyen ou d'accomplir ce qui est intrinsèquement mauvais, ou de négliger ce qui, vu les circonstances concrètes, urge trop gravement. S. Thomas, II-II<sup>e</sup>, q. XLIV, a. 7; S. Alphonse, I, II, n. 51.

Le scandale des faibles est à éviter, dans la mesure où c'est possible sans grave inconvénient. Pour les préceptes imposés par le droit positif, il ne semble pas qu'il y ait obligation de les omettre ou de les différer, même si l'on prévoit, mais confusément seulement, les personnes pour qui ce sera une occasion de chute. Au cas où l'on prévoit que tel se scandalisera, on n'est pas tenu de négliger l'action impérieuse, s'il faut, pour éviter la chute du prochain, omettre le précepte fréquemment ou s'il y a en l'occurrence un motif particulier de l'accomplir. S'il n'existe ni l'une ni l'autre de ces deux raisons, il y a controverse entre les auteurs. Saint Alphonse estime alors comme assez probable, mais sans en faire un devoir, qu'il vaut mieux négliger le précepte imposé par la loi. Cependant si l'action bonne, comme l'assistance à la sainte messe, peut être différée jusqu'à une heure plus tardive ou être accomplie ailleurs, dans une autre église, il faut transiger de façon que l'accomplissement du précepte ne risque pas de scandaliser autrui. S. Alphonse, I, II, n. 51.

Quand il s'agit d'œuvres de pur conseil, il n'y a aucune obligation de les omettre ou de les différer, si le

scandale qu'elles sont susceptibles d'occasionner n'est prévu que confusément. Il en serait de même si une personne nettement déterminée devait tomber et si pour éviter le scandale il fallait négliger ou remettre trop souvent à plus tard l'action de conseil ou s'il y avait une raison spéciale de l'accomplir *in et contra*, de communier par exemple le jour anniversaire de son baptême. S. Alphonse, I, II, n. 50. En dehors de ces hypothèses, il y a obligation de ne pas poser les œuvres de pur conseil si elles risquent de faire tomber les faibles.

Quant aux actions indifférentes, qui ne revêtent pas l'apparence du mal, elles devront être omises ou différées plus souvent que celles de pur conseil, s'il y a danger de scandaliser une personne déterminée. Il en est de même à peu près des actes qui ne sont que matériellement mauvais. C'est pourquoi la femme doit parfois s'abstenir d'une toilette qui n'est pas notablement déshonnée.

Nul n'est tenu, enfin, de subir une perte grave dans ses biens temporels, pour éviter que les faibles ne se scandalisent. S. Alphonse, I, II, n. 52.

A condition qu'il y ait une raison même très légère d'agir, il n'y a aucune obligation d'éviter le scandale pharisaïque, puisque toute la malice provient de celui qui tombe. Aucun devoir prescrit par le droit positif ne doit dès lors être omis ni même différé. S'il peut être satisfait au précepte en un autre lieu, si par exemple il est possible d'assister au saint sacrifice de la messe ailleurs que dans son église paroissiale, et aussi commodément, ce n'est qu'un devoir imposé *sub levi*.

Les œuvres de pur conseil ne sont pas à négliger à cause du scandale pharisaïque qu'elles susciteraient éventuellement; on pourrait cependant plus facilement les différer quelquefois, mais ce n'est là qu'une obligation légère. Il n'est pas nécessaire de se démettre des biens temporels pour éviter que le prochain ne pèche uniquement par sa malice. S. Thomas, II-II<sup>e</sup>, q. XLIII, a. 8; S. Alphonse, I, II, n. 52. Un curé, par exemple, peut conserver ses droits d'étole, malgré les calomnies d'autrui.

IV. LA RÉPARATION DU SCANDALE. — C'est une obligation de charité si le prochain a été entraîné au mal par la persuasion ou par le mauvais exemple. Si le scandale a été occasionné ou causé par des moyens injustes, par la ruse, la crainte, la violence ou par la fausse doctrine, c'est aussi un devoir de justice. S. Alphonse, I, III, n. 662. La réparation est obligatoire sous peine de faute mortelle, s'il y a eu scandale en matière grave.

Celui qui n'a rien fait et qui ne veut rien faire pour réparer les scandales qu'il a commis, est indigne d'absolution. Pour réparer, il faut avant tout mettre fin à ce qui est à l'origine du péché et tâcher de provoquer l'amendement du prochain. Pratiquement la réparation varie selon la qualité des personnes en cause et les circonstances du scandale. Si celui-ci a été public, elle doit l'être également. Aussi celui qui a donné des conseils dont l'efficacité persévère encore doit-il s'efforcer d'en annuler les effets, en particulier chez ceux qui ont pu être influencés par son attitude antérieure. Ceci importe davantage encore lorsque l'auteur du scandale a autorité sur ceux qu'il a entraînés au péché ou qu'il occupe une situation sociale élevée. Celui qui a séduit les autres par de fausses doctrines en matière de foi ou de morale est tenu de révoquer ses efforts. Quiconque a corrompu autrui par des ouvrages mauvais, hérétiques, impies ou obscènes doit se rétracter par écrit et faire son possible pour éviter la diffusion ultérieure de ses écrits. Celui qui a vécu en concubinage public, doit d'abord rompre avec son concubine charnel peccamineux et s'approcher publiquement des sacrements, etc...

Quant aux scandales ordinaires, qui ont été occasionnés seulement par le mauvais exemple, il suffit la plupart du temps pour les réparer, de ne plus poser l'acte peccamineux, de s'approcher publiquement et fréquemment des sacrements, de donner le bon exemple, de prier pour ceux qui sont tombés ou d'avoir recours à d'autres moyens analogues.

Le scandale est étudié dans tous les manuels de théologie morale. Les auteurs en traitent d'ordinaire, soit à propos de la charité, soit à propos du quatrième commandement de Dieu. L'œuvre bibliographique que nous donnons ici pourra se compléter facilement par celle que fournissent les auteurs cités.

S. Thomas, *Som. theol.*, II-II<sup>e</sup>, q. XLII sq.; S. Alphonse de Liguori, *Theologia moralis*, I, 11; Verhuy, *Theologia moralis juxta doctrinam S. Alphonsi de Ligorio*, 2<sup>e</sup> éd., Tournay, 1880, 10<sup>e</sup> éd. adaptée au Code par Hamon, Tournay, 1919-1920; *Ami du clergé*, t. XXIII, 1901, p. 1195 sq.; D'Annibale, *Summa theologiae moralis*, 3<sup>e</sup> éd., Rome, 1888; Isidore l'Alambert, *Opus morale à Ballerini conscriptum et à Palmieri cum annotationibus editum*, t. II, Prati, 1899; Ebel-Bierbaum, *Theologia moralis, decalogalis et sacramentalis*, Paderborn, 1894; L. Ferraris, *Prompta bibliotheca*, Paris, 1857, art. *Scandalum*; Ferreres, *Compendium theologiae moralis* (Gury), t. I, 1918; S. François de Sales, *Traité de l'amour de Dieu*, I, 1; Gœsset-Salmons, *Theologia moralis institutiones*, t. I, Bruxelles, 1927; Gousset, *Theologia morale*, t. I et II, 10<sup>e</sup> éd., Paris, 1855; Gury-Ballerini, *Compendium theologiae moralis ab auctore recognitum et Ballerini annotationibus completum*, 4<sup>e</sup> éd., t. I, Rome, 1877; Labrousse, *De actibus humanis*, Paris, 1862; Lehmkühl, *Theologia moralis*, Fribourg-en-B., 1902, 11<sup>e</sup> éd., 1910, t. I; Noldin, *Summa theologiae moralis, De preceptis Dei et Ecclesiae*, Inspruck, 1911; Noldin-Schmitt, *Summa theologiae moralis, De preceptis Dei et Ecclesiae*, Inspruck, 1926; Pruemer, *Manuale theologiae moralis*, t. II, Fribourg-en-B., 1923; Sebastiani, *Summarium theologiae moralis*, Turin, 1918; Sporer-Bierbaum, *Theologia moralis decalogalis*, Paderborn, 1897; Tamburini, *Explicatio Decalogi*, dans *Opera omnia*, t. II, Venise, 1707; Tanqueray, *Synopsis theologiae moralis et pastoralis*, t. II, Rome et Paris, 1922; Vermeersch, *Theologia moralis principia, responsa, consilia*, t. II, *De virtutum exercitatione*, 2<sup>e</sup> éd., Bruges, 1928; Wouters, *Manuale theologiae moralis*, t. I, Bruges, 1932.

N. IUNG.

**SCAPULAIRE.** — Dans un dictionnaire de théologie, on ne peut pas envisager la question du scapulaire sous les multiples aspects qu'elle revêt dans la pratique : nomenclature des scapulaires différents et des indulgences attachées au port du scapulaire, modes et formules d'imposition, pouvoirs délégués requis à la validité de l'imposition, sanctions pour les réceptions invalides, etc. Tous ces petits problèmes d'ordre pratique et pastoral débordent le cadre de la théologie proprement dite. Nous devons ici nous contenter d'examiner : I. L'origine du port du scapulaire et son fondement dans la doctrine catholique. II. L'examen de certains privilèges en regard du dogme catholique et de l'histoire.

I. ORIGINE DU PORT DU SCAPULAIRE ET SON FONDEMENT DANS LA DOCTRINE CATHOLIQUE. — 1<sup>re</sup> *Définition et origine du scapulaire.* — Le scapulaire (du latin *scapula*, épaule) est une longue pièce d'étole, passée sur les épaules et descendant sur le dos et sur la poitrine. Primitivement, pour les moines bénédictins, c'était un vêtement de travail dont on recouvrait les vêtements ordinaires afin de les préserver. *Scapulare propter opera*, dit la règle de Saint-Benoît, c. I, A. P. L., t. LXXXI, col. 271. C'est à tort qu'on col. 1251. Avec le temps, le scapulaire est devenu le signe ou symbole du même travailleur. Dans la cérémonie de l'imposition, on le comparait à la croix de Jésus-Christ, au joug du Seigneur, à des armoiries, à un boucher, Cf. Gassien, *De consuetudine claustrali*, P. L., t. XLIX, col. 68.

Pour le port, aux ordres proprement dits s'adjoignent un deuxième et un troisième ordre, ainsi que des



oblats et des oblates, qui recourent de leurs ordres respectifs le scapulaire correspondant au vêtement de l'ordre. Aujourd'hui que l'usage des scapulaires existe même dans les simples confréries, on distingue le grand scapulaire dont la largeur est à peu près celle de la poitrine humaine et le petit scapulaire qui, sous la forme réduite de deux petits rectangles d'étoffe de laine reliés par deux cordons, peuvent être portés facilement jour et nuit comme un insigne. Mais du petit comme du grand scapulaire, l'origine est la même. Cf. *Deerle authentica S. Cong. Indulgent.*, Ratisbonne, 1883, n. 423. Après les bénédictins, les dominicains et les franciscains eurent le grand scapulaire pour leurs tiers ordres. On trouvera la liste des grands et des petits scapulaires avec les ordres et confréries dont ils sont l'insigne, ainsi que toutes les indications canoniques et liturgiques utiles, dans Béringer-Steinen, *Les indulgences*, Paris, 1925, p. 483-488.

2<sup>o</sup> *Lien fondé de la pratique du port du scapulaire.* — Deux principes théologiques incontestables sont à la base de la pratique du scapulaire. En premier lieu, le scapulaire est, avons-nous dit, un insigne marquant l'appartenance d'un fidèle à un ordre religieux (tiers-ordre) ou à une confrérie. Cette appartenance n'est pas constituée simplement par un acte d'adhésion extérieur, mais par un désir intérieur et sincère de recherche effectivement dans la pratique des vertus la perfection religieuse et chrétienne, but de l'ordre ou de la confrérie. L'esprit du scapulaire n'est donc, en réalité, que l'esprit même des conseils évangéliques, tel que Jésus-Christ l'a formulé dans l'Évangile. Cet esprit revêt mille aspects différents selon les attitudes multiples qu'il impose à l'âme d'après ses aspirations ou ses besoins ou encore selon les multiples attraits que peuvent exercer sur le chrétien la pensée des mystères de la vie et de la mort du Christ, ainsi que de la vie et de la mort des saints privilégiés ayant le plus approché du Christ soit dans leur vie historique, soit dans leur vie affective. Aussi rien ne doit nous étonner ni nous scandaliser de la grande multiplicité de nos scapulaires chrétiens : toutes ces dévotions ne sont que des moyens pour permettre aux aspirations variées à l'infini qu'on trouve dans les âmes de s'orienter toutes et chacune vers l'unique dévotion nécessaire : le service de Dieu.

En second lieu, le scapulaire, nous faisant entrer dans une sorte de communauté de vie religieuse avec les membres des premiers et seconds ordres ou avec les autres membres des confréries, nous permet de mieux réaliser la communion des saints sur la terre et de recevoir plus abondamment les fruits de cette communion des saints. Ordinairement, le scapulaire, béné et reçu dans les conditions et avec les formules prescrites par la S. C. des Indulgences, permet à celui qui le porte pieusement de participer aux trésors spirituels des congrégations ou ordres religieux dont il est l'insigne et notamment aux indulgences spécialement concédées à l'ordre ou à la confrérie.

Conseils évangéliques et communion des saints : tels sont les deux fondements théologiques de la pratique du scapulaire.

II. EXAMEN DE CERTAINS PRIVILÈGES EN REGARD DU DOMAINE CATHOLIQUE ET DE L'HISTOIRE. — Si la théologie justifie facilement, en regard des conseils de perfection et de la communion des saints, le port du scapulaire, il n'en est plus de même, semble-t-il, au premier abord, de certains privilèges attachés de manière plus ou moins assurée, au scapulaire du Mont-Carmel. Il importe donc de rappeler : 1<sup>o</sup> quels sont ces privilèges ; 2<sup>o</sup> leur valeur historique ; 3<sup>o</sup> leur interprétation théologique.

1<sup>o</sup> *Les privilèges attachés au port du scapulaire du Mont-Carmel.* — 1. *Le privilège de la bonne mort.* —

Vers le milieu du XIII<sup>e</sup> siècle, la sainte Vierge serait apparue à saint Simon Stock, sixième général des carmes (1165-1265), à Cambridge. Tenant en main l'habit de l'ordre des carmes, Marie aurait dit : « Voici le privilège que je te donne à toi et à tous les enfants du Carmel. Quiconque meurt revêtu de cet habit sera sauvé. » Zimmermann, *Monumenta historica carmelitana*, t. 1, Léris, 1907, p. 339. Ce privilège fut regardé, dès le début, comme appartenant non seulement aux religieux carmes strictement dits, mais encore aux confrères qui leur seraient légitimement affiliés par l'imposition du scapulaire. La dévotion du scapulaire du Mont-Carmel est donc donnée ici comme un signe de prédestination. Comment accorder cette affirmation avec le dogme de l'incertitude, en ce qui nous concerne, de notre salut éternel et avec les conditions de vie morale et vertueuse posées par l'évangile à l'obtention de la couronne de justice ? (II Tim., iv. 8) ?

2. *Le privilège d'une prompte libération du purgatoire.* — C'est le privilège dit *sabbatin*, d'après lequel la sainte Vierge délivrerait du purgatoire les confrères du Carmel le samedi qui suit leur mort. Cette « indulgence sabbatine » aurait été révélée par la Mère de Dieu elle-même au pape Jean XXII, probablement la veille de son élection. Et la bulle par laquelle le pape aurait promulgué cette faveur avec plusieurs autres accordées à l'ordre du Mont-Carmel, serait du 3 mars 1317. Bulle *Sacrosanctissimo uti culmine*.

3. *Valeur historique de ces privilèges.* — 1. *L'apparition à saint Simon Stock est-elle attestée ?* — Sous la forme précise que nous avons rappelée, « la tradition apparaît pour la première fois en 1642, dans une lettre circulaire de saint Simon Stock à ses religieux, lettre que le saint avait dictée au Père Swanington, son compagnon, son secrétaire et son confesseur et qui fut publiée à cette date. La critique historique a suffisamment établi qu'on ne peut accorder à ce témoignage une valeur indiscutable ». Beringer-Steinen, *op. cit.*, t. II, p. 188 ; cf. Zimmermann, *Monumenta historica carmelitana*, t. 1, Léris, 1907, p. 323 sq. ; L. Saltet, *Le prétendu Pierre Swanington*, dans *Bulletin de littérature ecclésiastique* de Toulouse, 1911, p. 24 sq. ; 85, 120. Cette date de 1642 est inexacte. Dans une étude récente (1938), le P. Elisée de la Nativité fait remonter le « premier récit inattaquable » de la vision de saint Simon Stock au prieur général Jean Grossi (vers 1400). L'article *Skapulier* de Bihlmeyer dans le *Lexikon für Theologie und Kirche* de Mgr Buchberger, t. IX, col. 616-617, donne comme date 1430 au *Viridarium* de Jean Grossi. Bihlmeyer ajoute que, jusqu'au XV<sup>e</sup> siècle, les carmes n'attachaient pas grande importance au port du scapulaire. En effet « les témoignages historiques font défaut pour affirmer que, dès la seconde moitié du XIII<sup>e</sup> siècle, les membres de la confrérie portaient un petit scapulaire comme signe distinctif... le petit scapulaire, tel que nous le connaissons aujourd'hui et tel qu'il fut en usage, du moins après la seconde moitié du XV<sup>e</sup> siècle, est d'origine postérieure et ne remonte point au-delà du XVI<sup>e</sup> siècle où l'on en fit, peu à peu, comme une réduction du grand habit de l'ordre du Carmel ». Beringer-Steinen, *ibid.*, p. 188, 189. Cf. Zimmermann et Saltet, *loc. cit.*

2. *Le privilège sabbatin.* — C'est le carme Balduinus Leersius (Baudouin de Leers) (?) († 1483) qui, le premier, a fait connaître la bulle de Jean XXII. Cf. *Bibliotheca carmelit.*, t. 1, Orléans, 1752, p. 210. Dès le XVI<sup>e</sup> siècle, on a contesté l'authenticité de la bulle. Aujourd'hui les critiques s'accordent à la déclarer apocryphe et dans ses *Monumenta historica carmelitana*, le P. Zimmermann renonce à la défendre. T. 1, p. 356-363.

En 1370, à cause des attaques auxquelles l'ordre du Carmel et, surtout, le nom même de l'ordre était en butte,

les Carmes demandèrent à Urbain VI une indulgence de 4 ans et 3 quarantaines pour tous les fidèles qui demeureraient aux carmes et à leur ordre le nom d'« Ordre et de frères de la bienheureuse Mère de Dieu, Notre-Dame du Mont-Carmel. » Il est bien difficile de comprendre que, dans cette conjoncture, les carmes, au lieu de solliciter une indulgence, n'aient point fait valoir, auprès des fidèles, l'ancienne promesse et surtout la nouvelle *bulle Sabbatina* (de 1317), si le scapulaire était des lors connu, et si la promesse faite à saint Simon Stock, de même que la bulle, étaient tenues pour authentiques. Bien que la bulle de Jean XXII ait été confirmée d'us la suite par quelques papes, au XIV<sup>e</sup> siècle, la bulle elle-même n'a point été déclarée authentique dans son texte entier. Au contraire, la confirmation faite par Grégoire XIII, le 18 septembre 1577, s'exprime déjà prudemment dans le sens du décret postérieur du Saint-Office. Ce décret parut en 1613 : il ne se prononce pas sur la question de l'authenticité de cette bulle ; il déclare seulement ce qu'il est permis aux carmes de prêcher d'après le contenu de la bulle. En même temps, il entend de prendre des images représentant, d'après la bulle, Notre-Dame descendant pour délivrer les âmes du purgatoire. Dans le sommaire authentique des Indulgences de l'ordre de Notre-Dame du Mont-Carmel, sommaire approuvé par la Sacree Congrégation des Indulgences le 31 juillet 1907, il n'est question ni de la bulle, ni même du *Privilegium sabbatum* pour les carmes. Dans le sommaire des Indulgences et privilèges, approuvé le 1 juillet 1908 pour la confrérie du scapulaire du Carmel et confirmé de nouveau, la bulle de Jean XXII n'est plus citée comme elle l'était encore dans le sommaire du 1<sup>er</sup> décembre 1885. Beringer-Steenen, *op. cit.*, p. 190. Voir cet auteur pour les références au bullaire des carmes, aux Actes du Saint-Siège et au recueil des rescripts authentiques de la S. C. des Indulgences.

3<sup>o</sup> *Interprétation théologique.* — Il n'appartient pas à l'Église de se prononcer sur le contenu des révélations privées, ces révélations débordant l'objet du magistère. L'Église les considère cependant comme respectables et humainement recevables, quand elles se présentent à nous dans des conditions telles que leur authenticité ne semble pas pouvoir être contestée. Mais, même en ce dernier cas, nous ne saurions les recevoir qu'en les interprétant conformément aux exigences de la règle de la foi, c'est-à-dire en les confrontant avec les enseignements formels de l'Écriture et du magistère ecclésiastique.

1. *Interprétation théologique du privilège de la bonne mort.* — L'Écriture et le magistère nous livrent, au sujet du privilège de la mort en état de grâce attribué au port du scapulaire, trois principes incontestables.

Le premier principe est rappelé dans l'Évangile par le divin Maître, à l'occasion surtout de l'hypocrisie et du formalisme des pharisiens : le culte que nous devons rendre à Dieu, pour lui être agréable, doit exprimer extérieurement les sentiments intérieurs de notre âme. Les rites extérieurs ne valent que dans la mesure où ils témoignent de la sincérité de nos sentiments cachés. Il faut adorer Dieu en esprit et en vérité » (Joa., iv, 23). Si, en raison d'une assez longue tradition qui compense peut-être quelque peu l'absence d'une preuve rigoureusement historique et que des autorités graves (Benoît XIV, dans *De festis B. V.*, c. vi, *De festo B. V. de Monte Carmelo*, § 8 ; Léon XIII approuvant le récit de l'apparition dans les leçons de l'office de saint Simon Stock) ont accueillie favorablement, on peut reconnaître une certaine valeur à la promesse d'une bonne mort attachée au port du scapulaire, il faut poser en principe que cette promesse ne concerne qu'une dévotion sincère, intérieure, envers le saint scapulaire. C'est pourquoi dans l'office de saint Simon Stock, approuvé pour les catholiques anglais, Léon XIII a fait insérer un petit mot, absent du texte précédent, comme l'obligation de la promesse : « Omnesque monachos qui scapulam portant cet habit ne soustrairont pas les âmes de l'enfer. »

En second lieu, l'exemple et la foi catholiques nous enseignent que ceux-là seuls entreront dans le ciel qui mour-

ront dans la grâce de Dieu. « On calomnierait donc le scapulaire en prétendant que d'après (ses défenseurs), le fait seul de mourir sous la sainte livrée de Marie préserve de l'enfer, quel que soit d'ailleurs l'état dans lequel on paraît devant Dieu... Le scapulaire de la Vierge du Carmel, pas plus que les autres pratiques de dévotion envers elle, ne saurait suppléer ni aux mérites ni à la pénitence... » Mais « porter le scapulaire, c'est se créer comme une espèce de droit à la protection singulière de la Reine du ciel et se préparer à recevoir de ces grâces de conversion qui amollissent les cœurs les plus durs et les ramènent à Dieu ». J.-B. Terrien, *La Mère de Dieu et la Mère des hommes*, t. iv, p. 304 ; cf. Th. Raynaud, *Scapulaire Marie, illustratum et defensum*, q. vii, dans *Opera omnia*, t. vii, Lyon, 1665, p. 293 sq.

Enfin, le dogme, défini à Trente, de la persévérance finale et de l'incertitude de la prédestination domine ici toute la présente question. Sur ce dogme, voir PERSÉVÉRANCE, t. xii, col. 1283, 1925. En réalité les auteurs les plus favorables à une interprétation stricte de la promesse ont des affirmations pleinement conformes à la doctrine catholique. Celle-ci, tout en maintenant l'incertitude du salut, admet cependant l'existence de certains gages de persévérance : la dévotion à Marie est un de ces gages et c'est uniquement en ce sens qu'ont parlé les anciens défenseurs du privilège de la bonne mort : « Certes, ils donnent bien (le scapulaire) comme un gage de prédestination, mais sans aller, je crois, jusqu'à dire qu'il n'y aurait plus de doutes fondés sur le salut d'un pécheur qui rejeterait, même au moment de la mort, les secours de la religion, eût-il conservé jusqu'à son dernier souille le vêtement sacré de Marie. » J.-B. Terrien, *op. cit.*, p. 306. Mais il semble nécessaire d'interpréter plus largement encore la promesse. Le port matériel du scapulaire n'est pas suffisant pour que se justifient les conditions de la promesse. Il faut des dispositions d'ordre spirituel, selon le commentaire attribué à saint Simon Stock lui-même : « En conservant, mes frères, cette parole dans vos cœurs, efforcez-vous d'assurer votre élection par de bonnes œuvres et de ne jamais défailir ; veillez dans l'action de grâces pour un si grand bienfait ; priez sans cesse, afin que la promesse à moi communiquée se vérifie pour la gloire de la sainte Trinité... et de la Vierge toujours bénie. » Cf. Benoît XIV, *De festis...*, § 7 et 8.

2. *Interprétation théologique du privilège sabbatin.* — Il est impossible, avons-nous dit, d'admettre l'authenticité de la bulle de Jean XXII. Les controverses ont été fort sagement dirimées, au point de vue pratique, par le décret du Saint-Office, 15 février 1615, sous Paul V, décret renouvelé et approuvé récemment par la S. C. des Indulgences, 1<sup>er</sup> décembre 1885. Voir le décret de Paul V dans le *Bullaire des carmes*, t. i, p. 62 ; t. iii, p. 601. Le décret de Paul V fait abstraction de la bulle contestée. Mais quoi de plus raisonnable et de plus théologique que d'admettre, avec lui que la Vierge Marie couvra de sa maternelle protection, *principaliter* le samedi, pour consacrer son culte, les âmes de ceux qui, sur la terre, auront été ses fidèles serviteurs. Dans le sommaire des indulgences et privilèges approuvés par la S. C. des Indulgences, le 1<sup>er</sup> juillet 1908, pour la confrérie du scapulaire du Mont Carmel, les privilèges sont énumérés à la suite des indulgences et ce qui vient dit du privilège sabbatin est le meilleur commentaire théologique qu'on puisse faire de cette question. — Le privilège, appelé ordinairement *sabbatin*, de Jean XXII, approuvé et confirmé par Clément VIII, 1<sup>er</sup> décembre, du 12 août 1590, Pie V, *Superna dispositione*, du 18 février 1566, et Grégoire XIII, 1<sup>er</sup> août, du 18 septembre 1577, et par d'autres, de même que par le décret de la sainte Inquisition romaine sous Paul V, 20 janvier 1613, déclare :

« Il est permis aux frères carmes de prêcher que les

fidèles peuvent admettre la pieuse croyance du secours accordé, après leur mort, aux religieux et aux confrères de l'Association de Notre-Dame du Mont-Carmel. Il est permis, en effet, de croire que la très sainte Vierge aidera les âmes des religieux et des confrères morts en état de grâce, pourvu qu'ils aient porté pendant leur vie le scapulaire, gardé la chasteté de leur état et récité le petit office de la Vierge, ou s'ils ne savent pas lire, pourvu qu'ils aient observé les jeûnes de l'Eglise et se soient abstenus de manger de la viande le mercredi et le samedi, à moins que la fête de Noël ne tombe un de ces jours. Les prières continuelles de Marie, ses pieux suffrages, ses mérites et sa spéciale protection leur sont assurés après leur mort, surtout le samedi, qui est le jour consacré par l'Eglise à la très sainte Vierge. » (Sommaire de 1908.)

Avec cette explication du privilège — explication où il n'est pas dit un mot de l'apparition de Notre-Dame, ni d'une bulle de Jean XXII, ni des indulgences concédées dans cette bulle — ce décret ne soulève aucune difficulté : aussi Benoît XIV veut-il que les fidèles s'en tiennent à ce décret. Même abstraction faite de ladite bulle et de toute tradition relative à une apparition ou à une promesse de Notre-Dame, l'interprétation du privilège donnée par le décret ne peut être contestée.

Une bibliographie suffisante est fournie par Beringer-Steinen, *Les indulgences*, t. I, Paris, 1925, p. 485-523; p. 187-194. Voir pour la doctrine : J.-B. Terrien, *La Mère de Dieu et la Mère des hommes*, t. IV, p. 300-309; 329-335. On pourra aussi consulter Théophile Raynaud, *Scapulare marianum*, dans la *Summa aurea*, t. V, p. 397. Pour les controverses, on pourra, sans se référer à Launoy, *Opera*, t. II (2), p. 379, se contenter des auteurs récents : L. Sallet, *Le prétendu Pierre Summation*, dans le *Bulletin de littérature ecclésiastique*, Toulouse, 1911, p. 24, 85, 120; P. Marie-Joseph du Sacré-Cœur, *Première réponse à M. l'abbé Sallet*, dans *Etudes historiques et critiques sur l'ordre de N.-D. du Mont-Carmel*, 1911, p. 1; id., *Quelques précisions sur la méthode critique de M. Sallet*, *ibid.*, p. 95; B. Zimmermann, *Monumenta historica scarmelliana*, t. I, Leins, 1907, p. 351; P. Beissel, *Wallfahrten zu unserer lieben Frau in Legende und Geschichte*, t. I, Fribourg-en-Br., 1913, p. 266 sq. Une *Etude historique d'ensemble* vient d'être publiée par le P. Elisée de la Nativité, O. C. D., dans *Le Carmel*, revue mensuelle, juillet-août 1938, Agen.

A. MICHEL.

**SCARAMELLI Jean-Baptiste**, jésuite italien, auteur spirituel (1687-1752).

1. VIE. — Jean-Baptiste Scaramelli naquit à Rome le 23 décembre 1687. Le 20 septembre 1706, ayant terminé ses études de philosophie, il entra au noviciat Saint-André à Rome, où son frère cadet Philippe vint le rejoindre en 1709. Après deux années de noviciat et une de rhétorique, exempté du cours de philosophie de la Compagnie à cause de ses études antérieures, il enseigna les humanités pendant trois ans à Raguse et deux ans à Lorette. Pendant sa théologie au Collège romain (1714-1718), il remplit le rôle de répétiteur de philosophie et de théologie au Collège germanique. Ordonné prêtre en 1717, il fit sa troisième année de probation (1718-1719) à Florence; il enseigna ensuite pendant trois ans la philosophie à Macerata, où, le 2 février 1721, il fit profession des quatre vœux de la Compagnie. En 1722, à Ascoli, il inaugura ce qui devait être l'œuvre de sa vie, la prédication de missions populaires et de retraites fermées. Pendant trente ans, avec un zèle infatigable et le plus grand succès, il parcourut en tous sens les États pontificaux pour prêcher des missions au peuple ou donner les exercices aux religieux, consacrant ses loisirs à l'étude de la spiritualité et à la composition de ses ouvrages. Il mourut subitement à Macerata le 11 janvier 1752. A l'exception d'un seul, ses ouvrages ne furent imprimés qu'après sa mort.

II. ŒUVRES. — Son premier ouvrage parut en 1750 : *Vita di Suor Maria Crocifissa Salletico, monaca fran-*

*ciscana nel monasterio di Monte Nuovo*, Venise, in-4°, 347 p. Ce récit d'une vie de grande mortification et d'épreuves extraordinaires, couronnée par les plus hautes grâces mystiques, fut, après quatre éditions, mis à l'Index (1769), vraisemblablement parce que l'auteur se prononçait trop fermement pour la sainteté de la religieuse avant toute décision de l'autorité ecclésiastique. Revu par le franciscain A. Bellisardi, l'ouvrage fut réédité en 1819. *Il discernimento de spiriti, per il retto regolamento delle azioni proprie ed altrui*, Venise, in-8°, 244 p., parut après la mort de l'auteur, en 1753. Basé sur la doctrine de saint Ignace et d'Alvarez de Paz, mais enrichi de l'expérience personnelle de l'auteur, cet ouvrage a connu onze éditions en italien, trois en espagnol et en français et deux en allemand. Il est souvent publié avec *Il direttore mistico* dont il devait former une partie intégrante dans le premier plan de l'auteur.

En 1754 parut également à Venise *Il direttore ascetico, nel quale si insegna il modo di condurre le anime per le vie ordinarie della grazia alla perfezione cristiana*, 2 vol., 442 et vii-384 p., in-4°. Cet ouvrage, le plus long et le plus populaire de Scaramelli, est divisé en quatre parties qui traitent : 1. *Des moyens nécessaires pour atteindre à la perfection chrétienne*. Il en énumère dix : le désir de la perfection, le choix d'un bon directeur, la lecture, la méditation, la prière vocale et mentale, la présence de Dieu, la confession, l'examen de conscience, la communion fréquente, la dévotion à la sainte Vierge et aux saints. — 2. *Des obstacles à la perfection* : les sens, les passions, le monde et le démon. — 3. *Des vertus qu'il faut acquérir* : les vertus cardinales, la vertu de religion, la dévotion, l'obéissance, la patience, la chasteté, la douceur et l'humilité. — 4. Les vertus théologiques de foi, d'espérance et surtout de charité, envers Dieu et le prochain, qui est l'essence même de la perfection. « L'ordre est très logique, plus logique même que celui de Rodriguez; les sujets sont traités avec science et profondeur, la solidité de la doctrine s'allie avec l'onction, la simplicité. » (A. Molien.) L'ouvrage a eu dix-neuf éditions en italien, vingt et une en français, huit en anglais, cinq en allemand, quatre en espagnol et trois en latin, sans compter les nombreux extraits et adaptations.

La même année parut *Il direttore mistico, indirizzato a direttori di quelle anime che Iddio conduce per le vie della contemplazione*, Venise, in-4°, xii-532 p., le plus original et le plus important de ses ouvrages. Divisé en cinq parties, il traite : 1. *Des notions préliminaires* de psychologie et de théologie utiles pour comprendre la théologie mystique expérimentale et doctrinale. — 2. *De la contemplation en général*, c'est-à-dire : sa nature, les principes qui la produisent, ses propriétés et ses effets, les dispositions nécessaires, ainsi que diverses autres questions, théoriques pour la plupart. — 3. *Des degrés de contemplation qui précèdent d'actes non distincts*; il en énumère douze : l'oraison de recueillement, le silence spirituel, l'oraison de quiétude, l'ivresse d'amour, le sommeil spirituel, l'angoisse et la soif d'amour, les touches mystiques, l'union mystique et fruite d'amour, l'union simple d'amour, l'union extatique, le ravissement, l'union parfaite et stable ou le mariage spirituel. — 4. *Les degrés de contemplation qui découlent d'actes distincts*, tels que les visions, locutions, révélations et autres faveurs sensibles. — 5. *La purification passive des sens et de l'esprit*. — Comme le but de l'auteur est avant tout pratique : aider les directeurs dans la conduite des âmes élevées à la contemplation, il ne se contente pas du simple exposé des principes et de la doctrine théologiques; mais presque à chaque chapitre de doctrine il ajoute des avis pratiques pour les directeurs ou des réponses aux objections et difficultés éventuelles. Cet



ouvrage, un des premiers traités de théologie mystique écrits en italien et, à bien des égards, le plus complet des ouvrages parus en quelque langue que ce soit, tout d'un immense succès; il connut quinze éditions et trois abrégés pour l'Italie seule avant 1900. Il a été traduit en espagnol, allemand, français, latin et polonais; en 1915 parut un abrégé en anglais. Son influence est visible dans les manuels de théologie mystique de Schallmayer, Verhege, Devine et Jægen.

C'est étrange, le *Directoire mystique* de Scaramelli ne chute jamais, semble-t-il, l'approbation officielle de ses supérieurs religieux. Dans un article qui doit paraître dans l'*Archivum historicum Societatis Jesu*, je montrerai que le manuscrit original fut rejeté par les censeurs jésuites à cause de ses nombreuses affirmations inexactes et parce qu'on pensait que certaines de ses propositions doctrinales pourraient être mal interprétées par les ennemis de la Compagnie de Jésus. Le Père général, Francis Retz, se rallia à cette opinion. Après la mort de l'auteur, l'éditeur de ses autres ouvrages découvrit le *Directoire mystique*, en manuscrit, circulant de main en main parmi les amis de Scaramelli; il le publia sans se préoccuper d'obtenir la permission des supérieurs de la Compagnie. Cependant l'auteur avait antérieurement corrigé nombre de points dans son manuscrit.

La *dottrina di San Giovanni della Croce*, in-4<sup>o</sup>, viii-122 p., fut imprimée, à Venise, pour la première fois en 1815, plus de cinquante ans après la mort de l'auteur, et a été rééditée deux fois. C'est un court résumé des œuvres du Docteur espagnol, souvent dans les propres termes de ce dernier; c'est sans aucun doute un des premiers essais de Scaramelli.

Récemment on a découvert un manuscrit intitulé : *Vita della serva di Dio, Angelica Cospari, fondatrice delle Sigg. Maestre Pie in Borgo S. Sepolcro*, 487 fol., récit de la vie d'une autre fille spirituelle de Scaramelli, qui parmi de grandes souffrances corporelles fut favorisée des plus hautes grâces mystiques. Voir O. Marchetti, S. J., dans *Archivum historicum Soc. Jesu*, t. II (1933), p. 230-257.

III. DOCTRINE. — Il sera utile de mentionner particulièrement les points de la doctrine mystique de Scaramelli qui ont récemment provoqué des critiques parfois injustes.

Deux voies mènent à la perfection dans la vie spirituelle : la voie ascétique, caractérisée par la pratique de la vertu et de la prière mentale ou vocale ordinaire; la voie mystique, ainsi appelée à cause du rôle prédominant de l'oraison mystique ou contemplation infuse. Cette dernière voie est un moyen très efficace pour atteindre la perfection; mais elle est une voie extraordinaire *de jure*, parce qu'elle ne peut pas être méritée, ni obtenue par nos propres efforts; d'ailleurs elle n'est pas nécessaire au salut ni à la perfection. Elle est aussi extraordinaire *de facto*, parce que peu y sont appelés ou du moins parce que peu répondent à cet appel. La contemplation mystique en général est une *elevazione di mente in Dio*, o nelle cose divine, con uno sguardo semplice ammirativo, e soavemente amoroso delle cose divine (*Dir. mist.*, tr. II, c. iv, n. 34). Elle se distingue de la méditation et de la spéculation philosophique ou théologique, en ceci qu'elle est une façon simple, intuitive, suprahumaine de connaître et d'aimer Dieu. Ce n'est point la vision immédiate, ni nécessairement une vision intellectuelle, mais un acte de foi merveilleusement éclairé par les dons du Saint-Esprit, tout particulièrement les dons de sagesse et d'intelligence (*Op. cit.*, II, iv, 38; III, xxxi, 278).

Il y a deux espèces de contemplation, l'une dite acquise, l'autre infuse. Pratiquement, elles se distinguent l'une de l'autre par ce fait que, dans la contemplation infuse, l'âme se rend compte que Dieu agit en

elle, tandis que dans la contemplation acquise elle perçoit seulement sa propre action dans la production de ses idées et affections. Tr. II, c. vii, n. 75. Intrinsèquement, cependant, elles ne diffèrent pas dans l'acte même de la contemplation, parce que toutes les deux comportent un mode suprahumain de connaissance; elles ne diffèrent point non plus essentiellement par l'objet de la contemplation, parce que celle-ci ne comporte que des différences de degré d'intensité. La vraie différence est dans la préparation de l'esprit, ou, pour ainsi dire, dans les préambules à la contemplation. Dans la contemplation acquise, c'est l'homme qui évoque les espèces intelligibles; dans la contemplation infuse, c'est Dieu qui fait ce travail pour lui. Dans l'une, l'homme est actif, dans l'autre, plus passif. *Ibid.*, n. 76-78. Cette différence est-elle due ou non au mode d'opération des dons du Saint-Esprit, on ne le voit pas nettement; mais pour la contemplation acquise il suffit qu'il y ait le concours du don de sagesse ou d'intelligence. Tr. II, c. xiv, n. 156. La contemplation acquise est par conséquent extraordinaire de droit, et, semble-t-il, aussi de fait : au moins une fois, elle est appelée « un don extraordinaire » (tr. II, c. vi, n. 67; cependant elle peut être méritée *de congruo*, tr. II, c. ix, n. 90). A un autre endroit, l'auteur affirme que la contemplation acquise fait partie de la providence ordinaire de Dieu, qu'elle n'est pas en général refusée à qui s'y prépare, et que toute âme peut l'obtenir si elle est aidée par une plus grande abondance de la grâce ordinaire, ce qui est en contradiction avec son enseignement précédent. Tr. III, c. xxxii, n. 283, 284, 296.

Quant à la légitimité du désir de la contemplation, on peut et on doit désirer la contemplation acquise, la demander et essayer de l'obtenir dans la mesure du possible. Pour la contemplation infuse, quoiqu'il soit permis de la désirer et de la demander, il est préférable et plus sûr, conformément à l'enseignement de sainte Thérèse (*Moradas*, iv, c. 2), de se considérer comme indigne d'une pareille faveur et de s'abandonner avec une entière indifférence entre les mains de Dieu. On doit toutefois s'efforcer d'écarter tous les obstacles qui pourraient s'opposer à la contemplation infuse, pour le cas où Dieu y appellerait l'âme. Tr. III, c. xxxii, n. 282-296. On ne doit pas désirer les visions, locutions, révélation et autres faveurs semblables, parce qu'elles sont facilement sources d'illusions. Tr. I, c. i, n. 10; Tr. IV, c. iv, n. 41.

On doit reconnaître que l'explication de la contemplation acquise est incomplète et même incohérente; que Scaramelli insiste trop sur la nécessité de s'attacher à la méditation proprement dite; qu'il exagère peut-être les épreuves et les souffrances de la purification passive et qu'il y a dans le *Direttorio mistico* plusieurs autres déficits de détail. La classification des degrés de la contemplation pourrait aussi être simplifiée, au grand avantage de la clarté. Cependant c'est un des meilleurs traités pratiques qui aient jamais été écrits sur la théologie mystique. Destiné avant tout aux directeurs des âmes que Dieu mène à la perfection par des voies extraordinaires, il traite surtout de la contemplation infuse au sens strict du mot. Il évite les deux extrêmes fréquents chez les auteurs spirituels : essayer de faire de tous les hommes des mystiques, ou bien défendre la contemplation à ceux qui y sont vraiment appelés. Enfin, l'usage que les directeurs spirituels ont fait du *Direttorio mystico*, pendant plusieurs siècles et dans tant de pays, est une bonne garantie que sa doctrine n'entraîne pas le réel progrès de l'âme vers les sommets de la perfection, que ce soit selon les desseins de la Providence, au moyen de voies ascétiques ou de faveurs mystiques. Le jugement du P. Louis sur le *Directoire mystique* semble donner la

note juste : « C'est un des traités les plus complets et les plus clairs sur la mystique. Il a été souvent imité ou abrégé. Au point de vue descriptif, c'est, je crois, le meilleur ouvrage du XVIII<sup>e</sup> siècle. Mais comme théorie, j'ai plus d'une fois à me séparer de lui. » *Des grâces d'oraison*, 9<sup>e</sup> éd., p. 650.

C. Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. VII, col. 68-691; A. Molten, *Dictionnaire pratique des connaissances religieuses*, t. VI, col. 222-223; P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, t. IV, p. 439-441; A. Saudreau, *La vie d'union à Dieu*, 2<sup>e</sup> éd., p. 587-593; O. Marchetti, S. J., *Un opera inedita... attribuita al P. Scaramelli*, dans *Archivum historicum Societatis Jesu*, t. II, 1933, p. 230-257.

L.-A. HOGUE.

**SCHALLMAYER Justinien**, frère mineur conventuel allemand (XVIII<sup>e</sup> siècle). — Il fut professeur de théologie morale à l'université de Bonn. Quand le mineur P. Gassmann publia, en 1782, à Cologne, contre les soi-disant paradoxes du conventuel Ph. Hedderich, son *Velus Ecclesie circa jejuniū disciplina a paradoxo Fr. Ph. Hedderich vindicata*, ce dernier réussit à arrêter et à défendre la divulgation de cet ouvrage. Toutefois, P. Gassmann, ne perdant pas courage, la fit imprimer une autre fois à Dusseldorf, en 1783. J. Schallmayer prit alors la défense de Ph. Hedderich, son confrère en religion et son collègue comme professeur à l'université de Bonn, et répondit au livre de P. Gassmann, par une dissertation, *De jejuniū in Ecclesia christiana origine atque relaxatione*, Cologne, 1785.

H. Hurter, *Nomenclator*, 3<sup>e</sup> éd., t. V, col. 782 et 922.

A. TEETAERT.

**SCHAMBOGEN Sébastien**, frère mineur de l'Observance (XVIII-XIX<sup>e</sup> siècles). — Il appartenait à la province monastique de Bohême, dans laquelle il excella par ses connaissances théologiques et la sainteté de sa vie. Il y exerça les charges de définiteur et de custode et, en 1686, fut délégué par le général de l'ordre pour faire la visite de la province de la Pologne majeure. Il fut aussi le confesseur de Ferdinand de Künburg, archevêque de Prague. Il mourut à Prague le 22 novembre 1718.

Il est l'auteur de nombreux écrits : *Spirituale viaticum*, en allemand, Prague, 1694; en latin, Wurtzbourg, 1694; *Robur spiritus seu Soliloquium conleptium solitarie animæ*, en allemand, Prague, 1695; en latin, Wurtzbourg, 1695; *Grundstein des katholischen Glaubens*, et la version latine : *Lapis fundamentalis fidei catholice*, Prague, 1695; *Glaubens-Schrift-Wechselung*, Prague, 1704, dans lequel il répond à plusieurs doutes contre la foi; *Exercitia interiorum virtutum*, Prague, 1707; *Blumen und Früchten des seraphischen Gartens*, Prague, 1707; *Vulnus et medicina animæ*, Prague, 1708; *Meditationes de passione Christi*, Prague, 1709; *Meditationes de vita et doctrina Christi et explicationes de evangelis totius anni*, Prague, 1710; *Leichtstern zu der geistlichen Uebung*, Prague, 1714; *Christliche Handleitung*, Prague, 1715; *Kurzer Begriff die Gott gefallende Tugenden zu erlernen*, Prague, 1716. Tous les ouvrages précédents sont écrits en allemand; ceux qui suivent, au contraire, en latin : *Exercitia virtutum hominis suspirantis ad Deum*, Prague, 1712; *Exercitia spiritualia pro personis ecclesiasticis et animarum curam gerentibus, seu novitum be. novitum me*, Prague, 1713.

V. Greiderer, O. F. M., *Germania franciscana*, t. I, Innsbruck, 1777, l. IV, n. 315, 312, 344 et 347, p. 753, 772, 773, 775.

A. TEETAERT.

**SCHATZD Christian**, prêtre tchèque. — Né en 1691 (Hurter se trompe en écrivant : 1671), entré au noviciat en 1707, professa la philosophie à Olmütz et devint ensuite la théologie à Prague; il mourut en 1751. Il

reste de lui des *Disputationes de prædestinatione et reprobatione*, Olmütz, 1733; *De sacramento penitentiae juxta mentem concilii Tridentini*, Prague, 1733; *De matrimonio*, *ibid.*, 1734.

Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. VII, col. 712-714; Hurter, *Nomenclator*, 3<sup>e</sup> éd., t. IV, col. 1340.

A. RAYEZ.

**SCHATZGEYER ou SCHATZGER Gaspar**, frère mineur allemand de l'Observance (XV-XVI<sup>e</sup> siècles), un des principaux défenseurs de l'Eglise catholique contre la réforme luthérienne, appelé encore Schatzger, Sazger, Sasger, Schatzgeyr, Schazgnyr, Schatzguier, Schatzgeyr, Scangerus. — Né à Landshut, dans la Bavière inférieure, vers la fin de 1463 ou pendant la première moitié de 1464 (P. Minges, O. F. M., *Geschichte der Franziskaner in Bayern*, Munich, 1896, p. 89; N. Paulus, *Kaspar Schatzgeyr, ein Vorkämpfer der katholischen Kirche gegen Luther in Süddeutschland, dans Strassburger theol. Studien*, t. III, Fribourg-en-Br., 1898, p. 2), il fit ses premières études chez les franciscains de Landshut. Envoyé ensuite à l'université d'Ingolstadt (1480), il y fut promu bachelier ès arts. Il doit être entré peu après dans l'ordre des frères mineurs de l'Observance au couvent de Landshut, dans lequel il fit son noviciat, puisqu'en 1487, il était déjà lecteur à Landshut et de 1489 à 1496 à Ingolstadt. Envoyé par le chapitre provincial, célébré à Wissembourg, en 1496, au couvent de Munich comme vicaire et lecteur, il fut élu, au chapitre de Lenzfried, près de Kempten, en 1498, définiteur de la province monastique de Strassbourg, à laquelle il appartenait, et retourna à Munich, comme vicaire, lecteur et prédicateur, jusqu'à ce qu'en 1499 il devint gardien du couvent de Munich. N. Glassberger, O. F. M., *Chronica*, dans *Analetha franc.*, t. II, 1887, p. 518. En 1504 et 1507, il paraît encore dans les chapitres de Bamberg et de Rouffach comme gardien de Munich parmi les définiteurs (*ibid.*, p. 533 et 545). D'après P. Minges, *op. cit.*, p. 89, il aurait assisté en qualité de *custos custodum* (mieux de *discretus discretorum*, dans N. Glassberger, *op. cit.*, p. 538), au chapitre général, qui se célébra, en 1506, à Rome, dans le but de refaire l'union dans l'ordre.

Cependant, peu de temps après le chapitre provincial de 1507, probablement l'année suivante selon Fl. Landmann, *Das Predigtwesen der Strassburger Franziskanerprovinz in der letzten Zeit des Mittelalters*, dans *Franzisk. Studien*, t. XV, 1928, p. 342, Gaspar Schatzgeyer fut transféré comme lecteur et prédicateur au couvent d'Ingolstadt et il paraît avec ces titres parmi les définiteurs élus en 1511 au chapitre de Bâle. N. Glassberger, *op. cit.*, p. 552. Il y exerça même la charge de gardien depuis 1513, Fl. Landmann, *loc. cit.*, p. 342 et fut très goûté comme prédicateur.

En 1514, au chapitre célébré à Heidelberg, Gaspar Schatzgeyer fut appelé pour la première fois à régir la province de la Haute-Allemagne ou de Strassbourg comme vicaire provincial. N. Glassberger, *op. cit.*, p. 554. En sa qualité de vicaire provincial d'une florissante province allemande de l'Observance, il se vit obligé d'intervenir dans les tristes luttes entre observants et conventuels, qui, après le déplorable échec des *Statuts généraux et pontificaux* ou *Statuts de Jules II*, publiés en 1508, s'étaient rallumées plus vives que jamais. En France ce fut le conventuel réformé Boniface de Céva qui dirigea la lutte contre les observants. Les controverses furent portées par celui-ci devant le Parlement, qui s'efforça, mais en vain, d'unir de force les congrégations des observants. Devant le peu de succès de cette manœuvre, il proposa de déférer la cause au concile du Latran, auquel chaque parti communiquerait sa pensée et son sentiment. Dans ce but, Boniface écrivit lui-même son fougueux *Defensio*

*rium elucidativum observantiae regularis fr. minorum* (sans lieu ni date, mais vers 1415). Il y soutient que ni le pape ni un concile oecuménique ne peut dispenser un frère mineur de l'obéissance due, de par la règle, au ministre et que par conséquent la *promissa* du concile de Constance, d'après laquelle les observants devaient obéir à leur vicaire général et à leurs vicaires provinciaux était pleine de périls, puisque ces supérieurs ne sont pas de véritables ministres. Ensuite, il accuse les observants d'enlever leurs couvents aux conventuels, même par l'intervention du pouvoir civil. Enfin le concile devait faire l'union, mais seulement sous les ministres, parce que le contraire serait contre la règle.

Ce *Defensorium* de Boniface de Céva tomba entre les mains de Gaspar Schatzgeyer à Pontoise, où il s'était arrêté lors de son retour du concile de Rouen (1516). Comme le libelle de Boniface était livré au public, Gaspar Schatzgeyer crut de son devoir d'intervenir dans le débat : il composa son *Apologia status fratrum ord. minorum de observantia nuncupatorum adversus P. Bonifacium*, province Francie ministrum (s. l. n. d., mais à Bâle, en 1516). L'auteur remarque la stérilité de luttes qui duraient depuis un siècle, il réfutait point par point les accusations de Boniface de Céva contre l'Observance. Pour la matière traitée dans cette *Apologia*, nous renvoyons à C. Schmitz, O. F. M., *Der Anteil der süddeutschen Observantenkriege an der Durchführung der Reform*, dans *Franzisk. Studien*, t. II, 1915, p. 367-368; t. III, 1916, p. 360-363. L'avenir donna raison à Gaspar Schatzgeyer et les idées développées dans son *Apologia* constituèrent le fondement de l'union entre toutes les branches réformées de l'ordre franciscain, opérée au *capitulum generalissimum*, célébré à Rome à la Pentecôte de 1517, auquel le P. Gaspar assista en sa qualité de vicaire provincial de la Haute-Allemagne. Dans ce chapitre fut accomplie la séparation définitive des observants et des conventuels, qui auraient désormais des supérieurs généraux et provinciaux distincts, avec cette différence toutefois que, dans la suite, ce furent les observants, auxquels devaient adhérer toutes les autres réformes, qui eurent un ministre général et des ministres provinciaux, tandis que les conventuels n'avaient qu'un maître général. Léon X déposa le général Bernardin Prati, élu par les conventuels en 1513, en lui ordonnant de remettre le sceau de l'ordre à son successeur, l'observant Christophe Numai de Frioul; les conventuels eurent comme maître général Antoine-Marcel de Cherso. Voir H. Holzapfel, *Handbuch der Geschichte des Franziskanerordens*, Fribourg-en-Br., 1909, p. 147-157; Fr. de Sessevalle, *Histoire générale de l'ordre de Saint-François*, 1<sup>re</sup> part., *Le Moyen Age*, t. I, Paris, 1935, p. 231-242.

Gaspar Schatzgeyer retourna dans sa province, investi par le chapitre généralissime de 1517 de la dignité de ministre provincial; mais, cette même année, le P. Jean Machyssa fut élu à cette dignité par le chapitre de Munich et G. Schatzgeyer devint custode de Bavière et gardien de Nuremberg. Élu définitivement au chapitre provincial d'Oppenheim, en 1519, il fut desormais de nouveau, en 1520, au chapitre d'Amberg, pour regagner la province pendant trois ans. En 1522, il fut élu ministre du chapitre général de Carpi, et, en 1522, il fut élu ministre dans sa charge de provincial. Au chapitre de Landshut, en 1523, le P. Henri Gastier fut désigné comme le successeur de Gaspar Schatzgeyer dans le gouvernement de la province de la Haute-Allemagne, tandis que le dernier redevenait custode de Bavière et gardien de Munich, où il paraît s'être de nouveau illustré par de nombreuses prédications. Voir N. Glassberger, *op. cit.*, *Appendix I*, p. 561 et 562. Au chapitre général de Burgos, en 1523, il fut nommé inspecteur pour les

pays allemands et régions limitrophes. Il mourut à Munich le 18 septembre 1527.

Malgré son aversion innée pour toute polémique, Gaspar Schatzgeyer se décida à intervenir dans les controverses ou dans les luttes doctrinales entre les protestants et les catholiques. Comme provincial il était tenu de sortir de la réserve gardée jusque-là vis-à-vis de la Réforme. Il s'y sentait d'autant plus obligé qu'au chapitre général de Carpi, en 1521, auquel il assista, on avait ordonné à tous les membres de l'ordre, surtout aux provinciaux, d'engager la lutte contre l'hérésie luthérienne par la parole et par la plume. Ainsi il se vit obligé de s'écrire contre Eberlin de Günzburg, prédicateur du couvent d'Ulm, et de lui défendre de parler en public, pour l'empêcher de répandre les théories de la Réforme, auxquelles il avait adhéré. Il se vit aussi contraint de traiter la question du protestantisme au chapitre provincial de Leonberg, en 1522, à l'occasion de l'accusation portée contre son ami et compagnon, Conrad Polikan, gardien de Bâle. Voir P. Minges, *op. cit.*, p. 75-76; M. Demuth, O. F. M., *Johannes Winzler, ein Franziskaner aus der Reformationszeit*, dans *Franzisk. Studien*, t. IV, 1917, p. 261-262.

Se sentant lié en conscience par le décret du chapitre général de Carpi, en 1521, Gaspar Schatzgeyer se lança pendant son second provincialat (1520-1523), dans la lutte contre la Réforme. C'est grâce à lui que le gouvernement bavarois prit la défense de l'Eglise catholique et empêcha par tous les moyens la diffusion du protestantisme dans ses États. Voir P. Minges, *op. cit.*, p. 72-73; D. Stöckerl, O. F. M., *Die bayerische Franziskanerprovinz. Ein Gang durch die Jahrhunderte*, dans *Franzisk. Studien*, t. XII, 1925, p. 2; *Die deutschen Franziskaner auf süddeutschen Universitäten*, *ibid.*, t. XIII, 1926, p. 312-313.

Mais, d s la première période de ses prédications, à Munich (1496-1508), il avait eu à cœur d'expliquer au peuple le véritable sens des Livres saints, principalement de ceux de l'Ancien Testament. Ainsi il commenta dans ses sermons les deux premiers livres des Rois, les livres de Ruth, des Juges, de la Genèse, de Judith. Un second recueil de sermons date de son séjour au couvent d'Ingolstadt (1508-1514). Il y expose la doctrine catholique sur la création de l'homme, le péché de nos premiers parents et la rédemption par le Christ (sermons de l'avent de 1511), ainsi que sur les dix commandements de Dieu et le combat spirituel contre les vices, surtout contre les sept péchés capitaux (sermons de 1511 et 1512). Dans un troisième recueil de prédications, faites lors de son dernier séjour à Munich (1524-1527), il traite à peu près les mêmes sujets que ceux de la série précédente : la création, la chute et la rédemption, en y ajoutant toutefois quelques sermons sur la justification et la foi, et avec cette différence qu'il y donne une part plus large à la polémique avec les protestants, et pour cause! Les prédications, qui en général ne constituaient que des esquisses des sujets traités, sont conservées dans les *miss. lat.* 461 et 462, 4863 et 4936 de la bibliothèque de l'État à Munich. Voir Fl. Landmann, art. cité.

Gaspar Schatzgeyer mena surtout la lutte contre la Réforme par ses écrits, dans lesquels d'ailleurs il combattit la nouvelle doctrine moins par la polémique que par l'explication de la sainte doctrine. L'un de ses principaux ouvrages contre le protestantisme est sans doute son *Scriptura de una Scriptura pro convellitione dissidentium dogmatum*, composé en 1522, et édité à Bâle, 1522, in-4°, 108 p.; Cologne, 1522, in-4°, 96 p.; Augsbourg, 1522, in-4°, 108 p.; Tubingue, 1527, in-8°, 112 p.; dans *Opera omnia*, éditée par Jean Bachmann, 1<sup>re</sup> éd., 1542, fol. 1-19. Cet ouvrage a été récemment réédité par L. Schmidt, O. F. M., dans



*Corpus catholicorum*, t. v, Munster-en-W., 1922. Les matières traitées sont : de gratia et libero arbitrio; de fide et operibus; de peccato in bono opere; de exordio veræ penitentiae; de meritorio actu liberi arbitrii; de sacrificio Novi Testamenti; de sacerdotio Novæ Legis; de communione sub utraque specie; de baptismo et libertate christiana; de votis et statu monachorum. Pour chacun de ces points, il donne une exposition concise, mais complète, de la doctrine protestante, ainsi que des fondements allégués par ses tenants pour établir leurs théories : ces dernières sont ensuite examinées, complétées, enfin, à l'aide de la sainte Écriture, critiquées et réfutées. Comme le but poursuivi par l'auteur est avant tout de ramener les protestants à l'Église romaine, il a évité toute polémique, qui, au lieu d'opérer l'union, eût éloigné encore davantage du catholicisme les fauteurs de la Réforme.

Gaspar Schatzgeyer est l'auteur de nombreux autres ouvrages, dirigés contre les théories luthériennes, dont vingt-neuf ont été imprimés et seize sont restés inédits et dont plusieurs attaquent directement des doctrines soutenues soit par Luther lui-même, soit par ses disciples Osiander, Jean Briesmann, Eberlin de Günsburg, Jean de Schwarzenberg, etc. Ainsi : *Replica contra periculosa scripta post factum Scrutinium edita* (s. l. n. d.), dans laquelle il combat les théories développées par Luther dans le *De votis monasticis* et le *De captivitate babylonica Ecclesie prædium*, ainsi que la réponse que Jean Briesmann publia en 1523, à Wittenberg, contre le dernier traité : *De votis et statu monachorum, du Scrutinium divinæ Scripturæ*, sous le titre : *Ad Gasparis Sghatzgeyer minoritæ plicas responsio pro lutherano libello de votis monasticis; De cultu et veneratione sanctorum*, Munich, 1523, en allemand; 1524, en latin et augmenté; *Tractatus laudem b. virginis Mariæ et aliorum sanctorum defendens*, Strasbourg, 1523; *Tractatus de vita christiana seu polius christianismo-nastice*, Munich, 1524, aussi en allemand : *Von christlichen Satzungen und Lehren*, *ibid.*, 1521, où il défend la doctrine catholique des bonnes œuvres; *Tractatus de vera libertate evangelica*, en allemand, *ibid.*, 1524; en latin et amplifié, Tubingue, 1525; *Tractatus de indissolubilitate matrimonii*, en allemand, Munich, 1524; en latin, Tubingue, 1525; *Tractatus de ss. missæ sacrificio ejusque partibus, intermixta materia de satisfactione et de purgatorio*, en latin, Tubingue, 1525; *Tractatus de ss. eucharistia contra libellum erroneum*, en allemand, Munich, 1525; *Fürhaltung 30 Artikeln, so in gegenwärtiger Verwirrung auf die Bahn gebracht und durch einen neuen Beschwörer der alten Schlange gerechtfertigt werden*, *ibid.*, 1525, qui constitue une réponse très tranchante à l'écrit anonyme de Jean de Schwarzenberg : *Beschwörung der alten teufflichen Schlange mit dem göttl. Wort; Abwuschung des Unstats*, so Andreas Osiander dem Gaspar Schatzger in sein Anlitz gespiehen hat, *ibid.*, 1525; *Vom Feijfeuer*, *ibid.*, s. d.; *Traductio Salanæ ou Satanæ se transformans in angelum lucis, in evangelio, christiana Ecclesia, primatu Petri et generalibus conciliis detectus*, *ibid.*, 1526, dans lequel Schatzgeyer s'efforce de défendre les doctrines catholiques qui à cette époque étaient le plus vivement attaquées; *Quinque tituli, nempe : de justitia fidei, de justitia nostrorum operum, de spe et fiducia in Deum, de caritate, de bonis operibus*, *ibid.*, 1526; *Responsum amicabile ad civem Norimbergensem, varios errores et varios articulos veræ fidei exponens*, *ibid.*, 1526; *Tractatus de articulo erroneo, quod anima Christi post mortem ad inferos descendens ibi penas infernales sustinuit*, *ibid.*, 1526; *Tractatus contra dom. Joannem de Schwarzenberg, ministros ecclesiasticos religiososque personas infestantem*, *ibid.*, 1527; *Examen doctrinarum pro elucidatione veritatis evangelicæ et catholicæ efformatum*, en latin, Tubingue, 1527,

dans lequel il traite : de fide, spe et caritate, de justitia christiana, de præceptis et legibus, de operibus meritoriis. de vero Dei cultu et veneratione sanctorum, de libertate christiana, de monasticis institutis et votis perpetuis, de sacramentis novæ legis, de sacrificio missæ, de confessione sacramentali et auriculari, de sacramento penitentiae et ejus exordio, de absolutione sacramentali, de potestate ecclesiastica, de libero arbitrio, de doctrina christiana; *De Ecclesia, de evangelio et de conciliis*, en latin, *ibid.*, 1530; *Tractatus de sacramentis*, en latin, *ibid.*, 1530; les ouvrages signalés sans aucune indication sont en allemand. Ces notices ont été prises dans V. Greiderer, O. F. M., *Germania franciscana*, t. II, Inspruck, 1781, l. II, p. 418-419, qui déclare avoir vu la plupart des livres recensés; Marcellin de Civezza, *Storia universale delle missioni francescane*, t. VII, 1<sup>re</sup> part., Prato, 1883, p. 111-113.

Le catalogue des ouvrages de Gaspar Schatzgeyer, donné ci-dessus, n'est toutefois pas complet, bien qu'il donne les principaux travaux du fameux adversaire de Luther. Il faut le compléter par la table fournie par N. Paulus, *op. cit.*, p. 144-149, qui, outre vingt-neuf imprimés, cite encore seize manuscrits. Aux traités mentionnés, il faut ajouter une *Formula vitæ christianæ*, que Schatzgeyer rédigea, en 1501, pour l'abbé de Tegernsee, Henri Kunzer, et qui fut imprimée à Anvers, en 1534. Elle contient trente-trois instructions destinées aux fidèles qui veulent tendre sérieusement à une vie plus parfaite. Schatzgeyer y enseigne que la perfection chrétienne consiste dans l'amour de Dieu et du prochain et que toutes les pratiques extérieures, comme œuvres de pénitence, prières vocales, etc., ne sont que des moyens pour tendre à la perfection. A. von Druffel, *Der bayerische Minorit der Oberanz Kaspar Schatzger und seine Schriften*, dans *Sitzungsberichte d. kgl. bayer. Akad. der Wissenschaften, Philos.-histor. Klasse*, t. II, Munich, 1890, p. 397-433, cite encore un *Remediarium lentationum* et une *Directio salubris pro monasticis personis* (voir *Histol. Jahrbuch*, t. XII, 1891, p. 844), tandis que la bibliothèque municipale de Sélestat conserve de Schatzgeyer *Ecclesiasticorum sacramentorum pia, justa alque erudita assertio et diabolice fraudis, qua ea oppugnat, detectio confutatioque*, imprimé en 1530, s. l.

La plupart des ouvrages de Gaspar Schatzgeyer, au nombre de dix-huit, furent publiés par les soins de son confrère Jean Bachmann, sous le titre de *Opera omnia rev. ac perdevoti p. fr. Gasparis Schatzgeri*, Ingolstadt, 1543, in-fol., 354 fol. Cette édition, qui fut saluée avec grande joie, fut vivement recommandée au clergé par les ducs de Bavière, dans un rescrit autographe de 1543. Voir N. Glassberger, *op. cit.*, p. 570. Jean Eck a écrit pour cette édition une préface, dans laquelle il abonde en éloges pour le travail accompli par Gaspar Schatzgeyer dans la lutte contre le protestantisme et exalte les grandes qualités de ce défenseur du catholicisme.

Gaspar Schatzgeyer fut un des rares écrivains catholiques adversaires de la réforme, qui aient adapté leur méthode de discussion au principe protestant de la suffisance de l'Écriture, recourant à la seule Écriture pour fonder leurs thèses et négligeant la Tradition, que les réformés considéraient comme inutile et sans aucune valeur. Le *Scrutinium divinæ Scripturæ* n'est qu'un répertoire de citations bibliques concernant la foi, la grâce, les bonnes œuvres, la pénitence, le sacrifice de la messe, etc.

On ne peut toutefois lui reprocher, comme quelques-uns l'ont fait, d'avoir par sa méthode compromis la cause de l'Église. Il n'entendait nullement nier l'existence de la Tradition, l'autorité dogmatique des organes de celles-ci, papes, Pères, conciles. De fait Schatzgeyer affirme explicitement l'insuffi-

sance de la Bible dans son *Scrutinium divinae Scripturae*, éd. U. Schmidt, p. 4, et défend la primauté et l'autorité du pape dans sa *Replica* et sa *Tractatio Salutaris*. L'orthodoxie de Gaspar Schatzgeyer ne peut donc être mise en doute; s'il consent à descendre sur le terrain de l'adversaire, ce n'est qu'une simple manœuvre, inspirée par le désir de l'attirer plus facilement et pour entrer plus facilement en contact avec lui. Voir P. Polman, O. F. M., *La méthode polémique des premiers adversaires de la Réforme*, dans *Rev. d'hist. ecclési.*, t. XXV, 1929, p. 471-506.

Dans ses thèses théologiques, Gaspar Schatzgeyer se révèle un fidèle disciple de Duns Scot. Pour lui, comme pour le Docteur subtil, la volonté absolue de Dieu constitue le principe de tous les êtres, la première norme et la fin de toutes les lois. *Scrutinium divinae scripturae*, éd. citée, p. 59. Il suit de ce principe fondamental qu'aucun acte humain ne peut être péché, s'il n'est pas contraire à la volonté de Dieu et ne lui déplaît pas, *ibid.*, que la volonté divine peut faire en sorte que tout acte humain soit méritoire, *op. cit.*, p. 80; que la différence entre le péché véniel et le péché mortel n'est point à chercher dans leur essence, mais dans la volonté divine, qui juge tel acte humain digne de récompense, tel autre au contraire digne de la peine éternelle, *op. cit.*, p. 63, de telle sorte que la bonté de l'acte dépend de la volonté de Dieu, qui est la première norme de toute l'activité humaine soit intérieure soit extérieure, *op. cit.*, p. 153; que les actes ne sont pas bons d'une bonté intrinsèque, mais seulement par la volonté divine, qui les accepte comme tels. *Op. cit.*, p. 148, 150. Comme Duns Scot, il insiste sur la nécessité de l'amour à tel point qu'il affirme que, par un acte de pur amour pour Dieu, l'homme mérite plus que par dix mille bonnes œuvres accomplies dans le but de la récompense, parce que Dieu mesure tout d'après la pureté de l'amour. *Op. cit.*, p. 62. Il partage encore les idées de Duns Scot sur l'essence du péché, *op. cit.*, p. 67, et sur la liberté absolue et complète de la volonté; celle-ci, pour être droite, doit se conformer à la volonté divine et se régler d'après elle, parce que celle-ci est la première norme de toute probité, de toute justice, de toute moralité. *Op. cit.*, p. 124. Voir G. Schatzgeyer, *Scrutinium divinae Scripturae*, éd. cit., p. XII-XIV. La doctrine de Gaspar Schatzgeyer sur la primauté absolue du Christ et sa médiation universelle à l'endroit des anges et des hommes a été exposée par M. Longpré, O. F. M., *La primauté de Jésus-Christ selon Gaspar Schatzgeyer*, O. F. M., dans *La France franc.*, t. XIII, 1930, p. 490-492.

N. Glassberger, *Chronicon*, dans *Andelea franc.*, t. II, Quaracchi, 1887, p. 518, 533, 545, 552, 554, 555, 556, 557, 560, 561, 562, ou Gaspar Schatzgeyer, commissaire de la Saxe, qui fut élu définitif général au chapitre de 1535, ne peut être identifié avec le Gaspar Schatzgeyer de la province de la Haute-Allemagne, qui mourut en 1527, comme semblent le suggérer les auteurs: L. Wadding, *Notulae minores*, t. XVI, an. 1525, n. XV; Quaracchi, 1933, p. 238; an. 1527, n. XV, p. 286; le même, *Scriptores*, O. M., 3<sup>e</sup> éd., Rome, 1906, p. 98-99; V. Graessner, *Germania franciscana*, t. II, Innsbruck, 1781, I, II, p. 369-370, 418-420, 435; J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, 2<sup>e</sup> éd., t. I, Rome, 1908, p. 317-318; H. Hurter, *Nomenclator*, 3<sup>e</sup> éd., t. II, col. 1254-1255; A. von Druell, *Der bayerische Minorit der Observanz Kaspar Schatzgeyer und seine Schriften*, dans *Sitzungsberichte d. kgl. bayer. Akad. d. Wissenschaften, Philos.-histor. Klasse*, t. II, Munich, 1890, p. 397-433; N. Paulus, *Kaspar Schatzgeyer, ein Vorkämpfer der katholischen Kirche gegen Luther in Süddeutschland*, dans *Strassburger Studien*, t. III, fasc. 1, Strassbourg, 1898; P. Mingos, O. F. M., *Geschichte der Franziskaner in Bayern*, Munich, 1896, p. 43, 54, 57, 64, 66, 72-75, 77, 85, 88-91, 91, 201; *Memoria di Garozzo*, O. F. M., *Storia universale delle missioni francescane*, t. VII, 1<sup>re</sup> part., Prato, 1883, p. 119-115; P. Landmann, *Zum Predigensystem der Strassburger Franziskanerprovinz in der letzten Zeit des*

Mittelalters, dans *Franzisk. Studien*, t. XV, 1928, p. 340-344; H. Grisar, *Luther*, Fribourg-en-Bris., 1911, t. I, p. 398, n. 4, 432; t. II, p. 195-196, 480-481, 670, n. 1, 696; Gaudenius Gausenbacher, *Der Predigtstiftungs und die Franziskaner*, Bolzano, 1882, p. 11-12; C. Othmer, O. F. M., *I frati minori nel Corpus catholicorum*, dans *Studi franc.*, III<sup>e</sup> sér., t. I, 1929, p. 392-395; Ignace-Marie, O. F. M., *Liste des provinciaux franciscains d'Alsace de 1259 à 1929*, dans *Revue hist. franc.*, t. VII, 1930, p. 295; H. Holzpeter, *Handbuch der Geschichte der Franziskanerordens*, Fribourg-en-Br., 1909, p. 151-152, 285, 475; M. Straganz, O. F. M., *Ausprachen des Fr. Oliverius Mailhard an die Klöster von Nürnberg*, dans *Franzisk. Studien*, t. IV, 1917, p. 72; F. Doelle, O. F. M., *Die Tadel des ersten Provinzialkapitels der Strassburger Observanten zu München im Jahre 1517*, *ibid.*, t. VII, 1920, p. 227; M. Demuth, O. F. M., *Johannes Winzer, ein Franziskaner aus der Reformationszeit*, *ibid.*, t. IV, 1917, p. 261-262; D. Stöcker, *Die deutschen Franziskaner auf süddeutschen Universitäten*, *ibid.*, t. XIII, 1926, p. 312-313; W. Dersch, *Die Bücherverzeichnisse der Franziskanerkloster Grünberg und Corbach*, dans *ibid.*, t. I, 1914, p. 476; autres travaux cités dans la notice.

A. TEETAERT.

**SCHAEZLER (Constantin von)**, théologien, naquit en 1827 à Ratisbonne, de parents protestants. — Après avoir étudié le droit, il s'engagea dans l'armée bavaroise en qualité d'officier. En 1850, il abandonna la carrière militaire et, s'éloignant à Bruxelles, se convertit au catholicisme. A Louvain, où il avait commencé les études de théologie, il entra dans la Compagnie de Jésus en 1851. En 1857, un an après son ordination sacerdotale, il quitta la Compagnie, passa à Munich le doctorat en théologie et enseigna l'histoire des dogmes à Fribourg-en-Brisgau (1862-1873). En 1869, Mgr Fessler, évêque de Saint-Pölten, se l'adjoignit comme théologien pour le concile du Vatican. A partir de 1873, il se fixa à Rome; pourvu du titre de prélat, il collabora, en qualité de consulteur, à plusieurs Congrégations. Il mourut à Interlaken, en 1880, après avoir été de nouveau admis dans la Compagnie de Jésus.

Adhèrent fervent et intransigeant du thomisme, Schaezler fut l'un des principaux représentants du renouveau néoscholastique. La plupart de ses ouvrages, dont nous ne mentionnons que les principaux, eurent pour but d'exposer la doctrine de saint Thomas : *Die Lehre von der Wirksamkeit der Sacramente ex opere operato*, Munich, 1860; *Das Dogma von der Menschwerdung Gottes, im Geiste des hl. Thomas dargestellt*, Fribourg, 1870; *Divus Thomas contra liberalismum inicitus veritatis catholicae assertor*, Rome, 1874. A partir de 1863 il intervint dans la controverse qui opposait l'école néoscholastique et l'école catholique de Tubinge représentée surtout par le professeur J. Kuhn. Contre ce dernier, il publia d'abord plusieurs articles anonymes dans les *Historisch-politische Blätter*, puis plusieurs ouvrages, en particulier : *Natur und Uebernatur*, Mayence, 1865; *Gnade und Glaube*, Mayence, 1867. Deux de ses ouvrages furent publiés seulement après sa mort : *Introductio in sacram theologiam dogmaticam ad mentem D. Thomae*, Ratisbonne, 1882; *Die Bedeutung der Dogmengeschichte*, *ibid.*, 1884.

Hurter, *Nomenclator*, 3<sup>e</sup> éd., t. V, col. 1505-1506; *Allgemeine deutsche Biographie*, t. XXX, p. 649-651; Brück, *Geschichte der katholischen Theologie in Deutschland im 19. Jahrhundert*, t. III, p. 329-331; G.-M. Hefele, dans *Divus Thomas*, 1927, p. 411-448; Koch, *Jesuitenlexikon*, col. 1600.

J. P. GRAYSON.

**SCHEEBEN Mathias-Joseph** (1835-1888).  
I. Vie et écrits. II. Appréciation.

I. **VIE ET ÉCRITS.** — Mathias-Joseph Scheeben naquit à Meckenheim, près de Bonn, dans la Prusse rhénane, le 1<sup>er</sup> mars 1835. Après ses études secondaires dans un lycée public de Cologne, il se rendit à Rome en 1852, pour y suivre les cours de philosophie et de

théologie à l'Université grégorienne, comme élève du Collège germanique. Pendant les sept années qu'il passa dans la Ville éternelle, il fut le disciple des protagonistes du mouvement néoscholastique, tels que Perrone, Franzelin, Patrizzi, Passaglia, Liberatore, Schrader et Kleutgen, et conquit le grade de docteur en philosophie et en théologie. Ordonné prêtre le 18 décembre 1858, il retourna au printemps suivant à son diocèse d'origine. Après avoir été durant quelques mois aumônier du pensionnat des ursulines à Munster-eifel, il fut nommé professeur de dogme au grand séminaire de Cologne. Il exerça cette fonction depuis l'automne de l'année 1860 jusqu'à sa mort qui survint le 21 juillet 1888.

L'activité littéraire de Scheeben est très considérable. En 1860, il publia une collection de méditations et de poésies en l'honneur de la sainte Vierge, sous le titre de *Fleurs mariales des jardins des saints Pères de l'Eglise et des poètes chrétiens* (*Marienblüten aus den Gärten der heiligen Väter und der christlichen Dichter*). L'étude intitulée *Nature et grâce, essai d'un exposé systématique et scientifique de l'ordre naturel et surnaturel de la vie de l'homme* (*Natur und Gnade, Versuch einer systematischen und wissenschaftlichen Darstellung der natürlichen und übernatürlichen Lebensordnung des Menschen*), qu'il publia en 1861, le classa d'emblée parmi les coryphées de la théologie spéculative. Scheeben y expose que la grâce amenant une participation de l'homme à la manière d'être divine, implique un état d'être, de vie et de connaissance semblable à celui de Dieu. Dans le but de donner une base positive à sa doctrine de la grâce, Scheeben fit paraître l'année suivante (1862), une nouvelle édition de l'opuscule de saint Pierre Canisius, intitulé *Quid est homo, sive controversia de statu naturæ puræ*. Afin de mettre sa doctrine de la grâce à la portée d'un plus grand public, Scheeben publia en 1863 sous le titre de *Magnificences de la grâce divine* (*Die Herrlichkeiten der göttlichen Gnade*), une adaptation d'un ouvrage vieux de deux siècles, l'*Apprecio ed estima de la divina gracia* que le jésuite Eusebio Nierenberg avait écrit au xvi<sup>e</sup> siècle. Cette publication eut de nombreuses éditions et fut traduite en plusieurs langues. L'année 1865 vit paraître l'ouvrage le plus original de Scheeben, *Les mystères du christianisme* (*Die Mysterien des Christentums*). Les mystères de la religion chrétienne y sont exposés comme formant « un tout organique, un système de vérités, un cosmos mystique, reposant sur la sainte Trinité ». Scheeben, dans *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. ix, col. 226. Dans cette étude, l'auteur s'inspire de saint Thomas, des victorins, de saint Anselme et aussi des Pères grecs, particulièrement de saint Cyrille d'Alexandrie et de l'Aréopagite. Quand la convocation du concile du Vatican eut suscité de vives polémiques d'ordre théologique en Allemagne, Scheeben y prit une part très importante. Il combattit vigoureusement Döllinger ainsi que le savant canoniste von Schulte, dans le périodique intitulé *Le concile œcuménique de l'année 1869* (*Das oecumenische Konzil von Jahre 1869*), lequel fut plus tard continué sous le nom de *Feuilles périodiques pour l'examen scientifique des grands problèmes théologiques du temps présent* (*Periodische Blätter zur wissenschaftlichen Besprechung der grossen theologischen Fragen der Gegenwart*) et parut sous la direction de Scheeben jusqu'en 1882. En outre, par de nombreux articles, insérés dans le *Bulletin pastoral de Cologne* (*Kölner Pastoral-Blatt*) et dans l'*Ami du foyer chrétien de Cologne* (*Kölner katholischer Hausfreund*), Scheeben s'efforça de gagner le clergé paroissial ainsi que la masse du peuple chrétien à la doctrine de l'infailibilité pontificale. Ces polémiques n'empêchèrent pas Scheeben de continuer ses recherches de théologie spéculative. En 1873 parut

le premier volume de sa *Théologie dogmatique*. Le second suivit en 1877 et le troisième en 1882. La mort l'empêcha de terminer son œuvre, laquelle fut plus tard complétée par Atzberger, qui donna la doctrine sacramentaire ainsi que l'eschatologie comme quatrième volume.

Enfin nombreux sont les articles dogmatiques et polémiques que Scheeben fit paraître dans le *Katholik* de Mayence. Il fournit aussi une notable contribution au *Kirchenlexikon* de Fribourg-en-Brigau, notamment les articles *Foi*, *Apostolat* et *épiscopal* et *Cyrille d'Alexandrie*.

II. APPRÉCIATION. — Scheeben n'a pas fait école de son vivant. Cela provient, avant tout, de ce que son enseignement au grand séminaire n'était, en somme, que celui d'un répétiteur. Car, à Cologne, comme dans la plupart des diocèses d'Allemagne, les candidats au sacerdoce n'entrent au grand séminaire qu'après avoir parcouru tout le cycle des traités philosophiques et théologiques dans une faculté, et l'unique année qu'ils y passent est consacrée avant tout à la préparation des ordinations. Scheeben ne pouvait donc exercer son influence que par ses écrits. Or, ceux-ci sont rédigés d'une manière passablement diffuse et dans une langue assez obscure. Aussi un critique a-t-il écrit en rendant compte de la première édition des *Mystères du christianisme*, que « c'est un travail d'Hercule que de lire ce livre... qui ne sera vraisemblablement lu en entier que par celui qui est chargé d'en faire le compte rendu ». Mattes, cité par Schmaus, dans *Mathias Scheeben, der Erneuerer der katholischen Glaubenswissenschaft*, Mayence, 1935, p. 39. Cette prédiction ne s'est pas réalisée : malgré l'obscurité de leur style, malgré la manière assez lâche de leur composition, les œuvres de Scheeben ont forcé l'estime du public théologique. Toutes ont été rééditées et quelques-unes plusieurs fois. Des théologiens de marque, en Allemagne, se sont inspirés des idées et des principes qui y sont exposés pour promouvoir la science théologique et un bon juge, Martin Grabmann, a proclamé que Scheeben était le plus grand théologien spéculatif du xix<sup>e</sup> siècle, et que sa théologie spéculative était vraiment géniale. *Mathias Scheeben, der Erneuerer...*, p. 10.

Quand Scheeben inaugura son activité théologique, la lutte contre le rationalisme et le semirationalisme était en somme terminée et la néoscholastique était parvenue à son plein épanouissement. Aussi Scheeben se rangea-t-il résolument parmi ceux qui voient en saint Thomas le maître qu'on doit suivre; mais il ne se contenta pas d'une simple réédition de la doctrine de l'Aquinat d'après la présentation de Suarez et de De Lugo, comme Kleutgen l'avait fait; Scheeben veut connaître saint Thomas par saint Thomas; il veut pénétrer sa pensée, en dégager les principes et les idées maîtresses, afin de les utiliser pour résoudre les problèmes de la pensée moderne tout en faisant progresser la connaissance spéculative des vérités révélées. Fortement impressionné par l'essor des recherches exégétiques et historiques au cours du xix<sup>e</sup> siècle, Scheeben a voulu donner à son exposé spéculatif des dogmes une solide base exégétique et patristique et, malgré un certain manque de méthode critique, le côté positif de son œuvre n'en est pas moins remarquable pour son temps. En essayant de comprendre et de compléter saint Thomas par ses contemporains, comme saint Bonaventure, par ses précurseurs comme saint Anselme et les victorins, Scheeben a été en quelque sorte le précurseur de ceux qui, comme Mandonnet, von Hertling et Clément Baümker, ont jeté une si vive lumière sur les luttes théologiques et philosophiques du Moyen Age. Toutefois, c'est dans la théologie spéculative que réside l'originalité de Scheeben, particulièrement dans ses conceptions de la foi et de la grâce.



Suarez et De Lugo, et après eux la majorité des théologiens posttridentins paraissent présenter la certitude de la foi comme la conclusion d'un syllogisme dont la majeure est constituée par la véracité de Dieu, la mineure par le fait que telle ou telle vérité a été révélée. Pour Scheeben, la foi ne saurait être la conclusion d'un raisonnement, Dieu étant saisi par la foi, avant tout non comme la vérité ou la véracité éternelle, mais comme la majesté absolue à laquelle l'homme se donne entièrement par le *plus credulitatis affectus*, lequel constitue la véritable racine de la foi en tant que phénomène psychologique. Mais la foi, bien que reposant sur la volonté, présuppose dans le sujet qui croit une connaissance rationnelle et doit être accompagnée de celle-ci en toutes phases de son développement. Ainsi il est nécessaire que celui qui croit ait une certitude rationnelle de l'existence de Dieu, sans que celle-ci soit nécessairement d'ordre philosophique. De même, il est nécessaire que celui qui croit ait acquis la certitude du fait de la révélation, laquelle certitude repose sur les miracles. Mais, pour Scheeben, le jugement de crédibilité qui établit la certitude du fait de la révélation, ne saurait motiver, même partiellement, l'assentiment de foi. Le jugement de crédibilité ne peut motiver que le jugement pratique de crédendité; et, pour que celui-ci devienne assentiment de foi, il est nécessaire qu'intervienne la soumission totale et libre de l'esprit humain à l'autorité divine. C'est ainsi que, pour Scheeben, l'assentiment de foi est basé uniquement sur la vérité incréée. Scheeben, *Dogmatik*, t. I, p. 269-419; art. *Glauben* dans *Kirchenlexikon*, t. V, col. 616-674. Le P. Kleutgen combattit vivement la conception de Scheeben, dans un appendice de la *Theologie der Vorzeit*, t. V, 2<sup>e</sup> part., p. 49 sq. Scheeben répliqua dans le *Katholik*. De nos jours le P. Garrigou-Lagrange voit le principal mérite de Scheeben dans le fait d'avoir fait ressortir le caractère substantiellement surnaturel de la foi en refusant de considérer le jugement rationnel de crédibilité comme un élément de sa certitude. *De revelatione*, t. I, Paris, 1918, p. 480, note 1.

Contre Kuhn, professeur à Tubingue, qui considérait la grâce comme un adjuvant surnaturel de la volonté humaine, Scheeben précise que la grâce constitue un état d'être, qu'en faisant de nous des enfants de Dieu, elle nous fait participer à la vie divine et établit entre l'homme et Dieu des rapports analogues à ceux des trois personnes divines entre elles. Cette divinisation (*Vergöttlichung*) de l'homme est établie par la *gratia creata inhærens*, mais atteint sa perfection par l'inhabitation substantielle du Saint-Esprit en nous. Pour ce dernier point de doctrine, Scheeben se réclame des Pères grecs, en particulier de saint Cyrille d'Alexandrie. Selon lui, les Pères grecs avaient de la grâce une conception physique et organique tandis que celle des Pères latins était dynamique et morale. *Dogmatik*, t. III, n. 832-884, surtout 833, 857. La doctrine de Scheeben concernant la divinisation de l'homme par la grâce n'a jamais été acceptée qu'avec réserve. Voir les remarques des éditeurs de la deuxième et la troisième édition des *Mystères du christianisme*, publiées à Fribourg-en-Brisgau en 1912 et en 1927. Quant à celle de l'inhabitation substantielle du Saint-Esprit, elle fut combattue par Cranderath, dans la *Zeitschrift für kath. Theologie* d'Innsbruck, 1881, p. 283-319. Scheeben répliqua dans le *Katholik*. La polémique ne fut pas poursuivie.

Ces quelques remarques suffisent pour montrer que Scheeben tient une place très honorable dans l'histoire de la théologie et que ses œuvres aujourd'hui méritent d'être l'objet de l'attention des théologiens.

Eschweiler, *Der Vatikan-Weg zur Theologie, Hommes sans Scheeben*, Angsburg, 1926; Matthias Scheeben, in *Lexikon*

*der katholischen Glaubenswissenschaft*, Maxime, 1965 recense les conférences données par Scheeben, trad. manuscrites et l'élection des titres du controversiste de Scheeben, à Cologne, en 1957; Gualmann, dans l'introduction de la nouvelle édition de *Natur und Gnade*, publiée par lui en 1955, ont ouvert des débats sur la formation théologique de Scheeben dans la *Zeitschrift der Katholik*, comme nous y allions à l'occasion du centenaire de Scheeben, Fross, *Die Lehre über die Unverletzbarkeit des heiligen Geistes bei Scheeben*, dans *Scholastik*, 1936, p. 370-396; *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. IX, col. 225.

G. FRETZ.

**1. SCHEFFER Guy**, jésuite autrichien. — Né à Wolkersdorf en 1648, admis au noviciat de la province de Bohême en 1667, il enseigna la philosophie et fut pendant vingt ans prédicateur; il mourut en 1717. Il a laissé des sermons et de petits ouvrages de spiritualité, mais surtout une *Patra immaculata*, Prague, 1711-1722, 12 vol. in-fol., où il tire argument de tous les textes des deux Testaments pour prouver l'immaculée conception de Marie. Scheller fonda aussi à Brslau, en 1690, l'*Académie de l'amour divin*, qui avait pour but de propager la bonne doctrine par de petites brochures, très maniables. Ces feuilles mensuelles, d'allure polémique et d'actualité, éclairèrent clergé et laïcs et suscitèrent bien des controverses.

Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. VII, col. 723-726; *Lib. thes. Nomenclatur.*, 3<sup>e</sup> éd., t. IV, col. 806-807; H. Holmann, *P. Vetus Scheller et seine „Academia amoris“*, dans *Archivum hist. S. J.*, 1936, p. 177 sq.

A. RAYEZ.

**2. SCHEFFER Rupert**, frère mineur allemand de l'Observance (XVIII<sup>e</sup> siècle). — Natif de Hammelburg, il entra, en 1730, dans l'ordre des mineurs observants, où il exerça les charges de recteur au convent de Miltenberg, de gardien en celui de Hammelburg et deux fois celle de définiteur provincial. Il publia une *Dialectica orthodoxa seu parva logica*, Fulda, 1751, in-8°, 876 p.

P. Minges, O. F. M., *Geschichte der Franziskaner in Bayern*, Munich, 1896, p. 258; A. Getzelmann, O. F. M., *Das Studium der Philosophie und Theologie im Franziskanerkloster Miltenberg a. M. (1743-1807)*, dans *Franzisk. Studien*, t. XVI, 1929, p. 269.

A. TETEAERT.

**SCHEFFMACHER Jean-Jacques**, jésuite alsacien et controversiste célèbre, naquit à Kientzheim, le 27 avril 1668. Admis dans la Compagnie en 1684, il enseigna pendant six ans les humanités et la philosophie, puis exerça, pendant plus de vingt ans, le ministère de la prédication. Chargé en 1715 de la chaire de controverse fondée par Louis XIV dans la cathédrale de Strasbourg, il acquit, auprès des catholiques et des protestants, une grande réputation comme controversiste et réussit à ramener à l'Eglise un grand nombre de protestants. Après avoir exercé les fonctions de recteur du Collège royal et de 1728 à 1731, de l'université catholique, il mourut le 18 août 1733.

Ses ouvrages, tous destinés à la polémique contre les réformateurs, eurent un succès durable, comme en témoignent les nombreuses éditions. Ils font preuve d'une information théologique très solide et d'une modération assez rare dans la controverse de l'époque. Voici les principaux :

*Licht in den Finsternissen*, Cologne, 1723 (sans nom d'auteur, réputation courte et populaire du protestantisme, sous forme de catéchisme. L'opuscule a été souvent réédité et traduit en plusieurs langues. Une traduction française parut à Strasbourg en 1751, sous le titre *Catéchisme de controverse*; elle fut rééditée plusieurs fois dans le courant du XIX<sup>e</sup> siècle et a été insérée par Migne dans sa collection *Catéchismes philosophiques, polémiques...*, t. I, col. 499-574. (Sommervogel mentionne à tort le *Catéchisme de controverse* comme un écrit distinct de l'opuscule allemand.)

*Lettres d'un docteur allemand de l'université catholique de Strasbourg à un gentilhomme protestant, sur les six obstacles au salut, qui se rencontrent dans la religion luthérienne.* Ces lettres, au nombre de six, parurent d'abord séparément, puis réunies en volume à Strasbourg en 1726. Elles ont été souvent rééditées, soit seules, soit avec la série suivante. Le nom de l'auteur ne figure pas en tête du volume, mais il se trouve dans l'approbation du premier et à la fin de la dernière lettre. Les lettres développent les six raisons pour lesquelles « on restait dans le luthéranisme, il n'y a pas de salut à espérer » : le luthéranisme est séparé de la véritable Église; il n'a qu'une foi humaine et chancelante, fondée sur de pures opinions ou sur des interprétations incertaines et arbitraires de l'Écriture; il est en révolte contre l'autorité ecclésiastique établie par Dieu; il est privé de l'absolution sacramentelle, moyen nécessaire pour la remission des péchés; il ne reçoit pas le corps et le sang du Christ; il adhère à des doctrines hérétiques. Ces lettres, dont on trouvera une analyse détaillée dans les *Mémoires de Trévoux*, juin 1728, p. 1089-1122, provoquèrent plusieurs réponses protestantes, cf. Sommervogel. — *Lettres d'un théologien de l'université catholique de Strasbourg à un des principaux magistrats de la même ville faisant profession de suivre la Confession d'Augsbourg, sur les six principaux obstacles à la conversion des protestants*, Strasbourg, 1732, nombreuses rééditions. Cette série comprend également six lettres; le nom de l'auteur est indiqué de la même façon que dans la série précédente. Elles exposent les sujets suivants : le sacrifice de la messe, la présence permanente du Christ dans l'eucharistie, la communion sous une seule espèce, l'invocation des saints, le purgatoire, la justification. Voir *Mémoires de Trévoux*, février 1733, p. 193-222 et mars 1733, p. 475-495. Les deux séries ont été souvent éditées ensemble. Une édition en 3 volumes parue à Rouen en 1769 contient une treizième lettre, sur la présence réelle du Christ dans l'eucharistie. Elle n'est pas de Scheffmacher, mais de l'éditeur, Terrisse, doyen de Sorbonne et du chapitre de Rouen (cf. Sommervogel, t. vii, col. 730); elle a cependant été éditée séparément, sous le nom du jésuite alsacien, à Grenoble, en 1821. Une édition des douze lettres en quatre volumes parut à Lyon, en 1739, par les soins du chanoine A.-B. Caillaud; l'éditeur ajouta aux lettres de Scheffmacher quelques autres traités et dissertations et s'efforça « d'alléger un peu la pesanteur du style ». Elle sont reproduites dans la collection de Migne, *La perpétuité de la foi de l'Église catholique sur l'eucharistie*, t. iv, col. 915-1348. Une traduction allemande parut à Rothenburg en 1752. — *Défense de l'invocation des saints, contre un écrit anonyme daté de Schafhouse, se disant imprimé à Bâle, par l'auteur des douze Lettres...*, Strasbourg, 1733. Cet opuscule a été reproduit à la suite des *Lettres* dans l'édition de Caillaud et dans la publication de Migne.

Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. vii, col. 727-733; E. Rivière, *Corrections et additions à la Bibl. de la Comp. de Jésus*, col. 794 et 1217; Hurter, *Nomenclator*, 3<sup>e</sup> éd., t. iv, col. 1045-1047; L. Koch, *Jesuiten-Lexikon*, col. 1601.

J.-P. GRAUSEM.

**SCHELL Hermann**, professeur de théologie à Wurtzbourg (1850-1906). — Hermann Schell naquit à Fribourg-en-Brisgau le 28 février 1850. Entré au grand séminaire de cette ville en 1868, il s'y distingua par son goût pour les recherches spéculatives et avant son ordination sacerdotale il se rendit à Wurtzbourg dans le but d'y étudier la philosophie sous la direction de Franz Brentano. Peu de temps après son ordination sacerdotale, il publia en 1875 sa thèse de doctorat en philosophie sur *L'unité de la vie de l'âme selon Aristote* (*Die Einheit des Seelenlebens nach Aristoteles*). Schell

y prend la défense du Stagirite contre E. Zeller, qui lui avait reproché de ne pas avoir su établir l'unité de l'âme et aussi contre E. de Hartmann qui, dans sa *Philosophie de l'inconscient*, n'avait vu dans la vie consciente de l'âme qu'un phénomène issu de l'activité de l'inconscient. Tout en défendant Aristote contre ses détracteurs modernes, Schell marquait suffisamment que la métaphysique dynamique de Platon lui semblait mieux convenir à la défense des conceptions chrétiennes de Dieu et de l'esprit contre le scepticisme moderne que celle, à son avis trop statique, du vieux maître du Lycée. Cette préférence de Schell pour Platon dans la présentation de saint Augustin a caractérisé toute son activité théologique. En 1883, il présenta à la faculté de théologie de Tübingue comme thèse pour le doctorat en théologie une volumineuse étude sur *L'activité de Dieu un et trine* (*Das Wirken des Dreieinigen Gottes*). Cette thèse qui est fondée sur une étude approfondie de la patristique tant grecque que latine, tend à démontrer que dans la Trinité se manifeste la plénitude de la vie et de la perfection divine, ainsi que la possession de la sagesse et de l'amour et que le dogme trinitaire unissant la simplicité de l'être à la plénitude de l'action, permet de donner une explication de l'essence et de l'existence divine ainsi que de la création. Voir art. Schell, dans *Lexicon für Theol. und Kirche*, t. ix, col. 232 sq. Avant de paraître en librairie en 1885, cette thèse avait valu à son auteur la chaire d'apologétique de la faculté de théologie de Wurtzbourg, dans laquelle il remplaça Hettinger. Dans sa *Théologie dogmatique*, qu'il publia en trois volumes, de 1889 à 1893, Schell a repris et amplifié les idées maîtresses de sa thèse. Dieu y est défini *actus purus ad extra et ad intra, ratio et causa sui et mundi*, nécessaire en soi et libre quant à la création, unité absolue et trinité relative. La révélation y est présentée comme une libre manifestation de la vie divine, laquelle est seule capable de donner à l'homme la plénitude de sagesse et de force qui lui est accessible. En eschatologie, Schell semble minimiser le dogme de l'éternité des peines de l'enfer, sans doute parce que, pour lui, le péché mortel n'est constitué que par une révolte directe et ouverte contre Dieu (*Sünde mit der erhobenen Hand*). Cf. art. Schell, dans *Lexicon für Theol. und Kirche*, t. ix, col. 232; Kieff, *Hermann Schell*, Mayence, 1907, p. 33 sq.

Sous le titre, *Dieu et l'Esprit* (*Gott und Geist*), Schell fit paraître, en 1895 et 1896, les deux premiers volumes d'une apologétique de grande envergure. Son but était de prouver l'existence d'un Dieu personnel par la stricte et conséquente application du principe de causalité qu'il faisait pénétrer jusque dans l'essence divine. L'année 1896-1897 vit Schell à l'apogée de sa renommée. Comme recteur de l'Université, il présida à l'inauguration du nouveau palais universitaire et prononça deux discours qui eurent un grand retentissement. L'un avait comme sujet *L'Université et la théologie*; l'autre était consacré au problème de l'esprit considéré particulièrement dans ses rapports avec la notion du Dieu un et trine. Dans deux brochures parues l'année suivante, il réclamait une plus grande liberté d'allure dans la vie de l'Église, une plus large activité pour les laïques et il combattait la mécanisation de la vie ecclésiastique. Voir *Le catholicisme comme principe du progrès* (*Der Katholicismus als Prinzip des Fortschritts*); *Les temps nouveaux et la foi ancienne* (*Die neue Zeit und der alte Glaube*). Ces deux brochures furent mises à l'Index le 15 décembre 1895; de même la *Dogmatique*, ainsi que les deux volumes d'apologétique, intitulés *Dieu et l'Esprit*, les raisons de cette prohibition furent communiquées à Schell le 12 mai 1899 et le 10 janvier 1900. Il lui était reproché d'avoir considéré Dieu comme *causa sui*; d'avoir exagéré la puissance du

raisonnement pour la pénétration du mystère de la sainte Trinité; d'avoir minimisé le dogme de l'éternité des peines de l'enfer; d'avoir propagé une conception erronée de la liberté et de la personnalité et de s'être laissé trop influencer par l'esprit moderne. Voir les raisons de la mise à l'Index dans la *Correspondenza romana*, n. 53 (16 juillet 1907) et dans Hennemann, *Widerruf Hermann Schells*, 1908, p. 82 sq.

Le 1<sup>er</sup> mars 1899, Schell se soumit en déclarant : « Je constate que je veux et peux accomplir cet acte de sentiment et de soumission ecclésiastique, après avoir acquis la certitude qu'il ne me met d'aucune manière en contradiction avec le devoir divin de la vérité reconnue, comme la faculté de théologie l'a déclaré et démontré. » Kiehl, *Schell*, p. 131 sq. Dans plusieurs entrevues avec l'évêque de Wurzburg, le 21 janvier 1904 et le 6 décembre 1905, Schell promit de s'en tenir pour son enseignement à la doctrine de l'Église. Voir les relations de ces entrevues dans la *Correspondenza romana*, du 16 juillet 1907. Plus tard, Schell publia encore deux volumes d'apologétique, *Religion et révélation*, en 1901, *Jahvé et le Christ*, en 1905. En 1903, il fit paraître chez Kirchheim, à Mayence, une étude intitulée *Le Christ*, dans laquelle il combattait les conceptions du protestantisme libéral. Schell mourut subitement le 31 mai 1906.

L'année 1907 vit une recrudescence de la polémique autour de Schell, lorsque ses amis voulurent lui ériger un monument funéraire. Cette initiative ayant été présentée par quelques-uns comme une protestation publique contre la mise à l'Index des écrits du défunt professeur, le Saint-Siège intervint. *Lettre du pape Pie X*, 14 juin 1907. Mais, quand l'archevêque de Bamberg, Abert, président du comité du monument, eut expliqué qu'il ne s'agissait que d'un acte de piété émanant d'amis personnels et d'anciens élèves, le cardinal Merry del Val, secrétaire d'État, déclara le 23 juillet, que rien ne s'opposait à l'érection du monument. Au cours de ces polémiques, Schell fut rangé quelquefois parmi les modernistes. A tort, sans aucun doute. Schell avait suivi avec intérêt l'évolution de l'apologétique française, inaugurée par Blondel, Brunetière et Laberthonnière. Mais jamais il n'avait donné son adhésion aux idées de ce dernier. Dans sa *Dogmatique* comme dans ses écrits apologétiques, il demeura toujours fidèle à la métaphysique spéculative dans la ligne de Platon et de saint Augustin. Au début du mouvement qu'on appela en Allemagne *Reformkatholicismus*, Schell lui montra quelque sympathie; mais il s'en éloigna dans la même mesure que celui-ci s'éloignait de l'Église. Malgré quelques remarques un peu vives contre les autorités romaines, émises dans des conversations ou dans des lettres privées, Schell demeura toute sa vie très attaché à l'Église. Il était doué d'un grand talent oratoire, chose assez rare en Allemagne. Aussi son influence sur ses disciples et ses auditeurs fut-elle très grande. Par contre, ses écrits laissent à désirer sous le rapport de la clarté des idées et du style. Schell manquait aussi de méthode critique et n'avait pas suffisamment pénétré la pensée médiévale. Son mérite réside dans ses essais métaphysiques, lesquels exercent encore maintenant une certaine influence en Allemagne.

Lectures: *Die Theol. an d. Universität Bonn*, t. I, 188, 252 sq.; Kiehl, *Hermann Schell*, Mayence, 1907; L. Henemann, *H. Schell und der fortchristliche Katholicismus*, Vienne, 1907; le même, *Die jüngste Phase des Schellstreites*, 1907; Henemann, *Hermann Schell*, 1908; Schönbach-Müller, *Die Theologie moderne*, dans *Annuaire de l'Institut catholique*, 1904, p. 648-649; 1907, p. 117-120; *Annuaire cath.*, 1908, p. 65-76; P. Godt, *Unapologétique catholique*, dans *Revue du clergé français*, t. LV, 1908, p. 171; J. Favier, *Le modernisme dans l'Église*, Paris, 1929, p. 287-290 et passim.

G. FLEURY

**SCHELSTRATE** ou **SCHEELSTRATE** (l'orthographe Schelestrate est fautive) (Emmanuel de), préfet de la bibliothèque Vaticane (1648 ou 1649-1692). Né en 1648 ou 1649 à Anvers, Emmanuel de Schelestrate reçut une excellente formation dans sa ville natale et la compléta par des voyages en France et en Italie. De bonne heure il se livra à l'étude de l'histoire ecclésiastique, spécialement des origines chrétiennes. Dès l'âge de trente ans il commença à publier le résultat de ses recherches. Ses travaux attirèrent sur lui l'attention du monde savant et particulièrement celle du Saint-Siège qui trouvait en lui un ardent défenseur des prérogatives pontificales. Innocent XI appela Schelestrate à Rome et le nomma vice-préfet, puis préfet de la Vaticane; c'est en cette qualité qu'il facilita les recherches de Mabillon dans la célèbre bibliothèque. Cf. *Revue bénédictine*, t. xvi, 1899, p. 517. Les occupations de sa charge n'empêchèrent point Schelestrate de continuer ses travaux historiques et de les livrer au public; outre une connaissance profonde de l'antiquité ecclésiastique, il y montrait une orthodoxy sévère et une pureté de doctrine qui lui valurent d'être attaqué à la fois par les protestants et par les gallicans; Schelestrate répondit avec vigueur. Le pape lui témoigna sa reconnaissance en le nommant chanoine du Latran et de Saint-Pierre. Schelestrate jouit peu de temps de ces dignités; il mourut le 5 avril 1692, à l'âge de 43 ans, sans avoir pu terminer son ouvrage *Antiquitas Ecclesiae* auquel il travaillait depuis de longues années.

ŒUVRES. — 1. *Antiquitas illustrata circa concilia generalia et provincialia, decreta et gesta pontificum, et praecipua totius historiae ecclesiasticae capita*, Anvers, 1678, in-4°; cet ouvrage veut prouver, contre Launoï, la haute antiquité de la primauté pontificale. — 2. *Ecclesia africana sub primatu Carthaginiensi*, Anvers, 1679, in-4°. Schelestrate démontre que l'autorité du primat de Carthage a toujours été subordonnée à celle du pontife romain; on trouve dans ce travail une excellente étude sur le différend qui opposa saint Cyprien au pape saint Étienne à propos du baptême des hérétiques. — 3. *Sacrum Antiochenum concilium pro Arianorum conciliabulo passim habitum nunc vero primum ex omni antiquitate auctoritatis suae restitutum*, Anvers, 1681, in-4°. — 4. *Acta Constantiensis concilii ad expositionem decretorum eius sessionum IV et V facientia nunc primum ex codicibus manuscriptorum in lucem edita et dissertatione illustrata*, Rome, 1683, in-4°. L'occasion de ce travail fut la fameuse déclaration du clergé de France de 1682. Schelestrate entreprit de démontrer la supériorité du pape sur le concile. Il s'attira une vigoureuse attaque de Maimbourg : *Traité historique de l'établissement et des prérogatives de l'Église de Rome*, Paris, 1685, in-4° (cette publication fut censurée par Innocent XI, *Index*, 1 juin 1685, et valut à Maimbourg d'être exclu de la Compagnie de Jésus). Bossuet eut devoir répondre à Schelestrate, *Defensio declarationis conventus cleri gallicani anni MDCLXXXII, de ecclesiastica potestate*, II<sup>e</sup> part., l. V, c. iv-v et xxxiii-xxxix, ainsi qu'Arnould, *Éclaircissements sur l'ambiguïté des canons généraux et des papes, ou explication de leur sens des trois dernières sessions IV et V du concile de Constance*, contre la dissertation de M. de Schelestrate, Amsterdam (s. l.), 1711. Sur cette controverse, voir Reusch, *Der Index der verbotenen Bücher*, Bonn, 1885, p. 584 et 575; dom M. Petitdidier, O. S. B., *Dissertation historique et critique sur le sentiment du concile de Constance touchant l'autorité et l'infaillibilité des papes*, Luxembourg, 1727, in-12, qui prit part pour Schelestrate contre Maimbourg; Jacques Lenfant (protestant), *Histoire du concile de Constance*, Amsterdam, 1727, in-4°, passim; Noël Alexandre, *Historia ecclesiastica*, éd. Roncaglia-Mansi, Venise,



1781, t. VIII, p. 144-169. — 5. *Tractatus de secretis et auctoritate decretorum concilii Constantiensis... circa polestalem ecclesiasticam*, Rome, 1686, in-4°, réponse à Maimbourg. Ce petit traité se termine par un index précieux : *Compendium chronologicum rerum ad decreta Concilii Constantiensis spectantium*. — 6. *De primatu actus cleri gallicani congregati a. 1682 dissertatio*, 1<sup>re</sup> édit., aujourd'hui en t. IX, 10. — 7. *De disciplina arcani*, 1<sup>re</sup> édit., Rome, 1684, in-4°; 3<sup>e</sup> édition en 1740, plus complète que les précédentes, sous le titre : *De laudis actis cleri gallicani Parisiis, de mandato regio conciliati*, anno 1682, 19 martii et seq. auctore eximio D. Schelstrate, rééditée par L.-X. Veith dans *De primatu et infallibilitate romani pontificis*, Malines, 1824, in-12. — 7. *De disciplina arcani, contra disputationem Ernesti Tentzelii dissertatio apologetica per D. Ema-nuelem a Schelstrate S. T. D.*, bibliotheca Vaticanae praefatum, Ecclesiae Antverpiensis canonicum, Rome, 1685, in-4°. Dans la pensée de l'auteur, cette courte dissertation n'était qu'une réponse à l'attaque de Tentzel, *Dissertatio de disciplina arcani Willenber-gae habita die 3 jan. 1683*, Wittenberg, 1683, in-4°, contre certaines idées émises dans l'*Antiquitas illus-trata* et dans la *Commentatio* du concile d'Antioche : elle eut une fortune considérable. Schelstrate estime que la discipline du secret fut instituée par Jésus-Christ et pratiquée par les apôtres, que son objet propre était le dogme trinitaire, les sacrements et la liturgie eucha-ristique ; il explique par là la pauvreté de la littérature patristique sur le nombre des sacrements, la trans-substantiation, le culte des saints, etc. L'opinion de Schelstrate fut adoptée alors par l'ensemble des théo-logiens catholiques, mais elle est actuellement très contestée, sinon abandonnée. Cf. Batiffol, art. AR-CANE, ici même, t. I, col. 1738 sq., et *Études d'histoire et de théologie positive*, t. I, p. 5-10; Vacandard, art. Arcane, dans *Dictionn. d'h. st. et de géogr. ecclési.*, t. III, col. 1498-1499. Tentzel répondit à Schelstrate par des *Animadversiones*, réunies dans *Exercitationes selectae*, Francfort, 1692 ; une polémique générale s'engagea alors ; on en trouva le détail dans Huyskens, *Zur Frage über die sog. Arkandisziplin*, Munster, 1891, p. 16 sq. — 8. *Dissertatio de auctoritate patriarchali et metropolita-lia adversus ea quae scripsit Eduardus Stillingfleet, decanus Londinensis, in libro de ordinibus Britannicis*, Rome, 1687, in-4°. Stillingfleet, doyen de Saint-Paul de Londres, mort en 1699 évêque de Worcester, avait repris dans ses *Antiquities of the British Church*, Londres, 1685, les opinions des Centuriateurs de Magdebourg touchant l'indépendance des patriarches de la primitive Église. Cette dissertation a été reproduite par Rocabertiau, t. XI de sa *Bibliotheca maxima pontifi-cia*. — 9. *Acta Ecclesiae Orientalis contra Calvinii et Lutheri haereses*, Rome, 1692, 4 vol. in-fol., 2<sup>e</sup> éd., Rome, 1759. On y trouve des documents curieux sur les rela-tions entre les chefs de la Réforme et Constantinople. — 10. *Antiquitas Ecclesiae dissertationibus, monumentis ac notis illustrata*, Rome, t. I, 1692 ; t. II (posthume), 1697 ; in-fol. Cet ouvrage, qui devait comprendre six tomes, est de valeur inégale ; on y rencontre cependant d'excellentes études, particulièrement au t. II, telles les dissertations II et III (reproduites par Rocaberti, op. cit., t. XI), respectivement intitulées : *De auctori-tate apostolorum, et quod Petrus collegii apostolici prin-cipalis caput Ecclesiae a Christo constitutus sit, et Quod primatus Petri ad ejus in cathedra Romana successores transmissus sit*. La pièce principale du t. I est une *Dissertatio de antiquis romanorum pontificum catalogis ex quibus Liber pontificalis concinnatus fuit, et de Libri pontificalis auctoritate et usu*, précédant l'édition en trois tomes, par le digne du catalogue libérien, de l'abbé Jean-François de Val. Reg. 1722, avec des variantes empruntées au Paris. 1734 et du texte com-

plet (jusqu'à Félix IV) du *Liber pontificalis* (d'après l'édition de Mayence). Cf. dom Leclercq, art. *Liber pontificalis*, dans *Dictionn. d'archéol.*, t. IX, col. 451. Cette dissertation a été rééditée par Migne en tête de son édition du *Liber pontificalis*, P. L., t. CCXXVII, col. 157-220. L'auteur de la notice Schelstrate, dans *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* indique, à tort croyons-nous, une édition à part de cette dissertation, Rome, 1692. — 11. *Oratio in funere SS. D. N. Inno-centii XI pontificis maximi*, Rome, 1689, in-4°. — La bibliothèque royale de La Haye conserve la corres-pondance et divers papiers et notes de Schelstrate. ms. 1165.

Schelstrate tient une place distinguée parmi les écrivains ecclésiastiques du XVII<sup>e</sup> siècle. Ses connais-sances sont profondes et son érudition est en général très sûre ; sa doctrine, affranchie des préjugés du temps, est ferme et rigoureuse ; malheureusement sa méthode n'est pas toujours très précise, principale-ment dans les études où la théologie a plus de part que l'histoire. Néanmoins l'œuvre de Schelstrate est un beau monument élevé à la gloire de l'Église et de la papauté ; monument qui eût pu être encore plus grand si son auteur n'était mort prématurément.

*Biogr. nationale de Belgique*, t. XXI, 1911-1913, col. 673-679 ; *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, t. V, 1931, au mot Schelstrate ; *The catholic encyclopedia*, t. XII, 1912, p. 526-527 ; Joehrer, *Gedachten Leichen*, t. IV, p. 245 ; Michaud, *Biographie universelle*, nouv. éd., t. XXVIII, p. 280-281 ; Hoefler, *Nouv. biogr. générale*, t. XLIII, Paris, 1853, col. 495-496 ; *Dictionnaire des auteurs ecclésiastiques*, t. IV, Lyon, 1767, p. 531 (caulcan) ; Nicéron, *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres*, t. XXI, p. 264 sq. ; Ellies Dupin, *Biblioth. des auteurs ecclési.* du XVIII<sup>e</sup> siècle, t. IV, p. 226-241 ; Moréri, *Grand dictionn. hist.*, édit. de 1759, t. IX, p. 246-247 ; Richard, *Dictionn. universel des sciences ecclési.*, t. V, Paris, 1762, p. 17 ; Hurter, *Nomenclator*, 3<sup>e</sup> éd., t. IV, col. 550-554 ; Boskovich, *Romanus pontifex Primas*, Nitru, t. II, 1867, p. 922, 924, 926 ; t. III, 1867, p. 850 ; le même, *Calistabus et Breviarium*, t. IV, Budapest, 1861, p. 184-185, 213.

J. MERCIER.

**SCHERER Georges**, jésuite autrichien, naquit à Schwatz près d'Innsbruck en 1540, entra au noviciat de Vienne en 1559, enseigna la grammaire, l'hébreu et la philosophie, fut pendant quarante ans prédicateur, recteur du collège de Vienne, supérieur à Linz et vice-provincial. Il mourut à Linz en 1605. Il publia en langue allemande de nombreux écrits polémiques contre les protestants ainsi que plusieurs ouvrages de piété et recueils de sermons : en tout une quarantaine d'ouvrages ou opuscules dont on trouva les titres dans Sommervogel. En 1599 et 1600, il réunit ses œuvres en deux volumes in-fol. imprimés au monastère des prémontrés de Bruck en Moravie, recueil réédité à Munich en 1613 et 1614 : R. P. Scherers... *Opera oder alle Bücher, Tractälein, Schriften und Predigten*... Si l'auteur n'apporte pas de contribution notable à la théologie technique, il mérite d'être mentionné en bonne place dans l'histoire de la controverse et de l'apologétique populaire. Pour ne citer qu'un exemple : sa série de vingt-neuf sermons sur les notes de la véritable Église (1589), *Opera*, t. II, p. 82-170, constitue un excellent traité d'apologétique.

Sommervogel, *Biblioth. de la Comp. de Jésus*, t. VII, col. 746-747 ; Hurter, *Nomenclator*, 3<sup>e</sup> éd., t. III, col. 428-429 ; B. Duhir, *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge*, t. I, p. 806-820 ; E. de Guillehime, *Menologie de la Comp. de Jésus, Germanie*, 1<sup>re</sup> ser., t. II, p. 420-421.

J.-P. GRAUSEM.

**SCHERIO (Grégoire Lo)**, frère mineur réformé italien (XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècle), dénommé encore, mais à tort paraît-il, *Schiero*, par N. Toppi, *Biblioteca napolitana et apparato agli huomini illustri di Napoli e del regno*, Naples, 1678, p. 52. Quant à son nom de religion, les

auteurs ne concordent pas. Tandis que les uns l'appellent Grégoire (J.-H. Sbaralea, *Supplementum* 2<sup>e</sup> éd., t. 1, Rome, 1908, p. 331; H. Hurter, *Nomenclator*, 3<sup>e</sup> éd., t. III, col. 943), d'autres le dénomment Bonaventura, comme N. Toppi, *op. cit.*, p. 52. La plupart, ne sachant quel nom lui donner, le désignent du nom de Bonaventura et de celui de Grégoire et en traitent en deux endroits différents. Il nous apparaît toutefois plus probable qu'il s'appelait Grégoire, puisqu'il porte ce nom dans le titre de son ouvrage : *De Deo uno et trino*, comme cela résulte d'un catalogue du libraire L. Lyon, Laurent Armisson, édité en 1669, p. 104.

D'après J.-H. Sbaralea, *op. cit.*, t. 1, p. 331 et t. III, p. 265, Lo Scherio serait originaire de Lecce. Il y entra chez les mineurs réformés à Lecce le 12 juillet 1602, fit son noviciat au couvent de Copertino, étudia la philosophie et la théologie, d'abord au couvent de Lecce et ensuite à l'université d'Alcalá, en Espagne, où il eut pour professeur de théologie le fameux cistercien Pierre de Lorea, qui y occupa la chaire de Duns Scot. Retourné dans sa province de Pouille, il enseigna la philosophie au couvent de Lecce où il s'acquit une telle renommée que l'évêque de cette ville, Louis Pappacoda, choisit Lo Scherio pour son théologien et pour examinateur de son clergé et censeur des livres. Comme toutes ces dignités et tous ces honneurs excitaient l'envie autour de lui, il quitta à l'insu de tous sa province et se rendit à Rome où il fut nommé lecteur de théologie. Quand les ennuis et les embarras suscités contre lui dans sa province se furent calmés, il y retourna et y fut élu custode. En cette qualité il assista au chapitre général qui fut célébré en 1639, à Rome, où il fut nommé probablement commissaire général pour les mineurs ultramontains. En 1641, il devint définitif de sa province, mais ne la resta pas longtemps, puisqu'il mourut au mois de mai de 1642.

Bien que Lo Scherio se soit illustré surtout en philosophie, il ne négligea cependant pas la théologie et composa dans ce domaine des *Disputationes et quaestiones de Deo uno et trino, ad mentem Subtilis doctoris*, publiées à Lecce, en 1644, d'après L. Armisson, *op. cit.*, p. 104; en 1646, selon Jean de Saint-Antoine, *Biblioth. francisc.*, t. II, p. 33; J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, t. 1, p. 331; avant 1669, d'après N. Toppi, *loc. cit.*; J.-H. Sbaralea, *op. cit.*, t. III, p. 205 et 258. D. Scaramuzzi, O. F. M., *Il pensiero di Giovanni Duns Scoto nel mezzogiorno d'Italia*, Rome, 1927, p. 216, note, cite une édition de Naples, 1645, in-4°, faite par les soins du mineur réformé Séraphin de Seclì, dans laquelle se trouve aussi le portrait du P. Lo Scherio. Celui-ci est encore l'auteur d'ouvrages théologiques inédits : *De incarnatione*; *De gratia*; *De divinis auxiliis*; *De visione beatificae*.

Jean de Saint-Antoine, *Biblioth. francisc.*, Madrid, 1732-1733, t. 1, p. 239; t. II, p. 27 et 33; J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, 2<sup>e</sup> éd., t. 1, Rome, 1908, p. 193 et 331; t. III, Rome, 1936, p. 205 et 239; N. Toppi, *Biblioteca napoletana*, Naples, 1678, p. 52; H. Hurter, *Nomenclator*, 3<sup>e</sup> éd., t. III, col. 943; L. Ferraris, O. F. M., *Principia bibliothecae communis franciscanae, moralis, theologicae*, t. VIII, Paris, 1865, col. 638.

A. TEETART.

**SCHIEVICHAVIUS** Gisbert, jésuite hollandais, né à Arnhem en 1558, entra dans la Compagnie en 1575; il mourut le 20 mai 1622 à Mayence, où il avait été recteur et directeur de conscience. Il composa *De augustissima et sanctissima Trinitate cognoscenda, amanda et laudanda*, Mayence, 1619, in-8°. L'auteur avait eu l'avis à redouter de sa part aucune nouveauté, car il a suivi le chemin royal et très sûr de la Tradition ». L'ouvrage est divisé en douze livres dont cinq seulement constituent nos traités actuels *De Trinitate* (I-II-VI); le premier est consacré à l'unité de Dieu; à partir du septième, il s'agit des apparitions

de la Trinité, de son culte, de ses martyrs, de ses défenseurs, des louanges que les créatures immenses lui rendent, et du culte public. Les définitions sont classiques, les positions des adversaires qualifiés de *secculari* sont à peine discutées; la raison théologique n'apparaît guère; cependant, Schievichavius, en un style très clair, donne un magnifique florilège patristique sur la Trinité. Bellarmin écrivait à l'auteur, le 12 juin 1620 : « Très souvent je lis votre ouvrage et je le lis comme un vrai livre spirituel, tout à fait capable d'enflammer, d'élever et de nourrir l'âme. » Éloge mérité. Chaque chapitre se termine par une prière ou une élévation qui fait de ce traité non seulement un exposé propre à éclairer l'esprit, mais aussi à satisfaire l'âme.

On retrouve les mêmes caractéristiques dans le *De ecclesiasticorum vita, moribus, officiis*, Mayence, 1621, in-8°. L'un des instructions que Schievichavius faisait tous les dimanches aux prêtres de la congrégation du Saint-Sacrement et de la Sainte-Vierge, établie à Mayence, cet ouvrage relève plutôt de la spiritualité. À signaler le règlement de cette congrégation, p. 816-822. L'auteur promettait de traiter en trois livres « l'humilité du Christ » (p. 782); il ne semble pas qu'il ait eu le temps de mettre son projet à exécution.

Somme et Vogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. VII, col. 776; Hurter, *Nomenclator*, 3<sup>e</sup> éd., t. III, col. 631-632; E. de Guillemin, *Monographie germanique*, 18<sup>e</sup> vol., t. 1, p. 155; B. Dühr, *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge*, t. 1, p. 102-103, 417; t. II a, p. 337; t. II b, p. 114, 466-467.

A. RAYEZ.

**SCHIFFINI** Santo, jésuite italien, philosophe et théologien du XIX<sup>e</sup> siècle. — Il naquit à Santa Doménica (province de Cosenza), le 20 juillet 1841. À l'âge de quatorze ans, il fut admis au noviciat de Naples. Pendant ses études il dut s'exiler à Léon en Espagne, puis à Laval, où il termina sa théologie en 1871. Immédiatement après ses études il fut nommé professeur de philosophie et de théologie et le resta jusqu'à sa mort. Il enseigna à Laval (1872-1880), puis à l'Université grégorienne (1881-1885). Une grave maladie l'ayant obligé à quitter Rome, il passa les vingt dernières années de sa vie comme professeur au séminaire de Chieri en Piémont, où il mourut le 10 décembre 1906.

Profondeur et solidité de la doctrine, enchaînement logique des problèmes, clarté dans l'exposé et rigueur dans l'argumentation, souci d'écartier les questions et développements inutiles et de tout ramener aux grands principes de solution : telles sont les qualités qui classent le P. Schiffini parmi les meilleurs philosophes et théologiens du XIX<sup>e</sup> siècle.

Il professait un véritable culte pour le Docteur angélique. Il aimait à dire que, plus il étudiait saint Thomas, plus il était convaincu que sa science était en quelque manière inspirée; il ajoutait que souvent il trouvait dans les œuvres de saint Thomas la solution de difficultés qui lui avaient longtemps paru insolubles.

Quatre-vingt-trois années de séjour à Chieri 1<sup>re</sup> Philosophie. — Schiffini publia un cours de philosophie en 5 volumes : *Principia philosophica ad mentem Aquinatis*, Turin, 1886, 2<sup>e</sup> éd., 1892. — *Disputationes philosophicae specialiter*, t. 1 : *De virtutibus rationis et anima rationali*, Turin, 1888; 2<sup>e</sup> éd., 1894; t. II : *Theologia naturalis*, *ibid.*, 1894. — *Disputationes philosophiae moralis*, t. 1 : *Ethica generalis*, *ibid.*, 1891; t. II : *Ethica specialis*, *ibid.*, 1891. Cette œuvre obtint très rapidement une large diffusion, surtout dans les séminaires d'Italie. On la consulte d'ailleurs avec reconnaissance les mérites. Qu'il suffise de mentionner deux points : sur la question capitale de la certitude et de l'évidence, ainsi qu'en éthique sur le problème du fondement de l'obligation, on trouvera difficilement ailleurs un exposé plus approfondi et plus clair. En 1893, l'auteur publia un résumé en deux volumes : *Institutiones phi-*

*l'osiphæ ad mentem Aquinatis in compendium*, t. I, r. 1: *Logica et Metaphysica*; t. II, r. 1: *Ethica sive moralis*.

2° *Théologie*. — Sous le titre général de *Adversaria theologica*, Schiffini publia d'abord pour l'usage scolaire et sous un titre trompeur, les *Adversaria De vera religione, De verbo Dei scripto et tradito, De gratia, De virtutibus infusis*. Il avait l'intention de reprendre ces mêmes traités sous une forme plus développée et définitive. C'est ainsi qu'il publia *Tractatus de gratia*, Fribourg, 1901; *Tractatus de virtutibus*, Fribourg, 1904. Parallèlement à ses *Principia philosophica* il donna sous le titre de *De vera religione* les traités *De vera religione, De scripto et tradito, De gratia, De virtutibus infusis*, etc. Les controverses très vives et animées de l'inspiration et de l'inspiration de l'Écriture le décidèrent à publier d'abord séparément *Divinitas Scripturarum adversus hodiernas novitates asserta et vindicata*, Turin, 1905. La mort l'empêcha de faire imprimer les autres parties des *Principia*. L'ouvrage, dont le manuscrit était presque achevé, fut édité après la mort de l'auteur sous le titre : *De vera religione seu de Christi Ecclesia ejusque munere doctrinali*, Sienne, 1908. Bien que l'auteur n'ait pas pu y mettre la dernière main, l'ouvrage reste précieux surtout par la solidité de l'argumentation et la réfutation de l'évolutionnisme dogmatique.

*Lettre de la Compagnie de Jésus de la Compagnie de Jésus*, 1907, p. 201 sq.; Hurter, *Nomenclator*, 3<sup>e</sup> éd., t. v, col. 1910, A. FAVELLA.

**SCHILDERE** ou **SCILDERE** (Louis de), jésuite flamand, né à Bruges le 5 octobre 1606. Il entra dans la Compagnie le 30 septembre 1624. Après avoir professé les humanités et la philosophie, il enseigna la théologie à Louvain, au collège de la Compagnie. Ce dernier enseignement eut grand succès et dura vingt-deux ans. Le P. de Schildere était du reste non moins remarquable par ses vertus que par sa doctrine (Hurter). Il mourut à Bruges le 17 juin 1667.

Au nombre de ses ouvrages, il faut d'abord mettre toute une série de thèses publiées et soutenues sous sa présidence par ses élèves. Sommervogel cite 23 de ces opuscules, datés de 1642 à 1653. Le plus considérable est une *Synopsis theologica de sacramentis Ecclesie*, Louvain, 1648, in-fol., où les thèses sont présentées sous une forme étendue et raisonnée; elles furent exposées et défendues par Humbert de Precipiano, qui devint évêque de Bruges, puis archevêque de Malines.

Le P. de Schildere fit en outre paraître sous son nom un ouvrage sur la formation de la conscience : *De principiis conscientie formandæ tractatus sex, tum in jure naturæ ac divino, tum in humano, canonico ac civili fundati*, Anvers, 1664, in-8°, 776 p. Deux passages de cet ouvrage méritent d'être relevés pour l'histoire de la théologie morale. Le premier concerne le probabilisme. Thyse Gonzalez, dans le *Fundamentum theol. moralis*, Rome, 1694, cite à deux reprises (*Introduct.*, n. 16 et *Dissert.*, I, § 5, n. 26), le P. de Schildere comme ayant professé dans le *De principiis conscientie formandæ*, une doctrine conforme à la sienne. Les preuves rapportées, avec un texte peu significatif de la Préface, la définition donnée tract. II, cap. II, n. 12, de la probabilité : *Esse assensum cum formidine innoxium rationibus grævis, ex quibus viri consideratis, post argumenta contraria considerata et soluta, in negotiis magni momenti concludere solet...*; d'où il suit : *quod quando pro utroque parte rationes occurrunt neque rationes unius partis prævalent, opinio formata non est probabilis*. Ce passage est, en soi, insuffisant, pour aller contre la loi d'une vraisemblance sensiblement plus grande, et il est à noter que : *hanc sententiam Patris Schildere, saltem quatenus spectat definitionem sententie probabilis, communiter seculi sunt Professores Societatis Lovanienses et Antverpienses in thesibus impressis*. La conclusion de Gonzalez ne manquait pas de logique. Sans doute sous

l'influence de l'université lovanienne, où l'on réagissait contre le laxisme, le P. de Schildere tendait à s'éloigner du probabilisme; notons cependant que, dans son ouvrage, il n'attaque pas ouvertement. Aussi, dans les discussions qui suivirent sur ce sujet, n'a-t-il été guère invoqué, ni cité. Les seules mentions que nous ayons rencontrées de son nom avec allusion au texte apporté par Gonzalez sont celles faites à trois reprises dans le mémoire écrit en faveur de la publication du livre de ce dernier, et publié par Dollinger Reusch, *Geschichte der Moralstreitigkeiten*, t. II, p. 74-75, 80; et attribuant au secretaire de la Compagnie, le P. Martinus Struy, dans les travaux de ces dernières années sur le probabilisme, il n'est pas davantage, à notre connaissance, question du P. de Schildere.

Le second texte intéressant de cet auteur se rapporte au baptême des enfants dans le sein de la mère. Dans le *De principiis conscientie formandæ*, tract. VI, cap. II, il soutenait la validité probable du baptême intra-utérin, si du moins l'eau baptismale atteignait l'enfant ou même les enveloppes entourant ce dernier, la licéité de cette pratique en cas d'urgence et sa facilité pour l'accoucheuse ou le chirurgien grâce surtout à un instrument médical. Cette question, on le sait, allait être vivement discutée au XVIII<sup>e</sup> siècle, jusqu'à ce qu'elle fût tranchée en un sens favorable au P. de Schildere par Benoît XIV, *De synodo*, l. VII, c. v, n. 3 sq., et saint Alphonse, *Theol. mor.*, l. VI, n. 107. Mais si, bien avant cette discussion, le professeur de Louvain se prononçait aussi nettement, jusqu'à quel point Sommervogel est-il fondé à dire : « peut-être, est-il le premier à avoir soutenu la légitimité de cette pratique? » En faveur de cette appréciation, on pourrait citer un de ceux qui allaient défendre avec le plus d'apréêt l'opinion contraire, le P. J. H. Serry, O. P. Dans ses *Prælectiones theologice*, t. IV, præl. XIX, Venise, 1742, p. 260, cet auteur donne en effet précisément Schildere et Gobat comme les premiers modernes à admettre la licéité du baptême intra-utérin, contre saint Augustin, saint Thomas, le décret de Gratien et le Rituel (cf. *Experientiæ theologice* de Gobat, tract. II, sect. II, 1659). Mais, en réalité, la documentation de Serry est, sur ce point, bien restreinte. Ni Schildere, ni Gobat ne se donnaient comme apportant une doctrine nouvelle; ils prétendaient bien au contraire s'appuyer sur toute une série d'auteurs, qui, avant eux, avaient professé qu'on peut renaitre à la vie de la grâce avant d'être né d'une naissance naturelle et normale, ainsi Gabriel, Victoria, Valentia, Tanner, Lessius, Tolet, etc. Ce qu'il y avait de vraiment nouveau chez le P. de Schildere — et ce en quoi il précède Gobat lui-même, qui l'utilise, — c'est, dans le n. 9 du chapitre indiqué plus haut, l'affirmation donnée, d'après des témoignages de praticiens, que ce baptême était possible et qu'il était aisé, même avant tout début d'accouchement. Le professeur de Louvain avait eu le mérite de s'informer auprès de ceux qui étaient compétents. Au milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle, en défendant les mêmes vues contre Serry, un auteur de médecine pastorale qui eut alors une grande influence en ces matières, F.-F. Gangiamila (cf. *Sacra embryologia*, Rome, 1754, l. III, c. VII) reconnaîtra la bonne information de Schildere et de Gobat et fera triompher leur opinion. Sur un point de détail, Schildere ne peut cependant être suivi aujourd'hui : comme Benoît XIV du reste, il admettait que le baptême sur l'extérieur des membranes enveloppant le fœtus avait une grande probabilité de validité; actuellement le développement embryonnaire mieux connu tend plutôt à diminuer, sinon à faire évanouir cette probabilité. Mais pour le reste, ses vues et même ses recommandations pratiques se trouvent en cette matière d'accord avec les enseignements des moralistes modernes.



Au sujet des ouvrages de L. de Schilder, il faut noter être complets, ajoutés qu'il a écrit un très grand nombre d'ouvrages inédits, dont Sommervogel nous donne les titres : *De charitate proximi, de fure et iustitia, De virtutibus in genere et in specie*.

Sommervogel, *Bibl. de la Compagnie de Jésus*, t. VII, no 782-783; Harp, *Annuaire de la Compagnie de Jésus*, 1911, *Revue nationale* (Académie royale de Belgique), t. v, 1876, col. 719, *de Schilder, Louis*, t. II, no V. — *Archives des Dominicains* (Louvain), *Archiv für Moralstreitigkeiten*, ..., 1886, t. I, p. 51 et t. II, no 74, 88, 89.

R. BROUILLARD.

**SCHILDIZ (Hermann de)**, † 1357, défenseur de la cause pontificale sous Jean XXII. — O terminure de Schildeuse ou Schildz en Westphalie, il entra dans l'ordre des augustins et vint à Paris vers 1320. Il y professa le cours de Bible en 1326-1327, puis la théologie, enseignement coupé de quelques séjours au couvent d'Ierford. En 1337, il devint provincial pour la Saxe et la Thuringe, puis vicaire général et pénitencier de l'évêque Otton de Wurzburg. Il mourut dans l'exercice de ces fonctions, le 8 juillet 1357.

Hermann est l'auteur de plusieurs ouvrages de droit canonique et de théologie pastorale, notamment d'un *Speculum sacerdotum*, souvent imprimé, et d'un *Introductorium juris*, qui lui assure une place importante dans l'histoire du droit. Il avait aussi commenté Aristote et le premier livre des Sentences. Parmi ses œuvres théologiques, les plus saillantes sont un *De conceptione Marie* et un traité de circonstance, *Contra flagellatores*. Mais il prit surtout une part considérable au conflit politico-religieux qui de son temps mettait aux prises le Saint-Siège et l'empereur Louis de Bavière.

Vers 1327-1328, il avait composé et dédié au pape Jean XXII un petit traité contre les erreurs de Marsile de Padoue, aujourd'hui perdu. Il y ajouta plus tard, vers 1330-1331, un traité en deux livres, *Contra hæreticos negantes immunitatem et jurisdictionem sancte Ecclesie*, dédié également à Jean XXII, auquel il joignit le précédent comme troisième partie. Les deux premières seules se sont conservées; mais elles suffirent pour mériter à leur auteur d'être inscrit en bon rang parmi les fondateurs de l'écclésiologie.

Car, bien qu'il soit inspiré par les événements de l'époque, l'ouvrage se développe en un véritable traité, *De Ecclesia*. A la base, Hermann pose le double dogme de l'unité de l'Eglise, qui fait d'elle le principe de toute juridiction, et de son infailibilité, I, 1-5. Ces principes généraux sont ensuite longuement appliqués à l'Eglise romaine, dont il établit la primauté et la souveraine autorité doctrinale, la pleine juridiction spirituelle et temporelle qui lui vaut d'être la source et la règle de tout pouvoir ici-bas, I, 6-14. Non seulement les pouvoirs ecclésiastiques, mais encore *temporalia omnium principum etiam laycorum de iure dependent ab Ecclesia*, I, 14, édition Scholz, p. 136-139. En conséquence, la donation de Constantin et celles des autres princes ne peuvent être qu'une reconnaissance des droits antérieurs de l'Eglise, I, 15-16. D'où résulte pour tous un grave devoir d'obéissance, que l'Eglise peut, au besoin, requérir par l'intermédiaire du bras séculier, I, 17-20.

Les pouvoirs et privilèges de l'Eglise romaine s'incarnent évidemment, d'une manière éminente, dans le pape son chef. Hermann commente toute la doctrine partie à en faire l'analyse et la preuve. Pour lui, le pape est *solus immediatus vicarius Christi*, les autres prélats tenant leur juridiction spirituelle *mediate auctoritate Romani Pontificis*, II, 1-3. Il est le pape de tous et n'est jugé par personne, IV, 1. Il reçoit le Saint-Esprit comme Pierre et possède la suprême autorité dans l'ordre de la doctrine, V, 1, non moins que dans la juridiction pénitentielle, 10-11. De lui dérive tout pouvoir

inter, même au temps de l'Eglise, aussi toutes les lois, à la différence de ces autres, sont elles obligatoires *sub necessitate salutis*, 13-15.

En ce qui concerne la position de l'Eglise par rapport à l'Etat, Hermann est donc un novus in venio du pouvoir direct, mais il infirmité spectre de son œuvre vient de ce que cette doctrine est incorporée chez lui, comme chez Jacques de Viterbe, voir t. VIII, col. 307, dans une systématisation complète du pouvoir pontifical. Sur ses contemporains, voir déjà LAMBERT GUERRIC, OPICINO DE CANISTRIS, PÉROUSE (*André de*), et, plus bas, SPIRITALIS, TOTI.

Leu, Siegel, *Handbuch zur Geschichte beider Rechte im Mittelalter*, t. I, Bonn, 1898, p. 124-125 et 196-197, on sont écrits les premiers renseignements sur la biographie et la bibliographie de l'auteur. Le traité *Contra hereticos* est analysé dans R. Scholz, *Unbekannte Kirchenpolitische Streitschriften aus der Zeit Ludwigs des Bayern*, t. I, Rome, 1911, p. 565-67; publié par le même auteur avec beaucoup d'espaces, au t. II du même ouvrage, Rome, 1911, p. 130-153, d'après un ms. de la Bibliothèque nationale de Paris, lat. 1942, fol. 152-170.

J. RIVIÈRE.

**SCHISME**. — Le schisme est une séparation voulue de l'unité ou de la communion ecclésiastique; c'est aussi l'état de séparation ou le groupement chrétien constitué en un tel état : le schisme grec. Le schismatique est celui qui fait schisme, qu'il soit le fauteur ou le responsable du schisme, ou qu'il y adhère seulement par conviction ou simplement de fait. Il n'y a pas de mot spécial, comme *hérésarque* vis-à-vis d'hérésie, pour désigner le fauteur de schisme : les mots *schismatarcha* employé par saint Bernard, *Epist.*, cxxxvi, P. L., t. CLXXXII, col. 273, et *schismatarcha* employé par les *Gesta Innocentii III*, P. L., t. CCXIV, col. CLXXX, sont exceptionnels et n'ont pas de correspondant français. — I. Le mot. Son emploi scripturaire. II. La notion de schisme. Aperçu historique (col. 1288). III. La notion de schisme, partie spéculative (col. 1299). IV. Le schisme comme délit (col. 1311).

I. LE MOT. EMPLOI SCRIPTURAIRE. — Le mot est passé du grec, par l'emploi qu'en a fait le Nouveau Testament (pas d'emploi dans les LXX, qui ne connaissent que σχισμή), dans le latin ecclésiastique, puis dans les langues modernes; il n'est pas du vocabulaire latin classique. Malgré différentes équivalences qu'on trouve chez les écrivains latins du II<sup>e</sup> et du IV<sup>e</sup> siècle, telles que *scissura, discidium, divorium, discretio, discordia, dissensio, separatio, precisio*, c'est la simple transcription du mot grec qui a prévalu dans le latin ecclésiastique, où elle a pris, comme elle le fera ensuite dans les langues modernes, un sens particulier, relatif à l'unité de l'Eglise chrétienne : cf. H. PÉTRÉ, *Hæresis, schisma et leurs synonymes latins*, dans *Revue des études latines*, 1937, p. 316-325.

Σχιζμα (de σχίζω, fendre), signifie au sens propre fente ou déchirure : ainsi Aristote parle-t-il du pied fendu du chamæau, *Hist. anim.*, II, 1, 26, et le *Pasteur* d'Hermas de pierres fendues, *Sim.*, IX, viii, 4. Le mot est employé au sens propre de déchirure dans l'Évangile, Matth., ix, 16; Marc., ix, 21; cf. Luc., v, 36. Au sens figuré, σχισμα signifie dissension, divergence d'opinion : rare, semble-t-il, en ce sens, dans le grec classique (cf. cependant Xénophon, ἐσχισθησαν, *Conv.*, iv, 59, pour désigner une divergence d'avis amicale) et est employé dans l'évangile de saint Jean pour désigner la division des opinions au sujet du Christ chez les juifs, leur désaccord ne d'une discussion à son sujet, vit, 43; ix, 16; x, 19. Mais c'est de l'emploi du mot par saint Paul que derive très certainement son usage ecclésiastique. Il apparaît trois fois dans la Première Corinthiens, où il se relate aux troubles survenus dans l'Eglise de Corinthe : « Moi, je vous mande, frères, par le nom de Notre-Seigneur Jésus-

Christ, de tenir le même langage tous, et de n'avoir pas entre vous de *scissions*, mais de rester bien en harmonie dans la même intelligence et dans la même façon de sentir. I, 10. Quand vous vous réunissez en assemblée, j'entends dire que des *scissions* se font parmi vous, et j'en crois bien quelque chose, car il faut qu'il y ait parmi vous des sectes. » XI, 18, «... afin qu'il n'y ait point de *disseniment* dans les corps, mais que les membres s'inquiètent de la même chose les uns pour les autres. » XII, 25 (trad. Allo). On le voit, il ne s'agit pas à proprement parler de schismes au sens actuel du mot : les *σχιζματ* dont parle l'Apôtre ne sont pas des sectes ou des groupements sortis de la communion ecclésiastique, mais des partis à l'intérieur de la communauté, des « cliques ». (J. Weiss; Allo). Ce sont des particularismes fondés soit sur des interprétations différentes du christianisme se recommandant de patronages divers, I, 10, soit sur des différences de classes et de condition, XI, 18, soit sur l'égoïsme naturel lui-même lié à tout cela, XII, 25. Le mot est repris dans un sens semblable, mais plus fort, d'ailleurs avec référence à saint Paul et aux Corinthiens, par Clément Romain, I *Cor.*, II, 6; XLVI, 5, 9; XLIX, 5; LIV, 2. Cf. Estienne, *Thesaurus*, à ce mot; H. Lesêtre, art. *Schisme*, dans le *Dictionn. de la Bible*, t. V, col. 1529-1531; J. Weiss, dans le commentaire de Meyer; E.-B. Allo, Commentaire dans la collection des *Études bibliques*; Whotherspoon, art. *Unity*, dans Hastings, *Dict. of Christ and the Gospel*, t. II, col. 781; H.-W. Fulford, art. *Schism*, dans *Encyclopaedia of religion and ethics*, t. XI, p. 232.

Les commentateurs anciens n'apportent rien d'original : saint Jean Chrysostome, ayant dans l'esprit le sens ecclésiastique du terme, note quesi Paul use d'un mot aussi grave, alors qu'il n'était pas question de divergences proprement doctrinales, c'est pour frapper les Corinthiens et leur faire sentir toute la gravité du mal, In I<sup>am</sup> *Cor.*, hom. III, P. G., t. LXI, col. 23; hom. XXVII, col. 225-226. Théodoret de Cyr insiste sur l'idée de contestation au sujet des présidents et des chefs de file. *Interpret. epist. I ad Cor.*, P. G., t. LXXXII, col. 232, 313.

Saint Paul fait-il une différence entre *σχίσμα* et *ρίζμα*, rapprochés I *Cor.*, XI, 18-19, et laquelle? Plusieurs pensent que les sens en sont indiscernables et que les deux mots seraient, en somme, interchangeables : Cremer-Kögel, *Biblich-theologisches Wörterbuch der N.-T. Gräzität*, 10<sup>e</sup> éd., Gotha, 1915, p. 85; E. Buonaiuti, *Scisma ed eresia nella primitiva letteratura cristiana*, dans *Saggi sul cristianesimo primitivo*, 1923, p. 274-285; Hennecke, art. *Häretiker des Urchristentums*, dans *Die Religion in Gesch. u. d. Gegenwart*, 2<sup>e</sup> éd., t. II, 1928, col. 1567-1568; enfin, sans se prononcer catégoriquement, et avec beaucoup de nuance, J.-V. Bartlet, art. *Heresy* dans le *Dict. of the Bible* de Hastings, t. II, p. 351. En fait, ni l'un ni l'autre des deux mots n'a chez saint Paul le sens précis que nous en prendrions plus tard. Tout ce que l'on peut dire, c'est que l'*σχίσμα* englobe plus de choses que le *ρίζμα* et, du moins à I *Cor.*, XI, 18-19, en marque peut-être une aggravation. Par quoi l'on ne nie d'ailleurs pas qu'un mot *σχίσμα* se charge parfois d'un sens déjà plus défini, II Petr., II, 1, et peut-être Tit., II, 10; cf. F. Prat, *La théologie de saint Paul*, t. I, 1<sup>re</sup> éd., p. 144, n. 1 et 402-403; J. Brosch, *Das Wesen der Härese*, Bonn, 1936, p. 17-24. De plus, chacun des deux mots a sa nuance propre, de qui les ultérieures précisions peuvent se déduire légitimement. Comme le remarque J. Weiss, *op. cit.*, 10<sup>e</sup> éd., p. 13, *σχίσμα* suggère l'idée d'une malade violemment troublée; *ρίζμα* implique que la doctrine affectée a son gré à une doctrine ou à une forme de doctrine, au sens où les écoles philosophiques de l'antiquité et le christianisme lui-même

à son début furent appelés des « hérésies » ou des « sectes ».

II. LA NOTION DE SCHISME. ASPECT HISTORIQUE. — La notion de schisme, qui semble de prime abord très simple, est cependant assez complexe et difficile à définir : elle n'a pas trouvé tout d'un coup la précision que nous lui connaissons. Son développement ou ses variations sont liés à deux facteurs principaux : d'une part, comme il est normal, à la manière dont est conçue l'unité de l'Église, à quoi le schisme se soustrait ; d'autre part, aux faits de schismes existant dans l'Église à un moment donné ou dans un lieu déterminé.

1<sup>o</sup> *L'Église ancienne, jusqu'au donatisme*. — Les Pères apostoliques sont remplis du zèle de l'unité et ils ont certes une idée très riche de l'Église une ; mais la notion de schisme n'a pas chez eux une valeur ecclésiologique technique. L'unité est faite de la concorde des chrétiens, de leur accord en une même croyance dans la soumission aux autorités légitimes de chaque communauté ; elle est violée quand des discussions surviennent entre chrétiens : d'où les adjurations ou la mise en garde contre les *σχιζματ*, scissions, Clément, I *Cor.*, II, 6; XVI, 5 et 9; XLIX, 5; LIV, 2, dissensions, *Didaché*, IV, 3; *Ep. de Barnabé*, XIX, 12, discords, *Hermas*, *Sim.*, VIII, 4. Ignace, qui est rempli par la passion de l'unité, n'emploie pas le mot *σχίσμα*, mais, en une phrase toute paulinienne, il avertit que « qui suit un fauteur de schisme, *σχίζοντι*, n'héritera pas le royaume de Dieu » *Phil.*, III, 3, et il exhorte les Philadelphiens, c. III-IV, et les Smyrniotes, *Smyrn.*, VII-VIII; *Polyx.*, VI, à garder la paix en obéissant aux conditions de l'unité ecclésiastique. La condition décisive est, pour Ignace, l'obéissance à l'évêque, la fidélité à la doctrine qu'il tient, à l'eucharistie qu'il préside. Ignace donne ainsi la première formule, et combien forte, d'un critère de l'unité et du schisme : est schismatique celui qui se sépare de l'autorité légitime, à savoir de l'évêque, et dresse un autel en dehors de cette autorité.

Telle est l'idée la plus simple du schisme : elle envisage la rupture de l'unité dans le cadre de l'Église locale et définit le fait de schisme par rapport à l'autorité locale légitime. C'est celle que nous retrouverons dans le canon 5 du concile d'Antioche de 341, le plus ancien document officiel qui, sans d'ailleurs employer le mot, propose une notion du schisme : *Si quis presbyter vel diaconus proprio contempto episcopo, ab ecclesia seipsum segregaverit, et privatim congregationem efferit, et altare exeret et episcopo accersente non obedierit, nec velit ei parere...* Mansi, *Concil.*, t. II, col. 1309-1310.

Du cadre de l'Église locale, il y a d'ailleurs un passage à celui de l'Église universelle : la communion avec celle-ci est rompue par la rupture de la communion avec un évêque particulier : car, entre les Églises locales, il y a une solidarité fondée sur une unité profonde qui trouve son expression dans un rigoureux conformisme de foi. L'autorité épiscopale d'une Église particulière engage l'Église universelle, et qui rompt avec elle rompt avec l'Église totale. Ceci se marque au plan institutionnel par la valeur universelle de l'excommunication qui frappe le schismatique : le canon 6 du concile d'Antioche précédemment cité porte : *Si quis a proprio episcopo fuit excommunicatus, ne prius ab aliis suscipiatur, quam fuerit a proprio episcopo susceptus, vel...*, col. 1311-1312. Or, ce canon ne fait que répéter ce qui a déjà été décidé aux conciles d'Elvire (306), can. 53, Mansi, *Concil.*, t. II, col. 14; d'Arles (314), can. 16, *ibid.*, col. 473; de Nicée (325), can. 5, col. 669-670; ce qui sera bientôt repris au concile de Sardique (343), can. 13, Mansi, t. III, col. 16-17.

Au plan idéologique, nul n'a formulé plus fortement que saint Cyprien cette valeur universelle du schisme.





tiste Cresconius : « Il n'y a l'hérésie que lorsqu'il y a divergence de doctrine. L'hérétique est l'adepte d'une religion contraire ou autrement interprétée : par exemple les manichéens, les ariens, les marcionites, les novatians et tous ceux dont les doctrines contradictoires sont en opposition avec la foi chrétienne. Mais entre nous, qui croyons au même Christ né, mort et ressuscité, entre nous qui avons une même religion, les mêmes sacrements, il n'y a aucune divergence dans la pratique du christianisme : il y a eu schisme, mais on n'appelle pas cela une hérésie. L'un (dit, l'hérésie est une secte composée de gens dont la doctrine est différente : le schisme est une rupture entre gens qui ont la même doctrine, *hæresis est diversa sequentium secta : schisma vero eadem sequentium separat*). » (Cité par Augustin, *Contra Cresc.*, c. III, n. 4, t. XLIII, col. 469, trad. Monceaux, *Hist. littér. de l'Afrique chrét.*, t. VI, p. 97. Or, Augustin récuse une distinction qui semble si conforme à ce qu'il a dit lui-même ailleurs ; il fait effort pour ramener le schisme à l'hérésie par cette considération que la rupture repose nécessairement sur un dissentiment et que ce qui commence en discordie, si la division dure, nécessairement tourne en hérésie : *Dicitur schisma esse recens congregationis ex aliqua sententiarum diversitate dissensio (neque enim et schisma fieri potest nisi diversum aliquid sequitur, qui faciunt), hæresis autem schisma intellectum*. C. VII, n. 3, P. L., *ibid.*, col. 471.

Que veut Augustin ? Après une longue période d'efforts iréniques, marquée par l'offre de conférences et mille ménagements, Augustin et ses collègues d'Afrique se sont rendu compte de la mauvaise volonté obstinée des donatistes, dont les évêques se sont dérobés à toute avance. En cette année 405, Augustin change d'attitude et ce changement se marque en particulier dans la question du recours à l'appui de la force publique. Or, à la multitude d'édits plus ou moins gênants pour eux, plus ou moins inopérants aussi, dont les donatistes ont déjà fait l'objet, un nouveau document s'est ajouté depuis peu, un « édit d'union » vient d'être promulgué par l'empereur Honorius (février 405) et plusieurs lois viennent d'être portées contre les donatistes, que nous a conservés le *Code Théodosien*, et dont l'une a précisément pour objet, expressément à l'usage des donatistes, d'assimiler le schisme à l'hérésie : *Intercedendam specialiter eam sectam nova constitutione censuimus, quæ HÆRESIS vocaretur, appellationes schismaticis præferat. In tantum enim sceleris progressi dicuntur ii, quos donatistas vocant, ut... ita contigit, ut hæresis ex schismate nasceretur... Cod. Theod., l. XVI, tit. XI, l. 1; cf. Monceaux, *op. cit.*, t. IV, p. 259. S'il n'y a pas lieu de penser, comme l'insinue Buonaiuti, *op. cit.*, p. 275, que Cresconius, en marquant une distinction entre le schisme et l'hérésie, visait à éviter les conséquences de la loi (la lettre de Cresconius à laquelle répond Augustin est en effet de 401), il est bien permis de supposer qu'Augustin, conformément à sa nouvelle attitude et en considération de l'édit récent, atténue la distinction et tente de ramener le schisme donatiste à une hérésie : le donatisme, sans doute, n'était au début qu'un schisme : la perturbation dans le dissentiment en a fait une hérésie. Cf. : *Neque enim vobis obijcimus, nisi schismaticis criminum, quam etiam hæresim male perseverando fecistis. Epist., LXXXV (Emerito donatiste)*, n. 4, t. XXXIII, col. 298 (entre 405 et 411 : Monceaux, *op. cit.*, t. IV, p. 591).*

Ainsi la distinction n'est pas radicale entre le schisme et l'hérésie : l'un comme l'autre, ils sont la rupture de la communion. Comment naît cette rupture ? Augustin attribue le schisme à l'édifice *potestatem*. *De bapt. contra Paganos*, l. I, c. XI, d. 16, t. XLIII, col. 118 : à l'*animalis sensus*, *ibid.*, c. XIV, n. 23, col. 122 ; il a de

fort beaux passages où il montre que le schisme vient de ce que nous nous attribuons ce qui n'appartient qu'au Christ et de ce que, oubliant que nous sommes une partie faible et défaillante, ayant besoin des autres chrétiens et du Christ, nous nous donnons une valeur de tout, d'être autonome et autarcique : cf. le texte magnifique de l'*In Epist. Joan. ad Parthos* (de 416), tr. I, n. 8, t. XXXV, col. 1984, etc.

Un dernier trait est à noter dans la théologie augustinienne du schisme, car il constitue un chaînon du développement de cette notion : c'est l'appel, au cours de la controverse avec les donatistes, à un critère d'unité et de communion au sein de la *Catholicæ* : le critère des « Églises apostoliques » et singulièrement de l'Église romaine où se trouve la *cathedra Petri* : cf. P. Batifol, *Le catholicisme de saint Augustin*, t. I, p. 177 et 192-209 ; S. Augustin, *Epist.*, XLIII, n. 7, t. XXXIII, col. 163 ; *Epist.*, LII, n. 3, col. 194-195 ; cf. *Contra litt. Petil.*, l. II, c. LI, n. 118, t. XLIII, col. 306.

Cet appel aux « Églises apostoliques » (par quoi Augustin entendait non seulement les sièges directement fondés par des apôtres, mais les Églises auxquelles les apôtres avaient pu envoyer des lettres) est à noter : il sera en effet repris, avec une référence toute spéciale au Siège apostolique par excellence, celui de Rome, comme cela est normal, comme Augustin le pratique déjà et comme, avant lui, l'avaient fait saint Irénée et saint Optat. *In urbe Roma*, dit ce dernier, *Petro primo cathedram episcopalem esse collatam, in qua sederit omnium apostolorum caput Petrus...*, *in qua una cathedra unitas ab omnibus servaretur, ne ceteri Apostoli singulas sibi quisque defenderent, ut jam schismatici et peccator esset qui singularem cathedram alteram collocaret. De schism. don.*, l. II, c. I, P. L., t. XI, col. 947. C'est déjà l'affirmation d'un critère unique et central d'unité pour l'Église universelle. Plus tard, dans un Occident menant une vie ecclésiastique pratiquement coupée de l'Orient, la référence au Siège romain se fera exclusive et nous verrons le schisme, primitivement conçu dans le cadre de l'Église particulière et en référence à l'épiscopat local, se définir principalement, puis exclusivement, dans le cadre de l'Église universelle et en référence au Siège romain. En tout cas, le pape Pelage I<sup>er</sup>, vers 558-560, au moment où se prépare le schisme des Trois-Chapitres, reprendra comme critère du schisme l'interruption de la communion avec les Églises apostoliques et citera expressément saint Augustin : cf. *Epist.*, v, *ad episcopos Thasciæ*, P. L., t. LXIX, col. 398, que reprendra Agobard de Lyon, *De compar. regim. ecclesiast. et polit.*, 2, P. L., t. CIV, col. 293 sq., et à quoi se réfère le *Décret* de Gratien, *caus. XXIV*, q. I, c. 34, § 1, éd. Friedberg, t. I, p. 980 ; voir aussi Pelage, *Epist.*, iv, *ad Narselem*, P. L., t. LXIX, col. 397 et *Epist.*, II, au même, col. 395 : *Quisquis ab apostolicis divisus est sedibus, in schismate eum esse non dubium est, et contra universalem Ecclesiam altare conatur erigere*, reproduit aussi dans le *Décret* de Gratien, *caus. XXIII*, q. v, c. 42, éd. Friedberg, t. I, p. 943.

3<sup>e</sup> Après Augustin, en Occident. — On peut distinguer plusieurs étapes dans le développement de la notion de schisme après Augustin.

1. Transmission des textes augustinien. Une définition du schisme devient classique, formée de textes d'Augustin. Saint Isidore, dans ses *Étymologies*, met simplement bout à bout les deux textes du *Contra Faustum*, l. XX, c. III, P. L., t. XLII, col. 369, et du commentaire *In Epist. Joan. ad Parthos*, tr. I, n. 8, P. L., t. XXXV, col. 1984, que nous avons déjà rencontrés, et il forme la définition suivante : *Schisma a scissura animorum vocatum. Eodem enim cultu, eodemque ritu credit, ut ceteri, solo congregationis delectatur dissidio. Fit autem schisma, cum dicunt homines : « Nos*

*justi sumus, nos sanctificamus immundos, et cetera similia.* » *Etyim.*, I. VIII, c. III, n. 5, P. L., t. LXXXII, col. 297. Ce texte composite est reproduit avec une glose par l'Ad *Elipandum Toletanum Epistola*, d'Éthérius et Béatus, I. II, c. xxx, P. L., t. xcvi, col. 995, et d'un mouvement intérieur tout augustinien, et, tel quel, par Raban Maur, *De universo*, I. IV, c. viii, P. L., t. cxi, col. 94-95; sans doute encore par d'autres.

Une autre source traverse aussi le haut Moyen Age et alimente les discussions théologiques, c'est le texte bien connu où saint Jérôme marque, entre le schisme et l'hérésie, une distinction parfaitement nette et en même temps un rapport de continuité : *Inter hæresim et schisma hoc esse arbitrandum, quod hæresis per se ipsum dogma habet, schisma propter episcopalem dissensionem ab Ecclesia separatur : quod quidem in principio aliqua ex parte intelligi potest. Ceterum nullum schisma non sibi aliquam configit hæresim, ut recte ab Ecclesia recessisse videatur.* In *epist. ad Titum*, c. III, §. 10-11, P. L., t. xxvi, col. 598. Avant d'être cité dans toutes les *questiones scolasticæ* où il sera parlé du schisme, ce texte est repris par les commentateurs anciens : par exemple Alcuin, *Expos. in epist. ad Titum*, c. III, P. L., t. c, col. 1025. Augustin ne distinguait pas si nettement l'hérésie du schisme : il disait qu'un schisme devient hérésie par la durée même du dissentiment primitif; Jérôme est plus exact : il n'est pas de schisme, dit-il, qui, pour justifier sa sécession, ne fabrique une hérésie.

2. *La réforme grégorienne. Les recueils canoniques.* — Du point de vue qui nous occupe, la réforme grégorienne a eu deux effets principaux. D'un côté, elle a ramené l'intérêt sur la question de la validité des sacrements conférés par les simoniaques, les excommuniés, les hérétiques et les schismatiques : mais l'utilisation faite alors des textes de saint Cyprien (cardinal Deusdedit), de saint Augustin, de Pélage I<sup>er</sup>, n'a pas toujours été judicieuse et exacte : cf. L. Saltet, *Les réordinations*, Paris, 1907, p. 79 sq. et 388. D'un autre côté, la centralisation ecclésiastique nécessitée par la réforme et les considérations idéologiques sur quoi l'une et l'autre s'appuyèrent accentuèrent, dans l'Eglise d'Occident coupée en même temps de l'Orient, l'autorité administrative du Saint-Siège et son importance prépondérante, exclusive presque, comme organe et critère de l'unité ecclésiastique : *Quod catholicus non habetur, qui non concordat Romane Ecclesie*, dit le c. 26 des *Dictatus papæ*, P. L., t. cxlviii, col. 408; C. Mirbt, *Quellen z. Gesch. d. Papstums*, 5<sup>e</sup> éd., n. 278.

Ces préoccupations se retrouvent chez les canonistes, qui sont en même temps des théologiens : Yves de Chartres, *Deer.*, I. I, c. xxxviii et xxxix, P. L., t. clxi, col. 76 : les schismatiques sont *extra Ecclesiam* et destinés à l'enfer, I. X, c. xvi, col. 729. Augustin a reconnu qu'il fallait à leur égard user de coercion. — Alger de Liège, *Libri de misericordia et iustitia*, c. I, P. L., t. clxxx, col. 931 : les sacrements des schismatiques sont nullements, c. II, col. 931-932 : distinction entre le schisme et l'hérésie, avec citation de Jérôme et d'Augustin; leurs sacrements sont valides, mais sans fruit de salut; c. III, v, col. 932 sq. : application spéciale aux schismatiques, en dépendance très étroite d'Augustin. — *Décret* de Gratien, causes XXIV, q. I, c. 34, éd. Friedberg, t. I, p. 979-980 : pas de communion avec le schismatique; il n'est pas plus de l'Eglise, laquelle est une, et n'ont plus l'eucharistie : avec citation de Pélage I<sup>er</sup>, d'ailleurs mal interprétée, cf. Saltet, *op. cit.*, p. 79 sq., 290 sq. Plus tard, dans les *Décretales*, même utilisation outrancière de textes relevant d'une tradition augustinienne : les ordinations et eucharisties des schismatiques, faites par des schismatiques sont nulles, *Décretales*, I. V, tit. VIII,

éd. Friedberg, t. II, p. 790. Sur l'ensemble, Saltet, *op. cit.*; J. de Ghellinck, *Le mouvement théologique au XII<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1914, p. 289 et 296.

Aux controverses de cette époque se rattachent aussi différents traités *De schismate* qui concernent en réalité les faits d'antipapes : par exemple Arnulph de Lisieux, *Tract. de schismate* (1130), dans P. L., t. cci, col. 173-194; Gerhoch de Reichensperg, dans P. L., t. cxviii et cxvii, etc. Voir d'autres textes de même inspiration dans *Mon. Germ. hist., Libelli de Lite*. Les faits d'antipapes ont été relativement fréquents dans l'histoire de l'Eglise et y ont souvent déterminé de véritables schismes : qu'on se rappelle Novatien. Cf. un bref aperçu historique dans les art. *Schisma* du *Kirchenlexikon*, t. X, col. 1794 sq. et de la *Realencyclopædie*, t. xvii, p. 577 sq. Mais ces traités théologico-polémiques des XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles n'apportent rien à la théologie du schisme : tout au plus une certaine accentuation de l'importance du Siècle romain. Il faut en dire de même au sujet du schisme oriental qui n'a suscité aucun progrès dans l'élaboration de la notion de schisme, sinon par la voie d'une mise en valeur plus grande de la primauté romaine, comme cela semble assez clair chez saint Thomas.

3. *La synthèse scolastique.* — Les *Sentences* de Pierre Lombard se taisent entièrement sur le schisme de même que sur les autres questions relatives à l'Eglise, qui sont considérées comme du domaine des canonistes; ceux qui s'en tiendront à les commenter seront réduits sur ce point à introduire quelques mots à propos de l'hérésie, de laquelle il est d'ailleurs parlé non au traité de la foi (I. III, dist. XXIII sq.), mais à celui de l'eucharistie (I. IV, dist. XIII) : ainsi feront saint Bonaventure, avec quelques mots bien peu techniques *In IV<sup>um</sup> Sent.*, dist. XIII. a. 2, q. II, dub. iv, éd. Quaracchi, t. iv, p. 314; saint Thomas, *In IV<sup>um</sup> dist. XIII*, q. II, a. 1, ad 2<sup>um</sup>; plus tard, Pierre de La Palud, *In IV<sup>um</sup> dist. XIII*, q. III, ed. Paris, 1514, fol. 57<sup>re</sup>. Mais les œuvres systématiques bâties sur un plan nouveau feront une place convenable à un bref traité *De schismate* : ainsi fera saint Thomas, *Sum. theol.*, II-II<sup>e</sup>, q. xxxix (1271), voir *infra*, et avant lui Alexandre de Halès (si toutefois cette partie de la fameuse *Summa* est son œuvre : *Sum. theol.*, inquis. III, tract. VIII, sect. I, q. I, tit. III, éd. Quaracchi, t. III, p. 753 sq.). L'auteur de la *Summa* fait du schisme un péché contre Dieu, qui s'attaque plus spécialement non à la sagesse ou à l'amour, mais à la toute-puissance divine, q. I de la sect. I, de même que l'idolâtrie, l'infidélité des juifs et des païens, l'hérésie et l'apostasie. Il examine, à propos du schisme, d'abord ce qu'il est : *illicita ab unitate Ecclesie discessio*, c. I, p. 753; puis le rapport du schisme à l'hérésie quant à sa notion et quant à sa gravité, c. II, p. 753-754 : le pouvoir des schismatiques, c. III, p. 754-755; leurs sacrements, c. IV, p. 755-756; leurs ordinations, c. V, p. 756-757; toutes questions où souffrent la tradition rigoriste que se réclamait de saint Cyprien et la théologie augustinienne. C'est cette dernière qui l'emporte chez Alexandre, avec l'affirmation très nette, définitivement acquise à la théologie catholique : *sacramenta vera sunt quia in potestate Ecclesie data sunt ab eis qui per schisma habent sibi debite modo collatum*, Les c. VI et VII, p. 757, concernent la communion avec les schismatiques, où se trouvent exprimées la solution très délicate qui est restée celle de l'Eglise et les peines dont sont passibles les schismatiques.

Comme nous l'avons déjà indiqué, le schisme oriental ne nous offre qu'une occasion d'approfondir la théologie du schisme. Notons cependant quelques questions qui le concernent directement. Godefroid de Fontaines se demande *utrum Græcorum error de Spiritu Sancto sit peccatum quod inhabiletur eorum, vel e converso?*

*Quodlibetum IX*, q. xviii (de 1292), éd. Hoffmans, 1924, p. 269, forme nouvelle et actuelle de la question concernant la gravité comparée du schisme et de l'hérésie. Neuf ans plus tôt, et dix ans après le concile d'union de Lyon, Roger Marston se demandait : *Utrum filii schismaticorum sint in statu salutis, maxime illi qui schismati non consentiunt?* Inédit; ms. Florence, bibl. Laurentienne, 123, fol. 138-139<sup>r</sup>. Il faut distinguer, dit-il : ceux qui n'ont pas l'usage de la raison sont sauvés par l'effet du véritable baptême dont ils reçoivent et le signe et la res; ceux qui ont l'usage de la raison, *non credo quod salvari possint*; mais des braves gens, *populares*, qui, tout en ayant l'usage de la raison, ne savent pas qu'ils sont séparés de l'Eglise, on peut croire, *pie credi potest*, qu'ils se sauveront par une foi implicite quant à son objet, mais droite en son intention : mais cette catégorie, pense notre auteur, ne doit pas être considérable.

Désormais, les théologiens scolastiques, sauf ceux qui continuent à suivre les *Sentences*, ainsi Capréolus, traitent plus ou moins encastrant du schisme. Signations comme puis remarquable et traitent assez peu spéculativement construit et proche de la compilation, qui forme la *Pars* (les quinze premiers chapitres) du l. IV de la *Summa de Ecclesia* de Turrecremata; puis, parmi les commentateurs de saint Thomas, Cajétan, *In Sum. theol.*, II-II<sup>a</sup>, q. xxxix et *Summul.*, q. 99<sup>o</sup> mot; François de Vitoria, *Comment. in II-II<sup>a</sup>*, q. xxxix, éd. Beltran de Heredia, *Bibl. de théol. espan.*, t. III, 1932, p. 270 sq.; Grégoire de Valence, *Comm. theol.*, II-II<sup>a</sup>, disp. III, q. xv, éd. Venise, t. III, 1608, col. 749-762, qui suit Cajétan, et Suarez, *De caritate*, disp. XII, dans *Opera*, éd. Vivès, t. XII, p. 733 sq. Le plus original, et de beaucoup, est Cajétan, que Vitoria ne fait que résumer et dont nous retrouverons les considérations dans la partie systématique de cet article. Cf. aussi la *Summa silvestrina* de S. Jestre de Prierias, pars II, à ce mot, éd. Venise, 1598, p. 303<sup>v</sup>, 305<sup>r</sup> et beaucoup d'autres.

Le traité de Turrecremata reflète les préoccupations d'un théologien aux prises avec les questions posées par le Grand Schisme d'Occident; aussi son intérêt porte-t-il principalement sur les schismes personnels créés par l'élection d'antipapes; il en fait l'histoire, c. ix, il étudie de très près et en apportant des exemples, les différentes manières d'éteindre ces schismes, c. x. Il consacre au cas du pape schismatique dont il admet, comme on le fait communément au Moyen Age, la possibilité, une étude attentive qu'il pousse jusqu'aux conséquences pratiques, c. xi-xiii, examine enfin la question de savoir si les partisans d'un antipape sont en bloc et indistinctement à quilibre de schismatiques, c. xiv. En dehors de ce traité de Turrecremata, d'une valeur réelle et durable, beaucoup d'écrits de circonstance doivent leur composition au Schisme d'Occident et relèvent du publiciste ou du controversiste autant que du théologien : voir, pour l'ensemble, Hurter, *Nomenclator lit.*, t. II, p. 705, 708 sq. et, plus spécialement pour les écrits de théologiens dominicains, A. Bačić, O. P., *Opera ecclesiologica FF. Ord. Prædic.*, dans *Angelicum*, t. vi, 1929, p. 279-324 : cf. p. 287 sq., 291. Quant au « Grand Schisme » lui-même, comme on l'a déjà remarqué, il merite à peine le nom de schisme, et si on nous présentait l'hérésie d'un schisme sans schismatiques : car là dispute ne portait pas sur l'autorité du souverain pontife, laquelle n'était nullement mise en question, mais sur la personne du pape : comme le dit Bouix, *Tract. de papa*, t. I, p. 461 : « On ne se retirait pas du vrai pontife romain considéré comme tel, mais on se retirait de celui qu'on tenait pour un véritable pape. On lui était soumis, non pas

time. Quoiqu'il existât plusieurs obédiences, cependant, il n'y eut jamais schisme proprement dit. Cf. aussi Mazzella, *De religione et Ecclesia*, n. 671-672; L. Salembier, *Le Grand Schisme d'Occident au point de vue apologetique*, dans *Revue prat. d'apolog.*, t. IV, 1907, p. 467-472 et surtout p. 579-594; H. Ed. Hall, *The unity of the Church and the forty years of the rival popes*, dans *The Irish theological quarterly*, t. XVII, 1921, p. 331-341 : voir également G. J. Jordan (anglican), *The inner history of the Great Schism of the West. A Problem in Church unity*, Londres, 1930.

4. Recueils d'inquisiteurs et écrits de controverse. — Les manuels d'inquisiteurs se devaient évidemment de définir le schisme. Nicolas Eymeric le fait avec une grande brièveté, qui contraste avec l'abondance des pages consacrées à l'hérésie, *Directorium inquisitorum*, pars II<sup>a</sup>, de *hæretica pravitate*, q. XLVIII, Rome, 1678, p. 253-254. Le schisme y est moins considéré en lui-même que dans son rapport à l'hérésie, compétence propre de l'Inquisition : il y a pur schisme, et non hérésie, quand le dissident *non habet errorem in mente, nec pertinaciam in voluntate*; mais selon une tradition déjà ancienne qui peut se réclamer de saint Jérôme et de saint Augustin, et que l'on retrouve aussi chez Raymond de Peñafort, *Summa*, l. I, tit. vi, § 1, Lyon, 1718, p. 44, un tel schisme est marqué comme constituant une disposition à l'hérésie, c'est-à-dire à la désobéissance *in credendis*. Comparer François de Pegna, *In II<sup>a</sup> partem Directorii Nicolai Eymerici scholia*, schol. 54 in q. XLVIII de *schismaticis*, Rome, 1578, p. 97.

D'autres auteurs de recueils développent davantage l'aspect théologique de leur définition du schisme, en dépendance de S. Thomas et plus tard de Cajétan : ainsi font, par exemple, Antoine de Sousa, O. P., *Aphorismi inquisitorum*, l. I, c. XII, Tournon, 1633, p. 90 sq., et Thomas del Bene, *De officio S. Inquisitionis circa hæresim*, pars posterior, pars II<sup>a</sup>, dubit. cccxxv, Lyon, 1666, p. 375 sq. Mais ce qu'il y a de plus notable chez ces deux auteurs, et qui nous paraît avoir un réel intérêt au point de vue de l'histoire des idées, c'est qu'ils éliminent la notion du schisme local en faveur d'une considération exclusive de l'Eglise universelle et du pape : de Sousa, p. 92, n. 8 et 9; del Bene, sect. vi, coroll. 5, p. 379-380 : *Schismaticus vere et proprie non est qui se separat a romano pontifice, nec ab universis Ecclesiæ membris; sed tantum ab aliquo episcopo, renuens subesse auctoritati illius, vel solum se separat a fidelibus membris diocesis ejusdem episcopi, quia verum schisma dicitur divisionem formaliter ab Ecclesia universali*. Les deux auteurs citent des autorités; il serait bien intéressant de pousser l'enquête plus loin et de voir à quelle époque, sous l'influence de quels faits, de quelles idées, s'est opéré cet étrange renversement des positions anciennes, du schisme jadis considéré surtout dans le cadre de l'Eglise locale au schisme considéré exclusivement dans le cadre de l'Eglise universelle et par référence au pape. Nos auteurs connaissent bien les textes de Cyrien, mais ils s'en débarrassent, comme les canonistes et les théologiens eux-mêmes sont exercés à le faire, par une distinction pratique, en disant que Cyrien n'a parlé que des schismatiques au sens large, *large et impropre*; par ailleurs, il semble que les autorités aboussées par des inquisiteurs en faveur de leur thèse soient uniquement des canonistes, non des théologiens, et non pas des auteurs assez récents.

Malheureusement, le développement des valeurs s'est opéré tout à fait dans la conception de l'unité de l'Eglise et par conséquent dans celle du schisme. On a pris, dans l'Eglise d'Occident, une conscience aiguë de l'unité sacramentelle de l'Eglise universelle, de ses exigences, de l'importance du Siège romain comme garant de l'unité d'ensemble de l'Eglise, ce fut surtout une conse-



quence de la réforme grégorienne, cf. *op. cit.*, t. III, p. xi, col. 1877 sq., et M.-J. Congar, *Chrétiens d'Orient. Principes d'un « œcuménisme » catholique*, Paris, 1937, p. 31 sq. Déjà chez les théologiens du XIX<sup>e</sup> siècle se marque un développement de la théologie relative au pape : la chose a été plusieurs fois notée en ce qui concerne saint Thomas : Harnack, *Dogmengeschichte*, 3<sup>e</sup> éd., t. III, p. 422; F.-X. Leitner, *Das unfehlbare Lehramt des Papstes*, p. 161, etc. Dans la question même du schisme, saint Thomas donne au pape un rôle non certes exclusif, comme pourrait le faire supposer l'article *Schisma* de l'*Encyclopaedia* de Hastings, p. 234, mais un rôle important, comme il est d'ailleurs normal. Alexandre de Hales est beaucoup plus exclusif dans cette accentuation : *illa discessio dicitur schisma, cum aliquis cum potestate Romanorum adnullant, praecepta ejus et instituta pertinaciter contemnendo nec caput eam repulando*, *op. cit.*, c. I, p. 753, cf. c. II, a. 1, p. 754, où intervient la distinction du schisme au sens large et du schisme proprement dit, lequel se vérifie *quando pertinaciter recedunt ab obedientia ipsius capitis Ecclesiae*. L'idée semble s'établir dès lors qu'il n'y a de schisme proprement dit que par une désobéissance soutenue et consommée à l'égard du Siège romain : *Schismatice proprie est qui ab unitate totius Ecclesiae se dividit, vel qui ab obedientia totius Ecclesiae se subtrahit totaliter*, dit Pierre de La Palud, *loc. cit.* Saint Thomas est beaucoup moins unilatéral.

Les controverses des XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles n'ajoutent plus rien à cette théologie; elles confirment cette insistance exclusive sur le rôle du pape. Mentionnons, suscitée par les grandes sécessions de la Réforme, outre le bref chapitre de *schismaticis* de Bellarmin dans ses *Controv.*, l. III, c. v, *Opera omnia*, éd. Naples, 1857, t. II, p. 78-79, un *De schismate* de Jean Jovinien, que Suarez présente comme un écrit récent, et un *De schismate in genere* de l'Anglais Henri Holden († 1665) qu'on trouve dans le *Theologiae cursus completus* de Migne, t. VI, 1841, col. 1159-1178. Tout cela ne contient rien de bien neuf. Au XVIII<sup>e</sup> siècle, la crise déterminée dans l'Eglise par le refus d'obéir à la bulle *Unigenitus* suscitait à son tour bien des traités où l'application des catégories anciennes de schisme et de schismatique sera faite, dans un sens ou dans l'autre, aux événements du jour. Échantillon de cette littérature : *Traité du schisme : Christianus mihi nomen, Catholicus cognomen*, Bruxelles, 1718 (du jésuite J. Longueval); *Réfutation abrégée du livre qui a pour titre : Traité du schisme ou l'on justifie, par le sens fait de desordre de S. Cyprien avec le pape S. Étienne, les évêques et les théologiens qui refusent d'accepter la constitution Unigenitus, du crime de schisme que leur impute l'auteur de ce traité*, par le P. François-Dominique Megacne, 1718.

L'époque contemporaine a vu encore des schismes : celui des vieux-catholiques en 1871, celui de Tchécoslovaquie en 1920, pour ne rappeler que les plus connus; mais aucun travail nouveau n'est venu enrichir la théologie du schisme et même la plupart des théologiens ou auteurs de *De Ecclesia* sont sur ce sujet d'une discrétion très grande. Quelques pages dans L. Billot, *De Ecclesia*, t. XII, 2<sup>e</sup> éd., p. 313 sq., d'après G. Jéhu,

*Le Pape et les autres évêques*, t. I, p. 110-111, nous en ont fait bien de fois pour l'Europe, une critique très équilibrée et définitive que celle qui se trouve dans la dernière édition de l'*Encyclopédie*. Il faut cependant se souvenir de noter quelques exceptions, et cela dans la littérature de schisme. On en trouve une dans l'ouvrage de l'abbé de Firmat, *De Ecclesia*, p. 101. M. de Firmat, au sujet du pape, dit que « l'application de la notion de schisme à l'Eglise romaine est une erreur » et que « l'Eglise romaine est la seule véritable et unique » (c'est-à-dire la seule véritable et unique *ecclesia*), et il cite, *op. cit.*, l. I, p. 101, la primauté de S. Cyprien, *Epist.*, LXXV, n. XXIV. Cela ne conclut pas, comme il est de coutume de conclure,

Nous trouvons par contre des prévisions dans deux textes du IV<sup>e</sup> siècle sensiblement contemporains : le canon 6 du synode de Constantinople de 382 et la lettre CXXXVIII, can. 1, de saint Basile. Le canon du concile ne parle pas expressément des schismatiques, mais il réduit implicitement leur cas à celui des hérétiques :

« Nous appelons hérétiques, dit-il, tant ceux qui ont été précédemment rejetés de l'Eglise que ceux qui ont été ensuite mathématisés par nous et de plus, ceux qui prétendent professer la vraie foi, mais qui ont desecré ce qui forment des groupes, ἀνταρξαναρχας, en face de nos évêques canoniques. » Mansi, *Concil.*, t. III, col. 561 c. Saint Basile, au contraire, dans l'épître citée, l'une des trois lettres « canoniques » adressées vers 373-374 à Amphiloque d'Iconium et qui ont contribué à ériger la jurisprudence ecclésiastique en Orient, distingue très nettement l'hérésie, le schisme et les groupements dissidents, παραρξαναρχαί : « L'hérésie est le fait de ceux qui sont tout à fait perdus et sont devenus étrangers quant à la foi elle-même; le schisme... est le fait de ceux qui, pour des causes ou des questions ecclésiastiques, divergent les uns par rapport aux autres d'une manière non-irréductible (litte : guérissable); les groupements dissidents surviennent du fait de prêtres ou d'évêques indisciplinés et du fait de gens mal formés. » P. G., t. XXXII, col. 665. Et, comme exemple de schisme, il donne celui-ci : avoir, au sein de l'Eglise, des sentiments différents touchant la pénitence. Basile admet la validité du baptême des schismatiques, mais non celle du baptême des hérétiques. On sait que c'est lui qui a, en cette question, introduit la considération de la reconnaissance « par économie » dont les Eglises orientales dissidentes font aujourd'hui un usage vraiment un peu large.

Ulérieurement, nous retrouverons en Orient une idée du schisme à la fois nette et peu élaborée : et, par exemple, le canoniste Zonaras, XII<sup>e</sup> siècle, *Ad can. ad concil. Laod.* : « Les schismatiques sont ceux qui, corrects par rapport à la foi et aux dogmes, se séparent et font un groupe opposé pour quelque raison. » P. G., t. CXXXVII, col. 1381; cf. H. Estienne, *Thesaurus*, t. VII, col. 1674.

5<sup>e</sup> La notion de schisme chez les dissidents. — Les protestants proprement dits n'ont guère approfondi la notion de schisme : cette notion suppose en effet qu'on donne au corps visible de l'Eglise un statut et une valeur que leur théologie, orientée dans un sens tout différent, ne leur permettait même pas de comprendre. Les quelques mots de Calvin sur ce sujet, *Instit. chrét.*, l. IV, c. II, n. 3 et 6, n'ont aucune originalité théologique. Par contre, les orthodoxes et les anglicans ayant une notion de l'unité visible et de la communion ecclésiastique qui, pour diverger de la nôtre, n'en est pas moins positive, ont été amenés à concevoir le schisme d'une manière un peu différente de nous. Le rejet du primat romain et donc d'un organe et d'un critère d'unité pour l'Eglise universelle les amènait à concevoir l'unité de celle-ci comme la fédération d'Eglises particulières semblables, ayant même foi fondamentale, mêmes sacrements essentiels, mais autonomes en leur vie ecclésiale, typique et portant sur par une vieillesse sociale unique : cf. Congar, *op. cit.*, surtout le c. v. De la notion de schisme, qui est la rupture de l'unité, ne pouvant être reconstruite à l'intérieur du cadre de l'Eglise universelle, la notion de schisme n'a guère été qu'un fait, pour elle, d'une rupture de l'unité et de la communion.

Les orthodoxes, dont plusieurs, encore de nos jours, ne croient pas que l'Eglise de saint Basile soit plus haute, ne se sont pas contentés de se séparer après l'effacement de l'unité, ils ont tenté de reconstruire, dans laquelle seule ils acceptaient une autre ordonnance d'unité. Pour ce qui est de la séparation entre l'Eglise romaine et eux, se posant selon les modalités du primat romain ou plu-

hérésie et parlent non du schisme, mais des erreurs des latins. Cf. Fr. Griveé, *Doctrina byzantina de primatu et unitate Ecclesiae*, Lubiana, 1921, p. 62; le même, *De unitate Ecclesiae*, dans *Bogoslovni Věstnik*, 1926, p. 29-42; cf. p. 30; Th. Pašić, S. J., *Conceptus et doctrina de Ecclesia iuxta theologiam Orientis separati*, sect. III, *Theol. recent.*, Rome, 1924, p. 87, n. 105.

La logique de leur position porte normalement les anglicans à concevoir le schisme dans le seul cadre de l'Église locale, comme l'érection d'un autel contre l'autel légitime; c'était la position de Newman anglican, voir ici art. NEWMAN, t. XI, col. 332; l'évêque Gore a consacré le c. VII de ses *Roman Catholic claims* à « la nature du schisme », mais les notations historiques et psychologiques de ces pages n'aboutissent pas à une théologie précise du schisme, voir la réponse de dom J. Chapman, *Bishop Gore and the Catholic claims*, c. VIII, Londres, 1905, p. 97 sq. Le Rev. T. A. Lacey, *Unity and schism*, Londres, 1917, a des considérations extrêmement intéressantes et instructives sur l'unité de l'Église, mais il n'élabore pas une notion précise du schisme. Le petit catéchisme anglican à deux pence porte : « On commet le péché de schisme quand on refuse de reconnaître l'évêque du diocèse et quand on célèbre le culte à un autel qui défie son autorité. » *A catechism for catholics in England*, § 54. Certains anglicans, à vrai dire, parlent comme d'une chose possible du schisme d'une Église particulière à l'égard de l'Église universelle : W. Palmer, *Treatise on the Church*, 1838, t. I, p. 51; C. Wordsworth, *Theophilus anglicanus*, part. I, c. v; mais ces auteurs n'expliquent pas la nature de ce schisme à l'égard de l'Église universelle; ils s'appliquent évidemment à montrer que le cas ne s'applique pas à l'Église anglicane par rapport à l'Église catholique, Palmer, p. 442-460; Wordsworth, part. II, c. vii; ils soutiennent au contraire que ce sont les catholiques romains qui sont schismatiques en Angleterre; cf. T. P. Garnier, *A first book on the Church*, 2<sup>e</sup> éd., Londres, 1893, p. 68 sq.; les difficultés de cette position sont vigoureusement relevées dans un article anonyme de la revue *The Month*, juin 1877, p. 129-144, intitulé *Some thoughts on schism*.

### III. NOTION DE SCHISME. PARTIE SYSTÉMATIQUE.

Comme l'hérésie (cf. ce mot), le schisme peut être considéré de trois points de vue principaux : au point de vue du droit ecclésiastique, il est un délit, voir ci-dessous; au point de vue d'une étude historique ou sociologique du christianisme, ou encore de la symbolique comparée et de l'apologétique, il représente des groupements chrétiens définis, dissidents par rapport à l'Église catholique; les schismes; au point de vue proprement théologique, il représente un péché spécial : c'est sous cet aspect que nous avons à l'étudier ici.

1<sup>re</sup> Définition du péché de schisme. Son objet. — Saint Thomas, dans la *Somme*, traite le schisme comme un péché opposé à l'union qui est, entre les chrétiens, l'effet propre de la charité. Parmi les péchés qui offensent cette vertu, en effet, les uns s'opposent directement à la charité elle-même et à son objet (c'est la haine), les autres s'opposent à ses actes secondaires ou à ses effets propres qui sont la joie, la paix, la bienfaisance et la correction fraternelle : cette classification évoque de suite à l'esprit les textes de saint Paul, *pax et gaudium in Spiritu Sancto*, Rom., XIV, 17, et ceux qui énumèrent les fruits de l'Esprit, et l'on sent ainsi combien un esprit authentiquement évangélique anime la systématisation de la *Somme*. Les péchés opposés à la paix comme effet de la charité peuvent être de pensée, c'est-à-dire la discorde, de parole, et c'est la dispute, *contentio*; d'action enfin, et c'est le schisme, *Sum. theol.*, II-II<sup>o</sup>, q. XXXIX, art. 2<sup>o</sup> et 3<sup>o</sup>, la haine et la révolution, *seditio*. L'acte de schisme est donc cet acte mauvais qui a un objet, un, propre et essentiel

ment pour objet spécifique une chose contraire à la communion ecclésiastique, c'est-à-dire à cette unité qui est, entre les fidèles, l'effet propre de la charité. Un acte, en effet, se spécifie par l'objet qu'il vise *per se*, en raison même de ce qu'il est : un acte vérifiera la qualité de schismatique qui, de sa nature même, visera la séparation d'avec l'unité spirituelle qui est le fruit de la charité.

Quelle est au juste cette unité, qui n'est pas une union affective quelconque, mais la réalité même de la communion ecclésiastique? Saint Thomas précise qu'elle consiste en deux éléments, que nous retrouverons bientôt : la connexion et le commerce spirituel des membres entre eux, *in connexione membrorum Ecclesiae ad invicem, seu communicatione*, et l'ordre de tous au chef de la communauté. *Loc. cit.* Cette manière de concevoir la communion ecclésiastique n'est chez lui ni occasionnelle ni inventée pour les besoins de la cause : non seulement elle se trouve au fond de ce que saint Thomas dit de l'unité de l'Église et du Corps mystique, *In IV<sup>um</sup> Sent.*, dist. XXIV, q. III, a. 2, sol. 3; *Com. in Ephes.*, c. IV, lect. 1; *In Coloss.*, c. I, lect. 5, etc. Non seulement elle est appliquée par lui en philosophie sociale à l'unité de la société naturelle, *In IV<sup>um</sup> Sent.*, dist. XIX, q. II, a. 2, sol. 1; *Sum. theol.*, I-II<sup>o</sup>, q. c, a. 5 et 6; *compar. q. LXXXVII*, a. 1, et cxi, a. 5, ad 1<sup>um</sup>; mais, comme saint Thomas aime tant à le faire, elle représente une catégorie très générale applicable à l'univers entier, dont l'unité intègre un ordre double, celui des créatures l'une par rapport à l'autre et celui de toutes à Dieu; cf. *Tabula aurea*, au mot *Ordo*, n. 25; *In I<sup>am</sup>*, c. XII, lect. 1; *Metaphys. thomistes*, Paris, 1924, p. 294 sq., etc. L'unité ecclésiastique dont le schismatique se sépare est ainsi conçue par le Docteur angélique, conformément aux principes généraux de sa pensée sociologique, comme une unité d'ordre ou de relation : non une unité absolue ou substantielle, comme celle d'une personne humaine, mais l'unité qui naît des relations mutuelles que suscitent, entre plusieurs, la commune recherche du bien spirituel et les actions qu'implique cette recherche. Ce sont ces relations dont saint Thomas dit qu'elles sont de deux types : du type des relations de membre à membre et du type des relations de membre à chef. Les relations de membre à membre forment l'ordre de l'entraide chrétienne, à laquelle saint Paul donne, dans ses épîtres, un si grand relief et que saint Thomas appelle *subministratio ad invicem, De veritate*, q. XXIX, a. 4, *mutua subministratio*, *Sum. theol.*, II-II<sup>o</sup>, q. CLXXXIII, a. 2, ad 1<sup>um</sup>. Ce réseau de services mutuels, substance de la communion ecclésiastique, se réalise quand chaque membre est soucieux des autres : s'il a une fonction, l'exerçant non pour son intérêt propre, mais pour le bien de tous, la variété des dons et des charges, loin d'être un obstacle à l'unité, étant le moyen même de réaliser, dans la communion, une unité plus riche : S. Paul, I Cor., I, 10; II, 18 et 19; XII, 25; S. Thomas, *Sum. theol.*, II-II<sup>o</sup>, *loc. cit.*; si un membre n'a pas de fonction spéciale, il se doit cependant à ses frères, avec tout ce qu'il a de dons et de grâce, pour les aider à réaliser le Corps du Christ. Quant aux relations de membre à chef, elles réalisent l'unité ecclésiastique lorsque le chef donne à chaque partie ce qui lui revient, *In I Cor.*, c. XII, lect. 3, et lorsque les membres se laissent mesurer par le chef en leur activité de membres, recevant de lui la régulation de leur activité spirituelle de foi, de charité, d'entraide, etc. Or, le chef de l'Église, dit saint Thomas, est invariablement le Christ et visiblement la hiérarchie qu'il a établie en une fonction vicariale et qui a en elle-même son critère de communion et d'unité, le Siège apostolique. II-II<sup>o</sup>, q. XXXIX, a. 1; *Contra gent.*, I, IV, c. LXXVI; cf. Congar, *op. cit.*, c. II.

Cajétan apporte à cette doctrine une précision qu'il faut noter. Il cherche à déterminer exactement quelle est l'unité à quoi le schisme se soustrait. Ce n'est pas l'unité des vertus théologiques et des sacrements. Encore que ces réalités importent à l'unité de l'Église, elles ne la constituent point en sa réalité ultime; si elles donnent à chaque fidèle une qualité surnaturelle, elles ne font pas des fidèles une seule chose, une seule Eglise; elles font des *fidèles similes*, non une *Ecclesia una*. Il ne suffit même pas, pour que l'Église soit parfaitement une, que tous obéissent à un même gouvernement: car des groupements particuliers peuvent avoir un gouvernement unique sans former pour autant un seul peuple: ainsi, disait Vitoria, l'Espagne, l'Italie et l'Allemagne, ayant le même empereur; ainsi dirions-nous aujourd'hui, l'empire britannique. Ce qui fait finalement l'Église une, ce à quoi s'attaque précisément l'acte schismatique, c'est que chacun des fidèles régle sa pensée, sa prière, son action, etc., bref sa vie chrétienne comme doit l'être la pensée, la prière, l'action, bref la vie de quelqu'un qui n'est pas un tout autonome, mais une partie dans un seul tout, dans une communauté, *esse partem unius numeri populi*. Ainsi le chrétien ne s'appartient pas, mais il est réglé par le corps tout entier et lui-même vit pour le corps; tout ce qu'il fait, il doit le faire comme une partie d'un tout, et non d'une façon autonome et autarcique. Le schismatique est celui qui se refuse à agir, à se conduire comme une partie, qui veut penser, prier, agir, vivre en un mot, non dans l'Église et selon l'Église, comme une partie qui est mesurée par le tout, par l'organe régulateur de la vie commune, qui est l'autorité, mais comme un être autonome, qui détermine lui-même sa loi de pensée, de prière et d'action. Cajétan, *In II<sup>m</sup> II<sup>o</sup>*, q. xxxix, a. 1, n. 2; comparer S. Thomas, *In IV<sup>m</sup> Sent.*, dist. XIII, q. II, a. 1, ad 2<sup>m</sup>: *dicuntur enim schismatici qui concordant non servant in Ecclesia observantiam... volentes per se Ecclesiam constituere singularem*.

Cajétan ajoute une considération très profonde et qui rejoint la substance la plus traditionnelle et la plus antique de la pensée chrétienne. A ce mouvement qui pousse intérieurement les fidèles à agir *ut partes* en vue de l'unité de l'Église, il ne faut pas chercher d'autre cause, dit-il, que le Saint-Esprit, qui a voulu que l'Église fût une et qui, sans cesse, la réalise telle en poussant intérieurement les âmes à se conduire en elle comme des parties au sein du tout. Il meut intérieurement les âmes à cette communion, et la charité qu'il diffuse dans le cœur des chrétiens porte intérieurement un poids, une poussée, une espèce de gravitation dans le sens de l'entr'aide, de l'obéissance aux chefs, de la communion, bref d'un comportement de partie. *Ibid.* Les Pères et les grands théologiens médiévaux ou ceux de leur tradition ont souvent énoncé des idées semblables: *Ad ipsum (Spiritus) perlinet societas quae efficitur unum corpus unci Filii Dei*, S. Augustin, *Serm.*, lxxi, n. 28, P. L., t. xxxviii, col. 461; S. Basile, *Liber de Spiritu Sancto*, c. xxvi, n. 61, P. G., t. xxxii, col. 181; Séb. Tromp, S. J., *De Spiritu S. anima corporis mystici testimonia selecta*: I. *Ex Patribus graecis*. II. *Ex Patribus latinis*, Rome, 1932; S. Thomas, *Sum. theol.*, II-II<sup>o</sup>, q. cxxxix, a. 2, ad 3<sup>m</sup> et ses textes concernant l'idée de *Communio sanctorum*; Albert le Grand: *Per Spiritum Sanctum totum corpus mysticum unum tenet et vivificantem, et perfectum pro invicem sollicita membra esse*, *In III<sup>m</sup> Sent.*, dist. XXIV, a. 6, sol.; Bossuet, *Sermon pour la Pentecôte*, 1658, 2<sup>e</sup> point, ed. Lebeq. t. II, 1891, p. 363 sq., etc.

Ainsi la communion ecclésiastique a-t-elle, comme principe de sa réalisation et du mouvement des âmes en sa faveur, la charité et le Saint-Esprit qui conduit et la gouverne en tous et elle-même comme centre propre-

ment ecclésiastique, le chef visible de la chrétienté.

Il nous faut encore apporter quelques précisions: 1. Les théologiens médiévaux, ceux du moins des XIV<sup>e</sup>, XV<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> siècles, ont le souci de noter que le schisme est une séparation *illegitime* de l'unité de l'Église, car, disent-ils, il pourrait y avoir une séparation légitime, comme si quelqu'un refusait l'obéissance au pape, celui-ci lui commandant une chose mauvaise ou indue. Turrecremata, *op. cit.*, c. 1. La considération peut paraître superflue, et l'on peut penser que, comme dans le cas de l'excommunication injuste, il y aurait là une séparation de l'unité purement extérieure et putative. — 2. Il ne suffit pas, pour vérifier l'appellation de schisme, du moins au sens propre et théologique du mot, d'un acte contraire à la seule unité d'un groupe particulier intégrant la communion de l'Église universelle: ainsi, un religieux qui changerait le régime intérieur de son ordre; il faut, pour vérifier la notion de schisme, que l'unité de l'Église elle-même soit violée, qu'il y ait refus d'agir *ut pars* en une matière qui intéresse l'unité de l'Église comme telle et en une occasion où la règle de la communion est énoncée d'une manière certaine par l'autorité légitime et compétente: peu importe alors à quel échelon la chose se produit. S. Thomas, *loc. cit.*; Turrecremata, *loc. cit.* — 3. Il ne serait pas exact de dire que le schisme détruit ou même atteint l'unité de l'Église: « Qui donc pourrait croire que cette unité issue de la stabilité divine et homogène aux mystères célestes puisse être déchirée dans l'Église et brisée par l'opposition de volontés en désaccord? » Cyprien, *De unitate Ecclesiae*, c. IV; comparer Congar, *op. cit.*, p. 59, 72, 319. L'Église ne perd rien, son unité ne souffre pas, c'est le schismatique qui en sort. Cajétan luit à ce sujet une distinction éclairante, classique d'ailleurs dans le cas des péchés que nous commettons envers Dieu: celle de l'*affectus* et de l'*effectus*; l'intention, l'*affectus*, du schismatique attaque l'unité de l'Église: en réalité, *effectus*, il ne détruit cette unité qu'en soi-même. *Loc. cit.*, n. 4. — 4. Le même Cajétan apporte enfin une précision d'apparence subtile, mais qui répond heureusement à une difficulté très réelle. Voici cette difficulté: le péché de schisme peut être le fait d'un homme qui a déjà perdu la charité; comment dès lors peut-on dire qu'il s'oppose à l'unité ecclésiastique en tant que celle-ci est un effet propre de la charité? Cajétan maintient que la communion ecclésiastique est non la charité elle-même, mais un effet de la charité, *movet enim Spiritus Sanctus per caritatem singulos fideles ad volendum se esse partes unius collectionis catholicae quam ipse vivificat, ac per hoc ad constituendum unum Ecclesiam*; mais, parmi les effets de la charité, certains sont vivants et forment de leur nature même, comme la contrition, d'autres peuvent être « informés », c'est-à-dire coupés de la charité, comme l'acte de prendre en pitié ou de donner l'aumône en vue du Christ. Or, si à la considération de celle même, la communion ou unité ecclésiastique est toujours liée à la charité, car elle est comme telle l'acte de toute l'Église, laquelle a toujours la charité, à la considérer en tant que tel baptême, elle peut n'être pas reliée à son principe, qui est la charité. Or ne devient pas schismatique pour avoir simplement perdu la charité; on peut encore, ayant perdu la racine vivante de la communion, observer les règles de celle-ci, c'est-à-dire la loi de l'agir *ut pars*. Cajétan, *loc. cit.*, n. 3; Suarez, *loc. cit.*, n. 3, p. 734, critique cette réponse de Cajétan.

Une remarque s'ajoute à celle-ci: le schisme, c'est l'acte contraire à la communion ecclésiastique, à savoir la conjonction des membres entre eux, à l'ordre de tous au chef. Il y a donc d'abord deux manières de briser cette communion: soit en manquant à la conjonction des membres, c'est-à-dire en dénégant



sa condition de membre et de partie, soit en refusant de reconnaître l'autorité du chef légitime de l'Église locale ou de l'Église universelle. Exemple de la première manière : le schisme de la Petite-Église, né du refus de suivre le mouvement de l'Église passant, en France, un concordat avec le pouvoir napoléonien issu de la Révolution. Exemple de la seconde manière : les conciles ou conclaves, rassemblés au mépris de l'autorité du pape légitime et pour contrevvenir à cette autorité. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, II-II<sup>e</sup>, q. xxxix, a. 1; Cajétan, *in loc.* et *Summula*; Suarez, *loc. cit.*, n. 2, p. 733, qui note, après Cajétan, que le pape pourrait être schismatique de la première manière, *si nollet tenere cum toto Ecclesie corpore unionem et conjunctionem quam debet, ut si tentaret totam Ecclesiam excommunicare, aut si vellet omnes ecclesiasticas caeremonias apostolica traditione firmatas evertere*. C'est parce qu'il pensait que saint Étienne de Rome avait agi ainsi que Firmilien de Césarée, dans la lettre fameuse adressée à Cyrille que nous avons citée plus haut, accuse le pape d'être schismatique.

2. Chacune de ces deux manières de faire schisme peut elle-même suivre une double voie. La division peut d'abord se faire dans la volonté, et ce serait le cas de celui qui, en la parfaite orthodoxie et adhésion de sa foi en l'Église, refuserait de se soumettre à l'unité de l'Église et au chef qui en est le critère. La division peut prendre sa racine jusque dans l'intelligence, et ce serait le cas de qui se refuserait à croire que l'Église soit une, ou doive être une, ou que le Siège apostolique soit le centre, le critère et l'organe de son unité. Cette distinction correspond à la distinction classique entre le *schisma purum*, premier cas, et le *schisma mixtum* (*hæresi*), deuxième cas. Cajétan, *Summula*; *Kirchenlexikon*, t. x, col. 1792-1793; *Realencyclopædie*, t. xvii, p. 576.

3. Le schisme lié à un péché d'hérésie, *schisma mixtum*, se réalise directement et pour ainsi dire de plein fouet : mais le schisme pur, *schisma purum*, peut de nouveau advenir de deux façons : car le refus de se soumettre à l'unité ou de reconnaître son chef peut être direct ou indirect. Il est direct, si la volonté se porte à ce refus comme à son objet immédiat et explicitement voulu ; il est indirect si la volonté se porte directement et comme à son objet, non vers le refus de communion, mais vers une chose qui, voulue ainsi, recherchée ou poursuivie dans ces conditions, entraîne la rupture de la communion : ce serait le cas, par exemple, d'une Église locale qui voudrait changer les rites des sacrements sans consulter l'Église universelle et son chef. Le péché de schisme, comme tout péché, celui d'homicide par exemple, peut ainsi être volontairement direct ou indirectement : Cajétan, *In II-II<sup>e</sup>*, q. xxxix, a. 1, n. 4 et *Summula* avec mot ; Vitoria, *op. cit.*, p. 271, n. 3 ; Suarez, *op. cit.*, p. 733, 734-735, n. 8, etc. À la limite, on aurait le cas du schismatique malgré lui, moins chimérique qu'on ne pense : de l'homme qui ne veut pas se séparer de l'unité mais qui fait des choses telles ou d'une telle manière, et qui s'obstine à les faire de telle sorte que la rupture de l'unité s'ensuive fatalement : cas type, au moins au point de vue psychologique, celui de Dollinger, qui protesta violemment de sa volonté de rester dans l'unité et ne l'obtint pas, acceptant l'extinction de « vieux-catholicisme » : cf. Mücke, dans *Die Gegenwart*, 1890, p. 38 et 197 ; K. Algrmissen, *Konfessionskunde*, Hanovre, 1891, p. 257 ; C. Butler, *The Vatican council*, t. II, p. 190.

4. La distinction précédente est, au point de l'importance que le fait de schisme a dans l'histoire, surabondamment justifiée, car le danger de schisme que peut présenter le sentiment nationaliste exacerbé et égoïste des Français ne semble patrio-

noté, dans le donatisme, un élément de révolte de la Numidie non-romanisée contre Carthage romanisée, E. L. Woodward, *Christianity and nationalism in the later roman empire*, Londres, 1916 ; les séparations qui au vi<sup>e</sup> siècle, constituèrent les Églises copte et jacobite relèvent de l'antagonisme exaspéré en Égypte et en Syrie contre la domination byzantine ; on sait que le sentiment national formellement attisé a joué un rôle considérable dans le hussitisme, la révolte luthérienne, le schisme anglican et, tout près de nous, dans le schisme tchécoslovaque de 1920. Il y aurait une étude très fructueuse à faire des rapports du « nationalisme » ainsi compris et du schisme, refus de se conduire *ut pars*.

3. *Péché de schisme et péchés apparentes.* Notre notion de schisme se précisera mieux par une comparaison du péché de schisme et de quelques péchés qui lui sont plus ou moins voisins et apparentés.

1. *Schisme et désobéissance.* Les deux choses sont si évidemment apparentées, elles sont si voisines que beaucoup les confondent ou éprouvent quelque difficulté à distribuer les rôles : le *Kirchenlexikon*, col. 1793, parle d'un péché qui serait contre la charité par sa malice intrinsèque, et contre l'obéissance par son apparence extérieure. Aussi saint Thomas a-t-il éprouvé le besoin de marquer la différence : « Ce qui fait le schisme dit-il, c'est le refus d'obéir accompagné de rébellion ; et j'entends par rébellion le mépris obstiné, *pertinaciter*, des préceptes de l'Église et le refus de se plier à son jugement. » *Sum. theol.*, II-II<sup>e</sup>, q. xxxix, a. 1, ad 2<sup>m</sup>. Cajétan précise davantage, et d'une façon fort heureuse, en déterminant trois points d'application ou trois motifs possibles pour la désobéissance. Elle peut concerner la matière même de la chose commandée, sans que l'autorité ou même la personne du supérieur soit mise en cause : ainsi, je fais gras délibérément le vendredi parce que je n'aime pas le poisson ; il n'y a pas schisme, mais simple désobéissance. Celle-ci peut s'attaquer à la personne qui détient l'autorité et, pour une raison ou pour une autre, lui dénier dans un cas précis la compétence ou estimer qu'elle se trompe, ou qu'elle est de fait illégitime, bref refuser d'obéir à la personne tout en respectant par ailleurs la fonction : il n'y a pas encore schisme. Ainsi, du point de vue que nous occupé, la désobéissance des catholiques d'*Action française* non soumis au jugement de Rome en 1927, où se mêlent les deux manières que nous venons de dire, ne se présente pas comme un schisme à proprement parler. On aurait plutôt une hérésie (et ultérieurement un schisme), si l'on niait de manière expresse et avec pertinacité la compétence de l'Église en matière de doctrines éthico-politiques, à supposer que cette compétence soit une chose définie, de *fide catholica*. Le schisme se vérifierait si le refus d'obéir s'attaquait, dans l'ordre reçu ou la décision promulguée, à l'autorité même, reconnue par ailleurs réelle et compétente, qui a donné l'ordre ou porté la décision, *cum quis papa præceptum vel iudicium ex parte officii sui recusat, non recognoscens eum ut superiorem, quamvis hoc credat*, Cajétan, *loc. cit.*, n. 7 ; comparer Vitoria, *op. cit.*, p. 273, n. 5 et Thomas del Bene, *op. cit.*, sect. iv, p. 378, lequel distingue entre *subtrahere se ab obedientia s. pontificis materialiter et subtrahere se formaliter, ut summus pontifex est*.

2. *Schisme et hérésie.* La distinction entre les deux est théoriquement facile, puisque l'objet formel des deux actes est différent : l'hérésie, en effet, s'oppose à la foi, le schisme à la communion ecclésiastique que fait la charité. Aussi peut-on être schismatique sans être hérétique, tandis que l'hérésie entraîne nécessairement le schisme. Tous les auteurs notent, le plus souvent en citant le texte célèbre de saint Jérôme, que le schisme est un chemin vers l'hérésie : car on cherche

fatallement une justification de la sécession. S. Thomas, *loc. cit.*, ad 3<sup>um</sup>. Aussi était-il courant, au Moyen Âge, surtout chez les juristes, de comparer le rapport du schisme à l'hérésie au rapport de la disposition à l'habitus. Raymond de Peñafort, *Summa*, l. I, tit. vi, § 2, éd. Lyon, 1718, p. 44; Turrescremata, *op. cit.*, c. iv, etc. Par suite encore, tout schismatique est-il déclaré *suppens heresim* et suspect d'hérésie. Ce qui n'était pas une clause de style, mais entraînait un statut juridique précis et une procédure dont les livres d'inquisiteurs que nous avons cités évoquent le souvenir, par exemple Thomas del Bene, *op. cit.*, sect. vii, p. 380.

1<sup>re</sup> *Gravité du péché de schisme.* — Les Pères emploient, sur ce chapitre, des expressions extraordinairement fortes. En voici quelques-uns parmi un grand nombre d'autres : le schisme mérite la damnation, disent les Pères les plus anciens, A. Saitz, *Die Heilsnotwendigkeit der Kirche nach der altchristlichen Literatur bis zur Zeit des hl. Augustinus*, Erlangen 1891, 1903, p. 77-80, 83-87; saint Augustin écrit — mais il faut évidemment faire la part des circonstances où il s'exprime — que le schisme est plus grave que l'idolâtrie et l'infidélité, *Epist.*, L, n. 1 et 2, P. L., t. xxxiii, col. 192; *De bapt. cont. don.*, l. I, c. viii, n. 10, t. xliii, col. 115, etc.; cf. références à P. L., t. ccxix, col. 752; P. Batifol, *Le catholicisme de S. Augustin*, t. I, p. 236; comp. P. G., t. vii, col. 1761-1762 et Gore, *Roman Catholic claims*, 4<sup>e</sup> éd., p. 128 sq.

C'est que les Pères ont rencontré dans l'Écriture non seulement des paroles terribles, mais des faits de châtement exceptionnel pour le cas de schisme : on voit en effet le blasphème puni, par exemple, d'une simple lapidation, Lev., xxiv, 14 sq., tandis que, pour punir des schismatiques, la terre s'entr'ouvre et les engloutit. Num., xvi, 28-35. C'est le fait biblique d'un traitement extrême réservé aux schismatiques qui a, ainsi qu'ils le disent eux-mêmes, motivé le jugement des Pères sur la gravité suprême du péché de schisme. S. Augustin, *loc. cit.*; S. Bernard, *Epist.*, ccxix, P. L., t. clxxxii, col. 382-383, etc. Nous saisissons là en action l'une des conséquences de la méthode patristique en théologie, et l'une de ces différences d'avec la méthode scolastique. Les Pères prennent le texte biblique tel quel, en ses récits historiques comme en ses affirmations doctrinales; ils l'expliquent sans le critiquer, en sorte qu'ils sont entraînés, par les circonstances d'un texte dont la composition n'est pas à tous égards homogène et dont l'intention n'est ni spéculative ni systématique, à poser des affirmations à quoi n'aboutirait pas une théologie scientifiquement élaborée. Dans la Bible, en effet, il n'y a pas seulement une révélation de vérités spéculatives portant sur les choses en soi, mais toute une politique divine, toute une pédagogie divine, en les possibilités de l'auditeur, les opportunités et les occasions de l'enseignement prenant parfois le pas sur la rigoureuse précision des énoncés au regard d'une vérité en soi. Aussi les scolastiques, qui connaissaient certes leur Bible et lui étaient profondément dévot, se sont-ils généralement appliqués, surtout en matière morale, à construire leur théologie selon la nature essentielle des choses, quitte à gloser, expliquer et ajuster ensuite les textes bibliques où semblait à trouver une indication différente.

C'est le cas même de la question de la gravité du schisme. Ils connaissent les textes de l'Écriture et les affirmations que ces textes ont inspirées aux Pères. Mais ces textes, dont aucun ne prononce un jugement spéculatif sur la gravité du schisme, nous font seulement connaître le terrible châtement infligé par Dieu à ce péché en telle circonstance donnée : point de vue pédagogique, qui s'explique parfaitement, et, ne jugeant pas du fond des choses, n'engage pas la théologie mo-

rale à dire que le péché de schisme est en soi le plus grave. Un péché de schisme peut bien être, en telle conjoncture, plus grave qu'un péché d'infidélité par exemple, mais la théologie juge de l'un et de l'autre à l'accidentel : la gravité essentielle d'un péché se prend, comme son espèce, de l'objet; le péché est ainsi plus grave qui s'attache à un plus grand bien. On estimera que, c'est ainsi, qui s'oppose à la communion ecclésiastique, c'est-à-dire à un bien créé, est moins grave que l'infidélité, qui s'oppose directement à Dieu lui-même. Cette première remarque, mais aussi qu'il est plus grave que les autres péchés qui s'attaquent au prochain, comme le péché de dispute, celui de guerre ou celui de vol, parce qu'il porte atteinte au bien qui est, dans l'ordre des biens créés, purement et simplement, le plus grand, à savoir le bien commun surnaturel de l'humanité. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, II-II<sup>e</sup>, q. xxxix, a. 2; *In IV<sup>um</sup> Sent.*, dist. XLII, q. ii, a. 2, ad 1<sup>am</sup>; *De malis*, q. ii, a. 10, ad 1<sup>am</sup>; Alexandre de Hales, *op. cit.*, c. vi, a. 2, p. 754; Godefroid de Fontaines, *loc. cit.*; Turrescremata, *op. cit.*, c. x, c. xi; Grégoire de Valence, *loc. cit.*, punctum 2, col. 755-756; Suarez, *loc. cit.*, n. 10, p. 736; Thomas del Bene, *op. cit.*, sect. xii, p. 382-383, etc. Évidemment, le péché de schisme est de son côté mortel, il ne comble pas de légèreté de matière; et ne saurait être veniel que par défaut d'advertence.

5. *Questions annexes.* — 1. *La question du pape schismatique.* — Les théologiens, suit Albert l'Éclair, ont admis unanimement, à la suite du Décret de Gratien, part. I, dist. XL, c. vi, éd. Friedberg, t. i, p. 146, la possibilité, pour le pape, de tomber dans l'hérésie; toute hérésie impliquant schisme, on admettait par le fait même la possibilité, pour le pape, de devenir schismatique. Tous n'ont pas été aussi unanimes à admettre la possibilité, pour le pape, de devenir schismatique en dehors de toute chute dans la foi, par un *schisma purum*. Cette possibilité, cependant, à l'envisager d'une manière purement théorique, ne paraît pas douteuse. Cajétan, dont toute la doctrine, en cette question comme en celle du pape hérétique et de sa déposition, repose sur la distinction entre la fonction de la papauté et la personne du pape, s'attache à établir la possibilité du schisme par un argument a priori. *In Sum. theol.*, II-II<sup>e</sup>, q. xxxix, a. 1, n. 6. Voir aussi Turrescremata, *loc. cit.*, c. xi; Vitoria, *loc. cit.*, n. 4, p. 272-273, qui résume brièvement Cajétan; Suarez, *loc. cit.*, n. 2, p. 733-734, qui est encore plus bref; et Grégoire de Valence, *op. cit.*, disp. III, q. xv, punct. 1, quarta prop., col. 753-754. Les cas concrètement envisagés par ces théologiens sont ceux où le pape refuserait de communier avec l'Église, ou cesserait de se conduire comme son chef spirituel pour agir en lui-même temporel, ou encore s'il refusait d'obéir à la loi et constitution données par le Christ à l'Église et d'observer les traditions établies depuis les apôtres dans l'Église universelle, ou enfin, après Turrescremata, visiblement hanté des souvenirs du Grand schisme, si, dans un conflit pour la tiare ou la légitimité du vrai pape, le même pape, dont nous a des esprits sérieux, refusait d'obéir à l'autorité ecclésiastique pour établir l'unité.

2. *Situation des schismatiques par rapport à l'Église.* — Les canonistes sont en l'honneur d'une thèse, affirmée également par les théologiens, avec les Index de Mgrs P. L., t. ccxix, col. 675 sq.; Eugène IV, *Decr. pro Inter.*, Denz.-Bannw., n. 714; Bellarmin, *Controv. de Inter.*, t. III, c. x, c. xi, c. xii, c. xiii, t. iv, p. 215 sq. Seul Suarez, développant d'une manière rigoureusement dialectique l'idée traditionnelle que la vertu surnaturelle de foi constitue l'unité de l'Église, rend que les pape schismatiques, tant qu'ils n'ont pas renoncé la foi au chef visible de l'Église, restent membres de celle-ci. *De fide*, disp. IX, sect. i, n. 14.

Cette opinion, combattue par tous les théologiens subséquents, est étrangère au sentiment universel qui régit, pour l'appartenance pure et simple à l'Église, autre chose et plus que la foi. Certes, l'Église est bien d'abord une assemblée, une réunion de la foi et des sacrements de la foi, et c'est pourquoi les théologiens médiévaux disaient qu'elle est constituée, instituée ou fabriquée par la foi et les sacrements de la foi; mais l'Église est aussi et surtout une communion, et les mêmes théologiens médiévaux la définissaient aussi bien comme la *societas fidelium*. Cette communion, certes, est spirituelle, mais elle a son expression et ses implications, mieux encore, elle se réalise au plan sensible et visible, en un corps visible qui est celui du peuple de Dieu manifesté collectivement une vie théologique, éthique et morale, une vie de contemplation et d'entraide proprement sociétaire et ecclésiastique. De cette vie, l'impulsion qui vient de l'autorité est comme la forme et la mesure, le principe d'unité dans l'ordre proprement ecclésiastique. En sorte qu'un pur péché de schisme, s'il ne détruit pas le principe radical d'unité de l'Église, détruit son unité pure et simple, qui est celle de la communion entre les membres, promise, assurée et mesurée par la communion de tous avec les chefs visibles de l'Église et finalement avec le Siège de Rome. Cf. Perrone, *Utrum heretici et schismatici sint extra Christi Ecclesiam?* dans Migne, *Curs. theol.*, t. vi, col. 1215 sq.; L. Billot, *De Ecclesia*, t. xii, p. 312 sq.

Les théologiens ne s'accordent pas sur le point de savoir si un péché de schisme purement intérieur suffit pour exclure un baptisé de l'Église. La même question et le même débat existent à propos des hérétiques occultes; voir l'article ÉGLISE, t. iv, col. 2162 sq. Un petit nombre d'auteurs dénie aux schismatiques occultes la qualité de membres de l'Église; le P. Th. Späth estime cette opinion plus probable, *De Membre Ecclesiae*, dans *Bohoslovni Věstník*, 1926, p. 11-19; mais le plus grand nombre et de beaucoup, soit parmi les anciens, Pierre Soto, Cano, Bellarmin, soit parmi les modernes ou les contemporains, D. Palmieri, *De rom. pontif.*; Mazzella, *De religione et Ecclesia*, n. 604 (pour les hérétiques occultes); M. d'Herbigny, *Theologia de Ecclesia*, § 350; G. Philips, *Quæstiuicula quædam de membris Eccl.*, dans *Rev. ecclési.* de Liège, 1930, p. 235-241 (hérétiques occultes), estiment que les schismatiques occultes, tout comme les hérétiques occultes, ne perdent pas la qualité de membres de l'Église. Ces théologiens envisagent l'appartenance à l'Église en tant que corps social visible et d'un point de vue plus sociologique et juridique qu'intérieur et moral : de ce point de vue en effet, les schismatiques occultes qui ont perdu la charité, et très précisément la charité en tant que principe de communion et de paix, sont encore considérés comme membres de l'Église et, d'une certaine manière, ils le sont encore. Certes, ils ont déjà tué en leur cœur le principe de communion et d'unité; mais ils ne sont pas sortis et n'ont pas été expulsés du corps et de la réalité extérieure de sa communion et de son unité; ils n'y sont plus de cœur, mais ils y sont encore de fait, ils subsistent encore, s'ils ne s'y accordent plus spontanément, le mouvement du tout et les obligations de la communion, ils sont encore comme entraînés par un courant du milieu duquel ils ne sont pas encore sortis et, en perdant encore comme membre eux, ils sont prêts à bénéficier à nouveau complètement de tout ce qu'apportent la communion de l'Église catholique et l'impressionnisme de la hiérarchie. Le schismatique avère et qui a consommé extérieurement son schisme n'appartient plus à l'Église que par son caractère de baptisé et peut-être de confirmé ou de prêtre et, s'il l'a gardée, par une loi non salvatrice qui ne le justifie ni ne le sauve. Il n'est un membre de l'Église que *secundum*

*quid; simpliciter*, il a cessé de l'être. Cf. Journet, *Qui est membre de l'Église?* dans *Nova et vetera*, 1933, p. 90-103.

Les théologiens, lorsqu'ils envisagent ces questions, parlent toujours des schismatiques *formels*, c'est-à-dire des baptisés qui, ayant connaissance de la vraie condition de l'Église, ont personnellement et expressément commis le péché de schisme, bref de ceux qui posent, directement ou indirectement d'ailleurs, l'acte constitutif du péché de schisme avec une volonté avertie et délibérée. La condition d'un tel acte est que la véritable Église et la vraie nature de celle-ci soient *sufficenter notæ*. Mais on peut penser que, parmi ceux que nous appelons schismatiques, il existe un grand nombre d'âmes pour qui cette condition ne se réalise pas et qui ne sont schismatiques que de fait et matériellement, simplement parce qu'elles ont reçu la naissance selon Adam et le bain de régénération selon le Christ au sein d'un groupe lui-même schismatique. La différence est manifeste entre un individu qui volontairement fait schisme, et les chrétiens qui, nés et baptisés au sein d'Églises séparées de Rome depuis des générations, n'ont pour la plupart jamais eu l'occasion effective de connaître l'Église catholique. Nous n'avons pas à étudier ici l'appartenance à l'Église des dissidents de bonne foi, cf. Congar, *op. cit.*, c. vii et les études citées là, p. 282. Mais il y a lieu de dire ici quelques mots concernant les pouvoirs ecclésiastiques de ces groupements schismatiques, en fait des Églises dissidentes d'Orient, et aussi concernant la conduite à tenir dans nos rapports avec eux en matière religieuse.

a) *Pouvoirs des schismatiques.* — Quels qu'aient été les débats anciens concernant l'état du pouvoir d'ordre chez les schismatiques, la théologie catholique, telle qu'elle s'est définitivement fixée, établit une discrimination entre ce qui relève du pouvoir d'ordre et ce qui relève du pouvoir de juridiction. Voir M.-J. Congar, *Ordre et juridiction dans l'Église*, dans *Irénikon*, 1933, p. 22-31, 97-110, 243-252, 401-408. Le pouvoir d'ordre est lié à une consécration, à un caractère indélébile; chez celui qui est sorti de l'Église, son exercice est illégitime et illégitime, mais il n'est pas invalide; au contraire, le pouvoir de juridiction, tant au for interne qu'au for externe, étant donné ou du moins conditionné par une mission, par une détermination proprement ecclésiastique et donc humaine, peut être retiré par la même autorité qui le donne : on ne peut l'emporter avec soi en quittant l'Église si l'Église ne le veut : cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, II-II<sup>e</sup>, q. xxxix, a. 3; Turrescremata, *op. cit.*, c. vii; Grégoire de Valence, *op. cit.*, punct. 3, col. 758, etc.

Mais on peut se demander si ce jugement négatif porté sur la juridiction des schismatiques s'applique effectivement aux membres des Églises dissidentes, dont les ordres n'ont jamais été mis en question par l'Église catholique et qui ont emporté dans leur sécession toute leur constitution d'Église particulière. Le plus grand nombre des canonistes qui ont examiné cette question et, en tout cas, l'ensemble des auteurs contemporains se prononcent en faveur de leur juridiction. Certains auteurs anciens ont invoqué pour cela la bonne foi et l'erreur commune chez les fidèles et le *titulus coloratus* chez les pasteurs, par ex. le carme Thomas de Jésus, † 1609, dans son *De unione schismaticorum cum Ecclesia romana procuranda*, c. ii, a. 9, dans Migne, *Curs. theol.*, t. v, col. 496, et le dominicain Reginald Lucarini, *Manuale theologicarum controver.*, I<sup>er</sup> pars, concl. xxxiv, Rome, 1766, p. 207-209. Mais, tout en admettant comme indiscutable en tout cas et à fortiori la juridiction du clergé dissident au titre de l'erreur commune et de la suppliance par l'Église, l'ensemble des auteurs les plus récents admet comme très probable l'existence d'une juridiction véritable





tiques des sacrements de pénitence, d'extrême-onction et peut-être même, par épique, d'eucharistie, cf. Vermeersch et Creusen, *Epitome juris canonici*, t. II, n. 16 et, pour les applications pratiques, *Ami du clergé*, 1926, p. 251. Pour ce qui est des obsèques, elles sont interdites, sauf signe de conversion, can. 1240, § 1, n. 1, ainsi que tout office funéraire public, can. 1241, cf. aussi 1339. On pourrait se demander si des enfants nés dans le schisme, mais que notre théologie considère, tant qu'ils ne sont pas religieusement adultes, comme des membres de droit de l'Église catholique, et que le droit proclame saufs de toute censure, can. 2230, ne pourraient cependant exercer la sépulture ecclésiastique; certains auteurs semblent opiner favorablement, Malvy, *art. cit.*, p. 32, mais le canon 87 semble s'appliquer ici avec la même rigueur à l'égard des schismatiques *in statu* impediendi. Enfin, la jurisprudence concernant la communion eucharistique envers les enfants de schismatiques dans le mariage ou pour les mariages catholiques a été exposée à l'art. c. HÉRÉSIE, col. 2240 sq.; voir encore *Ami du clergé*, 1900, p. 1604; 1907, p. 600; 1908, p. 444; *Nouv. rev. théol.*, 1908, p. 38 sq. et 173 sq.; F. Cimetier, *art. Schismatique*, dans le *Dict. prat. des conn. relig.*, t. VI, col. 22. On voit que des ecclésiastiques schismatiques peuvent chanter ou jouer de l'orgue à l'église, Saint-Office, 24 janvier 1906, dans Gasparri, *Fontes*, t. IV, n. 1276.

IV. LE SCHISME COMME DÉLIT. POINT DE VUE CANONIQUE. — 1° *Nature du délit.* — Le Code canonique, can. 1325, § 2, présente cette définition du schisme que :

Post scriptum exprobratum est, quod nonnulli, obnoxii christianum, pertinaciter, subesse reitum summo pontifici aut cum membris Ecclesiae et subiectis communicare recusant, schismaticus est.

Est schismaticus proinde qui, avant reçu le baptême, se rejette pas la qualité de chrétien, refuse avec pertinacité soit de se soumettre au souverain pontife, soit de tenir la communion avec les membres de l'Église qui lui sont soumis.

Le délit canonique de schisme suppose la pertinacité, c'est-à-dire la pleine advancement et l'obstination en matière de schisme, can. 2212, § 1; il suppose aussi, sinon une manifestation effectivement publique, du moins le caractère de soi externe et constatable du refus, de *tenere cum quibusdam* (cf. les c. 1325 et 1326). Par contre, le délit se définit par le refus de soumission ou de communion considérée en lui-même, abstraction faite de l'adhésion à une secte schismatique ou de la fondation d'un groupe dissident. F. M. Cappello, *Tract. canonico-mor. de censuris*, 2<sup>e</sup> éd., 1925, n. 212, 4.

2° *Suspensions.* — Les peines infligées dans le cas du délit de schisme sont les mêmes et donnent lieu aux mêmes explications que les peines infligées dans le cas du délit d'hérésie, à cela près qu'il n'y a pas dans le droit une jurisprudence concernant les suspects de schisme comme il y en a une concernant les suspects d'hérésie; on se reportera donc à l'art. HÉRÉSIE, t. VI, col. 2244 sq. Le schismatique est frappé d'une excommunication réservée *speciali modo* au Saint-Siège, can. 2314, § 1, n. 1 et § 2. Après un avertissement infructueux, le schismatique est éventuellement privé des bénéfices, dignités, pensions, offices ou privilèges qu'il avait dans l'Église et, s'il est clerc, après une nouvelle monition, déposé, *ibid.*, § 1, n. 2; s'il a donné publiquement son assent à une secte schismatique, il est *ipso facto infamis* et, s'il est clerc, une nouvelle monition avant qu'il soit excommunié, cf. *ibid.*, p. 33. On sait que l'infamie de droit entraîne l'incapacité à exercer tout office ecclésiastique, can. 2294. Les schismatiques ne peuvent être parrains dans le baptême ou la confirmation d'enfants catholiques, non plus qu'exercer le droit de patronat, can. 765, 2<sup>e</sup>, 1905,

2<sup>e</sup> et 1435, § 1. Ils ont contracté une irréregulière *exco* *dictio* pour les ordres, can. 985, 1<sup>o</sup>. Finalement, ils sont privés de la sépulture ecclésiastique, can. 1240, § 1, n. 1 et 2339; cf. art. HÉRÉSIE, col. 2250. Les éditeurs, détenteurs, vendeurs ou lecteurs de livres favorisant expressément le schisme sont soumis aux mêmes peines que ceux des livres favorisant l'hérésie, can. 2318, § 1, art. HÉRÉSIE, col. 2249.

3° *La conciliation des schismatiques.* — La procédure d'absolution est la même que pour les hérétiques. On se reportera aux articles HÉRÉSIE, t. VI, col. 2251 sq. et ABJURATION, t. I, col. 74 sq. L'ordre à suivre pour la conciliation est indiqué dans la réponse du Saint-Office à l'évêque de Philadelphie du 20 juillet 1859, dans Gasparri, *Fontes*, t. IV, n. 953. Cette Congrégation a approuvé des formulaires de profession de foi pour les Orientaux, 1925 et pour les Russes, 1933 : on les trouvera dans Ch. Quénet, *Cérémonies de l'abjuration d'un hérétique ou d'un schismatique*, Paris, de Gigord, 1936; cf. aussi Magnin, *art. Abjuration*, dans le *Dict. de droit canon.*, t. I, col. 86 sq.

L'édifice canonique et ecclésiastique, tel qu'il est, même dans le corps de l'Église, l'architecture théologique classique reste S. Thomas, *Som. theol.*, II-II, q. XXXIX.

M.-J. CONGAR.

**SCHISME BYZANTIN.** — L'ancienne Église d'Orient a connu, à partir du V<sup>e</sup> siècle, trois grands schismes, qui se sont perpétués jusqu'à nos jours et comptent un nombre d'adhérents plus ou moins important. Il y a eu d'abord le schisme nestorien, primitivement confiné dans les limites de l'empire perse et qui ensuite a pénétré par ses missions dans les Indes, l'Asie centrale et jusqu'en Chine. Il en a été longuement question à l'article NESTORIENNE (*Église*), t. VI, col. 157-323. Le schisme monophysite a commencé après le concile de Chalcédoine (451) et, après de longues controverses et des péripéties de tout genre, a fini par donner naissance à trois groupes autocephales : 1<sup>o</sup> L'Église arménienne, qui adhéra officiellement au monophysisme en 551 et dont il a été parlé à l'article ARMÉNIEN, t. I, col. 1588-1608; 2<sup>o</sup> L'Église copte monophysite et sa vassale l'Église d'Éthiopie, voir les articles MONOPHYTISME (*Église copte*), t. X, col. 2251-2299, et ÉTHIOPIE (*Église d'*), t. V, col. 922-969; 3<sup>o</sup> L'Église syrienne jacobite, ainsi appelée de Jacques Baradée qui, en 543, réussit à lui donner une hiérarchie indépendante, voir les articles ANTIOCHE (*Patriarcat jacobite*), t. I, col. 1425-1459, et SYRIENNE JACOBITE (*Église*).

De ces deux schismes orientaux à base d'hérésie, il faut distinguer le schisme byzantin proprement dit, appelé assez souvent le *schisme grec* ou le *schisme oriental* tout court, qui est représenté de nos jours par les nombreuses Églises autocephales de rite byzantin issues de l'ancienne Église byzantine, Église d'État de l'empire byzantin, dont elle déborda souvent les limites, surtout après la conversion des nations slaves. C'est ce schisme, ses causes lointaines et prochaines, son développement, sa nature et ses effets, qui vont faire l'objet du présent article. De nombreuses colonnes ont déjà été écrites dans ce dictionnaire sur ce vaste sujet. Il y a d'abord le long article CONSTANTINOPE (*Église de*), t. III, col. 1307-1519, qui, en plusieurs de ses sections, s'y rapporte directement. Viennent ensuite les articles sur les deux principaux coryphées de ce schisme, PHOTIUS, t. XII, col. 1536-1604 et MICHEL CÉRULAIRE, t. VI, col. 1677-1703, et sur les deux conciles importants de LYON (1274), t. IX, col. 1574-1610, et de FLORENCE, t. VI, col. 24-50. Du schisme byzantin, dans sa période de préparation, il est également question dans les articles suivants : LÉON I<sup>er</sup> (*Saint*), t. IX, col. 245-274; PATRIARCATS, t. XI, col. 2253-2293; GOUVERNEMENT ECCLÉSIASTIQUE, t. VI, col. 1555-1559,

PRIMAUTE DU PAPE EN ORIENT AVANT LE IX<sup>e</sup> SIÈCLE. t. XIII, col. 276-302; HÉNOTIQUE, t. VI, col. 2153-2178 et aussi dans chacun des articles consacrés aux IV<sup>e</sup>, V<sup>e</sup>, VI<sup>e</sup>, VII<sup>e</sup> et VIII<sup>e</sup> conciles œcuméniques. Sur l'évolution de ce schisme par rapport à la doctrine sur la primauté du pape, il y a l'article PRIMAUTE DU PAPE EN ORIENT À PARTIR DU IX<sup>e</sup> SIÈCLE, t. XIII, col. 357-391. Enfin un article spécial a été consacré à la plupart des Églises autocéphales qui existaient avant la guerre de 1914 : voir, en dehors de l'article CONSTANTINOPLÉ, (*Église de*), les articles suivants : ALEXANDRIE, t. I, col. 786-801; ANTIOCHE, t. I, col. 1399-1416; BULGARIE, t. II, col. 1171-1236; BOSNIE HERZÉGOVINE, t. II, col. 1035-1049; CARLOWITZ (*Patriarcat de*), t. II, col. 1354-1376; CHYPRE (*Église de*), t. II, col. 2424-2472; JÉRUSALEM (*Église de*), t. VIII, col. 997-1010; RUSSIE, t. XIV, col. 207-371. Certaines Églises pourtant ont été oubliées, telle l'Église de Grèce. Et il y a à signaler, de nos jours, les nouvelles autocephalies nées des changements opérés dans la carte de l'Europe à la suite de la Grande Guerre, ainsi que les modifications importantes survenues à la plupart des anciens groupements. Malgré tout ce qui a déjà été dit, il reste donc encore quelque chose à ajouter. Il reste surtout à synthétiser en un tout cohérent les données fragmentaires éparpillées et à, à les compléter et, au besoin, à les corriger, à décrire l'évolution du schisme depuis ses origines jusqu'à nos jours en insistant sur les causes qui l'ont préparé et maintenu pendant près d'un millénaire, à analyser ses traits essentiels pour en déterminer la vraie nature, à noter enfin ses résultats dans le domaine ecclésiologique en montrant les conclusions qu'en peut légitimement tirer l'apologétique catholique. De là deux sections dans le présent travail.

I. Le schisme byzantin. Aperçu historique. II. Le schisme byzantin. Nature et effets (col. 1401).

I. LE SCHISME BYZANTIN. APERÇU HISTORIQUE. — I. Les causes du schisme et ses premières manifestations, ou période de préparation. II. Le schisme définitif : Photius et Michel Cérulaire (col. 1335). III. Le développement du schisme de la fin du x<sup>e</sup> siècle au xv<sup>e</sup>. Les essais d'union (col. 1359). IV. La séparation à l'état stable (xv<sup>e</sup>-xx<sup>e</sup> siècle) (col. 1372).

I. LES CAUSES DU SCHISME ET SES PREMIÈRES MANIFESTATIONS. — Comme tous les grands bouleversements sociaux ou religieux, le schisme qui, au milieu du x<sup>e</sup> siècle, a séparé définitivement le christianisme byzantin de l'Église catholique romaine a été préparé par de multiples causes, dont nous découvrons l'existence et l'influence néfaste dès le iv<sup>e</sup> siècle, au lendemain même de la conversion de Constantin. On peut ramener ces causes à deux groupes : 1. *Les causes directes*, actives et vraiment efficientes qui, de leur nature, tendaient à relâcher les liens de l'unité ecclésiastique : ce qu'on peut appeler les *forces centrifuges*; 2. *Les causes indirectes ou matérielles* : événements, institutions, usages, tendances, manières de penser et de s'exprimer, qui par elles-mêmes n'auraient pas suffi à provoquer la rupture, mais qui l'ont favorisée indirectement en fournissant aux fauteurs du schisme des occasions et des prétextes.

Trois facteurs principaux ont travaillé à la destruction de l'unité ecclésiastique à partir du iv<sup>e</sup> siècle : le césaropapisme des empereurs d'Orient, l'ambition des évêques de Constantinople, les antipathies ethniques entre Grecs et Latins unies à l'orgueil national et aux rivalités politiques.

I. LE CÉSAROPAPISME. — Le césaropapisme, comme le mot l'indique, c'est César, c'est l'État ou le pouvoir civil en général se substituant au pape dans le gouvernement suprême de l'Église, c'est l'État s'attribuant un pouvoir absolu aussi bien sur le sacré que sur le profane, sur le spirituel que sur le temporel, en tenant

pratiquement la distinction du pouvoir civil et du pouvoir spirituel, ou tout au moins subordonnant celui-ci à celui-là.

Tel était bien l'empire païen. La distinction des deux pouvoirs lui était inconnue. L'empereur païen, qualifié de *summus pontifex*, possédait à la fois la plénitude du sacerdoce et la plénitude du pouvoir sur le clergé et les choses sacrées. Ce césaropapisme absolu est incompatible avec la religion chrétienne, où nous trouvons une hiérarchie investie de pouvoirs liturgiques spéciaux, qui ne saurait appartenir à un laïc, ce laïc fût-il revêtu de l'autorité suprême dans l'ordre civil. Un chef d'État chrétien ne saurait être souverain pontife, parce qu'il lui manquerait toujours le pouvoir d'ordre. Mais il pourra usurper le rôle de dirigeant suprême dans l'Église catholique. C'est ce pouvoir de juridiction et même d'enseignement que César peut usurper et qu'il a, en fait, usurpé bien souvent, une fois qu'il est devenu chrétien. C'est pourquoi le terme de césaropapisme désigne bien les intrusions que se sont permises dans les affaires ecclésiastiques beaucoup de souverains chrétiens aussi bien en Occident qu'en Orient.

Mais c'est surtout en Orient que le césaropapisme s'est donné libre carrière, et cela dès le iv<sup>e</sup> siècle, au lendemain même du jour où Constantin s'est déclaré protecteur de la religion chrétienne. Dès la fin de l'année 313, nous le voyons commencer à faire l'évêque du dedans en usurpant une fonction proprement papale, celle de juge en dernière instance dans un conflit purement ecclésiastique, le conflit donatiste. Déboutés de leur plainte par le concile romain d'octobre 313, réuni par l'initiative même de Constantin, les donatistes font appel de cette sentence et le souverain prend sur lui de convoquer le concile d'Arles, en 314, pour donner aux donatistes de nouveaux juges. Et il continuera ainsi pendant tout son règne. Il deviendra bientôt l'instrument docile des prélats de cour favorables à l'hérésie arienne et groupés autour d'Eusèbe de Nicomédie. Après avoir convoqué le concile de Nicée, après en avoir approuvé la définition et la condamnation contre Arius et ses partisans, il se donnera bientôt à lui-même des démentis retentissants. Au moment où il disparaît, il est devenu le jouet de l'oligarchie arienne. Il a pris la place de l'évêque de Rome dans le gouvernement général de l'Église.

L'exemple donné par le premier empereur chrétien fut suivi par ses successeurs, surtout par ceux qui gouvernèrent la partie orientale de l'empire, après la division de celui-ci en deux moitiés. Ces empereurs d'Orient poussèrent à l'extrême leur intrusion dans le domaine religieux et agirent en vrais chefs visibles de la partie de l'Église comprise dans les limites de leur territoire. Ils se mêlèrent de tout, du dogme comme de la discipline et quelquefois de la liturgie, de la convocation des conciles comme de l'élection des évêques, spécialement des évêques des grands sièges. Les évêques prirent l'habitude de s'adresser à eux pour leurs affaires et leurs conflits et ne songèrent guère à s'adresser à l'évêque de Rome. Profitant de cette situation anormale, les intriguants de tout genre, les hérétiques plus ou moins dissimulés, la cour ou les basileus, sagement sa faveur et par lui passent par-dessus tous les canons, par-dessus même les définitions des conciles œcuméniques et font promulguer leurs opinions hérétiques comme l'orthodoxie officielle, que tout le monde doit accepter sous peine de déposition, d'exil et quelquefois de mort. Deux empereurs surtout sont représentatifs du système : Constance II (337-361), conduisant les évêques de concile en concile, leur faisant souscrire formules sur formules et répondant aux évêques du synode de Milan (355), qui refusaient de signer la déposition d'Athanase comme anticanon



nique : « Ma volonté a moi est un canon : Obéissez, ou l'exil. » (Athanasie, *Hist. atheniens.*, ad. 36, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100). légiférant par ses innombrables nouvelles sur tout l'ensemble de la vie ecclésiastique, soumettant le pape Vigile à mille violences pour lui faire condamner les Trois-Chartres et finissant tristement par la promulgation du décret qui imposait à tous ses sujets l'hérésie de Julien d'Elvathianasse.

Il est vrai que le césaropapisme impérial servait souvent les intérêts de l'Église. Il s'appliqua à ruiner le paganisme, à doter la religion nouvelle de biens temporels et de privilèges. Quelques-unes de ses immixtions furent heureuses pour le vrai catholicisme, si bien qu'à côté de l'hiérophanie de ses méfaits, on pourrait écrire celle de ses services. Mais, tout compte fait, et mise à part la question de principe, les méfaits l'emportèrent de beaucoup sur les avantages. Du point de vue de l'unité de l'Église, il produisit trois effets désastreux : la nationalisation de l'Église, l'asservissement du clergé, l'hostilité sourde ou déclarée à l'égard des papes, qui furent souvent obligés de repousser ses attentats ou de s'opposer à ses prétentions.

Dès le IV<sup>e</sup> siècle, les agissements césaropapistes des empereurs d'Orient tendent à isoler l'Église grecque de l'Église latine et renforcent son penchant à l'autonomie. Le christianisme oriental revêt un caractère ethnique très marqué. Il parle grec et ne connaît rien en dehors de ce qui n'est pas grec. Ce caractère s'accroît après la disparition de l'empire d'Occident et son invasion par les barbares. Avec Justinien, qui reconquit une partie de l'ancien empire occidental, il y eut bien une légère réaction dans le sens universaliste et catholique. Au V<sup>e</sup> concile oecuménique, à la 1<sup>re</sup> session, on proclama docteurs de l'Église universelle, à côté des grands noms de la patristique grecque, les latins Hilaire, Ambroise, Augustin et Léon. Mansi, *Concil.*, t. IX, col. 201-202. Mais cette réaction ne dura pas. Les Pères latins furent bientôt complètement oubliés. À partir d'Héraclius (610-641), ce fut l'hellénisation complète de l'empire comme de l'Église. Celle-ci, étant en fait dominée par le basileus, fait corps avec lui. C'est lui qui lui impose par la force ses décrets dogmatiques, si bien que les dissidents de l'orthodoxie officielle donnent le nom de *melkites*, c'est-à-dire d'*impériaux*, aux chrétiens qui la professent. Cette nationalisation de l'Église byzantine fait déjà prévoir le schisme comme une conséquence inéluctable pour le jour prochain où les évêques de Rome devront, par suite des circonstances, demander aide et protection aux nouveaux maîtres de l'Occident et esquissèrent en leur faveur un rétablissement de l'ancien empire d'Occident. Cet acte sera considéré par les basileis comme une véritable trahison et l'idée catholique ne survivra pas longtemps, en Orient, aux rivalités politiques qui mettront continuellement aux prises le nouvel empire rétabli par les papes avec les souverains de Byzance.

Une autre conséquence lamentable du césaropapisme fut l'asservissement de la hiérarchie ecclésiastique aux volontés des empereurs. Ce mal, l'Église grecque n'est pas la seule à l'avoir connu. Il a sévi aussi dans la chrétienté occidentale et l'on sait du reste les longues luttes du Sacerdoce et de l'Empire pendant tout le Moyen Âge. Mais, à la différence de l'Église d'Occident qui a trouvé d'intrépides défenseurs de son indépendance, l'Église byzantine a eu trop peu de lutteurs, bien qu'elle n'en ait pas manqué complètement. En général, l'épiscopat oriental s'est montré fort docile aux fantaisies dogmatiques de ses basileis. Il est déplorable que les prélats byzantins en soient venus à dire communément avec le patriarche Ménéas au synode de Constantinople de 536, que rien ne doit se

faire dans l'Église sans l'assentiment et l'ordre de l'empereur : καὶ προσέειπεν ὁ πῶς τῆ ἱεροσύνης Ἐκκλησίας ἀποφασίζοντες καὶ ὁρίζοντες τὸν νόμον καὶ τὴν κρίσιν γίνεσθαι. Mansi, *op. cit.*, t. VIII, col. 970. Aussi voyons-nous l'épiscopat oriental souscrire en masse aux décrets dogmatiques des empereurs. Sans parler des scandales des conciliaires ariens, qu'on se rappelle la défection des évêques devant Dioscore au brigandage d'Éphèse, les 500 signatures données à l'*Encyclique* de Basileuse, la publication de l'*Hénologie* de Zénon dans tous les patriarcats orientaux, l'affaire des Trois-Chartres, les conciles monothélites de 638 et 639 approuvant l'*Ethèse*, celui de 712 pliant devant Philippique, enfin le grand synode iconoclaste de Hiéria, en 753, auquel participèrent 338 évêques. Ce qui montre bien que les empereurs commandent en maîtres à l'Église byzantine, même quand il s'agit de questions doctrinales, c'est que les hérésies et les schismes qu'ils ont provoqués par leurs décrets dogmatiques prennent fin aussi par leur initiative. Un concile oecuménique, auquel le pape est invité par le basileus et le patriarche, vient régulièrement terminer le conflit et les évêques byzantins retournent à l'orthodoxie avec la même unanimité qu'ils avaient manifestée à s'engager dans le schisme et l'hérésie.

Mais pourquoi y a-t-il schisme et hérésie ? C'est parce que l'évêque de Rome, centre de l'unité, résiste aux basileis, lorsque les intérêts supérieurs de la foi sont en jeu. Certes les papes se sont montrés fort patients et accommodants. Ils ont manœuvré aussi bien qu'ils ont pu pour éviter les conflits ouverts. Mais il y a eu des cas où ils ont dû répéter le *Non possumus* de Pierre. C'est alors que la colère des empereurs s'est tournée contre eux. Au IV<sup>e</sup> et au V<sup>e</sup> siècles, grâce à la sagesse des empereurs d'Occident, les évêques de Rome, sauf le pape Libère, ont échappé aux sévices des basileis orientaux. Durant le schisme d'Acace, Rome n'est plus au pouvoir de ces derniers. Mais dès que Justinien a reconquis l'Italie, les conflits ne tardent pas à éclater. Les papes Silvere, Vigile, Martin I<sup>er</sup> sont arrachés violemment de leur siège et soumis à d'odieux traitements, parce qu'ils refusent de plier devant la volonté impériale. Ou bien les basileis favorisent l'ambition du patriarche byzantin et l'associent à l'exercice de la primauté ecclésiastique qu'ils ont usurpée. Ils soutiennent en sous-main, et quelquefois ouvertement, des prélats italiens en rupture avec le Saint-Siège. Constant II, par exemple, prend fait et cause pour l'archevêque de Ravenne, Maurus, qui est allé jusqu'à excommunier le pape Vitalien, et par un décret du 1<sup>er</sup> mars 666 ordonne que les archevêques de Ravenne seront pour toujours exempts de la dépendance de tout supérieur ecclésiastique, y compris le patriarche de l'ancienne Rome. *Mon. Germ. hist., Script. rerum Langob.*, p. 350 et 351 en note. Pargire, *L'Église byzantine de 527 à 847*, p. 196-197. De même, en 732, Léon l'Isaurien enlève par décret tout l'illyricum oriental et les diocèses de l'Italie byzantine au patriarchat romain pour les incorporer au patriarchat byzantin et cela parce que Grégoire III a condamné l'iconoclasme.

Somme toute, pour la période qui va de la mort de Constantin (337) à la fête de l'Orthodoxie (11 mars 843), c'est-à-dire pour une période de cinq siècles, nous trouvons au moins deux cents ans pendant lesquels l'Église byzantine fut en rupture plus ou moins complète avec l'Église romaine. Ces années de séparation se répartissent sur sept schismes, qui ont préludé au schisme définitif et y ont préparé les esprits. En voici la liste : 1<sup>o</sup> le schisme arien, défendu par Constance II et Valens, de 343 à 379 ; 2<sup>o</sup> le schisme occasionné par l'injuste condamnation de saint Jean Chrysostome avec l'appui des empereurs Arcadius et Théodose II,

de 404 à 415; 3° le schisme d'Acacé, sous l'empereurs Zenon et Anastase, de 484 à 519; 4° le schisme à propos du monothélisme, sous Héraclius, Héracléonas, Constantin II et Constantin VI Pogonat, de 640 à 681; 5° la première persécution monothéiste, commencée par Léon III l'Isaurien et continuée par ses successeurs, Constantin Copronyme, Léon IV et Constantin VI, de 726 à 787; 6° la rupture occasionnée par l'union adultère contractée par Constantin VI; le patriarche Nicéphore s'abstient pendant cinq ans, de 806 à 811, de communiquer avec Rome, à cause de cette affaire (cf. Pargorie, *op. cit.*, p. 296); 7° le second schisme monothéiste, sous les empereurs Léon l'Arménien, Michel le Bègue et Théophile, de 813 à 843.

II. — *AMPHIBOLIE DES ÉVÊQUES DE CONSTANTINOPLE.* — À côté du Césaropapisme des empereurs, il faut placer, parmi les éléments dissolvants de l'unité ecclésiastique dans les premiers siècles, l'ambition des évêques de Byzance, décorée par Constantin du titre de *nouvelle Rome*. Ce titre de *nouvelle Rome* résume bien le programme que ces prélats ont cherché à réaliser avec une ténacité et un esprit de suite remarquables. Se rendre égaux, dans la mesure du possible, à l'évêque de Rome, tel a été leur rêve.

L'entreprise sans doute était ardue. Elle était même absolument irréalisable du point de vue de la foi catholique. Rome, en effet, avait reçu de l'apôtre Pierre un titre incommunicable dans le domaine religieux. En y fixant pour toujours son siège, cet apôtre en avait fait la capitale de l'Église catholique, dont il était le chef suprême par sa primauté. Cette primauté, avec les privilèges qu'elle entraîne, il l'avait laissée en héritage à ses successeurs sur le siège de cette ville. Tel est le fait dont témoigne la tradition des premiers siècles malgré certaines voix passagèrement discordantes. Ce fait, les évêques de la nouvelle Rome ne firent pas de difficulté de le confesser en certaines circonstances particulièrement solennelles. Mais, sans prétendre, pendant la période qui nous occupe, à la primauté universelle, ils ont essayé de conquérir pour leur siège tous les privilèges qui pouvaient leur donner un air d'égalité avec le pontife romain. Dans la poursuite de ce but, ils ont trouvé dans les empereurs des auxiliaires naturels. Ceux-ci s'étant arrogé en fait une primauté usurpée sur l'Église orientale, ont associé à l'exercice de cette primauté les évêques de leur capitale et ont appuyé, dans les conciles, leurs efforts pour grandir leur siège.

Il faudrait ici entrer dans les détails et raconter par quels moyens et par quelles étapes successives l'évêché de Byzance, dont le premier titulaire sûrement attesté ne paraît pas au delà du début du IV<sup>e</sup> siècle, est devenu, d'humble suffragant de la métropole d'Héraclée de Thrace, le plus puissant patriarche d'Orient. Mais, d'un côté à l'autre de cette assemblée, commençons au concile de Constantinople de 381, qui marque le début de la controverse arienne, elle est arrivée à son bon point au concile de Chalcédoine de 451, qui l'a consacrée par ses canons. Voir *CONSTITUTIONS DE L'ÉGLISE DE CP.*, t. III, p. 1321-1335, et *PATRISTICA*, t. XI, col. 2253 sq.

1° *Le principe.* Rappelons tout d'abord le principe que les évêques de la nouvelle Rome ont mis en avant pour atteindre leur but. Ce principe n'est autre que celui qui a été généralement appliqué dans l'Église au cours de l'histoire de l'Église, en Orient ou en Occident, des le III<sup>e</sup> siècle comme nous le voyons. Le rang d'un évêque dans la hiérarchie est déterminé par le rang civil des villes dont ils portent le titre. L'organisation ecclésiastique copie l'organisation civile. « Plusieurs canons de conciles orientaux (le 9<sup>e</sup> canon du synode d'Antioche de 344, le 15<sup>e</sup> canon apostolique, les canons 12 et 17<sup>e</sup> de Chalcédoine, le 28<sup>e</sup> canon du *Trullo*) consacrent ce principe et quelques-uns ajoutent expressément que, si une ville subit quelque changement sur l'échelle de

la hiérarchie civile, par exemple si elle devient métropole d'une province ou cesse de l'être, le changement s'applique aussi le rang du siège épiscopal du lieu. Il suffisait aux évêques de la nouvelle Rome de faire l'application de cette règle au siège de l'ancienne Rome en passant sous silence la véritable raison de la prééminence de ce siège, c'est-à-dire la succession apostolique de Pierre, prince des apôtres. Il n'y manquait pas et raisonnèrent ainsi : parce que Rome était la capitale de l'empire, l'évêque de cette ville a obtenu le premier rang, τὰ πρῶτον. Comme Constantinople est devenue une nouvelle Rome, résidence de l'empereur et du Sénat, l'évêque de cette ville doit occuper le second rang après celui de l'ancienne Rome et recevoir les mêmes privilèges que celui-ci, τὰ ἰσα προεδρεῖα. Pour obtenir le premier rang en Orient et des droits supérieurs de juridiction, l'évêque de Constantinople ne pouvait faire valoir que ce titre seul de nouvelle capitale de l'empire. Pour qu'il fût valable, il n'y avait qu'à supposer un précédent et affirmer que l'évêque de Rome avait reçu « des Pères » la première place dans la hiérarchie, avec d'autres privilèges, en considération du rang de capitale de sa ville épiscopale.

2° *Le 28<sup>e</sup> canon de Chalcédoine.* — L'idée n'est qu'insinuée dans le 3<sup>e</sup> canon du concile de Constantinople de 381 ainsi conçu : « L'évêque de Constantinople a la primauté d'honneur (mot à mot : les prérogatives de l'honneur, τὰ προεδρεῖα τῆς τιμῆς) après l'évêque de Rome, parce que Constantinople est une nouvelle Rome. » Elle est explicitement formulée dans le 28<sup>e</sup> canon du concile de Chalcédoine, présenté comme une simple répétition du canon précédent.

« Suivant en tout les décrets des saints Pères et connaissant le canon des 150 Pères très amis de Dieu qui vient d'être lu, nous décrétions, nous aussi, la même chose et donnons notre suffrage au sujet des privilèges τὰς προεδρεῖας de la très sainte Église de Constantinople, la nouvelle Rome. C'est, en effet, à bon droit que les Pères ont déferé au siège de l'ancienne Rome la première place (ou ses privilèges), parce que cette ville était souveraine (= le siège de l'empereur, la capitale de l'empire) : τὰς τιμῆς τῆς βασιλείας τῆς πόλεως τῆς Νέας Ῥώμης, τῆς τοῦ βασιλέως τῆς πόλεως ἀρχῆς, ὡς καὶ τῆς ἀρχαίας πόλεως Ῥώμης τῆς πόλεως ἀρχῆς. Mais par la même considération, les 150 Pères très amis de Dieu ont ordonné les prérogatives ἐκείνης τῆς πόλεως = les mêmes privilèges au très saint siège de la nouvelle Rome, estimant avec raison que la ville honore de la présence du trône et du sénat et fournissant de prérogatives ἐκείνης τῆς πόλεως à l'ancienne Rome impériale doit maintenir également dans les hiérarchies ecclésiastiques, tenant le second rang après celle de Rome, τὰς τιμῆς τῆς πόλεως τῆς Νέας Ῥώμης, τὰς τιμῆς τῆς ἀρχαίας πόλεως Ῥώμης. »

En conséquence, les métropolitains, seulement des diocèses [civils] de Pont, d'Asie et de Thrace et de plus les évêques résidant dans ces régions la hiérarchie attribuée à ces diocèses seront ordonnés par les évêques du siège de la très sainte Église de Constantinople, c'est-à-dire que chaque métropolitain de ces diocèses respectueux, ordonné les évêques plus d'une province, ordonné les évêques respectueux, comme il est prescrit par les saints canons, tandis que, comme il a été dit, les métropolitains des diocèses [civils] seront ordonnés par l'archevêque de Constantinople, après qu'il l'ordonnera également conformément la coutume lui aura été notifiée. » Mansi, *op. cit.*, t. VII, col. 369.

Ce texte, d'une rédaction laborieuse, appelle de nombreux commentaires, car il est loin d'être la clarté même.

Notons tout d'abord que, du point de vue juridique, ce canon ne saurait être considéré comme un décret vraiment authentique de tout le concile de Chalcédoine. Il ne fut signé, en effet, que par deux cents évêques environ sur plus de cinq cents qui compta le concile, dans une session du 4<sup>e</sup> (31 octobre 451) à laquelle n'assistèrent ni les légats romains, présidents du concile, ni les commissaires impériaux. Le lendemain, à la 5<sup>e</sup> session, les légats romains protestèrent

contre ce décret et exigèrent que leur protestation fût insérée aux actes. De plus, le pape saint Léon, malgré des sollicitations pressantes, le rejeta et l'abrogea expressément : *in irritum mitimus*, écrit-il à l'impératrice Pulchérie, *et per auctoritatem beati Petri apostoli, generali prorsus definitione cassamus*. *Epist.*, cv, *Ad Pulcheriam augustam*, *P. L.*, t. LIV, col. 1000. Cf. article LÉON I<sup>er</sup> (Saint), t. IX, col. 260-267. Ces protestations obtinrent leur effet, au moins sur le moment, et les premières collections canoniques orientales omettent le 28<sup>e</sup> canon de Chalcédoine. Dans la pratique, cependant, comme nous le verrons plus loin, empereurs et patriarches ne tinrent aucun compte des condamnations romaines.

Remarquons ensuite la différence qui existe entre le 3<sup>e</sup> canon des 150 Pères de Constantinople et le présent décret. A en croire les évêques chalcédoïniens, celui-ci ne serait que la répétition de celui-là. Mais leur affirmation ne résiste pas à l'examen. Le 3<sup>e</sup> canon de Constantinople ne parlait que d'une simple préséance honorifique pour l'évêque de la nouvelle Rome : *τὰ πρεσβεία τῆς τιμῆς*. Le canon chalcédoïen supprime les mots *τῆς τιμῆς* et laisse entendre par sa finale qu'il s'agit d'octroyer à l'évêque de la capitale autre chose qu'une simple préséance, c'est à savoir la juridiction supérieure sur les provinces ecclésiastiques de trois diocèses civils et sur les évêchés sis en terre barbare. Il va plus loin ; il pousse l'audace jusqu'à demander des prérogatives égales à celles du siège romain. Enfin, il ose exprimer tout haut ce que le 3<sup>e</sup> canon ne faisait qu'insinuer discrètement : le siège de l'ancienne Rome a reçu ses privilèges (ou le premier rang) (*τὰ πρεσβεία*), des Pères « en considération du rang de capitale de l'empire occupé par cette ville ».

Il faut ensuite se demander : 1. qui sont ces Pères qui ont attribué à l'évêque de Rome la primauté ou les prérogatives dont il jouit ; 2. quelles sont ces prérogatives, ces *πρεσβεία* dont ils l'ont doté ? Ces Pères, sans doute réunis en quelque concile, nous les cherchons vainement dans l'histoire de l'Eglise. L. Duchesne désespère de les trouver. *Eglises séparées*, p. 195. L. Batiffol, *Le Siège apostolique*, 2<sup>e</sup> éd., Paris, 1924, p. 557, y voit les 150 Pères du concile de 381 ; ce qui est en opposition avec le texte même du 28<sup>e</sup> canon, qui distingue bien les Pères ayant accordé la primauté au siège de l'ancienne Rome des 150 Pères qui, mus par la même considération que les premiers, ont concédé des privilèges égaux au siège de la nouvelle. On pourrait songer au concile de Nicée et à son 6<sup>e</sup> canon ainsi conçu : « Que les vieux usages reçus en Égypte, en Libye et dans la Pentapole restent en vigueur, en sorte que l'évêque d'Alexandrie ait autorité sur toutes ces provinces, puisque l'évêque qui est à Rome a coutume d'en faire autant. De même, qu'à Antioche et dans les autres provinces les prérogatives soient maintenues aux Églises. » Mais les Pères de Nicée n'accordent ici aucun privilège à l'évêque de Rome. Ils s'autorisent de l'exemple qu'il donne de l'exercice d'une juridiction immédiate sur les évêques d'Italie pour confirmer à l'évêque d'Alexandrie une juridiction semblable sur les évêques d'Égypte, et aux autres sièges les privilèges déjà acquis. Le concile de Nicée n'a donc rien donné à l'évêque de Rome et s'est abstenu de légiférer sur son compte. Mais à quoi bon nous exhorter à trouver ce qui n'est qu'une invention des rédacteurs du 28<sup>e</sup> canon en quête d'un considérant pour appuyer leur demande de privilèges en faveur du siège de la nouvelle Rome ?

Mais de quel privilège s'agit-il ? C'est ici que la difficulté de l'exégèse s'accroît. Le mot employé, *τὰ πρεσβεία*, désigne étymologiquement toute marque d'honneur accordée au plus âgé, puis un privilège d'héritage par droit d'aînesse. Enfin ce mot a pris le sens général de privilège, prérogative, droit obtenu par pri-

vilège. Dans le langage canonique de la période patristique les *πρεσβεία* sont donc des marques d'honneur, des prérogatives, des droits obtenus par privilège et n'appartenant pas à tous. Si nous nous référons aux documents contemporains pour déterminer le sens de *τὰ πρεσβεία*, nous trouvons qu'il signifie souvent la première place, celle qui est accordée au plus âgé, le droit de préséance et, si l'on veut, la primauté, à condition d'entendre ce mot dans le sens d'une simple préséance honorifique. C'est manifestement le sens du mot *τὰ πρεσβεία* dans le 3<sup>e</sup> canon du concile de Constantinople : *τὰ πρεσβεία τῆς τιμῆς*, c'est-à-dire la primauté d'honneur, la préséance honorifique. C'est aussi dans le même sens que les Pères de Chalcédoine emploient ce terme dans la lettre même qu'ils écrivent au pape pour lui demander d'approuver le 28<sup>e</sup> canon. Ils disent : « Nous avons confirmé le canon des 150 Pères ordonnant que le siège de Constantinople ait la première place (la primauté), après votre siège très saint, étant placé au second rang : *τὰ πρεσβεία τὸν Κωνσταντινουπόλεως ἔχει δεύτερον πρεσβείαν*. » *Epist.*, xcviij, *inter Leon.*, *P. L.*, t. LIV, col. 958 A. Dans la lettre qu'il adresse au pape à la même occasion, Anatole sépare très nettement le droit de préséance des privilèges juridictionnels ; il omet également l'épithète *τὰ ἴσα*, et postule pour l'évêque de Constantinople l'honneur et la première place, *τὴν τιμὴν καὶ τὰ πρεσβεία*, après le siège de Rome. *Epist.*, ci, *inter Leon.*, *Ibid.*, col. 982 B. Pour l'empereur Marcien, dans sa lettre à saint Léon, tout se réduit à une simple préséance : *ut post apostolicam Sedem Constantinopolitanam statim episcopus secundum habeat locum, quoniam splendidissima urbs junior Roma appellatur*. *Epist.*, c, *inter Leon.*, *ibid.*, col. 973 B.

Quant à saint Léon, dans ses réponses aux intéressés, il repousse le 28<sup>e</sup> canon surtout parce qu'il viole les préséances établies par le concile de Nicée qui, d'après lui, a accordé le second rang après Rome à Alexandrie et le troisième à Antioche. Il a donc vu dans les *πρεσβεία* surtout un droit de préséance. Mais il fait aussi allusion à la finale du canon, à la juridiction usurpée sur les métropolitains des trois diocèses ; bien plus, il semble attribuer à Anatole l'intention d'empiéter sur les droits d'Antioche et d'Alexandrie. *Epist.*, cvi, *Ad Anatolium*, *ibid.*, col. 1003 B, 1007 B. On est étonné qu'il n'ait pas élevé de protestation directe contre l'affirmation contenue dans le canon : « C'est à bon droit que les Pères ont attribué au siège de l'ancienne Rome ses privilèges, parce que cette ville était la capitale de l'empire. » Aussi bien, dédaignant de défendre sa propre cause, il a surtout insisté sur la violation des droits d'Alexandrie, d'Antioche et des métropolitains des trois diocèses. La vraie raison de cette attitude est, croyons-nous, qu'il n'a pas vu la négation de la primauté romaine de droit divin dans le texte du 28<sup>e</sup> canon. Il y a simplement découvert une manœuvre ambitieuse de l'évêque de Constantinople pour s'arroger une sorte de primauté sur tout l'Orient.

Que les Pères de Chalcédoine, aussi bien ceux qui souscrivirent au 28<sup>e</sup> canon que ceux qui refusèrent de l'approuver, aient reconnu la primauté de juridiction de l'évêque de Rome sur l'Eglise universelle, cela ne fait aucun doute. Pour s'en convaincre, il suffit de parcourir les actes même du concile et en particulier la lettre si déferente que les signataires du canon écrivirent au pape saint Léon pour lui demander de l'approuver et de le confirmer par son autorité. Ils saluent en lui l'interprète de la voix de Pierre, celui qui a reçu du Sauveur la garde de la vigne, c'est-à-dire de l'Eglise entière, la tête dont ils sont les membres, le père dont ils sont les fils. *Epist.*, xcviij, *inter Leon.*, *P. L.*, t. LIV, col. 951 sq. Il faudrait citer aussi la lettre que le patriarche Anatole, le principal intéressé dans



cette affaire, écrivit au pape à cette occasion. Impossible de reconnaître d'une manière plus explicite l'universelle primauté de juridiction du pontife romain. Qu'il suffise de rapporter le passage suivant : *Sedes Constantinopolis habet patrem thronum apostolicum vestrum, praeipuo atque excellenti modo seipsum vobis coniungens, ut ex vestra de ipsa sollicitudine omnes quidem intelligant vos, jamdiu ipsius commodis consulentes, etiam nunc aulam curam habere de illa. Epist., cii, inter Leon., P. L., t. LIV, col. 984 A.* Le même Anatole écrivit au pape, en 451, une autre lettre où il déclare n'avoir été pour rien dans la rédaction du 28<sup>e</sup> canon, ajoutant que, du reste, ce qui avait été fait ne pouvait avoir de valeur sans la confirmation du pape : *cum et sic gestorum vis omnis et confirmatio auctoritatis vestrae Beatitudinis fuerit reservata. Epist., cxxxii, inter Leon., col. 1084 A.*

Comment, après ces déclarations et d'autres semblables qu'on pourrait citer, s'arrêter à l'idée que les Pères de Chalcédoine se sont contredits grossièrement et ont voulu rien dans le 28<sup>e</sup> canon ce qu'ils affirment ailleurs très clairement? Il faut dès lors donner à ce canon une interprétation qui tienne compte des véritables sentiments de ses auteurs à l'endroit de la primauté romaine. Au fond, ce que les rédacteurs de ce canon demandent pour l'évêque de Constantinople, c'est d'abord qu'il ait la préséance sur tous les autres évêques d'Orient et d'Occident et vienne immédiatement après l'évêque de Rome; c'est ensuite qu'on lui reconnaisse en droit ce qu'il a déjà usurpé en fait, c'est-à-dire la juridiction supérieure sur les trois diocèses civils de Thrace, d'Asie et de Pont et les évêchés circonvoisins, ce qu'on peut appeler des droits patriarcaux, une primatie semblable à celle que le pape exerce sur l'Italie et l'Occident en général. Ce qui est irréductible à la vérité historique et à l'orthodoxie, c'est le considérant par rapport au siège de l'ancienne Rome qui accompagne la demande. Qu'on traduise le terme *τὸ πρῶτον* par *primauté ou prééminence*, on arrive toujours à un sens inacceptable par rapport au Siège romain. Il n'est pas étonnant que, de bonne heure, les anciens Byzantins et après eux tous les dissidents orientaux aient vu dans ce considérant une négation de la primauté de droit divin de l'évêque de Rome et l'affirmation soit d'une simple primauté honorifique, soit d'une véritable primauté de juridiction, mais d'origine purement ecclésiastique, sujette par conséquent à disparaître et susceptible d'être transportée ailleurs. Dès le IX<sup>e</sup> siècle, et peut-être déjà dès le VIII<sup>e</sup>, il s'est trouvé, à Byzance, des logiciens pour tirer cette conséquence du principe énoncé. Du même principe sont sorties toutes les primaties nationales, toutes les Églises autocéphales que nous voyons de nos jours. C'est donc que par le contexte de l'histoire que l'on peut écarter le sens fâcheux que suggère naturellement le texte même du canon. Mais le contexte de l'histoire sera vite oublié. Le jour viendra bientôt où l'on s'en tiendra aux mots employés et on en aura fait dire tout ce qu'ils expriment dans leur sens obvie et usuel, à savoir ce principe fondamental sur lequel repose le schisme byzantin : la négation de toute primauté de droit divin dans l'Église, la possibilité de transférer la primauté de droit ecclésiastique d'un siège à un autre, la multiplication en fin des primaties ecclésiastiques suivant le nombre des capitales d'États indépendants.

La création du synode permanent. — Le 28<sup>e</sup> canon de Chalcédoine, sur lequel nous venons de nous étendre, n'avait d'autre but que d'ériger en droit ce qui existait déjà en fait. Les privilèges qu'il demandait pour le siège de l'ancienne Rome, avaient déjà pu se faire valoir couramment, comme le disent, du reste, expressément le 15<sup>e</sup> canon de l'Anatole dans son

lettre à saint Léon. Le concile de 381 lui avait déjà octroyé le second rang après l'évêque de Rome, sans que celui-ci eût été consulté. À partir de cette date, avait commencé à fonctionner, à Constantinople, l'organisme qui a reçu le nom de *synode permanent*, *συνδικρετικὸν συνέδριον*. L'évêque de la capitale en était le président naturel et se trouvait par le fait même investi d'une sorte de juridiction supérieure sur tout le clergé de l'empire d'Orient, sans en excepter ses exarques et métropolitains supérieurs qu'on appellera bientôt les patriarches. Alors que l'évêque de Rome, à partir du IV<sup>e</sup> siècle, ne réunissait habituellement son concile romain qu'une fois l'an, à l'anniversaire de son couronnement, l'évêque de Constantinople siégeait presque en permanence, avec les prélats de passage dans la capitale, pour s'occuper des appels de tout genre adressés à l'empereur par le clergé d'Orient. Car, malgré les défenses du concile de Sardique, les divers membres de ce clergé en appelaient sans cesse au souverain. Sur la nature et le fonctionnement du synode permanent voir ce qui a été dit à l'article *CONSTANTINOPLE (Église de)*, t. III, col. 1327-1329.

L'institution du synode permanent favorisait les intrusions de l'évêque de la capitale dans le gouvernement des diocèses et des provinces ecclésiastiques les plus rapprochées de ce centre. Dès que survenait quelque difficulté dans les élections des métropolitains ou des évêques des diocèses civils de Thrace, d'Asie ou de Pont, on en appelait ou au basileus ou à l'évêque de Constantinople, quand celui-ci ne prenait pas les devants. Nous voyons même saint Ambroise recourir à Nectaire pour obtenir la déposition du clerc milanais Géronce, qui s'était fait consacrer métropolitain de Nicomédie. Sozomène, *Hist. eccl.*, I, VIII, c. vi. Ces intrusions avaient quelque excuse dans le fait qu'elles étaient souvent sollicitées par les intéressés eux-mêmes. Elles n'en étaient pas moins de nature à troubler l'organisation ecclésiastique établie par la législation de Nicée et les canons mêmes du concile de 381. Au bout de quelques années, l'évêque byzantin se trouva être en fait le vrai patriarche des vingt-huit provinces ecclésiastiques que comprenaient les trois diocèses civils de Thrace, d'Asie et de Pont. La finale du 28<sup>e</sup> canon de Chalcédoine ratifie un fait accompli. Voir un aperçu sur ces intrusions dans le même article *CONSTANTINOPLE (Église de)*, t. III, col. 1321-1326.

La même institution du synode permanent fournissait à l'évêque de Constantinople l'occasion de se mêler parfois des affaires d'Alexandrie et d'Antioche. À la veille même du concile de Chalcédoine, nous voyons Anatole ordonner, contre tout droit, Maxime d'Antioche. C'est donc à une suprématie sur tout l'épiscopat de l'empire d'Orient que visent les évêques de la nouvelle Rome, et cela rentre dans leur programme d'égaliser l'évêque de l'ancienne. Le concile de Chalcédoine est invité à faire passer dans le droit d'une manière détournée cette primauté orientale. Par ses canons 9 et 17, il statue qu'en cas de conflit entre un clerc ou un évêque et le métropolitain de la province, le plaignant peut en appeler soit à l'exarque du diocèse civil dont fait partie la province, soit au siège de Constantinople. Certains critiques ont pensé que, dans ces deux cas, le titre d'exarque ne désignait que les métropolitains supérieurs d'Héraclée de Thrace, d'Éphèse et de Césarée de Cappadoce, à l'exclusion des patriarches proprement dits, c'est-à-dire des évêques d'Alexandrie, d'Antioche et de Jérusalem. Cf. article *ΠΑΤΡΙΑΡΧΑΙΣ*, t. XI, col. 2262; Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, I, III, p. 192. Mais d'autres voient désigner par ce terme tous les prélats orientaux à juridiction interprovinciale qui seront bientôt appelés patriarches. Justinien l'a ainsi entendu dans sa CXXIII<sup>e</sup> nouvelle. Cf. Trêhele-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. II, 2<sup>e</sup> partie,

p. 792-797. A notre avis, la portée de ces deux canons va bien jusqu'aux patriarches, à l'exception évidemment du patriarche d'Occident, qui tient la première place. Par le fait qu'on adjuge le second rang à l'évêque de Constantinople, on élève au même rang, à l'égalisation, tous les patriarches, et c'est bien ainsi que, dans la pratique, les évêques de la capitale et les empereurs l'ont compris. Ce droit d'appel facultatif accordé aux évêques de Constantinople est un nouveau pas dans l'union faite avec le royaume romain. C'est une sorte d'équivalent du droit reconnu un peu timidement en 528 de l'empereur pour le patriarche de Sardaigne.

4<sup>o</sup> L'annexion de l'Illyricum oriental. — Voilà donc l'évêque de la nouvelle Rome devenu primate de tout l'Orient, doté d'une large circonscription patriarcale, accrédité pour recevoir l'appel de tout l'Orient. Il n'est pas satisfait cependant. Lors du partage de l'empire romain en deux moitiés, le diocèse de l'Illyricum oriental, dont la capitale est Thessalonique, a bien passé sous l'autorité de l'empereur d'Orient, mais au point de vue ecclésiastique, les provinces de ce diocèse sont restées sous la juridiction supérieure de l'évêque de Rome qui les gouverne par l'intermédiaire de l'évêque de Thessalonique, vicaire du Siège apostolique. Mais l'Illyricum oriental ne devrait-il pas être, au point de vue ecclésiastique, rattaché à l'empire d'Orient et constituer une sorte d'exarchat ou patriarchat, au même titre que les autres exarches, ont bien, avoir le sort des trois diocèses de Thrace, d'Asie et de Pont? La seconde solution agréée davantage aux évêques de Constantinople. Aussi essaient-ils, dès avant le concile de Chalcédoine, d'enlever tout ce territoire oriental au patriarchat romain. Le 14 juillet 421, Théodose II, docile sans doute à la suggestion d'Atticus, publiait un décret dans ce sens. L'Illyricum était soumis au contrôle supérieur de l'évêque de Constantinople, « parce que cette ville jouit des prérogatives de l'ancienne Rome ». Si le pape Boniface I<sup>er</sup> n'avait protesté énergiquement en faisant intervenir l'empereur d'Occident Honorius, le décret eût été appliqué. Mais Théodose II céda aux remontrances de son oncle et, si la loi ne fut pas enlevée du code, son effet du moins fut suspendu. Ce ne fut pas la seule tentative des patriarches byzantins pour s'annexer cette région. En 531 nous voyons le patriarche Épiphane se mêler de l'affaire d'Étienne de Larissa. Celui-ci en appelle au pape Boniface II; ce qui n'empêche pas Épiphane de le déposer, sûr qu'il est de l'appui de Justinien. Cf. J. Pargoire, *L'Eglise byzantine de 425 à 843*, p. 17-18; V. Grumel, *Regestes du patriarchat de Constantinople*, n. 220-222. Malgré bien des tiraillements, en dépit des schismes qui survinrent, les papes maintinrent tant bien que mal leur suprématie sur ces provinces, jusqu'au jour où Léon l'Aurique les leur enleva définitivement par un coup de force (732). Les réclamations romaines ne cessèrent pas pour autant. Elles se firent entendre bien souvent dans la suite, au cours des négociations avec la cour byzantine, et ne contribuèrent pas peu à aggraver les relations entre les deux Églises. Ce qui ressort bien de ces tentatives des évêques de Constantinople, c'est qu'ils ont rêvé d'une sorte de dyarchie ecclésiastique calquée sur la dyarchie politique. Quand elle leur échappa de la main de l'Occident, toujours guidés par leur fameux principe, ils ont élevé des prétentions encore plus exorbitantes.

5<sup>o</sup> L'origine apostolique du siège constantinopolitain. — Quoi qu'ils fissent cependant, leur siège avait, par rapport au siège romain, une infériorité originelle que rien ne pouvait leur enlever; il n'était pas de fondation apostolique. Or, il arriva que, durant le long règne de l'empereur Justinien, le fait historique de la descente de l'évêque de Byzance à Jérusalem apostolique qui lui manquait. Aux environs de 525, un certain

prêtre Procope, sous le pseudonyme de Dorothée de Tyr, avança que l'évêché de Byzance avait été fondé par l'apôtre saint André, qui lui avait donné pour premier pasteur son disciple Stachys, celui-là même dont parle saint Paul dans l'*Épître aux Romains*, xvi, 9. Cf. P. G., t. xcii, col. 1059-1076. Ainsi à Pierre « le Coryphée » on peut opposer son frère André « le Protoclité ». La légende eut un rapide succès. Dès le début du vi<sup>e</sup> siècle, elle était déjà entrée dans le courant de la tradition byzantine. Elle s'imposa bientôt dans l'Occident lui-même et Baronius l'a insérée dans son édition du martyrologe romain, au 31 octobre. Cf. S. Vailhé, *Origines de l'Eglise de Constantinople*, dans les *Échos d'Orient*, t. x, 1907, p. 287-295; Pargoire, *op. cit.*, p. 49.

6<sup>o</sup> Le titre de patriarche œcuménique. — L'ambition de Constantinople fit un autre effort sur la fin du vi<sup>e</sup> siècle. Au synode de 588, réuni pour examiner une accusation contre le patriarche d'Antioche et auquel assistèrent les patriarches d'Alexandrie et d'Antioche, Jean IV le Jeune, patriarche de Constantinople, se fit donner le titre de « patriarche œcuménique » comme une dénomination réservée désormais à lui seul et à ses successeurs. Cette épithète d'*œcuménique*, appliquée à un évêque, n'était pas nouvelle dans l'Eglise. L'évêque Olympios d'Evaza l'avait donnée à Dioscore d'Alexandrie durant le brigandage d'Éphèse en 449. Saint Léon, au concile de Chalcédoine, le pape Hormisdas en 518, le pape Agapit en 536 l'avaient reçue de la bouche d'Orientaux; des synodes constantinopolitains tenus en 518 et en 536, des rescripts de Justinien en avaient honoré les patriarches Jean II, Épiphane, Anthime et Ménas. Quelle était au juste sa signification? Il est difficile de le dire. Si on la traduit par « universel », le pape seul la mériterait en un certain sens, à cause de sa juridiction universelle sur toute l'Eglise. Dans la bouche de Jean IV le Jeune, le titre paraît bien viser à une sorte de suprématie sur tout l'épiscopat de cette *oikoumène*, de ce petit monde qu'est l'empire byzantin. Les circonstances dans lesquelles Jean revendique ce titre pour lui seul favorisent cette interprétation : c'est lui qui préside le synode qui va juger le titulaire d'Antioche; il affirme donc par là sa autorité sur les autres patriarches d'Orient. Il n'entend certes pas englober sous son obédience le patriarche même de Rome dont il a été obligé de reconnaître la primauté. Cf. Pargoire, *op. cit.*, p. 46. Quoi qu'il en soit, ce titre de patriarche œcuménique ne dit rien qui vaille pour l'unité de l'Eglise et la primauté de droit divin de l'évêque de Rome. Il est de signification aussi imprécise, aussi équivoque, aussi trouble que les *τὰ πρωτεύειν* du 28<sup>e</sup> canon. On sait que les papes Pélagie II et Grégoire le Grand protestèrent énergiquement contre cette appellation ambitieuse sans obtenir que Jean et son successeur Cyrillique y renoncassent. Ces deux papes eurent beau défendre à l'apocrisiaire romain à Constantinople de communiquer in *scraxis* avec eux. Ils ne purent venir à bout de leur résistance, qu'appuyait au moins tacitement l'empereur Maurice. Le pape Boniface III fut plus heureux, non auprès du patriarche Cyrillique, mais auprès de l'empereur Phocas qui, en 697, publia une constitution retirant au patriarche de Constantinople le fameux titre et reconnaissant la suprématie romaine. Sa victoire ne fut que d'un moment. Phocas disparut, les successeurs de Cyrillique reprirent le titre ambitieux qu'ils ont gardé jusqu'à ce jour. Il n'est pas inutile de remarquer que saint Grégoire, dans ses nombreuses lettres relatives au titre de patriarche œcuménique, n'aperçoit, dans ce titre, aucun attentat à la primauté romaine. Ses protestations ne visent qu'à faire respecter les droits d'Alexandrie et d'Antioche. Or, Anastase d'Antioche et Euloge d'Alexandrie n'attachèrent aucune importance à la fantaisie de leur collègue de Cons-

tantinople. Comme l'écrit justement le P. Vailhé, en Orient on ne vit dans l'emploi du titre en question qu'une vaine formule, ou bien la précision des pouvoirs qu'avait accordés successivement à celui-ci le 28<sup>e</sup> canon de Constantinople, le 28<sup>e</sup> et aussi les 16 et 17<sup>e</sup> canons de Chalcédoine. Le patriarche de Constantinople était déclaré œcuménique dans l'empire romain d'Orient, celui auquel toutes les causes pouvaient être portées en appel, sans préjudice du siège de Rome, qui restait toujours l'autorité suprême. *Saint Grégoire le Grand* et le titre de *patriarche œcuménique*, dans les *Échos d'Orient*, t. XI, 1908, p. 170-171. Voir aussi Pargoire, *op. cit.*, p. 49-51. L'étonnement de Rome et de l'Occident devant la manifestation de Jean le Jeûneur vient sans doute de ce qu'on tenait pour inexistante la législation du concile de Chalcédoine et qu'on oubliait en particulier les canons 9 et 17.

7<sup>o</sup> Les prétentions du concile Quini-Sexte. — Faut-il voir dans la condamnation portée par le VI<sup>e</sup> concile (681) contre la mémoire du pape Héraclius un secret de haine de l'épiscopat byzantin et de son chef d'humilier la vieille Rome? On l'a pensé, encore que d'autres raisons plus avouables aient été mises en avant. En dernière analyse ces raisons ne devaient pas manquer de force, puisqu'elles ont déterminé le pape saint Léon II à accepter, en l'expliquant, la *damnatio memoriae* de son prédécesseur. Voir l'article HONORIUS I<sup>er</sup>, t. VII, col. 93-132. Mais il demeure incontestable qu'un véritable antagonisme à l'endroit de l'Église romaine se révèle aussi bien dans l'esprit général que dans la rédaction de plusieurs des canons du concile dit Quini-Sexte (692). Voir son article, t. XIII, col. 1581-1597.

Sous la présidence du patriarche de Constantinople, les prélats byzantins se posent en législateurs de l'Église universelle et font la loi à l'Église romaine elle-même. C'est le point culminant des ambitions byzantines. Il semblerait qu'on voulait tirer la conséquence du principe énoncé dans le 28<sup>e</sup> canon de Chalcédoine. Le siège de la vieille Rome a eu le premier rang, parce que cette ville était la capitale de l'empire et le séjour de l'empereur. Maintenant que Rome n'est plus capitale, son évêque n'a qu'à obéir et à s'effacer devant l'évêque de la nouvelle capitale. Cependant, cette première tentative de maîtriser l'Église romaine et de prendre le passus sur elle est encore timide, car elle se couvre de l'autorité d'un concile œcuménique dont le pape est en se faire partie. Les *Actes in Trullo*, en effet, présentent leur assemblée comme une simple continuation du VI<sup>e</sup> concile œcuménique, et ils comptent sur l'empereur Justinien II, tout gagné à leur projet, pour obtenir de force la signature du pape. C'est pour cela qu'à la fin des actes, ils laissent en blanc la place de cette signature immédiatement après celle du basileus, qu'on a pris de signer le premier et avant la signature de l'évêque de Constantinople et des autres patriarches orientaux, représentés par de simples vicaires. Le fait qu'on met le pape avant le patriarche de Constantinople prouve qu'on reconnaît encore à la primauté. Or, malgré toutes les démarches et toutes les menaces de Justinien II, l'approbation romaine des actes n'est jamais. Le dernier pape qui se soit occupé de cette affaire, Jean VIII, eut à le faire recevoir ceux des canons du concile qui n'étaient pas en opposition avec la loi orthodoxe, les autres furent écartés et les décrets de Rome... Cf. MARI, *op. cit.*, t. XII, col. 492; Hefele, *loc. cit.*, *op. cit.*, t. III, 2<sup>e</sup> part., p. 575-581; Duchesne, *L'épiscopat universel*, Paris, 1906, p. 170-185. Cela ne peut empêcher les byzantins de passer outre à la ratification romaine et d'accorder l'œcuménisme au fameux synode, qui de son côté n'est pas considéré par l'Église grecque comme une partie intégrante du VI<sup>e</sup> concile œcuménique. Cette « canonisation » irrecevable du synode en 717

pesa lourdement sur les relations entre les deux Églises, et nous verrons les fauteurs du schisme aller puiser dans la législation de ce concile leurs premières armes pour attaquer les rites et les usages de l'Église latine et commencer une polémique puérile et sans issue.

La dernière victoire de Constantinople sur Rome fut l'incorporation au patriarchat byzantin de l'Église orientale, dont nous avons déjà parlé. La responsabilité de cette injustice retombe avant tout sur Léon l'Isaurien; en fait, elle comblait les vœux des patriarches byzantins, qui avaient essayé plusieurs fois d'étendre leur juridiction sur cette région, et elle inaugurait un nouveau schisme préliminaire, le plus long de tous avant le schisme définitif.

De tout ce que nous venons de dire, il résulte que la conduite de plusieurs évêques de Constantinople depuis la fin du IV<sup>e</sup> siècle jusqu'au début du IX<sup>e</sup> n'a pas pu contribuer à dissocier les liens de l'unité ecclésiastique. Ces prétentions à vouloir élever leur siège à celui de Rome et le recours, dans ce but, à une réticence déloyale sur le véritable fondement de la primauté romaine, ces tentatives successives sur les droits d'autrui, ces rivalités et des desobéissances au pape, même en dehors des périodes de schisme déclaré, tout cela a été grandement préjudiciable à l'unité et n'a pu que préparer les voies à la séparation définitive. Ici encore, du reste, le césaropapisme des empereurs a favorisé l'ambition des prélats, quand il ne l'a pas excité.

III. LES ANTIPATHIES DE RACE, L'ORQUEIL NATIONAL ET LES RIVALITÉS POLITIQUES. — Tandis que les empereurs et les patriarches battent plus ou moins ouvertement en brèche le principe de l'unité, d'autres causes moins apparentes minent sourdement celle-ci. Ce sont les impondérables qui viennent des antipathies ethniques, de l'orgueil national et des rivalités politiques. Pendant la période que nous étudions, ces trois éléments n'en font pour ainsi dire qu'un, en ce sens qu'ils se renforcent mutuellement, favorisés qu'ils sont par les événements.

1<sup>o</sup> L'antipathie entre Orientaux et Occidentaux. — Elle se manifeste bien avant le christianisme. D'une manière générale, les Latins affichèrent leur supériorité morale sur les Grecs et les autres Orientaux et insistèrent sur leur perfidie et leur servilité. Ceux-ci, à leur tour, se targuèrent de leur supériorité intellectuelle et artistique, tournant en ridicule la rusticité des Latins et se plaignant de leur arrogance. Qu'on relise le *Pro Placco* de Cicéron; on y trouvera l'idée que les Romains se faisaient des Grecs et cette idée n'est pas flatteuse, surtout quand il s'agit des Grecs d'Asie Mineure. On se souvient aussi du *Graculus rusticus in eum, jussit*, ibid. de Juvénal. La charité chrétienne atténua sans doute cette antipathie réciproque, mais elle ne la supprima pas. Elle se réveilla surtout du côté oriental, lors de la controverse arienne. L'épiscopat de cour qui se forma alors autour des empereurs à partir de Constantin ne manqua pas une occasion de manifester son amertume à l'égard des Occidentaux. Qu'on se rappelle l'lettre arrogante que les Pères du concile d'Antioche de 341 écrivirent au pape Jules pour lui signifier que les jugements rendus par les conciles orientaux n'ont pas à être revus en Occident. La session des Orientaux au concile de Sardique (343) et l'excommunication qu'ils ont lancé contre le pape Jules lui-même; l'attitude des 150 Pères du concile de Constantinople de 381. C'est à cette assemblée qu'on entendit formuler pour la première fois le célèbre argument des climats; au témoignage de l'évêque de Nazianze, les anciens de l'assemblée ne voulaient rien voter à l'Occident, considéré comme un étranger. Il faut, disaient-ils, que les affaires s'accordent avec le soleil et qu'elles commencent la ou



le Dieu incarné a brillé pour nous comme un soleil levant. » A quoi le spirituel évêque répondait : « Si le Christ est né en Orient, c'est aussi en Orient qu'on l'a crucifié. » Cf. S. Grégoire de Nazianze, *Carmen de vita sua*, vers 1637, 1690-1698, *P. G.*, t. xxxvii, col. 1147-1148.

Il est vrai que, dans l'affaire du schisme d'Antioche qui amena tous ces troubles, comme aussi antérieurement dans celle de Marcel d'Ancyre et d'Apollinaire, l'Occident avait eu ses torts. Rome alors voyait trop les affaires d'Orient par les yeux des évêques d'Alexandrie, dont l'impartialité n'était pas au-dessus de tout soupçon. De là des froissements, des rancœurs éprouvées par les meilleurs défenseurs de l'orthodoxie nicéenne en Orient à l'égard du pape Damase, rancœurs dont nous trouvons un écho dans telle lettre de saint Basile. *Epist.*, cccxxxix, *Ad Eusebium Samosat.*, *P. G.*, t. xxxii, col. 893 B. Cf. Duchesne, *Églises séparées*, p. 178-179, 186-187; Batiffol, *Le Siège apostolique*, p. 99-106, 119-123; *La paix constantinienne*, p. 428-430.

2<sup>o</sup> *Les événements politiques.* — Certains événements historiques ne tardèrent pas à venir renforcer les tendances séparatistes des Orientaux à l'égard des Occidentaux et l'aversion mutuelle des deux races. Ce fut d'abord le partage de l'empire romain en deux moitiés, à la fin du i<sup>er</sup> siècle; la chute définitive de l'empire d'Occident sous les coups des barbares au cours du v<sup>e</sup>; l'hellénisation complète de l'empire byzantin à partir de l'empereur Héraclius; la perte de l'Italie byzantine et la création des États pontificaux aux dépens de l'exarchat de Ravenne sous la tutelle des rois carolingiens, dans le courant du viii<sup>e</sup> siècle; enfin, le geste du pape Léon III couronnant Charlemagne empereur d'Occident, le jour de Noël de l'an 800. Les basileus byzantins virent dans ce geste de la papauté une véritable trahison. Ils continuaient en effet à s'appeler empereurs des Romains et à se bercer du rêve de la domination universelle. Il est vrai que Léon III, si tant est qu'il ait eu quelque responsabilité dans l'affaire, profita du moment où l'empire pouvait être considéré comme vacant par le fait qu'une femme, l'impératrice Irène, régnait à Constantinople. Mais outre qu'Irène entendait garder tout le patrimoine de ses prédécesseurs en s'intitulant elle-même *grand basileus et autocrator des Romains*, l'excuse ne pouvait être recevable auprès de ses successeurs. La vanité de ces derniers trouva du moins le moyen de se consoler de l'humiliation. Ils prétendirent que Charlemagne et ses héritiers ne pouvaient être de vrais *basileus* et restaient, comme les autres princes barbares, de simples *rois*, ὄντες. Ce qui est curieux, c'est que les nouveaux empereurs d'Occident prirent au sérieux cette prétention et que, dans leurs traités avec Byzance, ils exigèrent souvent que les monarques byzantins leur reconnussent officiellement le titre d'*empereur ou basileus*. Ce qui fit échouer les négociations de paix de 803 entre Nicéphore I<sup>er</sup> et Charlemagne, ce fut justement cette question du titre de *basileus* que l'empereur byzantin ne voulait pas reconnaître à son collègue d'Occident. Il dut capituler sur ce point en 811 bien à contre-cœur et abandonner en même temps à Charles l'Istrie la Dalmatie intérieure, l'exarchat de Ravenne, la Pentapole et Rome. Mais la concession sur le titre de *basileus*, faite en 813 par Michel Rhangabé, ne fut que momentanée. Quelques années après, Michel II le Bègue (820-829), écrivant à Louis le Pieux, libellait ainsi l'adresse : *Glorioso Francorum et Langobardorum REGI ET VOCATO EORUM IMPERATORI*. Cf. *Mon. Germ. hist.*, *Carolina*, n. 1, p. 175.

Les Byzantins partagerent plus ou moins le ressentiment de leurs empereurs à l'égard des papes, devenus les amis et les prisonniers des barbares. Un pape sou-

mis aux barbares leur fit l'effet, sinon toujours d'un ennemi, du moins d'un étranger. Comment se seraient-ils soumis bénévolement à l'autorité spirituelle de cet étranger, de ce « barbare », eux si fiers de leur passé, de leur supériorité intellectuelle, de leur culture raffinée? Il serait facile de rassembler des textes d'auteurs byzantins témoignant de cet état d'esprit. Citons seulement les paroles de Basile l'Arménien dans son *Tacticon* ou *Nomenclature des évêchés des cinq patriarcats*, composé vers le milieu du ix<sup>e</sup> siècle. Parlant des provinces ecclésiastiques de l'Illyricum oriental arrachées au patriarcat romain par le décret de Léon l'Isaurien en 732, il écrit : « Ces prélats ont été rattachés au synode byzantin parce que les barbares règnent sur le pape de l'ancienne Rome. » Sans doute, à cette époque encore, comme nous le dirons tout à l'heure, les âmes les plus religieuses et les plus éclairées savent s'élever au-dessus de ces considérations pour apercevoir dans l'évêque de Rome le successeur du coryphée des apôtres, chef de l'Eglise universelle, gardien de la véritable orthodoxie, à laquelle des décrets impériaux déclarent continuellement la guerre. Mais cette élite est elle-même considérée comme rebelle à l'autorité des basileus et ne peut librement communiquer avec le pontife romain. Rome ne peut intervenir efficacement en Orient que lorsque l'empereur le veut et demande un concile œcuménique pour rétablir l'union des deux Eglises.

3<sup>o</sup> *Sentiments des Occidentaux à l'endroit des Byzantins.* — La manière dont les empereurs persécuteurs traitèrent certains papes dans le cours des vi<sup>e</sup> et viii<sup>e</sup> siècles, les hérésies dont ils se firent les champions pour le besoin de leur politique et la docilité de l'épiscopat oriental à les suivre ne firent qu'augmenter l'aversion, la défiance et le mépris des Occidentaux pour les Grecs. Il n'est pas étonnant qu'on trouve, à leur adresse, sous la plume de certains papes de cette époque, les épithètes de détestables et de haïssables, de pervers, *nefandissimi Græci*, *odibiles*, *perversi Græci*. Lorsque le pape Vitalien nomma à l'archevêché de Cantorbéry le moine grec Théodore, natif de Tarse, qui vivait dans un monastère de Rome, il ne voulut point le laisser partir seul, mais lui donna comme aide et un peu comme surveillant le moine africain Hadrien, de peur que le Grec ne cédât au penchant habituel à ceux de sa race et ne fit quelque innovation contraire à la vérité de la foi. Bède, *Hist. eccl.*, l. IV, c. 1, *P. L.*, t. xcvi, col. 172. Cf. Duchesne, *L'Eglise au vi<sup>e</sup> siècle*, p. 620. On voit par ce trait l'opinion qu'on avait généralement des Grecs en Occident à cause de leurs controverses perpétuelles et de leurs hérésies.

Dès que les Carolingiens eurent pris pied en Italie, et surtout après que Charlemagne eut été proclamé empereur des Romains, les rivalités entre les deux empires commencèrent. Tantôt ce fut la lutte ouverte, tantôt l'animosité sourde et l'antagonisme dissimulé. On en vit des manifestations non seulement sur le terrain politique, mais aussi dans le domaine de la théologie. L'opposition de Charlemagne et de ses théologiens aux décisions du second concile de Nicée, eut pour partie des causes politiques. Les *Libres carolins* passent au crible les actes de ce concile, y trouvent des propositions malsonnantes et sentant l'hérésie, et le pape Hadrien I<sup>er</sup> est obligé de prendre la défense des Grecs contre leurs attaques. Le zèle de Charlemagne à propager dans les Eglises de ses États l'addition du *Filioque* au symbole de Nicée-Constantinople et à faire défendre par ses théologiens la doctrine que cette addition exprime, reconnaît des causes du même genre. Voir Fliche et Martin, *Histoire de l'Eglise*, t. vi, p. 173-184. Le pape Léon III, qui voyait le danger de ce zèle intempestif pour l'unité de l'Eglise, essaya de le modérer, mais ses recommandations ne furent guère écoutées.

Quelle qu'en ait été la nature, il est clair que ces



les mésaventures de plusieurs légats romains dans les conciles orientaux, attribuables à leur ignorance de la langue grecque.

Du côté grec, on peut dire que l'ignorance de la théologie latine fut à peu près complète. Les Grecs se plaignent souvent de la pauvreté et de l'étroitesse de la langue latine; c'est pourquoi ils se dispensent de l'apprendre. Les Pères d'Éphèse en 431 ignorent le latin et demandent qu'on leur traduise les lettres du pape. Mansi, *Concil.*, t. IV, col. 1283. A la fin du VI<sup>e</sup> siècle, saint Grégoire le Grand, alors qui remplit l'office d'apocrisaire à la cour de Constantinople, se plaint de ne trouver dans cette ville aucun interprète capable de bien rendre en grec les documents latins : cf. *Epist. ad Eulogium patriarcham*, P. L., t. LXXVII, col. 1099 A. Mais, au même moment, on ne donne pas la peine d'apprendre le grec. Sous Justinien, le latin était encore la langue du droit, des tribunaux et de l'armée; mais les nouvelles se rapportant aux choses ecclésiastiques étaient publiées en grec. Si les autres recueils juridiques paraissaient en latin, il fallait aussitôt les traduire en grec pour l'usage courant. Ce dernier reste d'influence latine ne tarda pas à disparaître. C'était chose faite sous Héraclius. Le latin ne fut plus représenté à Byzance que par certains termes techniques, relatifs aux emplois de la cour et de l'administration.

D'un côté comme de l'autre, mais surtout du côté grec, les traductions ne vinrent point suppléer à l'ignorance des langues. Des Pères latins, les Grecs ne connaissent guère que le *Tractatus* de Flavien et les textes des Pères latins qui l'accompagnent. Saint Possidius, dans sa *Vita Augustini*, II, P. L., t. XXXII, col. 42, dit bien que des ouvrages de l'évêque d'Hippone furent traduits en grec. Mais de ces traductions on ne découvre pas trace dans la littérature théologique de l'Orient. Le *De fide orthodoxa* de saint Jean Damascène ignore complètement le grand docteur latin qui a enseigné tout le Moyen Âge occidental et il faudra attendre la fin du XIII<sup>e</sup> siècle pour voir paraître la traduction grecque du *De Trinitate* d'Augustin, exécutée par le moine Maxime Planude. Saint Grégoire le Grand obtint un traitement de faveur. Anastase II d'Antioche, au début du VII<sup>e</sup> siècle, fit connaître aux Byzantins son *De cura pastoralis* et, deux siècles plus tard, le pape saint Zacharie, un Grec d'origine, donna une version grecque de ses *Dialogues*, d'où lui est venu en Orient le surnom de *Διλόγος*. Théodore, dans ses *Dialogues*, I et II, cite bien Hilaire, Ambroise, Damase et Augustin, mais il s'agit de petits bouts de textes insignifiants puisés dans quelque florilège. Cette ignorance presque totale de la littérature théologique de l'Occident parmi les Grecs n'a pas pu contribuer au succès de l'hérésie phocéenne sur la procession du Saint-Esprit, qui a fourni au schisme sa base dogmatique.

Les Latins connaissent un peu mieux la patristique grecque. Au cours des premières controverses doctrinales, ils alignent habituellement quelques témoignages orientaux, pour la plupart issus de florilèges (comme les Actes d'Éphèse) et dont l'authenticité était parfois suspecte. Jusqu'au XII<sup>e</sup> siècle, ils ignorent le *De fide orthodoxa* de saint Jean Damascène; la *Mystagogie* sur la procession du Saint-Esprit de Photius ne leur sera pleinement révélée qu'au XIX<sup>e</sup> siècle par l'édition du cardinal Hergenröther. Leur connaissance de la liturgie grecque et des rites orientaux en général sera à peu près nulle pendant tout le Moyen Âge. En plein XIII<sup>e</sup> siècle, un saint Thomas d'Aquin sera trompé par un falsificateur de textes grecs, qu'un connaisseur de la langue grecque eût tôt fait de démasquer; il pourra faire toute une théorie du sacrement de l'ordre sans tenir le moindre compte des usages pratiques par les Grecs, tant à deux pas de Naples qu'il en est.

3<sup>o</sup> L'évolution indépendante des deux Églises dans le triple domaine théologique, liturgique et canonique. — La diversité des formules pour exprimer la même vérité révélée, les différences dans les rites, les usages et coutumes pour tout ce qui ne touche pas à la foi ne constituent pas, par elles-mêmes, un obstacle à l'unité de l'Église. Mais ces divergences peuvent facilement être exploitées par les fauteurs de schisme. C'est ce qui est arrivé pour le schisme byzantin.

Des divergences existaient entre l'Église d'Occident et l'Église d'Orient sous le triple rapport de la spéculation théologique, des rites et des usages liturgiques. A partir du IV<sup>e</sup> siècle, chacune des deux Églises avait évolué, dans ce triple domaine, d'une manière à peu près indépendante, bien que les ressemblances et les points de contact fussent nombreux. La diversité des langues, l'éloignement, la séparation politique, la différence de caractère avaient contribué à cette multiple variété.

1. *Théologie.* Théâtre des grandes controverses théologiques à partir du IV<sup>e</sup> siècle, l'Orient orthodoxe doit défendre le dogme révélé contre les hérétiques qui l'attaquent au nom de la philosophie profane. C'est pourquoi les Pères grecs s'abstiennent, en général, de spéculation philosophico-théologique et en appellent avant tout aux données révélées de l'Écriture et de la tradition. Leur théologie est essentiellement positive et concrète. Cela se voit surtout dans leurs écrits sur les mystères de la Trinité et de l'Incarnation. Dans la Trinité, leur pensée se fixe d'abord sur les trois personnes nommées dans l'Écriture et par la consubstantialité des personnes arrive à l'unité de la nature divine. De là leurs formules : *Le Saint-Esprit procède du Père par le Fils* — *Dieu le Père opère tout par son Verbe dans le Saint-Esprit*. Le mouvement de la vie divine se déploie en ligne droite. A propos de l'Incarnation, ces Pères ont de la peine à arriver à la notion de nature individuelle abstraite de son sujet. De là les mouvements opposés du nestorianisme et du monophysisme et les logomachies, dès que leur conception se heurte à celle des Occidentaux. Quant à la notion de nature abstraite universelle, elle ne fait son apparition dans la théologie grecque qu'avec le philosophe aristotélien Jean Philopon (VI<sup>e</sup> siècle).

L'hostilité des Byzantins à l'égard de toute spéculation philosophique appliquée au dogme se fit plus ombrageuse à partir du IX<sup>e</sup> siècle, après le triomphe définitif sur les hérésies. A partir de saint Jean Damascène, la théologie grecque devint essentiellement conservatrice et l'ère du développement dogmatique parut close pour elle. Un essai de scolastique au XI<sup>e</sup> siècle, avec les philosophes Jean Italos et Michel Psellos, essai qui promettait beaucoup, fut arrêté dans l'œuf, à la fois par l'intervention de l'Église et celle de l'État.

La théologie latine, ayant eu moins à lutter contre les hérésies trinitaires et christologiques et ayant eu la bonne fortune de posséder déjà dès le III<sup>e</sup> siècle, grâce à Tertulien, des formules claires et suffisantes, qui ont fini par s'imposer à l'Orient, a pu se donner plus de liberté dans la tentative d'éclaircir les mystères par la spéculation philosophique. Son plus illustre représentant, saint Augustin, dont la foi a toujours cherché plus de lumière, lui a magistralement tracé cette voie. A l'époque où la théologie grecque commence à se figer dans son immobilité, la scolastique latine commence sa brillante évolution. Autre divergence : alors que la pensée grecque est essentiellement concrète et positive, la pensée latine a une tendance marquée à l'abstraction. Dans la théologie trinitaire, les Latins, à la suite de saint Augustin, considèrent la nature divine avant les personnes et par la considération de la nature cherchent à trouver un fondement à la trinité des personnes. De là leur belle théorie psychologique de la Tri-



nité, que les Grecs ont ignorée. C'est justement sur le mystère de la Trinité que Photius ira bientôt chercher querelle aux Latins pour donner à la séparation des Églises une base doctrinale. Déjà, avant lui, la diversité des formules sur la procession du Saint-Esprit avait donné lieu à des malentendus et suscité des commentements de controverse.

2. *Dans le domaine liturgique.* — Malgré l'accord sur les points capitaux du rituel et de l'héortologie, les divergences de détail ne manquaient pas. Il y avait des différences même dans la forme de certains sacrements, à plus forte raison dans les formules de prières d'origine purement ecclésiastique. Sur la question de la réordination et de la réordination de certains hérétiques, l'accord ne paraît pas encore s'être réalisé dans les neuf premiers siècles. Une innovation occidentale qui attirera l'attention de Photius est l'addition du mot *Filius* au symbole dit de Nicée-Constantinople. Faite d'abord par l'Église espagnole dans la seconde moitié du VI<sup>e</sup> siècle, elle se répandit rapidement dans les diverses Églises d'Occident au cours du VIII<sup>e</sup> siècle. L'Église romaine seule s'abstint de cette innovation jusqu'au XI<sup>e</sup> siècle. Alors que l'Église byzantine employait le pain fermenté comme matière de l'eucharistie, les Églises d'Occident se servaient d'abord indifféremment de celui-ci ou de l'azyme, puis exclusivement de l'azyme. Elles ignoraient le rite de la Grande Entrée, celui du *Zénob* et l'usage de célébrer la messe dite des présanctifiés tous les jours du grand carême à l'exception des samedis et des dimanches, tous rites reçus de l'Église byzantine. Différence aussi sur le ministre de la confirmation : alors qu'en Orient, où l'on administrait ce sacrement aussitôt après le baptême, même aux petits enfants, le pouvoir de confirmer était accordé aux simples prêtres, en Occident, ce pouvoir était réservé à l'évêque.

3. *Discipline.* — Plus nombreuses et plus importantes étaient les différences dans la discipline canonique. Nous avons parlé plus haut, col. 1325, de la tentative du concile in *Trullo* d'uniformiser le droit ecclésiastique pour l'Église entière. La résistance des papes fit échouer le projet pour ce qui regarde l'Occident. On connaît les points principaux où la discipline romaine était condamnée : loi du célibat ecclésiastique, jeûne des samedis de carême, usage des œufs et du laitage en carême : trois divergences que relèvera bientôt Photius. Mais ce qui était plus grave, c'était le désaccord sur les sources mêmes du droit canon. L'Église romaine n'avait reçu officiellement au début que les canons du premier concile de Nicée et ceux de Sardique et s'était désintéressée de la législation des autres conciles orientaux, œcuméniques ou locaux. Puis certaines de leurs prescriptions passèrent dans l'usage des Églises occidentales sous l'influence de la collection de Denys le Petit devenue officielle dans l'Église romaine. L'Église byzantine au contraire retenait tout ce héritage du passé et y avait ajouté, au concile in *Trullo*, plusieurs autres sources fort disparates, auxquelles s'adjoignaient les nouvelles impériales. Par contre, elle ignorait complètement les décrétales des papes du IX<sup>e</sup> et du X<sup>e</sup> siècle. Que des sujets de querelle pussent sortir de ce désaccord, l'avenir ne le dira que trop.

4. *LES FORCES UNIONISTES APPARUES À L'ÉPOQUE DE PHOTIUS.* — Pour ne pas fausser la perspective historique, il ne sera pas inutile de dire un mot des forces de cohésion qui maintenaient encore, en plein IX<sup>e</sup> siècle, la communion ecclésiastique entre l'ancienne et la nouvelle Rome.

Parmi ces forces de cohésion, il faut mettre en première ligne la ferme croyance en la primauté de droit divin de l'évêque de Rome, successeur de saint Pierre, qui persistait encore dans l'Église byzantine. Les

schismes mêmes et les multiples hérésies orientales fournirent au Siège apostolique d'éclatantes occasions de manifester son autorité suprême et d'intervenir dans les affaires de cette Église. Chacune de ces séparations se termina par une victoire de la primauté romaine. Patriarches et empereurs la reconnurent officiellement. Evêques, clercs et fidèles d'Orient, entre le VI<sup>e</sup> et le IX<sup>e</sup> siècle, en appellèrent bien souvent au pape pour demander lumière, protection et assistance. On reconnaissait non seulement l'infailibilité de son magistère dans les questions de foi, mais aussi sa juridiction universelle sur toutes les Églises particulières. On connaît plus d'un cas, en effet, d'intervention directe du pape dans l'administration intérieure des patriarchats orientaux, spécialement de celui de Constantinople, quand il s'agit, par exemple, de casser la sentence d'un patriarche sur un de ses clercs en ayant appelé à Rome. Sur ces recours des Orientaux au Saint-Siège et sur les interventions des papes en Orient avant le IX<sup>e</sup> siècle, voir l'article PRIMAUTÉ, t. XIII, col. 276-302. Pour le IX<sup>e</sup> siècle spécialement, ces interventions et ces appels furent particulièrement frappants, comme nous l'avons montré. Ce fait est gros de conséquences dans l'histoire du schisme byzantin et suffirait à le faire disparaître, si les hommes se laissaient guider par la logique.

Il importe, du reste, de rappeler que, durant cette période, les papes étaient loin d'exercer leur primauté sur l'Église universelle de la même manière que de nos jours. La centralisation actuelle, fruit d'une longue évolution, n'existait pas. Une autonomie à peu près complète était laissée aux Églises particulières en Occident même pour ce qui regarde les usages liturgiques et disciplinaires. Pour l'Orient en particulier, le pape n'intervenait guère que dans les cas suivants : 1. en cas d'appel direct à lui adressé ; 2. lorsque la foi était un jeu ou qu'il s'agissait d'une question de discipline générale ; 3. en cas de convocation d'un concile œcuménique. Point de concile œcuménique sans le pape : tel était l'axiome unanimement reçu en Orient encore au IX<sup>e</sup> siècle. En temps ordinaire, le pape ne se mêlait ni de l'élection ni de la consécration des patriarches et des évêques orientaux. Le lien de communion fraternelle se nouait par l'intermédiaire des patriarches et se traduisait visiblement par l'envoi réciproque des lettres dites *synodiques* ou *ethnositiques*, dont l'élément essentiel était une profession de foi.

Parmi les forces unionistes de cette période, il faut signaler le monachisme byzantin, qui se montra généralement dévoué au Siège apostolique et à l'orthodoxie qu'il représentait. Durant les persécutions iconoclastes, les moines studites se signalèrent spécialement par leur attachement à la papauté. A Rome même, la présence de nombreux moines byzantins servait la cause de l'unité. Cf. Pargoire, *op. cit.*, p. 66-73, 210-214, 307-310; Duchesne, *Églises séparées*, p. 206-207; P. Batifol, *Librairies byzantines à Rome*, dans *Mélanges d'archéologie et d'histoire de l'École française de Rome*, t. VIII, 1888, p. 295; F. Dvornik, *Les légendes de Constantin et de Méthode rois de Byzance*, Prague, 1933, p. 285 sq.

Il faut noter aussi que, mise à part la tentative avortée du concile in *Trullo*, personne, en Orient, ne songeait à exploiter contre l'Église romaine et l'unité chrétienne les divergences rituelles et canoniques entre les Églises. Les rites romain et byzantin étaient pratiqués librement sur le territoire respectif des deux patriarchats. En 711, le pape Constantin IV fut reçu à Nicomédie avec de grands honneurs par le basileus Justinien II, qui assista à sa messe et voulut communiquer avec lui. A cette occasion, l'empereur renouvela tous les prières de l'Église romaine. De nombreux papes d'origine grecque ou syrienne, une douzaine

environ, occupèrent le siège de saint Pierre aux <sup>vii</sup><sup>e</sup> et <sup>viii</sup><sup>e</sup> siècles. Leur connaissance de l'Orient les mettoit à même d'éviter toute démarche capable de compromettre la bonne entente. On a un exemple curieux de leur prudence dans la manière dont le pape saint Zacharie rendit en grec un passage des *Dialogues* de saint Grégoire le Grand sur la procession du Saint-Esprit. Voir *Échos d'Orient*, t. xi, 1908, p. 321-331.

Gardiennes des tombeaux des apôtres Pierre et Paul, Rome inspirait alors aux Orientaux une grande vénération et nombreux étaient les pèlerins qui venaient la visiter. En dehors des moines, toute une colonie grecque se forma autour du Palatin, à partir du milieu du <sup>vi</sup><sup>e</sup> siècle. Elle avait ses églises, où tous les offices se célébraient selon le rite byzantin. Ces Grecs de Rome, ces pèlerins orientaux formaient comme un trait d'union entre le monde byzantin et l'Italie, et ces relations ne pouvaient qu'exercer une influence favorable à la paix religieuse.

Nous pouvons conclure de là qu'au milieu du <sup>ix</sup><sup>e</sup> siècle, malgré les éléments trop nombreux de discorde et de division, l'union entre Rome et Byzance n'était pas encore définitivement compromise et pouvait être maintenue, pourvu que de nouveaux heurts ne vissent la mettre à trop rude épreuve et que la papauté conservât son antique prestige.

LE LE SCHISME DÉFINITIF. PHOTIUS ET MICHEL CÉRULAIRE. — Ces deux conditions ne furent malheureusement pas réalisées. Pendant les deux siècles qui s'écoulèrent entre la fête de l'Orthodoxie (11 mars 843), qui marqua la fin des persécutions iconoclastes, et l'avènement de Michel Cérulaire (25 mars 1043), auteur du schisme définitif, de nouveaux schismes vinrent périodiquement compromettre l'entente entre les deux Églises et, à partir du <sup>x</sup><sup>e</sup> siècle jusqu'au milieu du <sup>xii</sup><sup>e</sup>, la papauté connut les jours les plus sombres de son histoire. Les schismes de cette période ne sont point occasionnés par des questions de doctrine mais par des questions d'ordre disciplinaire. Ils sont d'autant plus dangereux pour l'unité de l'Église, parce qu'ils mettent aux prises deux juridictions, deux droits canoniques et quelquefois deux politiques. Aussi n'est-il pas étonnant que, sur la fin de cette période, avant même qu'apparaisse Michel Cérulaire, nous constations un état de séparation de fait, une rupture des relations, prélude de l'état de guerre qu'inaugurera Michel Cérulaire, au moment où il sera question de renouer les liens rompus.

Après les longs articles PHOTIUS et MICHEL CÉRULAIRE, qui ont dit tout le nécessaire sur le début et la fin de cette période; après l'aperçu sur l'intervalle séparant la fin du schisme photien des événements de 1054 qui a été donné à l'article CONSTANTINOPE (*Église de*), t. iii, col. 1356-1360, il nous reste peu de chose à ajouter. Nous nous contenterons de considérations générales sur le caractère respectif des schismes de cette période et nous marquerons la progression de l'esprit de division sous l'influence des événements politiques et religieux, ajoutant quelques compléments rendus nécessaires par des publications et des travaux récents.

1° LE SCHISME PHOTIEN, SON CARACTÈRE, SON ORIGINE. — Le schisme photien a été l'un des plus courts parmi ceux qui ont divisé les deux Églises avant la séparation définitive. Il n'a été vraiment effectif qu'à partir de la déposition de Photius au concile romain d'avril 867 et il s'est terminé à l'automne de 867 par la première expulsion de son auteur et le retour du patriarche Ignace, mais il a été d'une virulence inouïe. Toutes les forces séparatistes, tous les éléments de discorde que nous avons signalés au paragraphe précédent ont été mis en action.

1° La part des basileis. — Il est évident, tout d'abord

que l'agent principal dans toute cette affaire, c'est le césaropapisme impérial. C'est lui qui fournit l'occasion de la rupture en déposant le patriarche Ignace; lui qui la maintient, lui qui la fait cesser au gré de ses intérêts ou de ses caprices. Photius en appelle au pape parce que l'empereur le veut. Il se révolte ouvertement et va jusqu'à prononcer en concile la déposition de Nicolas <sup>i</sup><sup>er</sup> parce qu'il sait que l'empereur est avec lui. Du jour où Basile le Macédonien prend le pouvoir et voit que les agissements de Photius ont séparé l'Église byzantine en deux factions ennemies, il brise le schisme et se tourne vers Rome, poussé non par un amour spécial de l'unité chrétienne mais pour ramener la paix religieuse dans son empire. Dans ce but, au concile œcuménique de 869-870, il cherche à faire prévaloir les mesures conciliatrices, alors que le pape Adrien II et ses légats veulent avant tout combattre le principe du schisme par l'affirmation éclatante de la primauté romaine et la punition des coupables. L'opposition des deux points de vue se poursuit jusqu'à la mort d'Ignace et au rappel de Photius sur le siège patriarcal. Ce rappel se fait par l'autorité du basileus sans consultation préalable du Saint-Siège, sans considération des multiples condamnations qui pèsent sur le personnage. On met le pape devant le fait accompli, comptant bien qu'il finira par tout ratifier moyennant quelque concession sur la question bulgare et un secours contre les Sarrasins. De 870 à 878, Adrien II et Jean VII insistent auprès d'Ignace pour le faire renoncer à la juridiction sur la Bulgarie, le menaçant des sanctions extrêmes en cas de refus. En 886, Basile mort, nouveau coup de théâtre. Photius est de nouveau expulsé du trône patriarcal. Léon VI le remplace par son propre frère Étienne, un enfant de seize ans, qui a reçu le diaconat des mains de Photius. C'est bien le basileus qui gouverne en maître l'Église byzantine et le pape n'exerce sur elle son autorité et son influence que dans la mesure où le lui permet le souverain. Faut-il rappeler qu'Ignace lui-même, lors de son premier patriarcat, a été élevé au siège patriarcal par l'autorité séculière, contrairement au 30<sup>e</sup> canon des apôtres.

Cette omnipotence du basileus explique aussi la complaisance, pour ne pas dire la servilité de l'épiscopat byzantin. Sauf quelques partisans résolus de chacun des deux groupes rivaux, le gros des prélats passe d'Ignace à Photius et de Photius à Ignace, de l'union au schisme et du schisme à l'union, au gré du souverain.

2° La part des patriarches. — Nous avons donné comme seconde cause du schisme l'ambition des patriarches de Constantinople, qui les a poussés à s'égaliser, dans la mesure du possible, à l'évêque de Rome. Chez Photius, il n'y a eu de prétention à la primauté que durant la période de sa révolte contre Nicolas <sup>i</sup><sup>er</sup>. Avant comme après ce coup d'éclat, il n'a pas fait difficulté de reconnaître les privilèges de l'Église romaine. Il est remarquable que dans ses lettres adressées à Rome il omet de prendre le titre de patriarche œcuménique. Ce titre apparaît, au contraire, dans les subscriptions de ses lettres et écrits polémiques, par exemple dans sa *Lettre encyclique* de 867 aux patriarches orientaux, dans la *Lettre à Valper d'Aquilée* sur la procession du Saint-Esprit, écrite vers 883-884. Cf. V. Grumel, *Les Regestes des actes du patriarcat de Constantinople*, fasc. 2, 1936, n. 481 et 529, p. 88 et 111. Mais, au moment de la crise, il a attaqué la primauté romaine par la plume et surtout par les actes. En dehors de ses écrits antiochiens signalés à l'article PHOTIUS, t. xii, col. 1544-1545, il n'est sans doute pas téméraire de lui attribuer la théorie de la translation de la primauté de l'ancienne Rome à la nouvelle, dont parlait l'empereur Michel III dans ses

lettres au pape Nicolas, et que ce dernier signale à l'attention d'Hincmar de Reims et de ses collègues de France. *Epist.*, c. lvi, P. L., t. cxxi, col. 1157 BC. C'est surtout par sa convocation d'un concile œcuménique aux fins de juger le pape Nicolas, de le déposer, de recevoir contre lui des appels venus de l'Occident, par son appel à l'empereur Louis II et à sa femme Imèze pour faire exécuter sa sentence, par son envoi enfin d'une ambassade pour notifier à Nicolas lui-même sa déposition, qu'il a usurpé de fait la primauté. Sans doute, il n'ose porter tout seul sa sentence, il veut s'entourer des autres patriarches pour donner à son acte une portée œcuménique. Mais on voit tout ce qu'implique une pareille conduite.

C'est encore Photius qui, à l'occasion de son schisme, se charge de réveiller les antipathies ethniques et de dire son mépris pour les barbares d'Occident. L'Occident est pour lui le pays des ténèbres, d'où il ne peut sortir rien de bon. Dans son *Encyclique aux patriarches orientaux*, il nous peint les missionnaires latins de Bulgarie comme des sangliers sauvages, sortis des ténèbres de l'Occident pour aller dévaster la jeune vigne du Seigneur. P. G., t. cii, col. 724. Il n'est pas plus aimable dans sa *Mystagogie du Saint-Esprit*, 81 : « Considérez, ô aveugles, sourds, écoutez, vous qui êtes assis au milieu des ténèbres de l'Occident hérétique, *ὄψεσθε τοὺς σκοτεινοὺς ἀνθρώπους τῆς ἀνατολῆς ἐκ τῆς ἀνατολῆς* ». *Ibid.*, col. 365. Car avec Photius l'Occident devient le pays de l'hérésie.

L'affaire bulgare vint, en plein schisme photien, envenimer les relations entre Rome et Constantinople et cette affaire est en étroite connexion avec la constitution des patriarchats. Dépouillée de la juridiction patriarcale sur l'Illyricum oriental par l'injuste décret de Léon l'Isaurien, l'Eglise romaine ne manquait pas une occasion de réclamer aux empereurs byzantins la restitution des provinces ecclésiastiques enlevées. Nicolas I<sup>er</sup>, dans sa lettre au basileus, datée du 25 septembre 860, Jaffé, *Regesta*, n. 2682, formulait déjà cette réclamation. Lorsque le roi des Bulgares, Boris, se fut converti au christianisme et que peu de temps après il eut demandé des missionnaires latins, on crut avoir à Rome deux raisons au lieu d'une pour revendiquer la juridiction sur la Bulgarie; mais aucune n'était parfaitement adéquate, car la raison historique basée sur l'ancienne possession de l'Illyricum oriental ne valait que pour une petite partie du nouveau royaume. Cf. art. Photius, col. 1571. Quant au titre d'évangélisateur, Constantinople pouvait aussi le mettre en avant et prétexter la priorité. De là le côté particulièrement délicat et irritant de cette question bulgare.

3° *Exploitation de la « matière du schisme »*. — Nous voyons enfin dans le schisme photien l'exploitation de ce que nous avons appelé la matière du schisme, les nids à querelle, exploitation qui a été facilitée par la diversité des langues et l'ignorance réciproque dans le domaine théologique.

L'offensive qu'avait esquissée le concile in Trullo, Photius l'a reprise sur le ton de la guerre déclarée. Sur les cinq griefs qu'il élève contre les missionnaires latins de Bulgarie et par le fait même contre l'Eglise occidentale en général, trois sont empruntés au concile in Trullo, à savoir le célibat des clercs, le jeûne des samedi de carême et l'usage des onguents et du botaage durant la première semaine du carême. Les deux autres : celui qui a trait à la réitération de la confirmation administrée par un simple prêtre et celui qui regarde

l'addition au symbole et la doctrine qu'il exprime, viennent de Photius lui-même. Quant aux quatre autres accusations signalées par le pape Nicolas I<sup>er</sup> dans sa lettre aux évêques latins : offrande d'un agneau sur l'autel, le jour de Pâques, à la manière de juifs; confection du saint-chrême avec de l'eau de

rivière; ordination *per saltum* d'un simple diacre à l'épiscopat; coutume des clercs romains de se raser, on les trouva formulées dans les documents que les légats romains apportèrent de la cour bulgare. Si on ne peut les attribuer directement à Photius, il est sûr qu'elles furent repandues en Bulgarie par les missionnaires qu'il y avait envoyés.

Il va sans dire que le plus grave de tous ces griefs était celui qui regardait l'addition du *Filioque* au symbole et la procession du Saint-Esprit du Père et du Fils. Sur ce point Photius n'innova pas complètement. Comme nous l'avons dit plus haut, des controverses s'étaient déjà élevées entre Grecs et Latins sur cette question. Mais celle-ci n'avait pas été éclaircie à fond. C'est sur elle que Photius, sur la fin de sa vie, fit porter tout le poids de sa polémique antilatine, après avoir renoncé à ses autres griefs. Il en arriva à formuler une doctrine qui est une véritable hérésie, opposée aussi bien à l'enseignement des Pères grecs qu'à la doctrine des Pères latins. Chose curieuse, ni les Latins ni les Grecs de cette époque n'y prêtèrent grande attention. On n'en souffla mot au concile œcuménique de 869-870, et au synode de Sainte-Sophie de 879-880 on se contenta de proscrire d'une manière générale tout changement, toute addition au symbole « tant que ne s'élève pas quelque nouvelle hérésie suscitée par le *Filioque* », sans toucher à la doctrine exprimée par le *Filioque*.

Nous découvrons donc, dans le schisme photien, l'influence de tous les éléments de discorde que nous avons signalés dans le premier paragraphe. Ce qu'il y a de plus grave en tout cela, le fait nouveau qui distingue ce schisme des précédents, c'est l'attitude d'offensive directe prise par Photius contre le pape et toute l'Eglise d'Occident. De cette Eglise l'on critique et l'on condamne non seulement certains rites et usages mais l'on attaque sa foi elle-même touchant le mystère fondamental de la religion chrétienne, le mystère de la Trinité. Alors que, dans les schismes précédents, c'était Byzance qui avait roulé dans l'hérésie, Photius prend, cette fois, que l'hérétique c'est l'Occident.

En fait, la manœuvre échoua pitoyablement. Tentée dans un accès de colère, elle perdit toute sa portée par suite des palinodies de son auteur. Pour les contemporains, qui connaissaient l'attitude première de Photius à l'égard du pape et de l'Eglise romaine, il était clair que les griefs relevés dans l'encyclique aux Orientaux avaient été dictés non par le souci de défendre l'orthodoxie mais par un orgueil blessé. Photius reconnut plus tard lui-même la fausseté de cette position et revint à sa première manière d'envisager les divergences rituelles et disciplinaires entre les Eglises. Au synode de Sainte-Sophie de 879-880, il fit approuver le canon suivant, que ne respectèrent malheureusement pas les polémistes de l'avenir : « Chaque siège observe certaines coutumes anciennes, qui lui ont été transmises par la tradition et il ne faut point entrer en contestation ni en litige à ce sujet. L'Eglise romaine se conforme à ses usages particuliers et cela convient. De son côté, l'Eglise de Constantinople conserve aussi ses coutumes, qu'elle tient d'une antique tradition. Les sièges orientaux en font autant. » *Actio IV*, Hardouin, *Concil.*, t. vi, col. 312.

Même inconscience dans ses attitudes successives à l'égard du pape et de sa primauté. Avant d'être déposé par Nicolas I<sup>er</sup>, il reconnaît explicitement cette primauté tant par ses actes que par ses écrits, et plus encore par ceux-là que par ceux-ci. Condamné, il la nie et l'a combattu dans plusieurs opuscules. Puis, de nouveau, il s'incline devant Jean VIII, « son Jean », comme il dit dans la *Mystagogie du Saint-Esprit*. Sans doute, au synode de Sainte-Sophie, où le pape aurait voulu qu'il demandât pardon des scandales du passé, il



ménage à son amour-propre un magnifique triomphe : tout va s'ordonner en vue de ce triomphe, de l'exaltation, de la venge de tous ses adversaires, de l'égaliser même au pape romain sur ce terrain même. Cependant, dans le canon même qui a pour but d'affirmer cette quasi-égalité, les privilèges de l'Église romaine et de son chef sont explicitement maintenus : le pape Jean VIII considérera comme déposés, anathématisés et excommuniés ceux que Photius traitait d'apostates des prières et vice versa, sans que cette disposition porte atteinte en quoi que ce soit, soit pour le présent soit pour l'avenir, aux privilèges attachés au très saint siège de l'Église des Romains et à son chef. Actio V, Hardouin, *ibid.*, col. 320.

Sur une seule question, celle de l'addition au symbole, Photius a gardé une certaine continuité. Il l'a reproduite non seulement dans l'*Encyclique aux sièges orientaux*, mais aussi au synode de Sainte-Sophie et dans ses ouvrages ultérieurs. Mais au synode de Sainte-Sophie, il ne l'a proscrite que conditionnellement : « tant que ne s'élève pas de nouvelle hérésie », comme nous l'avons noté plus haut. Quant à la doctrine même sur la procession du Saint-Esprit, on peut établir par ses écrits antérieurs à la rupture avec Rome qu'il a d'abord enseigné la doctrine commune des Pères grecs et de l'Église byzantine de la procession du Saint-Esprit du Père par le Fils. Cf. M. Jugie, *De processionis Spiritus Sancti ex fontibus Revelationis et secundum Orientales dissidentes*, Rome, 1936, p. 300-304. Entraîné ensuite par la polémique contre les Latins, pour mieux montrer que l'addition du mot *Filioque* était irrecevable, il a inventé une doctrine nouvelle, une véritable hérésie, celle de la procession du Saint-Esprit du Père seul. Comme nous l'avons déjà dit, il se garda de soulever cette question doctrinale au synode de Sainte-Sophie. Il savait trop bien que cela aurait suffi à compromettre irrémédiablement sa reconnaissance par le pape Jean VIII. Mais, quand il vit que le pape Marin I<sup>er</sup> (882-884) ne lui envoyait pas sa synodique pour lui notifier son élection, il ouvrit aussitôt le débat sur ce point par sa *Lettre à Valpert d'Apudée*, sans faire, du reste, la moindre allusion à ses premières attaques dans l'*encyclique aux Orientaux* et en prêtant la doctrine de la procession *ab utroque* non à tous les Latins en général, mais seulement à quelques-uns d'entre eux, *τινές*. Il reprit une troisième fois la question lors de son second exil, vraisemblablement sous le pontificat du pape Formose (891-896), et sur un ton particulièrement acerbe, dans le livre intitulé *La mystagogie du Saint-Esprit*. Dans cet ouvrage, la doctrine de la double procession est présentée comme une hérésie, une folie, une invention du diable, une doctrine sacrilège qui s'attaque à Dieu même, une théorie où l'impie dispute à la sottise, etc. ; ceux qui la soutiennent sont traités de bavards impies, de coryphées de l'impie et du mensonge, de serpents qui distillent leur venin goutte à goutte, etc. On remarquera d'ailleurs qu'il excepte formellement de ses invectives les papes de Léon III à Jean VIII et qu'il se réclame au contraire de leur attitude comme d'un témoignage en faveur de sa doctrine.

9. *La liquidation du schisme photien*. — Cette question a déjà été traitée aux art. JEAN VIII, t. VIII, col. 601-613 ; JEAN IX, *ibid.*, col. 614-616 ; PHOTIUS, t. XII, col. 1582-1604. La solution qui a été donnée pour lors s'est trouvée partiellement confirmée par des travaux récents, parus presque au même moment que ce dernier article : cf. F. Dvornik, *Les légendes de Constantin et de Méthode*, Prague, 1933, p. 313-330, et *Le second schisme de Photius. Une mystification historique*, dans *Byzantion*, t. VIII, 1933, p. 425-474 ; V. Grumel, *Y eut-il un second schisme de Photius ?* dans *Revue des sciences phil. et théol.*, t. XLII, 1953, p. 422-457, et *La liquidation de la querelle photienne*, dans *Échos d'Orient*,

t. XXXIII, 1934, p. 257-288. Ces travaux rédigés sans entente préalable arrivent tous par la même méthode, à savoir la critique et la dissection du document antiphotien joint aux Actes du VIII<sup>e</sup> concile, voir PHOTIUS, t. XII, col. 1552 sq., à la même conclusion : le pape Jean VIII a approuvé les actes du concile de 879-880, n'est jamais revenu sur cette décision durant le second patriarcat de Photius. Ses successeurs ont imité sa conduite. Donc jusqu'à l'automne 886, il n'y a pas eu de schisme entre Rome et Constantinople. Une question seulement reste pendante, celle de la liquidation du schisme entre photiens et ignaciens.

1. *La reconnaissance par Jean VIII du concile de 879-880*. — S'il faut tenir pour authentique la relation du concile actuellement connue, cf. art. PHOTIUS, col. 1589 sq., y compris celle des deux dernières sessions, on se heurte à un certain nombre de difficultés, surtout d'ordre psychologique, qui ont fait impression sur nombre d'historiens catholiques et les ont amenés à supposer que le pape Jean VIII avait finalement rejeté le concile et procédé contre Photius.

Mais notons d'abord qu'en ce qui concerne les deux dernières sessions, relatives au rejet de l'addition (c'est-à-dire du *Filioque*), il n'y a pas de difficultés à en admettre l'authenticité ; elles ne présentent rien en effet qui eût été de nature à les faire rejeter par Jean VIII. A cette date, l'Église romaine n'avait pas encore introduit le *Filioque* dans le symbole, elle pouvait tomber d'accord avec Constantinople sur la prohibition (renouvelée du concile d'Éphèse) de rien ajouter à la formule de Nicée. Le fait même que le concile déclarait qu'une addition pouvait être permise, « si le Malin venait à susciter par ses artifices une nouvelle hérésie », sauvegardait suffisamment l'avenir. Voir PHOTIUS, t. XII, col. 1591.

Toutefois il semble que l'approbation par le pape des cinq premières sessions se heurte à une difficulté bien plus grande. On se demande comment Jean VIII, en acceptant le concile, a pu passer outre aux hyperboliques louanges données à Photius, cf. Hardouin, *Concil.*, t. VI, col. 264-265, 272, 320, 341 ; comment surtout il a pu fermer les yeux aux falsifications qu'avaient subies les documents en provenance de la Curie romaine. Pour ne pas parler de la différence qui se remarque entre les lettres telles qu'elles sont conservées au registre de Jean VIII et telles qu'elles figurent aux procès-verbaux du concile, il est bien difficile d'admettre que le *Commonitorium* remis aux légats romains (et dont nous n'avons pas le double) ait contenu la cassation pure et simple de tous les actes de la Curie d'Adrien II contre Photius qu'on lit dans le texte conservé aux actes conciliaires : cf. Hardouin, *ibid.*, col. 236 et comparer col. 249 et 237. Art. PHOTIUS, col. 1589.

Ainsi se pose la question de l'authenticité des actes du concile photien. Or, cette authenticité a été mise en doute par le P. V. Laurent, dans *Échos d'Orient*, t. XXIX, 1930, p. 407-409. L'analyse d'un écrit de Jean Veccos et de l'*Histoire dogmatique* du contemporain de celui-ci, Georges le Métochite, lui aurait révélé que les procès-verbaux du concile photien auraient présenté, à la fin du XII<sup>e</sup> siècle, des particularités qui ne se retrouvent plus dans les actes d'aujourd'hui, lesquels représenteraient donc une rédaction falsifiée pour les besoins de la cause antionioniste vers la fin du XII<sup>e</sup> siècle. Mais c'est là, croyons-nous, une conclusion qui est loin de s'imposer : il est très facile d'expliquer en fonction de notre texte actuel les expressions de Veccos et du Métochite.

De son côté le P. V. Grumel a cru découvrir un autre indice d'interpolation des actes dans le *Dialogue entre le basileus et le patriarche*, du patriarche Michel d'Anchianos (1170-1177). Voir *Le « Filioque » au concile photien de 879-880 et le témoignage de Michel d'Anchian-*

los, dans *Échos d'Orient*, t. xxix, 1930, p. 257-264. Mais nous n'arrivons pas non plus à découvrir dans le texte signalé la preuve que l'on y cherche. Tout au contraire nous y verrions bien plutôt une preuve de l'authenticité de la v<sup>re</sup> et de la vi<sup>e</sup> session.

Ainsi les actes grecs, tels que Rader les a donnés, nous paraissent bien authentiques. Mais une autre question se pose : Jean VIII les a-t-il connus dans une version exacte et complète? Nous ne le pensons pas. Comme on l'a dit à l'art. JEAN VIII, t. viii, col. 607, à l'art. PHOTIUS, col. 1554, il nous reste, tant dans Yves de Chartres que dans la collection canonique du cardinal Deusdedit, des fragments d'une vieille traduction latine du concile photien. Or, la comparaison de ces fragments avec le texte grec montre : 1. qu'il s'agit bien d'une traduction des actes grecs (en ce qui concerne les lettres de Jean VIII, il s'agit bien d'une traduction des lettres authentiques et non, comme il a été hypothétiquement avancé à l'article JEAN VIII, col. 607, d'une seconde rédaction latine de ces lettres exécutée au dernier moment par la Curie); 2. que, tout en reproduisant le texte grec pour l'essentiel, la traduction omet les épithètes, les expressions, les passages par trop choquants pour des oreilles romaines. Ceci est très visible dans la traduction de la lettre de Jean VIII aux empereurs, lue à la 1<sup>re</sup> session, comme il résulte de la comparaison suivante :

*Rescripte virum sine aliquo excusatione. Nemo prae-  
textas eas quae contra ipsum  
factae sunt injustas synodos.  
Nemo, ut plerisque videtur  
imperfectas ac rudibus, decesso-  
rum nostrorum. Nicolai in-  
quam et Hadriani, decreta  
culpet; neque enim ab ipsis  
suscepta sunt quaecumque  
adversus sanctissimum Photium  
agitata. Traduction lati-  
ne des Actes dans Harduin,  
Concil., t. vi, col. 238 A.*

*Recipite virum sine excusa-  
tione. Nullus excuset se pro  
synodis contra eum praetextis.  
Nullus sanctorum praede-  
cessorum meorum Nicolai et  
Adriani sententias contra  
eum eumque de ipso enim  
subreptum est ilis [i. e. senten-  
tis]. Yves de Chartres,  
dans Mansi, Concil., t. xvii,  
col. 527-530.*

Au lieu d'une abrogation pure et simple des « injustes synodes », dont Nicolas 1<sup>er</sup> ni Adrien n'ont reçu les décrets, il s'agit chez Yves d'une dérogation aux sentences portées par ceux-ci contre Photius.

De même les extraits des actes fournis par Deusdedit sont conformes pour le fond avec le texte grec; mais c'est la diverses particularités indiquent une traduction libre et même une réduction indépendante. Ainsi à la 1<sup>re</sup> session, on trouve une précision historique d'un grand poids pour notre hypothèse. Alors que les actes grecs font dire à Photius : *Etiam in patriar-  
chali sede tanto jam tempore, neque pallium ordi-  
nationis misimus...*, le recueil de Deusdedit porte : *Non statim tam annis in succedibili throno lu-  
bentes* (ce qui est tout à fait exact) *neque pallium  
misimus*, etc.

Les choses se passent comme si, aussitôt après le synode photien et avant le départ des légats, on avait redigé, à Constantinople, un résumé latin des actes, à l'intention de la Curie. On y a mis tout l'essentiel de ce qui avait été fait, dit, lu, en omettant ce qui aurait pu sembler désagréable au pape et à son entourage. C'est par ce moyen que Jean VIII aura d'abord connu le synode. A moins que l'on ne préfère une autre hypothèse, selon laquelle les légats auraient apporté à Rome un résumé des actes grecs, qui aurait été traduit à la Curie même, le texte complet avec toute la mise en scène organisée pour clôturer Photius étant resté connu des Romains.

Quoi qu'il en soit, d'ailleurs, il ne faut pas perdre de vue que le pape n'a pas donné d'approbation positive et sans restriction à tout ce qui s'est dit et fait au concile de 879-880. La lettre de Jean VIII à Photius

montre bien que ce pape s'est aperçu qu'au concile toutes ses volontés n'avaient pas été exécutées et que plusieurs de ses dispositions avaient été altérées. Voir surtout Harduin, t. vi, col. 87 D. Sans vouloir pousser trop loin ses investigations, il approuve ce qui s'est fait miséricordieusement en vue de rétablir Photius sur le siège patriarcal, mais il déclare de nulle valeur « ce que ses légats auraient pu accomplir de contraire à ses prescriptions ». *Ibid.*, col. 87-88; comparer la lettre aux basileis, col. 88-89. Somme toute, Jean VIII n'a donc approuvé qu'une seule chose : le rétablissement de Photius sur le siège patriarcal. Voir PHOTIUS, t. xii, col. 1592.

2. *Les suites de l'affaire photienne.* — Les travaux ci-dessus énumérés ont rendu infiniment probable la solution suivant laquelle la communion n'aurait plus été rompue entre Rome et Constantinople, au moins jusqu'au temps du pape Formose (891-896). Ni sous le pape Marin, ni sous Etienne V, en dépit de froissements assez vifs, il n'y eut rupture officielle. A la fin de 886, Photius disparaît, et sa déposition facilite les rapports entre les deux sièges. Le patriarche Étienne, frère du basileus Léon VI, est reconnu par Rome, encore qu'il ait reçu le diaconat des mains de Photius et qu'il soit regardé comme « photien » par le parti des ignaciens, c'est-à-dire des intransigeants. Ceux-ci, de plus en plus ancrés dans leur schisme, essaient vainement d'obtenir pour leur attitude l'approbation de Rome. Cet état dure au moins jusqu'au pontificat de Formose. Sous ce dernier, s'il faut en croire le P. Grumel, contredit d'ailleurs par F. Dvornik, il y aurait eu une nouvelle rupture entre Rome et l'Eglise officielle, qualifiée par ses adversaires de photienne. Pour donner aux ignaciens un semblant de satisfaction et les amener à l'union, Formose aurait exigé des clercs ordonnés par Photius lors de son premier patriarcat un acte de repentance. Cette mesure aurait amené une nouvelle séparation entre Rome et l'Eglise officielle de Constantinople, sans rallier d'ailleurs les ignaciens.

Admise cette hypothèse, admise aussi la survivance de Photius (déposé) jusque vers 897-898, admise enfin la composition par lui de la *Mystagogie du Saint-Esprit* sous le pontificat de Formose, on comprendrait mieux le ton acerbe de cet écrit à l'endroit des Occidentaux. La raison en serait que Formose aurait pris quelque mesure ayant blessé la susceptibilité de l'expatriarcat. C'était peut-être pour une raison analogue qu'une dizaine d'années plus tôt, à l'époque du pape Marin, Photius avait rouvert l'attaque contre les Occidentaux au sujet du *Filioque* dans la lettre à l'archevêque d'Aquilée.

En tout état de cause, qu'il y ait eu ou non schisme entre Rome et Constantinople sous Formose, il est certain que par les soins de la Curie romaine l'union se rétablit d'une part à Constantinople entre l'Eglise officielle (photienne) et les ignaciens (au moins les plus modérés), d'autre part, si tant est que cela fût nécessaire, entre l'Eglise romaine et celle de Constantinople. Seule la question de date est assez difficile à fixer, et il y a débat entre les érudits qui se sont occupés de la question. Voir A. Vogt, *Note sur la chronologie des patriarches*, dans *Échos d'Orient*, t. xxxii, 1933, p. 275-278; H. Grégoire, *Études sur le V<sup>e</sup> siècle*, dans *Bibliothèque de la Revue de la Patristique*, t. viii, 1933, p. 549-559; F. Dvornik, ouvrage et article cités, col. 1339; V. Grumel, art. cit. et *Chronologie des événements du règne de Léon VI*, dans *Échos d'Orient*, t. xxxv, 1936, p. 6-8, 13-17; cf. *Regestes du patriarcat*, fasc. 2, n. 596, p. 132. A. Vogt et V. Grumel, se fondant sur le *Kletorologie* de Philothée (inséré dans le *De caeremoniis*, P. G., t. cxii, col. 1353-1356), placent l'union sous Jean IX (avril 898-mai 900) et le patriarche Antoine Cauléas (qu'ils font siéger d'août 893 à février 900), et plus précisément au milieu de 899,

avant septembre, date où fut composé le *Kalendarion*. H. Grégoire qui fait mourir Caulas le 12 février 898, est obligé d'avancer la réconciliation à 897, sous le pape Étienne VI (novembre 896-juliet 897). Nous nous rangerions plus volontiers à l'opinion de V. Grumel, qui fait état de la fameuse lettre de Jean IX à Stylicien de Néocésarée. Pour ailleurs Auxilius, parlant des ordinations de Formose reconnues au concile de Ravenne tenu par Jean IX, déclare que l'Église de Constantinople a accepté l'ordination de Formose favorisant ainsi la paix de l'Église. Il semble que des deux sièges se soient fait, en l'occurrence, des concessions réciproques. Les Grecs auraient reconnu Formose à titre posthume à condition que Jean IX retirerait les injonctions de ce pape relativement aux clercs ordonnés par Photius sous son premier patriarcat. Cf. Grumel, *Regestes*, n. 596, p. 132.

Depuis longtemps, du côté catholique, on a considéré Photius comme le père du schisme byzantin. Ce titre, il le mérite surtout par ses écrits polémiques sur la procession du Saint-Esprit, car ses attaques contre les usages liturgiques et disciplinaires de l'Église latine ont été passagères et clairement désavouées au synode de Sainte-Sophie. Il a désavoué aussi par sa conduite, et même par ses paroles, ses opuscules contre la primauté romaine. Au synode de Sainte-Sophie, on le voit appeler Jean VIII son « père spirituel » et proclamer ses privilèges comme successeur de Pierre. Mais sur la procession du Saint-Esprit il a enseigné jusqu'à la fin une doctrine hérétique, destinée à devenir la base dogmatique du schisme définitif. C'est, en effet, dans son dernier ouvrage, intitulé *Mystagogie du Saint-Esprit*, qu'après la consommation du schisme les polémistes antilatins iront puiser leurs principaux arguments pour mettre entre les deux Églises une barrière d'ordre doctrinal. Ce titre, il le mérite aussi par l'exemple de cet esprit d'offensive contre la foi et les usages de l'Église d'Occident qui a caractérisé sa révolte. Il a eu beau renoncer ensuite à sa première manière, ce sera celle-ci qu'adopteront les futurs adversaires de l'union, et nous verrons Michel Cérulaire emprunter à l'*Encyclique aux patriarches orientaux* le début de son *Édit synodal* contre le cardinal Humbert et ses compagnons. Au demeurant, le procès de Photius demande à être revisé avec équité, car on a surtout dépeint jusqu'ici le personnage d'après les écrits passionnés de ses adversaires, dont plusieurs furent aussi schismatiques à leur manière, en refusant d'obéir à Jean VIII.

II. LES RELATIONS ENTRE LES DEUX ÉGLISES, DE LA FIN DU SCHISME PHOTIEN À L'AVÈNEMENT DE MICHEL CÉRULAIRE (900-1043). — 1° L'Église byzantine chez elle. — Ébranlée un instant par le schisme photien, l'union avait été assez facilement rétablie entre Rome et Constantinople. Des griefs soulevés par Photius contre la foi et les usages de l'Église latine tout vestige parut bientôt effacé. Mis à part un opuscule de Nicéas de Byzance, dit le Philosophe, et une homélie de Léon le Sage, qui sont comme un dernier écho de la polémique photienne sur la procession du Saint-Esprit venant de deux disciples immédiats du maître, on ne trouve, sur cette question, aucune trace de dispute jusqu'à Michel Cérulaire. Certains historiens ont prétendu que les patriarches Sisinnius II (996-998) et Sergius II (1001-1019) auraient publié de nouveau, chacun pour sa part et en son propre nom, la fameuse encyclique de Photius aux sièges orientaux en y opérant quelques suppressions. De P. Grumel a récemment démontré que pareille affirmation était dénuée de tout fondement. *Échos d'Orient*, t. XXXIV, 1935, p. 129-138; *Regestes*, fasc. 2, n. 814-1329, p. 228-239. Il y a eu, pourtant, durant cette période, de nouvelles ruptures, mais, chose étonnante, on laissa dormir, dans ces occasions, les anciens griefs de Photius contre l'Occident,

même celui qui regarde le *Filioque*. Écrivant au tsar de Bulgarie, Pierre (927-969), vers le milieu du x<sup>e</sup> siècle, le patriarche Théophylacte (933-956) témoigne de l'unité de foi qui existait alors entre Rome et les patriarchats d'Orient : « Anathème, dit-il, à qui ne partage pas la foi de la sainte Église catholique de Dieu, qui est à Rome, à Constantinople, à Alexandrie, à Antioche et dans la Ville sainte et jusqu'aux extrémités du monde. » Cf. V. Grumel, *Regestes*, fasc. 2, n. 789, p. 223-224.

A y regarder de près cependant, on s'aperçoit que l'esprit de schisme a fait, durant cet cent cinquante ans, des progrès décisifs. Plus qu'au siècle précédent, l'Église byzantine vit de sa vie propre et autonome, sans aucun lien apparent de subordination vis-à-vis de l'Église romaine. Sauf en deux ou trois circonstances plutôt malheureuses, les papes n'interviennent pas dans les affaires intérieures de cette Église. Et comment interviendraient-ils, alors qu'ils ne font que passer sur le Siège apostolique, faits et défaits ou massacrés par les factions? Plusieurs, sans nul doute, n'ont même pas eu le temps d'annoncer leur élection aux patriarches d'Orient selon la coutume reçue. Alors que de 901 à 1059 on ne compte que quinze patriarches de Constantinople, durant la même période, une quarantaine de papes se succèdent sur le siège de saint Pierre. Et si l'on regarde non plus le nombre mais la qualité des titulaires, on doit reconnaître que la balance penche aussi du côté de Byzance, où l'on ne rencontre qu'un seul patriarche vraiment scandaleux, le fameux Théophylacte, fils du basileus Romain Lécapène, intronisé à l'âge de seize ans. Cf. article CONSTANTINOPLÉ (*Eglise de*), t. III, col. 1358. Ici et là, c'est sans doute le césarpapisme qui domine; mais, sous ce rapport encore, le sort de Constantinople est plus enviable que celui de Rome. Le patriarche de Constantinople, qui se qualifie toujours d'œcuménique, gouverne, sous la haute surveillance du basileus, toutes les Églises de l'empire et fait sentir son influence souveraine sur les autres patriarchats orientaux, qui ne sont plus que l'ombre d'eux-mêmes et spécialement sur celui d'Antioche, à partir du jour où cette ville est reconquise sur les Arabes en 969. Tout comme le pape de Rome, et sans doute plus souvent que lui durant cette période, il se prononce sur les questions intéressant la foi, la liturgie et la discipline. Voir pour cette période les nombreux décrets patriarchaux sur le droit matrimonial, Grumel, *Regestes*, fasc. 2, n. 804, 805, 807, 812, 822, 824, 834, 844-849. Il fait même parfois plier le basileus à ses volontés.

Aux x<sup>e</sup> siècle, la papauté conservait encore en Orient des défenseurs zélés, prompts à en appeler à son autorité souveraine pour réprimer les abus : nous voulons parler des moines, dont l'influence a toujours été grande dans l'Église byzantine. Aux x<sup>e</sup> et xi<sup>e</sup> siècles, leur voix se fait devant la décadence lamentable du Siège apostolique, en attendant qu'elle se fasse hostile. A cette hostilité la question des rites dans l'Italie méridionale, reconquise par Basile I<sup>er</sup> sur les Sarrasins et les Lombards et peuplée de moines grecs, commence déjà à fournir un aliment.

Ajoutons que les tendances schismatiques se fortifient aussi par suite des luttes politiques, qui ne chôment guère entre Occidentaux et Byzantins, tandis que les antipathies de race s'avivent à mesure que les rapports deviennent plus fréquents. De ces antipathies nous trouvons l'expression aiguë dans la *Legatio ad Nicephorum Phocam* (968) de Luitprand, évêque de Crémone. Envoyé à la cour byzantine par Otton I<sup>er</sup>, empereur d'Allemagne, pour négocier une alliance et un mariage, Luitprand raconte, avec force exagération, la manière dont on le reçut à Constantinople et ses entretiens avec le basileus. On y entend Nicéphore



Phocas se considérait encore comme le souverain légitime de l'Italie, traitait d'usurpateurs les Lombards et autres barbares qui ont osé s'emparer de ce pays, et refuser le titre de basileus à l'empereur Otton, qui n'est pour lui qu'un vulgaire *zefz*. Quant à l'évêque de Gremone, il parle sans ménagement de ces Romains. *Peccata* il s'agit des Byzantins, qui ont laissé Rome tomber sous la domination des courtisanes : *Legatio ad Nicephorum Phocam*, P. L., t. cxxxvi, col. 909-938. Un peu plus tard, le chroniqueur Raoul Glaber se montre plus juste pour les Grecs et ne fait pas difficulté de reconnaître que, de son temps, les règles de la discipline ecclésiastique sont mieux observées en Orient qu'en Occident. *Historia*, éd. Prou, l. I, c. 1.

Sur la fin du x<sup>e</sup> siècle, en 987, un grave événement se produit qui intéresse la chrétienté toute entière. Le kniaz Vladimir se convertit au christianisme avec ses Russes. Rome et Constantinople se disputent quelque temps l'influence sur les nouveaux convertis. Les Latins paraissent d'abord l'emporter. Contrairement à la légende inventée par des Grecs, au xiv<sup>e</sup> siècle, et communément acceptée comme historique encore de nos jours par trop de savants, ignorants des découvertes des historiens russes du xix<sup>e</sup> siècle, Vladimir ne fut pas baptisé à Kherson par des Grecs en 988-989, mais bien à Kiev, en 987, par des Varègues chrétiens qui suivaient vraisemblablement le rite latin. C'est de Rome, et non de Byzance, que la nouvelle Église russe reçut sa première organisation hiérarchique. Le rite byzantin ne fut officiellement adopté que sous Jaroslav (1016-1054). L'influence romaine se maintint durant tout le règne de ce prince. Mais après lui, à une date non encore précisée, la métropole de Kiev fut rattachée au patriarcat oecuménique, qui imposa à l'Église russe des métropolites d'origine grecque jusqu'à l'invasion des Mongols (1240). C'est par l'action de ces Grecs que le schisme s'implanta en Russie dès la fin du xi<sup>e</sup> siècle. Cf. notre article *Les origines romaines de l'Église russe*, dans les *Échos d'Orient*, t. xxxvi (1937), p. 257-270; N. de Baumgarten, *Saint Vladimir et la conversion de la Russie*, Rome, 1932, dans *Orientalia christiana*, t. xxvii, fasc. 1, p. 1-136; ici l'art. RUSSIE, col. 209 sq.

C'est aussi pendant la période que nous étudions que se fixe définitivement l'orientation religieuse des Slaves de la péninsule balkanique. La question bulgare n'avait pas peu contribué, nous l'avons vu, à aigrier les relations entre Rome et Constantinople. Au concile de Sainte-Sophie de 879-880, les Byzantins avaient donné satisfaction au pape Jean VIII en renonçant à la juridiction sur la Bulgarie. Mais il fallait amener le roi Boris à ratifier cet arrangement et à se remettre sous la juridiction romaine. Jean VIII s'y essaya vainement. Boris garda son clergé byzantin jusqu'au jour où, chassés de Moravie, les disciples de saint Méthode lui demandèrent l'hospitalité (886). Le prince les reçut à bras ouverts; et comme la grande majorité de son royaume était de race slave, il profita de cette occasion pour introduire dans l'Église bulgare la langue et la liturgie slavesonnes constituées par les saints Cyrille et Méthode. L'un des principaux disciples de saint Méthode, Gorazd et, après lui, Clément, reçurent le titre d'archevêque de Bulgarie.

Ce titre ne satisfaisait pas les souverains bulgares. Ils voulaient s'élever au basileus byzantin et avoir un patriarche pour leur donner la consécration impériale. La cour byzantine repoussa longtemps leurs prétentions, qui ne furent reconnues qu'en 945, après que le Saint-Siège, antérieurement à l'année 926, les avait déjà satisfaites en reconnaissant au successeur de Boris, le tsar Siméon (893-927), le titre de tsar ou empereur, et à l'archevêque bulgare celui de patriarche. Cf. Theiner, *Monumenta historiae slavorum meridionalium*, t. I, p. 15, 20. Ce fut aussi une légation romaine qui apporta la couronne impériale à Pierre, successeur de Boris (927-969). À partir de cet événement jusqu'à la destruction de l'empire bulgare par Basile II le Bulgare (1018), on ne trouve pas trace d'interventions du Saint-Siège en Bulgarie. L'union religieuse existait évidemment et les tsars bulgares, qui durant toute cette période furent en guerre perpétuelle avec les Byzantins, loin d'avoir quelque motif de se séparer de Rome ou de se plier aux vicissitudes de la politique byzantine à l'égard du Saint-Siège, avaient plutôt intérêt à entretenir avec celui-ci des relations amicales. Aussi peut-on affirmer que l'Église bulgare ne participa ni au schisme de la tétragamie, ni à celui qui fut occasionné par l'antipape Franco (Boniface VII). Si la papauté n'avait pas été alors ce que l'on sait, elle aurait pu profiter de la rivalité entre les deux empires pour essayer de rétablir sa juridiction patriarcale sur la Bulgarie et d'entraîner celle-ci dans l'orbite de son influence. Peut-être même aurait-elle réussi à empêcher l'anéantissement de l'empire bulgare, qui consacra la défaite du catholicisme dans les Balkans.

2<sup>e</sup> *Rapports de l'Église byzantine avec Rome.* — Pour ce qui regarde les relations de l'Église byzantine avec Rome pendant cette période, l'essentiel a été dit à l'article CONSTANTINOPE (*Eglise de*), t. III, col. 1357-1360. Nous devons cependant ajouter quelques compléments relativement à ses événements mis en lumière par des études récentes.

Tout d'abord, le schisme occasionné par l'affaire de la tétragamie, c'est-à-dire par les quatrième nocées de Léon VI le Sage fut comme une répétition du schisme photien. Comme ce dernier, ce schisme fut double. Il sépara pendant quelques années, de 912 à 923, le siège de Rome de celui de Constantinople, et donna naissance à un schisme intestin entre les partisans de Nicolas le Mystique (déposé en 907, rétabli en 912) ou nicolaïtes, et ceux du patriarche Euthyme (907-912) ou euthymiens. Ce schisme intérieur dura près d'un siècle et ne fut complètement éteint que sous le patriarcat de Sisinnius (996-998). Cette question a été amplement traitée aux articles LÉON VI LE SAGE, t. IX, col. 365-379. Nous n'avons qu'un mot à ajouter sur les conditions auxquelles se refit, le 6 juin 923, l'union des deux Églises. On ne possède sur ce point aucun renseignement précis. S'il fallait en croire une lettre de Nicolas au tsar des Bulgares, Syméon, écrite peu après l'événement, « les légats auraient anathématisé le scandale des quatrième nocées ». Mais on sait ce que cela veut dire d'après une lettre du même patriarche au pape Jean X, à l'automne de 920, qui en revenait aux termes employés par les légats du pape en 907 : tout en reconnaissant que la tétragamie était contraire à la discipline de l'Église byzantine, on avait eu de bonnes raisons d'accorder une dispense sur ce point à l'empereur Léon. C'est dans ce sens seulement que les légats romains durent anathématiser le scandale des quatrième nocées. Il y eut vraisemblablement une clause par laquelle était repoussée la prétention de Nicolas le Mystique de faire adopter comme loi de l'Église universelle la prohibition des quatrième nocées, comme si celles-ci eussent constitué par elles-mêmes une atteinte à la morale chrétienne, un péché proprement dit, une fornication véritable, selon les expressions employées par Nicolas dans sa première lettre au pape Anastase III. Du reste, il n'était plus question de cela dans le tome de l'union, où l'on passait condamnation sur ce qui s'était fait et où la tétragamie était désormais interdite dans l'Église byzantine sous des peines sévères. On légiférait aussi, en entrant dans beaucoup de détails, sur les troisième nocées. Cf. sur toute cette affaire Grumel, *Regestes*, n. 630-712, *passim*, p. 148-194.

On est quelque peu étonné de l'insistance de Nicolas le Mystique à faire cesser le schisme qu'il avait lui-même provoqué. C'était peut-être remords de sa part. Mais on peut soupçonner aussi d'autres motifs : on avait besoin de l'intervention du pape pour ramener les euthymiens opiniâtres qui refusaient de se rallier au second patriarchat anticoncane de Nicolas et aux vues intrançables de celui-ci sur les quatrièmes noces. De plus, on savait le Saint-Siège en bonnes relations avec le tsar des Bulgares Syméon, qui menaçait alors de s'emparer de Constantinople, après avoir infligé aux Byzantins la défaite d'Anchialos, le 20 août 917. Nous voyons Nicolas adresser lettres sur lettres à Syméon pour l'engager à faire la paix avec le basileus. Aussitôt après le rétablissement de l'union avec Rome, le patriarche écrit de nouveau au prince. Il déclare le faire non seulement en son nom propre, mais aussi sur l'invitation du pape, qui a envoyé une ambassade au tsar en vue de mettre fin au conflit entre Bulgares et Byzantins. Les ambassadeurs sont, pour le moment, retenus à Constantinople. Le prince est averti « de ne point mépriser le pape, car mépriser le pape, c'est faire injure au Prince des apôtres ». Grumel, *op. cit.*, n. 712. Ce dessous politique éclaire d'un jour singulier la dernière lettre si humble de Nicolas au pape et son zèle à faire cesser le schisme. Et l'on comprend aussi l'ambassade impériale avec présents envoyée à Sa Sainteté!

De 923 à 974, l'union entre les deux Églises paraît s'être maintenue sans accroc. A Rome, c'est l'asservissement complet de la papauté, d'abord à la maison de Théophylacte, puis, à partir de 962, aux Ottons d'Allemagne. L'activité du Saint-Siège en Orient ne se manifeste, durant ce temps, que par une démarche peu susceptible d'augmenter son prestige et de lui concilier l'estime des Byzantins : l'envoi par le pape Jean XI de quatre légats, dont deux évêques, en février 933, pour assister à l'intronisation du fameux patriarche Théophylacte et négocier une alliance matrimoniale entre la famille de Romain Lécapène et celle de Marozie, deux familles d'usurpateurs. C'est en 974 que les relations se gâtent de nouveau et aboutissent à une rupture avec le pape légitime. La cour byzantine, en effet, commence à se mêler des affaires intérieures de l'Église romaine. Malgré le mariage de Théophano avec Otton II, qui vient de succéder à son père, elle soutient le parti des factions romaines contre la tutelle allemande. Après avoir fait étrangler Benoît VI (972-974), Crescentius donne la tiare à Boniface Franco, qui prend le nom de Boniface VII. Déposé sur l'intervention de l'empereur allemand, l'antipape s'enfuit à Constantinople en emportant, dit-on, les trésors du Vatican (974). C'est pour lui que les souverains de Byzance prennent parti, après avoir déposé le patriarche Basile I<sup>er</sup> Scamandrenos (970-974) qui a refusé de comparaître devant le tribunal impérial et en a appelé au jugement d'un concile universel, c'est-à-dire implicitement au jugement du pape de Rome. Cf. Schlumberger, *L'épopée byzantine*, t. I, p. 263-275. La rupture se prolongea dix ans jusqu'au jour où Franco réussit, avec l'appui de Crescentius, à remonter sur le trône pontifical. Mais son second pontificat ne dura guère plus que le premier. Après avoir exaspéré les Romains par sa rapacité, il fut, semble-t-il, assassiné en 985.

Les Byzantins reconquirent-ils les deux successeurs de Benoît VII, Jean XV (985-996) et Grégoire V (996-999)? La chose ne paraît pas faire de doute pour Jean XV, une créature du fils de Crescentius, sous le pontificat duquel l'impératrice Théophano, veuve d'Otton II et sœur des empereurs byzantins Basile II et Constantin IX, se réfugia à Rome, prenant le titre d'impératrice des Romains. Grégoire V, au contraire, candidat de l'empereur allemand, fut repoussé et l'on

soutint la créature de Crescentius, Jean Philagathos, archevêque de Plaisance, un Grec de Calabre, qui prit le nom de Jean XVI. Ce nouvel antipape ne fut pas plus heureux que Franco. Il était à peine intronisé (avril 997) qu'Otton III faisait route vers l'Italie. Se voyant perdu, il fit sa soumission à Grégoire V et finit ses jours dans un monastère. Voir l'article JEAN XVI, t. VIII, col. 629.

Les relations durent reprendre entre Rome et Constantinople, sinon sous le pape Sylvestre II (999-1003), l'élu d'Otton III, du moins sous ses successeurs Jean XVII (1003), Jean XVIII (1003-1009) et Sergius IV (1009-1012), créatures de la faction romaine des Crescentii. Ce qui est sûr, c'est qu'en l'an 1009, sous le pontificat de Jean XVIII, Pierre, patriarche d'Antioche au temps de Michel Cérulaire, voyait le nom du pape inscrit aux diptyques de Sainte-Sophie. *Lettre à Michel Cérulaire*, P. G., t. cxx, col. 800. L'union continua-t-elle sous le successeur de Sergius IV, Benoît VIII (1012-1024)? Il y a des raisons d'en douter, non seulement à cause des circonstances de l'élection de ce pape, qui confirma l'arbitrage de l'empereur allemand Henri II, mais aussi à cause du couronnement solennel de cet empereur par le nouveau pape, le 14 février 1014. Cette répétition de l'acte solennel qu'avait autrefois accompli le pape Léon III pour Charlemagne, la présentation, qui fut faite au souverain, du globe d'or surmonté d'une croix, symbole de la domination universelle, ne durent certainement pas être du goût de Basile II, alors au faite de sa puissance. S'il eut connaissance de ces détails, il dut en éprouver un vif mécontentement et se sentir fort mal disposé à l'égard du nouveau pape. Le globe d'or, c'était à lui qu'il était dû, et non au souverain barbare. Faut-il conclure de là que Benoît VIII ne fut pas admis à figurer sur les diptyques de Sainte-Sophie? La chose ne serait pas impossible, et ce serait à cette occasion que le schisme survenu du temps du patriarche Sergius II, dont parlent Nicéas de Nicée et plusieurs autres écrivains byzantins, se serait produit. On aurait rompu avec le pape pour le punir de l'attentat qu'il avait commis contre les droits du basileus en offrant le globe d'or à Henri II et en le couronnant empereur. Une leçon de Nicéas de Nicée, considérée par certains critiques comme la leçon authentique, paraît favoriser cette hypothèse. D'après cette leçon, le schisme en question aurait été occasionné par « l'usurpation des privilèges et des droits romains (entendez : *byzantins*) : εἰ δὲ διὰ τὴν τῶν προνομίων καὶ τῶν ἑσχατικών δικαίων ὑφαρπαγὴν, πολυπραγμονεῖται ὁ βουλούμενος ». Cf. P. G., t. cxx, col. 713 sq. Il ne faut pas oublier qu'à l'instigation de Benoît VIII l'empereur Henri II soutint la révolte de l'Apulie contre les Byzantins en 1018, et tenta de s'emparer de la Calabre byzantine en 1022.

Si l'on ne reconnut pas Benoît VIII, il est sûr qu'on fit une démarche pour entrer en relation avec son successeur le pape Jean XIX (1024-1033), Eusiathe, successeur de Sergius II sur le siège de Constantinople, étant encore de ce monde († novembre-décembre 1025). L'avènement de Jean XIX parut aux Byzantins une occasion favorable pour régler une question pendante depuis plusieurs siècles. Pour la première fois depuis longtemps, on avait affaire à un pape-roi, soustrait à la tutelle séculière, un laïc d'hier porté d'une façon irrégulière sur le trône de saint Pierre et réunissant en ses mains à la fois le pouvoir religieux et le pouvoir civil. Jean XIX, en effet, n'était autre que le « sénateur » Romain, frère du pape précédent, qui s'était déchargé sur lui du gouvernement temporel. Jean XIX avait reçu en quelques jours les divers ordres sacrés. Voir son article. On pensa, à Constantinople à faire reconnaître par lui le titre de patriarche œcuménique. Ce serait la consécration officielle de

cette dyarchie ecclésiastique à laquelle on avait aspiré sur les rives du Bosphore depuis l'époque lointaine du partage de l'empire romain en deux moitiés. Pour appuyer la requête, les ambassadeurs byzantins arrivaient chargés de présents non seulement pour le pape, mais aussi pour les membres les plus influents de l'aristocratie romaine. La combinaison faillit réussir; elle paraît même avoir été acceptée en principe pendant quelque temps, jusqu'au jour où l'affaire vint à s'ébruiter dans le monde occidental et y provoquer de vives protestations, de l'opportunité desquelles il est permis, après coup, de douter. Du moment, en effet, qu'on ne contestait pas au pontife romain sa primauté universelle, qu'on la reconnaissait explicitement et qu'on ne demandait pour le siège de Constantinople qu'une juridiction supérieure circonscrite aux limites de l'empire byzantin et subordonnée à celle de Rome, on peut se poser la question s'il n'eût pas été à la fois plus sage et plus habile de consacrer par le droit le fait existant et d'essayer, par ce geste, de resserrer un peu l'union si lâche qui existait encore entre les deux Églises. Peut-être aurait-on prévenu ainsi la dangereuse offensive que Michel Cérulaire allait prendre bientôt contre la liturgie, la discipline et même la foi de l'Église d'Occident pour rendre le schisme inévitable et définitif. Voir sur cette affaire Raoul Glaber, *Historiae*, iv, 1, *P. L.*, t. cxlii, col. 670-672, qui n'est pas un historien très sûr, mais dont il paraît difficile de récuser ici le témoignage. La remontrance la plus remarquable que reçut le pape, à cette occasion, fut celle de Guillaume de Volpiano, abbé de Saint-Bénigne de Dijon. Cette résistance des Occidentaux aux prétentions des Grecs révèle évidemment un état d'esprit peu sympathique à leur endroit. L'abbé Guillaume exagérait la portée dogmatique de la requête byzantine. D'après Raoul Glaber il s'agissait simplement de ceci : les Grecs voulaient que l'Église de Constantinople reçût le titre d'universelle dans les limites de son patriarcat et fût regardée comme telle, de la même manière que l'Église romaine est dite universelle par rapport au monde entier : *quatenus cum consensu romani pontificis liceret Ecclesiam constantinopolitanam in suo orbe, sicut romana in universo, universalem dici et haberi*.

Bien que nous soyons mal renseignés sur les détails de cette affaire dont les chroniqueurs byzantins ne disent mot, nous en savons pourtant l'issue : tout en y mettant sans doute les formes voulues, Jean XIX n'accorda pas aux Byzantins ce qu'ils réclamaient. Le désappointement de Basile II et d'Eustathe dut être amer. En vinrent-ils aussitôt, par mesure de représailles, à rompre toute relation officielle avec le Saint-Siège, à supposer que ce ne fût déjà fait depuis le pontificat de Benoît VIII? On l'a supposé avec beaucoup de vraisemblance. Il est permis pourtant d'en douter. Il semble que la rupture ait été retardée de trois ou quatre ans, alors que Basile et Eustathe n'étaient plus de ce monde. Un chroniqueur latin, auquel les historiens ne paraissent pas avoir prêté jusqu'ici grande attention, note « qu'en l'an du Seigneur 1028, au temps de l'empereur Conrad II, dit le Salique, l'Église orientale s'affranchit de l'obédience du Siège apostolique ». *Chronica S. Petri Erfordiensis moderna*, dans *Mon. Germ. hist., Script.*, t. xxx, p. 107; et *Chronica minor, auctore minorita Erfordiensis*, *ibid.*, t. xxiv, p. 189. Cette date paraît plausible. C'est en 1027, en effet, que l'empereur Conrad II, de la maison de Franconie, descendu en Italie l'année précédente, demanda au pape Jean XIX de lui décerner la couronne impériale et de renouveler pour lui ce que Benoît VIII avait fait pour Henri II. La cérémonie du sacre eut lieu à Rome, le jour de Pâques. C'était de nouveau l'alliance étroite de la papauté et de l'empereur germanique.

Jean XIX faisait désormais figure d'ennemi à la cour de Byzance. Cette impression dut s'accroître, s'il est vrai que le nouvel empereur manifesta son hostilité envers l'empire d'Orient en allant réclamer l'hommage des princes de Bénévent, de Salerne et de Capoue, que Basile II avait comptés parmi ses vassaux. Ou bien, si ce voyage n'eut pas lieu, la rupture se produisit-elle à la mort de Constantin VIII (12 novembre 1028), lorsque le nouvel empereur Romain III Argyros (1028-1034) interrompit les négociations nouées avec Conrad II, en vue d'une alliance matrimoniale entre le fils de l'empereur allemand et une Porphyrogénète? Ce qui est sûr, c'est que la communion religieuse entre Rome et Constantinople, était suspendue depuis de longues années, lorsqu'il fut question de la rétablir en 1053, comme cela ressort clairement de plusieurs passages du dossier relatif au schisme de Michel Cérulaire, en particulier des lettres échangées entre le pape Léon IX et la cour byzantine, et aussi entre Pierre d'Antioche et le pape. Cf. article MICHEL CÉRULAIRE, t. x, col. 1680-1681. Voir aussi les *Synodiques* de Pierre d'Antioche publiées par A. Michel, *Humbert und Kerullarios*, t. II, Paderborn, 1930, p. 432-457. Il suit de là qu'à son avènement (25 mars 1043), le patriarche Michel Cérulaire n'eut pas à rayer le nom du pape régnant des diptyques de Sainte-Sophie, geste que lui prêtent encore certains historiens. Son rôle dans l'histoire du schisme définitif fut tout autre. Il faut, du reste, reconnaître, à sa décharge, que pour peu qu'il eût tardé à envoyer à Rome ses lettres synodiques, il eût pu être embarrassé sur le choix du destinataire. En 1044, en effet, il y avait à Rome deux papes, et en 1045, il y en avait trois, que déposa d'un seul coup Henri III, empereur d'Allemagne, pour les remplacer par Clément II (1046-1047).

### III. MICHEL CÉRULAIRE. LE SCHISME DÉFINITIF.

Après l'article MICHEL CÉRULAIRE, nous n'avons pas à reprendre ici l'exposé des événements qui, durant les années 1053-1054, mirent aux prises le pape saint Léon IX et ses légats avec le patriarche Michel Cérulaire. Mais nous avons à marquer nettement le rôle de celui-ci dans ces démêlés qui transformèrent une simple rupture de relations en un état de guerre déclarée et aboutirent en fait, quoi qu'en aient pu penser les contemporains, à consommer la séparation déjà virtuellement opérée entre l'Église romaine et l'Église byzantine. Nous avons à apprécier la portée des condamnations réciproques qui furent lancées alors, à mettre en relief les maladroites commissions par les légats romains durant leur séjour à Constantinople en 1054, et à montrer le véritable état d'esprit des Byzantins du XI<sup>e</sup> siècle, même des mieux intentionnés, vis-à-vis du Saint-Siège. On pourra ainsi constater toute la distance parcourue dans le chemin de la désunion depuis le siècle de Photius.

Michel Cérulaire n'a pas provoqué la rupture entre Rome et l'Église byzantine — cette rupture existait déjà quand il est devenu patriarche — mais il a tout fait pour empêcher le rétablissement des relations normales entre les deux Églises. Des ses deux lettres à Pierre d'Antioche, il ressort qu'il s'accommodait fort bien de l'état de séparation qui durait depuis quelque temps et que, dans son ignorance de l'histoire ecclésiastique, il croyait fort anciennement se pendant presque dans la nuit des temps, puisqu'il la faisait remonter au temps du pape Vigile, contemporain, d'après lui, du sixième concile oecuménique (1). *Epist.*, II, *Ad Petrum Antiochenum*, 9, *P. G.*, t. cxx, col. 788-789. C'est chez lui une conviction bien arrêtée que le pape et les Latins sont depuis longtemps séparés de la véritable Église. Il déclare à Pierre d'Antioche que, s'il a écrit au pape une lettre pleine de condescendance, ce fut pour le ramener dans le droit chemin, « le gagner »,



comme il dit, et pour le rendre favorable à la cause des Byzantins dans la lutte contre les Francs. *Loc. cit.*, 3, col. 784 B. Mais qu'on ne lui parle pas de sujétion au successeur de Pierre. L'esprit d'indépendance qui l'anime lui en rend insupportable la simple pensée. Ce n'est pas qu'il veuille entrer directement en conflit avec lui, ni contester sa primauté par des polémiques, mais il veut traiter avec lui d'égal à égal. Il consentira à inscrire son nom sur les diptyques de Sainte-Sophie, si le pape veut bien lui-même le payer de retour : « Si par toi mon nom est proclamé dans la seule Église romaine, par mon intermédiaire ton nom sera connu dans toutes les Églises de l'univers. » Cf. *Leonis IX epist. ad Michaelen*, P. L., t. CXLIII, col. 776. Il est déjà plus exigeant que le patriarche Eustathe en 1024, en ce sens qu'il ne parle plus, comme celui-ci, de reconnaître la primauté universelle du pontife romain; il se pose d'emblée comme son égal. Avec de pareilles dispositions, il n'est pas étonnant qu'il ait mis tout en œuvre pour empêcher la réconciliation religieuse, à l'occasion de l'alliance politique qui se négociait, par l'intermédiaire d'Argyros, entre saint Léon IX et le basileus contre les Normands de l'Italie méridionale. Aussi, dès qu'il a eu vent de ces négociations, il a dressé son plan de combat pour faire échouer le projet au moins sur le terrain religieux. De là son attaque brusquée contre les rites et les usages de l'Église romaine, accompagnée de la fermeture des églises latines de Constantinople, sans qu'aucun litige, aucune controverse ait précédé. Il ne s'est pas, du reste, compromis lui-même directement, mais il a fait marcher le chef de l'Église bulgare, Léon, archevêque d'Ochrida, pour se ménager une possibilité de recul, au cas où le basileus se montrerait trop exigeant. Léon lui-même n'écrit pas directement au pape, mais adresse son manifeste à un prélat latin d'Apulie, Jean, archevêque de Trani, qui est chargé de le transmettre à tout l'Occident et au pape lui-même.

Ce manifeste est une attaque directe contre les rites et les usages de l'Église latine et constitue une violation flagrante du canon que Photius avait fait approuver au synode de Sainte-Sophie sur les usages particuliers des diverses Églises. Aucun grief proprement dogmatique. On a même oublié le *Filioque* de Photius. Cérulaire avoue à Pierre d'Antioche qu'il ignorait d'abord cette question. *Epist.*, II, *Ad Petrum Antiochenum*, 9, 15, P. G., t. CXX, col. 788-789, 793 C. Mais on en veut au jeûne du samedi, à l'usage de manger des viandes non saignées, à la suppression de l'*alleluia* pendant le carême, et surtout à l'emploi du pain azyme dans la célébration du sacrifice eucharistique. La question des azyms est la trouvaille propre de Cérulaire.

Une fois mise sur le terrain des rites et des usages, la polémique antilatine ne pouvait que se développer. Ce développement fut rapide. Aux quatre « énormités » dénoncées par Léon d'Achrida dans son manifeste, Nicétas Stéthatos ajouta, quelques semaines après, deux nouveaux griefs : le célibat ecclésiastique et l'omission pendant le carême du rite des présanctifiés, observé par l'Église byzantine. Puis, le cardinal Humbert, durant son séjour à Constantinople, ayant eu la malencontreuse idée d'attaquer les Grecs sur la procession du Saint-Esprit et même de leur reprocher d'avoir supprimé (*sic*) dans le symbole de Nicée-Constantinople le mot *Filioque*, on en vint enfin à ce grief, sans y attacher d'ailleurs autrement d'importance. Des divergences entre les deux Églises Michel allonge démesurément la liste dans sa seconde lettre à Pierre d'Antioche. Cf. l'article MICHEL CÉRULAIRE, t. X, col. 1698-1699. Plusieurs, du reste, sont de pures calomnies, par exemple l'accusation de ne pas vénérer les reliques et les images. La plupart roulent sur des pré-

jugés. A la fin de sa lettre, le patriarche byzantin a soin de dire que l'énumération est loin d'être complète.

Cette liste est parvenue jusqu'à nous dans un opuscule que certains manuscrits attribuent à tort à Photius et qui porte le titre de *Περὶ τῶν Φράγγων, Sur les Francs et les autres Latins*. Les emprunts faits aux lettres de Cérulaire sont manifestes. Tous les griefs qu'il a énumérés s'y retrouvent et d'autres du même genre s'y ajoutent. Du reste, variantes et additions ne manquent pas dans les manuscrits. Le début mérite d'être cité :

L'évêque de Rome et tous les chrétiens occidentaux qui habitent au delà de la mer Ionienne : Italiens, Lombards, Francs, comme aussi Germains, Amalaitains, Vénitiens et les autres, à l'exception des Calabrais et des Allemands — ces derniers, en effet, ne diffèrent en rien des anciens païens tant par la religion que par la sauvagerie de leurs mœurs; quant aux Calabrais, ce sont, depuis l'origine, des chrétiens orthodoxes, élevés dans les rites de notre Église apostolique — tous ceux-là, y compris le pape, vivent depuis de longues années hors de l'Église catholique, étrangers qu'ils sont aux traditions de l'évangile des apôtres et des Pères, et suivent des rites et des coutumes illicites et barbares. Les plus mauvaises et les plus détestables sont les suivantes : 1. Alors que le symbole de notre foi, composé des paroles évangéliques, s'exprime clairement en ces termes sur le Saint-Esprit : « Et au Saint-Esprit, Seigneur, vivifiant, qui procède du Père », eux ont fait cette addition fautive et périlleuse : « et du Fils ». A mon avis, à cause de la pauvreté de leur langue, ils ont cru que la procession du Saint-Esprit du Père était la même chose que l'envoi du même Esprit par le Fils jusqu'à nous. Dans leur ignorance, ces barbares ont pensé que la mission ne différerait en rien de la procession. 2. Au lieu de pain, ils offrent des azyms et calomnient l'apôtre Pierre et les saints Pères qui furent évêques de Rome, en disant que ce sont eux qui leur ont transmis cette tradition. Hergenrother, *Monumenta graeca ad Photium ejusque historiam pertinentia*, Ratisbonne, 1869, p. 62-71. Cf. P. G., t. CXL, col. 541 sq., où l'on trouve une traduction latine de l'opuscule, due à Hugues Éthérien.<sup>1</sup>

Et la liste continue. Avec quelques variantes, on répète ce qu'on reproché aux Latins Cérulaire, Léon d'Achrida et Nicétas Stéthatos, à l'exception du rite des présanctifiés pendant le carême. Cet oubli est largement compensé par de nouveaux griefs dans le genre de ceux-ci :

Dans leurs églises, on ne voit d'autre image que le crucifix, et celui-ci n'est pas peint, mais en relief. En entrant dans les églises, ils se prosternent en murmurant des prières; puis traçant une croix sur le sol, ils la baissent et s'en vont. A la mère de Notre-Seigneur Jésus-Christ ils ne donnent pas le nom de Théotocos, mais l'appellent simplement sainte Marie. Chez eux, n'importe qui, quels que soient son âge, son sexe et son rang, peut entrer dans le sanctuaire et s'avancer près de l'autel pendant la messe; on voit même des femmes s'asseoir sur le trône de l'évêque. Tel est leur discernement du sacré et du profane. Non seulement ils mangent des viandes étouffées et du sang, mais aussi des ours, des chiens et des loups et d'autres animaux encore plus immondes. Leurs prêtres et leurs prêtres, au lieu d'habits de laine, portent des vêtements de soie polychrome, des bagues et des gants. Pour le baptême, non seulement ils remplissent de sel la bouche du baptisé, mais encore ils l'enduisent de salive. Lorsque les baptisés sont parvenus à l'âge adulte et sont tombés dans le péché, ils leur font une onction d'huile pour la rémission des péchés et paraissent ainsi administrer deux fois le baptême (allusion sans doute à l'administration de la confirmation séparément du baptême). Esclaves de rites juïques, leurs prêtres font chaque jour toute sorte de purifications et d'aspersions pour écarter malheurs et dangers. Ils ont une curieuse manière de faire le signe de la croix avec les cinq doigts et de se signer ensuite avec le pouce. Bien que leur loi impose le célibat aux diacres, aux prêtres et aux évêques, ceux-ci n'en contractent pas moins mariage et convolent même en secondes et troisièmes noces. A les entendre, il ne serait permis de louer Dieu qu'en trois langues : l'hébraïque, la grecque et la latine. Ils n'entendent leurs évêques qu'au bout de huit jours; durant ce temps, les fidèles leur apportent des présents; puis on les

ensevelit en leur étendant les mains jusqu'aux cuisses au lieu de les disposer en forme de croix, et en leur hochant tous les sens avec de la cire. La même coutume est observée par les laïcs. Leurs prêtres célèbrent chaque jour la messe trois ou quatre fois sur le même autel; ils célèbrent même n'importe où, sans nul discernement du sacré et du profane. Chez eux, un moine cesse de faire maigre s'il devient évêque ou s'il est atteint d'une légère infirmité; tous leurs moines en général mangent de la viande de porc, etc.

Des griefs si puérils, dont le nombre allait augmenter au cours des siècles ne pouvaient pas avoir grand effet sur les esprits cultivés, mais ils devaient impressionner la masse des fidèles et renforcer l'antipathie et le mépris qu'on ressentait à l'égard des Barbares d'Occident. Ceux-ci étaient expressément mis au rang des hétérodoxes, et l'on osait déclarer que le pape de Rome était depuis longtemps séparé de l'Eglise catholique. Le fait que Michel Cérulaire et ses théologiens aient pu écrire pareilles énormités montre jusqu'à quel point l'esprit de séparation et de schisme était avancé en Orient.

Et ce n'étaient pas seulement les ennemis déclarés des Latins qui parlaient ainsi; c'étaient aussi les partisans sincères de l'union qui étaient imbus d'une fausse conception de l'Eglise. Depuis le IX<sup>e</sup> siècle, la théorie de la pentarchie ecclésiastique avait évolué dans un sens tout à fait hétérodoxe. Au milieu du XI<sup>e</sup> siècle, elle était à ce point ancrée dans les esprits qu'on ne songeait même pas à mettre au nombre des divergences entre les Eglises la doctrine de la primauté universelle de droit divin de l'évêque de Rome. On ne niait pas encore la primauté de Pierre sur les autres apôtres; mais il était entendu que le pape de Rome, tout en ayant la primauté du rang, n'était que le patriarche de l'Occident, pratiquement égal aux quatre autres patriarches d'Orient, nullement infailible et pouvant faire défection sans que l'Eglise catholique en souffrit grand dommage. Nous trouvons cette hérésie jusque sous la plume du pacifique Pierre III d'Antioche qui, nommé par l'empereur, en 1052, patriarche de cette ville et consacré par Michel Cérulaire, prend le premier l'initiative de renouer les relations depuis longtemps rompues avec le siège de Rome. Il envoie à saint Léon IX sa synodique, qui débute ainsi : « Nuit et jour je me demandais la raison de la séparation ecclésiastique et comment il pouvait se faire que le grand successeur du grand Pierre fut exclu et séparé du divin corps des Eglises; qu'il ne fût point entendu sa voix dans les conseils de leurs prélats et ne pût point sa part des sollicitudes ecclésiastiques, recevant d'eux, même lui, une direction fraternelle et tout apostolique : *ἡμεῖς δὲ τὸν ἀρχιεπίσκοπον Πέτρον ἀποκαταστήσαμεν, ὡς τὴν πύλιν πύλιν τῆς πόλεως, τὴν ὅπου πᾶν ὅμιον ἐκκλησιαστικὸν συγκροτῶν διακρίνομεν τὰ καὶ διακρίνομεν καὶ πρὸς συγκροτοῦντες πρὸς ἀποστολὴν τὴν ὅπου ἐκκλησιαστικὸν καὶ τὴν ἐκκλησιαστικὴν συνδικαιοσύνην ἀνατίθεται. Πιστοὶ καὶ καθολικοὶ* », publiée par A. Michel, *Humbert und Cérulaire* t. II, n. p. 416-418. Voilà donc l'évêque de Rome, séparé du divin corps des Eglises! Il n'a pas à succéder de l'Eglise universelle mais d'une partie seulement, *ἡν ἡμεῖς*. Il n'est pas infailible mais peut avoir besoin, lui aussi, d'être conduit et dirigé comme par la main par ses collègues, les autres patriarches : *καὶ ὅτι καὶ τὸν ἀρχιεπίσκοπον ἐκκλησιαστικὴν ἀνατίθεται*. Pierre tient ce langage avec une entière bonne foi. Avant d'insérer le nom du pape dans ses diplômes, il veut savoir s'il est orthodoxe. Tout le passé de l'Eglise romaine fait sans doute penser qu'il l'est pleinement. Mais, en l'hypothèse d'une erreur dans la Foi de ce pape, *ἀποστολὴν ἀποκαταστήσει καὶ καὶ ἀποστολὴν*, n'est pas exclue a priori. C'est pourquoi il sollicite l'examen de sa profession de foi, comme lui-même lui adresse la

synodique : *ἡμεῖς δὲ καὶ πρὸς τὴν αὐτὴν ἐκκλησιαστικὴν ἀνατίθεται τὴν πύλιν πύλιν καὶ τὴν ὅπου πᾶν ὅμιον ἐκκλησιαστικὸν συγκροτῶν διακρίνομεν τὰ καὶ διακρίνομεν καὶ πρὸς συγκροτοῦντες πρὸς ἀποστολὴν τὴν ὅπου ἐκκλησιαστικὸν καὶ τὴν ἐκκλησιαστικὴν συνδικαιοσύνην ἀνατίθεται. Ibid.*, p. 448.

Cette première lettre au pape mit longtemps à lui passer. Deux ans se passèrent sans qu'elle eût de réponse. Croyant qu'elle s'était perdue, soupçonnant peut-être qu'elle avait déplu à cause du préambule que nous venons d'analyser, Pierre en rédigea une seconde, beaucoup plus courte, beaucoup plus réservée, amputée de tout le préambule et donnant comme profession de foi le symbole de Nicée-Constantinople, suivi de l'énumération des sept conciles œcuméniques, avec les noms des principaux hérétiques condamnés par chacun d'eux. Au sixième concile, le nom d'Honorius était omis. A. Michel, *op. cit.*, p. 454-457. Notons en passant qu'Honorius avait été aussi omis dans la synodique au patriarche d'Alexandrie; mais dans celle qui avait été adressée au patriarche de Jérusalem, ce pape avait été traité d'une bête, *ὑπόβριον, τὸν ὄντιον ὄντως τὸ φρόνημα*. A. Michel, *op. cit.*, p. 444. Cette seconde lettre à Léon IX. Pierre la confiait aux bons soins de Dominique, patriarche de Grado, qui lui avait écrit pour nouer avec lui des relations amicales, lui apprendre que, lui aussi, portait le titre de patriarche, et se plaindre des attaques du clergé de Constantinople contre l'Eglise romaine spécialement à propos de l'emploi du pain azyme. P. G., t. CXX, col. 751-756. C'est dans sa réponse à Dominique que le patriarche d'Antioche expose avec toute la clarté désirable sa théorie de la pentarchie ecclésiastique, qui se laissait déjà deviner dans le préambule de la première lettre au pape. Il en a été déjà parlé tant à l'article PATRIARCHATS, t. XI, col. 2269-2275, qu'à l'article PRIMAUTÉ EN ORIENT A PARTIR DU IX<sup>e</sup> SIÈCLE, t. XIII, col. 379. D'après cette théorie, la constitution de l'Eglise n'est pas monarchique mais oligarchique. Les cinq patriarches sont égaux, et les affaires majeures sont décidées par eux à la pluralité des voix.

Voilà donc où l'on en était arrivé à Byzance après un siècle et demi d'union de plus en plus lâche, coupée par des ruptures plus ou moins longues. Quand on songe à cet état d'esprit des Byzantins vis-à-vis du Saint-Siège, on ne peut qu'être frappé de l'illusion que se faisaient à leur endroit le pape saint Léon IX et surtout son secrétaire et légat, le cardinal Humbert. Celui-ci ne paraît pas avoir compris le rôle extrêmement délicat qu'il devait jouer, s'il voulait arriver à renouer l'union religieuse, à l'occasion de l'alliance politique. D'abord le ton des lettres pontificales qu'il a rédigées au nom du pape n'était guère adapté à ce but. Alors que Cérulaire avait écrit au pape une lettre courtoise et conciliante, faisant le silence absolu sur le manifeste de Léon d'Achrida, pourquoi lui dénier le titre de patriarche et l'appeler simplement évêque? Pourquoi le traiter de néophyte, le considérer comme un accusé et le menacer de sanctions, s'il ne se corrigeait pas? Pourquoi remettre encore, en patte de mouton, le thème archéologique sur le titre de patriarche œcuménique? Mais le cardinal Humbert s'est figuré qu'il réussirait en employant la manière forte; qu'il suffirait d'avoir avec soi le basilius, à qui l'on faisait de grands compliments en le comparant à Constantin le Grand. Plus maladroite fut encore la conduite du cardinal durant son séjour à Constantinople. Son esprit polémique le servit fort mal en la circonstance, et son orgueil se trouva en défaut sur un point important, auquel Cérulaire et les siens n'avaient pas encore songé. Il attaqua les Grecs sur la question de la procession du Saint-Esprit et les accusa d'avoir supprimé le mot *Filioque* dans le symbole. Cette grosse erreur historique dépare, avec bien d'autres exagérations ou faussetés, la sentence même d'excommunication que les légats romains formulèrent contre

Michel Cérulaire et ses partisans et déposèrent sur l'autel majeur de Sainte-Sophie, le samedi 16 juillet 1054. Voir la traduction de cette sentence dans l'article MICHEL CÉRULAIRE, t. X, col. 1694-1695. Cette sentence ne visait sans doute directement que Michel Cérulaire et ses partisans, et non l'Église byzantine en général avec son clergé et ses fidèles. Mais les partisans de Cérulaire, c'étaient, au fond, tout le clergé, tous les moines et le peuple lui-même, comme ne le montrèrent que trop les événements qui suivirent. A tout point de vue, le geste théâtral des légats était regrettable : regrettable, parce que le Saint-Siège était alors vacant et qu'on pouvait se demander s'ils étaient dûment autorisés à prendre une mesure aussi grave; regrettable, parce qu'inutile et inefficace, Humbert et ses compagnons ne disposant d'aucun moyen de faire exécuter la sentence, regrettable surtout par le contenu même de celle-ci et le ton sur lequel elle était libellée. Si le cardinal Humbert avait pu montrer sa rédaction au pape saint Léon IX, il y a tout à parier que le texte en aurait été profondément modifié. Somme toute, cette rédaction n'engage que son auteur, et l'on ne voit pas qu'aucun des successeurs de Léon IX l'ait approuvée.

La portée du geste des légats fut d'ailleurs diminuée du côté byzantin par le fait que Michel Cérulaire ne voulut voir en eux que les émissaires du duc Argyros, et non des apocrisaires du pape. Le patriarche, en effet, après avoir parcouru la lettre qu'on lui remit de la part de Léon IX, flaira aussitôt une machination d'Argyros. La manière dont le pape répondait à ses propositions de concorde lui parut invraisemblable, inconciliable avec ce qu'il avait entendu dire de la noblesse et de la sagesse de Léon IX : *περὶ τῆς ἀρετῆς καὶ τῆς εὐνοίας καὶ τῆς φιλίας τοῦ τοῦ πατριάρχου πάπα. Epist., II, Ad Petrum Antiochenum, 3, P. G., t. CXX, col. 784 A*. L'idée surgit aussitôt dans son esprit que cette lettre ne devait pas être authentique, mais qu'elle avait été fabriquée par son ennemi personnel, le duc d'Italie. Un examen minutieux du document, des sceaux, comme du contenu le convainquit qu'il était en présence d'une mystification d'Argyros, comme il le raconte lui-même à Pierre d'Antioche, *Epist. cit., 7, col. 784-785*, en appuyant son soupçon sur un précédent. Dans quelle mesure était-il sincère? Il est difficile de le dire. Le sceau de la lettre pontificale portait, paraît-il, des traces de violation. Il ne serait pas impossible que le cardinal Humbert en passant par l'Apulie pour se rendre à Constantinople, ait communiqué à Argyros le dossier dont il était porteur. Quoi qu'il en soit, Cérulaire, à partir du jour où on lui remit la lettre du pape, considéra les légats non comme des envoyés officiels du Saint-Siège, mais comme des émissaires d'Argyros et les traita en conséquence. Il ne voulut avoir avec eux aucun rapport et se refusa à toute discussion sur les azymes et sur le reste. Ce n'est que lorsqu'il eut entre les mains la traduction du long anathème fulminé contre lui que, prenant à son tour le rôle d'accusateur, il cita les légats à son tribunal pour qu'ils rendissent compte des accusations lancées contre lui et ses partisans. Fort habilement, il sut exploiter contre leurs auteurs la malheureuse sentence. On sait ce qui advint. Les légats n'ayant pas comparu, il leur rendit la monnaie de leur pièce en deux séances du synode permanent, tenues les 20 et 24 juillet 1054 et en fit rédiger l'acte officiel, *συνελόγιον*, dont le résumé a été donné à l'article MICHEL CÉRULAIRE, t. X, col. 1697-1698.

Dans ce document, on ne trouve rien qui s'attaque directement au Siège apostolique et à sa primauté, puisque les légats, sur qui tombe l'anathème, ne sont pas considérés comme les envoyés du pape mais comme les émissaires d'Argyros. Loin de prendre l'offensive contre l'Église latine et ses usages, Cérula-

ire affecte de s'y tenir sur la défensive, comme si le cardinal Humbert avait voulu forcer les Byzantins à se raser comme les Latins ou à renoncer à leur législation sur le mariage des clercs. C'est encore en se défendant qu'il parle de la procession du Saint-Esprit; et l'on remarque que, s'il combat la doctrine latine sur cette question, il ne dit pas expressément, comme Photius, que le Saint-Esprit procède du Père seul, il dit simplement qu'il procède du Père. Mais ce qu'il y a de plus étonnant, c'est qu'il se tait absolument sur les azymes. On dirait qu'il a oublié le manifeste de Léon d'Achrida et la réponse de Nicéas au cardinal Humbert. Bref, dans l'*Édit synodal*, il garde d'un bout à l'autre le beau rôle pour mettre mieux en relief la frasque des légats. Seul l'emprunt fait à Photius au début du document, cette allusion discourtoise à l'Occident, région des ténèbres, témoigne de ses sentiments intimes à l'égard des Latins en général, que nous connaissons bien par ses deux lettres à Pierre III d'Antioche.

Dans le recul de l'histoire, les excommunications réciproques échangées à Constantinople en juillet 1054 ont été considérées comme le terme fatal des schismes qui, depuis de longs siècles, séparaient périodiquement l'Église byzantine de l'Église d'Occident, et l'on a vu en Michel Cérulaire l'auteur du schisme définitif. En fait, quand on examine les documents de près, on s'aperçoit que ces anathèmes n'avaient pas la portée générale qu'on a voulu leur attribuer. Les légats romains n'ont pas lancé les leurs contre l'Église byzantine mais contre un de ses patriarches et certains de ses clercs. Leur sentence elle-même paraît, du point de vue canonique, dénuée de valeur et n'a jamais été approuvée par le Saint-Siège. Quant à l'excommunication des légats par Michel Cérulaire et son synode permanent, elle n'atteint ni le pape ni l'ensemble de l'Église latine; c'est une simple mesure de représailles contre des étrangers insolents, qui ont osé élever contre Cérulaire et son clergé les accusations les plus fantaisistes et en qui l'on n'a voulu voir que des émissaires du duc d'Italie, Argyros. Au lieu de parler de schisme définitif, il serait sans doute plus exact de dire que nous sommes en présence de la première tentative de réunion avortée. Il est certain, en effet, que la séparation de fait existait depuis de longues années. En 1053-1054, on veut profiter de l'occasion de pourparlers d'ordre politique pour essayer de rétablir les relations rompues. Cette tentative a échoué avant tout par la faute de Michel Cérulaire. C'est lui qui a calculé à froid les moyens de la rendre vaine. Sans doute, les maladresses et les outrances de langage du cardinal Humbert ont favorisé son dessein et lui ont permis de mettre apparemment les grands torts du côté des envoyés romains. Mais devant l'histoire impartiale, c'est bien lui qui porte, en définitive, la responsabilité de l'échec, car c'est son attaque brusquée du début qui a rendu impossible toute réussite. Quant à ses véritables sentiments à l'égard du pape et des Latins, ils s'évalent au grand jour dans ses lettres à Pierre d'Antioche. Il y fait figure non d'un schismatique de fraîche date secouant brusquement l'autorité du pontife romain, mais d'un chef d'une Église dissidente, depuis longtemps autonome, qui régnait à la réunion et met tout en œuvre pour l'empêcher.

Ajoutons qu'au cas où la tentative eût réussi, elle n'aurait, humainement parlant, aucune chance de durer. L'union que des raisons politiques auraient provoquée, des raisons politiques en sens inverse l'aurait bientôt fait disparaître. La politique antinormande de Léon IX, en effet, fut sans lendemain. Victor II (1054-1057) entra avec les Normands dans la voie des négociations. Un moment, Étienne IX (1057-1058) parut reprendre le projet de Léon IX. Il prépara une



ambassade pour Constantinople; mais, au moment où ses légats allaient faire voile vers le Bosphore, ils apprirent sa mort et ne pousèrent pas plus loin. Son successeur Nicolas II (1058-1061) inaugura la nouvelle politique qui aboutit bientôt à lentes et ennemis de la veille les vassaux et les défenseurs du Saint-Siège, après qu'ils eurent achevé la conquête de l'Italie byzantine et repris toute la Sicile aux Sarasins.

Il est vrai que ces Normands, maintenant au service du pape, allaient devenir les ennemis les plus redoutables de l'empire byzantin après les Turcs. Cette situation devait amener de nouveaux pourparlers politiques accompagnés de nouvelles tentatives d'union religieuse. Ces tentatives, Michel Cérulaire les avait vouées d'avance à un échec certain en ressuscitant en Orient la polémique antilatine, qui dormait depuis Photius première manière. A ce point de vue, il faut reconnaître que les événements de 1054 revêtent une exceptionnelle gravité. Cette guerre rageuse et puérile contre les rites et les usages de l'Église latine, cette accumulation de grifcs frivoles et souvent calomnieux, à laquelle Michel Cérulaire et les siens se sont complu, a vraiment dressé entre les deux Églises la muraille de la séparation, derrière laquelle les patriarches byzantins ont abrité leur autonomie, toutes les fois qu'il a été question d'y porter atteinte par des projets d'union avec Rome. Sous ce rapport, la tactique de Michel Cérulaire a été encore plus redoutable que celle de Photius. Celui-ci, nous l'avons vu, avait, en dernier lieu, renoncé à la polémique rituelle et canonique et avait fait sanctionner le principe que chaque Église devait garder ses pratiques et ses usages particuliers. C'était un grand pas dans la voie du bon sens et de l'entente. Cérulaire, lui, retourne brusquement en arrière. Il attaque l'Église romaine avec la mentalité d'un évêque du concile in *Trullo*. La question du *Filioque*, la seule que Photius eût finalement retenue, ne l'intéresse guère. Au début, il ignore même qu'il existe une question de cette espèce. On n'y serait sans doute point revenu si le cardinal Humbert n'avait eu la malencontreuse inspiration de pousser une attaque contre les Grecs sur ce chapitre. Du reste, même après que cette querelle a été de nouveau soulevée, on n'y attache pas sur le moment grande importance. On ne crie pas à l'hérésie comme l'a fait Photius, et l'on ne prononce point la formule : « Le Saint-Esprit procède du Père seul. » On blâme surtout l'addition au symbole comme telle. Ce qui est grave, c'est l'usage du pain azyme, de ce pain qui n'est pas du vrai pain mais la pâte morte des juifs et qui symbolise l'hérésie d'Apollinaire supprimant le *verbe*, l'âme intellectuelle, à l'humanité du Christ. Ce qui est abominable, c'est de manger des viandes étouffées, des boudins, des ours et des loups; c'est de jeûner les samedis de carême, de faire gras le mercredi, d'usage de fromage et d'œufs le vendredi; c'est d'omettre l'*alleluia* et la messe des présanctifiés pendant le carême. Voilà une théologie que la masse du peuple comprend et qui suffit à lui inspirer la haine des Latins et de leur pape. Voilà pourquoi Cérulaire mérite le titre de père du schisme, parce qu'il a remis à la mode la polémique rituelle, qui est sans issue. Au *xv*<sup>e</sup> siècle, Georges Scholarios constatait que la querelle des azymes, à elle seule, avait enfanté autant et plus de traites que la controverse sur la procession du Saint-Esprit. *Opuscule sur le Purgatoire*, dans *Œuvres complètes de Georges Scholarios*, t. 1, Paris, 1928, p. 538-542. Disons, à ce propos, que rien n'est plus faux que ce qu'a affirmé, après beaucoup d'autres, ce même Scholarios et ce que répètent certains Orientaux encore de nos jours, à savoir que l'addition du *Filioque* au symbole a été la vraie cause de la séparation des Églises. La conduite de Michel Cérulaire est la pour

protester contre cette affirmation. La vraie cause du schisme datant du *x*<sup>e</sup> siècle a été la volonté indomptable du patriarche byzantin de maintenir sa pleine autonomie vis-à-vis du pontife romain.

Cette attitude, il faut bien l'avouer, avait plus ou moins explicitement l'approbation du clergé et de la masse du peuple. Elle trouvait aussi un appui de fond dans la conception de l'Église universelle qui peu à peu s'était infiltrée dans la théologie byzantine. Cette théorie de la pentarchie ecclésiastique était courante parmi le clergé et les lettrés du temps. A peine ébauchée et se tenant encore dans les limites de l'orthodoxie au *x*<sup>e</sup> siècle, elle s'est enracinée et a pris corps au *x*<sup>e</sup> et au *x*<sup>e</sup> sous sa forme hétérodoxe par le fait du grand silence de l'Église romaine en Orient durant cette période. Les patriarches de Constantinople lui ont fait bon accueil, malgré le principe de l'égalité de cinq qu'elle proclame, car ils n'ignorent pas qu'il s'agit d'une égalité purement théorique. Dans la pratique, ils ont pour eux les privilèges acquis, fondés sur des canons œcuméniques et des décrets impériaux, qui leur assurent l'hégémonie sur les trois autres patriarchats orientaux. Ces patriarchats, du reste, ne représentent guère plus qu'un souvenir. Ils ne comptent qu'un nombre infime de fidèles. Deux d'entre eux même une vie misérable sous le joug musulman. Antioche est rentré dans l'orbite byzantine depuis près d'un siècle et sa sujétion à l'égard de Constantinople est un fait accompli. Dès lors, la théorie de la pentarchie devient une arme commode, dont on se servira pour écarter ou neutraliser l'ingérence de l'évêque de Rome dans les affaires de l'Église byzantine, quitte à faire bientôt appel à une autre théorie, celle de la translation de la primauté de l'ancienne Rome à la nouvelle. Pour les Byzantins, le pape est confiné en Occident parmi les nations barbares. Il ne représente que le cinquième de l'Église universelle; son autorité n'équivaut qu'à une voix sur cinq. On se demande comment la notion de la primauté romaine a pu s'éclipser à ce point. C'est sous l'influence de cette ignorance que les Byzantins en sont arrivés à considérer l'Église latine et son chef comme une quantité négligeable, et que l'auteur de l'opuscule contre les Francs peut écrire avec sérénité : « L'évêque de Rome et tous les chrétiens occidentaux qui habitent au delà du golfe d'Ionie vivent depuis longtemps hors de l'Église catholique. » Ci-dessus, col. 1352.

Il suit de là que Michel Cérulaire n'a pas été l'unique artisan du schisme auquel son nom reste attaché. Ce schisme était déjà virtuellement accompli dans les esprits et dans les cœurs. Le coup d'éclat de 1054 a eu pour effet de le faire apparaître au dehors dans toute sa réalité et sa profondeur.

L'examen attentif des documents relatifs à ce coup d'éclat nous amène à faire une autre grave constatation. Le christianisme byzantin est vicié par une fausse conception de l'élément rituel et canonique qui lui est parvenu sous l'étiquette des sept premiers conciles œcuméniques. Cet élément qui, à l'origine, ne représente, comme nous l'avons dit, qu'une législation de circonstance n'intéressant, dans la majorité des cas, que le seul Orient ou l'une de ses parties, a été importé, comme partie intégrante, au dépôt sacré de l'antique tradition d'unis à peu près sur le même pied que les formules dogmatiques; c'est-à-dire que cet élément est considéré comme quelque chose d'immuable et d'obligatoire pour toujours, pour tous et partout. Il n'y a que cela d'orthodoxe. Tout ce qui dans les rites, us et coutumes de l'Église d'Occident ne lui est pas conforme doit être supprimé, abandonné comme contraire à tel canon du synode de Néocaesarea, à telle règle du concile de Gangres, à telle prescription

du « mot de Luthèce ». De nos jours encore, on n'est pas complètement débarrassé de ce mal dans les Églises autocéphales de rite byzantin.

III. LE DÉVELOPPEMENT DU SCHISME DE LATIN DU XI<sup>e</sup> SIÈCLE AU XVI<sup>e</sup>. LES ENSEIGNEMENTS. — L'ÉVÉNEMENT. — Les événements dans la trame générale de l'histoire, les événements qui se déroulèrent à Constantinople en juin-juillet 1054, entre les légats romains et Michel Cérulaire, font figure d'un simple incident. C'est bien sous cet angle que les ont envisagés les contemporains, aussi bien du côté byzantin que du côté latin. Cf. article MICHEL CÉRULAIRE, t. X, col. 1701-1702. Ils ne modifièrent en rien le *statu quo* des relations entre les Églises.

1<sup>o</sup> Les patriarches orientaux. — A Constantinople et à Antioche, on n'inscrivait plus depuis longtemps le nom du pape sur les diptyques. On persévéra dans cette attitude. Rien ne permet d'affirmer qu'il y ait eu, à ce moment et jusqu'à la fin du XI<sup>e</sup> siècle, quelque chose qui ressemblât à une proclamation officielle du schisme vis-à-vis de l'Église romaine malgré les affirmations contraires de certains auteurs postérieurs, comme Georges le Métochite, Michel Blastarès et Georges Phrantzes. Cf. V. Laurent, *Notes critiques sur le schisme de Michel Cérulaire*, dans les *Échos d'Orient*, t. XXXI, 1932, p. 104. Ce qui est sûr, c'est que, sans faire d'autre éclat que la publication de son *Edit synodal*, Michel Cérulaire s'employa, par sa correspondance avec les patriarches orientaux, à détacher ces derniers de la communion romaine. C'est ce qui ressort de sa seconde lettre à Pierre d'Antioche, écrite après les événements de juillet 1054.

Quel fut le résultat de cette propagande? Elle dut être efficace auprès de Pierre d'Antioche; car cet unioniste de cœur était, au fond, un timide. Il se défendit énergiquement, dans sa réponse, d'avoir pris l'initiative d'inscrire le nom du pape dans les diptyques de son Église. Comment aurait-il pu en agir ainsi, avant que l'Église de Constantinople n'eût elle-même fait ce geste, lui un nourrisson de cette Église, lui le défenseur zélé de ses privilèges? *Epist. ad Michaelen*, 3, P. G., t. cxx, col. 796. Il y a donc tout à parier que, malgré le geste du début de son pontificat, malgré cette lettre irénique envoyée alors au pape, il évita de faire le pas décisif et n'inscrivit pas sur ses diptyques le nom du successeur de Léon IX, parce que Cérulaire lui-même s'y refusa. Cela est d'autant plus vraisemblable que, la réponse de Léon IX à sa lettre enthronistique lui étant parvenue sur ces entrefaites, il ne put la déchiffrer et l'envoya à Cérulaire lui-même pour en avoir une traduction grecque. *Epist. ad Michaelen*, 24, *ibid.*, col. 813 C. La lettre romaine insistait sur la primauté romaine et mettait Pierre en garde contre « toute racine d'amertume et de dissension » qui pourrait bien pousser dans les parages orientaux. Comme elle l'exhortait aussi à défendre les droits du siège d'Antioche contre les entreprises de tiers arrogants, cf. P. L., t. cXLIII, col. 769-773, on peut conjecturer ce qu'en fit Cérulaire. Pierre dut donc continuer, comme par le passé, à régler sa conduite sur celle de la Grande Église, dont il se proclamait le nourrisson.

Quant aux patriarches d'Alexandrie et de Jérusalem, il est douteux que l'intervention de Cérulaire ait eu sur eux l'effet souhaité. Peut-être, cependant, ces prélats suspendirent-ils momentanément l'envoi de leurs lettres menues au pape et l'inscription de son nom dans les diptyques. Nous ignorons d'ailleurs si, antérieurement à 1054, ils étaient habituellement fidèles à remplir ces obligations protocolaires. L'éloignement des lieux, le manque de courriers, le danger de se compromettre auprès des souverains infidèles devenant sans doute bien souvent empêcher les

communications avec l'Occident. Pierre d'Antioche, qui cependant était sujet du basileus nous apprend lui-même qu'il profitait du passage de pèlerins ou de marchands pour expédier ses lettres en Italie. Le patriarche de Jérusalem avait plus d'occasions que ses collègues d'Alexandrie et d'Antioche de recourir à des intermédiaires de ce genre. Encore devait-il agir avec prudence. Ce qui est sûr, c'est qu'au début de la première croisade les patriarches d'Antioche et de Jérusalem entrèrent en communion avec les prélats latins qui faisaient partie de l'expédition. Siméon, patriarche de Jérusalem, rédigeait, à la fin de 1097, un appel aux chrétiens d'Occident de concert avec le légat du Saint-Siège Adhemar, évêque du Puy, pour leur demander du secours contre les infidèles. Cf. Hagenmeyer, *Die Kreuzzugbriefe (1088-1100)*, Innsbruck, 1901. *Epist.*, vi, p. 141. Un peu plus tard, le 15 janvier 1098, une nouvelle lettre à l'adresse de l'Église d'Occident débutait ainsi : « Le patriarche de Jérusalem, les évêques tant grecs que latins et toute la milice du Seigneur, à l'Église d'Occident. » *Ibid.*, *Epist.*, ix, p. 146. A Antioche, qui avait repassé sous le joug musulman en 1085, le patriarche melkite Jean V fut pendant deux ans, de 1098 à 1100, le pasteur des Grecs et des Latins habitant la cité reconquise. Les deux clergés fraternisèrent malgré la différence du pain fermenté et du pain azyme. Sans l'intransigence des chefs normands, qui voulurent latiniser de force le patriarcat, l'entente fraternelle aurait sans doute persévéré. En 1100, Jean V quitta Antioche pour Constantinople et se livra bientôt à des attaques polémiques contre les Latins, comme en témoigne son opuscule sur les azymes, publié par le P. Leib dans les *Orientalia christiana*, t. II, p. 241-263. Dès 1106, on lui donna un successeur, Jean VI, qui ne vit jamais son siège. Cf. V. Grumel, *Les patriarches grecs d'Antioche du nom de Jean*, dans les *Échos d'Orient*, t. XXXII, 1933, p. 286-298.

2<sup>o</sup> L'Église russe. — Du côté de l'Église russe, nous ne découvrons aucune trace d'antilatinitisme avant le métropolite Jean II (1077-1089), un Grec envoyé de Constantinople, qui avait lu les lettres de Michel Cérulaire à Pierre d'Antioche et les autres opuscules polémiques écrits aux alentours de 1051. On a voulu attribuer au métropolite Georges (1055-1077) un opuscule intitulé : *Dispute avec un Latin*, où l'on trouve énumérés la plupart des griefs contre les Latins qui se lisent dans le *Traité contre les Francs*. Voir art. RUSSIE, col. 218. Les critiques russes les plus récents sont unanimes à voir dans cette compilation une œuvre de beaucoup postérieure au XI<sup>e</sup> siècle. Nous ne parlons pas d'un prétendu traité contre les azymes de Léon (ou Léonce), premier métropolite de Kiev (ou de Preslava) sur la fin du XI<sup>e</sup> siècle. *Ibid.*, col. 217. Il est établi que le métropolite et son opuscule sont des inventions des chroniqueurs postérieurs. Il n'y a pas eu de question des azymes avant Michel Cérulaire.

Comme nous l'avons dit plus haut, col. 1345, ce n'est vraisemblablement qu'après la mort du grand kniaz Jaroslav (1054) que la métropole de Kiev fut officiellement incorporée au patriarcat œcuménique en des circonstances encore inconnues. La guerre civile qui éclata entre les fils de Jaroslav, après 1058, dut sans doute tourner vers Byzance Svjatoslav, l'adversaire de l'héritier légitime, qui était Izjaslav. Le fait que celui-ci demanda la protection du roi de Pologne, puis celle de l'empereur d'Allemagne, enfin celle du pape, peut suggérer à Svjatoslav et aussi à son frère Vsévolod, qui en 1046 avait épousé une fille de Constantin Monomaque et qui fit cause commune avec lui, l'idée de s'appuyer sur la cour byzantine. L'appel d'Izjaslav au pape Grégoire VII, à qui il avait fait hommage de sa principauté de Kiev, ne resta pas

sans réponse. Grégoire arriva au prince malheureux une lettre toute paternelle et lui envoya des légats. Il somma le roi de Pologne de restituer au kiazar les trésors qu'il lui avait dérobés et l'intéressa à sa cause. Une intervention polonaise réussit à rétablir Izjaslav sur son trône et à le reconcilier avec son frère Svyatoslav. Svyatoslav étant déjà mort l'année précédente. Ce recours du prince russe au pape, cet hommage de son royaume à saint Pierre sont significatifs et montrent que la Russie, à ce moment, n'avait pas encore adhéré à un schisme formel avec Rome. Cf. B. Leib, *Rome, Kiev et Byzance à la fin du XI<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1924, p. 158-161.

C'est après 1080 que le métropolite de Kiev, Jean II, oncle du fameux poète byzantin Théodore Prodrome, fut amené à manifester ses sentiments à l'égard des Latins. L'antipape Guibert (1080-1100) qui, sous le nom de Clément III, s'opposa vingt ans durant aux papes légitimes, voulut fortifier sa position en se faisant reconnaître par le chef de l'Eglise russe et lui envoya une ambassade. La réponse de Jean II fut courtoise dans la forme, mais parla sans détour des « scandales qui séparaient les Latins de l'ensemble de la chrétienté » : « Je ne dis pas, déclarait le prélat grec qui occupait le siège de Kiev, que vous êtes complètement séparés de nous : nous savons bien que, depuis longtemps, vous êtes chrétiens par la grâce de Dieu et que, sur la plupart des points, nous nous entendons parfaitement ; mais il y a des questions sur lesquelles nous sommes en désaccord. » Parmi ces questions, Jean en signale six, après avoir fait entendre qu'il y en a beaucoup d'autres. Il s'agit des azyzmes, du jeûne du samedi, de la violation des abstinences byzantines pour les semaines de l'apocryphe et de la tyrophagie, du célibat ecclésiastique, de la coutume de différer le sacrement de confirmation aux nouveaux baptisés, enfin de la procession du Saint-Esprit. Les deux divergences les plus graves sont celles qui regardent le pain azyzme et la procession du Saint-Esprit. Jean termine ainsi sa lettre. « Je prie votre Charité, dans le Seigneur, de vouloir bien d'abord s'adresser à notre très saint patriarche de Constantinople et à tous les saints métropolitains qui l'entourent : ils ont le verbe de vie, resplendissent dans le monde comme des flambeaux et peuvent, avec la grâce de Dieu, vous aider à corriger toutes vos erreurs. Ensuite, si cela vous est agréable, vous m'écrirez à moi le dernier de tous.

A. Pavlov, *Essai critique sur l'ancienne polémique grec-russe contre les Latins*, Pétersbourg, 1878, p. 168-186, où se trouve le texte original (grec) de la lettre avec la version slavonne. Cf. art. RUSSE, col. 218 sq.

C'est, on le voit, à peu près le ton et la manière de Pierre d'Antioche répondant à Dominique de Grado. Aussi bien, est-ce un Grec transplanté en Russie qui parle. Son hostilité à l'égard des chrétiens occidentaux s'accroît dans les *Réponses ecclésiastiques au moine Jacques*, qui nous sont parvenues sous son nom. Dans l'une d'elles il déclare qu'il est interdit d'avoir des relations ou de concélébrer avec ceux qui emploient du pain non fermenté, violent l'abstinence de la semaine de la tyrophagie, mangent du sang, des viandes non saignées et autres aliments impurs. Il faut lâcher de les débarrasser de leurs coutumes coupables. S'ils refusent de s'amender, il faut leur interdire toute participation aux divines eulogies et les considérer comme de vrais païens. Dans une autre réponse Jean écrit en toutes lettres : « Il est indigne et très indécent que les filles du grand kiazar épousent des gens qui communient avec les azyzmes. Si donc le prince, très pieux et très orthodoxe par la grâce de Dieu, fait contracter de telles unions à ses enfants, il sera puni par l'Eglise. » L. K. Gmelz, *Kiev und die Kirche*

*und kulturgeschichtliche Denkmäler Altrosslands*, Stuttgart, 1906, p. 121, 138, où l'on trouve le texte grec et la version slavonne des *Réponses canoniques au moine Jacques*.

Les successeurs de Jean II sur le siège de Kiev jusqu'à l'invasion mongole (1240), à l'exception de deux ou trois, furent tous, comme lui, des Grecs choisis par le patriarche œcuménique. Ils vinrent en Russie avec la même mentalité et observèrent à l'égard des Latins une attitude semblable, poussant quelquefois l'intolérance plus loin. Bien qu'ils ignorassent, la plupart du temps, la langue de leurs ouailles, ils firent traduire en langue slavonne quelques-uns des libelles antilatins composés à l'époque de Cérulaire, notamment la seconde lettre de celui-ci à Pierre d'Antioche, le manifeste de Léon d'Achrida à Jean de Traïan et le *Traité contre les Franes*. C'est à ces sources que puise, au début du XII<sup>e</sup> siècle, le métropolite Nicéphore (1104-1121), lorsqu'il rédige ses deux lettres adressées l'une à Vladimir Monomaque, grand kiazar de Kiev, l'autre à Jaroslav Svyatopolkovič, prince de Volhynie. Cf. K. Kalaidovitch, *Mémoires de la littérature russe du XII<sup>e</sup> siècle*, Moscou, 1821, où se trouve le texte grec de la première lettre. Pour la seconde, voir Macaire Bulgakov, *Histoire de l'Eglise russe*, t. II, et Gidoubinski, *Histoire de l'Eglise russe*, t. I, 2<sup>e</sup> part., p. 820-828. Un peu plus tard, le métropolite Théodose, surnommé le Grec (1145-1165), écrit sa *Lettre au prince Izjaslav II sur la foi des Latins*. C'est comme une réédition du *Traité contre les Franes*, dans laquelle on trouve une première mention de l'usage latin des indulgences. Théodose va jusqu'à interdire toute relation soit religieuse, soit même profane, avec les Latins. Si un orthodoxe, par charité et en cas de nécessité, a donné à manger à un Latin, il doit ensuite purifier les ustensiles dont l'hôte s'est servi. Cf. *Actes scientifiques de l'Académie des sciences de Pétersbourg*, t. II, fasc. 2.

On ne peut que déplorer l'influence néfaste que ces esprits étroits exercèrent sur un peuple encore primitif. Avec l'aversion pour les Latins hérétiques, ils développèrent chez lui, à un degré inimaginable, ce ritualisme puéril qui, dans les choses de la religion, met tout sur le même plan, attribue une importance égale à une vérité dogmatique et à un précepte disciplinaire de circonstance, voit une hérésie latine dans le fait de se raser la barbe et combat pour le signe de la croix fait avec deux doigts avec autant d'apréhension qu'il s'agissait du mystère de la Trinité. Néanmoins, pour la période qui nous occupe, cette influence des métropolitains grecs antilatins paraît heureusement avoir été moins grande qu'on se l'est tant de fois supposé en lisant leurs écrits polémiques. C'est bien en vain, par exemple, que ces prélats tonnèrent contre les alliances matrimoniales entre familles princières russes et latines. Pendant toute la période prémongolienne et particulièrement dans la seconde moitié du XII<sup>e</sup> siècle, avant qu'au début du XIII<sup>e</sup> les alliances furent très nombreuses. Et l'on ne voit pas que, d'un côté comme de l'autre, on ait prêté attention, à l'occasion de ces mariages, aux hérésies de la polémique byzantine pour en tirer quelque démonstration en combattant de près ou de loin le mariage d'un Russe avec une Latine. Cf. B. Leib, *op. cit.*, p. 143-178. Sans doute, malgré les écrits polémiques, les fidèles des deux rites, latin et slavon-byzantin, fraternisèrent comme d'habitude, sans se préoccuper de purifier verres et assiettes, comme l'aurait voulu Théodose le Grec.

LES DEUX ÉGLISES, CONSIDÉRATIONS GÉNÉRALES. — Nous avons dit que les pourparlers politico-religieux de 1053-1054 entre le Saint-Siège et la cour byzantine pouvaient être considérés comme la première tentative d'union entre l'Eglise romaine et



l'Église byzantine. Loin de réussir, cette tentative aggravait la séparation déjà existante, en ce sens qu'elle transformait une simple rupture des relations en un état d'hostilité déclarée. Cet essai fut suivi de beaucoup d'autres. De la fin du XI<sup>e</sup> siècle à la prise de Constantinople en 1453, ce fut une suite presque ininterrompue de pourparlers unionistes entre les papes et les empereurs de Byzance. Leur nombre exact est difficile à déterminer. Il peut être augmenté ou diminué suivant qu'on sépare entre elles une série de négociations s'étendant sur plusieurs années, ou qu'on les bloque en une seule. Nous en comptons au moins sept, pour notre part, à en compter vingt-cinq, trois pour la fin du XI<sup>e</sup> siècle, quatre au XII<sup>e</sup> siècle, huit au XIII<sup>e</sup>, six au XIV<sup>e</sup>, quatre au XV<sup>e</sup>. Le P. S. Vailhé les a énumérées presque toutes à l'article CONSTANTINOPLE (*Église de*), t. III, col. 1374-1402. Nous ne reviendrons que sur les principales pour marquer clairement la marche du schisme et ajouter quelques compléments appelés par des études nouvelles et des documents publiés depuis l'apparition de l'article.

Mais avant de passer aux détails, il est bon de se demander pourquoi ces essais perpétuels d'union se sont produits, et pourquoi ils ont toujours échoué; de noter aussi leurs résultats heureux ou néfastes.

Ce n'est pas de l'Église byzantine, de ses prélats ni de ses fidèles que pouvait venir l'initiative d'un rapprochement avec Rome. On s'était habitué depuis trop longtemps à vivre d'une vie autonome pour songer à renouer des liens qui, du reste, avaient toujours été assez lâches. Du pape on n'avait plus besoin, comme autrefois, pour rétablir l'orthodoxie. Depuis la fin de l'iconoclasme et la fête de l'orthodoxie de 843, les basileis byzantins ne se mêlaient plus de troubler l'Église par des édits dogmatiques. L'Église byzantine se suffisait à elle-même. Bien plus, Photius au IX<sup>e</sup> siècle, et tout récemment Michel Cérulaire n'avaient pas craint de jeter la suspicion sur la foi des Latins, considérés comme des barbares plus ou moins ignorants, incapables de saisir la subtilité des dogmes divins. Pas plus que le clergé de son empire, l'empereur byzantin n'était dévoré du zèle de l'unité chrétienne. On pouvait être sûr *a priori* que, s'il prenait l'initiative de pourparlers unionistes, ce serait en vue d'un intérêt politique. Or, il arriva, et cela dès la fin du XI<sup>e</sup> siècle, qu'entretenaient des relations avec le pape devint pour lui une véritable nécessité. Le pape en effet, dès cette époque, n'est plus seulement une puissance spirituelle. Il est aussi une puissance temporelle de premier ordre, d'où dépendra, à certains moments, le sort même de l'empire. Non seulement il possède en Italie un petit royaume, mais il a fait ses amis et ses vassaux de ces Normands contre lesquels saint Léon IX avait guerroyé. Or, dès 1071, les Normands avaient définitivement chassé les Byzantins de l'Italie méridionale et conquis la Sicile sur les Arabes. C'étaient pour les Byzantins de dangereux voisins, presque aussi redoutables que les Turcs. Ces voisins turbulents, le pape pouvait jusqu'à un certain point les contenir et les empêcher de nuire. D'où la nécessité de s'entendre avec lui.

Par ailleurs, dès la fin de ce même XI<sup>e</sup> siècle, se produit un phénomène politique nouveau, qui va devenir périodique : celui de la croisade contre les infidèles. Ce phénomène, c'est le pape qui en a l'initiative; c'est lui qui le déclenche et essaie de le diriger de son mieux. Pour Byzance, la croisade peut être un danger mortel, ou un secours providentiel. Pour qu'elle soit ceci et non cela, les basileis sont forcés de s'adresser à celui qui manœuvre la redoutable machine. Tantôt il s'agira d'obtenir du pape que la machine ne se tourne pas contre eux, tantôt qu'elle vienne au secours de l'empire agonisant sous les coups des

Turcs. Voilà le secret des essais d'union du côté byzantin. Il n'a rien d'idéologique. Si le pape n'avait été qu'un souverain spirituel et n'avait point disposé d'une puissance politique considérable, il n'y aurait eu de la part des empereurs byzantins aucune démarche unioniste.

Il va sans dire que les papes ont toujours désiré mettre fin au schisme et rétablir l'ancienne unité. Il n'est pas étonnant, dès lors, qu'ils aient répondu aux avances des empereurs, chaque fois que ceux-ci se sont tournés vers eux, et qu'ils aient souvent eux-mêmes pris l'initiative de négociations unionistes, que les empereurs ont acceptées ou repoussées au gré de leurs intérêts. Car, si les papes sont toujours prêts à l'union, il n'en va pas de même des empereurs. Pour ceux-ci l'union religieuse des Églises n'est pas un but mais un moyen. C'est la monnaie politique avec laquelle ils négocient. Du côté des papes, au contraire, l'union est le but; la monnaie d'échange est le secours négatif ou positif prêté à l'empire : secours négatif, quand il s'agit d'empêcher les princes occidentaux de tourner leurs armes contre Byzance; secours positif, lorsque le besoin pressant se fait sentir d'une croisade contre les Turcs. En un mot, dans ces tentatives d'union, du côté des empereurs le but est politique, et le moyen d'ordre religieux; du côté des papes, au contraire, le but est religieux, et le moyen politique.

C'est ce qui explique en partie l'échec de ces sortes de négociations. Les empereurs, qui sentaient bien que l'union, chez eux, n'était pas populaire — certains d'entre eux l'ont même considérée comme impossible — voulaient d'abord obtenir des papes les secours dont ils avaient besoin, promettant de s'employer ensuite à procurer l'union. Les papes, au contraire, instruits par l'expérience, insistaient pour que l'union religieuse fût le préambule de l'alliance politique. De là des tiraillements, des délais, des ruptures suivies de reprises. Mais la principale cause de l'insuccès doit être recherchée dans l'opposition irréductible du clergé et des moines byzantins et dans l'aversion profonde des Grecs pour les Latins. Les successeurs de Cérulaire sur le siège de Constantinople tiennent tout autant que lui à leur autonomie. Aussi, toutes les fois qu'il est question d'union, leur tactique est toujours la même : ils mettent en avant les innovations des Latins dans le dogme, la liturgie et la discipline, leur *kainotomies*, comme ils disent, pour refuser d'entrer en relations avec eux jusqu'à ce que toutes ces questions soient tirées au clair dans un concile œcuménique tenu à Constantinople. A l'exemple de Cérulaire, on n'attaque pas habituellement sa primauté, bien qu'à l'occasion on fasse allusion à l'une des deux théories contradictoires : celle de la pentarchie égalitaire et celle de la translation de la primauté de l'ancienne Rome à la nouvelle. Les *kainotomies* suffisent. Les autres prélats byzantins se rangent habituellement à l'avis de leur chef, le patriarche œcuménique, bien que l'empereur réussisse parfois à gagner à ses vues unionistes quelques-uns d'entre eux. Quant au clergé inférieur et aux moines, on leur a tellement répété que les barbares d'Occident étaient des hérétiques qu'ils en sont pleinement convaincus. Pour eux l'union ne leur apparaît possible et acceptable que par une capitulation complète des Latins sur toutes les questions controversées. Le peuple, sur lequel les moines ont une influence prépondérante, ne peut que penser comme eux qui l'instruisent et le dirigent. Du reste, loin d'éprouver de la sympathie pour les étrangers venus d'Occident, pour ces croisés qui ont laissé de bien tristes souvenirs en passant à Constantinople et ailleurs, pour ceux surtout qui, en 1204, ont dépouillé la ville de toutes ses richesses sacrées et profanes et ont commis les pires abominations, pour ces marchands

sans entrailles qui s'appellent les Gênois et les Vénitiens, qui extorquent sans cesse au basileus de nouveaux privilèges au grand détriment des gens du pays, les Byzantins ressentent une aversion profonde, une véritable haine, qui n'attend que l'occasion d'exploser. L'occasion se présenta lors des troubles qui accompagnèrent l'avènement d'Andronic le Comnène en 1182. L'usurpateur et la populace s'entendirent à merveille. L'un prit la couronne, l'autre se jeta sur les Latins, qui étaient, dit-on, au nombre de 60 000, et en fit un massacre épouvantable. « On haïssait les Latins à la fois comme étrangers et comme exploiters. La haine de tous était faite des griefs de chacun : du moine grec enragé contre « l'hérésie » latine ; du fonctionnaire qui avait été puni sur les réclamations d'un podestà ; du noble qui se voyait préférer quelque Italien par les plus riches héritières ; du marchand, de l'artisan, du gagne-petit, du plébéien comparant leur misère à l'opulence de ces palais étrangers, toujours en fête ; du propriétaire dont l'immeuble avait péri dans les incendies qu'allumaient périodiquement les rixes entre matelots gênois et vénitiens. » A. Rambaud, *Histoire générale de Lavisce* et Rambaud, t. II, p. 842-843. On sait que les représailles, du côté des Latins, furent atroces, d'abord à Thessalonique en 1185, puis à Constantinople, en 1204. De tels événements n'étaient pas faits pour rapprocher les deux races sur le terrain religieux. Aussi les empereurs, malgré leur omnipotence, virent leur politique unioniste échouer devant l'opposition irréductible du clergé, des moines et du peuple.

Cette politique échoua d'autant plus facilement qu'ils répugnèrent toujours à employer loyalement le moyen que réclamaient le haut clergé et les théologiens, à savoir un concile œcuménique où seraient discutés librement les points controversés entre les deux Églises. Cette question du concile œcuménique fut toujours à l'ordre du jour, à chaque nouveau pourparler. Les basileus ne voulaient pas de concile pour deux raisons : d'abord, parce qu'ils désiraient aller vite ; ensuite, parce que l'issue d'un tel débat échappait à leurs prévisions et leur paraissait fort aléatoire. Ils n'ignoraient pas, en effet, la répugnance des Grecs à l'union, leur esprit de contention et de dispute. Consentir à un concile œcuménique, c'était, par avance, consentir à la faillite de leurs projets ; c'était manifester au grand jour l'impossibilité de l'union ; c'était fermer la porte à de nouvelles négociations et rendre le schisme pire qu'auparavant. C'est ce qu'au dire du chroniqueur Georges Phrantzès, Manuel II Paléologue mourant avouait à son fils et successeur Jean VII. *Chronicum majus*, l. II, P. G., t. CLVI, col. 784-785. Aussi, la préférence des empereurs allait à l'emploi d'une simple profession de foi, qu'eux-mêmes et leur clergé souscriraient pour donner satisfaction au pape. C'est la méthode qui fut employée au second concile de Lyon en 1274, où il n'y eut aucun débat, où même les Latins définirent le point principal en litige, celui de la procession du Saint-Esprit, avant l'arrivée de la légation byzantine. Voir LYON (*1<sup>er</sup> concile de*), t. IX, col. 1374 sq. Cette méthode avait aussi toute la faveur des papes, qui répugnaient à ce qu'on remit en discussion des vérités déjà définies ou explicitement reçues comme appartenant à la foi. Ils n'étaient pas sans crainte non plus sur la tournure que prendrait une assemblée où la représentation byzantine serait égale, peut-être même supérieure à la représentation latine, surtout si elle se tenait à Constantinople. C'est pourquoi la proposition du concile œcuménique fut longtemps rejetée par les papes. Il fallut le danger pressant de l'empire sur le point de succomber sous le coup des Turcs et les manœuvres schismatiques du concile de Bâle pour décider à la fois l'empereur et le pape à un

nouveau concile unioniste, qui se tiendrait non pas à Constantinople, mais dans une ville d'Italie. Là encore, si l'on avait écouté l'empereur, il n'y aurait pas eu de débat contradictoire, mais l'union conclue par simple acceptation d'une profession de foi. Obligé de céder sur ce point, l'empereur Jean VIII se résigna du moins de limiter et de diriger les controverses, de choisir les protagonistes des Grecs, de leur fermer la bouche devant certaines questions indiscrètement posées par les Latins, de contrebalancer l'influence des prélats hostiles à l'union par la science de certains magistrats laïcs versés dans les questions théologiques. On sait le triste résultat de ces manœuvres, qui permirent ensuite aux adversaires de l'union de jeter le discrédit sur le concile en disant que la liberté de discussion n'avait pas été sauvegardée, et fournirent une excuse aux prélats trop nombreux qui renièrent leur signature.

Le pape et l'empereur : il n'y a qu'eux qui comptent dans ces sortes de négociations. Le pape se figure que, si l'empereur veut, la cause est gagnée, et c'est en quoi il se trompe. On néglige dès lors la préparation psychologique du clergé et de la masse des fidèles pour faire disparaître les préjugés, discuter les questions en litige dans une atmosphère de paix et de bienveillance réciproque et susciter le désir de l'union. Cette préparation eût été d'autant plus nécessaire que plus profonde perséverait l'animosité entre Grecs et Latins à la suite des premières croisades. Les Occidentaux accusaient les Byzantins d'avoir fait échouer ces expéditions par leur déloyauté et leurs intrigues. Les Byzantins se plaignaient de l'insolence, de la rudesse, des vexations, des visées égoïstes de ces prétendus libérateurs du tombeau du Christ qui ne cherchaient qu'à se tailler des royaumes, tant aux dépens de l'empire chrétien que de celui des infidèles et violaient leurs engagements les plus sacrés. Qui avait tort, qui avait raison ? Ils avaient tous un peu raison, et tous grandement tort. Les mesures d'ordre ecclésiastique, prises par les papes et le haut clergé latin tant dans le royaume latin de Jérusalem au XII<sup>e</sup> siècle que dans l'empire latin de Constantinople au XIII<sup>e</sup> n'étaient pas faites pour atténuer l'animosité et pour préparer la voie à la concorde. Il est remarquable qu'à cette époque les Latins prirent à l'égard de la discipline et de la liturgie byzantine la mentalité des Grecs du XI<sup>e</sup> siècle à l'égard de tout ce qui était latin. Au lieu de la tolérance d'autrefois, on visa à réduire les Grecs à la norme latine. On décréta la supériorité du rite latin sur le rite byzantin. Une scolastique tatillonne, ignorante des vénérables traditions des liturgies orientales et des usages disciplinaires, qu'on avait laissé librement se développer dans les siècles passés, voulut tout reviser, tout modifier à la mesure des nouvelles théories sacramentaires éclosoes dans les universités d'Occident et n'intéressant nullement la substance du dogme. Cette ignorance de l'antiquité chrétienne tant latine que grecque fit commettre bien des bévues, poussa à des exigences outrancières qui ne pouvaient que blesser profondément les susceptibilités des Orientaux et compromettre l'œuvre de la réunion. On relâcha partout la hiérarchie latine, même sur les grands sièges patriarcaux d'Orient. La hiérarchie grecque, là où elle fut tolérée, fut subordonnée aux évêques latins dans les pays conquis par les Occidentaux. Après la prise de Constantinople, en 1204, non seulement on supprima pratiquement la hiérarchie grecque, mais l'empereur latin et ses barons emparèrent des évêchés et de tous les biens ecclésiastiques et monastiques de l'Église byzantine, réduisant à la portion congue le nouveau clergé latin lui-même. Le pape eut beau fulminer les excommunications contre les laïciseurs, quelquefois

même contre certains prélats latins. Ses interventions en faveur des spoliés n'eurent pas grande efficacité. Ses légats eux-mêmes manquèrent souvent de tact et de mesure. Si le cardinal Benoît de Sainte-Suzanne se montra partisan des mesures pacifiques et alla même jusqu'à faire cette déclaration d'un opportunisme hardi pour l'époque : « Je crois que la diversité des coutumes ecclésiastiques ne peut faire aucun tort aux Églises qui ont pris racine dans une croyance unique et que, par elle-même, elle ne saurait constituer un schisme », son successeur, l'Espagnol Pélage d'Albano, vint en Romanie avec les dispositions d'un inquisiteur farouche. Il voulut obliger par la force le clergé et les moines byzantins à reconnaître publiquement la primauté du pape. Les mesures de rigueur auxquelles il eut recours créèrent de sérieux embarras au gouvernement d'Henri de Flandre, qui dut intervenir en faveur des persécutés. Finalement, il dut se résigner à n'obtenir pour le pape que l'acclamation qui était de règle pour les empereurs byzantins à la fin des offices liturgiques : « Longue vie au seigneur Innocent, pape de l'ancienne Rome! » Cf. Achille Luchaire, *Innocent III. La question d'Orient*, Paris, 1907, p. 229-261. Innocent III lui-même, tout en réprochant les excès commis en 1204, visait à une latinisation modérée de l'Orient, obtenue par l'emploi de la persuasion et de la douceur. N'avait-il pas écrit à l'empereur Baudouin, dès le début de l'occupation : « L'empire est passé des Grecs aux Latins; il faut aussi que les rites soient changés. Il importe qu'Éphraïm, revenu au pays de Juda, se nourrisse avec les azymes de la sincérité et de la vérité, après s'être débarrassé de l'ancien ferment. » Potthast, *Regesta pontificum*, n. 2498. Ses instructions au patriarche latin de Constantinople, Morosini, tendaient au même but. Interrogé, en 1206, pour savoir si l'on devait permettre aux Grecs de célébrer les offices religieux selon leur rite, ou s'il fallait les contraindre à pratiquer les usages latins, il répondit qu'on devait les laisser libres de suivre les formes byzantines, si l'on ne pouvait les amener au rite latin, « au moins jusqu'au moment où l'autorité romaine prendrait sur ce point une décision ». S'il ne veut pas qu'on réordonne selon le rite latin les prélats ordonnés selon le rite byzantin — on est étonné que des évêques latins aient hésité sur cette question — il oblige à l'ordination latine ceux des Grecs qui seront désormais promus à l'épiscopat, après avoir reconnu l'obédience de l'Église romaine. Voir l'article INNOCENT III, t. VII, col. 1975.

On se montra sans doute plus tard moins intransigeant. Aux conciles unionistes de Lyon et de Florence, il fut entendu que les Grecs conserveraient leurs rites et leurs usages. Mais ces déclarations générales ne supprimèrent pas les privilèges du rite latin là où dominait une autorité latine. Elles n'empêchèrent pas des inquisitions inopportunes et des exigences non justifiées sur des points de détail, telles celles des successeurs de Grégoire X après le concile de Lyon spécialement pour ce qui regarde l'addition du *Filioque* au symbole. Cf. l'article LYON (II<sup>e</sup> concile de), t. IX, col. 1392-1410.

Il n'est pas étonnant qu'avec de pareilles méthodes et de semblables procédés on ait abouti à un résultat tout opposé à celui que l'on recherchait. Non seulement l'union ne se fit pas, mais comme le remarquèrent plusieurs auteurs tant du côté latin que du côté grec, la conséquence finale de ces tentatives d'union fut d'élargir le fossé de la séparation. Ces tentatives, en effet, eurent pour effet de multiplier le nombre des griefs et des divergences et d'entretenir l'esprit d'animosité et d'aversion réciproques.

N'exagérons rien cependant. Ces essais de rapprochement produisirent aussi quelques bons résultats. Ils aboutirent parfois à diminuer le nombre et à

modérer le ton des controverses. A Byzance, en effet, il y eut toujours, pour ce qui regarde les relations avec les Latins, deux tendances opposées. A côté du parti des intransigeants et des irréductibles, apparut la petite faction des théologiens attentifs à la politique impériale. Si les orthodoxes purs poussaient les hauts cris chaque fois qu'il était question d'union, les *latino-phrones* s'appliquaient à montrer que peu de chose, au fond, séparait les deux Églises et qu'on pouvait arriver à une entente moyennant quelques concessions réciproques. Il y eut même une catégorie de *latino-phrones* qui poussèrent plus loin l'esprit d'accommodement et soutinrent franchement les thèses latines et catholiques. S'ils ne furent pas très nombreux, ce furent presque tous des hommes remarquables par leur science et leur vertu. C'est ainsi que déjà, sur la fin du XI<sup>e</sup> siècle, les Latins trouvèrent un défenseur en la personne de Théophylacte, archevêque de Bulgarie. Sans doute, il n'alla pas jusqu'à se rallier au pape, mais il fit le procès des polémistes outranciers qui s'attachaient aux futiles divergences relevées par les disciples de Célestin. Il capitula sur la question des azyms et s'efforça de trouver un compromis sur celle du *Filioque*. Voir sa lettre au diacre Nicolas *De iis quorum Latini incusantur*, dans *P. G.*, t. CXXVI, col. 221 sq. Au siècle suivant, Nicéas de Maronée, archevêque de Thessalonique, et le philosophe Théodorianos se font les collaborateurs de la politique unioniste de Manuel Comnène sur le terrain de la théologie. Nicéas reconnaît explicitement le dogme de la procession du Saint-Esprit, mais demande aux Latins de sacrifier l'addition du *Filioque* au symbole. Au XIV<sup>e</sup> siècle, le nombre des théologiens unionistes augmente. Le savant moine Nicéphore Blemmides entre dans les vues de Théodore II Lascaris et de Michel Paléologue et prépare l'union de Lyon, que le patriarche Jean Beccos et ses dévoués collaborateurs, Georges le Métochite et Constantin Mélitiniotes, défendent jusqu'à la mort. Le XIV<sup>e</sup> siècle voit la théologie latine mise à la portée des Byzantins par les traductions augustinienues et thomistes de Maxime Planude et des deux Cydonès, Démétrius et Prochore, par les écrits originaux du même Démétrius Cydonès et de son disciple Manuel Galéas, sans parler d'autres traductions grecques d'œuvres latines faites par des missionnaires. En même temps commence en Italie le mouvement de la Renaissance, qui a pour effet de dissiper bien des préjugés occidentaux sur le compte des Grecs et de rapprocher entre eux les esprits supérieurs dans les deux camps. Ce mouvement s'accroît dans la première moitié du XV<sup>e</sup> siècle avec des hommes tels que Georges Scholarios, Bessarion, Georges de Trébizonde. De tout cela il résulte une connaissance mutuelle plus sérieuse, qui engendre l'estime et atteint le schisme dans l'une de ses causes les plus profondes. Ajoutons que les unionistes byzantins, mieux que nos théologiens scolastiques, expliquèrent la doctrine trinitaire des Pères grecs et, en particulier, du dernier de tous, saint Jean Damascène, et montrèrent leur accord foncier avec les Pères latins sur la question de la procession du Saint-Esprit.

III. CUP D'UNION SUR LES PRINCIPAUX ESSAIS D'UNION. — Rien ne montre mieux le caractère épisodique des événements de 1054 que les essais d'union qui se produisirent peu d'années après. Une première démarche fut faite par le pape Alexandre II (1061-1073), à l'avènement de l'empereur Michel VII Doucas (1071-1078). L'opposition irréductible du philosophe-ministre Michel Psellos et du patriarche Jean Xiphilin (1063-1075) réduisirent à néant les espoirs d'union.

L'année suivante, les rôles étaient renversés. Devant les progrès des Turcs, ce fut Michel VII qui se tourna vers le pape Grégoire VII, nouvellement élu,



pour en obtenir du secours, promettant en retour d'opérer l'union des Églises. Cf. Jaffé, *Monumenta gregoriana. Bibliotheca rerum germanicarum*, t. II, p. 31 sq., 145. Le pape entra d'autant plus facilement dans ses vues, qu'il avait aperçu lui-même le danger musulman et se proposait de recruter, dans ce but, une armée de 50 000 hommes. Mais il entendait poser ses conditions pour la réconciliation religieuse. L'Église grecque reconnaissait la primauté romaine avec toutes les conséquences qui s'en suivent. On s'occupa du projet durant toute l'année 1074. Puis brusquement les pourparlers cessèrent, vraisemblablement à cause de l'opposition du patriarche Xiphilin et du haut clergé byzantin. Grégoire VII n'en continua pas moins à entretenir avec le basileus des relations cordiales, que pouvait rendre durables le projet de mariage d'Hélène, fille de Robert Guiscard, avec le jeune Constantin, fils de Michel VII, conclu en 1074. Malheureusement la révolution de palais qui détrôna Michel au profit de Nicéphore III Botoniate vint tout brrouler. Le pape, fidèle au souverain déchu, excommunia l'usurpateur. Robert Guiscard, qui était devenu le gendre de Michel VII, trouva là un beau prétexte pour attaquer les Byzantins et recourut à une audacieuse mystification pour mettre Grégoire VII de son côté. Mais cette politique fut fatale à toute union religieuse non seulement durant les trois années du règne de Nicéphore Botoniate, mais aussi durant les sept premières années du règne d'Alexis Comnène (1081-1118), qui, pour tenir tête au prince normand, s'allia avec Henri IV d'Allemagne. À cause de ces événements, la mémoire de saint Grégoire VII devint odieuse aux Byzantins. Dans son *Alexiade*, l. I, p. G., t. CXXXI, col. 52 sq., Anne Comnène trace de ce pape une véritable caricature.

Dès son avènement, Urbain II (1088-1099) entama des négociations avec le basileus pour le rétablissement de relations cordiales dans le domaine politique et religieux. Une ambassade pontificale se rendit à Constantinople pour solliciter le retrait des mesures persécutrices prises contre certaines églises latines de Constantinople à l'occasion de la guerre de Robert Guiscard contre Byzance. Alexis accueillit les ouvertures pontificales, sachant de quel prix était l'amitié du pape. Il s'offrait à favoriser la liquidation de la controverse sur les azymes. Un concile se réunirait à Constantinople auquel le pape se rendrait avec ses théologiens. La liberté de discussion serait complète et tout le monde s'en tiendrait à la décision prise d'un commun accord. Mis au courant des négociations par le pape, le frère et successeur de Robert Guiscard, Roger de Sicile, approuva le projet de concile. Urbain II put, dès lors, donner au basileus une réponse affirmative et de part et d'autre on se prépara au concile.

Malheureusement les agissements de l'antipape Clément III (Guibert) et de ses partisans empêchèrent Urbain II de partir pour l'Orient. Il dut se contenter d'envoyer des légats à Constantinople dans le courant de l'année 1089. Ceux-ci relevèrent de l'excommunication l'empereur Alexis qui, en retour, demanda au patriarche byzantin et à son synode d'inscrire le nom du pape aux diptyques de Sainte-Sophie. Le synode s'y refusa tout d'abord, prétextant « certains différends d'ordre canonique », *κανονικά ζητήματα*, qui existaient entre les deux Églises et exigeaient du pape l'exonération sa profession de foi. Mais la volonté du basileus était formelle. Fort halement, Alexis demanda qu'on fit une enquête dans les archives de Sainte-Sophie pour trouver le document officiel attestant que l'Église de Rome avait été canoniquement séparée de l'Église byzantine et motivant la suppression du nom du pape dans les diptyques. On eut beau fouiller, on ne trouva rien de tel. Il y avait sans doute le fameux *Idiis quodul*

de Michel Cérulaire; mais, comme nous l'avons vu en 1355, la pièce ne regardait ni l'Église romaine ni son chef, mais seulement les trois légats de 1054, en la personne desquels on n'avait vu que des émissaires d'Argyros. S'adressant alors au synode, Alexis fit remarquer qu'il était absolument illégal de supprimer le nom du pape dans les diptyques avant une condamnation canonique dans les formes. Le patriarche et le synode durent s'incliner et décidèrent de recourir à l'économie: on inscrirait le nom du pape aux diptyques en lui marquant un délai de dix-huit mois, au cours duquel il aurait à envoyer sa profession de foi et à se présenter devant le synode, soit personnellement, soit par délégués, pour l'examen des questions pendantes entre les deux Églises. Ce qui fut réglé fut exécuté. Après plus de soixante ans d'interruption, le nom de l'évêque de Rome fut de nouveau proclamé à la Grande Église de Constantinople et la communion provisoirement rétablie avec les Latins, dont les églises fermées furent rouvertes. Ce que les légats de saint Léon IX n'avaient pu obtenir était accordé à ceux d'Urbain II, grâce à l'énergique intervention du basileus. Il est vrai que les conditions posées pour l'union définitive étaient difficilement acceptables pour le pontife romain. Les hauts prélats byzantins comptaient bien que leurs conditions et les termes dans lesquels on les formulait suffiraient à faire échouer l'accord définitif et à préserver une fois de plus leur autonomie menacée. Dans sa lettre à Urbain II, le patriarche Nicolas III Grammaticos (1084-1111) affectait de le traiter comme un égal, *ὁμοταγής*, et lui reprochait discrètement de n'avoir pas envoyé sa lettre enthronistique avec sa profession de foi, au moment de son élection, conformément à l'usage. Par ailleurs, le synode permanent exigeait l'acceptation de toute la discipline canonique de l'Église byzantine, y compris les canons apostoliques et toute la législation du concile in *Trullo*, qui était qualifié d'ocuménique. Tout cela était difficilement recevable. Il n'en est pas moins curieux de constater que, plus de trente ans après Michel Cérulaire, on ne trouvait à Byzance rien de sérieux à faire valoir pour légitimer la rupture avec l'Église romaine. Un peu de bonne volonté aurait suffi à dissiper les malentendus. Mais il aurait fallu que les prélats byzantins reconnussent la primauté véritable du successeur de Pierre, et c'est cela qu'ils ne voulaient pas. Voir sur toute cette affaire le dossier inédit publié par H. Holtzmann, *Unionserhandlungen zwischen Kaiser Alexis I. und Papsst Urban II. im Jahre 1089*, dans la *Byzantinische Zeitschrift*, t. XXVIII, 1928, p. 38-67.

Combien de temps dura cette union provisoire? Nous l'ignorons. Bientôt survint la première croisade et les complications politiques qu'elle amena entre Byzantins et Occidentaux. La polémique antilatine paraît cependant avoir fait trêve en Orient jusqu'en 1111-1113, époque où une nouvelle tentative d'union s'esquissa entre le pape Pascal II (1099-1118) et Alexis Comnène. On reprit d'un concile oecuménique pour éclaircir les points controversés. En 1113, l'archevêque de Milan, Pierre Grossolano, revenant de Terre sainte en Occident, passa par Constantinople et entama des discussions avec les théologiens grecs sur la procession du Saint-Esprit et les azymes. C'en fut assez pour rallumer en Orient le feu de la polémique antilatine. Une nuée de théologiens se leva aussitôt pour défendre l'orthodoxie et protéger l'autonomie byzantine; les traités contre le *Filioque* et les azymes se multiplièrent. C'est alors que le moine exégète Euthyme Zigabène produisit sa *Panoplie dogmatique*, dont un titre entier est réservé aux erreurs latines. Mauvais presage pour le succès de l'union! Cela n'empêcha point les successeurs d'Alexis, Jean et

Manuel Comnène d'engager de continuel pourparlers politico-religieux avec les papes. Ces empereurs caressent encore parfois le rêve de reconquérir l'Italie et de se faire couronner par le pape. Manuel Comnène surtout donna dans cette utopie. Pendant tout son règne, il se montra latinophile, confia à des Latins les premières charges de l'empire et, en 1166, fit auprès du pape Alexandre III une démarche décisive. Le sébaste Jourdain, fils du prince Robert de Capoue, vint proposer au pape, de la part de l'empereur, la réunion des Églises. En échange, Manuel demandait à Alexandre III la couronne impériale et le rétablissement de l'unité de l'empire. Il s'engageait à l'aider financièrement pour vaincre la résistance des opposants. Le pape put l'offre en considération. Les cardinaux Ubald d'Ostie et Jean des Saints-Jean-et-Paul se rendirent à Constantinople pour négocier. Le projet échoua, à la suite de joutes théologiques sur les points controversés, sans doute aussi parce que le basileus n'accepta pas la condition posée par le pape, qui demandait à Manuel de fixer sa résidence à Rome. Nouvelles négociations unionistes vers 1170. Elles se heurtèrent à l'opposition irréductible du patriarche Michel III d'Anchialos. Cf. Chalandon, *Jean II Comnène (1118-1143)* et *Manuel Comnène (1143-1180)*, Paris, 1912, p. 161-164, 564-568.

Inutile de dire que la quatrième croisade et la constitution d'un empire latin sur les rives du Bosphore rendirent de plus en plus difficile l'union religieuse; mais ces événements eurent aussi pour effet de multiplier les pourparlers politiques en vue de la procurer. Il en a été suffisamment parlé soit à l'article CONSTANTINOPE (*l'Église de*), t. III, col. 1380-1396, soit à l'article LYON (*II<sup>e</sup> concile de*), t. IX, col. 1374-1410.

La réaction violente contre les Latins qui suivit la rupture de l'union conclue au concile de Lyon (1282), arrêta pour quelques années de nouvelles négociations. L'empereur Andronic II (1282-1328) repoussa toutes les avances qu'on lui fit jusqu'en 1323. Aussi voyons-nous les papes, pendant cette période, essayer de reconstituer l'empire latin, détruit par Michel Paléologue en 1261. A partir de 1330, devant le péril de plus en plus menaçant des Turcs, que favorise la guerre civile entre l'usurpateur Jean Cantacuzène et l'héritier légitime Jean V Paléologue, les pourparlers unionistes entre papes et empereurs deviennent continuels. Les papes se déclarent prêts à venir au secours des Byzantins, mais ils exigent auparavant la soumission de l'Église byzantine à leur autorité. Les empereurs, au contraire, veulent être aidés tout de suite et promettent de procurer l'union des Églises, une fois le péril écarté. C'est aussi durant cette période qu'on repare de plus belle du concile œcuménique. Les Grecs ont complètement oublié le second concile de Lyon, qui pour eux ne compte pas, parce qu'il n'y a pas eu d'examen des questions controversées. Rome résiste d'abord et ne veut point qu'on revienne sur la chose jugée, si bien que le polémiste Nil Cabasilas (†1360), métropolite de Thessalonique, déclare que la persistance du schisme vient de ce que les Romains ne veulent pas qu'un concile œcuménique, semblable aux anciens conciles des huit premiers siècles, examine les questions controversées, mais prétendent tout dirimer de leur propre autorité comme des maîtres en présence de dociles disciples. De *ecclesiarum dissidio*, P. G., t. CXLIX, col. 684-685. On finit pourtant par leur accorder ce qu'ils demandaient. L'empereur Manuel Paléologue envoya une nombreuse délégation au concile de Constance en 1417; mais l'union ne put être réalisée. En 1438-1439, après de longs pourparlers, on eut enfin le concile unioniste révé. On discuta longuement à Florence sur les principales questions controversées. Les Grecs, sans doute,

comme nous l'avons dit col. 1366, ne furent pas toujours libres de dire tout ce qu'ils pensaient, parce que l'empereur s'y opposait. Il y eut cependant enquête sérieuse sur tous les points et plusieurs des prélats orientaux sortirent de ces débats pleinement convaincus des vérités définies dans le décret d'union. Mais la masse du clergé, les moines et le peuple n'étaient point préparés à abandonner les dogmes des ancêtres. Il suffit de Marc d'Éphèse et de quelques autres meneurs pour faire avorter l'union si péniblement conclue. On ne put la promulguer officiellement à Sainte-Sophie que le 12 décembre 1452, six mois avant la prise de Constantinople par les Turcs. Alors que les Latins virent généralement dans la victoire des infidèles le juste châtiment de l'entêtement des Grecs à rester dans le schisme, les chefs des antioiniens, tel Georges-Gennade Scholarios, considérèrent cet événement comme la punition de l'abandon de l'orthodoxie perpétrée à Florence. Les Russes moscovites virent du même œil la catastrophe et commencèrent à concevoir des soupçons sur l'orthodoxie des Grecs. Il se trouva bientôt des théologiens pour parler de la translation de la primauté de Constantinople à Moscou, qualifiée de troisième Rome. Voir art. RUSSIE, col. 243 sq.

IV. LE SCHISME À L'ÉTAT STABLE (XV<sup>e</sup> au XIX<sup>e</sup> SIÈCLE). — Dans la période moderne, le schisme byzantin poursuit son évolution normale, conforme au principe qui lui a donné naissance. Tombée sous le joug des infidèles, l'Église de Constantinople voit bientôt sa primauté contestée par les groupes dissidents qui habitent hors des frontières de l'empire turc. Commencé déjà dans la période précédente, après la dislocation de l'empire byzantin qui suivit la quatrième croisade, ce morcellement s'est surtout accentué dans la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle. Il a continué à la suite des changements opérés dans la carte politique de l'Europe et de l'Asie par la guerre balkanique et la guerre mondiale de 1914-1918. Cette division de l'ancienne Église byzantine en de nombreux groupes autocéphales et autonomes est comparable au phénomène de fissiparité; c'est la loi du schisme installée dans le schisme même.

Durant la même période, l'hostilité à l'égard de l'Église catholique, loin de diminuer, est plutôt renforcée. Les tentatives d'union cessent complètement. La polémique antilatine bat toujours son plein et s'exaspère même à certains moments sous l'influence de causes diverses. C'est bien le schisme à l'état stable et vraiment définitif.

Par contre, dès la fin du XVI<sup>e</sup> siècle, des essais de rapprochement commencent à s'amorcer avec les réformés d'Occident. Ces essais sont devenus plus fréquents depuis un siècle, mais jusqu'ici ils n'ont pas eu plus de résultat que les négociations unionistes de la période byzantine avec l'Église romaine.

I. LE MORCELEMENT DE L'ANCIENNE ÉGLISE BYZANTINE EN PLUSIEURS GROUPES AUTONOMES, LES ÉGLISES AUTOCÉPHALES NATIONALES. — La destruction de l'empire chrétien eut pour l'Église byzantine les plus graves conséquences. L'autonomie du patriarcat œcuménique, son autorité, les limites mêmes de sa juridiction parurent d'abord s'être accrues sous le nouveau régime que Mahomet II et ses successeurs imposèrent à leurs sujets chrétiens. Le patriarche n'eut plus à compter avec le basileus; qui menaçait périodiquement son indépendance par des tentatives d'union avec le pape. Par ailleurs, les sultans lui donnèrent un nouveau trait de ressemblance avec l'évêque de Rome, à la fois primat spirituel et roi temporel, en lui accordant une certaine juridiction civile sur ses ouailles. C'est sous la domination turque, plus que sous le règne des basileus, que le patriarcat œcuménique fit vraiment figure de pape des chré-

tientés orientales de rite byzantin. Son domaine s'enrichit aussi des dépouilles des Églises bulgare et serbe à la suite de l'incorporation à l'empire turc des royaumes de Bulgarie et de Serbie. Il hérita directement des métropoles du patriarcat de Tirnovo (cf. art. CONSTANTINOPLE (*Église de*), t. III, col. 1406), et la haute juridiction sur le patriarcat serbe d'Ipek lui revint par l'intermédiaire de l'archevêché ou patriarcat gréco-bulgare d'Ochrida, auquel il fut d'abord annexé. Rétabli en 1557, le patriarcat d'Ipek fut définitivement supprimé en 1766 au profit du patriarcat œcuménique. L'année suivante, le patriarcat d'Ochrida eut le même sort.

Quant aux trois patriarchats melkites d'Alexandrie, d'Antioche et de Jérusalem qui, d'après les principes de la pentarchie, devaient être autonomes, il y avait longtemps déjà qu'ils subissaient l'hégémonie de Constantinople, leurs titulaires résidant la plupart du temps dans cette ville. Cette sujétion devint plus étroite lorsque les Turcs se furent emparés de la Syrie et de l'Égypte. Le patriarche œcuménique les traita vraiment comme ses subordonnés jusqu'au premier quart du XIX<sup>e</sup> siècle.

Mais cette fortune reposait sur une base fragile. Le principe laïc qui l'établissait ne devait pas tarder à jouer au détriment de ceux qu'il avait d'abord servis. Si le siège de Constantinople avait reçu ses privilèges ecclésiastiques à cause du rang civil de cette capitale, il devait arriver que ces privilèges lui seraient contestés, du jour où la ville cesserait d'être la tête d'un empire chrétien; du jour aussi où d'autres cites deviendraient les capitales de nouveaux États chrétiens. On avait déjà vu cette conséquence logique entrer dans les faits à la période précédente. Après la constitution de l'empire latin de Constantinople en 1204, le patriarcat byzantin s'était, en fait, scindé en plusieurs tronçons, suivant le nombre des juridictions civiles autonomes. Chaque prince, chaque basileus nouveau avait voulu avoir son patriarche, un patriarche indépendant, comme lui, de toute ingérence étrangère. Le despotat d'Épire, l'empire de Trébizonde jouirent ainsi pendant quelque temps d'une certaine autonomie religieuse malgré les protestations des patriarches œcuméniques réfugiés à Nicée. En même temps, les Bulgares reconquirent leur indépendance et constituèrent leur second patriarcat à Tirnovo, qu'ils firent reconnaître d'abord par le pape en 1204, puis par le patriarche œcuménique lui-même vers 1235. Les Serbes, devenus indépendants dans la seconde moitié du XII<sup>e</sup> siècle, furent d'abord unis à Rome; mais, après la chute de l'empire latin de Constantinople, les rois de Serbie commencèrent à se tourner vers Byzance jusqu'au jour où Douchan voulut être tsar et avoir un patriarche qui pût lui conférer l'onction impériale. Par son ordre, en 1346, le métropolitain serbe Joannice fut promu patriarche d'Ipek par le patriarche bulgare de Tirnovo et le patriarche gréco-bulgare d'Ochrida.

Quelle a été l'attitude habituelle des patriarches de Constantinople à la naissance de chaque nouvelle autocephalie? Au Moyen Âge comme dans la période moderne, cette attitude a été uniforme : ils ont d'abord commencé par protester énergiquement; puis, au bout d'un laps de temps plus ou moins long, mais que parfois par un schisme formel accompagné d'anathèmes, ils ont fini par reconnaître le fait accompli en s'efforçant de garder un semblant de juridiction sur leurs filles émancipées. Ainsi, avaient-ils fait à l'égard du premier patriarcat bulgare du XI<sup>e</sup> siècle; ainsi firent-ils à l'égard du second. Quant au patriarcat serbe d'Ipek, non seulement on refusa d'abord de le reconnaître, mais en 1352, le patriarche œcuménique Calliste I<sup>er</sup> lança l'excommunication contre l'empereur

Douchan, son patriarche Joannice et toute la nation serbe. La censure ne fut levée qu'en 1375 par le patriarche Philothée. Le nouveau patriarcat dura jusqu'en 1459, époque où il fut rattaché par Mahomet II au patriarcat gréco-bulgare d'Ochrida. L'Église serbe resta sous la juridiction d'Ochrida de 1459 à 1557. A cette dernière date, le patriarcat d'Ipek fut rétabli, grâce à l'intervention du grand vizir Mehmed Sokolovitch, renégat serbe, dont le frère, Macaire, fut nommé patriarche. Cette situation dura jusqu'en 1766, année où les Turcs, poussés par le Phanar, supprimèrent de nouveau le patriarcat d'Ipek au profit du patriarcat œcuménique. Nous avons dit que, l'année suivante, le patriarcat gréco-bulgare disparut à son tour de la même manière.

<sup>10</sup> *Église russe.* — Dans la période moderne, la première Église qui ait secoué la tutelle de Constantinople et conquis sa pleine autonomie est l'Église russe. Jusqu'à l'invasion mongole (1240), celle-ci figura sur les rôles du patriarcat œcuménique sous le titre de métropole de Kiev, et les titulaires furent presque tous des Grecs d'origine. Sous la domination tatare, qui fut tolérante pour l'Église, l'influence byzantine réussit à se maintenir jusqu'en 1461. Durant cette période, c'est encore le patriarche œcuménique qui choisit les métropolitains non plus seulement parmi les Grecs mais aussi parmi les Slaves méridionaux. Il est rare que les candidats du kniaz soient acceptés. Le schisme s'affermirait par la traduction en slavon de plusieurs ouvrages polémiques de théologiens byzantins, et quand paraît, en 1280, la première rédaction de la *Kormčaja kniga* (ou *Corpus juris canonici* de l'Église russe), on y insère la seconde *Lettre de Michel Cérulaire à Pierre d'Antioche* et l'*Opuscule contre les Francs*. Voir art. RUSSIE, col. 234.

Dans la première moitié du XIV<sup>e</sup> siècle, un grave événement se produisit qui devait amener à la longue la division de l'Église russe en deux métropoles distinctes. Les Lithuaniens, qui fusionnèrent avec les Polonais en 1386 pour constituer un seul royaume, s'annexèrent les provinces occidentales et méridionales de la Russie. Kiev elle-même tomba en leur pouvoir vers 1320. Le métropolitain russe devenait ainsi sujet d'un roi catholique. Cette situation ne pouvait durer indéfiniment en vertu même du principe de l'autocephalisme national. Elle se prolongea jusqu'après le concile de Florence, auquel assista, comme on sait, le métropolitain de Kiev, Isidore. Celui-ci resta fidèle à l'union mais essaya vainement de la faire accepter dans la Russie indépendante, alors soumise au grand kniaz Vassili l'Aveugle. A Isidore devenu catholique les dissidents substituèrent le métropolitain Jonas (1458-1461), qui siégea à Moscou. A sa mort, le grand kniaz nomma lui-même son successeur, Théodore, sans consulter le patriarche œcuménique (1461). A partir de cette date, l'Église moscovite proprement dite, celle de la Russie indépendante, fut en fait autocephale et rompit tout lien de sujétion vis-à-vis du patriarcat œcuménique. Mais celui-ci réussit à maintenir sa haute juridiction sur la métropole de Kiev, qui ne commanda plus, des lors, qu'aux « orthodoxes » du royaume polono-lithuanien. Dans cette métropole, du reste, les titulaires de Kiev, sinon leurs suffragants, reconquirent la suprématie romaine de 1158 à 1518. En 1595, au synode de Brest, la majorité de l'épiscopat de rite byzantin du royaume polono-lithuanien s'unit officiellement à Rome et constitua l'Église ruthène unie. Les adversaires de l'union se maintinrent pourtant nombreux dans le pays, et en 1620 le patriarche de Jérusalem, Théophane, réussit à y rétablir la hiérarchie dissidente qui resta soumise au patriarcat œcuménique jusqu'au jour où Kiev et les environs tombèrent au pouvoir des



tsars moscovites (1686). En perdant la Russie, le patriarchat grec de Constantinople perdait, en fait, la prépondérance dans le concert des Églises autocéphales issues du schisme byzantin.

Nous avons dit qu'à partir de 1461 l'Église russe devint en fait autocéphale. Mais cette autocéphalie ne fut reconnue en droit que sur la fin du xvi<sup>e</sup> siècle, lorsque la métropole de Moscou fut érigée en patriarchat. Voir RUSSIE, col. 272 sq. Profitant du passage à Moscou du patriarche œcuménique Jérémie II, le tout-puissant ministre de Fédor Ivanovič, Boris Godunof, fit élever à la dignité patriarcale le métropolitain de Moscou, Job, demandant pour lui le troisième rang dans la hiérarchie, après les patriarches de Constantinople et d'Alexandrie (1589). Au synode de Constantinople de 1590, les prélats grecs reconnurent d'assez mauvaise grâce le nouveau patriarchat mais lui assignèrent le cinquième et dernier rang. Boris Godunof insista vainement auprès des patriarches orientaux pour obtenir le troisième rang, que Jérémie II lui avait imprudemment promis. Un nouveau synode constantinopolitain tenu en 1593 confirma la décision de celui de 1590. Les patriarches orientaux affectèrent, du reste, de considérer le patriarchat moscovite comme un patriarchat mineur et le traitèrent comme ils traitaient les patriarchats d'Ipeke et d'Ochrida, c'est-à-dire en le passant sous silence dans les documents officiels. Se référant à la vieille théorie de la pentarchie, ils ne comptaient que quatre patriarches orthodoxes, le cinquième, l'évêque de Rome, ayant fait défection. Quelques-uns en arrivèrent même à abandonner la comparaison des cinq sens du corps humain, dont on s'était d'abord servi pour légitimer le nombre de cinq, et comparèrent les quatre patriarches aux quatre colonnes du temple de l'orthodoxie. Cf. l'article PRIMAUTÉ DANS L'ÉGLISE GRÉCO-RUSSE, t. XIII, col. 378.

Mais l'importance de l'Église russe ne fit que grandir avec la puissance politique de l'empire des tsars. Le cinquième patriarchat devint en réalité le premier, tant par le nombre de ses fidèles que par son influence sur les autres Églises autocéphales. L'institution patriarcale, du reste, ne dura pas longtemps. Après le long et pénible conflit entre le tsar Alexis Mikhaïlovič (1645-1676) et le patriarche Nicon, elle s'avéra dangereuse pour l'omnipotence des tsars. Pierre le Grand la supprima en 1700 et la remplaça en 1721 par le Saint-Synode dirigeant siégeant à Saint-Petersbourg. L'organisme créé par Pierre le Grand, qui le fit approuver par les quatre patriarches d'Orient en 1723, a régi l'Église russe pendant deux cents ans, de 1721 à 1917. En 1917, au moment où commençait la révolution bolchéviste, le concile panrusse de Moscou rétablit le patriarchat en l'encadrant d'organismes parlementaires qui faisaient du patriarche un président d'assemblée plutôt qu'un véritable chef. La nouvelle institution, du reste, n'a pu fonctionner jusqu'ici d'une manière normale à cause de la persécution soviétique. Depuis la mort de Tikhon, le patriarche élu par l'assemblée de 1917 (7 avril 1925), on n'a pas encore réussi à lui donner un successeur dans les formes prévues par le concile.

Depuis 1917, l'Église russe, tant par l'effet de l'atroce persécution dont elle a été l'objet qu'à cause des éléments de division qui la minaient sourdement depuis longtemps, est en pleine désagrégation. On ne compte plus les schismes, les factions, les Églises rivales qui se sont formées depuis vingt ans tant à l'intérieur des Républiques soviétiques que parmi les Russes émigrés à l'étranger. Plusieurs de ces Églises n'ont eu qu'une vie éphémère et ont déjà disparu. Une dizaine environ subsistent encore qui hier s'anathématisaient les unes les autres ou continuaient de le faire,

tandis que les autres Églises autocéphales observent à leur égard les attitudes les plus contradictoires, chacune d'elles reconnaissant les unes et rejetant les autres sans aucune unité de vues. C'est la destruction totale, au sein de l'Église dissidente, de ce qu'on appelle l'unité de communion.

2<sup>e</sup> *Patriarcat serbe.* — Tant qu'il dura, le patriarchat serbe d'Ipeke réunit sous sa haute juridiction plusieurs groupes distincts, qui finirent par constituer autant d'Églises autocéphales. Avant la guerre de 1914, on ne comptait pas moins de cinq Églises serbes, dont quatre étaient complètement indépendantes ou autocéphales, et la cinquième tenait encore par un fil tenu au patriarchat de Constantinople. La première était la petite *Église du Monténégro* comprenant les fidèles de la principauté, c'est-à-dire environ 300 000. Pendant longtemps, c'est-à-dire de 1516 à 1851, son évêque ou vladika, en résidence à Cetigne, fut en même temps le prince temporel du pays. Dès le début du xviii<sup>e</sup> siècle il s'était mis sous la protection de la Russie et c'est à l'Église russe qu'il demandait le saint-chrême. La seconde Église serbe était le *patriarcat de Carlovitz*, commandant aux Serbes de Hongrie, qui dépassaient le million. Son histoire a été racontée et son organisation exposée à l'article CARLOVITZ, t. II, col. 1754-1776. La troisième était constituée par les *diocèses serbes de Dalmatie*, d'abord rattachés au patriarchat de Carlovitz, puis, à partir de 1873, à la métropole serbo-romaine de Cernovic ou Cernauti en Bukovine, qui réunissait sous sa juridiction tous les « orthodoxes » de l'Autriche proprement dite. Ces diocèses serbes étaient depuis 1870, au nombre de deux : Zara et Cattaro. Après l'annexion plus ou moins complète de la Bosnie-Herzégovine à l'empire austro-hongrois en 1878, ces deux provinces échappèrent à la juridiction immédiate du patriarchat œcuménique. Celui-ci conservant le droit de présentation des candidats aux évêchés, tandis que le choix final était réservé au pouvoir séculier. Sur l'Église de Bosnie-Herzégovine, dont la population voisina le million, voir l'article BOSNIE-HERZÉGOVINE, t. II, col. 1035-1059. Il y avait enfin l'*Église du royaume serbe* gouvernée par un Saint-Synode composé des évêques diocésains et présidé par le métropolitain-archevêque de Belgrade. Après les accroissements reçus à la suite de la guerre balkanique de 1912-1913, cette Église comptait 3 700 000 fidèles. Dès 1832, elle avait obtenu une autonomie relative vis-à-vis du patriarche de Constantinople, qui correspondait à peu près à l'autonomie également relative du royaume serbe vis-à-vis de la Sublime Porte. L'autocéphalie complète suivit de près l'indépendance politique, conquise en 1878. Dès 1879, le patriarche œcuménique Joachim III délivrait à l'Église serbe sa charte ou *tomos* d'autocéphalie. Aux termes de ce document, l'Église orthodoxe du royaume serbe était déclarée « canoniquement autocéphale, indépendante, s'administrant elle-même sous l'autorité et présidence de l'archevêque de Belgrade, métropolitain de Serbie, assisté, conformément aux saints canons, d'un synode composé des métropolitains de sa circonscription ». Le trait commun des règlements organiques multiples et souvent révisés que ces Églises serbes avaient reçus du pouvoir civil, était la subordination étroite à l'État. Dans le patriarchat de Carlovitz, on remarquait, en plus, la prépondérance de l'élément laïque dans l'administration ecclésiastique.

Le traité de Versailles de 1919 ayant réuni en un seul État la presque totalité des territoires où se trouvaient les cinq autonomies ecclésiastiques serbes, il était logique que ces cinq groupes fussent réunis en une seule Église nationale englobant tous les fidèles du nouveau royaume yougoslave. Aussitôt la paix signée, le gouvernement de Belgrade s'est occupé de

cette unification, qu'il a réussi à réaliser dès 1920. Un décret royal portant la date du 24 décembre 1920 a promulgué le statut de la nouvelle Église unifiée sous le signe du rétablissement de l'ancien patriarcat d'Ipek. Par le fait même ont été supprimées par absorption les anciennes Églises du Monténégro, de Dalmatie, de Carlovitz et de Bosnie-Herzégovine. Le patriarcat porte les titres d'archevêque de Petch ou Ipek, métropole de Belgrade et de Carlovitz, patriarcat des Serbes. Le statut organique de 1920 a déjà été modifié deux fois, en 1929 et en 1931. Toujours correct avec le patriarcat œcuménique, le gouvernement serbe a tenu à faire reconnaître par lui la nouvelle organisation ecclésiastique. Après de longs pourparlers, le patriarche Méletios IV a délivré au nouveau patriarcat serbe son *tomos* d'autocéphalie, daté du 9 mars 1922. En 1934, le nombre des fidèles était de 6 785 601.

3° *Église de Grèce.* — Bien avant l'Église serbe, l'Église de Grèce, dite *Église hellénique*, avait fait reconnaître son autonomie complète par le patriarche œcuménique, après vingt ans de schisme. Dès 1833, une assemblée de trente-trois évêques du nouveau royaume qui venait de conquérir son indépendance politique (traité d'Andrinople de 1829), réunie à Nauplie, déclara l'Église de Grèce absolument indépendante du patriarcat de Constantinople et approuva la nouvelle constitution ecclésiastique élaborée par le pouvoir civil et rappelant de très près le *Règlement ecclésiastique* de Pierre le Grand. Le Phanar protesta énergiquement et refusa de reconnaître le fait accompli. Les Grecs passèrent outre et attendirent que le patriarche œcuménique s'inclinât devant le principe de l'autocéphalie nationale. Ce ne fut qu'en 1850 que le patriarche Anthime IV délivra enfin en bonne et due forme à l'Église de Grèce son *tomos* d'autocéphalie, qui souleva d'ailleurs de violentes protestations, mais finit par être accepté en substance par la nouvelle loi organique de 1852, atténuant dans les mots plus que dans la réalité le césaropapisme de la loi de 1833. C'est cette loi de 1852 qui a régi l'Église hellénique jusqu'en 1923. A cette dernière date, le statut organique a été révisé dans les sens d'une plus grande liberté laissée à l'Église. Mais, dès 1925, le dictateur Pangalos reprenait en partie les concessions faites. Nouveau statut promulgué le 21 juillet 1931. Il comporte essentiellement un synode permanent composé de neuf membres, représentant de l'assemblée plénière de l'épiscopat, et cette assemblée plénière elle-même en qui réside l'autorité ecclésiastique suprême. L'assemblée ne se réunit que tous les trois ans, le 1<sup>er</sup> octobre. Avec le consentement de l'État, il peut y avoir des sessions extraordinaires. Les décisions importantes sont prises aux deux-tiers des voix et doivent toutes être approuvées par le chef de l'État sur proposition du ministre des Cultes. Un commissaire du gouvernement assiste aux séances à titre de simple témoin, dont la présence n'est pas absolument requise pour la validité des actes. Comparées au statut de 1852, ces dispositions accusent un atténuation sensible de l'ingérence de l'État. Cependant le contrôle de celui-ci est universel. C'est le ministre des Cultes qui choisit les évêques sur présentation de trois candidats élus par l'assemblée des évêques. C'est encore lui qui décide de la fondation des séminaires et en établit le programme. Il intervient d'une manière très active dans l'administration des biens ecclésiastiques. Pour plus de détails voir l'article du P. J. Jann dans les *Échos d'Orient*, t. xxxi, 1932, p. 218-235.

Quoique l'État hellénique ait vu plusieurs doubler sa population, à la suite de la guerre balkanique, de la guerre de 1914 et de celle de 1922 contre la Turquie, l'Église de Grèce est restée jusqu'en 1928 avec un nombre de fidèles sensiblement équivalent à celui

qu'elle possédait avant les nouvelles conquêtes. Cette anomalie s'explique par le fait que le principe de l'autocéphalisme national n'a pas été appliqué, avant cette date, aux métropoles de la nouvelle Grèce, qui sont restées de 1913 à 1928 sous la juridiction du patriarcat œcuménique, de plus en plus amoindri par l'expulsion des Turcs de la péninsule balkanique. A la suite de l'incorporation, déclarée provisoire, des nouvelles métropoles, de l'exode en masse des Grecs d'Asie Mineure en 1922 et de l'échange des populations prescrit par le traité de Lausanne, le nombre des fidèles a passé de 2 700 000 à plus de 6 000 000. L'Église est divisée en 81 métropoles sans évêchés suffragants, dont 33 dans les anciennes provinces et 48 dans les nouvelles. Ce dernier chiffre doit être réduit à 40, voire même à 35 selon le nombre des nomes ou départements civils. Étroitement inféodée à l'État, l'Église hellénique a fortement subi le contre-coup des révolutions politiques dont la Grèce contemporaine a été le théâtre. Ayant adopté, depuis mars 1924, le calendrier grégorien, elle a à lutter contre un groupe important d'opposants, qui repousse cette innovation et s'entête à suivre l'ancien calendrier. Si peu importante qu'elle soit en elle-même, cette question du calendrier est capable de déterminer un schisme. La haute hiérarchie, mollement soutenue par le gouvernement, n'a pas encore réussi à écarter le péril, qui augmente d'année en année. N'a-t-on pas vu en 1935 trois métropoles à la tête des opposants, qui ont déclaré se séparer de l'Église officielle et ont commencé à créer une hiérarchie à part? Cf. *Échos d'Orient*, t. xxxv, 1936, p. 357-359.

4° *Église de Crète.* — Bien que l'île de Crète ait été annexée à la Grèce en 1911, l'Église locale a conservé son statut particulier de province autonome sous la haute juridiction du patriarcat œcuménique, qui nomme directement le métropolite de Candie. Celui-ci gouverne l'île avec un synode local, composé de ses suffragants d'abord au nombre de sept, puis de quatre entre 1929 et 1935; puis de nouveau de sept. Ces suffragants sont élus par le synode. Il est évident que cette situation exceptionnelle est destinée à disparaître dans un avenir prochain. La métropole de Crète ne tardera pas à être rattachée à l'Église nationale. On constate que les Grecs de Grèce, après avoir caressé un instant l'espoir de conquérir Constantinople et Sainte-Sophie, usent de beaucoup de ménagements à l'égard du patriarcat œcuménique, au moment où celui-ci voit son territoire se rétrécir de plus en plus.

5° *Église bulgare.* — De l'Église bulgare il a été suffisamment traité à l'article BULGARIE, t. II, col. 117-1228. Depuis l'apparition de l'article, l'événement saillant a été la suppression de fait de la dignité d'exarque par la mort de l'exarque Joseph (1877-1915). On n'a donné à celui-ci aucun successeur, mais on a nommé un *loam-bans*, qui réside à Constantinople avec le titre de vicar exarchal. En fait, l'exarque n'a guère plus raison d'être, puisqu'il n'existe en Thrace turque que quelques centaines de fidèles et que le gouvernement turc actuel ignore les Églises. Le statut organique de l'Église bulgare, publié en 1870 et remanié en 1895, ne répond plus, dans plusieurs de ses articles, à l'état actuel. En attendant qu'on le remplace par un nouveau règlement, on se conforme à l'ancien pour ce qui est encore applicable. On n'hésite sans doute pas à ressusciter l'ancien patriarcat bulgare pour imiter les Serbes et les Roumains, qui se sont donnés, eux aussi, un patriarche. Le schisme avec le patriarcat de Constantinople et les autocéphalies de langue grecque durent toujours, bien que la raison qui l'a motivé, à savoir le *phylétisme*, n'existe plus ainsi dire plus pour les Bulgares; alors que plusieurs autres autocéphalies s'en sont rendues coupables depuis, et d'une manière beau-

coup plus grave. On sait que par *phylétisme* on entend le système d'organisation ecclésiastique qui multiplie les autocéphales et les diocèses non d'après le nombre des nationalités au sens juridique du mot, mais d'après celui des races (le mot *phylétisme* vient du grec *φύλη* : tribu, race). Dans ce système, la juridiction est attachée non à un territoire déterminé mais à un groupe de fidèles de telle race. Il peut dès lors arriver que, sur un territoire donné, dans une grande ville, par exemple, il y ait quatre, cinq, etc., évêques « orthodoxes », si sur ce territoire, dans cette ville, un nombre égal de races sont représentées. Le cas n'est pas purement hypothétique. A New York résident actuellement un évêque grec, quatre évêques russes d'obédiences diverses, un évêque roumain, un évêque melkite. Les Bulgares, en 1870, étaient tombés dans le phylétisme en établissant à Constantinople, dans le voisinage du Phanar, un évêque décoré du titre d'exarque pour les Bulgares de l'endroit. L'empêchement du phylétisme ayant à peu près disparu du côté bulgare, plusieurs tentatives ont été faites depuis 1914 pour réconcilier l'Église bulgare avec le patriarcat œcuménique. Les négociations ont été particulièrement actives entre 1930 et 1935. Elles ont échoué devant l'intransigence des Bulgares qui ne paraissent pas attacher grande importance à la réconciliation avec une Église peut-être à la veille de disparaître. L'Église bulgare compte actuellement près de 5 millions de fidèles — exactement 4 661 829 en 1928 — répartis en onze éparchies ou diocèses et 1 700 paroisses.

60 *Patriarcat roumain*. — Avant la guerre de 1914, il existait trois Églises autocéphales roumaines : l'Église du royaume de Roumanie, qui comptait 7 200 000 fidèles, l'Église roumaine de Transylvanie avec deux millions de fidèles environ, et l'Église roumaine de Bukovine, à laquelle étaient juridiquement unis les Serbes de Dalmatie, la communauté grecque de Vienne et la communauté serbe de Vienne, c'est-à-dire tous les orthodoxes de l'Autriche proprement dite. Ces autocéphales n'étaient pas anciennes. La première n'avait été reconnue officiellement par le patriarcat œcuménique qu'en 1885, mais elle s'administrait en fait d'une manière autonome, sous l'étroit contrôle de l'État, depuis janvier 1865. A cette date, le prince Couza, commandant à la Roumanie nouvelle créée par le traité de Paris de 1856, fit décréter à la fois par la représentation nationale et par le synode national la complète indépendance de l'Église roumaine vis-à-vis du patriarcat de Constantinople. Selon son habitude en pareil cas, celui-ci protesta énergiquement. De part et d'autre on vécut dans un état voisin du schisme pendant vingt ans. Les relations normales ne reprirent qu'en 1885 par la capitulation du patriarcat œcuménique. Quant aux Roumains de Bukovine, ils avaient d'abord été soumis au patriarcat serbe de Carlovitz. Ils n'obtinrent l'autonomie de leur métropole, dont le siège était Sibiu (Hermannstadt), qu'en 1864. On créa à cette occasion deux évêchés suffragants afin de pouvoir constituer un synode. Un statut organique fut promulgué le 28 mai 1869. La métropole disparate de Bukovine, dont le siège était la ville de Černovic (Cernauti) a une histoire semblable à la métropole de Transylvanie. D'abord dépendante de Carlovitz, elle ne devint autocéphale que le 23 janvier 1873. La guerre de 1914 ayant eu pour résultat de réunir en une seule nation les fidèles de ces trois groupes ainsi que les orthodoxes de l'ancienne province russe de Bessarabie, le principe de l'autocéphalisme n'a pas tardé à jouer. En 1925, on a réussi, non sans peine, à unifier les quatre groupes en une seule Église nationale roumaine sous le titre de patriarcat roumain. Un statut organique, promulgué le 4 mai 1925, a été révisé en 1931. Le patriarcat est divisé en dix-huit diocèses groupés

autour des cinq métropoles de Bucarest (Oungro-Valachie), Iassy (Moldavie), Sibiu (Ardeal), Cernauti (Bukovine) et Chisinau (Bessarabie). La métropole de Sibiu conserve son organisation particulière.

Le patriarcat porte le titre de Très saint archévêque de Bucarest, métropolite d'Oungro-Valachie, très-bienheureux patriarche de l'Église roumaine orthodoxe ». Il est élu par le Congrès national ecclésiastique, composé de tous les évêques et de six représentants de chaque diocèse, dont deux clercs et quatre laïques, et par les membres orthodoxes du Sénat et de la Chambre des députés, c'est-à-dire par une forte majorité de laïcs. Il est le président des quatre assemblées ecclésiastiques qui tiennent l'autorité ecclésiastique à des degrés divers, à savoir : 1. *Le Saint-Synode annuel*, assemblée purement ecclésiastique, composée de tous les métropolitains, évêques, vicaires épiscopaux et de l'aumônier général de l'armée. Il est convoqué au moins une fois par an par décret royal. C'est la véritable autorité ecclésiastique s'occupant des affaires proprement religieuses : dogme, culte, discipline, enseignement religieux. Il se fait aider par cinq commissions synodales d'au moins cinq membres nommées par lui ; 2. *Le synode permanent*, qui se réunit au moins une fois par mois. Il comprend le patriarcat et quatre membres élus par le synode annuel parmi ses membres, renouvelables par moitié tous les deux ans. Il fait exécuter les décisions du synode annuel et résout les questions urgentes sous réserve de l'approbation de l'assemblée plénière. Il est aidé dans ses travaux par cinq sections synodales ; 3. *Le congrès national ecclésiastique*, composé des membres du Saint-Synode et de six représentants de chaque diocèse (deux clercs et quatre laïques), nommés pour six ans par les assemblées diocésaines, qui se réunit tous les trois ans et s'occupe de l'administration des biens ecclésiastiques, des œuvres d'éducation, etc. ; 4. *Le conseil central ecclésiastique permanent*, composé de quinze membres (trois par métropole, dont un clerc et deux laïcs), organe exécutif du congrès national et du synode annuel. Toutes ces assemblées délibèrent sous le contrôle du ministre des Cultes. Leurs décisions doivent avoir son approbation. L'article 4 du statut organique de 1925 dit en effet : « Le contrôle de l'État sur l'Église et ses organismes s'exerce par le ministre des Cultes, selon le mode prévu par la constitution. » Il est remarquable que dans tous les organismes en question, qui sont nombreux et compliqués, il y a régulièrement un tiers de clercs et deux tiers de laïcs, à l'exception des deux synodes annuel et permanent. Les évêques sont élus par un corps électoral comprenant le congrès national ecclésiastique, les membres de l'assemblée diocésaine (50 membres, dont les deux tiers laïcs) et de plusieurs hauts dignitaires (président du Conseil, ministre des Cultes, les présidents des deux Chambres, de la Cour de cassation, de l'Académie roumaine, des recteurs des universités et des doyens des facultés de théologie). Chaque diocèse est gouverné par un évêque et un vicaire général. Les métropoles ont en outre un évêque auxiliaire. Celle de Bucarest en a deux. Quant à l'assemblée diocésaine, elle comprend de 30 à 60 membres selon le chiffre de la population. Le nombre des fidèles du patriarcat était en 1930 de 13 067 000, soit 72,2 % de la population totale du royaume de Roumanie. Il y a quatre facultés de théologie, une dans chacune des universités d'État (Bucarest, Cernauti, Cluj, Chisinau), dont les professeurs sont nommés par l'État, indépendamment de l'épiscopat, cinq académies théologiques et trois séminaires (au lieu de quatorze qui existaient naguère). Un évêché roumain a été créé à New-York, le 15 décembre 1927.

L'Église orthodoxe roumaine est reconnue par



L'État comme l'Église dominante du royaume. Elle est, en fait, de nos jours, l'Église autocéphale la plus nombreuse après l'Église russe, si morcelée en ce moment. Aussi a-t-elle tendance à vouloir jouer le premier rôle au sein de l'orthodoxie orientale. Elle a adopté le calendrier grégorien le 14 octobre 1924. La réforme a soulevé des protestations assez sérieuses, surtout en Bessarabie où de nombreux centres observent encore le vieux calendrier en dépit des objurgations du Saint-Synode et des mesures de police. Les opposants commencent à tourner à la secte. On les appelle les *stylistes*. Le royaume de Roumanie renferme des minorités importantes de latins catholiques, de catholiques roumains de rite byzantin, de protestants et de plusieurs sectes d'origine diverse. Il en est longuement question à l'article *ROUMANIE*, ci-dessus, col. 17-191. Voir les statuts du patriarcat roumain dans les *Échos d'Orient*, t. xxv, 1926, p. 61-70; t. xxxii, 1933, p. 488-492.

Avant de passer aux autocéphalies nouvelles nées après la guerre, nous devons compléter brièvement les articles déjà anciens consacrés dans ce dictionnaire aux trois patriarchats orientaux d'Alexandrie, d'Antioche et de Jérusalem, à l'Église de Chypre et à l'Église de Constantinople elle-même, dont la situation a bien changé dans les trente dernières années. Nous dirons enfin un mot de l'Église minuscule du Mont Sinaï, qui fait figure aussi d'autonomie ecclésiastique malgré le nombre insignifiant de ses sujets.

7<sup>o</sup> *Alexandrie*. — Le patriarcat grec d'Alexandrie s'est accru rapidement en ces dernières années par l'afflux d'émigrés hellènes et syriens. Les sujets hellènes dépassent 100 000. Les Syriens de nationalité égyptienne sont environ 10 000. Quelques Hellènes ont déjà pris la nationalité égyptienne. L'antagonisme entre Grecs et Syriens amène souvent des conflits. On est arrivé à une entente en 1937 pour ce qui regarde le mode d'élection du patriarche, à l'occasion de la confirmation par décret royal du 2 avril 1937 du patriarche Nicolas V Evaghiélidis, élu le 2 février 1936. Le patriarcat est divisé en 10 diocèses. Le diocèse patriarcal englobe les villes d'Alexandrie et du Caire. Parmi les 9 métropoles se trouve celle de Carthage, créée le 9 novembre 1931 et ayant juridiction sur toute la Mauritanie et l'île de Malte, qui relevait autrefois du Phénix. Une autre métropole est celle de Nubie, avec Irbatoum pour siège. L'Église est gouvernée par un synode composé de tous les métropolitains sous la présidence du patriarche. Il se réunit deux fois par an, au printemps et à l'automne. C'est lui qui nomme les évêques. Les décisions sont prises à la majorité des voix. Cette forme de gouvernement ecclésiastique rappelle de très près celle de la province ecclésiastique telle qu'elle est réglée par les canons des plus anciens conciles orientaux.

8<sup>o</sup> *Antioche*. — Depuis une quarantaine d'années, le patriarcat d'Antioche a été souvent troublé par l'antagonisme entre Grecs et Syriens. À partir du XVIII<sup>e</sup> siècle jusqu'en 1899, les patriarches ont toujours été de l'un ou de l'autre groupe. En 1899, les Syriens, secrètement soutenus par la Russie, réussirent à faire élire un des leurs, Mévâ Doumâni, que les trois autres patriarchats grecs refusèrent de reconnaître. Le schisme dura jusqu'en 1909. Un nouveau schisme local a éclaté en 1928 entre deux candidats rivaux et s'est terminé en 1933 par la mort de l'un d'eux, la France, puissance mandataire de Syrie, ayant gardé une neutralité absolue dans le conflit. Le nombre des fidèles de cette autocéphalie a beaucoup diminué depuis la guerre de 1914. On l'évalue à 150 000 environ, habitant la Syrie, le Liban et la Transjordanie. Beaucoup ont émigré en Égypte et dans les deux Amériques.

9<sup>o</sup> *Jérusalem*. — Les luttes intestines entre l'élément grec, qui constitue une petite minorité de 300 fidèles

environ, et l'élément arabe, qui en représente 50 000, caractérisent aussi la vie intérieure du patriarcat de Jérusalem. La confrérie du Saint-Sépulcre, composée uniquement de Grecs, détient toutes les hautes charges depuis le XVI<sup>e</sup> siècle. Patriarche et métropolitains sont choisis dans son sein. Les Arabes s'agitent depuis longtemps pour faire modifier le statut organique de 1875 qui règle l'élection du patriarche de manière à assurer toujours la majorité aux Grecs. Jusqu'ici, ils n'ont obtenu aucun résultat substantiel, bien qu'un nouveau règlement ait été élaboré en 1934. À cause de ces luttes, le siège est resté vacant pendant quatre ans, après la mort du patriarche Damianos (14 août 1931-22 juillet 1935). Le nouveau patriarche, Timothée Thémélis a été élu sans la participation des délégués arabes. L'Église est gouvernée par un synode permanent composé du patriarche, de douze métropolitains et de neuf archimandrites. Deux métropolitains seulement ont un diocèse à gouverner, celui de Ptolémaïs (Saint-Jean d'Acro), et celui de Nazareth. Les autres sont purement titulaires.

10<sup>o</sup> *Chypre*. — La vieille autocéphalie de l'Église de Chypre n'a guère changé depuis la guerre, mais sa population a sensiblement augmenté, passant de 200 000 à 280 000 fidèles. Elle est divisée en quatre diocèses et gouvernée par le synode des quatre évêques dont le président est l'archevêque de Constantinople en résidence à Nicosie. Compromis dans la révolte de 1931 contre la domination anglaise — on sait que l'île de Chypre est devenue officiellement colonie anglaise en 1925 — les métropolitains de Kiton et de Kyrenia ont été expulsés et n'ont pas été remplacés. L'archevêque Cyrille est mort en 1933 et n'avait pas encore de successeur en 1936, faute de synode pour faire l'élection.

11<sup>o</sup> *Constantinople*. — Après l'Église russe, c'est le patriarcat de Constantinople qui a subi les modifications les plus profondes depuis la guerre balkanique de 1912. Il a perdu, en effet, la plus grande partie de ses fidèles, qui sont passés sous la juridiction des Églises voisines : Église bulgare, Église hellénique, patriarcat serbe. De ceux qui lui restent encore, la plupart lui échapperont vraisemblablement dans un avenir prochain, et l'on prévoit déjà le jour où il sera réduit à la ville de Constantinople et à ses environs. On peut estimer à 400 000 environ le nombre des fidèles qui d'une manière médiate ou immédiate ressortissent encore à sa juridiction. Ils se répartissent ainsi :

1. La métropole même de Constantinople avec les quatre diocèses de Deros, Chalcedoine, Prinkipo et Imbros commandant à 100 000 fidèles environ. Le clergé de cette portion, la seule qui vraisemblablement restera finalement au patriarcat, comprend outre le patriarche et les évêques des quatre diocèses indiques, quatorze métropolitains titulaires et six évêques également titulaires, ceux-ci préposés aux principaux quartiers de Constantinople. Parmi les quatorze métropolitains titulaires, l'un est exarque patriarcal pour les Grecs de l'Europe centrale et réside à Vienne (donation grecque en 1924), l'autre, exarque patriarcal pour les Grecs de l'Europe occidentale et réside à Londres (création de 1922); un troisième est archevêque des Grecs d'Amérique, dont nous allons parler; un quatrième régit la nouvelle métropole d'Australie, créée au début de 1924 pour les quelques milliers de Grecs qui habitent ce pays. Il faut signaler la petite Église schismatique de langue turque fondée par le pape Étienne et favorisée par le gouvernement turc malgré les anathèmes du patriarcat.

2. Les quatre métropoles du Dodécanèse italien (Rhodos, Léros-Kalymnos, Cos, Carpathos-Cassos) avec 120 000 fidèles environ. Le gouvernement italien demande avec insistance depuis 1929 qu'un *tomos* d'autocéphalie soit délivré à cette Église du Dodécanèse en

vertu du principe autocéphaliste. Jusqu'ici les négociations avec le patriarcat oecuménique n'ont pas abouti. Des troubles et des désordres ont éclaté parmi la population en 1935 et 1936. Le jour n'est pas loin où l'indépendance religieuse du Dodécanèse sera un fait accompli et où l'orthodoxie comptera une autocéphalie de plus.

3. L'archevêché grec d'Amérique dont le titulaire réside à New-York et régit depuis 1931, avec l'aide d'un auxiliaire, les 200 000 Grecs des deux Amériques. De 1922 à 1931, ce l'archevêché a été organisé en véritable autonomie ecclésiastique sous la haute juridiction du patriarcat, comprenant l'archevêque et trois suffragants. En 1931, on a supprimé cette organisation à cause des dissensions intestines perpétuelles qui sévissent parmi ces Grecs émigrés. Mais la suppression, loin d'amener la concorde, a occasionné de nouvelles scissions. On n'est pas près d'en voir la fin. Il arrivera sans doute dans un avenir prochain qu'une autocéphalie grecque d'Amérique se constituera et grossira le nombre des autocéphalies racistes ou *phylétiques* existant déjà dans le Nouveau Monde.

4. Le Mont-Athos et ses vingt monastères ayant sous leur dépendance douze *skites* ou couvents secondaires, 204 *kellia* ou cellules et 456 ermitages ou *kalybes*. La population monastique, qui en 1913 atteignait 6 345 moines, est en continue décroissance. En 1928, on comptait encore 4 858 moines. Le monastère russe de Saint-Pantéléimon, qui avec les skites russes arrivait à un effectif de 2 300 moines et plus, est actuellement presque dépeuplé. C'est par une entorse au principe de l'autocéphalisme national que le Mont-Athos, qui se trouve actuellement en territoire hellénique, reste encore sous la juridiction du patriarcat oecuménique. Cette anomalie cessera sans doute un jour, comme a cessé en 1928 celle qui laissait à ce même patriarcat les métropoles de la Grèce nouvelle sises dans les territoires conquis depuis 1913.

Après la guerre gréco-turque de 1922 et le retour des Turcs à Constantinople, le patriarcat oecuménique a perdu les privilèges civils qui lui avaient conférés les anciens sultans. Au statut organique compliqué qui l'a régi de 1860 à 1922 et qui a été décrit à l'article CONSTANTINOPLE, t. III, col. 1467-1482, a succédé une constitution très simple. Un synode permanent de douze métropoles présidé par le patriarche en est l'élément essentiel. Le patriarche est élu par les dix-huit métropoles du patriarcat sans participation des laïcs. Il reste à créer un organisme mixte pour l'administration des biens ecclésiastiques. Pour le moment il n'existe que des commissions ecclésiastiques ou laïques. L'hostilité du gouvernement turc entrave l'élaboration d'un statut définitif.

Complétons la liste des patriarches de Constantinople donnée à l'article CONSTANTINOPLE, liste qui s'arrêterait à Joachim III, mort le 26 novembre 1912. Depuis cette date, il n'y a pas eu moins de sept patriarches, à savoir :

Germain V (10 février 1913-24 octobre 1918).  
Mélétios IV Métaxakis (8 décembre 1921-20 septembre 1923).

Grégoire VII (6 décembre 1923-17 novembre 1924).  
Constantin VI (17 décembre 1924-30 janvier 1925).  
Eusèbe III (13 juillet 1925-28 septembre 1929).

Photius II (7 octobre 1929-29 décembre 1935).  
Benjamin I<sup>er</sup> (18 janvier 1936).

12<sup>e</sup> Archevêché du Sinaï. — La minuscule autonomie du Sinaï est gouvernée par un archevêque, qui reçoit l'ordination du patriarche de Jérusalem. Cet archevêque est en même temps l'higoumène du couvent de Sainte-Catherine, qui compte une quarantaine de moines. Les autres fidèles, bédouins plus ou moins nomades et pêcheurs établis le long des côtes de la

presqu'île sinaïtique, ne dépassent guère la soixantaine. Autrefois, deux petits évêchés, celui de Pharan et celui de Raïthou, étaient unis ou couvent, d'où le titre d'*archevêque du Sinaï-Pharan-Raïthou* que prend l'archevêque-higoumène. Celui-ci est élu par la *synaxe* ou chapitre du couvent, composé des membres les plus importants de la communauté, et ne peut rien faire sans son consentement. L'autonomie de l'archevêché du Sinaï a été reconnue par l'Église de Constantinople en 1575 et de nouveau en 1782. Le monastère de Sainte-Catherine possède une dépendance ou *mélouchion* au Caire, qui est sous la juridiction du patriarcat d'Alexandrie d'après un *modus vivendi* établi par l'accord du 5 novembre 1932.

13<sup>e</sup>-20<sup>e</sup> Autocéphalies et autonomies nouvelles (à partir de 1919). — Conformément au principe de l'autocéphalisme national, les bouleversements territoriaux introduits dans la carte de l'Europe à la suite de la guerre de 1914-1918 ont eu pour effet de faire disparaître plusieurs anciennes Églises autocéphales et de créer de nouvelles Églises indépendantes. Avant de passer à l'énumération de celles-ci, notons que les canonistes gréco-russes distinguent deux groupes d'Églises : les Églises autocéphales proprement dites et les Églises simplement autonomes. Les premières sont celles qui sont absolument indépendantes de la juridiction de toute autre Église-sœur et ne reconnaissent comme autorité ecclésiastique au-dessus d'elle que le concile oecuménique, si jamais il se réunissait. Les *autonomies*, au contraire, ne jouissent que d'une indépendance relative et restent encore sous la haute juridiction et surveillance de l'Église-mère dont elles se sont détachées, cette Église-mère étant la plupart du temps l'Église de Constantinople et quelquefois l'Église russe. Les droits de l'Église-mère sur l'autonomie de sa fille sont généralement les suivants : 1. ordonner le premier pasteur de l'Église-fille; 2. lui fournir le saint-chrême; 3. intervenir par l'envoi d'un exarque dans les affaires d'importance majeure; 4. recevoir les appels; 5. exiger la proclamation du chef de l'Église-mère dans les offices liturgiques. Parmi les douze Églises déjà énumérées, il faut classer au nombre des *autonomies* l'Église de Crète et l'archevêché du Sinaï.

Depuis 1919 on a vu apparaître quatre autocéphalies nouvelles et quatre autonomies. Les quatre autocéphalies sont : le patriarcat de Géorgie, l'Église de Pologne, l'Église d'Albanie, l'Église de Lithuanie. Les quatre autonomies sont : l'Église de Finlande, l'Église d'Esthonie, l'Église de Tchécoslovaquie et l'Église de Lettonie.

a) L'Église de Géorgie, dont on a raconté les origines et l'histoire à l'article GÉORGIE, t. VI, col. 1239-1289, avait été incorporée à l'Église russe en 1811 sous le titre d'exarchat de Géorgie. Dès 1918, les Géorgiens proclamèrent leur indépendance civile et religieuse et remplacèrent l'exarque russe par un catholique ou patriarche géorgien. Celui-ci réside à Tiflis et gouverne son Église avec un synode composé des quatre évêques de Koutaïss, Batoum, Gori et Soukhoum-Kalé. Le nombre des fidèles doit voisiner trois millions. Mais que se passe-t-il dans ce pays, depuis qu'il est tombé sous la domination des Soviets? Nous l'ignorons.

b) L'Église orthodoxe de Pologne a été reconnue comme autocéphale, sur sa demande, par le patriarche de Constantinople, le 11 novembre 1924, malgré les protestations du patriarche Tikhon et des autres Russes. Elle est gouvernée par un synode présidé par le métropolite de Varsovie, de Volhynie et de toute la Pologne et composé des évêques des quatre diocèses établis. On peut estimer à 3 500 000 environ le nombre des fidèles. Voir l'article POLOGNE, t. XII, col. 2264-2269.

c) L'Église d'Albanie, indépendante de fait depuis

1929, n'a reçu son *tomos* d'autocéphalie que le 12 avril 1937 par un décret synodal du patriarcat œcuménique, après avoir passé une huitaine d'années sous les anathèmes de ce dernier. Son chef porte le titre de métropolitain-archevêque de Tirana-Pyrrachium-Libassan et de toute l'Albanie, président du synode de la sainte Église orthodoxe autocéphale d'Albanie. Le synode est composé des trois autres évêques de la région, dont les sièges sont Corytza, Bérat-Aulona-Kanina, et Argyrocastro. Il est entendu que l'Église d'Albanie demandera le saint-chrême à l'Église de Constantinople. Le nombre des fidèles est de 180 000 environ. Voir le texte grec du *tomos* d'autocéphalie dans la revue 'Ορθοδοξία, t. xii, 1937, p. 111-113, et sa traduction française dans les *Échos d'Orient*, t. xxxvi, 1937, p. 354-356.

d) *Lithuanie*. — Les orthodoxes du nouvel État de Lithuanie se sont réunis automatiquement en groupe religieux autocéphale sans demander la permission à personne. Leur chef est l'archevêque de Kaunas. Ils sont 25 000 environ, tandis que les starovières ou vieux-croyants russes comptent 32 500 adhérents.

e) *Finlande*. — Les orthodoxes de Finlande, dans un synode tenu à Viborg, le 27 juin 1919, demandèrent d'abord leur autonomie au patriarcat russe Tykhon, qui la leur accorda dès 1920. Mais vu la quasi-impossibilité de communiquer avec ce dernier à cause de la persécution soviétique, les autorités ecclésiastiques recoururent au patriarcat de Constantinople par l'intermédiaire du gouvernement finlandais pour obtenir l'autocéphalie de leur Église. Le patriarche œcuménique accorda non l'autocéphalie complète mais une large autonomie et sacra lui-même l'évêque de Carélie, Germain Aava, le 8 juillet 1923. Le 9 juin 1925, celui-ci reçut le titre « d'archevêque de Carélie et de toute la Finlande », titre approuvé par le patriarche œcuménique le 8 février 1926. Un nouveau règlement organique de cette petite Église de 73 587 fidèles (dont 8 000 Russes) est entré en vigueur en 1926. Il y a deux diocèses : celui de Carélie (résidence à Helsingfors) et celui de Viborg. Dans le diocèse de Carélie, qui compte 51 000 fidèles, la langue liturgique est le finnois ; dans celui de Viborg (19 000 fidèles), c'est le slavon qui domine. Pour gouverner cette minuscule autonomie on a cru nécessaire de créer deux synodes, l'un permanent composé des deux évêques, d'un clerc et d'un laïc ; l'autre périodique, comprenant un certain nombre de délégués clercs et laïques et se réunissant tous les cinq ans.

f) *L'Église autonome d'Esthonie* ressemble beaucoup à celle de Finlande. Comme celle-ci, elle a obtenu son autonomie du patriarcat de Constantinople en juillet 1923. Les fidèles, dont la plupart sont d'anciens luthériens convertis à l'orthodoxie russe, arrivaient au chiffre de 212 764, en 1935. Il y a deux évêchés : celui de Narva pour les Russes, et celui de Tallinn (Reval) pour les Esthoniens. Dans le premier, la langue liturgique est le slavon, dans le second, c'est la langue esthonienne.

g) *L'Église orthodoxe de Tchécoslovaquie*, qu'il ne faut pas confondre avec l'Église nationale tchécoslovaque, groupe schismatique de rite latin constitué après la guerre, est depuis 1925, une autonomie sous le haut patronage du patriarcat serbe d'Ipek. Avant cette date, les orthodoxes de Tchécoslovaquie s'étaient organisés en Église autonome sous la tutelle du patriarcat œcuménique, qui leur avait donné pour chef, le 8 mars 1923, l'évêque Sabbazd. Le changement de juridiction se produisit à l'occasion de la scission qui se fit, en 1925, parmi les membres de l'Église nationale tchécoslovaque. Une minorité de ces schismatiques, rebulée par les tendances protestantes de la majorité, se joignit alors aux orthodoxes et c'est ce qui fait que

cette autonomie orthodoxe compte quelques fidèles de rite latin. Elle a vu le nombre de ses membres augmenter considérablement dans ces dernières années par la défection d'environ 200 000 Ruthènes unis de Podcarpathie, pour lesquels on a créé l'éparchie de Lukačev. Le total des fidèles se monte à 250 000. Cf. K. Algermissen, *Konfessionskunde. Ein Handbuch der christlichen Kirchen und Sektenkunde der Gegenwart*, Hanovre, 1930, p. 319.

h) Enfin, l'Église du nouvel état de Lettonie a senti récemment le besoin de se placer sous la tutelle du patriarcat œcuménique, après avoir vécu dans l'indépendance complète jusqu'en 1935. C'est désormais une simple autonomie. Le patriarche œcuménique Benjamin I<sup>er</sup> l'a reconnue sous ce titre par un *tomos* synodal daté de février 1936. Voir le texte original de ce document dans la revue 'Ορθοδοξία de mars 1936, p. 104-107, et sa traduction française dans les *Échos d'Orient*, t. xxxvi, 1937, p. 360-362. L'Église porte le titre de *Métropole autonome de Riga et de toute la Lettonie*. Le métropolitain est choisi par le patriarche œcuménique sur les trois noms que lui présente l'assemblée électorale présidée par l'exarque patriarcal. On voit que la sujétion est assez directe. En 1935 la métropole comptait 174 389 orthodoxes, dont la moitié d'origine russe. Il y a, en plus, dans l'État de Lettonie, 107 195 starovières.

On compte donc, à l'heure actuelle, 18 Églises indépendantes issues de l'ancienne Église byzantine, dont 12 autocéphales proprement dites et 6 autonomies. Les autonomies sont : l'Église de Crète, l'archevêché du Sinaï, l'Église de Finlande, l'Église d'Esthonie, l'Église de Tchécoslovaquie, l'Église de Lettonie. Il faudrait dire 28 Églises et plus, si l'on tenait compte des groupes autonomes sortis de l'Église russe depuis 1917. Les groupes de vieux-croyants ou *starovières* russes qui ont conservé le sacerdoce méritent aussi de figurer parmi les Églises autocéphales byzantines, puisqu'elles ne se séparent des autres que sur des questions secondaires et sont plus proches, en fait, de l'Église catholique romaine que plusieurs autres autocéphales.

## II. L'ATTITUDE DE L'ÉGLISE GRÉCO-RUSSE VIS-À-VIS DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE DANS LA PÉRIODE MODERNE.

— Nous entendons ici par Église gréco-russe l'ensemble des Églises autocéphales de rite byzantin issues de l'ancienne Église byzantine, celles-là mêmes que nous venons d'énumérer. Ce terme d'Église gréco-russe est une expression commode, mais qui ne doit pas faire oublier que ce singulier cache une pluralité d'Églises. Il est, du reste, fort critiquable, tout comme ses équivalents : Église gréco-slave, Église des sept conciles, Église orientale, Église orthodoxe, Église orientale-orthodoxe, Église schismatique, Église schismatique orientale, Églises autocéphales, Église phontaine, etc. Aucune de ces appellations n'est satisfaisante et ne répond pleinement à la réalité. La plus exacte serait : Les Églises autocéphales de rite byzantin et nous l'aurions choisie si elle n'était trop longue. Nous optons pour le terme Église gréco-russe, qui est pris du point de vue ethnique et national. Il désigne à la fois la race d'où sont sortis les premiers auteurs du schisme byzantin et qui adhère encore à ce schisme dans sa presque totalité et la nation qui fournit le plus grand nombre des fidèles de cette Église et en a été le grand soutien jusqu'à la guerre de 1914. Il est parti culièrement convenable du point de vue théologique, attendu que presque tous les théologiens de marque de cette Église jusqu'à nos jours ont été des Grecs et des Russes. Il a aussi l'avantage de ne pas froisser les dissidents, qui l'emploient parfois eux-mêmes.

Comme l'expression Église gréco-russe ne désigne pas une seule Église, mais plusieurs Églises totalement indépendantes les unes des autres et étroitement



subordonnées au pouvoir civil des États où elles se trouvent, étudier les relations de l'Église gréco-russe avec l'Église catholique, c'est pratiquement examiner l'attitude de chaque Église autocéphale à l'égard du Saint-Siège. On voit l'ampleur d'un tel sujet. Il ne peut s'agir ici de le traiter dans les détails ni par rapport à chaque autocéphalie. Nous nous contenterons d'esquisser à grands traits la ligne de conduite généralement suivie, depuis le concile de Florence, tant par l'Église grecque proprement dite que par l'Église russe. Et par Église grecque il faut entendre ici surtout le patriarcat de Constantinople et ses satellites, les trois autres patriarchats orientaux, qui en fait ont été sous sa dépendance plus ou moins étroite jusqu'à un passé très récent. On sait, du reste, que la plupart des autres autocéphalies sont d'origine presque contemporaine et n'ont guère d'histoire.

1<sup>o</sup> *Le sort de l'union de Florence.* — Avant d'entrer dans le sujet, il ne sera pas inutile d'examiner une question qui a été soulevée au milieu du siècle dernier et plus récemment encore par certains catholiques, à savoir si l'union de Florence a été officiellement rompue tant du côté des Grecs que du côté des Russes.

Une telle question n'a pu être posée que par des auteurs qui ignoraient l'histoire des relations tant des Grecs que des Russes avec l'Église catholique. Certains d'entre eux ont prétendu que jamais, au cours des siècles, il ne fut posé par l'Église grecque un acte officiel pour révoquer l'union de Florence; que jamais un schisme avec Rome ne fut proclamé et que « juridiquement parlant, l'union existerait encore ». Cf. Van Caloen, *La question religieuse chez les Grecs*, dans la *Revue bénédictine*, t. VIII, 1891, p. 121, 125; *Ami du clergé*, 1899, p. 379. D'autres ont restreint la question à l'Église russe proprement dite. Lacordaire a écrit un jour : « La Russie est catholique à son insu : elle n'est pas et n'a jamais été schismatique de son gré, comme il en a été de l'Église d'Orient (entendez l'Église grecque proprement dite) ». Cf. *Revue des Églises unies d'Orient*, t. III, 1887, p. 462. Le P. Gagarin a paru favoriser cette thèse dans sa brochure : *La Russie sera-t-elle catholique?* Paris, 1856. Le Russe Kirevskij la défendait dans un opuscule intitulé : *La Russie est-elle schismatique? Aux hommes de bonne foi par un Russe orthodoxe*, Paris, 1859. Et Vladimir Solovief a semblé la reprendre à son compte, lorsqu'il a écrit : « La Russie n'est pas formellement et régulièrement séparée de l'Église catholique : elle se trouve sous ce rapport dans un état indécis et anormal, éminemment favorable à l'œuvre de la réunion. » *Journal L'Univers*, 18 septembre 1888.

Quand on examine de près ce que ces auteurs, et surtout le dernier, ont voulu dire, on s'aperçoit qu'il y a, dans leur manière de s'exprimer, une équivoque. Ils ne parlent pas, en effet, de l'Église russe, mais de la Russie en général, et par Russie ils entendent le peuple russe croyant, à l'exclusion des autorités ecclésiastiques du pays. Au fond, ils veulent simplement affirmer que le peuple russe dans son ensemble est de bonne foi, quand il considère l'Église russe comme la véritable Église, et qu'il n'est pas coupable du péché de schisme, ce qui est incontestable. Vladimir Solovief s'est suffisamment expliqué là-dessus dans son tract intitulé *L'idée russe*, Paris, 1888, p. 22, 28 : « Notre religion, en tant qu'elle se manifeste dans la foi du peuple et dans le culte divin, est parfaitement orthodoxe. L'Église russe, en tant qu'elle conserve la vérité de la foi, la perpétuait de la succession apostolique et la validité des sacrements, participe, quant à l'essence, à l'unité de l'Église universelle fondée par le Christ... L'institution officielle qui est représentée par notre gouvernement ecclésiastique et par notre école théologique, et qui maintient à tout prix son caractère particulariste

et exclusif, n'est pas, certes, une partie vivante de la vraie Église universelle fondée par le Christ... Une Église qui fait partie d'un État, d'un royaume de ce monde, a abdiqué sa mission et devra partager la destinée de tous les royaumes de ce monde... Une institution que l'Esprit de vérité a abandonnée ne peut pas être l'Église véritable de Dieu. »

Ce que Solovief affirme ici du peuple russe comme distinct des autorités ecclésiastiques qui le gouvernent, le Grec Jacques Pitzipios l'avait dit du peuple grec considéré à part du patriarcat œcuménique et du clergé du Phanar, dans son ouvrage intitulé *L'Église orientale*, Rome, 1855, p. v de l'introduction et toute la deuxième partie.

Rien de mieux attesté que la répudiation officielle de l'union de Florence par le haut clergé grec, avant même qu'elle fût officiellement proclamée, le 12 décembre 1452, presque à la veille de la prise de Constantinople par les Turcs. Parmi les vingt-neuf métropolites ou clercs de diverses catégories qui avaient apposé leur signature au décret d'union, vingt et un revinrent au schisme dès leur retour à Constantinople. Au témoignage de Georges Scholarios, ces mêmes prélats avaient déjà rejeté quatre fois le concile de Florence avant le 29 mai 1453, date de la chute de Constantinople, en signant des décrets officiels dirigés contre l'union. (*Œuvres complètes de G. Scholarios*, t. III, Paris, 1930, p. 179-180. En 1443, les patriarches d'Alexandrie, d'Antioche et de Jérusalem, réunis en synode dans la Ville sainte, traitèrent d'abominable et de détestable le concile de Florence et déposèrent Métrophane, patriarche uni de Constantinople. En novembre 1452, cinq métropolites et dix autres clercs adressaient à l'empereur Constantin XII Dragasès un rapport dans lequel ils rejetaient l'union. Cf. G. Scholarios, *Œuvres complètes*, t. III, p. 188-193.

Mais ce fut surtout après la prise de Constantinople, sous le nouveau régime imposé par le sultan à l'Église grecque, que celle-ci s'affirma définitivement dans la séparation d'avec le centre de la catholicité. Les essais d'union étaient, cette fois, bien finis. Il n'y avait plus d'empereur chrétien pour en tenter de nouveaux. Quant aux prélats grecs, l'eussent-ils voulu, que des négociations de ce genre leur auraient été désormais interdites. Comment les sultans auraient-ils toléré pareils pourparlers, alors que le pape, chef de la croisade, était pour eux le grand adversaire? Au demeurant, le patriarcat œcuménique et ses métropolites n'éprouvèrent pas plus qu'auparavant le besoin de s'unir. Il faut même dire que leur animosité à l'égard du pape et des Latins en général, loin de diminuer après la catastrophe, ne fit que s'accroître. Tel fut le résultat lamentable de la tentative de Florence. On le vit bien au concile de Constantinople de 1484, auquel participèrent les quatre patriarches d'Orient et qui prit même le titre d'œcuménique. On y promulgua un office spécial de réconciliation des Latins, à leur entrée dans l'Église orthodoxe. Ceux-ci furent officiellement catalogués parmi les hérétiques de la deuxième catégorie, c'est-à-dire parmi ceux qu'on reçoit par la réitération du sacrement de confirmation et par une formule d'abjuration et de profession de foi, alors qu'auparavant on n'exigeait d'eux habituellement qu'une profession de foi. Dans ce rite de réconciliation, le concile de Florence est expressément rejeté comme étant de nulle valeur. Une des questions posées au nouveau prosélyte est ainsi conçue : « Rejettes-tu et comptes-tu pour rien le concile tenu à Florence, en Italie, ainsi que toutes les décisions erronées et bâtarde posées par lui contre l'Église catholique? » Et le converti répond : « Je rejette ce concile, saint Père, et je compte pour rien sa convocation comme sa tenue. » Rhallis et Pollis, *Συνταγμα των θείων και ιερών κανόνων*

των, t. v, Athènes, 1855, p. 143-147; cf. L. Petit, *L'entrée des catholiques dans l'Église orthodoxe*, dans les *Échos d'Orient*, t. II, 1898, p. 129-131. Par trois autres questions on repousse comme des *théories erronées* les dogmes catholiques de la primauté de saint Pierre et de son successeur, l'évêque de Rome, et l'infaillibilité de celui-ci.

À partir du xvi<sup>e</sup> siècle, la polémique antilatine se fit, chez les Grecs, de plus en plus violente. Ce qui l'alimenta, ce furent surtout les efforts de la propagande catholique en Pologne et dans le Proche-Orient. Cette propagande, qui fut parfois maladroite et à tendance latinisante, connut pourtant de véritables succès et réussit à ramener à l'unité catholique des groupes importants de dissidents, à créer des Églises catholiques de rite byzantin. La plus importante de ces Églises fut l'Église ruthène du royaume de Pologne, qui adhéra à l'unité catholique au synode de Brest en 1595 et groupa, dès le début, plusieurs millions de fidèles. Voir son article. Dans les premières années du xviii<sup>e</sup> siècle, naquirent les Églises roumaine et melkite catholiques. Depuis 1860, s'est constituée une petite Église bulgare unie, et plus récemment un petit groupe grec catholique. C'est la création de ces Églises unies de rite byzantin qui a le plus excité l'animosité des hiérarchies dissidentes et les a poussées aux représailles extrêmes dont nous allons parler. Il faut y ajouter l'apostolat des écoles congréganistes dans le Proche-Orient, qui s'est développé dans la seconde moitié du xix<sup>e</sup> siècle et qui battait son plein à la veille de la guerre mondiale de 1914.

2<sup>o</sup> *L'Église grecque et l'Église romaine.* — Les polémistes de la période moderne ressemblent à leurs devanciers de la période byzantine. Ils reprochent à l'Église catholique ses innovations ou *kainotomies* tant en matière dogmatique qu'en matière liturgique ou disciplinaire.

Parmi les innovations dogmatiques se trouve toujours la question du *Filioque*; mais elle n'occupe plus, de nos jours, la première place. Elle a même été abandonnée récemment par un nombre respectable de théologiens russes. La grande divergence sur laquelle on insiste depuis le xvi<sup>e</sup> siècle et surtout au xix<sup>e</sup> et au xx<sup>e</sup>, c'est la primauté de juridiction de l'évêque de Rome sur l'Église universelle et son magistère infaillible défini au concile du Vatican. Certains théologiens dissidents vont jusqu'à dire que c'est là le seul point important, le seul empêchement dirimant de l'union des Églises. Mais ces minimistes sont de date récente. Les polémistes les plus modérés de cette période s'en tiennent, en fait de différences dogmatiques, aux cinq points définis dans le décret d'union de Florence. Quelques-uns même admettent l'essentiel de la doctrine catholique sur plusieurs de ces points et ne s'en contentent que sur des détails accessoires et des questions de terminologie. D'autres, au contraire, ont grossi démesurément le nombre des divergences et ont découvert de nouveaux griefs. Signalons parmi ceux-ci l'immaculée conception, la validité du baptême par infusion ou même la validité du baptême des hérétiques, l'existence du caractère sacramentel, l'existence d'une peine temporelle due au péché même pardonné, l'indissolubilité du mariage même en cas d'adultère, l'inspiration des livres deutéro-canoniques de l'Ancien Testament, etc.

Quant aux divergences liturgiques et disciplinaires, on ne craint pas, même à une date très rapprochée de nous, de reprendre les plus désuètes parmi les anciennes. Dans plusieurs listes officielles dressées par les patriarches orientaux, on voit reparaître le jeûne du samedi, les œufs et les laitages du carême, l'usage des boudins et des viandes étouffées. Ces derniers griefs étaient formulés encore en 1838 par le patriarche œcu-

ménique Grégoire VI dans une encyclique approuvée par les trois autres patriarches orientaux, sans parler des métropolites. Mansi-Petit, *Concil.*, t. XL, col. 272. En 1818, dans leur réponse à Pie IX, qui leur avait adressé un appel à l'union, les quatre patriarches d'Orient ne craignent pas de reprocher aux catholiques, entre autres choses, l'usage des petites hosties, celui du pain azyyme, la communion sous une seule espèce, le célibat des clercs, l'interpolation des écrits des saints Pères. Mansi-Petit, *ibid.*, col. 377-418. Les azyymes reviennent, en 1895, dans l'encyclique du patriarche œcuménique Anthime VII répondant à l'encyclique du pape Léon XIII *Præclara gratulatio*, du 20 juin 1894. Si des documents officiels promulgués par la hiérarchie dissidente nous passions aux écrits des théologiens et des polémistes de profession, nous trouverions bien d'autres griefs surprenants. Au xvi<sup>e</sup> siècle, par exemple, on attaque comme une innovation blâmable la réforme du calendrier opérée par le pape Grégoire XIII, réforme que, de nos jours, plusieurs Églises autocéphales ont enfin acceptées, en partie du moins, non sans provoquer des menaces de schisme.

C'est lorsque la propagande catholique obtient quelque succès en Orient que la polémique dissidente se fait plus violente et plus agressive. Ce fut le cas au xviii<sup>e</sup> siècle, lors de la création de l'Église melkite catholique en Syrie. On vit alors les quatre patriarches d'Orient dresser des listes officielles des *kainotomies* latines pour enrayer le mouvement vers l'union avec Rome. En 1722, une longue lettre dogmatique était adressée aux fidèles du patriarcat d'Antioche pour dénoncer les hérésies et erreurs latines, parmi lesquelles figuraient, outre les cinq questions résolues à Florence, le jeûne du samedi, le refus de la confirmation et de la communion aux petits enfants, la communion sous une seule espèce, l'administration de l'*euchelaion* ou extrême-onction aux seuls moribonds. Une admonition synodale du patriarche œcuménique Jérémie III y ajoutait les divergences sur l'abstinence quadragesimale et la « tétragramme ». Peu de temps après, en 1727, paraissait une nouvelle confession de foi en seize articles, qui reprochait aux Latins, entre autres choses, d'admettre plus de sept conciles œcuméniques, de manger des viandes étouffées, de rejeter la doctrine palamite sur la lumière thaborique incréée, d'enseigner l'indissolubilité du mariage en cas d'adultère. Le fanatisme anticatholique dépassa toute borne dans la seconde moitié du xviii<sup>e</sup> siècle. Alors que, depuis le concile de Constantinople de 1484, l'Église grecque avait reconnu la validité du baptême des Latins et ne réitérait à ceux-ci que le sacrement de confirmation, à leur entrée dans l'Église orthodoxe; alors qu'au synode de Moscou de 1666-1667, les prélats grecs présents avaient persuadé aux Russes de renoncer à rebaptiser les catholiques, le patriarche œcuménique Cyrille V déclara, en 1755, que les papistes n'étaient que des infidèles et qu'il fallait les rebaptiser. Il est aujourd'hui prouvé que la décision de ce patriarche fut tout à fait anticanonique, les membres de son synode ayant refusé d'approuver une pareille innovation et ayant même rédigé une contre-définition. Cf. Mansi-Petit, t. xxxviii, col. 575-634. Le décret patriarcal n'en a pas moins obtenu force de loi, à partir de 1774, dans les autocéphales de langue grecque ou gréco-arabe, et il reste encore en vigueur. Si on y déroge parfois, pour des raisons spéciales, on explique ces exceptions par la curieuse théorie de l'économie, d'après laquelle la validité des sacrements des hétérodoxes dépend de la volonté de la véritable Église.

Malgré ces outrances polémiques, cette haine du Latin que les Grecs modernes ont héritée de anciens Byzantins, il y a eu parfois des accalmies, de courtes périodes de relations cordiales, voire même une ou deux

tentatives d'union négociées dans le secret. Le nécessaire a été dit à l'article CONSTANTINOPEL (*Église de*), col. 1427-1429, 1455-1458. Voir aussi, pour ce qui regarde les relations de certains missionnaires latins du Levant avec la hiérarchie dissidente aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles, les documents publiés par V. Laurent dans la revue *L'unité de l'Église*, à partir du n. 64, t. IV (1933-1936), p. 217-224 et n. suivants; voir aussi t. III, p. 643-644. Ces cas isolés de relations vraiment fraternelles ne doivent pas donner le change.

Et pourtant, malgré cette tension polémique à l'état continu, l'Église grecque moderne a subi dans une large mesure l'influence doctrinale de l'Église catholique. Cela tient à ce que, à partir du XVI<sup>e</sup> siècle jusqu'au XVIII<sup>e</sup>, un bon nombre de Grecs, privés de toute institution de haute culture établie chez eux, ont fréquenté les universités catholiques d'Italie ou d'ailleurs et se sont familiarisés avec la scolastique latine. Plusieurs d'entre eux ont fait leurs études au collège grec de Saint-Athanase, fondé à Rome, le 13 janvier 1577, par le pape Grégoire XIII. Catholiques pendant le temps de leurs études, ils sont parfois retournés au schisme et sont devenus les meilleurs théologiens grecs de l'époque moderne comme aussi, trop souvent, les adversaires les plus acharnés de l'union avec Rome. Malgré tout, ils se sont ouverts à la culture occidentale et ont rompu avec le particularisme étroit de la période byzantine, qui ne connaissait pas d'autre source d'information dans les sciences sacrées que la littérature écrite en grec. Cette influence de la théologie catholique s'est accrue par suite de la lutte contre les erreurs protestantes, que l'Église grecque a dû mener en même temps que l'Église catholique. C'est au XVI<sup>e</sup> siècle qu'on a été rédigées les deux principales confessions de foi où cette Église a essayé de condenser son enseignement et de fixer sa position vis-à-vis des novateurs. Or, ces deux documents trahissent une dépendance incontestable par rapport à la théologie catholique. Sous ce rapport, il y a eu un véritable rapprochement entre les deux Églises, rapprochement malheureusement éphémère, de plus en plus contesté et désavoué de nos jours, à cause de l'absence de tout véritable magistère doctrinal dans l'Église gréco-russe. Car, si l'influence de la théologie catholique a été prépondérante dans l'Église grecque jusqu'au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, elle a fortement diminué à partir de cette époque au profit de l'influence protestante, qui s'est exercée soit directement, soit par l'intermédiaire de la théologie russe déjà contaminée par elle.

3<sup>e</sup> *L'Église russe et l'Église romaine.* — Si de l'Église grecque nous passons à l'Église russe proprement dite, nous constatons des variations sensibles dans l'attitude de cette Église à l'égard de l'Église catholique. Ces variations n'ont pas toujours correspondu chronologiquement à celles de l'Église grecque. On en trouve un exemple frappant dans la manière dont l'Église russe s'est comportée à l'égard des transfuges catholiques demandant à être reçus dans son sein. Du XIII<sup>e</sup> siècle au concile de Florence, le rite de réconciliation consistait essentiellement dans l'onction du chrême accompagné de diverses prières, bien qu'il y ait eu quelques cas de rebaptisation. Après le concile de Florence, les catholiques de tout rite furent régulièrement rebaptisés. Cette pratique fut sanctionnée au synode de Moscou de 1620, présidé par le patriarche Philarète Nikititch et dura jusqu'au concile de Moscou de 1667. C'était l'époque où l'exaspération des Moscovites contre les Polonais et les catholiques en général était à son comble tant à cause des conflits politiques que de l'union des Russes méridionaux sujets du royaume de Pologne à l'Église catholique, union proclamée au synode de 1620 et 1626. Il est curieux de constater que, pour légitimer cette mesure, les Russes

mirent en avant les cinq raisons suivantes : 1. Le latinisme contient toute la substance des hérésies dont les adhérents sont soumis à la rebaptisation par le canon 95 du concile in *Trullo* : paulianistes, eunomiens, montanistes, manichéens, juifs, messaliens, etc.; 2. En plus, les Latins enseignent des hérésies qui leur sont propres, et l'on en énumère une trentaine, presque toutes empruntées au *Traité contre les Francs*, dont nous avons parlé plus haut; 3. D'après les canons des apôtres 46 et 47, tous les hérétiques doivent être rebaptisés; or, les Latins sont des hérétiques; 4. Cette pratique de rebaptiser les Latins a toujours existé dans l'Église russe; 5. Les patriarches d'Orient lui sont favorables. A toutes ces raisons, les prélats grecs présents au concile de Moscou de 1667 firent des réponses pertinentes et, à partir de cette date, l'Église russe se conforma au rite de réconciliation des Latins usité chez les Grecs depuis 1484, tout en continuant à rebaptiser les protestants de toute secte. Cf. article RUSSIE, t. XIV, col. 276-281. Cela dura jusqu'en 1757. Cette année-là, le Saint-Synode dirigeant de Saint-Petersbourg fit un pas de plus dans le sens de la tolérance en adoptant, avec quelques modifications, le *Trebnik* ou Rituel de Pierre Moghila, qui prescrivait de recevoir les Latins par une simple formule d'abjuration et une profession de foi, sauf lorsque le prosélyte n'aurait pas été confirmé par un évêque latin. Dans ce cas, on lui administrerait la confirmation. Depuis 1718, sur réponse favorable du patriarche œcuménique Jérémie III à une demande de Pierre le Grand, on avait renoncé à rebaptiser les protestants et on les admettait en leur conférant le sacrement de confirmation, puisque luthériens et calvinistes ignorent ce sacrement. Ainsi, au moment même où l'Église grecque prenait à l'égard des catholiques une mesure extrême et décrétait de les rebaptiser, ci-dessus, col. 1390, l'Église russe reconnaissait officiellement la validité de leur baptême et de leur confirmation. Depuis 1757, le mode de réception des Latins et des catholiques en général dans l'Église russe n'a pas varié. La cinquième édition du rite de réconciliation, parue en 1858, porte à peine quelques légères modifications dues à Philarète Drozdov, métropolite de Moscou. A la différence de la formule d'abjuration promulguée par le synode de Constantinople de 1484, qui ne mentionnait expressément comme erreurs latines à rejeter que la procession du Saint-Esprit du Père et du Fils, l'usage des azyms et le concile de Florence, la formule russe insiste surtout sur la primauté et l'infaillibilité du pape. Trois questions se réfèrent à ce point. Cf. L. Petit, *art. cit.*, *Echos d'Orient*, t. II, p. 136-137, où l'on trouvera la traduction française du rite d'admission des catholiques dans l'Église russe.

Traiter des rapports de l'Église russe avec l'Église catholique, c'est, en fait, parler des relations des tsars avec le pape, car l'Église russe a été de tout temps tellement inféodée à l'État qu'elle n'avait aucune possibilité de communiquer avec les autres confessions chrétiennes d'une manière indépendante. Depuis Pierre le Grand en particulier, le gouvernement russe se substituait à l'Église pour toute relation tant avec les confessions dissidentes qu'avec les Églises autocéphales. C'est ainsi que le patriarcat œcuménique communiquait avec le Saint-Synode russe par l'intermédiaire de l'ambassadeur russe auprès de la Sublime Porte. Les relations des tsars avec les papes ont toujours été dictées par des motifs politiques. Comme les basileis byzantins, ils ont vu dans le successeur de Pierre avant tout la puissance politique et temporelle avec laquelle il pouvait y avoir parfois intérêt à traiter. En général, l'Église catholique n'a pas eu à se féliciter de leur attitude à son égard. Dans les deux derniers siècles, la Russie a été le grand soutien, sous tous les



rapports, du schisme oriental. Protectrice attirée des chrétiens dissidents de l'empire turc et des nouveaux États nés du démembrement de celui-ci, elle a contre-carré partout l'action de la propagande catholique en Orient et inspiré les mesures d'intolérance à l'égard des catholiques. A l'intérieur même de l'empire russe, le gouvernement des tsars a poursuivi de sa haine persécutrice spécialement les Ruthènes unis annexés à l'empire, à la suite des partages successifs de la Pologne. Plusieurs millions de catholiques de rite oriental ont été ainsi détachés de la juridiction romaine et incorporés à l'Eglise officielle par la violence et la ruse. Le dernier évêché uni, celui de Chelm, fut supprimé en 1875. A l'égard des catholiques latins de l'empire on a montré plus de tolérance; on a négocié des accords avec le Saint-Siège; mais que d'entraves apportées à la liberté de l'Eglise catholique! Cf. Pierling, *La Russie et le Saint-Siège*, Paris, 1896-1912, 5 vol., continués par les deux volumes du P. Boudou : *Le Saint-Siège et la Russie : leurs relations diplomatiques au XIX<sup>e</sup> siècle (1814-1883)*, Paris, 1922-1923.

Entre l'Eglise russe et l'Eglise catholique il n'y eut jamais de tentative sérieuse d'union. Ce n'est pas que du côté catholique on n'ait essayé à plusieurs reprises d'amorcer des négociations dans ce but. Signalons seulement la légation diplomatique du P. Possevino auprès d'Ivan IV le Terrible (1581-1582), sur laquelle on tenta vainement de greffer un projet d'union religieuse (voir art. POSSEVINO, t. XII, col. 2648-2649); les pourparlers unionistes entre les théologiens parisiens de la Sorbonne et le Saint-Synode russe, entamés à l'occasion du voyage de Pierre le Grand à Paris. Cf. Pierling, *La Sorbonne et la Russie (1717-1747)*, Paris, 1882. On a beaucoup parlé du projet d'union des Eglises que méditait l'empereur Alexandre I<sup>er</sup> de Russie (1801-1825). Le bruit même a couru que cet empereur aurait été catholique en secret. Il mourut malheureusement l'année même où il devait commencer à mettre son projet à exécution et l'on peut se demander s'il eût abouti. Cf. la *Lettre du général Alexandre Michaud, comte de Beaufort, à l'empereur Nicolas I<sup>er</sup> de Russie*, datée du 1<sup>er</sup> juillet 1835, publiée dans *L'unité de l'Eglise*, n. 86 (1937), t. IV, p. 129-133. Certes, si les tsars l'avaient voulu, au moins à certaines époques, ils auraient pu réaliser l'union avec Rome par la force, à la manière de Michel Paléologue. Mais il ne semble pas qu'ils y aient jamais songé sérieusement.

Malgré cette hostilité constante et déclarée, l'Eglise russe a subi, dans une large mesure, aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles et dans la première moitié du XVIII<sup>e</sup>, l'influence de la théologie catholique. Cette influence s'est d'abord exercée sur les Russes méridionaux sujets du royaume de Pologne et par eux elle a pénétré chez les Russes du Nord ou Moscovites. Sur plusieurs points plus ou moins controversés entre Grecs et Latins, les théologiens dissidents de Kiev adoptèrent les thèses catholiques et les défendirent avec acharnement contre les théologiens grecs et leurs disciples moscovites. Sur la forme de l'eucharistie, sur le purgatoire et l'époque des rétributions d'outre-tombe, sur l'immaculée conception, leur théologie était d'accord avec la théologie catholique. Ce ne fut pas sans peine que les doctrines grecques finirent par prévaloir. Cf. articles MOGILA (Pierre), t. X, col. 2063; RUSSIE, t. XIV, col. 304 sq. et col. 346 sq.; RUTHÈNE (Eglise), t. XIV, col. 399. Il est, en particulier, curieux de constater qu'à l'académie de Kiev l'enseignement théologique ne seulement se donnait en latin mais était puisé dans la *Somme théologique* de saint Thomas d'Aquin et que les théologiens petits-russiens citaient couramment dans leurs écrits les grands théologiens latins des XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles, sur tout quand il s'agissait de réfuter les erreurs protes-

tantes. Cette influence fut malheureusement arrêtée et neutralisée dans la seconde moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle par l'influence de la théologie luthérienne et calviniste, dont le théologien favori de Pierre le Grand, Théophane Procopovitch, s'était fait le champion durant son court passage à l'académie de Kiev. Sur son influence et la réaction qui suivit, voir RUSSIE, t. XIV, col. 351 sq. Quelques années seulement après la réforme de Protasov, en réaction contre Procopovitch, une nouvelle influence, devenue de nos jours prépondérante, fit son apparition : celle des *Slavophiles*. Voir RUSSIE, col. 359 sq. Le mouvement slavophile, caractérisé par une haine farouche de tout ce qui venait de l'Occident, pénétra aussi dans le domaine de la théologie par l'un de ses chefs, Alexis Stépanovitch Khomiakov (1804-1860). Il est curieux de constater que ce mouvement xénophobe coïncida avec les querelles politiques autour de la question d'Orient qui aboutirent à la guerre de Crimée et à la défaite de la Russie. Ancien officier de l'armée, Khomiakov ignorait la théologie officielle et n'avait sans doute jamais lu le catéchisme de Philarete. Cela ne l'empêcha pas de se poser en théologien dans quelques opuscules et lettres polémiques roulant uniquement sur la question de l'Eglise. Plusieurs de ses vues étaient si franchement hétérodoxes que ses œuvres ne purent d'abord être publiées en Russie. Ce ne fut qu'en 1879 que le Saint-Synode en permit l'impression en faisant des réserves sur la doctrine de l'auteur. Cela n'a pas empêché cette doctrine et surtout l'esprit qui l'anime de s'infiltrer dans la théologie russe contemporaine, malgré son désaccord avec les thèses classiques des manuels. Cette théologie n'est ni spécifiquement protestante ni, à plus forte raison, catholique; mais elle coïncide en fait sur plusieurs points avec les tendances du protestantisme libéral et avoisine parfois le modernisme. Elle fleurit en ce moment à l'Institut supérieur de théologie russe de Paris, créé pour les Russes de l'émigration. Les théologiens slavophiles ont surtout excellé à inspirer la haine du catholicisme et à défigurer sa doctrine par leurs interprétations fantaisistes, leurs inventions dénuées de tout fondement réel. Ils ont tracé de la papauté de véritables caricatures, qui dépassent toute imagination. Voir en particulier l'ouvrage d'Alexandre Lebedev : *De la primauté du pape ou des différences entre orthodoxes et papistes touchant la doctrine de l'Eglise*, deux éditions, Saint-Petersbourg, 1887 et 1903. La théologie officielle elle-même, du reste, se distinguait, dans les dernières années du XIX<sup>e</sup> siècle et le commencement du XX<sup>e</sup>, par un esprit polémique intense contre l'Eglise catholique et son chef. Un programme détaillé de théologie polémique contre les confessions occidentales avait été élaboré, qui multipliait les divergences dogmatiques entre l'Eglise gréco-russe et l'Eglise catholique. Conformément à ce programme, des manuels avaient été rédigés à l'usage des académies ecclésiastiques et des séminaires. Parmi les doctrines catholiques incriminées dans ce programme il faut signaler les suivantes : l'inspiration des livres deutéro-canoniques de l'Ancien Testament, une conception erronée de la justice originelle, une fausse notion du péché originel, qui n'est pas seulement la privation de dons gratuits et de la grâce infuse, la conception immaculée de la sainte Vierge, la théorie des œuvres surérogatoires et du trésor des mérites de la sainte Vierge et des saints, l'insuffisance des mérites de Jésus Christ pour justifier l'homme, l'efficacité des sacrements *ex opere operato* (formule interprétée de travers par les théologiens dissidents), la négation de la nécessité de l'Episcopat pour la consécration de l'eucharistie, l'existence d'une peine temporelle due au péché même après l'absolution sacerdotale, les indulgences, l'indissolubilité absolue du mariage et l'esclavage des clercs, l'ordre de la papauté

(sic), la réserve à l'évêque de la bénédiction de l'huile des infirmes, le purgatoire comme état intermédiaire entre le ciel et l'enfer, l'immutabilité de la sentence du jugement particulier pour les damnés, la doctrine du probabilisme, etc. Certains manuels de théologie polémique ajoutent d'autres griefs, par exemple la doctrine du caractère indélébile de la confirmation, la distinction entre les préceptes et les conseils, entre le mérite de *condigno* et le mérite de *congruo*. Inutile de dire que tous les théologiens russes sont loin de s'entendre entre eux sur ce catalogue des erreurs catholiques. Un bon nombre admettent tout l'essentiel du dogme catholique sur plusieurs des points indiqués. Ce catalogue indique du moins, par son abondance, l'attitude profondément hostile de l'Église russe officielle à l'égard de l'Église catholique dans les dernières années du tsarisme.

40. *Les autres autocephalies.* — En dehors de l'Église grecque et de l'Église russe, quelques-unes des autocephalies plus récentes ou nouvellement transformées depuis la guerre de 1914 ont fait preuve d'un état d'esprit non moins agressif à l'égard du catholicisme.

L'Église hellénique est allée jusqu'à solliciter du gouvernement des mesures d'exception contre les clerges catholiques étrangers relativement à leur séjour sur le territoire du royaume. Dans le patriarcat d'Antioche, on fait revivre le décret de rebaptisation des catholiques demandant à passer à l'orthodoxie orientale. Le canon 8 d'un concile des métropolites tenu à Antioche en juillet 1933 ordonne de rebaptiser papistes (= catholiques), protestants et monophysites, et cela évidemment dans le but d'enrayer la propagande catholique. Cf. *Unité de l'Église*, n. 63, 1933, t. iv, p. 165-167.

Mais c'est surtout le patriarcat serbe qui a ouvert brusquement une violente offensive contre l'Église catholique en Yougoslavie sous le pontificat du patriarche Varnava (1930-1938). Dès l'automne de 1930, l'organe du clergé serbe, le *Vestnik* publiait un article intitulé *Goliath et David*, où Goliath figure l'Église catholique et David l'Église d'Orient. Dans sa lettre pascale de 1931, le patriarche Varnava développait le même thème. Peu après, le *Vestnik* récidivait et appelait l'Église catholique l'Église des bourreaux : « Chaque siècle dans la vie de l'Église catholique forme une lettre de cette horrible inscription : *Ferro igneque*. On n'en rencontre pas de plus noire même dans l'enfer du Dante. L'Église catholique, c'est le signe de Cain, le ricanement de la subconscience païenne. L'antique serpent se devine sous les soutanes des prêtres et dans les capuces des moines de l'autre côté de l'Évangile. » Dans le même bulletin, l'Église catholique reçoit les épithètes de matérialiste, mécanique, païenne, anti-évangélique, athée, satanique, luciférienne, sadique, etc. La même offensive, avec l'emploi des mêmes armes, a été menée dans la presse du pays par des articles, des tracts, des brochures et même par des pièces de théâtre. En 1927, Douchan Nikolaïevitch publiait à Belgrade son drame intitulé *Volga*, qui s'inspire de la vie des émigrés russes. On y glorifie la théologie de Dostoevskij et les idées anticatholiques de son *Grand inquisiteur*. Le héros principal, André, parle du sadisme de l'Église catholique et en apporte comme preuve les images et les statues catholiques de Jésus crucifié. A la fin du drame, Dostoevskij se lie d'amitié avec Lénine pour combattre l'Occident catholique et ils souhaitent tous deux que la Volga submerge et emporte l'Occident et son catholicisme. On a vu à bon droit dans cette littérature de haine l'inspiration de l'imagination démente des slavophiles russes émigrés en Yougoslavie. Cf. les articles de Franz Grivec intitulés : *Nouvelles tendances dans l'Église serbe* dans l'organe de l'université de Ljubljana le *Bohosloveni Vestnik*, 1932, et l'article paru dans l'*Unité de l'Église*, n. 61,

1933, t. iv, p. 112-115. Après une pareille propagande, qui a duré plusieurs années, on n'est pas étonné de l'opposition irréductible du clergé serbe et du vieux parti national serbe à la ratification du concordat avec le Vatican qui avait été élaboré depuis de longues années et que le gouvernement yougoslave voulait enfin faire approuver par les assemblées parlementaires sur la fin de 1937.

III. L'ATTITUDE DE L'ÉGLISE GRECO-RUSSE À L'ÉGARD DES PROTESTANTS ET AUTRES SECTES OCCIDENTALES. — Lorsque les positions de la Réforme protestante se furent précisées dans ses trois fractions principales : luthéranisme, calvinisme, anglicanisme, des pourparlers unionistes avec l'Église grecque dissidente ne tardèrent pas à s'amorcer.

Ce furent les luthériens d'Allemagne qui firent les premières démarches dans ce sens. Dès 1559, Mélancthon entra en relations avec le patriarche œcuménique Joasaph II (1555-1565), qui envoya à Wittenberg son diacre Dimitrios Misos pour faire une enquête sur la nouvelle Réforme. Dimitrios revint à Constantinople porteur de la Confession d'Augsbourg. Après l'avoir parcourue, le patriarche n'eut pas de peine à s'apercevoir que tout espoir d'accord était illusoire et rompit les négociations. Bientôt les théologiens de Wittenberg revinrent à la charge auprès du patriarche Jérémie II Tranos et ne réussirent qu'à s'attirer trois répliques portant réfutation de leurs hérésies. Voir l'article JÉRÉMIE II, t. viii, col. 886-889.

L'offensive calviniste secrète et sournoise menée par Cyrille Lucar durant ses sept patriarcats constantinopolitains (1612-1638) contre l'orthodoxie grecque échoua misérablement malgré l'appui des ambassadeurs anglais et hollandais auprès de la Porte. Voir l'article LUCAR (Cyrille), t. ix, col. 1003-1019, et CONSTANTINOPLE (Église de), t. iii, col. 1426-1431.

Au début du XVIII<sup>e</sup> siècle, s'esquissa la première tentative d'union sérieuse avec la fraction de l'Église anglicane dite des « non-jureurs ». Un échange de lettres dogmatiques fort intéressantes entre ceux-ci et les quatre patriarches d'Orient eut lieu de 1716 à 1723. A ces négociations fut intéressée aussi l'Église russe, à laquelle Pierre le Grand venait de donner le *Règlement ecclésiastique*, rédigé par le théologien luthéranisant Théophane Procopovitch. L'accord s'avoua bientôt irréalisable, les patriarches d'Orient ayant déclaré s'en tenir à la doctrine de la *Confession de Dosithe*. Le dossier de cette affaire est publié dans Mansi-Petit, *Concil.*, t. xxxvii, col. 369-624, et analysé par L. Petit dans les *Echos d'Orient*, t. viii, 1905, p. 321-328.

On ne voit plus de tentatives d'union avec les protestants ni en Orient ni en Russie avant la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, malgré l'influence prédominante de la théologie luthérienne dans l'Église russe pendant trois quarts de siècle et l'active propagande des Sociétés bibliques tant en Russie que dans le Proche-Orient. Certains protagonistes du mouvement d'Oxford tournèrent un moment leurs regards vers l'Église gréco-russe. Ils furent vite déçus, quand ils s'aperçurent que Constantinople et Pétersbourg ne s'entendaient pas sur la validité du baptême des hétérodoxes. L'un d'entre eux, William Palmer, étudia de près les deux fractions principales de l'orthodoxie orientale et fit exprès un voyage en Russie en 1840-1841. Sa désillusion fut profonde et il finit par se faire catholique, disant plaisamment, à propos du désaccord entre Grecs et Russes sur la validité du baptême occidental, qu'un voyage à Pétersbourg tenait lieu de baptême à Constantinople et refusant d'entrer dans une Église qui parlait comme un ventriloque et ne voyait pas grand mal à tourmenter les particuliers par ses deux voix discordantes. » Cf. W. Palmer, *Notes of a visit to the Russian Church, 1840-1841*, éd. Newman, Londres,

1882, et S. Tyszkiewicz, *Un épisode du mouvement d'Oxford : La mission de William Palmer*, dans les *Études*, 20 juillet 1913, t. cxxvii, p. 200 sq. C'est en 1867, lors de la *Première conférence de Lambeth*, que l'archevêque anglican de Cantorbéry, Archibald Campbell, prit l'initiative de s'adresser au patriarche œcuménique Grégoire VI pour lui manifester son désir d'union avec l'Église grecque. Le patriarche fit une réponse courtoise sans dissimuler les difficultés du projet. Depuis lors, les relations cordiales n'ont pas cessé entre anglicans et orthodoxes grecs et la politique anglaise n'y a pas été étrangère.

Une nouvelle secte, celle des vieux-catholiques, se préoccupa, dès sa formation, de s'unir aux orthodoxes orientaux. Sur l'initiative de ses dirigeants se tinrent à Bonn, en 1874 et en 1875, deux conférences où les délégués anglicans, russes et grecs fraternisèrent dans une haine commune de la papauté et essayèrent de jeter les bases d'un accord dogmatique entre leurs Églises respectives. On ne s'occupa que de la question de la procession du Saint-Esprit et de l'addition du *Filioque* au symbole. Si l'on s'entendit assez facilement sur la question secondaire de l'addition, il en fut autrement de la question proprement dogmatique. On n'arriva qu'à un accord équivoque sur six propositions tirées de saint Jean Damascène, qu'Occidentaux et Gréco-Russes interprétaient différemment dans leur for intérieur. Pratiquement, cet essai d'union n'aboutit à rien, mais il donna le goût des discussions unionistes aux trois groupes dissidents. Après avoir laissé tomber les négociations à partir de 1877, les Russes les reprirent pour leur part avec les vieux-catholiques dès 1892. Une commission russe spéciale auprès du Saint-Synode dirigeait fut créée pour s'occuper de l'union avec eux. Elle donna successivement en 1893, en 1897 et en 1907, trois réponses discordantes sur la question de la procession du Saint-Esprit. La dernière, inspirée des thèses sur le *Filioque* du professeur Basile Bolotov († 1900), écartait pratiquement de la controverse la fameuse querelle, qui avait alimenté le schisme byzantin depuis Photius, et reléguait parmi les *theologoumena* ou opinions théologiques aussi bien l'a *Patre solo* de Photius que le *Filioque* des Latins. Cinq années plus tard, en 1912, l'anglican V. Puller discutait à Saint-Petersbourg avec les membres de la *Société des zélés de l'union avec l'Église anglicane*, créée en 1911, la même question de la procession du Saint-Esprit et faisait faire un pas de plus aux théologiens russes vers la thèse occidentale, avec l'approbation non dissimulée du Saint-Synode. On s'accordait à reconnaître que les Pères latins et les Pères grecs avaient enseigné une même doctrine sur la procession du Saint-Esprit en employant des formules différentes. C'était donner raison au décret d'union de Florence. Déjà plusieurs théologiens russes avaient formulé la même conclusion. D'autres l'ont patronnée depuis. Les discussions entre théologiens russes et théologiens vieux-catholiques ont eu un autre résultat important : celui d'amener les Russes à convenir que leur Église n'avait aucune doctrine officielle obligatoire, en dehors des définitions des sept premiers conciles œcuméniques. Ceci est de grande importance non seulement pour les essais d'union des dissidents entre eux, mais aussi pour leurs relations avec l'Église catholique. Au demeurant, malgré tous les pourparlers, l'union des vieux-catholiques et des anglicans avec l'Église russe ne s'est pas réalisée et n'est pas près de se faire.

Les vieux-catholiques ont eu moins de succès auprès des Grecs qu'auprès des Russes. Par contre, les relations de l'Église anglicane avec les autocéphales grecques sont devenues plus fréquentes et plus cordiales après la guerre de 1914-1918, sous l'influence visible des événements politiques. Dès 1920, le pa-

triarche œcuménique Mélétiou IV Métaxakis envoyait des délégués à la cinquième conférence de Lambeth (4 juillet-5 août 1920), qui leur fit un accueil chaleureux. On sait qu'à ces conférences de Lambeth prennent part les évêques anglicans du monde entier et ceux de l'Église épiscopale d'Amérique. A la cinquième, dont nous parlons, assistèrent 252 évêques anglicans, parmi lesquels 52 venus des États-Unis et du Canada. Ils publièrent sous forme d'encyclique un *Appel à toute la chrétienté* en vue de faire cesser toutes les divisions entre chrétiens et de former une seule Église catholique unie. On y établissait une distinction entre la qualité de membre de l'Église universelle du Christ et la communion dans une même Église visible. Pour être membre, deux conditions sont requises : 1. la foi en Jésus-Christ Seigneur ; 2. le baptême au nom de la sainte Trinité. Quant à la communion elle requiert une société externe, visible et unie, possédant la même foi, reconnaissant les mêmes ministres, usant des mêmes moyens de grâce et apprenant à tous ses membres épars dans le monde la même manière de servir la cause du royaume de Dieu. Plus précisément, le minimum exigé par les anglicans pour la réunion dans une même société visible se réduit aux quatre points suivants arrêtés à la conférence de 1888 : 1. La sainte Écriture comme révélation de Dieu et ultime règle de la foi ; 2. les symboles des apôtres et de Nicée ; 3. le baptême et la cène comme sacrements institués par Jésus-Christ ; 4. l'épiscopat historique. A propos de ce dernier point, l'*Appel* de 1920 a ajouté une importante concession manifestant le bon vouloir des évêques et du clergé anglicans : ceux-ci consentiraient à une sorte de réordination dans l'intérêt de l'unité ecclésiastique, si les circonstances l'exigeaient. C'est à réaliser ce programme de communion qu'anglicans et grecs orthodoxes travaillent depuis 1920. Un premier pas a été fait dans ce sens deux ans après la conférence de 1920. Le 1<sup>er</sup> août 1922, le Saint-Synode de l'Église de Constantinople déclarait accepter les ordinations anglicanes comme n'étant pas moins valides que celles des Latins et des Arméniens, conformément à la théorie dite de l'économie. Le 8 août de la même année, le patriarche Mélétiou IV notifiait cette décision par une encyclique à sept autres Églises autocéphales, les invitant à suivre l'exemple de l'Église de Constantinople. Seules les Églises de Chypre et de Jérusalem imitèrent, en 1923, le geste du Phanar. En 1930, Mélétiou Métaxakis étant devenu patriarche d'Alexandrie, a également fait reconnaître par son synode la validité des ordinations anglicanes. Enfin, en mars 1936, à la suite des délibérations d'une commission mixte composée de théologiens anglicans et de Roumains orthodoxes, le synode du patriarcat roumain a accepté, à son tour, les ordinations anglicanes. L'accord conclu entre les deux Églises anglicane et roumaine a été approuvé officiellement à la *Convocation* ou synode provincial de Cantorbéry le 20 janvier 1937. Il a soulevé de violentes protestations d'une partie du clergé anglican, qui a reproché aux délégués de la commission mixte de Bucarest d'avoir défigurés gravement les doctrines de l'Église d'Angleterre et changé celles-ci dans le sens de la doctrine des orthodoxes orientaux. Du côté roumain la réaction n'a pas été moins vive. L'accord, que les autorités roumaines n'ont pas osé publier et que le public roumain n'a connu que par la presse anglicane, a été l'objet de critiques presque unanimes. Cf. T. Austin, *Entre Anglicans et Roumains orthodoxes*, dans l'*Unité de l'Église*, n. 86-87, 1937, t. v, p. 144-151, 172-179. Il faut bien reconnaître que ces accords encore partiels — rien ne fait prévoir qu'ils puissent jamais être acceptés de toutes les autocéphales byzantines — reposent sur des équivoques tant du côté anglican que du côté oriental.



L'accord de Bucarest-Cantorbéry de 1936-1937 se présente comme le résultat de la participation des délégués gréco-russes à la septième conférence de Lambeth (7-10 juillet 1930). A cette conférence assistèrent le patriarche d'Alexandrie, Métélis Métaxakis et des représentants des patriarchats d'Antioche, de Constantinople, de Bucarest, d'Ipeke, de Jérusalem, des Églises de Grèce, de Chypre, de Bulgarie et de Polono. On revint sur ces questions déjà traitées en 1920 relativement à l'intercommunion entre anglicans et gréco-russes et à la validité des ordinations anglicanes. Les gréco-russes demandèrent aux anglicans de préciser leur doctrine sur certains points capitales de dogme spécialement sur l'Eucharistie et sur l'eucharistie. Il fut convenu qu'une commission mixte de théologiens orthodoxes et anglicans travaillerait à élucider les points en litige et préparerait un rapport qui serait présenté au *prosynode* ou *préconcile orthodoxe*. Celui-ci fut fixé par le patriarche œcuménique pour le 19 juin 1931, mais fut remis  *sine die* pour diverses raisons dont la principale était qu'il n'aurait pu représenter qu'une partie des autocéphales. Quant à la commission mixte, elle fut fidèle à rédiger le rapport demandé dans des réunions qui se tinrent du 14 au 20 octobre 1931. Un texte d'accord en six chapitres fut approuvé par l'archevêque de Cantorbéry, le Rev. Cosmo Lang, et le patriarche œcuménique Photius II. Anglicans et orthodoxes s'y font quelques concessions réciproques. Les premiers reconnaissent la valeur de la tradition dans une formule ambiguë, et les seconds abandonnent l'inspiration des livres deutéro-canoniques de l'Ancien Testament. Sur la procession du Saint-Esprit on revient aux six propositions équivoques des conférences de Bonn et l'on déclare illicite l'addition du *Filioque* au symbole. Sur le nombre des sacrements on n'a pu établir une formule commune. Quant aux us et coutumes ecclésiastiques, on accepte la distinction de Photius entre ce qui est universel et ce qui n'a qu'un caractère local et particulier. Sur la participation des gréco-russes à la conférence de Lambeth de 1930 et le rapport de la commission mixte de 1931, voir les *Échos d'Orient*, t. xxx, 1931, p. 197-211, et t. xxxi, p. 239-241.

Parallèlement à la reconnaissance des ordinations anglicanes, on a traité, aux deux conférences de Lambeth de 1920 et de 1930, de l'intercommunion entre anglicans et orthodoxes orientaux. La question n'a pu être résolue encore d'une manière satisfaisante. Cependant, à la conférence de 1930, le patriarche Métélis Métaxakis déclara qu'il ne voyait aucune difficulté à ce que des ministres anglicans baptisassent et mariassent des orthodoxes en cas de nécessité. Pour la communion, il avoua qu'on ne pouvait la permettre régulièrement, mais bien à titre d'exception et par « économie ». En fait, depuis 1920, il y a eu des exemples retentissants d'intercommunion entre les deux Églises. Signalons en particulier celui qui se produisit à la cathédrale de Belgrade, le 25 décembre 1927 : le patriarche serbe Dimitri communia de sa main un petit groupe d'anglicans, après leur avoir donné l'absolution générale. Son geste, approuvé par certains, souleva chez d'autres de violentes protestations, en particulier celle du *Vesnik*, organe du clergé serbe, qui fit remarquer que, tant que l'union entre les deux confessions n'aura pas été sanctionnée, aucune Église autocéphale, ni aucun de ses membres, et encore moins celui qui s'occupe de rang le plus élevé, ne peut s'arroger le droit de résoudre une question aussi importante que celle qui regarde l'admission des hétérodoxes à la communion. Cf. *L'Unité de l'Église*, t. II, p. 452-453, 493-496.

Non contentes d'entamer des pourparlers unionistes suivis avec l'Église anglicane, les Églises autocéphales

de rite byzantin ont cru bon aussi de participer par des délégués aux conférences mondiales des chrétiens dissidents qui se sont tenues en ces dernières années. Ces conférences mondiales ont eu pour initiateurs des protestants d'Amérique. L'idée maîtresse qui les a inspirées paraît être de créer une Société des Églises chrétiennes sur le modèle de la Société des nations qui siège à Genève. Deux groupes se sont formés : le groupe du christianisme pratique *Vie et action* (*Life and work*) et celui de la foi et du gouvernement de l'Église (*Faith and order*). Le premier exclut la discussion des questions doctrinales et se maintient sur le terrain de la morale et de la sociologie ; le second ambitionne de réunir tous les chrétiens autour d'un minimum de croyances dogmatiques, laissant place à des divergences secondaires. Chacun des deux groupes a déjà tenu deux congrès mondiaux. A chacun d'eux l'orthodoxie orientale a pris part par un certain nombre de délégués. Le groupe *Vie et action* eut son premier congrès à Stockholm du 19 au 30 août 1925. On y vit plus de 600 délégués venant de 37 nations et de 31 confessions religieuses différentes. Les orthodoxes orientaux y étaient une trentaine. Les rapports qui furent lus concernaient l'attitude de l'Église vis-à-vis des problèmes politiques, sociaux et économiques. La guerre, le nationalisme et le capitalisme furent condamnés. Nouveau congrès du même groupe en 1937, à Oxford, du 12 au 24 juillet, où l'on a traité des relations de l'Église et de l'État. Près de 900 délégués appartenant à 45 pays différents y ont représenté les diverses confessions protestantes, vieilles-catholiques et neuf autocéphales byzantines, parmi lesquelles deux Églises de l'émigration russe : celle du métropolite Euloge, dite de l'Europe occidentale et celle de Carlovtsy. Quant au groupe *Foi et gouvernement*, il a tenu une première assemblée à Lausanne du 3 au 21 août 1927, une seconde à Edimbourg du 4 au 18 août 1937. On y a agité tout un programme d'union des Églises chrétiennes. Les délégués orthodoxes représentant une dizaine d'autocéphales y ont assez bien maintenu les positions doctrinales de l'Église gréco-russe, et leur exposé a manifesté aux yeux de tous l'abîme qui les sépare, sur le terrain dogmatique, de la multitude des sectes protestantes. Des voix commencent à se faire entendre, au sein de l'orthodoxie, contre la participation à ces réunions stériles, dont le résultat le plus tangible est d'étaler le chaos des sectes séparées de l'Église catholique. Tant qu'elle restera ce qu'elle est, l'Église gréco-russe ne pourra conclure aucune union véritable avec n'importe laquelle des sectes protestantes actuellement existantes. Elle n'a des possibilités d'union qu'avec l'Église catholique romaine. Il suffit pour cela qu'elle renoue les liens qui rattachaient au siège romain l'ancienne Église byzantine. Sur les conférences mondiales dont nous venons de parler, voir *L'Unité de l'Église*, t. II, p. 373-377, 393-395, 519-525, t. v, p. 85-92, 136-142. Sur la conférence de Stockholm en particulier, voir l'ouvrage d'Adolphe Deissmann, *Die Stockholmer Weltkirchenkonferenz*, Berlin, 1926. Sur les deux mouvements, voir entre autres M.-J. Congar, *Chrétiens désunis*, Paris, 1937, p. 149-182, avec nombreuses références.

Il ne peut être question ici de donner une bibliographie détaillée. Il faudrait reproduire les bibliographies partielles particulièrement abondantes déjà données dans ce Dictionnaire aux articles spéciaux auxquels nous renvoyons. Nous avons, du reste, indiqué au cours de ce travail beaucoup de sources et de travaux relatifs à des points spéciaux. Il nous suffira de citer les ouvrages d'ensemble où les travaux récents se rapportant à chacun des quatre paragraphes de l'article.

1. *LES CAUSES DU SCHISME*. — E. ALLARD, *De Ecclesiis orientalibus ab orientali perpetua consensione libris*, Cologne, 1618; Mambourg, *Histoire du schisme grec*,

Paris, 1677, 2 vol.; Tosti, *Storia dell'origine dello scisma*, Florence, 1856, 2 vol.; Piehler, *Geschichte der Kirch. Trennung zwischen Orient und Occident*, Munich, 1861-1863, 2 vol.; La Florentine; Hergenrother, *Photius, Patriarch von Konstantinopel*, t. I, Ratisbonne, 1867; L. Duchesne, *Autonomies ecclésiastiques. Églises séparées*, 2<sup>e</sup> éd., Paris, 1905; J. Paragone, *L'Église byzantine de 421 à 451*, Paris, 1906; M. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalem ab Ecclesia catholica dissidentium*, t. I, Paris, 1926, p. 48-100; voir aussi Vladimir Soloviev, *La Russie et l'Église universelle*, 2<sup>e</sup> éd., Paris, 1906, introduction, p. I-LXVII.

II. SUR LES SCHISMES DE PHOTIUS ET DE MICHEL CÉRALAIRE. — Voir les bibliographies des articles PHOTIUS et MICHEL CÉRALAIRE; y ajouter: V. Grumel, *Y eut-il un second schisme de Photius?* dans la *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. XII, 1933, p. 432-457; du même, *La liquidation de la querelle photienne*, dans les *Échos d'Orient*, t. XXXII, 1931, p. 257-288; du même, *Requêtes des actes du patriarchat de Constantinople*, fasc. 2, 1936; F. Dvornik, *Les légendes de Constantin et de Méthode ouks du Byzantin*, Prague, 1933; du même, *Le second schisme de Photius. Une mystification historique*, dans la revue *Byzantion*, t. VIII, 1933, p. 425-474; Henri Grégoire, *Études sur le IX<sup>e</sup> siècle*, dans *Byzantion*, t. VIII, p. 549-559; A. Michel, *Humbert und Kerullarios*, t. II, Paderborn, 1930; M. Jugie, *Le schisme de Michel Céralaire*, dans les *Échos d'Orient*, t. XXXI, 1935, p. 440-473.

III. SUR LE DÉVELOPPEMENT DU SCHISME DE L'ATIN DU XI<sup>e</sup> SIÈCLE AU XV<sup>e</sup>. — Voir les bibliographies de l'article CONSTANTINOPEL, t. III, col. 1386-1387, 1393-1394; y ajouter: Luchaire, *Innocent III*, t. IV: *La question d'Orient*, Paris, 1907; M. Viller, *La question de l'union des Églises entre Grecs et Latins depuis le concile de Lyon jusqu'à celui de Florence* (extraît de la *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. XLII et XLIII, Louvain, 1922, 108 p., avec nombreuses indications bibliographiques); Bernard Leib, *Rome, Kiev et Byzance à la fin du XI<sup>e</sup> siècle. Rapports religieux des Latins et des Grecs-Russes sous le pontificat d'Urbain II (1088-1099)*, Paris, 1924; V. Laurent, *Le pape Alexandre IV et l'empire de Nicée*, dans les *Échos d'Orient*, t. XXXIV, 1935, p. 26-55; voir les bibliographies des articles LYON (1<sup>er</sup> concile de) et FLORENCE (Concile de).

IV. SUR L'ÉGLISE GRÉCO-RUSSE DANS LA PÉRIODE MODERNE. — Voir la bibliographie générale de l'article CONSTANTINOPEL, t. III, col. 1515-1519; A. Fortescue, *The orthodox eastern Church*, Londres, 1907; R. Janin, *Les Églises orientales et les rites orientaux*, 2<sup>e</sup> éd., Paris, 1926; du même, *Les Églises séparées d'Orient*, Paris, 1930; M. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalem*, t. IV, Paris, 1931, p. 212-273; Friedrich Heiler, *Urkirche und Ostkirche*, Munich, 1937; voir les bibliographies des articles consacrés à chacune des Églises autocephales. Pour les changements multiples survenus dans les autocephalies de rite byzantin depuis la guerre de 1914-1918, voir les chroniques des Églises orientales parues dans les *Échos d'Orient* et plusieurs articles spéciaux publiés dans la même revue.

M. JUGIE.

II. LE SCHISME BYZANTIN. NATURE ET EFFETS. — Dans l'article précédent, nous avons recherché les causes du schisme byzantin, marqué les principaux stades de son évolution, exposé en dernier lieu son résultat le plus tangible, qui a été le morcellement de l'ancienne Église byzantine en un nombre indéfini d'autocephalies et d'autonomies nationales ou ethniques. Après cette vue, prise pour ainsi dire du dehors, nous devons examiner ce schisme par le dedans, essayer de déterminer sa nature intime et ses caractères généraux tels qu'ils s'incarnent dans ce que nous avons appelé l'Église grecque-russe, analyser dans ce détail ses effets d'ordre ecclésiologique. Car, si nous connaissons déjà le grand effet de ce schisme, c'est-à-dire la division de l'Église en autocephalies multiples, nous n'avons pas encore indiqué les relations de ces autocephalies entre elles, leur concept de l'unité de l'Église, ce que deviennent, dans le système de l'Église autocephale, les propriétés essentielles de l'Église, qu'il s'agisse de son magistère infaillible, de son indépendance vis-à-vis de l'État, de son non-apostolique et nonethnisme. Ce sont ces questions que nous devons aborder maintenant. Si la première partie de

notre travail a été surtout historique, celle-ci sera surtout d'ordre théologique.

I. Caractères généraux du schisme byzantin. II. Le schisme byzantin et l'unité de l'Église, col. 1407. III. Le schisme byzantin et le magistère ecclésiastique, col. 1420. IV. Le schisme byzantin et l'indépendance de l'Église, col. 1435. V. Le schisme byzantin et la mission apostolique de l'Église, col. 1449. VI. Le schisme byzantin et la vie chrétienne, col. 1461. VII. Conclusion, col. 1463.

I. CARACTÈRES GÉNÉRAUX DU SCHISME BYZANTIN.

Le schisme en général peut se présenter sous deux formes. Ce peut être le refus positif de se soumettre à l'autorité du chef visible de l'Église catholique, le pontificat romain, successeur de saint Pierre dans sa primauté de juridiction universelle. Il peut consister aussi dans un acte de simple sécession, par lequel on cesse, à un moment donné, tout rapport religieux avec l'Église catholique, son chef, ses membres, pour s'isoler, se constituer avec d'autres en groupe séparé ou se joindre à un groupe dissident déjà existant. La première manière se réalise surtout pour les individus pris séparément, c'est de la seconde manière que certaines Églises particulières peuvent cesser de faire partie de la grande communauté catholique. Pour ce qui regarde l'Église byzantine, c'est bien ainsi qu'elle est arrivée au schisme définitif. Ce schisme définitif a été précédé d'une série de rébellions ouvertes contre le Siège apostolique, espacées entre le IV<sup>e</sup> et le XI<sup>e</sup> siècle. La dernière, entre les années 1024 et 1043, il y a eu brusquement, mais sans aucun état et comme tacitement, rupture des relations avec Rome. En 1053-1059, quand on a voulu les renouer, on était bien embarrassé pour indiquer la raison de la séparation. Pierre d'Antioche demandant au pape saint Léon IX de la lui faire reconnaître. On la cherchait encore en vain à Constantinople, en 1089, et nous avons vu Alexis Comène obliger le patriarche œcuménique et son synode à remplacer le nom du pape dans les diptyques de Sainte-Sophie, puisqu'on ne pouvait établir par aucun document officiel le fait même de la rupture. Grégoire, col. 1369.

1<sup>o</sup> *Esprit militant, agressif et polémique.* — Mais entre 1024 et 1089, un événement grave s'était passé. En 1053-1054, on avait fait, à Byzance, acte de schisme positif. Le patriarche Michel Céralaire, pour empêcher le rétablissement de l'union avec Rome, avait brusquement, sans motif plausible, sans aveu, et même préalable, lancé un manifeste contre certains usages de l'Église d'Occident. Ce n'était pas la première fois que le fait se produisait. Sur la fin du VII<sup>e</sup> siècle, nous l'avons vu, le concile in Trullo avait inauguré sous une forme spéciale la polémique antilatine, en escomptant naïvement l'approbation même de ceux que l'on condamnait, c'est-à-dire du pape et de l'épiscopat occidental. Au plus fort de sa révolte, Photius avait repris des griefs identiques ou analogues, sur un bon beau coup plus agressif, en y joignant la question dogmatique du *Filioque*. Ainsi le schisme byzantin, pour se justifier, a eu recours, dès l'origine, à sa poignée de malheureux, incompréhensibles, et du côté de la benédiction de tout schisme, pour autant qu'il s'agit de schisme religieux, il n'y a eu, à la fin du compte, que complication presque toujours d'hérésie; mais l'hérésie avait en second, comme un prétexte, pour couvrir d'un mot d'ordre la sécession. Le prétexte, nous l'avons trouvé dans Photius révolté; prétexte abandonné ensuite par Photius réconcilié avec Jean VIII. Le prétexte n'est personnellement chez Michel Céralaire. Quand il attaque les usages de l'Église romaine, il ne s'agit pas pour ce personnage de justifier une révolte antécédente contre le pape, mais bien de maintenir l'autonomie complète de l'Église byzantine vis-à-vis du successeur

de Pierre. C'est le même esprit de schisme, le même souci de sauvegarder leur indépendance complète et leur primauté sur tout l'Orient qui ont animé les patriarches œcuméniques, ses successeurs, et leur ont inspiré leur attitude hostile à l'égard de tout essai d'union. Dans la période moderne, la même méthode a été employée moins pour protéger une autonomie qui n'était plus en péril que pour entraver, arrêter une propagande menaçant de diminuer le troupeau. A toutes les époques, le schisme byzantin se montre donc à nous sous un aspect militant. Dans la période de préparation et d'incubation, il attaque timidement et sournoisement pour usurper, avec l'appui du basileus, la primauté que détient l'Église romaine, témoin les canons du concile in *Trullo* contre les usages de l'Église d'Occident avec leurs menaces d'excommunication et de déposition. A partir de Photius et surtout de Michel Cérulaire, comme Rome a pour toujours échappé à la domination byzantine et qu'il n'y a plus d'espoir de la soumettre, Byzance se bat pour son autonomie, menacée par la politique impériale. Dans la période moderne, le schisme continue la guerre contre les Latins comme par habitude et aussi pour sauvegarder son existence; ou plutôt, souvent, celui qui mène la lutte contre le pape, c'est moins le patriarche ou le synode de telle Église autocéphale que le pouvoir civil de l'État où elle se trouve, jaloux qu'il est de la garder sous sa tutelle et nullement disposé à céder au pape la haute juridiction qu'il exerce sur les personnes et les affaires ecclésiastiques.

*Cet esprit agressif et polémique contre l'Église catholique et son chef est donc la première marque distinctive du schisme byzantin.* On peut dire qu'à la vœu de la polémique antilatine. Innombrables sont les ouvrages de controverse écrits par les anciens Byzantins ou les Gréco-Russes modernes contre les catholiques; innombrables aussi les griefs que l'on a produits contre ces derniers au cours des siècles. Nous en avons donné quelques spécimens à l'article précédent. Au demeurant, ces listes de divergences, ces catalogues d'innovations latines, qu'ils viennent des théologiens privés ou des autorités ecclésiastiques, frappent par leur diversité et leur incohérence, souvent aussi par leur futilité. Il ne faut pas leur attribuer une importance qu'ils n'ont pas. L'histoire montre qu'en général on produit une liste de *kainotomies* latines, lorsque la propagande catholique se fait plus active en Orient ou qu'un pape s'avise de convier à l'union les frères séparés. C'est un procédé de pure polémique, destiné à écarter pour le moment, selon l'expression reçue, « le loup papiste de la bergerie orthodoxe ». Comme les divergences, dans le domaine rituel et canonique, sont en nombre indéfini et qu'il est facile d'en découvrir toujours de nouvelles, on choisit dans le tas, sans trop regarder à la quantité, ni surtout à la qualité. Car ces sortes d'énumérations ne reposent point sur un examen approfondi des divergences réelles existant entre les deux Églises sur le terrain dogmatique. La plupart ne visent que des rites et des usages et passent sous silence des différences trop réelles et qui intéressent la doctrine.

2<sup>o</sup> *Le culte du statu quo dans tous les domaines.* — Durant la période byzantine, la polémique antilatine s'est principalement alimentée des divergences canoniques et rituelles. Dans la période moderne, une plus grande place a été faite aux questions dogmatiques, à cause des nouvelles définitions doctrinales que l'Église catholique a été amenée à multiplier devant les erreurs protestantes et les négations rationalistes. Si nous recherchons la source de cette attitude perpétuellement polémique de l'Église dissidente, nous la trouvons à la fois dans une conception statique du magistère ecclésiastique et dans l'œcuménisation induite de l'élément canonico-rituel particulier à l'Église

byzantine. Ces deux causes peuvent se résumer d'un seul mot : le culte du *statu quo* dans tous les domaines, le *statu quo* se datant du dernier concile œcuménique reconnu par l'Église gréco-russe, le septième, second de Nicée, en 787. Conservatisme excessif s'opposant à la fois au légitime progrès dogmatique et aux adaptations nécessaires de la discipline canonique et des rites selon les besoins des temps et des lieux : tel est le second caractère du schisme byzantin.

Rien ne heurte plus le véritable esprit byzantin, qui est devenu l'esprit commun de l'orthodoxie orientale, que la notion de progrès dans le domaine religieux sous quelque forme qu'il se présente. Pour le Byzantin, l'orthodoxie s'est irrévocablement figée à la fin de la seconde persécution iconoclaste, à la *Fête de l'orthodoxie* (11 mars 843). Désormais, le rôle du magistère ecclésiastique sera de conserver jalousement ce dépôt sans chercher à l'exploiter, à le développer, ne serait-ce que par l'emploi de nouvelles formules. Quoi d'étonnant, dès lors, qu'on crie à l'innovation à chaque définition portée par l'Église romaine? Sans doute, dans ces derniers temps, beaucoup de théologiens gréco-russes ont adopté le concept de développement dogmatique. Ils en donnent des définitions semblables à celles de nos manuels de théologie. Mais, lorsqu'ils en arrivent à la polémique contre les catholiques, ils oublient généralement ces explications, accusent l'Église romaine d'avoir inventé de nouveaux dogmes et nous opposent la fameuse règle posée par saint Vincent de Lérins : *Id teneamus quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est*, en y introduisant l'adverbe *solum* et en entendant le *creditum est* de la foi explicite. On arrive alors à une proposition exclusive de tout progrès dogmatique : « Ne retenons que ce qui a été cru partout, toujours et par tous d'une foi explicite. »

Ces essais d'adaptation à la doctrine catholique du développement sont du reste de fraîche date. La conception traditionnelle de la théologie orientale dissidente y répugne ouvertement. D'après cette conception, les sept premiers conciles œcuméniques ont défini tout ce qu'il était nécessaire de définir. Le développement dogmatique a été clos au second concile de Nicée en 787. Au xiv<sup>e</sup> siècle, quelques années après le concile de Florence, que les Orientaux unis appelaient volontiers le huitième œcuménique, le métropolite de Kiev, Jonas, prêchait, paraît-il, aux fidèles qu'il y avait péché mortel à croire à la possibilité d'un nouveau concile œcuménique. Les théologiens plus récents ne vont pas jusque-là, mais ils dissent volontiers avec Nectaire, patriarche de Jérusalem au xviii<sup>e</sup> siècle : « Par les saints conciles œcuméniques au nombre mystique de sept, toute hérésie a été annihilée, la foi orthodoxe a resplendi dans sa plénitude, si bien que depuis cette époque il n'y a aucune nécessité d'ajouter quoi que ce soit, aucune possibilité de faire la moindre suppression. » *Πασι τοις αιώσις τῆς πίστεως*. Iassy, 1682; traduction latine de l'anglais Pierre Allix, *Confutatio imperii papæ*, Londres, 1702, p. 208. Et les quatre patriarches d'Orient, dans leur *Encyclique à tous les orthodoxes*, écrivaient en 1848 : « Notre foi, ayant acquis sa plénitude par les conciles œcuméniques, est désormais scellée et ne souffre ni diminution, ni augmentation, ni changement d'aucune sorte. » Mansi-Petit, *op. cit.*, t. XL, col. 411 B. Le polémiste russe Alexandre Lebedev, dans son ouvrage sur *La primauté du pape*, 2<sup>e</sup> éd., Pétersbourg, 1903, p. 66, déclare ouvertement que « le progrès dogmatique est rejeté par la science orthodoxe » et que le rôle du magistère ecclésiastique est de conserver sans aucun changement ce qui a été défini dans les anciens conciles et symboles. Si certains théologiens à tendance libérale reconnaissent que les sept conciles œcumé-



niques n'ont défini qu'un petit nombre de vérités et qu'il y aurait encore matière à de nombreuses définitions, c'est pour conclure avec le général A. Kireev que ces nouvelles définitions ne sont nullement désirables et qu'il y a assez de dogmes. (Cf. *Revue internationale de théologie*, 1904, p. 600-601.)

Quant au conservatisme dans le domaine de la discipline et de la liturgie, nous avons déjà eu l'occasion d'en signaler les désastreux effets. Voir plus haut, col. 1351. Intégrer au dépôt révélé, comme quelque chose d'intangible, d'immuable et d'obligatoire pour tous les temps et pour tous les lieux, la vieille législation canonique ou rituelle du concile in *Trullo*, c'est lier l'Église avec les bandelettes d'une momie. Or, il est avéré que l'Église occidentale des huit premiers siècles a ignoré une bonne partie de cette législation de circonstance, établie pour la seule Église d'Orient, qui est constituée par les canons des sept premiers conciles œcuméniques ou des synodes locaux d'Orient énumérés par le concile in *Trullo*. « Par ce côté, écrit A. Leroy-Beaulieu, l'orthodoxie gréco-russe a un manifeste désavantage vis-à-vis du catholicisme latin. Elle n'a point les mêmes ressources que l'Église romaine. Ne possédant pas d'autorité centrale, d'organe vivant pour commander au nom du Christ, elle ne peut, autant que sa grande rivale, s'accommoder aux nécessités des temps ou aux besoins des climats... Sans voix pour parler en son nom ni ressort pour la mouvoir, elle semble vouée au silence aussi bien qu'à l'immobilité. A force de se garder de tout changement, elle a pour ainsi dire perdu la faculté du mouvement. Elle ressemble à ses rigides icônes; sa bouche comme la leur est close; ses membres, raidis depuis des siècles, ne peuvent se plier à volonté; ils sont pour ainsi dire ankylosés. » *Revue des deux-mondes*, 15 août 1887, p. 861-862; reproduit dans *L'empire des tsars et les Russes*, t. III, Paris, 1889.

Cette habitude de mettre sur le même pied que le dogme l'élément canonico-rituel de l'antique tradition constitue de plus un danger permanent de schisme intestine. Car l'Église gréco-russe s'est vue obligée, au cours des siècles, à faire des innovations dans les rites et la discipline, à procéder à quelques réformes. Qu'est-il arrivé dans ces cas? De graves dissensions se sont produites parmi les fidèles, des schismes ont éclaté, dont le plus important et le plus tenace a été le *raskol* russe. Voir art. RUSSIE, col. 292-314. Ce ritualisme exagéré n'est pas encore mort, même dans des pays policés comme la Grèce et la Roumanie, témoin les commencements de schisme occasionnés par l'adoption partielle du calendrier grégorien dans ces auto-céphales. Voir plus haut, col. 1378 et 1381. C'est sans doute la crainte de schisme qui a empêché jusqu'à nos jours les patriarchats de Jérusalem, d'Antioche et de Serbie, l'Église bulgare et la plus grande partie de l'Église russe soit en Russie, soit ailleurs, de se rallier au nouveau calendrier sous la forme atténuée qui a été acceptée par d'autres Églises auto-céphales. Certaines de ces Églises, en effet, ont excepté de la réforme le comput pascal fixé par le premier concile de Nicée. On voit par cet exemple comment se tiennent les deux termes : polémique et maintien du *statu quo* dans tous les domaines.

3<sup>e</sup> Le *statu quo* pourtant n'a été maintenu par l'Église gréco-russe que d'une manière relative. À son point de départ même, c'est-à-dire à partir du jour où le schisme a été consommé, le conservatisme byzantin a présenté de graves lacunes. Il n'a pas retenu tout le patrimoine de l'antique tradition des neuf premiers siècles, il en a éliminé ce qui gênait le schisme lui-même, c'est-à-dire avant tout la primauté de juridiction suprême et universelle de l'évêque de Rome, reconnue d'une manière tout à fait explicite encore au

siècle de Photius. Cf. l'article PRIMAUTÉ ROMAINE DANS L'ÉGLISE BYZANTINE AU IX<sup>e</sup> SIÈCLE, t. XIII, col. 357-367. Au VII<sup>e</sup> concile œcuménique, on avait entendu aussi et approuvé la profession de foi de l'oncle de Photius, le patriarche de Constantinople Taraise, qui disait que le Saint-Esprit procède du Père par le Fils. Or, à partir de Michel Cérulaire, l'Église byzantine et gréco-russe a généralement adopté sur ce chapitre la formule de Photius : *Le Saint-Esprit procède du Père seul*. De plus, dans le domaine liturgique et canonique, cette Église a sacrifié, quoique dans une mesure moindre que l'Église latine, au besoin d'introduire des changements. Cette constatation ne laisse pas que de la mettre dans une situation embarrassante vis-à-vis de l'histoire impartiale, comme aussi vis-à-vis de l'Église catholique, à laquelle on veut toujours reprocher ses innovations. Pour échapper à la contradiction, la polémique anticatholique devrait établir que les innovations dogmatiques et autres reprochées de nos jours à l'Église romaine n'ont commencé qu'avec le schisme, qu'elles n'existaient pas auparavant et que ce sont précisément ces innovations qui ont déterminé la sécession de l'Église orientale. Telle est bien la position classique des polémistes anciens et nouveaux qui veulent donner au schisme byzantin une attitude cohérente. A les entendre, l'Église byzantine s'est séparée de l'Église romaine du jour où le pape a voulu s'arroger un pouvoir effectif de juridiction sur les Églises orientales; du jour où l'on a enseigné en Occident que le Saint-Esprit procède du Père et du Fils et où l'on a ajouté le mot *Filioque* au symbole; du jour où l'on a introduit l'usage du pain azyme pour la célébration du sacrifice eucharistique, etc. Malheureusement pour ces polémistes, de pareilles affirmations ne tiennent pas devant l'histoire. Les historiens et les théologiens gréco-russes de nos jours ont constaté eux-mêmes que cette position n'était plus défendable. Les meilleurs d'entre eux ne font pas difficulté de reconnaître qu'au moins à partir du V<sup>e</sup> siècle, l'Église d'Orient s'est inclinée devant l'autorité des pontifes romains dans les assemblées œcuméniques et que le pape saint Léon a parlé de sa primauté et même de son infaillibilité avec une précision qui n'a pas été dépassée par les définitions du concile du Vatican. Or, le pape saint Léon est un des docteurs œcuméniques dont la doctrine a été approuvée par les Pères du V<sup>e</sup> concile général, et l'Église byzantine célèbre sa fête le 18 février en lui donnant les plus grands éloges. Des éloges semblables sont décernés, dans les livres liturgiques byzantins, à d'autres docteurs et saints personnages tant occidentaux qu'orientaux qui ont enseigné expressément les doctrines que l'on qualifie maintenant d'innovations latines, voire d'hérésies manifestes, qui rendent impossible l'union avec l'Église romaine. Parmi ces doctrines il faut signaler la primauté effective de l'apôtre Pierre sur les autres apôtres, la primauté et le magistère infaillible du successeur de Pierre, l'évêque de Rome, la procession du Saint-Esprit du Père et du Fils ou du Père par le Fils, pour ne citer que les grandes questions qui ont alimenté la polémique antilatine depuis la séparation définitive. Devant une contradiction aussi éclatante, le mot *incohérence* vient de lui-même aux lèvres. L'incohérence doctrinale, voilà la troisième caractéristique du schisme byzantin. Sous ce rapport, nous ne trouvons qu'une Église qui puisse être comparée à l'Église gréco-russe : c'est l'Église anglicane actuelle avec ses trois fractions disparates de haute Église, de basse Église et d'Église large. Ce caractère d'illogisme et d'incohérence apparaîtra encore plus manifeste par ce que nous allons dire dans les paragraphes qui vont suivre.

On pourrait pousser plus loin l'analyse et découvrir la source commune de ces marques distinctives dans

l'exclusivisme nationaliste des byzantins. Nous avons vu, en effet, que le schisme byzantin avait eu pour effet de nationaliser la religion. Le basileus se considérait comme le souverain de l'univers. Tout ce qui était en dehors des frontières de son empire devait tôt ou tard lui appartenir et restait, en attendant, l'habitat des barbares. La vraie religion, l'authentique orthodoxie était celle dont il était le chef et le protecteur attiré dans ses États. Tout devait être conforme à cette norme. Ce qui en différait ne pouvait être qu'hétérodoxe. Du jour où le pape ne fut plus sujet de l'empire, du jour surtout où il se fit le promoteur d'un empire rival, d'un empire barbare, le schisme était virtuellement accompli.

II. LE SCHISME BYZANTIN ET L'UNITÉ DE L'ÉGLISE. — Quand ils parlent de l'unité de l'Église — il s'agit de l'unité de l'Église militante — les théologiens catholiques ont l'habitude de distinguer plusieurs sortes d'unités : unité de gouvernement, unité de foi, unité de communion ou de charité, unité disciplinaire, unité liturgique. La plupart des théologiens gréco-russes, dans leurs manuels de théologie, parlent aussi de ces diverses unités, quitte à en donner des définitions divergentes. De ces unités multiples, il est évident que la principale est l'unité de gouvernement puisque l'Église est une société hiérarchique visible et qu'une société est une avant tout par l'autorité suprême qui la dirige et en maintient la cohésion dans tous les domaines. Nous allons donc rechercher tout d'abord les conséquences du schisme byzantin par rapport à cette unité primordiale. Nous parlerons ensuite de l'unité de foi ou de doctrine parmi les Églises autocéphales actuelles issues de ce schisme ; puis de l'unité de communion ou de charité. Nous terminerons en disant un mot de l'unité disciplinaire et de l'unité rituelle.

1. LE SCHISME BYZANTIN ET L'UNITÉ DE GOUVERNEMENT ECCLÉSIASTIQUE. — 1° Si nous considérons ce que nous avons appelé l'Église gréco-russe, c'est-à-dire l'ensemble des Églises autocéphales actuelles issues de l'ancienne Église byzantine, dans son organisation actuelle, il est trop visible qu'elle est privée de l'unité de gouvernement. Ces Églises autocéphales, en effet, ne reconnaissent aucune autorité suprême commune et permanente, à laquelle elles soient tenues d'obéir. Il n'y a pour elles aucun centre d'autorité commun permanent, étendant sur chacune d'elles sa juridiction souveraine, comme cela existe pour l'Église catholique romaine. Chacune de ces Églises constitue une société religieuse numériquement distincte des Églises-sœurs, indépendante de chacune d'elles, ayant son organisation particulière, son autorité suprême habituellement représentée par un collège ou synode. Nous avons un ensemble de républiques indépendantes les unes des autres, comme l'indique du reste suffisamment le titre d'Églises autocéphales. On ne peut pas rétablir, dans ce système, l'unité de l'Église, en disant que ces républiques ecclésiastiques constituent une fédération, une confédération proprement dite, dans le genre de la confédération des États-Unis d'Amérique, car dans les États-Unis d'Amérique il y a une autorité centrale commune permanente reconnue de tous et édictant des lois, des ordres obligatoires pour tous. Il appert donc que le schisme byzantin a détruit l'unité visible proprement dite de l'Église considérée comme société.

2° Peut-on dire que le système des Églises autocéphales aboutit à une Société d'Églises semblable à la Société des nations qui a son siège à Genève ? Oui et non : oui en théorie, non en pratique. En théorie, en effet, les Églises autocéphales de rite byzantin reconnaissent le concile œcuménique comme l'autorité visible suprême, à laquelle elles sont prêtes à obéir. C'est une autorité commune, mais une autorité trans-

posée, une tête visible, ont un gouvernement unique, constituant une seule société, une seule Église. Comparées à l'Église catholique, elles en diffèrent alors en ceci que l'Église catholique possède une autorité commune permanente, tandis qu'elles n'ont qu'une autorité commune intermittente et transitoire. C'est un peu ce qui passe pour les nations représentées à l'assemblée de Genève par leurs délégués. Le conseil de la Société des nations a cependant l'avantage d'être une réalité, non une pure fiction. Il se réunit une ou plusieurs fois par an. Le concile œcuménique, au contraire, est pour les Églises autocéphales une simple théorie. Jusqu'ici, de l'aveu de théologiens dissidents, aucune assemblée de ce genre ne s'est tenue en Orient depuis 787, et elle n'est pas près d'avoir lieu malgré les vœux quasi unanimes exprimés en ces derniers temps. C'est que ces Églises elles-mêmes ne sont pas d'accord sur les conditions requises pour constituer un véritable concile œcuménique, comme il sera dit plus loin. On aboutit dès lors à une impasse. Beaucoup de dissidents le reconnaissent et déclarent le concile œcuménique impossible tant que dure le schisme avec l'Église romaine. Autant vaut dire qu'une assemblée de cette espèce est pratiquement inexistante, ce n'est une pure abstraction et que les Églises autocéphales ne peuvent arriver par cette voie à l'unité, unité qui ne serait d'ailleurs qu'intermittente.

3° Certains théoriciens subtils font ici une instance. Ils nous disent que les anciens conciles œcuméniques continuent à régir visiblement l'Église universelle en tant que leurs décrets sont reçus et appliqués dans toutes les Églises particulières. A l'unité visible de l'Église catholique, constituée par l'autorité vivante et permanente du pape, ils opposent l'autorité des conciles œcuméniques persévérant virtuellement dans leurs décrets. L'Église universelle est ainsi régie non par le pouvoir personnel d'un seul, mais par l'autorité collective de l'assemblée œcuménique des évêques, suivant le principe oligarchique ou collégial tant vanté par les théologiens russes contemporains sous le nom de *sobornost*, la conciliarité, ou, si l'on veut, le parlementarisme. Mais il est évident que la lettre morte des anciens conciles ne peut tenir lieu d'autorité suprême visible pour une société d'hommes vivants. Cette sorte d'autorité est une pure fiction de l'esprit, une manière de parler qui signifie simplement que l'acceptation par toutes les autocéphales des définitions dogmatiques des conciles donne à ces Églises un minimum d'unité dogmatique, et que la mise en vigueur des canons disciplinaires de ces mêmes conciles dans les diverses Églises leur confère l'uniformité de législation et de constitution, ce qu'on peut appeler l'unité canonique. Nous verrons, du reste, plus loin à quoi se réduit cette unité. Constatons pour le moment que ni l'unité dogmatique, ni l'unité de législation ou de constitution ne suffisent à faire des diverses autocéphales une seule société religieuse, une seule Église, pas plus que plusieurs nations autonomes ayant adopté la même forme de gouvernement, le même code, la même législation ne constituent, de ce chef, une seule et même nation. Des nations habituellement — on peut dire toujours — les Églises particulières s'administrent d'une manière absolument autonome, il y a autant de sociétés religieuses, autant d'Églises numériquement distinctes qu'il y a d'autocéphales.

4° Ce qu'on peut concéder, c'est qu'à défaut d'unité numérique de gouvernement, les Églises autocéphales possèdent une certaine unité spécifique de constitution. Chez chacune d'elles, en effet, a prévalu, au lieu du gouvernement personnel d'un seul prélat, primate d'une autocéphale entière, le système synodal ou collégial, la *sobornost*. L'autorité suprême ecclésiastique est dévolue à un synode, dont la composition est loin

d'être toujours identique. En rigueur de droit, conformément aux anciens canons, tous les membres du synode autocéphalique devraient être des évêques. Mais il s'en faut qu'il en soit ainsi partout et toujours. Si nous jetons un coup d'œil sur l'organisation actuelle des Églises autocéphales, nous constatons quatre variétés de synodes : 1. le synode strictement épiscopal, dont tous les membres sont des évêques; 2. le synode composé d'évêques et de membres du clergé inférieur; 3. le synode composé d'évêques et de laïcs; 4. le synode composé d'évêques, de clercs et de laïcs. Sous le rapport de leur durée, les synodes ou collèges sont permanents ou périodiques. Certaines autocéphales n'ont qu'un synode permanent : ainsi le patriarcat œcuménique, l'Église bulgare, l'Église géorgienne. D'autres n'ont qu'un synode périodique : ainsi les Églises d'Alexandrie et de Chypre. Plusieurs autocéphales ont à la fois un ou plusieurs synodes permanents, un ou plusieurs synodes périodiques et ces synodes sont ou purement épiscopaux ou mixtes. Ainsi l'Église russe patriarcale, telle qu'elle a été organisée par le synode panrusse de Moscou de 1917-1918, est dotée de deux assemblées permanentes, l'une épiscopale, l'autre mixte, et d'un synode périodique mixte composé des évêques et d'une majorité de délégués clercs et laïcs, qui détient l'autorité suprême. L'Église roumaine est régie par deux assemblées permanentes et deux assemblées périodiques; de ces quatre collèges deux sont épiscopaux, deux sont mixtes. Les Églises de Grèce et de Finlande ont un synode permanent et un synode périodique. En général, les synodes épiscopaux s'occupent des affaires strictement religieuses; les divers synodes mixtes, de l'administration des biens ecclésiastiques. On voit par là que l'unité de constitution dont nous parlons doit s'entendre au sens large et que la *sobornost* revêt des formes variées et pas toujours canoniques. Ce sont ces formes variées de haut gouvernement ecclésiastique, qui se sont substituées, dans la période contemporaine, à l'ancienne primauté canonique du patriarcat de Constantinople, telle qu'elle se constituait durant la période byzantine, après qu'on eut rejeté la primauté de droit divin de l'évêque de Rome, successeur de saint Pierre.

Il ne faut pas oublier, en effet, que le principe de l'autocéphalisme national, tel qu'il est appliqué de nos jours, et qui a enlevé à l'Église byzantine séparée l'unité de gouvernement, est une nouveauté assez récente. Il a succédé, en fait, à la primauté de juridiction que s'arrogea le patriarcat œcuménique après la séparation d'avec l'Église romaine. Cette primauté avait pour base la théorie de la translation de la primauté de l'ancienne Rome à la nouvelle; primauté canonique sans doute, et non de droit divin, mais primauté effective et de juridiction, que le patriarcat de Constantinople a exercée en Orient durant de longs siècles. L'Église byzantine séparée avait alors une véritable unité de gouvernement, un véritable primat à l'image du pape de Rome, dont il prétendait être l'héritier. Nous avons exposé ailleurs les diverses théories sur le haut gouvernement ecclésiastique qui ont précédé l'éclosion de l'autocéphalisme national actuel. Voir l'article PRIMAUTÉ DANS LES ÉGLISES SÉPARÉES D'ORIENT, t. XIII, col. 373-380. Il y a eu succession de doctrines disparates et contradictoires commandée par la nécessité d'adapter la théorie à la réalité.

5<sup>e</sup> De nos jours, l'ancienne primauté de juridiction du patriarcat de Constantinople n'est plus admise en théorie, mais il en reste des vestiges dans la pratique. Une primauté de cette sorte est inconciliable avec le système de l'autocéphalisme national et ne serait réalisable que dans l'hypothèse d'un empire universel englobant sous une autorité commune toutes les

nations de la terre. Aussi les théoriciens de l'autocéphalisme n'accordent plus à l'évêque de Constantinople qu'une simple primauté d'honneur et de préséance; c'est le *primus inter pares*. Cette primauté honorifique, ils la fondent sur les mêmes anciens canons des conciles œcuméniques qu'on invoquait autrefois pour établir la primauté de juridiction, spécialement le 28<sup>e</sup> canon de Chalcédoine. Pris en eux-mêmes cependant, ces canons, comme nous l'avons vu, favorisent plutôt une véritable primauté de juridiction d'ordre canonique. D'ailleurs, la pratique actuelle n'est pas toujours conforme à la thèse des nouveaux théoriciens, qui se trompent certainement quand ils veulent l'appliquer au passé et nier que le patriarcat œcuménique ait jamais joui d'un véritable pouvoir de juridiction suprême sur les trois autres anciens patriarchats d'Orient et sur d'autres Églises autonomes moins anciennes. Dans le tome synodal lui-même par lequel le patriarcat Jérémie II reconnu, en 1590, la constitution du patriarcat moscovite, nous trouvons ce passage qui en dit long sur les prétentions papales des évêques de Constantinople encore à la fin du XVI<sup>e</sup> siècle : « Le nouveau patriarcat Job devra considérer le siège apostolique de Constantinople comme sa tête et son primat et le traiter comme tel, à l'exemple des autres patriarches : *ὡς κεφαλὴν τοῦ σώματος τοῦ ἑαυτοῦ καὶ ὡς πρῶτον ἐκ τῶν μεμбрων τοῦ σώματος* » (Cf. W. Regel, *Analecta byzantino-russica*, p. 85-91. Évidemment de pareilles recommandations restèrent d'ordinaire lettre morte. Les Russes pourtant témoignèrent en certaines occasions beaucoup de déférence au patriarcat œcuménique et le consultèrent sur des questions liturgiques, canoniques et même dogmatiques. Dans les décrets d'autocéphalie plus récents, la Grande Église de Constantinople, ne pouvant plus prétendre à l'ancienne juridiction, cherche encore à maintenir un reste de suprématie. Les Églises que l'on déclare autocéphales sont invitées à demander le saint-chrême à l'Église de Constantinople et à la consulter sur toute question majeure intéressant le bien général.

Dans la pratique, les autres Églises attribuent au patriarcat œcuménique tantôt une simple primauté d'honneur, tantôt une certaine juridiction atténuée, selon qu'il y va de leurs intérêts. Inutile de dire que le Phanar fait toujours le meilleur accueil à toute démarche tendant à rétablir une suprématie perdue. Depuis la guerre de 1914-1918, on a vu un certain nombre d'Églises nouvelles ou nouvellement organisées s'adresser à Constantinople pour obtenir la reconnaissance officielle, l'autocéphalie ou la simple autonomie. C'est le cas pour les Églises de Tchecoslovaquie, d'Esthonie, de Finlande, de Pologne, de l'Église russe de l'Europe occidentale de l'obédience du métropolite Euloge et tout récemment des Églises de Lettonie et d'Albanie. Les Serbes consultèrent le patriarcat œcuménique avant de constituer leur nouveau patriarcat d'Ipek en 1920. Par contre, l'Église roumaine en 1925 s'est muée en patriarcat sans en avertir, au préalable, sa sœur de Constantinople. A l'exception du métropolite Euloge, les Russes émigrés se sont organisés en dehors de toute intervention du patriarcat œcuménique. Ils n'ont pas été les seuls à repousser les prétentions de ce dernier à la juridiction sur tous les orthodoxes dispersés hors des frontières des États où se trouve une Église autocéphale dûment établie, prétentions appuyées sur la fin du 28<sup>e</sup> canon du concile de Chalcédoine, qui rattache à la juridiction du siège de Constantinople les évêchés sis en terre barbare limitrophes des diocèses d'Asie, de Thrace et de Pont. Remarquons pourtant qu'en ces derniers temps, devant le nombre croissant des autocéphales, la mul-



tiplication des conflits de tout genre soit au sein d'une même Église soit entre les Églises-sœurs, un certain nombre de théologiens et de canonistes dissidents ont préconisé la formation d'un centre commun de juridiction ecclésiastique au profit du patriarcat oecuménique. On dédommagerait ainsi ce dernier du rétrécissement progressif de son territoire. Ce serait le retour à la primauté canonique d'autrefois, à une sorte de papauté d'institution ecclésiastique. L'Église gréco-russe acquerrait ainsi l'unité de gouvernement qui lui manque actuellement. Mais un tel projet n'a aucune chance de se réaliser, à notre époque surtout, où nous voyons l'autocéphalisme national faire place en certaines régions à un particularisme encore plus ennemi de l'unité, l'autocéphalisme phylétique ou racique, qui multiplie les Églises et les diocèses suivant l'origine ethnique des fidèles sans tenir compte du territoire, base habituelle de la juridiction ecclésiastique.

**II. LE SCHISME BYZANTIN ET L'UNITÉ DE FOI.** — Indépendantes les unes des autres pour ce qui regarde leur administration intérieure, les Églises autocéphales de rite byzantin possèdent-elles une véritable unité de foi? On peut répondre que oui, actuellement du moins, à condition qu'on restreigne cette unité dogmatique au symbolisme de Nicée-Constantinople et aux définitions expresses des sept premiers conciles oecuméniques.

1<sup>o</sup> C'est en effet sur ce minimum seulement que se réalise de nos jours l'accord des Églises autocéphales et du commun de leurs théologiens. Sur tout le reste — et qu'on remarque l'ampleur de cette expression — il peut y avoir et il y a, en effet, divergence entre les théologiens gréco-russes. Il y a eu des époques depuis la séparation d'avec l'Église romaine, où ce minimum était dépassé, où l'accord unanime existait sur certains points non définis par les sept conciles. Sur la fin de la période byzantine, par exemple, on considérait comme faisant corps avec les définitions dogmatiques anciennes les décrets dogmatiques de certains conciles byzantins tenus entre la fin du x<sup>e</sup> siècle et la fin du xiv<sup>e</sup>, décrets qui étaient consignés dans l'office ou *synodicon* du dimanche de l'orthodoxie. Parmi ces décrets il faut signaler les définitions des conciles palamites, spécialement de celui de Constantinople en 1351. Voir art. PALAMISME, t. XI, col. 1777. Mais, dès la fin du xv<sup>e</sup> siècle, sous l'influence de la théologie latine, les dogmes palamites commencèrent à être abandonnés et même à être combattus par certains théologiens grecs et surtout par les théologiens russes. En 1767, l'Église russe modifia radicalement l'office du dimanche de l'orthodoxie et supprima toute mention des conciles byzantins et des définitions palamites. Cela se fit sans aucun avertissement préalable donné aux patriarches d'Orient. Chose curieuse, de nos jours, un revirement se produit en faveur du palamisme parmi les théologiens russes de l'émigration. Quelques théologiens grecs esquissent un mouvement semblable.

Ce n'est pas seulement sur la question du palamisme qu'on peut découvrir dans l'Église gréco-russe une variation d'ensemble d'ordre dogmatique. C'est ainsi que, jusqu'au xviii<sup>e</sup> siècle, il y eut accord moralément unanime pour admettre l'inspiration des livres deutérocanoniques de l'Ancien Testament. De nos jours cet accord est retourné et l'unanimité est en train de se faire sur la négation de l'inspiration de ces mêmes livres. Nous donnerons plus loin d'autres exemples de ces variations étonnantes, quand nous parlerons du magistère ecclésiastique. Disons seulement qu'actuellement il y a grave désaccord entre les théologiens dissidents sur la valeur doctrinale des deux confessions de foi de Pierre Moghila et de Dosithée de Jérusalem, rédigées au xviii<sup>e</sup> siècle et considérées alors comme l'expression authentique de l'orthodoxie au moins par

l'Église grecque. Un bon nombre d'entre eux regardent ces deux documents comme ayant une autorité infaillible et obligatoire au même titre que les définitions dogmatiques des sept conciles oecuméniques, et cela en vertu de ce qu'ils appellent le magistère ordinaire de l'Église orthodoxe. Mais cette opinion est de plus en plus abandonnée. La majorité des théologiens contemporains dénie à ces confessions l'autorité oecuménique, les déclarent attachées de latinisme et ne se font pas scrupule de contredire leur enseignement. Il est difficile de n'être pas de leur avis, lorsqu'on étudie de près l'histoire et le contenu même de ces écrits, qui se contredisent ouvertement sur certains points. Cf. l'article MOGHILA (*Confession de*), t. X, col. 2070-2081. Voir aussi ce que nous disons plus loin, col. 1424 sq.

A côté du minimum dogmatique unanimement accepté, on découvre dans les Églises autocéphales un enseignement plus ou moins commun relatif à certaines vérités révélées sur lesquelles les sept conciles oecuméniques ont gardé le silence et que l'Église catholique a été amenée à définir après la séparation. Sur ce terrain il y a aussi de surprenantes variations à enregistrer. Telle doctrine autrefois communément reçue comme appartenant à la foi a passé de nos jours au rang de simple opinion théologique ou de *theologoumenon* patristique qu'on est libre de rejeter. Ainsi jusqu'à ces derniers temps le septenaire sacramentel était communément considéré comme une doctrine faisant corps avec la foi orthodoxe et que l'on ne pouvait nier sans tomber dans l'hérésie. De nos jours on a vu des théologiens russes mettre en doute ou rejeter ce septenaire comme une importation latine, rayer le mariage du nombre des sacrements et élever à ce rang le rite des funérailles et l'habit monastique. Cf. M. Jugie, *Theologia dogmatica Orientalium*, t. III, p. 22-25. Ce phénomène ne doit pas trop nous étonner. Quel est, en effet, le concile oecuménique, parmi les sept premiers, qui a déclaré que les sacrements proprement dits étaient au nombre de sept, ni plus ni moins? Ainsi en va-t-il pour un nombre considérable de vérités révélées de première importance, qui restent encore à l'état d'opinions théologiques dans l'orthodoxie orientale parce que le magistère ecclésiastique a pratiquement chômé pour elle depuis 787.

2<sup>o</sup> Mis à part le minimum dogmatique dont nous venons de parler, les divergences doctrinales qui se remarquent au sein des Églises autocéphales sont surtout le fait des théologiens privés que des Églises prises comme telles. La plupart des autocéphales, en effet, sont de date récente et n'ont pas eu le temps de se différencier entre elles par une théologie qui leur soit propre, d'autant plus que les préoccupations doctrinales et l'activité théologique tiennent bien peu de place chez elles. On ne peut parler de différence marquée qu'entre l'Église grecque (englobant l'Église hellénique et les quatre patriarchats orientaux) et l'Église russe. Les autres Églises subissent l'influence doctrinale de la première ou de la seconde. Il y a du reste, de nos jours surtout, compénétration entre les deux courants théologiques ou, si l'on veut, entre les deux orthodoxies, la grecque et la russe.

L'opposition entre ces deux orthodoxies a commencé à se manifester au xviii<sup>e</sup> siècle. Les Russes méridionaux soumis à la Pologne et en contact quotidien avec les catholiques latins et les Ruthènes unis subirent dans une large mesure l'influence de la théologie latine. Ils adoptèrent en particulier les thèses catholiques sur la forme de l'eucharistie et sur les fins dernières, conformément à l'accord conclu au concile de Florence. Dans le catéchisme qu'il rédigea en latin, le métropolite de Kiev, Pierre Moghila, enseigna expressément que, dans la célébration du sacrifice eucharistique, la conversion des oblats au corps et au sang de Jésus-

Christ a lieu au moment où le prêtre répète les paroles du Seigneur : « Ceci est mon corps — Ceci est mon sang. » Il maintient également la doctrine du purgatoire, c'est-à-dire l'existence d'un état intermédiaire entre le ciel et l'enfer. Soumise à la révision du théologien grec Méléce Syrigos, l'œuvre du métropolite de Kiev subit de graves corrections sur les deux points indiqués. Voir art. MOGHILA, t. x, col. 2070 sq. Ainsi corrigé et traduit en grec vulgaire, le catéchisme de Pierre Moghila devint la *Confession orthodoxe de l'Église orientale*, que les quatre patriarches orientaux approuvèrent en 1643. Mais les Kiéviens refusèrent de s'incliner devant le magistère des Grecs et, sans faire d'éclat, restèrent fidèles aux doctrines qui leur étaient chères. Pierre Moghila, abandonnant son premier catéchisme, rédigea un nouveau catéchisme plus court, publié en 1645, où il maintenait contre la *Confession orthodoxe* que la transsubstantiation s'opérait par les seules paroles du Seigneur. Les doctrines des théologiens de Kiev, ayant pénétré en Moscovie, s'y heurtèrent à l'opposition des Grecs et des Moscovites devenus leurs disciples. Il ne s'agissait plus seulement de la forme de l'eucharistie, mais aussi de l'immaculée conception que les Kiéviens considéraient comme un dogme de foi, et de la question dogmatico-liturgique de la consécration des parcelles ou *azymes* détachées de la grande hostie dans le rite byzantin. Les Russes méridionaux maintinrent longtemps leurs thèses contre la théologie grecque malgré les anathèmes du concile de Moscou de 1690 tout favorable aux Grecs. Ce ne fut que peu à peu que les doctrines grecques sur les points indiqués réussirent à s'imposer à la théologie russe avec des réserves et des nuances assez marquées.

Au xviii<sup>e</sup> siècle et dans la première moitié du xix<sup>e</sup>, les Grecs perdirent toute influence doctrinale en Russie. Durant cette période, les deux Églises grecque et russe s'ignorèrent complètement et suivirent des voies divergentes en matière théologique. Dans la seconde moitié du xviii<sup>e</sup> siècle, l'Église russe adopta officiellement les principales thèses du luthéranisme allemand sur l'Écriture sainte considérée comme règle unique de la foi à l'exclusion de la tradition, sur la corruption foncière de la nature humaine par le péché originel, sur la justification par la foi seule, sur la non-inspiration des livres deutéro-canoniques de l'Ancien Testament, sur la faillibilité des conciles œcuméniques, sur la négation du caractère sacramentel, de la peine temporelle due au péché pardonné et d'un état intermédiaire entre le ciel et l'enfer, etc. En même temps, elle renonça à la doctrine palamite, qu'elle expulsa de l'office du dimanche de l'orthodoxie, et elle donna place parmi les sacrements à l'onction des tsars. Après avoir pendant longtemps rebaptisé, catholiques et protestants, la même Église russe, suivant les conseils des patriarches orientaux, avait renoncé à la rebaptisation des catholiques au concile de Moscou de 1667, et à la rebaptisation des protestants en 1723. A cette date, elle se trouvait d'accord sur toute la ligne avec l'Église grecque pour ce qui regarde la réception des hétérodoxes et la reconnaissance de la validité du baptême par infusion et du baptême des hérétiques en général. Mais cette entente ne dura pas longtemps. Comme nous l'avons dit plus haut, col. 1391 et col. 1392, entre les années 1750 et 1760, alors qu'à l'Église grecque, par un brusque revirement, se décidait à considérer comme des infidèles et à traiter en conséquence les catholiques de tout rite, les arméniens et les hérétiques en général, l'Église russe renoua même à confirmer les Latins et tout dissident d'une Église chrétienne ayant conservé le sacrement de confirmation. Elle renonçait aussi, à la même époque, à reconfirmer les apostats ou renégats proprement dits, malgré la pratique contraire consignée dans la *Confession orthodoxe*, pratique

qui implique la négation du caractère sacramentel indélébile et à laquelle reste attachée l'Église grecque.

On pourra trouver que ces divergences doctrinales étaient assez graves pour déterminer une rupture. Mais il n'en fut rien. D'un côté comme de l'autre, on garda le silence le plus complet. Le silence, on le garde encore, malgré la persistance de plusieurs des divergences indiquées, notamment de celles qui ont trait au baptême des hétérodoxes, à la reconfirmation des apostats, à l'onction des tsars. Notons que plusieurs des infiltrations luthériennes dans la théologie russe des xviii<sup>e</sup> et xix<sup>e</sup> siècles ont fini par pénétrer dans la théologie des Grecs contemporains, où elles sont reçues à titre d'opinions théologiques librement débattues. Signalons parmi ces nouveautés la négation de l'inspiration des livres deutéro-canoniques de l'Ancien Testament, la négation du caractère indélébile de l'ordre, le rejet de la peine temporelle due au péché remis par l'absolution sacerdotale. Autres divergences liturgico-dogmatiques actuellement existantes entre l'Église russe et l'Église grecque : 1. La première n'administre l'extrême-onction ou *euchelaon* qu'aux malades; la seconde confère ce sacrement aussi aux bien portants pour la remission des péchés, comme préparation à la communion; 2. L'Église russe tolère une addition au symbole chez ses *Uniales* ou *Edinovitsy* = (*Starovières unis*); l'Église grecque défend toute addition, même purement verbale. De plus, un certain nombre de théologiens russes, au vu et au su de leur Église, ont renoncé au dogme pharien de la procession du Saint-Esprit *a Patre solo*, et enseignent la procession du Saint-Esprit *a Patre per Filium*, voire même *a Patre et Filio*, rayant cette question du nombre des différences dogmatiques entre l'Église catholique et l'Église orthodoxe d'Orient; 3. L'Église russe a adopté comme forme du sacrement de pénitence une formule indicative calquée sur l'absolution du rituel latin; l'Église grecque s'en tient aux anciennes formules, qui sont toutes dépréciatives.

En terminant cette question de l'unité de foi entre les Églises autocéphales, donnons un exemple typique de la désinvolture avec laquelle l'Église russe a traité la foi grecque. En 1723, alors que Pierre le Grand venait de promulguer le fameux *Règlement ecclésiastique*, les patriarches orientaux envoyèrent au Saint-Synode russe la confession de foi de Dosithée de Jérusalem et la lui recommandèrent comme l'expression de l'orthodoxie, *ἔκθεσις τῆς ὀρθοδοξίας*, à laquelle il fallait s'en tenir dans les négociations unionistes avec la secte anglicane des non-jureurs. Depuis ce temps, la confession de Dosithée a été connue en Russie sous le nom de *Lettre des patriarches*. Mais on la laissa dans l'oubli pour un siècle, car elle contredisait ouvertement les thèses protestantes chères au rédacteur du *Règlement ecclésiastique*, Théophane Procopovitch. On ne l'en tira qu'en 1838, lorsque le haut-procureur du Saint-Synode, Protasov, ordonna au clergé russe de revenir à l'orthodoxie du xviii<sup>e</sup> siècle. On en publia alors à Pétersbourg une traduction russe destinée aux étudiants des académies ecclésiastiques et des séminaires. Mais ce n'était pas impunément qu'on avait feuilleté pendant près d'un siècle les manuels de théologie du luthéranisme allemand. Malgré l'ordre de Protasov, le métropolite de Moscou, Philarète Drozdov, chargé d'éditer l'œuvre de Dosithée, ne put se résoudre à en respecter tout le contenu, qui sur certains points était inconciliable avec la croyance et la pratique russes de l'époque, et il fit hardiment plusieurs coupures. Voir l'article PHILARÈTE, t. xii, col. 1382-4. Au xvi<sup>e</sup> siècle, les Grecs avaient corrigé un catéchisme russe par la plume de Méléce Syrigos; au xix<sup>e</sup>, les Russes corrigeaient une profession de foi grecque par la main de Philarète. Les Grecs ne paraissent pas s'en être jamais doutés.

III. LE SCHISME BYZANTIN ET L'UNITÉ DE COMMUNION. — Toute Église qui possède l'unité de gouvernement possède aussi l'unité de communion ou de charité. Tel est le cas pour l'Église catholique romaine, qui est sans doute divisée en de nombreuses provinces ecclésiastiques, en de nombreux diocèses, mais dont tous les fidèles sont unis entre eux par les liens communs d'une fraternité spirituelle qui les fait admettre en tout lieu à la participation des sacrements et des autres biens spirituels de la communauté catholique. Si un fidèle est exclu de cette communauté par l'excommunication qu'a portée l'autorité légitime, c'est-à-dire le pape ou bien un évêque en communion avec le pape, cette sentence est respectée dans l'Église catholique entière. L'excommunié n'est admis à la participation des sacrements et des autres biens spirituels dans aucune Église particulière. Cette unité de charité et de communion manifeste d'une manière très claire l'unité de société et de gouvernement, dont elle est la conséquence naturelle. Elle est un élément indispensable de l'unité de l'Église considérée dans son concept total.

L'unité de communion peut-elle exister sans l'unité de gouvernement? En théorie rien ne s'y oppose. De même que plusieurs nations indépendantes peuvent contracter entre elles des alliances, des pactes d'amitié en vertu desquels les sujets de ces diverses nations jouissent de droits, de privilèges et jouent sur le territoire des nations alliées et amies, de même il peut y avoir entente entre plusieurs sociétés religieuses, plusieurs Églises numériquement distinctes les unes des autres pour accorder l'intercommunion à leurs fidèles respectifs sur tout le territoire de ces Églises-sœurs. Mais on comprend facilement que, dans la pratique, l'unité de communion ainsi obtenue est moins forte et moins stable que dans une Église possédant une autorité suprême unique reconnue de tous ses membres. Cette unité est à la merci des querelles particulières qui peuvent s'élever entre une Église autocéphale et sa voisine. Il faut d'autant plus difficilement la sauvegarder que les Églises-sœurs sont plus nombreuses. Et, si la brouille éclate entre deux de ces dernières, l'embarras sera grand pour les autres sur l'attitude à garder vis-à-vis de chacune d'elles. Les unes opteront pour celle-ci, les autres pour celle-là, et l'on violera le principe :

Les amis de nos amis sont nos amis, c'est à dire que l'unité de communion sera détruite. Ainsi en va-t-il dans les relations entre nations autonomes. Les amis et alliés de l'une ne sont pas nécessairement et pour le même objet les amis et les alliés de l'autre.

Les Églises autocéphales de rite byzantin, ne possédant pas l'unité de gouvernement, peuvent bien arriver à établir entre elles l'unité de charité et de communion, mais cette unité est fragile et exposée à être souvent rompue. C'est ce qu'atteste l'histoire de leurs relations.

1. En principe, ces relations doivent être celles que suppose l'unité de charité et de communion. Elles peuvent se résumer ainsi :

1. Le premier prêtre ou primate de chaque autocéphalie notifie son élection aux Églises-sœurs par l'envoi d'une lettre contenant sa profession de foi. Cette lettre est appelée *lettre trémière* ou *enthronistique*. L'usage en remonte aux premiers siècles du christianisme. C'est de cette manière que les titulaires des grands sièges, c'est-à-dire les cinq patriarches de l'ancienne Église byzantine, communiquaient entre eux. La lettre enthronistique était le signe de la communion ecclésiastique et de l'unité de foi qui régnaient entre les cinq patriarches et par eux entre les évêques de l'Église entière groupés autour des cinq patriarchats. Au primate qui envoyait la lettre enthronistique l'autorité religieuse suprême de chaque autocéphalie répond

par une lettre semblable en signe de communion. Ce mode fondamental de manifester l'union de charité fraternelle et l'unité de foi entre les Églises particulières est donc tout à fait dans la ligne de l'ancienne tradition et il faut reconnaître qu'il peut exister, au moins en théorie, dans le système des Églises autocéphales.

2. Les primats des autocéphalies insèrent mutuellement leurs noms dans les diptyques de leur Église et les récitent dans les offices liturgiques, spécialement à la messe, au memento des vivants.

3. Les autocéphalies doivent pratiquer, pour ce qui regarde la participation aux choses saintes, la devise :

Les amis de nos amis sont nos amis. — Les ennemis de nos amis sont nos ennemis, c'est à dire que ceux qu'une Église autocéphale reçoit à sa communion doivent être également admis par les autres Églises autocéphales; de même, ceux qu'une autocéphalie a excommuniés, déposés, condamnés doivent être traités comme tels par toutes les autres, conformément aux anciens canons : 5<sup>e</sup> canon du premier concile de Nicée : *τοὺς ὑπὸ ἐκείνων ἀποκηρύχτους ὑπὸ ἐτέρας μὴ προσλαμβάνειν*. 13<sup>e</sup> canon apostolique : *Ἐὰν τις ἀνθρώπου ἢ βασιλέως ἀποκηρύχτους ἴδωι ἡδυνάστε, ἀποκλίνοντες ἐκ ἐκείνου πάλιν, ὁ δὲ μὴ ἀκούσας ἐκρηγνύστωσαν ἀποστάντες, ὑπερβλήσθωσαν καὶ ἐκ τῆς κοινῆς τοῦ ὁμοῦλου τοῦ ἐκείνου*. Cette règle est particulièrement importante et tout à fait traditionnelle. Sa transgression supprime en fait la véritable unité de charité et de communion et introduit le schisme.

4. Il arrive que les autocéphalies pauvres demandent le saint-chrême aux autocéphalies plus fortunées. Les décrets d'autocéphalie délivrés par le patriarcat œcuménique portent que la nouvelle Église demandera le saint-chrême à Constantinople. En fait, ne tiennent compte de cette recommandation que les Églises qui y trouvent leur intérêt. Avant la guerre, l'Église russe fournissait le chrême aux Églises de Monténégro, de Bulgarie et d'Antioche. L'Église roumaine se suffit à elle-même depuis 1882 et, en 1923, elle a approuvé le schisme bulgare.

5. Les autocéphalies doivent se communiquer les décisions importantes qu'elles prennent et qui peuvent avoir un intérêt général. Dans les *tomos* d'autocéphalie, on recommande aux Églises de prendre conseil, en pareil cas, du patriarcat œcuménique.

6. Les grandes autocéphalies ont l'habitude de maintenir entre elles des rapports suivis par des représentants ou délégués appelés *apocrisiaires*.

7. A l'occasion des grandes fêtes de l'année, spécialement à Noël et à Pâques, les premiers prélats des Églises-sœurs échangent souvent des lettres de souhaits et de congratulation. Cette pratique, cependant, n'est pas générale.

8. En cas de convocation du concile œcuménique, chaque Église doit se faire représenter par ses évêques ou, du moins, par quelques uns d'entre eux.

2<sup>e</sup> La pratique. — Telle est la charte idéale des relations interecclésiastiques. Il s'en faut que dans la pratique tout cela soit observé. Les points les plus importants sont évidemment le troisième, le cinquième et le huitième. Or, ce sont justement ceux qui ont été et sont encore le plus souvent violés.

Tout d'abord la loi capitale de l'intercommunion ecclésiastique, sans laquelle, comme nous l'avons dit, il n'existe pas de véritable unité de communion, est pratiquement inexistant depuis une soixantaine d'années. Le phénomène qui se produit est celui-ci : une Église rompt les relations avec une autre et la frappe d'anathème. Parmi les autres autocéphalies, les unes prennent parti pour celle qui a porté l'anathème, les autres pour celle qui en a été frappée, les autres gardent la neutralité à l'égard des deux sœurs ennemies et continuent à communiquer *in sacris* aussi bien avec



les deux rivaux qu'avec leurs amis et leurs ennemis respectives. De même, les amis de l'une ne rompent pas avec les amis de l'autre ni avec les neutres. On ne tient aucun compte du 5<sup>e</sup> canon de Nicée. Les exemples abondent. Le plus remarquable, qui dure depuis soixante-six ans, est le cas de l'Église bulgare, anathématisée par le patriarcat œcuménique en 1872. Tandis que les autocephales de langue grecque ont adhéré à cette sentence, les autres Églises ont continué à communiquer aussi bien avec les Bulgares qu'avec les Églises de langue grecque. De même, de 1898 à 1909, il y eut schisme entre le patriarcat d'Antioche et les trois autres patriarcats orientaux; mais les autres Églises ne modifièrent en rien leur attitude vis-à-vis des parties adverses, qui, à leur tour, en firent autant à leur égard. De nos jours, la confusion la plus grande règne sur cette question de la communion ecclésiastique par rapport aux diverses hiérarchies russes. Certaines Églises communiquent avec les quatre principales hiérarchies russes : patriarchistes, synodaux, eulogiens, carlovitziens; les autres avec trois d'entre elles, les autres avec deux, les autres avec une, sans que cela modifie en rien leur attitude à l'égard des autres autocephales. On a vu le patriarcat œcuménique accorder ses bonnes grâces également aux patriarchistes et aux synodaux russes, qui s'anathématisent mutuellement, aux eulogiens et aux carlovitziens, qui faisaient de même.

Bref, les relations entre les Églises autocephales ressemblent, de nos jours, aux relations de nation à nation. Elles peuvent aller de l'alliance et de l'entente cordiale jusqu'à la rupture complète et à la guerre ouverte, en passant par les phases intermédiaires : froideur, relations tendues, retrait des ambassadeurs et rupture des relations diplomatiques. Et cela est logique, puisqu'en réalité il ne s'agit pas d'une seule Église mais de plusieurs sociétés religieuses distinctes et autonomes.

Par là s'expliquent aussi les manquements à la cinquième règle énoncée plus haut. On ne se soucie pas de consulter les Églises-sœurs quand il s'agit de régler une affaire importante, ou de leur communiquer les décisions prises. C'est ainsi qu'en 1925 l'Église roumaine s'est mise en patriarcat sans avertir ni le patriarcat œcuménique ni les autres Églises. Quant à la convocation d'un nouveau concile œcuménique, des tentatives ont été faites à plusieurs reprises depuis 1868 jusqu'à nos jours pour préparer une assemblée de ce genre. Aux invitations faites dans ce but par le patriarche œcuménique, plusieurs Églises n'ont pas répondu; d'autres se sont prononcées contre l'opportunité, ou même ont fait valoir l'impossibilité d'aboutir à la réunion d'une assemblée vraiment œcuménique. On a bien eu, en 1923, un Congrès *panorthodoxe*, mais il portait mal son nom, car toutes les Églises n'y étaient pas représentées. Ce n'était également qu'une conférence orthodoxe partielle qui se réunit au Mont-Athos en 1930, en vue de préparer un *présynode*, *προσύνδος*, prélude du synode œcuménique toujours attendu. Mais le présynode lui-même, convoqué pour 1932, a été remis *sine die*. Il ne faut pas oublier, du reste, que les Églises autocephales ne sont pas libres de leurs mouvements et ne peuvent communiquer entre elles à leur gré. Elles doivent compter avec l'autorisation du pouvoir séculier, qui les maintient sous sa tutelle, comme il sera expliqué plus loin.

IV. LE SCHISME BYZANTIN ET L'UNITÉ DISCIPLINAIRE ET RITUELLE. — Dans l'Église catholique, l'unité de la législation canonique découle tout naturellement de l'unité de gouvernement. Le pape est la suprême autorité législative qui veille à l'uniformité de la discipline générale tout en laissant subsister de légitimes coutumes locales. On ne peut s'attendre à trouver une pareille uniformité dans les Églises autocephales de

rite byzantin. Ces Églises, en effet, sont étroitement soumises pour la plupart au pouvoir séculier, qui ne se fait pas faute de légiférer en matière ecclésiastique. Le césaropapisme législatif est un héritage de l'ancienne Église byzantine. Celle-ci possédait sans doute un recueil officiel de lois ecclésiastiques constitué par les canons apostoliques, les canons des anciens conciles œcuméniques et locaux et les décrets de certains anciens Pères, dont nous trouvons l'énumération dans le canon 2 du concile in *Trullo*, les 102 canons du concile in *Trullo* lui-même, toujours considéré comme œcuménique, les 22 canons du second concile de Nicée de 787, les canons des deux conciles photiens de 861 et de 879-880. En même temps que l'Église et à côté d'elle, les basileis byzantins n'avaient cessé de légiférer en matière ecclésiastique par leurs nouvelles. Après le VII<sup>e</sup> concile œcuménique, les patriarches byzantins, devenus en fait les vrais papes de l'Orient, commencèrent, de leur côté à donner des réponses canoniques officielles aux prélats qui les interrogeaient et à porter de nouveaux canons, comme faisaient les papes par leurs décrétales pour les Églises d'Occident. Tout cela constituait un assemblage fort bigarré et compliqué dont on fit des résumés sous le nom de *nomocanons* et de *synagmata*. L'élément principal de toute cette matière canonique était évidemment la législation des anciens conciles et des anciens Pères. C'est cette partie que les grands canonistes du XI<sup>e</sup> siècle, Zonaras, Balsamon, Aristène, commentèrent par le détail. Ces commentaires devinrent classiques non seulement pour les canonistes de l'époque byzantine, mais encore pour ceux de la période moderne. C'est également cette partie qui, parce qu'elle se présentait avec l'estampille œcuménique, a passé aux Églises autocephales issues de l'ancienne Église byzantine, et c'est à son sujet qu'il y a lieu de se demander si elle représente encore de nos jours un élément canonique commun à toutes les Églises. Les théologiens et canonistes gréco-russes qui parlent de l'unité canonique des Églises autocephales font sans nul doute allusion à cette partie de l'ancienne discipline de l'Église byzantine. Qu'en est-il en réalité? Un canoniste russe va nous répondre pour la principale des Églises autocephales, l'Église russe. Voici ce qu'écrivait en 1912 N. Souvorov dans la quatrième édition de son *Manuel de droit ecclésiastique* :

Une question capitale se pose relativement à la valeur pratique que possèdent toutes les règles empruntées d'une manière générale à Byzance, c'est-à-dire et les canons et les articles canoniques et les lois impériales. L'idée qui présida à l'édition imprimée de la *Kormouka Kinga* — « le livre du gouverneur, le *Ukaz* des Grecs ou *Corpus juris* officiel de l'Église byzantine » — était sans nul doute d'introduire dans l'usage commun de l'Église un recueil officiel, publié par l'autorité ecclésiastique et par suite exhaustif des règles pratiques du droit ecclésiastique, à l'exclusion complète non seulement de tous les statuts ou règlements de provenance russe, mais aussi des éléments byzantins non insérés dans la *Kormouka*, comme les commentaries de Balsamon et la plus grande partie des commentaries de Zonaras... Nos Pères vivaient effectivement dans la *Kormouka Kinga* prise dans sa totalité les règles des apôtres et des saints Pères. Pourtant, il était absolument impossible de s'en tenir pratiquement à ce point de vue, attendu que dans la *Kormouka* étaient recueillies non seulement les règles canoniques portées à différentes époques et pour divers cas particuliers, mais aussi les lois ecclésiastiques des empereurs byzantins, mais des codes entiers de droit civil et criminel (legislation mosquée, *Ulopa*, *Prochiron*), qui se contredisaient l'un l'autre et s'excluaient mutuellement. En outre, ils auraient toujours présenté la grosse difficulté de ne pas concorder avec l'état de la législation russe et d'être au delà du cercle des attributions des organes de l'administration ecclésiastique, même en donnant à ces attributions toute l'ampleur qu'elles avaient au Moyen Âge...

Dans la seconde moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle, le synode, dans l'instruction donnée à son représentant à la commission

établie par Catherine II, insista encore tant qu'il put pour obtenir la confirmation par l'autorité impériale des canons des sept conciles œcuméniques et des neuf conciles locaux ainsi que des lois grecques. Mais, d'une manière générale, la pratique ecclésiastique fut déterminée non par les règles des apôtres et des Pères, mais par l'usage développé au cours des siècles ou par les lois d'origine nationale qui n'avaient pas été jugées dignes d'entrer dans la *Formidula*. Celle-ci, de cette manière, tout en tenant lieu pratiquement de recueil du droit en vigueur, servait à peine en réalité de source subsidiaire ou auxiliaire; et cela doit s'entendre de tout son contenu, sans distinction des canons et des lois, des articles canoniques et des commentaires. Le Saint-Synode s'efforce habituellement de baser ses sentences judiciaires sur les règles canoniques, donnant ainsi à comprendre que, tout au moins pour la pratique judiciaire, les canons sont non la source subsidiaire mais la source principale et fondamentale. Mais, en fait, il est difficile de trouver un canon qui puisse s'appliquer littéralement à la pratique contemporaine, même dans les jugements, en particulier pour ce qui regarde les châtimens pour les délits ecclésiastiques. D'ailleurs, même s'il se rencontrait un petit nombre de canons susceptibles d'une application littérale, leur valeur pratique dépendrait non du fait de leur insertion dans le *Livre des canons*, ni même de ce qu'ils ont été portés par un concile œcuménique quelconque (car autrement on ne comprendrait pas pourquoi la majorité des canons ne sont pas observés dans la pratique), mais de ce qu'ils ont été reçus, assimilés par la vie ecclésiastique russe et sont devenus une partie du droit ecclésiastique national de la Russie, en combinant ses lacunes... Plus la législation ecclésiastique nationale se développe et tend à tout embrasser, plus l'importance des règles byzantines diminue, même comme source subsidiaire, pour la solution des cas pratiques, et il pourra arriver que cette importance se réduise à ce que le pouvoir législatif d'une Église locale ne verra dans les anciens canons que la base historique commune pour organiser le nouveau droit ecclésiastique et ne les prendra en considération que lorsqu'il s'agira de formuler une nouvelle loi. *Kurz cerkovnogo prava*, 4<sup>e</sup> éd., Pétersbourg, 1912, p. 184-186.

Ce que vient de dire le canoniste russe pour son Église vaut aussi dans une bonne mesure pour les autres Églises autocéphales, y compris le patriarcat œcuménique. Sans doute on professe un profond respect pour la vénérable législation de l'ancienne Église byzantine. On en imprime le recueil avec des commentaires anciens et nouveaux; mais ce recueil ne représente qu'une petite partie des lois en vigueur, et dans cette partie même on fait pratiquement un choix: il y a les canons qu'on observe et il y a ceux qu'on n'observe pas; et comment les observerait-on tous, puisqu'il y en a qui se contredisent (tout comme dans l'Église catholique, d'ailleurs, avant la récente codification). Nous avons signalé déjà quelques-unes des principales entorses données de nos jours à la législation œcuménique. Les statuts organiques de la plupart des Églises autocéphales sont en fait des lois qui ont été imposées par le pouvoir séculier et où les infractions aux anciens canons ne sont pas rares. Nous en reparlerons à propos des relations des Églises et de l'État. Nous avons vu quel cas on faisait des canons réglant la communion interecclésiastique. Bref, si l'on se place au point de vue de l'ancienne discipline, que l'on considère en théorie comme obligatoire parce qu'émanant des premiers conciles œcuméniques et des conciles locaux approuvés par eux, on peut affirmer que chacune des Églises autocéphales se meut plus ou moins dans l'illégalité et l'anticanonie. C'est ce que faisaient remarquer récemment les partisans de l'Église synodale russe aux patriarches, qui leur reprochaient d'admettre le mariage des évêques contrairement à la législation du concile in *Trullo*. Ils n'avaient pas de peine à énumérer une série d'anciens canons ouvertement violés par leurs adversaires. Pour se tirer de l'impasse où elles se trouvent sous ce rapport — car en théorie, seul un concile œcuménique peut abroger ou modifier les décrets des conciles œcuméniques — les

Églises autocéphales n'ont d'autre ressource que de préjuger l'approbation d'un futur concile œcuménique pour les libertés qu'elles prennent vis-à-vis de tel ou tel ancien canon. C'est la conséquence inéluctable de l'absence de toute autorité commune permanente ayant le pouvoir de légiférer pour tous et d'adapter la discipline aux besoins des temps et des lieux. On voit dès lors à quoi se réduit l'unité canonique des Églises autocéphales. Elle ne concerne que la partie des anciens canons qu'on observe encore d'une manière plus ou moins approximative et certains usages empruntés à l'ancien droit byzantin et passés dans la pratique commune. Sur la législation matrimoniale il existait naguère des divergences assez notables entre l'Église russe et l'Église grecque. De nos jours, l'unité n'est en train de s'établir spécialement pour ce qui regarde les nombreux cas de divorce. Cf. l'article MARIAGE DANS L'ÉGLISE GRÉCO-RUSSE, t. IX, col. 2317-2335.

Si entre les Églises autocéphales l'unité disciplinaire est fort imparfaite, il faut reconnaître, par contre, que l'unité rituelle ou liturgique est à peu près complète. Cela vient sans doute de ce que sur cette partie du ressort ecclésiastique l'influence du césaropapisme a été à peu près nulle. Dès le haut Moyen Âge, l'Église byzantine réussit à imposer ses rites et ses usages liturgiques à toutes les Églises orientales demeurées fidèles aux définitions de Chalcédoine et à les transmettre aux peuples slaves venus à la foi chrétienne à partir du IX<sup>e</sup> siècle. Les livres liturgiques byzantins furent d'abord traduits en slavon, plus récemment en d'autres langues: roumain, finnois, esthonien, chinois, etc., sans parler du géorgien, beaucoup plus ancien comme langue liturgique que le slavon lui-même. Cette unité rituelle s'est assez bien maintenue, ce qui n'exclut pas certains usages particuliers introduits au cours des siècles dans telle ou telle Église particulière. L'Église qui s'est permis le plus d'innovations paraît être l'Église russe. Elle a complètement modifié l'office du dimanche de l'orthodoxie, élaboré un rite du sacre des empereurs sensiblement différent du rite byzantin. Ces changements ne sont pas négligeables, parce qu'ils ont une portée doctrinale. Les Grecs, eux aussi, dans de récentes éditions des livres liturgiques, ont fait quelques additions et suppressions dans le but de mettre en relief leur doctrine sur l'eucharistie eucharistique et d'écarter des témoignages gênants sur la primauté de l'évêque de Rome. Mais ces petites modifications ne détruisent pas l'unité de rite. Pour cette raison, l'appellation la plus satisfaisante qu'on puisse employer pour désigner l'ensemble des Églises qui constituent l'Église gréco-russe est celle-ci: *Les Églises autocéphales de rite byzantin*.

III. LE SCHISME BYZANTIN ET LE MAGISTÈRE ECCLÉSIASTIQUE. — L'Église a pour mission primordiale d'enseigner aux hommes la vérité révélée. C'est l'ordre que Jésus-Christ lui a donné en lui promettant sa perpétuelle assistance pour la préserver de toute erreur. Joa., xvi, 13: Matth., xxviii, 18-20. Aussi saint Paul appelle-t-il l'Église « la colonne et la base de la vérité ». I Tim., iii, 15. Pour l'Église, enseigner la vérité révélée, ce n'est pas seulement l'exposer et la transmettre, c'est aussi l'expliquer, l'éclaircir en formules équivalentes adaptées aux besoins des temps et des lieux, en montrer des aspects restés d'abord inaperçus; c'est la défendre contre les multiples erreurs qui peuvent surgir. Par l'histoire des huit premiers siècles nous voyons que c'est bien de cette manière que l'Église a compris sa mission doctrinale. Mais son histoire ne s'arrête pas au IX<sup>e</sup> siècle. L'Église doit poursuivre son œuvre jusqu'à la fin du monde en enseignant toujours la même vérité révélée et en la veillant des erreurs nouvelles.

Or, si nous jetons les yeux sur l'Église byzantine, à

partir du jour où elle a été séparée en fait de l'Église romaine et sur l'ensemble des Églises autocéphales actuelles, que constatons-nous? La majorité des théologiens gréco-russes de nos jours nous fournit la réponse que nous avons déjà signalée plus haut en parlant de l'unité de foi : Depuis le VII<sup>e</sup> concile œcuménique tenu à Nicée en 787, la voix infaillible de l'Église universelle ne s'est fait entendre ni pour porter une nouvelle définition dogmatique, ni pour dirimer l'une des innombrables controverses qui se sont élevées depuis cette date, ni pour condamner d'une manière péremptoire et définitive quelque une des nombreuses hérésies nouvelles qui sont venues battre en brèche la vérité révélée. Depuis sa séparation d'avec l'Église romaine, l'Église byzantine et gréco-russe n'a fait aucune acquisition dogmatique. Voilà le fait. Chose plus grave, cette Église est actuellement, comme elle a été dans le passé, comme elle sera dans l'avenir tant qu'elle restera ce qu'elle est, c'est-à-dire séparée de l'Église romaine, dans l'incapacité radicale de porter une nouvelle définition dogmatique et de dirimer d'une manière définitive une controverse doctrinale quelconque; et cela de l'aveu d'un grand nombre de ses théologiens parmi les plus renommés et en vertu des principes dont ils se réclament. La même conclusion ressort aussi d'une façon évidente de l'histoire d'un passé millénaire. Après la destruction de l'unité sociale, le résultat le plus tangible du schisme byzantin au point de vue ecclésiologique a été de dépouiller l'Église gréco-russe de tout magistère infaillible et de la réduire au perpétuel flottement des opinions théologiques, aux variations indéfinies sur tout ce qui n'a pas été expressément arrêté par le magistère de l'Église des huit premiers siècles.

Nous connaissons déjà l'expédient auquel ont eu recours beaucoup de théologiens dissidents pour atténuer la portée d'une pareille constatation. Ils ont prétendu que les sept premiers conciles œcuméniques avaient tout défini ou, du moins, avaient défini tout ce qui était nécessaire. Mais cette affirmation ne tient pas devant les faits, devant les essais multiples tentés par l'Église dissidente, depuis la séparation, pour arriver à une solution définitive des points controversés avec les Latins; pour définir la doctrine orthodoxe contre les nombreuses erreurs écloses depuis le IX<sup>e</sup> siècle; pour rédiger de véritables confessions de foi, des livres symboliques proprement dits exposant la dogmatique immuable de l'orthodoxie orientale; pour réunir enfin un véritable concile œcuménique parlant avec une autorité infaillible à l'Église entière.

1. L'ÉGLISE GRÉCO-RUSSE N'A PU TROUVER UNE MANIÈRE DÉFINITIVE AU-DESSUS DES QUESTIONS CONTROVERSÉES AVEC L'ÉGLISE CATHOLIQUE, MAIS A ÉTÉ PRISSE DE VARIATIONS PÉPÉTUELLES SUR CHAQUE DE CES QUESTIONS. — Tout comme l'Église gréco-russe, l'Église catholique se glorifie de retenir toutes les définitions dogmatiques proprement dites des sept premiers conciles œcuméniques. Un des principaux théologiens russes du XIX<sup>e</sup> siècle, auteur du manuel de théologie le plus répandu dans les séminaires et les académies ecclésiastiques russes et reconnu également dans plusieurs autres Églises autocéphales, Macaire Bougakov, après avoir posé en principe que la véritable Église est celle qui conserve fidèlement et sans aucun changement la doctrine infaillible de l'ancienne Église universelle, ne trouve à reprocher à l'Église catholique que deux nouveautés qui seraient contraires à cet enseignement infaillible, à savoir l'addition du *Filioque* au symbole de Nicée-Constantinople et la primauté de juridiction de l'évêque de Rome sur l'Église universelle. Mais quel est le concile œcuménique, parmi les sept premiers, qui a porté une définition expresse et directe sur les deux points indiqués?

1<sup>o</sup> *Le Filioque*. — Sans doute, plusieurs de ces conciles ont approuvé explicitement le symbole de Nicée-Constantinople sans l'addition. Mais affirmer simplement que le *Saint-Esprit procède du Père* n'est pas nier qu'il procède aussi du Fils. Procède-t-il aussi du Fils? Sur cette question aucun des sept conciles œcuméniques n'a rédigé de définition expresse et directe. Tout ce qu'on peut dire c'est que les Pères du VII<sup>e</sup> concile œcuménique approuvèrent tacitement et ne trouvèrent rien à redire à la profession de foi de l'oncle de Photius, Taraise, patriarche de Constantinople, affirmant que le *Saint-Esprit procède du Père par le Fils*. Avant d'accuser l'Église catholique d'enseigner une nouveauté en disant que le Saint-Esprit procède du Père et du Fils comme d'un seul principe, n'y aurait-il pas lieu de se demander si la formule de Taraise : *Il procède du Père par le Fils* ne revient pas au même que la formule latine : *Il procède du Père et du Fils*? C'est à cette solution que Grecs et Latins arrivèrent après les discussions du concile de Florence. C'est la même affirmation qu'après une controverse de plus de mille ans plusieurs théologiens russes contemporains, avec l'approbation non dissimulée du Saint-Synode, ont répétée et répètent dans leurs discours et dans leurs écrits.

Cette controverse sur la procession du Saint-Esprit, qui a été la grande base dogmatique du schisme byzantin durant de longs siècles, fournit une preuve apodictique de notre thèse. Car les théologiens et les polémistes dissidents ont mis sur pied une quinzaine d'explications divergentes et plus ou moins contradictoires de la formule communément, quoique non exclusivement, adoptée par les anciens Pères grecs : *Le Saint-Esprit procède du Père par le Fils*; parmi elles se trouve l'explication catholique du concile de Florence. Voir Jugie, *Theologia dogmatica dissidentium orientalium*, t. II, p. 492-496. S'il y a un point que l'Église byzantine dissidente aurait dû trancher pour ses fidèles, n'est-ce pas celui-là? Elle a plusieurs fois essayé, mais elle n'y a pas réussi. Rien n'est démontré de son impuissance à terminer une controverse quelconque comme ces perpétuelles variations sur la première et la principale des questions dogmatiques débattues dès l'origine du schisme.

2<sup>o</sup> *La primauté du pape*. — Pour ce qui est de la primauté de juridiction du pape, dont parle le théologien Macaire, remarquons, tout d'abord, qu'au début l'Église byzantine n'a pas rompu avec le pape à cause de l'affirmation de sa primauté universelle, mais à cause de la violation de certains anciens canons, de l'usage du pain azyme, de l'addition et de la doctrine du *Filioque*, etc. Encore au XV<sup>e</sup> siècle, l'un des principaux théologiens byzantins, Symeon d'Essabouque, grand adversaire des Latins, écrivait ce qui suit : Nous n'avons pas à contredire les Latins lorsqu'ils revendiquent la primauté pour l'évêque de Rome. Cela ne peut nuire à l'Église. Qu'ils nous montrent seulement que le pape persévère dans la foi de Pierre, qu'il est vraiment son successeur sous ce rapport et nous lui accordons tous les privilèges de Pierre et nous le reconnaissons pour le chef, le légitime pontife suprême. Ces titres, la tradition écrite les décerne aux patriarches de Rome. Ce siège est apostolique et celui qui l'occupe est dit le successeur de Pierre, s'il est attaché à la vraie foi. *Personne de ceux qui pensent et parlent selon la vérité ne contredira à cela*. Que l'évêque de Rome professe seulement la foi de Silvestre, d'Agathon, de Léon de Libère, de Martin et de Grégoire, et nous le proclamerons vraiment apostolique et nous le considérerons comme le premier des pontifes et nous lui obéirons non seulement comme à Pierre, mais comme au Sauveur lui-même. » *Dialogus contra haereses*, c. XXIII, P. G., t. CLV, col. 120-121.



S'il revenait de nos jours, Syméon serait bien étonné d'entendre d'unanimes protestations contre ce qu'il considèrerait comme une vérité évidente attestée par l'antique tradition, à savoir la primauté universelle de droit divin de l'évêque de Rome, successeur de saint Pierre. Or, c'est lui qui a raison. Comme nous l'avons établi à l'article PRIMAUTÉ DANS LES ÉGLISES SÉPARÉES D'ORIENT, t. XIII, col. 358-367, encore au IX<sup>e</sup> siècle l'Église byzantine prise dans son ensemble proclamait la vérité évidente dont parle Syméon. D'autres l'ont reconnue, même après lui, par exemple Georges Scholarios. Cf. *ibid.*, col. 374. Mais aussi d'autres théories ont surgi. Les théologiens dissidents ont enseigné successivement, et quelquefois en même temps, la primauté canonique de juridiction, la pentarchie monarchique et la pentarchie égalitaire, pour en arriver de nos jours à une simple primauté d'honneur d'origine canonique. Au concile de Florence, les prélats grecs signèrent le décret d'union, qui définissait la primauté universelle de juridiction de droit divin. Comme pour le *Filioque*, l'Église gréco-russe s'est montrée impuissante jusqu'ici à donner une solution nette et définitive sur la question de la primauté romaine. Plusieurs parmi ses meilleurs historiens et théologiens actuels donnent à la fois raison et tort à Syméon de Thessalonique sur ce chapitre. Encore ici nous sommes en plein chaos, en pleine incohérence. Et cependant il s'agit de la question qui, au témoignage de beaucoup de dissidents, est la seule, à l'heure actuelle, qui fasse vraiment obstacle au rétablissement de l'union avec l'Église romaine.

3<sup>e</sup> *Autres points controversés.* — Si sur les deux points principaux nous trouvons une pareille variété d'opinions, il n'est pas étonnant que le même phénomène se remarque pour tous les autres sujets de controverse qui se sont élevés au cours des siècles entre catholiques latins et orientaux dissidents. Pour les variations de l'Église gréco-russe sur l'immaculée conception, voir l'article IMMACULÉE CONCEPTION EN ORIENT APRÈS LE CONCILE D'ÉPHÈSE, t. VII, col. 893-975. Sur l'épîcèle eucharistique, voir ÉPÎCÈLE, t. V, col. 193-300. Sur le purgatoire et les fins dernières en général, voir l'article PURGATOIRE DANS L'ÉGLISE GRÉCO-RUSSE APRÈS LE CONCILE DE FLORENCE, t. XIV, col. 1326-1352 et le travail paru dans les *Echos d'Orient*, t. XVII, 1914 : *La doctrine des fins dernières dans l'Église gréco-russe. Le jugement particulier. L'époque de la rétribution*; et aussi un aperçu d'ensemble dans le t. IV de notre *Theologia dogmatica dissidentium orientaliū*, p. 9-202. Nous avons déjà fait allusion plus haut et aux variations invraisemblables de l'Église grecque et de l'Église russe sur la validité du baptême par infusion et du baptême des hérétiques en général et au désaccord qui existe encore actuellement sur ce point entre ces deux Églises. Toutes ces variations sont indiquées dans le t. III de la *Theologia orientaliū*, p. 73-80, 89-97, 103-125. On trouvera dans le même tome, p. 232-256, les opinions divergentes pour tout ce qui regarde les divers aspects de la question des azymes. Sur le sacrement de mariage et la question du divorce dans les Églises autocéphales l'essentiel a été dit à l'article MARIAGE DANS L'ÉGLISE GRÉCO-RUSSE, t. IX, col. 2223-2330.

Inutile de s'arrêter aux points controversés de moindre importance. Nulle part nous ne rencontrons, du côté de l'Église gréco-russe, une doctrine fixe et stable, mais une multiplicité d'opinions divergentes ou contradictoires, parmi lesquelles figure toujours la thèse catholique avec un bon nombre de partisans, soit anciens, soit contemporains. Cela n'empêche pas chacun des théologiens dissidents de présenter sa théorie comme l'expression de la véritable orthodoxie, comme l'enseignement immuable de l'Église orthodoxe. On en

vient ainsi à constater la vérité de l'assertion de certains Russes contemporains « qu'il y a autant d'orthodoxies que de théologiens de marque dans le monde orthodoxe ». Cf. *Theologia orientaliū*, t. II, p. 21-24. Basile Bolotov († 1900), qui s'occupa beaucoup de la question du *Filioque* sur la fin de sa vie et délivra l'Église russe du dogme phéotien de la procession a *Patre solo* par ses critiques sans réplique, a fait le procès de ces théologiens qui voudraient faire passer leurs opinions particulières pour la doctrine officielle de leur Église. *Revue internationale de théologie*, 1899, p. 585.

Somme toute, on reproche à l'Église catholique d'enseigner des doctrines erronées et hérétiques sur une foule de questions que les sept premiers conciles œcuméniques n'ont pas tranchées, alors qu'on est soi-même incapable de décider où est l'erreur et où est la vérité; alors qu'on est obligé de convenir : 1<sup>o</sup> que seul un concile œcuménique peut donner sur ces questions une solution définitive; 2<sup>o</sup> que ce concile œcuménique n'a pas encore eu lieu; 3<sup>o</sup> qu'une bonne partie des théologiens dissidents ont soutenu ou soutiennent encore ce qu'on reproche aux catholiques.

II. DEPUIS LA CONSOMMATION DU SCHISME AU XI<sup>e</sup> SIÈCLE, L'ÉGLISE GRÉCO-RUSSE N'A PU RÉDIGER AUCUNE PROFESSION DE FOI INFALLIBLE, AUCUN LIVRE SYMBOLIQUE PROPREMENT DIT. — 1<sup>o</sup> l'impuissance doctrinale de l'Église gréco-russe n'éclate pas seulement sur le terrain de la polémique anticatholique. Elle est manifeste aussi dans la lutte menée contre les erreurs et les hérésies nouvelles écloses depuis le XI<sup>e</sup> siècle soit à Byzance même, soit en Occident, mises à part les controverses proprement grecques. En particulier, cette Église a vainement essayé de rédiger des exposés définitifs de l'orthodoxie contre les erreurs protestantes.

Au XIV<sup>e</sup> siècle, une grande controverse intestine divisa l'Église byzantine en deux camps. Adversaires et partisans de Grégoire Palamas se disputèrent un siècle durant. D'abord officiellement condamné par le patriarche œcuménique Jean XIV Caléas (1334-1347) et rejeté par les esprits les plus éclairés, le palamisme fut imposé à l'Église par la force brutale de l'usurpateur Jean Cantacuzène. Il triompha si bien par l'évincement systématique de tous les prélats antipalamites, qu'il parut bientôt faire corps avec l'orthodoxie elle-même. Comme nous l'avons dit plus haut, col. 1411, on en inséra les formules dans l'office du dimanche de l'orthodoxie. Malgré cette consécration officielle, les dogmes palamites ne tardèrent pas à être abandonnés et bientôt publiquement combattus par la plus grande partie des théologiens gréco-russes. Les plus récents manuels de théologie russes et grecs les contredisent ouvertement. Cf. l'article PALAMITE (*Controverse*), t. XI, col. 1810-1818.

Au XVII<sup>e</sup> siècle, l'Église gréco-russe parut s'opposer victorieusement aux hérésies protestantes. En dehors de nombreux conciles particuliers, qui condamnèrent les novateurs, les quatre patriarches orientaux furent d'accord pour approuver, à un moment donné, deux exposés officiels de l'orthodoxie orientale, qu'on aurait pu croire définitifs; nous voulons parler de la *Confession orthodoxe dite de Pierre Moghila* et de la *Confession de Dosithée* ou *Lettre des patriarches*. Sur cette dernière, voir art. DOSITHÉE, t. IV, col. 1791 sq. Mais nous avons montré à l'article MOGHILA, t. X, col. 2070-2081, que le premier document avait été renié par son auteur aussitôt après son approbation par les patriarches (1643), à cause des corrections opérées par le théologien grec Méléce Syrigos, et nous avons vu avec quelle désinvolture avait été traité le second en 1838 et en 1840 par le métropolite de Moscou, Philaret Drodzov et par le Saint-Synode russe, t. XII, col. 1392. De plus, ce que nous

n'avons pas encore dit et ce dont la plupart des théologiens dissidents ne paraissent pas s'être aperçus, c'est que Dosithée, dans une seconde édition qu'il donna de sa *Confession de foi* en 1690, modifia complètement l'article XVIII, relatif à l'existence d'une peine temporelle due au péché pardonné et d'un état intermédiaire entre le ciel et l'enfer. Explicitement affirmées dans la rédaction approuvée par le synode de Jérusalem de 1672, ces deux vérités ne sont pas moins explicitement rejetées par Dosithée dans l'édition de 1690. Or, ce n'est pas le texte corrigé, mais la rédaction première de 1672 que les patriarches orientaux envoyèrent aux Russes en 1723 comme l'expression de la pure orthodoxie. On arrive ainsi à constater que ces deux fameuses confessions de foi du XVIII<sup>e</sup> siècle, qu'un bon nombre de théologiens gréco-russes ont considérées et considèrent encore comme des livres symboliques proprement dits, comme des documents infaillibles au même titre que les définitions des sept conciles, ont été reniées en certaines de leurs parties par leurs auteurs eux-mêmes.

Il faut ajouter que ces deux confessions, dans le texte qui a été approuvé par les patriarches orientaux, se contredisent l'une l'autre sur plusieurs points. C'est ainsi que la confession de Moghila nie l'existence de toute peine temporelle après la mort et de tout état intermédiaire entre le ciel et l'enfer, tandis que la confession de Dosithée enseigne le contraire. La première ordonne de reconformer les apostats, la seconde de les réconcilier par le sacrement de pénitence. Tandis que Dosithée reconnaît explicitement la validité du baptême des hérétiques, la confession orthodoxe de Moghila corrigée par Syrigos exige pour la validité du sacrement la foi orthodoxe au mystère de la Trinité. La même retarde la béatitude des âmes saintes jusqu'au jugement dernier, alors que la confession de Dosithée est pour la rétribution immédiate.

III. L'ÉGLISE GRÉCO-RUSSE EST DANS L'IMPUISSANCE RADICALE DE RÉUNIR UN NOUVEAU CONCILE ŒCUMÉNIQUE. — Le concile œcuménique a pour l'Église gréco-russe une importance beaucoup plus grande que pour l'Église catholique. C'est, en effet, pour elle la seule autorité commune qui puisse porter des décrets obligatoires pour chaque Église particulière, le seul organe infaillible du magistère ecclésiastique capable de dirimer en dernier ressort les controverses doctrinales. Sans concile œcuménique, l'Église gréco-russe est, de fait, privée de tout magistère ecclésiastique infaillible. Pour l'Église catholique, au contraire, le concile œcuménique, bien qu'il puisse être très utile, n'est jamais indispensable, à cause du pouvoir de juridiction plénier et immédiat et de la prérogative de l'infaillibilité personnelle de l'évêque de Rome, successeur de saint Pierre.

Or, depuis la consommation du schisme byzantin au XI<sup>e</sup> siècle, l'Église catholique, qui peut, à la rigueur, se passer des conciles œcuméniques, en a réuni douze, tandis que l'Église gréco-russe, pour qui le concile œcuménique est un organisme vital indispensable, n'en a connu aucun. Chose plus invraisemblable, la théologie du concile œcuménique n'existe pour ainsi dire pas dans cette Église. Ses théologiens n'arrivent pas à s'entendre sur les conditions et les prérogatives d'une pareille assemblée. C'est pourquoi ils en parlent très peu, ou même se taisent complètement à son sujet; on ne trouve à peu près rien sur le concile œcuménique dans la littérature théologique de l'orthodoxie orientale.

Si les théologiens gréco-russes ne s'entendent pas entre eux sur les conditions et les prérogatives du concile œcuménique, cela vient de ce qu'aucune des assemblées de ce genre reconnues par eux n'a déterminé d'une manière précise ces conditions et ces pré-

rogatives. Or, du point de vue de l'orthodoxie orientale, seul un concile œcuménique peut statuer d'une manière infaillible sur les conditions de l'œcumenicité. Aussi comprend-on que quelques-uns de ces théologiens, pour être sûrs d'avoir un vrai concile œcuménique, exigent que cette assemblée soit calquée sur le modèle des sept premiers conciles en tout et pour tout et que le pape de Rome y soit représenté.

1<sup>o</sup> *Question de la présence du pape de Rome.* — La question de la nécessité de la présence de l'évêque de Rome pour former un véritable concile œcuménique mérite d'attirer notre attention, car elle en suppose une autre plus générale et plus importante, sur laquelle les théologiens gréco-russes ne s'entendent pas non plus. Cette question est celle-ci : « L'Église gréco-russe, constitue-t-elle, à elle seule, l'Église universelle, la véritable Église fondée par Jésus-Christ; ou bien n'en est-elle qu'une partie? » Le fait même que les théologiens dissidents en soient encore à se poser une pareille question et qu'ils ne soient pas d'accord sur sa solution est vraiment suggestif. Il en est cependant ainsi. Par la voix d'un bon nombre de ses théologiens, elle affirme sans doute qu'elle appartient à l'Église universelle fondée par le Sauveur, mais elle ajoute qu'elle n'en constitue pas la totalité, qu'elle n'est qu'une partie du tout. La position de ces théologiens peut se résumer ainsi :

L'unité visible de l'Église universelle a été brisée au XI<sup>e</sup> siècle. L'Église gréco-russe, dite *Église orientale*, ne forme pas, à elle seule, la totalité de la véritable Église fondée par Jésus-Christ. Elle n'en est que la partie la plus saine, celle qui a conservé l'ancienne tradition indemne de tout alliage humain. L'autre partie de l'Église universelle est l'Église d'Occident. Par Église d'Occident il faut entendre, selon les uns, la seule Église romaine-catholique; d'après les autres, également les Églises protestantes, au moins celle d'entre elles qui a conservé l'épiscopat, à savoir l'Église anglicane. Tant que durera le schisme entre les deux Églises il ne pourra pas y avoir de véritable concile œcuménique. La présence de l'évêque de Rome, patriarche d'Occident, est absolument requise pour qu'une assemblée conciliaire possède l'œcumenicité. De même, la représentation des patriarchats d'Orient est indispensable pour constituer un concile œcuménique. Il suit de là que les conciles tenus en Occident depuis 787, ne sauraient être considérés comme de vrais conciles œcuméniques.

Parmi les théologiens qui ont soutenu cette thèse, il faut d'abord signaler Philarète Drozdov, métropolite de Moscou (1782-1867), le plus célèbre des théologiens russes du XIX<sup>e</sup> siècle. Cf. l'article PHILARÈTE DROZDOV, t. XII, col. 1376-1398. Dans son opuscule intitulé *Dialogues entre un chercheur et un convaincu*, composé en 1815, il reconnaît que l'Église occidentale vient de Dieu et qu'elle fait partie intégrante de l'Église universelle; mais il déclare qu'elle n'est pas purement vraie, parce qu'au salutaire enseignement de la foi chrétienne elle a mêlé des opinions humaines fausses et nuisibles, tandis que l'Église orientale est la partie la plus saine de l'Église universelle, celle qui a conservé l'antique tradition sans mélange d'erreur et de mensonge. Le grand reproche que Philarète fait à l'Église d'Occident est justement de considérer comme exclue de la véritable Église, fondée par Jésus-Christ, sa sœur l'Église orientale, cette autre moitié de la chrétienté. La séparation des deux Églises peut se comparer à la division des tribus d'Israël en royaume de Juda et en royaume d'Israël, après la mort de Salomon. Au royaume d'Israël correspond l'Église occidentale, qui s'est séparée de sa sœur, l'Église orientale, en définissant, de son jugement particulier, sans la participation de l'autre moitié de la chrétienté, certaines doctrines

appartenant à la foi. L'Église orientale, ajoute-t-il, serait en droit de considérer comme VII<sup>e</sup> concile œcuménique celui qui réunit Photius dans l'Église Sainte-Sophie en 879-880. Mais comme le christianisme occidental persiste à rejeter ce synode, l'Église orientale, pour conserver la concorde œcuménique, s'en tient au septénaire conciliaire, que l'Église occidentale elle-même ne peut repousser. Par contre, les synodes auxquels l'Église occidentale a attribué l'œcumenicité postérieurement à la séparation, ne sauraient être reçus comme de véritables conciles œcuméniques, parce que l'Église orientale ne les a pas confirmés par son suffrage. Le théologien russe termine en disant que sa légitime vénération pour l'Église orientale ne doit pas être prise pour une condamnation des chrétiens occidentaux et de l'Église occidentale elle-même. « Conformément aux lois ecclésiastiques, je laisse l'Église particulière d'Occident au jugement de l'Église universelle. Quant aux âmes chrétiennes, je les livre au jugement, ou plutôt à la miséricorde de Dieu. » *Dialogues entre un chercheur et un convaincu sur l'orthodoxie de l'Église orientale gréco-russe avec des extraits de l'encyclique de Photius, patriarche de Constantinople, aux sièges patriarcaux d'Orient, Pétersbourg, 1815 (en russe); traduction grecque de Théodore Vallianos, Athènes, 1853, p. 47, 85-87.*

Le comte N.-A. Mouraviev, contemporain de Philaret, qui s'est fait un nom comme théologien et controversiste, exprime la même conception de l'Église universelle dans sa brochure intitulée : *Parole de l'orthodoxie catholique au catholicisme romain*, traduction du russe par Alexandre Popovitski, Paris, 1853, p. 36-37. Pour lui aussi, l'antique unité de l'Église universelle a été rompue par le schisme. Impossible de réunir un vrai concile œcuménique d'un côté comme de l'autre, tant que cette unité n'aura pas été rétablie. Plus récemment, T. Stoïanov, répondant à Vladimir Soloviev, qui avait écrit que les théologiens gréco-russes considéraient communément l'Église orientale comme constituant à elle seule l'Église universelle, déclarait qu'à cette conception moyenâgeuse les théologiens russes avaient renoncé depuis l'époque de Pierre le Grand et qu'ils n'excluaient nullement l'Église romaine de l'Église universelle.

Les nombreux théologiens russes qui, avant la guerre de 1914, étaient partisans de l'union avec les vœux catholiques, n'ont cessé de répéter que l'Église gréco-russe n'était pas toute l'Église universelle mais une de ses parties. L'un d'entre eux, l'archiprêtre Sviétlov, un des théologiens russes contemporains les plus féconds et les plus originaux, résume sa doctrine sur l'Église universelle dans les six propositions suivantes :

1. Toutes les confessions chrétiennes sont d'accord entre elles sur les points essentiels. — 2. Les divergences qui existent entre elles, y compris celles qui regardent le dogme, ou sont inexistantes, ou ont été démontrées exagérées. — 3. Le caractère hérétique des Églises occidentales n'a jamais été démontré. — 4. Ces Églises méritent le titre de chrétiennes au même titre que les Églises orientales. Elles font réellement partie de l'Église universelle et ne doivent pas être considérées comme en étant séparées. — 5. Toutes les Églises chrétiennes, tant les occidentales que les orientales, sont des Églises particulières et les parties du tout qui s'appelle l'Église universelle. Aucune Église particulière n'a le droit de confisquer à son profit le titre d'Église universelle. — 6. Les cinq propositions précédentes prises ensemble fournissent la réponse claire et certaine à la question : « Où se trouve l'Église universelle ? » et démontrent la validité de celle-ci, qui peut s'exprimer ainsi : « L'Église universelle est l'ensemble des Églises particulières d'Orient et d'Occi-

dent, qui manquent de la parfaite unité visible, tant que le concile œcuménique ne peut être réuni à cause de la division extérieure de l'Église. Elles revendiquent cependant le nom d'Église et de corps du Christ à cause de l'intime unité de foi et de vie spirituelle qui est dans le Christ... Le manque d'unité visible ne détruit pas l'unité invisible. » *Khristianskoe vero-iznenie (Doctrine de la foi chrétienne exposée du point de vue apologetique)*, 3<sup>e</sup> éd., Kiev, 1910, p. 208-209.

Au demeurant, Sviétlov, comme Philaret de Moscou, estime que l'Église gréco-russe est la partie la meilleure et la plus saine de l'Église universelle. Il n'en est cependant pas bien sûr et il déclare ne pas vouloir préjuger, en cette matière, le jugement même de Dieu.

La même conception a été acceptée par certains théologiens grecs sous l'influence des Russes, par exemple par Diomède Kyriakos et Jean Messoloras, professeurs de l'université d'Athènes. Eux aussi soutiennent que l'unité visible de l'Église a disparu au IX<sup>e</sup> siècle par le fait du schisme byzantin. Cf. M. Jugie, *Theologia orientalis*, t. iv, p. 313-314.

Il faut reconnaître pourtant que la majorité des théologiens dissidents repoussent cette conception et voient dans l'Église gréco-russe l'unique véritable Église fondée par Jésus-Christ. Pour eux, l'Église catholique romaine est une Église schismatique et hérétique, et la participation du pape n'est nullement nécessaire pour constituer un concile œcuménique. Mais leur thèse est réduite à l'état de simple opinion théologique. Entre eux et leurs adversaires, seul un concile œcuménique pourrait trancher le débat. Or, le débat porte précisément sur la constitution même du concile œcuménique, seul organe infaillible reconnu par tous.

2. *Autres questions relatives au concile.* La question de la participation de l'évêque de Rome à un nouveau concile œcuménique n'est pas la seule sur laquelle les théologiens gréco-russes soient divisés. Ils le sont encore sur une foule d'autres points particuliers relatifs à ce même sujet du concile œcuménique : sur sa convocation, sa présidence, la qualité et le nombre de ses membres; sur la conduite des Pères au cours des sessions; sur la matière des délibérations et des décrets; sur le mode requis pour la validité de ceux-ci; enfin sur les conditions mêmes de l'infaillibilité du concile.

1. *Convocation.* — D'après les anciens Byzantins et la plupart des modernes, le droit de convocation appartient au pouvoir civil ou, comme s'expriment la plupart, à l'empereur. La raison qu'ils en donnent est que les sept premiers conciles œcuméniques ont été convoqués, en fait, par les empereurs. Du fait ils ont conclu au droit. La polémique anticatholique n'a pas peu contribué à fortifier cette position. On a accordé à l'empereur ce qu'on voulait à tout prix enlever au pape. De nos jours, les partisans de cette opinion la modifient en disant que le concile œcuménique devrait être convoqué par les princes chrétiens, après entente préalable. Avant la guerre, quelques Russes suggéraient que ce droit devait être reconnu au tsar de Russie.

À côté de cette théorie césaro-papiste, il y a la théorie proprement ecclésiastique, d'après laquelle le droit de convocation appartient à l'Église, après entente préalable entre les premiers prélats des Églises autocéphales. Les partisans de cette opinion expliquent pourquoi ce furent les empereurs byzantins qui convoquèrent les premiers conciles œcuméniques. Ils agissent comme délégués de l'Église, disent quelques-uns, à la suite de Symeon de Thessalonique. Ils usurpent un droit qui ne leur appartient pas, disent les autres, parce qu'à cette époque, aucun évêque, pas même celui de Rome, n'avait assez d'autorité pour s'imposer à toute l'Église.



Une troisième opinion cherche à concilier les deux solutions extrêmes : dans la convocation du concile œcuménique, deux facteurs interviennent : l'Église et l'État. L'Église fait connaître à l'État la nécessité de convoquer l'assemblée pour dirimer telle et telle question. L'État — ou les États — après examen, convoque les évêques en un endroit déterminé, se charge des dépenses et prend toute mesure propre à favoriser la tâche du concile; ainsi pensent le canoniste serbe Nicodème Milas, *Le droit ecclésiastique de l'Église orientale orthodoxe*, § 80, éd. grecque, p. 410, et le Russe P. Lapine, *Le concile considéré comme l'organe suprême du pouvoir ecclésiastique* (en russe), Kazan, 1909, p. 112-114.

2. *Présidence.* — Pour ce qui regarde la présidence du concile, rares sont les théologiens et les canonistes qui touchent cette question délicate entre toutes. Au <sup>xv</sup><sup>e</sup> siècle, Macaire d'Ancyre attribuait cette présidence à l'empereur en personne, ou, en son absence, à ses magistrats, ou encore à tel prélat désigné par lui. De nos jours, la plupart reconnaissent ce privilège au prélat qui a la primauté d'honneur, c'est-à-dire au pape, s'il est orthodoxe, ou, à son défaut, au patriarche de Constantinople, en vertu du 28<sup>e</sup> canon du concile de Chalcédoine.

3. *Composition.* — Point d'entente non plus sur la composition du concile. Les partisans de l'ancienne théorie de la pentarchie soutenaient que, pour faire un concile œcuménique, la présence des cinq patriarches était nécessaire. Il faut voir un vestige de cette théorie dans l'opinion de ceux qui estiment indispensable la participation du pape. De nos jours, l'opinion commune est que toutes les Églises autocéphales doivent être représentées au moins par quelques délégués. Mais certains paraissent exiger la présence de tous les évêques, alors que le canoniste Milas se contenterait d'une participation par document écrit, en vertu duquel les évêques d'une autocéphalie donneraient leur sentiment sur les questions proposées, ou s'engageraient à accepter à l'avance les décisions de l'assemblée.

4. *Droit de vote.* — Quant au droit de vote, les anciens césariopapistes comme Macaire d'Ancyre, l'accordaient à l'empereur et à ses représentants. De nos jours, l'opinion la plus commune déclare que ce droit n'appartient qu'aux évêques ou à leurs délégués officiels. Mais toute une école nouvelle, celle des slavophiles russes, qui se réclame de Khomiakov, le revendique pour un certain nombre de délégués du clergé inférieur et des simples fidèles. Cette école avait beaucoup de partisans en Russie avant la guerre, et c'est d'après ses principes que fut constitué le synode panrusse de Moscou de 1917-1918. La plupart des théologiens de l'émigration russe lui restent fidèles.

5. *Conditions internes.* — Si des conditions externes du concile œcuménique nous passons à ses conditions internes, c'est-à-dire à la conduite des Pères durant les sessions, à la manière des délibérations et des décrets et au mode de définition, les opinions divergentes abondent de nouveau. Ainsi beaucoup de théologiens exigent que les Pères se réunissent « au nom du Seigneur et dans le Saint-Esprit » mais l'accord cesse quand il s'agit de définir le sens de ces expressions. L'explication la plus commune est celle-ci : se réunir au nom du Seigneur et dans le Saint-Esprit, c'est se réunir pour une fin surnaturelle, non pour des motifs terrestres; c'est aussi recourir à la prière et à un sérieux examen pour obtenir la lumière d'en haut. Autres conditions : les Pères doivent avoir pleine liberté de manifester leurs sentiments, n'être soumis à aucune violence extérieure, à aucune crainte grave. Ils doivent observer en tout la charité fraternelle et délibérer dans le calme et la paix. Un assez grand nombre

de théologiens grecs soutiennent qu'un concile, pour être vraiment œcuménique, doit définir quelque point de dogme. Les autres déclarent qu'il suffit que le concile traite de questions d'ordre général intéressant toutes les Églises et non pas seulement une seule ou plusieurs. De nos jours, tous exigent l'accord des décrets nouveaux avec l'Écriture sainte et les définitions des conciles œcuméniques qui ont précédé; mais au <sup>xviii</sup><sup>e</sup> siècle, les théologiens protestants disciples de Théophane Procopovitch proclamaient l'Écriture sainte l'unique règle de foi et n'attribuaient de valeur aux décisions des conciles que dans la mesure où elles concordent avec celle-ci. Il n'est pas rare de trouver des théologiens contemporains soutenant que le concile œcuménique ne peut rien définir qui n'y soit contenu explicitement ou implicitement. Certains disent avec le canoniste Milas : le concile doit édicter dans ses définitions ce qui a été cru dès le début, partout et par tous, selon le mot de saint Vincent de Lérins. Disons enfin que pour la validité des décrets et définitions, certains exigent l'unanimité des suffrages, alors que la plupart déclarent qu'il suffit de l'approbation de la majorité. Exiger l'unanimité, en effet, serait, par le fait même, rayer du nombre des conciles œcuméniques la plupart des sept premiers.

6. *Conditions d'infailibilité.* — Mais la question la plus grave sur laquelle les théologiens gréco-russes sont aujourd'hui en sérieux désaccord est celle qui a trait aux conditions d'infailibilité du concile œcuménique. Sufit-il, pour qu'un concile œcuménique soit considéré comme doté de l'infailibilité, que ses décrets disciplinaires, que ses définitions dogmatiques aient recueilli la majorité des suffrages des évêques présents? Si étrange que cela puisse paraître, bien peu de théologiens gréco-russes de nos jours répondent à cette question par l'affirmative. C'est qu'ils sont divisés sur le sujet même de l'infailibilité de l'Église. La plupart font dépendre l'œcuménicité définitive d'un concile, et par conséquent son infailibilité, du *consentement subséquent unanime de l'Église*. Ce consentement subséquent unanime est considéré, de nos jours, par la plupart des théologiens, soit comme la confirmation indispensable des décrets du concile, soit tout au moins comme le seul critère, la seule marque d'œcuménicité d'un concile. C'est, au fond, la doctrine de nos anciens gallicans et celle des jansénistes actuels.

Que faut-il entendre par le *consentement unanime de l'Église*? Certains le limitent au consentement de tous les patriarches et évêques de l'Église universelle, même de ceux qui n'ont pas assisté au concile. C'est l'opinion la plus modérée, celle qui se rapproche le plus de la thèse catholique, en ce sens qu'elle considère le corps épiscopal comme le véritable sujet de l'infailibilité. Elle n'en est pas moins inacceptable, en tant qu'elle fait dépendre l'infailibilité du concile de l'acceptation unanime subséquente des évêques qui n'ont pas pris part à l'assemblée. Si on appliquait ce critère aux anciens conciles, plusieurs l'entreux, sinon tous, et en particulier le plus nombreux d'entre eux, le concile de Chalcédoine, perdraient leur œcuménicité.

D'autres parlent du consentement de toute l'Église en général, pasteurs et fidèles, sans distinction. Un grand nombre distinguent nettement entre l'acceptation des chefs des Églises particulières et de leurs évêques et l'acceptation du clergé inférieur et de la masse des fidèles. C'est ce consentement unanime des clercs inférieurs et des fidèles qui, d'après eux, constitue soit la *condition*, soit, tout au moins, le *critère visible* de l'œcuménicité. La distinction entre condition et critère est intéressante en théorie; en pratique, elle n'a aucune portée. Si, en effet, l'acceptation subséquente de toute l'Église, et en particulier du peuple

fidèle, est l'unique marque visible à laquelle nous puissions reconnaître qu'un concile est œcuménique et, par conséquent, infaillible, il suit de là que le corps épiscopal considéré en lui-même indépendamment de la masse des fidèles n'est pas le véritable sujet de l'infailibilité. Ce sujet, c'est le corps de l'Eglise pris dans sa totalité: c'est même, avant tout, le peuple fidèle pris à part du collège des évêques.

C'est bien jusqu'à cette conception extrême qui voit dans le peuple fidèle le véritable sujet de l'infailibilité ecclésiastique, qu'en arrivent la plupart des théologiens gréco-russes contemporains. Nous trouvons les premières traces de cette théorie chez les théologiens russes protestants du XVIII<sup>e</sup> siècle. L'un d'entre eux, Théophylacte Gorskiï, écrit, par exemple: « Dans les conciles se réunissent les docteurs et les délégués de l'Eglise, à qui toute la communauté des croyants a confié le pouvoir d'examiner et de trancher les points douteux et controversés et d'en donner une interprétation officielle. » *Orientalis Ecclesie dogmata seu doctrina christiana de credendis*, 3<sup>e</sup> éd., Moscou, 1831, p. 277. Elle apparaît ensuite dans un document officiel où l'on ne s'attendrait pas à la rencontrer, à savoir dans l'encyclique des quatre patriarches d'Orient écrite en 1848 en réponse à l'encyclique que leur avait adressée le pape Pie IX pour les inviter à l'union. On lit textuellement dans cette pièce le passage suivant: « Chez nous, ni les patriarches ni les synodes n'ont jamais réussi à introduire des nouveautés, parce que le défenseur de la religion est le corps même de l'Eglise διότι ὁ ὑπεραρχιστής τῆς ὁρθοδόξου ἐκκλησίας τοῦ σώματος τῆς Ἐκκλησίας, c'est-à-dire le peuple lui-même, qui veut que sa religion reste immuable à jamais et conforme à la tradition de ses pères. De cette disposition du peuple orthodoxe plusieurs papes et plusieurs patriarches latinophones, depuis le schisme, ont fait l'expérience et n'ont abouti à rien dans leurs tentatives. » Mansi-Petit, *Concil.*, t. XL, col. 407.

Alexis Khomiakov fut heureux de saisir ce témoignage pour donner du poids à sa nouvelle théorie de l'Eglise égalitaire et communiste. D'après lui, la distinction classique entre Eglise enseignante et Eglise enseignée est à rejeter. Le charisme de l'infailibilité, qui a pour condition *sine qua non* la sainteté, n'appartient pas à un seul homme ou à un petit groupe. C'est le patrimoine commun de tous les membres de l'Eglise, le bien de la communauté. Tout fidèle est à la fois un enseignant et un disciple. Les évêques réunis en concile œcuménique ne jouissent pas, par eux-mêmes, du privilège de l'infailibilité. Leurs décrets ne s'avèrent infaillibles que s'ils sont approuvés par le peuple chrétien. *L'Eglise latine et le protestantisme au point de vue de l'Eglise d'Orient*, Lausanne, 1872, p. 62.

La théorie de Khomiakov, malgré son opposition flagrante aux thèses communes des manuels classiques, a eu, en Russie, un succès incroyable. La plupart des théologiens russes contemporains l'ont adoptée en lui faisant subir quelques légères retouches. Les évêques réunis en concile ne sont que les légats et les mandataires de l'Eglise universelle. Leur rôle est simplement de déclarer et de manifester ce que celle-ci porte dans sa conscience depuis toujours. Cf. Alexandre Lebedev, *De la primauté du pape*, éd. de Pétersbourg, 1904, p. 37, 69-72. Aussi un concile ne devient œcuménique que par l'acceptation du peuple chrétien.

Cette théorie a, pour les théologiens gréco-russes, un réel avantage apologetique et polémique. Elle leur fournit une réponse à l'objection que leur font les catholiques relativement aux conciles unionistes de Constantinople (869-870), huitième œcuménique, de Lyon (1274) et surtout de Florence (1439). Les dissidents, en effet, n'ont aucune raison sérieuse à faire

valoir contre l'œcumenicité du premier et du troisième de ces conciles. Les formes anciennes y furent observées. La quasi-unanimité des prélats orientaux en accepta et en souscrivit les décisions. Pour se débarrasser de cette difficulté, il n'y a qu'une issue: déclarer qu'un concile n'est valable et œcuménique que s'il est accepté par le peuple chrétien. Mais cette solution revient à dire que c'est le peuple chrétien qui est le sujet et le véritable détenteur du privilège de l'infailibilité. Or, cette thèse fut unanimement rejetée au XVII<sup>e</sup> siècle dans les confessions de foi officielles de Moghila et de Dosithée. Elle est réprouvée comme une hérésie contraire à la véritable orthodoxie par la plupart des manuels de théologie qui étaient naguère en usage en Russie et en Grèce et le sont encore en plusieurs Eglises autocéphales. Ces manuels maintiennent la distinction entre Eglise enseignante et Eglise enseignée et attribuent le privilège de l'infailibilité au seul collège des évêques réunis en concile œcuménique ou même — ceci est l'avis de quelques-uns — dispersés dans leurs diocèses. Il est vrai que certains auteurs de manuels parmi les plus récents cherchent à combiner les deux conceptions divergentes pour profiter des avantages de chacune d'elles. Le véritable sujet de l'infailibilité, disent-ils, est bien le corps épiscopal réuni en concile général. Mais cette infailibilité n'est manifestée que par l'acceptation subéquente du clergé inférieur et des fidèles. A ces théologiens il faut demander comment ils expliquent l'œcumenicité du concile de Chalcédoine, qui fut rejeté par de nombreux prélats et par de populeuses provinces ecclésiastiques. La seule position logique est celle qu'exprime le Russe N.-A. Mouraviev: « Ils se trompent du tout au tout, dit ce théologien, ceux qui prétendent que, pour posséder une autorité œcuménique, les décrets d'un concile général ont besoin d'être acceptés par le synode local de chacune des Eglises particulières, ou de recevoir une confirmation spéciale du pape. A quoi bon, en effet, réunir un concile œcuménique, si ses décrets doivent ensuite être soumis à l'examen et à la censure d'un nouveau tribunal? Mais cela n'est pas. Le jugement définitif sur les questions de foi et de discipline a toujours été prononcé au sein du concile lui-même; sans quoi les Pères n'auraient pas pu dire: « Il a plu au Saint-Esprit et à nous. » Les décrets conciliaires ont toujours été promulgués comme immuables et comme obligatoires pour toutes les Eglises, sans exception l'Eglise romaine. » *Lettre sur l'autorité des conciles œcuméniques*, dans la revue *Suppléments aux œuvres des saints Pères* (en russe), t. XVII, 1858, p. 508. Mouraviev oublie seulement de signaler que le véritable critère de l'œcumenicité d'un concile pour l'Eglise des huit premiers siècles fut toujours la participation ou l'acceptation de l'évêque de Rome.

On ne saurait trop insister sur la gravité du conflit qui divise aujourd'hui les théologiens gréco-russes touchant le sujet de l'infailibilité. Cette gravité s'est manifestée au grand jour au sein du premier congrès de théologie orthodoxe, qui s'est tenu à Athènes du 29 novembre au 3 décembre 1936. Les deux thèses rivales, celle des confessions de foi du XVI<sup>e</sup> siècle et celle de l'école de Khomiakov, s'y sont heurtées de front. Les théologiens russes, parmi lesquels se distinguaient ceux de l'école théologique de Paris, Serge Bulgakov et G. Florovskij, y ont exposé et défendu l'opinion de Khomiakov contre les attaques de l'archimandrite roumain Scriban, partisan de la doctrine traditionnelle. Les Russes ont soutenu jusqu'au bout que c'est le peuple qui juge en définitive de la véracité des décisions d'un concile, et ils ont habilement mis en avant le cas du concile de Florence. Le scandale parmi certains auditeurs n'a pas été

petit. Pour qu'il ne se renouvelât pas, après cette joute, qui fut la première, on a supprimé tout débat contradictoire et l'on s'est contenté de lire des rapports sans les discuter. Cf. E. Stéphanou, *Le premier congrès de théologie orthodoxe*, dans les *Échos d'Orient*, t. XXXVI, 1937, p. 225-238.

3° *Difficulté pratique de la réunion d'un concile.* — Ce qui vient d'être dit démontre suffisamment l'incapacité radicale où se trouve l'Église gréco-russe de réunir un véritable concile œcuménique. Il faut ajouter que, même si les théologiens de cette Église arrivaient à s'entendre entre eux sur les conditions et les prérogatives du concile et faisaient ainsi disparaître ce qu'on peut appeler l'impossibilité de droit, il resterait encore à vaincre l'impossibilité de fait. La réunion d'un concile plénier de l'orthodoxie orientale se heurte, en effet, à des difficultés pratiques peu communes. Il faudrait commencer par faire cesser les schismes intestins signalés plus haut qui détruisent l'unité de communion entre les Églises autocéphales. Il faudrait ensuite que tous les États où il existe une Église autocéphale donnent pleine liberté à ces Églises de participer à l'assemblée, ce qu'il est difficile de préjuger. Par ailleurs, pour que le concile plénier eût chance d'aboutir à quelque résultat et ne fût pas simplement la démonstration éclatante de l'anarchie doctrinale, une entente préalable entre les principaux représentants de chaque autocéphalie sur les questions à traiter et les solutions à adopter serait nécessaire. Avant le concile proprement dit, il faudrait un *pré-concile*, une *προσύνδος*, tout comme pour la réussite d'une conférence internationale il faut que les représentants des nations qui doivent y prendre part s'entendent à l'avance sur les points essentiels. Les autorités ecclésiastiques des autocéphalies ont bien vu la nécessité de ces pourparlers préliminaires, de ce *pré-concile*. Il devait se réunir au Mont-Athos en 1932, mais on a dû renvoyer la réunion *sine die*. Si le pré-concile est impossible, à plus forte raison le concile lui-même. Devant tous ces obstacles, on ne peut qu'être de l'avis de cet évêque russe, qui disait en 1904 : « Le concile œcuménique est présentement impossible, comme il le fut au temps des premières persécutions. » Cf. *Revue internationale de théologie*, 1904, p. 185, 189. Ce n'est pas après l'avènement du bolchevisme russe qu'on pourra mettre en doute le bien fondé de cette affirmation.

4° *Les succédanés du concile œcuménique.* — Pour être complet, il nous faut dire un mot de ce qu'on peut appeler les succédanés, imaginés par certains théologiens. Comme l'Église gréco-russe non seulement n'a jamais eu de concile œcuménique mais est incapable d'en réunir un, quelques théologiens se sont demandé s'il n'existait pour l'Église d'autres moyens de faire entendre sa voix infaillible.

Ils sont d'abord mis en avant ce que la théologie catholique appelle le *magistère ordinaire*, c'est-à-dire le consentement unanime des évêques dispersés dans leurs diocèses sur un point déterminé de dogme ou de morale, sur une pratique intimement liée à une vérité dogmatique. D'après la doctrine catholique, cette sorte de magistère a une autorité égale au concile œcuménique : ce qu'il enseigne est infailliblement vrai. Le difficile est souvent de constater pratiquement le consentement en question. De ce magistère un petit nombre seulement de théologiens gréco-russes font mention expresse. Les uns lui reconnaissent l'infaillibilité, les autres la lui refusent. Citons parmi les premiers Macaire Bulgakov, le canoniste Nicodème Milaš, le professeur grec Zikos Rhosis; et parmi les seconds les Grecs C. Dyovouniotès, S. Balanos, Ch. Androutsos. Ce dernier écrivait expressément en 1920 dans son opuscule *Ἐκκλησία καὶ πᾶσις*, Athènes, p. 108 en note : « La seule voix canonique de

l'Église est le concile œcuménique. » Il avait paru enseigner l'infaillibilité du magistère ordinaire dans sa *Δογματική*, parue en 1907, p. 287-288. En général, tiennent pour cette infaillibilité ceux qui reconnaissent aux confessions de foi du XVII<sup>e</sup> siècle une autorité égale à celle des conciles œcuméniques; sont d'un avis opposé ceux qui n'accordent à ces documents qu'une valeur relative. Le nombre de ces derniers s'accroît de jour en jour, comme on a pu le constater au récent congrès des théologiens orthodoxes tenu à Athènes en 1936. En fait, il est bien difficile d'arriver à constater l'accord unanime de tout l'épiscopat des Églises autocéphales sur un point quelconque de dogme non défini par les anciens conciles.

Certains prônent une *consultation générale des Églises autocéphales par échange de lettres synodales*. Le cas se présenterait ainsi : une ou plusieurs autocéphalies prennent l'initiative de proposer aux Églises-sœurs la discussion d'une ou plusieurs questions controversées. Les synodes des diverses Églises se réunissent et donnent chacun leur solution. Si toutes les réponses concordent, on a, par le fait même, le verdict de toute l'Église, et ce verdict ne peut être qu'infaillible. Ce système était recommandé au XVII<sup>e</sup> siècle par le patriarche de Jérusalem, Nectaire († 1676). Les théologiens russes Macaire Bulgakov et N. Malinowski en sont partisans, ainsi que les canonistes A. Pavlov et N. Milaš.

Le rejettent non seulement ceux qui refusent à l'Église gréco-russe le titre d'Église universelle, mais aussi d'autres théologiens, qui estiment cette consultation des Églises à la fois inutile, insuffisante et périlleuse : *inutile*, parce qu'il pourra arriver que certaines Églises ne répondent pas; *insuffisante*, parce que le synode de l'autocéphalie ne représente pas toujours tout l'épiscopat de cette Église et aussi parce que, dans le cas, manque une condition essentielle du concile œcuménique, à savoir la délibération et la recherche de la vérité faite en commun; *périlleuse*, parce que, en cas de dissentiment entre les Églises, la consultation aura pour effet de rendre public le désaccord et de souligner la nécessité d'un vrai concile œcuménique. Cf. C. Androutsos, *Ἐκκλησία καὶ πολιτεία*, Athènes, 1920, p. 107-108 en note.

D'autres pensent que l'acceptation explicite ou implicite par toutes les Églises d'une décision donnée par le synode d'une Église particulière peut tenir lieu d'un décret porté par le concile œcuménique. Dans ce cas, disent-ils, nous avons la manifestation suffisante du consentement de l'Église entière. Le canoniste Milaš voit l'application de ce système dans le fait de la réception par toutes les Églises des deux confessions de foi de Moghila et de Dosithe. Malheureusement l'application signalée porte à faux, comme cela ressort suffisamment de ce que nous avons dit de ces deux confessions. Et le moyen indiqué rencontre les mêmes adversaires que le précédent.

Enfin, quelques-uns ont mis en avant l'idée d'un concile œcuménique en petit, en miniature : *Un petit nombre de délégués de chaque autocéphalie munis de pleins pouvoirs pour discuter et voter se réuniraient pour définir et légiférer.* On aurait l'équivalent d'un concile œcuménique, puisque chaque Église parlerait par la voix de ses délégués. Les Russes A. Pavlov et N. Malinowski ont suggéré cette solution. Mais les raisons invoquées contre les deux systèmes précédents valent également contre celui-ci. Il ne semble pas, du reste, qu'il ait jamais été employé. On a voulu réunir au Mont Athos, en 1932, une assemblée de ce genre. On ne lui donnait pas le titre de concile œcuménique, mais celui de *pré-concile*, *προσύνδος*. On a, du reste, été obligé de renoncer au projet devant l'impossibilité pratique de le réaliser.



Ainsi, de quelque côté qu'on retourne le problème, il apparaît insoluble et la réalité éclate à tous les yeux : l'Église gréco-russe est dans l'impuissance radicale de réunir un nouveau concile œcuménique. Elle est, en fait, privée de tout magistère infallible. De tous les résultats du schisme byzantin au point de vue ecclésiologique celui-là est sans doute le plus grave. C'est cependant celui qui a été le moins aperçu jusqu'ici par les théologiens occidentaux.

IV. LE SCHISME BYZANTIN ET L'INDÉPENDANCE DE L'ÉGLISE. — Parmi les propriétés fondamentales de l'Église, il faut placer sa parfaite indépendance vis-à-vis de l'État pour tout ce qui regarde la poursuite de sa fin propre, qui est la sanctification et le salut éternel des hommes selon la doctrine et les préceptes de Jésus-Christ, son divin fondateur. Le Christ a donné pour mission à la société religieuse qu'il a fondée de continuer son œuvre de sanctification et de salut jusqu'à la fin des temps. Dans l'exercice de cette mission, l'Église est pleinement autonome. Elle constitue donc une société parfaite dans les limites de son mandat divin et elle a droit à tout ce qui lui est nécessaire pour l'accomplir. Le Christ ne lui a pas conféré un pouvoir direct sur l'État et les choses qui sont directement de son ressort, c'est-à-dire les choses temporelles ; mais indirectement, à cause de la connexion étroite qu'une affaire temporelle peut avoir avec la fin propre de l'Église, c'est-à-dire avec la sanctification et le salut éternel des âmes, il peut arriver que l'Église ait à dire son mot, et un mot autoritaire et décisif, dans cette affaire. C'est ce qu'on a appelé le pouvoir indirect de l'Église sur le temporel. Ce pouvoir découle de la subordination des fins.

Tels sont les principes. On sait que les choses ne se passent malheureusement pas toujours de la sorte. L'Église doit lutter continuellement pour son indépendance et n'arrive pas toujours et partout à faire respecter ses droits, n'ayant pas eu toujours la force matérielle à son service. Le plus souvent, elle doit transiger par amour de la paix et pour éviter un plus grand mal par des accords avec la puissance temporelle, quand le droit divin n'est pas directement en jeu. Nous avons vu, en parlant des causes du schisme byzantin, le mal dont a souffert l'Église orientale à partir de la conversion de Constantin. L'empereur a voulu exercer une autorité souveraine sur les affaires ecclésiastiques. Tant que dura l'union de l'Église byzantine avec l'évêque de Rome, successeur de Pierre comme primat de l'Église universelle, le césaropapisme fut contenu dans certaines limites, l'Église orientale eut un recours contre les abus de pouvoir du souverain, et plusieurs fois celui-ci dut s'incliner devant l'autorité souveraine du pape. Il lui arriva même d'en appeler à cette autorité de son propre mouvement pour rétablir la paix dans une Église divisée par sa propre faute. Mais une fois que le schisme fut consommé, aucun obstacle ne s'opposa plus à l'omnipotence de l'empereur — disons de l'État en général — sur l'Église et ce qui la regarde. Le pouvoir suprême de juridiction que n'exerça plus le pape fut exercé par le souverain. Ce n'est que dans ces dernières années que l'Église russe a commencé à goûter du régime de la séparation totale et de l'ignorance réciproque, qui, en Russie, a été le régime de la persécution de l'Église par l'État, et ailleurs celui du schisme et des divisions intestines.

Il ne peut s'agir d'esquisser ici, même en raccourci, l'histoire des relations de chacune des Églises autocephales avec le pouvoir civil. Nous nous bornerons : 1° à donner une vue générale de ces relations dans ce qu'elles présentent de commun, spécialement dans l'état présent ; 2° à signaler quelques détails typiques du césaropapisme byzantin et turc sur le patriarchat

œcuménique, du césaropapisme russe et du régime imposé à certaines autocephalies plus récentes : Église hellénique, Église roumaine, Église serbe. Nous terminerons par un bref exposé des opinions des théologiens gréco-russes sur les relations de l'Église et de l'État.

I. *APERÇU D'ENSEMBLE SUR LES RELATIONS DES ÉGLISES AUTOCÉPHALES AVEC LE POUVOIR CIVIL.* — Si on les considère dans leurs relations avec l'État, ces Églises apparaissent, à part quelques exceptions récentes, tout à fait dépendantes et subordonnées. On peut poser en principe que l'autorité visible suprême dans le gouvernement de chaque autocephalie et l'administration de ses biens appartient non au synode ecclésiastique qui paraît la régir, mais au pouvoir civil du pays où elle se trouve. L'État joue à peu près le même rôle que le pape dans le gouvernement de l'Église catholique.

De cette sujétion de l'Église à l'État dans le passé comme dans le présent, beaucoup de théologiens dissidents de nos jours, ne veulent pas convenir, surtout quand ils font de la polémique. Ils trouvent tout à fait inexact le terme de *césaropapisme* et nient que le basileus byzantin ou le tsar russe aient jamais exercé les pouvoirs ecclésiastiques suprêmes. Cette vue repose sur une équivoque facile à dissiper. Nous ne disons pas que l'État s'attribue tous les pouvoirs du pape, car il est évident qu'il n'exerce pas le pouvoir d'ordre. Mais il est incontestable qu'il s'arroge le pouvoir suprême de juridiction ou de gouvernement proprement dit et qu'il a parfois usurpé le *magisterium* ou pouvoir suprême d'enseignement en matière doctrinale, témoin les décrets dogmatiques des empereurs byzantins. Cette maîtrise de l'État sur l'Église a revêtu dans le passé et revêt encore de nos jours des formes variées. Elle est plus ou moins étendue, plus ou moins étroite suivant les temps et les lieux. Tantôt elle ressemble au gouvernement d'un pape des premiers siècles n'intervenant dans les affaires des Églises locales que rarement et pour les questions d'importance majeure. Tantôt cette ingérence rappelle et dépasse même le gouvernement centralisateur d'un pape contemporain. Mais c'est toujours l'État qui demeure l'autorité suprême et qui impose finalement sa solution en cas de conflit.

Les principales manifestations de la suprématie de l'État dans les autocephalies actuelles sont les suivantes : 1. C'est lui qui intervient pour élaborer, ou du moins pour reviser, corriger et approuver définitivement le statut qui régit chaque Église autocephale et détermine son organisation intérieure. Si l'autorité ecclésiastique est récalcitrante, l'État impose de force sa manière de voir. La plupart des autocephalies actuelles ont modifié leur constitution particulière depuis la fin de la guerre de 1914 ; quelques-unes même en ont changé plusieurs fois. Or, la part du pouvoir séculier dans la rédaction des statuts a été prépondérante et son autorité toujours souveraine.

2. L'État participe habituellement d'une manière directe à l'élection du primat de chaque autocephalie. En tout cas, c'est lui qui approuve et confirme l'élection.

3. Il en va de même pour l'élection des évêques. Si ce n'est pas toujours lui qui désigne l'élu parmi les candidats présentés par les synodes locaux, c'est toujours lui qui approuve et confirme l'élection.

4. D'une manière générale, les décisions des synodes ecclésiastiques, pour être exécutoires, doivent être approuvées par le pouvoir civil. Quelquefois un représentant de l'État assiste aux séances soit avec voix délibérative, soit avec voix simplement consultative. En Russie, avant la guerre, le haut-procureur du Saint-Synode fixait lui-même le sujet des délibérations.

5. L'État contrôle toujours l'administration des biens ecclésiastiques. Il n'est pas rare qu'il se permette des confiscations malgré les protestations de l'Église.

Au demeurant, cette mainmise de l'État sur l'Église, malgré son caractère d'intrusion et d'usurpation, est, tout compte fait, plus utile que préjudiciable aux autocephalies nationales. Elle dirime les conflits, empêche les schismes intestins, arrête les controverses doctrinales, impose parfois des réformes salutaires, pourvoit à l'entretien du clergé, défend efficacement l'Église contre les ennemis du dedans et du dehors et spécialement contre la propagande étrangère, si bien qu'on est en droit d'affirmer qu'elle constitue pour chacune des Églises autocephales soumises à ce régime le plus ferme soutien de son existence, le plus sûr garant de sa stabilité. Il suffit, en effet, que cette main de l'État se retire pour qu'aussitôt naissent les conflits sans issue, se multiplient les schismes et les divisions, comme en témoigne l'histoire de l'Église russe contemporaine, depuis qu'elle est livrée à elle-même. Ne compte-t-on pas, à l'heure actuelle, une douzaine de hiérarchies russes différentes, dont plusieurs s'anathématisent entre elles? Et, pour ce qui est du dogme, les audaces de l'école théologique russe de Paris ont déjà soulevé de violentes protestations dans plusieurs autocephalies et provoqué des anathèmes. On a accusé le professeur Serge Bulgakov de renouveler les étrangetés du vieux gnostique Valentin, cf. art. RUSSIE, col. 366 et le métropolite de Kiev, Antoine Khrapovitskij, chef d'une des Églises des Russes émigrés établi à Carlovitz, a dû retirer de la circulation un nouveau catéchisme qu'il publia en 1924 et qui s'écartait par trop, sur certains points, du catéchisme de Philaret. Le même phénomène de conflits et de divisions perpétuelles se reproduit partout où l'État n'intervient pas en souverain pour imposer sa volonté, comme on le voit pour le patriarcat d'Antioche, depuis qu'il se trouve sous le mandat français de Syrie; pour l'Église de Chypre, depuis qu'elle est sous la domination anglaise et surtout pour l'archevêché grec d'Amérique, où règne la pleine liberté. Aussi peut-on dire que ce qu'il peut arriver de pire à ces Églises, c'est de perdre la protection de l'État et d'être séparées de lui.

II. LES VARIÉTÉS DU CÉSAROPAPISME ORIENTAL ET DU SCHISME. Le césaropapisme actuel n'est que la continuation atténuée du césaropapisme byzantin d'autrefois.

1° A Constantinople. Ce que fut ce césaropapisme avant la consommation du schisme et à quels lamentables résultats il aboutit, nous l'avons dit brièvement dans l'article précédent, en parlant des causes du schisme; cf. col. 1313 sq. Quand furent définitivement rompus les liens qui rattachaient l'Église byzantine au centre de la catholicité, la souveraineté des empereurs en matière ecclésiastique ne connut plus de limites. Sans doute les souverains de Byzance ne réalisèrent pas toujours leurs desseins dans ce domaine. Nous en avons la preuve dans ce que nous avons dit sur les essais d'union avec Rome, du xiv<sup>e</sup> siècle au concile de Florence. Leur volonté se heurta parfois à la résistance passive des prélats, des moines et du peuple. Mais, toutes les fois qu'ils le voulurent, ils brisèrent cette résistance par la force et passèrent outre. Nombreux furent les patriarches et les évêques qu'ils déposèrent ou firent déposer par des synodes à leur dévotion. Ils firent vraiment les chefs visibles de leur Église, tout comme le pape est le chef visible de l'Église catholique. Ils manifestèrent de bien des façons leur autorité souveraine.

1. Ils le firent sur l'Église, même en matière purement spirituelle, par-dessus et quelquefois contre les canons, comme en témoignent leurs nombreuses

nouvelles, *nomoi*. Tout comme les papes, ils publièrent des constitutions, des bulles, *χρυσόβουλλα*, sur les affaires ecclésiastiques. Le synode permanent de Constantinople, présidé par le patriarche, était habituellement l'intermédiaire dont ils se servaient pour exercer leur pouvoir suprême. Les décrets de ce synode étaient dans ce cas, approuvés et confirmés par eux. Le basileus, par exemple, institue de nouvelles fêtes liturgiques. Il impose ses décrets sous peine d'anathème, accorde des dispenses matrimoniales en degrés défendus par les canons, se réserve la juridiction immédiate sur les monastères de l'Athos, promulgue des ordonnances sur la communion eucharistique, revise et parfois annule les *épitimies* ou pénitences sacramentelles imposées par des prêtres ou des prélats pour certains délits. Il se considère comme le gardien de l'orthodoxie et sévit *motu proprio* contre les hérétiques.

2. Ce qu'ils firent durant les premiers siècles, les basileis le continuèrent dans la suite : ils convoquèrent les synodes et souvent les présidèrent en personne, promulguèrent leurs décrets. Même après la fête de l'orthodoxie, célébrée en 843, ils se mêlèrent encore de publier des décrets dogmatiques et, par la crainte ou la violence, forcèrent les prélats à embrasser leurs opinions sur certaines questions de théologie. Alexis Comnène, Manuel Comnène, Jean Cantacuzène se montrèrent, sur ce chapitre, les dignes émules de Constance et de Justinien I<sup>er</sup>. Au concile de Florence, les Latins purent constater que le basileus était le vrai pape des Grecs pour ce qui regarde les questions dogmatiques. Ce fut lui le véritable régulateur des délibérations et des discussions dans le concile des Grecs. A Ferrare, comme à Florence, patriarche et métropolitains reçoivent les instructions et le mot d'ordre de Jean VIII Paléologue. Ils ont défense de soulever certaines questions, de répondre aux Latins sur certains sujets épineux. Interrogés en privé sur ces points, ou bien ils ne répondent pas, se retranchant derrière la volonté impériale, ou bien ils donnent leur sentiment particulier sous toute réserve, déclarant qu'ils ne peuvent rien décider sans la permission et la présence de l'empereur. Nous ne connaissons pas de témoignage plus fort pour démontrer le rôle vraiment papal assumé par le basileus que la lecture des actes du concile unioniste.

3. Les empereurs cherchèrent toujours à avoir un patriarche docile à leurs volontés. Aussi veillaient-ils avec soin à l'élection de ce dignitaire, qu'ils choisissaient eux-mêmes parmi les trois noms qu'on leur proposait. Quand, trompés dans leurs conjectures, ils le trouvaient récalcitrant, ils n'hésitaient pas à s'en débarrasser par des procédés relevant plus ou moins les formes canoniques. Les dépositions de patriarches ne furent pas rares aux xiii<sup>e</sup> et xiv<sup>e</sup> siècles. Les empereurs se mêlaient aussi de l'élection des évêques et les déposaient à l'occasion. Les canonistes leur reconnaissaient le droit de créer, de supprimer les sièges épiscopaux, de les élever au rang de métropoles, de fixer les limites de leur territoire, d'accorder aux évêques la permission de porter le *σκήνος*.

4. Le droit souverain d'inspection sur toute l'Église byzantine leur revenait; d'où le titre d'*ἐπιστομονάρχης τῆς Ἐκκλησίας*, *ἐπιστομονάρχης τῆς Ἐκκλησίας*, que leur donna le canoniste du xiv<sup>e</sup> siècle Demetrius Chomatens.

5. Sans avoir le pouvoir d'ordre, ils faisaient figure de grands prêtres dans une certaine mesure, et on leur donne parfois le titre d'*ἱεραρχεύς*. Tous les privilèges liturgiques qu'on pouvait concéder à un laïque privé du sacerdoce leur furent accordés. Le concile *in trullo*, par son 69<sup>e</sup> canon, leur avait ouvert la porte du sanctuaire. On leur octroya la faculté pontificale

de bénir le peuple avec le cierge à trois branches, τριχάριον, celle de manier l'encensoir, celle de faire des homélies aux fidèles à volonté. Dans les processions solennelles, ils s'avancèrent revêtus des ornements pontificaux; mais pour la célébration de la sainte liturgie, dans le long défilé des ministres sacrés, ils n'obtenaient que le rang de δειπνάζων, le 33<sup>e</sup> de la série sur un total de 75 dignitaires. Cf. N. Souvorov, *Manuel de droit ecclésiastique*, 4<sup>e</sup> éd., Pétersbourg, 1912, p. 75-78. On sait d'ailleurs que les empereurs « romains » d'Occident jouissaient de privilèges analogues et chantaient l'évangile à la messe solennelle.

Toutes les fonctions, tous les privilèges que nous venons d'énumérer, et en particulier les privilèges liturgiques, ne pouvaient convenir aux souverains infidèles qui régneront sur les bords du Bosphore à partir de 1453. Cependant, chose à peine croyable, les sultans musulmans hériteront dans une certaine mesure de la juridiction papale dévolue aux empereurs chrétiens sur l'Église. Ils se réservèrent en particulier le droit d'approuver et de confirmer le patriarche œcuménique, pour autant que celui-ci était investi d'un vrai pouvoir politique sur la nation grecque.

Les interventions multiples du gouvernement turc dans les affaires de l'Église chrétienne au cours des siècles furent dues non à un dispositif légal fixé à l'avance; mais aux intrigues des prélats ou des laïcs influents. Ces intrigues sans cesse renouvelées eurent pour effet d'introduire la simonie comme un usage courant dans les élections patriarcales ou épiscopales et de rendre la charge patriarcale particulièrement instable. De là les perpétuelles dépositions et démissions forcées des titulaires de la Grande Église, les Turcs ayant pris l'habitude de reconnaître pour patriarche, celui qui leur offrait la plus forte somme pour son élection. Pour barrer la route aux intrigants, le sultan Moustapha III fut même obligé de décréter en 1769 que tout nouveau patriarche payerait désormais à ses frais, et non sur la caisse patriarcale, les dépenses de son élection, qui s'élevaient alors à 120 000 francs or. De tous ces abus il a été longuement question à l'article CONSTANTINOPLE (*Église de*), t. III, col. 1420-1438, 1473-1482. Le gouvernement turc a été également amené, en maintes circonstances, à jouer le rôle de tribunal de suprême instance pour mettre fin à des conflits d'ordre ecclésiastique, pour imposer des réformes dans l'organisation du patriarcat œcuménique et des autres autocéphales, et cela souvent à la demande même des intéressés. Dans leur encyclique de 1848 adressée à tous les chrétiens orthodoxes, dont nous avons déjà parlé, les quatre patriarches d'Orient ne faisaient pas difficulté de le reconnaître : « Dans les cas extraordinaires et difficiles, écrivaient-ils, les patriarches d'Alexandrie, d'Antioche et de Jérusalem, écrivent au patriarche de Constantinople, parce que cette ville est le siège de l'empire et à cause de la présence de ce siège dans les conciles; et si le concours fraternel remédie à la perplexité, la chose en reste là; sinon on se réfère au gouvernement suivant l'usage établi. » Mansi-Petit, *Concil.*, t. XL, col. 402.

2<sup>e</sup> En Russie. — L'Église russe, durant les premiers siècles de son existence, échappa aux excès du césaropapisme byzantin. Jusqu'à l'invasion des Mongols, la Russie était divisée en une multitude de petites principautés et aucun des kniazes n'avait assez d'autorité pour jouer le rôle d'un vrai basileus. Sous la domination mongole, l'Église continua à jouir d'une autonomie relative. Les Tatars, qui avaient embrassé l'islamisme vers 1272, se montrèrent fort tolérants pour les chrétiens et défendirent même parfois les prélats russes contre les abus de pouvoir des kniazes indigènes. Mais, après que les grands kniazes de Moscou eurent secouru le long des infidèles, après qu'ils

eurent affranchi l'Église russe de la tutelle du patriarcat œcuménique et qu'ils eurent « rassemblé la plus grande partie des terres russes », ils ne tardèrent pas à se considérer comme les héritiers des basileus byzantins et à marcher sur leurs traces dans leur attitude à l'égard de l'Église. De celle-ci ils ne furent pas seulement les protecteurs attirés, mais aussi les vrais chefs, les papes véritables. On les vit procéder à la création de nouveaux diocèses, à la transformation des anciens, à la nomination des métropolitains. Le grand kniaz Vassili Vassilievitch avait coutume de dire : « Celui qui aura notre faveur sera le métropolitain de toute la Russie. » À partir d'Ivan III (1462-1505), l'investiture du métropolitain se fit par la tradition du bâton pastoral, et après qu'Ivan IV le Terrible (1533-1584) eut pris le titre de tsar, rien, dans la vie de l'Église, n'échappa à son ingérence et à son contrôle souverain : rites liturgiques, canonisation des saints, institution de fêtes nouvelles, discipline canonique, réforme des monastères, procédure ecclésiastique, etc. Le tsar convoquait le synode des évêques russes, en désignait les membres, déterminait la matière des délibérations, présidait les sessions, approuvait ou rejetait les décrets, les promulgait en son nom, veillait même à la rédaction définitive des actes. Contrairement à ce qu'on pourrait croire, ce ne furent point les évêques russes qui eurent l'initiative de la création du patriarcat de Moscou; ce fut le tsar, comme il ressort de tous les documents historiques. Cf. A. Pavlov, *Cours de droit ecclésiastique* (en russe), Serghiev Possad, 1902, p. 168; N.-Th. Kapferev, *Le patriarche Nikon et le tsar Alexis Mikhaïlovitch*, t. II, c. II, p. 50-121 (en russe); A.-Ia. Špakov, *L'Église et l'État dans l'empire moscovite. Le règne de Feodor Ivanovitch : La constitution du patriarcat en Russie* (en russe), Odessa, 1912, p. XI-XII. Contre cette immixtion anticanonique le haut clergé essaya parfois de protester timidement; mais il dut se plier aux volontés du souverain et finit par s'habituer à ce régime et à le trouver normal jusqu'au jour où le patriarche Nikon tenta de rendre son indépendance à l'Église. Il ne réussit malheureusement pas et sa tentative n'eut d'autre résultat que d'inspirer à Pierre le Grand la suppression du patriarcat et une nouvelle organisation ecclésiastique, qui soumettait l'Église russe à un césaropapisme draconien, pire que le césaropapisme byzantin. Voir art. RUSSIE, col. 272 sq.; 324 sq.

Cette nouvelle organisation est détaillée dans les fameux *Règlement ecclésiastique*, œuvre de Théophane Procopovitch, tout acquis aux idées césaropapistes du tsar. Pour ce théologien, l'autorité du tsar ou du pouvoir civil est souveraine dans tous les domaines et n'a aucun supérieur sur la terre. Si l'empereur pèche, il est justiciable de Dieu seul. Il est au-dessus de toutes les lois humaines et de tous les canons ecclésiastiques. On peut l'appeler souverain pontife et l'évêque des évêques de son pays en tant qu'il détient le pouvoir suprême de juridiction sur l'Église et tout ce qui la touche. Telle est la doctrine qui est à la base du *Règlement ecclésiastique* et qui en a inspiré les dispositions. Elle ne laisse rien subsister de l'indépendance de l'Église et la soumet totalement à l'État.

Aux termes de ce règlement, le patriarcat est supprimé et remplacé par un *Collège ecclésiastique* ou *Saint-Synode dirigeant*. C'est un des organes du pouvoir souverain, au même titre que les autres ministères qui se partagent l'administration des affaires séculières. Le recueil officiel des lois russes le dit positivement : « Pour gouverner l'Église, la puissance autoritaire s'exerce par le Très-Saint Synode dirigeant institué par elle. » Un autre article du même recueil est ainsi conçu : « L'initiative des lois procède ou d'un dessein spécial et immédiat de Sa Majesté souve-



rairie, ou du cours ordinaire des choses, lorsque les délibérations du Sénat, du Saint-Synode ou des autres ministères en démontrent la nécessité, qu'il s'agisse d'expliquer et de compléter une loi existante, ou d'élaborer un nouvel article. Dans ce cas, les diverses autorités subalternes soumettent leurs projets au jugement suprême de Sa Majesté suivant le protocole établi. » *Les lois fondamentales impériales*, t. 1, § 45 et 49. C'est dire que toutes les décisions du Saint-Synode dirigées portent l'estampille impériale. Ce sont des *oukazes* impériaux, au même titre que les décrets sortis des autres ministères. C'est par *oukaze* que les saints sont canonisés, que sont données les dispenses concernant les jeûnes, les causes matrimoniales, etc. : que sont délivrées aux évêques les permissions de s'absenter de leurs diocèses et de voyager. Si le pouvoir autocratique ne se mêle pas directement des procès ecclésiastiques ordinaires, il reste toujours le tribunal de suprême instance auquel peuvent être déferées toutes les causes ecclésiastiques et la source suprême du droit dans les cas exceptionnels. Bref, dit le canoniste Souvorov, le pouvoir de l'empereur sur l'Église russe s'étend à tout ce qui, dans le droit canon de l'Église catholique, est du ressort du pouvoir de juridiction. *Manuel de droit ecclésiastique*, 4<sup>e</sup> éd., p. 216, 298. Ajoutons que le Synode étant un ministère du tsar comme un autre, n'a pas le droit d'entretenir des relations par lettres ou autrement avec qui que ce soit, individu ou collectivité, soit en Russie, soit au dehors, sans y être dûment autorisé. Les relations avec les autres Églises autocéphales ne sont pas exceptées de cette règle. Aussi, avant l'avènement du bolchévisme, l'Église russe ne pouvait communiquer avec les autres Églises que par l'intermédiaire du ministère des Affaires étrangères et de ses représentants à l'étranger.

Cette opposition aux droits de l'Église et aux anciens canons se révèle encore dans plusieurs détails de l'institution, de la composition et du fonctionnement du Saint-Synode dirigeant. Tout d'abord, l'Église russe prise dans son ensemble ne fut pour rien dans l'élaboration du fameux règlement. On ne la consulta pas ; et quand il s'agit d'obtenir la signature des évêques et des archimandrites, on ne les réunit point en synode ; on ne leur permit point de délibérer en commun ; mais on les appela un à un, non sans user de contrainte au moins morale pour les faire souscrire. Cf. J. Bois, *Le règlement ecclésiastique de Pierre le Grand*, dans les *Échos d'Orient*, t. vii, 1904, p. 153-154. Par ailleurs, le clergé russe ne fut pas appelé à sanctionner les trois appendices au *Règlement ecclésiastique* publiés dans le courant de l'année 1722, qui aggravaient dans une forte mesure la servitude de l'Église. Ces appendices traitent respectivement des mœurs du clergé, des moines et des fonctions du haut-procureur du Synode.

Anticanonique dans son origine, le Synode fut aussi dans sa composition première. Il comprenait, en effet, cinq évêques, quatre archimandrites, deux higoumènes, un moine-prêtre, deux archiprêtres et deux autres clercs. Les évêques se trouvaient ainsi être la minorité. Après Pierre le Grand, le nombre et la qualité des membres de ce synode a, du reste, varié bien des fois. En 1763, Catherine II fixa le nombre à six : trois métropolitains, deux archimandrites, un archiprêtre. À partir de 1819, il y a toujours eu un minimum de sept membres, c'est-à-dire quatre évêques et trois archimandrites ou archiprêtres, parmi lesquels l'aumônier du tsar et le grand aumônier de l'armée et de la marine. Sous le règne d'Alexandre III (1881-1894), le Saint-Synode fut, par exception, composé uniquement d'évêques. Inutile de dire que tous les membres sans exception furent toujours nommés directement par l'empereur sans aucune participation

du clergé russe. Avant d'entrer en charge chacun d'eux devait lire une formule de serment où se trouvait le passage suivant : « Je confesse, avec serment, que le juge suprême de ce collège ecclésiastique est le monarque lui-même de toutes les Russies, notre très gracieux souverain... »

Ce titre de *juge suprême du synode* fut supprimé en 1901, mais rien ne fut changé dans la réalité, car on ne supprima pas « l'œil du tsar », c'est-à-dire le fonctionnaire laïque — ce fut la plupart du temps un militaire — qu'on nommait l'*Ober-procureur* du Synode et qui en était le véritable président au nom de l'empereur. Il assistait à toutes les séances, proposait et déterminait la matière des délibérations, quand il ne présentait pas, déjà toutes préparées et rédigées par la chancellerie synodale, qui travaillait sous sa surveillance, les décisions que les membres du Synode n'avaient plus qu'à signer. Ce cas, paraît-il n'était pas rare, comme l'atteste un ancien membre du Synode, l'évêque Nicodème Ivanovitch dans un *Mémoire* écrit en 1874 et publié en 1905 dans le *Bagoslovskij Vestnik*, organe de l'Académie ecclésiastique de Moscou, t. iii, p. 7. Le même *Ober-procureur* faisait l'office de surveillant et de moniteur des membres du Synode et assurait l'exécution des décrets.

Telle est l'institution que le patriarche œcuménique Jérémie III et ses collègues d'Orient approuvèrent en 1723 et à laquelle ils reconnurent les mêmes droits qu'à l'ancien patriarcat moscovite supprimé. Cette approbation, Pierre le Grand l'avait sollicitée par une lettre qu'il apportèrent aux destinataires des ambassadeurs laïcs et dans laquelle Jérémie était traité de « premier pasteur de l'Église catholique orthodoxe et de pere spirituel du tsar, τῶν πρῶτον κληρῶν τῆς ὀρθοδόξου καθολικῆς Ἐκκλησίας ἀρχιπρωτεύοντα καὶ κατὰ πρῶτον ἡμῶν πατέρα ». Mansi-Petit, *Concilia*, t. xxxvii, col. 99-102. La ratification fut donnée à la légère : les patriarches n'avaient qu'une idée assez confuse du changement radical apporté par le tsar dans le gouvernement de l'Église russe. On ne leur avait pas transmis, en effet, le texte du *Règlement ecclésiastique*, ni la formule du serment des membres du Synode, ni les trois appendices signalés plus haut. Cette ignorance excusa en partie leur conduite. Elle ne la justifie pas ; encore moins suffit-elle à rendre canonique ce qui est de soi essentiellement anticanonique.

3<sup>o</sup> Dans les autocéphalies récentes. — Comparé au césaropapisme byzantin et au césaropapisme de Pierre le Grand, le régime des relations entre l'Église et l'État dans les autocéphalies plus récentes et spécialement dans les trois Églises les plus importantes, Église hellénique, Église serbe, Église roumaine, dénote une certaine atténuation de l'asservissement de l'Église. Mais l'État conserve toujours la juridiction souveraine au for externe et sur ce qui regarde l'administration des biens ecclésiastiques.

1. *Église hellénique*. — La constitution dont fut dotée l'Église hellénique au début de son existence en 1833 et qui subit de légères retouches en 1852 rappela par plusieurs de ses dispositions le *Règlement ecclésiastique* de Pierre le Grand. L'article 1 déclarait le roi de Grèce, chef de l'Église du royaume sous le rapport administratif, κατὰ τὴν διοικητικὴν ἀποφύλαξιν ἡγεμὸν τῶν ἐκκλησιαστικῶν ἑλληνικῶν. Cf. Mansi-Petit, *Concil.*, t. xl, col. 203-204 et dans l'article 2 la suprême autorité ecclésiastique, à savoir le *Saint-Synode de l'Église de Grèce*, lui était expressément subordonnée, τῶν τῆς τῆς ἐκκλησίας ἀποφύλαξιν. On supprima, il est vrai, ces deux passages dans le statut révisé de 1852, mais cela ne diminua en rien la souveraineté de l'État sur l'Église, qui se traduisait par des dispositions dans le genre de celles-ci : nomination de tous les évêques par le roi sur les trois noms présentés

par le Synode; aucun évêque ne peut être transféré ou déposé sans le *placet* royal; c'est le roi qui choisit les membres du conseil épiscopal, composé du protosynelle, de l'archidiacre, d'un archiprêtre et d'un économ ou skévophylax; lui aussi qui choisit les membres du Saint-Synode, de 1833 à 1852; à partir de cette dernière date, on établit un roulement en vertu duquel chacun des évêques vient siéger à son tour au Synode, mais le roi se réserve encore le choix du secrétaire, tandis que la désignation du scribe est laissée au ministre des Cultes; la juridiction du Synode ne s'étend que sur les affaires intérieures de l'Église, τὰ ἐσωτερικὰ καθήκοντα, non sur les extérieures, parmi lesquelles on range ce qui regarde les séminaires, les cérémonies ecclésiastiques extraordinaires. Même pour les affaires purement intérieures, le Synode n'agit qu'avec la coopération et l'approbation du gouvernement, car pour la validité des actes est requise la présence, ou tout au moins la signature d'un procureur du roi, dont le rôle est analogue à celui de l'*Oberprocurator* russe. Ce procureur est un laïc nommé directement par le roi; il a pour mission d'observer et d'examiner tout ce qui se fait au Synode : puisqu'il appartient à la souveraine autorité du roi de se rendre compte de tout ce qui se passe à l'intérieur du royaume, ἐπειδὴ οἱ αὐτοὶ οὐκ ὑπερτάτην ἡγεμονίαν ἔχουσι καὶ οὐκ ἔστιν ἡ ἐπισκοπὴ ἐξ ὧν τῶν ἐν τῷ βασιλείῳ γινόμενων. Mansi-Petit, *loc. cit.*, col. 483. Si un membre du Synode est infidèle à ses devoirs ecclésiastiques, c'est le roi qui convoque le tribunal d'évêques qui doit le juger. Le Synode peut recevoir des appels de tout le royaume; mais ses sentences pénales, si elles dépassent la durée de quinze jours, doivent être approuvées par le gouvernement pour être valides. Un clerc déposé par le Synode peut toujours en appeler au roi, qui peut prescrire une révision de la cause. Défense est faite d'excommunier un laïque sans l'approbation préalable du gouvernement. Contre tout abus de pouvoir de l'autorité ecclésiastique il y a toujours possibilité de recours à la protection de l'État. Le Synode ne peut communiquer avec aucune autorité étrangère soit laïque, soit ecclésiastique, que par l'intermédiaire du ministre des Cultes. Dans les offices liturgiques, le nom du roi et celui des princes sont mentionnés avant le Synode. C'est au gouvernement à déterminer les circonscriptions diocésaines. C'est à lui qu'appartient la suprême administration des biens ecclésiastiques. Tels sont les principaux articles de la charte qui a régi l'Église hellénique de 1852 à 1923. Comme nous l'avons dit plus haut, col. 1377, en 1923, et de nouveau en 1931, cette charte a été révisée dans le sens d'une plus grande liberté laissée à l'Église; mais le contrôle de l'État reste encore universel.

2. *Église serbe*. — Les statuts récents du patriarcat serbe, promulgués le 16 novembre 1931 et revisant le statut provisoire de 1920, laissent subsister, sous l'apparence d'une plus grande liberté laissée à l'Église, la juridiction papale de l'État sur toute l'activité ecclésiastique. La part des laïques dans l'administration de l'Église est sans doute diminuée, mais le contrôle du gouvernement demeure plénier. C'est ainsi que toutes les décisions des deux assemblées épiscopales qui gouvernent l'Église, à savoir l'assemblée plénière de l'épiscopat et le Synode permanent, doivent être approuvées par le conseil des ministres. Un conseil patriarcal, présidé par le patriarche et chargé de l'administration des biens ecclésiastiques comprend, outre des clercs, douze membres laïcs choisis par le roi. Ce Conseil constitue l'autorité suprême dans le gouvernement extérieur de l'Église. C'est le roi qui choisit le patriarche parmi les trois noms que lui désigne une assemblée électoral de une cinquantaine de membres, où les ecclésiastiques ont la majorité.

3. *Église roumaine*. — Quant au statut organique du patriarcat roumain, nous avons dit plus haut, col. 1389, combien il est compliqué, comment l'élément laïque domine dans les multiples organismes créés à côté des deux synodes de composition purement ecclésiastique, comment tout est soumis à la surveillance et au contrôle du ministre des Cultes. Élu par une assemblée où dominent les laïques, le patriarche est confirmé par le roi et reçoit de lui l'investiture de sa charge. Les évêques sont élus et confirmés de la même manière. C'est par une loi de l'État que sont créés les diocèses et fixés leurs limites territoriales.

Disons, en terminant ce paragraphe, que plusieurs Églises autocéphales, parmi les moins importantes, échappent, à l'heure actuelle, à l'ingérence de l'État dans leurs affaires. Ce sont : le patriarcat œcuménique, le patriarcat d'Antioche, les Églises russes de l'émigration, les Églises orthodoxes d'Amérique. Il est trop tôt encore pour dire quels seront les résultats de ce régime de liberté. Certains indices feraient craindre qu'il ne soit générateur de sectes, de schismes et de divisions intestines.

III. DOCTRINE DES THÉOLOGIENS GRÉCO-RUSSES SUR LES RELATIONS DE L'ÉGLISE ET DE L'ÉTAT. — Il est donc incontestable que l'ancienne Église byzantine et la plupart des Églises autocéphales qui se sont successivement détachées d'elle ont connu et connaissent encore l'ingérence de l'État dans leurs affaires, à un degré tel que leur liberté d'action n'existe plus non seulement dans la sphère des questions que les canonistes qualifient de mixtes, mais aussi dans celles qui sont essentiellement d'ordre spirituel et religieux. D'un mot, elles ont perdu leur indépendance, et chez elles a prévalu l'usurpation par l'État du pouvoir suprême de juridiction. Quelle a été, au cours des siècles, l'attitude de l'Église gréco-russe et celle de ses théologiens vis-à-vis de cette usurpation? On devine que cette attitude n'a pas été uniforme. Tout comme l'Occident, l'Orient a connu des prélats et des théologiens césaropapistes. Tout comme lui, mais en plus petit nombre, il a eu aussi ses défenseurs de la liberté de l'Église, ses théologiens qui ont proclamé le droit, alors que les faits le contredisaient si violemment.

1° *Théologiens et canonistes byzantins*. — Bien avant le schisme définitif, Byzance avait eu ses adulateurs de l'autocratie impériale. Un contemporain de Justinien, le diacre Agapet de Sainte-Sophie, avait adressé à celui-ci ses *Chapitres admonitoires*, où le basileus est exalté au-dessus de toute autorité civile et ecclésiastique : par la puissance qui s'attache à sa dignité, le basileus, écrit Agapet, est semblable au Dieu souverain; il n'a point de supérieur sur terre. Dieu n'a besoin de personne; le basileus a besoin de Dieu seul. *Capita admonitoria*. P. G., t. lxxxvi, col. 1172, 1184. Sans aller jusqu'à canoniser cette conception, trop de patriarches de Constantinople et de prélats byzantins en admirent les conséquences pratiques. A l'exemple du patriarche Ménas, ils déclarèrent qu'il est convenable de ne rien faire dans la sainte Église sans l'assentiment et l'ordre du pieux basileus. Cf. plus haut, col. 1315. Cette attitude les mena loin et on les vit s'incliner en masse devant la volonté impériale, même lorsqu'elle édictait ou patronait l'hérésie. Il fallut que des moines de la trempe de Maxime le Confesseur, de Jean de Damas et de Théodore de Stude prissent la défense de la liberté de l'Église et proclamassent que Jésus-Christ a confié le gouvernement de son Église non à César mais aux apôtres et à leurs successeurs.

Cette voix fut parfois écoutée des empereurs eux-mêmes. Certains d'entre eux reconnurent, au moins en théorie, que l'Église est indépendante dans sa sphère, que les rois sont sujets dans le domaine reli-

mieux et qu'en cas de conflit, les lois civiles doivent céder aux canons.

C'est ainsi qu'à la dernière session du VIII<sup>e</sup> concile œcuménique (870), Basile le Macédonien exposa une théorie tout à fait orthodoxe des relations de l'Église et de l'État, reconnaissant que les laïcs n'ont pas à se mêler des causes ecclésiastiques, à faire opposition au concile œcuménique, mais à obéir comme des brebis aux patriarches et aux pontifes, qui ont reçu le pouvoir de lier et de délier. Mansi, *Concil.*, t. xvi, col. 188, 107. Le même, dans le recueil législatif intitulé *Épanagogé* compare l'union de l'Église et de l'État à l'union de la forme et de la matière, de l'âme et du corps. L'empire est comme un grand corps animé dont les principaux membres sont l'empereur et le patriarche, deux égaux, de l'entente desquels dépendent la paix et le bonheur des sujets. En vertu de cette compénétration mutuelle des deux pouvoirs, l'Église fait sienne les lois civiles et, à son tour, l'empereur donne force de loi aux saints canons. *Épanagogé*, éd. C.-E. Zachariæ von Lingenthal, *Jus græco-romanum*, Leipzig, 1852, p. 65 sq. Il est entendu que les lois contraíres aux canons sont sans effet : *Nomocanon des XIV<sup>e</sup> titres*, tit. i, c. II, P. G., t. civ, col. 456. Malheureusement, dans la pratique, les empereurs, et Basile le Macédonien tout le premier, ne se conformèrent guère à ces principes. Son fils, Léon le Sage, dans sa VII<sup>e</sup> novelle, pratique une brèche dans la thèse que les canons doivent avoir le pas sur les lois : si, mise en parallèle avec le canon, la loi paraît mieux s'adapter à la réalité, il faut donner la préférence à la loi, et c'est ce que lui, Léon, n'hésite pas à faire. Et voilà que s'évanouit la primauté de la loi ecclésiastique sur la loi civile, de l'Église sur l'État. Nous arrivons à la théorie de l'égalité des deux pouvoirs, qui ne se maintient déjà plus dans les limites de la parfaite orthodoxie. C'est cette théorie de l'égalité qu'exprime fort bien, encore au XI<sup>e</sup> siècle, l'empereur Jean Comnène (1118-1143) dans une lettre au pape Honorius II sur l'union des Églises. La distinction des deux pouvoirs y est fort bien marquée. Ils sont représentés par les deux glaives dont le prince des apôtres dit, dans l'Évangile, qu'ils sont suffisants. Cf. A. Theiner et F. Miklosich, *Monumenta spectantia ad unionem Ecclesiarum*, Vienne, 1872, p. 4-6.

Mais le diacre Agapet trouva des disciples parmi les théologiens et les canonistes byzantins du Moyen Âge. Au témoignage de Balsamon, ils n'étaient pas rares ceux qui posaient en principe que l'empereur était au-dessus de toute loi ecclésiastique ou civile et qu'il pouvait organiser à son gré diocèses et métropoles, permettre à un évêque d'exercer les fonctions épiscopales dans un diocèse qui n'était pas le sien malgré l'opposition de l'Ordinaire du lieu. In *canonem xvi Carthag.*, P. G., t. cxxxviii, col. 93 B. Balsamon lui-même se range à cette opinion et déclare, avec les légistes de son époque, que le pouvoir impérial peut tout se permettre : *ἡ βασιλικὴ ἐξουσία πάντα δύναται ποιεῖν*. D'après lui, l'empereur l'emporte sur le patriarche en ceci qu'il a charge à la fois des corps et des âmes, tandis que le patriarche a charge des âmes seulement : *τὸν μὲν ἀνταρχατέρον ἢ ἑκάστην πρὸς ὁμοτιμίαν καὶ σώτησιν ἐπεκαταθέντα, τοῦτ' ἐστὶ καὶ σώματος, τὸ δὲ μεγαλύτερον τὸν πατριάρχον εἰς ἄλλα, τοῦτ' ἐστὶ ψυχῆς ἐπεκαταθέντα ὑποτέλλεται*. *Medietasive Responsa de patriarcharum privilegiis*, P. G., t. cxxxviii, col. 1017 D. Au XIV<sup>e</sup> siècle, le canoniste Démétrius Chomaténus accorde aussi au basileus la suprême juridiction sur l'Église et les affaires ecclésiastiques. Il lui décerne le titre d'*épistémonarque de l'Église*, c'est à dire de docteur suprême, de chef de la foi et de la discipline de l'Église. L'empereur, dit-il, préside aux synodes et sanctionne leurs décrets. Il réunit en

sa personne tous les privilèges du souverain pontificat, à l'exception du pouvoir d'ordre : *πάντα μὲν τὰ ἐκκλησιαστικά, τὰ ἐκτὸς ἁγιαστικῆς προνομίας ἀποκρίσας, ἀλλὰ τὴν ἐξουσίαν τὴν ἁγιαστικὴν ἀποκρίσας*. *Responsa ad Constantinum Cabasilam*, dans Leunclavius, *Jus græco-romanum*, I, V, p. 317. Macaire, métropolitaine d'Ancyre au début du XV<sup>e</sup> siècle, renchérit encore sur Démétrius, dont il répète les expressions, et va jusqu'à dire que Jésus-Christ a remis son Église entre les mains du basileus : *καὶ πάντες δὲ αὐτοῦ τοῦ Νεστοῦ παραβλάστητος. Κατὰ τῆς τῶν Αὐγύριων ἀνωδοξίας*, éd. de Dosithée dans le *Γένος κατὰ τὴν ἁγίαν*, Iassy, 1692, p. 194-195. Pour ce qui regarde le concile œcuménique en particulier, Macaire attribue à l'empereur toutes les prérogatives que les théologiens catholiques reconnaissent au pape, qu'il s'agisse de la convocation, de la présidence, de la direction des débats, de la confirmation. *Ibid.*, p. 187-195.

Contre la doctrine du césaropapisme, bien peu de théologiens byzantins osèrent prendre la défense de la liberté de l'Église. Le césaropapisme, en effet, était dans la pratique courante. Un contemporain de Macaire d'Ancyre, Syméon de Thessalonique, ne pouvant nier le fait, cherche du moins à sauvegarder le droit. Après s'être élevé contre les adulateurs du pouvoir impérial, après avoir blâmé les promotions et les translations d'évêques faites par le basileus et trouvé intolérable que l'évêque nouvellement ordonné aille humblement lui baiser la main, il déclare que, sans doute, l'empereur participe à l'élection et à la proclamation du patriarche, mais qu'il ne le fait point de sa propre autorité : c'est un privilège que l'Église lui a concédé, et il n'agit, en la circonstance, que comme son serviteur et son délégué : *ἐξουσιοδοτούμενος μόνον τοῦ βραχέως, διὰ τοῦτο δὲ ὄντος*. *In sacris ordinationibus*, c. cxxvi-cxxxi, P. G., t. clv, col. 432-433, 440.

2<sup>e</sup> *Théologiens et canonistes russes.* — Dans la période moderne, c'est surtout dans l'Église qui a le plus durement souffert du césaropapisme, c'est-à-dire dans l'Église russe, que nous trouvons les partisans les plus nombreux, les plus résolus et les plus orthodoxes de l'indépendance de l'Église. Leur chef de file est le patriarche de Moscou, Nikon (1652-1666). Dès le début de son pontificat, il affirma son dessein de libérer l'Église du joug de César. Il n'accepta, en effet, la charge patriarcale qu'après avoir obtenu du tsar, des boïars, des évêques et de la masse des fidèles la promesse jurée qu'ils observeraient les dogmes et les préceptes évangéliques, les canons des apôtres et des Pères, les lois des pieux empereurs et qu'ils lui obéiraient en tout, à lui Nikon, comme à leur supérieur, pasteur et père. C'est qu'il avait sur les relations de l'Église et de l'État une doctrine bien arrêtée. Pour lui, l'Église et l'État sont deux sociétés parfaites, indépendantes l'une de l'autre dans leur sphère respective ; mais, tandis que l'empereur n'a absolument aucun pouvoir sur les affaires ecclésiastiques, le patriarche peut avoir à s'immiscer dans les affaires séculières d'une manière indirecte à cause de leur relation avec la religion et le salut des âmes. Absolument parlant, le sacerdoce l'emporte sur l'empire comme l'âme sur le corps, comme le soleil sur la lune. Pour un plus ample exposé de la doctrine de Nikon, voir l'article NIKON, t. xi, col. 651-654. Les conséquences de cette doctrine, le patriarche moscovite voulut les faire passer dans le domaine des faits. C'est alors qu'il se heurta à l'opposition irréductible du tsar Alexis Mikhaïlovitch. Celui-ci, pour se débarrasser de ce rival importun, eut recours aux patriarches d'Orient et leur posa vingt-cinq questions sur le cas de Nikon. La réponse des Orientaux fut obscure et embarrassée. Ces prélats avaient à ménager le tsar,



de qui ils recevaient de larges aumônes. Ils louvoyèrent, donnèrent tort à Nicon sur plusieurs points, sacrifièrent en particulier le pouvoir indirect de l'Église sur le temporel, qu'il réclamait fort justement, et favorisèrent assez ouvertement les desseins césaropapistes d'Alexis, en déclarant que le bon plaisir impérial est une loi, que personne, pas même un patriarche, n'a le droit de résister à un ordre de l'empereur. Voir les *Réponses des patriarches*, dans les *Κανονικαὶ διατάξεις* de M. Gédéon, t. 1, Constantinople, 1888, p. 341-368, mauvaise édition; édition meilleure dans les *Πατριαρχικὰ βιβλία* de Delianis, t. III, p. 92 sq.

L'épiscopat russe, tout acquis aux idées de Nicon, fut fort mécontent de la réponse des Orientaux. Loin de l'accepter comme parole d'Évangile, il la passa au crible de sa critique, au concile de Moscou de 1667. Dans les débats qui eurent lieu, l'équivoque qui enveloppait la doctrine des patriarches orientaux fut dissipée et l'on arriva à la conclusion ferme que l'Église et l'État sont deux sociétés parfaites, égales entre elles, indépendantes l'une de l'autre dans leur domaine propre. La thèse du pouvoir indirect de l'Église sur le temporel fut sacrifiée; mais c'était déjà une belle victoire des évêques russes d'avoir fait proclamer l'indépendance absolue de l'Église dans sa sphère. Au demeurant, certains théologiens russes continuèrent à professer la doctrine de Nicon dans son intégrité. Nous la trouvons en particulier dans le grand ouvrage d'Étienne Javorskij contre les protestants intitulé *Kamen vëry*, *La pierre de la foi*. La supériorité de l'Église sur l'État est assez clairement insinuée là où Javorskij déclare que le devoir des empereurs est d'assurer le bien temporel et corporel de leurs sujets, tandis que la puissance spirituelle vise à procurer le bonheur total de l'homme dans son corps comme dans son âme. *Kamen vëry*, 3<sup>e</sup> éd., Moscou, 1749, p. 81.

Mais la doctrine de Javorskij sonnait mal aux oreilles de Pierre le Grand. Théophane Procopovitch lui faisait entendre un tout autre langage, dont nous avons donné plus haut l'idée maîtresse, cf. col. 1440 sq. L'épiscopat russe dut à nouveau se courber sous le joug. Pendant les deux siècles qu'a vécus le régime instauré par l'autocrate, l'Église russe a produit pas mal de prélats courtisans. On en a vu appliquer au tsar les paroles de Jésus à Pierre : « Tu es Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon Église. » Certains orateurs dépassèrent tellement les bornes dans les éloges adressés à l'empereur, qu'en 1817 Alexandre I<sup>er</sup>, par un oukaze qui figure dans la collection des lois impériales, défendit d'attribuer à la majesté impériale des louanges qui ne conviennent qu'à Dieu. Il faut reconnaître pourtant que les thèses césaropapistes de Procopovitch ont trouvé en Russie peu de partisans et beaucoup de censeurs impitoyables, toutes les fois qu'une leur de liberté est venue laisser libre cours à l'expression spontanée de la pensée. C'est ce que l'on vit en 1905, lorsque parut un édit de tolérance et que la censure ecclésiastique relâcha un peu de ses rigueurs. Le régime synodal établi par Pierre le Grand fut l'objet des critiques les plus acerbes dans les revues des académies ecclésiastiques. On réclama la convocation d'un grand concile national et le rétablissement du patriarcat. Les projets de réforme affluèrent des quatre coins de l'empire. La Russie religieuse fit vraiment alors la confession publique de ses misères et de l'esclavage où l'avait réduite le césaropapisme des tsars. Malheureusement ce bel élan fut bientôt durement comprimé et l'on retomba sous la férule de l'*Ober-procureur*. L'avènement du gouvernement provisoire de Kerenskij (février-octobre 1917) donna d'abord au clergé russe l'espoir de l'affranchissement. Mais cet espoir fut bientôt déçu. Ce n'était pas un régime de vraie liberté

que le gouvernement de Kerenskij aurait réservé à l'Église, s'il s'était maintenu. On en a la preuve dans la composition et les débats du grand concile national de Moscou (1917-1918). Ce concile avait à peine commencé ses sessions que le bolchévisme triomphant déchaîna contre la malheureuse Église russe la plus perfide et la plus atroce des persécutions. Ce qu'il importe de remarquer, c'est qu'à la veille de cette persécution, l'ensemble des théologiens et des canonistes russes, loin d'être favorables au césaropapisme, réclamaient bien haut l'indépendance de l'Église dans sa sphère et critiquaient âprement le régime imposé par Pierre le Grand.

3<sup>o</sup> Grecs modernes. — Plus fidèles que les Russes à l'ancien esprit byzantin, théologiens et canonistes grecs de la période moderne et contemporaine se sont montrés trop souvent favorables à la suprématie de l'État sur l'Église. Les quatre patriarches d'Orient ont été les premiers à donner l'exemple de cette attitude. Nous avons cité plus haut, col. 1439, un passage suggestif de leur encyclique de 1848. Avant cette date, en 1767, le patriarche œcuménique Samuel Khanzérid (1763-1768), avait loué le sultan d'avoir supprimé les deux patriarchats d'Achrida et d'Ipek et de les avoir replacés sous la juridiction de Constantinople, qualifiant le décret du souverain infidèle du nom de *novelle impériale*. Mansi-Petit, *Concil.*, t. xxxviii, col. 913-918. Nous avons vu aussi les mêmes patriarches d'Orient faire le jeu du césaropapisme par leurs réponses sur le cas du patriarche Nicon, par leur approbation octroyée à la légère au *Règlement ecclésiastique* de Pierre le Grand. De même, dans son *Manuel de droit canon*, Athènes, 1898, p. 21-23, le canoniste grec Méléce Sakellaropoulos ne trouve rien à redire, du point de vue doctrinal, au statut organique de l'Église hellénique de 1833-1852, que nous avons signalé ci-dessus, col. 1442 sq. Le même auteur déclare expressément que l'État a le droit d'intervenir dans les affaires ecclésiastiques, « lorsque l'Église n'observe pas les canons et a besoin de réforme ». Un autre canoniste grec, Eutaxias, nous apprend que l'Église orthodoxe n'a pas de doctrine arrêtée sur les relations de l'Église et de l'État et que la nature de ces relations varie suivant les États. Cette vue a au moins le mérite de cadrer avec les faits.

Mais d'autres auteurs prennent la défense de l'indépendance de l'Église et, poussés par des motifs apologetiques, s'efforcent de montrer que l'Église gréco-russe, depuis le schisme, a maintenu cette indépendance. Du césaropapisme byzantin ils trouvent une explication ingénieuse : d'après eux, les empereurs, quand ils se mêlaient des affaires religieuses, le faisaient en vertu d'une délégation de l'Église et comme ses mandataires. Ainsi parlent le Grec Apostolos Christodoulou, *Manuel de droit ecclésiastique*, Constantinople, 1896, p. 122-128 et le Serbe Nicodème Milas, *Le droit ecclésiastique de l'Église orientale orthodoxe*, § 15 et § 222-225. Ce dernier expose une théorie des relations des deux pouvoirs calquée sur la doctrine catholique.

A en croire Chrestos Androustos, les sources de la Révolution ne contiendraient rien sur le sujet qui nous occupe. Il distingue trois systèmes de relations des deux pouvoirs : la pénétration réciproque, *συνζυγία*, qu'il trouve réalisée à Byzance; la suprématie de l'État sur l'Église, *πολιτειοκρατία*, pratiquée dans les États protestants; la suprématie de l'Église sur l'État, *ιεραρχία*, enseignée par les catholiques. La *synallèle* à toutes ses faveurs, et il préfère le régime de la séparation à la *politieocratie*, qui a prévalu en Grèce. *Εκκλησιαστικὴ καὶ πολιτικὴ*, Athènes, 1902.

Depuis sa constitution, l'Église roumaine a plusieurs fois protesté contre le régime césaropapiste par la voix de ses meilleurs théologiens et canonistes, parmi

lesquels il faut citer Néophyte Scriban et André Schaguna; mais elle n'a pas encore réussi à se libérer.

Somme toute, on peut affirmer que, sur le terrain de la doctrine, la grande majorité des canonistes et des théologiens dissidents est acquise à la thèse de la pleine indépendance de l'Église vis-à-vis de l'État et que cette indépendance est généralement désirée. Malheureusement le pouvoir civil retient jalousement la suprématie qu'il a usurpée.

V. LE SCHISME BYZANTIN ET LA MISSION APOSTOLIQUE DE L'ÉGLISE. — L'Église a reçu de Jésus-Christ l'ordre de prêcher l'Évangile à toutes les nations. Act., 1, 8. C'est un précepte rigoureux, auquel la véritable Église ne peut se dérober. Là où cette préoccupation apostolique n'existe pas, on peut dire que l'Esprit de Dieu n'habite pas. Sans doute, le prosélytisme, l'esprit missionnaire, n'est pas, à lui seul, la marque distinctive de la véritable Église; mais il fait nécessairement partie du tout qui doit se trouver dans la véritable Église. Sa seule présence ne suffit pas à déceler l'œuvre du Christ; mais son absence dans une société religieuse prouve que celle-ci ne peut être identifiée avec l'Église fondée par Jésus-Christ.

Quoi qu'il en soit des efforts réels faits par l'Église byzantine avant le schisme pour propager le christianisme, le schisme une fois consommé, il ne faut plus guère chercher à Byzance d'initiative missionnaire. À partir du XI<sup>e</sup> siècle, l'empire subit une décadence progressive et voit ses frontières se rétrécir de plus en plus. L'Église byzantine compte beaucoup de moines; mais ce sont tous des moines du type primitif, taillés sur le même patron, la plupart fort ignorants. On n'y trouve point de missionnaires. A plus forte raison n'en trouve-t-on pas dans les quatre patriarchats orientaux pendant tout le temps qu'a duré la domination turque.

Parmi les Églises autocéphales nées dans la période moderne, une seule, la plus importante de toutes, l'Église russe eut été à même de contribuer efficacement à la conversion de l'Asie infidèle. Elle ne l'a fait que dans une mesure insignifiante, parce que le césaropapisme lui a dicté ses méthodes d'apostolat, qui ne sont point celles du Seigneur; parce qu'elle s'est présentée aux peuples sous la couleur d'un nationalisme trop accentué, aux visées nullement désintéressées.

Sous le régime des tsars et jusqu'au début du XVIII<sup>e</sup> siècle, cette Église n'a connu que ce qu'on appelait la mission intérieure. Certes, rien qu'à l'intérieur des frontières de l'immense empire, les missionnaires russes avaient un immense champ d'apostolat. Sur les 180 millions d'habitants que comptait cet empire en 1914, la moitié à peine appartenait à l'Église officielle. Les confessions chrétiennes : catholicisme, protestantisme, raskol, monophysisme, étaient représentées par 50 millions d'adhérents environ. Les musulmans, les juifs, les païens de diverses dénominations constituaient ensemble une masse presque égale. La mission intérieure commença dès le XIV<sup>e</sup> siècle, à mesure que les Russes secouaient le joug des Tatars. Elle se développa au XV<sup>e</sup> siècle et au XVI<sup>e</sup>. On cite les noms de quelques missionnaires de marque : Étienne, évêque de Perm († 1396), apôtre des Permiaks, Gourijs de Kazan († 1563), apôtre des nouvelles régions conquises sur les Tatars. Parmi les évangélisateurs de la Sibirie, il faut nommer Innocent, évêque d'Irkoutsk († 1731). À partir de la seconde moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle, le souci de ramener au giron de l'Église officielle les diverses sectes issues du raskol absorba le meilleur des efforts de la mission intérieure. Ces efforts n'aboutirent qu'à de maigres résultats, sans doute à cause des méthodes employées. Pour réduire les sectaires, l'Église et l'État, étroitement associés

et ne faisant pour ainsi dire qu'un, eurent recours tour à tour à la manière forte et à la manière douce, mais surtout à la première. Sur la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, on capitula devant la secte des *Popovtsy* dans l'espoir d'accélérer leur retour. On leur permit de garder les vieux rites et les vieilles coutumes à condition qu'ils reconnaîtraient l'autorité du Saint-Synode. L'Église russe eut ainsi ses uniates, qu'on appela *Edinoverisjsy* (Unis dans la foi). Mais, considérée et traitée en fait comme une orthodoxie de seconde zone, l'*Edinoveriie* n'a pas prospéré. Après un siècle d'existence, le nombre de ses adhérents était resté insignifiant.

C'est parmi les Ruthènes catholiques de la Pologne annexée que la mission intérieure a paru remporter ses plus grands succès. Mais on sait que la violence et la fraude y ont eu plus de part que les procédés évangéliques. On est également amené à supposer l'emploi de moyens autres que la persuasion auprès des raskolniks, des protestants, des musulmans et autres infidèles quand l'on voit ce qui se produisit en 1905, lors de la promulgation d'un édit de tolérance. Durant les quelques mois que dura cet édit dans sa teneur première, les soi-disants prosélytes gagnés à l'orthodoxie officielle par le *Missionerskoe Obščestvo* (Société missionnaire) retournèrent en masse à leurs religions et sectes respectives. Selon les statistiques publiées par le département des affaires ecclésiastiques des confessions étrangères, le nombre de ceux qui, du 17 avril 1905 au 1<sup>er</sup> janvier 1909, quittèrent l'Église officielle était ainsi réparti : 1<sup>o</sup> 233 100 personnes embrassèrent le catholicisme; environ 168 000 de ces défections se produisirent dans le royaume de Pologne, et près de 62 000 dans les neuf gouvernements occidentaux; 2<sup>o</sup> onregistra 14 500 passages au luthéranisme, dont 12 000 dans les régions baltes; 3<sup>o</sup> 50 000 convertis retournèrent au mahométisme; ils appartenaient presque tous aux six gouvernements orientaux de la Russie d'Europe; 4<sup>o</sup> on compte en outre 3 400 cas de retour au bouddhisme, 400 au judaïsme et 150 au paganisme. Voir le *Cerkovnyj Věstnik* (organe de l'Académie ecclésiastique de Pétersbourg), 1909, n. 45, col. 1543. Mais devant l'effondrement lamentable de l'œuvre des missionnaires, qui s'avéra dès les premiers jours, on entoura sans retard l'édit de telles restrictions qu'on finit par retomber dans l'ancienne législation. La réaction était triomphante quand on publia les statistiques signalées, elles restent donc suspectes. Et l'on se garda bien de donner des chiffres sur les défections des raskolniks. C'est en masse que ces derniers revinrent à leurs sectes. Cf. A. Palmieri, *La Chiesa russa, le sue odierne condizioni e il suo riformismo dottrinale*, Florence, 1908, p. 439-440.

La première tentative russe de mission en dehors des frontières nationales remonte à l'année 1712. Il s'agit de la mission de Chine. En 1912, elle comptait après deux siècles d'existence, 3 812 prosélytes indigènes. Six ans auparavant, en 1906, elle n'en avait que 632, ce qu'on ne peut guère expliquer que par de longues interruptions ou des persécutions. Une mission en Corée, fondée en 1897, n'avait pas encore donné de statistique en 1914; on sait seulement qu'elle possédait 9 stations. Plus consolante avait été la mission du Japon, établie en 1858. Elle atteignait, en 1912, au chiffre respectable de 33 000 fidèles. Quant à la mission de l'Alaska, du Canada et des États-Unis, dont les origines dataient de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, elle comptait plus de 200 000 fidèles en 1914, répartis entre les trois diocèses d'Alaska, d'Aléout et de Brooklyn. Mais ce chiffre ne doit pas faire illusion. La majorité des fidèles étaient des émigrants de diverses races : Russes, Grecs, Hongrois, Serbes, Bukoviniens, Russes, Syriens, Albanais. Le nombre des indigènes convertis n'atteignait pas 10 000 âmes. Il est vrai que

la population indigène est dans ces régions extrêmement raréfiée.

Si nous passons aux autocéphalies plus récentes, mais dont quelques-unes ont déjà un siècle d'existence : Église hellénique, Église serbe, Église roumaine, nous constatons chez elles l'absence totale de préoccupations missionnaires. Quelle différence avec ce que nous voyons de nos jours dans l'Église catholique, là-même où ses fidèles sont une minorité, comme par exemple, en Hollande.

Cette stérilité des Églises autocéphales byzantines dans l'ordre de l'apostolat de conquête ne doit pas trop nous surprendre. Le fait que la plupart d'entre elles sont étroitement soumises à l'État leur enlève leur liberté d'action, met toute leur activité sous contrôle, les isole les unes des autres, aucune d'entre elles ne pouvant imposer aux autres une initiative quelconque. La perte de leur indépendance entraîne pour elles la perte de ce que nos théologiens appellent la catholicité de droit, c'est-à-dire l'aptitude à évangéliser les autres peuples. Par le fait que chaque Église autocéphale est marquée de l'empreinte étatiste et nationale, elle se révèle inapte à l'apostolat universaliste. Elle devient suspecte aux peuples auxquels elle veut prêcher l'Évangile. Ceux-ci soupçonnent chez le missionnaire l'agent de l'étranger. Cette inaptitude, du reste, n'a guère eu l'occasion de se manifester sinon à l'intérieur de l'empire russe. En fait, nous l'avons vu, les Églises autocéphales n'ont pas de missions étrangères; et elles n'en ont pas, parce qu'elles manquent de missionnaires. Ces missionnaires, où les trouver? Ce ne peut être dans le clergé séculier, qui est marié, dont le recrutement est fort difficile et la formation très sommaire, une élite exceptée. Ce ne peut être parmi les moines, tous voués à la forme ancienne de la vie religieuse et dont l'ensemble ne représente nullement une élite, comme nous le montrerons tout à l'heure. Au demeurant, le monachisme gréco-russe, depuis longtemps tombé en décadence, voit le nombre de ses membres diminuer de jour en jour. Il est inexistant, ou à peu près, dans la plupart des autocéphalies actuelles et, dans quelques-unes, le nombre des monastères dépasse celui des moines. Force nous est donc d'enregistrer la carence à peu près complète de l'Église gréco-russe dans le domaine de l'apostolat missionnaire.

#### VI. LE SCHISME BYZANTIN ET LA VIE CHRÉTIENNE.

Il est fort difficile de porter un jugement motivé sur l'état de la vie chrétienne dans une Église quelconque. La difficulté s'accroît, lorsque l'enquête doit porter sur une longue suite de siècles. Partout on trouve du bien, et partout beaucoup de mal. Il est rare que les lacunes, les abus, les désordres signalés actuellement dans telle Église ne se rencontrent dans les autres à une époque donnée de leur histoire; et cela n'a rien d'étonnant, puisque les chrétiens, à quelque confession qu'ils appartiennent, sont des hommes sujets aux mêmes faiblesses, ayant à lutter contre les mêmes passions. En matière de bien, comme en matière de mal, il ne peut être question que de degré et de durée, d'alternatives d'abus et de réforme, de décadence et de renouveau. Les dangers à éviter, ce sont les généralisations hâtives, l'abus du sophisme *ab uno disce omnes*, la tendance à trouver mal ce qui est moins parfait, à critiquer dans le voisin ce qui a existé chez soi durant de longs siècles, à vouloir exiger chez les autres ce qui est chez soi un progrès, une innovation heureuse de date récente. Pour échapper le plus possible à ces dangers dans le sujet que nous devons traiter présentement, nous nous attacherons moins aux faits transitoires qu'aux institutions permanentes, moins aux cas particuliers et locaux qu'aux caractères généraux et communs que présente la vie chrétienne

dans les diverses Églises autocéphales de rite byzantin. Nous étudierons successivement : 1<sup>o</sup> Les caractères généraux du christianisme byzantin au point de vue de la vie chrétienne. 2<sup>o</sup> La morale chrétienne et l'utilisation des moyens de sanctification dans les Églises autocéphales de rite byzantin. 3<sup>o</sup> L'état du clergé séculier dans ces Églises. 4<sup>o</sup> L'état du clergé régulier.

#### I. CARACTÈRES GÉNÉRAUX DU CHRISTIANISME BYZANTIN AU POINT DE VUE DE LA VIE CHRÉTIENNE.

— En parlant plus haut des caractères généraux du schisme byzantin, nous avons signalé une tendance exagérée au conservatisme, l'horreur de toute innovation, de tout progrès, l'installation dans le définitif pour tout et pour toujours. Tout ce qui regarde la religion est considéré comme un bloc intangible aussi immuable que le dogme, auquel on ne peut rien ajouter ni retrancher. Cette conception s'applique aussi aux pratiques de la vie chrétienne, aux formes de la piété. Elles font partie du dépôt de la tradition légué par les ancêtres, dépôt qu'il s'agit de conserver et non d'enrichir. Cette absence de créations nouvelles dans le domaine du culte et de la piété est ce qui étonne le plus le chrétien occidental et lui donne l'impression de la stagnation. Le chrétien oriental a, de nos jours, les mêmes dévotions que ses ancêtres du 1<sup>er</sup> siècle : même manière de prier, de jeûner, de se mortifier; mêmes processions, mêmes longs offices, auxquels on fait acte de présence sans se croire obligé d'assister tout au long, cet office serait-il la messe du dimanche; même culte de la sainte Vierge et des saints et surtout de leurs icônes et de leurs reliques. Le calendrier des fêtes lui-même n'a guère varié, sauf pour laisser une place aux saints locaux. La sculpture religieuse n'a pas survécu aux persécutions iconoclastes, et seule est restée l'iconographie stéréotypée, condamnée à reproduire sans cesse les mêmes modèles fixés par la tradition. C'est à peine si en ces derniers temps l'iconographie russe avait commencé à s'affranchir de cette servitude.

Cette stabilisation dans les formes anciennes a dû contribuer à l'affaiblissement progressif de la vie intérieure. Un observateur attentif ne tarde pas à s'apercevoir que la piété orientale est presque tout entière dans la récitation des formules et l'exécution des rites extérieurs. Quand on assiste aux offices des Grecs dissidents, on est frappé du manque de recueillement de l'ensemble des fidèles. Pendant que les chœurs exécutent des mélodies interminables, auxquelles s'associent parfois un petit nombre d'initiés, c'est le va-et-vient perpétuel et bruyant de la foule, qui cause à haute voix. Les plus pieux participent à la cérémonie par de nombreux signes de croix et des *Kyrie eleison* répondant à la litanie chantée du diacre. Il y a plus d'ordre et de tenue dans les églises slaves; mais là aussi le formalisme rituel paraît tenir la place principale. L'Orient dissident ignore la pratique de la méditation et de l'oraison silencieuse, de la visite du Saint-Sacrement, les multiples formes de la piété individuelle et solitaire, les démarches spontanées de la ferveur personnelle. Cela est affirmé de l'ensemble, de la masse du clergé et des moines comme des fidèles de jour en jour plus rares qui fréquentent encore les églises. Nous gardons le souvenir de tel diacre grec de Constantinople, mal converti au catholicisme et bientôt retourné à son Église, qui n'arrivait pas à comprendre ce que pouvaient faire des religieux catholiques pendant la demi-heure consacrée à la méditation du matin. Il y a évidemment des exceptions à cette méconnaissance de la vie intérieure et de l'oraison. Ces exceptions, on les trouvera de tout temps parmi les moines, surtout en Russie. On découvre même, en ce dernier pays, à certaines époques, un courant antiritualiste assez prononcé. Des ascètes ont



osé protester contre la multiplicité et la longueur des cérémonies extérieures et les ont dénoncées comme un obstacle à la vie de prière et de recueillement. Au xve siècle, Nil Sorskij (1433-1508), recherche la sobriété des offices, insiste sur l'oraison mentale, l'union intime avec Notre-Seigneur et considère les prières vocales comme un accessoire, dont il faut user avec modération comme d'un repos après le vrai et solide travail de la méditation. Il déclare que quitter la méditation sans nécessité, simplement pour aller psalmodier, c'est commettre un adultère spirituel. Pour la messe, il ne tolère que le chant à l'unisson de deux ou trois prières, le reste devant être simplement récité avec dignité. Au xviii<sup>e</sup> siècle, le saint moine Paisie Velickovskij tente de rétablir dans les monastères russes le primat de l'oraison mentale sur les offices liturgiques et proteste contre l'abus du chant durant ces offices, tandis que l'ascète Georges le Reclus écrit avec tristesse :

« Trop de gens se laissent fasciner par l'éclat extérieur des offices et bien rares sont les chrétiens désireux de boire aux sources silencieuses qui sourdent de l'âme purifiée. » Au xix<sup>e</sup> siècle, l'évêque Théophane le Reclus, célébrait la messe tous les jours, mais d'ordinaire à voix basse et toujours sans servant, ce en quoi il exagérait. Cf. S. Tyszkiewicz, *Spiritualité et sainteté pravoslaves*, dans *Gregorianum*, t. xv, 1934, p. 349-376.

Ce ritualisme touffu aurait besoin d'être émondé. Il faudrait des réformes, des suppressions, des innovations. Il faudrait faire circuler un air nouveau dans ce legs liturgique d'un passé millénaire. Malheureusement il manque une autorité centrale pour prendre l'initiative des réformes qui s'imposeraient. Ces réformes, hâtons-nous de le dire, n'iraient pas sans danger, à cause de l'attachement excessif à des rites que le grand nombre considère comme faisant corps avec l'orthodoxie.

Il y a une trentaine d'années, le patriarche œcuménique Joachim III voulut introduire quelques tempéraments dans la manière traditionnelle de jeûner pour faciliter à l'ensemble des fidèles l'observance de la loi de l'Église. Sa tentative déclencha une tempête dans le monde grec. On l'accusa de se faire l'apôtre du relâchement, de vouloir jouer au pape, et on lui rappela que seul un concile œcuménique peut décréter des changements de cette importance. En attendant que le concile œcuménique, les fidèles continueront à jeûner à l'ancienne manière à moins que, devant l'impossibilité d'observer les vieux usages, ils ne joignent pas du tout : ce qui n'arrive que trop fréquemment.

L'excès du ritualisme a été aggravé dans l'Église russe, durant la période synodale, par ce qu'on peut appeler le culte de la façade. On remarque, durant cette période, un dessein arrêté de faire bonne figure à l'extérieur, surtout en face de l'Église catholique, et de dissimuler aux yeux des étrangers les plaies secrètes de l'Église officielle. Cette tendance concorde bien avec le mouvement slavophile, qui cherche à dénigrer de toute façon tout ce qui vient de l'Occident et spécialement le catholicisme : « Nulle part ailleurs, a écrit Vladimir Soloviev, le décor extérieur ne joue un si grand rôle dans les choses religieuses ; nulle part ailleurs on ne court plus après les apparences ; nulle part ailleurs la dévotion n'a un caractère plus hypocrite, ou du moins plus irréflecti, que dans l'Église russe. » *L'idée russe*, p. 35. Depuis la séparation de l'Église et de l'État et la persécution bolchéviste, un violent mouvement de réforme s'est déclenché au sein du clergé blanc ou clergé séculier. Sous les noms d'*Église vivante*, d'*Église de la renaissance ecclésiastique*, puis d'*Église de la rénovation ecclésiastique ou Église synodale*, une secte importante s'est formée qui, a pris tout de suite des allures révolutionnaires. Mais

les innovations les plus sensationnelles qu'elle a opérées ont été d'ordre canonique et ont favorisé les visées du clergé blanc : abolition du célibat pour les évêques, concession des secondes nocces aux prêtres et aux diacres. Dans l'ordre liturgique, on a adopté l'usage de la langue vulgaire et décidé en principe d'abréger les offices. Ces tentatives n'ont eu jusqu'ici d'autre résultat que d'augmenter les divisions intestines de l'Église russe. Pour opérer une réforme d'ensemble valable pour toutes les autocéphalies, il ne faudrait rien moins qu'un concile œcuménique. Sur le terrain de la vie chrétienne et de la piété liturgique comme dans les autres domaines, ce qui manque à l'Église gréco-russe pour émonder les branches mortes et faire circuler une nouvelle sève, c'est une autorité centrale reconnue de tous, capable de réprimer les abus, d'imposer les réformes opportunes, de discerner et de favoriser les formes nouvelles écloses au souffle de l'Esprit.

II. LA MORALE CHRÉTIENNE ET L'UTILISATION DES MOYENS DE SANCTIFICATION — Parmi les préceptes du Sauveur, confiés à la garde de l'Église, il en est un d'une portée sociale considérable : c'est celui de l'indissolubilité du mariage, point capital de la morale chrétienne, sur lequel l'Église ne saurait transiger, tellement formelle est la volonté de Jésus-Christ à ce sujet : « Que l'homme, dit-il, ne sépare pas ce que Dieu a uni. » Matth., xix, 10.

Or, dans l'ancienne Église byzantine et ses filles, les Églises autocéphales modernes, on constate une violation constante de cette loi pour des raisons tellement nombreuses que le contrat matrimonial, élevé par Jésus-Christ à la dignité de sacrement, y paraît comme l'une des conventions sociales les moins stables et les plus faciles à résilier. En 542, la CXVII<sup>e</sup> nouvelle de Justinien reconnaissait déjà cinq ou six causes de divorce. Mais il ne semble pas que l'Église byzantine ait fait sienne cette législation avant la seconde moitié du ix<sup>e</sup> siècle. On constate en effet qu'à la fin du vii<sup>e</sup> siècle, le concile in *Trullo* ne s'y réfère nulle part et que ses canons sont, au contraire, tout favorables à la doctrine catholique de l'indissolubilité. C'est seulement dès la fin du ix<sup>e</sup> siècle, au moment où l'influence de l'Église romaine devient à peu près nulle en Orient, que l'Église byzantine commence à capituler devant l'austérité de la morale évangélique. Les causes de divorce posées par la nouvelle de Justinien sont acceptées. D'autres s'y ajoutent successivement, soit par l'initiative des empereurs, soit par celle des patriarches œcuméniques, si bien qu'au xv<sup>e</sup> siècle le droit canon byzantin pouvait en énumérer une vingtaine. Loin de diminuer dans la période moderne, leur liste s'est encore accrue de quatre ou cinq cas. Considérablement réduites quant au nombre dans l'Église russe par la législation de Pierre le Grand, ces causes de divorce ont été de nouveau adoptées par le concile de Moscou de 1917-1918. Du reste, même sous le régime de Pierre le Grand, la réduction fut plus apparente que réelle, le tsar conservant le pouvoir discrétionnaire de prononcer le divorce en cas de supplication à lui adressée, et la cause qui s'appelait *absence sans nouvelles* pouvant être si facilement exploitée. Pour les détails voir l'article MARIAGE DANS L'ÉGLISE GRÉCO-RUSSE, t. ix, col. 2323-2329. La gravité de l'atteinte portée à la morale chrétienne par cette pratique effrénée du divorce ne saurait être dissimulée ni atténuée.

Bien que conservant la plupart des moyens de sanctification qu'on trouve dans l'Église catholique : Écriture sainte et tradition des huit premiers siècles, hiérarchie, sacrements, offices liturgiques, sacramentaux, jeûnes, prescriptions canoniques, monachisme, etc., l'Église gréco-russe ne peut les utiliser avec une

complète liberté et un plein rendement, tant à cause de sa sujétion au pouvoir civil que de l'absence, chez elle, d'une autorité souveraine capable d'opérer les réformes nécessaires et d'adapter la liturgie et la discipline aux besoins des temps et des lieux. Cette double lacune ressort suffisamment de ce que nous avons dit jusqu'ici.

Parmi les moyens d'entretenir la vie chrétienne dans le peuple fidèle, l'un des plus indispensables est certainement la prédication de la parole de Dieu. Sous ce rapport, l'Église gréco-russe, considérée dans son ensemble et à toutes les périodes de son histoire, et de nos jours, comme autrefois, nous apparaît dans un état d'insuffisance et d'infériorité notoire. « Dans l'ancienne Église russe, écrit le canoniste Souvorov, *Manuel de droit ecclésiastique*, 4<sup>e</sup> éd., Pétersbourg, 1912, p. 322-323, la prédication n'était pas répandue. Elle nous vint par Kiev de l'Occident. Pierre le Grand et Catherine II la réglementèrent et essayèrent de la rendre plus fréquente. Jusqu'à nos jours, dans les églises paroissiales, et spécialement dans les paroisses rurales, elle a présenté un caractère occasionnel, si on la compare à la prédication ecclésiastique en Occident. Ce qui a beaucoup gêné la prédication en Russie, pendant la période synodale, c'est la censure préalable, à laquelle les sermons étaient soumis. Cf. A. Palmieri, *La Chiesa russa*, p. 354-363.

Les autres autocéphales n'ont pas connu cette entrave, mais la prédication n'y a pas été plus prospère. On y prêchait encore quelquefois dans les paroisses citadines. Dans les paroisses rurales, le sermon est une rareté. C'est que les prêtres capables d'annoncer la parole de Dieu manquent. En 1908, une statistique ne mentionnait pour l'Église du royaume hellénique que 22 prédicateurs pour 32 diocèses. En pays grec, il n'est pas rare que la chaire sacrée soit occupée par des laïcs instruits : avocats, professeurs, etc. En 1905, le métropolitain de Belgrade, Dimitri Pavlovič, devenu depuis patriarche des Serbes, constatait qu'on ne prêchait en Serbie que deux fois l'an, aux fêtes de Noël et de Pâques. Seule l'Église métropolitaine de Belgrade se donnait le luxe d'un sermon à toutes les grandes fêtes.

Il ne faut point chercher dans les Églises autocéphales la pratique de la confession et de la communion fréquentes. Les confesseurs y font encore plus défaut que les prédicateurs. En beaucoup d'endroits, les prêtres mariés sont privés du pouvoir de confesser et les *Pères spirituels* sont uniquement choisis parmi les moines. Sur la discrétion des Pères spirituels, les pénitents ne peuvent pas toujours compter. En Russie, une grave atteinte au secret de la confession avait été sanctionnée par le *Supplément au Règlement ecclésiastique* de Pierre le Grand, promulgué le 17 mai 1722 : Tout prêtre russe, au moment de l'ordination, s'engageait par serment à révéler le secret : 1<sup>o</sup> en cas de complot contre la vie du tsar ou des membres de sa famille, ou contre la sûreté de l'État; 2<sup>o</sup> en cas d'invention de faux miracles ou de fausses reliques. La révélation était prescrite, et sous peine de mort, lorsque celui qui confessait l'un des péchés indiqués n'en manifestait aucune contrition, mais persistait dans son mauvais dessein. Dans ce cas, disait l'instruction officielle, le confesseur ne révèle pas une véritable confession, ne transgresse point les canons, mais plutôt il accomplit ce que Dieu nous a enseigné lorsqu'il a dit : « Si votre frère a péché contre vous, allez et reprenez-le entre vous et lui seul; s'il vous écoute, vous aurez gagné votre frère; s'il ne vous écoute pas, dites-le à l'Église. » Matth., XVIII, 15. Si encore la dénonciation ne se pratiquait que pour ces péchés particulièrement graves! Mais il est malheureusement difficile de nier que les confesseurs dissidents ne se soient parfois donné d'autres libertés sur ce

chapitre. Dans son *Histoire de la Russie*, t. xv, Soloviev déclare que l'évêque de Rostov, Dimitri († 1709), que l'Église russe a canonisé, était obligé de s'élever contre les prêtres qui racontaient ce qui leur avait été dit en confession. Cf. Gagarin, *La réforme du clergé russe*, Paris, 1867, p. 132, en note.

Souffrant de la pénurie de prédicateurs et de confesseurs, l'orthodoxie orientale n'a pas été totalement dépourvue, en Russie du moins, de directeurs spirituels. Nous voulons parler de cette catégorie de saints russes connus sous le nom de *startsi* : « Un *starts* est un laïque, un moine ou hiéromoine (= moine-prêtre, rarement un prêtre séculier, qui prie beaucoup en particulier, pratique des austérités et sert de directeur d'âme à des gens du monde ou à des religieux. Les *startsi* sont d'ordinaire des gens peu cultivés mais d'une sincère piété. Le plus souvent il faut aller les chercher dans les forêts épaisses ou dans les cavernes; d'autres fois, au contraire, ils vivent en plein dans le monde. Leur influence sur toutes les classes de la société fut toujours immense en Russie... Quand le fameux aventurier Raspoutine voulut prendre en main le gouvernement de la Russie, il ne se fit ni prêtre, ni moine, ni prédicateur, mais pendant un certain temps il joua à merveille le rôle de *starts* : le rusé moujik savait bien que c'était le meilleur, peut-être l'unique moyen pour avoir dans toute la société russe un prestige illimité. Aujourd'hui, sous le joug bolchéviste, l'influence des *startsi* sur les fidèles est encore plus considérable. La jeunesse rurale a une grande confiance en eux. S. Tyszkiewicz, *Spiritualité et sainteté russes*, loc. cit., p. 361-362. Cf. la revue de la jeunesse russe émigrée *Vorodjénie (La renaissance)*, 3 avril 1934. La question est de savoir si cette confiance est toujours méritée. Le cas de Raspoutine montre bien que non. Sans être un fourbe ou un charlatan, le *starts*, étant en général peu instruit, est exposé à verser dans l'illuminisme et à égarer ceux qui le suivent. De là, le pullulement des sectes sur le sol de la sainte Russie.

Les déficiences que nous venons de signaler dans la vie chrétienne des Églises autocéphales proviennent d'une source commune : le manque de prêtres instruits et zélés qui soient vraiment à la hauteur de leur vocation. C'est de ce clergé dont il nous faut maintenant dire un mot.

III. ÉTAT DU CLERGÉ SÉCULIER. — Alors que dans l'Église latine le haut et le bas clergé sont soumis à la loi du célibat perpétuel, l'Église byzantine et les Églises autocéphales sorties de son sein n'imposent cette loi qu'aux seuls évêques. Les prêtres et les diacres, primitivement aussi les sous-diacres, s'ils ont contracté mariage avant l'ordination au sous-diaconat aujourd'hui avant l'ordination au diaconat — continuent à mener la vie conjugale. Ils sont même obligés de ne pas se séparer de leur femme sous peine d'excommunication, d'après le concile in *Trullo*, toujours en vigueur, qui a définitivement fixé cette législation.

En imposant le célibat aux évêques, ce concile a par le fait même reconnu qu'il représente un état de vie plus parfait que le mariage et plus séant aux fonctions du sacerdoce. Il l'a reconnu aussi en interdisant sévèrement aux clercs les secondes noces. Aussi a-t-il simplement permis, non imposé, le mariage au clergé inférieur. Avec le temps cependant, ce qui était simple licence est devenu pratiquement la règle, règle obligatoire en certains endroits, comme dans l'Église russe, où par le fait de la coutume, le bas clergé, appelé clergé blanc, était organisé en véritable caste, tandis que les évêques étaient uniquement choisis parmi les moines, qualifiés de clergé noir.

Ces institutions ont toujours pesé et pèsent encore

lourdement sur le mode de recrutement, la formation et l'instruction, le niveau intellectuel et moral du clergé dissident et son aptitude à répondre aux devoirs de la vocation sacerdotale. Alors que le clergé catholique latin, considéré dans son ensemble, représente, depuis longtemps du moins, une élite soigneusement triée et soumise à une longue préparation en vue de l'apostolat, la masse du clergé des Églises autocephales est enrôlée dans la milice sainte par des procédés sommaires, qui n'ont qu'un mérite : celui de supprimer le grave problème du recrutement sacerdotal tel qu'il se pose en pays catholique, parce qu'ils en suppriment les rigoureuses exigences. Comment une paroisse « orthodoxe » devenue veuve de son curé lui trouve-t-elle un successeur, en certaines régions ? Les chefs de la communauté se réunissent pour le choisir habituellement parmi les paroissiens. C'est un agriculteur, un petit commerçant, un épicier qui a fait quelques études et sera à même d'apprendre en quelques semaines ou en quelques mois à célébrer les offices liturgiques et à administrer les sacrements. On fait connaître à l'Élu le choix dont il a été l'objet. S'il refuse, ce qui n'est pas rare, on tâche doucement de le convaincre, de lui montrer les avantages de la situation. Lui-même peut poser des conditions. Lorsqu'il a dit oui, on le présente à l'Évêque pour qu'il l'instruise et lui confère les ordres. Cette préparation demande six semaines en général, parfois trois mois, rarement six. On paye à l'Évêque la redevance fixée pour ce court séminaire, et voilà la paroisse dotée de son nouveau pasteur. On devine toutes les lacunes de ces vocations tardives.

Ce mode de recrutement, hâtons-nous de le dire, n'est pas général. On s'efforce même de le supprimer un peu partout par la création de grands et de petits séminaires analogues aux institutions de même nom de l'Église catholique. C'est la Russie de la période synodale qui a donné la première l'exemple de cette innovation. Aussi le clergé russe des deux derniers siècles était-il le plus instruit de toute l'orthodoxie. Voir l'article RUSSIE, col. 333 sq.

Mais les familles cléricales formaient une caste à part, séparée du reste de la nation, et les fils de papes faisaient obligatoirement leurs études dans des écoles spéciales : écoles primaires cléricales, séminaires ou académies, sans que pour cela ils se destinassent nécessairement au service de l'autel, ce qui nuisait beaucoup à la formation religieuse de vrais candidats au sacerdoce. Aussi l'esprit de ces établissements laissait-il souvent à désirer. En 1905, lorsque souffla un peu le vent de la liberté, les séminaires et les académies furent le théâtre de véritables scènes révolutionnaires. Cf. E. Goudal, *La révolution dans les séminaires russes*, dans les *Échos d'Orient*, t. x, 1907, p. 321-329; t. xi, p. 11-50. En 1914, sur les 20 500 élèves des 58 séminaires russes, 15 % à peine embrassaient l'état ecclésiastique, leurs études une fois terminées.

Dans les autres autocephalies, on a essayé de créer aussi des écoles cléricales et des séminaires, mais jusqu'à ce jour une minorité seulement de prêtres seuls ont reçu une instruction relativement suffisante. Le grand nombre n'a pas dépassé l'enseignement primaire. Les rares clercs qui ont fréquenté les facultés de théologie locales ou étrangères ont réservés, habituellement à l'administration diocésaine ou au professorat dans les écoles supérieures en attendant qu'ils soient appelés à l'épiscopat. Éclairons cette vue d'ensemble de quelques données statistiques.

Au dire du patriarche Melchios IV, en 1923, sur les 135 prêtres du diocèse de Constantinople, 12 à peine étaient capables d'enseigner le catéchisme. Il y avait bien, dans ce diocèse, l'Académie de théologie de Halki, fondée en 1844, mais la plupart des élèves

sortants n'entraient point dans la cléricature. Ceux qui optaient pour l'Église constituaient les candidats aux hautes charges.

En 1921, sur le territoire de l'ancienne Grèce (celle d'avant la guerre balkanique) vivaient 4 432 prêtres. Sur ce nombre, 1 708 n'avaient fait que des études élémentaires, 1919 avaient terminé leurs études primaires, 323 avaient fréquenté les gymnases, 197 étaient sortis du séminaire athénien du Rhizariou, fondé en 1844, ou d'établissements similaires; une trentaine seulement avaient suivi les cours de la faculté de théologie de l'université d'Athènes.

Le niveau intellectuel du clergé bulgare n'est pas plus brillant que celui du clergé hellénique. En 1907, sur 1 992 prêtres, 1 433 avaient été instituteurs primaires avant l'ordination, 172 fonctionnaires, 83 commerçants, 304 laboureurs. Cf. *Cerkoven Věstnik* (organe du Saint-Synode), 27 octobre 1907, p. 509. D'après la même revue, en 1928, sur 2 215 prêtres en fonction, 1 431 n'avaient reçu qu'une instruction religieuse rudimentaire dans les écoles cléricales, les écoles primaires, les progymnases, les instituts pédagogiques, etc., et n'en savaient guère plus que la masse de leurs paroissiens; 48 avaient suivi en partie le cours moyen de religion, 727 avaient terminé ce cours, une vingtaine avaient fréquenté une faculté de théologie.

Dans les diocèses du patriarcat serbe actuel, qui, comme nous l'avons vu, réunit cinq autocephalies d'avant-guerre, l'instruction des clercs est fort inégale suivant les régions. Plus élevée, quoique assez médiocre, dans les trois autocephalies qui se trouvaient dans l'empire austro-hongrois, elle ressemble à celle des clergés grec et bulgare au Monténégro et dans les diocèses de l'ancienne Serbie. Fort ignorant est aussi le clergé des autocephalies de Chypre, d'Antiochie et de Jérusalem. On constate, au contraire, un progrès sensible dans le clergé roumain. Alors qu'en 1904, dans la Roumanie d'avant-guerre, il y avait 3 169 prêtres n'ayant suivi que les classes inférieures des séminaires contre 390 qui avaient terminé leurs études, en 1924, il n'y avait plus que 1 516 prêtres dans la première catégorie contre 1 899 dans la seconde, dont 292 licenciés en théologie.

Mais l'instruction n'est pas tout. Il faut au prêtre la dignité de vie qui en fasse le modèle du parfait chrétien, que les simples fidèles n'aient qu'à imiter pour suivre le chemin du salut. Il lui faut au cœur la flamme du zèle pour remplir la mission sanctificatrice dont il est chargé. Or, sous ce rapport, ce n'est pas laire œuvre de dénigrement systématique que de constater que le schisme byzantin a enlevé au sacerdoce non seulement son indépendance, mais aussi cette aureole de la vertu qui inspire au peuple fidèle le respect et la vénération. Cet abaissement du clergé s'est produit moins par la faute des hommes que par celles des institutions. C'est ici, en effet, qu'apparaissent les inconvénients du mariage des clercs. Obligé de faire face aux charges du père de famille et ne recevant généralement qu'une rétribution insuffisante pour l'exercice de son ministère, le prêtre orthodoxe est condamné à consacrer le plus clair de son temps à des besognes profanes et la plupart du temps purement matérielles. A supposer qu'il en soit capable, comment pourrait-il s'entretenir ou se perfectionner dans l'étude des sciences sacrées ? Comment songerait-il à des œuvres de zèle ? Un autre inconvénient de sa pauvreté est de le porter à exiger, pour les actes de son ministère religieux, des taxes d'apparence plus ou moins simoniaque. Qui oserait lui jeter la pierre, en songeant à sa situation misérable ?

A cette misère physique vient parfois s'ajouter, toujours par la faute des institutions, la misère morale. L'Église byzantine rive pratiquement ses prêtres aux



chaines du mariage. Mais, ou un jeune pope, déjà chargé de famille, devienne veuf, la même Église lui interdise de convoler en secondes noces. C'est le mettre dans une situation bien dure. Quoi d'étonnant que trop de victimes d'une législation inconséquente se laissent aller à des écarts de conduite ou au vice réprouvé de l'ivrognerie. On a beaucoup parlé en Occident de l'ivrognerie des popes russes. Ils méritent plus la pitié que le blâme. Mais le résultat est lamentable.

IV. L'ÉTAT DU MONACHISME. L'Orient, qui fut le berceau du monachisme, en a été aussi pendant longtemps la terre de choix. Durement persécutés par les empereurs iconoclastes, les moines byzantins sortirent victorieux de la lutte. Du IX<sup>e</sup> au XV<sup>e</sup> siècle, l'empire fut couvert de monastères, et l'influence de leurs habitants fut considérable dans l'État comme dans l'Église. Durant cette période, la vie religieuse passa par bien des vicissitudes, connut bien des abus, parmi lesquels il faut signaler le *charismaticarist* ou commende, eut à subir bien des épreuves et parfois de véritables persécutions. Il ne saurait être question ici de tracer, même en raccourci, l'histoire de ce monachisme. Qu'il nous suffise de dire qu'il a gardé les formes du passé non seulement jusqu'à la fin de la période byzantine mais aussi jusqu'à nos jours. Dans ce domaine comme dans les autres, l'Orient dissident n'a point innové, n'a point renouvelé ses cadres, n'a point progressé. C'est dire que ce monachisme diffère grandement du monachisme occidental. Non seulement chaque monastère est indépendant, mais on peut dire aussi, spécialement pendant la période byzantine, que chacun a sa règle et ses constitutions particulières fixées par la charte de fondation ou *typicon*. Évidemment on trouve dans tous les *typica* un fond commun d'usages et de pratiques emprunté aux règles du cénobitisme primitif, mais les particularités ne manquent pas. Peu à peu même, beaucoup de monastères s'éloignent de la conception cénobitique proprement dite. Une grave dérogation au vœu de pauvreté s'introduit. Non seulement le pécule est toléré, mais sous le nom d'*idiorythmie* c'est une manière nouvelle de mener la vie de communauté qui passe en usage et supprime pratiquement le vœu.

Le monastère idiorythme groupe un ensemble de petites communautés de six, huit religieux et plus, ayant chacune leur supérieur particulier. La réunion des supérieurs particuliers constitue le Conseil du monastère. Chaque petit groupe a sa vie propre, possède sa cuisine, son réfectoire, une partie ou une dépendance du couvent. Le régime dépend du supérieur particulier ou *proestos*, de ses ressources ou de sa générosité, des ressources ou de la générosité de chacun des membres de cette petite famille; car chacun conserve la propriété de ce qu'il gagne par son travail ou son industrie et peut en user et en disposer à sa guise. Le monastère se contente de fournir à chaque moine une quantité déterminée de pain, de vin, d'huile, de légumes, de bois de chauffage, quelquefois même une petite somme d'argent. A chaque groupe de fournir le surplus et de s'organiser matériellement comme il l'entend. Dans le monastère idiorythme, la loi de l'abstinence perpétuelle n'existe pas. On peut y manger de la viande, lorsque le calendrier commun de l'Église orthodoxe le permet. L'ensemble des moines n'est groupé qu'à l'Église pour la célébration des offices liturgiques. Des réunions communes au réfectoire ont lieu, en général, à quelques grandes fêtes, comme à Noël, à l'Épiphanie, à la fête patronale du monastère.

Au monastère idiorythme s'oppose le monastère cénobitique proprement dit, où l'on mène la vie commune et où l'on observe le vœu de pauvreté comme

dans nos couvents catholiques. On voit que l'idiorythmie représente une forme décadente de la vie religieuse, qui n'est pas sans analogie avec ce que fut aux VIII<sup>e</sup> et IX<sup>e</sup> siècles celle de nos chanoines réguliers. Elle régna en maîtresse à l'Athos, du X<sup>e</sup> siècle jusqu'au début du XIX<sup>e</sup>. En 1914, sur les vingt monastères de la Sainte-Montagne, neuf la pratiquaient encore. En Russie le nombre des couvents idiorythmes l'emportait de beaucoup sur les autres. Inutile de dire que par son essence même l'idiorythmie comporte beaucoup de variétés.

La vie érémitique sous les formes les plus originales et quelquefois les plus bizarres a toujours eu des adeptes dans l'Orient dissident et spécialement en Russie. Les ermites russes ont rivalisé pour les exploits ascétiques avec les moines syriens d'autrefois. On trouve parmi eux des *reclus* (*zadorniki*) s'enfermant pour de longues années dans quelque étroit réduit, une cave, une tannière, le creux d'un arbre; des *silentiars* (*molchalniki*) se condamnant à un silence absolu pour plusieurs mois ou plusieurs années; des *fous dans le Christ* (*iourodnyé*), simulant plus ou moins la folie et recherchant les opprobres et les avanies, se livrant parfois à des excentricités que réproche la pudeur; des *stylites* (*stolpniki*) passant une bonne partie de la journée ou de la nuit debout ou agenouillés sur une pierre plate au milieu d'une forêt épaisse ou à l'intérieur d'une colonne bâtie en brique.

Entre les cénobites de tout genre et les ermites proprement dits se place la catégorie des *hésychastes* ou *récollets* adonnés à la vie contemplative, vivant en ermites dans les environs d'un monastère et venant participer aux offices communs, le samedi et le dimanche. Le Mont-Athos eut toujours un petit nombre d'hésychastes. Ils firent beaucoup parler d'eux au XIV<sup>e</sup> siècle, comme nous le dirons tout à l'heure. Ils sont fort rares de nos jours.

Qu'il soit ermite, cénobite ou hésychaste, le moine oriental est uniquement tourné vers la vie ascétique et contemplative. Ce qu'il poursuit, c'est sa sanctification personnelle. A part quelques rares exceptions, il ne s'occupe pas directement d'apostolat. Cela ne veut point dire que les moines n'aient eu un rôle social important. En Russie, par exemple, leur influence civilisatrice fut considérable, et l'on a pu écrire sans trop d'exagération que les couvents ont eu, en ce pays, dans la formation de la nation et de la culture russes, un rôle analogue à celui des moines de saint Benoît ou de saint Colomban dans l'Europe catholique. Convertissant les tribus barbares et défrichant les landes ou les forêts, ils ont attiré sur leurs pas les colons russes au fond des solitudes du Nord et de l'Est. Plus d'une ville a eu pour noyau un monastère. Plus d'une foire longtemps célèbre a commencé aux portes d'un couvent. Ainsi la foire de Makarief, transportée plus tard à Nizni-Novgorod. En Russie aussi, les cloîtres furent l'asile des lettres apportées de Byzance par les moines de l'Athos. Ce fut l'athonite Antoine qui fonda le célèbre couvent des Grottes de Kiev (*Pečerskaia Lavra*), où les premiers annalistes russes écrivirent leurs chroniques et ce fut son disciple Théodose († 1074) qui figura le premier, après les princes Boris et Gleb, sur le calendrier spécial de l'Église russe. « S'il est un pays qui ait été fait par les moines, c'est la Russie », écrit Anatole Leroy-Beaulieu, *L'empire des tsars et les Russes*, t. III, Paris, 1889, p. 229. Si leur action sociale pour la qualité et la fécondité resta bien au-dessous de celle du monachisme catholique, elle fut réelle, et elle frappe d'autant plus le regard de l'historien que tout autour c'est le désert. Chose curieuse, la domination mongole (1237-1480) n'entraîna en rien et favorisa plutôt le développement du monachisme russe, tout comme elle desserra pour

L'Église les liens du césaropapisme. Pendant cette période, les monastères se multiplièrent et s'enrichirent. La progression continua de la fin du <sup>xv</sup><sup>e</sup> siècle à Pierre le Grand, mais au <sup>xviii</sup><sup>e</sup> siècle commence le déclin. Le nombre des monastères et des moines est réduit et une partie de leurs biens confiscée. Aux termes du *Règlement ecclésiastique*, les hommes ne peuvent faire profession qu'à l'âge de trente ans, et les femmes à cinquante ans. Ces prescriptions furent, du reste, modifiées dans la suite.

Le monachisme byzantin se maintint sous la domination turque. Son centre le plus important fut le Mont-Athos. Les Turcs se montrèrent relativement bienveillants pour les caloyers et accordèrent même des privilèges aux monastères, qui furent considérés comme des lieux saints et exemptés d'impôts. Aussi ne peut-on les accuser d'avoir été la cause de la décadence actuelle du monachisme des pays balkaniques. Nous constatons, au contraire, que cette décadence s'est accentuée depuis la constitution des nouveaux États.

Elle tient à de multiples causes, dont quelques-unes sont fort anciennes. La principale est sans doute le mode de recrutement du personnel monastique. Alors que dans l'Église catholique le choix des candidats à la vie religieuse fait en général, de nos jours, l'objet d'une sérieuse attention et que les conditions d'admission, telles qu'elles sont clairement déterminées par le droit canonique, tendent à constituer une élite, l'Orient dissident ouvre à tout venant les portes de ses monastères. De là un grand nombre de vocations à mobiles inférieurs, de ces vocations d'hiver, comme on les appelle en Occident. Le noviciat qui peut durer indéfiniment, consiste trop souvent à faire l'office de domestique à l'égard du *Père spirituel* qui veut bien se charger de la formation du nouveau venu. Le nombre des moines-prêtres ou hiéromoines est tout à fait insignifiant et déterminé d'après les besoins du service liturgique. Aussi la grande majorité des religieux sont-ils ignorants et souvent complètement illettrés. La plupart des athonites ne savent ni lire ni écrire. En 1909, Nicon, évêque de Vologda en Russie, dénonçait, dans un congrès monastique, l'ignorance de certains moines, qui étaient incapables de donner la moindre réponse aux questions les plus élémentaires touchant la foi orthodoxe et la vie monastique, et il demandait l'établissement, pour les novices, de cours ou de leçons de catéchisme, ne fût-ce que dans la limite du programme des écoles élémentaires, et pour l'admission à la profession, d'un examen préalable sur ces questions.

Cette ignorance de la masse monastique, à côté d'une élite suffisamment cultivée, paraît avoir été de tout temps la grande plaie du monachisme oriental. C'est sans doute à cette cause qu'il faut rapporter certaines erreurs doctrinales, certaines pratiques bizarres qui ont jeté le discrédit sur l'ascétisme et la mystique des athonites pendant et après la période byzantine. Dès les <sup>x</sup><sup>e</sup> et <sup>xii</sup><sup>e</sup> siècles, nous découvrons chez les moines byzantins des traces non équivoques d'illumination et des infiltrations massaliennes. Le grand mystique du <sup>xv</sup><sup>e</sup> siècle, Syméon le Nouveau Théologien (949-1022), se montre déjà imbu de graves erreurs. Voir articles PALAMAS (*Grégoire*) et CONTROVERSE PALAMITE, t. xi, col. 1335-1418, et aussi notre article, *Les origines de la méthode d'oraison des hésychastes*, dans les *Échos d'Orient*, t. xxx, 1931, p. 179-185; également la *Note sur le moine hésychaste Nectophore et sa méthode d'oraison*, dans *Échos d'Orient*, t. xxxv, p. 409-412. Ce qu'il est intéressant de noter, c'est que le procédé hésychaste a continué à faire des dupes dans les milieux monastiques d'Orient. Néodème l'Hagioprite le décrit encore, quoique d'une manière embarrassée, au seuil du <sup>xix</sup><sup>e</sup> siècle. Voir son

*Ἐγχειρίδιον ὑποδηγητικόν πρὸς τὴν ἐσθλάτην τῶν πνευμάτων ἁγίων*, 1801, p. 157 sq. Cf. Irénée Hausherr, *La méthode d'oraison hésychaste*, dans *Orientalia christiana*, t. ix, 1927, p. 101-209. Les autorités ecclésiastiques, aux <sup>x</sup><sup>e</sup> et <sup>xii</sup><sup>e</sup> siècles, essayèrent de réagir et même de sévir contre l'illumination et la fausse mystique. Mais au <sup>xiv</sup><sup>e</sup>, les hésychastes athonites et leur apologiste Grégoire Palamas, grâce à l'appui de l'usurpateur Jean Cantacuzène, réussirent à imposer officiellement comme un dogme intangible la nouvelle théologie, qui délivrait un brevet d'orthodoxie à l'étrange méthode de contemplation mystique.

En dehors de l'ignorance et des erreurs qu'elle a engendrées, en dehors des abus introduits par l'idiorhythmie, le monachisme gréco-russe, surtout dans la période moderne et contemporaine, présente d'autres tares, que la presse ecclésiastique des Églises autocephales est la première à dévoiler. En 1897, le métropolite d'Athènes Procopios disait en pleine séance du Synode que les monastères grecs ne servaient qu'à l'engraissement de leurs habitants. Cf. *Échos d'Orient*, t. i, p. 124. En 1918, un autre métropolite d'Athènes, Mélétiós Métaxakis, ne parlait pas en termes plus flatteurs des moines grecs dans son discours d'introduction. Il déclarait qu'ils ne représentaient plus la perfection chrétienne et qu'il fallait les ramener à la pratique des règles monastiques. *Échos d'Orient*, t. xviii, p. 411-412. On élevait des plaintes semblables contre les moines serbes du patriarcat de Carlovitz d'avant-guerre. On écrivait d'eux qu'ils ne répondaient pas à leur destination et que leur conduite présentait un spectacle anormal et allégeant. A.-P. Lopoukhine, *Histoire de l'Église chrétienne au <sup>xix</sup><sup>e</sup> siècle*, t. II, Pétersbourg, 1901, p. 431-432. Quant aux moines russes, ils étaient fort malmenés par la presse ecclésiastique de leur pays dans les dernières années qui ont précédé la persécution bolchéviste. On leur reprochait leur inutilité sociale et religieuse, leur paresse, leur ignorance, leur ivrognerie, et des anecdotes plus ou moins scabreuses couraient sur leur compte. Les autorités ecclésiastiques ne regardèrent point ces amères critiques comme des calomnies, et un congrès monastique se tint, en juillet 1909, dans la laure Saint-Serge de Moscou avec l'approbation du Saint-Synode, dans le but d'aviser à une réforme générale des monastères. Un vaste programme comprenant vingt-deux articles fut soumis aux délibérations des congressistes. Sa lecture en disait long sur l'état du monachisme russe. On se demandait, par exemple, s'il ne convenait pas de supprimer totalement dans les monastères le chant en parties, pour éviter d'avoir des enfants dans les chœurs et d'attirer, sous prétexte d'études de chant, des novices gyrovaques prétextes tous ivrognes et indisciplinés; si l'on ne devait pas, pour préserver le monachisme du scandale de l'ivrognerie et des vices qui en découlent, introduire dans la profession religieuse le vœu de s'abstenir de toute boisson alcoolique. On signalait comme un point particulièrement défectueux de la vie des monastères le cas des moines scandaleux qui n'acceptaient plus de la discipline monastique que le minimum indispensable pour pouvoir rester dans le couvent et y jouir du vivre et du couvert, et l'on se demandait ce qu'il était possible de faire pour éloigner des monastères d'hommes le personnel féminin (filles de ferme, blanchisseuses, etc.), et des monastères de femmes le personnel masculin (gardiens, portiers, hommes de service, etc.). Cf. *Échos d'Orient*, t. xiii, 1910, p. 239-240.

La décadence actuelle du monachisme gréco-russe s'accuse aussi d'une manière tangible par la diminution progressive du nombre des moines. Quelques données statistiques en fourniront la preuve. En 1910,

la Russie comptait 529 monastères d'hommes, peuplés par 9 317 profès et 8 266 novices, et 300 couvents de femmes avec 12 652 professes et 49 275 novices. Le grand nombre des novices par rapport aux profès et professes, surtout parmi les moniales, s'explique par la législation dont nous avons parlé plus haut. Cela faisait une population monastique d'environ 80 000. Une statistique de 1904 portait encore ce chiffre à 84 000. Après la persécution soviétique, la vie religieuse est à peu près anéantie sur le sol de la Russie. En 1913, la république monastique de l'Albanie s'élevait à 6 345 moines; en 1928, elle s'était abaissée à 4 858 sujets. Dans l'ancienne Grèce, en 1830, on trouvait 593 monastères peuplés par 3 000 moines ou moniales; en 1919, on y comptait 151 monastères, 1 562 moines ou moniales et 217 novices. L'Église de la Vieille-Serbie avait, en 1903, 53 monastères et 115 moines. En 1931, le patriarcat serbe possédait 204 monastères, avec 397 moines, 2725 hiéromoines et 237 religieuses. Beaucoup de ces moines, en Yougoslavie comme dans les autres pays balkaniques, méritent à peine ce nom, n'étant souvent que de simples gardiens des immeubles, et des fermiers au nombre de deux ou trois. L'Église de Chypre avait encore 37 monastères en 1911; aujourd'hui il n'y en a plus que 7, peuplés de 80 moines environ. Sur le territoire de la Roumanie d'avant-guerre, le nombre des religieux a diminué de moitié en quarante ans. L'Église roumaine actuelle n'a plus que 44 monastères d'hommes peuplés par 1 500 moines et 24 monastères de femmes avec 1 850 religieuses. La Bulgarie de 1905 comptait 180 moines et 318 moniales répartis sur 89 monastères; la Bulgarie de 1924 n'avait plus que 140 moines et 153 moniales. Dans les trois patriarcats d'Alexandrie, d'Antioche et de Jérusalem, on ne trouve plus qu'un nombre insignifiant de monastères presque tous dépeuplés. C'est donc partout la décadence et une décadence qui paraît irrémédiable, vu la baisse du sentiment chrétien et l'abandon de jour en jour plus accentué des pratiques religieuses dans les Églises autocephales.

VII. CONCLUSION. — 1. Notre étude sur la nature et les effets du schisme byzantin montre que l'Église, ou plutôt le groupe d'Églises issues de ce schisme, n'a pas échappé au sort commun de toutes les chrétiens séparées du centre commun de l'unité catholique, c'est-à-dire de l'Église romaine. Ce sort commun, c'est l'arrêt dans la vie et le développement, c'est le déperissement progressif. La loi s'est réalisée pour le donatisme, pour le nestorianisme, pour le monophysisme. Ce qu'on peut appeler le byzantinisme ne fait pas exception. Le byzantinisme, c'est essentiellement la tentative de vivre dans l'orthodoxie en supprimant l'Église, de maintenir l'Église et tout ce qui la constitue en écartant le pape. De l'Église gréco-russe, produit du schisme byzantin, on peut donner une définition aussi brève que compréhensive : c'est l'Église sans le pape; c'est l'Église catholique telle qu'elle existait au *XV*<sup>e</sup> siècle amputée de son chef visible, l'évêque de Rome, et essayant de continuer sa course sans lui dans une pleine autonomie. Ce que l'Église devient sans le pape, c'est la démonstration, c'est la leçon en acte que nous donne l'histoire de l'Église byzantine, une fois passée autocephale.

La papauté est avant tout, dans l'Église, principe d'unité. Ce qu'est devenue l'unité dans l'Église byzantine séparée, nous l'avons constaté. Après s'être maintenue pendant quelque temps, l'unité sociale a disparu la première dans le morcellement des Églises autocephales nationales ou ethniques. De l'unité de foi entre ces diverses Églises il ne peut être question que si l'on fait table rase de tout ce qui a été agité, controversé, défini, condamné, officiellement déterminé durant les siècles de séparation, pour revenir au *statu quo*

dogmatique des huit premiers siècles, *statu quo* tronqué, du reste, d'éléments essentiels, incompatibles avec le schisme lui-même, comme l'est la primauté de juridiction de l'évêque de Rome. Hors de ce minimum, rien de stable et de définitif n'est retenu du travail polémique et théologique d'une longue série de siècles : c'est partout le règne du libre examen et des opinions théologiques. Quant à l'unité de communion, elle ne pouvait durer longtemps, une fois disparue l'unité de gouvernement. Depuis longtemps rompue par le schisme bulgare, elle n'est plus qu'un souvenir du passé, après l'apparition des récents schismes russes. Si nous passons à l'unité canonique ou disciplinaire, le césaropapisme, qui sévit dans ces Églises, n'a laissé subsister que des fragments de l'antique discipline. Ces fragments, du reste, loin d'être un élément de progrès, constituent souvent une entrave, à cause de leur manque d'adaptation à la situation présente. Seule se maintient encore l'unité rituelle.

Du point de vue doctrinal, la papauté est à la fois principe d'immutabilité et principe de progrès. Conservant ce qui est définitivement acquis par la tradition des siècles antérieurs, elle se montre sinon toujours l'initiatrice, du moins la régulatrice du progrès légitime dans la connaissance de la vérité révélée. C'est par elle ou sous sa direction que, devant de nouvelles hérésies, s'élaborent de nouvelles définitions dogmatiques, que de nouvelles controverses reçoivent leur solution définitive. Elle incarne le magistère infaillible vivant dont Jésus-Christ a voulu doter l'Église qu'il a fondée. Dans l'Église byzantine séparée et ses filles modernes, que voyons-nous? L'impuissance radicale la plus absolue à trancher définitivement une controverse doctrinale quelconque, dès que l'objet en dépasse le cercle des définitions expresses des sept premiers conciles œcuméniques. Comme organe d'un enseignement infaillible il ne reste à ces Églises que le concile œcuménique. Or, nous l'avons vu, le concile œcuménique s'avère chez elles impossible en droit comme en fait, tant que dure le schisme avec l'Église romaine. En fait, ces Églises reconnaissent n'avoir pas eu de concile œcuménique, depuis celui de Nicée de l'année 787. C'est pourquoi elles n'ont réalisé, à partir de cette date, aucune acquisition dogmatique nouvelle. De là leurs variations perpétuelles sur un grand nombre de vérités capitales non expressément définies par les anciens conciles. A ce domaine des variations perpétuellement renaissantes appartiennent en première ligne les points dont on a fait grief aux Latins, au cours des siècles, pour justifier la séparation. Certains théologiens « orthodoxes » réunis en congrès à Athènes en 1936 reconnaissaient cette impuissance doctrinale de leur Église lorsque, passant par dessus le millénaire du schisme, ils déclaraient qu'il fallait revenir aux anciens Pères grecs pour retrouver la source de la véritable orthodoxie. Le schisme a ainsi abouti pour l'Église séparée à la faillite doctrinale la plus complète.

Principe d'unité, principe d'infaillibilité et de progrès dans la doctrine, la papauté est aussi pour l'Église principe d'indépendance vis-à-vis du pouvoir civil. Ayant repoussé l'autorité supérieure du pontife romain, l'Église byzantine et ses filles devaient fatalement tomber sous la suprématie de l'État. L'autonomie qu'elles ont recherchée par le schisme s'est vite changée en servitude vis-à-vis de César. Nous avons brièvement esquissé l'histoire et les formes diverses de cet esclavage, cause de tant de maux et de tant de déficiences dans le domaine religieux, mais aussi cause, pour une bonne part, de persistance de ces Églises et de leur cohésion intérieure.

Enfin la papauté est principe de fécondité et de réforme dans l'activité religieuse considérée sous toutes



ses formes. Ne sont-ce pas les papes qui, à toutes les époques, ont, sinon toujours suscité, du moins encouragé, favorisé, intensifié le mouvement missionnaire pour accomplir le précepte du Christ toujours urgent : « Allez, enseignez toutes les nations » ? N'ont-ils pas été, contre les passions des souverains et des grands de ce monde, les défenseurs intrépides de la morale chrétienne, et spécialement de l'indissolubilité du lien matrimonial ? Et si l'Église catholique a connu des périodes de décadence, si de criants abus se sont parfois introduits dans son sein, si la cour romaine elle-même n'a pas été à l'abri de lamentables défaillances de conduite, d'où le mouvement de régénération et de réforme a-t-il reçu sinon toujours l'impulsion première, du moins l'amplitude et le succès final ? N'est-ce point de la papauté ? C'est la papauté aussi qui a encouragé les initiatives fécondes de la sainteté, lorsqu'elle n'en a pas été elle-même la promotrice. C'est elle qui a sauvegardé l'indépendance et la dignité du sacerdoce chrétien et par une législation très sage a travaillé à la formation intellectuelle et morale du clergé ; elle aussi qui a pris sous sa protection les ordres religieux, favorisant l'éclosion de nouveaux instituts pour des tâches nouvelles et veillant avec un soin jaloux à extirper les abus et à maintenir dans son intégrité la pratique des conseils évangéliques, au sein des familles religieuses. Privée de cette force, l'orthodoxie orientale a été vouée à la stagnation dans toutes les manifestations de la vie chrétienne. Elle a ignoré toute création nouvelle et s'est maintenue dans les formes anciennes, que n'anime plus, ou presque plus, le souffle de la vie intérieure. Elle a pratiquement oublié le précepte de prêcher l'Évangile à toutes les nations et son activité missionnaire s'est presque uniquement limitée aux frontières des États qui la protégeaient en lui imposant souvent des méthodes d'apostolat dont l'insuccès a souligné les tares. À l'intégrité de la morale évangélique elle a porté une grave atteinte en ouvrant la porte au divorce. Son clergé est resté dans son ensemble, à un niveau intellectuel et moral inférieur, qui l'a rendu inapte à l'exercice d'une de ses principales fonctions, la prédication et l'instruction religieuse du peuple. Quant à son monachisme, non seulement il n'a pas renouvelé ses formes et ses cadres, mais il a été vicié tantôt par de dangereuses erreurs, tantôt par de graves abus, qu'aucune réforme sérieuse n'est venue extirper pour empêcher une décadence progressive aujourd'hui arrivée à son dernier stade.

Voilà ce que le schisme a fait de l'Église byzantine en la séparant de la pierre fondamentale posée par Jésus-Christ lui-même à la base de l'édifice. L'édifice est resté debout dans ses lignes maîtresses et son ordonnance extérieure ; mais il s'est affaîssi, et il est lézardé à la voûte, abritant encore un nombre considérable de chrétiens de bonne foi, qui le prennent pour l'édifice authentique. Involontairement les paroles que saint Léon le Grand écrivait à l'empereur Marcien, après le concile de Chalcedoine, reviennent à la mémoire : *Nec praeber illam petram quoniam Dominus posuit stabilis erit ulla constructio. Propria perdit quid indebita concipiscit*. P. L., t. LIV, col. 973.

2<sup>o</sup> De tout ce que nous venons de dire il résulte évidemment que l'Église gréco-russe, c'est-à-dire l'ensemble des Églises autocephales de rite byzantin, ne saurait être tenue pour la véritable Église fondée par Jésus-Christ. En effet, non seulement cette Église est en contradiction manifeste, sur certains points, avec la volonté expresse de Jésus-Christ consignée dans les écrits du Nouveau Testament, mais encore une enquête historique sommaire permet de démontrer qu'elle n'est pas identique en tout avec l'Église des neuf premiers siècles, dont elle prétend pourtant être l'héritière, qu'il s'agisse de la doctrine ou qu'il s'agisse

de l'organisation hiérarchique. L'histoire prouve, en effet, qu'au IX<sup>e</sup> siècle, au siècle même de Photius, l'Église byzantine, tant par la voix et la conduite de ses prélats que par les écrits de ses docteurs, reconnaît l'Église romaine et son chef comme le centre de l'unité catholique et l'autorité suprême ecclésiastique établie par Jésus-Christ lui-même. La démonstration péremptoire de ce fait a été donnée à l'article *PRIMAUTE DU PAPE DANS L'ÉGLISE BYZANTINE AU IX<sup>e</sup> SIÈCLE*. Telle est la voie la plus claire, la plus directe, la plus efficace et la plus accessible à tout gréco-russe de moyenne culture et de moyenne réflexion pour le convaincre qu'il ne se trouve pas dans la véritable Église et qu'il doit tourner ses regards vers l'Église catholique romaine. Telle est la voie qui a amené jusqu'ici à cette Église d'illustres convertis du schisme byzantin. Cette méthode a l'avantage de s'appuyer sur des principes unanimement reconnus par les théologiens dissidents, à savoir l'Écriture sainte et la tradition de l'Église des neuf premiers siècles. Elle est si efficace que certains dissidents récents n'ont trouvé d'autre moyen d'échapper à sa conclusion inéluctable qu'en jetant par-dessus bord une partie de l'ancienne tradition, ne retenant de celle-ci que les trois premiers siècles, plus précisément l'arrêtant à saint Cyprien, ou même s'en tenant aux seuls textes scripturaires séparés de leur interprétation écrite et vécue fournie par l'Église ancienne antérieurement au schisme. Il est, en effet, plus facile d'épiloguer sur les textes scripturaires que sur les faits et les déclarations péremptoires de l'antique tradition.

Cette démonstration de la fausseté de l'Église issue du schisme par ce qu'on peut appeler les *notes négatives*, c'est-à-dire en relevant les déficiences de cette Église, est autrement claire et efficace que la démonstration communément esquissée par les manuels classiques d'apologétique catholique en recourant aux quatre propriétés et notes indiquées dans le symbole de Nicée-Constantinople. L'inconvénient de cette démonstration, telle qu'elle a été communément administrée jusqu'ici, mises à part quelques rares exceptions, git surtout dans le fait qu'on qualifie ces notes de *positives*, c'est-à-dire de telle nature qu'elles conviennent exclusivement à la véritable Église et en aucune façon aux Églises dissidentes. Malheureusement, quand on compare les auteurs entre eux, même les plus récents, on constate de notables divergences soit dans la définition de la note en général, soit surtout dans la définition de chaque note en particulier. Une multitude de distinctions vient ensuite compliquer et obscurcir la démonstration au point de la rendre difficilement compréhensible aux catholiques eux-mêmes. Comment convaincrail-elle les dissidents et surtout les gréco-russes, dont la plupart recourent aussi aux mêmes quatre notes pour établir que l'Église romaine n'est pas la vraie, et cela en copiant les définitions données par des théologiens catholiques ? Il est vrai qu'ils abusent de la puissance d'affirmation sans apporter de preuves sérieuses. Mais on peut faire le même reproche à plusieurs des nôtres, quand ils déniaient à l'Église gréco-russe par exemple la note d'unité ou celle de sainteté. Certains manuels déclarent que l'Église russe n'avait pas la note d'unité, parce qu'il y avait en Russie une multitude de sectes séparées de l'Église officielle d'avant-guerre, comme si les théologiens russes n'eussent pu rétorquer l'argument contre l'Église catholique en disant qu'en son sein avait pullulé la multitude des sectes protestantes depuis le XVI<sup>e</sup> siècle. Tel autre déclare que l'Église gréco-russe est privée de l'unité de foi parce que beaucoup de ses clercs sont imbus d'idées protestantes ou rationalistes, sans cesse douter que les dissidents lui répondront qu'il y a, ou qu'il y a eu dans l'Église catholique des clercs

plus ou moins imbus d'idées modernistes. Plusieurs feront valoir contre la sainteté de l'Église russe le fait que beaucoup de papes russes sont adonnés à l'ivrognerie. Est-ce apodictique et ne vaudrait-il pas mieux remiser de pareils arguments? Un autre apologiste verra un signe de décomposition de l'Église gréco-russe dans la suppression d'anciennes autocraties et l'apparition de nouvelles à la suite des traités qui ont clos la guerre de 1914, alors que ce phénomène est la conséquence normale du système de l'autocratie nationale, tel qu'il joue depuis les origines de la séparation. On pourrait multiplier les exemples de ce genre et aussi l'inconséquence de certains auteurs, qui, après avoir posé en principe que les quatre notes du symbole conviennent exclusivement à l'Église catholique, reconnaissent ensuite qu'on les trouve également, mais à un degré moindre, dans telle ou telle Église séparée. On dira, par exemple, dans une affirmation générale que l'Église gréco-russe n'a pas produit beaucoup de saints.

Cette concession de certains apologistes catholiques peut mettre sur la voie d'une utilisation des quatre notes plus conforme aux faits, si l'on tient absolument à ce cadre, dont on connaît les multiples vicissitudes depuis le xiv<sup>e</sup> siècle. Cf. G. Thils, *Les notes de l'Église dans l'apologétique catholique depuis la Réforme*. Gembloux, 1937. Il faudra alors soigneusement se garder de définitions arbitraires de chacune des quatre notes ou propriétés marquées au symbole et ne pas trop insister sur la distinction assez récente entre *note* et *propriété*, cause de tant de divergences entre auteurs et de tant de distinctions compliquées qui embrouillent tout. On pourra raisonner ainsi :

Il est indubitable que les quatre qualificatifs donnés à l'Église dans le symbole dit de Nicée-Constantinople expriment des propriétés, des perfections de la véritable Église. Comme il n'y a qu'une seule Église véritable et que Jésus-Christ a voulu n'en fonder qu'une — ce que concèdent les dissidents orientaux — il est évident que la véritable Église sera celle qui possèdera au plus haut degré, à un degré notoirement supérieur et transcendant, chacune des perfections signifiées par chacune des quatre épithètes en question. Quelle que soit la définition donnée de chacune d'elle, pourvu qu'il s'agisse d'un élément positif, d'une perfection extérieurement vérifiable, par exemple d'unité dans tous les domaines (foi, gouvernement, concorde et charité); de sainteté dans les moyens, les effets, les manifestations miraculeuses; d'aptitude à l'universalisme et de diffusion actuelle dans l'espace (catholicité); d'identité et de conformité à l'Église des premiers siècles tant dans l'organisation hiérarchique que dans la doctrine consignée dans l'Écriture et les monuments authentiques de l'ancienne tradition (apostolicité), la véritable Église sera celle qui l'emportera manifestement de beaucoup sur les autres en ces diverses perfections.

Il ne s'agit pas d'établir que les autres Églises ou sectes n'ont rien de bon; qu'elles ne possèdent à aucun degré chacune des perfections indiquées dans le symbole. Mais il faut montrer que, si l'on trouve trace chez elles de chacune ou de quelqu'une de ces perfections, elles y existent à un degré notoirement inférieur à celui qu'on constate dans l'Église catholique; degré notoirement inférieur et par conséquent insuffisant, puisqu'il ne peut exister qu'une seule Église véritable. Ce bien notoirement inférieur, qu'on découvre dans les Églises dissidentes, s'explique aisément par la miséricordieuse condescendance de Dieu, qui, ayant égard à la bonne foi d'un très grand nombre d'âmes nées et élevées dans le schisme et l'hérésie, a voulu que les sectes schismatiques ou hérétiques ne fussent pas totalement privées des richesses de la rédemption et

des biens spirituels acquis par le Sauveur, mais en conservassent plus ou moins, selon leur degré de ressemblance avec l'Église véritable. La supériorité de l'Église catholique en toute sorte de biens, de perfections, d'éléments positifs sur les autres sectes chrétiennes s'avère écrasante et visible pour quiconque a le temps et l'occasion de faire la comparaison.

Celui qui voudra établir cette comparaison trouvera dans le présent article des matériaux abondants, quoique incomplets, pour étoffer la démonstration. Pour être complet, il eût fallu aborder la question de la sainteté individuelle et charismatique dans l'Église gréco-russe, faire la comparaison avec l'Église catholique sur le chapitre des bonnes œuvres et de la civilisation chrétienne. On trouvera des indications sur ce sujet dans plusieurs des travaux signalés à la bibliographie.

On trouvera dans le t. iv de notre *Theologia dogmatica dissidentium orientalium*, Paris, 1931, des développements sur les divisions II, III et IV de cet article, avec indication des sources grecques et russes sur les points traités ainsi que de plusieurs travaux d'établissements en Occident et dont quelques-uns ont été signalés au cours de l'article. Voir aussi les articles *Église grecque et Saintes dissidentes (Églises)*, du *Dictionnaire apologétique*; J. Rivière, *Églises orientales séparées*, dans *Dictionnaire pratique des sciences religieuses*, t. II, col. 1009-1113; P. Tondini, *Le pape de Rome et les papes de l'Église orthodoxe*; d'autre part, le *reglement ecclésiastique de Pierre le Grand*, traduit en français sur le russe avec introduction et notes, Paris, 1874; Anatole Leroy-Beaulieu, *L'empire des tsars et les Russes*, t. III, Paris, 1889; Vladimir Soloviev, *La Russie et l'Église universelle*, Paris, 1889; 2<sup>e</sup> éd., Paris, 1906; A. Palmieri, *La Chiesa russa, le sue orientali condizioni e il suo riformismo dottrinale*, Florence, 1908, ouvrage riche en renseignements de toute sorte sur l'état de l'Église russe à la veille de la Grande Guerre avec indications des sources russes; J. Gagarin, *La réforme du clergé russe*, Paris, 1867 (nouvelle édition sous le titre : *Le clergé russe*, Bruxelles, 1871); A.-P. Lebedev, *Histoire de l'Église grecque orientale sous la domination des Turcs* (en russe), 2<sup>e</sup> éd., Saint-Petersbourg, 1904; A.-P. Lopoukhine, *Histoire de l'Église chrétienne au XI<sup>e</sup> siècle*, Saint-Petersbourg, 2 vol., 1901 (en russe); R. Janin, *Les Églises séparées d'Orient*, Paris, 1930; du même, *La vie religieuse dans les Églises séparées d'Orient*, dans les *Échos d'Orient*, t. XIX, 1920, p. 163-187; du même, *Les relations entre les Églises orthodoxes*, dans les *Échos d'Orient*, t. XXV, 1926, p. 185-200, 320-327; S. Salaville, *La vie religieuse en Grèce*, dans les *Échos d'Orient*, t. XVIII, p. 398-411; Brian-Chaninov, *L'Église russe*, Paris, 1927 (voir surtout le c. vi sur le monachisme).

M. JUGIE.

**SCHISME D'OCCIDENT (GRAND).** — Du 20 septembre 1378 au 8 novembre 1417, coexistèrent dans l'Église latine deux ou même trois pontifes dont chacun se proclamait le pape légitime. Aux papes de Rome : Urbain VI, Boniface IX, Innocent VII et Grégoire XII, s'opposèrent successivement les papes d'Avignon : Clément VII et Benoît XIII; puis Grégoire XII (de Rome) et Benoît XIII (d'Avignon) virent se dresser devant eux les papes de Pise : Alexandre V et ensuite Jean XXIII. Cette période de près de quarante ans où la chrétienté se partagea en diverses obédiences est connue dans l'histoire sous le nom de Grand Schisme d'Occident. L'appellation n'est d'ailleurs pas heureuse : elle se justifie seulement parce que le mot *σχίσμα* signifie déchirure, division. Théologiquement parlant, le schisme implique une séparation d'avec le Saint-Siège, une révolte contre l'autorité du chef suprême de l'Église considéré comme tel. Or, pendant la période du Grand Schisme, les chrétiens ne rejetaient pas l'autorité du souverain pontificat; ils étaient seulement divisés sur la question de savoir qui était le véritable successeur de Pierre. Adhérant dans chaque obédience au pontife qu'ils tenaient pour légitime, ils n'étaient, ni les uns ni les autres, des schismatiques au sens propre du mot.

Bien des articles du *Dictionnaire* ont été consacrés à des personnages, papes ou théologiens, qui ont été mêlés à l'histoire du Grand Schisme, ainsi qu'aux conciles tenus pour mettre fin à la situation lamentable dans laquelle se trouvait alors l'Église. Nous aurons l'occasion d'y renvoyer. Notre rôle se bornera à retracer la suite des événements sans nous perdre dans le détail des faits, mais en nous efforçant d'en signaler les causes et d'en mettre en lumière les conséquences. Nous étudierons successivement : I. L'origine du schisme. II. La division de la chrétienté (col. 1471). III. Les efforts tentés pour y mettre fin (col. 1472). IV. Le retour à l'unité (col. 1484). V. Les effets du Grand Schisme (col. 1486).

I. L'ORIGINE DU SCHISME. — Inutile de chercher trop loin l'origine du Grand Schisme. Sainte Catherine de Sienne a sans doute raison de voir en lui un châtiment de la corruption du monde ecclésiastique contemporain; cette vue mystique n'éclaire en rien le processus historique de sa naissance. Lui assigner comme cause, avec tel historien de nos jours, le transfert de la papauté en Avignon, est presque aussi vain que d'affirmer avec Baluze qu'il fut une conséquence du retour de la papauté à Rome. Le fait est qu'il n'a pu se produire et se prolonger que par la conjonction de multiples circonstances et sous des influences extrêmement diverses.

1<sup>o</sup> *L'élection d'Urban VI* (avril 1378). — Au premier rang des causes immédiates du schisme, il faut placer les interventions tumultueuses du peuple de Rome dans l'élection d'Urban VI. Si ce pape avait été choisi normalement, dans un conclave non troublé, personne n'eût cherché de raison ni trouvé de prétexte pour contester sa légitimité. Or, voici comment, de fait, les choses se passèrent.

Grégoire XI, après avoir ramené à Rome le siège de la papauté, qui depuis le début du siècle s'était retirée en Avignon, avait si peu de confiance dans l'état d'esprit des Romains qu'il avait cru devoir prendre des mesures extraordinaires pour en prévenir les effets.

Par avance, il avait validé toute élection qui réunirait les voix de la majorité du Sacré-College, même si les cardinaux n'avaient pu attendre l'expiration des délais canoniques, s'ils avaient dû quitter la ville ou n'avaient pu s'enfermer en conclave. Il avait en outre défendu au gardien du château Saint-Ange de livrer à qui que ce fût les clefs de la forteresse sans un ordre des cardinaux demeurés en Avignon. Toutes ces précautions s'avèrent inefficaces.

A peine Grégoire eut-il rendu l'âme, que les Transtévérins d'une part, les officiers municipaux d'autre part, multiplièrent auprès des futurs électeurs les démarches comminatoires et que des désordres éclataient dans la rue. Non content d'avoir obtenu la garde du prochain conclave, le peuple expulsa les nobles et appela des condottiers et des montagnards armés qui semèrent la panique dans la ville. Ce que le peuple romain voulait, c'était empêcher un nouveau départ de la cour pontificale pour Avignon. Plusieurs cardinaux songèrent à chercher secours auprès des routiers qui se tenaient à proximité de Rome ou à s'enfermer dans le château Saint-Ange; mais l'idée fut écartée et le serment prêté par les bannerets de protéger la liberté du Sacré-College inspira confiance à beaucoup.

Lorsque, le 7 avril, les électeurs se rendirent au Vatican pour entrer en conclave, ils durent traverser sur la place Saint-Pierre une foule qui criait : « Nous voulons un pape romain, ou du moins italien! », et qui les menaçait de les mettre en pièces s'ils n'accédaient à ce désir. Des hommes d'armes les suivirent dans le palais. Le soir encore, des officiers municipaux vinrent leur dire qu'il y aurait pour eux péril de mort à braver la volonté populaire. Le lendemain matin sonna dans

la ville le tocsin, signal ordinaire des émeutes, et la foule menaçante accourut de nouveau. Il fallut, pour la calmer, la promesse des cardinaux de lui donner satisfaction. Après une délibération confuse où se manifestèrent à la fois la crainte de s'exposer aux fureurs du peuple et celle de faire une élection nulle, faute de liberté, ils fixèrent leur choix, à l'unanimité moins une voix, sur l'archevêque de Bari : Barthélémy Prignano. On envoya quérir l'intéressé, mais avant qu'eût pu être obtenu son consentement, l'entrée du conclave fut forcée par la populace; p<sup>u</sup> plusieurs conclavistes, persuadés qu'elle n'exigeait pas seulement un pape italien mais un Romain, intronisèrent de force le vieux cardinal de Saint-Pierre. Les cardinaux se réfugièrent, qui au château Saint-Ange, qui hors la ville. Ils se retrouvèrent douze le lendemain pour recevoir l'acceptation de Prignano et faire annoncer au peuple son élévation.

Urban VI fut intronisé le jour de Pâques, 18 avril, et couronné à Saint-Pierre. Le Sacré-College notifia son avènement aux six cardinaux restés en Avignon, à l'empereur et aux souverains catholiques. Pour la reconstitution de tous ces événements, voir N. Valois, *La France et le Grand Schisme d'Occident*, t. 1, p. 8-64.

2<sup>o</sup> *Les fautes d'Urban*. — Quelque dramatiques qu'eussent été les circonstances qui avaient entouré l'élection de l'archevêque de Bari, quelque pression qui eût été exercée sur leur vote, les cardinaux les auraient peut-être vite oubliées si le nouvel élu s'était montré égal à sa réputation. On le croyait bon et prudent, l'expérience des affaires et la connaissance des hommes qu'il avait acquises à la cour d'Avignon faisaient espérer qu'il saurait se concilier la sympathie unanime du Sacré-College. Il se révéla aussitôt dur et fantasque. Ses exigences maladroites et ses procédés violents à l'égard de ses électeurs de la veille eurent tout fait, en leur faisant regretter de l'avoir à leur tête, de raviver les doutes que certains avaient pu concevoir sur le caractère canonique de son élection.

Quand arriva à Rome le cardinal d'Amiens, Jean de La Grange, le terrain était favorable aux excitations auxquelles allait se livrer ce conseiller de Charles V. Voir N. Valois, *op. cit.*, t. 1, p. 69-72.

3<sup>o</sup> *L'élection de Clément VII*. — Autorisés à quitter la ville, aux approches de l'été, les cardinaux citramontains se rendirent à Anagni entre le début de mai et la fin de juin. Quinze jours plus tard, Bernardon de La Salle, appelé de Viterbe par le camerlingue Pierre de Cros, les prenait sous sa protection avec ses routiers, après avoir écrasé au Ponte Teverone les Romains qui voulaient s'opposer à son passage. Alors, le 2 août, se sentant enfin en sécurité, ils publièrent une sorte de manifeste où ils s'efforçaient de prouver que l'élection d'Urban VI était entachée de nullité, faute d'avoir été suffisamment libre, et invitaient l'élu à déposer les insignes du souverain pontificat (2 août). Texte dans Baluze, *Vitæ paparum Avenionensium*, éd. Mollat, t. IV, p. 821-826. Sans attendre la réponse de l'intéressé, ils lancèrent l'anathème contre Barthélémy Prignano, archevêque de Bari, qu'ils déposèrent comme « intrus » (9 août), lui reprochant de s'être entendu avec les chefs de la milice romaine pour faire imposer son nom par la foule aux cardinaux terrorisés. Puis ils transportèrent leur résidence à Fondi, où ils étaient assurés de la protection de la reine Jeanne de Naples.

Leurs collègues italiens, qui jusque là avaient essayé de s'entendre entre eux et Urban, les rejoignirent vers la mi-septembre, à l'exception du cardinal de Saint-Pierre, alors mourant, et assistèrent sans protester à l'élection d'un nouveau pontife (20 septembre).

Robert de Genève, sur le nom duquel s'étaient portés douze suffrages sur treize, était fils du comte Amédée III de Genève et petit cousin, par sa mère, du roi de France, Evêque de Thérouanne, puis de Cambrai,



il n'avait été créé cardinal par Grégoire XI en 1371. C'était un prélat distingué, instruit, ami du faste, mais auquel on ne tarderait pas à reprocher la dureté avec laquelle il venait de réprimer, comme légat de Grégoire, une insurrection florentine (1376). Après le conclave de Rome, il avait présenté ses hommages à Urbain VI et notifié par lettre son élection à l'empereur Charles IV (LEAVER, *Texte dans Pastor, Gesch. der Päpste*, 2<sup>e</sup> édit., t. I, p. 686. Il n'en accepta pas moins de lui être substitué et fut proclamé pape sous le nom de Clément VII.

Urbain, abandonné par ceux qui l'avaient élu, se crea de toutes pièces un nouveau Collège cardinalice, dont il eut l'habileté de recruter les membres dans divers pays. Entre les deux pontifes, la lutte va s'ouvrir. L'Église se divisa et quarante ans d'efforts seront nécessaires pour lui rendre l'unité perdue.

II. LA DIVISION DE L'ÉGLISE. — 1<sup>o</sup> Le problème posé par la double élection. — La situation créée par la volte-face des cardinaux mettait la chrétienté devant un problème quasi insoluble : celui de savoir qui, d'Urbain ou de Clément, était le véritable successeur de saint Pierre.

Tout de la question se ramenait à celle de la valeur canonique de l'élection d'Urbain; mais cette valeur elle-même dépendait de l'intention qu'avait présidé à son choix et, pour connaître à coup sûr cette intention, il eût fallu, comme le remarque justement Noël Valois, pouvoir lire dans la conscience des électeurs. Force était de se rabattre sur l'examen des circonstances pour interpréter leur pensée. La voie était ouverte à d'infinies discussions. Une abondante littérature surgit, sous forme de consultations, de mémoires, de plaidoyers, dont bien des éléments sont restés manuscrits. Pour avoir une idée des arguments invoqués de part et d'autre, il suffit d'analyser le traité sur le Schisme adressé au roi d'Aragon, pour le faire sortir de la neutralité, par saint Vincent Ferrier en 1380: *De moderno schismate*, dans FAGES, *Œuvres de saint Vincent Ferrier*, t. I, Paris, 1909, IV<sup>e</sup> traité.

Les partisans d'Urbain minimisent les désordres qui ont précédé son élection et font état de paroles ou de gestes tendant à prouver que les cardinaux, après avoir eu réellement dessein de faire de lui un pape, l'ont pendant quatre mois traité effectivement comme tel. Ceux de Clément insistent au contraire sur la pression dont les cardinaux furent l'objet et expliquent, non seulement leur vote, mais les hommages qu'ils rendirent ultérieurement à Urbain par la terreur que leur inspiraient les menaces des Romains. On aurait tort d'attribuer grande influence à ces plaidoyers : les positions initiales avaient été prises indépendamment d'eux; ils se révélèrent dans l'ensemble impuissants à les modifier.

Aujourd'hui, avec le recul des siècles et après de minutieuses enquêtes, les historiens sont à peu près d'accord — il y a pourtant de notables exceptions — pour reconnaître en Urbain VI le pape légitime (voir URBAIN VI); il était plus difficile aux contemporains de rassembler les données du problème et de se faire une conviction. On ne doit donc pas s'étonner de voir des conciles se prononcer pour Urbain, comme en Hongrie et en Pologne, tandis que d'autres comme en Castille, se rallient à Clément. En fait, l'attitude des divers pays fut presque toujours dictée moins par des préoccupations d'ordre canonique que par les circonstances ou par des considérations politiques. Aujourd'hui même, la nationalité des historiens qui traitent de la question n'est pas sans influence sur la solution qu'ils apportent.

2<sup>o</sup> Les obédiences. — Le roi de France, Charles V, n'aurait pu avoir des doutes qui s'étaient produits durant le conclave de Rome. Des doutes sur la légitimité

d'Urbain avaient été jetés dans son esprit par des messages émanant de plusieurs cardinaux et par les porteurs mêmes de la lettre que l'Élu avait écrite pour notifier son avènement. Ils se changèrent en certitude à la lecture du manifeste d'Anagni. La bonne foi de Charles paraît indiscutable; on peut en croire l'émouvante déclaration qu'il fit sur son lit de mort. Il a cru devoir faire confiance aux princes de l'Église de qui dépendait le choix du pape. Il voulut dès lors soutenir financièrement les cardinaux et envoyer à leur secours les routiers gascons. Par contre, l'appui qu'il leur accordait encouragea les cardinaux à procéder sans retard à une nouvelle élection.

La perspective d'avoir de nouveau un pape français n'était pas pour déplaire à Charles V; le choix de son cousin, Robert de Genève, ne put que lui agréer. Il tint néanmoins, avant de se déclarer ouvertement pour Clément VII, à prendre l'avis du clergé de France. Le conseil donné par l'assemblée de Vincennes fut conforme à son secret désir; mais l'université de Paris se montra moins pressée; ce fut seulement après quelques mois d'hésitations qu'elle adhéra au nouvel élu; encore les « nations » anglaise et picarde avaient-elles refusé de se joindre à la majorité.

C'est que l'Angleterre et l'Empire restaient urbanistes. La cour de Londres s'était réjouie de l'élection d'un pape italien. Elle avait attribué sans hésitation la révolte des cardinaux au dépit causé par la volonté réformatrice d'Urbain et à des manœuvres de Charles V, désireux de voir de nouveau un Français sur le siège de Pierre. L'envoyé du Sacré-Collège, Roger Foucault, porteur de l'encyclique cardinalice du 9 août, se vit jeter en prison, sans avoir été entendu. La même aventure advint à Chamberlac, ambassadeur secret de Clément VII. Quant à son ambassadeur officiel, Guy de Malesset, il n'obtint jamais les sauf-conduits qui lui eussent permis de passer le détroit. C'est sans enquête sérieuse que, par décision unanime, le parlement de Gloucester prit parti pour Urbain.

En Allemagne, l'empereur Charles IV ignorait tout des doutes que les cardinaux avaient fait connaître au roi de France; il adhéra sans hésitation à Urbain. Il lui resta d'autant plus volontiers fidèle que l'avènement de celui-ci lui permettait d'escompter un regain d'influence dans l'Église.

Autour de la France, d'une part, de l'Angleterre et de l'Empire, d'autre part, les nations se groupèrent peu à peu selon leurs affinités politiques. Les pays d'Europe centrale : Pologne, Bohême, Hongrie, Autriche, se prononcèrent pour Urbain ou se rallièrent assez vite à lui. Par contre, l'Écosse et l'Irlande, la Savoie et le Portugal prirent parti pour Clément. La Flandre se divisa : ses quatre évêques résidant tous hors du pays flamand, devinrent clémentins, tandis que Louis de Maele et son peuple, qui avaient intérêt à ménager l'Angleterre, refusaient d'abandonner « le premier élu ». L'Espagne, d'abord balancée entre les influences française et anglaise, demeura indecise. Sans s'être concertés, Henri de Trastamare en Castille, Pierre le Cérémonieux en Aragon, Charles le Mauvais en Navarre, Ferdinand en Portugal prirent, comme d'instinct, la même attitude de neutralité provisoire.

III. LES EFFORTS POUR FAIRE CESSER LE SCHISME. — 1<sup>o</sup> Les moyens mis en œuvre par les deux papes. — Pour rendre à l'Église l'unité perdue, chacun des pontifes s'efforça de faire triompher sa propre cause. C'est à quoi tendaient les anathèmes qu'Urbain et Clément lancèrent l'un contre l'autre et chacun contre les partisans de son rival. Jusqu'à la fin du schisme, leurs successeurs répétèrent ce geste, à la façon d'un rite; mais l'effet n'en pouvait être que de creuser davantage le fossé entre les tenants des deux obédiences,

urbanistes et clémentins n'attachant d'importance qu'aux excommunications fulminées par le pape qu'ils considéraient comme seul légitime.

Ce qu'il eût fallu pouvoir réaliser, c'étaient des changements dans les convictions, des « conversions ». De part et d'autre, on s'y employa durant toute la période du schisme, à l'aide de légats ou de prédicateurs. Urbain envoya en Allemagne et en Flandre le cardinal de Ravenne, Pileo de Prata, et en Espagne, le cardinal Agapit Colonna. Clément opposa au premier les cardinaux de Saint-Étienne et de Poitiers : Guillaume d'Aigrefeuille et Guy de Maleset, tandis qu'il faisait soutenir sa cause en Espagne par le cardinal d'Aragon, Pierre de Lune. Mais souvent les princes n'accueillaient sur leur territoire et les peuples ne voulaient entendre que des porte-paroles aux idées desquels ils étaient acquis d'avance. On vit même Pierre le Cérémonieux interdire l'accès de l'Aragon à la fois aux légats des deux papes.

Cependant, à côté des armes spirituelles et des arguments d'ordre dialectique, d'autres moyens de lutte furent mis en œuvre par les adversaires : l'appel plus ou moins déguisé à l'intérêt par l'octroi de promesses et de grâces, expectatives, charges, subsides, et le recours à la force, ou, comme on prit l'habitude de dire, à la « voie de fait ». Armes aléatoires elles aussi et peu efficaces, car les ambitieux ne se faisaient pas scrupule d'accepter les faveurs, d'où qu'elles vissent, et la reconnaissance était généralement la moindre de leurs vertus ; quant à la force, les deux papes n'avaient guère à leur disposition que celle qu'ils pourraient acquérir et conserver à prix d'argent ou de marchandages, et leurs partisans étaient trop souvent prêts à employer celle qu'ils possédaient à poursuivre, sous couleur de dévouement à l'Eglise, des fins plus ou moins personnelles.

<sup>2o</sup> *La voie de fait sous Urbain VI.* — A peine élu, Clément VII crut pouvoir chasser de Rome son rival et s'installer à sa place au centre de la chrétienté. N'avait-il pas pour lui, outre des alliés comme Honoré Gaetani, François de Vico et Jourdain Orsini, des troupes de routiers dont il avait confié le commandement à un de ses neveux, Louis de Montjoie, et le château Saint-Ange n'était-il pas aux mains de ses partisans ? Son rêve s'évanouit à la suite des défaites infligées à ses mercenaires par Albéric de Barbiano à Carpineto, puis à Marino, et de la chute du château Saint-Ange qui lui faisait perdre son meilleur point d'appui (27 avril 1379). Il se réfugia à Gaète, puis à Naples où il pouvait compter sur la reine Jeanne. Un soulèvement populaire l'ayant forcé à se rembarquer avec ses cardinaux, il erra d'étape en étape jusqu'au jour où il trouva un asile sûr à Avignon, dans l'ancien palais des papes.

Ce n'était là qu'un pis-aller. Pour reconquérir l'État pontifical, Clément accepta les offres intéressées de Louis d'Anjou, frère du roi de France Charles V. Après lui avoir promis l'érection en sa faveur d'un royaume d'Adria qui serait vassal du Saint-Siège, il l'encouragea à aller délivrer le royaume de Naples, dont s'était emparé Charles de Durazzo, allié d'Urbain VI. L'expédition, brillamment commencée, se trouva arrêtée par la mort de son chef (21 septembre 1381). Voir sur elle N. Valois, *op. cit.*, t. II, p. 7-89. Elle fut reprise victorieusement, après la mort de Charles de Durazzo, pour le compte de Louis II d'Anjou, qui fut acclamé roi par la population napolitaine (juillet 1386). Déjà Clément, fort du succès ainsi obtenu dans l'Italie du Sud et de l'influence qu'il avait acquise en Lombardie par le mariage de Louis de Touraine, le futur duc d'Orléans, avec Valentine Visconti, venait d'entamer des négociations avec Florence et Bologne, quand la mort de son rival (15 octobre 1389), rendu impopulaire par ses

violences et sa cruauté, arracha de ses mains son meilleur atout. Voir URBAIN VI.

Tandis que la France soutenait dans la péninsule les entreprises du pape d'Avignon, en même temps que ses propres intérêts, les grandes nations demeurées fidèles au pape de Rome ne restaient pas inactives.

En Allemagne, le roi des Romains, Wenceslas de Bohême, adhéra à une sorte de ligue urbaniste conclue entre les électeurs rhénans le 28 février 1379, puis renforcée bientôt par les évêques de Liège, de Wurzburg et d'Utrecht. Le cardinal Pileo de Prata, envoyé à Prague, fut assez habile pour faire conclure à Wenceslas une alliance avec Richard II d'Angleterre « contre tous les schismatiques » (2 mai 1381). Mais Wenceslas n'avait pas l'âme d'un croisé ; s'il songeait à descendre en Italie, c'était moins pour sauver la papauté, comme l'attendait le roi Urbain, que pour se faire couronner à Rome. Il se sentait d'ailleurs lié par la promesse de fidélité à la France que son père Charles IV lui avait demandée avant de mourir. Quant à Richard, il voyait surtout dans la ligue urbaniste un moyen d'obtenir l'appui du Saint-Siège et le concours de l'Allemagne dans son implacable lutte contre la France et ses satellites.

Sur le sol français, en Bretagne, en Aquitaine, en Guyenne, partout où commandaient les Anglais, l'obédience d'Urbain s'étendit progressivement ; mais les interventions armées de l'Angleterre en Flandre et en Espagne n'aboutirent qu'à des échecs. La désastreuse « croisade » menée en Flandre par l'évêque de Norwich, Henri Despenser, en 1383, avait d'ailleurs pour but essentiel d'ouvrir la route commerciale qui permettait d'acheminer de Calais à Bruges et à Gand les laines anglaises. E. Perroy, *L'Angleterre et le Grand Schisme d'Occident*, a clairement expliqué, p. 166-209, les dessous politiques et économiques de cette campagne.

En Espagne, l'Angleterre réussit à convertir à la cause d'Urbain son allié le Portugal ; mais la croisade qu'elle entreprit en Castille masqua mal le dessein de soutenir les ambitions de la maison de Lancastre qui se croyait des droits au trône occupé par le roi Jean. Cf. E. Perroy, *op. cit.*, p. 211-268. Ses coûteux efforts n'empêchèrent pas les divers États qui composaient la péninsule d'abandonner, un à un, au profit de Clément, la neutralité dans laquelle ils s'étaient d'abord établis. La Castille avait donné l'exemple à l'assemblée de Medina del Campo en 1381 ; l'Aragon suivit en 1387, à l'avènement du roi Jean qui avait épousé Yolande de Bar, nièce de Charles V ; puis ce fut le tour de la Navarre en 1390, quand Charles III eut succédé à son père Charles le Mauvais.

<sup>3o</sup> *La voie de fait sous Boniface IX.* — La mort d'Urbain VI (15 octobre 1389) fournissait, semblait-il, une occasion toute trouvée de rétablir l'unité dans l'Eglise. Les cardinaux urbanistes ne le comprirent pas. En se hâtant, sans prendre avis de personne, de lui donner un successeur, ils se rendirent pour une large part responsables de la prolongation du schisme. Du moins choisirent-ils (2 novembre), dans la personne de Pierre Thomacelli, cardinal de Naples, un homme capable par son esprit réaliste et son habileté diplomatique de restaurer en Italie l'autorité pontificale gravement compromise par son prédécesseur. Voir BONIFACE IX.

Boniface IX commença par s'assurer le dévouement de ses cardinaux, d'abord en rendant la pourpre à ceux que la maladresse d'Urbain avait jetés dans les bras de son rival, puis en accordant à tous sa confiance. Les Angevins clémentistes régnant à Naples, il s'empressa d'embrasser la cause des Durazzo avec lesquels Urbain s'était brouillé. Non content de faire donner la couronne au jeune Ladislas, il le seconda avec tant de persévérance que, malgré les succès éphémères d'une

expédition de Louis II d'Anjou soutenu par Clément VII, le monarque finit par entrer en possession de sa capitale (10 juillet 1309).

Dans le reste de l'Italie, Boniface, secondé par le cardinal Pileo de Prata, ne fut pas moins heureux. Négociant quand il le pouvait, mettant en avant au besoin les troupes de mercenaires dont il avait confié le commandement à son frère, il réussit à tenir en échec, à Vienne, parfois même à gagner à sa cause les condottieri partisans de Clément qui s'étaient installés dans le Patrimoine. Habile à poursuivre ses fins parmi les ambitions et les rivalités des tyrans, des villes et des classes sociales, il sut faire figure de pacificateur et devenir, dans la Rome qu'Urbain avait dû fuir, le maître incontesté.

4<sup>e</sup> *Boniface et la France.* — Bien que ces luttes aient absorbé le plus clair de son activité, Boniface chercha à réaliser l'union autrement que par la force des armes. Il est vrai qu'elle ne lui paraissait possible que par l'abdication de l'« anti-pape ». Du moins chercha-t-il à faciliter cette solution en promettant à Clément VII, pour le cas où il se retirerait, de lui laisser la pourpre ainsi qu'à ses cardinaux et de le nommer légat apostolique pour la France, l'Espagne et le Portugal. Bulle du 6 novembre 1390, dans Raynaldi, *Annales ecclesiastici*, t. 1390, n. 6 et 7. Cette modération, jointe à l'intervention du duc de Bavière auprès de son beau-frère Charles VI, monté sur le trône de France en 1380, contribuèrent à détourner celui-ci de donner suite à sa promesse de marcher sur Rome avec 12 000 lances pour y introduire Clément (mars 1391). Aussi bien Clément lui-même accepta-t-il bientôt d'entrer en rapports avec son rival par l'intermédiaire du prieur de la chartreuse d'Asli, Pierre de Mondovì.

Un chaleureux appel de Boniface au jeune roi de France qui venait de prendre en mains les rênes du gouvernement (lettre du 2 avril 1392, dans le *Spicilegium* de d'Achery, t. 1, p. 768) trouva Charles VI disposé à travailler à l'union, *donec egrediatur ut splendor justus et unicus vicarius Ihesu Christi*. Le roi, estimant que la responsabilité du schisme était partagée, envisageait une double démission, tandis que Boniface espérait le convaincre de la régularité de l'élection d'Urbain VI et provoquer, avec son adhésion, celle de Robert de Genève (lettre du 20 juin 1393, dans d'Achery, t. 1, p. 769). Mais le conseil des princes profita d'une crise de folie de Charles VI pour rompre l'entretien.

5<sup>e</sup> *L'université de Paris et les trois votes.* — La reprise de contact entre Rome et Paris n'en était pas moins un événement gros de conséquences : le désir d'union dont Gerson s'était fait l'écho dans son discours du 6 janvier 1391 s'en trouvait accru. *Opera*, édit. Du Pin, t. III, col. 991. Dans toute la France, les prières publiques, les prédications, les processions se multiplièrent au cours de l'année 1393 pour obtenir du ciel la cessation du schisme. Clément VII lui-même céda au sentiment populaire en instituant une messe spéciale *pro sedatione schismatis* qu'il ordonna de dire chaque semaine.

L'université de Paris, longtemps éconduite, put enfin faire entendre sa voix devant le roi. Dans un mémoire rédigé par Nicolas de Clamanges, elle proposa, le 6 juin 1394, trois moyens auxquels on pourrait recourir successivement pour rendre la paix à l'Église : la voie de cession, c'est-à-dire la démission des deux papes, la voie de compromis, c'est-à-dire l'arbitrage, enfin la voie conclutrice, par la réunion d'un concile général qui prendrait les mesures nécessaires. D'Achery, *op. cit.*, t. 1, p. 776.

6<sup>e</sup> *Benoît XIII succède à Clément VII.* — La mort de Clément VII, survenue le 16 septembre 1394, simplifiait la situation. Il eût été sage et facile de laisser s'entendre avec lui le schisme auquel son avènement

avait donné naissance. Pressé par ses conseillers et par l'université qu'il sentait être l'interprète de l'opinion publique en même temps que du bon sens, encourage d'ailleurs par les archevêques de Cologne et de Mayence comme par le margrave du Rhin, le roi de France fit son possible pour amener les cardinaux d'Avignon à surseoir à l'élection du successeur de Clément.

Sans même prendre la peine de lire les deux lettres qu'ils avaient reçues coup sur coup de Charles VI, les cardinaux réunis en conclave désignèrent le cardinal d'Aragon, Pierre de Lune, qui prit le nom de Benoît XIII (28 septembre). La vacance du siège n'avait duré que douze jours. Pareille précipitation ne saurait trouver d'excuse que dans une parfaite bonne foi ; et le fait que tous les électeurs avaient juré au préalable de se démettre du pontificat quand le pape de l'autre obédience ferait de même, s'il témoigne d'un réel souci du bien général de l'Église, ne suffit pas à justifier leur insigne maladresse. Raynaldi, *op. cit.*, an. 1394, n. 6.

7<sup>e</sup> *La voie de cession.* — Pierre de Lune avait été créé cardinal par Grégoire XI, c'est-à-dire avant le schisme. Il avait cru d'abord à la légitimité d'Urbain VI qu'il avait contribué à élire « avec l'intention d'en faire un vrai pape », puis il avait fini par se rallier aux cardinaux de l'opposition et avait voté pour Clément VII. Voir ici l'art. PIERRE DE LUNE. Son désir d'unité était bien connu ; il venait encore de le manifester par ses hésitations à accepter la tiare. « J'emploierai, pour arriver à mon but, tous les moyens raisonnables et possibles », déclara-t-il à Charles VI, en lui notifiant sa promotion.

L'université de Paris le pressa de mettre à exécution ses projets de concorde : « La paix de l'Église est entre vos mains, lui écrivit-elle, car votre rival tiendra sans doute à vous imiter. » Pierre d'Ailly, après une visite en Avignon, préconisa devant la maison royale et l'université la voie de cession. Un concile national, réuni à Paris le 2 février 1395, adopta cette voie comme la plus simple et la plus expéditive, recommandant au roi de travailler dans ce sens, non seulement auprès de Benoît XIII, mais auprès des princes affiliés à Boniface IX. Mais déjà les dispositions intimes de Benoît n'étaient plus celles de Pierre de Lune : soit qu'il pris goût aux honneurs, soit que la foule des courtisans qui avaient intérêt au maintien du *statu quo* ait réussi à exercer sur lui leur influence, il ne tarda pas à se trouver d'accord avec Boniface IX pour refuser d'envisager la possibilité d'une démission.

Une ambassade extraordinaire conduite par les ducs de Bourgogne, de Berry et d'Orléans arriva à Ville-neuve-lez-Avignon le 21 mai 1395. Elle se vit refuser par Benoît le texte du serment qu'il avait prêté avant son élection. Ni les instances du duc de Berry, ni l'éloquence de Gilles des Champs, ni l'avis favorable de presque tous ses cardinaux ne purent amener le pontife à l'idée de la cession. Deux mois d'efforts ne réussirent ni à le toucher, ni à l'ébranler. Tantôt il cherchait à gagner du temps, exigeant un écrit du roi, tantôt il se retranchait derrière le droit qui, prétendait-il, avait toujours rejeté la voie de cession, comme peu convenable pour terminer les schismes. Sa mauvaise volonté ne put plus faire de doute quand on le vit recourir aux prétextes les plus futiles pour refuser de recevoir en audience publique les délégués de l'université et aller jusqu'à offrir aux ducs, pour les amener à se départir de leur insistance, de leur abandonner le patrimoine pontifical en Italie. Soutenu par son confesseur, le dominicain anglais Jean Hayton, et par le seul cardinal de Pampelune, qui était partisan de la voie de fait, il finit par se déclarer prêt à mourir plutôt que d'accepter la voie de cession.

Il se disait disposé, par contre, à se rencontrer, sous la protection du roi, avec son rival, dans une confé-



rence où, entourés chacun de leur collège cardinalice, ils discuteraient librement de leurs droits et des moyens de rendre à l'Église son unité. S'ils ne réussissaient pas à se mettre d'accord, il acceptait la constitution d'un tribunal arbitral qui aurait pouvoir de trancher le débat à la majorité des deux tiers des voix. Cette voie dite « de compromis », qu'il prétendait plus sage et plus facilement réalisable que la voie de cession n'était évidemment, dans sa pensée, qu'une échappatoire, comme le prouvera d'ailleurs la suite des événements. En attendant, tous les efforts de ce pontife, « têtue comme une mule aragonaise », tendront à rendre vaines les tentatives ultérieures du roi de France.

8° *L'Angleterre et la voie de cession.* — Après l'échec de son ambassade en Avignon, Charles VI, sur le conseil de l'Université, essaya de gagner à l'idée de cession l'Angleterre et l'Empire. Il sembla d'abord devoir réussir. Un rapprochement s'opéra alors entre l'Angleterre et la France : Richard II recherchait la main d'Isabelle, fille de Charles VI, et Nicolas de Fakenham l'avait convaincu qu'une union étroite des deux pays pourrait amener rapidement la fin du schisme. Voir NICOLAS DE FAKENHAM. Mais il fallait compter avec l'opinion publique et l'Université d'Oxford qui, peut-être jalouse du rôle que prétendait jouer dans la chrétienté celle de Paris, se retranchait derrière le dilemme : reconnaissance universelle de Boniface IX ou convocation d'un concile général. Une délégation envoyée par l'Université de Paris sous la conduite de Simon de Cramaud reçut bon accueil à la cour, mais ne put prendre contact avec les maîtres d'Oxford.

Le contrat de mariage entre Richard et Isabelle fut signé en mars 1396, ainsi qu'un armistice aux termes duquel les deux puissances travailleraient de concert à faire cesser le schisme. Richard, tout en se déclarant personnellement favorable à la voie de cession, ajoutait cependant qu'il ne pourrait rien faire pour l'imposer, vu la répugnance du clergé anglais à envisager un recours éventuel à la violence.

Comme il fallait s'y attendre, la collaboration entreprise dans ces conditions ne tarda pas à se révéler inefficace. Des messages successifs et une ambassade franco-anglaise envoyés aux deux papes restèrent sans résultat. Il en fut de même des efforts tentés en commun du côté de l'Empire.

9° *L'Empire et la voie de cession.* — A vrai dire, les appels de la France semblèrent trouver un écho favorable auprès des archevêques de Trèves et de Cologne, des archiducs d'Autriche et de Bavière, et de Wenceslas lui-même. En octobre 1395, les princes électeurs réunis à Boppard promirent à une ambassade de l'Université de Paris leur collaboration active en vue de la cessation du schisme. Mais quand, l'année suivante, les ambassadeurs français vinrent, sur leur demande, traiter avec les électeurs de la démission des deux papes, ces derniers se contentèrent de leur prodiguer de bonnes paroles, tandis que Wenceslas refusait de donner audience aux délégués de l'Université et recevait ceux du roi avec une réserve polie. La diète convoquée à Francfort en mai 1397 — pour étudier les graves besoins de l'Église, de la foi et du saint Empire romain — en présence des ambassadeurs des rois de France et d'Angleterre n'aboutit à aucune décision. Wenceslas s'était d'ailleurs contenté des y faire représenter. Cf. *Deutsche Reichstagsakten*, t. II, p. 415-417. Au fond, tout se passait comme si les Allemands n'avaient d'autre dessein que de gagner du temps pour empêcher d'aboutir la voie de cession.

C'est que des considérations étrangères à l'extinction du schisme étaient passées au premier plan de leurs préoccupations. Wenceslas, le roi de Bohême, l'étranger, l'incapable, contre lequel depuis longtemps les princes murmuraient en des conciliabules secrets,

venait de nommer duc de Milan Jean Galeas Visconti, l'allié des Français; et ce geste paraissait aux Allemands attentatoire à l'honneur de l'Empire. D'autre part Gênes avait été remise à la France, et Boniface IX n'avait pas manqué d'attirer l'attention des Allemands sur le danger qu'une telle avance présentait pour leur pays. *Deutsche Reichstagsakten*, t. III, p. 22, n. 9. Les velléités manifestées par Wenceslas de se rencontrer avec Charles VI pour travailler de concert à obtenir la démission simultanée des deux papes achevèrent de les exaspérer. Coup sur coup, un mémoire de Robert de Bavière et un libelle des autres électeurs lui signifiaient qu'ils n'admettaient pas pareille rencontre et qu'il fallait rejeter le projet français pour soutenir sans conditions Boniface IX. *Op. cit.*, t. III, p. 54, n. 22.

Pressé par l'Université de Prague, Wenceslas passa outre et vint s'entretenir à Reims avec les régents de France qui achevèrent de le gagner à leurs vues (23 mars 1398). Cf. *Chronique du religieux de Saint-Denis*, t. II, p. 565 sq. Sur le conseil du duc d'Orléans, il chargea l'évêque de Cambrai, Pierre d'Ailly, de se rendre en Avignon, puis à Rome, pour exhorter les deux pontifes à accepter la voie de cession. Dès lors, sa perte était décidée. Les princes allemands se mirent en rapports avec l'Angleterre, et pour faire accepter leur plan par Boniface IX, ils donnèrent à celui-ci l'assurance de leur attachement indéfectible. *Deutsche Reichstagsakten*, t. III, p. 198, n. 93.

10° *La soustraction d'obédience de la France.* — La mission de Pierre d'Ailly tourna court : l'ambassadeur trouva Benoît « prêt à se laisser écorcher plutôt que de céder ». Il ne restait à Charles VI qu'à renoncer définitivement à la voie de cession ou à tenter de l'imposer par force. Le concile national de Paris qui avait préconisé cette voie avait en même temps admis que des sanctions pourraient être prises au besoin pour vaincre l'obstination des papes; le moment semblait venu de passer à l'action. Déjà depuis plus d'un an l'Université avait conclu à l'opportunité d'une soustraction partielle d'obédience et invité Charles VI à supprimer les taxes et les provisions apostoliques. Pressé d'en finir, le roi de Castille venait d'entrer dans ses vues. Charles voulut prendre l'avis du clergé de France.

Une assemblée convoquée à Paris pour le 7 mai 1398 réunit plus de deux cents ecclésiastiques sous la présidence de Simon de Cramaud. Elle poursuivit ses débats pendant deux mois. Priver Benoît de la jouissance des revenus apostoliques et de la disposition des bénéfices ecclésiastiques réservés au Saint-Siège serait évidemment lui enlever un de ses principaux moyens d'influence; mais pouvait-on refuser obéissance au pape reconnu jusque là, aussi longtemps qu'il n'aurait pas été condamné par un concile général? Et, si cette mesure était légitime, pouvait-on espérer qu'elle serait efficace, eu égard à l'obstination dont le pontife avait donné déjà tant de marques? Au cours de la discussion, les partisans de la « soustraction partielle » d'obédience furent assez naturellement entraînés à préconiser une solution plus radicale. Simon de Cramaud, appuyé par les ducs de Berry et de Bourgogne, finit par faire voter, à une faible majorité, la « soustraction totale » d'obédience; et une ordonnance datée du même jour annonça que le roi, le clergé et le peuple, se rangeant à cet avis, rompaient avec Benoît XIII. Raynaldi, an. 1398, 22 juillet.

Cette décision plaçait l'Église de France dans une situation paradoxale. Elle n'aboutit, ni à faire plier le pontife, ni à l'isoler complètement. Sommés d'abandonner la cause de Benoît, cinq cardinaux avignonnais se réfugièrent auprès du pape qui déjà mettait en état de défense le palais des Doms, escomptant l'assistance de l'Aragon. Dix-huit autres, retirés à Villeneuve, appelèrent Geoffroy de Boucicaud qui se disait man-

daté par le roi pour s'emparer du château avec ses routiers.

La résistance active opposée par Benoît à la violence, si elle fut désapprouvée par quelques-uns de ses partisans, par saint Vincent Ferrier en particulier, eut du moins pour effet de calmer beaucoup de ses adversaires. La félonie de Boucaut, qui retint comme otages trois cardinaux envoyés en négociateurs, souleva contre lui l'indignation des honnêtes gens. Le spectacle des cardinaux dissidents menant la guerre contre celui qu'ils avaient choisi naguère et que beaucoup de Français considéraient malgré tout comme le vrai pape était d'ailleurs trop odieux pour ne pas choquer bientôt l'opinion publique et ébranler la cour elle-même. Guy de Malessot s'en aperçut sans peine quand il vint à Paris avec deux de ses collègues pour provoquer contre le pontife un surcroît de rigueur.

Le roi d'Aragon, demeuré fidèle à Benoît, s'entremisit auprès de Charles VI et obtint de lui des propositions de paix que ses ambassadeurs firent accepter par Benoît, leur protégé, le 10 avril 1399. Celui-ci promettait d'abandonner, si Boniface le faisait de son côté ou venait à mourir, et de prendre part à toute assemblée qui se réunirait pour réaliser l'union; moyennant quoi Charles VI s'engageait à le protéger dans sa résidence d'Avignon. Une trêve fut conclue sur ces bases et pendant plus de quatre ans le pontife resta en quelque sorte captif dans son palais, tandis qu'autour de lui se multipliaient de vaines négociations.

11° *Boniface et l'Empire.* — La soustraction d'obédience avait éveillé chez Boniface l'espoir de gagner à sa cause, par l'intermédiaire du roi d'Angleterre, la France irritée contre Benoît. Lettre à Richard II, 21 décembre 1398, *Reg. vatic.* 316, fol. 78. Mais l'évolution de la situation en Allemagne exigeait de sa part la plus grande prudence. Après s'être assurés de l'appui anglais, les princes, réunis à Francfort en février 1400 pour préparer la déposition de Wenceslas, menaçaient de passer à la neutralité, à l'exemple de la principauté de Liège, si Boniface s'opposait à l'élection d'un autre souverain. *Deutsche Reichstagsakten*, t. III, p. 162, n. 114. Or, Wenceslas, même remplacé comme roi des Romains, continuerait de régner en Bohême et de compter parmi ses amis le puissant duc de Milan.

Boniface fut assez habile pour éviter d'épouser la querelle des princes sans aller jusqu'à désavouer leur entreprise comme illégale (21 avril). *Ibid.*, t. III, p. 163, n. 115. La déposition de Wenceslas et son remplacement par l'électeur palatin, Robert III de Bavière, étaient chose faite depuis cinq jours (25-26 août), *ibid.*, t. III, p. 264-267, n. 206-209, quand Boniface assurait encore au malheureux roi qu'il était disposé à le défendre « jusqu'au sang ». *Ibid.*, t. III, p. 225, n. 185.

Robert manifesta aussitôt le dessein d'aller se faire couronner à Rome et de travailler à ramener dans le giron de l'Église les « schismatiques ». En réalité, il préparait une expédition militaire en Italie pour abattre au passage la puissance du duc de Milan et entamait des négociations avec la France, prêt à sacrifier au besoin à ses ambitions la cause romaine. Boniface essaya en vain d'obtenir de lui l'assurance que, sur la question du schisme, aucune convention ne le liait et qu'il ne signerait aucun engagement sans s'être assuré de son assentiment. *Ibid.*, t. IV, p. 41, n. 25, et p. 42, n. 26; aussi ne fit-il rien pour le soutenir. Manquant d'hommes et à court d'argent, Robert, arrivé à Padoue le 18 novembre 1401, quitta cette ville le 15 avril suivant pour rentrer en Allemagne, non sans avoir déclaré à François de Carrara qu'il se vengerait du pape en détachant de lui l'Empire.

L'heure était critique pour Boniface : tandis que les fortresses qui entouraient Bologne tombaient une à une, aux mains du Visconti, Robert, après avoir fait

approuver sa politique à la diète de Mayence (juillet 1402), *ibid.*, t. V, p. 282, n. 207 sq., reprenait ses pourparlers avec la France pour obtenir, au prix de concessions en faveur de l'union, une alliance contre Jean Galéas. *Ibid.*, p. 391, n. 289. Il cherchait en même temps à s'assurer les faveurs de l'Angleterre. *Ibid.*, p. 399, n. 294. La mort inopinée du duc de Milan vint heureusement renverser la situation (2 septembre 1402). Robert aussitôt oublia ses offres à la France et reprit contact avec Boniface qui s'empressa de se l'attacher définitivement en approuvant son élection, après avoir obtenu la promesse qu'il ne s'occuperait de la question du schisme que d'accord avec lui (10 juillet 1403).

12° *La restitution d'obédience de la France à Benoît XIII.* — Sur ces entrefaites, la France, devant la faillite de plus en plus manifeste de la politique menée par les ducs de Berry et de Bourgogne, s'était lassée de n'avoir pas de chef religieux. Les charges imposées par le souverain semblaient intolérables au clergé. Des maîtres parisiens, comme Nicolas de Clamanges et Gerson, qui avaient toujours blâmé la soustraction d'obédience, élevaient la voix pour réclamer le retour plus ou moins complet à l'état de choses antérieur à 1398. *Nicolaï de Clamengis opus*, éd. de Leyde, ep. xvii, p. 61-72; *Opera Gersonii*, éd. Du Pin, t. II, col. 32-35. L'université de Toulouse faisait de même. Le duc d'Orléans demeura secrètement fidèle à Benoît les appuyait. N. Valois, *op. cit.*, t. III, p. 260. Les cours de Castille et d'Aragon déplorèrent de plus en plus ouvertement la captivité du pape qu'elles continuaient de regarder comme légitime. L'audacieuse évasion de Benoît XIII allait faciliter un arrangement (11 mars 1403).

Le pontife se réconcilia avec ses cardinaux et les Avignonnais, puis, de Château-Renard, où il s'était mis sous la protection du roi de Sicile, il délégua à Paris Guy de Malessot et le cardinal de Saluces pour provoquer, sinon l'annulation, du moins une modification de la mesure prise contre lui (25 mai). De fait, une assemblée de prélats réunie à l'hôtel Saint-Pol sur l'initiative du duc d'Orléans se prononça pour la restitution immédiate d'obédience, décision qui reçut l'approbation du roi et de l'Université (28 mai). Martène et Durand, *Amplissima collectio*, t. VII, col. 677. Le 30 mai 1403, Pierre d'Ailly pouvait annoncer solennellement, dans la chaire de Notre-Dame, le retour du royaume à l'obédience de Benoît XIII.

13° *Mort de Boniface IX et son remplacement par Innocent VII.* — Le triomphe de Benoît n'avait pu être obtenu que moyennant engagement de sa part d'accepter la cession si Boniface venait à abdiquer, à mourir ou à être déposé, et de convoquer en concile, dans le délai d'un an, les prélats de son obédience. *Archiv f. Literatur u. Kirchengesch.*, t. VII, p. 280. Bien décidé à ne pas se laisser imposer l'accomplissement de ses promesses, il ne put faire moins, finalement, pour montrer quelque bonne volonté, que de proposer à Boniface une entrevue où ils étudieraient ensemble les moyens de mettre fin au schisme. Il offrait de se rendre, à cette fin, en Italie sur un territoire neutre.

Boniface, malade, objecta aux ambassadeurs que son état de santé lui interdisait tout déplacement. On lui parla de compromis, des arbitres choisis de part et d'autre devant décider en toute liberté de ce qu'il y aurait lieu de faire. On lui demanda de faire défense à ses cardinaux de lui choisir un successeur après son décès, Benoît étant décidé à agir de même. Ainsi pressé de tenir ses engagements, il se fâcha et des paroles violentes furent échangées, dit-on. Quoi qu'il en soit, la fièvre le reprit et il mourut le lendemain, 1<sup>er</sup> octobre 1404.

Benoît XIII avait plus d'une fois promis de se dé-

mettre en cas de mort de son rival. Des pourparlers eurent lieu à Rome, le 12, entre ses ambassadeurs et les cardinaux, sur lesquels nous sommes mal renseignés. Il semble qu'aux cardinaux exigeant l'abdication pure et simple de Benoît, les évêques de Saint-Pons et de Lérida se soient bornés à offrir de sa part la voie de « convention » et de « déclaration de justice ».

Cette fois encore, les cardinaux romains brusquèrent leur décision et se réunirent en conclave. Avant même que Paris eût été informé du décès de Boniface, ils élurent pour le remplacer le cardinal de Bologne, Gôme Megliorato, qui prit le nom d'Innocent VII (17 octobre 1404). Ils avaient cru cependant, pour rassurer leur conscience, devoir reprendre à leur compte le serment prêté par leurs collègues d'Avignon avant l'élection de Benoît, en jurant de ne rien négliger et d'aller au besoin jusqu'à renoncer à la tiare pour procurer l'union. C'était là un incontestable progrès.

Innocent, vieillard doux et pacifique, n'entreprit rien de sérieux durant son court pontificat de deux ans pour mettre fin au schisme. Son premier geste fut d'inviter les ambassadeurs de Benoît qui étaient restés à Florence, à revenir à Rome; mais il leur refusa ensuite le sauf-conduit nécessaire, sous prétexte qu'ils n'avaient fait aucune proposition nouvelle. Une invitation lancée à ses partisans, en vue d'une réunion où ils lui feraient des propositions pour rendre la paix à l'Église fut ajournée deux fois, et finalement abandonnée. A une ambassade de l'université de Paris, venue pour lui recommander la voie de cession, il se contenta d'opposer de vaines récriminations sur le passé.

14<sup>e</sup> Benoît marche sur Rome. Nouvelle soustraction d'obédience. — L'inertie d'Innocent ne faisait que stimuler son adversaire, heureux de pouvoir se donner le beau rôle à peu de frais. Quittant sa résidence marseillaise de Saint-Victor, Benoît se fixa d'abord à Nice, puis à Gênes, qui venait d'entrer dans son obédience (16 mai 1405), et offrit de nouveau à Innocent VII de se rencontrer avec lui dans une conférence. Le rejet de ses avances lui fournit l'occasion de reprendre son vieux projet de marcher sur Rome et de réclamer le secours de tous les chrétiens, du roi de France en particulier, pour mettre à la raison « l'intrus » (27 juin).

Sa cause, soutenue par les prédications de saint Vincent Ferrer et par des intrigues politiques, fit d'abord quelques progrès dans l'Italie du Nord, tandis qu'Innocent, chassé par un soulèvement des Romains, se réfugiait à Viterbe. Comme des armées de Pise et de Milan guerroyant en Toscane barraient à Benoît XIII la route du Sud, il songea à emprunter la voie maritime; mais une peste survenue sur la côte italienne le força à rétrograder progressivement jusqu'à Marseille, son point de départ.

A vrai dire, la France commençait de nouveau à se détacher de Benoît. Le retour à la voie de fait, à la fois coûteuse et inefficace, lui déplaisait. L'université, lésée dans ses privilèges par les exigences financières du pontife, avait suspendu ses cours pendant deux mois (novembre 1405). Enfin l'autorité du duc d'Orléans diminuait et sa rivalité de plus en plus aiguë avec Jean sans Peur l'avait empêché déjà de fournir à son protégé tout l'appui que celui-ci en attendait pour sa marche sur Rome. Le cardinal Antoine de Chalon, envoyé à Paris pour stimuler l'ardeur des princes, fut froidement accueilli par la cour et commit la maladresse d'insulter l'université, ce « nid de brouillons ». Les docteurs se vengèrent en déclarant que Benoît, schismatique opiniâtre, n'avait plus droit à l'obéissance et en déférant au Parlement la lettre par laquelle, quatre ans plus tôt, l'université de Toulouse avait demandé la restitution d'obédience. Pierre Plauol et Jean Petit obtinrent que la lettre fût livrée au feu

(juillet 1406) et leur demande de retour à la soustraction d'obédience fut renvoyée au synode national qui devait se réunir à la Toussaint.

Durant plus de deux mois, les orateurs de l'université et ceux de Benoît s'affrontèrent devant cette assemblée, qui se prononça pour une demi-mesure; on continuerait d'obéir à Benoît en matière spirituelle, mais on lui refuserait, au temporel, la collation des bénéfices et des dignités (4 janvier 1407). Voir Martène et Durand, *Thesaurus novus anecdotorum*, t. II, col. 1307.

15<sup>e</sup> L'élection de Grégoire XII et les progrès de la « voie de cession ». — Dès les premiers jours du synode de Paris, Innocent VII était mort à Rome (6 novembre 1406), après avoir éconduit dans le courant de l'été une dernière ambassade du roi de Castille, désireux de lui faire admettre le principe de la double cession. Par une étrange aberration, ce pontife en était venu à se demander même s'il avait le devoir de s'occuper de la question du schisme!

La vacance du siège offrait une nouvelle occasion de faire pression sur Benoît pour l'amener à abdiquer. Les rois de France et d'Angleterre, l'université de Paris, la ville de Florence souhaitaient voir les cardinaux surseoir à l'élection d'un successeur d'Innocent; Benoît lui-même offrit à ceux-ci de se rencontrer avec eux. Peine perdue! La crainte de provoquer des troubles en cas de vacance prolongée et peut-être d'être dupes des manœuvres du pape avignonnais l'emporta: le cardinal de Saint-Marc, Ange Corrarior, fut élu sous le nom de Grégoire XII, le 30 novembre 1406.

Mais pour la première fois, au cours de leurs délibérations, les cardinaux avaient abandonné le point de vue du droit strict: non contents de prêter le serment, devenu presque rituel, de se démettre de la papauté si « l'intrus » venait à mourir ou à abdiquer, ils avaient été unanimes à reconnaître que la voie de cession serait le meilleur moyen de réaliser l'union et ils avaient envisagé, pour le cas où elle serait suivie, de se joindre aux « anti-cardinaux » afin que les deux collèges réunis pussent élire un pape qui désormais serait incontesté.

Grégoire XII, qui semblait animé des meilleures intentions, s'effraya de renouveler les promesses qu'il avait faites comme cardinal et de les faire connaître à Benoît: « Ce n'est plus le temps, lui écrivait-il, de discuter sur le droit, mais bien de faire céder le droit devant l'intérêt public. Une vraie mère renonce à ses droits plutôt que de voir couper en deux son enfant. Je vous offre donc de renoncer à la tiare, si vous consentez à faire de même » (12 décembre). Ce langage nouveau autorisait tous les espoirs. La joie fut grande à Rome, en Allemagne, en France surtout, où Gerson salua en termes enthousiastes, dans un discours prononcé devant les princes, la paix qui s'annonçait.

Cette paix, l'assemblée du clergé réunie le 21 janvier 1407 décida de l'obtenir à tout prix: si Benoît refusait la cession, on l'abandonnerait; et si ses cardinaux refusaient de s'unir en conclave avec ceux de Rome, on s'entendrait avec ces derniers pour l'élection du futur pape.

L'offre de Grégoire ne pouvait qu'être agréable à son rival. Benoît fit mine de l'accepter, mais déclara pour son compte ne vouloir envisager la cession qu'après avoir essayé la voie de discussion (31 janvier 1407). Tout serait-il remis en cause? La cour de France crut devoir intervenir. Une ambassade où figuraient, à côté de Simon de Gramaud, de Gilles des Champs, de Pierre Plauol et de Jean Petit, des hommes comme Pierre d'Ailly, Gerson et Guillaume Fillastre, connus pour leur modération, partit pour Marseille, où elle devait obtenir de la part de Benoît l'acceptation pure



et simple de la voie de cession, avant de se rendre à Rome pour préparer une entrevue entre les deux pontifes.

1<sup>re</sup> *L'entrevue manquée de Savone.* — Mais déjà à ce beau plan s'en opposait un autre : Grégoire, entrant dans les vues de son rival, lui avait envoyé des émissaires chargés de négocier directement avec lui ; une rencontre des deux papes à Savone avait été prévue dès le 21 avril pour la Saint-Michel ou la Toussaint. A l'ambassade française, Benoît donna l'assurance qu'il acceptait la voie de cession (9 mai), mais refusa de s'engager par écrit à s'en tenir à elle, ses actions, disait-il, devant prouver mieux que des paroles qu'il avait uniquement en vue l'honneur de Dieu et les intérêts de l'Eglise. L'insistance, peut-être maladroite, des ambassadeurs et leurs menaces d'appliquer les décisions du concile de Paris secrètement approuvées par la cour n'eurent d'autre effet que de provoquer chez lui une réaction de combat. Le roi tenait en réserve des ordonnances portant suspension de tous paiements à la Curie et rétablissant provisoirement les élections canoniques, à l'exclusion des réserves et des expectatives ; Benoît fit rédiger, pour le cas où elles seraient promulguées, une bulle portant excommunication contre quiconque se retirerait de son obédience ou tenterait de porter atteinte à l'exercice de sa juridiction. Ainsi la brillante ambassade avait échoué, comme naguère celle des ducs.

Elle ne fut pas plus heureuse à Rome. Grégoire en effet n'était plus « l'homme de Dieu » qu'elle s'attendait à trouver. Non seulement il avoua préférer à la voie de cession, qu'il avait d'abord préconisée, la voie de discussion, mais, maintenant qu'un rendez-vous était fixé à Savone, il trouva sans cesse de nouveaux prétextes pour ne pas s'y rendre. Gènes lui offrait-elle des galères, il lui répugnait de les utiliser parce qu'il était vénitien ; parlait-on de la voie de terre, il alléguait les dangers de la route ou le manque de ressources. Les instances conjuguées des ambassadeurs français et des légats de Benoît ne purent avoir raison de la froide obstination du vieillard. Tout ce qu'il consentit fut de s'avancer au-devant de son rival jusqu'à Viterbe, où il arriva le 11 août.

On a beaucoup discuté sur ce changement d'attitude du pape qui, au lendemain de son élection, s'était écrit : « J'irai voir Benoît, dussé-je cheminer seul appuyé sur un bâton ou en m'embarquant sur une simple nacelle. » Cédait-il à la pression de Ladislas de Naples auquel il était dévoué, aux prières de ses neveux pour lesquels il éprouvait une affection excessive, à la crainte de se voir traité sans ménagements par la France ? Sans doute y eut-il un peu de tout cela.

Quoi qu'il en soit, Benoît avait beau jeu pour prendre l'avantage. Tout en pressant son rival d'acquiescer à la gloire avec lui en mettant fin au schisme, il fréta des galères et débarqua à Savone le 14 septembre. De Sienne où il se trouvait depuis le 4, Grégoire finit par envoyer des messagers porteurs d'excuses et chargés de négocier pour fixer un lieu de rencontre situé dans l'obédience romaine. Trois mois après le moment fixé pour leur rencontre, les deux rivaux s'étaient avancés, l'un jusqu'à Porto Venere (3 janvier 1408), l'autre jusqu'à Lucques (28 janvier), sans qu'il fût possible de leur faire franchir les quelques lieues qui les séparaient encore.

17<sup>o</sup> *Grégoire abandonné par ses cardinaux. La France déclare sa neutralité.* — Cependant, le roi de Naples, qui déjà avait voulu empêcher Grégoire de quitter Rome, venait d'occuper la ville et d'entrer au Vatican (25 janvier). Il pensait ainsi pouvoir prévenir l'élection d'un pape qui favoriserait les ambitions angevines. De fait, il ne tarda pas à émettre la prétention d'assister en personne à l'entrevue éventuelle des

deux pontifes (3 mai). Encouragé dans son intransigence et fort de l'appui de Ladislas, Grégoire jeta le masque : coup sur coup, il défendit à ses cardinaux de sortir de Lucques et de s'aboucher avec les ambassadeurs de Benoît ou du roi de France (4 mai), créa en dépit de son serment quatre nouveaux cardinaux, pour augmenter ainsi le nombre de ses partisans dans le Sacré-Collège, et rompit avec les ambassadeurs de Benoît en refusant de proroger leur sauf-conduit.

Depuis quelques mois déjà, les cardinaux de Grégoire, las de ses tergiversations et édifiés sur son obstination, méditaient de l'abandonner. Le parjure du pontife, doublé de la rupture des négociations avec Benoît fut le signal de la débâcle. Le cardinal de Liège quitta Lucques le 11 mai ; six de ses collègues le suivirent le soir même, puis deux autres les jours suivants. Ils se retrouvèrent à Pise, sous la protection de la république de Florence, d'où ils en appelèrent à Grégoire mieux informé, à Jésus-Christ, au concile général et au pape futur (13 mai 1408).

De son côté, Charles VI, devant l'échec de l'entrevue de Savone, avait considéré les deux pontifes comme responsables de la prolongation du schisme et proclamé le 12 janvier 1408 son dessein d'embrasser le parti de la neutralité si, au jour de l'Ascension, l'union n'était pas réalisée. Benoît, que l'assassinat du duc d'Orléans (23 novembre 1407) avait privé de son dernier appui à la cour de France, avait répondu par l'envoi de sa bulle du 19 mai 1407, portant menace d'excommunication et d'interdit ; sur quoi Charles avait publié ses ordonnances du 18 février 1408 aux termes desquelles étaient abolies les taxes apostoliques et les réserves. Le 21 mai 1408, en présence du roi et des princes, de l'Université et du clergé, Jean Courteuissie accusait Benoît de schisme, et par conséquent d'hérésie ; puis la bulle menaçante du 19 mai fut lacérée devant la foule, tandis que se préparaient des représailles contre ceux que l'on soupçonnait de complicité avec son auteur. Enfin, au lendemain de l'Ascension (25 mai), l'ordonnance royale proclamait la neutralité du royaume. *Ordonnances*, t. IX, p. 342.

Il ne restait plus à Grégoire et à Benoît qu'à se rejeter mutuellement la responsabilité de leur échec, tandis que les cardinaux dissidents des deux obédiences, largement soutenus par la France, se préparaient à prendre en commun les initiatives qu'ils jugeaient nécessaires pour le bien de l'Eglise.

IV. LE RETOUR A L'UNITÉ. 1<sup>re</sup> *Le concile de Pise.* Réunis à Livourne, six urbanistes et six clémentins se promirent, en présence des ambassadeurs du roi, de suivre la voie de cession et de concile général (29 juin) ; puis, quand les Florentins eurent autorisé la réunion de l'assemblée à Pise, ils en fixèrent l'ouverture au 25 mars 1409.

Mis au courant de leur projet, Benoît XIII et Grégoire XII prirent les devants en convoquant chacun de son côté un concile : l'un à Perpignan, l'autre à Aquilée ; mais telle était, dans l'obédience même de Benoît, l'impatience de réaliser l'union que les membres de l'assemblée de Perpignan, presque tous Espagnols, le conjurèrent d'envoyer à Grégoire XII et à Pise des plénipotentiaires chargés de préparer les voies à la double cession (1<sup>er</sup> février 1409).

Il est inutile de reprendre ici l'histoire du concile de Pise. Voir l'article PISE (*Concile de*). Rappelons seulement les principales étapes de son action. L'assemblée se déclara valablement convoquée et qualifiée pour connaître de la question du schisme et lui donner une solution, étant un concile général représentant l'Eglise universelle (10 mai). Après avoir commencé par blâmer les deux pontifes de n'avoir pas répondu aux convocations qui leur avaient été adressées (30 mars), elle proclama la double soustraction d'obédience (17 mai),

puis la déposition des deux papes comme « schismatiques, hérétiques notoires, coupables de parjure et de violation de vœu » (5 juin). La vacance du Saint-Siège étant prononcée, restait à le pourvoir d'un nouveau titulaire. Vingt-quatre cardinaux réunis en conclave au palais archépiscopal promirent, s'ils étaient élus, d'entreprendre aussitôt la réforme de l'Église; et ils choisirent le cardinal archevêque de Milan, Pierre Philargis de Candie, qui prit le nom d'Alexandre V (26 juin). Voir son article.

Toute cette procédure avait été commandée, non par des considérations d'ordre juridique, mais par la considération pratique de l'intérêt de l'Église. Les autres moyens préconisés pour rétablir l'unité ayant été essayés sans succès, le besoin d'en finir avait fait renaître la vieille idée du recours au concile général, déjà lancée par l'Urban VI au début du schisme. Le courage des cardinaux et les efforts désintéressés de la France faillirent procurer, dès la première tentative de réalisation, le résultat escompté.

Alexandre V fut reconnu, non seulement par la France, mais par l'Angleterre, la Hongrie, le Portugal, l'Italie du Nord, Florence et Sienné; en Allemagne même, le roi Wenceslas, Henri de Bavière, Frédéric de Tyrol, la plupart des évêques embrassèrent sa cause. Mais les deux papes déposés par le concile de Pise gardaient assez de partisans pour refuser de s'incliner. Benoît avait encore pour lui l'Espagne, son pays d'origine, et l'Écosse, ennemie de l'Angleterre, tandis que Naples, une grande partie de l'Italie centrale et le roi Robert de Bavière restaient fidèles à Grégoire XII.

Trois papes au lieu de deux se partageaient désormais la chrétienté. Et l'on vit reparaître le recours à la « voie de fait », en faveur, cette fois, du pape de Pise. Ni les campagnes de Louis d'Anjou dans les États de l'Église, ni la capitulation du château des Doms ne découragèrent les papes de Rome et d'Avignon. Mais Grégoire perdit bientôt, par la mort de Robert de Bavière, son plus ferme appui dans l'Empire, et le napolitain Jean XXIII qui venait de succéder à Alexandre V (mai 1410) sut lui enlever en outre le soutien, parfois bien encombrant il est vrai, du roi Ladislas. Le schisme cependant touchait à son terme; et le mérite incontestable du concile de Pise restera d'avoir rendu possible la solution fournie par celui de Constance.

2° *Le concile de Constance.* — L'opposition active du roi des Romains, Robert de Bavière, à l'entreprise des cardinaux de Pise soutenus par la France avait mis l'Allemagne à deux doigts de la guerre civile. Son successeur, Sigismond de Hongrie, élu le 21 juillet 1411, en prenant l'initiative de rendre la paix à l'Église, rallia autour de lui la quasi-unanimité de l'Empire. Il fut assez habile pour faire accepter son intervention par les autres nations et assez courageux pour la mener à bonne fin. Un concile réuni à Rome par Jean XXIII, en 1412, pour réaliser la réforme, conformément aux décisions de Pise, n'aboutit qu'à satisfaire des intérêts particuliers. Celui que Sigismond convoqua et fit convoquer par Jean XXIII à Constance pour le 1<sup>er</sup> novembre 1414 se déroula sous le signe du bien général. On en pourra lire ailleurs les péripéties. Voir l'article CONSTANCE (*Concile de*). Rappelons seulement que Jean XXIII fut déposé le 29 mai 1415, que Grégoire XII abdiqua volontairement le 4 juillet et que la déchéance de Benoît XIII réfugié sur le rocher de Penisola fut prononcée le 26 juillet 1417, après toutes les tractations dont on trouvera le récit sommaire à l'article PIERRE DE LUNA, t. XII, col. 2023 sq.

Le terrain était déblayé, et il avait été convenu qu'aucun des trois anciens prétendants ne pourrait remonter sur le trône de Pierre. Cinquante-trois électeurs entrés en conclave le 8 novembre 1417 se trouvèrent d'accord trois jours plus tard pour élire Odon

Colonna qui devint pape sous le nom de Martin V. Sur la destinée ultérieure de Benoît XIII, et du successeur que l'on prétendit lui donner, voir l'article PIERRE DE LUNA, t. XII, col. 2024.

V. LES RÉPERCUSSIONS DU GRAND SCHISME. — Les événements dont nous avons retracé les grandes lignes ne pouvaient pas ne pas avoir les répercussions les plus graves dans tous les domaines de la vie de l'Église. Nous nous contenterons de signaler ici les principales : désorganisation des cadres ecclésiastiques, scission des ordres religieux, désarroi des consciences, accroissement d'influence des puissances séculières dans l'Église, intrusion des universités dans la politique, ébranlement de la notion même de l'Église.

1° *La désorganisation des cadres ecclésiastiques.* — La coexistence de plusieurs papes n'entraîna pas seulement une dualité de collèges cardinalices, mais souvent une double hiérarchie d'évêques et de curés qui se disputaient les charges et les bénéfices. En effet, pour se gagner des adhérents et étendre son influence, chaque pape, non content de faire des nominations dans les territoires relevant officiellement de son obédience, multipliait les expectatives et les collations dans les pays plus ou moins insoumis. De là d'innombrables et interminables procès intentés devant les curies et les parlements, des luttes locales et des persécutions dont les effets dissolvants, pour être encore peu connus dans le détail, n'en apparaissent pas moins de plus en plus étendus, à mesure que les archives livrent leurs secrets aux chercheurs. Les changements d'attitude de la France à l'égard de Benoît XIII et les passages de certaines régions d'une obédience à l'autre compliquèrent encore des situations déjà bien confuses. On vit des prélats imposés de force ou emprisonnés, des chapitres rétifs, des curés installés par surprise, des ecclésiastiques écartés de leurs fonctions pour leur attachement à tel ou tel pape. Le respect de l'autorité hiérarchique y perdait et la vie diocésaine ou paroissiale s'en trouvait plus ou moins paralysée.

2° *La scission des ordres religieux.* — Plus encore, peut-être, que les diocèses et les paroisses, les ordres religieux furent victimes du schisme. Les bénédictins et les chanoines réguliers, avec leurs abbayes ou leurs couvents autonomes, prirent généralement l'attitude des évêques sur le territoire desquels leurs maisons étaient établies; mais les grands ordres centralisés perdirent tous l'unité qui faisait leur force. L'abbé de Gîteaux ayant adhéré à Clément VII, Urban VI le remplaça, pour les cisterciens d'obédience romaine, par un vicaire général et pendant trente ans le chapitre général de l'ordre ne put se réunir. Urban opposa de même au prieur de la Grande Chartreuse, qui était clémentin, un visiteur général, en sorte que tout contact fut rompu entre les couvents qui dépendaient de celui-ci et la maison mère où se tenait le chapitre annuel. La soustraction d'obédience brisa en outre les liens qui unissaient encore à la Grande Chartreuse les couvents espagnols. Pareille scission se réalisa aussi chez les franciscains, les dominicains, les ermites de Saint-Augustin. Parfois, d'ailleurs, la division s'établissait au sein de chaque communauté, où elle entraînait l'expulsion ou l'emprisonnement des réfractaires. À la faveur de cette désorganisation, l'indiscipline croissait, tandis que l'œuvre de la réforme, si souvent nécessaire, ne pouvait être entreprise efficacement.

3° *Le désarroi des consciences.* — On imagine sans peine le désarroi dans lequel devaient être plongées beaucoup de consciences, au spectacle de papes, d'évêques et surtout de curés ou de simples prêtres, dressés les uns contre les autres et se lançant l'anathème. Des légats ou des avocats trop zélés s'employaient à semer le trouble dans les âmes de hommes, en s'efforçant de détourner les fidèles de la sou-

mission à leur évêque ou à leur curé et de tout recours à leur ministère. Affirmer qu'un tel n'est point pape, disaient-ils, c'est tomber dans l'hérésie; adhérer à tel parti ou rester neutre, c'est se vouer à la damnation ou encourir l'excommunication; dans telle obédience, les ordinations sont invalides, les sacrements inefficaces, les enfants non baptisés, les hosties non consacrées. De fait, nous savons qu'à Bruges les urbanistes refusaient d'assister à la messe des prêtres clémentins et que, plutôt que de communier de leur main, ils allaient faire leurs Pâques à Gand. *Chronica Johannis Brandon*, édit. Kervyn de Lettenhove, p. 20. C'est pour tranquilliser les consciences flamandes que Gerson composa son traité *De modo se habendi tempore schismatis*, dans *Opera*, édit. Du Pin, t. II, col. 3-7; mais on peut affirmer sans crainte de se tromper que ce qui s'est passé en Flandre a dû se produire aussi en d'autres régions.

4° *L'accroissement d'influence des puissances séculières dans l'Eglise.* — L'affaiblissement de la papauté ne pouvait que profiter au pouvoir séculier. Durant le schisme, le champ d'action de chaque pape a toujours dépendu, pour une large part, de l'adhésion des rois et des princes. Les synodes ou les conciles nationaux pouvaient formuler des avis; pratiquement, le pouvoir séculier décidait et son attitude devenait, dans l'ensemble, celle du clergé et des fidèles qui dépendaient de lui. Les papes, pour s'attacher leurs protecteurs, furent amenés à multiplier à leur égard les avances et les faveurs, c'est-à-dire souvent à abdiquer à leur profit une partie de leurs droits personnels ou de ceux de l'Eglise, soit en matière financière, soit au sujet de la collation des bénéfices.

Le rôle du pouvoir séculier se trouva singulièrement accru en France du fait de la soustraction d'obédience. A défaut d'un pouvoir ecclésiastique central, il fallut improviser une foule de réglementations nouvelles pour assurer la vie de l'Eglise dans le royaume. Tout cela se fit sous l'égide du roi et ne contribua pas peu sinon à promouvoir du moins à développer l'idée des franchises ou des libertés de l'Eglise gallicane. En Allemagne, l'intervention souverainement brutale de l'empereur Sigismond au concile de Constance parut devoir éclipser pour longtemps la suprématie du pouvoir des papes. Il semble indéniable, en tous cas, que l'action des puissances séculières devant la papauté divisée ait amorcé un mouvement décentralisateur et favorisé l'idée d'une subdivision de la chrétienté en Eglises nationales; d'autant que, précisément à l'époque du schisme, on voit les nationalités prendre plus nettement conscience d'elles-mêmes et s'affirmer jusque dans le mode de votation adopté à Constance.

5° *L'intrusion des universités dans la politique.* — Un autre fait remarquable est le rôle joué par les universités à l'occasion du schisme. La plus noble de toutes, celle de Paris, après quelques efforts pour se cantonner dans sa haute mission intellectuelle, se laissa entraîner sous la pression de Charles VI à se jeter dans la lutte. Depuis le moment où, toutes facultés réunies, elle prit position pour Clément VII, elle délibéra sur ce qu'il convenait d'entreprendre ou d'omettre, présenta des avis au roi et à la cour, se fit représenter dans les ambassades envoyées à Rome et à Avignon, en Angleterre ou en Allemagne; bref, elle se crut la mission de guider les pontifes et les princes dans les voies qui devaient ramener la paix. Elle fut la première victime de ses ambitions, car la politique produisit dans son sein d'irréparables déchirements : beaucoup de maîtres et d'étudiants étrangers, allemands, flamands ou anglais, restés fidèles à Urbain, la quittèrent sans esprit de retour, et de la grande débâcle de 1384-1383 datera son déclin comme capitale intellectuelle de la chrétienté.

Dans l'Empire, les universités de Heidelberg et de Cologne naissent à la faveur du schisme (1386 et 1389). Créées par Urbain, développées par Boniface, elles accueillent avec empressement des maîtres échappés de Paris, comme Conrad de Gelnhausen et Gérard de Kalkar, et organisent dans la vallée du Rhin la résistance à la politique française. Un autre professeur célèbre, venu des rives de la Seine, Henri de Langenstein, appelé à Vienne par l'archiduc Albert III, inaugure dans cette ville la faculté de théologie érigée par Urbain le 20 février 1384. Prague va jusqu'à rêver d'obtenir du pape de Rome le transfert de l'université parisienne aux bords de la Moldau. En Angleterre, Oxford incarne le sentiment anglais et fait échouer par son opposition les tentatives de rapprochement de Richard II avec la France. En Italie, Bologne et Padoue mettent leurs juristes à la disposition des villes et des petits princes dont la politique varie souvent au gré des événements. Dans l'ensemble, les universités suivaient à la fois le désir des autorités séculières dont elles dépendaient et l'intérêt qui portait leurs membres à adhérer au pape dont elles pouvaient espérer recevoir efficacement des bénéfices.

Étrangère à leur fonction propre, l'activité politique des universités ne fut pas seulement nuisible au progrès du savoir, elle contribua à les déconsidérer en les opposant les unes aux autres en de mesquines querelles. On comprend mal que Clément VII ait prétendu suspendre à l'université de Prague l'enseignement et la collation des grades, N. Valois, *op. cit.*, t. I, p. 291; on comprend moins encore l'université de Heidelberg demandant à Urbain une mesure semblable contre celle de Paris, et ses maîtres refusant d'admettre sur le pied d'égalité dans leur corporation certains collègues venus de France, parce que ceux-ci avaient été promus sous un chancelier « schismatique ». G. Ritter, *Die Heidelberger Universität*, Heidelberg, 1936, t. I, p. 260.

6° *La remise en question de la notion d'Eglise.* — La situation créée par le Grand Schisme était sans précédent. La recherche des moyens propres à y mettre fin devait provoquer la critique de certaines idées communément reçues et faire surgir des problèmes relatifs à la constitution même de l'Eglise. Le recours aux textes canoniques s'avérant insuffisants, il fallut bien tenir compte des nécessités pratiques et tenter de justifier par des explications nouvelles les démarches qui semblaient s'imposer si l'on voulait aboutir.

La première solution qui se présenta aux esprits réfléchis fut celle du recours au concile général. Mais comment la réaliser dans la situation présente, si un concile général ne peut être convoqué que par le pape et tient de lui son autorité? C'est pour résoudre cette difficulté que deux théologiens, alors professeurs à l'université de Paris, élaborèrent une théorie nouvelle de l'Eglise. Conrad de Gelnhausen l'exposa en 1380 au roi Charles V, dans son *Epistola concordie*; et l'année suivante Henri de Langenstein la fit connaître au grand public, dans son *Consilium pacis de unione ac reformatione Ecclesie in consilio universali quærenda*, appelé plus brièvement *Epistola concordii pacis*.

S'inspirant largement d'Ocแคม, ces théologiens établissaient une distinction entre l'Eglise universelle et l'Eglise romaine. La véritable Eglise, disaient-ils, est l'Eglise universelle qui réside dans l'ensemble des fidèles répandus dans le monde; épouse sans tache du Christ, elle est infallible et indéfectible; fût-elle réduite à un seul homme ou à une seule femme, son chef, le Christ, ne lui manquera jamais. L'Eglise romaine, qui comprend le pape, vicaire du Christ, et la hiérarchie ecclésiastique, fait partie de l'Eglise universelle, mais ne lui est pas indispensable, puisque celle-ci subsiste en cas de vacance de la papauté et demeurerait, même si



toute la hiérarchie venait à disparaître. Le Christ l'a établie comme l'autre, puisqu'il a choisi des apôtres et mis Pierre à leur tête; mais ce n'est pas à elle qu'il a accordé le privilège de l'infailibilité et de l'indéfectibilité, c'est pourquoï Anastase II a pu tomber dans l'hérésie et Marcellin dans l'idolâtrie. L'Église universelle, dont le concile général est la représentation, est donc supérieure au collège des cardinaux, et même, dans certains cas, au pape. *Universalis Ecclesia, cuius concilium generale est representativum, est superior collegio cardinalium, et omni cuiuscumque dignitatis et præsidentie personæ, etiam domino papæ, in casibus inferius exprimentis*. H. de Langenstein, *Consilium pacis*, col. 824.

La compétence du concile sur le pape hérétique était admise depuis longtemps par le droit canonique. Voir l'article INFALIBILITÉ DU PAPE, t. VII, col. 1714 sq. Forts de la théorie qui vient d'être résumée, Conrad et Henri crurent pouvoir l'étendre à tous les cas où l'exigerait le bien supérieur de l'Église universelle. C'est à titre de commissaires de l'Église, poursuivaient-ils, que les cardinaux, dans la législation actuelle, élisent les papes; donc, dans le doute sur la licéité ou la validité d'une élection, on pourra, on devra même recourir au concile général, à défaut d'autre moyen de rendre à l'Église l'unité et la paix. Il est vrai que, régulièrement, le concile général ne peut être convoqué que par l'autorité du pape, mais parfois nécessité fait loi, et alors vouloir sacrifier à la stricte observation du droit canonique le bien commun de l'ensemble des fidèles serait aller contre l'intention même du législateur. *Conceditur quod communiter et regulariter verum est quod sine auctoritate papæ concilium convocari non debet. Verumtamen, ingruente necessitate singulari, quæ frangat legem, et etiam in multiplici casu possibili, potest et debet fieri concilium generale sine auctoritate papæ... ad tractandum de bono communi totius universalitatis fidelium*. *Op. cit.*, col. 830. Ainsi en est-il dans l'extrême nécessité où se trouve actuellement l'Église. *Male igitur episcopi, qui in præsentî communi summa necessitate universalis Ecclesiæ, volunt omnia iura positiva de concilio congregando nonnisi auctoritate papæ, præcise ad litteram servari; impediunt, contra intentionem eorum qui canones constituerunt, viam pacis et salutis*. *Op. cit.*, col. 831.

Cette théorie de Conrad de Gelnhausen et d'Henri de Langenstein se retrouve, avec des nuances diverses, chez Pierre d'Ailly, Gerson, Zabarella, Thierry de Niem et fournit l'explication de leur attitude au cours des débats relatifs au schisme.

Gerson considère Marsile de Padoue comme hérétique parce qu'il ne croit pas que le Christ a institué immuablement une Église monarchique. *De auctoritate papæ ab Ecclesia*, col. 213, et déclare même « de droit divin » la règle d'après laquelle le concile général ne doit pas être célébré sans l'approbation du pape. Il n'en estime pas moins que cette règle souffre exception, parce qu'elle doit être interprétée selon la fin des lois, non seulement humaines, mais divines, qui est l'amour (*dilectio*) générateur d'unité. Le concile, qui semble acéphale sans le pape, s'appuiera alors sur l'autorité du Christ, sa tête et son époux indéfectible. *Op. cit.*, col. 215. Gerson fait grand état de l'idée que le pouvoir papal appartient, bien que de manières différentes, à l'Église et au pape, et leur a été donné *ad edificationem Ecclesiæ, non ad destructionem*. *Op. cit.*, col. 217-218. Il en conclut que le pape peut être déposé même sans faute de sa part, quoique non sans raison, par exemple quand on ne peut acquiescer une certitude suffisante sur la valeur canonique d'une élection, ou quand un pape régulièrement élu après s'être engagé par serment ou par vœu à abdiquer diffère de s'exécuter, au grand scandale des fidèles. *Op. cit.*, col. 222-223.

Pierre d'Ailly, de son côté, admet que le pape, nonobstant la *plenitudo potestatis* qu'il possède, peut être soumis au jugement du concile général « non seulement dans le cas où il serait accusé d'hérésie proprement dite, mais même dans certains autres cas qui pourraient de quelque manière se ramener à l'hérésie entendue au sens large, *ut ratione obstinationis et incorrigibilitatis in crimine*. *De Ecclesiæ, concilii generalis et summi pontificis auctoritate*, col. 951. Il ajoute qu'on peut en appeler du pape au concile *in casibus Ecclesiæ destructionem languentibus*. *Op. cit.*, col. 959.

Le cardinal italien François Zabarella professe des idées analogues. Le pouvoir, dit-il, est dans l'Église universelle *tanquam in fundamento*, et dans le pape *tanquam in principali ministro*; l'intérêt de l'Église peut donc autoriser le concile à exiger l'abdication des deux papes dont la présence simultanée brise son unité. L'initiative de convoquer cette assemblée pourra être prise par l'empereur. *De jurisdictione imperiali et potestate ecclesiastica*, p. 706.

Dans un traité qui figure à tort parmi les œuvres de Gerson, le *De modis uniendo et reformandi Ecclesiam in concilio generali*, l'allemand Thierry de Niem pousse plus loin les conséquences de la distinction entre « l'Église catholique universelle » et « l'Église apostolique ». Non content d'admettre le principe aristotélicien de l'épique pour interpréter les lois selon l'esprit du législateur, il s'en prend aux auteurs mêmes du droit canonique, qu'il accuse de fraude et d'usurpation de droits. A son sens, dans le corps mystique de l'Église universelle, il faut déposer plus vite un mauvais pape que tout autre prélat, parce qu'il est plus nuisible. *Op. cit.*, édit. Heimpel, p. 17-18.

Les préférences de la France pour le recours à la voie de cession retardèrent l'application des principes nouveaux professés dès 1380 par Conrad de Gelnhausen. Le concile de Pise ne put pas s'appuyer sur eux pour déposer Grégoire XII et Benoît XIII, puisqu'il n'eut recours qu'à l'accusation d'hérésie; mais ils trouvèrent leur application à Constance, sous l'influence de Pierre d'Ailly, de Gerson et de Zabarella. Dans sa IV<sup>e</sup> et sa V<sup>e</sup> session, le concile déclara qu'il tenait son autorité immédiatement de Dieu et que le pape même était obligé de lui obéir, en tout ce qui regardait la foi, l'extirpation du schisme et la réformation de l'Église tant dans le chef que dans les membres. Voir CONSTANCE (Concile de), t. III, col. 1206-1208, et 1220-1223. De fait, le décret de déposition de Jean XXIII qu'il prit dans sa XIV<sup>e</sup> session ne parle ni d'hérésie, ni d'erreur dans la foi (*ibid.*, col. 1208); ce dont Gerson s'empres- sara de conclure : *Concilium generale sic est supra papam et alium quemlibet de Ecclesia, quod ipsum papam potest deponere pro quocumque crimine, de quo notorie et incorrigibiliter scandalizat Ecclesiam. Sermo super processionebus pro viagio regis Romanorum ad Petrum de Luna*, col. 278.

Née sous la pression des circonstances, cette doctrine de la supériorité du concile sur le pape surviva au rétablissement de l'unité par l'élection de Martin V; elle donna naissance à un long conflit entre le pape universellement reconnu et le concile convoqué par lui; voir BELLÉ (Concile de); et par la suite elle devint, en France, un des éléments du gallicanisme. V. Martin, *art. cit.*, p. 126.

1. SOURCES. — De nombreuses sources pour l'histoire du Grand Schisme ont été mentionnées dans le Dictionnaire; à la suite des articles consacrés aux divers papes de Rome, d'Avignon et de Pise: ALEXANDRE V, BONIFACE IX, GRÉGOIRE XII, INNOCENT VII, JEAN XXIII, MARTIN V, PIERRE DE LUSA (BENOÎT XIII). On en trouvera d'autres après les articles sur les conciles de Constance et de Pise, et après les notices sur des personnages tels que AILLY (Pierre d'), GRAMAUD (Simon del), GERSON, JEAN GORREGLIENSI,

LANGENSTEN (*Henri de*). Voir aussi, plus loin, les articles sur URBAIN VI, THÉRIER DE NIEM, SAINT VINCENT FERRIER.

Rapports surtout Baluze-Mollat, *Vita paparii Avenionensis*, t. IV, Paris, 1922; d'Achéry, *Spicilegium*, t. I-III; Martène et Durand, *Veterum scriptorum et monumentorum amplissima collectio*, t. XVI; les mêmes, *Thesaurus novus arceidorum*, t. I; P. Raynaldi, *Annales*, ad an. 1378-1417; Mém. Concil., t. XXVI-XXVIII; *Deutsche Reichstagsakten*, t. I-X, Munich, 1867 sq.; *Monumenta adrianae res gestas Bohemicae illustrantia*, t. Acta Urbani VI et Bonifacii IX, Prague, 1903-1909, 2 vol.; Ehrh., *Aus den Akten des Afterconcils von Perpignan*, et *Neue Materialien zur Geschichte Peters von Luna*, dans *Archiv für Literatur u. Kirchen-Geschichte*, t. X-VII, 1889-1891; Gollert, *Repertorium germanicum*, *Clemens VII.*, von Anagnin, Berlin, 1916; Hanket et Berlière, *Documents relatifs au Grand Schisme*, Rome-Bruxelles, 1921-1930, 2 vol.; F. Blumentzrieder, *Literarische Politik zum Beginn des grossen abendländischen Schismus*, Vienne, 1909; Denifle et Chatelain, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, t. III-IV, Paris, 1894-1897. — On trouvera l'indication de beaucoup de sources secondaires, imprimées ou manuscrites, dans l'ouvrage de N. Valois signalé ci-dessus.

A la bibliographie du concile de Constance, on ajoutera: Fink, *Das Quellenmaterial zur Geschichte des Konstanzer Konzils*, Heidelberg, 1916; *Acta Concilii Constantiensis*, Munster, 1896-1928, 4 vol.; Jacob, *Some English documents of the Conciliar movement*, Manchester, 1931; Hefer-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. VI-VII.

Pour la théorie conciliaire: Conrad de Geinhausen *Epistola concordie*, dans Martène et Durand, *Thesaurus novus arceidorum*, t. II, col. 1209-1226; nouvelle édition par Blumentzrieder dans *Publ. d'astr. Inst. in Rom.*, t. I (1909); Henri de Langenstein, *Constitutio pacis de unione et reformatione Ecclesie in concilio universali querenda*, dans *Opera Gersonii*, édit. Du Pin, t. II, Anvers, 1706, col. 809-810. Le premier chapitre, qui manque dans cette édition, a été publié par Kneer, *Die Entstehung* (voir plus bas); P. d'Ally, *De Ecclesia, concilio generali et summi pontificis auctoritate*, dans *Opera Gersonii*, éd. cit., t. II, col. 925-960; Gerson, *De auctoritate papae ab Ecclesia*, dans *Opera*, éd. Du Pin, t. II, col. 209-224; le même, *Sermo super processionibus pro viagio regis Romanorum ad Petrum de Luna*, *ibid.*, col. 273-280; le même, *De unitate ecclesiastica*, *ibid.*, col. 114-121; le même, *Constitutionum*, *ibid.*, col. 122; le même, *De potestate ecclesiastica et de origine iuris et legum*, *ibid.*, col. 225-256; François Zabarella, *De imperiothe imperialis et potestate ecclesiastica*, édit. Schard, Bâle, 1566; Thierry de Niem, *De modis unione et reformationis Ecclesie in concilio generali*, édit. H. Heimpel, Leipzig-Berlin, 1933; cette édition contient, outre la redaction de 1410, le remaniement de 1415. On trouvera aussi le texte de 1410 dans les œuvres de Gerson, édit. citée, t. II, col. 161-201.

II. OUVrages. — Gayet, *Le Grand Schisme d'Occident*, Paris, 1889, 2 vol.; L. Salembier, *Le Grand Schisme d'Occident*, 3<sup>e</sup> éd., Paris, 1921; G. Mollat, dans la *Cambridge medieval history*, t. VIII, c. X; N. Valois, *La France et le Grand Schisme d'Occident*, Paris, 1896-1902, 4 vol.; E. Perroy, *L'Angleterre et le Grand Schisme*, Paris, 1933; A. Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands*, t. V, 2<sup>e</sup> part., Leipzig, 1920, c. II et III; M. de Bernard, *La France et l'Italie au temps du Grand Schisme d'Occident*, Paris, 1936; l'empereur Robert et le Grand Schisme d'Occident, dans *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, t. XXVIII, 1931; M. Sautou, *Die Papstwahl in der Zeit des grossen Schismus*, Braunsch., 1898 sq., 2 vol.; Kummer, *Die Bischofswahlen in Deutschland zur Zeit des grossen Schismus*, Jena, 1892; Rose Graham, *English ecclesiastical studies*, Londres, 1929; J. Rott, *Le Grand Schisme dans les diocèses de Strasbourg*, dans *Mél. d'archéol. et d'hist.*, 1933; Taurin, *Les diocèses d'Aire et de Dax pendant le schisme d'Occident*, dans *Revue de Gasconne*, t. XXXII (1892); Degeat, *La fin du schisme d'Occident en Gasconne*, dans *Mélanges*, Toulouse, 1902; O' Callaghan, *Terminations del Concilio de Occidente*, Tortosa, 1911; Schumayer, *Peter von Luna und die Entstehung des grossen Abendländischen Schismus*, dans *Spanische Forschungen der Görres-Gesellschaft*, t. IV.

Sur les conflits et la question conciliaire à l'époque du Grand Schisme: Bess, *Studien zur Geschichte des Konstanzer Konzils*, Marbourg, 1891; F. Blumentzrieder, *Das General-Konzil im grossen abendländischen Schismus*, Paderborn, 1904; Denifle, *Les délégués des universités au concile de Constance*, dans *Revue des bibliothèques*, 1892; Fink,

*Bilder vom Konstanzer Konzil*, Heidelberg, 1903; le même, *Zur Charakteristik der Hauptanklager Johannes XXIII.*, dans *Miscellanea Ehrle*, Rome, 1921; John P. McGowan, *Pierre d'Ally and the council of Constance*, Washington, 1936; K. Hirsch, *Die Ausbildung der conciliarischen Theorie im XIV. Jahrhundert*, Vienne, 1903; Powers, *Nationalism at the council of Constance*, Washington, 1928; Waugh, *The councils of Constance and Basel*, dans *Cambridge medieval history*, t. VIII, c. I; A. Kneer, *Die Entstehung der conciliarischen Theorie*, dans *Römische Quartalschrift*, Rome, 1893; V. Martin, *Comment s'est formée la doctrine de la supériorité du concile sur le pape*, dans *Revue des sciences religieuses*, 1937.

E. VANSTEELENBERGHE.

**SCHLEGEL Charles-Frédéric-Guillaume**, es-thète, littérateur, poète et philosophe, instigateur du mouvement romantique et de la restauration catholique en Allemagne. I. Vie. II. Importance culturelle.

I. Vie. — Schlegel naquit le 10 mars 1772 à Hanovre, on son père était inspecteur supérieur général (General-superintendent) de l'Eglise protestante. Destiné au commerce par ses parents, il s'en dégoûta au bout de peu de temps et étudia le droit à Göttingue et à Leipzig. En 1793, il abandonna l'étude du droit pour se consacrer exclusivement à l'histoire de l'art et à la littérature. Fortement impressionné par la poésie grecque, il voulut devenir pour elle ce que Winkelmann avait été pour l'art grec. En 1794, il publia une étude sur *Les écoles de la poésie grecque* qu'il compléta en 1798 par une *Histoire de la poésie des Grecs et des Latins*. Ces deux publications classent Schlegel parmi les initiateurs de l'histoire de la littérature comparée. A partir de 1796, Schlegel étendit ses recherches à la poésie médiévale et moderne ainsi qu'à la philosophie idéaliste allemande. Il s'enthousiasma pour Fichte et Schelling, sans toutefois négliger Kant. Avec son frère, Auguste-Guillaume, le futur compagnon de voyage de Mme de Staël, il fonda alors l'*Athenaeum*, une revue philosophique et littéraire, dans laquelle il fit paraître de nombreux fragments traitant de questions littéraires et philosophiques. S'étant fixé à Berlin, il y devint un des coryphées du mouvement romantique qui tendait à orienter la poésie et la philosophie vers la recherche de l'infini. Son roman *Lucinde* publié en 1799 fait bien saisir le singulier mélange de sensualité et de haute enivrement poétique et métaphysique qui l'animait alors comme tous les tenants du mouvement romantique. Des dissentiments étant survenus entre Schlegel et ses amis, il quitta brusquement Berlin pour Paris en 1802. Il y fut rejoint par Dorothee Veith, la fille du philosophe Mendelssohn, qui avait quitté son mari, le banquier herlinois Veith, pour le suivre. Le divorce ayant été prononcé entre Veith et Dorothee, Schlegel épousa celle-ci en 1804. A Paris, il s'adonna à l'étude de la langue et de la littérature sanscrites. Son livre, qui parut en 1808, sur *La langue et la sagesse des Indiens* fait époque en indologie. Au cours de son séjour à Paris, Schlegel rencontra les frères Sulpice et Melchior Boissérée, qui plus tard devaient puissamment contribuer au renouveau catholique en Allemagne et à l'achèvement de la cathédrale de Cologne: il les enthousiasma pour la beauté de l'art médiéval; eux, par contre, lui firent connaître et apprécier la vie intérieure de l'Eglise catholique, à laquelle jusqu'alors il ne s'était intéressé que du point de vue historique et esthétique. Le 16 avril 1808, Schlegel fit profession de foi catholique à Cologne, où il avait rejoint les frères Boissérée. La conversion de Schlegel fut un scandale pour l'Allemagne protestante. Son frère Auguste-Guillaume rompit tout rapport avec lui et ses anciens amis non seulement se détournèrent de lui, mais soupçonnèrent que des motifs intéressés n'avaient pas été étrangers à sa décision. La critique historique a justifié Schlegel de cette imputation et

inclina à admettre que Schlegel s'est converti parce qu'il avait acquis la conviction que l'infini vainement recherché par lui dans la poésie romantique et dans la philosophie idéaliste lui serait accessible dans l'Église catholique. Sur la conversion de Schlegel, voir Fanny Imle, *Friedrich von Schlegels Entwicklungsgang von Kant zum Katholizismus*, Paderborn, 1927; Benno von Wiese, *Friedrich Schlegel, ein Beitrag zur Geschichte der romantischen Konversionen*, Berlin, 1927. N'ayant pu obtenir une chaire universitaire à Cologne, Schlegel quitta cette ville pour Vienne au début de l'année 1809. Attaché à la chancellerie d'État comme secrétaire, il rédigea en avril de cette année le manifeste de guerre du gouvernement autrichien contre Napoléon et fit la campagne de 1809 dans l'état-major de l'archiduc Charles. Après la paix de Schoenbrunn, sans rompre ses attaches avec la chancellerie, il donna à Vienne des conférences sur l'histoire de la littérature ancienne et moderne, ainsi que sur l'histoire moderne; dans ces dernières il attaquait violemment Napoléon I<sup>er</sup>. C'est à cette époque qu'il rencontra Baader et le P. Hofbauer qui fut plus tard canonisé. Avec ces deux hommes, il conçut le plan de la restauration catholique, qu'il comptait réaliser en réformant l'État et la vie intellectuelle selon les principes de la doctrine catholique. Promu conseiller de légation, Schlegel salua dans la Sainte-Alliance le premier jalon de la restauration catholique et, tant au congrès de Vienne qu'à la diète de Francfort, il s'efforça de faire rendre à l'Église catholique la place à laquelle elle a droit dans la vie publique. Mais, quand il eut constaté que Metternich ne concevait la restauration catholique que comme un moyen d'instaurer le régime absolutiste dans l'État et d'assurer l'hégémonie de l'Autriche en Allemagne, Schlegel renonça à toute action politique. Comme Hofbauer persistait à croire la restauration catholique réalisable par une union intime de l'Église avec le gouvernement de Metternich, Schlegel se sépara de lui en 1820, sans toutefois rompre les liens d'amitié qui l'unissaient au saint religieux. Il ne niait pas le renouveau catholique dû au labeur apostolique du P. Hofbauer, mais il regrettait que ce renouveau « fût conçu et mis en œuvre comme une affaire de parti », convaincu qu'il était qu'il n'y a pas de plus grande profanation de la cause de Dieu que de la traiter comme une affaire de parti ». Lettres de Schlegel à sa femme du 23 décembre 1818 et du 29 juin 1819.

N'espérant plus aucune réforme de l'État dans la ligne des principes catholiques, Schlegel se rejeta sur la rénovation intellectuelle et s'appliqua à faire pénétrer la doctrine catholique dans la littérature et la philosophie. Pour atteindre ce but il fournit un labeur considérable de conférencier. De 1820 à 1829 il donna et publia des conférences sur la philosophie de la vie, de l'histoire et du langage. La mort le surprit en plein labeur le 12 janvier 1829.

II. IMPORTANCE CULTURELLE. Schlegel a le mérite d'avoir mis en évidence l'importance de l'art et de la poésie du Moyen Âge, et d'avoir été un des instaurateurs de l'histoire de la littérature comparée. Comme instigateur du mouvement romantique, il a ouvert le sillage qui fut suivi par Byron, Victor Hugo, Wagner et Nietzsche. Cf. Folwortschny, *Friedrich Schlegels Verhältnis zur Philosophie*, Breslau, 1930, p. 9; Dilthey, *Leben Schleiermachers*, t. 1, 2<sup>e</sup> édit., p. 240.

La critique actuelle estime que les fragments publiés par lui dans l'*Athenaeum* durant son séjour à Berlin lui assignent une place de premier plan dans le mouvement philosophique allemand, à côté de Fichte, de Schelling et de Hegel. Elle a relevé que les trois phases de l'évolution de l'esprit et bon nombre

d'autres éléments de la pensée de Hegel se trouvent au moins à l'état d'ébauche dans ces « fragments ». Folwortschny, *op. cit.*, p. 142, n. 32.

Après sa conversion au catholicisme, Schlegel s'éleva de toutes ses forces contre l'idéalisme philosophique, surtout contre celui de Hegel. En celui-ci il voyait le penseur antichrétien par excellence, qui a réalisé l'athéisme dans sa forme la plus parfaite en « introduisant l'esprit de négation ». Schlegel, *Œuvres* t. xv, p. 42, 88, 91, 181 sq. Pour réfuter le panthéisme des philosophes idéalistes, Schlegel ne s'appuie pas sur Aristote qu'il estime trop naturaliste, ni sur la scolastique qui, à ses yeux, est infectée de rationalisme. Platon seul lui semble être conciliable avec la révélation qui, selon lui, doit constituer la base de toute saine philosophie.

L'analyse de la conscience concrète de l'homme, laquelle est bien différente de la conscience fragmentaire et abstraite seule connue de l'idéalisme, démontre à Schlegel que l'homme est orienté vers Dieu, qu'il n'est véritablement homme que par ses relations vivantes avec Dieu, que Dieu est le véritable « toi » de l'homme, auquel il a révélé le langage. Ces relations vivantes entre l'homme et Dieu, telles qu'elles existaient avant la chute originelle, constituent la révélation primitive dont Schlegel croit découvrir les vestiges dans les éléments de vérité conservés par les peuples anciens. L'affirmation d'un Dieu personnel et de la révélation est essentielle à l'esprit humain. C'est parce que Hegel a méconnu cette vérité, en ne voyant la marque caractéristique de l'esprit que dans la négation de ce qui lui est opposé, qu'il a versé dans le panthéisme. Voir Rosa Feifel, *Die Lebensphilosophie Friedrich Schlegels und ihr verborgener Sinn*, Bonn, 1938, p. 16, 19, 22, 24.

Ces idées éparpillées dans les conférences de Schlegel ont été reprises récemment par le nouveau réalisme d'inspiration augustinienne de l'Autrichien Ebner et caractérisent Schlegel comme un précurseur de la philosophie « existentielle ». Sur ce nouveau réalisme, voir *Revue des sciences religieuses*, 1938, p. 519 sq., et Steinbüchel, *Der Umbruch des Denkens*, Ratisbonne, 1936.

Comme Schelling, Baader et Görres, Schlegel voit dans le péché originel la cause de la situation actuelle du monde et de l'homme. Wimmershoff, *Die Lehre vom Sündenfall in der Philosophie Schellings, Baaders und Friedrich Schlegels*, Fribourg-en-B., 1931.

C'est parce que le péché est en dernière analyse la négation de Dieu pour mettre la créature à sa place, qu'il est cause du mal physique et moral, ainsi que de la division dans la conscience de l'homme, laquelle est tiraillée entre Dieu et la créature. En faisant de cette division dans la conscience, ainsi que de la négation, la base de sa spéculation métaphysique, Hegel a fait œuvre de philosophe véritablement diabolique. Ce n'est que par le retour à Dieu que le mal tant physique que moral et la division dans la conscience humaine disparaîtront. Ce retour à Dieu est devenu possible par l'incarnation du Verbe divin et l'homme le réalise en se soumettant à l'Église catholique qui a conservé la révélation et la communiqué au croyant.

La philosophie repose sur la révélation. Si la spéculation de Platon mérite le nom de philosophie, c'est parce qu'elle s'appuie sur la révélation primitive et peut, pour cette raison, être considérée comme une introduction scientifique à la révélation chrétienne et à la connaissance des choses divines. Schlegel, *Œuvres*, t. xiii, p. 238. Il appartient à la philosophie d'élever la foi, qui accepte simplement les vérités révélées, au rang d'une science, par la pénétration et la compréhension de ces mêmes vérités, car le véritable catholique est le chrétien qui saisit clairement,



qui est nourri et fortifié par une philosophie amendée ». *Conférences philosophiques de Schlegel*, éditées par Windischmann, t. II, p. 511. C'est en voulant réaliser cet idéal prôné par Schlegel que son élève Günther est tombé dans le semi-rationalisme. Voir l'article SEMI-RATIONALISME. Pour Schlegel, l'État chrétien doit réaliser la synthèse de l'État absolu et de l'État dynamique en évitant les fautes du premier, qui exagère le principe d'autorité et annihile les droits de l'individu et des corporations, tout comme celles du second qui exagère le principe de la liberté, pulvérise le peuple en atomes et agit contre la nature en instaurant la séparation des pouvoirs.

L'autorité vient de Dieu et a pour but de réaliser la justice divine dans l'État. Le droit doit avoir des attaches historiques et reposer sur l'équité afin de pouvoir contribuer à l'épanouissement de la liberté intellectuelle et morale de l'homme. Pour Schlegel, l'ancien droit germanique correspond mieux à l'idée chrétienne que le droit romain d'inspiration païenne et qui est bâtarde de conceptions byzantines.

L'État reposant sur la famille et la corporation doit avoir une organisation corporative. L'Église ne doit pas se confondre avec l'État ni se séparer de lui. En cas de conflit avec l'État, elle ne doit lui opposer qu'une résistance passive, car une puissance spirituelle comme l'Église ne doit pas recourir aux moyens matériels de défense. Schlegel, *Œuvres complètes*, t. XII, p. 345.

Dans ses lettres à Mme de Stransky écrites durant la dernière décennie de sa vie, Schlegel professe un certain millénarisme. Il est convaincu que les temps de la restauration catholique intégrale sont proches, que le christianisme va triompher et régler la vie publique comme la vie privée. Rosa Feifel, *op. cit.*, t. I, p. 126 sq.

Les œuvres de Schlegel ont été publiées en 1846, les conférences philosophiques des années 1804 et 1805, non comprises dans l'édition des œuvres, ont été éditées par Windischmann (2<sup>e</sup> édition en 1846); les lettres à Mme de Stransky ont été publiées par Rottmann en 2 volumes en 1907 et 1911; celles à sa femme furent publiées par H. Finke en 1923.

De nombreuses études sur Schlegel ont été publiées depuis le début du siècle. La nomenclature en est donnée p. 138 sq. du livre de Rosa Feifel cité plus haut. Une étude d'ensemble manque encore.

G. FRITZ.

**SCHLEIERMACHER, Frédéric-Daniel-Ernest**, théologien protestant, réputé le plus grand de l'Allemagne protestante contemporaine (1768-1834). I. Vie. II. Doctrine (col. 1499). III. Influence (col. 1505).

I. VIE. — La vie de Schleiermacher est inséparable de l'explication de sa doctrine. Celle-ci découle, pour une grande part, de celle-là. Il fut mêlé à tous les grands courants de son pays et de son siècle et il essaya de les résumer tous dans sa théologie. On le considère, avec raison, comme l'ancêtre véritable du modernisme (voir ce mot).

Il naquit le 21 novembre 1768 (non le 21 février, comme il est dit dans l'*Encyclopédie* [protestante] des sciences religieuses de Lichtenberger). Il est curieux d'observer que la naissance du théologien du sentiment se place à six semaines d'intervalle de celle de Chateaubriand, l'auteur du *Génie du christianisme*, apôlogétique sentimentale (4 septembre 1768). Schleiermacher était de Breslau. Son père remplissait, dans cette ville, les fonctions d'aumônier militaire calviniste. Sa mère, née Stubenrauch, appartenait aussi à une famille de ministres. Le grand-père paternel, après avoir exercé le ministère pastoral à Rönndorf, près d'Elberfeld, avait été impliqué dans un procès de sorcellerie et n'avait réussi à sauver sa vie qu'en se réfugiant en territoire hollandais. De cette mésaventure,

le père de Schleiermacher avait gardé un douloureux souvenir. Son âme était rongée de doutes. Il respectait le dogme de son Église et pratiquait son ministère, sans y croire. Puis, ayant retrouvé la foi, il s'était rejeté dans le camp opposé en se ralliant à la secte des Frères moraves. Schleiermacher avait dix ans et n'avait fréquenté que l'école de Breslau, quand son père partit à l'occasion de la guerre de Succession de Bavière, avec les troupes de Silésie. La mère resta seule pour s'occuper de ses trois enfants. Elle était, elle aussi, piétiste fervente, dans le style de la communauté de Herrnhut, fondée par le comte Zinzendorf, en 1722. C'est sous l'impression de la piété maternelle que s'est développée la religion de Schleiermacher. Il est remarquable que les Frères moraves, héritiers à la fois du piétisme de Spener et de la religion moralisante des hussites, montraient une certaine indifférence pour le dogme et concentraient les âmes dans l'unique sentiment du salut par le Christ et de l'amour pour le Christ. De cette formation première, Schleiermacher garda, toute sa vie, l'ineffaçable empreinte. Ses impressions furent renforcées du reste par l'éducation qu'il reçut, à partir de sa quinzième année, au *Pädagogium* de Niesky, tenu par les herrnhutes. Sa première impression, dans l'atmosphère de piété où il se voyait plongé, fut pleine d'enthousiasme. Ses lettres d'alors en témoignent. En 1785, il fit un pas de plus. Décidé à entrer lui-même dans le ministère, il passa au séminaire de l'Union fraternelle à Barby. Pendant ce temps, sa sœur Charlotte poursuivait sa formation religieuse, dans le dessein de devenir sœur de l'Union, à Gnadenfrei. Mais, pendant que celle-ci s'enfonçait dans le plus pur esprit de la secte, Frédéric, en dépit de ses généreux efforts pour se livrer à la direction exclusive de ses maîtres, traversait, vers la dix-septième année, une crise religieuse redoutable. Il trouvait, au séminaire, la formation littéraire et scientifique insuffisante, la claustration spirituelle trop rigide, l'enseignement théologique trop étroit. Dans une lettre du 21 janvier 1787, il disait longuement à son père ses doutes, ses tourments intimes, son désir de quitter le séminaire. Après un débat dramatique, il fut autorisé à poursuivre ses études à l'université de Halle. Il y fut hébergé par son oncle, le professeur de théologie Stubenrauch, et y mena la vie d'un « véritable herrnhute ». Tout ce qui lui avait manqué à Barby, il le trouvait à l'Université, l'accès aux grands courants de la pensée de son temps. Il se jeta sur les œuvres de Kant, étudia la philosophie grecque, surtout celle d'Aristote, se plongea avec délices dans la lecture de livres d'histoire, de philologie, de philosophie et de théologie, au gré de ses inspirations et de ses attrait. Deux partis s'affrontaient au sein des Églises protestantes d'Allemagne : le rationalisme, représenté à Halle par Semler, et le supernaturalisme. Le premier tendait à ramener la religion chrétienne aux limites de la simple raison, niant la révélation et le miracle et faisant de Jésus un noble et sublime moraliste. Le second s'efforçait de maintenir la transcendance du christianisme en tant que religion révélée. Schleiermacher subit l'influence des deux tendances. Il chercha plus tard à les réconcilier dans une harmonie supérieure.

Au bout de deux ans (1787-1789), les moyens financiers de sa famille étant épuisés, Frédéric dut quitter Halle. Il fut recueilli par son oncle, qui avait échangé sa chaire contre la cure de Drossen. Le jeune homme continua ses études sous sa direction et passa, en 1790, un premier examen de théologie, à Berlin. Il chercha alors une situation. Le prédicateur de la cour, Sack, qui dirigeait l'Église calviniste de Prusse, lui trouva un préceptorat, à Schlobitten, dans la Prusse orientale, chez les comtes de Dohna. Ce fut pour lui un changement radical d'existence. « Mon cœur, écrivait-il,

reçoit maintenant sa nourriture régulière et n'étouffe plus sous l'ivraie d'une sèche érudition. Mes aspirations religieuses ne courent plus risque de périr sous les subtilités théologiques. Je jouis ici de la vie de famille pour laquelle mon être a été créé et je me sens réchauffé dans tout mon être. Combien mon sort aurait été différent si j'avais été condamné à vivre à Berlin, dans une école quelconque, privé de la vue de tout visage ami, uniquement entouré de personnages froids et rigides ! » Ces lignes sont révélatrices. Frédéric avait une nature sensible et fine. Il n'avait pas connu, chez lui, les joies de la famille. La société de femmes distinguées et cultivées, dans un cadre seigneurial, le charme des conversations, l'agrément des bonnes manières lui font sentir le vide de sa vie antérieure. Il poursuit ses études philosophiques et compose même un essai sur la liberté, où il opte pour le déterminisme absolu, ce qui restera l'une des bases de sa philosophie. Il s'exerce à la prédication.

Pourtant, après deux ans et demi de séjour à Schlobitten, il entre en conflit, pour une question de méthode d'enseignement, avec le père de ses élèves, quitte le château, se retire chez l'oncle de Drossen, puis entre au séminaire supérieur de Gedike, à Berlin, avec un petit professorat dans un orphelinat voisin. Au printemps de 1794, il est heureux de trouver un poste de vicaire à Landsberg-sur-Wartha. C'est alors qu'il passe son second examen de théologie et reçoit l'ordination pastorale. Il se jette dans la prédication avec feu, traduit même les sermons de deux prédicateurs anglais illustres, Blair et Fawcett. En 1795, son curé meurt. Il ne peut obtenir sa succession et reçoit un poste modeste d'aumônier à la Charité de Berlin. Il allait y rester six ans (1796-1802). Ce furent pour lui des années décisives. Qu'on se représente le jeune prédicateur, déjà connu pour son esprit et son éloquence, avide de société et d'amitié, fréquentant les salons de la capitale, en un moment tel que celui-là. La Révolution française a été, en Europe, un coup de tonnerre. Les problèmes de la civilisation, de la politique, de la morale, de la religion sont partout remis en cause. L'exemple de la France, les excès de jacobinisme, les victoires de Bonaparte, les chances variables de la guerre remuent et agitent les esprits. Schleiermacher a été introduit par le comte Dohna dans le salon d'Henriette Herz. Il y est bien accueilli, il y brille par son talent et sa science. Il y rencontre Frédéric Schlegel, qui représente à Berlin le romantisme naissant. Il se lie à lui de la façon la plus intime. Il est mêlé à tout ce que la société berlinoise possède d'esprits raffinés et cultivés. On discute, en sa présence, avec passion de science, de littérature, de morale, de religion. A partir de Noël 1797, Schleiermacher et Schlegel habitent ensemble. Les deux amis forment mille projets de travaux littéraires. Le protecteur de Schleiermacher, Sack, en vient à s'inquiéter du caractère trop mondain de ses relations. Il voudrait l'éloigner de la capitale. Mais le jeune prédicateur résiste et c'est sans doute pour répondre à ces anxiétés, pour se justifier à lui-même ses fréquentations, qu'il entend d'écrire une sorte d'apologie de la religion pour les personnes du monde. Il y travaille dès 1798 et publie, l'année suivante, sous le voile de l'anonymat, un livre intitulé : *Ueber die Religion : Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (De la religion : Discours aux gens cultivés parmi ses détracteurs). Il a dès lors trouvé la formule neuve qui sera la sienne. Elle lui a été en grande partie imposée par son passé, par son tempérament, par le milieu qu'il fréquente, par le public qu'il a choisi. Il a compris que, par ses esprits distingués et frivoles qui l'entourent, ni les grandes thèses métaphysiques, ni les sevéres exhortations morales ne sauraient avoir de prise. Il fondera donc la religion sur l'intui-

tion (*Anschauung*) et sur le sentiment (*Gefühl*). Et avec le temps, il simplifiera encore son système, en s'installant exclusivement dans le cœur, mais en tant que source du sentiment et rien de plus. Il devenait ainsi, comme une sorte d'aumônier et de théologien du romantisme. On trouva pourtant qu'il poussait la complaisance un peu loin quand on put lire de lui *Neuf lettres sur la Lucinde* de Schlegel. Le roman de Schlegel soutenait cette thèse audacieuse, mais bien romantique, qu'une sensualité élevée, affinée par le culte du beau, doit être l'idéal de l'homme. Dans un langage d'un mysticisme exalté, Schleiermacher prenait la défense de son ami (mai 1800). Il fut blâmé par les gens d'Eglise. On estima, avec Gass, qu'il avait donné un trop beau commentaire à un méchant texte. Tandis que Schlegel évoluait vers le catholicisme, où il entra, en 1804, Schleiermacher se ressaisit et les deux amis rompirent toute relation. Le jeune théologien s'en consola en se plongeant dans l'étude de Platon. Mais le coup avait été rude. Schleiermacher en subit un second, encore plus dur, par sa rupture avec Éléonore Grunow, qu'il poussait à divorcer, afin de pouvoir l'épouser, mais qui triompha de la tentation, après une lutte déchirante qualifiée de faiblesse par son ami. En tout cela, Schleiermacher étonnait de plus en plus ses amis. Sack lui reprochait le caractère spinoziste de son apologie de la religion dans les fameux *Discours*, mais plus encore ses relations « avec des personnes aux mœurs et aux principes suspects ». Schleiermacher avait publié, en 1800, un nouveau livre : *Monologen* (*Monologues*), sorte de recueil de pensées morales, inspirées de Fichte. Ce livre lui avait gagné une de ces amitiés, dont il avait toujours besoin, celle du couple Ehrenfried et Henriette von Willich, le mari et la femme, que son livre avait passionnément intéressés. Von Willich était pasteur à Stralsund. Il devait mourir en 1807, durant le siège de cette ville par les Français et, entre sa veuve et Schleiermacher, cette mort prématurée devait donner lieu à un échange de lettres sur l'immortalité qui seront examinées plus loin.

De 1802 à 1804, Schleiermacher, assez abattu, fut en « exil » à Stolp, en Poméranie, dans un poste de prédicateur de la cour (*Hofprediger*). La solitude, la privation de livres, pesèrent lourdement sur l'âme du jeune ministre dont la vie, dans la capitale, avait été tour à tour si occupée et si dissipée. Il poussa surtout sa traduction de Platon, publia en outre *Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre* (*Esquisse de critique de l'enseignement de la morale jusqu'à ce jour*), Berlin, août 1803, puis *Deux mémoires sur le régime ecclésiastique protestant, au sein de l'État prussien*, Berlin, 1803.

En 1804, son exil prit fin. Il fut question de le nommer professeur à l'université de Wurzburg, puis, le projet n'ayant pas eu de suite, il reçut une chaire à Halle, y fut assez mal accueilli des professeurs, à l'exception de Steffens, disciple de Schelling, dont il fit son ami, mais très goûté des étudiants, pour sa parole vivante, son esprit original, la richesse de ses aperçus.

Mais, comme il avait traversé tous les mondes, il eut aussi à traverser tous les enseignements. Il fait des cours d'exégèse, de morale, de théologie, d'histoire ecclésiastique, de dogme, de philosophie. Il prêche aux étudiants. Un petit livre publié par lui, en 1806, fait bien voir comment il sait décrire les variétés d'esprits qui l'entourent : Dans *Weihnachtsfeier* (*La fête de Noël*), il met en présence le dialecticien, le théologien mystique, le théologien spéculatif, le chrétien sentimentel. Et sous les quatre aspects, il décrit, en même temps, des types communs autour de lui, les quatre moments d'une propre vie.

L'année 1806 fut celle de l'effondrement de l'écroulement de la Prusse, sous les armes françaises,

du passage en trombe, à travers le pays, de nos troupes victorieuses. La France, c'était encore, à cette date, le pays de l'incrédulité, de l'insouciance, de la révolution, du moins en tant qu'elle était représentée par son armée. Une catastrophe comme celle de la Prusse, en 1806, remuait imagination dans ses derniers fondements. Schleiermacher dut fuir devant l'invasion. Il se réfugia à Berlin. Son eloquence devint le réconfort de ses compatriotes. Il fut de ceux qui s'efforcèrent de galvaniser le moral du pays. Il se trouva lié avec les grands chefs du mouvement national, Stein surtout. Ses sermons donnèrent même de l'ombrage au maréchal Davout, gouverneur de Berlin, pendant l'occupation qui suivit Tilsitt, et il en reçut un sévère avertissement, le 27 novembre 1808.

L'année 1809 marque pour lui un épanouissement. D'une part, il est nommé prédicateur de la principale église de Berlin, la Trinité, d'autre part, il épouse la veuve de son ami von Willich, Henriette. Il a désormais un foyer, une haute situation. Et, quand l'université de Berlin rouvre ses portes, à l'automne de 1810, il devient son premier doyen de théologie. Il a pour collègues entre autres, de Wette, éditeur des *Lettres de Luther*, et Marheineke. Avec Fichte, avec Stein, Scharnhorst, Gneisenau, Schleiermacher compte parmi les nobles patriotes qui ont le plus travaillé au relèvement de la Prusse, dans les années qui suivirent la fin de l'occupation française jusqu'à la chute de Napoléon. Sa vie universitaire est très remplie. En outre, il prêche beaucoup et ses *Œuvres complètes* comprennent dix volumes de sermons. Son nom se joint, dans la vie intellectuelle de son pays, aux grands noms de Fichte, de Hegel, de Niebuhr, de Savigny. Nous ne suivrons pas plus loin les détails de sa vie. Ce qui vient d'en être dit suffit à nous faire comprendre le caractère particulier de sa théologie. Notons seulement qu'il mourut le 12 février 1834, après avoir voulu « prendre la Cène », avec toute sa famille, dans une cérémonie tout intime où il prononça lui-même les paroles de la consécration, de son lit. Il dit alors : « Je n'ai jamais été l'esclave de la lettre, mais je serre ces paroles de l'Écriture contre mon cœur, elles sont le fondement de ma foi ; nous sommes et nous resterons unis dans la communion et dans l'amour de notre Dieu. » Cette confession suprême nous prépare bien à l'étude et à l'intelligence de la théologie de Schleiermacher.

II. DOCTRINE. — Ce théologien a été placé au confluent de toutes sortes de mouvements d'idées. Il a participé à toutes les aventures intellectuelles et sentimentales de son siècle. Il tient de Spinoza, de Kant, de Lessing, des Schlegel, il a subi l'influence de ses illustres contemporains, Schelling, Fichte, Hegel, Goethe. Il réunit dans son esprit la foi sensible et simple du piétiste et du frère morave, l'agnosticisme du kantien, l'immanentisme du spinoziste et de l'hégélien. Il a fréquenté les salons, les gens du monde, les artistes, les esprits libres. Il a rêvé d'adapter le christianisme protestant aux goûts de ceux qu'il couvoyait dans les réunions si excitantes des « gens cultivés » de la capitale. Nous avons risqué plus haut un rapprochement de dates entre sa naissance et celle de Chateaubriand. Le grand écrivain breton disait, après la publication de son *Génie du christianisme* : « Je n'ai point cédé, j'en conviens, à de grandes lumières surnaturelles, ma conviction est sortie du cœur ; j'ai pleuré, et j'ai cru. » Chateaubriand n'avait pas songé à détruire les dogmes catholiques, ni à fonder une apologetique nouvelle pour supplanter l'ancienne. Il a écrit en artiste, en homme d'imagination et de goût. Il a écrit pour les gens du monde, lui aussi, mais sans raideur, sans prétention scientifique, pour dire ce qu'il avait senti et pour donner aux Français la douce nostalgie de ce qu'ils avaient perdu.

Schleiermacher a fait également une sorte de *Génie du christianisme*. Mais il a écrit en professeur, en prédicateur, en théologien protestant, en philosophe, en Allemand aussi. Son ouvrage capital parut en 1821-1822, en même temps que la troisième édition, passablement corrigée et transformée de ses *Discours sur la religion*. Il avait pour titre : *Der christliche Glaube, nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhang dargestellt* (La foi chrétienne, selon les principes de l'Église évangélique, présentée sous forme systématique). Le titre est lourd, l'ouvrage aussi. C'est là qu'il faut aller chercher les idées qui ont dominé l'évolution religieuse du protestantisme contemporain et qui ont risqué, au début du XIX<sup>e</sup> siècle, de déferler jusque dans la théologie catholique.

1<sup>o</sup> *L'essence de la religion.* — Dans son introduction, l'auteur cherche d'abord à déterminer le siège psychologique de la religion. Il l'avait déjà fait dans les *Reden*. La religion était alors pour lui à la fois intuition et sentiment. Mais la nouvelle édition des *Reden* élimine l'intuition. Le sentiment seul, pour Schleiermacher, fonde la religion. Elle n'est, dans son fonds, ni une croyance dogmatique, ni une morale, mais un sentiment. À ce titre, elle relève de la conscience immédiate. Et elle se ramène au sentiment général de dépendance (*allgemeines Abhängigkeitsgefühl*) (dans les éditions ultérieures, le mot *général* sera remplacé par le mot *pur* et simple : *schlechthiniges*). Et ce sentiment lui-même découle nécessairement de la première emprise de nos sens sur le monde. Nous nous sentons engagés dans un tout, participant à un ensemble énorme, qui est l'univers. Nous n'avons pas même besoin d'avoir l'idée de Dieu pour éprouver la sensation d'être un rouage de la grande machine du monde. Notre sentiment de dépendance est l'un des plus profonds de la vie spirituelle, il fait partie de notre nature. Il grandit donc avec l'esprit lui-même, il se grossit de toutes nos expériences, de toutes nos pensées, de toutes nos conceptions. Et de la puissance de ce sentiment fondamental, qui est l'essence de la piété ou de la religion, naît inévitablement l'Église, c'est-à-dire la société de ceux qui se situent de même par rapport à l'univers considéré comme Grand-Tout. Mais la variété des représentations et des groupements engendre la variété des Églises. Et comme chaque Église se construit une foi commune, des normes morales communes, de chaque Église sort une religion particulière : Bref, la religion jaillit du cœur, la communauté de religion primitive engendre l'Église, puis l'Église délimite et construit chaque dogmatique particulière.

2<sup>o</sup> *Formes diverses de la religion.* — Le sentiment de dépendance étant plus ou moins profond, plus ou moins pur, plus ou moins délicat et spirituel, il est naturel qu'il se soit présenté des degrés divers de religions : fétichisme, polythéisme, monothéisme. Dans cette dernière forme seule, le sentiment de dépendance atteint la perfection, parce que l'idée de l'unité du monde entre en jeu. Mais deux tendances se manifestent au sein du monothéisme, une tendance *esthétique* et une tendance *téléologique*. La première s'absorbe en des états passifs, la seconde en des états actifs. Dans la première, il s'agit surtout de s'anéantir en Dieu, dans la seconde, de bien agir devant Dieu. La forme la plus pure du monothéisme téléologique est le christianisme, qui n'est pas pour cela la seule religion vraie, mais qui est la plus haute religion.

3<sup>o</sup> *La révélation.* — Toute religion fait appel à la révélation. Cela n'est donc pas un privilège du christianisme. La révélation n'est pas une communication doctrinale venant de Dieu, ni une manifestation particulière de la divinité, mais le fruit spontané et subjectif du concept de Dieu jaillissant du sentiment de dépendance ou sentiment religieux. Schleiermacher s'ex-



plique ici sur le panthéisme. On lui avait reproché d'être un simple disciple de Spinoza. Il s'en défend. Il semble que, pour lui, le panthéisme, étant une vue philosophique, ne saurait entrer dans la série des concepts religieux, puisque ceux-ci sont des concepts collectifs, ecclésiastiques, et non des concepts individuels ou philosophiques. Toutefois, il déclare que le panthéisme n'exclut pas la religion et qu'il peut fort bien s'unir à une forme de piété monothéiste. C'est que, dans son système, sur le sentiment fondamental de dépendance pure et simple peuvent se dresser des superstructures dogmatiques diverses, sans grand inconvénient, selon les tempéraments particuliers ou selon les vues individuelles de l'esprit.

4° *Essence du christianisme*. — L'essence de cette forme supérieure du monothéisme qu'est le christianisme, c'est l'idée de rédemption par le Christ. Mais qu'est-ce que le Christ pour Schleiermacher? Et dans quel sens admet-il une rédemption par Jésus-Christ? Maintes fois, il s'est expliqué sur ce point, non seulement dans son grand ouvrage sur *La foi chrétienne*, que nous analysons, mais déjà dans les *Reden*, et aussi dans de nombreuses leçons sur la vie de Jésus, qui furent réunies par de fervents disciples et publiées, en 1864, sous forme de *Vie de Jésus par Schleiermacher*, à la grande déception du reste du public qui les lut, trente ans après la mort de l'auteur.

Pour rester ici aussi près que possible de la pensée du théologien protestant et aussi pour donner une idée exacte de sa manière, nous citerons un passage suggestif des *Reden* (édition de 1821) :

Quand je considère, dans les descriptions fragmentaires de sa vie, la sainte figure de celui qui est le créateur sublime de ce qu'il y a de plus splendide (*herrlichsten*) jusqu'ici en matière de religion, ce que j'admire, ce n'est pas la pureté de sa morale, car il n'a fait qu'exprimer ce que tous les hommes parvenus à la conscience de leur nature spirituelle ont de commun avec lui et l'expression ni la priorité ne peuvent donner à cela une plus grande valeur; ce que j'admire ce n'est pas l'originalité de son caractère, le mariage intime d'une haute force et d'une étonnante douceur, car tout cœur élevé doit manifester, dans une situation particulière, un grand caractère, avec des traits définis et tout cela après tout est encore de l'humain seulement; mais le vraiment divin est la clarté magnifique avec laquelle la grande Idée qu'il était venu exposer se dégagait dans son âme : l'idée que tout ce qui est fini a besoin d'une médiation supérieure pour se rattacher au divin et que pour l'homme pris en tant que fini et particulier, a qui le divin ne se représente que trop faiblement sous la même forme, il n'est de salut que dans la rédemption. C'est une vaine temerité que d'essayer d'écarter le voile qui recouvre et doit recouvrir l'apparition en lui de cette idée, car tout commencement, aussi dans la religion, est mystérieux. La criminelle curiosité qui l'a tenté ne pouvait que falsifier le divin, comme s'il était parti de la vieille idée de son peuple, dont il ne voulait que proclamer l'ameublissement et dont, en fait, il a parlé sous une forme trop glorieuse quand il a dit qu'il était celui qu'ils attendaient. Qu'il nous laisse seulement méditer la vivante sympathie pour le monde spirituel qui remplissait toutes son âme, telle que nous la trouvons exprimée par lui à la perfection. Si tout ce qui est fini a besoin d'une médiation d'un être plus élevé, pour ne pas toujours s'éloigner davantage de l'éternel et se disperser dans le vide et dans le néant, pour maintenir son union avec le Tout (*ant dem Ganzen*) et parvenir à la conscience de cette union, le médiateur lui-même, pour ne pas avoir besoin à son tour de médiation, ne peut absolument pas être simplement fini; il doit appartenir aux deux, il doit être participant de l'être divin, dans la même mesure et dans le même sens qu'il est participant de la nature finie. Que voyait-il autour de lui si ce n'est du fini et nécessitant une médiation, et où se trouvait-il donc un organe de médiation en dehors de lui? Personne ne connaît le Père, si ce n'est le Fils et celui à qui il veut le révéler. Cette conscience de l'éternité de sa science de Dieu et de son être en Dieu, de l'originalité de la façon dont cela était en lui et de la force qu'il avait de le communiquer et de constituer une religion, était en même temps la conscience de sa

mission de médiateur et de sa divinité. Quand il se trouvait placé, sans espoir de pouvoir vivre plus longtemps, je ne dis pas en face de la brutale puissance de ses ennemis, car ce serait inexprimablement trop faible; mais quand, abandonné, menacé d'un éternel étouffement de sa pensée, sans avoir pu réaliser aucune institution de société extérieure entre les siens, en face de la solennelle magnificence de la vieille constitution corrompue, qui se dressait contre lui dans sa force et sa puissance, entourée de tout ce que le respect et la soumission peuvent lui accorder de prestige, de tout ce que lui-même depuis son enfance avait été instruit à honorer, et lui-même sentait naivement par ce sentiment, il repoussait sans hésiter ce qui est la plus grande parole que jamais mortel ait prononcée; alors ce fut la plus éclatante apothéose et nulle divinité ne peut être plus certaine que celle qu'il s'attribuait de la sorte.

Tel est le genre : un langage que traverse une secrète émotion, de longues phrases, un peu enchevêtrées, mais savamment construites, une pensée fuyante et flottante que l'on a peine à dégager, des préteritions calculées, des affirmations prudemment dosées. Mais quand on serre tout cela de près, que reste-t-il? Pour ce théologien protestant, il ne faut retenir des évangiles ni l'enseignement moral, ni les miracles qui attestent la divinité de la mission de Jésus, ni l'accomplissement des prophéties messianiques. Une seule chose importe à Schleiermacher : le contenu de la sensibilité du Christ. Alors que le contenu de la nôtre se ramène au *sentiment de dépendance pure et simple*, il se traduit en Jésus par la conscience de son unité avec Dieu, par la certitude sentimentale de sa mission de médiateur entre les hommes, ses frères, et Dieu le Père. Pour le dire en passant, Schleiermacher imitait Luther pour qui les textes étaient d'autant plus évangéliques qu'il y trouvait davantage son dogme favori : la justification par la foi seule sans les œuvres, met l'évangile de saint Jean très au-dessus des Synoptiques, au point de vue de la valeur historique, parce que la conscience de Jésus d'être le médiateur et le rédempteur s'y exprime en termes beaucoup plus forts et plus nets. C'est là en effet qu'il est dit : — Je suis la Voie, la Vérité et la Vie — et — Personne ne vient à mon Père si ce n'est par moi! — Mais Jésus est-il Dieu? Question oiseuse pour notre auteur : la divinité de Jésus, c'est la conscience qu'il en a. Cette conscience établit entre lui et nous une différence d'espèce et non seulement de degré. Jésus est une apparition réalisée par le Dieu éternel dans le monde. Toutefois, parce que l'action éternelle ne saurait s'insérer dans le temps, il faut comprendre que l'humanité avait été créée avec la force intime de produire, le long de sa ligne d'évolution, une telle apparition. Celle-ci peut donc, à volonté, être considérée comme la révélation surnaturelle d'une force entièrement neuve, ou comme le résultat de l'évolution naturelle. Nature et surnature ne sont que deux traductions du même fait.

Il reste que, dans Jésus, ni les miracles, ni la doctrine, ni la résurrection, ni l'ascension ne sauraient avoir plus d'importance que la soi-disant conception virginale dont on ne saurait apporter aucune preuve. Le Christ vivant par sa personne seule et, dans cette personne, le noyau essentiel est la conscience de sa mission rédemptrice.

5° *Rédemption, Pêché et grâce*. — Mais en quoi consiste donc cette rédemption qui est l'essence du christianisme? Pour le comprendre, il faut savoir ce que c'est que le pêché et la grâce, selon Schleiermacher. C'est la seconde partie de sa doctrine de la *Foi chrétienne*. Précisons avant tout que, pour lui, le Christ ne pouvait agir sur Dieu. Sa rédemption ne sera donc qu'une action sur l'homme. En d'autres termes, il ne nous a pas rachetés en apaisant Dieu par son sang, par le sacrifice de la croix. Sa mort n'a eu d'autre valeur que l'affirmation de la puissance en lui de la conscience de sa mission divine. Sa mort l'a mis en face des puis-

sants de son peuple. Devant eux, il a prononcé ce formidable *oui* que Schleiermacher considère comme « la plus grande parole qu'un mortel ait jamais prononcée ». Cela suffit. Sa mort n'a pas eu d'autre sens. Et ce n'est pas par là qu'il nous a rachetés. Et comment donc? Pour le savoir, demandons-nous ce que c'est que le péché. C'est par l'Écriture que notre auteur prétend répondre à cette question. Le péché, pour lui, est la révolte de la chair contre l'esprit, un désordre de la nature humaine, une incapacité pour le bien qui ne peut disparaître que par la rédemption et qui est source de tout le mal qui se trouve dans l'univers, en tant que le mal n'en est que la punition. Mais Schleiermacher sous-entend que le péché est une suite inévitable de l'évolution, qu'il a sa raison d'être dans la marche évolutive elle-même, dans le besoin de rédemption qu'il doit provoquer, en sorte qu'il n'est qu'une étape vers le bien. Un des plus récents commentateurs de Schleiermacher a écrit à ce sujet : « Il n'existait selon lui aucune contradiction absolue. De même que la nature et l'esprit, l'idéal et le réel, la pensée et l'être se ramenaient pour lui à une identité supérieure, de même il ne voyait aucune contradiction totale entre le vrai et le faux, entre le bien et le mal, mais seulement une opposition relative. Tout péché était donc pour lui un point de transition vers le but de l'accomplissement de tout être en Dieu. Ce point de transition était nécessaire, voulu par Dieu. Dieu ne voit donc en tout péché que le bien en devenir, la rédemption se frayant sa route. De la sorte, les contradictions absolues étaient adoucies. Au-dessus de la vue empirique se dressait la spéculation. » Wendland, *Die religiöse Entwicklung Schleiermachers*, Tübingue, 1915, p. 187.

Ajoutons ceci qui est essentiel, c'est que Schleiermacher transporte le péché au siège de la religion, c'est-à-dire dans le sentiment. Il ne voit donc pas en lui une déviation ou une défaillance de la volonté, ce qui du reste, étant donné son déterminisme, n'aurait pas beaucoup de sens, mais un malaise du sentiment religieux (*Unlustgefühl*) qui arrête notre conscience de Dieu en nous. Le péché originel est, d'autre part, conçu par lui comme une déviation de toute la race, un péché collectif du genre humain en Adam, c'est-à-dire une obnubilation du sentiment d'union à Dieu. Cet arrêt, cet empêchement, cet obstacle qui s'oppose à ce que nous nous sentions en Dieu, unis à Dieu, ne faisant qu'un avec lui, c'est cela même qui est le péché. Et Jésus, par l'intensité inégale et sans nuage de son union à Dieu, se trouve au contraire sans péché et en état de nous racheter en nous ôtant l'arrêt qui pèse sur notre conscience de Dieu. Nous pouvons dès lors définir la rédemption : le passage de l'état de conscience de Dieu *arrêtée* à l'état de conscience *non-arrêtée* : *Übergang aus dem Zustand gehemmt in den ungehemmt Gottesbewusstseins*. Ce passage s'opère par la foi en Jésus-Christ. Cette foi est provoquée par le sentiment du besoin de rédemption. Il faut avoir conscience du malaise causé en nous par l'impuissance à nous unir à Dieu complètement, en vertu de la résistance de la chair à l'esprit, pour avoir soit de rédemption, et il suffit d'avoir foi en Jésus en tant que possédant et communiquant la parfaite union à Dieu pour être racheté. Et tout ce mouvement apparaît à la communauté chrétienne comme venant de Dieu et comme lié à l'action rédemptrice de Jésus. Mais, au fond de tout cela, il n'y a que le déroulement dans le temps de l'évolution éternelle de l'être fini voulu par Dieu. Schleiermacher reste fidèle à la tradition protestante en excluant tout mérite humain. Il admet pourtant que la justification par la foi, fruit immédiat de la rédemption dans le croyant, se traduit par une transformation de la vie tout entière.

6° *Le Saint-Esprit*. — Schleiermacher ne retient pas la doctrine traditionnelle de la prédestination au sens luthérien ou calviniste. Il réduit la prédestination à cette direction imprimée par Dieu à l'ensemble de la création en vertu de laquelle tout converge vers le salut de la créature. Cette direction s'opère sous l'impulsion de l'Esprit-Saint, qui n'est rien de plus, selon Schleiermacher, que *l'esprit commun de la vie nouvelle créée par le Christ*. Dans cette conception, l'Église conduite par l'Esprit tire de lui tout son pouvoir législatif et disciplinaire, le pouvoir des clés, et le droit de pratiquer la prière commune faite au nom de Jésus. De là découle aussi le droit à la prédication de la parole, ayant pour norme unique le Nouveau Testament, seul inspiré, selon notre auteur, et à l'administration des sacrements, baptême et cène. En ce qui concerne la cène, il faut éviter à la fois la conception d'un réalisme magique, qui ne serait que superstition et la conception desséchante du rationalisme qui ne voit dans l'eucharistie qu'un geste vide et inefficace. Nous avons rapporté, à ce sujet, les dernières paroles de Schleiermacher à son lit de mort. Il semble que sans vouloir préciser s'il y a ou non, dans l'eucharistie, présence réelle du corps et du sang du Christ, il y voyait un moyen d'union spirituelle avec Jésus, par le sentiment de foi et d'amour que provoque la reproduction de la Cène du Sauveur.

7° *Fins dernières*. — Fidèle à son gnosticisme fondamental, Schleiermacher constate que tous les efforts de la foi chrétienne, au cours des âges, pour prendre pied dans le domaine de l'au-delà sont restés sans résultat. Il ne veut retenir qu'une chose c'est que l'union au Christ par la foi est à jamais indissoluble et que ce sentiment-là suffit à fonder la foi à l'immortalité. C'est ici qu'il convient de se rappeler l'épisode de la mort de son ami, le pasteur Ehrenfried von Willich. Henriette von Willich, jeune épplorée, lui avait écrit, sur un ton déchirant : « Je te prie, par tout ce que tu as de cher et de saint, de me donner, si tu le peux, la certitude que je le retrouverai et le reconnaitrai. Dis-moi ta foi la plus intime sur ce point, cher Schleiermacher, hélas! je suis anéantie si cette foi s'écroule!... » Et le théologien qui devait, deux ans plus tard, épouser Henriette, lui répondait, le 27 mars 1807 : « Une certitude sur cette vie de l'au-delà ne nous est pas accordée, comprends-moi bien, aucune certitude pour l'imagination qui veut tout voir devant elle en images définies, mais par contre c'est la plus grande des certitudes et il n'y aurait rien de certain, si cela ne l'était pas, que, pour l'esprit, il n'y a pas de mort, point de disparition. *Mais la vie personnelle n'est pas l'essence de l'esprit, ce n'en est qu'une manifestation*. Comment celle-ci se reproduit-elle? nous n'en savons rien, nous n'en pouvons rien savoir, mais seulement l'inventer (*dichten*)... C'est pourquoi je puis t'assurer que ton amour aura à jamais ce qu'il désire... Que si ton imagination ne te montre qu'un être fondu dans le grand Tout (*in das grosse All*), ne te laisse pas pour cela dominer par un chagrin trop amer et brutal. Songe qu'une telle existence n'est pas morte, mais bien vivante et même le plus haut degré de la vie. C'est dans une telle vie que nous devons, en vérité, tout contempler, c'est à elle que nous devons tendre, afin de vivre dans le Tout et chasser de nous l'apparence selon laquelle nous serions quelque chose de particulier ou pourrions l'être. S'il vit maintenant en Dieu, et si tu l'aimes éternellement en Dieu, comme tu reconnaisais et aimais Dieu en lui, peux-tu penser à quelque chose de plus magnifique et de plus beau? N'est-ce pas le but le plus élevé de l'amour, alors que tout ce qui ne tient qu'à la vie personnelle ou qui en découle n'est rien du tout? » *Schleiermachers Briefe*, II, 2, p. 89 sq. Il est clair que, dans cette réponse, Schleiermacher fait bon marché de l'immortalité personnelle. Et pourtant Goethe devait

dire avec raison : « Le plus grand bonheur de l'enfant de la terre, c'est la personnalité. » C'est du reste la raison pour laquelle il est impossible à la raison de refuser à Dieu la personnalité. Mais Schleiermacher, tout en se défendant constamment d'être panthéiste, n'a jamais pu vaincre entièrement l'obsession panthéiste dans son esprit. Dans la suite, pourtant, et peut-être sous l'influence d'Henriette von Willich, comme le conjecture Wendland, Schleiermacher évolua de plus en plus vers l'acceptation de la survie personnelle. Dans son grand ouvrage sur la *Foi chrétienne* (*Christlicher Glaube*), t. II, § 174, et dans ses prédications de la fin de sa vie, il enseigne « l'éternelle survie de la personnalité humaine ». Pourquoi ce changement ? Probablement une fois encore en raison de l'infailibilité du sentiment, qui est le point de départ de toute sa théologie.

III. INFLUENCE DE SCHLEIERMACHER. — L'influence des idées de Schleiermacher a été immense. On peut dire, sans exagération, que son nom domine entièrement la théologie protestante du XIX<sup>e</sup> siècle et que le XX<sup>e</sup> siècle demeure sous le même influx.

Il fut pourtant combattu, de deux côtés, par les philosophes d'une part et par les théologiens catholiques d'autre part. Dans le camp des philosophes, son principal adversaire fut Hegel en personne qui le traita même avec une sorte de dédain. Il ne le jugea pas digne d'une réfutation en règle et se borna à formuler un jugement sévère et méprisant dans la préface à un ouvrage d'Hinrich. Il remarquait d'abord, dans cette préface, que le sentiment ne saurait fournir autre chose qu'une « subjectivité naturelle sans contenu » (*natürliche Subjektivität ohne Inhalt*). Il en tirait cette conclusion que le sentiment de dépendance pur et simple pourrait aussi bien accompagner un contenu irréligieux ou athée, et il lançait contre l'auteur de la religion du sentiment cette boutade mordante, qui est restée célèbre : « Si la religion ne se fonde que sur le sentiment, elle n'a bien aucune autre détermination que le sentiment de pure dépendance, et dans ce cas le meilleur chrétien serait le chien car il présente au plus haut point en lui-même et il vit admirablement ce sentiment-là ! » Hegel, *Vorwort zu Hinrichs Schrift : die Religion in ihrem Verhältnis zur Wissenschaft*, p. 18-19. Avant Hegel, Kant avait également traité l'idée d'une religion fondée sur le sentiment de pur fanatisme (*Schürmerer*). Ajoutons que la théologie de Schleiermacher ne contenait ni les supranaturalistes, qui la trouvaient trop peu respectueuse de l'orthodoxie, ni les rationalistes, qui la trouvaient trop religieuse. Il fut classé comme le théologien de la médiation, non seulement parce que, pour lui, l'essence du christianisme consistait dans la rédemption par le Christ, au moyen de la conscience qu'il avait de sa mission de médiateur, mais encore parce qu'il cherchait une voie intermédiaire entre les deux anciennes écoles du rationalisme et du supranaturalisme. On l'a souvent surnommé der *Vermittler Schleiermacher* (*Schleiermacher le Conciliateur*).

Du côté catholique, les principales critiques lui vinrent de Wilhelm von Schütz, Hohenegger, von Staudenmaier et Adam Möhler. Hohenegger tenta de prouver contre lui qu'il ne peut y avoir aucune théologie de conciliation ou de médiation entre la libre-pensée et la foi, entre le protestantisme et l'Église catholique et il lui opposa toute une série d'affirmations de théologiens protestants de l'époque rationaliste (*Aufklärung*). Von Schütz, dans les *Wiener Jahrbücher für Literatur*, 1823, décrivait l'œuvre de Schleiermacher comme une tentative pour jeter des ponts entre les conceptions contradictoires et pour résoudre en sentiments indéfinis les faits solides de l'histoire et les dogmes établis. Sans doute, Schleiermacher a la prétention de s'élever de la simple *Pistis* à une *Gnosis* plus parfaite, comme jadis Clément d'Alexandrie, et

de fournir une conception plus profonde de la foi, mais sa *Gnosis* n'est point authentique. Il ne dépasse pas en effet l'impressionnisme individuel d'une piété toute subjective.

Von Staudenmaier a parlé de la *Foi chrétienne* de Schleiermacher, dans la *Tübinger theologische Quartalschrift*, de 1833, p. 296-324; 496-524; 659-700. Son étude est tout à fait pénétrante. Il s'en prend au concept de Dieu et au concept d'Église dans Schleiermacher. Il démontre que le concept de Dieu ne saurait être acquis que par deux voies : la raison et la révélation. Sans doute le sentiment y ajoute sa puissance d'emprise, mais il n'est qu'une force obscure, incapable, à elle seule, de créer une conviction et d'engendrer une vie religieuse. Quant à la notion d'Église, Staudenmaier établit que le protestantisme, parti de la négation de la doctrine ecclésiologique du catholicisme, a vécu dans cette négation jusqu'au jour où il lui plaît de se renier lui-même, sans pouvoir dépasser le stade de négation d'une négation ».

Mais en dehors des adversaires que l'on vient de signaler, Schleiermacher fut passionnément admiré et sa tentative d'adaptation du christianisme aux besoins du siècle ne cessa plus d'être imitée. Wundt a dit que la religion de Luther n'avait été que « le réflexe inconscient de la Renaissance ». Il voulait dire que, sans le savoir et sans le vouloir, Luther avait trouvé et fondé précisément la religion qui convenait à un siècle débordant de vie et qui tenait à accorder ses besoins intimes avec une teinture convenable de christianisme. Le dogme luthérien de la justification par la foi sans les œuvres convenait admirablement à une époque comme celle de Luther. On pourrait en dire autant de la trouvaille de Schleiermacher, réduisant la religion au sentiment de dépendance et justifiant l'indifférence croissante de beaucoup de ses contemporains pour les formules oppressives du dogme, ou les prescriptions impératives de la morale. Tous ceux qui ont parlé de ce théologien ont rendu hommage à ses intentions. Il a cru, de bonne foi, qu'il savait la religion et la mettait hors de toute atteinte. A sa suite, un grand nombre de disciples ou d'imitateurs ont entrepris le même sauvetage, toujours à recommencer et toujours réussi, à condition de rester dans le domaine du sentiment pur. Si Luther avait pu reprocher au catholicisme médiéval de s'être mis à la remorque de la philosophie d'Aristote et d'avoir contaminé la révélation divine au contact impur des inventions humaines, le protestantisme, depuis Schleiermacher, a mérité à bien plus forte raison le blâme de son grand ancêtre, car il n'a pu se produire une théorie philosophique nouvelle, sans qu'il s'empressât de se subordonner à elle, de demander grâce devant elle pour le christianisme, mais le plus souvent en sacrifiant les éléments historiques les plus sûrs de la religion de l'Évangile.

Les disciples immédiats de Schleiermacher se nommaient Twisten, Nitzsch, Dörner, Müller. Mais son influence s'exerça dans des cercles différents par Lipsius, Schweitzer, Rothe. Cette influence pourtant se combinait, en beaucoup d'esprits, avec celle de Hegel. Ce fut le cas notamment pour Édouard Zeller, pour l'école d'Erlangen groupée autour de Hofmann. Les études exégétiques prirent un tour nouveau avec Strauss, mais l'esprit de Schleiermacher se glissait jusque dans ce courant purement rationaliste. Un Albert Ritschl, dont le renom devait en partie éclipser celui de Schleiermacher, et qui, en plusieurs points, a fait ressortir ses propres différences d'avec l'illustre précurseur, dépend cependant de lui de façon indubitable. Il faut en dire autant de Harnack. Parlant de Schleiermacher, Treitschke a pu dire qu'aucun théologien allemand ne pouvait parvenir à l'indépendance intérieure, c'est-à-dire à se frayer une voie originale,



sans avoir d'abord réglé ses comptes avec les idées du célèbre théologien.

Et voici qu'au  $\text{xx}^{\text{e}}$  siècle, un second retour de faveur s'est produit autour de son grand nom. Dans les cercles neo protestants des vingt premières années qui ont suivi 1900, on a vu, en Allemagne, se multiplier les travaux sur sa doctrine. Dunkmann pouvait écrire : « La littérature sur Schleiermacher et sa dégnatative a été très riche en ces dernières années. » Dans les seules années de guerre 1915 et 1916, on vit paraître trois monographies importantes sur Schleiermacher, l'une de Wendland : *Die religiöse Entuicklung Schleiermachers (L'évolution religieuse de Schleiermacher)*, Tubingue, 1915, les deux autres de Dunkmann : *Die Nachwirkungen der theologischen Principienlehre Schleiermachers (L'influence ultérieure des principes théologiques de Schleiermacher)*, Gütersloh 1915 et *Die theologische Principienlehre Schleiermachers nach der kurzen Darstellung und ihre Begründung durch die Ethik (Les principes théologiques de S. en un court exposé et avec leur démonstration par l'éthique)*, Gütersloh, 1916. Ces deux auteurs ne ménagent pas les éloges à leur héros. Selon Dunkmann, « il n'est pas douteux que, parmi toutes les figures dominantes de l'histoire du protestantisme, Schleiermacher a été l'esprit le plus complet (*vielseitigste*) et le plus suggestif dans tous les domaines (*überall anregendste*) ». Dunkmann, *Die Nachwirkungen...*, p. 9. Wendland, de son côté, déclare que, dans les combats autour de la nature et de la surnature, « nul ne pourra mieux nous aider que Schleiermacher ». *Die religiöse Entuicklung Schleiermachers*, p. 2.

Ce que les administrateurs anciens et récents de Schleiermacher ont surtout relevé dans son œuvre, c'est l'idée, géniale selon eux, de chercher à préciser ce qui, sous toutes les formes de la religion, reste l'essence de la religion en général. La philosophie de l'*Aufklärung* avait déjà posé le problème. Elle ne voulait plus voir que le fonds commun à toutes les religions. Mais, tandis que les philosophes des « lumières », au  $\text{xviii}^{\text{e}}$  siècle, n'avaient trouvé qu'un résidu desséché et incolore, pour en faire ce qu'ils appelaient la « religion naturelle », Schleiermacher, selon M. Paul Wernle, aurait su atteindre jus qu'au centre de la vie religieuse effective et colorée. Wernle, *Einführung in das theologische Studium*, Tubingue, 1911, p. 270.

Pour le théologien catholique, cette recherche de l'essence de la religion était excellente, si elle ne doublait d'une indifférence croissante pour tout ce qui sera déclaré étranger à l'essence. Dans un être vivant, tout est nécessaire sinon à la vie, du moins à l'intégrité. On ne peut pas se contenter de l'essence de l'humanité. Elle est un tout dont il ne faut rien distraire. La poursuite du « noyau » peut se montrer tout à fait illusoire. Pour un convive, peler la poire jus qu'aux pépins, c'est se ménager un maigre dessert, et c'est du même coup mépriser que le fruit était gâté ! En fait, la théologie de Schleiermacher est une étape logique dans l'évolution du protestantisme. Quand Luther avait formulé le principe du biblicisme, il croyait bien avoir découvert un principe d'unification entre tous les croyants sincères. Mais le biblicisme se révéla, au contraire, une force centrifuge, un principe de divergences. Au temps de Bossuet et de Jurieu, le protestantisme ne pouvait plus se donner les apparences de l'unité qu'en se rattachant à la conception des « vérités fondamentales » autour desquelles toutes les Églises dissidentes étaient venues d'accord. C'était la première étape. Elle fut rapidement franchie. Des vérités fondamentales, il fallut passer, un siècle plus tard, à l'accord sur « l'essence du christianisme ». Mais cette poursuite de l'essence, à la suite de Schleiermacher, s'est révelée à son tour fallacieuse. Les distillateurs ne sont pas arrivés

aux mêmes résultats. Le christianisme n'a cessé, au cours de ces opérations réductrices, de s'amenuiser, de s'évanouir. Le Christ avait pourtant comparé sa doctrine au grain de sénevé, mais non point pour engager ses disciples à conserver ce grain dans un sachet de papier. Il confia lui-même la semence au sol de son Église. C'est toute la plante qui en est sortie et non pas la graine seulement qui était son œuvre à lui, l'œuvre divine du Rédempteur des hommes. Le protestantisme, dans sa recherche du noyau ou de l'essence, méconnaît la loi fondamentale de la vie. Un gland est-il davantage un chêne que l'arbre qui en est sorti ? L'homme mûr est-il moins un homme que l'enfant ? L'Église avait reçu un dépôt divin, mais ce dépôt n'était pas une chose morte, c'était une semence divine. Il faut prendre l'Évangile avec tout ce qui en est sorti, par voie d'évolution de vie. Le fruit n'est pas gâté. Dieu même lui a promis la durée incorruptible.

I. SOURCES. — Schleiermacher a beaucoup prêché et beaucoup écrit. Nous avons cité un certain nombre de ses ouvrages. Une édition complète de ses œuvres fut publiée chez Reimer, Berlin, en trois séries : I. *Theologie*, 13 vol. II. *Prédications*, 10 vol. III. *Philosophie*, 9 vol.

II. LA LITTÉRATURE. — Elle est extrêmement riche. Signalons seulement la vie publiée par L. Jonas et W. Dilthey, sous ce titre : *Aus Schleiermachers Leben in Briefen herausgegeben*, 4 vol., Berlin, 1858-1863; en outre : Dilthey, *Schleiermachers Leben*, 2 vol., Berlin, 1867. Nous avons cité, dans le corps de l'article les travaux récents sur Schleiermacher. Pour la bibliographie plus récente, voir *Rechtsgeschichte* (protestante), t. XVII, p. 587 sq.

L. CRISTIANI.

**SCHLOSSER Bonagratia**, frère mineur capucin ( $\text{xviii}^{\text{e}}$  siècle). — Originaire de Hahheim, dans l'arrondissement de Mulhouse, où il naquit en 1601, il entra, après s'être adonné aux études de droit et de médecine, chez les capucins de la province suisse, dans laquelle il fit profession le 6 avril 1624. Il exerça la charge de lecteur pendant de nombreuses années et fut, à plusieurs reprises, gardien et définitur. Il eut aussi des succès comme prédicateur. Bien que son nom ne se rencontre point dans les relations de la division de la province monastique suisse, en 1668, Bonagratia en fut toutefois un des principaux auteurs d'après le P. Édouard d'Alençon. Voir *Analecta ord. capuc.*, t. xxvi, 1910, p. 81. Il passa d'ailleurs à cette date à la nouvelle province de Souabe ou d'Autriche antérieure. Il mourut à Fribourg-en-Brisgau, le 3 mars 1672, d'après Bernard de Bologne, *Bibliotheca scriptorum ord. capucinatorum*, Venise, 1747, p. 50, le 13 mars 1672, d'après Romuald de Stockach, *Historia prov. Anterioris Austriae fr. min. capucinatorum*, Kempten, 1747, p. 263.

Bonagratia est l'auteur de plusieurs ouvrages, dont le principal est sans conteste *Summula selectarum questionum regularium*, Fribourg-en-Br., 1663, in-8°, 18-759-9 p. Peu après il y ajouta des *Addimenta summulæ selectarum questionum regularium*, *ibid.*, 1665, in-8°, 34-245 p. Bien que le frontispice porte 1665 comme année d'édition, les *Addimenta* ne parurent qu'en 1666. En effet, dans la *Singularis advertentia*, datée de 1666 et mise en tête de l'ouvrage, Bonagratia avertit le lecteur que, depuis l'apparition de la *Summula*, trois années auparavant (donc en 1663), plusieurs propositions de morale avaient été censurées par un décret romain du 2 octobre 1665, promulgué, le 3 avril 1666, à Constance, où il résidait. Ayant eu connaissance de ces censures, il donna ordre de surseoir à l'édition des *Addimenta*, jus qu'à ce qu'il eût fini de revoir et de corriger son texte d'après les données du décret apostolique. Les corrections à apporter ne sont pas publiées dans le texte même des *Addimenta*, mais à la suite de la *Singularis advertentia*. Ainsi donc les *Addimenta* étaient déjà imprimés,

quand Bonagratia eut connaissance des décrets pontificaux. Mais de tout cela il résulte également que les *Addimenta* ne furent mis dans le public qu'en 1666. La *Summula* revue, corrigée et complétée fut éditée ensuite à Cologne, en 1667, in-8°, 24-893-19 p., et à Lyon, en 1671, 20-518-36 p. Dans ces deux éditions les *Addimenta* font suite aux différents titres de la *Summula*, distribués d'après l'ordre alphabétique. L'édition de Lyon est intitulée : *Compendiosa summula selectarum questionum regularium*.

Bonagratia est encore l'auteur d'une *Isagoge ad summulam selectarum questionum regularium*, publiée en tête de la *Summula*. Il y explique les différentes catégories de documents pontificaux, leur valeur et leur autorité et y traite de la loi éternelle et de la conscience. Il compose aussi un *Breviculus selectarum questionum regularium*, Cologne, 1668, in-12, 354 p., qui constitue un résumé de la *Summula*. Il est à noter que parmi les fiches bibliographiques du collège des capucins d'Assise, on trouve mentionnée une édition de la *Summula*, faite à Cologne, en 1647, in-8°, 26-892-21 p., et de son résumé *Breviculus*, à Fribourg-en-Br., 1662, in-12, 590 p.

Il faut mentionner encore quelques ouvrages du P. Bonagratia édités à la suite des *Addimenta* dans l'édition de Fribourg-en-Brisgau de 1665 : *Elucidatio quorundam locorum theologicorum de sacramentis, in quibus S. Bonaventura, Doctor seraphicus, a quibusdam DD. graviori censura perstringitur*, s. l. n. d., in-8°, 14 p., dans laquelle la doctrine de saint Bonaventura est exposée au sujet de l'institution des sacrements et par rapport au sacrement de l'eucharistie; *Disceptatio de matrimonii hæreticorum*, s. l. n. d., in-8°, 56 p.; *Quæstio cur hodie religiosi a religione catholica deficiant*, s. l. n. d., in-8°, 32 p., rééditée dans *Analecta ord. capuc.*, t. xxvi, 1910, p. 46-55 et 78-80.

Outre les auteurs cités dans le texte, voir Michel de Zug, *Bullarium ord. fr. min. capucinorum*, t. v, Rom., 1748, p. 223; A. Hübner, *Geschichte der tirolischen Kapuziner-Ordensprovinz (1593-1893)*, t. 1, Innsbruck, 1913, p. 316-365 et 388; L. Signer, *Pflege des Schrifttums in der Schweizer Provinz, dans Die schweizerische Kapuzinerprovinz, ihr Werden und Wirken, Festschrift zur vierten Jahrdhunderfeier des Kapuzinerordens*, Einsiedeln, 1928, n. 342; A. Rosshardt, *Im Glanze der Vollendung*, *ibid.*, p. 392.

A. TEETAERT.

**SCHMALZGRUEBER** François, jésuite allemand. — Né à Griesbach ou, selon d'autres, à Burghausen (Bavière), le 9 octobre 1663, il entra dans la Compagnie de Jésus en octobre 1679 et fit de fortes études à Ingolstadt, où aux grades de philosophie et de théologie il ajouta le doctorat en droit. Chargé en 1698 d'un cours de philosophie, il est, dès 1702, professeur de morale à Ingolstadt et, de 1705 à 1724, enseigne le droit canon à Dillingen, puis de nouveau à Ingolstadt. Durant les années 1724, 1725 et 1726, on le trouve à Rome en qualité de censeur des publications de son ordre. Mais il revient à Dillingen en 1727 et y meurt le 7 novembre 1735 comme chancelier de l'Université.

Jusqu'à ces dernières années, Schmalzgrueber a joué, comme canoniste, d'une grande autorité, soit auprès de la Curie romaine, soit même dans les milieux protestants. Il est un des auteurs classiques de la seconde renaissance de la science du droit canon au XVIII<sup>e</sup> siècle.

À l'occasion de *disputationes* annuelles, il avait publié toute une série de traités de droit : *Index ecclesiasticus*, seu *Decretalium... liber I*, 1712; *Judicium ecclesiasticum*, seu *Decretalium... liber II*, 1712; *Clerus regularis et secularis*, seu *Decretalium... liber III*, 1714, 2 vol.; *Sponsalia et matrimonium*, seu *Decretalium... liber IV*, 1716; *Crimen fori ecclesiastici*, seu *Decretalium... liber V*, 1718, 2 vol. En 1719, il réunit

tous ces traités en un seul ouvrage : *Jus ecclesiasticum universum brevi methodo ad discendum utilitatem explicatum*, seu *lucubrations canonice in quinque libros Decretalium*. La 1<sup>re</sup> édition, parue à Ingolstadt et à Dillingen, en 1719, comprenait 7 volumes in-4°. Une 2<sup>e</sup> édition paraissait dès 1738 à Naples, en 5 volumes. Et bientôt un des élèves du maître, utilisant aussi des notes de cours, résumait le grand traité, à l'usage des étudiants, sous le titre : *Succincta SS. Canonum Doctrina* (seu *Compendium juris ecclesiastici*), Augsburg, 1747, in-8°, 3 vol.

Schmalzgrueber avait aussi publié en 1722 des *Consilia seu Responsa juris*, Ingolstadt, 2 vol. On en fit une réédition en 1740 à Dillingen. Son *Jus ecclesiasticum universum* reste encore un commentaire utile de l'ancien droit. Très complet pour son époque, il présente au lecteur et l'étude des textes et l'ensemble des solutions suivies par la jurisprudence. S'il est très dépendant de Pirhing, de Laymann et surtout de Reiffenstuel, sa clarté, l'étendue de sa science et la sûreté de sa doctrine lui sont autant de mérites personnels.

Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. vii, col. 795-798; Hurter, *Nomenclator*, 3<sup>e</sup> éd., t. iv, col. 1278-1279; von Schulte, *Die Geschichte der Quellen und Literatur des canonischen Rechts*, t. iii a, Stuttgart, 1880, p. 160; Koeh, *Jesuiten-Lexikon*, 1934, col. 1607; Van Hove, *Prolegomena*, vol. 1, t. 1, Malines, 1928, p. 287.

A. DELCHAD.

**1. SCHMID** Leutfrid, frère mineur capucin suisse (XVIII<sup>e</sup> siècle). — Né à Schwyz, en 1702, il exerça dans sa province de Suisse les charges de lecteur et de gardien et mourut en 1779. Il est l'auteur de quelques écrits polémiques, dont le principal est *Freundliches Gespräch über die in der Nachbarschaft entstandene Irr-Lehr, samt deren Widerlegung, zwischen einem Catholischen und einem Verführten*, Zug, 1747, in-16, 122 p. C'est un traité apologetique, écrit en forme de dialogue, dans lequel il attaque les erreurs répandues à Ruswil par Jacques Schmid au sujet des sacrements de la pénitence et de l'eucharistie et par rapport au culte rendu à la Vierge et aux saints. Il compa aussi un opuscule pour défendre l'authenticité de l'indulgence de la Portioncule : *Respensio apologetica ad questionem : an decantata per orbem christianum indulgentie plenarie de Portiuncula dictæ pro defunctis toties quoties secundo die Augusti lucriferi posse licite dicantur*, Zug, 1762, in-8°, iv-27 p. Le Père Leutfrid prit aussi la défense du célèbre capucin allemand Martin de Cochem, dans la lutte déchaînée contre lui à Lucerne, en 1712, par L.-F. Halter, qui lui reprochait d'avoir prêché et divulgué des pratiques superstitieuses. Il est encore l'auteur d'un ouvrage intitulé : *Mons regius. Der königliche Berg, eingeeget und geheiligt der Königin der Himmeln unter dem Titel : Maria zum Schnee oder Maria Major. Das ist : Der Rigg-Berg, beschrieben in dem Ursprung der wunderthätigen Gnaden-Capell...*, Zug, 1759, in-8°, viii-104 p.; *ibid.*, 1773, in-8°, viii-103 p.

Jean-Marie de Batishonne, *Appendix ad bibliothecam scriptorum ord. min. capucinorum*, Rome, 1852, p. 30; P. Meier de Willisau, *Chronica prov. helvetica ord. min. capucinorum*, Solothurn, 1881, p. 423; L. Signer, *Pflege des Schrifttums in der Schweizer Provinz, dans Die schweizerische Kapuzinerprovinz, ihr Werden und Wirken, Festschrift*, Einsiedeln, 1928, p. 357.

A. TEETAERT.

**2. SCHMID** Maurice, frère mineur (XVIII<sup>e</sup> siècle). — Originaire de Ried sur l'Inn, dans le Tyrol autrichien, où il naquit en 1729, il entra, en 1750, chez les frères mineurs, au couvent de Kaltern, avec le célèbre Père Héraclien Oberrauch, avec lequel il entretenait les relations les plus étroites. Il fut pendant plus de quinze ans lecteur dans l'ordre et exerça la charge

de provincial depuis 1784 jusqu'en 1791. Il mourut le 2 juin 1801. Il est l'auteur d'une bonne dissertation sur la tradition divine : *De traditione divina per arcanam primum sæculorum disciplinam firmata*, Inspruck, 1775.

H. Hurter, *Nomenclator*, 3<sup>e</sup> éd., t. v, col. 656.

A. TETEAERT.

**SCHMIDT Philippe-Antoine**, jésuite allemand. — Il naquit à Arnstein le 31 mai 1734. Après ses études faites à Wurzburg, il entra dans la Compagnie le 21 septembre 1751, enseigna les humanités de 1754 à 1759 à Bamberg et, de 1759 à 1763, poursuivit ses propres études de théologie et de droit canon, couronnées par deux doctorats. Dès lors, président du « Museum philosophique du séminaire d'Heidelberg, il enseigna le droit canon et garde sa chaire, même après la suppression de la Compagnie de Jésus, jusqu'en 1776. Devenu à cette date conseiller du prince-évêque de Spire et chanoine, il est nommé évêque coadjuteur de Spire en 1789. Il meurt le 13 septembre 1805.

L'activité littéraire du P. Schmidt a été considérable et s'est surtout déployée dans le domaine du droit. En 1768, en même temps qu'il écrit une dissertation sur la structure interne du globe, il publie un écrit purement philosophique : *Meditationes philosophicæ in varias recentiorum quorundam opinionum maximam partem juris naturæ*, Heidelberg, 1768, in-8<sup>o</sup> (autre éd. en 1779). Mais dès 1770 il fait paraître une série d'études de droit public : *Diatrise de imperatore concordatorum proletores ad illustrandum art. 14 Capituli. Cæsar. § 1 et 3*, Heidelberg, 1770; *Dissertatio de processibus in causis religionis ab imperatore non permittendis ad Capit. Cæsar. art. 1*, § 11, Heidelberg, 1771; *Vindiciæ adversus Responsiones a Justino Febronio variis locis Institutionum juris ecclesiastici, Heidelbergæ an. 1771 editarum oppositas*, Heidelberg, 1772; *Dissertatio de garantia pactorum religionis in Germania*, Heidelberg, 1772; *Vindiciæ pro sententia celeb. L. B. de Ickstadt de justa et efficaci summi pontificis protestatione... adversus nuperam C. Schottii, prof. Lipsiensis, censuram*, Heidelberg, 1772; *Dissertatio de imperatore statutorum in Ecclesiis germanicis protectore*, Heidelberg, 1772; *De varietate præbendarum in Ecclesiis germanicis dissertatio*, Heidelberg, 1773; *Dissertatio de synodis archidiaconalibus et archiepiscopalytibus in Germania*, Heidelberg, 1773; *Dissertatio de eo quod justum est circa juramenta religionem concernentia*, Heidelberg, 1774. Ces neuf études ont été insérées dans le recueil intitulé par l'auteur *Thesaurus juris ecclesiastici potissimum germanici, sive Dissertationes selectæ in jus ecclesiasticum...*, Heidelberg, Bamberg et Wurzburg, 1772-1779, 7 vol. in-4<sup>o</sup>. C'est l'ouvrage le plus important de Schmidt. Il y réunit 126 travaux et dissertations de 50 auteurs différents, nous donnant ainsi le meilleur de ce que publièrent des juristes et des historiens catholiques de 1740 à la fin de 1779. Il ne s'est pas cependant contenté d'une simple réimpression; mais, mettant en valeur ces travaux, souvent avec beaucoup d'objectivité, il les a accompagnés de notes, de remarques et de mémoires explicatifs. — Il a écrit en outre, en 1771, un ouvrage de droit public ecclésiastique : *Institutiones juris ecclesiastici Germaniæ accommodatæ*, Heidelberg et Bamberg, 1771, 2 vol. in-8<sup>o</sup> (2<sup>e</sup> éd., 1774; 3<sup>e</sup> éd. 1778), qui est un des tout premiers traités de droit canonique dans lequel soient étudiés séparément droit public et droit privé.

Esprit juridique aiguisé, Ph. A. Schmidt est surtout un des meilleurs historiens du droit canonique du XVIII<sup>e</sup> siècle. Non seulement érudit, il avait le sens de l'histoire. Il fut ainsi capable de répondre avec succès aux attaques de Fébronius contre la hiérarchie ecclésiastique et la primauté de Rome. Dans ses exposés,

comme dans ses critiques des positions adverses, il part et des données juridiques et des faits historiques. Sans doute il n'a pas toujours dans certaines affirmations toute la rigueur qu'un théologien pourrait souhaiter. Ses *Institutiones juris ecclesiastici* notamment, donnent parfois des réponses vraiment imprécises. On peut lui reprocher aussi d'avoir, sur certains points de doctrine, volontairement gardé le silence. C'est ainsi que, se retranchant derrière son caractère de juriste et d'historien, il a laissé aux théologiens le soin de trancher la grosse question des rapports du pape et des évêques. *Id itaque theologis libens relinquo*, dit-il au sujet de l'autorité du concile : la question est encore trop débattue, *vetatissima*, pour qu'on puisse prendre position. *Institutiones*, 3<sup>e</sup> éd., § 32 et 33.

Mais, de ce fait, on ne peut admettre les affirmations tendancieuses de von Schulte, selon qui Schmidt n'aurait pas reconnu au pape la primauté telle qu'elle devait être définie au concile du Vatican, et aurait présenté l'Église moins comme une monarchie que comme une aristocratie; cf. *Institutiones*, pars II<sup>a</sup>, c. 1, sect. II, § 10-11; sect. III, § 41-81.

En fait Schmidt s'affirme toujours clairement adversaire de Fébronius. Il distingue les droits du pape en *jura primigenia* et *jura secundaria*. On aurait dû, à son avis, dans bien des controverses, partir de cette distinction que beaucoup semblent méconnaître, § 47-50. Or, dit-il, refuser au pape les *jura primigenia*, c'est nier le caractère de droit divin de la primauté et c'est se rendre schismatique. La difficulté surgit, il est vrai, dès qu'il s'agit de préciser le contenu de ces *jura primigenia*, notamment dans la question des rapports du pape et du concile. On observera toutefois que l'auteur rejette les arguments de Fébronius tirés des conciles de Constance et de Bâle, en raison de ce que ces conciles ne furent ni œcuméniques, ni approuvés par le pape, § 36. A noter également son souci d'accord, dans toute cette question de la primauté, avec Bellarmin et Petau, § 46. En définitive Schmidt peut bien être taxé, au point de vue dogmatique, d'un certain défaut de rigueur; il s'est toujours déclaré, en tant que juriste et historien, fidèle défenseur des droits du souverain pontife.

Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. VII, col. 808-811; et t. IX, col. 844-845; Hurter, *Nomenclator*, 3<sup>e</sup> éd., t. v, col. 771-773; von Schulte, *Die Geschichte der Quellen und Literatur des canonischen Rechts*, t. III a, n. 196, p. 248-250; A. Ottaviani, *Institutiones juris publici ecclæ*, t. 1, 2<sup>e</sup> éd., p. 21, Rome, 1935.

A. DELCHARD.

### SCHMITTH ou SCHMITZ SCHMIDT

**Nicolas**, jésuite hongrois. — Né en 1707, il entra dans la Compagnie en 1728, devint professeur de philosophie et de théologie au collège de Tyrnau, dont il fut nommé chancelier; il mourut en 1767. En 1739, en plus de livres d'histoire locale, il publia une *Histoire des Palatins de Hongrie de 1001 à 1732*; puis, de 1747 à 1752, une *Histoire des empereurs ottomans depuis la chute de Constantinople jusque 1813*, en 9 vol. in-8<sup>o</sup>, qui resta longtemps le seul ouvrage à consulter sur la question; enfin, de 1756 à 1762, des *Institutiones theologicæ dogmatico-scholasticæ-morales*, Tyrnau, 4 vol. in-4<sup>o</sup>, qui furent rééditées; elles comprennent : *De jure et justitia*, *De virtutibus theologicis*, *De Verbi mysterio*, *De divina gratia*.

Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. VII, col. 812-815; E.-M. Rivière, *Corrections et additions à la Bibl. de la Comp. de Jésus*, Toulouse, 1911-1930, col. 276; Hurter, *Nomenclator*, 3<sup>e</sup> éd., t. v, col. 163; Feller, *Dictionnaire universel*, t. VII, p. 492.

A. RAYEZ.

**SCHMITZ Brunon**, frère mineur conventuel allemand de la province monastique de Cologne, dont il fut provincial. — Docteur en théologie de l'université



de Cologne, il y enseigna la théologie et y fut doyen de la faculté de théologie. Il mourut à Cologne le 10 juin 1720. Il est l'auteur des ouvrages suivants : *Directorium scholasticum in dirigendis tam humanioribus litteris quam philosophicis et theologicis studiis*, Cologne, 1712; *Directorium scholasticum et concionatorium tripartitum*, *ibid.*, 1712; *Modus concionandi*, *ibid.*, 1720, et de quelques autres encore qui ont rapport à la règle et aux constitutions des franciscains.

J.-H. Sbaralea-E. Rinaldi, *Scriptores trium ordinum S. Francisci continuati*, dans J.-H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores ord. minorum*, 2<sup>e</sup> éd., t. III, Rome, 1936, p. 206; K. Enbel, *Geschichte der Kölnischen Minoriten-Ordensprovinz*, Cologne, 1906, p. 57 et 296.

A. TEETAERT.

**SCHNEEMANN Gérard**, jésuite allemand (1829-1885). — Originaire de Wesel en Prusse rhénane, il couronna ses études par trois années de droit et de théologie à l'université de Bonn, entra en 1849 au séminaire de Munster, passa l'année suivante au Collège germanique de Rome, demanda en novembre 1851 son admission dans la Compagnie de Jésus et fut ordonné prêtre en décembre 1856. Les débuts de sa carrière scientifique furent consacrés à la philosophie, qu'il enseigna à Bonn et Aix-la-Chapelle. En 1863, les jésuites allemands qui avaient besoin d'une maison d'études en rapport avec le nombre de leurs étudiants, firent l'acquisition de la vieille abbaye de Maria-Laach, dans le diocèse de Coblenz. Le P. Schneemann y fut envoyé, non plus pour enseigner la philosophie, mais comme professeur de droit canonique et d'histoire de l'Église, fonctions auxquelles il ajouta celle de bibliothécaire. Avec cela, ardent au travail, il allait trouver le temps de faire paraître toute une série de publications qui eussent suffi à occuper à elles seules un homme moins actif.

Ce fut d'abord une étude sur la question du pape Honorius : *Studien über Honoriusfrage*, Fribourg, 1864, en réponse à l'ouvrage de Dollinger, *Papstjahren des Mittelalters*, Munich, 1863. Puis vinrent diverses contributions à la collection lancée par le P. Florian Riess, en vue de défendre devant le public allemand la doctrine du *Syllabus*. Cette collection avait pour titre général : *Die Encyclica des Papstes Pius IX. vom 8. December 1864*, avec le sous-titre *Stimmen aus Maria-Laach*. Elle parut de 1865 à 1869 et fit place alors à la nouvelle série : *Das oecumenische Concil, Stimmen aus Maria-Laach*, qui devint à son tour, en 1871, le périodique mensuel *Stimmen aus Maria-Laach* (depuis 1915, *Stimmen der Zeit*). La troisième brochure de la collection *Die Encyclica...*, qui vit le jour vers la fin de 1865, était due au P. Schneemann. Elle passait en revue les principales erreurs modernes relatives à la question du mariage. Elle fut suivie de plusieurs autres travaux solides et clairs, atteignant parfois 200 pages et plus, sur l'autorité doctrinale de l'Église et du pape, l'indépendance de l'Église vis-à-vis du pouvoir civil, etc. Voir le détail dans *Sommervogel*.

En même temps qu'il prenait sa part des controverses qui passionnaient en ces années l'opinion publique, Schneemann s'était mis à une tâche de nature toute différente. Des grandes collections de conciles qui avaient paru jusqu'alors, et dont celle de Hardouin était la plus complète, aucune ne dépassait le XVIII<sup>e</sup> siècle. Il avait entrepris de les continuer, en publiant les documents relatifs aux conciles tenus dans les deux mondes depuis 1682. Grâce à un travail acharné, il put faire paraître le premier volume dès 1869 et cinq autres jusqu'en 1882, dans l'ordre IV, III, II, V, VI. Mais il devait laisser à son principal collaborateur, le P. Grandérath, le soin de publier après lui le dernier volume, consacré au concile du Vatican. Du jour où il s'était mis à l'œuvre, d'ailleurs, il avait

bénéficié de la collaboration de ses collègues de Maria-Laach, ainsi qu'il le déclarait dans la préface de 1869. Aussi ne voulut-il pas que son nom figurât au titre de l'ouvrage : *Acta et decreta sacrorum conciliorum recentiorum. Collectio Lacensis...*, Fribourg, 1869-1890, 7 vol.

Il faut dire, à l'honneur des artisans de cette œuvre collective, que, surtout par rapport à ce qui avait précédé, elle représente une incontestable réussite. Le plan suivi, combinaison des deux ordres chronologique et géographique, en facilité dans bien des cas l'utilisation. Un choix de documents et de notes situés et éclairés le travail des divers conciles, sans se départir de la sobriété qui était de mise pour une période dont l'histoire est assez connue. Enfin, des tables dressées avec intelligence et méthode débitent en de multiples catégories, pour la commodité des chercheurs, le contenu de chaque volume. Signalons qu'au t. IV, réunissant les conciles français du XIX<sup>e</sup> siècle et paru en 1873, figure en appendice une dissertation sur le fameux texte de saint Irénée relatif à la primauté romaine. L'importance dogmatique du témoignage d'Irénée et les discussions dont il était l'objet avaient dès longtemps excité l'intérêt de Schneemann. Il avait dit son sentiment sur la question dans la revue *Der Katholik*, en mai 1867, p. 419-451 : *Das Zeugnis des hl. Irenäus für das Papstthum*. Remarquant ensuite que les conciles français aimaient à faire remonter au vieil évêque de Lyon leur loyalisme envers l'autorité romaine, l'idée lui vint d'insérer dans son grand ouvrage, au tome qui rassemblerait les conciles tenus en France, une traduction latine de l'article de 1867 légèrement remanié. Imprimée dès 1870, la dissertation fut même mise en vente par l'éditeur Herder comme tiré à part du futur t. IV de la *Collectio Lacensis* : *Sancti Irenaei de Ecclesiae romanae principatu testimonium*. Sans doute, dans l'esprit de l'auteur, cette publication anticipée n'était elle pas sans rapport avec la tenue du concile du Vatican, vers lequel, à ce moment-là, convergeaient ses pensées et dont il se hâterait de faire connaître les travaux, aussitôt leur achèvement, en donnant au public *Die Kanones und Beschlüsse des hochheiligen... Vaticanischen Concils. Sacrosancti... Concilii Vaticani canones et decreta. Deutsch-lateinische Ausgabe*, Fribourg, 1871.

Cependant, le Kulturkampf déclenchait ses mesures de rigueur contre les religieux. En 1872, les jésuites de Maria-Laach durent chercher asile à l'étranger. Tandis que les philosophes allaient s'établir dans le Limbourg hollandais, au château de Blijenbeck, les théologiens partaient pour l'Angleterre et s'installaient à Dilton près de Warrington, en attendant que se constituât en terre hollandaise le scolasticat de Valkenburg. Déchargé de tout enseignement depuis trois années déjà, le P. Schneemann ne les suivit pas. Étant donné les fréquents voyages qu'exigeait la préparation de la *Collectio Lacensis*, il était mieux sur le continent, même séparé de ses aides. Il rejoignit donc le noviciat, à Exaten, près de Ruremonde. Le controversiste qui naguère avait défendu avec ardeur les droits de la Sainte Église se devait de relever maintenant les calomnies répandues dans son pays contre les congrégations religieuses et en particulier contre les jésuites. Il le fit dans différents écrits où, sous l'anonymat, se reconnaît l'ouvrier de métier. Notamment *Der Jesuiten-Orden, seine Gesetze, Werke und Geheimnisse*, Ratibon, 1872.

En 1879, il succéda au P. Cornely comme directeur des *Stimmen*, dont la rédaction avait reçu l'hospitalité dans une maison amie, à Tervuren, aux portes de Bruxelles. Mais l'installation était vraiment trop défavorable au travail : l'année suivante, il se transporta avec sa revue au scolasticat de philosophie de Blijenbeck. C'est durant ces mois chargés de soucis qu'il fit

paraître — d'abord sous la forme de deux études écrites en allemand, puis en un traité latin — l'ouvrage auquel il doit sans doute le plus de notoriété dans le monde théologique : *Die Entstehung der thomistisch-molinistischen Controverse*, Fribourg, 1879; *Weitere Entwicklung der thomistisch-molinistischen Controverse*, *ibid.*, 1880; *Controversiarum de divinæ gratiæ liberique arbitrii concordia initia et progressus*, Fribourg, 1881. En 350 pages d'une latinité quelque peu difficile on trouve condensée la toute une histoire des théories et disputes de la grâce depuis saint Augustin jusqu'à Billuart; ou plutôt tout un ensemble de renseignements historiques tendant à dégager la valeur respective des systèmes de Bañez et de Molina au regard de la théologie.

Ce qui a été dit à l'article MOLINISME, t. x, col. 279 et sq. permet tout ensemble et de situer cette thèse dans le développement du débat entre dominicains et jésuites et d'en apprécier en gros la sollicité. On se contentera de noter ici que la présentation de la première partie a plus vieilli que celle de la seconde. S'il fallait refaire le livre de Schneemann, l'exposé des antécédents du bañezianisme et du molinisme aurait à subir des modifications profondes, de manière à tenir compte de ce que nous ont appris ces dernières années quantité de savantes publications. Il n'en serait pas de même de l'histoire des controverses subséquentes et en particulier du chapitre relatif aux congrégations de auxiliis. Là Schneemann a définitivement fait justice de fables dont le long crédit a quelque chose d'humiliant pour la théologie. Il a bien montré qu'aucune bulle n'a jamais été signée ni par Clément VIII ni par Paul V en condamnation ou en blâme du molinisme, mais qu'au contraire Paul V a volontairement clôturé les travaux de la commission cardinalice chargée de l'affaire par un refus formel de condamnation. Ce n'est pas un mince mérite que d'avoir découvert et publié pour la première fois (en texte aux pages 287-292, en photographie à la fin du livre) la note autographe dans laquelle le pape Paul V résumait pour lui-même son intervention du 28 août 1607, à la dernière de toutes les séances de auxiliis. Voir art. MOLINISME, col. 216-18 sq. Comme le document était donné sans cote ni indication d'archives, des doutes ont pu être émis dans la suite au sujet de son authenticité. Toutefois, le P. de Scorralle ayant précisé dans son *François Suarez*, t. I, [1912], p. 457, que la précieuse note autographe se trouve au fond *Borghese* des archives Vaticanes, cod. r., 370, A, fol. 94-96, il est étrange que l'accusation de faux revienne encore dans la thèse d'un certain M. Van Riel, *Beitrag zur Geschichte der Congregationes de auxiliis*, Konstanz, 1921. Cf. W. Henrich, *Die autographischen Aufzeichnungen Pauls V.*, dans la revue *Scholastik*, 1926, p. 263-267.

L'année qui suivit la publication de son livre sur les controverses de la grâce, le P. Schneemann put encore donner le t. vi de la *Collectio Lacensis* (1882). Il espérait le faire suivre à bref délai du t. vii. Mais le régime de travail auquel il s'était soumis avait gravement compromis sa santé. Un voyage qu'il fit à Rome en 1884 pour des recherches d'archives acheva de la ruiner. Le 20 novembre 1885, il mourait âgé de 56 ans.

J. Tüb. P. Gerh. Schneemann, dans *Stimmen aus Maria-Lauch*, 1886, I, p. 167-189; Th. Gaderath, Notice nécrologique, en tête de *Acta et decreta synodorum conciliorum recentiorum*, *Collectio Lacensis*, t. vii, 1890, p. ix-x; *Allgemeine deutsche Biographie*, t. XXXII, D. 97; *Samnervogel*, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. vii, col. 822-829; Hurter, *Nomenclator*, 3<sup>e</sup> ed., t. v, col. 1655-1656; J. Koch, *Jesuiten-Lexikon*, col. 1608.

L'ouvrage de Schneemann sur les questions de la grâce a provoqué une réponse du P. Dummermuth, O. P., *Sanctus Thomas et doctrina præmotiionis physica*, Paris, 1886. Le P. Frins, S. J., a répliqué sous le titre *Sancti Thomæ Aqu-*

natiss doctrina de cooperatione Dei cum omni natura creata præsertim libera, Paris, 1892.

J. DE BLIC.

**SCHNEIDENBACH Boniface**, frère mineur allemand (XVIII<sup>e</sup> siècle). — Né à Burgau en Souabe, en 1739, il entra dans l'ordre en 1757 à Bamberg et appartenait à la province de Bavière. Il mourut en 1786 à Füssen. Il s'est rendu surtout célèbre par la continuation de la théologie morale du frère mineur Corbinien Luyd († 1778) : *Theologia moralis christiana et evangelica*, Kempen, 1772-1780, en 13 vol., dont les principales sources sont la sainte Écriture et la Tradition. Outre plusieurs autres traités et opuscules, il publia la dissertation : *De ratione solvendi ac ligandi in sacramento penitentiae*, Salsbourg, 1774.

P. Minges, O. F. M., *Geschichte der Franziskaner in Bayern*, Munich, 1896, p. 219, 225, H. Harter, *Nomenclator*, 3<sup>e</sup> ed., t. v, col. 233; Rittenkolber, *Beitrag zur Geschichte des ehemaligen Franziskanerklosters Leinfrieden, dans Franzisk. Studien*, t. XXII, 1935, p. 94.

A. TEETAERT.

**SCHNEIDER Euloge** (1756-1794), apôstat d'une culture peu commune, qui, après douze années de vie franciscaine, abandonna l'ordre et peu après l'Église pour embrasser le parti révolutionnaire en France, qui, l'ayant renié à son tour, le fit périr sur l'échafaud.

Né à Wipflid-sur-le-Main, en Basse-Franconie, le 20 octobre 1756, d'une famille de pauvres vigneron, après avoir reçu les premiers éléments de la langue latine du curé de son village, il se rendit, en 1768, à Würzburg pour y fréquenter le gymnase des jésuites et faire ses humanités. Il s'y perfectionna dans le latin et apprit le grec et le français. Ses études terminées en 1773, il s'adonna dans la même ville, pendant deux ans, à la philosophie, qui était déjà imprégnée de rationalisme. Après l'achèvement du cours de philosophie, il se fit inscrire à la faculté de droit de Würzburg. Toutefois il s'appliqua plus aux belles-lettres, à la littérature allemande et à la poésie qu'au droit. Il entra en contact avec quelques professeurs qui favorisaient le courant de l'*Aufklärung* et fréquenta de préférence les personnes à tendances rationalistes. Toutefois ses études universitaires furent de courte durée; ses parents le rappèrent chez eux. Il y mena une vie si déréglée qu'il fut banni judiciairement de son village natal. Il habita ensuite à Volkach, puis à Dettelbach, où il vint à de meilleurs sentiments et résolut d'embrasser la vie franciscaine. Accepté, il se rendit à Bamberg, où les récollets de la province de Strasbourg avaient leur noviciat. Il y reçut l'habit au mois d'avril 1777 et fit profession le 29 avril 1778. Immédiatement après son noviciat il fut transféré à Augbourg pour y étudier la philosophie, qui y était enseignée d'après la méthode traditionnelle de l'Église, mais adaptée aux exigences du temps par un *Ordo docendi*, promulgué en 1776 par les supérieurs généraux de l'ordre. De la sorte la porte était ouverte aux courants philosophiques nouveaux de l'*Aufklärung*. L'opposition à la philosophie scolastique s'était infiltrée à cette époque dans le studium franciscain d'Augbourg, comme cela résulte de la dissertation que Schneider, avec son confrère Gilles Mayr, y défendit le 4 avril 1780, à la fin de ses études philosophiques, sous la direction du professeur franciscain, Florent Mayr, et qui fut publiée sous le titre de *Philosophiæ universæ aphorismi publicæ disquisitioni subjecti*, Augbourg, 1780. Dans une des thèses se rapportant à l'histoire de la philosophie, on lit ce passage significatif : *Verum postquam sal diu vigerat philosophia (ut vocabatur) scholastica, cum sæculo superiore viri undequaque eruditissimi mire exagoriam caperunt, nec infelicis marte profligant, quorum indefessis conatibus philosophia systematica lætissima in dies caput incrementa, dum denique ad eum, quem*

*hodie felicitat tenet, splendoris gradum, accedentibus præcipue summorum principum curis atque favoribus, fuit reclusa.*

La philosophie achevée, Euloge Schneider fut transféré au couvent de Salzbourg, pour s'y adonner, pendant trois années, à l'étude de la théologie. Il n'y fréquenta cependant pas l'université des bénédictins, comme on l'a cru jusqu'à ces dernières années. Il y fut ordonné prêtre le 23 décembre 1780, donc pendant sa première année d'études théologiques. Ici, comme en philosophie, le nouvel *Ordo decendi* de 1776 avait pris à tâche d'adapter l'enseignement de la théologie aux exigences du temps et ne prescrivait plus de suivre la méthode scolastique ni la doctrine de Duns Scot; il conseillait plutôt aux professeurs de se servir des ouvrages de leurs confrères contemporains et de conformer leurs enseignements à celui des plus célèbres théologiens de l'époque. Et, de fait, on trouve des traces très prononcées de doctrines nouvelles dans la dissertation d'Euloge, du 6 mai 1783, faite à la fin de ses études, qui porte le titre *Series idearum theologiarum*, Salzbourg, 1783, et s'étend à toute la théologie. Les thèses qui y figurent furent de nouveau défendues sous le patronage du professeur franciscain Florent Mayr et trahissent une double influence, celle de l'*Ordo decendi* et celle de la méthode suivie par les bénédictins de l'université. Plusieurs thèses manifestent aussi un scepticisme prononcé, par exemple par rapport à l'incorruptibilité des anges; d'autres supposent une contradiction entre la raison et la foi; sur le primat du pape, Euloge s'explique dans un sens assez large : *Quamvis autem primum S. Pontificis cum omni retro Ecclesia defunctus, eum tamen ad infallibilem esse, aut nullis præsertim legum terminis circumscriptum, aut concilio universali superiori ex natura primatus laud recte inferri arbitramur*. Voir P. Paulin, *Der humanistische und philosophisch-theologische Bildungsgang Eulogius Schneiders (1768-1789)*, dans *Arch. f. Elsassische Kirchen-Geschichte*, t. ix, 1934, p. 305-308. La position prise par quelques professeurs franciscains et quelques-uns de leurs élèves, surtout par E. Schneider, dans plusieurs thèses philosophiques est due, d'après P. Paulin, *ibid.*, p. 308, à des influences exercées sur eux par des savants étrangers au studium franciscain, principalement par les professeurs bénédictins de l'université, avant tout par le bénédictin A. Schelle, avec lequel E. Schneider entretenait, même comme étudiant, des relations fréquentes, qui alarmèrent ses supérieurs.

Après avoir terminé ses études théologiques le 6 mai 1783, Euloge Schneider fut : prouvé par le chapitre provincial, tenu à Augsbourg le 8 juin 1783, comme prédicateur et confesseur et envoyé au couvent de Bamberg, pour y parfaire ses connaissances théologiques et se préparer au lectorat par des études plus approfondies de la sainte Écriture et du droit canonique. Ces branches y étaient enseignées par deux franciscains, adversaires acharnés du fébronianiisme, du rationalisme et du libéralisme théologique, Jacques Berthold et L. Sappel. Sous l'influence de ces professeurs, E. Schneider abandonna pour un moment les doctrines nouvelles, qui s'étaient infiltrées dans son esprit, surtout à Würzburg et à Salzbourg et, sous la direction de Jacques Berthold, il tint, le 7 juillet 1784, dans l'église des mineurs, avec son confrère B. Kugler, une dispute publique, dans laquelle il défendit la vie de Jésus, telle qu'elle est exposée dans les quatre évangiles, contre les attaques impies des critiques bibliques incroyants, notamment contre un adversaire connu sous le pseudonyme de Horus. Cette dispute, qui constituait une partie de l'examen requis pour la promotion au lectorat et dans laquelle E. Schneider se rattache au courant traditionnel de l'Église, fut publiée sous ce

titre : *Specimen hermeneuticum in vitam Jesu Christi Filii Dei incarnati, secundum quatuor evangelicos (!) contra Horum aliosque hujus commatis incredulos*, Bamberg, 1784, in-8°, 159 p. Voir L. Oligier, O. F. M., *Eulogius Schneider als Franziskaner*, dans *Franziskanische Studien*, t. iv, 1917, p. 376-378. Selon P. Paulin, *art. cit.*, p. 315-318, l'adhésion d'E. Schneider à la méthode et aux doctrines traditionnelles de l'Église pendant ses études à Bamberg aurait été plus apparente que réelle.

Après l'achèvement de ses études préparatoires au lectorat, E. Schneider fut envoyé, le 12 septembre 1784, au couvent d'Augsbourg comme professeur de philosophie. Il y trouva l'occasion de divulguer les idées nouvelles et les doctrines fébronianiques et rationalistes, qui depuis un certain temps travaillaient son esprit. Il étudia les ouvrages de tous les novateurs, par exemple Ch. Wolff, A. Schelle, J.-M. Feder, J.-J. Rousseau, Condillac, Montesquieu, Descartes, approfondit leurs systèmes, s'assimila leurs doctrines et leurs théories et les enseigna à ses élèves, comme le témoignent les ouvrages qu'il publia à cette époque.

Le premier ouvrage qu'il lança dans le public fut une traduction allemande du *Giornale ecclesiastico di Roma : Römische Kirchenjournal*, Augsbourg, 1785, en 2 vol. Comme il y voulait contenter autant les novateurs que les conservateurs, il reçut des critiques des deux côtés, principalement cependant de la part des fébronians. Comme il avait tâché de se gagner ces derniers dans l'introduction du t. II, ses supérieurs lui défendirent de continuer la traduction de ce journal. Cette duplicité se manifesta encore dans un sermon qu'il tint dans l'église des franciscains d'Augsbourg, le 25 novembre 1785, fête de sainte Catherine, patronne des philosophes, sur la tolérance chrétienne. Le but poursuivi dans ce sermon est patent : préparer le terrain pour une adhésion complète et entière au courant nouveau et pour une opposition radicale à l'Église et à son enseignement. Ce sermon fut édité sous le titre : *Predigt über die christliche Toleranz auf Katharinentag 1785 gehalten zu Augsburg*, Stuttgart, 1786.

Avec J.-M. Feder, professeur à l'université de Würzburg, il traduisit du grec en allemand les homélies de saint Jean Chrysostome sur l'évangile de saint Matthieu : *Des heiligen Johannes Chrysostomus... Reden über das Evangelium des heiligen Matthäus aus dem Griechischen nach der neuesten Pariser Ausgabe übersetzt und mit Anmerkungen versehen*, dont le t. I parut à Augsbourg, en 1786, en deux parties in-8°, N° 471 et N° 424 p. Le t. II, également en deux parties in-8°, N° 440 et N° 360 p., ne vit le jour qu'en 1787, à Augsbourg, quand E. Schneider était prédicateur à la cour du duc de Wurtemberg.

Qu'E. Schneider ait adhéré complètement au courant philosophique nouveau et enseigné à ses élèves les théories fébronianiques et rationalistes, cela résulte d'un opuscule intitulé : *Specimen cognitionum philosophicarum*, Augsbourg, 1786, dans lequel il défend ouvertement les théories nouvelles contre la philosophie scolastique et les doctrines traditionnelles, qu'il taxe d'erreurs du passé. Après avoir déterminé la notion et la signification de la philosophie et donné un aperçu sur son histoire, il traite en deux parties de la philosophie théorique et pratique. Tandis que, dans la première partie, il reprend les théories de Ch. Wolff, J.-M. Feder, J.-J. Rousseau, Condillac et Montesquieu, il attaque avec acharnement la philosophie scolastique, à laquelle il reproche d'avoir causé de nombreux dommages au genre humain, dans la seconde il se rattache surtout à A. Schelle, qui, en 1785, avait publié sa *Praktische Philosophie* et aux doctrines du *Contrat social* de J.-J. Rousseau. Les mêmes tendances se



rèvent dans un autre ouvrage d'E. Schneider : *De philosophia in sacro tribunali usu commentatio*, Stuttgart, 1786, dans le quel il publie pour les futurs confesseurs quelques directives à suivre pour rendre heureux leurs pénitents.

Par ces différents travaux, E. Schneider s'était acquis une célébrité peu ordinaire surtout parmi les fébronien, les rationalistes, les novateurs, les adversaires de l'Eglise et de la religion catholique, dont il partageait d'ailleurs ouvertement de cœur et d'âme les théories et les doctrines. Aussi ne cherchait-il qu'une occasion pour se libérer de la vie religieuse qui pesait sur lui comme un joug insupportable. Cette occasion lui fut fournie, en 1786, par son incorporation au collège des prédicateurs de la cour du duc Charles-Eugène de Wurtemberg, qui lui obtint la permission de déposer l'habit franciscain et de vivre hors du couvent. Ainsi il fut séparé extérieurement de l'ordre, bien que canoniquement il en fit encore partie. Alors il donna libre cours à ses tendances fébronniennes et rationalistes et rompit les derniers liens qui le rattachaient encore au courant traditionnel de l'Eglise. C'est ce dont témoignent les sermons qu'il tint pendant cette période et qu'il publia sous le titre : *Predigten für gebildete Menschen, aus der heiligen Christen, Breslau, 1790*. Il y édita aussi son sermon sur la tolérance chrétienne et le t. II, en deux parties, de sa version des homélies de saint Jean Chrysostome sur l'évangile de saint Matthieu, comme nous l'avons dit plus haut. Il publia aussi pendant ces années le t. I de sa version allemande des homélies du même saint Chrysostome sur l'évangile de saint Jean : *Des heiligen Johannes Chrysostomus... Reden über das Evangelium des heiligen Johannes, aus dem Griechischen übersetzt und mit einigen Anmerkungen versehen*, Stuttgart, 1788, in-8°, XVI-XXXII-376 p. Les t. II et III ne virent toutefois le jour qu'à Stuttgart, en 1789, quand E. Schneider était professeur à l'université de Bonn.

Tombé en disgrâce auprès du duc de Wurtemberg, E. Schneider fut licencié le 3 janvier 1789 comme prédicateur de la cour. Ayant obtenu vers la mi-janvier de la même année sa sécularisation, il sortit définitivement de l'ordre franciscain et, le 5 février 1789, il quitta Stuttgart et alla à Bonn, où, par l'entremise du carme Thaddée Dereser, il avait été promu professeur de belles-lettres à l'université. Cela ne doit pas étonner quand on sait que, dès ses études à Wurtemberg, il s'était appliqué à la poésie qu'il ne cessa de cultiver et de perfectionner pendant toute sa vie, comme en témoigne le recueil de poésies, qu'il publia sous le titre : *Gedichte*, Francfort, 1790. A Bonn il se révéla dans son enseignement adversaire acharné des doctrines traditionnelles de l'Eglise et défenseur opiniâtre des théories nouvelles. Il composa d'ailleurs pour ses élèves un manuel de religion élaboré exclusivement dans le sens fébronien et rationaliste : *Katechetischer Unterricht in den allgemeinsten Grundsätzen des praktischen Christentums*, Bonn et Cologne, 1790, mis à l'Index par un décret du 28 mars 1791.

Son séjour à Bonn fut toutefois de courte durée. Il tomba en disgrâce en mai 1791 et, craignant d'être emprisonné, il s'enfuit à Strasbourg, où il devint professeur de droit canonique et d'homiletique à l'université constitutionnelle et vicaire de l'évêque constitutionnel Brendel. Il se jeta à corps perdu dans le mouvement révolutionnaire, dont il embrassa les théories et, le 12 juillet 1791, il prêta le serment constitutionnel. En décembre de la même année, il fut élu membre du

conseil communal de Strasbourg, fut pendant peu de temps maire délégué de Haguenau et exerça enfin les charges de commissaire civil auprès de l'armée et de dénonciateur public près du tribunal révolutionnaire. En cette dernière qualité il fit guillotiner une trentaine de personnes. Enfin, il renia publiquement son sacerdoce et abjura sa foi. Malgré ses nombreuses occupations, il trouva encore le temps de publier de nombreux opuscules, plus impies les uns que les autres, en partie en allemand, en partie en français, en partie en latin. On en trouvera la liste dans Cl.-A. Baader, *Lexikon verstorbener bayerischen Schriftsteller des XVIII. und XIX. Jahrhunderts*, t. I, Augsburg et Leipzig, 1824, p. 210-213. De plus il fonda et rédigea la feuille hebdomadaire révolutionnaire intitulée *Argus, der Mann mit hundert Augen*, Strasbourg, 1792-1793. E. Schneider avait aussi publié les normes et les directives pour la nouvelle disposition des études théologiques en France : *De novo rerum theologicarum in Francorum imperio ordine commentatio*, Strasbourg, 1791. Toutefois, à partir de la fin de 1793, sa position devint de jour en jour moins sûre et moins stable à Strasbourg, où les révolutionnaires cherchaient à le perdre. Avant époux, le 18 décembre 1793, une certaine Sarah Stamm de Barle-Duc, il fut arrêté dès le lendemain à Strasbourg sous l'inculpation d'injustice commise envers les révolutionnaires et exposé pendant quatre heures au public lié à la guillotine. Transféré à Paris, il y entendit prononcer, le 1<sup>er</sup> avril 1794, son arrêt de mort et monta le même jour sur l'échafaud pour être à son tour guillotiné. D'après des rumeurs difficiles à contrôler il se serait repenti avant de mourir et aurait accepté la mort comme la punition méritée de ses crimes.

*Biographie des Herrn P. Eulog Schneider, bischöflichen Vikars in Strassburg*, Strasbourg, 1791; *Eulogius Schneiders Leben und Schicksale im Vaterlande*, Francfort, 1792; *Eulogius Schneiders, ehemaliger Professors in Bonn, etc. Schicksale in Frankreich*, Strasbourg, 1797; F.-C. Heltz, *Notes sur la vie et les écrits d'Eulog Schneider*, Strasbourg, 1862; F.-X. Wegele, *Eulogius Schneider*, dans *Historische Zeitschrift*, t. XXVII, 1877, p. 257-292; L. Ehrhard, *Eulogius Schneider, sein Leben und seine Schriften*, Strasbourg, 1894; E. Mühlentbeck, *Eulog Schneider*, Strasbourg, 1896; E. Hamel, *Eulog Schneider*, Paris, 1898; Beck, *Eulogius Schneider und Schubart in Stuttgart, ein Hofprediger und Hofpoet*, dans *Diozesanarchiv von Schwaben*, t. XVIII, 1900, p. 65-72; J.-B. Sägmüller, *Die kirchliche Aufklärung am Hofe des Herzogs Karl Eugen von Württemberg*, Freiburg-en-Bris., 1906, p. 81-108; J.-R. Haarhaus, *Antipäpstliche Umtriebe an einer katholischen Universität (Bonn)*, dans *Histor. Vierteljahrschrift*, t. IV, 1901, p. 334-354; E. Sitzmann, *Dictionnaire de biographie des hommes célèbres de l'Alsace*, t. II, Rixheim, 1910, p. 703-705; L. Olliger, *Eulogius Schneider als Franziskaner*, dans *Franzisk. Studien*, t. IV, 1917, p. 368-394; le même, *Zwei Briefe und ein Gedicht von Eulogius Schneider*, dans la même revue, t. V, 1918, p. 192-206; le même, *Eulogius Schneider als Hofmeister in Stuttgart nach der Korrespondenz seines Kollegen P. Firmus Bleibinhaus*, dans la même revue, t. VIII, 1921, p. 292-297; H. Baier, *Die Briefe des P. Firmus Bleibinhaus. Ein Beitrag zur Geschichte der kirchlichen Aufklärung am Hofe des Herzogs Karl Eugen von Württemberg*, dans *Württemberg. Vierteljahrsch. f. Landesgesch.*, neue Folge, t. XXVIII, 1919, p. 76-166; K. Eubel, *Eulogius Schneider*, dans *Katholik*, t. XXVIII, 1918, p. 91-98; E. Nacken, *Eulogius Schneider*, Bonn, 1933; le même, *Eulogius Schneider und Salzburger*, dans *Mitteilungen d. Gesellsch. f. Salzburger Landeskunde*, t. LXXIV, 1934, p. 169-179; P. Paulin, *Der humanistische und philosophisch-theologische Bildungsgang Eulogius Schneiders (1768-1789)*, dans *Arch. f. Elsass. Kirchen-Geschichte*, t. IX, 1934, p. 287-336.

A. TEETAERT.

DICTIONNAIRE  
DE  
THÉOLOGIE CATHOLIQUE

---

TOME QUATORZIÈME

DEUXIÈME PARTIE

SCHOLARIOS — SZCZANIECKI

*Imprimatur :*

Parisiis, die 15<sup>o</sup> martii 1941.

V. DUPIN, v. g.



DICTIONNAIRE  
DE  
**THÉOLOGIE CATHOLIQUE**

CONTENANT  
L'EXPOSÉ DES DOCTRINES DE LA THÉOLOGIE CATHOLIQUE  
LEURS PREUVES ET LEUR HISTOIRE

COMMENCÉ SOUS LA DIRECTION DE

**A. VACANT**

PROFESSEUR AU GRAND SÉMINAIRE DE NANCY

**E. MANGENOT**

PROFESSEUR A L'INSTITUT CATHOLIQUE DE PARIS

CONTINUÉ SOUS CELLE DE

**Mgr É. AMANN**

PROFESSEUR A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE CATHOLIQUE DE L'UNIVERSITÉ DE STRASBOURG

AVEC LE CONCOURS D'UN GRAND NOMBRE DE COLLABORATEURS

---

TOME QUATORZIÈME

DEUXIÈME PARTIE

**SCHOLARIOS — SZCZANIECKI**



PARIS-VI  
LIBRAIRIE LETOUZEY ET ANÉ  
87, BOULEVARD RASPAIL, 87

—  
1941

TOUS DROITS RÉSERVÉS

# LISTE DES COLLABORATEURS DU TOME QUATORZIÈME

## MM.

ANDRUSIAK, à Lwov (Lemberg).  
 AUTEUR (Le R. P. dom), chartreux († février 1920).  
 BARDY (Le chanoine G.), à Dijon.  
 BERNARD (Le R. P.), de la Compagnie de Jésus.  
 BIGOT (L.), aumônier de la Visitation, Nancy.  
 BLIC (Le R. P. J. de), de la Compagnie de Jésus.  
 BONDALLAZ (J.), à Fribourg (Suisse).  
 BONNINGUE (Le R. P.), de la Compagnie de Jésus.  
 BRIDE (A.), professeur aux Facultés catholiques, Lyon.  
 BRIGUÉ (L.), professeur au grand séminaire de Nancy.  
 BROUILLARD (Le R. P. R.), de la Compagnie de Jésus.  
 CARREYRE (J.), professeur au séminaire Saint-Sulpice, Paris.  
 CARRO (Le R. P.), des frères prêcheurs, à Madrid.  
 CHENU (Le R. P.), des frères prêcheurs.  
 CIMETIER (F.), supérieur du séminaire universitaire, Lyon.  
 CLAMER (A.), professeur au grand séminaire de Nancy.  
 CONGAR (Le R. P.), des frères prêcheurs.  
 CONSTANTIN (C.), aumônier du lycée H.-Poincaré, Nancy.  
 CRISTIANI (L.), doyen de la Faculté libre des lettres, Lyon.  
 DELCHARD (Le R. P.), de la Compagnie de Jésus.  
 DEMAN (Le R. P.), des frères prêcheurs.  
 ÉDOUARD D'ALENÇON (Le R. P.), des frères mineurs capucins († septembre 1928).  
 FRITZ (G.), archiviste de l'évêché de Strasbourg.  
 GALTIER (Le R. P.), de la Compagnie de Jésus.  
 GAUDEL (S. Exc. Mgr A.), évêque de Fréjus et Toulon.  
 GEORGESCO (Le chanoine J.), à Oradea-Mare (Roumanie).  
 GLEZ (G.), supérieur du grand séminaire de Saint-Dié.  
 GLORIEUX (P.), professeur au grand séminaire de Lille.  
 GOETZ (Le R. P. J.), de la Compagnie de Jésus.  
 GORCE (Le R. P.), des frères prêcheurs.  
 GORDILLO (Le R. P.), de la Compagnie de Jésus, à Rome.  
 GOUILLARD (Le R. P. J.), des augustins de l'Assomption, à Bucarest.  
 GRAUSEM (Le R. P.), de la Compagnie de Jésus.  
 GRUMEL (Le R. P.), des augustins de l'Assomption.  
 HEREDIA (Le R. P. V. BELTRAN de), des frères prêcheurs, à Madrid.

## MM.

HOGUE (Le R. P.), de la Compagnie de Jésus, États-Unis.  
 IUNG (N.), à Neuilly (Seine).  
 JOPPIN (Le R. P.), de la Compagnie de Jésus.  
 JUGIE (Le R. P. M.), des augustins de l'Assomption.  
 LANVERSIN (Le R. P.), de la Compagnie de Jésus.  
 LEBRETON (Le R. P.), de la Compagnie de Jésus.  
 LEDIT (Le R. P.), de la Compagnie de Jésus.  
 LÉVESQUE (E.), professeur au séminaire Saint-Sulpice, Paris.  
 MARCHAL (L.), professeur au grand séminaire de Nancy.  
 MERCIER (J.), à Vichy.  
 MICHEL (A.), à Remiremont.  
 MONNOT (Le R. P.), de la Compagnie de Jésus.  
 OLIGER (Le R. P.), des frères mineurs, à Rome.  
 OLPHE-GALLIARD (Le R. P.), de la Compagnie de Jésus.  
 PELTIER (H.), professeur au grand séminaire d'Amiens.  
 RABEAU (G.), professeur aux Facultés catholiques de Lille.  
 RAUGEL (A.), du clergé de Strasbourg.  
 RAYEZ (Le R. P.), de la Compagnie de Jésus.  
 RIVET (Le R. P. dom), bénédictin de l'abbaye Sainte-Marie, Paris.  
 RIVIÈRE (J.), professeur à la faculté de théologie catholique de l'université de Strasbourg.  
 ROHMER (J.), professeur à la faculté de théologie catholique de Strasbourg.  
 ROURE (Le R. P.), de la Compagnie de Jésus.  
 SCHUTZ (R.), au séminaire de Djakovo (Yougoslavie).  
 SÉJOURNÉ (Le R. P. dom), bénédictin de l'abbaye Sainte-Marie, Paris.  
 SILVA (Le R. P.), mercénaire, au Brésil.  
 TAUCCI (Le R. P.), de l'ordre des servites, à Rome.  
 TAVERNA (Le R. P.), de la Compagnie de Jésus.  
 TEETAERT (Le R. P.), des frères mineurs capucins.  
 THOMAS (Le R. P.), de la Compagnie de Jésus.  
 TISSERANT (S. Em. le cardinal E.), Rome.  
 TONNEAU (Le R. P.), de l'ordre des frères prêcheurs.  
 VANSTEENBERGHE (S. Exc. Mgr), évêque de Bayonne.  
 VINCENT (A.), professeur à la faculté de théologie catholique de l'Université de Strasbourg.  
 ZIADÉ, curé de Saint-Maron, Beyrouth.

# DICTIONNAIRE

DE

# THÉOLOGIE CATHOLIQUE

## S (Suite)

**SCHOLARIOS Georges**, philosophe et théologien byzantin du <sup>xv</sup>e siècle, devenu patriarche de Constantinople sous le nom de Gennade II, après la prise de la ville par les Turcs. — I. Vie. II. Écrits (col. 1527). III. Doctrine (col. 1559).

I. Vie. — Jusqu'à ces dernières années, la vie de Georges Scholarios était fort mal connue. Elle l'est un peu mieux depuis la publication intégrale de ses œuvres; mais que de choses nous ignorons encore d'une existence qui fut fort agitée! Plusieurs causes ont contribué à la rendre obscure. Tout d'abord la multiplicité des noms que Scholarios a portés. Dans sa jeunesse, il s'est appelé: « Georges Kourtèsès le Scholaire », Γεώργιος Κουρτέσης ὁ Σχολάριος; puis le nom de Kourtèsès n'a plus paru, et l'on a eu simplement « Georges Scholarios ». A partir de 1450, Georges est devenu moine sous le nom de « Gennade ». Il reparait sous le nom de Gennade après 1453 comme patriarche de Constantinople, pour se métamorphoser bientôt de nouveau en « l'humble moine Gennade ». Et il a signé successivement de nombreux écrits de ces divers noms. D'abord unioniste et ami des Latins, Scholarios est devenu, à partir d'une certaine date, l'adversaire fougueux de l'union de Florence, le successeur de Marc d'Éphèse dans sa lutte contre les Latins. Il a abordé, dans ses écrits, les sujets les plus divers, depuis la grammaire et la poésie profane ou liturgique jusqu'à l'exégèse de l'*Organon* d'Aristote, jusqu'aux plus hautes spéculations théologiques. Aussi Alatius, dans son *De Georgiis*, distingue-t-il trois personnages ayant porté le nom de Scholarios; Jean-Matthieu Caryophyllé en trouve au moins deux; et l'un des amis de jeunesse de Scholarios, qui l'avait connu à Constantinople en 1420, François Philèphe, le salue du titre de métropolitaine de Serres. Cf. E. Legrand, *Crit. dir. lettres de François Philèphe*, Paris, 1892, p. 214.

La date précise de sa naissance est inconnue; mais tout invite à la placer aux premières années du <sup>xv</sup>e siècle, vers 1405 environ: ainsi, antérieurement à 1425, Georges a entendu prêcher Symeon de Thessalonique; en 1420, François Philèphe le rencontre à Constantinople alors qu'il est dans la prime jeunesse; au moment où il écrit sa première introduction à la grammaire, Georges est encore tout jeune et l'empereur Manuel Paléologue est déjà mort (1425). C'est lui-

même qui nous donne ce détail dans une note autographe inscrite dans l'*Ambrosianus græcus* 291. En 1430, il devait donc avoir environ vingt-cinq ans.

Il naquit à Constantinople d'un père originaire de Thessalie et fut orphelin de bonne heure. Ses parents, qui étaient de condition aisée, lui donnèrent pour précepteur le fameux Marc d'Éphèse qui lui enseigna les premiers éléments, jusqu'aux humanités exclusivement. Pour ce qui regarde la rhétorique, la philosophie et la théologie, Georges nous apprend lui-même qu'il fut un autodidacte; en fait, il puisa une bonne partie de sa science à des sources latines. Il apprit en effet le latin de bonne heure. La fréquentation des ouvrages latins, comme aussi ses relations, le firent de bonne heure accuser d'être un « latinophone », c'est-à-dire un partisan des erreurs latines. Il dut s'en défendre plus d'une fois et ces accusations n'étaient pas sans quelque fondement. Ce ne fut pas impunément qu'il lut les ouvrages de controverse catholiques contre la doctrine de Photius sur la procession du Saint-Esprit. C'est sans doute à cette connaissance approfondie de la doctrine adverse qu'il faut attribuer et son zèle unioniste à Florence et la modération relative de sa polémique ultérieure contre les Latins.

Après avoir acquis pour lui-même, il ouvrit dans sa propre maison une école de grammaire et de philosophie, où il eut pour élèves des Grecs et même de ces Italiens qui venaient à Byzance s'initier, sinon à la philosophie d'Aristote, du moins à la connaissance de la langue et de la littérature grecques. C'est pour ses élèves qu'il composa une grammaire, commenta et résuma les œuvres philosophiques d'Aristote, traduisit, résuma ou commenta plusieurs ouvrages de saint Thomas d'Aquin. Grâce à lui, nous connaissons les noms de trois de ses disciples: c'est d'abord son propre neveu, Théodore Sophianos, mort à la fleur de l'âge au monastère de Vatopédi de l'Athos, en 1456. Le second s'appelait Jean et n'est pas autrement connu. Le troisième a laissé un nom dans la littérature byzantine: c'est Matthieu Camariotes, à qui furent dédiées la traduction et le commentaire du *De ente et essentia* de saint Thomas d'Aquin.

C'est au milieu de ces occupations studieuses que les honneurs vinrent le trouver. Antérieurement au concile de Florence et jusqu'en 1450, il entra au palais



impérial avec les titres de « juge général des Romains » et de « secrétaire général de l'empereur » : καθολικὸς ἡγούμενος τῶν Ῥωμαίων, καθολικὸς γραμματεὺς τοῦ βασιλέως. En même temps, il était, quoique simple laïc, le prédicateur attitré de la cour, et donnait chaque vendredi, au palais impérial, un sermon en présence du sénat et de toute la ville. Le juge des Romains sut se faire aimer tout en restant intègre. Le secrétaire de l'empereur était flatté presque à l'égal de son maître. On rivalisait d'éloges à l'adresse du prédicateur de la cour. C'est lui-même qui nous le dit. D'ailleurs ses nouvelles charges ne le distraient pas de l'étude, et il continuait à donner ses leçons comme auparavant.

Sur ces entrefaites, commencèrent les négociations entre grecs et latins pour l'union entre l'Église romaine et l'Église byzantine. Scholarios était alors le Grec le plus versé dans la théologie des Latins, celui qui connaissait le mieux l'histoire des controverses passées sur la fameuse question du *Filioque*, considérée alors comme le plus grand obstacle à l'union. De cette question il avait fait une étude approfondie en lisant aussi bien les écrits des latins que ceux de ses compatriotes; il passait pour latinophone. Rien d'étonnant à ce que l'empereur Jean VII Paléologue l'ait choisi pour être du nombre des laïcs qui devaient l'accompagner au concile. Nous connaissons les noms de deux autres de ces ἄρχοντες qui portaient, comme lui, le prénom de Georges, à savoir Georges Amiroutzès et Georges Gémiste Pléthon.

Que notre Georges ait été un chaud partisan de l'union des deux Églises, on ne saurait le contester. Sans doute, il prévoyait les difficultés de l'entreprise; mais ses lectures patristiques l'avaient convaincu qu'un accord était possible sur la procession du Saint-Esprit. Or, d'après lui, il n'y avait guère que cette question qui fit vraiment difficulté. Invité à donner son avis dans l'assemblée que l'empereur réunit à Constantinople pour délibérer sur les meilleurs moyens d'engager les discussions avec les Latins au futur concile, il lut un discours dans lequel il se déclara partisan d'un examen définitif des divergences dogmatiques en prenant pour base les écrits des docteurs de l'Église. S'il ne s'agit, dit-il, que d'une union « économique », c'est-à-dire superficielle et de façade, inutile de réunir un concile; des ambassadeurs peuvent suffire à pareille besogne. Ce conseil fut applaudi, mais pas par tous; d'autres y mirent des sourdines. Cf. Silvestre Syropoulos, *Historia concilii Florentini*, éd. R. Creighton, La Haye, 1660, p. 49-51. Sa conduite au concile sera éclaircie plus loin. Il favorisa le parti de l'union par ses discours et ses interventions : ce qui ne veut pas dire qu'il approuva tout ce qui s'y fit. S'il fallait en croire Silvestre Syropoulos, son départ de Florence, dès le 14 juin 1439, aurait eu pour cause la volonté arrêtée de ne pas assister à la proclamation officielle de l'union. Syropoulos, *op. cit.*, p. 268. Marc d'Éphèse paraît avoir interprété dans le même sens ce départ précipité. Mais le même Marc reconnaît aussi qu'après le retour à Constantinople son ancien élève lui donna de nouvelles inquiétudes au sujet de son orthodoxie. Cf. sa *Lettre à Georges*, écrite en 1440, éd. L. Petit, dans *P. O. t. xvii*, p. 460.

Ce qui est sûr, c'est que, dès 1443, le maître et le disciple s'étaient réconciliés. Et lorsque, l'année suivante, l'archevêque d'Éphèse mourant voulut se donner un successeur pour diriger la lutte contre l'union de Florence, c'est sur Georges Scholarios qu'il jeta les yeux. Celui-ci, dans ses écrits postérieurs, parla plus d'une fois du serment qu'il fit alors à son ancien maître d'être contre lui jusqu'à la mort des dogmes nationaux. Voir le texte de la *Réponse de Georges à Marc d'Éphèse mourant* publié par L. Petit dans *P. O. t. xvii*, p. 489-491.

Qu'il ait été fidèle à sa promesse, c'est ce que

prouvent surabondamment ses nombreux écrits polémiques contre le dogme catholique de la procession du Saint-Esprit et contre le concile de Florence, composés entre les années 1444 et 1453. Ils remplissent tout le t. II et plus du tiers du t. III des *Œuvres*. À partir de la mort de Marc d'Éphèse, il s'intitule, lui, simple laïc, « le chef de l'assemblée des orthodoxes », τῆς τῶν ὀρθοδόξων συνόδου ἡγούμενος. *Œuvres*, t. vi, p. 178. Dès l'automne de 1444, il se lance avec fougue dans la lutte et soutient de longues discussions sur le *Filioque*, qu'il met sans retard par écrit. Les dissertations, les dialogues, les lettres contre le dogme défini à Florence se succèdent presque sans interruption jusqu'à la mort de Jean VII Paléologue (1448).

À ce moment, la fortune de Scholarios pâlit. On réussit à indisposer contre lui le successeur de Jean, Constantin, qui n'a pas encore pris position vis-à-vis de l'union. Sous le coup de la disgrâce, le polémiste antilatin éprouve un profond dégoût du monde; en 1450, il exécute le vœu qu'il avait fait au cours de sa trentième année, d'embrasser la vie monastique. Il revêt le saint habit dans le monastère de Kharsianités, τοῦ Χαρσιανείτου, et prend le nom de Gennade. Il ne cesse pas pour cela la lutte contre les unionistes de Byzance et les Latins d'Occident. À l'automne de 1451, les hussites de Prague dépêchèrent à Constantinople une ambassade conduite par le prêtre anglais Constantin Platrix pour conclure l'union avec l'Église orientale, Constantin demanda à être instruit de la foi grecque. On lui donna pour catéchiste le moine Gennade, qui s'acquitta parfaitement de sa mission. Ce fut surtout à l'arrivée, en novembre 1452, du cardinal Isidore de Kiev, envoyé par Nicolas V pour promulguer le décret d'union, que notre moine redoubla d'activité pour empêcher ce qu'il considérait comme la pire des catastrophes. Lorsque la proclamation fut un fait accompli (12 décembre 1452), demeuré seul, ou à peu près, à avoir refusé d'accomplir le geste auquel les autres se pliaient, il fit éclater sa douleur. Cf. *Œuvres*, t. III, p. 180-188.

Le 29 mai 1453, Constantinople tombait au pouvoir des Turcs et, le lendemain, le moine Gennade était pris en compagnie de son neveu Sophianos et de plusieurs autres, réduit en servitude et emmené à Andrinople. Il eut la chance d'échapper en partage à un riche musulman, qui le traita avec honneur. Bientôt même la fortune lui sourit d'une manière inespérée. Mahomet II voulut donner à la nation grecque une sorte d'organisation autonome sous la haute direction de son chef religieux. Ayant appris que le siège patriarcal était vacant, il fit procéder à l'élection d'un nouveau titulaire, suivant les prescriptions canoniques. Le choix du clergé tomba sur le moine Gennade. Le sultan ordonna de le rechercher. On le découvrit non sans peine, et il dut, malgré lui, revenir à Constantinople et accepter la charge qu'on lui imposait.

Dans la lettre pastorale qu'il écrivit sur la prise de Constantinople, à l'automne de 1454, Gennade nous apprend qu'il s'écoula un certain temps entre ce retour d'Andrinople à Constantinople par ordre du sultan (fin septembre 1453) et son élection comme patriarche. Il employa cet intervalle à reconstituer un monastère, dont il dut racheter les moines réduits en esclavage et à relever des églises pour les chrétiens restés dans la ville. Puis se réunit un synode nombreux d'évêques venus d'Europe et d'Asie. Malgré ses instantes protestations, il dut se soumettre au choix unanime qu'on fit de sa personne. Il fut donc ordonné successivement diacre, prêtre, évêque et patriarche. Le sultan le combla de marques d'honneur et favorisa sa tâche de restaurer l'Église. Il alla même jusqu'à lui faire trois longues visites pour le questionner sur la religion chrétienne. Voir ci-dessous, col. 1542. Scholarios ne s'est

jamaï plaint de Mahomet II, et a regardé comme un miracle le sort qu'il fit aux chrétiens. Cf. *Œuvres*, t. iv, p. 224-227, 265-266.

Intronisé le 6 janvier 1454, Gennade, après neuf mois de gouvernement, en avait assez de la charge pastorale; le 7 octobre 1454 était l'ultime délai qu'il avait fixé pour se retirer. Sur les instances qu'on lui fit, il déclara qu'il resterait jusqu'au 6 janvier 1455, anniversaire de son intronisation; mais, passé ce terme, sa décision était irrévocable de reprendre la vie monastique. *Œuvres*, t. iv, p. 233. Des indices sérieux permettent de croire que son patriarcat se prolongea néanmoins jusqu'au printemps de 1456. Nous apprenons, en effet, par une note insérée dans le *cod. 328* du monastère de Vatopédi, qu'à la date du 12 mai 1456, samedi de la Pentecôte, le patriarche Gennade visita ce monastère.

Pour connaître les causes de sa démission, qui fut tout à fait volontaire d'après son propre témoignage, pas n'est besoin de recourir aux histoires fantaisistes de certains chroniqueurs de l'époque. Dès les premiers mois, Gennade avait trouvé partout des résistances à ses desseins de réforme aussi bien dans le clergé et les moines, que chez les fidèles. Des cabales s'élevaient contre lui. Il avait acquis la conviction que, loin d'être utile à l'Église, il était plutôt un obstacle au bien, et qu'il risquait, en restant, de compromettre son salut. Il pouvait mettre aussi en avant sa santé lamentable: voir ses deux lettres pastorales. *Œuvres*, t. i, p. 292; t. iv, p. 229.

Démissionnaire, il gagna le Mont-Athos, où depuis longtemps il avait désiré se retirer. Mais dès 1457, on le trouve au monastère stavrogéique de Saint-Jean-Baptiste, au mont Ménécée, près de Serrès. C'est là qu'il passa le reste de sa vie, sauf le temps que durèrent ses deux autres patriarcats. Ce fut sûrement après 1460 et avant le mois d'août 1464, qu'eut lieu le deuxième patriarcat, probablement après la déposition de Joasaph I<sup>er</sup> Koccas (novembre 1463), auquel Scholarios semble faire allusion dans son *Περὶ σωπῆς*, adressé à Théodore Branas (1465). *Œuvres*, t. iv, p. 265. Ce second patriarcat fut très court et se termina par une fuite précipitée. *Ibid.*, p. 272. La cause de cette fuite fut sans doute que l'on voulut l'obliger à admettre le mariage adultère de Georges Amiroutzés, cousin germain du sultan. Joseph I<sup>er</sup> Koccas avait été déposé justement parce qu'il avait refusé de se prêter à cette besogne. Cf. E. Legrand, *Bibliographie hellénique aux X<sup>VI</sup><sup>e</sup> et X<sup>VII</sup><sup>e</sup> siècles*, t. III, p. 195-200. Ramené de force une troisième fois, le pauvre Gennade donna le sermon pour la fête de l'Assomption, le 15 août 1464, dans le monastère patriarcal de la Pammacaris. Ce troisième patriarcat dura un peu plus d'un an. S'il a commencé à l'été de 1464, c'est donc à l'automne de 1465 que Gennade regagna, pour ne plus en sortir, son cher couvent du Prodrome. Il y mena une vie toute de recueillement et de labeur intellectuel. C'est là qu'il composa ses meilleurs écrits théologiques, là qu'il prononça quelques-unes de ses plus belles homélies. Nous ignorons encore la date de sa mort, mais nous savons, par une note glissée dans le *Parisinus graecus*, 1289, un de ses autographes, qu'il vivait encore en 1472. C'est, en effet, à ses loisirs monastiques du mont Ménécée, que nous devons les principaux manuscrits autographes qui nous ont conservé la plus grande partie de ses œuvres. C'est dans ce même monastère qu'il fut enseveli. En 1854, le patriarche œcuménique Anthime VI ordonna le transfert solennel de ses restes dans le second narthex intérieur de l'église du monastère, sur la droite. La cérémonie eut lieu le 7 mai. Une inscription en prose relate le fait et une épitaphe en vers, composée par Élie Tantalidis, fait l'éloge de l'illustre ancêtre.

Depuis le xv<sup>e</sup> siècle, le nom du patriarche Gennade figure dans le *Synodicon* du dimanche de l'Orthodoxie avec une longue et élogieuse mention, transcrite, peu après sa mort, sur le folio liminaire d'un de ses principaux autographes, le *Parisinus* 1294. Cf. *Œuvres*, t. i, introduction, p. xxii; t. viii, *Appendice*, v, p. 33\*. Sa mémoire a toujours été en honneur parmi les Grecs modernes. Ils l'ont glorifié surtout comme patriote et comme champion de l'orthodoxie contre les Latins. Mais son influence parmi eux, tant dans le domaine philosophique que dans le domaine théologique, a été minime, la plus grande partie de ses écrits étant demeurée à peu près inconnue jusqu'à l'édition complète qui en a été faite tout récemment.

Si du point de vue de la production littéraire Georges Scholarios figure parmi les plus grands noms de la littérature byzantine, s'il s'est assimilé la science des Grecs et celle des Latins dans le domaine philosophique et théologique, il apparaît bien moins brillant sous le rapport du caractère. Il y a, en effet, dans sa vie, quelque chose qui peut faire suspecter la loyauté de sa conduite: nous voulons parler de ses attitudes successives et nettement contradictoires à l'égard de l'union avec les Latins, de sa palinodie sur la question dogmatique de la procession du Saint-Esprit. A un moment donné, il a soutenu la thèse latine et, tout en blâmant l'addition du *Filioque* au Symbole, il s'est déclaré prêt à transiger sur cette question, d'ailleurs secondaire. Au contraire, quelques années après le concile de Florence, Marc d'Éphèse une fois disparu, nous le voyons se mettre à la tête du parti antiunionniste et mener une lutte sans merci contre le décret signé par les Grecs au concile; il reprend la thèse de Photius et de Marc d'Éphèse sur la procession du Saint-Esprit *a Patre solo*, se montre intraitable sur la question de l'addition au Symbole. Il est vrai que, depuis le xviii<sup>e</sup> siècle et jusqu'à nos jours, le fait de cette volte-face radicale a été nié ou mis en doute par beaucoup d'auteurs. Mais on ne peut désormais en contester la réalité. Les preuves en seront données plus loin (col. 1554 sq.).

On peut reprocher encore à notre Byzantin une vanité naïve. La modestie littéraire n'est pas son fort, et il se vante assez souvent de ses écrits. Du reste, devenu moine et même patriarche, il abonde en termes d'humilité sur sa personne. Il s'appelle « l'humble moine Gennade » et implore la miséricorde de Dieu en des oraisons jaculatoires, dont il a parsemé ses autographes. Chose plus remarquable encore et qui montre qu'il avait le sens des réalités: dans les documents officiels qu'il a publiés comme patriarche, il ne prend pas le titre ambitieux de patriarche œcuménique, mais s'intitule « le serviteur des enfants de Dieu, l'humble Gennade », formule qui rappelle la signature de saint Grégoire le Grand. L'impression que donne la lecture de ses écrits est celle d'une âme profondément religieuse, hantée de bonne heure par le désir de la vie monastique. Mais il n'était point fait pour gouverner les hommes, il fut vite dégoûté de la charge patriarcale.

A l'en croire, jusqu'à sa retraite au mont Ménécée, il eut à subir les atteintes de l'envie. Cf. la *Lamentation sur les malheurs de sa vie*, écrite en 1460, *Œuvres*, t. i, p. 284-285. Il parle aussi, à plusieurs reprises, du mauvais état de sa santé. Tout cela peut expliquer l'irritabilité qu'on sent percer çà et là dans quelques-uns de ses écrits. Il faut cependant dire à sa louange que, dans ses plus grands accès polémiques contre les Latins, il s'est abstenu des violences de langage et n'est pas cru autorisé à traiter d'hérétique l'Église catholique; les Latins sont pour lui non des schismatiques, mais des dissidents et des séparés, *ἀποχωρισθέντες, ἀποχωρισθέντες*. Cf. *Lettre aux moines du Mont-Sinaï*, *Œuvres*, t. iv, p. 204-202. C'est un exemple de mode-

ration rare chez ses coreligionnaires. Aussi bien, il ne trouvait que deux points faisant réellement difficulté entre les deux Églises sur le terrain dogmatique, à savoir la procession du Saint-Esprit et la question du palamisme. Voir *Œuvres*, t. v, p. 2. Cela, pourtant, ne peut nous faire oublier le rôle néfaste que cet homme a joué après le concile de Florence pour maintenir un schisme déplorable dénué de toute base sérieuse dans le domaine de la doctrine.

II. ŒUVRES. — 1° *Vue d'ensemble*. — Scholarios a été un écrivain très fécond. Ses œuvres intéressent surtout la philosophie et la théologie, mais touchent aussi à d'autres branches du savoir : grammaire et philologie, histoire, poésie sacrée et profane. Sa philosophie se concentre sur Aristote et ses commentateurs, parmi lesquels figurent trois Occidentaux : Gilbert de La Porrée, saint Thomas d'Aquin et Pierre d'Espagne. De la théologie il aborde les diverses sections : homilétique, dogmatique, ascétique et morale, apologétique et surtout polémique. Il se bat contre les latins, contre les barlaamites et acindyntes, contre les simoniacs et contre les juifs. Il explique les mystères chrétiens aux musulmans. Sa correspondance, peu volumineuse, est cependant des plus précieuses pour l'histoire religieuse de Byzance dans la première moitié du x<sup>v</sup><sup>e</sup> siècle.

Jusqu'à ces dernières années, une petite partie seulement de ce volumineux héritage littéraire était publiée; et encore les pièces de cette catégorie étaient fort dispersées. La P. G. rassemblait heureusement les plus importantes, t. clx et clxi. Aussitôt après la guerre de 1914, Mgr Petit, alors archevêque d'Athènes, se préoccupe de préparer une édition critique complète des œuvres du grand Byzantin, après s'être assuré la collaboration scientifique et surtout financière d'un érudit hellène, Athanase-Xénophon Sidéridès. La tâche fut heureusement facilitée par la découverte de nombreux manuscrits autographes, sur la piste desquels avaient été mis les éditeurs par une note du savant paléographe Gardthausen, dans sa *Griechische Paläographie*, éd. de 1878, p. 321 et 361. Grâce à cette découverte, ces derniers ont été dispensés pour les quatre-cinquièmes des œuvres du long et fastidieux travail de collation des manuscrits. Ils n'ont eu, pour beaucoup de pièces, qu'à collationner des autographes, qui, pour certains morceaux, ont été au nombre de trois, de quatre et même de cinq. Sous ce rapport, cette édition représente un phénomène presque unique dans les annales de la publication des textes grecs.

L'édition des *Œuvres complètes* de Scholarios comprend huit tomes grand in-8°, de chacun 540 pages de texte environ. Chaque volume est précédé d'une introduction critique en français sur les pièces publiées, leurs sources manuscrites, leur contenu, et se termine par plusieurs tables rendant aisée la consultation de cette masse énorme de documents. Le t. viii est muni, en outre, de tables et d'appendices supplémentaires intéressants tout le recueil. Quand parut le t. i<sup>er</sup>, en 1928, Mgr Petit était déjà mort († 5 novembre 1927). L'auteur de cet article fut chargé de continuer la publication avec la collaboration de Xénophon Sidéridès, qui succomba, lui aussi, le 14 août 1929, peu avant l'apparition du t. iii. En 1936, paraissait le t. viii et dernier.

Il est impossible d'analyser ici chacune des pièces publiées. Nous nous contenterons de signaler par une brève mention les ouvrages principaux en suivant l'ordre de l'édition complète. On a visé à donner, dans les quatre premiers volumes, les œuvres vraiment originales, aux quatre derniers ont été réservés, sauf exceptions, aux traductions, traductions ou commentaires d'œuvres étrangères. Après cette énumération rapide, nous nous arrêterons à établir l'authenticité des écrits unioénites, qui a été longtemps contestée. Nous parle-

rons ensuite des écrits perdus et des apocryphes. Pour la chronologie exacte de chacune des pièces, voir t. viii, p. 15\*-19\*.

2° *Tome i<sup>er</sup>* : *Œuvres oratoires. Traités théologiques sur la Providence et sur l'âme* (LXIV-550 pages). — Ce t. i renferme les œuvres oratoires; cinq traités sur la providence et la prédestination; enfin, cinq traités sur l'âme.

1. *Œuvres oratoires*. — a) *Sermons et panégyriques*. — Les seize pièces qui composent cette série sont rangées dans l'ordre chronologique, sauf les discours de carême, pour lesquels on a suivi l'ordre liturgique. Scholarios, en effet, nous a laissé une véritable série quadragésimale, malheureusement incomplète, composée de sept discours, plus un discours pour la fête de l'Annonciation. Le premier dimanche de carême ou dimanche de l'Orthodoxie est représenté par deux sermons, qui évidemment n'ont pas été prononcés la même année. C'est pourquoi nous les avons séparés par le *Sermon sur l'aumône*, qui suivit, à une semaine d'intervalle, le premier des deux, traitant du jeûne.

Dans la série figurent trois homélies mariales : sur l'Annonciation, sur la Présentation au temple, sur l'Assomption. La première est une œuvre de jeunesse et fut prononcée probablement devant la cour et le sénat, le 25 mars 1437, car il y est fait une claire allusion à l'union des Églises, qui se prépare. Le morceau constitue un vrai traité de théologie sur l'état primitif de l'homme, le péché originel, le plan divin de l'incarnation, la maternité divine de Marie. — L'homélie sur la Présentation fut prononcée le 21 novembre 1449, devant l'empereur Constantin XII et le sénat. Dans la péroraison, l'orateur, encore laïc, adjure les Byzantins de renoncer définitivement à l'union conclue à Florence et annonce à mots couverts sa retraite dans un monastère. — Quant à l'homélie sur l'Assomption, elle fut lue au monastère de la Pammacaristos, le 15 août 1464, lors du troisième patriarcat de Gennade. L'orateur affirme et exalte en termes aussi précis qu'éloquents les privilèges de la Mère de Dieu, et spécialement son immaculée conception et son assomption glorieuse en corps et en âme.

Des sept sermons de carême, les deux premiers (*Sermon sur la parabole du pharisien et du publicain* et *Sermon sur la parabole de l'enfant prodigue*) sont les moins anciens, et ont été prononcés le dimanche, vraisemblablement au monastère du Prodrome, au mont Ménécée. Les deux autres sont de contenu ascétique, comme il convenait pour un auditoire monastique. Les cinq derniers font partie de la série des sermons du vendredi prêchés au triclénium impérial. Les deux plus remarquables sont le *Sermon pour la fête de l'Orthodoxie* et le *Sermon sur l'eucharistie*. Le premier est postérieur au concile de Florence, et même à l'année 1444, comme on le voit à l'esprit polémique contre les Latins, qui perce en plusieurs endroits; l'orateur est déjà lancé dans la controverse anti-latine, bien qu'il garde une certaine réserve, commandée par la politique impériale. Les hérésies proprement byzantines postérieures à Photius ne sont pas signalées. Jean Beccos, Barlaam et Acindyne ne sont pas oubliés. Grégoire de Chypre et Grégoire Palamas reçoivent de magnifiques éloges.

Le *Sermon sur l'eucharistie*, le seul de la série quadragésimale qui eût été publié jusqu'ici, voir Renaudot, *Gennadii patriarchae homiliae de sacramento eucharistiae*, etc., Paris, 1709, p. 1-29, est particulièrement célèbre et important. Il servit, au début du xvi<sup>e</sup> siècle, aux théologiens catholiques pour démontrer aux protestants que l'Église grecque ne répugnait pas à la doctrine de la transsubstantiation. Georges Scholarios fait pleinement sienne l'explication philosophique de l'école. On ne trouvera pas ici le second morceau sur l'eucharistie, publié par Renaudot, *op. cit.*, p. 29-



35, qui l'avait emprunté à l'Ἀντιζήσις κατὰ τὸν καλδαικὸν κεφαλαίων de Méléce Syrigos, tout d'abord parce que ce n'est pas une homélie mais une réponse dogmatique à une question; ensuite, parce que la pièce est apocryphe, comme nous le dirons.

Le *Sermon pour le vendredi saint* est aussi de contenu dogmatique. Il répète une bonne partie de ce qui avait été dit dans le *Sermon pour l'Annonciation* sur l'état primitif de l'homme, le péché originel et le plan divin de l'incarnation. En ce discours, comme en la plupart des autres signalés jusqu'ici, l'orateur s'inspire visiblement de saint Thomas d'Aquin.

Il est difficile d'assigner une date précise au *Sermon pour la Transfiguration*. Contentons-nous de savoir qu'il fut lu au palais impérial, sous l'empereur Jean VII. L'orateur y exprime un palamisme discret et insiste surtout sur les raisons qui poussèrent le Sauveur à manifester sa gloire aux trois disciples préférés.

Le *Panegyrique des saints apôtres Pierre et Paul* fut donné le 29 juin 1456 dans un monastère de l'Athos, peu de temps après la démission de Gennade à la charge patriarcale. Sous l'impression des événements récents, l'orateur recommande avec insistance à son auditoire la charité fraternelle. Il trace un tableau émouvant des désastres temporels et spirituels causés par la domination des Infidèles et déclare que la fin du monde approche. Il termine en exhortant ses auditeurs aux œuvres de miséricorde spirituelle et corporelle, à la confession — et à ce propos, il rappelle aux prêtres l'obligation de garder le secret de la confession — à la pratique des vertus monastiques.

Le n. 12 : *Sur les regrets de saint Pierre après son reniement* n'est ni un sermon ni un panegyrique, mais un morceau de rhétorique pieuse, où Gennade, vraisemblablement déjà retiré au mont Ménécée, s'est efforcé d'exprimer les sentiments de l'apôtre Pierre, après son triple reniement. Le morceau est d'une belle inspiration. On remarquera surtout les passages sur la primauté de Pierre, la nécessité de la grâce et le mystère de la prescience divine.

Le *Sermon pour la décollation de saint Jean-Baptiste*, dont Chrestos Papaïoannou avait donné, en 1900, une fort mauvaise édition dans l'Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια, t. xx, p. 385-388, 430-434, fut écrit, le 15 juin 1466, au mont Ménécée, pour être lu, non pour être prêché. C'est un tribut de reconnaissance au saint précurseur. Le contenu en est d'ordre historique et ascétique.

Le *Sermon pour la nativité de Notre-Seigneur*, qui nous est parvenu dans cinq manuscrits autographes, fut composé au mont Ménécée, en 1467. C'est un discours dogmatique de contenu très riche. L'influence de la théologie occidentale y est particulièrement sensible. L'auteur fait sienne la théorie augustinienne de la Trinité (p. 227, n. 21; 236, 15; 237). Il parle successivement de l'origine et de la destinée de l'âme humaine, de l'état primitif et de la chute, de la préparation messianique, de la convenance et de la réalisation du mystère de l'incarnation.

Du fragment autographe du *Panegyrique de saint Démétrius* il ressort que le discours fut prononcé à Thessalonique, après la prise de Constantinople (p. 245, 246). L'orateur reproche aux Thessaliens leur peu de ferveur à fréquenter les offices, leur crainte exagérée des infidèles, leur ivrognerie. Il développe cette idée que l'éclat et la valeur du martyr dépendent moins des tourments subis que des dispositions intérieures du patient.

Ces seize pièces ne représentent évidemment qu'une petite partie des sermons et panegyriques composés par Scholarios. Pendant plusieurs années, en effet, il a prêché chaque vendredi, au palais impérial. Il a prêché également pendant et après son patriarcat. Il lui est arrivé enfin d'écrire des discours sur des sujets

religieux, sans qu'il se soit proposé de les prononcer. Un bon nombre des sermons qu'il donna à la cour ont dû se perdre, ainsi que bien d'autres écrits, lors de la prise de Constantinople. Quelle qu'ait été la valeur des sermons perdus, nous pouvons cependant affirmer que la plupart de ceux que nous possédons constituent des morceaux choisis, que l'auteur a pris soin de revoir soigneusement et de transcrire lui-même dans les dernières années de sa vie. Nous pouvons donc juger en connaissance de cause de son genre et de son talent.

b) *Oraisons funèbres et monodies* (p. 247-294). — Nous avons dans cette section six morceaux particulièrement intéressants au point de vue historique, à savoir cinq oraisons funèbres et la *Lamentation de Scholarios sur les malheurs de sa vie*.

L'*Éloge funèbre de Marc Eugénicos, archevêque d'Éphèse* (1444) décrit la mort de Marc comme la pire des catastrophes pour les orthodoxes. L'orateur s'y accuse et s'y excuse de certains torts qu'il a eus à l'égard du défunt et de ceux de son parti. — L'*Éloge funèbre du despote Théodore Paléologue, frère des empereurs Jean VII et Constantin XII*, fut prononcé en 1448, trois mois après les funérailles du défunt. Georges explique, au début, la cause de ce retard. Au moment où il fut enlevé par une mort inopinée, Théodore s'appretait, dit-on, à commettre le crime de lèse-patrie. L'orateur se félicite de ce que la divine providence ne lui ait pas laissé le temps de réaliser son triste dessein.

— L'*Éloge de l'impératrice mère Hélène Dragazes*, morte en 1450, est adressé à l'empereur Constantin lui-même. C'est moins une oraison funèbre qu'une lettre de consolation à l'empereur. Scholarios y donne en passant les preuves de l'immortalité de l'âme, et écrit une petite dissertation sur les neuf fruits du Saint-Esprit énumérés par saint Paul (Gal., v, 22-23). — La *Monodie sur la mort d'Hélène, fille du despote Démétrius*, autre frère de Constantin XII, fut composée peu de temps après l'*Éloge de l'impératrice mère* (p. 276, 30). Hélène fut enlevée à la fleur de l'âge, Scholarios déplore cette mort prématurée en des termes d'où la rhétorique n'est pas absente. — Rien d'artificiel, au contraire, dans l'*Éloge de Théodore Sophianos*, prononcé au monastère de Vatopédi, le 28 septembre 1456. Gennade, qui vient de donner sa démission de patriarche et s'est réfugié à l'Athos, laisse parler son cœur. Théodore, son neveu, a été d'abord son élève très brillant, puis son collaborateur dévoué, son compagnon de captivité après la prise de Constantinople, son assistant enfin au patriarcat. Une émotion intense anime tout le morceau, qui est par ailleurs très important pour la biographie de Scholarios.

Il faut en dire autant de la *Lamentation sur les malheurs de sa vie*, écrite au mont Ménécée en 1460, que deux autographes, les mss *Paris 1289* et *1294*, nous ont conservée. On peut dire que Scholarios devait ce morceau à la postérité. Ayant vu de ses yeux la Constantinople des basileis et celle de Mahomet II, il nous devait de les comparer entre elles. Il n'y a pas manqué, et il l'a fait avec une émotion poignante. La pièce abonde en détails historiques sur la vie et les œuvres de l'auteur, sur la triste situation de l'Église grecque dans les premières années de la domination musulmane.

c) *Discours et professions de foi à Florence* (p. 295-375). — Nous comprenons sous ce titre sept pièces d'inégale longueur : a. *Le billet d'envoi à l'assemblée des Orientaux* d'un premier discours qualifié de παραβολή ou de συμβούλη, où Scholarios exhorte ses compatriotes à conclure l'union avec les Latins. — b. *Le premier discours lui-même*, qu'on peut diviser en deux parties : l'un est possible, les Latins ayant démontré que les Pères occidentaux et les Pères orientaux s'entendent pour le fond sur la question du *Filioque*;

l'union est nécessaire pour sauver Constantinople. La rejeter serait une inconscience périlleuse et inexcusable. — c. *Trois autres discours* (n. 3, 4, 5) dans lesquels le problème de l'union est examiné sous tous ses aspects : l'union doit être véritable, c'est-à-dire fondée sur la vérité dogmatique. C'est cette vérité qu'il faut considérer avant tout avantage terrestre ; une union purement économique ne ferait qu'aggraver la situation. L'union véritable vaudra aux Byzantins et la protection divine et le secours de leurs frères, les Latins. Une pareille union n'est pas impossible. Le concile est vraiment oecuménique. Il est facile de montrer que les Pères s'accordent entre eux sur la procession du Saint-Esprit (n. 3, p. 306-325). Le grand obstacle à surmonter, c'est la honte qu'il y aurait à changer d'avis ; mais il n'y a aucun déshonneur à admettre un éclaircissement sur un point de dogme qu'on avait rejeté jusqu'ici par prudence. Les Grecs

ont aucune innovation à se reprocher : qu'ils ne prirent seulement la vaine gloire, et tout ira bien (p. 322, 10). Où est le déshonneur à accepter la décision de l'Eglise infaillible, représentée par les cinq patriarches ? Les anciens conciles n'ont interdit que les additions contraires à la foi. Eux-mêmes ont fait des additions, et ils n'ont pu priver les conciles futurs du pouvoir d'en faire à leur tour. Aussi, même si les Latins n'exigent pas des Grecs qu'ils ajoutent le *Filioque* au Symbole, il faut faire cette addition, car il faut confesser sa foi extérieurement (n. 4, p. 325-345). Quant aux moyens à employer pour arriver à l'entente, ils sont faciles à trouver. Il n'y a qu'à consulter l'Ecriture et les Pères. Il faut remarquer, du reste, que tous les Pères ne sont pas égaux en talent et en science. Les uns ont enseigné explicitement tel point de doctrine que d'autres ont passé sous silence, ou qu'ils n'ont exprimé que d'une manière implicite et équivalente ; se taire n'est pas contredire. On arrivera facilement à s'entendre si l'on applique ces règles à la question du *Filioque*. Qu'on parte seulement du principe incontestable que les Pères pris dans leur ensemble ne sauraient se contredire entre eux (n. 5, p. 346-372). — d. *L'avis de Scholarios en faveur de l'union*. Les Pères grecs et les latins ont, dit-il, enseigné la même doctrine sur la procession du Saint-Esprit en employant des formules différentes ; Scholarios donne l'identité des deux formules grecque et latine à peu près dans les mêmes termes que le décret d'union de Florence, concile vraiment oecuménique (n. 6, p. 372-374). — e. *La formule de conciliation* proposée par Scholarios, et envoyée aux Latins antérieurement à la déclaration précédente. Elle consiste pour le fond avec celle-ci, mais elle est moins explicite dans les termes : c'est pourquoi elle fut rejetée par les Latins, qui voulaient clarifier toute ambiguïté (n. 7, p. 375).

Sauf la dernière, qui nous est fournie par Silvestre Stratonides dans ses *Mémoires sur le concile de Florence*, éd. Creighton, p. 243-244, ces pièces ont éveillé, chez beaucoup, des doutes sur leur authenticité, à cause de leur contenu nettement unioniste. Les Grecs modernes ont nie communément cette authenticité. Nous l'établirons plus bas col. 1554 sq.

Les *discours justificatifs contre l'accusation de latinisme*, placés après les discours précédents à Florence est une auto-apologie, tirée du *Vaticanus 1823*, copie autographe. Comme l'a conjecturé le cardinal G. Mercati, *Appunti scolastici*, dans le *Bessarione*, t. xxxvi, 1920, p. 109-121, le morceau doit avoir été écrit avant le 1510, et cette date plus ou moins favorable à leurs doctrines. C'est peut-être la dernière sa réputation d'orthodoxie qu'il prend la plume. Il défie ses ennemis de dire quelle est sa véritable pensée sur les questions controversées entre Grecs et Latins pour la bonne

son qu'il n'a dévoilé à personne ses sentiments intimes. Cette apologie est à rapprocher d'une *Lettre à ses disciples*, où il fait également allusion aux attaques dont il est l'objet, à cause de ses fréquentations latines. Cf. t. iv, p. 403-410.

2. *Les traités sur la providence et la prédestination*. — Ces cinq petits traités étaient déjà publiés et réunis dans P. G., t. clx. Scholarios a écrit ces dissertations dans l'ordre où les donne le t. 1.

Les trois premières furent adressées à Joseph de Thessalonique, qualifié d'abord de moine (II<sup>e</sup> traité), puis d'exarque et de père très saint (III<sup>e</sup> traité). La première date de l'année 1459, la deuxième du 15 juillet 1467 ; la troisième suivit de près la seconde. La quatrième, adressée à Théodore Agallianos, alors grand économiste de la Grande Eglise, vint quelque temps après la troisième. La cinquième est un court complément ajouté par l'auteur aux quatre autres ; toutes ont dû être composées au mont Ménécée.

La question de la providence et de la prédestination, véritable paléstre pour les philosophes et les théologiens, (p. 438, 34-35), est abordée dans son ensemble dans le premier traité, le plus long et le plus important. Les quatre autres éclaircissent des points particuliers déjà touchés. La terminologie, en effet, va en se précisant, et la doctrine, sans changer, revêt des formes nouvelles qui la rendent de plus en plus limpide. La question de la providence et de la prédestination étant connexe à celle de la prescience divine et à celle des rapports de la grâce et de la liberté, Scholarios est amené à s'expliquer sur ces divers points. Les passages capitaux sont : dans le premier traité, les paragraphes 18-19, p. 404-407, où est étudié à titre d'exemple le cas d'Hérode et de saint Jean-Baptiste ; et dans le troisième traité, les paragraphes 11-14, p. 435-439. Fruit de la pleine maturité, ces traités constituent le chef-d'œuvre théologique de Georges Scholarios.

3. *Les traités sur l'âme*. — Les traités sur l'origine de l'âme humaine et ses destinées ne sont pas moins remarquables. Ils sont également au nombre de cinq, les deux premiers étant consacrés à l'origine de l'âme, les trois autres aux fins dernières. Tous ont dû être écrits au monastère du Prodrome, au mont Ménécée, car ils portent tous le nom de Gennade. Ils sont donc, eux aussi, l'œuvre de la pleine maturité. Aucun d'eux, dans les suscriptions des manuscrits, ne porte de date précise. L'ordre dans lequel ils sont publiés paraît bien correspondre à l'ordre historique de composition. Le premier a été adressé à un ami, qui n'est pas nommé ; le second à Théophane, évêque de Média, qui avait composé un traité sur l'origine de l'âme et l'avait fait parvenir à Gennade par un intermédiaire en sollicitant sa critique (p. 487, 5-6). Le troisième fut écrit pour le hiéromoine Sabbatios, du couvent du Sinaï, qui, de passage au monastère du Prodrome, présente à Gennade les *Réponses de Syméon de Thessalonique à Gabriel de la Pentapole*, en attirant son attention sur la quatrième, qui traite du sort des âmes après la mort. Les deux derniers répondent à des questions posées par un certain Jean, qualifié de *vicar*, *ὑπαρχος*, de l'archevêque de Thessalonique. Des cinq, le second seul avait été édité jusqu'ici en appendice à un ouvrage devenu rare, l'*Ἐκτενὴς ἀναγνώσις* de Nicéphore Blémides, éd. d'Eugène Bulgaris, Leipzig, 1784, III<sup>e</sup> partie, p. 77-102. C'est pourquoi il ne paraît pas avoir été remarqué par les théologiens occidentaux.

La première dissertation établit par des arguments empruntés à la philosophie, à l'Ecriture sainte et à la tradition patristique orientale et occidentale, la thèse du créatisme et de l'animation médiate : l'âme humaine créée immédiatement par Dieu et infusée dans l'embryon déjà suffisamment organisé, c'est-à-dire vers le quarantième jour après la conception. L'âme raison-

nable a été précédée par une âme végétative, puis par une âme sensitive, qui ont disparu pour lui faire place et la laisser seule informer le corps. L'auteur répond longuement aux objections que l'on peut formuler contre la thèse créacioniste, et montre que celle-ci est confirmée par le mystère de l'incarnation du Verbe.

Même doctrine, mêmes preuves sous une forme moins didactique et abrégée dans le second traité adressé à Théophane de Média. Sur la fin, l'auteur donne les raisons de la conception virginale de Jésus, et affirme très clairement la conception immaculée de la Mère de Dieu (p. 501, 22-30).

S'inspirant d'une courte réponse de Syméon de Thessalonique, Gennade expose, dans le troisième traité, écrit pour le moine Sabbatios, sa doctrine sur les fins dernières. Il distingue clairement trois catégories d'âmes : les âmes de ceux qui sont parfaitement purs : elles vont immédiatement au ciel en compagnie du Christ, où elles jouissent de la béatitude naturelle, en attendant de recevoir, après la résurrection, la béatitude surnaturelle, glorification du corps et la vision immédiate et face à face de la divinité ; les âmes des réprouvés, morts en état de péché mortel : elles sont aussitôt entraînées en enfer par les démons, mais leur supplice n'est que commencé avant le jugement dernier, il sera complet après la résurrection ; les âmes de ceux qui meurent dans la charité, mais avec des fautes vénielles et sans avoir suffisamment fait pénitence pour leurs péchés : elles voient leur entrée au ciel retardée plus ou moins longtemps. Les prières de l'Eglise aident à abréger le temps de leur épreuve. Où vont-elles et que souffrent-elles ? Questions que Gennade estime de peu d'importance, *μικρὸν διαφέρει* (p. 513, 15). Syméon de Thessalonique les envoie au paradis terrestre, en compagnie du bon larron. Les Latins les placent dans le purgatoire, brasier situé au point de jonction de l'air et de l'éther. Gennade préfère leur donner comme séjour la région des *telonies* : c'est-à-dire cette partie de l'air infestée par une classe spéciale de démons appelés *τελώνιοι* ou douaniers d'outre-tombe. Là, elles souffrent non la peine du feu, mais plutôt des peines d'ordre moral, dont les démons profitent par leurs vexations, sont les principaux agents. Cf. article PURGATOIRE DANS L'EGLISE GRCO-ORIENTALE APRÈS LE CONCILE DE FLORENCE, t. XIII, col. 1328 sq.

C'est manifestement sous l'influence de Syméon que Gennade, dans le présent traité, n'accorde aux âmes justes, avant le jugement dernier, qu'une béatitude naturelle. Ailleurs, et notamment dans les deux derniers traités dont il nous reste à parler, il enseigne clairement que l'âme juste est pleinement heureuse, naturellement et surnaturellement, aussitôt après la mort, et que sa félicité, au jour de la résurrection, ne sera pas augmentée en elle-même. Elle sera simplement complétée, en ce sens que le corps aura part au bonheur de l'âme et sera revêtu de privilèges spéciaux. L'âme de saint Paul a reçu, aussitôt après sa séparation du corps, cette couronne de justice que le grand Apôtre attendait. Voir p. 522, 12-23 ; 526, 20-25 ; 536, 6-10. De même, le châtiment des âmes damnées ne variera pas au jour du jugement, si ce n'est en tant que le corps sera associé à la peine.

A cette dernière différence près, c'est la même doctrine que nous trouvons résumée dans la quatrième traité, adressé à Jean, vicaire de l'archevêque de Thessalonique. Mais Gennade y traite deux autres questions : celle de la qualité et de l'intégrité des corps ressuscités et celle de la conservation de certains corps dans le tombeau. Contre un certain homme sage, qui n'est pas nommé, il affirme que le corps ressuscité sera intègre et que, dès lors, les différences sexuelles ne seront pas supprimées. Sur la conservation et la non-dissolution de certains cadavres, il donne une réponse

fort judicieuse. Il n'ignore pas que, dans l'opinion du vulgaire, la conservation du cadavre est prise pour un signe de sainteté, s'il est desséché, pour un signe de malédiction, et notamment un effet de l'excommunication, s'il est gonflé. D'après lui, ce critère simpliste est fort sujet à caution.

Dans le dernier traité, adressé au même Jean, est examinée *ex professo* la question du purgatoire, en tant qu'elle constitue une divergence entre l'Eglise romaine et l'Eglise orientale. Cette divergence, d'après Gennade, se réduit à fort peu de chose et l'accord entre les deux Eglises existe sur la substance du dogme. Les Orientaux n'admettent pas pour les âmes du Purgatoire de feu purificateur, mais un châtiment temporel d'ordre intérieur et moral. Gennade repousse l'interprétation que donnent les Latins du fameux passage de saint Paul, I Cor., III, 12-15, et s'en tient à l'exégèse de saint Jean Chrysostome. Il admet une certaine mitigation passagère des peines des damnés par les prières de l'Eglise et des vivants et croit possible, à titre tout à fait exceptionnel et par dérogation à l'ordre établi par Dieu, la délivrance de quelques damnés, se basant sur certains récits qui circulaient un peu partout chez les Grecs et les Latins depuis le haut Moyen Age. Il termine en énumérant les autres divergences qui existent entre l'Eglise romaine et l'Eglise orientale : à savoir la question de l'azyme, l'addition du *Filique* au Symbole et la doctrine qu'il exprime, la communion des laïques sous une seule espèce, innovation latine de date récente, contre laquelle, dit-il, aucun traité polémique n'a encore été écrit par les Orientaux.

3° Tome II. *Traité polémique sur la procession du Saint-Esprit*. — Ce n'est qu'une partie, la principale, de ce que Scholarios nous a laissé sur le sujet. Le reste est donné au début du t. III. Ces traités sont directement consacrés à l'étude de la question dogmatique considérée en elle-même, l'addition du *Filique* au Symbole en tant que question distincte de la doctrine n'a jamais touchée qu'en passant.

1. *Le premier traité* (p. 1-268), déjà publié d'une manière fort défectueuse par Nicodème Métaux sous le titre : *Προσῳδία τῷ Σπυρίτῳ τῷ ἁγίῳ, ὑπὸ τοῦ ἁγιογράφου τοῦ Ὀρθόδοξου κατὰ τὸν 1628*, Constantinople, 1627 ou 1628, fut composé à l'automne de 1444, à la suite des conférences contradictoires qui eurent lieu au palais impérial, à Constantinople, entre le dominicain Barthélémy Lapacci, évêque de Cortone, légat pontifical, et Georges Scholarios, en présence de l'empereur Jean VII Paléologue, du despote Théodore, du patriarche catholique de Constantinople Grégoire Mammias, du cardinal Francesco Condulmer, neveu du pape Eugène IV, et de beaucoup de Latins et de Grecs.

L'ouvrage est divisé en six parties, dont voici les titres en abrégé : a) Les causes du schisme. b) Doctrine et autorité de saint Augustin. c) Théorie générale des images de la Trinité dans les créatures. d) Les arguments des Latins. e) La formule des Grecs *A Patre per Filium*. f) Accord des Pères grecs et latins. D'après cette division, on voit que l'auteur concentre tout son effort sur la tradition patristique grecque et latine. Presque rien sur la preuve scripturaire ; peu d'attention aux raisonnements purement scolastiques. C'est le contraste parfait avec la méthode suivie par Photius dans la *Mystagogie du Saint-Esprit*. Abondante pour ce qui regarde les Pères grecs, la documentation de Scholarios est beaucoup plus imparfaite sur la tradition latine. De celle-ci il n'étudie bien que saint Augustin, et spécialement le *De Trinitate*, qu'avait traduit en grec le moine Maxime Planude, sur la fin du XIII<sup>e</sup> siècle. Il est beaucoup mieux renseigné sur la théologie latine postérieure au schisme. Non seulement il a lu saint Thomas, qu'il prend plusieurs fois à partie, mais il n'ignore pas la théorie des processions divines de



l'école franciscaine, à l'exposition de laquelle il consacre tout un chapitre du deuxième traité (p. 386-390). Il rapporte généralement d'une manière claire les arguments de ses adversaires et cite loyalement les passages patristiques qu'ils font valoir. Ce qu'on peut lui reprocher, c'est de faire le silence sur certains passages des Pères grecs particulièrement explicites. On n'y trouve, par exemple, aucune citation de Cyrille de Jérusalem, de Didyme l'Aveugle, d'Épiphane, qui fut pourtant cité au concile de Florence, et l'on y cherche vainement certains témoignages de Cyrille d'Alexandrie. Il ne cite pas une seule fois Photius, dont il blâme la conduite au synode de Sainte-Sophie de 879-880, pour s'être réconcilié avec l'Église romaine sans examen de la doctrine sur la procession du Saint-Esprit (p. 11). Par contre, il fait état de la lettre apocryphe, *Non ignoramus* du pape Jean VIII à Photius sur le *Filioque*, dont il défend l'authenticité. Cf. ici, t. VIII, col. 610.

2. *Le deuxième traité* (p. 269-467) est un remaniement du premier rédigé peu de temps après pour l'empereur de Trébizonde, Jean Comnène, à qui il est dédié. Seule l'épître dédicatoire avait été publiée jusqu'ici à Londres, en 1858, par Simonides, puis par Hergenröther dans *P. G.*, t. CL, col. 665-668, d'après un manuscrit viennois. L'ouvrage est divisé en quatre parties : a) Introduction. b) Exégèse des textes controversés (il s'agit uniquement de textes des Pères grecs). c) Accord des Pères orientaux et occidentaux. d) Arguments positifs de l'opinion grecque. L'auteur nous avertit qu'il a voulu faire quelque chose de plus abrégé, de plus clair, de plus documenté au point de vue patristique. Le fond doctrinal est sans doute le même, mais l'ordre des matières, la méthode d'exposition varient.

3. *Le troisième traité* (p. 458-495), dont Dosithée de Jérusalem avait donné une édition incomplète et fort mauvaise dans son *Τόμος ἀγάπης*, p. 252-291, reproduit dans *P. G.*, t. CLX, col. 668-691, n'est qu'un bref résumé des deux autres sous forme de confession de foi. Pour se faire lire du public instruit, Scholarios s'est décidé à condenser ses conclusions. Il a visé, en même temps, à répondre aux attaques des unionistes, qui ont essayé de le mettre en contradiction avec lui-même. Le texte même de la confession de foi est accompagné, tout le long, de passages patristiques qui en appuient les affirmations. Au moment où il rédige cet opuscule, Scholarios porte encore le prénom de Georges. Le traité a été composé en 1449. Cf. *Œuvres*, t. III, p. 173.

4<sup>o</sup> *Tome III. Suite des œuvres polémiques. Questions scripturaires et théologiques. Œuvres apologétiques.* — Le t. III ne renferme pas moins de 46 dissertations ou opuscules, dont 22 étaient complètement inédits, et 36 ont été tirés de manuscrits autographes. Le tout est divisé en trois grandes sections : Œuvres polémiques ; Questions scripturaires et théologiques ; Œuvres apologétiques.

1. *Œuvres polémiques.* — Les œuvres polémiques se subdivisent elles-mêmes en cinq sections.

a) *Polémique antilatine* (20 pièces, p. 1-204). — Le n. 19 est un simple extrait légèrement modifié du n. 3 : *Examen de quelques passages des Pères latins sur la procession du Saint-Esprit*. Le n. 17 : *Rapport des antiunionistes à l'empereur sur le concile de Florence* (novembre 1452), ne porte pas la signature de Scholarios ; mais on ne peut douter qu'il en soit l'auteur, ou du moins l'inspirateur, comme on peut le déduire de la note autographe qui le précède dans le *Dionysianus Athonensis 150*. Cette pièce avait déjà été éditée dans l'ouvrage rarissime de Nectaire, patriarche de Jérusalem, intitulé *Παρά θεολογίας των πατρων*, ed. de Dosithée, Iassy, 1682, p. 233-236. Tous les autres morceaux ont pour

but de combattre la doctrine catholique de la procession du Saint-Esprit ou le concile de Florence.

La série s'ouvre par deux *Dialogues sur la procession du Saint-Esprit* portant respectivement les titres de : *Νόημα ἢ Ἀπολογία* et de : *Ὁλδιανός*. Le premier date de 1446, le second vraisemblablement de 1451, car au moment où il l'écrivit, Scholarios est devenu depuis peu (πρὸ μικροῦ), le moine Gennade, ce qui arriva en 1450. L'archimandrite russe Arsenii les avait édités séparément à Novgorod, 1896, d'après une copie médiocre. La nouvelle édition repose sur des autographes.

Malgré les cinq années qui les séparent, ces deux écrits se suivent dans l'édition. Le sujet austère de ces entretiens est rendu presque attrayant par les habiletés de l'écrivain. Les allusions aux événements contemporains n'y sont pas rares. Scholarios s'y défend contre les attaques des unionistes, qui l'accusaient d'avoir fait volte-face. En même temps, surtout dans le second dialogue, il répète sa thèse sur la procession du Saint-Esprit, et révèle toutes les subtilités de la controverse entre partisans et adversaires du concile de Florence. Tout en restant dans les limites du dogme catholique, les unionistes faisaient à leurs adversaires des concessions verbales étonnantes ; ils allaient jusqu'à dire : « Le Fils n'est pas le principe du Saint-Esprit. » « Le Saint-Esprit ἐκπορεύεται du Père seul » (p. 28 et 34), incluant dans les mots *ἀρχή* et *ἐκπορεύεσθαι* l'idée de principe sans principe, qui ne convient, en effet, qu'au Père. On remarquera aussi, dans le *Νόημα*, comment l'auteur repousse l'idée que les malheurs de Byzance seraient le châtiment de l'abandon de l'union de Florence (p. 15-20), et dans l'*Ὁλδιανός*, l'apologie de Nil Cabasilas, qui avait affirmé que la persistance de la division entre les deux Églises était due au refus du pape de soumettre la question de la procession du Saint-Esprit au jugement d'un concile œcuménique (p. 43-48). Enfin, dans l'*Ὁλδιανός*, Scholarios avoue avoir adhéré pendant quelque temps à la doctrine qu'il combat maintenant (p. 23, 22-30) et il reconnaît clairement la primauté du pape, tout en niant son infaillibilité (p. 41-42).

Les n. 6 et 7, de l'édition, doivent dater de la fin de 1449 ou du début de 1450. Ils sont, en effet, postérieurs à l'*Exposition de la foi orthodoxe* ou troisième traité sur la procession du Saint-Esprit, composé en 1449, comme nous l'apprend Scholarios lui-même dans son *Manifeste aux habitants de Constantinople* du 27 novembre 1452 (voir p. 173, l. 15-16 de ce volume). Par ailleurs, quand il les écrit, l'auteur n'est pas encore moine. Dosithée a fondé arbitrairement en un seul ouvrage ces deux opuscules unis à l'*Exposition de la foi orthodoxe*, et en a donné, dans le *Τόμος ἀγάπης*, p. 272-291, une fort mauvaise édition, reproduite dans *P. G.*, t. CLX, col. 691-714. Ces écrits répètent une partie du contenu des deux grands traités sur la procession du Saint-Esprit. Le premier se rapporte à la preuve patristique, le second au raisonnement théologique. Dans le n. 6, Scholarios revient longuement sur l'autorité de saint Augustin, grand appui des Latins. L'autre opuscule (n. 7) reprend l'objection coutumière des polémistes contre la doctrine catholique : affirmer que le Saint-Esprit procède du Père et du Fils, c'est nécessairement introduire deux principes dans la Trinité. Les Latins ont beau rejeter cette conséquence. Elle leur est imputable, tant qu'ils ne renoncent pas au principe qui l'engendre, et il faut fuir leur communion.

Le court n. 8, *Épichérème contre la procession du Saint-Esprit « ab utroque »* et *réponse des Latins*, est étroitement apparenté à l'opuscule précédent (cf. p. 64-65), ainsi qu'au *XVI<sup>e</sup> chapitre syllogistique* de Marc d'Éphèse et à la réponse qu'y fit Scholarios (cf. p. 76-77). C'est le simple exposé d'une objection des Grecs

et la réponse qu'y font les Latins. Nous avons là vraisemblablement un écho des discussions de Florence. Scholarios explique on ne peut plus clairement à ses compatriotes un point capital de la théologie latine sur la procession du Saint-Esprit.

Le n. 9, *Breve apologie des antiunionistes* (p. 77-100), publié par Dosithée sous un titre fantaisiste et reproduit tel quel dans *P. G.*, t. CLX, col. 713-732, date à peu près certainement de 1451 ou du début de 1452. On y trouve des renseignements intéressants sur le concile de Florence, l'attitude qu'y eurent les Grecs, les événements des années qui suivirent. Scholarios cherche à justifier son opposition et celle de ses amis au concile, dont il attaque l'œcuménicité, tandis qu'il proclame œcuménique le concile tenu à Constantinople en 879-880 sous Photius, et le synode des Blakernes de 1285 qui condamna Jean Beccos et l'union conclue à Lyon en 1274. Il parle de la politique religieuse de l'empereur Jean VII Paléologue, de sa tolérance à l'égard des adversaires de l'union et dit qu'il mourut « privé des honneurs de l'Eglise » pour avoir simulé le latinisme jusqu'au dernier moment. Au demeurant, il n'ose traiter les Latins d'hérétiques (p. 95, 18 sq.). Il lui suffit de dire qu'ils s'éloignent de l'antique tradition et qu'il faut fuir leur communion jusqu'à ce qu'ils effacent le *Filioque* du Symbole.

Le n. 10 est tout à fait intéressant, non seulement inédit mais complètement inconnu jusqu'ici. Ce n'est malheureusement qu'un extrait, mais un extrait considérable et autographe, que nous a conservé le *Parisinus 681* du Supplément grec. Répondant à un ami qui lui avait demandé son sentiment sur le grand discours dogmatique de Bessarion pour l'union, prononcé à Florence devant l'assemblée des Grecs, les 13 et 14 avril 1439 (cf. *P. G.*, t. CLXI, col. 543-612). Scholarios avoue ne l'avoir parcouru qu'à la suite de la démarche de son correspondant; mais il déclare que le principe qui lui dicte son appréciation lui est familier depuis longtemps. Que reproche-t-il donc à Bessarion? D'abord, d'avoir visé moins à donner la pensée des Pères qu'à réfuter les fausses interprétations de Marc d'Éphèse (p. 101, 12 sq.); en particulier de n'avoir pas examiné dans le détail les passages des Pères latins, mais d'être parti de l'idée qu'ils enseignaient que le Fils est cause du Saint-Esprit et d'avoir ramené à cette doctrine l'enseignement des Pères orientaux, établissant à la légère l'équivalence des propositions *ἐκ* et *διὰ*; ensuite, de s'être contenté des applaudissements de gens qui n'entendaient rien à la théologie et n'étaient avides que d'honneurs et d'argent; enfin d'avoir eu trop de confiance en lui-même et de n'avoir pas sollicité l'appui de ceux qu'il considérait auparavant comme des maîtres et qu'il savait être vraiment au courant de la question (p. 112, 8 sq.). Il est permis de découvrir sous ce dernier reproche un peu d'amertume personnelle. L'importance du morceau git moins en ces critiques qu'en l'aveu tout à fait explicite que Scholarios fait de son unionisme. Nous reviendrons plus loin sur ses déclarations.

Les sept documents qui suivent (n. 11-17) ont été écrits pendant les années 1450-1452 et se rapportent à l'activité antiunioniste de Scholarios qui, dans le courant de 1450, a revêtu l'habit monastique. Le nouveau moine déploie tous ses efforts pour conjurer ce qui constitue à ses yeux le plus grave péril pour sa patrie: l'abandon de la doctrine des ancêtres sur la procession du Saint-Esprit et l'acceptation du décret d'union de Florence. L'ambassade envoyée par l'empereur Constantin XII au pape Nicolas V par l'intermédiaire de Bryennios n'a pas eu son approbation. Au courant des accords conclus et des conditions posées par le pape, il redouble ses exhortations et déclare sa résolution irrévocable de ne pas communiquer avec le cardinal-légat,

Isidore de Kiev, et de ne pas faire mémoire du pape tant que le *Filioque* n'aura pas été effacé du Symbole.

Les cinq derniers documents (n. 13-17) portent une date déterminée. Le premier : *Lettre à Démétrius Paléologue*, frère de l'empereur Constantin, fut écrit vraisemblablement au début de 1450. Il comprend deux parties. Scholarios fait d'abord le panegyrique de son correspondant, tout dévoué aux antiunionistes (p. 117-126); la seconde partie (p. 126-136) est d'ordre dogmatique : exposé succinct de la doctrine de la procession du Saint-Esprit, où a passé un extrait du troisième traité sur la procession du Saint-Esprit (p. 127-128). Cette lettre avait été publiée par Sp. Lampros dans le t. II des *Ἱστορίαι καὶ Ἠλεκτογραφίαι*. Athènes, 1912.

La *Lettre au grand-duc Luc Nolas, contre l'union de Florence* (n. 12) a été publiée par Constantin Simoniadis, à Londres, en 1858, d'après une source qu'il n'indique pas, sous le titre : *Γραφή τοῦ Σχολαρίου ἀρχιεπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως καὶ ἀντιμοναχίου πατριάρχου τῆ παρὶ βασιλευσσεως τοῦ παλαιού Ἰωάννου ἡμετέρου ἐπισκόπου τῆς πόλεως ἑσθονίας*. Les éditeurs l'ont prise dans le *Parisinus 1297*, du XVI<sup>e</sup> siècle. Le morceau est de caractère dogmatique et a pour but de fortifier le grand-duc dans son opposition à l'union. Scholarios s'y défend du reproche que lui faisaient les Latins d'être le destructeur de l'union. Comment romprait-il l'union, puisque l'union n'existe pas et que tous les Byzantins, ou à peu près, lui sont opposés? Il déclare, en terminant, que les espoirs d'un secours venu d'Occident sont illusoire, et exhorte son correspondant à tenir ferme à la foi des ancêtres. La lettre fut écrite après le départ du patriarche Grégoire Mammes de Constantinople (cf. p. 151, 1 sq.), c'est-à-dire en 1451.

Les documents 13-17 intéressent surtout l'histoire et, sauf le n. 17, *Lettre au despote Démétrius Paléologue* (25 décembre 1452), avaient déjà été publiés dans le recueil de Lampros, *op. cit.*, t. II, p. 89 sq. La *lettre au despote Démétrius* (n. 17) fut écrite le 25 décembre 1452, après la proclamation solennelle de l'union, le 12 décembre de la même année. Elle était accompagnée, semble-t-il, de la *Liste des écrits antiunionistes* donnée sous le n. 18, que nous a conservée le *Parisinus 1289*, autographe. Il s'agit, non de toutes les œuvres polémiques écrites par Scholarios contre les Latins et l'union de Florence, mais des productions les plus récentes composées d'octobre 1451 à décembre 1452. A la fin, Scholarios parle de quatre déclarations antiunionistes souscrites par les métropolites signataires du décret de Florence. La dernière remonte à l'arrivée à Constantinople de la délégation des hussites de Prague, conduite par le prêtre anglais Constantin Platriis, c'est-à-dire à l'automne de 1451. A propos de ces signataires du décret de Florence, on lira avec intérêt la note autographe, inédite, publiée sous le n. 21, où Scholarios passe en revue les ecclésiastiques qui assistèrent au concile, et indique soigneusement ceux qui signèrent, ceux qui ne signèrent pas et ceux qui se déclinèrent.

La *Lamentation sur la proclamation de l'union à Florence* (n. 19), déjà éditée par S. Lampros, *op. cit.*, t. II, p. 77-88, est un morceau curieux, qui sent un peu la rhétorique. L'auteur déplore l'inutilité de ses efforts pour empêcher ce qui est arrivé et termine par une prière où il exprime l'espoir de voir revenir ses compatriotes à la doctrine des ancêtres.

Le dernier morceau de la polémique antilatinienne (n. 23) intitulé : *Ἱστορία τῶν ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ* : *Des saintes entrées*, fut écrit avant la prise de Constantinople, sans que l'on puisse préciser davantage. Scholarios le composa à la demande d'un ami qui l'avait interrogé sur le symbolisme des introïts ou entrées liturgiques en usage dans son Église. Ces entrées sont au nombre de trois :

l'une qui a lieu a l'Επεστροφή θανάου ou vépres, les deux autres à la messe. Le sujet, d'ordre purement liturgique, devient polémique sous la plume de Scholarios, parce qu'il répond aux critiques des Latins sur le rite de la « grande entrée ». Lorsque le diacre porte solennellement les oblats de l'autel de la prothèse à l'autel du sacrifice, les assistants font des prosternations ou métanies, comme si le pain et le vin étaient déjà consacrés : d'où le reproche d'idolâtrie souvent formulé par les Latins à l'adresse des Grecs. Avant Scholarios, plusieurs théologiens byzantins, entre autres Nicolas Cabasilas et Syméon de Thessalonique, avaient donné de ceci des explications plausibles. A Florence même, après la signature du décret d'union, les Latins avaient interrogé de nouveau les Grecs sur cette cérémonie. Notre théologien critique plusieurs des réponses fournies et en apporte de nouvelles, qui n'ont pas eu d'écho chez les Grecs modernes, sans doute parce qu'ils ne les ont pas connues. Gabriel Sévère, au début du xvi<sup>e</sup> siècle, dans l'opuscule qu'il a composé sur la question (cf. Richard Simon, *Fides Ecclesiae orientalis seu Gabrielis metropolitae Philadelphensis opuscula*, Paris, 1671), s'inspire de Syméon de Thessalonique et fait siennes les solutions que notre auteur trouve dénuées de fondement. Celui-ci prend d'ailleurs l'offensive contre les Latins sur la question de la forme du baptême et celle des azymes. Le lecteur remarquera qu'à propos de la forme de l'eucharistie et de l'épiclese, l'auteur parle d'une manière assez obscure, et n'attaque pas les Occidentaux sur ce point.

b) *Polémique anti-barlaamite*. — Au xiv<sup>e</sup> siècle, malgré les décisions officielles qui étaient intervenues, la controverse palamite n'était pas encore complètement épuisée à Byzance. On trouvait encore, à cette époque, des partisans d'Acindyne et de barlaam, qui se confondaient souvent avec les « latinophones », sans parler des Latins, qui soutenaient tous la thèse du Calabrais. Scholarios fut amené à dire son mot sur cette question. Il le fit en deux opuscules, l'un d'allure polémique, adressé à un mandataire impérial, βασιλικός, appelé Jean, qui l'avait interrogé sur deux points : a. sur la signification d'un passage faussement attribué à saint Théodore Graptos (il appartient en réalité à saint Nicéphore, patriarche de Constantinople, *Antirrheticus adversus Constantinum Copronymum*, II, P. G., t. c, col. 304 C-305 A), dans lequel est clairement affirmée l'identité, en Dieu, de l'essence et de l'opération ; b. sur une objection des acindynistes touchant la procession du Saint-Esprit ; l'autre, irénique, où est traitée *ex professo* la question de la distinction entre l'essence divine et ses opérations.

Le premier (p. 204-228), dont on avait déjà une édition tronquée, donnée par Dosithée (cf. P. G., t. clx, col. 649-664), fut composé au mois d'août 1445. L'auteur commence par résoudre l'objection des acindynistes sur la procession du Saint-Esprit ainsi conçue : si, d'après l'Écriture, le Saint-Esprit est également l'Esprit du Père et l'Esprit du Fils, il est naturel d'en conclure qu'il tient son existence, qu'il procède des deux. On devine la réponse de Scholarios, qui vient de terminer ses deux grands traités polémiques contre le dogme catholique, au moment où il écrit. Puis, il fait un exposé solide et clair de la question palamite. A l'en croire, Acindyne et ses partisans ne posaient entre l'essence divine et son opération ou ses attributs qu'une distinction de pure raison, ce que nos scolastiques appellent une distinction de *raison raisonnante*. Lui, Scholarios, enseigne une distinction réelle, mais cette distinction paraît équivoque à peu près à la distinction virtuelle imparfaite de nos théologiens, ou mieux, semble-t-il, à la distinction formelle à parte rei de Scot. Par ailleurs, il maintient l'existence de la lumière thaborique incarnée.

Le second opuscule (p. 228-239), intitulé : Περὶ τοῦ πῶς διακρίνεται καὶ θεῖον ἐνέργειαν πρὸς τοὺς ἀλλόθως καὶ τὴν θεῖαν φύσιν, ἡ εἰς αὐτὴν ἐνέργειαν καὶ ἐν ἡ εἰσιν, fut composé après la prise de Constantinople, au couvent du Prodreume sur le mont Ménécée, à la demande d'un ami. Scholarios y donne son opinion définitive sur le palamisme, opinion qui n'est pas la clarté même. Elle a été exposée ici à l'article PALAMITE (*Controverse*), t. xi, col. 1799-1802.

c) *Contre la simonie*. — Dans sa *Lettre contre la simonie* (p. 239-251), adressée à l'empereur Constantin en 1451, Scholarios dénonce l'une des plaies de l'Église byzantine. Il voit dans la simonie la cause principale des maux publics. C'est une espèce d'hérésie pire que celle des macédoniens, un crime assimilable à la trahison de Judas. C'est un mal très difficile à guérir, une impiété qui ne profite pas à ceux qui la commettent, puisque la grâce du Saint-Esprit n'est pas vénale. Notre théologien enseigne, en effet, l'invalidité des ordinations simoniaques : l'ordonnateur ne peut rien communiquer et l'ordinand ne reçoit rien (p. 243, 8-25 ; 245, 3-22). Une note autographe du *Parisinus* 1289 nous apprend que cette lettre contre la simonie fut écrite deux ans avant la chute de Constantinople. Dosithée en avait donné une édition fort defectueuse et incomplète dans le *Τόμος ἡγίατης*, p. 307-312 (cf. P. G., t. clx, col. 731-737). La nouvelle édition vient d'un autographe, le *Parisinus* 1289, sauf pour la lettre d'envoi à l'empereur, éditée pour la première fois.

d) *Polémique contre les juifs*. — Des deux opuscules contre les juifs (p. 231-374) le premier est surtout de caractère polémique et porte bien son titre : *Réfutation de l'erreur juïdique* ; l'autre appartient plutôt à l'apologétique : c'est un aperçu assez maigre sur les principales prophéties messianiques. Les deux furent composées à Constantinople, lors du troisième pontificat de Scholarios, c'est-à-dire en 1464. Ils étaient déjà connus par l'édition qu'en donna Albert Jahn en 1893, dans ses *Anecdota graeca theologica*, d'après le *Bernensis* 579, du xv<sup>e</sup> siècle. La nouvelle édition repose en partie sur un autographe, en partie sur une copie revue par l'auteur.

Le premier opuscule est composé sous forme de dialogue entre un chrétien et un juif qui finit par se convertir. Cette réfutation du judaïsme par la Bible et par l'histoire est remarquable. La plupart des arguments n'ont rien perdu de leur valeur ni de leur actualité. Les théologiens remarqueront ce qui est dit sur l'affaiblissement de la nature humaine par le péché originel (p. 278, 35 sq.), sur le renouvellement de l'univers à la fin des temps (p. 288, 24 sq.), sur l'influence de la volonté dans l'acte de foi (p. 295, 18 sq.), et les historiens apprendront que Scholarios avait pour père un Thessalien émigré à Byzance (p. 252, 25), et que la situation des chrétiens sous le joug musulman était bien meilleure que celle des juifs (p. 292, 15 sq.).

e) *Contre Marc d'Éphèse. Réfutation de ses chapitres syllogistiques sur la procession du Saint-Esprit* (p. 476-538). — C'est l'ouvrage unioniste de Georges Scholarios dont l'authenticité a été le plus contestée. Cette authenticité sera établie plus bas avec celle des autres écrits unionistes de l'auteur. Au témoignage de la critique interne s'ajoute celui des quatre bons manuscrits du xv<sup>e</sup> siècle qui nous ont conservé le texte. Ces manuscrits sont des recueils unionistes de contenu à peu près identique, dérivant d'une source commune, qui paraît être une copie de Joseph de Méthone, alors que celui-ci s'appelait encore le prêtre Jean Plusiadenus. Tous les quatre, en effet, portent, à la fin de la *Réponse de Scholarios* et en tête de l'écrit de Bessarion continuant la réfutation des syllogismes de Marc, la note suivante attribuée à Jean Plusiadenus.



Ces chapitres, le très savant Georges Scholarios les réfuta à Constantinople, à la demande du défunt Grégoire le patriarche, alors grand protosynelle. Mais il en restait d'autres qu'il négligea d'examiner. Aussi, le défunt patriarche, étant venu à Rome, pria le très-savant cardinal oecumène de Nicée d'y répondre, l'élu et, accédant à sa demande, on fit justice en peu de mots, afin que, disait-il, ces syllogismes de l'évêque d'Éphèse ne restassent pas sans réfutation et que les gens simples et ignorants ne les considéraient pas comme irréfutables, parce qu'on les a laissés sans réponse.

Ce fut donc à Constantinople, à la demande de Grégoire Mammars, alors grand protosynelle, que Scholarios écrivit sa *Réponse*. Comme Grégoire resta protosynelle jusqu'au milieu de l'année 1444, époque où il fut nommé patriarche de Constantinople, cette *Réponse* est donc antérieure à cette date; mais il est évident qu'elle est de trois ou quatre ans plus ancienne. En 1444, en effet, Scholarios s'est déjà déclaré contre l'union, et c'est cette année-là même qu'il promet à Marc d'Éphèse mourant de lui succéder dans la lutte contre le latinisme. Selon toute vraisemblance, ce fut aussitôt après le retour de Florence, dans les premiers mois de 1440, que Grégoire fit auprès de Georges la démarche dont parle Jean Plusiadenus. Notre théologien se mit sans retard au travail. Après avoir parcouru attentivement les κεφάλαια συλλογιστικὰ de l'archevêque d'Éphèse — on peut croire qu'il les a eus tous en main, cf. l'art. MARC EUGENIKOS, t. IX, col. 1984 — il s'aperçut qu'il y avait là beaucoup de répétitions, et dix-sept seulement sur cinquante-six lui parurent mériter l'honneur d'une réponse; il passa les autres. Cela ne faisait point l'affaire de Grégoire Mammars, qui aurait voulu qu'on n'épargnât aucun des syllogismes de Marc. Voilà pourquoi, ne pouvant plus s'adresser à Scholarios, passé au camp des antionionistes, il supplia plus tard Bessarion, de parfaire l'œuvre si bien commencée. La réfutation de Scholarios, unie à celle de Bessarion, avait été publiée par Hergenrother dans *P. G.*, t. CLXI, col. 11 sq. La nouvelle édition amende le texte en plusieurs endroits.

Ceux qui éprouvent tant de difficulté à admettre l'authenticité de cet écrit de Scholarios n'ont peut-être pas remarqué que ce dernier y vise moins à nous livrer sa pensée personnelle sur la procession du Saint-Esprit, bien qu'à plusieurs reprises il se déclare assez ouvertement pour la doctrine catholique, qu'à ruiner les arguments de Marc, à montrer qu'ils sont inefficaces, à dire à l'archevêque d'Éphèse : « Voilà ce que vont te répondre les Latins. »

## 2. Questions scripturaires et théologiques (p. 315-443).

Scholarios a laissé un certain nombre de questions quodlibétiques sur des textes scripturaires ou des sujets de théologie. Le t. III des *Œuvres* en contient dix-sept de cette sorte, parmi lesquelles six se rapportent à des sujets scripturaires, les autres à des sujets de théologie scolastique.

Les six questions scripturaires, représentent tout ce que notre Byzantin a légué à la postérité en fait d'exégèse biblique : a) *Le délaissement de Jésus sur la croix* : explication des paroles : *Deus meus, Deus meus, quare dereliquisti me?* prononcées par le Sauveur sur la croix. — b) *Sur l'apparition de Jésus à Marie Madeleine et à Thomas*. — c) *Sur le remement de saint Pierre et le chant du coq*. — d) *L'heure de la crucifixion de Jésus*. — e) *Sur le second avènement du Sauveur et la résurrection des corps* : Scholarios soutient que ceux qui vivront à la parousie, les pécheurs comme les justes, ne passeront pas par la mort. — f) *Sur l'arbre de vie et l'arbre de la connaissance*.

Les onze questions théologiques sont d'étendue et d'importance inégales et ont trait à divers points de dogme et de morale : a) *Sur l'incarnation du Fils de Dieu*, œuvre de jeunesse ayant pour but de montrer

comment le Fils de Dieu seul s'est incarné, et non le Père et l'Esprit, malgré l'unité d'essence dans la Trinité. — b) *Sur le titre de serviteur donné à Jésus-Christ*, écrite en 1164, terme à proscrire en théologie. — c) *Sur la rareté des miracles au temps présent*, œuvre de la vieillesse, où l'on trouve un tableau sévère des mœurs du clergé byzantin sous la domination turque et où Scholarios exhale son pessimisme en annonçant la fin du monde comme toute prochaine. — d) *Sur l'humanité de Jésus-Christ*, déjà publiée dans *P. G.*, t. CLX, col. 1157-1162, traite de l'extension de l'œuvre rédemptrice à toute l'humanité parce que Jésus-Christ est le nouvel Adam. — e) *Sur les progrès des anges dans la béatitude*, opuscule bâti sur le modèle de saint Thomas, *Sum. theol.*, I<sup>a</sup>, q. LXXII, a. 9, avec conclusion identique; l'auteur rappelle en passant les idées maîtresses de l'angéologie thomiste. — f) *Sur la double connaissance des anges*, autre reminiscence thomiste sur la connaissance matutinale et la vespérale. — g) *Sur la liberté des méchants quand ils commettent le péché*, leçon de théologie morale sur les actes humains empruntée à saint Thomas. — h) *Sérénité de la foi sans les bonnes œuvres*, énumération curieuse des bonnes œuvres que doit pratiquer un chrétien, une quarantaine. — i) *Mariage plus glorieux que des séraphins*, commentaire de cette assertion du mélode saint Cosmas. — j) *Supériorité de saint Paul sur les autres saints*, après la sainte Théotocos, morceau dont l'authenticité n'est pas absolument certaine; c'est peut-être un simple extrait d'un panegyrique de saint Paul. — k) *Sur la distinction des personnes divines*, de l'année 1464, simple note écrite à la suite d'un rêve, que Scholarios a pris pour une communication surnaturelle. La solution est dirigée contre la thèse thomiste : le Saint-Esprit peut se distinguer du Fils sans procéder de lui.

3. *Apologetique à l'adresse des musulmans* (p. 434-475). — a) *De la seule voie qui mène les hommes au salut*. — Quelque temps après la prise de Constantinople, Mahomet II voulut se renseigner sur la religion de ses sujets chrétiens. Accompagné des hommes les plus instruits de son entourage, il alla trouver le patriarche Gennade et le questionna longuement sur le christianisme. Après le second entretien — car il y en eut trois — Mahomet II demanda au patriarche de donner par écrit la substance de ce qu'il avait dit. De là sortit le premier opuscule en question. Le morceau est d'une belle venue, approprié aux lecteurs auxquels il est destiné. En voici la marche générale. Toute chose est ordonnée à une fin. La fin de l'homme est d'atteindre Dieu, de jouir de lui. C'est par l'exercice de ses facultés supérieures d'intelligence et de volonté qu'il y tend; et comme le moteur de toute cette activité est la volonté libre, il était nécessaire que le Créateur donnât à l'homme une loi pour diriger sa marche. La première loi donnée fut la loi naturelle. Mais la chute originelle a corrompu, quoique non complètement (p. 437, 4), la nature humaine; les hommes sont tombés dans l'idolâtrie la plus avilissante. C'est alors qu'a été donnée à un petit peuple la loi écrite pour préparer l'avènement d'une économie plus parfaite. Au temps marqué, Dieu voulut réaliser par lui-même la restauration de l'humanité et lui apporter la loi définitive, la loi de grâce, après laquelle il n'y a pas à en attendre une autre différente ou plus parfaite. Pour cela, il était nécessaire en quelque façon que Dieu se fit homme. Aucune contradiction, aucune impossibilité dans l'incarnation d'un Dieu, puisque Dieu est tout-puissant. C'est le fils de Dieu, le Verbe, qui a pris une nature humaine dans l'unité de sa personne et en a fait son instrument pour opérer notre salut. La loi donnée par lui ne contredit pas, mais perfectionne la loi de Moïse. Elle a été annoncée par les prophètes de l'Ancien Testament, par les oracles païens et les sibylles, et pressentie par

les plus sages d'entre les Grecs et les Égyptiens. Elle a fait fleurir sur la terre des vertus surhumaines, renversé les idoles, triomphé de longues persécutions, enfanté de nombreux martyrs. Rien en elle de contradictoire, de fictif, de terrestre : tout y est vrai, spirituel, divin.

Cependant le mystère de l'incarnation pose le mystère de la Trinité, grosse difficulté pour des monothéistes. Après avoir déclaré que ce mystère nous a été révélé par le Dieu fait homme, Scholarios cherche à montrer par la raison que la trinité des personnes ne détruit ni l'unité ni la simplicité de l'être divin, et il recourt pour cela à l'analogie tirée de l'âme humaine, analogie si bien développée par saint Augustin et saint Thomas : Dieu, Esprit pur, se connaît et s'aime; le terme de sa connaissance est le Verbe; le terme de son amour est le Saint-Esprit. Notre théologien cherche aussi à rendre accessible à ses interlocuteurs le mystère de l'incarnation et l'immutabilité du Verbe par la comparaison de la parole humaine considérée dans ses trois états : verbe intérieur, parole parlée, parole écrite (p. 446-447). Puis il décrit rapidement l'œuvre de Jésus, la mission du Saint-Esprit, la prédication des apôtres confirmée par les miracles de toutes sortes, la merveilleuse propagation du christianisme. Il termine en déclarant qu'après la loi évangélique, il n'y a pas à attendre pour l'humanité une révélation nouvelle. A plus forte raison, une autre législation en contradiction avec celle de Jésus et la détruisant ne saurait-elle venir de Dieu. Si Dieu permet que des imposteurs se donnent encore pour ses envoyés, ce fait n'infirme pas la conclusion : la seule voie du salut est la doctrine de Jésus et de ses disciples. Elle contient en elle, et d'une manière éminente, tout ce que la sagesse antique a produit de meilleur. Si parmi les chrétiens il y a des hérésies et des schismes, ces divisions ne proviennent point d'évangiles différents, mais de la diversité des interprétations d'un même texte, où l'on a vainement cherché à découvrir des contradictions. « Que le seul et unique Dieu en trois personnes, le maître de la vérité, nous conduise tous à la connaissance de la vérité sacrée, seule perfection et béatitude de l'homme! » Tel est le souhait final de Gennade, qui n'a pas craint d'attaquer assez ouvertement, quoique sans le nommer, le faux prophète qui a nom Mahomet.

Il ne faut point confondre cet écrit authentique avec le dialogue apocryphe de même titre qui circule depuis le xvi<sup>e</sup> siècle sous le nom du patriarche Gennade. Cet apocryphe est l'œuvre d'un unioniste grec de la fin du xvi<sup>e</sup> siècle, extrait presque tout entier d'un écrit pseudo-athanasien, composé lui-même sur la fin du xiv<sup>e</sup> ou au début du xv<sup>e</sup> siècle, par un Grec hostile au dogme catholique de la procession du Saint-Esprit, et dont le texte se trouve dans P. G., t. xxviii, col. 773-796, sous le titre : *Ἐρωτησὶς πρὸς ἀποκρίσεις. Ἰνική: Ἐρωτησὶς α'* *Τὸ ἔστι Θεός. Le faussaire le copie en abrégé et y faisant quelques changements jusqu'à la question xviii inclusivement (cf. P. G., t. cit., col. 789 A). La principale modification regarde la procession du Saint-Esprit abtrogue, que le pseudo-Athanasie rejette (cf. P. G., col. 777 B) et que le faussaire admet. Le reste du travail de ce dernier a consisté à inventer le titre suivant : Τὸ ἀδελφικὸν καὶ πατριάρχικον κοινὸν πιστοποιητικὸν τῶν ἀδελφῶν Συριανῶν ἐκείνων οὐκ ὁμολογούντων τὴν ἀπόστολὴν τοῦ ἁγίου πνεύματος ἀπὸ τοῦ πατρὸς καὶ τῆς ἀπόστολῆς τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ τοῦ Χριστοῦ. Ἐρωτῶν τὸ ἔστι Θεός, καὶ ἀποκρίσεις. Παρὰ τῆς ἑκκλησίας τοῦ αἰσίου. C'est sous ce titre que Jean-Alexandre Brassicanus (ou Kohlburger), professeur de littérature classique à Vienne († 1539), l'a publié, en 1530, avec une traduction latine. Trois ans après, parut à Paris une autre traduction latine du même dialogue, qui est présenté*

par l'éditeur comme absolument inédit. Cette traduction latine est celle de Georges Hermonyme de Sparte, qui vivait dans la seconde moitié du xv<sup>e</sup> siècle et qui pourrait bien être l'auteur de la supercherie. Elle a été reproduite dans plusieurs collections patristiques, notamment dans la *Bibliotheca Patrum*, édit. de Paris, t. iv, 1644, p. 951 sq., et dans celle de Lyon, t. xxvi, p. 536 sq. C'est celle que donne E.-J. Kimmel dans ses *Monumenta fidei Ecclesiae orientalis*, t. i, Iéna, 1850, p. 1-10, et aussi Hergenröther dans P. G., t. cix, col. 319-332. Ces deux auteurs qualifient ce plagiat de *Confessio fidei prior Gennadii patriarchae*. Quant au texte grec, Jean de Fucht en donna une nouvelle édition avec traduction latine à Helmstadt en 1611 (cf. E. Legrand, *Bibliog. hellénique du XVII<sup>e</sup> siècle*, t. v, p. 14), édition reproduite par Christian Daum dans son ouvrage : *D. Hieronymi theologi graeci dialogus de S. Trinitate... Huic accesserunt haec editione Gennadii Scholarii patriarchae Constantinopolitani dialogus de via salutis humanae inscriptus; ejusdem Confessio de fidei nostrae articulis; item oratio ad unum et trium personarum Deum; omnia graeco-latina...* Cygne (= Zwickau, en Saxe), 1677. Enfin W. Gass a publié de nouveau le texte grec de C. Daum, qu'il a collationné avec l'apocryphe pseudo-athanasien, dans la seconde partie de son ouvrage : *Gennadius und Pletho*, Breslau, 1844, p. 16-30. J.-C. T. Otto démontra le premier, en 1850, le caractère apocryphe de la pièce dans *Niederschrift für historische Theologie*, t. xx, 1850, p. 389-417. Cf. aussi t. xxxiv, 1854, p. 111-121, de la même revue. Les savants se sont généralement rangés à l'avis d'Otto. Ainsi W. Gass, *Symbolik der griechischen Kirche*, Berlin, 1872; N. Michalcescu, *Θρησκεία τῆς ὁρθοδοξίας : Die Bekenntnisse und die wichtigsten Glaubenszeugnisse der griechisch-orientalischen Kirche*, Leipzig, 1904, p. 253 (Michalcescu reproduit le texte grec du dialogue dans son recueil, p. 255-261, c'en est la dernière édition); A. Palmieri, *Theologia dogmatica orthodoxa*, t. i, Florence, 1911, p. 440-441. D'autres en sont encore à parler de simples interpolations. Ainsi Mesoloras, *Συμβολικὴ τῆς ὁρθοδοξίας Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας*, t. i, Athènes, 1904, p. 71.

b) *La confession de foi de Gennade.* — Aussitôt rédigée, *L'unique voie du salut des hommes* fut traduite en langue turco-arabe et envoyée au sultan. Celui-ci trouva le morceau trop compliqué et demanda au patriarche de composer quelque chose de plus clair. Dans l'intervalle, sans doute, avait eu lieu le troisième entretien. Gennade se mit à l'œuvre, et donna sous la forme d'une confession de foi un bref exposé de la foi chrétienne divisé en douze articles, dont les onze premiers commencent par *Πιστεύομεν*, et le douzième énumère sept motifs de crédibilité. Les éditions antérieures ont divisé arbitrairement le morceau en vingt articles. C'est ce qu'on a appelé plus tard la *Confession de foi du patriarche Gennade*. Le titre authentique semble avoir été le même que celui du premier exposé, c'est-à-dire : *L'unique voie du salut des hommes*, comme on peut le conclure de la suscription de la pièce dans le *Lauriolanus Athenensis E.*, 84, copie revue par Scholarios, qui a servi de base à la nouvelle édition avec deux autres autographes. Ces sources courent court à toutes les discussions qui ont eu lieu à son sujet entre les critiques. On trouvera un aperçu de ces discussions dans *Œuvres*, t. iii, p. xxxv-xlii.

C'est faute d'avoir saisi le caractère apologétique de cette pièce que les théologiens se sont étonnés de certaines expressions, par exemple du mot *ἴδιωμα*, *attribut*, *propriété*, employé pour désigner les personnes divines, celles-ci étant considérées comme les principes et les sources de tous les autres attributs divins (p. 453, 20 sq.), que d'autres ont disserté sur le platonisme de Scholarios, alors qu'il aurait fallu parler d'in-

fluence de la théologie latine, spécialement pour ce qui regarde l'analogie de la trinité des personnes tirée de l'âme humaine et de ses facultés d'intelligence et de volonté. De là vient enfin qu'un grand nombre ont voulu faire de ce bref exposé un *livre symbolique* de l'Église gréco-russe, ce qui est inexact. Son contenu, en effet, fait abstraction de toutes les divergences dogmatiques entre les Églises, et cela intentionnellement, car il s'agit d'exposer à des infidèles les dogmes distinctifs du christianisme et de les amener à le professer.

La pièce donne bien la substance de l'opuscule précédant sur l'unique voie du salut; mais elle passe le développement historique sur les trois lois successives : naturelle, écrite et évangélique. Quoique plus court, l'exposé des mystères de la Trinité et de l'incarnation est plus clair, grâce aux comparaisons qui sont développées. La doctrine des fins dernières est mise plus en relief, et l'article 12 sur les preuves de la vérité du christianisme, où certains ont voulu voir un hors-d'œuvre, ramasse en une énumération impressionnante des idées éparses dans la première rédaction.

Comme le premier opuscule, cet abrégé fut traduit en langue turco-arabe. Il semble que la traduction primitive ait été exécutée par des Grecs connaissant la langue turque et écrite en caractères de cette langue, mais telle que nous la possédons, en arabe transcrite en caractères grecs, la traduction est fort défectueuse et a exercé la sagacité des turquistes et arabisants qui ont essayé de reconstituer son texte en caractères arabes. Sur les diverses éditions de ce petit écrit, voir *Œuvres*, t. III, p. XLII.

c) *Demands et réponses sur la divinité de Jésus-Christ* (p. 458-475). — Sous ce titre est pour la première fois édité, d'après deux autographes, un dialogue entre Gennade et deux pachas turcs. L'entretien roule sur la divinité de Jésus-Christ et le mystère de l'incarnation. Gennade expose les principaux motifs de crédibilité à ces vérités aux deux infidèles, qui le quittent en lui demandant de leur communiquer ce qu'il avait écrit sur la foi chrétienne après ses entretiens avec le sultan et lui promettent de revenir. Pour une analyse détaillée, voir l'introduction au t. III, p. XLII-XLV.

5° Tome IV. *Polémique contre Pléthon. Œuvres pastorales, ascétiques, liturgiques, poétiques. Correspondance. Chronographie.* — Comme on le voit, le contenu du t. IV est particulièrement varié. On y trouvera réunies les pièces relatives à la polémique contre Gémistos Pléthon (p. 1-189). La théologie dogmatique, morale et ascétique, la liturgie, la philosophie, la littérature, l'histoire surtout, ont beaucoup à puiser dans le recueil.

1. *La polémique contre Pléthon.* — Les morceaux donnés sous cette rubrique sont au nombre de six, d'étendue très inégale, de contenu philosophico-théologique.

a) *Contre les difficultés de Pléthon au sujet d'Aristote* : *Κατὰ τὰς ὁποίας ἀπορίας ὅτι Ἀριστοτέλης* (p. 1-116). — De cet ouvrage, divisé en deux livres, le premier seul avait été édité par Minoïde Mynas, *Georges Scholarios*, Paris, 1858, d'après deux mss du XIX<sup>e</sup> siècle, dont le texte est médiocre. La nouvelle édition repose sur deux mss en partie autographes, en partie révisés par l'auteur.

L'ouvrage a pour but de réfuter l'opuscule de Georges Pléthon intitulé : *Περὶ τοῦ Ἀριστοτέλους πρὸς Πλάτωνα διαφύρεται*. Cf. *P. G.*, t. CLX, col. 880-8632. Le l. I, de beaucoup le plus important, répond aux quatre premiers chapitres de Pléthon; le second s'attaque aux autres griefs formulés contre le Stagyrte par l'ami de Platon. D'après son propre témoignage, Scholarios entreprit cette défense d'Aristote non pas tant pour l'amour du philosophe que pour la défense de la religion chrétienne. Ce ne fut point, de son côté,

désir d'exalter Aristote au-dessus de Platon. Contre Platon lui-même il ne nourrit aucune animosité et sait reconnaître ses mérites. Il ne s'occupe, du reste, de lui qu'en passant. Mais il a remarqué dans l'écrit de Pléthon un parti-pris de dénigrer le philosophe dont la doctrine, quoique non exempte de graves erreurs, s'adapte le mieux aux dogmes chrétiens. Le ton général de cette défense manque totalement d'amenité. Déjà le bruit circulait que le détracteur du Stagyrte avait composé un ouvrage injurieux pour le christianisme et ne tendait à rien moins qu'à ressusciter le vieux paganisme gréco-romain, à substituer au Christ les dieux de l'Olympe. Cf. art. *PLÉTHON*, t. XII, col. 2396, 2400.

De toute cette apologie en faveur d'Aristote la partie la plus importante est celle qui répond au premier grief formulé par Pléthon : le Stagyrte fait le monde éternel et ne lui donne aucune cause efficiente; il ne s'est pas élevé à la notion d'un Dieu créateur; son Dieu n'est que cause finale et motrice de l'univers. Scholarios s'inscrit en faux contre cette interprétation de la pensée du philosophe. Étudiant la signification technique de certains mots, comme *δημιουργεῖν*, *κινεῖν*, *ποιεῖν*, il s'efforce de démontrer qu'Aristote a fait de Dieu la véritable cause efficiente du monde, bien que celui-ci soit contemporain de Dieu, c'est-à-dire éternel! Qui a raison, de Pléthon ou de Scholarios? Les historiens modernes de la philosophie sont plutôt de l'avis de Pléthon. Nous croyons qu'une lecture attentive du défenseur d'Aristote est capable d'amener une révision du procès.

D'après les renseignements fournis par la lettre-dédicace adressée à Constantin Paléologue, le futur Constantin XII, la composition de l'ouvrage est à placer dans la seconde moitié de l'année 1443 ou au début de 1444, sûrement avant le 23 juin 1444, date de la mort de Marc d'Éphèse, au jugement duquel l'ouvrage fut soumis. A la réponse de Scholarios, Pléthon opposa une réplique, où il maintint ses positions et rendit à son adversaire, en fait d'amenités, la monnaie de sa pièce. Cette réplique est dans *P. G.*, t. CLX, col. 743-746.

b) *Lettre d'envoi de l'ouvrage précédent à Marc d'Éphèse.* — Cette lettre, déjà éditée dans *P. G.*, t. CLX, col. 743-746, et de nouveau par Lombros, *Παλαιολόγου καὶ Πελοποννησιακά*, t. II, p. 241-243, est courte mais fort intéressante. Elle nous montre Georges pleinement réconcilié avec Marc, et nous apprend que celui-ci fut le premier maître et éducateur de celui-là.

c) *Lettre à Gémistos Pléthon à propos de son ouvrage contre les Latins* (p. 118-151). — Déjà publiée par V.-Cl.-D. Alexandre, *Traité des lois*, Paris, 1858, p. 313-369, et reproduite par *P. G.*, t. CLX, col. 599-630, cette lettre fut écrite en 1450, au moment où l'auteur s'apprêtait à revêtir l'habit monastique. Elle a pour but de féliciter Pléthon de son opuscule sur la procession du Saint-Esprit contre les Latins (cf. *P. G.*, t. CLX, col. 975-980). En s'attaquant au dogme latin, Pléthon s'est lavé de l'accusation qui pesait sur lui de vouloir ressusciter le paganisme. Et là-dessus Scholarios déclenche une attaque en règle contre le néopaganisme et ses adhérents cachés ou déclarés. Il montre la supériorité du christianisme sur le polythéisme, des Pères de l'Église sur Platon et Aristote, et finit par une énumération de cette sorte à propos d'un opuscule sur la procession du Saint-Esprit, et l'on voit qu'en outre Scholarios polémique contre Pléthon tout en le couvrant de fleurs. C'est que, comme il l'écrira plus tard, il savait depuis longtemps que le philosophe de Mistra était l'auteur du *Tamien*, l'un des deux. Après quoi viennent des considérations polémiques sur le dogme des Latins. Scholarios reproche à Pléthon d'avoir fait aux Latins une dangereuse concession en attribuant au Fils une sorte de supériorité sur le Saint-Esprit, du fait que le Fils a la propriété éternelle d'engendrer le Saint-Esprit : ce



qui explique pourquoi il est nommé le second dans la formule trinitaire. La lettre se termine par des attaques contre les unionistes byzantins.

d) Les trois documents qui suivent ont rapport, de près ou de loin, au fameux *Traité des lois* de Gennadios Pléthon. Sauf la *Lettre à la princesse du Péloponèse*, qui n'a été éditée qu'en 1912 par S. Lambros, *op. cit.*, t. II, p. 19-23, ils étaient connus depuis longtemps. La *Lettre à l'exarque Joseph* avait vu le jour dans l'ouvrage déjà cité de V.-Cl. Alexandre sur Pléthon, *op. cit.*, p. 412-441, d'où elle a passé dans P. G., t. CLX, col. 633-648. Quant au petit traité *Contre les athées et les polythéistes*, on le trouvait dans le *Gennadios und Pletho* de W. Gass, Breslau, 1844, p. 31-53, dans l'ouvrage d'Alexandre, et, d'après ce dernier, dans la P. G., t. CL, col. 568-596. La nouvelle édition améliore les précédentes sur de nombreux points, basée qu'elle est sur trois autographes pour la *Lettre à l'exarque Joseph*, et quatre pour le *Traité contre les athées et les polythéistes*.

La *Lettre à la princesse du Péloponèse*, c'est-à-dire Théodora, femme de Démétrius Paléologue, despote de Mistra, a dû être écrite en 1453, avant la prise de Constantinople. Gennade la remercie de lui avoir envoyé le manuscrit autographe du *Traité des lois* de Pléthon et le lui renvoie pour qu'elle le livre elle-même aux flammes. Il donne, à ce propos, quelques détails sur l'auteur, le contenu et les sources de cet ouvrage.

La *Lettre à l'exarque Joseph* (p. 155-172), écrite au mont Ménécée vers 1457, nous fournit de nouveaux détails sur le livre de Pléthon et sa destruction par Gennade lui-même, devenu patriarche.

C'est encore au couvent du Prodrome, au mont Ménécée, et sans doute peu de temps après le précédent que fut composé l'opuscule intitulé : *Sur Dieu un et trinité contre les athées et les polythéistes* (p. 172-189). Là encore, Pléthon est visé (p. 180-181). Gennade y réfute successivement les athées ou partisans du hasard, *θεοὶ ἢ αὐτοματισται*, et les polythéistes. Pour prouver l'existence de Dieu, il fait principalement appel à l'ordre du monde. Après avoir démontré les contradictions du polythéisme, il essaie de persuader aux juifs le dogme de la Trinité en expliquant le texte de Gen., v. 26. S'inspirant de la théorie trinitaire développée par saint Thomas, il montre que l'âme humaine est une image de la Trinité divine par ses opérations immanentes de connaissance et d'amour.

2. *Œuvres pastorales et ascétiques* (p. 190-309). — Sous ce titre viennent 11 pièces d'étendue et d'importance inégales. Les œuvres pastorales sont celles que Scholarios a composées, alors qu'il était patriarche de Constantinople, à l'occasion de sa charge. Elles sont très peu nombreuses; à cela rien d'étonnant, puisque les trois patriarches de Gennade ont été fort courts et ne lui ont guère laissé le loisir d'écrire. A s'en tenir à cette définition, on ne peut compter parmi les œuvres pastorales que les n. 2-7 de cette section, le n. 1, intitulé : *Ce qu'un évêque doit savoir et enseigner*, étant hors cadre comme antérieur à 1447, et d'une authenticité seulement probable. C'est un petit catéchisme, où l'influence de la théologie latine est prépondérante, spécialement pour ce qui regarde les sacrements.

Le n. 2 : *Lettre au moine Maxime Sophianos et à tous les moines du monastère du Sinaï* (1454-1456), déjà éditée par le patriarche Néactare de Jérusalem dans son *Ἐκλογή, ἡ ἐκ τῶν ἁγίων πατέρων ἐκλογὴ*, vol. de Venise, 1805, p. 215-221, roule sur une série de questions d'ordre canonique et liturgique. Les Latins y sont traités avec d'hérétiques, mais de dissidents, à qui il faut refuser la communion, mais auxquels on peut distribuer l'Eucharistie, ou, pour le moins, les prêtres orthodoxes peuvent les servir et leur donner leur main à baiser. — *Lettre au moine Joachim du Sinaï*, où Gennade défend de reconnaître aucun des hérétiques, latins ou autres,

conformément aux anciens canons. — *Réponses aux questions de Georges, despote de Serbie* (1454-1456), série de 15 réponses très courtes sur des questions dogmatiques, canoniques et liturgiques. — *Lettre pastorale sur la prise de Constantinople* (p. 211-231), écrite à l'automne de 1454, importante pour la biographie de Scholarios et la connaissance du milieu trouble où il vit. Il présente la catastrophe de 1453 comme un châtiment divin. — *Lettre pastorale annonçant la démission prochaine de Gennade* (7 octobre 1454), écrite peu de temps après la précédente. — *Lettre à la moniale Sophrosyné, sœur de la princesse Théodora*, femme du despote de Mistra, Démétrius Paléologue (1462-1464). Gennade lui adresse l'ouvrage qui suit. — *Sur le premier service de Dieu ou Loi évangélique en abrégé* (1458), p. 236-264, un des meilleurs opuscules de Scholarios, déjà édité par Serge Macraios, Constantinople, 1806, p. 7-62, et par Nicodème l'Hagiorite, Κήπος χαρίτων, 1819, p. 223-249; excellent résumé de la morale évangélique. — *Apologie au sujet du silence* (p. 254-274), cette apologie personnelle, écrite immédiatement après le troisième patriarcat, vers 1464-1465, est adressée à un ami, Théodore Branas. C'est un réquisitoire amer contre les faux-frères. — *Sur la différence entre les péchés véniels et les péchés mortels* (p. 274-284), dissertation de théologie morale, qui s'accorde en général avec la doctrine catholique sur le sujet, mais en diffère sur un point important. D'après le théologien byzantin, il faut distinguer trois sortes de péchés mortels ou véniels : ceux qui sont consommés dans la pensée, ceux qui sont consommés par la langue, ceux qui sont consommés par l'action extérieure. Les péchés consommés dans la pensée, si leur matière est grave, sont des péchés mortels. Mais les péchés consommés par la langue, c'est-à-dire par la parole, ne sont mortels que si effectivement ils sortent de la pensée pour se traduire en paroles; s'ils s'arrêtent au premier stade de la simple pensée, ce ne sont que des péchés véniels. De même, les péchés qui sont consommés par l'action extérieure, comme l'adultère, ne sont que des péchés mortels qu'au dernier stade, celui de l'action. A l'état de simple pensée, voire même à l'état de parole, ce ne seront que des péchés véniels. Scholarios voit aussi le péché mortel dans le plein consentement intérieur, mais seulement pour les péchés qui, comme la haine, l'envie, sont consommés dans l'acte intérieur lui-même. Le même opuscule traite aussi brièvement des vices capitaux et des vertus opposées.

*Questions capitales*. — Ces questions regardent les huit manières de pécher, les sept modes de la pénitence, les sept péchés capitaux, les douze degrés de l'orgueil, les quatre choses requises pour le sacrement de l'eucharistie, le triple blasphème contre le Saint-Esprit. Le tout est fort intéressant, surtout la question sur l'eucharistie, et trahit des influences latines.

3. *Œuvres liturgiques et poétiques* (p. 310-397). — Scholarios a laissé un certain nombre de petites compositions en prose et en vers se rapportant à la prière privée ou publique. Ce sont, pour la plupart, de courtes prières adressées à Dieu ou à ses saints. Presque toutes étaient inédites. Sous le titre : *Œuvres liturgiques* nous n'avons compris que les pièces en prose. Les compositions en vers métriques ou syllabiques ont été rangées parmi les *Œuvres poétiques*.

a) Des douze numéros que porte cette section le premier, intitulé : *Prières pour mélanies et résumés partiels des psaumes* (p. 310-343) est de beaucoup le plus long. Les *prières pour mélanies* sont un recueil de prières appartenant à divers auteurs. Seules la première et la neuvième portent le nom de Scholarios. La troisième et la dixième sont peut-être aussi de sa composition. Les autres paraissent sous le nom de saints ou de personnages célèbres. La première prière, série de courtes

invocations destinées à être récitées pendant les prosternations orientales appelées *metanies*, se termine par la traduction de l'antienne mariale du Bréviaire latin *Ave, regina celorum*, à laquelle manquent seulement les mots : *Salve porta*. Ce n'est pas le seul endroit où Scholarios a fait appel à l'ecclésiologie latine. A la fin de la neuvième prière, œuvre de Scholarios, se lit dans le *Lauriotanus E 84*, fol. 9 v°, la traduction de la collecte du commun des fêtes de la sainte Vierge : *Congredie nos famulos tuos*, etc. Le *Résumé partiel des psaumes* ou *Prières lites des psaumes*, est, peut-on dire, une sorte de petit bréviaire à l'usage des moines qui vivent isolés dans leurs cellules, spécialement des hésychastes. Scholarios l'a composé pour son usage personnel et pense qu'il pourra être utile à d'autres. Son travail a consisté à ne conserver des psaumes que les prières directes, les dans du cœur adressées au Seigneur. Ces sont, en toute vérité, les *prières extraites des psaumes*, par lesquelles l'âme parle directement à Dieu. Ce bréviaire, qui tient en moins de quinze pages, avait déjà été édité deux fois : d'abord à Buresart, en 1749, cf. E. Le grand, *Bibl. hell. du XVIII<sup>e</sup> siècle*, t. 1, p. 372; puis par Nicodème l'Haghiarite, à Constantinople, en 1799, dans l'ouvrage cité plus haut. La nouvelle édition est tirée du *Dionysianus 440*, revu et corrigé par Scholarios lui-même. On remarquera, p. 328, en note, la curieuse note autographe sur saint Augustin, qui répète ce que notre Byzantin a plusieurs fois écrit ailleurs sur l'autorité doctrinale de ce Père. Des onze prières qui suivent, huit sont éditées pour la première fois, à savoir les n. 2, 3, 5, 7, 9, 10, 11 et 12. Elles sont à la fois pièces de piété et de doctrine.

Quant aux *Œuvres poétiques*, comprenant 13 numéros, ce sont, comme les œuvres liturgiques, de courtes pièces, dont les plus étendues ne dépassent pas 4 pages. Les dix premières sont en vers métriques; les autres appartiennent à la poésie rythmique des mélodes chrétiens. Sur le nombre, il y a trois épithames authentiques (n. 3, 5, 6) et une fort douteuse, celle de Marc d'Éphèse (n. 10).

4. *Correspondance* (p. 398-503). — Scholarios a écrit de nombreux traités didactiques sur divers sujets sous forme de lettres. Ces écrits ne rentrent pas sous la présente rubrique, qui a été réservée aux lettres proprement dites, excluant tout but didactique. Elles ont été divisées en deux sections : a) *Lettres signées « Georges Scholarios »* (avant la fin de 1450), au nombre de 34; b) *Lettres signées « Grégoire Scholarios »* (à partir de la fin de 1450), au nombre de 7. Parmi ces lettres, cinq avaient déjà été publiées par Boissonnade dans le t. v de ses *Anecdota græca*, Paris, 1838, une par Émile Le grand, *Cent-dix lettres de François Philéas*, Paris, 1891, p. 313-314, une autre (épist. xxiv, à Marc d'Éphèse) par L. Petit, en 1920, dans *P. O.*, t. xvii, p. 164-170. Dès 1912, P. Lambros les avait toutes recueillies dans le t. II de ses *Παλαιά Ελληνικά Λογισμολογικά*, dont une édition remaniée parut en 1924. La nouvelle édition, sans apporter de pièces nouvelles, fournit un texte sensiblement amélioré en bien des endroits et établit une chronologie certaine ou approximative pour la plupart des numéros.

Outre la *Lettre à Marc d'Éphèse*, dont l'importance a été signalée par L. Petit, les plus dignes d'attention sont les suivantes. *La lettre à ses chères, sur la descendance de la culture littéraire et philosophique à Byzance au temps de l'auteur, par comparaison avec la scolastique occidentale et l'humanisme naissant de l'Italie* (n. 2). — *La lettre à son élève Jean, sur les negotiations unisites qui ont précédé le concile de Florence* (n. 5). — *La lettre au pape Eugène IV*, écrite avant le concile, sur un fervent catholique s'adressant au Père commun des indoles pourrait signer (n. 15). — *La lettre à Ambroise Traversari* pour lui demander « un petit

coin de son monastère », où Scholarios pourra loger, sans déranger la communauté, pendant le temps que dureront les sessions du concile à Florence (n. 21). — *La lettre à l'empereur Constantin*, écrite à la veille de revêtir l'habit monastique; capitale pour la biographie de Scholarios, nous apprenant son vœu de jeune homme d'abandonner le monde pour servir Dieu; les obstacles qui l'ont empêché de réaliser plus tôt son dessein; les attaques des jaloux et des envieux contre sa personne; l'opportunité de sa retraite, au moment où l'empereur lui témoigne toute son amitié. — *La lettre à Manuel Raoul Oïses*, qui nous conte la curieuse et triste histoire de l'aventurier Juvénal, un apostat rêvant de rétablir la religion païenne, et trace d'une plume alerte et sûre les règles du pouvoir coercitif de l'Église contre les hérétiques et les apostats : ce qu'on pourrait appeler la théologie de l'Inquisition. La doctrine de Scholarios sur cette délicate question est à la fois moderne et écarquie et cadre, dans son ensemble, avec la doctrine et la pratique de l'Église catholique (n. 2 de la II<sup>e</sup> série). — *La lettre au grand duc Luc Notaras*, cachant sous des flatteries hyperboliques un blâme de la politique opportuniste pratiquée par le grand-duc dans la question de l'union avec les Latins (n. 5 de la II<sup>e</sup> série).

5. *Chronographie* (p. 504-512). — Tout ce que Scholarios nous a laissé en fait d'histoire proprement dite se réduit à ce morceau, intitulé : *Χρονολογία*. Cette curieuse chronographie va d'Adam à l'année 1472, date à laquelle l'auteur l'a transcrite dans le *Parisinus 1289*, et annonce la fin du monde pour l'année 1493-1494, cette année 1494 commençant, d'après le calcul de Scholarios, avec la fin du septième millénaire depuis la création de l'homme. Une note sur les destinées de l'empire byzantin et les curieuses coïncidences signalées à son sujet mérite d'être remarquée.

6.  *Tome V. Résumé de la Somme contre les gentils et de la 1<sup>re</sup> partie de la Somme théologique de saint Thomas d'Aquin*. — Ces deux résumés, restés inédits jusqu'à présent, ont été tirés d'un autographe, le *Parisinus 1273*. Le résumé de la *Somme contre les gentils* est beaucoup plus développé que celui de la *Somme théologique* et équivaut presque à une traduction littérale. Pour la *Somme théologique* l'auteur nous avertit lui-même qu'il s'agit de simples notes, *ἀποσπασματικές*, titre modeste, qu'il ne faut point tout prendre à la lettre, surtout pour certains traités qui ont été exploités plus abondamment.

Pourquoi Scholarios entreprit-il ce travail? Il nous le dit dans sa préface. Ce fut un motif d'utilité personnelle. L'estime qu'il professait pour les deux *Sommes* de saint Thomas était telle qu'il ne pouvait s'en séparer. Or, même après sa démission du patriarcat, il eut encore une vie assez agitée. Las d'avoir toujours à transporter avec lui les deux *Sommes* thomistes, il résolut d'en faire un résumé pour son usage, estimant que ce résumé pourrait aussi être utile à d'autres. De saint Thomas il fait le plus grand éloge, saluant en lui un excellent interprète de la théologie chrétienne, qui a ramassé en un tout facile à saisir les diverses parties qui la composent. Sans doute, ce Latin n'est pas complètement orthodoxe : il s'écarte en deux points de la doctrine de l'Église orientale, à savoir sur la procession du Saint-Esprit et sur la distinction entre l'essence de Dieu et son opération; mais sur tout le reste il est irréprochable. A propos des deux divergences signalées, Scholarios a soin de mettre à couvert son orthodoxie personnelle en rappelant qu'il a écrit ces ouvrages pour défendre les thèses orientales. On remarquera pourtant qu'il n'a pas gardé la même attitude à l'égard de chacune des deux questions. Alors qu'il a passé purement et simplement les articles qui, tant dans la *Somme contre les gentils* que dans la *Somme*

*théologique*, traitent de la procession du Saint-Esprit *a Patre et Filio*, il a résumé, sans les accompagner de la moindre remarque, les nombreux articles où saint Thomas affirme l'identité en Dieu de l'essence et de l'opération et en général de tous les attributs. Pour expliquer cette différence de traitement, on peut penser qu'en approfondissant davantage la doctrine thomiste, notre théologien s'est aperçu que celle-ci coïncidait pour le fond avec la sienne, telle du moins qu'il l'a exposée dans l'opuscule : *Περὶ τοῦ πνεύματος θεογονίας αἱ θεῖαι ἐνέργειαι*, dont nous avons parlé plus haut.

Tant pour la forme que pour le fond, ces résumés thomistes ne méritent que des éloges. Pour ce qui regarde la forme, on admirera la grande limpidité et le parfait classicisme du style, ainsi que la propriété des termes philosophiques et théologiques. Sous ce rapport, Gennade est, pour une bonne part, tributaire de Démétrius Cydonès qui, au *xiv<sup>e</sup>* siècle, avait rendu en un grec impeccable les deux Sommes de l'Ange de l'École. Gennade n'a pourtant pas copié servilement son prédécesseur. Et c'est en tant qu'abréviateur de la pensée thomiste qu'il mérite des éloges. Cet effort est surtout remarquable dans le résumé de la *I<sup>e</sup>*, où notre auteur a visé à l'extrême concision de la forme, tout en n'oubliant rien d'essentiel.

Au demeurant, les diverses parties de l'œuvre thomiste sont représentées dans ces résumés d'une manière inégale. Notre Byzantin a pris plus aux unes qu'aux autres, suivant le but spécial d'utilité personnelle qui le guidait. Il s'est attardé sur celles qui n'avaient aucun équivalent dans la théologie byzantine et où le génie du docteur latin affirme le plus son originalité et sa supériorité. De la *Somme contre les gentils* c'est le *l. IV* qu'il a le plus exploité. Dans la *I<sup>e</sup>*, il n'a tiré que 38 pages des longs traités de Dieu et de la Trinité, tandis qu'il a consacré 26 pages au traité des anges, 15 au traité de la création corporelle, 50 au traité de l'homme, 28 au traité du gouvernement divin.

A de rares exceptions près, tous les chapitres de la *Somme contre les gentils*, et toutes les questions de la *Somme théologique* avec chacun de leurs articles figurent dans ces résumés. N'a été passé délibérément que ce qui regarde la procession du Saint-Esprit *ab utroque*. Il faut y ajouter une dizaine de chapitres de la *Somme contre les gentils* (*l. II*, c. xxxviii, lx, lxxiv, lxxv; *l. III*, c. v, vi, xiii, xlii, xliiv) de contenu strictement philosophique. Les citations scripturaires sont soigneusement rapportées.

7. *Tome vi. Résumés, traductions et commentaires thomistes.* — C'est encore saint Thomas d'Aquin qui fait tous les frais du *t. vi*. Tout le contenu en était également inédit et, comme pour le *t. v*, tout a été trouvé dans des autographes.

1. Le premier morceau est un *Résumé de la I<sup>e</sup>-II<sup>e</sup>* (p. 1-153), semblable au résumé de la première partie du même ouvrage, publié dans le *t. v*. Sauf quelques exceptions, tous les articles sont signalés plus ou moins longuement. Les réponses aux objections ne sont pas négligées et attirent parfois davantage l'attention de l'abréviateur que le corps de l'article lui-même. Ce résumé a été trouvé dans le *Vaticanus 433*.

2. *Traduction et commentaire du « De ente et essentia » de saint Thomas d'Aquin* (p. 154-326). — Ce double travail est antérieur aux résumés des Sommes et doit se placer entre 1444 et 1450, d'après les indications précises de notes autographes. Il est dédié à l'élève préféré de Scholarios, Matthieu Macariotes.

L'épître dédicatoire, qui précède le commentaire dans les manuscrits autographes, renferme un magnifique éloge de saint Thomas et nous montre Scholarios aussi bien renseigné sur les théories de l'école francis-

caine que sur les doctrines de saint Thomas et de l'école dominicaine.

L'admiration pour saint Thomas ne diminue pas dans l'avant-propos dont, sur le tard de sa vie, Scholarios fit précéder son commentaire. L'Ange de l'École est toujours pour lui le philosophe et le théologien incomparable. C'est pourquoi, lui, Scholarios, a traduit en grec un grand nombre de ses écrits. Mais il a soin d'avertir ses lecteurs qu'il n'a pas suivi Thomas en tout. Là où le docteur latin s'écarte de la doctrine de l'Église orientale, en particulier sur la procession du Saint-Esprit, il n'a pas craint de le contredire. Les points de divergence entre les deux Églises, pense-t-il, se réduisent, en fait, à la question du *Filioque* et à celle du palamisme.

Le chapitre xciv (p. 281-285) touche à la question du palamisme. Scholarios y prend parti assez ouvertement pour Palamas; cela se comprend aisément, quand on songe qu'au moment où il écrit son commentaire, il est en pleine lutte contre les Latins. Comme les antipalamites en appelaient à l'autorité de saint Thomas, Scholarios cherche à l'expliquer dans un sens favorable à sa thèse. Il ne triomphe, du reste, de Barlaam, d'Acindyne et de leurs disciples qu'en leur prêtant la pure doctrine nominaliste, tandis qu'il découvre un accord à peu près complet entre Grégoire Palamas et les scotistes. Il déclare, en terminant, qu'il n'a examiné ici cette question que superficiellement et qu'il se propose d'en traiter *ex professo* dans une dissertation à part, ce qu'il a fait.

3. *Traduction du commentaire de saint Thomas d'Aquin du « De anima » d'Aristote* (p. 327-581). — Cette traduction paraît avoir été exécutée avant le concile de Florence. Elle est très soignée et l'on peut soutenir sans paradoxe qu'elle est supérieure à l'original, par le fait que Scholarios a ajouté au texte de saint Thomas les références du texte d'Aristote. Ces références, il les a multipliées, si bien qu'on peut suivre presque ligne par ligne le texte grec d'Aristote accompagné de son commentaire thomiste.

8° *Tome vii. Commentaires et résumés des ouvrages d'Aristote* (p. 1-509). — Ce volume est tout entier consacré à la philosophie aristotélicienne. Il contient des commentaires, des résumés et annotations et de simples notes marginales.

1. *Commentaires.* — Sous ce titre est compris un grand ouvrage tripartite où Scholarios commente l'*Isagoge* de Porphyre, le livre des *Catégories* et le livre de l'*Interprétation* d'Aristote.

La première partie, intitulée : *Prolegomènes à la logique et à l'Isagoge de Porphyre*, s'ouvre par une longue épître dédicatoire à Constantin Paléologue, le seul morceau qui fût publié avant l'édition des œuvres (cf. Sp. Lambros, *op. cit.*, t. II, p. 14-18). D'après cette dédicace, la date de composition se place vers 1432-1435; le but a été de fixer la substance des leçons données par le professeur de philosophie; les sources, ce sont non seulement les anciens commentateurs d'Aristote, mais aussi les modernes, parmi lesquels figurent Averroès, Avicenne, Gilbert de La Porrée, Albert le Grand, Thomas d'Aquin. Mais Scholarios ne cite pas ses sources. C'est au lecteur à les rechercher à travers tout le commentaire. La méthode suivie est celle de nos scolastiques, et en particulier celle de saint Thomas d'Aquin. Les commentaires sont divisés en *leçons* ou *entretenues*, *ὑπομνήματα ἢ διδασκαλίαι*. Chaque leçon débute, en général, par des préliminaires; on indique ensuite la division générale du texte du maître, puis on le commente morceau par morceau. Suivent des questions sur le texte et quelquefois hors du texte. Et dans l'éucidation de ces questions, on procède encore à la manière des Latins: d'abord la position de la question, puis les objections, puis l'exposé de la vérité, puis la



réponse aux difficultés. De tous les commentateurs grecs d'Aristote notre Byzantin fut le premier à suivre cette méthode, comme il le déclare lui-même.

2. *Annotations sur divers ouvrages d'Aristote*. — Ces annotations tiennent à la fois du résumé et du commentaire et regardent principalement les livres de la *Physique* (p. 349-408), le *De celo* (p. 409-429), le *De anima* (p. 429-454); mais les opuscules : *De memoria et reminiscencia*, — *De somno et vigilia*, — *De insomniis*, — *De divinatione per somnum*, — *De animalium motione*, — *De senectute et iuventute*, — *De respiratione* et surtout *De meteorologicis*, sont aussi représentés. Le texte autographe de ces notes, conservé dans le seul *Vaticanus 115*, cesse brusquement au IV<sup>e</sup> livre *De meteorologicis*. Le tout constitue une sorte de memento de la philosophie d'Aristote et rappelle, pour la méthode, les résumés des deux Sommes thomistes. Il faut sans doute y voir une œuvre de jeunesse, composée du temps où l'auteur enseignait la philosophie.

3. *Notes marginales aux trois premiers livres de la Physique* (p. 486-509). — Nous avons là comme un essai des *Annotations*, regardant certains passages des trois premiers livres du *De physica auscultatione*, avec cette différence que ces notes se rapprochent plus du commentaire que du résumé.

9<sup>e</sup> Tome VIII. *Fin des œuvres et des traductions philosophiques*. *Grammaire*. *Varia*.

1. *Suite des œuvres et des traductions philosophiques*.

a) *Division sommaire des cinq premiers livres de la Physique d'Aristote* (p. 1-133). — Sous le titre de : *Συγγραμμὰ φυσικῶν*, Scholarios donne un commentaire succinct des cinq premiers livres du *De physica auscultatione*, visant surtout à mettre en relief la belle ordonnance, la suite logique impeccable de l'original et la perspicacité des commentateurs qui ont retrouvé et fait ressortir le plan génial du Stagyrite.

b) *Prolegomènes à la Physique d'Aristote tirés de divers auteurs* (p. 134-162). — Ces extraits, intitulés : *Προλεγόμενα ἢ προθεωρητέα*, viennent en grande partie de saint Thomas ou d'un autre Latin, que les éditeurs n'ont pas réussi à identifier. Le premier extrait est la traduction du début du commentaire thomiste sur la *Physique* d'Aristote. Il y a un court extrait de Simplicius. Suivent de brèves annotations de Scholarios lui-même.

c) *Traduction du commentaire thomiste du « De physico auditu » d'Aristote* (p. 163-254). — Cette traduction ne regarde que les deux premiers livres, et encore avec des lacunes. Le reste, s'il a jamais existé, n'a pas été retrouvé.

d) *Traduction de l'opuscule « De fallaciis » de saint Thomas d'Aquin* (p. 265-282). — La traduction de cet opuscule, dont l'authenticité est discutée, est par endroits assez libre, quoique toujours intelligente. Certaines omissions s'expliquent par le fait que les passages en question roulent sur des mots latins, auxquels le traducteur aurait dû substituer des mots grecs de son invention.

e) *Traduction de la « Dialectique » (Summula logica) de Pierre d'Espagne* (p. 283-337). — Le Pierre d'Espagne qui a composé les *Summulae logicae* est bien celui qui devint pape sous le nom de Jean XXI (1276-1277). Quant à la traduction grecque des *Summulae*, elle a toute une histoire et divise en deux camps, depuis trois quarts de siècle, les historiens de la philosophie. L'origine de la querelle vient de la première édition de cette traduction par Elie Pinget en 1597, à Augsbourg. Dans le manuscrit utilisé (*Manuscr. 748*), la traduction est présentée comme un ouvrage de Michel Psellos, et porte le titre de *Synopsis sur la logique d'Aristote* : *Ἐκ τῆς Ἀριστοτελικῆς λογικῆς ὁμολογία*. Ayant remarqué la presque identité de ce résumé avec le texte des *Summulae logicae* de Pierre d'Espagne,

Karl Prantl, dans son *Histoire de la logique en Occident*, t. II, Leipzig, 1864, p. 264-293, émit l'idée que l'opuscule de Pierre d'Espagne n'était qu'une traduction de la *Σύνοψις* de Michel Psellos. Contredit par le Français Ch. Thurot, Prantl maintint sa thèse et la fortifia par de nouveaux arguments dans les éditions ultérieures de son ouvrage. Il publia même, en 1877, une dissertation spéciale sur la question, à laquelle Thurot répondit. Les historiens de la philosophie et de la littérature byzantine qui ont écrit depuis cette controverse ont pris parti tantôt pour le premier, tantôt pour le second. Dans un article paru en 1896 et aussi dans sa monographie sur le pape Jean XXI, *Papst Joannes XXI*, Munster, 1898, p. 16 sq., R. Stapper reprit la question en étudiant la tradition manuscrite et ruina à peu près complètement la thèse de Prantl. Cependant la question ne parut pas résolue à plusieurs, et l'on voyait encore, en ces dernières années, des historiens sérieux hésiter à se prononcer dans un sens ou dans l'autre, ou même soutenir encore l'opinion de Prantl. La nouvelle édition vint définitivement le débat, car elle repose sur trois manuscrits autographes réclamant pour Scholarios la paternité de la traduction grecque et affirmant par le fait même que les *Summulae logicae* n'ont rien à voir avec Michel Psellos et sont bien l'œuvre de Pierre d'Espagne. Rectifier en ce sens l'article JEAN XXI, t. VIII, col. 632.

f) *Traduction du « De sex principis » de Gilbert de La Porrée* (p. 338-350). — Le texte latin de cet opuscule n'est pas la limpidité même. On pardonne à Scholarios les libertés qu'il s'est données pour ne pas être incompréhensible. A maint endroit, en effet, la traduction devient plus ou moins paraphrase ou commentaire.

2. *Grammaire*. — Composé à la demande de Manuel Sébastopoulos, cet ouvrage est sans doute le premier que Scholarios ait publié. Il l'a divisé en deux parties, qu'il intitule *Première introduction* et *Seconde introduction à la grammaire*. En fait, la première répond à ce que nous appelons la morphologie (p. 351-424). La seconde (p. 425-498) est un curieux lexique, disposé selon les lettres de l'alphabet. De ce lexique on peut dire que c'est avant tout un recueil de mots rares, bien que les mots usuels s'y trouvent aussi.

Il y a, dans la première partie, un passage intéressant directement la théologie. S'occupant de la préposition *διὰ* et de ses diverses significations, Scholarios a été amené à changer sa première rédaction, qui était toute favorable à la doctrine catholique pour ce qui regarde l'interprétation de la formule des Pères grecs sur la procession du Saint-Esprit : *ἐκ τοῦ πατρὸς Ἰησοῦ ἐκπορεύεται*. Relisant plus tard cette œuvre de jeunesse dans l'actuel *Ambrosianus 291*, l'auteur a complètement raturé sa première rédaction et lui a substitué un nouveau texte, où se lisent les diverses significations de la préposition *διὰ* inventées pour enlever à la formule grecque toute force probante en faveur de la procession éternelle du Saint-Esprit *a Patre per Filium*.

3. *Varia* (p. 499-507). — Sous ce titre viennent six courts morceaux, dont plusieurs ne sont que des notes marginales. Le n. 1 est une brève dissertation sur la nature du bonheur d'après Aristote et Plotin. Il a pour but de concilier les définitions du bonheur données par ces philosophes. Les n. 2, 3 et 4 sont des notes marginales au *Contra errores Graecorum* de Manuel Calicas, aux *Lettres* de saint Basile et au *Contra Celsum* d'Origène. Le n. 5 est un bref éloge d'Aristote signé de Genade.

10<sup>e</sup> *Authenticité des écrits unionistes de Scholarios*. — Par écrits unionistes de Georges Scholarios nous entendons : 1. Les déclarations et les discours faits par lui au concile de Florence en faveur de l'union et de la

doctrine catholique sur la procession du Saint-Esprit, imprimés dans le t. I des *Œuvres complètes* (voir plus haut, col. 1531 sq.); 2. La *Réfutation des chapitres syllogistiques de Marc d'Éphèse*, qui termine le t. III (voir plus haut, col. 1510).

L'authenticité, ou du moins l'intégrité de ces pièces, a été rejetée ou mise en doute par plusieurs auteurs. Sans parler de ceux qui, comme Allatius et Jean-Matthieu Caryophylle, ont dédoublé ou même triplé le personnage de Scholarios pour résoudre le problème, il faut nommer, parmi ces auteurs, E. Renaudot, *Genadii patriarchae homiliae...*, Paris, 1709, p. 43, 52-53, qui a cru à des interpolations dans les discours de Florence, à cause d'allusions qu'il a cru y découvrir à la prise de Constantinople. Mais il n'y a pas trace d'allusions de cette sorte dans les textes publiés. Renaudot était, par ailleurs, peu à même d'apprécier exactement le rôle de Scholarios à Florence, parce qu'il lui attribuait faussement les discours sur le Purgatoire qui appartiennent à Marc d'Éphèse. Plus récemment, Théodore Fromann, *Kritische Beiträge zur Geschichte der Florentiner Kircheneinigung*, Halle, 1872, p. 86-104, n'a rejeté que comme apocryphes que les pièces n. 1 et 2, c'est-à-dire le *Billet de Scholarios à l'Assemblée des Orientaux* (t. I, p. 293-296) et l'*Exhortation sur la nécessité de secourir Constantinople ou παράκλησις* (*ibid.*, p. 296-306). Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, t. VII B, p. 1000, note 1, a adopté la conclusion de Fromann. Spanheim, *Acta sanctorum*, aug. t. I, p. 194, avait rejeté en bloc tous ces discours comme apocryphes. Bien plus nombreux encore ont été les critiques qui ont nié la paternité de Scholarios pour ce qui est de la *Réfutation des syllogismes de Marc d'Éphèse*. Fabricius, *Bibliotheca graeca*, éd. Harles, t. XI, p. 392, et, à sa suite, Hefele, *Tübing. Theol. Quartalschrift*, 1818, p. 197-199, et Rochol, *Bessarion. Studien zur Geschichte der Renaissance*, Leipzig, 1904, p. 73, l'ont attribuée à Grégoire Mammas. Hergenröther, *Préface aux œuvres de Bessarion* dans *P. G.*, t. CLXI, col. 3-7, et tout récemment L. Mohler, *Kardinale Bessarion als Theologe, Humanist und Staatsmann*, t. I, Paderborn, 1923, p. 242-245, hésitent à se prononcer et laissent la question en suspens.

Après l'examen complet des œuvres, l'authenticité des écrits en question ne peut donner lieu à aucun doute sérieux. Voici les preuves de notre assertion tout d'abord pour les discours prononcés à Florence :

1. Il y a, en premier lieu, le témoignage concordant des trois mss qui nous les ont conservés : le *Laurentianus 3 dei Conventi suppressi*, l'*Ambrosianus 252* et le *Parisinus 422*. Ils sont presque entièrement remplis par les *Actes du concile de Florence*, rédigés par Dorothee de Mitylène, un des évêques grecs qui assistèrent au concile, et ne présentent aucune trace d'interpolation. Le premier est un autographe de Jean Plusiadeus, qui devint évêque unioniste de Méthone sous le nom de Joseph. La véracité du récit de Dorothee n'a jamais été sérieusement contestée par les critiques. Ce récit, beaucoup plus complet que celui de Syropoulos, dont le caractère tendancieux n'échappe à personne, concorde généralement avec lui et ne le contredit nulle part. Pour ce qui regarde en particulier l'attitude de Georges Scholarios au concile, l'accord est parfait entre eux. Sans doute, Syropoulos ne donne pas le texte des discours de Georges; mais, outre qu'il nous a conservé de nombreux fragments de ces discours, il nous a transmis par Scholarios et adoptée par la majorité des Grecs, *op. cit.*, p. 243-244, il nous montre en lui un partisan décidé de l'union, qui, avant le départ des Grecs pour l'Occident, s'efforçait de persuader au concile et leur donne d'excellents conseils sur la manière de mener les discussions dogmatiques, *ibid.*, p. 49-50, et qui, au moment d'entamer les débats sur le *Filioque*, est d'avis de

commencer par la question dogmatique. *Ibid.*, p. 159.

2. Par ailleurs, loin de nier l'authenticité des discours en question et de mettre en doute l'adhésion publique de Georges à l'union, le même Syropoulos affirme équivalamment l'un et l'autre, lorsqu'il raconte, *op. cit.*, p. 264, que tous les magistrats impériaux qui assistèrent au concile, *οἱ ἀρχόντες* donnèrent un avis favorable à la conclusion de l'union. Il ne se contenta pas de dire cela de vive voix, mais chacun exprima son vote par écrit sous forme de profession de foi à la procession du Saint-Esprit du Père et du Fils, ou du Père par le Fils. Or, parmi ces *ἀρχόντες* se trouvait Georges Scholarios, ainsi que les deux autres Georges : Georges Gémiste Pléthon et Georges Amiroutzes. Tous les trois donnèrent une adhésion absolument explicite au dogme catholique. Tous les trois, après le concile, chantèrent la palinodie et attaquèrent ce qu'ils avaient d'abord admis. Scholarios n'est donc pas un isolé. Ce qu'il a fait, les deux autres Georges l'ont fait également. Il ne reste donc aucune raison sérieuse de mettre en doute l'authenticité de la pièce où s'exprime le plus explicitement son adhésion au dogme sur la procession du Saint-Esprit, nous voulons parler du rapport adressé à l'empereur à l'occasion de la consultation demandée à chacun des membres de l'assemblée des Grecs (pièce n. 6, t. I, p. 372-374). Ce rapport, qui nous a été conservé par Dorothee de Mitylène dans son *Histoire du concile de Florence*, ressemble de tout point aux autres professions de foi qui furent présentées alors à l'empereur et notamment à celle de Georges Amiroutzes, dont nous avons récemment publié le texte, *Échos d'Orient*, t. XXXVI, 1937, p. 175-180.

3. Pour les discours proprement lus devant l'assemblée des Grecs, Marc d'Éphèse y fait également allusion dans la brève relation qu'il écrivit sur le concile pour justifier sa conduite. Il écrit : « De là on en vint aux paroles d'accordement et de conciliation et l'un des nôtres s'avisait de dire qu'il était bon de faire la paix et de démentir que les saints étaient d'accord entre eux, de peur que les Occidentaux ne parussent contredire les Orientaux... *Relatio de rebus a se in synodo Florentina gestis*, 5, éd. L. Petit dans *P. O.*, t. XVII, p. 446-447. Nous avons ici le signallement des discours unionistes de Scholarios.

4. Commentant ce passage de Marc, Joseph de Méthone, qui est un contemporain, bien qu'il ne paraisse pas avoir assisté au concile, identifie, faussement, à notre avis, celui dont veut parler l'évêque d'Éphèse avec Isidore de Kiev; mais il ajoute aussitôt :

« Isidore de Russie fit écho le savant Scholarios, qui composa et présenta trois discours sur la paix ecclésiastique et démontra avec beaucoup d'éloquence que les saints d'Occident et d'Orient s'accordaient entre eux. Avec les accents bien dignes d'un chrétien, il exhorta à prendre le parti de la paix. » *Refutatio Marci Ephesini*, P. G., t. CLIX, col. 1072 B C.

Quant à la *Réfutation des syllogismes de Marc*, nous avons déjà dit plus haut, col. 1541, à quelle occasion ce travail fut composé, comment son authenticité est attestée tant par les quatre manuscrits du XV<sup>e</sup> siècle qui nous l'ont conservé que par la critique interne. Autant qu'on peut le conjecturer, il fut exécuté dès 1440, aussitôt après le retour de Florence. On serait tenté de croire que Marc d'Éphèse eut vent de la chose et que ce fut là le motif de sa lettre à Georges. Il fait allusion, en effet, à un nouveau revirement de son ancien adversaire vers la thèse latine : *Epistola ad Georgium Scholarium*, éd. L. Petit, dans *P. O.*, t. I, *cit.*, p. 460. Malgré la réponse de Scholarios, qui est obscure, l'hypothèse reste plausible; car, dans cette réfutation, Georges vise moins à faire connaître ses sentiments personnels qu'à démontrer que les arguments de Marc contre les Latins sont dénués de toute force probante.

Parfaitement au courant de la théologie latine, il joue vis-à-vis de l'évêque d'Éphèse, le rôle d'un Latin, et il le joue parfaitement. Il ne faut pas exclure pourtant une autre conjecture. La finale de la *Réponse à Marc* est si acerbe qu'elle peut nous autoriser à penser que la réfutation fut écrite *ab irato*, aussitôt après cette réponse; et ce serait encore en 1440. *Lettre à Marc d'Éphèse*, t. iv, p. 449. Scholarios dit, en effet, qu'il fera connaître son sentiment au moment opportun, même s'il doit déplaire à Marc ou au pape.

Enfin, pour établir l'authenticité de nos pièces, on peut recourir à un argument d'ordre plus général, qui entraîne la conviction : nous voulons parler des aveux multiples, implicites ou explicites, que Scholarios nous a laissés de son unionisme, durant une période donnée de sa vie, c'est-à-dire pendant sa jeunesse, avant, pendant et même un peu après le concile de Florence. Nous ne pouvons ici relever tous ces témoignages, pour lesquels nous renvoyons le lecteur au t. viii des *Œuvres*, Appendice v, p. 33\*-47\*, et à notre article : *L'unionisme de Georges Scholarios*, dans les *Échos d'Orient*, t. xxxvii, p. 65-86. Qu'il nous suffise de rapporter deux aveux explicites. Nous empruntons le premier à la *Critique du discours de Bessarion à Florence* (t. iii, p. 115-116), fragment autographe, resté inconnu jusqu'à l'édition complète des œuvres. Parlant de l'addition du *Filiolus* au symbole qui, d'après lui, a été la véritable cause du schisme, il écrit :

Examinant moi-même, après tant d'autres, cette question, je trouvais que les obstacles provenant de l'addition ne devaient pas nécessairement causer le schisme. Il eût été mieux, sans doute, qu'on n'eût rien ajouté; mais cette témérité une fois accomplie et passée dans l'usage, il fallait la tolérer, si toutefois l'addition exprimait la vérité. Je disais donc que c'était sur ce point que le concile général dont nous espérons la convocation prochaine aurait à porter son attention. Quant à moi, ne faisant aucune addition, me gardant de toute communion avec les Latins, je recherchais si l'addition exprimait en quelque manière la vérité. Devant l'affirmative, on n'aurait plus à traiter les Latins d'hérétiques et d'hétérodoxes; ce qui ne devait pas empêcher ceux à qui ce droit appartenait de demander et de déterminer la réparation de la transgression... Je trouvais donc que les docteurs occidentaux disaient bien cela, et que quelques-uns des nôtres en portaient témoignage; et comme il était impossible que les docteurs de l'Église fussent trouvés menteurs, j'en conclus qu'il n'y avait pas à rejeter la communion des Latins, puisqu'ils croyaient et professaient une doctrine vraie. Je ne soupais pas non plus, cela va de soi, que la vérité proclamée par de si grands docteurs pût être le principe de quelque absurdité ou fausseté. Voilà pourquoi en toute simplicité et du fond du cœur je me secondai avec les Latins, et fis sentir sans repit la lourdeur de mon bras à ceux qui les accusaient sans mesure. Je pris la défense de leur foi en plus d'un écrit, et je les déchargeai d'une foule d'absurdités auxquelles ont voulu les réduire, je devrais dire : auxquelles ont voulu réduire les docteurs de l'Église — ceux qui ont composé contre eux de longs traités. Aussi fus-je qualifié de latinophile. Mes ennemis trouveront là une belle occasion de m'attaquer, ne pouvant découvrir d'autre moyen de me nuire. « Il faut, disaient-ils, que cet homme-là soit couvert d'opprobres et la même dure, lui qui ne calomnie pas la religion des Latins et ne pense pas que ceux-ci soient des impies parce qu'ils répètent une formule chère à tous les docteurs. » Et sans doute, en condamnant l'ignorance de ces gens-là, des propos dignes d'un Latin m'ont échappé et, comme il arrive en ces sortes d'écrits, j'en ai, dans l'ardeur de la querelle, me montrer trop indulgent pour les Latins, trop dur pour mes adversaires. On a pu me croire alors tout devenu un latinisme, contempler et admettre de bon cœur nos traditions. Ceux, en effet, pour qui ne peut admettre les Latins et ne pas professer contre eux les pures impiétés et un usage de biens éternels, leur regard, et qui trouvent leur tâche à entretenir leur haine contre moi, que ne devaient-ils pas ressentir, en me voyant ainsi à les défendre? Quant à moi, un certain point d'honneur me poussait à cela, comment faire autrement en de pareils sujets, lorsqu'on est jeune, sera-ce du tempérament le plus pacifique?

Il est fort regrettable que l'extrait autographe contre le discours de Bessarion s'arrête à cet endroit, car les aveux que nous venons d'entendre viennent après des déclarations antionionistes très caractérisées, où Scholarios défend la doctrine de Photius. La suite devait sans doute raconter l'évolution de sa pensée et donner les raisons de sa palinodie.

Un autre aveu très court apparaît dans le *Second dialogue sur la procession du Saint-Esprit*. Le personnage appelé Euloge, qui représente Scholarios, reproche au protagoniste des latinophones, appelé Benoît, son changement radical de position dans la question de la procession du Saint-Esprit : « Hier encore, lui dit-il, ta plume féconde attaquait l'addition. » — « Mais toi aussi, riposte Benoît, il fut un temps où tu conseillais de faire l'union avec les Latins. » — « Je ne puis le nier, répartit Euloge. Je n'étais pas assez fou, en effet, pour ne pas désirer l'union avec eux; mais je voulais une union sortable et basée sur la vérité; quant à signer une paix aussi onéreuse, je n'y avais jamais songé moi-même, et je n'aurais pas cru que d'autres osassent le faire. Que si, au sujet des Latins, il m'est arrivé de penser comme vous autres vous pensez maintenant, sache que depuis longtemps j'ai rejeté cette doctrine et que je suis revenu au dogme de nos pères, auquel je tiens mordicus, prêt à tout perdre plutôt que de l'abandonner, persuadé que je suis qu'il n'y a rien de plus conforme à la vérité » (t. iii, p. 23). Voilà qui est clair, et ne laisse place à aucun doute.

Sans doute Scholarios n'a pas toujours été aussi franc. En maints endroits de ses écrits, il a passé sous silence ou cherché à atténuer ce qu'il considérait comme une défaillance. Voir *Échos d'Orient*, art. cit. Mais ces atténuations ne peuvent effacer les déclarations si nettes qu'on vient de lire. Il ne reste, dès lors, aucune raison sérieuse de mettre en doute l'authenticité des écrits unionistes que les manuscrits nous ont transmis sous son nom.

11° *Écrits perdus.* Les huit volumes de textes qui composent les œuvres complètes de Scholarios sont loin de représenter tout ce qu'il a écrit. D'après son propre témoignage, plusieurs ouvrages ou pièces furent perdus lors de la prise de Constantinople. C'est ainsi que des dix écrits de genre divers qu'il énumère dans une note autographe du *Parisinus* 1289 et qui furent composés en 1452-1453 — tous avaient pour but d'empêcher la proclamation de l'union — deux numéros seulement nous restent sûrement. Cf. t. iii, p. 1-11, 179-180. Nous avons dit plus haut, col. 1529, que de nombreuses homélies prononcées par lui devant la cour, alors qu'il était encore simple laïc, ne nous sont pas parvenues non plus.

Disparus également certains écrits unionistes, entre autres une *Réfutation* du grand ouvrage de Nil Cabasilas sur la procession du Saint-Esprit, mentionnée dans la *Réponse aux syllogismes de Marc d'Éphèse*. Cf. t. iii, p. 496-497, où il est parlé d'Ἀντιρρήσεις πρὸς Κερασίου. Cette réfutation de Nil, les notes marginales au *Contra errores Graecorum* de Manuel Calacas (n. 2 des *Varia*, t. viii, p. 502-503) la font déjà prévoir. Dans la même *Réponse à Marc*, on trouve aussi une allusion à un opuscule sur la signification des propositions *θεὸς* et *γεννητός*, à moins qu'il ne s'agisse d'une dissertation d'ensemble sur la procession du Saint-Esprit. Cf. t. iii, p. 537.

Plusieurs traductions d'ouvrages philosophiques de saint Thomas n'ont pas été retrouvées, en particulier le *Commentaire des seconds analytiques* d'Aristote, qui fut l'un des premiers travaux de Scholarios. Cf. t. vii, p. 4. Comme nous l'avons noté plus haut, du *Commentaire de la Physique* d'Aristote ne nous sont parvenus que les deux premiers livres, et encore d'une manière incomplète.



12. *Letres apocryphes*. — Le nombre des écrits apocryphes qui nous sont parvenus sous le nom de Georges Scholarios est relativement considérable, si l'on songe qu'il s'agit d'un personnage mort sur la fin du <sup>xv</sup><sup>e</sup> siècle. Ces apocryphes n'ont pas peu contribué à dérouter les historiens sur son compte. Voici les principaux :

1. Le petit opuscule polémique intitulé : *Κατὰ τῆς ἐκ τῶν Ἀποστόλων ἀποστολικῆς παραγγελίας, καὶ παρὰ τοῦ ἁγίου ἁποστόλου Πέτρου ἐκτετακτοῦ λόγου, διὰ τοῦ πατριάρχου κωνσταντινουπόλεως ἱεροσολύμων, ἱεροσολίτου πάτριου, ἁγίου δεσπότη πατριάρχου ἱερσολύμων, τοῦ Δοσιθέου* publiée sous le nom de Gennade Scholarios dans le *Τόμος ἀγάπης*, p. 312-315 (cf. P. G., t. CLX, p. 737-744). Comme l'a établi le cardinal G. Mercati, *Scritti supposti di Gennadio Scolario*, dans *Bessarione*, t. xxxv, p. 164, cet écrit appartient à Nicolas d'Otrante, l'interprète bien connu entre Latins et Grecs, lors des négociations qui eurent lieu après la prise de Constantinople par les croisés, au début du <sup>xiii</sup><sup>e</sup> siècle.

2. La *Defensio quinque capitum synodi Florentinae*, publiée sous le nom de Scholarios dans l'édition romaine des *Actes du concile de Florence*, parue en 1577, et dans plusieurs autres éditions postérieures. Cet ouvrage est de Joseph de Méthone. Cf. l'article : JOSEPH DE MÉTHONE, t. VIII, col. 1326-1329.

3. Par suite d'une erreur de Renaudot, *op. cit.*, on a faussement attribué à Scholarios, jusqu'à la publication des *Discours de Marc d'Éphèse sur le Purgatoire* par L. Petit, dans P. O., t. xv, p. 19, seize pièces contenues dans le *Parisinus 1292*, qui sont l'œuvre authentique de Marc d'Éphèse. Voir *Introduction* du t. I des *Œuvres*, p. XXVI-XXVII.

4. *Diadoque sur la voie du salut des hommes*, dont il a été parlé suffisamment plus haut, col. 1542 sq.

5. La soi-disant *Homélie sur l'eucharistie*, publiée par E. Renaudot, *op. cit.*, p. 29-35, à la suite de l'homélie authentique sur le même sujet. Cette réponse dogmatique fait une claire allusion au calvinisme. Renaudot l'avait tirée de l'*Ἀντιόχεια καὶ τῶν καθ' ὅλην τὴν ἀνατολήν* de Mélèce Syrigos, éditée par Dosithée, Bucarest, 1690. On la trouve dans P. G., t. CLX, d'après l'édition de Renaudot.

6. Un *Panégyrique de saint Léonce d'Achaïe*, dont Sp. Lampros a publié un long fragment dans ses *Ἱστορικὰ καὶ ἡθρολογικὰ*, t. II, Athènes, 1912, p. 161-168. Le morceau est anonyme. La critique interne s'oppose à l'attribution à Scholarios.

7. Le même Lampros, *op. cit.*, p. 171, a attribué aussi à Scholarios un opuscule intitulé : *Περὶ ψυχῆς*, qui est l'œuvre de saint Maxime le Confesseur. Cf. P. G., t. xci, col. 333.

8. *Expositio litterarum quæ in sepulcro Constantini Magni inscriptæ erant*, publiée par Anselme Banduri, *Imperium orientale*, t. I, p. 184, et reproduite dans P. G., t. CLX, col. 767-774. On ne peut attribuer cette prophétie baroque, annonçant la destruction de l'empire turc pour un avenir fort lointain, à Scholarios, qui croyait la fin du monde toute prochaine et la fixait même à l'année 1494.

9. *Τὸ ἐκδοκτικὸν Γραμματεῖον τοῦ Σχολιαρίου διὰ τοῦ ἱεροσολίτου ἁγίου τῶν Μελισσησίων δι' ἐπιβλέψεως τοῦ κωνσταντινουπόλεως ἁγίου δεσπότη πατριάρχου ἱερσολύμων, ἁγίου δεσπότη πατριάρχου ἱερσολύμων, τοῦ Δοσιθέου*. Cette dissertation sur la famille des Mélissènes, contenue dans le *Berolinensis 1436*, fol. 1-10 v., du <sup>xvii</sup><sup>e</sup> siècle, n'a aucune chance d'appartenir à Scholarios, vu le style, la manière et le contenu. Elle a dû être composée par quelque membre ou ami des Mélissènes.

III. DOCTRINE. — En dressant l'inventaire de l'héritage laissé par Scholarios, nous avons été amené plus d'une fois à signaler, en passant, sa doctrine sur certaines questions théologiques. Nous n'avons pas à répéter ce qui a été dit. Pour ailleurs, dans plusieurs

articles de ce Dictionnaire, la pensée de notre théologien a déjà été exposée : VOIR les articles : IMMACULÉE CONCEPTION, t. VII, col. 554-566; PALAMITE (*Contraverse*), t. XI, col. 1799-1801; PÉCHÉ ORIGINEL DANS L'ÉGLISE GRCO-COENNE, t. XII, col. 609; PRIMAUTE DU PAPE DANS L'ÉGLISE BYZANTINE, t. XIII, col. 374; PURGATOIRE DANS L'ÉGLISE GRCO-RUSSE APRÈS LE CONCILE DE FLORENCE, t. XIII, col. 1329-1331. Notre enquête se limitera donc ici à quelques points précis, que le théologien byzantin a traités *ex professo* et qui présentent un véritable intérêt.

Nous parlerons du théologien, et non du philosophe : l'œuvre philosophique de Scholarios en effet n'a rien d'original. Ce que notre auteur a écrit de plus personnel en ce genre, ce sont deux livres contre Gémiste Pléthon et le commentaire du *De ente et essentia*. Mais là, encore, on ne trouve rien de bien nouveau.

Quant à la théologie de Scholarios, elle est sous la dépendance étroite de la scolastique occidentale et spécialement de la doctrine thomiste. Elle constitue, à ce point de vue, un phénomène unique dans l'histoire de la théologie byzantine dissidente. Scholarios a eu beau se défendre d'être latinophone. Il l'est sûrement, et à un haut degré. Nous l'avons entendu, col. 1550, exprimer son admiration pour saint Thomas. Ailleurs, on lit cette exclamation : « Plût au ciel, ô excellent Thomas, que tu ne fusses pas né en Occident ! Tu n'aurais pas été dans la nécessité de prendre la défense des déviations de l'Eglise de là-bas, entre autres de celle qu'elle a subie au sujet de la procession du Saint-Esprit, et de celle qui regarde la distinction entre l'essence de Dieu et son opération ; et tu serais maître impeccable en dogmatique, comme tu l'es dans ce traité de morale (la I-II<sup>e</sup>). » Cf. t. VI, p. 1. On pourrait donc résumer en gros la théologie de notre Byzantin en disant qu'il a souscrit à tout ce que contiennent les deux Sommes thomistes, à l'exception des deux points indiqués. Mais pour les détails, il y aurait plus d'une divergence à relever, parmi lesquelles viendrait en première ligne celle qui regarde l'immaculée conception, Scholarios enseignant très explicitement le dogme catholique actuellement défini.

Les questions particulières sur lesquelles la doctrine de notre auteur mérite d'être signalée se rapportent : 1<sup>o</sup> à la providence et à la prédestination ; 2<sup>o</sup> aux processions divines en général et à la procession du Saint-Esprit en particulier ; 3<sup>o</sup> aux anges ; 4<sup>o</sup> à l'origine de l'âme humaine ; 5<sup>o</sup> à la mariologie ; 6<sup>o</sup> aux sacrements en général et à l'eucharistie en particulier ; 7<sup>o</sup> aux fins dernières.

1<sup>o</sup> *Doctrine sur la providence et la prédestination*. — La doctrine développée dans les cinq petits traités sur la providence et la prédestination qui ont été mentionnés plus haut, col. 1532, peut se résumer ainsi : de toute éternité, Dieu connaît comme présent, tout ce qui a été, tout ce qui est, tout ce qui sera, y compris les déterminations des créatures libres et leurs pensées les plus secrètes. Il connaît ces choses non en elles-mêmes, puisqu'elles n'ont pas une existence éternelle, mais en lui-même, en qui tout préexiste idéalement. Comment les connaît-il en lui-même ? Scholarios se contente de dire : de la manière qui lui est propre, par l'infinité de sa science et l'abondance de sa sagesse, en tant qu'il est la cause unique et première de tout. Non seulement il connaît tout à l'avance, mais il précède même tout, *προοίει*. Rien dans le plan divin du monde n'est laissé à l'aventure : tout est fixé à l'avance. Mais, au moins quand il s'agit de fixer le sort des créatures libres, la prescience précède la prédétermination ou prédestination, *προοίει*. La prédestination se divise en prédestination proprement dite, qui regarde les élus, et en réprobation, qui regarde ceux qui manquent la fin dernière. C'est le regard fixé sur sa

prescience que Dieu prédestine et réprouve. Et sa prescience elle-même a pour cause les déterminations de la volonté libre, que Dieu a prévues de toute éternité à cause de l'abondance de sa sagesse. La prédestination divine n'est donc pas la cause antécédente de la gloire des élus, car elle est précédée de la prescience, sans laquelle il ne saurait y avoir de prédestination. La prescience elle-même n'est pas la cause qui a la priorité; mais c'est parce que ceux qui auront choisi le bien par leur initiative personnelle obtiendront la fin conforme à leurs dispositions, que Celui qui connaît toutes choses avant qu'elles arrivent a prévu leur sort. Traité III, 12, t. 1, p. 436-437.

Ni la prescience, ni le *προρρητισμός* divin ne nuisent à la liberté humaine, au moment où l'acte libre se produit dans le temps. Cette prescience et cette prédestination éternelles n'influent en rien sur cet acte. Traité I, 20, p. 407. Car le premier élan, la première initiative vers le bien ou le mal vient de la volonté créée. *Ibid.*, 16, p. 403. Sans doute la grâce de Dieu est absolument indispensable pour opérer le bien : de Dieu nous vient et la volonté et le vouloir et le faire, quand il s'agit du bien; et quand il s'agit du mal, la soustraction de la grâce concourt. *συνέργει*, à la production de l'acte mauvais. *Ibid.* Mais Dieu ne forçait pas Jean à choisir ceci ou cela; il coopérait seulement *συνήργει*, pour qu'il vould plutôt le bien par sa grâce, qui habitait en lui. Et que la grâce habitait en lui, Jean en était cause, s'étant montré digne. (Il ne s'agit point ici, d'après le contexte, d'un mérite proprement dit.) *Ibid.*, 18, p. 403. De même, Dieu ne forçait pas Hérode à prendre tel ou tel parti à l'égard de Jean. Il a choisi librement ce qu'il a voulu. Et s'il n'a pas reçu la grâce qui l'aurait aidé à vouloir le bien, si cette grâce lui a été supprimée, c'est à cause de la mauvaise disposition de sa volonté, « parce que la lumière de la grâce ne peut pas habiter avec les ténèbres de la méchanceté volontaire », et il ne faut pas que ceux qui ont choisi librement d'être enténébrés soient illuminés, malgré eux ». *Ibid.*, 19, p. 406. Le choix de Jean et celui d'Hérode ont été prévus par Dieu de toute éternité ainsi que la conduite que Dieu tiendrait à l'égard de chacun d'eux. Et cela a été non seulement prévu mais prédéterminé après et d'après cette prescience. Et cela s'est réalisé dans le temps conformément à ce plan. *Ibid.*, Cf. Traité III, 12, p. 437. « Comme les choses devaient arriver et comme il était de la nature de chacune d'elles d'arriver ou d'agir, ainsi Dieu les a prévues et prédéterminées. Traité I, 20, p. 408. La grâce est dite

prendre les devants », *προηγείσθαι*, à cause de l'impuissance native de la créature; elle est dite « suivre », la volonté libre ayant l'initiative. En réalité, la grâce et la volonté libre agissent conjointement et en même temps : c'est une *συνεργία*. Mais Dieu ne fournit sa coopération pour le bien qu'à ceux qui d'abord se sont orientés librement vers le bien; de même qu'il ne donne pas sa coopération au mal, mais abandonne à leur volonté ceux qui le choisissent. Traité III, 13, p. 437.

Le théologien byzantin, on le voit, laisse tout le mystère dans la prescience divine, pour mettre en relief la liberté de la créature. Il reste bien par là dans la ligne de la théologie grecque, quoique, en plusieurs endroits de son exposé, l'influence de la théologie occidentale, et surtout celle de saint Thomas, soit manifeste. Pour lui, il se déclare d'accord avec les grands docteurs de l'Eglise. — Denis le Grand, Athanasie, les trois flambeaux de l'univers, c'est-à-dire Basile, Grégoire de Nazianze et Jean Chrysostome, Augustin, Cyrille d'Alexandrie, Théodore, Maxime le Confesseur, Jean Damascène. *Ibid.*, 14, p. 439; Traité IV, 1, p. 449. Il n'a au contraire, qu'une médiocre estime pour Anastase le Sinaïte et ne reconnaît aucune autorité à Diodore de Tarse.

Les traités II, III et IV ont surtout pour but de démontrer l'universalité de la providence divine contre certaines erreurs ou certaines formules inexactes, qui avaient dès longtemps cours dans le monde byzantin. On se posait, en particulier cette question : Dieu a-t-il fixé de toute éternité, par un décret bien arrêté, le mode et le moment de la mort de chaque homme, ou bien a-t-il abandonné cet événement au hasard des circonstances et au mécanisme des lois de la nature? Des solutions divergentes avaient été données, au cours des siècles. Tandis que saint Basile avait affirmé très clairement que rien dans le monde n'était livré au hasard et que le terme de la vie de chacun était fixé par Dieu, Diodore de Tarse et, après lui, Anastase le Sinaïte, avaient nié l'existence d'un pareil décret. Naguère Marc d'Éphèse avait, à son tour, abordé le problème dans une lettre à un certain moine Isidore. Cf. *P. G.*, t. CLX, col. 1193-1280. Il s'en était tiré en disant que les paroles de saint Basile n'avaient pas une portée générale, mais restreinte; que ce docteur ne s'était pas exprimé avec la rigueur d'un théologien, mais avait parlé par à peu près, et dans un but d'édification. *Loc. cit.*, col. 1198 B. En réalité, il n'y a que la mort des élus qui soit prédéterminée, *προωρισμένος*. La mort des autres hommes est physique, *φυσικός*, c'est-à-dire abandonnée au jeu des lois naturelles. C'est contre cette interprétation du texte de saint Basile qu'est dirigé le second traité de Scholarios, bien que l'archevêque d'Éphèse n'y soit pas nommé. Le nom de celui-ci apparaît seulement dans le troisième traité (p. 427-428), où Scholarios donne des détails intéressants sur l'écrit de Marc, et s'attache spécialement à réfuter la thèse de Diodore de Tarse, beaucoup plus radicale que celle de l'archevêque d'Éphèse. Le quatrième traité, adressé à Théodore Agallianos, touche également la même question. Georges enseigne avec insistance que rien dans le plan divin du monde n'a été laissé au hasard; que tout a été non seulement prévu mais prédéterminé, fixé à l'avance; que la providence s'étend non seulement aux bons, mais aussi aux méchants, et que le mode et la date de la mort des uns et des autres, comme aussi toute la trame de leur vie, ont été arrêtés de toute éternité et sont réalisés dans le temps conformément à ce plan éternel. Il y a du reste une providence spéciale pour les élus. Dieu s'occupe d'eux avec un soin particulier, parce qu'il a prévu qu'ils useraient bien de sa grâce et parviendraient à la fin bienheureuse. A proprement parler même, les termes de *προωρίσεν*, *προωρισμένους*, ne s'appliquent qu'à eux; ils désignent la providence en tant qu'elle regarde les élus. Le décret divin, en tant qu'il regarde les réprouvés, se nomme *ἀποδυνάμεισθαι*. Voir Traité IV, 1, p. 444-445, où Scholarios fixe la terminologie à employer pour désigner les divers aspects du gouvernement divin. Sur la question du *De vitæ terminis* chez les Byzantins, cf. M. Jugie, *Theologia Orientalium*, t. II, p. 208-215.

2<sup>e</sup> *Théorie des processions divines. La procession du Saint-Esprit.* — La théorie augustinienne et thomiste des processions divines (procession selon l'intelligence et procession selon la volonté ou l'amour) a trouvé en Scholarios à la fois un censeur et un approbateur. Le censeur se fait entendre dans tout le I. II du premier grand traité sur la procession du Saint-Esprit (t. II, p. 449). Scholarios est alors dans toute l'ardeur de sa campagne antionioniste. Voyant que les Latins tiraient de la théorie psychologique de la Trinité un argument en faveur de la procession du Saint-Esprit *ab aeterno*, il fait de cette théorie une critique serrée. Il reproche aux Latins d'attribuer à cette analogie une importance qu'elle n'a pas, vu qu'elle est sans fondement scripturaire, au moins pour ce qui regarde la seconde procession. Nulle part, dit-il, l'Écriture n'affirme que le

Saint-Esprit soit l'amour, surtout l'amour mutuel du Père et du Fils : ce qui introduit deux principes dans la Trinité et ce qui ne prouve pas nécessairement que le Saint-Esprit reçoive son existence à la fois du Père et du Fils. Saint Augustin est le seul, parmi les Pères, à avoir enseigné cela. Il a déduit cette conception de principes aristotéliens. Nous ne sommes pas obligés de le suivre. Mais, son accès polémique une fois passé, notre Byzantin a oublié cette critique et il est revenu, dans ses derniers écrits, à la conception latine, qu'il avait déjà faite siennne avant le concile de Florence dans son opuscule *Sur l'incarnation du Fils de Dieu*. Cf. t. III, p. 356, et plus haut, col. 1541. Nous la trouvons en effet, longuement développée dans les deux écrits *Sur l'unique voie du salut des hommes*, adressés au sultan Mahomet II, en 1456, voir col. 1542; dans sa *Lettre à Pléthon* (1450), t. IV, p. 129-130; dans son opuscule *Sur Dieu un et trine et contre les athènes et les polythéistes*, *ibid.*, p. 181-188; mentionnée enfin dans le *Sermon sur la nativité de Jésus-Christ*, de 1467. Cf. t. I, p. 227, 236-237.

Quant à la procession du Saint-Esprit, nous avons parlé de ses écrits unionistes, où il s'est rallié au dogme catholique. Il nous reste à exposer sa pensée sur ce sujet, une fois qu'il fut passé dans le camp de Marc d'Éphèse et des antiunionistes. Ses œuvres complètes ne renferment pas moins de quatorze dissertations de tout genre sur cette question, parmi lesquelles viennent d'abord les deux grands traités, qui remplissent presque tout le t. II. Partout se retrouve la même thèse qui n'est autre que la thèse photienne : le Saint-Esprit procède du Père seul, c'est-à-dire tient de lui seul son existence. Le Fils n'est pour rien dans cette communication vitale par laquelle le Père fait surgir éternellement la troisième personne au sein de la Trinité. Le Père seul est principe, source, cause dans les processions divines. Lui seul est Père et spirateur, *πατήρ καὶ πνευματικός*. La *πνεύματι*, tout comme la *πατρίδα* est la propriété incommunicable de son hypostase. Il n'existe aucune relation d'origine entre le Fils et le Saint-Esprit. Scholarios n'admet en aucune façon l'explication des théologiens catholiques affirmant que le Père est le principe primordial, le principe sans principe du Saint-Esprit, mais qu'il communique au Fils, en l'engendrant, la vertu spirative, par laquelle le Fils aussi participe à la production du Saint-Esprit, et constitue avec le Père un seul et unique principe de la troisième personne. Cet unique principe, c'est le Père et le Fils non en tant qu'ils sont deux, mais en tant qu'ils sont un : c'est la divinité qui est le Père et le Fils émettant le Saint-Esprit. Ce point de vue, le théologien byzantin le repousse de toutes ses forces, l'expulse de toutes les formules par une exégèse qui se retrouve chez les polémistes, ses devanciers, au moins à partir du XIII<sup>e</sup> siècle. Ce qui est nouveau chez lui, c'est l'éclectisme avec lequel il fait siennes les diverses explications du *διὰ τοῦ Υἱοῦ*, c'est la subtile souplesse qu'il déploie à combiner, concilier, expliquer ces interprétations. On peut affirmer qu'on entend en lui toute la polémique byzantine. A certains endroits sans doute, il fait aux Latins des concessions que presque personne avant lui ne leur avait consenties. Il leur accorde, par exemple, que certains Pères grecs ont employé parfois la formule *διὰ τοῦ Πατρὸς διὰ τοῦ Υἱοῦ ἐκπορεύεται τὸ Πνεῦμα*, lorsqu'il est question non de la procession temporelle, *ἐκπορεύεσθαι χρόνιαν*, ou mission, *πέμψαι*, mais de la procession éternelle. Mais c'est une concession illusoire, car il ajoute aussitôt que la préposition *διὰ*, quand il s'agit des processions *ad intra* et qu'il n'y a aucun rapport avec les créatures, n'a jamais chez les Pères le sens causal, c'est-à-dire n'exprime jamais la relation d'origine. Le *διὰ τοῦ Υἱοῦ* signifie à la fois *ἐκ τοῦ Υἱοῦ* et *ἐν τῷ Υἱῷ*, comme le Fils 2. *αὐτὸς*

*τοῦ Υἱοῦ*, en compagnie du Fils; 3<sup>o</sup> *ὁ Υἱὸς ἐκ τοῦ Υἱοῦ*, non en dehors du Fils; 4<sup>o</sup> *αὐτὸς τὸν Υἱόν*, après le Fils; 5<sup>o</sup> l'union dans l'essence, la consubstantialité des personnes, *τῆς οὐσιότητος ἀπὸ οὐσίας, τὸ ὁμοούσιον*; 6<sup>o</sup> la distinction des personnes, *τῆς διακρίσεως τῶν ὑποστάσεων* et leur manifestation mutuelle par le fait de cette distinction, *ἐκφάνεσθαι ἑκάστου*; 7<sup>o</sup> l'ordre des personnes, *τῆς τάξεως τῶν προσώπων*; 8<sup>o</sup> la médiation purement nominale et conceptuelle du Fils.

Cet ordre des personnes, tel qu'il a été énoncé par le Sauveur dans la formule baptismale, n'a en soi rien d'absolu; du moins, nous n'en pouvons rien savoir d'après la Révélation : Traité I, t. II, p. 201. Suivant le point de vue auquel on se place, le milieu peut être occupé aussi bien par le Père ou le Saint-Esprit que par le Fils. *Ibid.*, p. 146-148 A. Le diagramme trinitaire peut être aussi bien un angle qu'une ligne droite ou un triangle; mais quand il s'agit d'indiquer l'origine des personnes, c'est-à-dire leur relation respective par rapport au Père, seul principe des deux autres, c'est l'angle qui est la meilleure figure, et c'est le diagramme que Scholarios affectionne : le Fils et le Saint-Esprit sont comparés à deux fleuves sortant de la même source, à deux branches poussant de la même racine, à deux frères engendrés par le même père. *Ibid.*, p. 199-203.

Telle est la doctrine à laquelle notre théologien tente de rallier tous les Pères, tant les grecs que les latins, y compris saint Augustin lui-même. Il est bien persuadé d'avoir trouvé la vraie solution. Il déclare avoir écrit par le mouvement et sous l'illumination de la grâce divine. T. II, p. 5. Il n'y a aucun danger, dit-il à un endroit, que je manque la vérité, *ibid.*, et je n'admettrais pas facilement qu'un autre puisse trouver quelque chose de plus vrai que ce que j'ai écrit. *Ibid.*, p. 261. Il se ravise pourtant aussitôt, et déclare qu'étant homme, il ne possède point le charisme de l'infaillibilité. Il est prêt à se soumettre à la décision d'un vrai concile œcuménique, même si cette décision est contraire à ce qu'il vient d'enseigner. Cf. t. II, p. 5 et 494-495. La définition de Florence, il la rejette pour des raisons diverses, cf. la conclusion du Traité I, t. II, p. 257-262, et l'*Extrait contre le discours de Bessarion*, t. III, p. 111-115, par exemple, parce que certaines formalités, d'usage dans les anciens conciles œcuméniques, n'ont pas été observées.

On voit, par ces déclarations, que son adhésion à la thèse photienne n'exclut pas la crainte d'errer. De là vient sans doute le ton relativement modéré de sa polémique. Quelle différence avec Photius, que, du reste, il ne cite jamais! Celui-ci n'a pas de mots assez forts, assez violents pour caractériser « l'abominable hérésie » des Latins; il abonde en injures à leur adresse. Scholarios, lui, n'ose traîner d'hérétique l'Eglise romaine, cf. t. III, p. 15 et 95, et a ses fidèles il donne l'épithète de séparés, de dissidents, non celle d'hérétiques ou de schismatiques; cf. t. IV, p. 206. Pour lui, les Latins sont simplement suspects d'hérésie, jusqu'à ce que soit éclaircie la doctrine exprimée par le *Filioque*. Quant à la formule photienne : *Spiritus a Patre solo procedit*, elle lui paraît suspecte en quelque chose :

Nous ne la canonisons pas, dit-il; nous ne la proclamons pas publiquement, mais seulement dans les entretiens privés; car ni nous n'acceptons de proclamer ce qui n'a pas eu l'assentiment de l'Eglise universelle, ni nous ne voulons nier la vérité : Traité I, l. VI, t. II, p. 256; cf. Traité II, *ibid.*, p. 472, où il distingue entre le *χρόνιον*, c'est-à-dire l'enseignement officiel, et le *δόγμα*, c'est-à-dire la simple doctrine, la théologie. Le *ἐκ τοῦ Πατρὸς μόνον* appartient non au *χρόνιον*, mais au *δόγμα*. C'est bien là sa véritable et définitive position sur la question. Nous en trouvons l'expression dans sa note sur la distinction des personnes *οὐσιώδεις*, dont il déclare avoir reçu la substance en un songe



miraculeux, en 1464 : Il faut s'en tenir à la doctrine traditionnelle et acceptée de tous, et confesser simplement que le Saint-Esprit procède du Père. Sous-entendre autre chose est périlleux. T. III, p. 433. Ce n'est plus tout à fait, on le voit, la position de Photius, mais une position de neutralité et d'expectative. Scholarios finit par n'être ni tout à fait latin ni tout à fait grec, après avoir été successivement l'un et l'autre.

Si maintenant nous cherchons à deviner les raisons profondes qui l'ont déterminé à abandonner les unionistes pour se rallier au parti de Marc d'Éphèse, il faut, semble-t-il, mettre en première ligne l'amour propre national. Après s'être convaincu de l'accord foncier des Pères grecs et des Pères latins sur la procession du Saint-Esprit, au point de se faire fort de démontrer cet accord en l'espace de deux heures (cf. le 1<sup>er</sup> discours à Florence, t. I, p. 299), il s'est arrêté aux difficultés qui se trouvent dans l'une et l'autre thèse. Pour n'avoir pas à donner un démenti aux ancêtres, qui depuis Photius avaient combattu la doctrine latine, il a opté pour la thèse de Marc et l'a défendue avec toutes les habiletés de l'avocat. Flatté d'avoir été choisi par l'Évêque d'Éphèse pour défendre le dogme national, il a employé à cette tâche toutes les ressources de son génie. Au lieu d'examiner la question sur le plan de l'union, il l'a considérée désormais sous l'angle de la controverse et de la polémique. Ne pouvant, malgré tout, oublier ce qui avait déterminé ses premières convictions, voyant en particulier toute la difficulté qu'il y avait à faire de saint Augustin un disciple anticipé de Photius — il est allé, nous l'avons dit, jusqu'à tenter ce tour de force — il a fini par conclure : tant que les Latins resteront sur leurs positions ; tant qu'ils refuseront de nous donner cette petite satisfaction d'effacer du symbole ce petit mot *Filioque*, nous autres nous resterons sur les nôtres. A supposer qu'il soit impossible de concilier entre eux les Pères latins et les Pères *asiatiques*, nous devons nous déclarer pour ces derniers, qui sont les nôtres, jusqu'à ce qu'un nouveau concile vraiment œcuménique vienne trancher définitivement le débat. Cf. Traité I, t. I, p. 230-234.

Est-il téméraire de supposer que les unionistes l'auraient eu de leur côté, s'ils avaient su s'y prendre ? Il aurait fallu le mettre en avant et lui donner le beau rôle. Il avait tellement conscience de sa supériorité, qu'il était révolté ! Le qui nous fait hasarder cette hypothèse, c'est le caractère de l'homme, tel qu'il se révèle dans ses écrits. L'insistance qu'il met à parler des honneurs que requiert certains unionistes en récompense de leur conduite ; ce dépit non voilé contre Bessarion, qui, au lieu de consulter de plus savants que lui, ceux qu'il considérait auparavant comme ses maîtres, a pris sur lui de concilier à la hâte et sans examen approfondi les Pères grecs et les Pères latins et de démontrer l'équivalence des prépositions *ἐκ* et *ἐξ* (t. III, p. 110-113, 115) ; tout cela nous porte à croire que les unionistes auraient pu facilement se l'attacher, s'ils avaient touché la corde sensible.

3<sup>e</sup> *Amphologie*. Elle est en étroite dépendance de la doctrine thomiste. C'est ce que l'on voit en lisant les n. 5 et 6 des *Questions théologiques*, t. III, p. 396-407. Pour le théologien byzantin comme pour saint Thomas, chaque ange constitue une essence différente ; les anges connaissent par des espèces infuses ; leur épreuve a été très courte. Leur habitude ne peut recevoir d'accroissement substantiel. On peut cependant admettre pour eux un progrès accidentel provenant : 1. des révélations que Dieu leur fait, soit immédiatement soit médiatement, sur le gouvernement de l'univers par sa providence ; 2. de l'actuation de leur science naturelle habituelle. Scholarios fait sienne aussi la théorie augustinienne et thomiste de la double connaissance des anges : connaissance matinale et connaissance vespé-

rale. Sur l'époque de la création des anges, il signale les deux opinions qui avaient cours chez les Byzantins, les uns admettant qu'ils furent créés en même temps que le ciel et la terre, les autres que leur création précéda celle du cosmos. De toute manière, dit-il, il faut tenir qu'ils furent créés dans le temps. *Contre Pléthon pour Aristote*, I, I, t. IV, p. 13. L'existence d'un ange gardien pour chaque homme est affirmée à plusieurs reprises. Cf. t. I, p. 7, 416, 423 ; t. IV, p. 362.

1<sup>o</sup> *Origine de l'âme humaine*. — Nous avons vu plus haut, col. 1532, que notre théologien avait consacré deux dissertations à l'origine de l'âme humaine et nous avons signalé sa doctrine sur cette question. Il y a intérêt à noter les preuves scripturaires qu'il apporte en faveur de la thèse créationniste pour réfuter soit la théorie de la préexistence des âmes, soit le traducianisme. Ces textes sont Gen., II, 7 ; Ps., XXXII, 15 ; Zach., XII, 1 ; Joa., V, 17.

5<sup>o</sup> *Mariologie*. — Des trois homélies mariales de Scholarios signalées plus haut on peut tirer un petit traité de mariologie. A l'article IMMACULÉE CONCEPTION, t. VII, col. 954-956, nous avons rapporté le passage de l'homélie sur l'Assomption où est indiquée la sainteté initiale de Marie et sa préservation du péché originel *à primo instanti conceptionis*. Ce n'est pas le seul endroit où notre auteur ait affirmé d'une manière tout à fait explicite le dogme catholique, que beaucoup d'Orientaux dissidents rejettent de nos jours. Déjà dans l'*Homélie sur l'Annonciation*, 42, t. I, p. 40, Marie est déclarée véritablement béate, — parce que seule, entre toutes les femmes, elle a ignoré complètement les hontes de la première malédiction. — Dans le *Second traité sur l'origine de l'âme*, 20, t. I, p. 501, nous trouvons un passage, dont la clarté ne laisse rien à désirer :

La Vierge, toute-sainte, parce que née de la semence, ne devait pas être exempte du péché originel, car ses parents, quoique d'une vertu incomparable, avaient participé, eux aussi, au sort commun ; mais la grâce de Dieu la délivra complètement, tout comme si elle était née sans semence, afin qu'elle put fournir une chair toute pure à l'Incarnation du Verbe divin. C'est pourquoi, parce que complètement soustraite à la culpabilité et à la peine originelles, et parce que seule parmi tous les hommes, favorisée de ce privilège, elle fut absolument inaccessible dans son âme aux brouillards des pensées mauvaises et devint ainsi dans son corps et dans son âme un temple divin. — Le disciple de saint Thomas n'a pas craint, sur ce point, d'abandonner son maître.

Scholarios est favorable à l'assomption glorieuse de Marie au ciel en corps et en âme, après qu'elle eut passé par la mort ; il ne présente pas néanmoins cette doctrine comme appartenant à la foi, mais comme la conjecture la plus sage et la plus convenable. Il écarte résolument l'idée que le corps de la Vierge de Dieu ait pu subir la corruption du tombeau ; il ne condamne pas absolument l'opinion de ceux qui pensent que ce corps est conservé incorruptible au paradis terrestre en attendant la résurrection générale. *Sermon pour la fête de l'Assomption*, 11, t. I, p. 205.

Notre théologien célèbre aussi en la Vierge de Dieu la coopératrice à l'œuvre de la rédemption des hommes. Il lui donne équivalentement le nom de coredemptrice en l'appelant notre libératrice, notre rédemptrice, notre exortrice après Dieu, en tant que cause secondaire et ministérielle : *ἡ δὲ σὺνδουλὸς τοῦ Θεοῦ καὶ βοηθὸς καὶ ἀντιβοηθὸς καὶ ἀντιπροσώπων τοῦ Θεοῦ καὶ ἀντιπροσώπων τοῦ Θεοῦ καὶ ἀντιπροσώπων τοῦ Θεοῦ καὶ ἀντιπροσώπων τοῦ Θεοῦ*. *Préface la Vierge*, t. IV, p. 366. Cette coopération de la Vierge à notre salut est développée dans le *Sermon sur l'Assomption*, 10, t. I, p. 203-204.

Un autre point que Scholarios met bien en lumière est la sainteté acquise de Marie, ses progrès incessants

dans la vertu, tout ce qui fait d'elle le modèle de la vie parfaite. Le *sermon pour la fête de la présentation au temple*, t. I, p. 161-172, est tout entier consacré à développer ce thème.

« *Doctrina sancti magistri*. » Dans le petit opuscule intitulé : *Ce qu'un évêque doit savoir*, t. IV, p. 190-197, dont l'authenticité n'est pas absolument certaine, Scholarios enseigne clairement le septénaire sacramentel dans l'ordre suivant : le mariage, l'ordre (τάξις ὁρθή), le baptême, l'onction du chrême (ἁγίασμα ὁρίον μύρον), la communion ou synaxe, la pénitence ou confession (ἡμετέραν ἡμετέραν ἐξομολόγησιν) et l'onction de l'huile (ἡμετέραν ἡμετέραν). Il y a sept sacrements, ni plus, ni moins. L'auteur le démontre par l'efficacité propre de chaque sacrement. Tous les sacrements opèrent la grâce immédiatement. Chacun est constitué par une matière et une forme déterminées : ὁρισμένη ὑποκείμενη ὑποκείμενη ὑποκείμενη ὑποκείμενη. Il a aussi une cause instrumentale déterminée, τὸ πνευματικόν, ἡ ἐκκλησία ὑποκείμενη ὑποκείμενη. Quant à la cause principale de tous les sacrements, ἀρχηγικὸν αὐτοῦ, c'est la sainte passion du Seigneur qui la constitue : c'est d'elle et à cause d'elle que la grâce coule pour ceux qui les reçoivent. L'origine divine de chaque sacrement et sa mention dans l'Écriture sont clairement indiquées. L'auteur ne trouve dans l'Écriture aucune mention du sacrement du saint chrême, τὸ ἁγίασμα τῶν ὁρίων μύρον; mais, dit-il, le disciple de saint Paul, le très saint Denys le signale dans ses divins écrits. Ces notions si nettes et si denses de doctrine décèlent une influence latine prépondérante. L'auteur a connu les decretis du synode de Paphos dans l'île de Chypre, tenu sous le métropolite Germain Pessimandros aux environs de 1260 (?). Il s'inspire aussi de l'opuscule du moine Job le Iasite sur les sept sacrements.

La doctrine de Scholarios sur l'eucharistie est particulièrement remarquable. Il est le premier à avoir acclimaté chez les Grecs le mot *μετοσώσισις*, équivalent exact du latin *transsubstantiation*, bien qu'il ne l'ait pas inventé, puisque ce mot fait sa première apparition dans la traduction grecque de la *Confession* de Michel Paléologue (1274). Il assimile la doctrine thomiste sur l'explication philosophique de ce terme et sur les accidents eucharistiques dans son *Sermon sur l'eucharistie*, auquel les théologiens catholiques firent si souvent appel pour réfuter l'hérésie protestante.

Non moins intéressante est sa doctrine sur la forme de l'eucharistie et l'épiclese. Cette doctrine est entièrement conforme à la théologie catholique et contredit ouvertement l'opinion des gréco-russes modernes. C'est d'abord dans le *Sermon sur l'eucharistie*, œuvre de jeunesse, que nous trouvons la première affirmation de sa pensée sur ce point. Il fait tenir à Notre-Seigneur parlant à ses disciples le langage suivant : « Je vous donne la formule de cette merveilleuse opération (c'est la conversion des oblats au corps et au sang du Seigneur) et j'y attache le pouvoir de l'effectuer. La vertu de mes paroles, en effet, changera tout pain et tout vin en mon corps et en mon sang, lorsque vous voudrez vous souvenir de moi et m'avoir comme compagnon et comme hôte intérieur vous donnant la force d'accomplir tout bien. » T. I, p. 124. Notre auteur s'exprime d'une manière plus explicite dans une question sur les éléments constitutifs de l'eucharistie. Après avoir indiqué comme condition première indispensable pour réaliser sacramentellement la présence d'un ministre légitimement ordonné, il poursuit : « Deuxièmement il est requis que le ministre fasse l'action sacramentelle selon la forme établie par l'Église. Or, la véritable forme de l'Église, c'est celle que nous avons reçue de nos pères. Tout d'abord, il faut un autel consacré, immobile ou mobile; on ne peut célébrer n'importe où. Deuxièmement, il faut offrir la matière convenable, c'est-à-dire du pain et du vin. La pre-

mière institution du sacrement, lorsque Notre-Seigneur livra à ses disciples son propre corps et son propre sang en leur donnant du pain et du vin, sans une telle matière, point de sacrement véritable. Troisièmement, il faut appliquer à cette matière les paroles du Seigneur : « Prenez et mangez. — Buvez-en tous », et ce qui suit, par lesquelles se produit la transsubstantiation par la puissance de Celui qui le premier les proclama en nous recommandant de faire et de dire de même. Ces paroles, en effet, sont comme la cause propre du sacrement : sans elles, ou si on les modifie en quelque manière, le sacrement ne peut se produire. Quatrièmement, le ministre doit se proposer d'accomplir ce sacrement, et il faut que son intention soit véritable et ferme; par elle, en effet, la force des paroles du Seigneur est appliquée en quelque façon à la matière. T. IV, p. 309.

Dans l'opuscule *Sur les saintes entrées* (t. III, p. 196-204), il est moins clair. Mais l'insistance qu'il met à répéter que c'est Jésus-Christ qui opère lui-même par sa toute-puissance la transsubstantiation, et la signification qu'il attribue au geste par lequel le prêtre montre les dons après les paroles du Seigneur prouvent qu'il n'a pas changé de sentiment : « Lorsque le prêtre fait le geste indicatif, dit-il, notre attention se porte sur ce qui est montré comme sur Notre-Seigneur en personne avec tout le respect, la crainte et la foi qui conviennent. » *Loc. cit.*, p. 202-203. Nulle part il n'attribue au Saint-Esprit la conversion des dons.

On ne peut donc pourtant qu'il n'ait aperçu la difficulté que présente la formule épiclestique des deux liturgies byzantines de saint Basile et de saint Jean Chrysostome avec ce qu'il dit sur la forme de l'eucharistie. Il ne devait pas ignorer le commentaire de Nicolas Cabasilas sur la liturgie, et il avait assisté aux discussions de Florence sur la question. La manière dont il résout cette difficulté est à la fois claire et simple et s'harmonise parfaitement avec la doctrine des théologiens catholiques sur l'intention du ministre dans l'administration des sacrements. Elle tient en ces quelques mots, qui se lisent à la fin de la question dogmatique sur les éléments constitutifs du sacrement de l'eucharistie : « Par l'intention du ministre, la force des paroles du Seigneur est appliquée en quelque façon à la matière. Ce but, cette intention du ministre, est manifesté par les prières, parce que si les autres conditions sont réalisées mais que fasse défaut l'intention d'opérer le sacrement, celui-ci n'est pas produit. » T. IV, p. 309.

Quelles sont ces prières qui manifestent l'intention du ministre? Nous croyons ne pas nous tromper en disant que Scholarios fait allusion ici avant tout à la formule épiclestique. Celle-ci, en effet, manifeste très clairement l'intention, le désir explicite qu'a le célébrant de voir les dons offerts transformés au corps et au sang de Jésus-Christ. Qu'importe que cette manifestation vienne après que les paroles dominicales ont été prononcées? Vu l'importance capitale de l'intention, il est bon, il est utile qu'elle apparaisse à la face de l'Église dans une formule spéciale. Cette formule, c'est l'épiclese, qui ne porte pas seulement, du reste, sur le mystère de la transsubstantiation proprement dit, mais aussi sur les effets salutaires que doit produire l'eucharistie dans les communicants et sur le corps mystique du Christ en général. Dans l'opuscule *Sur les saintes entrées*, loc. cit., p. 201-202, notre théologien assigne à l'épiclese un autre but : celui de traduire l'impuissance du ministre humain à accomplir le mystère. Cette double explication est à la fois très simple et très bien adaptée à l'ensemble des cérémonies qui, dans la liturgie byzantine, entourent le moment solennel de la consécration. Il est curieux qu'aucun théologien occidental n'y ait songé. Voir M. Jugie, *La forme de l'eu-*

charistie d'après Georges Scholarios, *Echos d'Orient*, t. XXXIII, 1934, p. 289-297.

A propos du sacrement de pénitence, signalons que Scholarios est en parfait accord avec la théologie catholique sur l'existence d'une peine temporelle due aux péchés, même pardonnés, commis par les adultes déjà baptisés et sur la nature de la satisfaction sacramentelle, deux points sur lesquels beaucoup de théologiens gréco-russes de nos jours ont abandonné les positions traditionnelles. Les textes essentiels ont été donnés à l'article PURGATOIRE DANS L'ÉGLISE GRÉCO-ORIENTALE APRÈS LE CONCILE DE FLORENCE, *loc. cit.* Notre théologien est moins heureux, lorsqu'il nie la validité des ordinations simoniaques.

7. *Fins dernières.* — Sur les deux points qui ont fait l'objet de controverses entre Grecs et Latins et qu'ont définis les conciles unionistes de Lyon (1274) et de Florence, à savoir l'existence du purgatoire, l'époque et la nature des rétributions d'outre-tombe, Georges Scholarios se classe parmi les unionistes et son enseignement concorde, pour le fond, avec la doctrine catholique. Cette concordance a déjà été établie pour ce qui regarde le purgatoire. Cf. l'article PURGATOIRE, *loc. cit.* Nous avons vu aussi plus haut, col. 1533, en analysant les traités sur l'âme humaine, que notre théologien enseignait la béatitude surnaturelle des âmes saintes aussitôt après la mort, après avoir adhéré durant quelque temps à l'opinion bizarre qui n'accorde à ces âmes qu'une béatitude d'ordre naturel avant le jugement dernier.

Dans la cinquième question scripturaire, intitulée : *Sur le second avènement du Seigneur et sur la résurrection des corps*, il déclare que ceux qui vivront au moment de la parousie ne passeront pas par la mort, mais seront subitement changés en l'état de résurrection. Cette doctrine est conforme à la tradition des Pères grecs, fondée elle-même sur l'enseignement explicite de saint Paul. Mais, tandis que l'Apôtre ne parle directement que des justes, Scholarios, à la suite d'autres exégètes, étend l'exemption de la mort aux méchants de la dernière génération humaine. Eux aussi seront changés, mais ce sera pour eux l'immortalité douloureuse et crucifiante. La résurrection et le changement des corps seront suivis du déluge du feu purificateur, qui est clairement distingué du feu de l'enfer. L'enfer est situé dans les profondeurs de la terre. Après le jugement dernier, les démons de l'air et les démons iront y rejoindre la catégorie des démons qui s'y trouvent enchaînés depuis le commencement. Cf. t. III, p. 332-333, 335-336.

Scholarios est partisan d'une certaine mitigation des peines des damnés par les prières de l'Eglise. Il ne repugne pas non plus à la délivrance tout à fait exceptionnelle de quelques damnés par une intervention miraculeuse. Cf. *III<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> traités sur l'âme*, t. I, p. 511, 525, 533-535.

Il est de ceux qui ont cru fermement à une fin prochaine du monde (cf. t. I, p. 184, 211; t. III, p. 94, 383; t. IV, 276) et ont tenté même d'en fixer la date précise. Pour lui, cet événement devait se produire à la fin du septième millénaire de la création, c'est-à-dire en 1493, d'après la chronologie byzantine.

Un nombre considérable d'auteurs de tout genre ont été amenés à parler plus ou moins longuement de Georges Scholarios, de sa vie, de ses écrits, de sa doctrine. Aucun ne l'a fait sans y mêler, en général, beaucoup d'erreurs, de sorte que l'énumération détaillée serait fort peu utile. On trouvera dans les introductions aux *Œuvres* tous les renseignements utiles sur les auteurs qui se sont occupés de Scholarios et de ses œuvres. Une table des noms propres cités dans ces introductions facilite la consultation. Voir l'Appendice à t. VII, p. 108-111. Nous n'indiquons ici que les ouvrages et écrits les plus importants parus avant l'édition complète.

Il faut mettre en première ligne le *Discours* de l'écrit, considéré d'après l'usage, *Genodis patristici Constanti Imperatoris homilia de sacramento eucharistico*, t. I, Paris, 1709, reproduit dans P. G., t. CXX, col. 249-312, ou il est parlé, non sans erreurs, de la vie et des écrits; *Dostihée de l'espérance*, t. II, p. 122-123; *Œuvres*, t. I, p. 273-274.

Bucarest, 1715, p. 911-914; L. Allatius, *De Georgii et Constantini scriptis*, reproduit par Fabricius, *Bibliotheca graeca*, éd. Harles, t. XI, p. 349-393 (fourmille d'erreurs); W. Gass, *Genodius und Plerho. Aristotelismus und Platonismus in der griechischen Kirche*, Breslau, 1844; J. Dräseke, *Zu Georgios Scholarios*, dans *Byzantinische Zeitschrift*, t. IV, 1895, p. 561-580; K. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Literatur*, 2<sup>e</sup> éd., 1897, p. 119-121; Tryphon E. Evangelinos, *Œuvres*, t. I, p. 249-256; *Œuvres*, t. II, p. 273-274; *Œuvres*, t. III, p. 273-274; *Œuvres*, t. IV, p. 273-274; *Œuvres*, t. V, p. 273-274; *Œuvres*, t. VI, p. 273-274; *Œuvres*, t. VII, p. 273-274; *Œuvres*, t. VIII, p. 273-274; *Œuvres*, t. IX, p. 273-274; *Œuvres*, t. X, p. 273-274; *Œuvres*, t. XI, p. 273-274; *Œuvres*, t. XII, p. 273-274; *Œuvres*, t. XIII, p. 273-274; *Œuvres*, t. XIV, p. 273-274; *Œuvres*, t. XV, p. 273-274; *Œuvres*, t. XVI, p. 273-274; *Œuvres*, t. XVII, p. 273-274; *Œuvres*, t. XVIII, p. 273-274; *Œuvres*, t. XIX, p. 273-274; *Œuvres*, t. XX, p. 273-274; *Œuvres*, t. XXI, p. 273-274; *Œuvres*, t. XXII, p. 273-274; *Œuvres*, t. XXIII, p. 273-274; *Œuvres*, t. XXIV, p. 273-274; *Œuvres*, t. XXV, p. 273-274; *Œuvres*, t. XXVI, p. 273-274; *Œuvres*, t. XXVII, p. 273-274; *Œuvres*, t. XXVIII, p. 273-274; *Œuvres*, t. XXIX, p. 273-274; *Œuvres*, t. XXX, p. 273-274; *Œuvres*, t. XXXI, p. 273-274; *Œuvres*, t. XXXII, p. 273-274; *Œuvres*, t. XXXIII, p. 273-274; *Œuvres*, t. XXXIV, p. 273-274; *Œuvres*, t. XXXV, p. 273-274; *Œuvres*, t. XXXVI, p. 273-274; *Œuvres*, t. XXXVII, p. 273-274; *Œuvres*, t. XXXVIII, p. 273-274; *Œuvres*, t. XXXIX, p. 273-274; *Œuvres*, t. XL, p. 273-274; *Œuvres*, t. XLI, p. 273-274; *Œuvres*, t. XLII, p. 273-274; *Œuvres*, t. XLIII, p. 273-274; *Œuvres*, t. XLIV, p. 273-274; *Œuvres*, t. XLV, p. 273-274; *Œuvres*, t. XLVI, p. 273-274; *Œuvres*, t. XLVII, p. 273-274; *Œuvres*, t. XLVIII, p. 273-274; *Œuvres*, t. XLIX, p. 273-274; *Œuvres*, t. L, p. 273-274; *Œuvres*, t. LI, p. 273-274; *Œuvres*, t. LII, p. 273-274; *Œuvres*, t. LIII, p. 273-274; *Œuvres*, t. LIV, p. 273-274; *Œuvres*, t. LV, p. 273-274; *Œuvres*, t. LVI, p. 273-274; *Œuvres*, t. LVII, p. 273-274; *Œuvres*, t. LVIII, p. 273-274; *Œuvres*, t. LIX, p. 273-274; *Œuvres*, t. LX, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXI, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXII, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXIII, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXIV, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXV, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXVI, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXVII, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXVIII, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXIX, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXX, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXI, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXII, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXIII, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXIV, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXV, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXVI, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXVII, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXVIII, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXIX, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXX, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXI, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXII, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXIII, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXIV, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXV, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXVI, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXVII, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXVIII, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXIX, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXX, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXI, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXII, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXIII, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXIV, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXV, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXVI, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXVII, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXVIII, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXIX, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXX, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXI, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXII, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXIII, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXIV, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXV, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXVI, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXVII, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXVIII, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXIX, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXX, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXI, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXII, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXIII, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXIV, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXV, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXVI, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXVII, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXVIII, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXIX, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXX, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXI, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXII, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXIII, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXIV, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXV, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXVI, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXVII, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXVIII, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXIX, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXX, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXI, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXII, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXIII, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXIV, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXV, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXVI, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXVII, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXVIII, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXIX, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXX, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXI, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXII, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXIII, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXIV, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXV, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXVI, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXVII, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXVIII, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXIX, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXX, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXI, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXII, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXIII, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXIV, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXV, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXVI, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXVII, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXVIII, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXIX, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXX, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXI, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXII, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXIII, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXIV, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXV, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXVI, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXVII, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXVIII, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXIX, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXX, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXI, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXII, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXIII, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXIV, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXV, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXVI, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXVII, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXVIII, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXIX, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXX, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXI, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXII, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXIII, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXIV, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXV, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXVI, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXVII, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXVIII, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXIX, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXX, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXI, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXII, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXIII, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXIV, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXV, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXVI, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXVII, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXVIII, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXIX, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXX, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXI, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXII, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXIII, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXIV, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXV, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXVI, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXVII, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXVIII, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXIX, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXX, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXI, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXII, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXIII, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXIV, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXV, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXVI, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXVII, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXVIII, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXIX, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXX, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXI, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXII, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXIII, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXIV, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXV, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXVI, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXVII, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXVIII, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXIX, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXX, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXI, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXII, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXIII, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXIV, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXV, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXVI, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXVII, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXVIII, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXIX, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXX, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXI, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXII, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXIII, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXIV, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXV, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXVI, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXVII, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXVIII, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXIX, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXX, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXI, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXII, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXIII, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXIV, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXV, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXVI, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXVII, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXVIII, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXIX, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXX, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXI, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXII, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXIII, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXIV, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXV, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXVI, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXVII, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXVIII, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXIX, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXX, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXI, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXII, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXIII, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXIV, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXV, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXVI, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXVII, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXVIII, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXIX, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXX, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXI, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXII, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXIII, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXIV, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXV, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXVI, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXVII, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXVIII, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXIX, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXX, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXI, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXII, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXIII, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXIV, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXV, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXVI, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXVII, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXVIII, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXIX, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXX, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXI, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXII, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXIII, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXIV, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXV, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXVI, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXVII, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXVIII, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXIX, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXX, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXI, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXII, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXIII, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXIV, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXV, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXVI, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXVII, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXVIII, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXIX, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXX, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXI, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXII, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXIII, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXIV, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXV, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXVI, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXVII, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXVIII, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXIX, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXX, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXI, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXII, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXIII, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXIV, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXV, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXVI, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXVII, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXVIII, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXIX, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXX, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXI, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXII, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXIII, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXIV, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXV, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXVI, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXVII, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXVIII, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXIX, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXX, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXI, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXII, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXIII, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXIV, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXV, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXVI, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXVII, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXVIII, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXIX, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXX, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXI, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXII, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXIII, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXIV, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXV, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXVI, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXVII, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXVIII, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXIX, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXX, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXI, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXII, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXIII, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXIV, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXV, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXVI, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXVII, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXVIII, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXIX, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXX, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXI, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXII, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXIII, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXIV, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXV, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXVI, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXVII, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXVIII, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXIX, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXX, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXI, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXII, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXIII, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXIV, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXV, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXVI, p. 273-274; *Œuvres*, t. LXXXXXXXVII, p. 2



*promovendis ad dignitates; Jus canonicum*. De tous ces derniers ouvrages inédits il fait mention dans une lettre envoyée au général de l'ordre le 10 novembre 1710, ainsi que de quelques livres de dévotion et d'un recueil de sermons, d'un rituel et d'un cérémonial.

V. Ganderer, *Germania franciscana*, t. I, Inspruck, 1777, p. 765, n. 326; J.-H. Sharalea-E. Rinaldi, *Scriptores trium ordinum S. Francisci ex ordine*, dans J.-H. Sharalea, *Supplementum ad scriptores ord. min.*, 2<sup>e</sup> éd., t. III, Rome, 1936, p. 391-392; D. Sparacio, *Frattamenti bio-bibliografici di scrittori ed autori minori conventuali dagli ultimi anni del 600 al 1930*, Assise, 1931, p. 172-173, et dans *Miscellanea franciscana*, t. XXX, 1930, p. 58-59; J. Abate, *Series episcoporum ex ordine fr. min. conventuum assumptorum ab an. 1541 ad an. 1930*, ibid., t. XXXI, 1931, p. 166; H. Hurter, *Nomenclator*, 3<sup>e</sup> éd., t. IV, col. 647-648.

A. TETLAERT.

**SCHOPP Gaspard**, érudit allemand plus connu sous la forme latinisée de son nom SCIOPIUS (1576-1649). — Il naquit à Neumarkt (haut Palatinat) le 27 mai 1576, et fit ses études avec un très grand succès à Amberg, Heidelberg, Altdorf et Ingolstadt, où il se fit remarquer par son application extraordinaire au travail, sa mémoire prodigieuse, l'étendue de son savoir et aussi, il faut le dire, son caractère détestable. Dès l'âge de dix-sept ans, il fit paraître un recueil de vers latins, bientôt suivi d'ouvrages de critique. Au cours d'un voyage qu'il fit en Italie, en 1598-1599, Schopp se convertit au catholicisme; Clément VIII se l'attacha et Paul V lui confia diverses missions; c'est ainsi qu'il fut envoyé comme observateur à la diète de Ratisbonne de 1608 où il se distingua par son intempérance verbale, ce qui lui valut d'être disgracié par le pape. Schopp se mit alors à voyager; on le trouve en 1609 en Allemagne, en 1612, en France, puis en 1617, en Italie; il se fixa à Milan en 1618. Ces voyages n'empêchaient pas Schopp d'écrire et de publier ouvrage sur ouvrage; en la seule année 1608, il livrait une vingtaine d'écrits à l'impression; huit ans plus tard on estimait qu'il avait déjà publié quatre-vingt dix ouvrages environ. A côté d'écrits estimables, œuvres de théologie, de philologie ou de critique, on rencontre un grand nombre de pamphlets dirigés contre divers contemporains, depuis Joseph Scaliger et Casaubon jusqu'à Henri IV et Jacques F. d'Angleterie. Schopp n'éprouvait personne, pas même ses protecteurs dès qu'ils ne lui étaient plus utiles; les jésuites qui avaient été ses bienfaiteurs et ses amis — saint Robert Bellarmin faisait grand cas de lui — apprirent à leurs dépens à le connaître tel qu'il était; s'étant imaginé que les jésuites avaient fait rejeter une requête de pension qu'il avait présentée à la diète de Ratisbonne de 1630, Schopp tourna contre eux sa manie de dénigrer et de salir; une trentaine d'opuscules se succédèrent, dont les titres disent bien ce qu'ils renferment: *Flagellum jesuiticum; Anatomia Societatis Jesu; Mysteria Patrum; Jesuita cernitur; Relatio ad reges et principes de stragematis et sophismatis politice S. J. ad monarchiam orbis terrarum sibi conficiendum*; etc. Ce « type achevé des polémistes intempérants de la Renaissance » se retira à Padoue en 1635, universellement honni, et y mourut le 19 novembre 1649.

Il est difficile d'établir une liste exacte des écrits de Schopp; Nicéron, *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres*, t. XXXV, p. 165-230, donne une liste de 104 ouvrages établie d'après des données fournies par Schopp lui-même, mais cette liste est incomplète et inexacte; Schopp a écrit sous de nombreux pseudonymes — on en compte actuellement une vingtaine — et attribué lui-même à d'autres des ouvrages dont il n'osait pas assumer la paternité; de plus, toutes ses œuvres ne ont pas été imprimées et Nicéron a omis de signaler les manuscrits; il semble qu'on puisse lui attribuer 125 à 135 ouvrages environ. Nous donnerons

ici seulement les titres de ceux qui justifient la place donnée à Schopp dans ce Dictionnaire.

1. *Notæ in Tertulliani Apologeticum et librum adversus Judæos*, dans l'édition de Tertullien de F.-J. Franequère, 1597, in-fol. — 2. *Pro auctoritate Ecclesiæ in decidendis fidei controversiis libellus*, Rome et Ingolstadt, 1598, in-8°. — 3. *Epistola de veritate interpretationis et sententiæ catholicæ in ambiguis scripturarum locis et controversiis fidei capitibus ad baronem quemdam Germanum prescripta, et nunc in lucem ab ipso auctore edita; cum considerationibus aliquot de pseudoprophetiis nostri temporis*, Rome, 1599, in-8°. — 4. *Epistola Casparii Schoppi de variis fidei catholicæ dogmatibus ad quemdam in Germania jurisprudentiæ doctorem et professorem* (Conrad Rittershuys, 1560-1613), Ingolstadt, 1599. — 5. S. D. N. Clementis P. VIII bulla indictionis S. Jubilæi et annotationes in eandem. Itemque epistola patetica ad Theophilum Richium, Munich, 1601, in-4°. Notes sur les indulgences et réponse aux objections protestantes à ce sujet. — 6. *Apologeticus adversus Egidium Hunnum pro gemino de indulgentiis libro R. card. Bellarmini, in quo præter doctrinam indulgentiarum... de vitis quoque et abusibus Curie romanæ disputatur*, Munich, 1601; réponse à l'écrit de Gilles Hunnius, 1550-1603, *De indulgentiis et jubilæo romani pontificis tractatus oppositus rancidis mercuribus papæ, quæ Bellarminus orbi christiano commendare non erubuit*, Francfort, 1601, in-8°. L'ouvrage de Schopp fut attaqué dans l'écrit suivant: *Frederici Balduini examen Apologeticum, quem Caspar Schoppius apostata pro libris de indulgentiis Roberti Bellarmini adversus Egid. Hunnum opposuit*, Wittenberg, 1603 (?), in-8°. — 7. *Epistola ad card. Baronium de editione Annalium ecclesiasticorum deque sua ad catholicos migratione*, Rome, 1601. Schopp attribue sa conversion à la lecture des *Annales* de Baronius. — 8. *Casparii Scioppii de anti-Christo ad quemdam Germaniæ principem protestantem scriptum; accesserunt ejusdem de Petri primatu, adoratione Summi Pontificis, etc.*, Ingolstadt, 1603, in-4°. — 9. *Synagma de cultu et honore*, Rome, 1606, in-8°. Traité sur le culte des saints. — 10. *Amulium adversus Salazæ fascinum; hoc est ratio qua ejusdemque religionis homines de religionis controversiis, sive soli secum inquisituri, sive cum aliis collocuturi, se præparare debeant, ab ipso Spiritu Sancto in sacris litteris præmonstrata*, Reimsberg, 1608, in-4°. — 11. *Definitio hominis lutherani ex ipsius Lutheri libris confecta*, Ingolstadt, 1608, in-4°. — 12. *Lutheri anticalvinismus, sive verba Lutheri ex variis ejus libris congesta, quibus suos lutheranos monet ut cum calvinistis, hominibus perfidis ac seditiosis, nihil commune habeant, ac potius cum catholicis conjungantur*, Ratisbonne, 1608, in-4°. L'original est en allemand, nous donnons le titre en latin tel que Schopp lui-même l'a traduit dans un catalogue de ses œuvres. — 13. *Humiliatio protestantium, qua hæretici superbæ convincuntur et quam humilitatem exhibere eis necesse sit, docentur*, Graz, 1609, in-4°, en allemand. — 14. *Exercitatio protestantium, qua lutherani principes periculosæ securitatis et negligentie in religionis negotio convincuntur*, Graz, 1609, in-4°. — 15. *Examen spiritus Lutheri, quo portentose, incredibiles, execrabiles et ab omni sæculo inaudite Lutheri opiniones ex libris ejus proferuntur*, Graz, 1609, in-4°, en allemand. — 16. *Gratulatio ad hæreticos Austriæ ordines, cum scilicet sua liberalium Rerum Malthæ extorsissent; qui prius ex Lutheri. Calvini ac similium concessione probatur, ex isto novo Evangelio ingentem morum corruptelam ac reipublicæ ruinam nasci, deinde ex sacris litteris, Augustanam confessionem, non pastoris, sed alieni vocem esse ostenditur*, Ingolstadt, 1610, in-4°, en allemand. — 17. *Casparii Scioppii Ecclesiasticæ auctoritatis Ser.*

*D. Jacobi Magnæ Britanniae regis oppositus, in quo disputatur de amplitudine potestatis et jurisdictionis ecclesiasticae tam in temporalibus quam in spiritualibus, de regum et principum christianorum erga Ecclesiam ejusque antistes seu praelatos officio, etc.* Cet ouvrage où l'on rencontre d'excellentes choses sur la question des rapports du pouvoir civil et du pouvoir ecclésiastique valut à son auteur bien des déboires: le volume fut brûlé publiquement par la main du bourreau tant à Londres qu'à Paris; Schopp lui-même — à ce qu'il raconte, mais il est souvent sujet à caution — fut frotté à Madrid en 1614 à l'instigation de lord Digby, ambassadeur de Jacques I<sup>er</sup> auprès du Roi Catholique. — 18. *Ratio reddendi satisfactionem fidei ac spei quæ est velut totius religionis catechismus*, Vienne (?), 1611, in-12, en allemand. — 19. *Scorpius, hoc est nomen ac præsens adversus protestantium hæreses remedium ab ipsismet protestantibus scorpiionibus pettum*. Quo adversus Ser. D. Jacobum, Magnæ Britanniae regem, recitatis Magdeburgensium centurionum testimoniiis, luculentissime demonstratur, etc., Mayence, 1612, in-4<sup>e</sup>. — 20. *Repetitio doctrinæ catholicorum præcipueque jesuitarum, de pace religionis et utrum data hæreticis fides servari debeat*, Ingolstadt, 1616, in-4<sup>e</sup>, en allemand. — 21. *Hæreticus elenchomenos, hoc est elenchi sive syllogismi quibus catholice Romane Ecclesie fides aperitur et hæreticorum ab ea dissidium conscientia evincitur*, Cologne, 1619, in-8<sup>e</sup>. — 22. *Casparis Scioppij Macchiavellica, seu Apologia duplex, quarum prior, sacrae Romanae Ecclesiae de Nicolai Macchiavelli libris decreta defenduntur; posteriore ejusdem Macchiavelli innocentia adversus calvinistas, præcipue italicis nominis hostes, propugnatur; in utraque vero pseudopoliticorum Macchiavelli doctrina ad propriam utilitatem nullo honesti turpique discrimine conficiendam abutentium improbitas ipsius Macchiavelli præceptis confutatur*. Anno M. DC. XIX. ms. 164 de la bibliothèque d'Arras, petit in-fol., inconnu à Nicéron et probablement inédit. — 23. *Consultatio de causis et modis componendi in S. R. Imperio religionis dissidii*, 1631. — 24. *Casparis Scioppij Astrologia ecclesiastica, hoc est disputatio de claritate ac multiplici virtute stellarum in Ecclesie firmamento fulgentium, id est ordinum monasticorum, etc.*, Venise, 1634, in-4<sup>e</sup>; cet écrit est dirigé contre les jésuites, mais on y trouve de bonnes pages sur les religions monastiques. — 25. *Brevis relatio ad imperatorem, reges, principes et populos catholicos de statu controversiæ circa immaculatam B. M. V. conceptionem*, Padoue (?), 1640, favorable à l'immaculée conception. Certains des ouvrages de Schopp, en particulier contre la Compagnie de Jésus, ont été mis à l'Index : décrets des 18 juillet 1634, 23 août 1634, 20 mai 1645, 22 juin 1665 et 27 mai 1687.

H. Kowallek, *Ueber G. Schoppens aus Forschungen zur deutschen Geschichte*, t. XI, 1871, p. 401 sq.; *Allgemeine deutsche Biographie*, t. XXXII, Leipzig, 1891, p. 479-484; *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, t. V, Tübingue, 1931, p. 357-358; O. Ritschl, *Dogmengeschichte des Protestantismus*, t. IV, 1927, p. 218 sq.; Nisard, *Les abolitionistes de la république des lettres*, t. I, 1890, p. 1206; Hübner, *Nomenclator*, 3<sup>e</sup> éd., t. III, col. 1020-1022; *Revue encyclopédique für protestantische Theologie und Kirche*, 3<sup>e</sup> éd., t. XI, p. 143; Reusch, *Der Index der verbotenen Bücher*, t. II, Bonn, 1885, p. 288-289 et p. 297; Beckmann, *Germania sacra*, t. I, Prems, t. II, Nitra, 1867, p. 513, 528, 529, 532, 537, 542, 1005-1010, 1015; t. IX, Nitra, 1873, p. 667; Lemmens, *B. Maria V. in suo conceptu immacolata et nuncupationis omnium secretorum demonstrata*, t. III, Budapest, 1873, p. 163; *Dictionn. de théologie catholique* (Wetzer et Welte), t. XXI, p. 328; Michaud, *Biographie universelle*, 2<sup>e</sup> éd., t. XXVIII, p. 409-511; Feller, *Biographie universelle*, t. XI, Paris, 1831, p. 366-367; Hoeder, *Nouvelle biographie générale*, t. XLIII, col. 581-584; Bayle, *Dictionnaire*, t. IV, 1739, p. 172-180; Moreri, *Le grand dictionnaire historique*, édit. de 1759, t. IX, p. 289;

J. Brucker, *Historia critica philosophiae*, Leipzig, t. IV, 1767, p. 218 et 499; t. VI, p. 763-764; J. Janssen, *Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgange des Mittelalters*, t. V, Freiburg, 1886, passim; Marie Paul-Lamoy, *Correspondance du P. Martin Mersenne*, Paris, t. I, 1933, p. 137-138; t. II, 1936, passim.

J. MERCIER.

**SCHORRER** Christophe, naquit à Rottenburg en 1603. Entré dans la Compagnie de Jésus à vingt ans, il enseigna la philosophie et le droit canon à Dillingen; devint recteur à Lucerne en 1643, puis à Dillingen, provincial de Haute-Allemagne en 1650, assistant du général de l'ordre pour la Germanie en 1652. Après être resté vingt ans à Rome dans ces fonctions, il fut de nouveau recteur à Munich en 1665-1668 et 1671-1674. C'est là qu'il mourut en 1678.

De son activité littéraire il y a surtout lieu de retenir, outre un manuel scolaire de droit canonique, trois ouvrages de spiritualité : *Theologia ascetica sive Doctrina spiritualis universa*, Rome, 1658, in-4<sup>e</sup>; 2<sup>e</sup> édit. en 2 vol., Gratz, 1720; *Synopsis seu textus theologiae asceticae*, Dillingen, 1662, in-16<sup>e</sup>; *Summa perfectionis christianae*, Prague, 1663; 4<sup>e</sup> édit., Munich, 1668, in-4<sup>e</sup>. La *Synopsis* et la *Summa* résument la *Theologia ascetica* qui est utilisée ici d'après l'édition de 1720 en 2 volumes. Dans celle-ci, Schorrer se donne pour but d'exposer l'ensemble de la doctrine spirituelle qu'il est un des premiers à nommer « théologie ascétique ». Cf. J. de Guibert, *Theologia spiritualis ascetica et mystica*, Rome, 1937, n. 3, 7. Il y explore tout le domaine qu'on distingue aujourd'hui en ascèse et en mystique, regarde vers l'illumination, la passivité, t. I, p. 236-238, la contemplation infuse, p. 259, et parcourt successivement les trois voies (comparées aux trois degrés d'humilité de saint Ignace), qui conduisent jusqu'à l'union divine, au suprême motif de toutes les vertus, le bon plaisir de Dieu, tout comme aux visions, révélations, etc. Les moyens qu'il propose pour y parvenir, c'est que la volonté s'exerce à la « destination » (droiture d'intention), à la « simplification » (unique désir du bon plaisir divin) à la « dénuement » des créatures et de soi-même (même des grâces *datus data*), à la conformation, à la transformation, à l'union, etc., t. I, p. 179 sq. Longuement, avec clarté et en psychologie, il traite de la tentation, du discernement des esprits, de la consolation et de la désolation. *Ibid.*, p. 71-121. Il insiste pour que la mortification soit modérée et sanctionnée par l'obéissance. P. 161. L'homme — et c'est capital pour lui — doit se garder en tout d'après une conscience droite, qu'il appelle *velut nicaria Dei in terris*, p. 122-123.

La psychologie et la fermeté du bon sens de Schorrer ne détonnent pas néanmoins de l'absence d'un exposé sur la grâce habituelle et sacramentelle. Il se serait inconcevable aujourd'hui de renvoyer le lecteur en une page, p. 157, aux auteurs qui traitent de la messe et de l'eucharistie.

Inter, *Nomenclator*, 3<sup>e</sup> éd., t. IV, col. 313; *Summa theologiae*, Bibl. de la Comp. de Jésus, t. VII, col. 864-865; t. IX, col. 1791; *Sotwell, Bibl. scriptorum Soc. Jesu*, p. 145; B. Duhr, *Geschichte der Jesuiten*, t. II, III, passim.

A. BAYEZ.

# 1. SCHOTT André, jésuite belge (1552-1629).

Né à Anvers, il fit ses études d'abord dans sa ville natale; puis à Louvain, où il se lia avec les grands humanistes belges d'alors, en particulier avec Juste Lipsie. Il enseignait déjà la rhétorique dans un des collèges de la célèbre Université, lorsqu'en 1576 les troubles politico-religieux qui secouèrent si fort les Pays-Bas lui firent quitter sa patrie. Il s'arrêta quelques mois à Douai, séjourna près de deux ans à Paris, se plaisant dans la société des savants philologues de l'époque, Pithou, Passerat, Casaubon, Scudiger, et en 1579, se decida à pousser jusqu'en Espagne. Il devait y rester

plus longtemps qu'il n'avait prévu. C'est en Espagne, et après avoir successivement pénétré sa curiosité... Madrid, Alcalá, Tolède, Salamanque, Saragosse, et enquis dans ces trois dernières villes la rhétorique et la langue grecque, il entra enfin dans la Compagnie de Jésus en septembre 1587, mais en 1586, comme porteur plusieurs de ses notices, âgé de trente-quatre ans et astre depuis 1574. Il avait déjà à son actif plusieurs ouvrages consacrés aux auteurs de l'antiquité; entre autres, une édition de Pomponius Mela. Mais bien plus importants étaient les matériaux qu'il avait accumulés au cours de ses pérégrinations. Car, à une connaissance peu commune des classiques latins et grecs, il joignait la passion d'améliorer le texte reçu de leurs œuvres, en recourant aux bons manuscrits qu'il pouvait se procurer. Son projet achevé, et ses études théologiques complétées à Valence, Schott passa au collège de Gand, où il demeura trois ans. Ce furent les dernières années de son séjour dans la péninsule. En 1594, il quitta l'Espagne et se rendait au Collège romain. Là, on lui confia la chaire de rhétorique. On lui donna en outre toute facilité pour poursuivre ses travaux d'érudition. Mais le climat ne lui convenait pas. Peut-être aussi aspirait-il à revoir son pays qu'il avait quitté depuis plus de vingt ans. Après trois années de vie romaine, il venaît s'établir au collège d'Anvers, où il partagea désormais son temps entre le professorat, la publication de divers ouvrages et un échange assidu de lettres avec tout ce qu'il y avait alors d'humanistes en Europe, sans distinction de nationalité ni de croyance.

Parmi les œuvres de cet infatigable travailleur, la plus grosse part intéresse surtout les belles-lettres, la philologie, la numismatique, la bibliographie ou l'histoire profane. Il n'y a pas à en faire état dans ce Dictionnaire. Voir Sommervogel. Mais le P. Schott a bien mérité aussi de la patristique. On lui doit notamment en ce genre : *B. Hieronymi epistolarum selectarum libri tres*, Tournai, 1610; *S. Cyrilli Alexandrini Glaphyra in Pentateuchum... græce et latine*, Anvers 1618 (la traduction latine, utilisée par J. Aubert dans son édition de Paris 1638, se retrouve dans P. G., t. LXX); *S. Isidori Pelusiota epistole hactenus ineditæ*, Anvers, 1623. A signaler également diverses contributions à la *Bibliotheca Patrum* de Paris, 1611, et à la *Bibliotheca magna Patrum* de Cologne, 1618 : détail dans Sommervogel, col. 888 et 894; une édition de l'Itinéraire du pèlerin de Bordeaux : *Itinerarium Antonini Augusti et Burdigalense*, Cologne, 1600; et une édition d'un traité ascétique du Moyen Âge : *Philothei Rogerii. Ep. Londinensis, de contemptu mundi, sive de bono paupertatis*, Cologne, 1619 (traité qui n'est d'ailleurs pas de Roger de Londres, ainsi que l'a établi Mgr Malou. Cf. Sommervogel, col. 895). Enfin le P. Schott, qui avait publié en 1598 une traduction latine de la *Vie de S. François de Borgia* par Ribadeneira, donna encore un petit opuscule moral, composé par lui à temps perdu et plein de sève : *De bono silentii*, Anvers, 1619.

Nicéron, *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres*, t. XXVI, 1734, p. 61-83; Foppens, *Bibliotheca belgica*, t. I, 1739, p. 56; Baguet, *Notice biographique et littéraire sur André Schott*, dans *Mémoires de l'Académie royale de Belgique*, t. XXII, n. 1818; Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. VII, 1896, col. 861-904; Hurter, *Nomenclator*, t. III, 1811, col. 806-807; Baguet, *Notice biographique et littéraire sur André Schott*, dans *Mémoires de l'Académie royale de Belgique*, t. XXII, n. 1818; A. Pommerehne, *Hist. de la Comp. de Jésus aux Pays-Bas*, t. I, 1927, p. 498-500 et 527.

J. DE FILIC.

**2. SCHOTT Pierre** (1458-1490), chanoine à Strasbourg. — Originaire d'une des familles les plus considérées de Strasbourg, Pierre Schott apprit les rudiments de la grammaire latine et de la dialectique à l'école de Sélestat, où régnait encore l'esprit et la méthode scolastique. Il passa trois ans à Paris (1473-

1476), mais ce fut son séjour en Italie, à Bologne surtout (1476-1481), qui lui révéla sa vocation. Il y découvrit le latin classique, Cicéron et Virgile; il y apprit un peu de grec et beaucoup de mythologie; en un mot, il fut gagné par l'ivresse de la Renaissance, de cette Renaissance encore inconnue dans la lointaine et barbare patrie. Il était venu à Bologne pour étudier, sans grande conviction d'ailleurs, le droit; il s'en retourna pour apporter à ses concitoyens ce qu'il y avait surtout trouvé : l'enthousiasme pour les études classiques dans le goût de la Renaissance. De retour à Strasbourg en 1481, Schott étudia quelque peu la théologie, surtout celle de Duns Scot, dont il s'était déjà occupé à Paris, et fut ordonné prêtre en 1482. La même année le vit devenir chanoine à la collégiale de Saint-Pierre-le-Jeune à Strasbourg. Désormais il va mener une vie retirée. Geiler de Kaysersberg obtint son concours pour l'œuvre de réforme religieuse qu'il avait entreprise à Strasbourg. Mais ce qui occupera surtout le chanoine de Saint-Pierre, ce sont les lettres officielles et les harangues qu'on le charge de rédiger aux grandes occasions, les pièces de vers latines destinées à être chantées par des élèves, tout cela en beau latin tout farci de mythologie païenne. Il travaille aussi à châtier le latin de ses compatriotes et de ses correspondants. A tout prendre, Pierre Schott fut en Alsace le précurseur des grands humanistes du XVI<sup>e</sup> siècle. Ses œuvres, éditées en 1498, comprennent des lettres, des harangues, des poésies latines, deux petits traités, l'un de morale religieuse, l'autre de prosodie latine.

Charles Schmidt, *Histoire littéraire de l'Alsace aux XV<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> siècles*, Paris, 1876, 2 vol.

A. RAUGEL.

**SCHETTLE Réginald**, frère mineur allemand du XVI<sup>e</sup> siècle. Originaire de Fall, il fut lecteur de philosophie à Landshut et de théologie à Ingolstadt (1689-1691), ensuite prédicateur à la cathédrale de Freising. En 1689 il fut élu définitive, en 1700 prédicateur général et mourut le 13 avril 1704 à Freising. On lui doit *Novena Scoti seu compendiosa Ilias, in qua per novem controversias philosophicas scotico-philosophica sententia proponitur*, Landshut, 1689, in-12, viii-214 p.; *Venator scrupulosus seu disputatio theologica de venatione*, Ingolstadt, 1692, in-4°, vi-64 p.

B. Lins, *Geschichte des ehemaligen Augustiner- und utzigen unteren Franziskaner-Klosters in Ingolstadt*, Ingolstadt, 1920, p. 161-162.

A. TEETAERT.

**SCHRADER Clément**, jésuite allemand (1820-1875). — Né à Itzum, petit village du Hanovre, Schrader sentit en lui de bonne heure la vocation ecclésiastique. A vingt ans, il demanda à être reçu au Collège germanique de Rome, où il fit de très brillantes études. Ordonné prêtre en 1846, il entra au mois de mai 1848 dans la Compagnie de Jésus. On était en pleine tourmente révolutionnaire. Le noviciat de la province de Rome, où il avait obtenu son admission, venait de passer en Angleterre. Il l'y rejoignit, mais après quelques mois fut envoyé au noviciat belge de Tronchiennes, près de Gand. De là, après un court séjour à Louvain, il put bientôt regagner l'Italie.

En 1850-1851, il se retrouve au Collège germanique en qualité de préfet des études. En 1851-1852, il vient prendre rang au Collège romain, dans un corps professoral qui compte parmi ses membres Taparelli, Tarquini, Curci, Franzelin, Perrone, Liberatore, Passaglia. Il se lie surtout avec ce dernier, son ancien maître, dont il partage les goûts pour la patristique, et aux ouvrages duquel il collabore : *De immaculata Deiparæ semper virginis conceptu*, Rome, 1854, 3 vol.; *De Ecclesia Christi*, Ratisbonne, 1853-1856, 2 vol. Professeur de théologie, il cherche à unir dans son enseignement la méthode scolastique et l'érudition positive. Il estime qu'un



théologien doit pouvoir étudier à ses sources mêmes la tradition chrétienne. Il acquiert dans ce but la connaissance de quelques langues orientales, complètement nécessaire, selon lui, du grec et du latin. Petau personifie assez bien, en somme, son idéal. Avec Passaglia, il entreprend de le rééditer en le mettant au point de la science du jour : *Petavius opus de theologicis dogmatibus expositum et auctum... tomus primus*, Rome, 1857. Mais à peine ce premier volume vient-il de paraître, qu'à la demande du cardinal Rauscher, Schrader est envoyé à Vienne (oct. 1857), pour occuper à l'Université la chaire de théologie dogmatique. Là, durant dix ans, va s'aillir et s'accroître de plus en plus un second trait de sa physionomie de théologien : la passion de défendre les prérogatives pontificales et les doctrines romaines, de toutes parts battues en brèche.

Dans cet esprit, parallèlement aux synopses de ses cours annuels, qu'il fait imprimer depuis 1861 sous le titre général de *Theses theologicae* (détail dans Sommervogel), il écrit sur les points les plus directement en butte à la critique rationaliste : *De unitate romana liber I*, *Ἰδιότατος*, Fribourg, 1862; *De triplici ordine naturali, praeternaturali et supernaturali*, Vienne, 1864; *De unitate romana liber II*, *ἰσοστασις*, Vienne, 1866; de 1865 à 1867, la série *Der Papsl und die modernen Ideen*, éditée à Vienne et offrant au public, dans son premier fascicule, un recueil de textes pontificaux précurseurs du *Syllabus*; dans le deuxième, une traduction et une étude de l'encyclique du 8 décembre (*Quanta cura*) et du *Syllabus*; dans le troisième, une ample dissertation intitulée *Pius IX als Papsl und König*, 1865; puis en 1866, toujours dans la même collection, *Die Theorie der Schule oder die Scholastik, ihr Wesen und ihr Werth*; enfin en 1868, annexé à la sixième série des *Theses theologicae*, un *De fide, utrum ea imperari possit, deque libertate conscientiae, commentarius dogmaticus*.

On conçoit qu'une production théologique de ce caractère et de cette importance, jointe au mérite reconnu de l'auteur, ait constitué un titre au choix du Saint-Siège, lorsqu'il s'agit pour Rome de nommer des commissaires chargés de préparer le futur concile du Vatican. De fait, Schrader est désigné dès septembre 1867 pour faire partie de la commission théologico-dogmatique. Cf. *Acta et decreta sacrorum conciliorum recentiorum*, *Collectio Lacensis*, t. vii, col. 1052. Il prend part en cette qualité aux travaux du concile. Puis, les années 1871 et 1872 le voient professeur d'Écriture sainte au Collège romain. Mais en automne 1872 il quitte Rome de nouveau, cette fois pour la France.

Depuis quelque temps, en effet, Mgr Pie caressait le projet de faire de son séminaire une faculté de théologie. Ainsi le rôle doctrinal que les événements l'avaient conduit à jouer de sa personne au sein de l'Église de France, serait-il comme perpétué par une institution durable et fixée au siège du grand docteur des Gaules, saint Hilaire. Ayant eu de nombreuses occasions d'apprécier pendant le concile le jugement et la doctrine du P. Schrader, il le demanda, en 1872, comme directeur d'études au supérieur général, lequel ne crut pas devoir refuser, nonobstant les informations peu favorables qu'il recevait de France concernant les chances de succès de l'affaire. Sur la faculté de Poitiers, voir : Mgr Baudard, *Histoire du cardinal Pie*, t. ii, 1887, p. 487 sq. et 578 q.; Burnichon, *La Compagnie de Jésus en France. Histoire d'un siècle : 1814-1914*, t. iv, 1922, p. 527 sq.; *Pie IX acte. Pars prima*, t. vii, Rome [s. d.], p. 112 : bref d'érection de la Faculté, 1<sup>er</sup> octobre 1875.

Peut-être la réputation de ce maître importé de Rome eût-elle aplani peu à peu les difficultés de l'entreprise. Malheureusement, il n'avait plus guère que deux ans à vivre. Deux ans d'un travail intense et fécond, d'ailleurs. Dans la pleine maturité de son talent, il rêvait de

composer un cours complet de théologie répondant à sa conception personnelle de cette discipline. En conséquence, tout en éditant selon son habitude les thèses objet de son enseignement, *Theses theologicae... Series VIII : De theologia prolegomenis et de angelis; accedit de praedestinatione commentarius*, Poitiers, 1874 (sur cet exposé de la prédestination *post praevisa merita*, cf. *Revue des sciences ecclésiastiques*, 1874, t. ii, p. 359-371 et 497-517), il fit paraître, en 1874 encore, à Poitiers, deux larges traités où il développait la doctrine des thèses, et qui représentaient les premières assises de sa grande théologie : *De theologia generatim* et *De Deo creatore*. De plus, à la fin de la même année il mettait la dernière main à un autre traité fondamental, *De theologico testium fonte deque... traditione commentarius*. Mais il devait laisser à un confrère venu le rejoindre de Rome, le P. Aug. Ferretti, le soin de publier cet ultime ouvrage, car, en février 1875, une pleurésie l'emportait âgé à peine de cinquante-cinq ans.

S'il avait eu l'estime et la vénération de l'évêque de Poitiers, comme de bien d'autres, le P. Schrader s'était vu, en revanche, fort maltraité par les publicistes du camp adverse, dont plusieurs, surtout en Allemagne, affectaient de ne voir en lui qu'un spécimen achevé de la théologie ultramontaine. Ainsi Doellinger : cf. Grandérath, *Histoire du concile du Vatican*, trad. fr., t. i, 1907, p. 206, 434 et 79 sq.; ainsi von Schulte, dans *Allgemeine deutsche Biographie*, t. xxxii, 1891, p. 425-427. On s'explique en partie la chose quand on feuillette les livres techniques du savant professeur. D'une part, en effet, la présentation et la langue en sont on ne peut plus rebutantes, y faisant comme barrage à la pensée, selon la juste remarque de critiques par ailleurs bienveillants, tel un recenseur anonyme de la revue *Der Katholik*, 1863, t. i, p. 102; tel aussi Scheeben, dans le *Literarischer Handweiser*, 1869, p. 334. De sorte que toute la science enfoncée dans ces volumes hérissés se trouve fatalement vouée à rester méconnue. D'autre part, il est indéniable que, dans sa hantise du libéralisme, Schrader va parfois à l'extrême opposé. Sa conception de l'infailibilité pontificale, par exemple, fondue qu'elle est avec l'idée d'une juridiction universelle du pape dans la chrétienté, fait parfaitement comprendre les appréhensions des anti-infaillibilistes du concile du Vatican.

Précisons. Une formule comme celle de ce titre de paragraphe du *De unitate romana* (t. ii, p. 415) : *Supremus christiani juris fons et custos romanus*, pourrait, isolée, s'entendre correctement. Mais dans l'orchestration de l'ouvrage elle prend une résonance fâcheuse. Comparer : p. 127-143, 360, 446-452. Au fond, Schrader se représente la société chrétienne à la manière de beaucoup de médiévaux, comme un tout organique, où fonction séculière et fonction spirituelle-pontificale se comportent à peu près dans le même rapport que le corps et l'âme chez l'homme individuel. Un cléricalisme doit logiquement sortir de là. Et peut-on espérer que la logique du théologien sera ici en défaut ?

En octobre 1863, à la suite du discours de Montalembert à Malines, la *Civiltà cattolica*, par la plume, croit-on, du P. Curci, avait proposé comme une solution conciliatrice au problème de la liberté de conscience, la distinction bientôt célèbre de la thèse et de l'hypothèse. Dans l'œuvre du P. Schrader, cette distinction n'a pour ainsi dire pas de place. Elle n'apparaît que dans une note du *De theologia* (1871), p. 113, et, antérieurement, sous une forme équivalente, dans une phrase rapide du *De fide utrum imperari possit* (1868), p. 91. Par contre, en 1865, l'auteur de la brochure *Die Infaillibilität des 8. Decembers 1864* (second fascicule de la série *Der Papsl und die modernen Ideen*)crivait sans sourciller, p. 33, commentant les propositions 77-79 du *Syllabus* : « En face de ces propositions, on ne peut plus

dire aujourd'hui, comme on l'a répété tant de fois, qu'il n'existe aucun principe ecclésiastique empêchant un catholique de penser qu'il est des circonstances où l'État ne peut rien faire de mieux que d'accorder une pleine liberté religieuse. » Négation formelle de la doctrine de l'hypothèse. On notera que Schrader s'opposait ici, sans le nommer, à l'évêque de Mayence, Ketteler, dont il reproduisait une déclaration textuelle.

Il n'existe aucun principe ecclésiastique, etc. (*Freiheit, Autorität und Kirche*, 1862, p. 155) pour la qualification d'intenable. Ketteler protesta sans tarder dans son *Deutschland nach dem Krieg 1866*, Mayence, 1867 (*L'Allemagne après la guerre de 1866*, trad. Belet, 1867, p. 135), et sa réponse, motivée autant qu'irénique, fut insérée dans le *Correspondant* du 25 mai 1867, p. 218 sq. A ce moment-là, notre théologien écrit ou prépare son opuscule *De fide utrum imperari ea possit, deque libertate conscientie commentarius dogmaticus*, qui paraîtra l'année suivante. Or, s'il y accorde quelques lignes à la « tolérance » de l'erreur, il n'en continue pas moins à passer sous silence la distinction pourtant essentielle de la liberté morale et de la liberté civile, persistant à identifier — d'accord, croit-il, avec le *Syllabus* — État libéral et État athée, liberté de conscience et indifférentisme (voir surtout p. 75-101). Et ce qui aggrave son conflit avec les partisans de l'opinion de Ketteler, c'est qu'il attribue sans hésiter au *Syllabus* la valeur d'un document définitoire. *Ibid.*, p. 80, note; *De unitate romana*, t. II, p. 387; *De theologia generalim*, p. 136 sq. Comparer Choupin, *Valeur des décisions doctrinales*, Paris, 1907.

Au demeurant, pas plus chez le P. Schrader que chez les autres théologiens ardents adversaires du libéralisme, cette ardeur combattive n'est commandée par une dureté ou une sécheresse de cœur. C'est son zèle pour les âmes, c'est son dévouement à l'Eglise du Christ, hors de laquelle il n'y a pas de salut, qui a dicté à l'auteur du *De unitate romana* ses pages les plus rigoureuses. Dans la notice qu'il lui a consacrée, le P. Ferretti raconte qu'en septembre 1870, lors de l'attaque de Rome par les Piémontais, il obtint de ses supérieurs la permission d'aller sur les remparts, pour assister de son ministère sacerdotal les défenseurs du pape. Avec eux, il tint jusqu'au bout, sous la mitraille, auprès de la Porta Pia. — Ce trait d'histoire est en même temps un symbole. D'un bout à l'autre de sa carrière, le P. Schrader a été, comme il le fut ce jour-là, le prêtre dévoué corps et âme à la cause de l'Eglise et du pontificat romain.

— VON WÜRDECH, *Biographisches Lexikon des Kaiserthums Oesterreich*, t. XXXI, 1876, p. 263. — MEYER, *Die Zeitgenossen*, 8 avril 1875, dans *Wochen*, t. IX, p. 80; A. Ferretti, S. J., *Devotioni scriptis R. P. Clementis Schrader*, en tête de Cl. Schrader, *De theologia testium fonte*, Paris, 1878; Sommer, *Biogr. d. d. Comp. de Jesus*, t. VII, col. 912 et app. III; Hurter, *Nomenclator*, 8<sup>e</sup> édit., t. V, col. 1527; card. Steinhuber, *Geschichte des Collegium Germanicum*, t. II, 1906, p. 511; *L'Università Gregoriana del Collegio romano nel primo secolo dalla restituzione (1824-1924)*, Rome, 1921; L. Koch, *Jesuiten-Lexikon*, col. 1614.

J. DE BÉLIE.

**SCHROERS Henri**, théologien et historien allemand (1852-1928). — Schrörs, né à Crefeld dans la Prusse rhénane le 26 novembre 1852, fut un élève de Herzog-Adolph et des jésuites d'Inspruck. Après son ordination sacerdotale en 1877, il se consacra à l'étude de l'histoire et du droit et fut admis comme *Privatdozent* à la faculté de théologie de Fribourg-en-Brisgau en 1883. Sa monographie sur Hincmar de Reims, qui parut l'année suivante, lui valut la chaire d'histoire à la faculté de théologie de Bonn. Ses cours étaient très appréciés, non seulement par les étudiants en théologie, mais aussi par ceux des autres facultés. Schrörs fut recteur de l'Université durant l'année scolaire 1904-1905. Depuis le Kulturkampf, c'était la première fois qu'un

théologien catholique avait cet honneur. Les difficultés qu'il eut avec l'archevêque de Cologne en 1907 étaient d'ordre administratif et ne concernaient pas sa doctrine qui fut toujours correcte. L'année suivante, par des articles publiés dans la *Kölnische Volkszeitung*, il fit connaître en Allemagne les conclusions de son ami l'abbé Saltet, dans l'affaire Herzog-Dupin. Au cours des trente années de son enseignement à Bonn, à part quelques articles de revue, Schrörs ne publia qu'un petit livre *Sur l'éducation et la formation des clercs* (1910). Ce n'est qu'après sa mise à la retraite en 1916, qu'il donna sa mesure comme historien.

En 1922 parut son *Histoire de la faculté de théologie catholique de Bonn*, qui constitue une très importante contribution à l'histoire de la restauration catholique dans les pays rhénans et donne bon nombre de précisions sur Hermès et son parti. Sa monographie sur J. Braun, *Un chef oublié du catholicisme rhénan*, fournit de nombreux renseignements sur les disciples d'Hermès et sur leurs efforts pour défendre la doctrine de leur maître. Son étude sur *Les troubles de Cologne (Kölnner Wirren)*, qui parut en 1927, montre que l'attitude du gouvernement prussien envers l'archevêque de Cologne, von Droste zu Vischering fut déterminée en bonne partie par l'agitation hermésienne. Ces trois publications de Schrörs ouvrent de nouveaux horizons pour l'histoire de la restauration catholique en Allemagne dans la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle. Schrörs préparait encore d'autres travaux concernant cette époque quand la mort interrompit son labeur, le 6 novembre 1928.

L'autobiographie de Schrörs se trouve dans *Religionswissenschaft in Selbstbetrachtung*, t. I, n° 1, p. 193 sq. des appréciations qu'elle porte sur les autorités ecclésiastiques sont souvent trop sévères, parfois même injustes. La *Kölnner Kirchenzeitung* (13 novembre 1928) donne d'intéressants détails sur l'enseignement de Schrörs à Bonn. Voir aussi l'article Schrörs du *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. IX, col. 335. G. FRITZ.

**SCHULTE (Jean-Frédéric von)**, canoniste allemand. — Von Schulte est né le 23 avril 1827 à Winterberg, en Westphalie; il se consacra à l'étude du droit civil et canonique. A vingt-six ans, il était *Privatdozent* à la faculté de droit de Bonn et, deux ans après, il obtint la chaire de droit canonique et d'histoire du droit à l'université de Prague. Quoique laïc, il fut nommé conseiller de consistoire, c'est-à-dire juge synodal à l'officialité archiepiscopale de cette ville. Plus tard, il rappelait volontiers qu'il était le dernier laïc ayant siégé dans un tribunal ecclésiastique. Après le concile du Vatican, von Schulte, qui jusqu'alors avait été un ardent défenseur des droits de l'Eglise catholique, se rangea parmi les adversaires intractables de l'infaillibilité pontificale et devint l'oracle canonique du parti vieux-catholique. Il est l'auteur de l'organisation synodale et paroissiale de l'Eglise vieille-catholique. Voir l'art. VIEUX-CATHOLIQUES. Transféré à la faculté de droit de Bonn en 1873, il fut élu député au Reichstag en 1871 et siégea parmi les nationaux-libéraux, qui étaient les partisans les plus décidés du Kulturkampf. Il prit sa retraite en 1906 et mourut à Obermais, près de Méran, le 19 décembre 1914.

Von Schulte a publié un grand nombre d'articles concernant des questions juridiques et canoniques; on leur reproche d'être élaborés un peu hâtivement. Durant sa période catholique, il donna un *Droit canonique catholique* (*Katholisches Kirchenrecht*) qui parut de 1856 à 1860 et un *Manuel de droit ecclésiastique catholique et protestant* (*Lehrbuch des katholischen und protestantischen Kirchenrechtes*), dont la 4<sup>e</sup> édition est de 1896. Après 1870, il attaqua vivement l'Eglise catholique dans ses études sur : *La puissance des papes romains*, 3<sup>e</sup> édit. en 1896; *Le célibat obligatoire*, 1876, et

*Le vieux catholicisme*, 1887. Son *Histoire des sources et de la littérature canonique* (3 vol., 1875-1878) lui assure une place d'honneur parmi les historiens du droit ecclésiastique. Ses mémoires, *Lebenserinnerungen*, 3 vol., 1908-1909, ne sont pas sans intérêt pour l'histoire religieuse et profane de la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle.

*Lexikon für Theologie und Kirche*, t. ix, col. 353; Marie von Schulte, *Fr. von Schulte Lebensabend*.

G. FRIEZ.

**SCHULTING** Corneille, liturgiste et controversiste hollandais, né vers 1540 à Zieimwyk, chanoine de Saint-André à Cologne, doyen de la faculté de théologie, mort à Cologne le 24 avril 1604.

PRINCIPAUX OUVRAGES : 1. *Confessio Hieronymiana ex omnibus germanis B. Hieronymi operibus*, Cologne, 1585, 4 vol. in-fol. — 2. *Ecclasiastice disciplina libri VI de canonica et monastica disciplina collapsa restauranda pristinoque nitore restituenda*, Cologne, 1598, in-8°. — 3. *Bibliotheca ecclasiastica, seu commentaria sacra de expositione et illustratione missalis et breviarii*, Cologne, 1599-1602, 4 vol. in-fol. Cet ouvrage est un essai de bibliothèque liturgique auquel il a manqué d'être mieux composé et plus ordonné pour mériter de prendre place à côté des grandes collections de Melchior Hittorp, de Pamélius, etc. Néanmoins on y trouve des documents qui ne sont pas dépourvus de valeur, particulièrement au t. iv, consacré aux liturgies protestantes. — 4. *Bibliotheca catholica et orthodoxa contra summam totius theologie calvinianiste in Institutionibus Joannis Calvini et Locis communibus Petri Martyris, brevier comprehensa : vel potius variarum lectionum et contra I (II) librum Institutionum Joannis Calvini tomus I (II)*, Cologne, 1602, 2 vol. in-4°. — 5. *Thesaurus antiquitatum ecclesiasticarum e VII prioribus Annalium Baronii lomis contra centuriatores Magdeburgenses ac calvinistas*, Cologne, 1599 sq., 7 vol. in-12 (le titre varie d'un tome à l'autre). — 6. *Hierarchica anacrisis animadversionum et variarum lectionum libri II, quibus parit de politica ecclasiastica calvinistarum libri... convelluntur*, Cologne 1604, in-fol., liste raisonnée des colloques des différents sectes protestantes; l'intention de Schulting est de montrer combien ces colloques sont différents des synodes catholiques. — 7. *De horis officii B. M. V.*, 1607.

*Algemeine deutsche Biographie*, t. XXXI, Leipzig, 1891, p. 701; Nouvelle bibliothèque germanique (protestante), Amsterdam, 1716-1760, t. XXII, p. 191; Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, t. ix, 1739, p. 170-172; Morel, *Grand dictionnaire historique*, édit. de 1759, t. vi, p. 283; Paquet, *Mémoires pour servir à l'histoire littéraire des Pays-Bas*, t. xviii, Louvain, 1770; R. Simon, *Bibliothèque critique*, t. ii, p. 264-283; les biographies de Feller, Michard, Heister, au m. t. Schulting; Hurter, *Nomenclator*, 3<sup>e</sup> éd., t. iv, col. 598-599; Boskovany, *Romanus pontifex Primus*, Nitra, t. II, 1867, p. 508-511; t. vi, 1873, p. 551; le même, *B. Maria virgo in suo conceptu immaculata, es monumentis antiqui seculorum demonstrata*, Budapest, 1873, t. I, p. 382-383; t. iii, p. 15; le même, *Calibatus et Breviarium*, t. v, Budapest, 1861, p. 1118.

J. MERCIER.

**SCHUNCK** Ignace, jésuite bavaïrois. — Né en 1719, entré dans la Compagnie en 1737, il professa l'exégèse, la théologie dogmatique et polémique au collège d'Amberg et mourut en 1795. Il écrivit *De religione legis naturæ et positivæ divinæ*, Litteris Salmianis, 1766; *Notio dogmatica S. Scripturæ*, Landshut, 1772, comprenant, pour les deux Testaments, l'étude des auteurs, des sujets, du canon, des idiomes, des versions, de la vérité, de la divinité, de l'authenticité, de l'interprétation, du sens et de la lecture.

Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. vii, col. 936; Hurter, *Nomenclator*, 3<sup>e</sup> éd., t. v, col. 87.

A. RAYEZ.

**SCHWAAN** Pierre, jésuite rhénan. — Né en 1728, il entra au noviciat en 1744, enseigna la philosophie à Wurtzbourg et le droit canonique à Bamberg; il devint curé après la suppression de la Compagnie. Il publia *Ethica stylo scholastico concinnata et notis variis illustrata*, Wurtzbourg, 1755; 4<sup>e</sup> édit., révisée et augmentée, Francfort, 1771; manuel destiné à de jeunes élèves de philosophie à qui les grandes lignes suffisent, dit Schwaan dans ses *prænotiones*, parce que l'usage de la vie complètera heureusement ces premières notions. L'allure générale et l'exposé ne sont point sensiblement différents des manuels modernes : écrit avec clarté, l'auteur donne une grande place à la casuistique et cite abondamment les écrivains ecclésiastiques et hétérodoxes. Schwaan édita encore en 1773 une *Dissertatio de bonæ fidei possessore*.

Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. vii, col. 938; t. ix, col. 817; Hurter, *Nomenclator*, 3<sup>e</sup> éd., t. v, col. 210.

A. RAYEZ.

**SCHWALM** Salvador, né à Nancy le 15 octobre 1860, mort à Pass-Prest, près de Nice, le 7 novembre 1908. — Il avait fait profession dans l'ordre des frères prêcheurs le 15 septembre 1879, sous le nom de frère Marie-Benoît. Sa santé ne lui permit pas de produire une œuvre théologique considérable par l'étendue : il laissa à sa mort, publiés ou prêts à l'impression, la matière de plusieurs volumes et de nombreux articles.

Le P. Schwalm est surtout connu pour avoir apporté à la philosophie morale de saint Thomas à la *Science sociale* de Le Play. Il s'était lié avec l'abbé de Tourville. Plus tard, sans jamais se séparer de ses amis de la *Science sociale*, il suivit une voie personnelle plus théologique. Le fond de sa pensée se trouve dans les deux volumes intitulés : *Leçons de philosophie sociale* (t. I : *La philosophie sociale : la famille*; t. II : *Le patronat et les associations. La société politique*), Paris, 1911, in-12, réédition partielle en 1938 sous le titre *L'Eglise et l'Etat*. Des études approfondies ont été données ici-même par le P. Schwalm : COMMUNISME, t. III, col. 574-595; CORPORATIONS, col. 1867-1879, et surtout DÉMOCRATIE, t. IV, col. 271-321.

Il semble que la pensée du P. Schwalm ait été plus vigoureuse encore lorsqu'il s'est donné pour tâche, spécialement en divers articles de la *Revue thomiste*, de préciser les bases métaphysiques d'une théologie qui veut être rigoureusement orthodoxe. Son étude *L'acte de foi est-il raisonnable?* parue dans la *Revue thomiste* en 1896, rééditée en brochure en 1911, mérite de devenir classique. Non seulement elle a eu un rôle historique pour accentuer la réprobation des théologiens contre certains modernismes, mais elle rendrait les plus grands services à qui voudrait utiliser les textes de saint Thomas pour situer dans les cadres du plus solide intellectualisme les remarquables intuitions du cardinal Newman concernant l'« assentiment ».

De même, dans un autre article intitulé *Les illusions de l'idéalisme et leurs dangers pour la foi*, dans *Revue thomiste*, 1896, le P. Schwalm signalait, par une analyse irréfutable, le caractère imparfait de la philosophie blondelienne. Le P. Schwalm renoua plus tard à la polémique qu'il avait engagée. Il n'avait pas changé d'opinion, mais il voulait ménager des esprits sincères et qui espèrent capables de revenir à l'orthodoxie thomiste. Il est probable qu'il demeurerait dans les mêmes dispositions s'il assistait aux controverses de l'heure présente.

Le P. Schwalm a laissé aussi divers ouvrages de vulgarisation d'élevage : *Le sacre-prince des papes à l'époque de Jésus-Christ*, 1910; *Le Christ d'après saint Thomas d'Aquin*, 1910, etc.

A. Gaudet, *Le Père Schwalm*, Paris, 1911.

M.-M. GORCE.



**SCHWANE Joseph**, théologien allemand (1824-1892). — Né à Dorsten en Westphalie le 2 avril 1824, il fut ordonné prêtre en 1849. Privatdozent à la faculté de théologie de Münster en Westphalie en 1853, il obtint la chaire de morale et d'histoire des dogmes à cette même faculté en 1859. En 1881, il opta pour la chaire de théologie dogmatique qu'il conserva jusqu'à sa mort laquelle survint le 6 juin 1892.

Schwane est le premier théologien catholique allemand qui ait publié une *Histoire des dogmes*, 4 vol., 1862-1890; 2<sup>e</sup> éd., 1892-1895. A vrai dire, le travail de Schwane ne donne pas une véritable histoire des dogmes, mais une théologie dogmatique conçue pour ainsi dire *sub specie historiae*. Les différents traités dogmatiques y sont présentés dans l'ordre habituel des manuels de cette époque. Ils exposent les conceptions théologiques des écrivains ecclésiastiques ainsi que les décisions du magistère depuis les apôtres jusqu'à nos jours. Le t. I est consacré aux temps antérieurs au concile de Nicée, le t. II à l'époque patristique proprement dite, le t. III du concile de Nicée à saint Jean Damascène, le t. IV s'attache à la théologie du Moyen Âge et le t. V à celle des temps modernes. La documentation de Schwane est sérieuse — à notre avis elle doit beaucoup à Petau — et son *Histoire des dogmes* est encore susceptible de rendre de sérieux services. L'histoire des dogmes a été traduite en français, t. I (période anténicéenne), par l'abbé P. Belet; les cinq autres volumes (t. II et III, période patristique; t. IV et V, Moyen Âge; t. VI, Temps modernes), par l'abbé A. Deger, Paris, 1886, 1893-1904. De plus Schwane a publié une monographie sur *Les contrats*, 1871; une *Morale spéciale*, 3 vol., 1873-1878 et une *Morale générale*, 1885, ainsi qu'une étude sur *Le sacrifice eucharistique*, 1889.

*Laakosien für Theologie und Kirche*, t. IX, col. 361.

G. FEILZ.

**1. SCHWARZ Ignace**, jésuite et historien bava-rois. — Né en 1690, entré dans la Compagnie en 1707, il enseigna la philosophie. En 1727, l'électeur Charles-Albert le nomma premier professeur d'histoire universelle à l'université d'Ingolstadt; il y connut de grands succès et mena ferme la lutte contre les protestants; à partir de 1740, il gouverna les collèges de Fribourg-en-Brisgau, Solcure, Lucerne et Elwangen; il mourut en 1763.

De son œuvre philosophique, il faut retenir son *Peripateticus nostri temporis, seu philosophus discursivus. per discursus symbolo-physicos, ad discursum, juxta sanctorum philosophorum exempla, pie curiosum instructus, pars I seu microcosmus, pars II seu macrocosmus*, Fribourg-en-Brisgau, 1724; 3<sup>e</sup> éd., illustrée, Ingolstadt, 1755. Sous forme de dialogue entre Nelander et Leucotheus, Schwarz traite notamment : *De principis et principibus philosophia; de Deo rerum omnium principio, de anima, de corpore, de aere et oculo, de somno et somnia, de principis physiognomia; de tempore et aeternitate, de mundo celesti, de magia (astrologica, diabolica, physica, artificiali), de bruto-rum discursu, de monstris, de libertate indifferentie etiam in statu nature lapsæ* (attaque contre l'hydre janséniste).

Les plus appréciées de ses œuvres historiques sont les *Collegia historica, seu questiones historice criticæ*. Ingolstadt, 1734-1737, en 9 vol. Cet ouvrage se présente comme le manuel de l'étudiant catholique au XVIII<sup>e</sup> siècle. Il a en effet l'intention de fournir les arguments nécessaires et adéquats qui permettront de répondre victorieusement à la science historique des protestants. Toutes les questions politiques, polémiques, juridiques, canoniques, dogmatiques ont été abordées par eux. Bien entendu, ils passent pour histo-

riens classiques. Il est grand temps de faire de l'histoire, non pas de s'attarder aux nomenclatures, aux statistiques, aux faits pour eux-mêmes; il s'agit — et Schwarz a bien en ce domaine l'impression d'être un précurseur — de faire de la *critique historique*. Tout au long de ses neuf tomes, il ne poursuivra pas d'autre but que de donner à ses étudiants une méthode de travail et des éléments de recherche : méthode et recherche qu'il applique lui-même à toutes les difficultés chronologiques qui présentent les deux Testaments; puis, successivement, après un savoureux traité de géographie générale, il expose l'histoire des royaumes de Gaule, d'Alsace, de Lotharingie et de Germanie (les prétentions impériales des historiens allemands sont confrontées avec les revendications françaises). Mais tout l'intérêt, on le sent, est concentré sur le drame protestant; la polémique protestante affleure à tout instant : influence de la Réforme sur les destinées de l'Empire romain germanique, rapports du spirituel et du politique sous la monarchie chrétienne et sous la monarchie protestante, décadence de Rome, doctrines des jésuites sur le tyrannicide et la soumission aux pouvoirs établis. Schwarz composa encore des *Institutiones juris publici universalis nature et gentium*, 1741, 3 vol. in-8<sup>o</sup> (résumé en un volume en 1743), réimprimées en 1760, ouvrage non moins apprécié que les *Collegia*.

On voit assez le trésor de connaissances accumulées dans les livres de Schwarz : tout ce qu'on pouvait savoir, au XVIII<sup>e</sup> siècle, en fait de géographie, d'histoire profane et ecclésiastique, de controverses protestantes, de droit public, bref, les principales questions difficiles de l'époque ont été réunies là, discutées, leurs documents critiqués, leur interprétation donnée, les faux et les interpolations découverts; mine inépuisable dont ne pourront plus se passer les exégètes, les historiens, les juristes et les controversistes.

Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. VII, col. 946-949; t. XI, col. 1791; E.-M. Rivière, *Additions et corrections à la Bibl. de la Comp. de Jésus*, Toulouse, 1911-1930, col. 1218; de Guillemin, *Mémoires de la Comp. de Jésus. Germanie*, 1<sup>re</sup> série, t. II, p. 340; Hurter, *Nomenclator*, 3<sup>e</sup> éd., t. IV, col. 1549-1551; B. Dühr, *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge*, t. IV b, p. 38 et passim; Ch. Verdier, *Histoire de l'université d'Ingolstadt*, t. II, Paris, 1887, p. 602.

A. RAYEZ.

**2. SCHWARZ Meinrad**, frère mineur conventuel suisse (XVIII<sup>e</sup> siècle). — Né en 1690, à Giffers en Suisse, il fit profession en 1710, et fut lecteur de droit canonique à Fribourg en Suisse. Il est très douteux qu'il ait professé le droit canonique à l'université de Fribourg-en-Brisgau, comme le soutient D. Sparacio, *Frammenti bio-bibliografici*, Assise, 1931, p. 173. Ce serait donc aussi à Fribourg en Suisse qu'il faudrait placer en 1728, les deux fameuses disputes sur les matières controversées par rapport aux cinq livres des *Décretales* de Grégoire IX. L'exposé de ces disputes avec leurs conclusions fut publié dans *Sacra jurisprudentia, sive assertiones principiales et magis controversæ secundum quinque libros Decretalium Gregorii IX, per rationes et auctoritates utriusque juris, ac doctorum primi, medii et nostri ævi responsa strictim elucidatæ*. Fribourg, 1728, in-8<sup>o</sup>, xvi-176 p. — Meinrad Schwarz mourut à Wurzburg le 14 mars 1745.

On doit à Meinrad Schwarz cinq écrits polémiques : *Theses ex universa philosophia; De angelis; De deo uno et trino; De creatione angelorum ou Angelus creatus; De una et magna deitate*. Ses principaux ouvrages se rapportent toutefois au droit canonique : *Sacra jurisprudentia déjà citée; Prolegomena juris ac controversiæ principiales selectæ ex quinque libris Decretalium*. Fribourg, 1729; *Commentarium in regulas*

*juris in Sexto*, *ibid.*, 1730; *Collegium universi juris canonici* du bénédictin L. Engel, rédigé en manuel, *ibid.*, 1738, ou 1728, d'après D. Sparacio, *op. cit.*, p. 174 et H. Hurter, *Nomenclator literarius*, 3<sup>e</sup> éd., t. iv, col. 1603, n. 2.

K. Eubel, *Geschichte der oberdeutschen Minoriten-Provinz*, Würzburg, 1886, p. 129; B. Fleury, dans *Archives de la Sorb.*, d'hist. du canton de Fribourg, t. viii, 1907, p. 344; D. Sparacio, *Tramonti bio-bibliografici di scrittori ed autori minori emmentali dagli ultimi anni del 600 al 1930*, Assise, 1931, p. 173-174 et dans *Miscellanea francescana*, t. xxx, 1930, p. 59-60; V. Schwarzwalder, *Schwarz Meinrad*, dans *Lection J. Theol.*, u. Kirche, 2<sup>e</sup> éd., t. ix, Fribourg-en-B., 1937, col. 397; K. Eubel, *Die 700 jährige Niederlassung der Franziskaner-Minoriten zu Würzburg*, dans *Franzisk. Studien*, t. viii, 1921, p. 37.

A. TEETART.

**SCHWEDERICH Jacques**, appelé aussi *Suederick*, *Schneiderich*, *Schneiderick*, *Swegerich*, *Swederich*, frère mineur allemand du xiv<sup>e</sup> siècle, qui s'est distingué par son opposition à Luther. — Originaire de Torgau, il entra dans l'ordre des mineurs de la province monastique de Saxe, probablement au couvent de cette ville. Voir F. Doelle, O. F. M., *Der Klostersturm von Torgau*, Münster-en-W., 1931, p. 56, n. 1. Ordonné prêtre en décembre 1502, il fit un court séjour à l'université de Wittenberg puis à celle d'Erfurt, où il prit le doctorat le 11 février 1519. Voir Molschmann, *Erforidia literata*, t. ii, Erfurt, 1733, p. 25.

Il exerça ensuite la charge de lecteur en théologie et combattit avec énergie par la parole et par la plume Luther et sa réforme. Ainsi il défendit au chapitre provincial de Wittenberg, en 1519, contre Luther, l'authenticité des stigmates de saint François. Cette dispute porte le titre de *Quæstio disputata de S. Francisci stigmalibus contra Lutherum*, et Luther en fait mention d'une façon très défavorable dans une lettre qu'il écrivit à Jean Staupitz le 3 octobre 1519. Cf. E.-L. Enders, *Dr. Martin Luthers Briefwechsel*, t. ii, 1887, p. 282. En 1523, quand il était déjà custode de la custodie de Meissen, Jacques Schwederich fut attaqué par écrit par le franciscain Jean Briesmann, contre lequel il avait dû sévir à cause de ses propensions marquées vers la Réforme, à laquelle il passa d'ailleurs vers la fin de 1522. Voir F. Doelle, *Das Wittenberger Franziskanerkloster*, dans *Franzisk. Studien*, t. x, 1923, p. 284-285.

En qualité de custode de Meissen, J. Schwederich eut sans cesse des difficultés avec les protestants, qui, non seulement attaquaient continuellement les religieux des couvents de sa custodie, mais les persécutaient jusque dans leurs couvents et les obligeaient à les quitter. Cependant un des soucis les plus graves du custode était l'abandon de l'ordre et l'apostasie de quelques-uns de ses sujets. Aussi, pour réfuter toutes les accusations portées par les protestants contre la vie religieuse et engager ses confrères à rester fidèles à leurs vœux il écrivit, sur la demande de l'évêque de Meissen, le *Collectaniolum de religiosorum origine et eorum per mundum multiplicatione ac a ceteris vulgariis per habitus, signa et ritus discernere, de apostolatum quoque et eis cooperantium pinculo simul ac punitione ex diversis hinc inde comportatum*, s. l. (probablement à Dresde), mars 1525. Cet ouvrage, comporte onze articles, dont on peut voir les titres dans J.-H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores O. M.*, 2<sup>e</sup> éd., t. ii, Rome, 1921, p. 20. Sur ces lettres voir F. Doelle, *Der Klostersturm von Torgau im Jahre 1525*, dans *Franzisk. Studien*, fasc. suppl. 11, Münster-en-W., 1931; et *Drei apostretierte Franziskaner, deren Reformgeschiede*, *Studien und Texte*, fasc. 21-22, Münster-en-W., 1912.

En 1539, mourut le duc Georges de Saxe, le protecteur des ordres religieux, et de la sorte les detentes

couverts de sa custodie, Meissen, Dresde, Oschatz et Freiberg furent complètement livrés à la merci des protestants. Cf. F. Doelle, *Aus den letzten Tagen der Franziskaner zu Meissen*, dans *Franzisk. Studien*, t. i, 1914, p. 65-76.

En 1551, le P. Schwederich apparut, revêtu de la dignité de vice-provincial de Saxe. Après cette date il disparaît de l'histoire.

Outre les deux ouvrages déjà cités : la *Quæstio disputata de S. Francisci stigmalibus* et le *Collectaniolum*, Jacques Schwederich est encore l'auteur de nombreuses lettres, intéressant l'histoire de la réforme protestante. On lui attribue aussi un *Commentarius in Sententias*.

Outre les études déjà citées, voir L. Wadding, *Scriptores O. M.*, 3<sup>e</sup> éd., Rome, 1906, p. 126; J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, 2<sup>e</sup> éd., t. ii, Rome, 1921, p. 20; G. Haselbeck, *Zum Jubelfest der Thüringischen Ordensprovinz (1523-1923)*, dans *Franzisk. Studien*, t. x, 1923, p. 118; H. Schwesinger, *Das Franziskanerkloster in Sudfeld a. S.*, *ibid.*, t. x, 1923, p. 262; L. Lemmens, *Die Franziskanerkustodie Livland und Preussen*, Düsseldorf, 1912, p. 609; le même, *Die Provinzialvikare der Sächsischen Observanten*, Düsseldorf, 1910, p. 12; *Allgemeine deutsche Biographie*, t. xxxiii, p. 325; L. Meier, *Die schola Erfordiensis sæculi XV*, dans *Antiquarium*, t. v, 1930, p. 348; F. Doelle, *Reformationsgeschichtliches aus Kursachsen. Verbreitung der Franziskaner aus Altburg und Zeitzkau*, dans *Franzisk. Studien*, fasc. suppl. 15, Münster-en-W., 1933, p. 185-186, 188, 197-198; H. Hurter, *Nomenclator*, 3<sup>e</sup> éd., t. ii, col. 1253; F. Goss, *Adien und Briefe zur Kirchenpolitik Herzog Georgs von Sachsen*, t. ii, 1525-1527, Leipzig-Berlin, 1917, p. 756; P. Marcus, *Das Franziskanerkloster in Meissen*, dans *Mitteilungen des Vereins f. Gesch. d. Stadt Meissen*, t. ii, Meissen, 1889, p. 342-346; G. Buchwald, *Die Franziskaner der Matricula ordinatum des Hochstifts Merseburg*, dans *Franzisk. Studien*, t. vii, 1920, p. 144 et 215; C.-E. Foerster, *Album Academiae Vitebergensis ab anno Christi 1502 usque ad annum 1560*, Leipzig, 1841; A. Weissenhorn, *Akten der Erfurter Universität*, t. ii, Halle, 1881, p. 288; O. Clemen, *Reste der Bibliothek des Franziskanerklosters in Zeitzkau*, dans *Franzisk. Studien*, t. xvii, 1930, p. 226; F. Doelle, *Die Observanzbewegung in der Sächsischen Franziskanerprovinz bis zum Generalcapitel von Parma (1529)*, Münster-en-W., 1918, p. 130-131.

A. TEETART.

**SCHWEITZER** (SCHWEETZER ou SCHWETZER) **Jean**, augustin allemand, né en 1623, professeur, puis doyen de la faculté de théologie de Cologne, provincial à trois reprises des augustins de Cologne, mort le 23 janvier 1708. Il a laissé entre autres :

1. *Dissertatio de sufficienti et necessario peccentia*, Cologne, 1678. — 2. *Dissertatio de radice interabilitum scandalosorum propositionum ab Alexandro VII et Innocentio XI damnatarum ad mentem S. P. Augustini*, Cologne, 1679, in-8°. — 3. *De essentia et effectibus predestinationis et reprobationis adultorum et infanulium sine baptismi sacramento mortuorum ad mentem S. Augustini*, Cologne, 1681. — 4. *De incertitudine sententiarum probabilisticarum et periculo dictaminis practici*, Cologne, 1682, in-8°. — 5. *De statu innocentie*, Cologne, 1682, in-8°. — 6. *Iusta querela de responsione benigna*, Cologne, 1682, in-8°.

Hurter, *Nomenclator literarius*, 3<sup>e</sup> éd., t. ii, col. 640; Bichard et Girard, *Bibliothèque sacrée*, t. xxii, p. 114; F. H. Dupin, *Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques*, xvii<sup>e</sup> siècle (table).

J. MERCIER.

**SCHWENCKFELD Gaspard**, théologien et mystique protestant, fondateur de la secte des schwenckfeldiens (1489-1561). I. Vie. II. Doctrine.

III. Les schwenckfeldiens.

I. Vie. — Gaspard Schwenckfeld était né en novembre ou décembre 1489, au duché de Liegnitz, en Silésie. Il signait : Schwenckfeld von Ossig, parce qu'il était originaire d'une famille noble, dont le chef héréditaire portait le nom d'Ossig. De quelques autres

plus jeune que Luther, il grandit dans une atmosphère encore pleinement catholique et semble avoir eu du penchant à la piété. Il fréquenta d'abord l'école de Liegnitz, puis passa à l'université de Cologne, en 1505, mais en qualité d'étudiant libre. On le trouve, en 1507, à Francfort-sur-le-Mein, puis plus tard, à Erfurt. Il étudiait les « arts libéraux », la théologie scolastique, le droit canonique, un peu en amateur, et sans songer à entrer dans les ordres, car il ne fut jamais prêtre. Vers 1510-1511, il entra au service du duc de Münsterberg, à Oels; puis du duc de Brieg; enfin à celui du duc Frédéric II de Liegnitz, vécut de la vie de courtisan, tout en dirigeant l'exploitation de son domaine d'Ossig. C'était une nature idéaliste, un caractère libre et indépendant, un esprit élevé et délicat. Les premiers écrits de Luther le séduisirent, dès 1519, par la condamnation qu'il y trouvait d'une religion tout extérieure et par l'appel à une vie plus profonde fondée sur le contact assidu avec la parole de Dieu. Il semble avoir été imbu des doctrines mystiques de maître Eckart, de Jean Tauler et de l'auteur anonyme de la *Théologie allemande*. Et c'était l'écho de ces doctrines qu'il croyait entendre dans les œuvres de Luther. Il ne quitta pourtant la vie de cour qu'en 1522 ou 1523, pour se donner tout entier à ce qu'il regardait comme sa vocation divine. En 1519, il s'était mis à lire la Bible, à raison de quatre chapitres par jour. Il aida puissamment le duc de Liegnitz, son maître, à opérer la « réforme » de ses États, en prêchant lui-même, en agissant sur les membres du clergé et notamment sur l'évêque Jean de Salza. Il trouva un auxiliaire précieux en Valentin Krautwald, *Domlektor*, c'est-à-dire chanoine-directeur de la maîtrise de la collégiale Saint-Jean, à Liegnitz. Ce fut Krautwald qui lui apprit le grec. Schwenckfeld avait fait le voyage de Wittenberg, en décembre 1521 ou au début de 1522. Il y avait pris contact avec Mélancthon, Bugenhagen, Justus Jonas, Karlstadt, les prophètes de Zwickau, mais n'avait pas vu Luther, alors enfermé au château de la Wartbourg. Il est assez probable qu'il fut déjà choqué par le mélange trop visible d'éléments bons et mauvais, dans le mouvement de la Réforme. Ce qui est sûr, c'est que, dès 1523, il se plaignit que l'on remarque peu de progrès moral, parmi les soi-disant « réformés », et que ceux qui se font gloire de l'Évangile n'en mènent pas moins une vie scandaleuse. L'année même où le duc de Liegnitz établissait officiellement la Réforme dans ses États, en 1524, il lui dédia un livre intitulé : *Avertissement de l'abus qui est fait de plusieurs articles importants de l'Évangile, dont l'innocence conduit l'homme commun à la liberté charnelle et à l'erreur*. Ce livre est considéré, par les historiens, comme une source très précieuse d'informations sur l'état religieux et moral, au sein de la Réforme naissante. Luther, de son côté, avait été écœuré de la vulgarité des motifs qui lui avaient amené un trop grand nombre de ses adhérents. Il avait même songé à constituer des groupes séparés de « vrais chrétiens ». La même idée poursuivait Schwenckfeld. Vers la fin de 1525, ce dernier revint à Wittenberg. Entre lui et Luther se déroulèrent, en présence de Bugenhagen et Justus Jonas, de longues conversations, sur le sujet brûlant de l'organisation de l'Église. On sait que Calvin devait affronter, plus tard, le même problème, et faire un usage sévère de l'excommunication, pour expurger la communauté chrétienne des membres pourris. Schwenckfeld l'avait précédé dans cette voie. Il proposa à Luther de faire marcher l'excommunication « de pair avec l'Évangile ». Il insista sur la nécessité de revenir à l'Église apostolique. Luther concéda que beaucoup de chrétiens étaient indignes de l'Évangile, qu'il y aurait lieu de grouper à part les bons, d'en faire un registre soigneux,

de les réunir au « Couvent noir », où il habitait lui-même, et de laisser la masse à la paroisse, où un chapelain prêcherait. Il se lamentait sur le manque de charité envers les pauvres. Il n'avait pas pu trouver même la moitié d'un florin pour les indigents! Mais comme Schwenckfeld insistait sur l'établissement de l'excommunication, Luther lui répondit : « Oui, cher Gaspard, mais les vrais chrétiens ne sont pas encore assez nombreux; je voudrais bien en voir seulement une paire ensemble, mais je n'en connais pas un seul! » Et la discussion en resta là. A partir de ce moment, Luther évolua vers une Église de masse retenue par une forte discipline d'État. Calvin, du reste, ne se ferait pas faute non plus de faire appel à la police, pour le maintien des mœurs et de la pratique religieuse. Schwenckfeld, au contraire, resta fidèle à son idéal désespéré de retour à l'Église apostolique. Entre lui et Luther, la brouille devint complète, quand éclata la querelle sacramentaire, voir SACRAMENTAIRE (*controverse*). Dès le 4 janvier 1526, Luther, après avoir dénoncé, dans une lettre aux chrétiens de Reutlingen, les erreurs de Karlstadt et de Zwingli-Oecolampade, sur la présence réelle, dénonça Schwenckfeld et son ami Krautwald, sans les nommer « comme la troisième tête de la détestable secte sacramentaire ». *Luthers Werke*, éd. de Weimar, t. xix, p. 123. A partir de ce moment, Schwenckfeld fut classé par les luthériens parmi les « fanatiques de gauche », les illuminés, les suppôts de Satan. Pour ne pas créer de difficultés à son duc, il s'exila volontairement en 1529. Rien ne pouvait l'arracher à son rêve d'Église de parfaits chrétiens et il avait écrit en 1528 : *Voici qu'un monde nouveau se lève, l'ancien meurt!* Il poursuivit donc son apostolat, au long d'une vie désormais errante et fugitive, à Strasbourg, Esslingen, Augsburg, Spire, Ulm et en de nombreuses autres villes, critiquant toujours le relâchement des Églises luthériennes, gagnant des individualités énergiques à ses idées, formant de petits groupes partout où il passait, écrivant des lettres, des opuscules, et développant incessamment la doctrine mystique qui va être analysée ci-après. Il essaya, à maintes reprises, de regagner Luther, mais se vit toujours repoussé avec le dernier mépris. La dernière tentative se place en 1543. Voir la lettre très humble et très respectueuse de Schwenckfeld à Luther, dans *Luthers Briefwechsel*, éd. Enders, t. xv, p. 244-250. Luther repoussa durement les avances du théologien dissident. Il répondit au message qui lui apportait la lettre de Schwenckfeld : « Cher homme, tu diras à ton maître, Gaspard Schwenckfeld, que j'ai reçu de toi son libelle et sa lettre. Plaise à Dieu qu'il cesse! Car, il a alumé, en Silésie, un incendie contre le Saint-Sacrement, qui n'est pas encore éteint et qui brûlera éternellement sur lui, ...et voici qu'il y ajoute sa doctrine eutychienne, trompe les Églises, alors que Dieu ne l'a pas envoyé, et ce dément (*unsinnig Narr*), possédé du démon, ne sait pas ce qu'il bafouille. S'il ne veut pas cesser, qu'il me laisse la paix avec son bouquin, par lequel le diable crache et emm... par son intermédiaire. Et voici mon dernier jugement sur lui : « Que le Seigneur frappe en toi Satan et que « l'Esprit (mauvais) qui t'a appelé, et la course que tu « accomplis, et tous ceux qui sont d'accord avec toi, « les sacramentaires et les eutychiens, avec tous vos « blasphèmes, soient en perdition, selon ce qui est « écrit : « Ils couraient et je ne les envoyais pas, ils « parlaient et je ne leur mandais rien. » (Jérémie, xxxiii, 21). » Et à sa table, Luther, répétant les mêmes propos, s'exprima en termes si vulgaires, que dame Catherine lui cria : « Oh! cher maître, c'est trop grossier! » A quoi, Luther répondit : « Ce sont eux qui m'apprennent à être grossier. C'est ainsi qu'on doit parler avec le diable! » Voir *Luthers Tischreden in der*



*Mathesischen Sammlung*, publiés par E. Kroker, 1903, p. 335.

Schwenckfeld, repoussé, continua à répandre ses idées et à lutter contre les luthériens orthodoxes, notamment contre Flacius Illyricus, le plus excité d'entre eux. Il mourut à Ulm, vers la fin de 1561.

II. DOCTRINE. — Schwenckfeld n'a pas laissé de corps de doctrines complet et systématique. Il s'est renfermé en un petit cercle d'idées favorites qui reviennent sans cesse sous sa plume. Trois points surtout lui tiennent au cœur et résument toute sa théologie : 1° les rapports entre l'esprit et la lettre dans les Écritures ; 2° la théorie du saint-sacrement ; 3° la christologie. De ces trois points, le troisième est le plus important et domine les deux autres.

Selon lui, l'acte créateur établit entre Dieu et sa créature une distance infranchissable. « Aucune créature n'est par elle-même participante de la nature divine, en sorte que toutes les créatures sont hors de Dieu et Dieu hors de toutes les créatures. » *Epistolar.*, t. II, 2<sup>e</sup> part., p. 105. Il fallait donc que Jésus-Christ fût dans une relation spéciale avec le Père. De fait, la nature humaine du Christ n'a pas été créée, mais « engendrée » par le Père. Dieu est le Père « du Christ tout entier, Dieu et homme ». *Epistolar.*, t. I, p. 612. De la sorte, le Christ « ne possède pas la sainteté par grâce, ni comme une qualité ou un accident, dans sa nature humaine, mais il la possède naturellement et de lui-même ». Cette nature humaine a été enfantée, avec sa divinité, par la vierge Marie. Nous croyons, déclare Schwenckfeld, « que Marie a enfanté le Christ, Dieu et homme unis en une seule personne, non le Christ seul selon sa nature humaine, car de ce que le Christ n'a pas reçu la divinité de Marie, il ne s'ensuit pas qu'elle ne l'a enfanté que selon sa nature humaine, mais Dieu et homme, un seul fils, et le Christ tout entier ». Et pendant toute sa vie, la chair du Christ a été ainsi étroitement unie au Verbe, sans suture, sans séparation, en sorte que le Christ était « un homme en Dieu, dans l'unité de l'essence divine, dans un être entièrement nouveau et céleste, dans un être incorruptible jouissant de la gloire en Dieu, et aussi de la puissance, de la force, de la vérité divines ». Cette union n'emporte pas cependant destruction de la nature humaine du Christ, mais réception et possession par elle de toute la divinité éternelle. Toutefois, cette glorification de la chair du Christ n'a pas été entière du premier coup. Il y a eu croissance de glorification, entrée progressive dans la gloire divine. Mais depuis la résurrection et l'ascension, cette glorification est complète. La nature humaine du Christ est si bien revêtue de Dieu qu'elle doit être adorée comme telle.

C'était à propos de cette doctrine que Luther prononçait le mot d'eucharistisme. Il la résumait en ces termes : *Dicit creaturam post resurrectionem et glorificationem in Deitatem formatam et ideo esse adorandam*.

Et voici le lien entre cette théorie nébuleuse et la doctrine eucharistique de Schwenckfeld : l'Homme-Dieu a reçu la mission de racheter l'humanité. Schwenckfeld conçoit la rédemption, à la suite de certains Pères grecs, comme une rançon payée au diable, qui nous possédait tous. Une fois qu'il nous a rachetés, le Christ nous purifie du péché en nous justifiant par la foi en lui, mais pour cela, il est nécessaire qu'il nous élève au-dessus de notre condition de créatures pour faire de nous les fils adoptifs de Dieu et nous régner avec lui, c'est-à-dire nous communiquer une vie nouvelle. Pour cela, il entre en nous, il devient la nourriture et le breuvage de nos âmes. Mais, sa chair étant spiritualisée et son sang également, il ne peut nous alimenter que d'une façon spirituelle.

« Le sang du Christ, écrit-il, étant maintenant glorifié, est complètement spirituel et divin, il est donc aujourd'hui versé, par le Saint-Esprit, dans toute sa force, et il étanche la soif des âmes par la foi. » *Epistolar.*, t. II, 2<sup>e</sup> part., p. 943. Schwenckfeld ne peut donc pas admettre que la chair et le sang du Christ soient présents localement dans le pain et le vin eucharistiques, comme le pensait Luther (impanation). Il assure que l'on doit traduire les paroles de l'institution : « Mon corps est ceci » et non pas : « Ceci est mon corps ». Le sens serait donc : « De même que ce pain nourrit votre corps, de même ma chair (spiritualisée et divinisée) nourrit votre âme, est le pain de votre âme. » Schwenckfeld insistait surtout sur le c. vi de saint Jean, pour démontrer son interprétation : « Ma chair est une vraie nourriture et mon sang un véritable breuvage... » La chair ne sert de rien, mes paroles sont esprit et vie. » Il tirait de là toute une théorie de l'union au Christ, devenu notre aliment spirituel. Et il rattachait à cette doctrine celle de l'inspiration scripturaire. Pour lui, la Bible n'est que le produit humain, imparfait, extérieur de l'inspiration. « Les saints hommes de Dieu, dit-il, qui sont poussés par le Saint-Esprit à parler et à écrire, n'ont pas pu livrer aux autres par la parole ou l'écriture le don et la richesse qu'ils possédaient en leurs cœurs et qu'ils sentaient vivre en eux... la plume n'a pas pu couvrir le cœur tout entier sur le papier, ni la bouche faire jaillir toute la source et son contenu. » Il suit de là que l'Écriture ne doit être interprétée que par l'Esprit-Saint et avec l'Esprit-Saint. On ne doit pas s'attacher à la lettre d'une façon servile. Ce n'est que lorsque le Christ est vivant en nous par son Esprit que nous pouvons lire la sainte Écriture avec fruit.

Et par-dessus tout cela plane le mystère de la prédication. Dieu veut, en effet, déclare Schwenckfeld, que tous ses *dox ex eodem fonte caelesti in corda electorum, per Jesum Christum, caput Ecclesiae in Spiritu Sancto, scaturire interque in nullum externum medium ut neque inter caput et corpus, collucri posse. De cursu verbi Dei, origine fidei, et ratione justificationis*, Bâle, 1527, p. 13. Donc, pas d'intermédiaires entre le Christ et l'âme, pas de sacrements, pas d'Écritures à prendre à la lettre, pas de confession de foi ni d'orthodoxie rigide, pas d'Église hiérarchisée. Schwenckfeld aboutit à une sorte d'individualisme mystique, par quoi il prétend continuer le luthéranisme primitif, abandonné, en cours de route, par Luther lui-même.

III. LES SCHWENCKFELDIENS. — Ce que l'on vient de dire de Schwenckfeld et de ses doctrines fait comprendre le caractère particulier des groupes schwenckfeldiens. Ils ne formaient pas des Églises proprement dites, mais des conventicules restreints, à tendances rigoristes ou, comme l'on devait dire plus tard, puritaines. Par des hommes tels que Weigel, Johann Arndt, Schwenckfeld a transmis, au sein du protestantisme, mais en marge des grandes Églises, et mal supporté par elles, la tradition du mysticisme médiéval, qui s'est épanouie plus tard dans le piétisme (voir ce mot). Si la révolution protestante n'avait pas éclaté, de tels hommes auraient trouvé dans les cloîtres un refuge naturel et peut-être auraient-ils puissamment servi la réforme monastique. Peut-être aussi auraient-ils versé dans l'illuminisme.

Quoi qu'il en soit, les partisans de Schwenckfeld se tinrent soigneusement à l'écart des grandes Églises, tant de celles de Luther que de celles de Zwingli et de ses successeurs. Ils se donnaient le nom de « confesseurs de la gloire du Christ », par allusion à la théorie christologique du maître. A partir de 1539 environ, ils sont connus sous le nom de schwenckfeldiens, qu'ils acceptent du reste. Bon gré mal gré, ils constituèrent dès lors une secte définie. Leurs groupes

étroits et fermés se multiplièrent naturellement dans les régions où s'était exercée la propagande de Schwenckfeld, en Silésie, en Wurtemberg, en Souabe, à Strasbourg et dans les villes où il avait séjourné. On cite encore comme centres de fortes communautés Görlitz, Glatz, Goldberg, Löwenberg, Jauer, Wohlau. La secte eut aussi un certain développement en Prusse, grâce à la sympathie du duc Albert de Hohenzoellern. Mais ce développement fut arrêté net après le colloque de Rastenburg, en 1531.

En Wurtemberg, où la secte était particulièrement fervente, le duc Christophe prit contre eux des mesures sévères, en 1554. Il semble qu'il se soit produit certains mélanges entre les groupes schwenckfeldiens et les groupes de frères moraves et d'anabaptistes, au IX<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> siècle et au début du XVII<sup>e</sup> siècle. Au début du XVII<sup>e</sup>, l'attention fut attirée sur la secte en Silésie, par les attaques du prédicateur Schneider. On exigea d'eux une confession de foi. La Silésie appartenait alors à l'Autriche. L'empereur Charles VI fit prêcher une mission contre eux, par les jésuites, en 1720. Un certain nombre d'entre eux passèrent en Saxe, en furent chassés de nouveau, se réfugièrent alors en Hollande, puis en Angleterre, et enfin en Pennsylvanie, le pays de la tolérance la plus large et le refuge des sectes persécutées. Leur siège principal fut Philadelphie. Lors de la conquête de la Silésie par Frédéric II, en 1742, ceux qui restaient dans cette province eurent la consolation de voir publier par ce prince un édit qui non seulement leur accordait la tolérance complète, mais leur restituait les biens confisqués à leurs communautés. Le roi de Prusse s'acquittait de la sorte un droit à leur gratitude. Actuellement, les schwenckfeldiens n'existent plus qu'à l'état sporadique.

L. SCHWENKELF. Les écrits de Schwenekefeld n'ont été qu'en partie publiés dans le *Corpus Schwenekefeldianum*, dont le t. I contient 3 *study* ou *the earliest letters* de L. Schwenekefeld, Leipzig, 1797; une 4<sup>e</sup> édition plus ancienne comptait quatre volumes; t. I, *Die Erste Theil der christlichen orthodoxen Bücher und Schriften...*, Kaspar Schwenekefeld, t. II, *Epistolar*, 1<sup>re</sup> part., t. III, *Epistolar*, 2<sup>e</sup> part., t. IV, *Epistolar*, 3<sup>e</sup> part., Vor dem ersten Theile, *Luthers Briefwechsel*, Frankfurt, 1881 sq.; Kroker, *Luthers Tischreden*, 1903.

II. LITTÉRATURE. — Voir surtout Karl Eicke, *Schwenckfeld, Luther und der Gehalt einer apostolischen Reformation*, Berlin, 1911; autrement dit c'est ouvrage important, *Realencyklopädie für protestantische Theologie*, t. XVIII, p. 72 s. y. et le doct. Gratzmacher, avec la bibliographie plus

L. CRISTIANI.

**SCHWYZ** (Rodolphe de) de son nom GASSER, frère mineur capucin suisse du xvi<sup>e</sup> siècle, défenseur de la religion catholique contre les attaques des protestants, des hérétiques et des athées de tout genre, principalement des ministres réformés J.-H. Fäsi à Niederurnen et Cl. Schobinger, lequel avait apostasié de l'ordre des capucins, à Zurich. Né à Schwyz, en 1647, Rodolphe Gasser entra dans l'ordre des capucins en 1667 et habita entre autres les couvents de Schwyz, Soleure et Milan. Il fut un prédicateur très estimé et exerça à plusieurs reprises la charge de gardien. Il mourut à Schwyz le 23 février 1709.

Son premier ouvrage, et aussi le plus curieux, est *Ausführung oder mit allerdemüßig gebohtem Vernunft* (1744) *an alle Muselm., Muhammedisten, gefährliche Romanen, und falsch-politische Welt-Kinder zu einem Zwey-Kampff* aus dem Plan kurzweiliger Dichtung, mit den S. 800. ff. der sonderbaren Freyschützen: *aus der Geschichte, und Wahrheit bezeugte Historien von Philologo einem Portugiesischen Cavalieren und Carabella einer Kayserin in China, Zug, 1686-1688, und 3 vol. in-8, 24-1087-61 p., 16-366 et 432-22 p., 8-705-10*.

38 p.; Augsbourg et Inspruck, 1749, en 3 vol. in-8°. Le but poursuivi dans cet ouvrage est de prémunir le peuple, principalement les catholiques, contre les mauvais livres, qui inondaient la Suisse et les autres pays. La pensée qui domine dans tout l'ouvrage, c'est que l'homme, créé par Dieu, appartenant également à Dieu, et que, par conséquent, l'unique mobile de sa vie doit être l'amour de Dieu, à l'exclusion de tout amour-propre, qui est à la base de toute hérésie et de toute corruption du cœur. A la fin de cette œuvre, l'auteur promet la publication d'un livre, qui traiterait de la miséricordieuse rédemption. Il ne paraît toutefois pas avoir tenu cette promesse, empêché probablement par son activité assidue comme polémiste.

La polémique entre Rodolphe de Schwyz et les ministres protestants J.-H. Fäsi et Cl. Schobinger est pleine d'intérêt. Elle débute avec l'ouvrage du P. Rodolphe : *Ein kostbarer Schatz. Das ist : Fünffzehn gute Rathscläg eines wahren Freunds der evangelischen Glaneren*, Zug, 1695, in-8°, x-244 p., dans lequel il donne l'exposé de la vraie et de la fausse foi, accompagné de précieux conseils et soumet la doctrine et l'histoire de la réforme à un examen serré. Peu après, J.-H. Fäsi publia *Sonnen-Blumen der göttlichen Wahrheit*, qui était d'abord une réplique à *Die Messblum* de J. Gantner, curé de Näfels, mais qui, dans un appendice, tâchait de démontrer que l'ouvrage *Fünffzehn gute Rathscläg* du P. Rodolphe était sans valeur. Le P. Rodolphe ne tarda pas à répondre par un autre ouvrage : *Augen-Spiegel oder Nasen-Brüllen, für den Herrn Johann Heinrich Fäsi...* Damit er bey besserer Erdaurung sehen möge, ob die fünffzehnen Rathscläg P. Rudolphi Capucinern von Schweiz so klein, ja gar nichtig sind, Zug, 1696, in-8°, viii-266 p. Ce même ouvrage du P. Rodolphe contient encore une autre réplique : *Antwort über das Send-Schreiben, welches Herr Antonius Tschudi von Glarus an und wider P. Rudolphum... in öffentlichen Truck abgehn lassen*, Zug, 1696, in-8°, 23 p., dirigée contre Antoine Tschudi, qui avait attaqué également les *Fünffzehn gute Rathscläg* du capucin.

Entre tem... ce même ouvrage du P. Rodolphe fut l'objet d'une attaque plus rude de la part de l'ex-capucin Cl. Schobinger, dans *Schriftmässige Waag-Schale*. darinnen der vermeinte kostbare Schatz P. Rudolphi Capucini von Schweiz denen evangelischen Landeuten Löblichen Cantons Glarus in XV Rathschlüssen aufgetragen und die darin enthaltenen jüdenhässlichen Religions-Punkte heutiger Römischer Kirchen in XV Gesprächen zu leicht auf eigener Erfahrung erkundet worden, Zurich, 1695. Le P. Rodolphe répondit à cette agression ainsi qu'à la réplique que J.-H. Fäsi avait publiée contre son *Augen-Spiegel oder Nasen-Brüllen*, par *Der dreymahl auff die Capellen gesetzte, das ist : Dreyfach wohl unterforschte und der Welt unter die Augen gelegte Claudius Schobinger, Praedicant am Oetenbach zu Zürich... Samt einem Anhang dess ungültigen Urtheils Hrn. Fäsis über die Nasen-Brüllen...*, Constance, 1696, in-8°, XVI-480 p. Ce livre ne mit cependant point fin à la polémique. A. Tschudi publia encore deux écrits contre Rodolphe de Schwyz en 1696, et, cette même année, parut de la main de G. Heidinger, sous le pseudonyme de Fr. Hilarius Stauppizius, s. inquisitionis famulus, une *Neugeflohene Zuchtruhle mit welcher P. Rudolphus... mortifiziert wird*. Ensuite Cl. Schobinger édit, en 1699, une autre réplique : *Der schlimme Alchymist, P. Rudolff Gasserl*, et, enfin, en 1700, parut *Letzte Oelung für P. Rudolph* de la main de J.-H. Fäsi.

Le P. Rodolphe publia de son côté : *Hauptfrag. Ob in Glaubens Streitigkeiten, Richter seye das Wort-Gottes, oder die Kirch-Christi*, terminé déjà en 1694, mais édité seulement en 1698, à Colmar, in-8°, 286 p.

Il y défend la thèse que l'Église est seule juge en matière de foi et qu'elle seule revient le droit de déterminer et de définir les vérités à croire. En 1701, il répondit à l'écrit de J.-H. Fäst : *Letzte Oelung für P. Rudolph*, par : *Wohlgegründete Ausschlagung der letzten Oelung, welche Herr Fäst. Prädicant zu Nider-Ürnen P. F. Rudolpho Capuciner aufgetragen, oder Bekräftigung dess ungültigen Urtheils disses Prädicanten*, Constance, 1701, in-8°, 56 p. Ensuite, le P. Rodolphe lança son *Grosser Catechismus. Das ist neue Predigen nach dem kleinen Catechismo R. P. Canisii*, Lucerne, 1704-1705, en 2 vol. in-4°, xxiii-480 et 574 p.; *ibid.*, 1740. Il contient de courts sermons catéchistiques, dans lesquels, en quatre longs chapitres (deux par volume), la doctrine catholique est exposée par rapport à la foi, l'espérance et la charité, aux sept sacrements et aux dix préceptes divins. Le dernier ouvrage édité par Rodolphe de Schwyz est *Wahrheits-Sonnen. Das ist : Die heilige Schrift, welche mit ihren klaren Texten den uncatolischen Irrthum vernichtet, wie die Sonnen mit ihren klaren Strahlen die dunckle Nacht vertilgt*, Zug, 1706, in-4°, xvi-371 p. Devant le fait que les protestants en appellent toujours à la Bible dans leurs argumentations, le P. Rodolphe, dans ce livre, les suit sur ce terrain et, en dix-huit discours, rédigés en forme de dialogue, il prouve, par des textes de la sainte Écriture, la vérité de plusieurs doctrines de la religion catholique, contestées par les réformés, par exemple sur la valeur de la tradition, sur l'Église considérée comme juge en matière de foi, sur la sainte eucharistie, sur le texte original et primitif de la sainte Écriture.

Bernard de Bologne, *Itibibliotheca scriptorum O. M. cap.*, Venise, 1747, p. 123; J.-H. Sbaralea-E. Rinaldi, *Scriptores trium ordinum S. Francisci continuati*, dans J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, 2<sup>e</sup> éd., t. II, Rome, 1836, p. 292; Plus Meier de Willisau, *Chronica prov. helvetica ord. cap.*, Soleure, 1884, p. 120; V. Bonari, *I cappuccini della provincia Milanese*, t. II, 2<sup>e</sup> part., Crema, 1899, p. 452-453; H. Hurter, *Nomenclator*, 3<sup>e</sup> éd., t. IV, col. 714; A. Gemelli, *Il francescanesimo*, 1<sup>re</sup> éd., Milan, 1932, p. 247, où le P. Rodolphe est considéré à tort comme un frère mineur; L. Sauer, *Flöhe der Schriftstatten in der Schweizer Provinz, dans Die schweizerische Kapuzinerprovinz. Ihr Werden und Wirken. Festchrift zur vierten Jahrhundertfeier des Kapuzinerordens*, Einsiedeln, 1928, p. 348 et 349-353.

A. TEETAERT.

**SCHYRBOURNE (Guillaume de)**, frère mineur anglais, appelé encore *Schireburn*, *Shirburn*, *Shirebourne*, *Shireburn*, *Shiroburnus*. — En 1300 il était à Oxford, où probablement il s'adonna à l'étude de la théologie. On retrouve son nom parmi ceux des frères mineurs auxquels l'évêque de Lincoln refusa la permission d'entendre les confessions, sollicitée par le provincial d'Angleterre. Il est cité par Thomas d'Eccleston, *De adventu fr. minorum in Angliam*, édition par A.-G. Little, dans *Collection d'études et de documents*, t. VII, Paris, 1909, p. 69, comme le trente-huitième maître régent des frères mineurs à Oxford. Il doit avoir exercé cette charge vers 1312, lors des luttes entre l'Université et l'ordre des dominicains, dont il prit la défense, comme cela résulte d'un texte des *Aeta fr. praedicatorum*, édité par H. Rashdall, *The friars preachers of the University*, dans *Collectanea*, t. II, dans *Oxford historical Society*, t. XVI, Oxford, 1890, p. 241. Il y est question d'un dominicain, bachelier en théologie, du nom de Henri Croy, auquel le recteur de l'Université et d'autres maîtres retirèrent la permission de commencer la lecture sur les Sentences, accordée par le maître Guillaume de Schyrbourne et d'autres.

D'après Th. Tanner, *Bibliotheca britannico-iberica*, Londres, 1718, p. 668, Guillaume de Schyrbourne serait l'auteur des *Quodlibeta theologica*, que J. Leland dit être conservés dans la bibliothèque de Giseburn

Priory (Yorkshire). Voir *Collectanea*, t. II, dans *Oxford historical Society*, t. XXXI, Oxford, 1896, p. 41. D'après J. Lechner, *Beiträge zum mittelalterl. Franziskanerschrifttum*, etc., dans *Franzisk. Studien*, t. XIX, 1932, p. 122-123, l'auteur désigné par *chir* dans la marge du fol. 1<sup>er</sup> du commentaire sur les Sentences de Guillaume de Ware dans le ms. *Plut.* 33, *debt.* 1 de la bibliothèque Laurentienne à Florence, doit très probablement s'identifier avec Schyrbourne, de même que celui, qui est cité sous la dénomination de *Schirre*, dans la marge du commentaire sur les Sentences de Guillaume de Nottingham, dans le ms. 300, fol. 11<sup>vo</sup>, de la bibliothèque de Gaius et Gonville Collège à Cambridge. Voir C. Ballé, *A propos de quelques ouvrages faussement attribués à Jean Duns Scot*, dans *Recherches de théol. anc. et méd.*, t. II, 1930, p. 172. Dans les deux cas, il est fait allusion à une doctrine de Guillaume de Schyrbourne : dans le premier, à son opinion sur la fin de la théologie : *Immo impossibile est, quod dilectio boni est finis aliquid scientiæ intrinsicus, quia ibi est oppositum uti adjecto, quod si est finis intrinsecus, non est dilectio, sed speculatio, et hoc practica vel speculativa*; dans le second cas, sur sa théorie *quod Deus sub ratione deitatis vel divina essentia sit subiectum theologiae* : *Respondetur* (en marge : *solutio Schirre*) *quod illa scientia est imperfectior et perfectior scientia Dei tum quia sciens imperfectius cognoscit tum quia cognoscit in lumine perfectiori quia sub lumine fidei, et ideo cognoscit subiectum sub particulari ratione quoniam Deus, quia scientia illa non se extendit ad tot rationes cognoscibiles in Deo ad quod se extendit scientia Dei*. Faut-il en conclure que Guillaume de Schyrbourne composa aussi un commentaire sur les Sentences? Ce n'est pas exclu, bien que ce ne soit pas encore dûment démontré.

A.-G. Little, *The grey friars in Oxford*, dans *Oxford historical Society*, t. XX, Oxford, 1891, p. 165; le même, *The Franciscan School at Oxford in the thirteenth century*, dans *Archiv. franc. hist.*, t. XIX, 1926, p. 863; A.-G. Little-Fr. Pelster, *Oxford theology and theologians c. a. d. 1282-1302*, dans *Oxford hist. Society*, t. XXV, Oxford, 1934, p. 103 et 230, n. 5; A. Teetaert, *La littérature quodlibétique*, dans *Ephem. theol. Louanensis*, t. XIV, 1937, p. 103.

A. TEETAERT.

**SCIACCA (François de)**, frère mineur capucin italien (xvi<sup>e</sup> siècle). — Originaire de Sciacca (prov. d'Agrigente), où il dut naître vers 1505, il entra d'abord chez les mineurs de l'Observance, où il enseigna la philosophie et la théologie selon la doctrine de Duns Scot, puis passa à la réforme des capucins, soit en 1533, d'après Antonin de Castellammare, O. M. Cap., *Storia dei fr. min. cappuccini della prov. di Palermo*, t. II, Palermo, 1922, p. 29, n. 1, soit en 1552, selon A. Mongitore, *Bibliotheca sicula*, t. I, Palermo, 1707, et Bernard de Bologne, *Bibliotheca scriptorum min. capucinarum*, Venise, 1747, p. 98. Il délaisa désormais les études pour se consacrer à la prédication. À témoignage de S. Boverio, *Annales min. capucinarum*, t. I, Lyon, 1632, p. 777, il aurait exercé à plusieurs reprises la charge de gardien et de définiteur de la province sicilienne et serait mort en odeur de sainteté à Palermo, en 1575. Il est l'auteur de *Lecturæ philosophicæ et theologicæ secundum mentem Scoti*, qui, du temps de A. Mongitore et Bernard de Bologne, étaient conservés dans un manuscrit du couvent des mineurs de l'Observance à Palermo.

S. Boverio, *Annales O. M. cap.*, t. I, III, 1575, n. XX-XXX, Lyon, 1632, p. 773-776; Bernard de Bologne, *Bibliotheca scriptorum O. M. cap.*, Venise, 1747, p. 98; J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, 2<sup>e</sup> éd., t. I, Rome, 1908, p. 290; Jean de Saint-Antoine, O. F. M., *Bibliotheca universa franciscana*, t. I, Madrid, 1732, p. 434; D. Scorsanzio, O. F. M., *Il pensiero di Giovanni Duns Scoti nel mezzogiorno d'Italia*, Rome, 1927, p. 143; E. de Modica, O. M. Cap., *Catálogo degli scrittori cappuccini d. prov. di Palermo*, Palermo, 1930,



p. 62-63; Antonino da Castellammare, *Storia dei fr. min. cappuccini della provincia di Palermo*, t. III, Palermo, 1922, p. 20-29.

V. TETIARI.

**SCIARA Antoine-Thomas**, théatin italien, originaire d'Asti, professeur de théologie et de droit, mort le 23 novembre 1718, a laissé : 1. *Theologia bellica omnes pre difficultates aut mirum hominum terrestrem, tum maritimum pertinentes complectens et dilucidans, atque in VIII libros distributa*, Rome, 1702-1703, 3 vol. in-fol.; 2<sup>e</sup> éd. en 2 vol. in-fol., Augsburg, 1707. 2. *Additamentum ad theologiam bellicam*, Rome, 1715, in-fol. 3. *Romanus pontifex omnium iurum dispositione propugnandus christianæ reipublicæ exhibetur*, Rome, 1712, in-fol. 4. *Ragionamenti sacro-regali intorno al purgatorio*, Rome, 1706, in-4<sup>e</sup>.

Hurtel, *Nomenclator literarius*, 3<sup>e</sup> éd., t. IV, col. 961; Banel, *Adnotationes auctorum qui scripserunt de theologia morali et practica*, Rouen, 1900, p. 149; Richard et Graud, *Bibliographie sacrée*, t. XVII, p. 19; Feller, *Biographie universelle*, t. XI, Paris, 1834, p. 342 (état de Science un dimanche); *Mémoires de Trévoux*, 1727, p. 18; *Journal des savants*, t. XXIV, p. 262; Boskovany, *Romanus pontifex Primus*, t. VI, Nitra, 1873, p. 631-632 et t. IX, p. 667.

J. MERCIER.

**SCIENCE.** — Le mot science est un de ces termes généraux dont l'emploi est marqué à propos de tout ordre de connaissance. La science, en effet, spécifie la connaissance de trois façons : d'abord quant à la certitude : la connaissance de simples probabilités ne mérite le nom de science que si elle est un achèvement vers la certitude; ensuite, en lui conférant un caractère général : les faits ne sont pour la science qu'un point de départ pour déduire des lois générales; enfin, en orientant la connaissance vers la recherche de causes : il s'agit moins de décrire les événements, de classer les faits que d'en dire le pourquoi. On pourrait donc définir la science brièvement : une connaissance par les causes.

À côté de cette signification qu'on pourrait appeler objective, le mot science peut être employé subjectivement, c'est-à-dire pour qualifier « la connaissance exacte et ordonnée de certaines choses déterminées », connaissance possédée par un sujet particulier. C'est ainsi que nous pouvons parler de la science d'un Laplace ou d'un Newton.

La théologie accueille cette double signification du mot science. Aussi pouvons-nous considérer, du point de vue objectif, la science sacrée en général et ses rapports avec la science simplement humaine; du point de vue subjectif, les diverses sciences ou connaissances que la théologie reconnaît aux diverses intelligences. Plusieurs aspects du point de vue subjectif ont déjà été traités, par exemple, la science du premier homme avant la chute, voir JUSTICE ORIGINELLE, t. VIII, col. 2028-2029; la science des prophètes, voir PROPHÉTIE, t. XIII, col. 714-720; la science de la sainte Vierge pendant sa vie terrestre, voir MARIE, t. IX, col. 2409-2413; la science des apôtres, voir t. I, col. 1655.

Nous aborderons ici : I. La science sacrée (point de vue objectif) et, au point de vue subjectif : II. La science de Dieu (col. 1598). III. La science des anges et, par analogie, celle des âmes séparées (col. 1620). IV. La science du Christ (col. 1628).

**I. LA SCIENCE SACRÉE.** — I. Ses diverses branches. II. Ses rapports avec la science purement humaine (col. 1596).

**I. LA SCIENCE SACRÉE ET SES DIVERSES BRANCHES.** — Les sciences sacrées se différencient des sciences purement humaines essentiellement par leur objet formel : le révélé, duquel, comme d'un principe certain, l'esprit humain, éclairé par la foi, s'efforce de déduire des conclusions.

On trouve ce caractère de science sacrée dans la *théologie dogmatique*, science par excellence des vérités révélées et qui, par là même, commande à toutes les autres sciences sacrées. Mais l'étude systématique et raisonnée des dogmes n'est pas la seule science sacrée dont l'objet formel soit réglé par la révélation. Il faut également citer : l'*herméneutique* et l'*exégèse*, dont l'objet est précisément l'Écriture sainte, source de la Révélation et qui, à ce titre même, ont une certaine priorité sur la théologie systématique; la *théologie positive* avec ses différents aspects, théologie historique, histoire des dogmes, patrologie, théologie scripturaire, toutes sciences nécessaires à la présentation exacte et sûre des principes et des conclusions de la théologie systématique. Sur un autre plan, la *théologie morale* et ses perfectionnements, *théologie mystique* et *ascétique*, sont par excellence des sciences sacrées, puisqu'elles s'appliquent à former l'homme selon les exigences de sa fin surnaturelle et de la perfection que commande ou inspire cette fin. Voir THÉOLOGIE, INTERPRÉTATION DE L'ÉCRITURE, TRADITION.

Le *droit canonique* est aussi, son genre, une science sacrée et à un double titre : il a pour objet de formuler les lois qui régissent l'Église, société surnaturelle, et sa force obligatoire lui vient de l'autorité de l'Église dont l'origine est surnaturelle et dont le domaine s'étend à l'ordre surnaturel. Science sacrée également la *liturgie*, qui règle le culte dû à Dieu conformément à l'ordre de la providence et en s'inspirant des données de la révélation, en sorte que, comme l'affirmait le pape Célestin I<sup>er</sup>, « la loi de la prière manifeste la loi de la croyance ». Denz-Bannw., n. 139. Enfin, l'*histoire de l'Église* elle-même et l'*hagiographie* doivent être comptées parmi les sciences sacrées : elles perdraient leur nature et leur raison d'être si elles ne mettaient pas en relief les principes d'action surnaturelle qui régissent les destinées de l'Église et produisent, dans les âmes, des fruits de sainteté véritable.

**II. LES SCIENCES SACRÉES ET LEURS RAPPORTS AVEC LES SCIENCES PUREMENT HUMAINES.** — On ne peut ici qu'esquisser dans ses lignes très générales le problème de ces rapports, les aspects particuliers devant en être étudiés dans des articles ou des ouvrages spéciaux concernant chaque branche du savoir religieux. Ces considérations générales peuvent se formuler sous un double aspect, soit en envisageant le rapport des sciences sacrées aux sciences humaines, soit, à l'inverse, en envisageant le rapport des sciences humaines aux sciences sacrées.

**1<sup>o</sup> Des sciences sacrées aux sciences humaines.** — Les sciences sacrées présupposent, impliquent ou appellent le secours des sciences humaines.

Tout d'abord dans la démonstration rationnelle des vérités, préambules de la foi et motifs de crédibilité, la philosophie et l'histoire sont indispensables à quiconque veut se rendre à lui-même ou rendre aux autres raison de sa foi. Voir RAISON, t. XIII, col. 1639-1640. Ensuite, les sciences sacrées reçoivent de la philologie, de l'histoire, de la géographie, de l'étude comparative des textes, les arguments préliminaires qui permettent soit de rétablir dans une intégrité plus parfaite les textes authentiques de la sainte Écriture, soit d'éliminer des textes interpolés ou supposés. De plus, l'herméneutique et la théologie elle-même trouvent de précieuses indications dans les données de plusieurs sciences connexes à l'histoire (préhistoire, géologie, paléontologie, etc.), en ce qui concerne les origines du monde, la création de l'homme, l'état de justice originelle, la nature et l'universalité du péché, l'unité du genre humain, etc. Il devient de plus en plus difficile d'aborder ces questions sans considérer au préalable les points certains, probables ou douteux que nous livrent ces sciences.

Dans le domaine de la formation morale ou de la perfection surnaturelle des âmes, le savant chrétien et le pasteur ne peuvent se désintéresser des indications ou suggestions que leur fournissent la psychologie, les sciences médicales, y compris la psychiatrie. Comment, sans le secours de ces sciences, aborder sans trop d'hésitation les cas pratiques des scrupules, des tares héréditaires, des tendances morbides et même simplement des passions auxquelles les humains peuvent être prédisposés en raison de leurs tempéraments divers ? Un auteur belge n'a pas hésité récemment à écrire un traité de « psychiatrie pastorale ». A plus forte raison, dans les questions si délicates du discernement des esprits — cas de possessions, d'obsessions ou de suggestions diaboliques ou, à l'opposé, d'interventions vraiment surnaturelles — dans les jugements à porter sur certains phénomènes de guérisons miraculeuses, soit au cours des procès de béatification ou de canonisation, soit aux bureaux de constatations médicales, le concours des sciences humaines est nécessaire si l'on veut arriver à des décisions sûres, opportunes et sages.

Enfin, dans le domaine de la piété, certaines dévotions populaires gagneraient vraisemblablement à s'inspirer d'un sens historique plus exact des réalités. Tant de légendes sont devenues objet de croyance populaire, desquelles il serait bon — en procédant avec toute la délicatesse nécessaire — que la critique vint enlever un merveilleux qui, sans être un chemin bien sûr pour amener les âmes à Dieu, est un moyen très efficace pour attirer sur notre religion les sarcasmes des incroyants. Éliminer de la piété et des pratiques pieuses la croyance et l'affection à un merveilleux frelaté, pour n'y laisser subsister que l'influence d'un surnaturel authentique, tel pourrait être le résultat heureux de l'aide apportée par la critique historique à l'hagiographie en ce qui concerne les miracles, les visions, les révélations d'authenticité très douteuse.

<sup>20</sup> Des sciences humaines aux sciences sacrées. — Est également vrai le rapport inverse entre les termes du problème.

D'une part, les sciences humaines ne peuvent ignorer les sciences sacrées. Les vérités de la foi, les vérités de la raison appartiennent à deux ordres de connaissance distincts, mais entre lesquels il ne saurait exister d'incompatibilité fondamentale, puisque « le Dieu qui révèle les mystères et répand la foi en nous est le même qui a mis la raison dans l'esprit de l'homme et qu'il est impossible que Dieu se renie lui-même ». Concile du Vatican, sess. III, c. IV, Denz.-Bannw., n. 1797. Le savant n'est donc jamais autorisé, au nom de la raison, à nier la possibilité d'une science sacrée fondée sur le surnaturel. Et c'est en cette négation que git l'erreur fondamentale du rationalisme. Voir ce mot, t. XIII, col. 1689-1690. Le modernisme, voulant expliquer la révélation par le simple jeu de la psychologie, de l'expérience religieuse et de l'immanence, n'est qu'une forme déguisée du rationalisme puisqu'il s'agit, en somme, de ramener au subjectivisme les vérités objectives garanties par la raison et par la foi. Voir MODERNISME, t. X, col. 2012.

D'autre part, les sciences humaines ne peuvent se déclarer en contradiction avec les données certaines des sciences sacrées. Dieu ne peut se contredire lui-même et la vérité ne saurait s'opposer à la vérité. Donc, tout en gardant l'indépendance d'esprit et de méthode nécessaire au caractère scientifique de son œuvre, le savant ne jettera jamais *a priori* de suspicion sur les vérités enseignées par les sciences sacrées. Si quelque apparente contradiction se fait jour, c'est, pour reprendre une expression de Léon XIII dans l'encyclique *Providentissimus Deus*, parce que le théologien (la science sacrée) ou le naturaliste (la science purement

humaine) n'ont pas su se renfermer dans leurs limites et se garder, selon l'avertissement de saint Augustin, « de rien affirmer témérairement et de donner l'inconnu pour le connu ». Voir ici INSPIRATION DE L'ÉCRITURE, t. VII, col. 2235.

Enfin, les sciences humaines devront s'interdire de naturaliser en quelque sorte le surnaturel revêtu pour ne l'admettre que dans la mesure où l'exige la raison. C'est l'erreur du semi-rationalisme allemand du XIX<sup>e</sup> siècle. Voir ci-dessous SEMI-RATIONALISME.

A. MICHEL.

**II. SCIENCE DE DIEU.** La question de la science divine n'étant abordée dans le *Dictionnaire* qu'à propos d'autres études, notamment MOLINISME, PRÉDESTINATION, PROVIDENCE, THOMISME, il est nécessaire d'en donner ici une brève synthèse. On examinera : I. Le dogme. II. Les doctrines théologiques (col. 1600). III. Les opinions libres (col. 1606).

**I. LE DOGME.** — « Infini en toutes ses perfections », Dieu est donc « infini en intelligence ». Conc. du Vatican, sess. III, c. I, Denz.-Bannw., n. 1782. Cette science infinie est le fondement de la doctrine de la providence. *Ibid.*, n. 1784. La science divine étant infinie s'étend à tout : aussi l'appelle-t-on l'omniscience.

<sup>1</sup> *Fondement scripturaire.* — 1. *Affirmations générales.* — Pour affirmer au nom de l'Écriture le dogme de l'omniscience, le magistère a fait appel, lors du concile du Vatican, à Hebr., I, 13. Denz.-Bannw., n. 1784. Dans la question de la prescience divine, le concile de Valence cite la prière de Suzanne, Dan., xvi, 42. Mais d'autres textes pourraient être invoqués : I Reg., II, 3; Ps., cxxxix (hebr.), tout entier; Eccli., xxiii, 28-29; xlii, 18-20 et tout particulièrement Ps., cxxxix, 5; Esther, xiv, 4; I Cor., II, 10. D'autre part, cette omniscience divine pourrait être déduite des affirmations touchant la vie divine, qui est la vie d'un esprit, Joa., v, 26; cf. xiv, 6; voir le commentaire de saint Augustin. In *Joannem*, tract. XXII, n. 9, 10, P. L., t. xxxv, col. 1579 sq., et la sagesse divine, qui est celle d'une cause intelligente, toute-puissante, agissante et, par là même, infinie. Sap., vii, 21-27; cf. Eccli., I, 7 sq.; Prov., viii, 22-31; Ps., cxlvii, 5; Rom., xi, 33.

2. *Affirmations plus spéciales quant à l'objet de l'omniscience.* — Les affirmations scripturaires nous permettent même de préciser les différents objets de la science divine. En principe, Dieu connaît tout ce qui, d'une façon ou de l'autre, est connaissable. Mais l'Écriture affirme spécialement que :

a) Dieu se connaît lui-même, et avec cette note que lui seul peut se connaître parfaitement. Matth., xi, 27; I Cor., II, 10, 11. — b) Dieu connaît toutes choses réellement existantes ou devant exister ou ayant existé. Hebr., iv, 13; Eccli., I, 2, 8, 9; xxiii, 29; xlii, 19; cf. Gen., I, 2; Ps., I, 10; cxlvii, 4, 5; Job, xxviii, 4; Is., xlii, 7; xlv, 21; xlvii, 22-23; Dan., xiii, 42. — c) Dieu connaît les secrets des cœurs. Matth., vi, 1; cf. Ps., vii, 10; xxxiii, 15; lxix, 6; Is., xli, 23; Jer., xi, 20; xvii, 10; I Par., xxviii, 9; III Reg., viii, 39; Eccli., xxiii, 28. — d) Dieu connaît les fautes elles-mêmes et le mal. Ps., lxix, 6; Prov., xv, 11; Eccli., xxiv, 24. — e) Dieu connaît tous ces événements et tous ces faits, même lorsqu'ils dépendent de la liberté des créatures; il connaît donc avec certitude les futurs libres. Voir, au sujet du départ des Hébreux de l'Égypte ce que Dieu dit des desseins du Pharaon, Ex., iii, 19; au sujet de leur entrée dans la Terre promise, Deut., xxxi, 21; au sujet des noirs desseins des deux vieillards, Dan., xiii, 42. C'est ainsi que, par communication de la science divine, Jésus savait d'avance qui ne croirait pas en lui et le trahirait. Joa., vi, 65. Le magistère a d'ailleurs sanctionné la doctrine énoncée en ces textes : citant Hebr., iv, 13, le concile du Vati-

on ajoute : *ca deum, quæ libera voluntatum actione futura sunt*. Denz. *Barrow*, n. 1784.

Dieu connaît aussi les êtres non existants, mais simplement possibles, Rom., iv, 17; cf. Ps., cxlvi, 5; Matth., xix, 26; il connaît encore, sous la formalité de détermination conditionnelle qui leur est propre, les « futures », c'est-à-dire les futurs contingents qui n'existeront jamais, mais qui auraient existé si telles conditions s'étaient vérifiées. David s'est enuï de Ceïla pour n'être pas livré par les habitants de cette localité, Dieu lui ayant assuré que ceux-ci le livreraient (S. I. B., t. I, p. 2, xx vi, 7 sq.). Voir aussi la prédiction de la destruction éventuelle de Ninive, Jaa., iii, 4. Cf. Jer., xxxviii, 17. De même Jésus parle de la conversion éventuelle de Tyr et de Sidon, au cas où ces villes auraient été témoins des miracles accomplis à Bethsaïde et à Corozaim. Matth., xi, 21-23. Voir aussi Luc., xvi, 31.

2. *Enseignement traditionnel.* — C'est par centaines qu'on pourrait recueillir les assertions patristiques touchant la science infinie de Dieu. Le P. Raoul de Jodeland, dans l'*Enchiridion patristicum* a fait la sélection qui s'impose et qui permet de connaître les grandes et suffisantes lignes de la tradition. La doctrine patristique est résumée sous six chefs différents :

1. *On ne saurait intuition, Dieu connaît toutes choses*, non seulement celles qui sont, mais encore celles qui seront : Athénagore, *Legatio*, xxxi, P. G., t. vi, col. 945; Théophile d'Antioche, *Ad Autolycom*, i, II, n. 3, P. G., t. vi, col. 1049; S. Irénée, *Contra. hæc.*, i, II, c. xxvi, n. 3, P. G., t. vii, col. 801; S. Hippolyte, *Philosophoumena*, I, X, c. xxxii, P. G., t. xvi c, col. 3446; Clément d'Alexandrie, *Strom.*, VI, xvii, P. G., t. ix, col. 388; Origène, *In Genesim*, t. III, n. 6, P. G., t. xii, col. 64; S. Cyrille de Jérusalem, *Cat.*, iv, c. v, P. G., t. xxxiii, col. 460; S. Grégoire de Nysse, *De infantibus qui præmature abripiuntur*, P. G., t. xlvii, col. 184; S. Cyrille d'Alexandrie, *Thesaurus*, assert. xv, P. G., t. lxxv, col. 292. Sur la doctrine de saint Augustin, voir ici t. i, col. 2346. Sur les choses futures, saint Grégoire s'exprime ainsi : *Quia ea quæ nobis futura sunt videt, quod lamen ipsi semper præsto sunt, præscius dicitur, quomodo nequaquam futurum prævidet, quod præsens videt.* Moralia, I, XX, c. xxxii, n. 63, P. L., t. lxxvi, col. 175.

2. *Par sa prescience, Dieu n'apporte aucune contrainte aux décisions futures des hommes.* Cf. S. Augustin, *De libero arbitrio*, I, III, c. iv, n. 11, P. L., t. xxxii, col. 1276. Cette assertion de saint Augustin, qu'on retrouve équivalamment dans les commentaires de saint Jérôme sur Jérémie, I, V, c. xxvi, §. 3, P. L., t. xxiv, col. 844, est plus d'une fois exprimée par les Pères grecs : Olympe, *Contra. Gelsum*, I, II, c. xx, P. G., t. xi, col. 836; Eusèbe de Césarée, *Præparatio evangelica*, I, VI, c. xi, P. G., t. xxi, col. 492; S. Jean Chrysostome, *In Matth.*, hom. lxx, n. 1, P. G., t. lviii, col. 574; S. Jean Damascène, *Dial. contra. manicheos*, n. 79, P. G., t. xciv, col. 1577.

3. *L'application de ce second principe, Dieu a la prescience de tous les actes futurs de la libre volonté humaine.* — Voir S. Justin, *Apol.*, I, xii, P. G., t. vi, col. 141; S. Cyrille d'Alexandrie, *Thesaurus*, assert. xv, P. G., t. lxxv, col. 292; Théodore, *In Rom.*, c. viii, §. 30, P. G., t. lxxxii, col. 141; S. Jean Damascène, *De fide orth.*, I, II, c. xxx, P. G., t. xciv, col. 969. Mais c'est surtout saint Augustin qui a directement traité cette question. Voir ici t. i, col. 2399. Les textes principaux sont : *De Genesi ad litteram*, I, XI, c. ix, n. 12, P. L., t. xxxiv, col. 434; *De civitate Dei*, I, V, c. ix, n. 4; c. x, n. 2, t. xl, col. 152, 153; *Enchiridion*, civ, t. xl, col. 283. On peut aussi citer chez les latins : S. Ambroise, *De fide*, I, V, c. vii, n. 83, P. L., t. xvi, col. 65; S. Jérôme, *Adv. pelagianos*, I, III, n. 6, P. L.,

t. xxiii, col. 575; et, après Augustin, Fulgence, *Ad Monimum*, I, I, c. xxv, P. L., t. lxxv, col. 172.

4. *Et cela sans que soit atteint le libre arbitre.* — La plupart des textes précédents comportent cette conclusion, notamment ceux de saint Jérôme, de saint Augustin et de Théodore. On peut y ajouter un beau commentaire de saint Jean Chrysostome sur le *Necesses est ut veniant scandala*, Matth., xviii, 7; cf. Luc., xvii, 1. « Ce n'est pas parce qu'ils sont annoncés que ces scandales arrivent; le Christ les annonce parce qu'ils doivent se produire... Si ceux qui les donnent ne l'avaient pas voulu, jamais ils ne se seraient produits; et s'ils n'avaient pas dû se produire, ils n'auraient pas été annoncés. » *In Matth.*, hom. lxx, n. 1; P. G., t. lviii, col. 574.

5. *La prescience du mal et du péché est incluse dans la science parfaite de Dieu.* — Voir Eusèbe de Césarée, déjà cité; S. Jean Chrysostome, *ibid.*; S. Jérôme, *ibid.*; S. Augustin, *De libero arbitrio*, cité; S. Augustin, *De civitate Dei*, cité; S. Fulgence, déjà cité; S. Jean Damascène, *Contra manicheos*, xxxvii, P. G., t. xciv, col. 1544.

6. *Enfin Dieu connaît les futurs conditionnels.* — Pour saint Augustin, voir ici t. i, col. 2346. On pourrait aussi apporter le texte déjà cité de saint Grégoire de Nysse.

De tout cet ensemble, il résulte avec la dernière évidence que toute la tradition accorde à la science divine une perfection sans bornes. Aucun objet n'en est exclu, pas même le mal et le péché, pas même les événements dépendant de la liberté humaine.

3<sup>e</sup> *Enseignement rationnel.* — L'existence d'une science infinie en Dieu n'est pas seulement vérité de foi, c'est encore une vérité que la raison, avec ses seules lumières, peut atteindre. Saint Thomas a ainsi rationnellement démontré l'infinie perfection de la science divine en partant d'un double principe. Tout d'abord, la parfaite immatériabilité de Dieu explique sa science parfaite. *Sum. theol.*, I, q. xiv, a. 1. Ensuite, l'essence divine étant infinie, la science divine qui s'identifie à cette essence doit pareillement être infinie. *ibid.*, a. 4. Cf. *Contra gent.*, I, I, c. xlv, xlv; *De veritate*, q. ii, a. 2, ad 5<sup>um</sup>.

Si l'on voulait maintenant formuler le dogme sous ses aspects différents, on pourrait le réduire aux trois énoncés suivants : Dieu possède une science infinie; Dieu se connaît lui-même d'une manière infiniment parfaite; Dieu connaît tout ce qui a existé, existe et existera, même le mal dans l'ordre moral comme dans l'ordre physique, même les actes libres des créatures intelligentes, auxquels d'ailleurs sa prescience n'impose aucune nécessité.

II. DOCTRINES THÉOLOGIQUES. — A côté de ces dogmes, il faut relever des doctrines certaines ou communes, qui, sans appartenir à la révélation proposée par l'Eglise, présentent cependant l'enseignement reçu.

1<sup>o</sup> *Propriétés de la science divine.* — Cette science est : 1. *Indépendante de toutes choses créées.* — Si la science divine dépendait des créatures, elle ne serait pas d'une infinie perfection. Cette vérité est indiquée par l'Écriture, Eccli., xxiii, 29; Jer., x, 12, et ainsi exprimée par saint Augustin : « Dieu connaît toutes ses créatures, spirituelles et corporelles, non parce qu'elles sont; mais elles sont, parce qu'il les connaît. » *De Trin.*, I, XV, c. xiii, n. 22, P. L., t. xlii, col. 1076. Voir plus loin, col. 1606.

2. *Immuable et éternelle.* — A aucun point de vue, la science divine n'est discursive comme la nôtre : Dieu « voit tout ensemble et non pas successivement ». S. Thomas, I, q. xiv, a. 7. En effet, « la science de Dieu est sa substance même. Comme la substance divine est absolument immuable, il est nécessaire que sa science soit tout à fait invariable ». *Id.*, q. xiv,



Cf. *Contra gent.*, I, 1, c. LVIII. On peut trouver de cette immutabilité éternelle de la science divine une analogie dans l'intuition intellectuelle immédiate des premiers principes; simple analogie. Voir l'expression « intuition » ou « vision » employée pour désigner la science divine dans Gen., 1, 31; Eccl., xxiii, 29; Matth., vi, 1; Hebr., iv, 13. Saint Augustin a donné de cette vérité un beau commentaire dans le *De diversis questionibus ad Simplicianum*, I, 11, q. 11, n. 3. P. L., t. xl, col. 140.

3. *Comprehensive.* — Elle épuise en un acte unique la cognoscibilité de son objet dans toute son amplitude, qu'il s'agisse de l'objet premier de la connaissance divine, lequel est Dieu lui-même. S. Thomas, I<sup>e</sup>, q. xiv, a. 3; cf. a. 2, où qu'il s'agisse de l'objet secondaire, les choses autres que Dieu, connues distinctement et complètement, telles qu'elles sont en leur cause première et telles qu'elles sont en elles-mêmes. Id., *ibid.*, a. 6. Toute erreur, toute obscurité, toute hésitation doivent être complètement exclues de la science divine. Aussi la science divine ne saurait-elle être discursive comme la nôtre : « Dieu voit ses effets en lui-même comme en leur cause; sa connaissance n'est pas discursive. » Id., *ibid.*, a. 7.

2<sup>o</sup> *Divisions de la science divine.* — L'absolue simplicité divine nous interdit de placer dans la science de Dieu considérée en elle-même la moindre distinction. C'est par un acte unique et absolument simple que Dieu se connaît lui-même et toutes choses en lui-même. Mais la diversité dans la science divine doit être envisagée du côté des objets. Et, sous cet aspect, on distingue :

1. *Science spéculative et science pratique.* — La science spéculative se termine à un objet intelligible; la science à la fois spéculative et pratique se termine à un objet à la fois intelligible et réalisable. De lui-même, Dieu n'a et ne peut avoir qu'une science spéculative; de tout ce qui est en dehors de lui, et même des êtres simplement possibles, Dieu a une science à la fois spéculative et pratique. Des êtres qui seront réalisés, même dans l'ordre des futurs libres, la science divine est pratique, en même temps que spéculative, car la science divine est la cause de tout ce qui existe en dehors de Dieu. Le mal lui-même, « bien que Dieu n'en puisse être l'auteur, n'en tombe pas moins, comme le bien, sous la connaissance pratique, pour autant que Dieu le permet, l'empêche ou y introduit un ordre ». Id., *ibid.*, a. 16. Quant aux simples possibles, la connaissance pratique qu'en a Dieu est qu'ils sont réalisables, bien que Dieu ne doive jamais les réaliser. Id., *ibid.*; cf. *De veritate*, q. iii, a. 3.

2. *Science nécessaire et science libre.* — Cette distinction se justifie selon que l'objet ne dépend pas ou dépend du libre décret de la volonté divine. C'est d'une science nécessaire que Dieu se connaît lui-même et connaît les possibles en nombre infini. Tous les autres êtres dépendant de l'acte créateur parfaitement libre de Dieu, sont donc l'objet de sa science libre. Cette science est dite libre, non parce qu'elle peut être absente de l'intelligence divine dans l'ordre présent de sa providence, mais parce qu'elle aurait pu en être absente, si Dieu n'avait pas décidé de réaliser son objet. Elle est donc hypothétiquement nécessaire.

3. *Science d'approbation et science d'improbation.* — Cette distinction est faite par rapport au bien ou au mal moral objet de la science divine. Saint Thomas appelle la science divine, science d'approbation, *secundum quod est causa rerum*, I<sup>e</sup>, q. xiv, a. 8. Il s'agit ici de la science qui est cause véritable des choses, ce qui ne peut se vérifier que par rapport au bien. Ces termes semblent empruntés à saint Augustin, *Questiones in Heptateuchum*, I, 1, q. LVII, P. L., t. xxxiv, col. 563. Doctrine clairement exposée par L. Billot,

*De Deo uno et trino*, thèse xxiii, § 2. On applique à la science d'improbation Matth., vii, 26; xxv, 12.

4. *Science de simple intelligence et science de vision.* — La distinction est ainsi formulée par saint Thomas, I<sup>e</sup>, q. xiv, a. 9. Après avoir rappelé que Dieu sait tout, même les choses qui n'ont pas d'existence actuelle, saint Thomas ajoute : « Entre les choses qui n'ont pas d'existence actuelle, une distinction est à établir. Il en est qui, bien que n'étant point actuellement, ont été ou seront, et celles là, on dit que Dieu les connaît d'une science de vision; car l'intelligence de Dieu, qui est identique à son être, ayant pour mesure l'éternité, bien que privée de succession, comprenant tout le temps, le regard de Dieu, éternellement présent, porte sur tout le temps, et tout ce qui est dans le temps s'offre à lui en manière de chose présente. D'autres réalités non existantes en acte sont au pouvoir de Dieu ou de la créature, et cependant ni ne sont, ni ne seront, ni n'ont jamais été. À l'égard de celles-là, Dieu est dit avoir non une science de vision, mais une science de simple intelligence. Et l'on s'exprime ainsi parce que parmi nous, les choses qu'on voit ont un être propre en dehors du sujet qui voit. »

Ainsi donc, la science de simple intelligence a pour objet les possibles qui n'ont pas d'autre être que celui qu'ils possèdent dans l'essence divine, miroir universel où sont contenues toutes les intelligibilités. La science de vision a pour objet les êtres réels, soit ayant existé, soit devant exister, soit actuellement existants, et ce, dans le domaine des êtres nécessaires comme dans celui des déterminations libres.

5. *Science moyenne.* — La conciliation de la prescience divine avec la liberté des déterminations des créatures intelligentes a amené Molina à distinguer dans la science de simple intelligence, une science dite *moyenne*, qui a pour objet les choses qui ne sont pas, mais qui seraient si telle condition était vérifiée. A ce fait contingent qui serait si... on a donné le nom de *futurable*. Le futurible est ainsi quelque chose de plus que le simple possible, mais quelque chose de moins qu'un être réel. Qu'il y ait de ces événements futuribles, c'est indiscutable. Cf. Matth., xi, 21. Que Dieu les connaisse, c'est chose certaine. La sainte Écriture, on l'a vu, l'affirme explicitement. Voir col. 1599. N'est-ce pas sur l'existence d'une telle science en Dieu que nous fondons la meilleure consolation à donner aux parents frappés dans leurs plus chères affections par la mort d'un enfant chéri : « Il est bien raisonnable, disait déjà saint Grégoire de Nysse, que Celui qui connaît l'avenir comme le passé, empêche cet enfant d'arriver à l'âge adulte, de peur qu'il ne commette le mal que, par sa prescience, Dieu sait qu'il aurait commis s'il avait vécu. » *De infantibus qui mature abripiuntur*, P. G., t. XLVI, col. 181. Cf. *Catéchisme du concile de Trente*, part. IV, c. ii, n. 4. Sur ces points l'accord est complet entre théologiens, quel que soit leur sentiment sur l'opportunité du nom de « science moyenne » et sur le rapport de cette science à la science de simple intelligence ou de vision. Voir plus loin. Sur l'histoire de la science moyenne, on consultera, dans un sens qui prétend la faire dériver de saint Thomas, P. Dumont, S. J., *Liberté humaine et concours divin*, Paris, 1936, p. 76-233, et dans le sens opposé, l'ouvrage classique du P. N. del Prado, *De gratia et libero arbitrio*, t. III, Fribourg (Suisse), 1907, p. 117-186.

3<sup>o</sup> *Moyen de la connaissance divine.* — Nous plaçons encore ce sujet parmi les doctrines théologiques couramment enseignées, bien qu'il comporte déjà, comme on le verra, certaines adulterations qui en rendent l'enseignement moins consistant. On a dit plus haut que toute la science divine se réduit à un acte unique, intuitif, compréhensif, indépendant des objets créés. Quand ils parlent du « moyen » de la connaissance di-

vine, les théologiens sont donc d'accord pour éliminer tout ce qui pourrait impliquer complexité en Dieu et dépendance à l'égard des créatures. Ainsi, pour Dieu, il ne peut être question de recevoir une impression quelconque, analogue à celle qui dispose notre intelligence à saisir les objets intelligibles. Dieu, connaissant toutes choses par un acte très simple qui s'identifie avec son essence même, n'a pas d'autre moyen de connaissance que cette essence divine, exemplaire de toutes les réalités concevables. C'est en connaissant toutes les manières — innombrables d'ailleurs — dont son essence peut être imitée et participée, que Dieu connaît ce qui n'est pas lui. Ainsi l'on a coutume de dire que Dieu connaît les êtres créés ou créables *in seipso, tanquam medio cognitionis*.

On ajoute que ce moyen de connaissance n'empêche pas que Dieu connaisse ces êtres tels qu'ils sont en eux-mêmes, c'est-à-dire avec toutes les notes distinctives de leur individualité réelle. Toutes les perfections créées se retrouvent éminemment dans la perfection divine. « Or, Dieu ne se connaîtrait pas parfaitement lui-même, s'il ne connaissait toutes les manières dont sa perfection peut être participée par d'autres. Et la nature même de l'être ne lui serait pas connue en perfection, s'il ne connaissait toutes les manières d'être. Il est donc manifeste que Dieu connaît toutes choses d'une connaissance propre, selon que chacune se distingue de toutes les autres. » *I*, q. xiv, a. 6.

C'est à ce point de la doctrine générale qu'interviennent certains théologiens pour donner un sens différent à la connaissance que Dieu aurait des êtres créés, *in seipsis*. Voir les Wirceburgenses, *De Deo*, disp. III, a. 3, n. 117-137, et surtout Suarez, *De attributis Dei positivis*, I, III, c. II, n. 16; *De scientia Dei futurorum contingentium absolutorum*, I, II, c. VII, n. 15; et aussi de nos jours, Picirelli, *De Deo uno et trino*, n. 584 sq. Dieu connaîtrait aussi les choses immédiatement en elles-mêmes, dans leur objective vérité. On retrouvera cette conception à la base de plusieurs opinions qu'on examinera ultérieurement. La réfutation de cette opinion se trouve chez la plupart des thomistes dans leur commentaire sur la q. xiv de la *I*. Cf. Jean de Saint-Thomas, les Salmanticenses, Gonet, Gotti, Billuart, etc., et les manuels de Billot, Hugon, Diekamp.

Retenant donc la doctrine généralement admise, nous disons que l'essence divine, objet primaire de la science de Dieu, est le moyen dans lequel et par lequel Dieu atteint l'objet secondaire de sa science, c'est-à-dire les êtres autres que lui. Cf. S. Thomas, *Contra gentes*, I, I, c. LXIX; *Comp. theologice*, c. xxx. Descendons aux applications.

1. *Connaissance des possibles*. — On distingue deux sortes de possibilité, la possibilité intrinsèque et la possibilité extrinsèque. La possibilité intrinsèque, qui est la vraie possibilité métaphysique, consiste dans la convenance essentielle qu'ont entre eux les éléments de l'être possible. La possibilité extrinsèque marque simplement l'existence d'une cause extérieure capable d'appeler l'être à l'existence.

Les thomistes enseignent que la convenance essentielle des éléments a son fondement dans l'essence divine et se trouve constituée formellement par l'acte de l'intelligence divine découvrant toutes les virtualités de l'essence. Aussi, disent-ils, Dieu connaît les possibles en tant qu'il connaît, dans son essence infinie, les manières innombrables dont elle peut être participée. Et ces possibles sont en nombre actuellement infini. Mais il faut bien s'entendre sur la signification, en Dieu, de cette expression : infini actuel. « Qu'on ne dise pas : l'infini actuel étant impossible, on ne peut le poser en Dieu. Il ne s'agit pas de cela... Il n'y a pas en Dieu d'idées distinctes, non plus que de multiplicité d'aucune sorte. Dieu connaît tout dans sa seule

essence, qui est parfaitement une. Mais, là où il n'y a pas d'idées distinctes, il y a d'autant mieux l'idée de la distinction des choses, que cette distinction soit actuelle ou simplement possible. Il y a donc la une connaissance infinie, une connaissance de l'infini, et cependant il n'y a pas d'infini actuel, au sens pluraliste de ce mot; il y a encore moins un infini potentiel : l'infini dont il s'agit est l'infini de l'unité infiniment riche et qui a une infinie connaissance de soi. » Sertillanges, *Dieu*, t. II, p. 354, note 116. Cf. S. Thomas, *Contra gentes*, I, I, c. LXIX, LXXI; *Sum. theol.*, I, q. xiv, a. 12; *De veritate*, q. II, a. 9; In *I<sup>am</sup> Sent.*, dist. XXXIX, q. 1, a. 3.

Cette thèse communément enseignée est plus ou moins contredite par le préjugé tiré de l'opinion, précédemment relatée, de la connaissance des choses *in seipsis* et aussi par des notions philosophiques différentes du possible intrinsèque. Duns Scot admet que les possibles sont directement formés par l'intelligence divine, sans que l'essence divine y ait quelque part. Voir Duns Scot, t. IV, col. 879; NOMINALISME, t. X, col. 766. Dieu connaît les possibles en lui-même, mais comme des idées de son intelligence. Pour les nominalistes, le possible intrinsèque n'existe pas. Dieu connaît les possibles sans qu'on puisse assigner à cette connaissance aucun principe. Voir t. XI, col. 760. Descartes fait dépendre la possibilité intrinsèque de la volonté divine : si Dieu connaît les possibles, c'est qu'il les veut d'abord. Voir ici t. IV, col. 546.

2. *Connaissance du mal*. — Comment l'essence divine peut-elle être le moyen pour Dieu de connaître le mal? Saint Thomas explique que Dieu connaît le mal en connaissant la limitation ou privation du bien. Ce mode de connaissance résulte d'ailleurs de la nature même du mal qui « n'est pas quelque chose, mais la privation d'un certain bien ». *De malo*, q. I, a. 1. Le mal est donc « opposé aux œuvres de Dieu, œuvres que Dieu connaît par son essence et donc, les connaissant, il connaît par elles les maux opposés ». *Sum. theol.*, I, q. xiv, a. 10, ad 3<sup>um</sup>; cf. *De veritate*, q. II, a. 15.

Cette connaissance indirecte n'est cependant pas une connaissance imparfaite, puisque « le mal n'est pas connaissable en lui-même; car c'est la nature du mal d'être une privation du bien; et ainsi il ne peut être ni défini ni connu, si ce n'est par le bien ». *Ibid.*, ad 4<sup>um</sup>. A quoi Sertillanges ajoute cette remarque judicieuse : « On pourrait même dire qu'il appartient à la perfection de la connaissance de connaître le mal indirectement, puisque c'est ainsi qu'il est. » *Op. cit.*, p. 351, note 107.

3. *Connaissance des choses viles*. — Les choses viles et basses sont elles aussi, à un degré infime, des participations lointaines de la perfection de l'être divin. La matière elle-même, si opposée cependant à l'esprit, est une réalité contenue dans l'exemplarisme divin. Dans le *Contra gentes*, I, I, c. LXX, saint Thomas rappelle que la connaissance des choses viles n'est pas indigne de Dieu, car, loin d'entraîner en Dieu quelque complaisance à l'égard du mal que de tels êtres peuvent présenter, cette connaissance concourt à la perfection infinie de la science divine. Dieu devant tout connaître parce qu'il est la cause première de tout : « La Sagesse est plus prompt que tout ce qu'il y a de prompt et elle atteint partout à cause de sa pureté. Elle est la vapeur de la vertu de Dieu... et c'est pour cela que rien de souillé n'entre en elle. » *Sap.*, VII, 24-25.

4. *Connaissance des êtres singuliers*. — Bien que Dieu connaisse tout dans et par son essence, il y saisit les êtres dans leurs caractères singuliers et individuels. Notre connaissance humaine procède, elle, par voie d'abstraction, ce qui explique que notre connaissance du singulier soit l'aboutissement d'une série de jugements réflexes. En Dieu — et dans les esprits séparés,

voir plus loin — rien de tel : l'intuition de l'essence divine la manifeste dans toute son inaltérabilité, non seulement quant aux formes universelles, mais encore quant aux principes individuels. Cette connaissance divine des caractères singuliers de chaque être n'est pas une simple précision des caractères généraux : l'individu introduit dans le monde des êtres un élément tout à fait nouveau et irréductible dont il faut tenir compte. Il faut donc une explication ultérieure, que saint Thomas donne en ces termes : « Dieu étant cause des choses par sa science, la science de Dieu a la même extension que sa causalité. Et comme la vertu active de Dieu s'étend non seulement aux formes qui, en chaque chose, sont les principes de la nature universelle, mais jusqu'à la matière même... il est de toute nécessité que la science de Dieu s'étende aux cas et aux êtres singuliers, qui tiennent leur individualité de la matière. Dieu connaît en effet tout ce qui n'est pas lui au moyen de sa propre essence, selon que cette essence est le type des choses au titre de principe efficient : il faut donc bien que son essence soit un principe de connaissance suffisant à l'égard de tout ce qu'il fait et cela non pas seulement en général, mais aussi en particulier. *Sum. theol.*, I, q. xiv, a. 11.

Nous avons souligné la raison de causalité efficiente apportée par saint Thomas pour justifier la possibilité de la science divine quant aux êtres individuels et singuliers, c'est-à-dire quant aux êtres créés considérés dans leur réalité individuelle. On verra plus loin, à propos des controverses théologiques, l'importance de la présente remarque.

#### 5. Connaissance des êtres réels en nombre infini.

À propos de la connaissance des possibles, nous avons dit que la science divine de simple intelligence embrasse, dans l'essence divine envisagée comme exemplaire de ce qui pourrait être, un nombre actuellement infini d'objets possibles. Ici, nous devons aller plus loin : il faut admettre que, dans sa science de vision, portant sur ce qui a été, est ou sera, Dieu saisit dans un seul acte d'intuition de son essence, un infini d'êtres réels. Chose au premier aspect étrange, et cependant qui s'impose : « Si l'on y regarde de près, on doit dire nécessairement que Dieu, même par sa science de vision, embrasse un infini. Car Dieu connaît même les pensées et les affections des cœurs qui seront, dans l'avenir, multipliées à l'infini, vu que les créatures rationnelles doivent durer sans terme. *Sum. theol.*, I, q. xiv, a. 12.

L'explication est la même que pour la science de simple intelligence quant à l'infinité de son objet. C'est, ici comme là, « l'infini d'une unité infiniment riche ». Mais ici toutefois intervient un nouvel élément en raison d'une difficulté nouvelle :

Il s'agit d'un infini qui sera, bien que sa réalisation, à l'envisager selon sa nature de chose successive, s'avère étape par étape, soit sans terme. S'il s'agissait d'une créature, dont la science, soumise elle-même au temps, ausculterait l'avenir, on dirait : l'infini ne devant jamais être posé en sa totalité, nulle anticipation ne peut le totaliser pour le connaître. Mais Dieu échappe à cette condition. Sa connaissance est simultanée et non successive ; il voit simultanément même le successif, et actuellement même ce qui est à venir. Il connaît donc tout l'avenir dans son intégralité, alors même que cet avenir ne doit jamais être posé intégralement. Il y a là un lointain sans terme, comme tout à l'heure un abîme sans fond, mais Dieu l'enveloppe, pour l'excellente raison qu'il le crée et n'y peut donc trouver un obstacle. Dieu conçoit et Dieu pose l'accessibilité et l'accessibilité, le déterminé et l'indéterminé. Il est au-dessus de toute différence. Sertillanges, *op. cit.*, p. 359, note 117.

III. CONTROVERSES. — Trois controverses, dont la dernière est de beaucoup la plus célèbre, quoique en réalité elle se soude étroitement aux deux autres, opposent entre eux les théologiens au sujet de la science

divine. Ce sont les controverses relatives : 1. à la causalité de la science divine par rapport aux créatures ; 2. à la « présentiaité » des êtres existant dans le temps par rapport à l'éternité divine ; 3. à la connaissance certaine que Dieu a des futurs libres.

1. *Première controverse : la science divine, cause des êtres.* — 1. Texte de saint Thomas : sa valeur doctrinale en dehors de toute controverse.

La science de Dieu est la cause des choses ; car la science de Dieu est à l'égard des choses créées ce qu'est la science de l'artisan pour ses œuvres. Or, la science de l'artisan est bien la cause de ce qu'il fait, vu qu'il agit par son intelligence et que par conséquent la forme qui détermine son intelligence est le principe de son opération... Mais... la forme intelligible à elle seule... ne produirait pas d'effet déterminé, si elle même n'était déterminée à cet effet par ce qu'on appelle l'appétit... Or, il est manifeste que Dieu cause toutes choses par son intelligence, puisque son être et son intelligence sont identiques. Il est donc de toute nécessité que sa science soit cause des choses en tant que s'y ajoute sa volonté. I, q. xiv, a. 8, trad. Sertillanges.

C'est à tout l'article qu'il faut demander de préciser la valeur doctrinale que renferme cet énoncé. Tout d'abord, la doctrine de la causalité de la science divine par rapport aux êtres créés se pose naturellement à l'esprit humain : « Si Dieu connaît tout en soi-même ; s'il a néanmoins de toute une connaissance propre et particulière ; s'il en a une connaissance simultanée et sans aucune causalité d'un terme sur l'autre, des conditions si étranges et si différentes des nôtres invitent à se demander si la relation du sujet connaissant à l'objet connu ne serait pas ici complètement retournée, seule explication, semble-t-il, d'une si haute et si complète indépendance. » Sertillanges, *op. cit.*, p. 349, note 96.

Cette causalité de la science divine peut être entendue d'une double façon : causalité au moins directive de la production des choses, Dieu n'opérant pas d'une manière aveugle, mais conformément aux lumières de sa sagesse ; ou bien causalité effective, Dieu causant lui-même les déterminations idéales des êtres, d'après lesquelles se dirige sa volonté créatrice. La première façon seule relève de l'enseignement dogmatique. La seconde prête à des interprétations différentes, bien que tout le monde s'accorde à reconnaître la science divine indépendante des choses créées elles-mêmes.

Préexistence idéale des êtres créés dans la science divine et influence de ces idées dans la réalisation même des êtres créés : telle est, indiscutable et indiscutée, la doctrine générale qui se dégage de l'article cité.

Pour la démontrer théologiquement, saint Thomas aurait pu invoquer l'autorité de l'Écriture, celle-ci affirmant à maintes reprises le rôle de la sagesse divine, de l'intelligence divine, de la parole divine, du Verbe divin, dans la création ou la formation des êtres. Cf. Gen., 1, 3 ; Ps., xxxiii, 6 ; civ, 24 ; cxxxv, 5 ; Sap., viii, 6 ; Joa., 1, 3 ; Hebr., 1, 3, etc. Mais il a préféré recourir immédiatement au patronage des Pères, le seul terrain où l'on peut rencontrer quelque difficulté. En effet, dans le I. VII de son commentaire sur l'épître aux Romains, viii, 30, Origène a écrit : « Ce n'est pas parce que Dieu sait qu'une chose doit être, que cette chose sera ; mais c'est parce qu'elle doit être que Dieu, avant qu'elle soit, sait qu'elle sera. » P. G., t. xiv, col. 1126 C. Quelque texte, il oppose immédiatement le texte connu de saint Augustin, *De Trinitate*, I, XV, c. xiii, n. 22, P. L., t. xlii, col. 1076 : « Dieu ne connaît pas l'universalité des créatures spirituelles ou corporelles parce qu'elles sont, mais elles sont parce qu'il les connaît. » On pourrait ajouter aussi les mots de saint Grégoire, *Moral.*, I, N. c. xxxii : « Tout ce qui existe est vu de toute éternité par Dieu, non parce que ces choses sont, mais elles sont parce qu'elles sont vues.



P. L., t. LXXVI, col. 175D. Expliquant alors en bonne part l'assertion d'Origène, saint Thomas indique que le docteur alexandrin n'a envisagé qu'un aspect partiel du problème, l'aspect de la connaissance. Or, la connaissance n'est pas cause indépendamment de la volonté. Quand donc Origène dit « que Dieu prévoit telles choses parce qu'elles sont à venir, il faut comprendre ce » parce qu'elles « d'une causalité de conséquence, non d'une causalité quant à l'être. Cette conséquence, en effet, est exacte : si une chose doit être, Dieu la prévoit; mais les choses futures ne sont pas pour cela causes que Dieu les prévoit ». P., q. XIV, a. 8, ad 1<sup>um</sup>.

Les théologiens de toutes les écoles catholiques pourraient souscrire à cette doctrine générale. Mais, à côté de la doctrine, il y a place pour des opinions adverses et irréconciliables.

2. *Controverses dans l'interprétation du texte de saint Thomas*. — Saint Thomas a écrit : *scientia Dei est causa rerum, secundum quod habet voluntatem conjunctam*. La controverse porte sur le rôle de la volonté.

a) *Interprétation de l'école thomiste*. — Nous entendons ici par « école thomiste » — cela soit dit une fois pour toutes — l'école qui se réclame du patronage de saint Thomas dans toutes les questions intéressant la science divine, les décrets divins, la prémotion physique et leur accord avec la liberté humaine. Nous n'examinons pas si cette appellation est justifiée ou non. Nous prenons simplement le fait de l'appellation, telle qu'on la formule couramment depuis quatre siècles et que plusieurs documents pontificaux ont eux-mêmes consacrée. Cf. Denz. Bannw., n. 1090, note 2; 1097, note 1.

Dans son exégèse du texte de saint Thomas, l'école thomiste précise que la science de simple intelligence, telle que la conçoit saint Thomas, ne pouvant donner que la connaissance des possibles, la volonté a pour rôle de déterminer la simple possibilité et de donner ainsi, à l'être idéalement représenté en Dieu, le caractère d'être précis et déterminé que sa réalité en dehors de Dieu implique. C'est donc la science de vision qui est cause des choses créées; cette détermination par le décret de la volonté vaut aussi bien pour les êtres contingents que pour les êtres nécessaires. Ainsi le décret de la volonté divine n'est pas simplement un décret d'exécution, c'est aussi, et avant tout, un décret de détermination. Et, puisqu'il y a priorité du côté de Dieu, sa science ne pouvant être causée par les choses, il faut logiquement dire que ce décret est un décret de *prédétermination*.

La simple lecture de l'article 8 montre que telle est bien la pensée de saint Thomas : « Puisque la forme intelligible à elle seule a également rapport à l'effet ou à son contraire, vu que la science des contraires est commune, elle ne produirait donc pas d'effet déterminé, si elle n'était elle-même déterminée à tel effet par ce qu'on appelle l'appétit. » En effet, explique A. Sertillanges, « l'idée d'une chose peut aussi bien servir à la faire qu'à s'en abstenir... et l'idée d'une chose peut aussi bien servir à la faire elle-même qu'à faire une chose contraire, dont l'idée est en corrélation ». *Op. cit.*, p. 349, note 99. Les auteurs citent d'autres textes; voir Garrigou-Lagrange, *De Deo uno*, Paris, 1908, p. 345-346. Deux textes paraissent extrêmement significatifs : « L'idée divine est déterminée selon le propos de la volonté aux choses qui sont, seront ou ont été; mais non pas aux choses qui ne sont ni ne seront ni n'ont été. » *De veritate*, q. III, a. 6. Et encore : « La forme d'indécision, selon qu'elle est dans l'intelligence seule, n'est pas déterminée à être ou à ne pas être, elle ne l'est que par la volonté. » P., q. XIX, a. 1, ad 1<sup>um</sup>.

L'épithète de décret *prédéterminant* ne doit pas être un sujet d'hésitation ou de trouble. Tout d'abord, l'expression se trouve explicitement ou équivalentement

chez saint Thomas. Si ce théologien ne constamment dans la volonté libre créée une prédétermination qui l'empêcherait de se déterminer elle-même, il affirme très nettement en Dieu la disposition, la décision, le décret *prédéterminant*. En parlant du destin (*fatum*), il n'hésite pas à écrire ces mots significatifs : « En tant que tout ce qui se fait ici-bas est soumis à la Providence divine, comme étant préordonné par elle et prononcé d'avance, nous pouvons parler de destin... » P., q. CXVI, a. 1. Dans le *De veritate*, q. III, a. 7, il parle des effets des causes secondes qui proviennent tous *ex Dei prædinitione*. C'est « la providence qui » définit » ainsi tous les êtres individuels ». *Ibid.*, a. 8. Voir l'application de la même doctrine et de la même terminologie aux actes libres, q. VIII, a. 12 et a. 13. Le *Quodlibet XII*, a. 4, est plus net encore : « D'autres ramènent toutes ces choses à une cause supraccéléste, savoir la providence de Dieu, par qui toutes choses sont prédéterminées et ordonnées. »

La connaissance des actes peccamineux n'apporte pas une difficulté spéciale à la thèse générale. Dans le mal moral, on peut distinguer la réalité physique de sa déformation morale. L'acte, dans sa réalité physique positive, ne renferme encore pas le mal et par conséquent Dieu le connaît dans son décret *prédéterminant*; quant à la déformation morale, qui n'est qu'une privation, Dieu la connaît dans le décret simplement permissif d'une telle déformation morale. Voir *PROVIDENCE*, t. XIII, col. 1048.

b) *Interprétation de l'école molino-suarézienne*. — Quand saint Thomas dit que la science divine est *causa rerum, secundum quod habet voluntatem conjunctam*, tout le rôle qu'il réserve à la volonté divine consiste, d'après les théologiens de cette école, à exécuter ce qui est déjà déterminé dans la science divine avant tout décret de la volonté. Ainsi la causalité de la science se réfère, non à la science de vision, mais à la science de simple intelligence ou plus exactement à cette partie de la science de simple intelligence qu'ils appellent la science moyenne.

Voici, comment, d'après Suarez, la pensée de saint Thomas doit être comprise. Dieu n'agit pas immédiatement au dehors par son intelligence, mais par sa volonté. Or, la science de vision n'est concevable qu'après le *fiat* réalisateur de la volonté divine, par conséquent lorsqu'il ne reste plus rien à produire. Aucun élément du monde ne lui doit donc son existence. Dans la production du monde, l'intelligence joue le rôle de conseillère et de directrice; la volonté décide s'il faut ou non réaliser. La science de vision, sans doute, n'est constituée comme telle qu'après un acte libre du Créateur. Mais cet acte libre ne la modifie pas en tant que science; il n'a pas d'autre résultat que de la pourvoir d'un objet; il tire du néant les choses qu'elle considérera. Par conséquent, la science qui a causé l'univers, c'est la science de simple intelligence. On en trouve la preuve dans l'article même de saint Thomas, dont nous avons donné plus haut le commentaire thomiste. « La forme intelligible, dit saint Thomas, a elle seule a également rapport à l'effet ou à son contraire (*se habet ad opposita*). » Les thomistes traduisent : « à des effets opposés encore simplement possibles parce qu'indéterminés »; les molino-suaréziens traduisent : « à des possibles déjà déterminés, mais qui ne passeront l'ordre des réalités que par un décret de la volonté divine, et constitueront alors l'objet de la science d'approbation. » « Ainsi la science, cause des réalités, que saint Thomas appelle ici science d'approbation, avant l'élection libre de la volonté divine » est utilisable à des emplois opposés, *se habet ad opposita*. Or, semblable caractère ne convient aucunement à la science de vision qui n'est pas indifférente, mais déterminée, par nature, à représenter ce qui a déjà fait l'objet de dé-

crets divins. Avant ces décrets d'ailleurs, « elle n'existait pas du tout, ce n'est donc pas elle, mais une autre science qui a été transformée par eux en cause efficace des divers éléments de la création » P. Dumont, *op. cit.*, p. 224-232, *passim*. Cf. Suarez, *Prolegom. de gratia*, II, c. 8.

2<sup>e</sup> Deuxième controverse : la « présentiaité » à l'éternité divine des futurs contingents. 1. Texte de saint Thomas : sa valeur doctrinale.

Un fait contingent peut être envisagé en un double état. D'abord en lui-même, au moment où il a acquis l'existence actuelle, et alors il n'est plus considéré comme futur, mais comme présent; ni comme pouvant tourner en divers sens, mais comme déterminé à un certain résultat. Pour cette raison, il peut, pris ainsi, être l'infailible objet d'une connaissance certaine, par exemple tomber sous le sens de la vue, comme si je vois Socrate assis. En second lieu, le fait contingent peut être envisagé dans sa cause; alors il est considéré comme futur et de plus comme contingent, non encore déterminé à ceci ou à cela, vu que le contingent implique une aptitude à des résultats contraaires. Dans ce cas, le fait contingent ne prête pas à une connaissance certaine. En conséquence, celui qui ne connaît un effet contingent que dans sa cause, n'a de lui qu'une connaissance conjecturale. Mais Dieu, lui, connaît tous les faits contingents non seulement comme contenus dans leurs causes; il les connaît aussi selon que chacun d'eux est actuellement réalisé en lui-même. Et, bien que les faits contingents se réalisent tour à tour, Dieu ne les connaît pas en eux-mêmes tour à tour comme nous pourrions le faire; il les connaît simultanément, parce que sa connaissance, ainsi qu'on s'en est aperçu, mesure l'éternité. Or, l'éternité, bien que réalisée toute ensemble, comprend tout le temps, ainsi qu'il a été dit. De sorte que tout ce qui se trouve dans le temps est éternellement présent à Dieu non pas seulement en tant que Dieu a présentes à son esprit les notions de toutes choses, mais parce que son regard porte éternellement sur toutes choses, telles qu'elles sont dans leur réalité présente elle-même.

Il est donc manifeste que les faits contingents sont connus de Dieu infailiblement en tant que soumis au regard divin et comme places en sa présence, et cependant, à l'égard de leurs propres causes, ils demeurent des futurs contingents. *Sum. theol.*, I<sup>a</sup>, q. XIV, a. 13. Cf. *Contra. gent.*, I, I, c. LXVI; *In 1<sup>am</sup> Sent.*, dist. XXXVIII, a. 5, ad 2<sup>am</sup>; *De veritate*, q. II, a. 12.

Le titre de l'article est celui-ci : *La science de Dieu s'étend-elle aux futurs contingents ?* Il importe de le retenir pour bien situer les controverses. La portée doctrinale de l'article est considérable. Il résume, en effet, une doctrine que la foi catholique a toujours professée, à savoir la connaissance certaine que Dieu a de tous les événements futurs, même libres, comme étant présents sous ses regards.

Le but de l'article est de montrer que, par rapport aux événements futurs contingents, la science divine ne se trouve pas dans la même situation que la nôtre. Nous, nous ne pouvons que prévoir, et d'une manière simplement conjecturale, en connaissant leurs causes, ce que seront les événements futurs contingents. Dieu ne prévoit pas : par rapport à son regard éternel, les futurs contingents n'existent pas seulement dans leurs causes, ils sont là, présents, en raison de la coexistence de l'éternité immuable au temps dans lequel ils se déroulent, et Dieu les voit plutôt qu'il ne les prévoit. On peut dire que cette doctrine de la « présentiaité » des futurs à l'éternité divine est un enseignement traditionnel. On le trouve explicitement chez la plupart des Pères : par exemple, S. Ambroise, *De fide*, I, I, c. xv, n. 97; P. L., t. XVI, col. 571; S. Augustin, *Ad Simplicianum*, I, II, q. II, n. 2; P. L., t. XL, col. 158; S. Pierre Damien, *Opusc.*, XXXVI, c. VII et VIII, P. L., t. CLXV, col. 607; S. Anselme, *De concordia*, c. v, P. L., t. CLVIII, col. 513. Auparavant, col. 332, le même Anselme avait écrit cette phrase significative, inspirée d'ailleurs d'Augustin, *loc. cit.* : « La prescience divine est improprement appelée prescience : celui à qui toutes choses sont

présentes n'a pas la prescience des événements futurs, il a la science des événements présents. »

2. Controverses. — Une double controverse divise ici les théologiens. L'une concerne la nature de la présence des futurs contingents à l'éternité de la science divine; l'autre a pour objet le moyen de la science divine par rapport à ces événements que la coexistence de l'éternité rend présents.

a) Première controverse : nature de la présence des futurs contingents. — Un certain nombre de théologiens, Durand, Scot, Gilles de Rome et, parmi les jésuites, Suarez, Vasquez et, plus récemment, Mazzella, entendent la présence des événements futurs d'une présence purement intentionnelle et objective. Cette théorie fait écho, de toute évidence, à l'opinion selon laquelle Dieu connaîtrait non *in seipso*, mais *in seipsis*, voir col. 1603, les êtres différents de lui. Elle est commandée, on le verra plus loin, par le souci de préserver la science moyenne de toute ingérence des décrets prédéterminants. A coup sûr, la crainte est exagérée, puisque de fervents molinistes, à commencer par Molina lui-même, auquel on peut adjoindre Ruiz, Tiphaine, Billot, Van der Meersch, Janssens, et tant d'autres en dehors de l'école dominicaine sont d'accord avec les thomistes pour affirmer que les futurs contingents sont présents à la connaissance éternelle de Dieu d'une présence réelle et physique, *prout sunt in seipsis*. Non, certes que leur réalité temporelle coexiste physiquement à l'éternité divine, mais à l'inverse, parce que l'éternité qui mesure la science divine coexiste physiquement à tous les temps. Comme l'explique Jean de Saint-Thomas, *In 1<sup>am</sup> partem*, disp. IX, a. 3, l'éternité divine ne mesure pas ici les choses éternelles considérées déjà en elles-mêmes et en les supposant déjà produites comme terme de la création passive, mais en tant qu'elles sont contenues dans l'action éternelle de Dieu dont elles sont le terme. La terminologie thomiste a donc besoin ici d'explication, comme le note fort exactement Van der Meersch, *De Deo uno et trino*, n. 252 et n. 405, note 2. Sur cette controverse voir Hugon, *De Deo uno et trino*, dans *Tractatus dogmatici*, t. I, p. 190-192; Garrigou-Lagrange, *De Deo uno et trino*, p. 357 sq., qui défendent la thèse thomiste; Chr. Pesch, *Praelectiones dogm.*, t. II, n. 170, prenant parti pour l'opinion adverse. Pour une discussion plus approfondie, voir Gonet, *Clypeus theol. thom.*, tract. *De scientia Dei*, disp. IV, a. 7.

b) Seconde controverse : le moyen de la science divine par rapport aux événements futurs que la coexistence de l'éternité rend présents. — La controverse porte exactement sur ce point : la « présentiaité » des futurs contingents ou plus généralement des futurs tout court est-elle, selon saint Thomas, le moyen de la connaissance divine par rapport à eux ? Si oui, les thomistes ont tort d'affirmer que c'est le décret divin qui fait la détermination en même temps que la réalisation du futur.

L'attaque des molinistes est vive : S. Thomas, traitant *ex professo* de la connaissance que Dieu a des futurs contingents (*cf.* I<sup>a</sup>, q. XIV, a. 13; *In 1<sup>am</sup> Sent.*, dist. XXXVIII, q. I, a. 5; *Contra. gent.*, I, I, c. LXVI; *De veritate*, q. II, a. 12) ne fait aucune mention du décret divin, mais recourt à la présence des futurs par rapport à l'éternité qui coexiste au temps, le moyen de la connaissance divine n'est plus le décret qui prétermine l'existence des futurs... Amusaient tous les molinistes, *cf.* Chr. Pesch, *op. cit.*, n. 271 et 272.

En traitant de la vision divine des futurs absolus, saint Thomas a posé un principe décisif qui domine et régit la doctrine des futurs conditionnels, tout autant que celle des futurs absolus. *Contingentia non utrumlibet in causis suis habere ex seipso possunt. Abscissis de libertate ne possunt esse d'aucune manière connus dans leurs causes...* Mais, les

œuvres libres étant indiscernables dans leurs causes, la prescience du Créateur ne peut plus les atteindre qu'en elles-mêmes ou dans l'acte de notre volonté qui les détermine. C'est à cette solution que s'est ralliée saint Thomas au sujet des futurs absolus. — A la conception ainsi esquissée de la dépendance des libertés humaines à l'égard de leur cause première, le Docteur angélique d'inspiration indubitablement fidèle. Dans chacune de ses œuvres principales, il est revenu sur cette question; loin de se démentir, il a répété avec une conviction de plus en plus ferme que les futurs libres ne se rattachent à aucune intelligence, fût-elle infinie, par leurs antécédents, mais par leur présence réelle dans le champ de sa vision. Le contingent, écrit-il dans la *Somme*, peut être envisagé sous deux aspects : soit en lui-même et en tant qu'il existe actuellement; ainsi n'appartient-il pas, à proprement parler, à l'ordre futur, mais à l'ordre présent, et il est déterminé, ce qui lui permet d'être connu avec certitude. Soit dans sa cause, et ainsi se présente-t-il comme futur et comme indéterminé. De ce point de vue, il échappe à toute connaissance certaine. Quiconque ne l'atteint que dans sa cause, ne peut en dire sur son sujet que des conjectures. Or, Dieu connaît tous les contingents, non seulement tels qu'ils se trouvent dans leurs causes, mais tels qu'ils sont en eux-mêmes, en son éternité co-existante à tous les temps. Il en a donc une science infailible dans la mesure où ils sont présents sous son regard. P. Dumont, *op. cit.*, p. 90-91.

A cette attaque directe, les thomistes répondent de la façon suivante. Saint Thomas, dans les articles 5 et 8 de la même question xiv a posé des principes qu'il ne renie pas ici. Si Dieu connaît les êtres autres que lui, c'est parce qu'il en est la première cause. C'est le décret de sa volonté qui détermine l'être dont il a la connaissance, en raison même de ce décret. Cf. a. 5 : *Cum virtus divina se extendat ad alia, eo quod ipsa est prima causa effectiva omnium entium, necesse est, quod Deus alia a se cognoscat*. Et a. 8 : *Manifestum est autem quod Deus per suum intellectum causat res, cum suum esse sit suum intelligere. Unde necesse est quod sua scientia sit causa rerum, secundum quod habet voluntatem conjunctam*. Voir aussi q. xix, a. 4 : *Effectus determinati ab infinita Dei perfectione procedunt secundum determinationem voluntatis et intellectus*. Et aussi : *De veritate*, q. iii, a. 6 : *Dei idea ad ea quae sunt vel erunt vel fuerunt determinatur ex proposito divinae voluntatis*.

Le principe même de la détermination du futur par le décret divin apparaît donc incontestable. Saint Thomas ne le rétracte pas dans le fameux article 13, objet de la controverse. Il ne fait que donner une doctrine particulière concernant la connaissance des futurs contingents, et il montre que, malgré leur contingence, ils peuvent être connus de Dieu avec certitude. Il n'est pas encore question ici de concilier la détermination très efficace de la volonté divine avec la contingence de la chose voulue par Dieu : ce sera l'objet de la q. xix, *de voluntate Dei*, a. 8. Mais ici il n'est encore question que de la science divine, et saint Thomas entend montrer comment la connaissance du futur contingent, en tant que connaissance certaine, n'enlève pas la contingence de ce futur, précisément parce que ce futur est connu comme présent, tout comme en voyant présentement Socrate s'asseoir, je ne lui enlève rien de la liberté de son acte.

Reste à montrer *pourquoi* ce futur est présent à l'éternité divine, plutôt que le futur contingent qui lui est contraire. Si ce futur contingent était présent par lui-même, indépendamment du décret divin, alors il s'imposerait nécessairement et ne serait plus contingent. C'est donc, en définitive, le décret divin qui est la raison de sa présentiaité. Loin de supprimer le décret pré-déterminant, cette présentiaité le suppose : le décret reste le *moyen* dans lequel est connu le futur contingent comme présent. Vouloir le supprimer c'est, comme le dit fort exactement Greff, O. S. B., une pétition de principe. *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*, t. II, Fribourg-en-Br., 1932, n. 872, 2, note.

Ainsi donc, dans l'article 13 présentement en discus-

sion, saint Thomas ne parle pas du moyen de la prescience divine, mais plutôt de la *condition* qui rend cette prescience intuitive, en faisant du futur un présent et de la prescience une science. Condition nécessaire, écrit Hugon, *op. cit.*, p. 192-193, pour que la science des futurs contingents soit en Dieu immuable, intuitive, certaine et infailible.

3<sup>e</sup> *Troisième controverse : la science moyenne*. — La controverse sur la science moyenne est la suite logique des controverses précédentes; ou, pour parler plus exactement peut-être, les précédentes discussions n'ont été soulevées que pour préparer les positions respectives des écoles touchant la science moyenne.

On a établi plus haut, et la remarque est importante pour situer exactement le point de la discussion, que le fait même d'une science en Dieu ayant pour objet le

futurible est une donnée certaine de la théologie que personne ne songe à révoquer en doute. Le point névralgique de la discussion est celui-ci : ces futuribles sont-ils connus, dans leur détermination même, avant tout décret, même simplement hypothétique, de la volonté divine quant à cette détermination même; ou bien leur détermination, même comme simple futurible, dépend-elle du décret divin. Tout est là.

1. *Position moliniste*. — a) *Exposé*. — a. *Fondement*. On a rappelé à l'art. MOLINISME, t. x, col. 2116 sq., la genèse et les différents aspects de la doctrine moliniste. Il suffira ici de marquer les traits essentiels de cette solution. Il s'agissait, pour Molina, de réagir contre les excès du prédestinarianisme rigide, afin de mettre en relief à la fois et notre liberté et la dépendance de notre activité par rapport à Dieu. Rejetant l'explication par les décrets divins, Molina s'efforce d'expliquer la science divine des futurs contingents d'une manière différente : tandis que le système thomiste considère comme accessoire la question de la connaissance des futuribles, c'est dans cette connaissance même que Molina va chercher le fondement même de tout son système. Pour tout moliniste, la connaissance divine des futurs contingents passe pour ainsi dire par un triple stade.

*Premier moment* : Dieu connaît tous les *possibles* par la science de simple intelligence. Cette science a une priorité logique sur toute autre science. Ainsi, il connaît ce que Pierre, placé dans telle condition possible, dans telles conjonctures possibles, aidé de tels concours possibles, pourrait faire.

*Deuxième moment* : Dieu, en dehors de tout décret de sa volonté, connaît infaillement tous les *futuribles*, par cette science qu'on appelle science moyenne. Ainsi, il connaît ce que Pierre, dans telle condition possible, mais aidé de tels secours et placé dans telles conjonctures déterminées, se déterminerait librement à faire.

*Troisième moment* : Dieu, par un décret simplement exécutif de sa volonté, décide de réaliser un ordre de choses où se trouvent vérifiées les circonstances et les conditions, dans lesquelles il prévoyait que Pierre agirait de telle façon si elles étaient réalisées. C'est dans ce décret exécutif qu'il connaît ce que Pierre, placé en telles conditions, *fera*. Ce futur contingent est, pour Dieu, l'objet de la science de vision.

On le voit, la science moyenne, ainsi placée entre la science de simple intelligence et la science de vision, et indépendante de l'une et de l'autre, est toute la clef du système. D'une part, la causalité souveraine de Dieu semble sauvegardée, puisque rien n'existera en fait qu'en vertu du décret exécutif de Dieu. D'autre part, cependant, ce décret exécutif ne porte pas sur la libre détermination de la volonté créée, mais uniquement sur la réalisation des conditions dans lesquelles Dieu a prévu telle détermination libre et sur le concours nécessaire à la réalisation effective de cette détermination libre.



b. *Divergences entre molinistes sur le moyen de la connaissance des futures.* — Tous les molinistes sont d'accord pour nier que ce moyen soit l'essence divine déterminée par le décret de la volonté. Mais cette explication préalable une fois acquise, l'école se divise en deux tendances principales, dont les divergences s'étaient déjà accusées dans le moyen de la connaissance des simples possibles. Voir col. 1603.

Molina et ses disciples les plus fidèles, d'accord en cela avec saint Thomas et les thomistes, opine que Dieu connaît les choses autres que lui-même, dans son essence comme dans le moyen objectif de connaissance. Voir ci-dessus, col. 1610. Ainsi donc, Dieu connaîtrait les futures dans sa propre essence, en tant que cette essence est la cause exemplaire soit des *volontés créées*, dans lesquelles le regard profond de Dieu discerne les déterminations libres futures, — et cette explication n'est pas autre que la célèbre théorie de la « supercompréhension des causes », explication proposée par Molina, *Concordia*, c. xiv, a. 13, disp. LII et, après lui par Bellarmin, Becanus et de nos jours par le cardinal Billot — soit des *volitions elles-mêmes*, explication formulée autrefois par Gilles de Rome, et reprise récemment par nombre de néothomistes, comme Satolli, Paquet, le cardinal Pecci, Van der Meersch : d'une part, ces auteurs refusent d'admettre l'explication des décrets prédéterminants, d'autre part ils confessent que le seul moyen objectif de connaissance est l'essence divine.

Bien des molinistes estiment cette position insuffisante. Il reste encore, en effet, à expliquer comment, en dehors de tout décret de la volonté divine, on peut passer, dans l'essence divine, exemplaire de toutes choses, de l'état de simple possibilité à l'état de futuribilité : autre chose est de dire : ceci pourrait être, et ceci serait. Ces auteurs concluent donc que les futures sont déjà déterminées de toute éternité dans leur vérité objective et qu'ils sont ainsi connus par Dieu comme tels, *en eux-mêmes*. C'est l'explication de Suarez, Lessius, Vasquez, des théologiens de Wurtzbourg et, plus récemment, de Franzelin, Mazzella, Piccirelli et Chr. Pesch. Ce dernier auteur s'efforce même de démontrer que les deux explications, loin de s'opposer, reviennent au même. *De Deo uno*, n. 276-278.

Cette théorie de la vérité objective des futures est ainsi exposée par P. Dumont, à qui elle paraît « simple et limpide » :

Rien n'exige qu'entre la science divine des futurs conditionnels et celle des futurs absolus, il soit fait une différence essentielle. Les problèmes qu'elles soulèvent l'une et l'autre se posent et se résolvent à l'aide des mêmes principes. Étant admis, d'une part, qu'aucune vérité n'est cachée à l'intelligence infinie et, d'autre part, que de deux contradictoires se rapportant à un même fait à venir ou à une même hypothèse imaginable, il y en a toujours une de vraie, on ne peut pas éviter de conclure que Dieu connaît, à la fois, chacun des événements qui se produiront dans le monde qu'il a créé et chacun de ceux qui se seraient produits dans les innombrables mondes qu'il aurait pu tirer du néant. Peu importe que ces derniers ne doivent jamais compter au nombre des réalités, car ce n'est pas l'être auquel ils seront un jour appelés qui vaut aux futurs absolus d'être accessibles à la science divine. S'ils n'ont jamais manqué d'être présents devant (la science divine), ce n'est donc pas par suite de leur réalité actuelle, mais par suite de leur vérité objective. Dieu a toujours su quand et comment il se produirait parce qu'il put éternellement voir qu'ils se produiraient à tel moment et dans telles circonstances précises. L'être réel de ses créatures ne l'aide ni à titre de principe, ni à titre de moyen, à discerner ce qui les concerne; car si cet être réel sort de termes à sa vision, il n'en est d'aucune façon la cause. Il a créé par son libre arbitre, il y a d'ailleurs participé complètement aux futurs absolus et futurs conditionnels, étant également susceptible de vérité, ils constituent, de ce chef, par eux-mêmes, pour Celui à qui nulle vérité n'échappe, un objet de connaissance même hautement assimilable et, dans

le sens qui vient d'être expliqué, ils n'ont pas moins été présents les uns que les autres, de toute éternité, sous les regards de l'infinie sagesse. *Opusc.*, p. 207-208. Cf. Suarez, *Opusc.*, t. I, II, c. vii, n. 15, 16.

Rappelons simplement pour mémoire qu'une troisième solution, toute négative, puisque précisément ses auteurs renoncent à trouver une solution, a été présentée par Kleutgen, de Régnon, Perrone, etc. Voir MOLINISME, col. 2168.

Enfin, il est bon de signaler que plusieurs néothomistes rejettent explicitement la science moyenne, sans pour cela accepter les décrets prédéterminants. Nous les avons signalés plus haut, comme disciples plus ou moins lointains de Gilles de Rome. On trouvera l'exposé de leur sentiment dans N. del Prado, *De gratia et libero arbitrio*, t. III, p. 468-478. On pourrait aussi rapprocher de leur position théologique celle de Leibniz, dans sa préface aux *Essais de théodicée* : pour ce philosophe, la connaissance qu'a Dieu des futurs contingents s'explique par le *déterminisme psychologique* des volontés créées et relève de la science de simple intelligence.

b) *Critique.* — Tout comme pour l'exposé, nous ramenons la critique à l'essentiel. Au premier abord, la théorie de la science moyenne est séduisante, en raison de la sauvegarde qu'elle semble apporter à la liberté humaine. Dieu, sans doute, me place dans des circonstances où il sait que j'agirai de telle manière, mais il le sait, parce que c'est moi qui choisis librement d'agir ainsi. Entre la science de Dieu et mon acte, il y a un lien de prévision, mais non de causalité.

Cela dit, les thomistes élèvent cependant contre la science moyenne trois ordres d'objection; et les molinistes eux-mêmes se chargent de montrer l'insuffisance du système.

a. *Les trois ordres de critique des thomistes.* — Premièrement, *considérée en elle-même*, la science moyenne, indépendante des décrets divins, n'est qu'une fiction de l'esprit, parce qu'elle manque d'objet véritable. Indépendamment du décret divin, rien n'est futur, ni absolument, ni hypothétiquement. On doit en effet définir le futur : ce qui dans sa cause est déjà déterminé à l'existence dans l'avenir. Mais, indépendamment du décret divin, rien n'est déterminé dans sa cause. En effet, d'où le futur prendrait-il cette détermination? Pas en lui-même, certes, sans quoi il ne serait pas contingent, mais nécessaire; — pas en raison d'une condition qui est supposée elle-même contingente et sans rapport de causalité proprement dite avec le futur contingent; — pas davantage dans la cause créée qui doit produire le futur contingent, puisque cette cause est par elle-même indéterminée et indifférente à son action et qu'elle ne peut se déterminer efficacement indépendamment de la motion divine et que son indifférence demeure encore, même en supposant le concours divin tel que l'imaginent les molinistes. N'y a-t-il pas d'ailleurs un anthropomorphisme inadmissible « à imaginer un Dieu qui, avant d'arrêter ses décisions, semble essayer sur des volontés non existantes ce que seraient leurs déterminations, et attend leur choix pour fixer le sien? » La remarque est de A. Goupil, *S. J.*, *Dieu*, t. I, p. 63.

Deuxièmement, *considérée par rapport aux principes les plus certains de saint Thomas*, la science moyenne paraît insoutenable. Dans la q. xiv, saint Thomas a établi trois principes fondamentaux : la science divine est la cause des êtres (a. 8); Dieu voit les choses autres que lui-même, non en elles-mêmes comme moyen de connaissance, mais en lui-même, c'est-à-dire dans son essence (a. 5); enfin, la science divine est à l'inverse de la nôtre (a. 8, ad 3<sup>me</sup>). Nous recevons notre science des choses naturelles, tandis que la science divine est antérieure aux choses naturelles dont

elle est la mesure. Or, comme le remarque opportunément Janssens, *De Deo*, t. II, p. 56, la science moyenne s'oppose au premier principe, puisqu'elle ne fait pas, mais explore simplement les choses; elle s'oppose au second principe, car si Dieu explore les choses indépendamment de son décret, il ne peut les saisir en lui-même comme futuribles d'une façon déterminée, mais simplement comme possibles; elle s'oppose au troisième principe, car la science qui ne fait qu'explorer les choses n'est pas la science de l'artisan, antérieure à l'œuvre d'art réalisée; elle n'est qu'une science analogue à la science humaine que nous pouvons avoir des choses naturelles, lesquelles sont antérieures à la connaissance que nous en avons.

Mais, en dehors de cette opposition aux principes les plus sûrs de saint Thomas, il y a aussi l'opposition à d'autres principes de la métaphysique, et notamment à l'éternité, disp. VI, a. 6. Cf. Salmanticenses, *De Deo*, disp. X, XI, XII. Ces oppositions peuvent essentiellement se résumer en ceci : la science moyenne attribue à Dieu la plénitude de la causalité première à l'égard des choses créées. La détermination du futur contingent lui échappe. D'où il faudrait conclure que, sous cet aspect, Dieu n'est ni cause première, ni cause première libre, et ne posséderait pas le domaine souverain sur nos décisions libres.

Troisièmement, loin de sauver la liberté, la science moyenne, telle que la conçoit Molina et ses disciples, la détruit. Elle prévoit un acte libre qui serait dans telles circonstances déterminées. Mais un tel acte est déjà lui-même déterminé, autrement il serait un simple possible. S'il est déterminé dans son objective vérité ou dans l'essence divine, nous nous retrouvons en face de la même difficulté que dans le thomisme, qu'on accuse de détruire la liberté humaine, avec cette différence que dans la science moyenne, la détermination du futurible est indépendante de la volonté divine et par conséquent s'impose d'une façon extérieure et rigide à l'événement futur, tandis que la transcendance de la volonté divine, telle que la reconnaît le thomisme, laisse entrevoir la possibilité d'expliquer, par cette transcendance même, la liberté d'un acte qu'elle peut libre. Cf. ci-dessous, col. 1617. Sur cette argumentation, voir Coupet, *op. cit.*, II, p. 159, 167.

b. *Insuffisance du système exposé par les molinistes et janssénistes.* — La racine de cette insuffisance réside en ce que les molinistes ne peuvent présenter aucune raison sérieuse montrant comment le simple possible, sans une détermination de la volonté divine, peut devenir futurible. Autre chose est qu'un événement puisse être, autre chose, qu'il serait. C'est la difficulté dont les partisans de la science moyenne n'arrivent pas à sortir.

Contre ceux qui, pour la résoudre, vont se réfugier dans l'hypothèse de la vérité objective des futuribles, Molina a institué lui-même une critique impitoyable, *Idem*, disp. LIII, memb. 1. Il rejette cette explication : comme contraire à la doctrine d'Aristote et à l'enseignement commun des docteurs; comme répugnant à la nature même du futur contingent : les futurs contingents en effet sont indifférents à l'être; chacun d'eux peut être ou ne pas être. Comment alors comprendre qu'un des deux termes de la contradiction soit d'une vérité déterminée par rapport à la décision future du libre arbitre, et que le libre arbitre de l'autre soit d'une façon à pouvoir se décider indifféremment dans l'un ou l'autre sens?

La science moyenne, en invoquant souvent et proposée sous une forme dont ses adversaires triomphent. On dit : Dieu connaît, par exemple, les décisions rationnelles possibles de l'homme, mais pas l'acte essence qu'il choisit, par distinction. Mais, si cela est possible, il est possible aussi, des deux parts, que l'homme se décide à la créature raisonnable, plaigne

dans tel concours de circonstances. A cette affirmation, les adversaires répondent que la créature raisonnable place entre deux partis contradictoires dont l'un et l'autre sollicitent sa volonté peut prendre l'un aussi bien que l'autre, qu'en pareille occurrence l'indétermination est de l'essence même de la liberté, que la réalité de la détermination est la condition sine qua non de la connaissance que Dieu peut en avoir, et donc qu'il répugne métaphysiquement que Dieu voie la créature se déterminant, soit dans un sens, soit dans l'autre, si, dans la réalité historique, elle ne doit pas se déterminer. Avouons iniquement que cette réponse nous paraît triomphante et que nous ne saurions défendre la théorie de la science moyenne, proposée en ces termes, comme préjugant universellement de ce qui ne doit pas être préjugé. A. d'Alès, *Recherches de science religieuse*, 1917, p. 30.

Et, contre Molina lui-même, on peut lire l'excellente argumentation de Suarez :

Molina enseigne que Dieu connaît les futurs contingents dans leurs causes prochaines et dans la parole compréhensive de notre libre arbitre et de toutes les causes qui peuvent le déterminer ou l'arrêter... Cette doctrine est, en ce qui concerne les futurs absolus, rejetée par les meilleurs scolastiques, et nous estimons qu'il faut la rejeter même en ce qui concerne les futurs conditionnels...

La raison générale est que l'effet ne peut être connu dans sa cause que selon l'être qu'il possède en elle. Mais l'effet contingent, même dans sa cause immédiate, même dans une cause tout à fait disposée à le produire dans toutes les circonstances présumées, n'a pas encore son être certain et déterminé; il demeure encore dans l'indifférence... Je suppose que la volonté possède déjà le concours de tous les éléments qui la détermineraient à agir prochainement au point que l'on puisse déjà connaître quel effet en va sortir. Et je demande si tout cela provient d'une nécessité de nature, de telle sorte que la volonté se trouve constituée en cet état, non d'une manière contingente, mais par nécessité naturelle; ou bien si cet état résulte de la contingence et de la liberté. Si l'on choisit cette seconde hypothèse, il resterait à rechercher comment on peut savoir que la volonté est constituée en cet état d'activité déterminée, puisque tout y relève de la contingence. Si on prétend qu'on peut le savoir dans une cause antérieure, nous pourrions au sujet de cette cause poser les mêmes questions et il n'y aura pas de fin, à moins de s'arrêter en une cause qui agit nécessairement... Mais si nous devons dire que tout ce concours d'influences qui déterminent la volonté agit par une sorte de nécessité naturelle, alors périclité la liberté, parce que toute cause qui par nécessité de nature est déterminée *ad unum*, ne saurait agir librement. *Nature*, II, l. II, c. VII, n. 3-4.

En bref : ou bien l'effet contingent ne sera connu que conjointement, ou s'il est connu avec certitude, la liberté n'existe plus.

Enfin, voici contre ceux qui affirment que Dieu connaît les futuribles dans les idées exemplaires qu'il s'en forme dans son essence — et cela semble bien être la solution insinuée par A. d'Alès — l'argumentation de Kleutgen, *De ipso Deo*, I, l. I, q. III, c. II, a. 17, n. 548 :

L'essence divine, en tant que cause exemplaire, et les idées divines elles-mêmes ne représentent ces futurs conditionnels que comme des possibles. Or, il s'agit de savoir sous quel aspect il faut considérer l'essence divine pour qu'elle représente les choses qui sont actuellement futures ou celles qui, dans telle condition donnée, seraient futures. Or, à cette question il n'est fait ici aucune réponse.

Des auteurs sans préventions contre le molinisme constatent l'impasse où s'engage celui-ci. « Enorme difficulté », écrit Billot, ou plutôt, énigme insoluble! Quand on en vient à l'explication, rien ne peut se dire de mieux que la parole de l'apôtre : O profondeur impénétrable de la sagesse et de la science de Dieu. » *Loc. cit.* L'explication systématique que se ramène donc au mystère, conclut avec quelque mélancolie A.-A. Goupil, *op. cit.*, p. 64.

Bien sûr se montre sévère pour la science moyenne ou conditionnée :

Une seule demande faite aux auteurs de cette opinion en découvrira le faible. Quand on suppose que Dieu voit ce que fera l'homme, s'il le prend à un temps et en un état plutôt qu'en l'autre; ou on veut qu'il voie dans son décret

et parce qu'il l'a ainsi ordonné; on en veut qu'il le voie dans l'objet même comme considéré hors de Dieu et indépendamment de son décret. Si on admet ce dernier, on suppose des choses futures sous certaines conditions avant que Dieu les ait ordonnées; et on suppose encore qu'il les voit hors de ses conseils éternels, ce que nous avons montré impossible. Que si on dit qu'elles sont futures sous telles conditions, parce que Dieu les a ordonnées sous ces mêmes conditions, on laisse la difficulté en son entier; et il reste toujours à examiner comment ce que Dieu ordonne peut demeurer libre. Joint que ces manières de connaître sous condition ne peuvent être attribuées à Dieu, par ce genre de figures qui lui attribuent improprement ce qui ne convient qu'à l'homme; et que toute science précise réduit en propositions absolues toutes les propositions conditionnées. *Traité du libre arbitre*, c. vi.

2. *Position thomiste*. — En exposant l'opinion thomiste sur la science divine, on a presque toujours quel que propension à faire entrer en cet exposé la doctrine thomiste de la prédétermination physique, expression thomiste de la motion divine nécessaire à la volonté pour passer à l'acte. Il nous semble que c'est introduire dans l'aspect divin et incréé du problème de la science divine un élément qui, pour lui que l'on connexe, n'en est pas moins spécifiquement distinct.

Essentiellement, la position thomiste dans le problème de la science divine est donc celui-ci : Dieu ne peut connaître les futurs, mêmes libres, que dans son essence déterminée par le décret de sa volonté. Ce n'est qu'une application particulière du principe général émis plus haut sur la causalité de la science divine. Voir col. 1606. Saint Thomas en fait lui-même l'application aux êtres contingents, cf. *De veritate*, q. ii, a. 2, arg. 4, *sed contra*; aux actes volontaires, cf. *Contra gent.*, l. III, c. lvi et surtout c. lxxviii. Dans ce chapitre, en effet, saint Thomas expose comment Dieu connaît les actes libres de notre volonté, précisément parce qu'il les cause :

Dieu les connaît en lui-même en tant qu'il est principe universel de tous les êtres et de toutes les modalités de l'être... Comme l'être divin est premier, et cause de tout être, ainsi l'intelligence divine est première et cause de toute opération intellectuelle créée. En connaissant son être, Dieu connaît donc l'être de quoi que ce soit, et en connaissant son intelligence et son vouloir, il connaît toute pensée et toute volonté... Le domaine qu'à notre volonté sur ses actes, et en vertu duquel elle peut à son gré vouloir ou ne pas vouloir, suppose sans doute qu'elle n'est pas par nature déterminée à tel acte, et exclut la violence d'un agent extérieur, mais il n'exclut pas l'influence de la cause suprême d'où procèdent l'être et l'agir. Ainsi l'universelle causalité de la Cause première s'étend à nos actes libres, de telle sorte qu'en se connaissant, Dieu les connaît. Cf. l. III, c. lxxviii, xv, xci, xciv et *Sum. theol.*, I<sup>re</sup> II<sup>re</sup>, q. cix, a. 1.

Ainsi donc, aussi bien pour les futurs contingents que pour les futurs nécessaires, leur « présentialité » à l'éternité de la science divine s'explique par le décret de la volonté divine. C'est l'application des principes énoncés, I<sup>re</sup>, q. xiv, a. 13 et a. 8. Et c'est la même doctrine qu'on retrouve formulée par saint Thomas à propos de la volonté divine, I<sup>re</sup>, q. xix, a. 8 et *De veritate*, q. xxiv, a. 11; de la providence, I<sup>re</sup>, q. xxii, a. 2, ad 4<sup>um</sup> et *Contra gent.*, l. III, c. xc; du gouvernement divin, I<sup>re</sup>, q. ciii, a. 5, 6, 7, 8; q. cxv, a. 4, 5; q. cxvi, a. 2 et *De veritate*, q. xxii, a. 8; de la connaissance divine des secrets des cœurs, I<sup>re</sup>, q. lvi, a. 4 et *De malo*, q. xvi, a. 8.

C'est ici que les molinistes objectent l'impossibilité de sauvegarder la liberté humaine en regard des futurs déjà déterminés pour ainsi dire d'avance par la volonté divine. L'objection est résolue par saint Thomas par l'efficacité transcendante de la volonté divine : « La volonté divine est souverainement efficace; elle accomplit donc non seulement tout ce qu'elle veut, mais elle fait que tout s'accomplisse de la façon qu'elle veut. » I<sup>re</sup>, q. xix, a. 8. Plus expressément encore : « Puisque la volonté divine est d'une efficacité souveraine, il s'en-

suit que non seulement sont réalisées les choses que Dieu veut réaliser, mais qu'elles sont réalisées de la manière que Dieu veut qu'elles soient réalisées. » I<sup>re</sup>, q. xix, a. 8. Et d'une façon plus profonde encore :

La volonté de Dieu doit être conçue comme existant en dehors des réalités créées, comme la cause souveraine pénétrant l'être et toutes ses différences. Or, les différences de l'être sont le possible (c'est-à-dire le libre) et le nécessaire. Donc de la volonté divine dérivent la nécessité et la contingence des choses, et la distinction de l'une et de l'autre sous l'influence des causes immédiates. » *Perihermeneias*, l. I, leçon xiv.

Cette prédétermination du décret est à la fois formelle et causale, voir PRÉMOTION, t. XIII, col. 44, c'est-à-dire qu'elle est la source et la raison même de l'acte libre qui en résulte. Loin de s'opposer à cette liberté, elle la fonde et l'explique.

Lorsque Dieu, dans le conseil éternel de sa providence, dispose des choses humaines et en ordonne toute la suite, il ordonne par le même décret ce qu'il veut que nous souffrions par nécessité et ce qu'il veut que nous laissions librement. Tout suit et tout se fait, et dans le fond, et dans la manière, comme il est porté par ce décret. Et il ne faut pas chercher d'autres moyens que celui-là pour concilier notre liberté avec les décrets de Dieu. Car, comme la volonté de Dieu n'a besoin que d'elle-même pour accomplir tout ce qu'elle ordonne, il n'est pas besoin de rien mettre entre elle et son effet. Elle l'atteint immédiatement et dans son fonds et dans toutes les qualités qui lui conviennent... La cause de tout ce qui est, c'est la volonté divine, et nous ne concevons rien en lui, par où il fasse tout ce qui lui plaît, si ce n'est que sa volonté est d'elle-même très efficace. Cette efficacité est si grande que non seulement les choses sont absolument, dès lors que Dieu veut qu'elles soient; mais encore qu'elles sont telles, dès lors que Dieu veut qu'elles soient telles... Car il ne veut pas les choses en général seulement, il les veut dans tout leur état, dans toutes leurs propriétés, dans tout leur ordre. Comme donc un homme est, des là que Dieu veut qu'il soit; il est libre, dès là que Dieu veut qu'il soit libre; et il agit librement, dès là que Dieu veut qu'il agisse librement; et il fait librement telle action, dès là que Dieu le veut ainsi... Ainsi, loin qu'on puisse dire que l'action de Dieu sur la nôtre lui enlève sa liberté, au contraire, il faut conclure que notre action est libre *a priori*, à cause que Dieu la fait libre. Bossuet, *Traité du libre arbitre*, c. viii.

Nous pouvons donc conclure : « Bien qu'il soit difficile, pour ne pas dire impossible, à notre esprit de comprendre comment la volonté divine fait notre liberté, nous pouvons cependant concevoir qu'il peut en être ainsi, parce que la causalité divine ne ressemble pas à la causalité des êtres créés. Cette causalité divine, en effet, appartient à l'ordre transcendant, c'est-à-dire existant au-dessus de toute contingence et de toute nécessité. Sans qu'on puisse découvrir le pourquoi de notre liberté sous l'influence de la causalité divine, on conçoit cependant qu'il n'y a pas contradiction entre le fait de l'acte libre, et le fait que Dieu le fasse libre : « S'il y a de la liberté, Dieu l'a créée; s'il y a de la nécessité, Dieu l'a créée; mais il ne change ni l'une ni l'autre. Il est au-dessus de ces différences pour les fonder, au-dessous pour les porter et bien loin de les annihiler l'une et l'autre, pour les donner à elles-mêmes. » Sertillanges, *Saint Thomas d'Aquin*, p. 263.

Dans le thomisme, la science moyenne ou science des futuribles, qu'on admet pleinement quant à son existence et à son objet, devient donc très accessoire dans l'explication de la connaissance que Dieu a des futurs contingents. Puisque la contingence et la liberté même de ces futurs s'expliquent par le décret prédéterminant, point n'est besoin de recourir à une détermination du futurible avant tout décret de la volonté divine. Certes, le futurible existe dans la science divine, mais il y est déterminé comme tel en vertu d'un décret hypothétique de la volonté de Dieu, tandis que le futur absolu y existe en vertu d'un décret absolu. Tout est logique et cohérent, encore que le mystère demeure.



Ainsi l'homme est libre et Dieu fait tout et donc Dieu sait tout. Objection que, si Dieu fait tout, il n'y a plus de liberté, c'est à mettre naïvement qu'on imagine l'action de Dieu de même nature et de même ordre que l'action créée. Et cette erreur naïve entraîne d'inevitablement difficultés. Sans doute on a posé le principe de la transcendance divine, et que tout le créé ne lui est qu'analogique; dans les applications on l'oublie, et on fait du monde et de Dieu des semblables. » Or, l'action de Dieu est Dieu lui-même, « inconnaissable pour nous et par conséquent inexplicable : là, et là seulement, est le mystère. » A.-A. Goupil, S. J., *Dieu*, t. I, p. 67-68.

La question de la science de Dieu a soulevée, dans son exploitation théologique, tant de controverses entre auteurs catholiques qu'une bibliographie complète des ouvrages qui s'y rapportent serait un luxe et sans utilité pratique. On se contentera de signaler ici les ouvrages les plus accessibles, en faisant abstraction, comme d'une étude qui précède, de la question connexe, mais différente, de la prémission ou du coaction divine.

1. S. Thomas, *Sum. theol.*, I, q. xiv; et. In 1<sup>re</sup> Sent., dist. XXXV-XXXVII; *Contra gent.*, I, l. c. XLIV-XXII, passim; *De veritate*, t. II, etc.; les commentateurs de la Somme, principalement C. Jélan et les Saluatiens, *Cursus theol. piers.*, t. I, tract. III; Gonet, *Clypeus theologiae thomisticae*, tract. III, disp. I-VII; V.-L. Gotti, *Theologia scholastica dogmatica*, t. III, Bologne, 1727; A. Goudin, *Tractatus dogmatici*, et bona Dumanti, t. I, Louvain, 1874; Fillet, *Cursus theologiae, De Deo*, diss. V; et, parmi les auteurs plus récents: N. d. Prat, *De gradu et libero arbitrio*, t. I, tract. II, Fribourg-en-Br., 1907; R. Garrigou-Lagrange, O. P., *De Deo uno*, Paris, 1937, q. xiv, p. 323-372; Hugon, O. P., *Tractatus dogmatici*, t. I, 1<sup>re</sup> édit., Paris, 1933, q. vi, 159-216; *Les neuf-cent-quatre-vingts thomistes*, Paris, 1922, IV<sup>e</sup> part., c. x, p. 242-256; Diekamp-Hoffmann, *Manuale theologiae dogmaticae*, t. I, Paris, 1933, § 23-24, p. 199-223; Sartillanges, *Dieu*, édition de la Revue des jeunes, t. II, Paris, 1926 et, dans un sens moins rigoureusement thomiste, L. Janssens, *De Deo uno*, t. II, Fribourg-en-Br., 1900, surtout les trois dissertations qui suivent l'exposé de la q. xiv, p. 43-156; Van Noort, *De Deo uno et trino*, Amsterdam, 1911, c. II, a. 1.

2. Molina, *Commentaria in 1<sup>am</sup> D. Thomae partem*, Lyon, 1622, mais surtout *Concordia liberi arbitrii...* (voir MOLINA, t. x, col. 2301); Suarez, *Disputationes metaphysicae*, disp. XIX; *Prolegomena ad gratiam*, t. I et II; *Opuscula theologica*, I, II et III; G. de Henao, S. J., *Scientia media historice propaganda*, Lyon, 1653; D. Ruiz, *De scientia, de ideis, de veritate ac de vita Dei*, Paris, 1629; et, parmi les auteurs plus récents, Fraenzel, *De Deo uno secundum naturam*, Rome, 1870, sect. IV, surtout c. II; Chr. Pesch, *Prælectiones dogmaticae*, t. II, *De Deo uno*, 5<sup>e</sup> édit., Fribourg-en-Br., 1925; J. Mureauill, S. J., *Tractatus de Deo uno et trino*, Burelone, 1918; J. Van der Meersch, *De Deo uno et trino*, 2<sup>e</sup> édit., Bruges, et Billot, *De Deo uno et trino*, thèses xx-xxiii, ce dernier se rapprochant autant que possible du thomisme.

3. C.-M. Schaefer, *Das Wissen Gottes nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin*, Ratisbonne, 1881; H. Gayraud, *Thomisme et molinisme*, Paris, 1889 (voir ici, t. vi, col. 1174); Ta. Pègues, *Commentaire français littéral de la Somme théologique*, t. I, Toulouse, 1907, p. 72-151; M. de La Taille, *Sur diverses classifications de la science divine, d'uns Recherches de science religieuse*, 1923, p. 7 sq., p. 528 sq.; J. Bittreux, *De divine de possibilitibus*, dans *Recherches theol. bonav.*, 1923, p. 27 sq.; Ch. Kolb, *Menschliche Freiheit und göttliches Vorwissen nach Augustin*, Fribourg-en-Br., 1908; M. Lefèvre, *La science divine des actes libres*, dans *Nouvelle revue théologique*, 1929, p. 128 sq.; R. Petrone, *Il futuribile e l'inevitabile*, dans *Divus Thomas* (d. Plaisance), 1928, p. 195 sq.; G. de Hultum, *S. Thomae doctrina de cognitione Dei et actus liberis*, dans *Acta theologica*, t. II, Rome, 1923, p. 65 sq.; M. Mazzoni, *De modo quo obiectiva in quo scientia divina circa futurabilia*, dans *Divus Thomas* (d. Plaisance), 1928, p. 231.

Voire également du P. Garrigou-Lagrange, *Dieu, son existence et sa nature*, 2<sup>e</sup> édition, O. P. d'Alès, Paris, 1924 et c. *Proemium*, t. XII, passim. L'auteur MOLINISME fournit une bibliographie abondante d'ouvrages dont beaucoup ont rapport avec la science divine, t. x, col. 2187-2187. On indiquera surtout les ouvrages de discussion ou se sont attachés le P. Garrigou-Lagrange et le P. d'Alès, col. 2187.

de ce dernier auteur on retiendra surtout *Providence et libre arbitre*. Plus récemment, R. Garrigou-Lagrange, *Les perfections divines*, Paris, 1936, note p. 256-265; Curiosus Tiro, *Essai sur la Détermination exemplaire « des futurs libres*, Paris, 1936; P. Dumyn, *Liberté humaine et concours divin d'après Suarez*, Paris, 1936, surtout p. 77-233; on consultera également ici l'art. SUAREZ.

A. MICHEL.

III. SCIENCE DES ANGES. — Le problème a été touché et, dans ses lignes essentielles, exposé à ANGÉLOGIE. Nous ne le reprenons ici que pour en faire une synthèse en le complétant sur quelques points particuliers. On rappellera donc : I. La science naturelle des anges. II. Leur science surnaturelle. III. La science des démons. IV. Par analogie, la science des âmes séparées.

I. SCIENCE NATURELLE DES ANGES. — 1<sup>re</sup> Existence. — Les anges, étant esprits, possèdent naturellement avec l'intelligence une science proportionnée. L'immatérialité étant la raison profonde et la racine de la connaissance intellectuelle, plus un être est spirituel et plus il connaît parfaitement. S. Thomas, *Sum. theol.*, I, q. xiv, a. 1; cf. *De veritate*, q. II, a. 2. La sainte Écriture laisse entendre sur ce point la supériorité des anges sur les hommes, II Reg., xiv, 20 (compliment hyperbolique comparant un homme très sage à un ange) : cf. I Reg., xxix, 9; Matth., xxiv, 36 : « Personne ne connaît le jour ni l'heure du jugement, pas même les anges de Dieu. »

2<sup>o</sup> Objet. — Il faut ici très nettement distinguer les certitudes des simples hypothèses. 1. *Certitude*. — a) *Le fait même* que l'ange se connaît lui-même, cf. Tob., xii, 15; que les anges se connaissent entre eux, puisqu'ils se parlent, Zach., ii, 3-4; Apoc., vii, 2; cf. Dan., x, 13. La même vérité se dégage des récits attribuant à plusieurs anges un ministère commun, Gen., xviii, 1 sq. (les trois anges apparaissant à Abraham dans la vallée de Mambré); Luc., ii, 13 (les anges s'unissant pour chanter en l'honneur du Sauveur né à Bethléem); Matth., iv, 11 (les anges s'approchant de Jésus dans le désert pour le servir); Luc., xxiv, 4 (les deux anges au sépulcre du Christ); Act., i, 10 (les deux anges s'approchant des apôtres après l'ascension), etc. Les mauvais anges se connaissent également les uns les autres, cf. Luc., xi, 26; viii, 3; plus d'une fois l'Écriture nous les montre se concertant pour la perte des âmes.

b) *Le fait que l'ange connaît naturellement Dieu*, d'une manière abstraite sans doute, mais bien plus parfaite que nous. Ce qui est vrai de la connaissance naturelle possible aux hommes, cf. Rom., i, 20, et concile du Vatican, *De revelatione*, can. 1, Denz.-Bannw., n. 1806, l'est à fortiori de la connaissance angélique. C'est de la connaissance naturelle que les démons peuvent avoir de Dieu que l'on peut entendre Jac., ii, 19. Cf. Janssens, *Summa theologiae*, t. vi, p. 637.

c) *Le fait que l'ange connaît les choses matérielles singulières*, c'est là en effet un point que la révélation elle-même nous apprend et que l'enseignement officiel de l'Église a consacré. Les anges sont chargés du gouvernement des choses inférieures, Hebr., i, 14; de la garde des humains, Ps., cxi, 11. Ce gouvernement, cette garde sont impossibles sans la connaissance des êtres à gouverner et à garder. D'ailleurs un certain nombre de faits de la Bible montrent des anges visitant Abraham, parlant à Loth, conduisant et ramenant Tobie, reconfortant Jésus-Christ, etc. Donc ils connaissent les choses et les individus en particulier.

d) *Le fait de la connaissance certaine ou tout au moins conjecturale des événements futurs nécessaires ou quasi nécessaires*. — La première connaissance est accessible aux hommes eux-mêmes, puisqu'en somme c'est la pure connaissance scientifique des lois physiques; la se-

conde, basée sur l'expérience, est accessible surtout à l'intelligence déliée et subtile des esprits.

e) *Le fait de l'ignorance des anges par rapport aux événements libres futurs ou même passés* (ce dernier point contre Vasquez, disp. CVIII, c. iv, n. 10), aux secrets des cœurs et aux mystères de la vie surnaturelle. Voir ici, t. 1, col. 1200-1202.

2. *Hypothèses.* — Les hypothèses concernent l'explication de la connaissance angélique quant à son moyen et quant à son mode. Un parallèle a été établi ici même, t. 1, col. 1232-1235, entre saint Thomas, Duns Scot et Suarez. Ce « triptyque » est, à coup sûr, insuffisant pour faire connaître, dans le détail, les hypothèses mises en avant pour expliquer la science des anges.

La question qui se pose est de savoir si cette science requiert dans l'intelligence angélique, des *espèces intelligibles*. La réponse commune est affirmative, conforme d'ailleurs à l'enseignement de saint Thomas, I<sup>a</sup>, q. lv, a. 1, et contraire à l'opinion des nominalistes, des ontologistes et de Vasquez, lequel ne trouve aucune bonne raison de recourir à cette explication. Disp. CC, c. iii. D. Palmieri recourt simplement à une motion initiale de Dieu, *Instit. phil., Pneumatologia*, th. xx, n. 2; cf. *Tractatus de creatione*, Prato, 1910, th. xxiii, n. 2, p. 214. Toutefois la nécessité d'espèces intelligibles ne s'impose pas pour toute espèce de connaissance angélique.

a) En ce qui concerne la connaissance que l'ange a de lui-même, il est assez communément admis que les anges se connaissent par leur propre substance, souverainement intelligible, qui joue ainsi le rôle d'espèce intelligible. *Sum. theol.*, I<sup>a</sup>, q. lvi, a. 1. Néanmoins, ils forment d'eux-mêmes une idée, un verbe mental, le terme de leur intellection. Cf. S. Thomas, *Contra gent.*, l. IV, c. xi, et, pour la défense de cette opinion contre Cajétan, *In I<sup>am</sup> part.*, q. xxvii, a. 1, Gonet, *Clypeus theol. thomisticae*, *De angelis*, disp. IX, a. 1, n. 39.

b) La connaissance naturelle que l'ange a de Dieu ne requiert pas non plus d'espèce infuse. C'est en se connaissant lui-même que l'ange a de Dieu une connaissance, non certes immédiate et propre, mais imparfaite et médiata, bien supérieure cependant à celle que nous pouvons avoir. L'essence de l'ange est comme un miroir dans lequel Dieu lui-même est saisi dans son image et ressemblance. C'est une sorte de connaissance intuitive, quoique n'atteignant pas directement, comme dans la vision intuitive de la gloire, l'essence divine elle-même. S. Thomas, I<sup>a</sup>, q. lvi, a. 3. Ainsi, au point de vue naturel, l'ange ne peut ignorer l'existence de Dieu, ses attributs, ni errer en ce qui concerne, dans l'ordre naturel, ses relations avec Dieu : en se connaissant lui-même, effet de Dieu, il connaît Dieu; en s'aimant lui-même, bien participé du Bien divin, il aime Dieu, Bien suprême, par-dessus tout. Cela, répétons-le, dans l'ordre naturel. Cf. I<sup>a</sup>, q. lx, a. 5.

c) En ce qui concerne la connaissance naturelle que l'ange a des autres anges, l'hypothèse d'espèces intelligibles est discutée entre théologiens. Les commentateurs de saint Thomas relèvent quatre explications principales : une première suppose que l'ange connaît les autres anges par sa propre substance : explication insuffisante; l'image de l'un d'eux ne peut être l'image parfaite des autres. Une deuxième explication admet que la substance d'un ange peut être présente immédiatement à l'intelligence d'un autre ange et devenir ainsi objet de sa connaissance. Saint Thomas semble repousser pareille hypothèse, l'intelligence « créée ne pouvant être touchée directement que par la substance même de Dieu. Cf. I<sup>a</sup>, q. viii, a. 8, ad 1<sup>um</sup>; t. lxxiv, a. 1 et surtout q. lxi, a. 2, ad 2<sup>um</sup>. 2. Une troisième explication imagine une connaissance résultant d'espèces acquises. Mais cette explication apparaît

impossible, car entre les substances spirituelles il ne saurait exister d'intermédiaire et donc il faudrait en revenir à la deuxième explication. Cf. Gonet, *op. cit.*, n. 40. — La quatrième explication recourt à la présence, dans l'intelligence angélique, d'espèces infusées par Dieu dès la création de l'ange. C'est l'opinion adoptée par saint Thomas, q. lvi, a. 2.

d) Quant à la connaissance qu'ont les anges des créatures inférieures, la nécessité d'espèces intelligibles est enseignée presque unanimement. On peut seulement se demander si ces espèces intelligibles sont requises des choses elles-mêmes. Les premiers écrivains ecclésiastiques qui attribuaient des corps aux anges, voir ici, t. 1, col. 1195-1196, pouvaient leur accorder une connaissance sensible, voir plus loin, ou tout au moins dépendant en quelque façon des choses extérieures.

C'est à saint Augustin qu'il faut faire remonter l'origine d'une explication plus scientifique. D'après Augustin il y a, dans l'ange, une triple connaissance : l'une est dans le Verbe lui-même vu intuitivement; c'est la connaissance « matutinale » ou bienheureuse; l'autre est par des espèces infuses, en vertu de cet influx initial qui, dans l'esprit angélique, a rendu, dès le début, toutes choses intelligibles; enfin la troisième est expérimentale, dans l'hypothèse cependant où l'ange disposerait de quelque connaissance sensible. Cf. *De Genesi ad litteram*, l. II, n. 16-17; l. IV, 50; l. V, 8, P. L., t. xxxiv, col. 252, 317, 324.

C'est la deuxième explication qui fut reprise par les scolastiques. La plupart de ceux-ci admettent que les anges ont reçu de Dieu dès le début des espèces infuses. Leur argumentation est simple : les anges ne peuvent connaître naturellement toutes choses par l'essence divine, étant donné que la vision de cette essence dépasse les forces naturelles de toute intelligence créée; ils ne sauraient pas davantage connaître toutes choses par leur propre essence, car, pour elle-même, indépendamment des idées que Dieu peut y ajouter, et quelque intelligible qu'elle soit, cette essence ne saurait représenter, même idéalement, les êtres créés. C'est le propre de l'essence divine; cf. Billuart, *De angelis*, diss. III, a. 1, dico 2<sup>o</sup>. Il est donc logique d'admettre que la connaissance que les anges ont des choses leur provient d'« espèces intelligibles ».

Mais d'où reçoivent-ils ces espèces intelligibles? Non certes des choses créées elles-mêmes. Bien que les scolastiques apportent en faveur de cette négation le texte d'Ézéchiel, xxviii, 12, 15, le sens n'en est pas assez clair pour fournir ici un argument. La conclusion des scolastiques doit donc s'appuyer uniquement sur des spéculations philosophiques relatives à la nature même des substances spirituelles, lesquelles ne sauraient dépendre en aucune façon des êtres inférieurs. D'ailleurs les anges n'ayant aucun corps uni à leur esprit ne sauraient recevoir d'impressions des êtres sensibles. Il faut donc recourir à l'hypothèse d'espèces intelligibles infusées par Dieu. Cf. Hugon, *Tractatus dogmatici*, t. 1, p. 602-603. Les espèces intelligibles ne sont pas *a rebus*, mais *ad res*. Id., *ibid.*, p. 604. Palmieri, voir ci-dessus, n'admet pas cette solution, non plus que H. Schell, qui voit dans la solution scolastique un idéalisme incompatible avec le caractère réaliste de la véritable science des choses. *Katholische Dogmatik*, t. II, p. 175. Cf. Janssens, *op. cit.*, p. 616-617.

A part ces très rares exceptions modernes, l'ensemble des théologiens acceptent le principe des espèces intelligibles infusées par Dieu. Sur Duns Scot, voir ici t. 1, col. 1233. Toutefois Scot et après lui Tolet, vu le caractère de ces espèces, se demandent si l'essence angélique, en raison de sa nature intelligible, ne pourrait pas jouer le rôle d'espèce, les espèces infusées par Dieu n'étant que des signes déterminant l'intelligence à la

connaissance des choses extérieures. Tolet, *In I<sup>m</sup> part. Sum. S. Thomæ*, q. iv, a. 3; L. Janssens, *op. cit.*, p. 615. Ce dernier auteur estime qu'en plus du moyen des espèces intelligibles infusées par Dieu, les anges doivent pouvoir connaître par des espèces intelligibles acquises les choses extérieures en elles-mêmes. Id., p. 626, 655. Voir la discussion de cette opinion dans Gonet, *Clypeus, De angelis*, disp. VII, n. 24-36.

c) Mais, dans l'explication thomiste, comment les espèces intelligibles, infusées par Dieu aux esprits dès leur origine, peuvent-elles représenter les événements à venir? Il faut bien admettre que, si les espèces, dès l'origine, contiennent la représentation des événements futurs, cette représentation ne se développe devant l'intelligence angélique qu'au fur et à mesure de la réalisation de ces événements. Certains thomistes concèdent qu'alors se produit dans les espèces intelligibles elles-mêmes une certaine modification tout au moins modale; mais plus communément on estime que la modification se tient tout entière dans l'objet: Quand quelque chose commence à être présent, l'ange a une nouvelle connaissance de cette réalité, non pas qu'une modification se produise en lui, mais parce qu'elle se produit dans l'objet, en lequel se trouve désormais une réalité qui n'existait pas auparavant. » S. Thomas, *Quodl.*, vii, a. 3. Cf. Hugon, *op. cit.*, p. 605-606; Gonet, *loc. cit.*, n. 35. Saint Thomas opine que l'élément nouveau qui intervient ici pour manifester le changement survenu comporte une lumière nouvelle permettant à l'ange de s'élever, avec les mêmes espèces infusées, à une connaissance plus parfaite. *Loc. cit.*

La conclusion de ces considérations générales, c'est donc qu'il n'est pas nécessaire aux anges d'avoir autant d'espèces infusées que d'objets à connaître. Plus l'ange est élevé dans la hiérarchie céleste, et moins nombreuses sont les espèces intelligibles à lui infuser parce qu'elles représentent d'une manière plus universelle les objets de sa connaissance. Voir ici t. I, col. 1233; Hugon, *op. cit.*, p. 607-609. Les objets singuliers lui sont cependant connus dans leur individualité même. Il ne semble pas nécessaire, en effet, de recourir à l'explication proposée par Scot, *In II<sup>m</sup> Sent.*, dist. III, q. ult.; dist. IX, q. II, d'espèces intelligibles particulières distinctes des espèces générales. Voir aussi dans le même sens, quant à la représentation des accidents communs, S. Bonaventure, *In II<sup>m</sup> Sent.*, dist. VII, q. II. La thèse de saint Thomas, q. LVII, a. 2, est que l'ange connaît les particularités des êtres par les espèces générales elles-mêmes qui représentent non seulement leur nature commune, mais même leurs caractères individuels. Cf. Janssens, *op. cit.*, p. 646-656.

On conçoit par là que l'espèce infuse ne puisse représenter les futurs contingents: l'ange n'en aura donc, comme on l'a dit plus haut, qu'une connaissance plus ou moins conjecturale, selon que les déterminations libres des créatures, objet de la connaissance angélique, seront plus ou moins déjà indiquées dans les manières d'agir habituelles des dites créatures. S. Thomas, *ibid.*, a. 3.

On voit dès lors la différence qui existe entre la manière dont Dieu, dont l'ange, dont l'homme connaissent les choses singulières. En Dieu, les idées sont à la fois principes de la connaissance et causes exemplaires des choses; chez l'ange et chez l'homme, les idées sont simplement principe de connaissance. L'idée divine, cause exemplaire, ne saurait dépendre des êtres eux-mêmes; la représentation infuse que l'ange possède des êtres inférieurs ne lui vient pas non plus de ces êtres, mais de Dieu; l'homme, au contraire, est tributaire de l'objet de sa connaissance. Enfin Dieu connaît toutes choses d'un seul acte, en se connaissant lui-même; l'homme a besoin d'autant d'actes de connaissance

qu'il y a d'objets à connaître; l'ange, pour connaître les natures spécifiques et leurs individualités, a besoin d'espèces d'autant moins nombreuses qu'il est lui-même plus élevé dans la hiérarchie angélique. S. Thomas, *Quodl.*, vii, a. 3.

II. SCIENCE SURNATURELLE DES ANGES. — 1<sup>re</sup> Existence. — Cette science surnaturelle est celle que les théologiens appellent la connaissance des mystères de la grâce, concernant la béatitude surnaturelle soit des anges eux-mêmes, soit des hommes. Ces mystères de la grâce dépendent uniquement de la volonté divine et, par conséquent, il faut poser ce principe que d'une connaissance naturelle, il n'est pas possible aux anges d'y parvenir. Il faut, au principe de cette connaissance, une manifestation divine. Voir ici MYSTÈRE, t. X, col. 2587-2588. La science surnaturelle des anges peut être envisagée dans leur état de voie et dans leur état de gloire.

1. *Science surnaturelle dans l'état de voie.* — L'état de voie, pour les anges, n'a duré qu'un instant, l'instant de l'épreuve et du choix qui devait déterminer leur bonheur ou leur malheur éternel.

Créés ou du moins constitués en l'état de grâce, les anges n'étaient pas encore admis à la vision béatifique. En conséquence, leur connaissance, dans l'ordre surnaturel, ne pouvait procéder que de la vertu de foi qui accompagne nécessairement la grâce sanctifiante. Bien que l'enseignement de l'Eglise n'apporte sur ce point aucune précision, on doit tenir que les anges ont connu par la foi tout au moins les vérités surnaturelles, dont la connaissance est requise pour toute justification, à savoir que Dieu est auteur de la grâce et rémunérateur dans l'ordre surnaturel. Nombre de théologiens, à la suite de saint Augustin, *De Genesi ad litteram*, l. V, c. XIX, P. L., t. XXXIV, col. 334, de saint Thomas, *Sum. theol.*, I<sup>a</sup>, q. LXIV, a. 1, ad 4<sup>am</sup>; cf. II<sup>a</sup> II<sup>e</sup>, q. II, a. 7, et *In epist. ad Ephesios*, c. III, lect. III, pensent que le mystère de l'incarnation et le mystère de la Trinité, que suppose l'incarnation, ont été révélés aux anges. Il était convenable, en effet, que le mystère du Christ, futur chef des anges et des hommes persévérant dans la grâce, futur juge des anges et des hommes déchus et reprouvés, fût révélé aux anges avant l'instant de leur épreuve. Plus convenable encore peut-être était la révélation du mystère de la Trinité, la Trinité constituant la vie intime de Dieu, dont la vision doit faire la béatitude des anges et des hommes admis à la gloire.

2. *Science surnaturelle dans l'état de gloire.* — L'état de gloire ajoute aux anges restés fidèles la science surnaturelle de la vision bienheureuse. Toutefois la vision bienheureuse ne saurait supprimer le jeu de la science infuse, même quant à certains mystères. On devra donc appliquer à la science angélique des mystères de la grâce ce qui a été dit de la gloire des élus et de la vision intuitive. Voir ici t. VI, col. 1408; t. VII, col. 2386. La foi n'existe plus chez les anges bienheureux, voir GLOIRE, t. VI, col. 1422, mais la science infuse demeure.

On peut donc admettre d'une part que, si dans la science de vision intuitive, immuable et sans progrès possible, les anges n'ont pas la connaissance de tous les mystères, bien que leur science dépasse celle des prophètes, d'autre part, dans la science infuse, il peut y avoir progrès non par des révélations, mais par des illuminations nouvelles. Cf. Hugon, *Tractatus dogmatici*, t. I, p. 624; Lépicié, *De angelis* (I), p. 179-185. Les théologiens exceptent communément de la connaissance angélique, soit bienheureuse soit infuse, le dernier jour, conformément à Marc., XIII, 32. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, I<sup>a</sup>, q. LVII, a. 5.

2<sup>o</sup> *Moyen dans lequel les anges ont la connaissance des mystères.* — S'il s'agit de la science de vision béatifique,



ce moyen ne saurait être que l'essence divine. C'est la connaissance matutinale dont parle saint Augustin. S'il s'agit de la science infuse, ce moyen ne peut être que la révélation divine. S. Thomas, *ibid.*, et q. xii, a. 9.

III. LA SCIENCE DES DÉMONS. — On en a dit un mot à DÉMON, t. iv, col. 396, 403. Voici quelques précisions complémentaires déduites des principes posés à propos de la science des anges en général.

1<sup>re</sup> La science naturelle propre aux anges n'a été ni enlevée ni diminuée aux démons par leur péché. Une soustraction, même partielle, de la science due à la nature angélique déchuée est inconcevable en raison de la simplicité même de cette nature. Il faut donc en conclure que les démons gardent de Dieu et des autres esprits angéliques la connaissance naturelle qu'ils avaient avant leur péché; connaissance bien supérieure à celle que nous pourrions avoir. Cf. S. Thomas, I, q. lxxiv, a. 1, et les commentateurs.

Cette connaissance d'ailleurs n'apporte aux démons aucun élément de bonheur : elle répond simplement à l'exercice normal de leurs facultés. Cf. S. Thomas, *ibid.*, ad 1<sup>um</sup>.

2<sup>de</sup> La science surnaturelle due à la grâce. D'après saint Thomas, *loc. cit.*, cette science peut être ou simplement spéculative comme si Dieu révèle à quelqu'un certains de ses secrets, ou bien affective et produisant l'amour.

La connaissance gratuite purement spéculative n'a pas été totalement enlevée aux démons, mais elle a été diminuée en eux. Toutefois une distinction est encore ici nécessaire. Il est indubitable que les anges encore dans leur état de voie ont eu la foi à certaines vérités d'ordre surnaturel, voir ci-dessus, col. 1624. Cette foi était une foi perfectionnée par la charité (*fides formata*). Chez l'homme, après le péché, la foi peut demeurer informée, privée du couronnement de la charité, à moins que le péché ne s'oppose directement à la foi. Cf. S. Thomas II<sup>e</sup>-II<sup>e</sup>, q. v, a. 1; q. iv, a. 4, ad 4<sup>um</sup>; q. x, a. 3. Or, il n'y a aucun doute que, parmi les péchés dont le démon s'est rendu coupable, ne soit incluse la faute d'infidélité. La connaissance des mystères divins par l'exercice de la foi n'existe donc pas, même dans l'ordre purement spéculatif, chez les anges déchus. Toutefois une certaine connaissance spéculative surnaturelle existe chez eux, quoique d'une manière réduite : les secrets divins ne leur sont plus révélés qu'autant que cela est nécessaire, et leur révélation se fait soit par le ministère des anges, soit par certains effets temporels de la puissance divine, comme parle saint Augustin, *De civitate Dei*, l. ix, c. xxi, p. L., t. xli, col. 273. Cette connaissance spéculative n'a rien de comparable à celle des bons anges dont l'intelligence tire de la contemplation même du Verbe une science beaucoup plus parfaite de mystères bien plus nombreux. On ne saurait l'appeler une foi véritable : c'est un assentiment de l'intelligence contrainte d'accepter une vérité qui s'impose à elle : « La foi qui est dans les démons n'est pas un don de la grâce; ils sont bien plutôt contraints de croire en raison de la perspective naturelle de leur intelligence. » S. Thomas, II<sup>e</sup>-II<sup>e</sup>, q. v, a. 2, ad 2<sup>um</sup>. Quant à la connaissance gratuite affective et produisant l'amour, elle est absolument impossible chez l'ange déchu.

3<sup>de</sup> La connaissance du mystère de l'incarnation. S'il est vrai que les anges ont été instruits du mystère de l'incarnation dès leur création, voir ci-dessus, col. 1624, comment les démons peuvent-ils hésiter dans l'évangile sur l'identité divine de Jésus-Christ? Cf. Matth., iv, 3; Luc., iv, 3. Comment surtout saint Paul pourrait-il écrire que « s'ils eussent connu (le Christ), ils n'auraient jamais crucifié le Seigneur de gloire » ? *1<sup>re</sup> Cor.*, ii, 8.

Ces objections sont pour saint Thomas, *loc. cit.*, ad

4<sup>um</sup>. L'occasion de préciser sa pensée. Sans doute, le mystère du « royaume de Dieu » accompli par le Christ a été connu de tous les anges, d'une certaine manière dès le début, mais plus spécialement à partir du moment où ils ont été béatifiés par la vision du Verbe. Or, les démons n'ont jamais eu ce privilège. Par ailleurs tous les anges n'ont pas connu complètement ce mystère, ni même à un degré égal. A plus forte raison donc les démons n'ont-ils pas connu pleinement le mystère de l'incarnation, tandis que le Christ vivait en ce monde : « Ils ne l'ont connu, écrit saint Augustin, qu'à titre d'objet de crainte, par certains effets d'ordre temporel et certains signes plus ou moins clairs de sa présence. » *Loc. cit.* C'est en raison de cette connaissance imparfaite dubitative, que les démons ont pu travailler à faire crucifier le Seigneur de gloire.

4<sup>de</sup> Conclusion. — On doit donc admettre que les démons peuvent avoir de la vérité une triple connaissance. Tout d'abord, en raison de la subtilité de leur nature. Privés de la lumière de la grâce, il leur reste toutes les ressources de leur intelligence très supérieure à la nôtre. Leur nature intellectuelle l'exige. Cf. S. Thomas, *In II<sup>um</sup> Sent.*, dist. VII, q. ii, a. 1. Ensuite, par une sorte de révélation reçue par le ministère des saints anges : révélation qui n'est qu'une simple application de la théorie générale du langage angélique. Enfin, par l'expérience, si toutefois l'on veut bien entendre par ce mot l'exercice normal de la connaissance angélique se développant au fur et à mesure du déroulement des événements. Voir ci-dessus, col. 1623.

La science des démons n'est pas la connaissance « matutinale » des anges dans le Verbe, ni la connaissance « vespérale » qu'ils ont par les lumières naturelles de leur intelligence, saint Thomas l'appelle la connaissance « nocturne », les démons étant vraiment les ténébreux par rapport à la lumière divine. *Ibid.*, ad 3<sup>um</sup>.

IV. PAR ANALOGIE, SCIENCE DES AMES SÉPARÉES. — Des conceptions formulées au sujet de la science des esprits purs, les théologiens ont déduit, par voie d'analogie, plusieurs conclusions concernant la science des âmes séparées, lesquelles, pour n'être pas des esprits purs, paraissent cependant devoir leur être assimilées.

1<sup>re</sup> Existence d'une vie psychologique des âmes dans l'au-delà. — Nous présupposons le dogme de l'immortalité personnelle de l'âme, défini au V<sup>e</sup> concile du Latran. La présente question de la science des âmes séparées ne saurait trouver de solution positive qu'à la condition d'admettre en ces âmes une réelle vie psychologique s'exerçant sans le concours du corps. Cette vie psychologique de l'au-delà ne s'accorde pas avec les rêveries qui admettent la préexistence des âmes, leurs transmutations en des corps différents ou, pis encore, la métépsychose des êtres vivants : l'oubli du fleuve Léthé consacrait, chez Virgile, *Énéide*, vi, 748-752, l'inexistence de la continuation de notre vie psychologique dans l'au-delà. En faisant abstraction de ces rêveries, pour affirmer l'existence d'une telle vie on s'appuie sur plusieurs arguments très convaincants.

1. Arguments théologiques. — Le jugement particulier et le jugement général nous montrent l'âme capable d'entendre et de comprendre la sentence divine; la béatitude ne peut exister pour elle que sous la condition de l'exercice de ses facultés supérieures, intelligence et volonté; l'expiation du purgatoire, la souffrance de l'enfer ne s'expliquent que si l'exercice de ces facultés est susceptible d'être contrarié et enchaîné. Une âme plongée dans l'inconscience serait incapable de bonheur ou de malheur; aussi l'Église a-t-elle condamné la 23<sup>e</sup> proposition de Rosmini. Voir ici t. xiii, col. 2440.

2. Considérations philosophiques. — Il est antiphilosophique au premier chef de concevoir un être vivant

qui serait normalement privé de son activité et de ses opérations propres. Si l'âme humaine continue à exister dans l'au-delà, elle doit conserver ses facultés et ses opérations. En retenant la thèse de l'union substantielle de l'âme spirituelle avec le corps, il est facile de conclure, la sensation requérant un sujet matériel comme les objets extérieurs qui agissent sur lui, que le règne des émotions organiques, se termine de toute évidence à la mort : l'âme séparée privée de son corps, ne peut plus jouer le rôle de forme végétative ni de forme sensitive : il n'y a donc plus pour elle de connaissance sensible.

De ces facultés inférieures l'âme séparée du corps ne garde plus que les virtualités : le jour où elle sera réunie à son corps, elle pourra de nouveau les remettre en exercice. Quant aux facultés supérieures, intelligence et volonté, elle en conserve à coup sûr l'exercice, puisque ce sont des facultés spirituelles. Toutefois alors que, dans l'état d'union de l'âme au corps, la connaissance intellectuelle d'ici-bas a son point de départ dans la connaissance sensible et se développe par voie d'abstraction, dans l'état de séparation, la connaissance intellectuelle se fera, comme chez les esprits purs, par mode d'intuition dans les idées que l'âme aura conservées de sa science expérimentale d'ici-bas ou que Dieu lui infusera à l'instant de la séparation d'avec le corps, comme il en a infusé aux anges au moment de leur création. Cf. S. Thomas, *De veritate*, q. xix, a. 1. N'est-il pas juste qu'il en soit ainsi : « après la mort, puisqu'il est naturel à l'âme d'exister à la manière des substances spirituelles, il lui est comme naturel aussi de comprendre à leur manière, c'est-à-dire par des idées infuses ; et la Providence, qui est toujours libérale, se doit à elle-même de pourvoir aux divers êtres selon leur état et leurs besoins actuels »? E. Hugon, *Réponses théologiques*, p. 237.

Ajoutons que la science des âmes séparées pourra recevoir encore quelque complément du langage des esprits entre eux. Par un acte de volonté, l'esprit séparé peut manifester ses pensées aux autres : pour que puisse se réaliser cette communication, il faut admettre que les idées infusées par Dieu représentent à tout instant donné ce qui a trait à l'âme ou à l'esprit pur à cet instant précis : sorte d'harmonie de connaissance établie par Dieu entre les idées des esprits.

L'analogie de l'esprit pur et de l'âme séparée nous fait encore découvrir pour l'âme séparée un autre moyen de connaissance : son essence même, moyen de se connaître d'abord, et d'atteindre par là d'une manière médiate Dieu lui-même. Cf. Hugon, *Réponses théologiques*, p. 241-243.

2<sup>e</sup> Applications. — 1. Aux âmes bienheureuses. — Voir ici GLOIRE, t. vi, col. 1406-1408; INTUITIVE (*Vision*), t. vii, col. 2380 et 2386-2389.

2. Aux âmes du purgatoire, spécialement en ce qui concerne la connaissance qu'elles ont de Dieu, elle leur vient ou bien par les idées que l'âme emporte de ce monde; ou bien par la connaissance au moyen d'idées infusées directement par Dieu; ou bien par la connaissance de l'âme séparée qui se voit elle-même et par là connaît Dieu, son auteur et sa fin. Ces trois explications ne s'excluent pas l'une l'autre et peuvent au contraire se compléter mutuellement. Voir ici PURGATOIRE, t. xiii, col. 1316-1317. Cf. *Ami du clergé*, 1925, p. 1-4.

3. Aux âmes des enfants dans les limbes. — Voir BARRÈME (*Sort des enfants morts sants*), t. ii, col. 373-376.

On indiquera simplement ici, outre les manuels connus (Hugon, Tanqueray, Hervé, Dickamp), les commentateurs de saint Thomas, *Sum. theol.*, I, q. lxxv-lxxvi, notamment Cajetan; Jean de Saint-Thomas, *De angelis*, disp. XXI; *Salmanticenses*, id., disp. II sq.; Gonet, id., disp. VII-X; Billuart, id., diss. III. On consultera avec profit L. Jans-

sens, *Summa theologia*, t. vi, p. 598-696; H. Lamiroy, *D intellectus et voluntas angelica*, dans *Collationes Brugenses* 1925, p. 348 sq.; 379 sq.; 430 sq.; Schlössinger, *Die Erkenntnis der Engel*, dans *Jahrbuch für Philos. und spek. Theol.*, t. xxii, 1907-1908, et xxiii, 1908-1909; E. Hugon, *L'état des âmes séparées*, dans *Réponses théologiques*, Paris, 1924, p. 183-270. Le *Commentaire français littéral de la Somme théologique*, par le P. Pégues, t. iii, Toulouse, 1908, p. 326-450 sera un guide précieux pour pénétrer la pensée thomiste.

A. MICHEL.

IV. SCIENCE DE JÉSUS-CHRIST. — Il n'est pas question de la science que Jésus-Christ a eue comme Dieu; il s'agit uniquement de sa science humaine. Que Jésus ait eu une science humaine, sans qu'on apporte à cette assertion générale aucune détermination particulière, c'est là un fait que la foi catholique nous oblige à tenir contre Arius, Apollinaire et tous ceux qui, parmi les anciens hérétiques, ont nié que le Verbe ait pris, dans son humanité, une âme raisonnable. Il est également de foi que cette science s'est exercée au moins par certains actes : une telle assertion est contenue dans la formule de foi de Chalcédoine : *Salva proprietate utriusque substantie*, Denz.-Bannw., n. 148; plus expressément dans la lettre de saint Léon à Flavian : *Agit enim utraque forma cum alterius communione quod proprium est; Verbo scilicet operante quod Verbi est, et carne exequente quod carnis est. Ibid.*, n. 144. Ce texte est repris par le pape Agathon avec une nuance plus accentuée : *Operante utraque forma cum alterius communione quod proprium habet, Verbo operante quod Verbi est, et carne exequente quod carnis est. Ibid.*, n. 288. Ce que le III<sup>e</sup> concile de Constantinople, plus nettement encore, exprime ainsi, en vue de condamner le monothélisme : *Duas vero naturales operationes... divinam operationem et humanam operationem. Ibid.*, n. 292. Si l'homme a agi selon l'opération humaine, il faut admettre que l'intelligence du Christ a eu des connaissances certaines : L'esprit qui n'a aucune connaissance, aucune science, est comme s'il n'était pas. Inerte et sans mouvement, il n'existe pour ainsi dire pas. » S. Jean Damascène, *De fide orthodoxa*, l. III, c. xviii, P. G., t. xciv, col. 1072 C. D'ailleurs, si le Christ n'avait eu aucune connaissance en son intelligence humaine, il n'aurait pu produire aucun acte moral et méritoire, puisque, pour agir ainsi, il faut savoir auparavant ce que l'on veut faire.

Le fait de la science humaine du Christ ne peut être mis en doute. Le problème théologique est ailleurs, à savoir sur la nature de cette science et sur sa perfection. Or, ce problème ne s'est éclairé que progressivement et après plus d'un tâtonnement. L'hérésie des agnoètes avec les controverses qu'elle a suscitées n'en a été qu'un épisode d'ailleurs mal élucidé, parce qu'il n'a pas été remis dans son cadre historique. Voir ici t. i, col. 586-596.

On étudiera successivement : I. Les sources scripturaires qui le commandent. II. Les interprétations qu'en ont données les Pères, col. 1633. III. Les systématisations théologiques, col. 1649. IV. Les décisions de l'Église, col. 1659.

I. SOURCES SCRIPTURAIRES. — Les textes intéressant la science du Christ, répartis en quatre classes : 1<sup>o</sup> affirment la science parfaite de l'Homme-Dieu; 2<sup>o</sup> énoncent un progrès dans cette science; 3<sup>o</sup> laissent entendre, sur certains points déterminés, une ignorance dans l'intelligence du Christ et enfin 4<sup>o</sup> semblent, sur l'heure du retour du Christ ici-bas, comporter une erreur véritable.

1<sup>o</sup> Textes affirmant la science parfaite de l'Homme-Dieu. — 1. Les Synoptiques offrent plusieurs textes où la perfection de la science de Jésus est affirmée sans restriction : « Nul ne connaît le Fils, si ce n'est le Père; et nul ne connaît le Père, si ce n'est le Fils et celui à qui le Fils aura voulu le révéler. » Matth., xi,

27; cf. Luc., x, 22. Qu'il s'agisse principalement d'une science divine qui fasse du Christ-Dieu l'égal du Père, c'est ce que pensent P. Galtier, *De incarnatione*, n. 48-49 et A. d'Alès, *De verbo incarnato*, p. 57-58. Mais l'incise finale montre manifestement qu'il s'agit aussi d'une science humaine, reçue du Père, et qui doit être révélée aux hommes. A. d'Alès, *op. cit.*, p. 255. Aussi le Christ invite les hommes à venir à lui, §. 28, et à se soumettre à son joug, §. 29, ce qui se réalise en adhérant à Jésus et en recevant de lui la doctrine qui doit devenir la règle de notre vie. C'est ce que fit Pierre, confessant la divinité du Christ, confession qui lui vaut les louanges de Jésus, parce qu'elle procède de la révélation du Père dont le Christ est l'intermédiaire. Matth., xvi, 16-17.

Cette science est si parfaite qu'elle provoque déjà, à l'égard de l'enfant Jésus dans le Temple, l'admiration de tous. Luc., ii, 47. C'est, pendant la vie publique, la science d'un maître surhumain, bien supérieur aux scribes et aux pharisiens et qui plongeait les auditeurs de Jésus dans l'admiration. Matth., vii, 28-29; cf. Marc., i, 22; Luc., iv, 32; Joa., vii, 46.

2. *Le 1<sup>er</sup> évangile.* — C'est surtout dans saint Jean qu'apparaît la science parfaite du Christ-Homme. Les affirmations abondent :

Au dernier verset du prologue, le Verbe fait chair apparaît « plein de grâce et de vérité », §. 14, et « de sa plénitude nous avons tous reçu », §. 16; la grâce et la vérité nous sont venues par Jésus-Christ », §. 17. Le Verbe n'est-il pas « la vraie lumière venant en ce monde et qui éclaire tous les hommes » ? §. 9. La vérité dont il est question ici est « la Vérité substantielle, qui nous a été présentée jusqu'à présent comme la lumière, la vérité qui se répandra avec les paroles de Jésus comme un principe de sanctification » (xvii, 17, 19). M.-J. Lagrange, *Évangile selon saint Jean*, p. 23. La plénitude de science que Jésus reçoit de la vérité divine implique une communication aux autres, §. 16. Une confirmation de cette vérité se trouve dans le §. 18 : « Personne n'a jamais vu Dieu : (un Dieu) Fils unique étant dans le sein de (son) Père, lui-même (en) a parlé. » Or, c'est le Christ, en tant qu'homme, qui a parlé de Dieu aux hommes : « Pour moi, ce que j'ai vu en mon Père, je le dis. » Joa., viii, 38. La leçon primitive *μονογενὴς Θεός* ne saurait infirmer notre interprétation; elle indique simplement la raison pour laquelle « l'incepécité qui frappe tous les hommes n'atteint pas celui qui est le Fils unique, Dieu comme son Père ». Lagrange, *op. cit.*, p. 27. Cf. vi, 46; viii, 28; x, 15. C'est la même vérité que traduit le discours du Christ à la Cène : « J'ai manifesté ton nom aux hommes que tu as tirés du monde pour me les donner. Ils étaient à toi et tu me les as données, et ils ont gardé ta parole. Ils savent à présent que tout ce que tu m'as donné vient de toi, car les paroles que tu m'as données, je les leur ai données et ils les ont reçues et ils ont compris vraiment que je suis sorti d'auprès de toi... » xvii, 6-9.

L'entretien avec Nicodème fournit une autre indication de la science parfaite du Christ. « En vérité, je te dis que nous parlons de ce que nous savons, et nous rendons témoignage de ce que nous avons vu... L'homme n'est monté au ciel, si ce n'est celui qui est descendu du ciel, le Fils de l'homme qui est dans le ciel... » Joa., iii, 11, 13. Ces paroles du Christ ont un écho, vraisemblablement dans la pensée de l'évangéliste lui-même, aux §. 31-36 : « Celui qui vient du ciel témoigne de ce qu'il a vu et entendu... Celui que Dieu a envoyé dit les paroles de Dieu, car il ne donne pas l'esprit avec mesure. Le Père aime le Fils et il a tout remis dans sa main. »

3. *Saint Paul* appelle le Christ « vertu de Dieu et sagesse de Dieu », I Cor., i, 24, car « ce qui paraît folie

en Dieu est (en réalité) très sage », v, 25. Le Christ a été fait par Dieu « notre sagesse, notre justice, notre sanctification et notre rédemption », §. 30. Si le Christ est la « sagesse » de Dieu, c'est que la science du Christ est aussi parfaite que possible.

Ainsi la charité du Christ « surpasse toute science », c'est-à-dire tout ce qu'on peut croire, et nous devons essayer de la connaître afin d'être remplis de la plénitude de Dieu », Eph., iii, 19.

C'est que tout homme doit être parfait dans le Christ. Col., i, 28. Aussi les cœurs doivent être consolés et instruits dans la charité « pour parvenir à toutes les richesses d'une parfaite intelligence et à la connaissance du mystère de Dieu le Père et du Christ-Jésus, en qui tous les trésors de la sagesse et de la science sont cachés », ii, 2-3.

2. *Texte annonçant un progrès dans la science du Christ.* — Il s'agit de Luc., ii, 52 : « Jésus avançait en sagesse (ἡ σοφία), en âge et en grâce, devant Dieu et devant les hommes. » L'exégèse de ce texte reçoit quelque lumière d'une affirmation similaire relative au progrès et à la croissance du jeune Samuel devant Dieu et devant les hommes, I Reg., ii, 26. Voir aussi Prov., iii, 1. L'expression « croître en grâce et en science » devant Dieu et devant les hommes — serait donc en quelque sorte consacrée par l'usage biblique pour marquer le progrès qu'on peut remarquer chez l'adolescent pieux.

On n'oubliera pas non plus que le Christ « a dû être en tout semblable à ses frères, afin de devenir auprès de Dieu un pontife miséricordieux et fidèle » Hebr., ii, 17. D'ailleurs Luc lui-même, ii, 40, se contente d'affirmer que « l'enfant croissait et se fortifiait plein de sagesse, et la grâce de Dieu était en lui ».

3. *Textes laissant entendre une ignorance dans l'intelligence du Christ.* — 1. Ce sont tout d'abord les interrogations posées par le Christ comme pour se renseigner sur des faits ou des choses qu'il ignore. Au démon, à Cadara, le Christ demande : « Quel est ton nom ? » Marc., v, 8; cf. Luc., viii, 30. A Caparnaüm, il interroge la foule sur un sujet de dispute. Marc., ix, 16; les apôtres — sur leur sujet de conversation, Marc., ix, 52. Il s'informe qui, dans la foule, l'a touché, Luc., viii, 45; questionne les apôtres sur ce qu'on pense de lui, Marc., ix, 18; cf. Matth., xvi, 13; Marc., viii, 27. Et même, après la résurrection, il interroge les disciples d'Emmaüs sur leurs discours et leur tristesse, Luc., xxiv, 17; il demande aux apôtres s'ils ont quelque chose à manger, *ibid.*, 41; cf. Joa., xxi, 5. Jésus s'enquiert de l'endroit où se trouve le tombeau de Lazare. Joa., xi, 34; voir aussi les interrogations posées aux soldats au jardin des Oliviers, Joa., xviii, 4, puis à Pilate, §. 34, enfin, après la résurrection, à Marie-Madeleine. Joa., xx, 15.

2. Ce sont ensuite les exclamations échappées à Jésus au cours de son agonie et de sa passion : « Mon Père, si est possible, que ce calice passe loin de moi. » Matth., xxvi, 39. Comment le Christ a-t-il pu envisager cette possibilité, si sa science était parfaite ? Et quand il s'écrie : « Mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? » Matth., xxvii, 46 (cf. Marc., xv, 34), ce sentiment de l'abandon ne peut s'expliquer que par l'ignorance, tout au moins momentanée, des relations personnelles de son humanité à la divinité.

Au fond, la difficulté est inexistante. Dans Matth., xxvi, 39, Notre-Seigneur n'a nullement ignoré la volonté divine, puis que, après avoir accordé à la nature humaine, pour notre instruction, le mouvement de répulsion en face du calice d'amertume, il continue : « pourtant, [qu'il en soit] non comme je veux, mais comme tu veux. » — Quant à Matth., xxvii, 46, pas davantage de difficulté. Ces paroles sont empruntées au ps. xxi, 1. C'est une simple application que Jésus en



fait à son état présent. L'abandon dont il s'agit n'est que l'abandon aux mains des ennemis, par un mystérieux dessein qui aboutit au triomphe dans le p. aume, comme dans l'évangile il aboutit à la résurrection : « Cette plainte, écrit Loisy, n'était pas celle d'un révolté ou d'un désespéré : c'était celle du juste souffrant et assuré quand même de l'amour et de la protection qui lui garde jusque dans la mort le Dieu de toute sainteté ». *Les évang. synopt.*, t. II, p. 685.

3. C'est enfin et surtout le passage célèbre dans lequel Jésus affirme qu'il ignore l'heure et le jour du jugement : « Sur ce jour ou sur cette heure, nul ne sait rien, ni les anges dans le ciel, ni les Fils, mais le Père seulement ». *Marc*, xiii, 32. Un texte parallèle dans *Matth.*, xxiv, 36, texte dans lequel cependant les mots importants *οὐδὲς οἶδεν* sont d'authenticité douteuse. Le texte de Marc, lui, est très ferme, et seul ms. important qui omette cette clause est le ms. X de la Vulgate. J. Lebreton, *Histoire du dogme de la Trinité*, t. ed. t. I, p. 559.

4. *Textes qui semblent comporter une erreur sur l'heure du retour du Christ.* Il y a une erreur positive quand on affirme ce qu'on ignore. Or, il pourrait sembler que le Christ ait été dans l'erreur lorsque, ayant affirmé que le Fils ignorait le jour et l'heure du jugement, il estime cependant et enseigne positivement la proximité de ce jour, avant que finisse la génération présente. A trois reprises en effet nous trouvons cet enseignement.

1. *Quand Jésus annonce d'une façon générale la proximité de cet avènement :*

*Matth.*, xvi, 27-28. « Le Fils de l'homme doit venir dans la gloire de son Père avec ses anges; et alors il donnera à chacun selon ses œuvres. »

En vérité, je vous dis qu'il en est parmi ceux qui sont ici qui ne goûteront pas la mort avant d'avoir vu le Fils de l'homme venant dans son royaume.

*Marc*, viii, 38-ix, 1. « Celui qui aura honte de moi et de mes paroles, dans cette génération adultère et pécheresse, le Fils de l'homme aura honte de lui, quand il viendra dans la gloire de son père, avec les saints anges. »

Et il leur disait : En vérité je vous dis qu'il y en a ici parmi les personnes présentes qui ne goûteront pas la mort avant d'avoir vu le règne de Dieu venir en sa puissance.

*Luc*, ix, 26-27. « Quelqu'un aura rougi de moi ou de mes paroles, le Fils de l'homme l'outragera de lui lorsqu'il viendra dans sa gloire et dans celle du Père et des saints anges. »

Or, je vous le dis en vérité, il en est parmi ceux qui sont ici présents qui ne goûteront pas la mort avant qu'ils aient vu le règne de Dieu.

En réalité la difficulté n'est qu'apparente, car les deux versets que nous avons nettement séparés dans le texte se rapportent à deux idées, connexes dans la pensée du Sauveur, mais différentes de perspective.

Dans Marc, l'expression « venir en puissance, *ἐν δυνάμει* », pourrait faire identifier les deux perspectives, celle du jugement dernier et celle du règne de Dieu s'établissant avant que disparaissent les derniers survivants de la génération présente, d'autant que dans le *γ.* 38 du c. viii, il est déjà question de « cette génération adultère et pécheresse ». Mais il est clair que le second verset est un logion distinct, puisqu'il débute par une introduction nouvelle : « Et il leur disait... » Cette reprise de Marc a laissé deviner que ce qui la précède ne se rattachait pas originairement à ce qui la suit. Loisy, *Les évangiles synoptiques*, t. II, p. 27. Aussi les éditions récentes de Marc ont-elles reporté ce verset de Marc (p. imitativement *viii, 38* au début du c. ix).

Dans le double affirmation du Sauveur il y a donc une double idée, une double perspective. Le premier verset (*Matth.*, xvi, 27; *Marc*, viii, 38; *Luc*, ix, 26) se rapporte de toute évidence à la fin du monde, quand le Fils de l'homme, avec lequel s'identifie Jésus,

viendra juger « les vivants et les morts ». Mais le *γ.* suivant suppose un tout autre horizon. « Le Fils de l'homme venant dans son royaume » (*Matth.*, ou il y a du bien et du mal (*cf. Matth.*, xiii, 24-30), ce n'est pas nécessairement le Fils de l'homme venant pour juger à la fin des temps. On dirait que la perspective du jugement étant épuisée, Matthieu revient au point de départ. Quelques-uns hésitaient à tout quitter, à se renouer pour porter leur croix (voir *γ.* 21) à la suite de Jésus. Rien de plus encourageant que de savoir qu'il entrerait en possession de son royaume avant que la génération présente n'ait disparu. C'est donc bien de l'avènement du royaume qu'il est question, comme dans Marc et dans Luc, mais sous la forme plus ancienne de la venue du Fils de l'homme déjà présentée au *γ.* 27. » Lagrange, *Évangile selon saint Matthieu*, p. 333. « Voir le règne de Dieu peut très bien, en effet, être synonyme de « avoir part », participier. »

L'incise *ἐν δυνάμει*, propre à Marc, marque que la domination de Dieu sera installée sur la terre comme ayant en elle-même la puissance qui doit la faire prévaloir : « Il se peut, en effet, que cette expression, qui ne se trouve ni dans Matthieu ni dans Luc, soit de frappe paulinienne, mais dans Paul elle exprime précisément l'action puissante de Dieu dans la prédication de l'Évangile (*cf. Rom.*, i, 4; xv, 19; I Cor., iv, 20). Si Marc s'est inspiré de Paul, c'est donc à la prédication de l'Évangile qu'il fait allusion et aux miracles qui ont accompagné la fondation de l'Église (*cf. Act.*, iv, 33; viii, 13). Il ne faut pas oublier que *ἐν δυνάμει* n'est pas synonyme d'éclat de gloire, mais indique plutôt une énergie comme celle de l'âme dans le corps; aussi la puissance est-elle rattachée à l'Esprit-Saint dans *Rom.*, i, 4; xv, 19. La seule difficulté de cette interprétation, c'est que, si la prédication de l'Évangile s'est produite avec une énergie extraordinaire, les effets en ont été gradués, tandis que la parole de Jésus semble indiquer une impulsion décisive, qui se produira assez tard, puisque quelques-unes seulement des personnes présentes en seront témoins. Mais toute prophétie est nécessairement un tableau d'ensemble, tandis que la vie et l'histoire procèdent par des mouvements plus ou moins accentués. Si cependant Jésus faisait allusion à une crise particulière et avantageuse qu'il n'a pas déterminée, on peut regarder la ruine de Jérusalem comme réalisant la prophétie, parce qu'alors la domination de Dieu, cessant d'être restreinte à un seul peuple, s'est en réalité étendue sur les gentils. » Lagrange, *Évangile selon saint Marc*, p. 215.

Saint Luc ayant suppléé *ἐν δυνάμει* à *ἐν δυνάμει* enlève à l'affirmation du Christ la perspective eschatologique : son texte signifie simplement « participier au règne de Dieu », inauguré par la résurrection et la prédication des apôtres. Le principe de la solution est donc qu'il faut distinguer deux stades du règne de Dieu : l'avènement de ce règne par la prédication des apôtres, et l'avènement du règne après le retour du Christ. *Cf. Galtier, op. cit.*, n. 337, 338.

On a dit plus haut que les deux perspectives, celle de l'avènement du royaume et celle de la parousie, étaient connexes. L'avènement du royaume sur terre, inauguré par la résurrection du Christ, est le prélude de l'avènement du royaume de Dieu dans le ciel, au jugement. De plus, la ruine de Jérusalem qui doit se produire avant que la génération de Jésus n'ait passé (*Matth.*, xxiv, 34) est la figure du bouleversement final. Dans la prophétie, les deux perspectives se rejoignent. *Cf. Lagrange, Évangile selon saint Matthieu*, p. clxvi-clxvii, et ici PROPHÉTIE, t. xiii, col. 718; L. de Grandmaison, *Jésus Christ*, t. II, note F<sup>2</sup>, p. 457 sq.

2. Dans la réponse à Cyprien, Jésus s'exprime ainsi :

Matth., XXVI, 64 : «... Je vous le déclare, dèsormais vous verrez le Fils de l'homme assis à la droite de la Puissance et venant sur les nuées du ciel.

Marc., XVI, 62 : «... Et vous verrez le Fils de l'homme assis à la droite de la Puissance et venant avec les nuées du ciel.

Ces deux textes laisseraient entendre que Caphet et les membres du sanhédrin devaient eux-mêmes être prochainement les témoins de la gloire du Fils de l'homme revenant sur les nuées. Mais il faut bien comprendre le sens de la réponse faite par Jésus au grand prêtre. « D'après les termes (de cette réponse), Jésus décrit une vision : le Fils de l'homme — c'est lui avec sa nature humaine — est assis à la droite de la Puissance, c'est-à-dire de Dieu... il se lève et vient avec les nuées du ciel. Cette vision est empruntée à Dan., VII, 13 (Théodotion), mais elle est complétée. Daniel avait parlé de trônes (VII, 9), sans dire si le Fils de l'homme devait y être assis, Jésus l'affirme et, de ce chef, met le Fils de l'homme sur le même rang que la divinité. Ce trait se trouvait dans Ps., CX, 1, à propos du Messie. Le sens est donc que les sanhédrites, qui maintenant ne veulent pas reconnaître le Messie, y seront contraints un jour lorsqu'ils le verront dans sa gloire... Jésus n'annonce donc pas que les sanhédrites, avant leur mort, auront une vision de la gloire du Christ, ou que la parousie est imminente; il affirme simplement que sa dignité s'imposera à eux dans tout l'éclat décrit par Daniel. Le terme « vous verrez » ne signifie pas toujours « vous verrez de vos yeux » (cf. Deut., XXVIII, 19; Ps., XLIX, 11; Ps., LXXXIX, 49)... Jésus affirme donc, par une allusion au texte de Daniel qu'il complète, qu'il est le Messie, et le Messie investi d'un rang divin. Sûr de ce que Dieu lui réserve, il donne rendez-vous à ses juges; il ne les assigne pas devant le tribunal de Dieu, mais il leur déclare qu'ils seront obligés de reconnaître sa gloire et son rang unique auprès de Dieu. » Lagrange, *Évangile selon saint Marc*, 1<sup>re</sup> éd., p. 376-377.

L'évangile de saint Luc évite la difficulté : « Désormais le Fils de l'homme sera assis à la droite de la puissance de Dieu », XXII, 69. Marc et Matthieu groupent deux textes, Ps., CX, 1 et Dan., VII, 13, pour donner par deux images une idée du triomphe du Messie. Luc ne retient que la première et par *ἐν δόξῃ* au lieu de *ἐν ἐκτί* il en rend la réalité indépendante des sanhédrites : qu'ils voient ou ne voient pas, le triomphe de Jésus aura lieu, le plaçant à côté de Dieu. Sur les raisons de cette divergence, voir Lagrange, *Évangile selon saint Luc*, p. 572-573.

3. *Le discours eschatologique* : Jésus annonce à ses auditeurs les événements qui précéderont immédiatement le jugement dernier et marqueront la fin du monde : Matth., XXV, Marc., XIII, Luc., XXI; la conclusion des trois récits est identique :

Matth., XXIV, 34 : « Je vous dis en vérité que cette génération ne passera pas que tout ne soit arrivé. » (Aussi X, 23.)

Marc., XIV, 30 : « Je vous dis en vérité que cette génération ne passera pas, que tout cela ne soit arrivé.

Luc., XXI, 32 : « En vérité, je vous dis que cette génération ne passera pas, avant que tout ne soit arrivé.

En étudiant le contexte, on peut y distinguer deux questions se superposant, l'une relative à la ruine de Jérusalem, laquelle peut être prévue en raison de signes certains et évitée d'une certaine manière par la fuite, l'autre relative au dernier avènement du Fils de l'homme. Les sens exacts des textes à cet égard ont été établis à l'Académie, I, XI, col. 2019-2059. Voir aussi Billot, *La parousie*, Paris, 1930, p. 15-191; Galtier, *op. cit.*, n. 340.

II. INTERPRÉTATION DES PÈRES. — *1. Les textes scripturaires relatifs à la science parfaite du Christ.*

Ces textes n'ont rien d'ordinaire, sous la plume des Pères, aucune remarque bien précise : la plu-

part du temps, en effet, les Pères ne parlent pas explicitement de la science bienheureuse du Christ; et l'on n'est pas sûr si la science parfaite dont ils parlent doit être rapportée à la nature humaine comme une propriété, ou en vertu de la communication des idiomes. Cependant il y a des exceptions, soit que certains envisagent explicitement la science parfaite du Christ comme la science de vision béatifique que son humanité possède comme suite de l'union hypostatique, soit que cette science parfaite soit invoquée pour réfuter la thèse de l'ignorance au sujet du jour et de l'heure du jugement. Nous suivons ici l'ordre chronologique :

*Saint Justin* a une assertion générale sur « la doctrine pure et vraie de Jésus-Christ ». *Dial.*, XXXV, P. G., t. VI, col. 549 G.

*Saint Irénée*. — Selon lui le Verbe, paru visiblement comme homme, possède le gouvernement et la direction de toutes choses, lui-même récapitulant en soi toute l'universalité des êtres. *Contra har.*, I, V, c. XVIII, n. 3. On trouve également une allusion explicite à Joa., III, 13, 18 dans le I. III, c. XXX, n. 9, P. G., t. VII, col. 1174, 822.

*Clément d'Alexandrie*. — Celui qui est notre pédagogue et maître nous appelle ses enfants et ses petits (*parvulos*) parce qu'ainsi nous sommes plus aptes au salut, le Christ révélant aux enfants ce qu'il cache aux superbes (allusion à Luc., X, 21). « *Pæd.*, I, I, c. VI, n. 32, 33. P. G., t. VII, col. 282 A. Pour montrer que l'Esprit-Saint et non une doctrine humaine est à la source de la prédication de saint Paul, cf. I Cor., II, 13. Clément cite la parole du Christ, Joa., VII, 16 : « Ma doctrine n'est pas de moi, mais du Père qui m'a envoyé. » *Strom.*, I, I, c. XVII, n. 87, *ibid.*, col. 801 C.

*Origène*. — Dans le *Contra Celsum*, il exalte la doctrine admirable du Christ, laquelle doit être prêchée dans le monde entier par l'évangile, I, II, c. XIII, P. G., t. XI, col. 821-824; doctrine pleine de sagesse, source des mystères, I, III, c. XXXII, col. 961 C; car Jésus était non seulement doué de sagesse, mais participant à la divinité et ce fut la volonté de Dieu que la doctrine de Jésus s'affirmât victorieuse parmi les hommes et rendit vains tous les efforts des démons, L, IV, c. XXXII, col. 1076 G, 1077 A.

*Tertullien*. — Dans le portrait qu'on peut tracer du Verbe incarné d'après Tertullien, « le Christ est l'Émanuel, l'illuminateur des nations, le conquérant des âmes, le prêtre catholique, le pontife authentique de Dieu le Père, le médiateur entre l'humanité et Dieu, le nouvel Adam, le Principe en qui Dieu récapitule toutes choses, l'Époux de l'Eglise. A. d'Alès, *La théologie de Tertullien*, p. 199; cf. Tertullien, *Adv. Marcionem*, I, IV, c. IX, c. XXXV; *De resurrectione carnis*, c. 11, P. L., t. II, édit. de 1866, col. 403 sq.; 476 sq.; 916 sq. Toutes appellations qui impliquent dans le Christ une science parfaite en Dieu lui-même.

*Saint Athanasie*. — C'est surtout en parlant de l'« ignorance » du Christ, que le témoignage de saint Athanasie doit être invoqué. Sur la perfection avec laquelle il est l'expression du Père, voir *Contra arianos*, orat. I, n. 24; III, n. 37, P. G., t. XXVI, col. 24, 401 C. Cette expression est, dans la pensée d'Athanasie, relative à une science humaine. Cf. *De incarnatione et contra arianos*, n. 7, col. 993 G.

La plupart des Pères désormais parleront expressément de la science parfaite du Christ, précisément dans le but d'expliquer l'ignorance que semblent indiquer certains textes. Aussi les retrouverons-nous plus loin. Toutefois une place spéciale est à faire ici à ceux qui, voulant donner la raison dernière de la science parfaite du Christ, affirment explicitement et évidemment en lui une science venant de la vision de Dieu.

*Saint Augustin.* — Pour Augustin, l'homme « que portait la Sagesse divine elle-même » diffère des autres justes en ce que ceux-ci ne voient le Seigneur que dans un miroir et en énigme (cf. I Cor., xiii, 12), tant que leur âme, par la dissolution du corps, n'est pas libérée de tout péché et de l'ignorance; mais le Christ qui n'a pas commis le péché, est le seul à qui dans la chair rien ne pouvait être caché. *De diversis quæst. LXXXIII*, q. LXV, P. L., t. XL, col. 60. Voir aussi *De pecc. meritis et remissione*, l. I, c. XXXI, n. 60, t. XLIV, col. 144.

*Saint Jérôme.* — « Aucun homme, excepté celui qui pour notre salut a daigné prendre notre chair, n'a eu la pleine science et la pleine certitude de la vérité. *Epist.*, XXXVI, n. 15, P. L., t. XXII, col. 459. Si Jérôme fait une exception, parmi les hommes, en faveur de l'Homme-Dieu, il semble bien que la science dont il parle ici soit une science humaine et non divine. En sens contraire Galtier, *De incarnatione*, p. 259, note 4.

*Saint Fulgence.* — Ses formules méritent attention et demandent quelque explication. Dans sa lettre xiv à Ferrand, c. iii, n. 26, il affirme que l'âme du Christ connaissait tout le Fils et par conséquent également tout le Père. De quelle science s'agit-il? De la science divine communiquée à l'âme humaine en raison de l'union hypostatique? C'est l'interprétation de P. Galtier, *op. cit.*, p. 270, note 1, après Stenstrup, *Christologia*, t. II, th. 72 et Ruiz, *De scientia Dei*, disp. VI, sect. 2, n. 14. Il semble cependant qu'on puisse l'interpréter de la science de vision béatifique, encore confusément envisagée. On trouvera une très ample discussion de la pensée de Fulgence dans Thomassin, *De incarnatione*, l. VII, c. I-II.

*Euloge d'Alexandrie.* — De Joa., xvi, 15, cet auteur conclut que l'humanité du Christ a la science même qui appartient à Dieu le Père. Cité par Photius, *Cod.*, CCXXX, P. G., t. CIII, col. 1081 A.

*Maxime le Confesseur* aboutit à la même conclusion, en comparant l'humanité du Christ unie au Verbe au fer plongé dans le feu et prenant les propriétés du feu. *Questiones et dubia*, q. LXVI, P. G., t. XC, col. 837 D-840 A. Même remarque de P. Galtier sur ces deux textes que sur le texte de Fulgence. Il n'en reste pas moins vrai que, dans ces formules, encore vagues, on trouve une indication en faveur de la doctrine que déjà le génie de saint Augustin avait su préciser.

*Saint Jean Damascène* est peut-être celui des Pères grecs qui a le plus clairement entrevu la solution théologique. Il enseigne que l'humanité du Christ, bien que par sa nature esclave et sujette à l'ignorance, ne peut cependant, en raison de l'union hypostatique, être esclave et ignorante des événements futurs. En raison de cette union avec le Verbe, elle a été enrichie de la connaissance des futurs comme elle fut enrichie d'autres divines merveilles, *θεομελείων*. *De fide orth.*, l. III, c. XXI, P. G., t. XCIV, col. 1084 B-1085 A. L'unité personnelle est donc la raison pour laquelle, nonobstant l'esclavage et l'ignorance naturelle à l'humanité, nous devons affirmer « que ce Christ un, à la fois Dieu et homme, est le maître et le Seigneur de toute créature et sait tout ». *Ibid.*, col. 1085 C.

Sans doute, comme le fait justement observer P. Galtier, *op. cit.*, p. 270, la distinction entre science créée et science humaine est encore ici dans une certaine obscurité; l'œuvre de précision théologique, si heureusement amorcée par Augustin, sera reprise par les théologiens postérieurs.

2° *Le progrès dans la science du Christ.* — Les Pères interprètent assez différemment Luc., II, 52, quant au progrès affirmé dans la science (sagesse) du Christ. Unanimentement ils confessent que le progrès ne saurait exister que dans la science que le Christ possédait en tant qu'homme.

*Origène* est le premier que nous rencontrons. Son

interprétation de Luc., II, 52 est dépendante de sa conception de l'ignorance du Christ. Il l'explique d'une imperfection humaine librement acceptée par le Christ. Car personne ne progresse s'il est parfait; celui qui progresse a besoin d'acquiescer quelque perfection. *In Jeremiam*, hom. I, 7, P. G., t. XIII, col. 264. Le progrès dans la sagesse a été la contre-partie de cet anéantissement volontaire: si l'enfant Jésus a pu croître en sagesse, c'est qu'auparavant il s'en était dépouillé et qu'il fallait la reprendre. *In Lucam*, hom. xix, *ibid.*, col. 1849 C. Il y a donc un progrès réel de l'âme du Christ. Cf. hom. xx, col. 1853 B; *In Math., comment. series*, XIII, col. 1686-1688.

*Saint Athanase* se demande comment pouvait progresser en sagesse et en grâce celui qui confère la grâce aux autres. Le Verbe, répond-il, ne progresse pas; en Jésus, c'est l'homme qui progresse et les évangélistes ont ajouté opportunément pour marquer cette nuance que Jésus, non le Verbe, progressait en sagesse, en grâce et en âge. *Contra arianos*, orat. III, n. 51, P. G., t. XXVI, col. 430. Cf. pseudo-Athanase, *Sermo major de fide*, n. 17, 18, col. 1272 BC.

*Saint Basile*, d'une manière générale, attribue le progrès à l'humanité. *In ps. XLIV*, 5, P. G., t. XXIV, col. 397 BC. Mais il applique aussi le texte au progrès du corps mystique du Christ, l'Eglise.

*Saint Grégoire de Nazianze*, dans le panégyrique de saint Basile, déclare incidemment que le progrès du Christ ne consistait que dans l'exercice et la manifestation progressive de sa science. P. G., t. XXXVI, col. 548 BC. Le progrès a donc été tout extérieur: comment concevoir un accroissement en celui qui, dès le principe, était parfait? Cf. *Epist.*, CI, t. XXXVII, col. 180 B-181 A.

*Saint Épiphane* rappelle brièvement que le progrès ne saurait affecter que l'intelligence humaine du Christ. *Hæc*, LXXVII, 26, P. G., t. XLII, 680 B. *L'Anacorat*, n. 78, t. XLIII, col. 165 A, semble réduire ce progrès à une manifestation progressive.

*Proclus* admet, lui aussi, un progrès réel de la science humaine du Christ. *Epist.*, II, *Ad Armenos*, n. 14, P. G., t. LXV, col. 869.

*Théodore de Mopsueste* (qui s'en étonnerait?) admet un véritable progrès intérieur. *De incarnatione Filii Dei*, l. VII, fragm., P. G., t. LXVI, col. 980 A.

Chez les Antiochiens, le progrès réel du Christ en science démontre la réalité de son âme raisonnable. Ainsi Théodoret, *Eranistes*, c. II, P. G., t. LXXXIII, col. 149-152, surtout 152 C. Voir également *In ps. XV*, 7: « il s'instruisait comme homme et, comme Dieu, était la source de la sagesse », t. LXXX, col. 961 C; *In epist. ad Hebr.*, II, 18, t. LXXXII, col. 697 A; *Epist.*, CII, t. LXXXIII, col. 1425 A. Cette croissance de l'âme humaine dans la sagesse manifestait la sagesse de la nature divine. *Hæret. fabul. comp.*, l. V, c. XIII, *ibid.*, col. 497 BC. Cf. *Pentalog.*, t. LXXXIV, col. 69-72. Cf. N. Goubokovsky, *Blajennui Theodorit*, t. I, Moscou, 1890, p. 76.

*Saint Cyrille d'Alexandrie* est peut-être l'auteur grec qui a le plus étudié la question de la science du Christ. Voir plus loin. Sur le point précis du progrès affirmé par Luc., II, 52, il affirme que « la nature divine du Verbe ne peut pas être sujette au progrès, mais la nature humaine peut l'être et l'a été en effet dans le Christ ». *Theaurus*, assert. XXVIII, P. G., t. LXXV, col. 124 B. Le Christ a voulu ce progrès humain pour nous être semblable et nous sauver, col. 425 D; 428 C. Le progrès n'est qu'à la surface de la vie du Christ: dès l'origine, le Christ sait tout, étant le Verbe de Dieu, mais il manifeste progressivement sa science et sa grâce. *Ibid.*, col. 128 AB. Cf. *Adv. Nestorium*, l. III, c. IV, P. G., t. LXXVI, col. 155. Saint Cyrille n'entend pas par là que, dès l'origine, la science humaine du



Christ ait été parfaite et se soit ensuite manifestée progressivement; mais il veut dire que sa science divine apparait progressivement dans son humanité. *Ibid.*, col. 428 B.

Le rapprochement entre la croissance du corps de l'enfant Jésus et le développement progressif de son intelligence humaine, éclaire la pensée de saint Cyrille; il y revient ailleurs avec plus d'insistance : *Quod unus sit Christus* (t. LXXV, col. 1332) : « Le sage évangéliste ayant introduit le Verbe divin fait chair, montre que, s'étant uni selon l'économie de l'incarnation à la chair qu'il avait prise, il l'a laissée se développer selon les lois de sa propre nature. Or, c'est le propre de l'humanité de progresser en âge et en sagesse, je dirai même en grâce, l'intelligence qui se trouve en chacun se développant, en quelque façon, en même temps que les dimensions du corps. Chez les enfants elle n'est plus ce qu'elle était au premier âge, et dans la suite elle croît encore. Car il n'était certainement pas impossible ni irréalisable pour le Verbe, puisqu'il est Dieu et né du Père, de grandir dès le berceau le corps qu'il s'était uni, et de l'amener soudain à la croissance parfaite. Et je dirai aussi qu'il lui était aisé et facile de manifester dans l'enfant une sagesse admirable; mais cela eût peu différé de la magie, et cela eût rompu l'économie de l'incarnation. Car ce mystère s'est accompli sans éclat. Il a donc permis aux lois de l'humanité de garder en lui toute leur valeur. Et l'on attribuera cela à sa ressemblance avec nous; nous nous attribuons peu à peu, le temps faisant croître notre stature et, dans la même proportion, notre intelligence.

Tous ces textes, conclut J. Lebreton (à qui nous empruntons ce résumé) constituent un ensemble cohérent et assez facile à interpréter; on peut ramener cette doctrine à ces quelques points principaux : la science divine du Verbe est infiniment parfaite, et le Christ eût pu la manifester, dès l'origine et en toute occasion, dans son humanité. Mais, s'étant fait semblable à nous, il a voulu partager nos infirmités; il a donc voulu que le développement de son intelligence apparût progressif comme celui de son corps, et il a voulu aussi se montrer, en certaines occasions, comme ignorant, de même qu'il a voulu souffrir de la faim et de la soif. » *Histoire du dogme de la Trinité*, 6<sup>e</sup> édit., t. 1, p. 573-575. On voudra bien confronter cette explication avec celle donnée ici par J. Mahé, art. CYRILLE D'ALEXANDRIE (*Saint*), t. III, col. 2513, où le progrès de la science du Christ est affirmé simplement apparent.

Chez les Latins, saint Ambroise semble émettre, au sujet du progrès dans la science du Christ, une double opinion contradictoire. Dans le *De fide*, l. V, c. XVIII, n. 221, *P. L.*, t. XVI, col. 694, il rapporte, mais sans oser s'y rallier, l'opinion de ceux qui interprétaient Luc., II, 52, dans le sens d'un progrès dans la connaissance elle-même; or, cette idée il l'admet, tout au moins dans sa substance, dans le *De incarnationis sacramento*, c. VII, n. 71-74, *ibid.*, 836-837. Ce changement a-t-il été imposé à saint Ambroise par la préoccupation de l'hérésie d'Apollinaire? Voir E. Schulte, *Die Entwicklung der Lehre vom menschlichen Wissen Christi bis zum Beginne der Scholastik*, Paderborn, 1914, p. 68.

Saint Augustin. — Bien qu'il n'admette, on le verra, aucune ignorance dans l'âme du Sauveur, il n'a pas nié dans la science du Christ tout progrès. Voir *De diversis quest.* LXXXIII, q. LXXV, *P. L.*, t. XL, col. 87 et *Contra Maximinum Arian.* episc., l. II, c. XXIII, n. 7, t. XLII, col. 802. Dans le premier de ces textes, il concède même un progrès dans la vision beatifique, sinon dans le Christ, au moins d'une façon mystique, dans son corps qui est l'Eglise.

Leporius, dans son *Libellus emendationis*, n. 6, commente le texte de saint Luc en affirmant une science progressive librement acceptée en vue de la rédemption par le Christ qui a voulu porter nos infirmités : *ad probationem veri hominis, currente in eodem nihilo omnis cursu nostrae mortalitatis, POTESTATE scilicet,*

NON NECESSITATE, aetate et sapientia, evangelista testante, proficit. *P. L.*, t. XXXI, col. 1225.

Chez saint Fulgence, le progrès dans la science et la grâce est une preuve, contre les ariens, de l'existence d'une âme humaine en Jésus. Ad *Trasimundum*, l. I, c. VIII, *P. L.*, t. LXV, col. 231-232.

Les luttes contre les agnoètes et les monothélites amènent une réaction dont on trouve l'écho chez saint Jean Damascène. Dans le Christ, en raison de l'union hypostatique, il y a science parfaite, le progrès en science comme en grâce n'a pu être qu'apparent. Soutenir le contraire, c'est verser dans l'hérésie de Nestorius. *De fide orth.*, l. III, c. XXII, *P. G.*, t. XCIV, col. 1088 AB. On trouve néanmoins, postérieurement au Damascène, l'assertion d'un réel progrès dans la science humaine du Christ chez Euthymius Zigabène. *Panoplia*, c. XI, *P. G.*, t. CXXX, col. 636.

Il faudra la théologie du Moyen Âge pour apporter les nuances nécessaires et définitives.

3<sup>e</sup> Interprétation des textes relatifs à l'ignorance. — 1. Les interrogations posées par le Christ. — Peu de Pères se sont préoccupés de les expliquer. Ils n'acceptent pas l'explication par l'ignorance : ils y voient un aspect du rôle de l'humanité dans l'incarnation. Voir Origène, *In Matth.*, XIII, 51, *P. G.*, t. XIII, col. 1686; S. Jean Chrysostome, *In Matth.*, hom. LXXVII (al. LXXVIII), n. 3, *P. G.*, t. LVIII, col. 705 sq. — A Béthanie, Jésus, comme homme, demande où est Lazare, et comme Dieu il le ressuscite; à Césarée, Jésus interroge Pierre comme homme et, comme Dieu, il l'inspire. S. Athanase, *Contra arianos*, orat. III, n. 46, *P. G.*, t. XXVI, col. 421. Cf. n. 38, col. 404 C. — Quand Jésus demande au démon son nom (*Matth.*, v, 1-15), il interroge non par ignorance, mais pour mieux faire ressortir ses raisons d'agir, ou encore pour se conformer à la manière d'agir des hommes. — Voir aussi S. Épiphane, *Hær.*, LXVI, n. 33, *P. G.*, t. XLII, col. 85 B; *Ancoratus*, XXXI, XXXIX, t. XLIII, col. 72-73, 88.

Aucune ignorance dans l'esprit du Christ, affirme Cyrille d'Alexandrie. Si Jésus interroge, c'est qu'il s'est fait semblable à ses frères. Il savait où Lazare était enseveli, et il le demande cependant. A Césarée de Philippe, quand il interroge Pierre, il savait la réponse que ferait l'apôtre. Dieu a bien interrogé Adam (*Gen.* III, 9) et Caïn (*iv*, 9); on ne peut donc être surpris que le Verbe incarné interroge Philippe (*Joa.*, vi, 5-6). *Thesaurus*, ass. XXII, *P. G.*, t. LXXX, col. 376 AB. 377 B. Cf. *Ad reginas*, II, 7, t. LXXVI, col. 1355. — Pour Euloge d'Alexandrie, les interrogations du Christ ne sont que des figures de langage, comme celles prêtées à Dieu lui-même (voir ci-dessus). Cité par Photius, *Cod.*, CCXXX, *P. G.*, t. CIII, col. 1080 D-1084 C. — Nicéphore de Constantinople dit que le Christ interroge simplement pour manifester la manière de faire de notre nature. *Antirrheticus*, n. 50, *P. G.*, t. C, col. 328. — C'est aussi l'interprétation de saint Augustin, *In Joannis evang.*, tract. XLIX, n. 20, *P. L.*, t. XXXV, col. 1755-1756. On peut voir aussi dans les interrogations du Christ un symbole de la vocation. *De div. quest.* LXXXIII, q. LXV, t. XXXIV, col. 60.

2. Les exclamations du Christ à la passion. — Le cri d'abandon du Christ sur la Croix (*Matth.*, XXVII, 46) inspire à Leporius cette interprétation : l'abandon dont il s'agit n'est que celui du corps après la mort : la passé est employé ici à la place du futur, le corps devant être abandonné non seulement par Dieu, mais par l'âme du Christ elle-même. *Op. cit.*, n. 9, *P. L.*, t. XXXI, col. 1228 D. Cette interprétation est d'ailleurs assez commune aussi bien chez les Grecs que chez les Latins au IV<sup>e</sup> siècle. Elle s'appuie sur cette idée que le corps du Christ ne pouvait mourir que par l'abandon de la divinité. Voir Novatian, *De Trinitate*, c. XXI, *P. L.*, t. III, col. 956 BC; S. Hilaire, *De Trinitate*, l. N.

n. 15, P. L., t. XXXI, 591 A. S. Ambroise, *In Lucam*, N. n. 127, P. L., t. XXV, col. 1929 A. Nicetas de Remésiana, *De symbolo*, c. XIII, P. L., t. XVII, col. 525. Sur la pensée de cet auteur, voir L. Janssens, *De Deo-homine*, t. II, p. 838-839.

Pour Grégoire de Naziance, c'est en notre nom que Jésus s'adresse au Père, *Orat.*, XXX, n. 5, P. G., t. XXXV, col. 198. La prière : « Que ce calice, s'il est possible, s'éloigne de moi » : paroles de l'humanité, déclare saint Damascène, et non de la divinité. *De duabus voluntatibus*, n. 38, P. G., t. XCV, col. 177 B. Plus simplement, saint Grégoire de Naziance explique cette prière du Sauveur, tout en maintenant la parfaite connaissance qu'il avait de tout ce qui arriverait à la passion, *Orat.*, XXX, n. 15, P. G., t. XXXVI, col. 117 C. Saint Jérôme ne trouve aucune ignorance réelle dans ces sentiments exprimés par le Christ : ils doivent simplement être une occasion de manifester notre foi. *Dial. adv. pelagianos*, l. II, n. 17, P. L., t. LXIII (édit. de 1865), col. 575.

1. Les interprétations patristiques de Marc., XIII, 32 et *Matth.*, XXIV, 36. L'article AGNOÛTES a étudié spécialement l'interprétation de ces textes par les Pères, t. I, col. 589-593, en fonction des négations agnoètes. On ne reprendra donc la question que partiellement, dans la mesure où il est nécessaire de compléter un sujet qui déborde l'agnoétisme et de tenir compte des travaux plus récents et plus étendus, parus depuis le décret du Saint-Office du 5 juin 1918, de Schulte, de J. Marié et surtout de l'étude presque exhaustive de J. Lebreton, *Histoire du dogme de la Trinité*, 6<sup>e</sup> éd., t. I, Paris, 1927, note C : *L'ignorance du jour du jugement*, dont on s'inspirera ici.

L'étude des interprétations patristiques de Marc., III, 32 doit être répartie sur cinq périodes : 1. avant la controverse arienne ; 2. la controverse arienne et apollinariste ; 3. la controverse christologique au V<sup>e</sup> siècle ; 4. Saint Augustin ; 5. les controverses christologiques du VI<sup>e</sup> au VIII<sup>e</sup> siècle. C'est à peu près la division adoptée par J. Lebreton.

1. Avant la controverse arienne. — L'interprétation d'Irénée est strictement littérale : le Fils n'a pas eu honte de rapporter la connaissance du dernier jour au seul Père pour nous apprendre à ne pas rougir de rapporter à Dieu ce qui est au-dessus de nous. *Contra haer.*, l. II, c. XXVIII, n. 6-8, P. G., t. VII, col. 808-811.

— Origène présente plusieurs interprétations. L'aneantissement (*quia se exinanierat, formam servi accipiens*, cf. Phil., II, 7) explique que Jésus se soit dépouillé de sa science : ce qui est loin d'être une imperfection ; car, si Dieu n'est pas imparfait en ignorant le pécheur, le Christ n'est pas imparfait en taisant les choses humaines pour magnifier la gloire de Dieu. *In Jerem.*, hom. I, 7-8, P. G., t. XIII, col. 264-265. Rien d'étonnant donc que, sur le jour du jugement, le Seigneur se joigne aux ignorants, puisque, en tant qu'homme, le Christ progressait en science et en sagesse. Voir ci-dessus, col. 1636. Sur ce fondement se greffent deux explications, l'une littérale : jusqu'à sa résurrection, la science du Christ fut imparfaite, ce n'est qu'après la résurrection que Dieu l'a exaltée et que le Fils a reçu du Père la science complète ; l'autre mystique : l'Église a, taisant qu'une avec le Christ, tant qu'elle ignore, le Christ est dit ignorer lui-même. *In Matth. comment. series*, XIII, P. G., t. XIII, col. 1686 A-1687 C ; cf. *In Lucam*, hom. XIX, col. 1849 ; hom. XX, col. 1853 B.

2. Controverse arienne et apollinariste. — a) Pères grecs. — Les Pères réfutent les ariens qui veulent attribuer l'ignorance au Verbe de Dieu, et d'autre part, ils invoquent Marc., XIII, 32 pour prouver aux apollinaristes la réalité d'une science humaine, et par conséquent d'une humanité dans le Christ. Les interprétations de cette double controverse, abondent

recommander une interprétation littérale du texte évangélique : admettre une ignorance humaine réelle dans le Christ, n'était-ce pas établir une fois de plus une distinction devenue traditionnelle dans l'exégèse catholique ? J. Lebreton, p. 561. Cependant l'exégèse littérale, largement répandue, n'est pas la plus universellement acceptée.

Ainsi Eusèbe d'Antioche explique l'ignorance du Christ par un dessein miséricordieux de Dieu en vue du salut des hommes : *ne forte ineffabilia mysteria si milis generis hominibus homo indicans et diem secundi adventus ostenderet. Fragm.*, dans Théodoret, P. G., t. XVIII, col. 677 B, 691 C (ou dans Facundus d'Hermiane, *Pro defensione trium cap.*, XI, 1, P. L., t. LXVII, col. 795).

Saint Athanase discute longuement ce texte contre les ariens et fournit plusieurs réponses à l'objection qu'on en tire. *Contra arianos*, orat. III, n. 42-49, P. G., t. XXVI, col. 412-428. Déjà, au n. 37, il pose le principe de sa solution : l'ignorance appartient à la chair (l'humanité), mais le Verbe, par qui toutes choses ont été faites, connaissait toutes choses. Col. 404 C. Le Verbe, qui connaît le Père et qui a tout créé, connaît donc le jour du jugement et il le montre en décrivant les signes avant-coureurs. N. 42, col. 412. Il le connaissait donc en tant que Verbe, mais il l'ignorait en tant qu'homme. N. 43, col. 413. En n'exceptant pas le Saint-Esprit, le Christ a montré que, comme Verbe, il connaît cette heure puisque c'est de lui que le Saint-Esprit reçoit ; de plus, il connaît le Père, il est dans le Père, donc il connaît cette heure, n. 44, col. 416 ; il connaît en tant que Verbe, mais ignore en tant qu'homme. N. 45, col. 417... Si le Christ se dit ignorant, il fait comme Paul qui, sachant qu'il a été ravi en corps au ciel, déclare par modestie qu'il l'ignore (II Cor., XII, 2). N. 47, col. 421. S'il a répondu ainsi en tant qu'homme, c'est afin d'arrêter les interrogations des apôtres ; mais, après la résurrection, le Christ ne dit plus : « Le Fils ne sait pas », mais : « Il ne vous appartient pas de savoir » (Act., I, 7). N. 48, col. 424. Ainsi le sens des paroles est : *ἐγὼ δὲ οὐκ ἔσθην ἄνθρωπος*. N. 49, col. 425.

Dans la deuxième lettre à Sérapion, n. 9, P. G., t. XXVI, col. 621-624, Athanase ne retient qu'une idée : l'ignorance est le propre de l'homme et comme le Verbe a voulu être homme, il en a pris l'ignorance comme d'autres infirmités, précisément pour en purger et libérer l'humanité, col. 624 ; cf. *De incarnatione et contra arianos*, n. 7, col. 993.

Ainsi, conclut J. Lebreton, tout l'effort de saint Athanase tend à établir que le Verbe divin n'ignore rien ; en comparaison de cette affirmation capitale, le reste est pour lui de peu d'importance, et il propose plusieurs interprétations différentes du texte évangélique : l'ignorance, écartée de la divinité du Christ et attribuée à son humanité, est présente tantôt comme apparente, tantôt comme réelle. A cette occasion, il formule ce principe sotériologique qui sera dans la suite si souvent invoqué en divers sens : « Le Christ a voulu se charger de toutes nos infirmités pour les guérir toutes. » *Op. cit.*, p. 563.

Saint Basile. — Dans la lettre VIII au pape de Césarée (en supprimant que cette lettre soit de Basile et non d'Évagre le Pontique, cf. R. Melcher, *Der 8. Brief des Basiliius ein Werk des Evagrius Ponticus?* Munster-en-W., 1925), l'auteur donne une double interprétation : dans l'ignorance du jour du jugement, il voit d'abord une disposition providentielle ; cf. Act., I, 7. Mais à cette interprétation grossière (παραρηγορησέως) se superpose une interprétation allégorique : Dieu ne connaît que lui-même ; il ignore ce qui n'est pas lui-même. La connaissance des choses divines de jour du jugement (en fait partie) est, par ailleurs, un sommet

inaccessible aux anges eux-mêmes. *Epist.*, VIII, n. 6-7, col. 256 A-257 A.

Dans la lettre CXXXVI à Amphiloque, d'authenticité indiscutée, Basile établit deux principes de solution. D'une part, l'ignorance affirmée par le Fils montre que le Père seul est le principe de cette connaissance, et le Fils ne connaît le jour du jugement que parce que le Père le connaît. *P. G.*, t. XXXII, col. 870 B. Le Fils ne saurait d'ailleurs être rangé avec ses serviteurs parmi ceux qui ignorent. Col. 880 A. D'autre part, sans s'écarter de la saine doctrine, on peut expliquer l'ignorance par l'« économie » (l'incarnation). Col. 877 C. Basile fait ici remarquer la différence de Matthieu, qui ne nomme pas le Fils, et de Marc qui en fait mention (voir ci-dessus, col. 1631); mais cette omission importe peu.

Dans le IV<sup>e</sup> livre contre Eumomus, c. III, le pseudo-Basile esquisse une solution plus précise. Le Fils connaît le Père et donc ne peut rien ignorer : en lui sont tous les trésors de la sagesse et de la science. L'ignorance du dernier jour est donc une simple réticence, pour ne pas dévoiler ce qui aurait pu diminuer la piété et le zèle des hommes. *P. G.*, t. XXXI, col. 696 BC. Sur l'attribution probable de ce livre à Didyme, voir G. Bardy, *Didyme l'Aveugle*, Paris, 1910, p. 23-27.

*Saint Grégoire de Nazianze.* — Ce Père s'appuie sur le même principe que le pseudo-Basile pour dire que le Fils n'ignore pas le jour du jugement, dont il a même décrit les signes avant-coureurs. Mais cette science, il l'a comme Dieu et non comme homme. *Orat.*, xxx (theol. IV), n. 15-16, *P. G.*, t. XXXVI, col. 121 AC. Ainsi Grégoire emploie-t-il ici le mot Fils (υἱός) d'une façon absolue et non le Fils de Dieu (υἱός τοῦ Θεοῦ). « Cet emploi absolu de υἱός est d'ailleurs emprunté à saint Athanasie, *Orat.*, III, n. 43 et se retrouve chez saint Ambroise, *De fide*, I, V, c. XVIII, n. 221 et chez saint Cyrille d'Alexandrie (voir plus loin, col. 1643), *Thesaurus*, ass. XXII. Ce texte de saint Grégoire deviendra classique dans la théologie grecque; on insistera particulièrement sur la réserve : οὐ γὰρ τὸ γνωρίζεσθαι χωρὶς τοῦ νοουμένου (si l'on sait séparer l'apparence de ce qu'il faut comprendre). Euloge d'Alexandrie et Jean Damascène l'interpréteront en ce sens que l'ignorance ne convient à l'humanité du Christ que si, par abstraction, on l'isole de la divinité, et cette interprétation paraît très légitime. Cf. Gore, *The consciousness of our Lord in his mortal life*, dans *Dissertations on subjects connected with the Incarnation*, 5<sup>e</sup> édit., Londres, 1897, p. 126 et note 2; Schulte, *op. cit.*, p. 53. A ceux que ne satisfait pas cette solution, saint Grégoire en propose une autre : le Christ a voulu signifier que le Père était la source unique de cette connaissance. *Ibid.*, n. 16, col. 124 C. » J. Lebreton, p. 564.

*Saint Grégoire de Nysse.* — Afin de prouver la réalité de l'humanité totale du Christ contre Apollinaire, il affirme positivement l'ignorance dans l'âme du Christ : le Christ a souffert la faim, la soif, l'ignorance, et par conséquent il y a en lui autre chose que la divinité. *Ado. Apollinarem*, xxiv, *P. G.*, t. XLV, col. 1173-1176; cf. xxviii, col. 1185; *Contra Eunomium*, I, VI, col. 736 B4D.

Les autres Pères grecs de cette époque rejettent généralement l'explication de l'ignorance véritable pour s'en tenir à une ignorance apparente dans l'âme du Christ : Pour *Didyme l'Aveugle*, le Christ a refusé de révéler ce qu'il nous était utile d'ignorer, mais lui, connaissant le Père, connaissait « le jour et l'heure ». *De Trinitate*, I, III, c. XXXII; cf. *In ps. LXXIII*, n. 6, *P. G.*, t. XXXIX, col. 916-921, 1453 A. Voir ci-dessus : pseudo-Basile. — *Amphiloque* rapproche, lui aussi, la science du Fils de celle du Père : « Le Fils ne saurait

pas, si le Père ne savait. » *Trinon*, XI, *P. G.*, t. XXXIX, col. 104.

Dans *l'Anacrotas*, *P. G.*, t. XLIII, saint Epiphane pose en principe la perfection de la science du Christ : puisque le Fils connaît parfaitement le Père, la science du Père est celle du Fils; comment donc le Fils pourrait-il ignorer les moindres vérités ? N. 16, col. 44-45. Alors, comment interpréter l'ignorance du dernier jour ? N. 19, col. 52 D. L'Écriture nous enseigne l'existence d'une double connaissance : speculative, n. 20, col. 53; or, le Fils connaît le dernier jour de cette connaissance speculative, mais pratiquement il ne le connaît pas encore et doit attendre le jour du jugement. Col. 56-57. Même doctrine dans le *Panarion* : *Hær.*, LXIX, n. 43-47, t. XLII, col. 269-276. Sur le progrès dans la science du Christ, voir ci-dessus, col. 1636. — On retrouve la distinction proposée par saint Grégoire de Nysse dans le *Dialogue* attribué faussement à Césaire, frère de Grégoire de Nazianze, I, II 20, *P. G.*, t. XXXVIII, col. 876-880.

*Saint Jean Chrysostome*, lui non plus, n'admet aucune ignorance du dernier jour dans l'âme du Christ : celui-ci en qui sont tous les trésors de la sagesse et de la science... (Col., II, 3) ne peut ignorer ce jour; mais il a voulu détourner les disciples de toute interrogation. *In Matth.*, hom. LXXXII, n. 2, *P. G.*, t. LVIII, col. 793; cf. *In Joannem*, hom. XLVII, n. 2, t. LIX, col. 265-266.

b) *Pères latins.* — Les Pères latins de cette époque dépendent beaucoup des grecs dans l'interprétation de Marc, XII, 32; la plupart nient toute ignorance réelle. *Saint Hilare* estime que « savoir » équivaut à « faire savoir »; si le Fils ne sait pas, c'est qu'il entend se taire. Ainsi pas d'ignorance dans le Fils, ce serait faire injure au Père. Comme le Père, le Fils a la prescience de tout. Rien n'échappe à celui qui a, renfermés en lui, tous les trésors de la sagesse et de la science. Dieu ne connaît pas ce qu'il ne veut pas connaître. Ainsi le Christ, n'ignorant rien de ce qui concerne la « dispensation » (incarnation), parle comme s'il ne savait pas; il conserve sa science cachée parce qu'il ne la veut pas communiquer. *De Trinitate*, I, IX, n. 71-73, *P. L.*, t. X, col. 335-340. Deux passages (mais d'authenticité douteuse) semblent attribuer à l'humanité du Christ l'ignorance, comme un défaut inhérent à la nature humaine. *Ibid.*, I, IX, n. 75; I, X, n. 8, col. 341 B-343 A, 348 BC.

*Saint Ambroise*, on l'a vu, col. 1637, semblait admettre, dans le *De fide*, une science parfaite en Jésus-Christ, rejetant l'opinion qui conçoit la possibilité d'un progrès, à plus forte raison d'une ignorance. Au I, V, n. 193 sq., il fait observer, comme saint Basile, l'absence du mot « Fils » dans le texte de saint Matthieu, col. 716. L'opinion écartée dans le *De fide* est adoptée dans le *De incarnatione*. Dans le commentaire sur saint Luc, postérieur à ces deux ouvrages, Ambroise écarte toute ignorance, mais voit la source de la science parfaite du Christ non dans l'humanité, mais dans la divinité. *In Lucam*, I, VIII, n. 34-36, *P. L.*, t. XV, col. 1775.

*Saint Jérôme.* — Le Christ connaît le dernier jour, lui qui « fait tous les temps » et connaît le Père. Mais parce que « tous les trésors de la sagesse et de la science sont cachés en lui », ce secret en particulier y est caché, parce que sa révélation serait nuisible aux apôtres. *In Matth.*, I, IV, c. xxiv, §. 36, *P. L.*, t. xxvi, (édit. de 1866) col. 188-189; cf. *In Marc.*, c. xiii, §. 32, dans *Anecdota Maredsol.*, t. III b, p. 365 sq. (cf. Rouët de Journel, *Enchiridion patristicum*, n. 1410). Une confirmation de la science parfaite du Christ est la connaissance qu'il a des péchés commis par les accusateurs de la femme adultère. *Dial. adv. pelag.*, I, II, n. 17, *P. L.*, t. XXXI, col. 579. L'ignorance du dernier jour a été affectée pour donner lieu à un acte de Foi.



*Ibid.*, n. 11, col. 57<sup>re</sup>. Voir, sur la plénitude accordée au Christ par saint Jérôme, la lettre à Damase citée ci-dessus, col. 1635.

3. *Controverse christologique du V<sup>e</sup> siècle.* — Le principal protagoniste est ici saint Cyrille d'Alexandrie.

Dans les milieux antiques, la science humaine du Christ était généralement considérée comme limitée. Cf. Schulte, *op. cit.*, p. 72 sq. Ainsi Théodoret déclare que beaucoup de paroles du Christ ne peuvent être rapportées à sa divinité; on doit les rapporter à l'humanité. Il s'agit principalement de celle où il affirme son ignorance. Dire qu'il n'ignorait pas le jour du jugement serait l'accuser de mensonge; dire qu'il l'ignorait comme Dieu serait impie. *Contra anathem.*, IV, P. G., t. LXXVI, col. 409-412. Cf. *Hæretic. fabul.*, *sup.*, I, V, 3. NUL, LXXXII, col. 197.

Par contre, à la même époque, Isidore de Péluze, dans sa lettre CXVII à l'archimandrite Athanasie, expose que le Christ connaissait le jour du jugement, mais qu'il n'a pas voulu le révéler parce que la connaissance de ce jour nous eût été inutile et même nuisible. P. G., t. LXXVIII, col. 260-261.

Saint Cyrille d'Alexandrie est, de tous les Pères, celui qui a le plus souvent discuté la question de l'ignorance apparente ou réelle du Christ. Jusqu'en 428, il combat surtout les ariens; après 428, il vise surtout Nestorius; l'erreur n'est plus la même, mais sa conception de la science du Christ ne semble pas avoir été modifiée. Schulte a cru pouvoir distinguer entre ces deux périodes un changement dans la pensée de saint Cyrille; avant 428, polémique contre les ariens, il aurait admis dans le Christ une ignorance apparente. J. Lebreton estime que « les textes ne semblent pas suggérer cette distinction : dans le *Thesaurus* déjà, le caractère tout extérieur de l'ignorance du Christ est aussi fortement affirmé qu'il le sera plus tard ». *Op. cit.*, p. 568, note 1.

a) *Thesaurus*, ass. XXII, P. G., t. LXXV, col. 363-380; réponses aux ariens (avant 428). — Le Verbe est le Créateur des temps; il connaît donc le dernier jour, puisqu'il décrit les signes avant-coureurs de la fin. Il peut dire qu'il ignore eu égard à son humanité. Col. 369 A. Il faut rapporter à l'humanité ce qui est humain mais le Verbe n'ignore rien de son œuvre. Col. 369 BG. Le Christ connaissait l'heure comme Dieu, puisqu'il dit ailleurs : « Père, l'heure est venue ». Il dit l'ignorant comme homme. Col. 369 CD. Il n'a pas dit que l'Esprit ignore; donc le Verbe sait; mais en disant que le Fils et non le Père de Dieu (voir ci-dessus col. 1641, cette remarque déjà formulée par Grégoire de Nazianze) ignore, il a parlé de lui-même comme d'un homme, tout en se réservant de savoir comme Dieu. Col. 372 B. C'est par le Fils que Dieu fait tout; c'est donc aussi par lui qu'il a déterminé le dernier jour; ce jour, le Fils le connaît donc comme Dieu. Col. 372 B. Le Fils a tout ce qu'a le Père, donc aussi la connaissance du dernier jour, il est dans le Père et le Père est en lui, il connaît donc ce que connaît le Père; il est l'image parfaite du Père, donc il n'ignore rien de ce que sait le Père; il connaît le Père, ce qui est une connaissance plus grande encore que celle du dernier jour. Col. 372-373. Le Christ a dit : « Veillez, car vous ne savez pas à quelle heure votre Seigneur viendra »; il a montré par là qu'il connaissait cette heure; s'il paraît l'ignorer, c'est à cause de son humanité. Col. 373 B. Il est le jour du déluge (Gen. VII, 1-11), il sait de même le jour du cataclysme final. Col. 373 C. L'ignorance n'est pas plus imputable au Verbe divin que la faim, la soif et les autres misères humaines. Col. 373-376. Bien que comme Verbe et Sagesse de Dieu, le Christ ait connu le tout et l'infini, il a répondu qu'il l'ignorait pour ne pas confondre ses disciples. Il déclare ne pas savoir à cause de son incarnation. Après sa résurrec-

tion, il parlera autrement; cf. Act., I, 7. Si le Christ avait vraiment ignoré, il aurait dit alors « Je vous l'ai déjà dit, je ne sais pas ». Col. 376-377. Le Fils de Dieu sait tout, Dan., XIII, 42, donc aussi le dernier jour. Il y a donc, dans la réponse apportée par Marc, « économie » et non réelle ignorance : *οἰκονομία γὰρ τοῦ Χριστοῦ καὶ εἰδέναι τὸν ὥραν ἐλθεῖν, καὶ οὐκ ἀγνοεῖν*. Col. 377 D.

On reconnaît ici des échos de l'enseignement de saint Athanasie dans le 1<sup>er</sup> discours contre les ariens. Voir ci-dessus, col. 1640. Le P. Lebreton fait suivre l'analyse de la pensée de saint Cyrille dans le *Thesaurus* d'une remarque, qui montre le bien fondé de son interprétation par rapport à celle du P. Schulte :

Les deux affirmations [du Christ : Le Christ sait tout, le Fils ne sait pas] en apparence contradictoires, se concilient surtout par l'incarnation : les Pères avaient donné d'autres explications, et on en retrouve la trace chez saint Cyrille; mais, s'il les rapporte, il les complète toujours par la considération, qui lui est chère, de l'incarnation du Christ et des misères humaines qu'il a voulu porter : ainsi, bien d'autres Pères avaient dit déjà que le Christ avait parlé de la sorte pour ne pas contrister les apôtres; saint Cyrille le pense aussi, mais, toujours soucieux de montrer la sincérité du Christ, il ajoute que le Fils de Dieu « pouvait ainsi parler parce qu'il était devenu chair, et qu'il s'était approprié les infirmités de la chair »; on ferait la même remarque au sujet de l'argument tiré des questions posées par Dieu à Adam et à Cam.

Le plus souvent d'ailleurs la considération de l'incarnation est la seule que propose saint Cyrille : il fait observer que l'ignorance est le lot qui convient à l'humanité; le Christ a voulu la porter comme nous autres misères, comme la faim et la soif.

Cependant, à cette époque, saint Cyrille est soucieux de sauvegarder l'unité du Christ; jamais donc il ne concèdera, purement et simplement, que le Christ ait ignoré : c'est pour lui un abaissement et consécutif à l'incarnation (ἐκένωσις) : c'est une disposition voulue (*οἰκονομία*) ; c'est une ressemblance (*ὁμοιωσις*) avec les hommes ignorant; c'est une apparence (*εἰσφύσις*) ; ce n'est pas une véritable ignorance. *Op. cit.*, p. 570-571.

b) *Dialogue sur la Trinité*, dial. VI, P. G., t. LXXV, col. 1069-1073 (avant 428). — Le Christ comme Dieu n'ignore rien; mais il a parlé ici comme homme; il a voulu prendre nos infirmités; cf. col. 1064 A. Cyrille ajoute une nuance à son explication : pour écarter la question indiscrète des apôtres, le Christ leur répond en se mettant à leur point de vue, comme s'il était simplement un homme. Col. 1073 A. Voir également le commentaire sur Zacharie, n. 105, P. G., t. LXXII, col. 252.

c) Après 428, Cyrille repousse plus explicitement toute interprétation qui tendrait à diviser le Christ. Il ne veut pas qu'on dise qu'en Jésus le Dieu connaît, tandis que l'homme ignore. Cf. *Hom.*, XVII, n. 3, P. G., t. LXXVI, col. 780-781 (en 429).

Dans la *Défense des anathématismes* (en 430), Cyrille reproche à Théodoret d'avoir dit que « l'ignorance n'appartient pas au Verbe de Dieu, mais à la forme d'esclave »; ce serait là diviser le Christ. *Anathem.*, IV, P. G., t. LXXVI, col. 416. Il serait mieux d'attribuer l'ignorance et les autres faiblesses aux conditions de son humanité. *τοῖς τῆς ἀνθρωπότητος ὁμοῦ μετέχουσιν*. Voir aussi la réponse aux Orientaux, P. G., t. LXXVI, col. 340-341.

Même réponse dans l'*Exposé de la foi orthodoxe aux reines* (en 430) : « Ignorer les mystères divins n'est pas chose insolite ni mésestante pour une créature... Si l'on dit que le Fils a été abaissé un peu au-dessous des anges; en tant qu'il est devenu homme, bien qu'il soit par sa divinité transcendait à toute créature, qu'y a-t-il d'étonnant à ce qu'on dise qu'il ignore comme les anges le mystère caché en Dieu, bien qu'il soit sa Sagesse et sa Puissance ?... Ainsi, si l'on peut dire qu'il a ignoré humainement, il a su divinement, *ὡς ἄνθρωπος ἔγνω*

ἡμεῖς ἀνθρώπων λέγεσθαι, ἀλλ' οὕτως θεῶν. *De recta fide ad Augustus et Dominas*, l. II, c. xvii, P. G., t. LXXVI, col. 1356.

d) On pourra également consulter d'autres textes d'authenticité douteuse : *Adv. anthropomorphitas*, c. xiv, P. G., t. LXXVI, col. 1101; *In Matth.*, deux fragments, t. LXXII, col. 111 B et 141 C-145. Voir les textes dans J. Lebreton, p. 572-573.

En se reportant aux textes relatifs au progrès en sagesse et en grâce (voir ci-dessus, col. 1636 sq.), on souscrira à la conclusion du P. Lebreton :

Dans cet énoncé, pour serrer de plus près la pensée de saint Cyrille, nous avons tenu à représenter cette ignorance comme apparente, comme extérieure, ainsi que le saint Docteur le fait lui-même « le plus souvent ; nous nous ne pensons pas que par là il veuille signifier une lenteur ou un faux semblant ; dans cette hypothèse on ne pourrait comprendre le dessein miséricordieux du Christ, sur lequel il insiste tant « si l'on voulait prendre toutes nos infirmités pour les guérir toutes » et l'on ne pourrait non plus s'expliquer ce rapprochement de la croissance physique du corps avec le développement progressif de l'intelligence. On interpréterait plus exactement cette doctrine en concevant, d'après saint Cyrille, cette ignorance humaine comme réelle, mais comme étant, pour ainsi dire, à la surface de la vie du Christ ; quiconque pénétrerait plus avant, rencontrerait la divinité et sa science infinie ; cette ignorance n'est qu'une forme « extérieure » (ἐξωτερική) mais l'humanité du Christ est appelée du même saint Cyrille, et dans ces mêmes passages, *ἐν ἡμεῖς ἀνθρώπων* (*Thes.*, 28, P. G., t. LXXV, col. 129 B). En représentant cette expression, que saint Paul avait consacrée, saint Cyrille n'entend certes pas mettre en question la réalité de l'humanité du Seigneur, mais montrer qu'il y a en lui, sous les dehors de cette humanité, une autre nature plus intime, plus profonde ; c'est dans le même sens qu'il écrit : « Le Christ attribue l'ignorance à son humanité, et non pas à sa propre nature » (ἐν ἀνθρώπων φύσει καὶ οὐ κατὰ τὴν αἰσθητὴν φύσιν ἀνθρώπων περιέχοντι (*Thes.*, P. G., t. LXXV, col. 373 A). L'humanité du Christ est, avant tout, pour lui, l'instrument dont se sert le Verbe (*Thes.*, t. LXXV, col. 429 C) et par lequel il révèle sa divinité (*ibid.*, col. 428 B) ; à son gré, il y manifeste l'ignorance propre aux hommes, ou il y fait transparaître la science d'un Dieu. » *Op. cit.*, p. 575-576.

Est-il besoin de faire observer combien cette conception correspond parfaitement à l'idée maîtresse de la christologie cyrillienne ? Conception séduisante, à coup sûr, mais à laquelle le progrès de la théologie apportera des modifications. Ce sera d'une part le fait de saint Augustin qui montrera que l'ignorance n'est pas assimilable aux infirmités physiques et le résultat, d'autre part, des controverses monophysites et monothélites (VI<sup>e</sup> et VII<sup>e</sup> siècles).

4. *Saint Augustin et ses disciples.* — a) *Saint Augustin* a commenté à maintes reprises le texte de Marc., xiii, 32. Citons les principaux passages : *De diversis quest.* LXXXIII, q. LX, P. L., t. XL, col. 48; *Serm.*, xcvi, t. xxxviii, col. 589; *De Trinitate*, l. I, c. xii, n. 23, t. xlii, col. 837; *De Genesi ad litt.*, l. I, c. xxii, n. 34, t. xxxiv, col. 190; *In Ps. xxxvi*, n. 1, t. xxxvi, col. 355. On pourra comparer l'interprétation de Act., i, 7 dans *Epist.*, cxciv, *De fine sæculi*, c. ii, n. 4, t. xxxiii, col. 906.

L'interprétation de saint Augustin n'a jamais varié : le Christ connaissait comme le Père le jour du jugement ; s'il a dit qu'il l'ignorait, c'est qu'il ne pouvait ni ne voulait le révéler. Le saint Docteur illustre son affirmation de nombreux exemples. L'influence d'Augustin s'exerce principalement par sa doctrine théologique de l'ignorance et du péché. Athanase et surtout Cyrille d'Alexandrie voyaient dans l'ignorance du Seigneur une intention miséricordieuse : application du plan de l'Incarnation (l'économie), par lequel le Fils de Dieu a pris sur lui toutes nos misères pour les guérir. Augustin distingue l'ignorance des autres infirmités. Si Jésus a pu prendre la faim, la soif, la mort même, il n'a pu prendre l'ignorance, parce que l'ignorance est

non seulement la conséquence, mais encore le principe du péché. Voir cette explication dans *De peccat. meritis et remiss.*, l. II, c. xxix, n. 48, t. xlii, col. 180. Les mêmes traits se retrouvent dans le *De civitate Dei*, l. XXII, c. xxii, n. 1, t. xli, col. 784 : l'ignorance est un abîme dans lequel ont été précipités les fils d'Adam. Si le Christ nous sauve de cet abîme, ce n'est pas en s'y précipitant lui-même, car il est notre science et notre sagesse. *De Trinitate*, l. XIII, c. xix, n. 21, t. xlii, col. 1034. Ailleurs, dans une interprétation allégorique de l'histoire de Lazare, saint Augustin oppose à l'ignorance la science du Christ, « qui n'a pas commis de péché et qui n'a rien ignoré ». *De div. quest.* LXXXIII, q. LXV, t. XL, col. 60.

On le voit, saint Augustin fait entrer dans la solution du problème la conception de la faute originelle et de l'ignorance, suite de cette faute.

b) *L'influence de saint Augustin* se fait sentir : Tout d'abord dans la rétractation de Léoporius. Commentant Luc., ii, 52, Léoporius affirme dans le Christ une science progressive et attribue la réalité de ce progrès au dessein rédempteur du Christ qui a voulu porter toutes nos infirmités ; voir ci-dessus, col. 1637. En second lieu, Léoporius anathématisait la doctrine qu'il avait professée et qui attribuait l'ignorance au Christ : *dei non licet etiam secundum hominem ignorasse Dominum prophetarum*. *Libellus emend.*, n. 10, P. L., t. xxxi, col. 1229.

Si l'on trouve encore parfois contre Eutychès (Vigile de Thapse dans *Contra Eutychetum*, l. V, c. xii, P. L., t. lxii, col. 113; cf. c. vii, col. 139; c. xii, col. 113), ou contre les ariens (S. Fulgence, *Ad Trismundum*, l. I, c. viii, P. L., t. lxxv, col. 231) l'argumentation de l'ignorance pour prouver la réalité de l'âme du Christ, l'influence du docteur d'Hippone se fait néanmoins sentir dans la réponse de Fulgence à Ferrand, *Epist.*, xiv, q. iii, n. 25-34, P. L., t. lxxv, col. 415 sq. Il s'agit de savoir « si l'âme du Christ a eu pleine connaissance de la divinité qui l'a prise ». La réponse de Fulgence, sur ce point précis, est ferme : nous autres, fils adoptifs, nous ne connaissons que partiellement la divinité ; au contraire, l'âme du Christ en a eu pleine connaissance ; il observe toutefois qu'elle ne connaît pas la divinité comme la divinité se connaît elle-même (n. 31, col. 430). Cette remarque permet de corriger en un sens acceptable la conception de Fulgence. Voir Thomassin, *De incarnatione Verbi Dei*, l. VIII, c. i-vii; Chr. Pesch, *Prælectiones dogmaticæ*, t. iv, n. 250-251. L'influence de Fulgence fut considérable dans le haut Moyen Âge, sur Alcuin, *De Trinitate*, l. II, c. xi, P. L., t. ci, col. 30 B-31 A, et plus tard, sur Hugues de Saint-Victor.

5. *Controverses christologiques des VI<sup>e</sup> et VII<sup>e</sup> siècles.* — C'est seulement ici, à proprement parler, la controverse agnoète ; car les agnoètes sont des monophysites qui, sous la conduite de Thémistius, se séparent vers 540 du patriarche monophysite d'Alexandrie, Timothée II. Voir AGNOÈTES, t. I, col. 592. Les principaux documents relatifs aux agnoètes sont : Liberatus, diacre de Carthage, *Breviarium causæ nestorianorum et eutychianorum*, c. xix, P. L., t. lxxvii, col. 1034; Euloge, patriarche d'Alexandrie, dans Photius, *Cod.*, 230, P. G., t. cii, col. 1080-1084; S. Grégoire le Grand, *Epist.*, xxxix, P. L., t. lxxvii, col. 1096-1099; pseudo-Léonce de Byzance, *De sectis*, v, P. G., t. lxxxvi, col. 1232 D; Timothée, prêtre de Constantinople, *De receptione hæreticorum*, P. G., t. lxxxvi, col. 41 B, 53 D, 57 C; S. Jean Damascène, *Hæc*, lxxxv, P. G., t. xciv, col. 756 B. Voir également quelques textes dans la *Doctrina Patrum*, éd. Diekamp, Munster-en-W., 1907, p. 101-109. La plupart de ces textes réunis par J. Marié, à la fin de sa dissertation *De agnoetorum doctrina, argumentum polydichum pro omnisecundum*

*Christi hominis relativu*, Zagreb, 1914, p. 113-120.

a) *Euloge* nie toute ignorance dans le Christ et pense que son humanité connaissait tout le présent et tout l'avenir. Avec Cyrille et Grégoire de Nazianze, il faut entendre Marc. i, 32-33, en ce sens que l'ignorance est conçue comme une propriété naturelle de l'humanité du Christ, si par une abstraction de l'esprit, on la considère formellement comme humaine. Si quelques-uns des saints Pères ont attribué l'ignorance à l'humanité du Christ, ils n'ont pas donné cela comme un desme (ὡς δὲ ὁμοιωσάμενος πρὸς ἡμᾶς), ils s'en sont servi seulement pour écarter une objection arienne; au reste on peut aussi avec piété entendre leur langage au figuré. S'il invoque l'autorité de Cyrille d'Alexandrie, il corrige le principe de sa doctrine : le Christ a pris sur lui nos infirmités corporelles, mais l'ignorance ne peut être assimilée à ces infirmités. Col. 1081 B. Cf. Tix. *op. cit.*, *Hist. des dogmes*, t. III, p. 128-129.

b) *Saint Grégoire le Grand*, à qui la cause avait été déférée en même temps qu'au patriarche d'Alexandrie et à qui *Euloge* avait communiqué sa réponse, adhère sans réserve à la doctrine exposée par *Euloge*, qui résume en quelques mots : *Incarnatio Unigenitus... in natura quidem humanitas non est deum et locum patitur, sed tamen hunc non ex natura humanitatis habuit*. Mais le pape ne répond pas à une instance que lui avait soumise l'apocrisiaire Anatole, concernant la possibilité pour le Christ d'assumer l'ignorance, comme il a assumé, lui l'Immortel, la mort. On vient de lire comment *Euloge* résolvait cette difficulté.

c) *Saint Sophron*, patriarche de Jérusalem (634-638), dans sa lettre à Sergius de Constantinople, condamne Thémistius (P. G., t. LXXXVII, col. 3192-3193). Monophysites, les agnoètes n'admettent dans le Christ qu'« une nature composée » : par suite, en supposant le Christ ignorant, ils en font un « pur homme » (1).

d) *Léonce de Byzance* est formel : pas d'ignorance dans le Christ car il faudrait aussi l'accuser de péché, le péché étant la suite de l'ignorance. *Contra nestorianos et eulogh.*, l. III, c. xxxii, P. G., t. LXXXVI, col. 1373 B. Par contre l'auteur du *De sectis* (pseudo-Léonce), malgré la condamnation de l'agnoétisme, continue à proposer l'ignorance dans la nature humaine comme une doctrine recevable. Il rappelle les discussions soulevées parmi les monophysites au sujet de la science du Christ, rapporte que le concile (de Chalcédoine) refusa de s'en occuper, que « la plupart des Pères, ou même presque tous, semblent professer l'ignorance du Christ », que la réalité de sa nature humaine nous conduit au même résultat et de même l'Évangile. *De sectis*, x, 3, P. G., t. LXXXVI, col. 1264 A. C'est le dernier témoignage de la littérature chrétienne grecque parlant de l'ignorance humaine du Christ.

e) Désormais la distinction formulée tant par les monophysites (patriarche Timothée) que par les catholiques (*Euloge*) est acceptée de tous : le Christ a pris sur lui nos infirmités physiques, mais pas notre ignorance. Saint Maxime († 662), *Opusc. theol.*, LXVI, P. G., t. xci, col. 217-221; cf. *Dial. cum Pyrrho*, col. 305; Anastase le Sinaité (?), c. xvi, dans la *Doctrina Patrum*, p. 191-195, et surtout saint Jean Damascène († 749), lequel, exposant cette doctrine, la confirme par le texte classique de saint Grégoire de Nazianze. Il affirme que le Christ a pris toutes nos infirmités, sauf le péché, mais ces infirmités sont seulement τὰ φυσικὰ καὶ ἀσθενήματα, *De fide orth.*, l. III, c. xx, P. G., t. xcvi, col. 1081. L'ignorance ne rentre pas dans cette catégorie, et le Christ n'en a pris que l'apparence. *Ibid.*, l. IV, c. xviii, col. 1185.

Il est intéressant de constater que, par une autre voie, les Pères grecs sont arrivés à la même conclusion que saint Augustin.

<sup>59</sup> *Les discours eschatologiques*. Les interprétations patristiques relatives aux prétendus erreurs eschatologiques de Jésus-Christ ne présentent qu'un intérêt médiocre. Le problème eschatologique, posé à propos de la pensée maîtresse du Sauveur relativement à son royaume, n'a été soulevé qu'à une époque très rapprochée de la nôtre et, par conséquent, on en chercherait en vain la discussion chez les Pères.

1. En ce qui concerne Matth., xvi, 27-28 et les textes parallèles de Marc et Luc, l'interprétation qui les rapporte à l'avènement du Fils de l'homme comme juge lors de la destruction de la ville de Jérusalem est le fait d'auteurs trop proches de nous pour qu'on en puisse tenir compte ici. Restent, chez les Pères, deux interprétations principales.

La première concorde substantiellement avec l'exégèse du texte proposé plus haut. Elle rapporte Marc. viii, 39 (ix, 1) et Luc. ix, 27 à l'Église déjà établie dans le monde et affirmant ainsi la venue du Fils de l'homme dans son royaume. S. Grégoire le Grand, *In Evang.*, hom. xxxii, n. 6, P. L., t. lxxvi, col. 1236 sq. L'établissement du royaume sur la terre encouragera les fidèles dans l'espérance du royaume du ciel : *videndum regnum Dei promittit in terra, ut hoc ab eis fidelius in caelo praesumatur. Ex ipso itaque regno quod jam videmus in mundo esse sublimatum speremus regnum quod in caelo credimus percipiendum*. Voir également Bède le Vénéérable, P. L., t. xcii, col. 80 B; et Raban Maur, P. L., t. cxvii, col. 996 AB.

La seconde interprétation rapporte la venue du Fils de l'homme en puissance au fait de la transfiguration qui devait se produire six jours après cette parole de Jésus. Origène rapporte que certains (τινες) adoptaient déjà cette explication. *In Matth.*, tom. xii, n. 31, P. G., t. xiii, col. 1052; mais c'est surtout saint Jean Chrysostome qui a attaché son nom à cette opinion. *In Matth.*, hom. lvi, n. 1 sq., P. G., t. lvii, col. 549. En réalité cette interprétation vient du gnostique Théodote, voir Clément d'Alexandrie, *Excerpta Theodoti*, iv, P. G., t. ix, col. 656 B. Elle est enseignée chez les Latins par Hilaire, *In Matth.*, c. xvii, n. 1, P. L., t. ix, col. 1012-1013; par Jérôme, *In evang. Matth.*, l. III, P. L., t. xxvi, col. 125 BC; par Ambroise, *Exposit. evang. sec. Lucam*, l. VII, n. 1, P. L., t. xv, col. 1785; chez les Grecs par Cyrille d'Alexandrie, *In Matth.*, P. G., t. lxxii, col. 424 C; *In Lucam*, *ibid.*, col. 652 D-653 AB; par les commentateurs Théophylacte, *Enarr. in evang. Matth.*, P. G., t. cxxiii, col. 324 D; *In Marc.*, *ibid.*, col. 577 C; *In Luc.*, *ibid.*, col. 817 D-820 AB, et Euthymius, *In Matth.*, c. xxxiii, P. G., t. cxxix, col. 476 BC.

2. L'interprétation de Matth., xxvi, 64, et de Marc., xiv, 62 est on peut dire unanime dans le sens du jugement dernier. Citons quelques noms : Origène, *Comment. series in Matth.*, n. 111, P. G., t. xiii, col. 1758; Cyrille d'Alexandrie, *In Matth.*, P. G., t. lxxii, col. 460 BC; Théophylacte, *In Matth.*, P. G., t. cxxiii, col. 456 C; *In Marc.*, *ibid.*, col. 660 C; Euthymius, *In Matth.*, P. G., t. cxxix, col. 697 CD; Hilaire, *In Matth.*, c. xxviii, n. 1, P. L., t. ix, col. 1063 CD; Bède, P. L., t. xcii, col. 113 D; col. 281 A; Raban Maur, t. cxvii, col. 1121 C. Saint Jérôme, *In Matth.*, l. IV, P. L., t. xxvi, col. 210 B, se contente de citer le texte sans le commenter.

3. Enfin, la phrase : « Cette génération ne passera pas... » a reçu des Pères deux interprétations assez différentes. Aucune interprétation n'envisage de la part du Christ l'idée d'un retour prochain; il ne saurait donc être question d'interprétation strictement littérale. Mais « cette génération » peut s'entendre de la race juive ou de tout le genre humain. Saint Jérôme laisse l'option : *aut omne genus humanum significat, aut spectat iudeorum*. *In Matth.*, xxiv, 31, P. L., t. xxvi.



col. 188 A. D'autres pensent qu'il s'agit de la génération du Nouveau Testament, c'est-à-dire des fidèles qui doivent se perpétuer jusqu'au dernier avènement du Christ. Interprétation d'Origène (qui, d'ailleurs fait d'autres hypothèses. *Comment. series in Matth.*, n. 51, P. G., t. XIII, col. 1684 C-1686 A; de saint Jean Chrysostome, *In Matth.*, hom. LXXVII (LXXVIII), n. 1, P. G., t. LVII, col. 702; d'Euthymius, *In Matth.*, c. XVII, P. G., t. CXXIX, col. 621 BC.

A cette explication peuvent s'appliquer les paroles de saint Augustin déclarant qu'il y a beaucoup de choses dans l'Évangile qui semblent dites aux seuls apôtres, et qui l'étaient en réalité à toute l'Église, de génération en génération jusqu'à la fin des siècles. *Epist.*, cxcix, *Ad Hesych.*, n. 49, P. L., t. XXXIII, col. 925, ou de saint Léon montrant l'auditoire de Jésus-Christ formé de l'universalité des fidèles de tous temps, écoutant et entendant leur Sauveur en ceux qui aux jours de sa vie mortelle, faisaient partie de son entourage. *Serm.*, IX, *De quadrag.*, c. 1, P. L., t. LIV, col. 295. L. Billot, *La parousie*, p. 79-80.

III. SYSTÉMATISATION THÉOLOGIQUE. — 1° *La Pré-scolastique*. — 1. *Aperçu général*. — Le P. Lebreton conclut ainsi son enquête chez les Pères : « À partir de l'époque où nous sommes parvenus (VIII<sup>e</sup> siècle), on ne trouve plus guère trace de l'opinion qui admet dans le Christ une ignorance véritable. En Orient, nous avons relevé un vestige chez Euthymius Zigabène; dans l'Église latine on trouve dans le haut Moyen Âge quelques théologiens qui admettent en Jésus l'ignorance du jugement, mais l'attribuent à son humanité. Heterii et S. Bedi ad Elipandum *epist.*, 1, n. 112, 116, P. L., t. xcvi, col. 964, 967. Cf. Abélard, *Sic et non*, 76, P. L., t. CLXXVIII, col. 1451; S. Bernard, *De gradibus humilitatis*, c. III, n. 11-12, t. CLXXXII, col. 947-948; voir aussi *Retractat.*, *ibid.*, col. 939. On en rencontre un plus grand nombre qui, reprenant l'argumentation de saint Ambroise, prouvent par les progrès réels de la science humaine du Christ la réalité de son incarnation. Mais, à considérer d'ensemble la littérature théologique du haut Moyen Âge, on constate que le sentiment de saint Jérôme, de saint Augustin et de saint Grégoire domine partout. » *Op. cit.*, p. 587. Citons : Bède le Vénérable, *In Marc.*, 13, P. L., t. xcii, col. 265; Alcuin, *De fide Trinitatis*, l. II, c. xii, P. L., t. ci, col. 13; *Nescire dicitur Filius, quia nescientes facit*; Raban Maur, *In Matth.*, xxiv, § 36, P. L., t. cvii, col. 1077; Walafrid Strabon, dans la glose ordinaire, *In Matth.*, P. L., t. cxiv, col. 162; *In Marc.*, col. 228; *In Luc.*, col. 252; Pascale Radbert, *In Matth.*, xxiv, § 36, P. L., t. cxx, col. 826-827; saint Anselme, *Cur Deus homo*, l. II, c. xiii, P. L., t. clviii, col. 413.

2. *L'hypothèse d'une science créée*. — Dans le haut Moyen Âge, certains auteurs ont proposé de l'union hypostatique une théorie fort discutable et rapportée par Pierre Lombard, *Sent.*, l. III, dist. VI, en ces termes : « Les uns disent que, dans l'incarnation même du Fils de Dieu, un homme déterminé, constitué par une âme et d'un corps, a commencé à être Dieu, non point par la nature divine, mais par la personne du Verbe, et Dieu a commencé d'être cet homme. Cet homme a été pris par le Verbe qui se l'est uni... Dieu est devenu homme et l'homme est devenu Dieu. » Voir *HYPOSTATIQUE (Union)* t. vii, col. 512. Les tenants de cette opinion sont Hugues de Saint-Victor, *De sacramentis*, l. II, 1<sup>re</sup> part., c. ix, xii, P. L., t. clxxvi, col. 394 BC; 401 D; 403 A; 411 A et C; 412 C; *De sapientia animæ Christi*, *ibid.*, col. 851 C; 855 BC; Richard de Saint-Victor, *Fragm.*, P. L., t. clxxvi, col. 199, 1054 CD; 1055 BD; Jean de Cornouailles, *Eulogium ad Alexandrum III*, P. L., t. cxc, col. 1043-1086 et dans l'ouvrage qui paraît devoir lui être attribué,

*Apologia pro Verbo incarnato*, P. L., t. CLXXVII, col. 295-316; Geroch de Reichersberg, *Epist.*, xvii-xxiii, P. L., t. cxiii, col. 564-603; du même, *Epist. ad Eberhardum Bamberg. episc.*, t. cxciv, col. 1065 sq.; et *Liber de gloria et honore filii hominis*, t. cxcvix, c. ii, col. 1083; et encore, *Comment. psalmorum*, viii, 2; xiii, 1; cxxxiii, t. cxviii, col. 743-815, t. cxvix, col. 896. Ces auteurs qui, en général, luttent contre ceux qu'on a assez improprement qualifiés d'adoptianistes, soutiennent que le Verbe a communiqué ses propriétés divines à l'homme par lui assumé. Voir Geroch, *Epist.*, xvii, xix, xxi, col. 566 A, 573 D, 581 CD; *De gloria et honore filii hominis*, c. xvii, n. 4-5, col. 1135-1136; Hugues de Saint-Victor, *De sacram.*, l. II, 1<sup>re</sup> part., c. vi, col. 383-384; *De sapientia animæ Christi*, col. 847-855; l'auteur de la *Summa Sententiarum*, tract. I, c. xvi, P. L., t. clxxvi, col. 74. Par conséquent, en raison de son union avec le Verbe, l'âme humaine possédait la science créée de Dieu lui-même. On trouve encore un écho de cette théorie au XIV<sup>e</sup> siècle chez Jean de Ripa, au dire de Capreolus, *In 11<sup>um</sup> Sent.*, dist. XIV, q. 1, a. 2, § 1.

Ces auteurs prétendent s'appuyer sur saint Fulgence voir ci-dessus, col. 1635. Hugues de Saint-Victor apportait en confirmation de sa thèse un principe que les uns attribuaient à saint Augustin, les autres à saint Ambroise : *anima Christi omnia habet per gratiam que Deus habet per naturam*. *De sapientia Christi*, col. 855 A. D'où il suit que « toute la sagesse de Dieu était dans l'âme du Christ et que c'est de toute la sagesse de Dieu que sage était l'âme du Christ ». Col. 853 A, et comme conclusion : Une autre science que la science divine n'a pu être dans le Christ. *Summa Sent.*, *loc. cit.*, col. 74 B; cf. Geroch, *Epist.*, xxi, P. L., t. cxliii, col. 581 CD.

Cette conception fut vivement combattue par l'école d'Abélard; cf. ABÉLARD (*École d'*) t. i, col. 53, et *ADOPTIANISME*, col. 415-416; Gietl, *Die Sentenzen Rolands*, p. 166-171; par d'autres théologiens également, par exemple Gauthier de Mortagne, *Epist. ad Hugonem*, P. L., t. clxxxvi, col. 1052-1054 (le *De Sapientia* est une réponse à cette lettre), et Pierre Lombard, *III Sent.*, dist. XIV. Ses adversaires la considéraient, à bon droit d'ailleurs, comme un monophysisme déguisé et comme une véritable contradiction *in terminis* : l'acte de connaissance, étant un acte vital, ne peut être attribué qu'à une puissance qui lui est proportionnée. Voir la discussion dans Suarez, disp. XXIV, sect. II, n. 11-12; cf. Gonet, *Clypeus*, *De incarnatione*, disp. XV.

Au fond, l'erreur essentielle de la théorie réside en une mauvaise intelligence de la communication des idiomes. Quand le Christ dit : *Omnia que habet Pater mea sunt*, cela doit être entendu de la personne même du Verbe incarné, à qui appartiennent l'une et l'autre nature, de telle sorte que la communication des idiomes permet d'attribuer au Christ homme ce qui appartient au Verbe ou au Père. Cf. S. Thomas, III<sup>e</sup>, q. x, a. 1, ad 1<sup>um</sup>. Mais la communication des propriétés se fait dans le Christ selon le *sujet (materialiter)* et non selon les *natures (formaliter)*. Voir ici *IDIOMES (Communication des)*, t. vii, col. 601.

3. *La solution classique : les trois sciences*. — La solution classique est intervenue chez les grands théologiens du xiii<sup>e</sup> siècle. Tandis que les Pères n'avaient étudié la science du Christ que pour ainsi dire globalement et confusément, les scolastiques distinguent dans le Christ, en considérant leur origine, trois sortes de sciences. L'union immédiate de l'humanité dans l'être personnel du Verbe exige la plénitude de grâce qui, pour être réelle, suppose la vision bienheureuse. Il semble également que l'union hypostatique appelle comme complément une science infuse qui permette

à l'intelligence du Christ, comme aux saints qui poussaient dans le ciel de la vision bienheureuse, de connaître indépendamment de la vision béatifique et d'une manière commutable les objets de connaissance qui lui sont proportionnés. Enfin le Christ étant homme comme nous, le Christ comme nous a dû acquiescer des connaissances : non pas qu'il ait appris par là quelque chose qu'il ignorait auparavant ; mais, ce qu'il savait déjà par sa nature divine, il en a eu une connaissance nouvelle par la « science acquise ».

S'il est de la science, on l'a appelée col. 1628, que Jésus a eu que science humaine et même a exercé cette science, la distinction en science de vision, science infuse, science acquise n'est qu'une précision et une déduction du dogme et ne relève que subsidiairement de la foi : la science de vision à titre de certitude théologique, proche de la foi (*non potest sine fidei certitudine negari*, dit de Lugo, *negare esset errori et haereticum impietati proximum*, déclare Petau, *De incarnatione*, l. XI, c. iv, n. 2 et 8; *existimo contrarium sententiam erroneam et proximum haeresi*, affirme Suarez, disp. XXV, sect. 1), la science acquise, à titre de science communément admise qu'on ne saurait nier sans témérité ; la science infuse à titre d'opinion plus probable et d'ailleurs exposée diversement sur cet aspect général de la question, voir S. Thomas, *Sum. theol.*, II<sup>e</sup>, q. ix, a. 1-4 ; et, parmi les auteurs récents, Janssens *Sum. theol.*, *De Verbo incarnato*, q. ix, p. 439-431.

2. La science de vision béatifique. (*Sum. theol.*, II<sup>e</sup>, q. x, a. 1-4). — 1. La parole de science de vision dans l'âme du Christ (q. ix, a. 1 ; cf. *In III<sup>em</sup> Sent.*, dist. XIV, a. 1, qu. 1 ; *De veritate*, q. x, a. 1 ; *Comp. theol.*, c. cxvii). — L'existence de cette science se déduit : des affirmations scripturaires rappelant la plénitude de grâce et de vérité qui est dans le Christ, Joa., i, 14, 16-18, voir ci-dessus, col. 1628 sq. Si le Verbe incarné ne voyait pas le Père, il ne saurait être distingué des simples prophètes. D'ailleurs la vision faciale de Dieu est fréquemment présentée par le IV<sup>e</sup> évangile comme la source de toute la révélation chrétienne : iii, 11-14 ; 31-34 ; v, 37-47 ; vi, 46 ; viii, 26-29 ; 37-38 ; 54-58 ; xvii, 3 sq., etc. ; et *Matth.*, xi, 27 ; Luc., x, 22 ; *Matth.*, xxviii, 18. De ces textes il ressort que Jésus-Christ est témoin de ce qu'il dit de Dieu et qu'il a vu tout ce qu'il affirme de ses rapports avec le Père. C'est comme homme qu'il rend témoignage et qu'il nous donne des nouvelles de l'éternité : c'est donc aussi comme homme qu'il a vu l'Infini. Cette vision ne saurait s'entendre d'une science acquise ou d'une science infuse, car ni l'une ni l'autre ne fait voir Dieu face à face. Remarquons, en outre, que Notre-Seigneur ne dit pas seulement qu'il voit Dieu, mais encore qu'il voit le Père, et ce qui est auprès du Père. Or, s'il voit sa relation avec le Père, il a l'intuition de la Trinité, la science bienheureuse.

E. Hugon, *Le mystère de l'incarnation*, p. 269-270.

Aux arguments scripturaires s'ajoutent les arguments de convenance : « L'homme est en puissance à la science des bienheureux et se trouve ordonné à elle comme à sa fin... D'autre part les hommes sont conduits à cette fin de la béatitude par l'humanité du Christ selon Hebr., ii, 10... La connaissance bienheureuse ou vision de Dieu convenait donc souverainement au Christ-homme, puisque la cause est toujours plus parfaite que son effet. » S. Thomas, q. ix, a. 2 ; 1<sup>er</sup> ad 2<sup>um</sup>. Un autre argument peut être pris de la science que le Christ a eu de sa divinité même. Cf. Joa., viii, 14.

Cette doctrine a son fondement patristique dans la doctrine nettement conçue par saint Augustin (col. 1615, 1616) et peut être dans les assertions de saint Fulgence. Elle est clairement exprimée par saint Bernard, sermon sur le *Missus est*, P. L., t. CLXXXIII,

col. 66 sq. Voir aussi Pierre Lombard, *Sent.*, l. III, dist. XIV, P. L., t. cxcii, col. 783-784 ; Albert le Grand, *In III<sup>em</sup> Sent.*, dist. XIV ; Alexandre de Hales, *Summa*, II<sup>e</sup>, q. xiii, a. 7.

Bon exposé des preuves scripturaires et traditionnelles chez Chr. Pesch, *op. cit.*, n. 211-253. La démonstration théologique est particulièrement développée par Stentrup, *Christologia*, t. II, thèse LXIX, p. 1046-1058.

2. Les modalités de la science de vision. — a) L'âme du Christ n'a pas eu l'écoulement du Verbe out de la divine essence (q. x, a. 1 ; cf. *In III<sup>em</sup> Sent.*, dist. XIV, a. 2, qu. 1 ; *De veritate*, q. xx, a. 4-5 ; *Comp. theol.*, c. cxvi ; *In I<sup>am</sup> ad Timoth.*, c. vi, lect. 5). — Comprendre, c'est connaître une chose dans toute la mesure où elle est connaissable, en sorte qu'il soit impossible de la connaître davantage. » II<sup>e</sup>, art. cit. En ce sens le Christ, comme homme, n'a pu comprendre l'essence divine, car pour comprendre l'infini, il faut être infini soi-même. Comme tous les bienheureux, il a connu l'essence divine *totam*, mais non *totaliter*. Voir INTUITIVE (Vision), t. vii, col. 2382-2385. On trouvera, col. 2385, la discussion d'une opinion particulière à Cajetan et à d'autres auteurs, notamment Scot, Durand de Saint-Pourçain et Molina, sur la possibilité d'une vision plus parfaite pour le Christ si, au lieu de prendre la nature humaine, il avait pris la nature angélique. Le concile de Bâle a condamné la proposition suivante d'Augustin Favaroni de Rome, évêque de Nazareth, extraite de son livre *De sacramento unitatis Jesu Christi et Ecclesiae* : *Anima Christi videt Deum tam clare et intense sicut Deus videt seipsum*. Mansi, Concil., t. xxix, col. 108 sq.

b) Que connaît le Christ par la science de vision ? (Q. x, a. 2 ; cf. *In III<sup>em</sup> Sent.*, dist. XIV, a. 2, qu. 2 ; *De veritate*, q. viii, a. 4 ; q. xx, a. 4, 5 ; *Compend. theol.*, c. ccxvii). — L'objet principal de cette science est l'essence divine. Dieu étant cause de tout ce qui est ou peut être, qui le verrait parfaitement, connaîtrait en lui non seulement les êtres réels passés, présents et futurs, mais même les simples possibles. Or, une telle science serait « compréhensive » ; elle ne convient à aucune créature, pas même à l'âme du Christ. La limite de la science bienheureuse du Christ est tracée par l'objet même de l'incarnation : tout ce qui est réel dans le monde créé « a rapport d'une certaine manière au Christ et à sa dignité : il est le juge universel constitué par Dieu. Aussi son âme connaît-elle en Dieu (dans le Verbe, par appropriation) toutes les réalités, à quelques moments qu'elles existent, même les simples pensées des hommes », — donc tout ce qui est l'objet de la science de vision de Dieu. Voir col. 1602. — Quant aux simples possibles il faut distinguer ce qui est possible à Dieu et ce qui est possible aux créatures. « S'il s'agit de tout ce qui est dans la seule puissance divine, le Christ ne connaît pas toutes choses dans le Verbe ; ... s'il s'agit de tout ce qui est ... dans la puissance de la créature, l'âme du Christ connaît toutes choses dans le Verbe » (a. 2). Cf. Alexandre de Hales, *In III<sup>em</sup> Sent.*, dist. XIV, q. xiii, memb. vii.

c) L'objet de la science bienheureuse du Christ est, sous un rapport, infini (q. x, a. 3 ; cf. *In III<sup>em</sup> Sent.*, dist. XIV, a. 2, qu. 2, ad 2<sup>um</sup> ; qu. 4, ad 2<sup>um</sup> ; *De veritate*, q. xx, a. 4, ad 1<sup>um</sup> et sq. ; *Quodl.*, iii, q. ii, a. 1). — L'objet réalisé en acte ne saurait être infini, mais puisque le Christ connaît tout ce qui est en puissance dans les créatures, sa science bienheureuse atteint sous ce rapport l'infini, non par une science de vision, mais par une science de simple intelligence. Il n'y a pas de répugnance à ce qu'une intelligence finie puisse atteindre une multitude infinie de possibles dans la vision bienheureuse, car cette multitude infinie est connue « par mode d'unité et non de multitude » en

raison de l'unique espèce intelligible qui la contient. Sur cette explication voir Billot, *De Verbo incarnato*, thèse XIX, § 3.

En conséquence, pour saint Thomas, cette science tant de vision que de simple intelligence est, dans l'âme du Christ, toujours actuelle, en raison de l'immobilité de l'acte de vision béatifique; voir *ISTITUTIVE (Vision)*, col. 2389. Cf. S. Thomas, *De veritate*, q. XX, a. 5. D'autres auteurs enseignent que cette science est simplement *habituelle* en ce sens que le Christ ne connaît actuellement que les objets qu'il veut connaître et quand il veut les connaître. Cf. S. Bonaventure, *In 11<sup>um</sup> Sent.*, dist. XIV, a. 2, q. III, iv; Scot, *ibid.*, q. II, n. 13; voir ici Duns Scot, t. IV, col. 1892; Henri de Gand, *Quodl.*, v, q. XIV; Tolet, *In 11<sup>am</sup> part. Sum. S. Thomae*, q. X, a. 2, concl. 3<sup>a</sup>. Les nominalistes Occam, *In IV<sup>um</sup> Sent.*, dist. XIV, q. XII et Gabriel Biel, *In 11<sup>am</sup> Sent.*, dist. XIV, q. un., a. 1, parlent de vision « *aptitudinale* ». Voir encore S. Thomas, *11<sup>a</sup> q. x, a. 4*; *Comp. theol.*, c. CCXVI.

d) *La perfection de la science bienheureuse du Christ.*

Deux raisons montrent surtout cette perfection. Tout d'abord, « l'âme du Christ unie personnellement au Verbe est plus proche de lui qu'aucune autre créature; elle reçoit donc plus parfaitement qu'aucune autre la communication de la lumière en laquelle Dieu est vu par le Verbe ». Ensuite, « il faut juger du degré de perfection (de cette science) d'après l'ordre de la grâce, où le Christ occupe la place la plus haute ». S. Thomas, *11<sup>a</sup> q. x, a. 1, et ad 1<sup>um</sup>*.

3. *Durée et inamissibilité de la science bienheureuse pendant la vie terrestre de Jésus-Christ.* — a) *Jésus a eu la science bienheureuse dès le premier instant de sa conception* (11<sup>e</sup>, q. XXXIV, a. 4). — Dès le premier instant de sa conception, le Christ a été à la fois « voyageur » et « compréhenseur », en raison même de l'union hypostatique. Il a donc eu, dès le premier instant, cette science bienheureuse qui est le partage des compréhenseurs. Dès le premier instant, on peut donc lui appliquer, dans toute la plénitude de leur signification, les paroles de l'évangile : *plenum gratiae et veritatis*. Cf. Gonet, *loc. cit.*, disp. XVI, n. 6-9.

b) *Cette science bienheureuse ne lui a jamais fait défaut au cours de sa vie terrestre.* — C'est la conclusion de ce qui a été dit plus haut de la connaissance toujours actuelle ou au moins habituelle que Jésus a eue par cette science. Les objections qu'on peut élever contre cette conclusion proviennent soit de la nécessité où le Christ se trouvait de nous mériter le ciel, le mérite n'étant pas compatible avec la vision bienheureuse, soit de la tristesse où s'est trouvée l'âme du Christ au moment de la passion, cf. Matth., XXVI, 38, soit des textes invoqués pour justifier la « Kénose » ou anéantissement et limitation de la divinité dans le Christ.

Ces objections ont été résolues. Voir, pour la liberté nécessaire au mérite, nonobstant la science bienheureuse, JÉSUS-CHRIST, t. VII, col. 1299 sq.; pour la coexistence des sentiments de tristesse et d'abandon avec la joie de la vision béatifique, *ibid.*, col. 1330-1332; pour le prétendu anéantissement de la divinité, KÉNOSE, *ibid.*, col. 2339 sq.

3<sup>a</sup> *La science infuse.* — 1. *Existence de cette science* (11<sup>a</sup>, q. IX, a. 3; cf. q. XII, a. 1; *In 11<sup>am</sup> Sent.*, dist. XIV, a. 1, q. 5; *De veritate*, q. XX, a. 2, 3; *Comp. theol.*, c. CCXVI). — a) *Science infuse per se* « science infuse » *per accidens*. — Lorsque les idées auraient pu être acquises par l'activité naturelle de l'esprit humain, mais que Dieu les imprime lui-même dans l'intelligence, comme pour Adam, voir JUSTICE ORIGINELLE, t. VIII, col. 2028, et ADAM, t. I, col. 371, c'est la science infuse *per accidens*. Lorsque les idées « sont d'ordre tellement transcendant qu'aucun travail humain ne

saurait les enfanter, il faut que Dieu les produise directement dans l'esprit; c'est la connaissance *essentiellement infuse*, infuse *per se*, telle qu'il la communique à certains privilégiés dans les hauts degrés de la vie mystique... Reques de Dieu, venues d'en haut, n'ayant aucune relation d'origine avec les représentations de l'imagination ou des sens, ces idées n'ont pas besoin, pour être utilisées, du concours des facultés inférieures. Elles sont, comme les idées angéliques (voir ci-dessus, col. 1621 sq.), dérivées de l'essence divine... E. Hugon, *op. cit.*, p. 275.

b) *Le fait de cette science dans l'âme du Christ* (q. IX, a. 3; cf. q. XII, a. 1; *In 11<sup>am</sup> Sent.*, dist. XIV, a. 1, q. 5; *De veritate*, q. XXII, a. 2, 3; *Comp. theol.*, c. CCXVI). — L'argument principal qui met en relief la raison générale que l'on vient d'esquisser est ainsi présenté par E. Hugon :

« Notre Seigneur a mérité de que son âme a été unie à son corps : il savait, à son arrivée en ce monde, que les sacrifices mosaïques n'étaient plus agréables à Dieu, il savait qu'il devait s'offrir lui-même en holocauste, et c'est pourquoi il dit : « Me voici, o Dieu, pour faire votre volonté (Hebr., X, 5-7). »

« Une telle connaissance n'étant point la science béatifique, parce que celle-ci ne saurait être le principe du mérite. L'œuvre méritoire doit rester encore, au moins de quelque manière, dans les conditions de la vie. Les actes qui précèdent de la vision appartenant définitivement à l'état de gloire et sont, dès lors, soustraits à la sphère du mérite et de la satisfaction.

Ce n'est pas non plus la science acquise, impossible au premier instant.

Il faut donc admettre une science inférieure à la vision béatifique et d'autre part indépendante de l'organisme et des puissances sensibles, une science entièrement surnaturelle, qui dévolait à Jésus le plan de la Rédemption, le sollicitait à faire l'offrande héroïque de lui-même, à se mettre dans un état de victime et d'holocauste : *Ecce venio*.

« Une telle compréhension du surnaturel est la science *per se infusa*, essentiellement infuse. *Op. cit.*, p. 276-277.

Saint Thomas ajoute une raison de convenance : le Christ ne saurait être inférieur aux anges. Or, la science bienheureuse n'épuise pas la capacité de connaître des esprits purs : la connaissance surnaturelle ne supprime pas la connaissance naturelle, et il est naturel à l'esprit séparé de connaître par des espèces infuses. On ne saurait donc refuser au Christ cette sorte de science « qui lui permet de connaître les choses dans leur nature propre par des espèces intelligibles proportionnées à l'esprit humain ». A. 3, *fine*.

c) *Science infuse « per se » ou infuse « per accidens » ?* — Les arguments invoqués par saint Thomas aboutissent à la conclusion d'une science *essentiellement infuse*. Cette conclusion n'est pas admise par certains maîtres de l'école franciscaine et par les nominalistes qui affirment qu'une science infuse *per accidens* suffit pour répondre aux exigences formulées dans l'argument principal exposé plus haut. Voir Alexandre de Halès, *Sum. theol.*, 11<sup>a</sup>, q. XIII, memb. 1 et 2; S. Bonaventure, *In 11<sup>am</sup> Sent.*, dist. XIV, a. 3, q. 1; cf. *Breviloquium*, part. IV, c. 6; Duns Scot, *met. distinct.*, q. III. Sur l'opinion de Duns Scot, voir ici AGNOËTES, t. I, col. 594, et DUNS SCOT, t. IV, col. 1892. Toutefois l'opinion de saint Bonaventure doit être exposée avec certaines nuances, et il semble bien qu'il admette la science infuse surnaturelle et appartenant à l'ordre de la grâce et la science infuse naturelle appartenant à l'ordre de la nature intégrée. Cf. A. d'Alès, *De Verbo incarnato*, p. 265-266. Sur la pensée de saint Bonaventure, voir SUREZ, *disp. NNV, sect. III*; P. Jérôme, O. F. M., *Études franciscaines*, 1921, p. 210-234; 317-343; J. Bittremieux, *ibid.*, 1922, p. 308-326.

2. *Modalités.* — Sur les modalités de la science infuse du Christ, les scolastiques ont élaboré de multiples spéculations qu'il serait fastidieux — et inutile



de reprendre dans le détail. Nous nous en tiendrons ici aux cinq points abordés par saint Thomas : son objet, son rapport aux images sensibles, sa nature intuitive ou discursive, sa comparaison avec la science des anges et d'Adam innocent, son caractère actuel ou habituel.

a) *Objet.* — On ne s'étonnera pas d'un certain désaccord entre théologiens. Saint Thomas lui-même semble avoir varié. Dans le *Commentaire sur les Sentences*, il déclare que, par cette science, le Christ ne connaît pas « tout ce qui n'a pas rapport à la perfection de la faculté intellectuelle, ... comme sont les gestes particuliers des hommes et autres choses de ce genre, que le Christ pourtant connaît dans le Verbe ». In *III<sup>um</sup> Sent.*, dist. XIV, q. 1, a. 3, sol. 1. De cette science il faut exclure « certains singuliers contingents » (sans doute, les futurs contingents), *ibid.*, sol. 5, ad 2<sup>um</sup>. — Dans la question disputée *De veritate*, q. xx, a. 1<sup>a</sup> sq., saint Thomas ne place dans le Christ qu'une science infuse naturelle, mais ne parle pas de science surnaturelle. De cette science naturelle infuse doivent être exclus : l'essence divine, les futurs contingents, les pensées des cœurs, que le Christ connaît seulement dans le Verbe. Mais dans la *Somme théologique*, III<sup>a</sup>, q. xi, a. 1, saint Thomas enseigne que le Christ a possédé une science surnaturelle infuse et que, par cette science, il a connu « tout ce que les hommes connaissent par révélation divine ». Seule l'essence même de Dieu échappe à cette connaissance. Si la connaissance des singuliers n'appartient pas à la perfection de l'intelligence spéculative, elle relève cependant de la perfection de l'intelligence pratique. C'est pourquoi le Christ connaît « tous les singuliers présents, passés et futurs ». Même doctrine à la q. xii, a. 1, sol. 3 et dans *Comp. theol.*, c. ccxvi. Cf. Ch.-V. Héris, O. P., *Le Verbe incarné* (*Somme théol.*, édit. des Jeunes, t. II, note 49, p. 324-326).

Les théologiens admettent généralement cette connaissance universelle et distincte de tout ce qui n'est pas l'essence divine, êtres et faits passés, présents et futurs, même contingents; cf. Cajétan, Médina, Sylvestre dans leurs commentaires sur la III<sup>a</sup>, q. xi; Jean de Saint-Thomas, *De incarnatione*, disp. XIII, a. 3; Gonet, *ibid.*, dist. XVII, a. 2; Salmanticensis, *ibid.*, disp. XIX, dub. 1. Quelques-uns cependant font exception et enseignent que, sur plus d'un objet naturel, la science infuse du Christ ne lui donne qu'une connaissance commune et indistincte. Cf. Scot, In *III<sup>um</sup> Sent.*, dist. XIV, q. iii, voir t. IV, col. 1892; Durand de Saint-Pourçain, *ibid.*, q. III et IV; et la plupart des nominalistes.

b) *Rapport aux images sensibles* (q. xi, a. 2; cf. In *III<sup>um</sup> Sent.*, dist. XIV, a. 3, q. 2; *De veritate*, q. xx, a. 3, ad 1<sup>um</sup>). — Le Christ, à la fois « voyageur » et « compréhenseur », a participé aux conditions de l'homme en cette existence terrestre et à celles du bienheureux parvenu au terme et cela surtout sous le rapport de l'âme intellectuelle. « Or, les âmes bienheureuses peuvent, avant comme après la résurrection, faire acte d'intelligence sans recourir aux images; mais l'âme du Christ voyageur pouvait tout aussi bien y faire appel; les sens ne lui étaient donc pas inutiles, d'autant moins que les sens sont donnés à l'homme non seulement pour sa connaissance intellectuelle, mais aussi pour sa vie animale. » O. xi, 1, 2, ad 3<sup>um</sup>.

Les commentateurs font observer que si le Christ pouvait, pour l'usage de sa science infuse, recourir aux images, ce n'était pas pour chercher en elles le principe de la connaissance infuse. L'intelligence n'était pas indépendante d'elles : « Donnée de science infuse, l'intelligence évoque et forme des images correspondant à l'objet de sa connaissance, et elle considère cet objet, non pas en lui-même, mais dans sa relation aux

images ainsi évoquées. » Ch.-V. Héris, O. P., *op. cit.*, note 50, p. 326.

On devra noter ici l'opinion assez complexe de de Lugo qui admet que la science infuse du Christ n'a jamais pu être indépendante des images, que le Christ a reçu à l'âge adulte des idées infuses semblables aux idées que nous formons et qu'enfin ces « espèces intelligibles » n'ont été infusées par Dieu que progressivement, à mesure que les organes de l'imagination étaient mieux disposés. Disp. XXI, sect. 1. Cf. Stenstrup, *op. cit.*, thèse LXXI, p. 1092-1094.

c) *Nature intuitive ou discursive de cette science* (III<sup>a</sup>, q. xi, a. 3; cf. In *III<sup>um</sup> Sent.*, dist. XIV, a. 3; *De veritate*, q. xx, a. 3, ad 1<sup>um</sup>). — La science infuse du Christ ne fut pas discursive dans son acquisition; car « elle ne fut pas acquise par investigation rationnelle, mais divinement infuse ». Mais elle a pu être discursive dans l'usage que le Christ en a fait, « car le Christ pouvait, comme il lui plaisait, conclure une chose à partir d'une autre ». S. Thomas, a. 3. Voir un exemple de cette manière de conclure dans Matth., XVII, 24-25. Cette possibilité toutefois est née par certains auteurs, notamment saint Bonaventure, In *III<sup>um</sup> Sent.*, dist. XIV, a. 2, q. II, ad ult.; Vasquez, In *III<sup>um</sup> part. Sum. S. Thomæ*, disp. LII, a. 2, n. 29; Suarez, disp. XXXVIII, sect. II. Le raisonnement chez le Christ devrait être rapporté à la science acquise.

d) *Comparaison avec la science des anges et celle d'Adam innocent.* — a. Avec la science angélique (III<sup>a</sup>, q. xiv, a. 4; In *III<sup>um</sup> Sent.*, dist. XIV, a. 1, qu. 1, ad 1<sup>um</sup>; a. 3, qu. 2, 4; *De veritate*, q. xx, a. 4; *Comp. theol.*, c. ccxvi). — « Par rapport à la cause qui la produit..., la science du Christ fut plus excellente que celle des anges, soit en ce qui regarde le nombre des objets connus, soit en ce qui regarde la certitude de la connaissance; car la lumière surnaturelle communiquée à l'âme du Christ est beaucoup plus parfaite que celle qui se rapporte à la nature angélique.

b. Avec la science infuse d'Adam innocent. — La science infuse fut donnée à l'âme du Christ comme elle avait été accordée à Adam, en raison du rôle de « chef » que l'un et l'autre devaient jouer à l'égard de l'humanité. Toutefois la science du Christ diffère de celle d'Adam sous plus d'un rapport : la science infuse était due au Christ, comme une suite connaturelle à l'union hypostatique; la science infuse d'Adam était un don gratuit. Aussi la science du Christ fut-elle essentiellement infuse (*infusa per se*), celle d'Adam fut accidentellement infuse (*infusa per accidens*). La science du Christ fut bien plus parfaite que celle d'Adam, dans son intensité et dans l'extension de son objet en raison et de l'intelligence plus parfaite de Jésus et de l'enseignement bien plus élevé que le Christ devait donner aux hommes rachetés par lui et dans l'ordre des vérités naturelles et dans l'ordre des vérités surnaturelles. La science infuse du Christ était incapable en soi de recevoir un accroissement; elle ne recevait de la science expérimentale que de simples confirmations; la science d'Adam pouvait recevoir des accroissements continus par l'expérience progressive des choses. Enfin la science infuse d'Adam fut obscurcie par le péché; celle du Christ a été constamment rehaussée par l'éclat de sa sainteté. Cf. L. Janssens, *Sum. theol.*, t. VII, *De hominis elevatione et lapsu*, p. 81, coroll. 1; E. Hugon, *Tract. dogmatici*, t. II, 5<sup>e</sup> éd., p. 507.

e) *Caractère habituel ou actuel* (III<sup>a</sup>, q. xi, a. 5; cf. In *III<sup>um</sup> Sent.*, dist. XIV, a. 1, qu. II, III; *De veritate*, q. xx, a. 2). — « Si la science bienheureuse du Christ fut nécessairement toujours actuelle, sa science infuse, par là même qu'elle fut proportionnée à la nature humaine, lui faisait connaître les réalités par des espèces intelligibles divinement infuses : cette con-

naissance... ne fut pas absolument parfaite, mais elle fut très parfaite dans son genre de connaissance humaine: c'est pourquoi qu'il n'était pas requis qu'elle fût toujours en acte ». A. 5.

Cette science habituelle comportait-elle plusieurs « habitus » spécifiquement distincts ou simplement plusieurs espèces intelligibles appartenant au même « habitus » ? Question bien subtile et qui divise cependant les théologiens en deux camps ; pour la diversité spécifique d'*habitus*, Cajétan, *In III<sup>um</sup> part. Sum. S. Thomæ*, q. xi, a. 6; Sylvius, *ibid.*; Jean de Saint-Thomas, *loc. cit.*, a. 3, concl. 2; pour la simple diversité des espèces intelligibles dans le même *habitus*, Godoy, Gonet, Suarez et de nombreux autres auteurs dont on trouvera la nomenclature et les références chez les Salmanticenses, *op. cit.*, disp. XXV, dub. III, n. 26.

1<sup>re</sup> Science acquise. — 1. *Le fait de la science acquise* (III<sup>um</sup>, q. IX, a. 1; q. XI, a. 2; q. XX, a. 8; *In III<sup>um</sup> Sent.*, dist. XIV, a. 3, qu. 5, ad 3<sup>um</sup>; dist. XVIII, a. 3, ad 5<sup>um</sup>; *De veritate*, q. XX, a. 3, ad 1<sup>um</sup>; *Comp. theol.*, c. CCXVI). — Dans son *Commentaire sur les Sentences*, *loc. cit.*, saint Thomas enseignait que le Christ a connu toutes choses par science infuse et se contentait d'appliquer les idées qu'il possédait ainsi aux choses manifestées par son expérience sensible. Dans la *Somme théologique*, il se rétracte expressément et admet que le Christ pouvait vraiment acquérir des idées par l'exercice de son intellect agent. Puisque Jésus possédait une intelligence humaine, il convenait qu'il s'en servit humainement.

Les hésitations premières de saint Thomas expliquent celles des autres théologiens du Moyen Âge qui, trouvant dans la science expérimentale une imperfection indigne du Christ, n'ont pas voulu la lui attribuer, mais lui ont reconnu une science analogue à celle d'Adam innocent, une science infuse par accident. Voir ci-dessus, col. 1656. Sentence trop arbitraire, dit le P. Hugon. Trop de textes scripturaires, en effet, montrent en Jésus une véritable science acquise : il croissait en âge et en sagesse, Luc., II, 57; il se laissait aller à l'admiration, Matth., VIII, 10. De plus, en accordant à Jésus cette science acquise, « on donne une interprétation satisfaisante aux passages où les Pères affirment que le Christ ignore selon la chair et qu'il devait prendre, pour guérir l'homme tout entier, une humanité sujette, comme la nôtre, à l'ignorance et au progrès. Il ignore, en effet, selon ce point de vue, sa nature obéit à la loi du perfectionnement, son intelligence se meuble à nouveau, puisque des idées nouvelles s'ajoutent aux idées déjà formées ». E. Hugon, *op. cit.*, p. 281-282. Enfin l'existence d'une science acquise correspond aux exigences psychologiques de tout esprit humain et très particulièrement de l'intelligence très élevée de Jésus-Christ. Comment concevoir qu'un homme ne possède pas la science qui est proprement à la mesure humaine, non seulement sous le rapport du sujet qui la reçoit, mais aussi sous le rapport de la cause qui la produit ? Cf. S. Thomas, q. IX, a. 4. Comment surtout concevoir que dans le Christ ses énergies mentales si parfaites n'aient pas eu leur développement normal et leur opération proportionnée ? Nous avons indiqué jadis comment Jésus-homme fut soumis aux lois qui régissent le développement de l'humanité. Voir JÉSUS-CHRIST, col. 1144-1146. D'ailleurs, en Jésus-Christ, les deux sciences surnaturelles, vision béatifique et science infuse, bien loin de gêner la science acquise, ont contribué à son complet épanouissement.

2. *Modalités*. — Ces modalités concernent l'objet, le progrès, les instructeurs possibles.

a) *L'objet* (q. XII, a. 1). — Sans doute la science acquise n'a jamais eu l'étendue des deux autres

sciences; mais les principes rappelés plus haut permettent d'affirmer que cette science a dû, grâce au développement progressif de l'intelligence du Christ, atteindre l'ensemble des vérités auxquelles peut naturellement s'élever l'esprit humain. Cf. Mgr Chollet, *La psychologie du Christ*, c. v; P. Vigué, *Quelques précisions concernant l'objet de la science acquise du Christ*, dans *Recherches de science religieuse*, 1920, p. 1 sq.

Le Christ, qui possédait le plus puissant génie qui ait jamais existé, pouvait, au contact des expériences que la vie lui offrait, dégager les lois universelles du monde, et développer sa science humaine bien au delà de ce que peuvent les autres hommes. C'est en ce sens que l'on peut dire qu'il connaissait toutes choses. Rappelons-nous d'ailleurs que cette science, elle aussi, était à l'état d'*habitus*, et qu'il suffisait, pour qu'elle fût parfaite, que le Christ eût la puissance d'évoquer devant le regard de son esprit tout ce qui peut être objet de science humaine. Ch.-V. Héris, *op. cit.*, note 53, p. 327. Voir aussi F. Glavette, *La science acquise du Christ*, dans *Revue thomiste*, 1910, p. 766 sq.

Saint Thomas exclut de l'objet de cette science « les substances séparées, les singuliers passés et futurs, objet de sa science infuse ». *Ibid.*, ad 3<sup>um</sup>.

b) *Le progrès* (q. XII, a. 2; cf. q. XV, a. 8; *In III<sup>um</sup> Sent.*, dist. XIV, a. 3, qu. 5; *Comp. theol.*, c. CCXVI; *In Joannis evang.*, c. IV, lect. 1; *In epist. ad Hebr.*, c. v, lect. II).

— Le progrès de la science acquise fut réel et conforme aux lois du développement intellectuel de l'homme : induction, analogie, analyse, déduction, comparaison, synthèse, tous ces processus de la science humaine ont pu être employés par le Christ. Cette acquisition de connaissances nouvelles a été normale dans le Christ. Saint Thomas exprime très nettement la pensée de la théologie catholique dans la réponse ad 1<sup>um</sup> de l'a. 2 :

La science infuse du Christ ainsi que sa science bienheureuse furent l'effet d'un agent de puissance infinie qui peut tout produire du premier coup : dès le début il les a possédées en perfection. Mais la science acquise est produite par l'intellect agent, qui n'opère pas tout d'un coup, mais successivement. Dès lors, par cette science, le Christ n'a pas connu toutes choses dès le principe mais peu à peu, et après un certain temps, c'est-à-dire à l'âge parfait; et c'est ce que prouve manifestement l'Évangéliste lorsqu'il dit qu'il progressait en science et en âge.

En réalité, il y avait double progrès : l'un, scientifique, par le raisonnement, l'autre, purement expérimental. C'est pourquoi le mot de science acquise et non celui de science expérimentale convient à la science naturelle du Christ. Saint Bonaventure paraît bien n'admettre que le progrès expérimental. *In III<sup>um</sup> Sent.*, dist. XIV, a. 3, q. II. Il semble bien que ce soit là également la position de Duns Scot, identifiant science infuse et abstractive d'une part, science acquise et intuitive d'autre part. Cf. t. I, col. 594; t. IV, col. 1892. On en rapprochera également l'opinion exposée par Suarez, disp. XXX, sect. II, et peut-être celle de Lugo, quant au progrès de la science expérimentale. Voir sur ces opinions Stentrup, *op. cit.*, thèse LXXXI, p. 1085-1095. Quoi qu'il en soit, la science acquise du Christ « fut toujours parfaite, relativement à l'âge du Christ ». S. Thomas, a. 2, ad 2<sup>um</sup>.

c) *Les instructeurs possibles*. — a. *Du côté des hommes* (a. 3). — Malgré l'opinion contraire de Tolet, *in hoc loc.*, il ne semble pas qu'on puisse accorder que Jésus ait été enseigné par un homme. Voir ici JÉSUS-CHRIST, col. 1146, n. 6. « Constitué chef de l'Eglise, mieux encore tête de tous les hommes, Jésus était la source d'où dérive chez les hommes la doctrine de la vérité ». Ad 2<sup>um</sup>. C'est plutôt au contact des œuvres de Dieu dans le monde que la science de Jésus a pu expérimentalement progresser. Ad 3<sup>um</sup>.

b. *Du côté des anges* (a. 4; cf. q. XXX, a. 2, ad 1<sup>um</sup>; *In III<sup>um</sup> Sent.*, dist. XIII, q. II, a. 2, qu. 1, ad 3<sup>um</sup>;

dist. XIV, a. 3, qu. 6). — La réponse est plus négative encore :

Des sensibles sensibles d'après Christ reçoivent sa science expérimentale, et pour cela point n'était besoin de lumière angélique, la lumière de l'intellect agent était suffisante; quant à la science infuse, d'après Christ la reçoit par une influence supérieure qui venait immédiatement de Dieu : c'est d'une manière extraordinaire en effet que cet être fut unie au Verbe de Dieu, à l'unité de personne, et c'est également d'une manière extraordinaire qu'elle fut immédiatement remplie de science par ce même Verbe de Dieu, sans passer par l'intermédiaire des anges.

**Conclusion.** — Qui n'admirerait la psychologie harmonieuse du Christ ?

Jésus-Christ, par sa science acquise, notre vie intellectuelle, comme à la veine celle des anges par science infuse, comme il a vécu celle de Dieu par sa science bienheureuse. Et à qui serait tenté de s'étonner de cette multiplicité de connaissances, qu'il suffise de rappeler que toutes s'accroissent les unes par rapport aux autres, parce qu'elles sont toutes un rayon de la lumière divine irradiée dans l'intelligence créée, et qu'elles tendent par conséquent, chacune à leur manière, à ramener celle-ci vers l'unité de cette lumière divine en laquelle tout se simplifie et s'ordonne. Hérèsis, *op. cit.*, note 56, p. 328; voir F. Clavier, *Harmonie des trois sciences*, dans *Revue thomiste*, p. 302 sq.

#### IV. LES DOCUMENTS DE L'ÉGLISE EN REGARD DES ERREURS ANCIENNES ET MODERNES. — 1. Dans l'antiquité.

1. *Condamnation des hérésies* qui impliquent soit la négation de la science humaine du Christ, soit une ignorance positive en cette science : arianisme, apollinarisme, nestorianisme, monophysisme, monothélisme, adoptionisme. On se reportera soit à l'art. AGNOËTES, t. I, col. 588, soit aux différents articles concernant ces hérésies, pour y trouver la condamnation implicite des erreurs qu'elles contiennent touchant la science du Christ.

2. *Condamnation explicite de l'agnoétisme.* — a) Encore que le *Libellus emendationis* de Leporius ne soit pas un document du magistère, on peut le considérer comme « un premier crayon du tome à Flavien », voir ici t. IX, col. 439, tant comme expression de la foi catholique, qu'en raison de l'influence que cette rétractation a exercée sur les controverses christologiques postérieures. Or, selon le *libellus*, « il n'est pas permis de dire que le Seigneur des prophètes, même en tant qu'homme, ait ignoré quelque chose ». Voir col. 1646.

b) Dans un document officiel, qui n'est cependant pas une définition, saint Grégoire, écrivant à Euloge, condamne l'agnoétisme.

Scientiam, quam ex humanitatis natura non habuit, ex quo cum angelis creatura fuit, habere se cum angelis, qui creatura sunt, habere denegavit.

Diem ergo et horam judicii scit Deus et homo; sed ideo, quia Deus est homo. Res autem valde manifesta est, quia quisquis nestorianus non est, agnoscit esse nullatenus potest (Denz.-Bannw., n. 248).

Le Christ nia posséder, et les anges comme lui, la science qu'il ne tenait pas de la nature de son humanité, par laquelle il était créature, comme les anges.

Dieu et homme, il connaît le jour et l'heure du jugement; mais c'est parce qu'il est Dieu en même temps qu'homme. C'est donc chose manifeste que quiconque n'est pas nestorien ne peut non plus en aucune façon être agnoète.

Dans ce texte, il faut savoir distinguer l'assertion dogmatique de l'état historique de la question, moins exactement compris par saint Grégoire. Les agnoètes, en effet, n'étaient pas parvenus à l'hérésie par la voie du nestorianisme en divisant les natures, mais bien plutôt par celle de l'eutychianisme, en attribuant toute la perfection à la seule nature divine, rejetant toutes les infirmités qui sont nôtres sur la nature humaine. Erreur de perspective historique qu'il faut d'autant plus facilement pardonner au pape que son

assertion n'est pas une définition dogmatique. Cf. A. d'Alès, *op. cit.*, p. 259.

c) *Condamnation de Théodoret*, tout d'abord au concile du Latran de 649, can. 18, Denz.-Bannw., n. 271, voir ici MARTIN I<sup>er</sup>, t. X, col. 193; ensuite, au III<sup>e</sup> concile de Constantinople de 681, voir t. III, col. 1270. Le texte dans Mansi, *Concil.*, t. XI, col. 441 D (actio X), 501 IC (actio XI).

2<sup>o</sup> *Erreurs modernes.* — 1. *Les réformateurs.* — Les fondateurs du protestantisme ont renouvelé au XVI<sup>e</sup> siècle l'hérésie agnoète. Calvin, dans son commentaire sur saint Matthieu, admettait que le Fils de Dieu « n'a pas refusé, pour notre amour, l'humiliation de l'ignorance » et qu'en particulier dans sa passion, « la véhémence de sa douleur lui fit perdre le souvenir du décret céleste qui l'avait envoyé sur terre pour y être le rédempteur du genre humain ». In *Math.*, c. XXIV, XXVI, *Corpus reformationum*, t. LXXIII, Halle, 1834, col. 671, 722. Zwingle tient également que la science du Christ eut des accroissements successifs. *Confessio ad Carolum V*, dans *Opera*, t. II, Zurich, 1530, p. 538. Bellarmin cite également des textes de Bucer, dans *Enarrationes* sur les synoptiques et de Théodore de Bèze, de *hypostatica duorum in Christo naturarum unione et ejus effectibus*, Genève, 1579, voir Bellarmin, *Controversie, De Christo*, l. IV, c. 1. Bellarmin cite aussi, mais à tort, semble-t-il, des textes de Luther. On sait, en effet, que Luther enseignait formellement que le Christ connaissait le jour du jugement, comme homme, même avant sa résurrection. Voir ici t. I, col. 589. Les affirmations erronées des réformateurs ne provoquèrent aucune condamnation directe : elles tenaient trop peu de place dans leur système et l'Église avait de plus graves préoccupations à leur sujet.

2. *L'école gunthérienne.* — L'explication gunthérienne de l'union hypostatique, voir ce mot t. VII, col. 554 sq., laissait le champ libre à l'hypothèse de l'ignorance dans l'humanité du Christ. La simple unité dynamique, la seule que cette école conçoit dans le Christ, est parfaitement compatible avec l'ignorance du dernier jour. Voir Günther, *Vorschule der specul. Theologie*, II<sup>e</sup> partie, p. 295. Aussi Baltzer est-il dans la logique du système en écrivant qu'il est impossible d'interpréter les claires paroles de l'Écriture dans un sens différent, et que « le surenchérissement des scolastiques y contredit ouvertement, en affirmant que le Christ a été, dès le sein de sa mère, admis à la vision béatifique ». *Theologische Briefe an Dr Anton Gunther*, p. 200.

La condamnation globale portée par Pie IX sur le système gunthérien en atteint à coup sûr cet aspect particulier. Voir t. VII, col. 556.

3. *Quelques isolés.* — On doit ici signaler quelques isolés, indépendants de tout système théologique, qui ont, au XIX<sup>e</sup> siècle, ressuscité l'agnoétisme ancien. La science de vision béatifique est, dans le Christ, la raison qui condamne toute hypothèse d'ignorance. Aussi est-ce à l'existence de cette science que s'en prennent ces auteurs. Ils contestent qu'à leur époque existe encore le consentement universel sur lequel les théologiens s'appuyaient pour affirmer l'existence de la science bienheureuse : et ils apportent les arguments qui paraissent militer contre la possibilité d'une telle science dans l'âme du Christ : l'état de voie dans lequel se trouvait l'humanité du Christ, les souffrances endurées dans la passion, la nécessité (?) de reculer au moment de la glorification suprême de l'humanité du Christ la vision bienheureuse qui en est le principe : toutes raisons qui ont déjà été examinées et discutées ici, voir JÉSUS-CHRIST, col. 1330 sq. Ces raisons ont été apportées par H. Klee, *Dogmatik*, t. I, p. 428 sq.; par M<sup>re</sup> Laurent, *Das heilige Evangelium unseres Herrn Jesu Christi*..., p. 361 sq. et plusieurs autres,



comme Schanz, Rottmann. En France, Mgr Bougaud a présenté l'ignorance du Christ comme une opinion libre, quoique contraire à l'enseignement général des théologiens depuis Pierre Lombard. *Le christianisme et les temps présents*, t. III, Paris, 1878, p. 445-462. Dans les éditions postérieures, l'auteur rétracta cette opinion. Ces auteurs peuvent trouver une excuse dans la constatation faite par Fohle et reproduite par Bartmann, *Précis de théologie dogmatique*, t. fr., Paris-Mulhouse, t. I, 1935, p. 102 : « Il ne peut pas plus être question d'une preuve patristique stricte que d'une preuve scripturairement convaincante », en faveur de la science bienheureuse du Christ. Mais de nouvelles discussions devaient amener une intervention positive de l'Église.

4. *Hermann Schell*. — La position des précédents auteurs a trouvé sa formule définitive dans la théologie d'Hermann Schell. C'est dans le t. II de sa *Katholische Dogmatik*, Laderhorn, 1894, que cet auteur expose son idée touchant la science humaine du Christ. Tout d'abord, il rappelle que le critérium suprême de la vérité ne saurait être ici que l'Évangile lui-même. Or, les scolastiques, loin de s'inspirer de la doctrine évangélique, ont suivi sur ce point leurs propres spéculations. N. 106. Schell insiste sur cette vérité — laquelle, restreinte aux limites d'un jugement prudent, s'impose — que la mesure des dons de la grâce et des lumières imparties au Christ dépend de la libre volonté de Dieu. N. 107. Or, la plénitude de dons accordée à l'humanité prise par le Verbe ne découle pas nécessairement de l'union hypostatique, mais uniquement du décret divin, *ibid.* La perfection de la science du Christ dépend beaucoup plus de la manière dont elle se produit, que de ce qu'elle contient en réalité. N. 107 sq. Cette idée du devenir, fondamentale dans la théologie de Schell, est à la base de sa conception de la perfection de la science du Christ : le progrès dont parle l'évangile doit être pris au sens strict. N. 109. Aussi faut-il refuser au Christ la science bienheureuse, et considérer comme sans valeur les arguments apportés en sa faveur par les scolastiques. N. 112-115. Quant à la science infuse, tout au moins dans la perfection que lui reconnaissent les théologiens scolastiques, on ne peut l'accorder au Christ : une telle science rendrait la vie du Christ, telle qu'elle apparaît dans l'évangile, plus mensongère que sincère. La science du Christ a-t-elle été imparfaite? Non, certes. Mais elle a dû être « économiquement » limitée à la mission que le Sauveur avait à remplir sur terre. A quelque moment qu'on le considère, Jésus a toujours connu ce qu'il était convenable qu'il sût pour remplir sa fonction messianique. Mais, de même qu'il a renoncé à la gloire humaine, il a renoncé à l'omniscience. C'est là un simple aspect de son abaissement. Ce « néoagnoétisme » pense tenir le juste milieu entre l'ancien agnoétisme, justement réprouvé par l'Église, et la solution rigide et sans nuance des scolastiques. Sur la mise à l'Index de la *Dogmatik*, voir ci-dessus, col. 1216.

5. *Le modernisme : position de l'Église en face de l'école eschatologique*. — Pour certains modernistes, et particulièrement pour Loisy, Jésus s'est contenté d'enseigner le royaume eschatologique qu'attendaient ses contemporains. Toute sa prédication peut se résumer en ces quelques mots : « Fâchez pénitence, car le royaume des cieux est proche. » Matth., iv, 17. Tout l'Évangile n'est que le développement de ce message. *L'Évangile et l'Église*, p. 71. Quand Jésus envoie ses apôtres prêcher, il leur dit ces seuls mots : « Le royaume des cieux est proche. » Matth., x, 7. Il assure à plusieurs qu'ils vivront encore quand arrivera le royaume. *Ibid.*, xvi, 28. Si certains textes paraissent contraires à la thèse eschatologique, Loisy les interprète ou déclare qu'ils appartiennent à une couche

secondaire de la tradition évangélique. Voir *L'Évangile et l'Église*, p. 43-44. Voici comment M. Labauche résume la pensée de Loisy :

« L'idée qu'il se fait de la doctrine du royaume eschatologique anime M. Loisy, à reconnaître singulièrement les sources du Christ. Le royaume ne s'est pas réalisé, du moins sous sa forme présente; que le Christ lui-même ait donné dans son enseignement, par conséquent, le Christ lui-même l'annonce dans son œuvre, l'accomplissement de la religion chrétienne. Il annonce au royaume et c'est l'Église qui s'en va. *L'Évangile et l'Église*, p. 108-114. *Le Christ d'un petit livre*, p. 138-144.

Les développements qu'il a données obligamment M. Loisy à aller plus et continuer, que non seulement le Christ annonce l'accomplissement de son œuvre, mais qu'il s'est trompé. Car celle fois, il s'agit non pas du silence du Christ sur son point commun avec saint Marc, xvi, 22, mais d'un enseignement positif qui n'aurait pas dû passer sous silence. L'ignorance et l'erreur du Christ ont consisté en ce qu'il a vu et en ce qu'il a enseigné que le royaume à venir serait le royaume eschatologique qui avait été enseigné, avait lui et non pas ce royaume tout spirituel qui devait consister dans la rénovation des cœurs.

Ainsi donc le Christ a compris en une même réalité l'élément essentiel du royaume et le royaume eschatologique qui le contenait. Il a agi en cela à la manière des prophètes et, en particulier, des auteurs apocalyptiques. Du reste, le royaume eschatologique étant la seule forme particulière qui put prendre dans son esprit l'idée de la justice absolue de Dieu s'exécutant en faveur des élus, et pour la plus grande gloire du Fils qu'il avait envoyé. Que cette forme particulière de la pensée humaine de Jésus nous apparaisse maintenant comme un symbole et non comme la description réelle, l'histoire anticipée de ce qui doit encore arriver, c'est évident il ne faut « le ni élever, ni scandaliser. *Le Christ d'un petit livre*, t. I, p. 270-271.

Contre cette interprétation eschatologique de la pensée et des paroles du Christ, interprétation qui est insoutenable en regard de la doctrine traditionnelle de la science du Christ, l'Église a pris position à deux reprises. Sur la conscience qu'a eue le Christ de sa mission et de sa personnalité, voir JÉSUS-CHRIST, col. 1386-1398.

Une première fois, dans le décret *Lamentabili* et dans l'encyclique *Pascendi* :

Décret *Lamentabili* (8 juillet 1907).

Prop. 32 : *Conciliari nequit sensus naturalis textum evangelicorum cum eo, quod nostri theologi dicunt de conscientia et scientia infallibili Jesu Christi.*

Prop. 33 : *Evidens est, cumque, qui preconcepit non ducitur opinionibus, Jesum autem errorem de proximo messianico adventu fuisse professum, aut majorem partem ipsius doctrine in evangelis synoptics continere authenticam carere.*

Prop. 34 : *Criticus nequit asserere Christo scientiam nullam eorum scriptam habuisse, licet la hypothesis, que historicam hanc conceptu potest quaque sensu moralis repugnat, nempe Christum ut hominem habuisse scientiam Dei et infinitam omnium rerum, non tam communem cum discipulis et posteritate. Denz-Baum., II, 2032-2034.*

Le sens naturel des textes évangéliques est incompatible avec ce que nos théologiens enseignent au sujet de la conscience et de la science infallible du Christ.

Pour quiconque ne se laisse pas conduire par des opinions préconçues, il est évident que Jésus a enseigné l'erreur au sujet de la proximité de l'avènement du Messie ou bien que la plus grande partie de sa doctrine, contenue dans les évangiles synoptiques n'est pas authentique.

Le critique ne peut attribuer au Christ une science simplement illusive, sans faire une hypothèse inévitablement historique et repoussant au sens moral — à savoir que le Christ, en tant qu'homme, a possédé une science divine et n'a pas voulu néanmoins communiquer la connaissance de tant de choses à ses disciples et à la postérité.

Encyclique *Pascendi* (8 septembre 1907).

Permittit modernista apologeta, non vero asserunt, Christum ipsum in dicando tempore adventus

modernistes apologetes permettent d'affirmer et même affirment que le Christ s'est lui-même mani-

nam Dei manifeste errasse :  
neque id mirum, inquam,  
videtur debet, nam et presviter  
legibus tenebatur. Denz.-  
Bannw., n. 2102.

ferment trompé en indiquant  
quant le temps de l'avènement  
du royaume de Dieu. Et cela,  
disent-ils, ne doit pas paraître  
étonnant : n'était-il pas soumis lui-même  
aux lois de la vie ?

Mais, hésitant devant certains textes d'apparence plus difficile, ceux là mêmes que nous avons rapportés plus haut, quelques auteurs catholiques émettent l'hypothèse que ces perspectives eschatologiques étaient peut-être dues à certaines influences rédactionnelles. L'hypothèse fut émise timidement par des catholiques : les évangélistes, tout en reproduisant fidèlement les paroles de Jésus auraient laissé transpirer quelque chose de leurs appréhensions sur la fin prochaine du monde. Cf. P. Batiffol, *L'enseignement de Jésus*, p. 284-285. Voir dans le *Dict. apol. de la foi catholique*, l'article *Fin du monde*, qui présente cette hypothèse avec toutes les nuances opportunes pour l'époque où il fut publié (1909) : voir surtout la conclusion, col. 1919-1920. Les non catholiques furent plus catégoriques. L'eschatologie évangélique n'aurait pas appartenu à l'enseignement de Jésus. Wellhausen, *Das Evangelium Marci*, c. xiii. Les apôtres, imprégnés des idées de leur temps, n'ont pu s'en affranchir : ce sont eux qui ont donné l'interprétation eschatologique aux paroles de Jésus. Cf. Stevens, *The Theology of the N. T.*, p. 160; Bovon, *Théologie du Nouveau Testament*. La Commission biblique a donné la pensée du magistère à propos des textes relatifs à la parousie dans les épîtres de saint Paul ; et elle déclare expressément que sa réponse vaut pour les écrits inspirés des autres apôtres :

1. — *Utrum ad solvendas difficultates, quæ in epistulis sancti Pauli aliorumque apostolorum occurrunt, ubi de Parousia, id est, de secundo adventu Domini nostri Jesu Christi sermo est, exegète catholico permittitur sit assensere, apostolos, licet sub inspiratione Spiritus sancti nullum docerent errorem propriis nihilominus humanis sensus exprimerent, quibus error vel deceptio subesse possit? Resp. : Negative.* 18 juin 1915. Denz.-Bannw., n. 2179.

Pour résoudre les difficultés qui se présentent dans les épîtres de saint Paul et des autres apôtres, quand il est question, comme on dit, de la « parousie », c'est-à-dire du second avènement de Notre-Seigneur Jésus-Christ, est-il permis à l'exégète catholique d'affirmer que les apôtres, bien que sous l'inspiration du Saint-Esprit ils n'enseignent aucune erreur, ont néanmoins exprimé leurs propres sentiments humains qui ont pu recevoir une erreur ou une illusion? — Réponse : Non.

Cette première question était suivie de deux autres, lesquelles n'apportent rien d'essentiel au problème de la science du Christ. Elles se rapportent à la pensée de saint Paul, en concordance parfaite avec l'enseignement de Jésus, et à l'interprétation de l'expression grecque *ἡμέρας ὅς τις παρρησιασμένοι* (I Thess., iv, 17). On en trouvera le texte latin à l'art. PAROUSIE, col. 2053, 2054.

6. *Le décret du Saint-Office du 5 juin 1918.* — Après la condamnation générale des propositions modernistes, il restait encore, à propos de la science du Christ, un point obscur à résoudre. On a relevé plus haut la remarque de Pohle, expliquant, sans l'excuser, l'hésitation de certains théologiens touchant l'existence d'une science bienheureuse dans le Christ, col. 1661. Cette remarque vaut, à plus forte raison, pour expliquer certaines interprétations plus récentes qui, tout en sauvegardant l'existence de la science bienheureuse dans l'âme du Christ, s'efforcent d'en limiter l'exercice ou l'influence en ce qui concerne la connaissance de l'heure et du jour du jugement.

Certains en ont restreint l'objet secondaire, tout au moins avant la résurrection du Sauveur : « Si saint Matthieu (xxiv, 36) affirme clairement que le Fils ne

sait pas l'heure du jugement, le nier sous prétexte que le Christ savait tout, c'est aller contre le principe de saint Thomas, III<sup>e</sup>, q. 1, a. 3 : il faut se rendre à l'autorité de l'Écriture. Mais conclure de cette nescience particulière avant la résurrection, que le Christ n'avait pas dès lors la vision béatifique, c'est un autre parallogisme, car ne peut-on voir l'essence de Dieu, sans pénétrer les secrets de sa volonté? » P. Lagrange, *Revue biblique*, 1896, p. 154.

D'autres ont pensé que, « par rapport à certains objets, l'ignorance peut être, dans son humanité, la conséquence d'un renoncement volontaire ».

Ces dernières hésitations ont vraisemblablement incité le Saint-Office à préciser en quelles limites la doctrine théologique de la science du Christ, considérée en fonction de l'ignorance du jour du jugement, doit être réputée sûre ou non.

Proposito a Sacra Congregatione de Summaris et de studiorum Universitatibus dubio : utrum tuto doceri possint sequentes propositiones :

1. — Non constat fuisse in animæ Christi inter homines degentis scientiam, quam habent beati seu comprehensores.

2. — Nec certa dici potest sententia, quæ statuit animam Christi nihil ignorasse, sed ab initio cognovisse in Verbo omnia, præterita, præsentia et futura, seu omnia quæ Deus scit scientia visionis.

3. — Placitum quorundam recentiorum de scientia animæ Christi limitata, non est minus recipiendum in scholis catholicis, quam veterum sententia de universali.

A ces trois questions, la réponse donnée fut négative. Denz.-Bannw., n. 2183-2185.

Un bref commentaire du décret est nécessaire.

1. Il est certain théologiquement (le mot *constat* l'indique), que l'âme du Christ encore vivant sur cette terre a joui de la vision béatifique, c'est-à-dire de cette science que possèdent les bienheureux en possession du bonheur céleste.

2. On peut déduire de la deuxième et de la troisième proposition que la doctrine d'une science universelle dans le Christ, comme l'ont enseignée les anciens théologiens, doit être dite certaine. Ainsi le Christ, par sa science humaine, connaîtrait dans le Verbe, et dès le début de son existence terrestre, tout ce que Dieu connaît par sa science de vision. Le texte proposé au Saint-Office consacre la terminologie même employée par saint Thomas dans la *Somme*, I<sup>e</sup>, q. xiv, a. 8. Mais si le Saint-Office accepte qu'on puisse déclarer certaine (*certa dici potest*) cette doctrine, il estime par le fait même qu'elle est en réalité une doctrine vraiment certaine.

3. Mais si cette doctrine des anciens doit être dite certaine, il n'est plus possible d'accorder la moindre probabilité à l'opinion de certains auteurs récents ni de l'accueillir dans les écoles catholiques.

Ainsi se trouvent consacrées les appréciations portées contre cette opinion nouvelle par des théologiens éminents comme le cardinal Billot : « Vains sont les arguments que les nouveaux exégètes cherchent dans l'histoire évangélique contre la doctrine, vraie et

catholique, de l'omission de l'âme du Christ... Si l'on veut sauvegarder l'orthodoxie, aucune ignorance ne peut être attribuée au Christ. » *De Verbo incarnato*, édit. 5 a, p. 244, 251.

Une des meilleures justifications du décret du Saint-Office a été fournie par le P. Lebreton, *Recherches de science religieuse*, octobre-décembre 1918, justification reproduite dans la note C de la nouvelle édition du t. 1, *Les origines du dogme de la Trinité*.

1° Petau, *De incarnatione Verbi*, t. XI, c. 1-14; Thomassin, *De incarnatione Verbi Dei*, t. VII; M.-J. Lagrange, *Évangile selon saint Marc*, Paris, 1920, p. 212-215; p. 326-327; p. 328-330; *Évangile selon saint Luc*, Paris, 1921, p. 269-271; Stenstrup, *De Verbo incarnato*, t. *Christologia*, t. II, Inspruck, 1882, theses LXVII-LXXVI; Card. L. Billot, S. J., *La parousie*, Paris, 1920; id., *PAROUSIE*, t. XI, col. 2013-2015; AGNOUILLES, t. 1, col. 586-596; J. Lebreton, *L'ignorance du jour du jugement*, op. cit., p. 559-590; P. Galtier, *L'enseignement des Pères sur la vision beatifique dans le Christ*, dans *Recherches de science religieuse*, 1925, p. 51 sq.; B.-M. Schwalm, *Les controverses des Pères grecs sur la science du Christ*, dans *Revue thomiste*, t. XII (1904), p. 12 sq., p. 257 sq.; Elzéar Schulte, O. F. M., *Die Entwicklung der Lehre des menschlichen Wissens Christi bis zum Beginn der Scholastik*, Paderborn, 1914; Jos. Marić, *De agnoscendo doctrina*, Zagreb, 1934; *Das menschliche Nichtwissen kein soteriologisches Postulat*, Zagreb, 1916.

2° Pierre Lombard, *Sentences*, l. III, dist. XIV, et les commentateurs, notamment S. Thomas, S. Bonaventure, Duns Scot; Alexandre de Hales, *Summa*, part. III, q. XIII; S. Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, II<sup>e</sup>, q. ix-XII et les commentateurs, notamment Cajetan, Báñez, Sylvius, Jean de Saint-Thomas (disp. XI-XIV), Salmaticenses (disp. XVII-XVII), Gonet, Clypeus, *De incarnatione Verbi divini*, disp. XV-XVIII; Billuart, *Cursus theologie*, *De incarnatione*, diss. X-XI; Suarez, *De incarnatione* (in II<sup>da</sup> part. *Summae S. Thomae*), disp. XXII-XXV; Legrand, *De incarnatione Verbi divini* (dans le *Cursus* de Mugnier, diss. IX, c. 1, a. 1).

Parmi les auteurs plus récents, Janssens, *De Deo-homine*, pars I<sup>a</sup>, *Christologia*, q. ix-XII, p. 400-478; Billot, *De Verbo incarnato*, theses XIX-XXI; Chr. Pesch, *De Verbo incarnato* (*Prælect. dogmat.*, t. IV), n. 211-274; Heinrich Gutberlet, *Dogmatik*, t. VII, p. 729 sq.; Hugon, *Tract. dogmat.*, t. II, *De Verbo incarnato*, q. VI, p. 479-530; le même, *Le mystère de l'incarnation*, Paris, 1913, IV<sup>e</sup> partie, c. II; Van Noort, *De Deo Redemptore* (1910), n. 105-115; Hervé, *Manuale*, t. II, n. 516-531; Diekamp-Hoffmann, *Manuale*, t. II, § 28; A. d'Ales, *De Verbo incarnato*, theses XVIII; P. Galtier, *De incarnatione et redemptione*, n. 312-327; 333-347; Mgr Chollet, *La psychologie du Christ*, Paris, 1903; P. Schwalm, O. P., *Le Christ d'après saint Thomas d'Aquin*, c. IV.

3° Monographies. — F. Brunetti, *La scienza umana e la coscienza messianica di N. S. Gesù Cristo*, 2<sup>e</sup> édit., Venise, 1903; O. Gruber, *Die Gotteschauung Christi im irdischen Leben und ihre Bestimmung*, Graz, 1920; V. Kwiatkowski, *De scientia beata in anima Christi*, Varsovie, 1921; S. Szabo, *De scientia beata Christi*, dans *Revue thomistica*, t. II, Rome, 1924, p. 349-491; F. Claverie, O. P., *La science du Christ*, dans *Revue thomiste*, 1908, p. 385-410; 1909, p. 50-78; 1910, p. 766-779; 1911, p. 303-313.

A. MICHEL.

**SCILLA** Salvator, frère mineur conventuel italien (XIX<sup>e</sup> s.). — Originaire de Palerme où il naquit en 1790 et fit profession en 1811, il fut un célèbre orateur et un philosophe renommé vers le milieu du XIX<sup>e</sup> siècle. Disciple du panthéiste Vincent Miceli, qui exerça une grande influence par ses théories nouvelles, principalement en Sicile, même sur les ecclésiastiques, S. Scilla contribua beaucoup à répandre les théories de son maître, surtout en Sicile. Il évita cependant de tomber dans les excès de Miceli, par exemple en ce qui regarde le mystère de la sainte Trinité et le dogme du libre arbitre, mais il le suivit néanmoins dans sa conception de la création considérée comme une pure émanation. Tout le mérite du P. Scilla, d'après D. Sparacio, consisterait en ce qu'il s'est efforcé d'attribuer à l'union religieuse ou mystique de la nature humaine avec la nature divine dans le Christ, ce que Miceli paraît attribuer à l'union substantielle ou naturelle.

Il appela son panthéisme un « panthéisme catholique ».

Salvator Scilla divulgua ses théories neo-panthéistes dans la revue, alors fameuse, de Palerme : *Il Gerifoglio siciliano*. Les articles furent édités en un volume séparé intitulé : *I fondamenti del panteismo cattolico*, t. 1, Palerme-Barcelone, 1852, in-8°, LXX-326 p., où, dans l'introduction, il s'efforça de se laver de l'accusation de panthéisme. Comme la revue fut suspendue au cours de la seconde année de son existence (1853), faute d'abonnés, il n'eut pas l'occasion de propager plus longtemps ses doctrines pernicieuses. Attaqué de tous les côtés, il répondit aux critiques venant du dehors, surtout de la part de l'*Enciclopedia di Torino*, par un opuscule intitulé : *Appendice al trattato della sostanza e del panteismo a riscontro delle teorie opposte nella Enciclopedia di Torino*, Palerme, 1852, in-8°, 94 p. Il fut toutefois plus heureux, au moins en partie, dans sa réfutation des théories d'E. Kant, qu'il publia dans des articles parus d'abord dans les revues *Il mondo comico* et *Il mondo collo*, et réunis ensuite en un volume avec le titre : *Esame critico dei principii metafisici di Emanuele Kant*, Palerme, 1859, in-8°, 224 p.

Salvator Scilla prit aussi une part active dans la fameuse polémique qui, vers le milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, souleva les théologiens de l'Italie méridionale et dont nous avons retracé les différentes péripéties dans l'article consacré à Placido Puglisi (t. XIII, col. 1161-1162). Elle fut suscitée à l'occasion d'un concours ouvert à Messine, en 1843, en vue de pourvoir une chaire de théologie à l'université de cette ville et dans lequel le conventuel Pl. Puglisi l'emporta sur le prêtre séculier C. Messina par sa dissertation : *Thesis de sacramento confirmationis*, Messine, 1843. Cette victoire provoqua aussitôt de la part du clergé séculier une opposition acharnée et J. Crisafulli Trimarchi attaqua vivement la thèse de Pl. Puglisi dans un journal local, *Scilla e Cariddi*, du 1<sup>er</sup> janv. 1843. Salvator Scilla y répliqua sans tarder par *Apologia di una dissertazione che porta per titolo « Thesis de confirmatione », di riscontro alla critica del sac. Giuseppe Crisafulli*, Palerme, 1843, in-8°, 106 p. Il est encore l'auteur de deux discours funèbres : *Discorso encomiastico nei funerali del P. M. Benedetto Anodi, O. M. conv., pronunziato nel tempio di S. Francesco in Mazzara*, Mazzara, 1844, in-4°, 46 p., dans lequel on peut trouver les noms des principaux disciples de Vincent Miceli et la défense des théories de son maître; *Ellogio funebre del rev. P. Giacchino Ventura di Raulica, ex-gen. dei Teatini*, Palerme, 1861, in-4°, 34 p.

Salvator Scilla régla en qualité de commissaire provincial la province des conventuels de Sicile pendant les temps très durs de la suppression (1865-1868) et mourut en charge, en 1868.

D. Sparacio, *Frammenti biografici di scrittori ed autori minori conventuali dagli ultimi anni del 1600 al 1900*, Assise, 1931, p. 174-175 et dans *Miscellanea francescana*, t. XXX, 1930, p. 60-61.

A. TETIARI.

**SCOCCIACAMPANA** Antoine, frère mineur conventuel italien (XVIII<sup>e</sup> siècle). — Originaire de Civitanova dans la Marche d'Ancone et docteur en théologie, il fut appelé à Rome en 1773, par Clément XIV, après la suppression des jésuites, pour y enseigner la théologie avec son confrère, Augustin Arbusti, au Collège romain de Saint-Ignace. Il occupa cette chaire pendant vingt ans et s'acquitta de sa charge à la satisfaction de tous. Il mourut, en 1793, au couvent des Douze-Apôtres à Rome. Il est l'auteur d'un cours complet de théologie : *Institutiones theologie dogmatico-scholasticae*, que le conventuel Nicolas Papini avait en grande estime et dont il confesse s'être servi dans ses leçons et ses disputes. Voir N. Papini, *Scriptores ord. min. conventuum an. 1650-1820*, au mot *Ant.*



nus *Scocciacampana*, conservé dans le ms. C. 128 des archives générales des monastères conventuels au couvent des Donzès-Apôtres à Rome. Il compose encore des *Orationes et prelationes scholasticae*, ainsi que plusieurs *Dissertationes de theologia dogmatica*, que le même N. Papini affirme avoir eues en mains (*ibid.*). Ces deux ouvrages sont restés inédits. D'après le témoignage de N. Papini (*ibid.*), Antoine Scocciacampana n'aurait écrit que des préfaces aux *Conclusiones* que ses élèves tenaient et publiaient chaque année sous sa direction au collège romain.

D. Sparacio, *Frammenti bio-bibliografici di scrittori ed autori romani del secolo XVII e XVIII*, vol. 1, 175-176, et dans *Miscellanea francescana*, t. XXX, 1930, p. 61-62; N. Papini, *Minorite conventuales lectones*, édité par L. Mazzini, dans *Miscellanea francescana*, t. XXXIII, 1933, p. 382; Fr.-A. Benaffi, *Compendio di storia minoritica*, édité par E. Rinaldi, Pesaro, 1829, p. 333.

A. TESTAERT.

**SCOLAIRE (LÉGISLATION).** — Les principes théologiques relatifs à la question scolaire ont été exposés à l'article ÉCOLE, t. IV, col. 2082-2092. Depuis la publication de cet article, la législation de l'Église a été codifiée. Code, tit. XXII, *De scolis*, can. 1372-1383. Ces canons ayant une grande portée théologique, il est indispensable d'en donner ici un bref commentaire. On examinera successivement : I. L'instruction religieuse obligatoire (can. 1372). II. L'instruction obligatoire à l'école (can. 1373). III. Les interdictions et les tolérances de l'Église catholique (can. 1374). IV. Les écoles de l'Église catholique (can. 1375 et 1379). V. Les universités catholiques (can. 1376-1380). VI. Les droits de l'Église vis-à-vis des écoles (can. 1381). On complètera ainsi l'étude amorcée à l'art. HÉRÉSIE, t. VI, col. 2240.

I. L'INSTRUCTION RELIGIEUSE OBLIGATOIRE (can. 1372). — Dans son code, l'Église suppose connus les principes rappelés ici à l'article ÉCOLE. Elle en résume la substance dans le canon 1372 où elle fait porter tout l'effort de sa discipline vers la nécessité d'une instruction ayant pour base la foi catholique. Ce canon est divisé en deux paragraphes.

§ 1. *Tous les fidèles doivent être, dès l'enfance, instruits de telle sorte que, non seulement on ne leur enseigne rien de contraire à la religion catholique et à l'honnêteté des mœurs, mais que l'instruction religieuse et morale ait la première place dans l'enseignement.*

1° Principes. — L'Église a le droit positif de former les jeunes intelligences à la connaissance des vérités religieuses, de discipliner les volontés dans le sens de la morale surnaturelle instaurée par Jésus-Christ. Les fidèles doivent donc recevoir, dès l'enfance, l'instruction religieuse et morale dont l'Église est la dépositaire. Et cette instruction, la plus nécessaire de toutes les disciplines, puisqu'elle seule est capable de conduire les hommes à leur fin dernière, doit passer avant tout autre enseignement : il faut, dit le canon 1372, que

l'instruction religieuse et morale ait la première place. Il s'agit de l'instruction religieuse et morale dont l'Église catholique est la dépositaire. Cette assertion éclairera la portée du canon suivant.

Ces dispositions générales de la discipline ecclésiastique sont formulées à l'égard non de l'école, mais de l'enseignement. L'enseignement ne se donne pas nécessairement à l'école. Les devoirs de l'enseignement dépassent forcément le cadre plus restreint des devoirs de l'école. L'Église s'exprime donc d'une manière absolue relativement à l'enseignement religieux : l'enfant catholique doit recevoir l'instruction religieuse et morale nécessaire à son salut et l'instruction profane ne pourra jamais, quel qu'en soit le mode, être contraire à la religion catholique et à l'honnêteté des mœurs.

2° Application. — Dans chaque diocèse, par l'autorité des évêques, l'Église trace un programme *minimum*, dont la matière est contenue dans le catéchisme diocésain. Il y a nécessité et obligation, pour les enfants catholiques, d'étudier le catéchisme. Un certain temps d'assistance régulière aux leçons du catéchisme, en vue de l'admission des enfants aux solennités de la communion, a été fixé dans nombre de diocèses. Une connaissance suffisante des vérités religieuses et certaines dispositions morales étant nécessaires, de droit divin, pour la réception fructueuse des sacrements, il appartient, en toute hypothèse, à ceux qui, au nom de l'Église, ont charge d'âme, c'est-à-dire aux curés, de vérifier si les enfants possèdent bien la science et les dispositions requises pour la réception de l'eucharistie. Can. 854, § 5.

Relativement à l'instruction profane, l'Église a, plus d'une fois déjà, pris les sanctions nécessaires en condamnant l'usage de certains ouvrages dont les tendances et les enseignements auraient pu faire, dans l'âme des enfants, obstacle au développement normal de la foi chrétienne. Les interdictions de l'Église par rapport à l'enseignement profane dangereux engagent la responsabilité des fidèles, parents et enfants.

§ 2. *Non seulement les parents, mais aussi tous ceux qui tiennent leur place, ont le droit et le devoir le plus strict de veiller à l'éducation chrétienne des enfants.* — La discipline de l'Église serait lettre morte si les personnes responsables de l'éducation chrétienne des enfants ignoraient leur responsabilité. Les premiers responsables sont les parents; mais responsables aussi, conjointement avec les parents, tous ceux qui tiennent, à un titre ou à un autre, la place du père et de la mère, les maîtres, les pasteurs d'âmes.

1. *Les parents.* — Le devoir des parents est trop clair pour qu'on ose le nier. Mais beaucoup de parents s'imaginent que leur autorité ne s'étend pas au delà des limites de la famille. L'enfant reste soumis à ses parents partout où il se trouve : l'autorité paternelle, les droits et les devoirs des parents demeurent inaliénables, sauf les abus possibles, comme les liens du sang qui en sont le fondement naturel. À l'école, au collège, l'enfant reste l'enfant et le père et la mère de famille ne peuvent s'en désintéresser :

Quant aux parents ou à ceux qui tiennent leur place, qu'ils veillent avec sollicitude sur leurs enfants; et, soit par eux-mêmes soit par d'autres, si eux-mêmes en sont moins capables, qu'ils les interrogent sur les leçons entendues, qu'ils prennent connaissance des livres mis entre leurs mains et, s'ils y surprennent quelque chose de nuisible, qu'ils fassent l'opposition; enfin, qu'ils séparent absolument et entièrement leurs enfants de la société, des condisciples qui menaceraient leur foi ou leur vertu, ou dont les mœurs seraient corrompues, et leur interdisent de les fréquenter.

Ces instructions données par le Saint-Office aux évêques des États-Unis (24 novembre 1875) conviennent à l'univers entier. À défaut des parents, les tuteurs et parrains devront, vis-à-vis de leurs pupilles et filleuls, s'inspirer des mêmes recommandations.

2. *Les maîtres.* — Les parents catholiques ne peuvent se décharger du soin de l'instruction et de l'éducation de leurs enfants que sur des maîtres catholiques. L'œuvre de la formation intellectuelle et morale de l'enfant baptisé doit rester, partout où elle s'accomplit, spécifiquement chrétienne.

Cette œuvre, spécifiquement chrétienne, n'est possible qu'avec des maîtres chrétiens. Le maître devra être lui-même un croyant et un pratiquant, s'il ne veut pas ou être un hypocrite ou manquer à ses devoirs les plus élémentaires de substitut des parents. Pie IX rappelait avec force, dans sa lettre *Quamvis*

sine (14 juillet 1864) à l'archevêque de Fribourg-en-Brisgau, ce devoir des maîtres à l'école :

C'est surtout dans ces écoles (populaires), qu'il faut apprendre avec son aux enfants du peuple de toute classe, et des leur tendresse, les mystères et les préceptes de notre très sainte religion, qu'il faut les former à la piété et à l'honnêteté des mœurs, à la religion et à la vie sociale. Pour ces écoles, l'enseignement religieux, dans l'instruction et l'éducation, doit se bien occuper le premier rang et primer, que les autres connaissances, dont on peuplé la jeunesse, paraissent comme des auxiliaires.

Cette déclaration de Pie IX, reprise par Léon XIII dans sa constitution aux évêques et aux missionnaires d'Angleterre et d'Ecosse, montre bien la pensée de l'Église : « à enfants catholiques maîtres catholiques... et cela, afin de pourvoir à un enseignement catholique. Cf. constitution *Romanos pontifices*, 8 mai 1881.

Les inconvénients et les dangers de l'école neutre viennent corroborer, par l'évidence des faits, la sagesse de ces prescriptions. Les maîtres sur lesquels les parents chrétiens se déchargent en partie de leurs devoirs, doivent donc être eux-mêmes chrétiens et « pourvus de toutes les qualités, naturelles et acquises, que comportent les fonctions de l'enseignement ». Léon XIII, lettres *Affaires* aux évêques du Canada, 8 décembre 1897. Se départir de ce point de vue, c'est entrer délibérément dans l'absurdité et l'illlogisme.

Enfin, les maîtres, même chrétiens, devront se souvenir qu'ils n'absorbent pas en eux le pouvoir et les droits des parents. Ceux-ci gardent l'obligation de veiller à ce que l'enseignement des maîtres concorde avec la religion de leurs enfants. Ils conservent un droit de contrôle, dont les maîtres ne peuvent s'offenser. C'est de la collaboration étroite des parents et des maîtres, et de leur bonne entente, que l'on doit attendre les seuls résultats efficaces dans l'instruction et l'éducation de l'enfance chrétienne. Les maîtres ne peuvent être, en effet, que les mandataires de la famille, même si l'État intervient dans leur recrutement, contrôle leur travail, rémunère leur tâche. Cf. A.-D. Sertillanges, *La famille et l'État*, p. 23.

3. *Les pasteurs.* — On peut envisager le devoir du clergé sous deux aspects : celui du gouvernement intérieur des âmes, celui du gouvernement extérieur du peuple chrétien.

a) *Le gouvernement intérieur des âmes.* — La question scolaire étant une question morale au premier chef et pour les parents et pour les maîtres, toute infraction grave à la loi morale réglant le devoir scolaire relève, comme tout péché, du tribunal de la pénitence. Parents et maîtres ne doivent donc pas s'étonner que le prêtre chargé de leurs âmes se préoccupe de leurs actes en matière d'enseignement et d'éducation même et surtout au confessionnal. En chaire et dans les actes publics du ministère, le curé ne peut que rappeler les principes généraux et en tirer des conclusions immédiates ; il ne saurait dirimer toutes les difficultés particulières. C'est au confessionnal, et là seulement, que les pasteurs d'âmes peuvent juger des directions individuelles à donner aux ouailles, lorsque les difficultés indépendantes de la volonté des intéressés viennent faire obstacle à l'accomplissement normal du devoir scolaire. S'il s'agit du choix de l'école ou des maîtres, le confesseur a le droit et le devoir d'intervenir et de juger. Ce faisant, il représente l'Église, responsable des âmes et usant de son pouvoir indirect de préservation pour empêcher que la foi ne reçoive, de l'enseignement profane, quelque atteinte. Enfin, dans le gouvernement intérieur des âmes, le prêtre est encore le représentant de l'Église pour régler les cas de conscience individuels relatifs à la science religieuse et à la discipline morale qui s'imposent à chacun des fidèles.

Le Saint-Office, dans une instruction aux évêques des États-Unis, rappelle aux fidèles ce pouvoir des prêtres dans le gouvernement intérieur des âmes, en signalant expressément la nécessité de refuser l'absolution aux parents contumaces « qui négligent de procurer à leurs enfants l'instruction et l'éducation chrétiennes nécessaires, qui les laissent fréquenter des écoles où la tenue des âmes ne peut être exécutée, ou enfin qui, ayant à proximité une école catholique convenable et parfaitement organisée, ou pouvant faire élever leurs enfants catholiquement dans une autre région, les confient néanmoins aux écoles publiques sans une raison suffisante et sans les précautions nécessaires pour que le péril de perversion devienne, de prochain, éloigné ». Instruction du 24 novembre 1875.

b) *Le gouvernement extérieur du peuple chrétien.* — Des lors qu'il ne s'agit plus de régler des situations individuelles au for de la conscience, la responsabilité et les devoirs des pasteurs d'âmes relèvent du gouvernement extérieur du peuple fidèle.

Dans ce domaine, le rôle du prêtre comme le droit de l'Église, prend un double aspect : direct, lorsqu'il s'agit de l'instruction et de l'éducation proprement religieuse de l'enfance ; indirect et comme négatif, s'il est question de l'enseignement profane. Le prêtre doit :

a. *Distribuer personnellement aux fidèles l'enseignement religieux.* — Le droit rappelle avec force (canons 1329-1336) l'obligation qui incombe aux pasteurs d'âmes de donner personnellement à leurs ouailles l'instruction catéchétique. Et le droit prévoit trois sortes de catéchismes : le catéchisme préparatoire à la première communion, le catéchisme complémentaire pour les enfants déjà admis à la communion et le catéchisme paroissial, destiné aux adultes. Afin de ne négliger aucune de ces obligations, le curé doit faire appel au concours des clercs, prêtres et ministres inférieurs, séculiers et réguliers, qui habitent sa paroisse, et, si la chose est nécessaire, il doit utiliser les bonnes volontés laïques, particulièrement celles des associés des confréries de la « Doctrine chrétienne ».

Fidèles et clercs confronteront leur attitude à ces indications : loin de laisser le curé seul aux prises avec toutes les difficultés inhérentes, surtout à l'époque actuelle, à l'instruction religieuse de l'enfance, les catholiques fervents de l'un et d'autre sexe viendront à son secours, organiseront, sous sa direction, les œuvres de catéchistes volontaires et participeront ainsi à la grande œuvre de la formation religieuse des fidèles.

Voici les textes importants en cette matière :

Canon 1330. Le curé doit :

§ 2. Avec un soin tout particulier, et surtout, s'il en est opposé, pendant le carême, instruire les enfants en vue de les amener à faire une sainte première communion.

Canon 1331... Que le curé n'omette pas d'inculquer plus complètement et plus parfaitement le catéchisme aux enfants qui ont fait récemment leur première communion.

Canon 1332. Les dimanches et les autres jours de fête de précepte, à l'heure qu'il jugera la plus convenable pour rassembler le peuple, le curé devra en outre expliquer le catéchisme aux fidèles adultes, dans un langage approprié à leur capacité.

Canon 1333. § 1. En vue de l'instruction religieuse des enfants, le curé peut et s'il est légitimement empêché, doit se faire aider par des clercs domoïnes sur sa paroisse ou encore, si la chose est nécessaire, par de bons laïques, et surtout par ceux qui sont inscrits, dans la paroisse, parmi les membres de la confrérie de la « Doctrine chrétienne » ou de toute autre association analogue.

§ 2. Les prêtres et autres clercs qui n'ont aucun empêchement légitime, devront prêter leur concours au curé pour cette œuvre très sainte, et cela sous peine de peine que l'Ordinaire leur pourrait infliger.

Le canon 1334 rappelle aux religieux le devoir qui leur incombe de venir en aide au clergé séculier dans l'enseignement de la doctrine chrétienne.

b. *Veiller à la préservation de la foi et de la morale.* — Ce devoir est commandé par le droit que possède l'Église d'intervenir chaque fois que l'enseignement profane devient un péril pour la foi ou les mœurs des élèves.

En face des écoles neutres ou sectaires, il n'est point permis au prêtre de se confiner dans les enseignements et les avis du confessionnal; le gouvernement extérieur des âmes exige une intervention plus directe, encore que toujours marquée au coin de la prudence.

Le devoir strict du curé est de surveiller l'enseignement donné à l'enfance et, s'il y découvre un véritable péril pour la foi ou les mœurs, de chercher et d'y appliquer le remède convenable. Les moyens à employer pour conjurer le mal varieront selon les circonstances, mais ils doivent tous tendre à neutraliser l'influence de l'enseignement pernicieux. L'instruction du Saint-Office, à laquelle on s'est déjà référé, envisage cette éventualité. Après avoir expliqué qu'en certains cas exceptionnels des enfants peuvent être obligés de fréquenter des écoles publiques dangereuses, ce document rappelle qu'on ne peut le tolérer qu'à la condition d'éloigner des enfants le péril de perversion. Et il signale que, sur ce point, la responsabilité des curés et missionnaires est engagée, autant que celle des parents.

c. *Fonder des écoles.* — Lorsque la chose est possible, lorsque le manque d'écoles publiques catholiques la rend nécessaire, la fondation, l'entretien d'écoles paroissiales et diocésaines s'imposent à la conscience des pasteurs et des fidèles. Voir plus loin.

II. L'INSTRUCTION RELIGIEUSE OBLIGATOIRE A L'ÉCOLE (can. 1373). — 1° *Dans les écoles primaires.* — Le canon 1373 pose un principe fondamental au point de vue catholique : § 1. *Dans toute école élémentaire, l'instruction religieuse doit être donnée aux enfants, suivant leur âge.*

Ce principe renferme deux vérités qui se superposent pour ainsi dire l'une à l'autre : 1. L'enseignement religieux ne doit être séparé, ni en droit, ni en fait, de l'enseignement profane à l'école; 2. l'enseignement religieux ne peut être en fait uni à l'enseignement profane à l'école, qu'à la condition d'être donné par le même maître.

1. *Union de l'enseignement religieux et de l'enseignement profane à l'école.* — Les deux enseignements, religieux et profane, doivent être unis à l'école même.

L'instruction religieuse, pour un catholique, doit être placée au premier rang de tout enseignement : elle est la science la plus nécessaire à l'homme. Établir le principe de l'école neutre, c'est aller contre la morale essentielle du catholicisme :

« Indépendamment d'autres motifs, ces écoles appelées neutres, par le fait qu'elles excluent de leur encense la vraie religion comme les autres, l'outragent en même temps en la chassant de la première place qu'elle doit occuper soit dans toutes les habitudes de la vie humaine, soit surtout dans l'éducation de la jeunesse. » *Circulaire de la Propagande* aux évêques du Canada, 14 mars 1895. Léon XIII, à plusieurs reprises, a insisté sur cette vérité : « L'école neutre, par sa nature, ne peut être fondée, elle ne peut reconnaître Dieu, et, par là, elle doit être réprouvée. » Voir allocation consistoriale du 20 août 1880 (au sujet de la loi introduisant la neutralité scolaire en Belgique); lettre pontificale au roi des Belges (4 novembre 1879); encyclique *Officio sanctissimo*, aux évêques de Bavière (22 décembre 1887); lettres *Adversus* aux évêques du Canada (8 décembre 1897); encyclique *Nobilissima Gallorum gens* (8 février 1884) aux évêques français. « Système mensonger, système par-dessus tout désastreux dans un âge aussi

tendre, puisqu'il ouvre, dans les âmes, la porte à l'athéisme et la ferme à la religion », dit ce dernier document. Voir également la lettre *Quam non sine* (14 juillet 1894) de Pie IX à l'archevêque de Fribourg en-Brigau.

À l'encontre de cette doctrine, jugée trop absolue, on a souvent élevé une objection : « Il n'est pas nécessaire que l'instruction religieuse soit donnée à l'école. L'instruction religieuse relève de l'Église; si l'école appartient à l'instruction profane qui n'est ni religieuse, ni antireligieuse. Le lieu affecté à l'enseignement religieux est tout naturellement l'église ou la chapelle des catéchismes, où le prêtre exerce librement et sans entraves ses fonctions sacerdotales. L'instruction profane et l'instruction religieuse peuvent être données parallèlement, sans que l'une ait à souffrir de l'autre; mais si le prêtre (comme les parents d'ailleurs), a le droit d'exiger de la part du maître d'école le respect des convictions religieuses des enfants catholiques, il n'est plus dans son rôle en exigeant que ce maître s'occupe à l'école d'enseignement religieux proprement dit. C'est au prêtre ou au maître chargé de l'enseignement religieux d'en faire apprécier aux élèves toute l'importance et la nécessité. » Cette objection ne peut se soutenir quand on considère le double motif de l'union préconisée.

Premier motif : la psychologie de l'enfant. — En des écoles où, systématiquement, on prétend passer sous silence tout enseignement religieux, où seul l'enseignement profane trouve place au programme, où le catéchisme est considéré comme matière étrangère, sans aucun caractère obligatoire, qu'arrivera-t-il fatalement? L'enfant considérera le catéchisme comme une matière étrangère et libre; il n'y verra, comme on semble l'y inviter, qu'une branche très accessoire à laquelle il ne faut pas attacher une importance exagérée. Tout ce que le prêtre pourra dire pour redresser cette opinion, tout ce que les parents pourront faire pour neutraliser l'effet d'un enseignement sans religion, risque d'être sans efficacité. Léon XIII, dans une lettre au cardinal vicaire (26 juin 1878), signale « l'impression fâcheuse que doit produire dans l'âme des enfants le fait que l'enseignement religieux se trouve dans des conditions si différentes de tous les autres enseignements. La jeunesse a besoin d'apprécier l'importance et la nécessité de ce qu'on lui enseigne, pour se consacrer avec ardeur à l'étude. Quelle stimulation, quelle impulsion pourra-t-elle donc ressentir pour un enseignement envers lequel l'autorité universitaire se montre ou froide ou hostile et qu'elle ne semble tolérer qu'à contre-cœur? » Traduction des *Analecta*, 1878, p. 738.

Second motif : la répression nécessaire d'un abus. — Les parents ont le droit, mais aussi le devoir d'élever chrétiennement des enfants baptisés. Ce devrait être le rôle de l'autorité légitime dans la société d'empêcher les abus possibles à cet égard. Léon XIII, dans la lettre citée, insiste sur ce second point de vue.

S'il y avait, dit-il (et il n'est pas impossible qu'il y ait) des parents qui, par perversité d'âme ou bien plus peut-être par ignorance ou par négligence, ne s'aviserient pas de demander, pour leurs enfants, le bienfait de l'instruction religieuse, une grande partie de la jeunesse demeurerait privée des doctrines les plus salutaires, et cela au grand détriment de la société civile elle-même. Les choses étant en cet état, ne serait-il pas du devoir des personnes qui président aux écoles de rendre vaines la malice ou la négligence des parents?

Et le pape fait la comparaison entre l'école rendue obligatoire pour l'enseignement profane, de moindre utilité sociale que l'enseignement religieux, et l'abandon dans lequel les pouvoirs publics affectent de laisser l'instruction religieuse, « qui est, sans nul doute, la



plus solide garantie d'une sage et vertueuse direction de notre vie ici bas ».

Mais en ce cas, que penser des dissidents? On dit : « L'école officielle est ouverte à tous les enfants sans distinction de religion. Comment donc imposer un enseignement religieux officiel? La réponse est simple et nous l'avons déjà prévue : à enfants catholiques, maîtres catholiques et enseignement catholique. L'exemple de l'Alsace-Lorraine avec ses écoles confessionnelles, catholiques et protestantes, indique que la solution est relativement facile et ne demande qu'un peu de bonne volonté de la part des pouvoirs publics. Il suffira pratiquement d'exonérer de l'assistance aux leçons religieuses les dissidents religieux et les enfants élevés en dehors de toute religion.

2. *Unité de maître à l'école primaire pour les deux enseignements.* — Pour garder vraiment à l'enseignement religieux son caractère officiel et une efficacité pleine, il serait bon, au moins pour l'enseignement très élémentaire, de le confier au maître même qui donne l'enseignement profane, et non pas uniquement au prêtre chargé du service religieux.

Sans doute, il ne saurait être question d'appliquer cette règle à l'enseignement secondaire, où chaque professeur enseigne une matière déterminée, et où l'enseignement religieux, en raison de son importance, requiert un professeur spécial. Il s'agit donc uniquement des écoles primaires et populaires, dans lesquelles, en règle générale, un seul et même maître est chargé de tout l'enseignement d'une même classe et d'une même section, ou bien encore des petites écoles de village, où un seul instituteur dirige l'école entière.

En demandant dans ces écoles un maître unique pour l'enseignement religieux et pour l'enseignement profane, on exprime un vœu qui répond à l'idéal de l'école catholique. Cet idéal n'est pas toujours réalisable. Mais il faut le connaître afin de s'en écarter le moins possible dans la pratique.

Qu'on ne dise pas que l'instituteur, quel que soit son sentiment à l'égard de la religion, pourra se tenir, en classe, dans une neutralité stricte. Car son exemple, sa manière de s'exprimer, son silence même — pour ne pas parler de son abstention en tout ce qui concerne les pratiques religieuses — ne seront pas sans laisser des traces dans des âmes impressionnables comme le sont celles des enfants. D'un mot, le Saint-Office, dans son instruction du 26 mars 1866, a résumé la pensée de l'Eglise sur les maîtres qui s'abstiennent, dans les écoles populaires, de l'enseignement et de la pratique de la religion : « L'autorité des maîtres, qui est très puissante sur l'esprit de la jeunesse, entraîne les enfants par une force naturelle à approuver tout ce qu'ils leur voient faire ou leur entendent dire; d'où il suit que l'indifférence des maîtres pour la religion, leurs erreurs contre la foi, leur mépris du catholicisme, empoisonnent comme d'un souffle empesté leurs cœurs tendres et les corrompent entièrement, en éteignant la flamme de la piété.

2<sup>o</sup> *Dans les écoles secondaires et supérieures.* — Voici, à ce sujet, le texte du canon 1373, § 2 : *Que la jeunesse qui fréquente les écoles secondaires et supérieures reçoive un enseignement doctrinal plus complet, et que les Ordinaires des lieux veillent à ce que cela se fasse par des prêtres pleins de zèle et de science.*

Le commentaire de ce canon comporte plusieurs idées maîtresses : la formation chrétienne qui s'impose, dans les collèges secondaires et les lycées, à tous les jeunes gens catholiques, se complète ici d'un enseignement religieux plus parfait : — cet enseignement à la fois théorique et pratique, repose avant tout sur la doctrine : — il doit être donné par des prêtres qualifiés pour cette mission.

1. *Un enseignement plus complet.* — C'est parce que l'homme est ordonné à une fin surnaturelle qu'il doit diriger sa formation intellectuelle et morale en fonction de l'ordre surnaturel. Ce principe fonde la doctrine catholique de la nécessité primordiale d'une formation chrétienne, à laquelle doivent se rapporter les autres perfectionnements de l'esprit et du cœur.

On ne saurait donc se contenter d'imposer à tous les jeunes gens des collèges secondaires un programme uniforme et minimum d'instruction religieuse, tel qu'on peut le concevoir dans les écoles primaires et au premier catéchisme. Le souci des âmes exige davantage. La science religieuse, comme toute science, doit être distribuée à chacun selon ses besoins et ses capacités. Dans les collèges secondaires, l'enseignement prend une envergure que ne connaissent point les écoles primaires; il est donc nécessaire que l'enseignement religieux y soit aussi, comme l'affirme le droit canon, plus complet. A mesure que l'élève franchira les divers échelons du programme des études, il faudra lui donner un enseignement de plus en plus perfectionné et proportionné au développement de ses facultés. Cf. décret de la S. C. du Concile, 12 janvier 1935. Pie X avait précisé cette disposition dans l'encyclique *Acerbo nimis* par l'art. 5 : « Dans les grandes villes, surtout celles où il y a des universités, lycées, collèges, on établira des cours de religion pour soustraire (au danger) la jeunesse qui fréquente les écoles publiques où il n'est pas fait mention de religion. » (15 avril 1905.)

2. *Une formation doctrinale.* — Pour être complet, l'enseignement religieux doit être consolidé par la pratique des vertus chrétiennes. On ne consistera pas la foi catholique sans ajouter à la doctrine la pratique religieuse.

Mais la base de cette pratique doit être avant tout doctrinale; *juventus*, dit le droit canon, *religionis doctrina excolatur*. La doctrine! Il serait à désirer que l'on comprît bien toute la signification de ce mot : dans l'enseignement religieux secondaire et supérieur, moins d'apologétique et plus de dogmatique! C'est souvent en réfutant des objections qu'on éveille, dans les meilleurs esprits, des difficultés insolubles; et puis, notre religion par elle-même est si belle, sa doctrine si élevée et sa morale si parfaite, qu'elle est à elle-même sa meilleure démonstration. Qu'on relise les Pères de l'Eglise et l'on constatera combien leur enseignement est avant tout doctrinal. Sans doute, une place doit être réservée à la défense du dogme, mais la place prépondérante doit être certainement attribuée à leur exposé traditionnel et théologique.

3. *Des maîtres capables.* — Dans l'enseignement primaire, le maître donne l'enseignement à la fois profane et religieux. Ici, à matière spéciale, maître spécial. Le professeur d'enseignement religieux devra être choisi en vue de sa fonction. Il sera, dit le droit canonique, un prêtre. Seul, en effet, le prêtre a suffisamment étudié la théologie pour pouvoir dispenser aux fidèles instruits un enseignement religieux plus élevé. La coutume de nommer dans les établissements officiels ou libres des aumôniers, chargés d'y donner l'enseignement religieux, est donc excellente; le caractère neutre des collèges de l'État et l'enseignement hostile de certains professeurs laïques ne sont pas, en règle générale, une raison suffisante d'y supprimer les aumôniers et l'enseignement religieux dont l'influence heureuse est tout au moins un salutaire contrepois.

Le texte du droit ajoute que ces prêtres doivent être pleins de science et de zèle. Leur zèle en fera des apôtres et des éducateurs émrites; leur science les préparera à leur fonction d'instituteurs religieux. Et précisément, il faut remarquer qu'ici la tâche est délicate. Pour bien donner un enseignement religieux à des esprits déjà ouverts aux problèmes du jour, il faut plus

qu'une préparation ordinaire : une formation spéciale s'impose. De même que les facultés de lettres et des sciences forment des licenciés et des docteurs dont la compétence fera apprécier la valeur des établissements où ils enseigneront, de même les licenciés et docteurs en théologie sont tout désignés pour devenir d'excellents professeurs de science religieuse et des professeurs spécialisés dans leur matière.

III. LES INTERDICTIONS ET LES TOLÉRANCES DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE (can. 1374). — Les interdictions de l'Église relativement à la fréquentation des écoles dangereuses pour la foi ou les mœurs des enfants sont contenues dans le canon 1374 : *qui les enfants catholiques ne fréquentent pas les écoles non catholiques, neutres et mixtes, c'est-à-dire ouvertes aussi à des non catholiques.*

Après cette interdiction générale, le canon prévoit, vu les difficultés présentes, en certaines régions ou pour certaines personnes, des exceptions possibles : *Il appartient à l'Ordinaire du lieu seul, de décider, d'après les instructions du Siège apostolique, dans quelles conditions et avec quelles précautions pour éviter le danger de perversion, la fréquentation de ces écoles pourra être tolérée.*

1° La règle. — Elle est simple : défense de fréquenter toute école non complètement catholique. Seule, l'école intégralement catholique répond aux exigences du droit divin, en vue de l'instruction et de l'éducation des enfants catholiques. Toute autre école est donc, par rapport à la formation chrétienne de l'enfance, insuffisante, sinon positivement mauvaise. Une telle école ne peut donc être fréquentée.

Le texte canonique prévoit trois sortes d'écoles insuffisantes ou mauvaises : les écoles confessionnelles *non-catholiques*, les écoles *ariéennes* et *neutres*, les écoles *mixtes*, c'est-à-dire ouvertes officiellement aux catholiques et aux dissidents.

Voici le principe de morale justifiant la défense portée par l'autorité ecclésiastique : « Il n'est permis à personne, sous aucun prétexte, et quel que soit le dommage qui puisse en résulter, de s'exposer à un danger prochain et certain de pécher. » Et cette règle est d'autant plus stricte qu'il s'agit de péchés plus graves.

Or, les péchés contre la foi sont, après la haine de Dieu, les plus graves que l'on puisse commettre. Il n'est donc jamais permis de fréquenter une école où l'on est certain de trouver pour la foi chrétienne un danger prochain qu'il est impossible de rendre éloigné.

Il faudra voir, en premier lieu, si dans l'école qu'on demande à fréquenter, le péril de perversion est tel qu'il soit absolument impossible de le rendre éloigné, comme par exemple, toutes les fois que l'on y enseigne ou qu'il s'y fait des choses contraires à la doctrine catholique ou aux bonnes mœurs, choses qu'on ne saurait entendre, à plus forte raison faire, sans détriment pour l'âme. *Un tel péril doit être absolument évité au prix de n'importe quel dommage temporel, fût-ce même de la vie.* Instruction du Saint-Office aux évêques des États-Unis, 24 novembre 1875.

Dans leur lettre collective du 18 septembre 1908, les évêques français faisaient une allusion nette à cette éventualité.

« Que, si, ce qu'a Dieu ne plaise, (l'école) s'obstinait à être un péril pour la foi de vos enfants, vous devriez et nous ne cessons de vous le rappeler et de vous soutenir dans la défense de vos droits... Vous devriez leur en interdire l'accès, au prix des suites quelconques pouvant résulter de l'acte de conscience que vous auriez ainsi accompli en bons Français et en bons chrétiens. »

1. École confessionnelle non catholique. — Cette école existe dans les pays religieux, mais non catholiques, protestants ou schismatiques. On comprend quel danger présente, au point de vue de la foi des enfants, une école où tout l'enseignement et spécialement un enseignement religieux obligatoire est ordonné en fonction d'une religion fautive. Les catholiques d'Amé-

rique du Nord ont été obligés de subir cet état de choses jusqu'au début du siècle dernier. C'est à force de réclamations et de luttes qu'ils sont parvenus à obtenir l'école strictement neutre, qui représente un progrès réel au point de vue catholique ; en France, l'école laïque, lorsqu'elle devient sectaire par la faute des maîtres, et contrairement au principe même de la loi, présente un danger analogue, et parfois plus grave encore, puisque ce danger ne tend à rien de moins qu'à supprimer tout sentiment religieux dans l'âme de l'enfant. De telles écoles sont des plus dangereuses pour l'enfant ; le péril que l'on y court est un péril presque toujours grave, prochain et certain. Il est donc difficile d'admettre que de telles écoles puissent être fréquentées en sûreté de conscience.

2. L'école mixte. — Le droit canonique n'entend pas, par école mixte, l'école ouverte indistinctement aux enfants des deux sexes ; il s'agit des écoles où les maîtres appartiennent à des confessions religieuses différentes et donnent l'instruction à des élèves pareillement de confessions différentes. Dans le cas où un programme minimum d'instruction religieuse serait imposé à tous les élèves, programme choisi parmi les matières communes aux différentes religions représentées dans l'école et développé par n'importe quel maître, appartenant à n'importe quelle religion, on saisis immédiatement l'importance et l'étendue du péril causé par un tel enseignement à la foi des catholiques : enseignement nécessairement insuffisant, incomplet, et de plus fatalement déformé et erroné lorsqu'il sera donné par un maître non catholique.

Alors même que dans ces écoles l'enseignement serait purement profane, ces écoles resteraient souverainement dangereuses :

En effet, non seulement on trouvera en elles les scandales qui viennent de la conduite et de la fréquentation des maîtres et des condisciples hérétiques, mais, en outre, ce serait naïveté de penser qu'en ouvrant toutes grandes les portes à des maîtres non catholiques, on ne leur permettrait pas, à temps et à contre-temps, en toute occasion et en dehors de toute occasion, de circonvenir la simplicité des enfants, de l'envelopper dans des pièges d'autant plus efficaces à les perdre que l'artifice en est plus inattendu et plus dissimulé. Instruction du Saint-Office aux évêques suisses, 26 mars 1866.

De l'école mixte proprement dite, il faut rapprocher l'école catholique ouverte à des non catholiques. Ici le danger est moins grand et la règle générale admet plus facilement des tempéraments. Néanmoins, l'Église tient à marquer théoriquement sa répugnance pour un tel état de choses. Cette répugnance est justifiée, d'une part par le péril permanent que crée à la foi des catholiques le contact d'enfants non catholiques (voir l'Instruction de la S. C. de la Propagande, 25 avril 1868), d'autre part par l'espece de compromission avec le schisme ou l'hérésie que sont contraints de subir les directeurs de telles écoles.

Ces écoles, catholiques en principe, deviennent en fait des écoles neutres, ou moins catholiques. En ce qui concerne les écoles catholiques d'Orient, où les religieux et religieuses sont obligés d'accepter des élèves schismatiques, des règles précises ont été tracées par Rome, afin de sauvegarder la foi des catholiques. Voir HÉRÉSIE, t. VI, col. 2242.

En France, l'école catholique est en général aux seuls catholiques, mais les recommandations instantes faites par l'Église aux écoles d'Orient d'éliminer les sujets non catholiques susceptibles de corrompre par leur compagnie et leurs discours les enfants catholiques, constituent une précieuse indication pour les maîtres. Ce qu'il faut chercher dans nos écoles catholiques, c'est moins le nombre des élèves que la qualité. En tous cas, il ne faut pas que les enfants des écoles

catholiques puissent trouver dans la compagnie de certains camarades l'occasion de se pervertir et de perdre le fruit de leur éducation chrétienne.

3. *L'école neutre.* — Par le fait même qu'elle exclut tout enseignement religieux, l'école neutre est souverainement injurieuse pour Dieu et pernicieuse pour la société. Donc, même si on y observe strictement la neutralité, cette école est déjà mauvaise, tout au moins négativement. Mais une autre considération doit entrer ici en ligne de compte. Il est bien difficile que la neutralité soit observée à l'école. Elle est, en fait, très souvent inapplicable : c'est donc avec raison que l'épiscopat français a condamné l'école neutre en ces termes :

A l'heure actuelle, personne ne peut le nier, un grand nombre d'écoles, se disant neutres, ont perdu ce caractère. Les instituteurs qui les dirigent ne se font pas scrupule d'outraïer la foi de leurs élèves et ils commettent cet inacceptable abus de confiance, soit par des livres classiques, soit par l'enseignement oral, soit par mille autres industries que leur impiété leur suggère.

Devant ce travail im pie, nous nous sentons obligés par notre conscience épiscopale de vous rappeler le non fœt de l'évangile. Non, il ne vous est pas permis de choisir pour vos enfants une école, de quelque ordre qu'elle soit, où ils seraient élevés dans le mépris des enseignements, des préceptes et des pratiques de notre sainte religion : en le faisant, vous coopérerez à l'œuvre la plus honteuse, et cette complicité, gravement coupable, vous rendrait indignes des sacrements de l'Église. *Lettre collective*, 14 septembre 1909.

2° *Les tolérances.* — Le canon 1374 dans sa deuxième partie, prévoit des exceptions possibles aux interdictions formulées par la règle générale. C'est en tenant compte de difficultés pratiques que le Code a été pour ainsi dire contraint d'enregistrer des attitudes moins conformes au droit. Rappelons le texte : *Il appartient à l'Ordinaire du lieu seul de décider, d'après les instructions du Siège apostolique, dans quelles conditions et avec quelles précautions pour éviter le danger de perversion, la fréquentation de ces écoles pourra être tolérée.*

1. *En toute hypothèse, le danger prochain de perversion ne doit pas exister.* — L'Église ne saurait autoriser une attitude contraire au droit divin. Or, si un danger grave et prochain de perversion, soit au point de vue de la foi, soit au point de vue des mœurs, subsistait dans la fréquentation d'une école quelconque, l'Église, sous aucun prétexte, ne pourrait autoriser cette fréquentation : « Un tel péril doit être absolument évité au prix de n'importe quel dommage temporel, fût-ce même de la vie. » Instruction du Saint-Office aux évêques des États-Unis, 24 novembre 1875. Ce point de morale est le fondement même de la discipline ecclésiastique relativement aux écoles non catholiques.

2. *Dans certains cas, des raisons graves peuvent justifier la fréquentation, par les catholiques, d'écoles non catholiques.* — Le Saint-Office, dans son Instruction aux évêques de Suisse, le reconnaît explicitement :

Des circonstances particulières peuvent constituer une nécessité, qui force quelquefois à fréquenter ces écoles ; à savoir, lorsque les catholiques sont opprimés par une tyrannie telle, qu'ils n'ont ni la possibilité, ni la faculté de confier leurs enfants à leurs propres écoles catholiques ; de telle sorte qu'ils sont mis dans l'alternative, ou de renoncer au bénéfice d'études nécessaires à leur condition familiale, ou d'abandonner complètement les affaires publiques aux mains des hétérodoxes, ou de subir les écoles mixtes, contrairement à leur volonté.

D'autres motifs graves sont envisagés dans les instructions pontificales. S'adressant aux évêques de l'Amérique du Nord, le Saint-Office stipule qu'une raison suffisante existe généralement quand on n'a pas d'école à proximité, ou bien quand celle-ci est peu propre à donner aux adolescents une éducation convenable et en rapport avec leur condition. Toutefois, le même document fait observer que, si les parents peuvent faire élever leurs enfants catholiquement dans une autre

région, ils le doivent absolument, à moins qu'une raison autre que le manque d'école catholique sur place ne les en dispense. Aux évêques suisses, le Saint-Office n'avait pas parlé différemment : « On alléguerait en vain la raison de nécessité, si l'on peut, sans dommage notable, envoyer ses enfants à d'autres écoles catholiques, bien que situées en dehors de la région.

Enfin, des motifs d'ordre général peuvent militer en faveur d'une certaine tolérance. Le cas s'est présenté spécialement en Angleterre et en Irlande, à propos des écoles secondaires gouvernementales et des universités établies. Tandis que Rome, en ce qui concerne la fréquentation des universités, donnait aux catholiques le mot d'ordre de s'abstenir (mot d'ordre depuis modifié), la fréquentation des collèges secondaires était autorisée, pour de graves raisons : la défense de la religion catholique, la commodité de faire instruire la jeunesse, la reconnaissance due au « sénat de l'empire britannique » qui a voté des fonds considérables pour les écoles populaires d'Irlande, la nécessité de maintenir la concorde entre les évêques catholiques, le devoir de favoriser la tranquillité publique, enfin la crainte de voir passer peut-être la totalité des fonds et l'autorité aux mains des maîtres hétérodoxes. Instruction de la Propagande aux archevêques d'Irlande, 7 août 1860, rappelant une circulaire antérieure du 16 juin 1841. Ces motifs d'ordre général, sous une forme ou sous une autre, peuvent se présenter partout. En France, à plusieurs reprises, les évêques ont demandé l'application de la neutralité à l'école publique, non point certes qu'ils approuvaient cette neutralité condamnable et condamnée, mais parce que, devant la situation de fait qui s'impose à beaucoup de localités, il était urgent de rappeler que « si l'école officielle ne sait que faiblement aider, du moins, il lui est interdit d'entraver l'œuvre de formation dans la foi et les mœurs ». Et, dans leur dernière lettre, postérieure à la guerre, ils précisent les caractères de cette neutralité, tolérable dans la situation de fait actuelle à l'égard de ceux qui ne peuvent se procurer le bienfait de l'école catholique : « Si l'État estime que les circonstances ne lui permettent pas de donner aux écoles publiques un caractère nettement confessionnel, au moins doit-il y faire enseigner les devoirs envers Dieu, et laisser aux parents la pleine liberté d'avoir des écoles chrétiennes.

3. *Les évêques sont seuls juges des motifs à invoquer en faveur d'une certaine tolérance.* — Seuls, en effet, les évêques sont juges dans la foi et ont qualité pour prendre les mesures nécessaires et opportunes pour le maintien et la préservation de la religion, en vue du plus grand bien des âmes. Les principes étant saufs, il est évident que les applications peuvent varier selon les lieux, les personnes et les circonstances : « Il appartient à l'Ordinaire du lieu seul de décider dans quelles conditions... la fréquentation de ces écoles pourra être tolérée. »

Cette règle répond aux instructions antérieures de l'Église : *Réponse du Saint-Office aux évêques suisses* (la décision est laissée au jugement et à la conscience de l'Ordinaire) ; *Instruction aux évêques des États-Unis* (dans les cas particuliers, on devra laisser à la conscience et au jugement des Ordinaires le soin de décider s'il y a une raison suffisante d'envoyer les enfants aux écoles publiques) ; *Concile plénier de l'Amérique latine* (n. 677), requérant une raison suffisante approuvée par l'évêque. La S.C. de la Propagande ne parle pas autrement aux évêques d'Irlande ; elle laisse ce genre d'enseignement (l'enseignement des écoles officielles non catholiques) à la sage appréciation et à la conscience religieuse des évêques.

4. *Précautions à prendre pour éloigner le péril de perversion.* — Le droit stipule et la morale exige que le



danger de perversion soit écarté. Ces précautions varient selon les situations. Le Saint-Office ou la S. C. de la Propagande ont fixé des conditions très précises, mais qui répondent à des situations particulières, à l'Amérique du Nord et à l'Angleterre. On peut, d'une manière générale, résumer ainsi les conditions exigées :

a) On doit éloigner des écoles tous les livres qui contiennent quelque chose de contraire soit au canon ou à l'intégrité des Livres sacrés, soit à la doctrine catholique ou à l'honnêteté des mœurs. Instruction de la Propagande aux archevêques d'Irlande, 7 août 1860. — b) Pour réagir contre l'influence néfaste des écoles sans religion, il faudra l'entente commune et sincère de tous, des laïques avec le clergé, du clergé avec les évêques, afin d'obtenir des hommes au pouvoir une situation de jour en jour meilleure et des conditions plus justes. — c) Le clergé inférieur et surtout les curés s'appliqueront avec zèle aux catéchismes et à l'exposition des vérités de foi et de morale qui sont l'objet particulier des attaques des incrédules, s'efforceront de prémunir par la réception fréquente des sacrements et la dévotion envers la sainte Vierge la jeunesse exposée à tant de dangers. — d) Les parents et ceux qui tiennent leur place veilleront avec sollicitude sur leurs enfants, par eux-mêmes ou, s'ils en sont moins capables, par l'intermédiaire d'autres personnes, les interrogeront sur les leçons reçues, examineront les livres dont ils font usage et, s'ils y trouvent quelque chose de nuisible, administreront un antidote. (Cf. Saint-Office, aux évêques de Suisse.)

Les évêques français, dans leur lettre du 14 septembre 1909, ont résumé toute la question en ces termes :

L'Église défend de fréquenter l'école neutre à cause des perils que la foi et la vertu des enfants y rencontrent. C'est là une règle essentielle qu'on ne doit jamais oublier. Il se présente néanmoins des circonstances où, sans ébranler ce principe fondamental, il est permis d'en tempérer l'application. L'Église tolère qu'on fréquente l'école neutre quand il y a des motifs sérieux de le faire. Mais on ne peut profiter de cette tolérance qu'à deux conditions : il faut que rien dans cette école ne puisse porter atteinte à la conscience de l'enfant ; il faut, en outre, que les parents et les prêtres suppléent, en dehors des classes, à l'instruction et à la formation religieuses que les élèves n'y peuvent recevoir.

3° *Problème subsidiaire. Les catholiques peuvent-ils, en sûreté de conscience, enseigner dans des établissements officiellement neutres ?* — Il faut reconnaître en fait aux évêques le droit d'interdire à des maîtres et à des professeurs catholiques de prêter leur concours à un enseignement officiellement neutre. Des raisons supérieures, dont les évêques sont seuls juges et que doit ratifier la prudence chrétienne, peuvent parfois justifier cette intransigence, qui fait plier les intérêts particuliers devant l'intérêt général. Mais il faut aussi admettre qu'en fait, lorsque ces raisons majeures n'interviennent pas, il est licite aux catholiques d'enseigner dans des établissements neutres. Le principe de cette participation a été admis par le Saint-Office, dans sa réponse aux évêques suisses, 26 mars 1866. Mais, comme l'indique ce document, « ce ne doit être pour personne une excuse le dispensant d'envoyer ses enfants à des écoles purement catholiques, dans lesquelles la foi et les mœurs ne sont exposées à aucun danger ».

VI. LES ÉCOLES DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE (can. 1375 et 1379). — Parmi les écoles catholiques, il convient de faire une place à part aux écoles de l'Église elle-même. A ces écoles, le Code consacre un article spécial. C'est le canon 1375, dont voici la teneur : A l'Église appartient de fonder des écoles non seulement élémentaires, mais encore secondaires et supérieures.

1° L'Église catholique a le droit d'ouvrir des écoles à elle. — Le droit d'enseignement n'est le monopole de

personne, lorsqu'il s'agit de l'enseignement profane, ou plutôt il appartient à la science. Quiconque possède une science suffisante est qualifié, au point de vue du droit naturel, pour se mettre à la disposition des parents et devenir leur collaborateur dans l'œuvre de l'instruction de leurs enfants.

1. *Argument de fait.* — L'Église catholique est aussi qualifiée que personne pour proposer aux parents son aide dans l'instruction même profane des enfants. L'histoire montre que toujours l'Église s'est préoccupée d'instruire les ignorants et qu'elle s'est acquittée avec plein succès de cette fonction.

Cet argument de fait a une valeur capitale. Et il suffit de se rendre compte aujourd'hui encore des efforts accomplis par l'Église, efforts couronnés de succès, pour conclure qu'au point de vue du droit naturel et commun, l'Église est qualifiée, autant et plus que toute autre institution, pour donner un enseignement, même profane, à la jeunesse.

2. *Argument de droit.* — C'est une raison tirée du droit essentiel et divin de l'Église, relativement à la formation religieuse des jeunes gens.

Ce droit a été affirmé à maintes reprises par les souverains pontifes et spécialement par Léon XIII. — « Il faut qu'à tout prix les catholiques aient des écoles qui leur appartiennent et qui ne soient pas inférieures aux écoles publiques. » S. Office, Instruction (25 novembre 1875) aux évêques des États-Unis d'Amérique. « Pour faciliter aux parents catholiques leur très grave devoir d'instruction chrétienne à l'égard de leurs enfants, nous enjoignons à tous les curés de fonder, par eux-mêmes ou par d'autres, des écoles primaires vraiment catholiques dans leurs paroisses, s'ils n'en ont pas de convenables. » *Concile plénier de l'Amérique du Sud*, n. 678.

Dans ces écoles et dans ces écoles seulement, la sollicitude maternelle de l'Église peut trouver son plein épanchement ; là seulement tout l'effort dépensé est dirigé vers le but essentiel : faire des chrétiens. L'Église ne serait pas une société parfaite, indépendante des juridictions humaines, s'il ne lui était pas possible d'avoir ses écoles à elle.

2° *Le droit de l'Église quant à l'enseignement secondaire et supérieur.* — Le Code spécifie que l'Église a le droit d'ouvrir des écoles, non seulement primaires, mais encore secondaires et supérieures. Le rôle de l'Église se comprend mieux encore, sous un certain rapport, dans l'enseignement secondaire et supérieur. N'est-ce pas là surtout qu'il s'agit de former l'élite qui doit diriger la société ?

L'Église n'a jamais, d'ailleurs, douté de son droit d'ouvrir des écoles secondaires et supérieures. Elle a promulgué ce droit, avant la rédaction du Code canonique actuel, en plusieurs conciles, notamment le concile de Baltimore, tit. III, n. 208 ; le concile de l'Amérique du Sud, tit. IX, 2, n. 687-691. Et la meilleure promulgation de ce droit n'est-elle pas l'usage que l'Église en a fait, chaque fois que les puissances séculières n'y ont pas mis d'obstacles, au cours des siècles passés ? Et cette œuvre de l'Église ne fut-elle pas d'ailleurs, presque à toutes les époques, une œuvre admirable ?

3° *Caractère des écoles catholiques.* — La note caractéristique de l'école officiellement ouverte par l'Église n'est pas la direction de maîtres ecclésiastiques à l'exclusion des laïques : car des laïques pieux et instruits peuvent collaborer à l'enseignement religieux et profane dans ces écoles.

1. *En droit*, ce qui différencie l'école dépendant de l'Église, non seulement des écoles officielles de l'État, mais encore de toutes les autres institutions d'enseignement libre, c'est que rien dans ces écoles ecclésiastiques, ne devrait être soumis au contrôle et à la

juridiction du pouvoir civil, mais que tout devrait relever de l'autorité religieuse. En effet, les écoles de l'Église, qu'elles aient à leur tête des ecclésiastiques, des religieux ou des laïques, sont, en droit, des choses strictement ecclésiastiques et partant, exemptes de toute juridiction civile. Cf. Wernz, *Jus canonium*, t. III, n. 109 c.

2. En fait, l'Église, pourvu qu'on respecte son droit essentiel de fonder et de diriger des écoles à elle, se contente, pour toutes les réglementations secondaires, du droit commun. Elle admet, par exemple, très facilement que les pouvoirs civils imposent à ses écoles les règlements publics concernant la convenance et l'hygiène des édifices. Id., *ibid.*; cf. Cavagnis, *Inst. juris publicæ Ecclesiæ*, part. II, p. 264-270. Avec plus de difficulté, elle subit l'ingérence de l'État dans ses programmes et dans le choix de son personnel enseignant, encore que cette ingérence même puisse se justifier. Chargé du bien public, l'État ne peut se désintéresser entièrement ni de la santé physique ni de la santé intellectuelle d'une nation. Une entente mutuelle entre les deux pouvoirs serait d'ailleurs à souhaiter ici, comme en nombre d'autres points.

La note caractéristique des écoles d'Église réside donc en fait dans leur dépendance directe et immédiate de l'autorité ecclésiastique, nonobstant certaine dépendance secondaire vis-à-vis de l'autorité laïque.

4<sup>e</sup> Autorité dont relèvent les écoles d'Église. — Il ne peut être question d'autre autorité que de celle-là même que Jésus-Christ a chargée de gouverner l'Église. Au pape appartient l'autorité suprême; à l'évêque, l'autorité dans son diocèse. En matière scolaire et sous sa responsabilité, l'évêque est suppléé, dans chaque paroisse, par le curé. Les religieux enseignants, dûment chargés d'une école, représentent, eux aussi, l'autorité religieuse. La constitution *Romanos pontifices* de Léon XIII (8 mai 1881) régit les rapports des religieux enseignants avec l'évêque diocésain. L'Église a maintes fois revendiqué, pour eux, le droit d'enseigner; elle a toujours considéré les ordres religieux comme ses auxiliaires nécessaires dans l'œuvre de l'enseignement chrétien.

Rappelant au président Grévy « les dispositions sévères prises contre divers ordres religieux », le même pape déplore cette mesure qui « priva la France d'une abondante source de travailleurs industriels et zélés, qui aidaient puissamment les évêques et le clergé séculier dans la prédication et l'enseignement. Lettre au président Grévy, 12 mai 1883. Le droit des religieux a été affirmé par différents conciles provinciaux. On trouvera les références dans la *Collectio Lacensis*, t. III, au mot *Educatio*, n. 47, 48; t. v, *ibid.*, n. 32; t. vi, *ibid.*, n. 35, 36, 37.

En ce qui concerne les établissements secondaires où les religieux enseignent selon les principes reçus dans leurs ordres et approuvés par l'Église, l'autorité de l'évêque s'exerce encore, conjointement avec l'autorité suprême du Saint-Siège, au moment même de leur fondation, qui ne peut avoir lieu sans l'agrément de ces deux autorités. *Acta sanctæ Sedis*, 1881, p. 493. De plus, ainsi qu'on le rappellera plus loin, en commentant le canon 1381, la vigilance épiscopale est toujours en droit de s'exercer, dans toute école, directement sur l'enseignement religieux, indirectement sur l'enseignement profane.

5<sup>e</sup> Fondation et entretien des écoles. — Affirmer que l'Église a le droit de posséder des écoles à elle n'implique nullement que l'Église catholique seule, dans l'état actuel des choses, doive subvenir aux frais de fondation ou d'entretien de ses écoles. Le pouvoir souverain devrait apporter une égale sollicitude à l'entretien de toutes les écoles, officielles ou libres; toutes ces écoles, en effet, concourent au même but et apportent

la même contribution au bien commun. Ouvertes indistinctement à tous les enfants de la même société, selon le libre choix des familles, elles ont, vis-à-vis des libéralités de l'État, exactement les mêmes droits. La direction de l'Église n'implique donc pas l'indifférence ou l'abstention de l'État. C'est une véritable faute contre la justice distributive que de laisser l'entretien des écoles catholiques à la charge des catholiques, alors que les écoles officielles neutres, dont n'usent pas et ne peuvent user les catholiques sont à la charge de tous les contribuables, y compris les catholiques.

Toutefois la conception moderne du rôle de l'État en face de la liberté de conscience des citoyens nous empêche de nous bercer d'illusions sur ce point. Et Rome, qui légifère, non dans l'abstraction, mais en fonction des réalités, n'a pas manqué d'envisager la pénible situation faite par l'État aréligieux aux catholiques. Aussi, le canon 1379 semble-t-il inséré dans le Code pour répondre aux questions angoissantes que pose la situation présente.

§ 1. *S'il y a manque d'écoles catholiques élémentaires ou secondaires, les Ordinaires des lieux principalement auront soin d'en fonder.* — § 2. *De même, si les universités publiques ne sont pas imbuës de la doctrine et du sens catholique, il est à désirer que dans la nation ou dans la région, une université catholique soit fondée.* — § 3. *Que les fidèles n'omettent pas d'apporter toute leur aide, suivant leurs ressources, à la fondation et à l'entretien des écoles catholiques.*

1. Le premier paragraphe précise la pensée de l'Église. Si l'État se refuse à remplir son devoir, il ne doit pas y avoir d'hésitation sur l'attitude à prendre. Gémir ne servirait de rien; il faut agir et fonder des écoles catholiques, tout d'abord des écoles primaires et secondaires.

L'initiative privée, les sociétés particulières peuvent se mettre à la tête de ces fondations; l'Église les y encourage beaucoup. Le III<sup>e</sup> concile de Baltimore affirme la nécessité de susciter, avec le plus grand zèle, des écoles catholiques. Ce mot « susciter » indique bien qu'on fait appel aux bonnes volontés de toutes sortes. Cependant, en ce qui concerne les écoles primaires et secondaires, une initiative privilégiée devra être laissée à l'évêque du diocèse dans lequel on entend fonder ces écoles. C'est à lui, en dernier ressort, qu'il appartient de juger de la nécessité, de l'opportunité de fonder ces écoles, d'en réglementer le nombre, d'en déterminer même en certains cas la clientèle. Pratiquement, il est difficile, dans une fondation d'école primaire ou secondaire, de se passer de l'avis de l'évêque, si l'on ne veut pas s'exposer à méconnaître les droits de l'autorité ecclésiastique diocésaine.

L'obligation de fonder des écoles catholiques incombe en premier lieu aux évêques. Le clergé paroissial, et spécialement les cures, ont le grand et impérieux devoir de fonder des écoles catholiques, primaires et paroissiales. La constitution *Romanos pontifices* leur rappelle cette obligation inhérente à la mission pastorale. Le concile sud-américain s'est fait l'écho de la volonté de l'Église en rédigeant, dans le chapitre des écoles, le paragraphe 678 relatif au devoir des cures.

2. Le deuxième paragraphe fait la même recommandation au sujet des universités. Fonder des universités catholiques là où les universités de l'État ne présentent pas des garanties suffisantes au point de vue de la foi et des mœurs, est une nécessité pressante. Si le Code a séparé, dans le texte du droit, la question des universités de celle des écoles primaires ou secondaires, ce n'est pas qu'il lui accorde une importance moindre, c'est qu'il rappelle ainsi, d'une manière indirecte, que l'autorité compétente n'est plus ici l'autorité épiscopale, mais l'autorité du Saint-Siège. Quelle que soit

l'autorité dont relève en définitive l'approbation des universités, leur fondation, en face d'universités nouvelles ou hostiles, s'impose à la conscience des évêques et des fidèles.

Le désir de Rome est que chaque nation, et dans les nations plus importantes, chaque région ait son université catholique.

3. Au devoir qui incombe aux évêques et aux prêtres correspond, chez les fidèles, l'obligation de concourir à la fondation et à l'entretien des écoles catholiques.

Lorsqu'il s'agit de la fondation et de l'entretien des séminaires, le droit canon prévoit et impose même, en cas de besoin, des taxes que l'évêque prélèvera sur les revenus ecclésiastiques. Pour les écoles catholiques, l'Eglise s'en remet à la générosité des fidèles.

Le droit spécifique ce point particulier de la morale catholique que les exigences du temps présentent ont apporté aux anciennes et traditionnelles obligations de charité. Il est à remarquer que le droit ecclésiastique parle rarement des obligations charitables : le fait qu'il consacre un paragraphe spécial du Code à l'obligation qu'ont les fidèles d'entretenir de leurs propres ressources les écoles catholiques de toute espèce marque avec plus de force la gravité de ce devoir.

5<sup>e</sup> Bref aperçu sur la législation canonique des séminaires. Les écoles relevant par excellence de l'autorité de l'Eglise sont les séminaires. On ne peut se dispenser de rappeler ici brièvement quels principes régissent l'établissement, la direction et la marche des séminaires de l'Eglise catholique. Les séminaires sont des maisons d'instruction et d'éducation cléricales : on y forme les aspirants au sacerdoce.

On comprend que l'Eglise se réserve un droit absolu et exclusif à l'égard des séminaires : l'œuvre des séminaires appartient en propre à la mission spirituelle et surnaturelle de l'Eglise. Aussi, dès le VI<sup>e</sup> siècle, voyons-nous des maisons de formation sous la direction immédiate des évêques : c'est la *maison épiscopale*, la *maison de l'Eglise*, cf. II<sup>e</sup> concile de Tolède (527), can. 1, dans Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. II, p. 1082. Voir aussi IV<sup>e</sup> concile de Tolède, can. 24, *ibid.*, t. III, p. 271 : « Ceux qui, encore enfants, ont été voués par leurs parents à l'état ecclésiastique aussitôt après avoir reçu la tonsure ou les fonctions de lecteur, seront logés dans une maison dépendante de l'Eglise, pour y être élevés par le préposé, sous les yeux de l'évêque. » Charlemagne sanctionna un usage déjà ancien en reconnaissant officiellement aux évêques le privilège d'éduquer les clercs. Si les universités du Moyen Age supplémentèrent les séminaires, avec lesquels d'ailleurs elles se confondaient parfois, le concile de Trente prit les mesures théoriques pour remédier à l'état de choses. Dans sa session XXIII, c. XVIII, il prescrivit, au sujet de l'éducation des clercs, une réforme complète. On doit établir auprès de chaque cathédrale un séminaire dans lequel les jeunes gens qui se destinent au sacerdoce recevront l'éducation religieuse et l'instruction dans les sciences ecclésiastiques. Le décret du concile énumère dans le détail les conditions requises de la part des aspirants au sacerdoce, par rapport aux études, aux exercices de piété, à la pratique des sacrements. Il règle aussi les questions d'ordre purement administratif et temporel. En un mot, il légifère de plein droit sur les personnes et les choses que peut embrasser sans contrôle le magistère dogmatique, moral et disciplinaire de l'Eglise. Les séminaires, maisons de l'Eglise, sont donc de plein droit et exclusivement soumis à la direction ecclésiastique, quant à la totalité même des enseignements qu'y reçoivent les jeunes clercs.

Dans le *Syllabus*, Pie IX avait déjà condamné les prétentions du pouvoir civil, jaloux de s'immiscer dans l'administration des séminaires et l'organisation des

études cléricales. Prop. 46. *Même dans les séminaires des clercs, la méthode à suivre dans les études est soumise à l'autorité civile.* Denz.-Banw., 1746, Prop. 33. *Il n'appartient pas uniquement par droit propre et naturel à la juridiction ecclésiastique de diriger l'enseignement des choses théologiques.* *Ibid.*, n. 1733.

Les séminaires forment ainsi une catégorie tout à fait à part parmi les établissements scolaires. Aussi le Code consacre tout un titre spécial aux séminaires, le tit. XXI. Il n'entre pas dans le but et l'esprit de cet article d'aborder le commentaire des vingt canons qui le composent. Mais il convient de signaler quelques particularités fixant la doctrine ou précisant la discipline catholique :

Can. 1352 : C'est le droit propre et exclusif de l'Eglise d'élever ceux qui désirent se vouer au ministère ecclésiastique.

Can. 1353 : Les prêtres, et surtout les cures, doivent prendre un soin tout particulier des enfants qui fournissent les signes de vocation ecclésiastique : ils élargiront d'eux les contagions du siècle, les formeront à la piété, leur inculqueront les premiers rudiments des lettres et favoriseront en eux le germe de la vocation divine.

Le canon 1354 prévoit la fondation d'un séminaire par diocèse ; les plus grands diocèses devront avoir deux séminaires, le grand et le petit séminaire. A défaut de séminaire diocésain, les élèves seront envoyés par les évêques, dans le séminaire d'un autre diocèse ou, s'il existe, dans le *séminaire interdiocésain*.

Les canons 1355 et 1356 sont extrêmement intéressants : ils confirment les dispositions prises par le concile de Trente, par Benoît XIII et par Benoît XIV, en vue d'assurer la vie matérielle des séminaires.

Can. 1355 : En vue de la fondation, du séminaire et de nourrir les élèves, si les revenus affectés spécialement à cet objet sont défectueux, l'évêque peut :

1. Obliger les cures et les autres recteurs d'églises, même exemptes, à payer, à certains jours d'âmes, dans leur église à cette intention ;

2. Imposer dans tout son diocèse un impôt ou taxe ;

3. En cas d'insuffisance des revenus, attribuer au séminaire certains bénéfices simples. (On appelle bénéfice simple, celui qui est attaché à une fonction non résidentielle : cf. can. 1411, 3<sup>e</sup>.)

Le canon 1357 rapporte à l'autorité épiscopale tout ce qui touche à l'administration et à la direction des séminaires et rappelle aux évêques avec quelle sollicitude leur zèle pastoral doit veiller à la marche de ces établissements et aux progrès des séminaristes eux-mêmes dans la science et dans la perfection. Les canons suivants touchent à l'administration intérieure des séminaires et à la direction spirituelle des séminaristes.

Il est intéressant de relever exactement les dispositions de la discipline ecclésiastique relative aux études dans les grands séminaires :

Can. 1365, § 1. Les élèves doivent étudier au moins deux années complètes la philosophie rationnelle et les sciences annexes.

§ 2. Les cours de théologie dogmatique et morale doivent comporter au total l'étude de l'Écriture sainte, de l'histoire ecclésiastique, du droit canonique, de la liturgie, de l'éloquence sacrée et du chant ecclésiastique.

§ 3. Il va sans dire que les cours de théologie pastorale, auxquelle seront annexes des exercices pratiques, surtout en ce qui concerne les catéchismes des enfants ou des autres personnes, les confessions, la visite des malades et l'assistance des mariages.

Can. 1366, § 1. Pour les fonctions de professeurs dans les différentes sciences philosophiques, théologiques et juridiques, ceux-là doivent être, toutes choses égales d'ailleurs, préférés par l'évêque et les délégués, qui ont acquis le diplôme de docteur dans une université ou une faculté reconnue par le saint-Siège ou, s'il s'agit de religieux, ceux-là qui ont reçu du haut supérieur une attestation épiscopale.

§ 2. Les professeurs devront absolument, en ce qui con-



cerne les études de philosophie rationnelle et de théologie et la formation des élèves dans ces sciences, retient la méthode, la doctrine et les principes du Docteur angélique et s'en conforment religieusement.

L'insistance avec laquelle l'Église impose l'étude de la philosophie et de la théologie de saint Thomas d'Aquin est remarquable. Le Code (can. 589) l'avait déjà imposée aux religieux.

V. LES UNIVERSITÉS CATHOLIQUES (can. 1376-1380). — Parmi les écoles dépendant de l'Église, le Code fait une place à part aux facultés et universités.

L'université s'adresse à l'élite. C'est elle qui forme la classe dirigeante, en lui donnant le couronnement de l'instruction et de l'éducation et en la préparant immédiatement aux luttes de la vie. L'influence d'une université ou d'une faculté dépasse donc de beaucoup l'influence d'une école même secondaire. Parmi les facultés, il faut de plus faire une place tout à fait à part aux facultés canoniques. On appelle facultés canoniques celles qui préparent les clercs aux grades propres aux études ecclésiastiques : théologie, philosophie scolastique, droit canon, etc. L'importance de telles institutions éclate aux yeux de tous ; ne s'agit-il pas d'y préparer l'élite du clergé ? Au bon fonctionnement des universités catholiques et très particulièrement des facultés canoniques est intimement lié, dans le monde chrétien, le maintien de la foi et des mœurs. Rien d'étonnant donc qu'un régime spécial soit indiqué dans le droit ecclésiastique, relativement aux universités et facultés catholiques.

1<sup>re</sup> *Fondation et régime des universités catholiques.* — Il s'agit d'institutions de haute importance dans l'Église. Aussi, le Saint-Siège ne croit pas faire injure aux évêques en se réservant à lui-même la constitution des facultés catholiques et l'approbation de leurs statuts. Le canon 1376 est explicite à cet égard : § 1. *La constitution canonique d'une université ou d'une faculté catholique est réservée au Siège apostolique.* — § 2. *Une université ou une faculté catholique, même confiée à des ordres religieux quelconques, doit avoir ses statuts approuvés par le Siège apostolique.*

L'incise relative aux ordres religieux marque expressément qu'aucune exemption n'existe en leur faveur vis-à-vis de l'autorité exclusive que le Saint-Siège entend se réserver pour la constitution des facultés catholiques et l'approbation de leurs statuts. Certes, Rome désire vivement promouvoir les études supérieures, même chez et par les religieux, mais elle entend bien avoir la haute main sur l'enseignement supérieur, afin de le maintenir et dans le chemin de l'orthodoxie et dans celui de la science.

Cette haute surveillance n'implique aucune contrainte dans le domaine scientifique. La foi sauvegardée, les professeurs restent libres de leurs opinions et de leurs recherches. L'Église protège cette liberté en assimilant ses professeurs séculiers laïques, quant à la stabilité de leur situation, aux curés qu'elle veut inamovibles dans leurs paroisses, sauf raisons canoniques. Une situation aussi privilégiée comporte, pour ceux qui en bénéficient, des devoirs correspondants.

Il n'est au pouvoir d'aucune autorité inférieure au Saint-Siège de modifier les statuts d'une université ou d'une faculté. Un chancelier est nommé par le pape dans chaque université catholique pour veiller immédiatement sur la bonne marche de l'institution et pour prendre les mesures opportunes qu'imposent parfois les événements inopinés ; un conseil d'évêques est institué pour assurer la vie matérielle, morale et intellectuelle de l'université dont ils sont les protecteurs ; mais aucune décision définitive, non prévue par les statuts, ne peut être prise par eux, si elle n'est sanctionnée ensuite par Rome. L'autorité compétente à Rome pour régler tout ce qui touche aux universités catho-

liques, est la *Congrégation des séminaires et universités*.

2<sup>o</sup> *Collation des grades canoniques.* — L'Église, dans le Code, consacre un article spécial à la collation des grades canoniques. C'est l'élite du clergé qui est appelée à recevoir ces grades, couronnement d'études supérieures. Ces grades confèrent certains privilèges dans l'Église : il faut qu'ils ne soient accordés qu'à des sujets vraiment méritants par leur science. Pour éviter les surprises et le favoritisme, pour indiquer surtout son intention formelle, le Code stipule que *personne ne peut conférer des grades académiques qui ont des effets canoniques dans l'Église, si ce n'est en vertu d'une permission concédée par le Siège apostolique* (can. 1377).

En fait, les professeurs font subir aux candidats les examens prévus par les statuts, et les sujets reconnus aptes reçoivent du délégué du Saint-Siège le diplôme leur conférant le grade conquis. Dans les universités où les professeurs ne sont point religieux, il appartient au chancelier de conférer, au nom du Saint-Siège, les grades canoniques ; dans les universités confiées aux religieux, c'est ordinairement au supérieur général que va la délégation pontificale.

3<sup>o</sup> *Les privilèges des docteurs.* — Les grades canoniques comprennent, comme les grades universitaires en général, le baccalauréat, la licence, le doctorat. L'Église veut que ses docteurs soient particulièrement considérés, non seulement des fidèles, mais encore des autorités ecclésiastiques. Aussi, leur confère-t-elle certains privilèges, que le nouveau droit récapitule brièvement dans le canon 1378 : « Les docteurs, en dehors des fonctions sacrées, ont le droit de porter l'anneau orné d'une pierre et la barrette doctorale. De plus, sont maintenues les prescriptions des saints canons, statuant que, dans la collation de certains offices et bénéfices, l'évêque devra préférer parmi les candidats lui paraissant présenter des garanties égales, ceux qui ont obtenu la licence ou le doctorat. » Nous ne faisons que signaler ces dispositions du Code qui témoignent de la volonté de l'Église. Les sciences ecclésiastiques, la théologie surtout, sont appelées à donner à ceux qui les possèdent plus complètement, une influence plus considérable, dont l'écho, chez les fidèles, doit être un plus grand respect, une déférence particulière, et une confiance très justifiée. Voir ici t. iv, col. 1501 sq.

4<sup>o</sup> *Rôle des universités catholiques.* — Les universités catholiques sont fondées avant tout pour la formation de la jeunesse studieuse catholique, laïque et cléricale : elles s'adressent aux clercs non moins qu'aux laïques. Le Code ne laisse aucun doute à cet égard.

1. *La jeunesse laïque catholique est invitée à fréquenter nos universités.* — Les règles concernant la fréquentation des écoles neutres et mauvaises, s'appliquent aussi aux écoles secondaires et supérieures. Il y a même plus de raison de se montrer sévère à mesure que l'adolescent avance en âge et devient plus capable de s'assimiler l'erreur. A certains points de vue, il y a plus de danger dans une université neutre ou hostile que dans une simple école primaire : les étudiants ont une vie plus libre et plus exposée que les petits écoliers ; les cours qu'ils fréquentent amènent plus facilement la discussion sur le terrain religieux. C'est donc une véritable œuvre de préservation et de préparation qu'accomplissent les universités catholiques à l'égard de la jeunesse. Cf. *Concile sud-américain*, n. 695.

2. Vis-à-vis de la jeunesse qui les fréquente, les universités catholiques jouent encore le rôle d'écoles normales supérieures de l'enseignement libre. En fondant les facultés libres, les évêques français avaient surtout en vue de :

1<sup>o</sup> Pourvoir à la préparation de bons professeurs, mûris de grades et licences, pour les collèges libres. Déjà depuis longtemps, l'École des cardes, à Paris, l'École des chanoines, à Lyon, et, depuis 1871, l'École Saint-Aubin, à Mon-

gazon, puis à Angers, tendaient à cette fin; mais ou, comme à l'École des Carmes, on dépendait étroitement de l'enseignement universitaire, ou l'on devait se contenter de peu de maîtres et de peu de cours. Cependant l'enseignement supérieur de l'État marchait à une transformation toute professionnelle: par les cours fermés, par les maîtrises de conférences, voire par le caractère plus scientifique, plus technique, des cours publics, les facultés officielles devenaient petit à petit de vraies écoles préparatoires: grâce aux avantages qu'on leur promettait, grâce à l'institution des boursiers, les candidats aux grades et aux fonctions universitaires se multipliaient; bientôt le moindre collège municipal allait être, dit l'auteur des bas, porteur de licences. Il devenait urgent d'assurer à ceux qui aspiraient aux chaires de l'enseignement secondaire libre une formation égale et des titres égaux. C'est ce qu'on fait nos instituts catholiques. A. Baudrillard, dans *Dict. de la foi cathol.*, t. II, col. 1043.

### 3. Les universités catholiques visent encore à la formation d'une élite intellectuelle dans le clergé :

A s'isoler de la culture générale contemporaine, le savoir ecclésiastique connaît le plus grand des périls; apargné de quelques individus, il serait pour le reste des hommes une langue morte, et demeurerait sans la moindre action sur la pensée, bientôt par conséquent sur la vie. Donc il faut que, dans le clergé, tous ceux qui sont susceptibles de recevoir cette culture supérieure la reçoivent et il faut qu'ils la reçoivent véritablement supérieure. Id., *ibid.*, col. 1044. Former l'élite du clergé, de façon à le rendre capable de discuter les erreurs sans se laisser entraîner par elles, voilà ce qui constitue la plus haute mission des universités catholiques; elles représentent et soutiennent la doctrine chrétienne dans son intégrité, en face de ses ennemis déclarés et de ses faux défenseurs. Id., *ibid.*, col. 1045.

C'est surtout dans les sciences ecclésiastiques que l'Église désire voir s'instruire le clergé. Les docteurs, les licenciés en théologie et en droit canon ne sont pas tous appelés à devenir professeurs. La théologie est nécessaire dans le ministère : le droit canonique est indispensable pour la bonne administration d'une paroisse. Plus il y aura de prêtres instruits dans les sciences sacrées et plus la foi sera vivante et agissante dans le peuple chrétien : « Il est à souhaiter, dit le canon 1380, que les évêques, s'inspirant des règles de la prudence, envoient leurs clercs les plus remarquables par la piété et l'intelligence, suivre les cours d'une université ou d'une faculté fondée ou approuvée par l'Église, afin d'y parfaire leurs études, et principalement leurs études en philosophie, théologie et droit canonique, et d'y conquérir les grades académiques. »

4. Le cardinal Baudrillard ajoute que les universités catholiques doivent être des foyers chrétiens de haute science, nantis d'une véritable mission doctrinale.

Foyers chrétiens de haute science, les universités de l'Église le sont et par les professeurs de haute valeur qu'elles accueillent dans leurs chaires, et par les publications scientifiques qui émanent de ces maîtres. On aimerait sans doute à connaître le développement que les faits ont donné en France à ce double programme de nos facultés libres. Le cardinal Baudrillard l'a rappelé avec la compétence très particulière qui appartient au recteur de l'Institut catholique de Paris.

Il faut, avant tout, que, dans toutes les branches de la science, il y ait des professeurs remarquables se distinguant par l'amour de la vérité et concentrant leurs efforts sur la défense et l'apologie de la foi chrétienne.

VI. LES DROITS DE L'ÉGLISE VIS-À-VIS DES ÉCOLES (can. 1381). — Le canon 1381 ne souffre aucune difficulté d'interprétation; il s'explique de lui-même et nul, parmi les catholiques, ne peut songer à en contester le bien fondé ou à en restreindre la portée.

Voici les textes de ce canon :

1. *Dans n'importe quelle école (catholique ou non), la formation de la jeunesse est soumise à l'autorité et au contrôle de l'Église.*

2. *C'est le droit et le devoir des Ordinaires de surveiller toutes les écoles, de telle manière qu'il ne s'y passe*

*ou qu'il ne s'y enseigne rien contre la foi ou contre les mœurs.*

§ 3. *C'est également le droit des évêques d'approuver les maîtres et les livres dans l'enseignement religieux; c'est leur droit d'exclure positivement, au nom de la religion et des bonnes mœurs, les maîtres et les livres dangereux.*

Quelques indications sur les points concrets indiqués dans ce texte, ne seront toutefois pas superflus.

1<sup>o</sup> *Autorité et contrôle.* — Le paragraphe premier rappelle le droit de l'Église, autorité directe en ce qui concerne l'enseignement religieux, contrôle indirect en ce qui concerne l'enseignement profane.

Toutefois, puisque le droit canonique envisage ici plus spécialement les faits, il ne sera pas inutile d'indiquer comment les faits eux-mêmes justifient l'intervention de l'Église en matière d'enseignement.

L'instituteur religieux dans ses convictions, ses pratiques et son enseignement, c'est, avons-nous dit, l'idéal auquel il faut tendre. Néanmoins cet instituteur idéal lui-même serait sujet à caution, si le contrôle de l'Église ne pouvait s'exercer sur son enseignement. Supposons que le contrôle de l'Église soit absent de l'instruction donnée à l'école, il n'y aura plus aucune garantie sérieuse que cet enseignement restera dans les limites de l'orthodoxie.

2<sup>o</sup> *Sujet de l'autorité, l'évêque dans son diocèse.* — Le paragraphe deuxième indique le sujet en qui réside concrètement ce droit de l'Église : c'est l'évêque. Par sa fonction, il veille sur l'intégrité de la doctrine et de la morale catholique : c'est donc à lui tout naturellement qu'est dévolu le droit de surveillance de toutes les écoles.

Les évêques et les Ordinaires doivent avoir, dans toutes les écoles, la liberté absolue de diriger l'enseignement catholique sur la foi et les mœurs, et l'éducation religieuse intégrale des jeunes catholiques. En outre, pour aucun motif, on ne peut entraver la vigilance, que leur impose leur ministère, ni les empêcher de contrôler la conformité de l'enseignement, donné sur chaque matière, avec la religion catholique. *Concile sud-américain*, n. 674.

Les évêques ont le droit de visiter, sans restriction, les écoles des pauvres, dans les missions et dans les paroisses régulières et séculières. *Constitution Romanos pontifices*.

Ne vous lassez pas d'avertir les pères de famille et d'insister auprès d'eux pour qu'ils ne permettent pas à leurs enfants de fréquenter les écoles où il est à craindre quela foi ne soit en péril. Léon XIII, encycl. *Quod multum*, aux évêques de Hongrie.

Il faut que les pasteurs, par tous moyens et efforts en leur pouvoir, préservent leur troupeau de toute contagion des écoles publiques. Instruction du Saint-Office, 24 novembre 1875, aux évêques des États-Unis.

Tous ces textes indiquent nettement la volonté de l'Église de s'en remettre à l'autorité et à la vigilance des évêques.

3<sup>o</sup> *Objet sur lequel s'exerce l'autorité et le contrôle de l'Église.* — Les évêques doivent approuver les maîtres chargés de donner l'enseignement religieux et indiquer les livres propres à cet enseignement; exclure les maîtres et les livres qui, dans l'enseignement profane, constitueraient un danger.

L'Église a toujours revendiqué ce droit dans le choix des maîtres et des livres.

En ce qui concerne la méthode pour enseigner la doctrine religieuse, la probité et la science des maîtres, le choix des livres, l'Église a donné certaines règles, fixé certains moyens, et elle l'a fait de plein droit. Elle ne peut agir autrement, car elle est soumise au grave devoir de veiller à ce que, dans l'enseignement, rien ne se glisse de contraire à l'intégrité de la foi et des mœurs, rien qui nuise au peuple chrétien. Léon XIII, encycl. *Caritatis*, 9 mars 1894.

1. *Le choix des maîtres.* — S'il s'agit des maîtres enseignant dans ses écoles à elle, l'Église possède une

autorité directe sur leur choix et l'examen de leurs aptitudes.

Pour les écoles primaires relevant de la juridiction de l'Église, on ne doit prendre que des sujets qui aient donné des preuves certaines de leur foi et de leurs mœurs et des marques d'aptitude. Comment procéder à cet examen? Il appartient aux évêques de le régler en détail. *Concile sud-américain*, n. 683. Et, pour avoir sous la main un nombre suffisant de maîtres et de maîtresses, auxquels on puisse, sans difficulté confier l'enseignement scolaire catholique dans les diocèses ou provinces ecclésiastiques, il faut créer, partout où c'est possible, des écoles normales... (Id., n. 684.)

S'il s'agit des écoles publiques, la nomination des maîtres échappe à l'autorité de l'Église; néanmoins l'Église peut et doit obtenir des garanties de leur religion et de leur moralité. Les modalités de ces garanties doivent être réglées dans chaque pays par des concordats scolaires. On peut citer comme exemples du genre : le concordat badois, entre Pie IX et Frédéric, le concordat autrichien, entre Pie IX et François-Joseph II, le concordat monténégrin, entre Léon XIII et Nicolas I<sup>er</sup>, tous s'inspirant des mêmes principes, avec des applications différentes.

2. *Les manuels scolaires*. — Le droit de désigner les manuels d'instruction religieuse ne peut être contesté à l'Église catholique. Mais on s'est étonné parfois des condamnations portées par Rome ou par l'épiscopat contre certains manuels de science profane, dangereux en quelque point pour la foi ou les mœurs des enfants. Pourtant ce n'est là qu'un exercice du droit indirect de vigilance que possède l'Église en matière d'enseignement. Le fait qu'une autorité académique quelconque ait inscrit des manuels dangereux pour la foi parmi les livres classiques à adopter, n'implique nullement pour l'Église une obligation de s'entendre avec l'autorité civile, avant de réprouver des livres que cette dernière approuve. Léon XIII, dans une lettre courtoise, rappelle cette vérité au président Grévy :

Lorsqu'on défère au Saint-Siège un livre qui éveille le soupçon de contenir des doctrines erronées sur la morale ou le dogme catholique, le Siège apostolique, qui a l'obligation de veiller à l'intégrité de la foi et des mœurs, a coutume de l'examiner et de prononcer sur cet écrit son jugement sans en rendre compte à aucune autorité civile, ou en jugeant simplement partie de la direction la plus intime des âmes et de la discipline intérieure de l'Église, ne peut être lié par aucun pacte international, puisqu'il est de la compétence exclusive du magistrat de cette même Église. Ce qui est arrivé depuis les siècles les plus éloignés de l'antiquité, pour d'autres livres, arrive également pour les manuels que vous commentez : avant être reconnus contraires aux vrais principes de la religion, ils furent rangés parmi les livres dont la lecture est défendue aux fidèles. Cette censure, qui, à peine publiée dans la manière prescrite par l'Église, oblige les consciences catholiques, a décidé les évêques à rappeler aux fidèles leurs devoirs à ce propos, de la même façon qu'ils le font souvent pour d'autres préceptes des lois divines et ecclésiastiques. Nous ne pouvons pas comprendre comment, dans ce fait, qui ne sortait pas du terrain purement religieux et du ministère pastoral, le gouvernement a pu trouver des arrière-pensées politiques et, par suite, a procédé à des mesures de rigueur contre lesquelles le Siège apostolique a toujours protesté et qui ne rencontrent de précédents qu'aux époques de guerre ouverte contre l'Église...

Les évêques français ne tinrent pas, en 1909, un autre langage :

Ils ont d'un droit inhérent à notre charge épiscopale, et que les lois et les tribunaux cherchaient en vain à nous contester, nous condamnons collectivement et unanimement certains livres de classe qui sont plus répandus et dans lesquels apparaît davantage l'esprit de mensonge et de dénigrement envers l'Église catholique, ses doctrines et son histoire...

Cette sentence portée par vos évêques à l'autorité d'un jugement doctrinal qui oblige tous les catholiques et, en premier lieu, les pères de famille, Les instituteurs, de leur côté, ne pourraient pas ne pas en tenir compte, ils se condam-

neraient eux-mêmes si, dans leurs écoles, dont les élèves sont tous ou presque tous catholiques, ils introduisaient des ouvrages que le pape et les évêques, seuls juges compétents en matière d'orthodoxie, ont toutellement prohibés. *Lettre collective*, 14 septembre 1909.)

3. *Les œuvres post-scolaires*. — L'originalité, mieux, l'actualité du Code consiste en ce qu'il prévoit les œuvres post-scolaires. Ces œuvres sont indiquées brièvement : *oratoria*, auxquels il faut rapporter les œuvres de piété proprement dites, *recreatoria*, *patronatus*, dont il n'est point difficile de trouver l'application aux œuvres du dimanche et du jeudi pour la jeunesse des deux sexes, mais encore et d'une manière plus générale, *scholas quaslibet*, toute sorte d'études post-scolaires et en marge des écoles régulières. Le canon 1382 qui fait cette énumération affirme pour l'évêque le droit de visite et de contrôle dans toutes ces institutions :

Les Ordinaires des lieux, soit par eux-mêmes, soit par d'autres, pourront aussi inspecter toutes écoles, oratoires, cercles, patronages, etc..., en ce qui concerne l'instruction religieuse et la morale. De cette inspection les écoles dirigées par des religieux ne sont pas exemptes, à moins qu'il ne s'agisse d'écoles fermées réservées aux seuls membres d'une société religieuse.

SOURCES. — I. *Code juris canonici* I, III, III, XII, de scholis. — Les sources indiquées en note, par le cardinal Gasparri, dans l'édition annotée du Code (1917, grand format, p. 100-103), sont publiées en abrégé par le même auteur dans le recueil *Codices juris canonici fontes*, 6 vol. in-8°, Rome, 1926-1932. En s'y référant, on se rappellera que les documents sont ainsi disposés : 1. *Constitutiones*; 2. *Actes des papes*; 3. *Actes de la Curie romaine*, congrégations, tribunaux, offices. Dans chacune de ces sections, les documents sont alignés par ordre chronologique.

II. *Sources principales consultées dans cet article*. On les trouvera tout d'abord dans le recueil de Mgr Sarrat, ce recueil étant désormais très difficile à se procurer, on consultera :

1. *Adressa di Pio IX*. — *Lettere Maxima*, publiées aux évêques de Bavière, 18 août 1864, *Collectio Laeensis*, t. v, col. 1198; *Annuaire* de l'archevêque de Fribourg-Bâle, 14 juillet 1864; *Sullabari*, prop. ex. 47, 48, Denz-Banw., n. 1745, 1747, 1748; *encycl. Quanta cura*, 8 décembre 1864, *ibid.*, n. 1694, 1695.

2. *Adressa di Leon XIII*. — *Lettere* au cardinal vicarier Monaco La Valletta, 26 juin 1878 et 25 mars 1879, *Acta sancta Sedis* (A. S. S.), t. xi, p. 97, 529; Allocution consistoriale aux évêques belges, 20 août 1880, *Ambeda nris pontifici*, 189 (voir aussi, p. 514; Lettre au roi des Belges, 1 novembre 1879, *ibid.*, p. 517; Lettre à l'épiscopat belge, *Licet multa*, 3 août 1881, A. S. S., t. xiv, p. 145; Constitution *Humani generis*, aux évêques et aux missionnaires d'Angleterre et d'Écosse, 8 mai 1881, A. S. S., t. xiii, p. 181; Lettre à M. le Président de la République française (Grévy), 12 mai 1883, édition des *Lettere apostolice di Leon XIII*, Bonne Presse, t. vi, p. 241; *Encycl. Nobilissima Gallorum gens*, 8 octobre 1884, A. S. S., t. xvi, p. 241; *Lettere apost.*, t. i, p. 226; *Encycl. Quod multum*, aux évêques de Hongrie, 22 août 1886, A. S. S., t. xix, p. 97; *Lettere apost.*, t. ii, p. 82; *Encycl. Officio sanctissimo*, aux évêques de Bavière, 22 décembre 1887, A. S. S., t. xx, p. 237; *Lettere apost.*, t. ii, p. 116; Lettre *Inter communi*, aux évêques de la province de New-York, 23 mai 1892, A. S. S., t. xxiv, p. 659; Lettre *Clara sapientum*, au cardinal Gibbons, 31 mai 1893, A. S. S., t. xxv, p. 713; *Lettere apost.*, t. iii, p. 196; *Encycl. Caritas providentiae nostrae*, aux évêques de Pologne, 19 mars 1894, A. S. S., t. xxvi, p. 523; *Lettere apost.*, t. iv, p. 60; *Encycl. Militantis Ecclesiae*, aux évêques d'Autriche et d'Allemagne sur le centenaire du bienh. Pierre Canisius, 1<sup>er</sup> août 1897, A. S. S., t. xxx, p. 3; *Lettere apost.*, t. v, p. 130; *Encycl. Affariis*, sur les écoles du Manitoba, 8 décembre 1897, A. S. S., t. xxx, p. 456; *Lettere apost.*, t. v, p. 220.

On trouve également des déclarations intéressantes la question scolaire dans : *Brief Sapientum considerandum*, 18 août 1883, sur les études historiques, A. S. S., t. xvi, p. 19; *Lettere apost.*, t. i, p. 196; *Encycl. Humani generis*, 20 avril 1884, A. S. S., t. xvi, p. 417; *Lettere apost.*, t. i, p. 242; *Encycl. Libertas praevalens*, 20 juin 1888,



1. A. S. S. P. XXX, p. 709 (*Letture apost.*, 1. 1. 11, p. 172). Enceve, *Lectionnaire romain*, 25 décembre 1888 (*Letture apost.*, 1. 1. 11, p. 226). Enceve, *Sacramentaire chrétien*, 19 janvier 1889.  
2. A. S. S. P. XXXI, p. 683 (*Letture apost.*, 1. 1. 11, p. 202). Enceve, *Lectionnaire romain*, 16 janvier 1894.  
3. A. S. S. P. XXXII, p. 641 (*Letture apost.*, 1. 1. 11, p. 18).

4. Actes de l'Assemblée générale de la Société romaine, 15 avril 1906, A. S. S. P. XXXVII, p. 613 (*Actes de S. S. Pie X*, éd. Bonne Presse, 1. 1. 11, p. 10).

5. Actes de l'Assemblée générale de la Société romaine, 31 décembre 1929, *Acta sanctae Sedis* (A. S. S.), 31 décembre 1929, p. 72 (Enceve, *Lectionnaire romain*, 1. 1. 11, p. 226). Enceve, *Sacramentaire chrétien*, 19 janvier 1889.

*Romanos pontifices*, se sont tenus sous le pontificat de Pie IX et ont traité de la question scolaire. On consulera la *Collectio Lacensis*, t. III, au mot *Educatio*; t. IV, au mot *Scolæ*.

2. Sous le pontificat de Léon XIII : Concile plénier de l'Amérique latine (1899), approuvé *in forma speciali* par Léon XIII. Le Concile de 1899. *Atti del Concilio plenario della Chiesa cattolica in America latina, 1899*. *Costituzione iuventutis*. Rome, typographie Vaticane, 1902.

tion aux évêques des Etats-Unis de l'Amérique du Nord,  
*Ibid.*, t. XVIII, p. 187.  
Fide Rome, 1893, n. 481, p. 204; Instruction aux évêques de  
Sicile, 1893, n. 477, p. 147.  
Circulaire aux évêques d'Orient, 20 mars 1865, *ibid.*, n. 476,  
p. 196; aux évêques d'Angleterre, 6 avril 1867, *ibid.*, n. 478,  
p. 197.  
Circulaire aux évêques d'Irlande, 18 septembre 1819, *ibid.*,  
n. 169, p. 192; aux archevêques d'Irlande 1831-1857,  
dans la circulaire du 7 août 1860, *ibid.*, n. 472, p. 193;  
t. XXVIII, p. 381. - 3. S. Cong. du Concile, 12 janvier 1935,  
S. C. D., 1935, p. 145.

Cet article, étant strictement un commentaire du Code de la liturgie, ne saurait être considéré comme un article de la seconde partie de notre livre *La question scolaire et les principes théologiques*. Aux études indiquées dans l'art. ECOLE, t. IV, col. 2091, on ajoutera le volume récent de S. E. cardinal Verdier, *La question scolaire*, Paris, 1934.

## SCOLASTIQUE.

*Dictionnaire pratique des connaissances religieuses*, t. vi, col. 254. Cette affirmation, exacte en ce qui concerne la philosophie d'une époque déterminée, est nécessairement trop exclusive dès qu'il s'agit d'envisager la philosophie comme *ancilla theologiae*, telle

Age. L'esprit humain, en effet, ne s'est pas contenté de  
dissiper pas l'obscurité essentielle au mystère, du  
que la scolastique est essentiellement une méthode de  
speculation théologique et philosophique visant à la  
pénétration rationnelle et à la systématisation des  
dont il ne serait pas difficile de trouver des antécédents  
chez saint Augustin. Cf. É. Gilson, *Introduction à l'étude*  
*t Augustin*, Paris, 1929, p. 37.

on la trouve déjà à l'époque patristique et elle se

— I. La scolastique à l'époque patristique. II. L'époque médiévale (col. 1<sup>re</sup>). III. Les temps modernes (col. 1715). IV. La néo-scolastique (col. 1725). Dans notre exposé, de toute évidence, il ne s'agit que de tracer les lignes d'un cadre très général, dont la généralité même nous interdit de descendre dans les particularités.

1. LA MÉTHODOLOGIE DE L'ÉPOQUE PATRISTIQUE. — La méthode de pénétration rationnelle et de systématisation des vérités révélées est, avons-nous dit, aussi ancienne que la réflexion dans l'Église. Il faut l'envisager : 1° En Orient. 2° En Occident.

<sup>1</sup>o *En Orient*. — Les apologistes, particulièrement saint Justin, saint Irénée, les Cappadociens et saint Cyrille d'Alexandrie ont donné des essais de pénétration rationnelle des vérités révélées à l'aide des concepts de la philosophie grecque, d'allure platonisante, vulgarisée à cette époque. Voir ici PLATONISME DES PÈRES, t. XII, col. 2302 sq.

Le Περὶ ἀρχῶν d'Origène est le premier essai de systématisation des vérités révélées. Dans l'introduction, il distingue nettement les vérités elles-mêmes transmises par l'autorité de l'Eglise et la *ratio assertoria*, la pénétration rationnelle qui est l'œuvre des théologiens. P. G., t. xi, col. 116 sq. Les catéchèses de Cyrille de Jérusalem constituent, elle aussi, une présentation systématique de la doctrine révélée. Il en est de même de la *Περὶ τῆς εὐσεβείας διδασκαλίας* de Theodorët, laquelle se trouve au t. V de la *Παλαιὰ τεκμήρια πίστεως ἐπιτομή*. P. G., t. LXXXIII, col. 439 sq. Enfin les écrits de l'Aréopagite, De *hierarchia celestis*, De *eclesiastica hierarchia*, De *divinis nominibus*, De *mystica theologia*, sont des fragments d'une dogmatique systématisée, à base de philosophie néoplatonicienne.

Toutefois, à tous ces essais manquait un élément caractéristique de la dialectique médiévale, l'utilisation systématique de la dialectique aristotélicienne. Sans doute, on peut relever quelques traces aristotéliciennes chez Clément d'Alexandrie, dans les écrivains de l'école d'Alexandrie et chez saint Basile, mais l'abus que Théodote le monachien et les anoméens Aétius et Eunomius avaient fait de la dialectique aristotélicienne avait jeté le discrédit sur l'œuvre du Stagirite. Les tendances de l'école théologique d'Antioche avaient une certaine affinité d'élection avec l'aristotélisme. C'est ainsi que les opuscles longtemps attribués à saint Justin, *Quæstiones et responsiones ad orthodoxos*, *Quæstiones gentilium ad christianos*, et *Confutatio dogmatum Aristotelis* emploient la dialectique aristotélicienne de telle façon qu'on croirait lire un scolastique du xiii<sup>e</sup> siècle. Voir M. Grabmann, *Geschichte der scholastischen Methode*. Fribourg-en-B., t. I, 1909, p. 94.

Les controverses christologiques exigeaient la précision des concepts de nature et de personne; elles eurent pour effet de ramener les théologiens à Aristote qui avait au moins ébauché la définition et le rapport de ces concepts. On constate ce fait dans les quatre opuscules pseudo-justiniens déjà cités et qui sont l'œuvre du v<sup>e</sup> siècle; voir également HYPOTASE, t. viii, col. 385-393 et HYPOTATIQUE (*Union*), col. 462-478. Ibas, qui traduisit Théodore de Mopsueste en syriaque traduisait aussi des écrits d'Aristote. Cf. A. Baumstark, *Aristoteles bei den Syrern*, t. i, p. 140 sq. Philopon dans le Περὶ ἐνώσεως établit le trithéisme trinitaire et le monophysisme christologique en se servant des concepts aristotéliciens de nature et d'individuation. Sur le Διὰ τὴν ἵκνῃ περὶ ἐνώσεως, voir ici t. viii, col. 835 où l'on trouvera d'autres indications utiles et le résumé de l'enseignement théologique de Philopon, col. 838. Philoxène de Mabbugh donne un traité complet du dogmatique spéculative dans son *Tractatus de Trinitate et incarnatione*, publié dans *Corp. script. christ. orient.*, *Script. syri.* II<sup>e</sup> série, t. xxvii. Au point de vue christologique, il convient de rappeler également le *De uno ex Trinitate incarnato et passo*, dans la *Bibliotheca orientalis* d'Assémani, t. ii, p. 27 sq., et différents ouvrages de polémiques antinestorienne et antieutychnienne; voir ici t. xii, col. 1517-1519. Dans le *De Trinitate et incarnatione*, on lit cette phrase qui traduit

bien la pensée scolastique de l'auteur : *Eu quæ sunt fidei debent per scientiam distingui et declarari*, p. 81.

Léonce de Byzance est le type du théologien aristotélicien utilisant la philosophie pour expliquer le dogme d'une façon orthodoxe. Voir ici t. ix, sur sa philosophie, col. 404-408, et sur les applications christologiques de cette philosophie, col. 408-414. L'aristotélisme de Léonce est fortement teinté d'un platonisme, qui continue celui des commentaires d'Aristote par le philosophe Proclus. Et cette remarque vaut pour tous les aristotéliciens du Moyen Âge.

Saint Jean Damascène est le premier auteur donnant une synthèse théologique justifiée par les explications rationnelles empruntées à la philosophie. Son ouvrage capital, *Πηγάκια γνώσεως*, *La source de la connaissance*, est divisé en trois parties : les deux premières constituant une introduction, philosophique et historique, la troisième, de beaucoup la plus longue, formant une dogmatique à peu près complète. La première partie, *Κεφάλαια φιλοσοφικά*, *Chapitres philosophiques*, contient surtout une série de définitions empruntées aux anciens philosophes, Aristote, Porphyre et aux Pères de l'Église qui, même en philosophie, sont ses véritables maîtres. Le Damascène considère la philosophie comme la servante de la philosophie vraie dont Jésus-Christ est le docteur. Cette idée vient originellement de Philon, mais elle avait été utilisée par Clément d'Alexandrie et Grégoire de Nazianze. La deuxième partie, *Le Livre des hérésies*, n'est qu'une introduction historique à la théologie. C'est un catalogue de cent trois hérésies ou doctrines fausses. La troisième partie, *Exposé de la foi orthodoxe*, comprend cent chapitres, répartis en quatre livres par les Latins. L'*Exposé de la foi catholique* est une explication méthodique du symbole de Nicée-Constantinople, sur le plan qu'avait adopté Théodoret dans la *Θείον δογματικόν επίτομιον*. Sur la *Πηγάκι γνώσεως* de Jean Damascène, voir t. viii, col. 697. Pour la métaphysique du dogme, voir col. 709 sq. ; pour l'influence exercée par le Damascène sur la scolastique occidentale, voir col. 750.

Théodore Abou-quira, dans ses opuscules publiés en grec, P. G., t. xcvi et ceux qui ont été imprimés en arabe par E. Bacha, Beyrouth, 1904, présente, au dire de son dernier éditeur, « un résumé de la théologie catholique et un modèle de la scolastique narsisite ».

Photius, dans les *Amphilochia*, consacre un certain nombre de questions, une cinquantaine environ, aux problèmes trinitaire et christologique, voir t. xii, col. 1539-1540 ; il y apparaît, ainsi que dans son *Traité sur le Saint-Esprit*, comme « un représentant de la scolastique grecque ». Hergenröther, *Photius, Patriarch von Constantinopel...*, t. iii, Ratisbonne, 1869, p. 652.

Enfin, les chaînes et les florilèges rappellent les sentences « médiévales ; ils s'appliquent à préciser la terminologie et s'essaient à systématiser les dogmes. Voir surtout la *Doctrina Patrum de incarnatione Verbi*, édit. F. Diekamp, Munster-en-W., 1907.

2° *En Occident*. — Si Tertullien injurie copieusement les philosophes, il les connaissait néanmoins et il utilise les concepts philosophiques pour préciser sa pensée théologique, par exemple sur la Trinité, où il est le premier à proposer la formule *tres persone unius substantiæ*. Adv. Praxeas, c. ii, P. L. (édit. de 1866), t. ii, col. 180 BC. Voir sur ces spéculations trinitaires, A. d'Alès, *La théologie de Tertullien*, Paris, 1905, p. 81-103. Si Tertullien se plaît, comme dans le *De carne Christi*, c. v, à humilier les superbes qui manquent de déférence envers Dieu « A. d'Alès, *op. cit.*, p. 35, il reconnaît néanmoins le caractère rationnel de la religion révélée. « Lorsqu'au lieu de combattre avec les hérétiques, il discute avec les infidèles... Tertullien met beaucoup de soin à s'emparer des vérités communes sur lesquelles l'accord est fait ou près de se faire entre

la foi et le bon sens naturel... Quand il doit proposer la donnée chrétienne à ceux qui l'ignorent, Tertullien ne s'entoure pas seulement de témoignages historiques, il recourt aux précautions oratoires, il atténue ce qu'une doctrine si nouvelle peut avoir d'offensant pour le sens humain, il insinue que, s'il faut à toute religion des postulata, ceux de la religion chrétienne ne sont pas les plus durs à admettre... (Son) langage n'est pas d'un homme qui veut être cru sans raisons, et cru d'autant plus qu'il affirme des choses plus incroyables. » A. d'Alès, *op. cit.*, p. 35-36. Pour Tertullien, le christianisme est *sapientia de schola cæli*. *De anima*, c. i, cf. c. xvi, P. L., t. ii, col. 688 B ; 715 BC. Il cite à plusieurs reprises Is., vii, 9, *Nisi credideritis, non intelligetis* (LXX : ὅδὲ μὴ συνῆτε ; Vulg. : non permanebitis). Cf. *De baptismo*, c. x ; *Adv. Marcionem*, l. IV, c. xx, xxv, xxvii ; l. V, c. xi, P. L., t. i, col. 1319 C ; t. ii, col. 438 B ; 452 A ; 460 A ; 532 A.

Lactance, dans les *Institutiones*, reprend la question religieuse dans son ensemble : son œuvre est un essai de systématisation des vérités révélées, mais vues surtout du côté moral. « Lactance veut y présenter la religion chrétienne comme une véritable sagesse, comme une philosophie qui a, sur tous les systèmes précédemment enseignés, de singuliers avantages, en ce qu'elle résout d'une manière rapide, franche, certaine, ce fameux problème du souverain bien contre lequel ont échoué les sages de l'antiquité païenne. » Cf. LACTANCE, t. viii, col. 2435.

Hilaire de Poitiers, surtout dans le *De Trinitate*, fait souvent appel aux concepts philosophiques pour présenter le dogme trinitaire ou christologique d'une façon méthodique et systématique. S'il a mérité le surnom d'Athanase de l'Occident, il dépasse certainement Athanase pour l'étude philosophique des questions agitées et par le caractère personnel de sa pensée. Voir ce qu'il dit lui-même, *De Trinitate*, l. I, n. 18, 19, P. L., t. x, col. 37-39. Sur ses conceptions philosophiques appliquées à la théologie, voir ici t. vi, col. 2419 sq.

Marius Victorinus composa divers ouvrages sur les questions religieuses. De ses traités contre l'arianisme, *Adversus Arium libri IV*, *De generatione divini Verbi*, *De hominibus recipiendo*, saint Jérôme, *De viris illust.*, c. i, P. L., t. xxiii, col. 739 B, dit qu'ils sont obscurs et que les seuls érudits les comprennent : c'est que précisément l'auteur réfutait l'arianisme par la philosophie néoplatonicienne. A l'instar de Tertullien, Marius Victorinus écrit que celui qui croit vient à la science. *Adv. Arium*, l. IV, n. 17, P. L. (édit. 1844), t. viii, col. 1125.

Avec saint Augustin, nous trouvons, plus fortement affirmée, l'importance de la dialectique pour la théologie. Voir le *De doctrina christiana*, l. II, n. 31 sq. P. L., t. xxxiv, col. 47 sq. Sur les rapports de la raison et de la foi chez saint Augustin, voir ici t. i, col. 2331 sq. É. Gilson a bien tracé les grandes lignes de ces rapports : « Avant la foi, la raison intervient pour formuler ce qu'il faut croire. Cette première exigence est impliquée dans la définition même : *credere est cum assensione cogitare*. *De prædestinatione sanctorum*, n. 5, P. L., t. xlv, col. 963. Pour qu'il y ait assentiment à ce que l'on pense, il faut d'abord qu'il y ait pensée et par conséquent aussi que la raison propose un objet défini à notre acception. Ce n'est pas tout. Si la foi consiste en l'assentiment à un témoignage autorisé, il faut connaître ce témoignage et poser les titres de cette autorité. En un sens, donc, avant de croire pour comprendre il faut comprendre pour croire : *et ideo intelligere ut credas, crede ut intelligas*. *Epist.*, cxx, c. i, n. 3, l. xxxiii, col. 153-154. *Sermones*, vi, n. 7, l. xxxvii, col. 257. » Voir ici, t. i, col. 2338. « Avant la foi, l'intelligence dont parle ici Augustin n'est autre que la

raison naturelle, déjà travaillée par la grâce de Dieu qui la meut et la rappelle à lui, mais sans lumières pour comprendre une vérité à laquelle elle n'adhère pas encore. Avant la foi, la connaissance humaine ne porte donc pas sur le contenu de la foi, mais sur les raisons naturelles que nous avons d'y adhérer. Cf. *Confess.*, I, VI, n. 7, 8; t. xxxii, col. 722, 723; *De libero arbitrio*, I, II, c. 1, n. 5, t. xxxii, col. 1342; *De utilitate credendi*, t. XLII, col. 65 sq. Après la foi, l'intelligence porte sur la foi même qui l'illumine et la transforme, engendrant par là cette connaissance que nous étudierons plus tard sous le nom de sagesse. L'intelligence qui précède relève de l'ordre naturel et humain; l'intelligence qui suit est d'ordre surnaturel et divin : *intelligit ut credas verbum meum, crede ut intelligas Verbum Dei.* » Introduction à l'étude de saint Augustin, p. 34-35. L'article AUGUSTIN a fait voir les diverses applications de ce principe général dans la synthèse théologique augustinienne. L'ouvrage d'E. Gilson en montre les aspects multiples. Voir surtout I<sup>re</sup> partie, p. 31-138.

Parmi les auteurs dont l'influence est à l'origine de la scolastique, il faut encore citer Cassiodore, dont les *Institutiones* fournirent leurs programmes aux écoles médiévales. Comme la *Doctrina christiana* de saint Augustin, les *Institutiones* proclament « l'union de la science sacrée et de la science profane, pour former un enseignement complet et véritablement chrétien ». Voir ici t. II, col. 1832.

Après Augustin une manifestation nouvelle de la pensée philosophique des siècles antérieurs s'est faite, la plus importante se fait tout au long des siècles. On étudiera plus loin, voir l'art. SENTENCES, l'origine et le développement de cette nouvelle méthode d'exposition. Cf. J. de Ghellinck, *Le mouvement théologique du XI<sup>e</sup> siècle*, p. 75-94. Qu'il suffise ici de citer les noms de Prosper d'Aquitaine, avec son *Sententiarum ex operibus S. Augustini delibatarum liber* (392 sentences), P. L., t. LI, col. 427-496, et ses *Epigrammata ex sententiis S. Augustini* (106 morceaux de plusieurs distiques chacun), col. 497-532; d'Isidore de Séville, avec ses trois livres de *Sentences*, extraites presque toutes de saint Augustin et de saint Grégoire, et qui constituent un vrai manuel de dogmatique, de morale et d'ascétique, P. L., t. LXXXIII, col. 537-738; enfin de Taïon de Saragosse, compilateur, lui aussi, de sentences tirées de saint Grégoire, P. L., t. LXXX, col. 727-992.

II. L'ÂGE D'OR DE LA SCOLASTIQUE. — La scolastique est née à l'union de la philosophie antique et du Moyen Âge, Boèce forme le trait d'union. Sur les ouvrages philosophiques et théologiques de cet auteur, voir t. II, col. 919-920. Dans son œuvre proprement philosophique, le *De consolazione* tient la place d'honneur. Dans ce traité, où « tout s'inspire d'un néoplatonisme amendé de certaines idées péripatéticiennes, avec une teinte de stoïcisme », ici, t. II, col. 920, on voit quelles ressources la religion simplement naturelle peut déjà trouver dans la philosophie. Aussi l'ouvrage a-t-il obtenu, près des scolastiques du Moyen Âge, un immense succès et a-t-il provoqué de leur part d'innombrables traductions, commentaires et imitations. Mais, là où Boèce prélude plus immédiatement à la scolastique postérieure, c'est dans ses cinq opuscules consacrés à la théologie : « L'auteur s'y attache de préférence aux mystères dont l'exposé attend l'aide de la philosophie. Ainsi a-t-il précisé les rapports de la nature et de la personne, à propos de la Trinité (opusc. I, II, P. L., t. LXIV, col. 1247-1255, 1299-1302); ou au sujet de l'incarnation, dans l'opuscule V (col. 1337-1354). Il a aussi parlé de la bonté essentielle aux choses créées (opusc. III, col. 1305-1313), dans l'opuscule VI, consacré au concept de Dieu, dans l'opuscule VII (col. 1311-1314); cet écrit est beaucoup plus philoso-

phique que théologique. Par contre, le *De fide catholica* (opusc. IV, col. 1333-1338) traite surtout de la vérité révélée : c'est une rapide esquisse des dogmes fondamentaux du christianisme. » Sur l'authenticité de cet opuscule, voir ici t. II, col. 920. « L'influence exercée par Boèce fut considérable. Dans la manière dont il conçoit la théologie, il annonce de loin les travaux des scolastiques. Il accepte le dogme, mais il applique toutes les ressources d'une froide raison à le prouver et à le pénétrer. La foi s'élève ainsi à l'intelligence à l'aide de la philosophie, qui bénéficie à son tour des lumières de la révélation. Il a fourni aux scolastiques plusieurs définitions célèbres, notamment celles de béatitude, d'éternité, de providence, de destin (*fatum*), ainsi que celles de nature et de personne... Boèce est, sans contredit, après Aristote, la plus grande autorité des scolastiques du Moyen Âge. Tout ce que le Moyen Âge, avant la moitié du XI<sup>e</sup> siècle, avait connu d'Aristote, il l'avait lu dans les écrits de Boèce (et ses traductions d'Aristote); c'est de l'habile interprète de la logique péripatéticienne que la scolastique a tout reçu, langue et méthode; c'est l'interprète de Porphyre qui a donné le branle aux longues et ardentes querelles du nominalisme et du réalisme. Il a lui-même professé sur l'objet de l'intelligence, sur l'universel et le particulier, un réalisme modeste, modeste à celui qui défendra saint Thomas. Boèce, que son caractère et sa langue ont, non sans quelque exagération, fait appeler le *dernier Romain*, mérite aussi d'être appelé l'initiateur de la scolastique. » F. Cayré, *Précis de patrologie*, t. II, Paris, 1930, p. 217; voir ici t. II, col. 921 et M. Grabmann, *op. cit.*, t. I, p. 148-177.

2<sup>e</sup> Période des primitifs. — 1. Avant le XI<sup>e</sup> siècle. — L'âge d'or de la scolastique, qui fut une véritable renaissance de la philosophie antique pénétrée d'un esprit chrétien, ne fut pas le fruit spontané de l'activité intellectuelle et religieuse de quelques esprits supérieurs du XI<sup>e</sup> siècle et sans attaches dans le passé. Nous avons montré, dans la première partie de ce travail, combien profondes et lointaines sont les racines de la scolastique. Mais la période que nous appellerons la période des primitifs et qui va du VIII<sup>e</sup> au XI<sup>e</sup> siècle est une longue et lente préparation de l'âge d'or. Trois éléments contribuent à la fécondité de cette préparation : la conservation par les moines des œuvres des Pères, qui fournissent la base doctrinale; l'influence persévérante de l'augustinisme, qui maintient le principe de la foi cherchant l'intelligence et de l'intelligence orientée vers la foi; enfin, élément nouveau qui devait revigorer tout l'enseignement du dogme, la pénétration de la pensée aristotélicienne dans les écoles catholiques. Mais, pour que ces éléments conjugués produisissent pleinement leurs fruits, il fallait de plus créer un mouvement en faveur des études : ce fut, au IX<sup>e</sup> siècle, l'œuvre de Charlemagne; les écoles, ouvertes par lui, sous sa protection et à son exemple, furent les vrais points de départ du mouvement scolastique.

On a dit ici, voir t. I, col. 1872, comment, du VII<sup>e</sup> au XI<sup>e</sup> siècle, la pénétration de l'aristotélisme avait été progressive. Au IX<sup>e</sup> siècle, on ne connaît encore d'Aristote que les traductions par Boèce des *Catégories* et de l'*Interprétation* (*Periherméneias*), auxquels il faut ajouter la traduction du commentaire de l'*Introduction* de Porphyre. Vers 1140, parut la traduction des *Premiers Analytiques*, suivie bientôt de celle des *Seconds*, des *Topiques* et des *Sophismes*, soit tout l'*Organon* d'Aristote. Voir ici t. I, col. 1872. Sur une métaphysique à base augustinienne et dans laquelle règne un mélange bizarre et souvent contradictoire d'idées platoniciennes et de thèses aristotéliciennes, les auteurs utilisent unanimement l'*Organon* pour la dialectique. Voir col. 1873. Cf. M. De Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale*, 2<sup>e</sup> édit., t. I, 1925, p. 26-29.



Plusieurs écrivains appartenant à cette époque encore primitive ont grandement contribué au progrès de la scolastique. En premier lieu il faut citer Alcuin, auxiliaire sinon inspirateur des mesures prises par Charlemagne en faveur de l'enseignement. Sur l'influence de cet auteur, voir ici t. I, col. 689. Mais il faut peut-être corriger quelque peu l'appréciation trop optimiste de Picavet : M. Godefroy Kurth, *Les origines de la civilisation moderne*, 3<sup>e</sup> édit., t. II, Bruxelles, 1892, p. 298, a très bien marqué le caractère de la science d'Alcuin : « Son rôle, dit-il, a consisté à maintenir les esprits de son temps au niveau de ceux des siècles écoulés. » Alcuin n'est donc pas créateur. C'est un esprit aisé qui s'assimile les choses d'une façon facile. « Quand on l'a appelé « l'Érasme de son temps », il ne faut pas oublier, dit dom Cabrol, que ce temps était une époque presque barbare et que la distance est grande entre l'humanisme raffiné de Rotterdam au modeste et en somme médiocre écolâtre de York. Il ne savait que très peu de grec. Sa connaissance de l'hébreu était plus rudimentaire encore. » *L'Angleterre chrétienne avant les Normands*, Paris, 1909, p. 164; cf. Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands*, t. II, Die Karolingerzeit, Leipzig, 1912, p. 134, n. 4. Mais si, en introduisant le *trivium* et le *quadrivium* à l'école du palais, il a répété ce que d'autres ont dit avant lui, ses livres sont pourtant un point d'appui pour les initiatives suivantes. Cf. Hauréau, *Histoire de la philosophie scolastique*, Paris, 1889, p. 267, et *Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales*, Paris, 1907, p. 117-127. D'ailleurs sa conception même de la science est vraiment originale; sa méthode dialoguée, avec ses répliques à l'emporte-pièce, habitude l'esprit à une symphonie utile; il a le sens des différents aspects d'une question; au point de vue dialectique, il a préparé la philosophie scolastique en lui donnant une méthode. Sur l'activité intellectuelle des écoles de la Renaissance carolingienne, voir É. Amann, *L'époque carolingienne*, Paris, 1938, p. 93-106 (t. VI de l'*Histoire de l'Église*, publiée sous la direction de A. Fliche et V. Martin).

Bien que Raban Maur († 856) manque d'originalité et soit plutôt, d'ailleurs, dans le meilleur sens du mot, un compilateur, voir ici, t. XIII, col. 1609, son nom doit prendre place parmi les écrivains qui ont, de loin, préparé la scolastique du XIII<sup>e</sup> siècle. Son *De clericorum institutione* vise, en adoptant le plan d'études d'Alcuin, à « faire tourner toutes les sciences profanes au profit des divines Écritures ». Léon Maître, *Les écoles épiscopales et monastiques en Occident avant les universités*, dans les *Archives de la France monastique*, t. XXVI, 1924, p. 141. De plus, ses deux ouvrages, *De universo* et *De anima*, préludent aux travaux philosophiques et théologiques de la scolastique médiévale. Dans le premier, il demeure en dépendance étroite d'Isidore de Séville; dans le second, il emprunte presque toute sa matière à saint Augustin et à Cassiodore. Mais cette dépendance et ces emprunts sont bien la marque caractéristique de Raban Maur.

Jean Scot ou l'Érigène doit être également signalé. Son influence, en effet, sur la pensée occidentale est considérable, à la fois en raison de ses traductions de Denys l'Aréopagite et par son grand ouvrage en cinq livres, *De divisione naturæ* : synthèse audacieuse et puissante qui renferme en son cadre la plupart des sujets religieux ou théologiques. Voir ici t. V, col. 410 sq. Le grand mérite de l'Érigène a été de faire appel à la philosophie pour pénétrer le dogme : « L'Écriture, l'enseignement ecclésiastique fournissent, sur l'ensemble des choses, de leur origine, de leur destinée, de leur devenir, un certain nombre de données auxquelles il faut absolument se tenir. Ces données, le croyant les admet sans discussion, au penseur de les organiser.

Empruntant son schéma général à la philosophie néoplatonicienne, qui avait si profondément imprégné quelques-uns des esprits auxquels il fait le plus confiance : Augustin, Grégoire de Nysse, pseudo-Denis, Maxime, notre théologien va présenter aux méditations du penseur chrétien le mouvement général qui, parlant de Dieu, fait venir à l'être l'ensemble de l'univers, puis le fait revenir à Celui qui en est la source. É. Amann, *op. cit.*, p. 313-314. Après dom Cappuyns, *Jean Scot Érigène*, Paris, 1933, qui a renouvelé toute la question de l'Érigène, É. Amann pense qu'en démontrant que « le *De divisione naturæ* est essentiellement une synthèse théologique partant des données de la foi et les systématisant selon un schéma emprunté en grande partie au néoplatonisme », on fait tomber toutes les fausses interprétations qui ont fait de l'Érigène soit un libre-penseur précurseur du panthéisme allemand du XIX<sup>e</sup> siècle, soit un fauteur d'erreurs, comme ce fut le cas au début du XIII<sup>e</sup> siècle lors de l'explosion du panthéisme almaricien, quand Honorius III condamna l'ouvrage au feu. *Op. cit.*, p. 314, note.

On doit noter également les essais d'explication — en sens assez divergents — du dogme de l'eucharistie, d'une part, dans le sens du réalisme, par Paschase Radbert, voir ici : RADBERT (*Paschase*) de M. Peltier, t. XIII, col. 1606-1617, on y démontre que le positivisme de Radbert n'a rien d'exagéré, et le *Paschase Radbert*, Amiens, 1938, du même auteur; d'autre part, dans le sens d'un symbolisme mitigé, par Ratramne, *De corpore et sanguine Domini*, dont la doctrine est approuvée par Raban Maur, mais sera condamnée ultérieurement, lors des controverses bérengariennes, par Léon IX. Voir ici, t. XIII, col. 1781-1784.

Le X<sup>e</sup> siècle, quoi qu'on en ait dit, n'est pas absolument stérile pour la préparation de la scolastique postérieure. Sans doute on n'y trouve pas de véritables écrivains, mais « il y a cependant des écoles. Beaucoup d'écoles monastiques, fondées au IX<sup>e</sup> siècle, ont pu se maintenir en dépit des conditions les plus défavorables, et nombre d'écoles cathédrales les égale ou les dépassent. Celles de France notamment commencent à attirer la jeunesse étrangère. On y donne, avec une certaine culture classique, une formation dialectique, élémentaire, mais bien propre à affiner l'esprit et à préparer le renouveau philosophique des siècles suivants. La théologie, écrit J. de Ghellinck, *Le mouvement théologique du XII<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1914, p. 34, reste ce qu'elle était jadis : lecture intelligente de la Bible et de quelques saints Pères, connaissance des symboles, des canons et des cérémonies rituelles... Le XI<sup>e</sup> siècle est beaucoup plus animé, mais reste un siècle de transition. » F. Cayré, *op. cit.*, t. II, p. 381-382.

2. *Le XI<sup>e</sup> siècle.* — Du point de vue qui nous occupe, ce qui caractérise le XI<sup>e</sup> siècle, c'est d'abord la lutte entre dialecticiens et antidialecticiens. « Pour faire admettre en fait la légitimité de son entrée sur le terrain des sciences sacrées, écrit encore le P. de Ghellinck, la dialectique eut à subir, au XI<sup>e</sup> siècle, une lutte plus longue et plus violente qu'aurait pu le faire présager les choses de Raban Maur et d'Alcuin, qui représentaient Cassiodore ou Augustin. Les sermons de l'époque, la correspondance des écolâtres ou des dignitaires ecclésiastiques, les commentaires des quelques rares exégètes, voire les chroniques ou les notices d'histoire littéraire, trop brèves malheureusement, comme celle de Sigebert ou du duc de Malmesbury, nous permettent de percevoir les échos, parfois bruyants, de ces controverses. » Voir les détails dans J. de Ghellinck, *Dialectique et dogme aux XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles*, dans les *Mélanges Bäumker, Studien zur Geschichte der Philosophie*, Supplementband der Beiträge, Munich, 1913, p. 79-99. L'opposition ne se cantonne pas d'ailleurs

en un seul pays : elle se rencontre en Italie, chez Pierre Damien, *Opusculum de divina omnipotentia*, c. v, P. L., t. CLXIV, col. 603; cf. J.-A. Endres, *Studien zur Geschichte der Frühscholastik, Die Dialektik im XI. Jahrhundert*, et Anselm der Peripatetiker, dans *Historisches Jahrbuch*, t. XXVI, 1913, p. 84-93; en Alsace et en Bavière, chez Manegold de Lautenbach, qui répète souvent Pierre Damien, *Opusculum contra Wolfelmum*, c. I, v, P. L., t. CLV, col. 152, 155; chez Wilheram d'Ebersberg, *Expositio Wilibranni abbatis super Cantica canticorum prologus*, édit. Seemüller, *Wilibrams deutsche Paraphrase des Hohenliedes*, dans *Quellen und Forschungen zur Sprech- und Kulturgeschichte der germanischen Völker*, t. XXVIII, Strasbourg, 1878, p. 1 et 2; chez Othloh de Saint-Emmeran, *Dialogus de tribus questionibus*, prol. et c. XXII, P. L., t. CLXVI, col. 60-62, 89; chez un correspondant de Seifrid de Tegersee, qui méconnaît les services que peut rendre la philosophie, *Epist.*, vi, dans Pez, *Theaurus nobissimus anecdotorum*, t. VI, Augsbourg, 1729, « *ad ea diplomatice-historice epistolares* », pars I<sup>a</sup>, p. 241-242; à Saint-Gall, où Ekkehart VI prélude par son poème ironique aux attaques de Damien et de Manegold, *Confutatio rhetorice in facie Ecclesie et sanctorum. Item Confutatio dialectice* (édit. Dümmler, dans la *Zeitschrift für deutsches Alterthum*, 1869, Neue Folge, t. II, p. 1-73, voir surtout p. 64-65, vers 62-75, etc.); en Angleterre, chez Wulfstan de Worcester, voir Guillaume de Malmesbury, *Gesta pontificum Anglorum*, l. IV, dans P. L., t. CLXXIX, col. 1590 A; en Hongrie, où Gérard de Csanad, sans aller aussi loin que Pierre Damien, regarde avec indifférence, sinon avec dédain, les diverses branches du *trivium*. Voir J. de Ghellinck, *op. cit.*, p. 51-53.

Ce n'était d'ailleurs pas sans raison que s'était produite cette opposition antidialecticienne. Chez les dialecticiens, en effet, on se livrait à une étude pas sionnée de la logique aristotélicienne, et l'on tentait résolument, d'une façon souvent fâcheuse, une application de l'ordre rationnel à l'ordre révélé. Le courant dialecticien est constitué par les maîtres des grandes écoles épiscopales de Tours, de Chartres et de Paris : Béranger de Tours, Jean Le Chartain, médecin d'Henri I<sup>er</sup>, Roscelin en seront les lumières. Cf. R. Heurtelvent, *Durand de Troarn et les origines de l'hérésie bérengarienne*, Paris, 1912, p. 35; P. Mandonnet, *Polémique averroïste de Siger de Brabant et de saint Thomas*, dans *Revue thomiste*, t. IV, 1896, p. 22 sq.; J.-A. Endres, *art. cité*, et G. Robert, *Les écoles et l'enseignement de la théologie au XI<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1909, p. 83. Il ne s'agissait pas seulement de « minuties, qui n'avaient rien des mérites d'une étude vraiment philosophique du dogme », il s'agissait encore et surtout d'abus et d'excès appelant une prompte répression. Quoi qu'il en soit de leur pensée intime, à l'aide d'un *atqui* et d'un *ergo*, qu'étaient parfois une phrase d'Aristote ou d'un de ses commentateurs, ils jetaient par-dessus bord la résurrection des corps, la naissance virginale du Sauveur, sa résurrection, etc. Le P. de Ghellinck à qui nous empruntons ces détails, voir l'ouvrage déjà cité, p. 54, en a donné des exemples frappants p. 38-41 et en relevant, appendice E, p. 175 sq., des reminiscences de la dialectique de Victorinus (avant sa conversion) dans les conflits théologiques du XI<sup>e</sup> et du XII<sup>e</sup> siècles. Le grand tumulte bérengarien est un produit de cet abus de la dialectique dans les doctrines sacrées. *Ibid.*, p. 55-56.

Heureusement, et c'est la seconde caractéristique de cette époque, un certain nombre des champions de la foi ont su faire de la dialectique un usage judicieux qui, dans le dernier quart du XI<sup>e</sup> siècle, marque les progrès de plus en plus prononcés de la spéculation dogmatique orthodoxe et, par suite, la reconnaissance

un peu hésitante parfois, de ses titres de légitimité. J. de Ghellinck, *op. cit.*, p. 56. Dans son *Histoire de la méthode scolastique*, M. Grabmann a tracé, dans leurs grandes lignes, les faits de ce mouvement doctrinal de la fin du XI<sup>e</sup> siècle. Voir t. I, p. 215-246. On doit citer ici les noms de Lanfranc, d'Yves de Chartres, de Bernard de Constance, d'Alger de Liège, de Guimond d'Aversa pour terminer par Anselme de Cantorbéry. Cf. J. de Ghellinck, *op. cit.*, p. 56-59.

« Les caractéristiques de la période (fin du XI<sup>e</sup> siècle) se retrouvent dans les productions de l'activité théologico-philosophique de saint Anselme, avec un relief qui nous autorise à les résumer toutes à propos de son nom. A l'antagonisme dont les dialecticiens sont victimes, il oppose la spéculation pondérée, orthodoxe, non moins qu'il approfondie, et tout en s'élevant contre les écarts des *dialectici moderni* (*De fide Trinitatis*, c. II, III, P. L., t. CLVIII, col. 265, 271), il consacre à jamais la légitimité du travail de la raison dans les choses de la foi. La place qu'il fait aux *rationes necessarie* dont l'origine et le nom se trouvent dans les livres scolaires utilisés alors, montre comment il répond aux préoccupations intellectuelles du moment et les chroniqueurs des âges suivants ont soin de nous le dire jusqu'en plein XIV<sup>e</sup> siècle. Les mérites de son enseignement qui lui donnent une place unique entre saint Augustin et saint Thomas et que les frontispices des grandes éditions de ses œuvres ont consacrée, marquent une nouvelle étape dans les progrès des études sacrées. Il unit la raison et la foi, le raisonnement et la tradition. C'est ainsi qu'il couronne d'une gloire qui ne connaîtra plus l'oubli et qui rarement sera dépassée, si même atteinte, la longue période des belles écoles bénédictines. » J. de Ghellinck, *op. cit.*, p. 60. Aussi, quelles que soient les divergences qui s'affirment entre auteurs pour fixer la portée de ce terme, on peut souscrire au titre que confèrent à Anselme les leçons du bréviaire : *omnium theologorum, qui sacras litteras scholastica methodo tradiderunt, normam cœlitus hausisse ex ejus libris omnibus apparet*. Finale de la troisième leçon du second nocturne.

3. Le XI<sup>e</sup> siècle. — La méthode si fortement marquée par saint Anselme est pour ainsi dire unanimement retenue au XII<sup>e</sup> siècle. Si la base de la philosophie adoptée pour expliquer le dogme est encore augustinienne, du moins la dialectique est empruntée à l'Organon d'Aristote.

Dès les premières années du XII<sup>e</sup> siècle, le principal foyer des études sacrées est à Laon, avec un autre Anselme, le « maître des maîtres », comme l'appellent Marbode de Rennes, *Carmina varia*, XXIV, P. L., t. CLXXI, col. 1722, et Guibert de Nogent, *Ad commentarium in Genesim et De vita sua*, III, 4, P. L., t. CLVI, col. 19, 912. Mais nous savons peu de choses de son influence : M. De Wulf estime que cette influence fut très réelle dans la préparation des écoles d'Abélard et de Hugues de Saint-Victor. *Op. cit.*, p. 188-189. Deux écoles surtout ont laissé leur empreinte sur la scolastique du XII<sup>e</sup> siècle et ont préparé l'âge d'or du XIII<sup>e</sup>, l'école de Saint-Victor et l'école d'Abélard.

Nous n'avons pas à reprendre, même en résumé, ce qui a été dit ici même, des deux écoles. Voir HUGUES DE SAINT-VICTOR, t. VII, col. 257-269, et, sur son influence dans l'école victorine et sur les autres théologiens, col. 297-303; ABÉLARD, t. I, surtout col. 41-42 et, sur l'école abélardienne et ses relations avec l'école victorine, col. 49-55. Le triomphe de la scolastique est certainement dû à l'influence des deux écoles. « Elles n'eurent pas à ériger en principe l'introduction de la philosophie dans la théologie; c'était déjà fait par saint Anselme et, un peu à contre-cœur, par Lanfranc. Comme Abélard, Hugues adopta le principe et, dans l'application, ils déployèrent le même zèle. Il est faux

de tout point que l'école de Saint-Victor, par excès de symbolisme mystique, ait enrayé le développement scientifique de la foi. Mais, d'une part, c'est bien à l'école d'Abélard que sont dus principalement les trois perfectionnements essentiels de la nouvelle théologie : l'idée de condenser, dans une *Somme* digne de ce nom, la synthèse de toute la théologie, l'introduction des procédés plus sévères de la dialectique et la fusion de l'érudition patristique avec la spéculation rationnelle.

« D'autre part, seule, l'école de Saint-Victor eut la gloire de sauver la nouvelle méthode mise en grand péril par les ténérités doctrinales d'Abélard. L'hétérodoxie du novateur, dit Harnack, « discrédita la science, » à tel point que les théologiens de la génération suivante eurent une position difficile. Ainsi peu s'en fallut que la condamnation ne fût prononcée contre les *Sentences* de Pierre Lombard... Sans parler du fougueux Gauthier de Saint-Victor, auteur du pamphlet *Contre les quatre labyrinthes de France* (Abélard, Gilbert de La Porrée, Pierre Lombard et Pierre de Poitiers; cf. P. L., t. cix, col. 1129 sq.), les meilleurs esprits, comme Guibert de Nogent, Guillaume de Saint-Thierry, saint Bernard étaient effrayés des méthodes nouvelles. Étienne de Tournay lançait de terribles accusations « contre ces faiseurs de nouvelles Sommes ». Il fallut la parfaite orthodoxie de l'école de Saint-Victor et toute sa prudente modération dans l'usage du nouveau système, pour faire oublier que ses premiers promoteurs se nommaient Scot Érigène, Bérenger, Abélard, pour rassurer les croyants alarmés et acclimater la nouvelle théologie dans les écoles catholiques. Harnack a proclamé Hugues de Saint-Victor « le plus influent des « théologiens du xii<sup>e</sup> siècle », parce que, plus qu'aucun autre, il contribua à faire la fusion des deux tendances en lutte, l'orthodoxie dogmatique et la science philosophique. » E. Portalié, art. ABÉLARD (*École théologique d'*), t. I, col. 54-55. Cf. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, t. III (édit. de 1909), p. 532. Parmi les disciples de Gilbert de La Porrée, il convient de citer Raoul l'Ardent, dont le *Speculum universale* tente une systématisation des données théologiques, en transposant la terminologie philosophique dans les matières théologiques.

Le nom de saint Bernard vient d'être prononcé parmi les adversaires des « dialecticiens ». Bernard appartient, en effet, à l'école des mystiques et c'est dans la contemplation, beaucoup plus que dans la philosophie, qu'il puise sa science. Sans doute, il ne méprise pas la science, mais il pourchasse ceux qui y cherchent une matière à orgueil, qui veulent la vendre et en faire un vil commerce; il approuve au contraire ceux qui, par elle, veulent faire du bien aux autres ou veulent s'édifier eux-mêmes. *In Cant. Cant.*, serm. XXXVI, n. 3, P. L., t. CLXXXIII, col. 968 D. Sur les principes et la méthode de Bernard, voir ici t. II, col. 761-763. Toutefois, par son mysticisme même, saint Bernard a exercé une heureuse influence sur la scolastique. M. Grabmann fait observer qu'il y a, non opposition, mais corrélation entre la mystique et la scolastique. La seconde trouve dans la première de sérieux avantages, en ce qui touche la théologie : elle fournit aux entraînements de la dialectique un heureux contrepoids; ses lumières éclairent le problème capital des rapports de la science et de la foi; elle maintient les données traditionnelles sans lesquelles la théologie deviendrait science purement humaine; enfin elle corrige l'abstraction et l'aridité de la méthode scolastique. Cf. M. Grabmann, *Geschichte der scholastischen Methode*, t. II, p. 94-100. C'est ainsi que, dans la lutte contre Abélard, il dénonce surtout l'abus de la méthode spéculative qui forme le caractère et le péril de la théologie abélardienne.

Ce sont les mêmes abus de la même méthode qui entraînent, au début du xiii<sup>e</sup> siècle, plusieurs auteurs de grand talent dans l'erreur : Guillaume de Champeaux avec son rigide réalisme, Roscelin dont le nominalisme impliquait, dans la Trinité, une sorte de trithéisme, et surtout Gilbert de La Porrée, dont les applications malheureuses de la métaphysique à la théologie entraînaient les erreurs anathématisées au concile de Reims (1148). Voir ici t. VI, col. 1976; t. XIII, col. 2913; t. VI, col. 1352. La célèbre querelle des universaux ne s'expliquerait-elle pas elle-même surtout par l'abus de la dialectique?

Néanmoins certains dialecticiens défendent la dialectique contre ses propres excès : Jean de Salisbury pourchasse les « verbalistes ergoteurs », Alain de Lille dans le même sens. Alain paraît à un moment où des événements décisifs vont brusquer l'essor de la scolastique. La période dont il relève aura du moins eu le mérite de préparer cet essor.

Ainsi donc, au xii<sup>e</sup> siècle, l'influence de la scolastique est déjà considérable. Depuis Abélard, la méthode « triadique » est devenue générale : exposé du contre, du pour et solution. Le fondement demeure l'interprétation littérale des Écritures et des Pères; mais, depuis Lanfranc et saint Anselme, s'est introduite, d'une façon normale, la méthode apologetique, c'est-à-dire la scolastique elle-même consistant, le dogme une fois fixé, à le démontrer par la raison ou du moins à en montrer l'aspect rationnel : « Les théologiens s'employaient à couler les données des Écritures dans un moule syllogistique, ou bien ils soumettent les concepts dogmatiques et les formules qui les expriment au jeu des catégories dialectiques, ou encore ils classent les arguments en probables et nécessaires. » M. De Wulf, *op. cit.*, t. I, p. 186; cf. J. de Ghellinck, *Dialectique et dogme au V<sup>e</sup> XII<sup>e</sup> siècle*.

Il est étonnant que l'auteur qui a exercé la plus grande influence sur les scolastiques postérieurs, Pierre Lombard, ait si peu subi l'influence de cette dialectique. Pierre Lombard est un esprit modéré; les arguments d'autorité passent chez lui au premier plan et il ne recourt aux notions philosophiques que dans la mesure où elles peuvent devenir un instrument au service du dogme. » M. De Wulf, *op. cit.*, p. 193. Les abrégés et les commentaires du Maître des Sentences apparaissent dans la seconde moitié du xii<sup>e</sup> siècle; au xiii<sup>e</sup> siècle c'est par centaines qu'on compte les commentaires de son œuvre.

3<sup>e</sup> L'apogée de la scolastique. — 1. La tendance augustinienne du début du XIII<sup>e</sup> siècle. — Le xiii<sup>e</sup> siècle mar que l'apogée de la scolastique par l'adaptation de l'aristotélisme à l'exposition du dogme. Toutefois cette adaptation ne s'est faite que progressivement. La première moitié du xiii<sup>e</sup> siècle a vu se développer une direction de philosophie scolastique s'inspirant, tout au moins partiellement, des principes de l'augustinisme. Cf. Fr. Ehrle, *Der Augustinismus und Aristotelismus in der Scholastik gegen Ende des XIII. Jahrhunderts*, dans *Arch. für Lit. und Kirchengeschichte des M. A.*, 1889, p. 603-635. Ce développement a été établi ici, t. I, col. 2503-2506. Toutefois la dénomination d'augustinisme ne doit être retenue qu'avec d'expresses réserves en raison des doctrines étrangères aux enseignements authentiques de saint Augustin qui se rencontrent dans ce mouvement. Cf. M. De Wulf, *op. cit.*, t. I, p. 319. Celui-ci subit, en effet, l'influence des Arabes, dont la spéculation était éclectique et qui, notamment Avicenne, faisaient une part très large aux doctrines platoniciennes. Cf. É. Gilson, *Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin*, Paris, 1927. A un certain nombre de théologiens pourraient être cités ici, reflétant cette tendance encore peu précisée dans la scolastique : Guillaume d'Auxerre, Robert de Courson,



Simon de Tournay, Etienne Langton, Pierre de Capoue, Pierre de Grève, Robert Sorbon. Cf. M. Grabmann, *Geschichte des schol. Methodes*, t. II, 2<sup>e</sup> partie, c. VII et VIII. Mais le plus représentatif est coup sûr Guillaume d'Auvergne († 1240) qui, tout en tirant parti de la philosophie arabe et juive (Algazel et Maïmonide) et retenant le meilleur du platonisme, sait combattre leurs erreurs, s'opposer au catholicisme régnant et combattre l'astrologie et les superstitions. Voir ici t. VI, col. 1967-1976; M. De Wulf, *op. cit.*, t. I, p. 323-328; M. Baumgartner, *Die Erkenntnislehre des W. von A.*, Münster, 1893.

2. *Introduction à l'aristotélisme arabe et juif.* — Toutefois l'influence arabe sur la scolastique fut bien plus considérable en ce qui concerne l'introduction en Europe d'une grande partie de l'œuvre aristotélicienne. Les Arabes considéraient Aristote comme le philosophe par excellence : ils lui empruntèrent la conception de la science, la valeur de l'observation des faits et une foule de doctrines spéciales ou les scolastiques les prendront pour guides. Malheureusement, ils se servaient de textes aristotéliciens défectueux..., ils interprétaient volontiers Aristote à travers les commentaires grecs; ils transformèrent des doctrines en forçant des textes demeurent vagues chez Aristote, notamment celles relatives à l'intellect humain. Sur tout ils additionnèrent leur aristotélisme d'éléments néoplatoniciens tels que les doctrines de l'émanation et de l'extase, si bien qu'au jour où la scolastique étudiera la philosophie arabe, elle recevra, par son canal, de nouvelles infiltrations néoplatoniciennes. Cf. M. De Wulf, *op. cit.*, t. I, p. 208. En effet, les théologiens syriens, tant monophysites que nestoriens, par lesquels Juifs et Arabes avaient connu Aristote, interprétaient ce philosophe d'après les commentaires de Proclus. Une des préoccupations principales des philosophes arabes était de mettre en harmonie leur pensée philosophique avec le dogme musulman. B. Carra de Vaux appelle *scolastique musulmane* cette tentative d'harmoniser la philosophie et le Coran : tentative d'autant plus intéressante qu'elle pouvait être, pour les philosophes chrétiens, une indication. Cf. B. Carra de Vaux, *Avicenne*, Paris, 1900.

3. *En Orient.* Avicenne est le principal représentant de cette « scolastique »; en Occident, c'est Averroès de Cordoue, qui s'est appliqué à mettre en honneur Aristote et à en introduire les doctrines dans la philosophie. Cf. M. Horten, *Die Metaphysik des Averroës*, Halle, 1912. L'influence d'Averroès sur la pensée chrétienne fut considérable. Voir ici t. I, col. 1882, 2630.

4. La philosophie juive subit l'influence de la spéculation arabe, en Orient comme en Occident, et fut ainsi un des véhicules par lesquels s'exerça, sur la théologie médiévale, cette influence. Deux noms méritent une mention spéciale : Avencebrol (Avicbron, Ibn Gabirol) et Maïmonide. Ce dernier est beaucoup plus près d'Aristote que les autres auteurs cités; il corrigea le péripatétisme par les enseignements de la Bible et fut très lu par les scolastiques chrétiens. Cf. Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, Paris, 1859; L.-G. Lévy, *Maïmonide*, Paris, 1911.

5. *Premières difficultés.* — Le péripatétisme suspect des Arabes et des Juifs, malgré les épurations que lui avait fait subir à Tolède un certain Gundisalvi (Gundissalinus) au XII<sup>e</sup> siècle, constituait, pour la foi chrétienne, un moyen d'exposition réellement dangereux. Cf. Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, Paris, 1859; L.-G. Lévy, *Maïmonide*, Paris, 1911.

6. *Le principe même de l'exposition scolastique, mais contre les hérésies que comportait cette exposition en fonction d'une philosophie erronée.* Le principe demeurait intact, car Grégoire IX se préoccupa dès 1231 de faire expurger l'œuvre d'Aristote. *Chartularium Universitatis Parisiensis*, t. I, p. 138, 143. Si les trois théologiens, Guillaume d'Auxerre, Simon d'Auithie et Etienne de Provins, chargés de mener à bien cette œuvre n'y purent parvenir, du moins le principe était sauve.

7. *Les dangers de l'influence arabe se manifestèrent surtout quand, en 1255, s'implanta à Paris l'averroïsme latin avec Siger de Brabant, Boèce de Dacie et Bernier de Nivelles. Voir AVERROÏSME, t. I, col. 2228, et surtout Mandonnet, Siger de Brabant, 2<sup>e</sup> édit., Louvain, 1908-1909; M. De Wulf, *op. cit.*, t. II, p. 90-105 et ici l'art. Siger de Brabant.* La doctrine fondamentale est le monopsychisme, ou l'unité de l'intellect humain pour l'humanité entière. L'âme individuelle est purement sensible et périssable; seule l'âme racique est immortelle; mais elle ne contracte avec les individus qu'une union accidentelle. Un tel exposé compromettait gravement la foi en ruinant la personnalité humaine et en frayant les voies au panthéisme.

8. *Albert le Grand.* — Albert travailla à réaliser l'œuvre d'adaptation du péripatétisme à la doctrine catholique principalement dans le domaine scientifique. Son vrai titre de gloire, a dit ici-même, t. I, col. 672-673. P. Mandonnet, est « dans la sagacité et l'effort qu'il a déployés pour porter à la connaissance de la société lettrée du Moyen Age le résumé des connaissances humaines déjà acquises, créer une nouvelle et vigoureuse poussée intellectuelle dans son siècle et gagner définitivement à Aristote les meilleurs esprits de son temps ». En vulgarisant la science d'Aristote, après se l'être assimilée, Albert contribuait à vulgariser la philosophie péripatéticienne elle-même. Aux yeux de beaucoup, le « naturalisme » de cette philosophie semblait incompatible avec la foi. Albert sut montrer que les difficultés soulevées n'étaient pas sans solution et qu'Aristote, comme Platon, pouvait être mis au service du Christ. Néanmoins son travail d'épuration doctrinale et d'adaptation ne fut pas mené à fond : cet honneur devait être réservé à son disciple Thomas d'Aquin. D'ailleurs la scolastique d'Albert est encore très éclectique : sur bien des points, elle s'inspire du néo-platonisme et de l'augustinisme. Cf. Cl. Bäumker, *Willelo*, p. 407 sq. Cet éclectisme amène parfois, surtout dans la psychologie d'Albert, des idées opposées entre elles. A. Schneider, *Die Psychologie Alberts des Grossen nach den Quellen dargestellt*, dans les *Beiträge* de Bäumker, t. IV, 1894, p. 2 sq. Cf. M. De Wulf, *op. cit.*, t. I, p. 382-383.

9. *Albert, tout en introduisant nombre de conceptions aristotéliciennes à côté ou à la place des idées philosophiques courantes, reste encore, en somme, fidèle à l'augustinisme traditionnel. Un de ses principaux mérites, dans l'impulsion qu'il donna à la pensée scolastique, fut d'établir plus clairement « les rapports entre la science et la foi; leur distinction formelle, l'impossibilité de croire et de savoir en même temps une même vérité, considérée au même point de vue, le rôle préparatoire et persuasif de la science vis-à-vis de la foi et l'incapacité foncière de la raison à démontrer les mystères. A ces éléments de solution proposés par Albert, le Docteur angélique n'ajouta rien d'entièrement nouveau ».* Th. Heitz, *Essai historique sur les rapports entre la philosophie et la foi...*, Paris, 1909, p. 144.

10. *Les auditeurs et successeurs immédiats d'Albert dissocièrent le faisceau des doctrines disparates du maître : les uns retinrent principalement les doctrines*

neoplatoniciennes; les autres développèrent les éléments aristotéliens et furent tributaires de Thomas d'Aquin. Cf. M. De Wulf, *op. cit.*, t. I, p. 387. On verra même, au xiv<sup>e</sup> siècle, à Cologne, se fonder une école albertiste pour faire pièce au thomisme. P. Mandonnet, art. *Albert le Grand*, dans le *Dict. d'hist. et de géog. ecclési.*, t. I, col. 1523.

5. *Thomas d'Aquin.* — Dès le début de son enseignement, saint Thomas d'Aquin marque nettement en quel sens il entend orienter la scolastique. Méthodes nouvelles, thèses et opinions nouvelles, précisément en fonction d'un emploi plus fréquent de la philosophie aristotélienne préférée à celle de Platon, distinction plus nette d'une part de la philosophie d'avec la théologie, d'autre part de la théologie d'avec la mystique grâce à un intellectualisme franc mais modéré; ainsi s'affirmaient déjà, dès le *Commentaire sur les Sentences* (1252), les traits essentiels du thomisme. Régent des études (1256-1259), après avoir été reçu maître en théologie à l'université de Paris, Thomas donna une vive impulsion à l'enseignement et rétablit les *disputationes* (d'où sont sorties les *Questions disputatae* et les *Quodlibeta*), qui marquent si profondément la méthode scolastique du xiii<sup>e</sup> siècle.

Alexandre IV, neveu de Grégoire IX, avait résolu de mener à bonne fin l'œuvre d'épuration des écrits d'Aristote; il appela à Rome saint Thomas et celui-ci, reprenant l'œuvre incomplète de son maître Albert se mit à la besogne. Il importait tout d'abord de rechercher le texte primitif d'Aristote. Le dominicain Guillaume de Moerbeke, qui savait le grec, en fit une traduction très littérale, sans recherche d'élégance. Thomas travailla sur ce texte; dans ses *Commentaires*, il va jusqu'à corriger l'œuvre du philosophe de façon non seulement à en enlever tout caractère nocif, mais encore à en faire un instrument de compréhension pour la foi. Ceci explique que les commentaires de Thomas contiennent beaucoup d'idées qui lui sont personnelles. Cf. M. De Wulf, *op. cit.*, t. II, p. 5; M. Grabmann, *Les commentaires de saint Thomas d'Aquin sur les ouvrages d'Aristote*, dans les *Annales de l'Institut supérieur de philosophie*, Louvain, 1914, p. 231-281.

A mesure que Thomas avance dans sa carrière théologique, sa pensée se précise et, partant, ses explications et ses opinions se modifient parfois. Sur plusieurs points, jeune professeur, il reste fidèle à l'augustinisme traditionnel; mais, à mesure que sa pensée évolue, ses opinions reflètent de plus en plus un aristotélisme christianisé. A titre d'exemple, on peut proposer la question de l'unité d'être substantiel dans le Christ; dans le *Commentaire sur les Sentences*, saint Thomas admet cette unité à titre de simple opinion; dans la *Somme théologique*, il qualifie d'hérésies des opinions contraires. D'autres fois, un enseignement, proposé d'abord avec hésitation, se précise graduellement jusqu'à la formule définitive: ainsi l'acte spécifique de la béatitude est dégagé de plus en plus de ses éléments affectifs pour être fixé exclusivement dans un acte d'intelligence. Le *Commentaire* est le premier anneau d'une chaîne dont la *Somme théologique* et le *Compendium theologicum* sont les derniers: la *Somme contre les gentils*, les *Questions* (disputées et quodlibétales) en sont des anneaux intermédiaires.

La *Somme contre les gentils* offre un genre particulier de scolastique, c'est-à-dire l'adaptation aux dogmes de la démonstration rationnelle. Il s'agit, dans cette grande œuvre apologétique, d'amener peu à peu l'incroyant à confesser les dogmes chrétiens. Pour l'y conduire, Thomas expose d'abord les vérités que la raison peut découvrir par ses seules lumières naturelles, mais que la révélation confirme et dont elle facilite la connaissance. Pour s'élever aux vérités supérieures, il commence (I, III, fin) par celles qui,

relevant de l'ordre moral, sont plus accessibles: les grands mystères sont renvoyés en fin de l'ouvrage. Exposant les vérités naturelles, Thomas recourt à des démonstrations proprement dites. Pour les autres, il entend simplement démontrer leur caractère non contradictoire: un essai de démonstration positive, utile peut-être ad *fideliū exercitiū et solatiū*, serait dangereux pour des adversaires qui en souligneraient l'insuffisance. Ainsi Thomas corrige prudemment l'excès de rationalisation des dogmes dans lequel étaient tombés certains auteurs du xii<sup>e</sup> siècle, notamment Richard de Saint-Victor; voir ici t. XII, col. 2691 sq. Cet excès écarté, il reste vrai de dire avec M. Grabmann qu'ici Thomas « explore à fond les rapports harmonieux de la nature et du surnaturel, de la raison et de la foi. Ce qui donne à la *Somme contre les gentils* un charme tout à fait particulier et lui fait produire l'impression d'une pensée puissamment cohérente et parfaite, c'est que les idées et les démonstrations y sont tirées ou déduites de grandes vérités, de principes ou de notions fondamentales d'ordre métaphysique, auxquels on est sans cesse ramené et qui commandent ou soutiennent l'ensemble, comme la charpente soutient l'édifice.

M. Grabmann, *Introduction à la Somme théologique de saint Thomas*, trad. Vansteenberghe, Paris, 1925, p. 43.

La même conception « scolastique » a présidé à la rédaction des écrits exégétiques de saint Thomas. Une fois le sens littéral dégagé, « il cherche à résoudre, appuyé sur la tradition et aidé de la raison, les difficultés que la « lettre » soulève et surtout — c'est à cela que tendent principalement les difficultés et les solutions — à en montrer la valeur de vérité en fonction d'une conception générale de Dieu et des créatures en regard de la vie humaine ». P. Synave, *Les commentaires scripturaires de saint Thomas d'Aquin*, dans *La vie spirituelle*, t. VIII, 1923, p. 157. Les opinions discutables des Pères sont toujours interprétées dans un sens favorable à la foi.

Mais c'est la *Somme théologique* qui fournit la plus belle synthèse de la pensée et de la méthode scolastiques du grand docteur. Sans doute le principal motif qui le dirigea en cette entreprise fut de donner un enseignement clair et précis, néanmoins on y trouve aussi le désir de faire bénéficier la théologie des qualités de l'aristotélisme. C'est ainsi que les vues métaphysiques les plus hautes lient solidement chaque partie et leurs éléments les plus divers. Cf. M. Grabmann, *op. cit.*, p. 73-134. Méthode analytique et méthode synthétique s'allient ici dans une harmonie parfaite. Voir ici P. Mandonnet, art. *FRÈRES PRÊCHEURS*, t. VI, col. 878-879.

6. *Autour de saint Thomas d'Aquin.* — Sous ce titre signalons trois tendances principales qui se sont développées au xiii<sup>e</sup> siècle soit parallèlement au thomisme, soit en fonction du thomisme, soit surtout contre lui.

a) Parallèlement au thomisme, l'augustinisme conserve ses défenseurs. On en a déjà nommé quelques-uns du début du siècle. Mais l'école franciscaine doit être ici expressément signalée, surtout avec Alexandre de Halès et saint Bonaventure.

Alexandre se rattache à la lignée de saint Augustin, de saint Anselme et de Hugues de Saint-Victor. Augustin par la doctrine de l'illumination, il distingue néanmoins fort bien théologie et philosophie que cependant il coordonne plus qu'il ne les sépare. Sa spéculation est dominée par l'idée du bien. C'est en ce sens qu'est orientée sa scolastique.

Eminemment mystique, saint Bonaventure s'affirme vrai disciple d'Augustin et des Victorins; mais il reste néanmoins, dans toute la force du terme, un penseur et un philosophe, et il sut imprimer à la scolastique du xiii<sup>e</sup> siècle, une impulsion d'un genre spécial. É. Gilson a publié une étude, *La philosophie de saint Bonaven-*

ture, Paris, 1924 (coll. *Études de philosophie médiévale*, t. IV), qui remplace la plupart des études antérieures sur ce sujet. Bonaventure n'a pas traité les problèmes philosophiques indépendamment de la théologie, mais les a abordés en philosophe, soucieux de les expliquer par des principes de leur ordre, sans perdre de vue cependant l'ordre supérieur de la grâce : « Le principal problème qui se posait de son temps est celui de la connaissance, inséparable d'un autre, non moins important pour un chrétien, celui des rapports de la raison et de la foi. L'aristotélisme précisément apportait une doctrine de la connaissance qui n'incluait aucune action de principes surnaturels. Saint Thomas fit sa part à cette philosophie naturaliste en distinguant avec soin les deux ordres de la nature et de la grâce, la raison et la foi. Saint Bonaventure jugeait dangereux une telle concession : il admit la distinction des deux ordres en principe, à titre de possibilité; mais il la condamna dans le fait comme une dérogation à la volonté de Dieu qui impose à l'homme l'ordre surnaturel. » F. Cayré, *op. cit.*, t. II, p. 502-503.

D'accord avec saint Thomas pour reconnaître à la raison un rôle d'explication par rapport aux vérités de la foi, Bonaventure s'en sépare donc sur le rôle que la raison doit avoir dans l'explication de la nature. Il ne nie pas la possibilité de ce rôle; il en nie, pour le chrétien, la légitimité. Cf. É. Gilson, *op. cit.*, p. 94-114. Ainsi la philosophie prend chez Bonaventure une allure mystique prononcée. Toute sa scolastique est imprégnée de cette tendance : elle l'est, au XIV<sup>e</sup> siècle, l'augustinisme franciscain.

La thèse capitale de cette scolastique est l'*exemplarisme divin*, « l'essence même de la métaphysique », comme dit É. Gilson, *op. cit.*, p. 157. Cette thèse veut en partie exclure l'aristotélisme et surtout donner du monde une explication plus complète; elle utilise les ressources de la raison et de la foi, en considérant les êtres créés, moins en eux-mêmes que dans les idées divines qui en sont l'exemplaire. Cf. J.-M. Bissen, *L'exemplarisme divin selon saint Bonaventure*, Paris, 1929, dans *Études de philosophie médiévale*, t. IX.

Il est impossible d'aborder, même rapidement, tous les aspects de la scolastique bonaventurienne : du moins doit-on indiquer ce qui en constitue, semble-t-il, l'explication dernière : l'illumination divine, *contuitus*, qui est tout d'abord une connaissance indirecte de Dieu, fondée sur le concours divin spécial qui assure à notre connaissance des premiers principes une certitude nécessaire, mais qui est davantage encore, en tant qu'elle croit défendre, contre le thomisme naissant, le centre même de la vie spirituelle, en situant dans l'intuition des premiers principes une certitude « divine », fondement de la loi elle-même et de la certitude surnaturelle. Voir sur ce point Bissen et É. Gilson, complétant et corrigeant l'interprétation de M. De Wulf, *op. cit.*, t. II, p. 352.

Chez les dominicains, une scolastique neo-platonisante se développe parallèlement au thomisme sans hostilité toutefois au thomisme naissant. On la rattache ordinairement à Albert le Grand, voir ci-dessus, et surtout à Guillaume de Moerbeke († 1266), avec les noms d'Hugues de Strasbourg († 1268), d'Ulrich de Strasbourg († 1277) et de Thierry de Fribourg. Cf. M. De Wulf, *op. cit.*, t. II, p. 113-117.

L'influence de saint Thomas s'exerce particulièrement dans l'ordre de Saint-Dominique. Elle se manifeste surtout par la réaction qui se produit dans les fameux correctoires dirigés contre le pseudo correctoire (*corruptorium*) de Guillaume de La Mare. Voir ci-après. Les noms de Richard Clapwell, de Jean Quidort, de Gilles de Lessines sont les plus connus parmi ces défenseurs de la scolastique thomiste. Cf. P. Glorieux, *Les premières polémiques thomistes : 1. Le Correctorium*

*corruptorii* » « Quare », Kain, 1927; M. Grabmann, *Le « Correctorium corruptorii » du dominicain Johannes Quidort de Paris*, dans *Revue néo-scholastique*, 1912, p. 404-418. Sur Jean Quidort, voir *ibid.*, t. VII, col. 840-841; sur Gilles de Lessines, voir M. De Wulf, *op. cit.*, t. II, p. 43.

Un thomisme sincère, mais hésitant, se retrouve dans le fondateur de l'école éclectique, Gilles de Rome, essaye de mettre d'accord la pensée de Thomas et d'Augustin : ce qui l'amène à des concessions regrettables aux adversaires de l'Aquinat. Cf. K. Werner, *Der Augustinismus des späten Mittelalters*, Vienne, 1883, et *ibid.*, VI, col. 1358-1365.

Plus mêlée encore se retrouve l'influence de saint Thomas chez Henri de Gand et Godefroid de Fontaines. Le premier « s'attache, dans le répertoire scolastique, à quelques questions préférées... qu'il emprunte plus volontiers à la métaphysique et à la psychologie. On l'a appelé un augustinien. Il est bien plutôt un péripatéticien éclectique. Il reprend un bloc de théories en vogue dans l'ancienne scolastique, leur donne un tour propre et les adapte au reste de sa scolastique. Certaines théories thomistes l'ont vivement impressionné, par exemple l'unité des formes, et bien qu'il ne partage pas toutes les vues du maître dominicain, il s'est abstenu de prendre position, dans les intrigues dirigées contre lui ». M. De Wulf, *op. cit.*, t. II, p. 55-56.

Godefroid de Fontaines († vers 1306), adversaire résolu des dominicains, fait un éloge superbe de saint Thomas philosophe. Toutefois son thomisme est éclectique et nuancé. Cf. M. De Wulf, *op. cit.*, p. 52; *Études sur...* G. de Fontaines, Louvain, 1904; A. Pelzer, *Godefroid de Fontaines*, dans *Revue néo-scholastique*, 1913.

c) L'opposition au thomisme fut très vive vers 1270. Voir ici AUGUSTINISME, t. I, col. 2506-2514, et A. d'Alès, art. *Thomisme* dans *Dict. apol. de la foi cath.*, t. IV, col. 1675-1680. Sans former une école augustinienne à proprement parler, les premiers théologiens dominicains, avons-nous dit, avaient été des augustinien au sens large. Cf. ici P. Mandouret, art. FRÈRES PRÉCHERS (*La théologie dans l'ordre des*), t. VI, col. 869-871; R. Martin, *Quelques « Premiers » maîtres dominicains*, dans *Revue des sciences phil. et théol.*, t. IX, 1920, p. 556-580. L'université d'Oxford devait fournir Robert de Kilwardby († 1279), archevêque de Cantorbéry (1272-1278), puis cardinal. A Paris, l'évêque Étienne Tempier condamnait, le 7 mars 1277, une vingtaine de propositions thomistes; quelques jours plus tard, Kilwardby frappait une trentaine de propositions dont quelques-unes thomistes. Le successeur de Kilwardby, le franciscain Peckam, disciple de saint Bonaventure, montra la même rigueur à l'égard de saint Thomas qu'il avait déjà combattu à Paris. Tout ceci n'est d'ailleurs qu'un épisode de la lutte engagée entre les deux ordres, dominicain et franciscain, dans les écoles de théologie. Vers 1278, un autre disciple de saint Bonaventure, Guillaume de La Mare dressait son fameux catalogue d'erreurs thomistes dans le *Correctorium* que les dominicains qualifièrent ensuite de *Corruptorium*.

La canonisation de saint Thomas (1323) marque la fin de la grande offensive franciscaine contre la scolastique thomiste. L'acte d'Étienne Tempier fut retiré en 1324 par son successeur Étienne de Bourret. Mais l'école franciscaine garda sa direction.

7. *Duns Scot*. — Le théologien de l'ordre qui a le mieux incarné les tendances de la scolastique franciscaine depuis la fin du XIII<sup>e</sup> siècle est Duns Scot.

Scot est l'initiateur d'une scolastique. Cette scolastique a été exposée ici-même, voir t. IV, col. 1865 sq., et il suffit d'en rappeler les traits généraux d'après l'étude du P. É. Longpré, *La philosophie du bienheureux*



Duns Scot, Paris, 1924 (extrait des *Études françaises*, 1922-1924). Scot organise sa conception générale de tout l'ordre des choses du point de vue de l'amour. Il s'agit bien ici d'une « spéculation métaphysique » qui permet d'organiser toute la pensée franciscaine (en philosophie, théologie et mystique) du point de vue de l'amour. L'idée du bien commande toute cette spéculation, marquant ainsi nettement la distinction de cette synthèse par rapport à la synthèse thomiste qui n'a d'autre préoccupation que d'exposer objectivement la vérité : l'intellectualisme du Docteur angélique peut ainsi être opposé au volontarisme du Docteur subtil. Sur ce volontarisme, voir ici t. IV, col. 1880 sq.

La synthèse de Duns Scot est théologique avant tout, comme celle de saint Thomas. La large part faite à la spéculation vient de la confiance que Scot a en la philosophie, laquelle est capable de montrer l'harmonie de la raison et de la foi. Cf. P. Mingès, *Das Verhältnis zwischen Glauben und Wissen*, Paderborn, 1908. Mais cela d'une tout autre façon que dans la synthèse thomiste, car les principes philosophiques sont eux-mêmes différents. Avec M. De Wull on peut ramener à quatre les doctrines capitales de Scot : le formalisme métaphysique, l'univocité de l'être, l'intuitionnisme, le volontarisme. *Op. cit.*, t. II, p. 70 sq.; cf. E. Longpré, *op. cit.*, p. 270 sq. C'est en raison de ces principes que la scolastique scotiste se présente avec une incontestable originalité : Elle s'inspire sans doute de la spéculation augustinienne du XIII<sup>e</sup> siècle, mais elle la dépasse par nombre de théories nouvelles qu'elle y introduit pour la fixer, par l'utilisation même de l'aristotélisme, qui a définitivement acquis droit de cité dans les écoles. Mais l'aristotélisme est assez mitigé chez Scot par ces préoccupations mêmes; il est moins strict que chez saint Thomas, qui cherchait simplement à constituer une philosophie universelle, sur la base fondamentale du réel et du vrai. Celle de Scot, orientée plutôt vers le bien, n'en paraît pas moins solidement coordonnée et montre que son auteur était de taille à être un chef d'école. P. Cayre, *op. cit.*, p. 648.

4<sup>e</sup> La décadence. — 1. Coup d'œil général sur la scolastique du XIV<sup>e</sup> siècle; le nominalisme. Le XIV<sup>e</sup> siècle peut encore se rattacher au Moyen Âge : il indique nettement le déclin de la scolastique. La multiplication des universités est loin de marquer un progrès : mais du seul fait de ces créations (Prague, Vienne, Heidelberg, Cologne, Erfurt, Cracovie), Paris et Oxford sont détronés intellectuellement et la décadence de leurs études s'en accentue davantage. Cf. M. De Wull, *op. cit.*, t. II, p. 150-153.

Ce siècle se distingue par le profond désordre qui règne dans les esprits, par la négligence des hauts principes qui commandent la philosophie et par une défiance incurable à l'égard des données métaphysiques les plus élémentaires. Si l'on a pu dire que la philosophie du XIV<sup>e</sup> siècle est manifestement une étape vers la philosophie dite moderne qu'elle prépare et annonce, cf. É. Gilson, *La philosophie au Moyen Âge*, t. II, p. 83 sq., il ne s'ensuit pas que ce soit un progrès, c'est, en réalité, une véritable régression.

La scolastique est en réelle décadence. Tout, d'ailleurs, contribue à lui enlever cette force de pensée que le thomisme et l'augustinisme avaient puissamment contribué à lui communiquer : dissolution de la chrétienté sous la poussée des nationalismes naissants; esprit d'indépendance à l'égard de l'autorité même spirituelle, esprit que le schisme d'Occident ne fera qu'entretenir et développer; tout excès pour les sciences positives. L. Salembier n'hésite pas à dénoncer, au XIV<sup>e</sup> siècle, l'ignorance, la léthargie, l'inconséquence, « le chaos des opinions ». *Le grand schisme d'Occident*, 5<sup>e</sup> édit., Paris, 1921, p. 114-115.

Une nouvelle forme de scolastique se fait jour, connue sous le nom de nominalisme, qui dilapide tout ce qui a fait la grandeur et la force de la spéculation médiévale. Ce nominalisme se distingue de celui du XII<sup>e</sup> siècle, pour lesquels l'universel n'était qu'un mot vide, *flatus vocis*. Voir ici NOMINALISME, t. XI, col. 717-733. C'est un système de philosophie qui, tout en conservant cette solution sur l'universel, brise dans son fondement même l'harmonie de la raison et de la foi et propage à l'égard de la raison une défiance qui touche au scepticisme. Voir t. XI, col. 733-784.

2. Occam. — Sur la vie d'Occam et l'œuvrisme qu'il exerça dans le différend de Jean XXII et de Louis de Bavière, voir OCCAM, t. XI, col. 864-872. La philosophie d'Occam est une réaction violente contre l'ancienne scolastique et elle eut sur la théologie une répercussion profonde. Sans doute, en sa qualité de franciscain, Occam a dû se former dans les principes de Duns Scot, mais il se sépare nettement du Docteur subtil et les points qu'il en retient sont posés à l'exécès et déformés.

L'étude des sciences physiques ou mathématiques paraît avoir suggéré à Occam sa défiance à l'égard de la spéculation métaphysique. L'originalité philosophique et théologique d'Occam a été étudiée ici, t. XI, col. 876-889, avec la comparaison — autant qu'elle peut être faite — des doctrines occamistes avec celles de Scot, de Durand de Saint-Pourçain, de Pierre Auriol et d'Henri de Harclay. On a exposé également les articles philosophiques et théologiques d'Occam qui furent l'objet d'un procès en cour d'Avignon, col. 889 sq. La tendance d'Occam à rejeter en métaphysique la plupart des distinctions non seulement formelles (de l'école scotiste), mais encore réelles (de l'école thomiste) l'accule, au point de vue théologique, notamment pour l'ucharistie et la justification, à de véritables impasses. Mais, si le philosophe se trouve ainsi réduit à une sorte d'impuissance, le théologien n'est pas embarrassé pour autant : le volontarisme divin, dont Scot avait posé le principe, est poussé ici à ses conséquences extrêmes. La puissance de Dieu explique tout et ce que la raison est incapable même simplement d'entrevoir, la foi en donne la certitude, sinon l'explication. Ainsi Occam n'abandonne la métaphysique et ne stérilise la scolastique que pour verser finalement dans une sorte de fideïsme.

L'influence d'Occam, bien qu'assez difficile à préciser, fut considérable. P. Auriol avait, encore assez vaguement, posé les principes dont devait s'inspirer Occam; ces principes, poussés à leur extrême logique, devaient aboutir aux théories outrancières de Jean de Mircourt, Nicolas d'Autrecourt et Richard de Lincoln, dont les difficultés avec l'Église ont été relatées ici, t. XI, col. 561 et 898. On trouvera à l'article OCCAM, l'énumération des auteurs qui ont subi l'influence de ce théologien. t. XI, col. 588. Chez les augustins, la tendance occamiste se retrouve chez Grégoire de Rimini et quelques auteurs de moindre renom. Parmi les séculiers, il faut citer Jean de Jandun, favorable à l'averroïsme et Marsile de Padoue, compromis avec Occam dans la lutte de Louis de Bavière contre Jean XXII.

À Paris, l'occamisme exerça une influence presque exclusive. Jean Buridan († 1358) et Marsile d'Inghem († vers 1395) firent tout pour l'implanter. Le premier poussait le volontarisme jusqu'au déterminisme. La même erreur se retrouve à Oxford avec Thomas Bradwardine († 1349). Cf. L. Mahieu, *François Suarez, sa philosophie*, Paris, 1921, p. 12. Et si l'on ne peut rendre responsable l'occamisme des erreurs de Wicléf et de Jean Huss, on doit cependant reconnaître que la diffusion de ces erreurs a été due en grande partie au désordre causé par le nominalisme. Des maîtres comme

Pierre d'Ailly et Jean Gerson avaient eux-mêmes été profondément pénétrés d'occamisme.

Au <sup>xv</sup><sup>e</sup> siècle, plus que jamais, la faculté des arts à Paris est pénétrée d'occamisme. Louis XI, en 1471, avait promulgué contre lui un décret de proscription, bientôt retiré (1481). A la fin du siècle, le nominalisme s'étend encore, même en Espagne où, à Salamanque, on attaque Occam à côté de Scot et de saint Thomas. A cette époque, le plus célèbre représentant de l'occamisme est Gabriel Biel († 1495) qui dans son *Collocutiones*, fait un exposé moderne et méthodique du nominalisme, tout en évitant les erreurs des autres partisans de l'extrême. Cf. *Id.*, t. II, col. 817. Au début du <sup>xv</sup><sup>e</sup> siècle, le maître le plus en vue est Jean Major († 1540), dont Rabelais fait le représentant de la scolastique qu'il ridiculise.

3. *En marge d'Occam et du nominalisme : permanence des autres formes de scolastique.* — Dès le début du <sup>xiv</sup><sup>e</sup> siècle, les chapitres généraux des dominicains adoptent la doctrine de saint Thomas comme la doctrine officielle de l'ordre. Mais, à côté de maîtres fidèles au thomisme — tels Thomas de Jorze, Henri de Nédellec, Durandel et surtout Pierre de La Palud († 1342) — d'autres dominicains sont plus ou moins infidèles au Docteur angélique : tels, Durand de Saint-Pourçain († 1334), Armand de Beauvoir († vers 1340), Robert Holcot († 1349). Au <sup>xv</sup><sup>e</sup> siècle, l'ordre dominicain ne manifeste qu'une activité doctrinale réduite.

L'école thomiste et l'ordre des prêcheurs, écrit ici-même P. Mandonnet, ne purent se soustraire aux conditions générales du milieu historique qu'ils traversaient. Ils subirent un fêchissement dans la quantité et la qualité des productions théologiques. Cependant l'ordre possédait encore au <sup>xv</sup><sup>e</sup> siècle une vitalité doctrinale notable. C'est à ce moment que les prêcheurs produisent des hommes comme Jean Capréolus, saint Antonin de Florence et Jean de Torquemada dont les œuvres sont des plus remarquables. *FRÈRES PRÊCHEURS*, t. VI, col. 905.

La tendance augustinienne est représentée par les disciples de Gilles de Rome († 1316), Auguste Trionfo († 1328) dans ses commentaires inédits sur la *Métophysique* d'Aristote et sur les *Sentences*, Thomas de Strasbourg († 1357), et plus tard, Favaroni († 1445), Gilles de Viterbe († 1532) et Seripando († 1563). Voir son article.

Les franciscains restent en grand nombre fidèles à Scot, en accentuant même les distinctions d'entités, de formalités : on doit citer François de Meyronnes († 1325), Jean de Bassolis († 1347), Pierre d'Aquila, dit Scotellus († 1348) et, défendant la doctrine de Scot contre les négations d'Occam, Walter Burleigh († après 1342) et Gauthier de Catton († vers 1343). Voir ici *FRÈRES MINEURS*, t. VI, col. 830-832.

Les bonaventuristes ont aussi leurs représentants : Alexandre d'Alexandrie († 1314) et surtout Jean d'Erfurt († vers 1350).

Enfin, il convient de citer, contre les excès du nominalisme dans un sens platonicien, la réaction du cardinal Nicolas de Cusa († 1464). Voir ici t. XI, col. 607.

SCOLASTIQUE ORIENTALE. — Les indications sommaires apportées plus haut, col. 1703 sq., à propos de l'influence de l'aristotélisme arabe et juif sur la scolastique latine, nous dispensent de revenir ici sur cette double activité. On se contentera de relever brièvement l'existence et la portée d'une scolastique dans la théologie byzantine et dans les théologies nestorienne et monophysite orientales, du <sup>viii</sup><sup>e</sup> au <sup>xv</sup><sup>e</sup> siècles.

1<sup>o</sup> *Scolastique byzantine.* — Justinien avait banni d'Athènes la philosophie (529) ; l'invasion des Arabes l'avait refoulée d'Alexandrie (640). Elle se réfugia à Byzance où les derniers tenants du néoplatonisme, Thémistius et Proclus, avaient encore des points d'at-

tache et elle s'y maintint pendant tout le Moyen Âge.

1. *Caractères généraux.* — La scolastique byzantine essaie de pénétrer rationnellement les vérités révélées, transmises par l'autorité des conciles et des Pères. Notons que les Pères connus ne sont que des post-nicéens : les anténicéens sont tombés dans l'oubli et les tenants de l'école d'Antioche ont été éliminés après la controverse des Trois-Chartes.

La caractéristique générale de cette scolastique est un conservatisme rigide, qui se contente de transmettre en l'exposant la doctrine reçue et qui ne soulève que très peu de problèmes nouveaux. Elle est proprement *theologia ancilla* : ecclésiastique, elle est principalement constituée par un mélange de néoplatonisme et d'aristotélisme. L'antagonisme entre platonisants et aristotélisants est constatable dans toute l'époque byzantine, de Jean Italos jusqu'à la lutte entre Pléthon et Georges de Trébizonde. Sur cette lutte, voir ici *SCHOLARIOS*, col. 1545. Sur l'aristotélisme à Byzance, voir K. Krumbacher, *Gesch. der byzant. Literatur*, 2<sup>e</sup> éd., p. 430 sq. Les polémiques avec l'islam ne lui ouvriront pas de nouveaux aspects comme ce fut le cas pour la scolastique latine. La christianisation des nations slaves ne lui donnera pas une nouvelle vie, comme ce fut en Occident le cas lors de l'entrée des Germains dans l'Église.

2. *Auteurs.* — Au <sup>ix</sup><sup>e</sup> siècle, Michel Psellos l'Ancien et Photius sont les figures les plus marquantes. Au <sup>x</sup><sup>e</sup> siècle, Michel Psellos le Jeune († après 1096), dans ses écrits à l'empereur Michel VII Doukas, traite des notions philosophiques applicables aux dogmes trinitaire et christologique. L'originalité de Psellos consiste « dans la comparaison entre les doctrines révélées et les doctrines des philosophes de l'antiquité et dans la tentative d'éclairer les dogmes chrétiens par la raison philosophique. Si, dans le domaine littéraire, Psellos fait figure d'un humaniste de la Renaissance, sur le terrain de la théologie, il rappelle nos scolastiques du Moyen Âge. Comme eux, il applique la philosophie à la théologie et fait de celle-là la servante de celle-ci ». *Art. PSELLOS*, t. XIII, col. 1154-1155. M. Jugie a indiqué, dans l'article précité, que la méthode scolastique de Psellos, si irréprochable qu'elle dût paraître aux yeux du croyant éclairé, n'en inspirait pas moins de la défiance dans les milieux ecclésiastiques et monastiques. A adapter ainsi la philosophie antique au dogme chrétien, il pouvait y avoir un danger réel. Psellos était à peine mort que son successeur comme recteur de l'Académie des lettres, Jean Italos, était condamné. Sur Italos, voir Anne Comnène, *Alexiade*, I, V, c. VIII ; I, X, c. I. Il était commentateur d'Aristote, et c'est sans doute sa dialectique aristotélicienne qui a porté ombrage à l'orthodoxie byzantine. On pourrait, par rapport à la théologie orientale, le comparer à Gilbert de La Porrée par rapport à la théologie latine. Une série de conciles, sous Alexis Comnène (1081-1118), étouffèrent presque au berceau la scolastique byzantine naissante.

Toutefois, au début du <sup>xii</sup><sup>e</sup> siècle, Euthymius Zigabène, dont on ignore presque tout, écrivait à la demande d'Alexis Comnène sa *Περὶ τῆς δογματικῆς*, dont les 21 premiers titres ne sont qu'une longue série de textes patristiques sur la Trinité, le Créateur, le Verbe incarné ou contre les juifs et les anciens hérétiques, à l'exception toutefois du titre XIII sur la procession du Saint-Esprit contre les latins. Mais les titres XXIII-XXVII sont consacrés à la réfutation des hérésies contemporaines, notamment les messaliens et les bogomiles ; les mahométans sont réfutés au titre XXVIII et dernier. C'est principalement dans cette seconde partie que se rencontrent quelques exposés scolastiques au service d'une théologie d'ailleurs peu profonde. Nicolas de Méthone († vers 1165) fut l'un des

plus célèbres théologiens du XII<sup>e</sup> siècle : l'interprétation du *Pater major me est*, la controverse sur le sacrifice eucharistique, la procession du Saint-Esprit, lui sont une occasion de faire appel aux exposés rationnels sur ces mystères. Sa dialectique scolastique s'exerce surtout à l'égard des Latins dans trois opuscules sur la procession du Saint-Esprit. Il écrivit aussi un traité *De corpore et sanguine Domini* contre les bogomiles, P. G., t. CXXXV, col. 509-514. Sur l'édition des autres œuvres, voir ici, t. XI, col. 620.

On retrouve les mêmes polémiques antilatines (procession du Saint-Esprit) chez Jean Zonaras, reprochant aux Latins d'introduire deux principes dans la Trinité, P. G., t. CXXXV, col. 422; chez Nicolas d'Otrante dans son dialogue qui reproduit l'argumentation de Nicolas de Méthone et chez nombre d'autres auteurs de la même époque : Andronique Camathère, polémique à la fois contre les Latins (procession du Saint-Esprit), et contre les sectes orientales monophysites monothélites, théopaschites et aphthartodocètes (christologie); Nicétas de Marone, qui s'efforce de démontrer, tout en rejetant la légitimité du *Filioque*, que Grecs et Latins tiennent au fond la même doctrine trinitaire; Théonios (union hypostatique); Nicétas Acominatos, exposant la doctrine trinitaire et christologique contre de multiples hérésies dans son *Thesaurus orthodoxus*, dont une partie est éditée (en latin) dans P. G., t. CXXXIX et CXL; enfin, Michel Glykas chez qui, plus rarement que chez les précédents auteurs, se retrouve l'exposé rationnel de quelques points dogmatiques.

On le constate par ce bref rappel : les deux pôles de toute intervention de la philosophie dans l'exposé théologique chez les théologiens du XII<sup>e</sup> siècle se trouvent rivaux au problème trinitaire et au problème christologique. Il en sera de même aux siècles suivants. Les polémiques antilatines dépassaient certes, et de beaucoup, le cadre de la procession du Saint-Esprit, mais sur les autres sujets la raison avait peu à dire et, par conséquent, la scolastique byzantine, pauvre déjà en matière trinitaire, devenait nulle.

Dans l'exposé des processions divines, les auteurs byzantins des XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles se partagent en deux classes : ceux qui favorisent l'accord avec l'Eglise latine et ceux qui défendent Photius. La philosophie, chez les uns et les autres, tient toujours une part minime. Seule la notion philosophique de « principe » est invoquée par les partisans de Photius comme contradictoire de la notion de Fils contre le *Filioque* latin, et cela chez les auteurs les plus en vue non seulement jusqu'au XV<sup>e</sup> siècle, mais jusqu'à nos jours, pourrait-on dire. Cependant cette notion inspire à Nicéphore Blemmyde († 1272) une formule de conciliation assez heureuse : le Saint-Esprit procède du Père et du Fils comme d'un seul principe, mais du Père *principalement et originairement*. P. G., t. CXLII, col. 533 sq. Voir ici, t. XI, col. 444. Blemmyde, dans ses deux *Eptome*, avait livré « d'une manière plus accessible la pure substance d'Aristote ». Col. 443. A Maxime Planude († vers 1310), outre des traités théologiques tantôt justifiant, tantôt attaquant la doctrine catholique sur la procession du Saint-Esprit, nous devons la traduction en grec d'un certain nombre d'ouvrages théologiques et philosophiques latins, notamment le *De Trinitate* de saint Augustin (fragments dans P. G., t. CXLVII, col. 1113-1130), les cinq livres *De consolazione philosophiae* de Boèce et quelques questions de la *Somme théologique* de saint Thomas. Cf. M. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, t. I, Paris, 1926, p. 427, et ici t. XII, col. 2251. La controverse hésychaste, au XIV<sup>e</sup> siècle, eut un effet indirect sur la scolastique byzantine : elle porta les Byzantins à prendre connaissance de certaines œuvres latines. Depuis longtemps déjà, les *Dialogues* de saint Grégoire avaient été

traduits en grec; nous venons de voir que Maxime Planude avait traduit des œuvres de Boèce, de saint Augustin et même de saint Thomas.

Au XIV<sup>e</sup> siècle, Démétrius Cydonès († vers 1400) eut le mérite de faire connaître aux Grecs la théologie occidentale. Bien qu'il tint les Latins pour des barbares, voir ici t. III, col. 2454, il traduisit en grec nombre d'ouvrages des Pères et des théologiens occidentaux, notamment la *Somme théologique* de saint Thomas et plusieurs œuvres de saint Augustin, de saint Fulgence, de saint Anselme. Voir la liste complète des traductions dans M. Jugie, *op. cit.*, p. 479. Le frère cadet de Démétrius, Prochorus, traduisit également la III<sup>e</sup> partie de la *Somme*, le commentaire de saint Thomas sur la *Métaphysique* d'Aristote, quelques extraits de Hervé de Nédellec sur les *Sentences*, plusieurs ouvrages de saint Augustin, etc. Cf. M. Jugie, *ibid.*, p. 480-481. Vers la même époque, Georges Scholarios († 1468) traduisait de Gilbert de La Porrée le *De sex principiis*, une bonne partie des deux *Sommes* de saint Thomas, les commentaires de celui-ci sur le *De anima* d'Aristote et les opuscules *De ente et essentia*, *De sophismatibus* du même saint Thomas. Ci-dessus col. 1550-1551. Ces traductions n'influencèrent guère la pensée byzantine.

Ainsi, au début du Moyen Âge au XV<sup>e</sup> siècle, on peut relever la double influence du platonisme et de l'aristotélisme. Parmi les platonisants de l'époque du concile de Florence, il faut signaler Georges Gémistos qui, par amour pour Platon, prit le surnom de Pléthon. Simple laïc, il figura cependant au concile de Florence-Ferrare au sein du conseil impérial. Dans son *De legibus*, il paraît favoriser le paganisme. Voir ici t. XII, col. 2396 sq.; l'accusation de polythéisme, portée contre lui par Scholarios, fut réfutée par le célèbre Bessarion, que son admiration pour Platon n'empêchait pas de tenir Aristote en grande estime. Georges de Trébizonde († 1485), au contraire, défendit Aristote contre les partisans de Platon. Très dévoué à la cause latine, il sut mettre la philosophie au service de la défense du dogme catholique, notamment dans son premier opuscule *De processione Spiritus Sancti*, P. G., t. CLXI, col. 769-828.

2<sup>o</sup> *Scolastique nestorienne et monophysite*. — Le nestorianisme et le monophysisme furent des essais de rationalisation du dogme de l'incarnation. C'est l'emploi de la terminologie aristotélicienne qui fut l'occasion des divergences dogmatiques selon le sens que les auteurs attribuaient aux expressions : essence, nature, hypostase, personne, personne physique ou hypostatique, etc. Voir ici HYPOSTASE, t. VII, col. 385 sq.

Ce fondement philosophique se retrouve dans toute l'évolution de la pensée nestorienne et monophysite. Dans le nestorianisme, il y a simplement *conjonction* des natures, des hypostases, des personnalités; dans le monophysisme, il y a *fusion*.

1. *Tendance nestorienne*. — A la fin du VI<sup>e</sup> et au début du VII<sup>e</sup> siècle, Babai le Grand, le plus remarquable des théologiens de l'Eglise orientale, s'empare des définitions de Philopon touchant l'essence, la nature, l'hypostase, la personne. Voir ici t. XI, col. 289 et col. 293-302. La distinction d'*hypostase* et de *personne naturelle* a sa répercussion jusque dans l'exposé théologique de la Trinité. M. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, t. V, 1935, p. 183. Parmi les théologiens nestoriens, dépendant plus ou moins directement de Babai et s'inspirant de sa philosophie, il faut citer le synode de Séleucie de 612, Iso' yabih III († 658), Georges I<sup>er</sup> (661-681), l'écrivain Joseph Hazzaya (VIII<sup>e</sup> siècle), le patriarche Timothée II († 823), Iso bar Nun († 828) successeur de Timothée, Elie bar Sinayâ (X<sup>e</sup> siècle), dans son *Livre de la preuve*



de la vérité de la foi, en arabe, traduit en allemand par L. Horst, *Das Metropolitane Elias von Nisibis Buch vom Beweis der Wahrheit des Glaubens*, Colmar, 1880, et surtout Jean bar Zo'bi (xiii<sup>e</sup> siècle), voir J. Furlani, *Yohannan bar Zo'bi sulla differenza tra natura, ipostasi, persona e facies*, dans *Rivista degli studi orientali*, t. xii, 1930, p. 272-285.

La terminologie chalcédonienne a recueilli, même chez les nestoriens, quelques adhésions, dont la plus importante fut celle de Hénana d'Adiabène, recteur de l'école de Nisibe († 610). Cf. ici, t. xi, col. 181, 290, 302. Ce qui reste de ses œuvres dans *P. O.*, t. vii, p. 53-81.

2. *Tendance monophysite.* On sait combien le monophysisme présente de formes diverses : les auteurs n'en comptent pas moins de sept. Nous ne pouvons que signaler l'influence des termes philosophiques dans ces divergences de pensée.

Tout d'abord chez les monophysites sévériens, les formules philosophiques introduisent une erreur plus verbale que réelle (bien que les sévériens aient été très réellement hérétiques en raison de leur attitude et même du sens équivoque de certaines de leurs formules).

Chez les Coptes, l'influence est presque nulle. A peine si l'on peut citer un auteur ayant tenté d'expliquer la foi chrétienne : Sams ar-Ri'asah Abu'l Barakat ibn Kabar († avant 1327). Voir ici t. viii, col. 2293-2296.

Chez les Syriens jacobites, plus nombreux sont les auteurs qui s'inspirent des notions philosophiques pour exposer le dogme de l'incarnation : Jacques, métropolitain d'Edesse († 708), dans ses homélies et épîtres. Cyriaque, patriarche d'Antioche († 817), dans son épître synodale sur la Trinité et l'incarnation. Au x<sup>e</sup> siècle, trois théologiens de langue arabe sont à signaler. Le premier Yahya ben Adi († 974) est un véritable philosophe chrétien, utilisant la philosophie pour la défense du dogme. Voir A. Périer, *Yahya ben Adi. Un philosophe arabe chrétien du x<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1920. Périer énumère quarante-six traités philosophiques aujourd'hui perdus, ainsi que des traductions de Platon, d'Aristote et de commentateurs d'Aristote. Cf. G. Graf, *Die Philosophie und Gotteslehre des Yahya ibn Adi und späteren Autoren, Skizzen nach meist ungedruckten Quellen*, Münster, 1910 (t. viii de la coll. *Beiträge zur Gesch. der Philos.* des M. A. de Bäumker). Le second est Abu Nasr Yahya ben Hariz, disciple du précédent, dans le *De fundamento christianæ fidei* dont Al. Nicoli a donné une analyse dans le *Catalogus codicum manuscriptorum orientalium bibliothecæ Bodleianæ*, t. i, *Codices arabicoe complectens*, Oxford, 1921, p. 682. Le troisième est Abu Ali Isa ben Ishaq ben Zarca († 1008), autre disciple de Yahya ben Adi, très versé dans la philosophie et le médecin des Grecs, dans ses multiples dissertations et épîtres, dont A. Mai a donné l'énumération, *Script. vet. nova collectio*, t. iv, *Codices arabici vel a christianis vel ad religionem christianam spectantes*, Rome, 1831, p. 260 sq.; cf. G. Graf, *op. cit.*, p. 52-55.

Au x<sup>e</sup> et xii<sup>e</sup> siècle, il suffit de citer Jacques bar Salibi dit Denys, évêque de Marash († 1171), voir ici, t. viii, col. 283. Enfin, au xiii<sup>e</sup> siècle, Jacques bar Shakako († 1241) dont le *Liber thesaurorum* ressemble à l'*Expositio de la foi* de saint Jean Damascène et Grégoire abu'l Faradj, surnommé Jacques bar Hébreus, de Mélitène († 1286), théologien et philosophe remarquable. Voir ici, t. ii, col. 401 sq. Sur la signification des mots *ἡ φύσις*, *ἡ οὐσία*, *ἡ ὑπόστασις* dans la théologie monophysite, voir M. Jugie, *op. cit.*, t. v, p. 492-527.

III. LES TEMPS MODERNES. — La Renaissance marque le début des temps modernes en même temps que le point le plus bas dans la décadence de la scolastique. Il serait cependant inexact d'affirmer que la scolastique n'a plus de vitalité. Elle s'affirme à la fois chez les catholiques, où elle maintient sinon les doctrines du moins la méthode héritée du Moyen Age, et elle fournit aux protestants le moyen d'étayer leurs affirmations doctrinales.

1. CHEZ LES CATHOLIQUES. — 1<sup>o</sup> Au concile de Trente. — Le concile de Trente offre un spécimen remarquable de l'influence exercée par la scolastique dans la proposition des dogmes. Différentes écoles s'affrontaient : sans canoniser aucun des systèmes en présence, le concile a retenu cependant, de la philosophie scolastique traditionnelle, certaines formules aptes à servir de cadre à la vérité religieuse. Les textes relatifs à la sainte Écriture et aux traditions pouvaient être formulés sans recours à la philosophie. Dans les décrets sur le péché originel, l'opinion qui considérait ce péché comme n'étant en nous qu'une imputation extrinsèque du péché d'Adam est reprouvée par un petit mot à coup sûr suggéré par la philosophie : *inest unicuique proprium*, sess. v, can. 3. La session vi, relative à la justification, est riche en expressions scolastiques, définitivement consacrées par l'Église : grâce excitante, adjuvante, prévenante, assentiment et coopération à la grâce, c. v, can. 4; cause finale, efficiente, méritoire, instrumentale, formelle de la justification, c. vii, cf. can. 10; inhérence en notre âme de la justice, c. vii, cf. xvi, can. 11, distribuée aux hommes... selon la disposition propre et la coopération de chacun (cf. can. 9); infusion, avec la justice, des vertus de foi, d'espérance et de charité, c. vii, cf. xvi; coopération de la foi aux bonnes œuvres, c. x. La notion de causalité *ex opere operato* est appliquée aux sacrements dans la production de la grâce qu'ils contiennent et signifient, sess. vii, can. 6, 7, 8; les précisions apportées au caractère sacramental, can. 9, ne sont pas sans rapport avec la scolastique thomiste, déjà sanctionnée sur ce point au concile de Florence. On remarquera en outre que, sans avoir défini le concept scolastique de forme et de matière appliqué aux sacrements, le concile s'y réfère fréquemment : sess. vii (can. du baptême), can. 2, 4; sess. xiii, c. i, iv, can. 2; sess. xiv (de la pénitence), c. iii, can. 4; (de l'extrême-onction), c. i; sess. xxiii, c. iii.

La session xiii, relative à l'eucharistie, est d'une inspiration scolastique encore plus nette. L'eucharistie est déclarée, tout comme les autres sacrements, symbole d'une chose sacrée et forme (signe) visible de la grâce invisible; mais, de plus, le vrai corps du Christ y existe sous l'espèce du pain et le vrai sang du Christ sous l'espèce du vin par la force seule des paroles, « tandis que le corps est sous l'espèce du vin, le sang sous l'espèce du pain, l'âme sous l'une et l'autre espèce, en vertu de cette liaison naturelle et de cette concomitance, par laquelle les parties de Notre-Seigneur Jésus-Christ... sont unies entre elles; et la divinité (est présente) en raison de son admirable union hypostatique avec le corps et l'âme... Ainsi... Jésus-Christ... est dans sa totalité et son intégrité sous l'espèce du pain et sous la moindre partie de l'espèce, comme aussi sous l'espèce du vin et sous ses parties », c. iii; cf. can. 1 et 3. Le concile déclare également que « par la consécration du pain et du vin se produit une conversion (unique et merveilleuse, dit le can. 2) de toute la substance du pain en la substance du corps et de toute la substance du vin en la substance du sang », c. iv; cf. can. 2. Le terme scolastique transsubstantiation est officiellement canonisé.

A propos de la pénitence (sess. xiv) outre l'indication générale sur « la matière et la forme par lesquelles l'essence du sacrement a son achèvement... c. ii, on trouve les précisions sur la forme du sacrement, paroles de l'absolution auxquelles la coutume de l'Église a opportunément joint certaines prières qui n'appar-

tenaient pas à la forme du sacrement, mais à la disposition du ministre, c. iii, on trouve les précisions sur la matière du sacrement, paroles de l'absolution auxquelles la coutume de l'Église a opportunément joint certaines prières qui n'appar-

tiennent en rien à l'essence de la forme, et sur la quasi-matière requise par l'intégrité du sacrement, c. III, can. 4. Le chapitre suivant a une saveur toute scolastique lorsqu'il décrit l'attrition, don de Dieu, mouvement de l'Esprit-Saint non pas encore habitant en nous, mais cependant nous mouvant... disposant le pécheur à obtenir la grâce de Dieu, c. IV, can. 5.

Ces exemples suffisent pour montrer l'influence de la scolastique au concile.

2° Les écoles théologiques. — Les théologiens avaient préparé l'œuvre conciliaire. Ils s'appliquèrent ensuite à lui faire porter ses fruits : de là, rendant à la vieille scolastique une nouvelle vitalité, le concile fut l'occasion d'une véritable renaissance dans toutes les branches de la théologie : parmi ces branches, la scolastique si décriée fut cultivée, et avec des méthodes perfectionnées, par les dominicains, les augustinien et les franciscains, puis par les jésuites qui ouvrirent des voies nouvelles.

1. Les dominicains. — L'école dominicaine marque nettement sa position dans l'évolution de la scolastique : elle substitue la *Somme* de saint Thomas aux *Sentences* comme livre de texte à expliquer. La conséquence de cette initiative sera, d'une façon immédiate, l'apparition des commentaires proprement dits et d'une façon plus lointaine celle des manuels disposés d'après l'ordre de la *Somme*.

Une place à part doit être faite à Cajétan (1468-1534) dans l'époque de transition. Au point de vue doctrinal, deux traits caractérisent son enseignement : la profonde culture scolastique qui s'y manifeste et la hardiesse de certaines opinions. De cette hardiesse, on n'a que peu de choses à dire ici : elle se manifeste dans deux opinions acceptées sous l'influence de Scot et d'Occam, à savoir que la raison seule, sans la foi, ne peut démontrer l'immortalité de l'âme et que les anges ont un corps aérien. Ces concessions discutables ne sauraient faire oublier l'autorité incomparable de Cajétan dans l'interprétation de la pensée thomiste. Parmi les théories scolastiques vulgarisées par Cajétan d'une manière très personnelle, on doit signaler sa théorie de la personne ou de la subsistance. Voir ici t. VII, col. 411 sq. Cajétan considère la subsistance comme un mode substantiel, réellement distinct de la nature complète et disposant celle-ci à recevoir l'existence. Cette doctrine dite des trois réalités (essence, subsistance, existence) a été acceptée couramment chez les dominicains. Elle a sa répercussion en théologie trinitaire, établissant en Dieu trois subsistances relatives en même temps qu'une subsistance absolue et commune aux trois personnes. Voir ici t. XIII, col. 2153. Suarez s'est emparé de la théorie du mode substantiel pour obvier aux inconvénients que vaut à sa métaphysique la négation de toute distinction réelle entre l'essence et l'existence.

La scolastique dominicaine du début du xvi<sup>e</sup> siècle a d'autres illustres interprètes : Silvestre de Ferrare († 1526) qui commente le texte de la *Somme contre les gentils*; Conrad Köllin († 1536), auteur d'un commentaire sur la P-II<sup>e</sup>; Javelli († après 1538), moins connu par son commentaire sur la P de la *Somme* que par son opuscule *De Dei predestinatione et reprobatione*, où, pour répondre au prédestinationnisme luthérien, il s'affirme moliniste avant la lettre. Voir ici t. VIII, col. 535-537. Ambroise Catharin (Lanceletto Politi) ne représente guère la tradition dominicaine, ni scolastique, ni thomiste. Voir ici t. VI, col. 909-916, et t. XII, col. 2418.

C'est sur les dominicains espagnols du xvi<sup>e</sup> siècle que l'humanisme exerca le plus son influence. Salamanque fut le centre du mouvement et François de Vittoria († 1546) en fut l'initiateur, prenant la *Somme théologique* comme manuel. Thomiste convaincu, Vittoria

n'hésite pas à se séparer du Docteur angélique — et cela sous l'influence de l'humanisme et de son maître le P. Crockaert — sur plusieurs points où l'explication philosophique est essentielle : mode d'accroissement de la grâce, reviviscence des mérites, concours divin, liberté. Le plus illustre disciple de Vittoria, et son successeur, fut Melchior Cano († 1560). Dans son traité *De locis theologicis*, Cano montre quel usage on doit faire des sources d'arguments théologiques. Trois livres intéressent spécialement la scolastique : le I. VIII, les théologiens scolastiques; le I. IX, la raison; le I. X, les philosophes. Au I. XII, il expose quelle science spéculative et pratique doit avoir le théologien scolastique de chacune des sources indiquées. Voir ici LIEUX THÉOLOGIQUES, t. IX, col. 712-747.

Cano, tout en orientant la théologie moderne vers la recherche des données de la foi, demeure cependant essentiellement fidèle à la tradition thomiste. A la théologie « il assigne un triple but, qui répond exactement à la notion de la scolastique... : tirer des principes de foi les conclusions qui y sont contenues, la défendre contre les hérétiques et lui incorporer les richesses des sciences humaines. Il réclame enfin, comme un trait inné de l'homme, la faculté de mettre la raison en contact avec les données de la révélation ». M. Jacquin, *Melchior Cano et la théologie moderne*, dans *Revue des sciences phil. et théol.*, t. IX, 1920, p. 135.

La scolastique dominicaine espagnole doit revendiquer également Dominique Soto († 1560) qui fut présent au concile de Trente et lutta avec énergie contre Scot, Occam, Catharin. Voir Soto (*Dominique*).

A la fin du xvi<sup>e</sup> siècle, les dominicains espagnols veulent réagir contre les atténuations qui, sous l'influence de l'humanisme, se sont introduites dans la théologie de la grâce, et dont les jésuites s'étaient faits les promoteurs. Le chef de file est Bañez († 1604), théologien d'une profondeur métaphysique et d'une vigueur intellectuelle indiscutables. Bañez relève chez tous ses prédécesseurs les concessions qu'il estime fâcheuses. Aussi ses adversaires le représentent comme un novateur et décorent son système du titre de « bañezianisme » ; en réalité il applique jusqu'à l'extrême logique les principes de saint Thomas. Aux esprits non prévenus, il semble bien que le « bañezianisme » compris en son sens obvie, soit le thomisme authentique. On sait comment la vivacité des attaques de Bañez provoqua les réactions de l'école jésuite et comment fut instituée, pour dirimer le conflit, la Congrégation *De auxiliis*. Bañez ne vit pas la fin des discussions, mais ses disciples Diego Alvarez († 1635) et Thomas de Lemos († 1629) y furent directement mêlés.

On trouvera à l'art. FRÈRES PRÊCHIEURS, t. VI, col. 920, la liste des principaux théologiens, aux xvi<sup>e</sup>, xvii<sup>e</sup> et xviii<sup>e</sup> siècles qui, dans l'ordre de Saint-Dominique, ont tenu très haut le drapeau de la scolastique thomiste.

2. Les augustinien. — En principe, tous les théologiens catholiques se réclament de saint Augustin. Mais, dans le problème de la grâce qui, à partir du xvi<sup>e</sup> siècle, devient le terrain de discussion entre écoles catholiques, diverses écoles « augustiniennes » s'affirment. L'école moliniste prétend elle-même relever de saint Augustin. Ce qui est vrai, c'est que les œuvres d'Augustin contiennent nombre de textes favorables à la liberté humaine. Mais tout bon moliniste doit rejeter l'efficacité de la grâce *ab intrinseco*, tandis que les écoles augustiniennes, quelles que soient leurs divergences secondaires, admettent une efficacité de la grâce *ab intrinseco*. Il n'entre pas dans le cadre de cet article d'étudier ni même simplement d'énumérer les ressemblances et les divergences des différentes écoles. Il est suffisant d'indiquer brièvement qu'il y a trois écoles dites augustiniennes.

Les deux premières se rattachent à saint Thomas. D'après le P. Guillermin, O. P., *La grâce suffisante*, dans la *Revue thomiste*, le thomisme première manière ou thomisme commun est celui que Bañez a exposé et qu'ont enseigné ou enseigné encore la plupart des dominicains : *Revue thomiste*, 1902, p. 377-404. Un thomisme seconde manière (*ibid.*, 1902, p. 645-675; 1903, p. 20-31), qu'on pourrait appeler « congruisme augustinien », se différencie du premier principalement par l'idée qu'il se fait de la grâce suffisante, « véritable prémission physique, à laquelle il ne manque rien de ce qui est requis, du côté de Dieu, pour que la faculté soit principe actif intégral de l'acte salutaire ». P. Guillermin, *op. cit.*, 1902, p. 655. Les partisans de ce congruisme interne, cités par Guillermin, sont Gonzalez de Albelda († 1622), Gonzalez de Léon († 1638), J. Nicolaï († 1673), A. Massoulié († 1706). Enfin il faut faire une place à part à une troisième école augustinienne, l'augustinianisme, voir ici t. I, col. 2485-2492, dont les principaux représentants furent le cardinal Noris († 1704) et Laurent Berti († 1766).

3. *Les franciscains.* — L'école franciscaine reste partagée entre le scotisme et le bonaventurisme. Le x<sup>e</sup> siècle ne nous livre presque aucun nom qui soit passé à la postérité; en voir la nomenclature t. VI, col. 833. Au xvi<sup>e</sup> siècle, parmi les scotistes émerge à Padoue le célèbre Trombetta († 1518); on peut également citer Fr. Lychet († 1520) et O' Fihely († 1513). Sixte-Quint fut le plus zélé propagateur de l'étude de saint Bonaventure, il fonda à Rome, dans le couvent des Douze-Apôtres, un collège séraphique (1587). Voir ici, t. VI, col. 896. On peut citer le théologien Pierre Trigos de Calatayud, capucin († 1593).

Au xvii<sup>e</sup> siècle, les théologiens appartenant à l'ordre des mineurs sont en nombre considérable, t. VI, col. 840-846. On peut encore citer aujourd'hui, comme ayant survécu à l'oubli, Jean Bosco († 1684), observant; Mastro († 1673), Laurent Brancati de Lauria († 1693), conventuels.

Au xviii<sup>e</sup> siècle, la théologie scolastique est moins en honneur : on doit citer cependant Jérôme de Montefortino († 1738), réformé, François Henno (date de mort inconnue), Thomas de Charnes († 1765) et surtout l'observant Claude Frassen († 1711) dont le *Scotus academicus* est, aujourd'hui encore, consulté utilement, ces deux derniers capucins. La caractéristique générale de la scolastique franciscaine au xviii<sup>e</sup> siècle a été bien exprimée, t. VI, col. 840, par le P. Édouard d'Alençon : « L'enseignement de la théologie est encore basé sur les livres des Sentences, mais au cours des années, on voit apparaître des cours complets ou des abrégés de philosophie et de théologie, dont les auteurs se montrent moins attachés à suivre un maître unique; les tentatives de conciliation entre les divers systèmes deviennent aussi plus fréquentes. D'où cela vient-il? Probablement de la variété des ouvrages qu'il était plus facile de se procurer depuis que l'imprimerie en avait multiplié les exemplaires; peut-être aussi faut-il y voir une influence des auteurs de la Compagnie de Jésus. Ses membres n'étaient liés à aucune école; tout en suivant de préférence saint Thomas, ils étaient moins exclusifs que beaucoup de thomistes. Les observants cependant demeurent fidèles au Docteur subtil, comme ils s'y étaient obligés par d'anciennes ordonnances de chapitres, plusieurs fois renouvelées au cours du siècle : il en est de même chez les conventuels, même les régents et élèves du collège de Saint Bonaventure sont en partie scotistes; quelques-uns toutefois ne négligent pas le Docteur séraphique, qui trouve ses meilleurs disciples chez les capucins; mais parmi ceux-ci on ne tarde pas à vouloir concilier les écoles. »

4. *Les jésuites.* — a) *Considérations générales.* — On a signalé ici, t. VIII, col. 1043, les trois phases par les-

quelles la scolastique moderne, chez les jésuites comme chez les autres écoles, a passé depuis le concile de Trente. Jusqu'en 1660, un mouvement ascensionnel; de 1660 à 1760, une période de stagnation, enfin à la fin du xviii<sup>e</sup> siècle et jusqu'à environ 1830, une période de profonde décadence. La lutte contre le protestantisme devait orienter les jésuites vers la théologie positive, sans aucun détriment d'ailleurs pour la théologie spéculative ou scolastique où ils devaient, d'après les recommandations de saint Ignace lui-même, suivre saint Thomas. Voir col. 1012-1015, 1020 sq. L'obligation de suivre saint Thomas n'était pas énoncée d'une façon tellement stricte qu'elle ne laissât aux auteurs une certaine latitude. Pour assurer l'unité doctrinale, le P. Aquaviva fit préparer, entre 1582 et 1598, le *Ratio studiorum* qui précise les directives de saint Ignace. Voir col. 1018. A l'époque d'Aquaviva, trois tendances se faisaient jour dans la Compagnie, par rapport à l'autorité de saint Thomas. Pour établir l'uniformité rigoureuse, certains proposaient l'acceptation pure et simple de la doctrine de saint Thomas à l'exception d'un ou deux points (par ex. l'immaculée-conception); d'autres, à l'opposé, concluaient à l'explication du texte de la *Somme*, avec la faculté de rejeter ses assertions « toutes les fois qu'ils verraient à l'encontre une raison solide ou des auteurs respectables »; d'autres enfin prenaient une attitude moyenne : pour eux, saint Thomas est le Maître en théologie, mais « il n'en est pas moins vrai qu'on rencontre chez lui des assertions qui ne sont pas communément admises par les autres et qui ne conviennent pas à notre époque; il ne serait donc pas à propos d'obliger les nôtres à les soutenir toutes ». Col. 1020-1021. Dans le *Ratio studiorum*, l'attitude moyenne triomphe, « mais avec des réserves tendant à prévenir l'abus possible d'une certaine latitude qu'on croyait devoir laisser aux maîtres ». Col. 1025. D'où, la position assez nouvelle prise par les théologiens jésuites dans la question alors si controversée de la grâce. En cette matière, la philosophie avait son mot à dire et l'enseignement philosophique proposé par les jésuites pour mieux expliquer les problèmes de la grâce s'accorde sur les trois points suivants : « rejet de la prédétermination physique *ad unum*, attribution à Dieu d'une connaissance des actes libres futuribles indépendante des décrets absolus; réalisation de cette science dite moyenne pour expliquer comment la grâce donnée par Dieu peut avoir une connexion objective infaillible avec la position de l'acte libre prédéfini, formellement et virtuellement. » Col. 1027. Mais la grâce n'est qu'une des questions abordées par la théologie et éclairée par la philosophie. Cette dernière doit aider la pénétration de tous les dogmes. Une certaine latitude était laissée aux jésuites à l'égard de la philosophie thomiste, tout au moins relativement aux points mis alors en doute par d'autres auteurs ou ne convenant pas aux temps modernes. De là une conception assez eclectique de la philosophie scolastique, laquelle a fini par prévaloir dans la Compagnie et a trouvé sa plus parfaite expression dans la *Métaphysique* de Suarez.

b) *Quelques auteurs et principalement François Suarez.* — François Tolet († 1596) est « considéré à bon droit comme le père de la théologie scolastique dans la Compagnie de Jésus; il fut pour elle ce que furent, pour leur ordre respectif, Alexandre de Halès ou Albert le Grand ». Col. 1044. La méthode de Tolet unit à la rigueur scolastique l'élément positif fourni par les Pères. Pierre de Fonseca († 1599) est le véritable père de la science moyenne connue surtout par Molina († 1600). Sur Molina, le molinisme et les théologiens jésuites qui s'en sont faits les défenseurs, voir t. X, col. 2090, 2094 sq.

Mais le véritable rénovateur de la scolastique dans la



Compagnie de Jésus au XVI<sup>e</sup> siècle est François Suarez (1548-1617). L'œuvre de Suarez est surtout théologique, mais c'est sa philosophie qui la caractérise le mieux. Elle constitue une voie moyenne entre celle de saint Thomas d'une part et, d'autre part, de Scot et d'Occam. Elle sera étudiée en détail à l'art. SUAREZ. Voir aussi L. Mahieu, *François Suarez. Sa philosophie et les rapports qu'elle a avec sa théologie*, Paris, 1921. Voici les points considérés par L. Mahieu comme personnels à Suarez.

a. Tout d'abord le *modalisme*, qu'il emprunte à Cajétan, voir col. 1717, en le transformant. L'idée des modes maintient une réelle unité dans sa métaphysique, différente par là de celle de saint Thomas. Pour Suarez, qui dit « distinction réelle », dit « séparation » ou tout au moins « séparabilité ». L'unité est rétablie par le mode qui, sans ajouter aux choses une entité nouvelle, est le principe immédiat de toutes les modifications essentielles (mode substantiel) ou accidentelles (mode accidentel) dont est l'objet la substance à laquelle il est attaché. Suarez multiplie les modes : entre la distinction réelle et la distinction logique, il admet une distinction intermédiaire, non la distinction formelle des scolastes, mais une distinction modale, celle qui « existe entre une chose et sa manière d'être ».

b. Ensuite, nombreux sont les points en *ontologie* sur lesquels Suarez abandonne saint Thomas : pas de distinction réelle entre l'essence et l'existence créées, simple distinction modale ; — pas d'analogie de proportionnalité, mais simple analogie de proportion ou d'attribution dans le concept d'être entre Dieu et la créature ; — pas de pure puissance ordonnée à l'acte, mais une puissance douée elle-même d'un acte d'existence incomplète et, par conséquent, pas de matière première pure puissance, mais une matière première ayant déjà par elle-même un acte « entitatif » qui la pose dans l'existence.

c. De plus, les notions de *substance* et d'*accident* sont entendues autrement que chez saint Thomas : l'accident est pour saint Thomas si imparfait qu'il est moins *ens* que *ens entis* ; pour Suarez, c'est un être véritable, ayant avec l'être substantiel une analogie de proportion ou d'attribution. La substance est composée, non seulement de parties *essentiell*es, mais de parties *intégrantes* qui ne lui viennent pas de la quantité. D'où le rôle de la *quantité* est minimisé : adapter les parties de la substance aux siennes propres, les rendre coétendues à elle-même.

d. D'où encore une explication singulière de l'*eucharistie* : la localisation est un enveloppement actif contenu par le contenant : c'est le lieu « intrinsèque ». Elle pénètre la substance comme telle, abstraction faite de la quantité. La multiplication devient ainsi possible, alors que saint Thomas la déclare contradictoire.

e. La notion de *relation* est conçue par Suarez de manière à pouvoir déclarer qu'en Dieu le principe de contradiction ne trouve pas son application. Au lieu de distinguer l'*esse in* et l'*esse ad*, de reconnaître que, si le premier, inhérent à la substance, représente l'aspect matériel du relatif, et d'accepter que seul le second, *esse ad*, est l'aspect formel qui le spécifie, Suarez identifie les deux et aboutit ainsi à attribuer, dans la Trinité, à la relation comme telle une perfection propre. Voir ici RELATIONS DIVINES, I. XVI, col. 2153. Comme Cajétan, Suarez est acculé à admettre trois subsistances absolues et une relative dans la Trinité.

f. Enfin, en vue de l'incarnation, Suarez a conçu une thèse de métaphysique très particulière sur la *subsistence* ou la *personnalité*. La personnalité ou subsistence des êtres doués d'intelligence, est un *mode substantiel* ; mais, à la différence de Cajétan qui le

place entre l'essence et l'existence, Suarez l'ajoute à l'existence qui, pour lui, ne fait qu'un avec l'essence réelle. L'unité du composé humain et surtout du Christ devient, dans ce système, difficilement explicable.

On pourrait rappeler également des vues très personnelles et très originales sur la grâce (congruisme), la causalité des sacrements, la transsubstantiation (reproduction), le motif de l'incarnation, la nature des anges, etc.

Ce qui vient d'être dit suffit à montrer à la fois l'originalité de Suarez et son indépendance à l'égard de la scolastique thomiste. Les déclarations de Suarez quant à son souci d'expliquer la doctrine de saint Thomas, doivent donc n'être acceptées que sous bénéfice d'inventaire. Toutefois on doit lui reconnaître un grand mérite, celui d'une systématisation scientifique de toute la métaphysique. Cf. M. Grabmann, *Die « Disputationes metaphysicae » des Franz Suarez in ihrer methodischen Eigenart und Fortentwicklung*, dans *Mittelalterliches Geistesleben*, Munich, 1926, p. 525-560.

Plus fidèle à saint Thomas se sont montrés Gême Alemanni, dans sa *Summa totius philosophiae*, Pavie, 1618 (Paris, 1885, 1888) et, plus tard, Silvestre Maurus, dans ses *Commentaires sur Aristote*, Rome, 1668. Leur éclectisme est moins accentué que celui des Fonseca, Méndez, Vasquez, Oviedo, Arriaga, etc... Parmi les nombreux représentants de la théologie scolastique fournis par la Compagnie aux XVI<sup>e</sup>, XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles, voir ici t. VIII, col. 1043-1052, nous relèverons le nom de Tiphaine, dont l'ouvrage *De hypostasi et persona*, Pont-à-Mousson, 1634 (réimprimé depuis), présente un caractère de scotisme accentué.

3<sup>e</sup> Décadence de la scolastique au XVIII<sup>e</sup> siècle, sous l'influence de la philosophie nouvelle. — Beaucoup d'auteurs s'efforcent de trouver des compromis entre les affirmations modernes et les conceptions scolastiques anciennes. Ils s'efforcent de renouveler la physique et la métaphysique dans un sens plus conforme à ce qu'ils croient être les exigences de la science.

La philosophie cartésienne, en particulier, eut une grande influence en ce sens. Dans les Pays-Bas on peut citer Étienne Chauvin, dont le *Lexicon rationale*, Rotterdam, 1692, connut des heures de célébrité ; en Allemagne, Jean Glauberg († 1665), qui préluda aux conclusions panthéistes de Spinoza, surtout dans son *Ontosophia seu de cognitione Dei et nostri*, 1656 ; en Belgique, Arnould Geulincx († 1669), dont la *Metaphysica vera et ad mentem peripateticorum*, Louvain, 1695, enseigne nettement l'occasionalisme et va jusqu'à dire que, dans nos opérations d'intelligence et de volonté, nous ne sommes que des « *modi Mentis* », c'est-à-dire les modes de Dieu. Voir l'énumération des scolastiques cartésiens dans P. Gényn, *Historia philosophiae*, Rome, 1928, p. 240-242. Les plus célèbres, et dont les noms sont restés dans l'histoire de la philosophie sont le franciscain Antoine Le Grand, professeur à Douai, avec ses nombreux écrits cartésiens et notamment ses *Institutiones philosophiae secundum principia Renati Descartes*, 1671 ; Marin Mersenne, lui-même, ami très fidèle de Descartes, auteur de *La vérité des sciences contre les sceptiques et les pyrrhoniens*, 1630 ; chez les jésuites, le P. Yves André († 1764) qui, en raison de son admiration exagérée pour Descartes, se vit privé par ses supérieurs du droit d'enseigner ; chez les bénédictins, Robert Desgabets qui s'est efforcé de concilier la théologie de l'eucharistie avec les principes cartésiens sur la matière et qui, pour ce motif, reçut pareillement de ses supérieurs défense d'enseigner. Voir ici DESCARTES, t. IV, col. 557, et la bibliographie col. 565.

L'éclectisme philosophique, issu des conflits des différentes écoles et descendant direct de l'occasionalisme nominaliste exerça également une influence délétère. On pourrait ici encore citer quantité de noms d'au-

teurs; voir P. Géný, *op. cit.*, p. 286-291. Il suffit de rappeler ceux d'Emmanuel Maignan, minime († 1676), dont les théories, à son époque, eurent un rayonnement assez considérable, d'Honoré Fabri, S. J. († 1688), de Jean-Baptiste Du Hamel († 1706) et surtout du cardinal Tolomei († 1726), jésuite.

En Allemagne l'influence de Leibniz, par l'intermédiaire de Wolf, fut plus profonde encore : les jésuites Storchena, Steinacker, Steinmayer — ce dernier surtout — n'échappèrent pas à cette influence. Stattler se fit même, pour réfuter Kant, l'adepte de la philosophie wolffienne, ainsi que Zallinger. Par contre, le bénédictin Materne Reuss († 1798) exalta la philosophie kantienne et demanda même à ses supérieurs l'autorisation d'aller conférer à Königsberg avec le célèbre philosophe, pour profiter de ses entretiens avec lui!

Dans cette ruine de presque toutes choses qu'a connue la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, on voit ainsi non pas certes une extinction totale, mais un notable déclin de la philosophie scolastique elle-même », conclut P. Géný, *op. cit.*, p. 291.

4<sup>o</sup> *Influence de la scolastique sur la philosophie moderne.* — A l'inverse, peut-on noter une influence de la scolastique sur la philosophie moderne? La réponse à cette question demanderait une étude détaillée et approfondie de chaque auteur. Il ne peut être question ici que de donner une indication d'ordre général.

La position du problème de la philosophie moderne est semblable à celui de la théologie posttridentine. Pour la haute scolastique, l'homme est dans un courant qui de sa nature est dirigé vers Dieu; les posttridentins considèrent plutôt l'homme comme en présence de Dieu. De là des problèmes nouveaux.

C'est de ce point de vue qu'on peut noter une certaine similitude entre l'*analysis scientiæ* de Descartes et l'*analysis fidei* des théologiens posttridentins et notamment de Suarez. Descartes, comme Suarez, cherche la solution du problème à l'aide de la psychologie rationnelle et tous deux pensent atteindre la réalité en partant de la conscience du moi; tous deux veulent atteindre l'essence, l'un, de l'esprit naturel, l'autre, de l'esprit élevé par la grâce. Pour Descartes, la vérité de Dieu est la garantie de la réalité de nos perceptions. Pour beaucoup de posttridentins, la vérité divine est la garantie de la certitude de la foi. On notera que Descartes est élève des jésuites. Cf. K. Eschweiler, *Zwei Wege der neueren Theologie*, Augsburg, 1926, p. 45 sq.

Cette orientation nouvelle s'explique par une réaction contre la philosophie modaliste et nominaliste dont la métaphysique s'accorde mal avec l'orientation scientifique de la fin du XVI<sup>e</sup> siècle. François Bacon est, sinon le promoteur, du moins le codificateur de ce mouvement avec son *Novum Organum*. Occam séparait nettement la théologie de la philosophie, la foi et la raison. Non seulement les vérités révélées, mais toutes celles qui dépassent l'expérience, l'existence de Dieu, la spiritualité et l'immortalité de l'âme, relèvent de la foi et sont inaccessibles à la raison. La philosophie « réaliste » ne réalise que des abstractions. En dehors des notions de notre esprit, la science humaine n'a pas d'objet réel; elle doit ses principes à la seule expérience et elle consiste à en unir les termes selon les lois de la logique formelle. Les théories d'Occam auraient dû ramener les philosophes des abstractions scolastiques à l'étude de la réalité. En fait, son nominalisme a donné naissance au formalisme le plus subtil et le plus vide. Cet excès de formalisme devait amener la réaction du mysticisme (Eckart, Tauler, Gerson) : on ne doit s'adonner à la philosophie qu'avec mesure; la vraie connaissance est celle qui s'appuie sur les expériences intimes des âmes pieuses; on finit par savoir quand on a commencé à aimer.

De là, le divorce entre la science et la foi. Au début du XVI<sup>e</sup> siècle, Pomponace († 1525) déclare accepter, comme chrétien, les dogmes que, comme philosophe, il trouve absurdes. L'impuissance de la raison à connaître la vérité devient un dogme de la philosophie nominaliste à l'époque de sa décadence. Quoi d'étonnant que Descartes ait entrepris la restauration de la certitude sur les bases du doute méthodique?

II. *SCOLASTIQUE PROTESTANTE.* Cette étude générale serait incomplète si l'on n'y signalait quelques tentatives d'expositions scolastiques, aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles, chez les protestants eux-mêmes.

Luther, en augustinien intransigent, imbu de philosophie nominaliste, condamnait et rejetait en principe toute connaissance rationnelle et, par conséquent, toute pénétration rationnelle des dogmes. Pour lui, les philosophes ne sont que les amants de la *Hure Vernunft*. En pratique, la réalisation de ces principes était difficile, sinon impossible : la nécessité d'un exposé rationnel des dogmes et de leur systématisation obligea les premiers disciples de Luther et, dans une certaine mesure, Luther lui-même, à user de la philosophie.

Mélancthon se servit de l'*Organon* d'Aristote, en laissant de côté la métaphysique. En France il eut un imitateur en la personne de Pierre de La Ramée (Ramus) († 1572). Si, dans les *Animadversiones in Dialecticam Aristotelis* (1534), Ramus attaque la *Logique* d'Aristote, à laquelle il reproche l'obscurité et la confusion, dans ses *Dialecticæ institutiones* (1543), il essaie de substituer à la logique de l'École une logique plus simple, plus claire, dont il emprunte les éléments à Platon, à Cicéron, à Quintilien. La réforme de Ramus porte beaucoup plus sur la forme que sur le fond de la philosophie. On le voit par cette brève indication, les premiers « scolastiques » protestants adoptèrent l'attitude des dialecticiens du XI<sup>e</sup> siècle.

Mais les controverses christologiques entre luthériens et calvinistes, surtout après la formule de concorde, obligèrent certains auteurs à recourir à la métaphysique pour la fixation des notions de « nature » et de « personne ». A une situation analogue à celle des monophysites des V<sup>e</sup> et VI<sup>e</sup> siècles correspond une solution analogue. Et ceci impliquait l'élaboration d'une ontologie rationnelle, comme ce fut le cas au XIII<sup>e</sup> siècle dans la scolastique catholique avec Albert le Grand et Thomas d'Aquin.

Il y eut alors dans le protestantisme deux courants principaux : à Altdorf (Bavière), principalement sous l'influence des aristotéliens italiens, on recourait à Aristote lui-même, c'est-à-dire à sa métaphysique. Ce fut le cas de Michel Picard, dans son *Isagoge in lectionem Aristotelis*, Nuremberg, 1605, et de Ernest Soner, dans son *Commentaire sur la métaphysique* (d'Aristote), Iéna, 1656. Le texte de Rom., I, 18-24, enseignant la possibilité pour la raison humaine de connaître naturellement Dieu, incitait ces auteurs à s'engager dans cette voie.

D'autres auteurs, surtout influencés par la scolastique du Moyen Âge, par Averroès entre autres et par Cajétan d'abord, ont prétendu voir dans Aristote non seulement une théologie naturelle, mais une ontologie. On cite beaucoup le *De ente et essentia* de saint Thomas, commenté par Cajétan. C'est à l'université de Helmstedt que s'affirma cette tendance avec Cornélius Martini et Jean Casélius. Ces auteurs accueillent la philosophie, non seulement pour des raisons théologiques, mais aussi par intérêt pour la métaphysique elle-même et, par là, l'évolution arriva à son point culminant quand les protestants aristotéliens prirent connaissance des *Disputationes metaphysicæ* de Suarez. Cf. Ernest Lewalter, *Spanisch-jesuitische und deutschlutherische Metaphysik des XVII. Jahrhunderts*.

Hambourg, 1935, p. 44 sq. Ils étudièrent alors l'ontologie et la philosophie naturelle, surtout pour situer les rapports entre la philosophie et la théologie. Le livide Paul Althaus, *Die Principien der deutschen reformierten Dogmatik im Zeitalter der aristotelischen Scholastik*, Gnesen, 1617, est le premier exposé luthérien de la métaphysique qui s'apparente étroitement à Suarez pour le choix et l'ordre des matières.

Scheibler n'introduit des sujets spéciaux qui l'éloignent de son modèle que pour des raisons de polémique contre les calvinistes. Buddée l'appelle « le Suarez protestant ». Lewalter, *op. cit.*, p. 71. Il faut citer également Arnicaeus, *De constitutione et partibus metaphysicæ*, Francfort, 1609.

A cette métaphysique réaliste s'oppose toujours la tendance strictement luthérienne, rejetant toute métaphysique et la tendance des interprètes purement philologiques d'Aristote. L'aboutissement de ces essais fut la philosophie de Leibniz-Wolf; ils furent d'ailleurs annihilés et remplacés dans beaucoup de facultés par le pétiisme qui se rapproche du luthéranisme primitif. Voir ici t. IX, col. 177 sq. et t. XII, col. 2081 sq. et surtout 2092-2093.

Certains auteurs prétendent d'ailleurs ne faire de métaphysique que pour répondre, à armes égales, aux jésuites qui les attaquent : *Cum vero jesuitæ, seu neoscholastici, in controversis theologicis omnia terminis metaphysicis involverent, ut imperitoribus caliginem offenderent, nostrates velut necessitatem quandam sibi imposuit putarunt metaphysicam in subsidium vocari, ut iisdem cum adversariis pugnarent armis*. J.-Fr. Buddée, *Isagoge*..., Leipzig, 1727, p. 255. Cf. Hornius, *Historia philosophica*, Leyde, 1654, p. 315; J.-H. von Elswich, *De varia Aristotelis in scholis protestantium fortuna schediasma*, Wittenberg, 1720, p. 75. Cités par Lewalter, *op. cit.*, p. 9, note.

IV. LA NÉOSCOLASTIQUE. 1° Les origines. — 1. En Italie. — La scolastique, méthode théologique que comme doctrine philosophique, avait toujours été vivante en Espagne pendant que l'*Aufklärung* en Allemagne, l'idéalisme et le cartésianisme ailleurs, l'avaient fait pour ainsi dire disparaître.

Des religieux fugitifs amenèrent vers la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle et au début du XIX<sup>e</sup> la culture de la philosophie scolastique en Italie. J.-Th. de Boxador, général des dominicains, puis cardinal († 1780) donna une grande impulsion, dans son ordre, à l'étude de saint Thomas. Cf. *Analecta ordinis predicatorum Andrew card. Frühwirth*, Rome, 1923, p. 243 sq.; Coulon, O. P., *Le mouvement thomiste au XVIII<sup>e</sup> siècle*, dans la *Revue thomiste*, t. XIX, 1911, p. 421. Salvatore Roselli († 1785) transmit ainsi au XIX<sup>e</sup> siècle la connaissance de saint Thomas. Un prêtre séculier, Buzzetti, influencé par Roselli, forma une école thomiste. Cf. Masnovas, *Il neolomismo in Italia*, dans *Pubblicazioni dell' Università del Sacro Cuore*, série I, t. I, fasc. 5, Milan, 1923. L'ancien jésuite Masden venant d'Espagne, travailla également à la propagation de la scolastique en Italie.

G. Sanseverino († 1865), prêtre séculier, fonda une école philosophique néoscolastique à Naples, laquelle, en 1840, publia la revue *Scienza e fede*. Cf. Lunna, *La scuola tomistica di Napoli*, dans *Rivista di filosofia neo-scolastica*, t. XVII, 1925, p. 383 sq.

A la même époque il existait un foyer néoscolastique à Plaisance. M. Liberatore († 1872), influencé par Sanseverino et Buzzetti, devint le principal organisateur de l'école néoscolastique. Le programme était : *Philosophia christiana cum antiqua et nova comparata*. Ce n'était donc pas une simple repristination de la philosophie thomiste.

Devenu co-fondateur de la *Civiltà cattolica*, Liberatore combattit principalement la philosophie sociale de

Hegel, cause de la révolution de 1818. Pie IX fut gagné lui-même à la cause de la philosophie scolastique.

En 1823, le général des jésuites, Furtis, avait recommandé de suivre saint Thomas en philosophie. Cf. Schaaf, S. J., *Conspectus historiæ philosophiæ recentis*, Rome, 1910, p. 55, note. Le P. Joseph Kleutgen († 1883) qui avait défendu la philosophie traditionnelle contre les attaques de Hermès, de Günther et de Fröhschammer, vint à Rome et s'y affirma le « restaurateur de la philosophie scolastique ». Chez les dominicains, Thomas Zigliara († 1893), par la publication de sa *Summa philosophica*, favorisa grandement le mouvement de restauration.

2. En Allemagne. — En 1803, la *Linzer Monatsschrift* rappelait l'importance théologique et philosophique de saint Thomas et l'influence qu'il avait eue à Trente. S. Drey, le fondateur de l'école de Tubingue, écrivait en 1812 dans l'*Archive pour conférences pastorales*, édité par Wessenberg, p. 7 : « Malgré toutes les crailleries, la théologie n'a jamais ni nulle part existé en une forme scientifique sinon dans celle de cette école barbare » (la scolastique).

Möhler et Staudenmaier, dans différents articles de la *Tübinger Quartalschrift* se sont appliqués à rendre justice à la scolastique dans le sens de Drey.

Liebermann à Mayence enseignait la théologie à la manière scolastique. Pour lui, qui avait été formé en France, le fil de la tradition scolastique n'était pas coupé comme c'était le cas en Allemagne. Ses *Institutiones theologicæ* ont exercé une très grande influence. Il fonde le *Katholik* en 1821.

A Bonn, Windischmann, qui avait d'abord voulu établir la théologie sur la base de la philosophie de Schelling, se rapproche de la scolastique sous l'influence de Liebermann.

Clémens, antihermésien et antigüntherien, publie en 1856 une étude sous le titre : *De scholasticorum sententia philosophiam esse ancillam theologiæ commentatio*. Elle donne le programme scolastique.

Théologiens néoscolastiques en Allemagne : Kleutgen, Schützler, Plassmann, Hanauer, etc. Cf. E. Winter, *Geistige Entwicklung Anton Günthers und seiner Schule*, Paderborn, 1931, p. 217 sq.

3. En France. — Comme on vient de le dire, l'enseignement français de la philosophie et de la théologie n'avait jamais complètement « coupé le fil » de la tradition scolastique. Voir ici t. VI, col. 695-696. Malgré leurs imperfections, les manuels de Brunet, de Bailly, de Thomas de Charnes avaient entretenus la petite flamme sacrée. La restauration néoscolastique fut simplement retardée dans son épanouissement par la faveur accordée au traditionalisme et à l'ontologisme.

1. En Espagne. — Les dominicains avaient maintenu fermement la tradition : c'est de l'Espagne, on l'a vu, qu'est sorti le premier mouvement néoscolastique. Citons, en philosophie, Puigerver, *Philosophia sancti Thomæ aurius hujus temporis accomodata*, 1824, et, en 1852, *De vera ac salubri philosophiâ* d'Antonio Sendil. Le P. Francesco Alvarado se dénommait « el filosofo rancio », en raison des critiques sévères qu'il adressait à la philosophie moderne dans *Carlos criticas*, 1851-1852.

2° L'épanouissement. — 1. Les directives pontificales. La néoscolastique prit son essor grâce aux recommandations instantes des souverains pontifes. Déjà Pie IX avait condamné dans le *Syllabus*, prop. 13, l'assertion incriminant la doctrine ou les méthodes des docteurs médiévaux. Denz-Bannw., n. 1713. A peine monté sur le trône pontifical, Léon XIII, par l'encyclique *Æterni Patris* (1879), recommandait expressément l'étude de la scolastique, notamment celle de saint Thomas. Voir ici t. IX, col. 353. Ce fut, dans les universités romaines et étrangères, une impulsion



nouvelle donnée à l'enseignement de la scolastique thomiste. Pie X renouela les recommandations de son prédécesseur et marqua sa volonté dans le canon 1366, § 2, du Code publié par son successeur Benoît XV. Enfin Pie XI, à l'occasion du sixième centenaire de la canonisation de saint Thomas, formula les mêmes directives, en laissant entendre cependant que, dans les questions controversées, chacun demeurerait libre de suivre l'opinion qui lui paraissait plus vraisemblable. Les recommandations pontificales ont porté leurs fruits, non seulement en favorisant le renouveau thomiste, mais en stimulant les autres écoles, telles que les écoles franciscaines. Cf. Fr. Ehrle, *Grundsätzliche zur Charakteristik der neueren und neuesten Scholastik*, Fribourg-en-B., 1918.

2. *Les résultats.* — a) *En Italie.* — Les instituts pontificaux donnèrent, comme il convenait, les premiers l'exemple. Au Collège romain, il y eut tout d'abord une période d'hésitation avec les éclectiques suarézianes : Urraburu, Franzelin, Schrader, Tongiorgi, Palmieri. Un thomisme plus franc, mais encore teinté de suarézianisme, se fit jour avec Schiffrini, Mazzella, De Augustinis. Enfin ce fut le règne du thomisme (aussi pur qu'on peut le trouver en dehors de la question de la grâce efficace et des décrets prédéterminants) avec Remer, De Maria, De Mandato, Pignatoro, Billot et Mattiussi. A Rome pareillement enseignèrent le thomisme, à la Propagande, Satolli, Lorenzelli, Lépiciér; à la Minerve (devenue depuis l'*Angelicum*), Lepidi et Buonpensiere et plus récemment Schultes et Garrigou-Lagrange. Les bénédictins ont leur université à Saint-Anselme. La *Summa theologica* de L. Janssens y donna la note d'un thomisme sûr, quoique teinté parfois d'interprétations personnelles d'ailleurs toujours intéressantes. Enfin les frères mineurs ont su allier à l'étude de saint Thomas celle de Scot dans leur université de Sant' Antonio. A Naples, le P. Picirelli a publié sa philosophie et sa théologie d'après saint Thomas vu à travers Suarez. A Plaisance, le *Divus Thomas*, à Milan, la *Scuola catholica* et la *Rivista di filosofia neo-scolastica* du P. Gemelli s'efforcent de vulgariser les doctrines scolastiques.

b) *En Belgique.* — L'institut philosophique de Louvain, fondé par le cardinal Mercier a donné une vigoureuse impulsion à la néoscolastique. L'université de Louvain demeure à la tête d'un grand mouvement. Trop de noms seraient ici à citer; qu'il suffise de rappeler S. Deplolige, M. De Wulf, Forget, Laminne, De San, Van der Aa, Lahousse, St. de Backer, de Castelein, De Munyck, Van der Meersch, etc.

c) *En France.* — Le mouvement néoscolastique s'est affirmé dans nos différentes facultés canoniques et dans nos séminaires avec une force irrésistible. On nous dispensera de donner des noms; beaucoup de ceux-ci ont figuré ou figurent encore dans les listes de nos collaborateurs. Mais ce qui est la marque caractéristique du mouvement en France, c'est l'heureuse alliance que la plupart des auteurs ont su réaliser entre la scolastique et les études positives et critiques. On ne trouvera peut-être en aucun autre pays cet équilibre si désirable. Aussi le mouvement néoscolastique ne s'est-il pas continué en France dans l'enseignement ecclésiastique; il a pénétré nos universités officielles et les publications scientifiques sur le Moyen Âge (*Études médiévales* ou encore *Bibliothèque thomiste*) vont rejoindre sur ce point les précieuses thèses publiées par l'université de Louvain.

Des publications de langue française, en Europe, il faut rapprocher celles d'outre-mer; l'université Laval de Québec leur apportant l'appoint de ses efforts courageux en faveur des doctrines thomistes.

d) *Dans les pays de langue allemande.* — Les manuels de Chr. et Tilmann Pesch sont trop connus pour qu'il

soit utile d'insister. Nous ne ferons que signaler, parmi les philosophes, Frick, Haan, Boedder, Cathrein, Lehmen, C.-M. Schneider, Matthias Scheid, L. Schutz, Otto Willmann, Reinstadler, etc., et parmi les théologiens, Jungmann, Herrmann, Gutberlet, Commer, Peltzer, Dummermuth, Lercher, Dieckamp et Grabmann.

e) *En Hollande.* — Une impulsion vigoureuse a été donnée à l'étude de la scolastique dans les séminaires par Van Noordt, Beysens, de Groot.

f) *En Espagne* enfin, les jésuites Cuevas et Mendive ont allié saint Thomas et Suarez. Plus strictement thomistes sont Orti y Lara et Antonin Hernandez y Fajarnés en philosophie. Parmi les théologiens, il faut citer, chez les dominicains, N. del Prado, professeur à Fribourg (Suisse), dont la vigoureuse logique a su, malgré certaines rudesses, rallier bien des suffrages et, chez les jésuites, les PP. Muncunill et Beraza.

G. FRITZ et A. MICHEL.

**SCOLASTIQUE DE CHATILLON**, frère mineur capucin français (xvii<sup>e</sup> s.). — Né à Châtillon-en-Bresse, de parents protestants, il fut élevé dans la religion calviniste. Converti au catholicisme, il entra chez les capucins de la province de Lyon et se distingua par son grand zèle à propager la foi catholique et à attaquer la religion calviniste. Alors qu'il habitait le couvent de Saint-Léonard, dans le Nivernais, il eut, assisté du gardien de ce couvent, le P. Emmanuel de La Richardièrre, en 1629, une dispute publique avec un ministre protestant du nom de Monsenglard. Le rapport de ce débat, qui roulait surtout sur le purgatoire, fut publié sous le titre : *Discours véritable de ce qui s'est passé en la conférence tenue à Chalemont* (je n'ai pas pu identifier ce nom) entre le r. p. Scolastique de Châtillon en Bresse... et le sieur Monsenglard, ministre de l'église prétendue réformée du dit lieu, Nevers, 1630, in-8°, LXXII-193 p., dans lequel il étale une grande érudition et une connaissance approfondie de la sainte Écriture, des Pères et des langues grecque et latine.

L. Wadding, *Scriptores O. M.*, 3<sup>e</sup> éd., Rome, 1906, p. 209; Bernard de Bologne, *Bibliotheca scriptorum O. M. cap.*, Venise, 1717, p. 227; Marellin de Civezza, *Storia universale delle missioni francescane*, t. VII, 1<sup>re</sup> partie, Appendice bibliografica, Prato, 1883, p. 19.

A. TEETAERT.

**SCORTIA Jean-Baptiste**, jésuite génois (xvi<sup>e</sup>-xvii<sup>e</sup> s.). — Né en 1553, entré au noviciat en 1572, il enseigna la philosophie et la théologie morale et mourut à Gênes, en 1627. Il publia *De sacrosancto missae sacrificio*, Lyon, 1616, in-4°; *In selectis summorum pontificum constitutiones epilome ac theorematia*, Lyon, 1625, in-4°. Cet epitomé donne des extraits des constitutions des papes concernant le droit canonique.

Le premier de ces ouvrages mérite plus qu'une simple mention. Scortia y présente en quatre livres un traité complet de la messe : théologie, droit canonique et morale, liturgie, polémique, spiritualité, histoire. Le premier livre comprend l'étude proprement théologique, le second traite des personnes (qui offre? à qui offre-t-on? pour qui?) et des lieux, les troisième et quatrième donnent une explication détaillée de toutes les cérémonies de la messe.

Sans négliger ni l'Écriture, ni la Tradition, ni les grands théologiens antérieurs, Scortia connaît, utilise, classe tous ses contemporains qui ont, à un titre quelconque, parlé de la messe et qui ont effectivement laissé un nom : Sa, Salmeron, Fr. Ribera, H. Henriquez, Maldonat, Tolet, Canisius, Bañez, les Vasquez, Valentia, Azor, Gutierrez, Molina, Louis Du Pont, Fr. Arias, Th. Sanchez, Miranda, Suarez, Gretzer, Lessius, Richeome, Bellarmín, etc. Autant d'écrivains, autant de théories; Scortia les confronte, les juge; ses préférences vont très nettement à saint Thomas et à saint

Bellarmin; sa position dans les questions controversées est commandée par celle de ces deux docteurs. Immutation et destruction d'une offrande, telle est l'essence de tout sacrifice, telle est la messe (I. I, c. III, § 4, 6, 9); à la messe, où le Christ vivant est offert réellement sous les espèces inanimées du pain et du vin, l'immutation consiste dans la consommation et il n'y a, dans les deux consécrations, que mort mystique *ex vi verborum* (§ 12). Consécration, oblation, communion constituent l'essence du sacrifice de la messe : la consécration, c'est la *matatio*; s'en tenir à la consécration d'une seule espèce, c'est représenter incomplètement le sacrifice de la Croix et seulement commencer le sacrifice de la messe (c. VI, § 1, 2); l'oblation, implicitement unie à la consécration, se ramène à la présence de la victime sur l'autel de Dieu et ne comporte ni paroles ni gestes particuliers (c. V, § 2); la communion sous les deux espèces permet l'immutation parfaite du Christ (c'est à ce titre que la messe des présanctifiés est une partie du sacrifice de la veille, *ibid.*).

L'opinion de Bellarmin, qui place l'immutation dans la communion, est donc fidèlement suivie; mais, embarrassé sans doute par ses présupposés relatifs à l'essence du sacrifice, Scortia voudrait conserver son importance à l'oblation — sans oblation, pas de sacrifice, l'oblation étant le *genus* du sacrifice (c. V, § 2) — sans parvenir néanmoins à la reconnaître où elle est et sans pouvoir la dégager du rôle subordonné qu'il lui attribue. La première oblation n'appartient, d'après lui, ni à l'essence ni à l'intégrité du sacrifice (I. IV, c. I, § 3); la troisième, qu'il voit dans la prière *Unde et memores*, ne fait partie que de l'intégrité de la messe (I. I, c. V, § 2). La seconde, essentielle, fait pratiquement corps avec la consécration. Bien qu'il semble avoir échappé aux investigations de M. Lepin, dans *L'idée du sacrifice de la messe chez les théologiens*, il faudrait pourtant assigner à Scortia le rang de disciple direct de Bellarmin et en même temps reconnaître dans son œuvre comme une ébauche d'une doctrine progressive, si peu décaillée soit-elle, vers le sacrifice-oblation.

Scortia donne encore l'impression d'être le témoin d'une doctrine de transition lorsqu'il aborde la question du mode de présence du Christ sous les espèces. Il se défend d'admettre l'annihilation, ce qui supposerait, écrit-il, la soustraction de l'influx divin, alors que cette *desilio substantiæ panis et vini* se produit par une action positive qui fait se succéder sous les espèces le corps et le sang du Christ (I. IV, c. XV, § 3). Il s'explique davantage au chapitre suivant et se conforme à la doctrine de la XIII<sup>e</sup> session du concile de Trente : la conversion ne forme qu'une seule et unique action positive; au § 3 la conversion se fera par production et adduction, production qui signifie seulement : rendre présent sous les espèces, passage d'une substance à une autre.

La principale préoccupation de l'auteur est tournée vers la polémique protestante, notamment contre cet *impie Luther qui corrompt tout ce qu'il touche* (I. I, c. V, § 1), polémique sereine et toute positive. Scortia préfère exposer largement sa doctrine et souligner, à l'occasion, les faiblesses de l'argumentation adverse. Quelques développements visent toutefois directement les réformés; les chapitres sur les saints images, I. III, c. III, sur le signe de la croix, c. VIII, sur les reliques, c. XII, et l'importante discussion sur la formule de la consécration, I. IV, c. XI, § 15.

Le large exposé liturgique et mystique des cérémonies de la messe mériterait qu'on s'y arrêtât. L'origine des rubriques, leur évolution et leur symbolisme sont expliqués avec l'ampleur de Durand, d'ailleurs souvent cité. Il est vrai que trop fréquemment Scortia attribue aux Apôtres des cérémonies qui leur sont postérieures (encensements, introït lectures, etc.), ou

qu'il accorde une autorité excessive à des liturgies plus récentes; cependant, il a su, en général, puiser à bonne source (le pseudo-Denys, saint Cyrille de Jérusalem, saint Pierre Damien, etc.) et ses explications sont empreintes d'une grande piété, son développement sur les demandes du *Pater* en fait foi. L. IV, c. XXI.

Sotveit, *Bibl. script. Societ. Jesu*, p. 418; Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. VII, col. 965-966; Hurter, *Nomenclator*, 3<sup>e</sup> édit., t. III, col. 863.

A. RAYEZ.

### SCOTELLUS DI TONNAPARTE

PIERRE D'AQUILA, frère mineur du XIV<sup>e</sup> siècle et disciple fidèle de Duns Scot, appelé *Scotellus* par antonomase et dénommé du titre honorifique de *Doctor sufficiens*. Voir Fr. Ehrle, *Die Ehrentitel der scholastischen Lehrer des Mittelalters*, Munich, 1919, p. 38, 42, 44, 48, 52 et 55. — Originaire d'Aquila, il appartient à la province des mineurs des Abruzzes et à la custodie d'Aquila. Voir Barthélemy de Pise, *De conformitate*, dans *Analecta franciscana*, t. IV, 1906, p. 530. Il étudia à l'université de Paris, où il fut promu maître en théologie. Il n'est cependant point prouvé, comme quelques-uns le soutiennent, qu'il y ait été l'auditeur de Duns Scot. Ce qui est certain, c'est que, de retour en Italie, il y enseigna les doctrines du Docteur subtil, dont il est, de l'avis des historiens de la scolastique, un des meilleurs interprètes. Même pendant sa vie il avait déjà cette réputation et le chapitre d'Assise de 1334 le chargea, avec quatre autres docteurs de l'ordre, de l'examen du commentaire sur les *Sentences* de Guillaume de Rubion. Le décret d'approbation de cet ouvrage, porté par Gérard Odonis, général de l'ordre des mineurs, a été publié par Fr. Ehrle, *Der Sentenzenkommentar Peters von Candia, dans Franzisk. Studien*, fasc. suppl. 9, Munster-en-W., 1925, p. 256, n. 1. Il résulte de ce texte que Pierre d'Aquila était à cette époque provincial de la Toscane. D'après J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, 2<sup>e</sup> éd., t. II, Rome, 1921, p. 322, il aurait encore exercé cette charge en 1336.

Le 22 janvier 1344, Jeanne, reine de Naples et de Sicile, choisit Pierre d'Aquila comme un de ses chapelains et familiers. D. Scaramuzzi, *Il pensiero di Giovanni Duns Scotto nel mezzogiorno d'Italia*, Rome, 1927, p. 79, en conclut que Pierre d'Aquila doit avoir résidé pendant un certain temps à Naples, où très probablement il est entré en contact avec un autre grand scotiste, Landulpho Caracciolo, et où peut-être il a enseigné au studium de l'ordre. Toutefois, si cela est, il nous semble qu'il faut placer le séjour de Scotellus à Naples avant 1344, puisqu'après cette date il fut l'inspecteur pour la Toscane et, en cette qualité, résida très probablement à Florence. Voir C. Eubel, *Bullarium franciscanum*, t. VI, 1902, n. 402, p. 192, n. 7; L. Wadding, *Annales minorum*, 3<sup>e</sup> éd., t. VII, 1932, an. 1343, n. xxxv, p. 363. Comme il avait été obligé de sévir contre quelques citoyens de Florence, en 1346, ceux-ci s'insurgèrent contre lui. Ils entraînèrent avec eux tous les Florentins dans leur insurrection contre Pierre d'Aquila et l'accusèrent auprès du pape d'avare et de toutes sortes d'impostures. Voir L. Wadding, *Annales minorum*, éd. cit., t. VII, an. 1346, n. IV-VI, p. 390-391. Clément VI, ayant reconnu son innocence, le promut évêque de Sant' Angelo dei Lombardi, en Calabre, le 12 février 1347 et, le 27 avril suivant, il nomma le frère mineur Michel Lapi comme inspecteur de la Toscane, à la place de Scotellus. C. Eubel, *Bull. franc.*, t. VI, n. 402, p. 192-193; n. 413, p. 197; n. 426, p. 201, n. 3, et *Hierarchia catholica Medii Aevi*, 2<sup>e</sup> éd., t. I, 1913, p. 90. Le 30 mai 1348, Pierre d'Aquila fut transféré au siège épiscopal de Trivento, dans la province de Campobasso et suffragant de Bénévent, où il mourut en 1361, puisque son successeur fut désigné

le 8 novembre 1361. Voir C. Eubel, *Bull. franc.*, t. vi, n. 461, p. 214; *Hierarchia*, t. i, p. 495.

L'ouvrage le plus important de Pierre d'Aquila est son *Commentarius in quatuor libros Sententiarum*, qu'il doit avoir terminé en 1334 et qu'il appelle lui-même *Scotellus*, parce qu'il constitue une synthèse de la doctrine de Duns Scot, telle qu'elle résulte des leçons données par celui-ci tant à Oxford qu'à Paris et mises par écrit soit par lui-même, soit par ses disciples et auditeurs. Ce commentaire doit avoir exercé une grande influence pendant tout le Moyen Âge et au début de la Renaissance, comme en témoigne le grand nombre de manuscrits qui en sont conservés dans toutes les bibliothèques de l'Europe, et les éditions relativement nombreuses qui en ont été faites dans un espace de temps assez bref, à savoir à Spire, s. d., mais probablement en 1480, d'après L. Hain, *Reperitorium*, t. i, a. Berlin, 1925, n. 1325, p. 156, ou en 1485, d'après W.-A. Copinger, *Supplement to Hain's Repertorium*, t. i, Berlin, 1926, n. 1324, p. 35, à moins qu'il ne s'agisse de deux éditions successives; Venise, 1501; *ibid.*, 1584, par le cardinal Constantin Sarnano, conventuel, avec une copieuse table par Guidon Bartolucci, frère mineur; Paris, 1585, réédition de la précédente; Venise, 1600 et 1680. Enfin le P. Cyrien Paolini, frère mineur, a tâché de rétablir le texte primitif et authentique, publié par le cardinal Sarnano, dans l'édition qu'il a donnée en quatre volumes, dont les trois premiers ont paru à Recco, en 1907, et le dernier à Levanto, en 1909.

Pierre d'Aquila se rallie généralement aux doctrines de Duns Scot, qu'il appelle *Doctor noster*. Il en appelle cependant bien souvent à l'autorité des autres maîtres franciscains. Ainsi, dans les deux thèses scotistes de l'immaculée conception et de la primauté du Christ ou du motif de l'incarnation, il reprend substantiellement la doctrine du Docteur subtil. Aux arguments allégués par Scot en faveur de l'immaculée conception, il en ajoute un emprunté aux paroles du Christ : *Inter natos mulierum non surrexit major Joanne Baptista*, en faisant observer que le Christ a certainement exclu la Vierge de *inter natos mulierum*. Quant au motif de l'incarnation, Pierre d'Aquila se rapproche d'Alexandre de Halès, de saint Bonaventure et surtout de Matthieu d'Aquasparta, en ce qu'il considère ce problème d'une façon hypothétique, plutôt que *in facto esse*, comme le fait Scot; mais dans son argumentation il suit de près le Docteur subtil, tout en corroborant les arguments de celui-ci. Il distingue entre la substance et la fin de l'incarnation et tient que, si l'on considère l'incarnation en soi, elle aurait eu lieu, même si Adam n'avait pas péché; dans ce cas, néanmoins le Christ doit encore être considéré comme le médecin de l'humanité, *non tollens infirmitatem, sed preservans ab infirmitate et largiens perfectam felicitatem*. Si l'on considère la fin de l'incarnation, Pierre d'Aquila dit qu'il faut s'en tenir aux témoignages des saints et que ceux-ci ont enseigné que le Christ s'est incarné indépendamment du péché d'Adam. Il tient également avec Scot que le *summum bonum*, qui est l'incarnation, ne peut pas être un bien occasionné. Voir D. Scaramuzzi, *op. cit.*, p. 78-79.

Pour la prescience divine, Pierre d'Aquila défend, dans le premier livre de son commentaire, une théorie qui est opposée à celle qu'il tient dans son second livre. Ainsi, dans le premier livre, il soutient que Dieu connaît les futurs contingents dans la détermination de sa volonté, qui doit avoir infailliblement son effet et s'étend à tous les futurs contingents, donc aussi aux futurs contingents libres. Il admet aussi comme un principe fondamental que la volonté divine est la dernière raison de toute contingence. Il s'ensuit, dès lors, et Pierre d'Aquila le comence, que la volonté humaine

est déterminée par Dieu pour agir, mais il nie que de ce fait la liberté soit détruite, sans en donner toutefois une déclaration satisfaisante. Dans le deuxième livre, il rejette l'interprétation de la doctrine de Scot, d'après laquelle le Docteur subtil aurait enseigné que la volonté humaine ne peut pas être la seule et l'unique cause de son acte, parce que, dans ce cas, il n'y aurait pas connaissance de cet acte et il incline à admettre que la volonté créée doit être considérée comme la seule cause de son acte. D'après H. Schwamm, *Das göttliche Vorwissen bei Duns Scotus und seinen ersten Anhängern*, Inspruck, 1934, p. 296, il faudrait expliquer cette opposition manifeste dans la doctrine de Pierre d'Aquila par le fait qu'il n'a pas bien saisi les points fondamentaux de la question et les relations essentielles qui existent entre la prescience de Dieu et la liberté humaine. Mais cette opposition ne pourrait-elle pas s'expliquer par un changement de doctrine chez Scot lui-même, que Pierre d'Aquila aurait trouvé dans différentes recensions de l'enseignement du Docteur subtil?

Pierre d'Aquila se rattache encore très étroitement, et souvent même littéralement, à Duns Scot dans ses théories sur la sainte Trinité, comme l'a montré M. Schmaus, *Der Liber propugnatorius des Thomas Anglicus und die Lehrunterschiede zwischen Thomas von Aquin und Duns Scotus*, II<sup>e</sup> part., *Die trinitarischen Lehrdifferenzen*, dans *Beiträge z. Gesch. d. Philos. u. Theol. d. M. A.*, t. xxix, Münster-en-W., 1930, p. 35, 70, 105, 149-150, 240-241, 357-358, 543-544, 640, 643; de même pour sa doctrine sur les dons du Saint-Esprit, comme l'a démontré K. Boeckl, *Die sieben Gaben des Heiligen Geistes in ihrer Bedeutung für die Mystik nach der Theologie des XIII. u. XIV. Jahrhunderts*, Fribourg-en-Br., 1931, p. 148. Pour sa théorie sur le sujet psychique des vertus cardinales, il se rallierait plutôt à saint Bonaventure qu'à Scot, selon Th. Graf, *De subiecto psychico gratiae et virtutum secundum doctrinam scholasticorum usque ad medium saeculum XIV*, I<sup>re</sup> partie, *De subiecto virtutum cardinalium*, t. II, dans *Studia Anselmiana*, fasc. 3-4, Rome, 1935, p. 200. Pierre d'Aquila reproduirait encore la doctrine de Duns Scot quant à la théologie de l'*unicum esse* dans le Christ. Il tient que, dans le Christ, il y a un seul *esse subsistentiel*, mais plusieurs *esse existentiel*. Voir E. Hocedez, *Quaestio de unico esse in Christo a doctribus saec. XIII disputata*, dans *Pont. Univ. Gregoriana, Textus et documenta*, series theologica, fasc. 14, Rome, 1933, p. 115.

Les doctrines de Pierre d'Aquila paraissent avoir été tenues en honneur et enseignées non seulement dans l'ordre franciscain mais aussi dans les universités. Pour la grande estime dont il jouit chez les mineurs plaide le témoignage significatif de saint Jean de Capistran, conservé dans le ms. lat. 18339, fol. 1<sup>ro</sup>, de la bibliothèque de l'État à Munich et publié par L. Meier, *De schola franciscana Erfordiensis saeculi XV*, dans *Antonianum*, t. v, 1930, p. 174-175. Le même saint possédait aussi parmi ses livres le commentaire sur les *Sentences* de Pierre d'Aquila. Voir A. Chiappini, *Reliquie letterarie Capistranensi*, Aquila, 1927, p. 289 et 297. L. Meier, dans l'article cité, a prouvé aussi que les théories de Pierre d'Aquila étaient enseignées à l'université d'Erfurt au XV<sup>e</sup> siècle. Il le déduit de ce que l'on retrouve sa doctrine chez les franciscains qui ont étudié et enseigné à cette université, par exemple chez Nicolas Lakmann (p. 174), et de ce que dans plusieurs manuscrits le commentaire de Pierre d'Aquila est joint à des commentaires sur les *Sentences* d'Erfurt, par exemple dans le ms. 413 de la bibliothèque publique d'Augsbourg (p. 162); le ms. *Fol. 98* de la bibliothèque Amplonenis d'Erfurt (p. 163); le ms. 50 de la bibliothèque de Magdebourg (p. 84).

Quant aux autres ouvrages de Pierre d'Aquila, il règne encore une grande confusion et il est difficile de



les déterminer avec certitude. Ainsi d'après Barthélemy de Pise, *op. cit.*, p. 339, il aurait composé, outre le commentaire déjà cité, une *Lectura super Sententias multum pulchra* et un *Opus super Sententias* (p. 530), que Pierre Rodolphe de Tossignano, *Historiarum seraphica religionis libri tres*, Venise, 1586, p. 333, et L. Wadding, *Scriptores ord. minorum*, 3<sup>e</sup> éd., Rome, 1906, p. 184, désignent probablement sous le nom de *Compendium super Magistrum Sententiarum* et font débiter : *In ista prima distinctione, quæ est quasi questio præemialis*. Marianus de Florence, *Compendium chronicarum ord. fr. minorum*, Quaracchi, 1911, p. 74, dit que Scotellus scripsit super multos Aristotelis libros, et L. Wadding, *op. cit.*, p. 184, affirme qu'il est l'auteur de *Commentaria in libros Aristotelis de anima*, qui commencent : *Anima nascitur sicut tabula rasa*.

Outre les ouvrages déjà cités voir : G. Mazzuchelli, *Gli scrittori d'Italia*, t. 1, 2<sup>e</sup> part., Brescia, 1753, p. 902-903; A. Dragonetti, *Le vite degli illustri Aquilani*, Aquila, 1817, p. 60-66; Minieri-Riccio, *Memorie storiche degli scrittori nati nel regno di Napoli*, Naples, 1884, p. 271; J.-H. Sharalea, *Supplementum ad scriptores O. M.*, 2<sup>e</sup> éd., t. II, Rome, 1921, p. 322-323; H. Hurter, *Nomenclator*, 3<sup>e</sup> éd., t. II, col. 624; H. Lenzner, *Ex schola Scoti*, dans *Gregorianum*, t. XII, 1931, p. 166.

A. TEETAERT.

**SCOTTI Marcel-Eusèbe**, savant ecclésiastique italien, né à Naples, en 1742, membre de l'Académie des sciences et belles-lettres de cette ville en 1779, prédicateur de renom. Scotti acquit une regrettable célébrité en prenant parti contre le Saint-Siège dans le différend entre le pape et la cour de Naples sur la présentation de la haquenée. Son ouvrage (anonyme) *Della monarchia universale de' papi. Discorso umiliato alla Maestà di Ferdinando IV re delle Due Sicile ed a tutti gli sovrani del mondo cristiano*, Naples, 1789, in-8°, devait être mis à l'index par décret du 2 juillet 1804. Cette affaire obligea Scotti à la retraite; il composa alors différents ouvrages sur l'Eglise primitive et la liturgie. La révolution napolitaine de 1799 trouva en Scotti un chaud partisan; on le nomma membre de la commission législative révolutionnaire. Emprisonné lors du rétablissement de la monarchie (13 juin 1799), Scotti fut condamné à mort et exécuté en janvier 1800; sa maison fut livrée au pillage et tous ses ouvrages manuscrits jetés au feu. Outre sa *Monarchie universelle des papes*, Scotti a publié un *Catechismo nautico*, Naples, 1789, in-8°, destiné à l'instruction religieuse des gens de mer. Scotti est aussi l'auteur des deux écrits suivants : *Dissertazione orografico-storica delle due antiche distrette della Misena e Cuma*, Naples, 1775, in-4°. — *Orazione in morte dell' imperatrice apostolica Maria-Teresa d'Austria*, Naples, 1785, in-4°.

Arnault, *Biographie nouvelle des contemporains*, t. XIX, Paris, 1825, p. 94-96; Michaud, *Biographie universelle*, nouvelle éd., t. XXXVIII, p. 582-583.

J. MERCIER.

**SCOUVILLE (Philippe de)**, jésuite belge (xviii<sup>e</sup> s.). Né près de Marche en 1622, après ses études au collège de Luxembourg et à Louvain, il se destina au barreau; en 1643, il obtenait sa licence en l'un et l'autre droit; en 1644, il était inscrit au tableau des avocats de la cour de Luxembourg. Il entra au noviciat de Tournai en 1647 et fut, après avoir achevé sa théologie à Douai, occupé comme missionnaire pendant quarante ans dans le Luxembourg et les pays limitrophes. Il accompagna plusieurs années, dans ses tournées pastorales, Mgr d'Anethan, évêque auxiliaire de Trèves, en qualité d'*adjunctus regius*; le roi d'Espagne, duc de Luxembourg, désignait ainsi le délégué qu'il choisissait pour le représenter auprès de l'évêque. Scouville avait à veiller à la réforme du clergé et des fidèles, à contrôler l'enseignement, à dirimer les procès, bref, à traiter toutes les questions de droit. Il publia un grand nombre d'ouvrages de piété et de vies de saints,

notamment : *Directorium confraternitatis christianæ doctrine*, 1667, et *Sancta Sanctorum sancte tractandi sive religiose sacrificandi methodus*, Liège, 1669; il documenta le bollandiste Papebroch sur sainte Odile.

Pour s'aider dans ses missions, servir ses confrères et maintenir un souvenir durable de son enseignement dans les confréries de la Doctrine chrétienne qu'il instituait un peu partout, il composa en allemand un commentaire du *Catechismus catholicus* de Canisius, Cologne, 1676, 7 vol. in-8°, compendium de dogme et de morale écrit avec clarté et solidité; autres éditions : 1682, 1684, 1687, 1689, 1692; il a été depuis et jusqu'au xix<sup>e</sup> siècle réédité ou réadapté. A l'adresse des maîtres d'école, il le condensa : *Abbrégé du catéchisme catholique*, Luxembourg, 1696; les évêques recommandèrent vivement cet *Abbrégé*; il est encore aujourd'hui fort apprécié. Un *abrégé* plus petit encore fut publié et revu par le P. Wiltz. Le P. de Scouville mourut en 1701 à Luxembourg.

A. PRUVOST, *Vie de Philippe de Scouville*, Luxembourg, 1866; Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. VII, col. 970-982; E.-M. Rivière, *Additions et corrections*, col. 802-803; Solvay, *Bibl. scriptorum Soc. Jesu*, p. 713; Hurter, *Nomenclator*, 3<sup>e</sup> éd., t. IV, col. 715; Feller, *Dictionnaire universel*, t. VII, p. 512; de Guillems, *Mémoires de la Compagnie de Jésus, Germanie*, II<sup>e</sup> sér., t. II, p. 443; *Biographie nationale de Belgique*, t. XXII, col. 114-116.

A. RAYEZ.

**SCRIBANI Charles**, jésuite belge (xvii<sup>e</sup>-xviii<sup>e</sup> s.). Né à Bruxelles en 1561, il entra au noviciat de Trèves en 1582 et, après ses études, joua un rôle important dans l'administration et le gouvernement de la Compagnie; vingt-deux ans recteur des collèges d'Anvers et de Bruxelles, deuxième provincial de la province flandro-belge (1613-1619). La séparation des provinces faite d'après la frontière linguistique suscita des rivalités, fit craindre au général Aquaviva une poussée de nationalisme et mit à rude épreuve les talents administratifs de Scribani. Il eut la consolation de recevoir au noviciat de Malines saint Jean Berchmans (1616); c'est lui aussi qui l'envoya au Collège romain (1618). Très considéré en cour de Rome, où les cardinaux Frédéric-Borromée et Barberini (de futur Urbain VIII) étaient ses amis, apprécié et consulté par les princes, les rois (Philippe II, Ferdinand II), les marchands, les magistrats, il mourut à Anvers en 1629.

Écrivain abondant, il a laissé des œuvres polémiques, historiques et spirituelles. Parmi les premières, il faut notamment signaler : *Ar sentiendi calvinista*, Mayence, 1602. — *Amphitheatrum honoris in quo calvinistarum in Societatem Jesu criminationes jugulatur*, Anvers, 1605 (publié sous l'anagramme de Clarus Bonarscius), dans lesquels il répond avec verve aux accusations portées contre les jésuites. C'est à l'occasion de ce dernier ouvrage que, dénoncé à Henri IV, il en reçut des félicitations et des lettres de naturalisation. — *Défense posthume de Juste Lipsé*, 1608, composée, semble-t-il, à cause des relations de Lipsé avec Lavinus Torrentius, évêque de Tournai, oncle de Scribani; — *Orthodoxæ fidei controversæ*, Anvers, 1609, 3 vol. in-8°. L'ensemble de ses écrits le fit appeler le « terreur des calvinistes ».

A cause des renseignements de première main dont il pouvait faire état, les œuvres historiques de Scribani, bien qu'elles soient souvent un panégyrique, demeurent précieuses : *Antverpia. Origines Antverpianum*, tous les deux édités à Anvers en 1610; son *Veridicus Belgicus*, Anvers, 1624, 1626, 1627, présente les différents gouverneurs des Pays-Bas et tente de caractériser la psychologie des Belges de cette époque.

Directeur de conscience fort couru, moraliste très réputé, *irrefragabilis norma*, dit son épitaphe, Scribani a fait passer dans ses nombreux opuscules et traités

spirituels ses conseils et, sans doute, y note-t-il aussi sa manière d'agir. Nous ne ferons que les citer, car ils relèvent plutôt de la spiritualité. Un livre de *Méditations* parut en flamand, Anvers, 1613 et fut traduit en latin par le P. J. Brissel, Anvers, 1615, et en français (avec quelques suppressions) par Philippe Dinet, Paris, 1619; ces *Méditations* ne font que développer le thème des *Exercices*. — *Philosophus christianus*, Anvers, 1614. — *Amor diuinus*, Anvers, 1615, plusieurs éditions parurent chez Chevalier à Lyon du vivant de l'auteur; on pourrait l'appeler aussi bien *Élévations* sur les mystères. — *Medicus religiosus, de animorum morbis et curationibus*, Anvers, 1618, Lyon, 1619, Munster, 1620, etc., traité de direction spirituelle destiné à des religieux. — *Superior religiosus de prudenti ac religiosa gubernatione*, Anvers, 1619, Lyon, 1620, Munster, 1620, etc., dédié à l'abbé de Lessies; ces deux ouvrages semblent s'inspirer du *Panarion* de Busé, 1608, mais où l'apparat scripturaire et patristique aurait été considérablement allégé et où les *remedia* proposés seraient devenus pratiques, concrets. — *Adolescens prodigus*, Lyon, 1622, sous forme de dialogue. — *Politicus christianus*, 1621, etc. Scribani eut aussi quelque part à l'édition des œuvres posthumes de Lessius.

Harter, *Nomenclator*, 3<sup>e</sup> édit., t. III, col. 724-725; Somervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. VII, col. 982-990; t. IX, col. 849; Sotwell, *Bibl. script. Soc. Jesu*, p. 133; de Guilhermy, *Mémoires de la Compagnie de Jésus, Germanie*, II<sup>e</sup> sér., t. I, p. 609; Feller, *Biographie universelle*, t. VII, p. 512; *Biographie nationale de Belgique*, t. XXII, col. 116-129 (on y trouvera une bibliographie plus détaillée); Poncet, *La Compagnie de Jésus dans les anciens Pays-Bas*, t. I et II, *passim* (cf. la table à la fin du t. II); J.-M. Pral, *Recherches historiques et critiques sur la Compagnie de Jésus en France du temps du P. Colon*, t. II, p. 138-147, a proposé de l'*Amphitheatrum* de Scribani.

A. RAYEZ.

**SCRIBONIUS Jean-Marius**, frère mineur français de la stricte Observance (XVI<sup>e</sup> siècle). — Originaire du diocèse de Coutances, il appartenait tout à tour, semble-t-il, à la province de Saint-Thomas et de Saint-Denis des observants, de sorte que Jean de Saint-Antoine, *Bibliotheca universa franciscana*, Madrid, 1732-1733, distinguerait à tort deux mineurs de l'Observance, dont l'un, Jean-Marius Scribonius, aurait appartenu à la province monastique de Saint-Denis et l'autre, Marius Scribonius, à celle de Saint-Thomas. Après avoir enseigné pendant quinze ans la théologie il éditait : *Pantaithia seu Summa totius veritatis theologicæ*, Paris, 1620, dans laquelle il s'efforce de ressusciter la théorie oubliée et ensevelie depuis assez longtemps du dominicain Ambroise Catharin (Lancelot Politi), d'après laquelle, pour administrer valablement un sacrement, une intention purement extérieure, et nullement intérieure, serait seule requise dans le ministre. Voir ici, au mot *Politi* (*Lancelot*), t. XII, col. 2431-2433. Il serait encore l'auteur de *Conciones in omnia Jesu Christi evangelia toto Adventu curricula legi solita*, Paris, 1619; *Sermones de Verbi incarnatione per totum Adventum*, *ibid.*, 1622; *Super universum Testamentum commentarii*, qui, d'après Jean de Saint-Antoine, *op. cit.*, t. II, p. 332, étaient conservés de son temps au couvent Saint-Marie-des-Anges à Turin; *Epistola S. Judæ elucidata tempore Adventus in ecclesia Melensi*, Chambéry, 1634.

L. Wadding, *Scriptores O. M.*, 3<sup>e</sup> éd., Rome, 1906, p. 145; J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, 2<sup>e</sup> éd., t. II, Rome, 1921, p. 102; J. Pénennès, *Dictionnaire de bibliographie catholique*, t. I, Paris, 1858, col. 399; H. Hurter, *Nomenclator*, 3<sup>e</sup> éd., t. III, col. 641.

A. TEETAERT.

**SCRUPULE.** — I. Sa nature. II. Ses causes III. Ses effets néfastes. IV. Comment remédier au scrupule.

# I. NATURE DU SCRUPULE. — 1<sup>re</sup> Notion analytique.

— Le scrupule, qui est une obsession et une phobie dans les matières qui relèvent de la conscience morale, est une disposition d'âme, mal fondée, qui fait croire à celui qui en est affecté qu'une action est illicite alors qu'en réalité elle ne l'est pas. Le sujet appréhende aussi ordinairement de tomber fréquemment dans le péché, même dans la faute grave et cela uniquement pour des motifs vains ou légers. Cette anxiété trouble la paix de l'âme et la remplit d'une inquiétude d'autant plus forte que le scrupuleux est d'une sensibilité plus vive. De ce fait le jugement porté par la conscience risque d'être faussé. Suivant les cas il est certain ou douteux. Or, c'est l'enseignement des théologiens, le dictamen de la conscience certaine doit être suivi. Dans l'autre cas, à savoir si l'âme est « agitée par les scrupules », il ne doit pas être écouté. Seule cette situation morale nous retiendra en cet article.

Le scrupule se distingue de la conscience délicate. Celle-ci essaie de connaître les plus petits défauts de l'âme, les considère comme des faiblesses, des imperfections ou des fautes vénielles et non pas comme des péchés graves et essaie par amour pour Dieu de s'en corriger : bref, elle s'alarme du péché réel et non pas de celui qui n'est qu'imaginaire, ne consent à rien de peccamineux, même en matière très légère et pour demeurer fidèle à Dieu fait toujours les occasions qui pourraient lui être spirituellement funestes.

2<sup>o</sup> *Signes du scrupule.* — La notion analytique qui vient d'être donnée du scrupule se précise davantage par la connaissance des principaux symptômes par lesquels il se manifeste, bien qu'ils ne se trouvent jamais tous ensemble chez le même sujet. C'est l'incapacité de parvenir à la certitude, le doute et la crainte, l'anxiété sur la qualité des confessions, le jugement obstiné et certaines bizarreries extérieures.

1. *L'incertitude.* — Le symptôme le plus général, semble-t-il, du scrupule est l'incapacité de l'âme à parvenir au sentiment de certitude dans les questions d'ordre moral. Quand elle y atteint, ce n'est que d'une façon éphémère. Aussi, privée de la paix et du contentement intérieurs, éprouve-t-elle un malaise moral qui la met en sérieux état d'infériorité.

2. *Le doute et la crainte.* — L'incertitude dans laquelle elle vit engendre le doute sur la moralité de toutes les manifestations publiques ou intimes de sa vie morale et surnaturelle. Puisqu'il s'agit de ses intérêts les plus sacrés, elle est à la torture, car elle craint de commettre le péché, et le péché grave, en toute occurrence, même s'il est question de choses honnêtes ou indifférentes. L'anxiété causée par la crainte est parfois si vive qu'elle brise l'équilibre des facultés, exalte au maximum l'imagination, obnubile l'intelligence et produit un tel affolement intérieur que toute appréciation morale est rendue presque impossible.

3. *Intégrité des confessions.* — Les anxiétés des âmes scrupuleuses portent souvent sur l'intégrité de leurs confessions. Par rapport au passé, elles éprouvent des inquiétudes, car elles craignent de ne pas avoir fait connaître, comme il fallait, les détails de leurs fautes. Aussi, pour y mettre fin, désirent-elles sans cesse produire de nouvelles accusations générales ou reprendre telle partie de leurs confessions antérieures. Par ailleurs, quand elles s'approchent du tribunal de la pénitence, leurs aveux se répètent et se perdent dans les détails ou dans le récit de circonstances dont la connaissance est inutile. Il ne faudrait pas cependant se hâter de généraliser. Un nouveau converti qui a beaucoup péché est parfois inquiet de certaines de ses confessions du passé et, après une accusation générale au tribunal de la pénitence, peut légitimement revenir sur certains détails, jugés insuffisamment accusés. De même dans la vie morale, la culpabilité peut quelque-

fois être douteuse; aussi y aurait-il excès à considérer comme scrupuleux le pécheur qui hésite prudemment sur la gravité de ce qu'il a fait.

4. *Le jugement obstiné.* — L'effroi continué dans lequel vit le scrupuleux risque de fausser son jugement, ou au moins de le déformer à son insu et ainsi de lui faire prendre une attitude d'obstination. Il consulte sans doute son confesseur, mais s'en remet péniblement aux conseils prudents qui lui sont donnés et sollicite toujours de nouvelles explications. Souvent même, pour essayer de mettre fin à son trouble intérieur, il s'adressera à plusieurs prêtres. Mais en vain, car la diversité des avis reçus de ceux qui ne le connaissent pas ne peut qu'accroître son anxiété. Si par ailleurs il agit ainsi, c'est qu'il s'entête le plus souvent dans l'idée que son confesseur habituel ne comprend pas l'état de son âme ou qu'il se persuade qu'il a induit celui-ci en erreur et qu'en conséquence il n'est pas jugé aussi mauvais qu'il l'est en réalité.

5. *Certaines attitudes extérieures.* — Enfin certains scrupuleux ont tendance à manifester une grande versatilité dans leur activité extérieure; ce n'est d'ailleurs que le résultat de leur inquiétude et de leur trouble intérieur. De là cette attitude tourmentée dans la récitation de leurs prières, que, dans leur désir de bien faire, ils recommencent sans cesse, ou auxquelles ils voudraient apporter une telle attention, qu'il se produit dans tout leur être une tension physique, malade. Souvent aussi dans la crainte de mal faire, ils renouvellent avec exagération leur intention de prières. Leur trouble de conscience se révèle parfois en d'autres manifestations désordonnées; n'en connaît-on pas qui pour chasser leurs tentations intérieures se contractent toute la physionomie et, pour tout dire, expriment leurs sentiments intérieurs en des gestes souvent ridicules.

D'autres symptômes pourraient encore être donnés. Les principaux que nous venons de noter suffiront aux directeurs avisés pour reconnaître les âmes scrupuleuses. Mais, comme aucune de celles-ci ne les produira sous la même forme que les autres, la tâche est délicate. Elle se complique encore du fait que l'objet des scrupules varie d'un sujet à l'autre.

3° *L'objet du scrupule.* — L'objet sur lequel porte le scrupule est plus ou moins étendu : il affecte toute la vie morale d'un être ou seulement un domaine très particulier. Dans ce dernier cas, en général le plus fréquent, il a trait le plus couramment aux confessions passées, à propos desquelles le sujet se demande s'il a apporté la préparation suffisante, s'il a bien fait son examen de conscience, s'il n'a pas été déficient dans l'accusation des différentes circonstances, s'il a eu la contrition requise surtout au moment où l'absolution lui a été donnée, s'il n'a pas omis de faire la pénitence imposée, s'il a pris la résolution d'éviter le péché à l'avenir, etc.

Les angoisses ne sont pas moindres lorsqu'elles affectent les désirs et les pensées, car alors, dans l'impossibilité morale où se trouve le sujet de porter un jugement juste, les rêveries, les imaginations et, en somme, toutes les tentations intérieures sont considérées comme des péchés, même si des efforts généreux ont été faits pour résister au mal et demeurer soumis à Dieu. Les troubles sont d'autant plus profonds que la vertu d'humilité, de foi, de chasteté ou autre, qui est censée avoir été lée, est plus appréciée. Parfois aussi le trouble surgit à l'occasion des scandales imaginaires qui ont pu être causés ou à propos de la licéité d'une action, si bien que toute la vie risque de se transformer pratiquement en mal. Enfin le scrupule peut porter aussi bien sur un objet du passé que sur un objet du présent ou de l'avenir.

La variété de l'objet du scrupule et son extension rendent le travail du confesseur malaisé, car des sujets

apparemment sains de conscience peuvent parfois être scrupuleux en certains points, si bien que ce n'est souvent qu'après un contact plus ou moins long avec l'âme que le prêtre parvient à se faire une idée exacte de la culpabilité réelle de son pénitent : alors il est plus à même de rechercher avec lui les causes de son mal.

II. LES CAUSES DES SCRUPULES. — Elles sont multiples : elles peuvent être surnaturelles ou naturelles.

1° *Surnaturelles.* — Dieu lui-même est parfois à l'origine des scrupules, non pas qu'il soit l'auteur des angoisses, des craintes et inquiétudes et des faux jugements, mais parce qu'il prive, au moins pour un temps, l'âme qui en est affligée, des lumières qui dissiperaient les illusions intérieures et lui permettraient de distinguer clairement ce qui est bien de ce qui est mal. Il le fait pour la punir de ses fautes actuelles ou passées ou pour obtenir une réparation plus généreuse et une satisfaction plus complète ou pour la conduire à une vie plus haute de perfection. En somme, l'action de Dieu, en l'occurrence, est surtout négative. Celui qui profitera de cette épreuve détestera davantage le péché, prendra en conséquence les moyens les mieux appropriés pour éviter les occasions de mal faire et trouvera de surcroît des motifs nouveaux pour s'humilier davantage et manifester au Seigneur une confiance accrue.

Parfois aussi le démon peut agir sur les facultés sensibles de l'homme, en particulier sur l'imagination, et suggérer des craintes sérieuses qui risquent d'amener le découragement et même le désespoir. Si son action s'exerce sur une âme délicate, il lui inspirera de se développer dans cette voie, mais jusqu'à l'excès des minutes, de façon à amener le trouble qui entravera le progrès spirituel.

2° *Naturelles.* — D'autres causes de scrupules proviennent de la constitution même du patient. Les unes sont d'ordre physique, les autres relèvent du domaine moral.

1. *Causes physiques.* — Les causes physiques sont nombreuses : ce peut être, soit une disposition habituelle de tempérament à la mélancolie qui produit dans l'âme des angoisses et des craintes irraisonnées, soit un abatement physique provenant de déficience de la santé, d'insuccès dans les efforts fournis ou de revers subis dans la vie, soit un excès de travail intellectuel ou manuel, de veillées nocturnes, ou de jeûne et d'abstinence ou de toutes autres austérités physiques qui ont affaibli le corps. Ce peut être enfin le manque de loisir qui a éloigné trop longtemps des relations normales ou a empêché le sujet de prendre le repos nécessaire et les récréations honnêtes qui changent les idées. Bien souvent les causes physiques sont seules à l'origine des scrupules, par l'action qu'elles exercent sur l'âme, mais pas toujours, car le scrupuleux peut aussi devoir ses tourments à des influences d'ordre moral.

2. *Les causes morales.* — Parfois, en effet, le sujet souffre de faiblesse intellectuelle, c'est-à-dire qu'il manque de la science religieuse suffisante, nécessaire pour la solution pratique des questions morales. Aussi a-t-il tendance à exagérer l'importance de ses obligations et se trouve-t-il, par suite du caractère déficient de sa réflexion, incapable de discerner la tentation du péché : pour lui il n'y a aucune différence entre l'impression et le consentement. L'imprudence et même quelquefois l'ignorance des confesseurs ne font qu'empirer ce triste état. La volonté aussi est souvent débile ou inconstante, si bien que ce n'est plus elle qui conduit le sujet, comme ce devrait être, mais l'imagination. Quand la sensibilité tend à devenir maîtresse, le jugement est facilement faussé : parce que les femmes sont plus sensibles que les hommes, elles sont aussi, semblable à lui, plus sujettes au scrupule.



Parmi les causes morales du scrupule on peut encore citer la crainte excessive de la justice divine : Dieu n'est plus considéré comme un père miséricordieux mais comme un juge sévère, etc.

Les causes intrinsèques, physiques et morales, sont parfois renforcées, par d'autres d'ordre extrinsèque, comme la fréquentation de scrupuleux, la lecture d'ouvrages de théologie ou d'ascétique écrits par des auteurs sévères ou les avis de confesseurs trop rigides, incompétents ou imprudents. Remarquons-le, ces dernières causes ne sont pas à négliger, car, en de multiples circonstances, elles sont à l'origine du trouble dont souffrent les âmes. Un scrupuleux constitutionnel ou occasionnel doit tenir grand compte des causes qui sont généralement au point de départ de sa maladie morale, sinon il risque de voir empirer son état et de subir de graves dommages.

III. LES EFFETS NÉFASTES DU SCRUPULE. — Les dommages sont de deux sortes : ils sont temporels ou moraux.

1° *Dommages temporels.* — Par l'influence néfaste qu'ils exercent sur le système nerveux et tout l'organisme, les scrupules fatiguent le corps, diminuent ses forces de résistance et nuisent parfois gravement à l'état de santé. La débilité nerveuse occasionnée est parfois si grande, que le sujet, tout en demeurant maître de lui-même, souffre d'une inconstance physique telle, qu'il suffit d'un simple accident pour amener non seulement la neurasthénie, mais des états morbides comme l'hystérie et l'épilepsie. En certains cas, plus rares il est vrai, si le scrupule porte sur tout ce qui relève de la conscience, la raison peut s'hébéter au point que le malade tombe en démence. Si l'objet des scrupules est moins universel et plus déterminé, les crises de monomanie ne sont pas inouïes.

2° *Dommages moraux et spirituels.* — Les forces spirituelles elles-mêmes sont aussi fréquemment ébranlées. Le sujet, tourmenté par ses troubles et ses angoisses, se lasse souvent de poursuivre ses efforts dans la vertu. Se figurant qu'il est dans l'état de péché grave et donc ennemi du Seigneur, il risque de perdre tout espoir en celui qu'il en vient à considérer comme un juge trop sévère. Absorbé qu'il est par ses difficultés intérieures et sans cesse tracassé par elles, la prière lui devient de plus en plus difficile : dans la crainte où il est de s'unir mentalement à celui qui n'est plus entrevu comme le Père miséricordieux, l'oraison lui devient un véritable fardeau ; il en est de même de la réception des sacrements de pénitence et d'eucharistie.

Par ailleurs les scrupuleux qui n'obéissent pas à leur directeur, ou qui n'en ont point, exagèrent leur faiblesse, diminuent leur confiance à l'égard de Dieu et perdent ainsi peu à peu courage ; ils deviennent incapables de travailler utilement pour autrui et de remplir consciencieusement leurs devoirs d'état. Abandonnés à eux-mêmes, ils passent facilement d'un extrême à l'autre ; aujourd'hui ils s'insolent les plus cruelles, les plus austères mortifications et le lendemain ils se laisseront aller à toutes leurs tentations et à leurs passions les plus dépravées. La conséquence est inéluctable, la notion du bien s'obnubile et la vie chrétienne devient impossible. De tels dommages peuvent cependant être évités, car heureusement le scrupule n'est pas sans remède.

IV. REMÈDES AU SCRUPULE. — De nombreuses règles de conduite sont proposées par les moralistes pour venir à bout du scrupule et parer aux dommages spirituels et temporels qu'il risque d'entraîner.

1. *Les règles générales.* 1. *La prière.* Comme dans tous les domaines de la vie morale, la prière est indispensable pour vaincre les troubles intérieurs. L'âme doit se tourner avec ferveur vers Dieu et lui demander les lumières nécessaires pour voir ce qui est

à faire et être à même de rectifier les écarts de jugement que l'angoisse provoque trop facilement. Nécessaire dans toute difficulté sérieuse, la prière l'est à plus forte raison dans le scrupule, qui est une épreuve redoutable pour le salut.

2. *L'obéissance au confesseur.* Après l'oraison, le remède par excellence contre le scrupule est l'obéissance entière à un confesseur prudent et éclairé. Saint Alphonse l'affirme, *Praxis conf.*, n. 95 : *Doctores plures assignant regulas pro scrupulosis; sed certum est, quod pro his, post orationem, remedium maximum ad eos curandos est obedientia erga suum directorem.* C'est pratiquement l'unique moyen pour triompher du mal, car le scrupuleux, étant donné son état constitutionnel ou passager, est incapable de se conduire lui-même. Une fois qu'il aura choisi son confesseur ou son directeur de conscience, il ne doit plus s'adresser à un autre, car ce serait se causer un préjudice. Au cas où, par nécessité, au cours d'un déplacement d'affaires ou de vacances par exemple, il serait amené à se confesser à un prêtre inconnu, ce ne doit être que pour obtenir l'absolution des fautes commises ; quant à la direction de conscience, il doit demeurer fidèle aux indications du conseiller spirituel habituel.

*Attitude du confesseur.* — Le prêtre doit recevoir avec grande bienveillance le pénitent scrupuleux qui se présente à lui, écouter le récit de tous ses doutes et l'autoriser à faire une accusation générale, à condition qu'elle n'ait pas été faite peu de temps auparavant à un autre. Pour se concilier la confiance du malade et se faciliter sa tâche ultérieure d'amendement, il serait bon qu'il l'aiderait à faire l'examen de conscience et l'avou des péchés.

A moins de raison majeure, le confesseur ne permettra plus ensuite que l'accusation générale soit renouvelée, malgré les désirs qui lui seraient exprimés. S'il l'autorisait, ce ne serait que pour un péché grave, que, sous la foi du serment, le scrupuleux déclarerait ne pas avoir avoué précédemment. Si le serment est refusé, la confession doit l'être aussi et catégoriquement. *Qui semper anxius est de præteritis confessionibus, quia formidat defectum in integritate vel in dolore, si ipse generaliter confessionem jam alias expleverit, aut per aliquod notabile tempus confessiones suas diligenter peregerit... ne amplius cogitet de culpis præteritis, nec de eis verbum faciat in confessione, nisi jurare possit certo peccata illa mortalia perperasse, et insuper numquam de illis confessionem esse. Immo... potest quis taliter scrupulis angiquod, licet ei videatur certo aliqua non dixisse, adhuc ad ea confitendi non teneatur.* S. Alphonse, *Theol. moral.*, l. I, c. xvi ; *Praxis conf.*, n. 97.

Le cardinal Gousset est cependant d'un avis différent : « Nous pensons, écrit-il, que, pour ne pas les briser ou les jeter dans le désespoir, on doit compatir à leur infirmité et leur accorder quelque chose en cédant à leurs scrupules pour un certain temps ; c'est imiter le médecin, qui, sur les instances de son malade, lui laisse prendre un remède inutile et peut-être même plus ou moins nuisible, lorsqu'il craint avec fondement que le refus de ce remède ne lui occasionne une crise mortelle. » *Théologie morale*, t. II, n. 600. Malgré la condition formelle exigée par cet auteur, il semble que cette règle doive être appliquée avec grande réserve et uniquement dans les cas très exceptionnels.

Au cours de la confession, le prêtre, tout en conservant une attitude de paternelle bienveillance, doit trancher les difficultés qui lui sont soumises avec autorité, sans hésiter et sans se justifier. S'il juge opportun de le faire, ce doit être brièvement. Le confesseur veillera aussi à ce que son pénitent ne s'attarde pas trop à son examen de conscience, n'accuse, en vertu du privilège dont il sera parlé ultérieurement, que les péchés, qui, de toute évidence, paraissent graves, et

que l'acte de contrition ainsi que la pénitence soient récités sans contention. Il s'efforcera aussi de rechercher ce qui est à l'origine des troubles de son pénitent. S'il s'agit de causes d'ordre physiologique, il lui conseillera d'aller demander avis à un médecin éclairé qui saura indiquer le traitement à suivre (voir plus loin). Si le mal provient d'une disposition défectueuse de l'intelligence ou de la volonté, il lui suggérera les règles particulières les plus aptes, à son avis, à procurer une amélioration.

L'obéissance aveugle est indispensable pour la correction des scrupules; c'est pratiquement le seul moyen de les vaincre et de marcher avec sûreté dans la voie du salut : *curet penitentibus scrupulis vexatis suadere, quod omnino tutus incedit qui sui directoris consiliis acquiescit, et obtemperat in omnibus*. S. Alphonse, I, l. 1, n. 13. Cette attitude doit être exigée; le pénitent, qui ne s'y conformerait pas, devrait être repris avec bienveillance, mais avec fermeté : *Cum scrupulosis obedientibus blande agendum est; cum iis autem qui in obedientia delinquant, maximus exercendus est rigor et austeritas : hac enim obedientia anchora destituti, numquam ipsi sanari possunt*. *Ibid.*, n. 16.

Pour faciliter la tâche de leurs pénitents, qui seraient particulièrement hésitants ou inquiets, les confesseurs pourraient avantageusement donner leurs directives particulières par écrit, mais courtes et précises. Quand surgiront les difficultés, les scrupuleux pourront les relire de façon à s'y mieux conformer, surtout lorsqu'ils n'auront pas près d'eux leur directeur habituel. La fidélité à la règle générale de la correction du scrupule suppose que le malade accepte également les règles particulières de vie qui lui sont suggérées et moralement imposées par son guide.

2° *Règles particulières*. — Il ne saurait être question d'apporter ici une liste exhaustive des moyens particuliers par lesquels peut se combattre le scrupule. Nous ne mentionnerons que ceux qui sont d'une portée assez générale, sans oublier de rappeler les privilèges des scrupuleux et le traitement médical auxquels certains d'entre eux doivent se soumettre, s'ils veulent sortir de leur angoisse spirituelle.

1. *Règles particulières d'une portée assez générale*. — a) *Chasser la mélancolie*. — Pour vaincre, il faut combattre énergiquement la tristesse : « Chassez-la hors de vous, car elle ne vous offre aucun profit », déclare l'Esprit-Saint. Eccli., xxx, 25. Au contraire, « elle nuit au cœur de l'homme » Prov., xxv, 20, car elle est l'origine de beaucoup de nos malheurs, vu que « la tristesse fait venir la mort, et le chagrin du cœur abat toute vigueur ». Eccli., xxxviii, 40.

Pour triompher de cette mélancolie, si désastreuse, le malade en prendra les moyens pratiques. Voici les principaux : éviter de lire des ouvrages de théologie ou d'ascétique composés par des auteurs trop sévères; ne pas assister aux sermons où sont traités des sujets austères, telles les vérités sur le péché, l'enfer, et ne pas fréquenter les personnes scrupuleuses, mais au contraire celles qui sont de tempérament optimiste.

b) *S'en tenir à l'axiome « Lex dubia, lex nulla »*. Cet aphorisme exprime ici une règle pratique d'importance pour les âmes scrupuleuses. Pour s'y conformer elles doivent considérer et traiter comme absolument nulles toutes les lois, obligations ou défenses douteuses, ainsi que toutes les craintes de pécher, douteusement motivées, peu importe s'il s'agit dans ce dernier cas de faute mortelle, ou vénielle ou d'une imperfection quelconque : car elles ne peuvent contracter que le mal dont elles ont une évidence suffisante. Aussi le P. Dubois peut-il écrire : « Les directeurs éclairés, se basant sur la théologie la plus sûre, s'accordent à tracer cette règle. Comme d'ailleurs elle est nécessaire pour le sauvetage des pauvres âmes noyées dans les

craintes de pécher, il est absolument sûr qu'elle est ratifiée par Dieu. » Dubois, *L'ange conducteur*, p. 47.

Si, après avoir agi, le sujet hésite à reconnaître qu'il a gravement péché, il doit pratiquement se comporter comme s'il n'avait pas succombé et dès lors se considérer comme en grâce avec le Dieu. Si par ailleurs les hésitations portent sur de mauvaises pensées et sur le contentement qui leur a été donné, il lui faudra s'en tenir à la règle suivante fournie par saint Alphonse : *non omittat semper uti regula illa a doctoribus sapienter tradita, nempe eos qui sunt timorati conscientie, nisi moraliter certo sciant se in grave peccatum consensisse, immunes a peccato esse judicandos; nam, ut ait pater Alvarez, impossible est peccatum in animam ab illo abhorrentem ingredi quin ab ea clare agnoscat*. S. Alphonse, I, l. 1, n. 15.

Le scrupuleux méprisera aussi les minuties, car le bon sens demande que, dans les questions morales, il ne prête pas attention aux détails sans valeur et sans importance : *Parum pro nihilo reputatur*. « Tâchez, recommande sainte Thérèse, de bien comprendre que Dieu ne s'arrête pas, comme vous le voyez, à des minuties, et ne laissez pas votre âme et votre esprit se resserrer par des inquiétudes qui pourraient vous faire perdre de grands biens. Ayez une intention droite, une volonté bien déterminée à ne pas offenser Dieu, dilatez votre âme, autrement, au lieu d'acquiescer la sainteté, vous tomberiez dans beaucoup d'imperfections. » *Chemin de la perfection*, c. xli. C'est aussi l'avis de saint Alphonse de Liguori : *Libere agant, scrupulosque despiciant, et contra illos operentur, ubi evidens peccatum non apparet: quia ordinarie ipsi ob rationem perturbantur ex nimio timore timent adesse peccatum ubi non est*. I, l. 1, n. 17.

En supprimant ainsi, par le mépris absolu des doutes, l'effort stérile vers une certitude qu'il lui était moralement impossible d'atteindre, le scrupuleux étouffe ceux-ci dans leur germe : du même coup disparaissent tous les tourments qui en étaient la suite. Par le recours à la règle *lex dubia, lex nulla*, la difficulté des actes moraux est donc considérablement diminuée, le sujet s'oppose au développement de son mal et parvient peu à peu à un mieux sensible. A condition que l'obéissance au directeur de conscience demeure absolue, le principe de l'évidence s'il est suivi sera certainement efficace : celui qui n'est tourmenté qu'occasionnellement sera vite guéri et complètement. Celui dont le trouble provient de sa constitution physique ou spirituelle verra son état rapidement amélioré. Aussi peut-on conclure d'une façon imagée avec le P. Eymieu : « ... La vie du scrupuleux docile, qui manie bravement son principe directeur (de l'évidence), ne se distingue plus guère des autres, à moins que ce ne soit comme le myope ou le presbyte qui ont de bonnes lunettes sur de mauvais yeux. » Eymieu, *Obsession et scrupule*, p. 255.

c) *Former sa conscience*. — Pour se libérer des angoisses, le sujet devra également porter ses efforts sur la formation de sa conscience : le résultat sera atteint quand il jugera sa vie morale avec la même sérénité que celle de son prochain. Cette éducation, dirigée par le confesseur, est favorisée par la mortification chrétienne, grâce à laquelle la volonté et l'intelligence reprendront leur place prédominante sur les facultés sensibles. Le chrétien se mortifiera aussi en s'appliquant à son devoir d'état professionnel et à toutes ses autres obligations.

d) *S'interdire la répétition*. — Ceux qui sont angoissés au sujet de l'accomplissement de préceptes ne doivent pas non plus renouveler l'action qu'ils ont déjà posée. La répétition, en effet, ne rend pas plus attentif et par ailleurs la mauvaise habitude de se répéter porte à le faire sans cesse et de plus en plus

mal. Cela vaut pour l'assistance à la sainte messe, la récitation des heures de l'office divin ou du chapelet. Saint Alphonse va d'ailleurs jusqu'à déclarer : *Si quis pateretur graves anxietates, posset aliquando etiam ei interdicti recitatio officii, donec videtur posse recitare sine tanto incommodo; cum magnum incommodum casus i per se a preceptis Ecclesie. Theol. mor., t. IV, n. 177.* Cette remarque du grand moraliste nous amène à étudier les privilèges des scrupuleux.

2. *Privilèges des scrupuleux.* — En vertu d'un adage ancien, toujours vrai pour la conduite morale, *nulla lex positiva obligat cum nimio incommodo*, des lois positives cessent d'obliger sous peine de faute, quand il y a impossibilité morale ou un grave inconvénient à les accomplir. Le scrupule, selon l'avis des théologiens, est à coup sûr une difficulté notable, qui dispense de certaines obligations; sinon ceux qui en sont affectés s'exposeraient à des embarras de conscience tels, que leur état s'aggraverait et risquerait de compromettre dangereusement et pour toujours peut-être leur équilibre physique et moral.

Cette exemption de la loi n'est pas un pur conseil; le scrupuleux doit la considérer comme obligatoire, si son confesseur la lui impose, car en vertu du cinquième commandement du décalogue il est tenu de prendre les moyens nécessaires pour sauvegarder sa vie physique et spirituelle.

Le privilège essentiel à trait à l'intégrité matérielle de la confession. Cf. Prümmer, *loc. cit.*, t. I, n. 323. Aussi, selon l'avis du directeur de conscience, l'examen préparatoire à la confession doit-il être bref, parfois même il sera totalement interdit. Il suffira que le pénitent s'excite à la contrition et au ferme propos sur les péchés graves de sa vie ou, s'il n'en a pas commis, sur telles fautes vénielles plus sérieuses. Il suffira d'accuser deux ou trois fautes au maximum, sans détail et sans entrer dans les circonstances. D'ailleurs, en vertu du principe exposé antérieurement, le scrupuleux ne doit considérer comme matière obligatoire du sacrement de pénitence que les péchés mortels évidemment connus et certainement jamais accusés dans une bonne confession. Si après l'absolution il survient des inquiétudes il faut les mépriser.

Sur ce sujet très grave, le P. Berthier écrit, *Abbrégé de théologie*, Paris, 1902 : « Qu'on défende aux scrupuleux d'accuser les péchés qui les tourmentent contre la foi, l'espérance, la charité, la chasteté, de répéter leurs confessions du passé et même de chercher à se rendre compte si elles ont été mal faites. Il importe que le confesseur leur fasse cette défense, avec bonté sans doute, mais avec force et sans hésitation... Qu'il ne craigne pas de l'assurer que si, en obéissant, il fait un péché matériel, ou s'il n'accuse pas une faute grave en confession, cela ne lui sera pas imputé. Il est, en effet, des scrupuleux tellement anxieux qu'ils ne sont pas tenus à l'intégrité de la confession. »

C'est pourquoi également, en dehors de la confession, au temps permis par le guide spirituel, le scrupuleux pourra s'approcher de la sainte table, en dépit de tous les troubles intérieurs qui pourraient surgir, même si, ajoute Duffner, étudiant cette hypothèse, vous croyez avoir l'évidence de péchés mortels [ceux contre le respect de la vie d'autrui, la justice et la pureté, au moins par un acte extérieur, exclus] certains commis depuis la dernière confession, pourvu que vous fassiez un acte de charité ou de contrition parfaite avant de communier ». *Pour consoler et guérir les scrupuleux*, dans *Nouvelle revue théologique*, 1932, p. 946.

Dans *L'ange conducteur*, qui, après avoir été décerné au Saint-Office, fut approuvé par cette Congrégation (voir Duffner, *loc. cit.*, p. 917), le P. Dubois écrit : « Que le scrupuleux fasse donc toutes les communions

que lui prescrit son confesseur. Qu'il les fasse en aveugle, foulant aux pieds toutes ses inquiétudes, quelque grandes qu'elles soient, d'avoir commis des péchés mortels depuis l'absolution. Il doit faire toutes ses communions sur un simple acte de contrition... sans retourner trouver aucun confesseur. » Dubois, *L'ange conducteur*, p. 84.

Les scrupuleux occasionnels doivent s'appliquer les privilèges particuliers durant tout le temps de leur crise morale; ceux qui le sont de par leur constitution le pourront toute leur vie, au moins aussi longtemps qu'ils seront affectés. Cela n'empêchera pas ces derniers de recourir aux avis d'un médecin éclairé, si le confesseur le leur conseille.

3. *Le traitement médical.* — Sans vouloir nous étendre sur ce sujet, qui ne relève pas directement de la théologie morale, rappelons cependant que des soins hygiéniques sous forme de sommeil prolongé, d'exercices physiques, de vie au grand air, d'hydrothérapie pourront être excellents. Parfois il faudra, pour obtenir une amélioration, modérer les occupations intellectuelles, diminuer le travail, suivre un régime de calme; en d'autres cas, certains toniques seront nécessaires. Prendre un soin raisonnable de notre corps n'est pas trop accorder à la nature, ni nuire aux exigences de la perfection, mais se soumettre dans la maladie à la divine volonté. C'est pourquoi saint François de Sales, saint Vincent de Paul, Bossuet, Fénelon et tant d'autres excellents directeurs de conscience ont exigé de leurs pénitents l'obéissance au médecin des corps. Voir d'Agnel et Dr d'Espiney, *Direction de conscience et psychothérapie des troubles nerveux*, p. 264-276.

En certaines circonstances il faudra même avoir recours à des psychiatres, car si le scrupule est développé au point d'être devenu une véritable obsession, c'est que le fonctionnement du mécanisme cérébral, instrument de l'âme pour l'élaboration de ses pensées et de ses sentiments, est lui-même défectueux. Sur ce point, on pourra consulter avec profit l'excellent travail du docteur Vittoz, *Traitement des psychonévroses par la rééducation du contrôle cérébral*, Paris, 1921.

Malgré sa gravité, et les perturbations graves qu'il jette dans le corps et l'âme, le scrupule est donc un mal qui n'est pas sans remède. La fidélité aux règles particulières, l'acceptation généreuse des privilèges et surtout l'obéissance aveugle au confesseur éviteront de transformer la vie du scrupuleux en un martyre et lui apporteront un minimum de paix, souvent même la guérison totale.

En toutes hypothèses, l'épreuve doit être vécue avec confiance, car si nous vivons dans l'incertitude de notre rédemption finale, c'est pour notre plus grand bien. Aussi quand le scrupuleux fait ce qui lui est moralement possible pour ne pas pécher, il doit espérer en la miséricorde et en la grâce du Seigneur.

Tous les auteurs de théologie morale font une place à l'étude du scrupule; nous ne donnons les noms que de ceux qui ont été allégués dans l'article. S. Alphonse, *Theologia moralis*, édit. Gaudé, t. I, Rome, 1905, n. 2-19; Arnaud d'Agnel-Dr d'Espiney, *Direction de conscience et psychothérapie des troubles nerveux*, Paris, 1922; Arnaud d'Agnel, *Le scrupule*, Paris, 1929; Baintain, *La conscience*, Paris, 1869; F. Bouillier, *De la conscience en psychologie et en morale*, Paris, 1872; Brocardus, *Tractatus de conscientia*, dans Migne, *Theolog. curs.*, t. XI, q. II, art. 1-5; Dubois, *L'ange conducteur des âmes scrupuleuses*, Lille et Paris, 1905; Duffner, *Pour consoler et guérir les scrupuleux*, dans *Nouvelle revue théol.*, 1932, p. 804-814, 926-950; 1933, p. 357-359; Eymieu, *Obsession et scrupule*, Paris, 1922; Gearon, *Les âmes scrupuleuses consolées*, Paris, 1931; Gousset, *Théologie morale*, t. II, 10<sup>e</sup> édit., Rome, 1855; S. Ignace de Loyola, *Exercitia spiritualia*, Rome, 1854, *Regulae de scrupulis*; Jeunesse, traduction de l'œuvre d'Ignace de Loyola, Paris, 13<sup>e</sup> édit., 1891; Raymond, *Le guide des nerveux et des scrupuleux*, Paris, 1926; Reuter, *Neo-confessarius*, Ratis-



home, 1870, n. 255-270; SAVINUS, *Clavis regia sacerdotum essum conscientiae*, Venise, 1618, t. I, c. II-V; SCALAMELLI, *Directorium asceticum*, t. II, Augsbourg, 1770, n. 421-467; Schram, *Institutiones theologiae mysticae*, t. I, Paris, 1868, § 73-83; S. Thomas, *Sum. theol.*, I, q. LXXXI, a. 13; I-II\*, q. XIX, a. 5; *quaestiones disputatae*, De veritate, q. XVII; *Quodlibet*, III, a. 26-27; Vieux moraliste, dans *Ann. du clergé*, t. XXIV, 1902, p. 673-678.

N. LUNG.

**SCUPOLI François**, en religion **Laurent**, théatin italien (1530-1610). — Né à Otrante vers 1530, Scupoli entra à quarante ans dans le nouvel ordre des clercs réguliers dits théatins; il fit son noviciat à Naples sous la direction de saint André Avellino et prononça ses vœux solennels en 1572; prêtre en 1577, il résida successivement dans les maisons de Naples, Milan, Gènes, Rome et Venise. Victime de dénonciations calomnieuses, Scupoli fut réduit *in ordinem laicorum* par ordre du chapitre général de 1585; il se soumit humblement à cette rigoureuse mesure et passa dès lors le reste de sa vie dans la plus profonde retraite; il mourut en odeur de sainteté le 28 novembre 1610 à Naples.

On attribue communément à Scupoli le *Combat spirituel*. Il est assez difficile de déterminer avec certitude si c'est l'auteur de ce célèbre traité. La première édition du *Combato spirituale*, Venise, 1589, porte sous le nom du comte Jérôme de Porcia; d'autres éditions ont été attribuées au benedictin espagnol, dom Jean de Castagniza; enfin de nombreux jésuites ont revendiqué pour l'un des leurs, le P. Achille Gagliardi, la paternité de l'ouvrage. Il est très probable que le fond du *Combat spirituel* est de Scupoli, mais il est non moins probable que d'autres auteurs y ont imprimé leur marque. Du reste le traité ne fut pas composé du premier coup tel que nous l'avons. La première édition... n'avait que 24 chapitres. Puis, des éditions successives furent faites en 33, 37, 40 et enfin 66 chapitres, chiffre définitif. La suite logique manque souvent entre les chapitres. Certaines parties dénotent plutôt une compilation qu'un traité vraiment composé, œuvre d'une main unique. Et surtout, le style des dernières éditions est bien différent de celui des premières. Il a perdu ses grâces naïves et son onction. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, t. III, Paris, 1925, p. 359. Enfin, si l'empreinte de la spiritualité de l'école italienne est très nette, on trouve des traces certaines de l'ascétisme de l'école espagnole et des spiritualités franciscaine (au c. XLI, par ex.) et jésuite (c. XXXII, XLII, XLIII, etc.).

Le *Combat spirituel*, dans son état actuel, comprend cinq parties. Après un préambule sur la perfection, c. I, l'auteur indique cinq moyens pour atteindre cette perfection : a) défiance de soi-même, c. II; b) confiance en Dieu, c. III-VI; c) combattre pour corriger ses défauts, c. VII-XXVI, pour triompher du démon, c. XXVII-XXXII, pour acquérir les vertus, c. XXXIII-XLIII; d) prière (méditation), c. XLIV-LII; e) communion, c. LIII-LVI; le traité se termine par quelques avis pratiques, c. LVII-LXI et des considérations sur la mort, c. LXII-LXVI. La partie centrale est évidemment la troisième, celle qui a donné le titre de *Combat spirituel*. L'auteur y traite du bon usage des facultés, principalement de la volonté, c. X sq., et c'est en cela qu'il est original; sa doctrine, il est vrai, est bien un peu celle de saint Ignace, mais elle en diffère en ce sens qu'elle est avant tout une méthode d'ascèse, tandis que les *Exercices* sont une méthode destinée « non pas à convertir les âmes du péché à la grâce... non pas à initier les âmes aux principes et aux pratiques de la vie intérieure, mais à les mettre en état d'ordonner leur vie, c'est-à-dire de prendre les décisions nécessaires, de se tracer pour l'avenir un programme d'action ». Cf. R. P. de Guibert, dans *Revue d'ascétique et de mystique*, t. VI, 1925, p. 189. Que l'on compare, à titre d'exemple, le c. XVI du *Combat* : De quelle manière, dès les premières heures

du jour, le soldat du Christ doit se préparer au combat, avec la célèbre méditation des Deux étendards qui a certainement été utilisée par l'auteur de ce chapitre; dans la méditation, saint Ignace invite le retraitant à choisir, il lui suggère des états; la note ascétique est plus marquée dans le chapitre du *Combat*, l'auteur indique les armes qu'il faut employer pour vaincre, il suggère des actes. On remarquera, en terminant, les exhortations pressantes à communier souvent qui forment la dernière partie du *Combat spirituel*; on sait que les auteurs spirituels de l'époque étaient plus réservés sur ce sujet.

Le *Combat spirituel* eut de nombreuses éditions et fut traduit rapidement en plusieurs langues. Saint François de Sales ne contribua pas médiocrement à ce succès. Comparant l'imitation de Jésus-Christ au *Combat spirituel*, le saint estimait que « pour bien faire, il fallait lire l'un et ne pas omettre l'autre... Il prisa fort ce livre de l'imitation pour l'oraison et la contemplation...; mais il estimait le *Combat* pour le regard de la vie active et de la pratique ». Camus, *L'esprit du bienheureux François de Sales*, cité d'après la préface de l'édition du *Combat spirituel* de Dézallier, Paris, 1690, p. [xxxix]; cf. P. Duden, *La spiritualité de saint François de Sales*, dans *Revue d'ascétique et de mystique*, t. XVII, 1936, p. 365.

On a publié sous le nom de Scupoli divers écrits de spiritualité, tels que *Le sentier du paradis*, *La paix de l'âme*, imprimés dans certaines éditions à la suite du *Combat spirituel* et réunis en un volume, Padoue, 1724, in-8°; 1735; 1750.

VOZZANI, *I Scrittori dei clerici regolari dell' ordine*, t. VI, Rome, 1780, p. 276 sq.; Hurier, *Nomenclature*, 3<sup>e</sup> éd., t. III, col. 616; Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, t. III, p. 358-368; Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, t. VII, *La métaphysique des saints*, Paris, 1928, p. 52-57; le même, *Introduction à la philosophie de la prière*, Paris, 1929, p. 46 sq.; M. Viller, *Nicodème l'Hagiorite et ses emprunts à la littérature spirituelle occidentale*, dans *Rome d'ascétique et de mystique*, t. X, 1924, p. 174-177 (sur une traduction-adaptation en grec du *Combat spirituel*); Goddingham, *In praise of an old book*, dans *The catholic world*, 115, p. 621-629; l'auteur reprend la thèse des benedictins espagnols du XVIII<sup>e</sup> siècle et attribue le traité à dom de Castagniza, au moins pour le fond; *Études françaises*, t. XXVII, 1912, p. 22 sq. (sur les influences franciscaines). Voir aussi les préfaces ou introduction aux diverses éditions du *Combat*.

J. MERCIER.

**SCYTHES (Moines)**. — On désigne sous ce nom, en histoire ecclésiastique, un groupe de personnages qui fut très personnellement mêlé, vers les années 519-521, aux controverses dogmatiques et politiques soulevées entre Rome et Constantinople. Le plus connu est Jean Maxence qui fait figure de chef. — I. L'activité des moines scythes. II. Les écrits de Jean Maxence.

I. L'ACTIVITÉ DES MOINES SCYTHES. — Elle a déjà été signalée à l'art. HORMISDAS, t. VII, col. 171-175. C'est en effet au moment des négociations entamées par ce pape avec Constantinople pour la réduction du schisme acarien, que l'on voit surgir le groupe en question.

1<sup>o</sup> Les moines scythes à Constantinople. — L'ambassade d'Hormisdas, conduite par les deux évêques Germain et Jean, était en fait dirigée par le diacre Dioscore, d'origine alexandrine mais réfugié à Rome. Arrivé à Constantinople le lundi saint de l'an 519, elle avait enregistré, dès le jeudi suivant, le ralliement du patriarche Jean II au formulaire d'Hormisdas et le rétablissement de l'union entre l'ancienne et la nouvelle Rome. Mais bientôt elle se heurta à l'opposition que lui créa un groupe de moines originaires de Scythie et que Dioscore, dans une dépêche adressée à Hor-

misdas le 29 juin, décrit ainsi : « De l'entourage de Vitalien — le *magister militum* qui avait assuré à Justin et à son neveu Justinien le pouvoir suprême après la mort d'Anastase — ils prétendaient faire agréer par l'autorité du pape un certain nombre de *capitula* dogmatiques, l'un entre autres selon lequel il fallait affirmer que « l'une des personnes de la Trinité a été crucifiée (*unum de Trinitate crucifixum*) ». A la entendre la formule de Chalcedoine ne suffisait pas pour confondre le nestorianisme qui relevait la tête. » Texte dans la *Collectio Avellana*, *Epist.*, ccxvi, du *Corpus de Vienne*, t. xxxv b, p. 675-676.

Avant même l'arrivée des légats, ces remuants personnages avaient eu une altercation doctrinale avec Victor, un diacre constantinopolitain, précisément sur cette question et sur d'autres qui lui étaient connexes. Sitôt parvenue à destination, l'ambassade romaine avait été saisie de leur plainte contre ce diacre. Vainement avait-elle essayé d'apaiser le différend dans un colloque tenu en présence du patriarche lui-même. Celui-ci ayant fait lire les décisions dogmatiques de Chalcedoine avait déclaré qu'il n'y avait rien à y ajouter; qui les recevait devait être tenu pour catholique. Victor n'avait fait aucune difficulté de les admettre. Mais les moines scythes de répliquer : « Il faut encore ajouter l'unus de Trinitate. » Les Romains répliquèrent qu'il ne leur semblait point possible d'exiger ce qui n'était défini par aucune autorité. La chose en était restée là, au moins pour ce qui concernait la légation pontificale, car il y eut, semble-t-il, de nouvelles tractations entre Victor et les Scythes auxquelles se mêla Vitalien. Récit de cette première entrevue des Scythes et des légats dans une autre dépêche de Dioscore, du 15 octobre, *Epist.*, ccxxiv, p. 685-686. Les Scythes avaient également porté des accusations d'ordre doctrinal contre les évêques de leur province — la Dobroudja d'aujourd'hui — et spécialement contre Paternus, de Tomi. *Epist.*, ccxxvii, 5, p. 678. Et, sans doute pour faire pièce à Dioscore, dont ils étaient mécontents, ils avaient fait obstacle à la désignation de celui-ci comme patriarche d'Antioche. *Ibid.*, 2, p. 677.

Qui étaient ces moines, à qui leurs rapports avec Vitalien donnaient une telle puissance? Leurs noms sont donnés pour la première fois dans une lettre adressée à Rome le 29 juin par Justinien, alors associé à l'empire. Signalant leur agitation au pape, il ajoutait :

Leurs noms, c'est Achille, Jean, Léonce et Maurice. *Epist.*, clxxxvii, 3, p. 644. Sur l'identification de Léonce avec Léonce de Byzance, voir ici t. ix, col. 490-491, où l'on a rejeté les conclusions de Loofs. Le Jean qui est signalé ici est certainement le même qui, dans la dépêche de Dioscore du 29 octobre, est appelé Maxence; — il se prétend abbé et chef d'une congrégation, mais il serait bien en peine de dire dans quel monastère il a jamais vécu, sous quel abbé il a fait profession; l'on en pourrait dire autant d'Achille. » *Epist.*, clxxxiv, 11, p. 687. Léonce, lui, se réclamait de sa parenté avec Vitalien. *Epist.*, ccxvi, 6, p. 675. Le *magister militum* était lui aussi, paraît-il, de la province de Scythie; il n'y aurait rien d'étonnant dans le fait qu'il aurait amené lui-même à Constantinople les moines en question. Nous verrons ultérieurement que la disparition du général fait rentrer presque aussitôt dans l'ombre les gens qui se réclamaient de lui. Comme leur protecteur, ils étaient d'origine barbare, ce qui ne les empêchait nullement de parler latin; ainsi faisaient nombre des barbares établis dans la région danubienne; ainsi faisait leur compatriote Denys le Petit, dont il s'est conservé une lettre adressée à ses frères très chers Jean Maxence et Léonce. Denys leur envoyait la traduction latine des deux lettres de saint Cyrille à l'évêque Successus, et

leur promettait d'autres traductions encore de l'évêque d'Alexandrie. Texte dans Schwartz, *Acta concil. œcum.*, t. iv, vol. II, p. xi-xii. Cette particularité révèle que les Scythes étaient plus familiers avec le latin qu'avec le grec.

Nous ne discuterons pas ici des origines, de la signification, de la portée de la formule « théopaschite », que les Scythes voulaient imposer autour d'eux comme tessère d'orthodoxie. Voir THÉOPASCHITE (*Controverse*). Il reste que la légation romaine jugea leurs exigences au moins inopportunes. Déboutés par les envoyés du Siège apostolique, mais encouragés par Vitalien, les Scythes se décidèrent à porter à Rome même leurs exigences; on verrait bien, si oui ou non, le pape prendrait position à l'égard des *capitula* que ses légats avaient refusé de prendre en considération. En août de cette même année 519, ils étaient à Rome; mais ils y furent bientôt rejoints par les dépêches des légats qui dénonçaient à leur maître l'agitation brouillonne de ces personnages. *Epist.*, ccxvi et ccxxvii, p. 675, 677, datées du 29 juin. Loofs a supposé que Jean Maxence n'avait pas fait partie de cette mission à Rome et était demeuré à Constantinople.

2° Les moines scythes à Rome. Tirailé en sens divers, Hormisdas regut d'abord très bien les Scythes; ils étaient les protégés de Vitalien à qui le pape avait des obligations. Dans une réunion où figuraient de nombreux évêques et sénateurs, le pape aurait approuvé les *capitula* rejetés à Constantinople par les légats. C'est du moins ce qu'affirme le titre qui se lit en tête du *libellus fidei* de Maxence : *Incipit libellus fidei oblati legatis apostolicæ Sedis Constantinopolim, quem accipere noluerunt, susceptus est vero Romæ a beato papa Hormisdæ et in eadem episcoporum sine ulla Ecclesiæ nec non omnium sanctorum lectus catholicus est per omnia approbatus*. Schwartz, *op. cit.*, p. 3. Les dépêches des légats refroidirent les bonnes dispositions d'Hormisdas. La cause lui étant apparue comme ayant à Constantinople tous ses tenants et aboutissants, il pensa que le patriarche serait plus à même d'en connaître et il eut d'abord l'idée de lui en renvoyer le jugement. Cf. dépêche de Dioscore du 15 octobre, qui répond à la suggestion d'Hormisdas : *visum fuerat apostolatus vestro episcopo Constantinopolitano causam delegare*. *Epist.*, ccxxiv, 1, p. 685. Mais les Scythes ayant refusé, le pape déclara qu'il attendrait, pour juger définitivement sur le fond, le retour de ses légats; il demanda aussi que l'on envoyât à Rome le diacre Victor, cause première des incidents. Lettre d'Hormisdas à Justinien, *Epist.*, clxxxix, p. 646-647.

Cependant un revirement s'opérait à Constantinople dans les idées de Justinien et de Justin. Jusque là ils s'étaient montrés plus que réservés à l'endroit des Scythes et de leur formule. Mais, au cours de l'automne, ils avaient reçu des informations leur révélant que diverses provinces d'Orient, craignant un réveil du nestorianisme, se rangeaient du côté des fameux *capitula* des Scythes. C'est ce qu'expliquèrent au pape une lettre de Justin du 19 janvier 520, *Epist.*, clxxxi, p. 636, et une autre, moins explicite, de Justinien, *Epist.*, clxxxiii, p. 638; le patriarche Jean se joignait aux souverains pour demander que Rome fit tout le nécessaire pour sauvegarder l'unité. *Epist.*, clxxxii, p. 637. La réponse d'Hormisdas, du mois de février ou mars, ne laisse aucun doute sur le sens des demandes impériales; il s'agissait bien de mettre en sûreté le caractère indivisible de la Trinité, de laquelle les nestoriens semblaient vouloir séparer la personne du Verbe incarné. Voir *Epist.*, ccvi, 4, p. 665.

En juillet 520, les légats romains partirent enfin de Constantinople, porteurs de plusieurs lettres impériales; la plus importante était celle de Justinien, qui s'exerçait déjà au métier de théologien. Sans reprendre

la formule scythe dans ce que l'on pourrait appeler sa brutalité, il proposait un texte transactionnel. « Il nous semble, disait-il, que Jésus-Christ, né de la vierge Marie, et dont le prince des apôtres dit qu'il a souffert dans la chair (I Petr., iv, 1), est à bon droit déclaré l'un de la Trinité, qui regne avec le Père et l'Esprit-Saint. Sans doute la formule « l'un de la Trinité », quand l'on n'exprime pas le nom de Jésus-Christ, demeure-t-elle ambiguë; mais nous ne doutons pas que la personne du Christ ne soit une dans la Trinité avec celles du Père et du Saint-Esprit ».

Mais Hormisdas, puisqu'on ne lui avait pas envoyé le diacre Victor, avait lui aussi changé d'avis; il ne voulait pas à Rome de nouvelles questions théologiques. Dès qu'il apprit que ses légats s'étaient mis en route, il donna aux moines scythes l'ordre de déguerpir. Ils ne le firent pas sans de véhémentes protestations. Si le pape, disaient-ils, après avoir indéfiniment renvoyé sa sentence, se dérobait de la sorte, c'est qu'il craignait de voir mettre en fâcheuse posture, par l'argumentation des Scythes, son légat Dioscore dont le nestorianisme était avéré. Voir Jean Maxence, *Responsio adversus Hormisdæ epistolam*, n. 36, dans Schwartz, *op. cit.*, p. 54-55. Ultérieurement le pape se plaindra des troubles que le zèle brouillant des moines s'efforça de causer. Il réussit néanmoins à les faire embarquer pour Constantinople, où ils arrivèrent au début de l'automne. Ils apprirent, en débarquant, la mort de Vitalien, assassiné fin juillet. Ce deuil inopiné les priva de leur plus ferme protecteur; ils purent craindre que Justin et Justinien, délivrés d'une tutelle gênante, ne les abandonnassent, eux et leur formule. Pour ce qui est de cette dernière, les deux basileis ne la sacrifièrent pas entièrement. Le 9 septembre, deux lettres parallèles de Justin et de Justinien insistaient auprès du pape pour que satisfaction fût donnée aux vœux des provinces de l'Orient par une explication écartant tout soupçon de nestorianisme. *Epist.*, CCXXII, 7, 8, p. 703; CCXXV, 3, p. 715. Dans les conseils impériaux, la formule scythe était tout près de triompher.

3<sup>e</sup> Les moines scythes et les Africains. — Mais si, de ce côté, Maxence et ses compagnons obtenaient quelques apaisements, leur situation dans la ville impériale ne laissait pas de devenir pénible. Un évêque africain, Possessor, qui, fuyant la persécution vandale, s'était réfugié à Constantinople, ne se privait pas de dénigrer les Scythes et de raconter partout l'échec qu'ils avaient enregistré à Rome. Ce faisant d'ailleurs, il croyait exécuter les consignes d'Hormisdas. De fait, en réponse à une lettre de Possessor lui demandant son avis sur les livres et la doctrine de Fauste de Riez, voir ci-dessous, art. SEMI-PÉLAGIANISME, qui était mis en cause en Orient, le pape avait exprimé sa pensée sur la question; mais aussi, puisque les Scythes avaient pris part à ces disputes, il avait saisi l'occasion de faire connaître à Constantinople l'attitude qu'avaient prise à Rome ces redoutables intégristes. Le portrait qu'il traçait d'eux n'était pas flatté. Cf. *Epist.*, CCXXX, p. 695, de Possessor à Hormisdas; CCXXXI, p. 696, réponse d'Hormisdas. Après la publicité donnée à cette lettre, les Scythes avaient perdu la face: le brutal pamphlet que Maxence opposa à la lettre du pape, voir ci-dessous, ne dut pas contribuer à faire retrouver aux Scythes une grande considération dans les milieux religieux.

À défaut de Rome qui les désavouait ou tout au moins n'entendait pas se commettre avec eux, ils essayèrent de trouver un appui ou une consolation chez les évêques africains, déportés en Sardaigne par les Vandales et qui passaient pour représenter au mieux la pensée du grand docteur occidental, saint Augustin. Au cours de l'une des années suivantes, sans que l'on puisse préciser la date — mais ce devait être

avant 523 car, après la mort de Thrasamond les évêques africains furent rappelés d'exil — les moines Pierre, Jean (Maxence), Léonce et le lecteur Jean repartaient pour Rome, mais pour s'aboucher depuis là avec les exilés de Sardaigne. Leur missive s'est conservée dans la correspondance de saint Fulgence, *Epist.*, XVI, P. L., t. LXV, col. 442-451. Elle exposait avec force détails l'attitude que les moines scythes avaient adoptée dans les deux questions de l'incarnation et de la grâce, attitude qui, tout au moins pour le premier point, était celle de toutes les Eglises d'Orient. Elle demandait aux vénérables confesseurs de la foi de vouloir bien donner leur avis sur ces deux problèmes théologiques; leur suffrage serait de nature à faire taire les bouches iniques qui contestaient la légitimité de la doctrine professée par les Scythes. La réponse des Africains, rédigée par saint Fulgence, ne donna aux moines qu'une demi-satisfaction. Fulgence, *Epist.*, XVII, P. L., t. LXV, col. 450-493. Sans doute elle abondait dans leur sens pour ce qui était de l'absolue gratuité du secours divin, mise en péril par le semi-pélagianisme de Fauste; mais, pour ce qui touchait le point qui tenait le plus à cœur aux Scythes, l'unus de Trinitate passus est, elle se tenait systématiquement aux formules chalcédoiniennes, sans approuver ni rejeter la phrase litigieuse.

Nous sommes dans l'ignorance sur les événements qui marquèrent le second séjour des Scythes en Occident, nous ne savons ni quand, ni comment ils rentrèrent dans leur pays. Ils disparaissent aussi mystérieusement qu'ils étaient apparus. Quoi qu'il en soit, l'agitation un peu factice que cette poignée de moines avait un moment créée tant à Rome qu'à Constantinople ne fut pas absolument sans résultat. Dix ans après les incidents que nous venons de raconter, la formule théopaschite faisait officiellement son entrée dans la théologie; dans cet événement les moines scythes ont eu leur part de responsabilité.

II. LES EGITS DE JEAN MAXENCE. — D'après les dépêches de Dioscore, Jean Maxence apparaît comme l'animateur du groupe scythe, son porte-parole, celui encore qui rédige les documents essentiels. Le ms. *Laudianus 580* de la Bodléienne d'Oxford a conservé un certain nombre des papiers de ce moine. Déjà connus — voir P. G., t. LXXXVI, col. 75-158 — ils ont été réédités au complet et dans l'ordre même du manuscrit par E. Schwartz, dans *Acta conciliorum œcumenicorum*, t. IV, vol. II, Strasbourg, 1914. Ces textes sont tous en latin et le latin en est l'original.

1<sup>o</sup> *Libellus fidei* (p. 3-10; P. G., col. 75-86). — Comme il ressort du titre (cf. ci-dessus, col. 1748), c'est le factum présenté par Maxence aux légats romains à leur arrivée à Constantinople, présenté ultérieurement au pape dans une assemblée romaine et qui aurait été approuvé par Hormisdas. Les premières lignes en font bien saisir l'argument. « Plusieurs personnes, avant que, à l'encontre de ceux qui veulent renverser la loi de Chalcédoine, nous apportons des textes patristiques et que, par des paroles toutes catholiques, nous nous opposons aux arguments nouveaux des méchants, pensent que nous ajoutons quelque chose à la foi définie, ou que nous allons contre les statuts conciliaires; nous avons donc cru nécessaire d'extirper par bonnes preuves cette opinion d'âmes trop timides, montrer que nous ne sommes nullement les adversaires du concile et mettre au clair, par les textes mêmes des Pères approuvés en celui-ci, la fausseté de la position des hérétiques. » Comme on le voit, Maxence est d'avis qu'il y a à Constantinople une poussée de nestorianisme à laquelle il est urgent de couper court en renforçant les définitions de Chalcédoine. On s'expliquera au vocabulaire THÉOASCHITE, (Controverse), sur la réalité de ce péril.



2° *Capitula edila contra nestorianos et pelagianos*, (p. 10; P. G., col. 87-88). — Sous forme de douze anathématismes, qui rappellent par leur contenance les fameux anathématismes cyrilliens, ces textes expriment en raccourci la doctrine exposée précédemment. Elle culmine dans le capitulum 4 : *Si quis non acquiescit confiteri Christum unum de Trinitate etiam cum carne propria, qui pro nobis passus est carne, quamvis secundum carnem non sit de substantia Trinitatis, sed sit idem ex nobis, anathema sit*. — Les trois derniers se rapportent à la question pélagienne; en les traduisant en positif on obtient l'énoncé suivant : Il n'y a pas de « péché de nature », mais il y a un péché d'origine introduit dans le monde par la prévarication d'Adam; il faut donc condamner la doctrine de Pélagé, de Célestius et de qui leur ressemble et se rattacher aux actes posés contre eux par les évêques du Siège apostolique, Innocent, Boniface, Zosime, Célestin et Léon, de même que par Atticus de Constantinople et Augustin de la province d'Afrique.

3° *Professio brevissima catholice fidei* (p. 11; P. G., col. 89-90). — C'est la contre-partie positive de la doctrine christologique exposée sous forme négative par les anathématismes. L'accent est mis, avec une sorte d'acharnement, sur des expressions qui rapportent à la personne divine les attributs et les actions de la nature humaine : *deus natus, deus pater involutus, deus esuriens, sitiens, lassus; deus crucifixus*, etc. Et pour ce qui est de la formule *unus ex Trinitate*, voici comme elle est imposée : *Rursus profitemur est Jesum Christum, filium hominis sive hominem, ante secula de Patre natum, unum ex Trinitate et per eum facta omnia visibilia et invisibilia et sine ipso factum esse nihil, non lamen secundum humanitatem, sed secundum divinitatem*.

4° *Brevissima adunationis ratio Verbi Dei ad propriam carnem* (p. 11-12; P. G., col. 89-92). — C'est l'expression, en une vingtaine de lignes, de la façon dont s'est réalisée l'union de la nature divine avec la nature humaine, entre l'annonce de l'ange et le *fial* de Marie; plus exactement de la manière dont le Verbe a appelé à l'être, en se l'unissant, la nature humaine qu'il s'est appropriée : *Sapientia edificavit sibi domum*. La formule très pleine est remarquable.

5° *Responsio contra accephalos qui post adunationem stulte unam profitentur in Christo naturam* (p. 12-14; P. G., col. 111-116). — Pour animé qu'il soit contre le néo-nestorianisme, Maxence est fort éloigné de donner des gages à l'hérésie opposée. Les « acéphales » ne sont pas autres que les monophysites qui, à la fin du IV<sup>e</sup> siècle, se sont affranchis de la hiérarchie, soit égyptienne, soit syrienne, même après l'acceptation par celle-ci de l'hénétique. C'est à la formule « Deux natures avant l'union, une seule après », que Maxence s'attaque.

6° *Dialogi contra nestorianos* (p. 14-44; P. G., col. 115-158). — Ce dialogue en deux livres est l'ouvrage le plus considérable de Maxence. La préface exprime la haine vigoureuse de l'auteur contre la perversité nestorienne qui, jadis coupée dans sa racine, semble redevenir plus vivace et, par des syllogismes captieux, s'attaque aux fondements même de la foi catholique. Il faut en finir avec ceux qui, tout en confessant que le Christ est Dieu, refusent, par on ne sait quelle perversité, de le confesser comme l'un de la sainte et indivisible Trinité.

Il est facile de voir qui sont les nestoriens attaqués; l'on serait loin de compte en voyant en eux des représentants attardés soit de la doctrine prêtée à Nestorius sur l'homme Jésus devenu Dieu postérieurement à sa naissance par inhabitation du Verbe, soit même de la théologie antiochienne à laquelle se ralliait l'archevêque de Constantinople. A lire les questions posées

par le catholique à un nestorien et les réponses de ce dernier, il n'est pas difficile de voir que le « nestorien » de Maxence est un chalcédonien très anthropique, mais qui, conformément à la lettre et à l'esprit de Chalcédoine, ne croit pas être obligé, chaque fois qu'il prononce le nom Jésus à ajouter : « l'un de la Trinité. » La subtilité de la dialectique n'arrive pas à masquer le vide de la discussion qui piétine sur place.

7° *Responsio adversus epistolam quam ad Possessorem a Romano episcopo dicunt hæretici destinalam* (p. 46-62; P. G., col. 93-112). — A ce que nul n'en ignore, cette « réponse » est précédée dans le manuscrit, de la lettre même d'Hormisdas à Possessor dont nous avons dit ci-dessus l'histoire. De cette lettre du pape et de la publicité que le destinataire lui avait faite, Maxence fut extrêmement irrité. Soit tactique, soit persuasion intime, il commença par déclarer que ce document était apocryphe. Aussi, dans le ms. qui rassemble les œuvres de Maxence, la lettre pontificale est-elle introduite par ce lemme : *Incipit epistola quæ dicitur esse papæ Hormisdæ*, et dans le lemme de la *Responsio* l'attribution de la lettre au pape est mise au compte des hérétiques — tous ceux qui ne partageaient pas les idées de Maxence ne pouvant être que des hérétiques. Sans s'attarder à prouver autrement le caractère supposé de la lettre, Maxence discute ligne par ligne la missive pontificale. Sans bien remarquer l'incohérence de son argumentation — si la lettre n'était pas d'Hormisdas, à quoi bon discuter la conduite du pape? — il s'en prend violemment à l'attitude que le pape aurait eue à Rome à l'égard des Scythes, et cela pour ménager son légat Dioscore, empêtré dans les lacs de la partition nestorienne. Quant à Possessor, il est lui-même un nestorien, puisqu'il ne veut pas confesser que le Christ, fils du Dieu vivant, est l'un de la sainte et indivisible Trinité, et qu'il s'oppose à ceux qui professent cette vérité. La réponse donnée par la « soi-disant » lettre pontificale sur les livres de Fauste de Riez, est par ailleurs d'une absurdité manifeste. Hormisdas avait dit que les livres de Fauste n'engageaient point l'Église romaine; qu'il fallait donc, si on les lisait, le faire avec la prudence convenable. Et Maxence d'ironiser : « Oui ou non, ces livres sont-ils catholiques? C'est toute la question et non point de savoir si l'on peut les lire. Le soi-disant rescrit d'Hormisdas donne, comme l'une des sources où l'on peut se renseigner sur la croyance romaine, les livres de saint Augustin. Il n'est que de faire la comparaison entre les enseignements de Fauste et les doctrines augustinienes pour se faire une religion! Suit une confrontation en règle des deux auteurs qui aboutit au verdict condamnant Fauste comme hérétique et, naturellement aussi, Possessor qui a recommandé la lecture de ses livres! De tous les écrits de Maxence, c'est celui-ci qui manque le plus de sérénité.

8° On peut se poser la question de savoir si la lettre envoyée par les Scythes aux évêques africains, *Epist.*, xvi, *inter epistolas Fulgentii*, ne serait pas elle aussi de Maxence. De fait elle ne se donne pas comme rédigée par celui-ci, mais par le diacre Pierre, et elle a porté de bonne heure le nom de *Libellus Petri*; la réponse de Fulgence est adressée à ce même Pierre. Par ailleurs, comme le fait remarquer E. Schwartz, *op. cit.*, p. xi, la doctrine de l'*unus de Trinitate passus* n'y est pas affirmée avec la même véhémence que dans les opuscules de Jean Maxence; la seule mention que l'on en rencontre se lit au n. 8, P. L., t. lxxv, col. 445 D. Les passages empruntés à Grégoire de Nazianze et à saint Cyrille, n. 5, col. 444 BC ne sont pas traduits de la même manière que dans le *Libellus fidei* de Maxence. Toutes ces remarques semblent bien exclure la composition par cet auteur.

1. The first step is to identify the problem. In this case, the problem is that the company is not meeting its sales targets. The second step is to analyze the data. The third step is to develop a plan. The fourth step is to implement the plan. The fifth step is to evaluate the results.

**SEBALD MINDERER.** *Seibald Minderer* (1874-1944) was a German-born American composer and pianist. He studied at the Berlin Hochschule für Musik and the University of Music in Leipzig. He was a member of the American Music Society and the American Composers' Guild. His compositions include symphonies, concertos, and chamber music. He was also a pianist and a teacher.

1. *Staphylococcus aureus* (100%)

## SÉBASTIEN DUPASQUIER

the 1990s, the number of publications in this area has increased significantly. In 1990, there were only 10 publications in this area, while in 2000, there were 100. This increase is due to a number of factors, including the growing importance of the area in the business world, the increasing number of researchers in the area, and the increasing availability of data. The following table shows the number of publications in this area from 1990 to 2000.

*Journal of Interpersonal Violence*, 20(1), 67-80. doi:10.1177/0886260504269002

1. M. Kowalski, *Prace naukowe Instytutu Matematyki Uniwersyteckiego, Warszawa*, 1966, 1, 101-102.

**SEVILLE** *Legendre*—The city of Seville, Spain, is one of the most beautiful cities in the world. It is situated on the banks of the Guadalquivir river, and is one of the most important cities in Spain. The city is famous for its architecture, its art, and its history. It is a city of contrasts, with its ancient walls and its modern buildings, with its rich culture and its vibrant life. Seville is a city that has stood the test of time, and it continues to be a city of great beauty and interest.

riotte de sa connaissance des théologiens scolastiques, trop méprisés et trop ignorés des jansénistes. Sébille dispute *formaliter et per se* sur la nécessité d'une liberté d'indifférence totale pour chaque acte libre et méritoire. Une volonté, sollicitée par une pente peccamineuse plus ou moins invincible comme le voudraient les jansénistes, n'est plus absolument libre. Extrêmement utile est l'exposé des thèses thomistes des différents auteurs : Albert le Grand, Innocent V, Hervé de Nédellec, Pierre de La Palud, Armand de Belvedere, Robert Holkot, saint Antonin, Rainier de Pise, Capréolus, Soncinas, Dominique de Flandre, Cajétan, Silvestre de Ferrare, Conrad, Javelli, Diez, Jean de Naples, Dominique Soto, Durand de Saint-Pourçain, puis de nombreux autres théologiens non thomistes, mais affiliés à saint Augustin. A dire vrai, Sébille fait refluer le problème vers l'étude de la puissance, tandis que saint Thomas l'avait précisé par l'étude de l'acte libre; or, c'est par l'acte que l'on connaît la puissance, non pas inversement. La juste pensée de Sébille, protestant contre une opinion des jansénistes nettement hétérodoxe, reste donc un peu floue. Lorsqu'il attaque subsidiairement ses adversaires jésuites à propos de la *Physica prædeterminatio*, pour employer son expression favorite, son raisonnement est plus précis et sa verve excellente.

Mortier, *Histoire des maîtres généraux de l'ordre des frères prêcheurs*, t. VII, 1911, p. 97; Quétif-Richerand, *Scriptores S. ordinis præd.*, t. II, 1721, p. 585-586.

M.-M. GORCE.

**SEBON (Raymond de).** Voir article MONTAIGNE, t. X, col. 2340-2341.

**SECONDI Dominique**, frère mineur conventuel italien (xviii-xix<sup>e</sup> s.). — Né à Barchi, dans la Marche d'Ancone, en 1773, il entra jeune dans l'ordre des conventuels de la province d'Ombrie, probablement au couvent de Montefalco. Il étudia la philosophie à Spello et, à partir de 1794, la théologie à Assise. En 1801 il fut inscrit comme étudiant au collège Saint-Bonaventure des conventuels à Rome et y prit le doctorat en 1803. Cette même année il fut nommé régent et professeur au studium philosophique de l'ordre à Spello et, en 1807, il passa avec les mêmes charges au studium de Pérouse, où il occupa aussi la chaire de théologie à l'université. Le 18 décembre 1818, il fut nommé professeur de théologie à l'université d'Urbino. Il exerça dans sa province, à plusieurs reprises, la charge de gardien à Spello et à Pérouse, ainsi que celle de provincial, en 1826. Élu procureur général en 1827, il fut appelé à régir l'ordre entier comme général dans le chapitre de 1830. Il enseigna aussi la théologie à la Sapience à Rome. Le 2 juillet 1832, Grégoire XVI le fit évêque d'Assise; il se démit en 1841. Promu archevêque titulaire de Bosra, il se retira au couvent de Spello, où il mourut le 3 avril 1842. Il fut enterré dans le sanctuaire de Rivotorto, à Assise.

Dominique Secondi est l'auteur de nombreux écrits inédits, qui passèrent au conventuel M. Rosato Settini, son exécuteur testamentaire : *Cursus completus philosophiæ*; *Cursus completus theologiæ dogmaticæ*; *Tractatus de re sacramentali*, rédigé pour ses élèves de la Sapience à Rome; *Trattato sopra i doveri dell'uomo in ogni stato*; plusieurs sermons, homélies, discours et circulaires. Outre une allocution tenue au chapitre général de 1830, une lettre pastorale et une neuvaine en l'honneur du bienheureux André de Spello, il édita : *Riflessioni sulla educazione*, Pérouse, 1823; *Il filosofo cristiano che medita sul sepolcro*, Assise, 1836, 1843 et 1847.

D. Sparacio, *Frammenti bio-bibliografici di scrittori ed autori conventuali dell'ordine dei frati minori*, Assise, 1913, p. 177-178 et dans *Miscellanea franciscana*, t. XXX, 1930, p. 88-90; G. Abate, *Series episcoporum ex ord. min. conventualium assumptorum*, dans *Miscell. francisc.*, t. XXXII, 1932, p. 19; N. Papini, *Lectores publici ord. min. conventualium a sac. XIII ad sac. XIX*, *ibid.*, p. 34; le même, *Minoriti conventuales lectores extra ordinem*, édité par E. Magrini, *ibid.*, t. XXXIII, 1933, p. 257; A. Cristofani, *Delle storie d'Assisi*, t. II, Assise, 1875, p. 345-347, selon qui D. Secondi serait mort le 3 avril 1843, tandis que toutes les autres notices portent 1842.

A. TEETAERT.

**SECRET D'ORDRE NATUREL.** — Nous employons ici le mot de secret naturel en l'opposant au mot « secret sacramental » dont il a été amplement traité au vocable CONFESSION (*Science acquise en*), t. III, col. 960. I. Notion. II. Obligation de garder les secrets. III. Recherche et usage des secrets. IV. Le secret épistolaire.

I. NOTION DU SECRET NATUREL. — Objectivement, le secret est une chose occulte, qui n'appartient pas au domaine public et qui doit demeurer cachée. Subjectivement, c'est l'obligation de ne pas manifester ce qui n'est pas connu. Les théologiens distinguent ordinairement : 1<sup>o</sup> Le secret d'ordre naturel; 2<sup>o</sup> le secret sacramental. Il ne sera question ici que du premier. Le secret naturel est simplement tel, ou promis, ou confié.

1<sup>o</sup> *Secret naturel proprement dit.* — Il s'agit d'un secret qui, d'après sa nature même, ne peut être révélé sans léser la justice due au prochain dans sa renommée ou dans ses biens. Celui qui connaîtrait la cachette où son voisin recèle ses titres de rente n'a pas le droit de la déceler aux voleurs. La confiance que deux amis ont l'un pour l'autre et qu'ils sont heureux de se manifester au cours de leurs rencontres ou de leurs entretiens entraîne une connaissance mutuelle de leur caractère, de leurs sentiments et de leur vie intime. Toute révélation, qui causerait un tort ou un dommage moral à l'un ou à l'autre, violerait un secret naturel, encore qu'il n'y ait eu aucune promesse.

2<sup>o</sup> *Secret promis.* — Il existe quand celui qui a eu connaissance, d'une façon accidentelle ou non, d'une vérité qu'il ignorait auparavant, promet, de lui-même ou à la demande de celui qui a fait la révélation, de ne pas en parler à une tierce personne. La promesse, spontanée ou non, est donc un élément complémentaire du secret.

3<sup>o</sup> *Secret confié.* — Un secret est confié, quand il n'est manifesté à autrui que sur la condition expresse ou tacite qu'il sera absolument gardé. Elle est expresse, lorsque celui qui le révèle ne le fait qu'en exigeant d'une manière formelle qu'il ne sera pas trahi. Elle est tacite, quand celui auquel on se confie est tenu au secret à un titre quelconque. Y sont obligés : en raison de leur office, les médecins, les avocats, les prêtres et les supérieurs religieux; en raison de la parenté, les pères et mères, les frères et sœurs; et même à cause de l'amitié, les confidentiels à qui un secret n'est livré que parce qu'il est implicitement ou explicitement supposé que celui-ci sera gardé. Ceux qui sont tenus au secret *ex officio* le sont, pourrait-on dire, en vertu d'un pacte tacite, auxquels ils s'engagent obligatoirement en acceptant leur charge, car sans cela ceux qui viennent à eux ne pourraient plus se confier en toute sûreté. Quand un secret est confié en confession il est dit sacramental.

Entre également dans la catégorie des secrets confiés, celui qui est quasi-sacramental, c'est-à-dire qui naît de relations spirituelles entre un religieux et son supérieur à l'occasion d'une demande de conseil, ou entre un fidèle et son directeur de conscience dans des entretiens qui peuvent avoir lieu en dehors même de la confession.

Pratiquement le secret d'ordre naturel est donc simplement naturel, promis ou confié. L'obligation de le garder est en relation avec cette classification.



II. OBLIGATION DE GARDER LES SECRETS. — 1<sup>o</sup> *Existence de cette obligation.* — Pour mieux l'entendre nous distinguerons : 1. celle du secret naturel ; 2. celle du secret promis et 3. celle du secret confié.

1. *Le devoir de garder un secret naturel* incombe en justice, car il ne saurait être violé sans causer un tort au prochain dans ses biens de fortune, de corps ou d'âme.

2. *Celui de conserver le secret promis* oblige en justice ou en vertu de la fidélité à la parole donnée. Celui qui a promis peut, en effet, s'être engagé ; ou bien simplement à être fidèle à la promesse qu'il a faite de se taire et de confirmer ses paroles par des actes, ou bien s'y être engagé en justice, en manifestant d'une façon explicite ou même simplement implicite que telle est bien sa volonté. Du fait que l'obligation est en relation avec l'intention de celui qui promet, il est avéré dans la seconde hypothèse qu'elle est grave, tandis que dans la première elle n'est que légère. Malgré cela il serait indigne d'un honnête homme de manquer à sa parole.

Si la promesse a été ajoutée à un dépôt secret de sa nature, elle est à considérer comme la confirmation d'un devoir qui existait déjà antérieurement. D'une manière générale elle cesse en même temps que celui-ci, à moins qu'au moment où elle a été faite, elle ne l'ait été avec la volonté de contracter une obligation indépendante de celle qu'imposait la garde du secret.

Ce qui précède permet de mieux se rendre compte de la mesure dans laquelle celui qui a promis expressément de conserver un secret de grande importance est obligé de le garder même au péril de sa vie. Sans doute il serait possible d'arguer que l'obligation ne vaut pas, car en vertu du précepte de la charité, il faut préférer sa propre vie à un bien étranger. Mais, remarquons-le, la promesse en question est valide, car elle est honnête dans l'objet auquel elle a trait et ne vise pas directement la mort de celui qui la fait ; c'est pourquoi l'obligation qu'elle engendre ne semble pas devoir être sérieusement contestée. C'est l'avis de saint Alphonse : *non esse licitum alterius vitæ propriam postulare, puta cedendo cibum in penuria... quia ex præcepto caritatis quisque tenetur propriam vitam præferre alienæ. Sed cum sit etiam valde probabilis et communior sententia opposita, quod liceat ob honestum finem, conservationem propriæ vitæ omittere, ob alterius vitam servandam... quia hoc non est directe sibi mortem inferre sed vitam non tuam, quod licitum est ob justam causam... ideo... in casu proprio te satis obligari ad servandum secretum etiam cum discrimine vitæ si id promiseris. Theologia moralis, l. III, n. 971.*

Cette solution ne vaut pas universellement ; malgré les raisons sur lesquelles elle s'appuie, elle n'est qu'un cas d'espèce. Chacun, en effet, est à envisager en lui-même avec les circonstances en lesquelles il s'est actué, car les mêmes paroles : « Je m'engage au péril de ma vie » peuvent être interprétées en un sens plus ou moins rigoureux ou absolu suivant les personnes qui les prononcent : tout dépend de ce qu'on a voulu dire.

3. *Obligation de garder le secret confié.* — Le secret confié oblige gravement *ex iustitia*, plus rigoureusement que le secret naturel et promis, car ici, il y a un véritable contrat explicite ou implicite entre celui qui s'est confié et celui qui a reçu la confiance. Aussi ce dernier est-il tenu de garder inviolablement le secret dont il est devenu le dépositaire. Toute violation porterait dommage au prochain et à la société ; le détenteur du secret, en effet, n'a parlé qu'à la condition de ne pas être dévoilé : c'est son droit strict ; la société également serait lésée, car le bien commun, qu'elle a pour mission de promouvoir, exige que l'on puisse en toute sûreté, aller demander conseil à ceux qui, *ex officio* ou à titre spécial, sont aptes à le donner. A supposer que le secret confié puisse être divulgué sans motifs plausibles et

proportionnés, personne n'oserait plus se livrer à un médecin, à un avocat ou à un prêtre, car il y aurait trop de risques à en subir de fâcheuses conséquences, le jour où le secret serait violé.

Il faut garder le silence aussi longtemps que celui qui s'est confié a le droit de l'exiger : il ne l'a plus, si lui-même a été publiquement indiscret, ou si le bien commun le postule.

Cependant les auteurs considèrent comme assez probable qu'il n'y aurait pas une faute grave à dévoiler à une autre personne probe un secret confié, à condition que cette dernière soit tenue au silence et qu'elle n'ait pas le droit de manifester à un tiers ce qu'elle a ainsi appris, et surtout qu'elle ne soit pas celle à qui le secret ne devait pas être révélé, sinon, on irait contre la volonté formelle de celui qui l'a confié et il y aurait matière à péché grave.

L'explication fournie à l'appui de cette thèse, qui permet une divulgation très restreinte, s'appuie sur ce fait que, dans l'hypothèse envisagée, le secret demeure substantiellement sauf. Cette opinion, reconnaissons-le est bien dangereuse : elle est toutefois déjà acceptée par saint Alphonse, qui, dans l'espèce, se montre psychologue peu averti : *An autem sit morale, rem gravem sub secreto commissam uni vel alteri viro probò sub eodem secreto revelare? Probabiliter negatur... dummodo non detegatur personæ, cui creditur, quod secretum communibus specialiter voluerit celari.* S. Alphonse, *op. cit.*, l. III, n. 971.

Enfin, avant d'utiliser le secret confié que nous avons dénommé quasi-sacramentel ou de le manifester en public, même pour empêcher un dommage commun, il est de règle d'avertir celui qui a demandé le secret, qu'il doit s'employer de son mieux à écarter lui-même le danger qui menace. S'il refuse, le supérieur ou le directeur de conscience doit agir, en tenant compte de la gravité du mal qui est à craindre d'une part et d'autre part de l'importance du dommage que risque de causer la rupture de la fidélité à la parole donnée.

Le code pénal français a lui-même déterminé l'obligation qu'il y a à garder le secret confié. A l'article 378, il édicte en effet : « Les médecins, chirurgiens et autres officiers de santé, ainsi que les pharmaciens, les sages-femmes et toutes autres personnes dépositaires par état ou par profession des secrets qu'on leur confie qui, hors les cas où la loi les oblige à se porter dénonciateurs, auront révélé ces secrets, seront punis d'un emprisonnement d'un mois à six mois et d'une amende de cent francs à cinq cents francs. » La jurisprudence permet de compléter cet article du code pénal. Les notaires sont également compris dans la catégorie de ceux qui doivent, par profession, garder les secrets, mais ils ne sont dispensés de déposer devant la justice criminelle que pour ce qui a trait aux choses qui leur ont été dites sous le sceau du secret dans l'exercice de leur fonction (Cassation, 7 avril 1870). Les avocats ne sont pas obligés de témoigner, quand leurs dépositions risquent de faire connaître les entretiens qu'ils ont eus avec leurs clients (Cassation, 24 mai 1862). Il en est de même des avoués (Cassation, 6 janvier 1855). Quant aux prêtres, ils ne doivent pas être questionnés sur ce qu'ils ont appris en confession. Ils ne sont pas obligés de dévoiler les secrets reçus en dehors de la confession, mais sur la foi de l'inviolabilité de la confidence déterminée par le caractère sacerdotal (Cassation, 4 décembre 1891). Le secret d'ordre naturel doit donc être gardé sérieusement. Toutefois cette obligation n'est pas absolue, car diverses causes peuvent non seulement la limiter mais la détruire.

2. *Motifs qui dispensent de l'obligation de garder les secrets.* — D'une manière générale l'importance des motifs doit être proportionnée à celle même du secret. L'obligation de garder les dépôts dépend de la nature

du secret et du tort que causerait la révélation. Un secret confié oblige plus rigoureusement qu'un secret qui n'est que promis; celui qui est en même temps naturel et confié lie plus strictement que celui qui n'est que naturel. Il faut aussi conserver les secrets en égard aux torts qui seraient faits au prochain s'ils étaient révélés. Plus le dommage que produirait la révélation est grave et irréparable, plus important doit être le motif invoqué pour lever l'obligation de se taire.

Le silence n'est plus de rigueur si on peut raisonnablement présumer que le principal intéressé n'y tient plus lui-même, si la vérité occulte n'est que de minime importance ou si elle a été connue par une autre voie et surtout si elle a été publiquement divulguée. S. Thomas, IP-II<sup>e</sup>, q. LXX, a. 1, ad 2<sup>m</sup>. Ces principes de portée générale permettront de mieux apprécier la valeur relative des quatre causes principales qui permettent de révéler un secret à savoir : le bien public, le bien de celui qui a livré le secret, le bien d'un tiers innocent et enfin le bien propre de celui qui a reçu la confidence.

a) *Le bien public* dont il est ici question est celui de toute collectivité ecclésiastique ou civile. C'est pour le sauvegarder que l'obligation du secret a été introduite dans les us et coutumes; aussi cesse-t-elle dès que l'intérêt commun exige la révélation. Le salut de l'État n'est-il pas la loi suprême : *salus reipublice suprema lex*. Souvent, en effet, au péril même de la mort, il importe de garder, par exemple, certains secrets nécessaires à la sécurité de la nation ou de son armée. Toutefois le bien général n'est pas une excuse de valeur absolue; car le tort qui lui serait causé, si un secret déterminé n'était pas divulgué, est plus ou moins grave, suivant les circonstances. La révélation n'est des lors permise que si la gravité du dommage qui menace d'être fait au bien commun d'une société est proportionnée à l'importance du secret. C'est là une question de jugement et de prudence.

b) *Le bien d'un tiers ou de celui qui a livré le secret.* — Il est aussi permis de parler, si le fait de garder le secret risque de causer un dommage *vel alterius innocentis, seu etiam ipsius committentis*. S. Alphonse, *Theol. mor.*, l. III, n. 971. La révélation est autorisée en ces circonstances et en d'autres analogues, même s'il y a eu serment, parce qu'elle est postulée par la charité; il est avéré, en effet, que le sujet qui a livré un secret ne s'oppose pas à ce que celui-ci soit dévoilé, lorsque cette indiscretion n'est en vue que de son bien propre. Cependant, remarquons-le, le bien privé passe après le bien public et c'est pourquoi, s'ils entrent tous les deux en conflit, il faut donner la préférence au second. [C'est la raison pour laquelle un secret confié *ratione officii publici* ne saurait être manifesté sans faute, même lorsque la révélation est postulée par l'intérêt de l'individu qui s'est confié.] La charité demande également que les dispositions soient prises pour qu'un innocent ne subisse pas de dommage grave, même si le coupable doit en pâtir. Aussi sera-t-il permis de dévoiler un secret chaque fois qu'il n'y aura pas d'autres moyens d'éviter qu'un tiers ne subisse injustement un tort sérieux.

Toutefois, s'il s'agit d'un secret confié, la révélation : « sera licite que dans le cas où l'injustice est causée par celui qui a livré le secret et qui, ce faisant, se constitue effectivement injuste agresseur d'un innocent. Si cette hypothèse ne se réalise pas, le secret doit être conservé, sinon il y aurait risque de léser le bien public. Autrement dit, si le dommage qui menace n'est ni causé, ni permis d'une manière coupable par celui qui s'est confié, celui qui a été consulté, et qui ainsi se trouve au courant, n'a pas le droit de parler. C'est le cas de l'avocat qui sait, par exemple, que le coupable a été libéré et que l'innocent a été condamné et qui,

malgré cela, est tenu de garder le secret qui lui a été commis, parce que les circonstances sont telles que le châtiement peut être imposé sans que celui qui est effectivement dans le tort ne commette de faute.

Cependant l'avocat peut certainement se départir du silence si le tort est causé par celui qui a livré le secret et qui, sans être l'auteur du tort qui va se produire, le permet d'une façon coupable. La charité exige, en effet, dans ces cas que le secret soit révélé, pour que le prochain ne subisse pas de dommage, à moins que le bien commun ne s'y oppose. C'est du moins l'opinion de saint Alphonse et des moralistes qui le suivent. Un médecin, par exemple, qui sait qu'un de ses clients, atteint de maladie contagieuse, veut se marier, aurait le droit de dévoiler le secret à la partie qui est dans l'ignorance. Car, dans ce cas et en d'autres analogues, le bien commun n'exige pas la discrétion absolue, vu que le prochain est menacé de dommages graves; le bien commun demande au contraire que l'innocent soit préféré au coupable, en l'occurrence à celui qui est malade et qui refuse de faire connaître son état à la partie saine. S. Alphonse, *op. cit.*, l. III, n. 971.

Le médecin en question pourrait toutefois se dispenser de parler si son attitude devait lui valoir un tort grave comme la haine de ses concitoyens, une peine publique ou une amende, etc... En de nombreux pays, il est, de fait, interdit à ceux qui ont reçu un secret dans l'exercice de leurs fonctions de le révéler, même quand le bien d'un tiers est en jeu et se trouve directement menacé par celui qui s'est confié. C'est le cas du médecin qui n'a pas le droit de révéler, même à leurs proches, la maladie contagieuse occulte de ses clients. Ainsi qu'il appert de cette remarque, dont l'importance ne saurait être diminuée, le droit positif a dépassé sur ce point les exigences de la loi naturelle. Il faut tenir compte de cette extension que nos contemporains ont tendance à donner au secret rigoureux. Il y a là une nouvelle et véritable raison de bien commun qui pourra être acceptée par les avocats et médecins catholiques, par exemple, de façon que leurs clients ne recourent pas à eux avec une moindre confiance que lorsqu'ils s'adressent à des non catholiques.

3. *Le bien personnel de celui qui a reçu le secret.* — Enfin l'obligation de demeurer fidèle au pacte implicite ou explicite cesse, dès qu'elle est contrebalancée par un dommage grave proportionné à l'importance du secret, sinon les avocats, docteurs et autres, auprès desquels on vient demander conseil, se refuseraient et n'accepteraient pas leur office; il est supposé en effet que celui qui a reçu le secret n'a pas voulu s'obliger avec un si grand inconvénient. Malgré cela, la solution pratique de certains cas est assez difficile. Titus par exemple, est faussement accusé d'un crime dont il connaît l'auteur, mais par un secret confié; a-t-il le droit de dévoiler ce qu'il sait? Si c'est le délinquant lui-même qui porte l'accusation contre lui et se constitue ainsi son injuste agresseur il n'y a aucun doute sur son droit à parler. Mais il n'en est plus de même si la calomnie provient d'une autre personne, car le bien de celui qui a confié le secret de sa culpabilité est alors contrebalancé par le bien de celui qui a reçu la confidence. Dans l'impossibilité d'accorder les opinions diverses des auteurs il semble que pratiquement il est permis de divulguer le nom du coupable. Mais la divulgation ne saurait être licite que lorsque celui-ci aura été prévenu de façon qu'il puisse prendre la fuite, s'il le juge utile.

III. RECHERCHE ET UTILISATION DES SECRETS. — 1<sup>o</sup> Recherche. — Du fait que rien n'appartient d'avantage à l'individu que ses secrets et qu'il a le droit de les garder, il est illicite d'essayer de les connaître par la violence, par la ruse ou par tout autre moyen pecca-

mineux. La faute commise en l'occurrence blesse la vertu de justice, car autrui est privé injustement de son bien; sa gravité, qui est relative à l'importance du secret qui a été ainsi mis à jour, est, suivant les cas, grave ou légère. Toutefois, même si la matière est grave, la faute ne le serait probablement pas, si celui qui extorque l'intimité d'autrui le fait avec la volonté formelle de ne rien divulguer et de tout garder secrètement pour lui. Par ailleurs, la recherche des secrets est autorisée s'il peut être présumé que celui qui en a la connaissance y consent ou n'y voit pas d'opposition. Il n'y a pas non plus faute contre la justice à explorer les secrets d'autrui, si c'est fait pour des motifs légitimes et proportionnés par une autorité compétente. En effet, les supérieurs civils, religieux et ecclésiastiques peuvent faire dévoiler les secrets et parfois même en ont le devoir, quand le bien commun de leurs sujets ou de leur communauté le demande. C'est une obligation imposée par l'Église à tout évêque de faire une enquête canonique sur la vie privée et cachée de tous ceux qui se présentent aux saints ordres. De même dans la cité, les magistrats sont tenus en vertu de leur office de faire dévoiler les crimes cachés, qui ont pu être commis, si le bien commun l'exige. N'est-ce pas un véritable cas de légitime défense pour les collectivités de mettre à nu les projets secrets des adversaires quand on soupçonne sérieusement que ces derniers préparent des embûches?

2<sup>e</sup> *Utilisation des secrets.* — 1. *Du secret communiqué.* — A condition que celui qui s'est confié n'en subisse aucun dommage, qu'il y consente au moins implicitement et qu'il n'y ait pas révélation du secret lui-même, celui-ci peut être utilisé par celui qui l'a reçu, soit pour sa gouverne personnelle, soit pour conseiller autrui en diverses circonstances de la vie. Mais, si l'utilisation du secret devait causer un tort quelconque, elle serait illicite, à moins que l'on ne puisse présumer le consentement de celui qui l'a livré ou qu'il n'y ait une cause proportionnée au dommage qui est à craindre. C'est conforme à la droite raison, car il est bien entendu que celui qui communique un secret ne le fait pas pour en subir de fâcheuses conséquences.

Pratiquement est-il permis d'utiliser les secrets acquis dans sa vie professionnelle? Pour donner à cette question une réponse satisfaisante quelques distinctions s'imposent. Un médecin par exemple, qui a été consulté à titre privé par un laïc, un clerc ou un religieux n'a pas le droit de révéler quoi que se soit de ce que la consultation lui a appris, aux autres, même aux supérieurs, sans l'assentiment de son client; si, par suite d'une violation de secret commise par le docteur en question, le supérieur se trouvait au courant de la situation irrégulière d'un de ses sujets, il ne pourrait pas en profiter pour agir contre ce dernier, sans que celui-ci y consente.

Mais le cas n'est plus le même si un médecin a été mandé par un directeur de maison ou par un supérieur de congrégation pour se prononcer sur l'état de santé d'un candidat. Ici il revient au docteur de juger avec prudence ce que son « client spécial » lui permet virtuellement de révéler. En cette occurrence en effet, celui qui se soumet à l'examen accepte tacitement que l'autorité compétente soit mise au courant de la raison physique pour laquelle il ne peut pas être admis dans la maison ou dans la congrégation. Il en est ainsi de tous ceux qui de nos jours se présentent aux médecins des compagnies de chemins de fer ou de transports en commun, entre autres, pour savoir s'ils ont les aptitudes physiques requises pour être admis comme cheminots ou chauffeurs. Les situations analogues sont multiples en nos sociétés contemporaines et se réalisent souvent quand un homme désire un emploi, demande des subsides ou fait valoir des droits à une pension. En tous

ces cas l'autorité compétente à qui la révélation est faite est tenue au secret rigoureux.

Enfin distinguons pour terminer le cas des médecins attirés des communautés religieuses, qui seuls en cas de maladie peuvent être consultés. En l'occurrence, vu qu'ils ne sont plus considérés comme remplissant une sorte de délégation du supérieur relativement aux capacités physiques nécessaires pour être accepté dans la communauté, ils sont à assimiler aux autres docteurs après desquels on se rend à titre privé: ils doivent donc garder strictement les secrets qui leur sont confiés.

2. *Du secret non communiqué.* — S'il s'agit d'un secret qui n'a pas été communiqué comme tel, mais exposé en public, il est permis de l'exploiter avec les moyens dont on dispose et de l'utiliser pour son intérêt personnel. Une invention expliquée au grand jour peut être améliorée, perfectionnée par le travail de celui qui en prend connaissance: il n'y a là aucune entorse faite à la justice, car l'intelligence qui est intervenue en a fait un bien propre: personne n'en saurait dès lors contester légitimement l'utilisation à moins que celui qui a lancé l'idée ingénieuse se soit fait octroyer un brevet de monopole par le pouvoir civil.

3. *Du secret communiqué fortuitement.* — Enfin, celui qui par hasard se trouve mis au courant d'un secret, en entendant par exemple d'autres personnes parler entre elles, n'a pas le droit de se servir de cette connaissance pour son avantage, s'il cause de la sorte un dommage à celui qui, sans le vouloir, a révélé ce qu'il savait. Ainsi il serait injuste d'utiliser pour soi-même une découverte scientifique quelconque, alors qu'on en aurait été instruit fortuitement par l'audition d'une conversation à laquelle on aurait été étranger. L'exploitation de l'invention serait en effet une injustice commise contre l'inventeur qui a un droit strict à en profiter personnellement. Cette injustice serait d'autant plus grave que le tort cause serait plus important.

A plus forte raison, si la découverte du secret détenu par autrui avait été faite avec malice, en ouvrant par exemple sa correspondance, le délinquant n'aurait-il pas le droit de se servir pour soi ou pour autrui de ce qu'il a ainsi appris. Il serait illicite par exemple de brigner un poste, alors que la vacance, ignorée jusqu'alors, a été connue par la lecture du courrier d'un autre. En de telles circonstances, poser sa candidature si celle-ci risque sérieusement de nuire à celle du prochain, serait un acte injuste. Dans le cas où le secret a été connu par une voie délictueuse, il n'est permis de l'utiliser, malgré le tort qui pourrait être causé à celui qui était au courant, que si c'est le seul moyen pour éviter soi-même un dommage ou pour épargner celui ennuï à une tierce personne innocente.

IV. CAS PARTICULIER: LE SECRÉT ÉPISTOLAIRE. — Selon la nature de la chose qui est manifestée et d'après la manière de la présenter par l'expéditeur, ce qui est communiqué par la correspondance est protégé par le secret naturel ou contre et demeure la propriété de celui qui a envoyé la lettre.

Quant à la lettre elle-même, si elle est considérée comme un document matériel, elle appartient à la personne qui l'a écrite. Sans vouloir entrer dans le détail, les moralistes donnent en général les règles suivantes relativement au secret épistolaire. Si les lettres sont destinées à une tierce personne et qu'elles soient cachetées et conservées dans un lieu secret, il est grave, de soi, de les lire, car on risque d'y trouver des relations intimes relatives à la famille ou à la conscience. Il n'y aurait cependant que faute légère s'il peut être légitimement présumé que dans l'écrit il n'y a que des choses de moindre valeur ou si la lettre est ouverte et lue par suite d'un acte de légèreté ou sans pleine adversité et que la lecture soit interrompue dès qu'on s'aperçoit qu'elle traite de matières sérieuses.



Toutefois, il n'y a aucun péché s'il y a une cause proportionnée pour se permettre cette lecture ou si l'expéditeur y consent expressément ou d'une manière tacite, ce qu'il ne faut pas présumer trop facilement, ou même si le destinataire juge prudemment qu'il n'y a pas d'inconvénient. Il serait également permis, au moins d'après certains auteurs, d'ouvrir et de lire une lettre, si l'on craint sérieusement que le secret qu'elle contient risque de compromettre le bien commun ou l'intérêt personnel du lecteur ou celui d'un tiers. Quelle que soit la valeur de ce principe, Vermeersch, *loc. cit.*, t. II, n. 700, il est avéré qu'il risque d'ouvrir la porte à bien des abus et qu'il ne doit être autorisé qu'avec la plus grande prudence et lorsqu'il y a une grande probabilité.

Il est permis aux parents et à ceux qui tiennent légalement leur place de lire les lettres qu'envoient ou que reçoivent leurs enfants. Les constitutions religieuses reconnaissent aussi en général ce droit aux supérieurs : ceux-ci devront donc s'y référer et ne pas abuser des pouvoirs que la règle leur donne ni les outrepasser. Dans ce cas il est normalement supposé que les inférieurs, en acceptant la règle, donnent implicitement à leurs supérieurs le droit de lire leur correspondance. Cependant quand une lettre traite d'affaires de conscience, ni les parents, ni les supérieurs ne sont autorisés à la lire sans la permission de celui qui l'a écrite, mais ils peuvent la déchirer, si la règle le leur permet.

Sur ce point il y a parfois bien des abus, car la curiosité semble primer sur la règle et même sur la loi naturelle. Les supérieurs sont tenus au secret naturel par rapport à tout ce qu'ils ont appris par la lecture de la correspondance de leurs sujets. A moins que ces derniers n'y consentent ou soient raisonnablement présumés le faire, ils n'ont le droit d'utiliser les connaissances ainsi acquises que pour la fin pour laquelle la règle les autorise à surveiller le courrier. Par ailleurs, ainsi que l'affirme le canon 611 du Code de droit canonique, tous les religieux hommes ou femmes, ont le droit d'écrire, sans que leur correspondance puisse être lue, au Saint-Siège et à son légat dans le pays où ils se trouvent, au cardinal protecteur, à leurs supérieurs majeurs, au supérieur de leur maison s'il est absent, à l'Ordinaire du lieu duquel ils relèvent et, s'il s'agit de moniales qui sont soumises à la juridiction de réguliers, même aux supérieurs majeurs de l'ordre. De même les religieux peuvent recevoir de tous ceux-ci de la correspondance sans qu'elle soit contrôlée par qui que ce soit.

Le mari, de soi, n'a pas le droit de surveiller la correspondance de son épouse, car celle-ci, bien qu'elle lui soit soumise, est cependant son associée. Pratiquement il faut tenir compte des coutumes en usage. L'intimité de la vie des conjoints semble indiquer qu'il vaut mieux qu'ils puissent lire mutuellement leur courrier.

Les lettres qui ont été jetées par celui qui les a reçues, ou qui ont été abandonnées volontairement par lui en un lieu public, sur un bureau commun ou sur une table, peuvent être lues par la personne qui les trouve sans que cette dernière commette de faute contre la justice, car il est présumé que le détenteur de la correspondance a renoncé à tous ses droits; il n'en serait pas de même si les lettres avaient été oubliées par négligence en un lieu public. Mais comment celui qui les trouve peut-il le deviner? Aussi ne peut-il être commis en l'occurrence qu'une faute légère d'indiscrétion. Celui qui, après l'avoir déchirée en petits morceaux, jette une lettre, a-t-il perdu sur elle tous ses droits? Autrement dit, une tierce personne est-elle autorisée à ramasser les morceaux et à reconstituer le document sans faire de péché grave contre la justice? Quelques moralistes pensent qu'il n'y aurait que faute

vénielle de curiosité, car, arguent-ils, celui qui fait la trouvaille peut supposer que le possesseur de la lettre l'aurait brûlée, s'il avait craint la violation d'un secret. Bien plus, disent même certains, celui qui rassemble les débris ne commet aucune faute, si, ce faisant, il espère s'assurer quelque utilité. Cette opinion n'est cependant pas admise par la majeure partie des moralistes, car ceux-ci estiment qu'en déchirant sa correspondance en petits morceaux, le propriétaire de la lettre a montré avec assez d'évidence qu'il ne voulait pas qu'elle fût lue par autrui et donc qu'il ne renonçait à aucun de ses droits. S. Alphonse, *op. cit.*, t. II, n. 70; t. III, n. 969; t. V, n. 70.

Tous les manuels de théologie morale traitent la question du secret. Nous nous contentons donc d'indiquer seulement quelques auteurs : Lessius, *De iustitia et iure ceterisque virtutibus cardinalibus*, t. II, Anvers, 1632, c. II, n. 51-62; Elbel-Bierbaum, *Theologia moralis decalogalis et sacramentalis*, III<sup>e</sup> part., Paderborn, 1894, n. 387-392; S. Alphonse, *Theologia moralis*, t. III, tr. VI, n. 970-972; t. V, n. 70; Carrière, *Prælectiones theologiae majores de iustitia et iure, de contractibus*, Paris, 1839-1844, n. 964-976; Lehmkuhl, *Theologia moralis*, Fribourg-en-B., 1910, n. 1441-1445; Noldin, *Summa theologiae moralis*, Innsbruck, 1926, n. 666-672; Prummer, *Manuale theologiae moralis*, Fribourg-en-B., 1923, n. 175-181; Genicot-Salmsmans, *Theologia moralis institutiones*, t. I, Bruxelles, 1927, p. 430-433; Marion, *Leçons de morale*, 11<sup>e</sup> éd., Paris, 1901; Tibergien, *La nature du secret professionnel*, dans *Chronique sociale*, mai 1930; Ami du clergé, 1929, p. 51-58; Tanqueray, *Synopsis theologiae moralis et pastoralis*, 9<sup>e</sup> éd., Paris, t. III, 1931, p. 385-398; Vermeersch, *Theologia moralis principia, responsa, consilia*, t. II, *De virtutum exercitatione*, Bruges, 1928, n. 697-702; Wouters, *Manuale theologiae moralis*, t. I, n. 1087-1091, Bruges, 1932.

N. IUNG.

**SÉCUNDINUS**, manichéen de Rome au début du V<sup>e</sup> siècle. — Il ne nous est connu que par une lettre qu'il adressa à saint Augustin vers 405 et qui mérita de celui-ci une réfutation, *Contra Secundinum manichæum*, P. L., t. XLII, col. 571-602. Sécondinus n'était dans la secte qu'un auditeur et il n'avait jamais vu saint Augustin; mais il avait lu plusieurs de ses traités contre le manichéisme, et cela avait suffi pour l'engager à lui écrire. Dans sa lettre, il reproche à l'évêque d'Hippone d'avoir tourné le dos à la lumière pour passer dans le royaume des ténèbres. Il lui déclare même qu'il n'a jamais bien connu le manichéisme et lui propose, s'il le veut, une conférence contradictoire. Au reste, il fait figure d'un esprit étroit et passablement embarrassé, car tantôt il fait confiance à la raison pour discuter les objections, et tantôt il déclare que la vérité reste mystérieuse. Saint Augustin, qui nous a conservé la lettre de Sécondinus, n'a aucun mal à la réfuter et à remettre son adversaire à sa place.

P. ALTIER, *L'évolution intellectuelle de saint Augustin*, t. I, Paris, 1918, p. 88-89, 215-216.

G. BARDY.

**1. SÉDULIUS**, poète chrétien du V<sup>e</sup> siècle. — Nous ne savons pas grand'chose de la vie de Sédulius. Une notice, jointe aux œuvres du poète dans des manuscrits anciens, nous apprend que celui-ci commença par étudier la philosophie en Italie; puis que, sur le conseil de son ami Macédonius, il devint professeur de métrique et qu'enfin il publia ses écrits en Achale, sous les règnes de Théodose le Jeune (408-450) et de Valentinien III (425-455), c'est-à-dire entre 425 et 450. Ces renseignements ne sont pas invraisemblables. Peut-on dire davantage? Le *De viris illustribus* de Gennade ne parle pas du poète, soit que Gennade l'ait ignoré, soit que la notice qu'il lui aurait consacrée ait disparu. Nous ne saurions guère douter cependant de l'époque à laquelle vécut Sédulius : il est sûrement antérieur au décret du pseudo-Gélase. *De libris recipiendis*, puisqu'il y est nommé d'une manière élogieuse et son œuvre

poétique, trouvée dans ses papiers, a été recueillie et mise en ordre par Tuscus Rufus Astéris, le même qui fit une recension de Virgile et qui fut consul ordinaire en 491.

Sédulius ne parle pas de lui-même dans ses écrits : tout au plus nous dit-il, dans la dédicace du *Paschale carmen* que, tandis qu'il usait infructueusement son temps aux *studia secularia*, la miséricorde divine l'a touché et qu'elle l'a décidé à composer quelque ouvrage capable d'affermir ses lecteurs dans le bien après les avoir attirés par le miel de la poésie. Comme d'autre part cet écrit ne fait aucune allusion au nestorianisme, mais combat le sabellianisme et l'arianisme (I, 299 sq.), on peut admettre que sa rédaction est antérieure à 131. Isidore de Séville, *De vir. illustr.*, xx, assure que Sédulius était prêtre, des auteurs postérieurs en font un évêque.

Sédulius doit le meilleur de sa réputation à un poème, le *Paschale carmen*, qui raconte, en vers hexamètres, les miracles du Christ. Après une préface en trois distiques, qui invite les lecteurs à prendre part au festin pascal, le I, I (352 vers) rappelle quelques miracles de l'Ancien Testament depuis Hénoc enlevé au ciel, jusqu'à Daniel préservé de la gueule des lions; le I, II (300 vers), après avoir rappelé la chute origénelle et la promesse de la rédemption, passe rapidement sur l'enfance du Sauveur, puis raconte le baptême du Christ, la tentation, la vocation des apôtres et commente l'oraison dominicale; le I, III (339 vers) commence par les noces de Cana et se termine sur la question des épouses relative au plus grand dans le royaume des cieux; le I, IV (308 vers) va de la guérison des deux aveugles jusqu'à l'entrée à Jérusalem; le I, V (438 vers) raconte la passion.

Sédulius ne prétend pas reprendre le récit de l'histoire évangélique; il se borne aux miracles; mais il veut expliquer ces miracles et ne se contente pas de les raconter. Son exégèse est allégorique et s'inspire de celle de saint Ambroise et de saint Augustin. Le récit suit ordinairement l'ordre de saint Matthieu, les autres évangiles intervenant pour fournir les compléments nécessaires. A peine est-il besoin d'ajouter que les exigences de la métrique, tout autant que le tempérament du poète, veulent beaucoup de paraphrases, de développements inutiles, de figures de rhétorique et de développement du tout au tout la simplicité du récit évangélique.

Macédonius, le dédicataire du *Carmen*, s'en plaignit au poète; il réclama aussi contre les suppressions arbitraires que celui-ci s'était cru obligé de faire aux récits évangéliques. Pour lui plaire, Sédulius s'astreignit à refaire en prose son ouvrage; il donna à ce nouveau travail le titre de *Paschale opus*. L'*Opus* en prose contient ainsi des développements nouveaux. Mais il est curieux de constater que les vers de Sédulius sont beaucoup plus simples et plus faciles à comprendre que sa prose. Cette infériorité de l'*Opus* paschal ne vient pas seulement de la difficulté qu'a pu éprouver l'auteur à découvrir des mots nouveaux pour dire des mêmes choses; elle tient surtout à son goût pour la périphrase, à son amour des termes énigmatiques et compliqués pour exprimer les réalités les plus courantes, à sa recherche des clauses. Poète, Sédulius imitait Virgile, même de façon inconsciente, et les lois de la métrique l'obligeaient à une certaine réserve; prosateur, il tombe trop souvent dans le mauvais goût.

Le poème eut d'ailleurs beaucoup plus de succès que l'ouvrage en prose. Nous avons déjà signalé qu'Astéris, le consul de 491, en donna une réédition, et que le décret de Gélase en fait grand éloge. Pendant tout le Moyen Âge, le *Carmen* resta l'un des modèles des poètes chrétiens et quelques-uns de ses vers sont entrés dans la liturgie : *Salve, sancta parens, enixa puerpera*

*regem, qui cælum terramque tenet, per sæcula... gaudia matris habens cum virginitatis honore, nec primam similem visam, nec habere sequentem; sola sine exemplo placuit femina Christo.*

Nous possédons encore deux hymnes de Sédulius en l'honneur du Christ; la première composée de cinquante-cinq distiques, chante les louanges du Sauveur, et s'attache à mettre en parallèle la promesse de l'Ancien Testament et sa réalisation dans le Nouveau; les premiers mots de chaque hexamètre étant répétés à la fin de chaque pentamètre, de la manière suivante :

Unius ob meritum cuncti perire minores  
Salvantur cuncti unus ob meritum.  
Sola tuit mulier, patuit qua jama leto  
Et qua vita redit, sola tuit mulier

(Vers 5-8.)

Il y a là une sorte de tour de force, sans autre mérite que celui du mauvais goût.

L'autre hymne vaut mieux : elle est abécédaire et comprend 23 strophes de quatre vers qui sont des dimètres iambiques. Elle raconte la vie du Christ depuis son incarnation jusqu'à l'ascension. Cette hymne est rapidement devenue populaire; deux de ses fragments ont mérité d'entrer dans la liturgie : *A solis ortus cardine* pour l'office de Noël, *Crudelis Herodes Deum* (*Hostis Herodes impie*) pour l'office de l'Épiphanie, non sans avoir été retouchés par les puristes du XVI<sup>e</sup> siècle.

Les œuvres de Sédulius ont pris place dans P. L., t. LXIX, qui reproduit l'édition de F. Arevalo, Rome, 1791. Une édition meilleure est celle de J. Huemer, dans le *Corpus de Vienne*, 1885.

J. Huemer, *De Sedulii poetæ vita et scriptis commentatio*, Vienne, 1878; Th. Mayr, *Studien zu dem Paschale carmen des christlichen Dichters Sedulius*, Augsburg, 1916; C. Weymann, *Vermutliche Bemerkungen zu lateinischen Dichtungen*, dans *Mittheilungen Museum für Philologie*, t. III, 1917, p. 183-189; J. Candel, *De clausulis a Sedulio in eis libris qui inscribuntur Paschale opus adhibitis*, Toulouse, 1904.

G. BARDY.

**3. SÉDULIUS SCOTTUS**, ou SÉDULIUS LE JEUNE, qui ne faut pas confondre avec le poète Sédulius (ci-dessus), ni avec Sédulius, évêque « en Bretagne » au VIII<sup>e</sup> siècle. Moine, né en Irlande au début du IX<sup>e</sup> siècle, sans doute chassé de son pays par les invasions normandes, il s'établit à Liège vers 848. Pendant une dizaine d'années, il y jouit de la faveur des évêques et des princes, en particulier de Lothaire I<sup>er</sup>, qui vraisemblablement lui confia l'éducation de ses fils Lothaire et Charles. On perd sa trace en 858. Expert en l'art de la grammaire, rimeur de cour adroit et fécond, érudit en lettres patristiques et profanes, il apparait comme le chef de l'école liégeoise. Outre ses vers, assez variés : élégiaques, épiques, voire parodiques et parfois quelque peu bachiques, il a composé : un *Collectaneum* remarquable par le nombre d'auteurs cités, quelques-uns peu connus à l'époque, mais qui ne brille guère par le souci du contexte; deux *Commentaires*, l'un sur le grammairien Eutyche, l'autre sur Priscien; une traduction latine du psautier grec, et quelques œuvres « grammaticales » d'attribution contestée. Il ne mériterait guère place ici, s'il n'avait laissé plusieurs ouvrages d'exégèse biblique et un traité parénétique politico-religieux :

*Collectanea in omnes B. Pauli epistolas*, *Collectanea in Mattheum*, *Liber de cælis prophetarum*, *Explanatricula de breviorum et capitulorum canonumque differentia*, *Explanatio in prælationem S. Hieronymi ad Evangelia*, *Liber de rectoribus christianis*. Ces écrits ne sont que des compilations peu originales, mais ils offrent quelque intérêt pour l'étude de la culture ou de l'histoire du IX<sup>e</sup> siècle. Le *Liber de rectoribus*, adressé, d'après Helmann, à Lothaire II entre 855 et 859, mais plus probablement à Charles le Chauve, selon d'Achery Ebert, Levislain, etc., est, quant à la forme, imité du

*De consolatione* de Boèce. Il comprend une préface en vers, avec 20 chapitres qui se terminent tous, à l'exception du dernier, par une poésie récapitulative. Quant au fond, il a beaucoup de ressemblance avec le *De via regia* de Smaragde et le *De institutione regia* de Jonas d'Orléans, qui lui sont antérieurs et dont cependant il ne fait pas mention. Sédulius estime que l'art de gouverner est l'une des choses les plus difficiles, mais il est loin de formuler une technique politique. Il reprend les thèmes les plus ressassés de la littérature « théocratique » du début du IX<sup>e</sup> siècle, d'une manière plus diffuse et avec plus de préoccupations littéraires que Smaragde et Jonas. Note légèrement plus appuyée sur l'obligation qu'a le roi de consulter tous ses conseillers et de ne rien faire seul : nous ne sommes plus au temps de Charlemagne, et le courant du droit germanique semble un peu plus affirmé. Mais tout cela reste dans le vague d'une exhortation. Hincmar apportera plus de netteté et de science juridique.

TEXTES. — Œuvre poétique, dans Traube, *Mon. Germ. hist., Poete latini aevi carol.*, t. III, 1886, p. 154-248; P. L., t. cit., donne *Coll. in omni. B. Pauli*, col. 9 sq.; *Explan. de brev. et capit.*, col. 271 sq.; *Liber de rector. christ.*, col. 291 sq.; *Enchiridion*, t. II, col. 341 sq. Autres ed. indiquées dans Ceillier, *loc. cit. inf.* Le meilleur texte du *Liber de rector. christ.* est celui de Hellmann. Les autres ouvrages sont de nombreux manuscrits.

NOTICES. — Ceillier, *Hist. génér. des auteurs sacrés et ecclésiast.*, 2<sup>e</sup> éd., t. XII, Paris, 1862, p. 357-361; Pirenne, *Sédulius de Liège*, Bruxelles, 1882, dans *Mémoires de l'acad. royale de Belgique*, t. XXXIII, col. in-8°; Hellmann, *Sédulius Scottus*, dans les *Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters*, publiées par Traube, t. I, fasc. 1, Munich, 1906; Manitius, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, t. I, Munich, 1911, p. 315-323; M.-L.-W. Laistner, *Thought and letters in western Europe A. D. 500 to 900*, Londres, 1941, p. 202-203, 202-205, 206-209 et *passim*.

Antécedentes dans L. Chevalier, *Repertorium scriptum hist. du Moyen Age*, Bio-bibliographie, 2<sup>e</sup> éd., t. II, Paris, 1905, col. 4195.

J. REYRON.

**2. SÉDULIUS** Henri, de son véritable nom HENRI DE VROOM, frère mineur de l'Observance de la province de Germanie inférieure. — Né à Clève, en 1549, il passa sa jeunesse à Utrecht, où il fit ses études chez les hiéronymites et entra en relation avec les frères mineurs. Il en prit l'habit à Louvain, en 1565 ou 1568. Le noviciat terminé, il s'appliqua à l'étude de la philosophie et de la théologie et excella surtout en histoire ecclésiastique et en patrologie. Après son élévation au sacerdoce et l'achèvement de ses études il s'adonna d'abord à la prédication, mais peu après il fut nommé très probablement lecteur de théologie au couvent de Louvain et exerça cette charge, par la suite, en d'autres couvents. A cause des troubles religieux et politiques des Pays-Bas, Sédulius fut envoyé, en 1578, avec quelques autres pères, au Tyrol, et chargé d'enseigner la théologie à Innsbruck. Il s'acquitta de cette tâche jusqu'en 1580. Comme, durant des années, de graves difficultés régnaient dans les couvents du Tyrol, Sédulius fut envoyé à Rome, en mars 1580, par l'archiduc Ferdinand d'Autriche, afin d'y négocier l'érection d'une province franciscaine autonome dans le Tyrol, jusqu'alors rattaché à Strasbourg. C'est pendant ce voyage en Italie que François de Gonzague, évêque de Pavie, puis de Mantoue, lui aurait suggéré de rassembler les matériaux pour un catalogue des écrivains de l'ordre. Il fut toutefois devancé par W. Willebr., qui, en 1578, éditait à Liège, les *Athanae orthodorum sodalitati franciscani*. Sédulius réussit dans sa mission. Aussi, le 16 avril 1580, fut-il désigné par le général et par Grégoire XIII comme le premier provincial de la nouvelle province du Tyrol. Au premier chapitre provincial, en 1582, il résigna cette charge,

fut élu définiteur et nommé gardien du couvent de Fribourg-en-Brigau.

En 1584 il retourna dans sa province de Germanie inférieure, où il fut nommé gardien du couvent d'Anvers, d'où il mena la lutte contre le calvinisme. Il fut mêlé aussi à plusieurs conflits, soit entre missionnaires et gouverneurs civils, soit entre clergé séculier et clergé régulier. Sédulius mena aussi une forte campagne contre la procession des flagellants, qui était organisée à Anvers (1586) par les capucins et les jésuites et sur laquelle on peut trouver des détails dans Hildebrand, O. M. Cap., *Les origines des capucins belges (1585-1587)*, dans *Collectanea franciscana*, t. II, 1932, p. 462-469 et *Een geeselprocesse te Antwerpen*, dans *Ons geestelijk erf*, t. V, 1932, p. 5-13. Sédulius exerça la charge de gardien dans plusieurs couvents : à Saint-Trond (1591), à Louvain (1593), à Malines (1597), à Anvers pour la seconde fois (1603). En 1598, il fut envoyé en Hollande pour y applanir les difficultés entre le vicar apostolique, Sasbold Vosmeer, et les réguliers, surtout les jésuites. En 1603 il fut désigné pour faire la visite de la province monastique des frères mineurs de Cologne et, en 1610, il fut chargé d'une mission dans les Pays-Bas. Il fut promu jusqu'à deux fois provincial de la Germanie inférieure (1606-1609 et 1616-1619) et élu définiteur général, en 1618, à Salamanque pour la famille ultramontaine des observants. Il mourut au couvent d'Anvers le 26 février 1621.

Parmi ses ouvrages apologétiques et polémiques, dirigés contre les protestants, on retiendra : *Præscriptiones adversus hæreses*, Anvers, 1606, in-4°, xviii-270 p., dans lequel il expose et réfute les erreurs du protestantisme et relate aussi la mort violente de Luther, telle qu'elle fut rapportée par le domestique du réformateur, mais rejetée, ensuite, par les historiens postérieurs comme contraire à la vérité. — *Apologictus adversus Alcoranum franciscanorum*, pro *Libro conformitatum*, Anvers, 1607, in-4°, xxx-289 p., dirigé contre un ouvrage satirique du protestant Érasme Alber, intitulé : *Der Barfuser Muenche Eulenspiegel und Alcoran*, Wittenberg, 1542, s. d., 1573, 1717 et 1718, ou en latin : *Alcoranum franciscanorum seu blasphemiarum et nugarum lerna de stigmatistis idolo quod Franciscum vocant*, ex *Libro conformitatum*, Francfort, 1542; Deventer, 1651; Sédulius, s'y montre plus théologien qu'historien. — *Divia Virgo Mosae-Trajectensis. De civitate Mosae-Trajectensis et divæ Virginis imagine. De sacrarum imaginum antiquitate, usu et fructu, ad sensum Ecclesiæ. De supplicationibus, sive processionibus ecclesiasticis et nonnullis aliis ritibus priscis et novis*, Anvers, 1609, dont une version néerlandaise par C. Thielmans parut à Louvain, en 1612, et à Bruxelles, en 1753 (remaniée et augmentée). — Il éditait *S. Bonaventuræ... Speculum disciplinæ et Projectus religiosorum...*, diligenter emendati, Anvers, 1591, in-4°, xxv-392 p.; *ibid.*, 1600, où il attribue ces traités à leur véritable auteur, à savoir le *Speculum disciplinæ* au franciscain Bernard de Besse et le *Projectus religiosorum* à David d'Augsbourg; *ibid.*, 1610, où le *De projectu religiosorum* n'est plus le même que celui des éditions antérieures. — *S. Bonaventuræ... De vita S. Francisci*, Anvers, 1597, in-8°, xlvi-399 p., avec un abondant commentaire. — *S. Ludovici, Caroli II, regis Siciliæ, filii, ex ordine minorum, episcopi Tolosani vita*, rédigée par un auteur anonyme, contemporain probablement et familier de saint Louis d'Anjou, et éditée, avec des notes et des commentaires par Sédulius, d'abord à Anvers, en 1602, in-8°, 115 p.; insérée ensuite dans son *Historia seraphica*, Anvers, 1613, p. 297-330; publiée, enfin, dans les *Acta sanctorum*, aug. t. III, Paris-Rome, 1867, p. 806-822.

Parmi ses autres ouvrages, il faut mentionner son



*Historia seraphica*, Anvers, 1613, in-fol., xiv-694-xi p., dans laquelle il retrace la vie de saint François et des principaux saints et bienheureux des trois ordres franciscains et décrit la mort héroïque des martyrs de Gorcum, d'Alckmaar et d'autres franciscains de la province de la Germanie inférieure, massacrés par les protestants. — *Beatorum Gorcomiensium martyrum... nobilis historia*, Anvers, 1619, in-4°, 40 p., publiée d'abord dans son *Historia seraphica*. — *Provincia inferioris Germanie fratrum minorum regularis observantiae*, désignée encore comme *Chronicon Werthense*, inédite, commencée en 1619 et terminée en 1620, dont une copie est conservée dans le ms. 1299 de la bibliothèque du couvent Saint-Isidore des frères mineurs à Rome (l'original n'a pas été retrouvé). — *Manus religiosorum* (*Handl der kloosterlingen*), Anvers, 1591, à la suite de *S. Bonaventura Speculum disciplinae et Projectus religiosorum*; réédité par J. Goyens, dans *Ons geestelijk erf*, t. vi, 1932, p. 78-79. — *Icones S. Clarae, B. Francisci Assisiensis primigeniae discipulae, vitam, miracula, mortem representantes*, Anvers, s. d. (vers 1595). — *Imagines seraphicae S. P. Francisci Assisiensis, illustriumque virorum et seminarum, qui ex tribus ejus ordinibus relati sunt inter sanctos, acta praecipuaque miracula spectatori representantes*, Anvers, 1602. — *Norma vivendi in provincia Germaniae inferioris pro domibus recollectis*, écrite de la main de Sédulus, promulguée par le provincial Servais Myricanus, le 9 juin 1598, conservée dans le ms. H. fasc. II, n. 21 de la bibliothèque du couvent des frères mineurs à Anvers et éditée par J. Goyens, dans *Arch. franc. hist.*, t. xxv, 1932, p. 67-76. — Il faut citer, enfin, un nombre considérable de lettres conservées dans les archives de l'État à La Haye (*Oud-bisschoppelijke Clercie*), dont plusieurs ont été éditées par D. Van Heel (voir ci-dessous), p. 100-138, et dans *Pater Henricus Sedulius, O.F.M., en de Eenhoornen van Sinte Marie*, dans *Arch. Gesch. Aartsbisdom Utrecht*, t. LV, 1931, p. 307-318. Elles sont d'une grande importance pour l'histoire des missions catholiques auprès des protestants des provinces fédérées des Pays-Bas.

L. Wadding, *Scriptores O. M.*, 3<sup>e</sup> éd., Rome, 1906, p. 114; J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, 2<sup>e</sup> éd., t. I, Rome, 1908, p. 459; Marcellin de Civezza, *Storia universale d. missioni francescane*, t. VII, 1<sup>re</sup> partie, *Appendice bibliografica*, Prato, 1883, p. 77; H. Hurter, *Nomenclator*, 3<sup>e</sup> éd., t. III, col. 853; E. Verbeek et F. Van den Berne, *Litteraire bronnen voor de geschiedenis der provincie Germania inferior*, dans *Collectanea franciscana Neerlandica*, t. II, 1931, p. 21-22 et 24-26; D. Hoevenaars, *De chronographia provinciae Germaniae inferioris van Franciscus Peri*, 1771, *ibid.*, t. I, 1927, p. 366; S. Dirks, *Histoire littéraire et bibliographique des fr. mineurs en Belgique et dans les Pays-Bas*, Anvers, 1885, p. 132-137; *Historische politieke Blatter*, t. XXII, 1894, p. 125-130; D. Van Heel, *De minderbroeder Pater Henricus de Vroom* (Henricus Sedulius) 1549-1621. *Zijn leven, zijne geschriften, zijne brieven*, La Haye, 1931; A. Teetaert, dans *Collectanea franciscana*, t. II, 1932, p. 405; Désiré de Vogeleensang, *ibid.*, t. III, 1933, p. 243-244; J. Goyens, *Nogmaals over de « Handl der kloosterlingen »*, dans *Ons geestelijk erf*, t. vi, 1932, p. 73-85; A.-D. Mac Donald, *The iconographic tradition of Sedulius*, dans *Speculum*, t. VIII, 1933, p. 150-155; Maximilianus van Moerdijk, *Litteratuur voor Vondel's « Lofzang van Sinte Clara »*, dans *Francie. Leven*, t. XV, 1932, p. 200-209; D. Van Heel, *Vita inedita Adami Susbott*, O. F. M. († 1552), auteur *Susbott Vosmeer*, dans *Arch. franc. hist.*, t. XXIV, 1931, p. 196 et 214; J.-N. Paquot, *Mémoires pour servir à l'histoire littéraire des Pays-Bas*, t. XII, Louvain, 1768, p. 375-385; P. Bergmans, *Sedulius*, dans *Biographie nationale de Belgique*, t. XXII, col. 146-149.

A. TEETAERT.

**SEEDORF** (François-Fégyel de), jésuite suisse, controversiste, (1691-1758). — Né à Fribourg le 31 décembre 1691 d'une famille noble de ce canton

(cf. *Dictionnaire historique et biographique de la Suisse*, t. VI, Neuchâtel, 1932, p. 138), François-Fégyel fut admis dans la Compagnie de Jésus, province du Haut-Rhin, le 14 octobre 1709. Professeur de théologie scolastique à Ingolstadt, il fut nommé en 1731 précepteur et confesseur de Charles-Théodore, fils de l'électeur Palatin; Seedorf vécut une quinzaine d'années à la cour de ce prince et mourut à Schwetzingen le 10 juillet 1758.

ÉCRITS. — *Lettres sur divers points de controverse, contenant les principaux motifs qui ont déterminé S. A. S. Mgr le duc Frédéric des Deux Ponts à se réunir à la sainte Église catholique, apostolique et romaine*, Liège, 1747, 2 vol. in-12. Ces lettres furent composées pour l'instruction du prince Frédéric avant son abjuration. Elles forment une somme apologetique de la religion catholique contre les objections protestantes. Le chancelier de l'université de Tubingue, Christophe-Mathieu Pfaff, critiqua divers points des *Lettres* dans ses *Theses contra librum Seedorfii*, Tubingue, 1749. Seedorf réfuta cet écrit dans la préface de la deuxième édition de son ouvrage, *Lettres sur divers points de controverse contenant les principaux motifs qui ont déterminé S. A. S. Mgr le Prince Frédéric comte palatin du Rhin, duc de Bavière, etc.* Nouvelle édition, revue, corrigée et augmentée par l'auteur, Mannheim, 1749, 2 vol. in-8°. (On compte de nombreuses éditions postérieures et des traductions en allemand, flamand et italien. L'édition de Liège, 1749, 2 vol. in-8°, contient une liste des princes et princesses ayant abjuré le protestantisme.) Pfaff répliqua à cette réponse par 12 lettres destinées à réfuter celles de Seedorf : *Beantwortung der 12 Briefe des Herrn P. Seedorf. Sammt einer Widerlegung der Vorrede, die er der zweiten französischen Ausgabe seiner Briefe vorgesetzt*, Tubingue, 1750, in-8°. Seedorf répondit par les trois publications suivantes. — *Première lettre à l'auteur d'un écrit allemand qui a pour titre : Réponse aux douze lettres du P. Seedorf avec une réfutation de sa nouvelle préface*, contre M. Pfaff, chancelier de Tubingue, Mannheim, 1750, in-12. — *Lettres d'un docteur en théologie de l'université d'Ingolstadt à l'auteur d'un écrit allemand, etc.* (5 lettres), Mannheim, 1752, in-12; traduction allemande, *Sendschreiben eines Doctoris Theologiae von der Hohen Schule zu Ingolstadt an der Verfasser von einer deutschen Schrift, deren Titel ist : Beantwortung, etc.*, Mannheim, 1753, in 12. — *Lettres d'un docteur en théologie de l'université d'Ingolstadt à l'auteur d'un écrit allemand et traduit en français qui a pour titre... etc.* Collection revue et corrigée par l'auteur (8 lettres), Mannheim, 1754, in-8°. — Entre temps, Seedorf avait été défendu contre Pfaff par un anonyme : *Vertheidigung der 12 Briefe Seedorf's wider die Beantwortung eines Anonymi (Pfaff) von Tübingen*, Vienne, 1751-1752. — Un certain Elius Lelius et un anonyme ont composé les deux écrits suivants contre les *Lettres* de Seedorf : *Epistolae galeatae, dessen erstes Schreiben an einen vertrauten Freund, nebst Anmerkungen über die Vorrede der wichtigen Briefe Seedorf's*, Leipzig, 1750. — *Eine deutlichere Erläuterung der Glaubenslehren, so in den 12 Briefen des Jesuiten Seedorf's enthalten, nach dem Glaubensbekenntnis, welches die Protestanten in Ungarn bei ihrem Uebertritt zur römischen Kirche schwören müssen*, Brunschwig, 1750. — Seedorf est également l'auteur d'un manuel de piété : *Officium B. V. M. perpetua paraphrasi et brevibus notis illustratum ad usum DD. Sodalium Academicorum iisdemque in zenium oblatum a Congregatione majore Academiae Ingolstadiana*, Ingolstadt, 1732, in-12. — La bibliothèque de Munich conserve un petit traité de Seedorf, *Dictata in theologiam thomisticam*, in-4°, de 32 ff. (uss. latins, n. 25 1774).

Sommervogel, *Bibliothèque des écrivains de la Compagnie de Jésus*, t. VI, col. 1043-1047; Boskovans, *Romanus pontifex Primas*, t. x, Nitra, 1876, p. 421-422 et t. III, Nitra et Komorn, 1867, p. 694; Heider, *Nomenclator*, 3<sup>e</sup> éd., t. IV, col. 1378-1379; Feller, *Biographie universelle*, t. XI, Poper, 1831, p. 382; *Mémoires de Trévoux*, mois 1718, p. 531-548.

J. MERCIER.

**1. SEGNERI Paul**, jésuite italien, prédicateur et écrivain ascétique renommé (1624-1694).

**I. VIE.** — Né à Nettuno dans le Latium le 21 février 1624, il entra dans la Compagnie le 2 décembre 1637. Destinée à la prédication après son ordination sacerdotale (1653), il s'y prépara par l'étude assidue de l'Écriture sainte, des Pères et de Cicéron. De 1665 à 1692, il se dépensa comme missionnaire populaire dans toute l'Italie, spécialement dans les États de l'Église et en Toscane. Son zèle apostolique, la sainteté de ses exemples et son éloquence produisaient de tels fruits qu'on l'égalait à saint Bernardin de Sienne. Les Italiens le regardaient comme le premier orateur de son temps dans leur pays et le Bourdaloue de leur littérature : s'il n'a pas la mesure et le goût de celui-ci, si des critiques raffinés ont pu discuter certaines de ses expressions, il paraît atteindre son grand contemporain français par la force et la rigueur de ses démonstrations et le dépasser en naturel et en verve, en richesse et en originalité de sentiment.

Atteint prématurément de surdité, il fut amené à multiplier ses publications, qui, de caractère surtout oratoire et ascétique, obtinrent dans son pays et à l'étranger un succès considérable.

Sous Innocent XI, dans ses ministères à travers l'Italie, le P. Segneri avait pu constater la large propagation des nouvelles idées mystiques, répandues spécialement par le docteur espagnol Molinos, alors en pleine faveur à la cour pontificale. Son expérience de directeur lui révéla le danger pour les âmes de ce qu'il estimait un quietisme condamnable. Déjà, en 1678, son confrère, le P. Gottardo Bell'huomo avait écrit contre Molinos son ouvrage : *Le piz (Il pregio) et l'ordre des oraisons ordinaires et mystiques*. Segneri encouragé par son général, le P. J.-P. Oliva, publia à son tour, en 1680, à Florence, l'*Accord (Concordia) de la fatigue et du repos dans l'oraison*, où il attaqua, sans les nommer, la *Guide* de Molinos et *La pratique facile* du prêtre marseillais Malaval (cf. dans ce dictionnaire, art. MOLINOS, t. X, col. 218 sq. et art. MALAVAL, t. IX, col. 1763). L'orateurien Petrucci, qui allait devenir évêque de Jesi et sera créé cardinal par Innocent XI, riposta par son ouvrage : *De la contemplation mystique acquise*. Segneri répondit par un nouvel écrit, d'abord communiqué à ses amis, puis imprimé sans nom d'auteur à Venise, en 1681 : *Réponse (Lettera di riposta etc.) au sieur Ignace Bariolini sur les exceptions alléguées par un défenseur des quietistes d'aujourd'hui*.

La *Concordia* fut mise à l'index (donec corrigatur) par décret du 26 novembre 1681, avec le *Pregio* du P. Bell'huomo (Hilgers, *Der Index...* p. 140); à son tour la *Lettera di riposta* subit le même sort (décret du 15 décembre 1682). Cette même année 1682, deux opuscules du P. Segneri, écrits avant ces condamnations et se rapportant aux mêmes questions, avaient en outre été publiés à Venise, sans l'aveu de l'auteur, qui s'en excusa auprès du Saint-Office; nous en donnerons plus loin les titres.

Après la condamnation de Molinos (3 septembre 1687), la retractation du cardinal Petrucci (17 décembre 1687) et l'ajout à l'index des ouvrages (5 février 1688), la *Concordia* put reparaître, avec quelques modifications peu importantes, sur l'autorisation formelle du Saint-Office (décret du 30 juillet 1692); tant d'autorisations semblables lui donnèrent, le 6 mai 1693,

en faveur de la *Lettera*; ce dernier ouvrage resta cependant dans les catalogues de l'index, comme anonyme, jusqu'à la refonte de Léon XIII (1900); la mention en fut alors effacée.

Avant sa mort, le P. Segneri reçut une réparation plus éclatante encore : après la mort d'Innocent XI (1689) et le court pontificat d'Alexandre VIII (du 16 octobre 1689 au 1<sup>er</sup> février 1691), Innocent XII, monté sur le trône pontifical, appela à Rome le grand orateur, dont il était un admirateur, et, malgré ses résistances, lui imposa la charge de prédicateur du Palais apostolique (6 février 1692); en outre, il le nomma, le 15 décembre de la même année, examinateur des évêques et théologien de la Pénitencerie, puis, le 10 janvier 1693, qualificateur du Saint-Office.

Dans les dernières années de sa vie, le P. Segneri intervint aussi dans une autre affaire, qui, celle-là, était tout intérieure à sa Compagnie. Segneri, à qui son âge, ses services et ses charges donnaient une autorité personnelle considérable, prit une attitude d'opposition très décidée contre le général de la Compagnie, Thyrsse Gonzalès, et ses efforts contre le probabilisme. Ayant reçu du général communication d'un écrit que celui-ci voulait publier (sans doute le *Tractatus succinctus de recto usu opinionum probabilium*, qui commença à être imprimé à Dillingen et contre lequel protesta aussi le P. Christ. Rassler, cf. art. RASSLER, t. XIII, col. 1676), le P. Segneri lui adressa une lettre aussi libre que respectueuse, où il le suppliait de renoncer à son projet, de ne pas faire la joie des ennemis de son ordre et de se contenter d'administrer celui-ci selon son esprit traditionnel. Il se mit résolument du côté des assistants, quand ceux-ci s'opposèrent à cette publication. Textes de la lettre et de la note donnant les motifs de cette attitude, dans Dollinger-Reusch, *Moralstreitigkeiten...*, t. II, n. 21, p. 99-101 et n. 69, p. 195-201.

De fait l'impression du *Tractatus succinctus* fut arrêtée. Mais en 1694, le P. Gonzalès parvint à faire paraître l'ouvrage plus complet, dont le *Tractatus succinctus* n'était que la préface, le célèbre *Fundamentum theologie moralis*. Segneri crut nécessaire de défendre le probabilisme dans trois lettres, que l'on se passa de main en main et qui ne furent imprimées que dans la suite : *Mussumo Degli afflicti Lettere sulla materia del probabile*.

Ces regrettables discussions se poursuivaient encore quand Segneri mourut à Rome, le 9 décembre 1694, regretté d'Innocent XII et entouré de l'estime et de la vénération générales. Le P. Paul Segneri, dont nous venons de résumer la vie est quelquefois appelé « l'ancien » pour le distinguer de son neveu, qui portait les mêmes nom et prénom (Paul Segneri, le jeune) et, qui, comme son oncle, fut prédicateur et auteur ascétique, mais de moindre éclat et de plus courte carrière. Voir ci-dessous.

**II. ŒUVRES.** — Les publications du P. Segneri ont été nombreuses; la plupart ont eu, soit de son vivant, soit après sa mort et jusqu'à nos jours, de multiples éditions et traductions; nous nous contenterons de signaler les titres des principales œuvres d'après leur première édition et les traductions pouvant présenter quelque intérêt pour l'histoire théologique. Pour le détail, voir Sommervogel.

**1<sup>o</sup> Prédication.** — Trois recueils principaux : *Panegirici sacri*, Bologne, 1664; *Quaresimale*, Florence, 1679 (très souvent réédité même de nos jours, traductions en huit langues, la doctrine, attaquée aux XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles, donna lieu à des polémiques); *Prediche dette nel Palazzo apostolico e dedicate alla Sanità di nostro Signore papa Innocenzo Duodecimo*, Rome, 1694.

2° *Ascétique, morale et apologétique.* — Les deux principales œuvres ascétiques de Segneri sont : *La manna dell'anima ovvero Esercizio facile insieme e fruttuoso per chi desidera in qualche modo attendere all'orazione... per tutti i giorni dell'anno*, Bologne, Florence et Milan, 4 vol. de 1673 à 1680, recueil de méditations souvent rééditées ou traduites; il existe des abrégés et des éditions de diverses parties extraites de l'ouvrage complet; et *Il devoto de Maria Virgine istruito ne' motivi e ne' mezzi che lo conducono a ben servirli*, Bologne, 1687. — Il faut aussi signaler un traité de morale exposant le détail des devoirs humains : *Il cristiano istruito nella sua legge ragionamenti morali*, Florence, 3 vol., 1686 (traductions diverses, dont une en latin du P. Max. Basser et une en français du P. Leau) et un ouvrage d'apologétique : *L'Incredulo senza scusa, opera... dove si dimostra che non può non conoscere quale sia la vera religione, chi vuol conoscerla*, Florence, 1690 (diverses traductions, en latin du même P. Basser, en français par un anglican, Besombe, et par le P. Ferd. Catoire, etc.).

3° *Poémique.* — Nous donnons les titres italiens complets des deux ouvrages écrits contre le nouveau quietisme : *Concordia tra la fatica e la quiete nell'orazione espressa ad un religioso in risposta da Paolo Segneri*, Florence, 1680; *Lettere di Riposta al signor Ignazio Bartolini sopra l'eccezioni che dà un Difensore di moderni Quietisti a chi ha impugnato le loro leggi in orare, divulgata in onor dell'utile e vera contemplazione ed in discernimento della contraria*, Venise, 1681. — Les deux opuscules, publiés en 1682, à Venise, sur la même matière et à l'insu de l'auteur, sont intitulés : *Fascetto di varii dubii intorno all'orazione oggi detta di pura fede, di fede nuda, di fede semplici o pur di quiete un la soluzione a ciascuno dessi et I sette principii su cui si fonda la nuova orazione di quiete*. Ce sont ces *Sept principes* (et non la *Concordia*, comme le dit Sommervogel, c. 1073), qui, traduits en français par l'abbé Dumas, parurent à Paris, Cramoisy, 1687, sous le titre : *Le quietiste ou les illusions de la nouvelle oraison de quietude* (cf. Ducloux, Molinos, p. xiv). Des lettres écrites contre l'ouvrage du P. Th. Gonzalez, Sommervogel (col. 1086) signale une édition faussement datée de Cologne, 1732, sous le titre : *Massimo Degli afflitti sulla materia del probabile* et des éditions faites en 1703, 1726, etc., à Cologne, Naples, Vérone, sous celui de *Lettere di P. Segneri all'Illustri. e Rever. Signore e Padrone NN. sulla la materia del Probabile* (réédition moderne Naples, 1856).

4° *Pastorale.* — Dès les premières années de ses missions, Segneri publia un petit volume de pratique confessionnelle destiné à instruire le pénitent : *Il penitente istruito*, Bologne, 1669, in-12; le titre se complète dans la 2<sup>e</sup> édition : *Il penitente istruito a ben confessarsi, Operella spirituale da cui ciascuno può apprendere il modo certo di ritornare in grazia del suo Signore e di mantenervisi...*, Bologne, 1674. Sommervogel note près de 15 éditions du vivant de l'auteur et autant dans les deux siècles suivants; des traductions en ont été faites en latin, allemand, néerlandais, polonais, espagnol, portugais, arabe, turc; des traductions françaises en ont paru à Paris, 1688, 1695, 1697, etc. (par dom Louis de La Grange, bénédictin de Saint-Vaast d'Arras), puis en 1801 (par l'abbé Delvincourt), en 1838 (par un professeur du séminaire de Clermont). C'est une pratique confessionnelle de caractère missionnaire, où la casuistique ne tient qu'un rang très secondaire; il y est particulièrement insisté sur la confession et le ferme propos; le pénitent est invité à tirer grand parti de la satisfaction sacramentelle et à demander de fortes pénitences; les examens sont sobres et précis

(ceux qui concernent marchands et fautes commerciales sont spécialement intéressants); des prières sont données pour aider la préparation de l'âme.

Trois ans après cet opuscule, Segneri le fit suivre d'un second, de même genre, qui s'adressait aux confesseurs : *Il confessor istruito, operella in cui si dimostra a un confessor novello la pratica di amministrare con frutto il sacramento della penitenza...*, Brescia, 1672. Dans la dédicace, l'auteur déclarait avoir été aidé dans son travail par le P. Pinamonti. L'ouvrage fut aussi de nombreuses éditions et traductions. Dom Louis de La Grange l'avait traduit et fait paraître à Paris, avant même l'*Instruction du pénitent* (autres traductions françaises au XVIII<sup>e</sup> siècle et en 1850 à Avignon). Cette pastorale du confesseur, de caractère plus casuistique que la précédente, reste dans le même ton et manifeste les mêmes tendances : la remise à plus tard de l'absolution est préconisée comme excellent moyen de toucher et de convertir; les opinions bénignes ne sont à utiliser qu'avec grande prudence, dans la mesure où elles ne nuiront pas au pénitent, ou avec les scrupuleux; le péril prochain est dénoncé avec vigueur et le confesseur qui n'en tiendrait pas suffisamment compte, est sévèrement blâmé; les haines, les vols et les impuretés (l'onanisme n'est indigne qu'en passant et sans être distingué de la mollesse) sont spécialement stigmatisés. Bien que très éloigné du rigorisme, qui tendait alors à prévaloir en France, cette *instruction du confesseur* nous paraîtrait aujourd'hui plutôt sévère; elle s'accorde assez bien avec les directions que donnera au siècle suivant saint Alphonse. Segneri était un missionnaire vigoureux et énergique, qui savait par ailleurs rester plein de charité et de bonté.

Enfin, au moment de cesser son ministère des missions, il fit paraître un troisième ouvrage analogue aux précédents et qui les complétait; c'était une petite somme de pastorale sacerdotale, le résultat de sa longue fréquentation du clergé paroissial et comme son adieu aux prêtres d'Italie : *Il parroco istruito, opera in cui si dimostra a qualsi sia curato novello il debito che lo strigne e la via de tenersi nell' adimplirlo...*, Florence, 1692. Réédité plusieurs fois au XVIII<sup>e</sup> siècle, l'ouvrage fut traduit en latin, espagnol, portugais, arabe et en français (cette dernière traduction par le P. Buffier, sous le titre : *La pratique des devoirs des cures*, Lyon, 1709). *Il parroco* se bornait à exposer, comme l'auteur le disait, les obligations étroites de l'état pastoral; il laissait le champ libre à la perfection et au zèle.

Le P. Buffier, dans l'*Avertissement* de sa traduction, louait l'ordre et l'arrangement des matières, le grand nombre de « traits judicieux et vifs », de comparaisons exactes et ingénieuses... C'est en effet un *pastorale* sacerdotale, pleine d'expérience, de chaleur et de mesure : le clergé de notre temps lui-même ne la lirait pas sans profit. Parmi ses points intéressants, signalons au moins celui-ci, qui concerne la communion des enfants : non seulement le P. Segneri proteste contre l'abus de la retarder à l'excès (jusqu'à vingt ans en certains lieux); mais il donne, à son sujet, des principes qui, sans être appliqués cependant par lui de la même manière, sont tout semblables à ceux qui ont prévalu de nos jours; cf. trad. Buffier, p. 103 et, sur le viatique, p. 160.

Les divers ouvrages que nous venons d'indiquer se retrouvent, avec d'autres moins importants ou jusqu'alors inédits dans les éditions des *Œuvres complètes* du P. Segneri, faites après sa mort : Parme, 1700, 2 vol.; Venise, 1712, 4 vol.; Parme, 1714, 3 vol., etc.; Brescia, 1823-1825, 22 vol.; Turin, 1833, 12 vol., etc.; Milan, 1845-1847, 4 vol., etc. Une traduction allemande de ces œuvres complètes a aussi paru à



Regensburg, 3<sup>e</sup> édit., 1856-1880, 17 vol. Enfin des recueils de lettres du P. Segneri ont été publiés au XIX<sup>e</sup> siècle : *Lettere inedite...*, Naples, 1848, *Lettere inedite...*, al. Granduco Cosimo terzo, Florence, 1857; et divers inédits sont signalés par Sommervogel, col. 1088.

Vies sommaires du P. Segneri, par le P. Giuseppe Massei (en italien), Foligno, 1702; Venise, 1717; par le P. Maximilien Rastler (en latin), Augsburg et Dillingen, 1707; Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. VII, col. 1020-1089; Hurter, *Nomenclator*, 3<sup>e</sup> édit., t. IV, col. 628; Nicéron, *Mémoires*, t. I, Paris, 1729, p. 378; Michaud, *Biographie universelle*, t. XXXVIII, p. 663-664; Paul Dudon, *Le quietiste Michel Molinos (1628-1696)*, Paris, 1921; J. Hilgers, *Der Index der verbotenen Bücher*, Fribourg, 1901, p. 110 et en append., n. 531-563; Dollinger-Reusch, *Geschichte der Moralsträflichkeiten*, 2 vol., Nördlingen, 1889; Ludwig Koch, *Jesuiten-Leertön*, 1934, col. 1637-1638.

R. BROUILLARD.

**2. SEGNERI Paul, junior**; prédicateur italien et jésuite, néveu du précédent. — Né à Rome le 18 octobre 1673, il entre dans la Compagnie en 1689. Après avoir parcouru l'Italie et s'être acquis la réputation d'un prédicateur de grand talent, il meurt en pleine mission à Sinigaglia, le 25 juin 1713, ayant opéré dans ses toutes-nées apostoliques des conversions étonnantes.

Outre une traduction italienne du traité *De l'amour de Jésus* du P. Noyen, Lucques, 1707, on lui doit une *Istruzione sopra la conversazione moderna*, Florence, 1711, in-42, petit livre souvent réimprimé, et traduit en français. D'après la *Mannuel dell'anima* de son oncle (le premier volume parut en 1673), Segneri junior composa encore *Meditazioni per ciascun giorno d'un mese...*, publiées peu après 1700, rééditées à Bologne 1723 et plusieurs fois au XIX<sup>e</sup> siècle.

Louis-Antoine Muratori, qui avait suivi en 1712-1713 plusieurs des missions et retraites prêchées par le saint homme, écrivit plus tard une *Vita del Paolo Segneri junior*, Modène, 1720, puis, en se servant de notes recueillies chez les instructions du missionnaire, des *Esercizi spirituali esposti secondo il metodo del P. Paolo Segneri junior*, Modène, 1720 (Venise, 1741; 1748, etc.), traduction française, 1721. Dans la préface, il expose comment le Père donnait missions et retraites publiques, les unes pour attirer les foules et rappeler les éléments de la doctrine, les autres pour entraîner les plus fervents. C'est à cet ouvrage que se rattachent les longues et après discussions qui mirent aux prises Muratori d'une part, et, d'autre part, les docteurs de l'université de Salzbourg, puis quantité d'autres adversaires, jésuites notamment, qui accusaient Muratori de prétendre que la dévotion à la Vierge n'était point nécessaire au salut. Se greffa là-dessus la querelle sur le *vou sanguinaire*. Voir l'art. MURATORI, t. X, col. 2552.

Les *Opere postume*, 3 vol., Bassano, 1795, de Segneri junior, préfacés et annotés par le P. Carrara, contiennent les sermons, discours et instructions, les *Esercizi spirituali* de Muratori, et divers opuscules spirituels. Nouveau tirage, Turin, 1857.

L.-A. Muratori, *Opere tutte*, t. I, Arezzo, 1767, contient sa vie, voir pages 37, 51, 125-128; A.-C. Jemolo, *Il giansenismo in Italia*, Bari, 1928, p. 229 sq.; Fr.-M. Galluzzi, *Vita del P. Paolo Segneri junior*, Rome, 1716, résumée en latin : *Vita P. Segneri junioris*, par A. Mayr, S. J., Ingolstadt, 1742; J.-M. Parthenius, *Commentarii et obitua*, Rome, 1855, p. 11-46; Hurter, *Nomenclator*, 3<sup>e</sup> édit., t. IV, col. 628 (note); Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. VII, col. 1089-1093.

A. RUYEZ.

**SEGUENOT Claude**, prêtre de l'Oratoire (1596-1676). — Né à Avallon le 1<sup>er</sup> mai 1596, après ses études secondaires à Dijon, il fit le droit civil à Bourges, plaida à Dijon, à Paris, fut pourvu d'une judicature; il entra dans la congrégation le 13 janvier 1624, fut envoyé l'année suivante en Angleterre à la suite de la princesse

Henriette mariée à Charles I<sup>er</sup>, revint en 1626 et fut ordonné prêtre cette année-là. Après deux ans passés à Paris auprès du P. de Condren, il fut, dès 1629, successivement supérieur des maisons de Dijon, Nancy, Rouen, 1634, Saumur.

1<sup>o</sup> Avant son emprisonnement à la Bastille en 1628. — Son premier ouvrage est *Conduite d'oraison pour les âmes qui n'y ont pas facilité*, Paris, 1634, in-12; le nom de l'auteur est seulement au bas de l'épître dédicatoire à Mme de La Ville aux Clercs, 2<sup>e</sup> éd., 1638; 3<sup>e</sup>, 1660, signée; 4<sup>e</sup>, 1674, augmentée par le P. Quesnel. Cet écrit, qui devait seulement servir à l'instruction d'une petite âme peu connue, répond à la difficulté qu'éprouvaient alors un grand nombre de fidèles qui voulaient faire l'oraison quotidienne et n'y réussissaient pas. H. Bremond y voit « un clair et vif et bref exposé de la philosophie béruillienne de la prière ». *Métaphysique des saints*, p. 113. Richard Simon, qui n'aimait pas son confrère, prétendait que la meilleure partie venait du P. de Condren qui l'avait copié, en y mêlant néanmoins beaucoup du sien, pour ne paraître pas plagiaire ». *Bibliothèque critique*, t. II, p. 340. Avec ses maîtres Béruille et Condren, ses émules Bourgoing, Olier, il développe cette idée que l'oraison n'est pas un bien de la nature, mais « un don de Dieu qui dispose de ses dons comme il lui plaît », p. 2, éd. 1660. Toutes les méthodes sont donc bonnes « puisqu'elles sont de Dieu... puisqu'elles vont à Dieu ». P. 13. Vous voulez offrir à Dieu de bonnes et belles pensées, « offrez-lui celles de l'âme sainte de Jésus, offrez-lui ses dispositions intérieures et le divin usage qu'il en a fait quand il était sur la terre ». P. 9. Cf. art. ORATOIRE, t. XI, col. 1112. Si Dieu ne vous donne rien, « adorez-le, adorez ses voies et ses conseils sur vous, adorez sa présence et son opération en vous ». P. 88. Il faut surtout soumettre notre esprit au Saint-Esprit, ce qui ne veut pas dire que nous ne devions pas agir du tout, mais ne pas agir par nous-mêmes, mais par l'Esprit de Dieu, nous exposer à l'œuvre de Dieu pour tout ce qu'il veut faire en nous : « Ne cherchez pas tant en l'oraison le goût et le repos de votre esprit, mais le repos et le règne de Dieu en vous ». P. 15. Peu de réflexion par conséquent : elle tend à retarder et même à suspendre la véritable activité de prière qui est une activité d'amour : « Unissez-vous, liez-vous d'abord; appliquez-vous, adhérez à un mystère car c'est en cela que consiste l'essence de la prière ». H. Bremond, *ibid.*, p. 124. Ce n'est pas du quietisme, car cet abandon à l'action de Dieu en nous suppose une grande énergie. Il n'y a plus au-dessus, pour les âmes privilégiées, que l'adoration de Dieu non par acte, mais par état : « Ce n'est pas elle (l'âme) qui opère, c'est Dieu qui vit et qui opère en elle, car, pour elle, toute action lui est ôtée, et elle est sans connaissance et sans amour qui subsiste en elle, mais Dieu opère, connaît et aime pour elle... elle n'est plus qu'une pure capacité remplie de l'opération divine qui la fait subsister ». P. 63. Ce c. ix, *D'une voie d'oraison ou l'action de l'entendement et de la volonté n'est pas employée est tout à fait remarquable; de même le c. XIII, Du repos de l'âme devant Dieu : L'action passe et l'état demeure... C'est porter un état particulier devant Dieu à l'oraison que d'entrer par grâce et par vertu dans cette inutilité apparente... Et tout cela honore par état quoique non par action ou quelque perfection en Dieu... ou quelque état que les Fils de Dieu a porté en sa sainte Humanité ». P. 115.*

En 1627, la Mère Agnès de Saint-Paul, sœur d'Arnould d'Andilly et de la Mère Angélique avait, sur le conseil du P. de Condren, écrit le *Chapelet secret du Saint-Sacrement*, appelé secret, et pour le distinguer d'un autre composé par Zamet alors directeur de

Port-Royal, et parce qu'en fait, jusqu'en 1633, il ne fut connu que de sept ou huit personnes dont le P. Seguenot. Il y est parlé de seize attributs de Jésus-Christ dans l'eucharistie, en l'honneur des seize siècles écoulés depuis son institution : sainteté, vérité, liberté, existence, suffisance, etc. ; à chaque article la Mère Agnès essayait d'approfondir l'une des vertus de Jésus-Christ dans le Saint-Sacrement. Il est visible qu'elle ne fait que répéter à sa manière les leçons qu'elle a reçues de Condren, des autres Pères de l'Oratoire qui fréquentaient Port-Royal et de Zamet leur disciple. En 1633, Octave de Bellegarde, archevêque de Sens, brouillé avec Port-Royal et Zamet à l'occasion de la fondation de l'institut du Saint-Sacrement, connut le *Chapelet*, en obtint la censure de huit docteurs de la faculté de Paris, l'envoya à Rome pour le faire condamner avec l'aide du P. Binet, comme tendant à établir une pureté imaginaire qui doit rendre l'homme indifférent à son salut. En voir le texte abrégé dans Prunel, *Sébastien Zamet*, p. 243, l'histoire dans H. Bremond, *L'école de Port-Royal*, p. 201-218. Rome refusa la censure qu'on lui demandait, plusieurs docteurs de l'université de Louvain n'y trouvèrent rien de répréhensible. M. de Saint-Cyran, introduit par Zamet à Port-Royal depuis 1634, en fit l'apologie et Seguenot vint à l'appui en composant *Élévations à Jésus-Christ Notre-Seigneur au T. S. Sacrement, contenant divers usages de grâce sur ses perfections divines*, brochure imprimée à la fin d'un livre qui a pour titre *Discussion sommaire d'un livret intitulé : Le chapelet secret du Saint-Sacrement*, Paris, 1635, in-8°. Le *Chapelet* n'est pas janséniste ; on pourrait étaler à la fin de chacun de ses chapitres les textes sans nombre où Jérulle, Condren, Olier, Eudes, Amelote, Quarré, Bourgoing, Saint-Pé, disent et redisent, mais avec infiniment plus de clarté, de prudence et de précision théologique, les mêmes choses que la Mère Agnès ». H. Bremond, *op. cit.*, p. 205. Celle-ci est souvent gauche et obscure, et prête facilement au contre-sens, avec cependant d'assez belles choses quelquefois. Dans les *Élévations* du P. Seguenot, une quarantaine de pages seulement, les erreurs grammaticales disparaissent à la faveur de la clarté, de l'étendue, du tour heureux qu'il donne à ses phrases. Ainsi le premier article de Mère Agnès : « Sainteté à J.-C. au Très Saint Sacrement, afin qu'il soit au très-saint sacrement, en sorte qu'il ne soit point de lui-même, c'est-à-dire que la société qu'il veut avoir avec les hommes, soit d'une manière séparée d'eux et résidente en lui-même, n'étant pas raisonnable qu'il s'approche de nous qui ne sommes que pécheurs... qui fit le plus crier, devint sous la plume du P. Seguenot : « Votre bonté, ô Jésus, vous tire et vous abaisse à nous, vous fait entrer en commerce et en société avec nous, et vous dites vous-même que c'est votre dessein en l'institution de ce sacrement adorable d'établir entre vous et nous une résidence mutuelle... Votre bonté vous donne ce desir, mais votre sainteté ne vous le permet pas, car elle vous sépare des créatures... Il me semble que ces deux effets différents opèrent aussi en moi deux dispositions différentes au regard de vous : l'une qui m'y attire et m'en approche par amour, l'autre qui m'en retire et m'en éloigne par révérence. » C'est exact, somme toute, et fort bien dit.

2° Le livre de la sainte virginité et les aventures du P. Seguenot. — À la prière de la comtesse de Brienne et de Mère Angélique, prieure des carmélites de Saint-Denis, le P. Seguenot publia *De la sainte virginité, discours traduit de saint Augustin avec quelques remarques pour la clarté de la doctrine*, Paris, 1638, in-8°, avec privilège du roi, sans toutefois l'approbation des docteurs que Seguenot, partant pour Saumur,

avait demandé de mettre, mais que l'imprimeur ne prit pas le temps d'attendre. L'ouvrage fut achevé d'imprimer le 14 mars ; or, le 7 mai, à l'ouverture de la troisième assemblée générale de l'Oratoire, l'auteur était appréhendé par ordre de Richelieu, mis en prison à Saumur et transféré le 14 à la Bastille, d'où il ne devait sortir qu'après la mort du cardinal ; il y était encore le 7 avril 1643.

Tels sont les faits. Comment les expliquer ? Aucune raison n'est suffisante pour éclaircir le mystère : Richard Simon accuse d'abord la préface dans laquelle le Père « se déclare ouvertement contre la théologie qu'on enseigne dans les écoles, à laquelle il oppose la doctrine de saint Augustin qu'on n'y enseignait plus depuis longtemps ». Tant de gens, dit-il, y ont touché qu'il est entièrement nécessaire d'y repasser le pinceau pour remettre les premiers traits et effacer les autres. « Ce seul discours, dit Richard Simon, qui ne différait guère du langage de Luther et de Calvin... était capable de faire impression sur l'esprit du cardinal. » *Bibl. critique*, t. II, p. 332. C'est au moins très exagéré.

La question des vœux a plus d'importance. Un capucin, le P. Hyacinthe, tout dévoué au P. Joseph, lui avait remis un exemplaire de l'ouvrage qui fit grand bruit à la cour et dans les communautés religieuses, parce que l'auteur paraissait mépriser les vœux de religion : « S'il arrivait, disait-il, qu'une personne mariée fût si bien disposée qu'elle fût non seulement capable de vivre honnêtement dans le mariage, mais que renonçant à tout ce qu'il y a d'impur et de sensuel... elle conservât une pareille pureté de cœur et d'esprit... quoique non une telle pureté de corps... celle-là aurait le mérite des vierges... elle serait aussi pure et aussi chaste qu'elles. » P. 12 des *Remarques*. Il y a certainement là une exagération, mais on ne peut accuser l'auteur de mépriser la virginité en faveur du mariage, « chose de soi si basse, si vile et si abjecte ». P. 13. Tandis que la virginité est chose de soi plus grande et plus parfaite que le mariage... il y a plus de mérite dans la virginité que dans le mariage. » P. 56.

Il se compromet davantage quand il dit : « Le vœu n'ajoute rien à la perfection chrétienne ni à ce qui a été voué au baptême, sinon quant à l'extérieur, en qui la perfection ne consiste pas. » P. 18. Le soupçon d'en diminuer l'importance était donc fondé, ces affirmations excessives, fausses, surtout si on les sépare du contexte, manquant des distinctions nécessaires et venant d'un auteur appartenant à une Congrégation nouvelle qui faisait profession de seastreindre à aucun vœu, pouvait paraître une critique des autres. Dans l'Oratoire même, quelques Pères voulaient introduire les vœux pour affermir la société en y conservant les sujets, les autres étaient très opposés à en faire ; les premiers se crurent vases et défirent le livre à Richelieu. Le P. Joseph dressa le catalogue des erreurs qu'il renfermait et en dénonça l'auteur.

Celui-ci s'expose plus encore quand il dit : « La pénitence n'est point véritable, ni entière, ni assurée si elle n'a les conditions de vraie contrition. Et ces conditions, d'après lui, c'est « la détestation du péché, la conversion à Dieu, le regret de l'avoir offensé, le désir de lui satisfaire, le ferme propos de s'amender, l'espérance de pardon, la confiance en sa miséricorde ; toutes lesquelles choses ne peuvent procéder que d'une charité parfaite et non point d'une crainte servile... Il n'y a que l'amour de Dieu et la haine du péché qui rendent la pénitence certaine. » P. 122. Par voie de conséquence, « s'il est certain que cette sorte de charité réconcilie l'homme avec Dieu et le met en sa grâce, avant qu'il ait reçu en effet le sacrement,

que reste-t-il à faire à l'absolution? Elle n'est plus qu'un acte judiciaire, par lequel le prêtre déclare, non simplement, mais avec autorité de la part de Jésus-Christ, que les péchés sont remis ». P. 129-130. La première affirmation exige plus que ne demande le concile de Trente, la seconde, bien que corrigée un peu plus loin : « Encore que dans l'acte de la contrition, les péchés soient remis, c'est toujours par rapport à l'absolution », p. 131, est excessive elle aussi. Or, Richelieu, dans son *Catechisme*, avait enseigné la suffisance de l'attrition excitée par la seule crainte des peines, et la manière dont le P. Seguenot avait parlé de la contrition l'avait blessé personnellement. D'autres disent aussi qu'il voulait écarter le confesseur du roi, le P. Caussin, qui profitait de la même doctrine pour donner des scrupules à Louis XIII et faire remplacer le trop puissant ministre. Voir Batterel, *Mém. domestiques*, t. II, p. 183.

Par 55 voix contre 38 « la Faculté de Paris déclare le 1<sup>er</sup> juin les propositions téméraires et erronées, « commencement de servitude... sous les ordres du cardinal », dit Batterel, p. 182. Richelieu presse le P. de Condren d'exclure l'auteur de la congrégation :

« Si le P. Seguenot est coupable, faites lui son procès », répond celui-ci, *ibid.*, p. 49. Pour ne pas faire passer l'opinion d'un particulier pour la doctrine de tout le corps, la maison de Paris fait le 3 juin une déclaration à laquelle adhère le P. de Condren, alors à Orléans près de Monsieur, frère du roi, le 16 juin; le 18 juillet le P. Seguenot rétracte ses notes dans une lettre fort humble au P. Joseph.

Pourquoi alors Richelieu s'obstine-t-il dans son injuste sévérité? « Il paraît trop évident, dit H. Bremond, que des raisons d'un autre ordre ont exaspéré la fureur doctrinale du cardinal. De celles qu'on apporte, une seule me paraît sérieuse, à savoir que, par delà Seguenot, Richelieu a voulu frapper Saint-Cyran. » *Le procès des mystiques*, p. 220. Depuis longtemps, il voulait en finir avec cet inquiétant personnage contre lequel il n'avait encore que des présomptions insuffisantes pour sévir. Il manda donc, pour se plaindre du livre et de son auteur, le P. de Condren qui lui fit « accroire que cet ouvrage devait bien plutôt être attribué à M. de Saint-Cyran qu'au P. Seguenot qui n'avait fait que lui prêter son nom ». Batterel, *ibid.*, p. 175. Sans doute, il est possible de reconnaître dans les *Remarques* les idées chères à Saint-Cyran que Seguenot a pu rencontrer à Port-Royal sans le fréquenter spécialement; il n'est pas possible d'admettre qu'il aurait jamais consenti à lui servir de prête-nom. L'échappatoire en tout cas ne réussit point, car le Père partagea le sort du trop célèbre abbé enfermé à Vincennes.

H. Bremond, après Moréri dans son *Dictionnaire*, pense assez justement « que les intérêts de l'attrition n'étaient qu'un prétexte et que Seguenot lui-même, auteur responsable du livre ou prête-nom, n'était qu'un comparse ». *Ibid.*, p. 221. Ce serait un incident de ce qu'il appelle le procès des mystiques, que Richelieu conduisit avec vigueur, poussé en cela par le P. Joseph. Celui-ci se montra souvent préoccupé de la confusion possible entre la vraie et la fausse piété et la dénonçait aux filles du Calvaire. Tous deux, dit Fagniez, se flattèrent d'avoir étouffé au berceau l'illumisme et le jansénisme. Le P. Joseph et Richelieu, t. I, Paris, 1894, 2 vol. in-8°, p. 59. Dès 1627, l'Éminence grise avait même rondement l'affaire des Illuminés de Chartres et de Picardie; en 1632, il fait mettre à la Bastille deux capucins « très sages en apparence » et leur imprimeur; en 1634, il fait enlever de Montdidier et conduire à Paris, malgré l'évêque d'Amiens, toutes les religieuses hospitalières qui ne paraissent pas avoir été bien coupables. Batterel

a sans doute raison de dire que c'est le P. Joseph « qui avait le plus mis le feu sous le ventre du cardinal ». *Op. cit.*, p. 179. Le P. Bourgoing, qui était son parent et qui avait travaillé à changer l'ordre de Bastille, ne put rien obtenir. En 1640 ou 1641, Jean-Pierre Camus fut menacé de la prison pour avoir écrit *La défense du pur amour et Carité*. Voir Bremond, *Procès des mystiques*, p. 218 sq. En 1638, il n'y a pas encore de jansénistes : Arnauld et Saint-Cyran « appartiennent encore tous les deux au front théocentriste, où ils donnent la main, d'un côté au salésien Camus, de l'autre au bérullien Seguenot; et c'est contre ce front unique, le front, pour ainsi parler, du « premier commandement », qu'est dirigée l'offensive de Sirmond et de Richelieu ». *Ibid.*, p. 274. Peut-être qu'un peu moins de violence n'aurait pas autant favorisé l'éclosion du jansénisme après la délivrance et la mort de Saint-Cyran.

3<sup>o</sup> Après la sortie de prison. — « Il rentra, dit Richard Simon, dans la congrégation sans aucune flétrissure. » *Op. cit.*, p. 330. Il devient successivement supérieur à La Rochelle, Clermont, Rouen, Tours, où il contribue comme confesseur à la conversion de l'abbé de Rancé, à Troyes ensuite; est nommé enfin assistant à l'assemblée de 1661. Accusé fausement de jansénisme auprès du nonce, il est relégué par ordre de la cour à Boulogne, juillet 1662, avec les PP. du Juannet et Du Breuil. Une requête au roi du P. Senault l'en fait revenir en 1663; il est de nouveau nommé assistant en 1666, supérieur de la maison de Paris en 1667, préside en 1672 l'assemblée où est élu supérieur général le P. Abel de Sainte-Marthe et meurt très saintement le 11 mai 1676 à l'âge de 80 ans. Il laissait en manuscrit une traduction latine du livre *Des grandeurs de Jésus* du P. de Bérulle qui n'a jamais été publiée.

Batterel, *Mémoires domestiques pour servir à l'histoire de l'Oratoire*, t. II, Paris, 1903, in-8°; Le P. Charles de Condren, p. 49. Le P. Claude Seguenot, p. 158 sq.; H. Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux*, t. III, p. 325, 331, 425; t. VII, p. 113; t. VIII, p. 272; t. X, p. 321; t. XI, p. 219-223, 225, 226, 232, 274; Fagniez, *Le P. Joseph et Richelieu*, Paris, 1894, t. I, p. 1-59; Ingold, *Supplément à l'essai de bibliographie oratorienne*, Sainte-Beuve, Port-Royal, 2<sup>e</sup> éd., t. I, p. 336, 199; Richard Simon, *Bibliothèque critique*, Amsterdam, t. II, 1708, c. XXI, p. 321, acte de condamnation par les principaux de la congrégation des *Remarques sur le livre De la virginité*, c. XXII, p. 328 sq.; Réflexions sur l'acte précédent et sur le livre *De la virginité*.

A. MOLIEN.

**SEGUIN Jérôme**, jésuite français (XVII<sup>e</sup> s.). — Né à Paris en 1607, frère du premier médecin de la reine, il entra dans la Compagnie en 1627; il professa la philosophie pendant six ans, la théologie dogmatique et morale pendant neuf ans. Il mourut à Paris en 1655.

La part qu'il prit à la controverse sur la *Fréquente communion* lui valut une certaine notoriété. Après les élan oratoires du P. Nouët, après les réfutations et les attaques des PP. Lombard et Petau, Seguin publia, anonyme, un *Sommaire de la théologie d'Arnauld*, 1643. En un style de bataille (« ouvrage qui ne respire que le sang », dit Hermant, *Mémoires*, t. I, p. 280; « paroles de sang », écrit Arnauld dans son *Apologie de Saint-Cyran*, *Œuvres*, t. XXIX, p. 186), il essaya de découvrir la conformité de la doctrine d'Arnauld avec celle de Saint-Cyran, établie d'après l'*Information* de 1638. Il publiait pour la première fois les trente célèbres *Maximes* tirées de l'*Information*, dont l'authenticité a été si fort discutée. (Arnauld consacra deux des quatre parties de l'*Apologie de Saint-Cyran* à une *Réponse à l'extrait d'une Information prétendue*, s'attachant à en prouver la fausseté ou tout au moins la déformation, et à la réfuter de point en point. *Œuvres*, t. XXIX, p. 173-316.)



Attaqué pour sa doctrine eucharistique, l'auteur de *La fréquente communion* voulut répondre. A l'adresse surtout de Petau, mais aussi de Seguin et d'autres, il écrivit la même année, 1643, *La tradition de l'Eglise sur le sujet de la pénitence et de la fréquente communion*. Il s'y efforçait d'atténuer ce qui avait pu d'abord choquer, et l'affaire en serait restée là, si Branchet de La Milletière, pasteur calviniste sur le point de se convertir (1645), n'eût trouvé l'occasion belle d'utiliser la controverse pour essayer de rapprocher les points de vue calviniste et arnaldien dans *Le pacifique véritable sur le début de l'usage légitime du sacrement de pénitence*. Tandis que la Sorbonne censurait ce livre, et qu'Arnould s'empresait de réfuter le malencontreux pasteur, Seguin, toujours fougueux, exploita cet essai de conciliation entre Arnould et Calvin dans un violent opuscule anonyme : *Application de la censure du livre intitulé : Le pacifique véritable au livre de la Fréquente communion*, in-4°, 1644, où puisa largement l'auteur (Henri de Bourbon, croit-on) des *Remarques chrétiennes et catholiques sur le livre de la Fréquente communion*, 1644.

Sur ces entrefaites, Arnould avait présenté sa défense à Marie de Médicis dans une *Lettre* publique, où il affirmait sa soumission à la hiérarchie. Seguin n'y put tenir. Toujours sous le voile de l'anonymat, il lança une *Response à l'apologie du sieur Arnould contenue en sa lettre adressée à la reine régente...*, in-4°, 1644, sorte d'appel au pouvoir royal et de mise en garde contre la doctrine janséniste, aux conséquences désastreuses, et contre la personne d'Arnould, aux projets subversifs. En passant, il disait aussi leur fait aux évêques approbateurs de la *Fréquente*.

A la littérature extraordinairement abondante qui continuait à alimenter cette polémique, Seguin devait encore ajouter. En 1646 parut la *Défense de M. les Prélats approbateurs du Livre de la Fréquente communion...* pour servir de réponse à deux libelles publiés par les jésuites intitulés : *Réponse à l'Apologie du Sr Arnould...* et *Application de la Censure...*, in-4°. Cette *Défense* qui visait surtout Seguin avait sans doute été composée par Arnould. En tout cas, elle le justifiait, lui et son livre. Elle attaquait aussi. « On y dévoile, devait écrire plus tard l'éditeur d'Arnould, les intrigues monstrueuses des jésuites dans cette affaire et la conformité de leur conduite avec celle de la plus grande partie des hérétiques de tous les siècles ». *Œuvres*, t. XXVI, p. CXXIX. Seguin riposta par un in-folio où il reprenait toutes les accusations antérieures : *Causa commotionis in Gallia adversus librum De frequenti communione...*, La Flèche, 1647.

Que la vivacité, l'aigreur et l'ânerie d'attaques trop souvent personnelles ne fassent pas oublier cependant la gravité objective du débat, puisque trois des erreurs jansénistes proscrites par décret du Saint-Office du 7 décembre 1690, sont extraites, au moins quant au sens, de la *Fréquente communion*. Cf. Denzinger-Bannwart, n. 1308, 1312, 1313.

Arnould, *Œuvres*, aux références données plus haut ; A. de Moxet, *Les premières controverses jansénistes*, Louvain, 1917, sect. II, c. II-IV ; en appendice, p. 196-199, on trouve les *Mémoires* de G. Hermant, *Mémoires*, t. I, passim ; Sommeragel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. VII, col. 1098-1099 ; Solwéil, *Bibl. scriptorum Societ. Jesu*, p. 347.

A. RAYLZ.

**SÉGUR (Louis-Gaston de)**, prélat français, 1820-1881. — Né à Paris le 15 avril 1820, Louis-Gaston de Segur manifesta dans sa jeunesse certaines aptitudes pour le dessin et la peinture et fréquenta même pendant quelques mois chez Paul Delacroix. Puis il étudia le droit et fut nommé attaché d'ambassade auprès du Saint-Siège. En cette qualité il séjourna un an à Rome, 22 février 1842-janvier 1843 ; de retour à Paris, il entra au séminaire Saint-Sulpice et fut

ordonné prêtre par Mgr Affre le 17 décembre 1847. Dès lors il consacra son zèle à exercer le ministère auprès des petits et des délaissés : enfants pauvres, apprentis, ouvriers, prisonniers militaires. Pour être plus libre dans son apostolat, il quitta sa famille et forma une communauté de prêtres animés du même esprit de pauvreté que lui et du même amour de Dieu. Patronages, retraites, catéchismes épuisent tellement ses forces, qu'il tombe malade et doit s'arrêter quelques mois. Rétabli, il est nommé auditeur de Rote pour la France, et en cette qualité séjourne à Rome de 1852 à 1856. La communauté qu'il avait constituée à Paris ne survécut pas à son départ. Étant sur ces entrefaites devenu tout à fait aveugle, il donna sa démission et rentre à Paris où il passe les vingt-cinq dernières années de sa vie. Pie IX l'avait nommé protonotaire apostolique, le 4 janvier 1856. Napoléon III le fit chanoine de Saint-Denis. Le saint prêtre mourut le 9 juin 1881 dans son appartement de la rue du Bac. Ses funérailles furent un triomphe : une foule considérable d'ouvriers et de pauvres accompagna celui qui les avait tant aimés et si efficacement secourus.

Mgr de Ségur fut surtout, et peut-être exclusivement, un directeur d'âmes, et la plupart de ses écrits, très nombreux, mais aussi très brefs, sont des traités de piété ou de dévotion. Sa doctrine théologique était celle de l'École française (voir spécialement *Nos grands en Jésus*) et le but que sa direction poursuivait était de former dans le chrétien la vie de Jésus. Dans cette intention il écrivit *La piété et la vie intérieure*, en 8 vol., dont l'un avait pour titre *Jésus vivant en nous* ; la traduction italienne de cet opuscule fut mise à l'Index par décret du 30 juin 1869. La théorie générale de la présence de Dieu en nous était susceptible d'interprétations panthéistes, et les applications de la doctrine pouvaient être suspectées de quietisme. Avec une grande soumission, l'auteur lit retirer du commerce toute l'édition française, refit entièrement le traité inculpé, le soumit à Pie IX, et le publia sous le titre nouveau : *La grâce et l'amour de Jésus*. Comme les maîtres de l'École française, comme Bérulle en particulier, Mgr de Ségur insiste beaucoup sur l'incorporation du chrétien à Jésus. Il ne contribua pas peu à ramener l'attention de ses contemporains sur la doctrine que les spirituels du XVIII<sup>e</sup> siècle français puisaient directement dans les écrits de saint Paul et de saint Jean. On pourrait noter cependant que, chez Mgr de Segur, comme du reste chez Mgr Gay, qui fut lui aussi grand disciple de Bérulle et de M. Olier, la spiritualité de saint François de Sales a laissé plus d'une empreinte, spécialement dans les petits traités sur les vertus. Mais ce n'est là qu'une nuance ; le fond reste profondément bérullien. Pour les enfants, il composa un charmant ouvrage, *La piété enseignée aux enfants*, qui est encore réédité avec grand succès.

Sa méthode de direction était : 1. la fréquentation des sacrements, *Traité sur la confession*, *Traité sur la sainte communion* dans lequel il recommande la communion fréquente et même quotidienne ; 2. la pratique des œuvres de charité envers le prochain ; 3. une grande dévotion envers la sainte Vierge ; 4. et l'amour de l'Eglise et du pape. Sur ce dernier sujet, il écrivit plusieurs opuscules, ainsi *Le pape, Le souverain pontife*, et deux autres destinés à défendre la définition du concile du Vatican : *Le pape est infallible* et *Le dogme de l'infalibilité*. Signalons un ouvrage de polémique, *Les causeries sur le protestantisme*, Paris, 1869, pour réagir contre la propagande protestante du XIX<sup>e</sup> siècle, et en particulier pour répondre à la réédition des ouvrages de Marnix de Sainte-Aldegonde.

*Œuvres*. — *Œuvres complètes*, 16 vol. in-8° ; *Instructions pastorales*, 2 vol. in-12 ; *Lettres de Mgr de Segur à ses filles spirituelles*, Paris, 1923, in-12.

*Études.* — H. Chammont, *Mgr de Ségur, directeur des ams*, Paris, 1884, 2 vol., in-12; marquis de Ségur, *Mgr de Ségur, souvenirs et recits d'un prêtre*, Paris, 1891, in-8; marquis de Mousseau, *Mgr de Ségur*, Paris, 1913, in-12; M. Even, *Mgr Gaston de Ségur*, Paris, 1936, in-12.

J. RIVET.

**SEGURA (Nicolas de)**, jésuite mexicain, né à Puebla de los Angeles le 20 novembre 1676, entre dans la Compagnie le 3 avril 1695; il enseigne la rhétorique, puis la philosophie et la théologie, fut recteur de plusieurs collèges, procureur de sa province à Rome et à Madrid. À son retour au Mexique, en 1727, il fut préposé de la maison professe de Mexico. Il mourut tragiquement dans cette ville le 6 mars 1743; on le trouva étranglé dans sa chambre, sans qu'on pût identifier l'auteur de ce crime.

Le P. de Segura a publié des sermons et des panégyriques ainsi qu'une traduction d'une vie italienne de saint Jean Népomucène, martyr de la confession (1733). De plus on a de lui divers ouvrages théologiques : *Tractatus de contractibus in genere et de testamentis*, Salamanque, 1731, in-4°; *Tractatus theologici pro variis gravibusque difficultatibus*, Madrid, 1731, 2 vol.; et un écrit canonique, composé à l'occasion de difficultés entre les jésuites et les décamateurs espagnols des colonies : *Defensa canonica por las promesas de la Compania de Jesus, de la Nueva España y Philipinas, sobre las censuras impuestas y reagravadas a sus religiosos y a todos que los comunicaran, por los Juezes Hacedores de Rentas decimales de la Santa metropolitana Iglesia de Mexico*, Madrid, 1738; sur cet écrit et sa date, voir Uriarte, *Obras anónimas*, t. IX, n. 6191.

Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jesus*, LXVI, col. 1101; Hurter, *Nomenclator*, 3<sup>e</sup> édit., t. IV, col. 1351 et 1643.

R. BROUILLARD.

**SELD Georges-Sigismond**, vice-chancelier du Saint-Empire (1516-1565). — Né à Augsburg le 21 janvier 1516, Georges-Sigismond Seld étudia à Ingolstadt, à Padoue, où il fut reçu docteur en droit, et en France. De retour en Bavière, il fut nommé conseiller du duc Louis. Conseiller de Charles-Quint en 1546, il devint vice-chancelier du Saint-Empire quatre ans plus tard. En cette qualité, il rédigea les articles du traité de Passau et fut, en 1557, commissaire impérial au colloque de Worms. Ferdinand I<sup>er</sup> maintint Seld dans ses fonctions, mais celui-ci donna sa démission quelque temps après. Rappelé par Maximilien II, Seld mourut accidentellement six mois plus tard, le 26 mai 1565.

Seld a écrit une vie de Charles-Quint et deux ou trois autres ouvrages, mais l'écrit qui lui valut la notoriété est un *Discursus de censuris et romani pontificis potestate*, Vienne, 1565 (?), composé en 1558 à la demande de l'empereur Ferdinand I<sup>er</sup> contre le pape Paul IV. Ce dernier estimait en effet que l'abdication de Charles-Quint n'était pas valide, parce que faite sans son avis, et que l'élection de Ferdinand comme empereur était illégale par suite de la participation des princes électeurs ralliés à la Réforme. Seld développe longuement, dans un langage qui n'est pas très différent de celui des protestants, l'opinion de la cour impériale : l'empereur est entièrement libre vis-à-vis du pape et celui-ci n'est aucunement fondé à juger la conduite politique de l'empereur; Seld établit en conséquence la validité de l'abdication de Charles-Quint et la légitimité de l'élection de Ferdinand I<sup>er</sup>; il conclut en menaçant Paul IV de la convocation d'un concile. L'écrit de Seld a été traduit en allemand sous le titre suivant *Rathsching, darin von der Kaiser und Pabstgewalt, und wie weit dieselbe erstrecke, catholice discursiert wird, hauptsächlich aber von dem entstandenen Streit, ob ein Römischer Kaiser, so sich der Reichsurkunde und*

*Bürde entladen will, nothwendig die Resignation in der Päbstl. Heil. Hand thun müsse*, Francfort, 1614. Seld est également l'auteur d'un écrit contre les revendications de Pie IV au sujet de l'élection de Ferdinand : *Consilium, oder Bedenken an Kaiser Ferdinand, wie des Päbsts Pie IV unbilligen Annahmen wider Ihrer Majestät ordentliche Wahl durch die Churfürsten des Reichs, ohne des Päbsts Consens und Bewilligung geschehen zu begegnen sei*, 1559 (?) et Francfort, 1612. La thèse de Seld eut au moins un résultat heureux, celui de prouver à la Curie romaine la nécessité de s'adapter au changement des temps et des mœurs.

*Allgemeine deutsche Biographie*, t. XXXIII, Leipzig, 1891, p. 673-679; Pastor, *Histoire des papes*, trad. Poizat, t. XIV, Paris, 1932, p. 286-287; Roskovány, *Romanus pontifex Primus*, t. II, Nitza et Komárom, 1867, p. 117, 821 et 825; Moréri, *Le Grand dictionnaire historique*, éd. de 1759, t. IX, p. 325; J. Janssen, *Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgang des Mittelalters*, t. IV, Erlbourg, 1890, p. 66-67; Hebele-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. IX, b, Paris, 1931, *passim*; et la bibliographie donnée par Pastor.

J. MERCIER.

**SÉLESTAT (Hugues de)**, frère mineur de la province de Strasbourg du x<sup>e</sup> siècle, que C. Oudin confond avec le dominicain Jean-Hugues de Sélestat. Voir *Commentarius*, t. III, col. 2585. — La vie de ce franciscain est encore bien mal connue. De la rubrique finale de son commentaire sur le premier livre des Sentences, conservé dans le ms. 571 de la bibliothèque universitaire de Leipzig : *Explicit compilatio super primum Sententiarum, quam compilavit Hugo dictus de Stetsat, Parisiis tunc studens, de diversis scriptis et lecturis magistrorum* (fol. 145 v°), il résulte que Hugues étudia à Paris. Quant à l'époque à laquelle il fréquenta l'université de Paris, Fr. Pelster, S. J., s'appuyant sur les notes du cardinal Fr. Ehrle, est enclin à placer la vie d'étudiant de notre auteur pendant le xiii<sup>e</sup> siècle. Voir *Scholastic*, t. IV, 1929, p. 445, n. 213. Au contraire, L. Meier, O. F. M., *Hugonis de Schlettstadt, O. F. M., doctrina de materia spirituali*, dans *Studi francescani*, sér. III, t. II, 1930, p. 292-293, tâche de prouver que les arguments, empruntés au commentaire sur les Sentences d'Hugues, nous obligent à reculer sa fréquentation de l'université de Paris au moins jusqu'au xiv<sup>e</sup> siècle, et du fait que le franciscain n'est jamais cité pendant le xiii<sup>e</sup> et le xiv<sup>e</sup> siècle et que les plus anciens manuscrits de son commentaire datent seulement du x<sup>e</sup> siècle, il conclut que, très probablement, il ne fit ses études à Paris que pendant le x<sup>e</sup> siècle. C'est revenir à la thèse admise par tous les biographes anciens et modernes, qui placent le séjour de Hugues de Sélestat à Paris vers le milieu du x<sup>e</sup> siècle.

Hugues est l'auteur d'un *Commentaire sur les Sentences*, qu'il composa, d'après la rubrique citée plus haut, à Paris, pendant qu'il y était étudiant. Le I. I qui débute : *Fluvius egrediebatur de loco volutatis*, et qui termine : *a quo omne principium, medium et finis, quo etiam mediante ad finem liber iste perductus est*, est conservé dans le ms. 571, fol. 2 r°-145 v°, de la bibliothèque universitaire de Leipzig. Le I. II débute : *Nomen secundi fluvii Gyon et se termine par un épilogue, qui concorde à peu près littéralement avec la fin du commentaire sur le I. III des Sentences de saint Bonaventure : Multa dicimus et in verbis deficiamus, consummator etiam sermonum ipse est sc. Dominus noster Jesus Christus, cui immensas gratias ago, quia adiuvit me pervenire ad consummationem hujus libri, miseratus paupertatem scientiæ et ingenii, quam etiam rogo propensius et obnixè, ut faciat me pervenire ad obedientiæ meritum et ad finem perfectum, propter que duo labor iste a principio fuit assumptus. Ipse ergo, de quo factus est sermo,*

*Domino nostro Jesu Christo, sit omnis honor et gloria per infinita secula seculorum. Amen;* il se lit dans le ms. 572, fol. 10 r<sup>o</sup>-124 v<sup>o</sup>, de la même bibliothèque. Il va de soi que cet épilogue ne semble pas convenir à un commentaire sur le deuxième livre des Sentences, mais jusqu'ici on n'est pas encore parvenu à expliquer comment il se fait qu'il a été inséré en cet endroit. Ensuite il est à noter qu'au commencement du dernier manuscrit on lit des prologues qui semblent étrangers au commentaire de Hugues de Sélestat. Ainsi au fol. 1 r<sup>o</sup> il y a un prologue qui commence : *Fundamentum primum iaspis, secundum sapirius, tertius calcedonius, quartus smaragdus*, tout comme le prologue du *Commentaire sur Osée* de Simon Henton et du *Commentaire sur les Sentences* du mineur Landulph Caraciolo, et après la *divisio textus* (fol. 1 v<sup>o</sup>-7 v<sup>o</sup>), il y a, au fol. 8 r<sup>o</sup>, un autre prologue, qui débute : *Nunquid nostri ordinem celi, dicitur incipit s'accorde avec celui du prologue de l'Alphabetum vite religiosae* du franciscain Jean de Galles et du *Commentaire sur le deuxième livre des Sentences* du dominicain Pierre de Tarantaise. On peut voir la description détaillée de ces manuscrits dans L. Meier, O. F. M., *Die Handschriften des Sentenzenkommentars des fr. Hugo von Schlettstadt*, O. F. M., dans *Archivum franc. histor.*, t. XXII, 1929, p. 182-185.

On ne connaît jusqu'ici aucun manuscrit du commentaire sur le l. III et le l. IV des Sentences de Hugues de Sélestat. L. Meier, *art. cit.*, p. 182, tient, en effet, que le *Commentaire sur les Sentences*, qui dans l'ancien catalogue de la bibliothèque Paulinienne de Leipzig est attribué à un certain Hugues (voir L.-J. Feller, *Catalogus codicum mss. bibliothecae Paulinae in Academia Lipsiensis*, Leipzig, 1686, p. 183, n. 24) et que les bibliographes attribuent à Hugues de Sélestat (p. ex. C. Oudin, *loc. cit.*, J.-H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores ord. min.*, 2<sup>e</sup> éd., t. I, Rome, 1908, p. 384), doit être considéré plutôt comme l'œuvre du dominicain Hugues de Saint-Cher. Le même auteur, *art. cit.*, p. 183, après avoir examiné le commentaire sur les Sentences, allégué par les éditeurs des *Opera omnia* de saint Bonaventure, t. I, Quaracchi, 1882, p. LXIX, n. 48, conservé dans le ms. 3872 de la bibliothèque de l'État à Vienne et débutant : *Fluvius egrediebatur de loco volutatis*, affirme que nous ne sommes pas en présence ici d'un autre exemplaire du *Commentaire sur les Sentences* de Hugues de Sélestat.

Par une comparaison minutieuse du texte du *Commentaire sur les Sentences* de saint Bonaventure et de celui de Hugues de Sélestat, le même L. Meier, *art. cit.*, dans *Studi francescani*, p. 289-293, prouve que ce dernier, bien qu'en beaucoup d'endroits il se rapproche parfois littéralement du commentaire de saint Bonaventure, n'en est cependant pas une pure et servile abréviation, comme le soutient Fr. Pelster, *loc. cit.*, parce que chez Hugues de Sélestat on rencontre des autorités, des développements, qui ne se retrouvent point dans le commentaire de saint Bonaventure. C'est pourquoi L. Meier tient que le *Commentaire sur les Sentences* de Hugues de Sélestat constitue plutôt une compilation, faite pendant qu'il étudiait à Paris, des écrits et des leçons de ses maîtres, comme l'affirme la rubrique finale citée plus haut de son commentaire sur le premier livre des Sentences.

Enfin, quelques textes se rapportant à la composition des substances spirituelles en matière spirituelle et forme, ont été édités par L. Meier, dans l'article cité des *Studi francescani*, p. 294-297, à savoir deux questions entières du *Commentaire sur le l. II des Sentences*, dist. II, q. VI : *Utrum angelus sit compositus ex materia et forma (ms. cit., fol. 19 v<sup>o</sup>-20 r<sup>o</sup>)*; dist. III, q. I : *Utrum una sit materia corporali et spirituali*

(*ibid.*, fol. 20), ainsi qu'un texte de la dist. XIX, q. I : *Utrum anima rationalis sit immortalis (ibid., fol. 58 v<sup>o</sup>-60 r<sup>o</sup>)*.

S. Bonaventure, *Commentarius in I Sententiarum*, dans *Opera omnia*, t. I, Quaracchi, 1882, p. LXIX, n. 48 et p. LXIX, n. 6; K. Fubel, *Geschichte der oberdeutschen (Strassburger) Minoritenprovinz*, Wetzbourg, 1886, p. 35 et 258; L. Meier, O. F. M., *Die Handschriften des Sentenzenkommentars des fr. Hugo von Schlettstadt*, O. F. M., dans *Archivum franc. histor.*, t. XXII, 1929, p. 181-185; le même, *Hugues de Schlettstadt*, O. F. M., *doctrina de materia spiritali*, dans *Studi francescani*, III<sup>e</sup> série, t. II, 1930, p. 288-297. Les notices bio-bibliographiques de C. Oudin, *Commentarius*, t. III, col. 258; de Fathema, *Descript. eccles.*, Cologne, 1594, col. 702; Fabricius, *Bibl. lat. med. et infim. aetatis*, ed. de 1754, t. III, p. 299; I. Wadding, *Scriptores O. M.*, 3<sup>e</sup> éd., Rome, 1906, p. 121; J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, 2<sup>e</sup> éd., t. I, Rome, 1908, p. 384; et parmi les plus récents : l'art. *Hugo von Schlettstadt* de l'*Allgem. deutsche Biographie*, t. XIII, 1881, p. 320.

A. TEETAERT.

### SÉLEUCIE D'ISAURIE (CONCILE DE).

Ce concile fut convoqué par l'empereur Constance dans le but de pacifier les Églises d'Orient par l'acceptation de la formule de foi élaborée à Sirmium le 22 mai 359 et qui est appelée le *credo date* ou quatrième formule de Sirmium. La question de foi réglée, le concile devait liquider les litiges locaux concernant certains évêques. Parallèlement au concile de Séleucie, un synode des évêques d'Occident réunis à Rimini devait réaliser le même programme pour la partie occidentale de l'empire. — Voir ici RIMINI, t. XIII, col. 2707 sq.

1<sup>o</sup> Le dessein de la convocation d'un concile d'union et de pacification avait été suggéré à l'empereur par Basile d'Ancyre. Dans le courant de l'été 358, en compagnie d'Eustathe de Sébaste et d'Éleusius de Cyzique, Basile s'était rendu à la résidence impériale de Sirmium (Mitrovitsa) et avait gagné l'empereur à la doctrine qui professe que « le Verbe étant véritablement Fils de Dieu selon la nature, son « ouïe » est nécessairement semblable (*ὁμοιωσις*) à celle du Père et radicalement différente de celle des créatures ». Par cette doctrine « homéousienne » Basile se séparait nettement de l'« anoméisme » d'Aétius, qu'il réprouvait sévèrement, et se rapprochait du dogme de Nicée, mais il n'admettait pas le terme *ὁμοούσιος*, qui, pour lui, avait un sens sabellien et qui avait le tort d'avoir été condamné par le concile réuni contre Paul de Samosate. Voir l'exposé de la doctrine homéousienne dans la synodale du concile réuni à Ancyre vers Pâques de l'année 358, synodale conservée par saint Éphéphase, *Hær.*, LXIII, § 2-11, et dans un exposé fait un peu plus tard au nom de Basile et de Georges de Laodicée, exposé conservé par saint Éphéphase, *op. cit.*, § 12-22; ci-dessous, col. 1793.

Constance convaincu par Basile se hâta de faire approuver l'homéousianisme par un concile réuni à Sirmium à l'été de 358. La profession de foi qui y fut rédigée se contente d'accoler les anathématismes fulminés contre l'Épiphane en 351 au symbole dit de la Dédicace promulgué à Antioche en 341. Voir SIRMIMUM. Ce symbole proclame le Fils « image fidèle de la divinité, de l'ousie, de la volonté et de la gloire du Père » et il condamne ceux qui nient l'éternité du Fils ou voient en lui une créature comme les autres créatures. Le symbole de la Dédicace dont il est ici question est la seconde des formules désignées sous ce nom, c'est également à cette seconde formule de la Dédicace qui se réfère la synodale du concile d'Ancyre citée plus haut. Voir sur ce point Bardy, dans *Église-Martin, Histoire de l'Église*, t. III, p. 158. Cette profession de foi, rédigée sous les auspices de Basile d'Ancyre, est connue sous le nom de troisième formule de Sirmium. Elle est susceptible d'une interprétation orthodoxe.



bien qu'elle évite le terme *homoïotes*; il est pour le moins très vraisemblable qu'elle fut signée par le pape Libère: cf. art. LIBÈRE, t. IX, col. 653 sq. Pour la genèse de cette formule, voir Sozomène, *Hist. eccl.*, I, IV, c. XV, P. G., t. LXVII, col. 1150 sq., et ici SIRMIMUM.

2° Dans le but de faire reconnaître la doctrine homéousienne par toute l'Eglise, Basile obtint de l'empereur Constance la convocation d'un concile général qui devait se réunir à Nicomédie à l'automne de cette même année 358. Mais, comme les évêques s'acheminaient vers l'ancienne résidence du persécuteur Dioclétien, celle-ci fut en grande partie détruite par un tremblement de terre, le 24 août 358. Constance songea alors à réunir le concile projeté à Nicée, puis il se ravisa et chargea Basile d'écrire aux évêques pour leur demander de faire des propositions concernant le lieu de réunion du futur synode. Ces consultations demandant du temps, les adversaires de Basile en profitèrent pour retourner l'empereur en leur faveur. Deux vétérans de l'arianisme, Narcisse de Néonade et Patrophile de Scythopolis, accoururent à Sirmium et représentèrent à Constance qu'il serait plus pratique que Basile d'Ancre n'était qu'un brouillon peu apte à réaliser la pacification, ses procédés violents envers ses adversaires ayant indisposé contre lui la majorité de l'épiscopat d'Orient. Ébranlé par ces considérations, Constance convoqua deux conciles d'union, un pour les Occidentaux à Rimini, l'autre pour les Orientaux à Séleucie d'Isaurie. Un certain nombre d'évêques, réunis à Sirmium au printemps de l'année 359, rédigèrent une formule de foi susceptible de rallier tout le monde. Ce symbole, appelé le « credo daté » ou quatrième formule de Sirmium, proclamait le Fils semblable au Père selon les Écritures, existant avant tous les siècles... avant tout temps... ayant toute substance » et proscrivait le terme d'ousie comme susceptible de troubler les fidèles. Voir cette formule dans S. Athanase, *De synodis*, c. VIII, P. G., t. XXVI, col. 692 sq.; Socrate, *Hist. eccl.*, I, II, c. XXXVII, P. G., t. LXVII, col. 305 sq.; Hahn, *Bibliothek der Symbole*, 3<sup>e</sup> éd., p. 204; voir ici RIMINI, t. XIII, col. 2708 et SIRMIMUM.

N'osant heurter de front l'empereur, Basile d'Ancre, qui assistait à cette réunion de Sirmium, se résigna à signer la formule susdite, mais il accola à sa signature l'affirmation que le Verbe est semblable au Père *κατά τὴν οὐσίαν* (selon la substance) *καὶ κατὰ τὴν ὁμοίωσιν* (selon la similitude). Épiphanie, *Hær.*, LXXIII, c. XXII, P. G., t. XLII, col. 111. Cette protestation n'empêcha pas son autorité d'être fort ébranlée dans son parti du fait de son adhésion à la formule « homéenne ». On le verra bien au cours des débats du concile de Séleucie, où il fut obligé de se tenir au deuxième plan.

3° Le 27 septembre 359, le comte Léonas, assisté du duc Lauricius, commandant la force armée de la province d'Isaurie, ouvrit le concile de Séleucie. Environ cent cinquante évêques étaient présents. Une forte majorité était favorable à la doctrine homéousienne et, comme Basile d'Ancre n'était pas encore arrivé, elle se groupait autour d'Éléusius de Cyzique, de Silvain de Tarse, de Georges de Laodicée et d'Eustathe de Sébaste. Cyrille de Jérusalem et Hilaire de Poitiers, tous deux présents à Séleucie, sympathisaient avec les homéousiens. Une minorité d'une trentaine de membres, soupçonnés de tendances anoméennes, suivait la direction d'Acace de Césarée, d'Eudoxe d'Antioche et de Georges de Cappadoce, l'évêque intrus d'Alexandrie. Après quelques hésitations, le concile décida de traiter la question de foi en premier lieu, les questions de personne devant être réglées ensuite. La proposi-

tion de la minorité tendant à la promulgation d'une nouvelle profession de foi suscita un long et tumultueux débat. A en croire saint Hilaire, des membres de la minorité auraient avancé que « rien ne peut être semblable à l'ousie divine » et que le Christ est « une créature tirée du néant ». On aurait aussi donné lecture d'un passage d'un discours d'Eudoxe, portant « que Dieu n'a jamais été Père car il n'a pas de Fils, s'il avait eu un Fils il aurait fallu qu'il eût une femme... » Voir le texte complet de ce passage d'Eudoxe dans saint Hilaire, *Contra Constantium*, I, II, c. XII, P. L., t. X, col. 590 sq. Finalement, sur la proposition de Silvain de Tarse, la majorité décida de s'en tenir au symbole de la Dédicace. Ce symbole est le second de ceux dits de la Dédicace. Sur ce point voir Bardy, *Le symbole de Lucien d'Antioche et les formules du synode « in carniis »*, dans *Recherches de science religieuse*, t. III, 1912, p. 148 sq. Nous avons donné plus haut les passages principaux de ce symbole. Quand cette décision fut prise, la minorité avait déjà quitté la salle conciliaire.

La seconde session eut lieu à huis clos le lendemain 28 septembre. Malgré les protestations d'Acace, le symbole de la Dédicace fut signé par 105 membres du concile.

A la troisième session, le 29 septembre, Basile d'Ancre était présent; Acace, au nom de son parti, déclara qu'il refusait de siéger si les évêques qui avaient été déposés ou qui étaient sous le coup d'une accusation continuaient à prendre part aux délibérations conciliaires. Pour le bien de la paix, les évêques visés par la déclaration d'Acace se retirèrent. Cyrille de Jérusalem était du nombre de ceux-ci, car il avait été déposé par un concile; probablement aussi Basile d'Ancre, car des plaintes avaient été déposées contre lui pour actes de violence perpétrés par lui au temps de sa faveur, en 358, après la troisième déclaration de Sirmium. Le comte Léonas donna ensuite lecture d'un écrit qu'Acace lui avait remis. Les procédés tumultueux de la première session y étaient blâmés; ensuite il y était dit : « Nous ne repoussons pas la foi authentique promulguée à la Dédicace d'Antioche... mais comme les termes *homoïotes* et *homoïosios* ont causé bien des troubles et en suscitent encore... nous les repoussons comme étrangers à l'Écriture et nous trapons d'anathème le terme *ὁμοιότης*... Nous confessons le Fils semblable au Père, selon la parole de l'Apôtre qui a dit du Fils qu'il est l'image du Dieu invisible... » Pour le reste, la pièce, lue par le comte Léonas, reproduisait la quatrième formule de Sirmium. Cet exposé de la foi n'obtint aucun succès auprès de la majorité du concile bien que la réprobation de l'anoméisme et la citation de Col., I, 15, constituât une avance aux homéousiens. Sophronie, évêque de Pompéiopolis, s'écria : « Si l'affermissement de la foi consiste dans la concession faite à chacun d'émettre chaque jour une opinion particulière, c'en est fait de la certitude de la foi. — Éléusius de Cyzique déclara : « Si Basile et Marc (d'Aréthuse qui avait tenu la plume pour la rédaction de la quatrième formule de Sirmium) ont fait quelque chose en leur particulier, si eux et les autres s'entre-accusent sur tel point particulier, cela ne regarde pas le concile, il n'a pas à rechercher si leur exposition de la foi est satisfaisante ou non. »

A la quatrième session (30 septembre), Acace fit remarquer que, à plusieurs reprises depuis le concile de Nicée, on avait promulgué une nouvelle formule de foi. Éléusius lui répondit que le concile n'était pas réuni pour élaborer un nouvel exposé de la foi, mais pour s'en tenir à celle des Pères, lesquels, selon la pensée d'Éléusius, étaient ceux du concile de la Dédicace d'Antioche. Le lendemain, 1<sup>er</sup> octobre, le comte Léonas refusa de venir à la séance. Il dit aux envoyés de

la majorité qui insistaient auprès de lui : « J'ai été envoyé par l'empereur à un concile uni quant à la doctrine; comme plusieurs d'entre vous ne sont pas d'accord, je ne puis être avec vous; allez disputer à l'église ». La minorité s'abstint aussi, mais la majorité siégea. Elle rétablit Cyrille sur le siège de Jérusalem, prononça la déposition d'Acace, de Georges, l'intrus d'Alexandrie, et d'Eudoxe, lequel fut incontinent remplacé par Annien. Enfin elle chargea dix de ses membres d'aller rendre compte à l'empereur de ce qui s'était passé. Eustathe de Sébaste, Basile d'Ancyre, Eleusius de Cyzique et Silvain de Tarse faisaient partie de cette délégation, à laquelle se joignit saint Hilaire.

Acace et Eudoxe qui les avaient précédés à Constantinople étaient parvenus à susciter dans l'esprit de l'empereur des préventions contre la majorité du concile de Séleucie. Quand la délégation de cette majorité se présenta à l'audience impériale, Basile d'Ancyre, se fiant à son ancien ascendant sur l'esprit de Constance, lui reprocha de s'être éloigné des « dogmes apostoliques ». Mais l'empereur lui imposa silence et le traita de fauteur de troubles. De longs et orageux pourparlers s'engagèrent ensuite en présence de l'empereur entre les envoyés de la majorité d'une part, Acace et Eudoxe d'autre part. Eustathe de Sébaste donna lecture d'un exposé de la foi à tendance nettement anoméenne et dénonça Eudoxe comme son auteur. Celui-ci essaya d'esquiver cette accusation en affirmant que cet exposé n'était pas de lui mais d'Aëtius. Sur les menaces de l'empereur, Eudoxe anathématisa l'écrit de son protégé anoméne, mais réussit à se maintenir dans les bonnes grâces de Constance. Pour embarasser ses adversaires, il proposa la réprobation des termes *homoiousios* et *homoousios* comme non contenus dans l'Écriture. Les homéousiens parèrent le coup en demandant la condamnation des termes *κρίσις* et *εἰσρηστικός* qui, eux non plus, ne sont pas dans l'Écriture. Silvain de Tarse essaya ensuite de démontrer le bien fondé de la doctrine homéousienne par le moyen de syllogismes, mais il n'arriva pas à convaincre ses adversaires. Les discussions s'éternisaient parce que Constance attendait de jour en jour l'arrivée des délégués du concile de Rimini qui devaient lui apporter l'adhésion des évêques d'Occident à la quatrième formule de Sirmium. À l'arrivée de la délégation de Rimini, Silvain de Tarse et ses compagnons lui écrivirent pour la mettre en garde contre Acace et Eudoxe qui, tout en condamnant la personne d'Aëtius, voulaient imposer sa doctrine à l'Église. Voir cette lettre dans S. Hilaire, *Fragmenta historica*, x, P. L., t. x, col. 705 sq. Mais, au grand désespoir de saint Hilaire, les délégués de Rimini s'unirent à Acace et Eudoxe. Fort de l'adhésion de l'épiscopat d'Occident, l'empereur entreprit de mater l'opposition des délégués du concile de Séleucie. Il y arriva en employant les moyens dont il usait habituellement en pareil cas et, dans la nuit du 31 décembre 359 au 1<sup>er</sup> janvier 360, tous les délégués de Séleucie avaient apposé leur signature à la quatrième formule de Sirmium. Voir cette formule et son appréciation dogmatique à Rimini, t. xiii, col. 2708 sq. En inaugurant son dixième consulat, le 1<sup>er</sup> janvier 360, l'empereur Constance proclama la pacification religieuse de tout l'empire, toutes les Églises ayant accepté la formule de foi proposée sous les auspices impériaux.

Les chefs du parti homéousien étaient en règle du fait d'avoir apposé leur signature au formulaire de foi proposé par l'empereur. Néanmoins ils furent tous déposés au début de l'année 360, non pas pour des raisons doctrinales mais pour des faits d'ordre disciplinaire. Pour rendre la balance tant soit peu égale, Aëtius fut déposé du diaconat et excommunié.

Socrate, *Hist. eccl.*, I, II, c. XXXII sq., P. G., t. LVIII, col. 342 sq.; Sozomène, *Hist. eccl.*, I, IV, c. XLX sq., P. G., t. LVIII, col. 1176. Socrate et Sozomène ont en communance par Sabinus des procès-verbaux tachygraphes du concile Théodoret, *Hist. eccl.*, I, II, c. XXII, P. G., t. LXXXI, col. 1064 sq. n'entre en ligne de compte que pour les parties qui eurent lieu à Constantinople. — Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, t. II, p. 309 sq.; Bardsy, dans l'Éche-Martin, *Histoire de l'Église*, t. III, p. 161 sq.

G. FRITZ.

**SÉLÉUCIENS**, secte hérétique (date indéterminée). — Philastre de Brescia, *Hæres.*, LV, et à sa suite saint Augustin, *De hæres.*, LIX, font de Séleucien un compagnon d'Hermias, Galate comme lui et enseignant les mêmes erreurs. Voir l'art. HERMIAS, t. VI, col. 2306.

**SEMI-ARIENS**. — C'est un vocable qui prête à confusion. Il entend désigner ceux qui, sans être tout à fait ariens, ne sont pas non plus tout à fait catholiques. Mais, si l'arianisme est la négation de la consubstantialité des trois personnes divines, on peut se rapprocher de lui en exprimant des doutes sur la parfaite consubstantialité avec le Père, soit du Fils, soit de l'Esprit-Saint. En sorte que le vocable de semi-arianisme peut théoriquement s'appliquer à deux aberrations doctrinales complètement distinctes.

I. LES PNEUMATOMAQUES. — En fait, dans un document officiel contemporain des événements, le canon 1<sup>er</sup> du concile de Constantinople de 381, le mot « semi-ariens » est donné comme la traduction du mot « pneumatistes » ou « pneumatomaques ». Après avoir exprimé sa fidélité à la foi de Nicée, le concile « anathématisa toutes les hérésies et tout particulièrement celle des eunomiens ou anoméens, celle des ariens ou eudoxiens, celle des semi-ariens ou pneumatomaques (οὗτοι τῶν τριῶν ἰσοῦσιν ὁμοῖον πνεύματι οὐκ ὄντων), celle des sabelliens (ou) marcelliens, celle des photiniens et (enfin) celle des apollinaristes ». Denz.-Bannw., n. 85. On remarquera que, dans sa traduction latine (*ibid.*), Denys le Petit ne parle pas de semi-ariens; l'équivalent pour lui du nom de ceux qui combattaient le Saint-Esprit, c'est le mot « macédoniens » (*tharēsini*) *macedoniorum vel Spiritui Sancto resistendum*. Ainsi semi-ariens, pneumatomaques, macédoniens, c'est tout un. C'est la terminologie que saint Augustin déclare préférable : Les macédoniens sont ainsi nommés de Macédonius; les Grecs les appellent aussi pneumatomaques, parce qu'ils élèvent des contestations au sujet de l'Esprit-Saint. Sur le Père et le Fils, ils pensent, conformément à l'orthodoxie, qu'ils sont tous deux d'une seule et même substance ou essence; ils ne veulent pas le croire du Saint-Esprit, dont ils disent qu'il n'est qu'une créature. Ce sont eux que l'on appelle de préférence les semi-ariens, parce qu'en cette question (de la consubstantialité), ils sont partiellement avec les ariens, partiellement avec nous. » *De hæres.*, n. LII, P. L., t. XLII, col. 30. Le semi-arianisme ainsi entendu a été étudié à l'art. MACÉDONIENS ET LES MACÉDONIENS, t. IX, col. 1464-1478.

II. LES HOMÉOUSIENS. — 1<sup>o</sup> Saint Augustin et saint Épiphane. — Mais Augustin sait aussi que le mot de semi-ariens s'applique à d'autres qu'aux pneumatomaques. Dans la notice qui précède celle que nous venons de traduire, il écrit : « D'après Épiphane, les semi-ariens sont ceux qui disent le Fils d'une essence (nature) semblable à celle du Père, *ὁμοούσιον*, de la sorte ils se séparent des ariens, lesquels ne veulent même pas admettre (que) l'essence (du Fils) est semblable à celle du Père; les eunomiens, eux, passent pour faire cette concession. » *Ibid.* Ce dernier point n'est pas tout à fait exact; laissons-le de côté. Pour Épiphane, au dire d'Augustin, les semi-ariens sont donc les homéousiens, se distinguant nettement des

anoméens et des homéens. Sur la signification de ces divers vocables, voir l'art. ARIANISME, t. I, col. 1822-1823. Garantie par Épiphane, véhiculée par saint Augustin, cette signification du mot semi-arien a fait fortune et s'est imposée très longtemps.

Il n'est pas nécessaire de reprendre ici l'histoire du parti homéousien, de ses origines lointaines, de sa constitution définitive au synode d'Ancyre en 358, de son rôle au concile de Séleucie de 359, des persécutions dont il a été l'objet de la part des homéens et de l'évolution qui a conduit à l'orthodoxie nicéenne un certain nombre d'entre eux, tandis que d'autres risquaient de passer pour ariens, que d'autres enfin, tels Eustathe de Sébaste ou Macédonien, orthodoxes pour ce qui est de la divinité du Fils, ne savaient pas tirer au clair la question de la divinité du Saint-Esprit. Tout ceci a été dit à l'art. ARIANISME. Il convient plutôt d'étudier la notice qu'Épiphane consacre aux « semi-ariens » ainsi entendus, et qui a si gravement influencé les jugements de la postérité, en cachant à celle-ci la vraie signification du parti homéousien. *Hæres.*, LXXIII.

Dans l'attitude du parti, Épiphane ne veut voir que son opposition au « consubstantiel » (*homoousios*) nicéen, sans examiner les raisons, très diverses selon les individus, pour lesquelles cette hostilité s'est manifestée. Il paraît même oublier ce qu'il a dit, à la notice précédente, sur Marcel d'Ancyre et sur la signification hétérodoxe que ce fervent nicéen avait su donner à la formule de Nicée. *Hæres.*, LXXII, 1. Pour l'évêque de Salamine, rejeter ou seulement suspecter l'*homoousios*, c'est se ranger d'emblée parmi les négateurs de la divinité parfaite du Fils, parmi les ariens. Et quand il dit que certains semi-arianistes, *ἡμιαρριανιστῶν*, LXXIII, 1, il n'entend pas seulement qu'ils inclinent vers quelques idées d'Arius; non, c'est tout l'arianisme qu'ils acceptent et l'idée essentielle de celui-ci sur le caractère créé du Fils de Dieu. S'ils relient le nom d'Arius, ils reprennent son hétérodoxie. Leur mot d'ordre c'est l'*homoousios* (semblable par l'essence), qu'ils opposent à l'*homoousios* (de la même essence) nicéen; mais au fond ils ne diffèrent pas sensiblement d'Arien et de sa suite. Et d'ailleurs, si dans la question du Fils ils usent encore de dissimulation, ils s'expriment avec toute la clarté désirable quand il s'agit du Saint-Esprit: pour eux, celui-ci n'est qu'une créature étrangère au Père et au Fils. Ce jugement sommaire reflète évidemment la vivacité des luttes d'idées et de personnes aux alentours de 377, date d'achèvement du *Panarion*.

Laissons de côté le dernier grief, qui tend à rendre tout le parti qu'entend caractériser Épiphane responsable des erreurs de quelques-uns de ses membres. Tous les semi-ariens (au sens d'Épiphane) ne sont pas des « pneumatomaques » et tous les pneumatomaques ne se recrutent pas parmi les semi-ariens: Épiphane reconnaît lui-même qu'il en sort des rangs catholiques. *Hæres.*, LXXVI, § 1. Les professions de foi ou s'expriment la doctrine du parti ne font du Saint-Esprit qu'une mention rapide; c'est pour une raison simple. A l'époque où elles furent rédigées, la question des rapports de la troisième personne avec les deux autres se posait à peine.

2. *Documents cités par Épiphane.* — A l'appui de son appréciation sur l'hétérodoxie des « semi-ariens », l'évêque de Salamine apporte deux documents d'une capitale importance pour caractériser le parti dont les chefs sont Basile d'Ancyre, Georges de Laodicée, Silvain de Tarse et auquel saint Cyrille de Jérusalem n'a pas hésité à se rallier.

1. *Lettre du synode d'Ancyre.* — La première pièce est, pour ainsi dire, le manifeste constitutif du groupe. *Hæres.*, LXXIII, § 2-11. C'est la lettre rédigée par le

synode réuni à Ancyre à l'époque de 358. Cf. ARIANISME, col. 1824. Les circonstances sont critiques: le deuxième grand concile de Sirmium (celui de 357) a fait prévaloir une doctrine nettement subordinationniste, que l'on a eu l'impudence de faire patronner par le vieil Osius. C'est contre ce triomphe d'un anoméisme à peine déguisé que va prendre position le synode d'Ancyre, et c'est une démarche de l'évêque Georges de Laodicée qui en provoque la réunion. Sans doute les origines de ce prêtre sont elles de nature à rendre suspect au premier abord le sens de son action. Prêtre d'Alexandrie, il avait eu des difficultés, avant le concile de Nicée, avec son évêque, pour avoir pris la défense d'Arius. Références dans Tillemont, *Mémoires*, t. VI, p. 259. Mais cela ne l'avait pas empêché de parvenir, avant 335, au siège épiscopal de Laodicée de Syrie, et on le retrouve aux divers conciles réunis en Syrie palestinienne au temps de la réaction antiathanasienne. Voir Tillemont, *ibid.*, table, p. 859. Georges figure dans la liste des évêques déposés à Sardique, en 343, par les Occidentaux. Mais il faut croire qu'il était du nombre de ceux qui s'opposaient au nicéisme intégral plus par conservatisme théologique et par crainte du sabellianisme que par une hétérodoxie nicéenne. Toujours est-il que l'arrivée à Antioche, en 358, d'Eudoxe de Germanie, la protection que celui-ci donna des l'abord à Aetius, arien déclaré, et à ses disciples, achevèrent chez lui une évolution doctrinale qui peut-être, se préparait depuis longtemps. Il se posa, dès l'abord, en adversaire décidé de l'homéisme où son voisin, Acace de Césarée, avec qui, d'ailleurs, il avait maille à partir, abritait le vague de sa théologie. Sans doute Épiphane voit-il surtout les raisons d'ordre extérieur qui amenèrent cette apparente conversion. Il a pu y en avoir d'autres.

Quoi qu'il en soit, c'est une lettre de Georges qui alerta Basile d'Ancyre et le décida à convoquer les évêques de Galatie. Ces deux hommes, désormais, auront partie liée et seront les vrais chefs de ceux qu'Épiphane appelle les semi-ariens. D'ailleurs, les antécédents de Basile n'étaient pas de nature, eux non plus, à donner aux nicéens tous les apaisements. Basile était pour eux l'homme qui avait expulsé Marcel de son siège d'Ancyre; comme Georges il avait été, de ce chef, condamné à Sardique. Mais il avait montré à Sirmium en 351, en combattant énergiquement Aetius, qu'il était plus orthodoxe de pensée qu'il ne paraissait. Philostorge fait de Basile un défenseur de l'*homoousios*, *Hist. eccl.*, I, IV, ix, éd. Bidez, p. 62; c'est une exagération d'un partisan fougueux de l'arianisme; du moins révèle-t-elle le sens dans lequel s'orientaient les réflexions de l'évêque d'Ancyre. Elles devaient aboutir au long mémoire rédigé à Pâques de 358 dans la capitale de la Galatie et qui allait être le manifeste du parti homéousien. Sans doute, s'il fallait n'en juger que par le dernier anathématisme qui termine le document on y verrait — et c'est ce qu'Épiphane a vu — la condamnation du consubstantiel nicéen: « Si quelqu'un, tout en disant que le Père est père du Fils par puissance et par nature, dit (néanmoins) que le Fils est consubstantiel ou identique par l'ousie (ὡς οὐσία) au Père, qu'il soit anathème. Mais, si l'on relèverait que les formules de Nicée font d'ousie et d'hipposiase deux synonymes, on ne sera pas trop surpris de la sévérité que montre le synode d'Ancyre à l'endroit d'une formule qui avait donné lieu à de regrettables interprétations. Au fait, ce n'est point surtout à celles-ci que l'on en veut maintenant: l'attention est attirée sur l'autre danger que font courir à la pensée chrétienne les impiétés d'Aetius et les indéisions d'Acace. C'est contre les premières surtout que sont dirigées les explications, bien filandreuses et redondantes à notre goût d'Occidentaux,



du manifeste en question tant dans sa partie positive que dans ses anathématismes. Tout converge vers l'idée que le Fils est absolument semblable au Père par son *ousie* (sa nature, son essence) : que les relations du Père au Fils ne sont pas celles d'un créateur (*κτίστης*) par rapport à sa créature (*κτίσις*) : cf. *Hæres.*, I, XXIII, § 3, n. 1, et le premier anathématisme, § 19, n. 1. Il ne saurait dès lors être question entre eux de différence essentielle (*ὁμογενὲς καὶ ὁμοούσιον*), anath. 5, 7, 9. Cette ressemblance de nature ne consiste pas seulement dans le fait que le pouvoir du Père se communique au Fils, mais en ce qu'il y a communication de la vie et de l'essence même du Père au Fils. Anath. 11. Cette génération est éternelle, en sorte que le Père ne peut être dit plus ancien que le Fils, ni le Fils plus jeune que le Père, anath. 15, 16, encore qu'il faille marquer la distinction hypostatique entre le Père et le Fils et ne pas aboutir à l'idée d'un *ὁμοπατρις*. Anath. 17. Les anathématismes dans Hahn, *Bibliothek der Symbole*, 3<sup>e</sup> éd., p. 201-204.

Telles sont les idées maîtresses de cette pièce, un peu longue sans doute pour servir de tessère d'orthodoxie, mais capable de rallier bon nombre de ceux qu'effrayait la poussée d'anomisme qui se constatait alors. Pour l'appréciation théologique de ce document, cf. art. ARIANISME, col. 1825.

2. Le manifeste de Georges de Laodicée. — Plus explicite encore est un autre manifeste, conservé également par Epiphane, *Hæres.*, I, XXII, § 12-22, et attribué par lui à Georges de Laodicée.

a) Erreurs visées. — On y polemique très vivement contre les « nouveaux hérétiques », qui, syllogisant sur les termes d'*γεννῆτος* et de *γεννῆτος*, respectivement attribuables au Père et au Fils, concluent à une différence de nature entre eux. « Sans doute reconnais- sent-ils que le Fils est semblable au Père par la volonté — en sorte que sa volonté s'accorde avec celle du Père — par l'action aussi — en sorte qu'il fait ce que fait le Père — mais ils lui refusent la similitude de nature ou d'*ousie* : au fond ils pensent que le Fils n'est qu'une créature, *κτίσις*, différant seulement des autres par sa puissance et sa majesté. » Il s'agit, de toute évidence, d'Aétius, de son monde et de la clique qui a triomphé en 357. Georges prétend même qu'elle aurait réussi à introduire dans la formule de Sirmium l'*ὁμογενὲς καὶ ὁμοούσιον*, § 11, n. 7, ce qui n'est pas démontré. « Ultérieurement, l'arrivée à la cour des évêques orientaux — lisez Basile d'Ancyre, Eustathe de Sébaste et Éléusius de Cyzique — a fait reculer l'impie : mais, n'osant plus se montrer à découvert, elle prend un autre biais. Pour l'instant elle s'efforce de faire accepter une formule, qui, sous prétexte que le mot d'*ousie* n'est pas scripturaire, veut éliminer toute mention de ressemblance essentielle, *ὁμογενὲς καὶ ὁμοούσιον*, et même de ressemblance parfaite, *ὁμογενὲς καὶ ὁμοούσιον*. » Afin de démasquer ces novateurs hérétiques, l'auteur rassemble à la fin de sa lettre un certain nombre de propos tenus par eux ou couchés par écrit, *ibid.*, § 21 ; ce sont des critiques plus ou moins pertinentes adressées à la formule *ὁμοούσιον καὶ ὁμογενὲς*. Il raconte également ce qui arriva quand il s'agit pour eux de signer un formulaire où figurait l'expression *ὁμοὺς κατὰ πάντα* (semblable en tout). Valens de Mursa refusa d'abord de s'incliner devant le texte qu'on lui soumettait et ne se résigna à ajouter les mots *κατὰ πάντα* que sur l'ordre formel de l'empereur Constance. Mais alors Basile d'Ancyre, suspectant la sincérité de son collègue, formula ainsi son *credo* : « Je confesse que le Fils est semblable au Père en toutes choses, c'est-à-dire non seulement selon la volonté, mais selon l'hypostase et la subsistance (*κατὰ τὴν ὑπόστασιν καὶ κατὰ τὴν οὐσίαν*), selon son être de Fils... Et si quelqu'un ne le dit semblable qu'en

quelque manière (nous lisons avec Holl, p. 295, l. 27, *ὅτι τὰς ἀπὸ τῆς θεότητος ὁμοούσιον*), nous déclarons celui là étranger à l'Eglise catholique. » *Ibid.*, § 22, n. 6, 7.

Ces détails permettent de juger très exactement des adversaires que vise Georges de Laodicée et des circonstances où se produisit cette intervention de Basile. Celui-ci, après le synode d'Ancyre de Pâques 358, avait réussi à faire partager ses vues par l'empereur Constance. Cf. ARIANISME, col. 1825. Il avait même abusé de sa victoire ; mais tous ceux qui se sentaient menacés, arianisants de toute nuance, avaient fait bloc contre lui. Toujours versatile, le basileus s'était laissé persuader qu'il fallait trouver une formule de conciliation assez élastique pour abriter tous les partis et que l'on imposerait aux deux moitiés de l'empire. Voir les articles RIMINI et SÉLÉUCIE. Marc d'Aréthuse à Sirmium, en mai 359, avait élaboré « ce chef-d'œuvre de compromis dogmatique ». Cf. ARIANISME, col. 1826. C'est contre l'exclusive formulée par lui à l'endroit de toute mention de l'*ousie* que vont les véhémentes protestations de Georges de Laodicée. Derrière lui elles visent également Aétius, à qui la neutralité absolue du document forcé par Marc d'Aréthuse donne toute facilité pour sa propagande impie.

b) Exposé positif. — Le manifeste de Georges ne se contente pas de critiquer. Son argumentation positive va à défendre avant tout la formule de la parfaite ressemblance du Fils à son Père, ressemblance qui est parfaite parce qu'elle est selon l'*οὐσία*, § 17 ; loin d'exclure la communauté d'action du Fils avec celle du Père, cette ressemblance l'implique tout naturellement. Il y a donc du Père au Fils union (ne disons pas encore unité) de volonté et d'action. Cette union ne signifie pas d'ailleurs indistinction ; tout aussi fortement que le manifeste d'Ancyre, celui-ci insiste sur le caractère d'hypostase du Père, du Fils et de l'Esprit, § 16. Il se rend bien compte d'ailleurs que l'affirmation des trois hypostases pourrait troubler certains esprits. « Par cette expression les Orientaux — Georges veut répondre dès l'abord aux Occidentaux — veulent indiquer les propriétés substantielles et réellement existantes des personnes : *ἵνα τὰς ἰδιότητάς των προσώπων ἡμετέριστας καὶ ἀπαρτίζοντες ὑποστήσωμεν*. Et plus loin : *τὰς ἰδιότητάς των προσώπων ἡμετέριστας ὑποστήσωμεν ὁμοούσιον*, § 16, n. 2. Mais que l'on se garde bien de faire de ces trois hypostases trois principes (*τρεῖς ἡγῆται*), ou trois dieux. Les Orientaux anathématisent quiconque parlerait de trois dieux. Pas davantage ne disent-ils que le Père et le Fils sont deux dieux, car ils confessent qu'il n'y a qu'une seule divinité embrassant tout par l'intermédiaire du Fils dans le Saint-Esprit (*ἐμπνεύματος διδόντος ἐν παντί καὶ ὅπου τὸ πνεῦμα — la formule est bien vague —*) ; ils confessent donc une seule divinité, une seule souveraineté, un seul principe et, en même temps, ils reconnaissent les personnes dans les propriétés de leurs hypostases : le Père, subsistant dans et par son caractère de principe (*ἐν τῇ κατάρχει ὀνείκεν*) ; le Fils, qui n'est pas une partie du Père, mais engendré en toute pureté par le Père, fils parfait d'un père parfait ; le Saint-Esprit, également subsistant, que l'Écriture nomme le Paraclet, qui a sa subsistance du Père par le Fils (*ἐκ πατρὸς δι' υἱοῦ ὑποστάσας*). Comme Paraclet, en effet, l'Esprit de vérité nous enseigne la vérité qui est le Fils (« car nul, affirme Paul, ne peut dire : Jésus est Seigneur, sinon dans l'Esprit Saint »), de même le Fils, qui est vérité, nous apprendra à voir en toute piété le Dieu vrai, son Père, suivant qu'il nous le dit : « Celui qui ne voit, voit le Père. » Ainsi donc dans le Saint-Esprit nous pensons le Fils de la manière convenable, dans le Fils, dans le monogène, nous célébrons le Père avec dignité et piété.

Il convenait de citer ce passage ; il montre que les

semi-ariens » d'Épiphane sont bien près d'être des catholiques. « Trois hypostases dans une seule ouïe, trois *homoiousios* énoncés dans la même phrase, telle va bientôt être la tessère d'orthodoxie qu'imagineront les Cappadociens et qu'ils feront triompher. « Trois personnes, une seule divinité », ainsi parlent les homoiousiens. Quelle différence sensible peut-on remarquer entre leur mot d'ordre et celui de saint Basile de Césarée? Pour embarrassée que soit la formule où notre document essaie de rendre l'ineffable mystère de la vie divine, elle témoigne d'une sérieuse application, d'où la piété même n'est pas exclue, au problème si ardu de la trinité des personnes dans l'unité de nature. Leur fera-t-on un reproche de n'avoir pas trouvé d'emblée les expressions techniques de la théologie postérieure?

3. *Narrations d'Épiphane.* — Ce que l'évêque de Salamine raconte, après avoir donné des documents, de ce qui précéda et suivit le concile de Séleucie, est plein de confusion. Toute son application va à prouver que les divisions qui se manifestèrent alors entre le groupe d'Eudoxe (les anoméens), le groupe de Basile d'Ancvre (les homoiousiens), celui enfin d'Acace de Césarée (les homoious) [comparer § 23 et § 27], tenaient avant tout à des rivalités personnelles et à des intrigues ambitieuses. C'est bientôt dit. Il est incontestable que les deux grands chefs du parti homoiousien n'étaient pas d'une moralité au-dessus de tout soupçon. Ce n'est pas une raison pour faire dire à leurs professions de foi le contraire exactement de ce qu'elles expriment. Et d'ailleurs Basile d'Ancvre et nombre de ses amis ont assez montré, par leur résistance ultérieure à l'homoisme officiel, qu'ils voyaient bien en Acace et dans sa conception arianisante les véritables ennemis. Pour l'avoir fait, ils ont enduré persécution. Épiphane aurait été bien inspiré de le reconnaître.

Le plus curieux est l'attitude que l'évêque de Salamine, dans cette même notice, prend à l'égard de Méléce d'Antioche. Par ses accointances premières, celui-ci se rattache non aux homoiousiens, mais au parti d'Acace. Voir l'art. MÉLECE D'ANTIOCHE, t. X, col. 522. Sa désignation pour le siège d'Antioche était le fait de l'évêque de Césarée. Il n'empêche qu'Épiphane donne sur Méléce les plus favorables renseignements et apprécie comme orthodoxe le premier discours prononcé à Antioche par le nouvel élu, discours qui devait bien vite lui valoir une sentence d'exil. Or, à comparer cette homélie qu'Épiphane donne tout au long, *HARRES*, LXXIII, § 29-33, avec les deux manifestes homoiousiens précédemment transcrits, on s'aperçoit que la doctrine de Méléce est beaucoup moins ferme que celle de Basile d'Ancvre et de Georges de Laodicée. Cf. art. MÉLECE, col. 523. Pourquoi les sévérités du *Penarion* à l'endroit de ceux-ci, son indulgence relative à l'endroit de celui-là? Il n'est pas trop difficile de voir que les appréciations d'Épiphane n'ont pas été exclusivement dictées par des critères théologiques. Ce sont les qualités morales de Méléce qui ont fait impression sur l'évêque de Salamine, § 34, 35. Ce qu'il a vu, au contraire, dans les chefs homoiousiens, qui d'ailleurs étaient morts au moment où il terminait son œuvre (vers 377), c'est qu'ils ne différaient guère ou même pas du tout des évêques politiques qui, depuis Eusèbe de Nicomédie jusqu'à Acace de Césarée, avaient fait le malheur de l'Église orientale. Cette appréciation morale est-elle absolument exacte? Il est difficile de le dire, mais, à coup sûr, elle a pesé sur le jugement qu'Épiphane a porté à l'endroit de leur théologie. L'histoire du dogme aurait intérêt à ne pas s'en tenir et à essayer de son vocabulaire le mot de semi-ariens; tout au moins dans le sens que lui a donné le fougueux évêque de Salamine.

Une bibliographie sommaire est donnée à l'art. ARIANISME, t. I, col. 1863; le livre capital reste celui de J.

Gammeter qui y est entre celui de Gwatkin, également entre, rendra aussi quelques services; ajouter L. Duchesne, *Histoire de l'Église*, t. II, 1906, *passim*; Palanque-Bardy-Labrie, dans Fliche-Martin, *Histoire de l'Église*, t. III, De la paix constantinienne à la mort de Théodose, Paris, 1936.

E. AMANN.

**SEMINARA** (Benoît de), frère mineur capucin italien de la province de Naples. Originaire de Seminara, dans la province civile de Reggio de Calabre, où il naquit de la famille de Leoni, en 1564, il fut envoyé, vers l'âge de dix-huit ans, à Naples pour s'adonner à l'étude du droit. Y ayant appris à connaître les capucins, il obtint du P. Basile de Naples, alors provincial, la permission d'entrer dans l'ordre. Il fit son noviciat à Caserta, où il fit profession le 20 mars 1586. Il s'adonna avec zèle à la prédication et y réussit si bien qu'il s'acquit le surnom d'apôtre de Calabre. Il enseigna dans la suite la philosophie et la théologie à ses jeunes confrères de Calabre et y exerça à plusieurs reprises les charges de gardien et de définitif. Il fut trois fois provincial, en 1606, 1613 et 1621. Il mourut à Seminara le 14 mars 1627, pendant qu'il y prêchait le carême. Le P. Benoît est l'auteur d'une *Doltrina cristiana*, en sept traités, de *Prediche quaresimali*, de *Sermoni* et d'autres ouvrages homilétiques. Le *Catechismus utilissimus in commodum parochorum pro erudiendo populo* mentionné par Bernard de Bologne, *op. cit.*, p. 41, doit probablement s'identifier avec la *Doltrina cristiana*. Ces ouvrages autographes ont été conservés longtemps au couvent della Concezione des capucins à Naples.

G.-C. Searfo, *Elogio del P. Benedetto Leoni da Seminara*, Naples, 1714; Bernard de Bologne, *Bibliotheca scriptorum O. M. cap.*, Venise, 1747, p. 49-51; Apollinaire de Valence, *Bibliotheca fr. min. cap. prov. Neapolitana*, Rome-Naples, 1886, p. 51-52; Francesco da Vicenza, *Gli scrittori capucini calabresi*, Catanzaro, 1914, p. 13-16; A. Teetaert, *Benoît de Seminara*, dans *Dict. hist. géogr. ecclési.*, t. VIII, Paris, 1933, col. 261.

A. TEETAERT.

**SEMI-PÉLAGIENS.** — Employé pour désigner des personnes qui, sans aller jusqu'au pélagianisme, faisaient trop grande la part de l'homme, trop petite l'initiative de Dieu dans l'œuvre du salut, le vocable de semi-pélagien est relativement récent. A la différence du mot semi-arien qui eut droit de cité dès la fin du IV<sup>e</sup> siècle, celui-ci ne se rencontre jamais dans la littérature théologique de l'antiquité chrétienne. Au dire de F. Loofs, le terme ne se trouve pas dans les scolastiques médiévaux. Art. *Semipelagianismus*, dans *Protest. Realencyclopädie*, t. XVIII, p. 102. Noris pense que le mot est de l'invention des *scolastici recentiores*, *Histor. pelagiana*, t. I, p. 225, entendons par là les scolastiques contemporains de l'auteur. Quand Molina publie en 1589 sa *Concordia*, on lui reproche, en bien des milieux, de penser comme la séquelle de Pélagie, *pelagianorum reliquus*, et il s'agit proprement de nos semi-pélagiens. C'est, semble-t-il, durant les discussions de la Congrégation de *auxilii* que le terme a fait son apparition. Un des consultants signale l'existence, chez Molina, de l'erreur de Cassien et des autres Gaulois, qu'il appelle un peu plus loin *sententia semipelagianorum*. Cf. Lievin de Meyer, *Histor. controversiarum de divinis auxiliis*, Anvers, 1705, p. 260 a, 263 b. Quand il parle du groupe en question, Jansénien emploie de préférence le mot de *Massilienses*, encore qu'il n'ignore pas celui de semi-pélagiens. Quoi qu'il en soit, les discussions ultérieures, celles autour de l'*Augustinus* tout spécialement, ont vulgarisé le mot que l'on a trouvé commode. Il se rencontre comme adjectif, dans la rédaction de la 4<sup>e</sup> et de la 5<sup>e</sup> proposition de Jansénien, *Denz.-Bannw.*, n. 1095, 1096.

Pour nous, le semi-pélagianisme est essentiellement un antiaugustinisme exacerbé, qui, s'effrayant à tort

ou à raison de certaines affirmations du docteur d'Hippone sur le gouvernement divin des volontés humaines, sur la distribution des secours célestes, sur l'action de la grâce, essaie de ménager dans l'œuvre du salut une part, plus ou moins considérable, plus ou moins exclusive aussi, à l'effort humain. Cette préoccupation ne laissa pas d'entraîner plusieurs de ces antiaugustinien à des affirmations qui, isolées de leur contexte littéraire et surtout historique, semblent rejoindre celles de Pélagie. Cela ne vaut nullement dire que la pensée de ces auteurs soit partout opposée à la doctrine finalement délimitée par l'Église. Elle est toujours demeurée assez floue, et non pas seulement par une prudence qui se comprend, mais encore parce que, suffisamment consciente des difficultés d'un problème insoluble, elle a presque toujours évité de s'engager à fond. C'est ce qui explique la difficulté de définir le semi-pélagianisme et de l'enserrer dans une formule que l'on puisse prendre corps à corps. Dans cet article qui sera surtout l'histoire littéraire de la controverse semi-pélagienne, on s'efforcera de caractériser, en les remettant dans leur milieu, les diverses manifestations de cet état d'esprit.

La controverse « semi-pélagienne » a connu deux paroxysmes, l'un aux alentours de 430, un peu avant et un peu après la mort de saint Augustin ; l'autre aux dernières années du IV<sup>e</sup> siècle et au début du V<sup>e</sup> ; elle s'est terminée par les décisions du II<sup>e</sup> concile d'Orange de 529. D'où les divisions suivantes de l'article : I. Les discussions parmi les disciples d'Augustin. II. Les premières controverses dans le milieu marseillais (col. 1802). III. Prosper à la rescousse d'Augustin (col. 1815). IV. La mêlée théologique (col. 1819). V. Le repli des augustiniens (col. 1827). VI. La recrudescence de l'antiaugustinisme (col. 1833). VII. Le « semi-pélagianisme » en difficulté (col. 1837). VIII. Le concile d'Orange et la déroute du semi-pélagianisme (col. 1841).

I. PREMIÈRES DISCUSSIONS PARMI LES AMIS DE SAINT AUGUSTIN. — Tel que l'a défini le concile de Carthage de 418, l'enseignement catholique sur le péché originel et la grâce peut se ramener aux points suivants : 1. C'est le péché d'origine qui a rendu Adam mortel (can. 1). — 2. Ce péché d'Adam passe dans sa postérité à titre de culpabilité, en sorte que les enfants eux-mêmes sont de fait baptisés en *remissionem peccatorum* (can. 2 et 3). — 3. La grâce divine est plus que la simple rémission des péchés ; c'est une aide intérieure qui prévient la rechute après cette rémission (can. 4, 5, 6). — 4. La perfection absolue n'est pas de ce monde ; la volonté humaine est bien faible quand il s'agit de faire le bien (can. 7, 8, 9). Voir les textes dans Denz.-Bannw., n. 101 sq.

Mais l'augustinisme dépassait de beaucoup ces affirmations. Des avant l'éclat de la controverse pélagienne, tout un système, d'une implacable logique, s'était imposé à l'évêque d'Hippone sur les conséquences du péché d'origine, sur la nécessité et la répartition des secours divins, sur la manière aussi dont Dieu agissait, de l'intérieur, dans les âmes. Il prenait comme point de départ l'état où le péché originel a mis l'humanité. Incluse, pour ainsi parler, dans la volonté d'Adam, celle-ci forme, de par la prévarication primitive, une « masse de damnation », que Dieu aurait pu, en toute justice, abandonner dans son ensemble au supplice éternel. De cette masse, nul ne saurait se tirer par son effort propre, seul le secours divin, que rien ne saurait mériter, peut en extraire ceux que Dieu a décidé de sauver. En fait, dans cette masse, la souveraine bonté de Dieu, qui est aussi souveraine justice, separe, par un choix absolument libre, ne se fondant sur aucune provision de mérites, un certain nombre d'hommes dont il veut faire ses élus ; à ceux-là il des- tine des moyens de salut efficaces. L'efficacité même

de ces grâces dépend exclusivement de la volonté de Dieu, qui, tout en respectant la liberté humaine, sait l'amener infailliblement au terme marqué par sa prédestination.

Ces idées étaient bien antérieures chez Augustin à la controverse pélagienne. Elles s'expriment, dès 397, dans une réponse adressée à Simplicien, évêque de Milan. Voir P. L., t. XL, col. 101-127 ; et cf. Tr. Salgueiro, *La doctrine de saint Augustin sur la grâce d'après le traité à Simplicien*, thèse de Strasbourg, 1925. Mais les discussions avec les pélagiens ne pouvaient que l'accentuer de plus en plus ; il n'est pas très difficile de voir comment les affirmations dogmatiques du concile de Carthage trouvent leur place naturelle en cette synthèse, mais comment aussi la construction augustinienne déborde largement sur les données conciliaires. Chez des gens qui ne nourrissaient aucune prévention à l'égard d'Augustin, qui acceptaient loyalement les décisions ecclésiastiques, on s'effrayait un peu de certaines affirmations du maître et l'on aurait bien voulu trouver un biais qui permit d'échapper à cette redoutable logique. C'est ce que l'on voit dans une consultation adressée à Augustin par Vitalis et dans une autre que lui demandèrent les moines d'Hadrumète. Ce sont les premières manifestations de la tendance qui deviendra le semi-pélagianisme.

1. *La consultation de Vitalis.* — Une des lettres d'Augustin, l'épistola CCXVII, P. L., t. XXXIII, col. 978-989, est adressée à un personnage nommé Vitalis, sur lequel nous n'avons pas d'autres renseignements ; les manuscrits la datent de 427 ou environ.

1. *Idee de Vitalis sur l'initium fidei.* — Autant que l'on en peut juger par la réponse, Vitalis avait proposé à l'évêque d'Hippone, sur un ton assez raide, des objections relatives à sa théologie de la grâce. Ce n'était pourtant pas un pélagien ; cf. n. 25. Il n'était pas d'avis que la bonté morale provint de nous, de notre vouloir, et il faisait large place à la grâce divine. Mais il entendait laisser aussi une part à l'initiative de l'homme et cette initiative, il la voyait dans la démarche de la créature acceptant la foi proposée par Dieu : *initium fidei*, lui dit Augustin, *ubi est etiam initium bonae voluntatis, non vis donum esse Dei, sed ex nobis nos habere contentis ut credere incipiamus*. N. 29 ; cf. n. 1. Et, si on lui objectait le mot de saint Paul, « c'est Dieu qui opère en vous et le vouloir et son accomplissement, et *celle et perficere* », il répliquait : « Sans doute ; mais c'est en nous proposant sa loi que Dieu fait que nous voulions, et c'est là, si l'on veut, la grâce initiale. Quant au fait d'acquiescer ou non à cette proposition, c'est quelque chose de tellement nôtre, que Dieu n'y peut absolument rien. D'après ce qui est dit au n. 29, c'est uniquement au début du processus de la vie spirituelle, au moment de la conversion, que Vitalis appliquait cette analyse ; les autres biens spirituels, Dieu les donnait, par sa grâce, à ceux qui, ayant accepté la foi, les demandaient, les cherchaient par cette même foi : *jam ex fide petentibus*. N. 29.

Encore qu'elle ne soit pas très logique — pourquoi cette différence entre l'*initium fidei* et les autres actes salutaires ? — cette position de Vitalis ne laissera pas d'être indéfiniment reprise. Son idée est, sans nul doute, de laisser, tout au début de la vie surnaturelle, un acte qui dépende exclusivement de nous et qui soit la raison d'être des faveurs ultérieures de Dieu. Pour mieux saisir cette pensée un peu obscure, il faut ne pas perdre de vue les conditions générales du temps, où ce sont principalement des adultes que l'on baptise, où ce sont principalement des parents qui se présentent à l'Église pour lui demander la foi. Cette première démarche faite, les voir pour ainsi dire dans l'engrenage ; la vie spirituelle de ces convertis va se dérouler sous l'action divine ; mais cette action divine et ces



« chaque », pense Vitalis, par une détermination absolument autonome du converti au début de la conversion. Par là il se flatte d'échapper à cette sorte d'arbitraire que le système augustinien semble attribuer à Dieu.

2. *Réplique d'Augustin.* — L'évêque d'Hippone ne fut pas content de sa propre réponse. Dans une vigoureuse synthèse il ramassa l'enseignement que l'Église oppose aux pélagiens, parmi lesquels son correspondant ne veut pas être confondu; ce sont les *duodecim sententiae contra pelagianos*, n. 16-24. La simple admission de ces points permet de répondre à la question soulevée par Vitalis, à savoir : la grâce précède-t-elle, comme le veut Augustin, ou suit-elle, comme le veut son correspondant, la volonté humaine? En d'autres termes, *nonne* est-elle donnée parce que nous la voulons, ou bien n'est-elle pas plutôt par cette grâce même que Dieu fait que nous voulons? De la doctrine de l'Église sur la matière, il ressort à l'évidence que seule est possible la deuxième réponse.

Vainement voudrait-on embrouiller la question, en faisant appel à la volonté salvifique universelle de Dieu. Voir n. 19, particulièrement explicite sur la pensée d'Augustin. Il est trop clair, déclare l'évêque d'Hippone, que la grâce n'est pas donnée à beaucoup d'enfants. Alléguer le texte de I Tim., II, 4, c'est peine perdue, puisqu'il y a tant d'êtres humains qui ne sont pas sauvés, non point parce qu'ils ne le veulent pas, mais parce que Dieu ne le veut pas. Cette répartition de la grâce n'étant pas universelle, comment se fait-elle? Serait-ce en considération des mérites de la volonté humaine? Non certes, car alors il ne s'agirait plus de grâce. Chercher ici la part de mérite qui revient à la volonté de la créature, c'est se heurter aux enseignements de l'expérience. Ce qui doit emporter pièce, d'ailleurs, aux yeux d'Augustin, c'est la pratique de l'Église. Celle-ci ne se lasse pas de prier pour la conversion des infidèles; elle montre par là que c'est Dieu qui, par sa grâce, enlève aux païens leur cœur de pierre et prévient dans les hommes les mérites de leurs bonnes volontés, *ita ut voluntas per antecedentem gratiam praeparetur, non ut gratia merito voluntatis antecedente donetur*, N. 28. Bref l'*initium fidei* dérive d'une grâce, et d'une grâce qui n'est pas seulement quelque chose d'extérieur, comme serait la proposition de la doctrine, mais qui est une *vocatio alta atque secreta*, une action divine au plus profond de l'âme, N. 5.

Bien qu'en toutes ces déductions, saint Augustin prétende ne s'appuyer que sur les décisions antipélagiennes de 418, on sent bien, néanmoins, à l'arrière-plan tout son système général. Voir surtout n. 9, 11 : « La chute d'Adam a fait passer toute l'humanité sous le pouvoir du diable; c'est bien celui-ci qui œuvre dans les fils de désobéissance, les gouvernant selon sa volonté, laquelle est tout entière tournée vers le mal; il y opère ses œuvres mauvaises, en particulier la défiance à l'égard de Dieu, *diffidentia*, et l'incrédulité, les deux ennemies de la foi. Sans doute voit-on parfois ces fils du démon accomplir des semblants d'œuvres bonnes, *habere nonnulla velut opera bona*, lesquelles, à y regarder de plus près, n'étant pas inspirées par la foi, sont des fautes. Survient le Rédempteur; semblable à l'homme « fort et armé », il enchaîne le diable et lui arrache ses captifs, ceux-là du moins qu'il avait déterminés à l'avance; *se scripto passu cum quodamque praedestinavit eripere*. Il les arrache, qu'est-ce à dire, sinon qu'il délivre leur libre arbitre du pouvoir du démon, afin que, sans empêchement de sa part, ils croient au Christ par leur libre volonté? Dans ce premier acte, tout est de Dieu et, une fois introduits par la grâce dans le royaume des croyants, les fidèles doivent humblement y persévérer, car la persévérance elle-même est une grâce que Dieu, par un juste jugement, peut ne pas accorder. Bref toute l'économie du salut indi-

viduel, depuis son début jusqu'à sa consommation dans la gloire, est entièrement sous la dépendance de l'influx divin et d'un influx absolument gratuit.

Telles étaient les réponses que, vers 427, Augustin opposait à une conscience anxieuse de réserver dans la vie surnaturelle de l'homme, une petite place où serait maintenue l'autonomie absolue de la volonté. Des préoccupations du même genre, accompagnées d'autres plus générales, se retrouvent chez les moines d'Hadrumète. Leur expression amènera l'évêque d'Hippone à préciser encore ses idées sur la matière.

2<sup>e</sup> *Augustin et les moines d'Hadrumète.* — 1. *Émotion causée à Hadrumète par les doctrines d'Augustin.* — Ce n'étaient pas des ennemis de l'évêque d'Hippone que ces moines d'Hadrumète (Sousse d'aujourd'hui), qui, en 428, députent deux de leurs jeunes confrères vers Augustin pour lui demander des apaisements.

Quelque temps auparavant était arrivée en leur monastère une lettre d'Augustin adressée, peu après le concile de 418, au prêtre romain Nyste (le futur pape), *Epist.*, cxciv, P. L., t. xxxiii, col. 874 sq. Dans cette pièce très importante, Augustin montrait le bien-fondé de son système, tant en ce qui concernait les rapports entre grâce et liberté (*paratur voluntas a Domino*), qu'en ce qui touchait la distribution même de la grâce. Celle-ci, disait-il, ne dépendait d'aucun mérite précédent de l'intéressé et Dieu faisait miséricorde à qui il voulait : *Deus cupis cultu miseretur*. Il n'y avait point à craindre une « acception de personnes », à un déni de justice de la part du Créateur : une seule et même masse de damnation et d'offense englobait tous les hommes; le fait que Dieu en sortait l'un, tandis qu'il y laissait tel autre, n'allait en rien contre la justice. Cf. surtout n. 4, 5, 14. Tout l'ensemble du système se déroulait, à partir de ces prémisses, avec une extraordinaire raideur.

Pertée dans le milieu d'Hadrumète, cette lettre, vieille déjà de dix ans, avait suscité un vif émoi. La manière énergique selon laquelle Augustin rejetait tout mérite antérieur à la grâce, décrivant la foi comme un don absolument gratuit de Dieu et tirant les conséquences prédestinatennes de ce principe, tout cela avait été vivement discuté; les uns prenant parti pour le Docteur d'Hippone, non sans tirer peut-être les conséquences paresseuses que le système augustinien paraît entraîner, les autres, par contre, regimbant contre une doctrine que repoussaient leurs habitudes d'ascétisme et voulant maintenir à tout prix le mérite humain. Voir la lettre postérieure de l'abbé du monastère, Valentin, dans la correspondance d'Augustin, *Epist.*, ccxvi, *ibid.*, col. 974.

2. *Réponse d'Augustin : Le « De gratia et libero arbitrio ».* — A plus ample examen, l'évêque d'Hippone qui avait d'abord pensé répondre par une simple lettre, *Epist.*, ccxv, col. 971, estima que les problèmes soulevés méritaient attention; avec ses visiteurs il étudia les documents ecclésiastiques et patristiques; ces entretiens aboutirent à la rédaction du traité *De gratia et libero arbitrio*, t. xlv, col. 881-912, que les consultants remportèrent à Hadrumète.

Rien dans ce traité qui rappelle nos modernes tentatives de « concilier la grâce avec le libre arbitre ». C'est avant tout l'affirmation de la grâce et — ce qui est un pléonasme — de son caractère absolument gratuit. Cela n'empêche pas, certes, d'affirmer la liberté de l'homme sous l'influx divin; mais visiblement ce n'est pas ce problème qui préoccupe Augustin. S'il est question du libre arbitre dans le traité, c'est surtout de son incapacité radicale à assurer le début, la continuation, la persévérance de la vie surnaturelle dont l'aboutissement est le ciel. La grâce en effet ne nous est pas donnée selon nos mérites, aussi bien la voyons nous donnée alors que nul mérite ne la précède,

mais au contraire de multiples démerites, *merita mala*. C'est quand elle a été donnée que commencent nos mérites, mais ils commencent par elle. Si elle se retire (*se subtraherit*), l'homme tombe et son libre arbitre ne saurait le relever, alors qu'au contraire c'est lui qui le fait tomber, *non erectus sed precipitatus libero arbitrio*. Ainsi il est indispensable à l'homme, non seulement qu'impie il soit justifié par la grâce de Dieu, pour passer de l'impiété à la justice, mais encore pour que, justifié par la foi (*justificatus ex fide*), il marche avec Dieu, par la grâce, s'appuyant sur elle, de peur de tomber ». N. 13, col. 889-890.

Et après avoir rejeté le concept de la grâce extérieure telle que l'admettaient les pélagiens, Augustin de discuter le point qui, déjà touché par Vitalis, deviendra le pivot de tout le système semi-pélagien : ne pourrait-on pas dire que la foi, tout au moins, est l'œuvre du libre arbitre? C'est là-contre qu'Augustin s'élève dans toute la seconde partie du traité, 29-46. Les textes scripturaux s'y accumulent pour montrer que c'est par Dieu que nous commençons à vouloir le bien : *ut velimus sine nobis operatur, cum autem volumus et sic volumus ut faciamus, nobiscum cooperatur; lumen sine illo, vel operante ut velimus, vel cooperante cum volumus, ad bona pietatis opera nihil valeamus*. N. 33.

3. *Seconde réponse d'Augustin : Le « De correctione et gratia »*. — Dans sa lettre d'envoi, *Epist.*, ccxv, t. xxxiii, col. 971, l'évêque d'Hippone avait recommandé le *De gratia et libero arbitrio* aux méditations de la communauté d'Hadrumète. L'abbé Valentin, dans sa réponse, put assurer à son correspondant que cette méditation avait ramené le calme. *Epist.*, ccxvi, col. 974. Peut-être les renseignements oraux fournis à Augustin par le porteur de cette lettre étaient-ils moins optimistes : il restait à Hadrumète des hésitants, peut-être des contradicteurs. Augustin reprit la plume et, toujours à l'intention du monastère africain, composa un nouveau traité, le *De correctione et gratia*, P. L., t. xlv, col. 915-946. C'est au jugement de Noris la clef qui donne accès à toute la doctrine augustinienne sur la grâce divine et le libre arbitre.

Le titre ne laisse pas d'être un peu trompeur : *De correctione*, de la correction. Il semblerait indiquer que l'on y répond tout au long à une objection qui se faisait en des milieux monastiques : « Si notre volonté est gouvernée par la grâce au point que le dit Augustin, à quoi bon les exhortations, les réprimandes, voire les punitions dont on accable les coupables? Si, en telle circonstance, ils ont mal agi, c'est que la grâce leur a fait défaut, il n'y a pas à les réprimander, mais à prier pour eux, afin qu'ils reçoivent la grâce de mieux faire. » Éternelle objection faite à toute doctrine qui voit d'abord l'action divine dans l'action humaine!

Mais, seules, les premières pages du traité augustinien sont consacrées à ce petit problème qui est résolu d'une manière fort simple. L'ensemble du traité est avant tout l'exposé du système de la grâce : nature, action, distribution de celle-ci. Différente de l'*auxilium* donné à l'homme avant la chute et qui était la condition indispensable, *sine qua non*, pour que sa volonté se décidât par elle-même, la grâce de l'humanité déchue est un secours qui nous *fait vouloir*, sous l'influx duquel la volonté se décidera infailliblement, *indeclinabiliter et insuperabiliter*, encore que librement, dans la direction que Dieu veut, *qui volenti saluum facere nullum hominum resistit arbitrium*. Aussi bien le libre arbitre est-il devenu, par la chute originelle, tellement serf du péché que, laissé à lui-même, il ne peut aller qu'au mal. Dès lors l'*auxilium quo* (grâce de l'humanité déchue) doit accompagner indéfiniment l'action de l'homme; la vitesse acquise, si l'on peut dire, ne lui suffit pas; il faut que, sans cesse et jus-

qu'au bout, la force divine agisse sur lui; d'où la nécessité de la grâce de la persévérance.

Quant à la répartition de la grâce divine entre les hommes, Augustin met définitivement au point ses idées. Elles sont commandées par ses vues sur le péché originel, sans doute, mais plus encore par l'idée de la providence divine, dont rien ne saurait mettre en échec les desseins. Le péché originel ayant fait de toute l'humanité une *massa damnationis*, une *conspersio damna*, Dieu pouvait, sans aucune injustice, laisser les hommes se précipiter tous vers leur perte éternelle. En fait, il lui plaît, pour des raisons qui nous échappent, mais où la justice a sa part comme la miséricorde, d'opérer un tri dans cette masse. Le fait qu'il y laisse un certain nombre de créatures humaines

en quelle proportion, Augustin ne le dit pas — met en évidence sa justice. Son infinie miséricorde éclate au contraire dans le fait qu'il sort de cette masse un certain nombre d'élus qu'il prédestine par un dessein antérieur à toute considération de mérite, à la félicité éternelle. Et il les y amène précisément en leur donnant l'*auxilium quo* (la grâce efficace par elle-même), et cela non pas seulement au début de leur conversion, mais tout le long de leur existence. Des lors le fait d'avoir reçu la grâce initiale n'est pas suffisant. Parmi ceux qui ont été favorisés de ce premier secours, il en est qui, pour des raisons occultes, *mais où la justice a sa part*, ne reçoivent pas, au cours ultérieur de leur existence, le secours persévérant et efficace qui, seul, les empêcherait de retomber. C'est que, de fait, ils n'ont pas été vraiment sortis de la masse de damnation. D'autres, au rebours, reçoivent tout au long de leur vie cet *auxilium quo*, lequel ou les empêche de tomber, ou les relève s'ils tombent. Ainsi persévèrent-ils; en leur volonté besogne la grâce; qui finalement les amène à la gloire. Pourquoi tel ou tel a-t-il eu la seule grâce initiale? Pourquoi tel ou tel autre a-t-il eu en plus la grâce de la persévérance? C'est toujours le cas de répéter avec l'Apôtre : *O altitudo*. Mais cela ne doit pas empêcher de redire aussi que ni la grâce initiale, ni celle de la persévérance ne sont des réponses de Dieu aux mérites de l'homme. Il suit encore que le nombre des prédestinés est un *numerus clausus neque augendus, neque minuendus*, pas plus qu'il ne saurait être question de volonté salvifique universelle.

Ainsi prenait ses contours définitifs la synthèse esquissée, trente ans plus tôt, dans la réponse à Simplicien. Les moines d'Hadrumète étaient-ils de force à l'assimiler, c'est une autre affaire. Peut-être s'inclinèrent-ils devant l'autorité d'Augustin. Mais, porté en d'autres milieux, où l'on avait davantage le souci de la pensée personnelle, le traité *De correctione et gratia* allait susciter une très vive opposition.

II. LES PREMIÈRES CONTROVERSES DANS LE MILIEU MARSEILLAIS. — S'il était un milieu où l'on se piquait de penser et de penser personnellement, c'était bien celui que formait l'abbaye de Saint-Victor de Marseille et les centres monastiques qui en dépendaient. C'est ici que la synthèse augustinienne va susciter les plus vives oppositions :

1<sup>o</sup> *Le milieu marseillais : Cassien*. — L'oracle de tout ce monde était pour lors Cassien, un Oriental par sa formation, instruit qu'il avait été dans les doctrines ascétiques par les moines de Palestine et d'Égypte. Fondateur de Saint-Victor, vers les années 415 et suivantes, il avait publié, depuis 420, de gros ouvrages destinés à propager l'idéal monastique : le *De concubiorum institutis* vers 420, les *Collationes* en plusieurs tois, entre 420 et 429. Sur le mode didactique, le premier de ces ouvrages exposait ce qu'était la vie du moine, sa vie extérieure sans doute (I, IV), mais aussi sa vie intérieure toute orientée vers la lutte contre les huit vices principaux (I, V-XII). Texte dans P. L., t. XLIX.

col. 53-476; *Corpus de Vienne*, t. XVII. Sous la forme de dialogues censés tenus par l'auteur avec les maîtres de la vie monastique, les 24 *Collationes* reprenaient le même thème, mais avec plus de souplesse et d'ingéniosité. Les nombreuses remarques, d'un tour souvent fort personnel, données comme résumant les expériences des virtuoses de l'ascétisme, convoquaient une doctrine d'ensemble, non pas seulement d'ordre pratique, mais encore d'ordre spéculatif. Texte, *ibid.*, col. 477-1326 et dans *Corpus de Vienne*, t. XIII. Ces vingt-quatre entretiens n'avaient pas été publiés en même temps. Les dix premiers avaient vu le jour peu après 420; la seconde série, XI-XVII, un peu avant 426, les sept derniers, XVIII-XXIV, datant de 428 au plus tard. Quoi qu'il en soit de ces précisions chronologiques, il faut noter que tout l'ensemble de cette littérature ascétique était composée avant l'apparition du *De correctione et gratia* d'Augustin. Mais Cassien avait certainement eu connaissance d'autres ouvrages du maître africain.

C'est autour de l'acquisition de la vertu que s'étaient emues, vers 419, les premières controverses entre le couple d'ascètes Pélagé-Célestius et les évêques d'Afrique ou de Palestine. Les deux ascètes font de la perfection une conquête de l'homme sur ses passions, ou n'entrevoient en jeu que la seule volonté de l'homme, le secours divin n'y est représenté que par les dons généraux faits par Dieu à l'humanité : dons intérieurs, tels l'intelligence et le libre arbitre, dons extérieurs, tels les encouragements et les exemples fournis par la Loi et l'Évangile. Cette tendance « autarcique » tient essentiellement à ce que ces deux maîtres en ascétisme ne réalisent « pas à sa valeur exacte la tare que le péché d'origine fait peser sur l'humanité ».

Sur ces points essentiels, que pense cet autre maître d'ascétisme qu'est Cassien ? Il vaudrait la peine de le rechercher par voie analytique, en parcourant page par page ses traités. Du moins faut-il en relever les passages les plus saillants : car un essai de synthèse, quand il s'agit d'une doctrine toute en nuances, comme est la sienne, risque de déformer sa pensée.

2. *Les enseignements de Cassien.* 1. Dans le *De concubiorum institutis*... C'est surtout à la lutte contre les « huit vices capitaux » qu'il faut s'arrêter, I. V-XII.

Dès l'introduction générale, I. V, c. 1 et II, Cassien marque son dessein. C'est la lutte contre les *spiritus nequitiae*, c'est-à-dire contre les passions, qui est le point de départ de la vie ascétique; les caractériser, en chercher les causes, en découvrir les remèdes, telle est la première tâche. Et la première demande qu'il faille adresser à Dieu, c'est donc qu'il nous les fasse clairement découvrir. I. V, c. II.

Il y a peu à glaner au point de vue qui nous occupe dans le reste du I. V, consacré à la lutte contre la gourmandise, *spiritus gastrimargiae*. Plus important est le I. VI, *De spiritu fornicationis*, cette passion étant la plus redoutable adversaire de la perfection. Sans doute quand il parle de l'instinct génésique, Cassien est-il beaucoup moins tragique qu'Augustin; il ne laisse pas de reconnaître que la lutte contre lui est dure, continue, car cette « maladie » touche à la fois le corps et l'âme; les moyens proprement humains n'en ont pas raison et il faut de toute nécessité que le secours divin intervienne; l'âme ne saurait vaincre, si elle n'est appuyée du secours et de la protection de Dieu. I. VI, c. V.

La théorie générale par quoi débute le I. VII, sur l'avarice, *spiritus phylargiae*, distingue deux catégories de passions : les unes sont naturelles, *humanae inserta nature*; elles devancent l'usage de la raison et le discernement même du bien et du mal, I. VII, c. III; le reconnaître ce n'est pas incriminer la nature, car ces mouvements ont leur utilité, qu'il s'agisse de l'instinct

génésique, de la colère, de la tristesse. Il est des vices au contraire qui sont contre nature, telles l'avarice, l'envie, qui se développent sans aucune occasion naturelle antécédente, et dont l'admission est d'autant plus blâmable. I. VII, c. V.

Rien de très spécial, bien que les remarques de fine psychologie y abondent, dans les développements consacrés à la colère, à la tristesse, à la tiédeur (*acedia*), à la vaine gloire. Mais le I. XII et dernier sur l'esprit d'orgueil (*spiritus superbiae*), permet quelques aperçus sur les vues doctrinales de l'auteur.

Ce vice, déclare-t-il, est bien le premier au point de vue du temps : *tempore et origine primum*, I. XII, c. IV; n'est-il pas le péché de Satan? La faute de Lucifer (identifié ici avec l'ange déchu, par application d'Isaïe, c. XIV) a été de penser que les perfections dont l'ange orné la faveur gratuite (*gratia*) du Créateur, il les tenait de sa nature. De ce chef, comme s'il n'avait pas besoin, pour persévérer, du secours divin, il se jugea semblable à Dieu, puisque, comme Dieu, il n'avait besoin de personne. Se fiant à son libre arbitre (*liberi arbitrii facultate confusus*), il crut que, par lui, il se procurerait et la vertu parfaite et la pérennité de la béatitude. Cette seule pensée amena sa chute; le voilà devenu instable dans la vertu, *instabilis et nutabundus*, il connut par expérience l'infirmité de sa nature et perdit la béatitude dont il jouissait par un don de Dieu. Que cet exemple soit une leçon pour qui croirait pouvoir obtenir par ses seules forces la perfection et la béatitude. I. XII, c. X. Nul, quels que soient ses efforts, ne peut avoir, étant données les luttes de la chair qui enrobe l'esprit, une force de volonté telle qu'il puisse atteindre la palme de l'intégrité, s'il n'est protégé par la miséricorde divine : *quid habes quod non accepisti?* I. XII, c. X.

En sens contraire, l'exemple du bon larron montre bien toute la part de la miséricorde divine dans l'œuvre du salut. Ce brigand entre au paradis *ob unam confessionem*, et cette béatitude, il l'obtient non par les mérites de l'ensemble de sa vie, mais par la bonté de Dieu, qui accepte cette confession comme une compensation suffisante. Ainsi encore de David, qui, pour un seul mot de repentir, *unus penitentinus sermone*, obtint le pardon de son double crime. Sa part de travail est hors de proportion avec la faveur reçue : *ad talem indulgentiam non laboris æquiparasse merita*. La faveur divine a été surabondante, qui prenant occasion de ce repentir [dans la pensée de Cassien, nous le verrons, ce repentir est le fruit du seul libre arbitre], fait disparaître cette masse de péchés sous une confession expéditive en un seul mot. I. XII, c. XI. Et ceci n'est pas vrai seulement de ces cas particuliers : la vraie cause de la vocation et du salut de l'homme, c'est bien Dieu, en ce sens que la somme de la perfection n'est point le fait de celui qui veut et qui court, mais de Dieu qui fait miséricorde et qui, sans qu'il y ait aucune proportion avec le mérite de nos efforts, nous rend triomphants de nos vices : *perfectionis summa non volentis, neque currentis, sed miserentis est Dei, qui, nequaquam laborum vel cursus nostri merito compensante, vitiorum nos facit esse victores*. *Ibid.* Et comme il est dit un peu plus loin : *Numquam divinum munus labor proprius humanæ compensabil industria*. I. XII, c. XIII.

Cette doctrine, qui est bien celle des anciens, continue Cassien, ne rend point inutile l'effort humain : sans efforts personnels, il n'est point de perfection, mais sans la grâce de Dieu, nul, non plus, ne peut, par ses efforts, mener cette perfection à terme. Aussi bien la grâce est-elle donnée à ceux-là seuls qui œuvrent et se fatiguent, à ceux-là seuls qui veulent et qui courent. Comme l'a promis le Sauveur, on donne à ceux qui demandent, on ouvre à ceux qui frappent, mais cet



effort fait pour demander, pour frapper est hors de toute proportion avec le résultat et, par ailleurs, la miséricorde divine est toute prête, n'attend que le moment où notre bonne volonté lui fournira l'occasion d'intervenir : *Præsto est namque, occasione sibi tantummodo a nobis bona voluntatis oblata, ad hæc omnia confertur*. I., XII, c. XIV.

Cette intervention, pour laquelle il nous faut rendre grâce à Dieu, ce ne sont pas seulement les dons qu'il nous a faits en nous créant raisonnables et libres, en nous accordant le baptême, la connaissance de la Loi et de l'Évangile; ce sont encore les assistances personnelles et quotidiennes dont il nous favorise : coopération dans la lutte contre la chair, préservation de la chute dans le péché, illumination intérieure, remords secrets, châtiments salutaires, parfois même attrance invincible malgré nous vers le bien (*quod ab eo nonnunquam inviti trahamur ad salutem*), somme toute, direction efficace imprimée à notre libre arbitre, lequel, plutôt naturellement aux vices, est remis sur le droit chemin par cette visite intérieure de Dieu. I., XII, c. XVIII.

2. Les *Collationes*. — Il nous paraît que les *Collationes* n'ajoutent pas grand-chose aux doctrines que nous venons d'entendre.

a) C'est ce qui est évident dans la *collatio* III, qui fait partie de la 1<sup>re</sup> série : elle a pour sujet le triple renoncement qui est la base propre de la vie religieuse et même, à un degré moindre, de la vie simplement chrétienne. Au point de départ, un appel de Dieu; provoqués par l'appel divin, nous accourons vers le chemin qui conduit au salut et c'est aussi sous la gouverne de Dieu que nous arrivons à la béatitude parfaite. Ainsi tout semble être de Dieu dans l'affaire du salut : son appel, son assistance, le couronnement enfin qu'il nous donne dans le ciel : *quemadmodum, inspiratione Domini provocati ad viam salutis occurrimus, ita etiam magisterio ipsius et illuminatione deducti ad perfectionem beatitudinis pervenimus*. Telle est la doctrine qu'expose l'abbé Paphnucé. *Coll.*, III, c. x.

A quoi Germain, son interlocuteur, repart : « Mais où se trouve donc, en tout ce processus, la place pour notre libre arbitre, si c'est Dieu qui commence et consomme en nous tout ce qui se rapporte à notre perfection? » — Il est vrai, repart l'abbé Paphnucé. Mais il est un moment où seule opère notre volonté, c'est celui où elle donne sa réponse à l'appel divin. Il reste donc une part pour l'homme et son libre arbitre. C. XII. Sentant bien, néanmoins, que l'on pourrait lui faire le reproche de pélagianisme, le solitaire entame une longue diatribe sur l'infirmité de celui-ci. Aussi bien penche-t-il plutôt du côté du mal, tant par l'ignorance du bien que par l'attrance des passions; il faut donc que l'invincible recteur de l'âme humaine le retourne plus ou moins violemment vers la poursuite des vertus. Et toute la suite de ce développement, c. XII-XVII, montre bien que Paphnucé entend ne pactiser à aucun prix avec les théories autarciques de Pélagé et de Célestius. Mais la préoccupation de ménager une place au libre arbitre réapparaît au c. XIX; et toujours dans ce petit intervalle qui se situe entre l'appel divin d'une part, et de l'autre la réponse de l'âme qui engage celle-ci dans la bonne voie.

Mêmes préoccupations et mêmes hésitations aussi sur le pouvoir et l'impuissance du libre arbitre dans les *Collationes* IV-VI, où ailleurs, à diverses reprises, la question de la persévérance. A la *Collatio* VII, c. VIII, un essai encore pour serrer d'un peu plus près le problème de la liberté et de ses forces : les adversaires de notre vie morale peuvent bien nous troubler; jamais ils ne peuvent nous contraindre; s'il y a chez eux — il s'agit surtout des démons — de multiples ressources pour nous inciter au mal, il reste chez nous

la force de les repousser, la liberté d'acquiescer ou non à leurs suggestions. Mais surtout nous avons la puissance que confère le secours divin et c'est beaucoup plus que tout ce qui peut s'armer contre nous, car Dieu n'est pas seulement celui qui suggère le bien, il en est le facteur, l'animateur : *non tantum suggestor, sed etiam fautor alque impulsor*, à telles enseignes que, parfois, malgré nous, malgré nos ignorances, il nous attire au salut : *ita ut nonnunquam nos etiam invitos et ignorantes attrahat ad salutem*.

b) De tout temps l'attention s'est portée sur la *Collatio* XIII, *De protectione divina*, qui fait partie de la deuxième série. C'est ici que Cassien semble avoir fait le plus d'efforts pour doser la part qui revient à l'homme, à côté de celle qui revient à Dieu, dans l'œuvre du salut. C'est par des retouches et des approximations successives qu'il pense y arriver.

A l'entretien précédent, le saint abbé Chérémon, qui avait parlé à ses interlocuteurs des moyens d'atteindre à la chasteté, avait fort insisté sur la nécessité toute spéciale, en ce domaine, d'une protection d'en haut. Aussi, Germain, compagnon de Cassien, reprenant la conversation le lendemain, demande avec une nouvelle insistance si pareille doctrine ne fait pas évanouir le mérite humain. Si Dieu commence, accomplit, consomme tout ce que nous faisons de bon, en fait de chasteté comme en tout autre domaine, où donc est la part de notre libre arbitre? Pourtant l'expérience montre que cette faculté n'est pas sans force; ne voyons-nous pas des païens, qui certes ne reçoivent pas le secours divin, pratiquer de réelles vertus, frugalité, patience et même chasteté? C'est donc que leur libre arbitre n'est pas si captif qu'on veut bien le dire. *Coll.*, XIII, c. IV.

Chérémon essaie d'abord de repousser la preuve alléguée par Germain; on sent néanmoins qu'il a été touché par l'objection. A pousser à bout les idées qu'il vient de développer sur la nécessité absolue et la parfaite gratuité de l'assistance divine, on aboutit à ces idées qu'Augustin — jamais nommé, mais sans doute visé — a mises en circulation, tant sur la distribution restreinte de la grâce, que sur le caractère irrésistible de celle-ci.

C'est contre quoi se cabre le bon abbé. « Dieu, dit-il, veut sauver tous les hommes et, quand il voit briller en nous la moindre étincelle de bonne volonté, il couvre cette petite flamme et l'allume. Ceux qui périssent, c'est à l'encontre de la volonté de Dieu. C. VII. La bonté divine est si grande à l'endroit de l'humanité, que nul refus ne la rebute, tel l'amoureux passionné que les froideurs de l'aimée ne font qu'enflammer davantage... Quand il voit en nous un début, si faible soit-il, de bonne volonté, il illumine aussitôt notre âme, la réconforte, l'excite au salut, donnant ainsi un accroissement à ce qu'il a planté lui-même ou à ce qu'il voit sortir de notre propre effort. » C. VII. Somme toute, si parfois l'homme peut par ses propres mouvements se tendre jusqu'au désir de la vertu, il a toujours besoin d'être aidé. Aussi bien, pour qu'il soit évident que parfois la bonté même de notre nature — bienfait elle-même du Créateur — produit de soi le commencement de la bonne volonté, mais que ce commencement, s'il n'est dirigé par Dieu, ne peut aboutir à la vertu consommée, l'Apôtre a-t-il écrit : « Le vouloir est à ma portée, l'accomplissement parlait du bien je ne le trouve pas en moi. » C. IX, col. 919.

Et si l'on pose catégoriquement les questions : La grâce vient-elle à la suite de la manifestation de notre bonne volonté, ou précède-t-elle (en l'inspirant) celle-ci? Est-ce parce que nous avons nommé un début de bonne volonté que Dieu nous fait miséricorde (en nous donnant sa grâce)? Ou bien n'est-ce pas parce que Dieu a pitié de nous qu'il nous donne ce commence-

ment de bonne volonté? Voici la réponse de Chérémon : Il ne faut pas généraliser. Il est des cas où c'est évidemment Dieu qui fait vers nous le premier pas (vocation de Matthieu le publicain, de Saul le persécuteur). Dans le cas au contraire de Zachée, du bon larron, c'est la foi de l'un, la pitié de l'autre qui ont prévenu les avertissements spéciaux de l'appel divin. En définitive, « quand Dieu voit que *de nous-mêmes nous roulons* nous tourner vers le bien, il accourt, nous dirige, nous reconforte (cas de Zachée); quand il voit que nous ne voulons pas (cas de Saul), ou que nous nous attardons, il nous fait entendre des exhortations salutaires qui répèrent ou *forment* en nous la bonne volonté ». C. xi, col. 924.

Chérémon a bien conscience qu'en signalant des cas où c'est nous qui voulons, les premiers, aller à Dieu, il ouvre au libre arbitre un très large crédit. Aussi insiste-t-il sur ce point. « Il ne faudrait pas croire, en effet, que Dieu ait fait l'homme tel que jamais il ne veuille ni ne puisse le bien. Dieu, au début, a fait l'homme droit; mais après la faute d'Adam, l'humanité qui, en son chef, avait fait l'expérience du mal, n'a pas laissé de garder la connaissance du bien que ce même chef avait reçue de Dieu. » C. xii, col. 925-926. Il faut donc se garder de rapporter tellement à Dieu tous les mérites des saints, que l'on ne rapporte plus à la nature que ce qui est pervers. On ne saurait douter qu'il n'existe naturellement chez nous les germes de toutes les vertus, déposés par la bonté du Créateur. L'existence du libre arbitre n'est pas vérité moins certaine. Il peut donc sortir de nous quelque chose de bon. C. xiii, col. 929. Ainsi la grâce coopère toujours avec le libre arbitre, et quelquefois elle exige de lui certains efforts (avant de se donner). Pour ne pas paraître se donner à qui dort, elle cherche ou attend des occasions dans lesquelles, la torpeur étant écartée, l'octroi de la grâce ne paraisse pas une munificence déraisonnable; la grâce alors est impartie sous prétexte de quelque bon désir, de quelque travail personnel. Qu'on ne dise pas qu'en ces conditions ce n'est plus une grâce, un don absolument gratuit, car c'est à de *mauvais petits efforts personnels* qu'est accordée une si grande faveur. Ce n'est pas le petit acte de foi du larron qui empêche que le paradis lui soit accordé gratuitement, ou le simple mot de David : « j'ai péché », qui enlève au pardon tout son caractère de gratuité. [Remarquer les mots : *Quod peccatum suum humiliatus agnoscit (David), propriae libertatis est opus!*] Ibid., col. 933.

Et Chérémon, après avoir lâché cette énormité, de rechercher dans l'histoire biblique des exemples où s'exprime clairement sa théorie. A la demande de Satan, Job est laissé à lui-même, afin que Dieu voie ce qu'il fera dans cet état, et Satan est bien contraint de reconnaître qu'il a été vaincu par les forces non pas de Dieu, mais de son serviteur, *non Dei sed illius viribus*. Dans la tentation d'Abraham, la foi que Dieu veut éprouver, ce n'est pas celle qu'il lui inspirait, mais celle qu'il pouvait maintenant faire voir à l'œuvre par son libre arbitre. Ce que Dieu loue donc en lui, quand il dit : « Je sais maintenant que tu crains Dieu », c'est la constance de sa foi, alors que la grâce de Dieu l'avait abandonné. C. xiv, col. 937. Ces diverses tentations, la justice de Dieu ne les permettrait pas, s'il n'y avait dans l'homme tenté une vertu égale à la tentation et qui lui permette en toute équité d'être déclaré digne d'éloge ou de blâme : *non parem in eis resistendi scissel (Deus) inesse virtutem, qua possent aequilatis iudicio in utroque merito, vel rei vel laudabilis iudicari*. En de telles circonstances la grâce de Dieu agit avec l'homme comme fait la mère qui apprend à son petit à marcher; elle fait mine parfois de l'abandonner, toujours prête néanmoins à l'empêcher de tomber, afin

que, d'une part, il prenne confiance en lui-même et qu'il sente, par ailleurs, que l'appui matériel est toujours là. Ibid., col. 938.

En résumé, conclut l'abbé Chérémon, il ne faut pas enserrer l'action de la grâce dans des catégories trop rigides. Elle a sa manière de se conformer aux capacités de chacun : elle prévient les uns qui n'y pensent pas (André ou Pierre), ou même qui sont mal disposés (Saul); elle *récompense les efforts naturels* des autres (Zachée, Corneille), agissant selon la réceptivité des uns et des autres : *secundum capacitatem uniuscujusque*. C. xv, col. 940-941.

Mais que l'on ne prenne point ceci, ajoute l'abbé, pour une concession au pélagianisme; nous ne sommes point de ces impies qui prétendent que le tout de notre salut, *samma salus*, est au pouvoir de notre libre arbitre et déclarent que la faveur divine se dispense selon les mérites. Qui plus est, nous affirmons qu'en certains cas la grâce divine déborde les limites de l'infidélité de l'homme : *etiam exuberare gratiam Dei et transgredi interdum humanae infidelitatis angustias*. C. xvi, col. 942.

En d'autres termes Dieu procède de diverses manières au sauvetage du genre humain. Pour certains qui (par eux-mêmes) veulent (aller vers Dieu) et aspirent (à sa grâce), il les invite à un plus grand zèle; pour d'autres, qui sont mal disposés, il les contraint (à venir); pour les premiers, il fait que soient réalisés les bons desirs que leur nature leur inspire; pour les autres il leur insuffle lui-même ce désir et, par là, le début dans le bien, en même temps qu'il leur donne d'y persévérer. C'est perdre son temps que de scruter les raisons infiniment mystérieuses de la Providence. C. xvii. Du moins faut-il retenir comme étant la doctrine catholique les vérités suivantes : 1. C'est l'effet de la grâce divine que d'être enflammé à désirer le bien parfait; et pourtant le libre arbitre (sous l'effet de la grâce) subsiste tout entier, capable de se déterminer dans un sens ou dans l'autre. 2. C'est l'effet de la grâce divine que de pouvoir pratiquer la vertu, mais de telle façon que ne soit pas supprimée la puissance du libre arbitre, *possibilitas arbitrii*. 3. C'est l'effet de la munificence divine que de persévérer dans la vertu acquise, mais de telle sorte que la liberté conserve tous ses droits. C. xviii, col. 946.

Telle est cette fameuse conférence XIII, où la multiplicité des détails, la finesse même de certaines analyses psychologiques, n'arrivent pas à masquer l'incertitude de la pensée métaphysique. Tirailé entre la crainte de tomber dans le pélagianisme et l'appréhension de ne plus rien laisser à l'homme dans l'affaire de son salut, Cassien ébauche une réfutation de la première tendance, mais c'est pour se mettre en garde, tout aussitôt, contre la tendance opposée. Tout accorder à Dieu dans l'œuvre du salut, cela lui paraît exclure l'idée que l'homme y est aussi pour quelque chose. D'où sa préoccupation de trouver, au moins dans certains cas, une *petite part* de l'activité salvatrice qui soit entièrement soustraite à l'emprise de Dieu. Cette explication du mode d'action de Dieu dans les âmes est commandée par une pensée sous-jacente qui s'exprime assez rarement, que Cassien peut-être ne s'avouait pas complètement à lui-même lorsqu'il redigeait les *Collationes*. Elle va se préciser et s'affirmer à Marseille au contact de la doctrine augustinienne, telle qu'elle s'exprimait dans le *De correctione et gratia*.

<sup>34</sup> Réaction dans le milieu marseillais contre le *De correctione et gratia*. « Tout est dominé par un ascétisme vigoureux, qui faisait fort large la place aux initiatives et à l'effort continu du libre arbitre. La pensée marseillaise ne pouvait qu'y réagir contre l'enseignement augustinien, qui, de prime abord et pour des esprits un peu simplistes, semblait une doctrine de

laisser-faire et de laisser-aller. Porté on ne sait comment à Saint-Victor, le *De correptione et gratia* suscita l'inquiétude, la contradiction même de la part surtout des chefs de la communauté. Parmi les moines, cependant, il en était de favorables à l'augustinisme le plus strict. Simples laïques et dès lors peu qualifiés pour se mesurer avec les vétérans, dont plusieurs étaient honorés du sacerdoce, ils avaient cependant le courage de leurs opinions. Des discussions s'engagèrent à Saint-Victor, peut-être aussi à Lérins; elles amenèrent les chefs du monachisme gaulois à mettre au clair leurs idées.

Sur ces joutes théologiques, nous sommes renseignés par deux lettres qu'adressèrent à Augustin, au cours de 428, deux adeptes très fervents de sa doctrine, Prosper et Hilaire. Dans correspondance de S. Augustin, *Epist.*, ccxxv et ccxxvi, *P. L.*, t. xxxiii, col. 1002 et 1007.

1. *L'opposition antiaugustinienne selon Prosper et Hilaire.* — C'est Hilaire qui avait pris l'initiative d'écrire à Hippone; mais, sa lettre terminée, il s'aperçut que son exposé de la doctrine antiaugustinienne n'était pas limpide et il demanda à Prosper de le reprendre sur nouveaux frais.

a) *Lettre de Prosper à Augustin.* — Prosper commence par se défendre d'être un ennemi personnel de ceux dont il dénonce les doctrines; il sait leur expérience des choses ascétiques, mais il lui paraît qu'ils courent le risque de retourner au pélagianisme qu'ils déclarent pourtant détester. Leur opposition à l'augustinisme, déjà ancienne, s'est fortifiée par la lecture du *De correptione*, devenant ouverte hostilité. *Epist.*, ccxxv, n. 2.

Aussi bien, leur point de départ est-il la volonté salvifique universelle. Sans doute, disent-ils, tous les hommes ont-ils péché en Adam, et il faut reconnaître que nul n'est sauvé par ses œuvres, mais par la grâce divine. Mais c'est à tous les hommes, sans exception, qu'est offerte la propitiation que procure le sang du Christ, et dès lors tous ceux qui veulent bien venir à la foi, au baptême, peuvent se sauver. Ceux qui croient et persévéreront dans la foi, aidés qu'ils sont ultérieurement par la grâce, Dieu les a vus dès avant la création et il a prédestiné à la gloire ceux dont il a vu que, appelés gratuitement, ils deviendraient dignes de cette élection et feraient une bonne mort. Les docteurs marseillais s'opposent donc à cette thèse (augustinienne) de la vocation divine, selon laquelle, avant toute création, Dieu a fait un choix entre ceux qu'il appellerait à la gloire (*eligendi*) et ceux qu'il en exclurait (*reijciendi*), en sorte que, selon le bon plaisir du Créateur, les uns sont créés comme vases d'honneur, les autres comme vases d'ignominie. A leurs yeux une telle doctrine est génératrice d'indifférentisme moral; elle introduit ou le fatalisme ou encore cette doctrine (manichéenne) selon laquelle Dieu a créé des natures humaines différentes. Somme toute, ils prennent à leur compte les attaques auxquelles Augustin ne cesse de répondre et déclarent que la pensée de ce docteur n'est pas traditionnelle; fût-elle exacte, ajoutent-ils, il faudrait se garder de l'exposer, car elle risque de scandaliser. *Ibid.*, n. 3.

Mais, au vrai, ce sont eux-mêmes, continue Prosper, qui ne savent pas se garder de l'erreur pélogénie. A les entendre, du moins certains d'entre eux, au lieu de confesser la grâce du Christ qui prévient tous les mérites humains, il faut reconnaître que la grâce appartient à la condition de tout homme; c'est la grâce du Créateur (non celle du Rédempteur). En dotant l'homme de raison et de libre arbitre, Dieu lui a donné de pouvoir, par le discernement du bien et du mal, diriger sa volonté vers la connaissance de Dieu, vers l'obéissance à ses préceptes et de parvenir ainsi

à la grâce qui le fait renaitre dans le Christ. Il y parvient par son pouvoir naturel, en demandant, en cherchant, en frappant; finalement, s'il reçoit, s'il trouve, s'il entre, c'est que, ayant fait bon usage d'un bien de la nature, il a mérité de parvenir par le moyen de la grâce initiale à la grâce qui sauve. Cette grâce initiale, que l'on peut appeler aussi grâce d'appel (*gratia vocans*) s'adresse à tous les hommes; c'est la loi naturelle, la loi écrite, la prédication de l'Évangile; dès lors ceux qui le veulent deviennent fils de Dieu, ceux, au contraire, sont inexcusables qui ne veulent point répondre à cet appel; la justice de Dieu consiste donc en ceci que ceux qui repoussent ledit appel périssent; c'est bonte en cela que Dieu ne repousse personne de la vie, mais veut que tous sans distinction soient sauvés et arrivent à la connaissance de la vérité. A propos de quoi ils alignent force textes scripturaires qui exhortent l'homme à faire bon usage de sa volonté, s'efforçant de faire croire par là que nous avons autant de force pour le bien que pour le mal, le *momentum* (de poids additionnel) étant égal qui fait pencher l'âme vers le vice ou vers la vertu.

Aux objections qu'on peut faire à leur système en invquant le sort différent des enfants qui meurent avant l'âge de raison, les uns avec le baptême, les autres sans celui-ci, ou en invquant l'inégale répartition de la prédication évangélique, certains individus étant touchés par elle, d'autres ne l'étant pas, ils répondent par la considération de mérites hypothétiques. C'est parce que Dieu a prévu que tel enfant, s'il vivait, userait mal de son libre arbitre, qu'il lui a refusé le baptême prématuré qu'il aurait sauvé. C'est parce qu'il a prévu que tels peuples ou tels individus ne répondraient pas, en vertu de leur libre arbitre, à la prédication de l'Évangile, qu'il ne les a pas appelés à ce bien fait. Dans les deux cas, c'est donc à cause de leur *mauvais vouloir* qu'enfants morts ou bas âge ou peuples laissés dans l'ignorance sont amenés à leur perte. *Ibid.*, n. 5 et 6.

Et Prosper de remarquer que plusieurs sont arrivés à ces concepts qu'ils repoussaient antérieurement, par antagonisme contre l'idée de grâce absolument gratuite. S'il faut professer, disent-ils, que la grâce prévient tous les mérites sans exception et qu'elle est donnée précisément pour que le mérite existe, on sera bien obligé de reconnaître que Dieu, selon son libre dessein et par un jugement secret mais infiniment sage, crée tel vase pour l'honneur, tel autre pour l'ignominie. Voilà ce qui leur fait peur. Leur doctrine à eux, au rebours, favorise l'effort humain; l'homme sait, en effet, dans leur système, que par son application, *diligentia*, il peut être bon et que sa volonté pourra être aidée par Dieu, une fois qu'elle aura elle-même choisi de faire ce que Dieu commande. Posé donc que, dans les adultes, il y a deux choses qui opèrent le salut, la grâce de Dieu et l'obéissance de l'homme, ils veulent que l'obéissance de l'homme soit antérieure à la grâce, afin que le début du salut, *initium salutis*, vienne de celui qui est sauvé et non de celui qui sauve; ils veulent que la volonté humaine se procure l'aide de la grâce divine et non point que la grâce se soumette à la volonté humaine : *voluntas hominis divina gratia sibi pariat opem, non gratia sibi humanam subiciat voluntatem*. Voir col. 1006.

b) *Lettre d'Hilaire à Augustin.* — Elle fournit peu de renseignements sur le milieu marseillais qui ne soient dans l'épître précédente. Il faut retenir pourtant ce qui est dit au début.

Les antiaugustiniens se rendaient plus ou moins vaguement compte que leurs spéculations pouvaient les mener au pélagianisme. Aussi commençaient-ils par prendre leurs sûretés. Ils reconnaissaient certains tout au moins — que nul ne peut se suffire abso-



lument pour commencer et, a plus forte raison, par faire aucune œuvre méritoire. Mais vraiment, disaient-ils, peut-on compter comme une œuvre, comme une action la simple démarche (spontanée et indépendante de la grâce) du malade qui demande à être guéri? L'appel de Dieu s'adresse à une âme : « Crois! tu seras sauvée »; il y a dans ces mots un précepte et une offre; c'est à l'offre de l'accomplissement du précepte (Crois!) que l'offre reçoit ensuite sa réalisation. Si le précepte est accompli, on voit bien par quelle force c'est : c'est grâce au libre arbitre, don de Dieu, qui garde assez d'efficacité pour vouloir au moins être aidé, n'y ayant point de nature si dépravée qui ne puisse vouloir être sauvée. — Nous avons déjà relevé dans Cassien cette préoccupation de réduire autant que possible l'importance du mouvement autarcique de la volonté humaine. Hilaire en signalant cette tendance s'est montré sagace observateur.

2. *Comparaison entre le signalement de l'antiaugustinisme [ou] par Prosper et l'exposé fait par Cassien.* — En instituant cette comparaison, il ne faut pas perdre de vue qu'un certain intervalle de temps sépare les *Collationes* de la rédaction de ces deux lettres; que d'autre part l'exposé des *Collationes* est surtout irénique, tandis que les deux lettres signalent l'esprit marseillais tel que l'a fait la discussion autour du *De correctione*. La comparaison ne laisse pas néanmoins de révéler l'analogie des doctrines.

a) *Considération tirée de la volonté salvifique universelle.* — Prosper et Hilaire marquent avec précision que les théories générales et particulières des anti-augustiniens sont commandées par la considération de la volonté salvifique universelle. Cette volonté divine a pour conséquence que « tous ceux qui le veulent peuvent se sauver ». La prédestination n'est qu'une prescience qui enregistre à l'avance les réponses faites par les volontés humaines aux invites de la grâce. La prédestination *ante prœvisa merita* est rejetée comme source de quietisme ou de désespoir.

C'est bien ce que l'on trouve dans la *Collation XIII*, c. VII et VIII (ci-dessus, col. 1806), où l'affirmation de la volonté salvifique universelle vient interrompre assez malencontreusement la marche des idées.

b) *Le processus de l'action salvifique.* — D'après les deux *Epistolæ*, voici comment, selon les contradicteurs d'Augustin, il se déroule pour ceux qui entendent la prédication évangélique, laquelle est vraiment l'appel de la grâce. Le libre arbitre, fait d'intelligence et de vouloir, qui n'a pas été totalement lié par la faute originelle, incline telle âme à écouter l'appel divin et à y répondre. Ceci est le fait d'un pouvoir naturel, le bon usage d'un bien de la nature. Par ce bon usage, l'âme appelée par Dieu se met d'elle-même en route vers Dieu. Ainsi ceux qui le veulent répondent à l'appel divin et par là même méritent les grâces ultérieures de Dieu.

Dans les *Collationes*, ce point de vue existe aussi, encore qu'il s'exprime avec moins de précision. A plusieurs reprises on y lit que le libre arbitre n'est pas aussi corrompu par la faute originelle que certains voudraient le faire croire; que, la nature étant elle-même un don de Dieu, ses bons mouvements doivent être finalement rapportés à Dieu; que c'est d'elle, au moins en certains cas, que procède le bon mouvement initial qui attire et mérite la grâce divine. Seulement, soucieux d'échapper au reproche de pélagianisme, Cassien insiste beaucoup sur l'infinité petiteesse de l'effort humain comparée avec l'infinité grandeur de la grâce qui vient le récompenser; pratiquement donc la grâce reste gratuite. Ces précautions sont signalées par la lettre d'Hilaire; mais, à lire attentivement la lettre de Prosper, elles ne sont pas le fait de tous. Ce dernier n'hésite pas à dire que plusieurs de ses confrères s'en

gagent, quoi qu'ils disent, quelquefois même en le disant, dans la voie du pélagianisme.

c) *La distribution de la grâce.* — On n'a tenu compte jusqu'ici que des âmes à qui parvient extérieurement l'appel divin. Pour elles, le développement ultérieur de l'action salvifique tient à la manière dont elles ont réagi, dans leur spontanéité, à cette invite de Dieu. Mais il y a des âmes auxquelles cet appel extérieur ne parvient pas : enfants avant l'âge de raison, païens dans le pays desquels l'Évangile n'est pas prêché.

Les deux *Epistolæ* signalent la réponse que l'on faisait, en 429, à cette difficulté. On s'en tirait par la considération de mérites (ou de démerites) hypothétiques et, si l'on veut, « futuribles ». A tel enfant, Dieu n'a pas fait la grâce du baptême parce qu'il prévoyait que, s'il eût vécu, il aurait fait mauvais accueil à l'appel divin. Dieu a fait que la connaissance de la vérité religieuse fût acquise à telle contrée, en tel temps, parce qu'il a prévu le bon accueil qui serait fait à la prédication des prophètes de l'Ancien Testament (c'est le cas des Ninivites prêchés par Jonas) ou des missionnaires du Nouveau. Il n'a pas fait cela pour d'autres, parce qu'il avait prévu le mauvais accueil qui aurait été réservé à ses appels.

Nous n'avons pas relevé de traces perceptibles de cette doctrine sophistique dans Cassien, qui, d'ailleurs, traite moins de la répartition de la grâce que de son mode d'action. Mais il est aisé de comprendre comment la discussion entre augustiniens et antiaugustiniens a pu amener ces derniers, dans leur désir de supprimer tout mystère, à cette invraisemblable théorie.

d) *La distinction des cas d'espèces.* — Il reste à signaler une nuance importante entre l'exposé des *Epistolæ* et la doctrine des *Collationes*. En ces dernières, on insiste beaucoup sur la différence de l'action de la grâce selon les individus. Dans les uns la grâce suit, en d'autres elle précède l'effort humain; les uns sont, pour ainsi parler, contraints à suivre l'appel divin; dans les autres la bonne volonté est simplement encouragée et soutenue par la grâce. Cet effort pour distinguer les cas d'espèces n'est pas aussi sensible dans la doctrine analysée par les *Epistolæ*.

e) *La distinction entre « auxilium quo » et « auxilium sine quo non ».* — Le rejet que font les Marseillais de la distinction augustiniennne entre la « grâce d'Adam », *auxilium sine quo non*, et la « grâce de l'homme déchu », *auxilium quo*, rejet que signale expressément Hilaire, n. 6, ne se rencontre pas dans Cassien, au moins en propres termes, mais en réalité l'insistance continuelle de celui-ci à faire de la grâce et de la volonté libre des forces comparables et parallèles, montre bien que, pour lui, la grâce de l'homme déchu est, pour l'ordinaire, un *auxilium sine quo non*, nullement un *auxilium quo*, ou, comme diraient les modernes, une grâce efficace par elle-même.

En définitive, le signalement fourni à Augustin par ses deux partisans des doctrines cultivées dans les milieux marseillais n'a rien de trompeur. Ce que Prosper et Hilaire donnaient comme les enseignements positifs de Saint-Victor, c'était bien ce que l'on retrouvait, plus ou moins dilué, dans l'œuvre considérable de Cassien.

f) *La réplique de saint Augustin.* — L'évêque d'Hippone ne se déroba pas aux demandes de ses partisans, et se mit aussitôt à la rédaction d'un ouvrage considérable qui exposerait ses vues sur les questions soulevées à Marseille. C'est bien en effet un seul ouvrage en deux livres que le double traité intitulé *De prædestinatione sanctorum* et *De dono perseverantiæ*, P. L., t. XLIV, col. 959-992; t. XLV, col. 993-1034; l'habitude de les considérer comme deux morceaux

separés n'est pas sans inconvénient (inconvénient encore accru par le fait que dans *P. L.*, ils sont dans deux tomes distincts); il vaudrait mieux dire simplement : *Ad Prosperum et Hilarium libri duo*, les deux livres traitant respectivement l'un de l'*initium fidei*, l'autre de la persévérance.

Il s'agit d'abord de mettre en sûreté le caractère surnaturel de l'adhésion première à la proposition de la foi; cette adhésion ne peut se produire que sous l'influence d'une grâce véritable, d'un don parfaitement gratuit que rien n'a mérité. Augustin, à la vérité, se défend de traiter en hérétiques ceux qui, sur ce point, ne pensent pas comme lui. Il aurait d'autant plus mauvaise grâce à le faire qu'autrefois il avait lui-même cultivé une doctrine analogue : *putans fidem qua in Deum credimus non esse donum Dei, sed a nobis esse in nobis et per illum nos impetrari Dei dona*. N. 7, col. 964. Sur ce point il s'est explicitement dédit dans ses *Rétractations*, et les frères de Saint-Victor feraient bien d'imiter son geste. L'absolue gratuité du secours divin lui est apparue, telle une révélation divine, alors que, répondant à Simplicien de Milan, il s'efforçait de trouver dans le processus de l'acte salutaire une place, si petite fût-elle, pour la volonté laissée à elle-même : *sed vixit gratia Dei*. Il n'a pu échapper alors à l'extraordinaire clarté du mot de Paul : *Quis te discernit? Quid habes quod non accepisti?* N. 8, col. 966.

Comment en effet la foi, que l'Apôtre distingue si nettement des œuvres et à qui il attribue le salut, pourrait-elle être regardée comme autre chose qu'un don de Dieu? C'est bien la doctrine du Nouveau Testament. Les actes de Corneille, auxquels se réfèrent si volontiers les partisans du mérite humain, n'étaient pas *sine aliqua fide*. N. 12, col. 970. Le Sauveur, dans l'Évangile, considère la foi que l'on a en lui, en sa dignité souveraine, comme un effet de l'attraction exercée par Dieu sur l'âme, action tout intérieure, dont Dieu seul a le secret, école admirable où le Maître, par ses procédés à lui, sait vaincre toutes les résistances, faire fléchir toutes les duretés : *Valde remota est a sensibus carnis haec schola in qua Deus auditur et docet*. N. 13, col. 970. [Il faut lire ce magnifique développement sur le « Maître intérieur » pour sentir tout ce qu'a de factice la construction laborieuse des gens de Saint-Victor.]

Reste évidemment la grosse question : « Pourquoi cette grâce est-elle donnée aux uns plutôt qu'aux autres? » On s'attend bien que ce n'est pas l'objection marseillaise qui fera déborder Augustin de la conception à laquelle depuis trente ans il s'est rallié. « Pourquoi cette grâce n'est-elle pas donnée à tous? », cette question n'a rien de troublant pour le fidèle qui sait que, par la faute d'un seul, tous sont sujets à une condamnation on ne peut plus juste. C'est une très grande grâce qu'un très grand nombre en soient libérés, *plurimi liberantur*, et reconnaissent dans les autres ce qui leur arriverait à eux-mêmes si Dieu n'avait pas eu pitié d'eux. Laissons le mystère planer sur les raisons pourquoi il a plu à Dieu de délivrer celui-ci et non point celui-là. N. 16, col. 972.

Et, d'ailleurs, deux cas bien concrets montrent combien intenable est la position des adversaires. D'une part la répartition de la grâce divine entre les enfants sans raison, d'autre part la prédestination de l'homme assumé par le Verbe, Notre Seigneur Jésus-Christ. Avec une sorte d'ironie, Augustin montre tout ce qu'il y a de factice, pour ne pas dire d'absurde, dans l'idée que la grâce est donnée ou non aux enfants qui meurent avant l'usage de la raison, en considération de mérites ou de démerites simplement hypothétiques. N. 23-29. Et, par ailleurs, s'il est un cas où nul mérite n'a précédé la prédestination, c'est bien celui du Christ. Ce cas particulier, absolument unique, où une

nature humaine concrète — disons comme Augustin un homme — est prédestinée à cette grâce des grâces qu'est l'union hypostatique, aide à mieux comprendre, par le caractère si éclatant de son absolue gratuité, la gratuité de la nôtre. Sans compter que c'est ici encore que l'on trouve le plus évident exemple d'un libre arbitre aussi parfait que possible et néanmoins incapable de pécher. C'est dans notre chef qu'apparaît le mieux ce qu'est la grâce et aussi le pourquoi de sa distribution : *Ipsa est igitur prædestinatio sanctorum, que in sancto sanctorum maxime claudit*. N. 30 et 31.

Par ailleurs, ce n'est pas seulement au début du processus salutaire que se doit marquer la nécessité et l'absolue gratuité du secours divin; la persévérance dans la grâce est, elle aussi, un don de Dieu. Tel est le thème du I. II : *De bono perseverantiae*. Que cette persévérance soit une grâce, la preuve en est qu'on la demande. Elle n'est point donnée selon les mérites de qui la reçoit : la miséricorde de Dieu l'accorde à certains, son juste jugement ne la concède pas à d'autres. Ce qui est vrai de la vocation, soit des adultes, soit des enfants, l'est aussi de la persévérance. Pourquoi est-elle donnée à celui-ci, n'est-elle pas accordée à celui-là? C'est le jugement inscrutable de Dieu. N. 21, col. 1004. Il est bien certain toutefois que cette différence de traitement ne saurait être attribuée à des mérites ou des démerites hypothétiques. Cette idée que le bon sens repousse, il est vraiment extraordinaire que s'y soient réfugiés, pour échapper à l'absolue gratuité de la distribution des grâces, des gens qui ne veulent pas être pélagiens. Voici un baptisé qui succomberait à la tentation s'il arrivait à l'âge adulte; Dieu le prend et le met dans son ciel. Pourquoi laisse-t-il sur terre tel autre qui est exactement dans les mêmes conditions et qui, pour avoir été laissé en vie, se damnera? Mystère de la grâce de Dieu! Avouons donc que la grâce de la persévérance finale n'est pas donnée selon nos mérites, mais *secundum ipsius Dei secretissimum eandemque iustissimum, sapientissimum, beneficentissimum voluntatem*.

Non, cette doctrine de la prédestination n'a rien de funeste à la vie spirituelle; il n'est rien de tel pour entraîner l'homme à l'humilité. Sans doute il y a la manière de la prêcher, mais quoi de plus encourageant que de dire aux fidèles : « Vous devez espérer que vous avez le don de la persévérance, vous devez le demander par vos prières quotidiennes et avoir confiance que vous n'êtes pas en dehors de la prédestination. Loin de vous l'idée de désespérer parce que l'on vous dit de mettre votre espoir en Dieu, non en vous. » N. 62, col. 1031.

Ainsi, loin de faire la moindre concession aux gens de Saint-Victor, le docteur d'Hippone saisissait l'occasion de montrer la cohérence de son propre système, son accord avec les définitions ecclésiastiques dirigées contre les pélagiens. Ni au début de la vie salutaire, ni au cours de celle-ci, il n'y avait de place pour l'autarcie du vouloir humain, et cette considération excluait toute idée d'un mérite acquis par les seules forces de l'homme. Dès lors aussi il était vain de chercher du côté de l'homme les raisons de la distribution des secours efficaces de Dieu; cette répartition ne pouvait s'expliquer que par les jugements pleins de bonté et de justice de la souveraine Providence. Avec une prudence qui fait contraste avec l'emporéisme que va montrer son disciple, Augustin évitait de poser *ex professo* la question de la volonté salvifique universelle. Sans doute elle était résolue pour lui et dans le sens que l'on a dit; sous-jacente à toute son argumentation, sa solution du moins ne s'élevait nulle part. Il est des problèmes qui gagnent à se mûrir dans le silence et la tranquillité!

## III. PROSPER A LA RESCOURSSE D'AUGUSTIN.

1. *L'offensive de Prosper : la lettre à Rufin et le « Carmen de ingratiss »*. — Pendant que l'évêque d'Hippone composait, à l'adresse du milieu marseillais, cette réponse qui voulait être irénique, Prosper, à Saint-Victor, ne demeurerait pas inactif. Sa réplique aux accusations des antiaugustinien se fut le *Carmen de ingratiss*, où, appelant la poésie au secours de la théologie, il essayait de contondre, en un millier d'hexamètres, les partisans larvés du pélagianisme; ainsi qualifiait-il, non sans quelque injustice, les adversaires de l'augustinisme intégral. Texte dans *P. L.*, t. LI, col. 91-148. Mais ce poème ne faisait que reprendre le thème qu'il avait développé un peu auparavant — la date est difficile à préciser — dans une longue épître adressée à un certain Rufin sur qui nous n'avons pas d'autres renseignements. Texte *ibid.*, col. 77-90.

1. *La lettre de Prosper à Rufin*. — Après avoir défini avec beaucoup d'exactitude le pélagianisme, d'après lequel « la grâce de Dieu est distribuée selon les mérites de l'homme », après avoir rappelé la part qu'a prise à sa condamnation le grand évêque africain, Prosper se plaint de la lutte sourde qu'ont entamée contre Augustin des gens qui se prétendent catholiques. Dans leurs *Collationes* ils combattent, sans oser le nommer, ce docteur à qui ils reprochent d'avoir écarté le libre arbitre, d'avoir prêché sous le nom de grâce une nécessité fatale, d'avoir réintroduit une sorte de manichéisme.

Eux mêmes ont essayé d'échafauder une théorie, selon laquelle la grâce n'est pas nécessaire à tous les actes sans exception, *ad omnes et singulos actus*, de la vie surnaturelle. Et pourquoi? C'est qu'ils craignent que la reconnaissance de cette nécessité ne les amène à admettre de surcroît la doctrine de la prédestination, selon laquelle *ex omni numero hominum... certus apud Deum definitusque sit numerus predestinati in vitam æternam populi et secundum propositum Dei vocantis electi*. N. 12, col. 84.

Cette prédestination, s'ils la repoussent, c'est par suite de l'idée qu'ils se font de la volonté salvifique universelle de Dieu. Et Prosper d'entamer, avec une verve inouïe, à laquelle l'ironie ne fait pas défaut, le procès de ce concept. Où est-elle donc, s'écrie-t-il, cette volonté salvifique universelle que nous opposent des gens sans intelligence, où est-elle dans le cas des enfants morts avant l'âge de raison? Pourquoi une partie d'entre eux est-elle baptisée et sauvée, et pas l'autre? Où est-elle cette volonté quand, lors de l'évangélisation, tels endroits, comme il est rapporté Act., xvi, 8, sont expressément interdits aux missionnaires « par celui qui veut sauver tous les hommes? » N. 14, col. 85. Faudra-t-il, pour résoudre le problème de l'inégale distribution de l'Évangile, dire que s'auraient été les volontés humaines qui auraient fait obstacle à la volonté divine, comme si Dieu était incapable de plier les volontés, même les plus rebelles? Pour nous, nous croyons qu'un jour viendra où l'Évangile sera prêché partout, que tous les peuples l'entendront et que, parmi eux, croiront tous ceux qui ont été préordonnés à la vie éternelle, comme ce fut le cas, lors des missions de Paul, à Antioche la Pisidienne. Cf. Act., xiii, 48. Non, la prédestination n'est pas un vain mot.

Et ce n'est pas non plus un vain mot que la souveraine efficacité de la grâce toute gratuite. C'est une ineptie de dire que, par cette grâce de Dieu, rien n'est laissé au libre arbitre. Sans parler des petits enfants sauvés malgré eux, sans parler des adultes convertis *in extremis*, considérons cette portion des fils de Dieu qui est réservée pour les œuvres de la piété. N'est-il pas vrai qu'en ceux-ci nous trouvons le libre arbitre, qui loin d'être supprimé a pris une nouvelle vigueur, *non peremptum sed renatum*? Quand il était abandonné

à lui-même il ne se mettait en branle que pour sa perte; il s'aveuglait lui-même, loin de pouvoir illuminer. Maintenant (chez ceux qui ont la grâce) le voici transformé, non détruit, *conversum non eversum*, il lui est donné de vouloir autrement, de sentir autrement, d'agir autrement. N. 18, col. 87.

Quant à ce que l'on débite sur le *fatum* augustinien, sur le manichéisme qui naît dans la doctrine des deux masses, des deux natures, Augustin y a répondu par avance. Ceux qui font ces reproches au maître en seront pour leur courte honte, le jour où ceux dont ils abusent chercheront à se rendre compte par eux-mêmes de l'état de la question. Non, nous ne parlons pas de *fatum*, nous qui savons que tout est réglé par le jugement de Dieu; nous ne parlons ni de deux masses, ni de deux natures, mais d'une seule masse, dérivée toute du premier homme, d'une seule nature, créée par Dieu, mais qui, par le jeu du libre arbitre du premier homme, en qui tous ont péché, a été toute prostrée, et ne peut être délivrée de la dette encourue, de la mort éternelle, que si la grâce de la seconde création du Christ la restaure à l'image de Dieu et que si cette même grâce agissant, inspirant, soutenant et prévenant le libre arbitre, la garde jusqu'à son dernier moment. N. 19, col. 88.

2. *Le « Carmen de ingratiss »*. — Plus apparent encore est, dans ce long poème, l'esprit de contention et d'apreté. Le titre lui-même est déjà prometteur, il annonce la lutte contre « les adversaires de la grâce qui sont aussi des « ingrats ». Les apostrophes se multiplient d'un parti à l'autre. Apostrophe de l'auteur aux pélagiens : « Demandez-donc, leur dit-il, votre rentrée dans l'Église, puisque vous n'enseigniez pas, somme toute, autre chose que ces gens (de Saint-Victor) qui se prétendent bien d'Église. » Apostrophe des pélagiens aux antiaugustinien : « Nous sommes d'accord, clament-ils, nous voulons bien accepter comme vous le péché originel et sa transmission, pourvu que nous gardions, comme vous, le libre arbitre intact et maître, en dernier ressort, de ses destinées. » Apostrophe de l'auteur à ses confrères de Marseille : « Votre doctrine, leur crie-t-il sur tous les tons, est un pélagianisme qui s'ignore. »

Soulignons encore l'ironie presque féroce avec laquelle Prosper caricature la grâce générale, offerte à tous, dont parlent ses confrères, le ton persifleur avec lequel il leur oppose l'idée d'une volonté salvifique restreinte, très restreinte, qu'il montre sous son aspect le plus rebutant.

Die unde probes quod gratia Christi  
Nullum omnino hominem de cunctis qui generantur  
Prætereat, cui non regnum vitamque beatam  
Impertiri velit? Vers 271 sq., col. 110-111.

Où était-elle donc cette volonté universelle de salut dans les siècles qui ont précédé le Christ? Où est-elle aujourd'hui encore, où l'on voit tant d'hommes se perdre? La volonté divine serait-elle donc mise en échec par l'incurie des hommes?

Il n'y a pas, hâtons-nous de le dire, dans le poème en question que ces développements pénibles. Signalons au moins, vers 371 sq., la très belle opposition qui est mise entre la grâce extérieure, où volontiers s'arrêtaient les *Ingrati*, et la grâce intérieure, efficace par elle-même, et qui est proprement l'amour de Dieu, Dieu lui-même :

Ille ex injustis justos facit, indit amorem  
Quo redametur amans et amor quem consertit ipse est.

Cela n'empêche pas l'ensemble du poème de laisser en fin de compte une impression désagréable; il tend à classer parmi les hérétiques tous ceux qui n'admettaient pas les parties les plus contestables du système augustinien et qui, en toute bonne foi, y cherchaient



des échappatoires. L'évêque d'Hippone agissait bien autrement. Peut-être s'il avait eu connaissance des incertitudes de son intempérant disciple, aurait-il amené Prosper à plus de modération; mais il mourait sur les entrefaites (28 août 430); Prosper allait se croire investi, de par la mort du grand docteur, d'une succession qui n'était pas sans difficulté. Au fait, jamais il ne saura s'assimiler pleinement la doctrine du maître. Nous venons de l'entendre donner à la pensée augustinienne, dans son expression tout au moins, ce quelque chose de dur, d'aigre, de contentieux qui se retrouvera aux <sup>xvii</sup> et <sup>xviii</sup> siècles chez les « disciples de saint Augustin ». En revanche, il ne tardera pas à éprouver quelque difficulté à se débarrasser des objections de l'adverse partie, à sentir sa dialectique prise de court, à être obligé d'apporter à sa pensée des atténuations qui ne sont pas dans le droit fil de la pensée augustinienne.

2° *Prosper sur la défensive. Les « Responsiones ad excerpta Genuensium »*. — Le livre *De prædestinatione* n'était pas venu seulement à Marseille à qui il était destiné. Deux prêtres de Gènes, Camille et Théodore, l'ayant lu, s'étaient alarmés de diverses expressions. Ils s'adressèrent à Prosper non pour chercher chicane à la doctrine d'Augustin, mais pour demander à celui qui passait maintenant pour l'interprète officiel de sa pensée, les explications convenables. Demandes et réponses ont leur intérêt. Elles sont contenues dans le petit écrit de Prosper : *Pro Augustino, responsiones ad excerpta Genuensium*, P. L., t. LI, col. 187-202. Les demandes sont présentées sous la forme d'extraits du traité augustinien, qui ont suscité la surprise des lecteurs. Après les avoir reproduits, Prosper les explique de la manière convenable.

L'analyse détaillée des réponses de Prosper nous apprendrait peu de choses nouvelles, du moins sur le point spécialement en litige de l'*initium fidei*. Celui-ci est visé au n. 5, col. 193. Les Gênois s'étaient étonnés de cette proposition d'Augustin : « Qu'elle soit seulement la foi initiale, *inchoata*, ou la foi parfaite, la foi est un don de Dieu. Que ce don soit fait aux uns, ne soit pas fait aux autres, nul n'en peut douter qui ne veuille pas se mettre en contradiction avec l'Écriture. » S'ils s'émeuvent d'une proposition aussi obvie, répond Prosper, c'est qu'ils partagent l'idée de Cassien sur la foi initiale, toute première réponse de l'âme aux propositions divines; mais il n'y a pas lieu de soustraire à l'influx divin une démarche qui, pour être de peu de durée, n'en est pas moins de capitale importance dans le processus salvifique de chaque fidèle.

Mais la doctrine de la prédestination n'est pas non plus perdue de vue; Prosper se rend fort bien compte du lien qui s'établit à Marseille entre le rejet de cette doctrine et la théorie de l'*initium fidei*. Aussi consacre-t-il un soin tout particulier à faire comprendre à ses correspondants la doctrine augustinienne : Ne pas admettre la prédestination, c'est retomber dans le pélagianisme, c'est dire que la foi n'est pas un don gratuit de Dieu, que la grâce ne précède pas, mais suit le libre arbitre, qu'elle est donnée selon les mérites.

Car, si l'on confesse que quelque chose est donné aux hommes par la grâce et que ce don nous est conféré à cause de la foi, si cette foi elle-même n'est pas un don, c'est donc en elle qu'est le mérite, et ce n'est plus un don qui est fait à l'homme, mais une dette qui lui est payée. Ceux qui sont de cet avis sont donc conséquents avec eux-mêmes quand ils disent : ceux-là sont prédestinés à la vie éternelle que Dieu a prévus devoir croire par le jeu de leur libre arbitre, en sorte que la prédestination des élus n'est qu'une simple prescience accompagnée d'une simple rétribution. Et, ajoute Prosper, c'est là pélagianisme tout pur. N. 8, col. 196.

3° *L'appel de Prosper à l'autorité romaine*. — Topiques ou non, les réponses faites par Prosper, soit aux Gênois, soit à d'autres — car il y eut certainement des polémiques ailleurs qu'à Marseille et à Gènes — ne parvenaient pas à enrayer la brusque défaveur qui frappait l'augustinisme. Mais, puisque Cassien était vraiment *Pelagius redivivus*, il restait contre lui un recours. Les discussions étant restées inopérantes, il n'y avait plus qu'à s'adresser à l'Église : *dic Ecclesiae*.

L'autorité romaine était intervenue, à la vérité en des sens un peu divers, dans la controverse pélagienne. La très ferme attitude du pape Innocent I<sup>er</sup> n'avait pas été imitée de tous points par son successeur Zosime (417-418). Si Boniface I<sup>er</sup> (418-422) avait maintenu les décisions de ses prédécesseurs, il passait, à tort ou à raison, pour avoir été jadis assez favorable aux pélagiens de Rome. Mais le pape du moment, Célestin I<sup>er</sup> (422-432) poursuivait ces hérétiques avec la dernière énergie. Pourtant, s'il détestait les pélagiens, il n'est pas bien certain qu'il fût très au clair sur les théories métaphysiques que leur opposait l'évêque d'Hippone. Homme de gouvernement, Célestin voyait surtout dans les pélagiens des opposants qui avaient l'audace de contester une décision prise en commun par l'Église et par l'État. Y avait-il quelque chance pour les défenseurs d'Augustin de le faire intervenir dans la querelle qui les mettait aux prises avec Cassien et ses partisans? C'était d'autant plus douteux que tout ce monde de Saint-Victor affichait son horreur pour le pélagianisme. Et puis, tout récemment, au cours de l'hiver 429-430, Cassien, à la demande de la Curie, venait de rédiger contre Nestorius un gros traité *De incarnatione Christi*, où, soit méprise volontaire, soit confusion spontanée, il avait établi entre la christologie qu'il prêtait à l'archevêque de Constantinople et la doctrine pélagienne une parenté toute factice. Voir ici l'art. NESTORIUS, t. XI, col. 99 et sq. Il serait bien difficile de faire croire au pape Célestin que, sur un point essentiel, Cassien pensait comme Pelège et qu'il était urgent d'intervenir contre lui.

Prosper et Hilaire n'en tentèrent pas moins l'aventure. Dans quels termes, nous l'ignorons, puisque leur démarche ne nous est connue que par la réponse même du pape. Texte dans P. L., t. L, col. 528 (reproduit Coustant); cf. t. XLV, col. 1755 dans les pièces justificatives de l'édition de saint Augustin. Cette « décrétable » figure déjà dans la *Dionysiana* (cf. P. L., t. LXVII, col. 267), d'où elle est passée dans les différentes collections canoniques. Dans ces divers recueils elle se présente sous la forme suivante : une adresse aux évêques gaulois; le corps de la lettre : incipit : *Apostolici verba præcepti*, suivi d'un développement d'une colonne et demie environ de la P. L.; un explicit : *Deus vos incolumes custodiat, fratres carissimi*. Cette salutation terminale est aussitôt suivie d'un nouveau développement, introduit par un titre : *Præteritorum Sedis apostolicæ episcoporum auctoritates de gratia Dei*; incipit : *Quia nonnulli qu catholico nomine gloriantur*, suivi d'un développement de quatre colonnes environ : explicit : *quod apparuerit præfixis sententis esse contrarium*.

De prime abord il est clair que cette seconde partie ne fait pas corps avec la première; d'ailleurs le rédacteur de la seconde partie n'est pas, comme dans celle-ci, le titulaire du Siège apostolique, puisqu'il déclare entreprendre de rechercher : *quid rectores romana Ecclesiæ de hæresi judicaverunt*, tandis que Célestin aurait dû dire : *quid antecessores nostri, etc.* Sans doute les deux documents sont bloqués depuis longtemps et déjà avant la *Dionysiana*, mais on comprend le fait, puisque la première et la seconde partie traitent sensiblement de la même question. Depuis le <sup>xviii</sup> siècle, on est d'accord pour les séparer; la première est cer-

tainement du pape Célestin; nous rechercherons plus loin (col. 1829) qui est l'auteur des *Prætorium Sedis apostolicæ episcoporum*, pièce qu'il y a toutes raisons de considérer comme postérieure d'au moins une dizaine d'années. Quant à l'authenticité de la lettre apostolique de Célestin, elle est absolument garantie. Prosper s'y réfère : *Contra Collatorum*, c. xxi, 2, P. L., t. I, col. 272, et en cite des passages caractéristiques; et de même Vincent de Lérins dans le *Commonitorium*, c. xxxix et xxxiii, P. L., t. I, col. 684.

La lettre de Célestin est adressée aux évêques des Gaules, tout spécialement à ceux de la région du Sud-Est, sur laquelle rayonnait l'influence de Saint-Victor et de Lérins. Le pape leur signale la démarche que viennent de faire auprès de lui deux personnes zélées, Prosper et Hilaire. Elles accusent des prêtres de la région d'avoir été une cause de trouble, en soulevant des questions indiscrètes et en prêchant des choses contraires à la vérité. Célestin en tient pour responsables les évêques, qui n'auraient pas dû laisser de simples prêtres discuter ainsi par-dessus leurs têtes. Que les évêques prennent donc soin de réprimer ces intemperances de langage; que la nouveauté cesse de monter à l'assaut de l'antiquité; que l'autorité épiscopale impose le silence! ce n'est pas aux simples prêtres à s'arroger la mission de prêcher, *summa prædicandi*. Le vrai grief qu'on doit leur faire, c'est d'attaquer la mémoire d'Augustin. Or, celui-ci a toujours été dans la communion du Siège apostolique, hautement estimé pour sa vie et ses mérites et jamais le moindre soupçon fâcheux n'a été émis sur son compte; sa science a toujours été fort appréciée des prédécesseurs de Célestin, qui le comptaient au nombre des meilleurs maîtres. Que l'on garde également aux vivants le respect auquel ils ont droit, pourquoi faire souffrir des âmes religieuses? D'ailleurs n'est-ce pas l'Église tout entière qui est touchée quand une nouveauté s'élève? Que les évêques des Gaules sachent donc imposer le silence aux méchants, *imposito improbis silentio, de tali re in posterum querela cessabit*.

En somme, le document pontifical ne procurait aux deux champions de l'augustinisme qu'une demi-satisfaction. Sans doute la mémoire d'Augustin que, dans le feu de la discussion, certains des adversaires étaient allés jusqu'à taxer d'hérésie, recevait un hommage bien senti. Sans doute encore les doctrines que préconisaient les antiaugustinien étaient-elles qualifiées de nouveautés. Cela ne veut pas dire que le Siège apostolique fit sien, pour autant, l'augustinisme intégral, encore moins qu'il approuvât la manière dont il était parfois défendu. Il restait dans la lettre de Célestin assez d'imprécision pour qu'avec un peu de subtilité on pût en faire un hommage au zèle des Marseillais dans la défense de la vérité! Tout cela n'allait pas tarder à se manifester.

IV. LA MÊLÉE THÉOLOGIQUE. — 1° *Violente attaque contre l'augustinisme et ses défenseurs*. — L'invitation au calme adressée par le pape Célestin ne devait pas être entendue. Dans les cercles antiaugustinien du midi de la Gaule, on feignit, soit conviction, soit tactique, d'interpréter la condamnation de l'esprit de nouveauté comme s'adressant à l'augustinisme; le novateur c'était Augustin, et sa doctrine de la prédestination constituait, par rapport aux enseignements traditionnels, une nouveauté dangereuse.

1. Le « *Commonitorium* » de Vincent de Lérins. — C'est ce point de vue qui va s'exprimer dans une œuvre sur la signification générale de laquelle on s'est mépris, parce que l'on a négligé de la replacer dans son cadre, nous voulons dire le *Commonitorium* de saint Vincent de Lérins. Sur l'auteur et son œuvre, se reporter à l'article VINCENT DE LÉRINS. Disons seulement ici que, après avoir occupé dans le siècle une assez haute

situation, Vincent s'était retiré au monastère de Lérins; il y reçut la prêtrise, y mourut à une date qu'il est difficile de préciser, mais avant 450. Encore qu'il ne souffle jamais mot de Cassien, il eut certainement avec lui des relations; ce ne peut être que par lui qu'il a eu connaissance de certaines lettres de Nestorius. Le *Commonitorium*, si tant est qu'il ait été publié par ses soins, ne portait pas son nom, était simplement intitulé : *Tractatus PEREGRINI pro catholica fidei antiquitate et universitate adversus profanos omnium hæreticorum novitates*. Texte dans P. L., t. I, col. 637-686. Sa date est fixée par l'auteur lui-même : au moment où il écrit, il y a trois ans environ que le concile d'Éphèse a eu lieu, *ante triennium ferme*, col. 678.

a) *Intention du livre*. — Elle s'exprime dès le début : notre « pèlerin » entend y consigner, comme en un aide-mémoire, ses méditations sur le meilleur moyen de combattre les tendances hérétiques. Aussi bien l'hérésie lui paraît-elle menaçante; la fourberie des nouveaux hérétiques lui cause beaucoup de souci. Col. 639 en haut. Une hérésie est nettement désignée, celle de Nestorius, à laquelle Cassien s'est intéressé en 429-430. A Marseille, à Lérins aussi on a suivi les vicissitudes de l'affaire; ce n'est pas seulement le dossier d'avant Éphèse que l'on a compulsé, mais l'on a eu en main un procès-verbal, sommaire, mais suffisant, tout au moins de la séance du 21 juin 431. Il est donc facile de comprendre que Vincent même campagne contre l'erreur christologique de Nestorius. Mais, il le dit lui-même, c'est surtout à titre d'exemple qu'il étudie la doctrine condamnée par le concile de 431. Vise-t-il aussi le pélagianisme? Sans doute; mais l'affaire de cette hérésie est vite réglée. Il est, par contre, des nouveautés qui préoccupent bien davantage le « pèlerin » et contre qui il déclame à bien des reprises en s'adressant à la cantonade. C'est à deux endroits seulement qu'apparaît l'identité de ces novateurs; mais là elle apparaît clairement.

Au c. xxvi, col. 674, Vincent, après avoir parlé de l'habileté avec laquelle les hérétiques s'abritent sous de multiples citations scripturaires, par quoi ils abusent les simples : « Ils osent, continue-t-il, promettre que, dans leur Église, disons mieux, leur conventicle, il y a je ne sais quelle grâce de Dieu, grande, spéciale, toute personnelle, de telle sorte que, sans aucun labeur, sans aucun effort, sans aucune industrie, même sans demander, sans chercher, sans frapper, quiconque appartient à leur groupe est tellement protégé par la Providence, que, porté par la main des anges, il ne peut jamais heurter du pied contre la pierre. » Il est difficile de ne pas reconnaître ici le signalement de la grâce absolument gratuite et efficace par elle-même et des milieux augustinien, plus ou moins fermés, qui la prônaient.

Plus curieux encore est le c. xxxii, col. 683 sq., où Vincent réussit ce tour de force de faire dire à la lettre du pape Célestin très exactement le contraire de ce qu'elle dit. « Que la nouveauté, avait dit le pape, cesse d'attaquer l'antiquité! » S'exprimant dans une lettre rédigée à la demande de Prosper et d'Hilaire qui se plaignaient des innovations fâcheuses de Cassien et de son groupe (en matière d'*initium fidei*), la pensée de Célestin était des plus claires; la nouveauté à quoi il fallait mettre un terme, c'était de toute évidence celle du groupe antiaugustinien. Vincent trouve le moyen de faire dire au pape le contraire : les novateurs c'est Prosper, c'est Hilaire, ceux contre qui s'élève le *Commonitorium*.

Ajoutons que le fait, sur quoi nous reviendrons, col. 1824, que les *Objectiones Vincentianæ* sont, selon toute probabilité, l'œuvre de Vincent, achève de faire la conviction. Les hérétiques, les novateurs à qui en a le *Commonitorium* ce sont, a n'en pas douter les dis-

ciples de saint Augustin ». Il ne s'agit pas, bien entendu, d'en faire un crime à l'auteur. C'est en toute bonne foi que notre Lérinien a cru voir dans les doctrines augustiniennes, telles du moins que les prêchaient à temps et à contre-temps des gens dont la modération n'était pas la vertu principale, une nouveauté dangereuse. Il n'est même pas impossible que se soient formés de petits cenacles augustiniens dont Vincent a sans doute exagéré le danger. Rien de plus humain.

b) *Antiaugustinisme du « Commonitorium »*. — Quoi qu'il en soit, c'est de ce biais qu'il convient d'examiner l'ouvrage.

Y a-t-il, se demande l'auteur, lorsqu'une question doctrinale est soulevée, un moyen infaillible de discerner la vérité de l'erreur? — Des personnes remarquables par la sainteté et la doctrine lui ont répondu qu'il y avait l'appel à l'Écriture et l'appel à la tradition de l'Église catholique. Or, l'Écriture n'est pas suffisante, tous les hérétiques, anciens et modernes, se sont remparés derrière elle; il faut, en effet, l'interpréter en se réglant selon les normes du sens ecclésiastique et catholique. Celui-ci est déterminé par la règle : *quod ubique, quod semper, quod ab omnibus*; pour être catholique il faut suivre *universitatem, antiquitatem, consensionem*. C. II. Ces principes vont s'expliquer par des exemples. Au temps de Donat, alors que l'Afrique presque entière se précipitait dans l'erreur, ceux de là-bas qui voulurent se sauver se rallièrent *universis mundi ecclesiis*. C. IV. Au temps de l'arianisme, les vrais catholiques en appelèrent au critère de l'antiquité. Contre la démagogisme de curiosité se sont élevés les confesseurs de la foi de cette époque. Ce qu'ils affirmaient, ce n'étaient point les conjectures erronées et contradictoires d'un ou deux hommes, ce pour quoi ils luttèrent, ce n'était pas le triomphe des idées d'une misérable petite province. C. V. Remontons plus haut, aux efforts faits par le Siège apostolique pour combattre l'innovation d'Agrippinus de Carthage dans l'affaire de la réconciliation des hérétiques. Ce n'étaient pas les patronages qui manquaient à cette nouveauté africaine : le génie, l'éloquence, les appuis, la vraisemblance intrinsèque, et même les textes scripturaux et les décisions des conciles. A quoi tout cela a-t-il servi? Aujourd'hui ce sont les donatistes schismatiques qui sont les héritiers de la pensée africaine! N'eût-il pas mieux valu, pour les successeurs d'Agrippinus, imiter le geste pudique des fils de Noé? A l'égard de ce qu'il y a d'erroné dans la pensée d'un homme, par ailleurs saint et pieux, il faut faire comme Japhet et Sem, se garder d'imiter Cham. C. VI, VII.

A la vérité ces aberrations d'hommes pieux et sages posent une question poignante : « Pourquoi Dieu permet-il que des personnes éminentes et constituées en dignité dans l'Église présentent ainsi des innovations à la foi des catholiques? » C'est une manière pour le Très-Haut de vérifier la solidité de la foi. Le cas tout récent de Nestorius en est une preuve. C. X-XVI. Et tout ce développement pour aboutir à cette conclusion : le vrai catholique sait que l'on reçoit les doctrines avec l'Église, mais que l'on ne doit pas avec les docteurs abandonner l'Église. Suivrons-nous Origène, suivrons-nous Tertullien dans leurs aberrations, à cause de leur remarquable valeur? C. XVII, XVIII.

Et, cette réponse donnée au problème que pose l'apparition de ces admirables docteurs qui n'ont pas laissé de verser dans l'hétérodoxie, Vincent de revenir à son propos. Le vrai catholique ne met rien au-dessus de la foi : ni l'autorité de quelque homme que ce soit, ni son génie, ni son éloquence; il s'attache avec fermeté à ce qu'il connaît avoir été tenu de toute antiquité et de façon universelle, sachant bien que ce qui

est dit par un isolé *præter omnes vel contra omnes*, est tout bonnement une tentation. Sans doute il ne s'agit pas pour la doctrine de piétiner sur place; un certain développement de la pensée chrétienne est compatible avec l'immutabilité du dogme. Mais il faut se garder de toute rupture avec le consentement de l'universalité et de l'antiquité; c'est dans cette solution de continuité qu'est proprement l'hérésie. Et Vincent de montrer la chose dans le cas de Pélagé et de Célestius, sans doute, c. XXIV, mais aussi dans celui de Novatien qui nous a fait « un Dieu cruel, préférant la mort du pécheur à sa conversion », dans le cas des gnostiques, de leur père putatif, Simon le Magicien, de leurs descendants, les priscillianistes : « Avant Simon, qui donc a osé faire du Dieu créateur l'auteur du mal, l'auteur de nos crimes, de nos impiétés, de nos infamies? Or, Simon dit expressément que c'est Dieu qui, de ses mains, a créé la nature humaine telle que, par son propre mouvement et l'impulsion d'une volonté nécessaire, elle ne puisse et ne veuille que pécher, et qu'agitée, enflammée par les fureurs du vice, elle soit entraînée par une concupiscence toujours inassouvie dans l'abîme de toutes les turpitudes. » C. XXIV.

Reste à appliquer sous forme d'exemples à diverses hérésies les règles générales formulées. Mais il faut commencer par distinguer entre les hérésies anciennes, déjà en possession, et celles d'aujourd'hui, qui commencent seulement à s'insinuer. Contre les premières il faut procéder par appel à l'autorité de l'Écriture et des conciles; contre les secondes c'est à chacun de ceux qui se sentent les aptitudes nécessaires à mobiliser la tradition, à rechercher, à aligner les textes. Ainsi fut fait à Éphèse contre Nestorius. On vit alors des évêques nombreux, honorables, savants n'avoir qu'un souci, celui de ne rien innover.

Le texte actuel du I. II ne nous donne de tout ceci qu'un résumé, comme aussi du sévère jugement qu'avait porté Vincent contre la scélératesse présomption de Nestorius, lequel, s'imaginant être le premier et le seul à comprendre l'Écriture, se vantait d'ignorer tous ceux qui avant lui s'étaient occupés de la question et déclarait que toute l'Église errait, avait toujours erré.

Pour terminer, Vincent avait inséré dans son I. II deux pièces émanées du Siège apostolique : la lettre du pape Sixte III à Jean d'Antioche, l'engageant à se rallier à la foi unique de l'Église, qui est en même temps la foi ancienne; la lettre aussi de Célestin I<sup>er</sup> aux évêques des Gaules, ci-dessus, col. 1819, leur reprochant d'avoir paru de connivence avec l'erreur, en laissant surgir des nouveautés profanes. « Qui sont donc, continuait Vincent, ceux dont les évêques doivent réprimer les intempérances de langage? La suite du texte pontifical le montre bien : « Que la nouveauté cesse d'attaquer l'antiquité », est-il dit, et non pas : « Que l'antiquité cesse d'accabler la nouveauté! »

Appliquée sur le texte parfois un peu énigmatique du *Commonitorium*, cette grille en fait apparaître, claire comme le jour, la signification véritable. A toutes les pages s'étale le nom d'Augustin, la nouveauté de ses doctrines en matière de grâce et de prédestination; à tous les détours de l'argumentation c'est l'attaque contre ses imprudents disciples qui préfèrent l'autorité d'un seul docteur au consentement général de l'Église. Qu'il ait été destiné à la publicité, ou qu'il ait été seulement le confident des méditations de Vincent, ce livre nous indique en quel sens s'orientaient, vers les années 434 et suivantes, les réflexions de ce saint personnage. Elles aboutissaient d'ailleurs à un autre genre d'attaque contre l'augustinisme, jugé le plus inquiétant des ennemis.

## 2. Les « Objectiones Vincentianæ ». — a) Description.

Par un petit écrit de Prosper, P. L., t. LI, col. 177-



186, nous savons que, dans ces mêmes moments, circulait sous le manteau un libelle que Prosper n'hésite pas à qualifier de diabolique. Oublieux de la charité fraternelle, certains gens s'y efforçaient de perdre Prosper en lui prêtant des propositions nettement blasphématoires. A lire celles-ci on s'apçoit aussitôt, encore que le nom d'Augustin n'y soit pas prononcé, qu'il s'agit de thèses que l'on a déduites en droiture de la doctrine augustinienne. En voici la série (le texte étant plus ou moins abrégé).

1. Le Christ n'a pas souffert pour le salut et la redemption de tous.

2. Dieu ne veut pas sauver tous les hommes, quand même tous voudraient se sauver.

3. Dieu n'a créé la plus grande partie du genre humain que pour la perdre éternellement.

4. La majeure partie du genre humain a été créée par Dieu pour faire la volonté non de celui-ci, mais du diable.

5. Dieu est l'auteur de nos péchés : c'est lui qui fait mauvaise la volonté des hommes, qui façonne une substance laquelle, de son mouvement naturel, ne peut que pécher.

6. Dieu façonne dans les hommes un libre arbitre tel qu'est celui des démons et qui, de son propre mouvement, ne peut rien vouloir d'autre que le mal.

7. C'est la volonté de Dieu qu'une grande partie des chrétiens ne veuille, ni ne puisse se sauver.

8. Dieu ne veut point que tous les catholiques persévèrent dans la foi (c'est-à-dire dans la vie chrétienne), mais il veut qu'une grande partie s'en sépare.

9. Dieu veut qu'une bonne partie des saints tombe et abandonne le propos d'être saints.

10. Les adultères, les débauchés de vierges consacrées arrivent parce que Dieu a prédestiné ces personnes à tomber.

11. Quand des pères commettent l'inceste avec leurs filles, des moines avec leurs fils, quand des serviteurs assassinent leurs maîtres, tout cela arrive parce que Dieu l'a prédestiné.

12. C'est par la prédestination de Dieu que les fils de Dieu deviennent fils du diable, que les temples du Saint-Esprit deviennent temples des démons, que les membres du Christ deviennent membres des courtisanes.

13. Les fidèles qui sont prédestinés à la mort éternelle semblent, quand ils retournent à leur vomissement, être victimes de leurs vices; en réalité la cause de leur défaillance est la prédestination divine, qui, en cachette, leur soustrait la bonne volonté.

14. La grande partie des catholiques étant prédestinée à la perdition n'obtiendra pas de Dieu la persévérance, car la prédestination est immuable qui les a préordonnés, préparés, prédisposés à tomber.

15. Tous les fidèles qui sont prédestinés à la mort éternelle, Dieu s'arrange pour que, s'ils tombent, ils ne puissent ni ne veuillent être délivrés par la pénitence.

16. Cette masse de fidèles prédestinée à la mort éternelle, quand elle dit à Dieu : « Que votre volonté soit faite », prie contre ses intérêts et demande de tomber, car c'est la volonté de Dieu qu'elle périsse de la mort éternelle.

b) Caractère. — On voit qu'il est difficile de pousser plus au noir, avec plus d'injustice, les conséquences de la doctrine augustinienne. On remarquera surtout l'insistance à parler du très grand nombre des chrétiens (des fidèles, des saints). Ce qui est la prédestination divine envoie à la mort. Et ceci est, de fait, contraire aux affirmations les plus explicites d'Augustin et de ses disciples. Le docteur d'Hippone a toujours vu dans la réponse à l'appel de Dieu par la foi chrétienne un des signes, non absolu certes, mais très assurant de la prédestination. Il n'hésite pas à parler de la *plurima pars* de l'humanité qui, depuis l'instauration de l'économie nouvelle, est prédestinée à la vie. Ceci dit, il faut bien reconnaître qu'avec un peu de sophistication, il n'est pas impossible de faire sortir ces thèses abominables des prémisses posées par le Docteur de la grâce. Le fait de mettre en circulation ce ramassis de blasphèmes et de présenter l'ensemble comme l'authentique doctrine de Prosper, des disciples d'Augustin, d'Augustin lui-même est, de toute évidence, un acte de guerre, qui donc en est responsable?

c) Auteur. — La réponse de Prosper à ce *factum* s'intitule : *Pro Augustino responsiones ad capitula objectionum Vincentianarum*, titre qu'il n'y a pas lieu de suspecter; Prosper les attribuait donc à un nommé Vincent. Ce personnage est-il le même que le Vincent du *Commonitorium*? La mémoire de celui-ci se trouvant assez fâcheusement compromise par cet *Indiculus*, qui ressemble assez à une mauvaise action, on a nié que ce libelle « diabolique » ait été fabriqué et surtout mis en circulation par Vincent. Tout mauvais cas est niable, sans doute. Mais il nous paraît extrêmement probable, pour ne pas dire certain, qu'il faut attribuer au même auteur le *Commonitorium*, dont la loyauté n'est pas la vertu maîtresse, et l'*Indiculus* en question. La démonstration fournie par Hugo Koch nous semble empirique pièce : *Vincent von Lerins und Gennadius*, dans *Texte und Untersuchungen*, t. XXXI, fasc. 2, 1907. La comparaison stylistique est singulièrement édifiante : ce sont de part et d'autre les mêmes procédés fort particuliers : accumulation asyndétique de trois synonymes pour exprimer la même idée, ex. *Obj.*, 14, *præordinavit, præparavit, præparavit*; l'union de deux synonymes par la conjonction et : *ruina et perditio; ut cadant et ruant*; c'est l'emploi d'une formule absolument parallèle : *divinitus dispensantur ut qui se retrouvent Comm.*, xxvi et *Obj.*, 15; l'emploi de l'expression *christianus catholicus*, du couple *fideles et sancti* qui reviennent à tout instant de part et d'autre. Par ailleurs le parallélisme d'idées et d'expressions est frappant entre *Comm.*, xxiv et *Obj.*, 4-6; entre *Comm.*, xxiv à la fin (doctrine de Simon le Magicien) et *Obj.*, 10-13.

On s'est posé néanmoins une question : comment Vincent a-t-il laissé courir sous son nom l'*Indiculus*, alors qu'il a caché sous l'anonymat son ouvrage principal? — Mais d'abord il n'est pas sûr que l'*Indiculus* portât le nom de Vincent; au dire même de Prosper, c'était une pièce qui circulait sous le manteau; la victime de ce mauvais procédé a pu avoir connaissance par ailleurs de l'auteur; en fait il ne s'est pas trompé en l'attribuant à Vincent. Les *Objectiones* d'ailleurs pourraient être antérieures au *Commonitorium* et il n'y aurait rien d'étonnant que Vincent, plus ou moins inquiet sur les conséquences de sa première démarche

— le Siège apostolique dans sa réponse à Prosper et Hilaire avait donné de sérieux avertissements — ait jugé prudent de prendre, pour le *Commonitorium*, certaines précautions. En tout état de cause l'un et l'autre ouvrage témoigne d'une rare hostilité dans les milieux provençaux contre l'augustinisme et ses défenseurs.

3. Les « *Capitula Gallorum* ». — Étroitement apparentées aux *Objectiones Vincentianæ* se révèlent les *Capitula Gallorum*, série de thèses d'un augustinisme exacerbé, mises en circulation pour discréditer la doctrine de l'évêque d'Hippone et la personne de ses défenseurs. Prosper les a transcrites et réfutées dans les *Responsiones ad capitula objectionum Gallorum calumniantium*, P. L., t. I, col. 155-174. Rien de bien nouveau, somme toute, en ces propositions qui sont bien souvent parallèles aux premières. Voici les quelques-unes qui n'ont pas leur correspondant exact dans les *Objectiones Vincentianæ* :

1. En suite de la prédestination divine, les hommes sont poussés au péché comme par une nécessité fatale et du péché dans la mort.

2. Chez ceux qui ne sont pas prédestinés à la vie, la grâce reçue au baptême n'enlève pas le péché originel.

10. A certains est soustraite par le Seigneur la prédication de l'Évangile, de peur que, ayant reçu cette prédication, ils ne soient sauvés.

13. Certains hommes ont été créés par Dieu non pour acquérir la vie éternelle, mais seulement pour contribuer à l'ornement du siècle présent et pour l'utilité des autres.

11. Ceux qui ne croient pas à la prédication de l'évangile, c'est en vertu de la prédestination divine qu'ils n'y croient pas. Dieu a tout arrangé pour que ceux qui ne croient pas ne croient pas, parce qu'il l'a décrété.

Une comparaison entre les deux séries montrerait que ce sont de part et d'autre les mêmes objections faites dans le même esprit; qu'il y a néanmoins dans les *Capitula* moins d'acrimonie que dans les *Objectiones*. Quand il est question de ceux qui, parmi les fidèles, ne sont pas prédestinés, les *Objectiones* parlent toujours de la *magna pars* et tendent à créer l'impression que, à en croire les augustinien, c'est le tout petit nombre des chrétiens qui est élu. Plus réservés, les *Capitula* ne disent jamais, dans ces conditions, *magna pars*, mais seulement *quidam* (cf. cap. 7, 10, 12, 13). L'excepteur des *Capitula* se montre donc un peu moins injuste que celui des *Objectiones* à l'endroit de l'augustinisme.

Pour cette raison de fond et aussi pour des raisons stylistiques, il ne nous paraît donc pas qu'il faille attribuer au même auteur, quoi qu'en dise H. Koch, ces deux séries de paradoxes destinés à décrire l'augustinisme.

4. Le « *Prædestinatus* ». — Ne faudrait-il pas rapprocher de ces offensives camouflées contre l'augustinisme le petit ouvrage que, depuis Sirmond, le premier éditeur, on désigne sous le nom de *Prædestinatus*? Voir l'article, t. XII, col. 2775. Ce n'est pas impossible, encore que ce méchant libelle donne l'impression de sortir d'un milieu plus acquis au pélagianisme que celui de Saint-Victor ou de Lérins où l'on faisait profession de condamner — et l'on était — incré — Pélag —, Célestius et même Julien d'Éclane. Du moins y a-t-il de commun entre l'auteur du *Prædestinatus* et l'excepteur des *Objectiones Vincentianæ* la phobie de la prédestination, l'antipathie la plus déclarée contre la doctrine augustinienne, accusée d'être une source de quérisme pratique. De commun encore cette sorte de dégoût qui feint de ne s'en prendre qu'à des conséquences sophistiquement déduites, alors qu'en réalité l'on vise l'enseignement le plus authentique du Docteur de la grâce.

5. La contre-attaque de Prosper contre le « *pélagianisme renaissant* ». — Aux attaques dont il était l'objet, Prosper répliquait, de son côté, avec une extraordinaire violence. Du moins le faisait-il visière levée.

1. Le « *Contra Collatorum* » (P. L., t. LI, col. 215-274). — Épluchant les *Collationes* de Cassien, Prosper eut tôt fait de mettre le doigt sur les passages les plus suspects de l'œuvre; ainsi fut-il amené à composer son traité « *Contre l'auteur des Collationes* », dont la date ne peut être fixée que très approximativement (entre 432 et 440).

L'opposition faite par certains catholiques aux doctrines d'Augustin, ainsi commence-t-il, pourrait amener les simples à penser que les pélagiens ont été injustement condamnés. Pourquoi cette attitude à l'égard du Maître? Ceux qui la prennent auraient-ils des compensances pour les vaincus de cette lutte où triompha le zèle d'Augustin? Voudraient-ils faire un choix parmi les opinions condamnées, en retenir quelques-unes et rejeter au contraire plusieurs de celles qui ont vaincu?

C'est de ce point de vue que Prosper entend examiner la XIII<sup>e</sup> conférence : *De protectione Dei*, et il n'aura pas de mal à montrer que l'auteur a fourni des armes aux ennemis de la grâce. Une douzaine de propositions sont ainsi relevées dont Prosper poursuit l'examen. La première est inattaquable : « C'est Dieu qui est le principe, non seulement de nos actes, mais de nos bonnes pensées; c'est lui qui nous inspire les débuts de la bonne volonté et nous donne la force. » C'est aussi l'occasion d'accomplir ce que nous désirons : ainsi de bien. Mais avec cette proposition contrastent les

autres, qui ne vont à rien de moins qu'à la contredire : la 2<sup>e</sup> sur Dieu qui, voyant en nous une « étincelle de bonne volonté », l'attise par son souffle; la 3<sup>e</sup> sur le libre arbitre qui, par ses bons mouvements, peut s'élever au moins jusqu'au désir de la vertu; la 4<sup>e</sup>, qui interprète dans ce sens condamnable le mot de l'Apôtre : *velle adjacet mihi, perficere autem bonum non invenio*, comme si le simple *velle* était de nous; la 5<sup>e</sup>, qui prétend établir une discrimination entre les procédés de la grâce selon les individus, prévenant les uns, récompensant chez les autres un début de bonne volonté; la 6<sup>e</sup>, qui affirme simultanément la puissance du libre arbitre et celle de la grâce; la 7<sup>e</sup> qui voudrait faire croire à la persévérance dans l'humanité, après la chute, de la connaissance du bien; les 8<sup>e</sup> et 9<sup>e</sup> enseignant la permanence dans la nature humaine de germes de vertus; la 10<sup>e</sup> relative aux abandons où Dieu nous laisse parfois, voulant expérimenter ce que pourra tout seul notre libre arbitre; la 11<sup>e</sup> qui interprète l'éloge adressé à la foi du centurion par Jésus, comme si c'était par lui-même que cet homme avait cru au Sauveur; la 12<sup>e</sup> enfin qui expose les diverses façons dont nous invoquons Dieu, comme *protector*, quand c'est lui qui nous appelle, comme *suscceptor*, quand c'est nous, au contraire, qui l'attirons vers nous par notre bonne volonté initiale.

Récapitulant tout ceci, Prosper traçait le tableau suivant de ce vrai *pelagianismus redivivus* :

Par le péché d'Adam, l'âme du premier père n'a pas été lésée et il est resté quelque chose de sain dans ce païen qui il a péché, car il n'a pas perdu la science du bien qu'il avait reçue; sa descendance non plus n'a pu perdre ce que lui-même n'avait pas perdu. De plus, dans toute une race naturellement des germes de vertu déposés par la bonté du Créateur, de telle sorte que celui qui le veut peut, par son jugement naturel, prévenir la grâce de Dieu et mériter le secours divin qui lui permet d'arriver plus facilement à la perfection. Aussi bien, celui-là n'aurait ni louange ni mérite qui n'aurait pour sa saine que des biens d'emprunt, non des biens propres. Il faut donc se garder de rapporter tellement à Dieu tous les mérites des saints, qu'il semble que la nature humaine ne puisse rien faire de bon par elle-même. Telle est en effet l'intégrité de ses forces, qu'elle peut combattre contre le diable même et toute sa cruauté sans le secours de Dieu. Ce pouvoir (*possibilitas*) naturel est dans tous les hommes, mais tous ne veulent pas se servir des vertus qui leur sont innées (*ingenærate*). Telle est donc la bonté du Créateur à l'égard de tous les hommes, qu'il en reçoit et récompense certains qui viennent à lui spontanément, qu'il en attire malgré eux certains qui résistent; il est donc le *suscceptor voluntum*, le *salvator nolentium*. Et puisqu'une partie de l'Eglise est justifiée *ex gratia* venant sur son point de départ dans la grâce, une autre partie est *libero arbitrio*, ceux-là que la nature a fait avancer ont plus de gloire que ceux que la grâce a délivrés, car la volonté est aussi libre pour toute bonne action dans la descendance d'Adam qu'elle ne l'était dans Adam avant le péché. C. xx, col. 269.

L'exposé, on le voit, laissant de côté toute la question de la distribution des grâces, s'attache à mettre en lumière la capacité qui, au dire de Cassien, est laissée à la nature humaine de faire le bien. Cette capacité est énorme et l'on ne voit guère en quoi cet exposé diffère de celui que faisaient les pélagiens. Mais aussi il est trop évident, pour qui a lu Cassien, que nous avons affaire, ici, avec une caricature de la pensée du *Collator*. Si incohérente qu'elle se révèle en maint endroit, cette pensée ne fait pas fi de ce point de l'enseignement traditionnel. A la caricature de l'augustinisme intégral qu'avait crayonnée Vincent, Prosper répliquait par une autre caricature de la doctrine marcellaise.

Le développement qui suit, c. XXI, col. 270, n'est pas moins acerbé; il met tout uniment sur le même pied Cassien et Julien d'Éclane. Rappelant tous les actes de l'autorité contre le pélagianisme, Prosper faisait, par là, contre la malice (*pravitas*) du monde

marseillais aux severites de l'Eglise, appuyée au besoin du bras séculier. La même Providence qui armait jadis contre l'erreur les papes Zosime, Boniface, Célestin, opérerait encore en leur successeur Xyste III (432-440). De même que ses prédécesseurs avaient vu écarter du troupeau les loups venant à visage découvert, le pape actuel saurait bien repousser les « loups devenus bergers ».

Malgré l'appel final à la charité et à la compréhension mutuelle on se rend compte du diapasmon auquel était motée la querelle, sur les rivages provençaux, entre les deux tendances opposées.

2. Les *Responsiones ad Capitula Gallorum et ad archiepiscopos Vincentianos*. (P. L., t. LI, col. 155-186). — Chose curieuse, quand il se défend au lieu d'attaquer, Prosper n'arrive pas à retrouver cette même véhémence. Il est trop visible, à suivre les réponses qu'il oppose aux libelles lancés contre lui, qu'il a été quelque peu ébranlé. Nous avons dit comment, dans la lettre à Rufin et dans la *De ingratiss*, il avait pris si lestement son parti de la volonté salvifique restreinte, de quelle ironie il poursuivait les partisans de la volonté salvifique universelle.

Sans doute, dans les *Responsiones*, il maintient le point de vue augustinien et l'interprétation si étroite oserait-on dire, si sophistiquée? — qu'avait donnée du texte de 1 Tim., II, 1, le docteur d'Hippone. Mais il y a, comme l'on dit, la manière : « Comment, écrit maintenant Prosper, comment est-il possible que Dieu ne veuille pas sauver certains hommes, qui peut-être voudraient eux-mêmes se sauver? C'est qu'il doit exister des raisons, encore qu'elles nous échappent, pour lesquelles Dieu juge fort équitablement qu'il en doit être ainsi, car on ne peut pas dire qu'il doive faire autrement qu'il ne fait. Mis de côté ce discernement, il faut croire et professer que Dieu veut que tous se sauvent. C'est le mot de l'Apôtre et que l'Eglise exécute à la lettre, puis-qu'elle prie Dieu pour tous les hommes; — si parmi ceux-ci beaucoup périssent, c'est leur faute : *periculum meritum*, si beaucoup se sauvent, c'est le don de celui qui les sauve : *salvantis est donum*. Dans le cas de celui qui est damné, la justice de Dieu est inattaquable : c'est sa grâce au contraire qui éclate en la justification du coupable ». *Obj. Vinc.*, 2, *ibid.*, col. 179.

De même, pour ce qui est de la valeur universelle de la rédemption, Prosper distingue entre la valeur en droit de la mort rédemptrice et son application en fait. La mort du Christ est la rédemption de tout le genre humain, elle est offerte pour tous; mais, dans l'application, il se trouve que certains en profitent, que d'autres n'en profitent pas : tous ont été rachetés et donc Dieu pourrait arracher au diable tous les hommes; tous, en fait, ne lui sont pas arrachés, mais ceux-là seulement dont a été expulsee la prince des démons; les autres *non pertinent ad ejus redemptionem*. *Obj. Vinc.*, 1, col. 178.

En vérité il est bien difficile de mettre quelque chose de très précis sous ce balancement d'antithèses. Il est un point cependant où l'auteur du *De ingratiss* fait à ses adversaires une concession qui n'est pas purement verbale, c'est quand, à propos de la grâce de la persévérance, il reconnaît que, si la grâce est nécessaire pour persévérer, Dieu cependant n'abandonne personne qui n'ait d'abord été lui-même abandonné : *nemini desunt prius quam deseratur et nullus deseretur sine contemptu*. *Obj. Vinc.*, 7, col. 182 A.

3. LE REPLI DES AUGUSTINIENS. — C'est vers 435 que doit se situer le plus fort de cette lutte entre augustinisme et antiaugustinisme dont le *Contra Collatorem* d'une part, le *Commentarium* de l'autre marquent le paroxysme. Peut-être la rédaction même de ces pamphlets a-t-elle amené, comme il arrive assez souvent,

leurs auteurs respectifs à réfléchir sur les énormités qu'ils prêtaient à l'adverse partie, à songer pour un avenir proche aux liens de charité qui auraient dû les unir. Toujours est-il qu'en divers documents postérieurs à cette date se laisse entrevoir un désir de serrer de plus près un problème dont il est impossible que des chrétiens n'aient pas perçu la difficulté. Un apaisement devait inévitablement s'ensuivre.

1<sup>re</sup> La pièce — *Prædicatorum Sedis apostolicae episcoporum auctoritates* » (P. L., t. LI, col. 205-212; voir aussi dans la *Dionysiana*, *ibid.*, t. LXVII, col. 270-274; cf. Denzinger Bannwart, *Enchiridion*, n. 129-142). 1 Contenu. — Comme on l'a expliqué ci-dessus, col. 1818, à la lettre du pape Célestin à Prosper et Hilaire est annexé, dans la *Dionysiana*, un recueil d'*auctoritates*, ou si l'on veut de *capitula*, relatifs aux questions de la grâce, et empruntés à des décisions antérieures de divers papes.

Le tout s'ouvre par une petite préface : *Quia nonnulli*. Soit déformation intellectuelle, y dit-on, soit impéritie, certains gens qui veulent être catholiques demeurent dans les idées des hérétiques et s'élèvent contre les docteurs (*disputatores*) les plus pieux. Ils anathématisent Pélagé et Célestius, mais contredisent nos maîtres qu'ils accusent d'avoir dépassé la mesure. Pour eux, déclarent-ils, ils veulent s'en tenir exclusivement aux doctrines promulguées par le Siège apostolique. Voyons donc ce que l'Eglise romaine a prononcé en la matière, et joignons aussi les définitions de conciles africains approuvés par les papes. Cet index permettra aux adversaires de voir ce qu'il leur reste à faire s'ils veulent demeurer catholiques. »

Suivent les textes annoncés, introduits chacun par un lemme, qui en donne l'idée majeure. Et d'abord ceux qui proviennent du pape Innocent dans ses réponses au double concile de Carthage et de Milève (416). Ils affirment : 1. La perte pour tous les hommes de l'innocence et de la *possibilitas naturalis*. De l'état où il est tombé, le libre arbitre est incapable de retirer l'homme : il y faut la grâce de Dieu. — 2. L'impossibilité pour quiconque d'être bon par soi-même; on ne le peut être que par une « participation » à Dieu, le seul être bon. — 3. L'insuffisance de la rénovation baptismale pour vaincre le démon et la concupiscence, et donc la nécessité, pour la persévérance, du secours continu de Dieu. — 4. L'impossibilité d'user bien du libre arbitre sinon *per Christum*.

A la *Tractoria* (perdue aujourd'hui) du pape Zosime sont empruntées deux affirmations complémentaires. — 5. Tout ce que nous faisons de bien doit être rapporté à la louange de Dieu, car nul ne plaît à Dieu sinon par cela même que Dieu lui a donné (*sanctorum coronando merita coronat Deus dona sua*). — 6. Toutes les bonnes pensées, tous les mouvements de la bonne volonté sont vraiment de Dieu.

A ces textes pontificaux doivent s'ajouter les canons portés par le concile de Carthage et approuvés par le Siège apostolique (il s'agit du concile de 418 passé dans les collections sous le nom de concile de Milève; voir ici, t. X, col. 1753 sq.). Les canons 4 (3), 5 (4), 6 (5) de cette assemblée condamnent respectivement l'idée que la grâce est simple rémission du péché, que la grâce est une simple connaissance, que la grâce donne simplement plus de facilité pour faire le bien (mais qu'à la rigueur on pourrait le faire sans elle).

Ces textes doctrinaux sont suivis d'un développement qui ne répond que de manière assez imparfaite au titre, lequel promettait des *auctoritates*. Il s'agit d'y montrer que, de la « prière de l'Eglise » faite pour les infidèles, les idolâtres, les juifs, de même que pour les hérétiques et schismatiques, il faut conclure que la foi est vraiment un don de Dieu et que ces diverses catégories d'hommes n'ont pas encore cette « science du



bien » dont parlent si volontiers les antiaugustinien. Quant aux rites du catéchuménat, exorcismes, insufflations, ils montrent à leur manière l'emprise que le démon garde sur les âmes des non baptisés.

Tout cela montre que de tous les bons desirs, œuvres, efforts, actes vertueux qui nous mènent à Dieu, depuis les toutes premières démarches, Dieu est l'auteur; qu'ainsi la grâce prévient tout mérite et que c'est par la grâce que nous commençons à vouloir et à faire quelque bien. Ce secours divin ne supprime pas le libre arbitre; il le délivre, l'éclaire, le redresse, le guérit. Telle est la bonté de Dieu qu'il veut que soient nôtres des mérites qui sont ses dons et qu'il nous donne la vie éternelle comme récompense de ce qu'il nous a donné. Il agit en nous pour que nous voulions et fassions ce qu'il veut, il ne souffre pas que demeurent oisives en nous des forces qui doivent être mises en action et non négligées, il veut que nous soyons les coopérateurs de la grâce de Dieu et que nous recourions à celui qui guérit toutes nos langües.

Il est aisé de remarquer que tous les textes énumérés ne définissent rien d'autre que la nécessité absolue de la grâce dans tout le processus salvifique; que, sur son mode d'action, on dit plutôt ce qu'elle n'est pas que ce qu'elle est; qu'enfin l'on ne touche pas le moins du monde à d'autres très graves questions. Ces omissions sont voulues, car voici comme s'exprime la conclusion.

Quant aux parties plus profondes et plus difficiles des questions soulevées, qu'on traitées tout au large ceux qui ont résisté aux hérétiques, sans doute nous ne les négligeons pas, mais ce n'est pas notre rôle de les défendre. Aussi bien, pour confesser la grâce de Dieu, à l'emprise de laquelle il ne faut rien retirer, nous croyons que suffit ce qui nous est enseigné par les écrits du Siège apostolique, selon les règles précédentes, en sorte que nous ne pouvons repouter catholique ce qui leur est contraire.

2. *Autorité du document.* — Il suffit de se reporter au c. xx du *Contra Collatorem*, ci-dessus, col. 1825 sq., pour voir que le document en question prend très exactement le contrepied de la doctrine attribuée, à tort ou à raison, à Cassien. Il le fait néanmoins avec une grande modération, bien qu'avec fermeté. Son autorité a été de bonne heure reconnue et, sans doute, son insertion dans une collection comme la *Dionysiana*, officiellement acceptée par l'Église romaine, n'a-t-elle pas été étrangère à cette sorte de « canonisation ». Inversement, Denys le Petit n'a pu l'insérer dans sa collection que pour autant qu'il y reconnaissait un document officiel, une de ces « constitutions des anciens papes » dont il avait entrepris, comme il le dit dans sa préface, de faire l'inventaire et le classement. Cf. *P. L.*, t. LXVII, col. 231. Il est donc vraisemblable qu'il a trouvé cette pièce in *scrinio ecclesiastico*, aux archives de l'Église romaine, annexée à la lettre du pape Célestin à Prosper et Hilaire. Nous verrons plus loin, col. 1839, qu'en 520, dans sa lettre à Possessor, le pape Hormisdas fait allusion à des *capitula* qui expriment la pensée de l'Église romaine sur la question du libre arbitre et de la grâce et qui se trouvent in *scriniis ecclesiasticis*. Ce ne peuvent guère être que nos *auctoritates*.

De toutes manières ces textes étaient donc regardés, au début du VI<sup>e</sup> siècle, comme ayant valeur normative. Leur autorité néanmoins ne tient pas au fait de leur composition par un pape; le document est à coup sûr d'origine privée et l'auteur — la préface ne saurait laisser de doute — se distingue expressément des titulaires du Siège apostolique dont il rassemble les sentences.

3. *Date et auteur du document.* — La date est antérieure à 441-442, car la lettre du pape Léon sur le pélagianisme, adressée à l'évêque d'Aquilée, Jaffé, n. 398, n'y est pas signalée, alors que dans ce texte tant de choses allaient au propos de l'auteur. Quant à l'origine,

on a pensé depuis longtemps déjà — cela remonte à Quesnel — que l'*Indiculus* devrait être attribué à l'archidiacre Léon, qui devint pape en 440. Voir ici art. LÉON I<sup>er</sup> (*Saint*), t. IX, col. 220. Mais rien ne permet de croire que Léon se soit jamais occupé du mouvement antiaugustinien en Gaule. En 429-430, Léon était dans les meilleurs termes avec Cassien, à qui il demandait son sentiment sur Nestorius. Il est assez difficile de penser qu'à quelques années d'intervalle il se soit montré sévère pour l'abbé de Saint-Victor et son groupe.

Dom Cappuyns nous paraît bien avoir démontré, dans la *Revue bénédictine*, t. XLI, 1929, p. 156-170, que l'auteur de l'*Indiculus* n'est pas autre que Prosper, comme l'avaient déjà soupçonné les premiers éditeurs. Le Brun des Marettes et Mangeant; cf. *P. L.*, t. LI, col. 201-205.

Au fait, si l'on cherche un nom parmi les gens mêlés entre 435 et 440 à cette querelle, c'est celui de Prosper qui vient immédiatement à l'esprit. Le genre littéraire est exactement le même qui se retrouve dans plusieurs ouvrages de Prosper : le *Liber sententiarum*, *P. L.*, t. LI, col. 427-496, le *Liber contra Collatorem*, dans son résumé final, les diverses *Réponses* dont il a été question plus haut. La marche de ces divers documents est sensiblement la même : une petite préface, les textes accumulés, une brève conclusion. La parenté entre le *Contra Collatorem* et notre *Indiculus* se marque d'une manière frappante dans le choix des *auctoritates* opposées aux antiaugustinien; ces *auctoritates* sont apportées de part et d'autre dans le même ordre et en faisant état des mêmes particularités. A ce point de vue la comparaison entre le c. v du *Contra Collatorem* (col. 227-228) et l'*Indiculus*, qui sont tissés très exactement de la même manière, est de nature à emporter la conviction. On en dirait tout autant de la parenté de langue et de style.

Reste cependant une question à résoudre : « Comment un texte de Prosper a-t-il pu passer aux archives romaines? » Le fait n'a rien de surprenant si l'on accepte une donation de Gennade, à la fin de sa notice sur Prosper : *De vir. ill., n. 84: Epistolæ quoniam pape Leonis adversus Eutychen de vera Christi incarnatione ad diversos datæ ab isto (Prospero) dictatæ dicuntur*, Prosper aurait donc été l'un des secrétaires de la chancellerie du pape saint Léon. Ceci aide à comprendre comment une pièce rédigée par lui a pu entrer dans le *scrinium Ecclesiæ romanæ*.

Quoi qu'il en soit, d'ailleurs, de cette dernière explication qui vaut ce qu'elle vaut, mais la composition de l'*Indiculus* par Prosper étant admise, il faut reconnaître que ce document atteste un recul considérable de cet auteur par rapport à ses premières positions. Seule la question de la gratuité parfaite du secours divin est mise en évidence et elle est entièrement dégagée de ces *profundiores questiones*, entendons celles de la répartition des grâces et de la prédestination, avec lesquelles, de part et d'autre, on l'avait jusqu'à présent compromise. On est en marche vers l'apaisement.

2<sup>e</sup> Le « *De vocatione omnium gentium* ». — La chose est plus sensible encore dans un ouvrage du milieu du VI<sup>e</sup> siècle qui porte pour titre *De vocatione omnium gentium*, *P. L.*, t. LI, col. 647-722 et sur les tenants et aboutissants duquel l'accord est encore loin d'être fait entre les critiques. Cf. M. Cappeluy, *L'auteur du « De vocatione omnium gentium »*, dans *Revue bénédictine*, t. XXXIX, 1927, p. 198-226, qui renverra à la littérature antérieure.

1. *Description.* — L'objet du traité est indiqué dès les premières lignes : « Un grand débat s'est ému, entre les défenseurs du libre arbitre et les tenants de la grâce de Dieu, sur le point précis de la volonté salvifique universelle. » Col. 648. On ne saurait nier que

Dieu veuille sauver tous les hommes; mais alors, comment se fait-il, puisqu'il est constant que tous ne se sauvent pas, qu'une volonté du Tout-Puissant ne s'accomplisse point. Si l'on dit : « c'est à cause de la volonté de l'homme », on paraît exclure la grâce : une grâce accordée à un mérite, ce n'est plus une grâce. Que si l'on admet, au contraire, que c'est par la seule grâce que l'on est sauvé, la question se pose derechef : pourquoi ce don, sans lequel nul ne peut être sauvé, n'est-il pas fait à tous par « Celui qui veut sauver tous les hommes »?

Est-il possible de mettre un terme à ces discussions en distinguant ce qui est clair et ce qui demeure mystérieux? Et l'auteur d'énoncer sa division : il traitera d'abord de la grâce en elle-même, établissant qu'elle est gratuitement attribuée, sans aucun mérite antécédent, I, I; il exposera, au I, II, la manière dont il comprend la volonté salvifique universelle.

Le I, I ne sort guère des idées déjà rencontrées chez les défenseurs de saint Augustin : la gratuité du salut est longuement établie à l'encontre des petites combinaisons de la théologie des Marseillais, mais sans l'ombre de polémique. C'est au I, II qu'intervient la discussion du fameux texte paulinien I Tim., II, 4 : (*Deus*) *vult omnes homines salvos fieri*. L'auteur l'explique par un texte tout voisin, I Tim., IV, 10 : *Deus est salvator omnium hominum maxime fidelium*. Dieu veut le salut de tous, il veut surtout le salut des élus; il choisit un certain nombre d'hommes en qui se réalisent infailliblement ses promesses; c'est sur eux que porte dans sa plénitude la volonté toujours efficace de Dieu. Mais, à côté de ce vouloir impératif, qui n'étend qu'à un certain nombre son efficacité, il y a en Dieu un désir réel du salut général; et ce désir se traduit par l'octroi de secours, qui, sans doute, sont insuffisants à procurer le salut, mais qui ne laissent pas de témoigner des dispositions bienveillantes de Dieu à l'endroit de tous les hommes. Cette doctrine n'empêche pas l'auteur d'exprimer à l'occasion des idées plus strictement augustiniennes sur la volonté salvifique restreinte. Cf. I, I, c. IX, où la volonté salvifique universelle est la volonté de Dieu de « sauver tous ceux qui seront sauvés », et donc cette *specialis universitas* où Augustin se réfugie; cf. aussi I, I, c. XII : Dieu veut que nous voulions le salut de tous et que nous priions à cette intention.

Il n'empêche que le point de vue adopté par l'auteur entraîne d'incontestables édulcorations de l'augustinisme. a) Et, d'abord, une réserve très sensible dans l'emploi des formules prédestinatennes. A coup sûr la doctrine augustiniennne fait bien le fond de sa pensée; il y a une *summa praecongnita, praelecta, praedestinata, discreta*, que Dieu conduit infailliblement au salut par sa grâce. Jamais pourtant l'auteur n'applique à l'acte divin qui détermine cette *summa* le mot de *prædestination*; il parle de *constitutio divina*, de *propositum*, de *discretio*, de *præfinitio*, comme si le mot de *prædestination* avait en ne sait quelle vertu horrible que qui devait le faire éviter. — b) Il y a aussi des idées remarquables sur l'extension universelle de la grâce. La bonté de Dieu désirant le salut de tous les hommes, elle met à la disposition de chacun des grâces générales : c'est d'abord le spectacle de la création qui attire vers Dieu; c'est la Loi juive qui a eu dans le monde, en dehors d'Israël, un retentissement prolongé; c'est l'Évangile enfin dont la prédication va sans cesse s'amplifiant. Sur quoi l'on pourrait se demander si le spectacle de la création est un secours purement naturel et extérieur, tel que le concevaient les pélagiens. Mais il paraît bien que l'auteur en veuille faire une vraie grâce intérieure, *corda pulsans*, le langage de la création ne se comprenant que par l'illumination intérieure du Christ. A plus forte raison Loi et Évangile

n'agissent-ils que par une action intime de Dieu. — c) L'auteur enfin met en meilleur relief le rôle de la liberté et de sa coopération avec la grâce. Sans doute parle-t-il du libre arbitre perdu par le péché et restauré par la grâce, de cette transformation pour ainsi dire passive de la volonté, qui est la grande idée augustiniennne. Il donne pourtant à la liberté une part active dans l'œuvre de la sanctification et, surtout, beaucoup plus clairement qu'Augustin, il marque que l'homme peut résister à la grâce.

2. *Caractéristique générale.* — Ces fluctuations d'une pensée dont la cohésion n'est pas la vertu majeure ont fait hésiter la critique sur la note qu'il faut donner à l'auteur. Va-t-il dans le sens de Cassien et de son groupe? Est-il augustinien? Sa doctrine de la prédestination est-elle rigoureuse ou large? On serait fort embarrassé de répondre. Il semble que l'auteur voie ce qu'il y a de fondé dans l'un et l'autre des systèmes antagonistes, tout autant ce qu'il y a de critiquable. De part et d'autre il accepte ce qu'il croit fondé, rejette ce qu'il estime moins recevable, sans toujours se rendre compte qu'il installe la contradiction au milieu de son système; c'est un de ces esprits de juste milieu tout pleins de bonnes intentions, mais qui n'ont pas assez de vigueur pour se rallier à l'une ou à l'autre des opinions en présence.

3. *L'auteur.* — Aprement discutée aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles, la question d'auteur paraît s'orienter vers une solution définitive. Antérieurement à Quésnel, il n'y avait guère eu d'hésitations, et l'on faisait généralement de Prosper l'auteur du *De vocatione*. En revendiquant ce traité pour saint Léon, dans son édition des œuvres de ce pape (cf. *P. L.*, t. LV, col. 339 sq.), le critique oratorien a jeté le désarroi dans les esprits : des savants aussi avisés que Tillemont ou E. Du Pin ont finalement laissé en suspens la question d'auteur.

Elle semble pourtant assez facile à résoudre. D'une part la tradition — car l'ouvrage n'est pas anonyme dans les manuscrits — n'hésite qu'entre deux noms, celui d'Ambroise de Milan et celui de Prosper. Le premier est à écarter; l'attribution de cet ouvrage à l'évêque de Milan, outre qu'elle est tardive, est en soi inraisonnable. L'attribution à Prosper était faite au IX<sup>e</sup> siècle par Ratramne (cf. *P. L.*, t. CXXI, col. 27 C) et par Hincmar (*ibid.*, t. CXXV, col. 256 B). Aucun des mss ne remonte plus haut.

Cette donnée de la tradition est singulièrement renforcée par la comparaison du *De vocatione* avec les œuvres de Prosper, surtout avec celles qui datent des alentours de 435 et dans lesquelles l'intransigeant augustinien du début commence à jeter du lest. Dom Cappuyns a fait, avec beaucoup d'acribie, la comparaison des doctrines relevées de part et d'autre sur la volonté salvifique universelle, sur la sollicitude universelle de Dieu se manifestant dans la prédication de l'Évangile, la diffusion de la Loi, le spectacle de la nature, sur l'exclusion de la réprobation *ante praevisa demerita*. Cette comparaison révèle une parenté incontestable.

Quésnel triomphait, il est vrai, en faisant remarquer la différence de style entre les textes authentiques de Prosper et le *De vocatione*. Il ne faut pas songer à l'atténuer. Du moins faut-il remarquer que l'écart des dates, comme aussi la diversité d'esprit et de genre littéraire, peut l'expliquer jusqu'à un certain point.

En tout état de cause il semble donc que nous ayons, dans le *De vocatione omnium gentium*, l'œuvre d'un augustinien fervent qui, cherchant à prévenir les plus graves objections contre un système qui lui est cher, atténue jusqu'à un certain point les doctrines du maître dans ce qu'elles ont de contestable, mais reste fidèle à l'essentiel même de la pensée : l'absolue gratuité du don divin même au début de la conversion.

Si le *De vocatione* marque un repli de l'augustinisme, ce repli ne laisse pas de rendre plus facile la défense de la position centrale.

#### VII. LA RECRÉDESCENCE DE L'ANTIAUGUSTINISME.

FAUSTE DE RIEZ. — On ne saurait préciser la date où fut écrit le *De vocatione*; mais s'il le fut, comme il est vraisemblable, au temps du pape saint Léon, son apparition coïncide avec le moment où se formait, à Lérins, l'homme qui allait être le plus authentique représentant de l'antiaugustinisme, le vrai fondateur de la doctrine que nous appelons aujourd'hui le semi-pélagianisme. Nous avons nommé Fauste, entré à Lérins vers 430, abbé de ce monastère, puis évêque de Riez un peu avant 462, mort très âgé vers la fin du *v*<sup>e</sup> siècle. Sur son *Curriculum vitæ* et sa production littéraire, voir son article, t. v, col. 2101-2105. C'est dans le *De gratia* de Fauste et dans quelques-unes de ses lettres que l'on trouvera la plus claire expression de son système. (Texte dans *P. L.*, t. LVIII, col. 783-836; mieux dans l'édition Engelbrecht du *Corpus de Vienne*, t. XXI, où la division en chapitres n'est pas la même.)

1<sup>re</sup> *Caractères généraux du « De gratia Dei »*. — Nous ne reviendrons pas sur les circonstances qui ont amené la composition de cet ouvrage; elles ont été étudiées à l'art. LUCIDUS, t. IX, col. 1020-1024; cf. art. PRÉDESTINATIONISME, t. XII, surtout col. 2808. A tort ou à raison, l'évêque de Riez croit saisir dans son entourage des indices d'une véritable hérésie sur les questions de la prédestination et de l'action de la grâce. Après avoir tenté de juguler celle-ci par une intervention synodale à Arles, puis à Lyon, il croit nécessaire d'achever la déroute des mécréants dans un ouvrage de longue haleine qui est le traité *De gratia Dei*. Il nous est transmis par un seul ms. assez médiocre du *ix*<sup>e</sup> siècle : Paris, lat. 2166, dont la page de garde porte un *caute legendus* bien significatif.

C'est d'ailleurs un livre décevant, manquant de composition, d'un style recherché jusqu'à l'obscurité et que l'accumulation des textes scripturaires, au milieu desquels on laisse le lecteur sans guide, ne contribue pas à éclairer. Mais ce qu'il y a de plus déconcertant, c'est la difficulté que l'on éprouve à déterminer le ou les adversaires auxquels Fauste s'adresse et qu'il interpelle du nom d'hérétique. A en juger par les deux lettres mises en tête (des chercher dans *P. L.*, t. LIII, col. 681 et 683) et par le prologue qui dédie le livre à Léonce, évêque d'Arles (*P. L.*, t. LVIII, col. 835-837), l'hérétique, c'est Lucidus. Mais ce Lucidus est-il seul? Surtout a-t-il soutenu toutes les idées damnables (du moins au jugement de Fauste) qui lui sont prêtées? Ce n'est pas bien certain. Finalement il semblerait que le personnage devienne une sorte de symbole sous l'espèce duquel Fauste pourfend une autre doctrine. Cette dernière n'est jamais présentée en termes exprès; elle n'est caractérisée que par le procès de tendances qui lui est fait, et c'est à savoir qu'elle décourage tout effort moral; encore n'est-il dit nulle part que cette conséquence soit enseignée en termes formels par le ou les hérétiques incriminés. Il n'y a guère qu'une seule doctrine positive qui lui ou qui leur soit attribuée : celle de la volonté salvifique restreinte avec sa thèse complémentaire de la restriction de l'œuvre rédemptrice. Quant à la doctrine que l'évêque de Riez oppose à celle-ci, il n'est pas toujours facile de la dégager. Là où Fauste ne développe pas des truismes — à quoi il excelle — il est obscur à plaisir, à telles enseignes qu'au *xvii*<sup>e</sup> siècle les disciples de saint Augustin ont prétendu que cette obscurité était voulue. Laissons-leur la responsabilité de cette affirmation.

2<sup>o</sup> *Idees essentielles*. — Il convient, pour les relever sans parti pris, de suivre la marche générale de l'ouvrage. (Nous renvoyons aux divisions de la *P. L.*)

Ayant à parler *De gratia Dei et tenuitate liberi arbitrii*.

*trii*, Fauste commence par exposer et par retenter le pélagianisme, selon qui le travail de l'homme peut aboutir sans la grâce, le libre arbitre étant demeuré parfait et la nature sans corruption. C'est qu'au fait l'Pelage n'est le péché originel; les enfants, dit-il, n'ont pas besoin de baptême; la concupiscence sexuelle dont ils sont nés est quelque chose de bon. Tout cela Fauste le condamne sans ambages.

1. *Les thèses en présence*. — Mais le compte des pélagiens est vite réglé; dès le c. III, Fauste se tourne contre ceux d'après qui « l'homme est sauvé par la grâce seule, sans aucun effort », proposition qui se complète par cette autre « que la grâce est donnée aux uns, refusée aux autres ». A nous au contraire, déclare-t-il, il paraît évident que « dans l'œuvre du salut tout n'est pas le fait de la grâce seule; l'obéissance, la pieuse servitude doit s'y joindre et finalement le sort de chacun tient à la manière dont il a répondu à la grâce, laquelle est offerte à tous ».

Les deux thèses ainsi confrontées, vient la réfutation de la première (que, pour faire court, j'appellerai la thèse quêtiste). De toute évidence, dit Fauste, elle supprime la prière, au moins celle de demande. Puisque, dans le système, *non judicanti nascimur, sed judicati*, à quoi bon implorer de Dieu un secours qui viendra infailliblement au prédestiné, sans immanquablement refusé à qui ne l'est pas? La discussion des textes scripturaires sur quoi veut s'appuyer la thèse quêtiste apporte un peu plus de clarté sur la pensée de Fauste que ces « vérités premières ». Il s'agit d'abord de se débarrasser du texte paulinien : *Gratia Dei sumid quod sum*, I Cor., xv, 10. Sans doute, dit Fauste; mais les paroles de l'Apôtre qui suivent immédiatement : *gratia in me vacua non fuit*, font la part de notre effort, *obsequium laboris* (considéré toujours comme étant de nous). En sorte que, chronologiquement (abstraction faite de la doctrine de l'*initium fidei*), le premier rôle appartient à la grâce, celui du milieu au travail humain, le résultat final devant être attribué à la grâce et au travail. Le texte est capital : *Primas partes soli gratiæ (Paulus) pie subjectus adscripsit; media queque labori magister obedientiæ deputavit; utrumque in consummatione moderatur gratiam laboremque conjunxit*. L. I, c. vi, col. 792. Visiblement Fauste fait du *labor* et de la *gratia* deux grandeurs distinctes, indépendantes l'une de l'autre, alors que, selon le texte paulinien, le labeur humain, loin d'être une réalité comparable à la grâce, n'existe que dans et par celle-ci.

Non moins symptomatique est l'exégèse d'un autre texte paulinien, tout aussi clair et que Fauste va s'efforcer de plier à sa théorie de l'*initium fidei*. « C'est par la grâce que vous avez été sauvés, par l'intermédiaire de la foi, disait Paul, et cela n'est pas de vous, c'est un don de Dieu et qui n'a rien à voir avec les œuvres, afin que nul ne se glorifie. » Eph., ii, 8-9. Il est curieux de voir Fauste s'ingénier à tourner ce passage si lumineux à sa doctrine erronée de l'*initium fidei*. Pour lui, la foi est déjà une manière d'œuvre. Dans le premier temps de notre justification, Dieu, pour nous conférer la grâce, n'attend pas nos actes; il se contente de cette recherche que, de nous-mêmes, nous faisons de lui : *sicut ad Deum largito remuneranti, ita ad hominem devotio respiciit inquirendi*. Voilà le départ clairement fait entre Dieu et l'homme; à celui-ci la *devotio inquirendi*, qui, de son initiative propre, lui fait chercher Dieu, à quoi correspond de la part de Dieu une large, très large, rémunération. La grâce est bien la récompense de l'effort humain. Ce que confirme cette phrase : (*Deus*) *fidem expectat a parvulis* (ici les commentateurs), *opera etiam cum fide a confirmatis requirit*. C. VII, col. 793-794.

2. *Le libre arbitre*. — S'il y a ainsi, de notre part, une



démarche spontanée vers Dieu, c'est qu'il y a en nous des énergies *naturelles* qui nous permettent d'aller vers Dieu. C'est ce que d'un terme assez impropre Fauste appelle le libre arbitre. C. viii-xiii. Si ce libre arbitre, déclare-t-il, lequel consiste en l'amour de l'innocence, l'accomplissement de la justice, la sainteté du corps (singulière définition, pour le dire en passant), si ce libre arbitre avait entièrement péri, à quoi bon, dans l'Écriture, tant d'exhortations à pratiquer la justice, tant de louanges à l'innocence et à la chasteté? Et, si on lui demande comment il faut comprendre cette infirmité du libre arbitre que nul ne saurait nier, c'est en ce sens, répond-il, que la liberté (entendons, comme plus haut, l'amour de la vertu) s'est amoindrie et demande davantage le secours de la grâce, tel un convalescent qui a besoin d'appui; mais elle n'a pas péri entièrement, elle sent que les dons divins ne lui sont pas interdits, mais bien plutôt qu'elle doit les réclamer. Puisque les païens eux-mêmes se dirigent par le libre arbitre qui leur est inné, à plus forte raison le chrétien peut-il guider cette possibilité de faire le bien et répondre aux appels de Jésus. Celui-ci appelle, mais c'est à la volonté qu'est laissé le soin de suivre : *mea miserationis est ut voceris, sed tua voluntati commissum est ut sequearis*. C. ix, col. 795 D.

Il faut donc réagir contre l'idée que le libre arbitre n'est incliné qu'au mal, qu'il n'a pas de force pour le bien. Il faut maintenir, au rebours, qu'il y a dans l'homme une *facultas bonæ voluntatis*. La nature humaine est susceptible d'être bonne ou mauvaise. Notre Seigneur ne le montre-t-il pas dans la parabole de l'enfant prodigue : celui-ci rentre en lui-même, se convertit; de même en général pour l'homme : *sua devotio est quod per insitum sibi bonum deliberans et assurgens ad paternos recurrit amplexus*. C. xii, col. 802 D.

Toute l'argumentation sur la force du libre arbitre est reprise au l. II, c. viii. Contre l'idée que, lors de la chute originelle, la bonté naturelle aurait fait un complet naufrage, *totus Adam perit*, l'évêque de Riez s'efforce de démontrer que Dieu a laissé à l'homme le pouvoir très efficace de choisir entre l'amitié ou la haine du séducteur. Abel, par exemple, a mérité de plaire à Dieu *per propriæ voluntatis affectum*, parce qu'il était doué par son Créateur d'intelligence, de raison, de foi. Aussi bien, Dieu a-t-il donné à l'âme (sans qu'aucune révélation générale ou particulière fût nécessaire) la connaissance de lui-même, du fait qu'il a créé l'homme à son image et ressemblance. Cf. l. II, c. vii, viii. L'on comprend donc comment la connaissance de Dieu et la pratique de la vertu ont pu continuer entre Adam et la venue du Christ. Et, dans tout ce développement, ce qui est mis en avant comme moyen de salut, c'est bien la connaissance naturelle, la raison, le libre arbitre. Chose remarquable d'ailleurs, Fauste qui n'est pas sans remarquer le caractère scabreux de ses affirmations, cf. l. II, c. viii, col. 828 B, essaie de les corriger en reprenant sa théorie de l'*initium fidei* : dans ce processus salvifique, dit-il, le tout premier commencement, *initium inchoationis*, c'est-à-dire l'*appel*, est de Dieu, puis vient l'effort de la volonté qui, d'elle-même, répond à la grâce, et enfin l'assistance de Dieu. Somme toute, les modernes admirateurs de Fauste, qui ont vu surtout en lui l'idée, fort juste, que la ressemblance de l'homme avec son Créateur n'a pas été entièrement détruite par le péché et qu'il y a lieu d'évaluer avec un certain optimisme les ressources morales de l'humanité, n'ont pas suffisamment remarqué que pour Fauste, en beaucoup d'endroits, ces ressources paraissent se suffire à elles-mêmes pour l'obtention du salut.

3. *La volonté salvifique universelle*. — L'établissement de cette thèse contre les attaques de l'hérétique

que sa défense contre les objections possibles que paraissent constituer divers textes scripturaires ne nous retiendront pas aussi longtemps. Avec beaucoup de raison, l'évêque de Riez déclare que l'idée selon laquelle le Christ ne serait pas mort pour tous les hommes est en horreur à l'Église. L. I, c. xvi. Prenant parti, sans le nommer, contre le traité *De vocatione omnium gentium* et sa distinction entre la volonté très générale de Dieu à l'égard de l'humanité et la prédilection spéciale dont il entoure les fidèles, ci-dessus, col. 1831, Fauste ne veut voir dans la phrase paulinienne relative au salut « des fidèles » que l'affirmation d'une volonté conséquente, non point antécédente : le Christ est le rédempteur tout spécialement de ceux qui, par leur foi et leur obéissance, ont eu part au bienfait de la rédemption. Amenuisement d'un texte scripturaire dont on retrouverait d'autres exemples ! Voir, par exemple, le commentaire du texte johannique *Nemo potest venire ad me nisi Pater traxerit eum* (Joa., vi, 44), l. I, c. xvi et II, c. iv, où la « traction » de Dieu est expliquée d'un simple appel; la discussion des textes évangéliques relatifs aux effets divers de la parole de Dieu sur les âmes, l. II, c. v; la discussion des textes pauliniens sur lesquels Augustin avait établi sa doctrine de la prédestination *ante prævisa merita*, l. II, c. vi. Encore que ces divers textes n'aient pas absolument le sens tragique que la dialectique augustinienne en avait tiré, il reste que l'idée d'élection, de préférence de Dieu à l'égard de certains, préférence qui n'est point conditionnée par des mérites existants ou prévus, est une idée qui se retrouve à chaque page de l'Écriture. Mais c'est précisément une telle donnée qui est insupportable à Fauste; la préférence accordée à tels sur tels ne saurait être fonction, à son point de vue, que de la prévision des mérites, le rôle de Dieu se bornant à constater les résultats de la correspondance plus ou moins empreinte du libre arbitre à la grâce.

4. *La prédestination*. — De cet état d'esprit on s'aperçoit mieux encore à étudier sa doctrine de la prédestination qui est d'une simplicité déconcertante et d'un anthropomorphisme enfantin. L. II, c. ii et iii. Du haut de son éternité, Dieu est le témoin des actions des hommes, sur lesquelles il ne saurait avoir aucune action décisive. Sa providence peut bien régler la marche de l'univers, son pouvoir s'arrête devant la liberté de l'homme. C'est la liberté et la volonté de l'homme qui imposent à Dieu la qualité de son acte de prescience. Si la prescience générale de l'ordre du monde naît de la puissance de Dieu, quand il s'agit de l'homme, les diverses qualités de l'acte de prescience dépendent de la vue par Dieu de l'acte humain. *Vim quandam patitur divina sententia*, ne craint pas d'écrire l'évêque de Riez, col. 816 B, qui n'hésite pas à rapprocher son expression de la parole du Sauveur : *Regnum celorum vim patitur* ! La prédestination n'est qu'un aspect de la prescience. Celle-ci est le témoin des actes de l'homme, celle-là en est le juge, elle détermine à l'avance ce qui sera attribué à tel ou tel, tout la prescience a constaté le bon ou le mauvais comportement, *prescientia gerenda prænotis, prædestinatio retribuenda describit*.

5. *Conclusion*. — Au moins voilà « un christianisme sans mystère ! » C'est en somme l'impression générale que laisse tout le livre de Fauste. Se plaçant délibérément du côté de l'homme, il veut que tout finalement dépende de l'homme. De là cette véritable phobie de tout ce qui pourrait être action intérieure de Dieu au plus profond de l'âme. La grâce sans doute est admise, mais ce n'est pas à l'intérieur même de la volonté qu'elle besogne, elle se tient à la périphérie. Le péché originel disparaît ou presque; à la vérité il est tenu pour responsable de la mort corporelle de l'homme, mais non de sa mort spirituelle, de cette déchéance

sensible à l'expérience personnelle tout autant qu'à l'expérience collective de l'humanité. Nulle part n'est expliqué cet affaiblissement en nous de la liberté qui arrache des cris tragiques à saint Paul et dont il paraît bien que l'on ne parle ici que par acquit de conscience. Plus dangereux donc que telle ou telle théorie particulière — celle de l'*initium fidei*, par exemple, qui est beaucoup moins accusée que dans Cassien — se révèle un état d'esprit général qui, malgré des dénégations dont il n'y a pas lieu de soupçonner la sincérité, tend, à n'en pas douter, vers « l'ascétisme » pélagien, vers l'état d'esprit de celui qui, faisant le compte de son doit et de son avoir, aboutit finalement à un actif, inscrit au grand livre divin, dont il a le droit de concevoir quelque fierté!

VII. LE SEMI-PÉLAGIANISME EN DIFFICULTÉ. Que Fauste ne reflétait l'esprit d'une bonne partie du clergé gaulois, au moins dans la région du Sud-Est, on n'en saurait guère douter. Mais ailleurs, à Rome, à Constantinople, en Afrique, cette pensée, si voisine parfois du pélagianisme, ne pouvait manquer d'amener une réaction qui, à échéance assez prochaine, provoquera une définition ecclésiastique.

1° *Accueil fait en Gaule à la doctrine de Fauste.* — L'influence exercée dans la région provençale par Saint-Victor de Marseille et surtout par Lérins, cette « pépinière d'évêques », explique sans peine comment, du vivant même de Fauste, aucune voix n'osa s'élever pour contester la doctrine d'un prêtre vénéré pour sa science et sa vertu, connu aussi pour sa fermeté.

On ne s'étonnera pas d'entendre Gennade citer avec éloge le *De gratia Dei* comme un *opus egregium*, dont il caractérise ainsi l'esprit général : *in quo opere docet gratiam Dei semper invitare et adjuvare infirmitatem nostram. De vir. ill.*, n. 85. Les sympathies du prêtre de Marseille allaient à tout le groupe antiaugustinien.

Saint Avit de Vienne, évêque de cette ville de 490 à 523, ne partageait certainement pas l'admiration de Gennade pour Fauste. C'est pourtant à tort qu'on lui attribue une réfutation perdue du *De gratia*, trompé que l'on a été par un mot de la *Chronique* d'Adon, cf. *P. L.*, t. CXXIII, col. 107. En fait il existe une lettre d'Avit au roi Gondebaut, *Epist.*, IV. *De substantia penitentiae*, *P. L.*, t. LIX, col. 219, qui réfute une lettre de Fauste, *Epist.*, V. *P. L.*, t. LVIII, col. 850, où celui-ci faisait le procès de la pénitence *in extremis*. Ceci n'a rien à voir avec les questions de la grâce, et nous n'avons aucun autre indice d'une activité littéraire de saint Avit dirigée contre l'évêque de Riez.

Un ouvrage de Claudien Mamert, frère aîné de saint Mamert, évêque de Vienne, est dirigé contre la doctrine soutenue par Fauste dans une de ses lettres, *Epist.*, III, t. LVIII, col. 841 sq., et selon laquelle il n'y a pas d'autre substance immatérielle que Dieu. Voir ici t. IX, col. 1809. Ceci non plus ne touche pas à la question semi-pélagienne.

Il faut attendre encore quelques années pour voir se lever, dans la Gaule submergée par les barbares, un défenseur de l'augustinisme en la personne de saint Césaire d'Arles. Son intervention sera décisive, mais elle sera plus utilement étudiée quand nous parlerons du concile d'Orange. Retenons que, dans les dernières années du V<sup>e</sup> siècle, nulle voix ne s'élève contre les doctrines si déconcertantes de Fauste de Riez.

2° *Accueil fait à Rome.* — La Curie romaine, depuis le temps du pape Célestin, était demeurée très hostile au pélagianisme. En 493, le pape Gélase adressait encore deux lettres fort importantes à ce sujet à un évêque de Dalmatie, Honorius, cf. Jaffé, *Regesta*, n. 625, 626, et, dans un long mémoire expédié aux évêques du Picénum, faisait un exposé dogmatique des erreurs pélagiennes qui est du plus vif intérêt. *Ibid.*, n. 627. Entre la doctrine qui s'est exposée et

condamnée et l'esprit général du livre de Fauste, il n'y a guère qu'une différence de degré.

Il n'y aurait donc en soi rien d'étonnant que, du temps de Gélase, une réprobation ait été exprimée à la Curie à l'endroit des écrits de l'évêque de Riez et de ceux qui lui avaient frayé la voie. De fait le fameux *Decretum Gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis*, en même temps qu'il donne aux œuvres d'Augustin et de Prosper une laissez-passer sans restriction, range parmi les livres « écrits par des hérétiques ou des schismatiques », avec beaucoup d'autres, les œuvres de Cassien, prêtre gaulois et de Fauste de Riez, des Gaules. On trouvera l'essentiel du *Decretum* dans *P. L.*, t. LXIX, col. 157-183. Mais, comme il a été dit ici à l'art. GÉLASE I<sup>er</sup>, t. VI, col. 1180, il est impossible de prouver l'origine officielle de ce texte, encore moins sa promulgation par le pape Gélase. Pourtant, même s'il est d'origine privée, il ne laisse pas de refléter des idées qui avaient cours à Rome vers les débuts du VI<sup>e</sup> siècle. Il ne pénétra, d'ailleurs, qu'assez tardivement dans les collections canoniques; il n'y a donc pas lieu de parler de son influence sur les événements qui vont se dérouler à Rome et en Gaule et qui amèneront l'échec du semi-pélagianisme.

3° *Accueil fait à Constantinople : les moines scythes.* — Par contre il faut mettre l'accent sur la dénonciation faite à Constantinople d'abord, puis à Rome, des doctrines de Fauste, par les moines scythes. Voir ci-dessus, col. 1746 sq. Ces personnages n'ont pu amener, sur le champ même, le Siège apostolique à prendre position; leur agitation n'a pas laissé néanmoins d'avoir un effet retardé.

Dès l'arrivée à Constantinople des légats d'Hormisdas, les Scythes avaient remis à Dioscore leur *Libellus fidei*; la finale vise les questions du péché originel, de la grâce, de la liberté, sur lesquelles leurs adversaires, « nestoriens et pélagiens larvés », les avait pris à partie. Après avoir exprimé une doctrine nettement augustinienne, sur la ruine du libre arbitre par le péché d'origine, sur l'impossibilité pour la nature de se relever par ses propres forces, sur l'absolue nécessité pour toute œuvre salutaire de l'infusion et de l'opération intérieure de l'Esprit Saint, ils condamnaient ceux qui osaient dire : *Nostrum est velle, Dei vero perficere* et professaient que tous ceux qui, depuis Abel jusqu'au Christ, ont pu être sauvés, l'ont été par la même grâce qui nous a sauvés tous. Éd. Schwartz, p. 9-10; *P. G.*, t. LXXXVI, col. 85-86. De toute évidence ce couplet vise les doctrines professées par Fauste, dont quelques idées, la dernière tout spécialement, sont bien reconnaissables. Cf. ci-dessus, col. 1836. La raison pour laquelle les Scythes ont, dès l'abord, pris position contre Fauste est évidente. A leurs premières discussions sur la formule théophaschite, on leur avait opposé des arguments tirés d'un livre ou d'une lettre de l'évêque de Riez, sans doute de l'*Epistola in modum libelli ad diaconum quemdam*, dont parle Gennade, *De vir. ill.*, n. 85, où était faite une critique du nestorianisme qui a dû paraître insuffisante à l'intégrisme des Scythes. Ils avaient voulu prendre une connaissance plus complète de l'auteur, avaient été renvoyés au *De gratia Dei* et y avaient lu avec indignation les passages que nous avons signalés. Leur opinion fut faite; Fauste était un nestorien, puisqu'il n'admettait pas le *Deus passus*, et de surcroît un pélagien. Comme un siècle plus tôt, les deux hérésies faisaient alliance à Constantinople!

Nous avons dit, col. 1747 et 1748, les démarches vaines faites par les Scythes, soit à Constantinople auprès des légats, soit à Rome même auprès d'Hormisdas pour obtenir d'une part le ralliement de la Curie à la formule théophaschite, de l'autre la condamnation du néopélagianisme. Dans les *Capitula edita contra nestorianos et pelagianos*, cf. col. 1751, les trois der-

niers, qui se rapportent à la soteriologie, condamnent Pélagé, Célestins et ceux qui leur ressemblent; ils rappellent aussi les actes déjà posés par l'Église et spécialement par le Siège apostolique à l'endroit de ces hérétiques; c'était une invitation non dissimulée à procéder contre Fauste.

La manière dont les Scythes se comportèrent à Rome n'était pas de nature à amener le pape Hormisdas à une telle démarche. Son irritation fut au comble quand il apprit, par une lettre de l'évêque africain Possessor, réfugié à Constantinople, que les Scythes demeuraient à Constantinople — c'était une délégalation seulement qui était venue à Rome — continuaient leur ramage autour du livre de Fauste. Possessor, incapable de juger par lui-même du bien fondé de ces disputes dont on voulait le faire arbitre, avait déclaré que les divers écrivains qui traitaient de ces matières n'engageaient qu'eux-mêmes. Devant de nouvelles insistances, il demandait au Siège apostolique ce qu'il fallait répondre sur le fond même de la doctrine. Lettre dans la *Collectio Avellana, Epist.*, cccxxx, *Corpus de Vienne*, t. xxxv b, p. 695; cf. *P. L.*, t. lxxiii, col. 489. La réponse d'Hormisdas à Possessor n'est pas tendre pour les Scythes et décrit sous les couleurs les plus défavorables leur attitude à Rome dans l'affaire nestorienne. *Epist.*, cxxxi, p. 296; cf. *P. L.*, *ibid.*, col. 490 sq. Quant à la question de Fauste, elle était des plus simples. L'évêque de Riez n'était pas compté comme l'un des docteurs reçus par l'Église romaine. Ce qui, dans les écrits de ceux que la foi catholique ne reçoit pas *in auctoritate Patrum*, est d'accord avec l'orthodoxie peut être admis; le reste ne compte pas. Il peut y avoir sans doute intérêt à lire de ces textes plus ou moins douteux et l'on ne saurait blâmer ceux qui lisent des choses incongrues, mais ceux-là seuls qui s'y attachent. Quant à ce qui concerne les questions mêmes du libre arbitre et de la grâce, le mieux pour qui veut connaître le sentiment de l'Église romaine, est de se référer aux *expressa capitula* conservés aux archives de la Curie, encore que l'on puisse se renseigner aussi dans les livres d'Augustin, spécialement dans ceux qui sont adressés à Hilaire et à Prosper (cf. ci-dessus, col. 1812 sq.), Hormisdas fera tenir à Possessor ces *Capitula* s'il le désire. On remarquera que, tout en indiquant son approbation générale pour les livres d'Augustin et sa très spéciale recommandation des deux traités les plus topiques dans l'affaire « semi-pélagienne », le pape ne considère comme engageant vraiment l'Église romaine que les *Capitula* conservés aux archives. Il ne saurait guère faire de doute qu'il ne s'agisse ici des *Prætorum Sedis apostolicæ auctoritates*, ci-dessus, col. 1818 sq.

Possessor crut devoir faire à cette lettre la plus large publicité : cf. art. HORMISDAS, t. vii, col. 174. Les Scythes en furent irrités et la colère de Jean Maxence, leur chef, s'exhala en un long pamphlet contre le pape Hormisdas. Ci-dessus, col. 1752. En particulier il fit des gorges chaudes de la réponse soi-disant fournie par le pape au sujet des ouvrages de Fauste. Oui ou non, ces livres étaient-ils catholiques? c'était toute la question et non pas de savoir si on les pouvait lire ou non. Or, la comparaison entre des extraits bien choisis de Fauste et d'Augustin — puisque le pape donnait ce dernier comme l'un des témoins de la croyance romaine — confondait ceux qui voulaient tenir Fauste pour catholique et en toute première ligne Possessor, qui avait recommandé la lecture de ces ouvrages.

4<sup>o</sup> *Retenissement de la querelle parmi les évêques africains : saint Fulgence.* — Abandonnés par Rome, les Scythes se tournèrent vers le groupe des évêques africains déportés en Sardaigne par les Vandales et dont l'oracle était saint Fulgence de Ruspe. Voir leur lettre dans la correspondance de ce dernier, *Epist.*,

xvi, *P. L.*, t. lxxv, col. 442-451. La réponse des Africains fut rédigée, en effet, par l'évêque de Ruspe, *Epist.*, xvii, *ibid.*, col. 450-493. Les idées développées par les Scythes, dont le porte-parole était le diacre Pierre, se recouvrent très exactement, pour ce qui est des questions de la grâce, avec celles que Maxence avait énoncées dès le début dans son *Libellus fidei*. En particulier on y fait le procès de la théorie de l'*initium fidei*, n. 18 et 19 : la foi elle-même est un don de Dieu, qui accorde aux uns de croire, parce qu'il est bon, et abandonne les autres dans son jugement mystérieux, mais toujours juste. Et de railler ceux qui, voulant expliquer la volonté salvifique universelle, aboutissent à vider le christianisme de tout mystère. La lettre des Scythes se terminait par l'anathème prononcé contre Pélagé, Célestins, Julien et ceux qui pensent comme eux; elle réprouvait en particulier les livres de Fauste, expressément dirigés contre la doctrine de la prédestination, et dans lesquels *humano labori subjungit gratie adiutorium, atque... Christi evacuans gradium, antiquos sanctos non in gratia qua et nos... sed natura possibilitate salvatos impie proficitur*. Les Africains ne pouvaient que faire écho à ces doctrines et à ces condamnations qui répondaient à leur augustinisme foncier. Sans nommer Fauste, leur lettre abonde, au moins sur ce point, dans le sens des moines scythes.

Soit que les Scythes lui eussent envoyé le livre de Fauste avec leur lettre, soit qu'il l'eût tenu d'une autre source, Fulgence prit connaissance de façon plus détaillée de la doctrine de l'évêque de Riez et rédigea une réfutation en sept livres du *De gratia Dei*. Ce travail est perdu, mais de ses conclusions il est aisé de se rendre compte par deux autres écrits adressés à des personnages dont l'identité n'est pas établie; c'est d'une part l'*Epistola ad Joannem et Venerium* (souvent appelée, quoique par abus, l'*Epistola synodica*), texte dans *P. L.*, t. lxxv, col. 435-442; d'autre part un petit traité en trois livres, *De veritate prædestinationis et gratiæ Dei ad Joannem et Venerium*, *ibid.*, col. 603-672, la lettre n'étant, somme toute, qu'un résumé du traité. On a jadis identifié le Jean dont il est ici question avec Jean Maxence, le chef des moines scythes. Cette solution se heurte à d'assez sérieuses difficultés; il semble plus indiqué de faire de Jean et Vénérielles porte-parole d'un groupe distinct de celui des moines scythes et de les chercher ailleurs qu'à Constantinople. Tous deux avaient expliqué aux confesseurs africains que « certains frères, dans la question de la grâce de Dieu et du libre arbitre, ne gardaient pas la voie droite, mais voulaient élever contre Dieu la liberté de l'*arbitrium* humain ». C'est à leur consultation que répondent nos deux documents dont le second est certainement de la plume de Fulgence, et se date d'après la mort du pape Hormisdas « de bonne mémoire » (7 août 523). Entre autres arguments auxquels se réfère l'*Epistola synodica*, il est fait état de la lettre de ce pape : à l'évêque Possessor et de la recommandation faite par Hormisdas de chercher dans les deux livres d'Augustin à Hilaire et à Prosper la doctrine orthodoxe. N. 18, col. 442. On remarquera d'autre part que, tout en se maintenant dans le ton irénique, nos deux pièces mettent vivement en garde Jean, Vénérielles et leurs commettants contre la doctrine de Fauste dont les explications sont opposées à la foi catholique.

En résumé, si l'action des moines scythes n'avait pas obtenu tout le résultat escompté par ceux-ci, c'est-à-dire une condamnation en règle de Fauste par le Siège apostolique, du moins avait-elle attiré l'attention de la Curie sur le danger des formules préconisées à Riez et suscité, de la part des Africains, une vigoureuse réfutation. Tout cela préparait le dénouement d'un procès qui, depuis trop d'années, troublait l'Église gauloise.



VIII. LE CONCILE D'ORANGE ET LA DÉROUTE DU SEMI-PÉLAGIANISME. — La question du concile d'Orange a été traitée avec les détails nécessaires à l'art. ORANGE (*Deuxième concile d'*), t. XI, col. 1087-1103. Nous indiquerons seulement ici les grandes lignes de son histoire, en faisant ressortir surtout les solutions apportées par cette assemblée au problème si longtemps débattu.

1<sup>o</sup> *Le rôle de saint Césaire d'Arles* (pour le détail, voir son art., t. II, col. 2168-2185). Bien qu'il ait été formé à Lérins, Césaire ne partageait nullement la doctrine qu'y avaient fait fleurir Vincent et Fauste. La lecture des œuvres de saint Augustin, commencée dans l'abbaye méditerranéenne, continuée à Arles, dont il devenait évêque en 503, l'avait fortement ancré dans l'augustinisme intégral. P. Lejay l'a démontré, avec preuves à l'appui, dans son article sur *Le rôle théologique de Césaire d'Arles*, dans *Revue d'hist. et de littér. rel.*, 1<sup>re</sup> série, t. X, 1905, p. 217-266. Malgré le caractère essentiellement pratique de sa prédication, c'est tout l'augustinisme que l'on peut retrouver dans l'œuvre oratoire de Césaire, pour laquelle il faut recourir maintenant à l'édition de dom Morin. Deux documents en particulier éclairent, sur le point qui nous occupe, la pensée de l'évêque d'Arles : le sermon sur l'endurcissement de Pharaon (Morin, serm. c. I, t. I, p. 399 sq.; cf. *P. L.*, t. XXXIX, col. 1786), et un opuscule publié pour la première fois par U. Baltus et G. Morin dans *Revue bédicte*, t. XIII, 1896, p. 433-443. La signification de ce dernier est très claire : c'est une réponse aux critiques des antiaugustiniens : « Si les mérites humains, demandent ceux-ci, ne précèdent pas la grâce, pourquoi celle-ci est-elle donnée aux uns et pas aux autres ? » Or, repart Césaire, l'Apôtre leur a déjà répondu : « O homme, qui es-tu pour poser des questions à Dieu ? » Voyez, continue-t-il, en quel péril se mettent ceux qui veulent faire précéder la grâce divine par les mérites humains. Et d'accumuler les exemples de l'histoire sainte où l'on voit les préférences divines s'exercer en faveur de tels ou tels, tandis que d'autres sont laissés dans leur misère. Que si l'on insiste et qu'on lui parle de la volonté salvifique universelle : « Si Dieu fait tout ce qu'il veut, déclare-t-il, ce qu'il n'a pas fait, c'est qu'il ne l'a pas voulu, et cela par suite d'un jugement mystérieux, mais souverainement juste. » L'opuscule de Césaire est, en définitive, « une réfutation tout augustinienne du semi-pélagianisme : on ne saurait trop insister sur l'accord complet entre la pensée intime de Césaire et les propositions en apparence les plus audacieuses d'Augustin. » *Art. cité*, p. 439.

Quant au sermon sur l'endurcissement de Pharaon, où l'état d'âme de celui-ci est expliqué par la soustraction de la grâce, il est d'autant plus remarquable qu'il est, selon toute vraisemblance, une réponse aux théories développées sur le même sujet par Fauste. *De gratia Dei*, I, II, c. 1. En d'autres termes, dès qu'il se sent un peu sûr de lui-même, l'évêque d'Arles mène campagne contre les tendances « pélagianisantes » que l'opposition antiaugustinienne a fini par développer dans le sud-est de la Gaule.

Il est évidemment impossible de faire une statistique comparée des partisans que pouvaient avoir en ces régions, où d'autres soins plus pratiques s'imposaient aux évêques, les doctrines cultivées à Saint-Victor de Marseille et à Lérins et de ceux qui se rattachaient toujours à l'augustinisme. Un curieux opuscule, qui n'a malheureusement pas été suffisamment étudié, pourrait donner peut-être une indication. C'est l'*Hypomnesticon* ou *Hypomnesticon* qui figure parmi les œuvres inauthentiques de saint Augustin, *P. L.*, t. XLV, col. 1611-1664. En six livres, relativement brefs, sauf le I, III, l'auteur réfute cinq propositions essentielles du pélagianisme et défend pour terminer le

dogme de la prédestination. Mais il est bien curieux que les doctrines qu'il qualifie de pélagiennes et d'hérétiques ressemblent étrangement à telle ou telle proposition de Fauste ou de Cassien : ainsi la persévérance en l'homme déchu de la *possibilitas boni*, I, III, n. 4, col. 1623; la théorie de l'*initium fidei*, I, III, n. 15, col. 1630; l'idée que la doctrine augustinienne serait génératrice d'indifférentisme moral, I, III, n. 19, col. 1631; l'hypothèse selon laquelle les justes de l'Ancien Testament auraient été sauvés autrement que par la grâce, I, III, n. 21-28, col. 1633 sq. Il nous paraît difficile de croire, que, dans ces passages, Fauste ne soit pas visé, tandis que le I, IV s'attaquerait plutôt à l'espèce d'apologie de la concupiscence sexuelle qui s'écale dans le *Prædestinatus*. Tout cela aurait besoin d'être étudié de près, tout aussi bien que la doctrine de la prédestination proposée au I, VI, qui cherche à édulcorer tant soit peu la doctrine augustinienne. De toutes manières il nous semble qu'il faut voir dans ce traité une protestation des augustinis — oserions-nous dire simplement des orthodoxes ? — contre le rationalisme envahisseur dont Fauste avait été le plus ferme interprète. Si l'on pouvait montrer de surcroît que l'ouvrage a vu le jour en terre gauloise, on aurait un *confirmator* de l'idée que nous exprimions tout à l'heure, à savoir que le silence des évêques du Sud-Est n'impliquait pas une adhésion sans réserve aux doctrines de Fauste de Riez. Mais laissons les hypothèses ; une chose demeure : Césaire s'est fait, en pleine connaissance de cause, le champion des idées augustinis et il a su intéresser à leur défense le Siège apostolique lui-même.

2<sup>o</sup> *La préparation du concile d'Orange*. — Quel que soit l'ordre chronologique dans lequel il faille respectivement placer les conciles de Valence et d'Orange, quelles que soient les raisons politiques ou doctrinales qui aient déterminé la tenue de ces assemblées, une chose demeure certaine, c'est que Césaire a préparé soigneusement, d'accord avec le Siège apostolique, la réunion d'Orange pour y mettre en échec le pélagianisme renaissant. C'est de Rome même que l'évêque d'Arles a reçu l'ensemble des condamnations d'une part, des affirmations positives de l'autre, qu'il soumit à l'adhésion des évêques réunis à Orange en 529 pour la dédicace d'une basilique. L'intérêt du concile d'Orange n'est donc pas dans le fait qu'une poignée d'évêques gaulois sont revenus à un augustinisme de bon aloi, mais dans le fait que leur démarche s'est faite d'après une directive émanée de Rome. Sur ce point la préface aux actes conciliaires, certainement rédigée par Césaire, ne peut laisser aucun doute. On y explique comment, « plusieurs personnes ayant développé en toute bonne foi (*per simplicitatem*), sur le sujet de la grâce et du libre arbitre, des idées imprudentes et peu conformes à la foi catholique, on a trouvé le remède suivant : présenter, en conformité avec les avertissements et les suggestions du Siège apostolique, à la souscription des membres de l'assemblée un certain nombre de textes dogmatiques, transmis par ledit Siège et recueillis par les anciens Pères dans les saintes Écritures sur le sujet en litige. » *Mansi, Concil.*, t. VIII, col. 711.

Toute la question est de savoir en quoi consistait cet ensemble de textes dogmatiques venus de Rome et proposés à la signature des évêques. On sait en effet que les 25 canons d'Orange se répartissent en deux séries : en tête 8 anathématismes, puis 17 *capitula-sentences*. En dépit d'hypothèses contradictoires, il paraît bien qu'il n'y a aucune raison de faire une discrimination entre les deux séries au point de vue de l'origine. Le texte de l'introduction historique et celui de la profession de foi terminale ne font aucune distinction entre les anathématismes et sentences : tout

le bloc vient de Rome. Comment Césaire aurait-il ultérieurement demandé au Siège apostolique l'approbation d'un texte auquel il aurait fait d'importantes retouches? Nous admettons donc que c'est tout l'ensemble des canons d'Orange qui a été envoyé par la Curie. Cf. M. Cappuyns, *Les capitula d'Orange*, dans *Revue de théologie et de philosophie*, t. VI, 1934, p. 121-142.

Mais comment s'est constituée à Rome ce bloc de capitula? Il ne l'a certainement pas été *motu proprio*, ce ne peut être que sur une requête de Césaire, qui, selon toute vraisemblance, a préparé le travail de la Curie. Sa part a pu consister dans la transmission à Rome de 19 *capitula-anathématismes*, ceux-là mêmes qui, édités pour la première fois par Labbe d'après un ms. de Trèves (où leur nom de *capitula trévirois*, sont imprimés dans Mansi, *Concil.*, t. VIII, col. 721). L'important *capitula S. Augustini in urberem Romanam transmissa*. La comparaison entre cette série et les 8 premiers canons d'Orange est très instructive, surtout à cause des suppressions qui, dans l'hypothèse, auraient été faites à Rome. Dans ces *capitula trévirois* deux groupes se discernent : 1-14; 15-19. Le premier groupe, restitué en positif, donne un exposé complet du système augustinien.

1. Adam a péché par sa faute, non du fait de sa nature.

2. La mort corporelle est le châtiment du péché, non un aveuement qui provienne de condition naturelle.

3-10. Reproduits dans 1-8 d'Orange, sauf des variantes sans importance.

11. Les pécheurs ou les apostats qui ont reçu le baptême, c'est de Dieu, non d'eux-mêmes, qu'ils ont eu la grâce de croire; et il ne paraît pas mesurant à la grâce du malade de permettre leur perte.

12. Les péchés commis par ces mêmes personnes avant le baptême ont été effacés par le sacrement; celles-ci n'ont pas à les expier de nouveau, si elles méritent de pires supplices que si elles n'avaient point été baptisées, ce n'est pas que les péchés remis leur soient imputés à nouveau, mais parce qu'elles ont péché après avoir connu la vérité.

13. Les supplices de l'enfer sont d'aversités selon la qualité et l'énormité des fautes.

14. Ceux que Dieu, dans sa prescience et de toute éternité, a prédestinés à devenir les images du Christ ne pourront pécher. Ceux qu'il n'a pas prédestinés à la vie éternelle ne sauront participer au royaume des cieux. Mais la prescience de Dieu ne contraind pas le libre arbitre au péché. Toutes les choses prévues ne sont pas prédestinées, mais tout ce qui est prédestiné est prévu.

Le deuxième groupe, 15-19, est formé de propositions qui visent le manichéisme : Dieu est le créateur de tout l'homme, âme et corps; les âmes ne sont pas des émanations de la substance divine, mais des créatures; il y aura, aux derniers jours, résurrection des corps; la métempsychose est un mythe; il n'y a pas dans les âmes de différence de sexe.

C'est dans ces *capitula* qu'un travail d'élagage aura été fait par la Curie; elle aura laissé tomber d'abord tout ce qui se rapportait au manichéisme, comme n'étant pas *ad rem*. On voit aussi la raison qui aura provoqué la suppression du n. 14, lequel exposait d'une manière qui pouvait paraître choquante la doctrine de la double prédestination. Les n. 11-12, peu clairs dans leur rédaction, mettaient aussi en cause une thèse sur la persévérance insuffisamment élucidée. Le n. 13 était un truisme. Quant aux n. 1 et 2, dirigés contre le pélagianisme franc, ils n'avaient plus, dans les circonstances de l'époque, une vraie raison d'être. Ainsi dégagés, les 8 *capitula* subsistant visaient plus exactement les aberrations doctrinales que l'on entendait combattre.

Il est évident que tout ce travail qui nous émerge des textes, sous une hypothèse : la transmission (par la Curie) à Rome des *capitula trévirois*. Quant on en dise donc Cappuyns, *loc. cit.*, p. 129, cette supposition n'a rien de plus fondé que d'autres hypothèses.

sible que celle de cet auteur qui voit dans les *capitula-anathématismes* envoyés de Rome un simple démarquage des anathématismes formulés dix ans plus tôt par les Scythes, cf. ci-dessus, col. 1838 sq., et qui auraient été conservés aux archives romaines.

Quant aux *capitula-sentences*, leur origine exclusive-ment romaine paraît tout à fait vraisemblable. Les choses se passent comme si un théologien de la Curie, saisi des plaintes de Césaire sur la renaissance d'un pélagianisme larvé, s'était mis à parcourir, pour exprimer la doctrine catholique, le *Liber sententiarum* de Prosper. Sur cet ouvrage, voir l'art. PROSPER, t. XIII, col. 848. Le *Liber* se présentait comme un exposé d'ensemble de la doctrine catholique fait en mettant bout à bout de brèves sentences empruntées pour la plupart à l'œuvre intégrale d'Augustin. Ce n'étaient pas, d'ailleurs, les écrits spécifiquement antipélagiens qui avaient été exploités de préférence et l'ensemble se présentait plutôt comme un exposé irénique de la doctrine augustinienne comprise dans son sens le plus général. La correspondance entre les *capitula* d'Orange et les *sententiae* de Prosper est établie à l'art. ORANGE après chacun des *capitula*. Sur les seize *sententiae* empruntées à Prosper (car le canon 10 n'a pas de correspondant dans ce dernier), on remarquera qu'il n'en est que six qui soient en provenance des écrits antipélagiens d'Augustin, et le texte même qui paraît le plus rigoureux, le n. 22, vient des *Tractatus in Johannem* de saint Augustin.

Quoi qu'il en soit, en dernière analyse, des constatations positives faites ci-dessus et des hypothèses plus ou moins plausibles qui les relèvent, il demeure que les décisions tant négatives que positives du concile d'Orange ne sauraient être considérées comme des improvisations. Une pensée très ferme les inspire et, quelque grand qu'ait été en tout ceci le rôle de Césaire, celui de la Curie romaine a été prépondérant.

3<sup>e</sup> La doctrine du concile d'Orange. — 1. Les condamnations portées (can. 1-8). — Elles sont relatives aux doctrines erronées : 1. sur les effets du péché originel (can. 1 et 2); 2. sur les actes qui préparent la justification (can. 3-5); 3. sur la possibilité de faire le bien (can. 6-8).

a. Effets du péché originel. — A l'encontre du pélagianisme, les deux premiers *capitula trévirois*, rappelaient que la mort corporelle avait été pour Adam et sa postérité le châtiment d'une faute ou avait été engagée la volonté du premier père. Le 1<sup>er</sup> canon d'Orange ajoute que cette mort ne fut pas seulement celle du corps; si le corps a été soumis à la corruption, la liberté de l'âme, elle non plus, n'est pas demeurée intacte. Encore que Fauste de Riez eût fait profession de combattre ceux qui déclaraient, avec Pélagé, que le libre arbitre, nonobstant la chute, était demeuré intact, il avait ouvert à la volonté humaine un trop large crédit. Il était donc nécessaire que l'on rappellât la situation misérable où le péché originel avait mis l'humanité, au point de vue moral, et comment l'élan de l'appétit vers le bien avait été brisé. Le 2<sup>e</sup> canon marque que cette « mort de l'âme » est passée dans la postérité d'Adam. Il nous paraît bien viser un passage de Fauste, *Epist.*, IV, P. L., t. LVIII, col. 848 A, où l'évêque de Riez dit que « la mort n'est pas parvenue jusqu'à l'âme, parce que Dieu y avait mis son image et sa ressemblance ».

b. Actes qui préparent à la justification. — La série des canons 3-5 combat, de manière fort claire, la théorie de l'*initium fidei*, élaborée par Cassien, reprise par Fauste et devenue comme la doctrine spécifique des *Messianistes*, la doctrine, le combat de la late can. 3<sup>e</sup> que le premier appel lancé par l'âme vers Dieu l'est déjà sous l'influence de la grâce. C'est le début d'une pensée qui doit aboutir à la justification, à la pureté.

meur, de nos peches. Et dès lors est condamnée (can. 4) l'idée suivant laquelle Dieu, pour nous purifier de nos fautes, attendrait notre volonté de l'être, le bon mouvement, issu de notre seule nature, qui nous ferait désirer la purification de notre âme. Le cri vers Dieu, le désir d'être meilleur, dit le concile, c'est déjà le fruit de « l'inspiration et de l'infusion du Saint-Esprit ». Ce que précise davantage encore le canon 5 qui étend la même idée à l'acte propre de la foi initiale.

c) *Possibilité de faire le bien.* — Il s'agit, contre Fauste, de mettre en sûreté la nécessité absolue et l'absolue gratuité du secours divin, non plus seulement dans l'*initium fidei*, mais tout au long de la vie morale. Dans sa phobie du quétisme qu'engendrait, prétendait-il, la doctrine de la prédestination, l'évêque de Riez avait mis sans cesse en avant l'effort humain, auquel vient s'adjoindre, comme après coup, le secours de la grâce. Nous avons signalé, col. 1836, son excès, si dangereuse, du mot de Jésus : *nemo venit ad me, nisi Pater attraxerit*. On notera que la doctrine catholique ne nie point, dans l'acte fait sous l'influence de la grâce, une part qui provienne de nous, ce qu'elle ne veut pas, c'est que l'on considère la grâce comme venant s'adjoindre à l'effort humain commencé sans elle.

Aussi bien l'idée de Fauste tient-elle à une surestimation des forces de la nature (can. 7 et 8). A l'en croire, en dépit de la prévarication originelle, il resterait dans le libre arbitre assez de force pour penser comme il convient à quelque bien relatif au salut éternel, pour le choisir, pour donner assentiment à la prédication de l'Evangile, sans qu'intervienne l'illumination ou l'inspiration de l'Esprit-Saint. Cassien, lui, moins conséquent que ne le devait être Fauste, avait tenté de faire un départ entre ceux qui arrivaient à la grâce par le pur effet de la miséricorde divine et ceux qui y parvenaient par leur libre arbitre. Distinction de pure apparence, déclare le concile, l'action de Dieu, pour être moins visible dans le cas de Corneille que dans celui de Saul, ne laisse pas d'être la même; cela tient à ce que, en tous ceux qui sont nés de la prévarication du premier homme, le libre arbitre a été affaibli et lésé.

2. *L'exposé positif de la doctrine.* — La manière empirique dont a été établie la série des *capitula-sententiae* rend impossible une analyse logique de leur séquence. Dans le fait, ils ne font qu'une reproduction, sous des formes variées, des trois points de vue que révèle l'étude des anathématismes. D'ailleurs, comme nous le disons ultérieurement, la conclusion synthétique l'enseignement commun des anathématismes et des sentences. Il ne reste donc qu'à signaler diverses expressions qui ajoutent tant soit peu à la doctrine telle qu'elle s'établit en partant des anathématismes, et qu'à discuter une formule qui a donné prise à de sérieuses objections.

a) Parmi les données tant soit peu nouvelles, signalons celle du canon 19 (même avant la chute la grâce était nécessaire à l'homme; elle le serait demeurée si avait persévéré l'état d'intégrité); celle du canon 18 (étant que nos bonnes actions sont accomplies sous l'effet de la grâce ne les empêche pas d'être méritoires; *eorum coronando merita coronas dona tua*); celle du canon 21 sur l'inhabitation du Christ en nous et inversement de nous dans le Christ, où se montre clairement que la pensée augustinienne est tout autant une doctrine de la grâce sanctifiante que de la grâce actuelle).

b) Restent deux canons, le n. 17 et le n. 22, destinés à mettre dans le point le plus clair l'importance de la bonté du libre arbitre laisse à l'homme. Le n. 17 oppose, une vertu des païens, la force, à l'homme sans grâce, considérée dans les chrétiens, chez les premiers

soi-disant vertu est un effet de la concupiscence terrestre, chez les seconds l'effet de la charité qui se repand dans les cœurs. A quoi fait écho le n. 22 affirmant que nul n'a d'un son propre fond que mensonge et pèche et que, si l'homme possède tant soit peu de vérité et de justice, cela ne lui vient que de la source de toutes les grâces. En réalité la raison pour quoi la vertu des païens (supposés dépourvus de la grâce) n'est qu'apparence, c'est précisément la donnée de la corruption profonde de l'humanité. Les deux idées sont strictement augustinienne, le fait que le concile sur la proposition de la Curie romaine — les a canonisées ne saurait laisser indifférent le théologien.

Le canon 22, correspondant à la sentence 323 de Prosper, reproduit textuellement une phrase de saint Augustin, *Tract. in Joan.*, V, 1. En se reportant au contexte, on voit clairement le sens de la pensée. Il s'agit en cet endroit de la découverte de la vérité religieuse : elle ne peut nous venir que de l'influence même de la vérité par excellence, de Dieu. Ce qui est vrai de la vérité l'est aussi de la rectitude morale, car nul n'a de lui-même que mensonge et pèche. L'idée est parfaitement cohérente avec l'ensemble du système. Posé que, du fait de la chute originelle, le libre arbitre a été infirmé, c'est-à-dire que la volonté ne se dirige plus spontanément vers le bien, qu'elle est, par une pente devenue comme naturelle, inclinée vers le mal, on comprend que tout ce qui vient de cet appétit laissé à lui-même soit *peccatum*. Sans doute on voit cette volonté produire en certains cas (ou on la suppose laissée à elle-même), chez les païens par exemple, des actes ayant l'apparence de la vertu; mais, à y regarder de près, on voit que ces actes sont le plus souvent, pour ne pas dire toujours, déterminés par la *munditia cupiditas* et sont donc en réalité des fautes. Telle action, inspirée par la vanité ou par quelque autre passion, n'est pas chose parfaitement correcte, s'écarte de l'idéal chrétien. De là à dire que *toutes* les actions de qui n'a pas la foi sont péchés et que ses vertus sont des vices, il n'y a qu'un pas et ce pas, il est incontestable qu'Augustin l'a franchi et plus d'une fois. Il se trouve que le concile d'Orange n'a exprimé ni ici, ni au canon 17, cette phrase augustinienne, qui venait presque comme la conclusion de son propos. Elle est néanmoins dans la logique du système.

En certains milieux on s'est plu à opposer ces affirmations d'Orange aux condamnations portées contre des propositions de Baïus qui rendent un son tout à fait analogue.

Ce qui fait la vertu de force chez les gentils, c'est la concupiscence mondaine. Or., 17.

Nul n'a de soi que mensonge et pèche. Or., 22.

Toutes les œuvres des infidèles sont des peches et les vertus des philosophes sont des vices. Baïus, 25, D-B., n. 1025.

Le libre arbitre, sans le secours de la grâce divine, n'a de force que pour pecher. Baïus, 27, D-B., n. 1027.

Il est trop évident que, si aux deux séries on donne valeur absolue, d'affirmation pour la série de gauche, de négation pour celle de droite, on arrive à cette conclusion, au moins troublante, que la Curie romaine du VI<sup>e</sup> siècle a proposé comme enseignement positif à peu de chose près ce que la même Curie a condamné au XVI<sup>e</sup>.

De multiples tentatives ont été faites pour lever cette apparente antinomie et les deux canons d'Orange ont passé pour être la « croix des interprètes ». Pour être les essais en question se sont ils trop inspirés de la dialectique, comme s'il s'agissait de manipuler des équations que l'on cherchait à faire coïncider. Cf. art. ORANGE, col. 1099. L'histoire, en demandant toute sa valeur à des textes qu'il ne faut pas s'empres-



ser d'ériger en absolu, semble plus capable de fournir une solution.

Césaire et la Curie romaine au VI<sup>e</sup> siècle font le procès d'une doctrine, ou plutôt d'une tendance, allant à surexalter l'effort propre de l'homme dans l'œuvre du salut. Aux tenants de cette doctrine erronée il s'agit de faire entendre que, par là, ils ne font pas droit à des vérités incontestables, suivant lesquelles le salut de l'homme ne se peut réaliser que par l'action divine. A qui objecterait : ne voit-on pas, cependant, chez des personnes (que l'on suppose, tout à fait gratuitement, dépourvues de l'aide divine) des actions vertueuses ? le concile répond, à la suite d'Augustin, que ces actions n'ont de la vertu que l'apparence (sans généraliser d'ailleurs et sans dire : « toutes les actions des infidèles sont des péchés »). Il déclare aussi que ce qui viendrait exclusivement de notre propre fond scriter mensonge et péché (c'est ce qu'il y a de négatif dans le canon); mais positivement il ajoute que tout ce qu'il y a, en quelque homme que ce soit, de bonté, soit dans l'ordre de la connaissance, soit dans celui de l'action, lui vient de la source de toute bonté et de toute vérité; et c'est ouvrir la porte à cette autre idée que jamais aucun homme, quand il s'agit de la recherche religieuse ou de l'effort moral, n'est dépourvu de l'aide de Dieu. Au besoin le cas du païen Corneille, si souvent invoqué de part et d'autre dans la controverse, viendrait à l'appui de cette pensée.

Que si l'on examine, dans le même esprit historique, les propositions condamnées de Baius, on remarquera d'abord qu'elles sont réprochées en bloc, mais sans que l'on précise laquelle des notes théologiques s'applique à chacune d'elle. Il ne faut donc pas s'empres- ser de déclarer que telle ou telle proposition est hérétique et des considérations attentives peuvent militer en faveur de l'application à celle-ci ou à celle-là de la qualification la plus bénigne; la bulle de condamnation ne reconnaît-elle pas que « certaines de ces propositions pourraient en elles-mêmes être soutenues, *quantum nonnullæ aliquo pacto sustineri possent* » ? Elles prêtent à réprobation en tant que faisant partie d'un système général qui, dans les conjonctures de temps et de lieu, peut heurter, à de fait heurté, la pensée chrétienne. Le tort du système est de vouloir ressusciter de toutes pièces une doctrine archaïque — dont il faut bien reconnaître qu'elles s'apparentent étroitement à l'augustinisme intégral — sans se mettre en peine ni des amenagements que des siècles de réflexion lui ont fait subir, ni des appuis qu'elle a pu fournir au luthéranisme et surtout au calvinisme. A la fin du XVI<sup>e</sup> siècle, il n'était pas sans danger de reprendre purement et simplement tel texte d'Augustin; plus d'un était de nature à scandaliser le sentiment chrétien, s'il était présenté sans autre explication. D'autant que ce qui devenait aphorisme sous la plume des nouveaux « disciples de saint Augustin », n'avait pas toujours, dans le texte original du saint docteur, allure aussi tranchée. La pensée augustinienne, toute en nuances, se clarifiant successivement par des interrogations, des doutes, des retours en arrière, est loin de la raideur scolastique que lui prêtaient les hommes élevés dans les habitudes de l'École.

Il convient d'ajouter enfin qu'à l'époque où les consultants romains de Pie V faisaient leur examen des formules baianistes, on ne prêtait aucune attention aux décisions du concile d'Orange. A peine étaient-elles connues. Les grands scolastiques n'en avaient pas parlé; la première fois que le texte en paraît, c'est dans la collection conciliaire de Crabbe, O. M., 1558, encore la lettre d'approbation du pape Boniface, qui est de si grande importance, n'y figure-t-elle pas; elle ne sera publiée que cent ans plus tard par Sirmond dans ses *Antiqua concilia Galliarum*. Les théologiens de

Pie V sont donc excusables de n'avoir pas songé à l'antinomie qui nous apparaît aujourd'hui entre les affirmations du concile d'Orange et les condamnations qu'ils ont eux-mêmes portées contre des formules toutes voisines.

3. *La synthèse de l'enseignement conciliaire* (cf. art. ORANGE, col. 1100-1101). — Elle met en pleine lumière le point de départ de toute la doctrine : l'affaiblissement du libre arbitre, conséquence du péché originel et dès lors son incapacité à aimer Dieu, comme il le faut, à faire le bien en vue de Dieu si la grâce et la miséricorde divines ne le *préviennent*. Ni chez les justes de l'Ancien Testament, ni chez les fidèles d'aujourd'hui la foi n'a été ni n'est au pouvoir du libre arbitre. Ainsi est repoussée définitivement la doctrine de l'*initium fidei*, où s'était réfugiée dès les origines la réaction marseillaise.

Elle avait été imaginée pour mettre en échec la prédestination augustinienne et justifier par un autre moyen l'inégale répartition des grâces divines. C'est au vrai à cette prédestination qu'en avaient surtout les *Massilienses*. Docteurs ès-sciences ascétiques, ils reprochaient à la théorie augustinienne d'être génératrice de ce quétisme qui est le principal adversaire de la perfection chrétienne. Le concile va répondre à leurs préoccupations : « Une fois la grâce reçue par le baptême, les baptisés, sous l'action du Christ qui les aide et coopère avec eux, peuvent et doivent ajouter leur effort pour accomplir ce qui touche au salut, demeurant entendu, d'ailleurs, que l'initiative de ces bons mouvements est encore de Dieu. » Ainsi se trouve marquée, dans l'œuvre salutaire, la part de Dieu et celle de l'homme. Dans ce grand œuvre, l'homme n'est jamais seul, mais à l'action divine il doit joindre son effort personnel. On remarquera que, pas plus ici que chez Augustin, la distinction n'est faite entre ce que nous appelons grâce actuelle et grâce habituelle. C'est l'infusion de la vie divine en nous au baptême qui est le principe de l'*auxilium* divin, de la coopération du Christ aux actes salutaires du baptisé.

Une autre objection que faisait à l'augustinisme la réaction marseillaise c'est que la doctrine de la prédestination *ante prævisa merita* impliquait nécessairement la prédestination au mal, au péché, de ceux qui étaient laissés dans la masse de damnation. Voir ci-dessus, col. 1822 sq., les *Objectiones Vincentianæ* et les *Capitula Gallorum*. Le concile repousse avec énergie une telle conséquence : « Qu'il y ait des hommes prédestinés au mal par la puissance divine, non seulement nous ne le croyons pas, mais s'il y avait des gens pour croire une telle énormité, nous leur disons notre anathème et notre réprobation. » Ce sont les seuls mots du concile qui touchent à la question de la prédestination. Cette doctrine, Césaire la professait à coup sûr et le canon 14 de la liste trévisoise l'affirmait sans ambiguïté. Mais puisque le Siège apostolique avait écarté ce texte, mieux valait ne pas insister. Du moins convenait-il de dire avec précision que la prédestination positive (avec son corrélatif, la réprobation négative) n'entraînait d'aucune manière la prédestination au péché.

4<sup>e</sup> *L'approbation pontificale*. — La série des canons d'Orange, puisqu'elle provenait de Rome, n'avait pas lieu d'être soumise à l'approbation pontificale. Tout au plus convenait-il de rendre compte à la Curie de la révérence avec laquelle on avait reçu ses décisions. Mais, puisque le concile, ou pour mieux dire Césaire, avait cru devoir synthétiser dans une profession de foi la doctrine un peu éparse dans les canons, il était bon, *ad majorem cautelam*, de faire accepter par Rome un enseignement qui trouvait encore en Gaule des contradicteurs. C'est ce que fit Césaire dans une lettre qui est perdue, mais que l'on peut reconstituer par la réponse de Boniface II, P. L., t. LXX, col. 31. L'évêque

d'Arles ne se contentait pas d'exposer au pape les circonstances qui avaient amené la tenue du concile et les décisions qui y avaient été prises, il ajoutait encore les preuves générales de la doctrine. Boniface II répondit le 25 janvier 531; il approuvait la confession de foi rédigée par les conciliaires, comme conforme aux règles catholiques des Pères. Il condamnait, au rebours, ceux qui estimaient que tout doit être attribué à la grâce à l'exception de la foi qui la précède, et signalait l'inconséquence de leur attitude, car en vertu de leur doctrine même ils devaient attribuer à la grâce la foi, sans laquelle rien ne se peut faire qui soit bon selon Dieu. Posé ceci que « tout ce qui ne vient pas de la foi est péché » (en d'autres termes que tout bien vient de la foi), soustraire l'acte de foi à la grâce, c'est tout lui soustraire. Inversement, si l'on attribue toute action bonne à la grâce, il faut aussi lui attribuer la foi.

Outre les décisions d'Orange, Césaire, pour éclairer la religion de Boniface II, lui avait transmis la lettre d'un évêque, où se percevaient les séquelles de l'erreur pélagienne. Inutile d'y répondre, dit le pape, qui ne semble pas avoir pris la chose au tragique. « Nous espérons que, par votre ministère et votre doctrine, la miséricorde divine opérera dans les cœurs de tous ceux qui sont en désaccord avec vous, et qu'ils penseront, dorénavant, que le bon vouloir vient non d'eux-mêmes, mais de la grâce divine, puisque, transformés par elle, ils se mettront à défendre ce que, avec opiniâtreté, ils avaient jusque-là combattu. »

De fait, à la date où le pape expédiait cette lettre, les oppositions que, du point de vue doctrinal, Césaire avait pu craindre, commençaient à se calmer. Comme l'écrit son biographe, « le pape Boniface, de bonne mémoire, ayant eu connaissance des discussions (auxquelles Césaire avait dû prendre part) réprouva les intentions de ceux qui attaquaient l'évêque et confirma son jugement de son autorité apostolique. Ainsi, par la grâce du Christ, les chefs des Églises acceptèrent peu à peu ce que le diable avait rêvé de supprimer par une soudaine opposition. » *Vita Cæsarii*, l. I, n. 46. P. L., t. LXVII, col. 1023.

CONCLUSION. — Ces mots du biographe de Césaire sont aussi la conclusion historique du long épisode que nous avons raconté. En fait, après le concile d'Orange, on ne perçoit plus guère de traces de l'âpre controverse qui, durant un siècle, avait agité une partie, d'ailleurs assez restreinte, de l'Église occidentale. A cette disparition il n'y a pas lieu de chercher des causes bien profondes. La barbarie dans laquelle s'enfonçait progressivement la chrétienté d'Occident en est surtout responsable. Quand, au IX<sup>e</sup> siècle, la culture théologique ayant commencé de refluer, l'attention des esprits se portera de nouveau sur les grands problèmes de la destinée humaine, de nouvelles controverses surgiront autour de la même thèse augustinienne de la prédestination *ante prævisa merita*. Cf. l'art. PRÉDESTINATION : *La controverse sur la prédestination au IX<sup>e</sup> siècle*, t. XII, col. 2901-2935. Mais ces controverses ne toucheront pas au point spécial qui fait proprement le centre du semi-pélagianisme. Pas davantage les discussions ultérieures des XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles, et c'est par abus que l'on voudrait chercher du semi-pélagianisme dans les tendances qui se sont fait jour à cette époque, de donner une attention plus grande à la part, que tous jugent incontestable, de l'effort humain dans l'affaire du salut.

Car le semi-pélagianisme — on s'en est aperçu de reste à parcourir son histoire littéraire — c'est la tentative d'échapper à la rigidité de la prédestination augustinienne en ménageant dans le processus salvifique une toute petite place à l'action autarcique de la volonté humaine. La doctrine éronnée de l'*initium pœci* est le pivot même du système. Elle entraîne obli-

gatoirement une appréciation trop optimiste des forces laissées à la volonté humaine après la chute originelle et, de proche en proche, à une surestimation de cette nature elle-même, telle que le péché originel l'a faite. Là se trouve l'erreur essentielle du semi-pélagianisme.

Ceci dit, il faut aussi reconnaître que la controverse n'a pas été sans mettre en lumière, d'une façon très heureuse, certains problèmes que la terrible logique de l'évêque d'Hippone avaient résolus un peu vite. Ni la valeur universelle de la rédemption, ni la volonté salvifique du Père céleste n'avaient obtenu du Docteur de la grâce toute la considération que méritaient ces thèses capitales. Les *Massilienses* eurent raison de poser ces problèmes. Ils ne les ont pas résolus, pas plus d'ailleurs que les théologiens ultérieurs, pas plus, en somme, que l'on n'explique un mystère. Mais, après avoir fait dans leur bilan la part du passif, il n'est que juste de porter à leur actif ces deux thèses, qu'ils ont inscrites au tableau des questions qui se posent toujours : la bonté de Dieu qui veut sauver tous les hommes, la mort du Christ dont le sang fut répandu pour le salut de tous les fils d'Adam.

Les sources ont toutes été relevées au cours de l'article, avec l'indication des travaux les plus récents qui les concernent. Se reporter d'ailleurs à la bibliographie des articles spéciaux : AUGUSTIN, BAUIS, CASSIEN, CÉSaire, FAUSTE, GÉLASE, LUCIDIUS, ORANGE, PROSPER, SCYTHES ET VINCENT DE LÉRINS.

Les anciennes histoires de la controverse semi-pélagienne sont toutes plus ou moins gâtées par l'esprit de parti : il faut citer au moins celle de Jansenius, au t. I de l'*Augustinus*, voir ici, art. JANSÉNUS, t. VIII, col. 337 sq.; et celle de Noris, voir ici son article, t. XI, col. 799. Parmi les histoires plus modernes : G.-E. Wiggers, *Versuch einer pragmatischen Darstellung des Augustinismus und Pelagianismus nach ihrer geschichtlichen Entwicklung*, 2 vol., 1833 (est d'un protestant dont la tendance perce fréquemment); F. Woter, *Beiträge zur Dogmengeschichte des Semipelagianismus*, Paderborn, 1898; du même, *Zur Dogmengeschichte des Semipelagianismus*, Munster, 1899.

É. AMANN.

**SEMI-RATIONALISTES.** — I. Notion générale. II. Principaux représentants.

I. NOTION GÉNÉRALE. — Le semi-rationalisme est une tendance théologique qui attribue à la raison humaine une importance exagérée, tant pour la démonstration que pour la présentation notionnelle des vérités révélées.

Comme le rationalisme, le semi-rationalisme est issu du mouvement intellectuel qui s'est concrétisé dans l'*Aufklärung*. Le rationalisme voit dans la raison humaine la règle suprême de la connaissance et de la morale. S'il veut être fidèle à ses principes, il doit nier toute révélation surnaturelle et ne peut admettre qu'une religion purement naturelle. Ce rationalisme intégral ne parvint pas à influencer sérieusement les théologiens catholiques français. Il n'en fut pas de même en Allemagne. Sans doute, aucun théologien catholique marquant n'y a identifié le christianisme avec la religion naturelle; mais il s'en trouva qui, tout en admettant l'existence de la révélation surnaturelle, ont présenté les vérités révélées comme étant essentiellement d'ordre naturel et par conséquent accessibles à la raison humaine. L'ancien carme Thaddée Dereser, qui fut professeur au grand séminaire de Strasbourg et prédicateur de la cathédrale sous le régime de l'évêque constitutionnel Brendel (1791-1793) et qui mourut en 1827 comme professeur de théologie à Breslau, a professé ce rationalisme mitigé dans sa traduction commentée de la Bible. Sur les autres tenants du rationalisme théologique, voir M. Grabmann, *Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgange der Väterzeit*, Fribourg-en-Br., 1933, p. 219 sq.; J. Diebolt, *Histoire de la théologie*

morale en Allemagne au temps du philosophisme et de la restauration, 1750-1850, Strasbourg, 1926.

L'attitude du semi-rationalisme est plus nuancée. Ses partisans croient fermement à l'existence de la révélation surnaturelle et professent que les vérités révélées sont inaccessibles à la raison humaine, au moins dans son état actuel, et ne peuvent par conséquent être pénétrées par celle-ci quant à leur essence. Estimant que la philosophie scolastique ne saurait constituer la substructure rationnelle du dogme, le semi-rationalisme a recours à la philosophie de son temps, tant pour fournir le fondement rationnel des vérités révélées que pour servir à leur présentation notionnelle. C'est ce recours à une philosophie se mouvant dans la ligne du rationalisme qui a été la cause des erreurs qu'on reproche au semi-rationalisme.

II. PRINCIPAUX REPRÉSENTANTS. — 1° *Stattler*. L'ancien jésuite Stattler (1728-1797) est le premier qui ait tenté de donner à l'exposé du dogme une substructure rationnelle moderne. Il crut l'avoir trouvée dans la philosophie de Christian Wolff, laquelle n'est guère qu'une présentation scolaire des conceptions de Leibniz. Plusieurs publications de Stattler furent mises à l'Index. On y a relevé un certain nombre d'erreurs (par exemple la négation de la justice vindicative de Dieu, le bonheur de l'homme présenté comme l'unique fin de la création) qui sont dans la ligne de la philosophie anthropocentrique du XVIII<sup>e</sup> siècle et qui se retrouveront plus tard chez Hermès. Pour ces raisons, Stattler semble pouvoir être considéré comme semi-rationaliste, tout adversaire de l'*Aufklärung* qu'il ait été. Voir ici *STATTLER*, et aussi Eschweiler, *Die zwei Wege der neueren Theologie, Hermes und Scheeben*, Ratisbonne, 1926, p. 120.

2° *Hermès*. — Quand la *Critique de la raison pure* de Kant eut ébranlé l'autorité dont jouissait la philosophie de Wolff, le criticisme kantien obtint rapidement droit de cité dans les universités catholiques d'Allemagne. Hermès toutefois est le seul qui ait tenté d'asseoir la théologie catholique sur la base de la philosophie critique.

Georges Hermès (1775-1831) part du doute critique. A en croire Schrörs et Eschweiler, ce doute n'est pas réel, mais seulement méthodique. Hermès n'ayant pas prétendu que, pour acquérir la certitude du fait de la révélation, il soit nécessaire de le mettre d'abord réellement en doute. Mais, comme Hermès s'exprime de telle façon que ses lecteurs peuvent facilement être incités à croire que le doute réel et positif leur était recommandé, Schrörs reconnaît que Grégoire XVI l'a condamné à bon droit comme fauteur du doute positif. Cf. Schrörs, *Geschichte der katholisch-theologischen Fakultät zu Bonn, 1818-1831*, Cologne, 1922, p. 88 sq.; Eschweiler, *op. cit.*, p. 126.

Pour Hermès la connaissance rationnelle est bornée au contenu de la conscience et ne saurait saisir l'essence des choses. La raison théorique ne connaît la vérité que subjectivement, poussée par une sorte de nécessité physique, en vue de satisfaire les besoins de l'intellect supérieur (*Vernunft*). C'est en vertu de cette nécessité physique, orientée vers la satisfaction des besoins de l'intellect supérieur, que l'homme acquiert la certitude de l'existence de Dieu. Cette théorie de la connaissance à base criticiste est employée par Hermès pour démontrer la réalité de la révélation. Selon Hermès, l'homme doit accepter la révélation parce qu'elle est susceptible de lui faire réaliser sa dignité humaine à son plus haut degré, l'homme ayant le devoir d'admettre des vérités même incertaines, si elles sont capables de l'amener à réaliser cette dignité. Il est évident que cette démonstration de la révélation s'inspire de la critique de la raison pratique de Kant. Son subjectivisme la rend impropre à servir de base ration-

nelle à la foi chrétienne, dont elle méconnaît totalement la nature.

Fidèle à son principe criticiste qui dénie à la raison la faculté de saisir l'essence des choses, Hermès ne s'est pas essayé à la pénétration rationnelle des vérités révélées. Pour lui, le contenu de la révélation est un bloc immuable, fixé par Dieu dès l'origine, que le croyant doit accepter tel quel. Aussi s'est-il toujours refusé à enseigner l'histoire des dogmes; il lui déniait le droit à l'existence. Sa théologie dogmatique (*Christ-katholische Dogmatik*) n'est qu'un exposé purement positif, peu original et peu correct des vérités théologiques. Les erreurs qu'on y a relevées concernent principalement l'état originel de l'homme, le péché originel, la justification, la fin de la création. Elles n'ont aucune connexion avec ses principes criticistes. Hermès les a empruntées aux théologiens allemands du XVIII<sup>e</sup> siècle, en particulier à Stattler. Sur ce détail voir Eschweiler, *op. cit.*, p. 120; pour l'ensemble de la doctrine hermésienne, voir ici l'art. *HERMÈS*, t. VI, col. 2288; pour son interprétation et sa « situation historique, voir Eschweiler, *op. cit.*, p. 80 sq.

Hermès fut fort loué et fort admiré de son vivant. Nombreux sont ses contemporains qui croyaient lui être redevables de la solution définitive du problème des relations de la foi et de la raison. L'hermésianisme acquit rapidement la prépondérance dans les facultés de Bonn, de Breslau et de Braunsberg, ainsi qu'au grand séminaire de Trèves. Esser et Elvenich, tous deux disciples de Hermès, propagèrent sa doctrine à la faculté de philosophie de Bonn, et Droste Hulshoff, professeur à la faculté de droit de la même université, s'efforça d'établir la doctrine du droit sur la base de l'hermésianisme.

La doctrine de Hermès avait aussi rencontré de sérieux adversaires. L'ancien franciscain Binterim, qui fut curé de Bilk près de Dusseldorf et qui jouissait d'une grande autorité, n'avait jamais goûté ni Hermès ni son enseignement. Les rédacteurs du *Katholik*, formés à l'école de Liebermann, reprochaient à Hermès les erreurs contenues dans sa dogmatique. Les tenants du mouvement romantique, qui voyaient dans l'irrationalisme de Schelling la base solide de la théologie catholique, critiquèrent le rationalisme et le subjectivisme de la théologie hermésienne. La polémique fut très vive et finalement l'affaire fut portée à Rome. Le 26 septembre 1835, par le bref *Dum acerbissimas*, adressé à l'archevêque de Cologne, le pape Grégoire XVI condamna Hermès pour avoir mis le doute positif à la base de toute recherche théologique et pour avoir considéré la raison comme la norme principale et l'unique moyen permettant à l'homme de parvenir à la connaissance des vérités surnaturelles. Le bref dans Denz-Bannw., n. 1618 sq.

Les mesures énergiques prises par l'archevêque de Cologne, Droste zu Vischering, amenèrent la rapide disparition de l'hermésianisme. Beaucoup de ses partisans comme Elvenich et Baltzer, professeur à Breslau, adhérèrent plus tard à la doctrine de Günther.

Sur la polémique concernant Hermès, voir Schrörs, *Geschichte der katholisch-theologischen Fakultät*, p. 326 et *passim*. Du même, la monographie sur l'hermésien Braun, publiée en 1926 sous le titre *W. Braun, Ein vergessener Führer aus der rheinischen Geistesgeschichte des XIX. Jahrhunderts*; du même, *Kölner Wirren*, 1927.

3° *Günther* (1782-1863). — Günther a voulu réaliser l'idéal de Schlegel en donnant un exposé raisonné des vérités révélées, reposant sur une solide base philosophique. Comme Schlegel, il considérait le panthéisme de Hegel comme l'antipode du christianisme. La philosophie scolastique étant à ses yeux infectée de semi-panthéisme, il la jugeait inutilisable tant pour la



réfutation de Hegel que pour la constitution de la substructure des vérités révélées.

Pour réduire le monisme de Hegel, Günther recourt à un dualisme apparenté à celui de Descartes. Pour Günther, l'homme est une synthèse d'esprit et de nature. L'âme appartient à la nature, mais la monade spirituelle que se trouve dans tout homme est essentiellement différente de l'âme et est indépendante du corps. Cette monade spirituelle est créée directement par Dieu tandis que l'âme est engendrée comme le corps. Voir ici, t. vi, col. 561-562. Comme Descartes, Günther croit pouvoir démontrer l'existence de Dieu en prenant son point de départ dans la conscience du moi (argument ontologique). Le monde est créé par Dieu comme « contra position ». Ici Günther semble bien avoir subi l'influence de Hegel, selon lequel la thèse amène toujours l'antithèse. Comme la création, la rédemption par le Christ et l'apocatastase finale sont pour Günther des actes nécessaires de Dieu. Les vérités révélées sont présentées comme pénétrables par la raison. Elles sont surnaturelles en ce sens que, de fait, Dieu nous les a fait connaître par les organes de la révélation et que dans l'état actuel de la philosophie la raison ne peut les saisir dans toute leur essence. Mais Günther, qui est optimiste, croit que le progrès de la philosophie rendra l'homme capable de comprendre le pourquoi et le comment de toute la révélation. C'est parce que Günther avait une si haute idée de la raison humaine et de la philosophie qu'il a combattu violemment ceux qui voyaient en celle-ci l'*ancilla theologiae*.

Dans l'exposé des dogmes, Günther s'est laissé influencer outre mesure par Hegel, qu'il considérait pourtant comme le philosophe antichrétien par excellence. C'est ainsi que sa conception de la Trinité est nettement hégélienne, le Père étant représenté comme la thèse, le Fils comme l'antithèse et le Saint-Esprit comme la synthèse. De même, la conception hégélienne de la personne a influencé l'exposé fait par Günther du dogme de l'incarnation, le double *Selbstbewusstsein* amenant, dans le Christ, une double personnalité. Voir t. vii, col. 554.

Malgré ses défauts évidents, l'œuvre de Günther a été fort admirée par un bon nombre de ses contemporains. Les cardinaux de Schwartzberg et de Diepenbroek, le premier archevêque de Prague, le second évêque de Breslau, le soutinrent jusqu'à sa condamnation par Pie IX. Voir la lettre des cardinaux Schwartzberg et Diepenbroek à Pie IX, dans Winter, *Die geistige Entwicklung Anton Günthers und seiner Schule*, Paderborn, 1931, p. 267. Les frères Wolter, qui plus tard devinrent les restaurateurs de l'ordre bénédictin en Allemagne, et le P. Kleutgen furent dans leur jeunesse des admirateurs de Günther. Ses adversaires se recrutèrent parmi les néoscholastiques ainsi que parmi les derniers tenants du romantisme, qui persévéraient à considérer l'irrationalisme de Schelling ou la mystique de Baader comme la base nécessaire de la doctrine théologique. Voir les détails de la polémique concernant Günther dans Winter, *op. cit.*, p. 188 sq.

Par le bref *Laetamini tuum* adressé au cardinal de Geissel le 15 juin 1857, Pie IX condamna le semi-rationalisme de Günther et en particulier sa doctrine de la Trinité, de l'incarnation, de la rédemption et de la création. Ce bref dans Denz.-Bannw., n. 1655 sq.

<sup>10</sup> Baltzer, Knoodt et Frohschammer. — Tous les adhérents de Günther ne se soumettent pas au verdict pontifical. L'ancien hermésien Baltzer à Breslau et Knoodt à Bonn continuèrent à défendre et à propager les conceptions de leur maître. Tous deux passeront plus tard au vieux catholicisme. Encore maintenant, la doctrine de Günther, au moins dans sa partie philosophique, trouve des défenseurs parmi les

membres de cette secte. Sur ce point, voir Winter, *op. cit.*, p. 249 sq. Bien qu'il n'ait jamais publié d'œuvre strictement théologique, le prêtre Jacques Frohschammer (1821-1893) peut être considéré comme semi-rationaliste. Comme Günther, Frohschammer était un adversaire de la scolastique; comme Günther, il enseignait que l'âme est engendrée par les parents. Dans une publication intitulée *Ueber die Freiheit der Wissenschaft* qui parut en 1861, il affirma que la philosophie était indépendante du dogme et qu'usant des facultés naturelles de l'homme elle pouvait démontrer des vérités révélées. Ces conceptions furent condamnées par Pie IX, le 11 décembre 1862, dans le bref *Gravissimas inter* adressé à l'archevêque de Munich. Denz.-Bannw., n. 1666 sq. Frohschammer ne se soumit pas et fut de ce chef déclaré suspens. Après le concile du Vatican il sympathisa avec le vieux-catholicisme sans toutefois adhérer à la secte.

La constitution dogmatique *De Filiis* du concile du Vatican, laquelle établit les rapports de la raison et de la foi, a définitivement éliminé le semi-rationalisme.

Buchberger, *Lexikon für Theologie und Kirche*, art. *Hermès*, Günther, Frohschammer, t. iv, col. 991 sq.; 748 sq.; 209 sq.; et ici HERMÈS, t. vi, col. 2291 sq.; GUENTHER, *ibid.*, col. 1992; A. Vacant, *Études théologiques sur les constitutions du concile du Vatican*, t. 1, Paris, 1895, § 5, art. 20 sq., p. 119 sq.; F. Schwelger, *Die zwei Wege der neueren Theologie*, Hermes und Scheeben, Ratisbonne, 1926; Schrörs, *Geschichte der katholischen theologischen Fakultät zu Bonn*, Cologne, 1922.

G. FRITZ.

**SENAULT Jean-François**, quatrième supérieur général de l'Oratoire, naquit en 1601, à Anvers, où son père Pierre Senault, secrétaire du roi et commis au greffe civil du parlement de Paris, mais grand ligueur et un des plus fameux entre les Seize, s'était retiré après la défaite de la Ligue.

I. JUSQU'AU GÉNÉRALAT. — Il commença ses études à Douai et les acheva à Paris après la mort de son père; il entra à l'Oratoire en 1618, professa la quatrième à Vendôme en 1623, puis, par un trait de jeunesse, quitta la congrégation en 1627 pour y rentrer bientôt comme aumônier du cardinal de Bérulle, fut prêtre cette année-là et reprit son titre de Père en 1628.

Il est pendant vingt-cinq ans successivement supérieur à Orléans, à Saint-Magloire, à la rue Saint-Honoré. Le plus fameux prédicateur de son temps, il prêche pendant plus de quarante ans, d'abord dans les plus célèbres stations de province : Dijon, Aix, Bordeaux, Rennes, etc., et pendant trente ans dans les meilleures églises de Paris et à la cour, sans parler d'un grand nombre de panégyriques et d'oraisons funèbres.

Quand il commença de prêcher, écrit Batterel, trois défauts régnaient dans la chaire : nulle méthode dans le discours, un vain étalage de science profane et un mauvais goût de plaisanterie, qu'on y croyait nécessaire pour attacher l'auditeur. *Mémoires domestiques*, t. iii, p. 3. Senault l'en purgea et contribua ainsi, plus que personne, à restaurer chez nous l'éloquence de la chaire; ce n'est pas qu'il ne soignât pas son style, car il faisait corriger ses phrases par Courart. On voyait quelquefois une vingtaine de copistes au pied de sa chaire, occupés à prendre ses sermons qui se vendaient manuscrits. Loin de favoriser la morale relâchée, il s'élevait contre l'*Apologie des casuistes*; même devant les deux reines à qui cela arrivait, il critiqua la conduite de ceux qui, après avoir communiqué le matin, allaient le soir au bal ou à la comédie. Très éloigné cependant du jansénisme, il signa et fit signer par les Pères de sa maison le formulaire dressé en 1657 par l'assemblée du clergé, écartant la distinction du droit et du fait et présenté par le P. Bourgoing, supérieur général.

Malgré ses nombreuses occupations, il trouva encore le moyen, en raison de sa facilité exceptionnelle, de composer des ouvrages très importants.

1. *Œuvres théologiques.* 1. La première en date est une *Paraphrase sur Job*, Paris, 1637, in-8°, qui eut 18 éditions et fut traduite en anglais en 1648. Elle est dédiée à Richelieu. Dans la préface non paginée, le P. Senault écrit : « Les Pères de l'Église tombent d'accord que ce discours est le premier que le Saint-Esprit a dicté, qu'il avait bien auparavant parlé par la bouche des hommes, mais qu'il n'avait pas écrit par leurs mains... Ils ne conviennent pas si absolument de l'auteur de cet ouvrage : la plus commune opinion pourtant et la plus raisonnable, ce me semble, est que Job, se voyant rétabli dans sa première grandeur et s'entretenant de ses misères passées, en avait lui-même écrit l'histoire. »

2. *De l'usage des passions*, Paris, 1644, in-4°. L'ouvrage se compose de deux parties : les passions en général, les passions en particulier. Dans la première, l'auteur se croit obligé sans doute de payer son tribut à l'exagération habituelle au XVII<sup>e</sup> siècle sur le péché originel et ses suites : « Comme notre nature est corrompue, il faut par nécessité que toutes les inclinations soient déréglées et que les ruisseaux soient troubles qui coulent d'une source qui n'est pas nette. » P. 57. Mais il suffit de lire le titre des chapitres pour voir qu'il admet très bien que, si la nature est affaiblie, elle peut se perfectionner par la grâce : « Afin qu'on ne nous accuse pas d'être ennemis de la grandeur de l'homme et de faire son désastre plus grand qu'il n'est, nous confessons que la nature est bonne dans son fond. » P. 59. Les hommes dans l'état du péché ont encore de bonnes inclinations, mais ils ne les sauraient suivre : « Plus malheureux que les oiseaux, ils aiment leur prison... ils ont besoin de la grâce qui les soulage et leur donne des forces. » P. 60. Dans la deuxième partie, il adopte la division en onze passions donnée plus tard par Bossuet : l'amour et la haine, le désir et la crainte, etc. Il termine par ces paroles très belles et très sages : « Il n'y a point de passion en notre âme qui ne puisse être utilement ménagée par la raison et par la grâce... l'amour se peut changer en une sainte amitié et la haine peut devenir une sainte indignation... La crainte sert à la prudence et la hardiesse à la valeur... la joie innocente est un avant-goût de la félicité. »

3. *L'homme criminel, ou la corruption de la nature par le péché, selon les sentiments de saint Augustin*, Paris, 1644, in-1<sup>o</sup> de 814 p., 7 ed. Six traités : a) Il y a en nous un péché originel, la foi et la raison le démontrent. b) Il est la source de la corruption de notre nature, des ténèbres de l'entendement, de la dépravation du cœur humain. c) Ce qui porte le nom de vertus morales n'en a que l'ombre et, sans la grâce, n'est que vanité et raffinement d'amour-propre. d) Excellences et misères du corps humain. e) Corruption des biens extérieurs et particulièrement de la fortune. f) Quelles que soient la beauté, la grandeur et la durée du monde, toutes les créatures ont perdu quelque-une de leurs perfections. Senault n'est ni janséniste, ni pélagien et reste augustinien dans le vrai sens du mot ; il commence par constater que, si saint Augustin a triomphé de l'hérésie de Pélagie, celle-ci n'a pas laissé de survivre à sa défaite et de trouver des partisans après sa mort : « Nous nous engageons dans ses erreurs sans y penser, nous parlons le langage des pélagiens sans avoir lu leurs écrits, parce que, donnant plus à la liberté qu'à la grâce, nous voulons nous rendre les auteurs de notre salut. » Batterel, *Mémoires dom.*, t. III, p. 9. Il n'est pas étonnant que, prenant cette position, il ait, plus encore que dans *L'usage des passions*, insisté sur ce

qu'il appelle la corruption de notre nature : « Il n'y a point de facultés dans notre âme, ni de parties dans notre corps qui ne soient déréglées. » Préface, p. II. « Ce monstre (la concupiscence) n'est guère moins farouche que la cause qui l'a produit... Il établit son trône dans notre âme... il abuse de toutes les parties de notre corps, il agit avec nos mains, il regarde par nos yeux, il écoute par nos oreilles... Il se mêle avec tant d'adresse dans tous nos desirs que, pensant satisfaire à nos besoins, nous obéissons à sa tyrannie et, croyant faire une action raisonnable, nous en faisons une criminelle. » P. 48-49. On l'accuse généralement d'admettre comme maxime générale que les vertus des païens sont des péchés ; il dit seulement et encore en citant saint Augustin, qu'en fait, pas nécessairement en droit, « la plupart des vertus des infidèles ne sont que des péchés éclatants ». Ce qui n'a pas le même sens. Il les admire au contraire : « Quoique je tiens avec saint Augustin que la plus éclatante de leurs vertus ait ses défauts, je ne laisse pas d'y trouver des beautés qui m'obligent de la révéler et, quoique je sois leur ennemi, je ne saurais m'empêcher d'être leur admirateur. » P. 246.

4. *L'homme chrétien, ou la réparation de la nature par la grâce*, Paris, 1648, in-4° de 856 p. Ce volume est la suite du précédent : « Après avoir fait voir les misères de la nature corrompue par le péché, je dois chercher sa guérison dans la grâce qui en est l'unique remède. » Mais on l'y sent plus à son aise puisqu'il s'agit de décrire les splendeurs de l'incarnation. Huit traités : a) De la seconde naissance du chrétien : « Celui qui avait les semences de tous les vices, reçoit les semences de toutes les vertus », p. 14. b) De l'esprit du chrétien qui n'est autre que celui du Saint-Esprit ; il nous est donné pour nous animer, nous diriger, nous faire prier. c) Du chef du chrétien qui est Jésus-Christ lequel « traite son corps mystique avec autant de charité que son corps naturel », p. 247. d) De la grâce du chrétien. Le c. I est très sage : Que la prédestination à la grâce et à la gloire est un mystère caché : « Dieu aime toutes les créatures : pour être absolu, il n'est pas injuste et, agissant avec connaissance de cause, il ne punit personne qui ne l'ait bien mérité », p. 315. Dans les questions de la grâce si débattues de son temps, il ne prend pas formellement parti pour le thomisme contre le molinisme, il s'arrête à une sorte de congruisme intermédiaire : « Rien n'établit mieux la grâce suffisante que le refus que nous faisons de lui obéir. L'expérience nous apprend qu'il y a des suavités divines qui ne sont pas toujours victorieuses, la grâce ne triomphe pas toujours quand elle combat le péché », p. 401. e) Des vertus des chrétiens : « La vertu, pour être solide, doit être un don de Dieu qu'on ne peut acquérir sans sa grâce », p. 441. f) De la nourriture et du sacrifice du chrétien qui est, l'une la communion et l'autre la messe. g) Des qualités du chrétien : il doit être l'image de Jésus-Christ, prêtre et victime, soldat et vainqueur, roi et esclave. h) De la béatitude du chrétien : il ne peut pas la trouver, mais seulement la commencer sur terre, pour l'achever au ciel dans la connaissance et l'amour de Dieu « qui est comme l'accomplissement de leurs desirs et la perfection de leur béatitude », p. 832.

2<sup>o</sup> *Biographies.* — Il en a composé plusieurs : *La vie du bienheureux Renauld de Saint-Gilles, doyen de Saint-Aignan d'Orléans et depuis religieux de Saint-Dominique*, Paris, 1645, in-18 de 84 p., écrite à la demande des carmélites du grand couvent de Paris qui possédaient son corps. — *La vie de la Mère Magdeleine de Saint-Joseph, religieuse carmélite déchaussée de la première règle selon la réforme de sainte Thérèse*, Paris, 1645, in-4°. C'est la première prieure carmélite française. Il ne faut pas confondre cette vie avec

celle, augmentée de beaucoup, composée en 1670 par le P. Talon, lui aussi de l'Oratoire. — *La vie du Révérendissime Jean-Baptiste Gault de la congrégation de l'Oratoire de N.-S. J.-C., évêque de Marseille*, Paris, 1648, in-18, plus intéressante et plus simplement écrite que la précédente. — *La vie de Madame Catherine de Montholon... fondatrice des ursulines de Dijon*, Paris, 1653, in-4°.

3° *Panegyriques et autres publications.* — Prédicateur en renom, le P. Senault a prononcé d'assez nombreuses oraisons funèbres : *Harangues funèbres de Louis le Juste, roi de France et de Navarre, et de la reine sa mère Marie de Médicis, prononcées dans l'église cathédrale de Sainte-Croix d'Orléans*, Paris, 1644, in-1°; la première est une histoire des événements du règne; celle de Marie de Médicis est plus simple et ne vaut pas l'autre. — *L'oraison funèbre de Charlotte-Marguerite de Gondy, marquise de Maignelay*, Paris, 1650, in-4°, a été prononcée dans l'église des prêtres de l'Oratoire, à Paris : la défunte était proprement la mère de la congrégation et la principale fondatrice de la maison de Paris. Senault prononça encore et publia les oraisons funèbres d'Anne d'Autriche, 1666; de Loménie de Brienne, 1669; de Marie-Françoise Lescuyer, abbesse du Lyx, 1669; de Henriette-Marie de France, reine de Grande-Bretagne, 25 novembre 1670, à Notre-Dame; de Madeleine de La Porte, abbesse de Chelles, 1671.

Le P. Senault ne fit imprimer aucun de ses sermons de morale, mais publia : 1. *Panegyriques des saints*, Paris, 1656-1658, 3 vol. in-4°. Il y en a quatre-vingts; il n'ignore pas que les faits racontés de saint Denis, saint Alexis, sainte Ursule, etc., sont assez légendaires; il s'en sent cependant parce que, parlant au peuple, il n'a pas cru devoir les critiquer car ils entretiennent sa dévotion. Il les a publiés pour servir de modèle aux jeunes prédicateurs qu'il avait auprès de lui à Saint-Magloire et qui sont devenus célèbres, comme les PP. Lebourg, Mascaron, Hubert, La Roche, de La Tour. On y voudrait plus de mouvement, d'élévation; mais pour les juger sainement, il faut les comparer à ceux qui ont été prononcés avant lui et l'on reconnaît qu'il a réalisé un très grand progrès dans l'éloquence de la chaire. — 2. *Discours de la paix, prononcé dans l'église de Saint-Paul le 11 mars 1660*, Paris, 1661, in-4°. Mazarin, à qui il avait dédié ce discours, lui demanda ce qu'il pouvait désirer, la reine mère lui offrit l'évêché de Laon, il refusa toute faveur. — 3. *Le monarque ou les devoirs du souverain*, Paris, 1661, in-4°, rappelle ce que les rois de France ont fait pour l'Église, dit ce qu'ils doivent continuer de faire, les met en garde contre la chasse, le jeu leur interdit la danse; la guerre n'est juste que si elle est nécessaire.

— 4. *L'horoscope de Mgr le dauphin, discours prononcé dans l'église des prêtres de l'Oratoire*, Paris, 1661, in-4°. Le dauphin était né le 1<sup>er</sup> novembre 1661; avant la fin de l'année, le P. Senault avait composé, prononcé, publié ce discours pour marquer la part que l'Oratoire prenait à la joie publique.

II. LE GÉNÉRALAT. — Le P. Bourgoing étant mort au mois d'octobre 1662, le P. Senault, qui exerçait déjà les fonctions depuis la maladie du supérieur général, fut élu à l'assemblée suivante, 17 avril 1663. Non seulement il fit signer aussitôt, pour barrer la porte au jansénisme, « le formulaire dressé pour ce sujet par l'assemblée du clergé de France », mais il rédigea un acte par lequel les députés « déclarent d'un commun consentement et au nom du corps qu'ils représentent, qu'ils ont la congrégation de l'Oratoire se soumet sincèrement et de cœur aux constitutions de nos SS. PP. les papes Innocent X et Alexandre VII, et à tout ce qu'elles contiennent... Il défendit ensuite expressément à tous ceux de la congrégation de dire,

écrire, prêcher ou enseigner aucune chose contraire aux dites constitutions, sous peine d'exclusion... Il ordonna que tous ceux qui seraient convaincus de jansénisme, ainsi que ceux qui en auraient accusé faussement quelqu'un, seraient exclus de la congrégation ». Dans l'assemblée suivante, 1666, « il fit ordonner que les professeurs en théologie... enseigneraient la doctrine de saint Augustin touchant les questions de la grâce... mais conformément à celle de saint Thomas, du concile de Trente et des constitutions des papes ». Cloyseault, *Vies de quelques Pères*, t. II, p. 185-186. A peine élu, il commença la visite de toutes les maisons; son caractère conciliant et son talent véritable pour l'administration firent de son généralat une des périodes les plus florissantes de l'histoire de l'Oratoire; il fonda quatre maisons nouvelles : le collège de Provins, les séminaires de Montpellier, Avignon, Pézenas, transféré bientôt à Agde. Il mourut à Paris le 3 août 1672. L'abbé de Fromentières, son disciple, a pu le louer dans son panegyrique « de n'avoir jamais rien entrepris qui n'eût réussi ». « Il fut, écrit Batterel, les délices de la congrégation. »

Batterel, *Mémoires domestiques*, t. III, p. 1; Cloyseault, *Vies de quelques Pères*, t. II, p. 172 sq.; Dumont, *L'Oratoire et le cartésianisme en Anjou*, p. 50; Dupin, *Table des auteurs ecclésiastiques du XVII<sup>e</sup> siècle*, 2317-2318; Preppel, *Bossuet et Pelagone sacrée au XVII<sup>e</sup> siècle*, t. I, Paris, 1893, 2 vol. in-8°, p. 257-258; Fromentières, *Oraison funèbre de Senault*; A. George, *L'Oratoire*, Paris, 1928, in-12; Ingold, *Essai de bibliographie oratorienne*; Jacquinot, *Des prédicateurs du XVII<sup>e</sup> siècle avant Bossuet*, Paris, 1863, p. 183-200; Joly Romain, *Histoire de la prédication*, 1767, Amsterdam, in-8°, p. 468; Leherpeur, *L'Oratoire de France*, Paris, 1926, p. 60-78; Lelong, *Bibliothèque sacrée*; Adolphe Perraud, *L'Oratoire de France au XVII<sup>e</sup> et au XIX<sup>e</sup> siècle*, p. 213; Charles Perrault, *Hommes illustres*, t. I, p. 13-14; Tabaraud, *Histoire du cardinal de Berulle*, t. II, p. 246; *Dictionnaire pratique des prédicateurs français*, Lyon, 1757, in-8°, p. 244.

A. MOLIN.

**SENDIN CALDERON Jean**, frère mineur observant espagnol (XVII<sup>e</sup> siècle). Né vers 1629, à Yepes, dans l'archidiocèse de Tolède, il fut, après ses premières études, envoyé à l'université d'Alcala de Henares, où il entra, en 1644, dans l'ordre des frères mineurs de l'Observance de la province de Castille, au célèbre couvent de Saint-Jacques de cette ville. Ayant fait profession en 1645, il étudia la philosophie aux couvents de Ocaña et de Ciudad Real, et la théologie au couvent d'Alcala à partir de 1648. Il fut désigné, vers 1651, pour enseigner les arts pendant trois ans aux couvents de Torrijos et de Pastrana. Il passa ensuite au couvent de Saint-Diégó à Alcala comme lecteur de théologie. Après avoir exercé cette charge pendant douze ans, il reçut le titre de lecteur jubilaire en 1667 et fut nommé, le 30 octobre 1671, gardien du collège majeur de Saint-Pierre et Saint-Paul à Alcala. Pendant son gardiennat, il rédigea de nouvelles constitutions pour le collège mentionné. Élu provincial en 1673, il se distingua par son ardeur pour l'observance, ce qui lui attira nombre de difficultés non seulement de la part de ses sujets, mais aussi de ses supérieurs. Il mourut le 3 janvier 1676 au couvent de Madrid.

Le Père Jean Sendin est l'auteur de quelques ouvrages, dont le principal est *Opus posthumum, aliquot tractatus theologicos in via Doctoris subtilis Scoti publicum lucem diu et merito fluctantes exhibens*, préparé déjà pour l'impression par le P. Sendin lui-même, avant de mourir, mais édité par son disciple, le P. Jean Bernique, du même ordre, à Alcala, en 1699, 2 vol. in-4°, 456 et 187 p. Les traités théologiques publiés dans ce volume sont : 1. *Apologeticus et Scoti doctrina vindicatus*; 2. *De predicatis quidditativis Dei*; 3. *De sanctitate divina et virtutibus moralibus*,



proul ad Deum pertinentibus; 4. De libero arbitrio et de scientia media; 5. De gratia actuali; 6. Quodlibeticus de altissimo incarnationis mysterio; 7. De fide divina actuali. Le ms. 156 de la bibliothèque nationale de Madrid contient quelques fragments de ces traités : *Disputatio de causa finali seu motivo incarnationis* (fol. 1 r°-36 v°), qui correspond à la première controverse du traité VI de l'ouvrage imprimé (p. 354-387); *Tractatus de satisfactione Christi* (fol. 40 r°-94 r°), correspondant à la deuxième controverse du même traité (p. 388-402); *Tractatus theologicus de fide divina actuali* (fol. 131 r°-374 r°), qui constitue le traité VII mentionné ci-dessus. Ce sont des copies faites par des élèves du père Sendin.

Il publia encore *Epitome sacro. Explicación del breve, que a instancias del rey nuestro Señor expidió N. S. Padre Alexandro VII en relacion del culto con que la Iglesia universal celebra la preservación de N. Señora, su concepción inmaculada en el primer instante...*, Madrid, 1663, où il prend position dans la fameuse controverse agitée à cette époque entre les franciscains et les dominicains, au sujet de l'obligation, imposée à tous les prédicateurs par le roi d'Espagne, Philippe IV, le 10 avril 1662, de commencer leurs sermons par l'invocation à Marie immaculée : *Alabado el santissimo Sacramento y la Virgen concebida sin pecado original, en el primer instante de su ser*, à la suite de la bulle *Sollicitudo* d'Alexandre VII du 8 décembre 1661. Comme Jean Martínez del Prado, alors provincial des dominicains d'Espagne, s'appuyant sur la bulle d'Alexandre VII déclarant qu'il est licite de défendre l'opinion contraire à l'immaculée conception, ainsi que sur la déclaration de Grégoire XV donnant la permission de tenir et d'enseigner en privé la thèse opposée, enfin sur le serment fait par les dominicains de suivre en tout la doctrine de saint Thomas, qui nait l'immaculée conception, avait défendu dans un *Memorial*, présenté au roi, que les dominicains n'étaient point liés par le décret royal, plusieurs franciscains répondirent à ce *Memorial* et s'efforcèrent de prouver que les dominicains, aussi bien que n'importe qui, étaient tenus de faire l'invocation mentionnée avant leurs sermons. Entre les mineurs, qui attaquèrent le *Memorial* cité, se distinguait le P. Jean Sendin, qui, dans son *Epitome sacro*, tâcha de prouver, par la bulle *Sollicitudo* d'Alexandre VII, que les dominicains étaient liés par le décret royal et étaient obligés de l'observer. Il y défend énergiquement le privilège de l'immaculée conception et soutient que, si la négation de l'immaculée conception n'implique pas une hérésie, du moins elle doit être taxée de téméraire et de proche de l'erreur.

Outre quelques sermons : *Sermón del mandado, publié dans Laure Complotense*, Alcalá, 1666, p. 32-51; *Sermón de S. Clara*, Alcalá, 1667; *Sermón de n. p. S. Francisco*, *ibid.*, 1667, le P. Sendin aurait encore composé quelques traités sur l'immaculée conception, restés inédits. Après la promotion de Joseph Jiménez Samaniego à la dignité de commissaire général, le P. Sendin fut chargé de continuer l'annotation du texte de la *Mística ciudad de Dios* de la clarisse Marie d'Agreda. Il en pourvut donc la première et la deuxième partie de notes et de commentaires que l'on retrouve dans de nombreuses éditions de cet ouvrage, par exemple, dans celle de Lisbonne, 1684. Voir ici l'article SAMANIEGO.

Le biographe de Jean Sendin a été publiée par J. Bermejo, dans le *Prologus* de l'édition qu'il fit des *Quodlibetis theologicis*, Madrid, 1699; E. González de Torres, *Chronica scriptura*, Madrid, 1725, p. 197; D. Alvarez, *Memorial ilustrado de los famosos autores del real, gran y religioso convento de S. María de Jesús, cabos de S. Ursula*, Alcalá, 1753, p. 307-320; N. A. Alceda, *Seminario de nobles*, *Index de*

*universitates y doctores*, el Colegio mayor de S. Pedro y S. Pablo, Madrid, 1777, p. 303; J.-H. Sbaralea-E. Rinaldi, *Scriptores trium ordinum S. Francisci continuati*, dans J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, 2<sup>e</sup> éd., t. III, Rome, 1936, p. 258; H. Hurter, *Notitiae de personis et rebus de la typografia Complutense*, dans *Arch. hispan.*, t. VIII, 1917, p. 107; L.-M. Faurie, *P. Juan Sendin Calderon trabajo franciscano del siglo XVII*, *memoria*, t. XXVII, 1930, p. 291-303.

A. TELLERET

## SENTFLEBEN Jean, jésuite (XVII<sup>e</sup> siècle).

Né à Groslognon (Silésie) en 1648, entré dans la Compagnie en 1665, il fut professeur de philosophie et de théologie à Prague, et mourut à Glaz en 1693. Il publia : *Conversatio politico-christiana ad leges ethicæ politico-morales*, Prague, 1681, in-12; *Philosophia moralis ad politico-christianæ conversandum*, Prague, 1683, in-12; 3<sup>e</sup> éd., 1700 (le P. J. Kampmiller en fit le sujet d'une soutenance à Graz en 1726); *Autumnus philosophicus*, *ibid.*, 2<sup>e</sup> éd., 1700; *Philosophia aristotelica universa*, Prague, 1685, in-12; *Summularia eorum notitia quæ ad exactam philosophiæ aristotelicæ notitiam prærequiruntur*, *ibid.* Le P. Sentfleben fit défendre à Prague en 1687 par ses élèves des thèses sur l'ensemble de la théologie.

Hurter, *Nomenclator*, 3<sup>e</sup> éd., t. IV, col. 336; Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. VII, col. 1122-1123.

A. RAYET.

## SENTENCES (COMMENTAIRES SUR LES).

Dans la production théologique du Moyen Âge, les commentaires sur les *Sentences* tiennent incontestablement une place de premier plan. Par leur nombre : on les compte par centaines; par leur durée : ils s'échelonnent sur près de cinq siècles, du début du XI<sup>e</sup> jusqu'au XVII<sup>e</sup> siècle; par leurs dimensions : chacun d'entre eux fournit facilement matière à un ou deux gros volumes; par leur importance enfin, car ils abordent tous les plus graves sujets de la théologie. Ils sont la source presque inépuisable de toute étude un peu sérieuse sur le progrès de la pensée et de la doctrine pendant cette longue période. Pour bien comprendre cependant leur sens, leur portée, comme aussi leur évolution, il importe de ne jamais perdre de vue le caractère d'exercice scolaire qu'ils ont revêtu dès le début et gardé toujours; l'institution et son but rendent compte des œuvres elles-mêmes. De là la division de cette étude : I. La lecture des *Sentences*. II. Les commentaires sur les *Sentences* (col. 1868). III. Les formes dérivées (col. 1881).

I. LA LECTURE DES SENTENCES. — La lecture des *Sentences*, pour employer la formule en usage, est essentiellement un exercice scolaire, dûment réglementé, dont la portée est parfaitement déterminée. Il s'agit avant tout de le bien comprendre.

1. L'EXERCICE SCOLAIRE. — La faculté de théologie, comme toutes les facultés voisines, a son livre de texte. Ailleurs on s'attache à Priscien, Aristote, Justinien, Gratien, Galien, Hippocrate (l'énumération est de Robert de Sorbon, *De consuetudine*, t. 19); on les lit et les commente. En théologie à la base de l'enseignement, c'est le livre par excellence, le texte sacré, la *sacra pagina* comme l'on dit encore. C'est sur lui que l'enseignement du maître doit porter; c'est à lui que le connaître que les années d'études doivent préparer. D'où, tout naturellement, la double façon de lire et de commenter l'Écriture : celle du débutant qui en prendra une connaissance rapide, qui la lira *cursorie*, ou *hlybice* ou *textualiter*; s'habituant à la manier, à en comprendre le sens littéral, à en résoudre les difficultés exégétiques et textuelles, à savoir indiquer les interprétations recues qu'en donnent les glossateurs et les Pères. Le bachelier biblique s'enlaine à ce travail d'exposé personnel pendant un ou deux ans, après avoir tout d'abord suivi les leçons d'autrui pendant

quatre ou cinq ans. Devenu maître, il lira encore le Livre saint, mais cette fois *ordinaire*, c'est-à-dire qu'au texte inspiré, dont il expliquera encore rapidement le sens, il rattachera les problèmes de haute théologie ou de pure spéculation qu'il peut soulever; il dira les discussions auxquelles il a donné naissance et les précisions que le magistère enseignant a pu apporter; aux commentaires des Pères, il ajoutera les arguments des théologiens et se prononcera lui-même, en légitimant sa position. H. Denifle, *Quel livre servait de base à l'enseignement des maîtres en théologie dans l'Université de Paris*, dans *Revue thomiste*, t. II, 1894, p. 149-161; P. Mandonnet, *L'enseignement de la Bible selon l'usage de Paris*, dans *Revue thomiste*, t. XXXV, 1929, p. 489-519.

Ceci toutefois suppose qu'entre temps un autre contact ait été pris, méthodique, complet, poussé fort avant déjà, avec ces problèmes théologiques, que la lecture du texte biblique lui fournira bien l'occasion d'exposer à son tour, mais dont il ne lui aura pas donné la solution. Il est nécessaire qu'il en possède une vue d'ensemble non moins qu'une connaissance détaillée. Et pour cela qu'un exposé systématique, où les uns après les autres tous ces sujets auraient été passés en revue, lui ait permis de se familiariser avec eux, l'ait guidé parmi les thèses controversées et les arguments échangés et mis en possession d'une doctrine ferme sur les divers points du savoir théologique.

C'est la gloire du *Livre des Sentences* de Pierre Lombard d'avoir été choisi dans ce but, d'avoir été jugé digne, et sans doute seul capable de fournir aux étudiants en théologie ce manuel idéal dont la fréquentation assidue leur assurerait la formation théologique indispensable pour reprendre ensuite et commenter directement, magistralement, le Livre saint.

Mais, dès lors, son vrai sens et son rôle apparaissent. Il devient le livre de texte du bachelier, et non pas du maître; l'instrument de formation obligatoire qui doit être étudié complètement et consciencieusement avant d'accéder à la maîtrise. Comme cette étude consiste pratiquement pour le bachelier à en faire la matière de son cours, à l'exposer devant un auditoire d'étudiants, sa « lecture » obtient un double résultat : elle initie ces auditeurs aux problèmes spécifiquement théologiques, puisque, au cours de leurs études, ils auront l'occasion de l'entendre exposer au moins quatre fois tout entier devant eux; elle oblige le bachelier à se former une opinion personnelle sur chacune des questions que cette lecture soulève et sur lesquelles il est appelé à se prononcer. Aucune ne lui sera donc plus étrangère au jour où il recevra licence d'enseigner à son tour comme maître *in sacra pagina*.

Toute la réglementation scolaire qui s'élabora autour de ce livre visera donc à en imposer et contrôler la lecture, à lui assurer également le rendement le meilleur.

**H. LA RÉGLEMENTATION.** — Les statuts, de date relativement récente (à Paris, une première rédaction serait de 1335-1366; une seconde élaboration, de 1366, complétée par l'Université en 1383-1389; à Bologne ils sont de 1362; de 1366 à Toulouse; 1393 à Cologne; 1389 à Vienne), entérinent un état de choses existant depuis le début du XIII<sup>e</sup> siècle pour Paris, et le complètent ou en précisent certains points. Demille-Chatelain, *Chartul. univers. Paris.*, t. II, n. 1188, p. 691-697; n. 1189, p. 697-704; Fr. Ehrle, *I più antichi statuti della facoltà teologica di Bologna*, Bologne, 1932.

<sup>1</sup>o *Précisions.* — La lecture des *Sentences* de Pierre Lombard y est présentée comme le travail propre du bachelier et la condition indispensable à sa présentation aux grades. Nul maître n'a le droit de présenter

à la licence le bachelier dont il est responsable, s'il ne peut certifier que celui-ci a lu les *Sentences* et s'est acquitté convenablement de cette première charge de son office. Mais auparavant nul ne peut être admis à lire les *Sentences*, ni même à lire la Bible *cursorie*, s'il ne justifie d'abord de cinq années (en 1335 ce sera de sept années) de présence aux cours. Or, le second cours, chaque matin, est celui des *Sentences*.

Les quatre livres du Lombard doivent être lus et commentés intégralement. Au XIII<sup>e</sup> siècle, cette lecture est répartie sur deux années; encore faut-il qu'elles soient complètes. Commencant après la Saint-Denis (de 10 octobre), l'année d'enseignement va jusqu'au 29 juin; les jours de cours omis entre ces deux dates, même pour une raison valable, doivent être récupérés après le 29 juin. Plus tard (règlement de 1335), la lecture ne dure plus qu'un an. Peut-être faut-il voir en cela l'influence des ordres religieux qui préfèrent consacrer plus de temps à l'étude du texte sacré lui-même.

Ce cours du bachelier se fait le matin, à la suite de celui du maître; donc entre neuf heures et midi, du moins à Paris.

Le début de chaque livre, ou tout au moins le début de chaque commentaire est entouré d'un éclat tout particulier. Les règlements universitaires entrent dans les détails de ces *principia*. Plus de trois semaines leur sont consacrées, de l'Exaltation de la Sainte-Croix à la Saint-Denis. L'ordre de préséance auquel on s'astreint est soigneusement établi : ce sont les carmes qui commencent; les dominicains qui terminent. Les *principia* se tiennent à raison de un seul par matinée. Tous les étudiants et bacheliers y assistent. Les statuts de Bologne en détaillent ainsi la teneur : *in quibus (principiis) premititur brevis collatio pro commendatione sacre doctrine vel librorum Sententiarum. Secundo fit prolatio (fidei)... tertio proponitur questio theologica utilis et illa studioso pertractatur. Qui modus etiam in omnibus aliis tribus Sententiarum principiis observari debet.* Les statuts parisiens de 1366 précisent les dates de ces *principia* : 38. *Item, quod carnem faciat suum secundum principium prima die januarii legibili, et alii baccarii consequenter. Tertium faciat carnem prima martii et alii consequenter. Quartum faciat ipse carnem prima maii et alii consequenter.* Ceci se rapportant à une époque où la lecture des *Sentences* ne durait plus qu'une année.

Les précautions sont prises pour que cette lecture soit sérieuse : défense d'apporter son commentaire écrit, qu'on lirait au cours; tout au plus peut-on se servir de quelques notes. Statuts de 1366, art. 8. Impossible de la sorte de faire faire le travail par un autre dont on lirait la copie. Le texte doit être soigneusement réparti, de façon à être parcouru intégralement. Art. 7 et 37. Il faut se cantonner dans le champ de la théologie, et éviter les développements de pure logique ou de philosophie. Art. 6.

Les statuts ne détaillent pas autrement ce qui concerne la lecture elle-même, par exemple les procédés qui s'y trouvent adoptés et la méthode qu'on y doit suivre. En ces questions, c'est la tradition qui a force de loi. Nonobstant le silence des règlements, on peut retrouver à coup sûr ces précisions à travers les productions nombreuses qui subsistent. D'ailleurs, à dire vrai, il n'y a pas une façon spéciale de « lire les *Sentences* qui se distinguerait des procédés en usage dans les autres facultés. Il semble qu'on ait ici, dès le début, transposé les méthodes et même le vocabulaire en usage chez les maîtres d'arts.

Les trois parties caractéristiques de la *lectio*, à savoir la *divisio textus*, l'*expositio textus* et les *dubia circa litteram* en effet se retrouvaient déjà dans

l'enseignement courant de la faculté des arts. Cf. Paré, Brunet et Tremblay, *La renaissance du XII<sup>e</sup> siècle. Les écoles et l'enseignement*, 1933, p. 119-131. La chose est normale d'ailleurs : dès que l'on se propose l'enseignement à partir d'un texte, le premier acte semble bien devoir en être l'analyse, dans son agencement grammatical et logique. Ainsi fera le bachelier par rapport au texte du Lombard dans sa *divisio textus*, où il montrera l'enchaînement général des parties, les subdivisions adoptées et se poursuivra jusqu'à dans les moindres détails ; où il s'efforcera aussi de légitimer celles-ci de son mieux. Vient alors ce qui doit être le commentaire proprement dit, l'*expositio textus*. Elle se conçoit tout d'abord à la façon d'une lecture glosée, suivant donc de fort près le texte, mais qui s'ouvre par la force même des choses aux problèmes nombreux suscités par celui-ci, aux difficultés soulevées par la doctrine énoncée, aux *questiones* qui se posaient ou que le bachelier posait. Ces dernières se développaient suivant la forme des argumentations et des disputes, avec les raisons s'affrontant pour et contre et se résolvant dans une solution positive. Cette seconde partie surtout se verra affectée par l'évolution continue du genre, dont il sera traité plus loin. Après quoi les *dubia circa litteram* répondent aux difficultés émergent moins des doctrines que de la lettre même du texte, et que la partie précédente n'aurait pas suffisamment élucidées.

Il va sans dire qu'à l'époque où ce commentaire du Lombard s'introduit dans le régime scolaire, au début du XIII<sup>e</sup> siècle, la méthode d'argumentation scolastique est au point. C'est donc en sa forme et suivant ses lois qu'on procède au sein de chaque *questio* soulevée.

La réglementation des statuts, jointe aux traditions qu'elle sous-entend et qu'elle précise sur quelques points seulement, impose donc un cadre rigide au travail du bachelier sententiaire. Il y doit satisfaire pour accéder aux grades ; et c'est même sa toute première obligation.

2. *Latitudes.* — A l'intérieur cependant de ce cadre, une part assez large demeure encore réservée à l'initiative individuelle. Le lecteur des *Sentences* est autorisé à prendre une certaine liberté tant avec le plan qu'avec les idées mêmes du Lombard.

Liberté pour la distribution et la répartition de ses leçons. La durée de chaque cours ne peut être écourtée, non plus que le nombre de ceux qu'il faut consacrer à la lecture de chaque livre. Il arrive pourtant qu'on tourne la loi, même sur ce point. A la façon d'Adam Woodham par exemple qui, après avoir en temps voulu prononcé la *collatio* réglementaire à la louange du l. II, revient sans plus de façon à son l. I : *iuxta lectionem circa principium secundi, continuando materiam primi qui est de Deo et de SS. Trinitate... quero utrum in homine de quo principaliter tractatur in secundo sit imago Dei...* Voir Cambridge, Gonville and Caius College, ms. 281, fol. 173 d. Mais il est loisible au bachelier de se proposer pour chaque *lectio* un texte plus ou moins étendu ; il lui est permis de soulever à l'occasion du texte un nombre plus ou moins considérable de questions ; d'y introduire des problèmes que Pierre Lombard n'a que vaguement amorcés ou même n'a pas traités. Ils s'ensuit que, d'un commentaire à l'autre, les proportions prises par telle ou telle partie peuvent être extrêmement variables ; que, à l'intérieur d'une même distinction (il faut se rappeler que la division des livres de Pierre Lombard en distinctions et non plus en *capitula*, n'est pas le fait de l'auteur, mais doit être rapportée à la première moitié du XIII<sup>e</sup> siècle ; voir ici l'art. PIERRE LOMBARD, t. XII, col. 1967 sq.) le nombre des questions est très variable, lui aussi, non moins que les termes de celles-ci ; que les divisions

ou subdivisions adoptées par un auteur, un saint Thomas par exemple en *questiones, questiuiculae, solutiones*, etc., ne s'imposent pas nécessairement à son voisin ; que chacun peut donc marquer déjà son œuvre de son cachet personnel, par ce premier choix.

Liberté pour les proportions à attribuer, au cours de chaque *lectio*, aux trois éléments dont il a été question : division du texte ; *expositio* ou questions ; *dubia circa litteram*. On le verra plus longuement dans la suite.

Liberté même pour la succession des livres. Sans que les conditions à remplir pour cela nous soient connues, il est certain que les quatre livres des *Sentences* ne sont pas toujours commentés dans l'ordre même de l'auteur. Pierre Auriol, dans son second commentaire parisien (le commentaire-*reportatio*), a lu les l. I et IV pendant l'année scolaire 1316-1317 ; les l. II et III, et encore ce dernier est-il resté inachevé, pendant l'année scolaire 1317-1318. Voir ici l'article PIERRE AURIOL, t. XII, col. 1831-1834. Duns Scot a dû lire dans le même ordre les l. I et IV au cours de l'année scolaire 1304-1305 comme en témoigne le ms. Worcester F. 69 qui précise, fol. 158 c : *explicunt questiones super primum Sententiarum date a fratre Johanne Duns Scoto ordinis fratrum Minorum Parisius anno Domini M trecentesimo secundo intrante tertio*, et fol. 160 c, à la fin de la table du l. IV : *explicunt questiones Sententiarum date a fratre Johanne Duns... dicto in studio Parisiensi, anno Domini MCCCIII*. Voir Callebaut dans *La France franciscaine*, t. IX, 1926, p. 283 sq. Saint Bonaventure déjà aurait composé son l. IV avant le l. III. Et les *Sentences* d'Albert le Grand présenteraient l'ordre chronologique suivant : d'abord les l. I et III (peut-être même avec certaines interruptions et interventions), puis le l. II (1246) et le l. IV (1249). Voir O. Lottin, *Commentaire des Sentences et Somme théologique d'Albert le Grand*, dans *Recherches de théol. anc. et médiévale*, t. VIII, 1936, p. 117-153.

Liberté aussi à l'égard des doctrines proposées ou soutenues par Pierre Lombard. Il est une autorité, évidemment ; ou plus exactement un maître et bientôt le Maître. Mais, là où il n'a pas pris position, où il n'a pas déterminé, où il a parlé seulement *historialiter*, exposant des sentences diverses, où il a indiqué ses préférences seulement, on peut se séparer de lui. Là même où il a parlé *sententialiter*, on n'est pas tenu nécessairement à tout recevoir de ce qu'il a dit. Assez tôt une liste s'établit de propositions *que communiter non tenentur*. Celle-ci s'allonge à mesure que la critique s'est exercée sur son écrit. Des 8 que mentionne saint Bonaventure, *Sent.*, l. II, dist. XLIV, éd. Quaracchi, t. II, p. 1016, on passe dans certains manuscrits à 19, 21 ou même 22 (par exemple Nicolas Eymeric dans le traité qu'il a composé sur ces articles) ou à 29 : voir la liste reproduite ici même, t. XII, col. 2014-2015. Même en dehors de ces points précis, on a le droit de ne pas adhérer à toutes les opinions du Lombard, de s'en écarter, sans même employer toujours à leur égard cette « exposition révérentielle » dont on fait usage pour les textes des Pères ou des autorités. Voir Chenu, *Authentica et magistralia*, dans *Divus Thomas*, de Plaisance, t. XXVIII, 1925, p. 257-285.

Le Livre des *Sentences* est donc le cadre dans lequel le bachelier coule son enseignement ; le guide qui lui permet, et l'oblige même, à aborder tous les problèmes de théologie dont la connaissance est indispensable à sa future charge magistrale. Il n'est point cependant un carcan ni un étouffoir.

III. *VALEUR.* — En fonction de cette législation scolaire, il est possible de comprendre quelle valeur doit être attachée à ces commentaires sur les *Sentences*. Puisqu'ils sont œuvre de bachelier, on ne peut leur



reconnaître la même autorité qu'aux œuvres des maîtres en théologie. Par ailleurs pourtant, en raison des précautions et des garanties qui entourent cet enseignement, la lecture des *Sentences* demande à être prise très au sérieux.

1<sup>o</sup> *Œuvre de bachelier.* — Elle n'est pas, et ne peut être œuvre du maître, dont le livre de texte est la Bible. Par conséquent elle marque le début de l'enseignement théologique, non pas nécessairement des études ni même des travaux d'un auteur donné. Si on écarte pour l'instant le problème de la rédaction et de l'édition de ce commentaire, il demeure, dans la série des ouvrages d'un maître en théologie, l'œuvre du début; antérieure donc aux « Questions disputées » et aux « Quodlibets », que seul le maître peut soutenir, antérieure aux commentaires scripturaux, qui seront le thème de son enseignement. Il faut donc se garder de lui donner la préférence sur ceux-ci. Il n'y a pas encore la vigueur de pensée, ni la clarté d'exposition que les œuvres du maître apporteront. Et, dans l'étude d'un auteur, de l'évolution et du progrès de sa pensée théologique, le commentaire des *Sentences* ne peut être que le point de départ; c'est à partir de lui que doit se mesurer le progrès réalisé ou les changements survenus. Il faut s'en souvenir pour un cas comme celui de la *Somme théologique* de saint Thomas, œuvre de maturité, laissée inachevée et dont la III<sup>e</sup> partie a été complétée par de simples emprunts à son I. IV des *Sentences*.

Mais, ces réserves faites, la lecture des *Sentences* ne doit pas être sous-estimée comme valeur. Le bachelier qui l'entreprend est entré dans sa trentième année; les règlements fixent cet âge, comme les trente-cinq ans pour la maîtrise; très souvent même il est bien plus âgé et il a exercé déjà, surtout s'il est religieux, plusieurs charges importantes dans son ordre. Il est donc en pleine possession de ses ressources. La scolarité requise de lui au préalable l'a rompu aux méthodes de l'argumentation et du raisonnement scolastiques. Il a entre sept et neuf ans d'études à la faculté de théologie; il a pris part comme *respondens* ou *opponens* aux séances de dispute; il a même enseigné déjà durant deux ans en qualité de bachelier biblique.

2<sup>o</sup> *Œuvre préparée.* — Son commentaire lui-même est loin d'être improvisé; car on s'y prépare de longue date. On l'a déjà en vue quand, à titre d'étudiant, on assiste aux différentes leçons et du maître et des bacheliers qui, pendant ces années d'étude, se succèdent dans la chaire des *Sentences*. On réfléchit; on confronte; on note; et par avance déjà on prend parti. Les manuscrits nous gardent encore la trace de ce travail: soit sous la forme de notes marginales qui accompagnent le texte des *Sentences* que l'étudiant possédait, et qui trahissent parfois les deux ou trois séries de cours auxquelles il a assisté. Tel, entre autres, le manuscrit de Paris, Bibliothèque nationale, lat. 15702, où se trouvent mentionnés et relevés Albert le Grand, Eudes de Rosny, Bertrand de Bayonne, Jean de Montchy, Pierre de Lamballe, Étienne d'Auxerre, Guillaume d'Auxerre. Soit sous forme de véritable recueil scolaire, collecte des principales questions cueillies au jour le jour aux lectures des bacheliers, et notées à la suite sur le cahier; comme le fameux manuscrit de Paris, Bibliothèque nationale, lat. 15652, patiemment et sagement décrit par M. Chenu, *Maîtres et bacheliers de l'Université de Paris vers 1240*, dans *Études d'hist. littér. et doctrinale du XIII<sup>e</sup> siècle*, p. 11-39; ou le non moins célèbre recueil de la bibliothèque Vaticane, lat. 1086, composé patiemment par Prosper de Reggio Emilia antérieurement et concurremment à sa lecture des *Sentences*, où sont notées toutes les questions, disputées en ces mêmes années 1311-1314, qui peuvent avoir quelque

incidence sur son propre enseignement. Soit encore sous forme de compilation plus sagement conduite, où le travail de rapprochement est fait déjà, et où l'on possède sans doute le commentaire servi par le bachelier, indiquant sans hésiter les sources où il a puisé, comme c'est le cas pour le ms. de Paris, Bibliothèque nationale, lat. 14510, fol. 76: *Explicit lectura supra primum Sententiarum compilata ex diversis doctoribus et ex diversis lecturis, scilicet fratris Thome, Egidii, Hervaei, Durandi saltem in fine et ex quibusdam aliis bonis lecturis sicut ex questionibus de quolibet quorundam doctorum specialiter magistri Thome de Balliaco et quorundam aliorum sicut patere potest in lectura, facta anno Domini MCCCXVI.*

D'une façon plus précise et plus directe encore, ce travail de préparation du bachelier se lit comme à livre ouvert dans ce qu'on pourrait appeler les brouillons de son cours. Tel est sans doute le cas pour le ms. d'Assise 186, dans lequel le P. Henquinet proposait de voir *Un brouillon autographe de saint Bonaventure sur le commentaire des Sentences*, dans *Études françaises*, t. XLIV, 1932, p. 633-655; t. XLV, 1933, p. 59-81 (encore qu'il inclinerait davantage maintenant à y voir plutôt le couronnement de son œuvre théologique et le fruit de ses lectures). Tel est à coup sûr le sens de recueils comme ceux de Paris, Bibliothèque nationale, lat. 16407 et Mazarine 722, où, à raison de un ou deux folios réservés pour chaque distinction, se voient accumulés les matériaux, anonymes ou identifiés, qui serviraient au bachelier à élaborer lui-même sa construction quand son tour de lire les *Sentences* sera venu. C'est ainsi que dans ce dernier on trouve utilisés de préférence: Thomas d'Aquin, Pierre de Tarentaise, Gilles de Rome, Henri de Gand, Bonaventure, Alexandre de Hales, Richard de Mediavilla, Guillaume de La Mare, Godefroid de Fontaines, Jean Persora, Kilwardby, Peckham, dont les noms et les thèses, pour les sept premiers surtout, forment le fond de sa documentation.

Le commentaire ne sera donc pas une œuvre improvisée. Bien souvent même, par excès de conscience professionnelle, il fournira à propos de chaque thèse du Lombard un relevé très détaillé, comme un véritable répertoire, de toutes les positions prises pour ou contre elle, des explications qui sont venues les commenter différemment. Et ainsi s'explique le double caractère de polémique et d'actualité que revêt fréquemment cette première œuvre du bachelier. Il ne s'agit pas de discussion proprement dite, sous forme de dispute publique, puisque le commentaire est une leçon. Mais, dans cet exposé, le lecteur s'en prend à telle ou telle thèse précise, et généralement à telle doctrine récente dont il énumère tous les arguments et qu'il réfute longuement aussi, si cette thèse ne lui agréait pas. Les auteurs ainsi réfutés ne sont pas, en général du moins, désignés nommément; on dira: *quidam, magni, alti*; ou *quidam magister novus*, etc. Parfois les noms sont donnés. Un commentaire comme celui de Jean Baconthorp est particulièrement intéressant à cet égard à cause des références qu'il fournit. On en trouvera la liste, abondante, dans F.-M. Xiberta, *De scriptoribus scholasticis sæculi XIV ex ordine carmelitarum*, Louvain, 1931, p. 204 sq. Jean Bremer abonde également en citations et réferences. Voir Meier, *Citations scolastiques chez Jean Bremer*, dans *Rech. de théol. anc. et médiév.*, t. IV, 1932, p. 160-186. Mais nombreux sont ceux qui agissent comme eux. Par là, par ce désir qu'a le bachelier de se montrer au courant des dernières discussions, et souvent même d'y prendre position pour sa part, les commentaires sur les *Sentences* reflètent assez bien l'actualité théologique et philosophique.

3<sup>e</sup> *Œuvre contrôlée*. Si le bachelier n'est plus un tout jeune homme, si son exposé du Lombard est préparé avec grand soin, et s'il y a déjà en cela des garanties de sérieux, les règlements universitaires ajoutent à la valeur de son travail de nouvelles assurances, par leurs exigences mêmes, la surveillance qu'ils requièrent et les sanctions qu'ils édictent. Pour être admis à la licence, il ne suffit pas d'avoir lu les quatre livres des Sentences, il faut l'avoir fait de façon honorable et orthodoxe; sans quoi on risque de se voir refuser l'accès à la maîtrise. Gilles de Rome en a fait l'expérience en 1277, pour n'avoir pas conformé son enseignement aux indications du syllabus parisien publié par Étienne Tempier en mars 1277. Voir E. Hocedez, *La condamnation de Gilles de Rome*, dans *Rech. de théol. anc. et médiév.*, t. IV, 1932, p. 34-58. Un Jean de Paris connut semblable sanction vers 1286; et le chapitre provincial des frères prêcheurs à Arezzo, en 1315, prend des mesures sévères contre Umberto Guidi à cause de son insolence à l'endroit des doctrines de frère Thomas d'Aquin, comme de la personne de son lecteur.

Le bachelier est en effet contrôlé tout au long de son enseignement par le maître tout d'abord « sous » lequel il lit. Puis par ses auditeurs, ses collègues et les autres maîtres de la faculté. Le maître est responsable du bachelier qu'il présente à la licence; il doit se porter garant et de la conscience de son travail et de l'orthodoxie de ses doctrines. Les statuts parisiens de 1366 insistent à nouveau sur ce point. Art. 31 : *Nolumus etiam quod aliquis baccaliarius admittatur ad principium sive in Sententiis aut Biblia sub magistro non regente aut sub regente a Parisiis absente, nisi talis fuerit per facultatem presens et regens computatus*. Il va sans dire que, dans les ordres religieux, ce contrôle est particulièrement strict; c'est cela qu'illustre le cas d'Umberto Guidi.

Mais plus souvent peut-être, ou du moins les documents nous en sont demeurés plus nombreux, c'est par l'auditoire ou par les maîtres voisins que se fait le contrôle. Il arrive fréquemment qu'un enseignement de bachelier se voie dénoncer, soit aux autorités de l'ordre s'il s'agit d'un religieux, soit aux autorités universitaires. Pierre de Tarentaise a vu ainsi soumettre au jugement de Jean de Verceil 108 propositions extraites de son commentaire sur le 1<sup>er</sup> et le 11<sup>e</sup> livre des *Sentences*. Jean Quidort, en 1286, doit défendre dans un mémoire justificatif seize articles tirés de son commentaire et dénoncés par un anonyme à ses supérieurs. Quatre ans plus tôt, le ministre général des mineurs, Bonagrazia, donnant suite aux plaintes portées contre Pierre J. Olieu au chapitre de Strasbourg (1282), commet l'examen de ses thèses à une commission de cinq maîtres et deux bacheliers franciscains; c'est le point de départ de rapports (la lettre des sept maîtres, avec ses 21 articles incriminés), de mémoires et d'apologies. En 1314, c'est Durand de Saint-Pourçain qui se voit l'objet de semblables procédés et dont le commentaire sur les *Sentences* fournit une première liste de 93 articles reprouvés. Mais à ce moment déjà il est devenu maître et se trouve même lecteur à la Curie; les censures ne pourront pas arrêter sa carrière. Puis c'est, en 1316, le cas du cistercien Barthélémy qui se voit obligé de rétracter devant l'Université treize thèses extraites de son commentaire. Voir Michalsky, *La révocation par frère Barthélémy en 1316 de treize thèses incriminées, dans Aus der Geisteswelt des Mittelalters*, t. II, p. 1091-1098. Pareillement Jean de Mirecourt se verra reprocher 63 articles dont son commentaire qu'il bachelait à peine avait fourni les éléments. Faut-il rappeler encore la condamnation des thèses d'Étienne de Venise et de Richard de Cottonnailles,

en janvier 1241? P. Mandonnet, *Thomas d'Aquin, novice prêcheur*, dans *Revue thomiste*, t. VIII, 1925, p. 510-514; ou les deux consultations adressées à saint Thomas au sujet de Gérard de Besançon ou du lecteur de Venise? Ces quelques exemples montrent assez combien étroite était la surveillance qui s'exerçait sur les bacheliers et leur enseignement. Il y a donc de ce chef une garantie de plus pour le sérieux de leur travail. On ne pouvait pas plaisanter avec l'orthodoxie et la hardiesse de la pensée avait ses bornes.

Il faut ajouter enfin — mais on touche là au problème suivant — que, plus d'une fois, le commentaire sur les *Sentences*, non plus dans sa lecture, car elle demeure toujours forcément œuvre de bachelier, mais dans sa rédaction, trahit la maturité du maître, à chaque fois que, par prudence ou pour tout autre motif, le bachelier n'a pas cru bon de livrer immédiatement au public le texte de son commentaire, mais en a réservé l'édition pour des temps meilleurs et des années plus lointaines. C'est le cas par exemple pour Gilles de Rome, qui, licencié en 1285, ne publie qu'après 1309 son I. II sur les *Sentences* et laissera même le I. III inachevé. Il est certain que, dans de telles conditions, le commentaire ne peut plus être considéré comme une œuvre de débutant, mais fournit la pensée du maître, à la réputation solidement établie. On doit garder devant les yeux toutes ces considérations pour apprécier à leur juste valeur les textes, encore nombreux et souvent fort longs, que les manuscrits nous ont transmis de cet important travail scolaire.

II. LES COMMENTAIRES SUR LES SENTENCES.  
1. LES PROBLÈMES RÉDACTIONNELS. Puisque la lecture des *Sentences* ne parvient jusqu'à nous que moyennant l'intermédiaire des rédactions qui en ont été faites, on ne peut porter de jugement équitable sur la doctrine que si l'on connaît auparavant la valeur des rédactions qui l'ont fixée. Or, celles-ci sont essentiellement de deux sortes : reportations d'auditeurs; rédaction personnelle de l'auteur.

1<sup>o</sup> Les *reportations* ne sont autre chose que les notes prises au cours, durant la leçon (de même d'ailleurs qu'il y a en de prises lors des séances ordinaires ou solennelles de disputes; à des sermons ou des collations, etc.), soit sous la dictée, soit plus généralement au vol par les auditeurs. Elles se distinguent donc des résumés ou extraits d'ouvrages déjà publiés, dont un étudiant retient pour son compte personnel ce qui lui plaît davantage. Elles supposent toujours audition, et notes prises à un enseignement oral.

Elles peuvent demeurer en cet état, très rudimentaire et grossier, de premier jet; beaucoup de manuscrits en offrent des exemples nombreux, surtout en ces recueils d'étudiants qui n'étaient destinés qu'à l'usage personnel de ceux-ci et nullement à l'édition. Elles peuvent avoir été retouchées et revues, du moins pour ce qui est du style, des abréviations, des références, de la présentation aussi; complétées même, soit par addition des souvenirs personnels de l'auditeur ou par confrontation avec les notes d'autres reportateurs. Elles peuvent même — ce sera par exemple le cas pour la reportation du cours de saint Thomas sur saint Jean, reporté, relevé par Réginald de Piperno — avoir été présentées à l'auteur, revues et corrigées par lui, et donc en quelque sorte authentiquées. C'est ainsi encore qu'Adam Woodham possédait une reportation d'un ouvrage de Guillaume d'Occam que celui-ci avait annotée de sa main. Voir ms. *Vat. lat.* 901, fol. 161 v<sup>o</sup>.

La valeur, la correction, l'intégrité de ces reportations sont donc extrêmement variables. Tant qu'elles n'ont pas le visa de l'intéressé, elles demeurent toujours sujettes à caution. Leur valeur dépendra et

de l'intelligence de l'auditeur, et de l'attention qu'il prête, et de son assiduité aux leçons, et de sa rapidité à prendre ses notes. Leur intégrité sera souvent fonction non seulement de l'assiduité et de l'attention, mais aussi des préoccupations de l'étudiant, qui néglige de relever tel ou tel développement comme ne l'intéressant pas ou ne répondant pas à ses besoins intellectuels. Il va sans dire que ces remarques seront vraies surtout quand il s'agira d'un grand ensemble doctrinal, tel le commentaire sur les quatre livres des *Sentences*, au cours duquel les causes de défaillance et les inexactitudes peuvent être nombreuses. Aussi les auteurs qui, pour divers motifs, se sont vus attaquer ou dénoncer, se plaignent-ils souvent des défauts des reportations sur lesquelles on les a jugés, quand l'acte d'accusation n'a pu s'appuyer sur leur propre texte. C'est le cas de Gilles de Rome, par exemple, de Pierre-Jean Olieu, de Jean Quidort. Ils prétendent qu'on a mal compris et déformé leur pensée. Voir P. Glorieux, *Un mémoire justificatif de Bernard de Trilia*, dans *Revue des sciences phil. et théol.*, t. XVII, 1928, p. 422-424.

D'autres documents sont là, comme de vraies pièces à conviction, pour en témoigner. Il n'est que de rappeler l'étude savamment menée par Mgr A. Pelzer sur *Le premier livre des Reportata Parisiensia de Jean Duns Scot*, dans *Annales de l'Institut supérieur de philosophie de Louvain*, t. v, 1924, p. 449-491. On y saisit sur le vif les procédés divers dont le cours de Duns Scot à Paris a été la victime : comment son I. I<sup>er</sup> se lit dans une petite reportation, exacte mais fort courte, du fr. H. de la Haute-Allemagne, ms. *Borgh.* 50 et 89; dans une autre reportation plus longue, due à un anonyme, qui fut revue et authentifiée par Duns Scot lui-même : mss *Borgh.* 325; Oxford, Merton coll. 59; Vienne 1544; dans une troisième enfin, mauvaise celle-là, dont on n'a pas retrouvé le manuscrit, mais qui sert de base à l'édition de Jean Maïor, imprimée à Paris en 1517, 1518; et enfin dans un abrégé de la grande reportation, fait par Guillaume d'Alnwick. Or, c'est de ce dernier que dériveront le résumé de Guillaume de Missali, l'édition de Bologne de 1478, qui prétend donner les *Reportata Parisiensia*, et le contaminant par des emprunts faits à la mauvaise reportation, l'édition de Wadding, en 1639.

Si intéressantes et vivantes que puissent donc être ces reportations — on les reconnaît souvent à ce caractère plus proche de la vie, au style négligé, qui trahit l'impromptu du cours, ou aux formules dans lesquelles le reportateur jette ses impressions — on ne doit s'en servir pour juger d'un auteur et de sa doctrine qu'avec toutes les réserves qui s'imposent. Et quand plusieurs reportations d'un même texte sont connues, comme c'est le cas non seulement pour Duns Scot mais pour quantité d'autres, c'est tout un travail très nuancé et très délicat qui est requis pour dégager des variantes ou des contradictions apparentes, l'authentique pensée et la vraie formule de l'auteur.

2. *Réductions personnelles.* — Cet inconvénient se trouve écarté quand l'auteur lui-même, en l'occurrence le bachelier sententiaire, a pris soin de rédiger personnellement son texte et de le remettre à l'éditeur.

Il est bon, même alors, de savoir qu'on peut se trouver soit en face d'éditions normales, soit d'éditions retardées, soit d'éditions retouchées. Par éditions retardées on peut entendre celles qui n'auront vu le jour que plus ou moins longtemps après l'achèvement de la lecture des *Sentences*. Quelles qu'en soient les causes, il arrive assez souvent que le texte du commentateur n'est pas lancé immédiatement dans le public par le bachelier, mais que, conservé dans ses cartons,

retravaillé, bien mis au point, il ne paraît que plus tard, renforcé par le crédit croissant de l'ex-bachelier devenu maître; mais souvent aussi enrichi de documents nouveaux, du fruit des discussions ou du progrès de la pensée personnelle de l'auteur. Il est donc bien authentique, reconnu par celui qui le publie; mais il diffère peut-être de ce que fut objectivement la lecture même des *Sentences*, au temps où son auteur n'était encore que bachelier. En tous cas, c'est un texte qui fait foi. On a signalé plus haut, dans ce sens, le cas du commentaire de Gilles de Rome, dont le I. I<sup>er</sup> parut vers 1276-1278, c'est-à-dire presque aussitôt après qu'il eut été « lu », mais dont les I. II et III ne furent édités qu'après 1309. On sait de même que les quatre livres des *Sentences* lus par Richard de Mediavilla en 1282-1284 ne parurent que vers 1295. Voir E. Hocedez, *Richard de Middleton*, Louvain, 1925, p. 49-55. Il faut leur ajouter aussi des commentaires comme ceux de Jean de Bâle, de Guillaume de Rubione, qui dans leur édition font allusion soit à leur *Disputatio in esperiis*, comme le premier, soit à leurs disputes *De quolibet*, comme le second, alors que les unes et les autres sont certainement postérieures à la lecture des *Sentences*. Voir, pour Jean Baconthorpe, Niberta, *De scriptoribus scholasticis seculi XIV ex ordine carmelitarum*, 1931, p. 181-183.

Il est plus normal cependant, et c'est de fait la coutume qui prévaut, que le bachelier mette au point son travail et le prépare pour l'édition aussitôt sa lecture achevée. La chose lui devient d'autant plus possible que, même avant le début du XIV<sup>e</sup> siècle, entre sa deuxième année d'enseignement et sa licence, se place tout le stage du bachelier formé où, débarrassé de la lecture des *Sentences*, il doit s'initier surtout aux autres activités du maître.

Ici encore les statuts parisiens de 1366 veulent prendre leurs garanties. Leur article 9 exige la censure et l'imprimatur préalables : *Item quod nullus magister aut baccalarius qui Sententias legerit, suam lecturam Sententiarum committat tradendo stationariis (libraires) directe vel indirecte quousque sua lectura fuerit per cancellarium et magistros predictae facultatis examinanda.*

Il ne faut pas oublier pourtant que ces commentateurs, comme les autres ouvrages de l'époque, mais plus fréquemment qu'eux peut-être, sont susceptibles d'être révisés et qu'on se trouve parfois en présence d'une seconde et même d'une troisième édition d'un même commentaire. Nous disons d'un même commentaire. Car un autre cas se présente aussi, qu'il faut rappeler sans attendre : c'est que tel bachelier a pu lire à plusieurs reprises les *Sentences* soit en divers lieux, soit à un même endroit mais à des dates différentes. Les exemples en sont abondants : on a parlé plus haut de Duns Scot; on sait qu'il lut les *Sentences* et à Oxford et à Paris, et auparavant même à Cambridge. Pour rester dans le même ordre franciscain, Vital Du Four lut au moins deux fois les *Sentences*, à Paris, et à Montpellier. Pierre-Jean Olieu aussi : à Paris, à Montpellier, à Florence. Pierre Auriol à Paris, Toulouse, Bologne et Paris. On a des cas semblables chez les frères prêcheurs, pour un Jacques de Metz par exemple. Et la chose se comprend assez facilement pour les réguliers, qui bien souvent ont été bacheliers dans tel ou tel *studium* ou collège de leur ordre avant d'être envoyés à Paris ou Oxford; pour ceux aussi qui passent d'une université à l'autre avant d'avoir conquis le grade de maître. C'est le fait de bien des Anglais qui passent de Cambridge à Oxford, l'un d'eux est ce une chose plus rare pour les séculiers, à moins que leur carrière n'ait été interrompue par un exil ou une dénonciation.

Pluralité des lectures, et donc des textes qui peuvent marquer progrès de l'un à l'autre. Mais, même



quand il n'y a eu qu'un seul enseignement, qu'une seule lecture des *Sentences*, pluralité d'éditions. Soit que l'auteur même, en vieillissant, ait jugé imparfaite ou incomplète cette œuvre de jeunesse, qu'il souhaite la reprendre et la remanier en l'enrichissant de toutes les connaissances acquises depuis lors; soit que des critiques plus ou moins acerbes, plus ou moins fondées l'aient obligé, bien malgré lui, à revoir son texte, même au bout d'assez peu de temps, et à y introduire des changements de forme ou de fond. On trouve un bon exemple de ce second cas chez Pierre de Tarentaise qui, comme l'a bien démontré O. Lottin, *Pierre de Tarentaise a-t-il remanié son commentaire sur les Sentences*, dans *Rech. de théol. anc. et médiév.*, t. II, 1930, p. 420-433, a repris son commentaire au moins sur les deux premiers livres des *Sentences*, pour y apporter les modifications qu'avait rendues nécessaires la dénonciation dont il avait été victime, et que lui suggérerait la réponse donnée à son propos par saint Thomas à la consultation de Jean de Vereuil. Plus net encore, car il comporte jusqu'à trois éditions successives, est le cas de Durand de Saint-Pourçain, qui, pour un motif analogue, à cause des critiques dont il est l'objet, revise en 1312-1313 le commentaire qu'il a achevé en 1307-1308; et qui, une fois évêque du Puy, le reprendra encore entre 1317 et 1327. Il se peut que la double rédaction que l'on connaît du commentaire de Jean de Mircourt soit due à une cause semblable. F. Stegmüller, *Die zwei Apologien des Jean de Mircourt*, dans *Rech. de théol. anc. et médiév.*, t. V, 1933, p. 40-78, 192-204.

Par contre, la refonte que saint Thomas voulait faire, vers 1265, de son œuvre de bachelier et qu'il abandonna d'ailleurs pour composer sa *Somme* ne provenait pas d'attaques ou de critiques, mais d'un besoin de synthèse et de présentation meilleure. Quant à Albert le Grand, rien n'est moins certain qu'il ait procédé à une seconde édition de son commentaire. O. Lottin, *Commentaire des Sentences et Somme théologique d'Albert le Grand*, dans *Rech. de théol. anc. et médiév.*, t. VIII, 1936, p. 117-153.

Il va sans dire que, avant d'aborder la doctrine d'un auteur et d'en rechercher la valeur, toutes ces précisions demandent à être établies avec grand soin, car elles commanderont le jugement à porter. On ne peut pas utiliser de la même façon une *reportatio* et une *ordinatio* due à l'auteur; et l'on devra tenir compte des dates respectives des lectures, ou des éditions, ou des rééditions, si l'on se trouve en présence de plusieurs textes émanant d'un même auteur. Les questions littéraires, ici comme en bien d'autres cas, doivent précéder et commanderont les appréciations doctrinales.

II. L'ÉVALUATION DE L'ŒUVRE. — Sous l'une ou l'autre des formes rédactionnelles qu'on vient de dire, nous possédons à l'heure actuelle une quantité considérable de commentaires sur les *Sentences*: un certain nombre imprimés; le plus grand nombre encore inédits, à l'état de manuscrits dans nos bibliothèques. Les catalogues, trop souvent sommaires, les ont signalés; pour certains, des coups de sonde ont pu y être donnés et quelques questions ou extraits édités suivant les besoins des recherches et des études. Il suffit de parcourir les sources de l'histoire littéraire, catalogues ou historiographes, pour s'apercevoir qu'ils se comptent par centaines.

La connaissance encore imparfaite qu'on en a permet pourtant de constater que, dans ce genre littéraire très spécial, une évolution s'est opérée, dont il est possible de préciser le sens et les grandes lignes. Et comme à travers le texte rédigé c'est la lecture même du bachelier qu'on attend, on peut se rendre compte des variations qu'elle a subies dans le cours des temps,

encore que les statuts universitaires n'en fassent point mention.

Les conclusions auxquelles on peut aboutir valent d'ailleurs, toutes proportions gardées, pour les autres centres d'enseignement qui gravitent autour des grandes universités et des facultés officiellement reconnues, qui en copient les méthodes ou du moins s'en inspirent: maisons d'études des ordres religieux surtout, où des lecteurs dûment approuvés et des bacheliers munis de leurs titres universitaires lisent et exposent le Lombard comme on fait à Paris, à Oxford ou à Bologne.

1° La structure type. — Si l'on prend comme type de commentaires sur les *Sentences* ceux de la grande époque scolastique, du milieu du XIII<sup>e</sup> siècle, ceux d'un saint Thomas ou d'un saint Bonaventure par exemple, on y reconnaît dès l'abord la structure très ferme de la *lectio*, inspirée comme on l'a dit des procédés en usage déjà à la faculté des arts. L'unité de base est la distinction, c'est-à-dire la sectionnement auquel très tôt fut soumis chacun des livres de Pierre Lombard et qui, d'un commun accord, se trouve établi dès le début du XIII<sup>e</sup> siècle: le I. 1<sup>er</sup> comptant 48 distinctions, le I. II, 44, le I. III, 40 et le I. IV, 50. Certaines de ces distinctions pourtant comportaient une matière trop abondante ou soulevaient des problèmes trop nombreux ou trop graves pour être tous abordés en une seule leçon. C'est pourquoi elles se voient à leur tour distribuées en deux ou même trois parties, ultimes subdivisions dont chacune présente la matière d'un cours: de la *lectura*. Autant que possible évidemment toute cette répartition se justifie par la succession des idées ou des problèmes abordés par le Lombard. Elle est commandée pourtant par une préoccupation d'ordre éminemment pratique.

C'est à l'intérieur de la *lectio* ainsi déterminée (qu'elle s'étende à tout ou partie seulement d'une distinction), que se retrouve la technique de l'*expositio* avec ses trois éléments essentiels. Elle commence toujours par la *divisio textus*: analyse logique du texte qui va faire l'objet de la leçon. Quand bien même il faut, au début d'une distinction, énoncer la structure et les principales parties de celle-ci, la *divisio textus*, après cette vue cavalière, ne tient, pour entrer dans l'enchaînement des idées et des phrases, que la partie du texte qui va être étudiée au cours. Ceci fait, et le plan du Lombard ayant été saisi objectivement, le bachelier passe à son second point: les problèmes soulevés ou les questions posées par ce texte. C'est pour le mieux comprendre: *ad evidentiam horum quae dicit Magister...*; *ad intelligentiam eorum quae dicuntur in praesenti distinctione...*; *ad intellectum hujus partis*, expliqueront saint Bonaventure ou saint Thomas, quand ils ne se borneront pas, sans plus de formalités, à énoncer: *Hic tria quaeruntur...* *Hic est duplex questio*. Si l'on veut bien saisir l'enseignement proposé par le Maître des *Sentences*, il est bon de voir nettement les graves questions de doctrine auxquelles il a répondu, ou celles qui peut-être se sont posées depuis, mais qui se rattachent aux principes dont il traite. Sous la forme d'argumentation empruntée à la technique alors généralisée, avec les séries d'arguments pour et contre, avec la solution personnelle proposée par le lecteur, avec la réponse aux objections soulevées, c'est en toute réalité l'*expositio textus* qui se fait là. Mais un exposé ou une explication qui n'est pas servile, qui cherche à dégager la pensée profonde et les raisons du Lombard, quand on ne se croit pas autorisé à s'en dégager soi-même et à apporter une autre explication.

Il y a donc là, dans ce second élément de la leçon, toute une série de problèmes soulevés, quatre, cinq, six ou même davantage parfois, comme il est aisé

de s'en rendre compte en parcourant la table des questions d'un commentaire sur les *Sentences*. Ils sont traités plus ou moins longuement, avec un luxe d'arguments *pro* et *contra* des plus variables. Et ces questions se trouvent elles-mêmes coordonnées par le bachelier, agencées selon qu'il le veut et rattachées à sa façon au texte du Lombard. Peu important alors les dénominations qu'elles reçoivent et les subdivisions adoptées par chaque auteur. Pour saint Bonaventure par exemple la distinction se divise, le cas échéant, en parties; chaque partie (ou la distinction elle-même) en articles; chaque article à son tour en questions. Saint Thomas divise ses distinctions (ou leurs parties) directement en questions, celles-ci en articles et parfois, quand il y a lieu de diviser encore, en *questiuncule* auxquelles correspondront des *solutiones*. Quoi qu'il en soit des vocables, dont il faut connaître cependant le jeu pour obtenir des références exactes, chacune de ces dernières ramifications constitue un problème soulevé à l'occasion du texte et doit servir à en mieux pénétrer la pensée. C'est leur solution satisfaisante à toutes qui constitue le meilleur enseignement et donne le véritable exposé de son esprit.

Exposé de l'esprit; peut-être pas de la lettre à laquelle on ne s'est pas particulièrement attaché au cours de ces discussions. C'est pourquoi, en terminant, la *lectio* se retourne vers le texte, le repasse rapidement pour fournir, en fonction de ce qui a été dit surtout, l'interprétation d'un mot plus difficile ou l'exégèse d'une phrase, pour résoudre quelque objection ou quelque doute auquel il prêterait, pour souligner enfin tel problème secondaire dont la discussion ne s'était pas emparée. Ce seront les *dubitationes circa litteram* ou l'*expositio littera*, de quelque nom qu'on appelle ce troisième et dernier élément de la leçon.

Tel est l'ordre régulièrement suivi à cette époque et la structure type d'une *lectio* sur les *Sentences*. Ce procédé se répète inlassablement et invariablement pour toutes les distinctions des quatre livres. Seuls le début et la fin de chacun d'entre eux s'ornent de fioritures; encore celles de la fin sont-elles d'introduction plus tardive. Le début par contre, et surtout celui du I, 1<sup>er</sup> par lequel s'inaugure tout l'enseignement du bachelier, a les honneurs d'un cours spécial dont le lecteur choisit lui-même le thème : texte d'Écriture, en général, qui lui permettra de faire l'éloge du *Livre des Sentences* et, à travers lui, de la science théologique, de montrer aussi l'unité profonde de son objet à travers la distribution des quatre livres. (Et l'on devine aisément la vogue dont jouissent certains textes scripturaires dont les divisions quaternaires se prêtent à ces adaptations symboliques : les quatre fleuves du Paradis, les quatre roues d'Ézéchiel, les quatre paires d'ailes des séraphins, etc.) Et quand il s'agit de l'introduction à l'un des derniers livres, la façon dont les mystères qu'il examine se rattachent à l'ensemble sert fréquemment de thème. Ce *principium* comporte donc un sermon ou collation, mais qui donne immédiatement naissance à des questions de portée générale et à une argumentation en règle.

2<sup>e</sup> Le développement de la *questio*. — Encore que les grands traits qu'on vient d'énumérer se retrouvent à travers toute l'histoire des commentaires sur les *Sentences*, leurs proportions ne demeurent pas les mêmes. L'un des trois éléments de la leçon se développe au détriment de ses voisins; et toute l'évolution de ce genre littéraire comme aussi de l'enseignement qu'il sous-entend, tourne en définitive autour de la place plus ou moins prépondérante que prendront dans le commentaire les questions, seconde partie de la leçon. C'est là en effet l'élément qui se prête le mieux aux développements, et qui est de fait le plus variable. Et l'on assiste, en parlant des origines du

genre, à son amplification continue. Il prend d'abord une importance réelle et se crée sa place dans l'ensemble; bientôt il empiète sur les deux éléments qui l'encadrent, sur la *divisio textus* et l'*expositio littera*; il finit par les éliminer pratiquement de la leçon. Il s'hypertrophie enfin au point de faire sauter les cadres des distinctions et de ramener le commentaire des *Sentences* à quelques questions choisies sur le thème général des livres.

L'état de la *lectio* tel qu'il a été décrit plus haut est déjà, il ne faut pas l'oublier, la résultante d'une évolution. On y est passé, dans le second élément, du simple commentaire glosé, agrémente à l'occasion de brèves questions, à la *questio* proprement dite avec toute sa richesse dialectique. Les gloses seront de beaucoup plus près le texte du Lombard dont elles veulent éclairer le sens littéral; sans doute se permettent-elles d'y ajouter des développements personnels, mais ceux-ci sont en règle générale de peu d'étendue, et la liberté prise avec la pensée et l'ordre de l'auteur n'est jamais très grande. Que les explications ou gloses se lisent, dans les manuscrits, transcrites en marge du texte, lui-même écrit au milieu de la page (voir J. de Ghellinck, *Les notes marginales du Liber Sententiarum*, dans *Rev. hist. ecclési.*, t. xiv, 1913, p. 514 sq.), ou qu'elles se présentent sous la forme d'un ouvrage continu, dans lequel les mots ou les passages à éclaircir sont écrits, soulignés généralement ou distingués par quelque artifice d'écriture et suivis immédiatement d'une glose plus ou moins longue (ce sera par exemple le cas des *Glossæ super Sententias* généralement attribuées à Pierre de Poitiers, ou de ces autres gloses anonymes qu'on indique H. Weisweiler, *Eine neue frühe Glosse zum vierten Buch der Sentenzen des P. Lombardus*, dans *Aus der Geisteswelt des Mittelalters*, t. i, p. 388-400; ou A. Landgraf, *Problèmes relatifs aux premières gloses des Sentences*, dans *Rech. théol. anc. et médiév.*, t. iii, 1931, p. 140-157), le rattachement au texte n'est pas factice, et les questions quand elles se présentent n'en sont jamais que des sortes de protubérances. Le premier stade de l'évolution consista donc dans le dégagement de ces questions qui, tout en se rapportant au sujet traité dans la distinction ou le chapitre du Lombard, quittent le genre de paraphrase qui suivait le texte pas à pas; elles n'entendent plus être le simple commentaire de sa pensée ni la défense de ses positions, mais à son propos aborder des problèmes distincts, indépendants.

On ne connaît pas, à vrai dire, de commentaires sur les *Sentences* qui ne soient déjà libérés de la servitude de la glose. Les premiers commentaires authentiques, et authentiquement œuvre de bachelier — et ceci importe, ne l'oublions pas — présentent vers 1230 la division tripartite où la *questio* tient sa grande place. Mais celle-ci n'absorbe pas tout : la *divisio textus* et les *dubia circa litteram* sont considérables encore chez un Hugues de Saint-Cher, un Richard Fishacre, un Robert Kilwardby et un Albert le Grand. Peu à peu, néanmoins, les proportions se renversent; et quand on arrive, vingt ans plus tard, aux commentaires de saint Thomas ou de saint Bonaventure, il est incontestable que la *questio* l'emporte, et de beaucoup, comme étendue et importance, sur les deux autres parties. D'ailleurs entre ces deux maîtres eux-mêmes la différence déjà est sensible, saint Bonaventure faisant plus largement que saint Thomas la place à la *divisio* et aux *dubia*.

C'est précisément dans cette façon de doser les éléments de la leçon que peut s'exercer l'initiative de chacun; le bachelier garde sa liberté dans cette répartition. Il la garde encore jusque dans la rédaction; témoin le commentaire de Bombolognus de Bologne

(vers 1260 peut-être), où les *ubia circa litteram*, au lieu d'être résolus à la fin de chaque distinction, se voient rejetés tout à la fin du livre où ils sont alors transcrits tous à la file. Sans doute, il n'y a là qu'un artifice de rédaction, mais il est à signaler. On en retrouverait un autre analogue chez Jacques de Lausanne; et ailleurs encore peut-être.

C'est au début du xiv<sup>e</sup> siècle que l'importance toujours croissante prise par les *questiones* en vint à éliminer pratiquement les deux autres éléments de la *lectio*. Ceci n'est vrai pourtant que dans la mesure où la rédaction reproduit fidèlement l'enseignement lui-même; car il se pourrait qu'il n'y ait plus concordance parfaite entre les deux, et que l'on omette volontairement dans la publication du commentaire les deux parties qui auraient cependant trouvé leur place dans l'enseignement oral. Il est en tous cas incontestable que, dans la tradition manuscrite, la *dispositio textus* et l'*expositio litterae* disparaissent de plus en plus. Il ne reste du commentaire qu'une série plus ou moins imposante de questions, qui suivent de façon fort apparente le plan des livres et des distinctions du Lombard, et que bien souvent d'ailleurs des chiffres mis en marge, à défaut d'indication dans le texte, permettent de rattacher à telle ou telle distinction. Si ce n'est pas encore complètement le fait de Scot, c'est le cas d'un Hervé de Nédelle, d'un Durand de Saint-Pourcain, d'un Pierre Auriol, d'un Jean Baconthorp, de presque tous les commentaires sur les *Sentences* qui sont lus et écrits après 1305-1310. Les livres et les distinctions de Pierre Lombard restent le cadre; mais la trame que constituait son texte ne se retrouve plus. Ce qui importe et ce qui demeure, ce sont les problèmes dont son texte fournissait l'occasion ou le prétexte. Les questions, par lesquelles ils s'expriment, ont tout envahi.

3<sup>e</sup> L'envahissement de la *questio*. — Mais leur envahissement ira plus loin encore, car certains d'entre ces problèmes vont se développer à leur tour, au point d'entraver la croissance, c'est-à-dire l'examen des voisins. Les proportions que telles et telles questions vont prendre sont si considérables, qu'elles empièteront sur un temps déjà mesuré et empêcheront le bachelier de passer en revue toutes les distinctions du Maître et tous les problèmes qu'il eût été bon pourtant d'étudier. Et dès lors la lecture des *Sentences* manquera l'un de ses principaux buts qui était de familiariser le bachelier — et ses auditeurs — avec tous les grands problèmes théologiques. On n'en retiendra plus que quelques-uns, indiqués par les préférences personnelles ou la vogue du moment.

Ici encore on n'arrive pas d'un bond à cet état de choses. On commence par bloquer les problèmes de deux ou trois distinctions et on ne retient parmi eux que l'un ou l'autre des plus saillants ou des plus sujets à discussion. Puis on généralise le procédé. Et on arrive à des résultats étranges : a) un Jacques d'Elstville, par exemple, dont le l. I<sup>er</sup> comporte vingt-trois questions, le l. II, onze seulement, le l. III, six, et le l. IV huit en tout et pour tout; à un Eliphaz (Robert de Halifax) qui n'en voit que neuf dans son l. I<sup>er</sup>; à un Adam Woodham qui en aborde 36, 10, 12 et 12; à un François Bacon (vers 1364-1365) qui en offre 12, 2, 2, et 10; ou à un Robert Holcot dont les quatre livres comportent respectivement 5, 2, 4 et 7 questions. Et on sait que le commentaire de Pierre de Candie (1378-1380) compte 6 et 3 questions pour les deux premiers livres; une, pour chacun des deux derniers. Voir Ehrle, *Der Sentenzenkommentar Peters von Cantua*, dans *Die Pisaner Papste Alexander V. Münster, 1925*.

Peut-être sont-ce des cas extrêmes; et encore n'est-ce pas bien sûr. Ils viennent se placer dans le

milieu ou vers la fin du xiv<sup>e</sup> siècle. Mais que de fois auparavant on ne rencontre qu'une seule question soulevée pour plusieurs distinctions! Tel commentaire, par exemple, attribué fausement à Bernard de Trilia, mais qui se doit placer vers 1310-1315 peut-être, supprime ainsi dans son premier livre les distinctions XII, XV-XVII, XXII, XXIX, XXXI, XXXIII, XXXIV, XLI, et dans son l. II, les dist. V, XVII, XIX-XXII, XXIV, XXVII, XXXI. Vers le même temps, Richard de Bromwich montre cette évolution un peu moins accentuée; à presque toutes les distinctions correspondent quelques questions, souvent cependant une question unique; mais, à plusieurs reprises déjà, deux ou plusieurs distinctions se voient traitées *per modum unius*; le cas se présente sept fois dans le l. I; trois fois dans le l. II; une fois au l. III; et, dans le l. IV, pour les 37 dernières distinctions on ne trouve que cinq questions. François de Meyronnes ne comptera que 32 questions pour tout son I<sup>er</sup> livre (que contient le *Vat. lat. 899a*); mais parmi elles sa xiv<sup>e</sup> servira à expédier les dist. X-XVI; sa xv<sup>e</sup>, les dist. XVII-XVIII; sa xxix<sup>e</sup>, les dist. XXV-XXVI; sa xxxv<sup>e</sup>, les dist. XXX-XXXI et sa xxxix<sup>e</sup> suffira à en couvrir onze : XXXVIII-LXVIII. Il est vrai que pour compenser ceci, le nombre des articles et des subdivisions à l'intérieur de chaque question peut croître démesurément, atteindre 20, 25 ou même 100.

Il serait vain de prétendre établir des statistiques ou dresser des courbes; trop d'éléments d'appréciation font défaut. Mais il faut au moins retenir les grands traits de cette évolution : la place toujours plus considérable prise par les *questiones* qui, dès le début du xiv<sup>e</sup> siècle, sont pratiquement seules à subsister, les dimensions toujours croissantes de celles-ci, qui s'étendent sur des pages et des pages, et se subdivisent en une multitude d'articles, considérations, corollaires, etc. En raison même de l'ampleur qu'elles revêtent, leur nombre se réduit au sein de chaque livre; et un commentaire ne comporte plus dans certains cas que deux ou trois questions sur le l. II ou le l. III.

C'est d'ailleurs à ce danger et à cet abus que prétendent parer les statuts universitaires parisiens de 1366-1389, par leurs articles 6 et 37 qui stipulent : *Item quod legentes Sententias non tractent questiones aut materias logicas vel philosophicas nisi quantum textus Sententiarum requireat, aut solutiones argumentorum exigent, sed moveant et tractent questiones theologicas speculativas vel morales ad distinctiones pertinentes. 37. Rursus statutimus ne sic super prologum et primum Sententiarum insistant quin possint debite tractare materias secundi, tertii et quarti Sententiarum ad distinctiones pertinentes.*

Cet état de choses s'établit au moment où les exigences universitaires semblent diminuer, en ce qui concerne la lecture des *Sentences*; elle était auparavant de deux ans; elle ne dure plus qu'une année vers le milieu du xiv<sup>e</sup> siècle. Le bachelier doit donc lire les quatre livres dans l'espace d'une année scolaire. Dans quel sens se sont exercées les influences? Est-ce la réglementation officielle qui a modifié la forme des leçons; ou inversement? Il est difficile de le dire. On constate du moins la double évolution simultanée.

Il y a lieu sans doute, pour expliquer en partie l'orientation imprimée aux commentaires sur les *Sentences*, d'invoquer l'importance toujours croissante prise dans l'enseignement par l'argumentation et la dispute sous toutes ses formes. Il y en a de nouvelles qui apparaissent au début du xiv<sup>e</sup> siècle : la sorbonnique, l'austique; il y a les anciennes qui empiètent sur la leçon. On comprend que le bachelier soit tenté de faire comme le maître et de ne plus attacher d'im-



portance qu'à la *questio* qu'il enfle démesurément.

On le comprend d'autant mieux que, parallèlement à la lecture des *Sentences*, œuvre du bachelier, ont dû se développer des *Questiones super Sententias*, œuvre du maître. Leur présence est parfois difficile à déceler, surtout en tant que distinctes du commentaire proprement dit. Elle est pourtant incontestable et remonte même assez haut. Un des premiers exemples qu'on en peut citer est contemporain de saint Thomas : ce sont les *Questiones* proposées par Gérard d'Abbeville, suivant le plan des *Sentences*, mais pourtant sans aucun doute œuvre de maître. Or, le maître ne « lit » pas les *Sentences*, mais la Bible. Rien ne l'empêche par contre de choisir comme thème de ses disputes ordinaires des sujets suggérés par des distinctions mêmes du Lombard. Il semble bien que ce soit le cas ici, dans les questions que conserve le ms. de Paris, Bibliothèque nationale, lat. 15 906. Voir P. Glorieux, *Pour une édition de Gérard d'Abbeville, dans Recherches de théol. anc. et médiév.*, t. IX, 1937, p. 74-78. Mais, devant des productions de ce genre, on est en droit d'hésiter et de se demander si c'est à un authentique commentaire que l'on a affaire ou à des *Questiones disputées*, organisées selon son plan; ou peut-être à une forme intermédiaire, celle qui semble avoir excité la colère de Roger Bacon quand il se plaint dans son *Opus minus* que le texte des *Sentences* supplante dans l'enseignement théologique le texte sacré.

On en trouve un autre exemple, très net également, un peu plus tard. Il est fourni par Pierre-Jean Olieu qui, en plus du commentaire authentique qu'il lut en tant que bachelier, retient à son actif une série considérable de questions, si bien groupées suivant les distinctions du Lombard, qu'on a pu les considérer comme constituant par exemple son commentaire sur le I, II des *Sentences*. V. Doucet a démontré que c'est en réalité une œuvre distincte dont la rédaction produit en effet cette impression, mais qui est plus exactement une série de *Questiones disputées* sur les *Sentences*.

L'étude de ce genre littéraire n'a pu encore être entreprise méthodiquement. Elle réserve sans doute plus d'une surprise. Qui sait par exemple si ce n'est pas à ces catégories que se ramèneront des *Questiones speculative super Sententias*, comme celles qu'on découvre chez Jean Baconthorp en marge de son commentaire sur les *Sentences*? Il est probable en tout cas qu'on y verrait l'influence exercée par ces *Questiones* sur la lecture même des *Sentences*, et qu'on les trouverait plus ou moins à certaines étapes de l'évolution dont les grandes lignes ont été suggérées ici : texte glosé; texte commenté; questions émergeant du texte en nombre toujours plus grand; distinctions réduites aux seules questions; distinctions supprimées au profit de quelques questions hypertrophiques.

### III. IMPORTANCE DOCTRINALE ET UTILISATION.

Il faut évidemment tenir compte de cette évolution pour apprécier à leur juste valeur soit l'ensemble de cette production théologique dont les nombreux témoins sont une de nos meilleures sources d'information sur la pensée médiévale, soit l'œuvre particulière d'un auteur donné. Pendant un siècle surtout, depuis que la lecture des *Sentences* se vit élevée à la hauteur d'une institution officiellement reconnue par l'Université, cet exercice scolaire avec les formes rédactionnelles qui nous le transmettent, présente un intérêt de tout premier ordre. Ensuite, et cela dès le milieu du XIV<sup>e</sup> siècle, parce qu'il se réduisit trop exclusivement à quelques questions choisies, le commentaire manque à son but premier : son utilité, tout en demeurant réelle, se rapproche davantage de celle qu'on peut tirer par exemple des *Questiones disputées*. C'est donc surtout aux commentaires sur les *Sentences*

dans la première partie de leur histoire que s'appliquent les remarques suivantes.

L'intérêt qu'ils présentent est double : pour l'étude des positions doctrinales d'un auteur; pour l'étude plus générale de la pensée théologique et de son progrès au Moyen Âge.

1<sup>o</sup> *Pour l'étude doctrinale d'un auteur.* — Les commentaires sur les *Sentences* sont des plus précieux, tout d'abord, pour connaître la pensée théologique d'un auteur, pour suivre son évolution, pour apprécier son originalité. Connaître sa pensée théologique : tandis que les autres œuvres seront le plus souvent ou des études partielles ou des écrits de circonstance, le commentaire a l'avantage de livrer la pensée de son auteur sur tout l'ensemble des problèmes théologiques. On a vu plus haut comment c'était là précisément le but visé par cette lecture imposée au bachelier entre la prise de contact, encore élémentaire, du bachelier biblique avec les Livres saints et l'exposé autorisé de ces mêmes livres par le maître régent. Les *Sentences* de Pierre Lombard furent choisies parce qu'elles permettaient, qu'elles obligeaient même à prendre contact avec tous les problèmes que pose l'enseignement théologique. Il n'est aucune des questions importantes et même brûlantes qu'elles n'abordent et que le bachelier ne doive par le fait aborder au cours de ses deux années d'enseignement. Pour peu qu'il soit personnel et qu'il ait la volonté de prendre position dans les questions controversées, on a dans son commentaire le reflet, la manifestation authentique de toute sa pensée. D'une pensée organique; car non seulement les problèmes s'appellent et se commandent objectivement, mais le plan même des *Sentences* oblige à prendre conscience de ces interdépendances; et leur lecture suivie, relativement rapide, puisqu'elle ne dure que deux ans, réclame la cohérence dans les idées. Or, on l'a vu également, ce travail du bachelier n'est pas improvisé. Il est le résultat de réflexions personnelles, provoquées par les leçons auxquelles l'étudiant a assisté pendant de longues années déjà. C'est bien une synthèse, mûrement préparée et mise au point, qu'on trouve là. On peut donc la considérer comme telle; et il n'y a point de document comparable à celui-là pour connaître exactement la pensée d'un futur maître en théologie sur l'ensemble des problèmes dogmatiques, ou moraux, ou philosophiques, ou canoniques que comporte la science sacrée.

Son tempérament intellectuel, d'ailleurs, s'y révèle assez rapidement, en raison précisément de cette variété de questions auxquelles il doit fournir réponse. Le I, I<sup>er</sup>, avec ses considérations sur Dieu, sa nature, la Trinité, s'ouvre aux spéculations théologiques les plus hardies et aux considérations métaphysiques aussi; le I, II, par son étude de l'œuvre des six jours, et de l'homme qui la couronne, se prête davantage peut-être aux problèmes de cosmologie et de psychologie surtout; le I, III, en étudiant le Christ et sa venue dans les âmes, le traité des vertus et celui des commandements, touche à de graves problèmes dogmatiques ou moraux; quant au I, IV, il est, avec son traité des sacrements, la terre d'élection des canonistes. Chacun aborde donc cette lecture des *Sentences* avec ses préoccupations et ses préférences et s'épanouit, à son insu peut-être, dans le livre ou les distinctions qui répondent davantage à ses goûts. Tel est le sens de l'appréciation portée par Ange de Camerino dans sa préface au commentaire de Gilles de Rome *In 11<sup>as</sup> Sententiarum* (éd. 1581) : *in primum excellit Scotus; in secundum Egidius; in tertium Bonaventura; in quartum Richardus de Mediavilla*. L'étude attentive des *Sentences* permettrait même de retrouver, outre la pensée explicite, le tempérament peut-être moins affiché, mais présent cependant, de l'auteur.

Elle fournit aussi le meilleur point de repère pour déterminer l'évolution de sa pensée théologique. On trouve là le point de départ certain, le *terminus a quo* incontestable. Souvent le commentaire peut être daté avec la dernière des précisions. Par ailleurs on a en lui une base de départ très étendue, puisque l'auteur a dû y toucher à tous les problèmes et que ses silences eux-mêmes sont significatifs. Comme il est œuvre de bachelier, il s'inscrit tout au début de la production littéraire, antérieur aux *Questions disputées*, aux *Travaux d'exégèse* et aux *Œuvres* de plus longue haleine. C'est donc de lui qu'il faut partir pour apprécier les changements que l'auteur apportera dans son enseignement, les nuances qu'il y mettra, les aperçus nouveaux peut-être qu'il insérera. Il est le terme de comparaison permettant de mesurer les progrès et les acquisitions, parfois aussi les régressions et les abandons, quand des audaces de jeunesse ou des positions hasardées sont, après réflexion et confrontation, jugées moins sûres. Le vrai travail de l'historien consisterait alors à rechercher les raisons qui ont amené ces progrès ou cette évolution, et les influences qui se sont exercées sur le maître en théologie. Ou bien encore, parce qu'il n'y a pas toujours changement, à souligner la fidélité, d'un bout à l'autre de sa carrière, le maître a gardé ses positions de bachelier. Ce serait alors implicitement vanter la vigueur de pensée et l'originalité de ce dernier.

D'ailleurs cette originalité de la pensée est le troisième et non le moindre des renseignements que fournit l'étude des commentaires sur les *Sentences*. Elle suppose cependant qu'on l'ait menée par comparaison avec les autres productions contemporaines ou antérieures. Sans doute, dans certains cas l'originalité éclate d'elle-même; les réactions que provoque l'apparition d'un commentaire donné, les dénégations ou les attaques dont il est l'objet, les polémiques qui s'engagent à son sujet attirent suffisamment l'attention; ce sera le cas d'un Gilles de Rome, d'un P.-J. Olieu, d'un Durand de Saint-Pourçain, d'un Jean de Mirecourt, etc. Mais il n'en est pas toujours ainsi. Pourtant les commentaires ne sont pas tous semblables et, dans le cadre général qui leur est imposé à tous, l'initiative personnelle demeure très large. C'est elle qu'il faut rechercher et découvrir. On ne le peut qu'en confrontant un ouvrage avec ceux qui l'ont précédé ou qui lui sont contemporains.

Cette étude comparative pourra être poussée assez loin, et ne devrait négliger ni la forme ni le fond. Ce sera parfois dans la présentation que le bachelier innovera, dans la répartition différemment ordonnée des trois éléments de la leçon, dans ses formules aussi. Ce sera surtout dans le choix même des questions qu'il pose à l'intérieur de chaque distinction : des problèmes apparaissent brusquement que personne n'avait encore songé à soulever, ou du moins n'avait osé ni voulu toucher; d'autres, par contre, qui étaient communément abordés dans les écoles voisines, sont volontairement passés sous silence ou traités négligemment. C'est dans ces détails déjà que s'affirme une pensée personnelle, que se trahissent aussi des préoccupations ou des curiosités nouvelles, et que se manifeste le désir d'échapper à certaines tutelles ou à certains cadres. Tout cela est significatif. L'introduction parfois d'une simple question, ou le rattachement d'un problème à une place où nul n'était habitué à le traiter peut constituer une véritable révolution et indiquer toute une façon neuve de penser la théologie.

Il y faut ajouter enfin, à l'intérieur même de chaque question, cette fois, les positions doctrinales prises par le bachelier, les solutions auxquelles il s'arrête et celles qu'il rejette; les arguments dont il fait état et les réponses qu'il apporte aux objections articulées contre

sa thèse. C'est là que se découvre le vrai jeu des influences qui s'exercent, comme aussi des émancipations qui s'affichent, des emprunts faits à bon escient et des apports personnels plus ou moins prononcés. Cela suppose évidemment qu'on connaisse bien l'état de la pensée théologique et des principaux débats en cours au moment où se forme l'auteur que l'on étudie. Toute monographie sérieuse pourtant devrait se livrer à ce travail avant de prononcer un jugement sur la personnalité ou l'originalité de celui qui en est l'objet. Qui ne voit comment pour ce travail fort délicat sans aucun doute, le commentaire sur les *Sentences*, à cause de l'ampleur des problèmes qu'il aborde, est la plus précieuse et la plus riche source d'information?

2° *Pour l'étude du mouvement théologique.* — Ce qui est vrai d'un auteur particulier, l'est également et plus encore peut-être de la pensée théologique en général, de son progrès et de son évolution. Dans cette étude encore les commentaires sur les *Sentences* sont appelés à rendre des services inappréciables.

Ne serait-ce d'abord qu'en raison de leur structure uniforme, qui permet immédiatement les rapprochements et comparaisons désirables, et de leur répartition régulière à travers toutes les périodes que l'on souhaite étudier. Veut-on par exemple suivre le développement d'une doctrine comme celle des dons du Saint-Esprit et de leur classification, il suffit d'interroger les commentaires sur le l. III, à la distinction XXXIV surtout. Désire-t-on connaître l'enseignement des scolastiques sur le sujet d'inhésion de la grâce et des vertus, on trouvera une documentation abondante dans le même livre, à la distinction précédente, ou à la dist. II. Voir sa parfaite utilisation par Th. Graf, *De subjecto physico gratiæ et virtutum*, dans *Studia Anselmiana*, Rome, 1935. Et il suffit de se reporter au gros ouvrage de M. Schmaus, *Der Liber Propugnatorius des Thomas Anglicus und die Lehrunterschiede zwischen Thomas von Aquin und Duns Scotus*, Munster, 1930, pour voir combien les distinctions VI, XII, XXVI, XXVII et d'autres encore du l. I<sup>er</sup>, lorsqu'elles sont étudiées à travers toute une série d'auteurs, fournissent de précisions sur l'idée de relation, sur la distinction entre les attributs divins, etc. Pour peu que ces documents soient classés chronologiquement et leurs influences réciproques établies, il devient possible de prendre sur le vif les progrès ou les fluctuations de la pensée théologique sur un point donné.

Or, c'est sur tous les points qu'on pourrait ainsi retracer l'histoire de son développement; puisque tous sont traités chez tous. On n'a pas qu'une documentation fragmentaire, comme serait celle par exemple qui ne s'appliquerait que sur les *Questions disputées*. Il y a, à pied d'œuvre, de vraies richesses à exploiter. Des monographies savantes multipliées à propos des principales doctrines, rendront possible une large étude d'ensemble.

Mais déjà avant d'entrer dans les détails des doctrines théologiques, il est une première orientation plus immédiate que les commentaires fournissent. La théologie s'y rend témoignage à elle-même; elle s'y définit; elle y dit ses ambitions, ses méthodes, son objet. A mesure qu'elle prend conscience de ses possibilités ou de ses devoirs, elle en fait l'aveu explicite. Il s'agit, on le devine, de toutes premières questions par lesquelles s'ouvre le premier livre des *Sentences* : soit à l'occasion du *principium*, destiné à faire l'éloge de la science sacrée et à indiquer ses prétentions, soit à l'occasion du prologue de Pierre Lombard. Le bachelier s'y applique doublement : car c'est sa prise de contact avec l'enseignement et en même temps sa profession de foi en cette discipline à laquelle il se

donne. Si donc il y a, au cours du XIII<sup>e</sup> et du XIV<sup>e</sup> siècle, évolution ou simplement précisions croissantes sur les méthodes théologiques et, antérieurement à elles, sur la conception qu'on se fait de la *doctrina sacra*, c'est dans les premières pages des commentaires qu'on les verra se formuler en bonne lumière. Après les avoir vues à l'œuvre dans le corps de l'ouvrage, c'est là qu'il faudra revenir pour en trouver la justification et l'exposé ordonné. A nouveau, l'étude comparée de tous ces prologues et de toutes ces déclarations, dûment pesées d'ailleurs, permet de suivre, dans ses moindres démarches, la science théologique en tant que telle.

Elle permet enfin de voir comment peu à peu, en partant du Lombard et, à la rigueur, en s'écartant de lui, de nouvelles présentations de la doctrine chrétienne s'élaborent ou de nouveaux regroupements des thèses et des traités. Il y a en effet, dans cette adoption d'un ouvrage, certainement supérieur, mais terminé en 1152, comme livre de texte auquel se liera pendant des siècles l'enseignement, une faiblesse autant qu'une gêne. Si même on abandonne un certain nombre de ses thèses, si on peut se permettre une vraie liberté de mouvements à l'intérieur de ses chapitres, on demeure néanmoins astreint à son ordre et à son plan, non seulement en ses grandes lignes, mais jusque dans le détail de ses distinctions et de leurs parties. Or, les préoccupations doctrinales ou morales peuvent changer; de nouveaux problèmes surgir. Où faudra-t-il les placer, et à quoi les rattacher?

Par ailleurs, il faut le reconnaître, certaines répartitions des traités du Lombard sont assez déconcertantes et le lien qui les rattache à telle ou telle partie est parfois factice ou forcé. Pourquoi le traité des vertus et des dons est-il joint dans le I. III au traité de l'incarnation? Sans doute le Christ ayant eu la plénitude de la vie surnaturelle a possédé toutes les vertus. Mais est-ce une raison suffisante pour détailler alors l'étude de celles-ci, et la séparer de celle de la grâce qui est développée dans le I. II? Pourquoi insérer à la suite le traité des commandements? Pourquoi le problème de la charité se trouve-t-il déjà soulevé au I. I<sup>er</sup> à propos des missions divines? Et cette double localisation n'engage-t-elle pas à répartir différemment les problèmes qui surgissent? Si la théologie était demeurée stagnante, on en fût resté sans difficulté à l'élaboration de Pierre Lombard. Mais elle progresse; elle prend toujours davantage conscience de sa tâche; et c'est pourquoi elle repense tous les problèmes qui avaient reçu chez le Maître des Sentences une réponse provisoire.

On sent à travers les multiples commentaires de son livre — et ce n'est pas un des moindres intérêts qu'ils présentent — l'effort constant pour envisager de façon plus satisfaisante, ou plus logique, la présentation qu'il a faite de la matière théologique et pour échapper à la rigidité de son plan. Cet effort se trahit surtout dans les tâtonnements et les essais tentés pour mieux présenter le problème du péché, celui des vertus et tous les développements de la vie morale assez à l'étroit dans sa synthèse. Il se lit aussi, à l'intérieur de chaque division, dans le choix même des questions qu'on soulève et jusque dans les termes qui servent à les formuler. Dans le cadre strict des *Sentences*, cet effort n'aboutira jamais pleinement. On aura la ressource de refaire de toutes pièces la synthèse cherchée : ce sera l'origine des « Sommes de théologie ». Ou bien l'on échappera à la difficulté en renonçant à corriger l'ensemble et en se cantonnant dans des problèmes plus spéciaux, qu'on approfondira davantage : et ce sera l'évolution du genre tel qu'il apparaît dans la seconde moitié du XIV<sup>e</sup> siècle.

III. LES FORMES DÉRIVÉES. — Il ne s'agit plus ici à proprement parler de commentaires. Cependant il y a

encore autour de l'œuvre de Pierre Lombard une littérature assez abondante dont il faut dire au moins quelques mots. Ce sont d'abord des écrits : résumés, abrégés, sommaires, portant sur les *Sentences* elles-mêmes; ce sont en second lieu des résumés, abrégés, sommaires, des commentaires auxquels ces *Sentences* avaient donné naissance; enfin des compilations portant elles aussi sur ces commentaires.

1. LES ABRÉGÉS DU LOMBARD. — A la différence des commentaires, ils ne comportent pas d'exposé personnel, d'interprétation ou de développement de sa pensée; ce sont plutôt des aide-mémoire destinés à faciliter aux étudiants l'emploi du livre du Maître. On en connaît diverses catégories. Les plus sommaires se ramènent presque à une simple énumération des distinctions, des chapitres, avec ou sans leur intitulé, ou de leur teneur générale. Ils se rapprochent assez des tables ou tableaux synoptiques. Parfois, l'effort étant un peu plus personnel, ces tables de matières sont présentées non plus suivant l'ordre des livres mais suivant l'ordre alphabétique. On pourrait citer, comme exemples des uns et des autres, les ouvrages de Robert Kilwardby : sa *Tabula in Sententiis* ou sa concordance alphabétique des *Sentences*; celui de Matthieu d'Aquasparta intitulé *Inventarium Sententiarum liber unus* ou aussi *Concordantie per alphabetum*; sans parler des nombreux essais de même genre que couvre l'anonymat.

Un peu plus développés que ces tables sont les résumés dans lesquels se trouvent dégagées les grandes lignes de l'argumentation du Lombard. Ils s'apparentent fort à ce qui, dans la lecture des *Sentences*, constituait la première partie : la *divisio textus*. On y suit pas à pas l'exposé des idées et la présentation des doctrines avec leur enchaînement. Certains de ces résumés sont signés, parfois même de noms bien connus : Jacques de Lausanne, Durand de Saint-Pourçain, Pierre Auriol. On pourrait presque se demander si ce n'est point effectivement l'utilisation de la première partie de leur cours, ou sa préparation peut-être. D'autres beaucoup plus nombreux demeurent anonymes. Il n'y faut pas chercher d'originalité marquée.

A un degré au-dessus encore se placent les abrégés où la division et l'articulation du texte sont moins soulignées, mais où les idées et les explications plus importantes du Maître sont mieux relevées et mises en lumière. C'est dans cette catégorie qu'il faut ranger, semble-t-il, la *Filia magistri* qui se doit attribuer non à Hugues de Saint-Cher mais à quelqu'un de son école, comme l'a bien établi H. Weisweiler, *Théologiens de l'entourage d'Hugues de Saint-Cher*, dans *Rech. théol. anc. et médiév.*, t. VIII, 1936, p. 389-407. Ce n'est point pourtant un simple résumé, puisque s'y trouvent amalgamés des commentaires empruntés à Hugues, à Guillaume d'Auxerre, à d'autres encore. Un autre abrégé bien connu également est celui qui commence par : *Fides est virtus* (Munich, lat. 4399; 7689), ou encore l'*Abbreviatio magistri Bandini de libro sacramentorum magistri Petri Parisiensis episcopi* (Munich, lat. 9652) ou celui de Simon de Tournai : *Abbreviatio in Sententiis Petri Lombardi* (Troyes, 1371), etc. D'autres, anonymes, sont également nombreux; qu'ils portent le titre de *Compendium* (Oxford, Bodl., misc. laud. 397) ou de *Breviarium* (*ibid.*, 512) ou tout autre nom. Dans ce voisinage encore, non pas chronologique toutefois, car il s'agit d'une œuvre du XII<sup>e</sup> siècle, Mgr Grabmann signale dans *Rech. théol. anc. et médiév.*, t. VIII, 1936, p. 296 sq., le *Breviloquium sententiarum artis theologicæ* du chanoine Odatric de Verdun (Lucerne, bibl. canton., P. misc. 37). Il ne faut pas oublier non plus des écrits dans le genre des *Conclusiones in libros Sententiarum* de Humbert de Prully.



Une autre série d'abrégués du Lombard se distingue aisément de tous ceux-ci. Il s'agit en effet de résumés ou d'abrégués en vers; procédé mnémotechnique auquel le Moyen Âge recourut plus d'une fois. Il y a bon nombre de ces *Lombardus metricus*: tel celui de Andreas filius Sunonis, *Hexameron libri duodecim*, ed. G. Gertz; celui du fr. Helwicus d'Erfurt, Berlin, lat. 502; Munich, lat. 418; 7599, etc.; un autre qui débute ainsi: *O speculare Sion thalamum quoque mentis adorna*, Karlsruhe, 214; ou encore: *Artes doctrinales vel res vel signa notabil*, Munich, lat. 14852; 14634. De même les mss Cambridge Peterhouse 259; St John's Coll., 155 en offrent d'autres exemples. Ce ne sont point là des commentaires, mais des résumés qui donnaient aux étudiants toute la substance des livres du Lombard.

II. *ABRÉGÉS DES COMMENTAIRES*. — Certains des commentaires dus à la plume de tel ou tel bachelier ou maître, ont eu un sort semblable et ont donné naissance, eux aussi, à des abrégés, des extraits, des résumés. Ce qui se passera plus tard pour la Somme de saint Thomas, se passe déjà pour certains commentaires plus réputés. On en a un exemple typique pour ce qui est de saint Bonaventure. Ses éditeurs de Quaracchi ont indiqué, dans l'introduction au t. 1<sup>er</sup>, toute une série imposante d'abrégés, épitomés, excerpts, dont son commentaire sur les *Sentences* avait fourni la matière. À côté de résumés dus à des auteurs identifiés, Jean de Altezze, Kilian de Stetzing, Alexandre d'Alexandrie, Pierre Auriol, Henri d'Isny, Jean d'Erfurt, Jean de Fonte, etc., il y en a une quantité d'autres, anonymes. L. Meier, *De schola franciscana Erfordiensis*, dans *Anlonianum*, t. v, 1930, p. 157-202, propose un premier classement qui les répartirait en divers groupes: d'abbreviations brevissime, abbreviations breves et d'abbreviations. Ce serait en réalité plus de cinquante ouvrages différents qu'il faudrait ainsi cataloguer, dérivant tous du commentaire de saint Bonaventure. Dans des proportions beaucoup moindres, certes, on trouve quelque chose d'analogue pour le commentaire de Scot; un peu, également, pour celui de saint Thomas. Celui de Gilles de Rome, de même, s'est vu abrégé ou résumer par Jacques de Viterbe. Comme on peut s'en rendre compte, c'est surtout dans les ordres religieux qu'on trouve ainsi des chefs de file dont le travail de bachelier a été repris et exploité par de fidèles disciples.

III. *COMPLÉMENTS*. — On a mentionné plus haut, à propos de la préparation que le bachelier apportait à son commentaire, comment parfois il se constituait pour chaque distinction comme une sorte de dossier, emprunté aux travaux de ses prédécesseurs. Mise en forme, cette documentation pouvait donner naissance à de véritables compilations, qui se rattachent donc d'assez près au genre des commentaires. On en a plusieurs exemples; tel, en tout premier lieu, ce traité *De virtutibus*, des plus intéressants pour l'histoire des doctrines de la première moitié du xiii<sup>e</sup> siècle, que contient le ms. 257 de l'université de Munster, voir F. Pelster dans *Scholastik*, t. v, 1930, p. 47 sq., ou la compilation anonyme achevée en 1316 (Paris, Bibl. nat., lat. 14570) et qui, sur le I. 1<sup>er</sup> des *Sentences* seulement, rapporte les opinions de saint Thomas, Gilles de Rome, Durand de Saint-Pourçain, Hervé de Nédellec, Thomas de Bailly, Henri Amândi, etc., ou le travail analogue, extrêmement riche et documenté, que composa entre 1318 et 1323 l'augustin Prosper de Reggio, et qui ne dépasse pas malheureusement le prologue et la dist. I du I. 1<sup>er</sup> des *Sentences*.

À l'origine de tous ces travaux: résumés des *Sentences*, résumés de commentaires sur les *Sentences*, compilations de commentaires sur les *Sentences*, c'est toujours le livre de Pierre Lombard que l'on retrouve,

Tous ces écrits témoignent de sa prodigieuse influence. Faut-il faire remarquer, pour terminer, comment celle-ci se traduit jusque dans le langage du xiii<sup>e</sup> et du xiv<sup>e</sup> siècle. Comme l'auteur des *Sentences* est devenu « le Maître » faisant pendant au « Philosophe », ainsi le commentaire de son œuvre est devenu « l'écrit » par excellence. Et lorsqu'on lit dans une référence ou une citation: *sicut dicit Thomas (Bonaventura, Egidius...)* in *Scripto*, il faut traduire: in *scripto vel commento suo super Sententias*.

I. SUR LA LECTURE DES SENTENCES EXERCICE SCOLAIRE. — Ch. Thurot, *De l'organisation de l'enseignement dans l'université de Paris*, 1850; H. Denifle, *Die Universitäten des Mittelalters*, 1885; Rashdall, *The universities of Europe in the Middle Ages*, Oxford, 1895; Deulfe-Chatelain, *Chartularium universitatis Parisiensis*, t. I et II; particulièrement, t. II, p. 691-704; Cauchie, *Les universités d'autrefois*, Paris (à Bologne), Louvain, 1902; F. Ehrle, *I più antichi statuti della facoltà teologica dell'Università di Bologna*, dans *Universitäts-Bonomensis monumenta*, t. I, 1932; G. Roberti, *Les écoles et l'enseignement de la théologie pendant la première moitié du XII<sup>e</sup> siècle*, 1909; St. d'Irsay, *Histoire des universités françaises et étrangères*, t. I, 1933.

II. LES COMMENTAIRES SUR LES SENTENCES. — M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, 1911, surtout, t. II, p. 13-25; 392-398; J. de Ghellinek, *Le mouvement théologique du XII<sup>e</sup> siècle*, 1914; Paré-Brunet-Tremblay, *La Renaissance du XII<sup>e</sup> siècle. Les écoles et l'enseignement*, 1933; F. Ehrle, *Der Sentenzenkommentar Petrus von Candia*, des *Pisaner Papstes Alexander V.*, 1925; L. Michalski, *Die vielfachen Redaktionen einzelner Sentenzenkommentare zu Petrus Lombardus*, dans *Miscell. F. Ehrle*, t. I, p. 219-264; F. Pelster, *Erforschung des schriftlichen Nachlasses Odo Rigaldis*, dans *Scholastik*, 1936, p. 528 sq.; Ueberwegs-Geyer, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, t. II, 1928, p. 672-690; M. De Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale*, t. II, 1936, p. 1-25.

III. LES AUTEURS DES COMMENTAIRES. — Aucune liste un peu complète n'en a encore été dressée; un Répertoire toutefois est en cours de préparation. On en est réduit pour l'instant, soit aux monographies d'auteurs, soit aux essais bibliographiques menés au sein des ordres religieux; en particulier: Quefil-Echard, *Scriptores ordinis praedicatorum*, 1719-1721, 2 vol., pour les dominicains; L. Wadding-Schaefer, *Scriptores ordinis minorum* (1650, 1806-1808); Ch. de Viseh, *Bibl. scriptorum S. ord. Cist.*, Douai, 1649; Cologne, 1656; F.-M. Xiberta, *De scriptoribus scholasticis: aet. XII<sup>e</sup> ex ordine carmelitarum*, Louvain, 1931; soit enfin aux quelques relevés, fort imparfaits, tentés par Probus, *Pierre Lombard*, p. 161-180, ou ceux signalés ici par J. de Ghellinek, art. PIERRE LOMBARD, t. XVI, col. 2012 sq.

P. GLORIUS.

**SÉPULTURE.** — I. Généralités. II. Des cimetières ou lieux de sépulture (col. 1887). III. De la sépulture proprement dite ou des funérailles (col. 1896). IV. Du refus de sépulture ecclésiastique (col. 1897). V. Inscription et taxes funéraires (col. 1902).

I. GÉNÉRALITÉS. — 1<sup>re</sup> *Notion*. — Le mot sépulture (*sepultura*) avait, dans l'ancien droit de l'Église, et conserve encore dans le langage courant une triple signification. Il désigne tout d'abord le lieu béni spécialement destiné à l'ensevelissement des corps des fidèles pieusement décédés; cf. Grégoire IX, *Decret.*, l. III, tit. xxviii, c. 3; l'ensemble des rites sacrés, prescrits ou déterminés par l'Église, pour accompagner le défunt jusqu'au tombeau, cf. *Grat.*, II<sup>e</sup> pars, caus. I, q. I, can. 105; enfin l'appellation peut s'entendre également du droit de sépulture que peuvent posséder certaines personnes physiques ou morales, cf. l. III, tit. vii, c. 2, *De sepult.*, in *Clem.* Ce droit est dit *actif* lorsqu'il désigne la faculté d'accorder aux fidèles défunts l'honneur et le bienfait de la sépulture ecclésiastique. On distingue alors: 1. le droit de sépulture ou de cimetière (*jus tumulandi*), c'est-à-dire la faculté d'admettre la dépouille mortelle à l'inhumation dans un lieu déterminé, par exemple dans l'oratoire d'une confrérie, dans la clôture d'un monastère;

2. le droit de funérailles ou d'accomplissement des rites et cérémonies prescrites ou permises par le Rituel (*ius funeris seu funeralium*), que peut posséder une église, un oratoire, un curé; 3. le droit de levée de corps, d'accompagnement jusqu'à l'église des funérailles et de conduite de la dépouille jusqu'au lieu de l'inhumation (*ius levandi, associandi, conducendi cadavera*).

Ce même droit a un aspect *passif* lorsqu'on l'envisage du côté des fidèles qui reçoivent la sépulture. Il peut se définir : « Le droit spirituel que possèdent les fidèles pieusement décédés d'être accompagnés par les prières et cérémonies de l'Église jusqu'au lieu de l'inhumation (*ius ad sepulturam ecclesiasticam*) et de reposer dans la terre bénite, destinée à cet effet, soit par une détermination générale du droit, soit en vertu d'un privilège (*ius tumuli seu sepulchri*). » A ce droit des fidèles correspond chez les autres, clercs ou laïcs, l'obligation de procurer aux défunts une sépulture honorable, selon la teneur des lois en vigueur.

Afin qu'aucun doute ne subsistât sur ce point, le Code canonique a pris la peine de donner une définition authentique de la sépulture ecclésiastique : *sepultura ecclesiastica consistit in cadaveris translatione ad ecclesiam, exsequiis super illud in eadem celebratis, illius depositione in loco legitime deputato fidelibus defunctis condendis*, can. 1204. Trois actes sont donc compris dans la notion de sépulture selon le droit actuel : transport du cadavre à l'église; funérailles, ou cérémonies accomplies dans cette église autour du corps; enfin déposition en un lieu légitimement désigné pour recevoir les fidèles défunts.

2<sup>e</sup> *Sépulture et crémation.* — 1. En reprouvant expressément l'usage de la crémation, le Code, can. 1203, ne fait que confirmer le droit antérieur qui, à maintes reprises, avait condamné et formellement interdit la pratique de l'incinération. Voir au mot CRÉMATIION, t. III, col. 2310 sq. Encore que cette pratique ne soit en opposition formelle avec aucun dogme, pas même avec celui de la résurrection des corps, et qu'elle ne soit interdite formellement par aucune loi divine, on ne saurait nier que le procédé ne soit contraire à toute la discipline suivie par l'Église depuis les premiers siècles. Cette discipline a été rappelée opportunément et de façon vigoureuse en ces derniers temps, en face de la recrudescence des idées favorables à la crémation, patronnées surtout par les sectes ennemies de la foi chrétienne : leur but inavoué semble avoir été d'anéantir toute idée de résurrection des corps.

Le Code, héritier de la discipline antérieure, interdit la crémation, même si elle a été demandée par le défunt. Dans le cas où semblable volonté se trouverait exprimée dans un testament, contrat ou tout autre acte, cette disposition doit être considérée comme non avenue. Can. 1203, § 2. Comme dans la législation antérieure, ceux qui ont donné l'ordre de livrer leur corps à la crémation et n'ont pas rétracté cette volonté sont considérés comme pécheurs publics; le canon 1240 déclare qu'ils doivent être privés de la sépulture ecclésiastique, sans que, pour autant, il soit permis de procéder à l'incinération.

L'usage condamné restant en vigueur dans certaines régions et menaçant de s'étendre, le Saint-Siège ad nouveau éleva la voix par l'organe du Saint-Office le 19 juin 1926. Une instruction adressée aux Ordinaires dénonça et reprouva une fois de plus « cette coutume barbare, qui répugne non seulement à la piété chrétienne, mais encore à la piété naturelle, envers les corps des défunts... », vantée et propagée par les ennemis du nom chrétien dans le but de détourner peu à peu les esprits de la méditation de la mort, de leur enlever l'espoir de la résurrection des corps et de

préparer ainsi les voies au matérialisme ». La crémation, poursuit le document, « n'est pas chose absolument mauvaise en soi »; elle peut être autorisée et légitimée en fait dans certaines conjonctures extraordinaires, pour des raisons graves et bien avérées d'intérêt public »; mais il est évident que sa pratique « usuelle et en quelque sorte systématique, de même que la propagande en sa faveur constituant des actes impies, scandaleux, et de ce chef gravement illicites ».

L'instruction donne ensuite les précisions suivantes sur la conduite à tenir : a) lorsque la crémation a été choisie non par la volonté du défunt mais par une volonté étrangère, les rites et prières de l'Église ne sont permis que dans la mesure où une déclaration faite en temps utile écarte suffisamment le scandale, en spécifiant que le défunt est tout à fait étranger au traitement que l'on fait subir à son corps; on se souviendra d'ailleurs que, selon l'instruction du 15 décembre 1886, le clergé ne devra pas accompagner le cadavre jusqu'au four crématoire. Mais toutes les fois que les circonstances, de temps ou de lieu, en rendant la déclaration inefficace, n'écartent pas le scandale, l'interdiction des funérailles ecclésiastiques demeure entière. — b) On ne tiendra aucun compte du fait que le défunt avait, de son vivant, l'habitude d'accomplir quelques actes religieux et que *peut-être*, à ses derniers moments, il aurait rétracté sa funeste volonté : la rétractation supposée étant impossible à vérifier, sera tenue au for externe pour inexistante.

c) Dans tous les cas où le droit ne permet pas de célébrer des funérailles ecclésiastiques pour le défunt, il n'est pas permis non plus d'accorder à ses cendres la sépulture de l'Église ou de les conserver d'une façon quelconque en terre bénite; conformément aux prescriptions du canon 1212, on les déposera en un terrain séparé. Cf. *Acta apost. Sedis*, t. XVII, 1926, p. 282.

En France (cf. décret du 15 avril 1919, art. 16), en Italie et dans la plupart des nations occidentales, la crémation est autorisée par la loi civile. On a essayé de l'introduire en Belgique en 1924. A l'encontre, certaines nations, même aujourd'hui, restent opposées à cette pratique et l'interdisent pour des motifs de police et d'ordre public; en effet, la combustion des cadavres supprime la possibilité de pratiquer l'autopsie et enlève par là-même à l'autorité publique un des moyens les plus efficaces de découvrir les crimes. Il faut reconnaître que ce point de vue, très légitime, est resté, semble-t-il, étranger à la réprobation dont l'Église a frappé la crémation. Il est entendu d'ailleurs que l'incinération pourrait être légitime et hautement pratiquée dans des circonstances extraordinaires, lorsque l'intérêt public le demande, par exemple en temps de guerre, de peste ou d'autre grave épidémie. On peut noter que, durant la guerre 1914-1918, on n'eut pas recours, sauf exception, à cette pratique.

Ce n'est pas seulement l'Église catholique qui en ces derniers temps s'est élevée contre l'usage de la crémation. Le synode général de l'Église évangélique de Prusse a nettement pris position, en 1925, contre l'incinération, qui constitue une « déviation de l'ordre, alors que l'enterrement demeure la règle pour le chrétien évangélique ». L'Église orthodoxe de Yougoslavie, par la voix du Saint-Synode et du patriarche de Belgrade, a repoussé en 1930 une demande de procéder à l'incinération facultative des fidèles. Néanmoins l'autorisation légale d'incinérer a été obtenue cette même année du gouvernement civil. En France, les confessions protestantes n'ont pas pris position sur la question : la crémation n'ayant pas été reprouvée, les pasteurs assistent à la cérémonie d'incinération lorsque la famille du défunt en exprime le desir. Il en est de même de l'Église anglicane qui, lors de la

revision du *Prayer Book* en 1928, ajouta un cérémonial et des formules de prières pour les obsèques suivies de crémation. Cf. *Docum. cath.*, t. XXIII, 1930, col. 1367-1368.

2. Nulle part le droit de l'Église ne réprouve l'embaumement, qui consiste à faire subir au cadavre, après ablation des viscères, une certaine préparation au moyen de divers onguents ou produits chimiques, dans le but d'empêcher la corruption. Cette pratique, même si elle s'accompagne d'une certaine dissection ou dessiccation des chairs, ne paraît pas davantage condamnée absolument par la morale naturelle, au nom du respect dû aux cadavres. L'embaumement pourra donc être pratiqué du consentement de l'Ordinaire, ou en vertu de la coutume, au moins dans les cas extraordinaires. Cf. Matth. Conte a Coronata, *De locis et temp. sacris*, p. 136. Il en faut dire autant de la licéité de la dissection des cadavres, pratiquée habituellement dans les amphithéâtres des facultés de médecine, sans que s'élève aucune protestation, ou de l'autopsie, ordonnée par l'autorité civile dans les cas de mort suspecte, ou dans le but d'établir les responsabilités lors d'un accident. De Angelis, *Prælect. jur. can.*, I, III, tit. XXVIII, n. 6; Cf. *Cæremon. episc.*, I, II, c. XXXVIII, n. 8-9.

3. Embaumement ou dissection (cette dernière pratiquée seulement dans les cas de véritable utilité), ne sont d'ailleurs pas des obstacles à l'observation de la loi générale rappelée par le canon 1203 : *Fidelium defunctorum corpora sepelienda sunt*. Cette obligation, fondée sur la tradition de l'Église depuis les temps apostoliques, est grave de sa nature; elle incombe aux parents et à l'entourage du défunt, non moins qu'au clergé, qui ne doit pas refuser son concours, afin que soient observées les règles prescrites pour l'inhumation des fidèles. Toutefois, le caractère obligatoire peut cesser dans certaines circonstances extraordinaires, par exemple en temps de guerre ou de peste.

Le devoir de sépulture s'étend non seulement au cadavre humain tout entier, mais aux parties notables du corps, détachées à la suite d'un accident, d'une blessure ou d'une opération chirurgicale. Le Saint-Office a répondu le 3 août 1897, à une supérieure de religieuses hospitalières, que les membres amputés (bras, jambes) des fidèles baptisés doivent, autant que possible, être ensevelis en un lieu sacré, par exemple, dans une partie du jardin, qui serait réservée à cet effet et aurait reçu une bénédiction. Gasparri, *Codicis fontes*, t. IV, n. 1189.

Il en faut dire autant des fœtus humains parvenus à une formation assez avancée, qui, ayant été baptisés, doivent être ensevelis dans un lieu sacré, discrètement si c'est nécessaire, mais non jetés à la voirie. Cf. Vermeersch-Creusen, *Epitome jur. can.*, t. II, n. 31.

II. CIMETIÈRES ET LIEUX DE SÉPULTURE. — 1<sup>re</sup> Notion. Le cimetière est à proprement parler le lieu destiné à la sépulture des fidèles défunts. Le mot, qui n'est que la traduction du grec κοιμητήριον (en latin *cæmeterium*, *dormitorium*, *accubitorium*) a été choisi par l'Église comme une profession de foi à la résurrection des corps. Dans l'espoir et l'attente de la résurrection, le cimetière apparaît comme un dortoir où les morts ne font que se reposer jusqu'au jour du grand réveil annoncé par l'Écriture. Saint Jean Chrysostome prend soin de l'expliquer à ses fidèles en ces termes : « Le lieu de sépulture est appelé *cimetière*, afin que l'on sache que ceux qui y reposent ne sont pas morts, mais endormis. » P. G., t. XLIX, col. 393.

Le mot *cæmeterium* ou ses équivalents (*cymeterium*, *cimiterium*, *cymiterium*, dérivés du grec vulgaire κοιμητήριον) désignait le plus souvent une agglomération funéraire, la sépulture commune des chrétiens

et des martyrs. C'est le sens que l'on rencontre déjà dans Tertullien, *De anima*, c. LI, P. L., t. II, col. 738. Parfois aussi, dans les anciennes inscriptions, le terme avait la signification de tombeau individuel ou de chambre funéraire, nous dirions aujourd'hui « tombeau de famille ». Cf. H. Leclercq, *Dict. archéol. et lit.*, t. III, col. 1625 sq., au mot *Cimetière*.

Actuellement, dans le langage courant comme dans celui du droit, le mot cimetière n'a plus qu'un sens collectif : c'est le champ du repos, ordinairement propriété de l'Église ou d'une personne morale, destiné à accueillir tous les membres de la communauté chrétienne, frères dans la mort comme ils l'avaient été dans la vie par la participation aux mêmes rites sacrés. Cf. can. 1203 sq. Pour désigner une sépulture individuelle, ou le tombeau d'une famille, le Code emploie de préférence les expressions *fulvulus* ou *sepulchrum*, can. 1206-1210. Quant aux autres dénominations qui ont été usitées dans l'Église pour désigner les lieux de sépulture caractérisés par certaines circonstances de lieu ou de forme : arénaires, catacombes, cryptes, hypogées, etc., cf. Martigny, *Dict. des antiquités chréti.*, p. 178 sq.

2<sup>e</sup> Aperçu historique. — 1. Pendant les trois premiers siècles, les chrétiens de l'empire ensevelissaient leurs morts en dehors des villes et des bourgs : c'était la règle du droit romain formulée déjà dans la loi des XII Tables : *Hominem mortuum in urbe ne sepelito neve urito*, tab. X, § 1; et cette législation fut confirmée et renouvelée dans la suite jusqu'à Dioclétien. Cf. Manly, *De locis sacris*, p. 233, n. 138. A cette époque, on trouve des sépultures chrétiennes soit dans des excavations ou galeries souterraines (hypogées, catacombes), soit en plein air, dans d'anciennes carrières aménagées à cet effet ou dans des monuments élevés en bordure des voies romaines; l'inscription : *Slava, viator*, retrouvée sur certaines tombes, invitait le passant à s'arrêter pour évoquer le souvenir du défunt, et peut-être aussi murmurer une prière. Les chrétiens observaient scrupuleusement sur ce point la loi romaine. Les corps même des martyrs ne firent pas exception à la règle générale : durant cette première période, ils furent ensevelis hors des murs.

2. Cependant la loi qui interdisait les sépultures à l'intérieur des cités tomba en désuétude vers le V<sup>e</sup> siècle. L'insécurité des campagnes, consécutive aux invasions barbares, non moins que le désir des fidèles influents de voir leur corps reposer à proximité des églises où l'on avait transporté les restes des martyrs, firent qu'à partir du V<sup>e</sup> siècle, et même dès la fin du V<sup>e</sup>, les sépultures furent admises dans l'enceinte des villes. En Occident, le II<sup>e</sup> concile de Braga (563) formule ainsi son 18<sup>e</sup> canon : « Les corps ne doivent pas être ensevelis dans les églises; tout au plus pourraient-on les ensevelir en dehors, contre les murs de l'église. » Hefele-Leclercq, *Hist. des conc.*, t. III, p. 180. Cette tolérance s'étendit bientôt à l'Orient : le Code théodosien, I, IX, tit. XVII, lex 6, avait interdit formellement la sépulture tant dans les villes que dans les églises. L'empereur Justinien, *Cod.*, I, I, tit. II, lex 2, reprenant la loi de son prédécesseur, maintint l'interdiction seulement pour les églises, il ne parle plus des cités. Enfin, au début du IX<sup>e</sup> siècle, l'empereur Léon l'Arménien publie une « novelle » ainsi conçue : *Ut cique, tam intra civitatem quam extra, mortuos sepelire liceat*. Novell., LIII, ad calcem *Cod. Just.*

3. Peu à peu, les lois même de l'Église se relâchèrent de leur sévérité. Les canons des conciles des VI<sup>e</sup> et VII<sup>e</sup> siècles maintiennent l'interdiction d'enterrer les morts à l'intérieur des édifices sacrés : Braga (563), can. 18; Auxerre (578?), can. 11; Nantes (658?), can. 6; cf. Hefele-Leclercq, *op. cit.*, t. III, p. 180, 219 et 297; *Grat.*, caus. XIII, q. II, can. 15.



Pourtant on tolère la sépulture dans l'atrium qui précède l'église, ou sous le porche, dans les dépendances de l'édifice ou contre les murs à l'extérieur. Plusieurs empereurs d'Orient furent ainsi ensevelis sous le porche de l'église des Saints-Apôtres à Constantinople, au témoignage de Nicéphore. *Hist. eccl.*, l. XIV, c. LVIII, P. G., t. CXLVI, col. 1273. Socrate affirme que la coutume prévalut d'enterrer les empereurs et les évêques dans le temple même; ainsi fut-il fait pour le corps de saint Jean Chrysostome. Socrate, *Hist. eccl.*, l. VII, c. XLV, P. G., t. LXVII, col. 836.

Pendant ce temps, en Occident, on ne construisait plus d'édifices (*memoriae*) sur les tombes des martyrs, en dehors des murs, mais on se hâta de transporter dans les églises de Rome les corps qui restaient encore dans les catacombes afin de les soustraire aux profanations des barbares (des Lombards en particulier). Cf. *Liber pontificalis*, éd. Duchesne, t. I, p. 464; t. II, p. 52.

4. A partir du IX<sup>e</sup> siècle, les conciles de Germanie acceptent que l'on enterre dans l'église même, non seulement les évêques, mais encore les abbés, les prêtres et les laïques de distinction; ainsi le concile de Mayence (813), canon 52. Cf. Hefele-Leclercq, *op. cit.*, t. III, p. 1142; *Gral.*, caus. XIII, q. II, c. 18. Les prohibitions sévères portées par Charlemagne, *ut nullus deinceps in ecclesia mortuum sepiat*, dans *Capitul.*, l. I, c. CLIII, éd. Baluze, t. I, col. 731, étaient donc restées lettre morte. Cependant on continue à exclure de l'église les cadavres des simples fidèles. Cf. Concile de Tribur (895), can. 17; Hefele-Leclercq, *op. cit.*, t. IV, p. 700.

En Orient au contraire, un point de vue nouveau a prévalu qui tend à faire de l'église un lieu de sépulture au même titre que le cimetière. On le trouve exposé dans la fameuse réponse du pape Nicolas I<sup>er</sup> à la consultation des Bulgares (866). Si le pontife interdit d'enterrer à l'église les suicidés et d'offrir pour eux le saint sacrifice, c. 98, il précise en revanche que « les chrétiens doivent être ensevelis dans les églises où l'on songera davantage à leur pour eux ». C. 99. Cf. Hefele-Leclercq, *op. cit.*, t. IV, p. 440.

L'idée fit son chemin en Occident, en sorte qu'au début du XII<sup>e</sup> siècle le pape Innocent III représente le fait d'enterrer les morts dans les églises et les monastères ou dans leur voisinage comme une coutume déjà ancienne; aussi, ajoute le pape, ne faut-il pas s'opposer aux dernières volontés et à la dévotion des fidèles, désireux de s'assurer de cette manière les suffrages des clercs et des religieux attachés à ces églises. Il va jusqu'à déclarer que le choix d'une sépulture en dehors de ces cimetières et pour des lieux nouveaux et moins religieux n'est pas raisonnable. *Decret.*, l. III, tit. XXVIII, c. 3.

Les c. 5 et 6 du même titre des Décrétales nous montrent que, dès le XI<sup>e</sup> siècle, l'inhumation des laïques à l'intérieur même des églises était chose admise dans le droit.

Sans doute entendait-on par église non seulement l'édifice lui-même, mais aussi ses dépendances, en particulier le porche et l'atrium qui précédaient les basiliques anciennes; car l'intérieur même de l'église dut rapidement devenir trop étroit, surtout si l'on voulait observer les règles anciennes qui interdisaient d'enterrer un corps sur un autre. Concile d'Auxerre (578), can. 5; cf. Hefele-Leclercq, *op. cit.*, t. III, p. 219. L'atrium lui-même tendant à disparaître et le porche évoluant vers des dimensions réduites, le cimetière se groupa devant l'église ou autour d'elle, conservant la disposition de cour fermée, entourée parfois, comme à Pise, de portiques. Le champ du repos devint ainsi et resta longtemps une sorte de dépendance de l'église.

4. La coutume, reconnue par le droit, d'admettre indistinctement n'importe quelle sépulture à l'intérieur de l'église s'était heurtée rapidement à des impossibilités matérielles. Aussi ne faut-il pas s'étonner que Boniface VIII (1294-1304), revenant sur la décision prise moins d'un siècle auparavant par Innocent III, ait interdit de s'opposer aux dernières volontés des fidèles qui, à l'encontre de l'ancien usage, choisiraient leur sépulture dans un lieu « moins religieux ». L. III, tit. XII, c. 2, in *VP*.

Néanmoins clercs et fidèles continuèrent, à défaut de prohibition positive, à se faire enterrer dans les églises. Ce fut souvent l'occasion de compétitions regrettables et même d'abus. Van Espen dit que l'église était devenue lieu de sépulture des riches et des puissants, tandis que le cimetière proprement dit était dédaigné et laissé au vulgaire. *Jus eccl. univers.*, pars II<sup>a</sup>, tract. XXXVIII, n. 33-34.

L'Église fit sentir sa réprobation et, sans porter de lois formelles, elle exhorta à créer ou à utiliser les cimetières en dehors de l'église. L'édition du Rituel publiée en 1752 par Benoît XIV, et dont le texte resta la norme jusqu'à la promulgation du Code, traitait la question en ces termes : *Ubi viget antiqua consuetudo sepiendi mortuos in cemeterio retineatur, et, ubi fieri potest, restituatur. At vero, cui locus sepulturae dabitur in ecclesia, humi tantum delat. Cadavera autem prope altaria non sepiantur*. Tit. VI, c. I, n. 2. D'ailleurs, à partir du XVIII<sup>e</sup> siècle, les lois civiles elles-mêmes tendirent à interdire la sépulture dans les églises et à écarter les cimetières des habitations pour raisons d'hygiène publique. L'Église n'eut pas beaucoup de peine à accepter cette réglementation, à laquelle d'ailleurs il lui eût été impossible de résister. Cf. Cavagnis, *Institut. jur. eccl.*, t. III, n. 298 sq. Le cimetière redevint ainsi peu à peu l'unique champ des morts.

5. Aujourd'hui, le droit du Code, restaurant l'ancienne discipline, renferme cette défense formelle : *In ecclesiis cadavera ne sepiantur*, Can. 1205. Il n'y a d'exception que pour la dépouille mortelle des évêques résidentiels, abbés ou prélats *nullius*, qui peuvent être ensevelis dans leur propre église, sans que l'on puisse dire que ce soit une obligation, malgré l'emploi du terme *sepiendi*; c'est plutôt la reconnaissance d'un droit strict, auquel il est possible de renoncer. Cf. Matth. a Coronata, *De locis et temp. sacris*, n. 138 b; Vermeersch-Creusen, *Epitome jur. can.*, t. II, n. 514. Le même canon 1205 permet aussi de déposer dans une église la dépouille du souverain pontife, des cardinaux et des personnages royaux (probablement aussi, par analogie, celle des chefs d'États à constitution non monarchique).

Pour les simples fidèles, et même pour les évêques titulaires, les prêtres, les clercs, les religieux, le lieu normal de sépulture est le cimetière, à l'exclusion de l'église. Par église, il faut entendre aussi une crypte souterraine, lorsqu'elle est affectée au culte divin. *Comm. d'interpr.*, 16 octobre 1919, *Acta apost. Sedis*, t. XI, p. 478. L'interdiction de la sépulture dans les églises s'étend même à celle des ossements, de sorte qu'on ne saurait tolérer la pratique des fidèles qui expriment par testament la volonté de faire transférer leurs restes dans une église lorsque leur dépouille mortelle aura séjourné un certain temps dans le cimetière commun. S. C. du Concile, 10-13 décembre 1927, *Acta apost. Sedis*, t. XX, p. 261.

Toutefois, le Code ne réprobat pas positivement l'usage de la sépulture dans les églises, une coutume centenaire ou immémoriale qui, au jugement de l'Ordinaire, ne pourrait être supprimée, pourrait justifier la tolérance de cet usage, Can. 5. Une dispense accordée par l'Ordinaire en cas urgent ou par le souve-







épouvantable de faire payer le prix d'un tombeau », dit le 16<sup>e</sup> canon du concile de Tribur (895), Hefele-Leclercq, *Hist. des conciles*, t. iv b, p. 700. Cf. *Decret.*, l. III, tit. xxviii, c. 13; l. V, tit. iii, c. 8 et 9. Cependant, selon le même droit, il ne serait pas illicite de percevoir une redevance, non comme prix du tombeau, mais à un autre titre légitime, par exemple pour assurer l'entretien du cimetière, l'ornementation des tombes, ou la sustentation des ministres du culte. Cf. Many, *De locis sacris*, n. 152. *c)* Autant que faire se pourra, on séparera les tombeaux des prêtres et des clercs de ceux des laïcs et on les placera dans un lieu plus décent; en outre, là où on pourra le faire commodément, on préparera des tombes distinctes les unes pour les prêtres, les autres pour les ministres inférieurs de l'Eglise. Enfin, dans la mesure où la chose pourra se faire facilement, les corps des petits enfants, morts avant d'avoir atteint l'âge de la raison, auront eux aussi un lieu de sépulture à part ou des tombeaux distincts. Can. 1209. — *d)* Par mesure d'hygiène publique non moins que de sécurité et de respect, chaque cimetière devra être entouré de tous côtés par une solide clôture. Can. 1210. Ceux qui en ont la charge (Ordinaires des lieux, curés, supérieurs de maisons religieuses) veilleront à ce que les épitaphes et la décoration des monuments funèbres ne contiennent rien de contraire à la piété catholique. L'Eglise ne trouve pas mauvais que l'on orne de fleurs les tombes de ceux qui sont morts dans le Christ, ni qu'on y allume des lampes, même électriques; cependant, dit une décision de la S. C. des Rites rendue pour le diocèse de Rome, « l'esprit de l'Eglise est que ces lumières et ces fleurs ne soient pas seulement l'expression du souvenir et une consolation pour les vivants, mais encore un témoignage et une profession de la foi catholique en la résurrection des morts et en la vie éternelle. » *e)* Partout où la loi civile ne s'y oppose pas, et dans la mesure du possible, on organisera une enceinte pour y ensevelir ceux auxquels la sépulture ecclésiastique n'est pas accordée. Can. 1212. A défaut de ce cimetière, on s'efforcera de réserver dans le cimetière paroissial un lieu distinct et non béni ayant la même destination. Si cela même n'est pas possible, la sépulture sera faite dans le cimetière commun sans les cérémonies religieuses accoutumées.

4. *Inhumation et exhumation.* — Le canon 1213 ne fait que rappeler une obligation de droit naturel, en recommandant de ne livrer à la terre les cadavres qu'après un intervalle de temps suffisant pour qu'aucun doute ne subsiste sur la mort. Les lois civiles donnent à ce sujet des précisions auxquelles il faut se tenir.

Quand un cadavre a reçu la sépulture ecclésiastique d'une manière *définitive*, on ne peut l'exhumer sans une permission de l'Ordinaire; et celui-ci n'accordera pas cette autorisation si le cadavre en question ne peut être distingué des autres corps d'une façon certaine. Can. 1214. L'autorité civile, lorsqu'elle ne prescrit pas elle-même l'exhumation (pour des motifs d'ordre judiciaire ou de simple police), exige d'ordinaire qu'une demande d'autorisation préalable lui soit adressée. Lorsque le permis d'exhumer a été accordé par le pouvoir séculier (ordinairement par le maire, décret du 15 avril 1919), on ne serait pas dispensé, au moins en théorie, de solliciter l'autorisation du supérieur ecclésiastique compétent.

Cette autorisation n'est pas requise, aux termes mêmes du canon 1214, lorsque la sépulture n'a été que *provisoire*. Ce fut le cas, durant la guerre 1914-1918, des corps de nombreux soldats ensevelis à la hâte en des cimetières improvisés à l'arrière du front, et d'où les familles eurent dans la suite le droit de les faire exhumer. En dehors de ces circonstances excep-

tionnelles, si l'on se trouve dans l'obligation d'enterrer momentanément un corps en dehors du cimetière, le Rituel, tit. vi, c. i, n. 24, demande que l'on place une croix du côté de la tête sur la tombe provisoire, et que le transfert dans le lieu sacré se fasse aussitôt que possible.

III. DES FUNÉRAILLES. — Selon la définition donnée au canon 1204, les funérailles comportent trois actes distincts : la levée du corps et son transfert à l'église; la fonction liturgique accomplie à l'église, qui comprend : l'office des défunts, la messe ou tout au moins l'absoute; la conduite au cimetière. De chacun de ses actes le Code détermine les modalités juridiques, laissant au Rituel le soin de préciser l'ordre liturgique, tit. vi, c. iii, *Exsequiarum ordo*.

1<sup>o</sup> *Obligation.* — 1. Avant d'être ensevelis, les corps des fidèles défunts doivent être transportés dans l'église où se célébreront les funérailles. Can. 1215. On doit aussi, les obsèques terminées, accompagner le cadavre jusqu'au lieu de la sépulture, en se conformant aux prescriptions des livres liturgiques. Can. 1231. — 2. L'obligation d'accomplir ces divers actes est *grave* de sa nature, puisque le Code requiert une « cause grave » ou une « grave nécessité » (can. 1215 et 1231) pour en être exempté. On pourra considérer comme un motif suffisant de ne pas transporter le corps à l'église : une défense portée par la loi civile, une épidémie dangereuse, le défaut absolu du temps, mais non pas le mécontentement des fidèles ou du clergé, ni même une coutume contraire, qui, si elle existe, doit être réprochée. *Comm. d'interpr.*, 16 octobre 1919, *Acta apost. Sedis*, t. xi, p. 479. — 3. Il va de soi qu'il faudra un motif plus grave pour l'omission de tous les rites des funérailles ou de la plupart d'entre eux, que pour l'omission de quelques-uns seulement. S'il y a impossibilité de transporter le corps à l'église, on doit avertir la famille que la cérémonie (avec messe et absoute) peut se faire *etiam præsentè moraliter cadavere*. S. C. des Rites, 28 février 1920. — 4. Le clergé n'est pas dispensé d'accompagner le cadavre, du seul fait que celui-ci est transporté en voiture traînée par des chevaux. S. C. des Rites, 5 mars 1870, n. 3212. — 5. A défaut de ministre qualifié, un diacre peut, avec la permission de l'Ordinaire ou du prêtre qui en a charge, faire les cérémonies des funérailles; mais cette autorisation ne lui sera donnée que pour un motif grave; en cas de nécessité la permission est légitimement présumée. *Rituel*, tit. vi, c. iii, n. 19.

6. Il faut noter enfin que toutes ces prescriptions ne s'appliquent strictement qu'à la première sépulture; lorsque les cérémonies ont été faites une fois en entier, il n'y a pas obligation de les réitérer à l'occasion du transfert du cadavre en un autre lieu de sépulture. S. C. du Concile, 12 janvier 1924. De là, pour les morts ramenés du front, la liberté laissée aux familles de faire faire les cérémonies qu'elles veulent et par qui elles veulent, aucun curé ne pouvant, à cette occasion, revendiquer de vrais droits. *Acta apost. Sedis*, t. xvi, p. 189.

2<sup>o</sup> *Prescriptions canoniques réglementant cette obligation.* — Nous n'avons pas à les détailler dans ce dictionnaire; elles se rapportent principalement à l'église où doivent se faire les funérailles et au lieu où doit se faire l'inhumation, subsidiairement aux droits du curé relativement à la présidence des funérailles. La seule question qu'il faille soulever ici est celle de la participation au cortège funèbre de diverses sociétés plus ou moins manifestement hostiles à la religion, surtout quand ces sociétés prétendent exhiber leurs emblèmes. Il faut tenir compte des coutumes et des traditions de chaque pays. Les emblèmes maçonniques sont de toute évidence prohibés; nombre d'évêques de France ont récemment interdit la pré-

sence du drapeau rouge, en tant qu'emblème révolutionnaire. Il faut s'en tenir sur ce point aux directives locales qui, d'ailleurs, ne sont pas forcément immuables. Si des emblèmes interdits étaient déployés malgré l'interdiction du clergé, celui-ci devrait se retirer du cortège; et de même quitter l'église si on les y introduisait de force, sauf le cas où la messe serait déjà commencée. Quant aux autres emblèmes ou insignes de sociétés non réprouvées et non hostiles à l'Église, syndicats, sociétés sportives, mutualités, etc., une réponse de la S. C. des Rites, du 15 décembre 1922, *Acta apost. Sedis*, t. XVI, p. 171, déclare qu'on peut les admettre dans les églises.

IV. CONCESSION OU REFUS DE LA SÉPULTURE ECCLÉSIASTIQUE. — Le principe, formulé par le Code, can. 1239, est que la sépulture ecclésiastique, étant un droit spirituel, ne peut être accordée qu'aux seuls baptisés; elle prolonge en quelque sorte la communion que les fidèles ont eue entre eux sur la terre. En conséquence, sont exclus de cette communion visible tous les adultes qui ne sont pas membres de l'Église et tous les enfants morts sans baptême, même s'ils sont nés de parents catholiques. Il arrive cependant parfois qu'un enfant nouveau-né, mort sans avoir été baptisé, soit enseveli avec sa mère décédée en même temps que lui : encore que cette pratique ne soit pas conforme à la rigueur du droit, il semble qu'on puisse la tolérer à cause de la difficulté qu'il y aurait à s'opposer à cette manière de faire; et les auteurs sont d'accord pour dire que, dans ce cas, le cimetière n'est pas violé. Cf. Wernz, *Jus decretal.*, t. III, n. 781, note 47; *ibid.*, n. 471 et 727.

1<sup>o</sup> *Concession de sépulture.* — 1. On doit accorder la sépulture ecclésiastique à tous les baptisés (catholiques) à moins qu'ils n'en soient privés expressément par le droit. Pour les non-baptisés, l'exclusion de la sépulture ne revêt pas le caractère d'une peine, d'une privation, car ils n'y ont aucun droit. Pour les baptisés au contraire, cette exclusion a un caractère pénal : en conséquence elle est de stricte interprétation, can. 19; l'octroi de la sépulture sera la règle, le refus sera l'exception. On n'urgera ce refus que dans les cas bien caractérisés et pour des délits publics et on maintiendra la loi favorable toutes les fois que subsistera un doute de droit ou de fait.

2. Les catéchumènes qui, sans aucune faute de leur part, meurent avant d'avoir reçu le baptême, sont assimilés aux baptisés. En effet, chez eux, le baptême de désir est censé les avoir unis au Christ. Cf. Wernz, *Jus decretal.*, n. 781, note 16. Le Code met ainsi un point final à une antique controverse entre moralistes ou canonistes. Il va de soi que si le catéchumène avait par sa faute indûment retardé son baptême, il serait exclu de cette faveur.

2<sup>o</sup> *Refus de sépulture ecclésiastique.* — L'Église, par manière de peine, prive de sa sépulture ses enfants indignes qui meurent impénitents. Le droit détermine de façon précise les cas dans lesquels le ministre même des funérailles appliquera cette peine en s'abstenant, sans qu'il soit besoin de recourir au supérieur compétent, à moins qu'il ne s'agisse d'un cas douteux. Mais comme cette privation revêt un caractère odieux, le ministre se gardera de l'étendre au delà des diverses catégories d'indignes énumérées au canon 1240; il s'en tiendra strictement à la détermination du droit actuel, qui, sur beaucoup de points, a mitigé les anciennes dispositions.

1. *Restriction préalable.* — On notera en particulier la clause qui tempère l'application de cette privation pénale : *non ante mortem aliqui dederint parentibus signa.* — a) Cette restriction s'applique à toutes et à chacune des classes d'indignes énumérées dans la suite des canons; il ne subsiste donc aucune des

exceptions dont l'ancienne discipline frappait certains coupables *même repentants.* — b). Aujourd'hui, le Code requiert des signes de pénitence certains, mais peu considérables, *aliqua*; toute manifestation indiquant le regret du passé ou le retour à Dieu et à sa religion sera, au moment suprême, regardée comme suffisante, par exemple : le fait d'appeler un prêtre (encore que celui-ci n'ait pu arriver avant la mort), baiser un crucifix, invoquer le nom de Jésus, faire un acte de contrition et autres actes semblables. Au contraire, même une absolution donnée (sous condition) par un prêtre survenant par hasard ou appelé par la famille, ne rendrait pas le droit à la sépulture à un indigne déjà dans le coma ou ayant perdu connaissance. C'est un devoir pour le ministre du culte de s'assurer que des signes de pénitence ont été vraiment donnés : pour cela, l'affirmation même d'un seul témoin, pourvu qu'il soit digne de foi, est suffisante. On aura soin de faire en sorte que ces signes de repentir soient connus du public, afin de prévenir le scandale. Ainsi, il n'est plus nécessaire, comme autrefois, d'exiger des rétractations publiques spécifiées et détaillées.

2. *Sujets exclus.* — D'après le droit actuel, sont considérés comme indignes et, en conséquence, privés de la sépulture ecclésiastique :

a) *Les apostats notoires et ceux qui ont notoirement adhéré à une secte hérétique, schismatique, à la franc-maçonnerie ou à d'autres sociétés du même genre.*

a. Par apostats, il faut entendre ceux qui ont totalement renié la foi chrétienne (can. 1325, § 2), soit en passant au judaïsme, à l'islamisme ou au paganisme, soit en rejetant toute croyance et en professant l'athéisme, ou le matérialisme; de plus, cette apostasie doit être notoire au sens du canon 2194. — b. Le seul délit d'hérésie ou de schisme, bien qu'entraînant l'excommunication (c. 2314), n'est pas par lui-même une cause suffisante de privation de sépulture; il faut l'inscription ou adhésion notoire à une secte.

c. Pour les sociétés maçonniques ou autres du même genre, elles sont ordinairement secrètes; mais cela importe peu pourvu que l'adhésion soit notoire. De cette catégorie font partie les sociétés anarchistes, communistes, nihilistes, mais pas nécessairement les partis socialistes, s'ils veulent seulement s'emparer du pouvoir et non le détruire. Les adhérents au parti socialiste ne paraissent donc pas devoir être privés de sépulture religieuse, si, individuellement, ils ne sont pas pécheurs publics. — d. Au nombre des sectes hérétiques, il faut compter à juste titre les groupements de spirites ou de théosophes.

b) *Les excommuniés et les interdits, mais seulement après sentence condamnatrice ou déclaratoire.* — Le texte du Code met fin aux hésitations concernant la qualité de l'excommunication : avant le Code, quelques auteurs prétendaient que même les excommuniés tolérés devaient être privés de sépulture religieuse, pourvu qu'ils aient été dénoncés comme tels; cf. Reiffenstuel, *Jus can. univers.*, t. III, tit. XXVIII, n. 85-86. D'autres, parmi les plus récents, pensaient que la peine ne s'appliquait qu'aux *vitandi*, cf. Many, *De locis sacris*, n. 218. Le Code ayant changé la notion de l'excommunication à éviter et distingué comme trois degrés dans l'excommunication (can. 2258-2259), a adopté une discipline moyenne. Désormais, perdent leurs droits à la sépulture ecclésiastique les seuls excommuniés ou interdits dont la peine a été ou infligée par sentence (condamnatrice) ou rendue publique par l'autorité compétente (sentence déclaratoire) : de toute façon leur indignité sera notoire. On ne pourra donc priver de sépulture religieuse les députés ou sénateurs qui ont voté la loi de séparation, ou les détenteurs des biens ecclésiastiques du seul chef de l'excommunication encourue; mais on devra

les considérer comme pécheurs publics et manifestes, sauf rétractation, comme il a été dit plus haut.

c) *Ceux qui de propos délibéré se sont donné la mort.*

Il s'agit ici du suicide proprement dit, c'est-à-dire :  
a. *complet*, la mort ayant résulté de l'acte criminel; si, au contraire, quelqu'un s'était seulement blessé et mourait peu après d'une autre maladie, il n'y aurait pas suicide proprement dit, mais seulement tentative de suicide ou suicide avorté (cf. can. 2212). Délit que le Code frappe d'autres peines, can. 2359, § 2, mais non de la privation de sépulture. — b. *certain*, de sorte que, si l'on doute que la mort soit volontaire ou bien le résultat d'un accident, d'une imprudence, d'une maladie, on accordera la sépulture religieuse. — c. *morellement coupable*, car si quelqu'un, par suite d'une conscience erronée, se donnait la mort pour éviter un nouveau péché, il n'y aurait pas faute grave formelle. Normalement la passion, la colère ou le désespoir, qui sont les causes ordinaires du suicide, n'empêchent pas celui-ci d'être pleinement volontaire et de constituer un péché mortel; dans les cas pourtant où il serait à presumer que le suicide n'est plus un acte humain, il ne ferait pas encourir la sanction pénale. Le cas de folie est beaucoup plus admissible, encore qu'il ne soit pas toujours aisé à discerner. En général, on pourra présumer la folie si auparavant le suicidé, tout en étant un homme honnête et pieux, était atteint de mélancolie ou de neurasthénie, s'il parlait fréquemment ou avait déjà tenté de se suicider. Ordinairement, il est permis de s'en tenir au certificat du médecin, qui suffit dans la plupart des cas à écarter le scandale; dans certaines régions, on n'aura pas de peine à se montrer indulgent et bienveillant, car l'opinion régnante est que nul ne saurait se tuer de sang-froid. Une crainte grave ou une très grande douleur pourrait parfois expliquer le suicide d'enfants ou de jeunes filles, pour en juger sagement, on se reportera à la vie antérieure et aux antécédents du défunt. Cf. *Collationes Brugenses*, t. xvi, p. 353; *Collat. Namurcenses*, t. xviii, p. 277. — d. *directement voulu*, car si quelqu'un ne cherche pas à s'ôter la vie, encore qu'il soit imprudent ou téméraire, il n'y a pas de suicide proprement dit. — e. *enfin public*, car si le suicide, quoiqu'imputable, n'est connu que de la famille et de peu de personnes (médecin, infirmière), on ne saurait le faire connaître sans infamie; aussi peut-on accorder la sépulture ecclésiastique.

d) *Ceux qui sont morts dans un duel ou d'une blessure qu'ils y ont reçue.* — Il s'agit d'un duel proprement dit. Voir *DUEL*, t. iv, col. 1845. Une réponse de la S. C. du Concile à l'évêque de Ratisbonne a assimilé au duel les combats en usage entre étudiants des universités allemandes (*Mensur*), même si tout danger de blessure grave était écarté. *Acta apost. Sedis*, t. xviii, p. 132. Il importe peu que la mort ait lieu sur le champ, ou en dehors du terrain du duel, pourvu qu'elle soit due à une blessure reçue au combat. On notera que la lettre de l'ancienne discipline refusait la sépulture religieuse même aux duellistes qui s'étaient repentis et avaient été absous avant de mourir. Voir *DUEL*, t. iv, col. 1855. Cependant en France, beaucoup de moralistes, écrivant avant le Code, préconisaient déjà l'indulgence à l'égard des repentants, cf. Many, *De locis sacris*, n. 220. Cette discipline adoucie est devenue la règle aujourd'hui.

e) *Ceux qui ont donné ordre de livrer leur corps à la crémation.* — Nous avons dit (col. 1885) qu'il fallait de leur part un ordre formel, et non pas seulement l'inscription à une société dont les membres se font normalement mener, à moins que la crémation ne soit le but unique de l'association. Si le mandat a été rétracté et que l'on puisse en faire la preuve d'une manière quelconque, il n'y a plus lieu d'appliquer la

sanction; cf. can. 2209, § 5. Mais, si le défunt a maintenu sa volonté jusqu'à la mort, on ne peut lui accorder la sépulture religieuse, même si, comme le veut le droit (can. 1203, § 2), la crémation n'a pas lieu. *Comm. d'interpr.*, 10 novembre 1925, *Acta apost. Sedis*, t. xvii, p. 583. Si dans un cas extraordinaire, qui se réaliserait difficilement, vu le nombre des documents ecclésiastiques sur la question et la publicité qui leur a été donnée, quelqu'un par ignorance et de bonne foi avait ordonné de livrer son corps à la crémation, on ne pourrait lui appliquer légitimement les pénalités du droit; mais, dans ce cas, la bonne foi devra être prouvée et non présumée. Cf. Many, *De locis sacris*, n. 213; Matth. a Coronata, *De locis et temp. sacris*, n. 132 c.

On userait de la même indulgence à l'égard du défunt qui, bien disposé à ses derniers instants, aurait oublié de rétracter expressément un ordre de crémation.

f) *Les autres pécheurs publics et manifestes.* — Il faut entendre par là ceux qui se rendent coupables de certains délits extérieurs particulièrement graves soit en eux-mêmes, soit surtout en raison du scandale qui en résulte. Le scandale, d'après lequel on devra apprécier la gravité publique d'une faute et le dommage causé à la société, est souvent chose relative et variable suivant les circonstances de temps, de lieux ou de personnes. Ainsi, dans l'ancienne France, les comédiens étaient considérés comme pécheurs publics, alors que le droit commun ne contenait rien de semblable. Cf. Many, *op. cit.*, n. 221. En revanche les violateurs du précepte de la confession et de la communion annuelles étaient privés de la sépulture ecclésiastique, depuis la publication du fameux canon, *Omnis utriusque sexus*, du IV<sup>e</sup> concile du Latran (1215). Denz.-Bannw., n. 437. Cf. l'ancien Rituel (antérieur au Code), tit. vi, c. ii, n. 6. Or, depuis nombre d'années ces textes, pourtant formels, avaient reçu une interprétation bienveillante des évêques et curés de beaucoup de pays. Cf. Many, *op. cit.*, n. 220, 3<sup>e</sup>. Il appartient donc à l'Ordinaire et, à son défaut, à la coutume, de déterminer en quoi consiste le péché public et manifeste, qui, à défaut de pénitence, doit entraîner la privation de sépulture religieuse.

On pourra considérer comme pécheurs publics en France : ceux qui vivent *notoirement* dans l'état de concubinage, d'adultère, de divorce (lorsqu'il leur est imputable); ceux qui notoirement meurent dans l'acte même d'un péché grave, comme serait un vol important, un homicide, un adultère ou une fornication; ceux qui refuseraient de recevoir le prêtre par impiété ou mépris, mais non ceux qui, par insouciance ou négligence, ajourneraient indûment la réception des sacrements qui leur sont proposés. Quant à ceux qui négligent gravement ou même ont abandonné leurs devoirs religieux (assistance à la messe du dimanche, confession et communion pascales), il semble que la coutume en France soit de les traiter avec indulgence, lorsqu'ils agissent ainsi par négligence, intérêt ou ignorance (non par irréligion ou mépris), et pourvu que par ailleurs ils s'abstiennent d'actes ou de propos antireligieux; c'est d'après l'ensemble de leur conduite qu'on jugera de leurs sentiments intimes. En Belgique et en Italie, ces mauvais chrétiens sont traités avec plus de sévérité; cf. Vermeersch-Creusen, *Epitome jur. can.*, t. ii, n. 549, 6<sup>e</sup>; on ne tolère que des manquements espacés, non habituels : *per aliquot annos*, dit De Meester, *Compendium jur. can.*, t. iii, n. 1237; *semel aut iterum*, dit Claves-Simenon, *Manuale jur. can.*, t. iii, n. 53, à propos du devoir pascal. Une des raisons qui peuvent sinon soustraire à la rigueur de la loi, du moins incliner à la bienveillance, c'est la crainte du scandale que pourrait causer un enterrement civil dans des régions où une telle manifestation est chose



comme ou a peu près connue. Many, *op. cit.*, n. 221, 1<sup>re</sup>.

On notera enfin qu'une sorte de conflit pourra s'élever entre le for interne et le for externe, lorsqu'un moribond (par exemple un divorcé et civilement remarié) se trouve au for de la conscience suffisamment disposé pour que le prêtre puisse lui donner l'absolution, sans que, pour autant, il ait pu donner publiquement, à cause d'inextricables difficultés de famille, les signes extérieurs de pénitence requis par le Code. Dans ce cas, le devoir du ministre est de procurer avant tout le salut de l'âme. Si rien n'a pu être fait au for externe, la sépulture religieuse ne pourra être accordée à ce pécheur public.

3. *Cas douteux.* — Lorsque des doutes subsistent sur la conduite à tenir dans un cas donné, on devra, si le temps le permet, consulter l'Ordinaire du lieu. Can. 1240. Ce recours s'imposera davantage encore si l'état des esprits pouvait faire craindre quelques désordres. Les statuts de certains diocèses en font une obligation dans tous les cas de refus de sépulture.

Si malgré tout, après examen, le doute persiste, on accordera la sépulture ecclésiastique, de manière cependant à éviter le scandale : cette norme favorable du Code vaut aussi bien pour l'Ordinaire consulté que pour le ministre qui n'a pas eu le temps de recourir. Dans les cas ordinaires, le scandale sera normalement écarté par la divulgation des signes de repentir donnés par le mourant. Dans les cas douteux, le moyen d'empêcher que l'indulgence ne tourne au mépris de la religion, en même temps que d'échapper au soupçon de vénalité, sera souvent de n'accorder que les funérailles les plus simples : le refus des solennités accoutumées est expressément indiqué par le Saint-Office dans les cas où le suicide est douteux, ou lorsqu'il s'agit de pécheurs publics qui ont donné des signes de repentir mais n'ont pu être absous. S. Office, 16 mai 1866 et 6 juillet 1898. Cf. Gasparri, *Fontes jur. can.*, t. IV, n. 993 et 1201.

#### 4. *Conséquences de la privation de sépulture.*

a) Cette privation entraîne l'interdiction de célébrer non seulement la messe des funérailles, mais encore toute messe anniversaire et tout office funèbre public pour le défunt. Can. 1241. On considère en effet ces rites ou suffrages comme le complément ou l'accessoire des funérailles. En 1842, le pape Grégoire XVI interdit qu'une messe anniversaire fût célébrée pour la reine protestante de Bavière, décédée l'année précédente, alors même que l'on mettait en avant la célébration d'un office pour tous les défunts de la famille royale (qui était catholique). En revanche, il n'est pas interdit aux fidèles de prier pour le défunt, de façon privée (même à l'église ou dans un lieu public), ni aux prêtres de célébrer des messes privées (c'est-à-dire sans annonce ni solennité), tout scandale étant écarté ; la chose est davantage indiquée encore lorsqu'on a quelques raisons de penser que le moribond a pu se repentir au dernier moment ou qu'il était dans une certaine bonne foi. Cependant, s'il s'agit d'un excommunié *vitandus*, le canon 2262 n'autoriserait la célébration de la messe que pour sa conversion ; le prêtre ne pourrait offrir le saint sacrifice pour un défunt, même de façon privée, lorsque son impénitence finale est avérée.

b) Le Code prévoit des peines contre les violateurs des lois concernant le refus de la sépulture ecclésiastique, à savoir : a. Ceux qui oseraient donner des ordres ou exercer une contrainte en vue de procurer la sépulture ecclésiastique à des infidèles, apostats, hérétiques, schismatiques, excommuniés ou interdits, ou à toutes autres personnes, tels les pécheurs publics, qui n'y ont pas droit, encouront par le fait même une excommunication non réservée. Can. 2339. La peine étant de stricte interprétation ne frappera que ceux

qui auront indûment imposé les trois actes qui constituent la sépulture, et non pas seulement un ou deux d'entre eux, à moins que l'omission ne se soit produite pour une cause extrinsèque et indépendante de la volonté des coupables. Aucune sanction n'est portée contre les exécutants, mais les mandants et tous leurs complices encouront la même peine. Cf. Capello, *De censuris*, n. 401. - b. Ceux qui spontanément, sans aucune contrainte venant de l'autorité civile ou résultant de la violence, auront donné la sépulture ecclésiastique complète aux personnes énumérées ci-dessus, sont frappés *ipso facto* d'un interdit *ab ingressu ecclesie* réservé à l'Ordinaire. Cette peine ne vise guère que les ecclésiastiques ministres des funérailles. - c. Lorsque le cadavre d'un excommunié *vitandus* aura été indûment enseveli dans un cimetière ou un lieu sacré destiné à la sépulture des fidèles, on devra, si la chose peut se faire sans grave inconvénient, l'exhumer et l'enterrer dans un cimetière profane, ou du moins dans la partie du cimetière non bénite réservée à cet effet. Can. 1242. L'inconvénient grave sera souvent l'interdiction de ce transport par la loi civile.

d. On notera enfin que les normes que nous venons de rappeler concernant le refus de sépulture ne sont, en l'absence de tout scandale et de tout mépris pour l'autorité de l'Eglise, que des lois ecclésiastiques. Si leur exacte observation devait, dans certains cas exceptionnels, entraîner pour les ministres du culte de lourds dommages ou de graves inconvénients, il y aurait lieu d'en tempérer les rigueurs et, le danger de scandale étant écarté, d'accorder tout ou partie des rites religieux. Cf. Matth. a Coronata, *De locis et temp. sacris*, n. 266, 4<sup>e</sup>; Vermeersch-Creusen, *Epitome*, t. II, n. 550.

V. INSCRIPTION ET TAXES FUNÉRAIRES. - 1<sup>re</sup> *Registre des décès.* — Les funérailles étant achevées, le ministre inscrira dans le livre des sépultures le nom et l'âge du défunt, le nom de ses parents ou du conjoint, la date du décès, les sacrements reçus par le défunt et le nom de celui qui les a administrés, enfin le lieu et la date de la sépulture. Can. 1238.

L'obligation de faire cette inscription grève directement le ministre qui a fait les funérailles, et indirectement le curé ou le recteur d'église à qui incombe le soin de confectionner et de tenir à jour le registre des décès ; si donc ils se sont fait remplacer pour l'accomplissement de la cérémonie, ils doivent veiller, à défaut de l'officiant, à ce que l'inscription soit exactement faite. Le registre des décès est un des livres paroissiaux dont la tenue est prescrite aux curés par le canon 470.

2<sup>o</sup> *Taxes funéraires.* - 1. *Nature.* — Ce sont des contributions pécuniaires ou en nature que les fidèles versent aux ministres du culte à l'occasion des funérailles, tant pour couvrir les frais de celles-ci que pour assurer au clerge une honnête subsistance ; il n'y faut donc pas voir le prix d'une fonction spirituelle, prix qui ne pourrait être exigé sans simonie. Cf. Matth. a Coronata, *op. cit.*, n. 242-244.

Dans l'antiquité chrétienne on mit une grande rigueur à interdire toute exigence ou exaction de la part des clercs en cette matière : *Potiùs vero aut aliquid exigi omnino prohibemus, ne (quod valde irreligiosum est) aut venalis (quod absit) Ecclesia dicatur, aut vos de humanis videamini moribus gratulari, si ex eorum cadaveribus studeatis querere quolibet modo compendium*, écrivait en 598 à un évêque de Sardaigne le pape saint Grégoire I<sup>er</sup>. *Grat.*, II<sup>e</sup> pars, caus. XIII, q. II, c. 12. Cependant les offrandes libres et spontanées des fidèles faites à l'occasion des funérailles d'un parent furent toujours permises, ainsi qu'en témoignait la même lettre de saint Grégoire. Bien plus, le IV<sup>e</sup> concile de Carthage (can. 95) avait déjà décrété l'excommu-

nication contre ceux qui oseraient ne pas remettre à l'église les offrandes funéraires ou ne les remettre que tardivement. *Grad.*, II<sup>e</sup> pars, caus. XIII, q. II, c. 9; cf. c. 15, 16. Le droit décrétalien non seulement approuva comme louable la coutume de donner quelque chose aux églises ou aux clercs à l'occasion des sépultures, mais encore il reconnut aux évêques le droit de contraindre les fidèles à payer les taxes funéraires déterminées par les lois diocésaines ou des coutumes légitimes. *Decret.*, I, V, tit. III, c. 42. En revanche, les souverains pontifes s'élevèrent avec force contre les abus qui consistaient à refuser la sépulture aux pauvres incapables de payer, ou à différer les obsèques tant que le prix des funérailles n'avait pas été versé d'avance. Cf. Wernz. *Jus decretal.*, t. III, n. 786. Aujourd'hui le Code donne des règles précises au sujet de ces emoluments.

2. *Détermination.* — C'est aux Ordinaires des lieux qu'il appartient de dresser, s'il n'en existe pas par ailleurs, un tarif des taxes funéraires à percevoir dans leurs diocèses respectifs. Pour l'établissement de ces taxes, il prendront l'avis du chapitre de l'église cathédrale et, s'ils le jugent opportun, celui des vicaires forains (doyens) du diocèse et des curés de la ville épiscopale; en outre, ils tiendront compte des coutumes légitimes et de toutes les circonstances de personnes et de lieux. Les droits de chacun seront établis avec une sage modération, afin d'écartier tout danger de litige et de scandale. Can. 1234.

En Belgique, beaucoup de régions n'ont pas de tarifs funéraires uniformes imposés à tout un diocèse; ils sont remplacés par des coutumes locales, variables suivant les lieux, mais qui, approuvées par l'Ordinaire, ne pourraient être changées arbitrairement. Cf. Clayes-Simonon. *Manuel par. can.*, t. III, n. 19. Il en est de même en Espagne. Ferreres. *Instil. canonicæ*, t. II, n. 161.

3. *Application.* — a) Lorsque, dans les tarifs funéraires, plusieurs classes sont prévues, les intéressés peuvent choisir librement celle qui leur convient. Nul ne saurait être contraint à choisir une classe plus élevée, même sous prétexte qu'il n'a pas fourni sa contribution pour l'entretien de l'église ou l'œuvre du denier du culte; dans ce dernier cas une demande d'indemnité pour l'arriéré peut être légitime, si l'Ordinaire en a ainsi décidé. — b) Les religieux, même exempts, sont tenus de se conformer aux tarifs du diocèse où se trouve leur maison; ils ne peuvent rien exiger au delà. *Comm. d'interprét.*, 6 mars 1927, *Acta apost. Sedis*, t. XX, p. 161. — c) Il est absolument interdit d'exiger, pour les funérailles ou les anniversaires, rien qui dépasse la taxe fixée par le tarif diocésain. Celui qui exigerait davantage serait tenu à restitution, can. 463, sans préjudice des amendes ou autres peines que le droit a prévues contre les délinquants. Can. 2408. Il n'est pas défendu d'accepter un surplus spontanément offert par les fidèles. Le ministre pourrait aussi se contenter d'une somme au-dessous des tarifs en vigueur, à moins que l'Ordinaire ne l'ait interdit pour le bon ordre et en vue du bien commun. — d) Les funérailles des pauvres seront entièrement gratuites et accomplies d'une manière décente, en se conformant aux règles liturgiques et aux prescriptions des statuts diocésains. Can. 1235. Ces prescriptions destinées à assurer la décence des obsèques varient suivant les lieux; les uns déterminent le minimum de cierges à allumer, d'autres recommandent de ne pas enlever les tentures et autres ornements de l'église lorsque des funérailles gratuites sont subite immédiatement à un enterrement de classe supérieure, etc. La messe, requise normalement par les règles liturgiques, mais souvent omise en vertu de la coutume à cause des charges qu'elle impose, est parfois exigée par les statuts de certains diocèses; si

c'est une messe basse, elle jouit, dans la circonstance, des mêmes privilèges liturgiques que la messe des morts solennelle. S. C. des Rites, 12 juin 1899, *Decret. auth.*, n. 4024. La charge de la célébration incombe au curé, qui d'ailleurs peut se faire remplacer, mais en fournissant au célébrant l'honoraire normal. Parfois le curé est autorisé à en prélever le montant sur la caisse ou le tronc des âmes du purgatoire, à moins que tous les frais de sépulture des pauvres ne soient assurés soit par une confrérie instituée à cet effet, soit par la fabrique, soit par la municipalité, selon les coutumes particulières de chaque pays. Cf. Cocchi, *Comment. in Codicem*, t. V, p. 123; Wernz, *Jus decret.*, t. III, n. 786.

4. *Part paroissiale.* — a) *Notion.* — On appelle ainsi la part des droits funéraires ou émoluments, qui, de droit ecclésiastique, est parfois due au propre curé du défunt, lorsque les funérailles d'un fidèle n'ont pas eu lieu dans son église paroissiale propre. Cette redevance, dont on prétend retrouver des traces dès le IX<sup>e</sup> siècle, apparaît comme une compensation offerte par le droit à l'évêque ou au propre curé du défunt pour la diminution de revenus subie par le fait qu'un de leurs sujets a reçu les honneurs des funérailles dans une église étrangère. Cf. Wernz, *Jus decretal.*, n. 787. L'ancien droit décrétalien avait maintenu sa légitimité et déterminé ses modalités. *Decret.*, I, III, tit. XXVIII, c. 1, 2, 3, 4, 8, 10; I, III, tit. VII, c. 2, in *Clem.* On l'appelait : part canonique (*pars canonica*), parce que réglée par les saints canons; justice (*iustitia*), parce que due en conscience; *quarta funeralis*, quart funéraire, parce que souvent elle était fixée au quart des émoluments perçus. Cf. *Comm. Trident.*, sess. XXV, c. XIII, *De ref.*, Richter, p. 461-464. Mais elle pouvait être également du tiers ou de la moitié. Jadis, l'évêque avait droit au quart de la part attribuée au curé par les canons. Depuis longtemps le droit de l'évêque était tombé en désuétude. Aussi le Code n'a retenu que le nom de *portio parochialis*, part paroissiale.

b) *Droit actuel.* — A moins qu'un droit particulier n'ait réglé différemment la question, le Code précise que la part paroissiale est due toutes les fois qu'un fidèle ne reçoit pas les honneurs funéraires dans l'église de sa paroisse, à moins que le corps n'ait pu être commodément (au delà d'une certaine distance) transporté dans cette église. Can. 1236. Le cas de transport difficile ou incommode est le seul qui, de droit général, puisse priver le propre curé de sa part d'émoluments; ni l'élection de sépulture, ni l'inhumation dans un tombeau de famille (quoi que dise à l'encontre Matth. a Coronata, *op. cit.*, n. 248, p. 252-253), ne font cesser le droit du curé à la part paroissiale. Si, dans un diocèse particulier, ou quelque province ecclésiastique, l'autorité légitime avait purement et simplement supprimé la quart funéraire, il n'y aurait rien dans cette décision qui soit contraire au droit. Antonioli, *De re funeralia*, p. 43, cite une région du diocèse de Bergame où l'on applique le principe : *ubi quis moritur, ibi sepelitur, nec datur portio parochialis*. Il va de soi que le Code suppose légitime la sépulture faite dans une église autre que l'église paroissiale (c'est-à-dire en vertu d'une élection en règle, à cause de la difficulté du transport du corps, etc.); car si, dans un cas donné, les funérailles avaient été faites illégalement (*in fraudem legis*) dans une autre église, ce ne serait pas seulement la part paroissiale, mais tous les émoluments qui devraient être remis au propre curé.

Le paiement de la quart funéraire ne doit entraîner pour les héritiers ou la famille du défunt aucune surtaxe ni frais supplémentaires; c'est l'église des funérailles qui fait un prélèvement sur les émoluments qu'elle a perçus.

Le montant de la part paroissiale est dû au *propre curé* et à ceux que le droit assimile aux curés, c'est-à-dire : au quasi-curé (dans les pays de mission, can. 216), au vicaire-curé (can. 471), au vicaire-économe (can. 471), au vicaire substitut (c. 474), au vicaire-coadjuteur (s'il supplée en tout un curé défaillant, c. 475), mais non aux employés de l'église paroissiale, lesquels ne peuvent rien revendiquer à ce titre.

Si le défunt, mort en dehors de chez lui, avait plusieurs paroisses propres dans lesquelles il aurait pu être commodément transporté, la part paroissiale sera divisée entre chacun des curés de ces paroisses.

c) *Quantité*. — La quote funéraire ou part paroissiale doit être prélevée sur tous les émoluments fixés par la taxe diocésaine pour la cérémonie des funérailles et l'inhumation (mais non la levée du corps); en conséquence, devront entrer en compte les sommes perçues pour les ministres, les servants, la fabrique, les chantres, les cierges, etc., mais non les quêtes ou offrandes, sauf disposition contraire du droit particulier. Toutefois l'honoraire de la messe devra rester tout entier au célébrant, et il sera permis à l'église des funérailles de déduire les dépenses nécessaires, par exemple la cire qui a été brûlée et autres frais semblables.

Lorsque, pour une cause quelconque, on ne célèbre au jour de l'enterrement que les offices publics indispensables et que l'office funèbre solennel est renvoyé à plus tard, la part paroissiale devra aussi être comptée sur les émoluments de cet office solennel, s'il a lieu dans le mois qui suit la sépulture.

La quotité de la part paroissiale doit être déterminée dans le tarif diocésain; selon les lieux, elle peut comprendre le quart, le tiers ou même la moitié des émoluments. Quand l'église paroissiale propre du défunt et l'église où ont eu lieu les funérailles appartiennent à des diocèses différents, on devra s'en tenir, pour le paiement de la quote, au tarif de l'église des funérailles. can. 1237.

I. AVANT LE CODE. — Alberti, *De sepultura ecclesiastica*, Aculeo, 1905; Barbosa, *Juris ecclesiastici universi libri tres*, LXIX, 1699, pars II; De Angelis, *Prælectiones juris canonici*, t. III, Rome, 1880; Cavignani, *Institutiones juris publici*, t. III, Rome, 1906; Ferrari, *Prompta bibliotheca*, t. VII, Paris, 1850; au mot *Sépulture*; Gennari-Boudinon, *Consultations de morale, droit canonique et liturgie*, Paris, 1912; Many, *Prælectiones de locis sacris*, Paris, 1904; Reiffenstuel, *Jus canonium universum*, Venise, 1726; Schmalzgrueber, *Jus ecclesiasticum universum*, t. III, Venise, 1739; Wernz, *Jus decretalium*, t. III, Rome, 1908.

II. APRÈS LE CODE. — Antonielli, *De re funeraria, secondo il Codice*, Bergamo, 1919; Bargilliat, *Prælectiones juris canonici*, Paris, 1921; Blanco Najera, *Derecho funeral*, Madrid, 1930; Ganece, *Le Code de droit canonique*, t. III, Paris, 1932; Gaudet, *Pour l'étude du droit canonique*, Paris, 1927; Glessen-B. Simonon, *Manuale juris canonici*, t. III, Gand et Louvain, 1931; Cocchi, *Commentarium in Codicem*, t. V, Turin, 1924; Matthæi, *Conte a Coronata, De locis et temporibus sacris*, Turin, 1922; Fanfani, *De jure parochorum*, Fium, 1936; Ferreres, *Institutiones canonice*, Barcelone, 1918; O'Reilly, *Ecclesiastical sepulture*, Washington, 1923; Ottaviani, *Institutiones juris publici*, Rome, 1925; Tondini, *De societas funeraria*, Forlì, 1927; Vermeersch-Greusen, *Epitome juris canonici*, t. II, Malines, 1927.

A. BRIDI.

**SEPULVEDA (Jean-Ginès de)**, théologien et historien espagnol, 1490-1573.

I. VIE. — Né vers 1490 à Pozoblanco, province de Cordoue, d'une famille noble mais pauvre, Juan Ginès de Sepúlveda commença ses études à l'université d'Alcala et les continua en Italie; il suivit les cours du célèbre Pomponazzi (voir ce mot, t. XI, col. 2545-2546) et, sans partager toutes les erreurs du maître, en subit la profonde influence. Les premiers travaux de Sepúlveda furent des traductions d'auteurs grecs,

particulièrement de philosophes aristotéliciens, tels qu'Alexandre d'Aphrodise (voir la notice *Alexandre l'Aphrodisien* dans Hoefer, *Nouvelle biographie générale*, t. I, col. 911-914). Attaché à la personne du cardinal Cajétan (1527), il travailla sous la direction du savant prêtre à une révision du grec du Nouveau Testament; il passa ensuite au service du cardinal Quiñones et obtint en 1536 les charges d'historiographe de Charles-Quint et de précepteur de Philippe II. Sepúlveda prit une part importante, sinon de premier plan, aux controverses qui divisèrent alors l'Espagne au sujet de l'esclavage; il voulut prouver contre Las Casas, Melchior Cano et l'évêque de Ségovie, Ramirez, la légitimité de l'esclavage, légitimité fondée, selon lui, sur l'inégalité naturelle entre les hommes; Sepúlveda soutint également que la chasse faite aux Indiens « destins, tout comme les Chananéens, à leur état par leurs défauts » était juste de droit divin et naturel; sa thèse, *Democrates secundus, seu de justis belli causis*, an licet bello Indos prosequi, auferendo ab eis dominia possessionesque et bona temporalia, et occidendo eos, si resistentiam opposuerint, ut sic spoliati et subiecti facilius per prædicatorales suadeatur eis fides, ne put être imprimée en Espagne et fut censurée en 1547 par les académies d'Alcala et de Salamanque; Sepúlveda riposta par une *Apologia pro libro de justis belli causis*, Rome, 1550, in-8°, qui fut condamnée. Dominique Soto, confesseur de Charles-Quint, réunit alors (1550) une conférence où l'on entendit contradictoirement Las Casas et Sepúlveda; Las Casas croyait la victoire assurée quand le franciscain Bernardino Arévalo prit la défense de Sepúlveda en des termes qui firent une telle impression sur l'assemblée qu'on leva la séance en se contentant d'intimer aux deux partis défense absolue de continuer la lutte. Cela n'empêcha point Las Casas de publier deux ans plus tard sa réponse à Sepúlveda, *Brevissima relación de la destrucción de las Indias*, Séville, 1552, in-4°. Sepúlveda quitta la cour en 1557 et se retira à Mariano, près de Cordoue, où il mourut le 23 novembre 1573.

II. ŒUVRES. — Outre ses traductions et ses ouvrages historiques, Sepúlveda est l'auteur des écrits suivants : *De fato et libero arbitrio libri III* (contre Luther), Rome, 1526, in-4°. Il est intéressant de comparer cet ouvrage avec le traité d'Alexandre d'Aphrodise, *Ἐπὶ Ἐλευθέρου καὶ τοῦ ἐπὶ φύσιν*. *De ritu nuptiarum et dispensatione*, Rome, 1531, in-4°; Londres, 1553. — *Democrates (primus), seu de convenientia militaris disciplinæ*, Rome, 1535, in-8°. *Theophilus, seu de ratione dicendi testimonium in causis occultorum dialogus*, Valladolid, 1538, in-4°.

*De correctione anni mensiumque romanorum*, Venise, 1548, in-8°. — *De regno et officio regis*, Lérida, 1571, in-8°. — On trouve les premiers écrits de Sepúlveda dans l'édition suivante de ses œuvres : *Joannis Genesii Sepulveda Cordubensis opera nuper ab eodem auctore recognita, quæ cum prius dispersa ferrentur, nunc primum in unum quasi corpus digesta et impressa fuerunt*, Paris, 1541, in-8°. On compte en outre deux éditions des œuvres complètes, Cologne, 1602, in-4°; et Madrid, 1780, 4 vol. in-4°.

Sepúlveda est un des représentants les plus convaincus de l'école aristotélicienne d'Alexandre d'Aphrodise. Il considère la philosophie d'Aristote comme très conforme à la doctrine chrétienne : *Aristotelem maxime sequar, summum virum, et cuius doctrina aut nihil aut perparum differt a christiana philosophia*. C'est à cause de son intransigeance philosophique qu'il a été amené à formuler sa théorie de l'esclavage; si contraire à la doctrine évangélique. Ce n'est du reste pas le seul point dans lequel Sepúlveda se soit écarté, par amour d'Aristote, de la doctrine traditionnelle de l'église. Le vrai titre de gloire de Sepúlveda



n'est pas son œuvre théologique et philosophique, mais le monument historique qu'il a élevé à la mémoire de Charles-Quint et qui lui a valu le surnom de Tite-Live espagnol.

I. GÉNÉRALITÉS. — Dissertation sur la vie et les ouvrages de Sepúlveda en tête de l'édition des œuvres complètes, publiée par l'Académie d'histoire de Madrid, 1780; N. Antonio, *Bibliotheca hispanica nova*, Madrid, 1780, p. 700-704; *Magasin de Litterature*, t. XVI, Leipzig, 1729, col. 127; Pastor, *Geschichte der Päpste*, pontificat de Clément VIII, t. IV, p. 534; H. Haefliger, *Nouveaux biographies générales*, t. XLIII, Paris, 1853, col. 722-724; Nicolson, *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres*, t. XXII; Michaud, *Biographie universelle*, t. XXXI, p. 83-85; Moréri, *Le grand dictionnaire historique*, édit. de 1759, t. IX, p. 351; Elie de La Rivière, *Bibliothèque ecclésiastique du XVI<sup>e</sup> siècle*, t. IV, p. 531; Richard et Giraud, *Bibliothèque sarrasine*, t. XVII, p. 208.

II. SEPULVEDA ET L'ESCLAVAGE. — ART. ESCLAVAGE, t. V, col. 497-498; art. LAS CASAS, t. VIII, col. 2621-2622; Bartholomew de Las Casas, dans *Zeitschr. für die histor. Theologie*, t. IV (1831), Leipzig, p. 292 sq. (protestant); Vacas Galindo, *Fray Bartolomé de Las Casas. Disputa o controversia con Gñs de Sepúlveda conteniendo acerca de la licitud de las conquistas de las Indias, reproducida literalmente de la edición de Sevilla de 1552...*, con una nota bibliográfica por el Marqués de Olipart, acompañada de un ensayo: *fray Bartolomé de Las Casas, su obra, su tiempo*, Madrid, 1908; Beltrán de Heredia, O. P., *El maestro Domingo de Soto en la controversia de Las Casas con Sepúlveda*, dans *Ciencia tomasista*, t. XLV, 1932, p. 35-49 et 177-193; Melchior Cano, *De locis theologicis*, t. II, c. II (Melchioris *Cani opera*, éd. Serry, Pavie, 1734, p. 282).

III. IDÉES PHILOSOPHIQUES. — Brucker, *Historia critica philosophiae*, t. IV, Leipzig, 1767, p. 181-197; cardinal Gonzalez, *Histoire de la philosophie*, trad. G. de Pascal, Paris, 1891, t. III, p. 23-25; t. I, p. 340-341; De Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale*, Louvain-Paris, 1922, p. 574.

J. MERCIER.

1. SÉRAPHIN DE LA CROIX, frère mineur récollet, né à Lyon en 1589, recevait l'habit le 2 septembre 1604. Il étudia avec succès le grec et l'hébreu, et même il professa ces langues, dont Rome avait rendu l'enseignement obligatoire dans les ordres religieux. Le P. Séraphin se consacra cependant plus ordinairement à la prédication, et ce ministère l'amena fréquemment à combattre les protestants. En 1623, il prêchait son troisième carême à Saint-Marcellin, où séjournait alors comme ministre un apostat du nom de Jacques Barbier. Celui-ci n'osait se mesurer avec le savant récollet, aussi se contentait-il de répandre de courts écrits contre lui. Le prédicateur devait retourner dans la même ville pour le carême de 1624, mais il avait été élu définitif de sa province de Lyon, dite de Saint-François, et envoyé à Rome pour y traiter des affaires de son ordre. A son retour, ses supérieurs le désignèrent pour aller donner les sermons du carême à Bourg-Saint-Andéol. Il n'oubliait point pour cela les habitants de Saint-Marcellin et c'est à eux qu'il dédiait son gros volume intitulé *Flambeau de la foi catholique. Qui fait voir à tous très clairement. I. Par les saintes écritures. II. Par tous les conciles généraux et plusieurs provinces approbées des cinq premiers siècles. III. Par tous les saints Pères des mêmes siècles. IV. Par tous les docteurs. V. Par la raison. VI. Par les institutions de Calvin. VII. Par le Confesseur des huguenots. VIII. Par leur catéchisme. IX. Par leur confession de foi, cette vérité catholique très effroyable mais très véritable, qui contient en sue toutes les controverses : Que tous ceux qui meurent en la religion prétendue réformée sont infailliblement éternellement damnés*, Paris, 1626, in-4°. Dans les deux premières parties, il démontre par plus de 2 500 arguments, tirés des neuf principes indiqués, la doctrine qu'il avait enseignée du haut de la chaire, la troisième est employée à réfuter trois écrits du ministre Barbier. On attribue au P. Séraphin d'autres ouvrages, que

nous n'avons pas rencontrés. Il mourut au couvent de Montferrand le 1<sup>er</sup> octobre 1629.

Juvénal de Lyon, *Historia descriptio conventum fr. min. Recollectorum provinciae S. Francisci in Gallia*, Avignon, 1678; Michaud, *Biographie universelle*.

F. ÉDOUARD d'Alençon.

2. SÉRAPHIN DE ROUEN, frère mineur capucin français. Né à Rouen en 1566, il revêtit l'habit des capucins dans la province de Normandie, où il s'illustra surtout par son activité contre les protestants. Il ne fut pas seulement un controversiste zélé, mais il possédait aussi le grec, l'hébreu et le syriaque qu'il enseigna avec grand succès. Les bibliographes le comptent d'ailleurs parmi les meilleurs hellénistes du XVI<sup>e</sup> siècle. Le P. Séraphin exerça aussi la charge de gardien et, deux ans avant de mourir, il vint habiter le couvent de Lisieux. A la veille de sa mort il eut à Caen une célèbre dispute avec le chef des protestants de cette ville; celui-ci se vit obligé de prendre la fuite, et un certain nombre de calvinistes notables se convertirent. Cette controverse publique fut éditée à Caen, en 1631. On a de lui aussi une grammaire hébraïque : *Tractatus de elementis linguae hebraicae*, Rouen, 1628. Il mourut, le 2 août 1631, au couvent de Lisieux.

Bernard de Bologne, *Bibliotheca scriptorum O. M. cap.*, Venise, 1747, p. 228-229; J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, 2<sup>e</sup> éd., t. III, Rome, 1936, p. 97; Marcellin de Pise, *Annales O. M. cap.*, t. III, Lyon, 1676, an. 1631, n. 154-162, p. 870-872; Guibert, *Mémoires bibliographiques et littéraires*, Rouen, 1812, au mot Séraphin; E. Frère, *Manuel du bibliographe normand*, t. II, Rouen, 1869, p. 521.

A. TEETAERT.

3. SÉRAPHIN DE SAINT-FÉLIX DE MAHO, frère mineur capucin de la province de Catalogne, où il fut prédicateur et gardien; il eut aussi la chaire de morale à la cathédrale de Solsona et fut examinateur synodal de cet évêché. Il mourut le 28 septembre 1753 dans le couvent de Barcelone. Il est l'auteur de *Imperio de Maria en los reinos de la naturaleza del cielo, de la tierra y del infierno, en donde se describe su dominio y señorío*, 2 vol., Palma de Majorque, t. I, 1742, in-4°, 250 p.; t. II, 1748, in-4°, 339 p.; *El oráculo sagrado de la verdad en el culto inmemorial del Doctor iluminado, maestro universal de todas las artes y ciencias, e inclito martyr de Jesu-Christo, el b. Raymundo Lullio concluso, y en el reyno de Mallorca gravemente a la veneración obsequiosa obligado*, ms. de 193 p., conservé dans la bibliothèque de la Sapiencia à Palma de Majorque.

J.-M. Bover, *Bibliotheca de escritores baleares*, t. II, Palma de Majorque, 1868, p. 351; J. Fuster, *Bibliotheca Valenciana*, t. II, Valence, 1830, p. 27; Edouard d'Alençon, *Bibliotheca mariana ord. min. capucinorum*, Rome, 1910, p. 68; Manuel de Leta Trias, *Scriptores de la prov. caputina de la Mare de Déu de Montserrat (1578-1900)*, dans *Franciscana en la convergència centenaria del trànsit del Poverello (1226)*, de la seva canonització (1228) i de l'autocronia de l'orde caputí (1528), Barcelone, 1928, p. 234; Andreu de Palma de Mallorca, *Els fra-menors capucins i el beat Ramon Lull*, dans *Miscellània Lulliana*, Barcelone, 1935, p. 136-137.

A. TEETAERT.

SÉRAPHIN DE THMUIS, évêque de cette ville d'Égypte au IV<sup>e</sup> siècle. — Nous savons très peu de chose de la vie de Séraphin. Il s'était retiré au désert avec Amoun; cf. Athanasie, *Epist. ad Dracont.*, VII, et y était devenu un des disciples favoris de saint Antoine qui, à sa mort, lui laissa une de ses peaux de mouton (247, 6072b), tandis qu'il légua la seconde à saint Athanasie. *Vita Antoni*, c. LXXXII, 841. Dès avant 339, il devait être évêque de Thmuis, car, cette année-là, saint Athanasie adressa une lettre à un évêque Séraphin qui doit être celui-ci. *P. G.*, t. XXVI, col. 1112-1113. Il semble aussi avoir pris part en 343

au concile de Sardique et y avoir soutenu la cause de l'évêque d'Alexandrie. *Apol. cont. Arianos*, c. L. Vers 355, nous le trouvons à la tête d'une ambassade envoyée à l'empereur Constance pour réfuter les griefs soulevés par les ariens contre saint Athanase. Sozomène, *Hist. eccles.*, I, IV, c. IX. Il peut se faire qu'à la suite de cette mission infructueuse, Sérapion ait été envoyé en exil. Du moins saint Jérôme nous apprend-il qu'il mérita la palme des confesseurs, *De vir. ill.*, xcix, P. L., t. xxiii, col. 699; cf. *Epist.*, LXX, *Ad Magnum*, 4; Photius, *Contra manich.*, I, XI, P. G., t. CII, col. 32-33; *Bibliotheca*, cod. LXXXV, P. G., t. CIII, col. 288. En tout cas ce n'était pas lui qui était sur le siège épiscopal de Thmuis en 359; à cette date, l'évêque de Thmuis était un arien du nom de Ptolémée, qui prit part au concile de Séleucie. Epiphane, *Hæres.*, LXXIII, 26. Nous ne savons rien des dernières années et de la mort de Sérapion. On peut seulement remarquer que saint Athanase lui adressa une lettre sur la mort d'Arius, P. G., t. xxv, col. 685-690, et plusieurs lettres sur la question du Saint-Esprit, t. xxvi, col. 529-676, et que ces écrits paraissent remonter à la période 356-362.

Sozomène assure que Sérapion était un homme de la plus grande sainteté de vie et d'une éloquence extraordinaire, *Hist. eccles.*, I, IV, c. IX, et saint Jérôme ajoute qu'il mérita le surnom de *scholasticus*, à cause de l'élégance de son esprit. *De vir.*, xcix. Le même auteur donne le catalogue de ses écrits : *Edidit adversum manichæum egregium librum et de psalmodum titulus alium et ad diversos utiles epistolas*. Nous ne connaissons rien du livre sur les titres des psaumes, qui n'a laissé aucune trace. Deux des lettres ont été conservées en entier : un mot de consolation à un évêque malade du nom d'Eudoxe, et une lettre assez longue aux moines d'Alexandrie. P. G., t. XL, col. 924 sq. Nous connaissons également un fragment de la xxxii<sup>e</sup> lettre de Sérapion, ce qui indique l'existence d'une collection de ces lettres. Pitra, *Analecta sacra et classica*, t. I, Paris, 1888, p. 47. P. Martin a publié, cf. Pitra, *Analecta sacra*, t. IV, Paris, 1883, p. 214-215, 443-444, trois petits fragments syriaques sous le nom de Sérapion, extraits l'un d'une homélie sur la virginité, l'autre d'une lettre à des évêques confesseurs, le troisième d'un écrit incertain. L'authenticité de ces trois fragments n'est pas hors de conteste. Par contre, celle des deux lettres semble bien établie, et l'on a relevé de nombreuses analogies entre leur style et celui du traité contre les manichéens; cf. Robert-P. Casey, *Serapion of Thmuis against the manichees*, Cambridge, 1931, p. 12-15.

Le seul ouvrage entier que nous possédons de Sérapion est ce traité contre les manichéens, dont nous connaissons actuellement cinq manuscrits, le meilleur de ceux-ci étant un codex de l'Athos, du xii<sup>e</sup> siècle, découvert en 1924. Cf. R.-P. Casey, *The text of the antimanchæan writings of Titus of Bostra and Serapion of Thmuis*, dans *The Harvard theological review*, t. XXI, 1928, p. 97-111. Dans tous nos mss, l'ouvrage de Sérapion est suivi de celui de Titus de Bostra, sur le même sujet; et le ms. de Gênes, qui semble bien l'archétype des autres à l'exception de celui de l'Athos, présente dans l'arrangement de ses feuillets un tel désordre qu'une partie du texte de Sérapion figure au milieu du traité de Titus. Déjà en 1859, P. de Lagarde s'était aperçu que le livre de Titus comportait cette interpolation ou mieux ce bloc erratique, mais il n'avait pas cherché à en connaître le véritable auteur. J. Dräseke, *Gesammelte patristische Untersuchungen*, Altona, 1889, p. 1-24, avait attribué ce morceau à Georges de Laodicee, mais cette attribution n'avait pas été retenue, et pour cause. Ce fut seulement Brinkmann, *Die Streitschrift des Serapion*

von Thmuis gegen die Manichæer, dans *Sitzungsberichte der Académie des sciences de Berlin*, 1894, p. 479-491, qui montra que le passage retiré par La garde à l'œuvre de Titus devait être restitué au livre de Sérapion. Par suite de l'intervention d'un cahier, ce ne sont pas moins des trois quarts du livre de l'évêque de Thmuis qui avaient été indûment installés dans celui de Titus; savoir toute sa dernière partie depuis le c. xxv. La découverte du manuscrit de l'Athos a résolu définitivement la question, si tant est qu'elle ait pu encore se poser, et a permis de combler une lacune qui subsistait dans notre texte par suite de la disparition d'une page dans le ms. de Gênes. L'édition de Basnage, 1725, reproduite en 1769 par Gallandi, puis par Migne, P. G., t. XL, col. 899-924, est de ce chef devenue inutilisable. Elle doit être remplacée par celle de Robert-P. Casey, *Serapion of Thmuis, against the manichees*, dans *Harvard theological studies*, t. XV, Cambridge, 1931, dont l'introduction contient une précieuse étude sur le style et la rhétorique de Sérapion.

Il faut bien reconnaître que Sérapion n'a du manichéisme qu'une connaissance assez superficielle et qu'il est assez inutile de s'adresser à lui pour étudier la doctrine de ces hérétiques. Il en connaît à peu près ce que tout le monde en sait, sans avoir lu les livres de Mani ou de ses disciples, par où-dire et peut-être par des rapports personnels avec quelques adhérents de la secte. Sérapion ne dissimule pas d'ailleurs qu'il se propose de combattre la doctrine, non pas de l'exposer, et son livre est essentiellement polémique; il réfute les thèses fondamentales sur le dualisme et l'origine du mal; parfois même, semble-t-il, il lui arrive d'imaginer des objections pour avoir le plaisir de les réfuter. On peut relever, parmi les points essentiels de sa démonstration, ce qu'il dit pour défendre l'Ancien Testament que rejettent les manichéens : le Nouveau Testament est fondé sur l'Ancien, si bien qu'on ne peut recevoir l'un sans accepter l'autre; l'enseignement moral de l'Ancien Testament est si excellent qu'il ne peut pas avoir été proposé par le démon.

Le principal intérêt de l'ouvrage de Sérapion est peut-être de nous faire connaître les idées personnelles de l'auteur. Sérapion nous apparaît ainsi comme un curieux mélange d'intellectualisme, formé à l'école de Clément et d'Origène, et d'ascétisme inspiré par les exemples et les leçons de saint Antoine. Loin d'accepter l'allégorisme d'Origène, il pense que, si la Bible a un sens spirituel, c'est seulement en ce qu'elle est inspirée par l'Esprit de Dieu et que sa lecture détourne l'esprit du péché en l'amenant à une véritable conversation avec Dieu. C. XLIII.

Sa théologie est des plus simples. Il n'emploie, pour parler de Dieu que les mots courants, *θεός* ou *ὁ θεός*; *πατήρ* lorsqu'il le met en relations avec le Fils; *πνεῦμα*, *πνευματικός*, *κτιστής*, *δημιουργός*, lorsqu'il le met en relations avec l'univers créé. Il ne se sert pas du mot *ὁμοούσιος* pour exprimer les rapports du Père et du Fils, et se contente du terme vague *ἰσότης*, C. XLVIII, lignes 15, 21, édit. Casey. De même lorsqu'il s'agit du Christ, Sérapion n'apporte aucune précision : il se contente de dire que le Sauveur a eu un corps mortel, qu'il a porté un corps semblable aux nôtres. C. LIII, l. 23. Il ne faut pas épiloguer sur ces expressions. Elles montrent simplement que l'évêque de Thmuis n'avait pas à intervenir dans les grandes controverses doctrinales de son temps et que, pour instruire ses ouailles, il pouvait se contenter d'un vocabulaire assez simple. Si, d'ailleurs, les lettres de saint Athanase sur le Saint-Esprit lui sont véritablement adressées, elles prouvent qu'il était capable à l'occasion de s'intéresser aux vrais problèmes théologiques.

On peut encore ajouter qu'au c. xl, l. 1, on trouve une des plus anciennes allusions au culte des reliques; que dans quelques passages, c. xl, l. 64; c. xlix, l. 12; c. liii, l. 39, on a relevé des traces de l'idée d'*ὁλοκαυτώ* divine; enfin que Sérapion plaçait peut-être l'évangile de saint Marc avant celui de saint Matthieu; cf. c. xxv, l. 13; c. xxxvii, l. 11. Tout cela est assez peu de choses.

Plus intéressant, à certains égards, que le *Traité contre les manichéens* est un recueil de trente prières liturgiques retrouvé dans un manuscrit de l'Atchos, du x<sup>e</sup> siècle. Ce recueil est suivi d'une lettre ou d'un traité en forme de lettre Ἡμεῖς πατέρες καὶ υἱοὶ. Le texte de l'ensemble a été publié pour la première fois par Dimitrijevskij en 1894, mais cette publication demeura inaperçue. L'attention des savants ne fut attirée sur l'euchologe en question que lorsque Wobbermin en eut donné en 1898 une nouvelle édition. La première et la plus longue des prières porte en souscription les mots : εὐχὴ προσεχόμενα Σεραπίωνος ἐπισκόπου; en tête de la quinzième prière figure le titre προσεχόμενα Σεραπίωνος ἐπισκόπου ὁμοῦως. Ces formules ne permettent pas de préciser si toutes les prières de la collection ou seulement celles qu'elles accompagnaient étaient attribuées à Sérapion. Cependant il semble que le recueil entier était celui de Sérapion. Il serait d'ailleurs beaucoup plus intéressant de savoir si l'évêque de Thmuis lui-même est l'auteur des prières, ou seulement le formateur du recueil, ou encore seulement son utilisateur. A ces questions, il est difficile de répondre. Les arguments stylistiques ne sauraient ici trouver leur emploi. Non seulement les termes de comparaison seraient trop brefs, mais surtout, le style et le vocabulaire des prières ont des caractères trop spéciaux, trop impersonnels pour qu'on puisse utilement rapprocher ces prières de l'ouvrage contre les manichéens. D'autre part, il est hautement probable que l'euchologe de Sérapion contient des prières plus anciennes que le milieu du iv<sup>e</sup> siècle et qui étaient employées depuis longtemps dans l'Eglise. Si le nom de Sérapion est ici justement appelé, on croira que l'évêque de Thmuis s'est borné à recueillir les prières dont il avait besoin, mais qu'il ne les a pas composées. En toute hypothèse, les pièces contenues dans la collection ont une très grande importance pour l'histoire de la liturgie. La première surtout, l'anaphore de l'évêque Sérapion, mérite une étude attentive de la part de tous les liturgistes aussi bien que des théologiens : elle s'ouvre par une préface qui est une louange un peu confuse à Dieu sur sa propre sublimité et sur son Fils par qui nous le connaissons. La préface se clôt par le *Sanctus*. Puis vient une prière d'offertoire, que suit immédiatement le récit de la cène; il s'y mêle une prière pour l'Eglise, plus ou moins inspirée des formules de la *Didaché*. Après une épiclese, l'anaphore s'achève par le *Memento* et la lecture des diptyques et par des supplications pour les fidèles. On relève ici ou là des expressions un peu déconcertantes au premier abord, telles que celles-ci : « Le pain est la figure du saint corps... Nous offrons ce calice, figure du sang... » En réalité ces formules ne sont pas exclusives du réalisme eucharistique le plus franc. Cf. P. Batifol, *Études d'histoire et de théologie positive*, II<sup>e</sup> série : *L'eucharistie*, 7<sup>e</sup> édit., Paris, 1920, p. 311-334.

Parmi les autres prières de l'euchologe, on peut signaler des prières pour les malades, pour la fertilité des champs, pour l'Eglise locale et ses clercs. Ces diverses pièces mériteraient, semble-t-il, une étude approfondie.

Le court traité sur le Père et le Fils qui suit l'euchologe et qui est adressé aux saints diacres de l'Eglise catholique et apostolique est très différent

d'allure; il a pour but de prouver que le Fils est coéternel au Père. Il n'y a pas d'autre raison pour l'attribuer à Sérapion que le voisinage de l'euchologe, et il pourrait être plus ancien que l'évêque de Thmuis.

Sur la vie de Sérapion, il faut encore se référer à Tillemont, *Mémoires*, t. viii, p. 143-145, 696-697. On a indiqué plus haut les travaux relatifs au traité contre les manichéens. L'euchologe a été édité par G. Wobbermin, *Altchristliche liturgische Stücke aus der Kirche Aegyptens, nebst einem dogmatischen Brief des Bischofs Serapion von Thmuis*, Leipzig, 1898, dans *Texte und Unters.*, t. xvii, fasc. 4 b. De nouvelles éditions en ont été données par F.-X. Funk, *Didaché et constitutions apostoliques*, t. iii, Paderborn, 1905, p. 158-165, et par F.-E. Brightman, dans le *Journal of theological studies*, t. i, 1900, p. 88-113, 247-277. Voir encore P. Batifol, *Une dévotion liturgique*, dans *Bulletin de l'Association eucharistique*, 1899, p. 69-81; P. Drews, *Ueber Wobbermins altchristliche liturgische Stücke, u. s. w.*, dans *Zeitschr. für Kirchengeschichte*, t. xx, 1900, p. 291-328, 415-441.

G. BARDY.

**SERARIUS (SERRARIUS) NICOLAS**, jésuite (xv<sup>e</sup> siècle). — Il naquit à Rambervillers (Vosges), le 5 décembre 1555, commença ses études à Remiremont, alla les poursuivre à Cologne et à Wurtzbourg, et entra dans la Compagnie (province allemande) en 1573. Pendant vingt ans, il enseigna la philosophie, l'Ecriture sainte et la théologie à Wurtzbourg et à Mayence, consacrant toute son ardeur à la conversion des hérétiques. Son succès fut immense. Travailleur obstiné, il avait appris l'hébreu et le syriaque, ce qui lui permit d'approfondir beaucoup sa connaissance de l'Ecriture sainte, et le fit généralement considérer comme un des meilleurs exégètes de son temps. Il mourut en mai 1609 à Mayence.

L'activité théologique de Serarius a été multiple.

1<sup>o</sup> *Ecriture sainte*. — Il publia des commentaires sur *Tobie*, *Judith*, *Esther*, les *Machabées*, Mayence, 1590, in-4<sup>o</sup> (2<sup>e</sup> éd., Mayence, 1610, in-fol.; Paris, 1611). Il y faisait large place à la littérature et à l'érudition profanes selon la méthode humaniste. Le *Cursus sacrae Scripturae* de Migne utilise *Tobie*, *Judith* et *Esther* (t. xii, col. 649-786; 787-1268; t. xiii, col. 9-32); *Josué*, 2 in-folios, Mayence, 1609-1610 (Paris et Cologne, 1619); *Les Juges et Ruth*, Mayence, 1609, in-fol. (Anvers, 1610, Paris, 1611); *Prolegomènes bibliques et commentaires des épîtres canoniques*, Mayence, 1612, in-fol. (Paris, 1704; le privilège de cette édition est donné pour Lyon; de fait, les *Mémoires de Trévoux*, 1704, p. 2184, signalent une édition à Lyon; serait-ce la même?); ces *Prolegomènes* ont été et restent appréciés; *Les Rois et les Paralipomènes*, Mayence, 1617 (Lyon, 1618), in-fol.

Parallèlement à ces commentaires, Serarius composa un certain nombre de dissertations sur des questions bibliques. Entre autres : *De duodecim sanctis apostolis*, Wurtzbourg, 1585, in-12; *D. Paulus et Judas Iscariotes*, *ibid.*, 1591. A la suite de cette prise, une longue controverse mit Serarius aux prises avec J. Drusius et Scaliger. En réponse au *De Hassidæis* de Drusius, Francfort, 1603 (question de l'identification des hassidéens dont il est parlé au livre des Machabées), notre auteur publia son *Trihaeresium*, Mayence, 1604, in-4<sup>o</sup>, où il étudie les trois sectes des pharisiens, cés; sadducéens et des esséniens. Scaliger et Drusius répondent. Il leur répliqua par son *Minerval*, Mayence, 1605, in-8<sup>o</sup>. De nouvelles ripostes des adversaires amenèrent la composition d'un *De rabbinis et Herode*, Mayence, 1607, in-8<sup>o</sup>. Les diverses pièces de cette querelle d'érudits ont été réimprimées au xviii<sup>e</sup> siècle par Triglandus, sous le titre de *Trium scriptorum illustrium de tribus Judeorum sectis syntagma*, Delphes, 1703, 2 vol. in-4<sup>o</sup>. Un certain nombre de ces dissertations furent reprises sous le titre *Opuscula*



*theologica*, 3 vol., Mayence, 1611, in-4° (réédité en 1640).

2° *Hagiographie*. — Serarius s'occupa aussi de patristique et d'hagiographie. Il faut citer plus spécialement : *Epistolæ sancti Bonifacii*, Mayence, 1605, in-4° (2<sup>e</sup> éd., 1624; réédition dans la *Bibliotheca Patrum*, t. xiii, p. 70 sq., et dans les *Acta sanctorum*, junii t. 1, p. 460 sq.); *Comitum par genere... incultum*, Mayence, 1605, in-12, ou vies des saints Godefroi de Westphalie et Romary (*Acta sanctorum*, jan. t. 1, p. 848 sq.); *Kiliani Franciæ orientalis gesta*, Wurtzbourg, 1608, in-12 (*Acta sanctorum*, julii t. ii, p. 614 sq.); *Moguntiacarum rerum...*, Mayence, 1604, in-4° (Cologne, 1624; complété, Francfort, 1722). Dans cette histoire, surtout ecclésiastique, de Mayence, conduite jusqu'au temps de l'auteur, près d'un tiers du récit est occupé par la vie de saint Boniface (p. 318-602).

3° *Ouvrages didactiques*. — De *sacramento extremæ unctionis*, Wurtzbourg, 1588 (reproduit dans Zaccarias, *Thesaurus theologicus*, t. xii, Venise, 1763, p. 716-753); De *Athanasiano symbolo*, *ibid.*, 1590; De *catholicorum cum hæreticis matrimonio*, Mayence, 1606 (Cologne, 1609; aussi dans *Thesaurus*, t. xii, p. 696-715).

4° *Polémique antiluthérienne*. — Entre autres ouvrages, il faut signaler : *Contra novos novi pelagiani et chiliastæ errores*, Wurtzbourg, 1593. Il y attaque Puccius Filidinus; *Lutheroturcica orationes*, Mayence, 1604, in-8°; De *Lutheri magistro*, *ibid.*, 1604, en réponse à *Hyperaspites Lutheri adversus maledicam orationem N. S.*, de Fr. Baldivinus; *Apologiæ pro discipulo et magistro, Luthero et diabolo*, Mayence, 1605, par ce titre même il est facile d'imaginer le ton sur lequel est menée la discussion; De *processionibus*, Cologne, 1607, in-12; *Litaneutici*, *ibid.*, 1609. Serarius défend ici la doctrine catholique des cérémonies extérieures et du culte en général, comme aussi celle de l'invocation des saints contre les extravagances luthériennes.

D'une manière générale, les critiques se sont montrées sévères pour la dureté du polémiste. Même les *Mémoires de Trévoux* (1713, p. 600) soulignent chez lui « je ne sais quelle passion de ne rien pardonner ». Cette âpreté est la marque du temps. Elle s'alliait chez Serarius à une réelle charité. Son adage favori donne à l'œuvre colossale qu'il a su produire une signification spirituelle singulièrement élevée : *pro hæreticis non orandum modo, verum etiam studendum*. Avec ses amis, parmi lesquels il faut placer au premier rang le cardinal Baronius, son âme s'ouvrait toute grande. C'est à Baronius qu'il écrit déjà en 1589 : *magnus labor sed merces major*. Ce sera dès cette époque un commerce incessant entre les deux érudits. Ils se communiquent leurs trouvailles et ils échangent aussi bien leurs œuvres que leurs reliques!

Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. vii, col. 1134-1145; t. ix, col. 851-852; Sotwell, *Bibl. scriptorum Soc. Jesu*, p. 634-636; Hurter, *Nomenclator*, 3<sup>e</sup> éd., t. iii, col. 499-504; de Guitherny, *Mémoires de la Compagnie de Jésus*, Germanie, 1<sup>re</sup> partie, t. 1, p. 454; Calmet, *Bibl. lorraine*, Nancy, 1751, col. 886-891; B. Duhr, *Geschichte der Jesuiten*, t. 1, p. 664; t. ii, 2<sup>e</sup> part., p. 423-424; Koch, *Jesuitenzexikon*, Paderborn, 1934, col. 1642-1643; *Annuaire littéraire S. J.*, Dillingen, 1609, p. 371-377; *Der Katholik*, 1864, t. ii, p. 161 sq.; Janssen-Pastor (traduction E. Paris), *L'Allemagne et la Réforme*, t. vii, 1907, p. 293, 562, 574; C. Baronii *Epistolæ et opuscula*, éd. Altiericus, 3 vol., Rome, 1759-1770; *Mémoires de Trévoux*, 1713, p. 587-600; R. Cornely et A. Merck, *Manuel d'introduction à toutes les saintes Écritures*, 2<sup>e</sup> éd., Paris, 1909, n. 154; Richard Simon, *Histoire critique du Vieux Testament*, Rotterdam, 1685, p. 423, 455.

A. RAYEZ.

1. SERGE I<sup>er</sup> (SAINT), pape de la fin de 687 (15 décembre?) au 8 septembre 701. Comme son prédécesseur Conon, Serge fut le *tertius gaudens* d'une compétition qui mit aux prises l'archidiacre Pascal,

déjà candidat à la mort de Jean V (2 août 686), et l'archiprêtre Théodore. Le premier, fort de l'appui de l'exarque byzantin de Ravenne, s'était beaucoup remué du vivant du pape Conon, pour arriver au siège pontifical. Sitôt le trépas de celui-ci, les partisans de Pascal l'acclamèrent et réussirent à l'installer dans la partie extérieure du Latran; mais ils ne purent empêcher les tenants de l'autre candidat de proclamer Théodore et d'occuper avec leur élu l'autre partie du palais. Il semble que ce double coup de force ait été surtout le fait du populaire. Devant ces violences, l'aristocratie militaire (*exercitus*) et le haut clergé, réunis au Palatin, résidence du fonctionnaire qui représentait à Rome le pouvoir byzantin, opposèrent aux deux candidats révolutionnaires un personnage plus digne d'occuper le siège apostolique, le titulaire de l'église Sainte-Suzanne, Serge. On réussit à forcer l'entrée du Latran, et à y conduire le nouvel élu. Théodore fit aussitôt acte de soumission; Pascal y mit plus de façons, il dut néanmoins s'incliner, encore qu'il eût continué sous main des intrigues qui lui vaudront ultérieurement une sévère condamnation. Accusé de s'être livré à des sortilèges, il fut déposé et renfermé en un monastère où il mourra cinq ans plus tard.

Restait cependant pour Serge à obtenir de l'exarque byzantin la reconnaissance, indispensable pour que l'on pût procéder à la consécration de l'élu. Dans l'occurrence, ce fonctionnaire, contrairement aux habitudes, se transporta à Rome, où on ne l'attendait pas. Au cours de l'année précédente, Pascal lui avait fait espérer une forte somme si, de sa grâce, il parvenait au siège pontifical. En dépit de ses protestations, Serge dut acquiescer la traite tirée sur la caisse romaine par le candidat malhonnête. C'est seulement après qu'il eut versé à l'exarque les cent livres d'or promises par Pascal, que Serge put être consacré, sans doute le 15 décembre 687. C'est ainsi que le titulaire de Sainte-Suzanne devint le pape Serge I<sup>er</sup>. D'une famille d'origine syrienne installée depuis peu à Palerme, en Sicile, il était venu à Rome sous le pape Agéodad (672-676) qui l'avait reçu dans le clergé; après quelques années passées à la *schola cantorum*, il avait été promu acolyte, entrant ainsi dans la carrière des honneurs, probablement sous le pape Agathon (678-681); le pape saint Léon II l'avait fait prêtre titulaire de Sainte-Suzanne, où l'on avait remarqué son zèle à desservir les sanctuaires cimetiéraux hors de la ville. Il devait laisser, devenu pape, une réputation de sainteté bien établie.

Ses relations avec Constantinople, inaugurées par les exactions de l'exarque byzantin, furent d'abord pénibles. On a dit à l'art. QUINZ-SEXTÉ (*Concile*), t. xiii, col. 1594-1595, comment Serge fut sollicité par l'empereur Justinien II de souscrire aux décisions disciplinaires de cette assemblée, où l'on ne s'était pas privé de bousculer la législation occidentale et d'imposer au monde romain le droit canonique de l'Orient. On a dit aussi comment la courageuse résistance de Serge lui valut des avanies, mais qui tournèrent finalement à la confusion du protospaithaire impérial Zacharie. Le *Liber pontificalis* enregistre avec orgueil le triomphe final remporté par Serge I<sup>er</sup> sur le basileus, qui, en 695, était renversé à Constantinople. On ignore ce que furent les relations de Serge avec les successeurs de Justinien II, Léonce et Tibère III.

En Italie, où la conquête lombarde avait marqué un temps d'arrêt, et d'autre part s'accélérait la conversion des Lombards au catholicisme, le pape Serge I<sup>er</sup> fut assez heureux pour mettre le point final au lamentable schisme d'Aquilée. Sur les origines et les développements de ce séparatisme, voir l'art. TROIS-CHAPITRES. Le schisme était déjà éteint dans les pays qui relevaient de Constantinople. Le roi Cunipert



de Charlemagne. Dépositaire des traditions du grand règne, celui-ci ne pouvait admettre le geste désinvolte de la Curie. Il dut y avoir un échange de vues entre Pavie et Aix qui prit quelque temps; mais, en juin, Louis et Drogon, à la tête d'une colonne expéditionnaire considérable, prenaient le chemin de Rome. Un certain nombre d'évêques de la Haute-Italie se joignirent à eux. La façon dont tout ce monde se comporta, sitôt qu'entré en territoire pontifical, ne laissa pas d'inquiéter Serge II. Par ses prévenances, il chercha à modifier l'état d'esprit des Francs; rien ne put empêcher qu'un concile où figuraient, avec Drogon et les archevêques de Milan et de Ravenne, un certain nombre d'évêques de l'Italie du Nord, n'examinât les conditions dans lesquelles il était arrivé à la chaire apostolique. Les termes mêmes du *Liber pontificalis*, aussi bien que la compilation du pseudo-Liutprand, montrent bien que l'affaire n'alla pas sans difficulté. Finalement l'élection de Serge fut ratifiée : *in sede demum confirmaverunt*, dit pseudo-Liutprand; mais le pape dut jurer fidélité, sinon au roi Louis, du moins à l'empereur, ce que le peuple romain fit, lui aussi. Au cours des discussions, les représentants de l'empire franc rappelaient avec force que le *Constitutum* de 824 conservait toute sa vigueur. Il leur paraissait utile de redire, au lendemain du traité de Verdun, que l'empire d'Occident subsistait toujours et que rien n'était changé aux rapports des deux pouvoirs, tels que les avaient réglés la coutume et le droit écrit. C'est après cette délibération que le pape couronna Louis comme roi des Lombards. Cet ordre des événements, donné par les *Annales* de Prudence et par le pseudo-Liutprand est certainement préférable à celui qui fournit le *Liber pontificalis*, dont les dispositions apologetiques sont visibles dans la première partie de la notice.

Une seconde affaire fut ensuite traitée, conformément aux demandes de Lothaire; il s'agissait de conférer à Drogon une délégation pontificale qui ferait de lui le représentant du Saint-Siège au delà des Alpes et lui donnerait la situation dont avaient joui, au siècle précédent, saint Boniface et saint Chrodegand. Le pape se prêta à cette combinaison. Jaffé, *Regesta*, n. 2586. Elle devait d'ailleurs rester purement théorique, car l'épiscopat franc n'était guère disposé à accepter une autorité qui aurait mis en échec celle des métropolitains. Quand, au mois de décembre 846, le concile réuni à Ver par Charles le Chauve prit connaissance de la délégation apostolique accordée à Drogon, il réserva la discussion à un synode ultérieur où serait représenté tout l'épiscopat franc. *Capitularia*, édit. Boretius, II, cxcvi, t. II, p. 382-387. Il n'y eut plus jamais de semblable réunion. L'une dernière question fut enfin ventilée à Rome en ce synode de juin 847. Lothaire aurait désiré que fussent réintégré dans leur charge les deux archevêques de Reims et de Narbonne, Ebbon et Barthélémy, déposés par le concile de Thionville en 825, pour leurs agissements contre Louis le Pieux. Mais les instances de Drogon sur ce point furent vaines; les deux archevêques, qui, pour avoir repris quelque temps leurs fonctions, s'étaient exposés aux plus dures sentences, furent seulement admis à la communion laïque. *Liber pontificalis*, t. II, p. 90. Cette sentence, aux yeux de Serge II, était une mesure gracieuse; elle ne fut pas appréciée par Ebbon à sa juste valeur. Il trouva le moyen de se faire installer un peu plus tard, sans doute en 846, sur le siège vacant de Hildesheim. Ce qui ne l'empêcha pas d'ailleurs d'importuner ou de faire importuner la Curie de ses réclamations contre Hincmar qu'on avait intronisé à sa place à Reims, le 3 mai 845. Pour ne pas déplaire à l'empereur, Serge II, en 846, prescrivit la tenue à Trèves d'un synode que présideraient ses légats et

auquel l'archevêque de Rouen, Gunthald, devrait amener un certain nombre de ses suffragants. Jaffé, n. 2589, 2590. En fait, les légats du pape ne vinrent pas. Ebbon fit défaut et rien ne put être définitivement réglé dans une affaire qui aurait, par la suite, d'assez graves retentissements. Cf. lettre de Lothaire, dans *Mon. Germ. hist., Epistola*, t. V, p. 610. Serge II ne fut guère plus heureux quand il voulut mettre un terme à la querelle entre Vénérius, patriarche de Grado, et André, patriarche d'Aquilée. Jaffé, n. 2592, 2593.

D'ailleurs, son administration à Rome même suscita de très vives critiques. Grand bâtisseur — la première partie de sa notice au *Liber pontificalis* énumère avec complaisance ses travaux dans Rome et la banlieue — il ne pouvait faire face à ses dépenses qu'en se procurant de l'argent par des moyens plus ou moins avouables. On incrimina surtout son frère Benoît, nommé par Lothaire *missus* pontifical et que la seconde partie de la même notice représente comme un personnage despotique et même ténébreux, vendant de manière courante les évêchés et les autres charges ecclésiastiques. Au dire du chroniqueur, c'est pour punir tous ces crimes que la Providence déclencha sur Rome une invasion sarrasine dont le souvenir se perpétua longtemps. De fait, en août 846, une flotte arabe vint s'embarquer à l'entrée du Tibre. Aisément victorieuse des petites places fortes qui auraient dû défendre l'embouchure, les milices marchèrent sur Rome, dévastèrent à qui mieux mieux les alentours, faute de pouvoir forcer l'enceinte d'Aurélien, et exercèrent leur rapacité et leur fureur sur les deux sanctuaires de Saint-Pierre et de Saint-Paul, situés hors des murs. Après quoi le torrent dévastateur s'écoula vers la Campanie, mit à mal les contingents francs qui avaient essayé de le poursuivre. Ils étaient encore aux environs de Gaète quand Serge I<sup>er</sup> mourut le 27 janvier 847; il ne paraît pas avoir été beaucoup regretté, à en juger par sa notice.

SOURCES. — *Liber pontificalis*, éd. Duchesne, t. II, p. 86-105; la notice se présente assez différemment selon les mss; dans sa forme la plus longue elle est formée de deux parties successives dont la première est tout à fait sympathique pour Serge tandis que la seconde est une critique vigoureuse de son administration despotique et despotique, dont la responsabilité est rejetée sur le frère du pape. Pour les événements de 844, il faut comparer deux autres sources indépendantes : les *Annales Bertiniani* de Prudence de Troyes, ann. 844, P. L., t. CXXV, col. 1396, et le *De vitis pontificum romanorum* du pseudo-Liutprand, P. L., t. CCXXII, col. 1241. Pour les événements de 846, le *Liber pontificalis* s'arrête brusquement au pillage de Saint-Pierre; on le suppléera par les *Annales Bertiniani*, ann. 846, *ibid.*, col. 1399, le *Chronicon S. Benedicti Casinensis*, c. vi, dans *Mon. Germ. hist., Script. rer. langob.*, p. 172, et par les *Gesta episcoporum Neapolitanorum* de Jean Diaere, *ibid.*, p. 433; la *Chronique* de Benoît de Saint-André du Mont Soracte est incohérente à son habitude, P. L., t. CCXXXIX, col. 38-40.

TRAVAUX. — Gregorovius, *Geschichte der Stadt Rom im M. A.*, 5<sup>e</sup> éd., t. III, p. 81-89; Duchesne, *Les premiers temps de l'Etat pontifical*, 2<sup>e</sup> éd., p. 208-215; E. Annam, *L'Église à l'époque carolingienne*, dans *Fliche-Martin, Histoire de l'Église*, t. VI, p. 275-284.

E. AMANN.

3. SERGE III, pape du 29 janvier 904 au 14 avril 911. — Le synode cadavérique qui, en janvier 897, avait condamné la mémoire et les actes de Formose, voir t. VI, col. 597, avait amené le partage de Rome en deux camps, les antiformaliens et les formaliens. Le pape Étienne VI, le triste président du concile en question, n'avait pas tardé à être victime des vengeances de ces derniers, qui poussèrent successivement à la chaire pontificale les deux papes Romain, voir t. VIII, col. 2847, et Théodore II Gauc, qui prirent à l'endroit de la mémoire de Formose et de ses



actes diverses mesures de réparation. L'un et l'autre furent malheureusement éphémères. Romain ne régna que quatre mois à peine; Théodore quelques semaines seulement. Aux derniers jours de 897, le siège de Pierre était de nouveau vacant. Deux rivaux se le disputèrent, Serge, ex-évêque de Cère, adversaire acharné de la mémoire de Formose, et Jean, un prêtre romain désireux de continuer l'œuvre de pacification commencée aux derniers mois de 897. Serge l'emporta d'abord et s'installa au Latran; mais Jean, vers avril 898, put se faire consacrer et triompher de Serge qui gagna le large, sans renoncer pour autant à ce qu'il appelait ses droits. Sur ces troubles et les résultats, voir l'épître de Serge dans Duchesne, *Le Liber pontificalis*, t. II, p. 238, et la notice en vers de Flodoard, *P. L.*, t. CXXXV, col. 831.

Un des premiers soins de Jean IX (voir ici, t. VIII, col. 614), fut de condamner en un concile romain Serge et les plus chauds de ses partisans, cf. Mansi, *Concil.*, t. XVIII, col. 221; en même temps étaient définitivement annulées les mesures contre les ordinations formosiennes. Benoît IV, qui succéda à Jean IX semble avoir gardé la même attitude. Sa mort (août 903) fut le signal de nouveaux troubles. Le prêtre Léon qui le remplaça sous le nom de Léon V, cf. t. IX, col. 316, continua, semble-t-il, la tradition formosienne. Mais il n'avait pas siégé deux mois qu'un de ses prêtres, nommé Christophe, le renversait, le jetait en prison et prenait sa place (automne de 903). Or, ce coup d'État allait profiter à Serge, qui continuait toujours à se considérer comme le pape légitime et pouvait compter sur les intelligences qu'il avait dans Rome et aussi sur les Spolétains. Un complot renversa Christophe aux premiers jours de 904; Serge, accompagné d'une escorte franque (c'est-à-dire spolétaine), se présenta à Rome, fut acclamé comme pape et consacra le 29 janvier. Voir les indications sommaires dans Auxilius, *In defensionem ordinationis pape Formosi*, l. I, c. 1, édit. Dümmler, p. 60. Christophe fut dégradé et rejoignit en prison sa victime, le pape Léon V. Tous deux furent ultérieurement exécutés. Cf. Vulgaris, *De eiusa formosiana*, XIV, édit. Dümmler, p. 185; et Auxilius, *In defensionem*, etc., loc. cit.

Avec Serge III, qui, tenant pour nonavenus les pontificats de tous ses prédécesseurs depuis Jean IX, datait ses premiers actes de la huitième année de son pontificat, c'était ce parti antiformosien, évincé à la mort d'Étienne VI, qui revenait au pouvoir. Il abusa de son triomphe. Sans doute le cadavre de Formose fut-il, cette fois, laissé dans son tombeau, mais les ordinations conférées par lui et dont la validité avait été solennellement reconnue par les conciles de Jean IX furent remises en question. Serge avait à cela un intérêt personnel, tout comme Étienne VI d'ailleurs. C'était de Formose qu'il avait reçu, comme diacre, la consécration qui l'avait fait évêque de Cère. Sitôt après le concile « cadavérique », il s'était considéré comme rétrogradé au diaconat; les décisions des conciles de Jean IX, qui reconnaissaient les ordinations formosiennes, paraissaient lui rendre son titre d'évêque, mais du même coup lui interdisaient de se faire transférer au siège de Rome. En faisant annuler les ordinations données par Formose, il justifiait sa présence sur la chaire de saint Pierre. Le « diacre » Serge n'avait rien à craindre des prescriptions canoniques — précisément invoquées contre Formose — qui interdisaient à un évêque de changer de siège!

Serge ne recula devant rien pour arriver au résultat désiré. Une vigoureuse pression fut mise en œuvre pour obtenir de l'ensemble du clergé romain qu'il se déjugât, une fois de plus, dans la question des ordinations formosiennes. Le cachot, les menaces d'exil eurent raison des plus opiniâtres; les réticents furent

embarqués et jetés sur le rivage de Naples. Ainsi matés, clercs romains et évêques suburbicaires furent assemblés en un synode qui annula les décisions prises à Rome et à Ravenne en 898 et remit en vigueur celles du synode cadavérique. Cf. Auxilius, *op. cit.*, l. I, c. 1; l. II, c. 1, p. 60 et 78. Toutes les ordinations conférées par Formose durant son « usurpation », c'est-à-dire pendant quatre ans et demi, furent déclarées sans valeur. Parmi elles il y avait d'assez nombreuses consécérations d'évêques et ceux-ci, à leur tour, avaient conféré des ordres. Tout cela était frappé de nullité. Contrairement d'ailleurs à ce qui s'était fait au temps d'Étienne VI, on contraignit ceux dont les ordinations se trouvaient ainsi annulées à recevoir de nouveau le sacrement : ce fut bientôt dans toute l'Italie un scandale inouï et qui devait se prolonger longtemps. Assez peu nombreux furent les courageux qui osèrent braver les sentences ecclésiastiques que l'on faisait pleuvoir sur les récalcitrants. C'est à l'un d'eux, Auxilius, que nous devons la plupart de nos renseignements sur cette lamentable affaire. Voir t. I, col. 2622. Cet écrivain eut d'ailleurs à défendre d'autres ordinations conférées par un évêque de Naples, qui, bien contre son gré, y avait été transféré de son siège primitif; on voit que l'exemple donné à Rome était contagieux. Auxilius eut d'abord comme auxiliaire dans le combat qu'il menait pour la saine doctrine un de ses collègues, le grammairien Eugène Vulgaris. Mais ce dernier finit par chanter la palinodie et se réconcilia avec le pape Serge III, qu'il célébra en prose et en vers, ainsi que la famille du sénateur Théophylacte, la notabilité laïque la plus en vue de Rome. Avec cette famille, en effet, le pape Serge entretenait des rapports très étroits. Si étroits même que des relations entre Serge et une des filles de Théophylacte, la trop célèbre Marozie, naîtra un fils que sa mère poussera un jour au trône pontifical et qui sera le pape Jean XI. Voir t. VIII, col. 618-619. Somme toute, Serge III avait préparé la domination de la maison de Théophylacte qui, pendant plusieurs générations, aura la haute main sur le Siège apostolique.

Le registre du pape Serge III est, par ailleurs, assez mal fourni. En dehors de quelques rares confirmations de privilèges, à Vézelay, à l'Église de Lyon, au Mont-Cassin, Jaffé, n. 3542, 3545, 3547, il convient de relever une sentence d'absolution accordée à une veuve fort criminelle, originaire des Gaules, qui est venue demander à Rome son pardon, Jaffé, n. 3548, et aussi une suspension de trois ans infligée, semble-t-il, par un synode romain à l'évêque de Turin, Guillaume. Cf. Mansi, *Concil.*, t. XVIII, col. 251. Malgré l'indignité de son titulaire, le Siège apostolique ne renonçait pas complètement à son rôle.

Serge III, en dépit de ses tares, peut-être même à cause de ses tares, trouva le moyen de durer et de mourir dans son lit (juin 911), après un pontificat de sept ans et demi. Il faut au moins lui reconnaître le mérite d'avoir achevé la restauration de la basilique du Latran, commencée par Jean IX — elle s'était éroulée sous Étienne VI. Des inscriptions fastueuses y rappellent à la postérité les travaux accomplis, tandis que, sur son tombeau, une louangeuse épitaphe célébra les hauts faits du pontife et spécialement la lutte sans merci qu'il avait menée contre les « intrus ». Texte dans Duchesne, *Le Liber pontificalis*, t. II, p. 236-238. L'honnête Flodoard, qui s'en est inspiré, a contribué par là à transmettre un portrait de Serge III qui, selon toute vraisemblance, ne correspond guère à la réalité. La pierre se laisse graver, comme le papier se laisse écrire.

SOURCES. — *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, t. II, p. 236-238; Jaffé, *Regesta pontificum romanorum*, t. I, p. 445-447; Flodoard, *De Christi triumphis*, l. XII, c. VII, *P. L.*,

t. CXXXV, col. 831; Auxilius, *In defensionem sacre ordinationis pape Formosi*, édité par E. Dümmler, *Auxilius und Vulgarius*, Leipzig, 1866, p. 58-94; du même Auxilius, *In defensionem Stephanii episcopi*, *ibid.*, p. 96-105; du même, *De ordinationibus a Formoso papa factis*, dans P. L., t. CXXXIX, col. 1059-1074, avec la finale dans Dümmler, *ibid.*, p. 107-116; du même, le dialogue *Infensor et Defensor*, dans P. L., *ibid.*, col. 1073-1102; Eugène Vulgarius, *De causa formosana liber*, dans Dümmler, *ibid.*, p. 117-139; du même, le dialogue *Instimulator et Actor*, dans P. L., *ibid.*, col. 1103-1112 (où il est mis à tort sous le nom d'Auxilius); un auteur anonyme, *Invectiva in Romanos*, dans P. L., *ibid.*, col. 823-838, et aussi dans Dümmler, *Gesta Berengerii*; Siegbert de Gembloux, *Chronica*, ann. 900-907, dans P. L., t. CLX, col. 173-176.

THAUAUX. — Ceux qui ont été cités aux art. FORMOSE, JEAN IX, etc., ajouter D. Pop, *La défense du pape Formose* (thèse de Strasbourg), Paris, 1933; E. Amann, dans Fliche-Martin, *Histoire de l'Eglise*, t. VII, c. I, § 1 et 2.

É. AMANN.

**4. SERGE IV**, pape du 31 juillet 1009 au 12 mai 1012. — Serge, fils de Pierre, surnommé assez malencontreusement Buccaporci, était Romain de naissance. Il occupait depuis cinq ans le siège épiscopal d'Albano quand il fut porté à la chaire de saint Pierre. Rome se trouvait alors, depuis la mort d'Otton III (1002), sous la coupe de Jean Crescentius, le fils du héros de l'indépendance romaine exécuté en 998. C'est celui-ci qui avait désigné les deux papes Jean XVII et Jean XVIII. Ce dernier semble s'être retiré vers la fin de ses jours, comme moine à Saint-Paul-hors-les-Murs, spontanément ou contraint par le dictateur, on ne saurait le dire, car l'historiographie pontificale de cette époque fournit peu de documents. Elle ignore de même dans quelles conditions Serge fut désigné. S'il faut en croire l'épithète louangeuse de ce pape, qu'on peut lire encore aujourd'hui dans la basilique du Latran, Serge comme son prédécesseur, fut un pontife bon, zélé, charitable, faisant respecter les droits de l'Eglise. Sur son administration, nous savons fort peu de choses. Les privilèges accordés à l'Eglise de Bamberg, une nouvelle fondation du roi de Germanie Henri II, montrent que la Curie gardait le contact avec l'Allemagne. Jaffé, n. 3980. De même le légat Pierre de Piperno, qui était déjà allé en France sous le pontificat précédent, retourna-t-il au delà des monts pour assurer les droits du Saint-Siège sur l'abbaye de Beaulieu, fondée en 1010 par Foulque Nerra, comte d'Anjou. Jaffé, n. 3986. Ces actes et diverses autres concessions de privilèges montrent le fonctionnement régulier de la chancellerie de Serge IV. Mais tout cela ne nous renseigne pas sur ce qui se passait à Rome et sur le gros changement d'influence qui s'y faisait sentir. Le pouvoir, en effet, était en train de glisser des mains de Crescentius à celles d'une autre famille, la maison des comtes de Tusculum, qui, pendant près de quarante ans, devait donner des papes à l'Eglise. On a pensé que Serge avait eu partie liée avec elle, ce qu'on a conclu d'un mot de Thietmar de Mersebourg, écrivant : *Illic (Joanni XVIII) succedebat Sergius qui vocabatur Buccaporci atque Benedictus ambo præclari et consolidatores nostri*, *Chronicon*, l. VI, c. LVI, P. L., t. CXXXIX, col. 1360, où l'on comprenait *consolidatores nostri*, comme s'il s'agissait de papes favorables à l'Empire germanique (les Tusculans étaient impérialistes). Ces mots, pourtant, se rapportent exclusivement aux actes pontificaux en faveur de Mersebourg. D'ailleurs Crescentius mourait au début de l'an 1012; ses neveux n'étaient pas de taille à recueillir sa lourde succession. La mort de Serge IV, 12 mai de cette même année, allait laisser le champ libre aux revendications des Tusculans. — Sur la fin d'un texte publié dès 1857 (*Biblioth. de l'Ecole des Chartes*, IV<sup>e</sup> ser., t. III, p. 249), Jaffé, n. 3972, on a prêté à Serge IV l'idée d'une croisade en Orient contre les

infidèles. Cf. C. Erdmann, *Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens*, Stuttgart, 1935, p. 102 sq. Mais cette pièce nous paraît anticiper sur les événements qui se sont déroulés au cours du XI<sup>e</sup> siècle, et le caractère apocryphe de ce document saute aux yeux.

*Liber pontificalis*, t. II, p. 266 (on y trouvera le texte de l'épithète du Latran); Jaffé, *Regesta*, t. I, p. 504-505; Watterich, *Pontificum romanorum vitæ*, t. I, p. 89 (texte de l'épithète mais incomplet); Gregorovius, *Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter*, 5<sup>e</sup> éd., t. III, p. 12; L. Duchesne, *Les premiers temps de l'Etat pontifical*, 2<sup>e</sup> éd., p. 366; E. Amann, dans Fliche-Martin, *Histoire de l'Eglise*, t. VII, c. II, § 2.

É. AMANN.

**SERGEANT John**, théologien et controversiste anglais (XVII<sup>e</sup> s.). Né en 1623 à Barrow-sur-Humber, dans le Lincolnshire, au sein d'une famille protestante, après d'excellentes études à Saint-John College de Cambridge, Sergeant devint secrétaire de Morton, évêque anglican de Durham, et fut employé par celui-ci à des recherches de théologie patristique et historique; ces travaux amenèrent la conversion au catholicisme du jeune secrétaire. Sergeant se rendit alors au Collège anglais de Lisbonne, où il fit ses études théologiques et fut ordonné prêtre le 24 février 1650; cf. Croft, *Kirk's historical account of Lisbon College*, Londres, 1902. D'abord procureur et préfet des études du Collège anglais, Sergeant quitta Lisbonne en 1653 pour retourner dans sa patrie comme missionnaire. Une bonne partie de son apostolat s'exerça par la plume: Sergeant fut ainsi engagé dans plusieurs controverses avec Stillinglee, évêque anglican de Worcester, Tillotson, Hammond et d'autres protestants notoires, et aussi avec l'archevêque catholique de Dublin, Talbot. Il mourut en 1710.

**ŒUVRES.** — Les écrits de Sergeant peuvent être rangés en quatre catégories: écrits apologétiques, controverses avec les protestants, controverse avec Talbot, écrits sur le cartésianisme. Voici la liste de ses principaux ouvrages. *Schism disarm'd*, Paris, 1655; — *Schism Dispatch*, Paris, 1657; — *Vindication of Benedict XII's bull*, Paris, 1659; — *Reflections upon the Oath of supremacy and allegiance*, 1661; — *Solera appensa*, Londres, 1661, mis à l'index par décret du Saint-Office du 17 novembre 1661; — *Tradidi vobis*, Londres, 1662; — *Sure footing in christianity*, Londres, 1665; — *Solid grounds of the roman catholic faith*, Londres, 1666; — *Faith vindicated*, Louvain, 1667; — *Reason against railery*, 1667; — *Error non plust*, 1673; — *Melodus compendiosa*, Paris, 1674, dédié à Bossuet; — *Clypeus septemplex*, Paris, 1677; — *Catholic letter*, Londres, 1687-1688; — *Methode to science*, Londres, 1696; — *Idea cartesianæ*, Londres, 1698; — *Non ultra*, Londres, 1698; — *Railery defeated by calm reason*, Londres, 1699; — *Abstract of the transactions relating to the English secular clergy*, Londres, 1706.

*The catholic encyclopedia*, t. XIII, New-York, 1912, p. 727 (bonne bibliographie du sujet); *Dictionary of national biography*, t. XVII, Londres, 1909, p. 1189-1191, article très documenté; Hurter, *Nomenclator*, 3<sup>e</sup> éd., t. IV, col. 698; Michaud, *Biographie universelle*, nouvelle éd., t. XXXIX, p. 95; Feller, *Biographie universelle*, t. XI, Paris, 1834, p. 409; Reusch, *Der Index der verbotenen Bücher*, t. II, Bonn, 1885, p. 414.

J. MERCIER.

**SERGEANT Dominique**, religieux dominicain, né à Laval, mort en 1584. Prédicateur d'Elisabeth d'Autriche, femme de Charles IX, il combattit surtout contre le calvinisme. C'est à ce propos qu'il écrivit son *Traité du baptême des hérétiques*, montrant si on le doit réitérer, pourquoi et comment: avec un index des questions de Pierre Viret résolues et un traité des cérémonies du baptême, Avignon, 1566, in-8°.

Quetif-Echard, *Scriptores S. ordinis prædic.*, t. II, 1721, p. 269-270.

M.-M. GORCE.

**SERGIUS**, patriarche de Constantinople de 610 à 638. — Il a été mêlé très intimement aux origines du monénergisme et du monothélisme. Pour son rôle dans l'établissement de la formule monénergiste, ses collusions avec Théodore de Pharan et Cyrus de Phase (qui devint ensuite patriarche d'Alexandrie), ses discussions avec Sophron de Jérusalem, on se reportera à l'art. MONOTHÉLISME, t. X, col. 2307-2323, et spécialement col. 2307, 2316-2320. A l'art. HONORIUS I<sup>er</sup>, t. VII, col. 97 sq., on trouvera l'analyse de la lettre écrite par Sergius au pape Honorius, qui fut l'occasion de la réponse de celui-ci. Les *Règistes du patriarcat de Constantinople* publiés par V. Grumel permettront de sérier avec plus d'exactitude les actes successifs du patriarche, voir fasc. 1, 1932, p. 113-118. Se reporter aussi aux articles du même, *Recherches sur l'histoire du monothélisme*, dans *Échos d'Orient*, t. XXVII-XXIX, 1928-1930.

**SERIPANDO Jérôme**, théologien italien, cardinal et légat au concile de Trente, 1493-1503. — I. Vie. II. Œuvres (col. 1927). III. Rôle au concile de Trente et position doctrinale (col. 1930).

I. Vie. — 1<sup>o</sup> *Les débuts*. — Jérôme Seripando naquit à Troja, dans la Pouille, le 6 mai 1493 (plusieurs lexicographes donnent la date du 6 octobre 1492, on ne sait pour quelle raison). L'enfant manifesta de bonne heure un penchant prononcé pour la vie religieuse : en 1506 — il avait treize ans — il s'enfuit de la demeure familiale pour gagner le couvent dominicain de Santa Catarina ad Formellum; il n'y resta pas longtemps : son frère aîné Antoine vint l'arracher au cloître et le ramena auprès de son oncle. L'année suivante, il fut enfin permis à Jérôme de suivre son attrait pour la vie religieuse, mais ce ne fut pas chez les frères prêcheurs qu'il entra. Le vicaire général de l'ordre des ermites de Saint-Augustin, Gilles Canisio, le célèbre Gilles de Viterbe (voir ce mot, t. VI, col. 1365-1371), étant venu dans le royaume de Naples, eut l'occasion d'entrer en relations avec la famille Seripando : la rencontre fut décisive pour la jeune homme. Gilles de Viterbe était alors, comme l'a très bien noté H. Boehmer, *Luthers Romfahrt*, 1914, p. 48, l'un des représentants les plus caractéristiques du désir ardent d'un renouveau dans l'Eglise et dans la religion, son influence parmi les ermites de Saint-Augustin était prépondérante, sa renommée dans le monde intellectuel était solidement établie; il eut tôt fait de remarquer les qualités du jeune homme. Le 6 mai 1507, Gilles — qui devait être élu prieur général le 12 juin suivant — donnait l'habit de son ordre au jeune Seripando dans le couvent de San Giovanni da Carbonara à Naples.

Après sa profession, Seripando étudia les rudiments du grec et de la dialectique. En mai 1510, Gilles, voulant diriger lui-même ses études, appela Seripando à Rome au couvent de Sant'Agostino où se trouvait le *Studium generale* de l'ordre; quelques mois après arrivait à ce même couvent l'augustin allemand Martin Luther. On sait l'importance capitale du voyage en Italie sur l'évolution de Luther, ce que l'on connaît moins c'est l'influence qu'exerça sur lui le général de son ordre; c'est probablement Gilles qui a provoqué la conversion philosophique de Luther en lui communiquant son aversion pour Aristote et son culte pour Platon; par son général, Luther fit aussi connaissance avec les traditions théologiques des augustins italiens, en particulier avec celles touchant la justification, dont il tirera sa théorie de la justification par la foi seule. Il est intéressant de noter cette rencontre entre Luther et Seripando.

Dans le courant de l'année 1511, Seripando suivit Gilles à Viterbe, au couvent du mont Cimino; il y étudia le grec et très probablement aussi l'hébreu et le chaldéen; il suivit également des cours de philosophie et de théologie. Ordonné prêtre à Rome en 1513, il continua ses études pendant un an ou deux; Gilles se l'attacha alors comme secrétaire; c'est en cette qualité que Seripando accompagna son général dans la visite des couvents de l'Etrurie et de Bologne, en 1515. Le 25 juin de cette année, Seripando était nommé professeur à Sienne, puis, en décembre, à Naples; il revint à Sienne en juin 1516. C'est à cette époque que sa réputation de prédicateur commença à s'établir. Gilles de Viterbe, créé cardinal par Léon X en 1517, résigna le gouvernement de l'ordre quelques mois après (25 février 1518); son successeur nomma Seripando lecteur de philosophie, charge qu'il exerça peu de temps, car le chapitre général tenu à Venise en 1519 le désigna comme régent des études à Saint-Jacques de Bologne; désormais le nom de Seripando figurera dans les actes de chaque chapitre général; il n'avait alors que vingt-six ans. En 1523, Seripando reçut le gouvernement du couvent de San Giovanni da Carbonara où il avait pris l'habit; il exerça dans la suite d'importantes charges qui le désignèrent à l'attention de tous; aussi quand Paul III voulut nommer un vicaire général pour gouverner l'ordre pendant la maladie du prieur général, ne fut-on pas étonné de voir le choix du pontife se porter sur fra Girolamo Seripando; les lettres pontificales portent la date du 19 décembre 1538. Le 24 mai de l'année suivante, au chapitre tenu à Naples, Seripando était élu prieur général.

2<sup>o</sup> *Le généralat (1539-1551)*. — Le chapitre général de 1539 eut une grande importance pour l'ordre des ermites de Saint-Augustin. A la suite de leur confrère Martin Luther, nombre d'augustins étaient passés à la réforme; les deux congrégations d'Allemagne — observants et conventuels — étaient réduites à rien; en Italie même, beaucoup de couvents étaient infectés par l'hérésie; dans sa séance du 28 mai, le chapitre décida de retrancher de l'ordre tous les suspects et édicia des peines très graves contre les religieux soupçonnés d'indulgence pour le luthéranisme; le nouveau général décida alors de faire une visite de l'ordre tout entier; deux visiteurs furent nommés pour l'Allemagne, les Pays-Bas et la Flandre; Seripando se réserva de visiter lui-même les couvents des autres pays. Le général attendit la fin de l'été pour se mettre en route. Auparavant, il écrivit à ses religieux pour les mettre en garde contre les nouvelles doctrines : « Si de près ou de loin certains ont été contaminés par la dépravation luthérienne, ce qu'à Dieu ne plaise, qu'ils s'en aillent. Qu'avec eux les livres de cette hérésie, s'il s'en rencontre, soient « jetés dehors pour être foulés « aux pieds ». Si l'on sait ou que l'on soupçonne que quelqu'un est infecté de ce venin, qu'on se garde de le lui reprocher ou de l'injurier, mais qu'on nous en avertisse aussitôt. » Lettre du 12 juillet, ms. à la fin d'un exemplaire des constitutions des ermites de Saint-Augustin, Paris, Bibl. nat., *velins*, n. 395; cette lettre est inconnue à Merkle [voir II<sup>e</sup> partie]. Seripando quitta Rome le 18 novembre 1539, visita d'abord les couvents d'Italie, puis ceux de France, d'Espagne et de Portugal; il entra à Rome, le 3 avril 1542. Le pape se montra satisfait des résultats obtenus et lui manifesta sa confiance en lui demandant son avis sur l'épineuse question du futur concile; Seripando eut avec Paul III plusieurs entretiens à ce sujet.

C'est vers cette même époque, probablement à l'occasion d'une visite au couvent du mont Cimino, à Viterbe, que Seripando entra dans le cercle des amis du cardinal Pole, alors légat du Patrimoine, les *spirituali* : Vittoria Colonna, Alvise Priuli, Vittorio Sor-



ranzo, Marcantonio Flaminio. Voir l'art. POLE, t. XII, col. 2413-2416; dom R. Biron et J. Barennes, *Un prince anglais, cardinal-légat au XVI<sup>e</sup> siècle, Reginald Pole*, Paris, s. d., *passim*. On sait, par le procès engagé quelques années plus tard devant l'Inquisition contre le notaire Pietro Carnesecchi, familier de Pole (pièces dans *Miscellanea di storia patria*, I<sup>re</sup> partie, t. x, Turin, 1870), quelles étaient les opinions des *spirituali* sur les problèmes théologiques du moment, en particulier sur la justification : il n'est pas douteux que Seripando, qui devait se faire le champion de la théorie de la « double justice » au concile de Trente, n'ait confronté la doctrine traditionnelle de son ordre avec celle du cardinal Contarini, l'ami intime de Pole. Pole et Seripando, tous deux futurs légats au concile de Trente, échangèrent également leurs points de vue sur la réforme catholique et les moyens nécessaires pour l'opérer. Une solide amitié se noua entre eux; quelques temps après la mort de Pole, Seripando pouvait écrire au saint archevêque de Valence, l'augustin Thomas de Villeneuve, qu'« il ne saurait trop se féliciter d'avoir été admis dans l'intimité » de Pole. Quirini, *Collectio epistolarum Reginaldi Poli*, t. iv, Brescia, 1755, préface.

Le concile, annoncé depuis si longtemps et retardé par d'introuvables complications politiques, était à la veille d'être ouvert. Par sa bulle du 19 novembre 1544, Paul III révoqua les suspensions antérieures et convoqua le concile à Trente pour le 15 mars 1545; en même temps étaient désignés comme légats J.-M. Cicchci del Monte, cardinal-évêque de Palestrina, le futur Jules III, le cardinal-prêtre Marcel Cervini, du titre de Santa-Croce, qui devait devenir Marcel II, et l'ami de Seripando, Reginald Pole, cardinal-diacre de Sainte-Marie in Cosmedin, déjà nommé légat en 1543. Seripando, réélu prieur général le 13 mai 1543, était de droit membre du concile; il partit de Rome le 19 avril 1545 et arriva à Trente en compagnie du général des carmes le 19 mai; il fit sa visite aux légats le lendemain. Comme le concile ne commençait pas, Seripando, qui avait toujours quelque ouvrage en chantier, quitta Trente au début de septembre, pour aller travailler à Vérone, mais son absence ne dépassa pas six semaines; dès la mi-octobre il était de retour. On verra ci-dessous, col. 1930 sq., le rôle joué au concile par le général des ermites de Saint-Augustin; nous nous bornerons donc à noter les faits principaux de sa vie pendant la période conciliaire. Le 11 mars 1547, le concile était transféré à Bologne; Seripando quitta Trente le 14 mars, mais ne resta pas longtemps à Bologne; il en partait le 28 avril pour Faenza, où il présida le chapitre de la congrégation de Lombardie, puis se rendit au chapitre général de l'ordre à Recanati; il fut réélu pour la troisième fois prieur général le 29 mai; il se rendit ensuite à Rome et ne revint à Bologne qu'en septembre. Le concile était alors virtuellement suspendu en raison de nouvelles difficultés politiques. Seripando profita de la circonstance pour visiter les couvents d'Étrurie; il quitta Bologne le 24 août 1548; quelques semaines plus tard il était à Rome et y resta. Des difficultés s'élevèrent à cette époque entre le général et la congrégation de Lombardie; le pape dut intervenir en personne et donna raison à Seripando. Cette affaire causa une telle peine au général qu'il en tomba malade; la visite des couvents de l'Ombrie qu'il entreprit le 22 juin 1550, au plus fort de l'été, acheva d'épuiser ses forces. Il entra à Rome le 10 septembre mais dut en partir dix jours après pour aller se reposer à Naples. De là, il revint le 1<sup>er</sup> février 1551 à Cervini, protecteur des augustins, pour lui présenter sa démission. Le chapitre général qui se réunit à Bologne, le 17 mai de cette année, pria Seripando de revenir sur sa décision, mais ce fut en vain : on élut à sa place Christophe de Padoue, des-

mais c'est ce dernier qui représentera l'ordre des ermites au concile.

3<sup>e</sup> *L'épiscopat à Salerne et la légation au concile.* — Après sa démission, Seripando se retira au couvent du Pausilippe; il espérait bien y terminer ses jours dans la retraite. Il fut vite dérompé. Dès le 2 juin 1551, l'empereur Charles-Quint lui notifiait son intention de le nommer au siège épiscopal d'Aquilée; Seripando refusa en prétextant le mauvais état de sa santé. Quelques mois plus tard, les Napolitains le chargèrent d'une délicate ambassade auprès de l'empereur; Charles-Quint était à ce moment en Flandre; Seripando partit le 23 avril 1553 et arriva à Bruxelles le 29 juin. Il eut des entretiens avec l'empereur, le ministre Granvelle et la reine Marie, régente des Pays-Bas; il obtint à peu près tout ce qu'il demandait. Il ne quitta cependant la cour que le 5 mars 1554. Sur la route du retour, il apprit sa nomination par l'empereur et par le pape à l'archevêché de Salerne. Arrivé à Rome le 5 mai, il fut sacré le 10; le 25, il partait pour Naples rendre compte de sa mission. Il reçut le pallium à Naples le 21 septembre et se rendit aussitôt à Salerne. Il s'y montra administrateur plein de zèle et s'inspira des principes de la réforme catholique. De Salerne il suivait avec un intérêt passionné tout ce qui touchait au concile et au renouveau catholique. Comme tous les *spirituali*, il applaudit à l'élection du cardinal Cervini à la papauté et n'eut que plus de déception, après la mort prématurée de ce pape si zélé, de voir monter sur le trône pontifical le cardinal J.-P. Caraffa. Deux jours après l'élection de ce dernier, Seripando notait tristement dans son journal : *Del illi Deus agere de reformanda Ecclesia, que Paulus III in ore habuit! Hic enim dixit et non fecit, Julius nec dixit nec fecit, Marcellus fecit que temporis puncto quo vixit facere potuit, non dixit, l'hum Paulus IIII dicat et faciat, imo que dixit faciat, et qui hactenus potens fuit in sermone, nunc potens sit in opere! Commentarii de vita sua, 25 mai 1555.* Un an plus tard, l'archevêque de Salerne gémissait de voir compromise la réforme de l'Eglise au profit des neveux du pape : *Belli rumor increbrescebat : ejus causam asserabant Palliani et aliorum oppidorum qui in parte Coloniensium erant ad Carafos translatio et munio... Reformatio interea Ecclesie friget. Commentarii, 26 juillet 1556.*

Paul IV avait montré peu de bienveillance à l'égard de Seripando, auquel il reprochait son attitude au concile dans l'affaire du décret sur la justification et surtout son amitié avec les *spirituali*, principalement avec Pole et Morone. Dans sa violente réaction contre la politique de son prédécesseur, Pie IV fit appel au concours de ceux qui avaient eu à souffrir du gouvernement de Paul IV. Dès le 12 septembre 1560, Pie IV mandait Seripando à Rome. Arrivé le 13 octobre, l'archevêque de Salerne fut reçu par le cardinal Charles Borromée le 19 et présenté au pape le 20; dix jours plus tard, il eut un très long entretien avec Pie IV sur le concile et la réforme; le pape le nomma membre de plusieurs congrégations. Par bulle du 20 novembre, le pontife décida la réouverture du concile à Trente pour le jour de Pâques de l'année suivante. Quelques semaines plus tard, le 26 février 1561, malgré la violente opposition de l'ambassadeur de Philippe II, Vargas, Pie IV créait Seripando cardinal prêtre du titre de Sainte-Suzanne; le 10 mars, le pape nommait comme légats à Trente, outre les cardinaux Hercule Gonzague de Mantoue et Jacques Puteo, précédemment désignés, Jérôme Seripando, le Polonais Stanislas Hosius et Eudoxie Simonetta; le cardinal Marc Sittich de Hohenhausen (Alt-emp) devait être plus tard envoyé pour remplacer provisoirement Puteo malade.

Seripando se rendit immédiatement à Trente; nous verrons bientôt son rôle comme légat. Son collègue Simonetta lui suscita, ainsi qu'au premier président Gonzague, de nombreuses difficultés, qui lui firent encourir la disgrâce du pape; Seripando aurait pu applanir ces difficultés s'il n'avait pas été un timide, mais, comme l'écrivait plaisamment un contemporain à propos des légats : *Primus (Gonzaga) non audit; secundus (Seripando) non aude; tertius (Hosius) semper legit; quartus (Simonetta) semper scribit; quintus (Altaemps) nec audit, nec aude, nec legit, nec scribit. Concil. Tridentinum*, éd. de la Görresgesellschaft, t. II, p. LXXIV. La disgrâce imméritée dans laquelle tomba Seripando eut une fâcheuse répercussion sur son état de santé qui n'avait du reste jamais été brillant; la mort du cardinal de Mantoue, premier président, survenue le 2 mars 1563, ajouta à son abattement. Au cours de la congrégation du 8 mars, Seripando ressentit les atteintes de la fièvre; il dut s'aliter et l'on perdit rapidement l'espoir de le sauver. Le 17 mars, le second président du concile mourait au milieu de l'émotion générale dans des sentiments d'admirable piété. Ses obsèques furent célébrées le surlendemain, sous la présidence d'Hosius et de Simonetta et en présence de tout le concile: selon le désir qu'il avait manifesté avant d'expirer, le pieux cardinal fut inhumé à Trente dans le couvent augustin de Saint-Marc.

II. ŒUVRES. — Seripando a laissé de nombreux écrits; malheureusement tous ne nous sont pas parvenus. Ses manuscrits, conservés d'abord à la bibliothèque du couvent de San Giovanni da Carbonara, furent dispersés en 1717; à cette date plusieurs furent acquis par la bibliothèque impériale de Vienne; la plupart des autres ont pris place, depuis 1866, à la bibliothèque nationale de Naples; d'autres sont conservés à la bibliothèque Vaticane et aux archives générales de l'ordre des ermites de Saint-Augustin. Le Dr Merkle a essayé de dresser au t. II, p. 191, de l'édition du *Concilium Tridentinum*, p. LXXV, un catalogue critique des œuvres manuscrites et imprimées de Seripando. Ce catalogue n'est malheureusement pas exempt d'erreurs et d'omissions; Mgr St. Ehses en a relevé quelques-unes au t. IX, 1924, de la même édition, p. xxvi, en particulier l'omission de l'important cod. *Vatic. Barberin. lat. 817*; le Dr Merkle a de même négligé les mss de la bibliothèque Angélique à Rome (bibliothèque de l'ancien couvent de Saint-Augustin). Sans vouloir établir une bibliographie complète, nous allons essayer de donner une liste des principaux écrits imprimés ou inédits de Seripando; presque tous intéressent la théologie ou l'histoire du concile de Trente. Les écrits purement autobiographiques seront mentionnés dans la bibliographie donnée à la fin de l'article.

Sigles employés : NL = mss de la bibliothèque nationale de Naples; VDB = mss de Vienne; BB = cod. Barberini de la bibliothèque Vaticane; AG = mss de la bibliothèque Angélique; CTR = *Concilium Tridentinum* qui a publié de nombreux écrits de Seripando; les principaux tomes cités sont le t. II, *Diurnorum pars II*, éd. Merkle, 1911; les t. V et IX, *Actorum pars II*, ... *pars VI*, éd. Ehses, 1911 et 1924; les t. X et XI, *Epistularum pars I*, ... *II*, éd. Buschbell, 1916 et 1937; le t. XII, *Tractatum pars prior*, éd. Schweitzer, 1930.

1<sup>o</sup> *Commentaires d'Écriture sainte*. — 1. *Commentaria in epistulas divi Pauli ad Corinthios et in I<sup>am</sup> ad Thessalonicenses*, NL, VII, A, 36, in-4<sup>o</sup> oblong, non numéroté. — 2. *Commentarium in epistulam divi Pauli ad Romanos*, NL, VII, A, 28, in-4<sup>o</sup> de 252 fol. Un exemplaire, en partie autographe, se trouve à Milan. Bibl. Trivulziana, cod. 25, in-8<sup>o</sup>; il provient

du cardinal Cervini (Marcel II) auquel il avait été donné par Seripando pendant le concile de Trente. Ce commentaire a été publié avec les deux suivants. — 3. *Expositio in epistulam divi Pauli ad Galatas*, NL, VII, A, 11, in-4<sup>o</sup> de 58 fol. — 3 bis. *Commentaria in epistulam divi Pauli ad Galatas*, NL, VII, A, 29, in-4<sup>o</sup> de 265 fol.; imprimés à Anvers, 1567, in-8<sup>o</sup>, et à Venise, 1569, in-4<sup>o</sup>. — 4. *Responsiones ad nonnullas questiones ex textu epistolæ [ad Galatas] catholicæ, ou De locis epistolæ ad Galatas, quibus ad sua confirmanda dogmata abutuntur hæretici, questiones XVII*, publiées avec les deux commentaires précédents sous le titre : *Hieronymi Seripandi ... in divi Pauli epistolas ad Romanos et Galatas commentaria, industria fr. Felicis a Laurino theologi, congregationis Sancti Joannis ad Carbonariam de observantia ex ordine eremitarum Sancti Augustini, vicarii generalis, Naples, 1601, in-4<sup>o</sup>*. Ce recueil est précédé d'une Vie de Seripando et d'un catalogue de ses œuvres.

2<sup>o</sup> *Œuvres oratoires*. — 1. *Conciones variæ quas habuit (Seripando) infra annum*, NL, VIII, A, 3, petit in-4<sup>o</sup>; aucune indication de date. — 2. *Prediche XIX sul Pater noster*, NL, XIII, AA, 46, in-4<sup>o</sup>, ms. autographe; copie, NL, XIII, AA, 44, petit in-4<sup>o</sup>. — 3. *Prediche sopra il simbolo degli apostoli dichiarato con i simboli del concilio Niceno et di Santo Atanasio del P. Seripando arcivescovo di Salerno*, NL, XIII, AA, 45, petit in-4<sup>o</sup> de 130 fol., contenant 15 sermons donnés vraisemblablement en 1556; un autre ms., NL, VIII, A, 13, in-4<sup>o</sup>, de 239 fol. donne le texte d'un seizième sermon. Ces sermons ont été édités par Marcel Seripando, neveu du cardinal, sous le titre : *Prediche de R<sup>mo</sup> Mons. Girolamo Seripando, arcivescovo di Salerno, che fu poi cardinale e legato al concilio di Trento, sopra i simboli del concilio Niceno e di Santo Athanasio*, Venise, 1567, in-4<sup>o</sup>; Rome, 1586, in-8<sup>o</sup>; réédition sous le titre *Prediche di Girolamo Seripando, Salernite*, 1856. — 4. *Oratio in funere Caroli V imperatoris, Neapoli vi Kal. Martii MDLX habita*, NL, XIII, F, 60, imprimée la même année à Naples, in-4<sup>o</sup>. — 5. *Sylva rerum prædicabilium collecta in memorie subsidium*, NL, XIII, AA, 21-26, 6 mss petit in-4<sup>o</sup>. Le véritable titre est celui-ci : *In memorie dumtaxat subsidium (frater) Hieronymus Seripandus colligebat, nec eloquentie, quam aliqui magni faciebat, laudem ullam querens, cum lingua vulgo nota essent enarranda, nec eruditionis, cum Christi populum per hæc et alia nonnulla ἀγροα illa quidem et ex tempore non ad scientiam sed ad pietatem institueret. Le t. v porte le titre : In memorie subsidium f. Hier. Seripandus adnotabat cum eloquentia ac humane philosophiæ studiis valedixisset et per hæc atque alia ἀγροα et extemporanea fratres suos ad pietatem institueret. Le t. I a été écrit en 1530, le t. II en 1531, les t. III et IV en 1540, le t. V pendant le généralat, en 1549, d'où le titre particulier, le t. VI à Salerne, 1560.*

3<sup>o</sup> *Écrits théologiques*. — 1. *De justificatione*, NL, VII, D, 12 et 13, 2 mss in-8<sup>o</sup>. Ce titre général recouvre plusieurs traités; voici le contenu du premier ms. : a) *De justificatione meditata commentatio* (fol. 1<sup>o</sup> 26 v<sup>o</sup>), CTR, t. XII, n. 94, p. 613-636. Ce traité très important comprend six parties : *De justificationis doctrina, ... acceptione, ... conservazione, ... incremento, ... perfectione, ... recuperandæ via*. On trouve à la suite : — b) *Commentatæ meditationis de justificatione questionculæ* (XV). On lit au fol. 27 la note suivante de la main même de Seripando : *Hæc quæ Tridenti scripseram anno a salute MDXLVI dum in concilio essem magister generalis Augustinensium, reperi ac denuo examinavi anno MDLXI Tridentum reversus Pii III Pont. Max. ad instaurandum concilium legatus*. Merkle suggère que cette révision est due à la controverse sur Baius; c'est possible. — c) *De duplici*

*justitia* (fol. 27<sup>ro</sup> et v<sup>o</sup>), CTR, t. II A, appendice. — d) *Justificationis explicatio ex S. Thoma* (fol. 33<sup>ro</sup>-34<sup>ro</sup>), CTR, t. XII, n. 95, p. 636-637. — e) *Pro confirmanda sententia de duplici justitia catholico quorum doctrina* (fol. 43<sup>ro</sup>-53<sup>vo</sup>), CTR, t. XII, n. 102, p. 664-671. Seripando a composé cet écrit en octobre 1546 pour prouver que la doctrine de la double justice qu'il soutenait s'appuyait sur des opinions théologiques bien établies. Seripando se réfère à l'augustin espagnol Jacques Perez († 1490 ou 1491), évêque auxiliaire à Valence, auteur d'un commentaire sur les psaumes dont Seripando cite deux passages, à Pighi, Gropper et Contarini. — f) Note sur l'élaboration par Seripando du premier décret sur la justification (fol. 57<sup>ro</sup>-58<sup>vo</sup>).

2. (*De justificatione*), NL, XIII, AA, 22, petit in-4<sup>o</sup>, autographe. Le titre du ms. est : *Fr. Geronimo Seripando et alii lettere varie*. Le ms. débute par le traité suivant : *Trattato della giustificazione di Girolamo Seripando al magnifico M<sup>o</sup> Lantiano Tolomei scritto nell'anno 1543* (fol. 2<sup>ro</sup>-36<sup>vo</sup>), CTR, t. XII, append. VI, p. 824-849. Copie dans NL, XIII, AA, 44. La date de 1543 est peut-être fautive : le traité ne serait-il pas postérieur au décret sur la justification du concile de Trente ? Le traité comprend trois parties : des œuvres sans la foi, ce qu'est la foi, peut-on être justifié par la foi seule. Sur ce traité voir un art. du Dr H. Jedin dans *Römische Quartalschrift*, t. xxxv, 1927, p. 351 sq. Parmi les lettres qui se trouvent à la suite de ce traité dans le ms. NL, XIII, AA, 22, on en trouve quelques-unes de spirituelles, en particulier du cardinal Contarini et de Marcantonio Flaminio.

3. *Opuscula varia*, NL, VII, D, 14-16, 3 mss in-4<sup>o</sup>. Le premier vol. contient : a) *De traditionibus* (fol. 2<sup>ro</sup>-9<sup>vo</sup>), CTR, t. XII, n. 68, p. 517-521. Ce traité se trouve également dans BB, 817, fol. 15<sup>vo</sup> 32<sup>vo</sup>. — b) *De libris sacre Scripturæ* (fol. 10<sup>ro</sup>-31<sup>ro</sup>), CTR, t. XII, n. 62, p. 483-496. On peut dater ce traité de mars 1546. Copie dans VDB, 620, fol. 33<sup>ro</sup>-53<sup>vo</sup> et BB, 850, fol. 53<sup>ro</sup>-60<sup>vo</sup>. — c) *De peccato originali* (fol. 16<sup>ro</sup>-54<sup>vo</sup>), CTR, t. XII, n. 76, p. 541-549. Seripando a écrit ce traité à Trente, probablement après le 24 mai 1546. Il y montre, par le témoignage des Pères, l'existence du péché originel, sa propagation et sa malice ; il disserte ensuite de la concupiscence et de ses remèdes, et des effets du baptême. Autre version dans BB, 817, fol. 86<sup>vo</sup>-100<sup>ro</sup>. — d) *Pro dictis a cardinali Reginaldo Polo* (fol. 56<sup>ro</sup>-59<sup>ro</sup>), CTR, t. XII, n. 77, p. 549-553, sous le titre *De concupiscentia*. Même texte dans BB, 817, fol. 100<sup>vo</sup>-106<sup>ro</sup>. — e) *De articulis 17 januarii propositis* (col. 62<sup>ro</sup>-80<sup>ro</sup>), CTR, t. XII, n. 120, p. 747-760, sur les sacrements, en particulier ceux de baptême et de confirmation.

Le deuxième vol. des *Opuscula* n'offre guère d'intérêt : il contient des textes des Pères rassemblés par Seripando pour son usage au concile.

Le troisième vol. porte ce titre : *Propositiones XVIII et censuræ earum quæ circumferuntur nomine Sorbonæ Parisiensis* (sur la grâce et le libre arbitre).

4<sup>o</sup> *Écrits conciliaires*. — Sous ce titre nous rangeons la plupart des écrits ayant trait au concile, tant au point de vue théologique qu'au point de vue historique (certains, plus spécialement théologiques, ont été indiqués au 3<sup>o</sup>).

1. *Memoriæ ad concilium Tridentinum spectantes, a cardinali Seripando collectæ*, titre donné par Montfaucon (*Diarium italicum*, p. 307) aux mss VDB, 6016 et 6017. Ces mss renferment divers écrits que l'on retrouve à peu près (mais dans un ordre différent) dans NL, IX, A, 48, 49 et 51 ; on trouvera une description complète de ces mss dans Merkle, CTR, t. II A, prolég., et dans Generoso Calenzio, *Documenti inediti e nuovi lavori letterari sul concilio di Trento*, Rome, 1874,

p. 325-330 et 336-358. Nous citerons ici les écrits les plus importants de ces *Memoriæ* sous les titres donnés par Merkle : a) *Fragmenta historiæ concilii annis 1545 et 1546*, NL, IX, A, 49, fol. 133<sup>ro</sup>-187<sup>ro</sup> ; BB, XVI, 24 ; VDB, 6017 ; CTR, t. II A, p. 399-429. Dollinger a donné une édition partielle de cette histoire sous le titre *Actionum tridentinarum series a die XIV kal. junii anni MDXLV usque ad pridie nonas februarii MDXLVI*, dans *Ungedruckte Berichte und Tagebücher zur Geschichte des Konzils von Trient*, Nordlingen, 1876, p. 1-38. — b) *Fragmenta ad historiam annorum 1561 et 1562 pertinentia*, extraits de NL, IX, A, 48 (fol. 1<sup>vo</sup>-36<sup>vo</sup>) dans CTR, t. II A, p. 468-488.

2. *Farrago gestorum concilii Tridentini et Bononiæ sub Paulo III*, NL, IX, A, 50 et BB, XVI, 13.

3. *Actes de Seripando au concile*, CTR, t. V : a) n. 136, p. 332-336 : *Sententia de justificatione (per Seripando) dicta in congregatione generali die 13 julii 1546*, d'après BB, 892 (NL, IX, A, 50). — b) n. 156, p. 371-375. — c) n. 212, p. 485-490. — d) n. 219, p. 510-517 : *Decretum de justificatione reformatum secundum censuras super illo lecto 23 septembris* (31 octobre 1546). — e) n. 250, p. 666-671. — f) n. 270, p. 704-705. — g) n. 282, p. 725-726. — h) n. 291, p. 743. — i) n. 295, p. 750-751. — j) n. 321 A, n. 821-828 : *Decreti de justificatione prima forma* (11 octobre 1546), d'après NL, VII, D, 12 ; cf. Le Plat, *Monumentorum ad historiam concilii Tridentini amplissima collectio*, t. III, Louvain, 1783, p. 472-473. — k) n. 321 B, p. 828-833 : *Decreti de justificatione altera forma*, NL, VII, D, 12. — l) CTR, t. XII, n. 108, p. 679-685 : *Decretum de justificatione secundo propositum sub nomine legatorum et reformatum per Fr. H (Ieronymum Seripando) ex suis et aliorum censuris*, d'après NL, IX, A, 26, fol. 35<sup>ro</sup>-39<sup>vo</sup>. On trouvera d'autres extraits des interventions de Seripando au concile dans CTR, t. IX.

4. *Lettres intéressant le concile*. — a) Lettres à Charles Borromée, *Ambros.*, H, 244, l'une a été éditée par Sickel, *Römische Berichte*, t. II, p. 108-117 ; quatre autres par Sušta, *Die römische Kurie*, t. II, p. 251, 338 ; t. III, p. 39. — b) Lettres à Sirleto, BB, XVI, 11, et *Valic.* 6189. — c) Lettres à Cervini, CTR, t. X, n. 371, p. 457-458. — d) Lettre à Augusto Cocciano, sur l'*Interim*, CTR, t. XI, n. 293, p. 427-428 ; dans Calenzio, *op. cit.*, p. 261-280.

5<sup>o</sup> *Divers.* — 1. *Postillæ et notæ marginales in opus originale ms. historiæ XX sæculorum cardinalis Ægidii Viterbiensis*, titre donné par Merkle d'après des catalogues anciens, mais sans autre indication. L'*Historia viginii sæculorum per totidem psalmos digesta*, ad Leonem X, de Gilles, AG, 351, contient des *Addimenta* de Seripando sur les pages Léon X, Adrien VI, Clément VII, Paul III, Jules III et Marcel II. Cf. Narducci, *Catalogus codicum manuscriptorum in bibliotheca Angelica*, t. I, Rome, 1893, p. 177.

2. *Postillæ et adnotationes in 1<sup>um</sup> librum Sententiarum cardinalis Ægidii*, titre donné par Merkle également sans autre indication. Le commentaire de Gilles sur le *Libre des Sentences* se trouve dans quatre mss : Vatic., lat. 6325 ; AG, 636 (Q. 28) ; NL, VIII, F, 3 et NL, XIV, II, 71. Ce dernier a été transcrit au xviii<sup>e</sup> siècle sur l'exemplaire copié à Trente par l'augustin Nicolas Scutellus pour Seripando et annoté par lui.

3. *Questiones de natura divina adversus Epicurum et adversus stoicos quod nihil sit in rerum natura quod in seculum finem non ferat*, NL, VIII, E, 40, in-fol. Il est possible que ce traité ne soit pas l'œuvre de Seripando.

III. RÔLE AU CONCILE DE TRENTE ET POSITION DOCTRINALE. — 1<sup>o</sup> *Pendant les premières sessions du concile (1545-1546)*. — Dès son arrivée à Trente, en



mai 1545. Seripando avait une réputation solidement établie. Son activité antérieure, ses travaux et ses écrits, sa qualité de maître général d'un ordre illustre, son amitié avec les cardinaux Cervini et Pole, deuxième et troisième présidents du concile, tout devait contribuer à lui assurer une place importante dans l'assemblée chargée d'opérer la réforme de l'Église. De fait, dès l'ouverture des travaux, il se fit remarquer par l'étendue de son savoir, la netteté de ses opinions et par son zèle pour la réforme. Cervini, qui avait la plus grande part dans la direction du concile, employa très habilement le général des ermites de Saint-Augustin à préparer les matières qui devaient faire l'objet des discussions du concile.

La première intervention de Seripando fut très remarquée. Le décret de la II<sup>e</sup> session donnait comme titre au concile les mots *Sacro-sancta Tridentina Synodus* sans y ajouter la formule employée par les anciens conciles : *universalem Ecclesiam representans*; plusieurs évêques protestèrent contre cette omission et créèrent ainsi une grosse difficulté aux légats qui ne voulaient pas de la formule parce qu'ils y voyaient une concession aux protestants. Dans la congrégation générale du 13 janvier 1546, les cardinaux Cervini, Madruzzo et Pacheco, l'évêque d'Astorga, Diego de Alaba y Esquivel, prirent la parole sans trop réussir à calmer les opposants. Seripando se leva alors et, avec beaucoup d'habileté, fit remarquer qu'il ne s'agissait pas de renoncer définitivement à la formule, mais de ne pas s'en servir provisoirement, en attendant que le nombre de ceux qui participaient au concile fût devenu plus considérable et que l'assemblée eût voté des décrets assez importants pour justifier un si grand qualificatif. *Conc. Trid.*, t. iv, p. 565 sq. Les évêques opposants se déclarèrent satisfaits.

Cette première discussion n'était rien auprès de celles qui allaient suivre. Jusqu'alors le concile n'avait eu à s'occuper que de l'élaboration de son règlement et de la fixation de son ordre du jour; la IV<sup>e</sup> session aborda enfin les questions doctrinales en traitant du canon des Écritures et des traditions apostoliques. Parmi les discussions qui se produisirent à ce sujet, on remarqua beaucoup l'intervention de Seripando. Avec vigueur, le général des augustins proposa au concile d'adopter la distinction — renouvelée de Cajetan — entre livres authentiques et canoniques, fondement de la foi, et livres simplement canoniques, utiles à la foi, *Conc. Trid.*, t. v, p. 7; malgré l'appui des dominicains, en particulier de l'évêque de Fano, Pietro Bertano, Seripando ne réussit pas à faire admettre son point de vue; il eut néanmoins une part relativement active à la rédaction du décret de cette session, *ibid.*, p. 54; son rôle devait être beaucoup plus important dans la session suivante consacrée à l'examen de la question du péché originel.

Auparavant Seripando dut prendre la parole contre le bouillant évêque de Fiesole, Bracci-Martelli — l'un des tenants de la formule *universalem Ecclesiam representans* — qui avait violemment manifesté contre les privilèges des moines en matière de prédication. L'évêque dominicain, Thomas Caselli, de Bertinoro, en défendant la cause des religieux, était tombé dans l'excès opposé et n'avait fait qu'envenimer le débat. Le discours de Seripando produisit une profonde impression. « Il écarta avec beaucoup de calme et d'intelligence les raisons invoquées par les évêques ou les religieux pour l'exercice de la prédication. Il montra clairement que les évêques et les curés, dans l'état actuel des choses, ne pouvaient suffire aux besoins d'évangélisation d'un diocèse. Après qu'il eut prouvé la nécessité de recourir au concours des moines, il montra combien il serait injuste de les faire dépendre, jusque dans leurs propres églises, entièrement de la

volonté des évêques. » Pastor, *Hist. des papes*, trad. Poizat, t. xii, p. 116; cf. *Conc. Trid.*, t. v, p. 132 sq.

A cette séance, qui eut lieu le 21 mai 1546, le concile avait décidé de mettre à l'étude la question du péché originel. Seripando fut chargé par les légats de dresser, avec l'aide d'autres théologiens, une liste des principales erreurs sur ce sujet. Cette liste fut proposée aux Pères le 9 juin. Les discussions avaient commencé cependant avant cette date; Seripando y apporta plus d'une fois la lumière (cf. par ex. *Conc. Trid.*, t. v, p. 194-195). Les légats lui demandèrent de collaborer à la rédaction du décret qui fut promulgué le 17 juin. Le texte primitif avait été proposé le 8 juin et souleva de nombreuses observations de la part des Pères et des théologiens. Une des discussions les plus vives eut lieu à propos du canon 2. Le texte du projet portait qu'Adam avait transmis, *secundum communem legem*, non seulement la mort et les peines du corps, mais aussi le péché qui est la mort de l'âme. L'incise *secundum communem legem* était ambiguë par rapport à l'immaculée conception de Marie; plusieurs Pères sollicitèrent une addition au texte, par exemple le cardinal Pacheco, qui souleva l'indignation des dominicains par son contre-projet : *nisi Deus alicui ex privilegio dederit, prout in beata Virgine*. Seripando intervint en appelant au témoignage des universités en faveur de l'immaculée conception; il se montrait cependant partisan du maintien de l'incise (n'était-il pas un des rédacteurs?). Le concile cependant ne le suivit pas et supprima purement et simplement la formule sans vouloir trancher le débat. *Conc. Trid.*, t. v, p. 202 sq.; cf. Cavallera, *Le décret du concile de Trente sur le péché originel*, dans *Bulletin de litt. eccl.* (Toulouse), 1913, p. 294-296.

La discussion sur le péché originel avait amené le concile à s'occuper de la question éminemment actuelle de la justification. Du 22 au 28 juin eurent lieu des discussions préalables sur les points les plus difficiles. A partir du 30 juin, les Pères furent invités à examiner un programme en trois points, répondant aux trois états dans lesquels l'homme peut être considéré. A propos du premier état (celui de l'homme qui accède à la foi), Seripando intervint longuement dans la congrégation générale du 13 juillet. *Conc. Trid.*, t. v, p. 337 sq. Cette communication fut très remarquée, parce que son auteur y manifestait nettement sa tendance augustinienne, réduisant la part de l'homme au profit de la grâce. *Ibid.*, p. 337 sq. Le 23 juillet, Seripando prit de nouveau la parole au sujet du deuxième état (celui de l'homme déjà justifié), sur le point précis du mérite; s'inspirant principalement de saint Augustin et de saint Bernard, le général des ermites montra comment les bonnes œuvres accomplies sous l'influence de la foi et de la grâce sont méritoires de la vie éternelle : *Dico quod, sicut vita aeterna merces dicitur in sacris litteris et gratia, sic opera dei possunt merita, sed debent etiam dei dona*. P. 373 sq. Le lendemain, 24 juillet, on distribuait aux Pères un projet de décret sur la justification, dû à la collaboration de l'archevêque d'Armagh, Robert Vauchop, et du franciscain observantin André de Vega. Ce projet ne satisfait personne et fut finalement rejeté à cause des tendances scotistes qui s'y manifestaient. Le jour même, Cervini prit l'affaire en main et confia la rédaction d'un nouveau projet à Seripando. « Le général des augustins a raconté les vicissitudes de sa collaboration. *Conc. Trid.*, t. ii, p. 428-432. Cervini lui demandait de rédiger un décret *De justificatione* selon les vues qu'il lui exprima. Le texte fut prêt le 11 août : il est publié *ibid.*, t. v, p. 821-828. Une seconde rédaction, avec quelques modifications de détail, fut présentée le 19, t. v, p. 828-833. Mais pendant ce temps, Cervini consultait également d'autres

théologiens et, à l'aide des éléments qu'on lui fournit, rédigea un nouveau texte, qui fut soumis, dès les premiers jours de septembre, à divers évêques et théologiens importants. t. I, p. 571. Ce texte fut envoyé à Rome le 22, t. x, p. 660, et soumis au concile le 23, t. v, p. 420-430. Tout le monde le loua de prime abord, sauf Seripando qui ne reconnut pas son œuvre. Le général des augustins présenta même des observations au cardinal. » Michel, *Les décrets du concile de Trente*, t. x a de l'*Histoire des conciles* d'Hefele-Leclercq, p. 77. Le nouveau projet maintenait cependant intégralement plusieurs parties du texte de Seripando, ainsi le chapitre final consacré au mérite. *Conc. Trid.*, t. xi, p. 426.

Le nouveau projet fut présenté aux théologiens les 27-29 septembre, t. v, p. 431-442, et soumis aux Pères les 1-2, 5-9 et 11-12 octobre. Le 8 octobre, Seripando exposa ses idées sur la question, *ibid.*, p. 486-488, et causa une grosse émotion. Rappelant la position de Contarini, Cajétan, Pighi, Pflug et Gropper, il demanda au concile d'adopter la distinction entre deux justices, celle de l'homme, acquise par les œuvres, insuffisante (justice inhérente), et celle du Christ, acquise par la foi, nécessaire pour compléter la précédente (justice imputée), c'est ce qu'on est convenu d'appeler la théorie de la « double justice ». Le discours du général des augustins provoqua une telle réaction que les légats décidèrent d'organiser une discussion spéciale sur ce sujet. *Ibid.*, t. v, p. 496-497. Seripando posa lui-même la question en ces termes : *Utrum iustificatus qui operatur est opera bona ex gratia ... ita ut retineat inhaerentem iustitiam ... censendus sit satisfecisse divinae iustitiae ad meritum et acquisitionem vitae aeternae, an vero cum hoc inhaerente iustitia opus insuper habeat misericordia et iustitia Christi ... quo suppleantur defectus suae iustitiae*. P. 533. Les consultations des théologiens ne prirent pas moins de dix séances (du 15 au 26 octobre). Trente-sept théologiens prirent la parole; cinq seulement furent favorables à la thèse de Seripando, trois augustins, Aurélius de Roccacontrata, p. 561-564, Marianus de Feltre, p. 599, Étienne de Sestino, p. 607-611; le théologien pontifical Antoine de Solis, p. 576, et le servite Laurent Mazocchi, p. 632, qui *dixerunt* (résume Massarelli, p. 632) *inhaerentem iustitiam non sufficere sed esse opus imputatione iustitiae Christi*; les autres théologiens s'élevèrent contre la théorie de la double justice, principalement le jésuite Lainez, qui discuta point par point tous les arguments de Seripando. P. 619-626. Les Pères se rallièrent à la position de Lainez. Cf. J. Brodrick, *The jesuits at the council of Trent*, dans *The Month*, t. CLIV, 1929 b, p. 513-521; t. CLV, 1930 a, p. 97-108.

Le 25 octobre, Cervini demanda à Seripando de se remettre encore une fois au travail et de rédiger un nouveau décret *De justificatione* sur la base du précédent en tenant compte des desiderata exprimés par les Pères et les théologiens. Seripando acheva son travail le 31, *Conc. Trid.*, t. I, p. 581-583; t. II, p. 430; texte, t. v, p. 510-523; Cervini y apporta des retouches qui provoquèrent une nouvelle protestation de l'auteur. Le projet fut néanmoins soumis aux théologiens et aux Pères le 9 novembre et occupa quatorze séances jusqu'au 1<sup>er</sup> décembre, t. v, p. 612-685. Au cours des discussions plusieurs orateurs demandèrent au concile de condamner la théorie de la double justice; certains, tels le franciscain Denis Zametini, évêque de Mylopotamos en Grèce, prétendaient que Seripando avait emprunté sa doctrine à celle de Luther. Quelques semaines avant, Zametini avait écrit ces lignes invraisemblables au cardinal Farnese, t. x, p. 539 :

« Tous les théologiens s'accordent à dire qu', d'après l'ordre établi par Dieu, les œuvres sont une condition

nécessaire à la justification. Seuls les religieux de Saint-Augustin, je veux dire les grands ceinturés, disent que de notre côté il n'y a rien de requis; nous nous y comporterions d'une manière complètement passive et réceptive, ce qui est une opinion hérétique et luthérienne ... et c'est en présence de tout le concile qu'ils ont l'audace de parler ainsi!... Il est de toute évidence que l'ordre entier est infecté... Mais leur général devait les connaître, puisqu'il est manifeste que lui aussi il est de cette opinion. Et dans leurs conversations, ceux qui ne préchent pas répandent cette ivraie et autres poisons du même genre, marchant à la suite de leur defroqué sacrilège, Martin Luther. Voilà ce que depuis nombre d'années je ne cesse de crier, surtout contre ces grands ceinturés, disant héritiers d'Augustin. Le problème, on le voit, menaçait de prendre une extension imprévue. Seripando résolut de défendre l'honneur de son ordre et de justifier ses opinions théologiques; il prit la parole les 26 et 27 novembre; son discours fut un long plaidoyer en faveur de l'augustinisme, t. v, p. 666-675; il s'attacha d'abord à distinguer sa doctrine de celle de Luther : Les luthériens mettent tout dans la foi; suivant leur manière de parler, elle saisit la justice (du Christ) qui nous est imputée. Au contraire, à côté de la foi, l'opinion que je viens d'exposer met les œuvres et les mérites, et elle admet la justice inhérente. Elle se borne à demander qu'il soit permis à l'âme craintive d'espérer; qu'il soit permis à l'âme qui tremble en songeant à son imperfection, de se tourner vers les mérites du Christ et d'espérer en la miséricorde de Dieu. » P. 674. Le général des augustins déposa ensuite trois amendements en faveur de sa thèse; la discussion lui fut défavorable, elle devait même aboutir à la condamnation de la justice imputée (canons 10 et 11 du décret). Cependant le concile ne condamna pas formellement la double justice : les efforts de Seripando n'aboutirent qu'à ce résultat. Voir ici l'art. JUSTIFICATION, t. VIII, col. 2185.

Les débats sur la justification amenèrent le concile à s'occuper du mérite des bonnes œuvres. On a vu plus haut une intervention de Seripando à ce sujet. Ce ne fut pas la seule; on peut même dire que, grâce à lui, la doctrine du mérite fit un grand progrès. Il est du reste à remarquer que le texte définitif des parties du décret *De justificatione* relatives au mérite est, à quelques modifications près, le texte même du projet de Seripando. Pour le détail de l'activité de Seripando, voir l'art. MÊME, t. x, col. 739 sq.

L'épineuse question de la justification enfin résolue — elle avait occupé le concile plus de six mois — les légats décidèrent que la matière dogmatique de la VI<sup>e</sup> session porterait sur les sacrements. Le général des augustins n'avait rien perdu de son prestige, malgré ses efforts malheureux en faveur de la double justice; son rôle dans cette session fut aussi actif que dans la précédente. Cervini avait chargé Seripando de rechercher dans les écrits de Luther, Mélanchthon et autres novateurs, les erreurs modernes sur les sacrements. *Conc. Trid.*, t. v, p. 735. Seripando fut bientôt aidé de Lainez et de Salmeron, particulièrement documentés sur la question. Ensemble ils dressèrent une liste de trente-cinq erreurs, quatorze sur les sacrements en général, dix-sept sur le baptême et les autres sur la confirmation. On se mit ensuite au travail et les discussions commencèrent. Le 15 février, le domine Ambroise Catarin demanda au concile de condamner l'opinion de Cajétan selon laquelle les enfants dans le sein de leurs mères pouvaient être sauvés par le désir des parents, t. v, p. 933; quatre jours plus tard, Seripando prit la défense de Cajétan, p. 966, et parvint à faire éviter une condamnation formelle. Le lendemain, le général des augustins fut désigné, avec Massarelli,

Storck et Bertano pour rédiger un projet de décret sur les sacrements; le texte fut remis aux Pères le 27 février; le texte, t. x, p. 981-987; il devait être adopté sans trop de modifications.

Au lendemain de cette vi<sup>e</sup> session, une épidémie se déclara à Trente; les légats saisirent l'occasion et firent décider la translation de l'assemblée à Bologne. Le 12 mars, les légats quittèrent la ville, suivis deux jours plus tard, du général des augustins. On a vu plus haut que Seripando ne séjourna pas longtemps à Bologne et que, lors de la reprise sous Jules III, (1<sup>er</sup> mai 1551-28 avril 1552), il n'était plus membre du concile, Christophe de Padoue lui ayant succédé dans la charge de maître général de son ordre. Le dernier acte de Seripando au concile fut de s'occuper avec Catarin de l'examen de l'*Interim* que Charles-Quint venait de publier à Augsbourg.

2<sup>o</sup> La légation au concile (1561-1563). — Le concile reprit ses travaux là où ils avaient été laissés en 1552. Seripando, deuxième président, en prit la direction, le cardinal Gonzague, premier président, reconnaissant tout le premier l'insuffisance de sa formation théologique.

Le concile sous Jules III avait laissé en suspens les questions de la communion sous les deux espèces et de celle des petits enfants. Le 5 juin 1562, on proposa à l'examen des théologiens cinq articles *De usu eucharistiae*; le lendemain commencèrent les discussions des Pères; le 30, on procéda à l'examen de quatre canons correspondant aux cinq articles. Ces canons étaient l'œuvre de Seripando, *Conc. Trid.*, t. viii, p. 618, qui se présenta modestement comme ayant encore besoin d'adaptation, *exemplo usque cum plus suis fecit*, p. 631. Le cardinal eut également une certaine part dans la rédaction des chapitres du décret de cette session.

L'objet des travaux de la xxii<sup>e</sup> session qui suivit fut le saint sacrifice de la messe; treize articles furent soumis aux Pères (discussions dans *Conc. Trid.*, t. viii, p. 718-981); le premier — la Cène célébrée par Jésus doit-elle être considérée comme un véritable sacrifice — retint particulièrement l'attention générale. Seripando avait réuni un dossier, encore inédit, *ibid.*, p. 786, de textes favorables à l'opinion affirmative, lui-même tenant pour l'opinion négative. C'est vraisemblablement sous son influence que le c. i du décret attribuait au Christ l'institution du sacrifice eucharistique et la fixait à la dernière Cène, mais sans dire qu'il eût lui-même, à ce moment-là, offert un véritable sacrifice. Michel, *op. cit.*, p. 436. Au cours des discussions qui suivirent, Seripando fut d'avis qu'il ne fallait pas définir ce point : *non ponatur incertum pro certis*. La majorité ne le suivit pas et modifia en conséquence les termes du c. i.

Parallèlement aux questions doctrinales, le concile devait travailler à la réforme de l'Église. C'est à ce sujet que se produisirent les regrettables incidents qui mirent aux prises Seripando et son collègue le cardinal légat Simonetta, et dont il a été fait mention plus haut. Seripando qui était animé du désir de ramener les dissidents à l'Église — pendant tout le concile il n'avait cessé de dire qu'il fallait que les luthériens vissent au concile afin d'y coopérer à la réforme — voulait qu'on procédât d'abord à la réforme de la Curie, seul moyen selon lui d'inspirer de la confiance aux hérétiques; Simonetta craignait qu'en s'attaquant aux abus qui régnaient à la Curie, on n'allât trop loin et qu'on ne fit ainsi le jeu des novateurs; il conclut donc à une réforme très générale de l'Église. Par désir de conciliation, Seripando accepta le plan de Simonetta, mais à la condition que la réforme de la Curie fût jointe à la réforme générale de la chrétienté : c'était la seule façon de faire une restauration sérieuse.

Son collègue, soucieux avant tout de mettre la cour pontificale hors de cause, s'efforça par tous les moyens de retarder cette réforme, surchargeant le projet d'amendements, tendant à le rendre aussi imprécis que possible.

A cette question de la réforme s'ajoutait celle de la résidence des prélats. Les premières sessions avaient montré que les débats sur ce sujet pouvaient devenir dangereux. De fait, les Pères n'arrivaient pas à se mettre d'accord sur le principe même de l'obligation de la résidence : procédait-elle du droit divin ou du droit ecclésiastique? Le problème était grave; affirmer qu'elle était de droit divin, cela ne revenait-il pas à dire que l'évêque, relevant directement de Dieu, ne doit au pape que la subordination que Jésus-Christ lui impose? On devine de quel côté s'étaient respectivement rangés les deux légats. Pie IV, averti par Simonetta, mit tout en œuvre pour faire écarter le débat; le 18 mars 1562, il écrivit dans ce sens aux légats. Simonetta proposa en conséquence l'ajournement pur et simple de l'art. 1<sup>er</sup> du projet de réforme; le cardinal Hosius lui donna son adhésion. Mais Seripando, soutenu par le premier légat, Gonzague, et dont la timidité faisait place à l'obstination quand il s'agissait de questions de principes, ne voulut rien entendre et exigea une discussion complète et immédiate. Une grosse effervescence se produisit dans le concile; cette crise paralysa l'assemblée de mai à septembre.

Par ses rapports presque quotidiens à la Curie (on se rappelle le « *factum* » : *semper scribit*), Simonetta acheva d'indisposer le pape contre Gonzague et Seripando. Pie IV leur reprocha amèrement d'avoir inséré dans l'ordre du jour du concile un débat qui risquait de ressusciter les vaines disputes du siècle précédent sur la supériorité du concile; il exprima sa douleur de voir ses légats à latere travailler à la ruine de l'autorité pontificale. D'autre part, les correspondants des légats à Rome les avertirent que l'intention du souverain pontife était de nommer le cardinal Cicada premier président et d'adjoindre au collège des légats les cardinaux de La Bourdaisière et Navagero. Gonzague répliqua immédiatement en priant le pape de le relever de sa légation : il ne pourrait se résoudre à passer au second plan. Seripando, de son côté, envoya au cardinal Charles Borromée, secrétaire d'État, un long mémoire justificatif. Le cardinal neveu intervint alors et travailla à la pacification, il obtint de Pie IV qu'il renonçât à envoyer de nouveaux légats à Trente, blâma discrètement Simonetta et écrivit à Seripando pour l'encourager à continuer la direction des travaux du concile.

Seripando se remit au travail, mais avec moins d'ardeur qu'autrefois. Son activité dans la xxiii<sup>e</sup> session (*De ordinis sacramento*) se limita à diriger les débats. Les travaux de la xxiv<sup>e</sup> session *De matrimonio* venaient de commencer, quand il mourut.

3<sup>o</sup> Position doctrinale de Seripando; son augustinisme. — Les opinions que Seripando avait soutenues au concile touchant le péché originel et la justification avaient ébranlé chez un grand nombre de ses contemporains la confiance en la pureté de sa foi; d'aucuns, tels Caraffa, Zannettini, etc., étaient fermement convaincus que le général des augustins avait subi l'influence de son ancien confrère Luther et que ses opinions théologiques se rapprochaient davantage de celles des novateurs que des traditions orthodoxes. Il est certain que la ressemblance est frappante entre certains points de la doctrine de Seripando et de la théologie de Luther. Que l'on compare, par exemple, les opinions du premier Commentaire sur les Psaumes écrit par Luther en 1513-1514 avec les idées émises par Seripando au concile de Trente, principalement sur la double justice (*Luthers Werke*, éd. de Weimar,



t. iv, p. 344 et 329). Il convient toutefois de remarquer que les ressemblances entre Seripando et Luther sont souvent purement verbales. Luther, en tombant dans l'hérésie, n'a pas cessé d'employer les mots dont il se servait auparavant, ces mots dont Seripando continuera à faire usage; mais alors l'identité des termes ne couvrira plus l'identité de la pensée : la même expression aura un sens acceptable chez celui-ci, un sens hétérodoxe chez celui-là. C'est un des nombreux cas de confusion de langage que nous offre l'histoire de la théologie.

On commettrait cependant une grosse erreur en voulant réduire toutes les ressemblances entre Seripando et Luther à des similitudes verbales. Il est de fait que, sur un certain nombre de points de doctrine, Luther et Seripando ont eu la même opinion, qui n'était pas celle de tous les théologiens catholiques; cela ne veut pas dire que les théories du général des augustins soient hétérodoxes : aucune d'elles n'a été formellement condamnée au concile; mais il ne faut pas oublier que les points communs entre le réformateur protestant et le réformateur catholique doivent être étudiés en fonction de l'augustinisme. On a vu plus haut comment le voyage à Rome provoqua la conversion philosophique de Luther, son adhésion enthousiaste au platonisme et à l'augustinisme que représentait le général des ermites de Saint-Augustin, Gilles de Viterbe, protecteur du jeune Seripando. Au début de son enseignement, Luther ne dépassait pas les traditions augustinienne de son ordre; plus tard, il franchira — peut-être à son insu — les limites de l'orthodoxie; Seripando, lui, restera au premier stade, disciple fidèle de Gilles.

L'augustinisme de Seripando est poussé à l'extrême. La théorie de la double justice se présente comme l'épanouissement normal de cet augustinisme : la concupiscence est le péché originel. « Dans la mesure où elle subsiste en nous (et c'est un fait d'expérience qu'elle ne disparaît complètement qu'avec la mort), le péché y subsiste, lui aussi. De ce péché, péché originel, concupiscence, mouvements indélébiles de la concupiscence, nous sommes responsables comme de fautes propres. Nous restons donc toujours plus ou moins pécheurs; il nous est impossible d'être changés intérieurement et d'accomplir la Loi autant que nous y sommes obligés. Comme Luther, Seripando témoigne du mépris, une sorte de haine, pour la philosophie et tout spécialement pour Aristote. Il n'aime pas ces *habitus*, ces vertus infuses, qu'on est allé chercher dans Aristote : *Dices : « Nulla est alia applicatio meritum Christi, nisi quia datur per ea habitus gratiæ »*. Certes *ita dicit quod nihilo plus sapit quam quod didicit apud philosophos, et qui non nisi de prædicamento qualitatibus loqui sciunt*. *Conc. Trid.*, t. v, p. 672; cf. p. 423 et 429. Mais dans les deux camps (Luther et Seripando), c'est surtout à des preuves d'autorité que l'on aime à en appeler. De l'Écriture, les uns et les autres citent le verset d'Isaïe : « Toutes nos justices sont paires à un vêtement souillé. » *Is.*, lxxiv, 6; (cf. *Luthers Werke*, éd. de Weimar, t. iv, p. 383; *Conc. Trid.*, t. v, p. 670). J. Paquier, *Un essai de théologie platonicienne à la Renaissance : Le commentaire de Gilles de Viterbe sur le premier livre des Sentences*, dans *Rech. de science rel.*, t. xiii, 1923, p. 297. Chez Seripando et ses disciples, la théorie de la double justice n'est pas sans relation avec l'ensemble de la doctrine, elle tient à la synthèse même de leur théologie sur la justification, et ainsi à leur système théologique tout entier. C'est ce qui explique le trouble extrême de Seripando quand les passages du premier projet de décret *De justificatione*, qui reflétaient sa théorie de la double justice, furent supprimés par Gervasi : dans son journal, il va jusqu'à écrire qu'en rejetant cette théorie « on

a déformé et défiguré, opprimé et submergé sous des inventions humaines la très pure justice du Christ ». *Conc. Trid.*, t. v, p. 641; cf. également p. 821-833.

On peut se demander quel est le rapport entre la doctrine de Seripando et celle de saint Augustin. Le Dr J. Henninger a étudié ce point précis dans un ouvrage parfaitement documenté, *S. Augustinus et doctrina de duplii iustitia : inquisitio historico-critica in opinionem Hieronymi Seripandi (1493-1563) de justificatione ejusque habitudinem ad doctrinam S. Augustini* (Sankt Gabrieler Studien, n. 3), Mödling, 1935. Saint Augustin n'a certes pas parlé d'*habitus* permanent et il ne distingue pas formellement entre naturel et surnaturel. Cette restriction posée, on peut affirmer que l'évêque d'Hippone — tant par son exégèse de la *iustitia Dei*, que par le sens qu'il donne à la *justificatio* et par la façon dont il décrit l'activité de l'homme justifié, enseigne une justice inhérente ». Cette réalité est « antérieure aux actes justes et toutes les qualités qu'Augustin lui reconnaît, par comparaison avec la justice originelle et avec celle des anges, comme aussi les effets qu'il lui attribue, invitent à y voir une chose permanente et surnaturelle ». Mais saint Augustin n'a jamais enseigné que la justice inhérente était insuffisante pour procurer le salut et que la justice imputée était nécessaire. Seripando, sous l'influence des doctrines de Gilles de Rome, grand théoricien de l'augustinisme (voir art. GILLES DE ROME, t. vi, col. 1358-1365), et s'appuyant sur des affirmations de Gropper, de Plug, de Contarini et de Pighi, a forcé certains textes de saint Augustin et a cru de bonne foi que l'insuffisance de la justification inhérente était enseignée par l'évêque d'Hippone.

En dépit de cette théorie, Seripando reste un grand théologien. Quand on entend son nom, on pense tout de suite à la double justice, mais il ne faut pas oublier que cette doctrine n'est qu'un point particulier de la théologie du savant augustin. Pendant tout le concile, d'abord comme Père du concile, ensuite comme cardinal légat, Seripando a exercé une influence considérable : il n'est que de feuilleter les Actes de l'assemblée, son nom s'y trouve à chaque page, et cette influence s'est exercée pour le plus grand bien de l'Église et de la science théologique.

1. VIE ET ŒUVRES. — 1<sup>re</sup> Sources. — La principale source est l'autobiographie même de Seripando, *NL*, IX, c. 42, publiée par Calenzio, *op. cit.*, p. 153-254, sous le titre *Vita del cardinale Girolamo Seripando uno dei legati del concilio di Trento, scritta a modo di giornale da lui medesimo*. Merkle a publié les fol. 17 v-50 v, qui rapportent la vie du cardinal pendant la période conciliaire, dans *Conc. Trid.*, t. ii, a, p. 132-168, sous le titre *Hieronymi Seripandi commentarii de vita sua*. Outre cette autobiographie, Seripando a laissé de nombreuses notes sur les événements auxquels il a été mêlé ou les affaires qu'il a traitées; on a fait mention de certaines de ces notes dans la deuxième partie de cet article, § Œuvres conciliaires, n. 1 et 2. Voir aussi *NL*, XI, c. 47, *Istruzione a fratelli*; *Girolamo Seripando di quel aveva a trattare a nome della città di Napoli su le cose pubbliche il 1553 con Carlo V imperatore*; VDB, 6025. Actes de son ambassade auprès de Charles-Quint; VDB, 5560, *Epistolæ civitatibus Neap. circa legationem ad Carolum V*; *NL*, XI, d, 12, *Introito ed esito del Seripando*; enfin les recueils de lettres : VDB, 5558 et 5559; *NL*, XIII, AA, 47 à 65 (48 vol.).

2<sup>e</sup> Sources bibliographiques. — Nous ne comparaissons pas de biographie proprement dite; la plus ancienne notice dont est celle de Félix de Laurino en tête de l'édition des commentaires sur les épiques aux Romains et aux Galates, Naples, 1601 (voir col. 1928); la plus récente, celle du Dr Merkle dans *CTB*, t. ii, a, p. 132-168; *Orthodox. Virorum illustrium ex ordine eremitarum D. Augustini elogia*, Anvers, 1636, *passim*; *Elisius. Encomiasticon augustinianum*, Bruxelles, 1654, *passim*; Ossinger, *Bibliotheca augustiniانا*, Ingolstadt, 1768, à compléter, en ce qui concerne Seripando, par *Addenda ad Ossingeri bibliothecam augustinianam*, ms. AG, 202; Thomas de Herrera, *Alphabetum augus-*

*Tridentinum*, Madrid, 1644, *passim*; Fabricius, *Bibliotheca ecclesiastica*, Hambourg, 1718, p. 175; Taltit, *Storia degli scrittori*, Napoli, t. III, 2. part., p. 193; Giacomo, *Vite et res gestae pontificum romanorum et S. R. E. cardinalium*, t. II, col. 1656-1657; *The catholic Encyclopedia*, t. XIII, New-York, 1912, p. 729; *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, t. V, Tübingue, 1931, col. 446; Elogia S. R. E. cardinalium, *la pontificata Alessandro III ad Benedictum XIII*, Rome, 1751, p. 143; *La porpora agostiniana. Addizione al repertorio storico curioso ed erudito*, Mondovi, 1695, *passim*. Toutes ces notices, même les plus récentes, ne sont pas exemptes d'erreurs ou de confusions; on les consultera donc avec une circonspection.

3. *Recherches biographiques*. — Pantilo, *Chronica habitaculis carentibus*, S. Agostin, Rome, 1581, *passim*, surtout fol. 122 v°; *Oratio in funere H. Seripandi cardinalis amplissimi, habita Bononiae in aedibus divi Jacobi*, ab Egidio Marchesino Dominicano Bononiensi lectore, t. I, *scriptis MDCXIII*, dans Le Plat, *Comte Trident.*, t. I, Louvain, 1781, p. 653-657; Eubel, *Hierarchia catholica Medii et recentioris Aevi*, t. III, Munster, 1910, p. 317 et 342.

4. *RÔLE AU CONCILE DE TRENTE ET POSITION DOCTRINALE*. — I. *Concilio de Trento*. Outre les Actes du concile publiés par la Görresgesellschaft, on consultera avec fruit les ouvrages suivants : S. Merkle, *Étude sur trois journaux du concile de Trente*, dans *Revue d'histoire eccl.*, t. V, 1903, et t. XIII, 1912; Ferrandis et Bordonau, *El concilio de Trento. Documentos de Simancas*, Valadolid, 1928; Grisar, *Jacobi Lainez disputationes Tridentinae*, Innsbruck, 1886; St. Elies, *Die letzte Beratung des Tridentiner Konzils durch Pius IV.*, Kempten et Munich, 1912; J. Suster, *Die päpstliche Kurie und das Konzil 1562*, Tübingen, 1913.

2° *Travaux*. — La parution relativement tardive des Actes du concile est cause du peu de travaux sur Seripando; jusqu'à présent l'œuvre du cardinal a été presque complètement négligée et l'on ne trouve pas d'ouvrage d'ensemble sur sa théologie. La rédaction de cet article était déjà achevée, lorsque nous avons eu connaissance du travail du Dr Jedin, *Girolamo Seripando. Sein Leben und Denken im tridentinischem XVI. Jahrhundert*, Cassisgau, 1930, Würzburg, 2 vol., 1937. Outre une étude approfondie sur la vie et la doctrine de Seripando, on y trouve une discussion critique sur l'héritage littéraire du savant agustinien et une étude sur les sources de sa vie; un appendice de 200 p. donne le texte de plusieurs traités inédits, on ne négligera pas non plus l'importante bibliographie donnée par l'auteur. Ce travail ne dispense pas toujours de recourir aux études de détail indiquées ci-dessous :

1. *Sur le peccato original et la justification*. — St. Elies, *Der Anteil des Augustinergenerals Seripando an dem Tridentiner Dekret von der Rechtfertigung*, dans *Römische Quartalschrift*, t. XX, 1907, p. 175 sq.; t. XXII, 1909, p. 31 sq.; Hefner, *Die Entstehungsgeschichte des Tridentiner Rechtfertigungskreises*, Paderborn, 1909; H. Bauckert, *Die Rechtfertigungslehre auf dem tridentinischen Konzil* (Arbeiten zur Kirchengeschichte, 19), Bonn, 1925; J. Riviere, *La doctrine du mérite au concile de Trente*, dans *Revue des sciences religieuses*, t. VII, 1927, p. 262; Koch, *Das Tridentiner Konzilsdekret de peccato originali*, dans *Theologische Quartalschrift*, 1913, *passim*; 1914, p. 101 sq.; E. Stakemeier, *Glaube und Rechtfertigung. Das Mysterium der christlichen Rechtfertigung aus dem Glauben dargestellt nach den Verhandlungen... des Konzils von Trent*, Paderborn, 1937.

2. *Sur la double justice*. — On consultera toujours utilement les études sur les principaux tenants de cette théorie : Pélage, Groppe, Pighi, Contarini; nous avons cité les art. postérieurs; on complètera cette documentation par les deux travaux suivants : Hubert Jedin, *Studien über die Schriftstellertätigkeit Albert Pighes* (Reformationsgeschichte, Studien und Texte, 16), Munster, 1931; F. Cavallera, *Die Einwirkung christliche Institutionen* de Jean Groppe, dans *Bulletin de littérature ecclésiastique* (Toulouse), 1928, p. 130 sq.

3. *Sur l'opération de Seripando au sujet de la dernière Cène*. — M. Monso, *El sacrificio eucarístico de la última cena de Señor según el concilio tridentino*, Madrid, 1929, à compléter par un art. du P. Dudon, dans *Gregorianum*, t. X, 1930, p. 119 sq.; *Sur un texte inédit*, 1932.

4. *Sur la communion sous les deux espèces*. — S. Frankl, *Die Einwirkung tridentinischer Konstitutionen auf die Eucharistie*, Leipzig, 1937, p. 218-278; du même, *Rôle du card. Seripando dans la rédaction du décret sur la communion*, dans *Collectanea theologiae*, 1938, p. 115-133.

5. *Seripando et l'augustinisme*. — Outre le travail du Dr Henninger, une étude de E. Stakemeier dans *Theologische Quartalschrift*, t. CXVII, 1936, p. 188-207, relative aux influences augustinienes sur la pensée des théologiens du concile de Trente; du même, *Der Kampf um Augustin, Augustinus und die Augustiner auf dem Tridentinum*, Paderborn, 1937; H. Jedin, *Agostino Moreschini und seine Apologie*, Cologne, 1930, p. 137-153; du même, *Die römischen Augustinergesellschaft zu Luthers 1. Jahrestag*, dans *Archiv für Reformationsgeschichte*, 1928, p. 258 sq.; J. Paquier, art. LUTHER, ici-même, t. IV, col. 1116-1335, *passim*; cf. surtout col. 1199 sq.

J. MERCIER.

**SERLON**, quatrième abbé de Savigny (XII<sup>e</sup> siècle). — Originaire de Vaubadon (Calvados), Serlon émigré de la vie monastique à l'abbaye bénédictine de Cerisy, d'où il passa en 1113, à celle de Savigny; il en devint abbé en 1140. Chef d'une congrégation importante, il eut de nombreuses difficultés avec les monastères anglais de son observance et n'en vint à bout qu'en réunissant Savigny et les vingt-huit abbayes qui en dépendaient à l'ordre de Cîteaux (17 septembre 1147). Quelques semaines avant la mort de saint Bernard (1153), Serlon abdiqua et se retira à Clairvaux où il mourut saintement le 10 septembre 1158.

Serlon a composé un certain nombre de sermons dont trente-quatre seulement nous sont parvenus; encore ne sont-ils pas tous complets. On en connaît trois collections, un ms. de Clairvaux conservé à la bibliothèque de Troyes, n. 227 (fol. 117 v°-132 v°), un ms. d'Ourcamp, Troyes, n. 1771, et un recueil de provenance indéterminée, Biblioth. nat., lat. 2681 A (fol. 108 r°-196 v°). Vingt-neuf pièces ont été reproduites par Tissier au t. VI de sa *Bibliotheca veterum Patrum Cisterciensis ordinis*, Bonfont, 1664, p. 107-130, d'après le ms. d'Ourcamp; dom Wilmart a publié un autre sermon d'après le ms. de Clairvaux, *Revue Mabillon*, t. XII, 1922, p. 36-38; quatre pièces sont encore inédites. On attribue à Serlon une *Expositio orationis dominice* dont plusieurs mss donnent le texte, ainsi biblioth. Sainte-Genève, n. 1422, fol. 1 sq.; Evreux, n. 41, fol. 70 r°-75 v°; ce traité doit être regardé comme l'œuvre d'un autre Serlon, l'Anglais Serlon de Wilton, abbé cistercien de l'Aumône.

La plupart des sermons de Serlon ont été composés pour un auditoire monastique; on y sent l'influence très nette de l'abbé de Clairvaux. L'écriture sainte fournit la matière à des développements intéressants; malheureusement le symbolisme de Serlon déconcerte quelquefois. On lira cependant avec intérêt et profit ces petits discours où l'on trouve, comme l'a très bien noté dom Wilmart, une « image discrète de la piété que les enseignements de saint Bernard ont fait éclore ».

Hist. littér. de la France, t. XII, 1763, p. 521-523; L. d'Acher, *Spicilegium*, t. II (in-fol.), 1723, p. 375; *Gallia christiana nova*, t. XI, 1759, col. 544-546; Oudin, *Commentarius de scriptoribus Ecclesiae antiquis*, t. II, Leipzig, 1722, col. 1426-1427; Visch, *Bibliotheca scriptorum ordinis Cisterciensis*, 1649, p. 268; Elies Du Pin, *Biblioth. des auteurs eccl.*, XII<sup>e</sup> s., t. II, 1699, p. 618; Janssacque, *Origines cisterciennes*, t. I, p. 95-96 et 119; Hermant, *Histoire du diocèse de Bayeux*, Caen, 1705, p. 189 sq.; Fleury, *Hist. eccl.*, t. IV, Paris, 1844, p. 585; Dom Guilleaume, *Les fondations anglaises de l'abbaye de Savigny*, dans *Revue Mabillon*, t. V, 1909, p. 324-335; du même, *Le dernier entre Serlon abbé de Savigny et Pierre d'York (1147-1150)*, Evreux, 1916; *Chronicon Savigniacense*, dans *Index Miscellanea*, t. I, p. 327; t. II, p. 311.

J. MERCIER.

**SERMENT**. — I. Définition. II. Le serment est-il un acte religieux ou profane? (col. 1942). III. Espèces (col. 1943). IV. Conditions requises pour qu'un serment soit valide (col. 1943). V. Est-il licite de jurer (col. 1945)? VI. Le serment promissoire (col. 1951).

I. DÉFINITION. — Dans la pratique courante de la vie, lorsque les hommes veulent confirmer la vérité de ce qu'ils avancent, ils ont recours à des témoins.

Parfois, cependant, il est impossible d'avoir un témoignage humain, parce que le fait est occulte; c'est alors, surtout s'il s'agit de choses graves, que trouve sa place le serment. Celui-ci est un appel au nom de Dieu pour témoigner en faveur de ce qui est affirmé ou nié. *Assumere Deum in testimonium dicere, quia quasi pro reo introductum est ut quod sub invocatione divini testimonii dicatur, pro vero habetur.* S. Thomas, *Somma theol.*, II-II<sup>e</sup>, q. LXXXIX, a. 1.

Pour jurer, il n'est pas requis d'en appeler à Dieu d'une manière explicite, il suffit de le faire implicitement. Il y a invocation implicite si le serment est fait par les créatures dans lesquelles se manifestent plus nettement les perfections divines; on peut ainsi le faire par les saints, les anges, l'Église, les sacrements, la croix, l'Évangile, l'âme, le ciel ou la terre. S. Thomas, *ibid.*, a. 6; mais il n'y a vraiment invocation du nom de Dieu que si l'on peut considérer, en raison des circonstances concrètes dans lesquelles se produit le serment, que ces créatures ont une spéciale relation avec Dieu. Il n'y aura pas serment tant qu'on s'en tiendra à l'unique témoignage des anges ou des saints, car dans ce cas on ne jure pas par Dieu.

Cette invocation du nom de Dieu se fait de différentes manières : par parole, par geste ou par écrit. Ce sera en disant : « je prends Dieu à témoin » : Dieu m'est témoin » ; « par Dieu » ; « je le jure par l'Évangile, par la croix, ou par les saints ». Ce sera en mettant la main sur les saints Évangiles ou en levant la main; ce sera enfin par toutes les formules écrites qui expriment couramment un serment.

Cependant l'invocation explicite ou implicite du nom de Dieu ne suffit pas pour qu'il y ait serment; il faut aussi avoir l'intention de prendre Dieu à témoin de ce qui est affirmé, nié ou promis. Il est aussi psychologiquement supposé que celui qui croit en Dieu dit la vérité, car le témoin divin, auquel il fait appel, non seulement ne peut se tromper ni être induit en erreur, mais aussi doit être craint, car il est le juge suprême, devant qui il faudra un jour rendre compte. Dès lors le serment, tel que nous l'entendons, suppose la croyance en Dieu; un athée ne saurait donc l'émettre.

Pour qu'il y ait serment, il est donc essentiellement requis que le sujet ait l'intention d'invoquer l'autorité de Dieu : car seule la volonté de l'agent détermine objectivement ses paroles ou ses actes; cf. S. Alphonse, *Theol. mor.*, I, III, n. 133. Ainsi certaines locutions peuvent perdre la signification d'un serment qu'elles ont apparemment, par suite des circonstances; par exemple si elles sont proférées en classe, au théâtre ou pour expliquer une doctrine. Il n'y a plus serment en l'occurrence, car l'élément essentiel pour le constituer, l'intention du sujet, fait défaut.

Ces précisions sont nécessaires, car il y a beaucoup d'expressions par lesquelles dans la vie courante on confirme des déclarations et qui, malgré certaines apparences, ne sont pas des serments; telles sont : « En vérité ! en conscience ! parole d'honneur ! foi d'honnête homme ! foi de prêtre ! ce que je dis est vrai. En l'occurrence il n'est fait appel qu'à l'honneur ou à la véracité d'un individu et non au témoignage de Dieu. Si ces locutions étaient utilisées pour faire accepter un mensonge, il y aurait certainement faute, mais il n'y aurait pas parjure; cf. S. Alphonse, *Theol. mor.*, I, III, n. 134. Ils jureraient cependant ceux qui, en disant « ma foi », « par ma foi », entendraient sérieusement leur croyance chrétienne.

De même dire : « C'est vrai comme l'Évangile », le Seigneur le voit », « Dieu connaît ma façon de penser », « je vous le déclare devant Dieu », « C'est aussi vrai que Dieu existe », n'est pas, à proprement parler et de soi, un serment, car Dieu n'y est pas invoqué comme témoin. Parfois cependant ce pourrait être un

véritable serment, si le sujet entendait par ces locutions faire appel au témoignage divin. Il en serait de même si ces expressions étaient des réponses à une demande légitime de serment faite par autrui.

Certaines expressions comme celles-ci : « Que je meure ! », « que le diable me prenne si cela n'est pas vrai », sont des imprecations, mais ne sont pas des serments, à moins que celui qui les a formulées n'ait entendu faire appel au témoignage divin. Il en serait tout autrement si l'on disait : « Que Dieu me damne si je mens » car, en l'occurrence, est invoqué le nom du Seigneur vengeur du parjure.

Enfin il y a un certain nombre de locutions triviales ou au moins corrompues, comme pardi, pardié, parbleu, mordi, mordié, morbleu, tétébleu, palsambleu, persandé, sacrédi, sacrédié, sacristi, qui, quoiqu'elles aient la même signification que : par Dieu, mort Dieu, tête de Dieu, par le sang de Dieu, par le nom sacré de Dieu, ne sont la plupart du temps que des serments matériels et non formels, car ceux qui les utilisent n'ont aucunement l'intention de faire appel au témoignage de Dieu. Ce ne sont en somme que des paroles sans portée morale, de simples exclamations, que des chrétiens, d'ailleurs, doivent s'efforcer d'éviter; elles ne sont pas non plus des blasphèmes, au moins formels, car l'intention d'injurier Dieu est absente.

II. LE SERMENT EST UN ACTE RELIGIEUX, MAIS IL EST PARFOIS UN ACTE PROFANE. — Puisque le serment fait appel à l'autorité de Dieu et que celui qui le fait invoque son nom pour établir la vérité, il peut être considéré comme un acte religieux. S. Thomas, II-II<sup>e</sup>, q. LXXXIX, a. 2; S. Alphonse, *ibid.*, n. 144. C'est pourquoi il revient à l'Église non seulement d'approuver ou de désapprouver les formules utilisées pour jurer, mais aussi de porter des prescriptions relatives à ce qu'il importe de faire à ce sujet. Bien que, dès lors, le serment relève directement de la puissance spirituelle, l'Église admet, implicitement au moins, qu'il peut être demandé et émis par les individus, dans leur vie de relations, quand il s'agit d'affaires sérieuses; elle admet aussi que le pouvoir temporel a le droit de légiférer à son sujet, à condition qu'il ait un juste motif, de proposer une formule courante et même d'en imposer la prestation à ses sujets.

Cependant comme les mots : « Je le jure » suffisent parfois pour constituer un serment et comme ils sont souvent la seule formule prescrite par la législation de certains États, qui, par ailleurs, semblent exclure toute idée religieuse, on peut se demander si, en l'occurrence, on se trouve encore en présence d'un acte religieux. Ne serait-ce pas seulement une affirmation ou une promesse exprimée d'une manière très solennelle? C'est ce qui se serait à première vue. Mais ne vaut-il pas mieux cependant mettre la valeur objective des mots « je jure » en relation avec la mentalité religieuse de celui qui les prononce? Sans doute les chrétiens qui émettront le serment demandé par le pouvoir civil seront tenus plus fortement que les incrédules; toutefois, à condition que la justice distributive ne soit pas lésée, il n'y a pas là, pour les croyants, une raison plausible et suffisante de s'y soustraire, car pratiquement il ne saurait leur être pénible d'accomplir ce qui est le devoir commun, d'ailleurs imposé à tous mais dans un esprit différent, avec une autre conception religieuse de la vie. Vermeersch, étudiant ce problème, ajoute même : *Immo e re publica est ut religiosa juramenti ratio legis agnoscat, ut Status sit saltem inter alia antiquissimus esse velit.* *Theol. moral.*, t. II, Bruges, 1928, n. 190.

Les circonstances qui, ordinairement, accompagnent la prestation du serment, tendent aussi parfois à faire ressortir son caractère religieux. Il est de coutume, en effet, dans certains pays, en Italie par exemple, que



le président du tribunal ou le juge délégué rappelle à ceux qui vont jurer, au moins s'ils sont croyants, qu'ils engagent leur responsabilité devant Dieu. (Art. 226 du code de procédure civile, en Italie.) En Allemagne, les témoins sont priés d'ajouter au serment qu'ils émettent la note d'un acte religieux. En France, les témoins jurent « devant Dieu et devant les hommes ». Pratiquement, suivant le sujet, le serment sera donc ou profane ou religieux. Cela vaut pour toutes les espèces.

III. ESPÈCES DE SERMENT. — Le serment qui peut être verbal, c'est-à-dire exprimé en des paroles, ou réel, s'il est manifesté par une action ou un geste, ou mixte s'il est à la fois verbal et réel, se spécifie surtout d'après l'objet sur lequel il porte, la forme dans laquelle il s'exprime et le mode de sa prestation.

D'après l'objet, le serment est affirmatif ou promissoire. Il est affirmatif (on dit aussi : assertif), si Dieu est simplement pris à témoin d'une déclaration qui a trait à une chose du passé ou du présent. Le serment affirmatif est, comme nous l'avons déjà vu, explicite ou implicite, selon que le nom de Dieu est directement ou indirectement invoqué. Il est promissoire s'il concerne l'avenir.

D'après la forme le serment est invocatoire, imprécatoire ou exécratoire. Il est invocatoire s'il est uniquement fait appel à Dieu comme témoin; il est imprécatoire si Dieu est invoqué non seulement à titre de témoin d'une affirmation, d'une négation ou d'une promesse, mais aussi comme juge et vengeur du parjure. Ce serment est proféré quand quelqu'un souhaite du mal à soi-même ou à d'autres, si la chose n'est pas comme il dit. Les formules peuvent d'ailleurs varier. Ce sera par exemple : « Que Dieu me damne si je ne dis pas vrai! », « Que Dieu me soit en aide et son saint Évangile! » Celui qui prononce ces formules se souhaite du bien, s'il dit la vérité, et des malédictions, s'il ne la dit pas; or, comme il n'est pas dans les coutumes humaines de vouloir sérieusement du mal pour soi-même et pour ses amis, et que tout serment expose celui qui le fait au jugement divin, il ne semble pas pratiquement que le faux serment imprécatoire puisse spécifiquement différer du parjure simple.

Enfin, d'après le mode de prestation, le serment est simple ou solennel. Il est simple s'il est proféré sans aucun cérémonial. Il est solennel s'il est émis avec quelque appareil extérieur, par exemple en touchant les saints Évangiles, en tendant le bras, en élevant la main devant le crucifix ou des cierges allumés, etc., S. Alphonse, *op. cit.*, l. III, n. 140-141; il l'est aussi s'il est produit devant un prélat, un juge, un notaire, etc. Canoniquement, le serment doit être émis personnellement; aucune procuration n'est admise : *Juramentum quod canones exigunt vel admittunt, per procuratorem praestari valide nequit.* Can. 1316, § 2.

IV. CONDITIONS DE VALIDITÉ. — Pour qu'un serment promissoire soit valide, certaines conditions sont requises de la part du sujet et de la part de la chose promise.

1° De la part du sujet qui prête serment. — Il est nécessaire que le sujet ait, de ce qu'il promet par serment, une notion au moins suffisante; mais il n'est pas requis que celle-ci soit distincte. L'acte ne vaudrait pas si celui qui le pose était dans l'erreur sur la substance, sur la cause finale ou sur une circonstance qui en change notablement l'essence, étant donné que, en l'occurrence, il n'y a pas de consentement *in substantiam*. Mais ce consentement existerait si le sujet se trompait sur des circonstances de minime importance, S. Alphonse, *op. cit.*, l. III, n. 198, ou sur les qualités accidentelles ou accessoires de la chose.

Il est essentiel aussi que le sujet ait au moins la volonté implicite de s'obliger, sinon il ne saurait y

avoir qu'un simple propos; cf. S. Thomas, *In IV<sup>um</sup>*, dist. XXXVIII, q. 1, a. 1, sol. 1, ad 2<sup>um</sup>.

Ceci suppose que l'agent a sa pleine liberté, car un acte humain pleinement délibéré est requis pour contracter une obligation grave. S. Alphonse, *op. cit.*, l. III, n. 196. Celui qui fait serment en toute liberté se lie d'une obligation spéciale de religion. Code, can. 1317, § 1 : *Qui libere jurat se aliquod praestatum, praestari religionis obligatione tenetur implendi quod jurejurando firmaverit.*

De soi la violence ou la crainte grave, même si elles sont à l'origine du serment, ne s'opposent pas à la validité, mais elles peuvent donner lieu à une intervention libératrice de la part de l'autorité compétente. Ainsi en a décidé le Code, can. 1317, § 2 : *Jusjurandum per vim aut metum gravem extortum valet, sed a superiori ecclesiastico relaxari potest.* Sur ces points, il y eut longtemps désaccord entre les théologiens; les uns pensaient qu'une promesse extorquée par la violence ou la crainte (qui ne mettaient pas le sujet hors de lui-même) n'obligeait pas, car ils la considéraient comme nulle de plein droit ou comme susceptible d'être annulée par celui qui l'avait faite. D'autres en plus grand nombre, à la suite de saint Thomas, II-II<sup>a</sup>, q. LXXXIX, a. 7, ad 3<sup>um</sup>, et de saint Alphonse, *op. cit.*, l. III, n. 174, estimaient que d'une manière générale le serment fait sous l'empire de la crainte était obligatoire au for intérieur, mais qu'on pouvait recourir à l'autorité ecclésiastique pour en obtenir dispense et que, dans le cas où l'on aurait payé ce qu'on a promis, on pouvait le réclamer en justice ou user secrètement de compensation. Comme on le voit, c'est cette seconde opinion qui a triomphé. Les conditions requises de la part du sujet pour qu'un serment soit valide permettront de mieux saisir la valeur de celui qui n'est que fictif.

Le serment fictif est-il valide? — Un serment est fictif, si celui qui l'émet n'a nullement l'intention de jurer ou refuse intérieurement de se lier et de contracter une obligation. C'est un acte purement externe. La simulation est un péché grave de sa nature, car l'agent usurpe en vain le nom de Dieu et trompe les autres. S. Alphonse, *op. cit.*, l. III, n. 172. Le serment fictif est illicite et le pape Innocent XI a condamné la proposition suivante : *Cum causa licita est jurare sine animo jurandi, sive res sit levis sive gravis.* Denz.-Bannw., n. 1175. Un serment fictif émis pour confirmer ce qui est faux constitue un péché mortel, car il inclut une grave irrévérence à l'égard de Dieu, qui est pris à témoin de ce qui n'est pas vrai; s'il est produit pour confirmer le vrai, il n'est plus probablement que faute légère, car, de soi, il ne semble pas que Dieu, en l'occurrence, soit offensé gravement, parce qu'il est pris à témoin seulement d'une manière externe, d'une chose qui d'ailleurs est vraie. Il pourrait cependant y avoir faute grave si le serment était ordonné par une autorité légitime ou si le prochain devait en subir des conséquences fâcheuses et importantes. S. Alphonse, *ibid.*

Du fait que le serment fictif est invalide, il n'oblige pas de soi. Par accident, il pourrait cependant créer une obligation grave, si le prochain devait être déçu sérieusement ou si la non exécution d'une promesse devait causer un grave scandale.

Il est des cas cependant, à propos des taxes fiscales entre autres, où, à cause même des circonstances et malgré les apparences, il n'y a pas de simulation. Il en est encore ainsi, lorsque, par exemple, il y a des raisons suffisamment graves qui imposent le silence relativement à des points sur lesquels on est interrogé et lorsque l'on ne peut pratiquement s'abstenir de donner une réponse. Les paroles alors employées sont ambiguës et traduisent tout aussi bien leur sens ordi-

naître qu'un refus poli de répondre. En ces hypothèses, il n'y a pas de mensonge et les déclarations faites peuvent être confirmées par serment. Extérieurement, la confirmation semble porter sur ce qui a été dit et qui demeure vague, mais en réalité, elle porte sur la signification voulue par celui qui parle, *re vera autem cum (significationem) quam loquens noverit et intendit*, Vermeersch, *op. cit.*, n. 199; cf. S. Alphonse, *Homo apostol.*, tr. V, n. 15; Ballerini-Palmieri, *Opus theologicum*, t. II, n. 565. Sur le serment fiscal, cf. Du Passage, *Theologie moralis institutiones*. En l'occurrence, l'appel au témoignage divin fait avec respect et adoration intérieure ne saurait être considéré comme peccamineux. Quoi qu'il en soit de ces explications, il demeure que le serment fictif ou apparemment tel n'est pas toujours parjure.

2° *Du côté de l'objet du serment.* — La validité du serment ne dépend pas seulement des conditions que doit remplir le sujet lorsqu'il l'émet, mais aussi de la chose qui est jurée. Celle-ci doit essentiellement être possible, honnête, utile et ne pas être directement contraire aux conseils évangéliques ou même absolument indifférente. La raison en est bien simple : l'autorité divine ne peut pas être invoquée en faveur d'une chose impossible, injuste ou absolument inutile. S. Thomas, II-II<sup>e</sup>, q. LXXXIX, a. 3 et 9, ad 3<sup>um</sup>; S. Alphonse, *Theol. mor.*, t. III, n. 176. Si la chose inutile ou illicite devient utile ou licite dans la suite, le serment invalide au début, n'acquiert aucune valeur, car selon la 18<sup>e</sup> règle de droit, *Regula juris*, in *Sexto* : *Non firmatur tractu temporis quod de jure ab initio non subsistit*.

Considérés par rapport à leur objet, il y a bien des serments réputés tels, au moins apparemment, dont la validité peut être discutée. Les serments que font, par exemple, les parents de punir leurs enfants sont parfois invalides, ou du moins n'obligent pas parce que la punition promise est désordonnée, ou qu'elle peut être considérée comme inutile, vu que les délinquants se sont déjà amendés au moment où il faudrait passer à l'exécution ou se sont engagés à le faire au plus tôt. S. Alphonse, *ibid.*, n. 186. Le serment de fidélité à une constitution politique auquel sont tenus les fonctionnaires en certains pays ne vaut que pour les points qui sont licites; pour les autres, qui seraient opposés à la loi divine ou ecclésiastique, il est invalide. Pour qu'il soit licite moralement, il est requis que la restriction aux choses honnêtes soit exprimée au moins intérieurement, s'il est impossible de faire plus sans s'attirer des inconvénients trop graves. Lorsqu'un chef usurpateur possède le pouvoir pacifiquement, il est également permis de lui jurer fidélité. Ce serment est valide. S. Alphonse, l. I, n. 94; l. II, n. 71.

V. EST-IL LICITE DE JURER ? — 1° *Le serment est un acte honnête.* — Certains chrétiens, un peu à toutes les époques et dans les diverses Églises, ont prétendu que le serment sous la nouvelle Loi est un acte illicite. Pour étayer leur affirmation, ils citent plusieurs textes du Nouveau Testament, entre autres celui bien connu de Matthieu, v, 33-37 : « Vous avez appris qu'il a été dit aux anciens : Tu ne te jurerai point, mais tu l'acquitteras envers le Seigneur de tes serments... Et moi je vous dis de ne faire aucune sorte de serments : ni par le ciel, parce que c'est le trône de Dieu; ni par la terre, parce que c'est l'escaudon de ses pieds; ni par Jérusalem, parce que c'est la ville du Grand Roi. Ne

jure pas non plus par ta tête, parce que tu ne peux en rendre un seul cheveu blanc ou noir. Mais que votre langage soit : « Cela est. Cela n'est pas. » Ce qui se dit de plus vient du malin ». Dans l'épître de saint Jacques, v, 12, on trouve un texte analogue, également cité à l'envi par les adversaires du serment : « Surtout, mes frères, ne jurez ni par le ciel, ni par la terre, ni par quelque autre serment : mais que votre oui soit oui et que votre non soit non, afin que vous ne tombiez pas sous le coup du jugement. »

Au premier abord, ces deux textes donnent raison à la thèse des adversaires du serment. On essaie d'en atténuer la portée en déclarant que, dans la sainte Écriture, les passages ne manquent pas où la licéité du serment est péremptoirement manifestée d'une manière directe ou au moins indirecte. Directement l'honnêteté du serment ressort, entre autres textes, de Deut., vi, 13 : « Tu craindras Jahweh ton Dieu, tu le serviras et tu jureras par son nom »; de Deut., x, 20 : « Tu craindras Jahweh ton Dieu, tu le serviras, tu l'attacheras à lui et tu jureras par son nom ». Les livres de l'Ancien Testament montrent, par ailleurs, le serment en usage, témoin le texte tiré du livre des Juges, XXI, 5, qui a trait aux dispositions prises pour le relèvement de la tribu de Lévi : « Et les enfants d'Israël dirent : « Quel est celui d'entre toutes les tribus d'Israël, qui n'est pas monté à l'assemblée devant « Jahweh ? » Car on avait fait un serment solennel contre celui qui ne monterait pas vers Jahweh, à Maspha, en disant : « Il sera puni de mort ».

Mais, à la vérité, on perd un peu son temps à insister sur ces faits, puisqu'aussi bien le Christ lui-même oppose son enseignement à celui de la Loi ancienne. On sera mieux inspiré en recourant à des exemples empruntés à saint Paul. Celui-ci n'écrit-il pas aux Romains : « Dieu m'en est témoin, ce Dieu que je sers en mon esprit par la prédication de l'Évangile de son Fils, sans cesse je fais mémoire de vous, demandant continuellement dans mes prières d'avoir enfin, par sa volonté, quelque heureuse occasion de me rendre auprès de vous » (Rom., i, 9). Dans la II<sup>e</sup> épître aux Corinthiens, saint Paul, après avoir établi sa sincérité, sa loyauté et sa doctrine, a recours au serment quand il dit pourquoi, bien qu'ayant annoncé sa visite, il change cependant d'itinéraire : « Pour moi, déclare-t-il, je prends Dieu à témoin sur mon âme, que c'est pour vous épargner que je ne suis pas allé à Corinthe; non que nous prétendions dominer sur votre foi; mais nous contribuons à votre joie; car dans la foi vous êtes fermes. II Cor., i, 23-24. De même dans l'épître aux Galates, alors que l'apôtre des gentils veut marquer l'origine de son Évangile et faire l'apologie de son apostolat, il affirme : « Et tout ce que je vous écris là, je l'atteste devant Dieu, je ne mens pas. » Gal., i, 20.

Dès lors, au lieu d'admettre une contradiction entre la pensée de saint Paul et celle du Christ, il vaut mieux dire que les paroles de Jésus sur lesquelles on s'appuie pour affirmer que le serment est interdit, ne doivent pas s'entendre dans un sens absolu. Comme plusieurs autres de ce même Sermon sur la montagne, elles expriment un conseil, indiquent un idéal plutôt qu'elles ne prescrivent un commandement impératif. Dans les circonstances ordinaires de la vie, disent-elles, il ne faut pas avoir recours au serment. Un fidèle doit être suffisamment sincère pour qu'il soit en sans avoir besoin de jurer. Le serment ne doit intervenir que dans les occasions exceptionnelles, autrement dit, il ne faut pas prendre Dieu à témoin sans raison. Cette interprétation est conforme à la pratique courante de l'Église, qui accepte non seulement que le serment soit prêté devant les tribunaux civils pour le règlement des affaires séculières, mais

l'exige fréquemment dans la procédure proprement ecclésiastique. Les hommes, dit l'épître aux Hébreux, jurent par celui qui est plus grand qu'eux et le serment servant de garantie termine tous leurs différends. C'est pourquoi Dieu, voulant montrer avec plus d'évidence aux héritiers de la promesse l'immuable stabilité de son dessein, fit intervenir le serment afin que, par deux choses immuables dans lesquelles il est impossible que Dieu nous trompe, nous soyons, nous qui avons cherché en lui un refuge, puissamment encouragés à tenir ferme l'espérance qui nous est proposée. Hebr., vi, 16-17. Pour que le serment soit licite, certaines conditions sont cependant à remplir : c'est d'autant plus nécessaire que le serment, étant honnête de sa nature, peut souvent être considéré comme un acte d'ordre religieux.

2<sup>e</sup> Conditions requises pour la licéité du serment. — Pour que le serment soit licite, trois conditions sont requises : le jugement, la justice et la vérité. Elles sont déjà mentionnées par le prophète Jérémie, iv, 2 : *Jurabis : Vivit Dominus in veritate et in judicio et in iustitia*, et reprises presque textuellement par le Code de droit canonique, can. 1316, § 1 : *Jusjurandum... præstari nequit, nisi in veritate, in judicio et in iustitia*.

1. Le jugement. — Cette condition est remplie quand on jure avec discernement, c'est-à-dire avec un motif suffisant et en apportant dans l'acte même du serment le respect interne et externe exigé par la majesté de Dieu dont on invoque le nom. Commettre des lors un péché ceux qui jurent à tous propos, sans aucune nécessité ou sans utilité aucune, pour des bagatelles, pour des choses vaines ou d'importance minime. Ils pèchent aussi ceux qui font serment sans réfléchir s'ils seront capables de faire ce qu'ils promettent. Cette façon de faire a déjà été reprouvée par l'auteur de l'Écclésiastique, quand il parle des péchés de la langue, xxiii, 9-11 : « N'accoutume pas ta langue à faire des serments, et ne prends pas l'habitude de prononcer le nom du Saint. Car, comme un esclave mis souvent à la torture ne saurait être exempt de meurtrissures, ainsi celui qui fait serment et prononce sans cesse le nom du Saint ne sera pas pur du péché. L'homme qui fait beaucoup de serments multiplie l'iniquité et le fouet ne s'éloignera pas de sa maison ; s'il s'est rendu coupable, son péché est sur lui ; s'il n'y fait pas attention, son péché est double. S'il a fait un faux serment, il ne sera pas absous, car sa maison sera remplie de châtiments ».

L'État, nous l'avons dit, quand il a des motifs suffisants, peut demander à ses sujets, au moins en certaines circonstances, de prêter serment. Il ne doit cependant pas abuser de ce droit. Le gouvernement des États-Unis d'Amérique, par exemple, exagère quand il exige la prestation du serment en matière d'impôts et de taxes. De ce manque de discernement découlent facilement bon nombre de parjures. Partout où des abus de ce genre existeraient, les catholiques devraient s'efforcer d'obtenir un changement dans la législation. Si le législateur civil fait prêter serment sur la Bible, il est souhaitable que les catholiques puissent le faire sur les saints Livres catholiques et non sur ceux qui ont été édités par les protestants. Sur ce point la Sacre Congrégation de la Propagande consultée a pris position. Comme on le verra, il est tenu grand compte des circonstances pratiques au milieu desquelles vivent les catholiques : *Relatum est, in pluribus Indiæ regionibus, catholicos super Biblia n. protestantibus corrupta et a gubernio exhibita, si a. nonnullis occurrat jurare consuevisse... Itaque omnes vicarii apostolici in quorum missionibus usus hujusmodi adhiberi consuevit, diligenter curent ut anglicanum gubernium libertatem fidelibus relinquat jurandi super sacram Scripturam ab Ecclesia catholica recep-*

*tam. Quoadusque autem id a civili auctoritate non obtinuerint, prudenter taceant, si viderint fideles super Biblia hæreticorum juramentum præstare dummodo de licito jurejurando agatur* (8 sept. 1859, *Collectanea de Prop. Fide*, n. 1664).

La gravité du péché commis par celui qui jure sans nécessité, dépend de la fréquence des actes répréhensibles et de l'intention de l'agent. Jurer une ou deux fois, même sans raison suffisante, n'est en général que véniel, à moins que ne soit inclus dans ces actes le mépris de la majesté divine. Le péché peut devenir mortel quand il y a, de la part de celui qui jure, une négligence gravement coupable, soit à rechercher la vérité, soit à se départir de la mauvaise habitude de jurer à tout propos, sans se soucier de savoir si ce qui est dit est vrai ou faux : *Mortaliter hic aut venialiter peccari potest juxta quantitatem negligentie quam jurans admittit in investigatione veritatis, vel tollenda consuetudine. Mortalis est status illorum qui non tollunt consuetudinem jurandi sine attentione adne verum hoc an falsum quod jurare solent*. S. Alphonse, *Theol. moral.*, l. III, n. 145.

Pratiquement donc, le manque de discrétion n'est de soi que véniel, car il n'y a pas en cette attitude une irrévérence grave à l'égard de Dieu. Il peut devenir mortel par suite des circonstances, en particulier, ainsi qu'il appert du texte cité, parce que « la vérité » qui est la seconde condition pour qu'un serment soit licite, n'est pas réalisable.

2. La vérité. — Le serment, pour être licite, doit être en effet conforme à la vérité. Celle-ci exclut non seulement le mensonge dans l'affirmation ou la promesse, mais aussi la fiction, c'est-à-dire le serment proféré sans intention de jurer ou de s'obliger. Cette condition existe quand celui qui jure a la certitude de ce qu'il déclare ou nie. Par ailleurs, la certitude requise est en rapport avec la solennité de l'acte émis et avec ce que les auditeurs peuvent légitimement espérer obtenir dans les circonstances concrètes où ils se trouvent ; il n'est jamais exigé qu'elle soit absolue ou infaillible. Devant un tribunal, lorsque le serment est demandé par un juge, il faut que le sujet soit strictement certain de ce qu'il affirme, à cause même des conséquences que son serment peut avoir. En dehors de là, il suffit qu'il y ait au moins une certitude morale au sens large ou une forte probabilité. S. Alphonse, *ibid.*, n. 148 ; S. Thomas, II-II<sup>e</sup>, q. LXXXIX, a. 1.

Affirmer par serment comme vrai ce que l'on sait certainement ou probablement être faux ou vice-versa, faire, comme loyale, une promesse qu'on n'a pas la volonté d'exécuter est un péché grave *ex toto genere*. C'est en effet outrager Dieu que de l'invoquer comme témoin en faveur du mensonge, comme si la vérité ne lui était pas connue ou comme si l'on pouvait l'utiliser comme faux témoin. Ici d'ailleurs, la légèreté de la matière ne saurait excuser, déclare saint Alphonse : *Neque hic excusat levitas materie... quia sive hæc sit gravis sive levis, seria sive jocosa, æqualiter tamen Deus testificari falsum repugnat ; et tale peramentum dicitur perjurium*. *Ibid.*, n. 147 ; cf. S. Thomas, *loc. cit.*, a. 3. Il y a donc faute mortelle à jurer pour faire croire un mensonge, si léger soit-il. C'est pourquoi le pape Innocent XI a condamné la proposition suivante : *Vocare Deum in testem mendacii levis non est tanta irreverentia propter quam velut aut possit damnare hominem*. Décret du 2 mars 1679, 24<sup>e</sup> proposition. cf. Denz-Bannw., n. 1041.

Quoique le parjure soit mortel de sa nature, il peut cependant parfois n'être que véniel, à cause de l'inadvertance ou du manque de délibération ou en raison même de l'ignorance de certaines personnes qui n'en savent pas la gravité. À l'égard de ces âmes, le prêtre, tout en essayant de les amender, doit agir avec grande



prudencia : *Non semper expedit... moneri iniusmodi rudem pœnitentem de gravitate perjurii si monito prævideatur non de facili profuturâ*. S. Alphonse, *ibid.*, n. 150. Enfin, il ne faut pas considérer comme coupable de parjure celui qui, de bonne foi, affirme une chose, alors qu'il en est tout autrement dans la réalité.

La certitude morale requise pour qu'on puisse jurer licitement admet-elle la restriction mentale? Si la restriction est purement mentale et que le sens n'en puisse être découvert, le serment est certainement illicite et donc parjure, car, en l'occurrence, Dieu est invoqué comme témoin d'une chose qui est fautive. C'est pourquoi le pape Innocent XI, dans son décret du 2 mars 1679, a condamné la proposition suivante ou, d'après le contexte général, il s'agit sans aucun doute de la restriction mentale : *Si quis vel solus vel coram aliis, sive interrogatus, sive propria sponte, sive recreationis causa, sive quocumque alio fine, juret se non fecisse aliquid quod vere fecit intelligendo intra se aliquid aliud quod non fecit, vel etiam aliam viam ab ea in qua fecit, vel quodvis aliud additum verum, revera non mentitur, nec est perjurus*. Proposit. 26, Denz.-Bannw., n. 1176. Le serment avec restriction mentale est condamné par le pape, malgré les raisons d'ordre physique ou moral qu'on pourrait invoquer : *Causa iusta utendi his amphibologiis est, quoties id necessarium aut utile est ad salutem corporis, honorem, res familiares tuendas vel ad quælibet alium virtutis actum, ita ut veritatis occultatio censeatur lumen expediens, et studiosa*. Propos. 27, n. 1177. Le pape condamne enfin la pratique de ceux qui ont recours à des formules équivoques chaque fois que, sur le mandat de l'autorité légitime, ils jurent qu'ils n'ont pas dû leur promotion aux recommandations et à leurs présents : *Qui mediante consuetudine vel munere ad magistratum vel officium publicum promotus est, poterit cum restrictione mentali prestare juramentum quod de mandato regis a similibus solet exigi, non habito respectu ad intentionem exigentis : quia non tenetur iateri crimen occultum*. Propos. 28, n. 1178.

Cependant, si la restriction n'est pas purement mentale et qu'on puisse saisir le sens réel de ce qui est dit, et à condition encore qu'il y ait une juste cause, sans qu'il semble moralement exigé que celle-ci soit très grave, il n'en est plus de même. Il ne serait pas illicite d'y avoir recours quand, dans un cas de nécessité, il faut jurer et qu'il n'y a aucun autre moyen de se défendre soi-même ou autrui contre une injuste agression ou un mal très grave. Ici, en effet, il n'y a pas mensonge et Dieu n'est pas invoqué comme témoin du faux. Dans les contrats et devant le tribunal, ce serment ne saurait être licite. S. Alphonse, *ibid.*, n. 151-152.

3. *La justice*. — Pour qu'il soit licite de jurer, le serment doit enfin être conforme à la justice, c'est-à-dire que, s'il est promissoire, ce qui fait l'objet de la promesse ou du projet doit être honnête; s'il n'est qu'affirmatif, l'assertion elle-même doit être permise. La première condition s'entend sans peine : il est illicite, en effet, de jurer qu'on commettra une injustice à l'égard du prochain ou que l'on exécutera tel acte peccamineux. Celui qui jure de commettre un acte gravement illicite fait une faute mortelle, qui est tout à la fois contraire à la vertu de religion et celle qui s'oppose au mal qui est projeté. Mais y a-t-il également faute mortelle si ce qui est en vue n'est que véniellement mauvais? Sur ce point, les moralistes ne s'entendent pas. Les uns n'y voient qu'une malice contre la religion qui probablement n'est que venielle, les autres, à la suite de saint Alphonse, croient qu'il est plus probable qu'il y a en l'occurrence faute grave, car, en appeler au témoignage divin pour garantir un acte même légèrement peccamineux est, disent-ils, une

irrégularité grave : *quia non levis, sed gravis irreverentia videtur invocare Deum in testem ac fideiussorem peccati, quantumvis levis*. S. Alphonse, *ibid.*, n. 146. Cet auteur estime qu'il n'y aurait que péché veniel si le serment promissoire s'opposait, non à un précepte, mais seulement à un conseil évangélique. Quoi qu'il en soit, de cette controverse, et bien que la première opinion puisse être considérée comme plus commune, cf. Vermeersch, *Theologie moralis principia*, t. II, n. 156, les serments de ce genre sont pratiquement à exclure, non seulement à cause du respect dû à Dieu, mais aussi parce que c'est faire preuve de faiblesse d'esprit que de vouloir prendre Dieu à témoin d'une chose même honnête.

La justice est-elle aussi une condition requise pour qu'un serment purement affirmatif soit licite? En d'autres termes, est-il permis de donner la garantie du serment à une action peccamineuse antérieurement commise? De prime abord, on pourrait penser qu'il n'y a pas à distinguer entre celui qui jure qu'il fera et celui qui jure qu'il a fait un acte mauvais. Il faut pourtant établir une discrimination, car, en l'occurrence, la gravité du péché dépend non seulement de l'intention de l'agent — considération qui ne doit jamais être oubliée — mais aussi — et cela a trait directement au point que nous traitons — de la gravité des choses qui sont rappelées et confirmées. Ici, il ne s'agit pas, en effet, d'une complaisance peccamineuse qui pourrait être éprouvée volontairement au souvenir d'une faute commise dans le passé, mais seulement de la constatation d'un fait, qui, au moment où il a été posé, a été effectivement mauvais. Une telle constatation, en soi, n'a pas de valeur morale et, seul, le fait que l'on prend Dieu à témoin de sa vérité pourrait poser la question du respect dû à la divinité ainsi appelée en témoignage. En soi, estime saint Alphonse, il n'y aurait, en cet appel, que faute légère, *nisi quædam levitas venialis*. *Theol. mor.*, t. III, n. 146. Aussi le serment affirmatif, même s'il a trait à un acte peccamineux grave du passé, n'est-il donc plus probablement qu'une faute vénielle, car, pratiquement, il n'a pour effet que d'apporter une certitude à autrui et n'a pas de conséquence immorale. Encore, cette opinion pourrait-elle sembler trop sévère. Il n'est pas difficile d'imaginer des cas où un tel serment serait acte positivement bon. Se déclarer coupable d'un crime fausement attribué à autrui et confirmer cette déclaration par un serment ne saurait être taxé de faute, bien au contraire. Tout au rebours, si la confirmation fournie par un serment devait entraîner une aggravation du péché commis dans le passé et nuire de la sorte à autrui. Un serment affirmatif qui porterait sur une médisance ou une calomnie antérieurement faite, pourrait donner lieu à une faute mortelle. S. Alphonse, *ibid.*

Un serment affirmatif serait aussi gravement peccamineux s'il était utilisé comme un moyen pour entraîner autrui à un péché grave. Ce serait le cas si quelqu'un jurait que son patron est absent pour que son ami commette une grave injustice. Il ne serait que veniel, au moins probablement, s'il était produit pour faire faire une faute légère. Si le serment qui ne respecte pas la justice est un acte peccamineux, l'habitude de jurer sans prêter attention à la justice l'est aussi à fortiori et gravement, car celui qui s'y adonne risque facilement de léser la justice et s'expose au danger de ne pas accomplir ses promesses. S. Alphonse, *ibid.*, n. 145.

Enfin, il est licite de demander à autrui de jurer, malgré les craintes qu'on peut avoir qu'il y aura émission d'un faux serment. Quand il y a des raisons légitimes pour motiver cette requête, cela ne paraît pas soulever de difficultés. Un juge, par exemple, est en droit, s'il en est requis par l'une des parties, de

présence, d'exiger le serment de l'autre, à condition, bien entendu, que, ce faisant, il agisse conformément, avec les dispositions de la loi. Il peut le faire même s'il suppose avec raisons que celui de qui il requiert la prestation du serment s'exécutera en invoquant le nom d'une fausse divinité. Saint Thomas, dont nous rapportons l'opinion, en donne les motifs : *Licet... ejus qui per falsos deos jurare paratus est juramentum recipere*, II-II<sup>o</sup>, q. xcviii, a. 4, car il est permis de faire servir au bien même le péché d'autrui, comme Dieu lui-même le fait, bien qu'il ne soit jamais licite de porter qui que ce soit à commettre le mal : *Licet malo uti propter bonum, sicut et Deus ulitur; non tamen licet aliquid ad malum inducere*.

Un particulier est-il en droit de s'autoriser des mêmes principes et peut-il légitimement demander à un autre, avec qui il est en difficultés, de prêter serment, même s'il a des raisons sérieuses de supposer qu'il y aura parjure? Étant donné que le parjure ne se présume pas, que les doutes que le sujet en question peut avoir ne détruisent pas son droit personnel et que, malgré ses soupçons sur les dispositions d'autrui, il doit juger celui-ci favorablement, il aurait le droit de recourir à ce moyen s'il l'espérait par là faire aboutir ses revendications et obtenir satisfaction. Sinon, en réclamant le serment sans raison légitime, il se rendrait moralement complice du parjure : cf. S. Alphonse, *Theol. mor.*, t. II, n. 77.

VI. LE SERMENT PROMISSOIRE. — 1<sup>o</sup> *Notion du serment promissore*. — Le serment promissore a pour fin de confirmer la sincérité d'une intention actuelle qui a en vue une chose future. Le serment promissore n'a rien d'anormal. Suarez le note : *Sæpe enim solent homines promittere vel compromittere aut sponsalia facere, coram rege vel alio homine magnæ auctoritatis, ut non proprie sit fidejussor subiens obligationem nec etiam ut sit testis futuræ executionis, sed ut præbeat auctoritatem contractui, et ut contrahentes intelligant injuriam illi facturos si promissa non impleant*, tract. V, *De juram.*, l. III, c. xvi, n. 10; cf. S. Alphonse, *Theol. mor.*, l. III, n. 173. Dieu est donc invoqué comme témoin, non pas d'une vérité future, mais plutôt de la persévérance de l'intention de celui qui a fait la promesse sous serment. Celui qui a juré est constant et n'est pas en défaut s'il est légitimement empêché ou dispensé d'accomplir ce à quoi il s'est engagé. Il ne commet pas non plus de faute si, pour une juste cause, il change son dessein primitif. Son péché, par ailleurs, ne semble que véniel si l'on ne peut lui reprocher qu'une inconstance légère. Dieu, dans le serment promissore, n'est pas non plus à considérer comme un garant proprement dit qui promettrait et s'engagerait en même temps que celui qui jure, mais comme un garant au sens large sous le patronage duquel se place celui qui fait le serment. Telle nous semble l'opinion de Suarez, *loc. cit.*, quand il dit que le Seigneur en l'occurrence est *ut fidejussor, ad cuius honorem et auctoritatem pertinet, ut qui juravit cum effectu impleat quod asservit vel promisit*; cf. S. Thomas, II-II<sup>o</sup>, q. lxxxix, a. 1, 7 et 9. Dès lors, relativement à l'exécution future de ce qui a été promis, l'interposition de l'autorité divine a pour conséquence que le respect dû à Dieu et que la vertu de religion imposent à celui qui a juré une obligation sérieuse. Considéré sous cet aspect, le serment promissore est apparenté au vœu sans en être un cependant, comme on pourrait tendre à le croire; il en diffère essentiellement en ce que la promesse n'est pas faite directement à Dieu. C'est le motif pour lequel, si la promesse n'est pas accomplie, la faute est moins grave que s'il y avait violation d'un vœu. S. Thomas, II-II<sup>o</sup>, q. lxxxix, a. 8. Le Code de droit canonique, sans entrer dans toutes ces explications analytiques, affirme sim-

plement, can. 1317, § 1 : *Qui libere jurat se aliquid facturum peculiari religionis obligatione tenetur implendi quod jurejurando firmaverit*.

Selon les moralistes, le serment promissore est simple ou confirmatif : il est simple s'il n'y avait pas de promesse antérieure ou si la promesse est faite en même temps que le serment ; il est confirmatif s'il est produit pour confirmer une promesse faite auparavant, ou un vœu ou un contrat. S'il confirme une simple promesse, l'engagement nouveau demande que le prometteur veille avec plus de fidélité à l'exécution ; s'il s'ajoute à un vœu, il en résulte une double obligation de religion ; si enfin il est émis pour garantir un contrat, le droit déjà acquis du tiers à l'égard de qui s'engage celui qui jure, est renforcé par un acte de religion. Suivant les circonstances, le serment promissore est absolu ou conditionnel ; il est enfin appelé comminatoire, quand il s'accompagne de quelque menace.

2<sup>o</sup> *Obligation imposée par le serment promissore*. — 1. *L'obligation en elle-même*. — Le serment promissore entraîne, pour celui qui a juré, une obligation de religion grave *ex genere suo*, étant donné que Dieu y est invoqué non seulement comme témoin de la promesse, mais encore, pour ainsi parler, comme garant de l'exécution : il y a donc un devoir de révérence à l'égard de Dieu à s'exécuter. L'obligation de tenir ses serments est affirmée dans l'Ancien Testament : « Si un homme fait un vœu à Jahweh ou s'il fait un serment pour s'imposer à soi-même un engagement, il ne violera pas sa parole, tout ce qui est sorti de sa bouche il le fera. » Num., xxx, 3. La religion, déclare aussi saint Thomas, exige qu'une chose promise soit exécutée : *Quicumque jurat aliquid se facturum obligatur ad id faciendum, ad hoc quod veritas adimpleatur*. ... Si juramentum adhibeatur, propter reverentiam divini testimonii quod invocatur, obligatur homo ut faciat esse verum id quod juravit secundum suam possibilitatem, nisi in debitorum exitum veniat. *Sum. theol.*, II-II<sup>o</sup>, q. lxxxix, a. 7 corp. et ad 1<sup>um</sup>.

Le Code a marqué le caractère religieux de l'obligation que fait contracter le serment, can. 1317, § 1 : *Qui libere jurat se aliquid facturum peculiari religionis obligatione tenetur implendi quod jurejurando firmaverit*. Celui qui jure extérieurement d'accomplir une chose, mais sans la volonté de faire un serment ou de se lier, fait un péché, mais ne contracte pas d'obligation, car il manque un des éléments essentiels du serment, c'est hors de doute. Malgré cela, il sera parfois cependant obligé *sub gravi* de s'exécuter, à cause du scandale que provoquerait l'inexécution de la promesse ou compte tenu du dommage matériel ou moral qui en résulterait pour celui qui a été trompé. S. Alphonse, l. III, n. 173. Il pourrait également en être ainsi en certaines circonstances où l'obligation n'aurait pas été contractée, mais sans qu'il y ait eu faute de l'agent, parce que celui-ci a agi par inadvertance ou machinallement, dans un moment d'inattention involontaire. Ce sont évidemment des cas d'espèces, dont la solution demande de la sagesse et de la prudence.

L'obligation d'accomplir un serment est personnelle, c'est-à-dire qu'elle incombe strictement à celui qui a juré ; elle ne passe donc pas aux héritiers, tandis que l'obligation de justice ou de fidélité, née parfois de cette promesse, est réelle et s'impose aux divers ayants cause.

Celui qui s'est engagé par serment en faveur d'un tiers est tenu de s'acquitter de sa promesse aussi longtemps que celle-ci demeure honnête, à moins que son salut éternel soit mis en péril, can. 1317, § 3 : *Justurandum nec vi nec dolo præstitum quo quis privato bono aut favori renuntiat lege ipsi concessio servandum est, quoties non vergit in dispendium salutis æternæ*. Même si personnellement l'agent voulait tendre à un état de

vie plus élevé, les droits acquis d'autrui persistent. Cependant, s'il n'est pas permis de commuer une promesse en un bien meilleur, il est possible, et rien ne s'y oppose moralement, de demander une dispense. C'est en accord avec ces principes que peut s'expliquer le can. 542, 1° : *Invalide ad notitum admittuntur... clerici qui ex instituto Sancte Sedis jurjurando tenentur operam suam notare in bonum sue diocesis vel missionum, pro eo tempore quo jurjurandum obligatio perdurat*. Dans les serments de ce genre, qui peuvent être levés par l'autorité compétente, est, en effet, implicitement incluse cette condition : « à moins que je ne sois appelé à un état de perfection plus élevé ». C'est pourquoi certains serments, en particulier pour le service des missions, contiennent la mention expresse que le sujet n'entrera pas en religion sans demander de dispense au Saint-Siège.

Un serment ne change pas la nature essentielle ou juridique d'un contrat, d'une promesse ou d'un vœu auxquels il est susceptible de s'ajouter. Si ces actes sont invalides, ils le restent. C'est la doctrine du canon 1318, § 2 : *Si actui directe vergenti in damnum aliorum aut in prejudicium boni publici vel salutis aeternae jurjurandum adiciatur, nullam exinde actus consequitur firmitatem*. Si le serment s'adjoint à un acte invalide, il n'en entraîne aucune obligation, car ce qui n'est que secondaire suit le principal. C'est là un principe général qui s'inspire de la règle de droit : *Accessorium naturam sequi congruit principalis. Regula juris*, XLII, in V<sup>o</sup>. Le Code l'a appliqué explicitement au serment, can. 1318, § 1° : *Jusjurandum promissorum sequitur naturam et conditiones actus cui adiciatur*. Malgré cela, il ne répugne pas qu'une obligation réelle soit ajoutée à un acte invalide. Un sujet n'a-t-il pas la possibilité de se lier par serment, indépendamment de la valeur de l'acte auquel il annexe un serment? Mais, remarquons-le, ce sont là des vues purement hypothétiques. Parfois celles-ci pourraient cependant avoir une portée pratique, si par exemple celui qui connaît la nullité d'un contrat antérieur par suite des dispositions légales en vigueur dans un pays, veut à l'obligation de justice qui fait défaut substituer un devoir de religion. Quoi qu'il en soit de ce dernier point, et étant donné que le serment promissoire suit la nature et les conditions de l'acte auquel il s'ajoute, il est avéré que l'obligation commence et cesse également avec celui-ci.

Le principe général qui vient d'être exposé est complété par quelques règles particulières, qui permettent de préciser l'obligation que peut créer un serment. Le Code en fournit lui-même l'exposé, can. 1321 : *Jusjurandum strictè est interpretandum secundum jus et secundum intentionem jurantis, aut, si hic dubio agat, secundum intentionem illius cui juratur*. Tout serment doit, en effet, être interprété d'après la volonté de celui qui l'a émis. Il importe d'estimer celle-ci avec prudence, parce que l'intention de l'agent est un élément essentiel de validité. Quant à la formule qui a été employée pour jurer, il faut aussi l'interpréter au sens strict, car l'obligation qui naît d'un serment peut être dite « odieuse » et, selon l'adage, *odiosa restringenda*. L'interprétation doit aussi tenir compte des conditions et des restrictions qui sont sous-entendues d'après la nature de la chose ou les principes du droit ou l'avis des hommes prudents. Les réserves les plus connues sont les suivantes : « Si ce n'est possible physiquement ou moralement » ; « si mes supérieurs ne s'y opposent pas, ou sauf le droit de mes maîtres » ; « si les circonstances ne changent pas totalement la situation » ; « si il n'y a pas de raisons graves imprévues pour renoncer à l'exécution, etc. » Le serment, par exemple, de garder les statuts d'une association ou d'une congrégation s'entend de ceux qui ont déjà été publiés, non de ceux qui le seront plus tard ; de ceux

qui sont actuellement en vigueur, non de ceux qui sont tombés en désuétude. De même encore le serment de fidélité à un prince ou à un gouvernement n'oblige pas d'une manière absolue mais seulement à ne rien faire d'illégitime contre l'essentiel des constitutions.

La gravité de l'obligation dépend de l'importance de la chose qui a été promise. Si celle-ci est grave, l'obligation l'est aussi : l'omission coupable pourrait donner lieu à une faute mortelle. Si la chose promise n'est que de minime importance, il ne saurait, semble-t-il, y avoir que faute légère quand elle n'est pas excusée, c'est au moins l'opinion assez probable. Pratiquement, si celui qui a fait serment est sincère et a la volonté d'accomplir ce à quoi il s'est engagé, il ne pèche que dans la mesure où, par sa faute, il ne passe pas à l'exécution. Il serait dès lors imprudent d'urger sous peine de faute grave l'exécution d'une promesse qui n'est que de matière légère. Toutefois, celui-là pécherait gravement qui, au moment où il jure, n'aurait pas la volonté d'exécuter ce qu'il promet, car, dans le serment promissoire, Dieu est invoqué comme témoin de l'intention actuelle. Or, dans l'hypothèse envisagée, puisqu'il est fait appel au témoignage divin en faveur du faux, il y a une irrévérence grave à l'égard de Dieu. Un manquement léger dans l'exécution d'une promesse confirmée par serment ne serait qu'un péché véniel. Sur ce point, les théologiens s'accordent. Ainsi Jean ne fauterait que véniellement, si, à la place de donner les cinquante livres qu'il a juré de fournir à Jacques, il ne lui en livrait que quarante-neuf.

2. Cessation de l'obligation ainsi contractée. — a) *Diverses causes qui la font cesser*. — Diverses causes peuvent excuser de l'accomplissement. Le serment promissoire n'est plus obligatoire si la promesse est remise par celui même en faveur de qui elle a été émise. S. Thomas, II<sup>e</sup>-II<sup>o</sup>, q. LXXXIX, a. 9, ad 2<sup>um</sup>. Le Code l'affirme, can. 1319 : *Obligatio jurjurando promissorio inducta desinit : 1° Si remittatur ab eo in cujus commodum jurjurandum emissum fuerat*. Cette rémission est valide et licite, même si le serment avait été émis en l'honneur de Dieu, car, en l'occurrence, la promesse a été sans doute faite à Dieu, mais elle l'a été en dépendance de la volonté de celui en faveur de qui on a juré : cf. S. Alphonse, *Theol. mor.*, I, III, n. 193. L'obligation cesse également s'il y a un changement notable de la matière ou des circonstances, si la chose promise par exemple devient illicite, inutile, ou si son exécution est empêchée parce qu'il y a une action plus importante à faire. Le Code le déclare en ces termes, can. 1319 : *Obligatio jurjurando promissorio inducta desinit : 2° Si res jurata substantialiter mutetur aut, multis adjunctis, fiat sive mala sive omnino indifferens aut denique majus bonum impediatur*. Elle n'existe plus, dès lors, si, en raison des événements, il est pratiquement impossible ou excessivement difficile d'exécuter ce qui a été promis ; toutefois, si la promesse peut être accomplie en partie seulement, l'obligation demeure, mais partielle. Elle cesse encore lorsqu'il y a un bouleversement dans la situation de celui qui s'est engagé : si, par exemple, celui-ci a éprouvé des pertes considérables telles que, s'il les eût prévues, il n'eût certainement pas contracté cet engagement. Ici l'on peut en effet appliquer la règle que donne saint Thomas, à propos du vœu : *Illud quod voto fieri impediatur si præsens esset, etiam voto facto obligationem auferit*. In IV<sup>o</sup>, dist. XXXIII, a. 3, q. 1. Enfin l'obligation tombe si la fin principale pour laquelle la promesse a été faite disparaît ; cf. Code, can. 1319 : *Obligatio jurjurando promissorio inducta desinit : 3° Deficiente causa finalis aut conditione sub qua forte jurjurandum datum sit*. Si quelqu'un s'engage, par exemple, à verser une pension annuelle à une personne misérable, il n'est



plus tenu à rien si cette dernière devient riche. Il n'en serait pas de même si, la fin principale subsistant, la fin secondaire ou impulsive cessait d'être : le changement ne serait pas suffisant pour mettre en terme à l'obligation. Jean, par exemple, qui a promis par serment de payer les chaises et chaises d'un certain homme et qui choisit l'autre cause des chaises, belle voix, n'est pas délié de son engagement, parce que son protégé ne choisit pas dans la suite ses qualités vocales, car celles-ci ne constituent que les motifs secondaires de son geste. Dans le doute sur la permanence de l'obligation, il faut accomplir la promesse, car la loi possède, ou obtenir une dispense. S. Alphonse, *Theol. mor.*, I, III, n. 187. Parfois même il peut y avoir annulation.

b) *La dispensation.* — Un supérieur a le droit d'autoriser un serment promissoire fait par un inférieur sur une chose dont celui-ci ne peut disposer de lui-même : *Ad unumquemque pertinet irritare iuramentum quod a se vel subditis factum est, circa ea quae eius iurisdictioni subduntur, sicut pater potest irritare iuramentum parvuli et vir uxoris.* Sum. theol., II-II<sup>e</sup>, q. LXXXIX, a. 9, ad 3<sup>me</sup>. Il peut aussi commuer ou en dispenser. Le Code précise ce pouvoir, can. 1320 : *Qui irritare, dispensare, commutare possunt votum, eandem potestatem eademque ratione habent circa iusjurandum promissorium; sed si iurisjurandi dispensatio vergat in praedictum aliorum qui obligationem remittere recusent, una apostolica Sedes potest iusjurandum dispensare propter necessitatem aut utilitatem Ecclesiae.* Le can. 1312 apporte des indications explicatives : § 1. *Qui potestatem dominativam in voluntate votantis legitime exercet, potest ejus vota valide et, ex justa causa, etiam licite irrita reddere, ita ut nullo in casu obligatio postea reviviscat.* § 2. *Qui potestatem non quidem in voluntatem votantis, sed in voti materiam habet, potest voti obligationem tamdiu suspendere, quamdiu voti adimplementum sibi praedictum afferat.*

Pratiquement, qui peut annuler les serments promissoires? Un père de famille a pouvoir pour annuler les serments promissoires émis par ses enfants impubères à condition que ces derniers ne les aient pas renouvelés après leur puberté. Jouit également de la même autorité le tuteur légal ou celui qui a reçu délégation du père de famille pour s'occuper des intérêts de l'enfant; cf. S. Alphonse, I, III, n. 229, 238, et S. Thomas, II-II<sup>e</sup>, q. LXXXIX, a. 9, ad 3<sup>me</sup>. Il est très douteux que les pères puissent annuler les serments de leurs enfants mineurs déjà pubères, car la *potestas dominativa* sur eux n'est pas prouvée et le canon 89 ne permet pas d'apporter une solution satisfaisante à ce problème : *Persona maior plenum habet suorum iurium exercitium; minor in exercitio suorum iurium potestati parentum vel tutorum obnoxia manet, iis exceptis in quibus jus minores a patria potestate exemplis habet.*

Étant donné que la mère est comme le père à l'origine de ses enfants, elle a également sur eux *potestas dominativa* et peut annuler leurs promesses, à condition cependant que sa volonté ne s'oppose pas à celle de son époux. S. Alphonse, *Homo apost.*, tr. V, n. 36. Le mari semble avoir le droit d'annuler les promesses de son épouse; cf. S. Thomas, II-II<sup>e</sup>, q. LXXXIX, a. 9, ad 3<sup>me</sup>. S. Alphonse, *Theol. mor.*, I, III, n. 324.

Les supérieurs des religieux exempts ou non exempts, ainsi que les supérieures, peuvent directement annuler les serments promissoires émis par leurs sujets au temps où ceux-ci étaient soumis à leurs prédécesseurs ou à eux-mêmes, can. 501, § 1.

c) *La dispense.* — Peuvent dispenser de l'exécution des serments promissoires ou les commuer ceux qui ont ce pouvoir pour les vœux (voir cet article). Le pape peut dispenser et commuer les promesses de tous les fidèles de l'Eglise. Si la dispense devait entraîner un préjudice à autrui, le souverain pontife, qui

seul pourrait alors l'accorder, ne saurait le faire que pour la nécessité de l'Eglise. S. Alphonse, *Theol. mor.*, I, III, n. 180, 192. C'est aussi la doctrine de saint Thomas qui ne considère en l'occurrence la dispense comme valide que pour le cas d'une utilité générale : *Quando sub iuramento promittitur aliquid quod est manifeste licitum et utile, in tali iuramento non videtur habere eam dispensationem vel commutationem, aliquid melius occurrat ad commune utilitatem faciendum, quod maxime videtur ad potestatem papae qui habet curam universalis Ecclesiae.* Sum. theol., II-II<sup>e</sup>, q. LXXXIX, a. 9, ad 3<sup>me</sup>.

Sauf pour les vœux dont le Saint-Siège s'est réservé la dispense et à condition que celle-ci ne lèse aucun droit acquis, les Ordinaires des lieux ont le pouvoir de dispenser pour tous leurs sujets et même pour ceux qui se trouvent actuellement sur le territoire de leur juridiction; cf. can. 1313, 1<sup>er</sup>; can. 94, § 2; can. 201, § 3. Les supérieurs de religion cléricale exempte le peuvent aussi pour les profès, les novices et tous ceux qui vivent dans leur maison de jour et de nuit, qu'ils y soient pour assurer le service ou leur éducation ou qu'ils y soient hospitalisés. Enfin, ont le droit de dispenser tous ceux à qui le Saint-Siège a délégué ce pouvoir. Les confesseurs réguliers en jouissent probablement pour tout ce sur quoi les évêques exercent un pouvoir ordinaire, soit dans l'acte de confession, soit en dehors. Il ne semble pas que cette faculté qu'ils avaient en vertu d'un privilège obtenu sous l'ancienne législation ait été révoquée par le Code. S. Alphonse, *Theol. mor.*, I, III, n. 256, 257; Wouters, *op. cit.*, n. 670.

Pour que la dispense soit valide, il faut qu'elle soit motivée par une juste cause. Can. 1313. Sinon elle ne vaudrait pas, même si elle était concédée de bonne foi. S. Alphonse, *ibid.*, n. 251. Au nombre des causes justes on peut compter le bien commun de l'Eglise, de l'État, de la famille; un meilleur avantage spirituel de l'intéressé; le danger trop menaçant de la transgression, des difficultés sérieuses à tenir la promesse, des troubles de conscience dans l'accomplissement de ce qui a été promis, provoqués par des scrupules; enfin un manque de réflexion dans l'émission de la promesse, etc... S. Alphonse, *ibid.*, I, III, n. 250, 252-253; cf. S. Thomas, *In IV<sup>um</sup>*, dist. XXXVIII, q. 1, a. 4, sol. 1. Si la cause invoquée ne suffit pas pour une dispense totale, il faut y ajouter une commutation.

d) *La commutation.* — Commuer, c'est substituer à ce qui a été promis une autre promesse d'importance moindre, égale ou supérieure. La commutation *in minus* ne peut être concédée légitimement que par l'autorité ecclésiastique compétente; celle qui a le droit de dispenser peut à fortiori aussi commuer. La commutation *in aequale* ou *in melius* relève de la volonté du sujet qui s'est engagé. Pour être licite, la commutation *in melius* n'exige aucune cause, mais celle *in aequale* et à fortiori *in minus* doit être motivée par une raison suffisante mais moindre que pour une dispense. S. Alphonse, *ibid.*, n. 245. Si la commutation *in minus* est faite sans juste cause, non seulement elle est illicite, mais elle est même invalide au moins en ce sens qu'elle ne libère pas pleinement de l'obligation et qu'il y aurait peut-être lieu de parer à cette déficience au moins partielle. S. Alphonse, *ibid.*, n. 245.

S. Thomas, *Summa theologiae*, II-II<sup>e</sup>, q. LXXXIX tout entier; S. Alphonse, *Theologia moralis*, I, III, n. 133-193; du même *Tractatus potestatis*, tract. V, n. 12-20.

Tous les auteurs de manuels de morale traitent par ailleurs la question du serment. Le lecteur qui desirerait s'y référer pourrait consulter les auteurs cités à la bibliographie des articles précédents, en particulier SACRILEGE, SERMENT, SERMENT DE SERMENT.

**SERRANO Jean**, frère mineur observant espagnol (XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> s.). — Originaire d'Alcazar de San Juan, il appartenait à la province de Carthagène, où il fut lecteur de théologie à Promu, le 20 novembre 1613, évêque d'Averno (province de Salerne), il y mourut en 1637. Il composa *Missa sacrificata de cel mundum, que in ius celebratoe fuit, compendiosa expostio*, Rome, 1622 et 1626; *Adversus pestem vili conaciones quadragesimales*, Saragosse, 1653, en 2 vol.; *De immaculata prorsusque pura sanctissime semperque virginis genitricis Dei Mariæ conceptione*, Naples, 1635, qui, de l'avis de P. Pauwels, constitue un des meilleurs ouvrages relatifs à l'immaculée conception, sur laquelle on discutait beaucoup à cette époque. Voir P. Pauwels et A. Molini, *I francescani e l'immacolata concezione di Maria*, Rome, 1904, p. 235. Pour sa mariologie, cet auteur se rattache étroitement à Duns Scot : Marie a été élue de toute éternité et constitue la première-née de toute la création, elle a été destinée par Dieu, *sub Christo*, comme la cause finale et la médiatrice de tout le créé. Voir E. Longpré, *De B. Virginis maternitate et relatione ad Christum*, dans *Antonianum*, t. VII, 1932, p. 289, n. 3.

L. Vadding, *Scriptores O. M.*, 3<sup>e</sup> éd., Rome, 1906, p. 152; J.-H. Skarssen, *Supplementum O. M.*, 2<sup>e</sup> éd., t. II, Rome, 1921, p. 131; H. Hurter, *Nomenclator*, 3<sup>e</sup> éd., t. III, col. 673; B. Gams, *Series episcoporum*, 2<sup>e</sup> éd., Leipzig, 1931, p. 844; A. López, dans *Arch. ib.-americ.*, t. XXXIV, 1931, p. 108; D. Scaramuzza, *Il pensiero di Gio. Duns Scoto nel Mezzogiorno d'Italia*, Rome, 1927, p. 202.

A. TEETAERT.

**SERRAVEZZA (Antoine de Fontana)**, frère mineur capucin italien de la province de Toscane, dans laquelle il fut lecteur et, à plusieurs reprises, définitive et gardien. Il mourut en 1814. Il édita : *I pericoli di perdere la religione colla lettura dei libri perniciosi*, Péschia, 1804, in-8°, 31 p.; *Ragionamento sopra il gran peccato della bestemmia, con note dell'autore anche sopra gli altri peccati della lingua*, Pistoie, 1806, in-8°, 98 p.

Jean-Marie de Batissbonne, *Appendix ad bibliothecam scriptorum capucinarum*, Rome, 1852, p. 14; Sisto da Pisa, *Storia dei cappuccini toscani*, t. II, 1692-1816, Florence, 1909, p. 524-525; *Memorie dei min. cappuccini della Toscana nel IV. centenario della loro provincia (1525-1925)*, Florence, 1932, p. 666.

A. TEETAERT.

**SERRONI Hyacinthe** (1617-1687), né à Rome, devenu dominicain puis évêque de Mende et mourut archevêque d'Albi. Il dut sa fortune à la famille Mazarrin et plus encore à une habile bonté qui lui permit de rendre service au gouvernement de Louis XIV, en particulier lors de la réunion de la Cerdagne à la France. Outre divers ouvrages restés manuscrits, on doit à Serroni : une *Oraison funèbre... le 13 mars 1666 pour la reine mère du roi*; un *Sermon prononcé dans l'église de Notre-Dame d'Etable de la ville de Montpellier à l'ouverture des Etats généraux*, le 7 décembre 1680; des *Entretiens affectifs de l'âme avec Dieu pendant les huit jours des exercices spirituels pour l'usage des ecclésiastiques de son diocèse*, Paris, 1682, in-12, 45 p.; des *Méditations et affectives sur les sept peccés de la pénitence, pour l'usage des nouveaux convertis de son diocèse*, ibid.; des *Entretiens affectifs de l'âme avec Dieu sur les cent cinquante peccés*, Paris, 1688, 3 vol.

Notice bibliographique dans Gust. Lohard, *Scriptores S. ordinis pred.*, t. II, 1721, p. 742; notice biographique des *Illustres d'Autun, Histoire des hommes illustres de l'ordre de Saint-Dominique*.

M. M. GODEFROY.

**SERRY François-Jacques-Hyacinthe**, dominicain provincial XVII<sup>e</sup> siècle. — Né à Toulon en 1679, il était fils d'un médecin de marine et entra de bonne heure dans l'ordre de Saint-Dominique où il

avait un parent. Ses supérieurs ne tardèrent pas à l'envoyer terminer ses études à Paris. Il y enseigna ensuite la philosophie et prêcha même avec quelque succès. En 1690, le P. Serry quitta Paris pour Rome en des circonstances qu'il serait intéressant de préciser. Il devint théologien du cardinal Altieri et consultant du Saint-Office. De nouveau à Paris en 1696, il y devint en 1697 docteur en théologie de la Sorbonne. Cette même année, il fut appelé comme professeur de théologie à l'université de Padoue et il occupa cette chaire célèbre jusqu'à sa mort, qui survint dans cette ville le 12 mars 1738, bien qu'il ait été nommé théologien de la Casinate à Rome, dès 1700, lors de la fondation de cette institution. Sur ce dernier point, voir Mortier, *Histoire des maîtres généraux de l'ordre des frères prêcheurs*, t. VII, p. 253.

1<sup>o</sup> L'historien de la congrégation *De auxiliis*. — Le principal titre de gloire théologique de Serry est d'avoir été l'historien, plus diligent et mieux informé qu'impartial, de la congrégation *De auxiliis*, la fameuse dispute organisée officiellement de 1598 à 1606 pour mettre au point la théologie de la grâce. Dominicains et jésuites ne purent pas s'y reconnaître. Saint Thomas fut mis à la première place, mais Molina ne fut pas condamné pour autant. Sans doute on observait les défenses du Saint-Siège qui interdisait de remuer encore ces vieilles querelles, mais les adversaires restaient sur leurs positions. L'annonce d'un ouvrage qui exposerait tout au long les cruels débats de la congrégation *De auxiliis*, sous la plume d'un dominicain assez partisan pour ne pas vouloir signer de son nom, piqua la curiosité des théologiens d'opinion contraire. Avant que l'ouvrage du P. Serry ne parût, un indiscret en avait pu lire des bonnes feuilles. Ce personnage, qui, paraît-il, était un jésuite, voulut discréditer le travail du P. Serry en avançant sa publication. C'est ainsi que parut à Liège, dès 1698, un libelle intitulé : *Lettre à M. l'abbé... sur la nouvelle histoire des disputes De auxiliis qu'il prépare*. Ce libelle cherchait chicane et jusque dans des questions de points et de virgules. Il cherchait à faire passer l'auteur encore inédit pour un aventurier des lettres. Aussi, avant même de donner au public son grand ouvrage, le P. Serry publiait-il une *Lettre de M. l'abbé Le Blanc, auteur de l'histoire de la congrégation De auxiliis, pour servir de réponse à la lettre du secrétaire de Liège du 30 juin 1698, où l'on trouve l'analyse de cette histoire publiée en latin dans un volume in-folio avec l'approbation cette année 1699*, in-16, iv-64 p. Le P. Serry termine ironiquement son avant-propos par cette réflexion : « Et l'on peut s'assurer de plus que l'auteur n'est pas un Aventurier qui ait fait ces choses de sa tête et qui courre risque d'être désavoué par ses supérieurs... » Il s'applique à résumer l'essentiel de toute cette dispute *De auxiliis* et écrit là-dessus, p. 6 : « La grâce efficace que la Société [de Jésus] voulait faire condamner comme une erreur de Calvin proscrite par le concile de Trente fut authentiquement confirmée comme un point de la doctrine de l'Eglise, défini par les conciles et par les papes contre les pélagiens... et au contraire la science moyenne fut rejetée comme une invention des demi-pélagiens. » Serry reprend tout au long l'informe du procès de condamnation du molinisme, procès qui avait été préparé par le pape Paul V. Résumant certains points de son gros livre, Serry prétend qu'en général universités et évêques ont condamné la doctrine des dominicains comme plus satisfaisante que celle des jésuites. Comme l'auteur du libelle avait compté saint François de Sales au nombre des partisans de l'école moliniste, le P. Serry, p. 55-58, cite un long texte de Bossuet contre l'union. AUX jésuites, il abandonnait volontiers saint François de Sales et Monsieur de Cambrai, mais, avec ses critiques

dominicains, il tient à saint Thomas d'Aquin et à Monsieur de Meaux. Selon Serry, p. 63, les dominicains ne font pas cause commune avec les jansénistes; mais tout récemment le Parlement avait dû condamner au feu un méchant libelle des jésuites.

En 1700, la première édition du grand ouvrage de Serry paraissait à Louvain sous le nom d'Augustin Le Blanc, pseudonyme dont le prénom sentait la bataille janséniste. L'ouvrage était intitulé *Historia congregationum De auxiliis divinae gratiae*. Il comportait dans cette première édition quatre parties. La première relatant les diverses discussions qui, en Belgique d'abord et bientôt en Espagne, avaient fait envisager, vers 1597, l'idée d'une congrégation appelée *De auxiliis* à Rome. La seconde partie racontait ce qui s'était passé aux premières sessions jusqu'en 1602. Le I. III expliquait les débats qui se dérouleront jusqu'en 1605 devant Clément VIII et ses cardinaux. Le I. IV exposait les dernières sessions et ce qui s'était passé sous Paul V. On disait naturellement pis que pendre de l'inspiration du P. Serry. On racontait que l'ouvrage avait été « imprimé par les soins de Quesnel ». Cf. *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique pendant le XVIII<sup>e</sup> siècle*, t. IV, 2<sup>e</sup> édit., p. 167. Des anonymes, partisans des jésuites, publièrent deux brochures: *Questions importantes, etc.*, et *Errata de l'Histoire des congrégations De auxiliis*. Le P. Serry répliqua par deux opuscules: *L'Histoire des congrégations De auxiliis justifiée...*, 1702, et *Le correcteur corrigé*, Namur, 1704. Un inconnu qui prit le nom de Charles Gaspard Metzenc et qui se disait syndic de l'université de Trèves, essaya de soulever cette université contre le P. Serry en déclarant que le dominicain avait maltraité les théologiens de Trèves.

Les adversaires du P. Serry le mirent bientôt dans une situation encore plus difficile. Ils firent publier sous le nom de Théodore Eleuthère, pseudonyme du P. Liévin de Meyer, une histoire des congrégations *De auxiliis* à Anvers, en 1705. Voir ici, t. X, col. 1632. Ce fut pour combattre toute cette opposition et en particulier Théodore Eleuthère, lequel attaquait avec beaucoup d'érudition, que le P. Serry publia à Anvers en 1709 une nouvelle édition de son *Historia congregationum De auxiliis*, augmentée d'un cinquième livre et comportant de nombreux appendices. C'est l'édition définitive du monumental ouvrage. C'est elle qu'il faut consulter pour connaître, au terme des débats soulevés par la première édition, toute la pensée et toute la science historique de Serry. Cette fois-ci, le P. Serry a signé son livre dont le titre exact devient: *Historia congregationum De auxiliis divinae gratiae sub summis pontificibus Clemente VIII et Paulo V in quatuor libros distributa et sub ascitito nomine Augustini Le Blanc Lovanii primum publicata: nunc aulem magna rerum accessione aucta; insertisque passim pro re nata, adversus nuperos oppugnatore, vindicationibus, asserta, defensa, illustrata. Cui praeterea accedit liber quintus, superiorum librorum Apologeticus, adversus Theodori Eleutherii eodem de argumento Pseudo-Historiam. Auctore et defensore F. Jacobo Hyacintho Serry, ord. Praed. doctore Sorbonico, et in Serenissime Reipublicae Venetae Academia Patavina theologo primario*. Après une centaine de pages de préface et de tables, l'ouvrage comporte 924 colonnes pour les cinq livres et 432 colonnes pour les appendices, en deux paginations distinctes. Les principales divisions du volume sont précédées de vignettes d'une inspiration et d'une exécution à la fois fine et naïve. Ce sont des scènes religieuses agrémentées de sentences qui illustrent fort bien les thèses chères à Serry: *Sine me nihil potestis facere... Qui spiritu Dei aguntur illi sunt filii Dei... Deus omnis gratiae vocavit nos... Diffusa est in corlibus nostris in laudem gloriae gratiae suae... Non ex operibus ut ne quis*

glorietur... Ubi vult spirat... Lex sine gratia littera occidens... Lex in gratia spiritus vivificans... Adesto nobis Sancte Spiritus, doce nos quid agamus, quid efficiamus sperare et iunge nos tibi efficaciter solius tuae gratiae donum... Qui dixerit efficaciam gratiae pendere a consensu liberi arbitrii errat... Qui dixerit cum hoc dono perseverantiae non consistere arbitrii creati libertatem errat... Postulat pro nobis gemilibus inenarrabilibus... Sine tuo numine nihil est in homine, nihil est immortale... Da virtutis meritum, da salutis exitum, da perenne gaudium. Le livre V entend prouver que l'histoire d'Eleuthère était un tissu de faux, d'erreurs et de calomnies. La pointe la plus habile d'Eleuthère consistait à trouver des dominicains ennemis de la thèse traditionnelle de leur ordre. Mais, pour parvenir à ses fins, il dénaturait la pensée d'excellents thomistes, ou bien il évoquait des gens impossibles comme le P. Joseph de Vita, voir dans Serry, col. 773 sq., qui n'était ni moliniste, ni thomiste dans sa théorie de la grâce. Les autorités dominicaines avaient désapprouvé ce novateur. Eleuthère avait eu tort d'applaudir ce hasardeux qui n'était même pas un moliniste. Cf. Échard, *Scriptores S. ordinis praed.*, t. II, p. 671.

En appendice, Serry donne: *Joannis Grimani Patriarchae Aquileiensis Epistola ad vicarium Utinensem circa materiam de praedestinatione et indirecte de gratia. Excerptum ex libro qui titulus theorematum...* a Jacobo Marchisello... — *Libellus supplex R. P. H. B. de la Naza...* — *Indiculus locorum omnium L. Molinæ...* — *Canones doctrinae damnandae a consultiore ultimo elaborati, jubente Paulo V...* — *Idea bullae jussu Pauli V pontificis maximi meditata pro finienda auxiliorum controversia* — *De juramento quo academia Salmanticensis S. Augustini doctrinae et de S. Thomae conclusionibus docendis se addixit...* — *Quaestio... quae fuerit mens concilii Tridentini circa gratiam efficacem et scientiam medium...* — *Animadversiones in viginti quinque propositiones P. Ludovici Molinæ, S. J., de concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, auctore R. D. Jacobo L. Bossuet...* — *Theses Jesuitarum: Jesuitarum Remensium... jesuitarum Parisiensium... jesuitarum Rotomagensium... jesuitarum Cadomensium...* — *Auctoritas de peccato philosophico...* — *Scriptum R. P. Th. de Lemos Paulo V datum...*

Moréri, dans son Dictionnaire, paraît savoir que les adversaires de Serry se gardèrent pour une fois de riposter. Cependant, la partie n'était pas gagnée complètement par les dominicains. En 1731, un autre dominicain, qui sympathisait beaucoup avec les idées de Serry, René Billuart, s'occupait encore de défendre Serry contre ses adversaires. Billuart écrivit en effet une *Apologie du thomisme triomphant contre les neuf lettres anonymes qui ont paru depuis peu*. On justifie aussi par occasion l'Histoire des congrégations *De auxiliis* du P. Serry contre les chicanes de ses adversaires. L'un des personnages les plus désagréables à Billuart dans cette affaire était Stiévenard, chanoine de Cambrai et ancien secrétaire de Fénelon. Une fois de plus, on trouve que le parti de Serry rejoint le parti de Bossuet.

2<sup>e</sup> *Polémiques diverses*. — Le P. Serry édita en 1692, in-4<sup>e</sup>, les œuvres de Melchior Cano. Dès ce premier ouvrage, dans sa préface, il avait commencé à batailler contre les jésuites. Cano avait écrit: *Fidelis Deus per quem vocati estis in societatem Filii ejus Jesus Christi, quae sine dubio societas, cum Christi Ecclesia sit, qui titulum illius sibi arrogat, qui videant ne hereticorum more penes se Ecclesiam existere mentiantur*. Serry reprend toute cette affaire avec une apparente courtoisie où il glisse la plus désagréable érudition.

Serry disputa bientôt contre un mort, Launoy, à qui il attribua en 1702, un ouvrage qui venait de paraître sous le titre de: *Véritable tradition de l'Eglise sur la*



*prédestination et la grâce...* Serry répliqua par un ouvrage latin : *D. Augustinus summus prædestinationis et gratiæ doctor a calumniâ vindicatus...* On attribua aussi à Serry une lettre latine qui se disait écrite par Monsieur de Launoi dans les Champs-Élysées et qui était adressée au Révérend Père général de la Compagnie de Jésus, pour lui montrer que dans tout son livre à lui, Launoi, on ne trouvait que des copies des ouvrages de jésuites. Un de ces religieux, le P. Gabriel-Daniel fit imprimer cette même année 1709 une lettre au R. P. Antonin Cloche, général des dominicains, touchant le *D. Augustinus...* et la lettre attribuée au P. Serry. Ce dernier répliqua par une lettre française au P. Daniel. Il s'y libérait d'un reproche d'hérésie gratuitement porté par son adversaire. Daniel riposta en 1706 par un traité de théologie. Serry voulut avoir le dernier mot par une *Schola thomistica vindicata*. Mais il y eut encore une lettre de Daniel et une autre de Serry avant que la dispute s'arrêtât.

Serry est encore l'auteur d'un libelle habile et méchant contre les jésuites. Ce libelle est intitulé : *Vrai sentiment des jésuites touchant le péché philosophique*, Louvain, 1711, in-16, 138 p. L'ouvrage porte en sous-titre : « Pour servir de réponse aux deux lettres des jésuites ». Longtemps on s'est demandé si l'ouvrage était bien de Serry. Mais dans un de ses écrits authentiques, Serry lui-même s'en attribue la paternité. Voir article PÉCHÉ, IX, *Le péché philosophique*, t. XII, col. 259. On reconnaît aisément dans cet écrit la manière de Serry, vive et directe. L'hérésie du péché philosophique est décrite comme un héritage de Molina. Elle comporte deux erreurs comme définitions : 1° Que, faute de connaître Dieu, tous les péchés des athées et des infidèles ne sont que des péchés philosophiques; 2° Que faute de se souvenir de Dieu en péchant, les chrétiens corrompus ne font aussi que des péchés philosophiques. » Après Molina, Meratius et Fillucius auraient ainsi insisté sur l'ignorance invincible concernant certains préceptes de la loi naturelle. Vasquez, Suarez, Sanchez, Lessius, Gourdon auraient eu des sentiments plus mitigés. Mais il faut y joindre les calembredaines de Layman, Conink, Tambourin, Amicus, Escobar, voire celles de Carleton, Th. Raynaud, Bauny, Annat, Ovidio. Par un autre biais, on trouve des sottises complémentaires chez Martinon, de Lugo, Aldrete, de Bugis et de Rhodes qui n'admettent comme coupable devant Dieu et digne des peines éternelles que le péché théologique. « Le professeur de Dijon » n'est donc pas simplement coupable « d'une hypothèse purement métaphysique » comme les jésuites l'écrivent pour le défendre. Ainsi du moins prétend Serry.

De plus en plus excitée contre les jésuites, Serry écrivit pour prouver qu'ils toléraient le mahométisme dans l'île de Chio (1711). Il s'en prit plusieurs fois aux « rites chinois ». Il concilia contre les jésuites Augustin et Thomas : *Divus Augustinus divo Thomæ conciliatus*. Il ne voulut même pas que les jésuites pussent considérer un thomiste indépendant du XVI<sup>e</sup> siècle, Ambroise Catharin, comme moins traditionaliste que les autres et il écrivit *Ambrosii Catharini vindiciæ de necessaria in perficiendis sacramentis intentione*, l'Padoue, 1727; Paris, 1728; l'Padoue, 1730.

3° *Protestation contre des abus dans la piété mariale*. — En ce qui concerne la piété mariale, Serry s'est fait l'écho des plaintes contre certains abus, plaintes rendues célèbres par les *Amis salutaires de la B. V. Marie à ses dévots indiscrets*. Cet opuscule bien connu, d'inspiration à demi-janséniste, quelque peu frondeur plutôt qu'hétérodoxe, dû à la plume de l'avocat théologien Adam Widenfeld, avait paru en 1673 et avait été mis à l'Index dès 1674. Mais il se rencontrait une part de vérité dans les critiques de l'apâtre et malveillant censeur de certaines dévotions mariales. Aussi,

en 1719, un ouvrage assez considérable de Serry devait reprendre la question. Voir P. Hoffer, *La dévotion à Marie au déclin du XVII<sup>e</sup> siècle. Autour du jansénisme et des Amis salutaires de la B. V. Marie à ses dévots indiscrets*, Paris, 1938. Serry n'obtint pas sans peine la permission d'écrire un livre sur ces sujets où il était obligé de dire, parlant de certaines pseudo-traditions : « Rapporter ces légendes, c'est les réfuter ». En 1718, il avait eu à ce propos une difficulté d'imprimatur et il avait dû se justifier auprès du maître général de son ordre. Voir sa lettre dans : *Scriptores S. ordinis prædicæ*, supplément, fasc. 8, 1914, édit. Coulon, p. 633-634. Serry écrivait : « 1° Je ne mets pas en doute l'assomption corporelle de la Vierge; au contraire je la soutiens positivement par cette proposition que je prouve fort au long : *Virginis in cælum assumptio corporea pie ac religiose teneri potest ac etiam debet*. Je vais même plus loin en faveur de l'assomption corporelle que saint Thomas n'a été, car au lieu qu'il dit seulement *probabiliter affirmare possumus*, je dis que *possumus ac etiam debemus*. Il est vrai que j'ajoute... *tanquam catholicæ fidei caput credi non potest...* L'Église ne saurait même la définir, puisqu'on n'a sur cela ni l'Écriture sainte, ni la Tradition sans quoi on ne peut établir aucun article de foi... mais comme quelque chose de très probable, de très précieux et de très religieux. — 2° Je ne nie point la présentation de la Vierge au Temple, au contraire... Mais je combats seulement diverses fables que les nouveaux Grecs ont inventé à ce sujet... — 3° Quant au bœuf et à l'âne que les peintres ont coutume de mettre à l'étable de Jésus-Christ naissant, j'avoue que je traite cela de fable et je crois prouver plus clair que le jour que c'est une pure fiction, fabriquée sur une fausse interprétation de l'endroit d'Isaïe : *Cognovit bos possessorem suum et asinus præsepe Domini sui...* Mais après tout, quand je ne serais pas aussi fondé en preuves pour soutenir ce sentiment, qu'y a-t-il là qui puisse le moins du monde intéresser la piété chrétienne? Car s'il est de la piété de croire que Jésus-Christ est né dans une espèce d'étable pour nous donner cet exemple d'humilité, ce n'est pas moins une étable lorsqu'il n'y a ni âne, ni bœuf, pourvu que le lieu où il est né fût destiné à recevoir ces animaux comme je l'avoue... Cependant, je suis fort docile : je couperai s'il le faut ce que j'ai dit là-dessus et je ferai si l'on veut, réparation d'honneur à l'âne et au bœuf de les avoir chassés de l'étable de Jésus-Christ. » Le livre du P. Serry s'intitulait : *Exercitationes historicæ, criticæ, polemiciæ de Christo ejusque Virgine Matre*, Venise, 1719.

4° *Le gallicanisme de Serry*. — Le P. Serry semble avoir vécu en parfaite entente de sentiments avec ses confrères Massoulié et Cloche, bref avec un groupe de dominicains beaucoup plus rapprochés de Bossuet que de Fénelon et de Piny. Le grand maître de Serry, pendant sa jeunesse studieuse à Paris, était Noël Alexandre. Serry avait rédigé à la louange de ce maître aimé un très élégant poème : *Carmen eucharisticum in laudem R. P. Natalis Alexandri magistri sui*. (Voir Échard, *Scriptores S. ordinis prædicæ*, t. II, p. 809.) Lorsque la première édition de la grande *Histoire de l'Église de Noël Alexandre* fut condamnée, en 1690, maître Cloche fit venir à Rome le jeune P. Serry « pour disposer toutes choses » en vue d'une seconde édition amendée, qui ne devait paraître qu'en 1699. Le P. Serry semble avoir eu, dès ce moment, la réputation d'un gallican habile et modéré, plus habile et plus modéré que son maître Noël Alexandre à qui cette habileté et cette modération venaient en aide. Telle était du moins l'opinion du maître général Cloche, car il ne semble point qu'à cette date le gouvernement de Louis XIV ait beaucoup apprécié le petit groupe de religieux auquel était attaché le P. Serry. Comme

pour d'autres, son séjour à Rome a pu avoir certains motifs qu'il serait intéressant d'élucider. Voir Florand dans sa préface des *Méditations* de M. Soulié.

Beaucoup plus tard, en 1732, dans le climat de la bulle *Unigenitus* et non plus dans le climat de la Déclaration de 1682, le P. Serry devait publier à Padoue un in-8° de 295 pages intitulé : *De Romano Pontifice in ferendo de fide moribusque iudicio falli et fallere nescio : eodemque conciliis oecumenicis auctoritate, potestate, iurisdictione superiori, dissertatio duplex. Accedit appendix de mente Ecclesie gallicanæ et Academiæ Parisiensis, circa duo illa Sedis Apostolicæ privilegia*. Par certains endroits de ce livre, on a l'impression que le P. Serry est devenu ultramontain. Mais il n'est pas si facile d'établir toutes les beuvées touchant à la doctrine que les plus mauvais polémistes ont reprochées à ces papes. On s'aperçoit aussi à l'écriture que la supériorité accordée au pape sur le concile n'est pas particulièrement expliquée par l'auteur. Serry reste bien le gallican modéré qu'il avait été dans sa jeunesse. Sa modération a pu tromper certaines personnes et lui donner l'apparence d'un ultramontain. A la suite de Fleury, l'historien de l'Assemblée du clergé de France en 1682, Ch. Gérin note surtout que Serry met en évidence la lettre par laquelle Louis XIV avait annoncé la cessation de l'édit de 1682. Gérin écrit à ce sujet, p. 499 : « Cette lettre ne cessa d'être invoquée par les écrivains italiens tels que le dominicain Serri, dans son livre *De romano pontifice*. » Le Saint-Siège ne s'y laissa pas prendre. Et le Saint-Office, par décret du 14 janvier 1733, condamna l'ouvrage tendancieux. Déjà un décret du 11 mars 1722 avait fait le même sort aux *Exercitationes historice... de Christo ejusque virgine Matre*. Avant de mourir, Serry devait encore voir condamner un autre de ses livres, sa *Theologia supplet*, publiée en français, en même temps qu'en latin, la même année 1726 sous l'anonymat : *La theologie supplée aux pieds du souverain pontife pour lui demander l'intelligence et l'explication de la bulle Unigenitus*. Son cœur de gallican antijésuite avait été atteint par la publication de la bulle. Il l'environna ces grands écrits de quelques libelles supplémentaires ; et, une fois la condamnation portée le 14 janvier 1737 contre sa *Theologie suppliante*, il put mesurer que c'était bien une réprobation de ses tentatives que le Saint-Office avait prononcée. Tout jeune, il avait été nommé consultant de ce Saint-Office qui devait maintenant sévir contre lui. L'*Histoire de la congrégation De auxiliis* n'est pas condamnée.

Serry a encore composé un ouvrage, *Monachatus D. Thomæ Aquinatis apud Cassinenses antiquum ad beatitudinem prædictorum ordinem se transferre historia dissertatio*, Lyon, 1724, in-8°. A vouloir faire ainsi du jeune Thomas d'Aquin un moine bénédictin du Mont-Cassin, il s'attira des protestations, notamment de la part de Plustorien de saint Thomas, Tournon, en 1747. Mais on ne lui put pas si l'on voulait suivre Serry dans toutes ses polémiques et dans tous ses opuscules. Ils ont été recueillis un peu vaillamment, dans les six volumes de l'édition de Gallia en 1745-1746, que l'on n'a cessé d'éditer. Soixante ans plus tard, le P. Richard et ses collaborateurs du *Dictionnaire universel d'histoire... des sciences ecclésiastiques* se plaignaient que « les éditeurs aient retranché ce qui n'était pas de leur goût et y aient substitué ce qui leur paraissait le plus convenable ». Le P. Conlon, continuant de Richard, *Scriptores S. ordinis prædicatorum*, supplémentum, fasc. 8, 1914, a consacré aux écrits de Serry une étude bibliographique excellente on l'on pourra se reporter, p. 617-629.

M.-M. GORCE.

**SERVASANTUS DE FAENZA**, frère mineur italien du XIII<sup>e</sup> siècle, appelé encore *Servasus* par Barthélémy de Pise, *De conformitate*, dans *Analecta francisc.*, t. iv, 1906, p. 341; *Servasius Tuscus*, par Marianus de Florence, *Compendium chroniarum* O. M.,

Quaracchi, 1911, p. 88; *Serva Sanctus*, par Antoine de Terrina, *Theatrum etrusco-minoriticum*, Florence, 1682, p. 212, et par Jean de Saint-Antoine, *Biblioth. univ. francisc.*, t. iii, Madrid, 1733, p. 88; *Servasantius*, par A. de Witte, *Genealogia amplissima S. Francisci*, Bruxelles, 1627, p. 66; *Servatius, Gervasius*. — Jusqu'à ces dernières années, sur la foi du témoignage de Barthélémy de Pise, on croyait Servasantus d'origine toscane et de la province de Toscane; B. Kruitwagen a émis l'opinion qu'il est né probablement à Faenza ou aux environs et appartient à la province des frères mineurs de Bologne. Voir *De Summa de penitentia univ. fr. Servasantus* (c. 1300), dans *Neerlandia francisc.*, t. ii, 1919, p. 61 et 64. Cette probabilité est devenue certitude par un témoignage direct, trouvé par W. Seton dans un ms. du *De conformitate* de Barthélémy de Pise, lui appartenant. Voir W. Seton, *Two manuscripts of Bartholomew of Pisa's De conformitate*, dans *Arch. franc. hist.*, t. xvi, 1923, p. 197. Il en résulterait que Servasantus est originaire d'Ortolo, près de Faenza. Voir L. Oliger, *Servasanto da Faenza, O. F. M.*, dans *Miscellanea Fr. Ehrle*, t. i, Rome, 1924, p. 178. Ce dernier auteur, *op. cit.*, p. 179-180, prouve aussi que Servasantus est entré dans l'ordre des mineurs dans la province de Bologne, qu'il fit ses études et qu'il a reçu tous les ordres sacrés à Bologne, entre 1241 et 1260. Il n'est pas prouvé qu'il soit allé à Paris et y ait pris un grade, ni qu'il ait exercé dans l'ordre les charges de lecteur ou de professeur. De son *Liber de virtutibus et vitiis*, il résulte qu'il prêcha en plusieurs villes de l'Italie, surtout en Toscane et spécialement à Florence, où il doit avoir habité pendant la plus grande partie de sa vie et où probablement il est mort vers 1300.

Jusqu'à J.-H. Sbaralea, la plus grande ignorance existait sur les écrits de Servasantus; on ne citait que sa *Summa de virtutibus et vitiis* et sa *Summa de penitentia*. Sbaralea y ajouta le *Liber de exemplis naturalibus* et trois recueils de sermons. Mais c'est surtout ces dernières années que la lumière s'est faite autour des ouvrages de Servasantus, qui, d'après l'ordre chronologique, peuvent se distribuer comme suit : *Summa* ou *Liber de exemplis naturalibus*, conservée en de nombreux mss dont on trouvera l'énumération dans L. Oliger, *art. cit.*, p. 156-161 et M. Grabmann, *Der Liber de exemplis naturalibus des Franziskanertheologen Servasantus*, dans *Franzisk. Studien*, t. vii, 1920, p. 92-113. Ajouter le ms. 7. 4. 15 de la bibl. *Columbina* de Séville; cf. A. López, dans *Arch. ib.-amer.*, t. xxxvi, 1933, p. 177.

Cet ouvrage est divisé en trois livres : 1. *De articulis fidei* en 21 chapitres. — 2. *De sacramentis Ecclesie* en 17 chapitres. — 3. *De virtutibus sive donis et vitiis illis contrariis* en 92 chapitres. Le prologue débute : *Cum solus in cella sederem et aliquo de catholica fide mente revolverem, cogitare mecum lucius cepi*; le texte lui-même commence : *Occurrit itaque primo discutere ulrum sit necesse ponere Deum esse*, et termine : *hoc opusculum sum aggressus*. Le prologue et la table des chapitres ont été édités par M. Grabmann, *art. cit.*, p. 95-101 et 108-190. Le *Liber de exemplis naturalibus* était l'ouvrage le plus répandu de Servasantus, d'après la tradition manuscrite. Il constitue un recueil de récits de tout genre, de miracles, de visions, de faits historiques, de légendes, d'anecdotes, etc., compilé par Servasantus.

Le deuxième grand ouvrage de Servasantus est sa *Summa de penitentia*, conservé en des mss de Munich, de Padoue, de Florence, etc., et dont on trouvera la description dans M. Grabmann, *art. cit.*, p. 87-89 et 113-115; L. Oliger, *art. cit.*, p. 153-156 et *De duobus novis codicibus fr. Servasanti de Faventia*, O. F. M., dans *Antonianum*, t. i, 1926, p. 465-466. La *Summa de*

*penitentia* de Servasactus fut éditée à Louvain, vers 1485, sous le titre : *Antidotarium anime*. Elle est décrite par B. Kruitwagen, *art. cit.*, p. 55-61, mais sur tout dans *Das Antidotarium anime von fr. Servasactus, O. F. M.*, dans *Wiegendrucke und Handschriften. Festgabe Konrad Haebler*, Leipzig, 1919, p. 80-106. Le prologue de cette *Summa* débute : *Quoniam in libello de exemplis naturalibus a me scripto dictum de penitentia quedam pauca*, le texte commence : *Deum esse non solum docet omnis scriptura divina*, et termine : *et ideo cum ipso quem gratia concepit, peperit et lactavit per omnia secula benedicta. Amen* *dict omnis creatura*. La *Summa* de *penitentia*, qui est divisée en 17 distinctions, est un supplément au *Liber de exemplis naturalibus*, comme Servasactus le dit lui-même dans le prologue : *Quoniam in libello de exemplis naturalibus a me scripto dictum de penitentia quedam pauca, cum sit ejus materia valde lata, predicationi aptissima et conversioni peccatorum utilissima, sicut cotidiana probant exempla, ideo dignum duxi, Christi Domini juvante me gratia sancte patris anime faciente, illis que ibi sunt scripta superaddere ista presentis tractatulo annotanda. Sed est diligentius attendendum me hic quam plurima replicasse quod ibidem recole me dixisse, siquidem hac de causa perituli, sicut puto, quia forte contingat aliquos hunc habere tractatulum, qui pervenire nequibant ad primum. Le but principal de l'auteur n'est pas tant de donner un traité théologique sur la pénitence que de fournir aux prédicateurs de la matière pour des sermons sur la pénitence : *sola prædicabilia opusculo huic intendo inserere*. Il évite avec grand soin la spéculation philosophique et théologique et les subtilités juridiques, pour s'arrêter de préférence aux textes de la sainte Écriture et des Pères, aux vies des saints et surtout aux légendes, anecdotes, proverbes, fables, exemples et comparaisons, empruntés à l'histoire tant générale que spéciale, surtout de l'ordre franciscain, à la nature, aux astres, aux animaux, de sorte que la *Summa* de *penitentia* appartient au même genre littéraire que le *Liber de exemplis naturalibus*. Pour la matière traitée dans cette *Summa*, voir B. Kruitwagen, *art. cit.*, dans *Neerlandia francisc.*, t. II, 1919, p. 62-66. A noter un texte important pour la mariologie, que se lit dans l'épilogue : *Semper me in omnibus adjuvante stella clarissima navigantium, directiva cæcorum, illustrativa repta femina ex Davidica stirpe nata, totius mundi domina et regina. Dei mater electa, peccatorum potentissima advocata, mediatrice nostra in omni gratia oblinenda, et ideo cum ipso, quem gratia concepit, peperit et lactavit per omnia secula benedicta*.*

Le troisième ouvrage important de Servasactus est la *Summa* ou le *Liber de virtutibus et vitiis*; pour les mss, voir L. Oliger, *art. cit.*, p. 151-153; M. Grabmann, *art. cit.*, p. 86-87. V. Doucet, de son côté, émet l'opinion que peut-être les *Notabilia de virtutibus et vitiis*, contenus dans le ms. *Plut. XVII, sin. 8*, fol. 50 v<sup>o</sup>, 72 r<sup>o</sup>, de la Laurentienne à Florence, constituent un extrait du *Liber de virtutibus et vitiis* de Servasactus. Voir *Notula bibliographica de quibusdam operibus fr. Joannis Pecham*, dans *Antonianum*, t. VIII, 1933, p. 314-316. Le prologue de cette *Summa* débute : *Unum peti a Domino hanc requiram, ut inhabitem in domo Domini omnibus diebus vite mee. Eximii prophetarum verba sunt ista vitam appetentes æternam*; le texte : *Gratia est divinum donum, quod secundum se totum perficitur animo*, et termine : *Ad hoc supplico lectoribus universis iuxta sententiam magni I'ghonis, ut nullam scientiam vitem teneat, ut a nullo homine discere erubescat et cum scientiam adeptus sit, alios non contempnat et Deum pro bonis omnibus laudans, gratias pro supra dictis omnibus illi reddat, mihi, si qua non bene sunt dicta, simpliciter imputans. Amen*. Le prologue, l'épilogue, la table des titres des distinctions

et les textes se rapportant à saint François ont été édités par L. Oliger, *art. cit.*, p. 173-176 et 187-189.

Cette *Summa*, qui comprend 17 distinctions, sous-divisées en chapitres, et fut composée probablement à Florence entre 1277 et 1285, est un extrait de la *Summa de exemplis naturalibus*, comme l'auteur le dit lui-même dans son prologue : *Sed quia magnum librum de his omnibus feci, imo illuminante me Domino conscripsi, sed a pauperibus fratribus non possit haberi, rogatus ut inde quedam utiliora exciperem, disposui*. *Christo juvante et beatissima ejus matris, utilitati communi annuere, Domini me caritate cogente*. C'est en définitive le III de la *Summa de exemplis naturalibus*, remanié et développé. Comme les deux ouvrages antérieurs, cette *Summa* est destinée avant tout aux prédicateurs. D'après L. Oliger, *art. cit.*, p. 176, cette *Summa* constituerait une combinaison des trois genres homilétiques de cette époque, à savoir des *Distinctiones* alphabétiques, des *Summe exemplorum* et des *Sermones* proprement dits, et l'auteur admet généralement trois sortes d'arguments dans ses démonstrations : *l'auctoritas* (la sainte Écriture, les Pères et les auteurs profanes), *la ratio* (philosophie païenne et observations pratiques), *l'exemplum* emprunté aux genres les plus divers.

A ces trois *Summa* il faut ajouter un *Mariale*, ou *Liber de laudibus beate Marie*, qui leur est très probablement postérieur. Pour les mss, voir L. Oliger, *art. cit.*, p. 163-166 et A. López, *Descriptio codicum franciscanum bibliothecæ cathedralis Valentiniæ*, dans *Arch. ib.-amer.*, t. XXXVI, 1933, p. 177. Le prologue commence : *Exordium salutis nostræ, dicit Beda, fratres carissimi, intenda curremus aure percipere, et le texte : Quomodo lux, id est Spiritus Sanctus vel beata Virgo in nobilitate, speciositate, bonitate præcellit. Capitulum primum. Maria dicitur lux. Hester XII. Judæis nova lux, et termine : et ita per omnes plateas Jerusalem in æternum et ultra canabimus, alleluia, alleluia, all. Amen. a. a. Cet ouvrage ne constitue pas une collection d'exemples comme les trois précédents, mais appartient plutôt au genre allégorique. L'auteur y applique à la Vierge toutes les qualités de la lumière, du soleil, de la lune, des étoiles, de l'aurore, du jour, du firmament, des nuages, des arbres, des fleuves, etc. et des figures de l'Ancien Testament. La source immédiate du *Mariale* n'est cependant pas la *Summa de exemplis naturalibus*, comme le feraient penser toutes les allégories mentionnées, mais le *Mariale* de saint Albert le Grand, du I. IV au I. XII. Voir L. Oliger, *art. cit.*, p. 166.*

Comme L. Oliger, *art. cit.*, p. 166-170, l'a prouvé, Servasactus est encore l'auteur de quatre cycles de sermons : *Sermones de proprio sanctorum*, qui débute : *Mihi absit gloriari...* *Narrat Valerius Maximus*, édités parmi les œuvres de saint Bonaventure, t. III, Rome, 1596, p. 237-322; t. XII, Paris, 1868, p. 493-636; *Sermones de communi sanctorum*, qui commencent : *Suspice cælum...* *Virgo regia, ou : Species cæli...* *Per cælum...*, édités parmi les *Opera omnia* de saint Bonaventure, t. III, Rome, 1596, p. 323-406; t. XIV, Paris, 1868, p. 1-138; *Sermones dominicales*, qui commencent : *Dominus leprosus noster : Sermones de festivitibus B. M. V.*, cités par Servasactus dans le *Sermo I* de B. M. V., du cycle *De communi sanctorum*, dans les *Opera omnia* de saint Bonaventure, t. III, Rome, 1596, p. 387 et t. XIV, Paris, 1868, p. 107 a. Aux deux premiers cycles appartiennent aussi quelques-uns des quinze sermons édités par B. Bonelli, dans *S. Bonaventura... operum omnium... supplementum*, t. III, Trente, 1774, p. 611-755. Voir L. Oliger, *art. cit.*, p. 170. Un recueil de sermons, extraits des trois premiers cycles mentionnés, a été traduit en italien par Bono Giamboni de Florence au début du



xv<sup>e</sup> siècle, sous le titre de *Della miseria della umana generatione*, édité par F. Tassi, *Trattati morali di Bono Giamboni*, Florence, 1836, p. 1-158.

Servasactus doit avoir composé deux ouvrages non encore retrouvés, que l'on connaît par les citations qu'il en fait dans sa *Summa de virtutibus et vitis*, à savoir : *Dialogus*, traitant, en plusieurs livres, de questions dogmatiques et morales; *Summula Monaldina*, qui constitue un compendium de la *Summa juris canonici* du franciscain Monald.

J.-H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores O. M.*, 2<sup>e</sup> éd., t. III, Rome, 1936, p. 98-99; B. Kruitwagen, *De Summa de penitentia van fr. Servasactus (ca. 1300)*, dans *Neerlandia francisc.*, t. II, 1919, p. 56-66; le même, *Das Antidotarium animae von Fr. Servasactus*, O. F. M., dans *Wienener Anzeiger und Handschriften. Festgabe Konrad Haebler*, Leipzig, 1919, p. 80-100; L. Oliger, *Servasactus de Faenza*, O. F. M., et il suit « *Libre de virtutibus et vitis* », dans *Miscellanea Fr. Ehrle*, t. I, Rome, 1921, p. 148-180; le même, *In duobus novis codicibus fr. Servasacti de Faenza*, O. F. M., dans *Antonianum*, t. I, 1926, p. 465-466; le même, *Narrationes duae fr. Servasacti de Faenza*, O. F. M., dans *Wienener Anzeiger und Handschriften. Festgabe Konrad Haebler*, Leipzig, 1919, p. 11, 1927, p. 281-283; M. Grabmann, *Der Liber de exemplis naturalibus des Franciscanerklosters Servasactus*, dans *Fränk. Studien*, t. VII, 1920, p. 85-117; F.-M. Delemotte, *Meditatio pauperis in solitudine, anobi annuam saec. XVII*, dans *Bibl. franc. ascel. Medii Aevi*, t. VII, Quaracchi, 1920, p. XVIII-XIX; I. Spachmann, *Tractatus de iure fr. Bartholomaei de Bononia*, dans *Antonianum*, t. VII, 1932, p. 215, 225 et 346, où il est dit que la deuxième partie du *Tractatus de iure* de Bartholomaeus de Bologna a été repris presque en entier dans la *Summa de virtutibus et vitis* de Servasactus; Fr. Eiximenis, *Terc del Crestia*, t. I, a cura dels Pares Marts de Barcelona i Norbert d'Ordal, Barcelone, 1929, p. 13-14, où les éditeurs soutiennent que les art. IV-X du *Terc del Crestia* de François Eiximenis, O. F. M., dépendent étroitement, entre autres, de la *Summa de virtutibus et vitis* de Servasactus.

A. TEETAERT.

**SERVET Michel.** — Probablement Miguel Serveto y Reyes, médecin et théologien dissident du xv<sup>e</sup> siècle (1511-1553). — I. Vie. II. (Œuvres et doctrine).

I. VIE. — Michel Servet naquit le 29 septembre 1511, à Tudela, en Navarre. Mais sa famille était de Villanueva de Sigüenza, en Aragon, d'où il tira le nom de Villanovanus, ou Michel de Villeneuve, sous lequel il dissimula longtemps son identité. Il étudia à Saragosse, puis à Toulouse. C'est dans cette ville qu'il devint, selon son mot, « étudiant de la sainte Esriture ». De bonne heure, il voyagea. On le trouve en 1529, au couronnement de Charles-Quint, à Bologne, en qualité de secrétaire de Juan de Quintana, confesseur de l'empereur, puis à la diète d'Augsbourg, en 1530. Il y vit Melanchthon, dont il lut avidement les *Locis communes* (de 1521), Bucer, avec qui il fut en étroites relations. Dès lors, il montre un esprit curieux, avide de nouveautés, original, inquiet. Il adopte le principe du biblicisme absolu, ce qui ne permet pas d'en faire un rationaliste, au sens actuel de ce mot. Mais il applique le biblicisme avec plus de rigueur que les novateurs allemands. Et il croit découvrir que le dogme nicéen de la Trinité n'a aucun fondement réel dans la Bible, qu'il n'en est pas question dans les Évangiles. A vingt ans, son opinion est faite là-dessus. Il a quitté sa place et s'est établi à Bâle, où il a rencontré Écolampade, puis à Strasbourg, où il trouve surtout faveur auprès de Capito. Dès 1531, il publie à Haguenau, chez Jean Gessnerus, un volume de 120 p., pet. in-8°, intitulé : *De Trinitatis erroribus libri VII*. Naturellement, le livre fit scandale dans le monde protestant. D'après Bullinger, Zwingli aurait dit alors à Bucer, Capito et Écolampade : « Prenez-y bien garde, la doctrine fautive et pernicieuse de ce détestable Espagnol renverserait les bases de notre religion chrétienne.

Cependant, en 1532, Servet récidivait en publiant, toujours à Haguenau et sous son nom : *Dialogorum de Trinitate libri duo* avec un appendice en quatre chapitres intitulé : *De iusticia regni Christi et de charitate*, 48 p., pet. in-8°. Ce n'était qu'une apologie de son premier ouvrage, avec certains adoucissements de pure forme. Il se voit alors repoussé avec colère du monde protestant, prend le nom de Villanovanus, vient à Paris, où il ne fait que passer. D'après Bèze, dans sa vie de Calvin, ce dernier aurait, en 1534, donné rendez-vous dans cette ville au jeune Espagnol, afin de réfuter ses erreurs sur la Trinité. « Mais ledit Servet ne comparut point, quoiqu'on l'attendit longtemps. » *Corpus reformationum, Opera Calvini*, t. XXI, p. 57.

On retrouve Servet à Lyon, en 1535, chez les frères Trechsel, en qualité de correcteur d'imprimerie. Il passe pour un jeune homme très instruit et de grand mérite. On le charge de publier une nouvelle édition de la *Géographie de Ptolémée*, qui paraît en effet à Lyon, en 1535, sous ce titre : *Claudii Ptolomaei Alexandrini Geographiae enarrationis libri octo*, grand in-fol. avec gravures. Mais Servet était changeant. Il s'éprit de médecine en publiant les ouvrages de Symphorien Champier, célèbre docteur, botaniste et astrologue lyonnais du temps. Dès 1537, Servet publie à Paris, chez Simon Colines, un *Traité général des sirops, Sympliciorum universa ratio*, avec méthode purgative, où il se déclarait disciple de Galien. Il habita quelques années Paris, où il eut des démêlés assez vifs avec la faculté de médecine, pour avoir soutenu l'importance capitale de l'astrologie en thérapeutique. Il n'échappa que de justesse au bûcher. Ses études de médecine achevées, non sans orages, Servet se rendit à Charlieu en Forez, pour y exercer son art. Ce serait là qu'il aurait fait connaissance d'un petit groupe d'anabaptistes et aurait accepté d'être rebaptisé par eux. Il devait être cependant assez prudent à l'égard des autorités religieuses, car, après deux ans de séjour à Charlieu (1539-1541), il put se faire admettre au service de l'archevêque de Vienne en Dauphiné, Pierre Paulmier, en qualité de médecin, et il y resta douze ans (1541-1553). C'est au cours de cette période qu'il prépara la publication de son principal ouvrage, dont le titre rappelle l'*Institutio* de Calvin, qu'il vise à réfuter : *Christianismi restitutio*. Il ne devait le publier qu'en 1553. Mais il n'avait pas attendu jusque-là pour en donner quelques aperçus aux novateurs qu'il espérait naïvement gagner à ses idées. Il communiqua avec Calvin, secrètement, par l'intermédiaire du libraire lyonnais, Jean Frellon. Nous avons de Calvin une lettre à ce personnage qui indique les impatiences du réformateur genevois à la lecture des écrits du médecin de Vienne : « Seigneur Jehan, pour ce que vos lettres me furent apportées sur mon parlement, je n'eus pas loisir de faire réponse à ce qui était enclos dedans. Depuis mon retour, au premier loisir que j'y eue, j'y ai bien voulu satisfaire à votre désir; non pas que j'aye grand espoir de profiter guères envers tel homme, selon que je le voy disposé, mais afin d'essayer encore s'il y aura moyen de le réduire, qui sera, quand Dieu aura si bien besogné en luy, qu'il devienne tout autre. Pour ce qu'il m'avait écrit d'un esprit tant superbe, je luy ay bien voulu rabattre un petit son orgueil, parlant à luy plus durement que ma coutume ne porte, mais je ne l'ay peu faire autrement. Car je vous assure qu'il n'y a leçon qui luy soit plus nécessaire que d'apprendre humilité, ce qui luy viendra de l'esperit de Dieu, non d'ailleurs. Mais nous y devons aussi tenir la main. Si Dieu nous fait ceste grâce à luy et à nous, que la présente réponse luy profite, j'auray de quoy me réjouir. S'il poursuit d'un tel style comme il a fait maintenant, vous perdrez temps à me plus solliciter à travailler envers luy, car j'ay d'autres

affaires qui me pressent de plus près. Et ferois conscience de m'y plus occuper, ne doutant pas que ce ne fust un Sathan pour me distraire des autres lectures plus utiles. Et pourtant (par conséquent) je vous prie de vous contenter de ce que j'en ay fait, si vous n'y voyez meilleur ordre.

Cette lettre, signée Charles d'Espèville, l'un des pseudonymes les plus habituels de Calvin, est datée du 13 février 1546, mais comme l'année finissait alors au 25 mars, il faut entendre 1547 de notre manière actuelle de compter. Le même jour, Calvin écrivait à Farel, en latin, et lui disait : « Servet m'a récemment écrit et il a joint à sa lettre un long volume rempli de ses délires et d'une jactance thrasionique, m'annonçant que je verrais des choses étonnantes et jusqu'ici inouïes. Il déclare qu'il viendra ici, si cela me plaît. Mais je ne veux pas lui donner ma parole (*nolo fidem meam interponere*), car s'il vient, pourvu que mon autorité puisse prévaloir, je ne souffrirai pas qu'il s'en retourne vivant !... » *Corpus reformationis, Opera Calvini*, t. VIII, p. 833, lettre à Frelon, et t. XII, p. 283, lettre à Farel. Voir aussi *Lettres françaises de Calvin*, publiées par Jules Bonnet, t. I, p. 139-141.

Depuis ce temps-là, Servet sut ce qu'il attendait s'il tombait entre les mains de Calvin. Il avait eu du reste avec lui une correspondance étendue, surtout de 1539 à 1541, puisqu'il put joindre à son édition de la *Restitutio* vingt-trois lettres à Calvin. Il écrivait tristement, en 1548, à Poupin, ministre à Genève : « Par cette troisième lettre, qui sera la dernière, je veux que vous soyez averti de corriger vos idées. Cela vous offense peut-être que je me mêle à cette querelle de Michel et que je désire que vous y soyez mêlé... Je sais avec certitude qu'il me faudra mourir pour cette cause (*mihi certum est non moriendum esse certo scio*), mais mon esprit n'en est pas abattu, car le disciple doit être semblable au maître... Adieu et n'attendez plus de lettre de moi. » Dans *Opera Calvini*, t. VII, p. 750, et t. XII, p. 12. Pendant plusieurs années, on n'entendit plus parler de lui. Et à Genève on put croire qu'il allait se tenir tranquille. Il n'en était rien. Au début de 1553, parvint à Genève un exemplaire de la *Restitutio* de Servet, imprimé en grand secret et sans nom d'auteur, à Vienne en Dauphiné, par Balthazar Arnoullet et Guillaume Gueroult.

Or, il y avait alors à Genève, un réfugié lyonnais, nommé Guillaume de Trie, que Calvin avait accueilli avec grande faveur et dont il avait fait son secrétaire. Ce de Trie était en correspondance avec un de ses cousins, resté à Lyon, Claude Arneys, catholique fervent, qui cherchait à le ramener à la foi. De Trie crut se justifier en lui révélant que ce n'était pas à Genève, mais en France que l'on tolérât des blasphèmes contre la foi, puisqu'un ouvrage rempli de blasphèmes comme la *Restitutio* de Servet avait pu y paraître. Parlant de l'auteur, il déclarait qu'il méritait « bien d'être brûlé partout où il serait ». Ce n'était pas là une dénonciation proprement dite, mais de Trie ne fut sans doute pas fâché d'apprendre un mois plus tard, en mars 1553, que sa lettre avait été communiquée aux autorités ecclésiastiques de Lyon et qu'un procès était intenté contre Servet. Celui-ci essaya de se retrancher derrière l'anonymat. Il nia que Villeneuve et Servet fussent une seule et même personne. Une perquisition chez lui resta sans résultat. Il fallut, par Arneys, recourir à de Trie, pour avoir des preuves. Celui-ci s'adressa à Calvin et, le 26 mars, envoya toute une série de lettres de Servet à Calvin, en manuscrit, et en outre deux feuillets de l'*Institutio* de Calvin, couverts de notes par Servet. Le 31 mars, de Trie expédia de nouveaux renseignements, sachant qu'ils serviraient au procès de Servet par l'Inquisition. C'est ce qui a fait dire que Calvin avait livré son adversaire à l'In-

quisition catholique, ce qui est incontestable, si l'on ajoute qu'il se servit pour cela de son ami de Trie. Grâce probablement à des protecteurs sûrs, Servet réussit à s'évader de la prison, le 7 avril. Le procès se poursuivait. Il fut condamné par contumace et brûlé en effigie, le 17 juin.

On ne sait pourquoi Servet eut l'idée, pour se rendre à Naples, de passer par Genève, qui n'était pas sur sa route. Il semble qu'il ait conçu l'espoir de s'appuyer sur le parti des « libertins », qui contrecarrait, dans la ville, l'autorité de Calvin et qui avait repris grande force à cette date, pour achever de demolir le réformateur. Ce fut tout le contraire qui arriva. Calvin saisit l'occasion du procès contre Servet pour faire valoir son zèle pour la foi, livrer à la réprobation ses adversaires et rétablir sa situation compromise. Servet fut reconnu à l'église, alors qu'il assistait, dit-on, à un sermon de Calvin, arrêté séance tenante et poursuivi comme ennemi de la vraie foi. Au début, l'accusé essaya de faire front. Ce n'est pas qu'il eût réussi à se faire des disciples dans la cité, mais il comptait sur le parti opposé à Calvin qui prit en effet fait et cause pour lui. L'audience du 16 août 1553 fut très houleuse. La politique se mêla à la théologie. Mais la cause de Servet était trop évidemment mauvaise, aux yeux de tous les citoyens. Le 17 août, Calvin se présenta en personne devant le Petit Conseil, transformé en tribunal pour la foi. Le 21, le Petit Conseil décida de demander les avis des Églises de Berne, Bâle, Zurich et Schaffhouse. En attendant, la discussion se poursuivit entre Calvin et Servet. Ce dernier, perdant son sang-froid, traitait son adversaire de menteur, syco phante, imposteur, disciple de Simon le Magicien et réclamait hardiment contre lui la peine du talion, s'il réussissait à le convaincre d'erreur. Après d'autres péripéties, les réponses des Églises consultées arrivèrent le 18 octobre. Elles étaient toutes en faveur de Calvin. L'issue du combat ne pouvait plus être douteuse. Le registre des pasteurs de Genève porte, à la date du 27 octobre 1553, la mention suivante : « Messieurs, aians receu l'advis des Eglises de Berne, Basle, Zurich et Chafouz, touchant le fait de Servet, le condamnerent à estre mené en Champex et là estre brûlé tout vif. Ce que fut fait, sans que ledict Servet à sa mort ait donné aucun indice de repentance de ses erreurs. » La condamnation était de la veille. L'exécution avait eu lieu au matin du 27. Sentence dans *Opera Calvini*, t. VII, p. 827-830. On sait qu'un monument a été érigé à Servet, à Genève, sur la place de Champex, en 1903, en manière de protestation contre la rigueur de l'intolérance de Calvin et de son siècle.

II. ŒUVRES ET DOCTRINE. — Servet n'est pas un chef d'école. On ne lui connaît qu'un seul disciple, Alfonso Ligurio de Tarragone, et ce personnage n'est pour nous qu'une ombre ou un nom. On a dit plus haut qu'il est inexact de considérer Servet comme un rationaliste. Il est plutôt une sorte de mystique. Le sous-titre de son principal ouvrage en est la preuve : *Christianismi restitutio. Totius Ecclesiae apostolicae est ad sua limina vocatio, in integrum restituta cognitio Dei, fidei, Christi, justificationis nostrae, regenerationis baptismi et carnae Domini manducationis. Restitutio denique nobis regno caelesti, Babylonis impietate captivitate soluta et Antichristo cum suis penitus destructo*. Il affirme par là son intention de restaurer le vrai christianisme d'après les sources, en remontant au delà des inventions métaphysiques qui ont, selon lui, détruit la foi primitive. « Il a choisi, dit-il, le Christ comme unique évangéliste. » Il ne veut être le disciple ni de Paul de Samosate ni d'Arius. « Jusqu'à présent, dit-il, quand on s'est occupé du Christ, on le prend aux premiers jours de la création du monde, dans la

personne du milieu de la divinité. Je commence mon étude par l'homme Jésus, qui a été frappé de verges et outragé sous Ponce-Pilate. » Et il s'efforce de faire voir que ce Jésus historique, en qui il ne faut pas voir un être transcendental, mais un homme, fut le vrai Messie et qu'il mérita d'être élevé à la dignité de fils de Dieu. « Christ est Dieu, dit-il, non par nature, mais par grâce, par privilège; c'est le Père qui l'a sanctifié et exalté, parce que le Christ s'est humilié. » Et il conclut en soutenant que tous les hommes doivent aspirer, par l'imitation du Christ, à cette divinité morale qui lui fut donnée.

Calvin, de son côté, comprenait que la négation de la double nature divine et humaine en l'unique personne de Jésus-Christ, telle qu'elle avait été définie dans les premiers conciles, aboutissait à la négation du salut. Si le Christ n'est pas Dieu et homme, la rédemption disparaît, nous ne sommes plus délivrés de nos péchés, toute l'espérance humaine est anéantie. De là cette passion qu'il mit à poursuivre Servet. Il faut reconnaître par ailleurs que ce médecin étonnant, en qui il y avait des étincelles de génie (on a pu lui attribuer la découverte de la circulation pulmonaire du sang), était d'une audace dans son langage, d'une assurance dans son excès, d'un éclectisme dans ses lectures, d'une incertitude dans sa philosophie, qui devaient soulever l'aversion de son siècle. On lui reprocha donc pêle-mêle son anabaptisme, son mahométisme (il citait le Coran, disant qu'il y avait du bon à prendre partout), son antitrinitarisme, en un mot son impiété notoire, scandaleuse, intolérable. Parmi les propos que l'on cite de lui, le plus connu est le suivant, au sujet de la sainte Trinité : « A la place de Dieu, vous avez un cerbere à trois têtes; à la place de la vraie foi, vous vous repaissez de songes décevants. » Il s'opposait ainsi à toute la chrétienté. Sa mémoire demeura honnie. Mélancthon, à qui Calvin avait envoyé sa réfutation de Servet, écrivit, le 14 octobre 1554, à Calvin : « J'ai lu votre ouvrage où vous avez magnifiquement réfuté les horribles blasphèmes de Servet et je rends grâce au Fils de Dieu qui fut l'arbitre de votre combat. L'Eglise vous devra et maintenant et dans la postérité de la reconnaissance. J'applaudis complètement à votre jugement. Et j'affirme que vos magistrats ont agi avec justice en faisant exécuter, après un procès régulier, ce blasphémateur. » *Opera Calvini*, t. xv, p. 268.

On lit dans la *Confession gallicane* du 26 mai 1559 (Confession des huguenots de France) : « Nous détectons toutes les hérésies qui ont anciennement troublé les Eglises, et notamment aussi les imaginations diaboliques de Servet, lequel attribue au Seigneur Jésus une divinité fantastique, d'autant qu'il le dit être idée et patron de toutes choses et le nomme Fik personnel ou figuratif de Dieu, et finalement lui forge un corps de trois éléments créés, et par ainsi mesle et détruit toutes les deux natures. »

Ces dernières lignes disent fort bien ce que l'on reprochait surtout à Servet : 1° la négation de la divinité métaphysique de Jésus-Christ, pour ne lui accorder qu'une divinité toute morale, c'est-à-dire « fantastique » ou fantaisiste; — 2° la prétention d'en faire pourtant le *Logos*, c'est-à-dire « l'idée ou le patron modèle » de toutes choses, « bien qu'il ne fût pas réellement Dieu; — 3° une façon de concevoir son humanité, composée du *homo* ou idée de Dieu contenant les choses créées, et de l'âme jointe au corps humain, qui faussait réellement la conception de l'humanité de Jésus-Christ.

I. SOURCES. — Rilliet de Candolle, *Relation du procès criminel intenté à Genève en 1553 contre Michel Servet*, dans *Mémoires et documents publiés par la Société l'histoire et d'archéologie de Genève*, 1814; *Corpus reformatorum, Opera*

*Calvini* dans le *Corpus*, les *Opera Calvini* commencent au t. XXIX et vont jusqu'au t. LXXXVIII inclus; L'ATTEL des Lettres de Servet à Calvin, p. 614-729; les pièces du procès, p. 721-846; la réfutation de Calvin, en 1554, *De fidei, arbitrio, et non peccato* ouvrage envoyé à Melancthon, Melancthon y répondit, p. 153-341; les lettres contemporaines de Calvin et de ses amis, p. 857-872, voir aussi t. XVI, p. 284-1, XIX, p. 480, 510, 589-709; relations de Bèze et Colladon, *ibid.*, t. XXI, p. 57, 76, 146.

II. TRAVAUX. — Surtout Tollin, *Characterbild Michael Servets*, 1806; et *Dies Lebensbild Michael Servets*, 1870-1877; Willis, *Servetus and Calvin*, 1877, examine le point de vue médical; N. Weiss, *Calvin, Servet, G. de L'ère et le tribunal de Vienne*, dans *Revue de la société d'histoire du protestantisme*, 1908, p. 387-401; en outre les diverses biographies de Calvin. Doumergue, art. LVI, p. 100 sq.; Williston Walker, p. 498 sq.; Jean Benoît, 1926, p. 104 sq.; J. Viennet, *Histoire de la Réforme française*, p. 260-265.

I. GUICHANT

## SERVICE MILITAIRE

Cet article a pour objet de définir l'attitude de l'Eglise par rapport au service militaire. Depuis la seconde moitié du XI<sup>e</sup> siècle, particulièrement à partir des croisades, l'Eglise a, par rapport au service militaire, une attitude très nette. De l'avis unanime des moralistes, le métier des armes, exercé volontairement ou en vertu d'une prescription légale, est parfaitement compatible avec la profession de la foi chrétienne; la participation à la guerre est en elle-même exempte de péché, elle peut même constituer un acte méritoire.

Mais, au cours des onze premiers siècles de son existence, l'Eglise a eu par rapport au service militaire une attitude bien plus nuancée. I. Sous l'empire païen. II. Dans la société chrétienne.

I. SOUS L'EMPIRE PAÏEN. 1<sup>o</sup> *Nouveau Testament*. — Le Nouveau Testament est peu explicite sur la question du service militaire. Aux soldats qui lui demandent : « Que devons-nous faire? » Jean-Baptiste répond : « Abstenez-vous de toute violence et de toute fausse dénonciation et contentez-vous de votre soldat. » Luc., III, 14. Ces recommandations peuvent s'adresser aux gens de guerre de tous temps. C'est ainsi qu'elles sont reprises par le « sermon du capucin » dans la pièce de Schiller, *Wallensteins Lager*. Elles ne disent toutefois pas expressément si l'état militaire est par lui-même compatible ou non avec l'entrée dans le royaume de Dieu. Jésus a bien dit à propos du centurion sollicitant la guérison de son esclave « qu'il n'avait pas trouvé une aussi grande foi en Israël ». Matth., VIII, 10. Mais il a aussi déclaré que « tous ceux qui se serviront du glaive périront par le glaive ». Matth., XXVI, 52. On verra que cette parole du Sauveur a été interprétée comme une condamnation du service militaire.

Le premier païen qui embrassa le christianisme fut un militaire, le centurion Corneille. Act., x. Nous ignorons toutefois s'il resta au service après sa conversion. A plusieurs reprises saint Paul emploie des métaphores empruntées à la vie militaire : « Soyons sobres, prenant pour cuirasse la foi et la charité et pour casque l'espérance du salut. » I<sup>re</sup> Thess., v, 8. « Prenez l'armure de Dieu... revêtus de la cuirasse de la justice... prenez le bouclier de la foi... le casque du salut et le glaive de l'Esprit. » Eph., vi, 13-17. Il ne ressort pas de l'emploi de ces métaphores qu'aux yeux de saint Paul l'état militaire ait été compatible ou incompatible avec la profession de la foi chrétienne. Dans la deuxième épître à Timothée, l'Apôtre recommande à son disciple de se comporter « en bon soldat du Christ ». II Tim., II, 3. Mais un bon soldat du Christ peut-il être en même temps soldat du César idolâtre? La *militia Christi* qui est basée sur la foi et qui combat le bon combat par la pratique de la charité est-elle compatible avec la *militia Cæsaris* qui est basée sur un serment idolâtrique (*in genium Cæsaris*) et qui emploie la violence pour l'acquisition ou la défense de biens purement



terrestres? Tel était le cas de conscience qui se posait aux chrétiens de l'Eglise primitive.

Il s'en faut toutefois qu'aux premiers temps de l'Eglise ce cas de conscience se soit posé à l'universalité des chrétiens. Sans doute l'armée romaine se recrutait en principe par la conscription. Mais celle-ci visait en premier lieu les fils de vétérans. En outre les engagements volontaires étaient assez nombreux et la durée normale du service était de vingt ans. Aussi la conscription forcée ne devait pas toucher une proportion élevée de la population. Néanmoins, la conscription forcée existant, il était inévitable que des chrétiens fussent astreints au service militaire dès les premiers temps de la prédication de l'Evangile dans le monde romain. Sur ces questions voir K.-J. Neumann, *Der römische Staat und die allgemeine Kirche*, t. 1, Leipzig, 1890, p. 127; Th. Mommsen, *Die Konstitutionsordnung der römischen Kaiserzeit*, dans la revue *Hermes*, t. xix, p. 1 sq.; Th. Mommsen, *Römische Staatsrecht*, t. II, 3<sup>e</sup> édit., Leipzig, 1876-1888, p. 849 sq.

2<sup>e</sup> Pères apostoliques. — Les Pères apostoliques ne nous donnent aucun renseignement concernant la présence de chrétiens dans l'armée; ils sont également muets sur l'attitude de l'Eglise par rapport au service militaire. Sans doute, Clément de Rome recommande aux chrétiens de Corinthe d'imiter la discipline des soldats, et Ignace d'Antioche écrit dans sa lettre à Polycarpe : « Efforcez-vous de plaire à celui de qui vous recevez la solde; qu'il n'y ait parmi vous aucun déserteur (ἀσχετος), que votre baptême vous soit une armure, votre foi une cuirasse. » Clément de Rome, *Ad Cor.*, xxxvii; Ignace, *Ad Polycarpum*, vi, 2, dans Funk, *Patres apostolici*, t. 1, Tubingue, 1901, p. 146, 292.

Mais ces métaphores d'ordre militaire sont dans la ligne de celles de saint Paul. Elles ne nous donnent aucune précision sur la licéité ou la non licéité du service militaire. Clément de Rome aurait pu recommander aux chrétiens d'imiter l'esprit de discipline des soldats tout en étant convaincu de l'incompatibilité du service militaire avec la foi chrétienne. En ce cas, il aurait imité le maître de l'Evangile, qui loue son économe infidèle non pas parce qu'il a été infidèle, mais parce qu'il a agi avec habileté, « les enfants des ténèbres étant plus prudents en leurs affaires que les enfants de la lumière ». Luc., xvi, 8.

3<sup>e</sup> Pères apologistes. — 1. Tertullien. — Tertullien est le premier qui témoigne de la présence de chrétiens dans les légions romaines. Voulant mettre en relief la prodigieuse propagation de la foi chrétienne, il dit aux païens : *Vestra omnia implevimus... castra ipsa... et nos vobiscum militamus*. *Apol.*, c. xxxvii, xlii, P. L. (édit. de 1866), t. 1, col. 525 A, 555 A. Ces textes ne nous renseignent pas sur l'appréciation portée par leur auteur concernant le cas du chrétien soldat. Dans le *De corona militis* et le *De idolatria*, Tertullien nous donne toute précision désirable à ce sujet. Vers l'an 210, au camp de Lambèse, à l'occasion de la distribution d'une gratification extraordinaire (*donativum*), les soldats se présentent pour la percevoir, la lètte couronnée de lauriers. L'un d'eux s'avance portant sa couronne à la main. Interpellé par le tribun militaire, il déclara qu'étant chrétien il lui était impossible de porter la couronne sur la tête. Il fut incontinent mis en prison. Tertullien, *De corona*, c. 1, P. L., t. II, col. 95 A. A Carthage, bien des chrétiens estimèrent que la manière d'agir de ce soldat n'était qu'une folle et inutile provocation. Tel ne fut pas l'avis de Tertullien : il donna raison au soldat, le port d'une couronne ne pouvant être considéré que comme un rite idolâtrique et comme un hommage aux faux dieux. *Ibid.*, c. III, col. 111.

Le port de la couronne n'est pas le seul usage mili-

taire que Tertullien estime incompatible avec la profession du christianisme :

Croyez-vous, continue-t-il, qu'on puisse ajouter un serment humain au serment divin? Se donner un autre maître après s'être donné au Christ?... Est-il permis de s'exprimer au côté alors que le Seigneur déclare que celui qui se servira du glaive perira par le glaive? Et le fils de la paix met-il au combat, lui à qui est interdit même la dispute? Et tous s'indigneront à l'égard des biens, la prison, la torture, les supplices, lui qui ne venge même pas ses injures? Pius, montera-t-il la garde pour d'autres que pour le Christ, surfont le dimanche, alors qu'il ne peut le faire pour le Christ? Montera-t-il la garde devant ces temples, auxquels il a été nommé? Souperait-il dans ces lieux, ou l'Apôtre interdirait de le faire?... Porterait-il un étendard qui est l'ennemi du Christ? Ayant reçu de Dieu une enseigne va-t-il en demander une autre à César? Se ferait-il même suivant l'usage des camps, lui à qui la cremation est interdite?... Et combien l'on pourrait citer d'autres actes coupables qui ne sont que l'accomplissement du devoir militaire? C. XI, col. 111-112.

Malgré cette longue énumération d'actes interdits au chrétien que le soldat doit normalement accomplir, Tertullien ne conclut pas à l'incompatibilité absolue du service militaire avec la profession du christianisme. A son avis, le soldat qui embrasse la foi chrétienne doit « ou bien quitter le service comme beaucoup l'ont fait, ou prendre ses mesures pour ne faire contre Dieu aucun acte qui ne soit permis à ceux qui ne sont pas au service militaire, quitte à subir le dernier supplice pour Dieu ». C. XII, col. 115 A. Dans le *De corona*, Tertullien ne dit rien du chrétien qui, de crainte ou de force, devient soldat, il n'envisage que le cas du soldat qui devient chrétien. Mais, en déclarant le serment militaire illicite, il indique suffisamment qu'à son avis un chrétien doit éviter d'entrer au service. Devenu plus nettement montaniste, il est bien plus radical dans le *De idolatria* :

On se demande maintenant si un fidèle peut être soumis au service militaire et si un soldat peut être admis à la foi... Il n'y a pas d'accord possible entre le serment divin et le serment humain, entre l'étendard du Christ et l'étendard du diable, entre le camp de la lumière et le camp des ténèbres. Une âme ne peut se devouer à deux maîtres, à Dieu et à César. En disantant Dieu, Jésus a désarmé tous les soldats. Personne chez nous ne peut regarder comme licite un uniforme qui représente des actes illicites. C. xxi, t. 1, col. 767-768.

Ici l'incompatibilité du christianisme et de la profession des armes est absolue et un soldat ne peut être admis au baptême, tandis que dans le *De corona*, si un chrétien ne peut devenir soldat, un soldat peut embrasser la foi chrétienne pourvu qu'il soit décidé à éviter toute participation à l'idolâtrie et à la violence.

2. Origène. — La mentalité d'Origène est bien différente de celle de Tertullien. Néanmoins, pour ce qui concerne la question du service militaire, l'attitude du docteur d'Alexandrie est sensiblement la même que celle du montaniste Tertullien.

C'est avant reproche aux chrétiens de se refuser au service militaire. Bien loin de lui opposer aucun démenti, Origène s'applique à justifier leur attitude. Les prêtres des idoles, remarque-t-il, ne sont pas astreints au service militaire, afin que leurs mains demeurent pures de sang pour l'ablation des sacrifices; il n'y a aucune raison de refuser aux chrétiens ce qu'on accorde aux prêtres des idoles, car les chrétiens sont des prêtres qui se servent de l'arme de la prière pour combattre les ennemis de l'empereur :

En indiquant que certains d'entre eux ont suscité la guerre et troublent la paix, nous sommes d'un plus grand secours aux empereurs que ceux qui portent le glaive. Plus que personne nous combattons pour l'empereur. Sans doute nous ne combattons pas sous ses ordres, même quand il voudrait nous y contraindre, mais nous combattons pour lui, en formant à part nous un camp de prière, d'où partent

nos peccata pour le dévotisme. *Contra Gelsam.*, I, VIII, n. 73, P. L., t. X, col. 1628-1631.

Pour Origène la *millitia Christi* est donc nettement distincte de la *millitia Caesaris*. Les chrétiens combattent pour l'empereur, mais refusent catégoriquement de le faire sous ses ordres; ils forment une armée à part qui combat en se servant de l'arme de la prière; c'est afin de pouvoir employer cette arme efficacement qu'ils veulent garder leurs mains pures de sang. Le refus catégorique d'enrôler les chrétiens dans l'armée de César situe Origène plus près du Tertullien radical du *De idololatria* que du Tertullien relativement modéré du *De corona militis*.

3. *Lactance*. — Nous retrouvons la même intransigeance chez Lactance. Dans le *De divinis institutionibus*, il s'exprime ainsi :

Il n'est pas permis au juste de porter les armes; sa mission, c'est la prière; il ne lui est même pas permis de porter contre quelqu'un une accusation capitale; il importe peu en effet qu'on tue par le poign ou par la parole, car c'est tuer qui est défendu. Il n'y a pas la moindre exception à l'absolu principe divin; tuer un homme est toujours un acte criminel. *De divinis institutionibus*, I, VI, c. XX, P. L., t. XVI, col. 708.

4. *Les canons d'Hippolyte*. — 1. *Discipline générale*. Tertullien, Origène et, dans une certaine mesure, Lactance jouissaient d'un grand prestige dans l'Eglise mais ne sauraient être considérés comme les représentants de l'autorité ecclésiastique. Les canons d'Hippolyte nous font connaître la plus ancienne décision émanant d'une autorité ecclésiastique et concernant le service militaire des chrétiens. Il n'est pas démontré que ces canons soient l'œuvre du célèbre docteur dont ils portent le nom, mais il est admis qu'ils ont des attaches romaines. Rédigés en grec, ils ont été traduits en copte et du copte en arabe. C'est sur la version arabe, la seule qui nous soit parvenue, qu'ils ont été traduits en latin par l'évêque de Spire, Haneberg, en 1870. Le texte est parfois en assez mauvais état. Sur les canons d'Hippolyte, voir Duchesne, *Histoire ancienne de l'Eglise*, t. I, Paris, 1906, p. 534, note 3; Hans Achelis, *Die Canones Hippolyti*, dans *Texte und Untersuchungen*, t. VI, fasc. 4, Leipzig, 1891. La traduction latine de ces canons se trouve aussi dans Duchesne, *Origines du culte chrétien*, Paris, 4<sup>e</sup> éd., 1908, p. 530 sq.

Nous donnons ici d'après Achelis ceux de ces canons qui traitent du service militaire :

Can. 71 : Homo qui accepit potestatem occidendi, vel miles, nunquam recipiatur omnino.

Can. 72 : Qui vixit, cum esset miles, iussi sunt pugnare, ceterum autem ab omni mala loquela abstinuerunt, neque eorum scriptis inposuerunt, cum sanguinem autem adepti sunt, cum tunc laquei in eis, dans le texte.

Can. 74 : Christianus non facit propria voluntate miles, nisi sit coactus a duce. Habet gladium, ceterum tamen ne criminis sanguinis effusi fiat reus.

Can. 75 : Si compunctum est sanguinem ab eo esse effusum, à participatione mysterium abstineat, nisi forte singulis conversione morum cum lacrimis et planctu correctus erit. Attamen eius domum ne sit habitum, sed cum timore Dei. Ces textes dans Achelis, *op. cit.*, p. 80 sq.; Duchesne, *Origines*, p. 536.

Il est donc interdit au chrétien d'embrasser volontairement la carrière des armes (can. 74).

Le *Règlement ecclésiastique d'Égypte* (*Ägyptische Kirchenordnung*), qui est apparenté aux canons d'Hippolyte, précise qu'un catéchumène ou un fidèle qui veut être soldat doit être exclu de la communauté chrétienne, car il a méprisé Dieu. Voir ce texte dans Achelis, *op. cit.*, p. 82. Un chrétien qui a dû devenir soldat pour se soumettre à la loi, peut faire son service (*habet gladium*), mais doit éviter de verser le sang

(can. 74). Le soldat chrétien ne doit pas porter de couronne sur la tête; il doit s'abstenir de la *mala loquela* (can. 72). D'après le *Règlement ecclésiastique d'Égypte* cette *mala loquela* semble être le serment militaire. Il est probable que la partie perdue du canon 72 précisait les pénalités frappant ceux qui portent des couronnes et s'adonnent à la *mala loquela*. Ceux qui ont versé le sang étant soldats doivent s'abstenir des sacrements, jusqu'à ce qu'ils aient donné des preuves sérieuses de leur amendement. Le canon 71 semble exclure les soldats de la réception du baptême, *miles nunquam recipiatur omnino*. Il nous semble toutefois que ce canon ne vise que les chefs militaires, le terme *miles* ne faisant que préciser un cas particulier de ceux qui *habent potestatem occidendi*. De sorte que le canon 71 pourrait être rendu de cette manière : « Ceux qui ont le pouvoir de tuer, en particulier les chefs militaires, ne doivent jamais être admis au baptême. » Cette interprétation nous semble résulter du canon 72, où il est question de soldats qui ont reçu l'ordre de combattre, *iussi sunt pugnare*, évidemment par opposition à ceux du canon 71 qui versent le sang de leur propre autorité. La réglementation donnée par les canons d'Hippolyte est apparentée à celle que nous avons rencontrée dans le *De corona militis*. Comme Tertullien, ils défendent au chrétien d'entrer volontairement dans l'armée, ils sont d'accord avec lui pour prohiber le serment militaire, le port de la couronne et l'effusion du sang. Toutefois les canons d'Hippolyte envisagent la réconciliation des soldats qui ont versé le sang, ce que Tertullien n'aurait pas admis.

Les *Canons d'Hippolyte* ont des attaches romaines. Ils ont été conservés en Égypte et dérivent du *Règlement ecclésiastique d'Égypte* identique à la *Tradition d'Hippolyte*. On retrouve leurs traces dans le huitième livre des *Constitutions apostoliques*. De ces faits nous sommes en droit de conclure que la réglementation du cas du soldat chrétien donnée par ces canons a été connue et probablement reçue à Rome, en Égypte et en Syrie.

2. *Applications*. — Au cours du III<sup>e</sup> siècle, le nombre des soldats chrétiens était devenu assez considérable. Ce que nous savons du cas de la légion Fulminatrix et de celui de la légion thébaine suffit pour le démontrer. Nous savons aussi qu'il y avait des chrétiens dans la garde des empereurs Dioclétien, Maximin, Constance Cléore et Maximin. *In sacro comitatu dominorum nostrorum Diocletiani et Maximiani, Constantii et Maximini milites christiani sunt et militant*. Martyre de la recrue Maximilien, dans Harnack, *Militia Christi*, Tubinge, 1905, p. 116.

Ces nombreux soldats chrétiens se sont-ils conformés aux prescriptions des canons d'Hippolyte? Nous n'avons que très peu de documents susceptibles de nous renseigner sur ce sujet. Ils suffisent toutefois pour nous faire voir que des soldats chrétiens ont tenu compte de cette réglementation. C'est ainsi qu'au début du III<sup>e</sup> siècle, à Alexandrie, le soldat Basilide refuse de prêter un serment prescrit par la discipline militaire : « Il ne m'est pas permis de prêter ce serment, dit-il, je suis chrétien. » Eusèbe, *Hist. eccl.*, I, VI, c. v, P. G., t. xx, col. 533.

Le centurion Marcel déclare avoir quitté le service parce qu'il croit ne pas pouvoir participer aux repas sacrificiels organisés à l'occasion de l'anniversaire de l'avènement des empereurs. *Acta Marcelli*, dans Harnack, *Militia Christi*, p. 117. Basilide comme Marcel agissaient conformément au canon 72 d'Hippolyte. Maximilien qui refuse de prendre du service en disant : *Christianus sum, ideo non possum militari*, suit la ligne de conduite tracée par Origène et par Tertullien dans le *De idololatria*. *Acta Maximiliani*, dans Harnack, *Militia Christi*, p. 114 sq.; les principaux passages dans

Vacandard, *Études de critique et d'histoire religieuse*, II<sup>e</sup> série, Paris, 1910, p. 144.

Des soldats chrétiens se sont-ils soumis à la pénitence pour avoir prêté le serment militaire, pour avoir porté des couronnes ou pour avoir versé le sang? Aucun document ne nous le dit. Toutefois de cette carence de renseignements nous ne pouvons pas conclure que l'Eglise ait toléré ces infractions à ses lois.

II. DANS LA SOCIÉTÉ CHRÉTIENNE. — 1<sup>o</sup> Après l'édit de Milan. — 1. Le concile d'Arles (314). — Après la paix constantinienne, il ne pouvait plus être question d'actes idolâtriques imposés aux soldats. C'est pourquoi certains critiques estiment qu'après l'édit de Milan l'Eglise n'élevait plus d'objection contre le service militaire, ce changement d'attitude étant démontré par le troisième canon du concile d'Arles qui dit: *de his qui arma proiecerint in pace, placuit abstinere eos a communione*. En sa croire Hefele et Harnack qui reprennent l'interprétation de l'Aubespine, le terme *in pace* signifierait ici « en temps de paix entre l'Eglise et l'Empire », le temps des persécutions étant clos. Ainsi, en frappant de l'excommunication ceux qui, la paix régnant entre l'Eglise et l'Empire, refusent de continuer leur service, ce canon consacrerait la licéité du service militaire. Il semble bien que cette interprétation ne puisse se soutenir; si elle était exacte, le cas de saint Martin dont on va parler, le canon 12 de Nicée, le canon 13 de saint Basile dans sa première épître canonique à Amphiloque deviendraient totalement incompréhensibles. Le terme *in pace* doit, à notre avis, être pris en son sens obvie et signifie « en temps de paix » par opposition à « en temps de guerre ». Ceux qui refusent le service en temps de paix sont frappés de l'excommunication, parce que, sous un prince chrétien, tout danger de participation à des actes d'idolâtrie et de violence est écarté. Mais, comme le temps de guerre amène inévitablement pour le soldat l'occasion d'actes de violence et d'homicide, le concile n'a pas menacé d'excommunication ceux qui refuseraient de continuer leur service à l'ouverture ou au cours des hostilités. En agissant ainsi, le concile d'Arles demeurait dans la ligne du canon 74 d'Hippolyte qui dit du soldat chrétien : *...Habeat gladium, caveat tamen ne criminis sanguinis effusi fiat reus*. Cette attitude du concile d'Arles peut être qualifiée de bizarre. Nous verrons toutefois que des canonistes l'ont suivie jusqu'au cours du x<sup>e</sup> siècle.

2. Le cas de saint Martin. — Ce cas n'est pas isolé dans l'histoire de la pénitence. Fils de vétéran, Martin fut enrôlé à l'âge de quinze ans; mais, comme le fait remarquer Sulpice Sévère : *militavit nec tamen sponte... sed captus et calenatus*. Martin s'est donc conformé au canon 74 d'Hippolyte qui spécifie : *Christianus ne fiat propria voluntate miles, nisi sit cunctis a duce*. Martin a fait son service comme soldat tant que dura la paix. Il s'est donc conformé au canon d'Arles qui défend de quitter le service en temps de paix. Mais, quand il s'agit d'entrer en campagne, il n'accepte pas le *donativum*, s'avance vers l'empereur en disant : *Christi miles ego sum; ...pugnare non mihi licet*. Ici nous avons l'application de la seconde partie du canon 74 d'Hippolyte qui porte : *habeat gladium (miles), caveat tamen ne criminis effusi sanguinis fiat reus*. Pour le cas de saint Martin, voir Vacandard, *op. cit.*, p. 269 sq. Quelques années plus tard, saint Victor, qui devint ultérieurement évêque de Rouen, agit comme saint Martin. Paulin de Nole le félicite vivement d'avoir « échangé les armes de sang pour les armes de paix ». Paulin, *Epist.*, xviii, n. 7, P. L., t. lxi, col. 240.

3. Les Pères grecs du IV<sup>e</sup> siècle. — A la fin du IV<sup>e</sup> siècle, à une époque où l'Empire romain pouvait être considéré comme chrétien, saint Basile éprouve une semblable répulsion pour l'effusion de sang, inévitable

dans le service militaire. Dans sa première lettre canonique à Amphiloque d'Iconium (can. 13), il reconnaît que l'homicide perpétré en temps de guerre n'est pas à mettre sur le même pied que l'homicide purement volontaire, les Pères ayant montré de la miséricorde, *σπλαγχνισθέντες*, envers ceux qui ont combattu pour la justice. Toutefois il estime qu'ils doivent s'abstenir de la communion pendant trois ans. *Epist.*, clxxxviii, can. 13, P. G., t. xxxii, col. 681. On verra que ce canon de saint Basile fut encore cité au x<sup>e</sup> siècle.

Saint Athanase est sans doute l'un de ces Pères qui sont miséricordieux pour les militaires. Dans sa lettre à Ammon, tout en reconnaissant que l'homicide est en soi illicite, il ajoute que « tuer des ennemis à la guerre est permis par la loi et digne d'éloge ». P. G., t. xxvi, col. 1174.

4. Le concile de Nicée. — Le concile d'Arles ne s'est pas occupé du cas des chrétiens qui s'enrôlent volontairement dans l'armée. A notre avis le 12<sup>e</sup> canon du premier concile de Nicée prend position en cette question selon la ligne des canons d'Hippolyte.

Le 12<sup>e</sup> canon de Nicée prescrit :

« Ceux qui, appelés par la grâce, ont d'abord proclamé leur foi en abandonnant le centurion, mais qui ensuite, semblables à des chiens retournant à leurs vomissements, sont jusqu'à donner de l'argent et des présents pour être reintégrés dans le service, ceux-là devront rester trois ans parmi les *audientes* et dix ans parmi les *substrati*. Mais, pour ces pénitents, il faut avoir soin d'étudier leurs sentiments et leur genre de contrition. En effet ceux d'entre eux qui, par crainte et avec larmes accompagnées de patience et de bonnes œuvres, montrent ainsi par des larmes la sincérité d'un retour réel, après avoir accompli le temps de leur pénitence parmi les *audientes*, pourront être admis avec ceux qui prient et il dépend même de l'évêque de les traiter avec encore plus d'indulgence. Quant à ceux qui supportent avec indifférence (leur exclusion de l'Eglise) et qui pensent que cette pénitence est suffisante pour expier leur faute, ceux-ci seront tenus à faire toute la pénitence. Trad. Leclercq, *Hist. des conciles*, t. Ia, p. 594.

Ce canon ne nous semble viser que des officiers, car nous ne voyons pas que des soldats ou des sous-officiers aient eu besoin de donner de l'argent ou des présents pour reprendre du service. En quittant le service, ces officiers ont obéi à l'appel de la grâce; en rentrant volontairement au service ils ont méconnu la règle qui dit : *Christianus ne fiat propria voluntate miles*. C'est cette raison qui a amené le concile à qualifier leur cas si durement et à leur imposer une si lourde pénitence. Ce canon ne défend pas au chrétien d'être soldat, il rappelle l'ancienne règle qui lui défend de l'être volontairement. Cf. Albert Ehrhard, *Die katholische Kirche im Wandel der Zeiten und der Völker*, t. 1, 2<sup>e</sup> part., Bonn, 1937, p. 142.

5. Evolution de la discipline. — Au cours du IV<sup>e</sup> siècle, par suite de la conversion de l'empereur au christianisme, l'armée romaine était devenue presque totalement chrétienne. Si les soldats chrétiens s'étaient comportés selon les prescriptions des canons d'Hippolyte et du concile d'Arles, la défense de l'empire contre l'invasion des barbares serait devenue impossible. Aussi constatons-nous, vers la fin du IV<sup>e</sup> siècle, que les hommes d'Eglise envisagent le service militaire avec un sens des réalités plus développé que leurs prédécesseurs.

Ainsi saint Augustin distingue l'homicide perpétré par une personne privée et l'homicide, œuvre des militaires en service commandé ou de l'autorité : « On ne peut tuer des hommes, dit-il, à moins qu'on ne soit soldat ou qu'on ne remplisse une fonction publique, c'est-à-dire que l'on ne le fasse pas pour soi, mais pour les autres et pour la cité en vertu du pouvoir légitime qu'on en a reçu ». *Epist.*, xlviii, n. 5, P. L., t. lxxxiii, col. 186.



Convaincu que la guerre peut être juste, saint Augustin enseigne que le soldat chrétien peut et doit défendre les armes à la main la *respublica romana* :

Si la discipline chrétienne réprouvait toute guerre, elle aurait conseillé aux soldats qui, dans l'évangile, demandent un conseil desahut, de jeter leurs armes et de renoncer entièrement au service militaire. Au contraire, on se contente de leur dire : Pas de concession! pas de fraude! que votre solde vous suffise! En déclarant que leur propre solde devant leur suffire, on ne leur interdisait pas d'exercer le métier des armes. Que ceux qui prétendent que la doctrine du Christ est contraire à la République, nous donnent une armée composée de soldats tels que les veut la doctrine du Christ... et ils conviendront que la République n'a pas de meilleurs soutiens. *Epist.*, cxxxviii, n. 15; cf. clxxxix, n. 4. *P. L.*, t. LXXXIII, col. 531 et 555.

On trouvera d'autres textes de saint Augustin concernant la légitimité du service militaire dans Carl Erdmann, *Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens*, Stuttgart, 1935, p. 5 sq.; Joseph Mausbach, *Die Ethik des hl. Augustinus*, t. 1, Fribourg-en-B., 1909, p. 313. Cf. *Grat.*, pars II<sup>a</sup>, caus. XXIII tout entière, dans l'édition de Friedberg, t. 1, p. 888-965. On le constate, saint Augustin est très éloigné des canons d'Hippolyte qui frappent de pénalités canoniques les soldats qui versent le sang.

Au <sup>vi</sup>e siècle, saint Maxime de Turin (? 465) ne fait aucune difficulté pour reconnaître que le service militaire est en soi exempt de péché; il déclare toutefois que celui qui s'y engage en vue de pratiquer la rapine se rend coupable : *nam enim militare delictum est, sed propter prædam militare peccatum*. *Homil.*, cxiv, n. 1, *P. L.*, t. LVII, col. 518. Le pape saint Léon le Grand s'est exprimé de façon semblable. *Epist.*, clxvii, n. 14, *P. L.*, t. LIV, col. 1207.

2. Au Moyen Âge. — 1. Les pénitentiels. — La question de la licéité de la participation à la guerre semblait donc définitivement réglée par l'Église à la fin du monde antique. Elle se posa cependant de nouveau au Moyen Âge, du moins dans l'Église latine. C'est ainsi qu'à l'époque de la pénitence tarifiée, les pénitentiels ont frappé de peines canoniques ceux qui versaient le sang à la guerre. Le *Pénitential Valliellianum primum*, n. 11, note : *Si quis cum rege in prælium hominem occiderit, quadraginta dies penitentiam agat*, et le *Pénitential Valliellianum secundum* précise que cette pénitence doit être faite *in pane et aqua*. La même disposition se retrouve dans le pénitentiel de Cummean. C. 1, ainsi que dans celui qui est dit de Paris, n. 53. Voir ces textes dans Schmitz, *Die Bussbücher und die Bussdisciplin der Kirche*, Mayence, 1883, p. 264, 655, 687, 149. Le pénitentiel dit d'Arundel est encore plus précis et plus sévère quand il édicte : *qui in invasione patrie repugnando hostem occiderit tribus annis peniteat*.

2. Les évêques. — Raban Maur professe la même doctrine que ces pénitentiels dans une lettre qu'il écrivit à l'archevêque de Mayence, peu de temps après la bataille de Fontanet (25 juin 841). Nous lisons dans cette lettre :

Quod autem quidam homicidium quod nuper in sedicione et parricidio principum nostrorum perpetratum est excusant, quasi non necesse sit pro hoc culibet agere penitentiam, eo quod iussu principum peractum sit et Dei iudicio ita ferendum... oportet eos considerare qui hanc necem nefariam delibenter cupiunt, utrum illos oculis Dei quasi innoxios excusare possint, qui propter avarium quæ omnium malorum radix est... atque propter favorem dominorum suorum temporeque bellorum Deum contempserunt et mandata illius spernentes non casu sed per industriam homicidium perferunt. (L'édition critique de cette lettre dans *Mon. Germ. hist., Epistolæ*, t. v, p. 464.)

Cette lettre de Raban Maur a joui d'une grande autorité au Moyen Âge. Elle a été insérée dans le pénitentiel de Pöchl. *Mon. P. L.*, t. CX, col. 171, repris par Régimon

de Prüm, dans son *De ecclesiastica disciplina*, l. II, c. iv, *P. L.*, t. cxxxii, col. 295; cité par Burchard de Worms, *Decretum*, l. VI, can. 23, *P. L.*, t. cxi, col. 770; et par Yves de Chartres, *Decretum*, pars X, c. 152, *P. L.*, t. clxi, col. 736. On pourrait croire que la sévérité de Raban Maur provient du fait que les combattants de Fontanet prenaient part, comme il l'écrit, à une « sédition », à une guerre fratricide, et que, par conséquent, leur intention n'était pas pure, qu'ils n'avaient pris les armes que par amour de la rapine et pour gagner les bonnes grâces de leurs maîtres. Mais ce qui s'est passé à la fin du siècle, sous Jean VIII, montre que, dans le pays franc, l'Église était opposée à toute guerre. A cette époque, en effet, des évêques francs demandèrent au pape si ceux qui succombaient en guerre contre les infidèles pouvaient espérer le pardon de leurs péchés : *utrum indulgentiam possint consequi delictorum*. Il est clair que si ces évêques avaient considéré la guerre contre les infidèles comme licite en soi et méritoire, ils n'auraient pas posé la question. Le pape leur répondit : *Quoniam illi qui cum pietate christianæ religionis in bellis certamine cadunt, requies eos æternæ vitæ suscipiet contra paganos alque infideles strenue dimicantes...* *P. L.*, t. cxxvi, col. 816. La position de Jean VIII est nette; ceux qui meurent pieusement en guerre, en combattant contre les ennemis de la foi, seront reçus dans le repos éternel. En donnant cet avis, Jean VIII se tenait dans la ligne de ses prédécesseurs. A plusieurs reprises, au cours des <sup>viii</sup>e et <sup>ix</sup>e siècles, les papes ont promis le salut éternel à ceux qui prendraient les armes pour la défense de l'Église romaine. C'est ainsi qu'Étienne II, en 753, écrivait aux Francs : *Pro certo habentes, quod per certamen quod in ejus (S<sup>i</sup> Petri) Ecclesiam, vestram spiritalem matrem feceritis, ab ipso principe apostolorum vestra dimittantur peccata*. *Mon. Germ. hist., Epistolæ*, t. iii, p. 488. Un siècle plus tard, Léon IV écrivait : *quisquis in hoc certamine fideliter mortuus fuerit regna illi caelestia minime negabuntur*. *Ibid.*, t. v, p. 601. Contrairement à cet avis si net des papes, Fulbert de Chartres n'en impose pas moins une pénitence d'un an à ceux qui versent le sang à la guerre. *De peccatis capitalibus* : *Si quis hominem occiderit... in bello, uno anno peniteat*, *P. L.*, t. cxli, col. 339.

Odon de Cluny se meut dans le même ordre d'idées, quand, dans la vie du comte Gérard, il loue ce dernier d'avoir combattu la pointe de la lance en arrière afin de ne pouvoir ni tuer ni blesser ses ennemis. *Vita Gerardi comitis*, *P. L.*, t. cxxxiii, col. 639 sq. A partir de la seconde moitié du <sup>xi</sup>e siècle, toute pénalité canonique visant ceux qui ont versé le sang en guerre disparaît des collections canoniques.

Il semble que si l'Église, au début du Moyen Âge, est revenue à l'ancienne discipline qui proscrivait toute effusion du sang, c'était dans le but de combattre efficacement la brutalité des peuples germaniques, fort enclins aux actes de violence et au meurtre, et pour les amener, par la voie des pénalités canoniques, à la mansuétude chrétienne.

3<sup>e</sup> En Orient. — On a noté plus haut qu'au cours du Moyen Âge, la question de la licéité de la participation à la guerre ne s'était pas posée dans l'Église d'Orient. On peut cependant relever un fait qui s'y rapporte. L'empereur Nicéphore Phocas (963-969) voulait que ceux qui succombaient dans les combats fussent honorés comme des martyrs et qu'à leurs funérailles on ne chantât pas l'office des morts, mais celui des martyrs. Le patriarche Polyeucte lui fit remarquer que « ceux qui tuent et sont tués en guerre ne sauraient être assimilés aux martyrs, les saints canons les frappant de censure et les privant de la participation aux saints mystères pendant trois ans ». Zonaras, *Annales*, P. G., t. cxxxv, col. 121.

Le canon auquel il est fait ici allusion est le 13<sup>e</sup> de saint Basile dans sa première épître canonique à Amphiloque. Dans son commentaire canonique, Zonaras dit de ce canon que, vu les guerres perpétuelles, il ne saurait être observé. Il ajoute toutefois qu'il est susceptible de rendre des services à ceux qui défendent les usages ecclésiastiques contre les puissances de ce monde, comme ce fut le cas au temps du patriarche Polyeucte qui avait à défendre les coutumes de l'Eglise contre les exigences de l'empereur Nicéphore. P. G., t. CXXXVIII, col. 636 sq.

A. Harnack, *Militia Christi*, Tübingue, 1905; E. Vacandard, *La question du service militaire chez les chrétiens des premiers siècles*, dans *Études de critique et d'histoire religieuse*, II<sup>e</sup> série, p. 129 sq. — Nous ne connaissons pas d'étude d'ensemble concernant l'histoire du service militaire au Moyen Âge. On trouve toutefois de bons renseignements dans L. Erdmann, *Die Entstehung der Kreuzzugsgedanken*, Stuttgart, 1925, p. 3 sq.

G. FRITZ.

**SERVIN Louis**, magistrat français (1555-1626). — Né à Verdun, vers 1555, il eut une jeunesse très laborieuse: il étudia la jurisprudence et cultiva la poésie latine et française; mais il se distingua surtout par une vaste érudition, qui le mit en relation avec la plupart des savants de son temps. Henri III le nomma avocat général, après la translation du parlement de Paris à Tours, le 24 mars 1589; il exerça cette charge sous les règnes de Henri IV et de Louis XIII et il se signala toujours par son zèle ardent en faveur des « libertés de l'Eglise gallicane ». Il mourut d'une attaque d'apoplexie, le 19 mars 1626, quelques heures après avoir fait des remontrances très vives à Louis XIII, qui, froissé de ses remarques, avait interrompu son discours.

Les écrits les plus intéressants de L. Servin se rapportent à la question, alors fort débattue, des libertés de l'Eglise gallicane et des droits du royaume contre les prétentions de la cour romaine. Il faut citer: *Vindiciae secundum libertatem Ecclesiae gallicanae et defensionis regii sive Gallo-Francorum*, Tours, 1593, in-8°. Cet écrit reprend les idées déjà exposées par L. Servin dans *Recueil des points principaux de la harangue faite à l'ouverture du Parlement, le jour de la Saint-Martin, 1589*, Tours, 1589, in-4°, et dans le *Recueil de ce qui fut dit par M. Servin, avocat général du roi en la cour du Parlement, lors de la lecture des lettres patentes du roi du 5 janvier 1590 contenant déclaration de Sa Majesté à la venue d'un des cardinaux de la cour de Rome, envoyé par le pape au royaume de France*, s. l. n. d., in-8°. Ce discours prononcé le 16 janvier 1590 défend les droits et libertés de l'Eglise gallicane et limite les pouvoirs du pape et de ses légats, après avoir reproché au pape d'avoir empiété sur les droits du souverain.

*Actions notables et plaidoirs*, Paris, 1603, 1620, 1626, in-8°, et Paris, 1640, in-fol. La première édition fut censurée par la Sorbonne, le 16 février 1604.

*Pro libertate reipublicae Venetorum*, Paris, 1606, in-4°. Remontrances sur le livre de Bellarmin: *De summo pontifice*, Paris, 1610, in-4°.

*Spes amissa Ludovici XIII, christissimissimi regis Francorum et Navarrae*, Paris, 1611, in-fol. — *Action des gens du roi, sur la Déclaration de Louis XIII, roi de France, sur le son lit de justice, en sa cour du Parlement, au jour de sa majorité*, Paris, 1615, in-4°.

*Harangue au roi, par Louis Servin, son avocat général au Parlement, Sa Majesté y étant en son lit de justice*, le mardi 18 février 1620, s. l., 1620, in-8°.

*Le Traité de l'Épiscopat de la communion des États généraux*, manuscrit de la Bibl. nat., fonds Saint-Germain, t. 249.

Michaud, *Biographie universelle*, t. XXXIX, p. 155-156; Morlet, *Le grand dictionnaire historique*, édité de 1793 à 1888,

p. 374-375; Pasquier, *Recherches sur la France*, t. VI, c. XVII; *Discours sur les mœurs et honneurs de M. Servin*, 1617. On y lit que Servin appartenait à une famille protestante et qu'il resta protestant en regardant tous les catholiques comme des ligueurs révoltés contre la foi. La thèse contraire est défendue dans *Le tombeau de M. Servin*, Paris, 1626, in-8° (il a vécu en bon Français lorsque l'Espagne même a gouverné l'Etat et comme un vrai champion de la vertu); *La justice en deuil de M. Servin*, Paris, 1626, in-8°; *Ludovici Servini elogium*, Paris, 1626, in-8°; *Dialogue des morts entre l'avocat général Louis Servin et le P. Colon*, s. l., 1626, in-8°, dialogue assez pittoresque qui est tout rempli d'éloges pour Servin, tandis que le P. Colon doit confesser son hypocrisie et ses fourberies.

J. CARREYRE.

**SERVITES (Ordre des)**. — I. Origine et développement. II. Les études théologiques dans l'ordre (col. 1984).

I. ORIGINE ET DÉVELOPPEMENT. — 1<sup>o</sup> *Les débuts, jusqu'au XIV<sup>e</sup> siècle*. — Frère Pierre de Todi narre avec beaucoup de clarté et d'exactitude l'origine de l'ordre des servites de Marie, dont il fut général de 1314 à 1345. Il avait d'ailleurs connu à Florence le dernier survivant des sept saints fondateurs, saint Alexis, lequel lui apprit l'histoire des origines. Il en entreprit le récit dans la *Legenda de origine ordinis servorum S. Mariae*, qu'il écrivit en 1318. Il utilisa à cet effet, outre les renseignements que lui avait fournis dès 1295, saint Alexis, les témoignages de quelques vieux religieux et laïques, qui avaient connu personnellement les premiers frères, et particulièrement le plus illustre d'entre eux, saint Philippe Benizi, dont il se proposait d'écrire la vie. Il ne put malheureusement accomplir son projet, car il interrompit sa narration à l'année 1267, année de l'élection de ce saint au généralat.

Cette *Legenda* nous rapporte que, du temps de saint François et de saint Dominique, vivaient à Florence sept marchands déjà membres d'une vieille confrérie de laïques, dont le but principal était l'assistance des malades et d'autres œuvres de miséricorde. Cette association portait le nom de *Confrérie majeure de Sainte-Marie*. En 1233, ces sept Florentins se réunirent pour mener la vie commune à Cafaggio, hors les murs de leur ville, en une mesure et un oratoire dits « le cimetière des frères mineurs », parce que c'est là que eux-ci avaient établi leur demeure, au début de leur arrivée à Florence.

La pauvreté, la pénitence, l'austérité de toute la vie, l'apostolat de l'exemple, le culte à Dieu et à la sainte Vierge constituaient les bases de la première association de ces très pieux marchands. Quelques-uns d'entre eux étaient célibataires, d'autres veufs et d'autres même mariés, comme du reste leurs premiers associés. A leur avis, leur association devait prendre place parmi les confréries laïques et probablement devait ressembler à la première institution franciscaine. Ils n'avaient nullement l'intention d'aller de l'avant, ni même de fonder un ordre nouveau, mais après avoir, avec le conseil de personnes avisées, redigé des constitutions après un pareil fin, ils menaient une vie commune que leur permettait néanmoins de prendre part aux affaires de la cité.

Leur labeur cependant, et le désir d'une vie encore plus retirée les poussèrent à s'éloigner de la ville. C'est à dix huit kilomètres de Florence, au Mont-Senario, sans toutefois abandonner Cafaggio, que, vers 1241, ils commencèrent la vie éremitique qui, pendant plusieurs années, eut la prédominance dans leur institut.

En 1245, saint Pierre Martyr qui se trouvait à Florence et s'y préoccupait contre les hérésies, les connut et se fit d'amitié avec eux. Il leur donna la règle de saint Augustin et l'habit propre qu'ils n'avaient pas encore. Leurs propres constitutions reçurent premièrement l'approbation du très pieux évêque de Florence,

Ardingo († 1247), ensuite celle du cardinal légat Ranieri Capocci, († 1250), qui plaça l'ordre naissant sous l'autorité du Saint-Siège (1247). Ils professaient la plus stricte pauvreté jusqu'à la renonciation à toute propriété, non seulement en privé, mais encore en commun, et même à la faculté de pouvoir recevoir aucune offrande ou legs, sinon en cas de nécessité absolue. Par un acte solennel (1251), ils s'interdirent tous de recourir à l'avenir au Saint-Siège pour modifier ou changer leurs statuts par bulles ou dispenses. En 1254, ils obtinrent même une bulle leur interdisant d'ensevelir des étrangers, ce qui donnait lieu à des gains extraordinaires, et d'admettre dans leurs églises les femmes au culte divin.

L'ordre, en attendant, était en train de se répandre. Outre le Mont-Senario et Galaggio (actuellement la basilique de la S. Annunziata de Florence), ils fondèrent, en l'espace de peu d'années, des couvents à Sienna, Lucques, Arezzo, Pistoie, Bologne, Viterbe, et dans presque toutes les villes de la Toscane, de l'Ombrie, et de la Romagne. Au cours de son développement, l'ordre perdit un peu de son caractère érémitique, pour se donner à un apostolat plus fécond. Ce fut surtout sous le généralat de saint Philippe (1267-1285) qu'eut lieu cette impulsion, qu'approuvèrent du reste les souverains pontifes.

Mais après le II<sup>e</sup> concile de Lyon (1274), l'ordre passa par bien des épreuves. Le concile, au canon 23, interdisait la fondation d'ordres nouveaux, et supprimait ceux qui avaient surgi après le concile du Latran de 1215, à l'exception de quatre. L'ordre des servites ne se trouvait pas dans le nombre, ce qui le mit dans de très graves difficultés. Il y avait sans doute des canonistes qui estimaient que l'interdiction ne les touchait pas, mais beaucoup d'autres ne l'entendaient pas ainsi. Aussi les évêques, en bien des endroits, se mirent à exercer leur juridiction sur les couvents des servites, comme si ceux-ci avaient été supprimés en réalité. Bien des religieux, découragés, abandonnèrent l'ordre.

Mais la sainteté et la prudence du saint général Philippe Benizi et de son successeur Lothaire eurent raison, avec le temps. Avant tout, ils consultèrent les canonistes les plus estimés de l'époque, tels que Ange de Rome, Salvi de Bologne, Pepo de Sienna, et plus tard, Garcie de Pise, André Gandolfi, Porriane de Casole et beaucoup d'autres, qui donnèrent un avis favorable. Ils introduisirent ensuite la possession de quelques fonds pour l'entretien des religieux. Ils purent ainsi passer pour un ordre non-mendiant. Après l'avènement de Nicolas IV, ils supplèrent celui-ci de reconnaître les principaux couvents de l'ordre. C'est en 1304, le 11 février, que Benoît XI approuva l'ordre entier. Depuis le décret du concile de Lyon, trente ans s'étaient écoulés. Au XIV<sup>e</sup> siècle, l'ordre put se répandre. Déjà sous le généralat de fr. Pierre de Todì, il comptait cinq provinces, dont quatre en Italie et une en Allemagne. Il put ainsi déployer son activité qui ressemblait à celle des autres ordres mendiants : vie religieuse, culte divin, prédication et étude ; quelques membres d'ailleurs continuaient encore à mener la vie érémitique. L'ordre dès le début de son existence, eut un culte tout à fait spécial envers la sainte Vierge, Mère des douleurs.

2<sup>e</sup> *Caractéristiques de l'Observance.* — Au déclin du XIV<sup>e</sup> siècle, l'ordre des servites, comme du reste tous les autres, subit un relâchement notable qui apparut comme plus considérable en comparaison de la simplicité et de l'austérité de ses origines. Un tel relâchement stimula un petit nombre de religieux ayant à leur tête un bachelier de l'université de Paris, fr. Pierre de Sienna, à rétablir en 1405 au Mont-Senario une vie plus retirée et plus austère. Leur exemple porta beaucoup d'autres religieux à agir de même, et à constituer

la congrégation de l'Observance, qui se maintint pendant près de deux siècles. Les principaux motifs de cette séparation furent : le désir d'une plus grande pauvreté, le retour définitif au régime d'aliments maigres de l'austérité primitive et la défense de s'adonner aux études profanes. Lors de l'entreprise de cette réforme, de sérieuses difficultés surgirent, soit du côté de ceux qui se disaient conventuels, soit du côté de beaucoup des membres qui exigeaient une séparation complète de l'ordre. Toutefois, le sens de l'union prévalut, et la congrégation, toujours dans une certaine dépendance de l'unique prieur général de l'ordre, fut formellement approuvée en 1434, au chapitre de Césène. Elle se propagea spécialement en Lombardie et en Vénétie, et de son sein sortirent les religieux les plus remarquables de l'ordre aux XV<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> siècles. Lorsque, en 1572, saint Pie V la réunit à l'ordre, elle comptait environ soixante-dix couvents.

3<sup>e</sup> *Congrégation des ermites du Mont-Senario.* — Le Mont-Senario fut toujours pour l'ordre la personification de l'esprit primitif des sept saints fondateurs. A la fin du XVI<sup>e</sup> siècle, après la suppression de la congrégation de l'Observance, s'était fait sentir le désir plus vif de la vie érémitique. Aussi le P. général, Lélus Baglioni, après avoir fait agrandir et reconstruire le couvent, y rétablit en 1593 ce genre de vie avec constitutions et observance appropriées. Il forma ainsi une congrégation sous la dépendance immédiate du Père général, laquelle fut, durant près de deux siècles, une pépinière de religieux exemplaires. Jeûne, végétarisme, clôture, longue psalmodie et travail, étaient les règles fondamentales de la vie de ces ermites, dont le nombre allait en augmentant. Ils se répandirent en d'autres ermitages, tels que ceux du Lazio et de Luni. Ils subsistèrent jusqu'en 1778, quand un ordre du grand-duc de Toscane, Pierre Léopold, frère de Joseph II d'Autriche, peu favorable à leur institution, les obligea à mener la vie conventuelle.

4<sup>e</sup> *Diffusion de l'ordre.* — A la fin du XV<sup>e</sup> siècle, l'ordre des servites de Marie, outre son expansion dans toute l'Italie, spécialement au Centre et au Nord, possédait dans le sud et l'ouest de l'Allemagne une province de vingt couvents, une autre dans le midi de la France, et une autre en Espagne méditerranéenne. Au commencement du XVI<sup>e</sup> siècle, il se propagea aussi en Autriche où il eut, et a encore à présent, une province florissante ; de là en Bohême et en Hongrie, où il existe toujours. C'est seulement après le milieu du XIX<sup>e</sup> siècle qu'il pénétra en Belgique, en Angleterre et en Amérique du Nord. En 1920, il se rétablit en France. Actuellement il possède une mission en Afrique, une autre à l'intérieur du Brésil, et plusieurs maisons en Argentine et au Chili. Outre les religieux prêtres et les frères laïcs, furent instituées, avec l'aide particulière de sainte Julienne Falconieri, les religieuses, aussi bien cloîtrées du second ordre, que du tiers-ordre. Elles eurent leurs propres constitutions qu'approuva définitivement Martin V. De même fut fondé le tiers-ordre séculier dont les membres vivaient, comme dans les autres ordres, sous la direction des Pères servites.

## II. THÉOLOGES ET ÉTUDES THÉOLOGIQUES.

Pour ce qui regarde les études chez les servites du XIV<sup>e</sup> siècle, on ne constate que peu de chose. Sans doute est-il dit que saint Philippe Benizi était docteur de Padoue, in *medicinalibus doctus* ; toutefois, nous n'avons aucun écrit qui puisse nous faire connaître sa doctrine. D'ailleurs, l'ordre, à ses premiers moments, avait plutôt le caractère érémitique ; de plus, et c'est là peut-être la principale cause, les premiers servites se trouvaient, pour une bonne période, en des conditions si incertaines et si précaires, qu'ils ne purent se donner aux études à loisir. Toutefois, on trouve que



vers la fin du XIII<sup>e</sup> siècle on enseignait la métaphysique d'Avicenne dans le cours du couvent de Bologne, chose qui ne doit pas surprendre si l'on considère que c'est sur cette métaphysique que s'appuient l'augustinisme et le scotisme.

Mais en 1304, à peine les servites furent-ils certains de leur existence, que leur première pensée fut d'envoyer des étudiants à Paris, dans le dessein de prendre leurs grades. L'ordre conserve, en effet, le souvenir du fait que, dès 1304, saint Alexis, le dernier des sept saints fondateurs, ramassait des aumônes pour l'entretien de ces jeunes gens au chapitre général de 1318, on fit pour eux un règlement intérieur, après leur avoir acquis une maison où ils demeurèrent pendant presque tout le XIV<sup>e</sup> siècle. Plus tard, lorsque la faculté de théologie fut instituée à Bologne, puis aux autres universités d'Italie, bon nombre des étudiants de l'ordre s'y inscrivirent, et par le fait même laissèrent presque complètement Paris.

Le meilleur représentant des études théologiques de ce temps-là, dans l'ordre des servites, c'est frère Laurent de Bologne, dit depuis le XV<sup>e</sup> siècle *Laurentius Optimus*. En 1374, il prit la licence à Paris, devint lecteur de son couvent de Bologne et finalement, en 1387, évêque de Traù, en Dalmatie. Il a laissé un *Commentarius in quatuor libros sententiarum* imprimé à Venise en 1532. Sa doctrine est conforme aux bonnes traditions de l'École et laisse voir une connaissance approfondie tant des sciences naturelles que des auteurs de son temps, qu'il critique et corrige dans leurs fausses conclusions.

Le système des études théologiques et la méthode ordinaire que les servites suivaient dans leurs couvents au cours du XV<sup>e</sup> siècle nous sont connus par les décrets du chapitre général de l'an 1494 : *In quolibet conventu habeatur unus qui juvenes nostros doceat grammatice et ubi propter paupertatem conventus non potest in conventu retineri, detur licentia idoneis ad grammatice, ut possint extra conventum illam addiscere. Item quod nullus permittatur ad grammatice nisi prius sciat divinum officium et cantum firmum. Item quod quilibet magister ordinis teneatur educare aliquem juvenem studentem incipiendo a grammatice usque ad alias bonas artes. — Item quod in quolibet conventu sit unus qui doceat cantum firmum. — Item quod nullus dans operam logicæ præsumat audire philosophiam nisi per triennium vacaverit logicæ. — Item quod nullus dans operam philosophiæ præsumat audire theologiam, nisi per triennium vacaverit philosophiæ. — Item quod nemo promoveatur ad baccalaureatum in theologia nisi prius audierit quatuor libros sententiarum vel per triennium studierit in theologia. — Item quod studentes in quolibet facultate utantur doctoribus ordinis nostri; similiter regentes eorum doctrinam legant, scilicet, in theologia magistrum Laurentium de Bononia, in philosophia magistrum Urbanum averroïstam; in logica magistrum Philippum de Castellato et logicellatum magistris Stephanum de Flandria... — Item quod regentes careant omni subsidio si quotidie non legerint aut disputaverint.*

Parmi ces auteurs de l'ordre qui furent choisis comme textes scolaires, Urbain de Bologne est digne d'attention. Il écrivit *In Commenta Averrois super librum physicorum Aristotelis interpretatio*, imprimé à Venise, 1492 (cf. Graesse, *Trésor*, t. VI, p. 228); E. Renan s'est mépris sur lui, dans son ouvrage, *Averroës et l'averroïsme*, et avant lui les *Annales* de Giani, t. I, p. 270, en le disant antérieur à Marseille de Padoue. La réalité, Urbain était lecteur à Pérouse en 1396, fut reçu docteur en 1405 à l'université de Bologne, nous le trouvons encore vivant en 1423. Dans son gros volume in-folio, il interprète pas à pas le commentaire d'Averroës sur la physique d'Aristote, avec une argumentation serrée et abondante; mais la on le com-

mentateur » est contraire à l'enseignement de la foi, il s'en éloigne avec pleine liberté. Ainsi, au I. VIII, d'accord avec Averroës pour admettre l'éternité du monde, dans la question *Utrum mundus sit æternus tali modo quod non haberit causam productionis sui esse*, il répond que *sicut patet ex dictis in isto octavo (libro), opinio falsa Commentatoris fuit; sicut patet per rationes suas sophisticas*; et après avoir apporté sept raisons pour en démontrer la fausseté, il en ajoute sept autres déduites des écrits même d'Averroës, de manière que le lecteur puisse les confronter avec les siennes; puis il conclut : *Istæ sunt illæ friolæ responsiones quas Commentator daret ad dictas rationes. Et videte quod quia ego expono Commentatorem, non esset conveniens occultare suam intentionem, quia tunc non esset eum exponere sed occultare*. Fol. 231.

Philippe Moncagatta da Castellazzo (Alexandrie), grand partisan de l'albertisme en Italie, publia les *Commentaria et questiones super prædicamentibus, prædicamentis, etc. et omnia opera excellentissimi philosophi Alberti Magni super tota logica Aristotelis*, Venise, 1494. Il écrivit aussi divers traités sur la pénitence, une *Invectiva in empiricum quendam medicum*, un *Quadragesimalis* qui ne furent pas imprimés.

En 1462, Étienne de Niesse de Flandre avait écrit, dès son jeune âge, quelques *Studia logicella*, ouvrage qui est resté inédit; plus tard, en 1497, il publia une *Questio de subjecto et de propria passione ad mentem Scoti, disputata in almo Bononiensi studio*, où l'on peut voir qu'il a enseigné la métaphysique à l'université de Bologne.

En plus de ces auteurs, plus ou moins suivis dans l'enseignement, notons Ambroise Spiera, de Trévise, religieux remarquable par la sainteté de sa vie et par son apostolat, auteur d'un *Quadragesimalis de floribus sapientie*, imprimé en 1477, et par la suite plusieurs fois réimprimé, et d'un bon *Commentarius in 11<sup>um</sup> librum Sententiarum*, qui ne fut pas édité. Comme presque tous les écrivains de l'ordre aux XV<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> siècles, il incline ordinairement en faveur de la doctrine de Scot. Notons encore Paul Attavanti, florentin († 1499), qui prêcha dans les chaires de Florence, en même temps que frère Jérôme Savonarole, et qui, outre deux volumes de sermons très intéressants et deux volumes de droit canonique, publia aussi un petit livre *Modo utile di confessione a Dio*, et une *Logica* qui ne fut jamais imprimée.

Parmi les nombreux théologiens de l'ordre au XVI<sup>e</sup> siècle, qui par leurs écrits ont exercé une certaine influence sur les études de leurs confrères, il faut noter : Jérôme de Lucques, général de l'ordre, qui publia en 1523 les *Solutiones apparentium rationum Martini Lutheri, et sacra evangelii textu acceptas*; Augustin Bonucci, général († 1556), qui, le 8 avril 1516, tint un discours remarquable au concile de Trente, et Martin et Durand, *Vet. mon. coll.*, t. VIII, col. 1075 sq., et écrivit une *Exquisitio super formalitates Aristotelis super universalis*, et des *Questiones super librum tertium de anima* selon la pensée de Scot. Ajoutons aussi Nicolas de Pérouse qui enseignait la philosophie à la « Sapientia » de Rome et publia à Rome, en 1512, une *Logica* selon Aristote; plus tard, Félicien Aurucci de Capione (Narnie), archevêque d'Avignon en 1566, qui écrivit des *Explicationes catholice locorum fere omnium Veteris et Novi Testamenti quibus ad stabilidius hareses nostra tempestas abutuntur hæretici*, Venise, 1579.

Vers le milieu du même siècle, commença à circuler la légende selon laquelle Henri de Gand aurait été religieux de l'ordre. Cette légende s'explique par une confusion de nom avec un certain frère Henri Allemand, lecteur et prédicateur, qui mourut en 1324, et que l'on appelle aussi Henri de Flandre, qualifié du nom de *magno* dans les registres du temps (probable-

ment mis pour *alemanno*), et par le fait du manuscrit que l'on disait se trouver à Padoue, et qui portait le nom d'Henri de Gand *ordinis servorum*. Pour ces raisons, dit Poccianti, l'idée *quorundam Patrum maiorum* prit corps qu'en fait le *Doctor solemn* avait appartenu en quelque manière à l'ordre des servites. Avec une légèreté peu louable, Poccianti introduisit cette légende, à l'année 1301, dans son *Chronicon*, publié en 1567; à sa suite, le P. Gianti l'accueillit dans les *Annales*, 1618, bien qu'il eût remarqué l'inconsistance de cette légende. La diffusion de celle-ci eut le curieux résultat de dévier les études de l'ordre en les détournant du scotisme prédominant pour les diriger vers la doctrine du Docteur solennel. C'est pourquoi, en 1613, on publia : M. Henrici Goethals a Gandavo ordinis servorum B. M. V. *autographi* libelli, avec les commentaires de Vital Zucconi et la vie écrite par le P. Archange Piccioni. En 1644, le P. Jérôme Scarpari († 1650) réimprima la *Medulla Summae Henrici Gandavensis*, en y ajoutant des notes et appendices. Le P. Henri Antoine Bonghi, professeur à l'université de Pise, publia en 1627 *Henrici Gandavensis, Doctoris solemn* ordinis servorum *paradoxa*, ad excitandos ejusdem instituti *juvenes*, *explicata et defensa*. Il n'y eut pas jusqu'au P. Calliste Lodigieri († 1710) qui ne publiât en 1698 trois gros volumes *Disputationum theologicarum... nuda verum Henrici de Gandavo mentem*. L'enseignement théologique de l'ordre fut généralement pénétré de la doctrine de Henri de Gand, au nom duquel fut institué à Rome, au couvent de Saint-Marcel, un athénée théologique pour les jeunes prêtres de l'ordre, destinés à prendre les grades de docteur en théologie.

Il faut ajouter cependant que, durant la même période, l'ordre eut des écrivains qui suivaient plus librement d'autres écoles : par exemple le P. Gérard Baldi, auteur de plusieurs œuvres, parmi lesquelles la *Catholica monarchia Christi, theologica disquisitio* en 5 vol. in-fol., 1654-1659, où il suit de plus près que les autres la doctrine de saint Thomas; tandis que le P. Marc Struggl, dans sa *Theologia universa*, Vienne, 1745-1758, 4 vol. in-fol., professait le molinisme.

Un des premiers qui entrepfit il, au commencement du XIX<sup>e</sup> siècle, la restauration des études théologiques en Italie fut le P. Constantin Battini, mort en 1830; il publia en cinq volumes, un *Cursus theologiae dogmaticae* qui eut plusieurs éditions.

Il ne faut pas non plus passer sous silence un des bons représentants du pur thomisme de nos jours, le cardinal A. Lépicier, mort en 1936, qui consacra la plus grande partie de sa vie à l'étude de saint Thomas, dont il commenta amplement la *Summa theologiae* dans les vingt-cinq volumes de ses *Institutiones ad textum S. Thomae*.

M. Poccianti, *Chronicon rerum belgii ordinis servorum B. M. V.*, Florence, 1567; V. Gianti, *Annalius S. ordinis servorum B. M. V. Centuriae quatuor*, Florence, 1618; Gianti-Garbi, *Annales ordinis servorum B. M. V.*, Liéges, 1719-1725, 3 vol. in-fol.; *Manuale ordinis servorum S. Mariae*, t. I-XX, Bruxelles-Rome, 1897 sq.; *Acta ordinis servorum B. M. V.*, Rome, 1916 sq.; *Studi storici sul ordinis servorum Mariae*, dans *Rivista trimestriale*, Rome, 1934 sq.; P. Soubrier, *Histoire des sept saints fondateurs de l'Ordre des servites de Marie*, Rome, 1888; A. Morini, *Studi storici sopra i santi fondatori dell'ordine dei serviti di Maria*, Sienne, 1888; B. Spörr, *Lebens-Bilder aus dem Serviten-Orden*, Innsbruck, 1892-1895, 4 vol.

R. TAUCCI.

**SESSA Jean-Antoine**, frère mineur observant *theologiae* (NAT. NAPIES 1810). Né à Palerme, en 1810, il revêtit l'habit franciscain dans la province romaine, où il exerça la charge de lecteur, d'abord de philosophie, puis de théologie pendant quinze ans, à l'Académie Pontificale. Parmi les leçons lectures appelées à Rome par le pape pour enseigner le droit canonique,

le P. Sessa fut choisi pour expliquer les droits pontificaux. Il s'en acquitta pendant sept ans à la satisfaction de tous. Versé dans la théologie et l'histoire ecclésiastique, il fut souvent consulté dans les questions compliquées. Il a exercé les charges les plus honorifiques tant hors que dans l'ordre : commissaire général de la famille cismontaine des observants depuis 1703 jusqu'en 1706, consultant de la Congrégation de l'Index et des Rites et qualificateur de l'Inquisition romaine. En cette dernière qualité, il fut chargé, avec quelques autres savants, de l'examen des ouvrages de P. Quesnel. Il mourut, soit en 1723, d'après A. Gioia, *La minoritica provincia di Val Mazara*, p. 344, soit en 1713, selon A. Chiappini, *La produzione letteraria di S. Giovanni da Capestrano*, dans *Miscellanea francisc.*, t. XXIV, 1924, p. 136. Toutefois, A. Mongitore, dans le t. II de sa *Bibliotheca sicula*, éditée en 1711, le dit encore en vie en cette année.

Il est l'auteur de quelques ouvrages dont le principal est : *Scrutinium doctrinarum quatuordecim assertionibus, thesibus atque libris conducentium, exemplis propositionum a conciliis atheniensibus vel ab apostolica sede reprobatarum dilatum*, ac perisicis miscellaneis resolutionibus dogmatico-moralibus ab uberiori censurarum theologicarum notitiam collatantium refertum, Rome, 1709, in-fol., dans lequel il expose les diverses censures doctrinales dont le Saint-Siège et les conciles ont l'habitude de qualifier les théories et les propositions opposées à la loi. Il aurait composé encore un *Opus de conciliis generalibus et nationalibus, de haeresibus et haereticis*, en 2 vol. in-fol., restés inédits, et, pendant vingt ans, il aurait travaillé à rassembler les écrits de saint Jean de Capistran et à les commenter. Cette collection, qui en 1714 était prête à être imprimée, est conservée dans la bibliothèque du couvent de l'Araceli et comprend 16 volumes, distribués en 5 tomes. Selon A. Chiappini, *art. cit.*, p. 136, il ne faudrait point regretter que cette collection n'ait jamais été éditée, parce qu'elle serait très imparfaite. Il en donne d'ailleurs une longue description dans l'article cité, p. 136-149, et le bollandiste Joseph Van Eecke donne la table des titres des différents traités contenus dans cette collection, dans *Acta sanctorum*, oct. t. X, Paris, 1869, p. 437-439.

A. Mongitore, *Bibliotheca sicula*, t. I, Palerme, 1708, p. 121; t. II, *ibid.*, 1714, *Appendice* au t. I; J. Franchini, *Bibliotheca e memorie letterarie di scrittori francescani conventuali, che hanno scritto dopo l'anno 1585*, Modène, 1693, p. 607; J.-H. Sbaralea et E. Rinaldi, *Scriptores trium ordinum S. Francisci continuati*, dans J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, 2<sup>e</sup> éd., t. III, Rome, 1936, p. 217; H. Hurter, *Nomenclator*, 3<sup>e</sup> éd., t. IV, col. 684; A. Gioia, *La minoritica provincia di Val Mazara*, p. 340-345; H. Holzappel, *Handbuch der Gesch. des Franziskanerordens*, Fribourg-en-B., 1909, p. 698.

A. TEEFERT.

**SÉTHIENS.** — Voir art. OPHITES, t. XI, col. 1063.

**1. SÉVÈRE D'ANTIOCHE.** — Sévère fut patriarche d'Antioche de 512 à 538. En réalité, il fut exilé dès 518 et empêché dès lors de remplir ses fonctions. I. Vie. II. Écrits (col. 1991). III. Doctrine (col. 1995).

I. Vie. — Nous sommes renseignés sur la vie de Sévère d'Antioche par trois anciennes biographies. Un de ses amis de jeunesse, Zacharie le Rhétor, écrivit entre 512 et 518, avec des intentions apologetiques, le récit de la vie de Sévère jusqu'à 512, c'est-à-dire jusqu'à son élévation sur le siège patriarcal d'Antioche. L'original grec de cette biographie est perdu, mais nous en possédons une traduction syriaque, M.-A. Kugener, *Vie de Sévère par Zacharie le Scolastique*; texte syriaque publié, traduit et annoté dans *Patrologia Orientalis* [P. O.], t. II, fasc. 1, Paris, 1903.

Peu de temps après la mort de Sévère, Jean, abbé du monastère de Beith-Aphthonia, sur la rive gauche de l'Euphrate, écrivit à son tour une vie de Sévère, qui comporte le récit de toute son existence agitée. Il est vraisemblable que l'original était rédigé en grec; en tout cas, nous ne possédons qu'un texte syriaque. M.-A. Kugener, *Vie de Sévère par Jean, supérieur du monastère de Beith-Aphthonia*, texte syriaque publié, traduit et annoté, suivi d'un recueil de fragments historiques syriaques, grecs, latins et arabes relatifs à Sévère. *P. O.*, t. II, fasc. 3, Paris, 1905.

Enfin, une biographie éthiopienne, moins importante, a été éditée et traduite en anglais par E.-J. Goodspeed et W.-E. Crum, dans *P. O.*, t. IV, fasc. 6, Paris, 1908.

Sévère était né à Sozopolis en Pésidie. Il passa par les écoles littéraires d'Alexandrie et apprit le droit à Bértye (Beyrouth). Il n'était pas encore baptisé et, s'il faut en croire Zacharie le Rhéteur qui avait été son compagnon d'études, il n'aurait pas manifesté pour le christianisme une sympathie bien ardente pendant les années qu'il passa à Alexandrie. Ce fut à Bértye qu'il se convertit; Zacharie parvint à l'intéresser aux choses religieuses, lui fit lire de bons livres, le mena à l'église; bref, Sévère fut baptisé en 188 à Saint Léonce de Tripoli. Les hommes de sa trempe ne font rien à moitié. Devenu chrétien, Sévère voulut l'être tout entier; il se fit moine et prit l'habit dans un couvent situé près de Maïouma de Gaza. D'ailleurs, il ne resta pas dans son monastère; il commença par vivre dans la solitude et y fit de telles prouesses d'ascétisme que sa santé en fut bientôt compromise. Il dut reprendre la vie commune et fonda près de Maïouma un nouveau couvent qui ne tarda pas à prospérer. Ce fut alors qu'il reçut la prétrise des mains d'Épiphane, évêque de Magdous en Pamphylie, qui venait d'être privé de son siège.

Le couvent où Sévère avait reçu l'habit monastique, conservait précieusement les traditions de Pierre l'Ibérien. Épiphane de Magdous avait été déposé à cause de ses convictions monophysites et de sa résistance à l'Hénétique. C'est dire que, tout de suite, Sévère fut conquis par le monophysisme dont il devait se montrer jusqu'à la fin le champion le plus ardent.

Dès 509, il eut l'occasion de faire la preuve de son zèle. Les moines de Maïouma ayant été molestés par un certain Néphalios, qui était l'agent d'exécution du patriarche Élie de Jérusalem, Sévère et deux de ses disciples entreprirent d'aller jusqu'à Constantinople pour demander justice à l'empereur. Leur affaire fut bientôt réglée; ils trouvèrent à la capitale des amis influents, grâce à qui ils obtinrent gain de cause. Cela ne les empêcha pas de prolonger leur séjour à Constantinople, pour le plus grand profit de la cause monophysite. Ils y restèrent trois ans et se montrèrent des plus entreprenants. Tandis que Sévère multipliait les ouvrages de controverse, écrivait contre les eutychiens et contre les messaliens, revendiquait pour son parti l'autorité de saint Cyrille dans un livre intitulé *Cyrrille ou Le Phylotèle*, ses moines employaient des arguments d'un autre genre et suscitaient des émeutes, à la grande contrariété du patriarche Macédonius.

Ils firent tant et si bien que Macédonius fut en effet déposé (511); les monophysites auraient bien voulu lui donner Sévère pour successeur. Ils n'osèrent pas cependant et leur choix s'arrêta sur un certain Timothée, qui appartenait au clergé de la capitale. À défaut du siège de Constantinople, ils s'arrangèrent d'ailleurs pour faire attribuer à Sévère celui d'Antioche. Le patriarche de cette ville, Flavien, eut à lutter contre toutes sortes d'intrigues nouées habilement contre lui; les concessions qu'il fit aux monophysites ne servaient qu'à montrer sa faiblesse et à accroître les exigences

de ses adversaires: on finit par obtenir de lui qu'il quitterait Antioche pour le bien de la paix; et, lorsqu'il en fut sorti, un concile réuni à Laodicee le déposa et l'exila à Pétra. Sévère fut élu le 6 novembre 512; il fut consacré par les métropolitains de Tarse et de Mabbough, assistés d'une dizaine d'évêques. Il déclara alors accepter l'Hénétique et condamna en même temps le Tome de saint Léon et le concile de Chalcedoine.

Dès le début de son épiscopat, Sévère rencontra d'ailleurs de fortes oppositions. Tandis que les monophysites d'extrême-gauche le trouvaient trop modéré, les chalcédoniens et même les hénétiques modérés, comme Élie de Jérusalem, lui reprochaient son attitude hostile à l'égard du concile et du Tome. Il fallut lutter. Il y eut des émeutes jusqu'aux abords du fameux sanctuaire de saint Siméon le Stylite, où les hommes de Sévère assommèrent trois cent cinquante moines venus de la Syrie seconde pour manifester contre le patriarche: les survivants adressèrent une plainte au pape Hormisdas.

Sur ces entrefaites, le vieil empereur Anastase vint à mourir, 9 juillet 518. Pendant les dernières années de sa vie, il avait à plusieurs reprises amorcé des négociations avec Rome pour le rétablissement de la paix religieuse; preuve manifeste de l'échec de sa politique. Voir l'art. HORMISDAS, t. VII, col. 162 sq. Rien n'avait pu être conclu; mais son successeur, Justin, qui n'avait pas les mêmes raisons que lui de prendre la défense de l'Hénétique, se montra tout de suite partisan du concile de Chalcedoine. Un de ses premiers soins fut de chercher à s'emparer de Sévère d'Antioche, dont les excitations avaient causé tant de troubles à Constantinople et en Syrie. Il ne put d'ailleurs réaliser ce dessein: Sévère s'enfuit d'Antioche et passa en Égypte, où il arriva le 29 septembre 518.

Là, les abris ne lui manquèrent pas. Il s'établit, semble-t-il, au monastère d'Ennaton, et dès lors il dirigea avec une énergie infatigable la résistance au nouveau régime. Sans doute la police le traquait; il était souvent obligé de changer de résidence; mais il se maintenait en communication avec les évêques exilés, avec ses fidèles d'Antioche et ses moines dispersés dans tout l'Orient. Il écrivait sans cesse des écrits de controverse, des lettres; il constituait des dossiers. Il avait à lutter de toutes parts. Il s'opposait en particulier à Julien d'Halicarnasse, dont les doctrines excessives portaient le trouble dans les esprits. Celui-ci répondait d'ailleurs, et les discussions se prolongeaient sans répit entre aphthartodocètes et phthartolâtres. Cf. R. Draguet, *Julien d'Halicarnasse et sa controverse avec Sévère d'Antioche*, Louvain, 1924, et ici l'art. JULIEN, t. VIII, col. 1934.

Une fois de plus, cependant, les événements parurent tourner en faveur de Sévère. Lorsque, après la mort de Justin (527), son neveu Justinien fut monté sur le trône, les monophysites, appuyés en secret par l'impératrice Théodora, purent croire venue l'heure de la revanche. Sous l'influence de la basilissa, l'évêque de Trebizonde, Anthime, fut choisi pour occuper le siège de Constantinople que venait de laisser vacant la mort d'Épiphane (535); officiellement, il faisait profession d'accepter le concile de Chalcedoine, mais on le savait en secret accord avec les monophysites; il paraissait ainsi offrir toutes garanties aux partisans de Sévère.

Depuis quelque temps déjà, celui-ci était l'objet des sollicitations de l'empereur. On ne se contentait pas de le laisser tranquille dans ses repaires égyptiens. On le pressait d'en sortir et de repaître publiquement à Constantinople. Vers le temps de l'intronisation d'Anthime, Sévère se laissa persuader et arriva dans la capitale. Naturellement, on lui donna le gîte au palais impérial, on le choisit pour être l'objet de l'attention



générale. Il entra en rapports avec Anthime, le patriarche, qui ne tenait pas autrement au concile de Chalcédoine, fut facile à circonvenir. Des lettres officielles, mais secrètes, furent échangées entre Sévère et lui; le patriarche d'Alexandrie, Théodore, entra dans la combinaison. Bientôt, ils se trouvèrent tous trois en relations de communion.

Ce fut sur ces entrefaites que le pape Agapit arriva à Constantinople: il y venait officiellement pour s'occuper des affaires d'Italie; mais il était impossible qu'il ne s'intéressât pas aussi aux controverses orientales. Dès son arrivée, le patriarche Anthime se hâta de disparaître et le pape accueillit lui-même des requêtes qui réclamaient la prompte expulsion de Sévère et de ses partisans. Sa mort inopinée (22 avril 536) n'empêcha pas les événements de suivre leur cours: un synode fut convoqué, qui confirma la déposition d'Anthime et renouvela contre Sévère toutes les condamnations portées naguère contre lui.

Ce fut dès lors la fin. L'empereur Justinien approuva dans un édit solennel, daté du 6 août 536, les sentences prononcées par le concile; il interdit rigoureusement à Sévère et à ses partisans le séjour de la capitale, il proscrivit les livres de Sévère comme l'avaient été ceux de Nestorius. Sévère dut obéir à ces ordres: il s'éloigna de Constantinople et regagna ses déserts égyptiens. Il recommença, de là, sa campagne de propagande et communiqua à ses partisans les lettres qu'il avait naguère échangées avec le patriarche Anthime; du moins ces lettres servaient-elles à prouver qu'il n'avait jamais abandonné le bon combat. Sa dernière heure ne tarda pas à sonner: Sévère mourut le 8 février 538 à Noïs, où ses disciples l'avaient transporté pour le soigner. On l'enterra au monastère de l'Ennaton.

Sévère demeura en grand renom, en grande vénération dans son parti. Ascète implacable à son corps, homme de grande culture, profondément versé dans la littérature biblique, dans celle des Pères et dans le droit canonique; écrivain facile; raisonneur subtil et indéconcevable; ambitieux sans doute, mais préoccupé plutôt du succès de ses idées que de sa propre fortune; caractère implacable; il fut de son vivant et demeura par ses livres la maîtresse colonne du parti monophysite. Cf. Duchesne, *L'Eglise au VI<sup>e</sup> siècle*, p. 99.

II. **ŒUVRES.** — Sévère d'Antioche a beaucoup écrit au cours de sa longue carrière; mais la plupart des ouvrages ont disparu dans leur texte original, et il est vraisemblable que la condamnation portée contre eux par Justinien en a hâté la disparition. Nous en avons encore des fragments d'importance variable, dans les chaînes exégétiques ou dans les florilèges dogmatiques. Cf. Karol et Lietzmann, *Calenarium quædam Chalcedonensis*, Getttingue, 1902, p. 174; R. Devreesse, art. *Chaines*, dans *Supplément du Dictionnaire de la Bible*, t. I, col. 1113, 1137, 1144, 1151, 1154, 1156, 1158, 1173, 1181, 1192, 1209, 1223; F. Diekamp, *Doctrina Patrum de incarnatione Verbi*, Munster, 1907, p. 366. Un certain nombre de ces fragments ont été édités par le cardinal Mai, *Scriptorum veterum nova collectio*, t. IX, Rome, 1837, p. 725-741; *Classici auctores*, t. X, Rome, 1838, p. 408-473; *Spicilegium romanum*, t. X, Rome, 1844, p. 292-295. Tout cela demanderait à être recueilli soigneusement et complété. Une homélie, celle qui porte dans le recueil syriaque le n. 77, a été conservée en grec sous le nom de saint Grégoire de Nysse, P. G., t. XLVI, col. 627-652. Le texte grec avec les traductions syriaque et française est publié par M. A. Kugener et E. Trillaux, dans P. O., t. XVI, fasc. 5, Paris, 1922.

À défaut du texte grec des œuvres de Sévère, nous possédons encore, pour la plupart d'entre elles, des

traductions syriaques qui sont très précieuses et dont plusieurs ont été récemment éditées.

1° **Écrits dogmatiques.** — *Contre Julien d'Halicarnasse*, cinq traités ont été écrits par Sévère: *Critique du tome de Julien*, conservée dans une traduction syriaque par le *Vatic. 140* en entier, et presque complètement par le *Vatic. 255*. Cf. R. Draguet, *Julien d'Halicarnasse*, p. 25 sq. — *Réputation des propositions*: en syriaque dans le *Vatic. 140* et dans le *British Museum*, Add. 14 259; partiellement dans le *Vatic. 225*; cf. R. Draguet, *op. cit.*, p. 31 sq. — *Contre les additions au tome*. À la suite d'une seconde édition, revue et augmentée du tome, Sévère répondit par cet ouvrage, qui figure dans le *Vatic. 140* et dans le *British Museum*, Add. 12 158; R. Draguet, *op. cit.*, p. 45. — *Contre l'apologie de Julien*, en 33 chapitres: ouvrage conservé dans Add. 12 175 et partiellement dans *Vatic. 140*; R. Draguet, *op. cit.*, p. 47. — *L'apologie du Philathé*, contenue dans le *Vatic. 140* est le dernier des grands traités antijulianistes. R. Draguet, *op. cit.*, p. 50 sq., a le premier mis en évidence le véritable caractère de cet ouvrage, qui appartient à la série des écrits contre l'aphthartodocétisme. Une première série des écrits antijulianistes de Sévère a paru à Beyrouth, 1931, par les soins de A. Sanda; elle comprend les lettres de Julien et de Sévère, la *Réfutation du tome* et la *Réputation des propositions*.

Le *Philathé* lui-même, qui est transcrit dans le *Vatic. 139*, est tout autre chose: c'est essentiellement un examen détaillé des 244 chapitres de saint Cyrille que l'on opposait à Sévère et à ses partisans. Le recueil, qui renfermait ces citations et que Sévère a pris soin de recopier, avait été composé par un dyophysite anonyme. Cf. R. Draguet, *op. cit.*, p. 56 sq. Le *Philathé* a été édité, avec une traduction latine par A. Sanda, Beyrouth, 1928.

Trois traités *Contre Jean le Grammairien*: celui-ci était un chalcédozien. Sévère lui oppose surtout des témoignages patristiques et répond aux objections que les chalcédoïens tiraient de l'autorité des Pères. Le troisième traité a été publié par J. Lebon, dans le *Corpus scriptorum orientalium christianorum*, Paris, 1929 et 1933; les deux premiers traités, qui ont été récemment découverts dans un état incomplet, ont paru à leur tour en 1938.

*Contre le grammairien Sergius*, quatre lettres, conservées dans le ms. du *British Museum*, Add. 1. 154; cf. J. Lebon, *Le monophysisme sévérien*, p. 163 sq. Sergius était un eutychianiste; Sévère lui fait reconnaître ses erreurs, sans parvenir d'ailleurs à le convaincre entièrement. Il semble que ces lettres sont de peu postérieures à 515.

Deux traités à *Néphalius*, écrits aux environs de 508. Cf. Lebon, *op. cit.*, p. 219 sq. La véritable attitude doctrinale de Néphalius est assez difficile à préciser, car ce personnage semble avoir été assez versatile. Cependant, lorsque Sévère le réfuta, il était chalcédozien, en ce sens du moins qu'il expliquait les formules employées par le concile en remarquant qu'il avait fallu avant tout écarter l'eutychianisme.

Il est à remarquer que tous ces traités doctrinaux de Sévère sont dirigés contre des adversaires et présentent un caractère polémique. Le patriarche d'Antioche n'écrit pas simplement pour exposer une doctrine; il lutte, il combat, il réfute. On dirait qu'il se sent pleinement à l'aise dans la bataille. On peut également souligner que ses adversaires sont de droite autant que de gauche. Sévère lutte de toutes ses forces contre Julien et contre Sergius qui sont des monophysites; il ne s'oppose pas moins à Jean le Grammairien et à Néphalius qui défendent le concile de Chalcédoine. Ne se trompe-t-il jamais dans l'appréciation qu'il fait de ses ennemis? Cela est une autre question: récemment,

M. Druzet s'est efforcé de prouver que l'aphtharto docétisme de Julien d'Halicarnasse était susceptible de recevoir un sens ou l'hodoxe et que, sous des formules équivoques, Julien exprimait en réalité la doctrine même de saint Cyrille. S'il en est ainsi, Sévère a été imprudent de s'arrêter aux mots sans chercher à comprendre leur véritable sens. En toute hypothèse, il est curieux de noter l'ardeur avec laquelle Sévère s'oppose à tout excès : on a rarement vu un homme du contre-lutter avec autant de persévérance et de courage pour défendre les positions moyennes qui sont les siennes.

De très bonne heure, les écrits dogmatiques de Sévère jouirent dans le monde oriental d'une grande popularité. Dès 528, les écrits du patriarche contre Julien et les julianistes furent traduits en syriaque par Paul de Callinique, et nous en possédons des manuscrits qui datent environ du VI<sup>e</sup> siècle : on s'est même demandé si le *Valde 149* ne serait pas le manuscrit autographe de Paul. Avant la fin du VI<sup>e</sup> siècle, un certain Sergius avait également traduit en arménien les écrits de Julien d'Halicarnasse ; mais cette version a complètement disparu.

2. *Homélies*. — Un recueil d'*Homelies cathedrales*, c'est-à-dire de sermons prononcés par Sévère pendant les quelques années où il a réellement occupé le siège d'Antioche (512-518), comprend cent vingt-cinq pièces rangées dans l'ordre chronologique. Ce recueil a été traduit en syriaque aux environs de 530 par Paul de Callinique, et encore une fois aux environs de 700 par l'évêque Jacques d'Édesse. Ces deux traductions sont parvenues jusqu'à nous, au moins en grande partie.

A. Baumstark, *Das Kirchenjahr in Antiochien zwischen 512 und 518*, dans *Kochemsche Quartalschr. für christl. Altertumskunde*, t. XI, 1897, p. 31-66 ; t. XIII, 1899, p. 305-323, a étudié ces homélies : il les répartit d'après leur contenu en quatre groupes : 1. Sermons pour les principales fêtes de l'année liturgique ; 2. Sermons sur les saints ; 3. Homélies exégétiques sur les leçons scripturaires du dimanche ; 4. Discours d'occasion. Un grand nombre de ces homélies ont déjà été publiées avec une traduction française dans la *Patrologia orientalis*, par les soins de MM. Guidi, Brière, B. Duval, Trifunac et Kugener. Ce sont celles qui portent les numéros LII-LVII (t. IV, fasc. 1, 1906) ; LXXXI-LXII (t. VII, fasc. 2, 1912) ; LXXXIII (t. XII, fasc. 1, 1911) ; LXXXIV (t. XVI, fasc. 5) ; LXXXV-LXXXVII (t. XX, fasc. 2) ; LXXXVIII (t. XXII, fasc. 2) ; LXXXIX (t. XXII, fasc. 2, 1929) ; XC-LXCVII (t. XXV, fasc. 1). D'autre part, les homélies cxxix sur les noces de Caïn et cxxviii contre le manichéisme ont été publiées en syriaque et en latin par J.-E. Rahmani, *Studia syriaca*, t. IV, Mont-Liban, 1909 ; cf. Kugener et Camoin, *Extrait de la cxxviii homélie de Sévère d'Antioche (Recherches sur le manichéisme, t. II)*, Bruxelles, 1912. L'homélie LII a été publiée par Bevelley et Barnes, *The fourth book of Maccabees*, Cambridge, 1895 ; l'homélie I par M. A. Kugener, dans *Oriens christianus*, t. II, 1902, p. 265 sq.

3<sup>e</sup> *Lettres*. — La correspondance de Sévère a été extrêmement riche. De très bonne heure, les lettres du patriarche ont été recueillies et groupées dans l'ordre chronologique en 23 livres qui comprenaient environ 4 000 numéros. Naturellement, on a du bien vite donner des extraits de cette vaste correspondance, et mettre à part les lettres écrites par Sévère pendant les années de son patriarcat. On a constitué de la sorte un recueil abrégé qui contenait encore a peu près 700 lettres et qui était aussi divisé en livres. De ce nouveau recueil, le I. VI, comprenant 123 lettres, a été traduit du grec en syriaque aux environs de 669 par le prêtre Athanase de Nisibe. Il a été publié avec une version anglaise par E. W. Brooks, *The sixth book of the selected letters of Severus, patriarch of Antioch, in*

*the syriac version of Athanasius of Nisibis*, Londres, 1902-1904. D'autres lettres qui ont été également traduites en syriaque dans les cercles monophysites ont été encore publiées et traduites par Brooks sous ce titre : *A collection of letters of Severus of Antioch*, dans *P. O.*, t. XII, fasc. 2, 1916 et t. XIV, fasc. 1, 1919. Six lettres de Sévère ont trouvé place dans l'*Histoire ecclésiastique de Zacharie le Rhéteur*, I, IX, c. XI-XIII, XIX, XX, XXII, XXIII ; on les y trouvera dans l'édition de Ahrens et Krueger, Leipzig, 1899.

Les lettres de Sévère présentent un intérêt considérable, tant au point de vue historique qu'au point de vue doctrinal. Sévère a été en relations avec un nombre considérable de personnes, appartenant aux milieux les plus différents ; il a été mêlé, au cours d'une carrière passablement aventureuse, à toutes sortes d'événements. Ses lettres font revivre, avec une étrange précision, une période mouvementée ; elles nous révèlent aussi bien des aspects ignorés des controverses dogmatiques. Il est regrettable que la collection n'en ait pas été conservée au complet.

4<sup>e</sup> *Écrits liturgiques*. — La tradition a gardé le souvenir d'une certaine activité de Sévère dans le domaine liturgique. C'est ainsi qu'un rituel baptismal, traduit en syriaque par Jacques d'Édesse, dans la seconde moitié du VII<sup>e</sup> siècle, porte le nom de Sévère. Il a été publié en syriaque et en latin dès 1572 par G. Fabricius Hederianus à Anvers. Toutefois, son authenticité n'est pas incontestable, car certains manuscrits en présentent Sévère non comme l'auteur au sens propre, mais comme le rédacteur ou le reviseur, le texte primitif remontant à Clement ou aux apôtres. Cf. A. Baumstark, *Gesch. der syrischen Literatur*, Bonn, 1922, p. 253. Il faut mentionner aussi un *Ordo baptismi* et un *Ordo brevis baptismi*, dans E.-S. Assemani, *Codex liturgicus Ecclesiae universae*, Rome, 1749-1750, t. II, p. 261 sq., 300 sq. ; et une *Liturgia eucharistica*, dans E. Renaudot, *Liturgiarum orientalium collectio*, t. II, p. 321 sq.

5<sup>e</sup> *Poésies*. — Des poésies religieuses qui portent également le nom de Sévère ont été rassemblées avec d'autres poèmes du même genre, écrits par divers auteurs dans un livre de chants liturgiques, qui prit plus tard le nom d'*Octoëchos*, à cause des huit tons en usage dans ce chant. Cf. A. Baumstark, *Festbrevier und Kirchenjahr der syrischen Jakobiten*, p. 45-48. Une traduction syriaque du recueil fut faite au commencement du VII<sup>e</sup> siècle par l'évêque Paul d'Édesse ; celui-ci se préoccupa surtout de conserver la mesure des vers originaux. Plus tard, Jacques d'Édesse revisa avec soin le travail de son prédécesseur ; il releva toute les additions qui avaient dû être faites en vue de maintenir la métrique originale ; il nota toutes les libertés qui avaient pu être prises à l'égard du texte authentique ; bref, il fit en sorte de rendre la traduction aussi littérale que possible et de permettre à tout instant la découverte des mots grecs sous leur vêtement syriaque. Cf. A. Baumstark, *Gesch. der syr. Lit.*, p. 190 et 253. Nous possédons de cette révision un ms. date de 675 qui pourrait être l'autographe de Jacques d'Édesse ; c'est d'après lui qu'a été édité le texte : E.-W. Brooks, *James of Edessa. The hymns of Severus of Antioch and others, Syriac and English*, dans *P. O.*, t. XVI, fasc. 1 ; t. VII, fasc. 5 ; 1910 et 1911. Cf. Jeannin et Puyade, *L'Octoëchos syrien*, dans *Oriens christianus*, nouv. série, t. III, 1913, p. 82-104 ; 277-298.

On voit, par les brèves indications qui précèdent, que l'héritage de Sévère d'Antioche est considérable. Si le texte original de la plupart de ses livres a disparu, les traductions syriaques nous ont conservé un très grand nombre de ses écrits ; et il est loin d'être exclu que d'autres encore inconnus puissent être retrouvés un jour ou l'autre.

Il faut ajouter que des fragments des écrits de

Sévère ont été également découverts dans des traductions coptes et éthiopiennes. Cf. E. Porcher, *Sévère d'Antioche dans la littérature copte*, dans *Revue de l'Orient chrétien*, t. XII, 1907, p. 119-124; *La première homélie cathédrale de Sévère d'Antioche, texte copte et traduction*, *ibid.*, t. XIX, 1914, p. 69-78; 135-142.

J. Stiglmayr a émis récemment l'hypothèse que Sévère pourrait être l'auteur des écrits du pseudo-Aréopagite, dont il est en effet le plus ancien témoin connu. J. Stiglmayr, *Der sogenannte Dionysius Areopagita und Severus von Antiochien*, dans *Scholastik*, t. III, 1928, p. 1-27, 161-189; *Um eine Ehrenrettung des Severus von Antiochien*, dans *Scholastik*, t. VII, 1932, p. 52-67. Cette hypothèse n'a pas trouvé grand crédit dans le monde savant; elle semble avoir été reléguée d'une manière définitive par J. Lebon, *Le pseudo-Denis l'Aréopagite et Sévère d'Antioche*, dans *Rev. d'hist. eccl.*, t. XXVI, 1930, p. 880, 915; *Encore le pseudo-Denis l'Aréopagite et Sévère d'Antioche*, *ibid.*, t. XXVIII, 1932, p. 296-313.

III. DOCTRINE. — Il est difficile d'exagérer l'importance du témoignage de Sévère comme représentant de la doctrine monophysite que l'on pourrait qualifier d'officielle, si une telle expression avait un sens précis. Non seulement Sévère est celui des anciens docteurs monophysites qui a été le plus cité; mais, au cours de son existence agitée, il a été regardé comme le porte-drapeau du monophysisme. Avec une égale ardeur, il a lutté contre les partisans du concile de Chalcedoine et contre les eutychiens tels que Sergius aussi bien que contre les apothartodocètes qui suivaient Julien d'Halicarnasse. Il a fait profession de suivre toujours avec une exacte fidélité les enseignements de saint Cyrille d'Alexandrie et on ne saurait lui dénier une connaissance approfondie des œuvres du grand docteur; nous aurons à nous demander si, en effet, il est resté fidèle à son esprit.

Nous devons ajouter que Sévère d'Antioche fait figure d'un homme extrêmement versé dans la connaissance de l'Écriture et dans celle de la tradition patristique. Il ne cesse pas de puiser à cette double source le principe de toutes ses affirmations. Le *Philalèthe* est consacré à l'étude de deux cents passages de saint Cyrille que lui opposaient les chalcédoniens. Le troisième livre *Contre Jean le Grammairien* contient un florilège extrêmement riche, dans lequel figurent bien des textes nouveaux. Une telle érudition, rare en tout temps, est exceptionnelle au début du VI<sup>e</sup> siècle.

Sans doute, on a accusé Sévère d'être un sophiste inconstant, de revêtir mille et mille formes; ces reproches figurent par exemple dans l'*Epistola ad Timotheum scolasticum de duabus naturis adversus Severum*, d'Eustathe le Moine, P. G., t. LXXXVI a, col. 913, 917, 929. Ce reproche n'est pas fondé. Il est vrai que la pensée du patriarche d'Antioche est parfois subtile, parce qu'elle s'exprime dans un vocabulaire qui a besoin d'être bien compris et qui n'est pas exactement celui de ses adversaires; mais elle reste très cohérente et très suivie.

Sévère confond d'abord dans un même sens les mots *φύσις*, *ὕπστασις*, *πρόσωπον*. L'identification des deux premiers termes se rencontre chez lui à chaque instant; mais il leur assimile aussi le troisième :

Quand l'union hypostatique qui est parfaite de deux « natures » est confessée, dit-il, il n'y a qu'un Christ sans mélange, une personne, une hypostase, une nature, celle du Verbe incarné (*Epist. ad Serqum*, Lebon, *op. cit.*, p. 243). « Que si, au contraire, on dit que par l'Esprit l'Église est unie en deux natures, on n'a pas seulement deux natures, mais aussi deux hypostases et deux personnes (Eustathe, *op. cit.*, P. G., t. LXXXVI a, col. 908 A). Le sens qu'il donne à ces

trois mots, même à celui de *φύσις*, est le sens d'individu concret, de sujet, de personne; *φύσις* n'est nullement l'équivalent d'*οὐσία*; il s'oppose à *οὐσία* comme l'individu et le particulier au commun. Jésus-Christ n'a pas une seule nature; il est une seule nature (Eustathe, *op. cit.*, col. 908 D). Dire, comme les chalcédoniens, qu'il y a deux natures en Jésus-Christ, c'est être nestorien, car c'est dire qu'il y a en lui deux personnes; le nombre en effet suppose la séparation et les deux natures sont nécessairement deux personnes. Et quant à l'expression « deux natures unies », c'est un non-sens, car deux natures unies ne sont pas deux, mais une seule nature, une *φύσις* n'étant tell. — qu'à la condition d'être *ἕνα* *ἐνότης*. — J. Tixeront, *Histoire des dogmes*, t. III, p. 119.

Cela étant, dans l'exposé de la doctrine christologique, Sévère prend pour point de départ la *φύσις* du Verbe. C'est elle qui existe de toute éternité et qui, étant *ὑπερθεός*, va devenir *θεοῦ υἱὸς ἐκ γένεως*. Il ne se produit pas, par le fait, de changement dans la nature du Verbe; Jésus reste ce qu'il était auparavant, le même individu, la même personne. Quant à l'humanité assumée par le Verbe, elle est une véritable humanité complète; faite d'un corps, qui est un véritable corps et non pas une apparence, et d'une âme raisonnable; ainsi Sévère s'oppose-t-il à la fois aux phantasiastes et aux apollinaristes. Sa doctrine est très ferme sur ce point: le Christ est consubstantiel à nous par son humanité. « Dieu le Verbe, dit-il, vertu ineffable du Père, comme le montre l'économie des mystères des écrits évangéliques, a converti la Vierge de son ombre et d'elle et par la vertu ineffable du Saint-Esprit, il s'est uni hypostatiquement à une chair animée d'âme raisonnable. » *Synodique à Théodore d'Alexandrie*, dans J.-B. Chabot, *Documenta ad origines monophysitarum illustrandas*, Paris, 1908, p. 18. « Le Fils de Dieu c'est-à-dire son Verbe qui était avant tous les siècles, s'est incarné à la fin des temps, sans changement ni variation; il s'est fait homme (par l'opération) du Saint-Esprit et de la mère de Dieu. Il s'est uni hypostatiquement à une chair douée d'une âme raisonnable. » *Contre Julien d'Halicarnasse*, dans Mai, *Spicilegium romanum*, t. X, p. 172.

L'union du Verbe et de l'humanité est une union physique, une union *κατὰ σάρκα* ou *κατὰ σωματικὴν σύνθεσιν*, dont le terme est une hypostase unique, une nature unique, celle du Verbe incarné. Sévère repousse avec autant de force la formule chalcédonienne des deux natures que l'union simplement morale des nestoriens, qu'on l'appelle adhésion, union d'affinité, participation à la dignité de Fils, etc. Pour l'adhésion d'affinité, en effet, l'enfant existait d'abord par lui-même en sa personne et son hypostase; et de même le Verbe qui a habité en lui apparaît en son hypostase et en sa personne propres. Il se fait une union d'affinité de deux personnes, par le seul lien de l'égalité du nom et de la dignité du Fils. Mais, pour l'union hypostatique et la composition naturelle qui convient à Dieu, parce que c'est dans l'union même que cette chair animée d'âme raisonnable, prise (par l'opération) de l'Esprit-Saint et de Marie, mère de Dieu et toujours vierge, a eu son être, et (parce que) elle n'a pas existé par elle-même avant l'union au Verbe, c'est le Verbe que l'on croit devenir enfant sans changement et sans conversion, tout en restant ce qu'il était. Ce qu'il a pris, il ne l'a ni changé, ni converti. Il s'est prêt à la croissance progressive, à la conception et à la génération par l'Esprit. *Lettre à Sergius*, citée par J. Lebon, *op. cit.*, p. 273.

Tout autant Sévère rejette le mélange et la confusion des eutychianistes. Il y a bien dans le Christ un élément humain et un élément divin, deux choses distinctes qu'il n'est pas possible de confondre. Les substances ne sont pas confondues, elles ne sont pas davan-



tage mélangées : à tout instant Sévère revient là-dessus dans sa correspondance avec Sergius le Grammairien et il se plaît à reprendre la comparaison déjà faite par saint Cyrille de l'union du corps et de l'âme dans l'homme, car cette union a bien pour terme une *φύσις* unique, mais elle exclut aussi tout mélange des éléments qu'elle rapproche : « Est-ce donc que l'âme de l'homme a été convertie pour devenir la chair ou la chair a-t-elle subi une conversion pour devenir l'âme ? Car telle est la propriété du mélange. Ou bien faut-il comprendre, d'après ce qui a lieu pour les corps qui s'agglutinent et se rassemblent, le *confusus* de l'âme raisonnable avec son corps ? Nullement. Mais nous dirons en toute confiance que c'est un concours physique. » *1<sup>re</sup> lettre à Sergius*, citée par J. Lebon, *op. cit.*, p. 230-231.

S'il n'y a pas mélange ou confusion dans le Christ, il y a cependant composition ou synthèse. L'existence est cet état dans lequel les composants restent sans changement, ne sont pas combinés, mais n'ont pourtant pas d'existence à part ; ils n'ont pas *ἰδίως* *παρὰ* *αὐτὰ*. Le Verbe, qui a son être avant tous les siècles et qui est simple par essence, est devenu composé par l'incarnation. » *1<sup>re</sup> lettre à Sergius*, citée par J. Lebon, *op. cit.*, p. 321. Sergius le Grammairien voulait que l'incarnation fût un mélange, pour que la Trinité restât Trinité. Sévère lui répond : La Trinité demeure Trinité, bien que le Verbe se soit fait chair et homme. Il de Verbe est un en hypostase, même lorsqu'il s'est incarné. Celui qui d'abord était simple est maintenant, d'une façon glorieuse et ineffable, composé avec la chair animée et raisonnable ; il n'est pas partagé en deux et il demeure sans confusion. C'est le même qui est consubstantiel à Dieu le Père et à nous. *Ibid.*, p. 321-322. » En s'incarnant, la *φύσις* du Verbe devient *σύνθετος*, puisqu'elle est *συναρχωμένη* ; mais elle ne devient pas *διπλός* ou *διετής*, puisqu'il n'y a qu'un seul Verbe incarné, et Sévère reprend, presque comme un refrain la formule chère à saint Cyrille : *μία φύσις τοῦ Θεοῦ λόγον σαρκαρξαμένην*.

Une difficulté subsiste cependant, celle que Jean le Grammairien oppose à Sévère : s'il y a dans le Christ, dans le Verbe incarné, deux choses, deux réalités sans confusion, l'élément divin et l'élément humain, comment ces deux choses ne sont-elles pas deux natures ? Cette difficulté est réelle : elle semble bien embarrasser Sévère. Le patriarche d'Antioche ne peut pas, cela est évident, renoncer à soutenir l'unité du Christ. Il ne peut même pas parler de deux natures, puisque, nous l'avons vu, pour lui le mot *φύσις* signifie l'individu concret, la personne. S'il accepte momentanément de distinguer deux *φύσεις*, ce ne peut être que par jeu, par imagination : *τῇ θεωρίᾳ τῇ σαρκίᾳ τοῦ νόου μέν, τοῦ σώ, τῇ ἐνώσει*. (Cf. P. G., t. LXXXVI a, col. 908 A, 921 AB, 936 D. Dès que l'on revient à la réalité de l'union, on ne trouve plus qu'une seule personne, une seule hypostase, une seule nature. Le Christ est bien *ἐκ δύο* ; il est même *ἐκ δύο φύσεων ἐκ δύο συναρξασαν* (cf. Lebon, *op. cit.*, p. 376) ; ce qui ne l'empêche pas d'être une seule *φύσις*.

La réponse de Sévère n'est évidemment pas suffisante, car il suffit de lire l'Évangile, de regarder vivre et agir le Christ pour se rendre compte que la distinction des natures ou des propriétés n'est pas simplement un jeu de l'esprit ou une hypothèse. S'il faut admettre que la propriété révèle la nature, il est assuré qu'il y a dans le Christ des propriétés humaines et des propriétés divines. Saint Léon avait naguère affirmé que, dans l'incarnation, la propriété de chaque nature est sauvegardée, que chaque nature conserve sa propriété. Sévère n'accepte pas cette façon de parler.

S'il on entend, dit-il, par propriétés (*ἰδιότης*) les attributs (*ἰδιώματα*) qui conviennent soit à l'humanité,

comme d'être visible, intelligent, palpable, soit à la divinité, comme d'être éternelle, immense, invisible, il est vrai que ces qualités ou attributs continuent d'exister dans l'union ; seulement, on ne doit pas les considérer comme appartenant séparément à deux natures, comme étant tellement propres à l'un des éléments, que l'on ne puisse, en vertu de la communication des idiomes, les rapporter à l'autre et surtout au Verbe, l'unique sujet dernier des divers attributs... Cependant, si l'on ne peut pas diviser entre deux sujets les simples attributs et qualités, il y a une qualité tellement propre à chacun des éléments qu'elle ne se communique pas à l'autre, sous peine d'avoir un mélange des essences : c'est sa *πρῶτη φύσις*, son essence spécifique. Puisqu'on n'admet pas la confusion de l'humanité et de la divinité, il faut bien admettre que chacune d'elles possède en propre et ne partage pas avec l'autre d'être en soi ce qu'elle est : il y a dans le Christ une qualité de propriétés en qualité naturelle, *ἰδιότης ὡς ἐν ποιότητι φύσις*. J. Triseront, *Histoire des dogmes*, t. III, p. 124 ; cf. J. Lebon, *op. cit.*, p. 422 sq.

Nous voici au bout. Il semble que Sévère n'ait pas aperçu tout d'abord ces conséquences de sa doctrine et la nécessité où il se trouvait d'admettre dans le Christ la subsistance de deux aspects, de deux catégories de propriétés, et que ce soient les exigences de sa controverse avec Jean le Grammairien qui l'aient amené à préciser ses idées. Il serait utile, dans un exposé plus développé, de distinguer dans la mesure du possible, les diverses étapes de la pensée du patriarche. En tout cas, la question est posée pour lui de savoir comment se maintiennent, dans l'unité de nature, les propriétés caractéristiques de l'humanité, si l'on veut éviter le mélange et la confusion.

Certes, Sévère n'a pas tort de critiquer certaines formules incorrectes, telles que celle-ci : « Deux natures avant l'union ». « Personne, écrit-il, parmi ceux qui ont une pensée orthodoxe, n'a jamais dit « deux natures avant l'union ». En effet, avant l'union et l'incarnation, le Verbe de Dieu était simple et non incarné, comme invisible par essence, dépourvu de forme et de corps, et coéternel au Père et à l'Esprit. Mais, lorsqu'il voulut se faire homme pour nous sans changement, tout en restant Dieu, et qu'il couvrit de son ombre, d'une manière ineffable, la Vierge mère de Dieu, il s'unit une chair (prise) de la Vierge, par (l'opération de) l'Esprit, consubstantielle à nous, animée et intelligente, par le groupement qui se fit en union physique. Nous appelons aussi l'union « hypostatique », parce que c'est dans l'union au Verbe qui est avant les siècles, que cette chair a été constituée et amenée à l'existence, et parce qu'elle a acquis du même coup l'existence et l'union. De la sorte, on connaît un seul Emmanuel « de deux », d'une manière inséparable (de) la divinité et (de) l'humanité, conçu et né dans la chair. L'âme de tout homme nait aussi avec son corps ; par essence sans doute elle diffère de lui ; mais une (seule) nature et hypostase est formée des deux. De la même façon, le Verbe de Di-u, selon qu'il est écrit, communique avec nous au sang et à la chair, il a pris notre forme en tout hormis le péché. Si donc, avant l'union et l'incarnation, le Verbe était simple et incorporel et si, après l'incarnation, il est un de deux, on sait ceux qui disent cette fable de deux natures avant l'union ? » *Advers. Joann.*, III, 11 ; cité par J. Lebon, *op. cit.*, p. 395-396.

Avant l'incarnation, le Verbe existe seul. Après l'incarnation, il y a un seul être concret, une seule hypostase faite de deux. Il suit de là qu'il n'y a pas aussi l'action, l'ἐνέργεια du Verbe incarné. Sévère n'ignore pas que, parmi les actions accomplies par le Christ, il en est qui conviennent à l'homme, et d'autres qui conviennent à Dieu : c'est l'homme qui a l'un et soit,

qui est fatigué, qui souffre, qui meurt. C'est Dieu qui opère des miracles, qui guérit les malades, qui ressuscite les morts, qui remet les péchés. Cependant unique est l'agisseur et personne, pas même l'insensé, n'osera établir une classification pour répartir entre Dieu et l'homme ce qui provient de chacun d'eux. Ressusciter un mort de quatre jours est assurément une œuvre divine; se transporter au tombeau quand on a le pouvoir d'opérer le miracle à distance est le côté humain de l'acte; ira-t-on s'amuser à distinguer ce qu'a fait Dieu et ce qu'a fait l'homme? Non; mais tout est humano-divin, théandrique, pour employer la formule du pseudo-Aréopagite. Puisqu'il n'y a qu'un agisseur il n'y a qu'une énergie et une opération.

Tout cela est très cohérent. Il est incontestable que le langage de Sévère est tout à fait différent de celui qu'avait employé saint Léon et l'on comprend que le patriarche d'Antioche rejette les formules du Tome qui lui paraissent inspirées par le nestorianisme. Saint Léon avait enseigné : *Apud eum utraque forma cum alterius communione quod proprium est*. Non, répond Sévère; agir suppose que l'on subsiste et attribuer à la nature humaine une action propre, c'est lui attribuer une subsistance propre et indépendante, c'est être nestorien : *ὁ ὁμοῦς θεὸς καὶ ὁμοῦς υἱός, ὁ ὁμοῦς πατριάρχης*. Doct. Patrum, ed. Diekamp, p. 349.

Mais il faut dépasser les formules et se demander si, en définitive, la christologie de Sévère est réellement monophysite au sens péjoratif que l'on attribue d'ordinaire ce mot. A ce problème, on doit répondre d'une manière négative. Sans doute, Sévère est monophysite, puisqu'il ne cesse pas d'enseigner l'existence d'une seule nature dans le Christ, mais le mot nature a pour lui un sens concret, celui de personne ou d'hypostase et non pas un sens abstrait. Il ne faut jamais oublier ce point capital lorsqu'on lit l'un ou l'autre de ses traités. Ce vocabulaire ne lui appartient d'ailleurs pas en propre, car c'est celui de saint Cyrille d'Alexandrie lui-même. Le tort de Sévère, et il faut bien dire que ce fut un tort, a été de rester inlassablement fidèle à saint Cyrille et aux anathématismes. Ce faisant, il a suivi l'exemple de Timothée d'Elure, de l'Inlaxène de Mabboug et de beaucoup d'autres.

S'il a rejeté la terminologie de saint Léon le Grand et de Chalcédoine, c'est qu'à ses yeux cette terminologie conduisait nécessairement au nestorianisme, sous sa forme la plus rigide. Affirmer la permanence de deux natures après l'union, c'était proclamer qu'il y avait dans le Christ deux êtres, deux personnes réellement distinctes, bien qu'unies l'une à l'autre. Certes, il n'en est pas ainsi, et saint Léon a bien soin d'affirmer l'unité de personne dans le Christ. Mais Sévère ne retient pas cet aspect de la doctrine enseignée par le pape; il ne voit que la dualité, la ou saint Léon, d'accord avec l'Écriture et avec la tradition patristique, proclame l'unité.

En combattant à la fois les eutychiens et les chalcedoniens, Sévère s'exposait à n'être compris par personne. De fait, sa doctrine a été maintes fois attaquée, et c'est de nos jours seulement qu'on a reconnu sa parfaite conformité avec celle de saint Cyrille. Seulement, il ne faut pas oublier que Cyrille avait eu peut-être le droit d'employer des formules qui n'étaient plus légitimes chez ses disciples. Le concile de Chalcédoine, en effet, marque une date dans l'histoire des controverses christologiques, il pose des affirmations; il définit des termes. Il n'est pas permis de tenir ses formules pour valables et non avenues. L'erreur de Sévère a été de condamner le pape saint Léon et le concile de Chalcédoine en les englobant dans la réprobation qui atteignait les nestoriens. Cela, il n'avait pas le droit de le faire, et il reste coupable de l'avoir fait.

Nous avons indiqué les principales éditions des œuvres de Sévère. Il faut ajouter que des fragments plus ou moins importants des textes originaux figurent dans les *Quæstiones ad monophysitas*, P. G., t. LXXXVI b, col. 1769-1901; dans Eustathe le Moine, *Epistola ad Timotheum seducitum de duabus naturis*, P. G., t. LXXXVI a, col. 901-932; dans la *Doctrina Patrum de incarnatione Verbi*, edit. Diekamp, Munster, 1907; dans J.-B. Chabot, *Documenta ad origines monophysitarum illustranda*, Paris, 1908.

Parmi les ouvrages récents consacrés à Sévère d'Antioche, le plus important est assurément celui de J. Lebon, *Le monophysisme sévérien, étude historique, littéraire et théologique sur la résistance monophysite au concile de Chalcédoine, jusqu'à la constitution de l'Église jacobite*, Louvain, 1909. Cet ouvrage pourrait être complet en tenant compte des textes récemment découverts ou édités; certaines corrections de détail pourraient même être apportées, en particulier sur le véritable caractère de l'Apologie du Philothè, que B. Draguet semble avoir mis en relief. Mais, dans l'ensemble, la thèse de J. Lebon demeure solide; il serait difficile de la contredire.

On peut encore signaler : J. Eustratiou, *Σύνοψη ὁμοῦς φύσεως καὶ ὁμοῦς πατρὸς*, Ancyra, 1894; G. Krueger, *Monophysische Streitigkeiten im Zusammenhang mit der Nestorik*, Iena, 1884; J. Mahe, *Les anathématismes de saint Cyrille et les évêques orientaux du patriarcat d'Antioche*, dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. VII, 1906; M. Jugie, *Théologie dogmatique christianisme oriental ab Ecclesia catholica dissidentium*, t. V, Paris, 1935, p. 416 sq.; J. Maspero, *Histoire des patriarches d'Alexandrie (518-616)*, Paris, 1923; M. Peisker, *Severus von Antiochien. Ein kritischer Quellenbeitrag zur Geschichte des Monophysitismus*, Halle, 1903; A. Rehmann, *Die Christologie des hl. Cyrillus von Alexandrien systematisch dargestellt*, Hildesheim, 1902.

G. HARDY.

## 2. SÉVÈRE DE MINORQUE (IV<sup>e</sup> siècle).

Le nom de Sévère, évêque, se lit en tête d'une lettre adressée « aux évêques, prêtres, diacres et aux fidèles de toute la terre », qui a été publiée pour la première fois par Baronius, *Annales eccles.*, ad an. 418, n. 44-72. L'auteur de la lettre se donne lui-même comme étant évêque de l'île de Minorque et raconte avec détails la conversion forcée des juifs de cette île, à la suite de l'arrivée des reliques de saint Étienne, premier martyr, apportées par le prêtre Orose. Voir ici, t. XI, col. 1604. Ces reliques avaient été déposées dans un petit sanctuaire, aux portes de Mahon, où les juifs étaient en grand nombre. Le renouveau de ferveur chrétienne qui s'ensuivit amena un réveil du fanatisme antijuif, ce que Sévère regarde comme une bénédiction divine. Se croyant menacés, les juifs font des préparatifs de défense; l'évêque, qui résidait ordinairement à l'autre bout de l'île, arrive alors avec un fort contingent de ses ouailles, qu'il lance à l'assaut de la synagogue de Mahon. Celle-ci est brûlée et détruite; les juifs terrorisés cèdent à la force; le chef de leur communauté, suivi de la plupart de ses coreligionnaires, se convertit. Bien entendu, l'évêque arrive à faire un récit édifiant, où les signes divins abondent, de ce haut fait. La lettre est, à tous égards, d'un très vif intérêt. Les événements sont datés du début de février 417.

Le texte est publié deux fois dans P. L., t. XX, col. 731-746 (reproduit le texte de Baronius) et t. XLI, col. 821-832 (en un appendice au t. VII des *Œuvres* de saint Augustin, qui rassemble diverses pièces relatives à l'invention du corps de saint Étienne). Autre édition mentionnée par P.-B. Gams, *Die Kirchengeschichte von Spanien*, t. II a, p. 407.

E. AMANN.

**SÉVÉRIEN DE GABALA, évêque de cette ville, au début du V<sup>e</sup> siècle.**

I. VIE. — Sévérien était évêque de Gabala, ville de la côte syrienne située à peu près à mi-chemin entre Arados et Laodicée, lorsque la nouvelle des succès obtenus à Constantinople par l'éloquence de son voisin Antiochus de Ptolémaïs excita son envie et son ambition. Socrate, *Hist. eccl.*, t. VI, c. XI. Il avait fait, semble-t-il, de fortes études classiques; il connaissait et

utilisait volontiers les procédés de la rhétorique et son éloquence avait tout ce qu'il fallait pour plaire aux fidèles de ce temps, encore que, selon Socrate, *loc. cit.*, il parlât le grec avec un assez fort accent syriaque. Gennade, *De vir. ill.*, xxi, va jusqu'à écrire qu'il était *in divinis scripturis eruditus et in homiliis declamator admirabilis*. Il vint en tout cas à Constantinople vers 401 et il commença par entretenir avec saint Jean Chrysostome des rapports d'amitié, grâce auxquels il fut souvent appelé à prêcher dans la capitale. Bientôt ses prédications lui valurent assez de célébrité pour qu'il devint un des orateurs préférés de l'empereur Arcadius et de l'impératrice.

Lorsque Jean dut partir pour l'Asie, il confia à Sévérien le soin de son église. Socrate, *H. E.*, l. VI, c. xi; Sozomène, *H. E.*, l. VIII, c. x. Celui-ci profita de l'occasion pour essayer de se faire valoir aux dépens de l'évêque légitime; il n'y réussit sans doute pas, mais il s'attira les reproches de Sérapion, en qui Jean avait toute confiance; de là entre Sérapion et lui une rancune qui ne tarda pas à s'exaspérer. A son retour, Jean trouva la situation fort tendue: il donna raison à Sérapion, à la grande satisfaction des fidèles, qui, dit-on, auraient même provoqué un soulèvement et obligé Sévérien à quitter Constantinople. Socrate, *loc. cit.* L'impératrice Eudoxie crut devoir intervenir pour demander aux deux évêques de se réconcilier publiquement: Jean Chrysostome accéda sans peine à cette demande et s'efforça de calmer le peuple en lui représentant les bienfaits de la paix. Sévérien répondit le lendemain au discours de Jean et parla de la paix; son homélie, fort brève, est assez embarrassée et semble peu sincère.

De fait, les hostilités ne tardèrent pas à reprendre entre Jean et Sévérien qui, au lieu de regagner son diocèse, demeura à Constantinople et ne cessant pas d'y intriguer contre l'évêque. D'accord avec Antiochus et Acace de Bérée, qui étaient aussi venus s'installer dans la capitale, Sévérien n'eut pas de repos ni de trêve avant d'avoir obtenu la mise en accusation de Jean, à quel reproche toutes sortes de méfaits. On sait la suite de cette lamentable histoire et comment, au concile du Chêne, Jean fut déposé de l'épiscopat et envoyé en exil. Bien que son impartialité eût été justement contestée par le saint évêque qui refusait de le voir figurer au nombre de ses juges, Sévérien n'hésita pas à être un des principaux artisans de sa condamnation; et, après le départ de Jean, il eut le triste courage de prêcher contre lui, à Constantinople même, en soutenant que son orgueil avait été la cause principale des mesures prises à son égard. Socrate, *H. E.*, l. VI, c. xvi; Sozomène, *H. E.*, l. VIII, c. xix. Son autorité paraissait d'autant plus grande qu'il avait la confiance de la cour et qu'il avait administré le baptême au petit Théodose. Cf. Chr. Baur, *Johannes Chrysostomus und seine Zeit*, t. II, Munich, 1930, p. 156 sq. Le peuple cependant ne l'aimait pas et quand l'exilé fut remonté sur son siège, Sévérien disparut momentanément de la capitale. Il n'en continua pas moins à lutter de toutes ses forces contre Jean. Il contribua ainsi à son second et définitif exil: pour se justifier, il envoya, de concert avec Acace, Paul d'Héraclée, Antiochus de Ptolémaïs et Cyrinus de Chalcédoine, au pape Innocent I<sup>er</sup>, une lettre où Jean était accusé d'avoir commis toutes sortes de crimes, en particulier d'avoir brûlé son église. Cette lettre demeura sans réponse. Sa haine ne désarma pas devant les infortunes du malheureux évêque: suivant Palladius, *Dial.*, xi, il alla jusqu'à réclamer qu'on l'éloignât de Cucus, qui lui paraissait encore une résidence trop douce et trop rapprochée de Constantinople, et qu'on l'envoyât à Pityonte. Cet acte est, semble-t-il, le dernier que nous connaissons de lui. Selon Gennade, *De vir. ill.*, xxi, il mourut sous le

règne de Théodose II, c'est-à-dire après 408. Sa mort doit être même antérieure à 430.

II. ÉCRITS. L'héritage littéraire de Sévérien est mal connu. Gennade, *ibid.*, mentionne de lui un commentaire sur l'épître aux Galates et des homélies. Les renseignements qu'il fournit sont trop vagues pour être très utiles. Les auteurs anciens ont parfois cité l'un ou l'autre fragment de Sévérien dans les florilèges dogmatiques: ces fragments permettent d'identifier telle ou telle homélie pseudépigraphique. Les chaînes exégétiques, de leur côté, conservent des passages plus ou moins importants de Sévérien. Cependant, la plus grande partie des textes de Sévérien que nous possédons nous est parvenue sous le nom de saint Jean Chrysostome et c'est parmi les apocryphes du grand docteur qu'il faut chercher, par une étrange fortune, les œuvres de son adversaire. Ce travail de recherche et d'identification a été entrepris jadis par E. Du Pin, Tillemont, Montfaucou. Il a été repris et poursuivi de nos jours par de nombreux érudits, comme Zellinger, Martin, Dürks, et il est loin d'être achevé. Tandis que certains, Zellinger et Cavallera par exemple, attribuent à Sévérien la possession incontestable de trente homélies, d'autres avec Altaner n'en reconnaissent pas plus de quatorze et Puech parle seulement d'une dizaine. En plus des homélies conservées en grec, il y aurait à tenir compte d'homélies orientales, en copte, en syriaque et surtout en arménien. Cf. J. Simon, dans *Analecta bollandiana*, t. XLV, 1927, p. 382-384. Plusieurs de ces homélies, signalées dans les catalogues, n'ont pas encore été examinées. Il doit s'y trouver beaucoup d'apocryphes, mais il ne serait pas étonnant qu'on y rencontrât aussi de l'authentique. Les indications qui suivent ne sauraient être définitives; elles s'efforceront surtout de fournir l'état actuel des questions.

1. Gennade, *loc. cit.*, ne parle que d'une *Expositio in epistolam ad Galatas*. Ce commentaire est perdu. Mais on possède de Sévérien, ou tout au moins sous son nom, de nombreux fragments dans les chaînes sur les épîtres de saint Paul. Ces fragments ne se rapportent pas seulement à l'épître aux Galates; ils sont relatifs à toutes les lettres de l'Apôtre. Plusieurs d'entre eux nous sont arrivés dans une double recension, ce qui permettrait de supposer que Sévérien lui-même a donné deux éditions successives de son ouvrage. Cf. K. Staab, *Pauluskommentare aus der griechischen Kirche, aus Katenenhandschriften*, Münster, 1933; R. Devreesse, *Chânes exégétiques grecques*, dans *Supplément du Dictionnaire de la Bible*, t. 1, col. 1218-1222.

Il ne semble pas que Sévérien ait commenté d'autres textes bibliques que saint Paul. Les chaînes sur l'Octateuque lui attribuent une vingtaine de citations. La plupart d'entre elles se laissent facilement identifier avec les passages correspondants des homélies sur la création. Cf. *infra*. Quelques autres fragments au nom de Sévérien se répartissent sur l'Octateuque. Ils ont été réunis par Combefis, *Bibliotheca græcorum Patrum auctuarium novissimum*, Paris, 1672, p. 291-294.

Une chaîne sur les psaumes cite quatre fragments sous le nom de Sévérien. Ces fragments appartiennent en réalité à Théodoret. Une chaîne sur Isaïe donne une citation sur Is., vi, 3. On signale également un fragment sur Job. Quelques citations sur Actes, II, 15 doivent provenir d'une homélie sur la Pentecôte. Cf. R. Devreesse, *op. cit.*, col. 1133, 1145, 1150; Zellinger, *Studien zu Severian von Gabala*, Münster, 1926, p. 123.

2. Les *Parallela Rupescaldina*, P. G., t. xcvi, col. 480 et 563, citent sous le nom de Sévérien un *Λογος περὶ τῆς γενέσεως τοῦ Λόγου κατὰ τὴν ῥησιν* qui n'est autre que l'homélie *In actum illud Matth.*, xxi, 23, sur laquelle nous reviendrons.

3. La *Doctrina Patrum de incarnatione Verbi*, édit. Diekamp, p. 76, cite un fragment ἐξ ὁμιλίας δογματικῆς



ἡ ἐκ τῆς ἁγίας ἑορτῆς ἐκ τῆς ἁγίας ἑορτῆς ἐκ τῆς ἁγίας ἑορτῆς

4. Sévère d'Antioche, *Contra Grammaticum*, III, L, édit. Lebon, t. III, p. 193, donne un fragment de Sévérien où il est question du sommeil de Jésus dans la nature, mais qui n'a pu être rattaché à aucun texte connu.

5. La partie la plus importante, la mieux assurée aussi, de l'héritage de Sévérien est constituée par six homélies sur la création du monde, qui figurent dans *P. G.*, t. LVI, c. 425-500 et qui forment un commentaire sur l'Hexaméron. Leur origine sévérienne est attestée par Cosmas Indicopleustes, *Topogr. christiana*, t. I, p. 10, t. LXXXVIII, col. 119 sq. L'exégèse prend parfois à la nouveauté, quoique Sévérien n'ignore pas qu'il a de nombreux prédécesseurs et qu'il s'excuse de recommencer leur œuvre, puisqu'aussi bien, nous dit-il au début de la première homélie, le Saint-Esprit est impartial et inspire tous les prédicateurs qui l'honorent. Sévérien répugne à l'allégorie, à moins qu'elle ne soit très simple; il reste fidèle au sens littéral, mais l'application qu'il fait de cette méthode sage est loin d'être toujours heureuse, parce qu'il a, en matière de physique, une grande ignorance qui lui permet des lubies singuliers. » A. Puech, *Histoire de la littérature grecque chrétienne*, Paris, 1930, t. III, p. 563, 564.

6. *Homélie In illud Abraham dictum*, Gen. XXIV, 2, conservée en grec parmi les *spuria* de saint Jean Chrysostome, *P. G.*, t. LVI, col. 553; et en arménien, J.-B. Aucher, *Severiani sive Seberiani Gabalorum episcopi Emesensis homilie*, Venise, 1827, p. 250-293. Une autre édition de cette homélie, en grec et en arménien, figure dans *Sammlung aller Uebersetzungen aus dem griechischen Urtexte*, Vienne, 1849, p. 290-341.

7. *Homélie De serpente quem Moyses in cruce suspendit*, *P. G.*, t. LVI, col. 499-516. Elle est attribuée à Sévérien par saint Jean Damascène.

8. *Homélie In dictum illud Matth. xxi, 23*, *P. G.*, t. LVI, col. 411-428. L'homélie n'est pas certainement authentique et Puech a beaucoup de doutes sur son attribution à Sévérien, *op. cit.*, p. 562, n. 4. Cf. E. Haidacher, dans *Zeitschr. für kathol. Theologie*, t. XXXII, 1908, p. 410-413. Cependant, lorsque Cosmas Indicopleustes, *Topogr. christ.*, t. I, p. 10, *P. G.*, t. LXXXVIII, col. 373, cite de Sévérien un *ῥήμα κατὰ Ἰωδάνην*, il a sans doute devant les yeux cette homélie qui ne se contente pas de commenter le passage indiqué, mais polémise également contre les juifs et contre les païens et qui, par suite, a reçu différents titres. Dans les *Parallela Rufeucaldina*, nous l'avons dit, elle est appelée *ῥήμα περὶ τοῦ κατὰ Ἰερουσόλ.*

9. *Homélie De ficu arefacta*, *P. G.*, t. LIX, col. 585-590. Cette homélie est conservée dans la traduction arménienne, cf. Aucher, *op. cit.*, p. 414-427.

10. *Homélie De sigillis librorum*, *P. G.*, t. LXIII, col. 531-544; citée sous le nom de Sévérien par Théodoret, *Dial.*, t. I, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 80, et *Dial.*, III, col. 308.

11. *Homélie De pace*, *P. G.*, t. LII, col. 425-428. Dans Migne, on ne trouve que le texte latin de cette homélie; encore n'est-il pas complet. Un texte grec plus long figure dans A. Papadopoulos-Kérameus : *Ἀνέκδοτα ἱεροσολυμιτικῆς σπαργολογίας*, t. I, Saint-Petersbourg, 1891, p. 15-26. Cette homélie aurait été prononcée à Constantinople, à l'occasion de la réconciliation de Sévérien et de Jean Chrysostome. Son authenticité semble très douteuse à Baur, *Der hl. Johannes Chrysostomus*, t. II, p. 141, n. 25.

12. *Homélie In Dei apparitionem*, *P. G.*, t. LXY, col. 15-26, sur l'Épiphanie. On l'a identifiée parfois à l'ouvrage signalé par Gennade sous le titre de *Libellus gratissimus de baptismo et Epiphanie sollempnitatis*, bien qu'il n'y soit parlé du baptême qu'en passant.

13. *Homélie pour le jour de Pâques*, *P. G.*, t. LXIII,

col. 543-550, prononcée à Constantinople; cf. Zellingner, *Studien*, p. 37-42.

14. *Homélie prononcée après le tremblement de terre*, *P. G.*, t. LXIII, col. 531-544; cf. Zellingner, *Studien*, p. 79-84.

15. *Homélie In illud: Dominus regnavit*, Ps., xcii, 13, publiée par Savile, *Chrysostomi opera*, t. v, p. 680. Ce sermon a été prononcé pendant le carême, lorsque les « compétents » se préparaient au baptême. L'auteur y prouve la consubstantialité des trois personnes divines contre les ariens et les macédoniens.

16. *Homélie De cruce*, édit. Savile, *op. cit.*, t. v, p. 899. Cette homélie est citée par saint Jean Damascène comme étant l'œuvre de Sévérien.

17. *Oratio de dedicatione pretiosæ et vivificæ crucis*, éditée par Zellingner, *Studien zu Severian von Gabala*. Ce discours, qui ne connaît pas encore la légende de l'invention de la croix, n'est pas d'une authenticité indiscutable.

18. Une homélie sur la pénitence, celle qui porte le numéro 7 parmi les discours que saint Jean Chrysostome a consacrés à ce sujet, a été restituée à Sévérien par Ch. Martin, *Une homélie De pénitentie de Sévérien de Gabala*, dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. xxvi, 1930, p. 331-343. Cette homélie peut avoir été prononcée la veille d'une homélie relative à l'enfant prodigue, *P. G.*, t. LIX, col. 629 et peu de temps après une homélie sur l'Épiphanie, qui pourrait être l'homélie *In incarnationem*, *P. G.*, t. LIX, col. 687. Si ces trois homélies forment vraiment un ensemble, elles appartiendraient toutes trois à Sévérien. Cf. F. Cavallera, *Une nouvelle homélie restituée à Sévérien de Gabala*, dans *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 1932, p. 141.

19. Une homélie *De fide et lege naturæ et Sancto Spiritu*, *P. G.*, t. XLVIII, col. 1081-1088, déjà signalée par E. Du Pin comme une œuvre de Sévérien : deux fragments assez longs de cette homélie sont cités dans la chaîne de Cramer sur les Actes des apôtres, le premier, p. 172-173, sous le nom de Sévérien, le second, sous celui de Sévère.

20. La même chaîne de Cramer sur les Actes contient plusieurs fragments de Sévérien sur Act., II, 15, p. 31. Ces fragments appartiennent visiblement à une homélie sur la Pentecôte et forment un développement assez continu. Il faut y joindre un autre fragment, p. 20, donné sous le nom de Sévère, mais que le *Coislin. græc.* attribue expressément à Sévérien. Un de ces fragments fait allusion à une homélie récemment prononcée sur la croix et la passion. Cf. F. Cavallera, *art. cit.*, p. 142.

21. Aux textes grecs que nous venons de mentionner et dont la liste n'a rien de définitif ni même d'exhaustif, il faut ajouter une série de traductions orientales. Les plus importantes sont les traductions arméniennes. Quinze homélies en cette langue ont été publiées en 1827 par Aucher avec une version latine, *op. cit.* Les dix premières de ces homélies constituent dans les manuscrits un ensemble et la deuxième contient même une allusion à la première. Les cinq dernières sont extraites de différents homiliaires. Nous avons déjà relevé que deux des homélies arméniennes, la septième *In illud Abraham dictum*, Gen., xxiv, 2 et la treizième *De ficu arefacta* sont conservées dans le texte original grec. L'homélie *De incarnatione*, édit. Aucher, p. 17-55, est attestée comme sévérienne par le pape Gélase, *De duabus naturis in Christo*, dans Thiel, *Epistolæ roman. pontif.*, t. I, p. 556-557. L'homélie *IX In verbum evangelii Matth.*, xxvi, 39 est plusieurs fois citée, sous le nom de Sévérien, dans les florilèges dogmatiques, en particulier dans la *Doctrina Patrum de incarnatione Verbi*, édit. Diekamp, p. 119, et dans Maxime le Confesseur, *Tom. Spirit.*, t. I, *P. G.*, t. xci, col. 165. La même citation figure également dans le florilège du concile

de Latran de 649, Mansi, *Concil.*, t. x, col. 1092. Le texte grec de cette homélie a été récemment retrouvé et publié par Ch. Martin, *Le Muséon*, 1935, p. 311-321. Cf. Torossian, *Le texte grec de la neuvième homélie de Sévérien et la tradition arménienne*, dans *Parmeneh*, 1937, p. 4 sq. L'homélie x du recueil d'Aucher, p. 370-401. *Ad invitatos in baptismum* est donnée par la tradition grecque comme une œuvre de saint Basile, *P. G.*, t. xxxi, col. 423-444 et cette attribution ne saurait être sérieusement contestée.

22. Une homélie *De pythionibus et maleficiis*, publiée en latin sous le nom de Sévérien, *P. G.*, t. lxxv, col. 27-28, n'est pas une traduction faite sur le grec, mais un texte original. Elle est en réalité l'œuvre de saint Pierre Chrysologue. Cf. F. Liverani, *Spicilegium Librarianum*, t. I, Florence, 1863, p. 192-193.

23. Il existe en syriaque une homélie pour la fête de Noël, dans le *Vitte*, *supr.*, 209, fol. 15 v<sup>o</sup>-17 v<sup>o</sup>, et, dans les manuscrits des chaînes, un *Kephalaion* qui offre tous les caractères d'un sermon sur l'œuvre rédemptrice du Christ. Cf. A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn, 1922, p. 262; Wright, *Catalogue of syriac mss in the British Museum*, t. III, Londres, 1872, p. 1322; Opitz, dans *Zeitschr. für neutestamentl. Wissensch.*, 1934, p. 23; Mass, dans *Journal of theological studies*, 1929, p. 249 sq. L'authenticité des morceaux syriaques n'est pas à l'abri de tout conteste.

24. En copte, on possède également des fragments qui portent le nom de Sévérien. Un de ces fragments, sur la fête de l'archange saint Michel, a été édité par J. Leipoldt, *Aegyptische Urkunden aus dem kgl. Museum zu Berlin*, kopt. und arab. Urkunden, t. I, Berlin, 1904, p. 189-190. En outre, le texte d'une homélie en copte a été publié par Burmester dans *Le Muséon*, 1932, p. 51.

Les indications qui précèdent suffisent à montrer qu'il reste beaucoup à faire pour débrouiller complètement les problèmes relatifs à l'œuvre de Sévérien. Toutefois, ce qui a été déjà accompli nous permet de nous rendre compte de la valeur de l'évêque de Gabala comme orateur et comme théologien.

Orateur, Sévérien s'exprimait avec un fort accent syriaque, Socrate, *Hist. eccl.*, I, VI, c. xi; et ce témoignage est plus sûr que celui de Genade qui le qualifie de *in divinis scripturis eruditus et in hominibus declamator admirabilis*. Sa voix était rauque et se fatiguait rapidement. Son style était sec, peu imagé et il parlait plutôt à la manière d'un théologien qu'à celle d'un prédicateur ou d'un conducteur d'âmes. Même lorsqu'il abordait des sujets de morale et qu'il s'efforçait de corriger les défauts de ses auditeurs, il ne parvenait pas à les émouvoir et, dans une de ces homélies, on l'entend demander cinq ou six fois aux fidèles de faire attention et de tenir compte de la faiblesse de sa voix. *Hom.*, v, 5, *P. G.*, t. lvi, col. 477. On trouve parfois chez lui de belles pensées et de fines remarques qui devaient être le fruit de son érudition, mais on s'aperçoit aussi que Sévérien ne possédait pas un vrai talent oratoire et qu'il ne devait être qu'un prédicateur moyen. Cependant le peuple l'entendait volontiers : lui-même, dans l'homélie sur le serpent d'airain, parle d'applaudissements qui ont empêché d'entendre sa pensée et l'obligeant à reprendre ce qu'il vient de dire. A Constantinople, il parvint même à obtenir la faveur de la cour, et il ne le dut pas seulement à ses intrigues, mais à l'intérêt que les souverains, l'impératrice Eudoxie surtout, prenaient à ses sermons.

Son style est plus simple que celui de beaucoup de ses contemporains et il n'utilise les procédés de la rhétorique qu'avec une grande sobriété. Ses phrases sont courtes, souvent brisées. Sa langue est celle de son temps et n'appelle pas de remarques spéciales.

Il a le tempérament d'un polémiste et c'est seule-

ment lorsqu'il lutte contre les hérétiques ou contre ceux qui se permettent de critiquer ses sermons qu'il se montre vraiment vivant. C'est ainsi que la deuxième homélie sur la création est consacrée presque entièrement à réfuter un sectaire qui n'acceptait pas la formule *Dominus Deus Sabaoth* : Sévérien explique longuement que *Sabaoth* n'est pas le nom d'une divinité, mais que c'est un mot hébreu qui signifie armées et qu'il n'y a pas lieu de s'en émouvoir. Dans l'homélie v, il rabroue quelques auditeurs qui ont l'audace de se plaindre de sa physique. De fait, les explications qu'il fournit sur l'œuvre des six jours sont souvent des plus puériles : ce qu'il dit de la marche du soleil ou de la création de la lune dans l'homélie III est de nature à rendre manifeste son manque d'esprit philosophique et sa parfaite ignorance en matière scientifique.

Comme théologien, Sévérien est peu original. Il déclare que c'est dans l'Écriture même qu'il faut chercher la solution de toutes les difficultés que soulève l'Écriture et il répugne à l'allégorie, à moins qu'elle ne soit très simple : « Autre chose, dit-il, est de faire violence au récit pour le tourner en allégorie; autre chose de conserver le récit et d'y superposer une considération. » *Hom.*, IV, 2, *In creat.* Aussi combat-il assez souvent Origène. Par contre, il s'oppose également aux anthropomorphites. Par rapport au dogme trinitaire, Sévérien, quoiqu'il ne s'exprime pas avec la précision et la sûreté d'un théologien de premier rang, est fermement attaché à la foi de Nicée. Il combat avec vigueur les ariens et les pneumatomaques et on a pu relever chez lui un certain nombre d'expressions parallèles à celles du symbole *Quicumque*. Cf. M. Jugie, *Sévérien de Gabala et le symbole athanasien*, dans *Echos d'Orient*, t. xiv, 1911, p. 193-204. Il donne sans hésiter à la très sainte Vierge le nom de Mère de Dieu : Tillemont, *Mémoires*, t. xi, p. 588, trouve même que, sur ce point, sa manière de parler est un peu surprenante et qu'on pourrait se demander si les homélies sur la création ne sont pas postérieures au concile d'Ephèse : ces soupçons sont d'ailleurs mal fondés.

On a indiqué, au cours de l'article, plusieurs ouvrages ou études sur Sévérien. Ajoutons ici quelques renseignements complémentaires : Tillemont, *Mémoires*, t. xi, p. 587-589 (sur la production littéraire de Sévérien); P. Charles, *Fragmentes exegetiques inédits de Severien de Gabala*, dans *Recherches de science religieuse*, 1914, t. v, p. 252-259; W. Duerks, *De Severiano Gabalitano* (Inaug. Diss.), Kiel, 1918; W. Duerks, *Eine fälschlich dem Irenäus zugeschriebene Predigt des Bischofs Severian von Gabala*, dans *Zeitschr. für neutest. Wissensch.*, t. XXI, 1922, p. 64-69; H. de Vies, *Homélies coptes de la Vaticane* (Coptica..., t. I), Copenhague, 1922, p. 198-204; J. Zellinger, *Die Genesishomilien des Bischofs Severian von Gabala*, Münster, 1916; J. Zellinger, *Studien zu Severian von Gabala*, Münster, 1926; F. Cavallera, *Une nouvelle homélie restituée à Sévérien de Gabala*, dans *Bulletin de littér. eccl.*, 1932, p. 141-142; Chr. Baur, *Der heilige Johannes Chrysostomus und seine Zeit*, t. II, Munich, 1930, p. 134-142.

G. BARDY.

**SÉVERIN**, pape, élu à l'automne de 638, consacré seulement le 28 mai 640, mort le 2 août suivant. — Le pape Honorius I<sup>er</sup> était mort le 12 octobre 638; on élit pour le remplacer un Romain, Séverin, sur le *curriculum vite* auquel nous n'avons pas de renseignements. Sans doute le nouvel élu prit la possession du Latran avec les *servantes locum Sedis apostolicæ*, cf. art. JEAN IV, t. VIII, col. 598. Il devait attendre, pour être consacré, l'autorisation impériale, que ses apocryphes partissent demander à Constantinople. C'est, selon toute vraisemblance, peu après cette élection et cette prise de possession, que Séverin fut en butte, de la part d'un haut fonctionnaire, le cartulaire Maurice, appuyé par l'exarque de Ravenne, Isaacus, à de pénibles avanies. A tort ou à raison, le trésor pontifical passait pour bien garni; Maurice fit croire à l'armée

byzantine, assez irrégulièrement payée, que rien n'était plus simple que de mettre la main sur ces richesses. Après avoir échoué en un coup de force tenté contre le Latran, le cartulaire réussit plus tard à donner à son opération un semblant de légalité. Survenu pour prendre sa part du butin, l'exarque, qui se montra fort dur pour les membres influents du clergé, se couvrit du côté de Constantinople en partageant les profits avec l'administration impériale. Mais il faut penser qu'on avait mis quelque discrétion dans cette entreprise, car Séverin put donner au clergé le traitement habituel et même un peu plus.

Il est difficile de dire, étant donné le silence absolu du *Liber pontificalis*, si ces incidents avaient quelque rapport avec la question de l'*Ethèse*. Cet édit de l'empereur Héraclius avait été lancé à l'automne de 638. On sait que, prenant prétexte des paroles du pape Honorius dans sa réponse à Sergius de Constantinople, il imposait le silence sur le point de la double ou de l'unique « énergie » dans le Christ et rendait obligatoire la doctrine et la formule de « l'unique volonté ». Cf. art. HONORIUS I<sup>er</sup>, t. VII, col. 107; art. MONOTHÉISME, t. X, col. 2308 et 2320. Le document impérial dut être de très bonne heure apporté à Rome, car l'exarque Isacius, déjà nommé, le reçut des mains du *magister militum* Eustathius, envoyé spécialement de Constantinople. Séverin se refusa à le signer et ce furent ses apocryphes qui durent négocier à ce sujet dans la capitale où leur séjour se prolongea. Les envoyés pontificaux, en effet, se retranchèrent tout d'abord derrière leurs instructions; ils n'étaient pas venus dans la

Cité gardée de Dieu » pour signer des professions de foi; tout ce qu'ils pouvaient faire, c'était de porter à Rome le document en question, dont leur maître verrait ce qu'il devait penser. Ils ajoutaient qu'en des problèmes touchant à la foi, il était vain de vouloir faire étalage de force. Leur fermeté eut finalement raison des exigences d'Héraclius et de ses conseillers ecclésiastiques. Ces derniers en vinrent à recommander au prince une solution pacifique et les légats partirent avec l'autorisation nécessaire au sacre épiscopal de Séverin. Sur ces tractations, voir une lettre de Maxime le Confesseur conservée par Anastase le Bibliothécaire dans les *Collectanea*, P. L., t. CXXIX, col. 583-586. La consécration de l'élu eut donc lieu le dimanche 28 mai 640.

Quelle fut, au sujet de l'*Ethèse*, l'attitude ultérieure de Séverin, il est assez difficile de le dire. Il est certain qu'au cours des mois qui suivirent la promulgation de l'édit, les orthodoxes, adversaires du monothéisme, avaient fait le possible pour retirer à la nouvelle hérésie l'appui que semblait lui donner la fameuse lettre du pape Honorius. Le patriarche de Jérusalem, Sophron, avait envoyé à Rome Étienne de Dor. Cf. Mansi, *Concil.*, t. X, col. 891-892. Maxime le Confesseur, de son côté, avait sollicité et obtenu des explications au sujet de cette pièce compromettante. Cf. lettre au prêtre Marin dans les mêmes *Collectanea*, P. L., t. CXXIX, col. 571 BC. Sur la foi d'une formule insérée au *Liber diurnus*, on a soutenu que Séverin avait finalement pris parti, sinon contre l'*Ethèse*, du moins contre le monothéisme. Cf. Jaffé, n. 2309. La chose ne nous paraît pas très assurée. On lit bien en effet, à la formule 73 du livre en question, la profession de foi suivante imposée aux évêques suburbicaires lors de leur sacre : « Nous promettons de garder tous les décrets des pontifes du Siège apostolique de sainte mémoire, SÉVERIN, Jean, Théodore et Martin, relatifs aux nouvelles discussions soulevées dans la capitale, confessant que, de même qu'il y a deux natures, il y a aussi deux volontés naturelles et deux opérations naturelles : *naturaliter naturarum voluntatem naturarum et et duas naturales voluntates atque duas naturales*

*operationes*. » [C'est ainsi qu'il faut lire avec Sickel, p. 73, et Rozière, p. 143, et non comme l'a fait Garnier : *juxta duarum naturarum motum ita et duas naturales operationes*, P. L., t. CX, col. 66.] Dans l'état actuel des recherches sur la formation du *Liber diurnus*, il serait imprudent de tabler sur cette donnée. Il est remarquable, d'autre part, que le *Liber pontificalis* ni aucune autre source contemporaine ne souffle mot d'un anathème porté par Séverin contre le monothéisme (ou le monénergisme). E. Caspar fait très justement remarquer qu'un passage du concile du Latran de 649 exclut une telle condamnation. Mansi, *Concil.*, t. X, col. 1005. Après la lecture à cette assemblée de la lettre de Cyrus d'Alexandrie à Sergius de Constantinople, où il était dit de l'*Ethèse* qu'elle allait être reçue incessamment par le pape Séverin, récemment élu, le pape Martin fit la remarque suivante : « Les monothélites ont été déçus : non seulement l'*Ethèse* n'a pas été admise, mais elle a été condamnée et anathématisée par l'autorité apostolique. » Après l'espoir, exprimé par Cyrus, de voir Séverin reconnaître le document impérial, c'eût été le cas ou jamais de mentionner la condamnation infligée par ce pape s'il en avait prononcé une.

Le pontificat proprement dit de Séverin prit fin au bout de deux mois. Comme actes provenant de lui, il faut signaler la translation de la terre ferme, occupée maintenant par les Lombards, dans les îles des lagunes de deux évêchés de Vénétie. Kehr, *Italia pontificia*, t. VII b, p. 79, n. 1; p. 89, n. 4. Des prélats irlandais, abbés et évêques, adressèrent au pape Séverin une consultation sur le comput pascal. Elle arriva en Curie après la mort du pape. Ce furent les *servantes locum Sedis apostolicæ* qui y répondirent durant l'interregne. Jaffé, n. 2404.

*Liber pontificalis*, édit. Duchesne, t. I, p. 328-329; Jaffé, *Regesta pontificum romanorum*, p. 227; E. Caspar, *Geschichte des Papsttums*, t. II, Fribourg, 1933, p. 727 sq.; p. 737 sq.; du même, *Die Lateranensische von 649*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. LI, 1932, p. 114, note 87; V. Arnold, *Recherches sur l'histoire du monothéisme*, dans *Revue d'Orléans*, t. XXIX, 1939, p. 23-26; L. Bréhier, dans Fliche-Martin, *Histoire de l'Église*, t. V, 1938, p. 133.

E. ANAÏN.

**SEVERT Jacques** naquit d'une famille noble à Beaujeu, dans le Lyonnais; il vint à Paris et fut docteur de Navarre en 1588, docteur en théologie en 1592. Il se livra d'abord à la prédication, tout en étudiant diverses sciences. Puis il vint à Mâcon, où il s'appliqua à combattre les nouveautés hérétiques; et il y exerça les fonctions de théologal; venu à Lyon, comme théologal, il y poursuivit la publication de divers écrits. Il mourut à Lyon, vers 1628.

Jacques Severt a publié, soit en latin, soit en français, de nombreux écrits d'exégèse et d'histoire religieuse. Le premier en date a pour objet la cosmologie : *De orbis calopitrici seu mapparum principii, description ac usu libri tres*, Paris, 1598, in-fol. — Puis ce sont des traités sur les censures de l'Église : *Summa omnis excommunicationis et casuum reservatorum, tam papalis et apostolicæ quam episcopalis absolutiois*, Paris, 1601, in-12, et *De multiplici anathemate juris æquivalente ad nominatim liber, in quo exactissime sacrorum canonum et summulariorum doctorum sententiæ circa tractatus de excommunicatione aperiantur*, Paris, 1602, in-12. — Installé à Lyon, il publia une histoire des archevêques de Lyon et des évêques de Mâcon, à laquelle il ajouta plus tard l'histoire des conciles généraux ou provinciaux qui s'étaient occupés de définir des articles de foi contestés par les calvinistes ou autres hérétiques : *Chronologia historica successiois hierarchicæ Antistitum Lugdunensis archiepiscopatus, Galliarum primatus et suffraganeorum dioceseon, cum brevi expositione articulorum fidei catho-*



*lice, qui in plerisque conciliis, presentibus isdem primatibus, et aliis orbis universi episcopis definiti fuere*, Lyon, 1607, in-4° et 1608. — Un autre écrit étudiait les controverses récentes touchant l'athéisme et les diverses hérésies qui conduisent à l'athéisme : *De atheismo...* in quo præsertim disseritur de intima infidelium natura, Lyon, 1621, in-8°. *L'antimartyrologe ou Vérité manifestée contre les histoires des supposés martyrs de la prétendue religion réformée*, imprimée à Genève onze fois, divisée en douze livres, montrant la différence des vrais martyrs d'avec les faux, Lyon, 1622, in-4°. C'est une critique, parfois assez vive, du *Libre des martyrs* de Jean Crespin ; Severt étudie le *Pseudo-martyrologe* des calvinistes, et il met en relief les articles controversés de notre foi, selon les autorités de l'Écriture sainte et des Pères, et la doctrine impie des hérétiques qu'il réfute pour défendre l'Église catholique. — Enfin, en 1623, Severt publia *L'anacrise des Bibles*, c'est-à-dire la *Confrontation des Bibles pour discerner les Bibles françaises fausses et dépravées par les hérétiques de notre siècle d'entre les autres Bibles orthodoxes et catholiques, desquelles se sert l'Église catholique, apostolique et romaine, en diverses langues, usques à notre Vulgate*, Lyon, 1623, in-fol. Pour faire pendant au faux martyrologe des calvinistes, Severt publia l'*Agologie, fleurs ou recueils de la vie des saints*, divisés en trois tomes par lieux communs, sous des ordres alphabétiques, Lyon, 1628, in-4°. Il s'est inspiré de la *Fleur des Vies des saints*, composée en espagnol par le Père Ribadeneyra, et traduite par Jacques Gauthier, en 1614 et de la *Vie des saints*, de Surius, à laquelle est emprunté, en partie, le troisième tome.

Launoy, *Regii Navaræ Parisiensis collegii historia*, t. IV des *Œuvres*, p. 668-669 de l'édition de 1732; Colonia, *Histoire littéraire de la ville de Lyon*, t. II, 1730, p. 729; Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée*, t. XXIV, p. 30; F. Collombet, *Études sur les historiens du Languais*, t. I, Lyon, 1839, p. 69-77; Du Lail, *Biographie lyonnaise*, Lyon, 1839, in-8°, p. 279; Ferret, *La faculté de théologie de Paris, Époque moderne*, t. V, Paris, 1907, p. 137-141 (Jacques Séverce).

J. CARREYRE.

**SEYSSSEL** ou **SEISSEL** (**Claude de**), 1450-1520. — Claude de Seyssel naquit à Aix-les-Bains en 1450 d'une noble famille savoyarde qui existe encore aujourd'hui. Il fit d'excellentes études à l'université de Pavie où il eut Jean Maino pour professeur et où il se lia d'amitié avec Lascaris. Pourvu d'une chaire d'éloquence à Turin, il se livra d'abord à des travaux d'érudition, notamment à des traductions d'auteurs grecs tels que Justin et Eusèbe. Le cardinal d'Amboise qui avait apprécié les qualités de Seyssel le signala à l'attention du roi de France (1498). Louis XII le nomma alors membre du sénat de Milan, puis, après le traité de Blois qui consacrait l'échec de l'expédition française en Italie, conseiller du roi et maître des requêtes. Dans ses fonctions, Seyssel montra un zèle et un dévouement remarquables, aussi fut-il chargé en 1506 d'une délicate ambassade auprès du roi d'Angleterre Henri VII. L'opinion française se montra peu satisfaite des résultats obtenus et dauba l'ambassadeur : Seyssel se justifia en publiant un panegyrique de Louis XII : *Les louenges du bon roy Louis douziesme de ce nom*, Paris, 1508 (?), in-4°, réédité plus tard sous le titre suivant : *Histoire singulière du roys Louis XII de ce nom, père du peuple, faite au parain qu'il des roynes et des quedes des autres roys de France ses prédécesseurs*, Paris, 1558, in-8°; 1587, in-8°. Seyssel eut plus de succès dans sa mission auprès du pape Léon X ; il réussit à conclure la paix entre la France et le Saint-Siège (1513). Sur cette mission de Seyssel, cf. Pastor, *Geschichte der Päpste*, pontificat de Léon X, t. IV, a, p. 45-49. Seyssel représenta également le roi

de France à la diète de Trèves de 1512 et au concile du Latran de 1514. Divers bénéfices étaient venus récompenser les services de Seyssel : l'administration du diocèse de Lodi (et non de Laon, comme certains ont traduit), l'abbaye de Saint-Pons de Cimiez, en 1507, et, en 1509, l'évêché de Marseille. Entre temps, Seyssel avait embrassé l'état ecclésiastique. À la mort de Louis XII (1515), Seyssel se retira dans son évêché, non sans publier son testament politique, *La Grand' monarchie de France*, Paris, 1516, in-4°, dédié à François I<sup>er</sup>, et dans lequel il trace les grandes lignes d'un programme politique marqué de beaucoup de sagesse. On trouvera une excellente étude sur les idées politiques de Seyssel dans Carlyle, *A history of mediaeval political theory in the West*, t. VI, 3<sup>e</sup> part., Londres, 1936, c. I, p. 219-226. Désormais, Seyssel se consacra au soin des âmes. En 1517, il échangea son évêché contre l'archevêché de Turin. Il s'y montra administrateur prévoyant et pasteur zélé, en particulier dans son apostolat auprès des vaudois. Claude de Seyssel mourut saintement le 30 mai 1520.

ÉCRITS. — Outre les traductions, travaux d'érudition et écrits politiques, Seyssel est l'auteur des ouvrages suivants : *Explanatio in I caput Evangelii divi Lucae*, Paris, 1515, petit in-4°. — *Adversus errores et sectam valdensium disputationes*, Paris, 1520, petit in-4°. — *De triplici statu viatoris*, Turin, 1518. — *De divina providentia tractatus*, Paris, 1518. Seyssel y étudie longuement le problème du salut des infidèles ; sa conclusion est des plus simples : les infidèles sont dans la même condition que les enfants morts sans baptême. Cf. ici, art. INFIDÈLES, t. VII, col. 1894-1896 et L. Capéran, *Le problème du salut des infidèles*, Paris, 1912, p. 220-225.

Alberto Cavigha, *Claudio di Seyssel, La vita nella storia de' suoi tempi*, dans *Miscellanea di storia italiana*, t. XXIII, Turin, 1928, cette étude très complète peut être considérée comme définitive ; Dufayard, *De Claudii Seysselli vita et operibus*, Paris, 1892, in-8° ; Jaquet, *Le sentiment national au XVI<sup>e</sup> siècle, Claude de Seyssel*, dans *Revue des questions historiques*, t. LXXI, 1895, p. 100-140 ; Gallia christiana, t. I, col. 666-667 ; Boskovany, *B. Maria virgo in suo conceptu immaculata...*, t. I, Budapest, 1873, p. 355. Les notices de Michaud, Moreri, Richard et Giraud, etc., sont peu exactes.

J. MURBER.

**SFONDRATI** (Le cardinal **Célestin**), petit-neveu du pape Grégoire XIV et neveu du cardinal Paul-Emile. — Il naquit à Milan le 11 janvier 1644, entra à douze ans à l'école que les moines de Saint-Gall avaient ouverte à Rorschach et prit l'habit religieux à l'abbaye de Saint-Gall ; à l'âge de 22 ans, il commença à enseigner en plusieurs maisons de sa congrégation. En 1679, alors qu'il était maître des novices à Saint-Gall, il fut appelé à occuper pendant trois ans la chaire de droit canonique de l'université de Salzbourg. Nommé par Innocent XI évêque de Novare (1686), il fut élu prince-abbé de Saint-Gall le 16 avril 1687, et se fit remarquer par son observance, sa piété et sa libéralité. Ses vertus et sa naissance le désignaient pour la dignité cardinalice, qu'il reçut des mains d'Innocent XII en 1695. L'année suivante, le 1<sup>er</sup> septembre 1696, il mourut à Rome dans de grands sentiments d'humilité et de confiance en Dieu. Ses funérailles et son modeste tombeau, en sa basilique de Sainte-Cécile, durent être payés par la Chambre apostolique.

Le premier en date de ses ouvrages, le *Cursus philosophicus Sangallensis*, 3 vol. in-4°, dont la composition remontait aux années de sa jeunesse monastique (1670-1675), ne fut publié que vingt ans plus tard, lors de son élévation au cardinalat, 1695-1699 ; il est bien difficile de savoir dans quelle mesure l'œuvre imprimée reflète l'enseignement du professeur de trente ans.

2<sup>o</sup> *Disputatio juridica de lege in præsumptione fundata contra immoderatos opinionum moralium amatores*, Salzbourg, 1681. — Dispute juridique, elle s'étend longuement sur la définition de la présomption, de droit ou de fait, appuyée sur des indices légers, probables ou très forts, c. 1. Je dis que la loi basée sur des présomptions oblige en conscience, tant qu'on n'a pas l'évidence du contraire », c. xiii, et « qu'elle n'oblige pas dans le cas d'une évidence du contraire... ». L'erreur commune engendre le droit », sauf certaines exceptions. C. iv. Le c. v veut montrer que la loi fondée sur la présomption de danger oblige, même si ce danger n'existe plus dans un cas particulier. C'est à ce propos que Sfondrati, devenant moraliste, fait le procès du probabilisme, n. 5 : « Je dis qu'en raison même du danger, en matière de péché, il n'est pas permis de suivre une opinion moins probable, parce que cette doctrine engendre elle-même un grand risque de maux très nombreux, et je le prouve, non pas spéculativement, mais par l'expérience... », p. 62. Il passe en revue les commandements de Dieu... Il cite le décret d'Alexandre VII, en 1665, contre le laxisme, les avertissements des évêques de Belgique et de l'université de Louvain (1653-1657), la condamnation par Alexandre VII (1665) et Innocent XI de « propositions moins probables, qui avaient pourtant pour elles des docteurs notables et des raisons nombreuses! », p. 68. « Il est certain qu'il n'est jamais permis d'agir avec un doute pratique; or, l'opinion moins probable est, de sa nature, douteuse », p. 72. La question était mal posée. Mais l'auteur fait fi de l'accord et du nombre des théologiens et des chrétiens qui défendaient alors le probabilisme, p. 80-82. Son indignation, au reste, n'était que feu de paille à côté de celle des moralistes rigides du milieu du xvi<sup>e</sup> siècle.

3<sup>o</sup> *Tractatus regalæ*, Saint-Gall, 1682 (Rakowsky donne la date de 1680). — C'est un exposé doctrinal d'une question surtout historique, dont Bossuet écrivait : « Tous ces droits ont donc leurs raisons et leurs origines particulières : les uns se sont soutenus, les autres ont été négligés, ... de sorte qu'il n'y a rien de certain que la possession, ni, à vrai dire, d'autres règles pour fonder les jugements. » Lettre xciv du 6 février 1682. Un appendice polémique s'y trouvait inséré, qui fut réédité à part, en 1702, sous le titre : *Animadversiones in tractatum singularem de regalibus gallicæ editum a fr. Pinsonio*. Tout cela était assez théorique; aussi, dans l'ouvrage suivant, sur la même matière, Sfondrati prit-il le parti de distribuer son enquête un peu comme on faisait alors pour les cartulaires : « Témoignages de l'Église divisée en quatre ordres : le clergé et surtout les évêques, les docteurs sacrés, les rois, les historiens. »

4<sup>o</sup> *Regale sacerdotum romano pontifici assertum et quatuor propositionibus Gallicanis cleri explicatum*, 1684, fut publié à Saint-Gall en 1684, sous le pseudonyme d'Eugenius Lombardus, puis à Rome en 1693, enfin prit place dans Rocaberti : *Bibliotheca pontificia maxima*, t. iii.

Sfondrati définit la *regale*, au sens large, « le droit d'élire, de donner l'investiture aux évêques, de conférer les bénéfices vacants, et d'en percevoir les fruits et revenus temporels », *Reg. sacerdot.*, t. i, n. 13; mais il ne s'attache qu'aux deux derniers points, qui constituent le droit de *regale* proprement dit. Les origines de ce droit sont à chercher dans la garde des biens des évêchés confiée par les conciles du vi<sup>e</sup> et du viii<sup>e</sup> siècle aux économes élus par le clergé; la cession de cette garde aux princes « fut consentie pour le bien de la paix par Calixte II — au concile du Latran de 1122, *op. cit.*, p. 70-71, mais l'élargissement de la tolérance est qu'une usurpation des rois.

Contre la déclaration de 1682, dont il examine les

quatre articles. Sfondrati est beaucoup moins précis sur le pouvoir des papes en matière temporelle. Partant d'un texte de saint Paul, I Cor., vi, 2, et du mot de saint Luc sur les deux glaives, xxii, 38, il écrit :

« De ce texte et des explications des Pères qui y sont jointes, résulte que la double juridiction spirituelle et temporelle représentée par les deux glaives a été concédée aux apôtres et à leurs successeurs. » *Op. cit.*, t. 2, n. 8, dans Rocaberti, p. 320. En réalité, pourtant, l'apologiste s'en tient au pouvoir indirect sur les couronnes, avec les arguments de Bellarmin.

5<sup>o</sup> *Gallia vindicata*, 1688, dont une nouvelle édition parut en 1702, augmentée des documents français que l'auteur s'était donné la peine de traduire en latin : est une réfutation des quatre propositions de l'assemblée du clergé de 1682. C'est donc une reprise du livre *Regale sacerdotum* de 1684; mais la *Gallia vindicata* s'attache de préférence aux témoignages de l'Église gallicane. Elle y adjoint une longue réfutation de l'enquête de Noël Alexandre sur les origines du droit de *regale*, à laquelle elle reproche de sortir souvent du sujet. Diss. I, § 7, p. 152-168. Ensuite, cette nouvelle apologie du pouvoir pontifical suit pas à pas le *Traité historique de l'établissement et prérogatives de l'Eglise de Rome*, 1685, du P. Maimbourg. Le I, sur la *regale*, n'offre pas de grandes nouveautés; mais, au début du I, II, refusant la dédicace de Maimbourg au roi Louis XIV, Sfondrati énonce ses principes de gouvernement de l'Église : intransigeance doctrinale et mise en garde contre les concessions : « Dans les choses de la foi, les concessions n'ont jamais servi aux catholiques : elles les troublent et n'arrivent pas à bout des hérétiques », dont les buts véritables sont d'ordinaire très différents des prétextes religieux qu'ils mettent en avant. Les exemples cités à l'appui sont bien choisis : querelles ariennes et monophysites, schismes anglican et nordique; mais la conclusion oppose les évêques gallicans est certainement outrée : « Qui croira, écrit-il, que des archevêques, brûlant de colère et de vengeance contre le pontife romain...? » Diss. II, § 1, fin, édit. 1702, p. 395.

Le pouvoir indirect des papes sur les couronnes est revendiqué, *indirecta potestas, ne proaro casu, standendi videlicet etiam de temporalibus, quando id necessitas conservandæ religionis requirit*, p. 486; c'était franchement, cette fois, l'enseignement de Bellarmin. Sfondrati le justifie dans la finale de sa deuxième dissertation, surtout par les exemples des papes Grégoire II, Zacharie, Adrien (?), Léon III, et Grégoire le Grand, par les décrets des conciles généraux de Constance, sess. xv et xvii, de Bâle (?) et de Trente, et par les enseignements des docteurs, dont Gerson, *Serm. de pace*, consider. 5. Voir *Gallia vindicata*, diss. II, § 2, p. 396-462. Il appuie aussi son sentiment sur l'Écriture, *præsertim juncta Palrum interpretatione*, sur I Cor., vi, 1-4; Matth., xvi, 18; Joa., xxi, 17. Comme Maimbourg notait avec raison que ces textes ne s'entendaient pas de l'autorité de l'Église sur les choses publiques, et que les Pères des cinq premiers siècles n'avaient aucune idée de ce pouvoir indirect, Sfondrati apporte une réponse intéressante : « Il arrive en cette controverse, comme en beaucoup d'autres, que les Pères n'ont commencé à parler clair que lorsque les problèmes ont été agités. Qui ne voit que, sous Néron comme sous Constantin et Théodose, il eût été inopportun, parce que tout à fait inutile, de poser cette question? Mais, quand la religion fut mise en péril par les rois, et que d'autres princes s'offrirent à la servir, à savoir sous Pépin et Charlemagne, alors l'Église ne manqua pas d'user de son pouvoir et de l'appuyer sur l'Écriture. ...Le cas s'est présenté bien souvent pour l'Église d'expliquer des textes scripturaux, jusque-là inobservés. » C'est le progrès du dogme, entrevu par

Tertullien, *De vel. virgin.*, c. 1; S. Augustin, *De civ. Dei*, l. XVI, c. 11; Grégoire de Nazianze, *Serm. theolog.*, IV; Grégoire le Grand, *Hom. in Ezech.*, XVI, enfin par le concile de Florence contre les Grecs, sess. VI, Diss. II, § 3, p. 488.

La réfutation de la 2<sup>e</sup> proposition de 1682, diss. III, amenait Sfondrati à discuter l'autorité des 1<sup>re</sup> et 2<sup>e</sup> sessions du concile de Constance : il fait état des textes découverts par Schelstrate, mais surtout de la confirmation si ambiguë de Martin V : *omnium decretis conciliariter tenere vellet*.

Sur la question de l'infailibilité du pape, il procède progressivement, passant des éloges donnés au Siège de Pierre et des grands procès relatifs à la foi dans la vie de l'Église, aux textes précis des Pères.

Bossuet, dans sa *Défense de la déclaration de l'Assemblée du clergé de France*, n'a donné que peu de place à la réfutation du livre du cardinal Sfondrati, qu'il ne cite que dans la dissertation préliminaire, *Œuvres complètes*, t. XII, Bar-le-Duc, 1870, p. 10, 11, 12, 17, 35. C'est qu'en 1688, lorsque parut la *Gallia vindicata*, Bossuet avait terminé sa *Défensio*; mais « l'auteur l'a revue plusieurs fois, remarque l'abbé Bossuet, éditeur du livre, et encore peu de temps avant sa mort »; il y adjoignit, en 1695, une *Dissertatio prævia*, motivée en partie par le travail de Sfondrati, désormais cardinal. Or, la querelle était alors apaisée entre le clergé de France et la Curie romaine; aussi l'évêque de Meaux décida de faire mention des opinions de Sfondrati, mais sans les combattre à fond, d'autant qu'elles ne faisaient que répéter celles de Bellarmin et de Schelstrate. Il fit mieux : il lui emprunta son titre : *Gallia vindicata*, puisque ce n'est qu'à la dernière révision que Bossuet donna à sa *Défense* le titre : *De Gallia orthodoxa*, qui n'a d'ailleurs pas été retenu par les éditeurs. Cf. *Journal de l'abbé Ledieu*, au 28 septembre 1700. L'évêque de Meaux reproche à Sfondrati d'avoir été trop sévère pour saint Cyprien et sa rancune contre le pape, sans tenir compte de l'opinion plus indulgente de saint Augustin, *Dissert. prævia*, c. 69, *Œuvres complètes*, 1870, t. XII, p. 35. Il trouve aussi qu'il passe bien légèrement sur l'appui qu'Adrien VI aurait donné aux théories conciliaires, *loc. cit.*, c. 32, p. 17. Il lui reproche surtout de ne rien trouver en faveur de ces théories avant le concile de Constance, et de vouloir opposer, sur ce point, à l'ancienne Sorbonne de Gerson et de Pierre d'Ailly, des docteurs de la nouvelle Sorbonne comme P. de Marca et Duval, *loc. cit.*, p. 11.

6<sup>e</sup> *Legatio marchionis Lavardinii Romam*, 1688. C'est l'exposé des demandes de l'ambassadeur français, le marquis de Lavardin, réclamant le droit d'asile pour le quartier des ambassades, l'explication du refus du pape, qui excommunia l'envoyé de Louis XIV : d'où pendant deux ans, une pluie de libelles dans les deux sens. Sfondrati, alors prince-abbé de Saint-Gall, prit énergiquement le parti de Rome et examina en tous sens les prétentions du roi de France. Aussi fut-il réfuté, la même année, par un anonyme : *De jure asyli franchitiorum et de nullitate excommunicationis a Pontifice in M. Lavardinum vibratæ*, Amsterdam, 1688.

7<sup>e</sup> *Nepotismus theologicæ expensus, quando nepotus sub Innocentio XII abolutus fuit*, 1692, in-12 de 215 p., était une publication assez méritoire du futur cardinal, qui était lui-même petit-neveu du pape Grégoire XIV et neveu du cardinal Paul Emile Sfondrati.

8<sup>e</sup> *Innocentia vindicata*, Saint-Gall, 1695, est une défense du privilège de l'immaculée conception de la sainte Vierge et, à cette occasion, un plaidoyer en faveur de saint Thomas d'Aquin : si le Docteur angélique affirme, *Summ. theol.*, III<sup>e</sup> q. XXVIII, a. 2, que Marie a contracté le péché originel... ce qui ne pouvait éviter avec l'ancienne théorie augustinienne qui explique sa transmission par le désordre de l'acte géné-

rateur — il l'aurait entendu du *debitum contrahendi*, non de l'*actualis infectio*. Bossuet trouva cette œuvre « pieuse et curieuse », l'auteur y défendant une doctrine chère à la Sorbonne; mais il fit remarquer que sa documentation est bien mêlée, fondée en partie sur un Flavius Dexter, auteur espagnol que le cardinal d'Aguirre a montré supposé ». *Œuvres de Bossuet*, 1870, lettre LXVI, t. VI, p. 314.

9<sup>e</sup> *Nodus prædestinationis ex sacris litteris, doctrinaque SS. Augustini et Thomæ, quantum homini licet, dissolutus*, Rome, 1697. — C'est l'ouvrage le plus connu de Sfondrati, et le plus controversé. Le cardinal, qui devait mourir le 4 septembre 1696, avait obtenu, le 25 juillet de la même année, la permission du Saint-Office de faire paraître ce livre « qui contient certaines doctrines de *prædestinatione* et de *divinis auxiliis* ». Mais, publié seulement au début de l'année suivante, c'était un ouvrage posthume, non revu, comme il est facile de le constater à certaines redites, par exemple p. 6 et p. 20, et surtout inachevé, comme le reconnaît l'éditeur franciscain : « Quand l'auteur tomba malade, sa recherche historique, qui devait aller jusqu'à nos jours, s'arrêtait à l'année 366 », cf. *Nodus præd.*, I<sup>re</sup> part., § 3, p. 204; grave lacune, puisque son dessein était justement « de mettre un peu de lumière en cette question, obscurcie de discussions scolastiques, par des exemples pris à l'Écriture et aux Pères ». Le but était essentiellement pratique, si l'on en croit l'éditeur bienveillant : le cardinal lui aurait dit en mourant que « son but n'était pas de discuter avec les écoles d'un avis contraire sur le sujet, mais bien de persuader à ses lecteurs de se sentir toujours plus attachés à la divine miséricorde par l'espérance et les bonnes œuvres ». Telles étaient les intentions; la thèse soutenue en ce but d'apaisement était celle de Lessius : la grâce efficace pour le salut dépend de la coopération de l'homme, et la prédestination de Dieu est *post prævisa merita*. L'originalité de Sfondrati tient en ce qu'il insiste, d'une part sur la divine volonté d'amour, volonté antécédente, qu'il appelle « efficace, bien que non toujours effective », et, d'autre part, sur le mystère des jugements et de l'action de Dieu dans tous les domaines, à quoi il consacre toute la II<sup>e</sup> partie, *in qua ostenditur nihil opponi posse divinæ providentiæ ex eo quod in negotio prædestinationis quedam sint inscrutabilia*. Pratiquement, il faut s'attacher aux deux bordures lumineuses du mystère : la bonté de Dieu et la bonne volonté de l'homme.

Voici les principales thèses de la première partie :

1. Il y a en Dieu une volonté *seria, impulsiva et, quantum ex se est, efficacissima*, de sauver tous les hommes. Mais il s'agit de la volonté antécédente, qui est absolue, de pure miséricorde et sans considération de mérites; quant à la volonté de Dieu de priver du ciel ceux qu'il a prévus ne pas vouloir mériter, c'est une volonté conséquente, elle est conditionnée, *quippe ex prævisa voluntate arbitrariae tuæ pendens* : c'est ce que nos théologiens appellent la volonté exécutive. I<sup>re</sup> part., § 1, n. 1.

2. Après la prédestination ainsi dévouée, voici la solution du problème de la grâce, que Sfondrati n'oublie pas, quoi qu'en dise Bossuet : « Dieu donne à tous les hommes, non seulement les grâces indispensables pour se sauver, mais des grâces très-abondantes. Mais, ici de nouveau, il faut se rappeler qu'une cause peut être appelée efficace, bien que non suivie d'effet, si la suspension de l'effet ne provient pas d'un défaut de vigueur dans la cause... *Idem de gratia dicitur : alia [gratia] effectrix, quæ voluntatem expugnat; alia efficax, quæ virtutem expugnandi habet, quæque ipso facto voluntatem omnium expugnat quolibet impedimentum multum possunt...* Il faut savoir en effet, que la bonté créée est de telle nature qu'elle peut eluder toute grâce



quelle qu'elle soit, *etiam efficacissimam*, » 1<sup>re</sup> part., § 2, n. 2, p. 123. Cette définition quelque peu inattendue de la grâce efficace, ne fait qu'embrouiller la question. La grâce sauvegarde notre liberté : *Cujus ratio est, quia Deus aliter cum causis necessariis, aliter cum liberis agit...* Cum liberis vero agit libere, et ideo, licet ex parte sua salutem efficaciter velit, ac media de se potentissima suggerat eam obtinendi, relinquunt tamen, ut ex Augustino vidimus, homini libertatem ea recusandi, si malit. 1<sup>re</sup> part., § 1, n. 18, p. 60. Sfondrati, en somme, n'a rien compris à saint Augustin; il se contente d'accumuler les arguments, parfois les plus inattendus, en faveur de la munificence divine. Cf. p. 22-27, p. 340-344. Qu'entend-il par grâce suffisante? « Nous lui faisons, nous aussi, une place. Mais ce n'est pas la grâce suffisante enseignée par Jansénisme et condamnée par les souverains pontifes, cette grâce qui est de telle nature qu'elle n'obtient jamais son effet achevé. Nous admettons une grâce suffisante qui tantôt obtient, tantôt n'obtient pas son but, par la répugnance du libre arbitre, celle qui fut enseignée par saint Augustin et qui est admise par toute la Compagnie de Jésus et de très graves docteurs », 1<sup>re</sup> part., § 2, n. 2, p. 129. En somme, Sfondrati ne parle jamais d'une différence intrinsèque entre grâce suffisante et grâce efficace, au sens des théologiens thomistes.

Une position si nette devait susciter de toutes parts des contradicteurs. Les plus en vue étaient les évêques de France; cinq d'entre eux : Le Tellier de Reims, Noailles de Paris, Bossuet de Meaux, de Séve d'Arles et de Brou d'Amiens, signèrent une lettre au pape, rédigée en latin par Bossuet, et expédiée à Rome le 23 février 1697. Innocent XII leur répondit le 6 mai, que les discussions autour du *Nodus prædestinationis* allaient leur train, même à Rome, et qu'il renvoyait le livre à l'examen d'une commission; mais la condamnation ne vint pas et Bossuet, tout occupé alors de la question du quétisme, demanda lui-même qu'on laissât à Rome dormir cette affaire. Lettres XCVI, CXIII, CXIV, CLXXXV, CCIX et CCXLII, relatives au quétisme, *Œuvres de Bossuet*, t. vi, 1870, p. 338, 401, 418, 542. Lorsque, l'année suivante, Hennebel publia un opuscule demandant la censure de 40 propositions du livre de Sfondrati, ce fut le cardinal Gabrieli, approuvateur du livre, qui prit, à la demande du pape, dit-on, la défense du cardinal défunt : *Dispositio notarum quadraginta, quas scriptor anonymus... libro : Nodus præd. inussit*, Cologne, 1699: 1705. Sfondrati trouva encore un défenseur dans l'auteur anonyme d'un *Appendix ad nodum Sfondranianum, sive litteræ parvulorum scriptæ e limbis ad suæ quietis perturbatores*, Cologne, 1698. Contre la documentation scripturaire et patristique du livre, l'attaque vint du janséniste Du Vancel, attaque si violente qu'elle fut désapprouvée par l'assemblée du clergé de France. Cf. *Animadversiones in Nodum præd.*, Cologne, 1707, et Fleury, *Histoire ecclésiastique*, continuation, c. ccxii, n. 37. Sur la doctrine de la grâce, contenue dans le livre, Quesnel lança un libelle fort habile : *Augustiniana Ecclesiæ romanæ doctrina, a card. Sfondrati nodo extricata, per varios S. Augustini discipulos*, Cologne, 1700, auquel le bénédictin Benoît Bacchini, dans une dissertation restée inédite, ne put répondre qu'en attribuant le caractère de remarques de détail à certaines assertions risquées par l'auteur ou « peut-être par son éditeur ». Cf. M. Ziegelbauer, *Historia rei literariæ* (t. 8, 1754, t. IV, c. 1, s. 3, p. 116, et t. II, c. 1, II, p. 103 sq.).

De toutes ces attaques, la plus équitable — et la plus habile, parce qu'elle ne s'en prend que de biais au mécanisme foncier de l'auteur — c'est celle de Bossuet dans la lettre des cinq évêques au pape. Cf. *Œuvres de Bossuet*, édit. 1870, lettre CCXVI, t. XI,

p. 179-184, ou dans *Correspondance* (éd. des *Grands écrivains*), n. 1464, t. VIII, p. 151. Bossuet ne s'y attache qu'à deux points de détails : la question des enfants morts sans baptême et celle du salut des infidèles.

Pour ce qui est de ces enfants, disait Sfondrati, bien qu'exclus du ciel, ils ne sont pas privés d'une béatitude naturelle : c'était la thèse de Lessius. Le cas de ces enfants avait, en effet, le don de choquer non pas la sensibilité du bon cardinal, comme l'insinue Bossuet, mais son solide optimisme fondé sur la bonté de Dieu. Il y revenait par deux fois, à propos de la prédestination, 1<sup>re</sup> part., § 1, n. 13, p. 48, et n. 23, p. 120, et une autre fois à propos de la grâce suffisante, § 2, n. 16-17, p. 164. Mais cela le conduisait à affirmer que l'immunité de tout péché actuel, non seulement exemptait ces enfants de « toute peine du sens », ce qui était l'avis de saint Thomas, *De malo*, q. v, a. 2, de saint Bonaventure, *Breviloq.*, p. III, c. v, et de presque tous les théologiens modernes, mais aussi les plaçait dans une situation privilégiée, *multo majori beneficio affectis*, l'état « d'innocence personnelle », expression vraiment surprenante, après que le concile de Trente, sess. vi, c. 3, avait enseigné qu'« en raison de la propagation par Adam, les hommes contractent, dès leur conception, leur propre injustice ». Sfondrati ajoutait que cette « innocence personnelle » était préférable à la vie éternelle après un péché commis et pardonné, comparaison pour le moins étrange, et que cet arrachement préventif à tout péché mortel était un *beneficium longe præstantius quam gratia sufficiens*, p. 164. Enfin, pour trancher le cas de la prédestination de ces enfants, l'auteur renouait à les sauver malgré tout, par la solution reprochée jadis à Cajétan, comme par l'hypothèse imaginée plus tard par Klee, d'une illumination de l'âme de l'enfant; mais il en venait à supposer que l'admission de cette âme à la béatitude naturelle appartenait à un ordre de providence spécial : *Fatendum est tamen quia nunquam parvulis ante baptismum sublati Deus vitam æternam voluit, istos ad alium finem classemque providentia pertinere*, 1<sup>re</sup> part., § 1, n. 12, p. 48. Mais, pour ne pas contredire à l'universalité de la rédemption, il maintenait que la providence de Dieu sur ces enfants ad *Christi merita et redemptionem pertinet*, p. 364; ceci scandalisait Bossuet : *Quo quid absurdum, et in Redemptorem ipsum contumeliosius dici possit nos non videmus*. Lettre cit., p. 180 (*Corresp.*, p. 157).

2. Le deuxième cas embarrassant était celui des infidèles, que Sfondrati résolvait en les admettant libéralement à la connaissance de Dieu, ou bien en les excusant par leur ignorance invincible : *Ad temus ita ignorasse [Deum, hoc est inopinabiliter], id quoque magna beneficii et gratiæ pars est. Cum enim peccatum sit essentialiter offensio Dei, sublata Dei cognitio, necessario sequitur nec injuriæ, nec peccatum, nec æternam penam esse. Ergo, cum hac ignorantia impeccabiles redderentur, atque certissimo peccaturi, si agnoscerent Deum sequitur hoc ipsum beneficium esse*, 1<sup>re</sup> part., § 2, n. 11, p. 152. Il y avait, dans une proposition ainsi libellée, de quoi faire sortir de son calme le grave Bossuet, qui y voyait, non sans raison, « le comble de l'erreur ». Il avait même raison d'y voir une reprise pure et simple de la thèse du péché philosophique telle qu'elle avait été condamnée par Alexandre VIII en 1690. Au surplus, Sfondrati ne supposait pas normale et invincible cette ignorance des païens; mais il reconnaissait à la connaissance embryonnaire qu'ils pouvaient avoir de Dieu un caractère surnaturel : *Sed quia hujusmodi notitia, præsertim apud barbaros et rudes, est nimis vaga, propterea a Deo, suppleto defectum naturæ, ea per gratiæ infusionem magis completur ad ipsum Creatorem, velut rerum humanarum principium, et bono-*

rum malorumque remuneratorem cognoscendum, colendum, timendumque. Et haec est illa fides inclinata... quia si bene aliquid utatur, ad completum quoque et christianaum finem peruenitur est. 1<sup>o</sup> part., § 1, n. 12, p. 157.

L'assemblée du clergé de France de 1700, où Bossuet joua le rôle que l'on sait, n'osant pas toucher à Sfondrati, voulait au moins le censurer dans ses défenseurs et condamner diverses propositions, soit de la *Disputatio* de Gabrielli, soit de l'*Appendix ad Nodum*. Mais finalement on y renouça.

10<sup>e</sup> L'éditeur franciscain du *Nodus praedestinationis*, le P. Damascène, avait reçu commission de revoir et d'imprimer d'autres œuvres du cardinal, qui devaient rester manuscrites : un traité *De opinione probabilis*, une dissertation *De baptismo infantium*, contre les protestants; une *Histoire de l'athéisme* en préparation; une réponse au livre d'Heidegger, *Meretrix apocalyptica*; des Commentaires en trois tomes sur le droit canon, que Sfondrati avait professés à Salzbourg. Cf. préface au *Nodus praedestinationis*. Peut-être ne faut-il rien regretter.

Sfondrati reste surtout connu par sa doctrine ultramontaine et par la ténacité qu'il déploya à l'enseigner sous toutes ses formes et à toute occasion. Il la tenait de sa naissance et de son éducation. Il n'en a qu'un clergé gallican, et ne montre pas toujours à son égard l'équité, ou du moins la compréhension, qu'on aurait pu attendre de sa naturelle douceur. De ses autres œuvres, on peut dire ce que Bossuet disait de l'une d'elles : œuvre pieuse et curieuse, pieuses par l'horreur du péché et la confiance en Dieu qu'elles développent sous mille formes diverses et qu'elles prennent pour pivots, non seulement de la conscience chrétienne, mais encore de la doctrine de la grâce; œuvres curieuses par le caractère disparate des arguments et le raccourci sans perspective des enquêtes historiques. Cet auteur bénédictin n'est donc qu'un théologien de seconde zone.

Pour la biographie de Sfondrati, voir les dictionnaires de Hoefler, de Feller, le *Nomenclator litterarius*, 2<sup>e</sup> éd., t. II, p. 378-385, où Hurter donne un résumé assez complet de ses ouvrages qu'il apprécie un peu trop favorablement.

P. SIEGHELE.

**SFORZA Jean-Marie**, frère mineur conventuel italien (xviii<sup>e</sup> s.). — Originaire de Palagiano (prov. de Tarente), dans la Pouille, il appartient à la province monastique de Saint-Nicolas de la Pouille, dans laquelle il fut définitive perpétuel et régent du studium à Foggia. D'après les bibliographes, il aurait composé et édité les ouvrages suivants : *Scotus corrobatus ex contradictoriis scholae adversae, in quo celeberrimos ex quatuor Sententiarum libris controversiae theologiae inter Scotum et D. Thomam ponuntur et explentur*, Lecce, 1661, in-4°, exposé de vingt-neuf controverses, qui divisaient scotistes et thomistes; *Scotus jurista*, comprenant cinq traités : de iudice, de accusatore, de reo, de testibus, de avvocato et de notario, Lecce, 1659, in-4°, précédé d'un *Elogium apologeticum* de Jean Oronzio Reluca, archidiacre de Lecce; *Aphorismi pro confessoriorum aliorumque utilitate, ex quatuor Scoti Sententiarum libris collecti*, Lecce, 1664, in-4°; *Selectiora de transubstantiatione philosophia Aristotelis ad mentem Doctoris subtilis*, Foggia, 1646; *Metheorologicae elucubrations ex Aristotele ad mentem subtilissimi doctoris J. D. Scoti*, Naples, 1655; *La Florida*, Naples, 1658; *Tractatus de caelo et mundo*; *Selectiora de physico auditu*. Dans l'*Epistola ad lectorem* du *Scotus jurista*, il dit avoir déjà publié ces deux derniers ouvrages, donc avant 1659. Le P. Jean Sforza aurait encore publié à Lecce plusieurs poésies : *L'Aldimarte*; *L'Ironia curiosa*; *Il decollato innocente*; *La Dorosolina*; *Il pellegrino amante*; *La Sofronia*. Enfin, il aurait préparé pour l'impression : *Tractatus de arte et*

*inferiti*; *Tractatus de anima*; *L'Adriano*, suite de *L'Aldimarte*; *La chiave di Dorosolina*.

N. Toppi, *Biblioteca neapolitana et apparato agli uomini illustri di Napoli e del regno*, Naples, 1678, p. 148; Minieri-Riccio, *Memorie storiche degli scrittori nati nel regno di Napoli*, Naples, 1884, p. 329; J. Franchini, *Bibliografia e memorie letterarie di scrittori francescani che hanno scritto dopo l'anno 1585*, Modène, 1693, p. 327; L. Wadding, *Scriptores O. M.*, 3<sup>e</sup> éd., Rome, 1906, p. 144; J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, 2<sup>e</sup> éd., t. II, Rome, 1921, p. 101; J.-H. Sbaralea et E. Rinaldi, *Scriptores... continui*, dans J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, 2<sup>e</sup> éd., t. III, Rome, 1936, p. 256; H. Hurter, *Nomenclator*, 3<sup>e</sup> éd., t. III, col. 944; D. Scarabuzza, *Il pensiero di Giordano Bruno. Duns Scotus nel Mezzogiorno d'Italia*, Rome, 1927, p. 214-215.

A. TELLIERE.

**SGAMBATI André**, frère mineur conventuel italien (xviii<sup>e</sup> s.). — Originaire de Naples, et entre chez les conventuels, il accomplit le cours de ses études philosophiques et théologiques au couvent de Sainte-Lucie de sa ville natale. Envoyé ensuite au collège de Saint-Bonaventure à Rome, il y fut promu docteur en théologie en 1763. Le 1<sup>er</sup> juin 1766, il fut adjoint au P. Joseph Rugilo pour travailler au *Bullaire franciscain*, mais, deux ans après, il fut remis dans l'enseignement et, au chapitre général du 20 mai 1771, nommé recteur du collège Saint-Laurent des conventuels à Naples. En récompense des services rendus, il fut nommé définitive perpétuel le 17 mai 1771. On lui confia aussi la chaire de théologie à l'université de Naples et il éditait un cours de théologie intitulé : *De theologicis institutis*, Naples, 1775-1782, 14 vol. in-8°, dans lequel il se rattache étroitement aux doctrines de saint Bonaventure. Ce cours fut adopté comme manuel dans les séminaires des réguliers en Espagne et dans ceux des mineurs observants. En 1830 encore, le chapitre général des observants, célèbre à Alcalá en Castille, prescrivait : *in collegiis explanabitur theologia juxta Institutiones* » p. fr. André de Sgambati, *qui omnium diversarum classium lectionis textus erit*. Voir M. Fernandez, *De vita, scriptis et doctrina b. Joannis Duns Scoti*, Quaracchi, 1910, p. 64. Aussi le fr. mineur Cyrille Alameda y Brea en fournit une 2<sup>e</sup> édition : *Opus de theologicis institutis*, Madrid, 1833. Peu après cet ouvrage, A. Sgambati en éditait un autre, aussi apprécié que le précédent : *De praecipuis theologiae locis*, Naples, 1785, 2 vol. in-8°. En récompense, Pie VI le nomma, le 18 mars 1785, consultant de la Congrégation des Rites.

En 1785, André Sgambati ayant été nommé professeur de théologie au Collège romain, quitta Naples pour venir résider au couvent des Douze-Apôtres. Mais Ferdinand IV, roi des Deux-Siciles, défendit en 1788, aux réguliers de son royaume toute relation de dépendance avec des supérieurs étrangers, le P. Sgambati renonça donc à l'affiliation au couvent de Sainte-Lucie à Naples et opta pour le couvent de Macerata. Le 21 août 1804, il fut attaché au couvent de Velletri. Comme à cette époque le jeu de la loterie avait pris une grande expansion et s'était introduit même dans les couvents, André Sgambati le combattit avec énergie. A cette fin, il réédita, pourvue de notes, la réponse faite jadis par son confrère Antoine Lucii, évêque de Bovino, à la question émise par un autre conventuel : *An licitus sit regularibus ludus vulgo del lotto*, 1741, dans laquelle il condamnait la loterie et la défendait à tous les réguliers, surtout aux fr. mineurs. A. Sgambati republia cet ouvrage sous le titre : *Attributiones et responsiones Ven. Servi Dei fr. Antonii Lucii super dubio: An licitus sit regularibus ludus vulgo del lotto*, Rome, 1791. Ce livre fut traduit ensuite en italien, probablement par le conventuel Etienne Rinaldi : *Del ven. servo di Dio fr. Antonio Lucii... risposta al dubbio: Se ai regolari sia lecito il giuoco del lotto, tradotta dal*

latino con note del fu p. Andrea Sgambati, Pesaro, 1836. André Sgambati édita encore S. Bernardi abbas libe De consideratione notis ornatus, Rome, 1793, in-4°, xvi-234 p. et un Commentarius in septem Psalmos penitenciales, Rome, 1794, in-8°, xvi-310 p.

Nommé définitivement général, sur l'ordre du pape, le 12 novembre 1793, A. Sgambati devint, en 1795, après la mort du P. Augustin Arbusti, procureur général pour les missions étrangères en pays païens. Il mourut le 17 juillet 1805, au couvent des Douze-Apôtres, à Rome. Outre les ouvrages déjà mentionnés, il doit en avoir composé encore d'autres restés inédits. Ainsi le ms. C. 90 des archives de la Curie générale des conventuels contient, entre autres, une *Raccolta delle proposizioni del corso teologico del P. Sgambati*, in-4°, 30 p.

D. Sparacio, *Frammenti bio-bibliografici di scrittori ed autori minori conventuali dagli ultimi anni del 600 al 1900*, Assise, 1931, p. 179-181 et dans *Miscellanea francesca*, t. xxx, 1930, p. 90-93; J.-H. Sbaralea-E. Rinaldi, *Scriptores trium ordinum S. Francisci continuati*, dans J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, 2<sup>e</sup> éd., t. i, iii, Rome, 1936, p. 175.

A. TEETAERT.

**SGHEMMA Gaspar**, frère mineur conventuel italien (xvii<sup>e</sup> s.). — Natif de Palerme, il y prit l'habit et, en 1612, fut immatriculé au Collège Saint-Bonaventure de son ordre à Rome, où il fut promu docteur en théologie. Il professa la théologie pendant de nombreuses années et régla les studia de l'ordre à Palerme, à Naples et à Catane. Il s'y révéla un fidèle disciple de Duns Scot. Il fut aussi examinateur synodal et censeur de l'Inquisition pour le royaume de Sicile, visiteur général des provinces monastiques de son ordre de Calabre, Sicile et Naples, commissaire de sa province de Sicile et, enfin, provincial. Mort à Palerme le 24 juillet 1657, il fut enterré dans l'église des conventuels.

Il est l'auteur de nombreux ouvrages, dans lesquels il s'est efforcé de propager les doctrines de Duns Scot : *Scoticae digressiones cum commentario in octo libros Physicorum*, Palerme, 1635, in-4°; *Manuale scoticum in quatuor libros Sententiarum*, ibid., 1638, in-16; *Enchiridion scoticum in Organum Aristotelis*, ibid., 1648, in-16; *Opuscula scotica*, 2 vol. : t. 1 : *De Deo trino et uno, ipsiusque essentialibus et notionalibus ad intra*, ibid., 1645 et 1652; t. 2 : *De Dei visione, lumine glorie, fruitione, beatitudine, præscentia et prædestinatione*, ibid., 1652, il y expose sa doctrine sur le mérite du Christ et sur la conception et la prédestination de la Vierge; *Opusculum scoticum de scientia et voluntate Dei in ordine ad ultimum finem*, ibid., 1651. Outre plusieurs recueils de sermons, il aurait composé, d'après les bibliographes, quelques traités inédits sur la théologie et un *Libre de incarnatione Verbi*.

J. Franchini, *Bibliografia e memorie letterarie di scrittori francescani che hanno scritto dopo l'anno 1585*, Modène, 1933, p. 279-280; V. de Giovanni, *Storia della filosofia in Sicilia dai tempi antichi al secolo XIX*, t. 1, Palerme, 1873, p. 144-145; L. Wadding, *Scriptores O. M.*, 3<sup>e</sup> éd., Rome, 1906, p. 99; J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, 2<sup>e</sup> éd., t. 1, Rome, 1908, p. 318-319; D. Scaramuzzi, *Il pensiero di Giovanni Scot nel Mezzogiorno d'Italia*, Rome, 1927, p. 219-220; H. Hurter, *Nomenclator*, 3<sup>e</sup> éd., t. iii, col. 942-943; F.-A. Benoffi, *Memorie minoritiche dal 1560 al 1766, con note biografiche del P. A. Abate*, dans *Miscellanea francesca*, t. xxxiii, 1933, p. 99; M. Grabmann, *Die Geschichte der latein. Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit*, Freiburg-im-Breisgau, 1936, p. 166, qui l'appelle Sghemma, tandis que L. Wadding, loc. cit., le denomme Sgemma.

A. TEETAERT.

**SHERLOCK (SHIRLEY) Paul**, jésuite irlandais (xvii<sup>e</sup> siècle). — Né en 1595 à Waterford, il entra dans la Compagnie de Jésus à Salamanque en 1612, gouverna pendant vingt ans le Collège des Irlandais à Compostelle et à Salamanque, enseigna la contro-

verse, la théologie, l'Écriture sainte et mourut à Salamanque en 1646. Il publia : *Antiloquia in Salomonis canticum canticum*, Lyon, 1633, 3 in-folio (réédité en 1640), sous le pseudonyme de Leonardus Hibernicus; *De pontificis romani humano et politico magistratu*, Lyon, 1637, ouvrage dirigé contre Calvin; *Vindiciae scientiae mediae*, Lyon, 1644, in-4°, sous son pseudonyme : *Antiquilorum hebraicarum dioptra*, Lyon, 1651, in-fol., qui traite surtout de la création.

Hurter, *Nomenclator*, 3<sup>e</sup> éd., t. iii, col. 1031-1032; Somervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. vii, col. 1177-1179; Sotwell, *Bibl. scriptorum Soc. Jesu*, p. 654-655; H. Foley, *Records of the English province of the Society of Jesus*, t. xxxv, 1879, p. 475; *The Month*, t. lxxviii, 1893, p. 532-546; O'Haver, *Collections towards illustrating the biography of the Scotch, English and Irish members of the Society of Jesus*, 1845, p. 265.

A. RAYEZ.

**SHINTOISME**. — I. Vues générales et développement historique. II. Le shintoïsme moderne. Ses croyances (col. 2022). III. Le culte (col. 2024).

I. VUES GÉNÉRALES ET DÉVELOPPEMENT HISTORIQUE. — Le *shintô*, le chemin des dieux, a constitué la religion primitive du Japon avant l'introduction du bouddhisme. Il est à l'heure actuelle la religion officielle de l'empire du Levant.

Le shintoïsme se résume en un alliage assez confus du culte des forces de la nature et du culte des ancêtres. Il personnifie toutes les forces et tous les phénomènes de la nature, leur prête une intelligence et une volonté, les anime, les prie et les adore. De là ces dieux (*kami*) du vent, du feu, de la mer, de la montagne, de la plaine ou des épidémies, que le peuple cherche à se rendre favorables par des prières et des offrandes. On ne peut nier que, pour le Japonais des basses classes, le shintoïsme constitue une religion véritable. Pour le Japonais évolué, pour celui surtout qui a fréquenté l'Occident, le shintoïsme ne serait qu'une institution éminemment japonaise et qui unit le respect envers les traditions qui ont fait la force et la gloire de l'empire à la vénération des empereurs, pères de la patrie. Ses cérémonies ne seraient plus cultuelles, mais patriotiques.

Les recherches des ethnologues et des préhistoriens semblent bien avoir établi que le fond de la population dans le Japon primitif était constitué par des Ouralo-Altaïques apparentés aux races qui occupent actuellement le nord de la Sibérie et dont les Aïnos constituent les descendants authentiques. Du Sud sont venus quelques négroïdes qui accusent une parenté négroïde du Sud et de l'Ouest des Indonésiens et des Malais. Au début du premier millénaire avant l'ère chrétienne, des tribus mongoles en nombre assez considérable et des Sino-Malais ont abordé au Japon en partant de la Chine. C'est de toutes ces races qu'est issu le peuple japonais et il est assez facile de retrouver la contribution culturelle et religieuse que chacune d'entre elles a apportée au nouvel empire.

A l'époque où se fait le mélange de ces races, elles sont toutes plus ou moins pénétrées d'anémisme. Elles croient à l'existence d'esprits, maîtres souverains de la nature et qui régissent souverainement tout ce qui se passe dans les limites de leur domaine. On les appelle *kami*. Ce nom correspond assez bien aux *εὐεργιστὰς* des Grecs, aux *superi* et aux *caliclos* des Latins. Les kami sont innombrables, ils animent dans le monde physique tout ce qui constitue une entité distincte, président à tous les phénomènes et répandent autour d'eux le malheur ou la prospérité. Parmi eux, les Japonais primitifs ont distingué de bonne heure Amaterasu, la déesse solaire, la protectrice particulière de l'empereur et de sa famille, Isanagi et Isanami qui ont fait surgir le sol de l'Archipel. Suient,



la déesse du Fouji-Yama, qui fait fleurir les arbres, Hachiman, le dieu mongol de la guerre que les bonzes, vers la fin du VI<sup>e</sup> siècle de notre ère, ont identifié avec Ojin Tennô, le conquérant de la Corée.

D'autres kami président aux clans qui comprennent tous les individus de même sang se réclamant d'un ancêtre commun et plus tard, lorsque les grandes familles japonaises se mirent à spéculer sur leurs origines, elles identifièrent leur premier ancêtre connu avec un kami. Ce lien de parenté leur semblait d'autant plus admissible que les kami étaient conçus sous des traits anthropomorphiques. Elles imaginèrent donc un ancêtre par clan et un fondateur par caste ou corporation et qui furent censés descendre d'un kami d'autant plus illustre que le clan était plus puissant et que la caste accomplissait un travail plus noble. Ancêtres de clans, fondateurs et chefs de corporations se virent donc ainsi rattachés immédiatement à une lignée divine, promus eux-mêmes au rang de kami, honorés d'un culte divin et invoqués comme protecteurs par tous ceux qui se réclamaient d'eux.

Les Ouralo-Altaïques ne pratiquaient en aucune façon le culte des morts et les Japonais primitifs ont ignoré la déification des mortels. La divinisation des empereurs et des héros célèbres qui, à l'heure actuelle, constitue l'une des caractéristiques du shintoïsme moderne, est due à une influence du bouddhisme. Le *Mahâyâna* (le Grand véhicule, l'une des voies de salut pour parvenir au nirvâna), admettait que le *Bodhi-sattva*, le futur Bouddha, en échange de son vœu de perfection, revêtait des pouvoirs surhumains et pouvait devenir un être divin. Les ancêtres, empereurs et héros, ne pouvaient faire moins que de parvenir, eux aussi, à « la plaine du haut ciel » et c'est ainsi qu'ils furent eux aussi déifiés.

La pensée chinoise a fait sentir son influence dans l'élaboration de légendes shintoïstes où se retrouve quelque chose des théories philosophiques si compliquées de la Chine, mais c'est surtout par l'invasion du bouddhisme que l'empire du Milieu a modifié l'évolution de la pensée religieuse japonaise. Au VI<sup>e</sup> siècle, le bouddhisme pénétra au Japon et, dès 572, le prince Shotoku Taishi justifiait l'amalgame des trois voies en disant : « Le *Shindô*, ou la voie des kami, est la première voie suivie par les hommes et elle évoque le souvenir du passé; le *Jûdô*, le confucianisme, est la voie du juste milieu et concerne le présent; le *Butsudô* ou la voie de Bouddha se rapporte à la vie future, il est la voie dans laquelle il faut mourir afin de se procurer une éternité bienheureuse... Cette théorie, étrangère à toute préoccupation logique et qui avait été conçue exclusivement au point de vue de l'utilitarisme politique, a obtenu un succès extraordinaire. Les Japonais depuis lors ont toujours honoré les kami selon les rites traditionnels shintoïstes, ils ont demandé au moralisme chinois des leçons de morale individuelle, sociale et politique et ils ont eu recours au bouddhisme pour se procurer une renaissance heureuse. De cette fusion entre les deux religions est né le *Yûkyô-Shintô*, sorte de compromis entre les anciennes et les nouvelles croyances et qui a dominé au Japon du VI<sup>e</sup> siècle jusqu'au début du XVIII<sup>e</sup>.

Les bonzes en profitèrent pour identifier kami et bouddhas, inaugurer un culte où se retrouvaient à la fois des éléments hindous, chinois et japonais et s'essayer à une philosophie.

Toutefois, cette victoire du bouddhisme sur la religion primitive ne fut ni aussi rapide ni aussi complète qu'on pourrait le penser. Le *Shintô* représentait en fait le passé national en face d'une importation étrangère. Qu'un choc réveillât la conscience du Japon et les traditions shintoïstes reprendraient une nouvelle vie. L'occasion en fut fournie par un mouvement à la

fois historique et littéraire, entrepris pour affranchir des interprétations chinoises l'étude des antiques croyances japonaises. Les anciens livres sacrés, le *Kôjiki* et le *Nihongi*, qui constituaient les premiers documents écrits de l'histoire japonaise, sont remis en honneur et étudiés, et des érudits, des penseurs et des réformateurs religieux, coupant les liens qui reliaient le shintoïsme au bouddhisme et à l'influence chinoise, restaurent la religion primitive et raniment l'enthousiasme pour le mikado, empereur et dieu, descendant de la déesse solaire Amaterasu. La voie était déblayée et Meiji Tennô (1868-1912), en 1868, non seulement triompha de ces maîtres du palais qui étaient les shoguns, mais rétablit le pouvoir personnel du mikado et, par voie de conséquence, restaure le shintoïsme.

II. LE SHINTOÏSME MODERNE. — 1<sup>o</sup> Le shintoïsme civil ou national. — Le gouvernement japonais d'aujourd'hui distingue soigneusement entre l'hommage shintoïste national, rendu à la patrie et à ses grands hommes, et le culte shintoïste religieux, réponsé du ministre de l'Instruction publique à l'archevêque de Tokio, 22 septembre 1932). Les cérémonies qui se font, par ordre des autorités, dans les temples ou monuments nationaux sont donc reconnues comme ne revêtant pas un caractère religieux. De là les règles pratiques de conduite données par une instruction de la S. C. de la Propagande au délégué apostolique du Japon, 26 mai 1936; cf. *Acta apost. Sedis*, série II, t. III, 1936, p. 406 sq. :

1<sup>o</sup> Ordinarii territorii Japonici imperii docent fideles, caeremonias, quae fieri solent ad monumenta, Iudaei a Galbenio civiliter administrata, aspectu ab auctoritatibus civilibus... itemque communi cultuium hominum sensu meram significationem patrum amicos, scilicet filialis reverentiae erga familiam imperialem et patriae benefactores; Ideoque, cum huiusmodi caeremoniae valorem inducant mere civilem, catholici haec interesse eis et more ceterorum civilium agere, declarata sua intentione, si quando hoc necessarium apparuerit, falsas interpretationes in actus revocandas.

2<sup>o</sup> Eidem Ordinarii permittere possunt ad fideles, quando intersint funeribus, matrimonii, aliisque privatis ritibus in vita sociali japonensi usitatis, participes fieri sicut ceteri... omnium illarum caeremoniarum, quae, quamvis forte a superstitione originem duxerint, ex circumstantiis tamen locorum et personarum et ex communis aestimatione temporis non repugnant nisi sensum urbanitatis et mutuae benevolentiae.

2<sup>o</sup> Le shintoïsme religieux. — 1. L'Être suprême. — Le *Shintô* ne reconnaît pas de divinité unique ni suprême. Sans doute il a eu et il y a encore une tendance à exalter la déesse solaire Amaterasu, à la mettre au-dessus des autres dieux et à lui reconnaître un degré éminent le caractère d'une providence générale, mais d'autres dieux coexistent avec elle. Il n'est d'ailleurs admis pour aucun être divin qu'il puisse se glorifier d'une connaissance, ni d'une puissance infinies.

2. Le mythe de la naissance des dieux. — Le livre sacré, le *Nihongi* débute par un essai philosophique où l'on retrouve des traces manifestes d'une influence chinoise et qui décrit l'apparition du ciel et de la terre en partant d'un œuf primitif. De cet œuf naissent d'abord le ciel et la terre et c'est d'eux que sont issus tous les êtres divins. À la septième génération, Isanaghi et Isanami font émerger de l'Océan les îles du Japon et cette création est suivie de l'apparition d'une foule de divinités qui commencent à organiser et à fertiliser les îles. En même temps se manifestent les dieux du vent, de la mer, de la pluie, des arbres, des montagnes, etc. Isanami meurt des atteintes du dieu du feu. Pour la retrouver, son époux Isanaghi descend dans le monde souterrain, mais, en remontant à la lumière du jour, il est obligé de se purifier et de sa purification naissent les kami suprêmes, Amaterasu, la déesse solaire, maître de son œil gauche, de l'œil droit le dieu Imitate-Tsukuyomi et du nez le terrible Susanô qui se

partagent respectivement « la plaine des cieux », la nuit et l'océan. Les excentriques furieuses de Susanô envers sa sœur Amaterasu contraignent la déesse à se réfugier au fond d'une caverne. Les dieux réussissent à l'en tirer en lui présentant un miroir. Susanô est alors exilé dans un royaume terrestre, mais les dieux refusent de le reconnaître et ce sera le petit-fils d'Amaterasu, Ninighi, qui fondera le royaume des Iles et qui deviendra l'ancêtre de la race des mikados, par Jimmu Tennô, son petit-fils, le premier des empereurs japonais, le père de la maison impériale qui règne encore aujourd'hui.

Comme il est aisé de le voir, ces mythes ne sont là que pour expliquer la naissance d'une religion où toutes les forces et tous les phénomènes de la nature sont divinisés et pour montrer en même temps l'origine divine de la famille impériale. Les premiers conquérants du Japon avaient apporté avec eux le culte du soleil et à mesure qu'en s'avancant vers le Nord, ils soumettaient les différentes îles qui devaient former l'empire du Levant, ils y propagèrent l'adoration de la déesse solaire et la maison impériale victorieuse lui fut associée dans une très étroite parenté.

3. *Le panthéon du Shintô.* — À côté des kami supérieurs, d'innombrables esprits, huit cents myriades, se partagent les phénomènes de la nature. Okuni Mushi, le dieu de la terre, préside aux cultures, tandis qu'une déesse de l'abondance, Uke Moshi, assure au peuple japonais sa nourriture. Trois divinités ont remplacé Susanô dans le gouvernement de la mer. Des kami anonymes dominent sur les rivières et dirigent à leur gré la pluie, les vents et les orages. Les arbres que distinguent une antiquité vénérable ou une beauté spéciale sont considérés comme le séjour d'esprits particulièrement honorés. Le pilier central qui soutient la maison reçoit un culte approprié. Snari, le dieu-renard, était à l'origine un dieu du riz et de l'agriculture, il est devenu le kami qui assure la réussite dans toutes les affaires matérielles et le peuple rend aux renards sacrés de son temple un culte aussi fervent qu'intéressé. Le phallus, symbole de la force créatrice, emblème de la vigueur et de la santé, est honoré dans tout le Japon par un rite spécial.

4. *Les kami esprits.* — Comme il a été dit plus haut, il ne semble pas que les Japonais primitifs aient pratiqué le culte des morts. La déification de certains défunts est due à l'influence du bouddhisme, mais elle était trop dans l'esprit animiste du *Shintô* pour ne pas prendre aussitôt un développement tel que cette divinisation des ancêtres et des héros est devenue au cours des siècles le trait le plus saillant de la religion officielle du Japon. Quiconque se distingue au cours de sa vie par des qualités extraordinaires de science ou de bravoure, peut devenir après sa mort un kami respecté. Les Mongols avaient pour dieu de la guerre Hachiman et celui-ci était censé incorporé dans la bannière portée en tête de la horde lorsqu'elle allait au combat. Vers la fin du vi<sup>e</sup> siècle, les bonzes bouddhistes identifièrent Hachiman avec Ojin Tennô, le conquérant de la Corée. Sa mère Jingô et son fils Nintoku partagent les hommages qu'il reçoit. Jimmu, le premier mikado, Yamato-Dake qui conquiert l'est du Japon, sont également honorés comme kami. Le cas le plus patent de la divinisation d'un simple mortel est celui de Temmangu. Ministre d'un empereur dans le cours du ix<sup>e</sup> siècle ap. J.-C. et renversé par ses ennemis, il se manifesta après sa mort comme un kami terriblement puissant et rancunier. Il est adoré comme le dieu du savoir.

Par ordre du mikado, en ces dernières années, une vingtaine de personnes qui avaient bien mérité de l'empereur et de la patrie, ont été élevées officiellement au rang de kami et honorées par des temples. Il n'est pas nécessaire au surplus d'avoir été un grand homme

pour devenir un kami, un acte sensationnel qui manifeste une force redoutable suffit pour cela. À Tokyo, le tombeau d'un brigand exécuté pour ses crimes est devenu le centre d'une dévotion populaire très achalandée. Il est aisé de voir que nous n'avons dans ces pratiques que l'application des idées animistes à l'âme de certains morts, en tant que ceux-ci se sont manifestés comme des forces redoutables. De semblables faits se retrouvent dans toutes les religions à base d'animisme.

III. LE SHINTOÏSME MODERNE. LE CULTE. — Le culte shintoïste va nécessairement reproduire dans sa pratique la dualité signalée dans la croyance, culte officiel des dieux-esprits dans les temples, culte des morts dans le sanctuaire de la famille, tous les deux s'adressant en fait aux kami, forces de la nature ou défunts déifiés.

1<sup>o</sup> *Le sacerdoce.* — Le prêtre suprême dans le *Shintô* est le mikado lui-même et, dans les cérémonies les plus importantes, c'est lui qui officie en personne. Dès les temps les plus reculés, l'empereur a délégué ses pouvoirs à des familles sacerdotales qui ont héréditairement exercé les fonctions religieuses. Ce sacerdoce héréditaire a maintenant disparu. Les prêtres shintoïstes ne sont plus que des employés nommés par le gouvernement et auxquels leur emploi ne confère aucun privilège. Leurs fonctions consistent à réciter les prières dans les cérémonies officielles, à veiller à l'entretien des temples et à l'exacte ordonnance des rites et des sacrifices. Ils ne se rasent pas la tête comme les bonzes bouddhistes, ne portent aucun costume particulier et, en dehors de leurs fonctions, peuvent exercer le métier qui leur plaît. Ils trouvent une source assez importante de revenus dans le ministère privé que de nombreux Japonais leur demandent d'exercer au sein des familles, tels que exorcismes, bénédiction d'une maison nouvelle, prières pour les morts, etc.

2<sup>o</sup> *Sacrifices, prières et purifications.* — Le sacrifice a toujours été en honneur dans le shintoïsme. Il est offert dans un but d'action de grâces, de propitiation et d'expiation. La matière ordinaire en est constituée par des aliments et des boissons. Ainsi dans le sanctuaire national d'Ise, consacré à la déesse solaire, les prêtres offrent le matin et le soir quatre coupes d'eau, quatre coupes de sel, seize coupes de riz, des fruits, des poissons, des oiseaux et des légumes. Ces dons doivent être préparés sur un feu sacré obtenu encore aujourd'hui par le frottement de deux morceaux de bois.

Il est à peine fait mention de la prière privée dans les anciens documents. La prière officielle, *norito*, est toujours formulée en japonais archaïque. Elle s'adresse soit à l'universalité des kami, soit à quelque divinité particulière. On demande la santé, la longévité, le bonheur temporel, la paix et la prospérité du pays, la victoire dans les combats, l'éloignement de toute calamité. On n'y rencontre aucune intention spirituelle ni morale, aucune préoccupation de la vie future, sauf cependant dans ces derniers temps, mais rarement et sous l'influence du bouddhisme.

Les pratiques purificatoires demeurent en vigueur pour les individus et les familles. Une grande purification nationale, l'*Oharae* s'accomplit deux fois l'an. Elle consiste en lustrations, sacrifices et prières, et le mikado, en vertu de l'autorité que lui a conférée la déesse solaire, y déclare la cour et le peuple purifiés de leurs souillures et de leurs péchés. Les cérémonies de l'*Oharae* rappellent par les paroles et par les rites la grande purification mythique à laquelle le dieu Izanaghi fut contraint de se livrer au retour de son voyage dans le monde souterrain, pour laver la souillure contractée par l'attachement du cadavre de son épouse, la déesse Izanami.

3° *Temples et fêtes.* Les sanctuaires shintoïstes sont en général d'une construction très simple, mais souverainement élégante et le cadre de la nature environnante tend encore à faire ressortir leur beauté. L'un des plus célèbres est celui d'Ise consacré à la déesse solaire Amaterasu. C'est là que l'on conserve le miroir sacré que la déesse aurait donné à son fils le mikado et qui, avec le sabre et le collier de perles, constituent les fétiches de la maison impériale. Ces instruments divins sont le signe sensible de l'autorité divine du mikado et la cérémonie d'accession au trône se réduit au fond à la prise de possession des trois objets sacrés par l'empereur intronisé. A Izumo, se trouve le temple du dieu de la terre, Hachiman, le dieu de la guerre, est honoré à Kioto; à Tokyo se trouve le temple de l'empereur divinisé Antoku. On compte dans le Japon plus de 100 000 sanctuaires, grands ou petits; un petit nombre seulement est consacré aux grands hommes qui ont fait la patrie japonaise, la grande majorité est dédiée aux kami de la nature.

Chacun de ces temples a sa fête annuelle que le peuple célèbre par des rejoissances bruyantes, car tout ce qui apporte aux hommes joie et plaisir est censé également une source de joie pour les dieux. On y vient de toutes les parties du Japon, en des pèlerinages très fréquentes et des processions solennelles; des représentations théâtrales y attirent de très nombreux fidèles.

4° *Le culte des morts.* — Le culte des morts au Japon s'est développé sous l'influence des idées chinoises, mais il s'est incorporé au shintoïsme d'une façon si intime qu'il en est désormais l'un des éléments caractéristiques et que les âmes des morts divinisées sont honorées au même titre que les kami. On ne saurait mieux les comparer qu'aux *dii manes* des Romains. Une étroite union existe entre les vivants et les morts et ceux-ci sont informés officiellement des nouvelles qui concernent la famille. L'âme survit près de la tombe qui garde ses ossements et c'est là que le Japonais porte ses offrandes de riz, de vin, de fleurs et de fruits, tandis que le défunt, reconnaissant de ces marques d'un souvenir persistant, devient un esprit tutélaire dont la protection s'exerce sur tous les descendants.

Le culte des morts au sanctuaire de la famille a pour centre le *Mitamaya*, coffret qui renferme la tablette des ancêtres et où l'esprit des morts est censé demeurer. C'est un temple en miniature et qui, pour le fidèle shintoïste, correspond à ce qu'est l'autel des ancêtres pour les Chinois; les offrandes à l'esprit des morts devenus kami se font obligatoirement devant lui.

Dans le sanctuaire impérial de Tokyo, une salle en bois blanc, sans ornements, reproduit en grand le *mitamaya* familial et réunit dans un même culte l'aïeule impériale, la déesse Amaterasu, tous les autres dieux du panthéon kami et tous les ancêtres du mikado réunis dans un même culte divin.

5° *La morale.* — La morale du shintoïsme semble se réduire à un précepte unique : « Suivez l'impulsion de votre nature et obéissez à l'empereur ». Les théologiens shintoïstes enseignent très sérieusement que la nécessité d'un code moral n'existe pas pour les Japonais, parce qu'ils sont hommes de naissance et par nature. C'est pour la même raison qu'ils n'ont besoin ni de révélation, ni de prophètes, ni de sages qui viendraient les réformer.

Les anciens documents shintoïstes donnent quelques listes de peches, mais ces peches sont de ceux qui comportent une impureté rituelle et qui justifient dans la religion japonaise les nombreux rites de lustration qui sont en usage. La notion du péché moral et qui souille la conscience, n'existe pour ainsi dire pas dans le shintoïsme primitif. Elle n'apparaît que tardive-

ment et sous l'influence du bouddhisme. Semblable évolution se retrouve dans un certain nombre de religions de l'antiquité et en particulier dans le paganisme grec. Cependant, des germes de moralité apparaissent dans ce fait que l'intention droite, la droiture, la justice et la sincérité sont particulièrement recommandées et mises en honneur. L'idée de la pureté d'âme qui s'identifie avec la vertu n'apparaît que très tard et sous l'influence des bonzes chinois.

La pauvreté religieuse du shintoïsme est à l'heure actuelle très vivement ressentie par tous les Japonais intelligents. De là, dans les hautes classes, une incrédule systématique et qui devient générale, l'agnosticisme, le mépris des traditions, mais aussicette tentative des gouvernants de faire du *Shintô* un simple aspect national de l'âme japonaise, la vénération des héros qui ont fait la grandeur du pays. De là aussi le pullulement des sectes bouddhico-shintoïstes dont la morale a inspiré le code d'honneur des samouraïs et dont les idées de rédemption attirent un si grand nombre d'âmes. Quant au peuple, il se satisfait avec le culte du dieu-renard et celui des divinités phalliques, les superstitions qui assurent le bonheur et la pratique aisée des observances matérielles.

On trouvera une très abondante bibliographie japonaise et anglo-japonaise du *Shintô* dans Genchi Katô, *Le Shintô, religion nationale du Japon*, dans *Annales du musée Guimet, Bibliothèque de vulgarisation*, t. 1.

1. OUVRAGES DE RÉFÉRENCE. — W.-G. Aston, *A history of Japanese literature*, Londres, 1899; W.-E. Griffiths, *The Mikado's empire*; Fr. de Waeckstein, *Bibliography of the Japanese empire*, Leiden, 1895-1903; H. Cordier, *Bibliotheca japonica*, Paris, 1912; B.-H. Chamberlain, *History of Japan*, Londres, 1905; Murdoch et Yamagata, *History of Japan from the origins to the arrival of the Portuguese in 1543*, Yokohama, 1910; La Mazelière, *Le Japon. Histoire et civilisation*, Paris, 1907.

Les anciens livres sacrés du Japon ont été traduits, *The Kojiki*, par B.-H. Chamberlain, Londres, 1883; *The Nihongi*, par W.-G. Aston, Londres, 1896.

II. OUVRAGES CONCERNANT LE SHINTOÏSME. — K. Florenz, *Japanische Mythologie*, Leipzig, 1901; W.-G. Aston, *Shintô*, Londres, 1905; M. Revon, *Le shintoïsme, sa mythologie et sa morale*, dans *Annales du musée Guimet*, t. X, Paris, 1901; le même, *Le shintoïsme*, dans *Revue de l'histoire des religions*, 1904-1907; K. Florenz, *Die Japaner*, dans *Lehrbuch der Religionsgeschichte* de Chantepie de La Saussaye, t. I, p. 262-321; M. Hozumi, *Ancient worship and Japanese law*, 1901; J.-M. Martin, *Le shintoïsme, religion nationale*, t. I, *Les origines, Essai d'histoire ancienne du Japon*, Hongkong, 1921; t. II, *Le shintoïsme ancien*, Hongkong, 1927; E. Satow, *Ancient Japanese rituals*, dans *Transactions of the Asiatic Society of Japan*, t. VII, p. 97-132, 409-455; t. IX, p. 183-211; t. XXVI, p. 1-112; le même, *The Revival of the pure Shinto*, dans le même recueil, t. III, Append., p. 1-87; l'étude de J. Dahlmann, *Les religions du Japon*, dans *Christus*, Paris, 1921, garde toute sa valeur; P. Lowell, *Occult Japan*, Boston, 1895; le même, *Esoteric Shinto*, dans *Trans. of the Asiatic Society of Japan*, t. XXIV-XXVI; Matsumoto, *Essai de mythologie japonaise*, Paris, 1928.

Sur le bouddhisme japonais, on pourra consulter utilement : L. Lloyd, *Developments of the Japanese Buddhism*, dans *Transactions of the Asiatic Society of Japan*, t. XXII; Gumbach, *Esquisses des huit sectes bouddhistes du Japon*, dans *Revue de l'histoire des religions*, 1892, t. XXV et XXVI, trad. A. Milloud; G.-W. Knox, *The development of religion in Japan*, New-York, 1908; W. Gumbach, *Der japanische Buddhismus*, Stuttgart, 1922; R. Fujishima, *Le bouddhisme japonais. Doctrine et histoire des douze grandes sectes bouddhiques du Japon*, Paris, 1889; H. Haas, *Die Sekten des japanischen Buddhismus*, Heidelberg, 1905.

A. VINCENT.

**SIBERT DE BEEK.** — Originaire du comté de Gueldre, son nom désignant soit son pays natal, soit sa famille. Il naquit vers 1260-1270; entra chez les carmes, peut-être au couvent de Cologne, vers 1280. Il apparaît mêlé à la fondation du couvent de Gueldre des 1300; on l'en trouve vicaire en 1308-1310, puis



prieur (1312-1315). Avant, ou entre les deux, se placent ses études en théologie à Paris. Il assista, dit-on, au concile de Vienne. Il est durant deux ans (1315-1317) prieur de Cologne, puis provincial de la province d'Allemagne : Allemagne inférieure, de 1318 à 1327 : toute la province en 1317, puis 1327-1332). Tout en exerçant cette charge, il conquiert en 1316 ou 1317 le titre de maître en théologie, et est régent à Paris au moins durant les deux années 1318-1320, succédant en cela à Gui Terri. On le trouve en 1326 à la Curie, en Avignon, où il s'emploie pour son ordre et lui obtient la bulle *Super cathedram* (21 novembre 1326). C'est alors sans doute qu'il eut à intervenir dans la cause de Marsile de Padoue et Jean de Jandun, comme il interviendra l'année suivante (24 janvier 1327) dans celle de maître Eckhart, à Cologne. On le retrouve de nouveau à la Curie, en 1328, agissant au nom du comte de Gueldre. Il mourut, à Cologne, le 29 décembre 1332.

Son activité littéraire se partage entre des travaux concernant son ordre et des travaux théologiques. A la première catégorie appartiennent : 1. *L'Ordinale*; terminée vers 1312, cet ordinaire (de la liturgie) de l'ordre du Mont-Carmel fut imposé à l'ordre entier par le chapitre général de 1315. 2. *Un Liber de antiquis capitulis* ou *Annotatio capitulorum generalium*, relevé succinct des plus anciens chapitres généraux de l'ordre, depuis l'année 1264. 3. Un opuscule *De consideratis super carmelitarum regula*, composé, dit-on, vers 1310. 4. Un *Tractatus de censuris* (1301-1303), peut-être aussi 5. Un *Bullarium carmelitarum*, collection des bulles et privilèges accordés aux carmes; ainsi que 6. Une liste des indulgences obtenues par l'ordre. Ces trois derniers ouvrages cependant sont sujets à caution.

Les œuvres théologiques comportent : 7. Un Commentaire sur les Sentences, dont on n'a pas retrouvé trace encore; 8. Deux *Quodlibets*, datant de 1318 et 1319. La liste de leurs questions a été dressée, d'après le ms. *Vatic. Borgh.* 39, par B.-M. Xiberta, dans *Analecta ord. carmel.*, t. IV, p. 333-341 et une question (quodl. I, 5) éditée. 9. Sa réponse à la consultation qu'on lui demanda sur les six articles du *Defensor pacis* (en 1326-1327).

On ne peut porter un jugement doctrinal sur une base aussi restreinte. Ce qui s'en dégage cependant, c'est que Sibert ne pèche point par excès d'originalité. Ses positions sont assez traditionnelles. Il se rapproche souvent de saint Thomas, qu'il sait contredire pourtant à l'occasion; mais plus encore, semble-t-il, de Godefroid de Fontaines. Peut-être l'influence de celui-ci s'est-elle exercée par l'intermédiaire de Gui Terri.

B.-M. Xiberta, *Duo « quodlibet » inedita Siberti de Beek*, dans *Analecta ord. carmel.*, 1922, p. 305-341; le même, *De scriptoribus scholasticis saeculi XIV ex ordine carmelitarum*, Louvain, 1931, p. 142-166; P. Glorieux, *Répertoire des prophètes en théologie de Paris au XIII<sup>e</sup> siècle*, t. II, 1933, p. 31-34; Analyse de la *Censura* des *errorum operis « Defensor pacis »*, dans R. Scholz, *Unbekannte politische Streitschriften aus der Zeit Ludwigs des Bayern*, t. I, Rome, 1911, p. 3-12; publication partielle du texte au t. II, Rome, 1914, p. 3-15, d'après le ms. *Vatic. lat.* 5709, fol. 110-119.

P. GLORIEUX.

**SIBYLLINS (LIVRES).** — I. DÉFINITION ET CONTENU. — Sous le nom de *Livres sibyllins*, on désigne un recueil très considérable comportant plus de 4 000 hexamètres grecs répartis en un certain nombre de livres de longueur très inégale. Ces compositions versifiées — ne disons pas poétiques — sont censées dériver de ces prophétesses que l'antiquité païenne a connues sous le nom de sibylles et sur le nombre, l'origine et l'identité desquelles elle était, d'ailleurs, assez mal renseignée. Cette littérature, qui est en soi d'un intérêt médiocre et d'un abord assez difficile, n'aurait pas de

quoi retenir l'historien du christianisme, si elle n'avait eu la singulière fortune de fournir à nombre d'écrivains chrétiens des arguments qui leur ont semblé irréfutables en faveur de la vérité de leur religion. Théophile d'Antioche, Clément d'Alexandrie et Lactance, pour ne citer que les plus importants, en ont transcrit à l'appui de leurs démonstrations des passages assez considérables; saint Augustin, qui en cite une trentaine de vers, en une traduction latine, *De civ. Dei*, I, XVIII, c. XXIII, P. L., t. XLI, col. 579, en a conservé le souvenir à l'usage de l'Occident latin. C'est, sans doute, sa petite dissertation sur la Sibylle d'Erythrée qui a valu à la prophétesse ionienne — Erythrée est une ville du littoral d'Asie Mineure à la hauteur de Chio — une petite place dans la liturgie latine.

Des trac, des illa  
Solvat sacrum in favilla  
Teste David cum Sibylla.

Dans sa forme actuelle, le recueil des oracles sibyllins — dont l'édition la plus accessible est celle du *Corpus des Pères de Berlin* : *Die Oracula Sibyllina*, fournie par J. Geffcken, 1902 — se présente comme divisé en quinze livres; mais, en fait, il manque les I, IX, X et XV, qui ont existé, mais n'ont pu encore être retrouvés, les I, XI-XIV n'ayant été eux-mêmes découverts qu'il y a un peu plus d'un siècle par A. Mai.

Les deux premiers livres (400 et 347 vers) qui ne sont pas toujours séparés dans la tradition manuscrite, décrivent d'abord, sous forme de prophétie, l'histoire générale de l'humanité, dans le cadre de dix générations, la dernière étant contemporaine de la chute de Rome, prélude des grands bouleversements qui inaugurent la catastrophe finale. Les allusions les plus transparentes sont faites à la venue du Fils de Dieu parmi les hommes, d'abord dans l'humilité de son existence terrestre, cf. I, I, v. 319-359, puis en qualité de juge suprême, lors de son second avènement. Les scènes eschatologiques se déroulent selon le schéma commun aux diverses apocalypses, cf. I, II, v. 238-347. Une description des supplices infernaux et du bonheur des élus termine cet ensemble, dont l'homogénéité est loin d'être parfaite.

Le I, III, le plus long de tous (829 vers), échappe plus encore à l'analyse. Le *proœmium* (v. 1-92) par lequel il s'ouvre est une apologie du monothéisme contre le paganisme, suivie d'un oracle messianique contre Rome, ce dernier introduisant une prophétie sur la fin du monde. Mais cette prédiction très brève fait bientôt place à une histoire du monde, toujours censée vue prophétiquement par la Sibylle, depuis le déluge jusqu'à l'avènement du règne messianique (v. 97-294); suivent des oracles de toute nature contre les peuples les plus divers (295-488). La seconde moitié du livre (v. 489-829) reprend les déclamations contre l'idolâtrie, la louange du monothéisme israélite et les prophéties eschatologiques.

Relativement bref (192 vers), le I, IV, outre des oracles relatifs à diverses contrées, fait une place importante à la légende selon laquelle Néron, qui a survécu aux événements de l'an 68, vit toujours, retiré au delà de l'Euphrate, et reparaitra aux derniers jours. C'est dans une atmosphère analogue que nous laisse le I, V (531 vers), où se lit assez clairement l'histoire romaine jusqu'au temps des Antonins, ce qui donne lieu à de nouvelles malédictions contre la puissance qui a détruit le temple du Seigneur. On y joindra une prédiction relative à la guerre que se feront les astres, aux derniers temps.

Sans que l'on puisse dire qu'elle forme un tout homogène, la série des I, VI-VIII présente un certain nombre de caractères communs. Très bref, le I, VI (28 vers) est simplement un hymne au Christ, dont la

Sibylle célèbre la prédestination éternelle et la carrière terrestre jusqu'à son triomphe et à celui de sa croix. Au l. VII (162 vers) on voit alterner avec des malédictions et des menaces adressées à diverses villes, des prédictions relatives au Christ et des ordonnances morales et rituelles dont plusieurs assez étranges. Les prophéties apocalyptiques remplissent toute la première partie du l. VIII (500 vers); la seconde partie, qui débute par une pièce acrostiche sur les mots : *Ἐννοῦν ἡμεῖς θεοῦ καὶ τοῦ σωτῆρος* (celle-là même dont saint Augustin cite une adaptation latine), est une assez longue dissertation théologique sur la nature du Christ, et sa deuxième naissance dans le temps.

D'intérêt beaucoup moindre sont les l. XI-XIV qui exploitent le thème connu : l'histoire du monde prédite par la Sibylle depuis la dispersion des peuples, après l'épisode de la Tour de Babel jusqu'à l'agonie de l'empire romain; cette vue prophétique sur les destinées de Rome était précédée au l. XI par un aperçu général sur les peuples de l'Orient, où les anachronismes ne se comptent pas. Jusqu'au dernier tiers du III<sup>e</sup> siècle de notre ère, il est à peu près possible de suivre les événements. Mais l'auteur du l. XIV s'est lancé en pleine fantaisie. La médiocrité du contenu religieux de ces quatre livres leur enlève d'ailleurs tout intérêt aux yeux du théologien.

II. ORIGINE. — Tel est l'ensemble vraiment déconcertant qui est présenté, par un prologue en prose, comme un recueil des oracles rendus à des époques diverses, mais qui se perdent dans la nuit des temps, par des inspirés du monde hellénique. L'in vraisemblance de cette donnée saute aux yeux, le fait qu'elle a été admise par bon nombre d'apologistes chrétiens prouve seulement que l'esprit critique n'égalait pas chez eux la robustesse des convictions. Il est évident pour nous que, dans leur état actuel, les *Oracles sibyllins* sont le produit d'un âge assez rapproché de nous, que des plumes monothéistes, juives et chrétiennes, ont contribué pour une grande part à les faire ce qu'ils sont aujourd'hui. Toute la question est de savoir à qui rapporter les différentes parties de cet énorme recueil. Si la critique littéraire est à peu près arrivée à fixer les grandes lignes de la formation du tout, il s'en faut que, pour le détail, elle soit arrivée à des conclusions uniformes.

1<sup>o</sup> Répartition des matériaux. — Que, dans le monde hellénique, il ait circulé, dès le VI<sup>e</sup> siècle avant l'ère chrétienne, divers recueils d'oracles provenant plus ou moins authentiquement de prophétesses, plus ou moins célèbres, plus ou moins nombreuses, c'est ce dont on ne saurait douter. Héraclite d'Éphèse en parle déjà, et bien plus tard Platon et Aristophane. Ce devait être des prédictions relatives au sort de telle ou telle ville, de tel ou tel pays, les menaçant pour l'ordinaire des châtements de la divinité, leur indiquant les moyens de conjurer les fléaux à craindre. Dans le recueil actuel des *Oracles sibyllins* il subsiste encore, soit à l'état original, soit maquillées, un nombre assez considérable de ces pièces : simples menaces, prophéties *post eventum*, peu importe. On en verra des exemples l. III, vers 435-488. Mais l'analyse rapide que nous avons donnée du contenu montre bien que ces oracles sont loin de constituer la majeure partie du recueil. L'ensemble est orienté dans le sens de la diffusion des doctrines monothéistes, et des espérances messianiques. Sous le patronage de la Sibylle ou des sibylles, des écrivains animés de l'esprit de prosélytisme ont fait passer toute une prédication dogmatique et morale dont ils comptaient qu'elle ferait merveille auprès des païens. L'entreprise est du même ordre que celle qui a donné naissance à mainte production du judaïsme de la Diaspora; cf. l'art. JUDAÏSME, t. VIII, col. 1587-1590; 1657. De toute évidence les démonstrations relatives à l'unité divine,

à la vanité des idoles, les dissertations inspirées par l'évhémérisme, les prédictions apocalyptiques si multipliées proviennent de plumes juives qui ont travaillé à divers moments et sous des influences parfois assez différentes. Les événements politiques ont en effet laissé des traces non méconnaissables à bien des endroits. Les auteurs qui écrivaient à l'époque macha-béenne, ou le grand ennemi du judaïsme était l'esprit hellénique, où l'on comptait sur Rome pour faire échec à la puissance syrienne, ne s'expriment pas comme ceux qui ont été témoins des catastrophes de 70 après J.-C. ou de la destruction complète de Jérusalem par Hadrien.

Quoi qu'il en soit, d'ailleurs, l'idée de mettre dans la bouche des prophétesses de la gentilité l'apologie du monothéisme eût assez de succès pour suggérer à des écrivains chrétiens une pensée analogue. Aux deux premiers siècles de notre littérature ecclésiastique, nos apologistes Justin, Athénagore, Tatien, mais surtout Clément d'Alexandrie et Théophile d'Antioche, avaient abondamment usé des *Oracles sibyllins* mis en circulation par la propagande juive. Mais il ne semble pas que, jusqu'au III<sup>e</sup> siècle, il soit venu à la pensée de chrétiens de continuer la mystification et de faire déposer les sibylles en faveur des dogmes spécifiques de leur religion, tout spécialement en faveur du caractère messianique et de la divinité de Jésus-Christ. Un moment vint toutefois où des faussaires reprirent en ce sens le travail commencé dans la Diaspora juive. Leur travail fut double : d'une part ils interpolèrent plus ou moins énergiquement les livres déjà existants; d'autre part ils en fabriquèrent d'entièrement nouveaux. C'est ainsi que se constituèrent peu à peu les *Oracles sibyllins* sous les formes assez diverses que fournit la tradition manuscrite. Au moment où écrivait Lactance (début du IV<sup>e</sup> siècle), les oracles correspondant à nos huit premiers livres étaient déjà en circulation.

Ce schéma général esquissé, il faudrait essayer de faire, dans le conglomérat que représentent nos livres sibyllins, le départ entre les matériaux d'origine différente, puis ayant fait la distinction entre ce qui est primitif (et païen), ce qui est juif, ce qui est chrétien, tenter de sérier chronologiquement les différents morceaux. La critique littéraire n'y a réussi que partiellement, et il ne saurait être question d'entrer ici dans tout ce détail. Donnons seulement les résultats le plus généralement admis.

2<sup>o</sup> Origine et âge des diverses parties. — Sont d'origine juive et n'ont été que très légèrement remaniés par les chrétiens, les livres III, IV et V; le l. III est certainement le plus ancien et, si l'on admet l'unité d'auteur — ce qui n'est pas concédé par tous — sa composition se placerait en Égypte, vers l'an 140 avant J.-C. Encore faut-il noter que le *proœmium* se détache facilement de l'ensemble et doit reconnaître une origine plus tardive. Le l. IV est à peu près unanimement reconnu comme faisant allusion à la destruction de Jérusalem en 70; son rapport avec la légende néronienne permet de le placer assez peu de temps après cette date. Ce serait approximativement du même moment que serait le l. V, encore qu'il s'y rencontre des additions postérieures, qui ne peuvent guère avoir été faites que sous Marc-Aurèle; sans préjudice d'ailleurs d'une brève interpolation chrétienne, v. 256-259.

Le reste du recueil est ou bien d'origine chrétienne, ou bien a été si vigoureusement interpolé par des plumes chrétiennes que la provenance juive ne transparaît plus guère. Ce dernier cas est celui des livres I et II, où, parmi les scènes apocalyptiques, interviennent des morceaux qui ne peuvent être que chrétiens, tels l. I, v. 137-145 un calcul relatif au nom du *Monogène*; l. I, v. 319-400, un long développement sur

le nom, l'origine, la carrière mortelle du Christ; I. II, du v. 239 à la fin, la description du jugement dernier par le Christ venant en majesté. On s'accorde d'ordinaire à dater du milieu du III<sup>e</sup> siècle le remaniement qui a amené le texte à l'état actuel. Le I. VI, hymne au Christ, a été considéré par beaucoup de critiques comme d'origine gnostique; c'était une raison pour le remonter au III<sup>e</sup> siècle. Mais ce gnosticisme ne nous paraît guère assuré et il vaudrait mieux rabaisser d'un siècle la composition de ce texte, qui est cité pour la première fois par Lactance. On en dira autant du I. VII, pour lequel on a proposé le milieu du III<sup>e</sup> siècle, à cause du gnosticisme qui y transparaît. A coup sûr, le rite domestique décrit v. 76-91 est assez étrange et un peu inquiétant, mais il n'y a rien là qui soit spécifiquement gnostique. Avec Harnack on préférera, en l'absence de toute citation ancienne du livre, s'en tenir au milieu du III<sup>e</sup> siècle. Pour ce qui est du I. VIII, si l'on fait abstraction de la première partie (v. 1-126), on se trouve en présence d'un texte nettement chrétien et il y aurait intérêt à étudier d'un peu près les idées qui y sont développées sur l'unité divine, le rôle créateur du Verbe et son apparition dans le temps. Il ne saurait faire de doute que cette partie soit de la deuxième moitié du III<sup>e</sup> siècle. Provenant d'une époque où les productions authentiques n'abondent pas, cette pièce peut jeter quelque lumière sur l'histoire des doctrines. C'est ici que Lactance et Commodien ont surtout puisé.

Nous avons dit le peu d'intérêt que présente, au point de vue de l'histoire des idées, la série des livres XI-XIV. Quelques allusions au Christ, dont la naissance est rapportée au règne d'Auguste, I. XII, v. 30-36; cf. 232, la manière dont les empereurs romains sont caractérisés surtout d'après leurs dispositions à l'endroit du christianisme (voir pour Dèce, I. XIII, v. 81-87), ont fait penser que l'auteur, tout au moins de ces deux livres, était chrétien. Mais l'idée d'interpolations chrétiennes dans une composition juive ne saurait être exclue. De toutes façons, l'ensemble, assez homogène, pourrait être du début du IV<sup>e</sup> siècle.

III. INTELLIGENCE. — Ces résultats, plus ou moins certains, de la critique littéraire ont été surtout obtenus dans les premières années du XX<sup>e</sup> siècle. Un autre travail s'imposait maintenant. Il faudrait, ayant sérié chronologiquement les différentes parties de l'œuvre, étudier les divers aspects de la pensée religieuse qui s'y expriment.

Il ne semble pas que la considération des morceaux spécifiquement juifs doive apporter grand-chose de nouveau. Les idées apocalyptiques, le thème du messianisme temporel, ne tranchent guère avec ce que nous connaissons très amplement par les apocryphes de l'Ancien Testament. La critique du paganisme, la démonstration de l'unité divine se retrouvent, et beaucoup mieux conduites, dans le *Contra Apionem* de Josèphe.

L'effort devrait porter principalement sur les morceaux d'origine certainement chrétienne, où il conviendrait de relever les données relatives à la doctrine sur Dieu, la Trinité, l'incarnation et surtout l'eschatologie. Les auteurs chrétiens qui ont remanié les *Oracles sibyllins* n'étaient pas, à coup sûr, de grands clercs; il y aurait intérêt à savoir ce que l'on disait, ce que l'on pensait, dans des milieux demi-civilisés et sans doute très faibles, des grandes vérités chrétiennes. On aurait ainsi un pendant à la théologie populaire que révèlent les apocryphes du Nouveau Testament, continués par les *Gesta martyrum*. Ce travail a d'ailleurs été amorcé, il y a près d'un siècle, par les belles études de C. Alexandre, qu'il suffirait de prolonger.

Quant à l'influence que les *Oracles sibyllins* ont pu avoir sur le développement de la pensée chrétienne,

elle mérite aussi d'attirer l'attention. A en juger par les abondantes citations qu'on fait des oracles d'origine juive les premiers apologistes, on voit combien leur a paru séduisante l'idée que le monde hellénique et barbare n'avait pas été absolument imperméable à la révélation. Ceci complétait une autre conception qui leur était chère et selon laquelle le meilleur de la sagesse grecque était un emprunt plus ou moins direct aux livres inspirés que possédait le judaïsme. Si donc les *Oracles sibyllins* n'ont pas fourni d'idées religieuses aux apologistes, du moins ont-ils eu quelque influence sur leurs méthodes et sur leur manière de comprendre le prosélytisme. Ces remarques valent surtout pour Théophile d'Antioche et Clément d'Alexandrie.

Un siècle plus tard, quand les *Oracles sibyllins* se seront profondément christianisés, Lactance y puisera d'abord une partie fort importante de sa « démonstration chrétienne ». Voir ici art. LACTANCE, t. VIII, surtout col. 2436-2437; on méconnaît un de ses aspects essentiels de son apologétique, si on laissait de côté l'argumentation de cet auteur qui prend son point de départ dans les oracles de la Sibylle. Les données proprement théologiques empruntées par lui à cette source sont moins importantes; on ne saurait démontrer que le professeur de Nicomédie doive aux *Oracles sibyllins* les vues si contestables de son angélogologie. Mais l'eschatologie est chez lui en dépendance fort étroite de ce recueil, où l'on a vu qu'elle occupait une place si considérable. Tout autant faut-il en dire de Commodien. Somme toute, c'est surtout comme prophétisme du dernier jugement que la Sibylle a gardé quelque place dans la tradition théologique et surtout dans l'imagination populaire. Si, au plafond de la chapelle Sixtine, les diverses sibylles figurent encore dans le voisinage des prophètes de l'Ancien Testament, on ne saurait dire que la théologie de l'École leur ait accordé une attention considérable. Ce que nos scolastiques en savent, c'est à peu près exclusivement ce que leur a transmis saint Augustin. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, II-II<sup>e</sup> q. 112, art. 7, ad 3<sup>um</sup>.

I. TEXTE ET TRADUCTIONS. — 1<sup>o</sup> Le *liber principis* a été donné en 1545 par Xystus Betuleius (Sixtus Birken), à Bâle: *Sibyllarum oracula antiqua et recentiora*; c'est seulement en 1828 que A. Mu. publie les livres XI-XIV, d'ins *Scriptura veterum nova collectio*, t. III, 3<sup>e</sup> part. L'édition monumentale de Ch. Alexandre donne en 1841 le prologue et les I-VIII; en 1853 les I. XI-XIV; en 1856 les *Excursus* et les *Index*; il convient toujours de s'y référer, sa traduction métrique en latin, ses commentaires abondants, ses études de points particuliers en tout un ouvrage unique. L'édition donnée par Alois Rzach, *Nachtrag Sibyllen*, Vienne, 1891, a le mérite de la brièveté. On utilise de préférence aujourd'hui l'édition de F. Geffcken, *Die Oracula Sibyllina*, Leipzig, 1902.

2<sup>o</sup> Traductions. — Latines, dans l'édit. Alexandre; — françaises de I. I-III par Bouché-Leclercq, dans *Revue de l'hist. des religions*, t. VII, 1883, p. 236 sq., t. VIII, 1883, p. 619 sq.; t. IX, 1884, p. 220-233; — anglaise des textes spécifiquement juifs, I. II-V, dans Charles, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the O. T.*, t. II, p. 368-406; des textes chrétiens dans M.-R. James, *The Apocryphal New Testament*, Oxford, 1924; — allemande, parties plus spécialement juives dans E. Kautsch, *Die Pseudepigraphen des A. T.*, 1900, p. 177-217; parties chrétiennes dans E. Hennecke, *Neutestamentliche Apokryphen*, éd. de 1904, p. 318-345 (commentaire dans le *Handbuch zum N. T.*, t. II, p. 349-350); puis, etc., 1921, assez différente, p. 399-421.

II. TRAVAUX. — Se reporter pour plus de détail au *Supplément au Diction. de la Bible*, t. I, 1928, col. 428 et col. 553. — Les ouvrages essentiels, outre C. Alexandre, sont ceux de F. Geffcken, *Komposition und Entstehungszeit der Oracula Sibyllina*, dans *Texte und Untersuchungen*, t. XXII, fasc. I, Leipzig, 1902; d'Usselart, *Sibyllen*, dans *Prot. Realencyclopädie*, t. XVIII, 1906, p. 265-280; voir aussi les introductions des éditions de Kautsch et Hennecke.

E. AMANN.



**SIDOINE APOLLINAIRE (SAINT)**, évêque de Clermont-Ferrand, de 471 à 487 environ. — Sidoine Apollinaire (Caius Silius Modestus Apollinaris Sidonius), naquit à Lyon le 5 novembre 431 ou 432. Il appartenait à l'une des premières familles du pays. Son grand-père avait été préfet du prétoire des Gaules sous le règne de Théodose et c'était par la conversion de cet aïeul que le christianisme était entré dans la famille. Sous Valentinien III, son père avait été revêtu de la même dignité. Le plus brillant avenir semblait donc réservé à Sidoine. Après avoir achevé des études aussi complètes que possible, celui-ci épousa en effet, vers 452, une jeune fille originaire d'Auvergne, Papianilla, dont le père, Flavius Eparchius Avitus, devait être, quelques années après, élu empereur par les députés de la noblesse gauloise réunis à Beaucaire. Le 1<sup>er</sup> janvier 456, il fut chargé de prononcer devant le Sénat romain le panégyrique de son beau-père; et ce beau morceau de rhétorique connut un tel succès qu'il valut à l'orateur les honneurs d'une statue de bronze, sur le forum de Trajan. Peu après, Avitus était d'ailleurs renversé, et n'avait d'autre ressource pour obtenir la vie sauve que d'accepter le siège épiscopal de Plaisance. Sidoine, qui s'était compromis pour lui, se hâta de faire sa cour au nouvel élu et de prononcer un second panégyrique en sa faveur : moyennant quoi, il entra fort avant dans les bonnes grâces de Majorien.

Il se retira cependant sur ses terres. Pendant quelques années, de 461 à 465, il y mena la vie tranquille et confortable d'un grand propriétaire foncier, avec sa femme et ses trois enfants. La politique ne tarda pas à le rappeler. Après l'assassinat de Majorien et de son successeur Sévère, Sidoine dut, une fois de plus, prononcer le panégyrique de leur successeur, Anthémius, 1<sup>er</sup> janvier 468, et son éloquence lui mérita la dignité de préfet de Rome, puis, à sa sortie de charge, le titre de patrice.

Sans doute espérait-il jouir en paix des années qui lui restaient à vivre lorsque, dans des conditions mal connues, il fut appelé en 471 ou 472 au siège épiscopal de Clermont. Rien ne l'avait préparé à l'exercice de ses fonctions. Mais, une fois élu, il eut à cœur de se rendre digne de la confiance de son peuple et de ses collègues, et il se montra à la hauteur des circonstances difficiles où il dut exercer son ministère. Dès 474, les Wisigoths, conduits par l'arien Euric, envahirent l'Auvergne; Sidoine commença par organiser la résistance. Lorsque, malgré la vaillance des Auvergnats et les protestations de l'évêque, la province fut tombée entre les mains des barbares et que leur victoire eut été reconnue par un traité régulier, il dut même payer son courage de l'exil; pendant quelque temps, il fut interné dans la forteresse de Livia, près de Carcassonne. Il fut cependant rendu à la liberté et put même reprendre ses fonctions épiscopales. Il finit par mourir en paix vers 487 ou 489, laissant après lui le souvenir d'un grand évêque.

L'œuvre littéraire de Sidoine Apollinaire comprend vingt-quatre poèmes et cent quarante-sept lettres réparties en neuf livres. Ses poèmes sont tous antérieurs à son épiscopat : ce sont, outre les trois panégyriques d'Avitus, de Majorien et d'Anthémius, rédigés en pompeux et solennels hexamètres, des écrits de circonstance : épithalames, billets de demandes ou de remerciements, lettres versifiées, etc. Sidoine fait preuve, dans ces poèmes, de beaucoup d'habileté, d'une connaissance très exacte de la prosodie et de ses règles et même d'un véritable sentiment poétique. Il ne craint pas d'employer les mètres les plus rares et les plus difficiles à manier, se conduisant peut être, en agissant ainsi, comme un bon écolier plutôt que comme un maître; il emprunte aussi idées et expres-

sions à Claudien, à Stace, à Virgile. Mais, lorsqu'on a fait la part de tout ce qu'il y a de scolaire dans ses vers, il faut bien reconnaître que la technique ne suffit pas à en expliquer le charme. Sidoine Apollinaire n'est pas un grand poète assurément. Il est cependant plus qu'un versificateur, et pour l'apprécier à sa juste valeur, il n'est que de le comparer à Venance Fortunat : l'évêque de Clermont est infiniment supérieur à celui de Poitiers.

Plus importantes sont les lettres de Sidoine. Lorsque celui-ci fut élevé à l'épiscopat, il renonça à la poésie, craignant, disait-il, que la réputation du poète ne souillât en quelque chose la rigidité du prêtre. Mais il continua à écrire à ses nombreux correspondants, et il lui arriva même, à plus d'une reprise, de mélanger sa prose de quelques morceaux en vers, comme s'il avait voulu prouver que son talent demeurait intact. Ces lettres, recueillies à la prière des destinataires eux-mêmes, forment neuf livres, comme nous l'avons dit, publiés successivement vers 469, 472, 474-475 (l. V-VII), 476 (l. VIII), 479 (l. IX). Il ne faut pas chercher dans les lettres de Sidoine, même dans celles qui sont postérieures à l'épiscopat, l'expression des croyances ou des doctrines théologiques de l'auteur. L'évêque de Clermont n'est ni un prédicateur, ni un théologien, ni un moraliste. Il reste avant tout un honnête homme. Aussi l'intérêt fondamental de sa correspondance est-il de nous faire connaître la période où elle a été écrite. « Sans les lettres et les poèmes de Sidoine, l'histoire politique et sociale de la Gaule, à cette époque, serait pour nous presque vide de faits. » Ajoutons qu'il en serait de même de l'histoire littéraire : sans doute faut-il se garder ici de prendre à la lettre tous les éloges que Sidoine adresse à ses correspondants. A l'en croire, il semblerait que la Gaule de son temps fût peuplée d'orateurs, d'historiens, de poètes, de dramaturges, etc. La réalité est bien plus modeste. Cependant, grâce à Sidoine, nous connaissons un certain nombre d'hommes instruits et distingués qui vivaient de son temps, et cela est bien quelque chose.

Les lettres de Sidoine Apollinaire nous parlent encore de quelques écrits qu'il avait rédigés ou qu'il avait en projet, mais dont nous ne savons rien de précis. D'abord une traduction latine de la vie d'Apollonius de Tyane, par Philostrate, traduction qui n'était pas de lui, semble-t-il, mais qu'il aurait revue et améliorée. *Epist.*, VIII, III, 1. Puis des *contestatiunculae*, qu'il avait envoyées à l'évêque Mègechius. *Epist.*, VII, III, 1 : nous ignorons ce que désigne au juste cette expression. On a pensé autrefois à des préfaces liturgiques, en se souvenant du sens qu'a parfois le mot *contestatio*, et aussi de l'affirmation de saint Grégoire de Tours qui parle d'un livre constitué par lui de *missis ab eo (Sidonio) compositis* : si ces *missae* sont des textes destinés à être lus au cours de la messe, il sera naturel, en effet, d'entendre ces *contestatiunculae* comme désignant des préfaces. Cependant on a pensé aussi qu'il s'agissait de sermons et nous savons, en effet, que Sidoine avait envoyé à l'archevêque Perpétue de Tours un sermon qu'il avait prononcé à Bourges. *Epist.*, VII, IX, 1. Il est difficile, entre les deux hypothèses, de se prononcer. Enfin, Sidoine fait part, dans sa dernière lettre, *Epist.*, IX, xvi, du projet qu'il a conçu d'écrire des hymnes en l'honneur des martyrs, à commencer par saint Saturnin de Toulouse. Il est probable que ce projet n'a pas été mis à exécution.

Les œuvres de Sidoine Apollinaire ont été éditées par Simmond, Paris, 1614; c'est cette édition que reproduit P. L., t. LXIII. Une édition beaucoup meilleure a été préparée par Chr. Luetjohann, *Gaii Sili Apollinaris Sidonii epistolae et carmina*, dans *Mon. Germ. hist., Auct. antiquiss.*, t. VII.

Berlin, 1897. Une édition nouvelle a été publiée par P. Mohr, dans la *Bibliotheca Teubneriana*, Leipzig, 1895.

Paul Allard, *Saint Sidoine Apollinaire et son temps*, Paris, 1910; E. Grupe, *Zur Sprache des Apollinaris Sidonius*, Saverne, 1892; F. Geisler, *De Apollinaris Sidonii studiis*, Breslau, 1885; M. Schuster, *De G. Soli Apollinaris Sidonii imitacionibus studiis horatians*, Mah-lech-Os-trau, 1906; H. Léger-Desgranges, *Les Apollinaires*, Paris, 1937; P. Henry, *Plotin et l'Occident*, Louvain, 1934; Hamish Rutherford, *Sidonius Apollinaris, Étude d'une figure gallo-romaine du V<sup>e</sup> siècle*, Clermont-Ferrand, 1938.

G. BARDY.

**SIGAUD DE LAFOND Jean-René**, savant et apologiste français, né à Dijon en 1740, mort à Bourges en 1810. — Célèbre chirurgien, il composa de très nombreux livres de médecine et de physique, et fut nommé membre de l'Institut en 1796. Il a écrit *l'École du bonheur, ou Tableau des vertus sociales*, Paris, 1782, 1 vol. in-12, réédité en 2 vol. in-12 en 1802. Il faut surtout signaler ici ses deux ouvrages apologistes : 1. *La religion défendue contre l'incrédulité du siècle*, contenant un *Précis de l'histoire sainte*, Paris, 1785, 6 vol. in-12. L'auteur y relate les événements de l'histoire du monde en suivant le récit de la Bible, et réfute au fur et à mesure les objections « que les incrédules modernes opposent hardiment et qu'ils rajeunissent à leur manière ». Préface, p. x. L'ouvrage auquel il est fait le plus souvent allusion est celui de Voltaire, publié à Londres en 1777 sous le titre : *La Bible enfin expliquée par plusieurs aumôniers de S. M. L. R. D. P.* Sigaud de Lafond répond aux adversaires du christianisme en un style alerte et incisif; son apologiste a évidemment beaucoup perdu de sa valeur; le t. vi, qui traite de l'authenticité des Évangiles, de la résurrection du Christ, du témoignage des martyrs, est peut-être celui qui a le moins vieilli. — 2. *L'économie de la Providence dans l'établissement de la religion*, Paris, 1787, 2 vol. in-12, est la suite de l'ouvrage précédent. L'auteur y veut montrer « la conduite du Seigneur à notre égard, la marche qu'il a suivie depuis l'origine du monde dans la préparation et l'établissement de notre religion ». Préface, p. xxxvi. Contre les incrédules, il établit la nécessité d'une religion fondée sur la révélation; contre les juifs, il prouve que la loi judaïque est abrogée; contre les protestants surtout, il défend la valeur de la tradition et fait un véritable traité sur les caractères et la constitution de l'Église. En cette dernière partie, il soutient les idées gallicanes sur la supériorité du concile et sur ce qu'il appelle « la prétendue infailibilité du pape »; il loue les quatre articles de la déclaration des évêques de France à l'assemblée de 1682; cf. t. ii, p. 384-385, 411-425. Sigaud de Lafond annonce dans la préface de *l'Économie de la Providence* qu'il veut faire un autre ouvrage, « qui embrassera le dogme et la morale de la religion chrétienne ». Il ne l'a pas composé.

Michaud, *Biographie universelle*, t. xxix, p. 320-321; F.-X. de Feller, *Dictionnaire historique*, t. v, p. 497; Hoefer, *Nouvelle biographie générale*, t. xliii, col. 966.

L. BRIGUÉ.

**SIGEBERT DE GEMBOUX**, moine belge de la fin du x<sup>e</sup> siècle et du début du xii<sup>e</sup>, hagiographe, chroniqueur et polémiste; l'un des principaux adversaires de la politique du pape Grégoire VII. — I. Vie. II. Œuvres. III. Doctrine politique.

I. Vie. — Des renseignements directs sont fournis sur Sigebert par l'un des auteurs qui ont continué après lui les *Gesta abbatum Gemblacensium*, cf. P. L., t. clx, col. 11-12. Divers passages de ses œuvres donnent aussi sur lui des notions intéressantes; cf. L.-C. Bethmann, dans les *Notegomena* à l'édition de la *Chronique* de Sigebert, P. L., loc. cit., col. 13-14. Mais surtout Sigebert a été tellement mêlé aux événements de son temps que beaucoup d'autres documents

sont à consulter pour connaître sa vie. On les trouve indiqués dans tous les ouvrages qui traitent de l'histoire de cette époque. Parmi ces livres, voir A. Cauchie, *La querelle des investitures dans les diocèses de Liège et de Cambrai*, Louvain, 2 vol., 1890-1891; A. Fliche, *La réforme grégorienne*, 3 vol., Louvain, 1924, 1925, 1937; H.-X. Arquillière, *Saint Grégoire VII. Essai sur sa conception du pouvoir pontifical*, Paris, 1934.

On ne sait pas le lieu où naquit Sigebert et on ne peut pas fixer avec précision la date de sa naissance. Il entra de bonne heure à l'abbaye de Gembloux. Parmi les nombreux monastères du pays liégeois, si célèbres à cette époque, Gembloux avait acquis une haute réputation de science et de vertu. Cf. A. Cauchie, *op. cit.*, t. i, p. lxxiv. Sigebert n'y resta pas longtemps; le frère de l'abbé de Gembloux, Folcuin, lui-même abbé de Saint-Vincent de Metz, fit venir près de lui le moine encore tout jeune. Dans cette nouvelle résidence, Sigebert demeura durant de longues années; il composa un certain nombre de *Vies* de saints et sut promptement gagner, au dire de son biographe, l'affection de ses confrères et des habitants de Metz. Sur sa demande, il revint pourtant à l'abbaye de Gembloux, qu'il ne devait plus quitter jusqu'à sa mort. Il fut alors, dans toute la région, l'un des hommes les plus consultés et, pendant près de trente ans, sans négliger les travaux purement intellectuels, il prêcha la résistance à la politique des papes. C'est en 1081 que pour la première fois, semble-t-il, il fit œuvre de polémiste. Grégoire VII venait d'excommunier Henri IV pour la seconde fois (mars 1080), et cette nouvelle avait provoqué, dans les pays fidèles à l'empereur, une vive indignation. Les évêques du parti impérial, réunis à Brixen, avaient prononcé la déposition de Grégoire VII, et élu pour le remplacer Guibert de Ravenna, sous le nom de Clément III. Déjà en 1076, à l'annonce de la première excommunication du souverain, on s'était troublé en Belgique, et Grégoire VII avait dû expliquer les raisons de sa conduite dans une lettre à l'évêque de Metz, Hermann, qu'il savait dévoué à sa cause. En 1081, sollicité par son correspondant, il usa du même moyen; sa seconde lettre à Hermann, plus longue et plus précise que la première, est un véritable exposé doctrinal, établissant le droit des papes de déposer et d'excommunier les empereurs. Cf. cette lettre dans Grégoire VII, *Registrum*, viii, 21, édit. Caspar, p. 545-563; édit. Jaffé, p. 453-467; P. L., t. cxlviii, col. 594-601; pour le commentaire, cf. A. Cauchie, dans la *Revue d'hist. eccl.*, t. v, 1904, p. 588-597; A. Fliche, *op. cit.*, t. ii, p. 389-414; et surtout H.-X. Arquillière, *op. cit.*, c. iv. Sigebert de Gembloux entreprit de réfuter les arguments de Grégoire VII; la façon dont lui-même a parlé de son écrit laisse suffisamment deviner le contenu et les idées politiques qu'il défend. *Respondi epistolæ Hildebrandi papæ, quam scripsit ad Herimannum... in potestatis regie calumniam*. P. L., t. clx, col. 587.

Il devait bientôt reprendre la plume afin de protester contre un décret du pape au sujet des prêtres mariés. Malgré les exemples de vertu donnés par ses évêques et la ferveur généralement maintenue dans ses monastères, l'Église de Liège n'avait pas complètement échappé à la contagion du vice; peu à peu le relâchement s'était introduit et Grégoire VII l'avait signalé en 1075 à l'évêque Théoduin. Cf. A. Cauchie, *op. cit.*, t. i, p. 37. L'avertissement ne suffit pas, sans doute, puisqu'un décret pontifical intervint, qui interdisait aux fidèles d'assister aux offices célébrés par les prêtres mariés. Les Liégeois protestèrent contre cette décision et Sigebert fut leur porte-parole. Ce n'était point qu'il approuvât la conduite scandaleuse des ministres de la religion; mais il voyait dans le décret la source d'une funeste anarchie, capable en bien des cas de dresser

les laïques contre les clercs. A vrai dire, ses craintes étaient vaines. Si regrettable qu'elle fût, ce n'était pas l'immoralité qui devait causer à Liège la plus de ruines; le schisme dont cette Église allait faire profession menaçait d'être beaucoup plus grave. Otbert, nommé évêque de Liège dans les dernières années du <sup>x</sup><sup>e</sup> siècle, était un simoniac; manifestement il avait acheté son élection. Cf. Martène et Durand, *Amplesima collectio*, t. iv, col. 974 et 1072. Pour ce fait, le pape Urbain II l'excommunia au concile de Plaisance en 1095; or, malgré cette condamnation, le clergé lui demeura unanimement soumis et, quand les monastères eurent retrouvé partout le calme à partir de 1099, tous les clercs liégeois, réguliers et séculiers, reconnurent pratiquement l'autorité de leur prélat. La situation devait encore s'obscurcir pour la ville, devenue l'un des principaux retranchements de Henri IV et la dernière forteresse du césarisme. En 1103, le pape Pascal II avait décidé d'atteindre le monarque schismatique en saccageant la cité qui lui restait fidèle et il avait donné l'ordre au comte de Flandre d'attaquer la ville. On conçoit la douloureuse stupeur des Liégeois à cette nouvelle. Ce fut encore Sigebert de Gembloux qui exprima les sentiments de tous dans une lettre fameuse, qui est peut-être le document où ses idées politiques sont le mieux exposées. Heureusement, les événements se précipitèrent et firent surgir rapidement un nouvel état de choses. Henri IV, vaincu par son propre fils en 1106, mourut à Liège la même année; dès lors la réconciliation de l'évêque, du clergé et du peuple avec Pascal II fut rendue plus facile; le schisme fut bientôt terminé. Cf. A. Cauchie, *op. cit.*, t. ii, p. 184 sq. Alors, dans tout le pays, on travailla avec zèle à réparer les ruines. L'un des chanoines de Saint-Lambert, Alger, dans son *De misericordia et iustitia*, poursuivait les simoniacs et défendait avec énergie les préceptes canoniques. Cf. L. Brigué, *Alger de Liège: un théologien de l'eucharistie au début du <sup>xii</sup><sup>e</sup> siècle*, Paris, 1936, p. 9, 18-23, 167-174. On ne sait pas la part que prit Sigebert de Gembloux à cette réaction; on sait seulement qu'il mourut très vieux, en 1112, laissant aux moines, ses confrères, le souvenir d'un saint et fervent religieux. Son biographe loue tout particulièrement son grand savoir, sa piété vive et sincère et sa charité, qui le rendait si aimable à tous ceux qui l'approchaient. Cf. P. L., *loc. cit.*, col. 11-12; A. Cauchie, *op. cit.*, t. i, p. 68.

II. ŒUVRES. — Sigebert a écrit de nombreux ouvrages d'inégal intérêt. Il nous en a laissé lui-même la liste dans le *Liber de scriptoribus ecclesiasticis*, P. L., *loc. cit.*, col. 587; on peut les classer en trois groupes: hagiographie, polémique, histoire et critique.

1° Hagiographie. — 1. *La vie de saint Thierri*, évêque et fondateur de l'abbaye de Saint-Vincent de Metz. P. L., *loc. cit.*, col. 694-726. A remarquer l'*Éloge* en vers de la ville de Metz, *ibid.*, col. 717-718, « poème qui a quelques beautés dans la pensée et la description, mais qui n'est point soutenu et ne répond pas à l'idée avantageuse que Trithème et quelques autres nous ont voulu donner de la poésie de son auteur ». *Hist. littér. de la France*, t. ix, p. 545.

2. Les écrits composés à la gloire de sainte Lucie, dont l'abbaye de Saint-Vincent se flattait de posséder les reliques: a) *La passion de sainte Lucie*, en vers alcaïques, éditée par Dümmler, dans *Abhandl. der k. Akad. der Wiss. zu Berlin, phil. und hist. Klasse*, 1893, p. 1-125. b) un écrit « pour répondre à ceux qui regardaient comme fausse la prédiction que la sainte avait faite, touchant la paix de l'Église », il n'a pas été édité; c) un sermon sur les diverses translations des reliques de sainte Lucie, P. L., *loc. cit.*, col. 810-814.

3. *La vie de saint Sigisbert*, roi d'Austrasie, fonda-

teur de l'abbaye de Saint-Martin, hors des murs de la ville de Metz. Il y en a deux recensions différentes. L'une est dans P. L., *loc. cit.*, col. 726-730; l'autre, plus longue, dans P. L., t. lxxxvii, col. 303. Il est à croire qu'elles sont toutes deux de la main de Sigebert de Gembloux. Cf. *Hist. littér. de la France*, *loc. cit.*, p. 547-548.

4. *La passion des martyrs de la légion thébéenne, saint Maurice et ses compagnons*, patrons de l'abbaye de Gembloux, poème en vers, édité par Dümmler en même temps que la *Passion de sainte Lucie*; cf. *supra*.

5. *La vie de saint Guibert*, confesseur et fondateur du monastère de Gembloux († 962). Cf. P. L., t. clx, col. 662-682. Sigebert dit avoir noté en musique des répons et des antienne de saint Guibert; ils ne nous sont pas parvenus.

6. *La vie de saint Maclou* (ou Malo, † 565), écrite à la demande de l'abbé Tietmar, et la *Vie de saint Théodard*, évêque de Maëstricht († 668), sont composées à l'aide des légendes de ces personnages, telles qu'on les possédait au monastère de Gembloux. Sigebert nous dit simplement « les avoir retouchées et mises en meilleur style ». Texte dans P. L., *loc. cit.*, col. 730-746, 747-758.

7. *La vie de saint Lambert*, martyr à Liège, nous est parvenue sous deux formes. Il reste d'abord un récit abrégé, simple traduction de la légende du saint. Cf. P. L., *loc. cit.*, col. 759-782. Sigebert en écrivit une autre, plus complète et plus fleurie. *Ibid.*, col. 782-810. La première, au dire de l'auteur lui-même, plut davantage aux lecteurs.

2° Polémique. — 1. *La réponse à la lettre de Grégoire VII à Hermann de Metz*. Cet écrit de Sigebert semble malheureusement perdu. Bethmann crut le découvrir, en 1845, dans un ms. de la bibliothèque royale de Bruxelles, sous le titre: *Dicta cujusdam de discordia papæ et regis, priorem reprehensa exemplis*. Le texte en fut publié par Flotto, *Der Kaiser Heinrich IV. und sein Zeitalter*, t. i, Stuttgart, 1855, p. 437, et par A. Cauchie, *op. cit.*, t. i, p. 73 sq. Des doutes se sont élevés contre l'authenticité du texte. Après Giesebrecht et Wattenbach, P. Scheffer-Boichorst conclut que ce n'était point là l'œuvre de Sigebert, *Die Neuordnung der Papstwahl durch Nikolaus II.*, t. ii, Strasbourg, 1879, p. 134-146. Tout récemment, A. Fliche déplorait que nous n'ayons plus cet écrit, *op. cit.*, t. iii, p. 40, n. 1.

2. *L'apologie contre ceux qui critiquent les messes des prêtres mariés*. — Le texte a été publié par E. Sackur, dans *Mon. Germ. hist., Libelli de lite*, t. ii, p. 436-448. Tous sont d'accord pour y voir l'œuvre authentique de Sigebert; on discute seulement sur la date de composition de cet écrit. A. Fliche, *loc. cit.*, pense que l'*Apologie* a été écrite à la fin de 1075; A. Cauchie, *op. cit.*, t. i, p. 105 sq., la croit composée aux environs de 1089.

3. *La lettre aux Liégeois* a été rédigée un peu plus tard, dans les premières années du <sup>xii</sup><sup>e</sup> siècle. Le texte en a été maintes fois publié. Cf. P. L., *loc. cit.*, col. 17, note; A. Cauchie, *op. cit.*, t. ii, p. 166, note. Sa dernière édition est celle de Jaffé, dans *Bibliotheca rerum germanicarum*, t. v, Berlin, 1860, p. 201-225.

3° Histoire et critique. — 1. Les *Gesta abbatum Gemblacensium* racontent ce qui s'est passé au monastère sous la direction des premiers abbés. Cf. P. L., *loc. cit.*, col. 595-628. On a continué l'œuvre de Sigebert jusqu'à la mort d'Anselme en 1136.

2. Les deux écrits à propos du jeûne des quatre-temps. Les contestations soulevées à ce sujet par les usages différents des Églises de Trèves et de Liège ont fourni à Sigebert l'occasion d'expliquer et de justifier la coutume liégeoise. Cf. P. L., *loc. cit.*, col. 813-830.

3. Le livre de l'*Ecclésiaste*, mis en vers héroïques et



expliqué de trois façons, *ad litteram, allegorice, mythologice*. Il ne s'est pas conservé.

1. La *Chronique*. — C'est un des ouvrages les plus considérables de Sigebert de Gembloux, où il consigne les principaux événements de l'histoire. Il commence en 381, voulant continuer, dit-il, la chronique d'Eusebe de Césarée (en fait la Chronique hiéronymienne) qui s'arrête à cette date; il poursuit jusqu'en 1112, tenant à jour son écrit jusqu'à sa mort. Après lui on a continué l'œuvre à plusieurs reprises. La *Chronique* de Sigebert a été souvent éditée. Cf. *Hist. littér. de la France*, loc. cit., p. 541. Elle est dans *P. L.*, loc. cit., col. 58-246.

5. L'étude sur les cycles en usage dans l'Eglise. Sigebert déclare que, frappé des critiques du vénérable Bède à l'endroit de Denys le Petit, il a voulu reprendre les calculs sur la supputation du temps. Dans le catalogue de ses ouvrages, il indique les grandes lignes de ce travail qui semble actuellement perdu.

6. Le *De scriptoribus ecclesiasticis*, qui appelle aussi *De illustribus viris*, fournit des renseignements sur 271 écrivains, dont plusieurs sont les contemporains de l'auteur. Le choix en paraît assez éclectique et souvent la notice est expédiée en quelques mots; la plus complète est celle que Sigebert se consacre à lui-même; elle est d'un grand secours pour fixer le nombre de ses ouvrages. Cet écrit a pris place dans *P. L.*, loc. cit., col. 547-582.

III. DOCTRINE POLITIQUE. — Si le moine de Gembloux n'avait écrit que des *Vies* de saints ou des ouvrages d'histoire, il suffirait d'en faire mention sans qu'il soit besoin d'une étude particulière. Ce que Sigebert raconte dans ses *Vies* de saints ne doit pas toujours être tenu pour vrai. Sa *Chronique* est « à bien des égards une œuvre polémique dont il y a peu de chose à tirer pour l'histoire. Les actes réformateurs de Grégoire VII, les mesures prises à l'égard de Henri IV sont pour lui l'occasion de virulentes diatribes contre le pape, dont il soupçonne et travestit les intentions ». A. Fliche, *op. cit.*, t. II, p. 61. Il résume souvent en quelques lignes le récit des plus grands événements. Cf. à propos de Canossa, H.-X. Arquillière, *op. cit.*, p. 417. Comme les autres chroniqueurs, Sigebert relate souvent les faits divers qui sont les moins intéressants pour l'histoire générale, et son information est souvent en défaut. Cf. *Hist. littér. de la France*, loc. cit., p. 540. En tant que doctrinaire anti-grégorien, il fait partie d'un groupe de théoriciens dont les principaux sont Pierre Crassus, Weinrich de Trèves, Guy d'Osnabrück, Guy de Ferrare, et l'auteur du *Liber de unitate Ecclesie*. « La position doctrinale qu'ils adoptent, le plan d'idées sur lequel ils évoluent sont à peu près identiques. Leur argumentation manifeste une étroite parenté et comme une sorte de consigne collective; seul le ton de leur polémique diffère selon leur tempérament respectif. » H.-X. Arquillière, *op. cit.*, p. 351. Sigebert n'est donc pas strictement original dans ses idées; cependant la vigueur de ses expressions et la netteté de ses positions lui donnent une place importante parmi les partisans du droit divin impérial.

Le principe de toute l'argumentation de Sigebert est que l'union doit exister entre le Sacerdoce et l'Empire. Personne ne songe alors à faire valoir l'indépendance de l'Etat; la vie religieuse et la vie politique sont intimement mêlées. Il est impossible d'affirmer sans plus d'explications que l'empereur est le maître dans l'ordre temporel, et le pape, le maître dans l'ordre spirituel; la compénétration politico-religieuse est telle que les domaines respectifs des deux pouvoirs sont souvent confondus. La prépondérance de l'empereur est à sauvegarder pourtant dans tous les cas.

Le pape, sans doute, est le vrai chef dans l'ordre spirituel; il est le successeur des apôtres, « l'oint du

Seigneur ». C'est à lui qu'il appartient de veiller sur toute la chrétienté et d'enseigner à l'empereur lui-même ses devoirs envers l'Eglise. Si le souverain manque à ses devoirs, le pape priera pour lui, comme fit Moïse en faveur du pharaon; il s'efforcera par les avis, les conseils, les remontrances mêmes de ramener le pécheur dans la bonne voie. Pourra-t-il l'excommunier? A vrai dire, ce pouvoir des papes vis-à-vis des empereurs n'est alors récusé par personne. Cf. A. Cauchie, *op. cit.*, t. I, p. 83; H.-X. Arquillière, *op. cit.*, p. 364. Sigebert n'ose pas prendre directement parti; il recherche surtout, dans le cas particulier, les raisons qui rendent nulles l'excommunication de Henri IV et celle des Liégeois eux-mêmes. « Grégoire est un faux pape », proclame-t-il d'abord, dans la réponse à la lettre de Grégoire VII à Hermann de Metz, s'il est permis d'attribuer au moine de Gembloux le texte publié par A. Cauchie, *op. cit.*, t. I, p. 76. Il avait juré à Henri IV de ne point monter sur le trône de saint Pierre sans l'assentiment impérial et, malgré les observations de l'empereur Henri IV, il s'est obstiné à garder le souverain pontificat. Dans sa *Chronique*, Sigebert n'ose plus affirmer que Grégoire est un faux pape; mais il voit en lui un dur politique, qui a excommunié l'empereur afin de pouvoir établir sa suprématie. *Hildebrandus e contra imperatorem Henricum excommunicat sub hoc optentu, ut primates regni quasi iuxta ex causa excommunicato regi contradicant*. *P. L.*, loc. cit., col. 219. Dans ce cas, eût-il le pouvoir d'excommunication, le pape en a usé indiscrètement. Cf. *Lettre aux Liégeois* dans Jaffé, *op. cit.*, t. V, p. 224. A supposer du reste que la sanction fût juste, elle est devenue inutile et sans effet, à cause des circonstances dans lesquelles Grégoire l'a portée. Il a condamné l'empereur sans l'entendre, il a prétendu se servir contre lui de la force des armes et réduire aussi les Liégeois à la merci du comte de Flandre. Cf. le commentaire des citations de Sigebert dans A. Cauchie, *op. cit.*, t. II, p. 169. Pour toutes ces raisons, Grégoire VII, en s'attaquant à Henri IV comme il l'a fait, a outrepassé ses droits.

A la base des droits du souverain, il y a deux actes essentiellement religieux : le sacre qui lui est donné et le serment de fidélité qu'il reçoit. Le sacre ne constitue pas la royauté; l'hérédité, le choix des grands suffisent; mais la consécration religieuse ajoute l'investiture divine transmise par l'Eglise et fait du roi un personnage sacré, dont l'autorité s'impose à ses sujets. L'empereur surtout a reçu un pouvoir tout particulier. Chef dans l'ordre temporel, il a un rôle à jouer dans l'ordre spirituel et il l'exerce tout spécialement lorsqu'il nomme les papes ou dépose ceux qui ne sont pas légitimement élus. Sigebert établit longuement cette thèse. On sent que c'est le point central de son système politique. Ne cherchant pas à répondre directement à cette proposition : le pape a-t-il le droit d'excommunier l'empereur? il préfère lui opposer celle-ci : l'empereur a le droit de créer et de déposer les papes. Cf. ses arguments le plus souvent tirés de l'histoire dans la *Lettre aux Liégeois*, Jaffé, *op. cit.*, t. V, p. 206, 222; autres textes dans A. Cauchie, *op. cit.*, t. I, p. 86-87. D'autre part, le serment de fidélité prêté à l'empereur est absolument inviolable à cause de sa valeur religieuse; nul ne peut se rétracter sans parjure. Dans le cas particulier, il faut garder à Henri IV l'obéissance promise; cf. la *Lettre aux Liégeois* commentée par A. Cauchie, *op. cit.*, t. II, p. 170; l'empereur reste le suprême gardien de la justice et de la paix contre Grégoire VII et ses successeurs, usurpateurs du trône pontifical.

Les écrits politiques de Sigebert de Gembloux ont eu certainement une grande influence. Sans qu'on puisse exactement la déterminer, il est clair que la

situation de l'auteur à Liège, l'un des centres de résistance à la politique pontificale, sa science et son prestige ont donné à ses thèses un grand poids. En dehors de la Belgique, il est possible que son action se soit fait sentir jusqu'en Italie même. Cf. A. Cauchie, *op. cit.*, t. I, p. 98. Il est permis de regretter que Sigebert de Gembloux ait mis son talent au service du parti impérial, et qu'il ait défendu les empiétements du souverain sur les droits du Siège apostolique. La nécessité pratique où se trouvait son pays de suivre la politique de Henri IV n'explique pas tout. Il faut se souvenir que, vers la fin du XI<sup>e</sup> siècle, la vieille théorie impériale était battue en brèche par les événements. Tant que les empereurs avaient été les gardiens attirés de la justice, les vigoureux défenseurs de l'Église, on pouvait dire qu'ils étaient les plus hauts représentants de Dieu sur la terre. Mais Henri IV s'était élevé à plusieurs reprises contre les lois essentielles de l'Église. Dès lors, les théoriciens du droit divin impérial ne pouvaient plus en lui le soutien officiel du monde chrétien; il leur fallait se rabattre sur des imputations calomnieuses vis-à-vis des papes ou s'hypnotiser de la gloire des empereurs disparus. Malgré leurs efforts, ils perdaient manifestement du terrain: la logique du temps, le mouvement des idées, l'état de la civilisation faisaient de leurs adversaires les partisans de la politique grégorienne, les annonceurs de l'avenir.

En plus des auteurs cités au cours de l'article, on peut consulter: Chaudon et Delandine, *Nouveau dictionnaire historique*, t. II, p. 295; Beedechevre, *Biographie loupes*, t. I, 1836, p. 61-62; S. Hirsch, *Commentatio historico-literaria de Sigeberto monachi Gemblacensis vita et scriptis*, Berlin, 1841; Michaud, *Bibliographie universelle*, t. XXIX, p. 322 sq.; F.-X. de Fellet, *Dictionnaire historique*, t. V, p. 397 sq.; Hoefler, *Nouvelle biographie générale*, t. XLIII, col. 969; Dom U. Berlière, *Les derniers travaux sur Sigebert de Gembloux*, dans *Revue bénédictine*, t. X, 1893, p. 241-245; Kirchenlexikon, t. XI, col. 293; *Prot. Realencyclopädie*, t. XVIII, p. 328-331; Hurter, *Nomenclator*, 3<sup>e</sup> éd., t. II, col. 64-68; *Biographie nationale de Belgique*, au mot Sigebert.

L. BRIGUÉ.

**1. Siger de Brabant.** — Siger de Brabant n'est pas un théologien au sens strict du mot. Toute sa carrière enseignante s'est écoulée au sein de la faculté des arts; et il ne semble pas qu'il ait jamais entrepris le cycle des études théologiques. Il a pourtant agité des problèmes si étroitement liés au dogme, suscité des réactions si vigoureuses de la part des théologiens les plus en vue à son époque et provoqué enfin ce fameux Syllabus parisien de 1277, qui pesa si lourdement sur le développement de la pensée théologique pendant un siècle et plus, qu'on ne peut à aucun de ces titres l'ignorer ici. On verra donc: I. Sa vie. II. Ses œuvres (col. 2044). III. Sa doctrine et son influence (col. 2048).

I. VIE. — Les travaux de débaînement ont été faits une fois pour toutes par P. Mandoulet dans son étude qui fait autorité en ces problèmes: *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XII<sup>e</sup> siècle*, 2<sup>e</sup> éd., t. I, Louvain, 1911, c. III: le pseudo-Siger de Brabant, p. 64-79. Son nom, le bénéfice ecclésiastique qu'on lui voit attribué dans un acte de novembre 1277 (il est qualifié alors de chanoine de Saint-Martin de Liège) le montrent originaire du Brabant et peut-être de cette ville de Liège. Quand il sera inscrit à la faculté des arts, à Paris, il appartiendra tout naturellement à la nation des Picards. Les dates auxquelles on le voit apparaître dans cette faculté permettent de placer sa naissance vraisemblablement vers 1235.

C'est en 1266 qu'il est mentionné officiellement pour la première fois. Il est alors maître es arts, enseignant à Paris et chef de parti, sinon tout à fait fauteur de schisme universitaire. Les maîtres et étudiants es arts, au sein de la faculté, étaient répartis en quatre « na-

tions » suivant leur origine: Français (qui comprenaient alors à eux seuls presque autant de membres que les trois autres réunis), Normands, Picards et Anglais. La nation de France s'était incorporé un jeune maître que la nation des Picards revendiquait comme sien. Conflit; arbitrage du roi de France, non accepté par les partis; rupture. La nation de France se constituait en groupe autonome, avec son recteur et tous ses officiers. Il y eut pratiquement deux facultés des arts et entre elles les rixes et voies de fait se multiplièrent. Siger de Brabant est suspecté et accusé d'avoir fomenté plusieurs de ces troubles. Il fallut l'intervention du légat pontifical, Simon de Brion, le 27 août 1266, pour ramener la paix et l'unité au sein de la faculté.

Chef de parti en temps de guerre, Siger redevient ou plutôt demeure chef d'école en temps de paix. Et fauteur d'hérésie, cette fois. Son activité littéraire se place en effet dans cette dizaine d'années, 1267-1277; mais, dès avant 1270, elle atteint son point culminant. Il est le véritable initiateur du courant averroïste latin, le penseur le plus original et le vrai chef du groupe qui rassemble autour de lui un Boèce de Dacie, un Bernier de Nivelles et d'autres maîtres de moindre grandeur. Lorsque saint Thomas quitta Paris en 1259, il n'était pas question d'averroïsme latin, encore que le « Commentateur » fût connu et utilisé continuellement déjà, au sein de la faculté des arts et même de celle de théologie. Quand, en 1256, Albert le Grand, alors à la Curie, compose à la demande d'Alexandre IV son *De unitate intellectus contra Averroem*, c'est d'une question particulière qu'il discute, et non pas un système cohérent, une doctrine averroïste qu'il réfute. Et de même saint Thomas, dans son *Contra gentiles*, s'en prend beaucoup plus à ce qu'on pourrait appeler un « arabisme » qu'à un « averroïsme » qui n'existe pas encore comme corps de doctrine. Dix ans plus tard, la situation est profondément modifiée. Les doctrines nouvelles, fortement agencées et brillamment présentées dans les écoles, deviennent une force et même un danger; dans le milieu des étudiants d'abord, qu'elles gagnent et contaminent; dans les milieux populaires même, où les conséquences de ces doctrines rapidement vulgarisées et simplifiées se traduisent par le fatalisme et le laisser-aller des mœurs. Le maître général des frères prêcheurs, Jean de Verceil, en est préoccupé. Dès le chapitre général de 1267, sinon même de l'année précédente, il avait songé à envoyer à nouveau, pour le *Studium* de Paris, Albert le Grand qui venait de se remettre à sa disposition. Il ne fallait rien de moins qu'une autorité comme la sienne pour faire face au danger croissant. Puis son choix s'était fixé, en 1268 sans doute, sur Thomas d'Aquin. Des événements imprévus allaient même hâter le retour de ce dernier à Paris, pour le jeter, en pleine année scolaire 1268-1269, dans la bataille anti-averroïste. Celle-ci avait été déclenchée déjà sur place, depuis le mois de mars 1267, grâce à la vigilance du ministre général des frères mineurs. Sans répit, dans ses deux grandes séries de conférences sur le Décalogue (mars-avril 1267), sur les dons du Saint-Esprit (février-mai 1268) et dans quantité de sermons prononcés durant ces deux années, saint Bonaventure dénonce et condamne les grandes thèses essentielles de l'averroïsme latin.

Or, à l'origine de tout ce mouvement, c'est Siger de Brabant que l'on retrouve. Et c'est contre lui et sa doctrine que sont mobilisés non seulement d'autres maîtres es arts, fidèles à des positions plus traditionnelles, mais les plus en vue des maîtres en théologie. La polémique s'engage, particulièrement serrée, entre lui et Thomas d'Aquin, que suivent dans leur majorité les maîtres séculiers, que dépassent même dans leur opposition à Aristote et non plus seulement à Averroès

certain tenants de l'école augustinienne. L'agitation croît toujours. Dès le milieu de 1270, des listes circulent, contenant treize propositions condamnables, parfois même quinze (car on y a joint deux thèses, thomistes celles-là); on en veut saisir l'opinion avant d'en saisir officiellement les autorités. Albert le Grand est questionné à leur sujet par Gilles de Lessines, un de ses anciens étudiants, alors bachelier à Paris. On a sa réponse à cette consultation dans le *De quindecim problematibus*. Finalement, le 10 décembre 1270, l'évêque de Paris, Étienne Tempier, en prononce la condamnation. Voir Denifle-Chatelain, *Chartularium univ. Paris.*, t. 1, p. 486-487. Ces treize articles se laissent ramener aux quatre grandes doctrines constitutives de l'averroïsme latin : 1. Négation de la providence divine dans l'ordre de la contingence (art. 10, 11, 12); 2. éternité du monde (art. 5, 6); 3. unité numérique de l'intelligence humaine (art. 1, 2, 7, 8, 13); 4. négation du libre arbitre (art. 3, 4, 9).

La condamnation portait : *isti sunt errores condemnati et excommunicati cum omnibus qui eos docuerint scienter vel asseruerint*. C'était l'excommunication avec toutes ses conséquences qui pesait sur Siger. Quelle fut son attitude? Il est probable, tout d'abord, qu'il en appela, ou que lui et ses partisans contestèrent la légitimité de cette mesure; une question posée à saint Thomas dans sa dispute quodlibétique de mars 1271 le laisserait entendre : « Doit-on éviter les excommuniés lorsque les gens compétents ont des opinions diverses sur leur excommunication? » *Quodl.*, IV, 14. Il est vraisemblable aussi qu'il continua à professer ses doctrines, sinon ouvertement comme jadis, du moins sous le manteau et dans de petits cénacles; à moins qu'il ne les ait partiellement amendées, comme on dira plus loin. Une chose est certaine toutefois, c'est que son influence ne cesse de croître, et qu'à nouveau il fait figure de chef de clan et de fauteur de schisme. Car, de décembre 1271 jusqu'au 7 mai 1275, la faculté des arts se trouve, comme en 1266, scindée en deux partis : le parti d'Albéric et le parti de Siger. Le prétexte en fut l'élection du recteur. La majorité des suffrages des quatre nations se porta, à l'élection de Noël 1271, sur Albéric de Reims; mais une minorité à la tête de laquelle se trouve Siger contesta l'élection. L'accord ne put se faire. Au trimestre suivant, la minorité n'ayant pas été convoquée pour la nouvelle élection, s'érigea en fraction indépendante, et se nomma son recteur et ses officiers. Mais ce n'est plus cette fois, comme en 1266, un litige entre nations; c'est très certainement un conflit d'opinions qui sépare ces deux partis. On en a la preuve, surtout dans le décret promulgué par le parti d'Albéric le 1<sup>er</sup> avril 1272. Or, la minorité n'est autre que le parti averroïste, groupé autour de Siger. On calcule qu'ils purent former sans doute, comme effectifs, le sixième de la population, maîtres et étudiants, de la faculté des arts. Ce régime anarchoïque (aggravé encore en 1273 par une grève scolaire qui atteignit toute l'université) dura trois années, après lesquelles, d'un commun accord, on recourut comme la première fois, à l'arbitrage du légat Simon de Brion. Sa sentence est datée du 7 mai 1275; et lui-même, pour mettre fin au schisme, désigna comme recteur maître Pierre d'Auvergne. La sentence menaçait des foudres de l'Église et de châtiements sévères les perturbateurs de la paix et les fauteurs de division. Il est probable que, dès lors, certains cours reprirent l'allure clandestine que réprouve, en septembre 1276, un décret de l'Université. *Chartul. univ. Paris.*, t. 1, p. 539.

Mais l'atmosphère demeurait trouble. Que ce fût ou non le fait de Siger et qu'il y ait ou non une connexion à établir entre ses doctrines et les abus d'ordre moral et doctrinal que beaucoup constataient et

déploraient à Paris, le pape Jean XXI demanda, le 18 janvier 1277, une enquête à l'évêque de Paris, Étienne Tempier. Celui-ci instrumenta et, dépassant sans doute la mission qui lui était confiée, porta, le 7 mars 1277, condamnation solennelle de 219 propositions, représentant l'enseignement de certains maîtres « arts », ainsi que de divers livres de nécromancie. A la vérité, on y sent l'intention plus ou moins avouée de porter un coup au péripatétisme entier, soit dans sa forme averroïste telle qu'on la trouvait chez Siger, soit dans sa forme chrétienne, telle que l'avait pu proposer Thomas d'Aquin. Les auteurs et auditeurs de ces propositions étaient frappés d'excommunication, si dans les sept jours ils n'avaient point fait d'aveux à l'évêque ou au chancelier.

Siger de Brabant ainsi que Bernier de Nivelles quittèrent Paris. Six mois plus tard, par un acte du 23 novembre 1277, l'inquisiteur de France, Simon Du Val, les citait tous deux à son tribunal. Mais Siger, comme il en avait le droit, en appela de la juridiction de l'inquisiteur de France à l'autorité pontificale. Il se rendit à la Curie pour y présenter sa défense et y plaider sa cause. Il ne put éviter la condamnation de ses thèses comme hérétiques; mais lui-même s'étant soumis aux rétractations qu'on lui imposa, se vit condamner à une réclusion perpétuelle, sous sa forme mitigée d'internement à la Curie romaine. Il mourut à Orvieto, où la Curie s'était transportée, en 1281 ou 1282 peut-être (avant novembre 1284 certainement), assassiné par son clerc.

II. ŒUVRES. — Dans l'état actuel de nos connaissances, tout classement chronologique serait prématuré, et tout classement logique bien provisoire encore. Sans vouloir préjuger des précisions ultérieures, on s'en tiendra ici à la distinction entre les œuvres éditées (1-9) et les inédites (10-20).

1<sup>o</sup> *Impossibilia*. — D'après les statuts de 1252, le bachelier doit pouvoir certifier qu'il a suivi pendant deux ans les cours d'un maître, *et per idem tempus de sophismatibus in scholis requisitus responderit*. Les *Impossibilia* de Siger ne sont autre chose qu'une série de ces exercices pratiques de sophistique : six sophismes proposés par Siger et résolus par lui dans une ou plusieurs disputes publiques. Le texte en a été édité à deux reprises : par Cl. Bäumker, *Die Impossibilia des Siger von Brabant*, dans les *Beiträge...*, t. 1, fasc. 6, Munich, 1898; puis par P. Mandonnet, *Siger de Brabant et l'averroïsme* (nous citerons ici d'après la 2<sup>e</sup> éd., Louvain, 1911), t. II, p. 74-94. On en connaît trois manuscrits. C'est d'après celui de Paris, Bibl. nat., lat. 16 297, que l'édition est faite. Il se peut toutefois qu'il y ait eu deux rédactions (comme on le verra pour les ouvrages suivants). Inc. : *Convocatis sapientibus studii Parisiensis proposuit sophista quidam...*

2<sup>o</sup> *De aeternitate mundi*. — Petit traité, issu peut-être d'une question disputée au cours et rédigée par le maître. Quatre mss l'ont conservé : Paris, Bibl. nat., lat. 16 287, fol. 78 v<sup>o</sup>-80 v<sup>o</sup>, qui est un recueil scolaire composé sur place, dans les années 1270-1272, par Godefroid de Fontaines, compatriote et peut-être élève de Siger (B); puis Paris, Bibl. nat., lat. 16 222, fol. 74 v<sup>o</sup> (A); Pise, *Semin. Santa Caterina* 17, fol. 116 v<sup>o</sup> (C); Lisbonne, *Nacion. fond. Geral* 2299, fol. 140 v<sup>o</sup>-144 (D). Tout un problème littéraire se pose là, car les leçons de A, C, D, se rejoignent généralement contre celles de B; mais ce dernier semble bien présenter un texte révisé par Siger et traduisant plus exactement ses nuances. On a de cet opuscule quatre éditions : P. Mandonnet, *Siger*, 1<sup>re</sup> éd. (1891), d'après A; 2<sup>e</sup> éd. (1908), d'après B; R. Barsotti, *Siger de Brabantia, De aeternitate mundi ad fidem manuscriptum* (Munster, 1933), d'après A, C, D; W.-J. Dwyer, *L'opuscule de Siger de Brabant « De aeternitate mundi »*,



Louvain, 1937, d'après B. Inc. : *Queritur primo utrum species humana, ou : Propter quendam rationem quare ab aliquibus demonstratio esse creditur...*

3<sup>o</sup> *Tractatus de necessitate et contingentia causarum.* — Mêmes remarques que pour le précédent : véritable traité dont le point de départ fut peut-être une question disputée. Il présente lui aussi deux rédactions différentes, aux variantes assez nombreuses, dans le ms. Paris, Bibl. nat., lat. 16 297, fol. 140 v<sup>o</sup>-142 v<sup>o</sup>, où il est anonyme, et Lisbonne, fond. Geral 2 299, fol. 104-109, où il est attribué explicitement à Siger. Édité, d'après B, par P. Mandonnet, *Siger*, t. II, p. 109-128. Inc. : *Consideranti et intelligenti doctrinam Aristotelis, ou Quæstio tua non immerito dubitabilis est...*

4<sup>o</sup> *Questiones naturales.* — Deux questions soulevées et ordinatæ a magistro Siger de Brabantia. La première sur l'unité de la forme substantielle dans les êtres matériels; l'autre sur ce principe de la *Physique* d'Aristote que rien ne se meut soi-même. Édité. P. Mandonnet, *Siger*, t. II, p. 95-107, d'après l'unique ms. Paris, Bibl. nat., lat. 16 133, fol. 53 a-54 d. Inc. : *Dubitant nonnulli utrum forma speciei sit composita...*

5<sup>o</sup> *Questiones de anima intellectiva.* — Au nombre de dix; des plus importantes pour déterminer la position de Siger dans le domaine psychologique, particulièrement concernant la nature de l'âme intellectuelle dans l'homme. C'est là que se trouve abordé le problème de l'unité de l'intellect pour toutes les âmes, avec les conséquences qui s'y rattachent. Édité. P. Mandonnet, *Siger*, t. II, p. 143-171. On en connaît trois manuscrits. Inc. : *Cum anima sit aliorum cognoscitiva...*

6<sup>o</sup> *Questiones logicales.* — D'après les quelques lignes d'introduction, il y avait primitivement trois questions se rattachant au problème de l'universel, mais envisagé sous son aspect logique : est-ce que le terme commun signifie universellement le concept de l'esprit? Est-ce qu'il signifie universellement la forme, comme l'a enseigné Platon, ou le composé lui-même? La matière peut-elle être signifiée par un terme commun? Seule la première de ces trois questions se trouve conservée et traitée ici. Édité. P. Mandonnet, *Siger*, t. II, p. 53-61, d'après Paris, Bibl. nat., lat. 16 133, fol. 57 d-58 c. Inc. : *Tria discutienda per ordinem proponimus...*

7<sup>o</sup> *Quæstio : utrum hæc sit vera : homo est animal nullo homine existente.* — Ce n'est pas un sophisme, mais une vraie question de logique, qui se rattacherait au livre de l'*Interprétation* d'Aristote, et qui met en cause toute la théorie de l'universel. C'est avec les singuliers que l'esprit, par abstraction, constitue l'universel. Mais les singuliers ne peuvent pas ne pas exister; toute espèce est toujours réalisée dans un certain nombre d'individus. Le problème tel qu'il est formulé suppose donc, pour Siger, une condition impossible. Édité. P. Mandonnet, *Siger*, t. II, p. 63-70, d'après Vienne, Dominic. 120. Inc. : *Queritur utrum hæc sit vera : homo est animal...*

8<sup>o</sup> *Questiones naturales.* — Distinctes du n. 4. Elles ont été découvertes par F. Stegmüller dans le ms. de Lisbonne, fond. Geral 2 299, fol. 87-89, et éditées par lui dans les *Recherches de théol. anc. et médiév.*, 1931, p. 177-182. Elles sont au nombre de six; fort brèves. La troisième est particulièrement importante : *Utrum scientia sit perfectio essentialis intellectus possibilis.* Inc. : *Tunc quærebantur quedam questiones naturales...*

9<sup>o</sup> *Questiones morales.* — Au nombre de cinq, continues dans le même ms., fol. 85-87, et éditées par le même auteur, *loc. cit.*, p. 172-177. Elles sont un des très rares documents sur les positions d'ordre moral prises par les averroïstes latins et par Siger. Elles traitent respectivement : de l'humilité; de la génération des habitus; de l'intensité relative de l'amour

paternel et maternel; de la convenance de la virginité pour les philosophes; et de l'amour désintéressé. Inc. : *Queritur de quibusdam questionibus moralibus...*

10<sup>o</sup> *Questiones in libros I-III De anima.* — Cet ouvrage, comme les six suivants, a été découvert par Mgr Grabmann en juillet 1923, et signalé par lui dans une communication à l'Académie des sciences de Bavière : *Neuaufgefundene Werke des Siger von Brabant...* (1924) et dans un article des *Miscellanea F. Ehrle*, t. I, p. 103-147 : *Neuaufgefundene « Questiones » Siger von Brabant zu den Werken des Aristoteles.* Ce ne sont plus des *Questions disputées*, des rédactions littéraires d'exercices scolaires touchant à des thèses aristotéliennes ou averroïstes, mais des commentaires suivis sur les livres mêmes d'Aristote. Cependant, au lieu du procédé du commentaire littéral, qu'utilise par exemple saint Thomas, à la suite d'Averroès, d'ailleurs, Siger emploie de préférence la forme de la *quæstio*. Ce qui ne l'empêche pas pourtant de recourir de temps à autre au système du commentaire et d'insérer parfois un *commentum* dans la suite des *questiones*. Seul de ces divers ouvrages, le commentaire sur le *De anima* a été édité par F. van Steenberghen, *Siger de Brabant d'après ses œuvres inédites*, Louvain, 1931, p. 20-56. Ici encore, un problème littéraire se pose, car les deux manuscrits, Munich, *Cod. lat. 9 559* et Oxford, *Merton Coll. 275*, qui contiennent ce traité, tout en étant substantiellement identiques comme texte, ont de nombreuses variantes qui impliquent sans doute un remaniement; l'un pourrait représenter une *reportatio* prise au cours (Munich), l'autre un travail rédactionnel revu par le maître lui-même, c'est-à-dire par Siger. L'attribution à celui-ci a été mise en doute par B. Nardi, *Il preteso tomismo di Sigeri di Brabante*, dans *Giorn. crit. filos. ital.*, 1936, p. 26-35, ainsi d'ailleurs que des autres commentaires du manuscrit de Munich, à l'exception des questions sur la métaphysique qui portent le nom de Siger dans le ms. Inc. : *Bonorum honorabilium... In omnibus artibus et doctrinis necesse est...*

11<sup>o</sup> *Questiones in libros I-IV, VIII Physicorum.* — Ces questions et toutes celles qui suivent désormais, sont encore inédites. Toutefois F. van Steenberghen en a donné une description très détaillée qui, en attendant les éditions promises, forme déjà un inestimable instrument de travail. — Ce commentaire se trouve dans le ms. de Munich, *Cod. lat. 9 559*, fol. 18-44 a. Entre le IV<sup>e</sup> livre et le VIII<sup>e</sup>, deux folios ont été coupés dans le ms. On trouvera la description dans van Steenberghen, p. 177-223. Une question (I, II, q. xx) a été éditée par M. Grabmann, *Miscellan. Ehrle*. Inc. : *Quoniam quidem intelligere... Utrum de rebus naturalibus sit scientia.*

12<sup>o</sup> *Questiones in librum De somno et vigilia.* — Il se trouve dans le même ms., fol. 47 a-51 b. Description dans van Steenberghen, p. 223-233. Inc. : *De somno autem et vigilia... Circa istum librum queritur primo...*

13<sup>o</sup> *Questiones in libros I-II, IV Meteororum.* — On ne sait pourquoi le I, III fait défaut. Contenu dans le ms. de Munich, fol. 51 d-71 d. Description, *loc. cit.*, p. 233-263. Inc. : *De primis quidem igitur causis... Queritur primo circa librum istum...*

14<sup>o</sup> *Questiones in librum De juventute et senectute, vita et morte.* — Même ms., fol. 71 d-74 a. Description, *ibid.*, p. 263-267. Inc. : *De juventute autem et senectute... Queritur utrum anima sit corpus...*

15<sup>o</sup> *Questiones in librum De generatione et corruptione.* — Même ms., fol. 83 a-92 d. Description, *ibid.*, p. 268-291. Inc. : *De generatione autem et corruptione... Quædam sunt entia quorum cognitio...*

16<sup>o</sup> *Questiones in libros II-V Metaphysicæ.* — A la différence des précédentes, ces questions sont enchâssées dans un commentaire littéral du texte d'Aristote;

mais ces paraphrases ne présentent guère de développements originaux; elles ne font que reproduire la pensée d'Aristote. L'intérêt se concentre donc dans les questions elles-mêmes. Elles sont contenues dans le même ms., fol. 93-118; mais ici il y a en outre l'attribution explicite à Siger. Description dans van Steenberghe, p. 294-332. Deux questions ont été éditées par M. Grabmann, I. II, q. VIII; I. IV, q. XX, *Neuaugefundenen Questionen...*, p. 140-145. Inc.: *Cum in omni scientia debeat esse aliquid suppositum...*

17° *Questiones in librum III De anima*. — Elles se distinguent et des questions *De anima intellectiva* (n. 5) et de l'autre commentaire *In libros De anima* (n. 10). Siger s'écarte ici, davantage encore que dans ce dernier traité de Munich, du commentaire littéral d'Aristote. Il y introduit une division en chapitres, étrangère au texte original, et il donne en fait à son écrit l'allure d'un petit traité de l'intellect. On le trouve dans un seul manuscrit: Oxford, *Merton coll.* 292, fol. 357 v°-364. Son édition est en préparation par A. Pelzer. Description dans van Steenberghe, p. 164-177. Inc.: *De parte autem animæ quæ cognoscit... Circa istum tertium librum contingit...*

18° *Commentarium super librum De generatione et corruptione*. — Le texte conservé dans le ms. de *Lilienfeld 206*, fol. 139 b-141, est malheureusement très fragmentaire: 16 colonnes sur 24 ont disparu. C'est un bref commentaire littéral du traité d'Aristote, où Siger souligne surtout l'enchaînement des idées, résume l'argumentation du Philosophe et ajoute parfois quelques remarques personnelles. Description dans van Steenberghe, p. 292-294. Inc.: *De generatione autem et corruptione... In hoc primo libro dat Aristoteles.*

19° *Sophisma: Omnis homo de necessitate est animal*. — Exercice scolaire analogue à celui des *Impossibilia*. Jadis aux archives Vaticanes, il est passé maintenant à la bibliothèque Vaticane (f. 6); description dans van Steenberghe, p. 333.

20° *Rescriptum (de universalibus?)*. — Cet ouvrage dont on ne connaît aucun exemplaire est mentionné par Siger dans ses *Questiones logicales*, éd. Mandonnet, t. II, p. 57. Inc.: *Significatum est nobis nonnullos doctores.*

21° *Commentarium in libros Politicorum*. — Aucun ms. n'en est connu. C'est Pierre Dubois qui l'attribue à Siger dans *De recuperatione Terræ sancæ*, éd. Langlois, p. 121-122.

Il est impossible, dans l'état de nos connaissances, d'établir de façon précise la chronologie de toutes ces œuvres, non seulement d'assigner à chacune sa date, mais même de déterminer leur ordre de succession. Il n'y a que très peu de renvois de l'une à l'autre. Quant à la critique interne, si elle témoigne d'une évolution dans la pensée de Siger, en particulier dans les divers écrits qui traitent de l'intellect, agent ou possible, et du problème de son unité, elle ne peut à elle seule indiquer dans quel sens s'est effectuée cette évolution. Le nœud du problème réside dans les relations que présentent ces écrits de Siger avec les traités correspondants de saint Thomas pris comme termes de comparaison sûrs et datés; particulièrement son *De unitate intellectus*, qui est très certainement une réponse à Siger et qui provoqua à son tour de nouvelles répliques. L'on peut pourtant, en se basant sur divers indices, tenir pour assuré que les *Questiones in III<sup>m</sup> De anima* (n. 17) précèdent dans le temps les *Questiones de anima intellectiva* (n. 5) et celles-ci à leur tour les *Quest. in libros I-III De anima* (n. 10). De même les *Quest. in libros Metaphysicæ* (n. 16) sont non seulement postérieures à la traduction de l'*Elementatio theologica* de Proclus (1268) mais aussi au *Commentaire sur la Métaphysique* de saint Thomas (sept. 1270-janv. 1272) et à ses *Questions disputées De anima*. Les *Quest. in libros*

*Physicorum* (n. 11) doivent être, elles aussi, de la seconde partie de la carrière de Siger. Ces conclusions rejoignent celles auxquelles aboutit F. van Steenberghe, *Les œuvres et la doctrine de Siger de Brabant*, 1938, où l'on trouvera, p. 62-82, les arguments qui justifient les dates proposées et un tableau chronologique des ouvrages.

III. DOCTRINE ET INFLUENCE. — Jusqu'à Siger de Brabant, l'influence d'Averroès au sein de la faculté des arts de Paris est incontestable. Il est déjà « le Commentateur », de préférence à Alexandre ou Avicenne. Son influence toutefois n'est pas exclusive; elle demeure comme noyée dans tout un ensemble d'autres influences doctrinales assez confuses et les thèses qu'on lui emprunte ne sont pas encore reliées entre elles. C'est l'œuvre propre de Siger, précisément, d'avoir érigé en système cohérent, logiquement agencé et complet, cet enseignement d'Averroès; d'avoir construit cette synthèse à laquelle on peut donner le nom d'averroïsme latin: application du système péripatéticien à tous les grands problèmes agités dans le monde latin, mais suivant les vues et les solutions du Commentateur.

La métaphysique de Siger pose, au sommet, Dieu, distinct substantiellement du monde, premier moteur et cause première. Dieu existe, il est nécessaire; cette vérité est même évidente pour les philosophes. *Impossibilia*, éd. Mandonnet, t. II, p. 74. D'elle-même, immédiatement et nécessairement, cette cause première produit la première intelligence. Mais, comme d'une nature simple un seul être peut procéder immédiatement, cette intelligence coéternelle à Dieu est son seul effet immédiat. C'est elle qui, à son tour, et par une série d'intermédiaires, produira les intelligences séparées, les sphères célestes et leurs mouvements, et tout ce qui est soustrait à la génération.

Les intelligences séparées, nécessaires en soi ainsi que le rapport qui les lie à la cause première, ne peuvent pas ne pas être. *De necessitate*, éd. Mandonnet, t. II, p. 77. Si l'on peut cependant parler de contingence, c'est que les causalités intermédiaires qui président ainsi à la réalisation des êtres inférieurs peuvent entrer elles-mêmes en conflit et se contrarier, c'est qu'elles se heurtent aussi à l'indisposition de la matière. *De necessitate*, t. II, p. 115-119. Le monde corporel toutefois, étant soustrait à l'influx immédiat de Dieu, ne se trouve donc pas soumis à sa providence. D'ailleurs, Dieu ne peut avoir la connaissance de ces futurs contingents; car une connaissance de ce genre rendrait ces futurs nécessaires.

Les espèces corruptibles qui constituent le monde inférieur, tout comme les substances spirituelles, sont éternelles. Il n'y a pas de raison, en effet, d'après le Philosophe, pour que le monde commence à être s'il n'a pas toujours existé. *De anima intell.*, t. II, p. 159. Cette affirmation est vraie de l'âme qui est éternelle pour le passé comme pour l'avenir. Elle l'est également des diverses espèces à individus transitoires, car il est impossible de placer en tête de la série un premier générateur qui n'ait été aussi engendré. Il s'ensuit que la matière première, elle aussi, le mouvement et le temps sont éternels; seuls les individus sont instables et passagers. *De æternitate*, t. II, p. 139-141. Combinée avec la thèse de l'influence des corps célestes et de leurs conjonctions diverses, cette doctrine aboutit logiquement à la loi du retour éternel des choses, à la théorie cyclique, qui commande aussi bien les arts et les sciences qui naissent et périssent pour renaître encore (*De æternit.*, loc. cit.), que les idées, les lois et même les religions.

Il n'y a dans la nature que des singuliers. L'universel est seulement dans l'intelligence, et est postérieur à l'existence des singuliers. *De æternit.*, t. II, p. 135-

137. Au sein de chaque espèce, si des individus peuvent exister multiples, ce ne peut être qu'à raison de la matière qui entre dans leur composition; sinon, comme c'est le cas pour les intelligences séparées, chaque être serait unique de son espèce. *De anima intellectiva*, t. II, p. 165.

Dans cet ensemble, l'homme tient une place à part: car son âme est immatérielle, comme en témoinne son opération intellectuelle. Elle est donc incorruptible; mais par le fait même, éternelle aussi *a parte ante*. Ce n'est pas l'âme intellectuelle qui est la forme du corps, mais l'âme végétativo-sensitive, avec laquelle l'autre n'a rien de commun. Elle est pourtant, d'une certaine manière, perfection et forme du corps, parce qu'elle lui est unie dans l'opération par un contact, une continuité intrinsèque qui permet d'attribuer à l'homme tout entier, au composé humain, l'opération propre de l'intelligence.

Tout ceci est réclamé par le double postulat de l'acte d'intelligence et de connaissance posé par l'individu et variant d'un homme à un autre, d'un jour à l'autre même; et par l'autre postulat de l'unicité de l'intellect, puisqu'il est substance immatérielle. Il n'y a donc pour tous les hommes qu'un intellect unique; par l'intermédiaire des phantasmes, des espèces, il entre successivement en communication avec chacun des individus de l'espèce humaine, devenant pour lui moteur d'action immanente, *intrinsicus operans*. *De anima intellectiva*, t. II, p. 154.

Il s'ensuivra que, après la mort, il ne peut être question d'une survivance personnelle; seule l'âme unique, l'intellect de l'espèce demeure, toujours uni d'ailleurs à quelque individu humain. C'est donc la négation des châtimens et des récompenses pour une autre vie. Mais les bonnes ou mauvaises actions étant à elles-mêmes leur récompense et leur châtimement, l'homme trouve en cela son bonheur ou son infortune. *De anima intell.*, t. II, p. 163. Le rejet des sanctions dans une autre vie est donc une conséquence de la constitution même de l'homme. Siger ne le rattache pas à son explication de la liberté humaine, encore que celle-ci, en bonne logique, dût y conduire. Pour lui, en effet, la volonté est mue elle aussi par un déterminisme qu'il atténue à peine. L'âme ne veut rien si elle n'est mue par un autre. Quand la volonté est sous l'action exercée par son objet, elle ne peut pas ne pas vouloir. Son acte est donc pratiquement nécessaire. *De necessitate*, t. II, p. 118. L'homme agit sous l'empire de la nécessité; mais d'une nécessité conditionnelle, en ce sens que la cause n'est pas nécessaire en soi, qu'elle peut être combattue et supprimée, et mérite ainsi d'être appelée contingente. *Impossibilitas*, t. II, p. 87-89. La moralité des actes, d'ailleurs, doit se tirer de leur conformité à la droite raison, c'est à dire à celle qui se conforme au bien de l'espèce humaine. *Ibid.*, p. 87.

En ces diverses démarches, Siger rencontre presque à chaque pas des problèmes sur lesquels la foi aussi se prononce, et les conclusions auxquelles il aboutit pour son compte ne se peuvent concilier avec l'enseignement de l'Eglise. Il s'en rend compte et ne tente pas la conciliation. Son attitude est la suivante: après avoir affirmé sans réserve son attachement à la pensée d'Aristote, commenté par Averroès, il déclare ne point vouloir « déterminer » ses solutions selon la vérité, mais bien suivant l'intention du Philosophe. Celle-ci d'ailleurs (et c'est le présupposé capital) représente à ses yeux le suprême effort de la raison humaine travaillant dans sa propre ligne. C'est pourquoi, *cum de naturalibus naturaliter disseramus*, on doit aller sans hésiter jusqu'au bout de la pensée et de la logique du Philosophe. *De anima intell.*, t. II, p. 153, 164, 169. Peut-être aboutira-t-on à un résultat différent de l'enseignement révélé, à une doctrine opposée même.

Il en faut conclure que le processus philosophique, le processus rationnel à ses exigences propres comme la foi à ses siennes. On ne sacrifie pas pour autant un enseignement à l'autre. Le problème ne se pose pas ainsi, puisqu'on est sur deux plans différents: celui de la raison naturelle et celui de la révélation avec tout son apport miraculeux. Rien n'empêche de garder les deux, en affirmant même, si l'on veut, le primat de la foi: *certum est enim secundum veritatem quæ mentiri non potest quod anime intellectivæ multipliciter multiplicatione corporum humanorum*. *De anima intell.*, t. II, p. 164. *In tali dubio fidei adhaerendum est, quæ omnem rationem humanam superat*. *Ibid.*, p. 169. On a appelé cela parfois la thèse « des deux vérités ». Peut-être Siger ne souscrirait-il pas à cette appellation, lui qui disait, dans la phrase qui précède immédiatement la première citation: *querendo intentionem philosophorum in hoc magis quam veritatem, cum philosophice procedamus*; lui qui, d'ailleurs, n'a jamais érigé en thèse, ni légitimé *ex professo* son attitude. Mais logiquement sa position n'est pas tenable, s'il entend ne pas faire de la philosophie un simple jeu de dialectique. Et saint Thomas, dans son *De unitate intellectus*, pousse énergiquement, rudement même, sa critique contre semblables procédés dont les conséquences néfastes ne sont que trop évidentes.

D'un bout à l'autre, la construction de Siger est extrêmement cohérente; elle autorise à parler d'un système dont il serait l'auteur, d'un averroïsme latin qu'il aurait ainsi formulé.

Voici pourtant que l'histoire oblige à nuancer cette conclusion. Non pas qu'elle conteste cette paternité; mais elle se doit d'enregistrer dans les écrits plus récents de Siger, dans son *Commentarium in lib. I-III De anima* (n. 10) spécialement, et dans ses *Quæst. in libros Physicorum* (n. 11), des variations doctrinales qui équivalent, en bonne logique, à l'abandon du système laborieusement échafaudé. Ce n'est pas sur des points de détail qu'elles portent en effet, mais sur quelques positions-charnières qu'on ne peut reviser sans ruiner toute la construction: l'unité de l'intellect est abandonnée, *In III<sup>um</sup> De anima*, q. II, XVII; l'âme intellectuelle est proclamée vraie forme substantielle de l'homme; mais cette âme est unique dans un individu donné et l'âme végétative ou la sensitive ne sont que ses actes ou ses puissances, q. II, 7. L'éternité du monde ne peut être démontrée au sens strict, *VIII Phys.*, q. VI. Dieu peut connaître et produire le multiple. *II Phys.*, XVIII; *VIII Phys.*, VI. La volonté enfin se mue librement. *VIII Phys.*, XII.

C'est toute une nouvelle histoire de Siger, de la deuxième partie de sa carrière, qui est encore à écrire. Le travail est amorcé dans le second volume de F. van Steenberghen. Il faudra, après avoir établi l'authenticité des questions du ms. de Munich, lat. 9559, après en avoir fixé la date avec soin, enregistrer les nuances nouvelles de la pensée, et tracer pour chaque point la courbe parcourue. Qui sait si l'évolution de la pensée philosophique de Siger ne se ramènera pas en définitive au passage « de l'averroïsme au péripatétisme », mais à un péripatétisme à la fois hardi et orthodoxe? Et qui sait si l'influence de saint Thomas d'Aquin ne se découvrira pas prépondérante dans cette conversion? Car il faudra aussi préciser à quels facteurs attribuer ce changement de front et déceler les influences qui ont pu s'exercer dans cette revision des positions antérieures. Qu'on reprenne le *De unitate intellectus* de saint Thomas, la méthode, un peu déconcentrée au premier abord, par laquelle le maître dominicain met en pleine lumière la pensée d'Aristote et fait l'exégèse de ses principaux textes. Il entend démonstrer pour toujours Averroès, qui ne mérite en aucune façon le titre de Commentateur du Philosophe, mais qui n'en



est que le falsificateur et le mauvais interprète, *qui non tam juit peripateticus quam peripateticæ philosophiæ depravator*. Peut-être que ce travail loyal et probe, d'une rare compétence aussi en matière aristotélicienne, ouvrit les yeux à Siger, intelligent et loyal, lui aussi.

On s'expliquerait ainsi la place que Dante disciple de saint Thomas par l'intermédiaire de Rémi de Florence — assigne à Siger dans sa *Divine Comédie* (*Paradis*, canto x, vers 133-138). Dans son quatrième ciel du *Paradis*, celui du soleil et de la lune, douze âmes illustres entourent Dante et Béatrix : les grands théologiens-philosophes. Saint Thomas est au centre, Albert le Grand à sa droite, Siger à sa gauche; Gratien, Pierre Lombard, Salomon, Denys l'Aréopagite, Orose, Boèce, Isidore de Séville, Bède, Richard de Saint-Victor complètent le cercle. « Celui que trouve ton regard en venant vers moi, dit Thomas d'Aquin, est la lumière d'un esprit à qui, dans ses graves pensées, la mort sembla lente à venir. C'est la lumière éternelle de Siger, le maître de la rue du Fouarre, qui syllogisa d'importantes vérités. » Sans doute les idées politiques de l'averroïsme, qui marquent assez fortement le *De monarchia* du poète florentin, peuvent-elles être pour une part dans le choix qu'il a fait de Siger pour son *Paradis*; mais il se peut que l'influence exercée par Siger en faveur de la philosophie péripatéticienne, de ses thèses les plus hardies, orthodoxes pourtant, conformes aussi à la théologie chrétienne, ait décidé de la place qu'il lui réserve et de cet éloge qu'il lui fait décerner par saint Thomas.

Vers cette même date, dans son *De recuperatione Terræ sanctæ*, Pierre Dubois, qui avait été dans sa jeunesse auditeur de Siger, proposait que l'on réunît en une sorte de manuel scolaire les extraits de *Questions naturelles* de frère Thomas, de Siger de Brabant et d'autres docteurs; pour rénover les études, pour élargir les horizons, il songeait à recourir à ces grands noms : Siger, Thomas, Roger Bacon, Albert le Grand.

Ce début du xiv<sup>e</sup> siècle marque d'ailleurs, on le sait, une reprise de l'averroïsme : à Paris, Jean de Jandun en est le plus brillant représentant; à Padoue et à Bologne aussi, l'école averroïste s'affirme et progresse. Il serait inexact pourtant de présenter ces gens comme des disciples de Siger : c'est à Averroès qu'ils entendent se rattacher, non au maître parisien. L'impulsion donnée par celui-ci est cependant au point de départ de cette fermentation.

Combien son influence avait été considérable de son vivant, pendant ses années d'enseignement, les faits rapportés au début l'ont dit assez; on le voit aussi par l'existence d'une véritable école qui se forme autour de lui : un Boèce de Dacie, un Bernier de Nivelles et les auteurs anonymes dont les écrits nombreux sont conservés dans les manuscrits du temps; mais surtout le témoignage le plus probant s'en trouve dans la qualité même des maîtres qu'il vit se dresser devant lui, un Bonaventure, un Thomas d'Aquin, un Albert le Grand, et qui s'employèrent à le combattre ou à le convaincre.

Elle se prolongea longtemps encore, cette influence de Siger, mais indirectement cette fois, par suite du *Syllabus parisien*, le fameux document du 7 mars 1277, auquel, pour une grande part, ses thèses donnèrent naissance. La condamnation à cette date par l'évêque de Paris, Étienne Tempier, de 219 articles, arrêta pendant de longues années, le libre essor de la pensée, théologique au sein de l'Université. *Contra, est articulus condemnatus*. Que de fois cette formule revient dans les écrits des maîtres des xiii<sup>e</sup> et xiv<sup>e</sup> siècles, à propos des principales thèses aristotéliciennes. Objection, argument, barrière, tout cela se cache sous ces mots qui toujours renvoient à la condamnation de

1277. L'acte du 7 mars avait été la revanche de l'école augustiniennne, de l'enseignement traditionnel contre les innovations du péripatétisme, du thomisme, de l'averroïsme. On fut bien aise des écarts commis par ce dernier; ils permettaient de condamner en même temps les deux autres systèmes et d'enrayer leur progression. C'est par là, sans doute, que le nom de Siger et sa doctrine marquent un moment important, plus grave qu'on ne l'imagine souvent, dans l'histoire de la théologie catholique.

Cl. Bäumker, *Die « Impossibilität » des Siger von Brabant*, dans *Beiträge*, t. II, fasc. 6, Munster, 1898; P. Mandonnet, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII<sup>e</sup> siècle*, 2<sup>e</sup> éd., 2 vol., Louvain, 1911 et 1908; M. Chossat, *Thomas d'Aquin et Siger de Brabant*, dans *Rev. de philos.*, t. XXIV, 1914, p. 553-575; t. XXV, 1914, p. 25-53; F. Sassen, *Siger de Brabant et la double vérité*, dans *Rev. néoscol.*, 1931, p. 170-179; M. Grabmann, *Neuauagefundene Werke des Siger von Brabant und Boetius von Dacie*, dans *Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaft*, Munich, 1924; *Neuauagefundene Questionen Sigers von Brabant zu den Werken des Aristoteles*, dans *Miscellanea Fr. Ehrle*, t. I, Rome, p. 103-117; S. Reinach, *L'enseignement de Siger*, dans *Rev. historique*, 1926, p. 34-47; F. van Steenberghe, *Siger de Brabant d'après ses œuvres inédites. I. Les œuvres inédites*, dans la série *Les philosophes belges*, t. VII, Louvain, 1931; le même, *Les œuvres et la doctrine de Siger de Brabant* (Acad. roy. de Belgique, Classe des lettres, Mémoires, t. XXXIX, 3), Bruxelles, 1938; F. Stegmüller, *Neuauagefundene Questionen des Siger von Brabant*, dans *Rech. théol. anc. et médiév.*, 1931, p. 172-182; G. Busnelli, *L'accordo di Siger di Brabant e Tommaso d'Aquino secondo nuovi documenti*, dans *Civiltà catt.*, 1932, t. III, p. 120-132; M.-M. Gorce, art. *Averroïsme*, dans *Diet. hist. et géogr.*, t. V, 1931, col. 1032-1029; M. de Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale*, t. II, Louvain, 1936, p. 184-196; D. Salm, un *Compte rendu sur Siger de Brabant, l'averroïsme latin et S. Thomas*, dans *Bulletin thomiste*, t. IV, 1934, n. 382-392.

P. GLORIEUX.

**2. SIGER DE COURTRAI.** — Totalem différent du précédent, en dépit des confusions commises par Échard, à la suite de Meusnier, et reproduites par V. Leclerc. — Originaire de Ghueldeghe, village des environs de Courtrai, né vers 1283 peut-être, sinon même avant, il est, en novembre 1308, doyen du chapitre de Notre-Dame de Courtrai et donc prêtre. Dans un acte du 22 avril 1309, il porte le titre de maître ès arts. Ceci placera le début de ses études à Paris vers 1302, et probablement même plus tôt. On le trouve en 1314-1315 (exactement le 6 juin 1315) sociétaire de Sorbonne et procureur, donc étudiant en théologie. S'il parvint à la maîtrise en théologie, comme l'affirme Meusnier sur la foi d'anciens manuscrits, ce dut être au plus tard en 1321. Divers actes, en date d'avril 1309, juillet 1311, avril et juillet 1315, mars, mai et août 1323, témoignent de ses interventions en qualité de doyen de Courtrai. Le 30 mars 1341, huit volumes légués par lui parvinrent à la bibliothèque de Sorbonne; mais il est possible qu'il fût mort déjà depuis une dizaine d'années, car, en 1330, un Pierre Rinck lui a succédé dans sa charge de doyen du chapitre.

Des œuvres qu'on possède de lui, aucune ne relève de la théologie. Elles appartiennent à son enseignement ès arts. Quatre sont éditées : l'*Ars priorum*; les *Fallacie* (traité sur les paralogismes); la *Summa modorum significandi* (traité de grammaire); des *Sophismata* (exercices scolaires de dialectique); éditées par G. Wallander, Louvain, 1913, p. 1-75; 77-90; 91-125; 127-165 respectivement. Trois autres, constituant le commentaire *super velerem logicam totam*, sont conservées dans un ms. de Venise, Marc. cl. VI, c. 21 : Commentaire sur l'*Isagoge* de Porphyre; sur les *Catégoriques* d'Aristote et son *Peri hermeneias*. Enfin un *Ars obligatoria* est annoncé dans ses *Fallacie*, mais aucun exemplaire n'en a été signalé.

P. Mandonnet, *Siger de Brabant*, t. 1, p. 65-78; A. Niglis, *Siger von Courtrai, Beiträge zu seiner Würdigung*, Fribourg-en-B., 1903; H. Vercrucy, *Étude critique des sources relatives à la personnalité du sorboniste Siger de Courtrai*, dans *Mémoires du cercle hist. et archéol. de Courtrai*, t. IV, p. 37-85; G. Wallenda, *Les œuvres de Siger de Courtrai. Étude critique et textes inédits*, dans *Les philosophes belges*, Louvain, 1913.

P. GLORIEUX.

**SIGNE.** — La notion de signe est théologique au premier chef. Saint Augustin a donné du signe une définition qui est restée classique : « Un signe est une chose qui, en plus de l'image qu'elle imprime sur nos sens, nous fait venir par là-même à la connaissance d'une autre chose. » *De doctrina christiana*, l. II, c. 1, P. L., t. xxxiv, col. 35. De cette définition très générale, l'enseignement catholique tire une théologie du signe dont les trois principales applications concernent : I. La volonté divine. II. La crédibilité de la révélation (col. 2053). III. Les sacrements (col. 2060).

I. LA VOLONTÉ DIVINE. — Les théologiens distinguent en Dieu « volonté de bon plaisir » et « volonté de signe ». Cf. S. Thomas, I<sup>er</sup>, q. xix, a. 11. Les signes par lesquels nous manifestons notre volonté sont les actes extérieurs dont la connaissance permet aux autres de parvenir jusqu'à la connaissance de notre décision intérieure. Les signes par lesquels nous faisons voir notre volonté intérieure sont au nombre de cinq : l'exécution ou opération, la permission, le précepte dont il faut rapprocher le conseil, la prohibition. Ces signes ne peuvent être transportés en Dieu que d'une manière métaphorique, car en Dieu la volonté est une, acte pur, s'identifiant avec Dieu lui-même. De plus, souvent les « signes » de la volonté divine sont tels qu'on ne peut les attribuer au sens propre à la divinité. Ainsi, la punition qui, venant de Dieu, est appelée le signe de la colère divine, ne saurait être signe de la colère que d'une manière métaphorique, la colère n'existant pas en Dieu. S. Thomas, *ibid.*, ad 2<sup>um</sup>; cf. a. 12, ad 2<sup>um</sup>.

En toute hypothèse, deux points sont à noter. Tout d'abord, certains signes de la volonté divine, le précepte, la prohibition, la permission n'indiquent pas nécessairement en Dieu une volonté de bon plaisir concordante. Parfois, en effet, Dieu commande quelque chose dont il n'entend pas du tout poursuivre l'exécution, comme il est apparu dans l'ordre donné à Abraham d'immoler son fils. Bien plus, Dieu ne veut jamais le mal, qu'il permet seulement. Ensuite, bien que Dieu ne veuille pas toujours ce qu'il commande, et qu'il ne veuille jamais ce qu'il permet simplement, il existe cependant en lui une réelle volonté à l'égard de tels objets. En effet, Dieu veut que tout homme se soumette à l'ordre qui lui est intimé par l'autorité légitime; il lui plaît également que ce qu'il permet soit en notre pouvoir. Cette volonté de bon plaisir est toujours annexée au précepte ou à la permission, bien qu'elle ne porte pas sur la chose permise ou ordonnée.

Ainsi, en Dieu, il existe une volonté de signe qui ne porte jamais sur le même objet que la volonté de bon plaisir : c'est la permission. Il existe une volonté de signe qui porte toujours sur le même objet que la volonté de bon plaisir : c'est l'opération ou l'exécution. Il existe une volonté de signe qui peut parfois coïncider avec la volonté de bon plaisir et parfois s'en distinguer : c'est la prohibition, le précepte et le conseil. Cf. S. Thomas, *De veritate*, q. xxiii, a. 3.

II. LA CRÉDIBILITÉ DE LA RÉVÉLATION. — Il s'agit ici des « signes divins » de la révélation, c'est-à-dire des effets sensibles « par lesquels l'homme est amené à quelque connaissance surnaturelle de ce qu'il faut croire ». S. Thomas, II<sup>o</sup> II<sup>o</sup>, q. cxxxviii, a. 1.

1<sup>o</sup> Notions générales. — La définition de saint Augustin est toujours à la base de ces notions : il s'agit

toujours, grâce à la connaissance directe d'un effet sensible, de parvenir à la connaissance d'une autre chose. Trois sortes de signes peuvent vérifier cette notion générale.

D'abord, le signe naturel, c'est-à-dire celui dont la signification vient de la nature des choses, par exemple la fumée est le signe du feu. « Il suffit, dit saint Augustin, qu'on ait expérimenté une fois cette connexion, pour comprendre le signe. » *Loc. cit.*, c. II, col. 37. Venant de la nature, le signe naturel ne peut, une fois qu'il est connu, comporter d'erreur.

Ensuite, le signe conventionnel ou arbitraire est celui qui a été fixé par une convention humaine. Tels, par exemple, les signes télégraphiques, la signalisation des routes et chemin de fer, le drapeau national, etc. Un signe peut être à la fois conventionnel et cependant naturel.

Enfin, le signe est symbolique ou mixte ou emblématique quand il résulte d'une convention fondée sur la nature des choses : le lion est l'emblème de la force, la violette est celui de l'humilité, le cœur est celui de l'amour. En liturgie, la couleur des ornements est un signe symbolique.

Les signes divins de la crédibilité ne sauraient être rangés dans la catégorie des signes naturels, précisément parce qu'ils sont ordonnés à la connaissance surnaturelle des vérités révélées. Ils ne peuvent rentrer non plus dans le cadre des signes conventionnels ou arbitraires, car aucune convention n'a été établie à leur sujet entre Dieu et l'homme. Le signe divin de crédibilité ne peut être que symbolique, mais d'un symbolisme particulier qu'il conviendra de préciser plus loin.

2<sup>o</sup> Caractère du signe divin de crédibilité. — Ce signe doit être sensible et en connexion avec la vérité révélée.

1. Sensible. — La révélation est un fait concret, d'ordre historique et, puisqu'il dépend de la volonté de Dieu, contingent. Concret et d'ordre historique, il ne peut être établi que par une expérience sensible, extérieure ou intérieure, soit directement en lui-même (par exemple : un miracle d'ordre physique), indirectement dans ses effets (par exemple : la sainteté héroïque se manifestant par les actes qu'elle inspire); soit immédiatement (par ceux qui en sont les témoins), soit médiatement (par ceux qui le connaissent grâce au témoignage d'autrui). Contingent, il n'est pas produit au gré de nos caprices et de nos désirs, même légitimes, mais simplement si Dieu le veut, quand Dieu le veut et comme Dieu le veut. Voir ici MIRACLE, t. x, col. 1810.

2. Surnaturel. — Pour être signe divin, il doit être supérieur aux forces de la nature et ne pouvoir être attribué qu'à Dieu comme cause principale : « La révélation est un fait de l'ordre surnaturel, la doctrine révélée est un bienfait totalement gratuit de Dieu qui élève l'homme à l'ordre de la grâce et de la gloire. A ce fait surnaturel, il faut des signes du même ordre, qui ne puissent être produits que par Dieu comme cause principale : ceux-là seuls attestent que Dieu a parlé. » A.-A. Goupil, *Apologétique*, Paris, 1938, p. 98. En disant que ces faits sont des signes surnaturels, il faut préciser la signification de ce mot. La théologie distingue entre surnaturel absolu et surnaturel relatif. Le surnaturel relatif est celui qui excède la puissance de telle nature créée (nature humaine, par exemple), mais non de toute nature créée : le surnaturel angélique est un surnaturel relatif. Le surnaturel absolu est celui qui excède la puissance de toute nature créée, humaine et angélique et tout autre, s'il en était. A son tour, le surnaturel absolu se divise en surnaturel essentiel (*quoad substantiam*) et surnaturel modal (*quoad modum*). Les signes divins de crédibilité ne sauraient appartenir au surnaturel essentiel, qui n'est autre que la vie divine elle-même (surnaturel substantiel ou increé) ou une participation de la vie divine par la

grâce (surnaturel accidentel); ils relèvent ordinairement du surnaturel modal, qui consiste en un fait *essentiellement naturel*, mais produit d'une manière *surnaturelle* ou ordonné d'une manière *surnaturelle* à une fin surnaturelle. Cf. Garrigou-Lagrange, *De revelatione*, t. I, Paris, 1918, p. 202-203. Ordinairement, disons-nous, car certains signes de crédibilité, par exemple la transfiguration de Notre-Seigneur ou la manifestation de la gloire céleste d'un saint, peuvent être considérés comme le prolongement sur le corps de la participation essentiellement surnaturelle de l'âme à la vie divine. De toutes façons, des créatures peuvent être employées comme *instruments* de la puissance divine dans la production des signes de crédibilité.

3. *En connexion avec la vérité révélée.* — L'œuvre divine qui constitue le signe de crédibilité doit se rapporter à cette crédibilité de la foi comme le signe à la chose signifiée. C'est ce que l'on appelle la « finalité du miracle ». Voir MIRACLE, col. 809. En effet, les vérités de la foi dépassent la raison humaine; elles ne peuvent donc être prouvées par des raisonnements humains; mais il leur faut les preuves de la puissance divine, afin que, lorsqu'un homme accomplit des œuvres que Dieu seul peut accomplir, on croie que ce qu'il annonce est de Dieu. C'est ainsi que lorsqu'un messager remet une lettre scellée de l'anneau royal, on croit que le contenu de la lettre émane de la volonté du roi. » S. Thomas, III<sup>e</sup>, q. XLIII, a. 1.

Cette connexion du signe à la chose signifiée peut revêtir un double aspect. Elle peut être *intrinsèque* ou *extrinsèque*. Intrinsèque, si elle ressort de la nature même du signe par rapport à la chose signifiée. Ainsi la sainteté, la propagation admirable, la stabilité et la perpétuité, caractères de l'Eglise catholique, sont en connexion intrinsèque avec l'origine divine de cette société. Extrinsèque simplement, si la connexion ne résulte pas de la nature même du signe et ne s'affirme qu'en raison des circonstances dans lesquelles l'œuvre divine est accomplie, par exemple les prodiges qui accompagnèrent la mort du Christ, Matth., XXVII, 51-54, ou en vertu d'une déclaration expresse ou équivalente du thaumaturge, par exemple la guérison du paralytique. Marc., II, 10-12.

Que la connexion soit intrinsèque ou extrinsèque avec la vérité contenue dans la révélation, peu importe d'ailleurs, car le signe divin de crédibilité ne saurait être affirmé comme tel sans que soit suffisamment connu son rapport essentiel avec le fait d'une intervention divine.

3<sup>e</sup> *Division des signes.* — D'après les sources où ils se puisent, il faut distinguer les signes *subjectifs* ou *intérieurs*, ceux que l'homme découvre en soi, dans sa conscience, et les signes *objectifs* ou *extérieurs* et *publics* qu'il découvre dans les faits historiques, miracles et prophéties.

1. *Signes objectifs.* — a) *Existence et nécessité.* — La révélation chrétienne ayant été faite extérieurement, publiquement, il fallait que Dieu, pour la rendre croyable, l'accompagnât de signes extérieurs, publics comme la révélation elle-même. L'existence de ces arguments publics est la condition même de la prédication de l'Evangile unique par une Eglise unique. Cette nécessité de signes externes a été enseignée par Jésus lui-même. Matth., XI, 6-8, 20; Joa., X, 38; III, 2; v, 36; xv, 24, et tout le c. IX. La tradition a toujours mis en relief la démonstration tirée des miracles et de l'accomplissement des prophéties. Les principaux documents du magistère à cet égard sont : sous Grégoire XVI, la 3<sup>e</sup> proposition souscrite par Baintain, Denz.-Bannw., n. 1619; de Pie IX, l'encyclique *Qui pluribus*, *ibid.*, n. 1637, 1638; du concile du Vatican, la constitution *De pape catholico*, c. III, *ibid.*, n. 1790, 1794.

b) *Signes extrinsèques et signes intrinsèques.* — Tout en étant objectifs et extérieurs, les signes peuvent être extrinsèques ou intrinsèques par rapport à l'objet même proposé à la croyance. Signes extrinsèques, les miracles d'ordre physique et les prophéties. Voir MIRACLE, t. X, col. 1799, et PROPHÉTIE, t. XIII, col. 835. Signes intrinsèques, ceux qui contiennent une relation essentielle à la doctrine révélée proposée à notre croyance : ainsi, la transcendence même de cette doctrine, la sainteté parfaite du Christ, le fait de l'Eglise elle-même.

La *transcendance de la doctrine chrétienne* est un véritable signe extérieur de crédibilité, et cependant il est évident qu'elle comporte une relation essentielle aux vérités révélées elles-mêmes. Elle est un fait visible, puisque la doctrine est prêchée par l'Eglise; elle est un miracle d'ordre intellectuel, puisque cette doctrine n'a pu être imaginée ni inventée par l'homme. Elle porte donc en elle-même le signe de son origine divine. On joindra d'ailleurs opportunément l'étude de ce signe extérieur intrinsèque à l'étude des signes extérieurs extrinsèques : un miracle d'ordre physique n'entraînera pleinement l'adhésion que si l'on connaît aussi la doctrine qu'il accrédite.

La *sainteté parfaite du Christ* est une perfection morale si achevée qu'elle dépasse les forces humaines et qu'elle est naturellement inexplicable. Dès les premiers siècles, les apologistes ont fait valoir l'argument de crédibilité tiré de la sainteté suréminente du Christ. Cf. L. de Grandmaison, *Jésus-Christ*, t. II, Paris, 1928, p. 92-98.

L'Eglise « elle-même, à cause de son admirable propagation, voir ici, t. XIII, col. 692 sq., de son éminente sainteté, voir ici, t. XIV, col. 847 sq., de son unité catholique, voir ici UNITÉ, de son invincible stabilité, est un grand et perpétuel motif de crédibilité, un témoignage irréfragable de sa divinité. » Denz.-Bannw., n. 1794.

2. *Signes subjectifs.* — Ce sont les mouvements intérieurs de l'âme, consolations, joies saintes, désirs ardents dans la possession de la vérité révélée ou, à l'inverse, angoisses et inquiétude profonde tant que l'âme demeure loin de la vérité. De ces mouvements intérieurs qui portent l'âme vers la vérité religieuse, saint Augustin a parlé admirablement; cf. *In Joannis evang.*, tr. XXVI, n. 4, P. L., t. XXXV, col. 1608, lui qui avait reconnu par expérience que le cœur de l'homme est inquiet tant qu'il ne se repose pas en Dieu. *Confess.*, I, c. 1, n. 1, P. L., t. XXXIII, col. 661. En soi, ces arguments sont un indice probable, mais non une preuve certaine ni suffisante de crédibilité. Voir sur ce point l'excellent développement du P. Goupil, *Apologétique*, Paris, 1938, n. 55-57. En certains cas extraordinaires, ils peuvent, pour certains individus privilégiés, constituer des signes assurés de crédibilité : « Il arrive exceptionnellement que l'âme a conscience et du don divin et de la présence du donateur. C'est ce qu'on appelle les grâces mystiques ou extraordinaires. L'action divine comme telle est perçue immédiatement et expérimentalement par l'âme. » *Id.*, *ibid.*, p. 119.

4<sup>e</sup> *Comment est connu par l'intelligence humaine le rapport du signe avec le fait de l'intervention divine.* — Il ne peut être ici question que du rapport certain qui existe entre le signe objectif et le fait de la révélation divine. Question fort débattue; « comment pourrait-on voir et affirmer une référence à l'ordre surnaturel sans une grâce surnaturelle, tout au moins actuelle? Prétendre le contraire serait du pélagianisme. » E. Masure, *La grande route apologétique*, Paris, 1939, p. 59. Thèse également défendue par A. Goupil, *op. cit.*, p. 81-92, par d'autres auteurs récents cités à l'art. MIRACLE, col. 1853 sq., et qui pourrait trouver quelque appui chez Cajétan et d'autres maîtres de l'école thomiste.



1. *Les termes précis du problème.* — Certains éléments du problème ne sauraient donner lieu à controverse. — a) Toute connaissance du signe divin qui inclinerait déjà l'intelligence vers la foi ne peut procéder que de la grâce. C'est la doctrine affirmée au II<sup>e</sup> concile d'Orange, can. 5; Denz.-Bannw., n. 178; voir ici, t. x, col. 1090. Nier la nécessité de la grâce pour cet *initium fidei*, qui commande le désir de croire, *credulitatis affectum*, serait tomber dans l'erreur semi-pélagienne. Analysant et distinguant entre elles les différentes phases de la préparation psychologique de l'acte de foi, les théologiens récents appellent cette connaissance déjà pratique de la crédibilité, le jugement de *crédibilité*. Voir ici, t. III, col. 2206. — b) La controverse porte donc uniquement sur la connaissance spéculative des signes divins, laquelle n'entraîne pas nécessairement le désir de croire et, à plus forte raison, la foi. Il s'agit donc du jugement de crédibilité simple ou rationnelle qu'il faut psychologiquement et théologiquement distinguer de la crédibilité surnaturelle (nécessitante, impérative et consommée, voir t. III, col. 2210). Cette crédibilité rationnelle est « la propriété transcendante que possède la révélation divine objective en regard de l'intelligence naturelle ». *Ibid.* — c) Toutefois, l'on peut encore admettre qu'en fait, principalement chez les fidèles, la connaissance même purement spéculative des signes divins se réalise sous l'influence de la grâce et même de la vertu de foi. Voir ici CRÉDIBILITÉ, t. III, col. 2212-2213, 2231-2232, et, en ce qui concerne l'opinion de saint Thomas sur ce point, col. 2275-2276. S. Thomas, II-II<sup>e</sup>, q. 1, a. 5, ad 1<sup>um</sup>; cf. a. 1, ad 3<sup>um</sup>; q. II, a. 3, ad 2<sup>um</sup>; cf. Garrigou-Lagrange, *De revelatione*, t. 1, Paris, 1918, p. 536-537. On doit même dire que chez ceux qui croient effectivement, le jugement de crédibilité, encore purement spéculatif, est déjà surélevé par l'illumination et l'excitation de la grâce. Cf. CRÉDIBILITÉ, col. 2205, *nota bene*.

2. *Les solutions proposées.* — a) *Le jugement de crédibilité d'ordre spéculatif est possible sans le secours de la grâce et à fortiori de la foi.* — L'argument fondamental, mis en avant par les partisans de cette opinion, c'est que la crédibilité des vérités révélées doit avoir un caractère rationnel : *non crederet nisi videndum esse credendum* [i. e. *credibile propter evidentiū signum, vel aliquid huiusmodi*. Sum. theol., II-II<sup>e</sup>, q. 1, a. 4, ad 2<sup>um</sup>]. Si la grâce était nécessaire absolument, il faudrait dire que le jugement de crédibilité n'a pas un caractère strictement rationnel; si la grâce n'est nécessaire que moralement, il faut admettre qu'en certain cas particulier elle peut faire défaut.

Ce caractère rationnel du jugement de crédibilité a été mis en évidence par différents documents ecclésiastiques. Par ordre de la S. C. des Évêques et Réguliers, Bautain dut s'engager, le 26 avril 1844, à ne jamais enseigner que « la raison ne puisse acquérir une vraie et pleine certitude des motifs de crédibilité, c'est-à-dire de ces motifs qui rendent la révélation divine évidemment croyable ». Denz.-Bannw., n. 1627. Il s'agit évidemment d'une acquisition par la raison, sans le secours de la grâce, ainsi que Bautain avait dû le souscrire (6<sup>e</sup> prop.) en 1819 sur l'ordre de Mgr Leppape de Trévern : « Quelque faible et obscure que soit devenue la raison par le péché originel, il lui reste assez de clarté et de force pour nous guider avec certitude à l'existence de Dieu, à la révélation faite aux juifs par Moïse, aux chrétiens par notre adorable Dieu. » *Ibid.*

Dans l'encyclique *Qui pluribus*, Pie IX rappelle que « la raison humaine doit chercher avec diligence le fait même de la révélation, afin qu'elle sache avec certitude que Dieu a parlé » Denz.-Bannw., n. 1637. Voir d'autres textes ici, art. MIRACLE, t. x, col. 1854.

Dans ces textes, il n'est pas fait allusion à la nécessité d'une grâce pour fortifier l'intelligence. Bien au contraire, la 6<sup>e</sup> proposition souscrite par Bautain à Strasbourg indique expressément que, malgré l'obscurité et la faiblesse, suite du péché originel, la raison possède encore assez de clarté et de force pour nous guider avec certitude à la révélation chrétienne.

Le concile du Vatican, en fin, exprime une idée analogue : « Pour que l'hommage de notre foi fût d'accord avec la raison, dit-il, aux secours intérieurs du Saint-Esprit, Dieu a voulu joindre des preuves extérieures de sa révélation, savoir, des faits divins et surtout des miracles et des prophéties qui, en montrant abondamment la toute-puissance et la science infinie de Dieu, font reconnaître la révélation divine dont ils sont les signes très certains et appropriés à l'intelligence de tous. » Parmi les motifs de crédibilité, « signes très certains, appropriés à l'intelligence de tous », le concile a nommé les signes externes : miracles et prophéties. Le I<sup>er</sup> canon jette l'anathème à qui dit « que les miracles ne peuvent être connus avec certitude ».

Si les miracles sont des motifs de crédibilité très certains et appropriés à l'intelligence de tous, si l'intelligence humaine peut les connaître avec certitude, il faut que l'homme, même déchu, puisse les atteindre sans un secours surajouté, donc sans une grâce. Si, dans le début du texte, le concile déclare qu'« aux secours intérieurs du Saint-Esprit, Dieu a voulu joindre des preuves extérieures de sa révélation », il n'entend nullement dire que les preuves extérieures ne peuvent être saisies par l'intelligence que grâce aux secours intérieurs de l'Esprit-Saint. Les secours intérieurs de l'Esprit-Saint se réfèrent à la foi elle-même, les preuves extérieures à la crédibilité : « Afin que l'hommage de notre foi fût d'accord avec notre raison, *ut fidei nostræ obsequium rationi consentaneum esset*. »

A cet argument fondamental on ajoute des considérations de fait qui en soulignent la force. Jean de Saint-Thomas lui-même, dont les partisans de l'opinion adverse invoquent volontiers le patronage, déclare qu'il n'y a pas contradiction à admettre « que quelqu'un connaisse avec évidence la crédibilité en raison d'un miracle accompli sous ses yeux et cependant, en raison de sa perversité, refuse de croire ». *De fide*, disp. III, a. 2, n. 10. Il apporte comme exemple le cas des pharisiens dont Jésus dit qu'il ne les accuserait pas s'il n'avait accompli parmi eux des œuvres divines. Joa., XIV, 24. Voir également l'appréciation des sanhédrins sur les miracles de Pierre et de Jean. Act., IV, 16. Les démons eux-mêmes connaissent avec certitude le fait de la révélation et non par la grâce. Cf. Garrigou-Lagrange, *op. cit.*, p. 538.

Les partisans de cette opinion concluent qu'il faut admettre tout au moins la possibilité d'un jugement spéculatif de crédibilité sans le secours de la grâce, sous peine d'aboutir à cette contradiction que la raison est capable de faire et de percevoir la preuve du fait de la révélation et que sans la grâce elle en est incapable.

b) *Le jugement de crédibilité n'est possible qu'avec le secours de la grâce et ne s'exerce que sous l'influence de la foi habituelle ou actuelle.* — La grâce est ici nécessaire, non pas pour suppléer à l'insuffisance objective des signes divins — ce serait inconsciemment retomber dans la thèse protestante de l'expérience religieuse interne — mais pour donner à l'esprit la vigueur indispensable qui en fasse saisir la valeur et la signification. « Pour comprendre le miracle — non pas seulement pour le voir, mais pour saisir son essence totale, matière et forme à la fois — il faut voir en même temps sa signification interne, essentielle et réelle, car le miracle est un signe. Il est formellement une intervention ou, si l'on veut, une intrusion de la surnature dans la nature pour modifier le cours de celle-ci au

bénéficie d'une fin supérieure. Seule par conséquent une explication qui soit d'inspiration surnaturelle et qu'une lumière de grâce éclaire, permet de comprendre à fond cet événement anormal et de le définir en son essence. » E. Masure, *op. cit.*, p. 87-88. Une référence à l'ordre surnaturel ne peut être affirmée sans une grâce surnaturelle et il n'y a pas de cercle vicieux ni de pétition de principe à exiger une grâce surnaturelle pour cette première affirmation, « car il ne s'agit pas de déduire : on ne déduit pas la présence du surnaturel de la constatation du naturel, ni la forme de la matière ; mais on emploie la méthode d'induction par le signe, où connaissant déjà par ailleurs l'existence possible du surnaturel, ne serait-ce que par le désir, l'espérance, ou l'angoisse inverses qu'on éprouve en soi, on voit cet élément invisible visible dans le signe qui le contient. » *Ibid.*, p. 89.

Tel est, ajoutent les partisans de cette opinion, l'enseignement du magistère. Contre les semi-pélagiens, l'Église rappelle la nécessité de la grâce pour l'*initium fidei*. Or, le jugement de crédibilité fait partie de l'*initium fidei*. Le concile du Vatican, lui aussi, a joint à l'action des motifs de crédibilité celle non moins nécessaire du secours de la grâce : « Pour que l'homme de notre foi fût raisonnable, Dieu a voulu joindre à l'aide intérieure de l'Esprit-Saint les preuves extérieures de la révélation. » Et, un peu plus loin, ayant déclaré que l'Église est, par ses caractères divins, un puissant et perpétuel motif de crédibilité, le concile ajoute : « A ce témoignage s'ajoute le secours efficace d'une puissance divine », et il nomme expressément la grâce excitante et adjuvante. Denz.-Bannw., n. 1790, 1794.

Si l'on demande maintenant quelle est la nature de cette grâce surnaturelle, il faut admettre « que cette grâce est une lumière divine qui perfectionne l'intelligence et que c'est la lumière même de la foi ». A. Goupil, *op. cit.*, p. 86. Lumière habituelle chez les justes ; chez les non-justifiés, lumière transitoire d'une grâce actuelle se référant à la foi. A. Goupil donne un intéressant résumé de cette doctrine : « 1. Je vois la crédibilité de la foi, je ne la crois pas. Cette crédibilité est évidente, puisque sont évidents les signes de la révélation. Or, on sait ce qui apparaît avec évidence et on ne le croit pas... 2. Je vois la crédibilité à cause de l'évidence des signes. L'apologiste est donc une démonstration en règle, rigoureuse, sans cassures, sans solutions de continuité... 3. Je vois par la lumière de la foi. Ce qui ne veut pas dire que la lumière de la foi ajoute rien à la force de la démonstration apologetique ; pas plus que la lumière de gloire chez les bienheureux n'ajoute à l'intelligibilité de Dieu ; la grâce divine nécessaire n'est pas une suppléance nécessaire à des arguments détaillants, mais elle est un supplément de force à notre intelligence pour lui permettre de saisir les bons arguments... » *Op. cit.*, p. 88-89. Aucune pétition de principe, aucun fideïsme en cela, car les faits physiques qui constituent les signes divins ne sont pas inventés par la foi pour s'appuyer sur eux ; il y a causalité réciproque ; sans la foi, les faits resteraient incompréhensibles. « Puisque tel fait est surnaturel dans sa cause, seuls seront capables de le comprendre et probablement de l'admettre les critiques qui acceptent la présence du surnaturel dans le monde et qui croient que ce surnaturel aboutit parfois, sur le plan naturel, à des conséquences que celui-ci n'aurait jamais comportées seul. » E. Masure, *op. cit.*, p. 94.

3. *Appréciation.* — On se reportera à l'article MIRACLE, t. x, col. 1853-1855. Pour que la deuxième opinion puisse échapper aux critiques signalées en cet endroit, il semble qu'elle doive être comprise comme un complément de la première, celle-ci n'envisageant encore que le caractère rationnel du jugement de crédibilité relatif aux signes divins, celle-là s'attachant

au caractère pratique, et donc de tendance surnaturelle, du jugement de crédibilité. C'est avec la préoccupation de réserver l'influence de la grâce principalement et nécessairement sur la formation du jugement pratique de crédibilité (jugement de crédibilité) qu'il faut lire et interpréter les textes conciliaires où il est question simultanément du rôle de la raison et de celui de la grâce et peut-être aussi la 4<sup>e</sup> proposition souscrite par Bautain en 1844, où l'on affirme que la raison (sans ajouter le mot *seule*) peut acquérir une pleine et vraie certitude des motifs de crédibilité. Il faut donc, à notre avis, d'une part affirmer le caractère purement rationnel du jugement de crédibilité et d'autre part la nécessité d'une grâce surnaturelle et intérieure pour engager ce jugement dans l'ordre pratique de l'acquiescement de l'intelligence à la vérité révélée.

On n'oublie pas non plus ce que nous avons fortement souligné à l'article MIRACLE, col. 1853, que le surnaturel du miracle, uniquement considéré comme fait divin, n'est qu'un surnaturel *modal*, voir aussi *supra*, col. 2054, et que la connaissance du fait divin, surnaturel *quoad modum*, peut être acquise sans une grâce surnaturelle, comme on connaît naturellement l'existence d'un Dieu transcendant et de la véracité divine. Affirmer la possibilité de cette connaissance naturelle n'a rien de pélagien. En revanche, on ne devra pas oublier que les signes divins de crédibilité ne pourront faire impression salutaire sur l'intelligence humaine que dans la mesure où cette intelligence est orientée vers la recherche de la vérité, grâce à des dispositions morales favorables qui l'inciteront, pour reprendre l'heureuse formule de M. Masure, à voir l'invisible visible dans le signe qui le contient. Le signe divin n'est donc qu'un point de départ, un éveil, d'ailleurs parfaitement accommodé aux intelligences de tous les temps. Mais, « à vouloir qu'ils s'impose absolument, sans discussion possible, rendant superflues par son évidente transcendence les dispositions religieuses et morales des témoins, on irait droit à la position des pharisiens réclamant « des signes dans le ciel », et, de ce chef, déboutés par le Christ ». L. de Grandmaison, *Jésus-Christ*, t. II, p. 243. Cf. Scheeben, *Dogmatique*, tr. franc., Paris, 1880, t. I, p. 491.

III. LES SACREMENTS. — Dans les sacrements, le signe sensible appartient au genre symbolique, mais à son symbolisme s'ajoute une caractéristique spéciale, celle du signe efficace, producteur de la grâce qu'il signifie. Cette doctrine a été développée à l'article SACREMENT, t. XIV, col. 494 sq. L'élaboration des données scripturaires et traditionnelles a abouti à mettre en relief trois aspects du signe sacramentel : 1. Le signe est constitué tout d'abord d'éléments physiques, sensibles, dont l'un, l'élément sacramentellement indéterminé (la matière), possède cependant déjà par lui-même une signification lointaine et analogue par rapport à la signification proprement sacramentelle que lui apporte, en vertu de l'institution du Christ, l'élément déterminant, la forme ; 2. dans les sacrements de la loi nouvelle, le signe est efficace, c'est-à-dire que l'élément sensible, en tant qu'il a reçu de Jésus sa signification sacramentelle, est capable de produire la grâce qu'il signifie et qu'il contient, comme la cause contient son effet ; 3. la signification sacramentelle dans les sacrements de la loi nouvelle revêt un triple aspect : le sacrement est signe commémoratif par rapport à la passion du Christ dont dérive son efficacité ; il est signe à la fois démonstratif et pratique (ou efficace), par rapport à la grâce produite dans l'âme ; il est signe annonciateur de la gloire future, préparée par la grâce. Voir SACREMENT, t. XIV, col. 532-535.

I. S. Thomas, I, q. XIX, a. 11 et les commentateurs. On consultera spécialement Billot, *De Deo uno et trino*, these XXIX.

II. Le P. Goupil, dans son récent ouvrage *Apologetique*, Paris, 1938, a inverse un excellent exposé de la théologie du signe, n. 42-58. On s'en est ici constamment inspiré. Voir aussi L. de Grandmaison, *Jésus-Christ*, t. II, Paris, 1928, t. V, c. 1, *Des signes divins en général*, p. 225 sq.; Garrigou-Lagrange, *De revelatione*, t. I, Paris, 1918, p. 532 sq.; E. Masure, *La grand route apologetique*, Paris, 1939 (reproduit les articles parus en 1934 dans la *Revue apologetique*, sous le titre *L'apologetique du signe*). Voir, de plus, ici même, la bibliographie de l'art. MIRACLE, t. X, col. 1858.

III. On se reportera à la bibliographie de SACREMENT, t. XIV, col. 641 : *La notion de sacrement*.

A. MICHEL.

**SIGORNE Pierre**, savant, orateur et apologiste français du XVIII<sup>e</sup> siècle. — Il naquit en 1719 à Rembercourt-aux-Pots, en Lorraine, embrassa l'état ecclésiastique et, ses études faites en Sorbonne, fut nommé professeur de philosophie au Collège du Plessis. C'est pendant cette période de sa vie qu'il composa la plupart de ses ouvrages scientifiques où il se montra partisan du système de Newton. Plus tard, il se retira à Mâcon; il y fut vicaire général et officiel. Ses fonctions ne l'empêchèrent ni de se livrer à des travaux apologetiques, ni de cultiver l'éloquence de la chaire; il prononça, dans la cathédrale de Mâcon, l'oraison funèbre du dauphin en 1766 et celle du roi Louis XV en 1774. Il mourut très âgé au début du XIX<sup>e</sup> siècle.

Seuls, ses deux traités apologetiques sont à signaler ici. Le premier est *Le philosophe chrétien, ou Lettres à un jeune homme entrant dans le monde, sur la nécessité de la religion*, publié sans nom d'auteur à Avignon en 1765. C'est un « abrégé » où sont amenés tour à tour les arguments traditionnels de la nécessité d'une révélation et de la vérité de la religion chrétienne. La plus grande partie du livre est consacrée à la certitude des miracles du Christ et à l'authenticité des Évangiles. Les preuves sont classiques et la présentation n'est pas originale; l'intérêt de l'ouvrage vient de la connaissance qu'il nous donne sur la pensée des « incrédules » d'alors, et des allusions qu'il renferme aux systèmes des philosophes du temps. A ce point de vue, le second ouvrage de Sigorne, de plus modeste apparence, est encore plus intéressant. Il est intitulé : *Lettres écrites de la Plaine en réponse à celles de la Montagne ou Défense des miracles contre le philosophe de Neuf-Châtel, par l'auteur du « Philosophe chrétien »* et publié à Amsterdam en 1765. Comme son titre l'indique, c'est une suite de lettres réfutant les assertions de Jean-Jacques Rousseau, que Sigorne appelle généralement « le Philosophe », parfois « rhéteur artificieux, auteur orgueilleux », p. 4, une fois « Monsieur Rousseau », p. 72, et même ironiquement « mon cher Jean-Jacques », p. 123. Il contient de nombreux passages des *Lettres de la Montagne* où il est dit « que les miracles ne sont pas un signe nécessaire à la foi, et qu'ils ne sont pas un signe infaillible dont les hommes puissent juger », p. 30. La riposte de Sigorne est généralement assez vive et la valeur probante des miracles du Christ est exposée avec netteté.

Michaud, *Biographie universelle*, t. XXXIX, p. 334; F.-X. de Feller, *Dictionnaire historique*, t. V, p. 500-501; Hoefler, *Nouvelle biographie générale*, t. XLII, col. 988.

L. BRIGUÉ.

**SILÉSIE (Dominique-Germain de)**, frère mineur allemand du XVIII<sup>e</sup> siècle, appelé aussi DOMINIQUE DE NISSA (Neisse). — Né à Schurgast-sur-Oder (diocèse de Breslau, en Silésie), en 1588, il se désigne lui-même sous le nom de *Germanus* (prénom latin? traduction latine d'un nom de famille comme Deutschmann? simple indication de son origine allemande?). Il entra dans l'ordre, en 1624, sans que l'on puisse préciser dans quelle province. A. Kleinhaus, dans l'étude citée à la bibliographie et aussi dans *Antonia num*, t. IV, 1929, p. 373, admet que ce fut dans la pro-

vince de Bohême. B. Zimolung objecte avec raison que le nom de Dominique ne figure point dans le *Liber receptionum* (1580-1664) de cette province. Voir *Franzisk. Studien*, t. XXI, 1934, p. 152. Quant à la raison de l'appellation de Nissa (séjour à Neisse?), voir L. Pérez, dans *Arch. franc. hist.*, t. X, 1917, p. 253-255. Prêtre très probablement à son entrée dans l'ordre, il paraît avoir exercé, dans sa province, après son noviciat, les charges de prédicateur et de lecteur. Vers 1628, il fut envoyé au collège de langue arabe érigé au couvent de Saint-Pierre in Montorio à Rome pour familiariser les futurs missionnaires avec la langue arabe. Poussé par un vif désir d'aller en mission, Dominique quitta la province dans laquelle il avait été reçu, pour s'incorporer, le 10 avril 1630, à celle de Saint-Michel de Rome. En 1630 ou 1631, il partit pour la Palestine, où il se perfectionna dans la langue arabe. Son séjour fut de courte durée; vers la fin de 1634 ou au début de 1635, il revint à Rome, où, en septembre 1635, il demanda à la congrégation la permission *tenendi et legendi Alcoranum in lingua arabica et alios libros ex professo de lege mahumetana tractantes, ut possit melius studium S. Petri de Monte aureo arabicum promovere*. Il fut promu lecteur à Saint-Pierre in Montorio, en automne 1636, et, le 11 novembre, il devint membre de la commission pour l'édition d'une Bible en langue arabe, à la place de son professeur Thomas Obicini. Mais, dès 1640, le P. Alexis de Todi lui succéda comme lecteur au dit collège et, le 13 mai 1641, le P. Ant. d'Aquila prit sa place dans la susdite commission. Quoi qu'il en soit des raisons pour lesquelles il fut remplacé dans ces charges, le P. Dominique semble être retourné en Palestine, où, en septembre 1641, il enseignait l'arabe à Bethléem à ses confrères.

Le 23 mars 1645, il fut désigné par la Propaganda pour la mission de Samarcand en Tartarie, dont il fut nommé préfet pour la durée de trois ans. Deux confrères lui furent adjoints, le P. François de Capradosso, étudiant à Saint-Pierre in Montorio et un Polonais à désigner par ses supérieurs. Il est très probable que le P. Dominique, pendant ces négociations, était à Rome, qu'il quitta en 1645 pour gagner la Tartarie en passant par la Pologne. La mission pour laquelle le P. Dominique fut envoyé en Tartarie ne regardait cependant pas la conversion des infidèles, mais le ministère à exercer auprès des nombreux captifs chrétiens qui y résidaient. En 1647 et 1650, on le trouve à Ispahan, en Perse, et il paraît n'être jamais arrivé en Tartarie ni à Samarcand.

En 1652, le P. Dominique était de retour à Rome, où, pour des raisons ignorées, il fut mal accueilli dans de la part de la congrégation que de ses confrères à Rome, dont le gardien lui refusa la permission *commissionem pro biblia arabice edendis adeundi*, sur quoi le P. Dominique fit un recours à la congrégation. En 1652, il fut appelé par le général, Pierre Manero, alors à Madrid, en Espagne, probablement pour rendre compte de sa mission et, à partir de cette année jusqu'à sa mort, le 28 septembre 1670, il habita le couvent de Saint-Laurent à l'Escorial, très riche en manuscrits arabes. Il s'y consacra entièrement à l'étude et y travailla à la redaction de plusieurs ouvrages.

Outre quelques ouvrages, dictionnaires ou grammaires se rapportant à la langue arabe, Dominique de Silésie composa de nombreux ouvrages pour l'exposé et pour la réfutation des doctrines théologiques musulmanes. Parmi eux, *l'Interpretatio Alcorani* occupe sans conteste la première place. Selon M. Devic, elle constitue la première traduction du Coran vraiment digne de ce nom, qui l'emporte de loin sur toutes les autres versions faites jusque là. Voir *Une traduction inédite du Coran*, dans *Journal asiatique*, VIII<sup>e</sup> série, t. I, 1883, p. 350 et 361. Le P. Dominique a accompa-



gné cette traduction de notes et de commentaires, qui placent le Coran dans sa véritable lumière. Inédite, elle est conservée dans les mss. *K. III. 1* et *L. I. r.* de l'Escorial et le ms. 72 de la Bibliothèque de Montpellier. Cet ouvrage, d'après le premier ms. cité, comprend trois parties : 1. *Prognosis interpretationis literalis Alcorani, in qua traditur synopsis seu brevis doctrina cognoscendi quævis lethifera venena quæ propinatal, proponunturque salutifera antidota necnon et pharmaca curativa* (fol. 1-6), traité considéré à tort par A. Kleinhans, *art. cit.*, p. 84, comme incomplet, composé très probablement avant l'arrivée de Dominique à l'Escorial ; 2. *Interpretatio Alcorani cum scholiis ad mentem authoris, ex propriis domesticis ipsius expositioribus* (fol. 7-192) ; 3. *Prodromus interpretationis literalis Alcorani ex primæ collectionis pharmacopolio extractus, ferens quædam universalis antidota, contra quævis lethifera venena, quæ per totum propinquantur* (fol. 193-223), ces deux parties rédigées pendant le séjour à l'Escorial, entre 1652 et 1662. Au même genre littéraire appartient *Lex Saracenorum, quam Alcoran vocant, id est collectionem præceptorum*, conservée dans le ms. &. *IV. 8* de l'Escorial, ouvrage commencé à Rome, après le retour de Tartarie, en 1652, mais terminé seulement à l'Escorial, de même les *Selectiores sententiæ ex Arabum libris collectæ*, contenues dans le ms. 1527 de la même bibliothèque d'après M. Casiri, *Bibliotheca arabico-hispana Escorialensis*, t. 1, Madrid, 1760, p. 511.

Le P. Dominique est encore l'auteur de *Veni mecum ad christianos orientales. Comes sane omnibus viribus (viris) apostolicis inter infideles verbo fidei laborantibus vel apissime desiderandus atque expellendus, magnum ac copiosum secum ferens apparatus, tum ex thesauro divinæ Scripturæ, tam veteris quam novi Testamenti, tum vero ex Armamentario sacrorum conciliorum generalium ab orientalibus admissis et SS. Patrum tam occidentalium quam orientalium contra cujusvis adversarii occursum, qui commence : Latent quidem divina mysteria. Il comprend deux traités : *De articulo sanctissimæ Trinitatis*, qui est conservé dans le ms. *B. III. 21*, fol. 75 sq. de l'Escorial ; *Veni mecum ad Mohamédanos ex Alcorano contra Alcoranum pro defensione evangelicæ veritatis*, dans le ms. &. *IV. 15*, fol. 280 sq. de la même bibliothèque ; et *Veni mecum ad Mohamédanos ex sanctis Patribus et conciliis generalibus*, que Dominique de Silésie, dans une lettre adressée à la Propagande, en 1664, distingue formellement du précédent, dont il constitue une continuation.*

Quant à l'identification du traité *Veni mecum cum SS. Patrum testimoniis*, conservé dans le ms. &. *IV. 15* de la même bibliothèque, avec *Veni mecum ad christianos orientales*, identification admise par A. Kleinhans, *op. cit.*, p. 84, M. Devic, *art. cit.*, p. 362, et J. Zarco, *La biblioteca y los bibliotecarios de San Lorenzo el Real de El Escorial*, dans *Ciudad de Dios*, t. *CXLIII*, 1925, p. 193. B. Zimolong fait des objections contre son admission, parce que, selon lui, il n'est pas exclu que cet ouvrage puisse être identique au *Veni mecum ad Mohamédanos ex sanctis Patribus et conciliis generalibus*. Voir *art. cit.*, p. 164. Tous les auteurs récents sont unanimes à identifier le traité *Ecclesiæ græcæ orthodoxæ orientalis cum romana catholica occidentali concordia* avec le *Veni mecum ad christianos orientales*, que Jean de Saint-Antoine distinguerait à tort ; et B. Zimolong, *art. cit.*, p. 163, pense que le premier ouvrage correspond parfaitement au second, avec cette différence cependant qu'il est imprimé et a reçu ainsi un titre différent de celui que le même traité a dans les manuscrits.

Le P. Dominique de Silésie a composé encore *Annotationes de Deo uno et trino*, conservées dans le ms. *B. III. 21*, fol. 1-74, de l'Escorial, dont le prologue

commence : *Supremus ille rex omnium Deus et le texte : Communissimum est Alcorano.* — *Tractatus de divinis processionibus et incarnatione Verbi Dei*, qui serait le même ouvrage que *De præcipuis religionis fundamentis, videlicet de Deo uno et trino, necnon de sacrosancto Verbi divini incorporati mysterio : quæstiones a Mohamétanis proponi solitis respondetur.* — *Tractatus theologico-dogmaticus, persice et latine conscriptus*, qui serait à identifier avec *Doctrina christiana persice et latine*, mentionnée par M. Casiri, *op. cit.*, p. 544 ; cf. B. Zimolong, *art. cit.*, p. 164-166. — *De processione Spiritus Sancti ex sententiis Scripturæ et SS. Patrum*, conservé dans le ms. *Z. IV. 22*, fol. 326 sq. de l'Escorial. — *Antitheses fidei ou Antitheses de directione synœcra ad ultimum hominis finem consequendum, mediante fide in unum D. N. Jesum Christum, Deum verum*, Rome, 1638, in-4°, v-43 p., dans lequel les difficultés tirées du Coran contre la religion chrétienne sont réfutées dans quatre antithèses : *De directione supernaturali ; De actibus religionis, qui sunt devotio et oratio ; De Deo creatore et attributis ejus essentialibus ; De Deo salvatore et ejus attributis extrinsecis.* — *De divinis nominibus*, conservé dans le ms. &. *IV. 15* de l'Escorial.

Il faut mentionner encore la *Logica Solana ex arabico latine data, latino ordine arabice concinnata, congesta ex variis Arabum præceptorum doctorum scriptis, aucta declarationibus et illustrata diversis atque curiosis figuris emblematicis*, contenue dans le ms. *K. II. 24* de l'Escorial. — *Textura nova Logicæ Solanæ...*, dans le ms. &. *IV. 15*, fol. 148 sq., de la même bibliothèque, qui constitue une rédaction ultérieure de la *Logica Solana*, avec des corrections de l'auteur. — *De secundis intentionibus*, dans le ms. *P. III. 20*, fol. 50-54 et 63 v°, de la même bibliothèque. — *Brevis introductio in logicam*, dans le même ms., fol. 71 sq.

Plusieurs ouvrages ont été attribués à tort à Dominique de Silésie : *Septem psalmi pœnitentiales*, qui sont du mineur Alexis de Todi et ont été imprimés à la suite de sa *Dottrina cristiana ad uso de' fedeli orientali...*, Rome, 1642 et 1668 ; *Disputationes exegeticae et Epigrammata et versus*, qu'il faut attribuer probablement au mineur Gabriel de Saint-Jérôme, comme l'a fait remarquer G. Antolin, *Catálogo de los códices latinos de la real biblioteca del Escorial*, t. *III*, Madrid, 1916, p. 6-8 et 127-128 ; *Doctrina arabico-italica*, qui serait identique avec la *Dottrina cristiana* d'Alexis de Todi, citée plus haut.

L. Wadding, *Scriptores O. M.*, 3<sup>e</sup> éd., Rome, 1906, p. 72 ; J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, 2<sup>e</sup> éd., t. 1, Rome, 1908, p. 236 ; Jean de Saint-Antoine, *Bibliotheca universa franciscana*, t. 1, Madrid, 1732, p. 315 ; V. Geiseler, *Germania franciscana*, t. 1, Inspruck, 1777, p. 750-751, n. 309 ; p. 771-772, n. 340 ; p. 774, n. 345 ; p. 857, n. 95 ; M. Devic, *Une traduction inédite du Coran, par le P. Dominique de Silésie*, dans *Journal asiatique*, VII<sup>e</sup> série, t. 1, Paris, 1883, la préface a été reproduite dans *Orbis seraphicus de missionibus*, t. 1, Quaracchi, 1887, *Appendice bibliographica*, p. 854-868 ; R. Streit, *Die antike publication der typografia polyglotta di Propaganda Fide*, dans *Osservatore romano*, 1925, n. 2 ; B. Zimolong, *Dominicus Germanus de Silésie. Ein biographischer Versuch*, Breslau, 1928 ; le même, *Neues zu dem Leben und zu den Werken des P. Dominicus Germanus de Silésie*, O. F. M., dans *Franzisk. Studien*, t. *XXI*, 1934, p. 151-170 ; A. Kleinhans, *Historia studii lingue arabicæ et collegii missionum ord. fr. min. in conventu ad S. Petrum in Monte aureo Romæ erecti*, dans *Bibliotheca bio-bibliographica d. Terra sancta*, nouv. série, Documenti, t. *XII*, Quaracchi, 1930, p. 75-87.

A. TEEAERT.

**SILVAGGI Matthieu**, frère mineur conventuel italien (xv<sup>e</sup> s.). — On sait seulement qu'il était originaire de Catane et qu'il appartenait à la province de Sicile des mineurs conventuels. Il doit avoir résidé aussi au couvent de Saint-François della Vigna à Venise,

d'après le prologue de sa *Lectura brevis super octo libros Physicorum Aristotelis*, Venise, 1542.

Il est l'auteur de plusieurs ouvrages : *Liber de tribus peregrinis seu colloquia trium peregrinorum*, Venise, 1542, in-8°, dans lequel il traite : de divinis perfectionibus, de philosophia sanctorum, de partibus mundi, de linguis, populis et civitatibus, de excellentiis Romæ et Hierusalem, et dont quelques traités auraient été édités à part, tel le *Chronicon rerum Sicularum usque ad adventum Caroli V imp. in Siciliam* (ou plus exactement depuis 624 jusqu'à 1537), Venise, 1542, dans *Liber de tribus peregrinis*, p. 46 v<sup>o</sup>-79 v<sup>o</sup>, telle aussi *Expositio priorum XIV versuum capituli I evangelii S. Joannis*, Venise, 1542, dans le même ouvrage, p. 142 v<sup>o</sup>-147 v<sup>o</sup>. — *Opus præclarum et salis utilissimum in quatuor libris divisum*, dans lequel il y a différents traités : *De nuptiis animæ cum sponso ejus Christo; De convitiis spiritualibus omnique apparatu; De persuasionibus falsis Sathanæ per epistolas diversisque tentationibus; De casu animæ in peccatum; De lamentationibus Hieremiæ cum declarationibus earumdem et oratione pro spoliatione bonorum ipsius; De fletu animæ et sua conversione; De gratia et remediis a Deo datis et de indumentis novis restitutis; De regimine post conversionem et præparatione ad mortem; De electione Dei et hominum et prædestinatione sanctorum*, cum *Dyalogo inter rempublicam et philosophum*, Venise, 1542. — *Labyrinthi duo de mundano et divino amore cum suis exordiis, differentiis et fructibus, cumque suis semitis rite ordinatis usque ad centrales, ut vocant, terminos vel inferni, vel felicitatis æternæ et Apotheca divini amoris, sive de apotheca veridarii labyrinthi, quæ est sanctissima cruz, ubi venditur amor Dei*, Venise, 1542, 2 vol. in-8°. — *Modo di vivere secondo la divina volontà, ovvero disciplina salutis*, Palerme, 1536, in-8°. — *Tractatus de navigio mundi*, qui est seulement connu par la citation qu'il en fait dans le *Liber de tribus peregrinis*. — *Lectura seu expositio brevis memorie mandanda philosophiæ studiis incumbendis super octo libros Physicorum Aristotelis, cum aliquibus adnotationibus de mente Doctoris subtilis, nec non et illuminati Francisci Mayronis*, Venise, 1542, où le P. Silvagi se rallie étroitement aux doctrines philosophiques et théologiques de Duns Scot et de son disciple François de Meyronnes, et dans lequel leurs théories sur le mouvement, l'espace, la matière et la forme, avec leurs nombreuses applications, sont mises dans une vive lumière et défendues contre les adversaires.

Il résulte de ces différentes éditions, dont presque toutes furent faites à Venise, en 1542, que Matthieu Silvaggi doit avoir résidé vers cette époque dans cette ville et que son activité littéraire et scientifique doit se placer vers le milieu du xvi<sup>e</sup> siècle, et non pas en 1490, comme le fait L. Wadding.

L. Wadding, *Scriptores O. M.*, 3<sup>e</sup> éd., Rome, t. 106, p. 170-171; J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, 2<sup>e</sup> éd., t. II, Rome, 1921, p. 232-233; H. Hurter, *Nomenclator*, 3<sup>e</sup> éd., t. II, Inspruck, 1906, col. 1360-1361; G.-M. Mira, *Bibliografia siciliana*, t. II, Palerme, 1881, col. 367-368; Pierre Raoul de Fossignano, *Historia scripturarum religionis*, Venise, 1586, p. 329; D. Scaramuzza, *Il pensiero di Giovanni Duns Scot nel Mezzogiorno d'Italia*, Rome, 1927, p. 123-125.

A. TEETAERT.

**SILVÈRE (SAINT)**, pape de juin 536 au 11 novembre 537. Au début de 536, le pape Agapet I<sup>er</sup> avait reçu du roi des Austrogoths, Théodahat, mission de se rendre à Constantinople pour tenter de conjurer la menace que Justinien, déjà maître de l'Afrique, faisait peser sur l'Italie. Le pape mourut dans la capitale de l'empire le 22 avril, sans pouvoir jouir du triomphe que sa politique religieuse avait remporté sur le patriarche Anthime. Cette mort fut bientôt connue à Rome, où le roi Théodahat s'empressa de faire élire

un successeur au pape défunt. Il jeta les yeux sur un sous-diacre de la Curie, Silvère, fils du pape Hormisdas mort en 523. Cette candidature était contraire aux habitudes; d'ordinaire c'était un diacre ou un prêtre que l'on élisait. S'il faut en croire le rédacteur de la première partie de la notice de Silvère, au *Liber pontificalis*, le désir du roi aurait rencontré des résistances fort vives dans le clergé romain, résistances que le roi n'aurait surmontées qu'en employant la manière forte. Quoi qu'il en soit, Silvère fut reconnu finalement par l'ensemble du clergé romain. Mais rien ne pouvait empêcher qu'il fût classé comme un ami des Goths.

Or, à ce moment même, juillet 536, Bélisaire, général de Justinien, entra en campagne, franchissant le détroit de Messine, marchait sur Naples, qu'il emportait vers octobre-novembre et poursuivait son avance victorieuse sur Rome. Entre temps, les Austrogoths s'étaient débarrassés de l'incapable Théodahat et avaient élu à sa place Vitigès, bien décidé à la résistance. Hors d'état, néanmoins, d'opposer à Bélisaire une armée suffisante, le roi se retira vers le Nord, ne laissant dans Rome qu'une faible garnison. Ce que voyant, Silvère se mit en rapport avec le général byzantin et promit de lui faire ouvrir les portes de la ville. Dans la nuit du 9 au 10 décembre, les impériaux entraient par la porte Asinaire, tandis que la garnison gothique gagnait le large par la porte Flaminienne. Cependant, Vitigès n'avait pas dit son dernier mot; en février 537, il était de nouveau sous les murs de Rome qu'il allait tenir assiégée pendant toute une année, imposant à la garnison et à la population les rudes souffrances d'un blocus prolongé.

On comprend que le pape élu sous la pression des Goths demeurât suspect à Bélisaire. Les soupçons que l'on gardait en beaucoup de milieux contre lui étaient entretenus par l'ambitieux Vigile, jadis candidat malheureux au Siège apostolique, puis apocristaire à Constantinople, d'où il était revenu précipitamment après la mort du pape Agapet. On posera à l'art. VIGILE la question de savoir s'il avait eu des collusiones avec l'impératrice Théodora, protectrice attitrée des monophysites, s'il en avait reçu des promesses, s'il était considéré par l'Augusta comme devant faire sur la chaire pontificale les affaires du monophysisme. Silvère ne devait pas tarder à être la victime des machinations ourdies contre lui. Accusé d'avoir voulu livrer l'entrée de la ville aux Goths qui l'assiégeaient, le pape fut sommé de donner des explications au général byzantin. Peut-être se serait-il sauvé en donnant quelque gage en faveur des adversaires de Chalcédoine. Il s'y refusa. Sa perte dès lors était résolue. On réussit à le faire sortir de l'asile où il s'était réfugié, Sainte-Sabine sur l'Aventin, et à l'amener au Pincio, résidence de Bélisaire. Entraîné à l'intérieur du palais, où ses clercs n'avaient pu pénétrer, il fut dépouillé de ses insignes pontificaux, revêtu d'un froc monastique et considéré comme déposé. Vigile et plusieurs autres ecclésiastiques étaient, semble-t-il, de connivence. Ceci se passait aux derniers jours de mars 537.

Quelques jours plus tard, alors que Silvère était expédié en Orient, Vigile était élu pape et bientôt consacré. A Patare en Lycie, où il avait été déporté, le malheureux Silvère fut pris en pitié par l'évêque du lieu, qui s'en alla trouver Justinien et lui représenta l'indignité du traitement infligé à celui dont l'autorité était unique sur la terre : *judicium Dei contestatus est de tante sedis episcopi expulsiōne, nullus esse dicens in hoc mundo reges et non esse unum sicut ille papa est super Ecclesiam mundi totius*. Libératus, *Breviarium*, c. xxii, P. L., t. lxxviii, col. 1040. Justinien donna l'ordre de ramener Silvère à Rome, où l'on ferait une enquête sur la prétendue lettre écrite par lui au roi des Goths. Si l'on prouvait qu'elle venait de lui, sa déposit-

tion comme évêque de Rome serait maintenue, mais il garderait la dignité épiscopale; au cas contraire, il serait remis en possession du siège romain. Le diacre Pélagé, apocrisaire romain à Constantinople, mandaté par Théodora, essaya bien d'empêcher l'exécution de l'ordre impérial. Voir art. PÉLAGÉ I<sup>er</sup>, t. XII, col. 660. Ce fut en vain; Silvère fut ramené en Italie. Effrayé, Vigile s'entendit avec Belsaire qui, sitôt Silvère arrivé, le livra aux « défenseurs » de Vigile et à ses esclaves. Le malheureux fut prestement interné dans l'île de Palmaria (Palmarola, une des îles Ponza); il paraît bien qu'il y aurait donné sa démission le 11 novembre 537; c'est du moins ce que permettent de conjecturer les données fournies par le *Liber pontificalis* sur la durée de son pontificat. Durement traité, à peine nourri, il ne tarda pas à mourir (2 décembre 537). L'Église romaine l'honore comme martyr le 20 juin, ayant voulu voir dans ses malheurs la conséquence de sa fidélité à la foi chalcédonienne. Cf. le martyrologe à ce jour. Un sentiment de pudeur, bien compréhensible, a fait supprimer le nom de Vigile dans la notice; seul Belsaire est mis en cause et, derrière lui, Théodora. Au fait, ce serait bien aux agissements de la basillisa, fervente protectrice des monophysites, qu'auraient été dus, en dernière analyse, les malheurs de saint Silvère.

I. SOURCES. — Le *Liber pontificalis*, éd. Duchesne, t. I, p. 290-295; Liberatus, *Breviarium chronice nestorianorum et eutychianorum*, c. XXII, P. L., t. LXVIII, col. 1039-1041; Victor de Tunnum, *Chronicon*, ad ann. 543, P. L., *ibid.*, col. 956; Marcellini *Chronici continuatio*, ad ann. 537, P. L., t. LI, col. 943; Procope, *De bello gothico*, I, c. XXV; du même, *Historia armena*, I, 2<sup>et</sup> 7, éd. Isambert, p. 8 et 11; voir aussi Jaffé, *Regesta*, t. I, p. 115-116.

La notice du *Liber pontificalis* est formée de deux morceaux assez maladroitement cousus et qui ne peuvent avoir le même auteur, cf. éd. Duchesne, *Introduction*, t. I, p. XXXIX sq. La première partie, qui est d'un contemporain, est très hostile à Silvère, dont elle dépeint l'élection comme viciée par la simonie et la violence, puis elle raconte, non sans quelques erreurs, les débuts de la guerre gothique et les malheurs du siège de 537-538; sur quoi un autre narrateur, tout à fait sympathique à Silvère, revient sur les événements politiques déjà racontés, puis expose les malheurs du pape; c'est une véritable *Passio sancti Silveri*, au sens hagiographique du mot. Le détail peut en être suspect, mais le fait que Liberatus, dans l'ensemble, est d'accord avec ce récit, sauf pour la finale, est de nature à donner des garanties pour l'un et l'autre; la brève mention de Victor de Tunnum est aussi un *confirmatur* de la réalité des faits racontés. Procope lui-même, encore qu'il ne dise rien du rôle suspect joué par Vigile, n'ose pas affirmer que les accusations portées contre Silvère soient exactes et, dans l'*Historia armena*, parle, comme le *Liber pontificalis*, de l'action de Théodora; c'est là un témoignage dont il ne faudrait pas se débarrasser trop prestement; seule la *Chronique* de Marcellin accepte comme vrais les griefs articulés contre Silvère.

II. TRAVAUX. — Ils seront énumérés plus utilement à l'art. VIGILE, mentionnons seulement ici P. Hildebrand, *Die Absetzung des Papstes Silvester, dans Historisches Jahrbuch*, t. XLII, 1922, p. 213-249; cette étude fournit sur la question de dates de très heureuses précisions, mais nous paraît trop prompt à rejeter dans le domaine de la légende les collusions de Vigile avec Théodora et le rôle joué par cette dernière dans la déposition de Silvère; Silvère n'a point été une victime de sa fidélité à la foi (chalcédonienne); il demeure suffisamment digne de compassion, si nous le considérons pour ce qu'il fut en effet, une victime de la guerre. Voir aussi E. Caspar, *Geschichte des Papsttums*, t. II, Tubingue, 1933, p. 228 sq., qui n'accepte pas les démonstrations de P. Hildebrand.

É. AMANN.

**SILVESTRANUS BRENZONUS** Christophe, carme italien originaire de Vérone, professeur de théologie à Venise, Florence et Pise. Mort dans cette dernière ville le 20 mai 1608. — Il a laissé *In librum Jerem., I<sup>um</sup>... II<sup>um</sup>... III<sup>um</sup>... IV<sup>um</sup> Sententiarum commentaria*, Vérone, 1591-1598, 2 vol. in-fol. — *Examen theologicum in 111<sup>um</sup> Sententiarum cum suis lectionibus ad*

*seriem distinctionum Magistri, Sixto V. dicatum*, Vérone, 1590 (?), in-fol. — *Examen theologicum in IV<sup>um</sup> Sententiarum...* Clementi VIII dicatum, Vérone, 1594 (?), in-fol.; Montfaucon, *Bibliotheca bibliothecarum manuscriptorum nova*, t. I, Paris, 1739, p. 290, indique un *Examen theologicum in 11<sup>um</sup> Sententiarum*, ms. à la Laurentienne de Florence. — *Speculum clarissimum in quo summi Pontificis romani imago expressaque sedes utriusque gladii*, etc., Ferrare, 1607, in-4<sup>o</sup>.

*Bibliotheca carmelitana*, Orléans, 1752, t. I, col. 342-345; Hurter, *Nomenclator*, 3<sup>e</sup> éd., t. III, col. 373; Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée*, t. XXIV, p. 69-70; Roskovany, *B. V. M. in suo conceptu immaculata ex monumentis omnium sæculorum demonstrata*, Budapest, 1873, t. I, p. 343 et 364; t. III, p. 14; *Études carmélitaines*, 1922, p. 113.

J. MERCIER.

**1. SILVESTRE I<sup>er</sup> (SAINT)**, pape du 31 janvier 314, au 31 décembre 335. — I. Données historiques. II. Données légendaires (coté 2070).

I. DONNÉES HISTORIQUES. — Le pontificat de saint Silvestre, un des plus longs (près de 22 ans) et se situant à une des époques les plus importantes de la vie de l'Église, est malheureusement très mal connu. Silvestre remplaça Miltiade qui avait été témoin de la victoire remportée sur Maxence par Constantin et bénéficiaire des premières mesures gracieuses prises par le souverain à l'endroit des chrétiens. Le nouvel élu jouit de la même situation. Mais il se trouva que les initiatives bientôt prises par l'empereur en matière religieuse relèguèrent quelque peu dans l'ombre la personne du pape.

La chose est visible dans la solution donnée par Constantin à l'affaire donatiste. Celle-ci, en 313, a été jugée, à la demande du souverain, par le pape Miltiade, voir t. X, col. 1275. Mécontents de la sentence, les donatistes en appelèrent à l'empereur, qui avec une promptitude extrême se hâta de convoquer, pour connaître de cette affaire, jugée par Miltiade, un concile d'évêques occidentaux; celui-ci doit se rassembler dans la ville d'Arles le 1<sup>er</sup> août 314. Le pape Silvestre avait sans doute été invité à y paraître; il se contenta d'y envoyer deux prêtres et deux diacres, cf. P. L., t. VIII, col. 816 B, ce qui était d'une heureuse politique. Plus respectueux que Constantin des droits traditionnels du Saint-Siège, le concile, après avoir terminé ses travaux — jugement conforme au premier dans l'affaire donatiste, règlement de diverses questions disciplinaires — en écrivit au pape, regrettant que sa présence ne fût pas venue donner plus de poids à ses décisions. *Ibid.*, col. 818. Il transmit à Silvestre la série des mesures arrêtées, en le priant, étant donnée sa situation particulière, de les faire connaître partout: *Placuit antequam a te qui majores dioceses tenes per te potissimum omnibus insinuari*. Col. 819. Ce n'était peut-être pas tout à fait ainsi qu'au siècle précédent des papes comme Victor ou Étienne I<sup>er</sup> concevaient leur rôle.

La même intervention impériale éclipse semblablement, à Nicée, l'autorité du Siège apostolique. Lors des controverses trinitaires orientales dans la seconde moitié du III<sup>e</sup> siècle, qu'il s'agisse de l'affaire de Denys d'Alexandrie ou de celle de Paul de Samosate, le pape n'y était pas resté étranger et l'on avait pris soin de le tenir au courant. Le pape Denys était même intervenu de façon très personnelle en ce qui concernait les doctrines reprochées, à tort ou à raison, à son homonyme d'Alexandrie. Voir t. IV, col. 126. Au premier éclat de la controverse arienne, l'évêque Alexandre mit aussi le pape Silvestre au fait des doctrines enseignées par Arius et des condamnations prononcées contre lui. Voir à ce sujet une lettre du pape Libère de 354, P. L., t. VIII, col. 1353. De même fit le synode d'An-



tioche de 324, qui se rangea aux côtés d'Alexandre. Voir sur ce synode, G. Bardy, dans Fliche-Martin, *Histoire de l'Eglise*, t. III, p. 74. Mais il semble que, du jour où Constantin se fut saisi de l'affaire alexandrine, on ait oublié, plus que de raison, le rôle qui revenait au pape dans une question de cette importance. Silvestre fut simplement invité, comme les autres évêques de l'empire, au concile qui, sur ordre impérial, se réunirait à Nicée. Il y délégua les deux prêtres romains Victor et Vincent; mais ces deux légats — ces cardinaux d'avant la lettre — n'eurent certainement pas au concile le rôle qui reviendra, cent ans plus tard, aux légats du pape Léon à Chalcédoine. A la vérité, bien que simples prêtres, ils signeront au procès-verbal avant l'ensemble des évêques, mais seulement après Hosius, qui a été le vrai président du concile. Sans doute, par la suite, on a cherché à représenter Hosius comme ayant été délégué par Silvestre. Dès la fin du v<sup>e</sup> siècle, Gélase de Cyzique se fait l'écho de cette idée. *Hist. eccl.*, I, II, c. v, édit. Lœschke-Heinemann, p. 44. Mais, quinze ans après Nicée, le pape Jules ne sait rien de cette délégation; la Curie, dit-il, a été renseignée sur ce qui s'est passé à Nicée par les prêtres romains qui étaient au concile, *Id quoque* (l'orthodoxie de Marcel d'Ancyre) *testati sunt et presbyteri nostri qui Nicenæ synodo adjuerant*, P. L., t. VIII, col. 900 D. De quelque considération, d'ailleurs, qu'aient été entourés à Nicée les représentants du Siège apostolique, il est impossible de dire s'ils ont eu une influence sur les principales décisions du concile. Quant à une approbation demandée et obtenue du pape en faveur de celles-ci, il est tout aussi impossible de la démontrer. Nous dirons plus loin comment la légende a suppléé ici aux lacunes de l'histoire. Pour cette question du pape Silvestre et de Nicée, voir l'article NICÉE (1<sup>re</sup> concile de), t. XI, col. 399-417, et spécialement col. 402, 404, 417. Pour la discussion du can. 6, voir l'art. PATRIARCHATS, t. XI, col. 2253-2259.

Il reste que saint Silvestre a été dans Rome l'un des témoins et même l'un des acteurs principaux du grand changement qui s'opère dans la situation du christianisme. Rudement persécuté dix ans plus tôt, celui-ci devient la religion tout spécialement choyée par le souverain. Les munificences impériales, en particulier l'érection et l'opulente dotation des grandes basiliques chrétiennes, sont le témoignage extérieur de ce brusque revirement. En insérant dans sa notice une documentation considérable relative aux constructions de l'époque, le rédacteur de la seconde édition du *Liber pontificalis* a donné la meilleure démonstration de ce qu'a été le pontificat de Silvestre : la Rome païenne commence à devenir la Rome chrétienne. Par les soins de Constantin s'élève : la Basilique constantinienne (Saint-Jean de Latran) avec son baptistère; Saint-Pierre, où est déposée le sarcophage contenant les reliques du prince des apôtres; Saint-Paul-hors-les-Murs, où est transporté le corps de l'Apôtre des gentils; la Basilique sessorienne (Sainte-Croix de Jérusalem), où sera déposée ultérieurement une importante relique de la vraie croix; Sainte-Agnès sur la voie Nomentane; Saint-Laurent sur la voie Tiburtine, sans compter d'autres édifices dans la petite ou la grande banlieue. Tous ces sanctuaires élevés ou au moins commencés au temps du pape Silvestre, plusieurs à sa suggestion, n'ont pas peu contribué à augmenter le prestige de la chaire apostolique. Et cette transformation de Rome a réagi à son tour sur le souvenir du pape qui en avait été le témoin. Sa notice se termine sur une note qui intervient rarement au *Liber pontificalis* : *Qui vero catholicus et confessor quievit*. Mais, aussi bien, dès ce moment la légende avait énergiquement travaillé sur la mémoire de Silvestre.

II. DONNÉES LÉGENDAIRES. — On peut distinguer celles qui ont déjà laissé des traces dans le *Liber pontificalis* (2<sup>e</sup> édition de la fin du v<sup>e</sup> siècle), et celles qui, prenant leur point d'appui dans ces données, les ont ultérieurement prolongées.

1<sup>o</sup> Données du « *Liber pontificalis* ». — 1. La conversion et le baptême de Constantin. — D'après la notice, au début de son pontificat, Silvestre est « en exil », au mont Soracte, puis, « revenant avec gloire, il baptisa l'empereur Constantin, que le Seigneur guérit (alors) de la lèpre; c'était pour fuir la persécution de celui-ci que Silvestre s'était ainsi enfui en exil ». Cette présentation des événements est une suite de contre-vérités. Constantin n'a jamais persécuté les chrétiens; par ailleurs, il n'a certainement pas été baptisé au début de sa « conversion » au christianisme, il ne l'a pas été à Rome. C'est aux tout derniers jours de sa vie qu'il le fut, à Nicomédie, par l'ennemi arianisant de cette ville, Eusèbe. Cf. Eusèbe de Césarée, *Vita Constantini*, I, IV, c. LXI; Socrates, *Hist. eccl.*, I, I, c. XXXIX; Sozomène, *Hist. eccl.*, I, II, c. XXXIV.

Or, toute cette narration du *Liber pontificalis* est empruntée à un roman, la *Vita Silvestri*, dont l'on trouvera une des formes dans Mombrilius, *Sanctuarium*, nouvelle édition, t. II, p. 508-531. Levison en a fait connaître une forme assez différente et qui semble l'original : *Konstantinische Schenkung und Silvesterlegende*, dans *Mélanges Ehrle*, publiés dans *Studi e testi*, n. 38, t. II, 1924, p. 159-247. La jeunesse et l'éducation de Silvestre y sont d'abord longuement racontées, puis ses ordinations, par Miltiade, comme diacre et comme prêtre, son élection enfin au siège pontifical. Mais une violente persécution est déclenchée contre les chrétiens par Constantin; Silvestre s'enfuit au mont Soracte. Cependant l'empereur, atteint de la lèpre, reçoit des prêtres païens le conseil de prendre pour guérir un bain dans le sang de petits enfants; il en fait rassembler un grand nombre. Finalement, il est pris de pitié et renvoie les mères qui les avaient amenés en leur rendant leur progéniture. Sa clémence est récompensée; la nuit suivante, lui apparaissent deux personnages inconnus de lui, qui ne sont autres que les apôtres Pierre et Paul. Ils lui conseillent de faire chercher Silvestre qui lui indiquera un bain de nature à lui rendre la santé. Ainsi est-il fait. Silvestre, amené devant Constantin, lui fait reconnaître dans les images des saints apôtres, qu'il lui montre, les deux personnages que l'empereur a vus en songe, le renvoie sur le bain qui doit le régénérer et qui n'est autre que le baptême. Le souverain accepte, non sans avoir reçu et promis d'accomplir la pénitence que lui impose Silvestre : aumônes, fermeture des temples païens, élargissement des prisonniers. Le baptême est conféré à Constantin, dans la piscine des bains du palais des *Laterani*; l'empereur en sort purifié dans son âme et dans son corps, qui est soudainement guéri. Durant toute la semaine qu'il passe in *albis* (revêtu du costume blanc des néophytes), le souverain édicte diverses mesures en faveur des chrétiens, la plus importante est celle qui reconnaît l'autorité du pontife romain sur tous les évêques : *privilegium Ecclesie romanæ pontificie contulit ut in toto orbe romano sacerdotes ita hunc caput habeant sicut omnes iudices* (les fonctionnaires) *regem*. Le huitième jour, *albis depositis*, il vient à la confession de saint Pierre et, après une longue prostration, il prend lui-même la pioche et commence le tracé des fondations d'une nouvelle basilique; même acte le lendemain pour fonder la basilique du Latran. Sont ensuite rapportés les efforts faits par Constantin pour amener au christianisme les sénateurs attachés à la vieille religion et sa mère Hélène, qui est passée au judaïsme. Une conférence contradictoire est organisée entre juifs et chré-

tiens; Silvestre, par son argumentation, comme par ses miracles — il ressuscite un taureau foudroyé par une peste magique d'un juif — établit la divinité du Christ; Hélène et les juifs se convertissent. L'apostolat de Silvestre multiplie dans Rome les baptêmes, et un autre miracle — la lutte victorieuse contre un serpent monstrueux — achève son succès. Constantin de son côté, presse le peuple de se convertir. Rome, quand meurt Silvestre, est entièrement chrétienne.

On a beaucoup discuté sur la date et la patrie de ce roman hagiographique. Pour ce qui est du texte, tel que Levison l'a reconstitué, il est incontestablement romain d'origine, comme en témoigneraient à elle seule sa parenté évidente avec les *Gesta marlyrum* romains, et sa connaissance exacte de la topographie de la capitale. Sa date est fixée assez exactement à la seconde moitié du v<sup>e</sup> siècle, car les apocryphes symmaquiens, cf. ci-dessous et aussi l'article SYMMAQUE, de la fin de ce même siècle, y font de claires allusions. C'est vainement qu'on a voulu faire dériver le texte latin de recensions grecques ou orientales. Tout ce que L. Duchesne voulait retenir, c'est que la légende elle-même était venue d'Orient, comme en général les légendes relatives à l'invention de la sainte Croix et ce qui se rapporte à Constantin et à Hélène. Mais les arguments qu'il développe avec beaucoup de sagacité se sont révélés fragiles, spécialement celui qu'il tire de la présence de la légende silvestrine dans Moïse de Khorene, un écrivain arménien que l'on plaçait jusqu'ici au v<sup>e</sup> siècle et dont il convient de rabaisser beaucoup la date. Voir les arguments de Duchesne dans *Le Liber pontificalis*, t. 1, p. cxix sq., et les réponses qui nous paraissent péremptoires de Levison, *loc. cit.* L'origine romaine de la légende semble démontrée. D'ailleurs, elle s'est fait une place importante dans la « tradition »; on la retrouvera, débarrassée de ses plus grossières invraisemblances, en diverses leçons du bréviaire romain (2 et 18 novembre; 31 décembre).

2. *Activité dogmatique, disciplinaire et liturgique de saint Silvestre.* — Après avoir rapporté la fondation par Silvestre du *titulus Equitii*, le *Liber pontificalis* introduit l'activité proprement ecclésiastique de ce pape par cette petite phrase : *Hic fecit constitutum de omni Ecclesia*. Suit immédiatement la mention du concile de Nicée, qui aurait été tenu *cum eius praecepto* (la 1<sup>re</sup> édition dit *cum eius consensu*), et dans lequel les « trois cent dix-huit Pères » exposèrent la foi catholique et « condamnèrent Arius, Photin, Sabellius et leurs adhérents. Puis, dans la ville de Rome, (Silvestre) rassembla lui-même, sur le conseil de l'empereur, deux cent soixante-dix-sept évêques, et condamna d'abord Calliste, Arius, Photin et Sabellius ». Suivent des ordonnances disciplinaires et liturgiques dont la notice semble dire qu'elles furent prises à cette réunion : consécration du chrême et consignation des baptisés par l'évêque seul; défense à un laïque d'intenter un procès à un clerc; usage pour les diacres, dans le service liturgique, de la dalmatique et du manipule; défense aux clercs de se pourvoir devant la justice séculière; défense de se servir pour les corporaux d'autre étoffe que de lin; temps que les clercs doivent passer dans les divers ordres, etc.

Tout ceci, y compris la permission (ou l'ordre) de célébrer le concile de Nicée et le renouvellement des prescriptions dogmatiques de cette assemblée en un synode romain, vient en droite ligne de la série des apocryphes symmaquiens. Parmi ces pièces apocryphes figure, en effet, un *Constitutum Silvestri*, texte en une double rédaction dans P. L., t. viii, col. 829-840. Le début se rapporte à des questions dogmatiques. Silvestre condamne « Hippolyte, diacre des valentiniens, Calliste, qui, dans sa jactance, détruisait la Trinité un peu plus haut Calliste est dit s'être montré

sabellien, et n'avoir admis qu'une seule personne en Dieu » et surtout l'évêque Victorin, qui est représenté comme un hérétique des plus dangereux, à cause du cycle pascal qu'il veut faire prévaloir. Voir art. PAQUES, t. xi, col. 1961 sq. La suite du texte énumère les prescriptions liturgiques et disciplinaires qu'a reprises le *Liber pontificalis*.

A ce texte se rattachent deux lettres destinées à faire la liaison entre ce concile et celui de Nicée. La première : *Quoniam omnia*, *ibid.*, col. 822-823, est adressée à Silvestre par les présidents de l'assemblée orientale, Hosius de Cordoue, Macaire de Jérusalem, les prêtres romains Victor et Vincent, qui demandent au pape de confirmer les décrets de Nicée. La seconde est une réponse de Silvestre, qui se présente sous une double forme : *Gaudeo promplam*, *ibid.*, col. 823 B (donnant une approbation sans réserve au concile, avec addition de l'anathème contre Victorin et son cycle pascal) et *Gloriosissimus atque piissimus*, *ibid.*, col. 823 D (rappelant la condamnation en synode romain de l'évêque Victorin et du diacre Hippolyte, fauteurs du manichéisme, de Jovien et de Calliste, coupables d'erreurs analogues sur le comput pascal, approuvant aussi la condamnation de Photius (*sic*), de Sabellius et d'Arius, frappés par le concile de Nicée dont toutes les décisions sont approuvées). Ainsi le concile soi-disant tenu à Rome par Silvestre est donné comme antérieur à l'assemblée de Nicée et destiné à préparer celle-ci.

Une seconde pièce apocryphe est une autre *Constitution de Nicée*, représentant les décisions d'un concile de « deux cent soixante-quinze évêques », censé tenu après Nicée et destiné à confirmer les décisions dogmatiques et disciplinaires de l'assemblée orientale. Texte, *ibid.*, col. 825-826. Cette deuxième pièce ne ressemble pas, comme facture, à la première, laquelle fourmille d'invasemblances et même d'absurdités, et quelques auteurs qui rejettent, comme tout le monde le fait, la première, essaient de sauver l'authenticité de celle-ci. Mais cette authenticité ne peut être établie. Il y a déjà près de trois siècles que dom Constant a fait remarquer que, de toute évidence, la pièce en question se rattache aux controverses sur le comput pascal qui ont éclaté sous le pape Symmaque. Voir ses remarques, *ibid.*, col. 824.

Le fait, néanmoins, que ces divers textes ont pénétré plus ou moins vite dans les collections canoniques n'a pas laissé de leur donner une importance hors de toute proportion avec leur valeur originaire.

2<sup>e</sup> *Données légendaires ajoutées à celles du « Liber pontificalis ».* La donation de Constantin. — Les faveurs d'ordre matériel dont l'empereur Constantin avait en réalité comblé l'Eglise romaine au temps de Silvestre, l'influence qu'à tort ou à raison on prêtait à ce pape dans les conseils de l'empereur à une période de transition si importante dans l'histoire de l'Eglise, l'activité législative qu'on lui attribuait, le relief que lui donnaient ses interventions, vraies ou prétendues, dans les questions dogmatiques, tout cela désignait ce pape pour être, après coup, le bénéficiaire d'une donation plus considérable encore qui faisait au Siège apostolique une situation toute nouvelle dans le monde romain.

Au début de la seconde partie des *Fausse-Décrites*, figure de fait une pièce, de toute évidence apocryphe, qui est une soi-disant lettre de Constantin à Silvestre. Texte dans Hinschius, *Decretales pseudo-isidorianae*, p. 249-254; cf. P. L., t. cxxx, col. 245-252, et aussi t. viii, col. 567-578 (les notes de Binus que l'on trouvera ici sont extrêmement intéressantes). La première partie est un récit — dont le thème est emprunté à la *Vita Silvestri* — de la façon dont l'empereur a été converti à la foi chrétienne; l'autre énu-

mère les faveurs qu'en reconnaissance pour Silvestre, principal artisan de sa conversion, Constantin accorde à ce pape et, en sa personne, à tous ses successeurs. Le souverain est bien décidé, en effet, à exalter au maximum la puissance de l'Église romaine. Il lui confère donc en premier lieu, et sensiblement dans les termes employés déjà par la *Vita Silvestri*, la primauté spirituelle sur les autres évêques, et en particulier sur les quatre patriarches d'Antioche, d'Alexandrie, de Constantinople (!) et de Jérusalem, de telle sorte que le titulaire de Rome *celsior et princeps cunctis sacerdotibus totius mundi existat*. A cette faveur d'ordre spirituel s'en joignent d'autres d'ordre temporel et d'abord la construction et la dotation de basiliques à Rome, puis le don au pape du palais impérial du Latran, le plus somptueux de tout l'empire. Mais, puisque le souverain cède son palais, il est tout naturel qu'il cède encore au pape les ornements impériaux eux-mêmes; volontiers il lui eût donné le diadème, mais, le pape n'ayant pas voulu porter une couronne d'or sur la couronne cléricale, cet ornement sera remplacé pour lui par la mitre (*phrygium*). Il aura droit à la même escorte qui accompagne l'empereur, ses clercs eux-mêmes participant aux honneurs impartis à la suite même du souverain. Mais, de toute évidence, ces diverses concessions ne viennent là que pour préparer la concession majeure et la voici : « Pour que la dignité pontificale ne s'avilisse pas, et qu'elle soit vraiment entourée d'une dignité plus qu'impériale, voici que, livrant tant notre palais que la ville de Rome et toutes les provinces, lieux et cités de l'Italie et des régions occidentales à Silvestre et les abandonnant à son pouvoir et à celui de ses successeurs, nous déclarons que la chose est ainsi réglée et que tout cela demeurera sous le pouvoir et la juridiction de la sainte Église romaine. Il nous apparaît donc convenable de transférer dans les régions orientales le siège de notre empire à nous et de bâtir une cité qui portera notre nom en la région de Byzance. Il n'est pas juste, en effet, qu'à l'endroit où l'empereur céleste a établi le principat des prêtres et le chef de la religion chrétienne, un empereur terrestre exerce la puissance. »

Ainsi, partage de souveraineté temporelle entre le pape et l'empereur, quelle que soit d'ailleurs l'exacte délimitation des territoires abandonnés au Siège apostolique, telle est la concession essentielle faite à Silvestre par Constantin. A qui connaît, ne fût-ce que sommairement, la nature vraie des rapports entre papes et empereurs entre le IV<sup>e</sup> et le VII<sup>e</sup> siècle, l'in-vraisemblance, pour ne pas dire l'absurdité, de cette pièce saute aux yeux. Cela ne l'a pas empêchée de faire une brillante fortune. Citée au IX<sup>e</sup> siècle, au moins par les auteurs francs, peu connue d'abord en Italie, elle finit par pénétrer, à partir de Burchard de Worms (début du XI<sup>e</sup> siècle), dans les collections canoniques et finalement dans le *Décret* de Gratien, ca. XII, q. I, c. 15. Mais, un siècle auparavant, la Curie romaine s'y référait déjà explicitement. Saint Léon IX semble avoir été le premier des papes à le faire. Cf. lettre à Michel Cérulaire, n. 10, 12, 13, *P. L.*, t. CXLIII, col. 751 et 752. A partir de Grégoire VII, le texte va sortir tous ses effets; il justifie à la fois la primauté ecclésiastique du Siège romain — qui avait pour se défendre de meilleurs garants — et son autonomie temporelle, voire sa supériorité sur l'empire. Les théologiens pontificaux s'y appuient pour démontrer cette prééminence; les impérialistes, de leur côté, y trouvent des arguments pour dire qu'une bonne partie des droits du Saint-Siège sont des concessions de la puissance séculière. La collection des *Libelli de lite* fournirait de la sorte une ample moisson de références dans l'une et l'autre direction. Au XIII<sup>e</sup> siècle, la *Donation de Constantin* est absolument en possession. Qu'il suffise

de signaler le sermon d'Innocent III sur saint Silvestre, *P. L.*, t. CCXVII, col. 481, et l'interprétation qu'en donne Innocent IV, lequel, fidèle à sa doctrine générale, voit dans le geste de Constantin par rapport au pape, non point une concession, mais une simple restitution. Voir Potthast, *Regesta pontif.*, n. 11 848, et cf. art. INNOCENT IV, t. VII, col. 1194. Chose curieuse, les canonistes byzantins eux-mêmes ont connu le texte et en ont admis l'authenticité. Le *Nomocanon en quatorze titres* mis sous le nom de Photius, voir ici, t. XII, col. 1516, en cite l'essentiel, tit. VIII, c. 1, *P. G.*, t. CIV, col. 1077; Balsamon le commente dans sa grande œuvre canonique. *P. G.*, t. CCXXXVII, col. 322, cf. col. 1312. Il faut attendre l'éveil de la critique au XVI<sup>e</sup> siècle pour voir s'élever les premiers doutes sur l'authenticité, que certains continuent encore à défendre au XVIII<sup>e</sup> siècle. En résumé, l'influence de ce faux a été durable; elle a été considérable, tout comme celle des Fausses Décrétales, avec lesquelles, d'ailleurs, il a été véhiculé.

Pourtant il ne se rattache que par un lien tout extérieur à la collection pseudo-isidorienne, à laquelle il a certainement préexisté et il ne sort pas de cet atelier de faussaires qui travaillaient au milieu du IX<sup>e</sup> siècle. De ce point de vue, il faut rejeter les démonstrations de Noël Alexandre (sac. iv, diss. XXV, a. 2 et 3), de Zaccaria, de Cenni (cf. dans *P. L.*, t. CXVIII, col. 272), qui ont cherché en France la patrie du document. Il existait dès le début du IX<sup>e</sup> siècle et sans doute déjà bien avant, car il nous paraît bien que le pape Adrien I<sup>er</sup> y fasse une allusion discrète dans une lettre à Charlemagne de 778. Cf. Jaffé, n. 2423, voir le texte dans *P. L.*, t. CXVIII, col. 306 A : *et sicut temporibus beati Silvestri*, etc. A en juger même par sa parenté avec des documents authentiques en provenance de la chancellerie pontificale au temps d'Étienne II et de Paul I<sup>er</sup>, il faudrait le remonter assez près du milieu du VIII<sup>e</sup> siècle, encore qu'il ne nous apparaisse pas du tout démontré qu'il ait été apporté en France par le pape Étienne II, quand il y vint en 754 demander la protection du roi Pépin. On n'a aucune preuve qu'il ait servi alors, soit à Ponthion, soit à Quiersy-sur-Oise, pour appuyer les revendications temporelles de ce pape. C'est pourtant vers ce moment, ou peut-être un peu plus tard, qu'il a dû prendre naissance dans les bureaux de la chancellerie pontificale. L'auteur du faux nous paraît être, en effet, un clerc romain, qui opère entre 753 et 770.

Si l'on écarte l'idée qu'il travaillait sur les ordres et sous la responsabilité du pape régnant — et cette idée ne nous semble pas recevable — on peut néanmoins se demander quels étaient les mobiles de ce faussaire. Ils ne sont pas faciles à démêler dans le détail, encore que l'idée essentielle soit assez claire. C'est le moment où se constitue le pouvoir temporel du pape, à Rome, dans l'ancien duché et, plus à l'Est, aux dépens de l'ancien exarchat de Ravenne. La monarchie franque, qui, dans un premier mouvement, a promis de constituer au pape un royaume viable, semble hésiter dès que l'on vient aux questions de réalisation. Pépin le Bref ne détruit pas le royaume lombard, aux dépens duquel la papauté aurait pu se constituer un solide établissement. Charlemagne est encore plus hésitant que son père, jusqu'au jour où il se décide à annexer à l'Empire franc les territoires lombards. Certains à la Curie s'impacientent de ces tergiversations; ils s'impacientent aussi de sentir que, même dans le domaine assez modeste constitué au pape, la haute main appartienne finalement au souverain franc. Ne convenait-il pas de montrer qu'autrement avait agi — on se le figurait du moins — l'empereur Constantin? D'un geste infiniment large, il avait fait de Silvestre le souverain d'un vaste domaine et, pour y assurer la



pleine autonomie du pape, il était allé lui-même s'installer loin de là, sur le Bosphore. Quel exemple pour celui qui, au dernier tiers du VIII<sup>e</sup> siècle, semblait aspirer à jouer en Occident le rôle de Constantin! Ce n'est pas sans quelque timidité que le pape Adrien fait usage de l'argument dans la lettre signalée ci-dessus; il l'utilise néanmoins. Un de ses agents lui avait-il montré le papier, qui peut-être sommeillait déjà depuis plusieurs années dans quelque carton de la chancellerie? Ce n'est pas impossible. Mais, quoi qu'il en soit, la pièce n'avait pas encore aux yeux d'Adrien une incontestable valeur; s'il paraît s'en inspirer, ce n'est pas elle qu'il envoie alors à Charlemagne, mais des diplômes authentiques, témoignant des droits de propriété du Saint-Siège sur telle ville, tel domaine. Il faudra du temps encore pour que la *Donation de Constantin* au pape Silvestre devienne la charte fondamentale des droits temporels du Saint-Siège. Au début, c'est un simple manifeste, exprimant les revendications de l'entourage pontifical dans un domaine relativement modeste. Le clerc qui le rédigea ne se doutait pas assurément des répercussions, à échéance retardée, que son acte pourrait avoir dans l'avenir.

I. POUR L'HISTOIRE PROPREMENT DITE. — *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, t. I, p. 75-80 (1<sup>re</sup> édit.), p. 170-201; *Julie, Regesta pontificum romanorum*, t. I, p. 28-30. Se référer aux articles DONATISME, t. IV, col. 1703 sq.; NICÉE, (1<sup>er</sup> concile de), t. XI, col. 399-417; E. Caspar, *Geschichte des Papsttums*, t. I, Tubingue, 1930, p. 103-130; J.-R. Palanque, dans *Fliche-Martin, Histoire de l'Église*, t. III, 1936, p. 36 sq. Voir aussi P. Batiffol, *La paix constantinienne et le catholicisme*, Paris, 1914, p. 269-362.

II. POUR LES LÉGENDES SILVESTRIENNES. — L. Duchesne, *Le Liber pontificalis*, t. I, intro., p. CVII-CXX; Levison, *Konstantinische Schenkung und Silvesterlegende*, dans *Münchener Ehrle*, publiés dans *Studi e testi*, n. 38, Rome, 1924, on y trouvera une bibliographie considérable.

III. POUR LA DONATION DE CONSTANTIN. — La bibliographie serait énorme; pour la plus ancienne voir H. Böhm, art. *Konstantinische Schenkung*, dans *Protest. Realencyklopädie*, t. XI, 1902, p. 1-7, on y trouvera une bonne discussion des diverses opinions; G. Laehr, *Die konstantinische Schenkung in der abendständischen Literatur des M. A. bis zur Mitte des XIV. Jahrhunderts*, dans *Historische Studien*, Berlin, 1926, fasc. 116; L. Duchesne, *Les premiers temps de l'État pontifical*, 2<sup>e</sup> édit., p. 181 sq.; Levillain, dans *Bibl. de l'École des Chartes*, t. XCIV, 1933; R. Aigrain, dans *Fliche-Martin, Histoire de l'Église*, t. V, 1938, p. 425 sq.; E. Amann, *ibid.*, t. VI, 1937, p. 49-70.

E. AMANN.

2. SILVESTRE II, pape du 2 avril 999 au 12 mai 1003. — I. Les antécédents de Silvestre. II. Son pontificat (col. 2080).

I. LES ANTÉCÉDENTS DE SILVESTRE. — 1<sup>o</sup> *Le savant*. — De son nom il s'appelait Gerbert et sous ce vocable il a laissé une grande réputation de savant.

Gerbert est certainement Auvergnat d'origine, sans que l'on puisse déterminer avec exactitude ni la date, (aux alentours de 938), ni le lieu de sa naissance. Mais c'est, à coup sûr, au couvent de Saint-Géraud d'Aurillac qu'il a reçu sa première formation. En 967, le duc d'Espagne, Borell, passant à Aurillac, l'emmena à Vich, en Catalogne, pour y recevoir un complément de culture : l'évêque de cette ville, Hatton, était lui-même fort versé dans les sciences, tout spécialement dans les mathématiques. Dans ce milieu, Gerbert entre en contact avec plusieurs savants, par exemple avec l'abbé Guarin de Cuxa, avec Bonifilius qui deviendra plus tard évêque de Gérone, avec Lupitus, évêque de Barcelone, tous personnages avec qui sa correspondance le montre plus tard en relations. Au temps de Jean XIII (965-972), Gerbert accompagne à Rome le duc Borell et l'évêque Hatton. Frappé de sa science, le pape le présente à Otton I<sup>er</sup>, qui aime à voir affluer à sa cour les célébrités de l'époque. Gerbert n'y restera pas longtemps. Il sait, dit-il, un peu de mathé-

matiques, il voudrait se perfectionner dans la dialectique, science nouvelle dont on commence à s'appréhender en Occident. La renommée de l'archidiacre de Reims, Géranne, l'attire en cette ville, où il a tôt fait de dépasser son maître. L'archevêque Adalbéron le nomme écolâtre et, sous l'intelligente direction de Gerbert, l'école de Reims connaît une vogue extraordinaire.

Richer de Saint-Remi décrit avec la précision d'un témoin l'organisation de l'enseignement que Gerbert avait réalisée à Reims. *Historia*, l. III, c. XLVI sq., P. L., t. CXXXVIII, col. 102. Une grande importance était donnée aux arts du *trivium* : grammaire, rhétorique, dialectique. Pour l'enseignement de la seconde de ces disciplines, l'écolâtre faisait lire à ses élèves Virgile, Stace, Térence, puis les satiriques : Juvénal, Perse, Horace, Lucain aussi que le Moyen Âge a toujours aimé; Sénèque et Quintilien fournissaient les modèles pratiques de déclamations. La dialectique était fort en honneur; successivement étaient lus *l'Isagoge* de Porphyre, dans les traductions de Victorin et de Boèce, les *Catégories* et le *Périhéméris* d'Aristote dans la version du même Boèce, les *Topiques* de Cicéron avec les explications de Boèce, suivies par le *De differentiis topicis*, le *De syllogismis categoricis* et *hypotheticis*, les *De finibus* et les *Divisiones* des mêmes auteurs. Gerbert ne se bornait pas, d'ailleurs, à l'enseignement du *trivium*; il semblerait même que les disciplines du *quadrivium* : arithmétique, géométrie, astronomie, musique eussent ses préférences. Aussi bien l'écolâtre était-il l'un des premiers, dans la chrétienté d'Occident, à renouer la tradition des études mathématiques que les Grecs de l'époque hellénistique avaient amenées à un si haut degré de perfection. Au dire de Richer, c'est surtout en astronomie qu'il se révéla un maître préoccupé de faire toucher du doigt à ses élèves les aspects divers de la réalité. Au lieu de tant calculer et de tant déduire, il construisit une sphère céleste qui fera comprendre les mouvements des astres; d'autres instruments imaginés par lui montreront les positions respectives des planètes aux divers moments; un dispositif spécial permettra, par l'observation des astres, de déterminer l'heure, non seulement pendant le jour, comme le cadran solaire permettait de le faire, mais pendant la nuit même. Tout cela suppose une masse de réflexions, de tâtonnements, mais aussi de connaissances fort sûres d'elles-mêmes, que l'on chercherait vainement à l'époque. De même en arithmétique, où les opérations sur les nombres sont rendues si compliquées par le système de numération écrite des Latins. Gerbert, qui utilise comme ses contemporains l'abaque (sorte de boulier compte), simplifie l'instrument en employant des chiffres ou des signes qui ressemblent aux chiffres arabes. Nous ne saurions dire exactement jusqu'où l'écolâtre poussait l'enseignement de la géométrie, ni ses leçons sur la musique, qui correspondaient à la partie de notre acoustique où l'on traite des rapports quantitatifs entre les divers sons musicaux.

Un enseignement si complet et si nouveau ne pouvait manquer de faire sensation. On en parlait jusqu'au delà du Rhin. A Magdebourg, le savant Othric en prenait ombrage et cherchait à se renseigner tant sur les méthodes de Gerbert que sur ses conclusions, principalement dans le domaine de la dialectique où, comme l'on commençait à dire, de la philosophie. Richer, *ibid.*, c. LV, sq. Or, en 980, dans un voyage qu'il fait en Italie avec Adalbéron son archevêque, l'écolâtre Gerbert se rencontre à Ravenne, à la cour même d'Otton II, avec le savant de Magdebourg. Une joute dialectique, extrêmement brillante, à laquelle préside l'empereur lui-même, les met aux prises. Tous deux en retirent honneurs et profits. Pour son compte,

Gerbert, qui séjourna quelque temps encore à la cour impériale, reçut finalement l'abbaye de Bobbio, dont la splendide bibliothèque était bien de nature à lui procurer maintes satisfactions, dans le domaine des mathématiques surtout. Le fameux *Codex Arceianus* (aujourd'hui à Wolfenbüttel) qu'il y trouva, lui fournit les œuvres des arpenteurs romains Balbus, Nipsus, Épharodite, qu'il eut l'occasion d'utiliser. Mais le milieu même de Bobbio ne donnait à Gerbert que des satisfactions modérées. L'opinion publique, en Italie, se montait de plus en plus contre les étrangers; la mort d'Otton II (982) précipita les événements. En 983, Gerbert regagnait Reims, où il revenait à ses anciennes fonctions; il pensa quelque temps à reprendre le chemin de l'Espagne. Bientôt d'ailleurs la politique allait l'accaparer, au point de ne lui laisser plus guère de temps pour des études désintéressées.

Nous n'avons pas à étudier ici, dans le détail, l'œuvre littéraire de Gerbert. En dehors de sa correspondance, très précieuse à bien des points de vue (la vieille édition d'André Duchesne, reproduite dans *P. L.*, t. cxxxix, col. 201-264, le cède à celle de J. Havet, *Lettres de Gerbert*, Paris, 1889), elle comprend à peu près exclusivement des ouvrages de mathématiques, que l'on trouvera rassemblés dans Bubnov, *Gerberti opera mathematica*.

Quant au traité *De corpore et sanguine Domini*, mis sous son nom par Pez, et reproduit dans *P. L.*, t. cxxxix, col. 179-199, il n'est certainement pas de Gerbert, voir ici t. xi, col. 809. Le *Sermo de informatione episcoporum*, édité par Mabillon et reproduit *ibid.*, col. 169-178, est donné par un seul des mss qui le contiennent comme l'œuvre d'un *Gilbertus philosophus papa urbis Romæ*; son authenticité est loin d'être établie. Nous retrouverons plus loin, col. 2081, le *De ratione et ratione uti*, *ibid.*, col. 159-162, qui est la résolution d'une difficulté dialectique soulevée par un mot de Porphyre.

2° *L'homme politique.* — 1. *Gerbert au service d'Adalbéron de Reims.* — A partir de 983, date où il était rentré à Reims, Gerbert se mit de plus en plus au service de la politique de son archevêque, Adalbéron, qui, depuis 969, occupait le siège de saint Remi. Comme tous ses prédécesseurs, Adalbéron se mêlait beaucoup des grandes affaires du royaume de France; mais, tandis que les anciens archevêques s'étaient montrés les meilleurs soutiens de la dynastie carolingienne contre les Robertiens, lui ne faisait pas mystère de ses sympathies pour la famille qui, arrivée deux fois déjà au trône de France, mais deux fois évincée, n'avait cessé de renouveler ses tentatives. En favorisant Hugues Capet, Adalbéron, d'ailleurs, songeait davantage encore aux intérêts de la dynastie allemande des Ottons qu'à ceux des Robertiens. Le roi carolingien Lothaire (954-986) était, en effet, pour l'Allemagne un voisin quelque peu gênant. En 985, quand Lothaire, profitant de la minorité d'Otton III, se jette sur l'Alsace, puis sur Verdun, Adalbéron, aidé de Gerbert, intrigue pour opposer au Carolingien « qui ne gouverne la France que de nom, Hugues Capet qui en est le maître véritable ». Gerbert, *Epistol.*, XLVII, édition Havet. L'union des Allemands avec les Robertiens, explique Gerbert, ce serait la perte de Lothaire et le salut d'Otton III. Cette machination faillit être funeste à Adalbéron. Cité par le roi Louis V, qui venait de succéder à son père Lothaire († 2 mars 986), à comparaître devant l'assemblée de Compiègne (mai 987), Adalbéron n'évita la peine que méritait sa félonie que par la mort accidentelle de Louis V (22 mai). Mais alors, d'accusé, Adalbéron devint l'arbitre de la situation. C'est lui qui, à l'assemblée de Senlis (derniers jours de mai), fait donner la couronne de France à Hugues Capet, lui qui sacré le nouveau souverain dans

la cathédrale de Reims (3 juillet 987). Dans toute cette affaire, Gerbert avait été sans cesse, pour Adalbéron, l'auxiliaire le plus actif.

2. *Le concile de Saint-Basle.* — Dix-huit mois plus tard, Adalbéron mourait (23 janvier 989). Gerbert avait eu des promesses; il comptait que la reconnaissance d'Hugues Capet lui assurerait le siège de Reims. Mais celui-ci le donna à Arnoul, un bâtard du feu roi Lothaire, espérant désarmer ainsi les derniers Carolingiens. Le calcul ne réussit pas; bien vite Arnoul trahit Hugues Capet, qui finit par mettre la main sur lui et demanda contre le prélat félon une sentence de déposition au pape Jean XV. Voir Mansi, *Concil.*, t. xix, col. 173. Comme celui-ci tardait, le roi convoqua pour le 17 juin 991 un concile des prélats français au monastère de Saint-Basle de Verzy. Cette assemblée, dont Gerbert lui-même donne un long récit dans ses *Acta concilii Remensis ad Sanctum Basolum*, *P. L.*, t. cxxxix, col. 287-338 (abrégé par Richer dans son *Historia*, l. IV, c. LI-LXXIII, *P. L.*, t. cxxxviii, col. 147-155), groupait, avec les suffragants de Reims, les archevêques de Sens et de Bourges, les évêques d'Orléans, Autun, Langres et Mâcon, enfin un grand nombre d'abbés de monastères. La présidence revenait à l'archevêque de Sens, Séguin; mais le véritable animateur du concile était un autre Arnoul, évêque d'Orléans, dont Gerbert inspirait les démarches. Les deux rois, Hugues et son fils Robert, associé au trône, arrivèrent à l'assemblée le 18 juin.

Arnoul de Reims finit par avouer la trahison dont il s'était rendu coupable; mais, quand il s'agit de statuer sur la peine, ses défenseurs, qui se recrutaient surtout parmi les abbés, firent valoir que la cause n'était plus intacte, puisque le pape en avait été régulièrement saisi; d'ailleurs, c'était là une « cause majeure » que le droit, ou plutôt la jurisprudence, réservait au Saint-Siège. Depuis le ix<sup>e</sup> siècle, cette jurisprudence s'était inscrite dans les Fausses Décretales, dont nul n'avait plus l'idée de contester l'authenticité. Les décrétales attribuées à Damase furent lues à l'assemblée; elles auraient dû emporter pièce et empêcher le concile de procéder contre l'archevêque félon. Mais l'évêque d'Orléans, Arnoul, fourni d'arguments par Gerbert, ne s'en laissa pas imposer. Lui-même et son inspirateur se rendaient obscurément compte que les collections canoniques authentiques étaient les témoins d'une jurisprudence toute différente de celle que préconisaient les faux isidorien; les conciles africains, en particulier, leur donnaient et des précédents et des textes législatifs montrant à l'évidence que les « causes majeures » dont on parlait n'étaient pas, de droit, réservées au Siège apostolique. Arnoul le dit, il le dit avec véhémence et bientôt de la région sereine des idées générales descendit dans le champ de la polémique contre les occupants du Siège apostolique. Bien des échos étaient venus jusqu'en France des événements pénibles ou même scandaleux qui, au cours du x<sup>e</sup> siècle, avaient déshonoré le Saint-Siège. Tout cela fut rappelé sans pitié. Le raisonnement d'Arnoul ne menait à rien de moins qu'à l'idée qu'il y avait lieu de refuser l'obéissance à des papes ignorants et immoraux. Que restait-il à faire aux Églises locales, sinon à s'organiser elles-mêmes dans une large autonomie. « Cherchons, disait l'orateur, où se pourraient trouver les éléments de la parole divine. A coup sûr, il y a en Gaule Belgique, en Germanie, des évêques tout à fait remarquables par leur piété... Ne vaudrait-il pas mieux s'en rapporter à leur jugement qu'à celui d'une ville où tout, à l'heure présente, est à l'encan, où les jugements se rendent non d'après l'équité, mais d'après la quantité des écus qui ont été versés? » *P. L.*, loc. cit., col. 314 B.

Tous ces propos étaient fort dangereux et n'allaient

à rien de moins qu'à un bouleversement total de la constitution ecclésiastique. Arnoul l'emporta néanmoins et le concile se décida à procéder contre l'archevêque; il fut déposé dans les formes et dégradé et consentit à ce qu'on lui donnât un successeur. A sa place, dès le lendemain, on élisait Gerbert qui fut prestement sacré et intronisé.

3. *Gerbert archevêque de Reims.* — Averti sans doute par les évêques de Lotharingie et d'Allemagne, Jean XV, des 992, envoyait à Aix-la-Chapelle comme légat du Saint-Siège, Léon, abbé du monastère romain de Saint-Boniface. La lettre qu'il apportait, Jaffé, n. 3841, prescrivait aux évêques français de venir à Aix pour ventiler toute l'affaire. Comme ces prélats ne se hâtaient point, le légat repartait bientôt pour la Curie, d'où une sommation fut adressée aux mêmes évêques et aux deux rois de se rendre à Rome pour donner les explications nécessaires. Jaffé, n. 3845. En France, on fit encore la sourde oreille, Léon se remit donc en route pour l'Allemagne et, rassemblant un concile à Ingelheim, au cours de 991, il demanda aux évêques allemands de casser les actes de Saint-Basle, ce qui leur fut fait.

Fort de cet appui, Jean XV pouvait procéder contre les récalcitrants. Une lettre de Gerbert montre que le pape entendit lancer une sentence d'excommunication contre l'archevêque de Reims et les membres du concile de Saint-Basle. *Epist.*, cxcii, édition Havet, p. 182, à Séguin de Sens. De pareille sentence, Gerbert contait la légalité : « Les privilèges de Pierre, répétait-il, n'ont plus de valeur quand les règles de l'équité ne sont pas observées. » Pour faire front contre les prétentions romaines, un concile se rassemblait à Chelles, au cours de 995, sous la présidence du roi Robert. Voir le récit dans Richer, *op. cit.*, t. IV, c. lxxxix, col. 160. Gerbert, comme à Verzy, mais cette fois à visage découvert, était l'âme de la résistance au Saint-Siège. Si le pape, disait-il, avançait une opinion contraire aux canons des Pères, il n'y avait qu'à la tenir pour nulle et non avenue, car il est écrit : « Fuyez l'hérétique, fuyez l'homme qui se sépare de l'Église. » On approuva une fois de plus l'abdication d'Arnoul de Reims et la promotion de Gerbert.

Mais le légat pontifical Léon, qui conservait le contact avec l'épiscopat de Germanie et de Lorraine et créait, par ses agissements, de sérieux embarras au roi Hugues, donna derechef rendez-vous aux évêques de ces pays et à ceux de France à Mouzon, sur la Meuse. Défense fut faite aux prélats français de s'y rendre; mais Gerbert sentait croître contre lui les défiances. Voir les lettres de justification qu'il écrivait alors aux évêques de Liège et de Strasbourg. *Epist.*, cxciii, ccxvii, édition Havet. Il ne put éviter de comparaître et de s'expliquer (juin 995). Il le fit en des termes dont la modération fait contraste avec le ton passionné que l'on avait pris à Saint-Basle; somme toute, il ne se réclamait que de son entière bonne foi, dans une affaire où toutes les apparences étaient contre Arnoul. Voir son discours dans *P. L.*, t. cxxxix, col. 343-346, à compléter par Richer, l. IV, c. cxi-cv, t. cxxxviii, col. 166-169. Cette attitude fit bonne impression; les évêques comprirent sans doute que la cause d'Arnoul était médiocre, on se mit d'accord pour la reprendre à Reims un mois plus tard. Le légat, néanmoins, fit entendre à Gerbert qu'il devrait se considérer comme suspens et, tout en récriminant, l'archevêque promit de ne point célébrer jusqu'au 1<sup>er</sup> juillet, date fixée pour le concile. Nous ne savons si cette assemblée se tint; il semble que l'affaire soit encore demeurée en suspens. Mais, de ce chef, la situation de Gerbert à Reims devenait intenable, car ses ennemis rappelaient qu'il demeurerait sous le coup de l'excommunication lancée par Jean XV. Autour de lui

les défactions se multipliaient; ses clercs même refusaient de s'asseoir à sa table. Cf. *Epist.*, clxxxi, à la reine Adélaïde. Il crut bon de céder devant l'orage. Avec la cour d'Otton III, il avait conservé de bons rapports; au printemps de 996, il rejoignit le jeune roi qui descendait en Italie pour y chercher la couronne impériale, espérant que celui-ci s'interposerait auprès de Jean XV.

3. *Gerbert en Italie.* — Or, ce pape disparaissait au moment même de l'arrivée d'Otton III et, pour le remplacer, le roi désignait un de ses chapelains qui devenait Grégoire V. Malgré ses attaches avec la cour germanique, celui-ci ne paraissait guère pressé de liquider l'affaire de la succession de Reims et parlait de Gerbert comme d'un intrus. Jaffé, n. 3866. La mort d'Hugues Capet (octobre 996), le plus ferme soutien de l'archevêque, achevait de décourager celui-ci. Au concile tenu par Grégoire V à Pavie, en février 997, le pape déclarait suspens des fonctions épiscopales les évêques ayant pris part à la déposition d'Arnoul, pour n'avoir pas obéi aux monitions ultérieures du Saint-Siège. Gerbert, qui était rentré en France — il était en mars 997 à un synode tenu à Saint-Denis — ne pouvait plus demeurer à Reims. Il reprit le chemin de l'Allemagne, puis accompagna Otton III dans sa deuxième campagne en Italie, qui devait mater la révolte de Crescentius (printemps 998). À peine le calme revenu dans Rome, Gerbert, par la volonté d'Otton et du consentement de Grégoire V, était nommé archevêque de Ravenne. Jaffé, n. 3883 (28 avril 998).

Sitôt nommé, Gerbert se faisait à Ravenne le promoteur de la réforme ecclésiastique. Voir Mansi, *Concil.*, t. xix, col. 219. De même secondait-il avec zèle l'action de Grégoire V. Aux derniers mois de 998, il était aux côtés du pape en ce fameux concile de Saint-Pierre qui menaçait d'excommunication le roi Robert le Pieux et les évêques qui avaient favorisé son mariage avec Berthe, sa cousine, régla avec autorité diverses causes épiscopales, tant en Allemagne qu'en France, bref, procéda justement selon les principes contre lesquels avait si vivement protesté le concile de Saint-Basle. Mansi, *ibid.*, col. 225-226.

Quelques semaines plus tard, mourait le pape Grégoire V (18 février 999). Comme le dit son épitaphe, c'était la volonté d'Otton III « qui lui avait confié le bercail de Pierre ». Cette même volonté faisait monter sur la chaire apostolique, le 2 avril 999, Gerbert, archevêque de Ravenne. L'un des premiers protagonistes de ce que l'on pourrait déjà appeler le gallicanisme ecclésiastique devenait, de ce chef, le pape Silvestre II.

II. LE PONTIFICAT DE SILVESTRE II. — Trop bref — il durera un peu plus de quatre ans — le pontificat de Silvestre II ne donnera pas tous les résultats qu'on aurait pu en attendre. Il marque néanmoins un renforcement passager de l'autorité du Saint-Siège et il n'est pas sans intérêt de voir Gerbert se montrer intransigeant dans la défense des droits traditionnels du Siège apostolique.

Un de ses premiers actes était pour régler en Allemagne la question de l'ambitieux Gislair qui, évêque de Mersebourg et ne pouvant devenir archevêque de Magdebourg, avait imaginé, en 981, de faire supprimer la distinction des deux diocèses et se considérait comme archevêque dans l'unique ressort ainsi créé. Tout puissant auprès de l'empereur Otton II, il avait arraché au Saint-Siège, par l'intermédiaire de celui-ci, une approbation telle quelle de ses agissements. Mais les vues d'Otton III n'étaient point celles de son père; l'affaire de Gislair fut évoquée au synode romain qui suivit l'accession de Silvestre. La suspense *ab officio* fut prononcée par le pape contre l'archevêque qui s'était montré récalcitrant aux ordres du pape Grégoire V.



Voir Thietmar de Mersebourg, *Chronicon*, I, IV, c. xxviii, P. L., t. cxxxix, col. 1265. Même attitude de Silvestre à l'endroit des évêques français. Sous Grégoire V aussi, Étienne qui était arrivé par violence au siège épiscopal du Puy, avait été déposé et ses consécrateurs excommuniés. Jaffé, post n. 3396. En novembre 999, Silvestre confirme la nomination du successeur qui a été donné à Étienne. Jaffé, n. 3906. Il y a mieux : Arnoul de Reims, à la déposition de qui Gerbert avait pris un si grand intérêt, est venu à Rome à la fin de 999. Silvestre donne à cette affaire la solution la plus convenable. Sans innocenter l'archevêque contre lequel avait si violemment requis le concile de Saint-Basle, le pape « considérant que la sentence de ce concile n'avait pas été approuvée par le Saint-Siège », autorisa Arnoul à reprendre toutes ses fonctions. « Nul ne devra à l'avenir, lui opposer le fait de sa déposition et lui en faire grief de quelque façon. » Jaffé, n. 3908. L'année suivante, l'évêque de Laon, Adalbéron (ou Ascelin), accusé par son souverain Robert le Pieux de multiples félonies, reçoit de Silvestre une des plus sévères mercuriales qui soient jamais parties de la chancellerie pontificale. Jaffé, n. 3914. Tout au début de 1001, le synode tenu à Saint-Sébastien de Rome, en présence d'Otton, casse le jugement rendu par Willigis de Mayence, qui enlevait à l'évêque de Hildesheim ses droits sur le monastère de Gandersheim. Jaffé, post n. 3915. Tous ces actes montrent de quelle manière Silvestre concevait son rôle de chef de l'Église.

L'autorité qu'il revendiquait, il entendait la faire servir au bien général. De plus en plus, dans l'Église, il était question de réforme. En attendant de plus amples projets, il était un abus auquel il fallait d'abord s'attaquer, c'était la simonie dont les conciliaires de Saint-Basle s'étaient plaints avec tant d'amertume. A Ravenne déjà, Gerbert lui avait déclaré la guerre; devenu pape, il continua. Même si l'on n'admet pas l'authenticité du *Sermo de informatione episcoporum*, où ce crime est durement repris, il reste, pour juger des idées de Silvestre, une consultation donnée par lui à un abbé de monastère qui, se sentant coupable, avait demandé au pape de quelle manière il pouvait le mieux expier sa faute. Jaffé, n. 3930.

Sur ces divers points, le pape était en parfait accord avec le jeune empereur qui, ayant fixé à Rome sa résidence, ne s'écartait guère de la capitale que pour des voyages de piété ou d'affaires. Silvestre était devenu son plus intime confident. Il voyait avec joie, s'il ne suggérait pas lui-même, les grandioses projets que le souverain, demi-grec par sa mère Théophano, nourrissait et commençait à réaliser. L'idée que l'Empire, récemment relevé par Otton I<sup>er</sup>, n'était point chose germanique, que c'était une puissance universelle, la chrétienté envisagée sous son aspect de Cité de Dieu, cette idée, Silvestre l'avait soufflée au jeune Otton. Elle s'étale dans l'exorde de cette discussion dialectique *De rationali et ratione uti*, où Gerbert s'écriait : « La Grèce n'est pas seule à se vanter de posséder la puissance romaine. Notre, vraiment nôtre, est l'empire romain. Sa force, elle est dans la fertilité de l'Italie, dans les qualités guerrières de la Gaule et de la Germanie, dans l'appui que lui fournissent les royaumes des Slaves. » P. L., t. cxxxix, col. 159 C. Faire à nouveau de Rome la capitale de l'Empire, c'était à quoi tendait de plus en plus Otton II qui, dans son palais de l'Aventin, copiait tout le pompeux cérémoniel, tout le fastueux appareil de la cour byzantine. Encore que les plans qui s'ébauchaient ne fussent pas sans danger pour l'indépendance du Saint-Siège, Silvestre évitait de les contrecarrer, mais il s'efforçait de faire dévier dans une autre direction les intentions impériales. En toutes ces vues plus ou moins

chimériques, une chose surtout lui souriait : le fait que l'Empire se dénationalisait et prenait dans la chrétienté allure plus catholique. Maintenant que le christianisme dépassait largement, dans la direction de l'Est, les frontières de la Germanie, il s'agissait de détacher l'un de l'autre christianisme et germanisme, de donner aux jeunes Églises que l'Allemagne avait essaimées le sentiment de leur indépendance. Ainsi fut fait et les conseils de Silvestre n'ont pas été sans contribuer à ce grand résultat.

C'est par l'intermédiaire de la cour impériale qu'Étienne, roi de Hongrie, demanda au pape Silvestre les pouvoirs nécessaires pour établir en son pays, qui commençait à se convertir, les évêchés nécessaires; peut-être sollicita-t-il en même temps la reconnaissance par le Saint-Siège de la jeune monarchie. Cf. Thietmar de Mersebourg, *Chronicon*, I, IV, c. xxxviii, P. L., t. cxxxix, col. 1272 C : *Imperatoris gratia et lorlatu, Wate* (c'est le nom magyar d'Étienne) *in regno suum episcopales cathedras faciens, coronam et benedictionem accepit* (mais la pièce, Jaffé, n. 3909, est un faux qui ne remonterait qu'au xviii<sup>e</sup> siècle). Les paroles de Thietmar laissent entendre qu'il y eut d'importantes concessions faites au nouveau royaume.

Même spectacle en Pologne, où se constituait un État considérable sous le gouvernement de Boleslas le Vaillant. Encore que les ambitions de celui-ci aient pu sembler menaçantes pour la Germanie, Otton III ne laissait pas de lui faire des avances. Un lien d'ailleurs unissait les deux souverains, une vénération commune pour la mémoire de saint Adalbert, tombé en 997 sous les coups des Prussiens. A Gniezno, Boleslas, qui avait racheté son corps, avait donné au martyr une magnifique sépulture. Otton III, en 996, avait connu Adalbert à Rome, s'était mis sous sa direction, avait conçu pour ce père spirituel une juvénile affection. En l'an 1000 il voulut aller sur son tombeau, désireux de voir de ses yeux les miracles qui s'y accomplissaient. C'est dans le sanctuaire que se rencontrèrent le duc et l'empereur, et c'est sur la chasse du martyr que fut décidée l'organisation en Pologne d'une hiérarchie qui serait indépendante de l'Église d'Allemagne. Gniezno deviendrait un siège archiepiscopal, avec comme suffragants, les évêchés de Kolberg, en Poméranie, de Breslau, en Silésie, de Cracovie en Petite-Pologne. Bien qu'il ne reste pas de traces d'une participation de Silvestre II à cet arrangement, il n'est pas vraisemblable que la Curie y soit demeurée étrangère. Parti de Rome au début de l'an mille, Otton y était rentré en octobre. Soit avant son départ, soit à son retour, il a dû mettre le pape au courant de ce qu'il méditait ou de ce qu'il avait réalisé en Pologne.

Cet an mille, que l'empereur passa presque entièrement en dehors de Rome, avait donné quelques émotions à Silvestre, qui se sentait plutôt toléré qu'accepté par les Romains. Cf. Jaffé, n. 3913. Il se passa néanmoins sans trop d'encombre. Le retour d'Otton III, en octobre, rassura pleinement le pape. Mais bien vite il dut déchanter. En février de l'année suivante, 1001, une échauffourée assez grave contrainquit le pape et l'empereur à quitter Rome où ils ne se sentaient plus en sûreté. Voir Thangmar, *Vita S. Bernardi*, n. 23 sq., P. L., t. cxi, col. 412 sq. Durant toute cette année, Silvestre paraît bien avoir suivi Otton, parcourant l'Italie dans toutes les directions, s'installant quelques semaines à Ravenne, puis, à l'été, circulant aux alentours de Rome qui ne paraissait pas décidée à ouvrir ses portes. Après avoir passé à Todi les fêtes de Noël, le quartier général alla s'installer au pied du Soracte, au château de Paterno. C'est là qu'Otton fut atteint d'une fièvre maligne qui l'emporta en quelques jours. Il mourut le 23 janvier 1002, assisté dans son agonie par Silvestre II. Tandis que la dépouille de l'empereur

était ramenée en Allemagne, le pape, complètement abandonné par les Allemands, était bien obligé de négocier avec les Romains. C'était Jean Crescentius, le fils du héros de 998, qui, décoré du titre de patrice, exerçait maintenant le pouvoir dans la capitale. Avec sa permission, Silvestre put rentrer au Latran; sa situation redevient ce qu'avait été celle de ses prédécesseurs du <sup>x</sup><sup>e</sup> siècle; il n'était plus que chef spirituel. Du moins le laissa-t-on mourir en paix (12 mai 1003).

C'est après sa mort que la légende s'acharna sur sa mémoire. Ses connaissances astronomiques, qui dépassaient de beaucoup l'ordinaire, ses réussites dans la vie, qui faisaient de son existence un vrai roman, sont vraisemblablement au point de départ d'un récit qui circulait déjà à la fin du <sup>x</sup><sup>e</sup> siècle, et qui s'est finalement déposé dans le *Speculum historiale* de Vincent de Beauvais, l. XXIV, c. xxviii, où Martinus Polonus l'a pris pour l'insérer dans son catalogue des papes. Moine de Fleury-sur-Loire, Gerbert, dit cette fable, abandonna l'état monastique et, pour réussir dans la vie, fit hommage au diable qui lui promit d'accomplir tous ses desirs. Le séjour qu'il fit à Séville le mit en grande réputation de science, il fut le précepteur de l'empereur Otton et du roi Robert. L'assistance du diable le fit ensuite arriver aux sièges de Reims, de Ravenne, enfin à celui de Rome. Il ne lui restait plus qu'à garder longtemps cette suprême dignité; le diable lui promit qu'il la garderait autant qu'il le voudrait, pourvu qu'il ne célébrât pas la messe à Jérusalem. Joie de Gerbert, qui n'avait nul désir de passer la mer. Mais, un jour de carême qu'il célébrait en la basilique romaine de Sainte-Croix-en-Jérusalem, il entendit le bruit que faisaient autour de lui les démons : il était pris. Malgré sa sclérotasse, il ne désespéra cependant point de la miséricorde divine et, confessant publiquement sa faute, il demanda qu'après sa mort on lui coupât les membres par lesquels il avait rendu hommage à Satan et qu'on ensevelît son corps mutilé là où le porteraient les animaux attelés au char. Ainsi fut fait, et le macabre convoi vint aboutir à la basilique du Latran. C'était le signe que Dieu lui avait fait miséricorde! — Il manquerait quelque chose à la physiognomie de Gerbert si on ne lui ajoutait pas ce dernier trait.

1. SOURCES. — *Liber pontificalis*, éd. Duchesne, t. II, p. 263-264; Jaffé, *Regesta*, t. I, p. 496-501; textes des diverses chroniques dans I. Watterich, *Pontificum romanorum vitæ*, t. I, p. 693-699; et dans les *Œuvres* de Gerbert, sa *Correspondance*, éd. J. Laval.

II. TRAVAUX. — 1° Rôle scientifique de Gerbert. Travaux très nombreux; on retiendra, outre ceux qui ont été signalés au cours de l'article : K. Werner, *Gerbert von Aurillac*, 2<sup>e</sup> éd., Vienne, 1881; F. Heuvel, *Gerbert, un pape philosophe*, Paris, 1897; M. Budinger, *Über Gerberts wissenschaftliche und politische Stellung*, Cassel, 1851.

2° Activité politique et religieuse. — Outre les travaux généraux de Gregorovius et de Duchesne, mentionnés à propos des papes contemporains, consulter les histoires générales de l'époque : F. Lot, *Les derniers Carolingiens*, dans *Bibl. de l'École des hautes études*, fasc. 87; du même, *Le roi Hugues*, *ibid.*, fasc. 147; C. Pfister, *Études sur le règne de Louis le Pieux*, Paris, 1883; voir aussi : G. Luv, *Papst Silvester II. Einfluss auf die Politik Ottos III.*, Breslau, 1898; K. Th. Schlockwerder, *Das Konzil von Saint-Basile*, Magdebourg, 1906; E. Amann, dans Fliche-Martin, *Histoire de l'Église*, t. VII, p. 68-77.

E. AMANN.

**3. SILVESTRE III**, pape du 20 janvier au 10 mars 1045. — Il n'a sans doute pas le droit de compter dans la série des papes légitimes, ayant été substitué par la force à un autre pontife, lui-même indigne, Benoît IX. Voir l'article de celui-ci. Par ses violences tout autant que par sa conduite, Benoît s'était rendu insupportable aux Romains. Aux derniers jours de 1044, une insurrection éclata dans Rome, plus sérieuse que jamais. Voir *Annales romani*, dans L. Duchesne, *Le*

*Liber pontificalis*, t. II, p. 331. Benoît réussit à s'enfuir, mais il gardait des partisans, surtout dans le Transtévère. Cela amena au début de janvier des rixes entre Romains et Transtévérins. Ceux-ci voulurent en finir; le 20 janvier, ils élisaient comme pape Jean, évêque de Sabine, qui prit le nom de Silvestre III. Il paraît d'ailleurs que, pour arriver à ce résultat, Jean avait acheté l'appui d'un des *capitanei* romains, Gérard di Sasso, l'un de ceux qui avaient détrôné Benoît. Cf. Bonizon de Sutri, *Liber ad amicum*, I, V, P. L., t. CL, col. 817 CD, qui, à la vérité, brouille l'ordre des événements. Silvestre, au fait, n'avait pas régné deux mois que les frères du pape déchu le chassèrent du Latran et restauraient Benoît. On ne sait trop ce que devint alors Silvestre III; au dire de Didier du Mont-Cassin (le futur Victor III), il serait rentré dans son évêché de Sabine. *Dialogi*, I, III, P. L., t. CXLIX, col. 1004. On sait que, peu après ces événements, Benoît IX céda le Siège apostolique à son parrain, Jean Gratien, qui devint Grégoire VI (5 mai 1045). Vingt mois plus tard, le roi de Germanie Henri III intervenait. Au concile de Sutri, 20 décembre 1046, il entendit régler la question soulevée par l'existence de trois prétendants — au moins possibles — au trône pontifical, Benoît IX, Silvestre III et Grégoire VI. Ce dernier seul était présent à cette assemblée. Le cas de Silvestre III était le plus facile à résoudre; unanimement, il fut déposé de l'épiscopat et même du presbytérat et condamné à finir ses jours dans un monastère. Bonizon de Sutri, *Liber ad amicum*, *ibid.*, col. 818 C; cf. *Annales romani*, loc. cit., p. 332. Nous ne pourrions dire comment la sentence fut exécutée, car on perd toutes traces de Jean depuis ce moment. Ultimeurement, les chroniqueurs présenteront sous un jour très différent la situation de 1046. Ils s'imagineront les trois papes, soi-disant rivaux, siégeant simultanément à Rome, l'un à Saint-Pierre, l'autre à Sainte-Marie-Majeure, le troisième au Latran. Voir Othon de Frisingen, *Chronicon*, I, VI, c. xxxix. C'est une interprétation fantaisiste des événements; la bonne foi d'Othon est certaine, mais il a mal interprété des suggestions faites par les écrivains impérialistes qui l'ont précédé et qui ont donné au souverain germanique le rôle de sauveur de l'Église.

Les divers textes sont énumérés dans Jaffé, *Regesta pontificum romanorum*, t. I, p. 521 (expulsion de Benoît IX), p. 523-524 (élection puis expulsion de Silvestre), p. 525 (concile de Sutri). Voir aussi Watterich, *Pontificum romanorum vitæ*, t. I, p. 70, 72-74, 75-77; *Liber pontificalis*, éd. Duchesne, t. II, p. 270, 331-332; Gregorovius, *Geschichte der Stadt Rom*, t. IV, p. 46 sq.; L. Duchesne, *Les premiers temps de l'État pontifical*, 2<sup>e</sup> éd., p. 375 sq.; E. Amann, dans Fliche-Martin, *Histoire de l'Église*, t. VII, p. 91 sq.

E. AMANN.

**SILVESTRE DE FERRARE.** Voir SILVESTRE III.

**SILVESTRE DE LAVAL**, frère mineur capucin français (xvi<sup>e</sup>-xvii<sup>e</sup> s.). — Né à Laval, en 1570, d'après N. Desportes, *Bibliographie du Maine*, au mot *Silvestre de Laval*, il appartient à la province des capucins de Paris. D'après une liste des chapitres provinciaux des capucins de Paris, conservée dans le ms. 2420 de la Mazarine de Paris, il aurait été nommé lecteur de dialectique, en 1597, gardien de Paris en 1601, et d'Amiens en 1606; il aurait été élu définitiveur en 1601 et en 1607. De plus, il aurait exercé la charge de commissaire de la province ou de vicaire-provincial, en 1602, pendant l'absence du P. Ange de Joyeuse pour assister au chapitre général, selon la *Chronologie historique de ce qui s'est passé de plus considérable dans la province de Paris depuis l'an 1574 jusques à l'année...*, ms. des archives provinciales des capucins à Paris. Le P. Silvestre s'est avant tout distingué dans ses controverses avec les hérétiques. Il eut

beaucoup de conférences avec les ministres luthériens et calvinistes et réussit à opérer un grand nombre de conversions, parmi lesquelles celle de M. de Sainte-Marie fit beaucoup de bruit à Paris. Selon N. Desportes, *op. cit.*, il fut aussi prédicateur du roi. Il mourut inopinément à Poitiers, dans une tournée de prédication. L. Wadding, J.-H. Sbaralea, Bernard de Bologne attribuent sa mort subite à un empoisonnement opéré par les protestants; mais la *Chronique* inédite citée n'en dit rien, et relate seulement sa mort subite.

Le P. Sylvestre a laissé deux écrits, témoins de ses luttes contre les calvinistes : D'abord *Correction chrétienne des erreurs et des impiétés de Vignier, ministre à Blois, es livres qu'il appelle Examen etc. et de la vraie participation du corps et du sang de Notre Seigneur; plus un sincère discours touchant la disposition du chrétien pour communier fructueusement, contre les inepties de son homélie sur ce sujet*, Blois, 1608, 2 vol. in-8; un certain nombre d'exemplaires de cet ouvrage ont été tirés à Orléans, également en 1608, 2 vol. in-8 de xiv-316 et 292 p.; J.-H. Sbaralea cite encore une édition de Paris, 1610. L'ouvrage est dirigé contre l'*Examen des erreurs avancées en quelques propositions et écrits par F. Sylvestre. Avec le discours de ce qui s'est passé sur le défi jacté par iceluy au ministre*, Saumur, 1607, de Nicolas Vignier, ministre à Blois, l'un des controversistes les plus passionnés de cette époque, et qui finit, pourtant, par se convertir au catholicisme. Cf. B. Hauréau, *Histoire littéraire du Maine*, t. iv, p. 130. N. Vignier répondit à l'ouvrage mentionné du P. Sylvestre de Laval par sa *Confirmation de la doctrine de la vraie participation du corps et du sang de N. S. J.-Chr. contre la prétendue correction de Sylvestre Du Val, prédicateur capucin*, Saumur, 1608.

L'autre ouvrage a pour titre : *Les justes grandeurs de l'Église romaine contre l'impiété de ceux qui nomment le pape Antichrist, singulièrement contre le ministre Vignier*, Poitiers, 1611, in-4, comprenant quatre livres à pagination spéciale : 317, 216, 282 et 364 p. Le *Catalogus officialis bibliothecæ exoticæ*, Francfort, 1625, p. 29, cite encore une édition de Poitiers, 1613. Le P. Sylvestre y attaque le célèbre ouvrage du même Vignier : *Théâtre de l'Antechrist*. À la fin, il y a une longue poésie d'Adam Blacuodæus en l'honneur de Sylvestre de Laval, intitulée : *In opus rev. p. Sylvestri Valensis, e collegio PP. capuccinorum ecclesiastæ, de justa romanæ sedis amplitudine, potestate et magnanimitate* odè. Il faut citer, enfin, un traité intitulé *L'image d'une heureuse mort, tirée des dernières paroles et du trépas inopiné du R. P. Sylvestre de l'Aval, prédicateur capucin*, Poitiers, 1612, in-8, 23 p. Il résulte de la date d'impression de ce livre que Sylvestre de Laval mourut au plus tard en 1612 et que par conséquent Bernard de Bologne et J.-H. Sbaralea doivent se tromper, quand ils placent sa mort en 1616.

L. Wadding, *Scriptores O. M.*, 3<sup>e</sup> éd., Rome, 1906, p. 210; J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, 2<sup>e</sup> éd., t. III, Rome, 1936, p. 190-191; Bernard de Bologne, *Bibliotheca scriptorum O. M. capuccinorum*, Venise, 1717, p. 231; Arthur de Munster, *Martyrologium franciscanum*, 2<sup>e</sup> éd., Paris, 1655, p. 59 et 419 a; H. Hurter, *Nomenclator*, 3<sup>e</sup> éd., t. III, col. 418-419; Fr. Perrenis, *Dictionnaire de bibliographie catholique*, t. 1, Paris, 1858, col. 803; N. Desportes, *Bibliographie du Maine*, Le Mans, 1844, au mot *Sylvestre de Laval*.

A. TIEBAERT.

**SILVESTRE PRIERIAS.** Le même que MAZOLINI, voir t. x, col. 474.

**SILVESTRI François**, dit SILVESTRE DE FERRARE ou encore dans des textes latins : FERRARIENSIS (1474-1528), l'un des commentateurs classiques de saint Thomas; quarantième maître général de

l'ordre des frères prêcheurs. — Avant d'occuper cette charge en 1525, François Silvestri avait d'abord pris l'habit dominicain à l'âge de quatorze ans au couvent des Anges dans sa ville natale, Ferrare. Métaphysicien subtil et tôt remarqué, il enseigna à Bologne, cultiva la littérature et la musique, devint vicaire général de la congrégation lombarde. Comme maître général des dominicains, il travailla activement à augmenter les études, fût-ce au détriment des observances plus médiocres. Une grande partie de son généralat fut occupée à la visite des couvents de France. En ses dernières années, il avait acquis un embonpoint considérable qui causa sa perte, tandis qu'il résidait à Rennes. En effet, une barque où il avait pris place chavira sur la Vilaine.

En théologie thomiste, François Silvestri est essentiellement le contemporain, l'émule, l'admirateur et parfois le contempteur décidé mais discret de Cajétan. Cajétan est demeuré le commentateur quasi officiel des textes de la *Somme théologique*. De la même manière, Silvestri est demeuré le commentateur le plus consulté de la *Somme contre les gentils*. C'est au point que, dans l'édition léonine officielle de saint Thomas, les commentaires de Silvestri sont annexés à chaque chapitre correspondant de la *Somme contre les gentils*. Michele Pio rapporte que François Silvestri avait composé également des commentaires sur la *Prima pars*; mais il les détruisit quand il constata la supériorité des commentaires correspondants de Cajétan. Par contre, lorsque Cajétan passa par le couvent de Bologne comme maître général des dominicains, en 1518, et qu'on lui eut présenté les commentaires de la *Somme contre les gentils* dont le manuscrit avait été rédigé deux ans plus tôt par Silvestri, Cajétan ordonna que ces commentaires fussent imprimés à cause de leur manifeste utilité. Cajétan montrait une certaine grandeur en décidant de la sorte, car la doctrine de Silvestri n'était pas toujours conforme à la philosophie du maître général. On touchait à la dernière phase de la grande querelle italienne et surtout padouane sur l'immortalité de l'âme. Cajétan s'était risqué jusqu'aux frontières du naturalisme aversois, sans aller bien entendu jusqu'aux extrémités d'un Pomponazzi. Silvestri, au contraire, tout en ayant la même virtuosité d'analyse logique et métaphysique, obliquait vers l'intellectualisme thomiste dans ce qu'il avait de plus spirituel. C'était là une tendance générale de son esprit qui se retrouve jusque dans ses commentaires de livres d'Aristote. *A fortiori*, ce point de vue était-il plus aisé à maintenir dans un commentaire de cette *Somme contre les gentils* où, avant Scot qui parlara de natures intellectuelles, Thomas traite longuement des substances intellectuelles. Il est un point en particulier où Silvestri est connu chez les scolastiques modernes, c'est le point où il s'oppose à Cajétan pour ce qui concerne la causalité occasionnée par les images dans tout ce qui concerne l'intellection. Voir, par exemple, *In I<sup>am</sup> contra gentes*, c. LXXVII. Il est évident que Silvestri cherche par tous les moyens à réduire le rôle de ce conditionnement que les images apportent dans l'activité intellectuelle. Ce plus grand spiritualisme de Silvestri s'apparente peut-être davantage aux positions instinctives de la connaissance vulgaire, mais il a sur le naturalisme de Cajétan l'avantage d'être moins apparemment paradoxal. Bien entendu la très honnête analyse métaphysique instituée par Silvestri tout au long de la *Somme contre les gentils* ne saurait soutenir pour la profondeur du génie une comparaison avec les commentaires de Cajétan sur la *Somme théologique*. Silvestre de Ferrare demeure donc le commentateur honnête, sérieux, disert, fidèle au maître, qu'on aimera à étudier pour mieux comprendre non seulement la *Somme contre les gentils* mais toute la métaphysique thomiste. Il n'en reste pas moins que ce



n'est point le lieu d'exposer ici dans tous leurs détails les thèses et opinions propres à Silvestri. On arriverait probablement à une première approximation très sujette à caution, comme il est arrivé, pour le cas spécial de la justice originelle, au P. Kors, pourtant excellent théologien de cette matière. Ayant voulu évoquer l'opinion de Silvestri sur la question, il n'en saisit pas la subtilité et se fit relever avec quelque rudesse par le P. Laurent dans *La pensée de Silvestre de Ferrare et de Cajetan sur la justice originelle*, *Revue thomiste*, juillet 1928. Même aventure advint concernant la théorie de la connaissance chez Silvestri à P. Marin qui fut critiqué par le P. Congar dans la *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, novembre 1932. Cela ne veut pas dire que la théologie générale de Silvestri soit insaisissable. Mais le plus analytique des commentateurs de saint Thomas devra être étudié par des spécialistes pendant des années et des années avant qu'on ait le droit de se livrer à son propos à la fantaisie d'une heure de synthèse.

Au surplus, si les théologiens métaphysiciens veulent commencer à entrer dans les vues de Silvestri, ils peuvent tenter de se familiariser avec les notions de ce philosophe, par exemple l'*inhérence aptitudinelle*, *In IV<sup>um</sup> contra gentes*, c. LXV, ou bien la causalité dans les genres les plus généraux, *In I<sup>um</sup> contra gentes*, c. XXV, ou encore le *formel confus prius matériellement*, *In I<sup>um</sup> contra gentes*, c. XI. On aurait d'ailleurs tort de prendre à la légère ces raffinements d'ontologie. Ils servent à Silvestri, dans le premier cas, à exposer sa théologie de l'eucharistie, dans le second cas à préciser sa méthodologie dialectique, dans le troisième cas à préciser sa notion de la révélation par rapport à ce qu'avait soutenu Duns Scot.

Silvestri a été le directeur spirituel d'une mystique dominicaine, Osanna de Mantoue, qui a été depuis béatifiée. La biographie de la bienheureuse a été reprise par le P. G. Bagolini, *La beata Osanna Andreasi da Mantova*, Florence, 1905. Le P. Bagolini fournit divers renseignements sur la direction spirituelle de la bienheureuse Osanna par Silvestri.

Les commentaires de Silvestri sur la *Somme contre les gentils* ont été édités pour la première fois à Paris en 1552. Ils ont été réédités maintes fois avant l'édition léonine : Lyon, 1567; Anvers, 1568, etc. Ses *Annotationes in libros posteriorum Aristotelis et S. Thomæ* étaient parues de son vivant, Venise, 1517. Ses *Questiones luculentissimæ* formant deux volumes : *In octo libros physicorum* et *In tres libros de anima* ne devaient paraître qu'en 1577, à Rome, avant d'être réimprimées à Venise en 1617.

Enfin en 1525, à Rome, Silvestri publiait un écrit contre Luther : *Apologia de convenientia institutorum romanæ Ecclesiæ cum evangelica libertate tractatus adversus Lutherum de hoc pessime sentientem*, Laurentio cardinali Puccio tit. S. S. *Quatuor Coronatorum episcopo Prænestino ordinis predicatorum protectori ab auctore jam ordinis magistro nuncupatus*. Ce livre maintes fois réimprimé eut une réelle influence, due non seulement à un style brillant et alerte, mais à la manière agréable dont il présentait l'Église catholique comme parfaitement apte à promouvoir les saintes libertés que prêche l'Évangile.

F. LAUCHET, *I due italiani che Giegner Luther*, Fribourg-en-Brisgau, 1911; A. MORTIER, *Histoire des maîtres généraux de l'ordre de Saint-Dominique*, t. V, Paris, 1911, p. 200-284; M. PIO, *Vita degli uomini illustri di S. Domenico*, t. II, Pavie, 1613.

M.-M. GORCE.

**SILVY Louis**, magistrat français (1760-1847). — Il naquit à Paris, le 27 novembre 1760, d'une famille fort attachée au jansénisme. Il fut l'élève et le disciple du bénédictin dom Deforis, lui-même partisan du

jansénisme; c'est sous la direction de Deforis que Silvy collabora à la publication des *Œuvres* de Bossuet, préparée par Lequeux. Bien que zélé janséniste, Silvy fut opposé à la Constitution civile du clergé et à l'Église constitutionnelle; sur ce point, il se sépara de la plupart de ses amis.

Il étudia avec beaucoup d'ardeur les sciences ecclésiastiques et avec sa femme, Thérèse Boudet, s'appliqua à soulager les misères occasionnées par la Révolution française. Très rigoriste en morale, il pratiquait une pénitence sévère, inspirée par l'exemple et le souvenir de Port-Royal. Il fut appelé de la bulle *Unigenitus* et, le 8 septembre 1813, jour anniversaire de la publication de cette bulle, il fit un discours passionné dans lequel il racontait, à sa manière, l'origine de cette bulle, qui était l'œuvre des jésuites, et les effets désastreux qu'elle avait produits dans l'Église, en même temps qu'il annonçait la conversion prochaine des juifs. Il fut toujours un adversaire décidé des jésuites, qu'il regardait comme les vrais inspirateurs de la bulle *Unigenitus* et les auteurs responsables des persécutions exercées contre les jansénistes et contre Port-Royal.

Silvy fut très généreux pour les œuvres de Port-Royal. En 1826, il devint locataire des ruines de Port-Royal-des-Champs et, dès 1828, il acheta la propriété et ses dépendances; en 1829, il fonda une école de garçons sur la paroisse Saint-Lambert et il en confia la direction aux frères de Saint-Antoine et, un peu plus tard, une école de filles qui fut dirigée par les sœurs de Sainte-Marthe. Ces deux congrégations, aujourd'hui disparues, étaient fort attachées à l'ancien Port-Royal. Silvy fit restaurer en partie la maison de Port-Royal-des-Champs et y réunit de nombreux souvenirs que les amis de Port-Royal allaient visiter en pèlerinage. C'est dans son cher Port-Royal que Silvy mourut, âgé de quatre-vingt-six ans, le 12 juin 1847, et il fut enseveli au cimetière de Saint-Lambert, auprès des restes des anciens solitaires, au milieu d'une nombreuse assistance de jansénistes et de pauvres dont il était l'insigne bienfaiteur.

Tous les écrits de Silvy ont un caractère polémique accentué et constituent un plaidoyer en faveur du jansénisme et de Port-Royal. Le premier en date est dirigé contre les *Mémoires* de Picot, et a pour titre : *Vérité de l'histoire ecclésiastique rétablie par des monuments authentiques contre le système d'un écrit intitulé : Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique pendant le XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1814, in-8°. C'est une critique, parfois très vive, du livre publié par Picot, en 1806. — *Première lettre à l'auteur des Mémoires pour servir...*, Paris, 1815, in-8°. Cette lettre peut servir d'avis aux souscripteurs de cet ouvrage et aux abonnés du *Journal* du même auteur (il s'agit de l'*Ami de la religion*). On y a ajouté : 1. un avertissement où l'on donne une première idée des *Mémoires* dont il s'agit, considérés sous le rapport du mérite littéraire. 2. Un extrait de pièces inédites et très importantes, tirées des archives du Vatican. 3. Le texte entier de la lettre de l'auteur des *Mémoires* à un écrit justifié par la présente lettre et par celle qui doit suivre. Silvy reproche à Picot la sécheresse de son style qui ôte tout intérêt à ses personnages, qui s'appesantit sur des détails minutieux et insignifiants, mais surtout il lui fait grief d'épouser la cause des jésuites qu'il compromet d'ailleurs par ses maladroites et d'approprer les opinions ultramontaines. — *Les jésuites, tels qu'ils ont été dans l'ordre politique, religieux et moral, contre le système d'un livre intitulé : Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique pendant le XVIII<sup>e</sup> siècle, ouvrage dont on prépare une nouvelle édition*, Paris, 1815, in-8°. L'auteur raconte l'histoire de la suppression des jésuites en Portugal et en France et s'ap-

plique à justifier cette suppression. — *Du rétablissement des jésuites en France*, Paris, 1816, in-8°. Silvy rappelle les motifs pour lesquels les jésuites furent supprimés : constitutions et privilèges exorbitants, indépendance à l'égard des souverains pour leurs personnes et leurs biens et ultramontanisme; morale théorique et pratique; apologie scandaleuse de la casuistique; enfin, histoire de leur société : conspirations, meurtres horribles et indignes. — *Henri IV et les jésuites*. On a joint à cet écrit une Dissertation sur la foi qui est due au témoignage de Puselet dans ses Lettres provinciales. Avec des notes et pièces justificatives sur des faits intéressants dont quelques-unes inédites ou peu connues, Paris, 1818, in-8° (voir *Ami de la religion* du 10 octobre 1818, p. 276-279). Dans ces divers écrits contre les jésuites, Silvy qui ne manque pas une occasion de les attaquer, a repris toutes les accusations qu'on est accoutumé de retrouver et sans la moindre critique. — Il en est de même de l'écrit intitulé : *Éclaircissement au sujet des dépêches du prince régent de Portugal, concernant les jésuites, envoyées à son ministre à Rome et relatées dans les journaux de la fin de mars dernier, avec un tableau abrégé de plusieurs faits très importants, relatifs à l'histoire de ces religieux et deux mois de réponse aux lettres de M. D\*\*\*, insérées dans le Mémorial religieux*, Paris, 1816, in-8°. — De même, *Réponse à l'Ami de la religion des jésuites*, où l'on expose les causes véritables de leur suppression, d'après le bref de Clément XIV, qui les a abolis, et d'après une lettre officielle du cardinal de Bernis, que l'on oppose à la bulle de Pie VII qui les a rétablis, Paris, 1819, in-8°. *L'Ami de la religion* du 23 décembre 1815, p. 177-187, faisait déjà remarquer la phobie et l'injustice de Silvy, toutes les fois qu'il parlait des jésuites.

La même note de partialité reparaît quand il s'agit de l'ultramontanisme et des ultramontains : *Les véritables sentiments de Bussuet rétablis par les manuscrits originaux et autres témoignages irrécusables, en ce qui concerne un point historique très important, dont traite M. de Bausset, auteur de la vie de ce grand évêque*, Paris, 1815, in-8°. — *Avant important sur les nouveaux écrits des modernes ultramontains et des apologistes d'une société renaissante*, Paris, 1818, in-8°. — *Difficulté capitale proposée à M. l'abbé de Frayssinous, au sujet de son livre intitulé : Les vrais principes de l'Église gallicane...*, en ce qui concerne les quatre articles de 1682, Paris, 1816, in-8°. — *Plainte en calomnie et en diffamation contre un journaliste qui se qualifie l'Ami de la religion et du roi, où l'on éclaircit un point historique concernant le pape Grégoire VII et nos libertés gallicanes, avec une observation sur l'importance et le fondement des quatre articles du clergé de 1682, contre le système des gallicans d'opinion*, Paris, 1818, in-8°. — *Réponse à l'apologiste des ultramontains, qui se dit l'Ami de la religion et du roi, où l'on démontre, par des pièces authentiques que l'on n'a pas cessé de maintenir au-delà des monts la doctrine contraire au premier de nos quatre articles, rempart de nos libertés gallicanes*, Paris, 1819, in-8°. — *Dolances et pétitions des fidèles persécutés dans le diocèse de Lyon aux honorables membres de la Chambre des pairs et à celle des députés, où l'on fait voir une foule d'actes de schisme, qui s'exercent depuis quinze ans dans un grand nombre de paroisses du diocèse de Lyon, tels que des refus continuels de la communion à la sainte table, de la bénédiction nuptiale, des cendres, des derniers sacrements et de la sépulture ecclésiastique, en outre, des diffamations publiques, des injures et des voies de faits exercées jusque dans l'église, etc.* Paris, 1819, in-8°. On accuse M. Courbon ancien curé de Sainte-Croix de Lyon, vicaire général et homme de confiance du cardinal Fesch, d'être l'instigateur de tous ces actes. — *Nouvelles*

*velles plaintes des fidèles persécutés dans le diocèse de Lyon, pour servir de suite à leurs dolances et pétitions*, s. l. n. d., in-8°. — *Progrès de la persécution dans une partie du diocèse de Lyon, sous MM. les vicaires généraux qui gouvernent l'Église, en l'absence du cardinal Fesch*, s. l. n. d., in-8°. — *Discours sur les promesses renfermées dans les Écritures et qui concernent le peuple d'Israël, où l'on considère la conversion et le rappel des juifs, comme la ressource et l'espérance de l'Église*, Paris, 1818, in-8°. — *Articles relatifs à la religion, extraits du Journal du commerce* (du 4 janvier au 4 novembre), Paris, 1818, in-8°. — *Relation concernant les événements qui sont arrivés à un laboureur de la Beauce dans les premiers mois de 1816*, Paris, 1817, in-8°; une nouvelle édition parut sous le titre *Relation concernant les événements arrivés au sieur Martin, laboureur à Gallardon, en Beauce, dans les premiers mois de 1816*, nouvelle édition, revue et augmentée de plusieurs lettres du sieur Martin sur de nouvelles apparitions et d'un récit tiré des *Mémoires* d'une femme de qualité, Paris, 1830, 1831, in-8°. — *Révélation faite en faveur de la France, par l'entremise de Thomas Martin*, Paris, 1827, in-8°; un autre écrit parut, sous le titre *Thomas Martin*, Marseille, 1830, in-8°, qui fut traduit en allemand, Strasbourg, 1839, in-8°, et en italien, Rome, 1829, in-8°. Il s'agissait de l'apparition de saint Michel au laboureur Thomas Martin; ces apparitions eurent lieu le 15 janvier 1816; Martin fut enfermé dans la maison de santé de Charrenton, le 13 mars 1816; il fut examiné par Royer-Collard, le frère du ministre, et reçu par le roi le 2 avril 1816. On le regarda comme un illuminé et le revint à Gallardon, en avril 1816. On continua à parler de ces apparitions extraordinaires : en 1832, parut l'écrit intitulé *Le passé et l'avenir expliqués par des événements extraordinaires arrivés à Thomas Martin, laboureur de la Beauce*, avec quelques mots sur les *Relations* publiées à ce sujet par M. S\*\*\*. On y a joint une Dissertation sur le procès-verbal de la mort de Louis XVII, sur les *Mémoires* dits du duc de Normandie et sur divers ouvrages récemment publiés touchant le même sujet, Paris, 1832, in-8°. Comme Silvy avait été assez vivement pris à partie, à cause des opinions exposées dans ses diverses relations, le magistrat répliqua par un écrit intitulé : *M. S\*\*\*, ancien magistrat, à l'auteur de l'écrit intitulé : Le passé et l'avenir expliqués par des événements extraordinaires arrivés à Thomas Martin*, Paris, 1832, in-8°.

On a encore attribué à Silvy quelques autres écrits, qui, en fait, paraissent sortis de sa main : *Relation des faits miraculeux concernant la Révérende Mère Emmerich, religieuse du couvent des augustines de Dulmen, en Westphalie*, avec les témoignages qui constatent ces faits subsistant depuis plusieurs années, Paris, 1820, in-8°. — *Observations sur les calomnies que l'on a répandues et qu'on renouvelle encore de nos jours contre le monastère et l'école de Port-Royal*, Paris, s. d., in-8°, brochure publiée par Égdon, l'imprimeur des jansénistes.

Les « Nouvelles acquisitions » de la Bibliothèque nationale, n. 1727 et 1747, renferment quelques écrits et lettres manuscrits de Silvy.

Michaud, *Bibliographie universelle*, t. XXXIX, p. 353-357 (nombreux détails biographiques et bibliographiques); Quérard, *La France littéraire*, t. IX, p. 151-153; *Revue ecclésiastique*, t. X, p. 69 sq.; André Hallays, *Le pèlerinage de Port-Royal*, Paris, 1914, in-8°, p. 201-204; A. Gazier, *Histoire du mouvement janséniste*, t. II, 1922, p. 204-215; La bibliothèque des *Amis de Port-Royal*, qui est hermétiquement fermée aux non initiés, renferme certainement de nombreux écrits et documents de Silvy et sur Silvy, dont le rôle fut considérable au début du XIX<sup>e</sup> siècle.

J. GARREYOL.

**SIMANCA** ou **SIMANCAS** (Jacques-Di-dace de), théologien et canoniste espagnol. né à Cordoue dans le premier quart du xvi<sup>e</sup> s., professeur *utriusque juris* à l'université de Salamanque, puis à Valladolid, conseiller du roi dans cette ville, évêque de Città (Italie) en 1564, de Badajoz en 1568, de Zamora en 1578, mort le 16 octobre 1583. — Il a laissé : *Institutiones catholice, quibus tractatur quidquid ad præcavendas et extirpandas hæreses necessarium est*, Valladolid, 1552, in-8°; 1559 et 1560; Rome, 1575, in-fol. — *Liber disceptationum in quo de primogeniis Hispaniæ ac politissime de illorum publicatione disputatur*, Salamanque, 1556, in-4°; Anvers, 1575. — *De republica collectanea*, Valladolid, 1565; Venise, 1569, in-4°; Anvers, 1579, in-8°; Salamanque, 1582, in-8°. — *Enchiridion iudicium violatæ religionis seu Praxis hæreseon*, 1568. — *De dignitate episcoporum tractatus*, Venise, 1568, in-8°; Anvers, 1573. — *De episcopis jurisperitis*, Anvers, 1574. — *Defensio statuti Toletani, quod ex Hebræis Maurisque descendentes arcet a beneficiis*, Anvers, 1575, in-12.

Certaines œuvres de Simanca ont été rééditées ou éditées par Castraciano, chanoine de Ferrare, sous le titre suivant : *Opera Jacobi Simancæ, episcopi Pæcensis et postmodum Zamorensis, jurisconsulti præstantissimi, de catholicis institutionibus liber, ad præcavendas et extirpandas hæreses admodum necessariis. Theoria et praxis hæreseos, sive enchiridion iudicium violatæ religionis. Adnotationes in Zanchinum cum animadversionibus in Campegius, et liber singularis de patre hæretico. Quæ omnia huc usque dispersa, ad commodiorem usum in hac novissima impressione congesti in unum, notis illustravit et constitutionibus apostolicis recentioribus ad S. Inquisitionis tribunal spectantibus locupletavit Franciscus Castracianus, Ferrariensis cathedralis canonicus, etc.*, Ferrare, 1692, in-fol.

Blume, *Bibliotheca librorum manuscriptorum italica*, Göttingue, 1834, p. 24, indique à la bibliothèque Saint-Marc de Venise un ms. de Simanca : *Questio de patre hæretico*; peut-être est-ce le traité reproduit par Castraciano dans son édition des *Opera Jacobi Simancæ*.

Antonio, *Bibliotheca Hispana nova*, p. 316-317; Fabricius, *Bibliotheca ecclesiastica*, Hambourg, 1718, p. 176; Moren, *Le grand dictionnaire historique*, édit. de 1759, t. IX, p. 436; Richard et Girault, *Bibliothèque sacrée*, éd. de 1825, t. XXIV, p. 79; *Journal des sçavans*, 1804, p. 137; Eubel, *Hierarchia catholica Mediet et recentioris*, Eri, Munster, t. III, 1910; t. IV, 1935; Roskosz, *Romanus Pontifex Primus*, t. II, Nitze et Comarom, 1867, p. 377; Marin-Sola, *L'évolution homogène du dogme catholique*, t. II, Fribourg, 1924, p. 160.

J. MERCIER.

**SIMIOLI Joseph**, ecclésiastique italien, né à Naples, le 26 juin 1712, attaché à la Curie pontificale jusqu'en 1763, puis professeur de théologie dans sa ville natale; mort à Naples le 21 janvier 1799. Il a laissé : *Institutiones theologiques*, Naples, 1790; *Dissertationes sur divers points d'histoire, de critique et de discipline ecclésiastique*; *AVIS aux évêques pour bien gouverner leur diocèse*. Simioli a composé plusieurs autres ouvrages intéressant la théologie, mais qui n'ont pas été publiés.

Picot, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique pendant le xviii<sup>e</sup> siècle*, t. X, 1865, p. 452-453; Hurter, *Nomenclator*, 3<sup>e</sup> éd., t. X, col. 330; Feller, *Biographie universelle*, t. XII, 1824, p. 203-204.

J. MERCIER.

**1. SIMON (Maitre)**. — Malgré l'obscurité qui pèse encore sur lui, ce théologien du xii<sup>e</sup> siècle est un témoin des plus importants pour l'histoire de la théologie sacramentaire à cette époque. On ignore tout de sa vie; on peut conjecturer seulement que celle-ci se développa probablement dans les pays du Rhin inférieur ou de la Flandre, dans une école cathédrale ou monas-

tique. La composition de son œuvre principale se laisse dater de 1145-1160, c'est-à-dire du plus fort de l'évolution théologique que marquent, après le *De sacramentis* d'Hugues de Saint-Victor (1140), la *Summa Sententiarum* (entre 1140 et 1146), les quatre livres des *Sentences* de Pierre Lombard (1152), les *Sententiæ divinitatis* qui, du moins dans leur forme, aujourd'hui connue, dépendent déjà d'un défectueux apographe de Simon.

Il est le représentant d'une école originale qui maintient toujours sa position propre, tout en empruntant des éléments aux divers groupes existants; elle garde son indépendance aussi bien à l'égard de l'école d'Abélard que du cercle d'Hugues de Saint-Victor et de Gilbert de La Porrée. De cette école relèvent quelques traités comme le *Tractatus de septem sacramentis Ecclesiæ*, conservé dans le ms. de Madrid, Bibl. nation. 564, et qui se laisse dater de 1160-1175 (de l'avis de son éditeur, H. Weisweiler, *Maitre Simon et son groupe*,..., p. 82-98); et le *Tractatus de conjugio*, de Tegernsee, transmis par Cod. lat. Monacensis, 18 521 b (édité *ibid.*, p. 99-102). Celui de Simon, le *Tractatus de sacramentis*, a été édité également, p. 1-81. Il suppose cependant une source qui lui est commune avec les deux autres traités et dont la composition doit se placer aux environs de 1145. On n'en a point encore découvert d'exemplaires. C'est toute cette école qui vient prendre sa part dans la construction théologique relative aux sacrements. Maître Simon peut en être considéré comme le centre.

Voici les principales caractéristiques de son système. Sa doctrine générale sur les sacrements, tout d'abord, fournit la formule septénaire; elle est même — en raison des dates respectives de l'œuvre de Simon, de la source dont il s'inspire et des *Sententiæ divinitatis* — le tout premier témoin que l'on possède sur ce point. Quant à la définition qu'il donne du sacrement, elle est un chaînon précieux, attestant le passage de la notion large et ancienne, qui englobait aussi l'incarnation et la passion, *sacrum signans*, à la notion stricte, *sacrum signatum*, celle qui insiste principalement sur la causalité interne des sacrements. C'est par là d'ailleurs qu'elle ouvre précisément la voie à la formule septénaire. Toutefois, l'accent mis sur la chose désignée, le *signatum*, laisse encore trop dans l'ombre l'autre élément constitutif lui aussi du sacrement, à savoir le signe extérieur lui-même. Et c'est en cela qu'on sent la période de transition.

Pour ce qui est du baptême, on voit Simon insister, avec les *Sententiæ Florianenses* et Roland Bandinelli, sur la reviviscence de ce sacrement, quand il a été reçu *fictio corde* mais que l'obstacle est ensuite supprimé. Par contre, il prétend, en fonction de sa thèse sur la reviviscence des péchés, que, chez ceux qui ont été baptisés comme enfants, la culpabilité du péché original aussi bien que celle des péchés personnels, revient en cas de chute ultérieure. Quant au chrétien baptisé à l'âge adulte, parce qu'il possède la charité, inamissible, il ne peut plus tomber, en général. Simon insiste beaucoup aussi sur la valeur exclusive de la formule baptismale trinitaire qui marque le baptisé du caractère de son roi; il va même jusqu'à prétendre invalide la formule du baptême qui intervertirait l'ordre des trois personnes.

Dans la doctrine de la confirmation, il importe de relever tout d'abord ce qui a trait à son institution; elle se rattache selon lui directement au Christ et non pas aux apôtres, comme le disaient avec Bandinelli bon nombre de théologiens du xiii<sup>e</sup> siècle. Il attribue à ce sacrement, comme principal effet, de parachever l'armure spirituelle dont le baptême a déjà doté les nouvelles recrues du Christ, mais aussi, comme effet secondaire, la rémission des fautes vénielles. La



confirmation n'est nécessaire, pour l'adulte, qu'en vertu d'un simple précepte divin, non pas de nécessité de moyen.

En ce qui concerne la pénitence, Simon, qui distingue la *pœnitentia familiaris* et la *pœnitentia sollempnis*, qui consiste dans l'exclusion de l'Eglise, la pénitence sous le cilice et la cendre, ne reconnaît qu'à cette dernière, seule, le caractère sacramentel. Celle-ci, en effet, n'est point réitérable, tandis que la première peut l'être; or, c'est un principe pour lui que tout sacrement est irréitérable, sinon l'on douterait de son efficacité.

Il n'y a rien de très original dans son enseignement sur l'eucharistie. Il est bon de noter pourtant que, sans employer le terme de transsubstantiation, il en admet pratiquement le contenu quand il parle de *commutatio substantiæ in substantiam*. Sous les accidents qui couvriraient auparavant la substance du pain, c'est maintenant la substance du corps du Christ qui est présente.

La position qu'il prend au sujet de l'extrême-onction est plus personnelle. Les onctions opérées sur les différents membres du corps les consacrent à Dieu; aussi après la réception du sacrement, les rapports conjugaux sont-ils prohibés. C'est pourquoi son administration requiert le consentement préalable du conjoint, tout comme l'entrée dans les ordres ou le vœu de chasteté de l'un des époux. Il va sans dire que ce sacrement ne peut être réitéré. Il donne rémission des péchés; son *effectus*, plus large que la seule *res sacramenti*, comporte aussi la vertu curative.

Les cinq premiers sacrements sont ceux qu'il appelle les *sacramenta communia* que tous peuvent recevoir; les deux autres sont réservés à certains états : *non communia*, mariage et ordre. Simon reproduit au sujet du mariage la doctrine commune. Quand il traite de son caractère sacramentel, il le trouve en ce que le mariage est le signe de l'union du Christ et de l'Eglise, son épouse. Mais, pour cela, la consommation de l'acte conjugal, *id per quod fit matrimonium*, n'est pas requise. Dans le consentement mutuel se trouvent suffisamment les trois éléments qui rappellent et symbolisent l'amour du Christ pour son Eglise : *id ad quod fit* : concours de deux volontés, affection réciproque, obligation de protection et d'obéissance. L'accord des conjoints doit exister sur la conception du devoir conjugal (et c'est pourquoi il définit le mariage : *consensus inter legitimas personas... in idem de carnali copula et de jure conjugii pro posse servando*); ils ne doivent pas cependant, et le contenu du contrat ne va pas nécessairement jusque là, avoir la volonté de l'accomplir effectivement par l'acte conjugal. Aussi l'union de Joseph et de Marie a-t-elle constitué un véritable mariage, car on trouve aussi chez eux l'autre élément du contrat : la volonté commune de sauvegarder par la cohabitation et l'affection mutuelle les droits conjugaux réciproques.

Le problème de la dissolution du mariage non consommé est assez longuement étudié par lui; il en admet trois motifs : l'adultère, la frigidité, *error conditionis*; mais le premier n'autorise pas à se remarier ensuite; pour les autres, d'ailleurs, c'est l'intervention de l'Eglise qui est prépondérante. Comme empêchements de mariage, il connaît la parenté et le vœu de chasteté; mais il n'admet pas que par elles-mêmes l'ordination ou la vœu religieuse constituent un empêchement de mariage; celui-ci résulte seulement du vœu.

Dans son exposé relatif à l'ordre, le trait caractéristique est que, pour lui, l'épiscopat constitue un huitième ordre, au même titre que les sept autres, les résumant tous, comme la huitième béatitude inclut les précédentes. La consécration épiscopale compte donc

parmi les ordres proprement sacramentels : *pontificalem vero dignitatem sacramentum esse nemo ambigat*.

« Dans leur ensemble, ces doctrines nous mettent en présence d'une toute nouvelle école qui connaît et reprend peut-être les doctrines de l'une ou l'autre tendance du milieu du xvi<sup>e</sup> siècle, mais en maintenant toujours sa position propre. »

L'ouvrage désormais classique est l'étude de H. Weisweiler, *Maître Simon et son groupe « De sacramentis », dans Spicilegium sacrum Lovaniense*, fasc. 17, Louvain, 1937. On y trouvera toute la bibliographie antérieure.

I. L. GORIEUX.

**2. SIMON Grégoire** (1720-1766?), né à Paris, le 20 janvier 1720, fit ses études à Paris. Il entra dans la congrégation des Pères de la doctrine chrétienne, connue sous le nom de doctrinaires. Il fut docteur de Sorbonne et devint supérieur de la petite communauté de Saint-Nicolas-du-Chardonnet. Il mourut probablement à Paris, après 1766.

Simon Grégoire publia une réfutation des thèses de l'abbé de Prades (voir ici, t. XII, col. 2773), sous le titre : *Thesis Joannis Martini de Prades, theologicæ discussa et impugnata*, Paris, 1753, in-12. Un autre écrit intitulé *Tractatus de religione juxta methodum scholasticam adornatus*, Paris, 1758, 2 vol. in-12, parut d'abord anonyme, puis sous le nom de Grégoire dans une nouvelle édition, Paris, 1766, 3 vol. in-12.

Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée*, t. XXIV, p. 97; Quéhard, *La France littéraire*, t. IX, p. 162.

J. CARREYRE.

**3. SIMON Mathurin**, auteur d'un ouvrage sur *L'ancien rite de la pénitence dans l'ancienne Eglise*, Paris, 1623.

Ellies Du Pin, *Table des auteurs ecclésiastiques du XVII<sup>e</sup> siècle*, col. 1724; Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée*, t. XXIV, p. 93.

J. MERCIER.

**4. SIMON Pierre**, frère mineur espagnol (xv<sup>e</sup>-xvii<sup>e</sup> s.). — Originaire de San Lorenzo della Parrilla, dans le diocèse de Cuenca, il appartient à la province de Carthagène où il exerça la charge de lecteur de théologie. Il fut aussi qualificateur de l'Inquisition. Il évangélisa le Mexique et pénétra dans la Nouvelle-Grenade (Colombie), où il travailla pendant de longues années aux missions, enseigna la théologie à ses confrères et régla cette nouvelle province de l'ordre. Il est l'auteur d'un ouvrage d'une grande importance pour l'histoire tant religieuse que civile des Indes occidentales, en trois gros volumes, dont le premier seul fut publié : *Primera parte de las noticias historiales de las conquistas de Tierrafirme en las Indias occidentales*, Cuenca, 1627, in-fol., viii-671 p. La troisième partie de ce t. I a été rééditée par le vicomte Kingsborough, dans *Antiquities of Mexico*, t. VIII, p. 219-271, et la sixième partie traduite en anglais par W. Bollaert, *The expedition of Pedro de Ursua and Lope de Aguirre in search of El Dorado and Omagua in 1560-1561*, translated from fray Pedro Simon's « Six historical notice of the conquest of Tierrafirme », avec une introduction par Cl.-R. Markham, Londres, 1861. Les deux autres volumes inédits sont conservés à la bibliothèque de l'académie royale d'histoire à Madrid.

L. Wadding, *Scriptores O. M.*, 3<sup>e</sup> éd., Rome, 1906, p. 193; J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, 2<sup>e</sup> éd., t. II, Rome, 1921, p. 366; Marcellin de Gizezza, *Saggio di bibliografia sanfrancescana*, Prato, 1879, p. 571-573; Brasseur de Bourbourg, *Bibliothèque mexico-guatiémalienne*, Paris, 1871, p. 137-138; J.-Ch. Brunet, *Manuel du libraire*, t. V, Berlin, 1921, col. 393-394, et *Supplément*, t. II, Paris, 1880, col. 655.

A. TETAERT.

**5. SIMON Richard**, prêtre de l'Oratoire (1638-1712), le fondateur de la critique biblique. — I. Vie et

ouvrages jusqu'à la sortie de l'Oratoire. II. Après la sortie de l'Oratoire III. L'œuvre et l'homme.

I. *Vie et ouvrages de Simon à la sortie de l'Oratoire.* — La vie de Richard Simon se confond avec la composition de ses ouvrages et se résume dans les événements auxquels leur publication a donné lieu.

1<sup>re</sup> *Année de formation.* — Né à Dieppe, le 13 mai 1638, fils d'un forgeron, le fondateur de l'exégèse historique était de condition trop modeste pour recevoir une éducation à la hauteur de son talent. Il fallut que des protecteurs étrangers, en particulier son curé, Adrien Fournier, ancien prêtre de l'Oratoire, y pourvussent, d'abord chez les oratoriens de Dieppe, puis, pendant son année de philosophie, chez les jésuites de Rouen.

Il fut reçu une première fois à la maison d'institution de l'Oratoire le 22 octobre 1659, pour en sortir moins d'une année après; il suivit alors pendant trois ans les cours de Sorbonne, prit des leçons d'Écriture sainte sous Le Maître, de scolastique avec Chamillard, Grandin, Leblond; il allait de temps en temps entendre chez les jésuites le P. Deschamps qui enseignait la théologie; il étudia seul l'hébreu et le syriaque, lut la *Somme* de saint Thomas, le Maître des Sentences, toute la théologie d'Isambert, Gamache, quelque peu Suarez et Bécane. Il lut aussi des commentaires de la Bible, dont quelques-uns hérétiques, pour répondre aux calvinistes de son pays; *Six siècles des centuriateurs de Magdebourg*, l'*Abbrégé* de Baronius par Sponde, le Nouveau Testament avec la paraphrase d'Érasme, les *Commentaires* de Maldonat, quelque chose de Bellarmin, etc. Jamais peut-être élève n'est resté plus indépendant de ses maîtres et ne s'est trouvé en opposition plus marquée avec l'enseignement officiel.

Il fut reçu de nouveau à l'Oratoire le 13 septembre 1662; pendant son noviciat, il eut la permission d'apprendre l'arabe avec son supérieur le P. Berthaud; ensemble, ils liaient l'Écriture sainte dans les originaux, les Pères de l'Église et principalement saint Jérôme et les œuvres des plus habiles critiques. Au sortir du noviciat, il fut un an professeur de philosophie à Juilly (1664), passa deux ans à la maison de Paris (1665-1666), où il fit le catalogue des nombreux livres orientaux qu'on y possédait, manuscrit aujourd'hui à la Bibliothèque nationale, *mss hébreux*, 1295. Après quoi, il demanda à revenir à Juilly où il professa encore la philosophie pendant un an et ensuite se livra à l'étude. Il fut ordonné prêtre à Paris le 20 septembre 1670 par H. de Péréfixe.

2<sup>o</sup> *Ouvrages de préparation et d'approche.* — Il habite désormais à la maison de la rue Saint-Honoré. Tout en estimant la *Perpétuité de la foi* d'Arnauld (1669), il trouvait quelques faiblesses dans la manière de répondre au ministre Claude; il donna donc un supplément aux preuves d'Arnauld dans *Fides Ecclesie orientalis: Gabrielis metropolitae Philadelpheensis opuscula nunc primum de graecis conversa cum notis uberioribus quibus nationum orientalium persuasio de rebus ecclesiasticis, ex libris praesentium manuscriptorum vel nondum Latio donatis illustratur. Opera et studio Richardi Simonis et congregationis Oratorii*, Paris, 1671, in-4<sup>o</sup>. Il y explique d'une manière solide et judicieuse la croyance des sociétés chrétiennes du Levant sur l'eucharistie et l'appuie, non sur des raisonnements scolastiques, comme avaient fait trop fréquemment Arnauld et Nicole, mais sur des preuves de fait. Les jansénistes lui en voulurent quelque peu, mais le *Journal des sçavants* fit un long extrait de son ouvrage, année 1672, p. 3; cf. *Lettres choisies* de M. Simon, t. II, p. 81; t. III, p. 1, 19.

L'année précédente, il avait publié *Factum servans de réponse au livre intitulé: Abrégé du procès fait aux juifs de Metz*, 1670, in-4<sup>o</sup> de 18 p.; il y répondait à un libelle qui accusait les juifs d'avoir égorgé un enfant;

pour ce crime prétendu, un pauvre colporteur, Raphaël Lévi, était mort sur le bûcher. Cette accusation de meurtre rituel n'est-elle pas, dit-il, celle qui a fait périr tant de chrétiens innocents à l'époque des empereurs? Est-ce que les papes n'ont pas souvent défendu les Israélites, en particulier Léon X qui accorda sa protection à Reuchlin contre les fureurs insensées des théologiens de Cologne; de même Grégoire IX et Clément VI qui ont envié à la loi juive sa facilité de favoriser le commerce et l'industrie et ont tâché de faire profiter leurs États d'une si industrieuse activité? De tout temps, la nation juive a rendu de grands services à la science: c'est par des traductions de juifs arabes qu'Aristote a été connu des philosophes du Moyen Âge, etc. L'ouvrage est réimprimé dans la *Bibliothèque critique*, t. I, p. 109. Le *factum* eut un plein succès; la sentence du tribunal fut cassée et il fut décidé que les accusations contre les juifs seraient déferées au grand Conseil.

Désormais les ouvrages de R. Simon vont se suivre de près. Comme presque toujours, il prendra le contre-pied de l'opinion généralement admise, il se dissimulera habituellement sous des pseudonymes, assez transparents toutefois pour être découverts: il s'appellera prieur de Bolleville, sieur de Mony, Recared Sciméon, sieur de Simonville, Richard de Lisle, Jean Reuchlin, Origenes Adamantius, Jérôme de Costa, Hieronymus le Camus, Pierre Ambrun, Ambrosius, Jérôme de Sainte-Foi.

Il donne d'abord *Cérémonies et coutumes des juifs, aujourd'hui traduites de l'italien Léon de Modène*, par dom Recared Sciméon, Paris, Billaine, 1674, in-12, un petit chef-d'œuvre en la matière. L'épître dédicatoire rédigée par Fremont d'Abancourt est adressée à Bossuet. La 2<sup>e</sup> édition est augmentée de *Comparaison des cérémonies des juifs et de la discipline de l'Eglise, avec un discours touchant les différentes messes ou liturgies qui sont en usage dans tout le monde*, par le sieur de Simonville, Paris, Billaine, 1681, in-12 de 404 p. (cf. *Lettres choisies*, t. IV, p. 87; *Biblioth. crit.*, t. IV, p. 103); 3<sup>e</sup> éd., La Haye, 1682; 4<sup>e</sup> éd., Lyon, 1684. Dans le *factum* précédent, il fallait seulement, à propos du procès de Lévi, dessaisir le Parlement d'une affaire; ici, Richard veut convaincre d'ignorance certains docteurs de la faculté de Paris qui condamnent les écrits pour se dispenser de les lire. Les juifs ne sont pas seulement « de vains débris éparpillés çà et là » (1<sup>er</sup> sermon de Bossuet sur le 1<sup>er</sup> dimanche de l'Avent); ils forment un corps de nation toujours instructif, sinon par la communauté des mêmes croyances, du moins par celle des mêmes traditions et des mêmes observances rituelles. La ligne de démarcation entre les deux liturgies est insaisissable et l'influence de l'une des deux religions sur l'autre impossible à déterminer au juste. La messe chrétienne a conservé dans sa première partie le cadre du service de la synagogue; l'office garde à peu près les mêmes heures, un assemblage tout pareil de prières communes et de prières propres. C'est aux juifs qu'a été confié le dépôt de la tradition: *Illis credita sunt eloquia Dei*, Rom., III, 2. Simon admire la vie dont témoigne ce vieux culte, même depuis la dispersion de la nation, les sectes les plus variées se développent dans son sein. Voir *Lettres choisies*, t. III, p. 49.

Tout en admirant les juifs, il les critique et le long commerce qu'il eut avec eux ne lui laissa qu'une antipathie très décidée: leurs auteurs accordent la préférence aux commentateurs sur la Bible elle-même; que de risibles rhapsodies ils ont avancées! Les docteurs du Moyen Âge sont des prodiges de compréhension auprès de ces talmudistes qui ne savent pas l'hébreu, pour qui tout est matière à commerce; Moïse ben Naaman ne montre-t-il pas Moïse trouvant Dieu en train de

peindre de sa main les couronnes des lettres hébraïques. *Lettres choisies*, t. III, p. 206. Il démasque leurs maîtres imposteurs, leurs conversions simulées. Jusque-là, la littérature rabbinique avait été l'objet non de science, mais de polémique; avec R. Simon, l'esprit scientifique pénètre les choses juives. C'était une grande audace, mais justifiée par ce genre d'autorité unique qu'on nomme la création d'une méthode nouvelle et tempérée par un rare esprit d'équité et de correction. Qu'on relise au besoin le sermon de Bossuet cité plus haut et prononcé « contre les juifs ».

Vint ensuite l'ouvrage intitulé : *Voyage du Mont-Liban traduit de l'italien du R<sup>vo</sup>. Père Jérôme Dandini, nonce en ce pays-là, où il est traité tant de la créance et des coutumes des Maronites que de plusieurs particularités touchant les Turcs et de quelques lieux considérables de l'Orient, avec des remarques sur la théologie des chrétiens du Levant et sur celle des mahométans*, par R. S. P., Paris, 1675, in-12 de 402 p. Le jésuite Dandini avait été envoyé au Mont-Liban, en 1596, en qualité de nonce du pape pour s'assurer que les Maronites, malgré leur réunion, ne professaient pas de graves erreurs. Mais il montra dans sa relation que ces prétendus erreurs leur étaient injustement imputées, qu'il s'en était rendu compte en tenant deux conciles dont il cite les actes. Dans son livre, Richard Simon ajoute plusieurs remarques où il explique l'ancienne croyance des Maronites qu'il accuse d'avoir été monothélites, ainsi que les autres chrétiens du Liban; l'abbé Maron, qu'ils regardent comme un saint, partageait cette erreur; quant aux autres hérésies dont on les accuse, elles sont imaginaires et ces peuples ont seulement le malheur de n'avoir pas étudié dans nos écoles : « ce qui fait, dit Batterel, que ne pouvant pas s'expliquer en des termes qui approchent des nôtres, nos missionnaires, qui ne savaient de théologie que la scolastique ordinaire, les ont condamnés comme étant dans des erreurs où ils n'étaient pas en effet ». *Mém. domestiques*, t. IV, p. 245.

En 1675, R. Simon écrit un *Factum contre les bénédictins de l'écamp* (reproduit dans *Bibl. critique*, t. III, p. 1), en faveur du prince de Neubourg, leur abbé, qui voulait être mis en possession des juridictions et droits dont avaient joui ses prédécesseurs. Les moines portèrent plainte au R. P. de Sainte-Marthe supérieur général. Simon avait été engagé dans cette affaire par le P. Verjus de l'Oratoire, grand vicaire de de Neubourg, qui avait un frère chez les jésuites. Le supérieur lui demanda s'il aimait mieux être à lui qu'à ces jésuites; le P. Verjus fut exclu : « Simon, privé d'un tel ami, resta seul en butte à tous les traits qu'on voulait lui porter. L'imputation de jésuitisme, la plus odieuse qu'on pût inventer contre lui, s'attacha sur lui entièrement et on songea, plus que jamais, à l'éloigner de Paris. » *Eloge hist.*, p. 27. C'était le commencement de ses difficultés avec sa congrégation.

3<sup>e</sup> *Histoire critique du Vieux Testament*. Les ouvrages précédemment cités n'étaient que des essais auprès de celui-là qu'il publia en 1678. Pour mieux apprendre l'hébreu, il avait fait comme saint Jérôme qui avait pris les leçons du juif Barabban, il s'était mis à l'école de Jona Salvator, juif venu à Paris pour étendre le commerce du tabac.

En 1676, les protestants de Charenton résolurent de travailler à une nouvelle version de la Bible. L'un d'eux, Justel, proposa au P. Simon d'en dresser le plan qui est imprimé dans *l'Histoire critique*, I, III, c. 1; prendre comme base le texte massorétique contrôlé par les anciennes versions, au lieu des Septante; indiquer en marge les principales variantes, venir plus à la correction et à la clarté qu'à la délicatesse du style; bannir les commentaires dogmatiques, les gloses édifiantes, rejeter à la fin l'explication des termes

techniques. Il traduisit comme spécimen un passage de Job, des Proverbes, fournit quelques chapitres du Pentateuque et des Prophètes, disant qu'il n'avait d'autre but que de fournir un exemple. Là-dessus, Bossuet l'accuse de favoriser les protestants pour toucher les 60 000 livres promises par ceux de Genève, d'avoir des relations avec eux, de faire une version de la Bible à l'usage des calvinistes. Or, Bossuet lui-même n'a-t-il pas correspondu avec les ministres, Ferry, Claude? Il est certain que R. Simon fut toujours l'adversaire de la théologie protestante, et qu'il maintint contre eux la nécessité de la tradition.

Ce fut bien un autre scandale quand parut, au printemps 1678, *l'Histoire critique du Vieux Testament*, Paris, Villedieu, in-4<sup>e</sup>, avec l'imprimatur du supérieur général de l'Oratoire : « Le principal de ses ouvrages, ainsi que celui qui lui a acquis une plus grande réputation et qui a fait le plus de bruit, » Batterel, *op. cit.*, p. 247. Dans la préface, il affirme que, dans les Livres sacrés, « on n'a donné au peuple que ce qu'on a jugé nécessaire pour son instruction, on ne peut assurer que toutes les généalogies qui sont rapportées dans cet abrégé soient immédiates ». Les protestants ont tort de penser que la Bible est « claire d'elle-même et suffisante pour établir seule la vérité de la foi et indépendamment de la tradition ».

L'ouvrage est divisé en trois livres : le premier ne traite en apparence que « des révolutions du texte hébreu de Moïse jusqu'à nos jours », mais, en réalité, il contient deux parties bien distinctes : une critique du dogmatisme en matière d'exégèse et un essai de reconstruction de l'histoire littéraire du peuple juif. Le dogmatisme érige une opinion quelconque en tradition antique et immuable. On a toujours cru, dit-on, que la langue révélée par Dieu à Adam était l'hébreu, que Moïse a écrit intégralement les cinq livres du Pentateuque, etc. R. Simon fait voir le contraire par la méthode historique qu'il semble avoir, sinon créée, du moins renouvelée avec bonheur.

Il rappelle ce que dit saint Grégoire de Nysse que Dieu ne fut jamais pour l'homme un maître d'école, *Hist. crit.*, I, I, c. XIV; montre que le texte hébreu de la Bible a été falsifié, corrompu, mutilé par la perfidie des Juifs, c. XVIII; que tous les Pères ont donné une part plus ou moins grande à Esdras dans la composition du texte de la Loi. C. IV. En critiquant ce dogmatisme des rabbins juifs, il n'atteignait pas moins celui des incrédules, comme Spinoza, et des protestants, celui de plus d'un docteur de Sorbonne, représentant attardé de l'ancienne scolastique.

Pour remplacer ce qu'il condamne, il montre que les écrits attribués à Moïse n'offrent qu'une unité de composition toute relative, comme celle qu'on obtiendrait en amalgamant des compositions d'abord séparées et profondément distinctes ». C. V; cf. *Lettres choisies*, t. III, p. 216-221. Les livres historiques, les Proverbes, les Psaumes ne peuvent pas davantage être attribués à un seul auteur, mais à des scribes quelquefois modernes : saint Jérôme et Théodoret l'admettaient déjà, et de même les grands docteurs du Moyen Âge.

Le I. II fait la critique des principales versions : celle des Septante, si estimée encore au XVIII<sup>e</sup> siècle, est une altération plus ou moins profonde de l'original; saint Jérôme a su pondre les grecs de la littérature païenne à l'austérité vraie de la révélation biblique. *I. post.*, LXXXII, 6-7, P. I, t. I, XVII, col. 758. Le concile de Trente, en déclarant sa traduction authentique, veut dire seulement que, sans être exempte de fautes, elle n'a pas été altérée, falsifiée, corrompue à dessein. Simon reproche à Cajetan, Castalio, de Sacy, de chercher trop l'élégance aux dépens de l'exactitude; quant aux protestants, il critique leurs erreurs en



elles-mêmes, sans nulle préoccupation professionnelle, sans injurier les auteurs, comme c'était assés l'usage de son temps.

Dans le I. III, en faisant la critique des commentateurs, il raconte en réalité la véritable histoire de la pensée religieuse depuis les époques les plus lointaines : aucun auteur n'a vu la même chose dans la Bible. En montrant combien elle est difficile à interpréter, il répond à Luther et Calvin qui veulent fonder toute la vie religieuse et même la théologie sur le seul texte de la Bible; cf. *Lettres choisies*, t. II, p. 229 sq.; il répond aussi à des théologiens qui veulent appuyer, non seulement leurs principales thèses théologiques, mais toutes leurs conclusions sur des citations de l'Écriture, et aux écrivains, très nombreux de son temps, qui décriaient l'érudition exégétique. La Bible est inexplicable, pense-t-il, pour quiconque n'est pas armé de toutes les ressources de la science scripturaire. Pour sortir de cette difficulté, il faut établir l'histoire de la critique biblique sur le principe de la continuité de la tradition, malgré sa diversité. Elle est diverse assurément dans les Pères, dans Cajétan, dans Maldonat... Chaque génération apporte son contingent de pensée à l'héritage qu'elle croit transmettre avec intégrité, aussi la tradition reste-t-elle continue. Cela n'est possible que par le privilège d'une Église aussi souple que le catholicisme, avec l'autorité vivante qui le constitue et qui permet cette expérience toujours nouvelle du divin. Richard Simon revient sur ces idées dans la *Lettre à M. l'abbé P. touchant l'inspiration des Livres sacrés, par le prieur de Bolleville*, Rotterdam, 1699, in-4°. En commençant, il fait cette déclaration très raisonnable : « Ce sont des hommes qui ont été l'instrument de Dieu et qui, pour être prophètes, n'ont pas cessé d'être hommes. Le Saint-Esprit les a conduits d'une manière qu'ils ne se sont jamais trompés dans ce qu'ils ont écrit; mais on ne doit pas croire pour cela qu'il n'y a rien dans leurs expressions que de divin et de surnaturel. Au moins, n'est-ce pas la pensée des Pères, ni de nos plus savants théologiens. » Voir aussi *Lettres choisies*, t. III, p. 206.

L'Histoire critique déplut presque également à quelques catholiques et aux protestants les plus zélés. Un exemplaire de la table saisi par Tournier est remis par Eusèbe Renaudot à Bossuet qui y voit « un amas d'impies et un rempart du libertinage ». Ce prêtat court le jeudi saint 1678 chez le chancelier Le Tellier qui fait saisir deux exemplaires, dont l'un pour Bossuet et l'autre pour Nicole, lequel voit surtout la critique de la doctrine de saint Augustin sur la grâce. Le lieutenant de police La Reynie fait mettre au pilon les 1300 exemplaires dont se composait l'édition : Batterel prétend que le coup fut porté surtout par les jansénistes qui en voulaient à l'auteur de sa lettre sur la *Perpétuité de la foi* et de son refus d'être leur agent secret près d'Innocent X, ce qu'accepta de faire le P. Poisson, p. 251. Voir ici art. Poisson, t. XII, col. 2411. Simon, lui, accuse Nicole : « C'est lui qui a eu le plus de part à la suppression de mon livre, bien qu'il n'en ait pas été le premier auteur... C'est l'homme le moins capable de Paris à en juger, parce qu'il ne s'est jamais appliqué à cette sorte de littérature dont il ignore même les premiers éléments. » *Lettres choisies*, t. IV, p. 52, et *Bibl. crit.*, t. IV, p. 61, lettre IX au P. Du Breuil. Pour faire revenir ses juges de leurs préventions, il écrit le *Mémoire instructif touchant le livre qui a pour titre : Histoire critique du Vieux Testament*. Le P. de Sainte-Marthe prie Bossuet de ne pas engager la congrégation dans cette affaire; il reçoit cette réponse : « Vous savez combien je la respecte et avec quel zèle j'embrasserai ses intérêts, » 16 avril 1678. Simon accepte de faire les corrections nécessaires, de mettre son livre en latin, 7 mai. Il le répétera

en février 1679. Ce n'était peut-être qu'une feinte et Bossuet l'en accusera, car le P. de Sainte-Marthe ne put obtenir qu'il changeât seulement le titre en supprimant le mot *critique* à qui on donnait parfois le sens de satirique. Le général écrivit à Le Tellier : « Nos Pères assistants et moi ne souffrirons jamais dans la congrégation une personne qui s'oppose à ce que vous commanderiez... La permission... d'imprimer n'est jamais fondée que sur l'approbation des docteurs nommés par le roi », 18 mai. Le 21 mai, il signifie au P. Simon son exclusion de la congrégation : les difficultés dans lesquelles celle-ci se trouvait ne furent pas étrangères à cette décision et le livre lui-même n'en fut pas le principal motif.

Quelques exemplaires échappés au pilon furent copiés en Angleterre et servirent de base à deux éditions hollandaises dont celle d'Amsterdam, 1685, est la plus exacte. Simon prétendit qu'il n'y était pour rien : il est possible qu'il s'y soit opposé un moment; il espérait encore que son livre pourrait être réimprimé à Paris; il était en pourparlers à ce sujet avec Bossuet qui le reçut plusieurs fois. Tout cela reste obscur. Voir A. Bernus, *Richard Simon*, p. 131-134. Il y eut une édition Elzevier très fautive, faite sur une copie de Mme la duchesse de Mazarin, une latine traduite en 1681 sur l'Elzevier par Noël-Aubert de Versé, une allemande. Voir Bernus, *ibid.*, p. 131-140. L'ouvrage fut mis à l'Index le 1<sup>er</sup> décembre 1682.

Sans doute la condamnation si rapide et si complète de l'Histoire critique s'explique par l'état d'esprit d'alors, de la Sorbonne en particulier qui, sous la surveillance du gouvernement, exerçait une censure sévère et étouffait à son apparition tout livre portant une idée nouvelle. Mais, malgré sa grande valeur, malgré les connaissances très nombreuses dont elle témoignait, l'œuvre de Richard Simon donne par bien des côtés prise à la critique : 1. Sauf pour le Pentateuque, la question de l'auteur et de l'époque de la composition des livres de l'Ancien Testament est à peine abordée : « Il est, dit-il, inutile de rechercher avec curiosité les auteurs particuliers de chaque livre de la Bible, parce qu'on n'en peut avoir que des conjectures incertaines », p. 26. — 2. Il suppose que, à l'instar de l'Égypte et des monarchies orientales, le peuple hébreu a eu ses scribes, lesquels étaient considérés comme inspirés et appelés prophètes : cela paraît bien peu probable avant l'établissement et le développement de la royauté. — 3. Sa prétention paraît assez arbitraire de retrouver partout trois couches successives d'historiens : les écrivains qui ont composé une première fois; ceux qui ont donné une nouvelle forme aux actes de leurs prédécesseurs, des prophètes inspirés, eux aussi, de beaucoup postérieurs, qui ont rassemblés ces mémoires et les ont réunis en un seul corps. Sans doute, le texte a pu se perfectionner peu à peu, à la manière d'un corps organique qui progresse, l'inspiration divine lui conservant toujours son sens originel, mais cette régularité dans le développement paraît bien excessive. — 4. Pour rendre compte des inversions dans le récit après la fixation définitive du texte, Simon suppose que les rouleaux sur lesquels il était écrit ont été déplacés, embrouillés et qu'ainsi l'ordre a été bouleversé en plus d'un endroit et que, dans la suite des temps, il en est résulté beaucoup de confusion. C'est en réalité un bien grand effet d'une petite cause, à laquelle il était facile de remédier.

Bossuet n'avait donc pas tout à fait tort quand, en jugeant ce que Simon a écrit du Nouveau Testament, il appréciait toute son œuvre en disant : « Quand, par sa critique, Simon faisait semblant de vouloir établir la tradition et réduire les hérétiques à la reconnaître, il en renversait la principale partie et le fondement de l'authenticité des Livres saints. » *Défense de la Tradi-*

tion et des Saints-Pères, I<sup>re</sup> part., I, I, c. II. Huet écrivait sur l'exemplaire qui lui appartenait : « Cet auteur a toutes les connaissances nécessaires pour bien traiter la matière qu'il a entreprise... Mais il n'a pas vu les conséquences des maximes et des propositions dangereuses qu'il a avancées. Son amour-propre et sa présomption lui ont fait traiter avec mépris les auteurs qu'il a appelés à sa censure, dont la plupart valent mieux que lui. » Voir Bernus, *op. cit.*, p. 43, n. 1. Le livre aussi manque d'unité dans la conception, de netteté dans l'exposition, d'ordre dans le développement : défauts, il est vrai, inévitables à la naissance d'une science nouvelle.

II. APRÈS LA SORTIE DE L'ORATOIRE. Étourdi, sans être abattu, par le coup que son entêtement surtout lui avait attiré, Simon se retira, dès 1678, dans son prieuré-cure de Bolleville près de Fécamp, dont son ami le P. Verjus l'avait pourvu; il n'y resta certes pas inactif mais son caractère s'aigrit, sa plaisanterie devint plus acerbe.

1<sup>o</sup> *Polemique à l'occasion de « l'Histoire critique du Vieux Testament »*. — Les contradicteurs viennent surtout du côté protestant et ne perdent point de temps. L'édition de 1685, p. 549, a une *Lettre de M. de Veil à M. Boyle*, 16 mai 1678 : l'auteur, un juif converti par Bossuet et passé plus tard au protestantisme, essaie de prouver que l'Écriture est la seule règle de la foi. Simon répond le 16 août : *Lettre à M. J\*\*\** (Justel) S. D. R., en signant R. de Lisle, prêtre de l'Église gallicane, *Ibid.*, p. 557. Dans cet écrit, modèle d'argumentation historique, il dit redouter les rêveries de l'illumisme pour son contradicteur qui, en effet, entra ensuite chez les anabaptistes.

La même année, Ézéchiël Spanheim, un Genevois envoyé en mission en Angleterre par l'électeur palatin, écrit une *Lettre à un ami où l'on rend compte d'un livre qui a pour titre « Histoire critique du Vieux Testament »*, 10 décembre 1678. *Ibid.*, p. 565-622. Il y est question de la portée dogmatique et des conséquences religieuses de l'ouvrage. Au lieu de répondre directement, Simon compose : *Lettre d'un théologien de la faculté de Paris qui rend compte à un de ses amis de « l'Histoire critique du Vieux Testament »*, 10 septembre 1679. *Ibid.*, p. 625-667.

Pour être plus tardives, d'autres attaques, dont les réponses occupent un second volume de l'édition de 1685, ne sont pas moins violentes. Le volume commence par la Réponse de Pierre Ambrun, ministre du saint Évangile à « l'Histoire critique du Vieux Testament » composée par le Père Simon de l'Oratoire de Paris. Celui qui montra le plus d'acrimonie fut Isaac Vossius, l'infatigable chanoine de Windsor. Il regardait la traduction des Septante comme « sainte et inspirée de Dieu » et se sentit outragé de la critique qu'en avait faite Simon au I, II, c. IV. Le chanoine anglais écrit : *Isaac Vossii responsio ad objecta nuperæ Criticæ sacræ*; Simon réplique par *Richardi Simonis, gallicanæ Ecclesiæ theologi, opuscula critica adversus Isaacum Vossium, anglicanæ Ecclesiæ canonicum. Defenditur sacer codicus ebraicus et D. Hieronymi translatio*, Edimbourg, 1685. C'est un fort bon abrégé de *Histoire critique* : Simon y examine l'autorité des Septante et celle de la Vulgate. Peu après, il oppose au même critique *Opuscula critica adversus Isaacum Vossium*, 1685; puis *Hieronymi le Camus, theologi Parisiensis, judicium de nuperâ Isaac Vossii ad iteratâ P. Simonii objectiones responsio* [il signe le Camus par allusion de son nom au mot latin *Simus* qui veut dire *Camus*; quoiqu'il y ait le nom d'Edimbourg, le livre fut imprimé en Hollande, la date est marquée ainsi : *Julianæ in caelestibus, die 12 Januarii 1685*.] C'est au reste le même ouvrage que les *Castigationes ad opusculum Isaacii Vossii de sibyllinis oraculis et responsiones*

*ad objectiones nuperæ criticæ sacræ et Excerpta ex disquisitionibus criticis Richardi Simonis, gallicanæ Ecclesiæ theologi*. Ainsi les *Castigationes* suivent les *Objectiones*, les *Excerpta* répondent aux *Disquisitiones*, un *Judicium* à une *Responsio*. Pendant douze ans, c'est un feu roulant de justifications et de ripostes, de répliques et de duplicques qui font admirer la profondeur des études de Simon et sa facilité à écrire en un latin très érudit.

En parlant des Bibles polyglottes dans son *Histoire critique*, Simon avait indiqué le projet d'une nouvelle Bible de ce genre qui fût plus pratique; plus tard, il publia *Novorum Bibliorum polyglottorum synopsis*, Utrecht, 1684, in-8°, signé Origène. Jean Le Clerc, professeur à Amsterdam, lui offrit sa collaboration dans une longue lettre latine dont les premières pages sont en tête de la *Réponse aux sentiments* qui, dans toutes les éditions, fait partie des annexes de *l'Histoire critique*. Simon refusa sèchement; entre les deux, simple conflit d'amour-propre plus que bataille d'idées. En 1685, paraît une nouvelle lettre sur le projet de polyglotte : *Ambrosii ad Origenem epistola de novis Bibliis polyglottis*, publiée à Utrecht, in-8°. Jean Le Clerc écrit de son côté : *Sentiments de quelques théologiens de Hollande sur l'Histoire critique du Vieux Testament*, Amsterdam, 1685. Ce sont vingt lettres dans lesquelles il dit en commençant : « Personne de ma connaissance ne le blâme, ni ne l'approuve en tout. La plupart disent même qu'on peut le mettre au nombre des bons livres », et en terminant, p. 457 : « Il y a beaucoup de remarques très utiles et très véritables... Le P. Simon a trouvé la meilleure méthode d'expliquer l'Écriture sainte, quoiqu'il ait mêlé beaucoup de choses peu vraisemblables sur la manière dont les livres furent composés... On peut faire du profit en le lisant. » Simon riposte par : *Réponse au livre intitulé : Sentiments de quelques théologiens de Hollande... par le prieur de Bolleville*. Outre les réponses aux théologiens de Hollande, on trouvera dans cet ouvrage de nouvelles preuves et de nouveaux éclaircissements pour servir de supplément à cette *Histoire critique*, daté de Bolleville, le 15 septembre 1685. Il y traite durement son adversaire qu'il accuse d'avoir « plus de vanité que de véritable capacité ». Il est vrai que M. Le Clerc avait dit de lui dans l'avertissement : « On n'aime pas à disputer avec des gens qui gardent aussi peu de mesure d'honnêteté et qui se soucient aussi peu de la vérité que lui. »

Simon écrit encore : *Lettre à M. l'abbé P. D. et P. (Pyrol) docteur et professeur en théologie, touchant l'inspiration des livres sacrés*, datée du 15 novembre 1686, dans laquelle il tâche de concilier l'inspiration de l'Écriture avec ce qu'il a dit des écrivains chargés chez les Juifs d'en faire l'abrégé.

Le Clerc l'ayant attaqué de nouveau dans sa *Défense des sentiments de quelques théologiens de Hollande... contre la réponse du prieur de Bolleville*, Amsterdam, 1686, 159 p., Simon rédige une *Réponse au livre intitulé : Défense des sentiments... par le prieur de Bolleville*. Cette réponse est fort vive, il accuse Le Clerc d'être socinien, de faire de la religion une série de propositions toutes dogmatiques et qu'on ne doit aborder qu'avec la seule raison.

Jurieu, ministre à Rotterdam, l'avait aussi attaqué dans son livre fameux *De l'accomplissement des prophéties*. Pour se convaincre que la fin des temps est proche, il suffit de considérer le nombre actuel des faux prophètes parmi lesquels Richard Simon tient le premier rang; un des principaux chapitres a pour titre : *Coup de fouet contre Richard Simon*. Pour Jurieu, *l'Histoire critique* se ramène à quatre ou cinq paradoxes dont les uns sont importants et les autres badins. Dans sa *Réponse aux sentiments*, p. 189 et 218, Simon raille

finement les supputations bizarres du ministre sur la fin des temps et la bête de l'Apocalypse, mais surtout, dans la *Lettre des rabbins (Lettres choisies, t. 1, p. 318)*, il charge les rabbins d'Amsterdam d'adresser d'ironiques félicitations à son contradicteur. Les Origène et les Augustin ont, par leurs allégories, détruit sans doute le judaïsme, mais n'ont pas moins profondément miné le christianisme. De cet édifice « Luther fait sauter le comble; sur les murs, Calvin et Zwingle paraissent qui travaillent de toutes leurs forces à les jeter à bas; Socin frappe les fondements, et c'est à vous, Monsieur, que la Providence réserve d'en achever la destruction. » P. 337. Il répond encore avec aigreur et moquerie à Guill. Salden, d'abord pasteur à La Haye, puis professeur à Utrecht; avec plus de modération à un auteur anonyme. Quand il cessa de répondre, on continua de l'attaquer, particulièrement en Allemagne et chez les catholiques. Voir A. Bernus, *op. cit.*, p. 104-105. Pendant ces discussions, il prenait à peine le temps de manger; il en devint malade. En mars 1682, il était encore à Bolleville; cette année-là, il se démit de sa cure et vint habiter Dieppe.

2° *Travaux divers.* — Entre temps, cependant, R. Simon trouve le moyen de composer : 1. *Comparaison des cérémonies des Juifs et de la discipline de l'Église*, 1681, ajoutée à la 2<sup>e</sup> édition de *Cérémonies et coutumes des Juifs*, citée plus haut. — 2. *Antiquités Ecclesie orientalis clarissimum virorum card. Barberini, L. Allatii, Luc. Holstenii, Joa. Morini, etc. dissertationibus epistolicis enucleatæ, nunc ex ipsis editæ, quibus præfixa est Joannis Morini, congregationis Oratorii Parisiensis, vita*, Londres, 1682, in-12, 487 p. C'est un recueil de 84 lettres sur divers sujets, dont la plupart sont du célèbre P. Jean Morin, de l'Oratoire; quant à la vie de celui-ci, qui est plutôt une satire de lui en même temps que de sa congrégation, Simon affirma à Bossuet qu'il n'en était pas l'auteur, qu'il n'avait pas publié l'ouvrage; il s'en défendit encore dans l'*Avant-propos* pour l'auteur de *l'Histoire critique du Vieux Testament contre les faussetés d'un libelle publié par Michel le Vassor, prêtre de l'Oratoire*, Rotterdam, 1689.

3. *L'Histoire critique de la crénance et des coutumes des nations du Levant* par le sieur de Monti, Francfort, 1684, in-12; 2<sup>e</sup> éd., 1693, 3<sup>e</sup> un peu modifiée, Trefoux, 1711. L'ouvrage était prêt dès 1678 et avait été ébauché à l'occasion d'un livre composé en anglais et publié en français, *Recherches curieuses sur la diversité des langues et des religions par toutes les principales parties du monde*, par Éd. Brerewood, professeur à Louvres et mises en français par J. de la Montagne, Paris, 1640. Le livre contenait beaucoup de fautes; Simon, quand il le connut tardivement, fit des remarques qui devaient être insérées dans une nouvelle édition, mais le libraire confia ces notes à un réviseur chargé de le retoucher et d'en ôter ce qui pouvait déplaire aux protestants. L'auteur en fut averti, retira ses notes et leur donna la liaison nécessaire pour être publiées à part. Il dit dans la préface : « J'ai reconnu que la plupart des hérésies qu'on attribue aux peuples du Levant n'ont presque aucun fondement, bien que les missionnaires, pour faire mieux valoir leur emploi, les accusent d'un grand nombre d'erreurs... Il y a souvent de l'illusion dans l'esprit de ceux qui condamnent avec trop de facilité les sentiments de leurs frères. » Contre les affirmations des protestants, il montre que les Grecs admettent la transsubstantiation. Il cite un abbé Adam, venu à Rome pour la réunion des nestoriens et qui prétend « que le nestorianisme d'aujourd'hui est une hérésie de nom et qu'on ne les a condamnés que parce qu'on ne les entendait point ». P. 89. On peut en dire autant pour les premiers siècles et concilier par exemple les opinions de Nestorius et de saint Cyrille, mais les Grecs ont toujours été

de grands disputeurs et leurs dissentsiments reposent le plus souvent sur des équivoques. Voir *Bibl. critique*, t. 1, p. 227, 299.

Un Anglais, Smith, conteste l'autorité de Gabriel de Philadelphie dont M. Simon s'était occupé en 1671; celui-ci lui répondit dans ce dernier ouvrage. L'Anglais riposta par cinq dissertations dont deux regardaient personnellement Simon qui répliqua par *La crénance de l'Église orientale sur la transsubstantiation avec une réponse aux nouvelles objections de M. Smith*, où l'on fait voir que Cyrille Lucar, patriarche de Constantinople, qu'il honore du titre de saint martyr, a été un imposteur, Paris, 1687, in-12 de 303 p. Il montre par des exemples que des auteurs les plus ennemis de l'Église ont admis la présence réelle. Les journalistes de Hollande ayant donné un extrait très infidèle de son livre, il y ajouta peu après un supplément.

4. En 1684 encore, sous le nom de Jérôme de Costa, il publie *Histoire de l'origine et des progrès des revenus ecclésiastiques où il est traité selon l'ancien et le nouveau droit de tout ce qui regarde les matières bénéficiales, de la régle, des investitures, des nominations et des autres droits attribués aux princes*, par Jérôme de Costa, docteur en droit et protonotaire apostolique, Francfort, mais en réalité, selon Batterel, à Rotterdam; 2<sup>e</sup> éd., 1691 à Francfort, mais en réalité à Rouen; 3<sup>e</sup> éd., Bâle, 1706, en réalité à Rouen, 2 vol. in-12. Un supplément est ajouté dans la *Bibliothèque critique*, t. III, c. xxxii-xxxiii, p. 331 sq. Ce qui est dit sur les bénéfices en général est assez superficiel; mais, comment ne pas s'étonner avec lui quand le roi d'Espagne du xiv<sup>e</sup> siècle se trouve être, après le pape, le plus haut prélat de la chrétienté, le supérieur légal du plus grand nombre de couvents, le bénéficiaire le mieux pourvu de canonicats, de prieurés, de prébendes? Saint Augustin refusait d'accepter des héritages ou d'acheter des terres pour son Église et Richard I<sup>er</sup> exposait aux évêques de son royaume qu'il n'avait plus rien en propre, que tout était tombé aux mains des moines. Simon a du moins le mérite de faire l'éloge de la congrégation qu'il a dû quitter : « Elle surpasse en mérite et en piété toutes les autres communautés séculières qui sont en France », p. 377; cf. *Bibl. critique*, t. III, p. 391 sq.

5. Du Pin l'avait mis, sans le nommer, au nombre de ceux qui nient que le Pentateuque soit de Moïse, Simon se justifia par la lettre de l'abbé P., déjà citée, sur *L'inspiration des livres sacrés*, mais il revint plus tard à la charge dans la *Dissertation critique sur la nouvelle bibliothèque des auteurs ecclésiastiques*, où l'on établit en même temps la vérité de quelques principes que l'on a avancés dans *l'Histoire critique du Vieux Testament*, par Jean Reuchlin, Francfort, 1688, in-12 de 125 p. Voir Ellies Du Pin, *Diss. préliminaire ou préliminaires sur la Bible*, p. 190 sq. et Bernus, *op. cit.*, p. 112-113.

3° *L'Histoire critique du Nouveau Testament.* — Simon ne pouvait abandonner les études scripturaires. Dès 1681, il avait mis en état d'être imprimée une polyglotte de l'Ancien Testament, elle resta dans ses papiers et fut léguée à la bibliothèque de la cathédrale de Rouen. Voir Batterel, *op. cit.*, p. 273. Mais il publia sous le titre *Novorum Bibliorum polyglottorum synopsis*, typis Frederici Arnoldi, 1684, in-8° de 31 p., un projet de polyglotte en trois langues, l'hébreu, le grec, le latin avec une quatrième colonne pour la version italique; les versions arabe, syriaque, chaldaïque dérivées de l'hébreu n'y figuraient que par des variantes. Il signe sous le nom d'Origène.

Dans la brochure *Ambrosii ad Originem epistola de novis Bibliis polyglottis*, Utrecht, 1685, 14 p. in-8°, il se fait dire à lui-même qu'il faudrait ajouter un nouveau dictionnaire et une nouvelle méthode hébraïque : l'ouvrage est resté dans sa pensée.



N'ayant plus à sa disposition les très précieux ouvrages de la bibliothèque de l'Oratoire sur l'Ancien Testament, il écrivit d'abord l'*Histoire critique du texte du Nouveau Testament*, où l'on établit la vérité des *actes par lesquels la religion chrétienne est fondée*, par Richard Simon, prêtre, Rotterdam, 1689, in-4° de 430 p. Il cite au long dans leur langue originale les Pères dont il n'avait donné que la référence dans l'*Histoire critique du V. T.*; il suffit que l'Écriture soit inspirée quant à la substance, on ne doit entendre par inspiration qu'une direction de l'Esprit-Saint qui a empêché les auteurs sacrés de tomber dans l'erreur. Il développe ses idées sur le sens littéral, mystique, allégorique dans les *Lettres choisies*, t. III, p. 166-205.

L'année suivante, il donne comme suite *Histoire critique des versions du Nouveau Testament*, où l'on fait connaître quel a été l'usage des Livres sacrés dans les principales Églises du monde, par Richard Simon, prêtre, Rotterdam, 1690, in-4° de 539 p. Après avoir, dans le premier volume, établi l'autorité des originaux, il s'attache à montrer comment les Églises d'Orient et d'Occident les ont employés pour leur usage; il relève le prix des anciennes traductions faites sur l'original grec et se plaît à critiquer vivement la version de Mons. Voir *Bibl. critique*, t. III, p. 177. Dans le même ouvrage, *ibid.*, p. 411, il fait, dans un rapport au P. Lelong, la critique de plusieurs autres versions, en particulier de celle du P. Quenel.

Trois ans après, il publie l'*Histoire critique des principaux commentateurs du Nouveau Testament depuis le commencement du christianisme jusqu'à notre temps*, avec une dissertation critique sur les principaux *actes manuscrits qui ont été cités dans les trois parties de cet ouvrage*, par Richard Simon, prêtre, Rotterdam, 1693, in-4° de 926 p., sans la dissertation sur les manuscrits qui en a 99. La marche est la même que dans l'*Histoire critique du V. T.*, mais l'ouvrage est beaucoup plus long. Bossuet, qui avait craint d'abord de nouvelles difficultés pour l'auteur, lui proposa au contraire, s'il voulait faire quelques corrections, d'user de son influence auprès de Le Tellier pour obtenir la réimpression de l'*Histoire critique du V. T.* Voir *Lettres choisies*, t. III, supplém., p. 260. Pour occuper cet esprit, disait-il à Renaudot, il fallait lui proposer de traduire plusieurs traités des Grecs schismatiques contre les Latins; Simon n'accepta point, parce qu'il songeait à donner une Bibliothèque sacrée, dans laquelle il mettrait les pièces originales dont il n'avait donné que les abrégés. Il était du reste trop personnel pour se contenter de traduire. Ce projet échoua comme celui de l'*Histoire critique du V. T.*, voir *Lettres choisies*, *ibid.*

Mgr de Harlay, archevêque de Paris, lui était aussi favorable, mais au lieu d'une nouvelle édition, Simon composa de *Nouvelles observations sur le texte et les versions du Nouveau Testament* par R. S. P., Paris, 1695, in-4° de 599 p., pour lequel il eut le privilège du roi. Il revient, dans la première partie, sur la diversité des exemplaires du texte et dans la seconde sur les versions; il s'en prend de nouveau à la traduction de Mons qu'il appelle un ouvrage de parti. Il explique la distinction entre une révélation immédiate et une direction spéciale du Saint-Esprit, et promet de recevoir les avis qu'on aura la bonté de lui donner.

Le P. Bouhours, S. J., avait également critiqué la version de Port-Royal; pendant ces discussions parurent encore deux lettres intitulées: *Difficultés proposées au P. Bouhours sur la traduction des IV évangélistes par le sieur de Romainville*, Amsterdam (en fait Rouen), 1697. On attribue encore à Simon l'*Avis important sur le nouveau projet d'une bibliothèque d'auteurs jansénistes*, 1691, in-8° de 36 p. Par moquerie, il propose de se charger de l'impression de 2 ou 6 volumes in-folio des plus beaux ouvrages qui ont paru

sur les questions de la grâce et de la morale : il a nié en être l'auteur. Voir Batterel, *op. cit.*, p. 278 sq.

Sans en être très satisfait, Bossuet avait trouvé peu à reprendre dans l'*Histoire du texte et des versions du Nouveau Testament*; mais, quand l'auteur s'attaqua aux commentateurs, principalement à saint Augustin qu'il regardait lui-même comme le « maître des maîtres », il se mit à composer la *Défense de la Tradition et des saints Pères*, qu'il n'eut pas le temps d'achever, à cause des affaires du quélisme (les douze premiers livres parurent seulement en 1763 et le I. XIII en 1862). Dans la Préface, il le prend de très haut; il accuse Simon de lever « dans l'Église même l'étendard de la rébellion contre les Pères », d'être « tout à fait novice en théologie... Sous prétexte d'une analyse telle quelle..., il veut dire son sentiment sur le fond des explications, louer, corriger, reprendre qui lui lui plaira et les Pères comme les autres... Il dit ce qu'il veut, sans que son livre se puisse réduire à aucun dessein régulier. » Et plus loin : « qu'il étale tant qu'il veut sa vaine science et qu'il fasse valoir sa critique, il ne s'excusera jamais, je ne dirai pas d'avoir ignoré avec tout son grec et son hébreu les éléments de la théologie; mais je dis d'avoir renversé le fondement de la foi, et, avec le caractère d'un prêtre, d'avoir fait le personnage d'un ennemi de l'Église ». L. I, c. VIII. « Ce ne sera pas perdre le temps que de montrer l'ignorance, la témérité ou plutôt la mauvaise foi de ce censeur. » *Ibid.*, c. XI. Venant ensuite au détail, l'évêque de Meaux formule les accusations suivantes : « En soutenant que l'Église ancienne a cru à la nécessité absolue de l'eucharistie, Simon favorise des hérésies manifestes. » C. XIII. « Il nous appelle, dit-il, à l'Église orientale comme plus éclairée et plus savante. C'est de quoi je ne conviens pas. » C. IV. Il lui reproche de ne louer la tradition que pour affaiblir l'Écriture, d'affaiblir la croyance à la Trinité en disant qu'elle n'est pas bien établie dans la Bible, d'induire son lecteur à l'indifférence des religions, de nier que la prédestination gratuite au sens de saint Augustin est de foi. Il y a sans doute quelque chose de fondé dans quelques-unes de ces accusations, mais telles qu'elles sont présentées elles paraissent vraiment excessives. Bossuet passe la mesure; la position de Simon est défendable quand il se place sur le terrain des faits; quelle que soit l'importance de saint Augustin, sa doctrine sur la prédestination et la grâce n'est cependant pas définie par l'Église, et les Pères grecs plus anciens ont pu nous conserver les traditions mieux que les latins. R. Simon répondit dans *Bibl. critique*, t. IV, lettres XXXV à LII, p. 303-553. Il dit avec assez de justesse dans la préface des *Nouvelles observations* : « Mon intention n'a pas été de diminuer en quoi que ce soit l'autorité de saint Augustin que j'ai toujours reconnu être le plus habile théologien des Églises d'Occident... S'il n'a pas toujours expliqué l'Écriture selon le sens littéral..., on peut dire qu'il a réussi dans le dessein qu'il s'est proposé, ayant toujours eu en vue d'instruire les lecteurs... Les théologiens l'ont pris pour maître, il ne s'ensuit pas que ces théologiens aient été obligés de ne s'éloigner jamais de ses opinions... ni que ces opinions soient des articles de foi... J'aurais pu... garder plus de modération dans ce qui est des expressions... je n'ai jamais eu dessein de combattre la doctrine. » Cependant, qu'il s'adresse de l'Ancien ou du Nouveau Testament, il faut blâmer dans ses ouvrages un certain nombre d'erreurs ou tout au moins de témérités. Il prétend s'appuyer sur la Tradition; mais, au lieu d'en montrer l'unanimité, il semble chercher à y trouver des variations et des incertitudes. Dans l'*Histoire des commentateurs*, il parle avec trop peu de respect des Pères en général et en particulier de saint Augustin, qu'il se plaît à opposer aux Pères plus anciens et aux

Pères grecs sur les questions de la grâce; il fait trop l'éloge d'un certain nombre d'hérétiques des premiers siècles et des temps modernes. Ce n'est pas sans raison que la plupart de ses ouvrages ont été condamnés à Rome. La loi de l'*Index* n'était pas alors reçue en France; il ne paraît pas s'en être préoccupé, il n'en parle nulle part. Voir R. de La Broisie, S. J., *Bossuet et la Bible*, p. 364 sq.

4<sup>e</sup> *Derniers ouvrages*. — Le bombardement qui avait détruit la ville de Dieppe en 1694 obligea Simon à venir à Paris où il resta désormais la plus grande partie du temps.

1. Arnauld l'entreprit rudement, à propos de l'*Avis important...* dans ses *Difficultés à M. Steyaert...* sur l'*avis donné par lui à M. l'arch. de Cambrai*, Cologne, 1691, in-12. Simon composa une *Lettre* pour lui répondre, mais ne l'imprima point; il se défendit seulement contre lui d'avoir parlé trop favorablement de Mahomet : la lettre composée en 1696 est au t. III des *Lettres choisies*, lettre xxxii, p. 243. — 2. On lui attribue des *Lettres critiques où l'on voit les sentiments de M. Simon sur plusieurs ouvrages nouveaux, publiés par un gentilhomme allemand*, Bâle, 1699, in-12 de 346 pages. Ces lettres roulent sur l'édition de saint Jérôme par les bénédictins, qu'il attaque vivement. Comme il était mal avec eux, on a jugé qu'il en était l'auteur et qu'il avait écrit par la plume de son neveu. *Lettres choisies*, t. IV, p. 32, 34, 44. — 3. Quelques-uns de ses amis crurent rendre service au public en recueillant ses lettres les plus intéressantes sous ce titre : *Lettres choisies de M. Simon où l'on trouve un grand nombre de faits anecdotes de littérature*, 4 vol. in-12; l'édition porte le nom d'Amsterdam, quoique faite à Trévoux. Un t. I parut en 1700, il était si défiguré que l'auteur crut devoir avertir qu'il ne s'y reconnaissait pas; on le réimprima en 1702 avec des augmentations; un t. II parut en 1704, un t. III en 1705. Une 2<sup>e</sup> édition parut à Amsterdam, cette fois, en 1730, augmentée d'un t. IV qui avait été malencontreusement ajouté à la *Bibliothèque critique*. Le t. I est précédé de l'*Éloge historique de Richard Simon*, prêtre, par Bruzen La Martinière, son neveu à la mode de Bretagne. On y trouve racontées un grand nombre d'anecdotes intéressantes et l'auteur y donne des preuves des nombreuses recherches qu'il a faites dans les bibliothèques; ces lettres n'ont pas toujours été adressées aux personnes dont elles portent le nom; le plus souvent, l'auteur s'en sert comme d'un moyen pour apprendre au public ce qu'il veut lui faire savoir. Il s'y occupe, en dehors de celles qu'il a traitées dans ses ouvrages, des questions discutées alors : des préadamites; du mouvement de la terre; de publications, comme les *Annales ecclésiastiques* du P. Le Cointe; des éditions de saint Augustin, de saint Jérôme par les bénédictins, de celles de Lactance, de saint Jean Chrysostome, d'Origène, de Gerson; des ouvrages de Maldonat, de Petau, de Thomassin; de la traduction de Plutarque par Amyot; du bréviaire de Quignon; de l'habitude conservée par les chanoines de Lyon de ne pas fléchir complètement le genou à l'élévation; de la bibliothèque des livres défendus après la révocation de l'édit de Nantes; de la *Nouvelle bibliothèque des auteurs ecclésiastiques* de Du Pin, t. I, p. 338; de la question de la Pâque telle que l'a envisagée le P. Jean Lamy. Voir la table chronologique au commencement du t. I qui manifeste en Richard Simon un esprit universel, ennemi de la simple spéculation.

4. A la même époque, il fut engagé dans une nouvelle querelle : Basnage de Bauval et Huet avaient entrepris de faire en Hollande une nouvelle édition du *Dictionnaire* de Furetière; Simon fut invité, par les libraires de Trévoux qui avaient dessein de donner un dictionnaire pour le même usage, à étudier l'édition

de Hollande; il composa donc *Remarques critiques de M. Simon sur le Dictionnaire universel, publié par M. Basnage de Bauval et par M. Huet ministre*, qui furent imprimées dans les *Mémoires de Trévoux*, mars 1701. Les éditeurs répondirent chacun par une lettre insérée dans le *Journal des savants*; Simon répliqua par de *Nouvelles remarques* publiées aussi dans les *Mémoires de Trévoux*, suppl. de septembre 1701.

5. Lui qui avait tant critiqué les traductions des autres voulut y aller de la sienne : *Le Nouveau Testament de N.-S. J.-C. traduit sur l'ancienne édition latine avec des remarques littérales et critiques sur les principales difficultés*, Trévoux, 1702, 4 vol. in-8<sup>e</sup>; 2<sup>e</sup> éd., 1703. Dans la préface, il fait cette déclaration : « Le décret du concile de Trente n'a été fait que pour le bon ordre et pour empêcher les brouilleries qu'auraient pu apporter les différentes versions... Notre version latine étant obscure et équivoque en quelques endroits, il n'y a point d'autre remède pour ôter ces obscurités que d'avoir recours aux originaux... Ce n'est pas que je blâme ceux qui publient des réflexions morales sur l'Écriture; mais je souhaiterais qu'elles fussent toujours jointes à des interprétations littérales. »

Plusieurs partis se réunirent pour le condamner et lui faire payer cher sa critique de la Bible de Mons. Par une *Ordonnance* du 15 septembre 1702, le cardinal de Noailles interdit la lecture de cet ouvrage de Simon. Texte dans *Lettres choisies*, t. II, p. 333. Le 12 octobre, Simon qui, trente ans plus tôt, lui avait donné des leçons d'hébreu, fait paraître une *Remontrance*, *ibid.*, p. 346, où il accuse d'ignorance et de mauvaise foi les théologiens qui l'ont jugé; il a demandé, sans l'obtenir, de ne être pas condamné avant d'être entendu, il prie le P. de La Tour d'intervenir; il explique les passages incriminés où les dogmes de la prédestination, de la grâce, du péché originel, etc... ne sont pas du tout niés. Bossuet, qui, à la première lecture du livre, avait souhaité que l'auteur, en corrigeant l'*Histoire critique* du V. T., fit une traduction de toute la Bible, change de sentiment et condamne le Nouveau Testament. Il écrit à M. de Noailles le 19 mai 1702 : « Je trouve presque partout des erreurs, des vérités affaiblies... les pensées des hommes au lieu de celles de Dieu. » A l'abbé Bertin, également le 19 mai : « Je ne veux que du bien à cet auteur et rendre utiles à l'Église ses beaux talents qu'il a lui-même rendus suspects par la hardiesse et les nouveautés de ses critiques. » A quoi l'abbé répond avec plus de modération : « J'ai peine à croire qu'il se soit jamais formé aucun système suspect... Je croirais plutôt qu'il n'a pensé qu'à faire des recherches et des remarques dont il laissait le jugement au lecteur. »

Se conformant « à la docte et juste censure donnée à Paris, le 15 septembre », Bossuet défend sous peine d'excommunication *ipso facto* « de lire ou retenir le livre nommé ci-dessus, sa préface, sa traduction et ses remarques comme étant respectivement la traduction infidèle, téméraire, scandaleuse. » (29 septembre 1702.) Il écrit en 1702 et 1703 deux *Instructions*, une sur le dessein et le caractère du traducteur, l'autre sur les passages particuliers : « Il semble dans toutes les notes, dit-il, que l'auteur n'ait eu dans l'esprit que le dessein de ravilir les idées de l'Écriture. » 1<sup>re</sup> *Inst.*, 12<sup>e</sup> passage. Il trouve des sentences sociniennes, des affinités avec Grotius, Crellius, avec les pélagiens parce que Simon traduit : *Sine me nihil potestis facere* par : Vous ne pouvez rien faire étant séparés de moi. « Les fautes critiques, dit-il, qui sont ordinairement des grammairiens outrés, mettent toute la délicatesse de leur esprit à examiner les paroles, peu sensibles à l'exactitude des mœurs. » *Remarques sur les explications tirées de Grotius*, xv. Il lui reproche d'attaquer du même coup saint Augustin, saint Thomas, Estius, Salmeron

sur la grâce, la prédestination, etc. Parmi les critiques particulières que fait Bossuet, il y en a de fondées, mais dont il exagère l'importance : ainsi lorsqu'il rejette l'expression : « c'est là mon corps », à la place de : « ceci est mon corps ». Quelques-unes sont mesquines : Simon avait traduit : « Celui qui va venir après moi est au-dessus de moi, parce qu'il est plus grand que moi ». Joa., t. 15. Bossuet veut que l'on traduise « a été fait au-dessus de moi, parce qu'il était plus grand que moi ». Dans certains cas, ce qu'il critique paraît bien être le véritable sens : « S'ils ont gardé ma parole, ils garderont aussi la vôtre. » Joa., xv, 20. Simon traduit : S'ils ont épié, surveillé. Il l'accuse presque de nier la divinité de Jésus-Christ, de favoriser l'arianisme et le socinianisme, parce que l'auteur distingue ce que Jésus-Christ a fait en qualité de Messie, de ce qu'il a fait comme Dieu. *1<sup>re</sup> inst.*, 26<sup>e</sup> passage. Sa conclusion est vraiment bien dure : « L'auteur fait ce qu'il lui plaît du texte de l'Évangile, sans autorité et sans règle... Il ne se montre savant qu'en affectant de perpétuelles et dangereuses singularités... sa critique est pleine de minuties et d'ailleurs hardie, téméraire, licencieuse, ignorante, sans théologie, ennemie des principes de cette science. » L'accusé avait fait quelques réponses sur les remarques manuscrites de Bossuet, *Lettres choisies*, t. iv, lettres xxxv à xxxix, p. 255-303, décembre 1702-janvier 1703. Un ami rédigea les suivantes, lettres xl à lxi, p. 304-466 (1703).

6. Simon donne encore : *Moyens de réunir les protestants à l'Église romaine* publiés par P. Camus, évêque de Belley, sous le titre de l'avoisinement des protestants vers l'Église romaine. Nouvelle édition avec des remarques par Richard Simon, Paris, 1703, in-12. « On a cru dans le public, écrit Batterel, qu'il n'avait donné la connaissance de cet ouvrage déterré, que pour se venger de M. Bossuet, en faisant voir par là que M. de Belley avait conçu en 1640 et exécuté avant lui le dessein de l'exposition de la foi catholique, livre qui a fait tant d'honneur à M. de Meaux. » *Op. cit.*, p. 290. La phrase suivante d'une lettre écrite le 7 juillet 1685 indiquerait assez bien que c'était là sa pensée; il envoie son propre exemplaire de 1648 à un ami et ajoute : « Je suis persuadé que cette lecture vous ôtera les préjugés que vous avez contre l'Exposition de la foi publiée par M. l'évêque de Meaux. *Lettres choisies*, t. i, p. 276.

7. Il publie la *Bibliothèque critique, ou recueil de diverses pièces critiques, dont la plupart ne sont point imprimées, ou ne se trouvent que difficilement*, publiée par M. de Saint-père, qui y a ajouté quelques notes, à Bâle, pour Christian Wackerman, 1708-1710, 4 vol. in-12; un t. v a été ajouté depuis. Il y traite de beaucoup de choses : d'un procès intenté par Pierre de Gondy aux docteurs de la faculté de théologie qui prétendaient avoir le droit de publier des censures, t. i, p. 1; de faux inventés par les bénédictins pour faire de Jean Gerson l'auteur de l'*Imitation*, p. 17; du *Gallia christiana* des frères de Sainte-Marthe dans lequel il découvre des fautes, p. 112; de son projet de donner un recueil de pièces *De Græcia schismatica*, pour montrer aux protestants qu'ils n'ont aucune raison de nous opposer l'Église grecque, p. 203; des premières éditions des Pères, p. 255; de Maldonat qu'il défend contre l'accusation d'être antitrinitaire, p. 378-448; d'une réponse des clercs d'un libelle lancé contre eux par l'abbé de Rancé, p. 478. Il parle d'une discussion entre les vicaires apostoliques et les jésuites sur les cérémonies de la Chine, t. ii, p. 12; d'un arrêt du Parlement de Rouen contre les sorciers, p. 114; du sens à donner à l'adoration des images, p. 131; de la question de savoir s'il y a une ou plusieurs Madeïmes, p. 281; du quatrième vœu de servitude que le P. de Bérulle demandait aux carmélites, vœu qu'il

appelle « extraordinaire, sinon bizarre », p. 303; du livre *De virginitate* du P. Seguenot, p. 324; de la signification de la vision d'Ézéchiel qui ne se rapporte pas à la résurrection des corps, mais à la délivrance des Juifs, p. 502; de l'histoire du concile de Trente par Pallavicini qu'il trouve pleine de fautes, t. iii, p. 56; de l'édition de saint Augustin par les bénédictins, p. 101; ailleurs, il leur reproche d'y travailler par intérêt, *Lettres choisies*, t. iv, p. 45. Il s'occupe aussi de la version du Nouveau Testament par le P. Amelote, dont on a supprimé l'introduction qui déplaisait aux jansénistes, *Bibl. crit.*, t. iii, p. 183; des abus auxquels les indulgences ont donné lieu, p. 371. A propos du mouvement de la terre, il écrit cette phrase très importante, discutée au xviii<sup>e</sup> siècle, bien admise aujourd'hui : « Celui qui voudrait établir les vérités de la physique, des mathématiques, de l'astrologie, et de toute autre partie de la philosophie, sur de certains passages de l'Écriture, qui n'en font mention qu'en passant et en des termes usités parmi le peuple, ferait une chose indigne et d'un théologien et d'un philosophe. » T. iv, p. 96. Au c. xxxi du t. ii, p. 447, il tâche de se justifier de l'accusation, intentée par Thoinard et confirmée par les journalistes de Trévoux, de s'être approprié au t. ii, p. 19 de ses *Lettres choisies* une dissertation de l'abbé de Longuerue sur les antiquités des Chaldéens et des Égyptiens. La fin du t. iv, p. 303-554, est consacrée à défendre sa traduction du Nouveau Testament.

5<sup>e</sup> *Liures posthumes*. — Après sa mort, fut publiée la *Nouvelle bibliothèque choisie où l'on fait connaître les bons livres en divers genres de littérature et l'usage qu'on en doit faire*. Amsterdam (Paris), 1711, 2 vol. in-12. L'auteur de la préface attribue la plus grande partie du travail à Barat : « Il y a dans ces volumes, dit Nicéron, quantité de faits littéraires curieux qui auraient quelquefois mérité que l'auteur les eût un peu plus appuyés. L'auteur ne s'y est pas oublié, il s'y donne de l'encens à pleines mains. » *Mémoires*, 1729, t. i.

En 1688, il avait répondu une première fois à Ellies Du Pin (col. 2104). Plus tard, il releva avec son apreté coutumière les erreurs contenues non seulement dans les prolégomènes, mais aussi dans le corps même de la *Bibliothèque ecclésiastique* pour laquelle il fournit plus d'une rectification intéressante; l'ouvrage resté inachevé ne parut qu'un bon nombre d'années après la mort de tous deux : *Critique de la Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques et des Prolégomènes de la Bible*, publiés par Ellies Du Pin avec des éclaircissements et des suppléments aux endroits où on les a jugés nécessaires, par feu M. Richard Simon, avec des remarques, Paris. Ét. Ganeau, 1730, 4 vol. in-8<sup>o</sup>. Dans le *Journal des savants*, avril 1731, p. 247, se trouve une lettre du P. Souciet qui affirme que ces notes sont bien de Richard Simon : on accuse cependant ce Père d'avoir mutilé le manuscrit en quelques endroits. A la fin du t. ii, on a imprimé quelques fragments de la critique que Simon avait commencée sur la Bible de dom Calmet dont le premier volume est de 1707; il trouvait le commentaire scolastique et sans vie. Les amis de Calmet réussirent à empêcher l'impression en lui refusant l'approbation des censeurs. Voir Bernus, *op. cit.*, p. 127, n. 1. Le P. Lelong lui attribue une traduction française du Pentateuque dont il dit que le manuscrit a été entre les mains de Frédéric Léonard, libraire à Paris. Voir Batterel, *op. cit.*, p. 292.

III. L'ŒUVRE ET L'HOMME. — L'appréciation de R. Simon étant très difficile, les jugements ont été très différents; s'il fut souvent méconnu, il le doit sans doute aux ignorances et aux incompréhensions dont il a été la victime, mais il le doit aussi à lui-même.

1<sup>o</sup> *À l'Écriture*. — Bien qu'il n'ait appartenu à cette congrégation que pendant seize ans, qu'il n'ait publié,



pendant ce temps, que le premier de ses grands ouvrages, qu'il ait survécu près de trentecinq ans à sa sortie, Richard Simon reste pour l'histoire le célèbre oratorien ; à l'Oratoire, il doit sa vocation de critique et une bonne part de sa formation. Il en a dit quelque fois du bien, plus souvent du mal, dans la vie de Jean Morin ; dans son *Apologie* il le venge du reproche d'avoir été janséniste : « L'Oratoire devint partagé entre deux factions. Celle qu'on nommait les jansénistes y était beaucoup plus forte que l'autre parti, qu'on appelait des molinistes... Le premier y a tellement prévalu qu'il y règne presque tout présentement. Mais j'appellerais plutôt ce parti anti-jésuite que janséniste. Car tous les Pères de l'Oratoire ont signé le *Formulaire*, et seraient bien fâchés qu'on les traitât de jansénistes. » *Bibl. crit.*, t. II, p. 330-331, vers 1660. Bien qu'il ait parlé durement du P. Morin, de Thomasin et d'autres, il restait en relation avec quelques-uns de ses anciens confrères, les PP. Du Breuil, Bordes (*Bibl. crit.*, t. IV, p. 220), Malebranche, Jean Lamy, La Tour, supérieur général. On sent un peu d'amertume dans cette phrase : « C'est l'ordinaire de la plupart des gens de communauté de se porter envie les uns aux autres, surtout ceux qui se mêlent d'écrire. » *Ibid.*, t. I, p. 145. Battered, qui ne l'avait pas connu personnellement, ne l'aime pas, il lui reproche son caractère acariâtre, de la duplicité, il l'appelle souvent « notre rabbin » : peut-être traduisait-il le sentiment commun, lequel a persisté au XIX<sup>e</sup> siècle, si l'on s'arrête à ce jugement du P. de Valroger : « R. Simon devait perdre le fruit de ses facultés et de son immense érudition... L'attention resta concentrée sur les parties dangereuses de ses ouvrages dont les erreurs ont compromis la partie saine et seconde.

2<sup>e</sup> *Le moliniste*. — A une époque où presque tous les théologiens étaient augustiniens, il se déclara et resta toute sa vie moliniste ; la plupart de ses confrères à l'Oratoire étaient augustiniens militants : pour un homme qui aimait à batailler, il choisissait bien son temps en y entrant, et ce fut peut-être la première cause des difficultés qu'il rencontra. Bruzen La Martinière dit que le P. de Sainte-Marthe (1672-1696) « avait commencé l'exercice de sa nouvelle dignité par l'éloignement de ceux qu'il ne croyait pas assez zélés pour le système de la grâce, tel que ses disciples font profession de l'enseigner... Simon fut traité avec beaucoup plus de douceur que beaucoup d'autres à qui on ne faisait aucun quartier. » *Éloge*, p. 28. A cette époque, l'influence de saint Augustin était telle qu'on peut à peine l'imaginer ; pour Port-Royal en particulier, il est plus qu'une doctrine, c'est une vie ; on y trouvait non seulement des sentences d'oracle, mais de véritables arrêts de vie ou de mort.

Cette doctrine inspire à Simon une aversion qu'il n'essaie pas de dissimuler : damner les enfants morts sans baptême, c'est, selon lui, faire comme dans les cités antiques, vouer à la mort ou à l'esclavage tout ce qui n'en est pas l'élite. Saint Jean Chrysostome n'amoindrirait pas le mystère de la grâce en le présentant sous un biais plus favorable à la nature humaine. Ce n'est pas que Simon dédaigne saint Augustin, dont il fait souvent l'éloge, mais il refuse d'admettre que, ne sachant pas l'hébreu, il ait « cependant mieux entendu le véritable sens de l'hébreu que les Hébreux mêmes ». *Bibl. critique*, t. III, p. 469. Il n'approuve pas toutes les allégories et, comme il dit, les pointilles ; il sourit, comme tout le monde fait, quand le docteur entend l'instrument à huit cordes, du jugement dernier : « Il faut mettre, dit-il, de la distinction entre les opinions qui ont été particulières à saint Augustin et celles qui lui ont été communes avec toute l'antiquité... Ceux qui favorisent la doctrine des Pères grecs sur la grâce, sur le libre arbitre, sur la prédestination et la répro-

bation n'entretiennent pas une guerre irréconciliable dans l'Église. » *Bibl. critique*, t. III, p. 137. Il va même jusqu'à dire : « Nous n'avons pas de plus grands ennemis que ceux qui font profession d'être augustiniens. Calvin et nos autres réformateurs, qui ont cru qu'on devait mettre à mort les hérétiques, s'appuient principalement sur l'autorité de ce Père. » *Lettres choisies*, t. II, p. 233. Il n'attribue pas, et c'est juste, à saint Augustin la même érudition qu'à Origène et à saint Jérôme, « mais il a suppléé en quelque manière à ce défaut par la force de son esprit et la solidité de son jugement ». *Bibl. critique*, t. III, p. 468. Cette manière de juger lui venait sans doute des maîtres qu'il avait eus dans sa jeunesse, les jésuites de Rouen, les professeurs de Sorbonne Grandin et Chamillart. Pendant son noviciat, il voulut entrer chez les jésuites, le P. Berthod l'en détourna ; toute sa vie, il prit soin de mettre en lumière les titres scientifiques de la Compagnie de Jésus si décriée ; il fait l'éloge du *Ratio studiorum*, de Petau, de Maldonat qu'il considère comme les deux plus grands savants du XVII<sup>e</sup> siècle. Il appelle Maldonat « ce grand homme qui fait tant d'honneur à leur société ». *Lettres choisies*, t. I, p. 176 ; voir *Bibl. critique*, t. I, p. 379. La Société accorde, dit-il, à ses professeurs la liberté de sentiments, ne s'étant pas dévouée à aucun maître en particulier comme font la plupart des compagnies. » *Lettres choisies*, t. I, p. 354.

3<sup>e</sup> *Polémique avec Bossuet*. — Toutes sortes de raisons devaient mettre aux prises Bossuet et Richard Simon : le molinisme de celui-ci d'abord. À l'égard de la Bible, Bossuet resta toute sa vie sur l'émotion attendrissante de sa première lecture dans la bibliothèque de son père ; pour Simon, elle fut toujours l'objet d'une curiosité passionnée : étudiant le même livre, ils parlaient deux langues différentes ; l'un ne voyait que la doctrine traditionnelle qu'il fallait avoir tout sauvegarder, l'autre s'efforçait de montrer que les idées religieuses, comme toutes les autres, ont une histoire : « Il ne veut pas, dira Bossuet, qu'on le tienne pour suspect. Qui le sera donc, si ce n'est celui qui a vu condamner un livre, où il traitait le fondement de la religion, sans en avoir rétracté aucune erreur ? » *I<sup>re</sup> inst.*, VI<sup>e</sup> rem., 6. Déjà, dans une lettre à Nicole du 7 décembre 1691, il voyait dans l'attitude de Simon un complot contre la religion : « Pour moi, il ne m'a jamais trompé ; et je n'ai jamais ouvert aucun de ses livres où je n'aie bientôt senti un sourd dessein de saper les fondements de la religion. »

Avec une volonté impérieuse, Bossuet avait un esprit naturellement timide ; la critique le faisait trembler pour le dogme ; il lui faut, non le langage de la sagesse humaine, mais celui de la volonté divine ; conservateur avant tout, il a l'horreur de toute nouveauté ; homme de gouvernement, il redoute ce qui peut troubler l'ordre établi : par ses révélations inattendues, son rival était un révolutionnaire dangereux qu'il fallait dénoncer à l'autorité civile. La vérité religieuse ne peut se trouver que dans une tradition ininterrompue dont saint Augustin est le centre. La querelle n'est donc pas entre deux personnes, mais entre deux systèmes : chez l'un, le goût et la recherche des connaissances précises ; chez l'autre, le maintien d'une doctrine vaguement traditionnelle. Simon le disait : *Infelix eruditio est scire quod nulli nesciunt, multo etiam infelicio scire quod omnes ignorant*. *Lettres choisies*, t. IV, p. 159. L'érudition en excès était plus que négligée, presque méprisée par certains au XVII<sup>e</sup> siècle. N'était-ce pas le caractère strictement historique des ouvrages de Simon que condamnait Bossuet, pourtant historien lui-même ? Il disait de son adversaire : « C'est un moqueur déclaré », sans se demander si les qualificatifs dont il était l'objet et les mesures prises envers lui n'avaient pas contribué à le rendre tel. Peut-on lui

reprocher la modération, un peu narquoise sans doute, qu'il oppose aux diatribes violentes de son adversaire, lui faire un grief de sa prétention d'être un savant, la lui tout le monde se contentait d'être un croyant? N'aurait-il pas mieux valu, au lieu des fins de non recevoir opposées par Bossuet, se rendre aux raisons apportées, comme a essayé de faire Simon, retremper ses armes contre des hérésies subtiles et raisonnantes, qui tiraient tout leur avantage de l'étude de l'histoire et de la connaissance littéraire des textes?

Faut-il voir là plus qu'une coïncidence, une relation de cause à effet, comme dans ce que H. Bremond appelle la « retraite des mystiques »? Après 1678, la vie intellectuelle va s'affaiblir singulièrement : Launoy vient de mourir; la grande et forte génération des jésuites si chers à Simon, Petau, Simond, Labbe, Hallois a disparu. La condamnation de la méthode historique, nouvellement créée, n'allait-elle pas jeter l'interdit sur la recherche exégétique? Si Bossuet a réussi à imposer ses vues au plus grand nombre, n'est-ce pas que le plus grand nombre, même à son insu, les avait aussi : la critique froisse certains sentiments profonds et mal définis de la nature humaine. L'ardeur de tout comprendre, en religion surtout, passe pour témérité, curiosité frivole, sinon sacrilège. Le fait est que la fin du XVII<sup>e</sup> siècle donne le spectacle d'une paresse intellectuelle déconcertante, qui sera suivie de la complète indifférence du XVIII<sup>e</sup> siècle. Bayle, dit-on, s'étonnait que l'on ait traité si sévèrement un ouvrage si favorable aux prétentions de l'Eglise romaine sur l'autorité de la Tradition. Batterel, *op. cit.*, p. 258. Peut-être que beaucoup de mal eût été évité, si Bossuet, examinant à tête reposée le livre contre lequel il s'était déchaîné, avait pu le faire servir, comme il se l'est proposé un moment, à la réfutation du protestantisme. Voir *Éloge hist.*, p. 59 et *Lettres choisies*, lettre à Mgr l'archevêque \*\*\*, t. III, p. 261. La condamnation de l'*Histoire critique* est devenue pendant deux siècles la condamnation même de la critique simonienne et de la méthode historique en exégèse.

4<sup>e</sup> Richard Simon et le protestantisme. — Si Bossuet n'accuse pas positivement Simon d'être protestant, il ne se cache point pour dire qu'il est de connivence avec eux : « Déplorons la nécessité où nous sommes de faire connaître un auteur qui voudrait être l'interprète de l'Eglise catholique, après s'être livré aux protestants pour mériter auprès d'eux cette qualité. » *F. instr.*, vi<sup>e</sup> rem., 7. Il est plus vif encore dans la *Défense de la Tradition et des Saints-Pères*, I<sup>er</sup> part., l. II, c. XVIII. « A ce coup, il se déclare a visage découvert. L'esprit protestant, je le dis à regret, mais il n'est pas permis de le dissimuler, oui, l'esprit protestant paraît. »

L'accusation est au moins étrange à l'égard de celui qui s'est toujours vu attaqué par les protestants et qui a composé contre leurs ministres les réponses citées plus haut. Simon est au contraire l'adversaire déclaré des conceptions fondamentales de la théologie protestante : ne montre-t-il pas que les réformés ne sauraient trouver dans la Bible les dogmes qu'ils professent; tant de questions difficiles qu'il pose sur l'état des textes bibliques ne sont-elles pas restées comme autant d'arguments invincibles pour prouver la nécessité d'une Eglise qui nous les explique? Il est impossible de se passer d'une tradition surveillée et dirigée par elle. Comment le libre examen peut-il se tirer des difficultés provenant des variantes du texte, de la diversité des versions? Il en acceptait la loyale discussion et la révocation de l'Édit de Nantes a pu lui apparaître comme la véritable banqueroute de la controverse.

Port-Royal, au contraire, tout en combattant le protestantisme, ne paraît-il pas obligé de s'en défendre lui-même? Les anathèmes qu'il lance contre la doctrine protestante, les syllogismes dont il se sert ne sem-

blent-ils pas faits pour tenir à distance un adversaire dont il n'est pas bien sûr de différer? L'illumisme protestant est-il donc si éloigné de ce que disaient les jansénistes, que la lumière infuse peut suppléer à la connaissance des grammaires? Si R. Simon s'était senti quelque sympathie pour le protestantisme, aurait-il mis tant d'ardeur à relever les contresens de Luther dans sa traduction de la Bible? Le plus intéressant, c'est qu'il ne se montra pas autrement surpris de ces violents reproches d'hérésie qui ne semblent pas avoir troublé sa placidité d'érudit.

5<sup>e</sup> Changements de l'opinion en ce qui le regarde.

Après tout cela, comment s'étonner que Richard Simon ait été si diversement jugé? A part quelques-uns, car il paraît n'avoir eu que peu d'amis et pas ou presque pas d'élèves, ses contemporains lui ont été à peu près tous défavorables; longtemps, les Pères de l'Oratoire ont paru vouloir faire le vide autour d'un confrère si compromettant; le XVIII<sup>e</sup> siècle semble s'en être peu occupé; le XIX<sup>e</sup> siècle, qui s'y est intéressé davantage, n'a pas été beaucoup plus juste.

Sainte-Beuve, qui se vante de « remonter le courant », de briser la couche de glace que forment sur les œuvres importantes les décisions du passé, si aveuglément suivies quelquefois, se contente cependant de reproduire les idées de Bossuet et de signaler dans une note les dangers de la nouvelle exégèse : « C'est par cette espèce de critique qu'en Allemagne la foi en l'Écriture a péri, Strauss est au bout. » *Port-Royal*, 2<sup>e</sup> éd., t. IV, p. 395; plus loin, il le qualifie ainsi : « Le célèbre Richard Simon, alors de l'Oratoire, et le prochain introducteur du rationalisme dans l'exégèse », t. V, p. 201. C'est injuste.

Brunetière ne loue-t-il pas également Bossuet d'avoir placé Simon parmi les pires ennemis de la religion et de n'avoir « laissé sans réponse aucun de ses arguments ». *Études critiques*, t. V, p. 83. Lanson, pourtant rationaliste, n'a-t-il pas trace de Simon une effigie qui pourrait être le portrait, non pas même de Strauss ou de Renan, mais de Dupuy et de Volney, pour le dénoncer comme l'ennemi de toute véritable exégèse. *Bossuet*, c. VII, 5, p. 373 sq.

La fin du XIX<sup>e</sup> siècle est revenue sur des jugements si sommaires : Citons d'abord le chapitre du P. de La Broisse dans *Bossuet et la Bible*, 1891, c. XI : « Chez Bossuet, le ton n'est pas longtemps sans s'élever et l'épigramme touche à l'anathème... Il a parfois des paroles dures et qui pourraient donner une fausse idée de son adversaire... Il ne distingue pas assez la critique elle-même d'avec les témérités de R. Simon », p. 359, 363; ensuite, l'étude si intéressante, mais peut-être excessive dans ses éloges, de M. Margival, parue dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuse*, cinq premières années. Ils avaient été précédés par les ouvrages de Graf, 1847, Cochet, 1862, Bernus, 1869 et 1882; Denis, 1870. Voir la bibliographie.

Au XX<sup>e</sup> siècle, des livres importants sont consacrés à R. Simon : le plus considérable est de F. Stummer, *Die Bedeutung Richard Simons für die Pentateuchkritik*, Münster, 1912, qui admet comme a peu près définitif le jugement de Richard Simon sur l'âge et la valeur du Pentateuque samaritain, jugement porté en un temps où tous les savants étaient dans l'erreur et qui suffirait sans doute à établir sa gloire. Les articles de Bludau lui donnent raison pour le *comma Johanneum*; en 1922, dans une étude sur les *Lettres choisies*, Stummer démontre que Simon n'a rien du savant de cabinet, du collectionneur de manuscrits, que son érudition au contraire est aussi étendue et aussi pratique que possible, que son esprit est assez universel. Tout en jugeant insuffisante la théologie courante, ayant dû endurer beaucoup de la part des représentants de l'Eglise, « il est resté au fond de lui-même fermement attaché à

l'Église », p. 332. Le P. Auvray à qui ces détails sont empruntés (*Oratoriani*, 1931, p. 198), cite encore J. Touzard, 1903, qui dit : « La valeur de cet homme extraordinaire a été certainement méconnue... mais il doit s'en prendre à lui-même » ; A. Lods, qui admet la partie négative de son œuvre mais ajoute : « On ne peut pas dire que son hypothèse positive... ait fait faire à la science un réel progrès » ; M. Mac Queen Gray, qui rappelle sur Simon l'attention des érudits anglais qui paraissaient l'avoir oublié ; Ed. Reuss, qui reconnaît que son œuvre fut « le premier essai sérieusement conçu, et jusqu'à un certain point scientifiquement réalisé, d'une histoire de la Bible comme œuvre littéraire » ; Eb. Nestle, qui, en 1906, fait d'étranges réserves : « son côté faible est le commencement de *Histoire critique du V. T.*, il ne se rapproche ni des catholiques ni des protestants, mais... des jésuites ». Trop longtemps, les protestants et les rationalistes semblaient avoir le monopole des études sur Richard Simon, ils s'aperçoivent de plus en plus qu'il n'est pas des leurs ; les catholiques se rapprochent au contraire et l'étudient avec une réelle sympathie. Le P. Durand, S. J., reconnaît que « si, à plus de deux cents ans de distance, on compare la position prise par Richard Simon dans la question du Pentateuque avec la récente réponse de la Commission biblique, on constate qu'elle se trouve satisfaisante aux exigences du décret du 27 juin 1906 ». Art. *Critique biblique* dans *Dict. apol. de la foi cath.*, t. I, col. 765. Plus récemment, le P. Höpfl, O. S. B., ajoutait : « Dans les ouvrages de Richard Simon, on trouve, çà et là, des hypothèses audacieuses, mais les principes de sa critique en général sont bons : aujourd'hui, ils sont admis pour la plupart, et par les auteurs même catholiques. » Art. *Critique biblique*, dans supplément au *Dict. de la Bible*, t. II, col. 228. Il serait à désirer qu'un travail approfondi soit consacré à celui que l'on peut considérer comme le père de la critique biblique avec le P. Jean Morin, et dont l'originalité a été de poser le problème biblique dans les termes où il se pose aujourd'hui.

6° *Importance de son œuvre.* — Son œuvre est donc sans précédent et son influence a été et reste très grande :

1. *Sur l'état général des esprits*, qu'il a obligés à une plus rigoureuse exigence : ce que Descartes avait fait dans le domaine de la philosophie, Simon le fait dans le sien. Ce n'est point Port-Royal, il s'en vantait pourtant, qui a affaibli l'influence de la scolastique mais, pour une très large part, le critique qui ne se contentait pas de démonstrations abstraites, mais réclamait des raisons précises, qui, en histoire, exigeait des faits dûment constatés, se défiait des synthèses hâtives, des généralisations vagues. La première obligation personnelle, c'est de penser juste.

2. *Sur les études religieuses.* — Parmi les nombreux apologistes de la religion des trois derniers siècles, ce n'est pas lui qui a le moins bien servi les intérêts de celle-ci ; sans réclamer pour la science une complète indépendance en face de la foi, il a montré que l'une n'est pas l'autre et que la critique qui scrute la valeur des documents, loin de nuire à la tradition véritable, la fortifie au contraire en écartant ceux qui sont dénués de force. Bien plus, il reproche aux théologiens de ne pas assez respecter leur science propre, en la restreignant à l'enseignement des maîtres contemporains ou immédiatement antérieurs, et en négligeant le passé ; c'est le cas d'Arnauld et de Nicole qui, sur la présence réelle ou tout autre dogme, ne savaient opposer aux protestants que d'interminables discussions, établissant qu'ils avaient pour eux une tradition qui les dispensait d'apporter des arguments sérieux. Est-il permis, est-il même possible, de faire reposer l'édifice théologique sur l'unique fondement de la foi aux miracles, si l'au-

torité des témoignages qui nous les font connaître n'est pas bien établie ? Ce n'est pas menacer, mais sauvegarder les intérêts les plus sacrés que de faire entrer le plus de vérité possible dans l'enseignement des choses religieuses.

3. *En Écriture sainte spécialement.* — Il a montré que la meilleure manière de respecter le passé, c'est d'apprendre à le connaître, et de cette connaissance des diverses formes de la Révélation et des sources primitives de la croyance, il tire une apologie plus durable et plus efficace que les arguments purement extérieurs ; l'histoire complète de la Révélation biblique lui fournit la solution de problèmes que le dogmatisme ne peut trancher, à moins que l'exposé scientifique des faits ne soit considéré comme une atteinte à la foi. Il apporte des faits précis pour montrer que les générations successives ont ajouté et réussi à incorporer quelque chose aux dictées de la Révélation divine dans la Bible, que celle-ci est une œuvre à la fois divine et humaine qui s'est développée, accrue, transformée à la manière d'un organisme vivant. C'est la divine économie de l'enseignement révélé, qui fait l'objet du III<sup>e</sup> livre de *l'Histoire critique du V. T.*, qu'il aimait le plus.

Son mérite est d'autant plus grand que ce domaine avait été jusque-là complètement inexploité ; ceux qui sont venus après lui n'ont eu qu'à suivre la voie qu'il leur avait tracée et à se diriger selon la méthode qu'il avait déterminée. Fidèle aux règles de la critique, il essaya de tout comprendre, il ne veut rien condamner à priori, il ne jette d'anathème à personne. Quelle différence avec l'enseignement traditionnel, tel qu'il se donnait en Sorbonne depuis des siècles, différence de principe et de méthode et même de sujet dans le même objet.

Avec ses lacunes, impossibles à éviter, ses hardiesses, quelquefois trop grandes, son œuvre est un principe. Il est difficile de marquer la place qu'elle occupe dans notre histoire littéraire et religieuse ; le nombre d'ouvrages qu'il a plus ou moins inspirés est considérable et ce serait une injustice d'oublier que Newman et les modernes héritiers de sa pensée n'ont pu s'élever à leur conception de l'histoire des dogmes qu'en profitant des lumières répandues par Simon sur les lointaines origines et le lent développement des concepts théologiques.

7° *L'homme.* — L'ouvrier ne valait peut-être pas moins que l'œuvre et, si l'on doit lui reprocher certains défauts, il faut lui accorder un grand courage à défendre son opinion jusqu'au bout et la fidélité à sa foi chrétienne et religieuse. Contre Bossuet qui, à la certitude de vaincre, joignait l'autorité de sa situation, l'éclat de sa parole et l'ascendant de son génie, il n'avait que cette arme si suspecte de la critique et, pendant quarante ans, d'un incessant labeur, il la manie non seulement avec une suprême habileté, mais avec sang-froid, mesure et gaieté même ; il plaisante de « l'esprit pénétrant » de Bossuet qui devine « des pensées secrètes » et découvre des mystères là où il n'y a rien à pénétrer, ni à découvrir. *Bibl. critique*, t. IV, p. 408. Il parle de « ces figures de rhétorique, si familières à l'éloquent censeur », p. 377. D'un tempérament naturellement bouillant, d'une humeur peu tolérante et que la contradiction irritait, il garde dans la riposte le sourire aimable du savant dont les réponses les plus ingénues ont encore le mérite de nous faire penser et qui n'a d'autre souci que de rester lui-même : *Alterius non sit qui suus esse potest*, disait-il volontiers. Il réfute, c'est vrai, Le Clerc avec mille marques de mépris et d'indignation, prodigue les mots de bêtises, d'ignorance, de faux raisonnement, de petitesse d'esprit : c'est que l'adversaire avait commencé. De même avec les jansénistes, bien mal placés pour l'accuser d'être protestant, lorsqu'ils l'étaient au moins à demi.



Il faut lui reconnaître des défauts, même graves, qui ont nui à son œuvre et l'ont fait condamner : il était raide de caractère, peu enclin à plier; batailleur infatigable, il s'en prenait à tout le monde, avait une confiance illimitée en lui-même. Tout lui était bon pour se défendre : injures déplacées, insinuations malveillantes et même calomnies. Il démentait effrontément ce qu'il avait écrit, avait la manie de faire croire que ses livres lui étaient dérobés, de se cacher sous des pseudonymes qu'il rendait assez clairs pour ne tromper personne. Il vivait dans un siècle autoritaire, ce qui peut expliquer et même excuser certaines choses, la part qui reste à sa charge est trop grande pour qu'on puisse le disculper complètement.

2. On a pu l'accuser d'être protestant, socinien, arien; il est resté toute sa vie un enfant soumis de l'Église et toujours dans ses écrits il a donné les témoignages les plus explicites de sa foi; ce n'est qu'en style de polémiste qu'il a pu être présenté comme un prédicateur d'incrédulité; toujours, il a fait la preuve que la foi chrétienne la plus fidèle n'est pas incompatible avec la science la plus exigeante. Il ne s'est même jamais amusé des plaisanteries, familières aux impies, sur le serpent tentateur, l'ânesse de Balaam, les mensonges d'Abraham ou de Jacob, que Fénelon même se permettait. Voir *Lettre de Fénelon à Mgr l'évêque d'Arras sur la lecture de l'Écriture sainte en langue vulgaire*, xv. Il étudie les choses en elles-mêmes et sans nulle préoccupation confessionnelle, gardant toujours autant de tact religieux que de véritable sentiment historique : « Je me suis proposé dans tout mon ouvrage, dit-il, de ne prendre que la part de la vérité et de ne m'attacher à aucun maître en particulier. Un chrétien, qui fait profession de suivre la foi catholique, ne doit pas se dire plutôt disciple de saint Augustin que de saint Jérôme... Je n'ai point eu d'autre vue en composant cet ouvrage que d'être utile à l'Église en établissant ce qu'elle a de plus sacré et de plus divin. » *Histoire critique du texte du Nouveau Testament*, Préface.

Religieux par vocation, par goût, il ne cessa pas dans sa cure de Bolleville de se considérer comme tel, vivant très pauvrement par nécessité et se livrant à un travail acharné; « il était, dit Batterel, petit, d'une physionomie peu prévenante, plein de feu, d'un esprit vif, et malgré cela, capable d'une très forte attention. Il avait une mémoire prodigieuse. Un grand fonds de gaieté naturelle servait de contre-poids à l'humeur sombre et sérieuse qui semble être attachée au genre d'études qu'il avait embrassé. » *Op. cit.*, p. 294. Tête lucide et merveilleusement organisée, tout s'y tenait en un parfait accord.

Quel que soit le jugement que l'on porte sur l'œuvre et l'homme si contestés — il eut beaucoup de relations et peu d'amis, peu d'élèves immédiats — il n'est pas possible de nier que son influence posthume ait été considérable et l'on ne peut s'empêcher d'admirer la tragique grandeur de la vie d'un homme qui tenait du génie, qui eut à peu près tout le monde contre lui et qui céda seulement devant la menace de l'autorité civile. Les jésuites le rendirent suspect à l'intendant qui lui fit craindre qu'on ne saisis ses papiers pour les examiner; il les mit dans plusieurs tonneaux qu'il fit rouler au-dessus des murs de la ville pour y mettre le feu et mourut trois jours après, le 11 avril 1712 : son corps fut inhumé dans le chœur de l'église Saint-Jacques de Dieppe.

Adry, *Bibl. des écrivains de l'Oratoire*, ms. Bibl. nat., 25 631 à 25 636, 6 vol. in-4; P. Auvray, P. O., *Autour de Richard Simon*, dans *Oratoire*, 1934, p. 199; Batterel, *Mémoires domestiques*, t. iv, Paris, 1907, p. 235-205; A. Bernus, *Richard Simon et son Histoire critique du Vieux Testament*, thèse, Lausanne, 1869; du même, *Notice bibliogr. sur R. Si-*

mon, Bâle, 1882; A. Bludau, *Richard Simon und das Comma Johanneum*, dans *Der Katholik*, 1904, t. i, p. 29-42; t. ii, p. 114-122; H. Bremond, *Hist. litt. du sentiment religieux*, t. iii, p. 214 sq.; R. de La Broise, S. J., Bossuet et la Bible, Paris, 1891, c. xii, p. 335-370; F. Brunetière, *Études critiques*, t. v, p. 81; Cochet, *Galerie dieppoise*, dans *Mém. de l'Académie de Caen*, 1862, p. 327-381; J. Denis, *Critique et controverse ou Bossuet et Richard Simon*, Caen, 1870; Ellies Du Pin, *Nouvelle bibliothèque des auteurs ecclésiastiques*, Paris, 1686-1704, 58 vol. in-8°, passim; 2<sup>e</sup> éd., Amsterdam, 1715, 19 vol. in-4°, t. xix, p. 75-93; K.-H. Graf, *Richard Simon*, Iéna, 1847 (le meilleur travail d'ensemble selon Bernus); Ingold, *Essai de bibliographie oratorienne* (art. de Bernus), p. 121-163; A. Lods, *Jean Astruc et la critique biblique au XVIII<sup>e</sup> siècle avec une notice biographique de Paul Alphonse d'Alphandéry*, Strasbourg-Paris, 1924, extrait de la *Revue d'hist. et de philos. rel.*; Mac Queen Gray, *Old Testament criticism; its rise and progress to the end of the XVIII<sup>e</sup> century*, New-York-Londres, 1923, c. ix, p. 101-115; S. Karpe, *Richard Simon et Spinoza*, dans *Essais de critique et d'histoire de la philosophie*, 1922; Henri Fréville, *Richard Simon et les protestants d'après sa correspondance*, dans *Revue d'histoire moderne*, janvier-février 1931; Albert Monod, *La controverse de Bossuet et de Richard Simon au sujet de la version de Tréouven, dans Cahiers de la Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, 1922; Bruzen La Martinière, *Eloge historique de M. Simon, Lettres choisies*, 2<sup>e</sup> éd., Amsterdam, 1730, p. 3-100; Henri Margival, *Richard Simon et la critique biblique au XVIII<sup>e</sup> siècle*, dans *Revue d'hist. et de litt. rel.*, 1896-1900, art. tirés en volume à 100 exemplaires, cf. *Bulletin de litt. ecclési.* de Toulouse, novembre 1900, *Revue thomiste*, janvier 1901, les articles de Quesnot dans *Rev. biblique*, 1901, p. 460, et de Van Hoonacker dans *Rev. des sciences ecclési.* de Louvain, 1900, p. 127; Nicéron, *Mémoires pour servir à l'hist. des hommes illustres*, t. i, 1729, p. 237-251; add., t. x, p. 21-23, 58-75; Quérard, *La France littéraire*, art. *Simon Richard*, t. ix, p. 157-160; H. Reusch, *Der Index der verbotenen Bücher*, t. ii, 1885, p. 422; F. Stummer, *Die Bedeutung Richard Simon für die Pentateuchkritik*, Münster-in-W., 1912, in-8°, vi-146 p.; Ch. Trochon de l'Oratoire, *Liste des ouvrages, dans l'Avenir catholique*, 24 juin 1869 et *Richard Simon et la critique biblique*, Rouen, 1868, in-8° de 23 p.

Les journaux littéraires de l'époque, principalement *Le Journal des sçavans de Paris*, *Les Nouvelles de la république des lettres d'Amsterdam*, les *Acta eruditorum* de Leipzig. Les dictionnaires se contentent de donner la liste des ouvrages : Moréri, Richard et Giraud, Feller, Didot, Michaud, *La Grande encyclopédie*; l'article du *Dictionnaire de la Bible* signé du P. Ingold est superficiel et injuste.

On peut aussi citer les quelques ouvrages suivants qui ont au moins un chapitre important consacré à R. Simon : Paul Hazard, *La crise de la conscience européenne, 1680-1715*, Paris, 1934, II<sup>e</sup> partie, c. iii : *Richard Simon et l'exégèse* (t. i, p. 240-264); cf. aussi c. iv : *Bossuet et ses combats*; Albert Monod, *De Pascal à Châteaubriand*, 1916, c. iii, *Jean Le Clerc et Richard Simon*; L. Salvatorelli, *From Locke to Reitzenstein : The historical investigations of the origin of Christianity*, dans *The Harvard theological Review*, t. xxii, octobre 1929;

A. MOLENS.

**4. SIMON ARDAEUS** (non ANDREAS, comme le disent plusieurs auteurs), frère mineur conventuel italien (XV<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> s.). Né à Venise, en 1472, il fut docteur en théologie de l'université de Padoue et maître-régent de son ordre dans cette cité universitaire, où il contribua beaucoup à introduire les doctrines scolastiques. Il y mourut le 28 avril 1537, laissant un traité *De gratia baptismi*, un autre *De secundis intentionibus* et des *Quaestiones metaphysicae*, dont au temps de J.-H. Sbaralea un fragment était conservé dans la bibliothèque du couvent de Saint-François à Ferrare.

L. Wadding, *Scriptores O. M.*, 3<sup>e</sup> éd., Rome, 1906, p. 211; J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, 2<sup>e</sup> éd., t. iii, Rome, 1936, p. 101; J. Paeoliolatus, *Festi gymnastii Patavini ab an. 1517 ad 1536*, Padoue, 1777, p. 256; B. Scardovius, *De antiquitate urbis Patavinae*, Bâle, 1560, p. 396; J.-Ph. Tomasini, *Urbis Patavinae inscriptiones*, Padoue, 1649, p. 244; J. Salmomius, *Urbis Patavinae inscriptiones*, Padoue, 1701, p. 365; A. Bigoni, *Il forestiere istriano*, Padoue, 1816, p. 120; B. Gonzati, *La basilica di S. Antonio di Padova*, t. ii, Pa-

doue, 1853, p. 164, qui dit qu'à Padoue est encore conservé le testament de Simon Ardaeus, rédigé le 5 avril 1537.

A. TEETAERT.

**5. SIMON D'AUTHIE** (DE ALTEIA; DE ANTEIS). — Originaire, sans doute, d'Authie, dans la Somme, chanoine d'Amiens, Simon est en 1231 maître en théologie de Paris et régent. Il l'était déjà depuis plusieurs années sans doute avant la grande grève scolaire de 1229. Encore qu'on le voie commissionné par Grégoire IX pour d'autres affaires, son nom est lié surtout à la correction des ouvrages d'Aristote. Après les prohibitions de 1210 et 1215, en effet, la lecture de la *Physique* et de la *Métaphysique* d'Aristote avait dû cesser à la faculté des arts de Paris. Des démarches avaient été entreprises auprès du Saint-Siège. Par lettre du 23 avril 1231, le pape Grégoire IX chargeait trois théologiens de Paris, dont Simon d'Authie (les deux autres étant Guillaume d'Auxerre et Étienne de Provins) de reviser et corriger les *libri naturales* d'Aristote. Il y disait entre autres choses : « Apprpris que les livres de philosophie naturelle interdits à Paris par le concile provincial passent pour contenir à la fois certaines choses utiles et certaines choses nuisibles, afin que le nuisible ne porte pas dommage à l'utile, nous enjoignons formellement à votre prudence d'examiner ces livres avec l'attention, la rigueur convenables, et d'en retrancher scrupuleusement toute erreur capable de scandaliser et d'offenser les lecteurs, afin que, après le retranchement des passages suspects, ces livres puissent sans retard et sans danger être pour tout le reste rendus à l'étude. » La tâche, pratiquement impossible, ne fut jamais menée à bien. Le 22 septembre 1245, le pape Innocent IV maintenait pour le *Studium* de Toulouse la prohibition d'Aristote, dans les mêmes termes que Grégoire IX dans sa bulle du 13 avril 1231, « jusqu'à ce qu'ils aient été examinés et expurgés » et la même défense était renouvelée par Urbain IV le 19 janvier 1263.

D'après l'*Obituaire* d'Amiens, Simon d'Authie mourut le 19 novembre, on ne sait en quelle année.

Denifle-Chatain, *Chartularium universitatis Parisiensis*, t. 1, n. 84, 87; P. Mandonnet, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII<sup>e</sup> siècle*, t. 1, Louvain, 1911, p. 20-23; Les *Registres* de Grégoire IX, n. 623, 641; P. Glorieux, *Repertoire des maîtres en théologie de Paris au XIII<sup>e</sup> siècle*, notice 138.

P. GLORIEUX.

**6. SIMON DE FAVERSHAM.** — Un des premiers théologiens séculiers d'Oxford dont on possède des œuvres en nombre assez considérable pour le juger sur pièces.

Sa carrière ecclésiastique est bien connue : sous-diacre en 1289, il obtient en 1290 la cure de Preston, près de Faversham, puis celle de Harrow vers 1300, la prébende de Hampton (1304), celle de Reculver (1306) en dédommagement de l'archidiaconé de Cantorbéry, auquel il avait été promu en septembre 1305, mais qui lui échappa trois mois plus tard. Sa carrière universitaire comporte la maîtrise ès arts qu'il exerça d'assez longues années, semble-t-il; puis des études en théologie à Oxford, où on le trouve en 1300-1302; la maîtrise et la régence en théologie; enfin, pour couronner le tout, le titre de chancelier de l'université d'Oxford du 31 janvier 1304 au mois de février 1306. Il mourut en 1306, entre le 24 mai et le 19 juillet, au cours d'un voyage qu'il faisait à la Curie, alors à Avignon.

A l'exception de quelques interventions dans des disputes théologiques, conservées dans le ms. de Worcester Q. 99 (éditées en partie par A.-G. Little, *Oxford theology*...), l'œuvre qui nous est parvenue de lui appartient au domaine philosophique. Un ms.

d'Oxford, *Merton Coll.* 292 en a conservé la majeure partie : cinq traités qui lui sont explicitement attribués : *Quest. super libros Priorum*, fol. 111 a-137 d; *Super libros Physicorum*, fol. 185 a-239 d (un autre exemplaire, complet celui-là, s'en trouve dans Erfurt, *Amplon. F. 348*); *De anima*, fol. 364 b-372, éditées par D. Sharp; *De somno et vigilia*, fol. 389 a-393 d; *De juventute et senectute, de inspiratione et respiratione*, fol. 399 a-401 c; et neuf autres qui, selon toute probabilité, lui appartiennent aussi : *In librum de interpretatione*, fol. 95; 98 a-99 d; *Super lib. Elenchorum*, fol. 100 a-110 d; *Super libros Posteriorum*, fol. 138 a-156 d; *Dictata super libros Metaphysicorum*, fol. 240 a-323 d; *In lib. de somno et vigilia*, 324 a-342 d; *In lib. de spiritu et anima*, fol. 342 d-350 c; *In lib. de intellectu et intelligibili*, fol. 350 a-357 d; *Super libros de motu animalium*, fol. 393 c-396 d; *Super lib. de longitudine et brevitate vite*, fol. 396 d-399 a. Un manuscrit de Milan, *Ambros. C. 161. Inf.* contient, outre les *Priora* et *Posteriora analytica*, le *Perihermeneias* et le *lib. Elenchorum* conservés déjà dans le ms. d'Oxford, des *Quæstiones super libros Porphyrii*, *quæst. super lib. Prædicamentorum* (éditées par C. Ottaviano); *Quæst. alie super Posteriora analytica*; *quæst. alie super lib. Elenchorum*. Le ms. d'Erfurt, *Amplon. F. 438*, contient d'autres questions *Super VIII libros Physicorum*, fol. 69 v°-115 v°; *Super lib. de generatione et corruptione*, fol. 158 v°-178 v°; *Quæst. de meteorologicis*, fol. 142-158. Le ms. de Leipzig, *Univ. 1559* possède outre le Commentaire sur le *De anima*, des *Quæst. in libros Topicorum*. Enfin un ms. de Munich, *lat. 3852* possède de lui un *Sophisma*, fol. 48. Il dut écrire également un *Comm. in Ethica Aristotelis*.

Les études qui ont pu être faites sur son œuvre le présentent comme un antiaverroïsme déclaré, se rattachant à l'aristotélisme de saint Thomas et d'Albert le Grand.

F.-M. Powicke, *Master Simon of Faversham*, dans *Mélanges Ferd. Lot*, 1925, p. 649-658; C. Ottaviano, *Le « Quæstiones super libros Prædicamentorum » di Simone di Faversham*, dans *Reale accad. nazion. dei Lincei*, vol. II, 1930, fasc. 4; le même, *Le opere di Simone di Faversham e la sua posizione nel problema degli universali*, dans *Archivio di filos.*, 1931, p. 15-29; D. Sharp, *Simonis de Faversham (c. 1246-1306) Quæstiones super tertium de anima*, dans *Archivum d'histoire doctrinale et littéraire du M. A.*, 1934, p. 307-368; M. Grabmann, *Die Aristoteleskommentare des Simon von Faversham*, dans *Sitzungsber. Bayr. Akad. Wiss.*, Munich, 1933, t. III; A.-G. Little-F. Pelster, *Oxford theology and theologians, circa 1282-1302*, dans *Oxford Hist. Soc.*, 1934, t. xcv, p. 262 sq.

P. GLORIEUX.

**7. SIMON FONTAINE**, frère mineur français (xv<sup>e</sup> s.). — Originaire de Sens, il étudia à l'université de Paris où, d'après une liste des licenciés franciscains de Paris, de 1370 à 1788, dans le ms. *lat. 15440* de la Bibliothèque nationale à Paris (éditée par le P. Antoine de Sérent, dans *La France franc.*, t. 1, 1912, p. 314), il aurait été promu docteur en théologie le 7 octobre 1552. Nous possédons de lui une *Histoire catholique et ecclésiastique de nostre temps, touchant l'estat de la religion chrestienne, depuis l'an 1517 jusqu'en 1548*, enrichie de plusieurs choses notables depuis 1546 jusqu'en 1550, Paris, 1558, in-8°, 316 p.; 1562, in-8°, viii-251 p.; Anvers, 1558, in-8°, 244 p., dirigée contre le *De statu religionis et reipublice*, Strasbourg, 1555, de J. Sleidan, traduit en français sous le titre *Histoire de l'estat de la religion et république sous l'empereur Charles V*, Genève, 1557. L'ouvrage de Simon Fontaine fut traduit en latin : *Historie ecclesiasticæ nostri temporis libri XVII, in quibus præterquam nuda veritas et rerum gestarum series fideliter recensetur, etiam permulta, quæ J. Sleidanus in suis De statu religionis et reipublice commentariis nugatur, rele-*

*guntur*, t. 1 (I-VIII), Cologne, 1558, in-8°, viii-462 p.; nous ignorons si les autres livres furent aussi traduits; en italien : *Historia catholica de' tempi nostri contra Giovanni Slatidano, divisa in XVII libri*, traduit en italien par Joseph Horologi, Venise, 1563, in-8°, viii-274 p. C'est un ouvrage important pour l'histoire du protestantisme.

Simon Fontaine composa encore : *Parasceve ad rhetorica, non illa quæ patronum armant ad forum, sed quæ ecclesiam christianam ad suggestum*, Paris, 1540, in-8°, 47 p.; le même ouvrage, avec *scholia quædam in lotius operis majorem commendationem... variis ex auctoribus partim collecta studio F. Ae. G. B. D. theol. ejusdem ordinis*, Paris, 1578, in-8°, 68 p.; *Historia ac docta dilucidatio in librum Ruth explicatio*, Paris, 1560, in-8°, 117 p.; *Dialectica prodigmatia cum vocabulorum, quorum in concertationibus philosophis usus est creberrimus, appendice*, éditée par Augustin Gothutius, O. F. M., Paris, 1604; *Divi Anselmi Cantuariensis archiepiscopi... in omnes S. Pauli apostoli epistolas et aliquot evangelia enarrationes*, Paris, 1544, in-fol.; 1549, in-fol.

L. Wadding, *Scriptores O. M.*, 3<sup>e</sup> éd., Rome, 1906, p. 211; J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, 2<sup>e</sup> éd., t. III, Rome, 1936, p. 101-102; H. Hurter, *Nomenclator*, 3<sup>e</sup> éd., t. II, col. 1525; Antoine de Sérent, *Les frères mineurs à l'université de Paris, dans La France francisc.*, t. I, 1912, p. 314; le même, *Les frères mineurs français en face du protestantisme au XVI<sup>e</sup> siècle*, dans *Études francisc.*, t. XLII, 1929, p. 369-370.

A. TESTAERT.

**8. SIMON DE GAND (GAUNT).** — Authentiquement Anglais, malgré son nom: toute sa carrière universitaire s'écoula à Oxford. On l'y trouve comme étudiant ès arts en 1268; comme maître, en 1280; comme bachelier en théologie, en 1284-1286, 1288; comme maître enfin, en 1289-1290. Il fut durant deux ans chancelier de l'université (17 décembre 1291-novembre 1293). Depuis 1284, il était archidiacre d'Oxford (il est souvent désigné par ce titre), et possédait diverses prébendes, à Wilford, depuis 1268; à Salisbury, 1295. Élu évêque de Salisbury le 2 juin 1297, il fut consacré le 20 octobre de cette année. Il mourut le 31 mars 1315.

On possède de lui : 1. Plusieurs interventions scolaires, des années 1284-1290, conservées dans le ms. d'Assise 158 (l'une éditée par F. Pelster, *Oxford theology and theologians...*, p. 139 sq.). 2. Un sermon qu'il prêcha à Oxford le mercredi des cendres, 11 février 1293 (édité *ibid.*, p. 206-215). 3. Une *Meditatio de statu prælati*, conservée dans deux mss d'Oxford et de Londres. 4. Une lettre de lui à Boniface VIII en date du 29 mars 1302. 5. Le *Registre* de sa curie épiscopale, en deux éditions par la *Canterbury and York Society*. 6. Il se peut qu'on doive aussi lui attribuer la traduction latine de l'*Ancren Riwle*, la fameuse règle des recluses, dite aussi le *Livre de la vie solitaire*.

A. G. Little-F. Pelster, *Oxford theology and theologians c. A. D. 1282-1302*, Oxford, 1934, p. 79-81, 139 sq.; 206-215; H.-E. Allen, *The origin of the Ancien Riwle: Further Borrowings from Ancien Riwle: Registrum Simonis de Gandavo*, Canterbury and York Society, parts I-VI, 1914-1930.

P. GLOMBACH.

**9. SIMON DE HINTON.** — Un des premiers représentants de l'école dominicaine d'Oxford, c'est au *Studium* fondé par l'ordre à Oxford, et probablement au pied de la chaire de Richard l'Ischacre qu'il dut faire ses études théologiques. Il succéda à Richard, et enseigna comme maître en théologie au couvent d'Oxford de 1248 à 1254. Il n'avait probablement d'Angleterre, le quatrième, il fut en 1261 relevé de cette charge pour avoir enfreint certaines ordonnances du chapitre général de 1260. En guise de sanction il fut envoyé comme lecteur au couvent de Cologne (1261-1262)

qu'Albert le Grand, nommé évêque de Ratisbonne, venait de quitter. Son exil ne fut pas de longue durée car le chapitre de Bologne (1262) l'autorisa à regagner l'Angleterre lorsqu'il le voudrait.

Son activité théologique ne nous est plus connue que par les ouvrages suivants :

1. Des postilles sur les Petits prophètes : Oxford, *New Coll. 45*, fol. 211 sq. — 2. Un sermon prêché à Oxford et conservé dans le ms. d'Oxford, *Laud. misc. 511*, fol. 72 v°. Le compilateur de cette collection a emprunté, de son propre aveu, ce sermon à certain petit livre noir; il se pourrait que d'autres sermons qui portent cette même indication soient à attribuer également à Simon. — 3. Une série de *Questions disputées* sur la loi, les préceptes, l'adoration, le serment, qui sont conservées auprès de la *Summa Abendonensis* dans un ms. de Londres, *British Museum, King's libr. 9. E. XIV*, fol. 117 v°-133. — 4. Des *Exceptiones a Summa fr. Simonis de Heynton de Ord. predicatorum*. Ces extraits, édités par A. Walz dans *Angelicum*, 1936, p. 283 sq., donnent le signalement de la *Somme* à laquelle ils ont été empruntés, in *qua continetur brevis expositio articulorum fidei, decem preceptorum, septem petitionum, septem sacramentorum, septem virtutum, septem donorum, octo beatitudinum, septem viciorum tam nature quam voluntatis*. — 5. Une somme, ou plus exactement un manuel de théologie pratique, *Ad instructionem juniorum*, comme dit son prologue. Grâce aux *Exceptiones* qu'on vient de dire, elle a pu être identifiée à coup sûr. Elle avait été éditée dès 1606 dans les *Opera omnia* de Jean Gerson, mais à tort, car toute la critique interne date cet ouvrage des années 1250-1260, après Fischeur dont il s'inspire surtout, après Raymond de Peñafort, après Albert le Grand dont il connaît le *Commentaire sur les Sentences*; avant saint Thomas et Henri de Seguse (Hostiensis). D'ailleurs le témoignage des *Exceptiones*, qui ne sont que des extraits de cet ouvrage, tranche le débat. Ce manuel eut une vogue considérable aux XIII<sup>e</sup>, XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles comme en font foi les manuscrits nombreux qui l'ont reproduit. Son but est avant tout pratique; d'où son abandon volontaire des développements spéculatifs; on n'y trouve ce que ci est indispensable. Il se divise en huit traités; les douze articles du Credo et les dix préceptes du Décalogue fournissant le cadre des deux premiers. Les autres empruntent le cadre septénaire et leurs éléments se répondent continuellement : vertus, dons, béatitudes et leur préparation, demandes du Pater, vices de la nature, vices de la volonté. Les sacrements s'y peuvent ramener aussi facilement.

Dans la première partie, on ne rencontre ni exposé théorique des doctrines trinitaires, ni traité des anges, jugés sans doute inopportuns pour un simple manuel. Le traité des sacrements y est très bon. Pour les sacrements en général, définitions et explications sont nettes. La causalité des sacrements s'y ramène encore à la causalité *sine qua non*. L'application du *sacramentum tantum*, du *res et sacramentum*, et du *res tantum* n'est faite qu'aux trois sacrements de baptême, pénitence et ordre. Le baptême suppose encore en vigueur les rites de la triple immersion. Pour la prêtrise, c'est l'imposition des mains qui la confère, non la tradition des instruments. Les chapitres consacrés à l'eucharistie sont très précis également. Dans la suite du manuel, les parties correspondant à la somme des vertus et des vices, souvent traitée à cette époque, aux dons et aux béatitudes aussi, sont assez réduites; plus encore les traités du péché et des vices.

Il est bon de noter, en terminant, que la finale de ce manuel, dans l'édition de Gerson (Anvers, 1706, p. 322-422), est un tout autre ouvrage, constituant une vraie *Summula* de théologie morale, sur le péché, sa



nature, ses circonstances, ses effets, ses divisions, etc.; où paraissent saint Thomas, Hugues Ripelin et son *Compendium*, etc. Il n'est à aucun titre de Simon de Hinton, non plus que de Gerson d'ailleurs.

Quétif-Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, Paris, 1719, p. 648; B. Jarrett, *The English Dominicans*, Londres, 1921, p. 219; F. Felster, *An Oxford collection of sermons of the end of the thirteenth century*, dans *The Bodleian Quarterly Record*, 1930, p. 169-171; G. Lacombe, *La Summa Abbonensis*, dans *Mélanges Mandonnet*, t. II, 1930, p. 163-190; A. Walz, *Die Exceptiones* from the *Summa* of Simon of Hinton, dans *Angelicum*, 1936, p. 283-368; A. Dondaine, *La Summe de Simon de Hinton*, dans *Recherches de théol. anc. et méd.*, 1937, p. 5-22, 205-218.

P. GLORIEUX.

**10. SIMON DE LENS**, frère mineur français du XIII<sup>e</sup> siècle, sur qui nous ne possédons jusqu'ici que peu de renseignements. Nous savons au moins qu'il étudia à Paris, où, en 1282, il était déjà maître en théologie, et qu'il y fut contemporain et collègue de Dreux de Provins, Arlotto de Prato et Jean de Galles, avec qui il prit part, en novembre 1282, à la consultation des quinze maîtres assemblés sous la présidence de l'évêque de Paris, Raoul de Homblières, au sujet du problème soulevé par la bulle *Ad fructus uberes* du 13 décembre 1281.

Peut-être Simon, à cette date, était-il encore tout jeune maître, n'ayant été promu qu'en 1281. Il a donc pu être étudiant à Paris vers 1273 et avoir connu saint Bonaventure. Simon de Lens fit partie aussi de la commission des sept maîtres qui, en 1283, furent chargés à Paris par le général Bonagrazia, conformément à la décision prise par le chapitre général de Strasbourg, en 1282, de l'examen des thèses d'Olieu, qui aboutit à la lettre connue sous le nom de *Littera septem sigillorum*. Simon de Lens est en effet nommé par Olieu dans l'*Apologia* adressée à ceux qui l'avaient condamné. Voir l'art. OLIEU, t. XI, col. 982-983. Enfin, le recueil de Nicolas de Bar, conservé dans le ms. lat. 15 850 de la Bibliothèque nationale de Paris, contient un extrait d'un quodlibet soutenu à Paris vers 1294-1295 et cité comme étant de *fr. S. minoris*. P. Glorieux estime qu'on ne voit guère, pour répondre au signalement de ce ms., que Simon de Lens; celui-ci aurait donc été maître-régent à Paris en 1294-1295. Voir *Notices sur quelques théologiens de Paris de la fin du XIII<sup>e</sup> siècle*, dans *Arch. hist. doctr. et litt. du Moyen Âge*, t. III, 1928, p. 229.

Simon de Lens a laissé : un *Quodlibetum*, dont quatre questions sont conservées dans le ms. lat. 15 850, fol. 33<sup>re</sup>-34<sup>re</sup>, de la Bibliothèque nationale de Paris; les titres en ont été édités par P. Glorieux, *art. cit.*, p. 230; un *Commentarius in l. I<sup>um</sup> Sententiarum*, conservé dans le ms. 120 de la bibliothèque communale de Todi, débutant : *Creationem rerum insinuans Scriptura. Hic quaeruntur tria. Primum est de rerum principio*, et terminant : *quanto amplius est caritas, tanto minus consideratur rationem debili; sed non est verum quantum ad rationem obedientiae ipsius exsequentis*, qui a 316 questions d'après la table; un *Commentarius in l. I<sup>um</sup> Sententiarum* aurait été conservé autrefois dans la bibliothèque du couvent des franciscains à Gubbio; un sermon prononcé à Paris le 24 février 1273, à la Saint-Matthias, conservé dans le ms. lat. 16 581, fol. 131, de la Bibliothèque nationale de Paris; un autre sermon, prononcé pendant l'octave de l'Épiphanie, conservé dans le ms. lat. 16 500, fol. 221, de la même bibliothèque, commençant : *Post triduum inveniuntur...*, *Concordia evangelica*. D'après l'ancien catalogue de la bibliothèque de Saint-Fortunat, conservé dans le ms. 158 de la bibliothèque communale de Todi, on y possédait jadis de Simon de Lens un *Commentarius in l. I<sup>um</sup> Sententiarum* et des *Expositiones evangeliorum*.

D'après E. Longpré, *Guillaume de La Mare, O. F. M.*, dans *La France franciscaine*, t. IV, p. 289, n. 2, Simon de Lens continue en général les traditions philosophiques et théologiques de saint Bonaventure et se rallie étroitement aux thèses traditionnelles de l'école franciscaine. Il rejette la possibilité de la création *ab aeterno*; il admet la composition hylémorphique des anges et de l'âme humaine, ainsi que la théorie des raisons séminales; il croit aussi à la possibilité de l'immaculée conception.

Denifle-Chatelain, *Chartularium univers.*, Paris., t. I, n. 592; *Chronica XIV generalium ord. min.*, dans *Analecta franc.*, t. III, Quaracchi, 1897, p. 374-376; Fr. Ehrle, *Das Studium der Handschriften der mittelalterl. Scholastik*, dans *Zeitschr. f. kath. Theologie*, 1883, p. 46; E. Hocedez, *Richard de Middleton*, Louvain, 1925, p. 39, 58, 75, 76, 81, 82; M. Lecoy de La Marche, *La chaire française au Moyen Âge*, Paris, 1868, p. 487; M. Faloci Pulignani, *La biblioteca francescana di Gubbio*, dans *Miscellanea franc.*, t. IX, 1902, p. 162; Gratien de Paris, *Histoire de l'ordre des fr. mineurs au XIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1928, p. 341-342 et 381-382; A. Callebaut, *Les provinciaux de la province de France au XIII<sup>e</sup> siècle*, dans *Arch. franc. hist.*, t. X, 1917, p. 343-345; P. Glorieux, *Notes sur quelques théologiens de Paris de la fin du XIII<sup>e</sup> siècle*, dans *Arch. d'hist. doctr. et litt. du Moyen Âge*, t. III, 1928, p. 220-230; le même, *Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIII<sup>e</sup> siècle*, t. II, Paris, 1934, n. 331, p. 141; le même, *D'Alexandre de Halès à Pierre Auriol. La suite des maîtres franciscains de Paris au XIII<sup>e</sup> siècle*, dans *Arch. franc. hist.*, t. XXVI, 1933, p. 260, 261, 263, 267, 277, 281; le même, *La littérature quodlibétique*, t. II, dans *Bibl. thomiste*, t. XXI, Paris, 1935, p. 271; V. Doucet, *Maîtres franciscains de Paris. Supplément au Répertoire de P. Glorieux*, dans *Arch. franc. hist.*, t. XXVII, 1934, p. 557.

A. TIEBART.

## 11. SIMON DE TOURNAI. — I. Vie. II.

Euvres. III. Position doctrinale.

I. Vie. — Si on le dégage des légendes qui l'entourent et l'obscurcissent, la vie de Simon de Tournai se ramène à un petit nombre de points, les uns incontestés, les autres hautement vraisemblables. Son origine tournaisienne est certaine. La date de sa naissance est à placer sans doute vers 1130. Rien n'est connu concernant ses premières études; mais, suivant la coutume, c'est à l'école du chapitre de Tournai qu'il dut recevoir sa formation littéraire. C'est à Paris qu'on le retrouve ensuite, maître en théologie et tenant école dès 1175-1180. Sans doute peut-on assigner à son séjour en cette ville et surtout à ses études théologiques une date plus reculée, si la conjecture proposée par son dernier, et son seul vrai historien, J. Warichez, *Les Disputations de Simon de Tournai*, p. XIII sq. est exacte. Se basant sur certaines particularités que présentent les *Questiones* d'Eudes (Odon) de Soissons (éditées par le cardinal Pitra, *Analecta novissima spicilegii Solesmensis, altera continuatio*, t. II, Tusculum, 1888), particularités de style surtout et de rédaction, spécialement sensibles à partir de la question CCLXXXVII et étrangement apparentées au style et aux méthodes de Simon, J. Warichez propose de voir dans l'étudiant tournaisien le disciple grâce auquel les répertoriations d'Eudes de Soissons nous sont parvenues. S'il en était ainsi, cette période de son histoire s'éclaircirait. Vers 1165, au moment où il quittait sa chaire de théologie pour se retirer chez les cisterciens d'Ourscamp, Eudes de Soissons recommandait à Maurice de Sully, pour lui succéder dans sa prébende parisienne *quemdam discipulum meorum, qui præpositus meus in scolis fuerat mihique successit in scolis, virum probatum scientia sed probatorem vita*. L'évêque de Paris ayant conféré le bénéfice à un autre, Eudes en écrivit au pape Alexandre III (la lettre a été éditée par Pitra, *Analecta novissima...*, p. CXXXIX sq.), se plaignant du procédé et vantant son candidat : « Quoique arrivé à la maturité de l'âge et du savoir, ajoutait-il, la situation

de ce clerc reste misérable; et, jusqu'à ce jour, il n'a pu encore trouver de prélat pour lui conférer le moindre bénéfice. » D'après ces indications, Simon de Tournai, si c'est bien de lui qu'il s'agit, aurait donc été à l'école d'Éudes de Soissons dès 1153, sinon plus tôt déjà. C'est à lui qu'on devrait le relevé des *Questions* de son maître. Il lui aurait servi de *prepositus scholarum*; puis, en 1165, lui aurait succédé dans sa chaire et commencé son enseignement comme maître régent. Il n'était alors que simple clerc. Peu après on le trouve nanti d'un canonicat, à Tournai, bientôt en peine, d'ailleurs, et en procès à cause de lui. Son enseignement, avec le succès qui s'y attacha très vite, le retint à Paris. Des documents de 1174, 1178, 1180, pour ne pas parler de ses ouvrages eux-mêmes, témoignent de sa présence à ces dates. Or, un statut du diocèse de Tournai, porté en 1135, privait de leurs prébendes les chanoines non-résidents. Il fallut l'intervention amicale d'Étienne, l'abbé de Sainte-Geneviève de Paris (1176-1192), auprès de l'archevêque de Reims, Guillaume de Champagne, il fallut surtout la nomination de cet abbé Étienne au siège épiscopal de Tournai (1192-1203), pour que fût réglée la situation canonique, et pécuniaire, de Simon.

En dehors de ces faits, et d'un voyage à Rome, peut-être au temps où Éudes de Soissons, son ancien maître, était devenu cardinal-évêque de Tusculum, on ne connaît plus d'autres événements marquants de la vie du maître de Tournai. Toute son activité est vouée à l'étude. Son succès va toujours croissant. Il a la réputation d'être, et de beaucoup, le maître le plus brillant de Paris. D'une érudition très vaste, d'une dialectique très subtile, d'une clarté limpide, il jouit d'une vogue exceptionnelle. La foule qui se presse à ses leçons, mais surtout à ses « disputes », est si considérable que, au témoignage de Matthieu Paris, peu suspect de complaisance à son égard, les locaux ne la peuvent contenir. Il dut provoquer plus d'une jalousie. Comme il ne péchait point par la modestie, il faut le reconnaître, et comme d'autre part il affectionnait les boutades, les paradoxes, les mots d'esprit parfois piquants, il prêtait également le flanc à la critique.

Il advint que, vers 1201 sans doute (c'est du moins la date que donne Matthieu Paris dans son *Historia major sive rerum anglicarum historia*), une congestion le frappa en pleine activité scolaire. Qu'il ait langui deux ans encore, ou qu'il soit mort trois jours après (les deux versions ont eu cours), on comprend que les chroniqueurs se soient emparés de cet événement pour y voir un châtiement divin. Quand un maître en théologie de sa réputation se permettait de dire, à propos de la Curie romaine, que « Simon de Tournai ne pouvait entrer chez Simon-Pierre que par Simon le Magicien », ou bien encore, par allusion peut-être à certaines erreurs du martyrologe, « que pas mal de damnés ont été erronément placés par l'Église sur les autels », qu'il plaisantait sur des thèmes comme la résurrection de Lazare, ou choses semblables, il est moins étonnant qu'un Giral d'Barry, *Gemma ecclesiastica*, dist. I, c. LI, ait vu dans sa maladie une punition de son incrédulité, un Matthieu de Paris, le châtiement de sa prétention et de son orgueil, et un Thomas de Cantimpré, *Bonum universale de apibus* (c. XLVIII, n. 5, Douai, 1627, p. 440), celui de son blasphème et de sa luxure. Mais cela n'accrédite pas cependant leurs récits contradictoires, ni moins encore cette fable des Trois imposteurs — que Thomas de Cantimpré n'hésite pas à lui imputer.

Ces récits ne méritent pas créance. La seule chose qui en subsiste est la maladie qui le frappa, lamentablement, en pleine gloire. Le pseudo-Henri de Gand, dans la notice qu'il lui a consacrée, *Liber de scriptoribus ecclesiasticis*, c. XXIV, dans Miræus, *Bibliotheca*

*ecclesiastica*, 1639, p. 166, ne fait pas allusion à ces commentaires tendancieux; il reproche uniquement à Simon son attachement excessif à la doctrine d'Aristote qui « le faisait taxer d'hérésie par quelques-uns de ses contemporains ». Si l'on veut avoir sur maître Simon de Tournai un jugement plus équitable encore, il faut retenir le double témoignage, autorisé, soit d'Éudes de Soissons : *virum probatum scientia sed probatiorem vita*, une science éprouvée et un moralité plus éprouvée encore : *laborat enim in sacra pagina viriliter et catholicè*, soit d'Étienne de Tournai qui était un conservateur rigoriste et qui le présente comme particulièrement distingué et souverainement recommandable tant pour l'intégrité de sa vie que pour sa compétence scientifique : *gratosum et commendabilem faciunt eum hinc auctoritas morum, hinc peritia litterarum*. *Epistol.*, LX, p. LV., t. CCXI, col. 353.

II. ŒUVRES. — 1<sup>o</sup> *Summa theologica*, ou plus exactement : *Institutiones in sacra pagina*. Encore inédite, on la trouve, plus ou moins complète, dans six manuscrits : Burgo de Osma, Bibl. capit. 147, fol. 1-44 a; Londres, British Mus., *King's libr.* 9, E. XII, fol. 11-45; Oxford, Merton Coll. 132, fol. 105-162; Paris, Arsenal 519; Bibl. nat., lat. 3144 A; 14 886, fol. 1-72 v<sup>o</sup>. *Inc.* : *Sicut in orthographia legitur*... L'auteur lui-même fournit une idée exacte du plan qu'il y a suivi, dans ce résumé qu'il met en tête de sa huitième partie (traité des sacrements) : *Hactenus prout nobis inspiratio est prosecuti sumus* : 1. *De sermone theologico*; 2. *De Deo et de divina natura* (ce traité *De Deo* se subdivisait ainsi : *De Deo hoc ordine investigandum est* : a) *eum esse*; b) *quis vel qualis sit vel non sit*; c) *quid de eo quomodo affirmetur vel negetur*; venait ensuite l'examen de la science, de la volonté et de la puissance divines); 3. *De rebus divinis quæ sunt ipse Deus, id est de personis* (c'est le traité de la Trinité); 4. *De rebus divinis quæ sunt a Deo* : *De spirituali angelo*; 5. *De corporali, ut terra et cælo*; 6. *De composito ex anima et corpore, vel homine* (traité de la création de l'homme, la chute, le péché originel, les vertus; suivis de cette question qui doit servir de transition : *quod remissio peccatorum ante Christum erat*); 7. *De Christo incarnato pro homine lapsu reparando* (traité de l'incarnation, de la loi, du décalogue); 8. *Superest de sacramentis Christi, per quæ fit reformatio hominis*; parmi les sacrements une place importante est faite à la pénitence.

Un certain nombre d'extraits de cette somme, relatifs à l'enseignement trinitaire de Simon ont été publiés par M. Schmaus, *Die Texte der Trinitätslehre in den Sententiis des Simon von Tournai*, dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, t. IV, 1932, p. 59-72; 187-198; 294-307.

2<sup>o</sup> *Expositio symboli Athanasii, ou Commentarius in psalmum « Quicumque vult »*. — Dix manuscrits en sont connus. A ceux qui sont signalés par Warichez, *op. cit.*, p. xxxiv, il faut ajouter encore en effet : Bâle, Univ. B. IX. 16 et Zurich, Zentralbibl. C. 58, fol. 128-139 v<sup>o</sup>. Les éditeurs de la *Bibliotheca Casinensis* l'ont publiée dans leur *Florilegium*, t. IV, p. 322-346. Toutefois, les citations de Scot qu'on y relève leur ont donné le change. Croyant qu'il s'agissait de Duns Scot, tandis qu'il était question de Jean Scot Érigène, ils ont voulu voir dans ce petit traité (anonyme et sans titre dans le ms. du Mont-Cassin 210), une œuvre du début du XIV<sup>e</sup> siècle. Une partie de cet exposé se retrouve dans la *Somme*, au début de la troisième partie. Il semble bien que l'*Expositio symboli* soit antérieure à la *Somme*. *Inc.* : *Apud Aristotelem argumentum est ratio faciens fidem*.

3<sup>o</sup> *Abbrevariatio in Sententiis Petri Lombardi*. Elle est à distinguer soigneusement de la *Somme*. Tandis que celle-ci est une œuvre originale, indépendante

dans son plan et sa structure du livre du Lombard, l'Abbreviatio n'est qu'un résumé des *Sentences*. Elle se trouve, encore inédite, dans le ms. de Troyes 1371, fol. 88-111 v<sup>o</sup>, Inc. : *Dicimus in primis omnem doctrinam theologicam circa res vel signa*.

4<sup>e</sup> Les *Disputationes*. — Au nombre de 102, ne comportant pas moins de 317 questions, elles ont été soigneusement éditées par J. Warichez, *Les Disputationes de Simon de Tournai*, dans le *Spicilegium sacrum Lovaniense*, fasc. 12 (1932). On y trouvera la description des sept manuscrits qui les ont transmises. Il s'agit là de la rédaction littéraire de cet exercice scolaire auquel Simon semble avoir accordé une importance plus grande que nombre de ses contemporains et où, de l'avis de tous ses historiens, il a réellement excellé. La *Dispute* est devenue dans son enseignement un exercice distinct et détaché, de la leçon; elle a en partie l'allure et la physionomie qu'elle gardera par la suite, avec le rôle respectif des étudiants, du défenseur, du maître. On a laissé entendre à propos de ces *Disputationes* de Simon qu'elles sont même comme un début de *Questions quodlibétiques*. Cette assertion est moins exacte. Il est vrai que, à maintes reprises, on y voit soulever, en une même séance, quatre, cinq ou sept questions. Elles ne sont pas cependant de *quodlibet*, mais toutes se groupent autour d'une idée qui fait entre elles l'unité, comme, dans les *Commentaires des Sentences* du début du XIII<sup>e</sup> siècle, on voit à la fin d'une distinction toute une série de questions se rapportant à son thème central. Elles ne doivent pas non plus être proposées par n'importe qui, a *quolibet*, mais choisies et présentées par Simon lui-même. On en est réduit aux conjectures en ce qui concerne la fréquence et la périodicité de ces *Disputationes* de Simon, comme en ce qui regarde leur date. Il semble bien, pourtant, et la chose est explicitement affirmée pour quelques-unes, qu'elles sont postérieures à sa *Somme*. On trouvera dans les tables à la fin de l'édition, le détail des sujets traités en ces séances de disputes; elles ont touché pratiquement à tous les problèmes théologiques.

5<sup>e</sup> *Expositio super symbolum*. — Dans son état actuel, cette *Expositio* ne contient que quelques considérations préliminaires sur le sens et la portée d'un symbole tel que le Symbole des apôtres. Elle a été éditée par J. Warichez, à la suite des *Disputationes*, p. 299-300, d'après les deux mss de Bruges 74 et 147. Inc. : *Omne regnum in se divisum desolabitur. Ne ergo Christi regnum...*

6<sup>e</sup> *Sermo sur l'Antienne* « O Sapientia ». Édité également à la suite, *op. cit.*, p. 301-307, d'après l'unique ms. de Bruxelles, Bibl. royale, 174. Inc. : *Timeo ne quis inter vos apud se murmuret*.

7<sup>e</sup> Une *Questio* relative à la Sainte Trinité, dans le ms. de Berlin, Staats-Bibl., ms. Phillips 1997, fol. 113 v<sup>o</sup>.

8<sup>e</sup> et 9<sup>e</sup> Lui-même enfin annonce dans sa *Somme* deux autres ouvrages qu'il se proposait d'écrire mais dont on ignore s'il les a effectivement composés : *Sed de hoc gaudio et hoc ploratu plenius explicabo divisim in duobus voluminibus, quorum uni erit nomen Paradisus, et alteri : Cur flet qui gaudeat*.

III. POSITION DOCTRINALE. — Simon de Tournai a le droit d'être jugé sur ses écrits et non sur les historiens qui ont couru à son sujet, en admettant même que des intempérances de langage de sa part ou des boutades leur aient donné naissance. Les accusations d'athéisme, de blasphème, de scepticisme qu'on a pu porter contre lui, ou qu'on a insinuées pour le moins, ne sont pas exactes.

Son enseignement est de tout point orthodoxe; Matthieu Paris ne peut s'empêcher de le reconnaître : *determinavit igitur magister omnes prelaetas questiones et que videbantur omnibus inenodabiles tam*

*lucide, tam eleganter, tam catholice ut omnes auditores redderet stupefactos*. Et non moins que l'importance qu'il accorde pratiquement à la dialectique, ce qui frappe chez lui est son recours constant aux « autorités ». Sans doute, et c'est légitime, il se permet de choisir entre les opinions diverses, d'exposer les autorités apparemment contraires; mais il ne se hasarde pas là où il n'a point d'autorité à invoquer (voir Disp. LXXI, q. 1, à propos de la possession par les bons anges). C'est du même critère qu'il s'inspire quand il s'agit de choisir entre diverses formules plus ou moins sujettes à caution; et il évite soigneusement tout ce qui pourrait prêter le flanc à une interprétation moins orthodoxe. Il est très profondément et sincèrement traditionaliste.

Pourtant il ne craint pas en même temps d'utiliser ouvertement, dans sa construction théologique, les ressources que lui offre la philosophie aristotélicienne et de se séparer sur bien des points de Platon, et par là de saint Augustin. Il connaît, par les traductions qui lui viennent de Tolède, les *Ausculia physica* d'Aristote, son *De anima* et très probablement aussi sa *Métophysique*. Et il ne cache pas son admiration pour le Stagyrite, malgré les préventions dont celui-ci est encore entouré et qui se manifesteront au concile de Paris de 1210. Comme on l'a dit, cet attachement pour Aristote est, aux yeux du pseudo-Henri de Gand, une des causes qui firent taxer Simon d'hérésie par certains : *dum nimis in hoc et in aliis scriptis suis Aristotelem sequitur, a nonnullis modernis hæreses arguitur*. A côté d'Aristote, d'ailleurs, d'autres auteurs, contestés et suspects, ont eux aussi sa sympathie : Abélard, Gilbert de La Porrée, Jean Scot Érigène. Leur influence se fait sentir dans ses écrits, et plus d'un emprunt s'y retrouve, généralement sous le voile de l'anonymat.

Mais Abélard et de Gilbert, il a surtout hérité la méthode de recherche et d'exposé qu'il a continuellement employée, et poussée à un point de perfection toujours plus grand. La dialectique a chez lui plein droit de cité. Son érudition incontestable lui sert à multiplier les opinions et les arguments qu'il oppose les uns aux autres; et sa subtilité non moins que sa clarté le mènent aux solutions justes. Plus que ses prédécesseurs, il tient compte pour cela, sinon du contexte immédiat des autorités alléguées, du moins de la pensée de l'auteur qu'il cite et qu'il veut exposer. On a dépassé avec lui le stade du procédé, pour trouver la méthode féconde, malgré les imperfections qui demeurent.

Cette place qu'il accorde à la raison comme à la philosophie ne tourne point au rationalisme. Sa conception sur les rapports de la raison et de la foi est très ferme. Il l'énonce au début de son commentaire sur le symbole *Quicumque* : *Apud Aristotelem argumentum est ratio faciens fidem; sed apud Christum argumentum est fides faciens rationem. Unde Aristoteles : intellige et credes; sed Christus : crede et intelliges*. La foi n'est pas à la remorque de la raison; et elle ne peut être contre elle, non plus. La raison lui peut venir en aide pour l'exposer et la défendre; mais elle doit demeurer à sa place; et Simon n'est en aucune façon tenté de prouver la Trinité par la raison. Il n'admet pas que la même vérité puisse être en même temps objet de science et de foi. Voir M. Grabmann, *De questione* « *Utrum aliquid possit esse simul creditum et scitum* » *inter scholas augustinismi et aristotelico-thomismi Medii Aevi agitata*, dans *Acta hebdomadae augustinianæ-thomisticae*, 1930, p. 110-139.

Si donc l'on parle d'originalité dans son système théologique il faut entendre surtout par là, à côté des inventions heureuses de son vocabulaire, l'indépendance qu'il ose revendiquer et qu'il sait prendre, dans



les questions controversées, même à l'égard d'un saint Augustin, et les solutions neuves aussi qui lui suggère l'application des principes philosophiques d'Aristote aux notions traditionnelles de la théologie catholique. Cette influence aristotélicienne jointe à celle des porrétaïns le rapproche de Raoul Ardent et d'Alain de Lille, ses contemporains, et les oppose tous à l'autre courant dont Pierre de Poitiers est alors le représentant et qui s'inspire d'Augustin et de Pierre Lombard.

Sur quelques points précis, la place qu'il occupe dans le mouvement théologique à cette époque a fait l'objet d'études. C'est ainsi que, pour sa doctrine relative à la grâce, avec la distinction qu'il apporte entre les *data* naturels et les *dona* surnaturels, surérogatoires, entre la *gratia* purgans et la *gratia* orans, la première indépendante de l'homme, l'autre réclamant son concours, on pourra consulter A. Landgraf, *Studien zur Erkenntnis des Ueberrationalen in der Frühcholastik*, dans *Scholastik*, 1929, p. 1-37; sur le triple aspect des vertus, entité, habitus, exercice, avec la connexion qui en résulte entre elles, O. Lottin, *La connexion des vertus avant saint Thomas d'Aquin*, dans *Recherches de théol. anc. et méd.*, 1930, p. 26 sq.; sur la division des vertus en vertus politiques et vertus religieuses, et sur le rôle de la charité, cause formelle et finale de toutes les autres : O. Lottin, *Les premières définitions et classifications des vertus au Moyen Âge*, dans *Rev. sciences phil. et théol.*, 1929, p. 376; sur la distinction qu'il établit entre la *libertas libera* et la *libertas liberata*, O. Lottin, *Les définitions du libre arbitre au XII<sup>e</sup> siècle*, dans *Revue thomiste*, 1927, p. 227; sur le degré de culpabilité des mouvements de l'appétit sensitif, id., *La doctrine morale des mouvements premiers de l'appétit sensitif*, dans *Archives d'hist. doctrin. et littéraire du M. A.*, 1931, p. 64 sq.; pour sa doctrine trinitaire, M. Schmaus, *Die Trinitätslehre des Simon von Tournai*, dans *Rech. théol. anc. méd.*, 1931, p. 373-396; pour sa doctrine sur la pénitence, vertu et sacrement, H. Weisweiler, *Die Busslehre Simons von Tournai*, dans *Zeitschr. für kathol. Theol.*, 1932, p. 190-230.

Son influence, sans être capitale comme celle d'un Guillaume d'Auxerre ou d'un Philippe le Chancelier, se fait sentir néanmoins à la fin du XII<sup>e</sup> et au début du XIII<sup>e</sup> siècle. Alain de Lille déjà est tributaire de lui dans ses *Regule theologice*; maître Martin de Fougères, quelques années plus tard, marche nettement dans son sillage; de même telle Somme anonyme de théologie du *Vatic. lat. 10754*, Guillaume d'Auxerre, Albert le Grand le connaissent et le citent également. Comme le dit fort bien J. Warichez, dans son étude sur Simon, *op. cit.*, p. xxxi : « Il appartient à cette pléiade de maîtres actifs qui, entre 1180 et 1230, composèrent les premières équipes de la jeune université de Paris et lui assurèrent son crédit mondial. Pour la philosophie et la théologie, on entre alors dans une période de recherche technique, grâce à laquelle seraient unifiées et systématisées les immenses matériaux brassés par le XII<sup>e</sup> siècle. Ce seront les *magistri antiqui* auxquels se réfèrent si souvent Albert le Grand et, plus tard, Bonaventure et Thomas d'Aquin. Leur rôle aura consisté à créer un vocabulaire technique, à élaborer des définitions proprement dites par delà les définitions inépuisables et disparates, à produire des divisions et des distinctions ou se cristalliser le fruit des analyses spéculatives. Simon de Tournai fut de cette époque.

Petit-Badel, *Simon, chanoine de Tournai*, dans *Hist. littér. de la France*, t. xvi, p. 388-394; B. Hauréau, *Hist. de la philos. scol.*, t. II, p. 58-62; du même, *Notices et extraits de quelques manuscrits*, t. III, p. 250-253; M. de Wailly, *Hist. de la philosophie en Belgique*, 1910, p. 56 sq.; M. Grabmann, *Die Geschichte der schol. Methode*, t. II, p. 535-552; J. War-

ichez, *Simon de Tournai*, dans *Biogr. nation. de Belgique*, t. XXII, p. 544-553; du même, *Les Disputations de Simon de Tournai*, Louvain, 1932.

P. GLORIEUX.

**SIMON LE MAGICIEN.** — Il n'est guère de question d'histoire ancienne de l'Église qui soit plus complexe que celle de Simon, dit le Magicien, et de ses rapports avec la secte des simoniens que les divers hérésiologues placent en tête des sectes hérétiques chrétiennes. Le plus sûr est de commencer par une revue chronologique des divers renseignements fournis par les sources. Après cela seulement il sera possible d'esquisser une synthèse, plus ou moins conjecturale, de l'histoire de Simon et de la secte qui a porté son nom.

#### I. TÉMOIGNAGES DIVERS RELATIFS À SIMON.

1<sup>o</sup> *Les Actes des apôtres* (VIII, 9-13; 18-24). — Lors de l'évangélisation de la Samarie par le diacre Philippe, celui-ci rencontre, dans la capitale du pays, « un homme, nommé Simon qui y exerçait la magie et frappait d'étonnement les habitants. » disant quelqu'un de grand. Tous s'attachaient à lui du plus petit au plus grand et l'on disait de lui : « Celui-ci est la « puissance de Dieu, celle qu'on appelle la grande. » Et l'on était attaché à lui, parce que, depuis longtemps, il étonnait le monde par ses enchantements. » Converti par la prédication de Philippe, les Samaritains se font baptiser. Soit conviction profonde, soit surprise de voir dans le diacre une puissance (magique) supérieure à la sienne, Simon se convertit lui aussi et reçoit le baptême. A quelque temps de là, les deux apôtres Pierre et Jean viennent en Samarie pour imposer les mains aux néophytes et leur donner le Saint-Esprit. Témoin des prodiges qui accompagnent, comme au jour de la Pentecôte, l'effusion de l'Esprit, Simon, plus encore qu'il ne l'avait fait dans le cas de Philippe, voit dans les apôtres des magiciens plus forts que lui, dans le geste de l'imposition des mains une « passe » beaucoup plus efficace que ses secrets. Il offre de l'argent aux apôtres, afin qu'ils lui cèdent à lui aussi le pouvoir de donner le Saint-Esprit par l'imposition des mains. On sait la sévère réponse de Pierre. Encore que l'apôtre ne prononce pas contre Simon une malédiction définitive, encore qu'il invite le magicien au repentir, encore que celui-ci paraisse touché par les paroles de Pierre, l'impression que laisse l'épisode c'est que Simon n'est pas resté du nombre des vrais fidèles et qu'il est revenu à ses pratiques antérieures et aux idées plus ou moins consistantes par lesquelles il les justifiait. Il n'y a pas à s'attarder à discuter ici l'authenticité de ce passage des Actes, que nous considérons comme faisant partie de la rédaction primitive.

Quoi qu'il en soit, d'ailleurs, le portrait qui est ici tracé de Simon est celui d'un magicien, d'un enchanteur, de haut ou de bas étage, peu importe, qui, en possession de certaines recettes, de certaines formules, ou même, si l'on veut, d'une vraie science astrologique, est capable de produire certains effets, bienfaisants ou malfaisants, ou de prédire l'avenir avec un pouvoir qui dépasse les forces ordinaires de la nature. De ce chef il peut prétendre à n'être pas un homme comme les autres. Il se donne pour quelqu'un de grand. Qu'il ait accredité lui-même le bruit, ou qu'il l'ait simplement laissé circuler, il passe non pas seulement pour détenir une parcelle de la vertu d'en haut, mais pour être cette vertu même, cette puissance divine, ἡ δύναμις τοῦ ὁποῦ ἐξουσιάζει, μετ' ἡμῶν. On a voulu opposer ces deux concepts, du charlatan qui accomplit des tours — ou, si l'on préfère, du mage oriental, appliqué aux spéculations astrales, et de l'inspiré qui se présente comme une sorte d'incarnation de la divinité. Dans un milieu syncrétique comme était celui de la Samarie les deux idées ne sont pas absolument

incompatibles. Le monde gréco-romain connaissait lui aussi de ces « faiseurs de prestiges », qui, sincères ou non, se présentaient comme des porte-parole de la divinité. Ne jugeons pas trop vite les gens et les choses d'autrefois d'après nos idées et nos expériences d'aujourd'hui.

Cet épisode raconté, le livre des Actes se tait entièrement sur Simon. Aucun autre écrit du Nouveau Testament n'y fait allusion. Il en est de lui comme du magicien Filymas qui apparaît un instant dans l'histoire des missions de saint Paul pour s'évanouir aussitôt. Act., xiii, 8-12.

2° Justin. — Originaire de Flavia-Néapolis (Naples), Justin, bien qu'il ne soit pas Samaritain de race, paraît en savoir plus que les Actes sur les destinées ultérieures de Simon. Il sait que « Simon le Samaritain, du bourg de Githon, est venu à Rome sous le règne de Claude, qu'aïdé par les démons il y fit des prodiges de magie », à telles enseignes qu'on le prit pour un dieu et qu'il eut sa statue dans l'île du Tibre, avec cette inscription latine : *Simoni Deo sancto*. Il sait aussi que presque tous les Samaritains et quelques hommes d'autres nations le reconnaissent et l'adorent comme le premier dieu. « Une certaine Hélène, ajoute-t-il, lui accompagnait alors dans toutes ses courses et qui avait vécu d'abord dans une maison close, passe pour être sa première expression (sa pensée, *ἔννοια*). » De Simon, Justin rapproche son disciple Ménandre, un Samaritain lui aussi, chef d'une secte qui subsistait encore à Antioche, et même Marcion, mais sans le donner comme le descendant spirituel de Simon. Du moins celui-ci fait-il figure de chef de file de tous les hérétiques postérieurs. *Apol.*, I, xxvi. Un peu plus loin, c. lvi, Justin renouvelle les mêmes attaques et demande la destruction de la statue en question. Le *Dialogue*, c. cxx, résumant ce qui est dit dans l'*Apologie*, rappelle que Justin a essayé de convaincre d'erreur les Samaritains, qui voyaient en Simon un Dieu supérieur à toute principauté, à toute vertu, à toute puissance, *ὃν θεὸν ὑπεράνω πάντων πνεύματων καὶ δυνάμεων εὐνοῖα λαμβάνουσιν*.

Il faut au moins retenir de tout ceci l'influence que Simon aurait exercé en Samarie, où il aurait été l'objet d'un culte véritable. Le « magicien » du livre des Actes, dont on disait déjà de son temps qu'il était la « grande vertu » de Dieu, s'est donc mué, soit avant, soit après sa mort, en un dieu. Sans doute, Justin pourrait bien exagérer quand il fait de cette persuasion une idée commune à « presque tous les Samaritains ». Mais il faut néanmoins admettre l'existence d'une secte samaritaine, à diffusion plus ou moins grande, qui se réclame d'un Simon (lequel ne peut guère être un autre que celui des Actes), et qui lui associe une sorte de déesse parèdre en la personne d'une certaine Hélène.

Quant au séjour que Simon aurait fait à Rome, l'affirmation de Justin est beaucoup plus difficile à recevoir. Si elle repose exclusivement sur la rencontre faite par le philosophe d'une statue érigée à Simon dans l'île du Tibre, elle est de nulle valeur. Car la statue vue par Justin a bien été retrouvée, à la Renaissance, à l'endroit même indiqué par celui-ci; mais l'inscription, due de travers par Justin, la restituée à *SEMONI SANCTO DEO*, une vieille divinité sabine, alors que le philosophe a lu *SIMONI DEO SANCTO*. De ce chef, le témoignage de Justin se trouve gravement compromis. Bien qu'on ait voulu le sauver, en prétendant que Justin connaissait par ailleurs la venue de Simon à Rome, nous pensons qu'il vaut mieux ne pas y insister. De ce chef tout un chapitre de l'histoire ecclésiastique est frappé de suspicion, c'est celui qui se rapporte à la lutte entre Pierre et Simon le Magicien à Rome.

3° Les légendes des Actes apocryphes. — Nous groupons sous ce titre non seulement les Actes de Pierre sous leurs différentes formes, voir *Supplément au Dictionn. de la Bible*, t. 1, col. 496 sq., mais encore les récits qui, à une date plus tardive, se sont incorporés dans les romans clémentins. Voir *ibid.*, col. 514 sq. et cf. *Revue des sciences religieuses*, t. xii, 1932, p. 222-238. Sous leur forme la plus ancienne, les Actes de Pierre pourraient être de la fin du 1<sup>er</sup> siècle. C'est un peu plus tard que se sont formées les légendes que nous appellerons les Clémentines.

Les Actes de Pierre, dont l'origine orientale n'est guère contestable, continuent, comme toute, l'épisode des Actes canoniques rappelé ci-dessus et la narration du conflit entre l'apôtre Pierre et le magicien Simon. Peut-être signalaient-ils une deuxième rencontre des deux hommes à Jérusalem; cf. L. Vouaux, *Les Actes de Pierre*, p. 33 sq.; p. 320 sq.; mais il nous en reste surtout la partie qui traite de la lutte engagée à Rome entre Pierre et Simon. Les principaux épisodes, qui se sont incorporés d'assez bonne heure à l'histoire traditionnelle, en sont bien connus. Nous n'avons pas à les rappeler ici. Retenons que le portrait qui est tracé de Simon est sensiblement le même que nous avons trouvé dans Justin. L'adversaire de Pierre apparaît avant tout comme un redoutable sorcier; c'est par ses prestiges qu'il détache de la foi la jeune communauté romaine; finalement c'est en cherchant à réaliser le plus difficile de ses tours qu'il est victime d'un pouvoir supérieur au sien. Mais en même temps, et conformément aux Actes canoniques, Simon se donne comme une vertu de Dieu, et s'attribue une épithète que nous retrouverons. Dans le discours final où il promet de s'élever au ciel, il dit en effet : « Demain, vous abandonnant, hommes très athés et très impies, je volerai vers mon Dieu, dont je suis la Force, quoique affaibli. Pendant donc que vous, vous êtes tombés, voilà que je suis le *Constant*, ὁ ἑστώς, et je retourne vers mon père et je lui dirai : « Moi aussi, le Constant, « ton fils, ils ont voulu me faire tomber; mais, ne me « laissant pas faire par eux, je me suis repris d'un élan « en arrière. » *Actes de Pierre*, c. xxxi, Vouaux, p. 407. Le progrès de la pensée est notable par rapport à ce qu'on lit dans les Actes canoniques et les rapports entre le Dieu suprême et Simon sont précisés : il se dit fils de Dieu, et se donne l'épithète de Constant.

Or, c'est très exactement le même portrait de Simon que l'on retrouve dans la partie des romans clémentins relatant la lutte entre Pierre et Simon, mais cette fois dans les villes de la côte syrienne. C'est en première ligne comme un magicien, et plutôt malfaisant, que Simon apparaît; en particulier comme un redoutable nécromant capable d'aller jusqu'au crime. Voir *Hom.*, II, 32, P. G., t. II, col. 100; *Recogn.*, II, 9; III, 44-48; III, 63, etc., t. I, col. 1252, 1302 sq., 1309. Mais les passages ne manquent pas où il se donne aussi comme un être du monde transcendant et s'attribue à lui-même cette épithète de *stans*, ἑστώς, que nous avons déjà relevée. Voir *Recogn.*, I, 72; II, 7, 11, t. I, col. 1246, 1251, 1253; *Hom.*, II, 22, 24, t. II, col. 89, 92; noter surtout l'expression : *filius Dei stans in æternum*, *Recogn.*, III, 47, t. I, col. 1303. Et Pierre lui en fait précisément grief, *Hom.*, xviii, 6, 7, t. II, col. 407, en déclarant qu'il le convaincra sur ce point de mensonge. Comme les Actes de Pierre, d'ailleurs, les romans clémentins savent un séjour de Simon à Rome; cf. *Recogn.*, III, 63, t. I, col. 1309; mais, chose à quoi ne font point allusion les Actes apocryphes, ils connaissent, tout comme Justin, l'histoire de cette Hélène que Simon promène partout et qu'il fait passer pour une incarnation d'un être céleste, *Hom.*, II, 25, t. II, col. 93. Pourquoi les Actes apocryphes, du moins dans la partie qui nous est conservée, n'en font-

ils pas mention? Il est difficile de le dire. Mais, en définitive, il n'y a pas lieu de s'étonner des grandes ressemblances entre les narrations clémentines et les *Actes de Pierre*; quoi qu'il en soit des théories émises à ce sujet, il est infiniment vraisemblable que l'*Écrit fondamental*, point de départ des *Reconnitions* et des *Homélies*, a été influencé par les *Actes de Pierre*. Ceux-ci, d'autre part, ont subi l'influence de Justin.

Il reste que, dans les milieux populaires de la fin du I<sup>er</sup> et du commencement du II<sup>e</sup> siècle, Simon faisait figure non pas seulement de charlatan ou de sorcier, mais d'un personnage se donnant comme un être céleste, descendu pour quelque temps sur la terre à laquelle il apporte un message divin. Si elles n'indiquent pas expressément que Simon soit devenu le chef d'un groupement religieux, nos deux narrations font prévoir néanmoins que le Magicien pourrait bien être quelque jour le dieu d'une Église opposée à la communauté chrétienne.

4<sup>e</sup> *Les hérésiologues*. — 1. *Hégésippe*. — C'est peu après Justin que le Palestinien Hégésippe venait à Rome et se préoccupait déjà de combattre les sectes hérétiques devenues fort nombreuses. Nous connaissons mal le contenu et la tendance des *Mémoires*, *ὑπομνήματα*, composés par lui; mais, autant qu'on en peut juger par les fragments qui en restent, l'auteur attachait une grande importance à l'origine des sectes dissidentes. Voyant les choses de son point de vue de Palestinien, il pense que c'est à l'imitation et partiellement sous l'influence des sectes qui existaient dans le judaïsme que les dissidences ont pris jour dans l'Église chrétienne : « L'œuvre de corruption, dit-il, vint des sept sectes juives; de celles-ci sortirent Simon, de qui viennent les simoniens, Cléobius, père des cléobians, et, ayant ainsi énuméré cinq sectes, avec leur éponyme, c'est de celles-ci, ajoute-t-il, que dérivèrent les ménandriens, marcionistes, carpocratians, valentiniens, basilidiens, satorniliens, qui ont tous introduit, chacun de son côté, leurs opinions particulières. » Texte dans Eusèbe, *H. E.*, l. IV, c. xxii, n. 5. Ce tableau généalogique dont il n'est pas difficile de remarquer le vague, s'imposera très vite aux hérésiologues postérieurs. Non seulement Simon apparaît comme l'éponyme d'une secte, mais il est encore l'ancêtre de toutes les dissidences.

2. *Saint Irénée*. — Irénée a donné corps à cette conception qui reste encore bien floue dans Hégésippe. Qu'il ait emprunté une partie de sa documentation à un écrit hérésiologique d'origine romaine datant d'avant 175, ou qu'il mette en œuvre des données éparses recueillies par lui, il reste que l'évêque de Lyon a fixé, pour toujours, dans le *Contra haereses*, la place de Simon en tête des représentants des diverses aberrations pseudo-philosophiques. Sans doute son volumineux traité commence par exposer le système de Valentin; mais, l'ayant copieusement décrit et avant d'en entreprendre la réfutation, Irénée croit nécessaire d'en indiquer les origines. *Cont. haer.*, l. I, xxii, 2, *P. G.*, t. vii, col. 669, et il n'hésite pas à retrouver celles-ci dans les enseignements de Simon. *Ibid.*, xxiii tout entier. Après avoir fait état des données fournies par les Actes canoniques et des renseignements de Justin sur la venue de Simon à Rome, il commence donc une description du système philosophico religieux qu'aurait enseigné et propagé Simon. Celui-ci, qui fut par beaucoup glorifié comme un Dieu, aurait enseigné sur son propre compte les points suivants : « Il était, en fait, la Vertu suprême, le Père qui est au dessus de tout et dont les divers noms que lui donnent les hommes n'expriment point la perfection. En Judée il s'était manifesté comme le Fils (comprendons sans doute que le magicien s'identifiait avec Jésus), en Samarie comme le Père, parmi les gentils comme le

Saint-Esprit. » Retenons que Simon se serait fait passer pour le Dieu suprême, dont les diverses personnes sont conçues selon le modalisme le plus strict. Jusqu'à présent, rien de spécifiquement gnostique dans tout ceci. Mais la spéculation intervient avec l'apparition du personnage d'Hélène, sur qui Justin nous avait renseigné. Selon Simon, cette pensionnaire d'une maison close de Tyr, qu'il avait lui-même arrachée à la prostitution, n'était pas autre, sous son apparence féminine, que la première pensée (*ennoia*) du Dieu suprême (identifié à Simon), première pensée créatrice qui avait donné l'être aux anges. Cette pensée, qui est en même temps une hypostase, se sépare, par un saut dans l'inconnu, de l'intelligence suprême et, semble-t-il, en dépit de celle-ci. Sachant les secrets divins, elle réussit à créer les anges et les puissances, en un monde inférieur à celui dans la solitude éternelle duquel trône le Tout-Puissant. Mais Ennoia est impuissante à imposer ses ordres aux créatures angéliques qu'elle a amenées à l'être et qui, malgré elle, semble-t-il, créent le monde visible, y compris l'humanité, tout en ignorant l'existence du Tout-Puissant. Celles-ci retiennent Ennoia prisonnière, l'enfermant successivement dans des corps de femmes, entre lesquelles il faut compter la belle Hélène, cause de la guerre de Troie, et finalement cette Hélène de la maison close de Tyr, que le Dieu suprême, sous les traits de Simon est venu délivrer. Sobrement, Irénée décrit la descente de ce Dieu à travers les cieus successifs, où les anges se croient les maîtres et que, d'ailleurs, ils gouvernent assez mal. Il insiste moins sur la délivrance d'Hélène-Ennoia par Simon et sur la façon dont celui-ci donne le salut aux hommes par la révélation des secrets célestes. Ce salut semble consister dans la libération de l'humanité du joug de la Loi. Celle-ci en effet n'est que l'œuvre arbitraire des anges fabricateurs du monde, elle ne s'impose plus à ceux qui espèrent en Simon et en son Hélène. Suivent quelques renseignements sur les pratiques et la morale de la secte qui s'est formée autour de cette foi. Les prêtres y donnaient cours à leurs passions, *libidinose vivunt*, et les pratiques magiques jouaient un grand rôle dans leur culte; très caractéristique aussi était l'adoration qu'on y rendait aux deux images de Simon, en forme de Zeus, et d'Hélène, en forme d'Athéna.

A ces doctrines Irénée compare, en un dernier alinéa, celles de Ménandre, Samaritain lui aussi, sorcier lui aussi, mais qui, plus modeste que Simon, se contentait d'être l'envoyé de la première Vertu, et non cette Vertu elle-même.

3. *Auteurs dépendants d'Irénée*. — Les divers traits de cette description fournie par Irénée de la doctrine et du culte de la secte simonienne se retrouvent dans une série de documents hérésiologiques postérieurs. Citons au moins Tertulien, *De anima*, c. xxxiv, *P. L.*, t. ii, col. 708; la finale inauthentique du *De praescriptione*, c. xlvii, *ibid.*, col. 61; le *Carmen adv. Marcion.*, l. I, c. vii, *ibid.*, col. 1059, et pour finir saint Épiphane, dont la notice sur les simoniens, pour ample qu'elle paraisse d'abord, n'ajoute rien, et pour cause, aux données essentielles d'Irénée. Tout ce qu'il sait, l'évêque de Salamine le tient exclusivement de l'évêque de Lyon. *Haereses*, xxi, *P. G.*, t. xli, col. 285-296.

1. *Hippolyte et les Philosophoumena*. — Nous n'avons plus le *Syntagma* dans lequel Hippolyte faisait le procès des diverses sectes chrétiennes. Ce que nous en pouvons savoir par ceux qui ont utilisé ce livre : pseudo-Tertulien, *De praescriptione*, Épiphane et Philastre, nous apparaît comme en provenance directe de saint Irénée. Mais, revenant dans les *Philosophoumena* (*Ἐλεγχος*) à ce même sujet des hérésies, le prêtre romain ajoute, sans toujours se soucier de la cohérence, de nouveaux renseignements à ceux qu'il



avait fournis antérieurement. C'est ainsi que la notice relative aux simoniens, I. VI, c. vii-xx, édit. Wendland, p. 134-148, cf. *P. G.*, t. xvi, col. 3206 sq., se présente comme formée de deux morceaux assez mal ajustés. L'un, c. vii-cel XIX-XX, est parallèle, sauf de légères différences, à ce que nous avons lu dans Irénée; l'autre, c. ix-xviii, est formé par des extraits, plus ou moins textuels, plus ou moins reconnaissables, d'un livre de la secte, l'Ἀπόφασις μεγάλη, « la grande révélation », que l'on donnait comme étant de Simon. Or, d'assez curieuse, le système philosophico-religieux qui s'exprime ici, et qui est résumé d'une manière plus claire dans la récapitulation, I. X, c. xii, p. 272-273, *P. G.*, col. 3426, n'a rien de commun avec le mythe de Simon-Hélène (ou si l'on veut Dieu suprême-Ennoia) reproduit dans le reste de la notice. Le personnage d'Hélène et son interprétation mythologique ont disparu. L'Ἀπόφασις spéculait au contraire en fonction d'un système panthéiste dont la plus claire expression se ramènerait à ceci : Le processus de l'apparition des êtres consiste en ce que la matière, animée d'une puissance infinie, ἀπέραντος δύναμις, immanente et inconsciente, évolue, sous la pression même de cette force interne, de manière à donner les différents êtres jusques et y compris l'homme, dans lequel la vertu infinie prend enfin conscience d'elle-même. C'est un peu comme dans les systèmes panthéistes où Dieu se fait continuellement. Dans le système simonien, une triade d'expressions joue un rôle capital, c'est le groupe ἡ ἐνοία, ἡ σὰς, ἡ σπάρσις, qui exprime les divers aspects de la puissance infinie, selon qu'on l'envisage dans sa permanence éternelle, antérieurement à la formation du monde, dans son devenir et enfin dans sa réalisation indéfinie. Tout ceci se complique de sisygies ou couples s'engendrant les uns les autres et ayant respectivement leur aspect spirituel et leur aspect matériel, tandis que d'autres parties du traité devaient exposer la formation réelle des êtres divers et de l'homme en particulier. Tel que le présentent les citations mal faites d'Hippolyte, l'ensemble paraît assez incohérent; il est vraisemblable que, si nous avions l'Ἀπόφασις, bien des choses s'éclaireraient. De prime abord le système semble exclusivement philosophique, mais les citations qui sont faites de passages empruntés soit à l'Ancien, soit au Nouveau Testament montrent que l'on n'a pas affaire seulement avec une pensée purement profane. Interprétée par l'allégorie, l'Écriture sert de justification aux théories les plus hardies. Quant à la place de Simon dans le système, elle pourrait être nulle; à bien prendre les textes, Simon serait seulement l'inventeur de cette doctrine et il ne nous paraît pas évident qu'il s'y donnât expressément comme une des manifestations du Constant, ἐσῶς, σῆς, σπάρσις, sinon dans la mesure où se produit en chaque conscience une telle manifestation. Comme on le voit, nous sommes très loin du mythe Simon-Hélène qui faisait le fond de la gnose simonienne selon Irénée. Voir un exposé plus détaillé à l'art. GNOSTICISME, t. VI, col. 1441.

5. Les *actes de Simon le Magicien*, *Clement*, t. I, *Origen*, parlent peu de Simon et de sa secte, c'est seulement pour répondre à Celse que le second en a dit un mot. *Contr. Cels.*, V, 62; VI, 11, *P. G.*, t. xi, col. 1280, 1305. Lui non plus ne semble pas connaître l'histoire d'Hélène-Ennoia; d'ailleurs, à ses dires, la secte simonienne est loin d'avoir l'importance que voulait lui donner Celse; assez pauvrement représentée en Palestine, elle était presque inconnue ailleurs. Cf. *Contr. Cels.*, I, 57, col. 765. Les renseignements fournis par Clément sont insignifiants, *Strom.*, II, xi, *P. G.*, t. viii, col. 988; VII, xvii, col. 552. Retenons seulement le nom de Constant, ἐσῶς, que les simoniens donnent au Simon qu'ils vénèrent.

On peut négliger pour l'étude de la secte et de son éponyme les données postérieures à celles que nous venons d'énumérer. Elles sont toutes en provenance des auteurs que nous avons analysés, aucune ne traduit le contact direct avec des sources, écrites ou orales, différentes de celles qui ont été recensées.

II. ESSAI DE SYNTHÈSE. — 1° *Existence historique du magicien Simon*. — Il n'est plus nécessaire de s'attarder à réfuter les idées, maintenant périmées, du « système des Clémentines », laborieusement échafaudé, il y a un siècle, par l'École de Tubingue. Pour celle-ci, les données, sinon la rédaction, des romans clémentins étaient antérieures à la composition définitive des écrits du Nouveau Testament et devaient servir à expliquer ces derniers. Les Clémentines étaient la manifestation de la lutte aiguë entre le pétrinisme judéo-chrétien et le paulinisme universaliste qui avait finalement triomphé. Le Simon contre lequel Pierre engage la lutte en Syrie ou en Palestine n'était autre que Paul lui-même. Volontiers on aurait conclu, à Tubingue, que le Simon qui paraît au livre des Actes, c. viii, n'était lui-même qu'une caricature de Paul. Tout cela est pure fantaisie. Bien loin qu'ils aient emprunté aux Clémentines cette soi-disant caricature de Paul, ce sont les Actes canoniques, beaucoup plus anciens que ne les faisaient les Tubingiens, qui ont fourni aux apocryphes, lesquels sont relativement tardifs, la donnée du magicien de Samarie; ce magicien contre qui lutte saint Pierre, n'a absolument rien de commun avec l'Apôtre des nations. Dans toute la partie narrative des romans clémentins, tout comme dans les *Actes de Pierre* et leurs divers remaniements, le personnage que décrivent les auteurs de ces légendes, c'est bien le sorcier de Samarie, dont les Actes canoniques leur fournissaient un premier crayon. Ces derniers se sont contentés de prolonger, au gré de leur imagination, la lutte commencée par Pierre en Samarie et d'en situer le théâtre en des lieux divers, Jérusalem, la Syrie, Rome.

Ce n'est pas à dire néanmoins que les romans clémentins ne fassent aucune place à une lutte de Pierre contre Paul, et que Paul n'y soit désigné parfois sous le nom de Simon. S'il est, en effet, une donnée acquise de la critique littéraire des Clémentines, c'est bien celle de la juxtaposition au texte narratif, dont ce n'est pas le lieu de rappeler ici la genèse, d'un écrit doctrinal, les *Prédications de Pierre*, *Κηρύγματα Πέτρου*, qui a circulé d'abord comme écrit indépendant et qui s'est incorporé à la narration, sans que l'auteur de la fusion se soit douté qu'il faisait place dans son œuvre à un manifeste, issu de milieux judéo-chrétiens d'orthodoxie plus que suspecte. Voir *Suppl. au Dictionn. de la Bible*, t. I, col. 516. Or, il paraît certain que l'homme ennemi « contre lequel Pierre polémiquait dans cet écrit, cet homme qui répand un enseignement contraire à la Loi et sans fondement, en opposition avec la doctrine légaliste de Pierre, cf. *Epist. Petri ad Jacobum*, 2, *P. G.*, t. I, col. 28, n'est pas autre, dans la pensée des *Κηρύγματα*, que l'apôtre Paul. Il est caractérisé ailleurs comme le « Simon qui, avant Pierre, est allé le premier chez les gentils », *Homil.*, II, 17, col. 88, comme l'adversaire par excellence, ὁ ἀντικείμενος, qui a osé condamner Pierre. *Homil.*, xvii, 13-19, cf. col. 401 B. Mais ces textes se lisent précisément dans des parties des Clémentines qui proviennent en droite ligne de ces *Κηρύγματα Πέτρου* d'origine si suspecte. Pour mêlés qu'ils soient à la narration, ils sont assez en sa détache; et l'on s'aperçoit maintenant de l'erreur des Tubingiens qui ont fait dire à l'ensemble des Clémentines ce qui était vrai seulement d'un livre qui s'y était incorporé.

Retenons au moins que les auteurs des Actes apocryphes, soit isolés, soit incorporés aux Clémentines,

croyaient à la réalité du personnage de Simon. Outre les Actes canoniques, ils en avaient pour garants les affirmations de Justin. Nous avons indiqué plus haut que Justin, originaire de la Samarie, pouvait avoir sur l'existence d'une secte simonienne des renseignements de bon aloi. Nous demeurons sceptique quant à la valeur de son témoignage relatif à une activité de Simon à Rome.

2° *Le magicien Simon et l'hérétique Simon.* — Posee l'existence historique du magicien dont parlent les Actes canoniques et Justin, on peut se demander si une confusion ne s'est pas produite entre ce personnage et le fondateur éponyme d'une secte simonienne, lequel pourrait être postérieur d'un siècle au charlatan de Samarie. De prime abord il y a une telle différence entre ce que les Actes nous rapportent de Simon, qui est surtout un enchanteur et un faiseur de tours, et ce que disent d'autre part les hérésiologues — quelle que soit d'ailleurs la manière dont ils exposent le système simonien — que l'on est bien tenté d'opérer cette dissociation du magicien contemporain des apôtres et d'un gnostique postérieur à cette date, la dissociation du Simon de Samarie et du Simon de Gitthion.

H. Waitz, dans *Prot. Realencyclop.*, t. xviii, p. 357, rejette comme « intenable » cette combinaison qui avait été présentée par divers critiques du milieu du XIX<sup>e</sup> siècle. « Justin, dit-il, devait être suffisamment renseigné sur les choses de Samarie pour ne pas antedater d'un demi-siècle ou même de trois quarts de siècle le fondateur d'un groupe religieux connu de lui, qu'il semble bien identifier avec le Simon des Actes. » A quoi l'on pourrait faire observer que Justin n'en est pas à une confusion près. D'origine helléniste, était-il si bien renseigné sur les diverses sectes de la Samarie, surtout à une époque de sa vie où sa pensée religieuse ne se détachait pas encore du paganisme gréco-romain? Il ne faudrait pas trop insister sur un témoignage qui se trouve vicié, quand il s'agit de la statue de Simon, par une grave inexactitude. Si on le retient, il faudra ne pas oublier, d'ailleurs, que Justin parle moins d'une secte de simoniens que du culte rendu à Simon et subsidiairement à Hélène par un très grand nombre de Samaritains. Ce n'est pas tout à fait la même chose. A la vérité, les mots de Justin sur Hélène que Simon aurait fait passer pour sa première pensée, *πρῶτη περὶ σκέψιν*, semblent bien faire allusion à un débat tout au moins de spéculation métaphysique. Il convient de les retenir.

3° *Le magicien Simon divinisé.* — Le livre des Actes avait déjà marqué le double caractère de Simon. C'est un faiseur de prestiges; mais les prodiges qu'il réussit font croire, autour de lui, à une origine surnaturelle: il est une « Vertu de Dieu », il est même la « Grande vertu ». Et il n'est pas invraisemblable que le magicien se soit prêté, de son vivant même, à cette sorte d'apothéose populaire. Sans aller jusqu'à lui faire dire des paroles comme celles que mettent sur ses lèvres les Actes de Pierre, ci dessus, col. 2-32, on peut penser qu'il s'est plié aisément à certaines manifestations d'enthousiasme de ses compatriotes. Que cette apothéose populaire ait persévéré après sa disparition, sur les conditions de laquelle nous n'avons aucune donnée ferme, c'est ce qui n'a rien d'impossible. C'est ainsi que Simon serait devenu le Dieu dont parle Justin. Le difficile est d'expliquer la place qui fut faite à côté de lui à une divinité parédré, Hélène, que l'on aurait considérée ultérieurement comme sa pensée, son verbe hypostasié.

H. Waitz, pour y aboutir, est obligé de prendre un singulier détour. Le culte de Simon, dit-il, se serait confondu peu à peu, en Samarie et peut-être aussi dans la région tyrienne, qui n'en est pas fort éloignée, avec le culte du dieu-soleil (le nom de Simon est-il si

loin du mot *Seme*, ? le soleil?). Mais en toutes ces régions sémitiques le culte du dieu-soleil a pour inévitable complément celui de la déesse-lune, Astarté, culte qui, au temps hellénistique, avait aussi pénétré dans la Samarie. Ainsi aux côtés de Simon-soleil paraît le culte d'Hélène-lune. Car, on n'en saurait douter, pense H. Waitz, Hélène n'est pas un personnage historique; elle est inconnue aux Actes canoniques, à la tradition représentée par les Actes de Pierre, aux Alexandrins, Clément et Origène, à l'*Agapetisme* *perier*, (on notera pourtant qu'elle est mentionnée dans les Clémentines). C'est Justin qui, par une fausse interprétation du culte des Samaritains, lui a donné existence personnelle, en même temps qu'il a suggéré l'explication que l'on donnait de sa présence aux côtés du personnage historique de Simon.

« Une certaine Hélène, qui l'accompagnait (de son vivant) dans toutes ses courses et qui avait d'abord vécu dans un lieu de prostitution, passe (chez les Samaritains adorateurs de Simon) pour être sa première pensée. » Tout ceci est très ingénieux, mais n'est peut-être pas très convaincant. Voir une autre explication présentée par L.-H. Vincent, dans la *Revue biblique*, 1936, p. 227 sq. Elle constate l'existence en Samarie d'un culte d'Hélène, et fait de Simon le mystagogue ou le pontife de ce sanctuaire local de la fille de Zeus. Dans cette hypothèse, d'ailleurs, on ne nie pas l'existence à côté de la déesse Hélène, d'une compagne de Simon, d'une Hélène en chair et en os, incarnation, si l'on peut dire, du personnage céleste. De toutes manières s'explique la divinisation de Simon et de sa déesse parédré.

4° *Le dieu Simon objet de spéculation métaphysique.* — L'existence, au milieu du II<sup>e</sup> siècle, d'une secte simonienne paraît assez clairement attestée, sinon par Justin, comme nous l'avons dit plus haut, du moins par Irénée (ou son garant), par Clément et Origène qui sont indépendants de l'auteur du *Contra haereses*. Tout en déclarant que la secte a peu d'importance, ces deux derniers ne laissent pas de la considérer comme une grandeur bien définie.

Quels étaient les rapports de la secte avec Simon, supposé le même que Simon le Magicien? Faudrait-il envisager celui-ci comme le fondateur même de ce groupe religieux? Ce n'est pas du tout certain. Le seul renseignement tout à fait authentique, celui d'Act., viii, ne le présente pas sous ces traits. Il n'y apparaît ni comme un Messie venant implanter sur la terre le règne de Dieu, ni comme le chef d'un mouvement religieux parallèle au christianisme. Rien qui rappelle chez lui le fondateur d'Église que fut Marcion. Comme le fait remarquer justement H. Waitz, dans le système gnostique qui porte son nom, il est « objet de spéculation », ce qui exclut, ou à peu près, l'idée qu'il serait l'inventeur de la doctrine même. Sur sa personne, sur son rôle dans l'histoire du monde et de la religion, on s'est mis à spéculer, à une date sans doute où le souvenir de sa personnalité historique s'était déjà bien effacé. En d'autres termes la secte simonienne, avec ses dogmes et, si l'on veut, ses pratiques arctées, a pris naissance dans les milieux où l'on adorait le dieu Simon, elle ne dérive pas directement, comme la secte basiliennienne par exemple, ou comme l'Église marcionite, d'une activité propagandiste de Simon.

Les doctrines qui se déduisent dans ce milieu qui paraît avoir été fort syncrétique, ne s'exposaient pas partout de la même manière. Nous avons noté la différence considérable qui sépare l'exposé fait par Irénée et celui que donne Hippolyte. Pour ce qui est du premier, il apparaît nettement les deux simoniens à la glose valentinienne, mais à une glose valentinienne moins complexe. Car — c'est l'idée d'Irénée — les spéculations de Valentin ont leur point de départ

dans celles des simoniens. Mais il n'est pas impossible que l'évêque de Lyon ait forcé le rapprochement. Quoi qu'il en soit, nous avons ici la solution relativement simple des problèmes essentiels de la gnose. Le mal, dans le monde, s'explique par le fait que l'univers et l'homme sont la création d'êtres inférieurs au Tout-Puissant. Encore n'est-ce pas le Tout-Puissant qui a amené à l'être les anges créateurs, mais une première émanation de lui-même, sa pensée hypostasée et plus ou moins en désaccord avec lui. Voilà le Tout-Puissant soustrait à la responsabilité du mal. Et quant aux difficultés que pouvait créer la Bible, la solution est non moins simple : l'Ancien Testament est l'œuvre, tout comme le monde visible, des anges créateurs qui ignorent le Tout-Puissant et ont prétendu régler à leur fantaisie les rapports de l'homme et du Ciel.

L'*Ἀπόφασις μεγάλη*, citée par Hippolyte, nous transporte dans un monde d'idées tellement différent que certains critiques ont pu penser que le prêtre romain avait été la victime d'un faussaire, qui lui aurait fait passer comme livres authentiques des écrits fabriqués par lui de toutes pièces. Cf. l'art. HIPPOLYTE (*Saint*), t. vi, col. 2494. Mais, quelque aberrant que soit le système de l'*Ἀπόφασις* par rapport à celui que décrit Irénée, il n'y a pas lieu de douter de son existence, car il a laissé des traces chez des écrivains qui ne semblent pas avoir connu Hippolyte. Sans parler des *Actes de Pierre* et des Clémentines qui connaissent l'expression de *ἑσῶς* attribuée à Simon, ci-dessus, col. 2132, il convient de s'arrêter à une citation que fait saint Jérôme d'un des livres simoniens, où le Magicien déclare : *Ego sum sermo Dei, ego sum speciosus, ego paracletus, ego omnipotens, ego omnia Dei*. In *Matth.*, xxiv, 5, P. L., t. xxvi, col. 176. On rapprochera ce texte d'une phrase citée par Hippolyte, l. vi, c. xvii, 3, éd. Wendland, p. 143, l. 7-11, qui rend à peu près le même son. Par ailleurs Grégoire de Nazianze connaît lui aussi les huit principes, τὴν ὀδοῦν du système des simoniens, *Orat.*, xli, 2, P. G., t. xxxvi, col. 329; cela fait un couple de plus que dans Hippolyte, mais cela nous laisse cependant dans un monde analogue. On ne saurait donc considérer ni l'*Ἀποφασις*, ni le système qui s'y exprime comme une pure invention d'un faussaire. Le plus simple est de conclure que, dans la secte simonienne, la spéculation métaphysique et cosmogonique s'est développée suivant deux directions assez différentes; la chose n'est pas inouïe, tant s'en faut, dans l'histoire des doctrines gnostiques.

Entre les deux systèmes, H. Waizt croit voir cette différence essentielle que celui de l'*Ἀπόφασις*, avec son concept de l'*ἑσῶς*, de la permanence sous les formes multiples du devenir, serait d'origine alexandrine, tandis que celui de la délivrance d'Ennoia s'apparenterait à ces systèmes gnostiques, antérieurs à l'ère chrétienne, qui, après avoir pullulé en Syrie, ont fini par trouver des adeptes même en Occident. Cette remarque est juste; il faut y ajouter celle-ci que le système présenté par Irénée est à peine chrétien, qu'il incorpore, comme point de départ, une mythologie syncrétiste et qu'il aboutit à des conséquences antinomistes qui vont à l'opposé de la tendance chrétienne. A lire de près le texte du *Contra haereses*, on s'aperçoit aisément que la rédemption apportée au monde par Simon, c'est d'une part de débarrasser celui-ci du joug de la Loi, d'autre part de fournir aux initiés les mots de passe qui leur permettront, après la mort, de franchir les espaces planétaires et finalement de se soustraire au « destin ». Nous sommes dans le même monde d'idées où se meuvent nombre de sectes qui n'ont absolument rien de chrétien. Voir art. OPHITES, t. xi, col. 1074-1075.

Le plus étrange, en fin de compte, c'est encore la

promotion du magicien de Samarie au rang de fondateur d'une secte dont il n'a sans doute pas eu l'idée, et de chef de file de tous les hérésiarques qui, au cours des âges, ont porté atteinte à la pureté de la foi chrétienne.

I. SOURCES. — En dehors des fragments de l'*Ἀπόφασις* et de la citation fournie par saint Jérôme, nous n'avons aucun écrit de la secte simonienne. Les seules sources que nous ayons sont les renseignements fournis par les auteurs anciens. Ceux d'entre eux qui sont indépendants ont été classés et analysés au cours de l'article.

II. TRAVAUX. — 1° Les divers commentaires sur le livre des *Actes*, voir en particulier E. Jaquier, *Les Actes des apôtres*, Paris, 1926, qui renverra à la littérature antérieure. — 2° La littérature relative au gnosticisme en général, cf. art. GNOSTICISME, t. vi, col. 1467; art. OPHITES, t. xi, col. 1075. — 3° La littérature relative aux *Actes apocryphes* des apôtres et aux Clémentines; voir en particulier L. Vouaux, *Les Actes de Pierre*, qui donnera d'abondantes références, p. 215-218; et notre art. *Apocryphes du Nouveau Testament*, dans *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, t. i, col. 490, 500, 518. — 4° Les diverses encyclopédies ont toutes un article consacré à Simon; outre celles que l'on trouvera déjà mentionnées dans E. Jaquier, *op. cit.*, p. 265, n. 1, on peut ajouter : l'art. *Simon der Magier*, de H. Waizt, dans *Prot. Realencyclopädie*, t. xviii, 1906, p. 351-361 et t. xxiv, 1913, p. 518-520; l'art. *Simon Magus* de G.-N.-L. Hall dans Hastings, *Encyclopedia of religion and ethics*, t. xi, 1920, col. 514-525; l'art. *Simon Magus* dans Pauly-Wissowa, *Realencyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, t. iii a, i, 1927, col. 180-181. — 5° Sur le système simonien voir surtout L. Gerfaux, *La gnose simonienne*, dans *Recherches de science religieuse*, 1925, p. 489-511; 1926, p. 5-20, 265-285, 480-503.

É. AMANN.

**SIMONET** ou **SIMONNET** Edmond, jésuite français (1662-1732). — Né à Langres le 22 juillet 1662, admis dans la Compagnie le 16 novembre 1681, il enseigna la grammaire et les belles-lettres puis la philosophie à Reims et à Pont-à-Mousson, enfin, dans cette dernière université, de 1702 à 1714, la théologie dogmatique. Il en fut aussi chancelier. Il mourut à Pont-à-Mousson le 18 avril 1732.

A l'issue de son enseignement à l'université, le P. Simonet publia un cours de théologie dogmatique : *Institutiones theologiae ad usum seminariorum*, Nancy, 1721-1728, 11 vol. in-12. L'ouvrage est dédié à Mgr de Mailly, archevêque de Reims, et divisé en 18 traités. Une nouvelle édition en fut donnée à Venise, en 1731, 3 vol. in-fol. Sommervogel signale en outre, comme ayant paru après la mort de l'auteur, des *Institutiones theologiae de peccatis*, Gratz, 1765, in-4° et des *Institutiones theologiae de legibus, peccatis et peccatorum poenis*, Tirnova, 1772, in-4°. Ce sont sans doute des parties du cours complet qui ont été rééditées à part, à savoir le V<sup>e</sup> traité (*De peccatis*) et le VIII<sup>e</sup> (*De legibus*). Dans son *Thesaurus theologicus*, publié en 1772, le P. Zaccaria a reproduit (t. ix, op. ix, p. 483-547) une *Disputatio de forma sacramenti penitentiae*, empruntée au traité XV des *Institutiones theologiae* (disp. VIII, 6 articles contre l'assertion de Morin et autres que la forme du sacrement de pénitence peut être dépréciative et l'a été, en fait, pendant les douze premiers siècles de l'Eglise).

D'après dom Calmet et les *Nouvelles ecclésiastiques*, la publication des *Institutiones* n'alla pas sans difficultés : l'évêque de Toul, dans le diocèse duquel parut le livre, trouva mauvais qu'il eût été publié sans son approbation. Le supérieur du grand séminaire de cette même ville s'opposa à ce que le cours fût adopté dans sa maison, à la place de la théologie d'Hiabert. De plus, Mgr de Coislin, évêque de Metz, à qui l'auteur présenta son ouvrage, y découvrit, en le parcourant, « plusieurs propositions très condamnables et entre autres celle qui dit que le pape peut approuver des confesseurs dans les diocèses malgré les évêques diocésains ». *Nouvelles*



ecclési., 8 mars 1729. Sous la menace d'une censure, les jésuites durent supprimer ce passage des exemplaires déjà imprimés et les Pères de Pont-à-Mousson souscrire un écrit, par lequel ils reconnaissaient ne pas entendre les confessions sans la permission de l'Ordinaire. La feuille janséniste ajoute que les exemplaires envoyés à Paris et mis en vente par le libraire Mercier, rue Saint-Jacques, auraient été saisis par ordre du roi.

Le manuel du P. Simonet, malgré ses qualités d'ordre et de clarté et sa bonne documentation, n'eut pas le succès que rencontra un autre ouvrage scolaire de même genre publié au même temps par son successeur dans sa chaire de Pont-à-Mousson, le P. Antoine (professeur dans cette université de 1715 à 1717 et son recteur de 1725 à 1728; sa théologie dogmatique est de 1723 et sa théologie morale, de 1726.)

Comme le P. Antoine, le P. Simonet enseignait le probabiliorisme dans l'esprit de Th. Gonzalez; cf. *Instit. theol.*, tract. IV, *De actibus humanis*, disp. VII, *De conscientia probabilis* : une proposition *minus tuta* ne peut être suivie pratiquement que si elle est *verisimilior*.

Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. VII, col. 1222; Hurter, *Nomenclator*, 3<sup>e</sup> édit., t. III, col. 1114; *Nouvelles ecclésiastiques*, t. I, Utrecht, 1735, 3<sup>e</sup> édit., 1729, p. 29 sq.; dom Calmet, *Bibliothèque lorraine*, Nancy, 1735, col. 899; Michaud, *Biographie universelle*, t. XXXI, p. 386; abbé Eugène Martin, *L'université de Pont-à-Mousson*, Paris-Nancy, 1891, p. 349 et 425.

R. BROUILLARD.

**SIMONETTA Boniface**, abbé cistercien de San Stefano al Corno, près de Plaisance, vers la fin du x<sup>e</sup> siècle. On a de lui : *De persecutionibus christianæ fidei et romanorum pontificum historia a S. Petro usque ad Innocentium VIII*, Milan, 1492; Bâle, 1509.

D. de Visch, *Biblioth. cisterciensis*, Douai, 1649, p. 53; Tiraboschi, *Storia della letteratura italiana*, t. II, Milan, 1833, p. 618-619; Aubert Le Mire, *Auctarium de script. ecclési.*, Hambourg, 1718, p. 120; Cave, *Appendix ad hist. litterariam*, Cologne, 1705, p. 139; Ellies Du Pin, *Biblioth. des auteurs ecclési.*, du X<sup>e</sup> siècle, I<sup>re</sup> part., p. 374; Moréri, *Le grand dictionn. hist.*, édit. de 1759, t. IX, p. 447; Richard, *Dictionn. universel des sciences ecclésiastiques*, t. V, p. 94; Feller, *Biogr. universelle*, t. XII, 1824, p. 211.

J. MERCIER.

**SIMONIE**. — I. Notion et espèces. — II. Aperçu historique, col. 2143. — III. Simonie de droit divin, col. 2147. — IV. Simonie de droit ecclésiastique, col. 2152. — V. Quelques cas douteux, col. 2154. — VI. Titres qui excluent la simonie, col. 2156. — VII. Sanctions canoniques, col. 2158.

I. NOTION ET ESPÈCES. — 1<sup>re</sup> Notion. — La simonie, en tant qu'elle suppose un manque de respect à l'égard des choses sacrées, peut être rangée dans la catégorie des sacrilèges réels. La plupart des auteurs qui en ont traité avant la publication du code canonique (et même quelques-uns après le code) l'ont définie, d'après saint Thomas, II-II<sup>e</sup>, q. c, a. 1 : *Studiosa seu deliberata voluntas emendi vel vendendi aliquid spirituale vel spiritualium adnexum*; quelques-uns ajoutent : *pro pretio temporali*. Cf. Suarez, *De religione*, tract. III, l. IV, c. 1; Wernz, *Jus decretal.*, t. VI, n. 340; d'Annibale, *Theol. mor.*, III, n. 87; Tanquerrey, *Theol. mor.*, t. II, 9<sup>e</sup> éd., n. 923. Cette notion, encore que très générale, ne l'est cependant pas assez pour embrasser sous son extension les deux espèces de simonie dont parle le canon 727. Si la définition proposée s'applique parfaitement à la simonie de droit divin — laquelle est à proprement parler la véritable simonie — elle ne saurait convenir à la simonie de droit ecclésiastique, qui, aux termes du canon 727, § 2, peut être réalisée même par l'échange d'un bien temporel contre un autre bien temporel, *res temporales pro temporalibus*.

On pourra donc s'en tenir à la définition suivante : « Un sacrilège réel, résultant de pactes interdits au nom de la vertu de religion », ou encore à cette autre : *Contractus circa spirituale aut spiritualium adnexum, intuitu religionis a lege divina vel ecclesiastica prohibitus*. Cf. Wernz-Vidal, *Jus canonico*, t. IV, n. 6, note 11.

Sous le nom de pacte ou de contrat, il faut entendre non seulement toute espèce de transaction proprement dite, mais encore toute volonté, même non manifestée extérieurement, d'accomplir telle transaction interdite par le droit divin ou ecclésiastique. Cette volonté délibérée peut rester unilatérale et n'être pas suivie d'exécution, *licet ad effectum non deducta*, can. 728; il suffit que quelqu'un ait vraiment l'intention de faire un pacte défendu. Si la volonté n'est pas manifestée extérieurement par des paroles ou par des actes, l'intention simoniacque, *animus simoniacus*, can. 728, pourra être révélée par les circonstances.

Pour commettre le *péché* de simonie, il n'est donc pas nécessaire que le pacte soit le résultat d'un consentement mutuel entre deux complices; la volonté d'un seul suffit. En conséquence, si l'on veut donner de la simonie une notion générale qui englobe tous les cas, il faudra retrancher de sa définition les mots *cum effectu secuto*, qu'y faisaient entrer jadis les commentateurs du Décret de Gratien.

Quant au *délit* de simonie, il a, nous le verrons, d'autres exigences : il doit être en particulier un acte externe, réalisant les conditions d'imputabilité grave aussi bien que la perfection d'exécution exprimée dans la loi pénale. Cf. can. 2195, 2218, 2228.

En revanche, certains actes ou certaines transactions, qui, au premier abord, pourraient paraître entachés de simonie, sont lavés de cette note par des titres légitimes reconnus par la loi ou la coutume. Can. 730.

2<sup>e</sup> Espèces. — 1. En raison de la loi qui la défend. — La division la plus importante de la simonie est celle qui découle de la loi qui la défend. A ce point de vue, on distingue la simonie de *droit divin* (d'aucuns disent de *droit naturel*), et la simonie de *droit ecclésiastique*. La première découle de la nature même des choses et est intrinsèquement mauvaise; la seconde provient d'une défense positive de l'Eglise, c'est pourquoi elle peut, comme toutes les lois ecclésiastiques, trouver une cause excusante dans un inconvénient grave. De cette double espèce de simonie il sera parlé à part.

2. En raison de la nature du pacte, la simonie peut être *purement interne*, lorsqu'elle reste à l'état de simple désir, ou de volonté sans aucun acte ou manifestation extérieure : c'est la *studiosa voluntas*, du canon 727; à elle seule elle suffit à constituer le péché de simonie. Quelques-uns l'appellent *simonie purement mentale*. D'autres donnent encore le nom de *simonie mentale (simpliciter)* à celle qui, tout en passant à l'acte extérieur et en produisant un effet, cache cependant sa malice et ne laisse transparaître au dehors aucune intention perverse; par exemple lorsqu'un clerc rend service à son évêque en vue d'obtenir de lui quelque bénéfice ecclésiastique; ou encore lorsqu'un évêque accorde à quelqu'un des avantages spirituels pour obtenir en retour quelque récompense temporelle. S'il n'y a eu entre les deux personnages aucun pacte exprès ou tacite, aucune convention explicite ou implicite (c'est-à-dire révélée par les circonstances, can. 728), mais seulement intention unilatérale d'obliger, cette espèce de simonie ne dépassera pas les limites du péché; elle ne constituera pas un délit.

La simonie est dite *conventionnelle* lorsqu'un pacte exprès ou tacite est intervenu. Elle se subdivise en *simonie purement conventionnelle*, qui se réalise lorsque le pacte n'a été exécuté par aucune des deux parties; en *simonie mixte*, lorsque la convention a été exécutée

par une des parties; enfin en simonie *réelle*, si l'exécution est le fait des deux parties.

Une forme spéciale de simonie conventionnelle, concernant les bénéfices ecclésiastiques, portait jadis le nom de simonie *confidentielle*; on l'appelait aussi *qualifiée*, parce qu'elle avait été définie au xiv<sup>e</sup> siècle par deux constitutions pontificales célèbres : *Romanum pontificatum* de l'ie IV, 17 octobre 1561 et *Inolubilis* de saint Pie V, 1<sup>er</sup> juin 1569; des peines sévères, allant jusqu'à l'excommunication majeure, frappaient cet abus. Cf. Gasparri, *Codicis fontes*, t. 1, n. 106 et 130. On opposait cette forme spéciale et habilement déguisée de la simonie à la simonie *simple* ou de droit commun, dont les abus avaient déjà été relevés et sanctionnés dans les *Décretales*, l. V, tit. III. Le qualificatif de « confidentielle » donné à ce genre de simonie lui vient du fait que le bénéficiaire pourvu prenait l'engagement secret (*fiducia*) soit de résigner son bénéfice au bout d'un certain temps en faveur du collateur ou d'un tiers, soit de lui en rendre les fruits en totalité ou en partie. Les canonistes distinguaient une triple forme de ce pacte illicite, qu'ils désignaient ainsi : a) *per reservationem accessus*, lorsque le collateur avait, moyennant certains avantages, réservé « l'accession » ou accès au bénéfice soit à un électeur ou à celui qui avait présenté le titulaire, soit même à un tiers, mais sur la demande d'un électeur ou du patron; — b) *per reservationem ingressus*, lorsque la confiance devait jouer soit en faveur du collateur ou du moins à sa demande, soit en faveur ou à la demande du supérieur chargé de confirmer la collation du bénéfice; — c) *per reservationem regressus*, si la résignation du bénéfice était faite par le titulaire avec cette condition que lui-même pourrait plus tard rentrer à son gré en possession de ce même bénéfice.

Le code ne parle plus en termes exprès de simonie confidentielle; mais, si le mot est absent, la chose ne semble pas ignorée. C'est ainsi que les canons 1441 et 1486 proscrirent, en les qualifiant de simoniaques, des pactes qui rappellent manifestement certaines formes de l'ancienne confiance. Cf. *Dictionn. de droit can.*, t. 1, col. 145-149, aux mots *Accès* et *Accession*.

3. *En raison du prix convenu*, on a depuis longtemps distingué, d'après une homélie du pape saint Grégoire, reproduite dans le *Décret*, pars II, caus. I, q. 1, caus. 114 : *munus a manu*, c'est le présent manuel, sous le nom duquel il faut entendre non seulement une somme d'argent, un meuble ou tout objet matériel, mais encore l'octroi d'un droit, la remise d'une dette, un prêt et même un immeuble; *munus a lingua*, c'est-à-dire toute protection, toute faveur accordée ou promise, telle que recommandation, prière, éloge, promesse de suffrage dans une élection, etc...; *munus ab obsequio*, par lequel il faut entendre tout service temporel rendu en vue d'obtenir un bien spirituel ou comme paiement d'une charge ecclésiastique obtenue.

II. APERÇU HISTORIQUE. — La simonie tire son nom de Simon le Mage ou le Magicien (voir ce mot), qui, nous disent les Actes, osa offrir de l'argent aux apôtres pour obtenir d'eux le pouvoir de donner le Saint-Esprit par l'imposition des mains. Act., VIII, 18. Faut-il faire remonter plus haut l'origine de la chose elle-même, c'est-à-dire du trafic des choses saintes? Suarez remarque très justement qu'un tel trafic était possible même dans l'Ancien Testament, car, sous la loi mosaïque, il y avait des sacrifices, des sacrements au sens large, un temple, un sacerdoce et des charismes. Cf. *De virtute religionis*, tract. III, l. IV, c. v et vi. De fait, dans II Mach., IV, 7, 23, nous apprenons que Jason obtint d'Antiochus la charge de grand prêtre, moyennant une somme considérable de talents d'argent; un peu plus tard, pour un prix supérieur, la charge fut enlevée à Jason et transférée à Menelaüs.

Les auteurs ne sont pas d'accord pour affirmer qu'il y eut vraiment simonie (avant la lettre) dans le geste de Gézé, serviteur d'Elisée, qui se fit remettre de l'argent et des présents par Naaman, guéri de la lèpre par le prophète, IV Reg., v, 21; ou bien dans l'acte de Balaam, à qui on offrit de l'argent pour lancer des malédictions contre Israël. Num., xxii, 16. La manière d'agir de Balaam est citée comme exemple de perversion par les auteurs du Nouveau Testament. Cf. II Petr., II, 15; Jud., 11. Quoi qu'il en soit, parce que ces personnages n'avaient pas fait des dons du Saint-Esprit un trafic odieux et caractérisé comme celui que proposait Simon le Mage, c'est de ce dernier que la simonie a conservé le nom.

A part ce premier exemple, qui remonte aux origines mêmes de l'Église, c'est à peine si l'on peut découvrir quelque trace de simonie durant les trois premiers siècles chrétiens : les évêques et autres ministres de l'Église étaient pauvres et en butte à la persécution sanglante. Les choses changèrent au iv<sup>e</sup> siècle, lorsque la paix eut été rendue à l'Église et que des conversions intéressées eurent fait entrer dans son sein des sujets moins fervents. De plus, le goût des richesses commença à se faire sentir chez les hommes d'Église; certains ministres ne craignirent pas de recevoir de l'argent pour administrer les sacrements, l'ordination en particulier. On voit alors le 30<sup>e</sup> des canons dits apostoliques décréter la déposition et l'excommunication contre les coupables : *Si quis episcopus, aut presbyter, aut diaconus, per pecuniam hanc obtinuerit dignitatem, deficiatur et ipse, et ordinator ejus, et a communione abscondatur, sicut Simon Magus a Petro*. Le 31<sup>e</sup> canon menace de la même peine l'évêque qui ferait intervenir l'influence des puissances séculières pour obtenir le gouvernement d'une Église. Mais c'est au concile de Chalcedoine (451) qu'il faut remonter pour trouver la première loi connue contre les ordinations et provisions d'offices entachées de simonie : le 2<sup>e</sup> canon (reproduit par Gratien, *Décret*, caus. I, q. 1, c. 8) prononce la déchéance de l'évêque et des bénéficiaires. Quant aux intermédiaires qui se sont faits les complices de ce trafic scandaleux, ils seront déposés, s'ils sont clercs, et excommuniés, s'ils sont laïcs. Cf. Hefele-Leclercq, *Hist. des conciles*, t. II, p. 772. Gennade, de son côté, énumère parmi les motifs qui doivent faire écarter un sujet de la cléricature, toute tentative de corruption par l'argent : *Clericum non ordinandum... qui per ambitionem pecuniam affert. De dogmatibus eccl.*, c. LXXII, P. L., t. LVIII, col. 997. Saint Basile, dans une lettre circulaire aux évêques de sa province, démasque la subtilité perverse de ceux qui cherchent à tourner la défense en ne recevant l'argent qu'après l'ordination. Cf. Thomassin, *Discipl. de l'Eglise*, III<sup>e</sup> part., l. I, c. XLIX, trad. André, t. VI, p. 331 sq.

Si l'on en juge par les canons des nombreux conciles qui, du v<sup>e</sup> au vi<sup>e</sup> siècle, renouvelèrent les défenses et les peines portées contre la simonie, on peut croire que les cas n'en devaient pas être rares, même à cette époque. Notons en particulier la lettre synodale du concile de Constantinople de 459, le 4<sup>e</sup> canon du synode de Dovin en Arménie (527), le 4<sup>e</sup> canon du II<sup>e</sup> concile d'Orléans (533), le 27<sup>e</sup> canon de Tours (567), le 4<sup>e</sup> canon du VI<sup>e</sup> concile de Tolède (638), le 7<sup>e</sup> canon de Braga (675), le 9<sup>e</sup> canon du XI<sup>e</sup> concile de Tolède (675), le 22<sup>e</sup> canon du concile Quinisexte (*in Trullo*) de Constantinople (692). Cf. Hefele-Leclercq, *Hist. des conc.*, t. II b, p. 887, 1078, 1133; t. III a, p. 192, 279, 313, 315, 566. C'est parce que les écrits des Pères aussi bien que les canons des conciles avaient coutume d'alléguer fréquemment l'exemple de Simon le Magicien pour stigmatiser ce crime, que peu à peu il fut, à partir du vi<sup>e</sup> siècle, désigné sous le nom de simonie. Saint Grégoire le Grand l'appelle une « hérésie », ou

encore *simoniaca heresis* cf. *Decret.*, caus. I, q. 1, c. 13, 28. A partir des VIII<sup>e</sup> et IX<sup>e</sup> siècles, le mal envahit les monastères. Le II<sup>e</sup> concile de Nicée (787) note que certains supérieurs d'églises et de couvents, soit d'hommes, soit de femmes, se laissent aveugler par la cupidité, au point de demander de l'argent à ceux qui veulent entrer dans l'état ecclésiastique ou dans un couvent. Le concile ordonne que, si un évêque, ou un higoumène, ou un clerc commet une pareille faute, il soit déposé conformément au 2<sup>e</sup> canon de Chalcédoine. Si c'est une abbesse, elle sera retirée de son couvent et envoyée dans un autre, où elle ne sera pas supérieure. On agira de même à l'égard de l'higoumène qui n'est pas prêtre. Can. 19. Cf. Hefele-Leclercq, *op. cit.*, t. III b, p. 789. Mêmes dispositions au concile de Francfort de 794, *ibid.*, p. 1056 : *Audivimus quod quidam abbates, cupiditate ducti, prœmia pro introeuntibus in monasterium requirunt. Ideo placuit nobis et sanctæ synodo, ut pro suscipiendis in sancto ordine fratribus nequaquam pecunia requiratur, sed secundum regulam sancti Benedicti suscipiantur.* Can. 16.

En dépit de tout, le mal alla s'aggravant au cours du X<sup>e</sup> siècle, si bien qu'au XI<sup>e</sup> siècle, la simonie était, avec la dérogation et l'investiture laïque, une des trois grandes plaies dont souffrait l'Eglise. On sait avec quelle vigueur les papes du temps, Grégoire VII en particulier, s'attaquèrent au mal. Nombreux sont les conciles particuliers qui rappellent, sous des formes variées, la norme à observer : on ne doit rien demander, rien exiger pour admettre un sujet dans un monastère, mais on peut accepter ce qui est spontanément offert. Cf. le canon 7 du concile de Melfi (1089), le 17<sup>e</sup> canon de Rome (1099), le 3<sup>e</sup> canon de Londres (1127), le 6<sup>e</sup> canon de Tours (1163). Hefele, *op. cit.*, t. v, p. 342, 461, 667, 972. Les statuts de l'ordre de Cluny, dressés en 1200 par l'abbé Hugues V, nous apprennent que parfois certains sujets qui ne pouvaient se faire ouvrir la porte des monastères par leur vertu ou leur capacité, en forçaient l'entrée avec de l'or ou de l'argent : *Ex susceptione debilitum et inutilium personarum ista præcipue pestis irrepit...* Désormais on ne devra recevoir que des sujets aptes au service de Dieu, capables d'être utiles au monastère et qui ne soient pas à charge à leurs frères. Thomassin, *Discipl. de l'Eglise*, III<sup>e</sup> part., l. I, c. LIII, n. 9. Les deux conciles oecuméniques du Latran, de 1179 (can. 19) et de 1215 (can. 64), renouvelèrent les prohibitions et les peines portées contre la simonie pratiquée à l'entrée en religion, surtout dans les couvents de femmes. *Decret.*, l. III, tit. XXXV, c. 2, l. V, tit. III, c. 10.

A partir du XII<sup>e</sup> siècle, la législation de l'Eglise concernant la simonie passe dans le *Decret* de Gratien, caus. I, q. 1 à VII, et dans les *Decretales* de Grégoire IX, l. V, tit. III, IV et V. Les documents que l'on peut rencontrer sur ce sujet dans les collections subséquentes, *Clémentines*, l. V, tit. 1, visent moins à créer une nouvelle législation sur la question qu'à démasquer les ruses et poursuivre les formes sans cesse renouvelées de la simonie.

Bientôt cependant, en face d'abus grandissants, de nouvelles mesures de rigueur vinrent aggraver la législation existante. Au XIV<sup>e</sup> siècle, Urbain IV, par la constitution *Sane, ne in vicinio* (1363), ajoute aux pénalités antérieures une excommunication réservée au pape, pour punir les particuliers qui exigent ou donnent quelque chose lors de l'entrée en religion; les couvents ou chapitres sont frappés d'une suspension également réservée au souverain pontife. *Extrav. comm.*, l. V, tit. 1, c. 1. Un siècle plus tard, Paul II (1464) porte une excommunication réservée au Saint-Siège contre ceux qui pratiquent la simonie dans les

ordinations ou les provisions d'offices et contre tous ceux qui y participent; de plus, élection et provision sont frappées de nullité. *Ibid.*, tit. 1, c. 2. Jules II s'attaqua à la simonie dans les élections pontificales par une première bulle datée du 14 janvier 1505, *Cum tam divino*; puis une seconde constitution, *Si summus rerum*, fut publiée le 16 février 1513, à l'ouverture de la V<sup>e</sup> session du VI<sup>e</sup> concile du Latran. Cf. Hefele-Leclercq, *Hist. des conc.*, t. VIII, p. 371. Le concile de Trente ne manqua pas de prendre des mesures sévères contre les simoniaques de tout genre : Défense aux évêques et à leurs auxiliaires de rien exiger pour la collation des ordres et l'octroi de lettres dimissoriales ou testimoniales; les notaires ecclésiastiques s'en tiendront, s'ils ne sont pas rétribués par ailleurs, au tarif fixé par le concile. Sess. XXI, *De ref.*, c. 1. 2. Défense aux candidats à un bénéfice paroissial de rien donner et aux examinateurs de rien exiger, à l'occasion de l'examen, sous peine de perte du bénéfice. Sess. XXIV, *De ref.*, c. XVIII. 3. Peines d'excommunication et d'interdit contre le patron qui vendrait ou aliénerait son droit de patronage; de plus, privation de ce droit *ipso facto*. Sess. XXV, *De ref.*, c. IX.

C'est de cette époque que datent les premières mesures contre la simonie dite *confidentielle*. Pie IV s'attaqua à cet abus qui s'était infiltré jusque dans les corps des cardinaux et le frappe de peines sévères allant jusqu'à l'interdit et l'excommunication majeure. Const. *Romanum pontificem*, 17 octobre 1564. Pie V, après avoir édicté des pénalités variées contre les diverses formes de simonie, const. *Cum primum*, 1<sup>er</sup> avril 1566, définit avec précision la question de la confidence, en détermine les diverses formes et prononce contre les récalcitrants les sanctions les plus rigoureuses : privation de tout office ou bénéfice, inhabileté à en obtenir dans l'avenir, excommunication réservée au pape, enfin évocation au tribunal pontifical de toutes les causes et de tous les actes qui pourraient surgir en cette matière. Bulle *Indolentibus*, 1<sup>er</sup> juin 1569. Cf. Gasparri, *Codicis fontes*, t. 1, n. 130, p. 231. Non seulement le pape Sixte-Quint maintint les rigueurs des lois antérieures contre les simoniaques, consacrateurs ou consacrés, mais il les aggrava par la constitution *Sanctum te salutare*, § 6, du 5 janvier 1589. Cf. Gasparri, *op. cit.*, n. 166, p. 314. Et Clément VIII, qui tempéra quelques-unes des sévérités de la discipline antérieure, ne modifia rien de ce qui concernait la simonie.

Au XVII<sup>e</sup> siècle, le document le plus célèbre au sujet de la simonie est celui qui fut publié à Rome le 1<sup>er</sup> octobre 1678 par Innocent XI, sous le titre de *Tassa Innocenziana del foro ecclesiastico nelle materie spirituali*. Cf. le texte dans Ferraris, *Prompta bibliotheca*, t. VII, col. 789, au mot *Tassa*. C'est à la fois un résumé et un rappel de la discipline antérieure (canons des conciles ou décrets des Congrégations romaines) concernant la gratuité des actes judiciaires et administratifs; il y est précisé, en particulier, que seule est autorisée la perception d'une modique taxe destinée à couvrir les frais de chancellerie; la quotité de cette taxe est même expressément définie pour un grand nombre d'actes. La S. Congrégation du Concile était chargée de faire appliquer ce règlement, qui devait mettre fin à d'odieuses exactions; elle avait également le devoir de veiller à empêcher le retour de semblables abus. Sans tarder, elle déclara, le 8 octobre suivant, que la taxe « innocentielle » était obligatoire dans toutes les curies diocésaines, même hors de l'Italie. Cf. Thomassin, *op. cit.*, t. VI, p. 420, p. 500 sq.

Les nouvelles mesures prises, au siècle suivant, par Benoît XIV, contre ceux qui continuaient à troubler des bénéficiaires par des moyens détournés (résignation avec réserve de pension, paiements anticipés, rachat



de rente ou de pension... ) montrent assez que les diverses mesures prises n'avaient pas réussi à déjouer toutes les ruses des simoniaques. Cf. const. *In sublimi*, 29 août 1741, dans Gasparri, *Codicis fontes*, t. I, p. 693.

Au XIX<sup>e</sup> siècle, beaucoup de causes qui favorisaient la simonie dans la collation des ordres avaient disparu. Aussi Pie IX, en réorganisant le système pénal de l'Église dans la constitution *Apostolicæ Sedis* (1869), supprima-t-il les nombreuses censures portées contre les ordinations simoniaques; mais il conserva un certain nombre de pénalités contre la simonie bénéficiale. Il maintint également, sans grand changement, les sanctions portées par Benoît XIV, const. *Quanta cura*, 30 juin 1741, contre les trafiquants d'honoraires de messes. Cf. aussi, du même Benoît XIV, la constitution *Apostolicæ servitutis* (25 févr. 1741), la lettre apostolique *Pro eximia* (30 juin 1741) et les constitutions *Ad militantis*, § 6 (30 mars 1742), *Quod expensis* (20 août 1748).

Il semble d'ailleurs que, vers la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, l'attention du Saint-Siège se soit portée plus particulièrement sur la question des honoraires de messes, pour en éliminer les abus et, en particulier, en proscrire tout commerce ou apparence de trafic. A la suite de nombreux décrets ou réponses publiés sur ce point, la S. Congrégation du Concile fit paraître, le 25 mai 1893, un nouveau et important décret, *Vigilanti*, lequel, approuvé par Léon XIII, frappait les contrevenants de nouvelles censures. Enfin, au début de ce siècle, deux autres documents, émanés du même dicastère, *Ut debita* (11 mai 1904) et *Recenti* (22 mai 1907), vinrent rappeler, en les renforçant, les prescriptions antérieures sur ce sujet. Voir l'art. HONORAIRES DE MESSES, t. VII, col. 86 sq.

Aujourd'hui, le code traite expressément de la simonie dans le préambule du l. III, can. 727-730. Des défenses particulières sont en outre portées sur divers points que nous étudierons en détail. Quant aux peines proprement dites, elles sont renfermées dans les canons 2371 et 2392.

III. SIMONIE DE DROIT DIVIN. — 1<sup>o</sup> Définition. — Elle est donnée par le code au canon 727, § 1, d'après la formule de saint Thomas, II-II<sup>e</sup>, q. c. a. 1. C'est la volonté délibérée d'acheter ou de vendre, pour un prix temporel, des choses spirituelles ou annexées au spirituel.

1. Le mot « volonté » indique assez qu'un acte même purement interne suffit à constituer le péché de simonie. Il n'est donc pas nécessaire qu'intervienne un pacte exprès et formel entre deux contractants : le pacte peut rester tacite et même unilatéral, consistant simplement dans l'intention ou volonté d'obliger en retour. Sans ce pacte onéreux ou volonté d'obliger, il n'y a pas de simonie : tel serait le cas de celui qui, uniquement par espoir de gratitude, accorderait un bien temporel à quelqu'un dont il attend en retour un bienfait spirituel.

Le code ajoute à cette « volonté » le qualificatif de *studiosa*, que notre mot français *délibéré* ne traduit qu'imcomplètement. Il ne s'agit pas seulement ici de cette délibération qui est présupposée à tout péché ou délit, mais d'une application attentive et malicieuse au choix des moyens propres à réaliser le trafic simoniaque. Le code, après saint Thomas, *loc. cit.*, semble s'inspirer d'un texte du *Décret*, caus. I, q. I, c. 11, faussement attribué à saint Grégoire de Nazianze : *Qui studet donum Dei pretio mercari*... En réalité, le texte est extrait d'une lettre de Tarse de Constantinople, insérée dans les actes du II<sup>e</sup> concile de Nicée. Cf. Heffele-Leclercq, *Hist. des conciles*, t. III b, p. 796.

Les termes *achat et vente*, contenus dans la définition, doivent s'entendre, dit le canon 728, au sens large, c'est-à-dire de tout contrat ou échange à titre onéreux. Nous verrons cependant que certains titres,

reconnus par les canons ou une coutume légitime, peuvent justifier le don d'un bien temporel à l'occasion d'un bienfait spirituel. Can. 730. En dehors de ces cas bien définis, la malice propre de la simonie consiste à mettre en parallèle deux choses qui ne sauraient être comparées, un bien spirituel et une valeur temporelle. Par « argent » ou prix temporel, il faut entendre toute rémunération de l'ordre matériel ou intellectuel, même si celui qui en est l'auteur déclare qu'il n'entend pas donner strictement l'équivalent de ce qu'il reçoit. Il y a en effet une telle disproportion entre le temporel et le spirituel, qu'on ne saurait sans péché les évaluer même partiellement, en faisant du temporel le motif prochain et immédiat de l'obtention du spirituel.

2. Si le péché de simonie peut consister dans un acte de la seule volonté, le délit de simonie ne saurait être constitué que par une action extérieure : cf. can. 2195. Dans le cas où la convention serait restée purement mentale ou simplement tacite, l'intention simoniaque pourra être révélée par les circonstances. Can. 728.

2<sup>o</sup> Objet. — Aux termes du canon 727, la simonie de droit divin peut porter sur un double objet : *res intrinsece spirituales* ou bien *res temporales rei spirituali annexæ*.

1. Les choses intrinsèquement spirituelles sont non seulement des entités immatérielles comme la grâce sanctifiante, l'oraison mentale, etc., mais encore des choses dont l'entité matérielle a été élevée à l'ordre surnaturel, de telle sorte qu'elles sont considérées comme spirituelles et surnaturelles. Cf. Suarez, *De religione*, tract. III, l. IV, c. XII, n. 4. Le canon 727 cite comme exemples : les sacrements, la juridiction ecclésiastique, la consécration, les indulgences. On peut y ajouter : les dispenses, les bénédictions, les offices ecclésiastiques (en tant que distincts des bénéfices), les sacramentaux, l'assistance au mariage, etc...

2. Quant aux choses temporelles annexées aux choses spirituelles, on peut en distinguer deux espèces :

a) Celles dans lesquelles l'élément temporel ne saurait exister sans l'élément spirituel. Dans ce cas, les deux éléments sont unis de façon inséparable : dès que l'élément temporel a reçu une destination ou affectation sacrée qui constitue l'entité spécifique de la *res sacra*, l'union entre les deux éléments est parfaite et définitive. Ainsi en est-il du bénéfice ecclésiastique, dans lequel le revenu temporel est inséparablement uni à l'office spirituel : si l'un des deux éléments fait défaut, la notion même de bénéfice s'écroule. Cf. can. 1409.

Il en faut dire autant des reliques : dès là que le caractère sacré de ces restes est fondé sur la relation réellement existante entre la relique et la personne du saint ou du bienheureux, il devient impossible de séparer l'élément matériel de l'élément spirituel. Cf. Aertnys, *Theol. mor.*, t. I, n. 446; voir aussi l'art. RELIQUES, t. XIII, col. 2375. Signalons à ce propos que certains auteurs rangent, à tort selon nous, la vente des reliques dans la simonie de droit ecclésiastique. Cf. Génicot-Salsmans, *Theol. mor.*, t. I, n. 289. Il semble bien que ce que l'on vend, en l'estimant à prix d'argent, c'est précisément le caractère sacré de ces restes, car l'élément matériel, surtout s'il s'agit d'ossements, est chose négligeable. D'autres auteurs, comme Ferreres, *Compend. theol. mor.*, t. I, n. 381, et Arrigui, *Summarium theol. mor.*, n. 199, s'en tirent en affirmant qu'il n'y a pas de simonie de droit divin à vendre des reliques « renfermées dans une châtée précieuse ». Il s'agit de savoir si l'on vend la châtée ou bien les reliques, ou si l'on majore le prix de la châtée, à cause des reliques; dans ce dernier cas, on n'échappe pas à la note de simonie de droit divin.

L'élément temporel semble également inséparable de la chose spirituelle lorsque l'on considère le labeur

corporel intrinsèque, c'est-à-dire inhérent à l'exercice d'une fonction sacrée (mais non un travail extraordinaire ou accidentel); ce labeur normal ne saurait être vendu sans simonie. C'était l'opinion commune autrefois; cependant Vermeersch, *Theol. mor.*, t. II, p. 217, dit que la chose est encore controversée. A s'en tenir à la définition du canon 727, § 1, il paraît clair qu'on ne saurait rien exiger pour un travail corporel intrinsèquement inhérent à un acte nécessaire du ministère sacerdotal, par exemple l'administration d'un sacrement (obligatoire par ailleurs), la célébration de la messe, en tant que distincte de son application (lorsque par ailleurs le ministre est déjà tenu à cette célébration). Dans ces divers cas, on disait autrefois que l'élément temporel était uni à l'élément spirituel *consequenter*, c'est-à-dire consécutivement à l'affectation ou à la destination spirituelle qui lui était donnée: ainsi en est-il du revenu d'un bénéfice ecclésiastique par rapport à l'office sacré auquel il est joint; il en devient comme l'effet, la conséquence inséparable. Cette union était dite aussi concomitante (*concomitantem*), dans le cas où l'élément temporel était comme la condition ou l'élément intrinsèque de la chose spirituelle, par exemple le travail nécessaire à l'accomplissement d'une fonction sacrée.

b) La seconde espèce de simonie de droit divin, dont parle le canon 727, § 1, est réalisée lorsque l'élément spirituel est l'objet, même partiel, du contrat, par exemple la consécration dans la vente d'un calice. On disait autrefois que, dans ce cas, la chose temporelle était unie *antecedenter* à la chose spirituelle, c'est-à-dire qu'elle existait et avait déjà sa destination éloignée avant l'annexion de l'élément spirituel. L'abus consiste alors à exiger un prix matériel pour le caractère sacré de l'objet et en sus de sa valeur temporelle. Cet abus peut porter sur toutes les choses qui ont reçu une bénédiction ou une consécration *constitutivae*, can. 1148, § 2 et 1150, et aussi sur tous les objets pieux indulgenciés.

On remarquera cependant qu'il ne suffit pas d'une simple relation fortuite ou issue d'une volonté particulière pour créer une chose spirituelle, ou donner à un objet un caractère sacré. C'est ainsi qu'il n'y aurait pas de simonie à vendre plus cher un bréviaire ou autre livre ayant appartenu à un homme célèbre et pieux (à moins qu'il ne s'agisse de reliques proprement dites, d'un saint ou d'un bienheureux), ou encore un chapelet béni par lui; de même des images ou objets religieux rapportés de tel pèlerinage célèbre. Ces circonstances ou relations, encore qu'elles touchent au spirituel, ne le constituent pas. Elles sont seulement la conséquence d'un souvenir pieux ou d'un sentiment de vénération privée.

S'il est interdit d'estimer à prix d'argent la bénédiction ou la consécration d'un objet, il n'est pas défendu de vendre ou d'échanger cet objet, à condition de ne pas majorer son prix à cause de la consécration ou de la bénédiction qui y est attachée. Can. 1539. On n'oubliera pas cependant que tout mobilier sacré exposé à une vente publique perd par là-même sa consécration ou sa bénédiction. Can. 1305. D'autre part, la simple vente (même privée) fait perdre aux objets toutes les indulgences qui y étaient attachées. Can. 924, § 2. Mais il n'y aura pas simonie à vendre un calice, un chapelet ou un autre objet de piété, à la valeur vénale de l'objet lui-même et sans faire entrer en compte la bénédiction ou la consécration de ces objets. Il en faut dire autant de la vente d'une chaise précieuse contenant des reliques. Toutefois, dans ce dernier cas, on prendra soin de retirer préalablement ces reliques, afin de ne pas les exposer à passer entre les mains d'acatholiques. Can. 1289, § 1.

3<sup>e</sup> Malice. — La simonie de droit divin est un péché

mortel *ex toto genere suo*; de sa nature, en effet, elle est gravement opposée à la vertu de religion et au respect des choses saintes, puisqu'elle prétend estimer à prix d'argent des choses spirituelles qui ne peuvent être appréciées de la sorte.

Ce genre de sacrilège, ainsi que l'appelle Gratien, caus. I, q. III, c. 1, est formellement réprouvé par l'Écriture, Act., VII, 20 : *Pecunia tua tecum sit in perditionem, quoniam donum Dei existimasti pecunia possideri*, dit l'apôtre Pierre à Simon. Sur quoi le pape Urbain II fait la réflexion suivante : « Ce que l'apôtre a en horreur et frappe de sa malédiction, ce n'est pas l'achat de l'Esprit, qu'il savait parfaitement impossible, mais bien l'ambition, le désir d'un tel marché, non moins que l'avarice, qui est le service des idoles. » *Decret.*, caus. I, q. III, c. 8. Le Christ lui-même avait dit : *Gratis accepistis, gratis date*, Matth., x, 8, voulant exprimer par ces paroles la gratuité des dons spirituels. Toute la tradition chrétienne a eu en horreur ce crime qu'elle a comparé à l'hérésie, *simoniaca hæresis*, *Decret.*, *ibid.*, q. I, c. 5; q. VII, c. 27; ou au forfait de Judas, qui *Judeas Dei occisoribus Christum vendidit*. *Ibid.*, q. I, c. 21. Ailleurs, la simonie est appelée *piculacule* et *execrable flagitium*. *Ibid.*, q. I, c. 5 et c. 7. Le pape Pascal II semble résumer la malice que la tradition chrétienne a attribuée à la simonie quand il écrit : *Patet simoniacos, veluti primos et præcipuos hæreticos, ab omnibus fidelibus respondens... Omnia enim crimina ad comparationem simoniacæ hæresis quasi pro nihilo reputantur*. Cf. *Decret.*, *ibid.*, q. VII, c. 27. La simonie de droit divin ne comporte donc pas de légèreté de matière : seul un défaut de volontaire ou d'advertance peut atténuer ou supprimer la faute.

4<sup>e</sup> Quelques applications. — La simonie de droit divin peut être réalisée par le trafic des sacrements, des sacramentaux, des actes liturgiques ou de juridiction, toutes les fois que ces actes sont accomplis moyennant une somme d'argent ou un présent appréciable à prix d'argent (*munus a manu, a lingua, ab obsequio*). Mais c'est surtout à propos de la collation des ordres, de l'admission en religion et de la provision des offices ou bénéfices, que peut se produire, même de nos jours, la simonie de droit divin. Elle peut revêtir des formes variées, parfois subtiles, qu'il n'est pas toujours facile de discerner. On se souviendra que l'intention, même unilatérale, de simonie, c'est-à-dire la volonté d'obliger quelqu'un à accorder un bénéfice spirituel moyennant un présent matériel, suffit par elle-même à constituer le péché. Le délit, nous le verrons à propos des peines, a d'autres exigences.

On peut considérer comme entachés de simonie les procédés suivants :

1. Faire un présent à un collateur, électeur, examinateur ou patron de bénéfice, avec charge (imposée ou acceptée) pour lui d'accomplir un acte favorable à un candidat. Il importe peu que cette intervention soit le fait du candidat lui-même ou le fait d'un tiers, pourvu que le bénéficiaire soit consentant ou complice.

Au contraire, la simonie ne sera pas réalisée si ces mêmes faveurs sont faites avec le simple espoir d'obtenir plus facilement la charge convoitée, ne fût-ce qu'à titre de gratitude de la part de l'obligé : dans ce cas, en effet, il n'y a pas de pacte ni engagement pris ou imposé. Rien ne s'opposerait à ce qu'un tiers soit amené, par prières ou persuasion, à exposer purement et simplement les mérites d'un candidat, ou à intercéder pour lui auprès du collateur, du patron ou de l'électeur, mais sans aucun pacte onéreux.

2. La simonie de droit divin serait encore réalisée par un collateur ou patron qui attribuerait un office ou un bénéfice en imposant au titulaire la charge de payer ce que celui-ci doit, soit au collateur, soit à un

tiers. La faute serait évitée si l'attribution était faite avec le seul espoir ou la simple prévision que le bénéficiaire pourra ainsi s'acquitter de ses dettes : dans ce cas, en effet, la collation reste gratuite, sans caractère onéreux.

3. Aux termes du canon 1486, la résignation d'un bénéfice en faveur d'un tiers ne peut pas être acceptée par un Ordinaire, mais est réservée au Saint-Siège. Ce mode de résignation était considéré autrefois comme une des formes de la simonie dite confidentielle et était interdite par le droit ecclésiastique. Aujourd'hui, une telle pratique porte en elle-même sa pénalité, puisqu'elle est frappée de nullité par le droit. Mais si, en même temps, elle cache un pacte quelconque qui spécifie une compensation temporelle pour l'octroi d'une chose spirituelle, il y a parfaitement simonie, et non seulement de droit ecclésiastique, mais de droit divin. La note de simonie est absente si le bénéficiaire démissionnaire prie seulement le collateur de donner sa charge à un tiers par lui désigné : les prières et les instances ne constituent pas un pacte et ne lient pas la liberté du collateur.

4. La simonie peut exister dans le fait de payer un compétiteur pour qu'il se désiste du concours à un bénéfice. Serait également simoniacque celui qui verserait de l'argent à une personne pour obtenir d'elle la cessation d'une vexation juste (par exemple la divulgation d'un empêchement ou d'une incapacité à l'obtention d'un bénéfice). Mais si l'auteur de la vexation ne fait que s'opposer à un droit déjà acquis (c'est-à-dire après l'élection ou la collation), il n'y a pas de simonie à retrouver le libre exercice de ce droit, même à prix d'argent.

5. Il serait simoniacque de payer quelqu'un pour qu'il omette un acte spirituel comportant l'exercice de la juridiction (par exemple qu'il refuse l'absolution à un pénitent bien disposé); mais non si cet acte ne comporte pas l'exercice du pouvoir spirituel, par exemple la publication des bans de mariage ou d'ordination, encore que celle-ci soit obligatoire de par le droit.

6. C'est encore une forme de simonie de donner de l'argent à un monastère pour l'admission d'un sujet au noviciat ou à la profession, mais non si la somme est versée pour l'entretien du postulant ou comme dot du novice.

7. Serait considéré comme simoniacque celui qui ferait un pacte de réciter telle prière, de célébrer une messe, moyennant un prix temporel, afin que le donateur gagne au jeu, à la loterie, obtienne le succès à un examen, etc... ; tout cela en dehors de tout titre extrinsèque et légitime de rémunération dont nous parlerons plus loin. Mais la simonie n'existerait pas dans le cas où quelqu'un proposerait, offrirait à un autre de réciter un chapelet pour le succès de son entreprise et que ce dernier spontanément et gracieusement lui remettrait une somme d'argent en retour; il en serait de même, si en faveur d'une personne qui lui a remis de l'argent, un prêtre célébrait une messe afin que cette personne soit heureuse dans ses entreprises. Là, en effet, il y a seulement offre ou proposition d'une chose spirituelle contre une chose temporelle et réciproquement, mais pas de pacte. On prendra garde néanmoins de ne pas causer de scandale.

8. Que penser des pauvres qui promettent de réciter telle prière pour telle somme reçue, qui font des vœux aux intentions de leurs bienfaiteurs? — Comme ils ne sont pas eux-mêmes ministres sacrés, et qu'il n'y a pas à proprement parler de pacte, cette manière de faire s'explique par une intention de libéralité de la part de ceux qui font l'aumône, avec l'espoir d'obtenir ainsi des prières. Cf. II<sup>e</sup>-II<sup>e</sup>, q. c, a. 3, ad 2<sup>um</sup>.

9. Ne sont pas entachées de simonie certaines pratiques ou manières de faire, qui, encore qu'elles révé-

lent un esprit trop enclin au lucre, ne constituent pas un véritable pacte avec mise à prix, par exemple le fait d'être poussé à l'exercice d'une fonction sacrée par l'espoir de la rétribution ou la perspective de l'honoraire; le fait de rendre un service temporel à quelqu'un dont on espère en retour quelque bienfait spirituel. En général, on peut dire que la simonie n'existe pas lorsqu'on remet un présent à quelqu'un pour qu'il reçoive lui-même certains avantages spirituels, les sacrements par exemple : ainsi donne-t-on parfois un cadeau à un enfant pour qu'il fasse sa première communion, pour qu'il reçoive le baptême, une dot à une jeune fille, pour qu'elle se fasse religieuse, encore qu'on ait l'intention de les obliger quelque peu. On prendra soin cependant d'éviter tout scandale sur ce point.

IV. SIMONIE DE DROIT ECCLÉSIASTIQUE. — 1<sup>re</sup> Notion. — Cette seconde espèce de simonie est réalisée lorsque « l'on échange entre eux des biens spirituels, des biens temporels, ou des biens temporels liés à des choses spirituelles » (can. 727, § 2). Dans ces sortes de transactions, il n'y a aucune malice intrinsèque, mais seulement le fait d'enfreindre une défense positive de l'Église qui, par motif de religion, interdit ces sortes d'échanges pour prévenir le danger d'irrévérence à l'égard des choses saintes. C'est ainsi qu'il n'y a pas de contrat simoniacque proprement dit à vendre les saintes huiles, les chapelets indulgenciés, à leur valeur vénale, pas plus qu'il n'y a simonie à résigner son bénéfice en faveur d'un autre. Mais l'Église redoute que dans ces manières de faire ne se glisse la tentation d'estimer à prix d'argent le caractère spirituel lui-même. Même si le manque de respect n'existait pas, en fait, dans tel cas donné, la prohibition subsisterait; il suffit qu'il y ait danger d'irrévérence.

Cependant, en passant en revue les diverses prohibitions portées par le droit, il faudra établir que l'Église a été émue par ce péril, sinon on ne saurait parler de simonie de droit ecclésiastique. Cette intention de l'Église sera prouvée soit par le texte même de la loi, soit par l'interprétation qu'en donnent les auteurs. Les indications de l'ancien droit seront précieuses pour connaître sur ce point la pensée authentique du législateur. Cf. can. 6, 2<sup>e</sup>.

Au point de vue de la malice, cette espèce de simonie est, comme la précédente, opposée à la vertu de religion, mais elle admet la légèreté de matière. L'Église en effet ne veut pas défendre *sub gravi* ce qui, de sa nature ou en raison du péril créé, n'est que matière légère. Pour juger de la gravité de la prohibition, on s'en tiendra à l'estimation des auteurs prudents et on cherchera à voir quelle a été l'intention du législateur. Toutes les fois qu'une défense aura été sanctionnée par une peine canonique, la matière sera considérée comme grave. On n'oubliera pas cependant que cette prohibition, portée par l'Église, pourra cesser d'obliger pour une cause grave, comme toute loi purement ecclésiastique.

2<sup>o</sup> Objet. — Le canon 727, § 2, ne fait que décrire d'une façon très vague l'objet de la simonie de droit ecclésiastique. Ce n'est qu'en parcourant les pages du code que l'on en découvre les modalités pratiques. Notons de suite que le mot *dare* (donner) doit, en matière de simonie, s'étendre à toute espèce de transaction faite à titre gracieux ou à titre onéreux : vente, donation, échange, etc.

1. Le canon 1441 réprovoque comme simoniacque « toute déduction ou retenue de fruits, toute compensation en paiement effectué par un clerc dans l'acte de réception d'un bénéfice, et dont le profit irait soit au collateur, soit au patron, soit à des tiers ». Il ne s'agit pas ici de prestations temporelles faites moyennant l'octroi d'un bénéfice (ce serait de la simonie de droit divin), mais seulement de prestations faites à



*l'occasion* de cette collation : l'Église veut en effet que tout bénéfice soit accordé gratuitement, afin de prévenir tout danger de simonie de droit divin. Cette loi devant être interprétée strictement, il est entendu qu'une gratification accordée à l'occasion de la collation d'un office ne sera pas considérée comme simoniacque. De plus, la simonie ne sera réalisée que si la prestation est faite dans l'acte même de provision, c'est-à-dire au moment de la remise des lettres, à fortiori si ces dernières mentionnent la prestation. Après la provision, la rémunération sera considérée comme une marque de gratitude. On se souviendra d'ailleurs qu'il n'est pas interdit de percevoir à l'occasion de la collation d'un office ou d'un bénéfice une taxe modérée, au titre des frais de chancellerie (can. 1507).

2. Est simoniacque toute permutation de bénéfice faite d'autorité privée, canon 1487, § 1 ; ou bien, lorsque l'échange, même légitime, porte sur des bénéfices inégaux, toute réserve de fruit, toute prestation pécuniaire ou autre faite à titre de compensation. (can. 1488, § 1. Une permutation analogue se trouve déjà dans les *Décretales* de Grégoire IX, l. III, tit. XIX, c. 5 et 7. Évidemment il ne s'agit ici que de simonie de droit ecclésiastique, puisque la permutation est celle d'office sacré contre office sacré et de droit temporel contre droit temporel. En fait, il y a un réel péril de collusion entre les permuteurs, ce qui justifie la note de simonie.

3. Est encore considérée comme simoniacque la démission d'un bénéfice en faveur d'un tiers (sauf s'il s'agit d'un bénéfice litigieux) — ou la résiliation — faite sous une condition qui touche soit la provision du bénéfice, soit l'utilisation des revenus. Can. 1486. Telle était déjà la discipline de l'ancien droit, *Décretales*, l. II, tit. ix, c. 25. Il est facile en effet de soupçonner dans ces actes un certain danger d'appréciation ou de mise à prix des choses spirituelles. Ce qu'on veut éviter, c'est un pacte au sujet du bénéfice abandonné, ou une compensation de la démission par le paiement d'une somme ou d'une pension. A noter que seuls sont considérés comme simoniacques, dans le canon cité, ceux qui abandonnent ou résignent leur bénéfice en faveur d'autres ou sous condition, mais non ceux qui peuvent intervenir dans le pacte simoniacque pour être, présenter le nouveau bénéficiaire ou conférer le bénéfice suivant les conditions énoncées par le renonçant. Il semble qu'il y ait là un reste de la simonie confidentielle, condamnée par Pie V dans la bulle *Intolerabilis* (11 juin 1569) : ce document est cité dans les sources du canon 1486. Le code prévoit cependant que l'Ordinaire, lorsqu'il confère un bénéfice, peut *ex justa causa*, imposer à un bénéfice une pension temporaire ou même à vie, surtout en faveur de celui qui quitte ce bénéfice, can. 1429 ; mais il n'y a pas la ombre de pacte de la part du démissionnaire.

4. Aucune transaction ne peut être faite valablement dans une cause, soit criminelle, soit contentieuse, qui porterait sur la dissolution d'un mariage ou sur le titre d'un bénéfice, sans l'intervention de l'autorité légitime. Même interdiction de transiger de façon privée au sujet de choses spirituelles, toutes les fois que doit intervenir un paiement de choses matérielles (can. 1927, § 1. Le caractère simoniacque de ces transactions ressort des prohibitions du droit antérieur, *Décretales*, l. I, tit. XXXV, c. 4, non moins que du sentiment commun des auteurs.

5. La simonie de droit ecclésiastique peut se rencontrer fréquemment à propos des honoraires de messe. C'est sans doute sur le danger d'irrégularité (dont parle le canon 727, § 2) qu'est fondée la défense portée au canon 827 : *A stipendio missarum quodlibet etiam species negotiationis vel mercaturæ omnino arcetur*. Si donc on constate un négocier en cette matière, il y aura

simonie, mais seulement de droit ecclésiastique ; car on suppose que le trafic se fera non sur la valeur spirituelle de la messe (ce qui constituerait un acte de simonie de droit divin), mais seulement sur l'honoraire, lequel est justifié, comme nous le verrons, par un titre légitime et l'autorisation de l'Église.

Le canon 827 ne déterminant pas les pratiques qui ont caractère ou apparence de trafic, il faut recourir aux précisions du droit antérieur, c'est-à-dire aux décrets de la S. Congrégation du Concile : *Vigilanti*, 25 mai 1895 et *Ut debita*, 11 mai 1904, cités tous deux dans les *fontes du canon*. Cf. HONORAIRES DE MESSE, t. VII, col. 86 sq.

Le premier abus visé est le fait de recueillir des honoraires de messes pour en transmettre la valeur sous forme de marchandises, livres, journaux, revues, etc. Cette pratique, dit le décret *Ut debita*, n. 10, « sentit la simonie lorsqu'elle passe en usage et en habitude et tourne à l'avantage de quelque commerce ». D'où il suit que la note de simonie sera évitée s'il ne s'agit que d'un acte en passant. Cf. Bargilliat, *Les honoraires de messe*, p. 51. La simonie commencera lorsque l'échange d'honoraires contre des marchandises revêtira la *species negotiationis* du canon 827, c'est-à-dire lorsqu'il deviendra fréquent, habituel et profitable au commerce.

Un autre abus grave et expressément réprouvé par le même décret est de ne pas transmettre intégralement l'honoraire reçu, mais de le transformer ou de le diminuer. cf. n. 9 ; et en particulier le fait de recueillir des honoraires à un taux élevé et de réaliser un gain en faisant célébrer les messes là où les tarifs sont inférieurs. *Ibid.*, n. 13. Cet abus était jadis frappé d'une excommunication *latæ sententiæ*, réservée au Saint-Siège. Const. Apost. *sedis* (1869), § 2, n. 12. Aujourd'hui, le code ne mentionne plus la peine, mais il interdit la pratique, can. 840. Comme il y a un péril d'irrégularité, cette pratique constitue un acte de simonie de droit ecclésiastique. Il semble qu'on doive qualifier de même le fait de prélever sur les honoraires une rémunération pour le travail que donnent la réception ou collecte de ces honoraires et leur répartition ou distribution, à moins que l'on ait obtenu une permission expresse du Saint-Siège sur ce point. Tel est l'avis de Ferreres, *Comp. theol. mor.*, t. 1, n. 375, de Vermeersch-Creusen, *Epitome juris can.*, t. II, n. 12, p. 7, de Claeys-Simonon, *Manuale juris can.*, t. II, n. 5, p. 7.

V. QUELQUES CAS DOUTEUX OU DIFFICILES. — AUX termes du canon 718, les termes *emptio, venditio, permutatio*, en matière de simonie, doivent être pris au sens large et s'entendent de toute convention, même non encore passée en effet, même tacite. Le fait de décorer une véritable convention onéreuse du titre de compensation gratuite ne change rien à la chose, si les circonstances révèlent par ailleurs une intention simoniacque. C'est pourquoi le pape Innocent XI a condamné la proposition suivante : *Dare temporale pro spirituali non est simonia, quando temporale non datur tanquam pretium, sed dumtaxat tanquam motum conferendi vel efficiendi spirituale, vel etiam quando temporale sit solum gratuita compensatio pro spirituali, aut e contra.* (Prop. 45, Denz-Banwag., n. 1195).

Neanmoins il est des cas où il y a doute tant sur l'existence de la simonie, que sur sa nature : est-elle de droit divin ou de droit ecclésiastique ?

1° AUX termes du canon 829, § 2, il est interdit d'exiger quoi que ce soit pour la concession de la juridiction pénitentielle. Celui qui violerait cette défense se rendrait certainement coupable de simonie, mais de quelle espèce ? S'il a vraiment l'intention d'estimer à prix d'argent la juridiction, pouvoir spirituel, il commet un acte de simonie de droit divin. S'il perçoit

seulement un émoulement à l'occasion de la concession, ou s'il majore notablement la taxe légitimement établie pour couvrir les frais de chancellerie, il se rend coupable de simonie de droit ecclésiastique. Il en faut dire autant de celui qui, à l'encontre de la défense du canon 918, exigerait un honoraire supérieur pour une messe célébrée à un autel privilégié. C'est son intention qui déterminera l'espèce de son péché.

2<sup>e</sup> Quelle faute de simonie y a-t-il : 1. à exiger une rétribution des prêtres qui célèbrent dans une église, pour couvrir les frais de célébration, à l'encontre du canon 1303, lorsque l'évêque n'a pas expressément permis la perception d'une modique rétribution ? 2. à demander un honoraire de messe supérieur au tarif diocésain approuvé, en violation du canon 831 ?

La réponse à donner nous paraît dépendre de deux choses, à savoir l'intention du délinquant et la gravité de l'abus commis. Dans le cas où le délinquant aurait l'intention de faire payer la valeur réelle de la messe (trop peu appréciée selon lui au tarif de l'honoraire), ou d'estimer à prix d'argent la valeur de la célébration dans son église, il y aurait sans aucun doute simonie de droit divin. Comme cette intention perverse se rencontre rarement, il y aura lieu de considérer surtout la gravité de l'abus. Lorsque la chose n'est faite que rarement et en passant, ou bien lorsque la somme indûment exigée reste modique (par exemple un franc ou deux en plus du tarif de l'honoraire, ou bien ce que l'évêque permettrait ordinairement pour les frais de célébration), on peut dire que le « danger d'irrévérence » étant minime, il n'y aurait pas simonie mais seulement péché contre l'obéissance et contre la justice. Si au contraire l'abus prend des proportions considérables, par exemple doubler l'honoraire et cela de façon habituelle, ou bien exiger une rétribution très supérieure aux frais de célébration, il y aurait là un *questus* habituel qui est un vrai trafic, simoniacque en vertu du droit ecclésiastique. Can. 827. Par cette distinction il nous semble que l'on peut mettre d'accord les auteurs qui affirment ou nient respectivement l'existence de la simonie. Cf. Vermeersch, *Theol. mor.*, t. II, n. 277; Ferreres, *Theol. mor.*, t. I, n. 375-376; De Meester, *Compend. juris can.*, t. III, n. 1106; Vermeersch-Creusen, *Epitome juris can.*, t. II, n. 12; Claeys-Simenon, *Manuale juris can.*, t. II, n. 6, 3<sup>e</sup>.

3<sup>e</sup> La même réponse, avec distinction semblable, serait à donner en cas de majoration des taxes approuvées à l'occasion de l'administration des sacrements (à l'encontre des canons 736 et 1507), ou encore en cas de perception d'honoraire pour une messe de binage, contre les prescriptions du canon 824.

4<sup>e</sup> Que penser de la vente d'un office ou charge ecclésiastique qui ne touche que d'une façon extrinsèque et par le dehors aux choses sacrées, par exemple les fonctions de sacristain, d'économe, d'organiste, etc. ? — L'ancien droit exigeait que la collation de ces sortes de charges fût entièrement gratuite; c'est pourquoi Vermeersch, *Theol. mor.*, t. II, n. 277, pense qu'il y aurait dans cette vente un acte de simonie de droit ecclésiastique. Mais le code ne faisant nulle part mention de cette défense, on ne saurait plus affirmer aujourd'hui qu'il y a simonie. Ainsi pensent d'Annibale, *Sum. theol. mor.*, t. III, n. 113; Claeys-Simenon, *Manuale jur. can.*, t. II, n. 6, 6<sup>e</sup>; Vermeersch-Creusen, *Epitome*, t. II, n. 12. Cette manière de voir nous semble confirmée par le canon 145, § 2, où il est dit que, sauf expression contraire, le mot « office » ecclésiastique doit toujours être pris au sens strict : les charges susdites ne sont donc pas comprises dans son acception. Cependant, de telles ventes, la ou la coutume ne les excuse pas, pourraient facilement tourner à la recherche d'un gain honteux et au scandale.

5<sup>e</sup> Il n'y a pas de simonie à donner ou échanger une

chose spirituelle contre une chose spirituelle, même si l'échange se fait d'autorité privée, à moins qu'il n'y ait une défense spéciale portée par l'Église sur un point déterminé. C'est ainsi qu'on peut échanger des reliques contre des reliques, faire célébrer des messes moyennant l'apport d'objets sacrés, etc., toute apparence de négoce étant par ailleurs écartée. Il n'y a plus, comme dans l'ancien droit, de simonie à vendre des tombeaux ou places de sépulture dans des cimetières bénits. Le canon 1209 prévoit expressément l'aliénation de ces tombeaux privés, pourvu qu'on n'estime pas à prix d'argent la bénédiction donnée au lieu sacré. D'une façon plus générale encore, le canon 1510 affirme que les choses sacrées appartenant à des particuliers peuvent être acquises par prescription.

VI. DES TITRES QUI EXCLUENT LA NOTE DE SIMONIE. — A proprement parler, il n'y a pas excuse à la simonie de droit divin, qui est une chose intrinsèquement mauvaise. En matière de simonie de droit ecclésiastique, une cause grave ou un grand inconvénient peuvent excuser de l'observation de la défense portée par la loi de l'Église. Mais il y a en outre des cas où l'Église elle-même reconnaît qu'il n'y a pas simonie (encore qu'il y en ait parfois les apparences), parce que la chose temporelle n'est pas donnée véritablement pour la chose spirituelle, en paiement de celle-ci, mais seulement à son occasion. La détermination de ces cas n'a pas été laissée au hasard, par crainte d'abus. Il faut, selon l'expression du canon 730, « un ju te titre reconnu par les canons ou une coutume légitime », pour concilier la perception ou l'acceptation de la rémunération temporelle. Celui qui agit sans ce titre canonique est coupable, sinon de simonie, au moins de désobéissance à l'Église et parfois de péché contre la religion.

1<sup>o</sup> *Titres admis par les canons.* — Le code ne fournissant sur ce point aucune indication précise, c'est à l'interprétation fournie par l'ancien droit qu'il faut recourir. On admet aujourd'hui comme « justes titres » :

1. *La pure libéralité*, faite sous forme d'aumône, offrande, honoraire dépassant la taxe, etc., à l'occasion d'un service spirituel ou de l'administration des sacrements. On peut ranger également sous ce titre la pratique de faire l'aumône aux pauvres, afin qu'ils prient pour leurs bienfaiteurs. On évitera cependant que ce don soit considéré par eux comme un paiement. Dans le doute, les circonstances aideront à voir clair et à déterminer l'intention du donateur et du bénéficiaire, en particulier :

Personæ dantis vel accipientis qualitas,  
Quantitas muneris et donationis tempus...

2. *La reconnaissance.* C'est le cas du clerc qui, pour témoigner sa gratitude à son bienfaiteur, lui accorde largement ses services spirituels; il en est de même des parents qui font un cadeau au prêtre qui a préparé leur enfant à la première communion. On veillera cependant à éviter la simonie « larvée », qui pourrait se cacher sous un pacte implicite.

3. *La rémunération d'un travail extrinsèque*, c'est-à-dire d'un labeur séparable de l'accomplissement de la fonction sacrée, par exemple : une messe chantée, tardive, à distance; à moins que ce labeur ne soit déjà dû en vertu de la charge. Ainsi, le curé et les vicaires ne peuvent rien réclamer ou exiger, pour l'administration des sacrements dans leur paroisse, sauf si un autre titre légitime intervient.

A ce titre canonique, on pourrait en assimiler un autre qui s'en rapproche et que mentionnent certains auteurs, à savoir la cessation ou privation d'un gain (*lucrum cessans*). Si le ministre a dû, pour accomplir un travail qui n'était pas de sa charge, quitter une occupation rémunératrice, il peut demander une

compensation. Cf. Vermeersch-Creusen, *Epitome*, t. II, n. 4, 59.

4. *La sustentation du clergé, selon les règles fixées par l'Église.* Le Maître avait dit : *Dignus est operarius mercede sua*, Luc., x, 7; et l'apôtre : *Ita et Dominus ordinavit illi qui evangelium annuntiant, de evangelio vivere*, I Cor., ix, 14. Normalement le nécessaire à la subsistance des ministres n'est pas laissé à la détermination arbitraire de ceux-ci; l'Église y pourvoit par des taxes fixes, spécifiées par l'Ordinaire et souvent approuvées par le Saint-Siège. Cf. can. 831-832, 1234, 1507, 1909.

5. *Un ordre ou une détermination de l'Église*, en vue du bien commun, et en dehors de la sustentation des ministres. Par exemple : une amende ou composende exigée à l'occasion de certaines dépenses, pour soutenir les œuvres pies ou pourvoir à certaines nécessités matérielles. Parfois même, une aumône ou une libéralité peut, à défaut d'autre motif, être l'occasion d'accorder une dispense ou un faveur.

6. *Le rachat ou la libération d'une injuste vexation*, autrement dit, le droit d'écarter, même à prix d'argent, un obstacle qui s'oppose injustement à l'obtention d'un bien spirituel. C'est ainsi que sera exempt de simonie celui qui verse de l'argent à un prêtre pour qu'il ne refuse pas d'administrer un sacrement moralement nécessaire; de même un collateur qui accorde un bénéfice à un candidat, pour se libérer d'une vexation injuste ou s'épargner un grave dommage. Cette dernière manière d'agir pourra être parfois un péché contre la vertu de force ou celle de prudence, mais non un acte de simonie. Il ne sera pas défendu non plus de faire taire à prix d'argent la calomnie qui crée un obstacle à l'obtention d'un bénéfice. On pourra également acheter même un prix très fort, des reliques mises publiquement en vente, afin de les soustraire à la profanation; dans ce cas, il y aura lieu d'avertir l'Ordinaire si la chose est possible. Cf. can. 1289 et S. C. des Indulgences, 21 décembre 1878.

Toutes ces manières de faire seront licites s'il n'y a aucun pacte conclu à propos des choses spirituelles. Or, il semble qu'il ne peut y avoir de pacte possible que du côté de l'auteur de la vexation (*facio ut des*). De la part de la victime, il n'y aura rien de plus que l'échange d'un bien temporel (argent ou autre) contre un autre bien temporel (paix, liberté), la question de sacrement, de bénéfice ou autre bien spirituel ne surgissant qu'indirectement. Le péché de simonie (s'il existe) sera donc imputé uniquement à l'auteur de la vexation injuste. En face de ce péché, la victime, si elle a des raisons proportionnées, pourra se comporter comme quelqu'un qui laisse faire le mal.

2° *La coutume*, revêtue des conditions requises et légitimement prescrite (can. 25 à 30), pourra constituer elle aussi un titre canonique suffisant pour écarter la note de simonie. C'est ainsi que peuvent se justifier certaines rémunérations offertes pour une prédication, une leçon de catéchisme, la direction spirituelle ou même la confession.

En droit, si ces actes de ministère sont dus *ex officio*, aucune rétribution pour le travail intrinsèque n'est permise. Au contraire, si ces actes ne sont pas dus, ou bien s'ils comportent un labeur extrinsèque, la coutume peut autoriser la perception d'une rétribution. Bien plus, pour la prédication en particulier, la coutume peut permettre que l'on réclame un dédommagement à cause du travail extrinsèque qui est ordinairement nécessaire. En général, rien n'est perçu pour la direction ou la confession, sauf dans certains pays où l'on admet qu'une offrande soit faite au confesseur après l'absolution. Cette rémunération, là où elle existe, peut s'entendre comme une compensation du temps employé, de la fatigue, etc.

Aujourd'hui, la prohibition portée par le concile de Trente, sess. XXI, c. 1; sess. XXIV, c. XVIII, *De ref.*, de recevoir quelque chose à l'occasion de l'ordination ou de l'examen en vue d'obtenir une paroisse, est tombée en désuétude.

Au contraire, le canon 552 exige la gratuité absolue pour l'examen canonique d'une postulante ou d'un novice. Exiger une rétribution « sentirait » au moins la simonie. L'existence de la simonie, en fait, dépendra de l'intention du délinquant et des circonstances, ainsi que nous l'avons vu pour des cas analogues.

VII. SANCTIONS CANONIQUES. — Dans le droit actuel elles sont d'une triple sorte :

1° *Nullité de tout pacte simoniaque*, aux termes du canon 729. Cette nullité et les conséquences qui en découlent — démission de l'office ou du bénéfice, restitution de l'objet du contrat, abandon des fruits perçus, etc. — peuvent trouver leur application alors même qu'il y a seulement *péché* de simonie; donc, même si les conditions du délit n'ont pas été réalisées ni les peines encourues.

1. Cette nullité frappe tout pacte simoniaque même conclu par un tiers, par exemple, un ami ou un parent qui, pour favoriser le candidat, offre un avantage temporel au collateur, qui l'accepte. Cependant la nullité ne jouera pas si l'acte simoniaque a eu pour but de frauder le bénéficiaire de la provision du bénéfice; ou encore si l'intéressé s'est toujours, et autant qu'il l'a pu, opposé au pacte en question. A noter qu'il doit y avoir un véritable contrat, c'est-à-dire acte réciproque comportant offre et acceptation. S'il n'y a eu que proposition unilatérale, offre avec intention d'obliger mais non acceptation, il peut y avoir péché, mais les conditions de nullité ne seront pas réalisées.

2. Non seulement le pacte est nul, mais si la collation suit effectivement, elle est semblablement de nulle valeur. La collation doit porter sur un bénéfice, une dignité ou sur un office au sens strict. Can. 145. Ne rentrent pas dans cette dernière catégorie les charges de confesseur, d'aumônier d'un couvent, de recteur ou de professeur soit de séminaire, soit de collège, de vicaire coopérateur, etc.; ces charges n'ont pas de stabilité suffisante.

3. Il y a lieu en outre de restituer la chose donnée et acceptée, et cela avant même la sentence du juge; de même que l'obligation de se démettre de l'office, du bénéfice ou de la dignité ainsi reçus. Toutefois, cette restitution ne se fera que si elle est possible, et seulement dans les cas où le respect dû aux choses saintes ne s'y oppose pas.

En conséquence : une promesse de donner un honoraire à un célébrant pour une messe de binage, à un ministre pour administrer les sacrements sera considérée comme nulle ou non avenue; si l'honoraire ou un avantage matériel a déjà été perçu, il devra être restitué.

4. Le simoniaque pourvu d'un bénéfice, outre l'obligation qu'il a de démissionner, ne peut s'approprier les fruits perçus. Cependant lorsque ces avantages matériels auront été encaissés de bonne foi (par exemple si le bénéficiaire ignorait le contrat simoniaque fait par un tiers en sa faveur), l'Ordinaire jugera s'il peut les lui laisser en tout ou en partie. Can. 729, 2°.

2° *D'autres effets* ayant caractère de peine sont encore prévus par le code, en particulier :

1. Tous les bénéfices dont la collation a été invalidée pour vice de simonie, sont réservés au Saint-Siège pour une nouvelle collation. Can. 1435, § 1, 3°.

2. Un bénéfice acquis par simonie ne peut être prescrit, même s'il est possédé de bonne foi durant trois ans et plus, alors que normalement une possession pacifique de trois ans suffit pour la prescription. Can. 1446.



3. Une présentation simonienne qui a un bénéfice est nulle; de plus, elle rend invalide l'institution subséquente. Can. 1165.

4. Le patron d'un bénéfice qui tenterait de le transmettre de façon simonienne, outre la nullité de sa tentative, verrait son droit éteint *ipso facto* pour lui-même (non pour ses héritiers), dès que serait intervenue une sentence déclaratoire. Can. 1470.

3° *Peines proprement dites.* — On peut dire qu'elles s'appliquent, en droit, aussi bien à la simonie de droit ecclésiastique qu'à la simonie de droit divin. En fait, ce sont surtout des cas de droit divin qui sont frappés; d'autre part, la simonie de droit ecclésiastique, admettant la légèreté de matière, échappera plus facilement aux peines.

Les peines ecclésiastiques ne pouvant frapper qu'un délit, on se rappellera que celui-ci n'est constitué que par un acte extérieur, moralement imputable, formellement grave et consommé dans son espèce. Voir PEINES ECCLÉSIASTIQUES, t. XII, col. 624.

1. Tous ceux, même s'ils sont évêques, qui scientement ont promu des sujets aux ordres ou y ont été promus, tous ceux qui scientement ont administré ou reçu les sacrements de façon simonienne, sont suspects d'hérésie. De plus, les clercs encochent une suspension réservée au Saint-Siège. Can. 2371.

La suspicion d'hérésie fait encourir les pénalités prévues au canon 2315. Elle atteint tous les simoniaques laïques ou clercs, à l'exception des cardinaux. Can. 2227. Par clercs, il faut entendre tous ceux qui ont reçu la tonsure; cependant les évêques titulaires ou résidentiels n'étant pas soumis aux peines *latæ sententiæ* de suspension ou d'interdit, can. 2227, ne tombent pas sous la peine prévue à la fin du canon 2371 : cette interprétation favorable nous est suggérée autant par l'obscurité du texte législatif que par l'hésitation des commentateurs : dans le doute, et jusqu'à décision authentique, nous nous rangeons à l'opinion la plus favorable. Cf. Cappello, *De censuris*, n. 510; à l'opposé, Claeys-Simonon, *Manuale jur. can.*, t. III, p. 386.

Les peines énumérées au canon 2371 étant limitées à la réception et à l'administration des sacrements, ne s'appliquent pas à l'usage des sacrementaux; la bénédiction abbatiale échappe par conséquent aux sanctions pénales. La suspension dont il est ici question est la suspension totale, donc *ab officio et beneficio*. Can. 2278.

Par collation et réception des ordres, il faut, semble-t-il, entendre aussi la tonsure, cf. can. 950; car les mêmes motifs de prohibition existent que pour les autres ordres.

2. Les peines suivantes sont portées contre ceux qui commettent le délit de simonie à propos des offices, bénéfices ou dignités ecclésiastiques :

a) excommunication *latæ sententiæ*, simplement réservée au Saint-Siège; b) privation *ipso facto* et pour toujours du droit d'élire, de nommer ou de présenter; c) de plus, les clercs devront être frappés de suspension *ferendæ sententiæ*. Can. 2392.

Les offices dont il est ici question ne sont que des offices au sens strict, canon 145, quels que soient par ailleurs leur espèce ou leur degré. Ne sont pas considérées comme bénéfices (au sens du canon 1409) les vicaireries paroissiales non perpétuellement érigées, les chapellenies laïques, les coadjutoreries avec ou sans future succession, les pensions personnelles, les commandes temporaires. À l'encontre, aucune dignité ne semble exceptée et n'échappe à la prohibition de trafic, depuis celle de simple chanoine, jusqu'à celle de prélat, camérier ou même de cardinal.

Pour que les peines édictées au canon 2392 soient encourues, est-il nécessaire que les offices ou dignités

en question aient été réellement conférés (simonie réelle), ou bien suffit-il qu'un pacte simoniaque e ait été conclu à leur sujet (simonie conventionnelle, non purement mentale)? Les auteurs sont partagés ou du moins hésitants sur ce point. Cf. Cappello, *De censuris*, n. 359-360; M. Conte a Coronata, *De delictis et penis*, n. 2206; Vermeersch-Creusen, *Epitome*, t. II, n. 13 et n. 4, note 1. — À cause du mot *perpetrantes*, qui semble indiquer un délit effectivement consommé, et parce que toute peine doit être interprétée strictement, nous pensons, jusqu'à décision contraire du Saint-Siège, que la simonie réelle est seule visée dans ce texte.

I. TRAITÉS ET OUVRAGES GÉNÉRAUX. — *Codex juris canonici*, Rome, 1918; *Corpus juris canonici*, Leipzig, 1879; Wernz, *Jus decretalium*, t. VI, Prati, 1913; Ojetti, *Synopsis rerum moralium et juris pontificii*, t. III, Rome, 1912; Gasparri, *Codices juris canonici fontes*, Rome, 1926 sq.; Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, Paris, 1910 sq.; Ferraris, *Prompta bibliotheca*, t. VII, au mot *Simonia*, col. 427 sq., Paris, 1857; Reiffenstuel, *Jus canonium universum*, t. V, Macerata, 1712; Schmalzgruber, *Jus ecclesiasticum universum*, t. V, Rome, 1845; Vering, *Droit canonique*, trad. Belet, t. II, Paris, 1881; André-De Condis, *Dict. de droit canonique*, t. III, au mot *Simonie*, Paris, 1890; Arregui, *Summarium theol. moralis*, Bilbao, 1920; Tanqueray, *Synopsis theologiae moralis*, t. II, Paris, 1931; Bargilliat, *Les honoraires de messe*, Paris, 1905; Cimetier, *Pour étudier le code*, Paris, 1927-1928; art. *Simonia* dans *Dict. pratique des connaissances religieuses*, t. VI, col. 35; Bricout, art. *Religion* (vertu de), *ibid.*, t. V, col. 1159; Génicot-Salsmans, *Institutiones theologiae moralis*, Bruxelles, 1922; Vermeersch, *Theol. moralis principia, responsa, consilia*, Rome, 1922; Noldin, *Summa theol. moralis*, Innsbruck, 1920; Thomassin, *Ancienne et nouvelle description de l'Église*, trad. André, Paris-Le-Pue, 1864.

II. COMMENTAIRES DU CODE. — Augustine, *A commentary on the new code of canon law*, Londres, 1919; Ayrinhac, *Penal legislation on the new code*, New-York, 1921-1925; Ganes, *Le code de droit canonique*, t. II, Paris, 1932; Cocchi, *Commentarium in codicem*, Turin, 1920 sq.; M. Conte a Coronata, *Institutiones juris canonici*, t. II et t. IV, Turin, 1925 sq.; Cappello, *Tractatus canonico-moralis de censuris*, Turin, 1925; Claeys-Simonon, *Manuale juris canonici*, t. II, Gand, 1931; Chelodi, *Jus penale*, Trente, 1920; Pistocchi, *I canonici penali del codice ecclesiastico*, Turin, 1925; *De re beneficiis*, Turin, 1928; Michiels, *De delictis et penis*, Lublin, 1934; J.-W. Richardson, *The just title in canon 730* (thèse), Rome, 1936; Vermeersch-Creusen, *Epitome juris canonici*, t. II, Malines, 1927; Weinz-Vidal, *Jus canonium*, t. IV, Rome, 1934.

A. BRIDE.

**SIMONS Pierre**, deuxième évêque d'Ypres (1538-1605). — Né à Thielt en 1538, Pierre Simons fit ses études à Louvain sous la direction de Corneille Jansénus dont il devint le protégé. Jansénus étant devenu évêque de Gand, y appela son ancien élève et le nomma chanoine pénitencier de sa cathédrale, puis archiprêtre de Saint-Bavon. Simons fut nommé, le 3 septembre 1584, évêque d'Ypres où il succédait à Martin Rythovius, premier titulaire de ce siège; Pierre Simons administra son diocèse d'une façon remarquable et manifesta surtout son zèle en introduisant les réformes décidées par le concile de Trente. Il mourut des suites d'un accident le 5 octobre 1605.

Le jésuite Jean David, ami d'enfance de Simons, publia en 1609 : *Petri Simonis Thielteni, episcopi Yprensis, De veritate libri IV : et reliqua ejus que supersunt, multa eruditio et pietatis opera. Collegit et recensuit pro suo in amicum defunctum affectu P. Joannes David Soc. Jesus sacerdos*, in-fol. Ce volume contient, outre le *De veritate*, p. 1-218, les deux traités suivants : *Veritatis catholicae apologia contra Calvinum pro epistola Jacobi Sadoletio S. R. E. cardinalis novellam adhuc Calvini heresim jugulanti* (p. 219-400); *De hæreses hæreticorumque natura tractatus* (p. 470-508).

C. Carton, *Biogr. de Mgr Pierre Simons, évêque d'Ypres, 1538-1605*, *Ypres. nat. de Belgique*, t. XXII, 1914-1920, col. 597-619 (importante bibliographie); Hurlet, *Nomen-*

clator, 3<sup>e</sup> éd., t. III, col. 420-421; Eubel, *Hier. cath.*, t. III, Munster, 1910, p. 359.

J. MERCIER.

**SIMONZIN Louis**, né à Salurn (Tyrol) en 1662, entré dans la Compagnie de Jésus en 1683, professa la théologie à Dillingen et à Amberg pendant neuf ans, la controverse à Trente, et la morale à Inspruck pendant deux ans. Il mourut à Trente en 1742. On a de lui : *De ineffabili sanctissima Trinitatis mysterio*, Dillingen, 1709, in-4°; *Libertas creata*, ibid., 1711; *Modestiam conscientie dubie theologico-moralis ratiocinio stabilitum*, in *societate Jesu gymnasio Tridentino publicæ disputationi propositum*, Trente, 1718, in-4°, mis à l'Index par décret du 15 janvier 1726.

Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. VII, col. 1223-1225; Hurter, *Nomenclator*, 3<sup>e</sup> éd., t. IV, col. 1338.

A. HAYIZ.

**SIMPLICE (SAINT)**, pape du 3 mars 468 au 10 mars 483, selon Duchesne (du 25 février 468 au 2 mars 483, selon Jaffé). — Originaire de Tibur, aux environs de Rome, Simplicius succéda au pape saint Hilaire, sans que l'on puisse absolument rien dire de son *curriculum vitæ* antérieur. On n'est guère mieux renseigné sur le rôle qu'il a pu jouer et sur la situation qui lui fut faite lors des graves événements politiques dont l'Italie et Rome même furent le théâtre entre 465 et 476. L'insurrection de Ricimer contre l'empereur Anthème, la défaite de celui-ci aux portes de Rome et le pillage de la capitale qui s'ensuivit, les proclamations successives comme empereurs d'Olybrius et de Glycérius, la lutte de Népôs contre ce dernier qui, fait prisonnier dans Rome, est obligé d'embrasser l'état ecclésiastique et devient évêque de Salone, le soulèvement d'Oreste contre Népôs, la proclamation comme empereur du fils d'Oreste, Romulus Augustule, l'intervention enfin du chef hérétique Odoacre, qui met fin à ces parodies en prenant lui-même le titre de roi d'Italie et en supprimant le titre d'empereur en Occident (476), rien de ces convulsions où agonise l'empire n'a laissé de traces ni dans la notice consacrée à Simplicius dans le *Liber pontificalis*, ni dans les pièces assez nombreuses de sa correspondance. Une seule allusion est faite au droit de regard que se réserva le roi arien Odoacre sur l'administration de l'Église romaine. Au lendemain de la mort de Simplicius et quand on se préparait à lui donner un successeur, le préfet du prétoire, Cécina Basilus, agissant comme représentant du roi Odoacre, fit remarquer à l'assemblée électorale que, d'accord avec le pape défunt, il avait été décidé, pour éviter des troubles, que l'élection de son remplaçant ne se ferait pas sans que le souverain fût consulté, *non sine nostra consultatione*. Il ajouta que, du temps même de Simplicius, l'aliénation des biens ecclésiastiques n'avait pu se faire sans l'autorité du roi : *cum, etiam sacerdotibus nostro superstitie, nihil sine nobis debuisset assumi*. Ce texte est cité à l'un des conciles tenus sous la présidence du pape Symmaque; voir *P.-L.*, t. LXII, col. 74; cf. art. SYMMAQUE. Quoi qu'il en soit du détail qui nous échappe, il y a lieu d'admettre que le nouveau souverain d'Italie, bien qu'il fût arien, n'a pas laissé d'intervenir dans les questions qui touchaient plus ou moins au temporel. C'est la même politique que continueront les souverains austrogoths de l'Italie.

Cette situation faite au pape Simplicius ne l'empêcha pas de régler en toute indépendance les questions proprement spirituelles. Outre la construction de plusieurs églises nouvelles dans Rome, le *Liber pontificalis* lui attribue l'organisation du service que l'on pourrait nommer paroissial dans les trois basiliques extramurales de Saint-Pierre, de Saint-Paul et de Saint-Laurent, *propter patientes et baptismum*, dit le texte. Une des pièces de son registre, Jaffé, n. 570, nous le

montre dans l'exercice de son pouvoir métropolitain sur l'Italie suburbicaine. Pour certaines irrégularités de son administration, l'évêque d'Aufinum est vertement tancé, suspendu de son droit de faire des ordinations, réduit à la portion congrue, tandis que ses pouvoirs sont délégués à un évêque voisin. Au delà même de ces limites, Simplicius intervient à Ravenne, en 482, et fait de vifs reproches à l'évêque Jean, qui a ordonné un évêque à Modène contre la volonté de celui-ci. Modène ne sera pas soumise à la juridiction de Ravenne; si Jean abusait à nouveau de son pouvoir, il serait privé de ses droits. Jaffé, n. 583. Encore que l'Occident fût de plus en plus submergé par les barbares, la sollicitude pontificale ne laissait pas de s'intéresser aux régions qu'elle pouvait atteindre. Zénon, évêque de Séville, est constitué par Simplicius vicaire du Siège apostolique et chargé de veiller au respect des canons. Ces indications clairement nous montrent au moins que la papauté essayait de conserver l'exercice de son droit de regard sur les autres Églises.

Nous sommes mieux informés sur la manière dont Simplicius exerça ce même droit vis-à-vis de l'Orient. On notera d'abord qu'il maintient à l'endroit du 28<sup>e</sup> canon de Chalcédoine la protestation de son grand prédécesseur saint Léon. Jaffé, n. 569; et cf. ci-dessus, col. 1318 sq. Mais, en dépit même de ses protestations, il est bien obligé de tenir compte de la situation de fait qu'occupe le titulaire de Constantinople; c'est par lui ou en accord avec lui qu'il essaie d'agir sur les destinées religieuses de l'empire d'Orient. Aussi bien son pontificat coïncide avec les violentes attaques dont l'orthodoxie chalcédoienne est l'objet au lendemain de la mort de l'empereur Léon I<sup>er</sup> (474), lequel, après un moment d'hésitation, avait franchement pris contre le monophysisme la défense du concile de 451. Le nouveau basileus Zénon n'a pas régné un an qu'il est évincé par l'usurpateur Basiliusque, qui se maintiendra jusqu'en août 476. C'est pendant dix-huit mois le triomphe du monophysisme. A Alexandrie, Timothée Élure remplace le patriarche légitime Timothée Salofaciolo; à Antioche, Pierre le Foulon se réinstalle sur le siège dont l'autorité de Léon l'avait éliminé. Prévenu, le pape Simplicius encourage le clergé constantinopolitain et son chef, le patriarche Acace, dans la résistance aux agissements de l'Élure, qui est venu dans la ville impériale faire de l'agitation antichalcédoienne. Voir les lettres, Jaffé, n. 572 et 575 au Acace, 574 au clergé. En même temps il s'adresse en termes courtois à l'usurpateur lui-même pour le détourner de favoriser l'Élure et pour le supplier de rester fidèle à la ligne de conduite des empereurs Marcien et Léon. Jaffé, n. 573. Ces diverses pièces sont de janvier 476. Simplicius ignorait encore à cette date l'*Encyclique* de Basiliusque, canonisant les deux conciles d'Éphèse de 431 et de 449 (le Brigandage) et anathématisant le Tome de Léon et la définition de Chalcédoine; autrement il aurait parlé avec plus de véhémence. Loin de l'aider à se maintenir, l'attitude de Basiliusque ne peut que lui être funeste. Acace, d'ailleurs, s'emploie activement à la restauration de Zénon. C'est chose faite en août 476 et, tout aussitôt, les conséquences de ce rétablissement se font sentir à Antioche, où Pierre le Foulon est expulsé, à Alexandrie, où Timothée Salofaciolo est rétabli. Il est vrai que l'Élure meurt à temps pour éviter une éviction par la force et que le parti monophysite trouve le moyen de perpétuer un patriarche de son goût en la personne de Pierre Monge subrepticement ordonné. Prévenu de ces divers événements, sans doute par Acace, Simplicius, dès avril 477, exprime sa joie à Zénon. Jaffé, n. 576 (qui doit être datée non du 9 octobre mais du 6 avril 477, d'après une variante de la *Collectio Avellanæ*, epist. I, p. 138, l. 15 et la note). Auprès d'Acace le pape insiste pour que des

mesures énergiques soient prises contre Timothée Elure (dont il ignore encore le trépas), contre Paul d'Éphèse, contre Pierre le Foulon d'Antioche. Jaffé, n. 577. Mêmes idées dans plusieurs lettres de l'année suivante aux deux mêmes destinataires, Jaffé, n. 579 et 581, à Zénon; n. 578, 580, 582 à Acace. C'est que la situation, ni à Alexandrie, ni à Antioche, ne se clarifie aussi vite que le voudrait le pape. Le chalcédozien Salofaciolo, à Alexandrie, est obligé de faire des concessions au parti adverse et de rétablir dans les diptyques le nom de Dioscore; il faudrait, dit le pape, éloigner de la ville Pierre Monge dont la présence entretient l'agitation.

Puis, en 479, c'est à Antioche que les troubles prennent un caractère menaçant. Le patriarche Étienne est assassiné. Aussitôt, et pour éviter la permanence de l'agitation, la cour, depuis Constantinople, décide de faire occuper le siège par Calendon, qui est consacré dans la ville impériale même par Acace, en dépit des canons. Zénon et Acace jugent convenable néanmoins de s'excuser auprès du pape de cette violation de la règle de Nicée qui réserve au synode même d'Antioche l'élection et la consécration du patriarche. La réponse de Simplicius au basileus et à Acace prend acte de l'assurance formulée par l'un et par l'autre qu'un tel fait ne se renouvellera plus. *Labbe*, n. 584 et 585, du 22 juin 479 (date fournie par la *Collectio Avellana* et qu'il faut préférer à celle de Jaffé).

C'est seulement trois ans plus tard que le pape fut informé directement par Calendon et son synode de sa prise de possession du siège patriarcal. Passant par Constantinople, le porteur de cette lettre reçut d'Acace à l'adresse du pape Simplicius une simple lettre de salutation. Cf. V. Grumel, *Regestes de Constantinople*, n. 160. Jusqu'en 479, Acace avait fidèlement tenu le pape au courant des événements orientaux et c'était par lui, somme toute, que le pape avait essayé, sans y réussir toujours, de diriger la politique religieuse. Le silence d'Acace qui se contentait de le saluer ne laissa pas d'étonner Simplicius. Par d'autres voies il avait appris la mort de Salofaciolo d'Alexandrie et l'élection de Jean Talaia; pourquoi le patriarche constantinopolitain ne lui faisait-il point part de ces graves événements? Simplicius le lui dit dans une lettre assez sévère. Jaffé, n. 586, qu'il faudrait dater du 13 juin 482. Voir Grumel, *loc. cit.* Mais cette lettre n'était pas encore partie, que des nouvelles plus tristes amenèrent Simplicius à expédier une nouvelle lettre à Acace, Jaffé, n. 587, du 15 juillet. Aussi bien le message reçu du basileus dans l'intervalle contenait-il de graves accusations contre le nouvel élu alexandrin, Jean Talaia, convaincu, ou presque, du crime de haute trahison. L'intention du basileus était de se débarrasser de celui-ci et de laisser le trône patriarcal à Pierre Monge, antichalcédozien déclaré. On comprend les perplexités du pape, les objurgations qu'il fit à Zénon de ne pas s'engager dans cette voie qui menait droit au rejet de Chalcédoine. Jaffé, n. 588, les graves admonestations qu'il adressa au patriarche, le suppliant de ne pas rompre avec la politique suivie jusque-là. Jaffé, n. 587. Quatre mois plus tard il renouvelait ses reproches et disait à Acace son étonnement de ne plus recevoir de lui aucune nouvelle. Jaffé, n. 589.

Mais Acace avait ses raisons pour s'enfermer, à l'endroit du pape, dans le silence le plus complet. Cette seconde partie de l'année 482 était l'époque où il adoptait pour son compte et faisait adopter par le basileus la politique qui allait conduire à l'Hénétique et en fin de compte au « schisme acacien ». Voir l'art. HÉNÉTIQUE, t. VI, col. 2153-2173, particulièrement col. 2159. On ignore la date exacte où fut rendu cet acte d'union. Le pape Simplicius, qui mourut le

10 mars 483, n'a pas dû en avoir connaissance. Mal interprétés par le rédacteur de la notice du *Liber pontificalis*, ces antécédents du « schisme acacien » n'ont pas laissé d'y être mentionnés. *Tunc archiepiscopus Simplicius*, écrit-il, *dissimulans nunquam rescripsit Acacio, sed dominum Petrum (Pierre Monge) expectans tempus penitentiae*. L. Duchesne fait remarquer qu'il faudrait lire : *Simplicio dissimulans nunquam rescripsit Acacius*; mais il est impossible d'aller contre le témoignage des manuscrits. Comme on vient de le dire, le pape Simplicius mourut le 10 mars 483, date à laquelle il figure au martyrologe romain; il fut enterré dans le portique de Saint-Pierre, comme l'avait été vingt ans plus tôt le pape saint Léon.

*Liber pontificalis*, éd. Duchesne, t. I, p. 92-93; p. 249-251; Jaffé, *Laesta pontificum romanorum*, t. I, p. 77-80, nous avons corrigé plusieurs dates d'après des travaux plus récents; les lettres du pape Simplicius dans *P. L.*, t. LVIII, col. 35-62 (reproduit les collections conciliaires), quatorze sont fournies par la *Collectio Avellana*, *epist.* LVII-LXIX, dans *Corpus de Vienne*, t. XXXV, p. 121-155; on préfère leur texte à celui de *P. L.*; voir aussi les lettres correspondantes d'Acace, dans V. Grumel, *Regestes des actes du patriarche de Constantinople*, fasc. 1, 1932, p. 64-70; E. Caspar, *Geschichte des Papsttums*, t. II, Tubingue, 1933, p. 10-25; G. Bardy, dans Fliche-Martin, *Histoire de l'Église*, t. IV, 1937, p. 284-292.

E. AMANN.

**SINGLIN Antoine** (1607-1664), né à Paris, en 1607, d'une très modeste famille, suivit d'abord les directions de Vincent de Paul, puis s'attacha à l'abbé de Saint-Cyran. M. de Gondy, archevêque de Paris, le désigna comme directeur des religieux de Port-Royal; le cardinal de Retz le nomma supérieur des maisons de Port-Royal-des-Champs et de Port-Royal de Paris. Il fut le confesseur des religieux pendant plus de vingt ans et fut mêlé à toutes les affaires de Port-Royal. Son austérité dans la direction et dans la prédication lui valut une très grande réputation parmi les amis de cette maison. En 1661, il se retira dans une terre de la duchesse de Longueville; il mourut le 17 avril 1664. Son corps fut rapporté et enseveli à Port-Royal-des-Champs.

Le P. Rapin, en divers passages de ses *Mémoires*, en particulier, t. I, p. 466-470; t. II, p. 268-270, accuse Singlin d'avoir capté les biens de ses pénitents, mais Godefroi Hermant, *Mémoires*, t. I, p. 670-697, édit. Gazier, a défendu Singlin contre une pareille calomnie. Sainte-Beuve, *Port-Royal*, t. II, p. 552-570, a reproduit en entier le plaidoyer d'Hermant.

C'est surtout par sa direction que Singlin a exercé une grande influence sur Port-Royal et le jansénisme de la première époque. On trouve de nombreuses lettres écrites par lui dans les *Mémoires* de Godefroi Hermant, t. IV, p. 566-570; t. V, p. 152-154; t. VI, p. 116, 122, 162-166, et surtout p. 455-470; longue lettre à Arnould, 10 septembre 1663. Il y a aussi des lettres à la Mère Marie des Anges Suireau, dans la *Vie* de cette religieuse, édit. de 1754, p. 569-584. Enfin, après la mort de Singlin, ses amis et disciples ont recueilli les *Instructions chrétiennes sur les mystères de N.-S. J.-C. et sur les dimanches et principales fêtes de l'année*, Paris, 1671, 1672, 1673, 1682, 5 vol. in-8°. Une nouvelle édition, en 12 vol. in-12, fut publiée en 1736 et l'abbé Goujet a mis en tête du t. I une *Vie* de Singlin.

On trouvera de nombreuses biographies de Singlin dans les diverses histoires de Port-Royal: Du Fossé, *Mémoires*, 1739, p. 220-223; Fontaine, *Mémoires*, t. IV, 1754, p. 1-24; Clemencet, *Histoire générale de Port-Royal*, t. III, p. 79-81, 101-104, 182-184; t. IV, p. 142-150, 297-309; Racine, *Histoire ecclésiastique*, t. XI, p. 303-307; Mlle Poulain, *Vies choisies de MM. de Port-Royal*, t. III, p. 109-120; Vie de Singlin, par Goujet, en tête des *Instructions chrétiennes*, t. I de l'éd. de 1736; *Nécrologe de Port-Royal*, p. 160-162 et



Supplement, p. 563-565; Bessière, *Histoire de l'abbaye de Port-Royal*, t. IV, p. 149-206; Rapin, *Mémoires*, t. I, 1865, p. 105-108, 147-150 et, en sens opposé, eod. Herment, *Mémoires*, 1905-1910, 6 vol., in-8°; Sainte-Beuve, *Port-Royal*, éd. de 1888, t. I, p. 142-177 et *passim*; Augustin Gazier, *Histoire générale du mouvement janséniste*, Paris, 1922, 2 vol., in-8°; *passim*; Geste-Gazier, *Histoire du monastère de Port-Royal*, Paris, 1929, in-12, *passim*, et surtout p. 78-81.

J. GARBENNE.

**SINIS Fabrius**, frère mineur conventuel italien (xviii<sup>e</sup> s.), surnommé *Syrus* ou *Sirius*. — Originaire de Montecorelle, dans les Abruzzes, il appartient à la province d'Ombrie dans laquelle, en sa qualité de docteur en théologie, il exerça la charge de lecteur. Il fut aussi régent de plusieurs studia de son ordre, ainsi que commissaire général de sa province. D'après J.-H. Sbaralea, il aurait été provincial de la province de Saxe en 1630, où il aurait travaillé à ramener les protestants et à conserver la foi chez les catholiques. A son retour d'Allemagne, le cardinal Jérôme Colonna l'aurait pris comme théologien. Il serait mort, le 26 mai 1670, à Rome, au couvent des XII-Apôtres. Il laissa plusieurs écrits : *Tractatus morales, quibus fidelis homo ad pie sanctaeque vivendum facile in hac vita dirigitur*, à savoir : *De insensata cura mortalium illusionibus decem contenta*; *De vulgo et ejus ineptiis*; *De quorundam astronomorum parvipendendis iudiciis*; *De longitudine ac brevitate vitae humanae*; *De literarum studio non abdicando*; *De ratione studentis sacrae Scripturae*, Pérouse, 1660; *Spiritualis industria pro confessione*, Rome, 1641; *Sei rationamenti degli affetti mistici tratti dal Cantico di Salomone*, Rome, 1640; *Opusculum de casibus conscientiae*; *Manuale sacrum pro intelligenda sacra Scriptura*. Quant au *Christianarum institutionum opus in XL capita distributum sacrae Scripturae studiosis atque concinatoribus non inutile*, dans lequel, entre autres, il y a les traités : *De humana conditione et excellentia*; *De aliis operibus divinis*; *De lapsu primi hominis*; *Quomodo secunda fortuna non sit letandum*; *De vario falsoque iudicio vulgi non curando et de popularum frequentia vilanda*; *De infidelitate*, qui du temps de J.-H. Sbaralea, était conservé dans la bibliothèque du couvent S. Croce à Florence, dans le ms. *scam.* 24, n. 680 et 681, il paraît qu'il faut l'attribuer plutôt au conventuel François de Florence, qui vécut vers 1470.

L. Wadding, *Scriptores O. M.*, 3<sup>e</sup> éd., Rome, 1906, p. 75; J.-H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores O. M.*, 2<sup>e</sup> éd., t. I, Rome, 1908, p. 248-249 et 269.

A. TEETAERT.

**SINNICH Jean** (1603-1666), né en Irlande, quitta de bonne heure son pays et vint faire ses études à Louvain, où il suivit les cours de philosophie et de théologie. Il était recteur de l'université de Louvain, lorsque le pape Urbain VIII condamna l'Augustinus de l'évêque d'Ypres. Il fut envoyé à Rome avec Corneille Pape (1609-1644) pour y défendre les thèses de Jansénius. Les deux députés partirent de Louvain, le 22 septembre 1643, et arrivèrent à Rome le 24 octobre. Leurs démarches ont été racontées par Gerberton, *Histoire du jansénisme*, t. I, p. 80-105, 116-140; 164-167; 202-283. Voir ici, t. VIII, col. 453. Sinnich publia de nombreux écrits pour défendre les thèses enseignées à Louvain, contre les doctrines molinistes. Cet auteur mourut à Louvain, à l'âge de 63 ans, le 8 mai 1666.

Tous les écrits publiés par Sinnich sont des plaidoyers en faveur des thèses de Jansénius. Les principaux sont : *Augustinus Hippocrenensis et Augustinus Ypresensis de Deo omnes salutare valente et Christo omnes redimente homologia*, *per theses antipolopetologicas expressa*, Louvain, 1641, in-8°. Cet écrit fut condamné à Rome, des 10-11, et de nouveau en 1651. *Memorialia per deputatos Academiae Lovanensis exhibita Romae*,

*pontificibus Urbano VIII et Innocentio X, pro doctrina B. Augustini tuenda*, imprimé en 1644 et condamné par l'Index, le 23 avril 1654 avec d'autres écrits de Sinnich. *Sanctorum Patrum Trias, scilicet S. Augustini adversus Pelagium, S. Prosperi adversus Cassium, et S. Fulgentii adversus Faustum, de gratia Christi et hominis arbitrio, adversus ingratos dimicantium, studio Aviti Erynachi*, s. l., 1648, in-4°. Cet ouvrage publié sous le pseudonyme de Erynachus, theologus Gratianopolitanus, fut condamné par un décret du 8 juin 1661. Godefroy Hermant, dans ses *Mémoires*, t. I, p. 427-428, fait l'éloge de cet écrit, qui est « capital pour l'éclaircissement de la doctrine de la grâce. »

*Consonantium dissonantia seu Aviti Aurelii, Veronensis theologi, Molinomachia. hoc est, molinistarum in Augustinum Jansenii antistitis Ypresensis insultus novissimus*, XXVIII consonantium doctrinae excerpta cum articulis a Pio V proscriptis, compilatione subnixus, Paris, 1651, in-4°, condamné par l'Index, le 20 novembre 1663. — Comme les molinistes avaient répondu à cette attaque par l'écrit intitulé : *Appendix ad veritatem bullae Urbanianae demonstrandam*, Paris, 1651, in-4°, Sinnich, sous le pseudonyme d'Avitus, répliqua par *Nolarum Molinomachiae Aurelii Aviti per anonymum aspersum Spongia, seu Responsio dispunctoria ad libellum cui titulus est Appendix*, Paris, 1651, in-4°. — *Peregrinus Hierosolymitanus, seu Tractatus de Notitia peregrinantium*, Louvain, 1652, in-4°, sous le pseudonyme de Celidonius Nicassius, Subriensis theologus, — *Confessionistarum Goliathismus profligatus, sive lutheranorum confessionis Augustinae symbolum proflitium provocatio ad monomachiam doctrinalem, super canonicis synodi Tridentinae et articulis confessionis suae Augustinae, solemniter ex edicto Caesareo secum a catholicis incurandam, repulsa*, Louvain, 1657, in-fol. Cet écrit, dirigé contre les luthériens de la Confession d'Augsbourg, eut une seconde édition en 1667 : c'est une histoire abrégée de l'origine et du progrès rapide des hérésies en général, et du luthéranisme en particulier; — *Saul ex-re, ubi de reciproco principum et subditorum erga invicem officio, de utrorumque erga Deum et homines obsequio*, Louvain, 1662-1667, 2 vol. in-fol. C'est un traité de morale, dirigé contre les casuistes relâchés; la seconde partie ne parut qu'en 1667, après la mort de l'auteur. — un autre écrit a été publié, intitulé : *Vindictae decalogice desumptae ex Saule-Rege, eximii domini Joannis Sinnichi, quibus assertitur rigor praeceptorum decalogi adversus laxiores quorundam opinionum*, Louvain, 1672, in-4°.

Godefroy Hermant, *Mémoires*, éd. Gazier, t. I, p. 303-304, 331-332, t. II, p. 81-90; *Bibliothèque sacrée*, t. XXIV, p. 118-119; Glaire, *Dictionnaire universel des sciences ecclésiastiques*, t. II, p. 2146; Foppens, *Bibliotheca belgica*, t. II, Bruxelles, 1739, p. 729-731; Hurter, *Nomenclator litterarius*, t. IV, col. 100-101.

J. GARBENNE.

**SINSART Benoît**, bénédictin de la congrégation de Saint-Vanne (1695-1776). — Il naquit à Phalsbourg le 29 juin 1695 (et non à Sedan, en 1696, comme on l'a souvent répété). Après avoir servi quelque temps dans l'armée en qualité d'ingénieur, il embrassa la vie monastique à l'abbaye de Senones, où il fit profession le 7 septembre 1716. Professeur de théologie à Senones, il approuva le traité de l'*Impassibilité du pape*, de dom Petitdidier (1724) et mérita ainsi d'être violemment attaqué par les gallicans. Envoyé à l'abbaye de Munster au val Saint-Gregoire (aujourd'hui diocèse de Strasbourg), dom Benoît Sinsart devint successivement prieur claustral, coadjuteur de l'abbé dom de Rutant (1743), puis, le 1<sup>er</sup> mars 1745, soixante et onzième abbe de ce célèbre monastère. Dom Sinsart fut mêlé à diverses controverses qui nous ont valu plusieurs ouvrages dans lesquels il se montre aussi bon

théologien que serviteur fidèle de l'Église romaine. Homme vraiment universel, dom Sinsart était un mathématicien remarquable et un artiste de talent qui manifestait un intérêt égal à la musique, à l'architecture et à la peinture. Dom Sinsart mourut à Munster le 22 juin 1776.

OUVRAGES. — 1. *Les véritables principes de saint Augustin sur la grâce, et son accord avec la liberté, ouvrage dans lequel on réfute le système de Jansénius*, Rouen (Bâle), 1739, in-8°. — 2. *La vérité de la religion catholique démontrée contre les protestants, et mise à la portée de tout le monde, avec une réfutation de la réponse de M. Pfaff à la seconde lettre du R. P. Scheffmacher à un gentilhomme protestant et des remarques sur un sermon de M. Ibbas, docteur anglais*, Strasbourg, 1746, in-12. — 3. *Défense du dogme catholique sur l'éternité des peines, par dom Sinsart, abbé régulier de Munster*, ..., ouvrage dans lequel on réfute les erreurs de quelques modernes et spécialement celles d'un Anglois, dédié à M. le cardinal de Rohan, Strasbourg, 1748, in-8°. Ce traité, qui suffirait à établir sa réputation, est précédé d'une dissertation dans laquelle l'auteur étudie si la raison est fondée à porter un jugement sur le révélé et si les objections qu'elle élève contre les mystères sont dignes d'attention. — 4. *Essai sur l'accord de la foi et de la raison touchant l'eucharistie*, Cologne, 1748, in-8°.

5. *Les chrétiens anciens et modernes, ou abrégé des points les plus intéressants de l'histoire ecclésiastique*, Londres, in-12. — 6. *Recueil de pensées diverses sur l'immutabilité de l'âme, son immortalité, sa liberté et sa distinction d'avec le corps, ou réfutation du matérialisme, avec réponse aux objections de M. Cuentz et de Lucrèce le philosophe*, Colmar, 1756, in-8°. — Dom Sinsart a également travaillé à un nouveau rituel pour le diocèse de Bâle. Dom François lui attribue un petit traité sur l'utilité des moines. La bibliothèque du grand séminaire de Nancy conserve trente-trois lettres de Sinsart; on en peut lire deux autres dans le ms. fr. 19 670, fol. 168 et 181, de la Bibliothèque nationale.

Dom Calmet, *Bibliothèque lorraine*, Nancy, 1751, p. 900; Dom François, *Bibliothèque générale des écrivains de l'ordre de Saint-Benoît*, t. III, Bouillon, 1728, p. 65-66; Zinggeler, *Historia regularis ordinis Sancti Benedicti*, Augsburg et Wurzburg, 1754, t. II, p. 158-159; t. III, p. 657; t. IV, p. 134; Gaudet, *Bibliothèque des bénédictins de la congrégation de Saint-Vanne*, Lige et Paris, 1927, p. 186-187; Sézanne, *Dictionnaire biographique des hommes célèbres de l'Alsace*, t. II, Rixheim, 1899, p. 790; Boulliot, *Biographie ardennaise*, t. II, Paris, 1830, p. 378-380; Picot, *Mémoires pour servir à l'hist. ecclésiast. pendant le XVIII<sup>e</sup> siècle*, t. V, Paris, 1855, p. 447; Quéard, *La France littéraire*, t. IX, Paris, 1838, p. 183-184; Hurter, *Nomenclator*, 3<sup>e</sup> éd., t. V, col. 53; Michaud, t. XXXIX, p. 407-408; Hoefler, t. XLIV, col. 34-35; Ohl, *Gesell. unter der Stadt Münster und ihrer Abtei*, Colmar, 1897, p. 410-423.

J. MERCIER.

**SIONITE** ou **SIONITA** ou **SYONITA** (en arabe *Es-Sahioniti*). — Famille maronite qui donna deux saints à l'Église: Gabriel et Antoine. L'un trouve quelquefois l'appellation de « Ehdeni » ou « Ehdensis » après leurs noms pour désigner leur lieu de naissance: Ehdeni, village du Liban nord.

**I. GABRIEL.** — I. YU. — NÉ VERS 1577. Gabriel fut envoyé à Rome dès l'âge de sept ans pour y faire ses études au Collège maronite, fondé depuis peu, par Grégoire XIII. Après ses études, il fut chargé d'enseigner l'arabe et le syriaque à la Sapience, puis à Venise. En 1614, il accompagna à Paris Savary de Breves, ambassadeur de France auprès de la cour pontificale, lequel était appelé par Louis XIII pour s'occuper de l'éducation de Gaston d'Orléans, frère du roi. Le président de Thou et Savary de Breves obtinrent du roi une pension pour Gabriel et pour son collègue Jean Hesronite (El-Hasrouni). Louis XIII les autorisa à

demeurer soit au Collège royal, soit « pour leur faciliter les choses, dans tout autre endroit à leur convenance, où ils s'occuperaient de la traduction en latin et de la publication des livres de leur langue. Leur loyer et leur nourriture sont aux frais du roi. » Cf. archives du patriarcat maronite, document daté du 17 janvier 1618, traduit et inséré dans l'ouvrage de Ristelhueber, *Les traditions françaises au Liban*, Paris, 1925, p. 120 sq. et 326.

Dès 1614, Gabriel fut chargé, au Collège royal (Collège de France), de la chaire d'arabe, en remplacement d'Étienne Hubert alors en mission auprès du sultan du Maroc; en même temps il devint le premier titulaire de la chaire de syriaque qu'on venait de fonder. Cf. art. MARONITE, t. X, col. 115. Il obtenait également à cette époque, le titre d'interprète du roi. Ce n'est qu'en 1620 ou 1622 qu'il reçut la prêtrise, cf. L. Cheikho, *La nation maronite et la Compagnie de Jésus aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles*, Beyrouth, 1923, p. 103 et 108.

En raison de sa science et de ses travaux, son nom a été gravé à l'entrée du Collège de France parmi la liste des grands professeurs: on y lit aussi celui d'Ecchellensis (Al-Haklani) son compatriote et son collaborateur qui lui a succédé au Collège de France après sa mort, survenue à Paris en 1648, cf. Ristelhueber, *op. cit.*, p. 120 sq.

**II. GÉORGES.** — Trois élèves du collège maronite de Rome, GEORGIS Carmentis, Mikael Ednith et Gabriel Syonita, ont traduit en syriaque la *Vie de saint Maron* et l'ont insérée à la fin du *Missale Chaldaicum juxta ritum Ecclesiae nationis Maronitarum*, Rome, 1592-1594, p. 269-273. Cette première édition du Missel maronite a été préparée par les élèves de Rome et Gabriel était des plus brillants en syriaque: c'est pourquoi il semble qu'il ait pris part à ce travail, quoi qu'en dise Le Brun dans son *Explication de la messe*, t. II, Paris, 1860, p. 550. Si Gabriel, en 1644, dans sa lettre à Nihilus, n'a parlé que du *Liber oblationis*, c'est que le missel maronite, même imprimé à Rome, porte ce titre en syriaque. L'argument du silence ne peut donc être invoqué dans toute sa rigueur. Par ailleurs, la présence du nom de Sionite au bas de la traduction dont il a été question peut-elle s'expliquer autrement que par sa collaboration effective? De plus, Sionite, étant encore élève en 1596, a très probablement travaillé aussi à l'édition du *Liber ministri missae juxta ritum Ecclesiae nationis Maronitarum*, Rome, 1596: second travail préparé par les élèves de Rome.

En 1614, Gabriel, avec la collaboration de Victor Scialac Acacensis (en arabe Mansour Chalac Al-Acouri), traduisit en latin les psaumes sur une version arabe et les publia en deux colonnes sous ce titre: *Liber psalmodum Davidis regis et prophetarum*, Rome, 1614. Cinq ans plus tard parut une nouvelle édition avec un titre différent: *Davidis regis et prophetarum psalmi*. Quelques exemplaires, probablement destinés à l'Orient, ne contiennent que le texte arabe. A Paris, il fera paraître une nouvelle traduction latine, faite sur le syriaque: *Liber psalmodum Davidis regis et prophetarum*, Paris, 1625, en deux colonnes, texte syriaque et traduction latine. On voit déjà la préoccupation du professeur de fournir aux étudiants un texte à étudier. Ce même souci le poussa à publier avec Jean Hesronite une grammaire arabe: *Grammatica arabica s. aronitarum in libros V divisa*, Paris, 1616. Le titre ne répond pas à la réalité, le I.<sup>er</sup> seul a paru qui donne quelques préceptes de lecture.

Ces deux Maronites traduisirent en latin la géographie d'Édrissi, sur l'édition arabe qui en a été donnée à Rome en 1392, et publièrent leur travail, en 1619, à Paris sous ce titre *Geographia Nubiensis*. On y trouve le nom de Gabriel, avec le titre de professeur et d'in-

terprete du roi pour l'arabe et le syriaque. A ce même ouvrage, ils ont ajouté un petit traité *De nonnullis orientalium urbibus necnon indigenarum religione ac moribus*. Cette étude a été rééditée dans l'*Arabia* de Elaan, Amsterdam, 1635 et ailleurs. Puis parut, en 1630, *Veteris philosophi Syri de Sapientia divina poema ænigmatum*, 36 pages en syriaque et latin. Toujours à Paris en 1634, Gabriel fit paraître *Testamentum et pactioes inter Mohammedem et christianæ fidei cultores*, texte arabe et traduction latine, la traduction latine a été imprimée par Jean Fabricius de Dantz, à Rostock, 1638. Il publia avec Victor Scialac la *Doctrina cristiana ad uso' fidelit orientali*, traduction latine et arabe sur le texte italien, réimprimée à Rome en 1668.

La gloire de Sionite est dans sa collaboration à la *Polyglotte de Paris*. Le cardinal Du Perron et Jacques de Thou, bibliothécaire du roi, avaient conçu l'idée de rééditer la *Polyglotte d'Anvers*. La mort du premier en 1617, celle du second, l'année suivante, firent échouer le projet. Mais Gabriel Sionite et Jean Hesronite avaient commencé leur travail et, sur leur requête, ils obtinrent de l'assemblée du clergé réunie à Blois la promesse qu'on leur viendrait en aide pour publier leurs travaux. Mais cette promesse ne fut jamais accomplie. C'est seulement en 1628 que Guy Michel Le Jay, avocat au parlement de Paris, demanda aux deux Maronites de l'aider dans la publication de la *Polyglotte* et il les chargea des textes syriaque et arabe et de leur traduction en latin. Sionite fournit les modèles des caractères samaritains et syriaques et, en mars 1628, commença l'impression. Les quatre premiers tomes furent achevés en 1629; la 1<sup>re</sup> partie du t. v. porte la date de 1630 et la 2<sup>e</sup> celle de 1633. Le t. vi fut publié en 1632. Le t. vii en 1635; l'impression du t. vii commencée en 1635 fut interrompue à cause de la lenteur de Sionite et de sa maladie. Le Jay obtint du roi, par Richelieu, qui tenait à attacher son nom à la *Polyglotte*, que Sionite fût enfermé au château de Vincennes « pour hâter son zèle »; cf. Huart, *Histoire des Arabes*, t. II, p. 391; il y resta trois mois jusqu'au 12 juillet 1640. Libéré, il acheva son travail et le t. vii parut en 1642. La *Polyglotte* fut achevée en 1645. Elle comprend 9 t. en 15 vol. et porte pour titre: *Biblia hebraica, samaritana, chaldaica, graeca, syriaca, latina, arabica, quibus textus originales totius Scripturae sacrae quorum pars in Antuerpiensi toto fere orbe quaesitis exemplaribus exhibentur*.

Par suite de son travail, Sionite eut les yeux très affaiblis. Travail immense en vérité, car il revisa plusieurs parties du texte samaritan (d'après Beauvois) et sûrement du texte syriaque et arabe. Il retablit le texte syriaque des épîtres catholiques et de l'Apocalypse et traduisit en latin le texte syriaque de l'Ancien Testament. Echellensis se chargea du livre de Ruth et de ses traductions latines sur l'arabe et le syriaque. Hesronite eut à traduire les livres sapientiaux. Pour ce qui est de la traduction latine de l'arabe, Sionite fit celle de tous les livres, à l'exception de Ruth (voir plus haut) et des quatre évangiles dont il revisa simplement la traduction. Il est à noter qu'il n'a fait pour le livre de Job qu'une seule traduction latine. Jacques Le Long, dans sa *Bibliotheca sacra*, Paris, 1709, t. I, p. 159, 161, 624 sq.; t. II, p. 512, 578, 592 et 637, semble attribuer la traduction latine du Pentateuque arabe à Hesronite. En tout cas, tous deux ont collaboré à la publication de la *Polyglotte*, mais c'est à Sionite que l'on doit la plus grande part du travail qui leur a été confié, et il fut le premier à introduire en Europe les accents voyelles dans les publications syriaques. Cf. Le Long, *op. cit.*, t. I, p. 22 sq., 161.

Walton, tout en signalant les lacunes de cette *Hephtaglotte*, loue le travail de Sionite et dit que cette Bible fut appelée *orbis miraculum*. Cf. *Biblia sacra*

*polyglotta*, Londres, 1657, *Prologomena*, t. I, p. 33, 89, 96; il ajoute que Sionite avait préparé au texte arabe une introduction qui n'a pas été publiée, et de La Roque de dire « qu'il conduisit cet ouvrage jusqu'à un certain temps avec un travail immense et une égale capacité ». Cf. de La Roque, *op. cit.*, t. II, p. 123.

A cause d'un différend avec l'éditeur Le Jay et l'imprimeur Vitré, Gabriel publia plusieurs pamphlets réimprimés dans les *Dissertationes sur les bibles en plusieurs langues*. Ces trois écrits sont de 1640-1642. Enfin on a imprimé en 1648 sous le nom de Sionite l'ouvrage suivant qui a été communément attribué à Jean Bonneret : *Ad Abrahamum Echellensem commonitorium apologeticum pro bibliis polyglottis*, Paris, 1648.

**II. ANTOINE.** — Condisciple du précédent au collège maronite et son parent, est né à Elden ou il revint, après avoir terminé ses études, pour se faire moine; il fut ordonné plus tard prêtre; cf. Cheikho, *op. cit.*, p. 102 sq. Copiste, on lui doit plusieurs manuscrits arabes et syriaques laissés à la bibliothèque de Médecins, cf. Debs, *op. cit.*, p. 344 sq., et Steph.-Ev. Assémani, *Bibliotheca Medicæ Laurentianæ et Palatinæ codicum mss. orientalium catalogus*, Florence, 1742, p. 51 et n. 176-179 et 274.

J. Le Long, *Bibliotheca sacra*, t. I et II, Paris, 1709, et *Dissertationes sur les Bibles en plusieurs langues; Discours historiques sur les principales éditions des Bibles polyglottes*, Paris, 1713; l'abbé Gougel, *Mémoires historiques et littéraires sur le Collège de France*, t. III, p. 97 sq.; Lettine, *Histoire du Collège de France*, Paris, 1893, p. 383 sq.; J.-Th. Zanker, *Bibliotheca orientalis*, Leipzig, 1840; Schnurrer, *Bibliotheca arabica*, n. 50, 324, 390; Joseph Debs, archevêque maronite de Beyrouth (1907), *Histoire de la Syrie*, t. VII, Beyrouth, 1903, p. 328 sq. et 344; Louis Cheikho, *La nation maronite et la Compagnie de Jésus aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles*, Beyrouth, 1923; P.-E. Bechalah, *Le Liban (Joseph Karan, Beyrouth, 1928 (des trois ouvrages publiés en arabe); R. Ristelhueber, Les traditions françaises au Liban*, Paris, 1925; Cl. Huart, *Histoire des Arabes*, t. II, Paris, 1913, p. 391; K.-T. Khailallah, *La Syrie*, Paris, 1912; de La Roque, *Voyage de Syrie et du mont Liban*, t. II, Paris, 1722, p. 123 sq.

Articles MARONITE (Eglise), ici même t. X, col. 115; Gabriel Sionita ou Sionite dans *The catholic Encyclopedia*, t. VI, New-York, 1913, p. 331 sq.; Hoefel, *Nouv. biogr. générale*, t. XIX, Paris, 1857, col. 105 sq.; Michaud, *Biographie universelle ancienne et moderne*, 2<sup>e</sup> éd., t. XV, p. 325 sq.; art. *Polyglottes*, dans *Dictionnaire de la Bible*, t. V, col. 520 sq.

I. ZIVIA.

**SIRECT Antoine**, frère mineur conventuel français de la fin du XV<sup>e</sup> et du début du XVI<sup>e</sup> siècle. — Originaire de Tours, il appartient à la province de Paris des conventuels. Docteur en théologie de l'université de Paris, il fut lecteur ordinaire de théologie dans le studium franciscain de cette ville. On lui doit *Hebdomades formalitatum recentiores secundum Doctorem subtilem ad usum Parisiensem, ou Formalitates moderniores de mente clarissimi Doctoris subtilis Scoti, in florentissimo Parisiensi gymnasio compilatae*, s. l., 1484; Venise, 1498, avec la *Logica* de Nicolas de Orbellis et d'autres opuscules; Venise, 1493 et 1518, avec les *Expositiones ad formalitates Scoti ab Ant. Syrrcto editæ* du conventuel Antoine Trombetta; Venise, 1505 et 1517, avec le *Tractatus formalitatum* d'Etienne Bruleter et les *Expositiones* d'Antoine Trombetta; Venise, 1501, 1502, avec les ouvrages précédents et des *Novæ additiones et concordantiae* du mineur Maurice d'Irlande; Venise, 1516, 1525, et 1588 avec tous les traités précédents et les *Annotationes* du mineur Antoine de Fantis; Paris, 1605, dans le *Gymnasium speculativum* du franciscain Augustin Gothutus. Des commentaires sur les *Formalitates moderniores* d'Antoine Sirect ont été édités par les mineurs Laurent de Brescia, *In Formalitates Antonii Syrecti Turonensis usages ad Scoti theologia*, Brescia, 1537, et Paris, 1587; François Pitigiani, *Expositio in formalitates*



Antoine Syreot, Venise, 1696, et par le capucin Jérôme de Pistoie, *De quantitatibus rerumque distinctionibus dialogus*, Rome, 1570. Les *Formalitates* éditées à Ferrare, en 1490, avec les *Questiones de tribus principibus rerum naturalium* du mineur Antoine André, ne seraient pas le traité mentionné d'Antoine Sirect, mais d'un anonyme qui aurait composé cet ouvrage se basant sur les traités de Duns Scot et de François de Meyronnes. Voir J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, 2<sup>e</sup> éd., t. 1, p. 97.

Antoine Sirect aurait édité aussi *Sermones casuum conscientiae revisi, visitati et correcti* du dominicain Barthélemy de Pise, Paris, 1519, ainsi que *Sermones de sanctis, de tempore et de communis sanctorum*, recueillis par le mineur Étienne d'Arras, et attribués à tort à saint Bonaventure, puisqu'ils sont du franciscain Conrad de Saxe, Paris, 1501 et 1521.

L. Waddell, *Scriptores G. M.*, 3<sup>e</sup> éd., Rome, 1906, p. 30, J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, 2<sup>e</sup> éd., t. 1, Rome, 1908, p. 97, 98, 151, 295; t. II, Rome, 1921, p. 166 et 243; t. III, Rome, 1936, p. 119; H. Haefliger, *Nomenclator*, 3<sup>e</sup> éd., t. II, col. 995; L. Hain, *Repertorium bibliographicum*, t. II a, Berlin, 1925, n. 14 793, p. 328; D. Scaramuzzi, *Il pensiero di Giovanni Duns Scoti nel mezzogiorno d'Italia*, Rome, 1927, p. 120; H. Felder, *Die Studien im ersten Jahrhundert des Kapuzinerordens*, dans *Liber memorialis ord. fr. min. capucinarum quarto jam post saeculo de ordine condito*, t. II, Rome, 1928, p. 99.

A. TEETAERT.

**SIRENIUS** Jules, hiéronymite italien du xiv<sup>e</sup> siècle. — On a de lui : *De fato libri IX... Accesserunt Hieronymi Magi in eodem libro Perioche*, Venise, 1563, in-fol.; *De unitate naturae angelicae*, Bologne, 1578; *De praedestinatione*, Venise, 1580; *Promptuarium theologicum*, Bologne, 1595.

Aubert Le Mire, *Auctorium de scriptoribus ecclesiasticis*, Hambourg, 1718, p. 170; Elmes Du Pin, *Table des auteurs ecclésiastiques du 3<sup>e</sup> s.*, col. 1241-1242; Richard et Girard, *Diction. universel... des sciences ecclésiastiques*, éd. in-fol., t. V, 1762, p. 197; Huet, *Notae adnotator*, 3<sup>e</sup> éd., t. III, col. 153.

J. MERCIER.

**SIRICE (SAINT)**, pape de fin décembre 383 au 26 novembre 399. — Romain d'origine, Sirice avait été ordonné lecteur puis diacre au temps du pape Libère; il avait conservé ces dernières fonctions sous Damase. On sait l'âpreté des luttes qui, sous ce pape, avaient eu lieu entre Ursinus et ses partisans et ceux qui étaient fideles au pontife légitime. S'il y eut tentative de la part des schismatiques de profiter de la mort de Damase pour remettre la main sur la chaire de Pierre, elle échoua, l'unanimité se fit autour de Sirice. *Cunctus ut populus pacem tunc soli clamare*, dit son épitaphe. Ursinus fut accueilli par des huées. *Collectio Avellana*, epist. IV, dans *Corpus de Vienne*, t. XXXV a, p. 47 : lettre de l'empereur Valentinien II exprimant sa satisfaction de l'avènement de Sirice. La candidature de saint Jérôme qui, aux dernières années de Damase, avait joué à Rome un rôle assez considérable, n'avait elle non plus aucune chance de réussite. Celui-ci d'ailleurs ne tarda pas à quitter Rome pour s'ensevelir à Bethléem. Sirice le vit partir sans regret, si même il ne provoqua pas son départ.

Le pontificat de Sirice, bien que dépassant la durée moyenne — il se prolongea quinze ans — nous est peu connu. La grande personnalité d'Ambroise mêlée à toutes les grandes affaires politiques et religieuses de l'empire éclipsait un peu l'action du pape Sirice. Ce n'est guère à celui-ci que reviennent les initiatives; le rôle du pape est très souvent de renvoyer à son collègue de Milan les questions qui lui sont soumises à lui-même, ou de se rallier aux décisions suggérées par Ambroise. La présence de la cour impériale à Milan, à partir de 383, l'action personnelle du grand évêque sur le jeune empereur Valentinien II, l'ascendant qu'il

prit sur Théodose, tout cela explique jusqu'à un certain point que les affaires de l'Église aient été surtout dirigées, aux vingt dernières années du iv<sup>e</sup> siècle, par l'évêque de Milan.

Il n'empêche que le pape Sirice est le premier à figurer dans les collections canoniques comme auteur de décrétales. On appelle ainsi « des ordonnances ou constitutions des papes, ayant une portée générale, soit pour l'Église entière, soit au moins pour une de ses parties notables, une ou plusieurs provinces ecclésiastiques ». Voir art. DÉCRÉTALES, t. IV, col. 206. La première collection qui insère à la suite des canons conciliaires les *Constituta Sedis apostolicae praesulum*, celle de Denys le Petit, ne mentionne qu'une seule décrétale de Sirice, celle qui est adressée à Himère, évêque de Tarragone. Jaffé, n. 255. En réponse à une consultation qui avait été expédiée à la chancellerie du pape Damase, Sirice envoie à ce prélat des directives sur une quinzaine de points disciplinaires: baptême, réconciliation des pénitents, règles concernant la continence des clercs et les empêchements aux ordres. Le préambule, dont s'inspirera fréquemment par la suite la chancellerie romaine, fait allusion au droit spécial du Siège apostolique, qui porte la responsabilité de tous les fideles : *portamus onera omnium qui gravantur; quinimo haec portat in nobis beatus apostolus Petrus*.

En dehors de cette décrétale transmise par Denys, on peut en retrouver plusieurs autres au registre de Sirice. L'une, de janvier 386, envoie aux évêques africains les décisions d'un concile romain, tenu le 6 de ce mois, qui rappellent ou précisent les règles relatives à l'ordination soit des évêques, soit des autres clercs. Jaffé, n. 258. C'est encore aux mêmes règles que se rapporte une décrétale de date inconnue et qui paraît bien s'adresser aux évêques d'Italie dépendant immédiatement du siège romain. Jaffé, n. 262; cf. P. Batiffol, *Le siège apostolique*, Paris, 1924, p. 159. De contenu plus varié est une autre décrétale répondant à des demandes d'évêques gaulois; aux consultants sont transmises les décisions d'un autre concile romain de date inconnue (que l'on a faussement attribué au temps du pape Innocent I<sup>er</sup>). Mansi, *Concil.*, t. III, col. 1019; cf. Heferle-Leclercq, *Hist. des conc.*, t. II, p. 136. On remarquera d'ailleurs que ces divers documents ne s'adressent qu'aux Églises d'Occident auxquelles il faut joindre celles de l'Illyrie orientale (péninsule balkanique) qui ressortissent à Rome bien que faisant partie au civil de l'empire d'Orient. Le pape y est représenté par l'évêque de Thessalonique. Cf. Jaffé, n. 257. De toutes manières, il faut tenir le plus grand compte de ces actes, si l'on veut comprendre ce que devient alors l'exercice par le Siège apostolique de ce droit de regard, de cette *solicitudine omnium Ecclesiarum*, qu'il a revendiqué dès la haute antiquité.

Il est plus difficile de relever les traces de l'activité du pape Sirice dans les affaires doctrinales extraordinaires qui se présentent assez nombreuses à cette époque. La question priscillienne continuait à agiter les Gaules et l'Espagne, depuis surtout que la mort de l'usurpateur Maxime, en 388, avait permis aux sentiments, jusque-là comprimés, de se donner libre cours. Voir art. PRISCILLIEN, t. XIII, col. 393. Antérieurement à cette date, Sirice avait dû entrer en relations avec Maxime, pour des questions administratives. Jaffé, n. 256. En lui répondant, Maxime avait fait l'apologie de sa propre conduite à l'égard des « manichéens ». *Collectio Avellana*, epist. XL, loc. cit., p. 90. Mais, sitôt après sa mort, une partie de l'épiscopat gaulois refusait d'entrer en communion avec Félix de Arles, ordonné par les évêques sanglants : Ithacius et Ydaci. En 390 ces mécontents s'adressèrent, pour expliquer leur attitude, à l'évêque de Milan, et reçurent de lui, ainsi que du pape, une lettre les consi-

dérant comme orthodoxes. Ce renseignement est fourni par le canon 6 du concile de Turin de 401; voir Hefele-Leclercq, *loc. cit.*, p. 134. En Espagne, le concile de Saragosse de 395 s'était prononcé contre l'évêque d'Astorga, Symposius, partisan déclaré de Priscillien; mais le condamné se tourna vers Rome et vers Africa. Ce fut Ambroise qui précisa les conditions auxquelles Symposius pourrait être réadmis à la communion: une lettre parallèle du pape Sirice appuya les décisions milanaïses. Cf. sentence du concile de Tolède de 400, Mansi, *Concil.*, t. III, col. 1005; Jaffé, n. 262.

De même en ce qui concerne l'extinction du schisme méletien d'Antioche, c'est encore l'action conjuguée d'Ambroise et de Sirice qui parvint à le réduire. Voir art. MÊLECE D'ANTIOCHIE, t. I, col. 529, où ont été signalées, avec celles d'Ambroise, les interventions du pape. On notera aussi, vers la même date, en 394, une action non moins intéressante de Sirice en Orient, à propos d'une contestation relative au siège de Bostra. Les deux compétiteurs en appelèrent au pape de Rome qui, faisant application des canons de Sardique sur les procès d'évêques, renvoya les plaignants à Théophile d'Alexandrie. C'est à la suite de ce renvoi que le patriarche égyptien fit traiter la question litigieuse dans un concile tenu à Constantinople, sous la présidence de Nectaire et en présence de Flavien d'Antioche et d'une quarantaine d'évêques. Voir sur cette affaire, L. Duchesne, *Le pape Sirice et le siège de Bostra*, dans *Annales de philosophie chrétienne*, t. CXXI, 1885, p. 280-284; Hefele-Leclercq, *loc. cit.*, p. 97, n. 7; V. Grumel, *Regestes du patriarche de Constantinople*, n. 10, qui fournira une littérature intéressante.

L'accord n'est pas fait entre les critiques sur la question de savoir s'il faut rapporter à Sirice, à Ambroise ou à un anonyme une lettre relative au cas de Bonose, évêque de Naïssus, adressée à Anysius, évêque de Thessalonique, et par son intermédiaire aux prélats de l'Illyricum. Jaffé, n. 262. Cf. art. BONOSE, t. II, col. 1027; et en sens contraire F. Cavallera, dans un article du *Bulletin de Toulouse*, 1920. Si, avec nombre d'auteurs, on attribue cette pièce à Sirice, on verra quel scrupule se fait le pape de toucher à une question qui n'est plus entière, ayant été jugée par un synode de Capoue, au début de 391, synode auquel nous savons qu'Ambroise avait assisté. C'est l'occasion néanmoins pour l'auteur de la lettre d'affirmer la foi de l'Église à la virginité perpétuelle de Marie que Bonose aurait, paraît-il, contestée. La même question avait d'ailleurs été résolue, deux ans auparavant, à propos des paradoxes lancés par Jovinien. Voir son article, t. VIII, col. 1577. Ici c'est très certainement à Sirice qu'il faut faire remonter la condamnation du moine en rupture de cloître. On remarquera néanmoins que le pape s'empresse de communiquer à Ambroise la condamnation de Jovinien et de huit de ses partisans. Jaffé, n. 260.

Une des dernières interventions de Sirice se rapporte aux premières querelles antiorigénistes que le zèle brouillon de saint Épiphane et de saint Jérôme avait suscitées en Palestine à partir de 395. Voir ici t. XI, col. 1569 sq. Le pape, à coup sûr, n'était pas favorablement disposé pour les deux adversaires d'Origène et les procédés qu'ils employaient. Il avait été saisi de la question par une lettre d'Épiphane dont Jérôme fait mention dans le *Contra Johannem*, n. 14 et 14, P. L., t. XXIII, col. 387 et 396. La lettre de Jean de Jérusalem à Théophile d'Alexandrie, portée à Rome, fit au contraire bonne impression sur Sirice; Pamphilius, l'ami de Jérôme, en fut alarmé et informa le solitaire de Bethléem, qui répliqua par sa virulente attaque contre Jean de Jérusalem. Puis une réconciliation intervint entre Jérôme et Jean, Jérôme et Rufin, lequel quittait bientôt la Palestine. C'est l'an-

née suivante, en 398, après la publication par Rufin de la traduction du *Περὶ ἀρχῶν*, que les hostilités reprirent entre les deux hommes de lettres. Vaine ment les amis romains de Jérôme essayèrent-ils de perdre Rufin dans l'esprit de Sirice. Ils ne purent empêcher le pape de le bien recevoir et de lui donner les lettres de communion dont il avait besoin pour se rendre à Aquilée. Jérôme s'en plaignit amèrement dans l'*Epistola Marcellae*, *Epist.*, cxxviii, n. 9 et 10, P. L., t. XXIII, col. 1093. Le successeur de Sirice, Anastase, ne devait pas, malheureusement, imiter cette réserve.

Le pape Sirice mourut le 26 novembre 399 (et non 398, comme on le dit ordinairement; cf. L. Duchesne, *Le liber pontificalis*, t. I, introd., p. cxi). C'est à cette date que son souvenir est rappelé au martyrologe romain, où le pape Benoît XIV l'a fait inscrire, lors de la révision de 1748, malgré diverses oppositions qui s'étaient manifestées depuis le xvi<sup>e</sup> siècle. On ne lira pas sans intérêt les longs développements que lui consacre le savant pontife dans la bulle *Postquam intelleximus*, que l'on a réimprimée en tête de l'édition récente du martyrologe. Les adversaires de l'introduction de Sirice faisaient état de son opposition à saint Jérôme, et surtout de ses hésitations dans l'affaire de l'origénisme. Benoît XIV s'est efforcé de répondre à ces griefs, qui ne laissent pas de nous étonner aujourd'hui, où nous savons mieux apprécier les diverses responsabilités.

*Liber pontificalis*, éd. Duchesne, t. I, p. 86-87; 216-217, et pour la chronologie, p. CXL-CXLI; Jaffé, *Regesta pontificum romanorum*, t. I, p. 40-42; les lettres de Sirice sont réunies dans P. L., t. XIII, col. 1131-1196, qui reproduit l'édition de Constant; E. Caspar, *Geschichte des Papsttums*, t. I, 1930, c. vii, *Das wendende römische Papsttum und Ambrosius von Mailand*, p. 256-285; voir aussi les monographies sur saint Ambroise, en particulier J.-R. Palanque, *Saint Ambroise et l'empire romain*, Paris, 1933; F.-H. Dudden, *The life and times of St Ambrose*, Oxford, 1935, 2 vol.; les monographies sur saint Jérôme, entre autres F. Cavallera, *Saint Jérôme, sa vie et son œuvre*, Paris-Louvain, 1922, 2 vol.

É. AMANN.

**SIRLETO Guillaume**, cardinal italien (1514-1585). — Originaire de Calabre, Gulielmo Sirleto fit d'excellentes études à Naples, où il se distingua par sa mémoire prodigieuse et sa puissance de travail; il fut par la suite familier du cardinal Marcel Cervini qui, devenu pape sous le nom de Marcel II, le nomma secrétaire des brefs. Protonotaire apostolique sous Paul IV, Sirleto fut créé cardinal par Pie IV. Pie V, qu'il avait failli évincer au conclave qui suivit la mort de Pie IV, le nomma à diverses charges, en particulier à la direction de la bibliothèque Vaticane; Sirleto fut également appelé à travailler à la réforme du bréviaire et du missel romain, à la correction de la Vulgate, à la composition du Catéchisme du concile de Trente et à l'établissement de l'Index. Le savant cardinal mourut le 8 octobre 1585, laissant le souvenir d'un des meilleurs érudits de son siècle.

ÉCRITS. — La modestie de Sirleto ne permit point qu'on publiât ses ouvrages; ceux-ci se trouvent actuellement au département des manuscrits de la bibliothèque Vaticane et de la bibliothèque nationale de Naples. L'œuvre publiée de Sirleto est sa collaboration aux ouvrages suivants: *Vitæ sanctorum in latinum versæ et a Metaphraste editæ*, dans les deux derniers volumes des *Vitæ sanctorum* publiées par Lippomani, Venise, 1551-1558, 6 vol. in-4; *Adnotationes variarum lectionum in psalms*, dans l'apparat de la Bible polyglotte de Plantin, Anvers, 1569, in-fol.; *Menologium graecorum, tunc primum e miss in lucem editum*, dans le t. III des *Antique lectiones* de Canisius, Ingolstadt, 1601, in-4.

Motta, *Funebris oratio in cardinalem Sirleto*, Rome, 1585; Tafari, *Scrittori Napoletani*, t. III, p. 200; Ciaconio, *Vita et res gestae pontificum romanorum et S. R. E. cardinalium*, t. II, Rome, 1630, col. 1682-1684; Doni d'Atichy, *Flores historiae Sacri Collegii cardinalium*, t. III, p. 486; Aubert Le Mire, *Auctarium de scriptoribus ecclesiasticis*, Hambourg, 1718, p. 222; Moroni, *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica*, t. LXVII, p. 35-37; Michaud, *Biographie universelle*, nouv. éd., t. XXXI, p. 414-415; *The catholic encyclopedia*, New-York, t. XIV, 1912, p. 27; Hurter, *Nomenclator*, 3<sup>e</sup> éd., t. III, col. 258-261; Pastor, *Geschichte der Päpste*, pontificats de Marcel II, Paul IV, Pie IV et Pie X, *passim*; *The first and second diaries of the English College Douay*, Londres, 1878, p. 307; Reusch, *Der Index der verbotenen Bücher*, t. I et II, Bonn, 1883-1885, *passim*; Roskovany, *Romanus pontifex primus*, t. II, Nitia, 1867, p. 403; Baumer, *Breviärgeschichte*, t. 423; Eubel, *Hierarchia catholica*, t. IV, Münster, 1910, p. 46 et 322. Cf. Bibliothèque nationale, fonds fr., nouv. acq., ms. 20 809 (correspondance).

J. MERCIER.

# SIRMIMUM (CONCILES ET FORMULIER DE).

— La ville de Sirmium, aujourd'hui Mitroviča, sur la Save, une soixante de kilomètres avant le confluent de cette rivière avec le Danube, a joué un rôle politique assez considérable dans les années 350-360. Les séjours obligés qu'y fit alors l'empereur Constance y favorisèrent la venue de personnages ecclésiastiques, soucieux de se concilier à eux-mêmes ou à leurs idées la faveur d'un souverain toujours prêt à s'immiscer dans les affaires religieuses. C'est ainsi qu'y furent tenus plusieurs synodes et rédigées plusieurs professions de foi. De celles-ci certaines sont demeurées célèbres. Comme elles sont d'inspiration fort différente, le théologien doit savoir les distinguer les unes des autres. Elles seront énumérées et étudiées ici dans leur ordre chronologique. Pour le détail des circonstances où elles se produisirent, se reporter à l'article ARIANISME.

<sup>1</sup><sup>re</sup> FORMULE (351). — 1. *L'occasion*. Depuis 343 ou 344 la ville de Sirmium avait comme évêque Photin, Galatée d'origine, qui avait été diacre de Marcel d'Ancyre et passait pour reproduire les idées de celui-ci. Voir leurs deux articles. Dès le début, le parti eusébien, hostile à Marcel et à Athanase, accusait l'évêque d'Ancyre de renouveler l'hérésie de Sabellius, qui ne reconnaît pas la distinction réelle des trois personnes divines. Il semble bien que Photin ait accentué encore la doctrine de Marcel et on le soupçonnait de retomber dans les erreurs professées par Paul de Samosate. Le condamner, c'était compromettre la mémoire de Marcel, compromettre aussi Athanase qui avait eu longtemps partie liée avec l'évêque d'Ancyre. Ces raisons d'ordre personnel se joignaient aux préoccupations doctrinales pour amener l'épiscopat oriental à poursuivre la condamnation de Photin. Dès 345 une députation de l'Orient venait trouver l'empereur d'Occident, Constantin, et lui soumettait une pièce élaborée à Antioche et désignée sous le nom d'« *Εὐχαιρὴ μακρόστιχος* ». Hahn, *Bibliothek der Symbole*, t. 159. La doctrine de Marcel et de Photin y est longuement réfutée; en particulier on fait état contre elle des théophanies de l'Ancien Testament, qui sont expressément rapportées au Fils. N. 6. Comme suite à cette démarche, Photin fut condamné par les Occidentaux dans deux réunions qui se tinrent à Milan en 345 et 347; mais il fut impossible de faire descendre Photin de son siège épiscopal. Voir G. Bardy, dans Fliche-Martin, *Hist. de l'Eglise*, t. III, p. 133-135. C'est durant le séjour que fit Constance à Sirmium, en 351, que les Orientaux crurent le moment opportun d'en finir avec Photin contre qui ils avaient fait une non moins vaine tentative à la fin de 347. Bardy, *ibid.*, p. 137.

<sup>2</sup><sup>e</sup> Les *enchéirismes*. — On est mal renseigné sur la composition de l'assemblée qui se réunit à Sirmium à la fin de 351; les données fournies par Socrate, *H. E.*,

II, xxix et xxx, et reprises par Sozomène, *H. E.*, IV, vi, se rapportent en partie à une autre réunion, celle de 359. Le renseignement le plus intéressant est fourni par saint Épiphane, *Hær.*, LXXI, 1-3. Photin, sentant bien que le concile lui serait défavorable, demanda à être entendu en débat contradictoire par une commission de magistrats impériaux; Basile d'Ancyre lui poserait des questions et discuterait ses réponses. Ainsi fut fait et un procès-verbal fut dressé de cette joute théologique. Épiphane l'eut en main et a pu nous donner ainsi quelque idée des arguments jetés dans le débat et qui nous permettent de nous représenter un peu la doctrine de Photin. Comme dans l'« *Εὐχαιρὴ μακρόστιχος* », Basile fait état des théophanies de l'Ancien Testament pour prouver l'existence, à côté de Dieu le Père, de son Verbe substantiel. Battu devant la commission, Photin le fut aussi devant le concile qui le déposa; la présence de l'empereur permit de donner force exécutoire à la sentence.

<sup>3</sup><sup>e</sup> Les *textes dogmatiques*. — L'assemblée, de ce non contente, voulut aussi rédiger une profession de foi qui combattit la doctrine antitrinitaire de Photin et établit clairement la distinction des personnes divines. Il ne faut pas s'empresse de voir dans cette formule une manœuvre dirigée contre le consubstantiel nicéen. Du moins l'idée de beaucoup des membres de l'assemblée était que l'*homoeousios* pouvait, mal interprété, faire penser à l'indistinction des personnes divines. Saint Athanase, dans le *De synodis*, 27, P. G., t. xxvi, col. 736-740, se contente de mettre la formule dans la série chronologique des professions de foi élaborées par les adversaires de Nicée, mais sans porter sur elle de jugement. Saint Hilaire, au contraire, dans son ouvrage de même nom, *De synodis*, 38-62, P. L., t. x (1845), col. 509 sq., donne de cette formule une interprétation bienveillante; elle est, dit-il, une des tentatives faites par les évêques orientaux pour s'approcher de la vérité: *multifarie episcoporum consiliis atque sententis quædam veritas est et intelligentia ratio exposita est per singulas scriptæ fidei professiones, singulis quibusque generibus unius prædicationis extinctis*. N. 62, col. 522. C'est le point de vue de l'évêque de Poitiers qui a des chances d'être le plus exact. Il est aussi, à cent ans d'intervalle, celui de Vigile de Thapse qui écrit: *Illius catholici concilii apud Sirmium contra Photinum ex toto Oriente congregati quis sufficiens multiplex fidei sanctiones comprehendere*. *Cont. Eutychelen*, I, V, c. III, P. L., t. LXII, col. 136.

La première formule de Sirmium nous est transmise dans son texte original par saint Athanase, *loc. cit.*, où Socrate l'a prise, *H. E.*, II, xxx, dans une traduction latine par saint Hilaire, *loc. cit.*; voir le texte critique dans Hahn, *op. cit.*, p. 160. Sa partie positive n'est pas autre chose que la quatrième formule d'Antioche de 341, Hahn, p. 156. Cf. art. ARIANISME, col. 1811. Elle exprime la foi en un seul Dieu, le Père tout puissant et en son fils unique, Notre-Seigneur Jésus Christ, engendré du Père avant tous les siècles, Dieu de Dieu, lumière de lumière, par qui tout a été fait, dans le ciel et sur la terre, les êtres visibles et invisibles, Verbe et Sagesse, lumière véritable et vie ». Suivent les articles relatifs à l'incarnation, à la passion, à la résurrection, au jugement dernier, après lequel « le règne (du Christ) continuera sans fin dans l'éternité des siècles, car il demeurera assis à la droite du Père, non seulement dans ce siècle, mais dans le siècle futur ». Enfin viennent les mots relatifs au Saint-Esprit « que (le Christ) a promis d'envoyer aux apôtres après son ascension au ciel, afin de leur enseigner toute vérité, qu'il a de fait envoyé et par qui sont sanctifiées les âmes de ceux qui croient fidèlement en lui. » Comparée à la profession nicéenne, celle-ci se fait remarquer par la suppression de l'*homoeousios* d'une part, par l'addi-



tion du passage relatif au règne éternel du Christ (passage qui est entré, sous une forme simplifiée, dans le texte du symbole dit de Nicée-Constantinople), enfin par les développements relatifs au Saint-Esprit.

Au texte positif se joignent 27 anathématismes qui donnent à cette profession de foi sa physionomie très particulière. Ils ont pour objet de mettre en sûreté la distinction des trois personnes divines, n. 2, 18, 19, parmi lesquelles le Saint-Esprit reçoit plus d'attention qu'on ne lui en avait donné jusque-là, n. 20, 21, 22; d'affirmer la subsistance éternelle du Monogène, n. 1, 5, que l'on ne doit pas appeler Logos immanent ou proferé, n. 8; d'établir sa distinction absolue d'avec le Père, dont il ne doit pas être considéré comme une partie, n. 4, ni un simple épanouissement qui finalement se résorberait en le Père, n. 6 et 7 (ces deux anathématismes expriment la condamnation du sabellianisme le plus évolué). Pour maintenir l'unité divine qui semblerait menacée par l'affirmation de trois subsistances indépendantes, on insiste sur le fait que le Père est le principe unique, en sorte qu'il n'y a pas deux (ou trois) êtres *ἀναρχα καὶ ἀγέννητα*; le Fils est la tête ou le principe de tout, mais le principe du Christ, c'est Dieu, ainsi tout se ramène finalement à un seul principe : *ὅπου γὰρ εἰς μὲν ἀναρχὸν τὸν θεὸν ἀρχὴν δι' οὗ τοῦ εὐσεβεῖς τὰ πάντα ἀναρχομεν*, N. 26. La génération éternelle du Verbe n'a pas eu lieu sans que le Père l'ait voulue; en d'autres termes ce n'est pas contraint par une nécessité de nature que le Père a engendré son fils, N. 25. Mais il ne faut voir ici rien de semblable au vouloir par lequel Dieu fait venir à l'existence les créatures, N. 24. Une pensée quelque peu subordonnatrice ne laisse pas de s'exprimer çà et là : le Christ fils de Dieu travaille en sous-ordre à l'œuvre de la création, n. 3; cf. 18 : « nous ne mettons pas le Fils sur le même rang que le Père, mais (nous le faisons) subordonné au Père : *ὃ γὰρ συντάσσμεν ἅνθρωπῳ τῷ πατρὶ ἀλλ' ὑποτασσόμενον τῷ πατρὶ*. C'est au Fils seul que sont attribuées les théophanies de l'Ancien Testament, N. 14-18. Une attention toute spéciale est accordée au mystère de l'incarnation : Jésus, fils de Marie, n'est pas simplement un homme, n. 9; mais l'élément divin qu'il faut reconnaître en lui n'est pas le Dieu engendré d'une partie de celui-ci, n. 4, 10; c'est le Verbe du Père, son Fils subsistant de toute éternité; toutefois, en se faisant chair, il ne s'est pas transformé en la chair et n'a été soumis à aucun changement, N. 12. Sans doute on parle du Fils de Dieu crucifié pour nous, mais il faut bien se garder de soumettre sa divinité à la corruption, à la souffrance, au changement, à l'amoindrissement, à la mort, N. 13. Il faut noter enfin que le premier anathématisme reproduit l'anathématisme nicéen, mais avec une variante significative : « quant à ceux qui disent que le Fils vient du néant, ou d'une autre hypostase (le Nicénum ajoute : ou d'une autre *οὐσία*, faisant synonymes les deux mots *ὑπόστασις* et *οὐσία*), qu'il fut un temps ou une durée (*ἔχρονος ἢ αἰῶνος*), où il n'était pas, la sainte Église catholique les tient pour étrangers à elle... La suppression du mot *οὐσία* est certainement voulue, en Orient, tout spécialement à Antioche, on entendait faire une différence entre ce mot et celui d'hypostase, et déjà se préparait la formule de l'aveu : *τρεῖς ὑποστάσεις ἐν μίᾳ οὐσίᾳ*, trois hypostases (ou subsistances) dans l'unité d'une seule *ousie*, formule que le symbole de Nicée semblait exclure. Le dernier anathématisme résume, à l'encontre de Photin, l'idée même du christianisme : « Anathème à qui ne confesse pas que le Christ Dieu est le Fils de Dieu préexistant aux siècles, et qui a travaillé sous les ordres du Père à la création de l'univers, mais pense que c'est au moment où il a été conçu de Marie qu'il a été appelé Christ et Fils et qu'il a

commencé à être Dieu. » Ces paroles résument assez bien la pensée de Photin, pour autant que nous puissions la restituer.

Somme toute, si l'on oublie les traces de subordinationisme qui affluent dans le texte et qui ne sont guère que des reliquats de doctrines archaïques, il faut reconnaître dans cette profession de foi un sérieux effort pour serrer de près les dogmes de la Trinité et de l'incarnation. L'ordre fort dispersé dans lequel se présentent les anathématismes invite à penser que, sans s'astreindre à un ordre logique, le rédacteur a reproduit la série des arguments qui se sont affrontés dans la discussion entre Photin et Basile d'Ancyre. Auquel cas ils nous permettraient de préciser la pensée de ce prélat et d'apprécier plus équitablement encore le rôle qu'il a joué dans la controverse d'après Nicée. Cf. art. SEMI-ARIENS, ci-dessus, col. 1791.

1<sup>re</sup> FORMULE (357). 1<sup>re</sup> l'occasion. Entre 351 et 357 de graves événements religieux se déroulent. Constance, qui a fait de la lutte contre Athanase une affaire personnelle, a réussi à faire abandonner par les Occidentaux l'évêque d'Alexandrie déjà renié par les Orientaux. La réunion d'Arles en 353, le concile de Milan en 355, l'exil du pape Libère et du vieil Hosius à la fin de cette même année, préparent la proscription d'Athanase (8 février 356) et la déroute de l'orthodoxie. Le pape Libère lui aussi finit, de guerre lasse, par abandonner l'archevêque d'Alexandrie; dans son lointain exil il souscrit à la première formule de Sirmium et entre en communion avec les évêques orientaux. Voir son article.

C'est vers ce moment et peut-être avant l'arrivée de Libère à la cour impériale, toujours installée à Sirmium, qu'accourent auprès du souverain plusieurs évêques, tout imbus de cet arianisme plus ou moins honteux qui se renforçait alors. Les chefs de cette coterie étaient des prélats de l'Illyricum, déjà mêlés depuis quelque temps aux querelles théologiques : Valens de Mursa, Ursace de Singidunum, Germinius, évêque de la ville même de Sirmium. Potamius de Lisbonne et de nombreux dignitaires d'Orient les y rejoignirent bientôt et tout ce monde s'efforça de faire admettre par Constance une nouvelle tessère d'orthodoxie. On adopta finalement la forme d'une déclaration qui, émanée des évêques présents à la cour, serait soumise à l'acceptation de l'épiscopat dispersé. Pour lui donner plus de poids, les meneurs eurent l'idée de la faire patronner par le vieil Hosius qui séjourrait pour lors à la cour. Que la signature de celui-ci ait été obtenue par la violence ou qu'elle ait été donnée de plein gré par un vieillard qui ne disposait plus de toutes ses facultés, il est incontestable que la deuxième formule de Sirmium fut présentée au public comme garantie par la signature qui, en 325, ouvrait la liste des « trois cent dix-huit Pères ». Le formulaire est appelé par Hilaire le « blasphème d'Hosius et de Potamius », *De synodis*, n. 11, P. L., t. X, col. 486; ou encore le *detrahendum* *Orti et tremolenti Ursaci et Valentis*, *Adv. Constantium*, n. 23, *ibid.*, col. 599. Hilaire en donne l'original latin, *De synodis*, n. 11; Athanase une traduction grecque, *De synodis*, n. 28; qui a été transcrite par Socrate, *H. E.*, II, xxx. Cf. Hahn, *op. cit.*, § 161.

2<sup>e</sup> La formule. Le début paraît anodin : Etant données les discussions qui s'élevaient au sujet de la foi, on s'est occupé avec diligence à Sirmium, de toute cette affaire et, en présence de Valens, d'Ursace et de Germinius, on est arrivé aux constatations suivantes : Une chose est certaine, l'existence d'un Dieu et Père tout puissant, auquel croit tout l'univers, et de son fils unique Jésus-Christ, notre Seigneur et Sauveur, engendré par celui-ci avant tous les siècles, mais ni on ne peut, ni on ne doit prêcher deux dieux, car le Seigneur

lui-même a dit : « Je m'en vais à mon Père et à votre Père, à mon Dieu et à votre Dieu » (Joa., xx, 17). Il n'y a donc qu'un seul Dieu, comme l'Apôtre nous l'en seigne : « Dieu est-il seulement le Dieu des Juifs, n'est-il pas aussi le Dieu des gentils? Il l'est, car il n'y a qu'un seul Dieu, qui justifie les circoncis en partant de la foi, les incirconcis par la foi. » Tout le reste s'en suit et sur ce point il ne s'est trouvé aucune dissidence.

Pour orthodoxe que soit, en elle-même, cette affirmation de l'unité ou plutôt de l'unicité divine, on remarquera avec quelle insistance elle met l'accent sur ce point, au détriment de la parfaite divinité du Fils de Dieu. Hilaire ne s'y est pas trompé : *Dum Pater unus et solus omnium Deus prædicatur*, écrit-il, *Deus esse Filius negatur*. Loc. cit., n. 10, col. 486.

Plus caractéristique encore est le rejet des deux expressions *homoousios* et *homoiousios* par lesquelles les nicéens d'une part, les orthodoxes de la nuance de Basile d'Ancyre, d'autre part, entendaient exprimer la relation entre le Fils de Dieu et son Père : « Ces deux formules, dit le texte, ont excité beaucoup de trouble, il vaut donc mieux n'en pas faire usage, pour cette raison qu'elles ne sont point dans l'Écriture, qu'elles dépassent la science de l'homme, car personne, au dire même de l'Écriture, ne peut « raconter la génération du Fils de Dieu ». Seul le Père sait comment il a engendré son Fils, seul le Fils sait comment il a été engendré par le Père. » Cet agnosticisme délibéré exaspère saint Hilaire : *datum de homoousio et de homoiousio taceri decernitur, id decretum est ut, aut ex nihilo ut creatura, aut ex alio essentia et consequenter creatura et non ex Deo Pater Deus Filius confirmaretur*. Ibid.

La suite, en effet, exprime le subordinationisme le plus décidé : « Il n'y a aucun doute que le Père ne soit plus grand que le Fils; aucun doute que le Père, en honneur, en dignité, en gloire, en majesté et par son nom même de Père, ne soit plus grand que le Fils; celui-ci même l'atteste : « Celui qui m'a envoyé, dit-il, est plus grand que moi. Voici la pensée catholique que nul n'ignore; le Père et le Fils sont bien deux personnes, le Père supérieur, le Fils inférieur, avec tout ce que le Fils doit finalement soumettre au Père : le Père n'a point de commencement, il est invisible, immortel, impassible; le Fils est né du Père, Dieu de Dieu, lumière de lumière, et sa génération de Fils, comme on l'a déjà dit, nul ne la connaît sauf le Père. »

Voici pour terminer la formule de l'incarnation : « Le Fils de Dieu notre Seigneur et Dieu a pris du sein de la vierge Marie une chair et un corps, un homme (*carne vel corpus, id est hominem suscepisse*), comme l'ange l'a annoncé; et, comme toutes les Écritures l'enseignent et tout spécialement l'Apôtre et le Docteur des nations, il a pris un homme par qui il a pu souffrir (*hominem suscepisse per quem compassus est*, *ἐπὶ ὧν ἡμεῖς ἡμεῖς*). Et c'est pourquoi la conclusion : « il faut toujours garder le dogme de la Trinité, comme nous le lisons dans l'Évangile : « Allez et baptisez toutes les nations au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit. » Ce nombre trinitaire est intact, parfait. Quant au Saint-Esprit, il est par le Fils; envoyé par celui-ci, il est venu pour instruire, enseigner, sanctifier les apôtres et tous les croyants.

De toute évidence la deuxième formule de Sirmium donne corps à cet anémisme qui, tout en évitant les brutales formules de l'arianisme première manière, reprenait l'essentiel de la pensée d'Arius. Celui-ci non plus n'hésitait pas à donner le nom de Dieu au Fils, créé par le Père pour être l'instrument de la création. Sans doute le prêtre d'Alexandrie mettait-il l'accent, avec plus de force que notre formule, sur le caractère de créature du Fils de Dieu. Evitant de se con-

prometter, le formulaire parle de génération, mais il entend bien se dérober à toute explication. En tout état de cause la deuxième personne est selon lui nettement inférieure à la première et sur cette inégalité il insiste avec lourdeur. Il n'est pas jusqu'aux expressions relatives à l'incarnation et au Saint-Esprit qui ne trahissent une parenté avec celles d'Arius. « Le Fils de Dieu, au sein de Marie a pris une chair, ou un corps : est-ce seulement une chair sans âme? Sans doute on se décide finalement à traduire l'expression « chair ou corps » par « homme »; mais la pensée reste obscure; et, quant à la formule *per quem compassus est*, elle prête à des confusions que rien ne cherche à écarter. Tout autant les mots relatifs au Saint-Esprit : *per Filium est*.

En définitive l'Arius de 323 aurait pu signer sans hésitation le deuxième formulaire de Sirmium. Comparer avec celui-ci les deux professions de foi d'Arius, celle de 323 et celle de 335, dans Hahn, op. cit., § 186 et 187. On comprend la critique très vive que fit bientôt après de ce formulaire l'évêque d'Agén, l'Éphébe. Voir son article.

III. FORMULE DE 358. — Pour tous ceux qui, en Orient, avaient conservé le sens du christianisme traditionnel, le deuxième formulaire de Sirmium fut une douloureuse déconvenue. C'était donc à ce résultat qu'avaient abouti les luttes autour de l'*homoousios* nicéen! Bientôt plusieurs des évêques orientaux qui avaient donné leur signature soit à Sirmium même, soit dans leurs évêchés, la retirèrent. Cf. Hilaire, *De synodis*, n. 3, P. L., t. x, col. 482. Devant le danger, le parti dont Basile d'Ancyre est le chef et qui préconise la formule de l'*homoousios* prend conscience de sa force. On a dit à l'art. SEMI-ARIENS, col. 1791 sq., comment le synode d'Ancyre, au carême de 358, opposa au formulaire de Sirmium une profession de foi qu'Hilaire n'hésite pas à qualifier d'orthodoxe, et comment le manifeste de Grégoire de Laodicée donne le commentaire quasi officiel de ces décisions.

C'est cette formule d'Ancyre qu'emportèrent à Sirmium les délégués du concile, menés par Basile d'Ancyre. Eustathe de Sébaste et Éleusius de Cyzique. Chose extraordinaire! ils arrivèrent à retourner l'empereur. Bien que l'on ne soit renseigné sur tout ceci que par Sozomène, *H. E.*, IV, xv, qui embrouille quelque peu les événements, il est certain qu'une réaction se produisit à la cour en faveur de la doctrine homoousienne qui avait été sacrifiée l'année précédente. Celle-ci s'exprima en une formule composée en joignant à la 2<sup>e</sup> formule d'Antioche de 341, dite de la Dédicace, les articles demeurés contre Paul de Samosate et Photin. C'est-à-dire la 1<sup>re</sup> formule de Sirmium et un certain nombre des anathématismes rédigés à Ancyre. Hilaire, *De synodis*, n. 12-26, donne la liste les canons d'Ancyre qui furent ainsi conservés, 6, 8, 7, 9-17, il regrette, *ibid.*, n. 90, que les trois représentants de l'épiscopat oriental aient laissé tomber dans le formulaire qu'ils apportaient les n. 1-6, 18 et 19. Ces textes, dit-il, n'avaient pas de quoi étonner, mais dès le début ils ont amené chez certains une réaction devant laquelle Basile, Eustathe et Éleusius ont cru devoir céder, en consentant à la suppression des articles litigieux.

Il n'est pas sans intérêt de grouper les articles conservés et les articles supprimés; on se fera ainsi une idée plus exacte de la position théologique adoptée à ce moment par Basile. Les n. 6 et 8 affirment l'existence personnelle du Fils, image du Père, le Fils ne peut en aucune façon se confondre avec celui-ci; recevant du Père la vie, il s'en distingue nécessairement. N. 9. Mais cette différence n'exclut pas la parfaite ressemblance de nature; l'anathème est donc jeté à qui disait le Fils *ἀπομορφος καὶ ὁμοιος*. N. 7 et 9. Il





bien concéder c'est qu'il est semblable en tout à son Père, ce qui peut être interprété, selon les docteurs, avec plus ou moins de rigueur. L'homme, lui aussi, a été fait à l'image et à la ressemblance de Dieu. Somme toute, bien qu'évitant le subordinationisme patent de la deuxième formule, la profession rédigée par Marc d'Aréthuse permettait, si elle ne la favorisait pas, l'entrée dans l'Eglise, à qui on entendait l'imposer, de l'arianisme le plus caractérisé. Les ariens et arianisants ne s'y sont pas trompés. Leurs adversaires non plus : pour Athanase, voir *De synodus*, n. 8. 29, 32-39 ; le manifeste de Georges de Laodicee, bien que provenant d'un milieu tout différent, est non moins sévère. Voir l'art. SEMI-ARIENS, col. 1793-1794.

C'est à cet égard de Georges, conservé par Épiphanie, *Hæres.*, LXXIII, § 12-22, que nous devons les renseignements sur l'accueil que reçut, à Sirmium même, la formule élaborée par Marc. Celui-ci varia, bien entendu, selon les dispositions des uns et des autres. Valens de Mursa, qui avait signé toutes les professions de foi, mais qui dans le fond était arien, ne voulait signer le formulaire que moyennant la suppression de l'ὁμοιος κατὰ πάντα, encore trop explicite à son gré. Il fallut que l'empereur le contraignît à introduire dans son adhésion le texte litigieux. Basile d'Ancre, au contraire, le représentant le plus décidé des homéousiens, voulait absolument parler de la « similitude d'essence ». L'empereur ne le permit pas ; Basile accumula donc des synonymes, κατὰ τὴν ὁμοιωσιν, κατὰ τὴν παρόμοιαν, κατὰ τὸ εἶναι ; il prétendit même anathématiser ceux qui disaient seulement le Fils semblable au Père « en quelque manière » : οἱ τῆς κατὰ τὸ ὅμοιον ὁμοιωσιν. On le laissa faire, mais ses remarques et ses amendements ne figurèrent pas au texte officiel ; le fait pour lui d'avoir souscrit le formulaire de Marc devait ébranler son prestige dans le parti.

C'est le *Credo* « daté » de Marc d'Aréthuse qui fut porté aux deux conciles de Rimini et de Séleucie. On a dit, à ces deux articles, le sort qui lui fut fait et comment, en fin de compte, l'accord final se conclut, à Constantinople, sur un texte d'où avait même disparu l'ὁμοιος κατὰ πάντα. Cette ultime formule qui est un remaniement de la 4<sup>e</sup> de Sirmium se termine en effet par ces mots : « Les saintes Écritures ne font aucune mention de l'ousie du Père et du Fils, et il n'y a pas davantage de raison de parler d'hypostase quand il s'agit du Père, du Fils et du Saint-Esprit. Nous disons, pour nous, que le Fils est semblable au Père (le mot en tout a disparu) comme le disent et l'enseignent les saintes Écritures. » C'est proprement l'expression de l'homéisme officiel, de ce que l'on appelle, quand il s'agit des barbares qui l'ont rapporté dans l'Empire, l'arianisme tout court.

Les sources ont été énumérées au cours de l'article. Pour la bibliographie, se reporter aux articles ARIANISME, LIBERTÉ, RIMINI, SÉLÉUCIE, SEMI-ARIENS. Excellente présentation d'ensemble dans L. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Eglise*, t. II, p. 230 sq., 250 sq., 283 sq., 290, 295 sq. ; G. Bardy, dans Fliche-Martin, *Histoire de l'Eglise*, t. III, p. 137, 138, 152, 156, 158, 162 ; Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. II, p. 852-862 (1<sup>re</sup> formule), 899-902 (2<sup>e</sup> formule), 908-928 (3<sup>e</sup> formule, nous n'adoptons pas toutes les vues qui sont exprimées dans ce développement), 930-933 (4<sup>e</sup> formule).

E. AMANN.

**1. SIRMOND Antoine**, naquit à Romans 1591. Il était le neveu du P. Jacques Sirmund qu'il suivit dans la Compagnie de Jésus. Voir son art. ci-dessous. Ses études achevées, il devint régent au Collège de Clermont, et mourut à Paris en 1643. On lui doit plusieurs ouvrages d'apologétique et de morale :

1. Tout d'abord, une réfutation du célèbre Pompo nazzi : *De immortalitate animæ demonstratio physica*

*adversus Pomponatium et ejus asseclos*, Paris, 1635. Outre les preuves classiques de l'immortalité, l'auteur y développe la considération suivante. A supposer même que l'existence d'une vie future ne soit pas absolument démontrée, la simple prudence exige que l'on vive comme si elle était certaine ; pareille attitude est commandée par l'intérêt le mieux compris.

Il n'est point d'homme de bon sens, dit-il, qui n'aimât mieux perdre un jour ou une heure de ses plaisirs que risquer une éternité de bonheur, ou qui ne choisît d'endurer présentement une punition d'épingle l'espace d'un quart d'heure, plutôt que de se mettre en danger d'un tourment qui n'aurait ni modération ni saignage ni de borne en sa durée. Comparez les biens et les maux de cette vie avec ceux qui sont à craindre ou à espérer en l'autre, en cas qu'il en soit une autre, et vous trouverez qu'il n'y a non plus de proportion entre les extrêmes de cette comparaison qu'entre les lots et les partages de ce choix.

Ce morceau fait surgir au fameux pari de Pascal. Faut-il voir une parenté entre le texte du P. Sirmund et celui de l'auteur des *Pensées*? M. Blanchet n'hésite pas à l'affirmer (*L'attitude religieuse des jésuites et les sources du pari de Pascal*, dans *Revue de métaphysique et de morale*, 1919, p. 627 sq.) et il conclut ainsi son examen critique : « Des ressemblances aussi frappantes entre des textes d'auteurs contemporains l'un de l'autre, ne sauraient assurément être fortuites. »

2. Dans un autre genre, paraissent en 1638 *L'auditeur de la parole de Dieu*, et *Le prédicateur*. Il n'y a pas lieu d'y insister ici.

3. Le livre le plus notoire du P. Sirmund est assurément *La défense de la vertu*, publié en 1641 chez le libraire parisien Huré, et appelé à faire de l'auteur une des cibles des jansénistes. Dans ce traité sont abordés deux sujets particulièrement brûlants au xvi<sup>e</sup> siècle : ceux de la valeur de l'attrition et de la détermination pratique du grand devoir de la charité. L'écrivain jésuite s'efforce de prouver que la vie chrétienne ne requiert pas formellement l'explicitation d'actes d'amour de Dieu à produire pour eux-mêmes. Seuls l'observation des commandements et la pratique du bien sont « les préceptes de rigueur » qui obligent sous peine de péché grave. L'acte de charité n'est obligatoire que dans la mesure où il conditionne l'accomplissement des devoirs du chrétien envers Dieu, le prochain et soi-même.

Dieu seul, dit la *Défense de la vertu*, peut s'aimer lui-même de charité parfaite. Quoi qu'il fasse, jamais l'homme ne pourra atteindre à la perfection de cet amour. Est-il, pour autant, dispensé d'aimer Dieu? Non, il le doit dans la mesure du possible ; mais, en pratique, cette mesure est extrêmement difficile à déterminer. On peut s'en convaincre en passant en revue les opinions des théologiens. Les uns disent qu'il faut faire des actes d'amour lorsqu'on reçoit les sacrements ; d'autres, tous les dimanches ; d'autres, ou plus souvent ou plus rarement ; d'autres enfin « veulent qu'au sortir de cette vie, tout homme soit obligé d'aimer actuellement son Créateur ».

Parmi des opinions si diverses, à quoi va s'arrêter notre auteur ? Après bien des circonlocutions, et avec quelques hésitations dans la forme, il nie franchement l'obligation d'actes d'amour distincts et actuels. « Je dirais volontiers, écrit-il, que Dieu, nous commandant de l'aimer, se contente au fond que nous lui obéissions en ses autres commandements » (*Défense de la vertu*, p. 17). Et, à l'appui de cette thèse, il distingue « deux commandements et deux amours : un commandement de douceur et un de rigueur, un amour d'affection et un d'exécution » (p. 20-21). Sans doute, il est plus parfait d'aimer Dieu d'un amour d'affection qui multiplie les actes. Mais c'est là un conseil et qui, parce que simple conseil, ne peut obliger sous peine de péché. Ce sont

les œuvres qui témoignent du véritable amour, selon le texte de saint Jean : « Qui garde ma parole, c'est celui-là qui m'aime. » (Joa., xiv, 21). Dieu, par son commandement de l'amour, en toute rigueur de précepte, a prétendu obliger tout homme uniquement à l'amour effectif, c'est-à-dire à l'observation de la loi. Pourquoi dès lors ce commandement d'aimer Dieu de tout notre cœur, de toute notre âme et de toutes nos forces ? Le commandement d'aimer Dieu, répond le P. Sirmond, n'est fait que pour les autres commandements, parce que Dieu ne nous a absolument obligés à lui témoigner de l'affection qu'en lui rendant obéissance. » (P. 19.) Autrement dit, le précepte de l'amour est négatif, puisque « il ne nous est pas tant commandé d'aimer que de ne haïr point, soit formellement par haine actuelle, ce qui serait diabolique, soit matériellement par transgression de la loi ». (*Ibid.*)

Il est clair que tout ce système implique la valeur morale de la contrition imparfaite. Très conscient de ce lien logique, Antoine Sirmond se range sans hésiter dans le camp des attritionnistes. « Je ne serais pas d'opinion, dit-il, à croire qu'en chaque réception ou collation de sacrements, il fallût, de nécessité, exciter en nous cette sainte flamme d'amour pour y consumer le péché dont nous serions coupables. L'attrition y est suffisante avec effort pour la contrition, ou avec la confession pour qui en a la commodité. »

4. Les positions du P. Sirmond quant à la charité et quant à l'attrition ne pouvaient manquer de soulever contre lui de vives oppositions. Dès 1641, Antoine Arnauld lançait son *Extrait de quelques erreurs et impiétés contenues dans un livre intitulé : La défense de la vertu*, 1641 (dans *Œuvres*, t. xxix, 1779, p. 1-15), attaque qu'il appuierait dans la suite par une *Dissertation théologique sur le commandement d'aimer Dieu* (*ibid.*, p. 16-73). Pour parer les coups qui lui étaient portés, Sirmond écrivit rapidement sa *Réponse à un libelle diffamatoire publié contre l'auteur de la Défense de la vertu*. A cet écrit Arnauld ne riposta pas, mais

dans la *Théologie morale des jésuites*, qui parut en 1643, il dénonçait à nouveau les erreurs de la *Défense*, dont le malheureux auteur venait au reste de mourir (10 janvier 1643). Peu avant sa mort, Antoine Sirmond s'était vu pris à partie par un autre adversaire encore. Le célèbre évêque de Reims, Camus, se croyant, à tort ou à raison, visé par le jésuite, avait lui-même publié en 1642 des *Animadversions sur la préface d'un livre intitulé : Défense de la vertu*, et il allait revenir à la charge avec ses *Notes sur un livre intitulé : Défense de la vertu*, 1643.

En dépit de tout le bruit fait autour de l'ouvrage par cette polémique à laquelle un nouveau retentissement devait être donné par la *Divine Provinciale* : Pascal, *Œuvres*, édition des Grands écrivains, t. v, p. 270; cf. p. 225), la *Défense* ne fut ni mise à l'Index ni censurée par la Faculté de théologie. Et ce n'est pas non plus de son texte qu'ont été tirées les diverses propositions relatives à l'amour de Dieu, condamnées par Rome durant la seconde moitié du xiv<sup>e</sup> siècle. Voir Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, n. 1101, 1156, 1289; et plus haut, les art. ALEXANDRE VII, t. i, col. 731; INNOCENT XI, t. vii, col. 2009; ALEXANDRE VIII, t. i, col. 749. Il s'en faut, certes, que le livre d'Antoine Sirmond soit de tout point défendable. Fâcheuse formule que celle qui a été relevée plus haut : « Il ne nous est pas tant commandé d'aimer que de ne haïr point. »

Mais l'idée que cherche à rendre cette formule maladroite autant que malsonnante, l'idée que l'obligation (rigoureuse et grave) du précepte de la charité (entendue comme pur amour de Dieu) serait à rattacher à l'obligation des divers préceptes moraux, cette idée-là, qui est celle de tout le traité, continue aujourd'hui encore de retenir l'attention des théologiens.

Abbé Maynard, *Les Provinciales et leur réputation*, Paris, 1851; Dödlinger et Reusch, *Geschichte der Moralstreitigkeiten in der römisch-katholischen Kirche*, Noerdingen, 1889; Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. vii, col. 1236-1237; A. De Meye, *Les premières controverses jansénistes en France*, Louvain, 1947; H. Bremond, *Une querelle du pur amour au temps de Louis XIII*, Jean-Pierre Camus et Antoine Sirmond, dans *Cahiers de la nouvelle journée*, t. xxi, 1932; G. Joppin, *Une querelle autour de l'amour pur*, Jean-Pierre Camus, Paris, 1938.

G. JOPPIN.

**2. SIRMOND Jacques** (1559-1651), né à Riom en Auvergne, étudia au collège de Billom, le premier fondé par les jésuites en France, entra dans la Compagnie de Jésus à l'âge de dix-sept ans et y devint un des plus savants hommes qu'aient possédés la France et l'Église pendant la première moitié du xvii<sup>e</sup> siècle. *Singularis illud gallicanæ Ecclesiæ decus et ornamentum*, écrit de lui Baluze, préface à l'édition des œuvres de Réginald de Prüm, P. L., t. cxxxii, col. 175 B. D'abord professeur de belles-lettres à Pont-a-Mousson et à Paris, il passa ensuite dix-huit ans à Rome comme secrétaire du général de la Compagnie (1590-1608) et mit à profit les loisirs de son emploi pour se livrer à des recherches dans les bibliothèques. Très estimé du cardinal Baronius, dont il prononcera l'éloge funèbre, il lui communiqua des documents pour l'histoire grecque et fut chargé de composer la préface de la *Collection des conciles* publiée à Rome sous le pontificat de Paul V. Rentré à Paris en 1608, le reste de sa vie se passa au Collège de Clermont, dont il fut plusieurs fois recteur; avec les PP. Fronton du Duc et Petau, il y constitua la première équipe de ces *scriptores*, qui en firent un foyer de science pendant tout le xvii<sup>e</sup> siècle. Choisi par Richelieu comme confesseur de Louis XIII après le renvoi du P. Caussin, il le resta jusqu'en 1643, mais sans interrompre ses travaux.

Ses publications consistent surtout en éditions de textes ou documents accompagnés d'introductions ou de dissertations, toutes extrêmement personnelles et érudites. Plusieurs ont passé depuis dans les éditions générales soit des conciles par Labbe et Mansi, soit des Pères grecs et latins par Migne. Certaines se trouvent aussi dans les recueils théologiques tels que celui de Zaccaria : *Thesaurus theologicus*. A quelques exceptions près, elles ont été recueillies dans l'édition publiée en 1696 à Paris par le P. de La Baune : *Jacobi Sirmondi Soc. Jesu presbyteri opera omnia*, 5 vol. in-fol.; réimpression à Venise, 1728.

De ses œuvres, quelques-unes intèressent plus particulièrement l'histoire de l'Église de France. Telles : 1. l'édition des œuvres de Geoffroy de Vendôme : *Goffridi, abbas Vindocinensis, S. Priscæ cardinalis, opuscula, sermones*, Paris, 1610, dédié à César de Vendôme; dans *Opera*, t. iii (éd. de Venise), p. 405-658; reproduite dans P. L., t. clvii, col. 27-294. — 2. L'édition de l'histoire de l'Église de Reims par Flodoard : *Flodoardi presbyteri, Ecclesiæ Remensis canonici, historia Ecclesiæ Remensis libri IV*, Paris, 1611. — Le P. de La Baune, note à ce propos. Nicéron, n'a point inséré cette histoire dans [ses *Opera*], parce que [cette] édition est fort imparfaite, en comparaison de celle qui a paru six ans après, par les soins de Georges Colvenerius, qui s'est servi de meilleurs manuscrits. — 3. L'édition de Sidoine Apollinaire : *C. Solii Apollinaris Sidonii, Avernorum episcopi, opera*, Paris, 1614; *Opera*, t. i, p. 471-804, reproduite dans P. L., t. lviii, col. 441-800. — 4. La vie du pape saint Léon IX : *Vita S. Leonis IX, pape, Leucorum antea episcopi, Wiberlo archidiacono coelestino auctore*, Paris, 1615; n'est pas dans les *Opera*, parce qu'insérée dans les *Acta sanctorum*, april. I, ii, p. 618-665. — 5. La vie de saint Charles, comte de Flandre : *Vita S. Caroli comitis Flandriæ, martyris, ab auctore coelestino F. gual.*

*De Theologianis Lectionibus*, Paris, 1615; n'est pas dans les *Opera*, voir les *Acta Sanctorum*, mart. t. i, p. 163-220. — 6. Les œuvres de Pascale Radbert : *Paschasii Radberti abbas Corbeiensis opera*, Paris, 1617; P. L., t. cxx, col. 31-1256, ne reproduit de Sirmond que les commentaires sur saint Matthieu, les Psaumes et les Lamentations de Jérémie, avec l'*Epistola ad Frudegardum de corpore et sanguine Domini* et le *De passione SS. Rufini et Valerii*, col. 1351-1366 et 1489-1509. — 7. Les *Capitulaires* de Charles le Chauve : *Karoli Calvi et successorum aliquot Francie regum Capitula in diversis synodis ac placitis generalibus edita*, Paris; réédités par Baluze en 1677 et reproduits dans *Opera*, t. iii, p. 1-284, avec les notes ajoutées après coup par Sirmond. — 8. Les anciens conciles de la Gaule : *Concilia antiqua Gallie tres in tomos ordine digesta*, 3 in-folio, Paris, 1629; préface réimprimée à la p. 22-24 de l'*Apparatus des Conciles* de Labbe et Cossart. Labbe a inséré des notes inédites de Sirmond dans ses *Concilia*, t. i, p. 1565-1572; t. ii, p. 1802-1822; t. iii, p. 1491-1508; t. iv, p. 1811-1819. Enfin, en 1789, il recollait de cet ouvrage un premier volume qui va de 177 à 1563, avec indication, en lettres italiques, des additions faites au texte de Sirmond. — 9. Les œuvres de saint Avit, évêque de Vienne : *S. Aviti archiepiscopi Viennensis opera*, Paris, 1617; dans *Opera*, t. ii, p. 1-210 avec un certain nombre d'additions, p. 217-226. — 10. Les œuvres d'Hincmar de Reims : *Hincmari archiepiscopi Remensis opera*, Paris, 1645; ne sont pas dans les *Opera*, mais reproduites dans P. L., t. cxxv-cxxvi. — 11. Les œuvres de Théodophe d'Orléans : *Theodophi Aurelianensis episcopi opera*, Paris, 1646; dans *Opera*, t. ii, p. 665-892; reproduction dans P. L., t. cv, col. 191-380.

Quelques autres œuvres sont d'un intérêt plus général pour l'histoire du dogme ou de la théologie.

La première à signaler en ce genre serait, si elle était vraiment de lui, une critique du *Libellus de ecclesiastica et politica potestate* d'Edmond Richer, publiée à Francfort, sous un pseudonyme, en 1612 : *Jacobi Cosmae Fabricii notæ stigmatice ad Magistrum triginta paginarum*. Le titre s'en explique par le peu d'étendue de cette première édition du livre du fameux docteur de Sorbonne; publiée sans nom d'auteur, elle ne comptait que trente pages.

C'est Richer lui-même, dans la *Defensio* de son *Libellus* (I, l. c. i, n. 3, p. 4, éd. de Cologne, 1712), qui, tout en reconnaissant la part qu'y aurait eue un avocat au parlement de Paris, nommé Goutière (pour les savants *Gutierrez*) l'attribue à Sirmond : des amis lui auraient annoncé d'avance que celui-ci préparait quelque chose contre lui. Il n'y a pas d'autre preuve que Sirmond en soit l'auteur. Tous ceux qui, depuis, la lui ont attribuée, Petrus Aurelius (Saint-Cyran), E. Du Pin, Baillet, Nicéron, dépendent de Richer. Petrus Aurelius (*Anæreticus* : *Lectori*, et *Orthodoxus adversus Jacobi Sirmondi Antirrheticum* II, c. i, dans la grande édition de ses Œuvres, t. iii, Paris, 1642, p. 313 et 504) — sur ces ouvrages, voir un peu plus loin — ajoute seulement que l'impression à Francfort aurait été ménagée par les soins de l'imprimeur de Sirmond. Au reste, lui fait-il remarquer, p. 504, l'ouvrage sent plus le savant que l'avocat : *Scriptum ipsum minime caudicum olet, a te vero ingenioque tuo non abhorret*. Il y est fait mention de lui, mais si brièvement qu'on y sent l'embaras de qui parle de soi : *Tui mentionem facit parca ac restricta, ut facile intelligas eum qui loquitur a sui commemoratione pudore quodam refugere*. Est-ce assez, comme le croit Petrus Aurelius, pour forcer la conviction? Baillet — ou celui qui, sous son nom, a écrit la *Vie d'Edmond Richer* (Liège, 1714) : l'exemplaire que j'ai en main porte, à

la page de garde, voir, cette note manuscrite : « On doute, dit Quérard (*France littéraire*), que Baillet soit l'auteur de cet ouvrage », et J. Carreyre, à l'art. Richer, ci-dessus, t. xiii, col. 2702, note lui aussi que ce livre « est la reproduction, avec quelques passages supprimés, du ms. fr. de la Bibl. nat., n. 2109 » — Baillet dit donc, p. 409, que le « libelle est attribué au P. Sirmond »; mais lui non plus ne parle que d'après Richer. Il relève même que Sirmond avait nié être l'auteur des *Notæ stigmatice*. Mais il laisse entendre ensuite (I, l. c. xi, p. 157) que, vingt ans plus tard, les reproches cinglants de Petrus Aurelius l'auraient convaincu que le public ne n'était pas laissé prendre aux dénégations du jésuite : assurance qui s'accorde mal avec l'affirmation formelle opposée à ce moment même par Sirmond aux allégations de Petrus Aurelius : Comment celui-ci a-t-il pu lui reprocher d'avoir eu recours à un pseudonyme, quand tout le monde sait que l'auteur réel des *Notæ* est un avocat : *Qua fronte potes Nolarum stigmatizarum auctorem me fingere, quos plurimum non a me sed a minime obscuro inter fori togatos caudicos scriptas esse non ignorat?* *Antirrheticus* II, c. i, dans *Opera*, t. iv, p. 195. Il semble qu'on doive plutôt s'en tenir à Sirmond lui-même. En tout cas, il n'a jamais admis cette critique de Richer dans la liste de ses ouvrages (cf. en tête des *Opera*, t. i) et le P. de La Baune ne l'a pas insérée non plus dans le recueil de ses œuvres. Tout au plus, par conséquent, peut-on croire que Sirmond l'a inspirée ou en a documenté l'auteur.

Restent donc à citer du point de vue proprement théologique : 1. La longue discussion de Sirmond avec J. Godefroy et avec Cl. Saumaise sur le sens où se doivent entendre les provinces suburbicaires, auxquelles le *de canon* du concile de Nîce suppose que s'étend la juridiction du pontife de Rome. Se doivent-elles restreindre à ce qu'on a appelé depuis les « Églises suburbicaires »? (*Censura conjecturæ anonymi scriptoris de suburbicariis regionibus et ecclesiis*, Paris, 1618, et *Adventoria caudico Divionensi adversus Amici ad amicum epistolam de suburbicariis regionibus et ecclesiis cum censura vindictarum conjecturæ alterius anonymi*, Paris, 1620; dans les *Opera*, t. iv, p. 1-78). Comme le fait remarquer E. Du Pin, *op. cit.*, p. 205, à propos de ce point de géographie, la question qui s'agitait était celle — qui regarde l'étendue du patriarcat du pontife romain — La controverse se trouve longuement résumée dans E. Du Pin, *loc. cit.*, qui se range plutôt à l'avis de Sirmond.

2. L'édition du *Libellus emendationis* de Léopirus (1630). Document de premier ordre pour connaître la doctrine sur l'unité de personne dans le Christ, telle qu'elle s'imposait à la foi dans l'Église latine, à la veille de la controverse nestorienne. Voir ci, t. ix, col. 434-440, et P. Galtier, *L'unité du Christ*, p. 30-36.

3. Les deux *Antirrheticus* (I et II) sur l'administration de la confirmation aux diverses époques, 1633 et 1634. Ils font date dans l'histoire de la théologie de ce sacrement, provoquant l'un et l'autre par les attaques de Petrus Aurelius, pseudonyme de l'abbé de Saint-Cyran ou, plutôt, semble-t-il, d'un groupe de prêtres qui travaillaient avec lui et pour lui. Voir Gazier, cité par A. De Meyer, *Les premières controverses jansénistes en France*, p. 359, note 3; Kapin, *Hist. du jansénisme*, p. 282 et 290; Grotius, *Epistolæ*, n. 329, lettre à Jean de Cordes, chanoine de Limoges, 15 octobre 1633; Fouquieray, *Hist. de la Comp. de Jésus en France*, t. v, p. 60. Cet adversaire acharné des jésuites se trouvait alors engagé dans une violente querelle à propos des catholiques anglais, que la persécution avait obligé longtemps à laisser sans évêques et donc sans confirmation. Pouvaient-ils être considérés néan-



moins comme parfaits chrétiens et la chrismation donnée par le prêtre au baptême ne pouvait elle pas être considérée comme suppléant, dans une certaine mesure, celle de l'évêque à la confirmation? Sur cette querelle, voir A. De Meyer, *op. cit.*, t. v, p. 69-70, à préciser par Fouquier, *op. cit.*, t. v, p. 49-63. A l'appui de cette suggestion, sévèrement censurée par la Sorbonne, on avait cru pouvoir invoquer le canon 2 du 1<sup>er</sup> concile d'Orange en 441, tel qu'il était cité dans Gratien: il n'y était prescrit qu'une seule chrismation: quand le prêtre l'avait donnée au baptême, ce qui était la pratique normale, l'évêque n'avait pas à y procéder au moment de la confirmation. Or, le texte de ce canon, tel que le donnait Sirmond dans son édition des conciles de Gaule parue quelques années auparavant (*Concilia antiqua Galliae*, 3 vol. in-4°, 1629), accentuait encore cette absence d'une nouvelle chrismation au moment de la confirmation: *ut non necessaria habeatur repetita chrismatio*. Aussi Petrus Aurelius, dans ses *Vindiciae censurae facullatis theologiae Parisiensis*, dénonça-t-il ici une *manus jesuitica*: le texte de ce canon, déjà fort gâté en lui-même, venait de l'être plus encore par la main d'un jésuite: *uno unius synodi particularis canone, eoque corrupto per se et a jesuita manu jam multo corruptiore*; on ne voyait pas pourquoi Sirmond avait mis ici la négation *non*, qui se trouvait uniquement dans l'édition des conciles de Cologne: *Sic antiqua editio Coloniensis, quam nescio cur Sirmondus, sine causa, sequi voluerit*. Petrus Aurelius, *Opera*, édit. de 1612, t. II, p. 13-14. Des qu'il en eut connaissance, Sirmond releva l'insinuation c. domnieuse ainsi lancée contre lui. Il en écrivit à celui qu'il croyait être Petrus Aurelius: le *non* de son texte se trouvait dans tous les manuscrits et était d'ailleurs exigé par le sens général du canon; il n'y avait donc pas à demander le pourquoi de son addition, mais, tout au contraire, celui de sa suppression dans d'autres éditions conciliaires. Voir la citation de sa lettre par Petrus Aurelius: *Opera*, t. I, préf., p. 18 et t. III, p. 305. La lettre n'eut pour effet que de provoquer une réponse de Petrus Aurelius accusant Sirmond de dépasser en audace et en impiété les auteurs déjà censurés par la Sorbonne: en niant qu'il y eût lieu à une seconde chrismation pour qui l'avait reçue au baptême, son texte déclarait le sacrement de confirmation inutile et en déjouant les fidèles. *Responsio ad Sirmonem de canone Arausicano*, *Opera*, t. III, p. 296. C'est cette réponse que vise l'*Antirrheticus I<sup>er</sup>*. La question proprement textuelle une fois remise au point, Sirmond y dénonce l'erreur de méthode qui a fait decouper tant d'énormités dans le canon ainsi publié: on y a identifié chrismation et sacrement de confirmation, et cela pour avoir exclu a priori la possibilité d'un désaccord entre la pratique de jadis et celle d'aujourd'hui: *Sic ad canonem expellendum te accessisse video ut neque patres aliqui in illo latere quod ab hodierno usu nos prodest, eoque nervus intendat ut consensanea omnia videantur*. Or, cette méthode, pour légitime qu'elle soit en certaines matières, est ici arbitraire et détestable: *Quid genus interpretandi, si quidem res patitur, nemo reprehendit, si repugnet, nullum est in plus*. N. 10, dans *Sirmondi opera*, t. IV, p. 184. Le canon est donc à lire et à expliquer tel qu'il est: manifestement, il n'enseigne de chrismation que pour le baptême, normalement, l'évêque n'en fait pas, quand il confirme. Et ceci peut paraître étrange à qui considère l'usage actuel, mais ne l'était nullement à cette époque: *Nona sunt haec, fateor, si cum iis compares quae aliter postea in Ecclesia et sapienter constituta sunt; sed, si temporum horum disciplinam consideres, nihil tamen habent quod ab ea abhorreat*. *Ibid.*, p. 183 CE. Suivent les preuves. Reste donc uniquement la question sur laquelle se rabat Petrus Aurelius: pourquoi donc la malencontreuse

négligence ne se trouve-t-elle pas dans le texte du canon tel que le cite Gratien? Parce que, répond Sirmond, lui ou ses sources ont fait comme vous: ils ont exclu l'hypothèse d'un désaccord entre ce canon du concile et l'usage qui existait déjà de leur temps; la malentente, qui vous fait rejeter la négation, la leur a fait supprimer. N. 12, p. 189 AB. L'ouvrage se termine par ce rappel de la leçon de méthode qui, pour nous, en résume l'essentiel. Mais Petrus Aurelius avait l'esprit trop rigide pour la comprendre. Il répliqua par son *Anæreticus*, dénonçant, dans l'*Antirrheticus*, *seplem errores et hæreses in theologiam et fidem, plus duodecim errores in criticam, novem falsitates et imposturas, duo deingenti hæreses et ratiocinandi absurditates, duodecim temere dicta, quinque effugia, octo repugnantias, seplem columnias, novem supercilium et superbiam in omnibus, qui a sua sententia dissident, aspernandis*. En tête de l'*Anæreticus*, *Opera*, t. III, p. 322-330.

L'*Antirrheticus II* répond à ce réquisitoire. Sans s'attacher au détail de ces ergotages, Sirmond rappelle d'abord l'erreur de méthode qui en est le principe: méconnaître la diversité des rites qui s'observe au cours des âges dans l'Eglise, c'est se condamner à tout confondre: *Cum, in Ecclesia, tum ceteris in rebus, tum in usu et administratione sacramentorum, permagnam fuisse constet, pro ratione locorum ac temporum, vicissitudinem et varietatem, quanta rerum futura est perturbatio si tempora confundantur et quæcumque ab hodierno more discrepant, ea olim nunquam usurpata credantur?* C. III, dans *Opera*, t. IV, p. 199. Or, tel est le cas de Petrus Aurelius: incapable de concilier ce qui s'enseigne aujourd'hui dans les écoles sur la matière du sacrement de confirmation avec l'usage ancien de l'administrer par la seule imposition des mains, il nie cet usage et accuse Sirmond, qui l'admet, de nier qu'aujourd'hui la confirmation ne comporte aucune chrismation. C. VIII, p. 212. Après un rappel des variations observées, c. IV-VII, Sirmond, sans vouloir faire de la théologie, suggère donc la conception que pourrait s'en faire un théologien habitué aux arguties de l'Ecole. Il raisonne sur le cas de la confirmation comme on fait sur celui de l'ordination. Comme la perfection des instruments, la chrismation, à un moment donné, s'y serait jointe à l'imposition des mains. Le rite ainsi ajouté est-il devenu pour le sacrement matière essentielle ou accidentelle, matière complémentaire ou matière unique? On pourrait répondre pour l'option comme on fait pour la perfection des instruments et s'appuyer, dans un cas comme dans l'autre, sur le concile de Florence. C. VIII, p. 213-214. Ainsi, en finissant on avec ces *effugia ingeniosa*, auxquels on doit recourir pour expliquer que les apôtres ou même parfois les évêques aient administré la confirmation sans procéder à aucune chrismation. On en appelle à un privilège des apôtres: eux auraient pu se passer de chrême ou même de sacrement, on identifie imposition des mains et onction: où les textes ne parlent que de l'une, il faut entendre l'autre: *Unctio chrismatis mentio non fiat, chrisma tamen impositioni manuum [iunctum esse], aut ipsam denique impositionem manuum non aliud intellegi voluit quam chrismationem*. *Ibid.*, p. 214 BC. En quelques lignes, c'était, esquissée, une théorie de l'essence du sacrement de confirmation qui ne saurait plus être écartée. Simple et cohérente, elle est la seule qui tienne vraiment compte de l'ensemble des documents patristiques, liturgiques et conciliaires à valoir en cette matière. Voir ce que nous en avons dit à l'art. IMPOSITION DES MAINS, t. VII, col. 1375-1393. Moins que personne, Petrus Aurelius était disposé à entrer dans cette voie. Il répondit par un long pamphlet intitulé *Orthodoxus*, où les erreurs relevées dans les deux *Antirrheticus* se montaient au chiffre de trente et un. Sirmond y était

accusé de ne rien laisser subsister du sacrement de confirmation et de faire à lui seul ce qu'ont fait, chacun pour leur part, Antoine de Dominis, Luther et Wicleff. *Préface, Opera*, t. III, p. 484-486.

Le ton même de ce pamphlet explique qu'il ait été d'abord tenu secret. Composé en 1636, au dire de l'auteur, il ne fut publié qu'en 1642, en même temps que l'ensemble des œuvres de Petrus Aurelius. Mais l'édition même de ses œuvres est un signe du temps : elle fut faite aux frais de l'assemblée du clergé de France (assemblée de Mantes, en 1641) : *Collection des procès-verbaux des assemblées générales du clergé de France*, t. III, p. 100; *Petri Aurelii opera*, t. I, *Préface générale et documents préliminaires*; cf. Rapin, *Hist. du jansénisme*, p. 284 et Arnauld, *Première apologie pour M. Jansénius, préface*, dans *Œuvres*, t. XVI, p. 63. Les partisans de Jansénius, en tout cas, ne cessèrent plus de reproduire les accusations de Petrus Aurelius contre Sirmond : « Livre plein d'injures et d'erreurs », écrit du second Antirrheticus dom Gerberon. *Hist. du jansénisme*, t. I, p. 64. « Plein de propositions erronées et hérétiques », en avait dit Arnauld dans sa seconde *Apologie de Jansénius*, t. I, c. II, *Œuvres*, t. XVII, p. 7. Cf. t. XVI, p. 63 et 73. Aussi *La théologie morale des jésuites*, publiée en 1643, insère-t-elle les trois propositions suivantes au c. IV : *Doctrine des jésuites touchant le sacrement de confirmation* : « 8. Les jésuites anglais ayant voulu détruire le sacrement de confirmation quant à son usage [en haine de l'épiscopat, et pour éviter qu'il y eût des évêques en Angleterre], Jacques Sirmond l'a voulu ruiner quant à sa substance; car il a enseigné, dans ses deux *Antirrhétiques*, contre tous les autres théologiens, que l'onction du chrême n'est pas de l'essence de la confirmation. — 9. Que l'on a longtemps administré dans l'Eglise ce sacrement sans onction, et qu'on le pourrait faire encore. — 10. Que l'onction de la confirmation peut être commise non seulement à un prêtre mais à un diacre, et qu'autrefois ils l'ont conférée sans aucune commission particulière par le seul pouvoir qu'ils ont de conférer le baptême. — Arnauld, *Œuvres*, t. XXIX, p. 82-83.

Les savants, par contre, prirent nettement parti pour Sirmond : « Les sçavans ont donné l'avantage au P. Sirmond dans cette dispute », not. t. I, du P. In, *Biblioth. des auteurs ecclésiastiques*, t. XVI, p. 204. *Absurdum sane*, écrivait Pierre de Marca, *absurdum, inexcusable et sententia synodi contrarium explanationem nobis obtrudit Aurelius, quaviam lectio a Sirmondo emendanda abijci debuit*. Cité par de La Haie au t. V des *Opera Sirmundi, préface*, p. 4. Et Henri de Valois, dans son éloge funèbre de Sirmond : *Pudet me interpretationis aureliane, adeo ab omni sensu ac ratione et ab ipsis verbis Arauscani abhorret*. En tête des *Opera Sirmundi*, t. I. De même Luc Holstein, dans sa *Dissertation prima de ministerio confirmationis apud Græcos*, c. IV : *Tractus canonis sinceram lectionem verumque sensum Jac. Sirmundus eruditissimis suis Antirrheticis contra personatum Aurelium ita asseruit, ut solem mero meridie lucere dubitet qui de presbyterali Gallorum chrismatione vel minimum posthæc ambigat*. Autres témoignages en tête du t. IV des *Œuvres* de Sirmond.

Depuis, personne ne songe plus à contester l'exactitude et l'authenticité du texte publié par Sirmond. On s'accorde moins sur le sens à lui donner; mais la raison en est moins dans son obscurité que dans le préjugé reproché par Sirmond à Petrus Aurelius. On n'en est sans doute plus à croire que les évêques d'Orient aient toujours administré ainsi le sacrement de confirmation; même en Occident, il s'en faut que l'onction y ait toujours et partout accompagné l'imposition des mains. Voir nos art. *La consignation à Rome et à l'étranger*, dans *Rech. de science relig.*, juillet-août 1911, p. 350-383; *La consignation dans les Églises*

*d'Occident*, dans *Rev. d'hist. ecclésiast.*, t. XIII, p. 257-301; 167 sq.; ici même, art. IMPOSITION DES MAINS, t. VII, col. 1343-1393. Mais, dans certains milieux, les conclusions qui résultent de ces faits continuent à se heurter à la même théorie préconçue : les rites sacramentels sont invariables.

4. *De duobus Dionysijs Parisiensi et Areopagita* (1641). — Sirmond y établit que l'Aréopagite converti par saint Paul et le premier évêque de Paris sont deux personnages distincts. Le P. général avait averti l'auteur des contradictions qui l'attendaient. Fouquerey, *op. cit.*, t. V, p. 278. L'ouvrage, en effet, provoqua des tempêtes. Voir dans Sommervogel, *Bibliothèque des écrivains*, t. VII, col. 1245-1246, une liste des livres ou brochures publiés pour ou contre. Mais Sirmond était assuré de la valeur de ses preuves; il se savait d'accord sur ce point avec les PP. Fronton-du-Duc et Petau. Il força dès lors la conviction de beaucoup de savants et l'avenir devait lui donner pleinement raison.

4. *Sur la prédestination*. — En 1643, Sirmond publia, sous le titre de *Prædestinatus*, un ouvrage anonyme du <sup>ve</sup> siècle, qu'il proposait d'attribuer à Arnobe le Jeune. Cf. ici art. PRÉDESTINATISME, t. XII, col. 2775-2780.

La découverte venait à point contre Jansénius : l'*Augustinus* (t. I, l. VIII, c. XXIII) avait contesté que le prédestinarianisme eût jamais existé. Ce qu'on avait dénoncé et combattu sous ce nom n'était qu'une invention des semi-pélagiens appliqués à interpréter ainsi, pour la rendre odieuse, la pure doctrine de saint Augustin. L'ouvrage souleva donc des discussions où l'histoire tint moins de place que les passions de l'époque. Cf. Rapin, *Mémoires*, t. I, 230-234; A. De Meyer : *Les premières controverses jansénistes en France*, p. 149-150 et 169-170 et ci-dessus, art. PRÉDESTINATISME, t. XII, col. 2804-2805. Sans prendre part lui-même à cette polémique de pamphlets, Sirmond l'alimenta en éditant encore divers documents sur le prédestinarianisme — entre autres *Hincmari Remensis archiep. opera* (1645); *Rabani Moguntini archiep. epistolæ tres adversus Gothescalcum* (1649) — et en publiant sa propre histoire de l'hérésie prédestinarianienne : *Historia prædestinarianiana* (1649). Ici seulement, le savant paraît être resté au-dessous de lui-même. On mit et l'on met en cause son âge : près de 90 ans (Noris, *Historia pelagiana*, l. II, c. XV, et ci-dessus, art. PRÉDESTINATISME, col. 1804). Il lui arrive de voir du prédestinarianisme là où s'exprime seulement la pensée que cette erreur découle ou paraît découler de certaines doctrines de saint Augustin. Son grand tort, en somme, aurait été d'en croire trop aisément l'anonyme du *Prædestinatus*. Assez volontiers cependant, comme l'avait déjà fait Petau, *De incarnatione*, l. XIII, c. VI, n. 11, on accepte aujourd'hui sa suggestion d'identifier l'anonyme avec Arnobe le Jeune. Bardenheuer, au contraire, rejette cette identification : *Gesch. der altchr. Litterat.*, t. IV, p. 605. Il n'est pas impossible non plus qu'une certaine tendance à tirer de la doctrine augustinienne des conséquences « quénitistes », ne se soit manifestée en divers milieux au <sup>ve</sup> siècle. Voir Petau, *De incarnatione*, l. XIII, c. VI-VII; ci-dessus, art. AUGUSTINISME, t. I, col. 2523-2524; A. d'Alès, art. *Prédestination*, dans *Diction. apologet. de la foi cath.*, t. IV, col. 217-218; dom Morin, *Études, textes, découvertes*, t. I, p. 316; art. : EMPÉLAGIENS, col. 1819-1827 et cf. de Plinval, dans Fiche-Martin, *Hist. de l'Église*, t. IV, p. 402. Peut-être le *Communitorium* de Vincent de Léris fait-il allusion à certains cercles qui s'y laisserent entraîner (c. XXVI, *P. L.*, t. L, col. 674); pour parler d'une hérésie d'ailleurs, pas n'est besoin de la voir organisée en secte : le modernisme ne l'a jamais été. En tout cas, si l'on doit admettre avec dom Morin (*loc. cit.*) que le II<sup>e</sup> livre du *Prædestinatus* n'est pas de la même main

que les deux autres et existait antérieurement à leur rédaction, on saurait difficilement affirmer que, là où Sirmond a cru trouver un document d'histoire, il y ait seulement à reconnaître la fiction intéressée d'un pélagien ou d'un semi-pélagien.

6. *Sur la pénitence.* — *Historia publicæ penitentiarum* (1651), au t. iv des *Opera*, p. 318-346. Destinée à préciser, contre les jansénistes, qu'on disait vouloir la rétablir, dans quel cas l'Église, jadis, avait imposé la pénitence publique, l'ouvrage est beaucoup moins étendu mais plus nuancé que ceux de Petau et de Morin. Il va et s'arrête aux points essentiels. Lui aussi admet que les trois crimes dits capitaux ont été, à une époque, exclus de l'absolution. La pénitence publique n'était imposée, de soi, que pour les péchés graves notoires; sur demande, on pouvait cependant y être admis aussi pour des fautes secrètes.

7. *Sur l'eucharistie.* — *Le De azymo* (1651) établit que l'Église latine s'est longtemps servie de pain fermenté. Sur la controverse soulevée plus tard à ce propos par Mabillon, voir de La Baune, *préface* au t. iv des *Opera* de Sirmond; Bona, *Itærum liturgiarum*, t. I, c. XXIII; art. *Azymes*, dans le *Dictionn. d'archéol. chrét.* Sirmond avait rappelé une fois de plus, à ce propos, combien il était difficile à ceux qui s'en tiennent à l'enseignement reçu dans les écoles de soupçonner qu'on ait pu faire jadis autrement qu'ils ne voient — *de superioribus temporibus aliud suscipiam quæ de suis* : Avertissement au lecteur, *Opera*, t. iv, p. 348. Bona reprend son principe qu'en ces matières il faut s'en tenir aux documents ou aux faits et ne pas vouloir interpréter le passé par le présent. De toutes les leçons données par Sirmond à ses contradicteurs, aucune, en effet, ne devait être aussi féconde pour la théologie sacramentaire. A une époque où l'*invidia regularium* sévissait parmi beaucoup de docteurs de Sorbonne et où l'esprit de parti faussait toutes les controverses ecclésiastiques, cette sage méthode pouvait être difficilement appréciée; mais elle reste et elle fait de celui qui s'y est constamment attaché un des meilleurs initiateurs de l'histoire des dogmes.

Elles Du Pin, *Nouvelle bibliothèque des auteurs ecclésiastiques*, t. XVII, p. 205-211; Næron, *Mém. pour servir à l'hist. des hommes illustres dans la république des lettres*, t. XVII, 153-180; Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. VII, p. 1237-1261; t. XI, p. 1910-1911; de La Baune, *Jacobi Sirmondi vita*, en tête des *Opera* (édition de Venise, 1728, t. I); H. Valois, *Oratio in obitum Jacobi Sirmondi*, *ibid.*; Hurter, *Nomenclatur*, 3<sup>e</sup> édit., t. III, col. 1073-1081; Bapin, *Hist. du jansénisme et Mémoires*, t. I; Fouquieray, *Hist. de la Comp. de Jésus en France*, t. III, voir les tables; Laubmann, art. *Sirmond*, dans la *Protest. Realenzyklop.*, t. XVIII, col. 396-397.

P. GALTIER.

**SISINNIIUS**, pape du 15 janvier au 4 février 708. — Élu peu après la mort de Jean VII (18 octobre 707), Sisinnius, de nationalité syrienne, ne put être consacré que le 15 janvier suivant. Il mourut vingt jours plus tard d'une attaque de goutte. Il semble avoir été regretté de la population romaine, à qui il avait donné l'impression d'un chef énergique et bien décidé à la défendre.

*Le Liber pontificalis*, édit. Duchesne, t. I, p. 388.

E. AMANN.

**1. SIXTE ou XYSTE I<sup>er</sup> (SAINT)**, pape au premier tiers du II<sup>e</sup> siècle. — La liste établie par Irénée lui donne le sixième rang après saint Pierre. *Contr. hér.*, I, III; c. III. Il suit Alexandre et précède Téléphore. Dans sa lettre au pape Victor, où Irénée remonte la liste des papes depuis Sober, Xyste figure également à la même place. Dans Eusèbe, *H. E.*, V, XXIV, 11. Cet ordre paraît une donnée ferme. Quant aux précisions fournies par le *Catalogue libérien* qui attribue au pon-

tificat de Xyste les dates consulaires correspondant à 117-126, elles sont plus sujettes à caution; les calculs d'Eusèbe aboutissaient à faire mourir ce pape après un pontificat de dix ans la douzième année d'Hadrien (128-129). *H. E.*, IV, v, 5. Sur son activité nous ne savons rien. Les indications fournies par le *Liber pontificalis* sont évidemment de date postérieure; l'une d'elle trahit son origine, elle provient du *Constitutum Silvestri* censé élaboré au concile des 275 évêques, ci-dessus, col. 2071. Elle a servi à son tour de point de départ à une décrétale du pseudo-Isidore, Jaffé, n. 32, le faussaire en ayant d'ailleurs fabriqué une autre de toutes pièces. Jaffé, n. 31. Le *Liber pontificalis* donne Xyste comme martyr; mais il est bien remarquable qu'Irénée dressant la liste des papes n'attribue la qualité de martyr qu'au pape Téléphore, successeur de Xyste I<sup>er</sup>. *ὁς καὶ ἐνθάδε ἐμαρτύρησε*. La présence de ce pape au canon de la messe n'est pas une preuve qu'il ait été considéré de bonne heure comme martyr.

*Liber pontificalis*, édit. Duchesne, t. I, p. 2-3, 54-55, 128; Jaffé, *Regesta pontificum romanorum*, t. I, p. 5-6.

E. AMANN.

**2. SIXTE ou XYSTE II (SAINT)**, pape du 30 août 257 au 6 août 258. — Le pape Étienne I<sup>er</sup> était mort en paix le 2 août 257, c'est la date obituaire marquée dans la *Depositio episcoporum*. Mais, jusqu'à ce moment, l'attitude de l'empereur Valérien, qui jusque-là n'avait pas été défavorable aux chrétiens, se modifiait du tout au tout. C'est au début d'août 257 que furent publiés les premiers édits persécuteurs interdisant aux chrétiens de tenir des assemblées et d'entrer dans les cimetières, mettant évêques et prêtres en demeure d'apostasier, faute de quoi ils seraient relégués par l'autorité en des lieux déterminés. Sans doute faut-il attribuer au désarroi qui suivit la publication de ces mesures le délai de quatre semaines qui s'écoula entre la mort d'Étienne et l'ordination de Xyste II. Qu'il y a de bonnes raisons de fixer au 30 août. Quoi qu'il en soit, l'élection de Xyste ne dut pas être connue immédiatement de la police; en prenant les précautions convenables, le pape put échapper aux recherches. Mais, l'année suivante, des mesures beaucoup plus sévères étaient publiées contre les chefs des communautés chrétiennes, évêques, prêtres et diacres, qui seraient exécutés sur le champ. Renseignements très précis dans S. Cyprien, *Epist.*, LXXX (82), n. 1; cette lettre est de fin août 258. A Rome, suivant le même témoignage, les préfets poussèrent très activement les recherches. « Sixte fut exécuté dans un cimetière et quatre diacres avec lui le 6 août. » Ce texte rejoint parfaitement les renseignements fournis par les inscriptions damasiennes postérieures d'un siècle. Texte dans *Le Liber pontificalis*, édit. Duchesne, p. 156. De ces diverses données il ressort que, le 6 août 258, Xyste qui célébrait dans une des cryptes du cimetière de Calliste un anniversaire de martyr, fut surpris par la police et exécuté sur place. Six diacres l'entouraient, quatre furent massacrés avec lui; deux autres avaient pu se sauver dans le cimetière voisin de Prétextat; ils y furent découverts et massacrés eux aussi. Quatre jours après, le dernier des sept diacres, Laurent, était exécuté à son tour. Aussi le *Catalogue libérien* précise-t-il que, durant l'année qui suivit, et pendant laquelle il fut impossible de donner un successeur à Sixte, l'Église romaine ne fut dirigée que par le collège des prêtres; il ne restait plus de diacres.

De l'action ecclésiastique de Xyste II, nous ne savons qu'une chose, c'est que se pacifient, sous son pontificat, les relations entre Rome et Carthage qui s'étaient fort tendues lors de la controverse baptismale, au temps du pape Étienne. Cet heureux résultat doit être attribué tant au caractère pacifique de Xyste



qu'aux efforts de l'évêque d'Alexandrie, Denys, qui s'était déjà interposé auprès du prédécesseur de celui-ci, Eusèbe, a conservé des fragments de deux lettres adressées à Xyste par Denys. Encore qu'il fût partisan de l'usage romain qui ne rebaptisait pas les hérétiques, l'évêque d'Alexandrie faisait valoir les raisons qui pouvaient militer en faveur de l'usage africain prescrivant ce baptême. D'une part, antérieurement à l'action d'Étienne, disait-il, des décisions avaient été arrêtées par des synodes importants dans le sens de l'usage africain. Texte dans *H. E.*, VII, v, 4. D'autre part, d'une enquête à laquelle s'était livré Denys, il ressortait qu'en divers cas la manière dont le baptême était administré chez les dissidents laissait planer des soupçons sur la valeur du sacrement. *Ibid.*, ix, 2-5. En même temps Denys s'adressait aux deux conseillers du pape, les prêtres Denys (qui deviendra pape à son tour) et Philémon, qui avaient jadis partagé l'avis d'Étienne et que l'évêque d'Alexandrie, d'ailleurs interrogé par eux, essaya d'amener à une attitude plus irénique à l'égard de ceux qui ne se ralliaient pas à l'usage romain. *Ibid.*, v, 6; vii, 1-5, 6. Sans que l'on puisse dire de quelle manière les choses se passèrent, il paraît assuré que de bonnes relations reprirent alors entre Rome et Carthage. Le drame du 6 août 258 était bien de nature à parfaire la réconciliation; six semaines plus tard ce fut le tour de Cyprien de donner généreusement son sang pour le Christ (14 septembre). L'auteur de la *Vita Cypriani*, quand il appelle Xyste *bonus et pius sacerdos ac propterea beatissimus martyr*, montre bien que le souvenir de ce pape était en vénération à Carthage.

Au IV<sup>e</sup> siècle, on attribuait assez couramment au pape Xyste un recueil de courtes sentences morales en grec, remontant en fait à un philosophe pythagoricien nommé Sextus et que possédait déjà Origène. Cf. *Contr. Celsum*, VIII, 30; *In Matth. comm.*, xv, 3 (*Matth.*, xix, 12). Au deuxième tiers du III<sup>e</sup> siècle, ce recueil avait été remanié par une plume chrétienne, peut-être à Alexandrie. Acceptant trop aisément l'attribution courante, Rufin en fit une traduction latine qu'il adressa à un de ses amis de Rome : *Sextum in latinum verti, écrit-il dans sa préface, quem Sextum ipsum esse tradunt qui apud vos, id est in urbe Roma, Xystus vocatur, episcopi et martyris gloria decoratus*. Quand Jérôme se fut brouillé avec Rufin, il fit des gorges chaudes de cette bêtise. Voir *Epist.*, cxxxiii, n. 3, *P. L.*, t. xxii, col. 1152; *In Jerem.*, xxii, 24, l. xxiv, col. 817; *In Ezech.*, xviii, 5, t. xxv, col. 173. Chose curieuse, saint Augustin qui eut en mains la traduction latine (dont il ignorait l'auteur) cite un passage du recueil comme étant du pape Xyste. *De nat. et grat.*, n. 77, *P. L.*, t. xlv, col. 285. Comme le texte paraissait favoriser le pélagianisme, il s'efforça d'en faire une exégèse orthodoxe. Plus tard il apprit le véritable état civil du philosophe Sextus et retira l'explication bienveillante qu'il en avait donnée. *Retract.*, I, II, xlii, t. xxxii, col. 647. Cette attribution au pape Xyste d'un livre de sagesse païenne a laissé une trace dans le *Liber pontificalis* : Xyste avant d'être pape aurait été « philosophe » : *Xystus natione Græcus, ex philosopho*.

Nous avons signalé plus haut, art. NOVATIEN, t. xi, col. 830, l'hypothèse de A. von Harnack, attribuant au pape Xyste II le traité *Ad Novatianum*, mis au nombre des œuvres de Cyprien. Cette hypothèse ne semble pas s'imposer.

*Le Liber pontificalis*, éd. Duchesne, p. 6-7, 11, 68-69, 75; Jaffé, *Regesta pontificum romanorum*, t. I, p. 21-22; sur le martyre et le témoignage fourni par les inscriptions, voir E. Schäfer, *Die Bedeutung der Epigramme des Papstes Damasus I.*, Rome, 1932, p. 38-52. — Sur les *Proverbia Salvi*, voir J. Kroll, dans E. Hennecke, *Neutestamentliche*

*Apokryphen*, 2<sup>e</sup> édit., 1924, p. 625-643, ou l'on trouvera, avec une introduction, la traduction allemande de la version de Rufin.

É. AMANN.

**3. SIXTE ou Xyste III (SAINT)**, pape du 31 juillet 432 au 19 août 440. — Romain de naissance, Xyste était déjà prêtre au temps du pape Zosime (417-418), peut-être auparavant, et exerçait à la Curie pontificale une influence considérable. Nous le savons par deux lettres de saint Augustin de 418. *Epist.*, cxcxi et cxcvii, *P. L.*, t. xxxiii, col. 867 et 874-891. D'après ces textes, Augustin s'était préoccupé de l'attitude prise à Rome par le prêtre Xyste au moment où le pape Zosime avait semblé favoriser sinon les doctrines, au moins les personnes de Pélagé et de Célestius. A tort ou à raison, le prêtre Xyste passait pour être dans les mêmes idées; en Afrique, on le disait même plus ou moins rallié à la doctrine pélagienne. Après les événements du printemps de 418 : réunion du grand concile de Carthage, intervention impériale, finalement *Tractoria* du pape Zosime, cf. art. PELAGIANISME, t. xii, col. 696-702, Xyste crut nécessaire d'établir clairement sa position. D'une part, à Rome, en une assemblée ecclésiastique, il déclara réprouver la doctrine de Pélagé, d'autre part il manda aux deux chefs de la lutte antipélagienne, le primat de Carthage, Aurèle, et l'évêque d'Hippone, Augustin, qu'il se ralliait à leurs vues. La première lettre d'Augustin n'est guère qu'un accusé de réception; dans la seconde, l'évêque d'Hippone s'étend assez longuement sur l'exposé et les preuves de la doctrine qu'il faut opposer au pélagianisme, il prie en même temps son correspondant d'user de tout son pouvoir à Rome pour démasquer les pélagiens plus ou moins larvés et les ramener, si possible, à une foi plus correcte.

Nous ignorons ce que fut l'attitude de Xyste sous les pontificats suivants de Boniface et de Célestin. La manière pourtant dont il parle des lettres adressées en Orient par ce dernier pape laisserait penser qu'il a pris une part plus ou moins considérable à leur rédaction. A la mort du pape Célestin, Xyste qui était le candidat tout désigné, fut élu avec une parfaite unanimité; il fut consacré le 31 juillet 432.

A cette consécration se trouvèrent assister deux évêques orientaux venus de la part de saint Cyrille d'Alexandrie pour mettre le Siège apostolique au courant des difficultés créées à celui-ci par l'attitude de Jean d'Antioche depuis la dissolution du concile d'Éphèse. Voir l'art. NESTORIUS, t. ix, col. 119 sq. La cour impériale, dès ce moment, avait pris l'affaire en main et voulait amener une réconciliation entre les deux patriarches d'Antioche et d'Alexandrie. Cyrille se faisait lentement à l'idée de ne demander plus que la condamnation du seul Nestorius et de se réconcilier avec Jean. Les deux lettres remises par le pape Xyste aux évêques présents à Rome et adressées respectivement aux prélats orientaux et à Cyrille insistent sur cette solution pacifique. Jaffé, n. 389 et 390; les textes dans *P. L.*, t. I, col. 583-590, en latin et en grec; elles figurent dans les actes du concile d'Éphèse. C'est dans ces lettres que Xyste s'exprime comme s'il avait rédigé lui-même la correspondance de Célestin dans l'affaire nestorienne.

Néanmoins, malgré son affirmation qu'il ne faisait que continuer la politique de son prédécesseur, Xyste ne semble pas avoir montré la même intransigeance que Célestin à l'endroit de ceux qui avaient soutenu et qui soutenaient encore Nestorius. Nous ne sommes que très imparfaitement renseignés sur la part qu'il prit aux délicates négociations qui devaient amener l'accord de 433. D'une lettre d'Acace de Bérée, il ressort que Xyste lui écrivit une fois à lui-même à ce sujet et plusieurs fois au patriarche d'Alexandrie.

*Synodicon Casin.*, n. 144 (55), dans A. C. O., t. 4, p. 90, ou dans P. G., t. LXXXIV, col. 640. L'accord une fois conclu, Jean d'Antioche donna connaissance de son acceptation dans une lettre officielle adressée à Xyste III, à Cyrille et à Maximien de Constantinople. A. C. O., t. 1, 4, p. 33, cf. P. L., t. L, col. 591. En même temps, il envoyait au pape une lettre personnelle qui contenait le texte de la formule d'union et suppliait le successeur de Pierre d'être pour l'Orient le phare qu'il était déjà pour l'Occident. Texte dans la *Coll. Atheniensis*, n. 121, A. C. O., t. 1, 7. L'annonce de la paix conclue en 433 arriva à Rome au moment où se réunissait le synode annuel que le pape convoquait au jour anniversaire de son ordination; communiquée à l'assemblée, cette bonne nouvelle fut accueillie avec joie et, à quelque temps de là, Xyste exprima aux deux patriarches sa joie et de cette heureuse conclusion et des bons sentiments que témoignaient à l'endroit du Siège romain les deux grands sièges de l'Orient. Jaffé, n. 391, à Cyrille; 392, à Jean d'Antioche. On verra d'ailleurs en ce dernier document, P. L., t. L, col. 601, que la Curie romaine en restait toujours sur le compte de Nestorius et sur l'ensemble du différend aux informations si unilatérales et si incomplètes de 430; voir en particulier le n. 4 où la doctrine de Nestorius est représentée comme un pur et simple « psilanthropisme ».

Une pièce reçue à la Curie peu après ces événements aurait peut-être été de nature à renseigner le pape sur la complexité extraordinaire du « fait » de Nestorius, et sur les facteurs divers qui avaient été à l'œuvre entre 429 et 434; c'est la lettre des deux métropolitains de Tyane et de Tarse, Euthérius et Helladius, conservée par le *Synodicon Casinense*; texte dans A. C. O., t. 4, p. 145-148; cf. P. G., t. LXXXIV, col. 727-731, et aussi P. L., t. L, col. 593-602. Les deux Orientaux y exprimaient leur confiance à l'endroit du Siège romain, redresseur des torts et gardien de la saine doctrine. Ils en furent fort pour leur peine; la Curie avait « son siège fait ». Cf. art. NESTORIUS, col. 128.

Au fait ce n'était peut être pas le moment de susciter en Orient de nouvelles crises. Une tra quillité apparente y régnait; les trois grands sièges d'Alexandrie, d'Antioche, de Constantinople étaient rentrés dans la communion du Siège apostolique. Cette pensée faisait oublier à la Curie que Constantinople essayait de plus en plus d'étendre sa zone d'influence. Depuis l'ordination de Proclus (12 avril 434), il était facile de constater que le titulaire de la ville impériale était animé du même esprit qui se révélait dans le 3<sup>e</sup> canon du concile de Constantinople ou dans les démarches faites à Ephèse et dans le diocèse d'Asie par Jean Chrysostome. Dans une lettre adressée par la Curie à Proclus, le 18 décembre 437, il est fait allusion à l'affaire de l'évêque de Smyrne. Iddua, qui a dû être jugée à Constantinople. Saisie de la question à son tour, sans doute à la suite d'un appel, la Curie confirme pour cette fois le jugement de Proclus. Du moins les termes assez embarrassés de la lettre pontificale laissent-ils deviner que Rome n'a pas été autrement satisfaite du procédé. Jaffé, n. 395; texte dans P. L., t. L, col. 613.

Mais il était une région sur laquelle la Curie entendait bien conserver une juridiction qui ne souffrirait pas d'empiétements de la part de Constantinople. Rattaché de manière définitive à l'empire d'Orient, l'Illyricum ne laissait pas de relever directement de Rome au point de vue ecclésiastique. Les prédécesseurs de Xyste, depuis les papes Damase et Sirice, s'étaient efforcés de faire de l'évêque de Thessalonique leur représentant dans ces pays de langue grecque; le pape Célestin avait encore augmenté les droits de ce prélat, devenu un véritable vicaire apostolique. Xyste III précisa la situation ainsi créée, qu'il fallait défendre

soit contre les velléités d'indépendance des évêques de la péninsule balkanique, soit contre les empiétements de Constantinople. Voir les deux lettres, Jaffé, n. 393, à Périgène de Corinthe, et n. 394, au synode de Thessalonique; et d'autre part les lettres n. 395, à Proclus, et 396, aux évêques de l'Illyricum. En ces divers textes, le pape insiste sur le fait que l'obéissance qu'il demande aux évêques à l'endroit de son représentant n'est pas chose nouvelle; il essaie de définir les droits respectifs des métropolitains de la région et du vicaire apostolique. Les métropolitains gardent le droit de faire dans leurs provinces les ordinations (épiscopales), mais ils devront auparavant consulter le titulaire de Thessalonique: *In provincia sua jus habeant ordinandi; sed hoc, inscio vel invito quem de omnibus volumus ordinationibus consulti, nullus audeat ordinare*. Les causes majeures devront lui être déferées. C'est lui, en particulier, qui devra discuter et approuver le choix des nouveaux évêques; il s'entourera d'ailleurs des conseils de ses collègues dans l'épiscopat, aussi bien pour cette question que pour les autres causes qui lui seront apportées. P. L., t. L, col. 611 C. A lui aussi de réunir le synode quand il le jugera nécessaire, quitte à soumettre les sentences de celui-ci au Siège apostolique. *Ibid.*, col. 617 C. En bref, les droits concédés à l'évêque de Thessalonique sont les mêmes qu'exerce le Siège apostolique dans son ressort métropolitain d'Italie; nulle part ailleurs en Occident ne fonctionne un régime de ce genre. Volontiers les évêques de l'Illyricum se rendraient-ils à Constantinople pour y régler leurs affaires. Volontiers le titulaire de la ville impériale étendrait-il vers ces régions de langue grecque le droit de regard, fort mal défini, qu'il pense lui avoir été concédé au concile de 381. Dans une lettre aux évêques de l'Illyricum, Xyste fait allusion à des décisions synodales prises à Constantinople et qui encourageraient des démarches de ceux-ci auprès de l'archevêque. Le pape s'élève là-contre. Les évêques de l'Illyricum n'ont pas à tenir compte des constitutions disciplinaires du synode constantinopolitain. P. L., *ibid.*, col. 618 A; cf. V. Grumel, *Les registres de Constantinople*, n. 84. Proclus ne doit pas favoriser la venue dans la capitale des prélats en question, qui ne pourront s'y rendre qu'avec une attestation du titulaire de Thessalonique. *Ibid.*, col. 613 A. Ainsi Xyste veille-t-il à la conservation des droits du Saint-Siège en ces régions, qui continueront longtemps à relever de Rome. Bien entendu la correction doctrinale des évêques de l'Illyricum le préoccupe davantage que leur loyalisme. La *Collectio Atheniensis* a conservé une lettre de Xyste à l'évêque de Philippopoli, relative au concile d'Ephèse. A. C. O., t. 1, 7.

Le registre de Xyste III n'a pas gardé de traces d'interventions analogues en Occident, où la submersion du monde romain par les barbares rendait d'ailleurs de plus en plus difficile l'action pontificale. Du moins faut-il mentionner le refus opposé par Xyste à la demande de Julien d'Éclane de rentrer en communion avec l'Église romaine. L'intervention du diacre Léon, le futur pape, aurait été décisive en ce sens. Prosper, *Chronicon*, an. 439, P. L., t. LI, col. 598. Le *Liber pontificalis* décrit avec complaisance les travaux exécutés à Rome par les soins de Xyste, soit à Sainte-Marie-Majeure dont la basilique fut renouvelée de fond en comble, soit au baptistère de la basilique constantinienne, soit à Saint-Paul, soit à Saint-Laurent-hors-Murs, soit à la catacombe de Calliste. Il s'agissait surtout d'effacer les traces des destructions causées par le pillage d'Alaric en 410. La reconstruction de Sainte-Marie-Majeure, d'autre part, fut mise en rapport avec l'affirmation à Ephèse de la maternité divine de Marie. Le *Liber pontificalis* est moins heureux quand il relate le procès qui aurait été intenté au

pape Xyste par un certain Bassus et qui se serait terminé d'ailleurs à la confusion de l'accusateur. Il s'est inspiré en ceci d'une pièce faisant partie des apocryphes symmaquiens, les *Gesta de Xysti purgatione*. Voir l'art. SYMMAQUE: le texte dans Mansi, t. v, col. 1061-1070. A son tour la narration du *Liber pontificalis* a inspiré une des fausses Décrétales, Jaffé, n. 397.

Le pape Xyste mourut le 18 août; c'est la date où son nom figure au martyrologe romain; son pontificat prépare dignement celui de saint Léon qui lui succédera.

*Le Liber pontificalis*, éd. Duchesne, t. I, p. 88-89, 232-237, et, pour ce qui concerne les *Gesta de Xysti purgatione*, p. LXXV-LXXVII; Jaffé, *Regesta pontificum romanorum*, t. I, p. 57-58; les lettres de Xyste III sont rassemblées dans P. L., t. L, col. 581-618, qui reproduit l'édition de Constant; pour celles qui sont relatives à la fin de la question de Nestorius nous avons renvoyé aussi aux *Acta conciliorum oecumenicorum* de Schwartz (A. C. O.), cf. art. NESTORIUS, t. XI, col. 156. Pour les rapports avec Proclus, voir aussi V. Grumel, *Les registres du patriarche de Constantinople*, fasc. I, 1932, p. 36 sq.

Parmi les travaux récents, outre les histoires de l'Eglise: L. Duchesne, t. III; Fliche-Martin, t. IV, voir P. Batiffol, *Le Siège apostolique*, 1924, c. VI, § 6, p. 398-410; E. Caspar, *Geschichte des Papsttums*, t. I, 1930, p. 356 sq., 381, 416-422.

E. AMANN.

**4. SIXTE IV**, de son nom FRANÇOIS DELLA ROVERE, de l'ordre des frères mineurs conventuels, né en 1414, pape du 9 août 1471 au 12 août 1484.

**I. AVANT LE PONTIFICAT.** — Né d'une famille ancienne et illustre, mais appauvrie, le 21 juillet 1414, à Celle Ligure, près de Savone, il fut voué par sa mère dès son âge le plus tendre à saint François d'Assise. Conflé dès l'âge de neuf ans au franciscain Jean Pinarola, le jeune François apprit à estimer la vie franciscaine, qu'il embrassa plus tard dès qu'il eut atteint l'âge canonique. Il apprit la grammaire au couvent de Savone, la dialectique au couvent de Chieri, la philosophie et la théologie aux universités de Padoue et de Bologne. Après avoir conquis le grade de docteur en théologie à Padoue, le 14 avril 1444, François Della Rovere enseigna avec beaucoup de succès aux universités de Padoue, Bologne, Pavie, Sienne, Florence et Pérouse. François fut aussi un prédicateur recherché. Sa renommée de savant et d'orateur ne lui attira pas seulement la bienveillance et l'amitié du cardinal Bessarion, mais aussi l'estime de ses confrères et de ses supérieurs. Ainsi en 1460 il fut élu provincial de la Ligurie et, peu après, on lui confia l'importante charge de procureur général. Le général Jacques de Sarzuela se l'attacha comme son vicaire pour l'Italie. François prit aussi une part active dans la fameuse controverse sur le sang du Christ, qui divisait à cette époque les franciscains et les dominicains et s'illustra spécialement dans la dispute qui eut lieu en décembre 1462 sur ce sujet en présence du pape Pie II. Voir ci-dessus, t. VI I, col. 291 et t. XIV, col. 1094 s. Les discussions durèrent trois jours et, dans l'examen de la question qui suivit et auquel participèrent aussi les cardinaux, la majorité se prononça en faveur de la thèse dominicaine. Le pape se rallia également à leur avis, mais ayant besoin des franciscains pour la prédication de la croisade, il ne publia pas le décret condamnant la thèse franciscaine.

Au chapitre général tenu à Pérouse le 19 mai 1464, François Della Rovere fut élu ministre général de l'ordre entier de Saint-François. S'appliquant non seulement à avoir la sympathie des observants, dont contrairement à ses prédécesseurs il fut l'ami, mais aussi à réformer la communauté ou les conventuels, François mit fin temporairement aux dissensions internes qui divisaient les membres de l'ordre. Il fit construire un couvent près de la basilique des Douze-

Apôtres, qui avait été donnée, en 1463, aux conventuels par le pape en compensation du couvent de l'Ara Caeli, qu'ils avaient été obligés de céder aux observants. Son gouvernement fut toutefois de courte durée. Après le chapitre général de Florence, en 1467, François, qui avait passé l'été dans son pays natal pour refaire sa santé, s'appretait à se rendre à Venise pour y donner des leçons de théologie pendant l'hiver, quand, arrivé à Pavie, il fut prévenu de son élévation au cardinalat le 18 septembre 1467. Il se rendit immédiatement à Rome, où il arriva le 15 novembre, et reçut comme titre l'Eglise Saint-Pierre-ès-Liens. Il continua toutefois à mener la vie de franciscain et à gouverner l'ordre jusqu'au chapitre général qui fut célébré à Venise le 19 mai 1469, et dans lequel Jean Zanetto d'Udine fut élu général. Voir P. Paschini, *Fratre Zanetto da Udine*, dans *Arch. franc. hist.*, t. XXVI, 1933, p. 109 sq. Sur l'activité déployée par François pendant son cardinalat, on peut voir les nombreuses lettres autographes de cette époque, éditées par P.-M. Sevesi, O. F. M., dans *Arch. franc. hist.*, t. XXVIII, p. 198-234 et 477-499. Sa vie était si régulière et si édifiante que son palais, à côté de Saint-Pierre-ès-Liens, ressemblait plutôt à un couvent qu'à l'habitation d'un prince de l'Eglise.

François profita de sa liberté pour s'adonner aux études et composer quelques ouvrages. Ainsi il aurait rédigé vers cette époque un *Tractatus de sanguine Christi*, où il développe la thèse franciscaine sur le sang du Christ, déjà exposée et défendue lors de la dispute solennelle, tenue à Noël 1462, en présence de Pie II. Ce traité, dédié à Paul II, fut édité à Rome, en 1471 ou 1472; à Nuremberg, en 1473 et 1474; cf. L. Hain, *Repertorium bibliographicum*, t. II, Berlin, 1925, n. 14 796-14 798. Ces mêmes éditions comprennent un autre ouvrage de François Della Rovere, intitulé *Tractatus de potentia Dei*, également dédié à Paul II, dans lequel il attaque la thèse d'un carme bolonais, selon qui Dieu par sa toute-puissance ne pourrait pas sauver un damné. François Della Rovere est aussi l'auteur d'un *Tractatus de futuris contingentibus*, composé à l'occasion d'une controverse agitée à l'université de Louvain au sujet de la vérité des futurs contingents. Ce traité fut imprimé à Rome, en 1473, in-fol., 10 ff.; cf. L. Hain, *op. cit.*, n. 14 800. Ces trois traités sont conservés dans le ms. lat. 12 930 de la Bibliothèque nationale de Paris et dans le ms. Urb. lat. 151 de la bibliothèque Vaticane. Si François a composé vers cette même époque un *Tractatus de conceptione beatissimæ Virginis*, ce traité, d'après Th. Accurti, n'aurait été jamais édité, comme le soutiennent à tort C. Schottgenius (cf. J.-A. Fabricius, *Bibliotheca latina*, t. VI, Hambourg, 1746, p. 556), G.-W. Panzer, *Annales typographici*, t. II, p. 428, n. 69, L. Hain, *op. cit.*, t. II, n. 14 799, W. Lampen, *B. Joannes Duns Scotus et Sancta Sedes*, Quaracchi, 1929, p. 15-16, et Fr. de Sessevalle, *Histoire générale de l'ordre de Saint-François*, t. I, Paris, 1935, p. 618. Il n'aurait pas été dirigé contre les erreurs d'un carme bolonais, comme l'affirment ces mêmes auteurs, qui confondent le *Tractatus de conceptione Virginis* avec le *Tractatus de potentia Dei*. Voir J.-H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores ord. min.*, 2<sup>e</sup> éd., t. III, Rome, 1936, p. 106. D'après W. Lampen, *op. cit.*, p. 14-16, François Della Rovere aurait été un fidèle disciple de Duns Scot; il le dit lui-même dans une inscription autographe à la fin du ms. Vat. lat. 888, qui contient le *Commentarius in IV<sup>ms</sup> Sent.* de Duns Scot. Dans son *Tractatus de sanguine Christi*, Rome, 1472, fol. 58 r, il écrit, *Theologica adeo subtiliter et bene tractavit ut nihil erroneum, nunquam, in suis scriptis fuerit compertum*. D'après Jacques Textor, O. F. M., François Della Rovere aurait suivi Duns Scot dans ses leçons



et aurait composé une *Expositio de distinctione formati*. Voir W. Lampen, *op. cit.*, p. 14. Il aurait travaillé aussi à mettre fin aux luttes doctrinales qui divisaient les franciscains et les dominicains et à cet effet se serait efforcé de démontrer que l'opposition entre Duns Scot et saint Thomas n'est pas réelle, mais purement verbale.

II. LE PONTIFICAT. — A la mort de Paul II (26 juillet 1741), le conclave composé de dix-huit cardinaux se réunit à Rome le 6 août 1471 et, le 9 août suivant, fut élu comme souverain pontife le cardinal François Della Rovere, qui prit le nom de Sixte IV.

1<sup>o</sup> *La lutte contre les Turcs.* — Couronné le 25 août 1471, Sixte IV consacra ses premiers soins à la guerre contre les Turcs : Mahomet II, qui avait déjà conquis une partie de la chrétienté, menaçait d'envahir l'Italie et de s'emparer de Rome. Le pape s'efforça d'abord d'unir entre elles les principales puissances italiennes, Naples, Florence, Milan et Venise, et de renouveler les alliances antérieures. Il réussit à aplanir les difficultés avec Venise et Naples et entretenit les meilleurs rapports avec la famille des Sforza de Milan et celle des Médicis de Florence, dont il avait été l'ami avant son élévation au pontificat. Il fallait ensuite rallier les autres puissances européennes. A cette fin, le pape résolut de convoquer une assemblée générale de tous les princes; le projet échoua. Sans se décourager, Sixte IV entreprit alors de négocier l'affaire par des légats et, au consistoire secret du 23 décembre 1471, il désigna quatre cardinaux pour traiter avec les principales puissances européennes et les gagner à l'idée de croisade. Il envoya Bessarion en France, R. Borgia en Espagne, M. Barbo en Allemagne, Hongrie et Pologne, tandis que O. Caraffa était chargé du commandement de la flotte destinée à opérer contre les Turcs dans la Méditerranée. Ces légations échouèrent à leur tour. Sixte IV toutefois, avec l'aide de Venise et de Naples, réussit à réunir une flotte de 82 galères, qu'il confia au cardinal Caraffa. Elle parvint, en 1472, à forcer l'entrée du port de Salatie, mais sans pouvoir emporter la ville. D'ailleurs la brouille se mit bientôt entre Napolitains, Vénitiens et Pontificaux. Le 23 janvier 1473, Caraffa rentrait à Rome, sans avoir fait grand chose, en dépit de circonstances générales favorables, en particulier de la diversion tentée par le roi des Perses, Ussunhassan. Mahomet II réussit à infliger à celui-ci une défaite définitive (26 juillet 1473) et s'en vint ensuite dévaster la Carinthie et la Styrie.

L'espoir nourri pendant un certain temps par le Saint-Siège de recruter un nouvel allié contre l'Islam en la personne du grand-duc Ivan III de Moscou et de réaliser l'union entre l'Eglise russe et l'Eglise romaine par le mariage avec Ivan de Zoé Paléologue, nièce du dernier empereur de Byzance, élevée à Rome dans la foi catholique, n'aboutit lui non plus à aucun résultat. Sur la promesse des délégués russes, recus par Sixte IV le 25 mai 1472, relative à l'union projetée entre les deux Eglises et sur l'engagement de la princesse Zoé de ne pas abandonner la religion catholique, le pape permit le mariage qui se fit par procuration le 1<sup>er</sup> juin 1472 dans la basilique de Saint-Pierre. Mais, à peine Zoé eut-elle mis le pied en Russie, qu'elle se comporta en schismatique et adhéra pleinement à l'Eglise orthodoxe. Le légat qui l'accompagnait se vit interdire l'accès de Moscou et fut obligé de retourner à Rome. En 1474, Ivan III voulut renouer les relations et envoya une ambassade à Sixte IV pour y traiter de la concession du titre de roi ou d'empereur. Le roi de Pologne toutefois, craignant ce rapprochement de la Russie avec Rome, fit échouer ces négociations, bien qu'il travaillât à opérer l'union de Kiev avec Rome, qui trouvait des partisans dans les métropoles de cette ville. M. Drucki (1474-1477) et Simon, son successeur,

2<sup>o</sup> *La politique italienne.* — L'harmonie réalisée entre les États italiens par la ligue de Lodi (1454) et celle de Naples (1455) fut compromise, sous Sixte IV, par les ambitions de Laurent de Médicis, qui s'engagea dans des entreprises moins profitables à Florence qu'à sa propre maison. En reconnaissance de la protection reçue jadis de la famille des Médicis, Sixte IV, dès son élévation au pontificat, confia aux Médicis, qui avaient une banque à Rome, le trésor pontifical et les combla de faveurs. Laurent néanmoins mit tout en œuvre pour faire échec au Saint-Siège; les rapports s'aggravèrent des deux côtés. Laurent se crut lésé de ce que le pape avait refusé la pourpre au jeune Jules de Médicis et accordé en 1474 l'archevêché de Pise à François Salviati, que Laurent considérait comme un rebelle, mais surtout de ce que le pape avait acheté Imola, dont il confia le gouvernement à son neveu Jérôme Riario, et réuni de la sorte aux États de l'Eglise ce territoire que Laurent convoitait. Le pape, de son côté, fut profondément attristé de voir que Laurent soutenait la révolte fomentée en Ombrie, principalement à Città di Castello, par Nicolas Vitelli qui, défait et vaincu, se réfugia chez les Florentins. Néanmoins ce fut dans une paix relative que fut célébré le grand jubilé de 1475, dont le retour avait été fixé par Paul II tous les vingt-cinq ans, ce qu'avait confirmé Sixte IV. En vue de ce jubilé, le pape avait fait apporter de nombreuses restaurations aux églises de la Ville éternelle et fait embellir les rues et les bâtiments de la ville. Plusieurs princes vinrent à Rome pour gagner les indulgences du jubilé, ainsi la reine Charlotte de Chypre et le roi Ferrand de Naples, dont le but principal toutefois paraît avoir été de déterminer l'attitude à adopter par rapport à l'alliance conclue en novembre 1474, entre Venise, Milan et Florence. Le roi Christian de Danemark avait rendu visite au pape l'année précédente (1474). Le concours des pèlerins ne rependit cependant pas à l'attente des Romains; la cause en était dans les guerres qui sévissaient partout : en France, en Bourgogne, en Allemagne, en Hongrie, en Pologne, en Espagne. Le pape étendit le jubilé à plusieurs provinces de l'Eglise, et à plusieurs villes de différents États européens.

Cependant les relations entre Sixte IV et Florence se tendaient de plus en plus. Laurent de Médicis rêvait de mettre l'Ombrie et la Romagne sous l'influence florentine et, dans ce but, ne cessait d'exercer dans les États pontificaux une influence hostile au pape. En mars 1476, Laurent refusa de payer au pape les dîmes promises pour les croisades; en 1477, il soutint l'insurgé C. Forzebraccio dans ses tentatives infructueuses pour soulever Pérouse contre Sixte IV et surtout dans sa campagne contre Sienne. Les Siénois, surpris de ces attaques inattendues contre leur territoire, se ligèrent avec Naples et le pape contre Florence, et conclurent avec Sixte IV une étroite alliance le 8 février 1478. Laurent, de son côté, chercha et obtint l'alliance avec Milan et Venise; une moitié de l'Italie était ainsi opposée à l'autre et la guerre était en perspective. Au début de 1478, l'hostilité entre Rome et Florence était tellement aiguë qu'une catastrophe semblait inévitable. Devant les tentatives continuelles de Laurent pour affaiblir l'État pontifical, Sixte IV, avec tous les adversaires des Médicis, jugea que seule la ruine de cette famille pouvait sauver l'Italie d'une guerre et raffermir l'État pontifical. Ce projet était surtout défendu par le neveu de Sixte IV, Jérôme Riario, qui avait reçu le gouvernement d'Imola. C'était un « homme insatiable, vindicatif, sans pitié comme sans conscience, encourageant encore dans ses ambitions par sa femme, Catherine Sforza qui, fille de Galéas Sforza, avait de sa cervelle dans le crâne et qui partageait sa haine pour Florence ».

cf. C. Poulet, *Histoire du christianisme*, fasc. 16, Paris, 1937, p. 308.

Jérôme s'efforça de forger un complot contre les Médicis en exploitant habilement les antipathies que leur politique dominatrice avait créées contre eux à Florence, principalement dans la famille des Pazzi, et chez le cardinal François Salviati, qui avait d'abord été empêché par les Médicis de parvenir au siège archiepiscopal de Florence et qui, nommé à celui de Pise, n'avait pu recevoir l'investiture par l'opposition de Laurent. Sixte IV, mis au courant du complot, donna son consentement pour renverser Laurent et changer ainsi le gouvernement de Florence, à condition toutefois qu'il n'y eût pas de sang versé. Le coup échoua et donna lieu à des scènes abominables où périrent Pazzi et Salviati avec nombre de leurs adhérents (26 avril 1478). Cf. Poulet, *op. cit.*, p. 309. Le cardinal François Sansoni fut mis en prison comme complice, bien qu'absolument innocent. Laurent de Médicis donna désormais libre cours à sa passion de vengeance et, la multitude lui étant revenue, il se trouva plus fort que jamais.

Sixte IV, qui n'avait pas trempé dans le complot sanglant, reçut avec joie la nouvelle de l'échec de la conjuration. Toutefois, lorsqu'il connut le détail, en particulier l'exécution ignominieuse de l'archevêque Salviati, sans aucune forme de procès et au mépris des lois de l'Eglise, et l'incarcération du cardinal Raphaël Sansoni, ce fut l'indignation qui prévalut. Le 1<sup>er</sup> juin 1478, il lança la bulle *Iniquitatis filius*, par laquelle, après avoir énuméré les attentats commis par Florence contre l'Eglise, la protection donnée aux adversaires du pape, les entraves à la liberté des pèlerins qui se rendaient à Rome, le mépris de l'autorité ecclésiastique, l'exécution de l'archevêque de Pise et de plusieurs ecclésiastiques, l'incarcération du cardinal Sansoni et le refus de le délivrer, il excommunia Laurent de Médicis et les magistrats de Florence et menaçait la ville d'interdit. L'unique résultat fut la délivrance du cardinal Sansoni le 12 juin. Les Florentins ne tinrent aucun compte des censures et acclamèrent Laurent, qu'ils surnommèrent le Magnifique, comme le martyr de la patrie. Le pape renouvela l'anathème le 20 juin, jeta l'interdit sur Florence et contracta une alliance avec Naples et Sienna. En juillet, la guerre éclata et les troupes pontificales entrèrent en Toscane. Le 21 juillet, la seigneurie de Florence répondit par un manifeste à la bulle de Sixte IV du 20 juin, dans laquelle il interdisait, entre autres, toute alliance avec Florence et défendait de porter les armes au service de la république. Le clergé de Florence ne tint aucun compte de l'interdit; son exaspération est mise en pleine lumière dans un document connu sous le nom de *Synodus Florentina*, où le pape est attaqué avec une violence de langage jusqu'alors inconnue en Italie et est traité de « suppôt de l'adultère » et de « vicair du diable ». Plusieurs savants cependant ont révoqué en doute l'existence de ce synode et l'authenticité de ses actes (cf. L. von Pastor, *Geschichte der Päpste*, t. II, 5<sup>e</sup> éd., Fribourg-en-B., 1923, p. 546-547), malgré les raisons qui tendent à établir l'une et l'autre. Voir Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. VIII a, 1917, p. 65-66.

Florence toutefois ne manquait pas de puissants alliés, dont le principal était le roi de France, Louis XI, dont les relations avec Sixte IV n'avaient jamais été cordiales. Celui-ci chercha à intimider Sixte IV par toutes sortes de menaces, principalement par celle de la convocation d'un concile général et d'un schisme. Le pape ne se laissa cependant pas ébranler et, poussé surtout par Ferrand de Naples et son neveu Jérôme Riario, il résolut de continuer la guerre aussi longtemps que Laurent de Médicis et Florence n'auraient

pas réparé les attentats commis contre l'Eglise. Il s'allia à l'empereur Frédéric III et à la Suisse, qui, par sa guerre contre Milan, empêcha cette dernière d'intervenir en faveur de Florence. Les longs pourparlers de l'ambassade de la ligue florentine, qui comprenait des envoyés de la France, de Florence, de Milan, de Venise et de l'Angleterre, avec Sixte IV dans les consistoires des 27 janvier, 15 février, 5 mars, 27 avril et 31 mai 1479 n'aboutirent à aucun résultat. Enfin, le 2 juin, alors que les envoyés de la ligue florentine étaient sur le point de quitter Rome, Sixte IV leur fit savoir qu'il acceptait la médiation des rois de France et d'Angleterre, à condition toutefois qu'on acceptât également Frédéric III et son fils Maximilien; il suspendrait les hostilités et les censures jusqu'à la publication de la sentence des arbitres. Les Florentins, toutefois, commençaient à s'énervier. Laurent de Médicis, se sentant menacé, tenta un coup d'audace qui allait précipiter les choses. Il se rendit auprès de Ferrand de Naples, le 5 décembre 1479, pour le gagner à sa cause. Ce dernier se détacha du pape pour passer du côté de Florence. Il ne restait à Sixte IV qu'à ratifier le traité de paix, qui lui fut imposé par Laurent de Médicis et Ferrand de Naples, mais en insistant sur la condition que Laurent devrait se rendre en personne à Rome. La conquête d'Otrante par les Turcs (11 août 1480) fit disparaître les derniers obstacles que s'opposaient à une complète réconciliation. L'ambassade florentine arriva à Rome le 25 novembre et les négociations pour la paix aboutirent sans tarder. Florence promit de respecter la liberté ecclésiastique, de s'abstenir de toute guerre contre le Saint-Siège et d'équiper quinze galères contre les Turcs. Le 3 décembre, enfin, les ambassadeurs florentins implorèrent le pardon pour eux et leur peuple; sur quoi Sixte IV donna aux Florentins l'absolution des censures ecclésiastiques qu'ils avaient encourues.

Entre temps les Turcs avaient profité des luttes intestines de l'Europe pour y étendre leur puissance. En juin 1475, ils s'étaient emparé de Kaffa et de la côte méridionale de la Crimée. Très sensible à la perte de cette ville, pour la conservation de laquelle le Saint-Siège s'était toujours dévoué, Sixte IV invita instamment les princes chrétiens à se liquer contre les Turcs. Toutefois ses efforts n'eurent pas de succès. Les conditions de la chrétienté devenaient de jour en jour plus critiques. Matthias Corvin, en qui le pape avait mis beaucoup d'espoir, se vit obligé, en 1476, de cesser la guerre contre les Turcs à cause de difficultés intérieures. Les Turcs poussèrent leurs incursions en Croatie, en Dalmatie et jusqu'à Salzbourg et, à l'automne de 1477, ils envahirent l'Italie et dévastèrent la plaine entre l'Isonzo, le Tagliamento et la Piave. Cette même année les Vénitiens furent battus en Albanie et leur général François Contarini tué. En 1478, les Turcs s'étaient emparés de la plus grande partie de l'Albanie et faisaient des descentes continuelles en Autriche, dans le Frioul et en Italie. Ne pouvant compter sur le secours des autres États italiens à cause de la guerre du Saint-Siège contre Florence, Venise résolut de renoncer à la guerre contre les Turcs et signa, le 25 janvier 1479, la paix par laquelle elle renonçait à l'Albanie, à Négrepont et à Lemnos, et recevait en compensation la liberté de son commerce dans le Levant. Pendant l'été de 1479 les Turcs s'emparèrent de l'île de Leucade, et libres désormais sur mer, grâce à la paix avec Venise, ils attaquèrent Rhodes, qui, de mai à juillet 1480, se défendit vaillamment. Furieux de ne pouvoir emporter cette île qui restait le seul obstacle sérieux dans la Méditerranée orientale, Mahomet II parut soudain sur les côtes d'Italie et s'empara, le 11 août 1480, d'Otrante, où le gouverneur et l'archevêque furent sciés en deux et 12 000 habitants massacrés.

Sixte IV, qui au début paraît avoir songé à chercher un refuge en France, reprit bientôt une attitude plus ferme. Il envoya Gabriel Rangoni prêcher la croisade à Naples, convoqua les ambassadeurs de tous les États italiens à Rome, envoya des légats à tous les princes chrétiens, mais sans succès. Il décida dans les États de l'Église la levée de deux années de dîmes et ordonna des prières partout, hâta, au prix de grands sacrifices, l'équipement d'une flotte de 25 vaisseaux qui devaient rejoindre la flotte napolitaine et pourvoir à la sécurité des côtes de l'État pontifical. La chute d'Otrante hâta la réconciliation de Florence avec le pape, comme nous l'avons remarqué. Le 8 avril 1481, Sixte IV publia une encyclique, dans laquelle il engageait d'office les princes chrétiens à se liguier contre les Turcs, et promulgua dans toute l'Italie des bulles d'indulgences, invitant tous les États italiens à concourir pécuniairement et militairement à chasser les Turcs. L'appel du pape fut reçu avec empressement dans toute l'Italie, si l'on en excepte Venise, qui était liée à la Porte par un traité de paix. Pendant que l'on se livrait à tous ces préparatifs, le 2 juin 1481, arrivait à Rome la nouvelle de la mort inopinée de Mahomet II. Le pape en profita pour lancer un nouvel appel aux princes chrétiens. Ce fut en vain. Le 4 juillet, la flotte pontificale fit voile sous le commandement du cardinal Paul Fregoso pour Otrante, où elle se joignit à celle de Naples et aux troupes hongroises. Après une résistance acharnée de la part des Turcs, on s'empara d'Otrante le 10 septembre 1481. Sixte IV engagea son légat à poursuivre le combat contre l'ennemi et à le chasser de l'Albanie et de la Méditerranée, mais il rencontra une résistance obstinée de la part du cardinal Fregoso, qui, au début d'octobre, rentra avec sa flotte à Civitavecchia et que ni instances, ni menaces du pape ne purent amener à reprendre la lutte. Ainsi se termina cette campagne contre l'Islam, qui aurait pu avoir des résultats bien plus étendus que la prise d'Otrante, si l'on avait voulu exploiter la victoire.

Pendant que le pape se consacrait cœur et âme à la guerre contre les Turcs, son neveu, l'insatiable Jérôme Riario, non content de posséder Imola et une partie des Romagnes, convoitait Naples et, dans ce but, ourdissait un complot avec Venise contre Naples, promettant aux Vénitiens de leur donner Ferrare, depuis longtemps convoitée, s'ils lui prêtaient secours. Sixte IV, qui depuis la trahison de Ferrand de Naples, lors de la guerre avec Florence, cherchait l'occasion de prendre sa revanche, accéda au projet de son neveu, d'autant plus volontiers qu'il avait à se plaindre de son vassal Hercule de Ferrare. L'alliance définitive entre Venise et le Saint-Siège fut contractée à l'automne de 1481. Contre ceux-ci se liguèrent, avec Ferrare, Naples, Milan, Florence, Mantoue, Bologne, Frédéric d'Urbain et Alphonse de Calabre, fils de Ferrand de Naples, ainsi que les nobles familles de Savelli et de Colonna de la branche Paliano-Genezzano, qui avait reçu de Ferrand les comtés d'Alba, Fucense et Tagliacozzo, convoités par la famille Orsini. On espéra d'abord empêcher, au début de 1482, cette guerre par l'intermédiaire du cardinal Julien Della Rovere, autre neveu du pape, qui venait de rentrer de sa mission en France et qui exerçait sur Sixte IV une sage influence; elle devint inévitable quand Ferrand de Naples lui-même eut ouvert les hostilités vers la mi-avril. Cette guerre fut fatale pour le Saint-Siège, d'autant plus qu'à Rome même s'étaient rallumées les luttes entre les Colonna et les Orsini.

Sous prétexte de défendre les Colonna contre les Orsini, les troupes napolitaines envahirent l'État pontifical et Alphonse de Calabre, seconde par les familles Savelli et Colonna, s'empara de Marino, d'Albano, de Castel Gandolfo et de Civita Lavinia, poussant jus-

qu'aux portes de Rome, tandis que la flotte napolitaine prenait Bénévent et Terracine. L'alarme fut grande à Rome. Accusés de trahison, les cardinaux Prosper Colonna et Jean-Baptiste Savelli furent enfermés au château Saint-Ange, tandis que le pape équipait à la hâte une armée. L'inquiétude du pape augmenta encore, quand il apprit que le prélat aventurier André Zamoneti, archevêque titulaire de Granea, qui avait été trois fois ambassadeur de Frédéric III auprès du Saint-Siège (en 1478, 1479 et 1480) et qui venait de sortir du château Saint-Ange, s'étant fait passer comme un légat de Frédéric III et comme cardinal du titre de Saint-Sixte, avait promulgué, le 25 mars 1482, dans la cathédrale de Bâle, la célébration d'un concile général dans cette ville. Il était soutenu dans son projet par les princes hostiles à Sixte IV, principalement par Laurent de Médicis et Ferrand de Naples, qui envoyèrent des délégués à Bâle. Comprenant la gravité de la situation, le pape mit tout en œuvre pour empêcher ce concile et faire arrêter l'imposteur. Heureusement, Frédéric III se rangea du côté du pape et somma André de renoncer à ses projets. Les négociations entre le pape, Frédéric III et la ville de Bâle continuèrent, jusqu'à ce que, abandonné par les princes italiens, qui, après la paix du 12 décembre 1482, s'étaient ligüés avec le pape contre Venise, l'aventurier fût arrêté et incarcéré le 18 décembre 1482. Surgit ensuite un conflit de juridiction entre le pape et la puissance séculière, pour savoir s'il devait être livré au Saint-Siège pour être jugé. L'affaire traîna en longueur et l'on n'arriva pas à une solution, quand elle se termina par le suicide d'André, que l'on trouva pendu dans sa prison le 13 novembre 1484.

On comprend sans difficulté les vifs reproches que Sixte IV adressa à son neveu Jérôme Riario pour l'avoir jeté dans une guerre aussi aventureuse. Tout changea cependant du jour où le capitaine vénitien Robert Malatesta parut à Rome (23 juillet 1482) et prit le commandement des troupes pontificales. Son renom extraordinaire rendit confiance et le peuple le reçut avec une joie délirante. Après avoir repris successivement Castel Gandolfo, Castel Savello et Albano, il défait complètement l'armée napolitaine, le 21 août, dans les marais Pontins, entre Velletri et Nettuno. L'allégresse causée par cette victoire fut troublée par la mort de Malatesta, enlevé par la malaria le 10 septembre. La guerre ne prit cependant pas fin. Le duc de Calabre ne tarda pas à se ressaisir, tandis que son père, Ferrand de Naples, guerroyait contre Gênes, qui s'était alliée au pape, et que Venise cherchait à s'emparer de Ferrare. Toutefois, sur la proposition de Naples, le 12 décembre, la paix fut signée entre Naples et Gênes. Sixte IV fonda en souvenir l'église Santa Maria della Pace.

Souhaitant une paix durable en Italie, Sixte IV invita Venise à participer à cette paix et à lever le siège de Ferrare. Mais Venise se plaignit amèrement de la conduite de Sixte IV et résolut de continuer la guerre, voulant à tout prix s'emparer de Ferrare. Elle ne réussit qu'à grouper contre elle, au congrès de Crémone, la plus grande partie des États italiens. Aux instances du pape pour faire cesser les hostilités, Venise répondit en rappelant son ambassadeur de Rome et en faisant appel à un concile général. Le 30 avril 1483, Sixte IV publiait son alliance avec Naples, Milan, Ferrare et Florence contre Venise et, devant la résistance des Vénitiens, il promulgua, le 24 mai, la bulle par laquelle il jetait l'interdit sur la République. Les Vénitiens en appelèrent de nouveau à un concile général. Les adversaires de Venise obtinrent plusieurs avantages dans leurs combats, mais ils ne purent en tirer profit à cause de leur division. A



Venise également, on ne tarda pas à se convaincre que les résultats obtenus ou possibles ne répondaient nullement à la grandeur des sacrifices. De part et d'autre, dès 1484, s'affichait un vif désir de la paix.

Cependant les Colonna et les Savelli s'étaient réconciliés avec le pape et, le 15 novembre 1483, les deux cardinaux Colonna et Savelli avaient été mis en liberté. Mais bientôt de nouvelles discussions éclatèrent entre les Colonna et les Orsini. Ces derniers y donnèrent naissance en chassant Antoine Savelli d'Albano, et la guerre civile recommença. Wantant mettre fin à ces luttes, Sixte IV convoqua, le 30 mai 1483, Laurent Colonna à son palais. Celui-ci, malgré sa volonté de donner suite à l'appel du pape, en fut empêché par ses amis. Accusé du crime de lèse-majesté, Laurent fut assiégé dans son palais par Jérôme Riario et Virginio Orsini et, après deux heures de résistance, il fut pris et enfermé au château Saint-Ange; son palais fut dévasté et rasé. La guerre civile fit rage aux alentours de Rome; le 27 juin, tomba Marino, d'où les Colonna se réfugièrent à Rocca di Papa. Le 30 juin, Laurent fut décapité. La guerre continua contre les Colonna, qui opposèrent une résistance acharnée. Tous ces faits exercèrent une influence néfaste sur le pape, déjà malade, et aggravèrent si fortement son état qu'au début du mois d'août, il reçut les derniers sacrements. Un autre fait, qui hâta la fin de Sixte IV, ce fut la défection de Ludovic le More de Milan, qui, en 1484, lâcha l'alliance pontificale pour adhérer au parti des Vénitiens, ainsi que la paix qui fut signée à l'insu du pape à Bagnolo, le 7 août 1484 : le roi de Naples rentrait en possession de Gallipoli et les Vénitiens obtenaient la Polésine (bouches du Pô), au détriment du duc de Ferrare. Sixte IV en fut atterré. Son état s'aggravant de jour en jour, il expira le 12 août 1484. Il fut enterré dans la basilique de Saint-Pierre, où le cardinal Julien Della Rovere lui érigea un magnifique monument dans la chapelle du Saint-Sacrement.

Dans sa politique italienne, Sixte IV ne s'est point laissé diriger en général par le bien commun des États pontificaux et ne s'est révélé ni un habile diplomate ni un homme d'État supérieur et indépendant, il fut sans cesse dominé par son neveu Jérôme Riario, dont il subit la néfaste influence jusqu'à se jeter dans les aventures les plus dangereuses pour la papauté. « Jérôme Riario fut le mauvais génie de Sixte IV, l'instigateur premier de la conjuration des Pazzi et donc de la guerre contre Florence, puis de celle contre Ferrand de Naples, qui, outre qu'elle exposait l'État pontifical à une invasion napolitaine, risquait de livrer à l'inquiétante Venise le Ferrarais, couverture de la Romagne, *antimurale romaniole*, comme dit un document pontifical. Entachée d'égoïsme et de violence, servie par des intrigues multiples, l'action diplomatique de Jérôme fut détestable; plus d'une fois la sage influence du cardinal Julien Della Rovere voulut s'interposer; elle ne parvint à prédominer qu'à la fin, convertissant la folle guerre contre Naples en une sage guerre contre Venise. » Ch. Poulet, *op. cit.*, p. 310-311.

3<sup>e</sup> Le gouvernement de l'Église. — Si Sixte IV s'est montré un prince médiocre dans sa vie politique, il s'est acquis plus de gloire dans le gouvernement spirituel de l'Église.

Il a veillé avec soin sur la pureté de la doctrine catholique en procédant avec vigueur contre les sectes hétérodoxes en Piémont, en France, en Allemagne et en Hongrie, comme en témoigne la bulle *Ad comprehendendum* du 28 octobre 1483, portée contre les hérésies répandues en Allemagne et publiée en partie par L. von Pastor, *op. cit.*, t. II, Fribourg-en-B., 1923, *Appendice*, n. 147a, p. 798-799, et la nomination du domini-

cain Nicolas Ignace de Cassovia comme inquisiteur en Hongrie. *Ibid.*, *Appendice*, n. 147b, p. 799. L'humaniste Galeotto Marzio, accusé d'hérésie, fut absout par Sixte IV. Celui-ci confirma par la bulle *Licet ea*, du 9 août 1479, la condamnation de plusieurs propositions de Pierre Martinez d'Osma, professeur de théologie à l'université de Salamanque, au sujet du sacrement de pénitence, portée par l'archevêque de Tolède le 24 mai 1479. Cf. Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, n. 724-733; N. Paulus, dans *Zeitschr. f. kath. Theologie*, t. xxxiii, 1909, p. 599-608 et dans *Katholik*, 1898, t. II, p. 92 sq. et 475 sq.; F. Stegmüller, *Pedro de Osma*, dans *Römische Quartalschr.*, t. xlii, 1935, p. 205-266. Il condamna aussi par la bulle *Ad Christi vicarii* du 3 janvier 1474 plusieurs erreurs de Pierre de Rivo d'Alost en Belgique, professeur à l'université de Louvain, sur la vérité des futurs contingents. Denz.-Bannw., n. 719-723. Il ordonna aux inquisiteurs de procéder contre les magiciens et les sorciers; cf. J. Hansen, *Zauberwahn, Inquisition und Hexenprozess im Mittelalter*, Munich, 1900; *Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns und der Hexenverfolgung im Mittelalter*, Bonn, 1901. Le 17 mars 1479, Sixte IV autorisa le recteur et le doyen de l'université de Cologne à frapper de censures ecclésiastiques ceux qui imprimaient, achetaient, se procuraient ou lisaient des livres hérétiques. Il s'efforça de conserver le caractère monarchique de la constitution ecclésiastique. Dans ce but, en 1478, il déclara nuls les décrets du concile de Constance, auxquels Martin V avait déjà refusé son assentiment, à l'exception toutefois des articles concernant la foi. En 1478 il renouvela la bulle *Execrabilis* de Pie II du 18 janvier 1460, qui défend l'appel à un concile. Il déploya un grand zèle en faveur de la liberté de l'Église et, en 1476, il urga l'observation des lois canoniques contre ceux qui emprisonnaient ou maltraiétaient les clercs dans leur personne ou dans leurs biens.

Sixte IV se distingua par une tendre dévotion à la sainte Vierge. Il célèbre la Vierge avec une telle ardeur et une si profonde piété que l'on croit lire saint Bernard, par exemple dans les invocations gravées dans le cloître de Santa Maria della Consolazione. Il prit grand soin des sanctuaires italiens dédiés à Marie, surtout de ceux de Lorette et de Genazzano. En 1475, il promulgua une bulle pour remettre en honneur la fête de la Visitation. Il s'efforça de promouvoir la dévotion au rosaire et d'engager les chrétiens à sa récitation fréquente. Il fit construire à Rome plusieurs célèbres églises en l'honneur de Marie, comme celles de Santa Maria del Popolo, Santa Maria della Pace et la chapelle Sixtine, dédiée à l'Immaculée Conception. Il se montra aussi un vrai fils de saint François dans la défense assidue de l'immaculée conception, qui, pendant son pontificat, fut fortement attaquée en Italie par les dominicains, principalement par V. Bandelli. Ce dernier ouvrit le feu en publiant, en 1475, à Ferrare, sous l'anonymat, un livre intitulé : *De la vérité de la conception*, dans lequel il accusait ses adversaires d'ignorance, de témérité, d'ambition et d'impureté et, pour combattre la préservation originelle de la Vierge, employait les arguments dont avait usé saint Augustin pour attaquer les hérésies de son temps. Ce livre passionné fut aussitôt pris à partie par Pierre Dumont, Jean Ajora et les deux franciscains Louis de La Torre et Antoine Cucaro, évêque d'Averno. Dans une dispute publique organisée par Hercule d'Este, duc de Ferrare, V. Bandelli, O. P., défendit l'opinion des maculistes, tandis que le franciscain Barthélémy Bellati soutint la thèse de l'immaculée conception. V. Bandelli s'attribua tout le succès dans le récit de la séance qu'il composa et qui fut condamné par Sixte IV comme injurieux et outrageant

pour les défenseurs du privilège de la Vierge. Ceux-ci furent encouragés par le verdict porté par le chef de l'Église contre ceux qui combattaient l'immaculée conception. Parmi eux une place d'honneur revient au bienheureux Bernardin de Feltre, O. F. M. († 1494), auxquels ses adversaires voulurent imposer de rétracter publiquement un sermon dans lequel il avait soutenu et défendu l'immaculée conception. Comme des faits de ce genre se répétaient fréquemment, Sixte IV ordonna, en 1475, une discussion approfondie du privilège, dont il serait lui-même le témoin et le juge. Les deux partis se trouvèrent de nouveau en présence : d'un côté : V. Bandelli et, de l'autre, François Nani, le général des frères mineurs. Ce dernier l'emporta sur son adversaire. A la suite de cette dispute, Léonard Nogarelli, chanoine de Vérone, présenta à Sixte IV une supplique pour obtenir l'approbation d'une messe et d'un office composés par lui en l'honneur de l'immaculée conception, qui ne laissaient plus persister aucun doute sur le vrai sens de la fête. Le pape les approuva par la constitution *Cum præcelsa* du 28 février 1476, qui semble être le premier acte officiel émané de la Cour romaine en faveur du privilège de Marie. Il enrichit en même temps l'office des mêmes indulgences que possédait celui du Saint-Sacrement.

Les disputes toutefois ne prirent pas fin, même après l'intervention de Sixte IV et l'institution officielle de la fête de l'immaculée Conception. Des prédicateurs poussaient même l'audace jusqu'à affirmer que c'était une hérésie et un péché mortel que d'admettre ce privilège de Marie, de réciter son office et d'écouter des sermons dans lesquels l'immaculée conception était défendue. V. Bandelli écrivit un nouvel écrit en 1481, dans lequel il soutint à peu près les mêmes thèses. La lutte devint tellement vive que le pape crut de son devoir d'intervenir et, le 4 septembre 1483, il promulgua la constitution *Grave nimis*, dans laquelle, sans prononcer une sentence définitive, il manifestait clairement ses préférences pour la thèse qui tient pour la préservation de Marie du péché originel. On y lit :

.....nonnulli, ut accepimus, diversorum ordinum prædicatores in suis sermonibus ad populum publice per diversas civitates et terras affirmare hæc locum non enduunt, et quotidie prædicare non cessant, omnes illos, qui tenent aut assentit eandem gloriosam et immaculatam Dei Genitricem absque originali peccati macula fuisse conceptam, mortales peccare, vel esse hæreticos, et ideo in immutabile conceptionis officium celebrantes, audientes sermones aliorum, qui eam sine huiusmodi macula conceptam esse affirmant, peccare graviter... Nos huiusmodi assertiones utpote falsas et erroneas et a veritate penitus alienas, edicto, quo desuper libris prædictos, id continentibus, quod licet aut toritate apostolica, tenore presentium, reprobanus et damnamus.

Mais pour empêcher que l'on ne prit cette déclaration comme une décision dogmatique, Sixte IV reprit aussi ceux qui *ausi fuerint asserere, contrariam opinionem tenentes, videlicet gloriosam virginem Mariam cum originali peccato fuisse conceptam, hæresis crimen vel peccatum incurere mortale, cum nondum sit a romana Ecclesia et apostolica Sede decisum...* Denz.-Bannw., n. 735. Voir t. I, de Sessevalle, *op. cit.*, p. 618-623. La controverse au sujet de l'immaculée conception eut pour conséquence que le culte de sainte Anne prit une diffusion plus grande. Sixte IV remplit aussi un vœu depuis longtemps ems par les hommes les plus éminents de l'Église, en introduisant la fête de saint Joseph dans toute la chrétienté.

Sixte IV se montra très généreux dans la concession d'indulgences pour toutes sortes d'œuvres pieuses et spécialement pour la construction d'églises. Cette grande libéralité fut louée par les uns et blâmée par les autres, comme le remarque N. Paulus, *Geschichte*

*des Ablasses im Mittelalter*, t. III, Paderborn, 1923, p. 166-167, qui y énumère aussi les différentes indulgences partielles et plénières concédées par Sixte IV (p. 167-168). Sixte IV étendit les indulgences du jubilé de 1475 à plusieurs villes italiennes, par exemple à Bénévent pour l'Italie méridionale (1<sup>er</sup> janvier 1476), à Bologne, pour la Romagne, etc., ainsi qu'à la France en février 1476, à l'Angleterre et à l'Irlande (début de 1476), à l'Écosse (10 février 1476), à la Pologne, à la Hongrie et à la Bohême (en 1476 et en 1481), à Raguse (en 1476 et en 1479), à la Suisse et à l'Allemagne Septentrionale (en 1479), etc. Une partie des aumônes fut réservée et destinée à la croisade. Plusieurs ordres religieux obtinrent le privilège de gagner les indulgences du jubilé dans leurs couvents, ainsi les franciscains, les dominicains, les bénédictins de Melk. Un privilège semblable fut donné au roi Ferdinand de Castille et à sa famille; cf. N. Paulus, *op. cit.*, p. 190-192. Comme une des premières et principales préoccupations de Sixte IV était la guerre contre les Turcs, il concéda à plusieurs reprises des indulgences plénières à ceux qui contribueraient par les armes ou par leurs aumônes à la croisade, comme il résulte des bulles de la fin de 1471, du 11 août et 4 décembre (*Domini et Salvatoris*) 1480. De l'indulgence accordée pour la croisade contre les Turcs et qui fut prêchée par les frères mineurs, il faut distinguer celle qui fut prêchée par les hospitaliers de Saint-Jean. Elle fut concédée par Sixte IV le 12 décembre 1479, pour la défense de Rhodes, et put être gagnée du dimanche des Rameaux 1480 jusqu'à Pâques 1481. A côté de ces indulgences qui s'étendaient à toute la chrétienté, il en exista d'autres semblables, qui ne furent concédées qu'à un pays déterminé, par exemple à la Pologne et à l'Autriche au début de 1482, à la Pologne, à la Bohême et à l'Allemagne à la fin de 1482, à la Suède par une bulle du 14 octobre 1483. Sixte IV concéda également, le 8 mars 1483, pour la durée de trois ans, une *Cruzada* à Ferdinand d'Aragon et Isabelle de Castille pour la reprise de Grenade. Parmi les bulles promulguées par Sixte IV en faveur des croisades, il faut compter aussi celle qu'il publia, le 14 décembre 1482, contre Bâle, dans laquelle il concéda une indulgence plénière à ceux qui combattaient cette ville, qui refusait de lui livrer l'aventurier André Zamonetli, dont nous avons parlé plus haut. Il faut mentionner enfin une indulgence plénière concédée, le 15 mars 1479, par Sixte IV aux confédérés de la Suisse qui combattaient pour l'Église sous la bannière de Saint-Pierre, qu'il leur avait envoyée. Voir N. Paulus, *op. cit.*, p. 204-210.

Une indulgence qui donna lieu à une longue controverse, est celle qui fut accordée en 1476 par Sixte IV à la cathédrale de Saintes et qui était applicable aux âmes du purgatoire *per modum suffragii*. Comme ce genre d'indulgences était très rare à cette époque — celle-ci était la seconde concédée par les souverains pontifes, la première étant celle concédée par Calliste III, au début de 1457, au roi Henri IV de Castille — cette concession excita un grand étonnement non seulement auprès du peuple, mais encore et surtout auprès des prédicateurs et des théologiens. C'est pourquoi le commissaire pour les indulgences, Raymond Péraud, demanda l'avis de deux théologiens éminents, Jean de Fabrica, O. F. M., et Nicolas Richiardi, recteur de l'université de Poitiers. Tandis que Jean de Fabrica tient que le pape peut appliquer les indulgences aux âmes du purgatoire *per modum suffragii* et aussi *aliquoties per modum auctoritatis*, Richiardi laisse cette question de côté, mais admet que l'indulgence est infailliblement au profit des âmes, auxquelles elle est appliquée; il faut toutefois continuer à prier pour les âmes du purgatoire. Comme certains prédicateurs

d'indulgences annonçaient au peuple qu'après avoir gagné l'indulgence, il ne fallait plus prier pour les défunts, Sixte IV ordonna à quelques évêques français de proclamer qu'en accordant *per modum suffragii* une indulgence applicable aux défunts, il a voulu signifier *ut illi in modum suffragii annuamur salutis prodesse, perindeque ea indulgentia proficeret ac si devota oratione pieque elemosinæ pro earundem annuam salutem dicerentur et offerrentur* (27 novembre 1477). Comme cette explication donna lieu à de nouveaux malentendus et fut interprétée comme si les indulgences n'avaient pas une plus grande efficacité que les prières et les aumônes, Sixte IV se vit obligé de promulguer une nouvelle bulle, le 27 novembre 1477, dans laquelle il s'oppose à cette dernière interprétation et explique la grande différence qui existe entre les indulgences et la prière et les autres bonnes œuvres. Il termine en disant : *Præsentium tenore motu proprio decernimus et declaramus in quibuscunque scriptis nostris semper nostræ intentionis fuisse et nunc esse ipsam plenariam indulgentiam per modum suffragii animabus in purgatorio existentibus concessam sic valere et suffragari quemadmodum communis doctorum schola eas valere et suffragari concedit*. Cette bulle a été éditée plusieurs fois, soit seule, soit à la suite des avis de Jean de Fabrica et de Nicolas Richiardi (cf. L. Hain, *Repertorium*, t. 1, n. 6788, 6881; t. II, n. 14807, où elle porte le titre : *Declaratio super indulgentia pro animabus in purgatorio detentis*). Elle a été publiée, mais d'une façon incomplète, par E. Amort, *De origine, progressu, valore ac fructu indulgentiarum*, Augsburg, 1735, II<sup>e</sup> part., p. 292-293. Th. Accurti cite cette bulle sous le titre : *Explicatio in Nicolai Richiardi tractatum contra aliquos male sentientes de auctoritate Sedis apostolicæ super indulgentia concessa pro animabus purgatorii*; cf. J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, 2<sup>e</sup> éd., t. III, Rome, 1936, p. 106. La doctrine de Sixte IV sur les indulgences a été plus longuement exposée par Raymond Peraud dans son commentaire sur la dernière bulle de Sixte IV, intitulé : *Summaria declaratio bullæ indulgentiarum Ecclesiæ Xanctonensis pro reparatione ejusdem et tuitione fidei concessarum*, s. l. n. d., in-fol., 8 p. Voir N. Paulus, *op. cit.*, t. III, p. 212-213, 382-388. La Sorbonne condamna aussi deux propositions par rapport aux interprétations données aux indulgences applicables aux défunts : 1. dès que quelqu'un a donné l'aumône prescrite, l'âme pour laquelle elle a été donnée va immédiatement au ciel (20 novembre 1482); 2. la juridiction du pape s'étend aux âmes du purgatoire et il pourrait, s'il le voulait, vider tout le purgatoire. Cette thèse soutenue par le fr. mineur Jean Angeli, dans un sermon prêché en 1482 à Tournai, fut condamnée le 5 février 1483, comme de *falsitate suspecta et scandalosa et nullatenus populo publice prædicanda*. Voir N. Paulus, *op. cit.*, p. 386-387.

Quant à la politique ecclésiastique de Sixte IV vis-à-vis des chefs d'État et des gouvernements, elle dépassa toute mesure dans la voie des concessions. Par sa trop grande facilité à accorder à l'empereur Frédéric III et aux rois de Danemark, de Hongrie, de Pologne, de Portugal, d'Espagne, etc., le droit de nommer les évêques pour de nombreux sièges, quitte au pape de les confirmer, et le droit de distribuer un grand nombre de bénéfices, Sixte IV fut cause d'une immixtion excessive du pouvoir temporel dans le gouvernement spirituel de l'Église et donna naissance à de multiples conflits entre lui et les chefs d'État pour la nomination d'évêques et la distribution des bénéfices. Pour les nombreux diocèses dans les différents pays de l'Europe, pour lesquels les chefs d'État avaient le pouvoir de nommer les candidats et les conflits assez fréquents qui en résultaient, nous renvoyons à L. von Pastor, *op. cit.*, p. 616-623.

Sixte IV se montra toutefois plus indépendant dans la question de l'Inquisition espagnole, dont l'introduction fut nécessaire pour sévir contre les Marranos, c'est-à-dire contre des juifs et des Maures qui, restant attachés à leur religion, se convertissaient apparemment au christianisme et réussissaient à se faire conférer des dignités ecclésiastiques et des charges civiles. Pour empêcher cela, Sixte IV restaura l'Inquisition par une bulle du 1<sup>er</sup> novembre 1478, qui autorisait Ferdinand et Isabelle à nommer deux ou trois archevêques, évêques et autres dignitaires ecclésiastiques pour procéder contre les juifs baptisés et relaps et contre les apostats, d'après le droit et les coutumes en vigueur. Ainsi, en vertu d'une bulle pontificale du 17 septembre 1480, le roi nomma comme inquisiteurs de Séville les dominicains Michel Morillo et Jean de San Martín et le prêtre séculier Jean Ruiz de Médina. De nombreuses plaintes étant arrivées au pape sur la sévérité excessive des inquisiteurs, le manque d'ordre et de justice avec lequel ils procédaient et les nombreux abus qui se manifestaient, celui-ci promulgua, le 29 janvier 1482, une bulle dans laquelle il reprochait durement aux inquisiteurs les nombreux griefs qu'on leur imputait et les engageait à plus de clémence et d'équité. Dans une autre bulle du 10 octobre 1482, il protesta énergiquement contre l'allure trop séculière que le roi d'Espagne voulait donner à l'Inquisition pour s'en servir contre ses ennemis. Enfin, pour remédier aux trop nombreux appels des justiciables à Rome, Sixte IV institua, le 25 mai 1483, l'archevêque de Séville juge pontifical de l'Inquisition. Comme, malgré tout, la sévérité, la cruauté et l'injustice persistaient dans les tribunaux de l'Inquisition, Sixte IV décréta, le 2 août 1483, que l'appel à Rome avait valeur légale aussi en Espagne, que les pénitents timides devaient être absous en secret, et que les acquittés ne pouvaient plus être molestés; enfin, il enjoignit aux souverains espagnols de laisser les repentis dans la possession de leurs biens. Mécontent de cette disposition au sujet des appels, le gouvernement espagnol réussit, sous les menaces les plus graves, à amener le pape à rétracter, au mois d'août 1483, cet ordre et à nommer un prêtre espagnol comme inquisiteur général. Le premier qui fut élevé à cette charge fut le dominicain Thomas de Torquemada (2 août 1483). La sphère de juridiction de cet inquisiteur général, qui se limita d'abord à la Castille et au Léon, fut étendue par un bref pontifical du 17 octobre 1483 à l'Aragon, Valence et la Catalogne. Il était entouré d'un conseil spécial, institué par Thomas de Torquemada et approuvé par Sixte IV. Le grand inquisiteur était nommé par le roi, mais recevait sa juridiction du pape en vertu d'un bref apostolique. Les membres du conseil étaient proposés par l'inquisiteur général et nommés par le roi, mais ils tenaient leur juridiction de l'inquisiteur général. De la sorte, cette nouvelle forme de l'Inquisition espagnole constituait une institution mixte, dans laquelle cependant l'élément ecclésiastique prédominait. Voir L. von Pastor, *op. cit.*, p. 624-630.

Pour ce qui est des relations de Sixte IV avec les ordres religieux, elles sont d'une condescendance excessive envers les ordres mendiants et surtout envers les franciscains. Encore général de l'ordre franciscain, il s'était appliqué à réformer les conventuels et, dans ce but, avait même rédigé des statuts, qu'il confirma après son élévation au pontificat. Toutefois ces statuts, appelés *Statuta Sixtina*, ne furent jamais observés, parce que Sixte IV, comme pape, n'a plus rien fait pour réformer les conventuels. Bien au contraire, il fut très libéral dans la concession de privilèges. Ainsi, dès la première année de son pontificat, il concédait aux frères, par la bulle *Dum fructus uberes* du 28 février 1472, sur les instances du ministre général,



le droit d'accepter des héritages. Comme les observants ne voulaient pas de cette concession, il déclara en 1481, qu'ils ne devaient point en user, puisqu'ils la jugeaient contraire à la pauvreté. Il avait aussi réussi à apaiser les esprits par sa déclaration de 1480, dans laquelle il observe qu'aucune prescription, en dehors de celles de la règle, n'oblige gravement et que toutes les peines, y compris les censures papales, ne peuvent être que *late sententiæ* et peuvent être commuées par les supérieurs, s'ils le jugent nécessaire. Par contre les deux grandes collections de privilèges, connues sous le nom de *Mare magnum*, débutant *Regimini universalis Ecclesiæ* (31 août 1474) et de *Bulla aurea*, commençant *Sacri prædicatorum et minorum fratrum ordines* (1479), furent plus nuisibles qu'utiles à l'ordre. Aussi, d'après Nicolas Glassberger, *Chronica*, dans *Analecta franciscana*, t. II, Quaracchi, 1887, p. 462, les observants y renoncèrent-ils pour ne pas se brouiller avec le clergé séculier. Des privilèges semblables furent donnés aussi aux dominicains (cf. *Bullarium ord. prædicatorum*, t. III, Rome, 1731, p. 516 sq.) et aux carmes (cf. *Bullarium carmelitarum*, I<sup>re</sup> partie, Rome, 1715, p. 319 sq., 346 sq., 352 sq.). Sixte IV concéda aussi des faveurs aux frères de la Vie commune et aux chartreux. Il approuva l'ordre des minimes et confirma celui des augustins déchaussés, fondé par Baptiste Poggio de Gènes. Il donna la règle de Saint-Augustin aux alexiens et aux ambrosiens. Il prit aussi souvent la défense des religieux, comme par exemple des dominicains de Gand dans un décret du 18 février 1483.

Sixte IV pensa aussi un instant, en 1472, à rétablir l'unité de l'ordre franciscain en assujettissant les observants aux conventuels. Ce projet, patronné par plusieurs cardinaux, surtout par son neveu Pierre Riario, qui, après la mort de Bessarion, avait été nommé protecteur de l'ordre, ne fut cependant point exécuté ni la bulle d'abolition des observants promulguée, grâce à l'intervention des princes et de saint Jacques de La Marche. Pour protéger toutefois les conventuels contre les séculiers Sixte IV, publia, en 1474, la bulle *Dum singulos*, dans laquelle il défend aux laïques de chasser les conventuels de leurs couvents pour les donner aux observants. Comme on ne tint aucun compte de cette bulle, Sixte IV se vit obligé de la renouveler en 1480. Il permit aux pauvres ermites de l'Ombrie et de la Marche d'Ancone, qui constituaient le restant des partisans d'Ange de Clareno et menaient la vie anachorétique sous l'obédience des évêques, de porter l'habit franciscain et de se choisir un vicaire général particulier, soumis cependant en tout au ministre général des frères mineurs. On les appelait la congrégation *della becca*, à cause de la forme de leur habit, et leur chef, Pierre d'Espagne, devint leur premier vicaire général. Sixte IV fut le puissant protecteur d'Amédée de Sylva, le fondateur de la congrégation franciscaine des amadésites, qui se distinguaient par une austérité extraordinaire, surtout au point de vue du jeûne. Amédée, qui fut le confesseur de Sixte IV, en reçut le couvent de Saint-Pierre in Montorio à Rome, où il résida jusqu'à sa mort en 1482. Voir H. Holzapfel, O. F. M., *Handbuch der Geschichte des Franziskanerordens*, Fribourg-en-B., 1909, p. 133-138; Fr. de Sessevalle, *op. cit.*, t. I, p. 213-220.

Sixte IV manifesta encore sa prédilection pour l'ordre franciscain en établissant, par la bulle du 3 octobre 1472, la fête de saint François comme une fête de précepte et en canonisant les cinq proto-martyrs de l'ordre franciscain, mis à mort au Maroc sous Honorius III, et surtout saint Bonaventure (14 avril 1482). Il décerna aussi l'honneur des autels au carme Albert de Trapani et, en 1483, mit Jean Buonio, le fondateur des gianboniti, au rang des bienheureux. Par une disposition de 1478, il mit sur le même pied le vœu du

pèlerinage à Santiago de Compostella et celui du pèlerinage à Rome et à Jérusalem, réservant la dispense de ce vœu au Saint-Siège. En 1482 il intervint à Augsbourg contre l'administration trop fréquente de la sainte communion introduite par un curé. Voir L. von Pastor, *op. cit.*, p. 607-610.

Comme le remarque L. von Pastor, *op. cit.*, p. 630-631, Sixte IV favorisa aussi les mouvements de réforme partout où il le put et même, sur son ordre et sur ses instances, une bulle fut rédigée qui contenait les dispositions les plus minutieuses pour la réforme de la Curie romaine des cardinaux. Dans cette bulle *Quoniam regnantium cura*, conservée dans le *Vatic. lat.* 3884, fol. 118-132, les abus sont mis en pleine lumière et décrits dans tous leurs détails, spécialement ceux qui existaient parmi les cardinaux et des dispositions sont proposées qui, si elles avaient été appliquées, auraient fait changer complètement l'aspect du collège des cardinaux et de la Curie romaine. Malheureusement cette bulle ne fut jamais publiée à cause de l'opposition acharnée des cardinaux, dont la plupart menaient à cette époque une vie luxueuse, mondaine et dissolue. Cf. Pastor, *op. cit.*, p. 633-640. Le 14 mai 1472, Sixte IV fixa à douze le nombre des auditeurs de la Rote, *Bullarium romanum*, t. V, Turin, 1860, p. 207-208; le 22, il publia une bulle contre la simonie. *Bull. romanum*, t. V, p. 208-209. Il créa en 1474 l'évêché de Casale et, en 1475, il éleva l'archevêché d'Avignon à la dignité de métropole et y nomma son neveu le cardinal Julien Della Rovere, qui y fonda le collège Della Rovere, que Sixte IV approuva et pour lequel il rédigea des statuts par la bulle *Sacrosancta romana Ecclesia* du 13 août 1476.

Il créa un nombre considérable de cardinaux, qu'il ne choisit malheureusement pas toujours parmi les plus dignes. Dès la première année de son pontificat, il éleva à la pourpre deux de ses neveux, Pierre Riario et Julien Della Rovere, dont le premier mena une vie mondaine et scandaleuse et mourut dès 1474. Il eut surtout égard aux princes séculiers dans la création de quatre cardinaux, le 7 mai 1483, à savoir Philippe de Levis, archevêque d'Arles, recommandé par le roi René, Jean Arcimboldo, évêque de Novare, sur les instances du duc de Milan, Philibert Hugonet, évêque de Mâcon, sous l'influence du duc de Bourgogne, et Étienne Nardini. Le 18 décembre 1476, il fit cinq nouveaux cardinaux, dont un seul Italien, J.-B. Mellini, évêque d'Urbino, deux Français, Charles de Bourbon et Pierre de Foix, un Espagnol, Pierre Ferrici et un Portugais, George da Costa, archevêque de Lisbonne. Le 10 décembre 1477, il donna la pourpre à Jean d'Aragon, fils de Ferdinand, Pierre Foscari, George Hesler, confident de l'empereur Frédéric III, Gabriel Rangone, O. F. M., recommandé par le roi de Hongrie, et à trois de ses neveux : Christophe Della Rovere, Jérôme Basso-Della Rovere et Raphaël Sansoni-Riario, qui avait à peine dix-sept ans. Cette augmentation du nombre des cardinaux amena une nouveauté, qui ne s'était plus vue depuis des siècles, à savoir la création d'un nouveau titre cardinalice, Saint-Nicolas au Colosseo, qui fut assigné à Pierre Foscari. Après la mort de Christophe Della Rovere, le 1<sup>er</sup> février 1478, Sixte IV le remplaça par un autre de ses neveux, Dominique Della Rovere, qui s'est rendu immortel par le grand nombre de monuments qu'il fit construire. L'esprit mondain et le faste qui régnaient dans le Sacré-Colège s'accrurent par la nomination, le 15 mai 1480, de Paul Fregoso, Ferry de Clugny, Côme Orsini de Megliorati, Jean-Baptiste Savelli et Jean Colonna. Le 15 novembre 1483 la pourpre était donnée à Jean Conti de Valmontone, Jean-Baptiste Orsini, Jean Moles, au franciscain Élie de Bourdailles, archevêque de Tours, et à Jean-Jacques Schafenato, évêque de

Parme et, en mars 1484, à Ascanio-Marie Sforza, par motifs purement politiques.

Sixte IV s'est acquis un titre de gloire incontestable par le zèle qu'il déploya pendant tout son pontificat à promouvoir les lettres et les arts, de manière à faire de Rome le centre de la renaissance artistique et littéraire. Un des grands mérites de Sixte IV est sans conteste le merveilleux développement qu'il donna à la bibliothèque Vaticane, qui, fondée par Nicolas V, fut complètement réorganisée sous son pontificat. Il la transféra dans le palais de Nicolas V, au Cortile du Perroquet. Sixte IV enrichit dans une large mesure la bibliothèque, portant le nombre des volumes de 1209 à environ 2500. Il en organisa aussi l'administration et la direction, lui assigna des fonds fixes et la pourvut d'un règlement. Enfin il la rendit accessible au public. Imbu lui-même de l'esprit et du goût de la Renaissance, Sixte IV appela à Rome les plus célèbres savants de son temps comme professeurs à l'université romaine et s'entoura des plus illustres humanistes, parmi lesquels Pomponio Leto et B. Platina, que, malgré leur opposition ouverte au Saint-Siège, il réussit à gagner à sa cause. Sixte IV combla de faveurs les historiens Sigismond de Conti, qui par son *Histoire contemporaine*, en 17 livres, qui va de 1175 à 1519, occupe une place d'honneur parmi les écrivains du xvi<sup>e</sup> siècle, Jacques Gerardi de Volterra, célèbre par ses mémoires, Mathias Palmieri de Pise, qui continua la chronique de Matthieu Palmieri de Florence, et surtout B. Platina, qu'il chargea de rassembler les documents relatifs aux droits du Saint-Siège, conservés de nos jours dans trois volumes des archives vaticanes, et qui remit dès la fin de 1471 ou au début de 1475 au pape sa fameuse *Histoire des papes*, sur la valeur critique de laquelle on peut voir L. von Pastor, *op. cit.*, p. 669-673. Sixte IV, ne voyant dans l'humanisme qu'un mouvement purement littéraire, sans aucun péril pour la religion, rouvrit aussi l'Académie romaine, en confia la présidence à Pomponio Leto et prit à son service quelques académiciens qui, comme B. Platina et Démétrius de Lucques, avaient pris part à la conjuration contre Paul II. Pour les détails, voir L. von Pastor, *op. cit.*, p. 655-674.

Un autre grand mérite de Sixte IV est d'avoir contribué grandement à l'embellissement de Rome par des fondations grandioses, l'élargissement des rues et la création de nouvelles voies, comme par exemple la via Sistina, la construction d'un nouveau pont sur le Tibre, le pont Sisto, la restauration des basiliques et des églises et la construction de nouvelles, comme Santa Maria del Popolo et Santa Maria della Pace, la restauration et la construction de palais et d'établissements d'utilité publique, parmi lesquels l'hôpital del Santo Spirito occupe le premier rang. Il étendit son œuvre d'embellissement à presque toutes les villes des États pontificaux et même à Avignon. A l'exemple du pape, les cardinaux, principalement les neveux de Sixte IV, rivalisèrent entre eux pour faire restaurer et construire des églises, des palais et d'autres édifices et surtout pour faire ériger de splendides monuments funéraires. Sixte IV favorisa aussi les peintres de son temps et fit travailler pour lui les plus célèbres comme Ghirlandaio, Botticelli, le Pérugin, Pinturicchio et Melozzo de Forlì. L'œuvre la plus célèbre, par laquelle Sixte IV s'est immortalisé, est sans conteste la magnifique chapelle, appelée de son nom Sixtine, qu'il fit construire par Giovannino de' Dolci et dédia à l'Immaculée-Conception. Pour les détails des embellissements apportés par Sixte IV à Rome, voir L. von Pastor, *op. cit.*, p. 674-710.

L'activité inlassable déployée par Sixte IV contre l'invasion des Turcs et son zèle à promouvoir les arts et les lettres sont obscurcis par le favoritisme dont il

fit preuve à l'égard de ses neveux et de sa famille. C'est le reproche le plus grave qu'on puisse lui faire. Comme nous l'avons déjà vu, il éleva six de ses neveux à la dignité cardinalice et donna le gouvernement d'Imola et de Forlì à un autre neveu, Jérôme Riario, qui exerça une influence néfaste sur Sixte IV, le jeta dans les entreprises les plus aventureuses et lui causa les déboires les plus amers. Un autre neveu, Léonard Della Rovere, fut fait, en 1472, préfet de Rome et épousa une fille naturelle du roi de Naples, Jeanne, qui lui apporta une grosse dot. A sa mort, le 11 novembre 1475, lui succéda son cousin, Jean Della Rovere, un autre neveu de Sixte IV, qui épousa Jeanne de Montefeltre, fille du duc Frédéric d'Urbino. En un mot, le pape combla ses parents de faveurs et de richesses et un bon nombre de possessions pontificales leur furent données en fief. Voir à ce sujet *I nepoti di Sisto IV*, dans *Civiltà cattolica*, 1868, t. 1, p. 667-683. Ce népotisme, universellement reproché à Sixte IV, trouve quelque excuse dans la situation troublée de l'Italie et le peu de fidélité qui se rencontrait parmi les nobles. Pour se faire assister dans sa lourde tâche, Sixte IV eut donc recours à ses propres parents, dans lesquels il trouvait en général les instruments les plus dociles et les collaborateurs les plus sûrs. Tout ceci néanmoins n'excuse pas une conduite qui ouvrit la voie à la déchéance de la discipline ecclésiastique. Si la critique doit rejeter en grande partie les graves accusations portées par Étienne Infessura, partisan des Colonna, contre Sixte IV, elle doit se garder d'autre part de le considérer à l'exemple de Pastor, *op. cit.*, p. 640-654, comme un pontife idéal. L'appréciation donnée dans Hefele-Leclercq, *op. cit.*, p. 113-114, est autrement nuancée : « Plus savant qu'homme d'État, aux prises avec d'innombrables oppositions, rejeté vers ses parents par la déloyauté alors générale dans le monde politique, Sixte IV n'a point été étranger aux faiblesses humaines, mais son énergie au service de grands desseins, surtout des croisades, des lettres et des arts, lui assure une place honorable dans l'histoire. Rome montre encore aujourd'hui les résultats de son activité vigilante. Dans un temps et au milieu de circonstances où la passion entassait à plaisir les calomnies, en dépit de la haine d'un Infessura et des Florentins, qui certainement en matière de mœurs ne sont pas des juges au-dessus de tout soupçon, les vertus qui honoreront son pontificat ont été reconnues même par ses ennemis. C'est manquer trop évidemment à la vérité et à la justice que de le représenter comme « un homme sans parole et sans foi, « sans honte et sans conscience, chez qui rien de ce qui est immoral n'est impossible » (cf. M. Brosch, *Papst Julius II. und die Gründung des Kirchenstaates*, p. 21-29, Gotha, 1878). »

L. Wadding, *Annales minorum*, 3<sup>e</sup> éd., t. xii, Quaracchi, 1932, an. 1461, n. i-vi, p. 391-395; n. vi-xii, p. 397; an. 1468, n. xii, p. 492-493; an. 1471, n. i-x, p. 534-538; t. xiv, Quaracchi, 1933, an. 1472, n. i-vii, p. 1-5; n. v, p. 6-7; an. 1473, n. i-xxxi, p. 87-97; an. 1474-1484, *passim*, du même, *Scriptores ord. min.*, 3<sup>e</sup> éd., Rome, 1906, p. 211-212; J.-H. Sharalea, *Supplementum ad scriptores ord. min.*, 2<sup>e</sup> éd., t. iii, Rome, 1936, p. 104-106; B. Platina, *Vita Sixti IV*, dans L. Muratori, *Forum italicum scriptores*, nouv. éd., t. iii, fasc. 1, p. 398 sq.; Jacques de Volterra, *Diarium romanum ab an. 1452 usque ad an. 1484*, *ibid.*, t. xxiii, fasc. 3; E. Infessura, *Diario della città di Roma*, édité par O. Tommasini, Rome, 1890; A. de Tumiulibus, *Notabilia temporum*, édité par C. Gervisieri, dans *Fonti per la storia d'Italia*, Rome, 1890; S. de' Conti de Foligno, *Le storie de suoi tempi dal 1471 al 1476*, t. 1, Rome, 1883; L. Planty, *Sixtus IV. und die Republik Florenz*, Ratisbonne, 1880; H. Holzapfel, *Handbuch der Geschichte des Franziskanerordens*, Fribourg-en-B., 1909, p. 132-138; Fr. de Sessavalle, *Histoire générale de l'ordre de Saint-François*, Paris, t. 1, 1935, p. 211-220, 618-624; I. calunniatori di

Sisto IV, dans *Città cattolica*, 1868, t. I, p. 142-153; *Uno sguardo al pontificato di Sisto IV*, *ibid.*, p. 394-410; *I nepoti di Sisto IV*, *ibid.*, p. 666-683; *Il nepotismo di Sisto IV*, *ibid.*, t. II, p. 654-667 et t. III, p. 108-123; E. Casanova, *I tumulti del giugno 1482 in Siena e alcuni brevi di Sisto IV*, extr. de *Miscell. stor. Senese*, Sienne, 1894; L. Frati, *Un lettera della duchessa Bona di Savoia a papa Sisto IV*, dans *Arch. stor. lombardo*, t. VII, 1890, p. 941-943; R. Maphius, *Vitae summorum pontificum Sixti IV. Innocentii VIII. Alexandri VI et Pii III*, Venise, 1518; E. Muntz, *Un mecenat italien au X<sup>e</sup> siècle. Les lettres et les arts à la cour de Rome pendant le règne de Sisto IV*, dans *Revue des deux mondes*, t. XLVIII, 1881, p. 154-192; le même, *Les arts à la cour des papes pendant le X<sup>e</sup> et le XVI<sup>e</sup> siècle. Recueil de documents inédits des archives et des bibliothèques romaines*, t. III, *Sixte IV-Léon X*, Paris, 1882; B. Perle, *Sixtus IV en Lorenzo de Medici*, Dordrecht, 1869; E. Pivce, *La guerra di Ferrara del 1482*, Periodi I, *L'alleanza dei Veneziani con Sisto IV*, Padoue, 1892; J. dalla Santa, *Le appellazioni della repubblica di Venezia dalle scomuniche di Sisto IV e Giulio II*, extr. du *Nuovo arch. veneto*, t. XVII, Venise, 1899; B. Baldi, *Vita e fatti di Frederigo di Montefelice, duca di Urbino*, t. III, Rome, 1824; E. Bissolati, *Le vite di due illustri Cremonesi (Bart. Platina e Marco Gir. Vida)*, Milan, 1856; J. Burckhardt, *Geschichte der Renaissance in Italien*, 3<sup>e</sup> éd., Stuttgart, 1891; le même, *Die Kultur der Renaissance in Italien*, 7<sup>e</sup> éd., par L. Geiger, Leipzig, 1899; B. Buser, *Lorenzo de' Medici als italienischer Staatsmann*, Leipzig, 1879; J.-W. Clark, *On the Vatican library of Sixtus IV*, dans *Cambridge Antiquarian Society's proceedings and communications*, t. X, Cambridge, 1899; P. Fabre, *La Vaticane de Sixte IV*, dans *Mélanges d'archéol. et d'hist.*, t. XV, Paris, 1895; F. Gregorovius, *Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter*, 3<sup>e</sup> éd., t. III, Leipzig, 1880; J.-A. Llorente, *Geschichte der spanischen Inquisition*, trad. par Höck, Gmünd, 1819-1822; P. Pierling, *Le mariage d'un tsar au Vatican : Ivan III et Zoé Paléologue*, dans *Revue des quest. hist.*, t. XLII, 1887, p. 353-397; Fr. J. Rodrigo, *Historia verdadera de la Inquisición*, 3 vol., Madrid, 1876-1877; J. Schlecht, *Andrea Zamoratti und der Basler Konzilsversuch vom Jahre 1482*, Paderborn, 1903; E. Steinmann, *Die Sixtinische Kapelle*, t. I, *Bau und Schmuck der Kapelle unter Sixtus IV.*, Munich, 1887; le même, *Rom in der Renaissance*, 2<sup>e</sup> éd., Leipzig, 1902; L. de Villeneuve, *Recherches sur la famille Della Rovere*, Rome, 1887; Cl. Bauer, *Finanze papali durante il pontificato di Sisto IV*, dans *Arch. d. R. Soc. di storia patria*, t. I, 1927, p. 319-404; V. Pacifici, *Un carne biografico di Sisto IV*, Tivoli, 1927; F. Gölfer, *Deutsche Kirchenablässe unter Sixtus IV.*, dans *Röm. Quartalschr.*, 1923, p. 55-70; le même, *Sixtus IV. und der Konstanzer Bistumsstreit 1474-1480*, dans *Freib. Diöz. Arch.*, 1924, p. 1-60; E. Rodocanachi, *Histoire de Rome. Une cour princière au Vatican pendant la Renaissance*, Sixte IV, Innocent VIII, Alexandre VI Borgia, Paris, 1925; C. Boncompagni Ludovisi, *Roma nel Rinascimento*, t. II, Albano, 1928, p. 1-101; P.-M. Sevesi, *Lettere autografe di Francesco Della Rovere da Savona, ministro generale (1464-1469) e cardinale (1469-1471)*, poi Sisto IV (1471-1484), dans *Arch. franc. hist.*, t. XVIII, 1935, p. 198-234, 177-199; P. Paschini, *Frate Zanetto da Udine*, *ibid.*, t. XXVI, 1933, p. 105-126; B. Marmangeli, *L'arazzo di Sisto IV*, dans *Miscell. francisc.*, t. XV, 1914, p. 83-87; le même, *Il poliotto di Sisto IV*, *ibid.*, t. XVI, 1915, p. 179-182; le même, *La canonizzazione di S. Bonaventura e il processo di Lione*, *ibid.*, t. XVII, 1916, p. 65-86, 105-120; t. XVIII, 1917, p. 125-135; Fr. A. Benoffi-G. Abate, *Degli studi nell'ordine dei minori*, *ibid.*, t. XXI, 1931, p. 155-156; A. Canezza et M. Casalini, *Pio istituto di S. Spirito e ospitali riuniti di Roma*, Roma, 1933; N. Papini et E. Magrini, *Minorita conventuali lectores*, *ibid.*, dans *Miscell. francisc.*, t. XXXIII, 1933, p. 384-385; Ch. Poulet, *Histoire du christianisme*, t. III, Paris, 1937, p. 307-311; Heleles-Lachere, *Histoire des conciles*, t. VIII, 1<sup>re</sup> part., Paris, 1917, p. 36-111; L. von Pastor, *Geschichte der Päpste im Zeitalter der Renaissance*, t. II, 5<sup>e</sup> éd., Fribourg-en-B., 1923, p. 151-170, où l'on peut trouver une abondante bibliographie.

A. TELLIERI.

**5. SIXTE V**, de son nom Félix PERETTI, et nommé aussi MONTALTO, frère mineur conventuel, pape du 21 avril 1585 au 27 août 1590.

I. AVANT LE PONTIFICAT. — Félix Peretti naquit, le 13 décembre 1502, à Grottammare (prov. d'Ascoli Piceno) dans la Marche d'Ancone, où son père, Pierre

Gentile Ricci, plus connu sous son surnom de Peretto ou Peretti, était venu s'établir. Fils de pauvres travailleurs, il fut obligé d'aider ceux-ci de bonne heure, jusqu'à ce que son oncle, un conventuel du nom de Salvatore, qui habitait le couvent de Montalto, le prit sous sa protection et, remarquant son esprit perspicace, lui fit fréquenter l'école de ce village. Bientôt il le prit avec lui au couvent de Montalto, où, à l'âge de douze ans, le jeune Félix revêtit l'habit des conventuels et, l'année suivante (1514), fit profession, retenant le nom de Félix. Il poursuivit ses études à Ferrare, Bologne, Rimini et Sienne, pour les couronner, le 25 juillet 1548, par le grade de docteur en théologie, obtenu à l'université de Ferrare. En 1551, il fut nommé régent de la faculté théologique au couvent de Sienne. Même avant d'avoir reçu le sacerdoce, fidèle à son idéal de devenir un grand prédicateur, il s'était consacré à ce ministère dans les principales villes de la Marche d'Ancone. Ayant attiré l'attention du cardinal Carpi, protecteur des franciscains, ce dernier l'invita à Rome, en 1552, pour y prêcher le carême; il y fut retenu par Jules III pendant toute l'année, pour y commenter trois fois par semaine l'épître aux Romains.

Nommé régent du studium de Naples en 1553, il y commenta dans l'église de Saint-Laurent l'évangile de saint Jean. En 1555 il prêcha, à la demande du cardinal Carpi, à la cathédrale de Pérouse. Quelques-uns des sermons de Peretti ont été édités, à savoir *Sopra il misterioso Vangelo della Settuagesima, Del saper del scolare cristiano, Della felicissima venuta del promesso Messia; Dell' immacolata concezion della madre di Dio*, ensemble, à Naples, 1554. Le dernier fut publié séparément deux fois dans la suite. Un cinquième sermon, donné le mercredi des cendres 1555, à Pérouse, *Della necessità della Sacra Scrittura a reformare l'uomo*, fut imprimé probablement à Pérouse, en 1555. Voir H. Narducci, *Intorno ad alcune prediche stampate di Sixto V*, extr. de *Il Buonarroti*, II<sup>e</sup> sér., t. V, avril 1870. Un autre sermon, prêché le deuxième dimanche d'un avent entre 1561 et 1565, quand il était procureur général de son ordre, en présence du pape Pie IV, a été édité par J. Abate, dans *Miscell. franciscana*, t. XXIII, 1922, p. 4-6. Deux volumes de sermons quadragesimaux et quelques autres seraient conservés inédits dans la bibliothèque du couvent franciscain Saint-Isidore à Rome, cf. J.-H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores ord. min.*, 2<sup>e</sup> éd., t. III, Rome, 1936, p. 106; J. Franchini, *Bibliografia franciscana*, Modène, 1693, p. 189-190; D. Sparacio, *Papa Sisto V*, Pérouse, 1923, p. 31.

Avant fait partie, lors de son séjour à Rome en 1552, d'un groupe d'hommes qui travaillaient à la réforme catholique, groupe auquel appartenait le cardinal Antoine Carafa, Félix Peretti, après l'élévation de ce dernier au pontificat, le 23 mai 1555, sous le nom de Paul IV, fut appelé à Rome, en 1556, pour prendre part à la discussion instituée par la Congrégation au sujet de la réforme de la Curie romaine. Cette même année 1556, il fut nommé régent des études au couvent Frari de Venise et, en 1557, il fut désigné par Paul IV comme inquisiteur pour toute la république vénitienne. Il y fit imprimer l'*Index librorum prohibitorum* de Paul IV, mais, à cause de sa trop grande sévérité et de son caractère desoté et brusque, il s'y fit de nombreux ennemis, de sorte qu'après la mort de Paul IV il se retira à Montalto. Après l'élection de Pie IV, il fut renvoyé, par l'intermédiaire du cardinal Carpi, en février 1560, à Venise comme recteur des études de son ordre et comme inquisiteur général. Mécontente de ce retour, la Sérénissime demanda à la Congrégation de l'Inquisition le rappel du P. Félix. Transféré à Rome, au mois de juin 1560, il devint, par l'intermédiaire du cardinal Michel Ghislieri, consultant de la



Congrégation citée, qui enleva en même temps l'Inquisition à Venise aux franciscains pour la confier aux dominicains. Nommé procureur général des conventuels en 1561 par les soins du cardinal Carpi, il entra également dans la Congrégation instituée pour le concile de Trente. Félix Peretti collabora à la même époque avec Antoine Posius à l'édition des œuvres d'Aristote, et rédigea trois tables de ses livres, avec des notices biographiques, qui vont de 1510 à 1560 et qui nous renseignent avec exactitude sur la vie qu'il avait menée jusque là. Il fut aussi membre de la commission pour une nouvelle édition du *Décret* de Gratien. Pour le soustraire à l'envie de ses ennemis, le cardinal Ghislieri obtint qu'il fût assigné comme théologien au cardinal Hugues Buoncompagni, envoyé, en 1565, en Espagne pour reviser le procès de Carranza, archevêque de Tolède, que l'Inquisition espagnole avait condamné comme hérétique. Cette mission fut interrompue par la mort de Pie IV. Comme le cardinal Buoncompagni l'avait devancé pour pouvoir assister au conclave, Félix Peretti s'en revint seul, à Rome, où il apprit avec joie que son protecteur, le cardinal Ghislieri, avait été élevé au pontificat et avait pris le nom de Pie V.

Désormais la carrière de Félix Peretti était assurée. Pie V le nomma, le 14 janvier 1566, vicaire général de l'ordre des conventuels, après la mort du général Antoine de' Sapienti et, le 15 novembre 1566, il l'éleva au siège épiscopal de Sainte-Agathe des Goths, avec l'ordre de continuer à gouverner l'ordre. A partir de 1568, où Jean Tancredi fut élu général, Félix Peretti, appelé vers cette époque généralement Montalto, du lieu d'origine de son père, put se consacrer entièrement à son diocèse; Pie V le nomma cardinal le 17 mai 1570, lui assigna la Congrégation de l'Index et le nomma membre de la Congrégation des Evêques et Réguliers, ainsi que de la Congrégation instituée pour l'affaire Carranza. Le cardinal Montalto, comme il se nomme désormais, fut transféré, le 17 décembre 1571, du diocèse de Sainte-Agathe des Goths à celui de Fermo, auquel il renonça à l'été de 1577. Après la mort de Pie V et l'élévation au pontificat du cardinal Hugues Buoncompagni sous le nom de Grégoire XIII, commença pour le cardinal Montalto une période de contrariétés, parce que le nouveau pape se montra, dès le début, antipathique à son égard. Cette antipathie, qui, paraît-il, datait du temps de leur mission en Espagne, ne fit que s'accroître avec le temps, d'abord, sous l'influence des nombreux ennemis du cardinal Montalto et, ensuite, parce que Grégoire XIII était d'avis que les religieux devaient rester dans leurs couvents et ne pas prendre des charges dans l'Eglise. Peu à peu, Félix Peretti fut mis complètement à l'écart. Il ne resta cependant pas inactif et employa ses loisirs à éditer les œuvres de saint Ambroise, dont le premier volume parut à Rome en 1580. Faite avec précipitation, cette édition était loin d'atteindre la perfection désirée dans ce genre de travaux. Génie fougueux, peu fait pour l'élaboration minutieuse d'un texte critique, comme dit l'auteur, *Geschichte der Päpste*, t. x, p. 156, il était plus porté à dominer les manuscrits qu'à se laisser dominer par eux. Au texte ambrosien il ajouta et retrancha selon qu'il le jugeait bon. Par ailleurs, il fit ériger dans la basilique de Sainte-Marie-Majeure un monument funéraire à Nicolas IV, qui comme lui avait appartenu à l'ordre franciscain et fit commencer dans la même basilique par l'architecte Dominique Fontana la construction d'une chapelle, dans laquelle serait transportée la relique de la crèche du Sauveur et qui devait lui servir de lieu de sépulture. Il fit construire aussi sur la pente de l'Esquilin une magnifique villa pour lui et sa famille, appelée Villa Peretti et de nos jours Villa Massimo. Il avait fait

venir sa sœur Camille à Rome, avec ses enfants François et Marie-Félix. Cette dernière se maria à Rome avec un petit commerçant et, après sa mort, le cardinal Montalto adopta ses enfants : Alexandre, Michel, Flavie et Orsine, qui portèrent dès lors aussi le nom de Peretti. François se maria à son tour, le 21 juin 1573, avec Victoire Accoramboni de Gubbio, fort dépeniérée. Ce mariage eut une fin tragique. François, en effet, fut tué dans la nuit du 16 au 17 avril 1581 par le duc de Bracciano, avec la complicité, paraît-il, de sa femme Victoire, qui, peu de temps après, allait vivre avec le meurtrier de son mari. A cette occasion on parla encore du cardinal Montalto qui était tombé dans le plus profond oubli et on admira la profonde résignation avec laquelle il supporta l'outrage que lui fit Grégoire XIII en laissant impuni l'assassin de son neveu.

II. LE PONTIFICAT. — Le 24 avril 1585 le cardinal Montalto fut élu pape à l'unanimité par « adoration », avant que le scrutin, qui l'établissait définitivement sur la chaire de saint Pierre, n'eût eu lieu. Il prit le nom de Sixte V en souvenir de Sixte IV qui, comme lui, avait appartenu à l'ordre des mineurs conventuels. L'activité déployée par ce pape pendant son pontificat relativement court est merveilleuse. D'un caractère impulsif, véhément, impétueux et colérique, il se fâchait à la moindre occasion, mais se calmait très vite. Il était d'une sévérité exagérée en toutes choses et d'autre part, facile à émouvoir. D'une économie extraordinaire, il se montrait en général libéral et généreux. D'une prudence peu commune, il pouvait être, d'après les circonstances, bienveillant et encourageant ou très difficile et brusque dans les refus. Sa nature impétueuse et impulsive allait de pair avec d'excellentes qualités comme sa grande ténacité, son éloquence fascinante, son activité infatigable et sa facilité d'enthousiasme. C'était un caractère fort, autoritaire et sans égards dans la poursuite de son but, de sorte que la raison de toute son activité se trouve dans la force de sa pensée et de sa volonté. Bon et prévenant envers ceux qui avaient confiance en lui, il était dur et intransigent envers ceux qui s'opposaient à ses desseins. D'autre part il était profondément pieux, simple, sobre, adversaire de tout luxe et il portait une affection peu ordinaire à saint François et à son ordre. D'une constitution robuste, il avait une capacité extraordinaire de travail, traitant lui-même toutes les affaires et prenant à lui seul toutes les décisions, même les plus importantes. La crainte que l'on put avoir un instant de la reviviscence du népotisme, à la suite de l'élévation à la pourpre, le 13 mai 1585, de son arrière-neveu François Peretti, âgé seulement de quinze ans, fut cependant vite dissipée; Sixte V, bien que très attaché à ses parents, ne leur accorda aucune charge ni aucun bénéfice et même le cardinal Peretti ou Montalto n'exerça aucune influence décisive sur les affaires de l'Etat pontifical ou de l'Eglise.

1° *Le gouvernement de l'Etat pontifical.* — A peine monté sur le trône de saint Pierre, Sixte V jeta la frayeur dans le cœur des Romains. Il avait promulgué le 30 avril un édit par lequel il défendait de porter certaines armes; le même jour, quatre jeunes gens furent arrêtés pour infraction à cet ordre, et condamnés à mort. Malgré l'intervention des personnes les plus influentes et des cardinaux, Sixte V exigea l'application rigoureuse de la loi et la sentence fut exécutée le lendemain. Sixte V déclara une guerre sans merci aux brigands qui infestaient Rome et les Etats pontificaux. Une des causes de la reprise du banditisme sous Grégoire XIII avait été, outre la faiblesse du pape, un ordre émané de lui en vertu duquel les familles romaines qui possédaient illégalement des biens étaient obligées de les rendre au Saint-Siège.

Ce décret rencontra l'opposition des familles intéressées, qui s'allièrent aux bandits, les appelant à leur aide jusque dans Rome même et, en retour, leur donnant refuge dans leurs châteaux, quand ceux-ci étaient serrés de trop près par les soldats du pape. A la tête des brigands se trouvaient les membres des plus opulentes familles romaines, comme Alphonse Piccolomini, Louis Orsini, Lambert Malatesta. Pour en finir avec la brigandage, Sixte V procéda avec la plus grande sévérité non seulement contre les brigands, mais aussi, et d'une façon exemplaire, contre leurs chefs, qui en général appartenaient aux grandes familles. Pour conjurer avec plus d'efficacité ce fléau, il institua une congrégation composée des cardinaux Albani, Salviati et Carafa, auxquels incombait le soin de prendre les mesures les plus sévères et les plus rigoureuses. Dès les premiers jours de son pontificat, Sixte V mit les Romains au pas. Aux conservateurs du Capitole, qui demandaient pour le peuple justice, paix et abondance, il répondit qu'il prenait sur lui d'assurer la paix et de pourvoir aux nécessités du peuple, mais qu'il leur recommandait à eux-mêmes l'exercice de la justice et qu'ils pouvaient compter sur son appui s'ils faisaient leur devoir, mais aussi sur les plus sévères punitions s'ils y manquaient, résolu qu'il était, s'il le fallait, à leur faire couper la tête.

Pour exterminer le banditisme, Sixte V prit dès le début de son pontificat des mesures énergiques. Au premier consistoire du 10 mai 1585, il exigea l'application du décret pontifical du 24 septembre 1573, en vertu duquel le droit de refuge, dont jouissaient les ambassadeurs étrangers, les cardinaux et les nobles romains, était supprimé. La constitution importante du 1<sup>er</sup> juillet 1585 fut dirigée principalement contre ceux qui prêtaient aide et asile aux bandits; elle fut renforcée par le décret du 5 novembre suivant. L'application fut impitoyable; sitôt arrêtés, les bandits étaient exécutés et leurs têtes exposées sur le pont Saint-Ange. Le cardinal Colonna, chargé de nettoyer la campagne romaine, fit couper tous les bois qui servaient de repaires aux bandes et refoula celles-ci vers le territoire napolitain. Pour mettre fin à toute relation entre la noblesse et les bandits, le pape procéda avec une sévérité terrifiante. Pour ne donner qu'un exemple, le légat pontifical, le cardinal Salviati, ayant demandé en vain au comte Jean Pepoli de Bologne l'extradition d'un brigand, ce noble fut arrêté. Comme il s'opiniâtrait et écrivait de sa prison plusieurs lettres contre le « tyrannique frate », il fut condamné à mort par Sixte V. Cette exécution frappa toute la noblesse de terreur. En même temps le pape obtenait de Naples et de Venise des clauses d'extradition. Il travailla à gagner à la même cause le grand-duc de Toscane, qui se montra toutefois moins accommodant. Le fameux chef de bandits, Lambert Malatesta, qui appartenait à l'illustre famille jadis souveraine à Rimini, s'était réfugié en Toscane au début de 1582; Sixte V fit aussitôt des démarches pour qu'il fût livré. Le grand-duc n'y ayant donné aucune suite, le pape lui écrivit des lettres de plus en plus énergiques. Devant la menace de rompre les relations, le grand-duc finit par céder et livra Malatesta qui fut conduit le 26 juin 1587 à Rome et décapité le 13 août suivant. Dès l'automne 1587, on pouvait constater que l'ordre régnait partout dans les États pontificaux. Les procédés énergiques employés par le pape furent d'ailleurs universellement loués, même à l'étranger, et tous les contemporains saluèrent en Sixte V le restaurateur de la paix publique.

Si Sixte V recueillit l'approbation universelle pour ces mesures, il reçut moins de louanges pour la sévérité avec laquelle il procéda contre l'astrologie et autres

superstitions par la bulle du 5 janvier 1586, ainsi que contre certaines fautes morales comme le blasphème, l'adultère, la prostitution, la transgression du repos dominical, la diffusion de notices fausses ou injurieuses, l'étalage d'écrits et d'images obscènes. Tous ces délits furent sanctionnés par des peines draconiennes en vertu de bulles promulguées en 1587 et 1588. Non seulement l'inceste et l'avortement, mais aussi certains délits de presse entraînaient irrévocablement la condamnation à mort. Non content d'avoir ramené l'ordre dans ses terres, Sixte V voulut aussi assurer à tout prix la sécurité sur mer, particulièrement sur les côtes, troublées par des corsaires turcs. C'est pourquoi il résolut de créer une flotte qui aurait sa base à Civitavecchia et, dans ce but, il institua, en janvier 1587, une Congrégation de cardinaux. Cette flotte opéra si efficacement que, dans le consistoire du 13 août 1590, Sixte V put communiquer que sa flotte était parvenue à capturer trois navires turcs et avait apporté la sécurité sur mer et sur les côtes. Il fit frapper une médaille commémorative, sur laquelle sont reproduites ses galères avec l'inscription : *Terra marique securitas*.

Sixte V non seulement veilla à la sécurité dans ses États, mais aussi à l'approvisionnement, à la bonne administration et à l'assainissement des finances. Dans ce but il institua, par la célèbre bulle du 22 janvier 1587, outre les Congrégations déjà existantes de la Segnatura di grazia et de la Consulta, quatre nouvelles Congrégations, auxquelles il confia l'université romaine, l'approvisionnement, l'entretien des routes, des ponts et des aqueducs et, enfin, la réglementation des taxes. Sixte V fit régler la préparation et la vente du pain, favorisa l'agriculture, commença l'assainissement des marais Pontins, encouragea l'industrie, en particulier celle de la laine et de la soie, et améliora partout les finances. A son arrivée au pouvoir il avait trouvé les caisses vides; il entreprit la réorganisation des finances, tant par des économies que par l'élévation du prix de vente de nombreux offices et la création d'offices nouveaux. De même institua-t-il des *Monti vacabili* ou emprunts qui pouvaient être amortis après un certain temps et des *Monti non vacabili* ou simplement *Monti*, qui constituaient la dette consolidée de l'État. Enfin, il établissait de nouvelles taxes. Par ces moyens il réussit à accumuler au château Saint-Ange cinq millions et demi d'écus, qui constituaient la réserve des États pontificaux. Une bulle, publiée au consistoire du 21 avril 1586, déterminait les différents cas dans lesquels il était permis de puiser à ces réserves. A la fin de son règne, Sixte V disposait du plus beau trésor de l'Europe.

#### 2<sup>o</sup> Rapports avec les puissances. — 1. L'Espagne.

Sixte V n'obtint pas de moins beaux résultats dans sa politique extérieure et dans ses relations avec les États de l'Europe. Cherchant avant tout à garder la plus stricte neutralité dans les conflits qui divisaient les pays entre eux et surtout les citoyens d'un même pays comme la France et l'Angleterre, il se laissa guider principalement par deux principes fondamentaux, à savoir le maintien de l'équilibre européen et la sauvegarde des droits et de la liberté de l'Église. Le caractère autocratique de Sixte V et la haute conception qu'il avait de la dignité pontificale expliquent qu'il ait accepté à contre-cœur la situation créée après la guerre de Paul IV, qui confirmait la prépondérance de l'Espagne, abaissait l'État pontifical au rang d'une puissance de second ordre et menaçait la liberté du Saint-Siège à cause du césaropapisme des rois espagnols. Aussi, une des plus grandes préoccupations de Sixte V, dès le début de son règne, fut-elle de reconquérir au Saint-Siège, parmi les autres États, la place à laquelle il avait droit. C'est pourquoi il veilla avec soin à ne pas étendre l'hégémonie de

l'Espagne, et combatta avec vigueur le césaropapisme de ses rois, là où il le jugeait nécessaire. Il s'opposa énergiquement à différentes tentatives faites par le roi Philippe II contre les droits de l'Église, dont la principale est la « Pragmatique des titres », publiée par ce souverain en octobre 1586 et par laquelle le roi s'attribuait le droit de conférer des titres aux ecclésiastiques. A peine Sixte V eut-il connaissance de ce document, qu'il menaça de le mettre à l'Index si le roi ne retirait les dispositions à l'égard des ecclésiastiques et, dans le consistoire du 27 juillet 1587, il défendit aux cardinaux, sous peine d'excommunication réservée au souverain pontife, de recevoir des lettres de l'Espagne, dans lesquelles on ne leur donnerait pas le titre qui leur était dû. De plus il s'efforça d'arrêter l'extension de l'hégémonie espagnole, partout où cela lui était possible, principalement dans les guerres de religion en France et en Angleterre.

2. La France. — A l'avènement au pouvoir de Sixte V, la France, sous le gouvernement de Henri III, était en proie à la guerre civile, qui opposait les huguenots dirigés par Henri de Navarre, et la Ligue des catholiques menée par Henri de Guise, dit le Balafre. A la demande de secours que lui fit Henri III, le pape répondit, au début de juin 1585, qu'il était décidé à soutenir le roi de France non seulement de son argent et de son autorité, mais aussi de son sang. L'attitude du pape à l'égard du roi de France était donc claire et il ne s'en départira pas pendant toute la durée de son pontificat. Il lui fut plus difficile de prendre position à l'égard de la Ligue, parce que les opinions elles-mêmes étaient divisées. Tandis que l'ambassadeur espagnol, le comte Henri d'Oliverès, et le cardinal Nicolas Pellevé lui présentaient les ligueurs comme les uniques soutiens d'une restauration catholique, qu'il fallait dès lors approuver sans réserve, l'ambassadeur Jean de Vivonne et le cardinal Louis d'Este voyaient plutôt en eux des intrigants qui, sous prétexte de défendre la foi, servaient les ambitieux desseins des Guises, principalement du chef de la Ligue, Henri de Balafre. Le discrédit de Henri III et les difficultés de sa succession, causées par le fait qu'Henri de Navarre était passé au protestantisme, faisaient entrevoir au duc de Guise la possibilité de céder la couronne. Pour servir ce dessein, il avait patronné, dès le 31 décembre 1584, dans un acte signé à Joinville par les Guises et l'ambassadeur du roi d'Espagne, la candidature du cardinal Charles de Bourbon, oncle de Henri de Navarre et du prince de Condé et archevêque de Rouen, comme héritier du trône de France, qui régnerait après la mort de Henri III sous le nom de Charles X, en attendant son accession à lui-même au trône. On faisait aussi remarquer à Sixte V que la Ligue, impuissante à vaincre seule ses adversaires, ne pourrait triompher qu'avec l'aide de l'Espagne et qu'ainsi cette dernière étendrait d'une façon sensible son hégémonie. Le pape restait perplexe, convaincu d'un côté que la Ligue avec l'appui de Philippe II pouvait chasser le calvinisme de la France, mais aussi, d'un autre côté, que la prépondérance espagnole s'imposerait par là à toute la chrétienté. Il finit par comprendre que, pour conserver en France un contrepoids à l'hégémonie espagnole, il fallait que la France se libérât elle-même par l'entente de tous les catholiques, groupés sous une même bannière, celle du roi. Il travailla donc sans relâche à dégager le mouvement ligueur de tout esprit d'opposition au roi. Ce principe guida toute sa conduite à l'égard de la France.

Après la paix de Nemours, conclue entre Henri III et la Ligue, le 7 juillet 1585, et par laquelle le roi de France s'était allié aux ligueurs et s'était engagé à révoquer toutes les promesses faites aux huguenots, les déclarant incapables d'exercer n'importe quel office,

principalement à céder la couronne de la France, et imposant à tous ses sujets de retourner au catholicisme ou de quitter la France dans les six mois, Sixte V crut le moment venu de réaliser ses desseins et d'unir tous les catholiques français sous la direction du roi. Convaincu qu'il pourrait séparer définitivement Henri III des huguenots et rendre plus étroite l'union entre le roi et les ligueurs, il promulgua, le 21 septembre 1585, une bulle qui déclarait Henri de Navarre privé de ses droits à la succession royale comme hérétique. Dans la pensée de Sixte V, l'excommunication d'Henri de Navarre ne faisait que renforcer la paix de Nemours, puisqu'il faudrait être à l'avenir pour la foi catholique avec la Ligue et le roi, ou contre elle avec les huguenots et Henri de Navarre. C'était donc le salut de la France en perspective et le salut sans l'intervention espagnole. Cf. Ch. Poulet, *Histoire du catholicisme*, t. III, p. 789.

Malheureusement la bulle obtint un effet tout opposé à celui que le pape poursuivait. D'abord, elle rencontra une opposition farouche de la part d'Henri de Navarre, qui déclara la bulle contraire aux lois du royaume et parvint même à faire afficher à Rome, le 6 novembre 1585, une réplique à l'invincible excommunication de Sixte-Quint. Les publicistes protestants de leur côté réclamèrent énergiquement et un des plus célèbres d'entre eux, François Hotmann, écrivit le *Brutum fulmen Sixti V adversus Henricum regem Navarrae* (1585), qui déclarait l'excommunication impie, injuste et fautive, dénonçait le pape comme un archihérétique et un antéchrist et lançait un appel d'Henri de Navarre à un concile libre pour traiter la légitimité de l'excommunication. En même temps, le Béarnais adressait une protestation, rédigée par Duplessy-Mornay, à la Sorbonne, à la noblesse, au tiers et à la ville de Paris, dans laquelle il réclamait la convocation d'un concile et la réunion des États généraux. Le Parlement flétrissait en termes véhéments l'usurpation de Sixte V, qui avait osé s'ingérer dans une question dynastique de la France; il proposait au roi de jeter publiquement la bulle au feu. La publication de cette bulle eut encore pour effet qu'un grand nombre de catholiques, qui ne partageaient nullement les idées d'Henri de Navarre, se détachèrent de la Ligue et se rallièrent au Béarnais parce qu'ils considéraient la bulle comme inspirée par des gens qui voulaient troubler la paix et assujettir la France à l'Espagne. De même les États italiens, et en particulier Venise, virent dans cette bulle un acte de faiblesse du pape envers l'Espagne. Les ligueurs, de leur côté, soutenus par le pape et appuyés sur le traité de Nemours, étaient décidés à résister à outrance au Béarnais.

De la sorte, à la suite de la bulle d'excommunication d'Henri de Navarre, la guerre civile reprit plus ardente que jamais. Nous n'avons pas à la raconter ici; rappelons seulement le regain de popularité du Balafre, la formation du Conseil des Seize qui prend la tête de la Ligue, la « Journée des barricades » (9 mai 1588) qui oblige Henri III à quitter Paris, l'édit de Rouen (19 juillet 1588), par lequel le roi essaie de ressaisir la Ligue, en reprenant les termes mêmes du traité de Nemours, la réunion à Blois des États généraux (septembre 1588), finalement l'assassinat du duc de Guise et de son frère le cardinal (23 décembre), et l'emprisonnement des principaux chefs de la Ligue, à commencer par le cardinal Charles de Bourbon.

L'assassinat du 23 décembre suscita la plus vive indignation de Sixte V, d'autant qu'en frappant le cardinal de Guise et en tenant interné le cardinal de Bourbon, le roi avait porté atteinte à l'immunité ecclésiastique. Aussi le pape exigea-t-il qu'Henri III demandât l'absolution, mais, tout en louant le zèle des ligueurs, il n'approuva pas leur rébellion contre Henri III,



qui restait leur roi légitime. Après la mort du duc de Guise, Henri III, à Plessis-lez-Tours, s'allia au Béarnais. Tous deux marchèrent sur Paris, quand le peuple excité par le clergé et par le décret de la Sorbonne qui, le 7 janvier 1589, avait déclaré que le peuple français était délié du serment de fidélité envers Henri III, fit éclater sa fureur contre le roi; tout ceci devait amener, à échéance plus ou moins lointaine, l'assassinat d'Henri III par Jacques Clément (1<sup>er</sup> août 1589). Or, après l'alliance d'Henri III avec le Béarnais, Sixte V, fidèle à sa ligne de conduite selon laquelle la France devait se libérer elle-même, avait patienté, convaincu que, s'il s'alliait aux ligueurs, il avantagerait ou les huguenots ou ceux qui, sous couleur de défendre le catholicisme, visaient un but politique, comme les Guises et Philippe II. Comme Henri III ne voulait la victoire d'aucun parti mais la réconciliation du Béarnais avec Rome, Sixte V était entré complètement dans ces vues et s'était déclaré prêt à recevoir Henri de Navarre, pourvu qu'il se fit catholique. A la fin pourtant, il s'était résolu, le 12 mai 1589, à envoyer un monitoire à Henri III, dans lequel il se bornait toutefois à le sommer, sous peine d'excommunication, de remettre en liberté dans les dix jours le cardinal de Bourbon et l'archevêque de Lyon et de comparaître à Rome. Quand il apprit la terrible fin du roi de France, Sixte V y vit un juste châtiment : le sang appelle le sang. Cf. Ch. Poulet, *op. cit.*, p. 782.

Cependant Henri de Navarre, à une délégation de seigneurs catholiques qui étaient venus lui demander de renoncer au protestantisme, répondait qu'il ne pouvait abjurer sur le champ sa religion, mais qu'il était prêt à se faire instruire par un concile national ou provincial qui se réunirait dans les six mois et à maintenir exclusivement l'exercice de la religion catholique dans tout le royaume (4 août 1589). En retour, une grande partie de la noblesse le reconnaissait et lui promettait obéissance. Ce contrat réciproque fut public et enregistré le 14 août au parlement de Tours; de la sorte, le parti royaliste put garder dans ses rangs un nombre considérable de catholiques. La Ligue au contraire acclama comme roi, sous le nom de Charles X, le cardinal de Bourbon, vieux, impuissant et prisonnier d'Henri IV au château de Loches. On distingua dès lors deux tendances parmi les ligueurs. D'une part, les extrémistes ou révolutionnaires, incarnés dans les « Seize », esprits exaltés, partisans de la résistance à outrance, d'autre part, les ligueurs politiques ou ligueurs français : royalistes fidèles tels que Villeroy et Vitry, magistrats comme Molé, bourgeois, tous éléments modérés, d'un patriotisme éclairé, qui voulaient l'accord avec Henri et à qui déplaisaient les compromissions avec l'Espagne. Énergique, intelligent et vaillant, Henri IV investit Rouen, battit la Ligue à Arques, le 21 septembre 1589, et marcha sur Paris. Le duc de Mayenne, frère de Henri de Guise et chef de la Ligue, devant ce danger menaçant appela à grands cris l'aide de l'Espagne. Ligueurs et Espagnols furent battus à Ivry par le Béarnais, dont les troupes poussèrent jusqu'à Paris. La capitale opposa une ferme résistance, dans laquelle s'affirmait la volonté du peuple de ne pas accepter un roi hérétique.

Dans ces luttes sanglantes, Sixte V ne se départit pas de la ligne de conduite qu'il s'était tracée dès le début de son pontificat, à savoir sa volonté que la France catholique se sauvât elle-même, sans l'Espagne. Mais, fidèle au principe, proclamé jadis par Henri III à Blois, que la France ne pouvait être gouvernée que par un catholique, Sixte V donna son appui à la Ligue. Il remplaça le légat Jean-François Morosini par Henri Caetani, qu'il chargea auprès de Charles de Bourbon et, éventuellement, auprès du duc de Mayenne, de préparer l'élection d'un roi catholique, mais aussi de

se renseigner sur la possibilité de la conversion de Henri IV et sur les menées ambitieuses de l'Espagne. Quand il fut assuré par le duc François de Luxembourg, représentant auprès du pape des catholiques ralliés à Henri IV, que le Béarnais abjurerait le calvinisme, si on pouvait arriver à le persuader, et qu'il était à souhaiter que le Saint-Siège confiât à des prêtres capables le soin de l'instruire, Sixte V, inquiété par la puissance de la Ligue et par l'influence toujours croissante de Philippe II en France, donna ordre au légat Caetani de traiter aussi avec les catholiques, partisans de Henri IV. Le parti espagnol, furieux de ce que le pape entraînait en pourparlers avec les délégués du Béarnais, lui fit présenter au nom de Philippe II par son ambassadeur, le hautain Olivares, un avis dans lequel le roi d'Espagne menaçait Sixte V des armes matérielles et spirituelles s'il ne changeait point d'attitude. Philippe II, voyant l'heure décisive, fit remettre au pape, au début de 1590, un projet d'alliance et lui demanda de désigner un chef pour son armée qui devait pénétrer en France. Sur le refus de Sixte V, qui menaçait même Philippe II d'excommunication s'il persistait à vouloir faire la loi au souverain pontife, Olivares revint à la charge le 3 mars, exigeant le renvoi du comte de Luxembourg, l'excommunication des partisans catholiques de Henri IV et une condamnation de ce dernier. Comme Sixte V restait impassible, le légat espagnol alla même jusqu'à le menacer d'un concile et d'un schisme. La situation devint si tendue qu'en Italie on s'attendait à une rupture complète entre le Saint-Siège et l'Espagne. Le 19 mars, les cardinaux en consistoire se rangèrent à l'avis du pape, surtout après que le cardinal d'Aragon eut fait ressortir qu'une intervention violente, comme la voulait Philippe II, n'aurait pour effet qu'une union plus étroite entre les Français et Henri IV. Sixte V, de son côté, déclara qu'il préférerait mourir que de céder aux requêtes de l'Espagne. La conduite prudente de Sixte V trouvait cependant des détracteurs à Rome et à Paris, où, le 7 mai 1590, la Sorbonne proclamait que les catholiques français n'étaient pas tenus en conscience d'accepter un hérétique pour roi et renouvelait cette proclamation après la mort de Charles de Bourbon (9 mai 1590).

Le 19 juillet 1590, sur les instances du duc de Sessa, nouvel ambassadeur de Philippe II, Sixte V s'engageait à une intervention militaire en France pour défendre les catholiques contre les violences des calvinistes et faciliter la nomination d'un roi. Mais, comme il différerait sa signature, dans l'espoir que le Béarnais se ferait catholique après la prise de Paris, Sessa et Olivares ne cessèrent de menacer le pape, surtout après que celui-ci eut proposé d'envoyer deux nonces en France, l'un auprès des ligueurs, l'autre auprès des catholiques ralliés à Henri IV, pour pouvoir arriver plus efficacement à l'élection d'un roi. « Sixte V menaçait de faire une déclaration solennelle, où il exposerait comment, sous couleur de religion, les Espagnols ne poursuivaient en France que le succès d'une politique ambitieuse, et pourquoi, le pape ne voulant pas en être l'instrument, ils lui reprochaient de favoriser l'hérésie et faisaient invectiver contre lui par les prédicateurs. Mettre les foudres romaines et le trésor du château Saint-Ange au service des ambitions espagnoles, jamais. Il fallait que la France restât une grande nation et qu'ainsi fût maintenue avec l'équilibre européen la liberté du Saint-Siège. » Poulet, *op. cit.*, p. 788. Sixte V usa toutefois dans cette fameuse lutte ses dernières forces; il mourut peu après, le 27 août 1590.

3. *L'Angleterre.* — Le pontificat de Sixte V fut pour les catholiques anglais un tournant décisif de leur histoire. Deux faits importants, en effet, dominent

le bref règne de Sixte V, à savoir le supplice de Marie Stuart, qui enleva tout espoir de voir la couronne anglaise ceinte par un catholique après la mort d'Élisabeth, et la défaite de l'Armada espagnole, qui donna la conviction qu'il ne fallait plus penser à la restauration de la religion catholique par l'appui d'une nation étrangère. A l'élection de Sixte V, dix-sept ans s'étaient déjà écoulés depuis que la reine d'Écosse, Marie Stuart, avait cherché du secours en Angleterre et qu'elle avait été emprisonnée. A l'avènement de Sixte V, les politiques d'Angleterre nourrissaient depuis quelques années le projet d'en finir par un acte décisif avec les menaces étrangères et les conjurations à l'intérieur contre la reine Élisabeth et le régime protestant. Une occasion pour gagner l'opinion publique et les hommes d'État anglais à l'idée d'une action décisive contre les catholiques en général et contre la reine d'Écosse en particulier se présenta au secrétaire d'État François Walsingham. Le 10 juillet 1584, Guillaume d'Orange était assassiné et le jésuite Crichton était arrêté, porteur d'un plan d'invasion. L'opinion s'affola. L'assassinat d'Élisabeth, l'invasion espagnole lui devinrent un cauchemar incessant. Un projet fut voté, d'après lequel, en cas d'attaque contre l'Angleterre ou la reine Élisabeth, tous les révoltés seraient mis à mort et aussi les prétendants, en faveur desquels ils agiraient (novembre 1584). C'était l'épée de Damoclès sur la tête de Marie Stuart. Bien que les prêtres et les catholiques eussent envoyé à la reine Élisabeth une suppliche où ils protestaient de leur loyalisme, la considérant comme leur souveraine légitime et regardant comme une faute d'attenter à sa personne, bien que les prêtres, sur l'échafaud, affirmassent leur attachement à Élisabeth, bien que Marie Stuart eût déclaré par écrit qu'elle adhérerait à la ligue pour la défense de la reine, sa proche parente, l'implacable législation, qui allait tenter la destruction complète du catholicisme, n'en restait pas moins en vigueur. Finalement la reine d'Écosse serait impliquée dans une accusation de complot contre Élisabeth, jugée, condamnée et exécutée (18 février 1587). Si la vie de Marie Stuart fut parfois celle d'une aventurière, si parfois les passions troublèrent la lucidité de son génie politique, tous doivent cependant reconnaître qu'elle mourut comme une sainte, tombant comme représentante du catholicisme. Bien que personne ne fût intervenu pour la sauver, après sa mort cependant tout le continent s'émut. Son fils renégat, Jacques VI, lui-même protesta, ainsi que le roi de France Henri III, qui parla même d'une entreprise contre l'Angleterre.

Avec l'exécution de Marie Stuart, « la question anglaise passait au premier plan des préoccupations politiques et religieuses ». Ch. Poulet, *op. cit.*, p. 865. Comme la France était impliquée dans les guerres de religion, l'entreprise contre l'Angleterre ne pouvait être menée que par Sixte V et Philippe II. Le pape néanmoins, tout en détestant Elisabeth comme protestante, avait pour elle une admiration naturelle, parce qu'elle faisait front aux nombreux périls avec la maîtrise d'une souveraine de grande envergure. De plus, elle réussissait à s'envelopper de tant de nuages de mensonges que, après les nombreuses persécutions déchaînées par elle, elle pouvait encore jouer la comédie d'être restée affectionnée à l'ancienne religion; Sixte V, jusqu'à la dernière année de son règne, continua à se bercer de l'espoir d'un retour de la reine à la foi catholique. Il ne laissa pas cependant de recommander, par l'intermédiaire de ses oncles, à la France et à l'Espagne, une intervention armée. Celle-ci avait d'ardents partisans, comme Alexandre Farnèse, gouverneur espagnol des Pays-Bas, Guillaume Allen, qui, le 7 août 1587, fut élevé à la dignité cardinalice et reçut le titre de cardinal d'Angleterre. Mais ce dernier

ne se rendait pas compte que, depuis son départ de l'Angleterre, la mentalité y avait changé; les catholiques répudiaient toute entreprise armée contre leur pays et contre la reine, et la flotte britannique s'était singulièrement renforcée.

L'entreprise n'avancait donc que très lentement, à cause de la lenteur de Philippe II et, surtout, à cause de la radicale différence qui existait entre les deux conceptions pontificale et espagnole par rapport au but de l'expédition et au choix du roi qui, en cas de réussite, devait prendre le gouvernement de l'Angleterre. Sixte V envisageait l'entreprise avant tout sous l'angle religieux. Philippe II, au contraire, sans négliger ce point de vue, poursuivait surtout des ambitions politiques. Son but primordial était d'obtenir l'Angleterre sinon pour lui, du moins pour sa fille, Isabelle. « Le pape fut cependant obligé d'accepter les services de Philippe et un accord secret fut conclu le 29 juillet 1587, en vertu duquel le Saint-Siège financerait l'expédition contre l'Angleterre, que le cardinal Allen accompagnerait comme légat; il présiderait, après la conquête, à la restauration religieuse de sa patrie. De plus, Sixte V promulgua un décret qui renouvelait l'excommunication et la déposition d'Élisabeth. Enfin, la flotte espagnole quittait Lisbonne, à la fin de mai 1588, sous le commandement de Medina Sidonia. » On sait le reste et l'effroyable désastre qui, au mois d'août, dispersait la Grande Armada. Avant l'entreprise, le cardinal Allen, par un violent pamphlet, signé par lui, mais composé par Parsons, avait tenté de soulever les catholiques anglais contre Élisabeth, mais en vain, car prêtres et laïques s'étaient unis avec les protestants pour sauver leur patrie.

Cette expédition fit un immense tort aux catholiques anglais; malgré leur loyalisme, ils furent englobés dans une même haine avec l'Espagne et considérés comme des ennemis communs d'Élisabeth. Le peuple anglais vit dans la victoire sur l'Armada un véritable jugement de Dieu, le triomphe du protestantisme incarné dans Élisabeth sur le catholicisme représenté par Philippe II. Triomphant, le protestantisme anglican s'affirma de plus en plus combattif. À la fin de 1588, quelques conseillers de la reine tramèrent une sorte de Saint-Barthélemy contre les catholiques, projet que d'ailleurs Élisabeth repoussa. Mais, pendant les deux dernières années du pontificat de Sixte V, les perquisitions, les incarcérations et les exécutions de catholiques redoublèrent; ils payaient cher l'attaque espagnole contre l'Angleterre que le pape avait soutenue.

4. *Les questions orientales.* — Un pape comme Sixte V ne pouvait rester indifférent à l'égard du péril musulman. Dès le commencement de son pontificat, il songeait à une croisade contre les Turcs et n'y voyait d'abord qu'un obstacle : l'état critique des finances pontificales. Mais l'argent ne suffisait pas, il fallait aussi des armées. Le pape s'en ouvrit d'abord à Venise. Toutefois, tenant compte de la situation particulière de la Scrinissime, plus exposée que personne aux attaques des Turcs, il ne voulut pas que Venise s'exposât seule et la première. Il pensa d'abord à une expédition contre Alger, mais dut y renoncer parce que Philippe II, sur lequel il comptait, se montrait peu disposé à suivre le pape dans ses plans. Or, à l'automne 1585, le roi de Pologne, Étienne Bathory, conçut le plan hardi de s'emparer d'abord de la Russie, où le peuple, mécontent de son souverain, désirait s'unir au roi de Pologne et, ensuite, de conquérir Constantinople et ainsi de délivrer définitivement l'Europe du péril turc. Il envoya, vers la fin de mars 1586, son frère, le cardinal André, exposer au pape ses plans. Sixte V approuva les projets de Bathory et lui promit son appui. Ce plan grandiose toutefois ne fut jamais réalisé; Bathory mourut prématurément le 12 décembre 1586, pleuré

amèrement par le pape, qui l'exalta dans le consistoire du 7 janvier 1587. Sixte V revint donc à son projet de faire la guerre aux musulmans de l'Afrique du Nord, mais, ne pouvant gagner Philippe II à cette noble cause, il se vit obligé à renoncer à toute guerre contre les ennemis de la religion.

Après la mort d'Étienne Bathory, la Pologne fut l'objet des soins de Sixte V, à cause des difficultés qu'on rencontra dans l'élection du successeur de Bathory, qui était mort sans enfants. Le pape institua une Congrégation spéciale, le 7 juin 1587, chargée de traiter les affaires de la Pologne. Tandis qu'au début le pape se contenta de recommander aux Polonais de se choisir un roi catholique, il manda à partir du 31 mars 1587, au nonce Annibal de Capoue, de travailler pour l'élection d'un archiduc autrichien, croyant pouvoir travailler ainsi plus efficacement à une guerre contre les Turcs, puisqu'un Habsbourg pouvait compter sur l'appui de l'empereur et de Philippe II. Le 19 août 1587, toutefois, dans la diète, réunie depuis le 30 juin, Stanislas Karnkowski, archevêque-primat de Gniezno, et Zamoiski proclamèrent roi de Pologne Sigismond, prince héritier de Suède. Les partisans de l'Autriche de leur côté élurent, le 22 août, l'archiduc Maximilien, de sorte que la Pologne eut deux rois. C'était aux armes à décider. Le 24 janvier 1588, Maximilien fut défait et fait prisonnier et, de la sorte, la couronne de la Pologne revint à Sigismond de Suède. Dès le 12 mars suivant, Sixte V reconnut Sigismond comme roi légitime. Le 23 mai 1588 il nomma le cardinal Hippolyte Aldobrandini légat en Pologne pour travailler à la délivrance de Maximilien. Après de longs pourparlers on arriva enfin, le 7 décembre 1588, à un accord entre Sigismond de Suède, l'empereur Rodolphe II et son frère Maximilien.

3. *Les États italiens.* — Quant aux relations de Sixte V avec les États italiens, tout en insistant sur la nécessité de la concorde entre eux, il s'opposa à la conclusion d'alliances qui pouvaient être une occasion et une cause de guerre. Il recommanda avant tout les bons rapports avec le grand-duc de Toscane. Comblant de faveurs la république de Venise, Sixte V voulait s'unir étroitement à elle parce qu'elle était le seul état italien, avec l'État pontifical, qui eût conservé sa pleine indépendance, mais aussi, et surtout, parce qu'il voulait faire front contre le protestantisme et l'exclure le plus possible de l'Italie. De même qu'il avait appuyé dans le même but les ambitions du duc Charles-Emmanuel de Savoie dans sa conquête de Saluces et de Genève, où de nombreux protestants italiens avaient cherché un refuge, ainsi favorisa-t-il Venise, parce qu'il la considérait comme le bastion contre le luthéranisme.

3<sup>a</sup> *Politique ecclésiastique.* 1. *La réforme de l'Église.* — La même sévérité dont Sixte V avait fait preuve contre les bandits des États pontificaux, il la montra comme chef suprême de l'Église. Un de ses premiers soins fut la réforme intérieure de l'Église, qu'il ne cessa de poursuivre jusqu'à sa mort, non seulement dans ses États et dans l'Italie, mais aussi dans les autres pays. Pour éliminer les abus qui s'étaient de nouveau introduits à Rome pendant le règne de Grégoire XIII, Sixte chargea, le 23 juillet 1585, deux évêques, Philippe Segni de l'avance et Jules Ottinelli de Castro, de la visite de toutes les églises et des collèges de Rome, où ils devaient sévir contre tous les abus qu'ils rencontreraient. Il procéda avec une telle vigueur que, dans le consistoire du 16 novembre 1587, il pouvait affirmer que le clergé de Rome était entièrement réformé de haut en bas. Il sévit avec une grande sévérité contre les simoniaques et contre le cumul des bénéfices. Il insista sur la stricte application du décret du concile de Trente sur la résidence

des évêques, des curés et aussi des cardinaux. Pour promouvoir plus efficacement la réforme dans l'Église universelle, Sixte V, par la bulle du 20 décembre 1585, rétablit la visite obligatoire *ad limina* de tous les évêques, tombée en désuétude après le Grand Schisme, et imposa aux évêques de lui faire à cette occasion un rapport détaillé de la façon dont ils s'acquittaient de leurs obligations pastorales et de ce qui regardait l'état de leurs Églises. Il détermina aussi le temps auquel devait se faire cette visite, qui varia d'après la distance plus ou moins grande de Rome. Les effets salutaires de cette mesure ne se firent pas attendre, surtout dans les pays où les protestants étaient nombreux. On ne peut nier que ce fut là un des facteurs qui contribuèrent le plus efficacement à la réforme intégrale de l'Église. Le pape s'attacha aussi avec succès à la réforme du clergé régulier, sévissant avec vigueur et fermeté contre le vagabondage des religieux et contre les infractions à la clôture.

2. *Attitude à l'égard des ordres religieux.* Sixte V approuva les feuillants, dérivés de l'ordre cistercien, les ermites augustiniens de Centorbia, les hospitaliers de Saint-Hippolyte, les clercs réguliers minimes, les frères de la Bonne mort, fondés par saint Camille de Lellis, qu'il autorisa à émettre les quatre mêmes vœux que les frères de Saint-Jean de Dieu. Sa prédilection allait toutefois à l'ordre franciscain auquel il appartenait, principalement à la branche des conventuels, dont il promut de nombreux membres à la dignité épiscopale (cf. D. Sparacio, *op. cit.*, p. 99-102) et Constance Torri de Sarnano à la pourpre (20 avril 1587). Sous Sixte V, au chapitre général de 1587, le supérieur général prit de nouveau officiellement le titre de « ministre » au lieu de « maître », comme il était désigné depuis la séparation entre observants et conventuels (1517). Le pape décréta, en 1587, que la charge du ministre général des branches de l'ordre franciscain ne s'étendrait pas au-delà de six ans et celle du provincial pas au-delà de trois ans. Il institua dans la basilique de Saint-François à Assise l'archiconfrérie des chorigères (19 novembre 1585) et porta la fête de saint Antoine de Padoue au rite double pour l'Église universelle. En 1588, il éleva au rang des saints Diego d'Alcala des mineurs observants. Par la bulle du 14 mars 1588, il proclama saint Bonaventure docteur de l'Église et porta ainsi le nombre des docteurs à six. Il recommanda dans la même bulle l'étude de la doctrine du Docteur séraphique. Il avait d'ailleurs déjà fondé, dans ce but, en 1587, le collège de Saint-Bonaventure, à côté du couvent des Douze-Apôtres à Rome, pour les conventuels. On ne pouvait y recevoir que des jeunes gens d'élite qui devaient se consacrer à l'étude des œuvres de saint Bonaventure. Bien que, par le bref du 3 septembre 1586, il eût concédé, sur la demande de François Gonzaga, général des observants, l'occupation des couvents, même de ceux qui avaient été pris aux conventuels et qu'ils possédaient à cette époque, Sixte V cependant, par la bulle du 30 août 1587, reprit aux observants le couvent de Corinaldo, dans la Marche d'Ancone, pour le restituer aux conventuels. Les préférences de Sixte V allaient toutefois à la congrégation des conventuels réformés, qui vivaient d'après les décrets *Exilii* et *Exiit* et se rapprochaient des capucins par leur habit. Il les prit sous sa protection contre les nombreuses attaques dont ils étaient l'objet et leur donna, en 1589, les couvents des mineurs déchaussés fondés en Italie par Jean-Baptiste de Pesaro. Aussi, sous Sixte V, cette congrégation prit-elle une grande extension surtout en Italie, mais les tentatives faites pour réunir les observants et les capucins et les autres branches réformées de l'ordre n'aboutirent pas. Le pape fut aussi très lié à l'ordre des capucins, non seulement à cause



des nombreux saints religieux qui illustraient l'ordre, comme Jérôme de Narni, Félix de Cantalice et Joseph de Léonisse, mais aussi parce que leurs théologiens suivaient pour ainsi dire exclusivement la doctrine de saint Bonaventure. Accueillant favorablement les instances du supérieur du tiers-ordre régulier, il détacha, en 1586, ce dernier presque complètement de la juridiction des observants, à laquelle Pie V les avait assujettis en 1568 et leur accorda une ample autonomie.

Il fut aussi favorable aux dominicains, élevant en 1586 Louis Bertrand au rang des saints, donnant la pourpre à Jérôme Bernieri; il leur restitua aussi le couvent et l'église de Sainte-Sabine. Favorable aux jésuites au début de son pontificat, principalement dans un procès de l'Inquisition espagnole contre quatre jésuites et dans les visites projetées des provinces espagnoles des jésuites par Jérôme Manrique, évêque de Carthagène, Sixte V, sous l'influence des troubles suscités en Espagne par l'élément réformateur de l'ordre, ordonna, le 10 novembre 1588, à l'Inquisition romaine de désigner deux théologiens, qui, avec un jésuite, examineraient les constitutions de l'ordre et en corrigeraient les défauts. La sentence de cette commission fut en général favorable aux jésuites. Sixte V, cependant, auquel ne plaisait pas la dénomination de « Compagnie de Jésus », résolut de supprimer ce nom et ordonna, en 1590, au général Aquaviva de promulguer lui-même le décret ordonnant ce changement. Comme le pape sous cette condition renonçait à toute autre réforme de l'ordre, le général se soumit, rédigea le décret mentionné et le présenta au pape. Pour pouvoir l'examiner avec plus d'attention, Sixte V fit déposer ce décret sur sa table de travail; il s'y trouvait encore quand le pape mourut subitement; de la sorte, ce décret ne fut jamais exécuté.

Sixte V fut aussi un grand promoteur des missions, principalement au Japon et en Chine. En 1588, il érigea un évêché au Japon, avec résidence à l'unai, capitale du Bungo, dont le premier évêque fut Sébastien Moralez, S. J. Cette mission fut confiée aux jésuites qui réussirent aussi, en 1586, à pénétrer dans la Chine, jusque là rigoureusement fermée aux étrangers. Les franciscains déployèrent une activité merveilleuse aux Philippines, et le pape éleva leur custodie en province. Les dominicains y fondèrent, en 1586, la province du Saint-Rosaire, qui joua un rôle important dans l'histoire des missions. Les franciscains s'introduisirent aussi en Chine, avec l'appui du pape, et firent de sensibles progrès aux Indes, au Mexique et au Brésil. Sixte V poursuivit avec énergie les tentatives commencées par Grégoire XIII pour opérer l'union de l'Église orientale avec Rome, ainsi que celle des coptes d'Égypte, des ruthènes de Pologne, des grecs schismatiques de Constantinople, où, en 1586, les capucins remplacèrent les jésuites, qui avaient tous succombé à la peste.

3. *Les questions doctrinales.* — Sixte V veilla avec grand soin à la pureté de la doctrine catholique. D'après controverses avaient commencé entre jésuites et dominicains au sujet de la conciliation de la grâce et de la liberté; Baius, professeur à l'université de Louvain, cherchait à prendre sa revanche en dénonçant plusieurs propositions énoncées par le jésuite Lessius. La faculté de Louvain en condamna, le 12 septembre 1587, trente-quatre de « saveur moliniste », dont la principale était que, d'après Lessius, c'est la volonté humaine qui rend toute grâce efficace par son libre acquiescement. La querelle fit grand bruit dans le pays et tout le monde y prit part. Bellarmin et Lessius lui-même s'efforcèrent de réfuter les accusations de la faculté de Louvain. Les universités étaient divisées. Tandis que celle de Douai prenait le parti de

Louvain, Paris ne se prononçait pas et celles de Trèves, Mayence et Ingolstadt se mettaient du côté des jésuites. Après une année de débats, le nonce Octave Mirto Frangipani mit Rome au courant des controverses et y envoya en même temps les propositions condamnées. Sixte V, craignant que cette controverse n'eût de fâcheux effets pour l'Église, écrivit au nonce de se rendre à Louvain et d'imposer le silence aux deux partis. En vain Frangipani s'efforça-t-il d'arriver à un compromis entre l'université de Louvain et les jésuites. Pour en finir, il promulgua, le 10 juillet 1588, un décret où il défendait aux deux partis, sous peine d'excommunication, de se censurer mutuellement. C'était désapprouver la censure portée par la faculté de Louvain contre Lessius. Mais, en 1587, le dominicain Dominique Bañez publiait son commentaire sur la *Somme* de saint Thomas, dans lequel il introduisait une terminologie nouvelle dont plusieurs s'émurent, parlant de *prémotion* et de *prédétermination physique*. De son côté, Molina écrivait son fameux ouvrage *Concordia liberi arbitrii cum gratia donis*, qui, malgré les efforts de Bañez, parut en 1589 et ne fit qu'accroître la profonde discorde entre jésuites et dominicains. Aussi ces deux écrits déchaînèrent-ils sur l'Espagne une tempête de débats et de controverses.

Sixte V soutint de toute son autorité l'Inquisition romaine. Il érigea de nouveaux tribunaux, rétablit, en 1586, la fête de l'inquisiteur dominicain saint Pierre Martyr, tué pendant l'exercice de sa charge, confirma en octobre 1585 la peine de mort, portée par Paul IV, contre ceux qui célébreraient la messe sans être prêtres et décréta, le 13 août 1587, que ceux qui seraient condamnés par les évêques ou les inquisiteurs n'en pourraient appeler qu'au Saint-Siège. Bien qu'il ait déployé une sévérité extraordinaire contre les brigands, il n'y eut toutefois pendant son pontificat que cinq condamnations à mort de la part de l'Inquisition. Il confia à l'Inquisition les délits de magie et d'astrologie, contre lesquelles il ordonna de procéder avec sévérité. En 1587, il chargea la Congrégation de l'Index de la rédaction d'un nouvel *Index* des livres défendus et demanda à cet effet le concours des universités de Paris, Louvain, Salamanque, Alcalá et Coïmbre. Bien que la bulle d'introduction à ce nouvel *Index* porte la date du 9 mars 1590, ce dernier ne fut cependant pas publié pendant sa vie.

4. *La Vulgate.* — Sixte V est célèbre par son édition de la Bible, qui toutefois eut un sort malheureux. Le concile de Trente avait déclaré authentique l'ancienne traduction latine du texte original hébreu et grec, à savoir la Vulgate, en insistant pour que l'on en fit une édition aussi correcte que possible. Les premiers travaux de révision et de correction de la Bible furent vite interrompus et des particuliers entreprirent de corriger le texte de la Vulgate. Ainsi, dès 1547, le dominicain Jean Henten publia à l'université de Louvain sa *Biblia latina ad vetustissima exemplaria recens castigata*, qui, après sa mort (1566), fut encore perfectionnée sous la direction de Luc de Bruges. Cette Bible eut de nombreuses éditions et fut adoptée partout dans la chrétienté. Le concile de Trente fut clos en 1563, avant que la correction officielle de la Vulgate fût terminée, saint Pie V confirma la commission instituée par son prédécesseur pour la correction de la Vulgate et augmenta le nombre de ses membres. Ils reprirent tout ce qui avait été fait jusque là, afin de profiter des leçons des manuscrits anciens apportés récemment à Rome. Le travail avança toutefois avec la plus grande lenteur et il fallut continuer à se contenter de l'édition de Plantin d'Anvers. Sous Grégoire XIII, le cardinal Félix Peretti ayant remarqué, alors qu'il préparait l'édition des œuvres de saint Ambroise, que ce docteur faisait les citations de l'Ancien Testa-

ment non d'après la Vulgate, mais d'après la version grecque des Septante, obtint l'institution d'une commission pour l'édition des Septante, dont les bénédictins du Mont-Cassin firent partie. En huit ans, en 1586, les travaux furent terminés et, en 1587, parut l'édition des Septante et, en 1588, une version latine.

A côté de cette Sixtine du texte grec des Septante, Sixte V caressa aussi le projet d'une Vulgate sixtine. Dès la seconde année de son pontificat (1586), il fit reprendre activement la correction de la Vulgate et voulut que l'entreprise fût menée avec rapidité. Il confia les travaux préparatoires à une commission, sous la présidence du cardinal Antoine Carafa et se réserva à lui-même le droit de trancher d'autorité les questions de critique textuelle en vertu d'un privilège spécial concédé par Dieu au Saint-Siège. La commission, dans le contrôle du texte des manuscrits de l'Ancien Testament, reprit en général les conclusions de Guillaume Sirlot, versé plus que personne dans les langues classiques et l'hébreu. Avec lui on adopta généralement la lecture du manuscrit du Mont Amiata. A la suite d'une violente discussion avec le cardinal Carafa, le 16 novembre 1588, Sixte V se fit remettre le lendemain les travaux de la commission, décidé à conduire l'œuvre à son terme d'une manière digne de lui. Aussi la correction du texte avança-t-elle rapidement, de sorte qu'en juin 1589 il était déjà arrivé au dernier livre du Nouveau Testament, l'Apocalypse. L'intervention de Sixte V fut toutefois néfaste, car il appliqua, dans l'établissement du texte de la Bible, les mêmes principes de critique textuelle qu'il avait adoptés dans son édition des œuvres de saint Ambroise. Ne faisant aucune attention au travail de la commission, qui s'était référée aux plus anciens manuscrits, il rétablit le plus souvent les leçons de la Bible éditée à Anvers en 1583, que la commission avait retranchées ou corrigées. Il ajouta de nouveaux textes, qui de notes marginales qu'ils étaient d'abord, s'étaient introduits dans le texte et que la commission avait retranchés; fait plus grave, il omit des textes qui appartenaient certainement au texte authentique de la Bible. Il consultait dans les doutes d'autres savants, entre autres le jésuite Ange Tolet, mais reprenait ensuite sa liberté pour faire ce que bon lui semblait.

Avant la fin de la revision, le texte fut livré pour l'impression à la typographie vaticane, fondée par Sixte V en 1587. Le travail avança si rapidement que, dès le 2 mai 1590, la Bible entière était imprimée : *Biblia sacra Vulgatæ editionis ad concilii Tridentini præscriptum emendata a Sixto V P. M. recognita et approbata*, in-fol. en trois parties de 1140 p., à deux colonnes. Le texte est imprimé en gros caractères, sans séparation des versets, dont les chiffres sont indiqués dans la marge. Le texte est précédé de la bulle *Æternus ille*, d'après laquelle cette édition de la Vulgate devenait l'unique version latine autorisée. L'impression morale produite par cette édition fut toutefois déplorable et des critiques s'élevèrent de partout. Le cardinal Carafa, qui protesta énergiquement, fut menacé de l'Inquisition. Le cardinal Ascanio Colonna, au nom de l'Inquisition, fit à son tour de graves observations et les savants romains ne cachèrent pas leur opinion au sujet de la défectuosité de cette édition. Etant donnée cette opposition générale, Sixte V, bien que fougueux et impulsif, ne pouvait s'entêter devant l'évidence. Il renonça à promulguer la bulle qui déclarait cette Bible la seule authentique et en imposait l'usage à l'exclusion de toute autre. Il songea même à corriger cette Bible et à en publier une seconde édition entièrement revue. La mort interrompit ce travail. Quelques jours après son décès, les cardinaux firent suspendre la vente de cette Bible et bientôt on alla même jusqu'à

en rechercher, racheter et supprimer tous les exemplaires, qui pour cette raison sont très rares. Clément VIII, le successeur de Sixte V, reprit le travail. Cette nouvelle Bible parut en 1592. Clément VIII ne figure pas dans le titre et tout l'honneur est laissé à Sixte-Quint. Pour le détail, voir l'art. VULGATE.

Poursuivant l'œuvre de Grégoire XIII pour la correction du martyrologe romain, Sixte V en chargea Baronijs, qui lui dédia cet ouvrage. Il projeta aussi une nouvelle édition des *Décretales* et la confia, en 1587, à une commission présidée par le cardinal Dominique Pinelli. Il n'en vit cependant pas la fin. Il trouva néanmoins une compensation dans la collection des constitutions pontificales depuis Léon I<sup>er</sup> jusqu'à Sixte V, recueillies par l'avocat romain Laërce Cherubini sous le titre de *Bullarium*, éditée à Rome, en 1586.

5. *L'administration de l'Eglise*. — Par la célèbre bulle *Postquam verus* du 3 décembre 1586, Sixte V donna au collège des cardinaux sa forme définitive, établissant les conditions requises pour leur nomination et portant leur nombre à soixante-dix, dont six évêques, cinquante prêtres et quatorze diacres. Dans une constitution du 13 avril, il régla la forme extérieure du Sacré-Colège en déterminant les églises qui devaient être assignées aux cardinaux comme titres. A Sixte V revient le mérite éminent d'avoir réorganisé l'administration de l'Eglise. Jusque là il n'y avait que quatre Congrégations permanentes : celle du Concile, celle des Evêques, l'Index et l'Inquisition. Le 17 mai 1586, il institua la Congrégation des Réguliers et, comprenant le grand avantage qu'il y aurait pour l'expédition des affaires si elles étaient confiées à des Congrégations cardinales, Sixte V, par une bulle du 22 janvier 1588, partagea la besogne entre quinze Congrégations, dont six étaient chargées de l'administration de l'Etat pontifical et les autres des affaires spirituelles; la décision d'une Congrégation, pour être valide, devait réunir l'approbation d'au moins trois cardinaux. Quant aux affaires confiées aux principales Congrégations, Ch. Poulet, *op. cit.*, t. III, p. 920-921, résume comme suit l'ample exposé qu'en donne L. von Pastor, *op. cit.*, p. 182-190 : « En premier lieu vient l'Inquisition romaine pour la défense de la foi, qui devait juger l'hérésie, le schisme et l'apostasie. Adjoint à l'Inquisition, l'Index, chargé de condamner les livres erronés ou immoraux. Ensuite la Congrégation pour la mise en vigueur et l'interprétation des décrets tridentins : elle veillerait à ce que soient tenus tous les ans les synodes diocésains, tous les trois ans les synodes provinciaux, dont elle contrôlerait les décisions. En outre elle donnerait audience aux évêques qui venaient à Rome rendre compte de leur administration, les interrogerait sur l'état moral de leur diocèse et veillerait à la résidence. D'une façon générale elle prendrait l'initiative de tout ce qui pourrait rénover la piété. A la Congrégation pour les affaires des évêques, Sixte V donnait des pouvoirs étendus : à elle de répondre aux questions multiples concernant les droits et privilèges, l'immunité, l'exemption, les rapports des prélats avec leurs chapitres, avec les corporations et les propriétaires séculiers. La Congrégation des Réguliers réglerait tout ce qui regarde les religieux : passage d'un ordre à un autre, apostasie, réformes, etc. Parmi les quatre nouvelles Congrégations érigées par la bulle du 22 janvier 1588, la plus importante est la Consistoriale. A elle revient l'enquête préalable sur les nouveaux évêques et sur le transfert des anciens. La Congrégation de la Signature de grâce devait examiner toutes les demandes de faveur, ne ressortissant pas à la justice ordinaire. Celle des Rites et cérémonies veillerait à ce que les anciennes coutumes fussent partout gardées en ce qui regarde le service divin. Aussi corrigerait-elle au besoin les livres liturgiques,

entre autres le pontifical, le rituel et le cérémonial. Elle s'occuperait en outre de la canonisation des saints. La quatrième des nouvelles Congrégations reçut la surveillance de la typographie vaticane, fondée par Sixte V : elle veillerait à une publication correcte des ouvrages religieux tels que la Bible, les décrétales, la patrologie et à l'exploration des manuscrits qui se trouvaient dans les bibliothèques romaines, entre autres à la Vaticane. Le centre de gravité du gouvernement de l'Eglise reposa désormais dans ces Congrégations, auxquelles passeront la plus grande partie des affaires jusqu'à l'expulsion en consistoire. Un des plus grands avantages de ces Congrégations fut de libérer les cardinaux de la tutelle des familles régnantes et des gouvernements : avec la division du travail, ils obtinrent une plus grande liberté et purent échapper plus souvent aux sollicitations importunes. En général, toutes les affaires furent traitées avec plus de connaissance, plus de réflexion, plus de rapidité et dans un plus grand secret. L'ensemble de cette grande réforme, conservée quant à la substance jusqu'à nos jours, nous atteste la sûreté de regard et les dons géniaux d'administrateur que possédait Sixte V. »

6. *Protection des lettres et arts.* — Sixte V ne se montra pas seulement un diplomate de grande envergure, un administrateur génial, il fut aussi le protecteur libéral et le promoteur assidu des sciences, lettres et arts. Les savants de tout genre, les historiens et les poètes qui lui dédièrent leurs ouvrages ne se comptent pas. Il se montra très généreux envers l'université de Rome, dont en 1586 il renoua le corps professoral, en augmentant les honoraires. Dans la grande réforme administrative de 1588 il transforma la commission en une Congrégation des Études. Il fonda les universités de Fermo, Graz et Quito, ainsi que le collège Montalto à Bologne et celui de Saint-Bonaventure à Rome. Il construisit la bibliothèque Vaticane dans la cour du Belvédère et érigea la typographie vaticane, qu'il confia à une Congrégation spéciale. Il fit restaurer l'aqueduc de l'Acqua Alessandrina, construit par l'empereur Alexandre Sévère et l'appela de son nom de Félix, *Acqua Felice*. Commencés en 1585, les travaux furent terminés en 1589 et, à la fête de la Nativité de la Vierge, l'eau jaillit à Rome de toutes les fontaines construites par les soins de Sixte V, parmi lesquelles une des plus célèbres est de celle de Moïse, près de Sainte-Susanne. Il fit tracer de nouvelles grandes artères qui reliaient les principales basiliques et les endroits les plus peuplés de Rome, ainsi que la ville basse du Tibre avec les hauteurs du Viminal, de l'Esquilin et du Quirinal. La basilique de Sainte-Marie-Majeure constituait le point central d'où les nouvelles avenues partaient et où elles aboutissaient. Vouant christianisme les monuments païens, il fit placer la statue de saint Pierre sur la colonne Trajane et celle de saint Paul sur la colonne de Marc-Aurèle. Il fit ériger plusieurs obélisques, surmontés de la croix, sur la place de Saint-Pierre, de Sainte-Croix de Jérusalem, du Latran, de Sainte-Marie-Majeure, sur la Piazza del Popolo. Il fit bâtir la façade méridionale de la basilique de Latran, où se trouve la loggia de Sixte V. Il reconstruisit le palais du Latran et fit transporter la Scala Santa dans les bâtiments adjacents. Il restaura et embellit de nombreuses églises. Il construisit un nouvel escalier monumental qui conduisit du Vatican à Saint-Pierre et fit de nombreuses restaurations dans le palais vatican. Il fit ériger du côté de la cour Saint-Damase, en face de l'ancien palais du Vatican, une nouvelle construction, qui devait servir de résidence aux papes, qui y habitaient encore de nos jours. Il acheta en 1587 le palais du Quirinal et le fit arranger, agrandir et embellir pour en faire une autre résidence, ou, de fait, il venait habiter pendant que le palais du

Vatican était en construction. Une des plus grandes gloires, enfin, de Sixte V est d'avoir achevé la coupole de Saint-Pierre qui constitue une des merveilles du monde.

Pendant tout son pontificat, Sixte V avait joui d'une bonne santé, malgré le peu de soin qu'il prenait de son corps et l'immense travail qu'il exigeait de lui sans trêve ni repos. Après cinq ans de règne toutefois, sa constitution, bien que robuste, commença à fléchir, sous l'influence probablement des inquiétudes que lui donnaient les guerres de religion en France et les graves difficultés qu'il rencontrait dans cette affaire de la part du roi d'Espagne, Philippe II. Il ressentit vers la fin d'avril 1590 les premiers accès de la fièvre qui devait le conduire à la mort. Le 27 août, il sentit que sa fin approchait. Il se confessa et reçut l'extrême-onction. Il ne put cependant recevoir la communion à cause d'un violent catarrhe dont il souffrait. Il mourut dans la soirée.

Sa mort fut pour ses ennemis le signal d'une explosion de leur haine féroce à l'égard de ce grand pontife. Tandis que la plèbe tentait de détruire la statue que le sénat avait fait ériger à Sixte V dans le Palais des Conservateurs, les représentants de Philippe II, Olivares et Sessa, accablaient le pape des calomnies les plus infâmes auprès de leur souverain et allaient jusqu'à affirmer que Sixte V était mort sans sacrements. Le corps du pape défunt fut transporté la nuit après son décès du Quirinal à Saint-Pierre, où il fut enterré provisoirement. Le 26 août 1591, son arrière-neveu, le cardinal Montalto le fit porter solennellement à la basilique de Sainte-Marie-Majeure, où il fut déposé dans le tombeau monumental qu'il s'était fait ériger dans la chapelle de la crèche, en face de celui qu'il avait fait construire pour son bienfaiteur et ami, saint Pie V.

Ce fut un grand pape. Peu après sa mort de nombreuses légendes circulèrent à son sujet à Rome, où d'ailleurs de nos jours il continue à vivre dans un grand nombre d'anecdotes qui célèbrent l'extirpation des bandits, la réorganisation des finances, la réforme de l'administration ecclésiastique et l'embellissement monumental de Rome. Mais plus on découvre dans la suite de documents diplomatiques, plus aussi apparaissent dans leur pleine lumière la rare lucidité d'intelligence, la vaste et profonde connaissance, la grandeur d'esprit, l'énergie de volonté et l'intrépidité extraordinaire qui caractérisent ce grand pontife. L'idéal poursuivi par Sixte V et le principe fondamental de sa politique furent de prendre, comme père commun de toute la chrétienté, la position la plus impartiale à l'égard de toutes les puissances et de poursuivre avant toute autre chose le bien de l'Eglise et l'honneur du Saint-Siège. Libre ainsi de toute influence politique, il put travailler plus efficacement à sauver et à accroître la foi, qu'il avait prêchée comme franciscain et défendue comme inquisiteur.

L. Wadding Jean de Luca, *Annales minorum*, 3<sup>e</sup> éd., t. XVIII, Quaracchi, 1933, an. 1546, n. CLXXI; L. Wadding-Joseph M. d'Accone, *Annales minorum*, t. XIX, 3<sup>e</sup> éd., Quaracchi, 1933, an. 1557, n. XIV, p. 90; an. 1559, n. XLV, p. 162; an. 1560, n. XLIV, p. 247; an. 1562, n. CCCCXII, p. 487; L. Wadding-C. Michelsio d'Ascoli-E. Fernandez, *Annales minorum*, t. XX, 3<sup>e</sup> éd., Quaracchi, 1933, an. 1565, n. CXXXIV, p. 63; an. 1566, n. XLVIII-XLIX, p. 92-93; an. 1567, n. LXXXII, p. 159, n. XC, p. 166; an. 1570, n. LIV, p. 307-308; an. 1571, n. LXI, p. 351; an. 1574, n. XCIII-XCIV, p. 493; L. Wadding-St. Melchiorri, *Annales minorum*, t. XXI, 2<sup>e</sup> éd., Quaracchi, 1934, an. 1580, n. IX, p. 256, n. LXXXVIII, p. 287; t. XXI, Quaracchi, 1934, *passim*; L. Wadding, *Scriptores ord. minorum*, 3<sup>e</sup> éd., Rome, 1906, p. 212; J.-H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores ord. min.*, 3<sup>e</sup> éd., t. III, Rome, 1936, p. 106-108; H. Holzapfel, *Handbuch der Geschichte des Franziskanerordens*, Freiburg-im-B., 1909, p. 311, 429, 454-455, 536, 554, 579, 590-591, 593, 599, 605, 677; Card. J.-A. Santorio, *Acta consistorialia Sixti Quinti* dans *Ana-*



*lecta juris pontificii*, XI<sup>e</sup> série, Rome, 1872, p. 841-874; F. Bordinus, *De rebus praeterea gestis a Sixto V.*, Rome, 1588; R. Bordinus, *Sixti V. gesta quinquennialia*, Rome, 1590; A. Cicarelli, *Vita di Sisto V.*, Venise, 1653; J. Franchini, *Bibliografia e memorie letterarie dei minori concenuali*, Modène, 1693, p. 184-201; C. Tempesti, *Storia della vita e delle gesta di Sisto V.*, Venise, 1754 et Rome, 1866; P.-A. Gailly, *Notizie intorno alla vera origine, patria e nascita di Sisto V. con un ragionamento storico sulla serie della sua vita*, Riparatransone (Macerate), 1754; B.-A. de Cesare, *l'Atti del Sisto Quinto*, Naples, 1755; Lorenz, *Sixtus V. und seine Zeit*, Mayence, 1852; A.-J. Dumesnil, *Hist. de Sixte-Quint*, Paris, 1869; G. Gazzadini, *Giovanni Popoli e Sisto V.*, Bologne, 1879; G. Cugnoni, *Documenti Chigiani concernente Felice Peretti, Sisto V., come privato e come pontefice*, dans: *Archivio di R. soc. romana di storia patria*, t. V, 1882; G. Benaduci, *Dodici lettere inedite di Sisto V.*, Tolentino, 1888; J.-A. de Hübner, *Sixte V. d'après des correspondances diplomatiques inédites*, t. III, Paris, 1890; H. Balzani, *Sisto Quinto*, Gênes, 1913; le même, *Rome under Sixtus V.*, dans *Cambridge modern history*, t. III, Londres, 1905, p. 422-455; P. Herre, *Papsttum und Papstwahl im Zeitalter Philipps II.*, Leipzig, 1907, p. 308-411; A. Speranza, *La caratteristica figura di Sisto Quinto*, Arpino, 1913; J.-A.-F. Orban, *La Roma di Sisto V. negli «avvisi»*, dans *Arch. d. soc. rom. di storia patria*, t. XXXIII, 1913, p. 277-313; Fr. Pistolesi, *Sisto Quinto e Mondolfo*, Montalto, 1921; L. Rebasci Carotelli, *Il conclave di Sisto V. e i primi mesi del suo pontificato*, Mantoue, 1919; E. Martiotti, *Annali della Zecca di Roma. Sisto V.*, Urbino, VII, Gregorio XIV, Innocenzo IX, Rome, 1919; L. von Pastor, *Sisto V., il crepuscolo della nuova Roma*, Rome, 1922; D. Sparacio, *Papa Sisto V. Profilo storico*, Pérouse, 1922; J. Ciccon, *Sisto V. e Fermo*, Fermo, 1923; U. Cuesta, *Un papa jacobita*, Milan, 1929; F.-X. Seppelt, *Das Papsttum in der neueren Zeit*, Leipzig, 1936, p. 177-212; Paoli, *Sisto Quinto e i banditi*, Sassari, 1902; Fr. Amann, *Die Vulgata Sixtina von 1590. Eine quellenmässige Darstellung ihrer Geschichte*, Fribourg-en-B., 1912; P.-M. Baumgarten, *Die Vulgata Sixtina von 1590 und ihre Einführungsbulle*, ibid., 1911; H. Köpfl, *Beiträge zur Geschichte der Sixto-Klementinischen Vulgata*, ibid., 1913; X.-M. Le Bachelet, *Bellarmin et la Bible Sixto-Clementine*, Paris, 1911; *La storia della Vulgata e l'opera del Bellarmino*, dans *Civiltà catt.*, 1912, t. III, p. 161-180; *La Vulgata Sixtina del 1590 e i dispetti dell'ambasciatore olandese*, ibid., 1913, t. III, p. 579-591; C.-A. Kneller, *Neue Studien zur sixtinischen Vulgatabulle*, dans *Zeitschr. f. kath. Theol.*, t. LIX, 1935, p. 81-107, 268-290; E. Nestle, *Septuagintastudien*, Stuttgart, 1886-1903; L. von Pastor, *Allgemeine Dekrete der römischen Inquisition aus den Jahren 1555-1597*, Fribourg-en-B., 1912; I. Hilgers, *Der Index der verbotenen Bücher*, ibid., 1904; H. Reusch, *Der Index der verbotenen Bücher*, Bonn, 1883-1885; P. Graziani, *Sisto V. e la riorganizzazione della Santa Sede*, Rome, 1910; E. Stevenson, *Topografia monumentale di Roma nella pittura a fresco di Sisto V. nella biblioteca Vaticana*, Rome, 1888; G. Mercati, *Per la storia della biblioteca apostolica*, Pérouse, 1910; A. Dupront, *Les fresques de la bibliothèque de Sixte V.*, dans *Mélanges arch. hist.*, 1931, p. 282-307; *Synopsis actuum S. Sedis in causa Soc. Jesu (1579-1601)*, Florence, 1887 (imprimé comme ms.); P. Tacchi Venturi, *Storia della Compagnia di Gesù*, t. I, Rome, 1909; J.-P. Maffei, *Historiarum ab excessu Gregorii XII libri tres Sixti V. pontificatus complexi*, Bergame, 1747; Berger de Niverville, *Recueil des lettres missives de Henri III*, dans *Collection de documents inédits sur l'histoire de France*, Paris, 6 vol., 1843-1853; J. de l'Épinois, *La Ligue et les papes*, Paris, 1886; G. Mantoni, *La legazione del card. Caelani in Francia (1589-1590)*, dans *Riv. stor. ital.*, t. X, 1893, p. 193-270; J. Raulich, *La contesa fra Sisto V. e Venezia per Enrico IV di Francia*, dans *Nuovo arch. veneto*, t. IV, 2<sup>e</sup> part., 1892, p. 243-318; E.-A. Segreani, *Sixte V et Henri IV. Introduction du protestantisme en France*, Paris, 1861; M. de Boudart, *Sixte V, Henri IV et la Ligue*, dans *Revue quest. hist.*, t. CXVI, 1932, p. 59-140; W.-H. Frey, *The English Church in the reigns of Elizabeth and James I (1558-1625)*, Londres, 1901; Kervyn de Lettenhove, *Marie Stuart*, Paris, 1889; J. Kretschmar, *Die Invasionsprojekte der katholischen Mächte gegen England zur Zeit Elizabeths*, Leipzig, 1892; A. Labanoff, *Lettres, instructions et mémoires de Marie Stuart, reine d'Écosse*, Londres, 1814 sq. 7 vol.; A.-O. Meyer, *England und die katholische Kirche unter Elizabeth und den Stuarts*, t. I, England und die katholische Kirche unter Elizabeth, Rome, 1911; Th. Opitz, *Maria*

*Stuart*, Fribourg-en-B., 1879, 2 vol.; M. Philippson, *Hist. du règne de Marie Stuart*, Paris, 1891, 2 vol.; J. Hungerford Pollen, *Mary Queen of Scots and the habington Plot*, dans *Publications of the Scottish history society*, III<sup>e</sup> ser., t. III, Edinburgh, 1922; E. Teza, *Sisto V. e Filippo II secondo una canzone veneziana di un contemporaneo*, dans *Arch. d. soc. rom. di storia patria*, t. XI, 1888; I. Giorgi, *Lettre di Sisto V. a Filippo II*, ibid., t. XIV, 1891; M. Philippson, *Philipp II. von Spanien und das Papsttum*, dans *Hist. Zeitschr.*, 1878, p. 269-315, 419-457; le même, *Westeuropäer im Zeitalter Philipps II.*, Elizabeths und Heinrich IV., Berlin, 1882; E. Elshes-A. Meister, *Nuntiaturberichte aus Deutschland (1585-1590)*, Paderborn, 1899; R. Hassencamp, *Papst Sixtus V. politische Politik, insbesondere seine Stellungnahme zur Königswahl von 1587*, dans *Zeitschr. d. hist. Gesellschaft f. Posen*, t. IV, 1889, p. 49-68; L. Mathias-Voltolini, *Die Legation des Kardinals Hippolyt Aldobrandini nach Polen im Jahre 1588-1589*, dans *Bessarione*, II<sup>e</sup> ser., t. VIII, 1905, p. 294-310; D. Fontana, *La trasporazione dell'oboliscio vaticano e delle fabbriche comandate da Sisto V.*, Rome, 1590; M. Mercati, *Degli obeliscchi di Roma*, Rome, 1889; H. Grisar, *Analecta romana. Descrizioni, testi, monumenti dell'arte riguardanti principalmente la storia di Roma e dei papi nel medio evo*, Rome, 1899; le même, *Geschichte Roms und der Päpste im Mittelalter, mit besonderer Berücksichtigung von Kultur und Kunst nach der Quellenforschung*, t. I, Fribourg-en-B., 1901; V. Massimo, *Notizie storiche della Villa Massimo*, Rome, 1835; A. Taja, *Descrizione del palazzo apostolico vaticano*, Rome, 1750; M. Santoni, *Sisto V. e la sua statua a Camerino*, dans *Arch. stor. per le Marche e per l'Umbria*, t. II, 1885, p. 267; J.-A. Orban, *Sixtine Rome*, Londres, 1911; D. Sparacio, *De seraphico divi Bonaventura collegio de Urbe*, dans *Commentarium min. conventuum*, 1922, n. 2 sq.; Ch. Poulet, *Histoire du christianisme*, fasc. 18-19, Paris, 1938, p. 780-784; fasc. 20-21, passim; surtout L. von Pastor, *Geschichte der Päpste*, t. X, Fribourg-en-B., 1926, p. 3-499, où l'on peut trouver une copieuse bibliographie particulière.

A. TETIART.

**6. SIXTE DE SIENNE**, dominicain italien (1520-1569). — Né à Siemme de parents juifs en 1520, après avoir vraisemblablement fait des études rabbiniques, Sixte se convertit au christianisme. Il était aussi bon helléniste qu'hébraïsant. En matière de théologie il avait pour maître son compatriote le théologien réputé Ambroise Catharin, lequel interprétait saint Thomas dans un sens très personnel. Sixte de Siemme admettait même les distinctions de Catharin sur la destination et la prédestination. Il dira plus tard qu'il se ralliait à un augustinisme plus strictement thomiste. On sait par Sixte de Siemme lui-même que, depuis l'âge de vingt ans jusqu'à celui de trente ans, il enseigna dans diverses villes d'Italie. Il joignait à ce ministère celui de la prédication. Mais c'était l'époque où l'Italie faillit embrasser la Réforme. Peut-être aussi Sixte de Siemme revenait-il plus ou moins au judaïsme de son enfance. En tout cas, il fut inquiet par le Saint-Office; et plus tard il reconnaissait que c'était à bon droit. Dans cette première partie de sa vie, Sixte semble avoir appartenu à l'ordre de Saint-François. Il fut condamné au feu, mais le P. Michel Ghislieri, le futur pape saint Pie V, alors commissaire général du Saint-Office, le visita dans sa prison, intercédant pour lui auprès du souverain pontife et surtout le ramena à l'orthodoxie (1552). Sixte de Siemme, devenu dominicain, rédigea divers travaux concernant l'Écriture sainte. Il publia pour la première fois en 1566, trois ans avant sa mort, sa *Bibliotheca sancta*, ouvrage relativement court mais dense, maintes fois réimprimé depuis: Cologne, 1576; Paris, 1610; Naples, 1742, 2 vol. in-fol., avec d'abondantes notes du P. Milante. La *Bibliotheca sancta* de Sixte de Siemme est divisée en huit livres. Dès le I. I<sup>er</sup>, il établit la distinction des ouvrages en *Protocanoniques*, *deutérocanoniques* et *apocryphes*, distinction devenue immédiatement classique. Le I. II est un index alphabétique; le I. III étudie les sens de l'Écriture; le I. IV étudie tous les commentaires de la Bible, le I. V est un recueil de notes sur des

points des textes sacrés de l'Ancien Testament; le I. VI étend cette étude au Nouveau Testament; les I. VII et VIII sont une apologétique de l'Ancien et du Nouveau Testament. On ne lit plus guère Sixte de Sienne, mais avec Richard Simon, on continue à rendre hommage à la parfaite qualité intrinsèque de son exégèse, en tous points remarquable pour l'époque où il écrivait.

Touron, *Histoire des hommes illustres de l'ordre de Saint-Dominique*, t. IV, 1748, p. 287-294.

M.-M. GORCI.

**SKARGA Pierre**, jésuite polonais (1536-1612). — Prédicateur et patriote, controversiste et réformateur politique, écrivain classique et prophète, le P. Pierre Skarga est une des belles figures de l'histoire religieuse de la Pologne. On va, dans cette notice, esquisser à grands traits son histoire.

1<sup>re</sup> *Années de formation.* — Pierre Skarga naquit en février 1536 à Grojec, à quelques kilomètres au sud de Varsovie, dans le duché de Mazovie, province depuis dix ans rattachée à la Pologne, qui était et allait se montrer spécialement réfractaire aux doctrines protestantes. La famille était de petite bourgeoisie. On a cru longtemps que le nom de Skarga devait son origine à un sobriquet (*skarga*, plainte) donné au père de Pierre, qui aurait eu une ascendance noble et porté le nom de Paweski : c'était une erreur.

En 1552, Pierre est inscrit à l'académie de Cracovie; il en sort, deux ans après, bachelier ès-arts. En juin 1553, il dirige une école paroissiale de Varsovie. En 1557, il devient précepteur de Jean, fils du palatin de Lublin, André Teczynski. Précepteur et élève sont à la cour de Vienne en 1560-1561. Peut-être est-ce là que Skarga aura apprécié l'action apostolique des jésuites.

A son retour d'Autriche, il est « familier » de l'archevêque de Gnesno, Uchanski, primat et légat-né du Saint-Siège (1562-1581), lui aussi grand protégé des Teczynski, bien qu'à bon droit suspect de complaisance protestante. Skarga aspire à entrer dans les ordres. La pénurie des vocations est extrême. Les défections se multiplient, souvent retentissantes. En 1567, ne verra-t-on pas le scandale de l'évêque-ambassadeur d'Autriche en Pologne passant au protestantisme! A la cour de l'archevêque, le jeune homme étudiera donc, seul, semble-t-il, philosophie et théologie. Bientôt son ancien élève lui offre la cure de Rohatyn, dont il est collateur. Il l'accepte et reçoit la prêtrise en 1564, des mains de l'archevêque de Léopol, qui peu auparavant l'avait fait chanoine. Mais à son zèle le ministère paroissial ne suffit pas. Pauvres, malades, prisonniers, condamnés l'attirent; et surtout les innombrables hérétiques qu'il est impatient de ramener à l'Eglise. Survient la visite du nonce Commendone, qui en 1564 fait admettre par le diocèse de Léopol les décrets de Trente. Cas de conscience pour ce jeune curé. Incapable de « résider », il renonce à sa cure et se donne tout entier à la prédication, faisant dès lors des conversions merveilleuses. Telle est sa réputation qu'il est prié, en 1566, d'entrer comme chapelain dans la maison d'un important seigneur, Jean-Christophe Tarnowski, récemment gagné à l'hérésie, et dont Commendone redoute l'influence. Et tel est, de fait, son don de convertisseur, qu'en quelques mois il a retourné ce Jean-Christophe, qui d'abord ne l'avait accepté chez lui qu'à la prière de sa femme.

2<sup>o</sup> *Skarga jésuite.* — Rentré à Léopol en 1567 et choisi par le chapitre comme son prédicateur officiel, Skarga est désormais l'ecclésiastique le plus en vue du diocèse. Bien qu'il n'ait pas trente-deux ans, on pressent en lui un des champions de la contre-réforme. Lui, pourtant, n'est pas satisfait. Par désir de perfection et en vue de s'armer pour la lutte protestante, il part en octobre 1568, pour demander à Rome son admission

dans la Compagnie de Jésus. Après de multiples étapes, à Vienne notamment, où il rend visite à son ami Commendone, il arrive enfin dans la Ville éternelle et il est reçu par saint François de Borgia au noviciat de Saint-André, le 2 février 1569, six mois après la mort de son jeune compatriote, saint Stanislas Kostka.

Son noviciat achevé, Skarga rentre en Pologne (mai 1571) et rejoint le collège de Pultusk, fondé depuis cinq ans, où il est nommé professeur. Ses classes, d'ailleurs, ne l'empêchent pas de prêcher. En octobre il reprend contact avec ses chers auditeurs de Léopol; au printemps de l'année suivante le nonce Porcico le fait parler plusieurs fois devant la diète, à Varsovie. Au surplus, les événements politiques vont concentrer son attention. Le roi Sigismond II meurt en juillet 1572. Pendant l'interregne, qui favorise l'effervescence des passions politico-religieuses, les dissidents se mettent d'accord pour signer le pacte dit « confédération de Varsovie » (28 janvier 1573), menaçant ainsi les intérêts catholiques. Skarga se rend compte du danger. Il déplore cette « confédération » que, jusqu'à la fin, il dénoncera.

3<sup>o</sup> *A Vilna et à Cracovie, aux prises avec les protestants.* — La peste de 1572 avait emporté treize Pères au collège que les jésuites venaient d'ouvrir à Vilna. Skarga y est envoyé au printemps de 1573. Il sait la Lithuanie fortement travaillée par le protestantisme; mais cela ne l'effraye pas. « Nous avons ici nos Indes », écrit-il. Son premier travail est d'instruire les trois frères du prince Radziwill, dont il obtient l'abjuration en 1574, coup sensible porté à l'hérésie. L'évêque le nomme prédicateur ordinaire de la cathédrale. Avec le P. Warzewicki, recteur du collège, il ouvre une série de conférences contradictoires. A Noël 1575, abjuration de soixante-sept hérétiques.

Au ministère de la parole il va d'ailleurs ajouter l'apostolat par la plume. Un des chefs de file des calvinistes lithuaniens, André Wolan, vient de lui dédier, par défi, une dissertation sur la doctrine des Pères touchant l'eucharistie : *Vera et orthodoxa veteris Ecclesiae sententia de sacramento Corporis et Sanguinis J. C. ad P. Scargam*, Losk, 1574. L'opuscule fait du bruit. Condamné par l'évêque, il a été adressé pour réfutation au jésuite Turrianus (François Torrés), professeur au Collège romain, qui rédige contre lui un savant *De eucharistia*, Florence, 1575. Mais, à Vilna, on souhaiterait une parade directe et personnelle. Skarga publie : *Pro sacratissima eucharistia*, Vilna, 1576, in-8<sup>o</sup>; Braunsberg, 1700, 1707, in-4<sup>o</sup>. Il y étudie la transsubstantiation, la présence réelle, la communion des indigènes. Ce plan lui est sans doute suggéré par son adversaire. La documentation patristique est abondante, la théologie adaptée, la sérénité... relative. En même temps, l'auteur fait répandre une petite brochure : *Contradictiones et antilogiae scholae calvinistae*, Vilna, 1576, in-4<sup>o</sup>; Braunsberg, 1707, où il résume et souligne toutes les erreurs du livre de Wolan. Voir là-dessus une étude d'Ed. Swiecki, *Skarga ut defensor catholicæ doctrinæ de eucharistia*, Lwów, 1928, en polonais.

Quelques mois plus tard paraît en langue polonaise le traité *De l'unité de l'Eglise de Dieu sous un seul pasteur et du schisme des Grecs*. Il est dédié au prince Constantin Ostroski, favorable à l'Eglise ruthène orthodoxe. Une traduction latine faite à l'époque, à Rome, existe encore manuscrite. Cet ouvrage est la mise en œuvre de sermons sur le schisme prêchés les années précédentes à Vilna. Il vise à éclairer les schismatiques ruthènes, en réfutant les calomnies qui circulent chez eux contre Rome. Il établit donc d'abord l'unité de l'Eglise, retrace ensuite l'histoire de l'Eglise grecque depuis Constantin jusqu'à la chute de Constantinople, et s'achève sur un vibrant appel à l'union. Œuvre théologique sérieuse, bien que, du point de vue

historique, trop favorable aux Latins. Exaspérés, les Ruthènes achetèrent tous les exemplaires qu'ils purent trouver et les brûlèrent. L'auteur devait attendre jusqu'en 1590 pour donner une seconde édition. Entre temps, il devenait recteur du collège de Vilna, élevé par son entremise au rang d'académie (1579).

C'est à cette époque que parurent les *Vies des saints*, 1579, in-fol. Depuis deux ans, Skarga traduisait, résumait, adaptait les six tomes du chartreux Surius, qui, sortis des presses en 1570, avaient été partout bien accueillis. Le traducteur polonais avait ajouté de son cru quelques saints personnages de l'Ancien Testament, les saints de Pologne, notamment saint Jean de Kenty, ancien recteur de l'université de Cracovie (11473), un certain nombre de sermons, et des réflexions morales. Un énorme succès vint le récompenser de son labeur. Huit éditions s'écoulèrent de son vivant, chaque fois augmentées ou améliorées; depuis lors, l'œuvre n'a pas cessé de se réimprimer. Une vingt-cinquième édition paraissait en 1900, et une autre encore en 1933-1936, à l'occasion du quatrième centenaire de la naissance de l'auteur. On a appelé les *Vies des saints* « un spécimen de la plus pure langue polonaise du xvi<sup>e</sup> siècle ». Berga, *Pierre Skarga*, 1916, p. 202.

Mais Wolan n'avait pas rendu les armes. L'année même où les *Vies des saints* voyaient le jour, il rédigeait une *Defensio cense Domini contra Scargam et Turrianum*, Losk, 1579, sans la mettre dans le commerce, mais en ayant soin de l'adresser au roi Étienne Bathory. Possevino, de passage à Vilna quand l'écrit commença d'être connu, composa rapidement une réponse provisoire qui put être présentée au roi. On ne sait pour quelle cause l'impression de cette réplique fut différée quatre ans. *Epistola ad... regem adversus Volam*, Ingolstadt, 1583. De même, Skarga ne réussit-il que trois ans plus tard à mettre sur pied la réfutation qu'il intitula *Duodecim artes et imposture calvinistarum...*, contra Volanum, hujus hereticæ pestis in Lithuania archiministrum, Vilna, 1582, in-4<sup>e</sup>. En même temps, il portait le débat devant le grand public dans un écrit en polonais intitulé *Les sept colonnes de la doctrine catholique sur le T. S. Sacrement de l'autel*, 1582.

Quand parurent ces deux ouvrages, leur auteur avait quitté Vilna. En 1579-1581, Bathory, vainqueur dans une série de combats contre Ivan le Terrible, avait repris la ville lithuanienne de Polotsk et s'était emparé de la Livonie, entièrement dominée alors par le protestantisme. Pour mieux assimiler sa conquête, il avait voulu en chasser l'hérésie et, à cette fin, avait fait appel aux jésuites de Vilna. Skarga avait eu ainsi à établir une mission, puis un collège à Polotsk (juillet 1580, juin 1581); ensuite il avait dû gagner Riga (mars 1582), où avec quelques Pères il s'était mis à prêcher. Mais tandis que ses compagnons, dans leur ignorance de la langue du pays, pouvaient du moins s'exprimer en allemand, lui, qui parlait mal cette langue, n'avait que la ressource du latin, de sorte qu'il s'était trouvé réduit à un tout petit nombre d'auditeurs. C'est alors que, dans l'impossibilité de parler, il s'était mis à écrire.

Si la mission de Riga fut en somme un échec pour Skarga, il se retrouva lui-même à Cracovie, où il était envoyé en 1581, en qualité de supérieur. Par son talent, par ses hautes relations, il eut tout de suite dans la capitale une influence considérable. Le soin qu'il prit de la chapelle de la résidence contribua à rendre au culte, dans les différentes paroisses de la ville, un lustre qu'on ne connaissait plus. Hientôt était établie par lui, entre autres œuvres charitables, une confrérie de la Pitié, actuellement encore existante (juin 1938), et pour laquelle il composa un manuel de lectures spirituelles. Il entreprenait en même temps de longues

randonnées missionnaires, qui aboutirent à des conversions importantes.

4<sup>e</sup> Skarga *prédicateur royal*. — En 1587, le roi Étienne Bathory étant mort, la diète élit pour lui succéder le jeune prince Sigismond Vasa de Suède. Celui-ci, qui avait eu des jésuites pour précepteurs, allait se montrer non moins favorable que son prédécesseur à l'apostolat des Pères. Couronné le 27 décembre, il visitait la chapelle de la maison professe dès le 1<sup>er</sup> janvier de l'année 1588 et, le même mois, choisissait Skarga comme son prédicateur et théologien. Désormais, celui-ci prêchera chaque dimanche et à toutes les fêtes devant la cour; à l'occasion, devant la diète. Jusqu'à la fin de sa vie il restera ainsi mêlé indirectement à la politique de son pays; et son activité prendra assez souvent, de ce chef, un caractère assez particulier.

Son intervention dans l'affaire de l'érection du patriarcat orthodoxe de Moscou (1589) en est un exemple. Il apparaissait à tous les regards que la création de ce patriarcat risquait politiquement de détacher encore davantage les Ruthènes de la Pologne. Aussi est-ce dans un dessin patriotique en même temps que religieux, que Skarga fait paraître à cette occasion : *Du gouvernement et de l'unité de l'Eglise de Dieu*, 1590 (en polonais). L'ouvrage peut d'ailleurs être considéré comme une seconde édition refondue du livre édité en 1577 sous le titre *De l'unité de l'Eglise de Dieu*. Les modifications, qui portent surtout sur les notes de l'Eglise et la primauté du pape, sont empruntées, d'une manière parfaitement reconnaissable, aux *Controverses* de Bellarmin, qui avaient vu le jour quelques années plus tôt (1580). A cette source puisera largement désormais le controversiste aussi bien que le prédicateur, encore que, selon l'usage du temps, il ne confesse jamais ses dettes.

C'est encore au nom de la morale civique et en vue du bien de l'État tel qu'il le concevait, que le jésuite faisait imprimer, anonyme, en 1592, son *Avertissement aux évangéliques... et avis aux catholiques*. Analyse dans Berga, *loc. cit.*, p. 231. Une lamentable échauffourée entre calvinistes et catholiques venait d'ensanglanter Cracovie et d'exaspérer les haines religieuses (mai-juin 1591). Il s'agissait de ramener l'ordre dans les esprits et les cœurs. Rigide et haut de ton, dans le travers de l'époque, l'*Avertissement* n'apaisa rien mais excita les calomnieux. Skarga et la compagnie de Jésus ne furent pas épargnés.

Le calme revenu provisoirement et Sigismond III étant allé recueillir l'héritage du roi de Suède son père, mort en novembre 1592, Skarga profita de l'absence prolongée du roi (août 1593-septembre 1594) pour préparer une édition de ses *Sermons des dimanches et des fêtes de l'année*, qui parut en 1595. Dans la dédicace, il exposait à Sigismond les principes de la politique chrétienne.

Ces principes de politique chrétienne, l'occasion renaissait constamment pour lui de les faire valoir. On a vu plus haut qu'en 1573 un accord s'était réalisé entre tous les dissidents, sous le nom de « confédération de Varsovie », au désavantage très réel des catholiques. Depuis la bagarre de juin 1591, les hérétiques réclamaient avec arrogance le procès des violeurs de la « confédération », dans l'espoir d'y impliquer le clergé catholique et notamment les jésuites. Skarga, qui craignait de les voir réussir à la diète de 1595, publia au début de l'année *Le procès de la confédération* (anonyme). C'était une reprise des idées développées dans l'*Avertissement aux évangéliques et Avis aux catholiques*. Un inconnu ayant répondu, Skarga donna l'année suivante un travail plus étendu, intitulé cette fois *Le procès de la confédération avec la correction et la réfutation de l'adversaire*. Analyse dans Berga, *loc. cit.*, p. 237. La thèse était que l'unité de l'État, fondée sur



l'unité religieuse, exige la répression de toute dissidence dans la foi, l'hérésie n'ayant droit à aucune existence ou protection légale, doctrine qui sera jusqu'au bout maintenue et qui se retrouve par exemple dans le *Discours sur la confédération* (anonyme), imprimé en 1607.

Non moins que l'épineuse question de la confédération de Varsovie, la question ruthène, on l'a dit déjà, préoccupait grandement Skarga. Depuis l'érection du patriarcat de Moscou, les tractations avec Rome en vue de l'union ne s'étaient pas ralenties, et le 23 décembre 1595 avait été publiée la bulle d'union *Magnus Dominus et laudabilis*. Il ne semble pas que le théologien du roi y ait été mêlé directement. Mais, quand un synode fut convoqué à Brest pour procéder à l'acceptation de la bulle (octobre 1596), il y assista officiellement et s'entremît de toutes manières pour gagner à l'union les partisans du jeune Cyrille Lucar. Témoin de la séparation des uniates et des Ruthènes orthodoxes, il en dressa et rendit public une sorte de procès-verbal, *Le synode de Brest*, 1597, à qui les plaintes et les allégations fausses des orthodoxes lui obligèrent bientôt d'ajouter une *Dépêche du synode de Brest*, et plus tard un *Avertissement aux Ruthènes de religion grecque*, 1610.

Un autre danger que la clairvoyance de Skarga ne pouvait méconnaître et qui, à ses yeux, conférait à l'union un intérêt vital pour la nation, c'était le péril turc. Par l'occupation de la Hongrie, en 1595, Mahomet III était devenu presque le voisin de la Pologne : grave motif pour le pays de ne pas affaiblir ses forces dans la division ; grave motif aussi d'adhérer à la ligue anti-ottomane que proposait le pape Clément VIII, et au sujet de laquelle il envoyait à Varsovie, en 1596, le légat Gaetano. Mais les efforts du légat, comme les adjurations du prédicateur royal, se brisèrent devant l'apathie des dirigeants. La diète réunie en février 1597 pour discuter la question de la ligue, ne put aboutir à aucune conclusion. C'est sans doute sous l'impression de ce navrant échec, comme le pense M. Berga, *op. cit.*, p. 247, que furent écrites alors les huit harangues politico-morales auxquelles Skarga donna le titre de *Sermons de diète* et qui sont, à coup sûr, son œuvre la plus représentative, la plus connue aussi.

On a cru jusqu'à ces dernières années que les *Sermons de diète* avaient été effectivement prêchés. Selon M. A. Berga, qui les a traduits en français (*Les sermons politiques du P. Skarga*, Paris, 1916), ils représentent au contraire une œuvre, de caractère oratoire, sans doute, mais écrite, composée suivant un plan très homogène (encore qu'avec des matériaux antérieurement élaborés) et rédigée en l'année 1597, après la session de la diète. C'est par une fiction que Skarga pouvait qualifier de « sermons de diète » une série de morceaux dont toutes les idées avaient été si souvent développées par lui dans des sermons prononcés en temps de diète ou à d'autres occasions. On conçoit d'autre part, qu'arrivé à la soixantaine et ayant derrière lui une carrière qui l'avait astreint à examiner au jour le jour, en patriote, en moraliste, en prêtre, les problèmes politiques du temps, il ait voulu condenser le fruit de ses méditations sous la forme vivante qui lui était familière, pour en constituer une sorte de message à son pays. Les *Sermons de diète* sont exactement cela : somme de morale politique chrétienne, animée d'un souffle religieux et patriotique incomparable. Il y est question successivement : 1. de la sagesse nécessaire à une assemblée délibérante ; 2. du devoir de dévouement à la patrie ; 3. de la concorde civile ; 4. du fondement religieux de l'État et de la nécessité de le maintenir intact ; 5. des maux qu'amène la tolérance de l'hérésie ; 6. du juste équilibre de la liberté des citoyens et de l'autorité monarchique, et du tort que

cause au bien commun l'affaiblissement du pouvoir royal ; 7. du respect dû aux lois, à condition qu'elles soient justes ; 8. de la répression des péchés publics. Dire que tout, dans ce corps de doctrine, à la même valeur, serait excessif ; mais ce qui y force le respect et l'admiration, c'est le courage avec lequel l'auteur adure les dirigeants de son pays de mettre de côté leur particularisme pour ne prendre conseil que des exigences de l'intérêt public, dont ils sont responsables devant Dieu. Spécialement remarquables à cet égard, les sermons 2, 3 et 6 ; ce dernier surtout, qui, en dénonçant avec vigueur la politique d'une aristocratie peu scrupuleuse et en réclamant, pour le bien de tous, le renforcement de l'autorité centrale, semble donner une voix à la conscience de la nation. Après avoir lu ces pages, on comprend qu'elles aient paru précieuses aux patriotes polonais de la période du démembrement, et qu'aujourd'hui encore elles soient classiques en Pologne. Publiés par Skarga en 1597 et deux fois réimprimés de son vivant, 1600 et 1610, les *Sermons de diète* ont eu dans la suite nombre d'éditions.

6° *Dernières œuvres, dernières années.* — Pour bien des raisons, Skarga désirait être déchargé de ses fonctions de prédicateur royal. Il put croire en 1602 que l'heure de prendre sa retraite était enfin venue. Sigismond III, veuf et désireux de se remarier, voulait épouser une sœur de sa première femme. Le théologien du roi, opposé à cette union, profita de la circonstance pour tenter de se démettre. Mais de Rome lui vinrent des apaisements et l'affaire s'arrangea. Entre temps, l'infatigable travailleur avait traduit, abrégé et adapté à l'édification des fidèles les *Annales ecclésiastiques* de Baronius. Des dix in-folio latins il tirait un volume qui parut en 1603. Peu après, il jugea nécessaire de combattre la doctrine de certains protestants anti-trinitaires, d'observance socinienne. Ce fut *La confusion des nouveaux ariens*, Cracovie, 1604. Une *Deuxième confusion* devait suivre en 1608. Mais auparavant Skarga eut à faire front contre d'autres adversaires.

La diète de 1606 avait semblé un moment devoir être un triomphe pour les dissidents. Des catholiques, des évêques même, étaient prêts à homologuer la fameuse « confédération de Varsovie ». Un projet de compromis avait été élaboré qui sûrement rallierait la plupart des suffrages, mais, dans la nuit qui précéda le vote, le roi fit consulter le jésuite qui déclara inadmissible le texte proposé à la diète et, par ses remontrances, décida les catholiques à voter contre. Les partisans de la confédération se déchaînèrent alors plus que jamais contre Skarga, qu'ils traitaient de perturbateur de l'État, et, d'une manière générale, contre les jésuites, dont ils déclaraient néfaste l'activité dans le pays. Cette campagne prit même bientôt une telle violence que Skarga crut devoir justifier publiquement l'attitude de ses confrères et la sienne propre en présence du cas de conscience que leur posaient les affaires religieuses de l'État. Le 17 septembre, ayant à prêcher devant la cour, alors en déplacement à Wislica, il lut en chaire un mémoire justificatif où il répondait à tous les griefs. Analyse dans Berga, *loc. cit.*, p. 256. L'année suivante il reprénait et développait le « sermon de Wislica » dans *L'examen de l'ordre de la Compagnie de Jésus*, Cracovie, 1607, *ibid.*, p. 257, fier, disait-il, de voir les jésuites maltraités en Pologne, comme partout ailleurs, par les hérétiques.

L'activité de Skarga touchait à son terme. Il avait édité, en 1606, un *Manuel de piété à l'usage des soldats*. Il publia encore, en 1609, sous le titre *Areopagus*, quatre sermons sur les discours de saint Paul devant l'Aréopage ; en 1610, ses *Sermons de circonstances* ; en 1611, une *Invitation à la foi*, court exposé de contro-

verse. Au début de 1612, il obtint enfin la permission de quitter la cour, sans renoncer pourtant à travailler. Il avait entrepris de composer un *Traité des vertus*, lorsque, le 27 septembre, il s'éteignit à Cracovie à l'âge de soixante-seize ans.

Les œuvres du P. Skarga ont été indiquées au cours de cette notice. Syganski a donné en 1912 *Les lettres du P. Skarga de 1566 à 1610*, Cracovie. On se reportera utilement, dans ce *Dictionnaire*, aux articles HOSIUS, JEREMIA II, POLOGNE, POSSEVINO, RUHENSIS.

Comme autres ouvrages à consulter, nous citerons : M. Haraśiewicz, *Annales Ecclesiae ruthenae*, Leopold, 1862, p. 111-249, documents surtout romains sur la question de l'union; St. Rostowski et J. Martinov, *Lithuanicum S. J. Historiarum*, Paris-Bruxelles, 1877; Pierling, *Balthor et Possevin*, Paris, 1887; du même, *Papes et tsars (1542-1597)*, Paris, 1890; Pastor, *Geschichte der Papste*, t. XI et XII dans la trad. franç., t. XVI et XVIII; Zaleski, *Jezuiti w Polsce*, Lvov, 1902; G. Hofmann, *Ruthenica*, dans *Orientalia christiana*, 1925, n. 12, documents sur tout ce qui a précédé le synode de Brest; A. Berga, *Pierre Skarga. Étude sur la Pologne du XVI<sup>e</sup> siècle et le protestantisme polonais*, Paris, 1916 (thèse avec abondante bibliographie); du même, *Sermons politiques de Pierre Skarga*, *ibid.*, 1916, édition critique; *Recueil de travaux concernant le 350<sup>e</sup> anniversaire de la fondation de l'université de Vilna*, Vilna, 1929, 3 vol.

Toutes les publications touchant à la vie et aux œuvres de Skarga sont régulièrement mentionnées, depuis 1932, dans le périodique semestriel *Archivum historicum Societatis Jesu*, publié à Rome.

A. RAYEZ.

**SLATER Thomas**, jésuite anglais (1855-1928). — Né le 16 septembre 1855 à Stonyhurst, Blackburn, dans le Lancashire, il entra dans la Compagnie le 7 septembre 1874. Il prit ses grades à l'université de Londres et enseigna cinq ans les belles-lettres au collège de Stonyhurst; des articles de critique sur des auteurs anglais contemporains mirent déjà en vue le jeune professeur. Après son ordination en 1888, il étudia le droit canonique et l'histoire ecclésiastique à l'université grégorienne. En 1892, de retour en Angleterre, il suppléa et peu après remplaça le professeur de théologie morale à Saint-Beuno's College, Saint-Asaph (Wales). Il enseigna cette science et le droit canonique dans ce scolasticat de la Compagnie jusqu'en 1911. Ses classes se faisaient remarquer par leur soignée préparation, la clarté et la précision des exposés doctrinaux. En droit canon, vers lequel le portait plutôt la tournure de son esprit, le P. Slater manifestait une compétence alors aussi rare que précieuse; l'on était encore au temps où l'on n'osait pas même espérer qu'un Code précis et clair viendrait mettre la lumière et l'ordre dans la législation ecclésiastique; le canoniste de Saint-Beuno était la providence de nombreux prêtres et même de plusieurs évêques, qui recouraient à lui dans leurs difficultés.

En 1898, il publia son premier volume, un traité *De justitia et de fure*. C'était le traité classique du cours de théologie morale; mais la morale chrétienne était présentée dans le cadre des lois anglaises et celles-ci appréciées d'après cette morale. Les livres de ce genre étaient rares : le succès fut grand en Angleterre et aux États-Unis. En 1902, parurent les *Principia theologiae moralis*, Londres, 575 pages. Ils furent écrits pour remplacer les *Institutiones* de Buceroni, qui servaient de *text-book* à Saint-Beuno depuis 1892. Ce manuel était peu adapté aux mœurs et lois anglaises. Le P. Slater s'était efforcé de composer un bref compendium à l'usage des débutants, compte tenu de la législation du pays et des circonstances spéciales de la vie anglo-saxonne. Il laissait de côté les sacrements et les censures et irrégularités; il insistait surtout sur la justice (les principales considérations de son livre précédent y étaient reproduites), sur le 4<sup>e</sup> commandement du Decalogue et les états particuliers. L'ou-

vrage était solide, clair et précis; il était neuf quant aux questions de justice surtout; mais sa forme gardait quelque indécision : il était trop sommaire pour être un manuel complet et trop développé comme simple somme de principes; il n'eut qu'un médiocre succès.

Six ans après les *Principia*, à la demande d'éditeurs américains, le P. Slater fit paraître en deux volumes et en anglais une *Moral theology*. New-York, Benziger, 1908, qui, au contraire, reçut en Amérique et en Angleterre l'accueil le plus favorable et consacra la réputation de son auteur comme moraliste. Les questions du moment étaient abordées; celles qui concernaient la justice étaient spécialement discutées; des hommes politiques entrèrent à leur sujet en rapport avec l'auteur, qui tint compte de leurs observations dans les éditions suivantes (la 3<sup>e</sup> est de 1925); la *Moral theology* jusqu'à ces derniers temps put être considérée comme le traité de morale catholique le plus connu et le plus réputé de langue anglaise.

Le P. Slater fit suivre cet exposé didactique de deux volumes complémentaires, également en anglais et destinés surtout aux séminaires : les *Cases of conscience*, 1911, cas de conscience se présentant sur les diverses matières morales avec solutions. Il publia en outre, en 1915, deux autres volumes de *Questions of moral theology*; diverses questions de morale et de droit canon débattues dans une académie de jeunes étudiants. En plus des livres que nous venons de citer, le fécond écrivain a donné : *Foundations of true morality*, 1920, le plus lu et le plus souvent cité, peut-être, de ses livres; *Points of Church law*, 1924; *Back to morality (Retour à la moralité)*, 1925, réponse à des attaques positivistes contre la morale traditionnelle; *Rules of life for the pastor of souls (Guide de vie pour les pasteurs d'âmes)*, 1909; *Religion and human interests (Religion et intérêts humains)*, 1918; *Christ and evolution (Le Christ et l'évolution)*, 1923.

Le P. Slater, enfin, a collaboré à la *Catholic encyclopaedia* américaine (1905-1914), à laquelle il donna une trentaine d'articles sur la morale et le droit canon, et à diverses revues, parmi lesquelles il faut surtout citer le *Month* et l'*Irish ecclesiastical review*; il y fit paraître jusqu'à sa mort de nombreux articles et cas de conscience.

En 1911, à la suite de troubles ophtalmiques, le professeur dut renoncer à son enseignement; il fut envoyé à Liverpool et attaché comme confesseur à la paroisse Saint-François-Xavier; c'est dans ce ministère, où l'influence des pénitents de toute classe et de toute culture répondait à sa science et à son dévouement, qu'il passa les dernières années de sa vie. Il y mourut le 3 décembre 1928.

*Letters and notices* (province anglaise, S. J.), I, XLIV, janvier 1929, p. 71-77; *The Tablet*, 8 décembre 1928.

R. BROUILLARD.

**SMARAGDE**, abbé de Saint-Mihiel au IX<sup>e</sup> siècle. — Le moine anonyme, qui, à la demande de l'abbé Nantier, au début du XIX<sup>e</sup> siècle, composa la *Chronique de Saint-Mihiel*, avoue ingénument son embarras : son abbaye est très ancienne, elle remonte à Childébert, fils de Sigebert et de Brunehaut, mais sur aucun des abbés, excepté sur Smaragde, il n'a de renseignements. On ne s'étonne pas, que dans ces conditions, sa chronique soit fort brève, comme on peut s'en rendre compte en se reportant au texte publié par Mabillon, dans les *Vetera analecta*, Paris, 1723, p. 351-355. Sur Smaragde lui-même il ne sait pas grand chose : il connaît l'épithaphe du vieux abbé, qu'il pouvait lire dans l'église de l'ancien monastère, où Smaragde fut enterré; le chartrier lui offrait quelques diplômes de Louis le Debonnaire et la bibliothèque un ouvrage d'édification, le *Diadema monachorum*.

Le fait notable que la *Chronique* a retenu, parce qu'il est indiqué sur l'épithaphe et dans les diplômes de Louis, est la translation du monastère, élevé sur une colline, assez mal commode pour le ravitaillement en eau; Smaragde établit un autre monastère dans la vallée, près de la Meuse; l'ancien resterait occupé par quelques moines et il servirait de cimetière pour la communauté, c'est ainsi que lui-même y fut inhumé. Cette translation se place aux environs de 819, ainsi qu'en témoignent les diplômes de Louis le Débonnaire destinés à l'autoriser. *P. L.*, t. cii, col. 975 sq.; Mabillon, *op. cit.*, p. 355. Un autre détail d'ordre biographique est fourni par deux lettres publiées par Dümmler, *Mon. Germ. hist., Epistolae*, t. v, p. 290 sq. et qu'on trouve aussi dans *P. L.*, t. cvi, col. 863 et 865. Ces lettres sont rédigées en commun par Frothaire, évêque de Toul, et Smaragde, abbé de Saint-Mihiel : adressées à Louis le Débonnaire, elles se rapportent à un arbitrage exercé par ces deux prélats entre les moines de Moyenmoutier et leur abbé Hismond.

Antérieurement, le concile d'Aix-la-Chapelle de 809, auquel Smaragde prit une part active dans la question du *Filioque*, et un autre concile d'Aix, en 817, relatif à la réforme monastique, nous fournissent deux autres dates pour l'activité de Smaragde, et c'est tout : Smaragde était donc abbé de Saint-Mihiel au moins en 809, et il mourut après 825.

L'œuvre écrite de Smaragde n'est pas très abondante, mais elle est intéressante au triple point de vue des lettres, de la spiritualité et de la théologie.

1° Avant d'être abbé, Smaragde avait été chargé d'enseigner la grammaire à ses « frères » ; il expliquait Donat, le manuel classique, et les frères prenaient des notes; pour leur faciliter le travail, il rédigea lui-même son cours en forme de commentaire du manuel, chaque partie étant précédée d'une pièce de vers assez curieuse relative au chapitre à étudier. Ce commentaire eut un grand succès au Moyen Âge; il est encore inédit, mais les manuscrits en sont nombreux : on en trouvera la liste dans Dümmler, *Mon. Germ. hist., Poetae*, t. i, p. 606 sq.; notons seulement les ms. lat. 14 029 et 14 089 de la Bibliothèque nationale, tous deux du IX<sup>e</sup> siècle et provenant de Corbie : Mabillon en publia seulement l'introduction, dans laquelle l'auteur nous explique comment il a préféré prendre ses exemples dans les écrits des Pères; toutefois il n'a pas cru qu'il lui fût interdit d'utiliser les auteurs païens. Tous les prologues en vers ont été publiés par Dümmler (*op. cit.*, p. 606).

2° Sans doute Smaragde était-il déjà abbé lorsqu'il écrivit un petit traité de l'institution d'un prince, intitulé : *Via regia*. Il s'y parle avec autorité à un prince, lui donnant des conseils de piété, de justice et, d'une façon générale, l'initiant aux vertus chrétiennes. Ce prince ne peut être que Louis le Débonnaire. D'Achery qui publia pour la première fois un ms. de cette œuvre (*Spicilegium*, éd. de 1661) se demande s'il s'agit de Charlemagne ou de Louis le Débonnaire et il penche plutôt pour ce dernier. Dümmler s'était d'abord décidé pour Louis, puis sous l'influence d'Hauréau, il se rallia à Charlemagne, *Mon. Germ. hist., Poetae*, t. i, p. 605, puis *Epistolae*, t. iv, p. 533. En fait, il n'est pas douteux que l'œuvre soit dédiée à Louis : celui-ci, très jeune encore, avait été couronné et sacré par le pape, à Rome, le 15 avril 781, et il était devenu roi d'Aquitaine sous l'autorité de son père; or, dans le petit traité de Smaragde, le roi est souvent qualifié de *missimus rex*, ce qui restera le surnom de Louis; on lui rappelle : *ad hunc te parvulum rex regem adoptavit ut filium... le ab infanzia regem elamitant regemque confirmant*. *P. L.*, t. cii, col. 933 BC; il est destiné à gouverner de nombreux royaumes, situation plus vraie de la jeunesse de Louis que de celle de Charles.

3° Ce fut l'exercice même de sa charge abbatiale qui incita Smaragde à composer son *Diadema monarchorum* et son *Expositio in regulam sancti Benedicti*. Le premier ouvrage énumère sans suite bien logique et un peu au hasard, dirait-on, les vertus qui doivent briller dans un vrai moine et le parer comme un diadème. Le genre est celui des *Collationes* : la règle monastique prévoit qu'au début de l'après-midi les frères se réuniront pour entendre lire des pensées ou des exemples de la vie des Pères, notre auteur a donc composé un recueil sur toutes sortes de sujets pour une durée de cent jours. *L'Expositio in regulam* se place après le concile d'Aix-la-Chapelle de 817, que plusieurs passages rappellent; le commentaire est simple, littéral, précis, composé pour des religieux de qualité moyenne; il est intéressant à consulter pour qui veut se faire une idée de la vie monastique au temps de Louis le Débonnaire et de l'influence exercée par la réforme de saint Benoît d'Aniane. Ces écrits monastiques de Smaragde furent assez répandus; on en trouve des passages incorporés à bien des traités composés à l'usage des moines et des moniales, témoin cette sorte d'encyclopédie monastique qu'est l'*Hortus deliciarum* de l'abbesse Herrade de Landsberg, abbesse de Sainte-Odile, morte en 1195.

4° Un dernier écrit relatif à l'activité abbatiale de Smaragde est celui qui nous est parvenu sous le titre de *Collectiones in epistolas et evangelia*, ou encore de *Liber comitis*. « On appelle comes ou lectionnaire, au Moyen Âge, écrit dom Cabrol, un recueil qui contenait les épitres et les évangiles de la messe et qu'on appelle aujourd'hui épistolier et évangélier. Alcuin est l'auteur d'un comes... » *Les écrits liturgiques d'Alcuin*, dans *Revue d'hist. eccl.*, t. xix, 1923, p. 507. En gros on peut dire que Smaragde suit l'ordre d'Alcuin, le titre exact de son ouvrage serait plutôt : *In Librum comitis*; c'est en effet un recueil de textes patristiques destinés à commenter les épitres et les évangiles des dimanches de l'année, des principales fêtes du temps et de quelques saints; l'auteur dans son prologue énumère tous ceux qu'il a utilisés, ils sont très nombreux et montrent que Smaragde a beaucoup lu; nous trouvons là un exemple de plus de cette érudition patristique des théologiens du IX<sup>e</sup> siècle qui ouvre la voie aux florilèges et recueils de sentences des siècles postérieurs.

5° Il fut donné à Smaragde d'appliquer son érudition à l'étude d'une question particulière, lors de la controverse du *Filioque*. On sait comment naquit cette affaire : depuis longtemps en Espagne et en France, l'usage s'était introduit de chanter à la grand'messe le symbole de Nicée-Constantinople; dans la partie concernant l'Esprit-Saint, Espagnols et Francs chantaient : *qui ex Patre Filioque procedit*; le texte de Nicée-Constantinople porte au contraire : *ex Patre procedentem, cum Patre et Filio adorandum*. Des Orientaux entendant les moines francs du mont des Oliviers chanter le symbole à la manière franque protestèrent contre cette innovation. Charlemagne convoqua l'épiscopat franc à Aix en 809, pour un concile dont Théodulfe, évêque d'Orléans, et Smaragde avaient été chargés de préparer les travaux. Ce dernier fait figure de secrétaire et de rapporteur, d'abord au concile lui-même, dont il rédigea les conclusions sous la forme d'une lettre de Charlemagne au pape Léon III, puis lors de la légation qui suivit, quand Jessé, évêque d'Amiens, Bernaire, évêque de Worms et Adhalard, abbé de Corbie, furent envoyés avec lui-même auprès du pape pour terminer la question. Outre la lettre de Charles, Smaragde rédigea le compte rendu du dialogue qui se tint entre le pape et les *missi*. Les actes mêmes du concile ne nous ont pas été conservés; de la lettre de Charlemagne, nous avons seulement la partie proprement théologique, ce qui est l'essentiel d'ailleurs; le dialogue recueilli par Smaragde



commence *ex abrupto* et se présente plutôt comme un extrait. Les deux documents doivent naturellement être lus ensemble : la lettre d'abord, le dialogue ensuite. Mansi, t. xiv, col. 17 sq., 23 sq.; P. L., t. xcvi, col. 923 sq.; t. cii, col. 971. On distingue tout de suite que le problème est double : il est théologique et disciplinaire. Du point de vue théologique, le concile franc affirme que l'Esprit-Saint est Esprit du Père et Esprit du Fils, consubstantiel à l'un et à l'autre; les textes scripturaires nous le montrent envoyé tantôt par le Père et tantôt par le Fils, c'est donc qu'il procède aussi bien de l'un que de l'autre. Il semble que la question n'aurait même pas dû se poser, depuis que le concile de Constantinople avait défini la consubstantialité de l'Esprit, mais, remarque le début de la lettre de Charlemagne, il n'est pas mauvais, pour empêcher la torpeur des esprits, que des problèmes surgissent mettant en cause sous une forme nouvelle des questions déjà résolues; ainsi la foi s'approfondit. Quoi qu'il en soit, sur le terrain doctrinal, il n'y avait pas de difficulté réelle; le pape condamnait comme hérétiques ceux qui nieraient cette procession de l'Esprit à l'égard du Fils comme du Père; il engagea les *missi* à défendre, à propager cette doctrine par tous les moyens à leur disposition, sermons, chants, professions de foi et le reste. Mais vient ensuite la question disciplinaire. A Rome, on chantait le symbole sans le *Filioque*; Charlemagne pressait le pape d'adopter l'usage des Francs pour qu'il ne pût plus y avoir d'hésitation à travers la chrétienté. Ici le pape se récusait : il n'est pas expédient, dit-il, de faire des additions aux symboles que nous a légués la tradition; il est évident que bien des vérités doctrinales ne sont pas exprimées dans les symboles et personne ne songe à les contester; les symboles ne prétendent pas être complets et exprimer absolument toute la doctrine, il faut donc les respecter dans leur teneur vénérable parce que, si l'on commence à ajouter, à modifier, le résultat final sera plus déroute qu'efficacité pour la foi des fidèles; le pape, pour conclure, tout en donnant raison aux Francs pour le fond des choses, les invite à renoncer à leur usage, simplement autorisé d'ailleurs, de chanter le symbole à la messe solennelle.

On serait tenté de penser que, dans la circonstance, le pape cède un peu trop à l'opportunisme; peut-être n'est-il pas fâché de montrer au tout-puissant empereur d'Occident qu'en matière doctrinale il est seul maître, lui le pape. Mais il y a plus : au fond, le pape ne désire pas du tout froisser les Orientaux, toujours si sensibles; n'ont-ils pas, eux aussi, une formule qui, bien expliquée, est acceptable : *qui ex Patre per Filium...*; c'est la formule de saint Jean Damascène; il y a une nuance à laquelle leur esprit subtil attache de l'importance tandis qu'elle paraît négligeable aux théologiens d'Aix-la-Chapelle. Raison sérieuse qui empêche le pape d'innover en matière de liturgie. Pourtant l'usage des Francs finira par prévaloir et, à Rome même, au XI<sup>e</sup> siècle, on chantera le *Credo* avec l'addition *Filioque*.

Dans cette circonstance du *Filioque*, Smaragde a fait figure de théologien, sa connaissance de l'Écriture et des Pères lui a servi à argumenter avec justesse dans l'expression du dogme trinitaire. Le reste de son œuvre nous le montre comme un abbé particulièrement cultivé et désireux d'inculquer à ses moines les notions nécessaires de doctrine et de vie spirituelle puisées aux bonnes sources. Smaragde n'est pas un polygraphe comme sera un peu plus tard Raban Maur, mais sa méthode de travail est la même : choisir et mettre à la disposition des esprits plus ordinaires ce que la tradition nous a légué de meilleur; ce genre d'ouvrage devait plaire et les œuvres de Smaragde seront très répandues dans les bibliothèques médiévales.

*Smaragdī opera*, P. L., t. cii, — OUVRAGES GÉNÉRAUX : Mabillon, *Vetera analecta*, Paris, 1723; *Hist. littér. de la France*, t. iv, Paris, 1748; dom Ceillier, *Hist. génér. des auteurs sacrés et ecclés.*, édit. Vivès, t. xii, Paris, 1862; l'Ébert, *Hist. génér. de la littér. du Moyen Âge en Occident*, trad. Aymérie-Condamin, Paris, 1884; Heleke-Ledwerg, *Hist. des conciles*, t. iii, Paris, 1909; Manitius, *Geschichte des lateinischen Literatur des Mittelalters*, t. i, Munich, 1911; Tixeront, *Hist. des dogmes*, t. iii, Paris, 1919; dom Berlière, *L'ascèse bénédictine des origines à la fin du XI<sup>e</sup> siècle*, Maredsous, 1927; M.-L.-W. Laistner, *Thought and letters, in western Europe A. D. 500-900*, Londres, 1931; E. Amann, *L'époque carolingienne*, Paris, 1937; Mgr Lesne, *Hist. de la propriété ecclésiastique en France*, t. iv : *Les livres, scriptoria et bibliothèques*, Lille, 1938.

ÉTUDES PARTICULIÈRES. — Léon Aubineau, *Smaragde*, dans *Le Correspondant*, t. xxii, 1848, p. 341; Hauréau, *Singularités historiques*, Paris, 1861.

H. PELTIER.

**SMIGLECKI** Martin, jésuite polonais (1564-1618). — Il fut pendant de longues années professeur de philosophie et de théologie, avant d'être appelé au gouvernement de quelques-unes des maisons de son ordre en Pologne. Un certain nombre d'écrits de controverse, la plupart en langue polonaise, témoignent de son zèle à combattre le protestantisme.

Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. vii, col. 1320-1327.

J. DE BLIC.

**SMISING** ou **SCHMISING** Théodore, frère mineur de l'Observance (XIV<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle). — Né en Westphalie, de famille noble. En 1580, il entra jeune dans l'ordre des frères mineurs de l'Observance de la province de l'Allemagne-Inférieure, au couvent de Saint-Trond, et exerça la charge de lecteur de théologie au couvent de Louvain depuis 1610 jusqu'à sa mort (24 octobre 1626). De tout temps, le P. Smising fut considéré comme une gloire de son ordre à cause de la sainteté de sa vie et de la profondeur de sa science théologique. Il a laissé des *Disputationes theologiae* en deux volumes : t. i, *De Deo uno, in quo de natura Dei divinisque perfectionibus, de visione Dei, de divina Providentia ac praesertim de praedestinatione sanctorum et reprobatione impiorum dissertitur, ac Subtilis Doctoris Scoti sententiae, data occasione. explicantur et defenduntur*, Anvers, 1624, in-fol., qui parut ensuite avec le t. ii, *De Deo trino*, à Anvers, en 1626. D'après S. Dirks, O. F. M., le P. Smising aurait emprunté la méthode et le plan de cet ouvrage à saint Thomas d'Aquin et dépendrait de Duns Scot pour la doctrine. De plus, il éviterait avec soin les questions irritantes de cette époque sur la nature de la grâce efficace et la prémotion physique et adopterait, sur la prédestination, comme plus conforme à la sainte Écriture et à la tradition patristique, l'ancienne doctrine de l'université de Louvain, qui serait aussi celle de Duns Scot, à savoir que le premier décret absolu, par lequel Dieu prédestine quelqu'un à la gloire est *ante praesentia merita*. Au moment de sa mort, le P. Smising préparait le troisième volume de cet ouvrage, qui devait traiter des anges.

A. Chiappini, *Annales minorum continuati*, t. xxvi, Quaracchi, 1933, an. 1626, n. lxxiv, p. 481-482; L. Wadding, *Scriptores O. M.*, 3<sup>e</sup> éd., Rome, 1906, p. 214; Nicolaus Vernulæus, *Academia Lovaniensis*, revue par Chr. de Langendonck, Louvain, 1667, p. 132; A. Sanderus, *Chorographia sacra Brabantiae*, t. iii, La Haye, 1727, p. 131, 151, 157; S. Dirks, *Histoire littéraire et bibliographique des frères mineurs de l'Observance en Belgique*, Anvers, 1886, p. 148-150; P. Bergmans, *Smising (Théodore)*, dans *Biogr. nat. de Belgique*, t. xxii, col. 839.

A. TEETAERT.

**SMITH** Joseph (1805-1844), fondateur des mormons. — I. Vie. II. Doctrine (col. 2254). III. Influence posthume, par l'Église mormone (col. 2257).

I. Vie. — La vie et l'œuvre de Joseph Smith peu

venait compter parmi les plus étranges apparitions de l'histoire des sectes chrétiennes dans le monde. Il naquit le 23 décembre 1805 au comté de Vermont (États-Unis), dans le petit village de Sharon. Son père était un modeste agriculteur qui s'établit dans l'État de New-York, où s'écoula toute la jeunesse de Joe Smith, passablement décourue et paresseuse. Sa culture intellectuelle demeura très élémentaire : lecture, écriture et calcul, rudiments bibliques. Ses biographes officiels, Orson Pratt et Georges A. Smith nous assurent que, dès l'âge de quinze ans, la préoccupation du salut était dominante dans son esprit et qu'il ne trouvait dans aucune des Églises existantes la satisfaction de ses besoins d'âme. Il se plongeait donc dans la lecture de la Bible, très en honneur dans les milieux protestants, mais désordonnée, sans préparation scientifique, sans guide, sans frein, sans intelligence réelle du passé juif et de la valeur exacte des textes bibliques, en tant que représentatifs de la « pédagogie divine » préparatoire à la venue du Verbe incarné sur la terre.

Les renseignements que l'on possède sur la jeunesse de Smith étant parfois contradictoires, selon qu'ils émanent de ses partisans ou de ses adversaires, on ne peut les citer que sous réserves. Il semble bien qu'on l'ait regardé comme un visionnaire et que, pour cette raison, ses voisins l'aient poursuivi de leurs quolibets. Les membres de sa famille n'avaient pas bonne réputation : Ils étaient fumeurs, dit un document du temps signé de nombreux habitants de la région, par leurs projets visionnaires et passaient une partie de leur temps à faire des fouilles pour découvrir des trésors cachés. — Ce qui est sûr c'est que Joe (Joseph) Smith affirma un beau jour qu'il avait découvert en effet un trésor sans prix. La chose lui était arrivée, disait-il, en septembre 1827. Guidé par un ange, il aurait trouvé, dans les rochers d'une colline située entre Palmyra et Canandaigua, une collection inestimable de « saintes plaquettes » d'un métal ressemblant à de l'or. Ces plaquettes étaient revêtues de signes d'écriture inconnus de lui. Comme il se demandait anxieusement par quels moyens il pourrait parvenir à les déchiffrer, Moïse lui apparut et lui apprit à se servir d'un curieux instrument formé de deux pierres transparentes et placé auprès des plaquettes. Cet instrument était donc une sorte de « lunette surnaturelle ». Moïse lui affirma que les deux pierres en cristal de roche, dont il était composé, n'étaient autre que l'*Urim* et le *Thummim*, dont parle l'Exode (xxviii, 30) et que le grand-prêtre devait porter sur son cœur en entrant dans le Saint des Saints. Naturellement, Smith, en interprétant de la sorte un passage très obscur de l'Exode, a dépassé de beaucoup ce que l'exégèse scientifique sait de certain sur ce point. Quoi qu'il en soit, armé de cette lunette, non seulement il pouvait lire, prétendait-il, les signes d'écriture inconnus gravés sur les tablettes mystérieuses, mais il en comprenait le sens. Après avoir déchiffré ainsi ces documents sacrés et en avoir apprécié la prodigieuse importance, il chercha un secrétaire pour les transcrire en langue anglaise vulgaire. Il fut aidé par Oliver Cowdery. Leur manière de collaborer était passablement bizarre. Smith soutenait que nul ne pouvait voir les tablettes sans encourir la mort. Lui seul avait le droit de les regarder, de les palper, de les déchiffrer. Il se plaçait donc dans une salle divisée en deux parties par un rideau. À l'aide de sa « lunette », il lisait et traduisait les tablettes. Cowdery, de l'autre côté du rideau, écrivait sous sa dictée. Il est clair que tout cela est passablement suspect. L'histoire des prophètes authentiques ne comporte pas, à notre connaissance, de mise en scène semblable ! Les deux collaborateurs mirent de la sorte sur pied un livre étrange, pour lequel il fallut trouver un éditeur complaisant. Un fer-

mier nommé Martin Harris, que Smith avait gagné à sa cause, consentit à avancer les fonds. L'ouvrage fut imprimé et publié, sous le titre suivant, d'où la secte devait tirer son nom : *The Book of Mormon : an account written by the hand of Mormon, upon plates taken from the plates of Nephi, by Joseph Smith junior, author and proprietor* (Le livre de Mormon : récit écrit de la main de Mormon sur des tablettes prises parmi les tablettes de Nephi, par Joseph Smith, auteur et propriétaire), Palmyra, 1830.

Notons toutefois que le nom officiel de la secte fondée par Smith, à l'aide de cet ouvrage soi-disant révélé, était et demeure le suivant : *Église des saints du dernier jour*. Pour comprendre ce qui va suivre, il est nécessaire de donner ici une idée succincte du contenu de cet ouvrage. Le *Libre de Mormon* est partagé en quinze livres. Il a peu près l'importance de notre Bible. Il raconte, en style pseudo-biblique, les aventures romanesques et invraisemblables d'une famille de pieux Israélites. Le juif Lehi, échappant aux poursuites des troupes de Nabuchodonosor, au temps du roi Sédécias et de la captivité de Babylone, que nous plaçons au VI<sup>e</sup> siècle av. J.-C., serait parti à l'aventure, sur un vaisseau avec tous les siens et le hasard l'aurait conduit, après une odyssée fantastique, jusqu'en Amérique. Une fois installé dans cette région lointaine, il aurait inscrit le récit de son évasion et de sa vie, ainsi que les prophéties relatives à l'avenir de sa race et de l'humanité entière sur les tablettes que, vingt-quatre siècles plus tard, devait découvrir Smith. Les fils de Lehi devinrent les souches de nombreuses peuplades. Parmi ces dernières, les descendants de Nephi conservèrent la vraie foi, la développèrent même au point de connaître, plusieurs siècles avant la venue du Christ, la plupart des dogmes chrétiens, et de pratiquer notamment le baptême. C'était chez ces descendants de Nephi que se conservait la dignité sacerdotale et que l'on gardait les tablettes sacrées léguées par Lehi. Le Christ ressuscité n'avait pas manqué de rendre visite à ces croyants si éloignés de la Palestine. Il avait même choisi chez eux douze apôtres qui, en peu de temps, avaient converti toute l'Amérique au christianisme et répandu l'usage sacré de la cène. Mais, au début du IV<sup>e</sup> siècle, cette Église américaine se trouva divisée et presque anéantie par des guerres et des schismes religieux. Alors apparut Mormon, de la descendance de Nephi, qui fut à la fois un prophète, un réformateur chrétien, un grand guerrier, un héros. Il se mit à la tête des nephites, chassa les lamanites — autres descendants de Lehi, mais devenus infidèles — et les refoula dans l'Amérique du Sud. Quatre siècles plus tard, nouvelle crise, plus terrible encore. Les lamanites repareurent, attaquèrent les nephites, l'emportèrent sur eux et anéantirent la vraie foi. Ces lamanites n'étaient autres, selon Smith, que les ancêtres des Indiens qui possédaient l'Amérique, à l'arrivée des blancs, au XVI<sup>e</sup> siècle. Notons toutefois que Moroni, le propre fils de Mormon, avait pris soin de terminer les tablettes sacrées contenant l'histoire de sa race. Il désignait nommément Joe Smith comme celui qui les découvrirait plus tard.

Un signe de la simplicité et de l'ignorance religieuse des populations parmi lesquelles vivait Smith et les siens, c'est le succès qu'obtint ce roman baroque et dépourvu de toute vraisemblance, écrit du reste dans un style enfantine et rempli d'inexactitudes historiques et bibliques. Sans doute, Smith fut critiqué, combattu, tourné en dérision. Il fut sommé de montrer les fameuses plaquettes d'or. Il déclara qu'elles avaient été vues et touchées par onze témoins, dont trois étaient de sa famille et cinq de la famille Whitmer, l'une des premières converties à la nouvelle foi. Mais il paraît certain que ces témoins ont

menti ou bien ont joué sur les mots. Ils avaient « vu » les tablettes, mais « avec les yeux de la foi », ils les avaient touchées, mais « derrière un voile », car Smith soutenait toujours qu'il ne pouvait les montrer à personne sous peine de mort. Pourtant Martin Harris, le riche bailleur de fonds de Smith, s'était fait remettre un fac-similé de l'une de ces tablettes et, en toute bonne foi, il alla soumettre ce document au professeur Anthon, de New-York. Les mormons répandirent le bruit que ce savant expert avait reconnu les caractères gravés sur la plaque pour de « l'égyptien réformé ». Mais dans une lettre rendue publique, le professeur Anthon déclara que la feuille qu'on lui avait soumise était « couverte de toutes sortes de caractères crochus et évidemment combinés par une personne qui avait eu sous les yeux un livre contenant divers alphabets, entre autres les alphabets grec et hébraïque. Des lettres romaines, renversées ou placées de côté, s'y trouvaient rangées en colonnes perpendiculaires, et le tout se terminait par un dessin grossier représentant un cercle partagé en divers compartiments, couverts de signes bizarres et évidemment copiés sur le calendrier mexicain publié par M. de Humboldt, mais copiés de manière à déguiser la source dont ils étaient tirés. »

On tient pour certain que le *Libre de Mormon* n'était autre chose qu'un roman pseudo-historique, composé par un ministre nommé Samuel Spaulding. Ce roman était tombé aux mains d'un ancien prote d'imprimerie, appelé Sydney Rigdon, qui l'aurait secrètement communiqué à Smith. Ce Rigdon fut du reste l'un des premiers membres de la secte et il y apporta des éléments qui étoffèrent la religion nouvelle : le millénium allait commencer — le mormonisme serait donc une variété du millénarisme — les Indiens, descendants des lamanistes, allaient se convertir en masse. L'Amérique serait le rendez-vous des « saints » de tout l'univers. La mission particulière de la jeune Église serait de construire la nouvelle Jérusalem.

Smith et ses amis s'attelèrent aussitôt à cette tâche urgente. Le 6 avril 1830, l'*Église des saints du dernier jour* fut inaugurée à Fayette, dans l'État de New-York. Des missionnaires improvisés répandirent parmi les populations ignorantes des campagnes la nouvelle de la merveilleuse découverte de Smith. Il y eut de nombreuses adhésions, mais aussi de vives résistances. Les uns se sentaient attirés par la fierté de faire partie des premiers du royaume des saints. Les autres se riaient de ces fables absurdes. Dès 1829, Smith et Cowdery, son secrétaire, s'étaient mutuellement rebaptisés. Des communautés mormones se formèrent un peu partout dans les États de New-York, Ohio, Pensylvanie, Indiana, Illinois. On rebaptisait par immersion tous les adhérents. Au début de 1831, fuyant les oppositions qu'il rencontrait à Fayette, Smith transféra le siège de son Église à Kirtland, dans l'Ohio. Puis, à la fin de la même année, sur l'avis d'un ange, il entraîna 1200 mormons au comté de Jackson (Missouri) et y fonda « la cité de Sion où le Christ devait régner en personne ». Il régnait dans cette ville une véritable fraternité et une activité industrielle. Mais une violente persécution ne tarda pas à se déchaîner là encore. Les ministres mormons furent outragés, menacés, les journaux de la secte supprimés, les presses brisées et, finalement, en 1833, la communauté, assaillie par une bande d'hommes armés, fut expulsée du pays. Elle dut se transporter plus à l'Ouest, à Independence, au comté de Clay (Missouri). Ce nouveau poste prit le nom de *Lord's Store House* (Arsenal du Seigneur). Smith, qui résidait toujours à Kirtland, avait constitué un triumvirat, avec Rigdon et Williams, pour la direction de son Église. Le 4 février 1835, il choisit douze apôtres, qui reçurent de lui la mission de convertir le monde. L'un d'eux vint en

Angleterre et y fonda, à Preston, à Noël 1837, la première communauté mormone d'Europe. Bientôt les recrues affluèrent. De nombreux émigrants mormons partirent pour l'Amérique, pour grossir les rangs de l'Église des saints. En mars 1836, Smith inaugura à Kirtland un temple où l'on vit plus de mille mormons. Mais il fut mêlé à des spéculations bancaires malheureuses qui le conduisirent devant les tribunaux. L'opportune révélation d'un ange l'avertit de quitter Kirtland, pour se rendre à Independence, où sa communauté était en butte aux persécutions du voisinage. L'intolérance de la secte, sa prétention à la possession de toute la région, sous prétexte que c'était la « Terre sainte des élus », provoquaient de vives réactions de la part des autres groupes religieux et civils du pays. Les milices d'État essayèrent de mettre à la raison ces encombrants « saints des derniers jours ». Il y eut des victimes. Le fondateur, Smith, son frère, et plusieurs autres chefs furent arrêtés et jetés en prison. La colonie mormone, qui était forte à ce moment (1838), de 15 000 membres, dut partir une fois de plus. Elle repassa sur la rive gauche du Mississippi et se fixa dans l'Illinois. Les mormons fondèrent une cité neuve, appelée Nauvoo, qui prospéra si bien que, deux ans plus tard, elle comptait 2 100 maisons, des écoles, des édifices publics, un temple splendide dont le plan avait été révélé à Smith dans une vision. L'État d'Illinois concéda à Nauvoo une charte municipale. Smith fut le chef légal de la cité. Il se vit à la tête d'une communauté de 20 000 âmes dont il était plus que le maître : le prophète et le grand-prêtre. La discipline y était admirable. Chaque matin, entouré d'un brillant état-major, il passait en revue sa milice. L'après-midi, il annonçait la parole du Seigneur, la Bible en main. La ville obéissait à un régime strictement théocratique. Grisé par le succès, il osa se présenter comme candidat à la Présidence des États-Unis en 1844 et fut, naturellement, battu (par Polk).

L'année précédente, en juillet 1843, Smith, poursuivi par les récriminations de sa femme, qui se plaignait de son incontinence, affirma à quelques initiés qu'il avait eu une révélation d'un ange, en vertu de laquelle les « saints » devaient marcher sur les traces de David et de Salomon, en pratiquant la polygamie. Cette prétention souleva au sein de la communauté de grandes divisions. Elle fut blâmée au dehors avec bien plus de force encore. La question se posa, dans toute l'Amérique, de savoir si la constitution admettait la polygamie. A Nauvoo même, les opposants créèrent un journal particulier, l'*Expositor*. Smith, qui en était venu à ne plus pouvoir supporter la moindre critique, donna ordre à ses fidèles miliciens de réduire par la force les dissidents. Les presses de l'*Expositor* furent brisées, le bureau démoli, les rédacteurs mis en fuite et contraints de quitter la ville. Ils allèrent porter plainte devant les autorités de l'Illinois. L'occasion parut bonne de mettre fin à un état de choses que l'on jugeait depuis quelque temps intolérable. La milice d'État marcha sur Nauvoo. Smith fut arrêté, ainsi que son frère. Tous deux furent enfermés dans la prison de Carthage (Illinois). Mais, le bruit ayant couru que le gouverneur songeait à les laisser s'évader, une bande armée se jeta sur la prison, en brisa les portes et lyncha les deux chefs mormons. C'était le 27 juin 1844.

II. DOCTRINE. — A l'extraordinaire histoire du mormonisme correspond une théologie totalement extravagante. Mais, en raison même de son absence de logique, il n'est pas très facile d'en faire un exposé intelligible.

Le premier dogme du mormonisme, le dogme central et dominant, est celui du *prophétisme continu*. L'ère des révélations divines n'a pas été close avec la mort du dernier des apôtres du Christ. Elle se pour-



suivra jusqu'à la fin des temps. L'Église des saints du dernier jour en possède, du reste, le monopole exclusif. L'Esprit-Saint parle toujours au monde, mais il ne parle qu'aux prophètes mormons. La foi aveugle aux prophètes qui la dirigent est l'essence de l'Église mormone.

Ce premier dogme a des conséquences que ne semblent pas soupçonner ses adhérents. Le prophétisme, n'ayant d'autre règle que lui-même et s'inspirant constamment de circonstances changeantes, est exposé à se contredire souvent. La théologie mormone évolue sans cesse et souvent sans vouloir en convenir et sans s'en douter. Des éléments qui étaient au premier plan, comme la polygamie, passent au second ou sont complètement abandonnés. Le prophétisme se montre opportuniste, ce qui est dangereux pour une doctrine soi-disant divine. Il suit de là qu'il n'y a aucune fixité dans les croyances mormones, bien que l'Église des saints soutienne, contre l'évidence, qu'elle professe toujours la même foi et nourrit les mêmes aspirations.

En 1842, Joseph Smith avait donné un abrégé du Credo des mormons. Il admet le dogme de la Trinité, mais il nie que les hommes puissent être punis pour le péché d'Adam. Selon lui, le salut est ouvert à tous les hommes, sous la condition de l'observation des commandements de l'Évangile, qui sont la foi, la pénitence, le baptême par immersion pour la rémission des péchés, l'imposition des mains pour la réception de l'Esprit-Saint. Les mormons estiment que rien n'est plus immoral que le dogme de la justification par la foi sans les œuvres. Pour eux, au contraire, la foi est toute dans l'observation des préceptes et la soumission aux autorités de la secte. Selon Smith, l'Église des saints possède tous les pouvoirs et tous les dons surnaturels de l'Église apostolique du premier siècle de notre ère. Elle réunira un jour tout le peuple d'Israël et rétablira les douze tribus. La ville de Sion sera bâtie sur le territoire américain et le Christ viendra en personne régner sur la terre, qui sera renouvelée dans une splendeur paradisiaque. A l'entendre, la morale mormone se réduit à mener une vie pure, honorable, chaste, bienfaisante. Mais, par le mot chaste, il entend que la polygamie est non seulement permise, mais recommandée.

Ce qu'il y a de plus déplorable dans cette théologie, c'est la conception de la divinité. Visiblement, Smith a cédé à des vues toutes matérialistes, sans même s'en apercevoir et par pure ignorance religieuse et philosophique. Les mormons abusent de la phrase biblique selon laquelle « l'homme a été fait à l'image et ressemblance de Dieu ». Ils en concluent que, pour connaître Dieu, il n'y a qu'à regarder l'homme. Ils tombent ainsi dans un anthropomorphisme enfantin. Bien avant Freud, Smith faisait, inconsciemment, de l'union des sexes le centre de la psychologie non seulement humaine, mais universelle. A l'en croire, rien n'a été créé, tout a été engendré. *In mundi primordiis Deo femina erat*, il y avait en Dieu un élément féminin, à l'origine des choses. Dieu est marié à un grand nombre de femmes. Ses enfants sont nombreux comme les grains de sable de la mer. Il semble que lui-même ait été engendré par la matière intelligente mariée à l'Infini. Dieu habite la planète Kolob. Il a engendré une infinité de dieux, dont la fonction principale est de fournir des âmes pour les corps engendrés sur la terre et dans les autres planètes habitées. Le Dieu engendré de notre planète fut Adam. « C'est le seul Dieu auquel nous ayons à faire. » Nous devenons dieux nous-mêmes par la sainteté. L'Esprit de Dieu, répandu partout, est la plus subtile des substances matérielles. En le recevant, nous entrons en possession du germe de la déité, qui ne cessera de grandir ici-bas et après notre mort,

en nous. La chute d'Adam fut un bienfait. C'est grâce à elle que le genre humain a pris naissance.

En ce qui concerne les sacrements, les mormons ne sont pas bien fixés sur leur nombre. Les principaux sont le baptême et la cène. Le baptême est strictement obligatoire, mais il n'est valide que par immersion et pour les adultes. Le baptême des enfants est une solennelle plaisanterie », car les enfants n'ont point de péchés à effacer. Par contre, on peut conférer le baptême à des morts qui n'ont pu le recevoir de leur vivant. On connaît ceux qui sont dignes de ce baptême posthume par la bienfaisance de leur vie. Les mormons l'ont conféré sérieusement à des hommes illustres et populaires tels que Washington, Franklin, Lincoln, etc. Aussitôt après le baptême, les mormons pratiquent l'imposition des mains qui est analogue à notre confirmation.

Pour l'eucharistie, une révélation adressée à Smith vint interdire l'usage du vin fermenté, ne permettant que le jus de la grappe non fermenté. Et comme il n'est pas possible, en toute saison, d'en avoir, on trouva plus commode, dans la suite, de le remplacer par de l'eau. La cène, au pain et à l'eau, est pratiquée chaque dimanche. On distribue les éléments consacrés à tous les communianti assis à leurs stalles respectives. Il existe des rites secrets pour le mariage de certains mormons et ces rites sont probablement empruntés à la franc-maçonnerie.

Le culte public consiste en des chants, des prières, la célébration de la cène, une prédication et, aux jours plus solennels, une bénédiction des assistants par les patriarches de la secte. Les chants sont accompagnés de belle musique. Le sermon porte rarement sur une question religieuse ou morale, presque toujours sur des problèmes politiques ou économiques du moment. Il y entre souvent des récits de visions, de prophéties, de révélations, de miracles et de guérisons extraordinaires. Cette prédication ne tend jamais à élever les âmes vers l'invisible et le spirituel proprement dit, mais seulement à procurer l'acquiescement ponctuel des dîmes religieuses et la soumission aveugle aux autorités de l'Église. Les fidèles s'engagent à n'être entre les mains de leurs chefs « qu'une cire molle, un chiffon trempé dans du suif ».

L'Église des saints du dernier jour est une théocratie rigide. Le prophétisme qui en est l'âme se confond strictement avec la hiérarchie. Nul n'a droit aux inspirations d'en haut qu'à proportion de son grade. Au sommet de la hiérarchie, il y a la présidence, formée d'un président et de deux conseillers. Ce triumvirat forme ce que les mormons appellent *The council of the first presidency*. Le président a un pouvoir illimité, ses deux assesseurs, un pouvoir seulement consultatif. Lui seul est, pour toute l'Église, « le Prophète, le Voyant, le Révélateur ».

Au-dessous de la « première présidence », se trouve le collège des Douze Apôtres. Ils sont chargés de l'expansion du nom du Christ dans tout l'univers. C'est ce collège qui gouverne dans les intergèrnes qui suivent la mort du président. Plus bas viennent les chefs de districts ecclésiastiques, puis les patriarches, ensuite les grands-prêtres, en dernier lieu les anciens ou simples ministres ayant droit de prêcher, de baptiser et d'imposer les mains. Il y a donc un très grand nombre d'officiers dans cette Église, en moyenne un pour cinq fidèles, car en dehors de l'ordre de Melchisédech, composé comme on vient de le dire, il y a l'ordre d'Aaron, comprenant par degrés superposés : les évêques, les prêtres, les docteurs, les diacres. Les membres de cette seconde hiérarchie sont chargés surtout des questions temporelles. Avec cette armée de fonctionnaires, le président tient tout son peuple en main. Le système d'assistance sociale est très développé et le régime

scolaire bien organisé, encore que le niveau des études supérieures soit faible, limité qu'il est par une philosophie religieuse étiquée et fautive; l'université mormone à Salt-Lake-City comptait 7 600 étudiants en 1926.

Les mormons reconnaissent comme livres sacrés : 1. La Bible traditionnelle de l'Ancien et du Nouveau Testament, mais selon une recension corrigée par Smith, dans laquelle de nombreuses retouches, corrections ou interpolations ont été introduites au nom du prophétisme supérieur de la secte. — 2. Le *Livre de Mormon*, dont on a dit plus haut l'origine suspecte, et qui est du reste une composition indigeste, puérile, illisible, sans goût, sans profondeur, sans poésie, sans invention, sans gravité morale et religieuse. Ce livre est par ailleurs plein de fautes de grammaire, d'inexactitudes historiques, d'anachronismes grossiers qui n'ont pu être acceptés que par une tourbe ignorante et fanatisée. Les éditions qui ont suivi celle de 1830 — la première — ont corrigé plus de 3 000 fautes, mais il en reste encore des milliers. Ce livre est, à lui seul, la honte d'une Église chrétienne civilisée. — 3. Le principal livre théologique des mormons est *Le Livre de la doctrine et des alliances* (*The Book of doctrine and covenants of the Church of latter-day-saints*), compilé par Joseph Smith et publié à Kirtland (Ohio), en 1835. L'édition de Salt-Lake-City, de 1883, a été divisée en versets comme la Bible et le *Livre de Mormon* (depuis 1879). — 4. *La perle de grand prix* (*Pearl of great price*), qui est un choix des révélations faites à Smith et fut publiée à Liverpool, en 1831.

III. L'HISTOIRE DE L'ÉGLISE MORMONE DE LA MORT DE SMITH À NOS JOURS (1844-1937). La mort tragique de Joe Smith, loin de nuire au développement de sa doctrine, amena sa propagation. Il fut considéré et honoré comme un martyr. Ses partisans n'en furent que plus fanatiques. Il se produisit cependant un schisme parmi eux. Le conseiller le plus intime de Joe, Brigham Young fut appelé à lui succéder, avec les titres flamboyants de *Voyant, révélateur et président des saints du dernier jour*. Il devait régner trente-trois ans : 1844-1877. Mais les parents de Smith refusèrent d'accepter sa domination et prétendirent continuer la véritable Église des saints du dernier jour. Ils lui donnèrent le nom d'*Église réorganisée* (*Reorganized Church*). Et cette branche a survécu jusqu'à nos jours. Elle est pourtant bien moins importante numériquement que l'*Église mormone* proprement dite.

Brigham Young était un homme d'une rare énergie. Cet ancien charpentier se trouva tout de suite au niveau des hautes fonctions. Ce fut lui qui prit, en 1845, une grande résolution pour assurer l'avenir de son Église. La ville de Nauvoo avait été en partie détruite. L'État d'Illinois avait révoqué la charte municipale qu'il lui avait accordée. Il existait toujours des tiraillements dans la population, en raison du schisme que l'on vient de signaler et de graves différends s'élevaient notamment au sujet de la polygamie que les parents de Smith ne voulaient pas admettre et que l'*Église réorganisée* n'a jamais acceptée. Brigham Young résolut donc d'opérer une migration en masse, de partir à l'aventure, vers le Far-West, de conduire ses fidèles loin des terres habitées, en plein désert, à quelques centaines de lieues des régions civilisées et colonisées. Cette décision farouche fut annoncée aux « saints » par une enveloppe en date du 20 janvier 1846. Une avant-garde de 1 600 émigrants partit avant la fin de l'hiver pour jeter les bases du nouvel établissement. Elle marcha des jours et des jours, en direction du Pacifique, traversa les États du Kansas et du Colorado sans s'y arrêter, et finit par arriver dans un territoire inconnu qu'on appela *Deseret* ou Pays de l'abeille. C'est l'Utah actuel, plateau désolé et aride,

situé entre les Montagnes Rocheuses, à l'Est, et la Sierra Nevada de Californie, à l'Ouest, pays entièrement sauvage et si inhospitalier qu'il fallait toute la ténacité qu'engendre le fanatisme pour entreprendre d'y réaliser une installation humaine. Brigham Young conduisait la première colonne. Il prétendit qu'une révélation lui commandait de s'arrêter aux bords du Grand-Lac Salé, qui occupe le centre de l'Utah et vers lequel il parvint, en juillet 1847. Le gros des troupes mormones suivait. Tous y furent réunis à l'automne de 1848. En arrivant au Lac Salé, Young avait rencontré une vaste plaine sableuse que traversait une rivière débordée. Il eut l'intuition de l'utilisation de cette inondation providentielle. L'emploi méthodique de l'irrigation fut le grand secret de l'étonnante réussite des mormons. Un barrage fut construit. La terre, jusque-là inféconde, fut transformée au moyen d'un système de canaux bien compris. Les premières récoltes ainsi obtenues, le système fut généralisé. La population augmenta rapidement. Une ville fut construite : Salt-Lake-City, qui aujourd'hui ne compte pas moins de 126 000 habitants. Le bruit de cette réalisation se répandit dans tout l'État fédéral. Dès 1849, le Congrès, soucieux d'incorporer l'Utah, le reconnut comme territoire fédéral, en déléguant à Young le titre de gouverneur. Il se sentit assez fort, en 1852, pour proclamer solennellement ce qu'il appela la *loi céleste du mariage*, c'est-à-dire la loi du mariage tel qu'il est pratiqué au ciel par les dieux, en d'autres termes la *polygamie*. Le sentiment de Young était que la polygamie sagement pratiquée empêchait la prostitution et la débauche. En 1853, fut posée la première pierre d'un temple monumental.

Cependant la proclamation de la polygamie avait de nouveau soulevé l'indignation du reste des États-Unis. Le gouvernement fédéral, qui avait fourni de grosses sommes pour l'érection de la ville, voulut intervenir dans la législation du territoire d'Utah, d'abord en y nommant des juges, qui furent mal accueillis et mis en quarantaine, puis en désignant un nouveau gouverneur. Les mormons résistèrent. En 1857, le gouvernement de Washington confia une petite armée de 2 500 hommes au général Kane, en le chargeant de se saisir de l'autorité souveraine dans l'Utah. L'expédition fut rude. Il fallut envoyer des renforts. Après un combat, le 15 février 1858, les mormons consentirent à négocier. On leur accorda l'amnistie et ils se soumirent; en juin, Young reçut de nouveau le titre de gouverneur.

La question de la polygamie restait la plus délicate et la plus irritante. Le Congrès fédéral vota une première loi à ce sujet, en 1862, mais la guerre de Sécession en suspendit l'application car les tribunaux mormons se refusaient à condamner un polygame. En 1871, la polygamie fut proclamée *acte criminel* dans toute l'étendue des États-Unis. Les mormons firent encore la sourde oreille. Brigham Young donnait l'exemple de la pratique du « mariage céleste ». Entre temps, l'Utah avait prospéré. La construction de la grande voie ferrée du Pacifique, en passant par Salt-Lake-City, dès 1869, lui avait apporté de merveilleux avantages. Les richesses minières ajoutaient maintenant leur appoint au produit d'une savante agriculture. Quand Brigham Young mourut, en 1877, il laissait une fortune de deux millions de dollars aux 17 femmes qui lui restaient (sur 25) et à ses 56 enfants.

Après lui, le collègue des Douze Apôtres garda le pouvoir pendant trois ans, puis leur chef, Taylor, fut proclamé président le 10 octobre 1880. A sa mort, en 1887, le collègue des Douze fit encore l'intérim et en 1889, Wilford Woodruff fut élu président.

Entre l'Utah et le reste des États-Unis la querelle polygamique se poursuivait. La loi Edmund de 1882

fut la première mesure efficace contre la polygamie. Elle fut perfectionnée en 1887 et devint la loi Edmund-Tucker. Le président Taylor avait exprimé son indignation par une encyclique en date d'octobre 1885, où il affirmait que le mariage céleste « n'était pas une invention humaine. » C'est Dieu, disait-il, qui l'a révélé et il a promis de le maintenir et de bénir ceux qui le reconnaissent. » Pourtant, la loi Edmund produisait ses fruits. Il y avait des condamnations pour « cohabitation illicite », car les mormons n'avaient pas le mariage polygamique. En 1890, une aggravation de la législation parut imminente et la confiscation des biens de la communauté mormone fut envisagée. Le président Woodruff estima que le danger était trop grand pour son Église. Le 25 septembre 1890, il lança une proclamation à son peuple pour le délier de l'obligation de la polygamie. Le document se terminait par ces mots : « Et maintenant, je déclare publiquement que mon conseil à l'Église des saints du dernier jour est de s'abstenir de contracter un mariage interdit par la loi du pays. »

Ce n'était qu'un « conseil », mais il fut généralement suivi. Seuls, quelques fervents de la secte se firent un point d'honneur de continuer à pratiquer secrètement le « mariage céleste ». Les dirigeants de l'Utah, soucieux d'acquiescer l'autonomie qui est un privilège des États fédéraux, acceptèrent en 1895 une constitution excluant formellement le mariage plural, moyennant quoi le président des États-Unis, Cleveland, proclama, le 4 janvier 1896, que le territoire fédéral de l'Utah devenait l'un des États fédéraux de la nation américaine. Pratiquement, les missionnaires mormons, qui exercent une grande activité dans tout l'univers — plus de 2 000 missionnaires en 1900 — ne parlent plus du mariage céleste. Leur loi ne les y oblige plus et ils ne peuvent ignorer que leur doctrine de la polygamie leur créerait de graves obstacles en pays civilisé.

La croissance de l'Église des saints du dernier jour n'a pas été aussi rapide que ses fondateurs l'avaient espéré. Vers 1880, au bout de cinquante ans d'existence, elle comptait environ 250 000 membres; en 1900, 300 000; en 1926, 542 194, sans compter l'Église mormone réorganisée, dont l'effectif, en 1926, était de 64 367 membres. L'État mormon de l'Utah a été envahi par des non-mormons et il ne compte plus que 80 % environ de mormons, soit 400 000 sur 531 000 habitants. On notera que l'Utah s'étend sur 220 000 km<sup>2</sup>, soit la valeur de 35 départements français. Il est donc relativement très peu peuplé, et les succès agricoles des mormons ne doivent pas faire illusion. Ils ne prouveraient du reste absolument rien dans le domaine doctrinal.

I. SOURCES. — Les livres sacrés des mormons, indiqués au cours de l'article.

II. LITTÉRATURE. — Les meilleurs ouvrages sur le mormonisme et son histoire sont ceux de Riley, *The founder of mormonism, a psychological study*, 1902; et de Linn, *The story of the mormons*, 1902.

L. CRISTIANI.

1. SMITH (en latin *Smithæus*) **Richard**, ecclésiastique anglais, docteur de l'université d'Oxford, né à Winchester en 1500, mort à Douai le 9 juillet 1563.

PRINCIPAUX OUVRAGES. — 1. *Assertion and defence of the sacrament of the altar*, Londres, 1546, in-8°; — 2. *A defence of the sacrifice of the masse*, Londres, 1547, in-8°; — 3. *A brief treatise setting forth divers truths necessary both to be believed of christen people, and kept also, which are not expressed in the Scripture but left to the Church by the apostles tradition*, Londres, 1547, in-8°; — 4. *A godly and faithful retraction made and published at Pauls crosse in London*, Londres, 1547, in-8°; — 5. *A confutation of a certain Booke, called a defence of the true and catholike doctrine of the sacrament... sette*

*fourth of late in the name of Thomas [Cranmer] Arche-bishoppe of Canterbury* (1550), in-8°; — 6. *Defensio sacri episcoporum et sacerdotum coelibatus contra impias... Petri Martyris Vermelii notas... per Ricardum Smythæum anglum... Ejusdem de vulis monasticis contra eundem Martgrem*, Paris, 1550, in-8°; — 7. *Diatriba de hominis justificatione... adversus Petrum Martgrem*, Louvain, in-8°; — 8. *A bouclier of the catholique fayth of Christes Church*, Londres, 1555-1556, 2 vol. in-8°; — 9. *De missæ sacrificio succincta quædam enarratio, ac brevis repulsio præcipuorum argumentorum quæ Philippus Melancthon et alii seclarij objecerunt adversus illud et purgatorium*, Louvain, 1562, in-8°; Paris, même année, in-16; — 10. *De infantium baptismo contra Joannem Calvinum ac de operibus supererogationis et merito mortis Christi adversus eundem Calvinum et ejus discipulos*, Louvain, 1562, in-8°; Cologne, 1563, in-8°; — 11. *Refutatio luculentæ crassæ et exitiosæ hæresis Johannis Calvini et Christophori Carlli angli qua astruunt Christum non descendisse ad inferos alios quam ad infernum infimum*, 1562; — 12. *Refutatio Johannis Calvini erroris de Christi merito et hominis redemptione*, Louvain, 1562, in-8°; — 13. *Confutatio eorum quæ Philippus Melancthon objicit contra missæ sacrificium propitiatorium*, Louvain, 1562, in-8°; — 14. *Religionis et regis adversus exitiosas Calvini, Bezæ et Ottomani conjuratorum factiones defensio prima*, Cologne, 1562, in-8°; — 15. *Refutatio locorum communium theologorum Philippi Melancthonis*, Douai, 1563, in-8°; — 16. *De libero arbitrio adversus Joannem Calvinum et quotquot impie illud Lutherum imitati*, Louvain, 1563, in-8°.

*Dictionary of national biography*, t. XVIII, Londres, 1909, p. 509-510; Bale, *In lex Britannia scriptorum*, Oxford, 1902, p. 359; *The catholic encyclopedia*, t. XIV, New-York, 1912, p. 59-60 (bonne bibliographie); Schulte, *Die Geschichte der Quellen und Literatur des canonischen Rechts*, t. III, Stuttgart, 1880, p. 781; Ellies Du Pin, *Table des auteurs ecclésiastiques du XVI<sup>e</sup> siècle*, col. 1130-1131; Richard, *Dictionnaire universel des sciences ecclésiastiques*, t. I, p. 116; *The first and second diaries of the English college, Douay [Records of the English catholics under the penultans]*, t. I, Londres, 1878, *passim*; Roskovány, *Coelibatus et Brevarium*, t. IV, Budapest, 1861, p. 82-83; Hurter, *Nomenclator*, 3<sup>e</sup> éd., t. II, col. 1464.

J. MERCIER.

2. SMITH **Richard**, vicaire apostolique d'Angleterre (1566-1655). — Né en 1560 dans le Lincolnshire, Smith devint professeur de théologie au collège de Douai, puis fut fait (29 novembre 1624) évêque de Chalcédoine et vicaire apostolique d'Angleterre. Smith exerça peu de temps son apostolat dans sa patrie : il commit en effet la maladresse de ne vouloir tenir aucun compte des privilèges (en particulier celui de l'exemption) des religieux missionnaires anglais; une dispute regrettable s'éleva même entre le vicaire apostolique et les jésuites Knot et Floid. Finalement Smith dut se retirer en France en 1628. Il mourut à Paris en 1655.

ŒUVRES. — 1. *An answer to T. Bel's late Challenge named by him Downfall of Popery*, 1605, in-8°; — 2. *The prudential ballance of religion*, 1609, in-16; — 3. *Vita Domine Magdalene Montis-Acuti*, Rome, 1609, in-8° (il s'agit de la vicomtesse Montaigu); trad. allemande à Augsbourg, 1611; anglaise, 1627; — 4. *De auctore et essentia protestanticæ religionis libri II*, Paris, 1619, in-8°; trad. anglaise, 1621, in-8°; — 5. *Collatio doctrinæ catholicorum et protestantium cum expressis S. Scripturæ*, Paris, 1622, in-4°; trad. anglaise (avec des suppléments), Douai, 1631, in-4°; — 6. *Of the distinction of fundamental and not fundamental points of faith*, 1645, in-8°; — 7. *Monita quedam utilia pro sacerdotibus, seminaristis, missionariis Angliæ, una cum methodo agendi cum hæreticis, schismaticis et catholicis anglis, auctore Richardo Smitho, episcopo Chalcédonensi...*



*cui adjectum est legatum Antonii Champnet, doctoris Sorbonici, fratribus suis cleri anglicani sacerdotibus testamento relictum*, Paris, 1647, in-12; — 8. *A treatise of the best kinde of confessors by which preist in England may see how they may be and lay catholics see how they may chuse the best kinde of confessors*, Londres, 1651, in-12; — 9. *An historical epistle of the great amitie and good offices betwale the popes of Rome and kings of Great Britain, written to king James soone after his coming in to England by Richard Smith now bishop of Chalcedon*, 1652, in-8; trad. latine : *Epistola historica de mutuis officiis inter Sedem apostolicam et Magnæ Britannię reges christianos anglie olim scripta ad Seren. M. Britannię regem per Jacobum Smithheum nunc episcopum Chalcedonensem, latine versa per Richardum Lascelles*, Cologne, 1687, in-12; — 10. *Of the all sufficient eternal proposers of matters of faith*, 1653, in-8; — 11. *Florum historia ecclesiasticæ gentis Anglorum libri VII*, Paris, 1651, in-fol.

*The catholic encyclopedia*, t. XIV, New-York, 1912, p. 59 (bonne bibliographie); *Dictionary of national biography*, t. XXII, Londres, 1909, p. 510-511; Morel, *Le grand dictionnaire historique*, ed. de 1759, t. IX, p. 167; Bayle, *Dictionn. hist. et critique*, ed. d'Amsterdam, t. III, p. 550; Michaud, *Biogr. universelle*, t. XXXIX, p. 452-454; *The first and second diaries of the English college, Douay, (Records of the English catholics under the popes laws)*, t. I, Londres, 1878, passim; Fubel, *Hierarchia catholica*, t. IV, Munster, 1935, p. 197.

J. MERCIER.

**SOANEN Jean**, prêtre de l'Oratoire et évêque de Senz (1647-1740). — Né à Riom le 6 janvier 1647, il était fils du procureur présidial de cette ville et, par sa mère, Gilberte Sirmond, petit-neveu du P. J. Sirmond, S. J., confesseur de Louis XIII. I. Le prédicateur. II. L'évêque (col. 2262). III. Le gallican janséniste (col. 2263).

I. LE PRÉDICATEUR. — Après ses études faites dans sa ville natale, il entra très jeune (24 novembre 1661) à la maison d'institution de l'Oratoire à Paris, où il eut pour premier directeur le P. Quesnel qui exerça une grande influence sur sa conduite et ses idées. Il étudia la philosophie au collège de Troyes, enseigne ensuite les humanités et la rhétorique dans plusieurs villes de province : à Notre-Dame de Grâce en Forez, à Troyes, Beaune, Dieppe où il est ordonné prêtre, à Riom. Il revient ensuite faire la théologie à Saint-Magloire où il retrouve Quesnel qui prépare son édition de saint Léon; il aide le P. Coqueruy dans l'établissement du séminaire de Vienne.

Les supérieurs le laissent ensuite suivre son goût pour la prédication, 1676; il prêche en province d'abord, à Lyon en 1681, à Orléans en 1682, où il rencontre encore une fois Quesnel; il donne le carême à Paris à Saint-Benoît en 1683; la même année, il fait l'oraison funèbre de la reine Marie-Thérèse à la chapelle de l'Oratoire de la rue Saint-Honoré; en 1684, il prêche le carême à Saint-André-des-Arcs, en 1685 à Notre-Dame, en 1686 et 1688 à la cour; par la faveur du cardinal de Bouillon il est nommé prédicateur ordinaire du roi; entre deux, le 8 février 1687, l'Académie de peinture le choisit pour célébrer à la chapelle Saint-Honoré ses actions de grâces après la guérison du roi. Ce qu'il prêche, ce n'est ni une morale trop facile, ni un rigorisme outré, mais la vraie doctrine chrétienne. Cependant, après un sermon sur les spectacles, le maréchal de La Feuillade, poussé par quelques princesses, se plaignit au roi qui répondit : « Le prédicateur a fait son devoir; tâchons de faire le nôtre. » En 1687, il prêchait à Saint-Merry, en 1689 à Saint-Germain-l'Auxerrois, puis à Saint-Jacques-de-la-Bouche, à Saint-Paul, à Saint-Nicolas-des-Champs, à Saint-Eustache. Il était un de ceux qu'on appelait à l'Oratoire — les quatre évangélistes — de la congrégation.

Le P. de La Chaise et le P. Bourdaloue, qui se faisaient un plaisir d'assister à ses prédications, disaient de lui que « la noble simplicité le mettait au-dessus de tous les orateurs les plus brillants et les plus pompeux ». La Bruyère pense à lui quand il écrit dans ses *Caractères* : « Un meilleur esprit néglige ces ornements étrangers, indignes de servir à l'Évangile; il prêche simplement, fortement, chrétiennement. » Fénelon le proposait avec Massillon comme un modèle : « Le P. Soanen, disait-il, me plaît d'autant mieux qu'il prêche comme chacun croirait pouvoir prêcher. » Louis XIV l'entendit avec beaucoup de satisfaction et il fut surtout frappé de son sermon contre les spectacles, ainsi que de ceux qui roulaient sur l'orgueil et sur la mort; il les appelait la *Trompette du ciel*. » Préface des *Sermons*. Soanen n'est pas janséniste alors; il est lié d'amitié avec les PP. Bourdaloue, La Rue, Giron, Gaillard, de La Chaise, tous jésuites. Il affirme la nécessité d'un commencement d'amour de Dieu pour être justifié, la volonté de Dieu de sauver tous les hommes, la possibilité de pratiquer ses commandements, la liberté que nous avons de n'être ni contraints, ni nécessités, la possibilité où nous sommes de résister à la grâce, etc. Il est un des premiers à dénoncer le danger du quiétisme. Nommé député du roi à l'assemblée générale de sa congrégation en 1690, il concourt à paralyser le pouvoir du P. Abel de Sainte-Marthe, accusé, fausement d'ailleurs, de favoriser le jansénisme. Voir Battarel, *Mémoires domestiques*, t. IV, p. 41. On a publié de cette époque, *Sermons sur différents sujets prêchés devant le roi*, Lyon, 1767, 1769, 1771, 2 vol. in-12; *Sermons choisis dans le t. XIX de la Bibliothèque des orateurs sacrés*, 1830, Salmon, in-12, p. 157. Quelques-uns cependant doutent qu'ils soient de lui.

II. L'ÉVÊQUE. — Pour le récompenser de ses prédications, le roi le nomma à l'évêché de Senz, dans les Basses-Alpes actuelles, 8 septembre 1695; cela ne l'empêcha pas de continuer à prêcher, en particulier l'avent à la cour cette année : ce qu'il fit en costume de prêtre de l'Oratoire sans aucune marque distinctive. Il signa le *Formulaire*, fut consacré le 1<sup>er</sup> juillet suivant à Saint-Honoré par M. de Noailles et ne partit que trois mois après. Il travaille de suite à la réforme de son diocèse et en particulier de son clergé, tient régulièrement les synodes, indique des conférences ecclésiastiques auxquelles il assiste autant qu'il le peut, visite souvent les paroisses en s'attachant à n'être pas à charge à ses curés. Son prédécesseur aimait le faste, il s'habille très simplement, diminue le plus possible son train de maison, mène une vie exemplaire, se lève tous les jours à quatre heures du matin. Avec un revenu très modique, 7 à 8 000 livres, il fait beaucoup d'aumônes, donnant même ses propres couvertures et son repas, son anneau épiscopal un jour qu'il est tout à fait dépourvu; il refuse malgré cela le revenu d'une riche abbaye.

Le diocèse ne comptait que 56 paroisses : il peut encore donner deux carêmes à Aix, 1698, 1708; un à Toulouse dans l'église de la Dalbade, 1700; à Montpellier, 1701, où il se lie avec M. de Colbert qui devait jouer un rôle dans les affaires jansénistes.

Malgré l'éloignement, il fait trois fois le voyage à Paris; en 1701, pour des affaires indispensables. Il sollicite la générosité du roi en faveur de son diocèse devenu hôpital « de dix lieues de long sur huit de large »; en 1705, comme député de la province d'Embrun à l'assemblée générale du clergé. Il y fait le discours d'ouverture et prononce le panégyrique de saint Augustin. L'affaire principale fut celle de la réception de la bulle *Vineam Domini* dans laquelle le pape Clément XI avait décidé que le silence respectueux ne satisfaisait point aux décisions des souverains pontifes mais qu'il fallait donner aux faits décidés par l'Église

une créance intérieure. Voir art. QUESNEL, t. XIII, col. 1500 sq. Soanen, pas plus que l'évêque de Montpellier ne paraît avoir protesté. *Procès-verbaux des assemblées générales du clergé*, t. VI, p. 838 sq. Il y fut question aussi d'une plus juste répartition des décimes. Soanen insista auprès de M. de Noailles pour que certains diocèses trop chargés, celui de Senz en particulier, fussent exonérés. Il revint encore en 1711 à Paris où l'archevêché de Vienne lui fut offert : il le refusa par désintéressement et aussi pour n'avoir pas à condamner le livre des *Réflexions morales* de Quesnel comme on le lui demandait.

Resté très attaché à sa congrégation dont il continue de suivre la règle et les usages autant que les circonstances le permettent, il s'étonne et se plaint de n'avoir pas été mis sur la liste des députations à l'assemblée générale de 1696 ; pour celle de 1699, il écrit une lettre fort édifiante pour témoigner de sa tendresse et de sa vénération pour l'Oratoire. Lettre IV, 9 septembre 1699, p. 5.

III. LE GALLICAN JANSÉNISTE. — Rien jusqu'ici n'apparaissait de l'influence qu'exerçait sur lui le P. Quesnel et des idées qu'il lui avait suggérées ; elles se manifestent à la publication de la bulle *Unigenitus* (8-10 septembre 1713) ; peut-être est-il vrai de dire que c'est le gallicanisme qui régnait alors qui l'a fait janséniste.

1° *Comment il juge la bulle UNIGENITUS.* — Il l'avait connue un des premiers par la voie d'Avignon ; aussitôt il la déclare un *décret monstrueux*. Sur la rédaction et la publication de cette bulle, voir art. QUESNEL, t. XIII, col. 1528 sq. « Quelle étonnante pièce, s'écriait-il, quel sujet d'affliction pour les forts ! Quel scandale pour les faibles ! Quel jugement de Dieu sur nous tous ! » *Vie de M. Jean Soanen*, p. 37. Le 25 octobre, il donne au cardinal de Noailles les raisons de son appréciation : « Elle est débitée dans notre province contre toutes les règles du royaume, puisque c'est avant l'acceptation du clergé et l'enregistrement du Parlement. » Voilà pour le gouvernement ; autre chose maintenant : l'autorité des évêques, de la morale de saint Augustin est en jeu : « En faisant semblant de n'en vouloir qu'à un auteur particulier, on tire à boulets rouges contre les trois remparts de la religion ; je veux dire contre l'épiscopat, qu'on veut asservir pour gagner le pape, en rendant les évêques simples exécuteurs de ses brefs ; contre la morale évangélique dont on s'efforce de justifier les relâchements, en flétrissant par des condamnations ceux qui la prêchent tant soit peu exacte ; et contre la doctrine de saint Augustin et de saint Thomas sur la grâce efficace de Jésus-Christ qu'on tâche d'anéantir, en substituant peu à peu celle de Molina pour dogme de foi... Si on nous ôte le droit important d'examiner les décrets de Rome, malgré la possession de l'Église gallicane dans tous les temps, il pourra venir de cette cour étrangère, sous des monarques plus faibles, des bulles aussi injustes que l'ont été celles des Bonifaces, des Jules, des Sixtes, des Grégoires contre l'autorité de nos rois. » Lettre XII, éd. 1750, t. I, p. 12. Il supplie le cardinal de Rohan, grand aumônier de France, de travailler à faire supprimer la bulle : « Soutenez la cause de Dieu en prévenant les dangers d'un schisme, et faites agréer à Sa Majesté, qui vous écoute comme l'oracle du cœur, que cet ouvrage d'intrigue, qui combat ses droits comme les nôtres, soit supprimé pour la paix de l'Église et de l'État. » Décembre 1713, p. 15. Apprenant que l'assemblée devait se tenir, il arrive à Paris vers le 9 janvier et, dès la première session, 15 janvier 1714, il proteste contre la condamnation des *Réflexions morales* prononcée sans même que l'auteur ait été entendu. *Procès-verbaux*, t. VI, p. 1300. Au cardinal de Rohan qui lui répond : « Le P. Quesnel est déjà jugé par le pape,

nous ne sommes pas ici pour juger du décret du pape », il réplique : « Nous en sommes les examinateurs pour voir s'il n'y a rien de contraire à nos libertés, à la doctrine du clergé de France. » *Vie*, p. 42. Il se plaint du mauvais sens que l'on donnait à des propositions qui, dans leur sens naturel et dans le livre de Quesnel, étaient « pures et irréfutables ». Ils étaient neuf *opposants* contre quarante *acceptants*. Les opposants se réunissent chez le cardinal de Noailles qui mettait toujours un peu de faiblesse dans son attitude ; ils signent un procès-verbal, arrêtent le projet d'une lettre au pape et écrivent au roi. Soanen est choqué de ce que, dans la lettre au roi, les opposants écrivent : « Nous commençons par nous unir au chef de l'Église en proscrivant le livre des *Réflexions* », et de ce que dans le procès-verbal, ils défendent de lire, retenir ou débiter ce livre : il signe cependant, de crainte d'attirer des persécutions sur l'Oratoire. Le 9 février, le roi lui envoie par Pontchartrain l'ordre de rentrer dans son diocèse ; il répond qu'il n'a agi dans la dernière assemblée « que par un pur motif de religion ».

2° *En exil à Senz.* — M. de Noailles formait le projet d'une lettre pastorale, qui serait un recul. Soanen lui écrit : « Après tout... un appel au futur concile général serait-il un moyen si extraordinaire et si criminel, puisque la France l'a souvent employé légitimement pour arrêter Rome ? » *Vie*, p. 47. Là-dessus arrive le bref du pape, 17 mars 1714, aux quarante évêques acceptants contre les opposants ; il écrit à l'archevêque de Paris, 26 avril 1714 : « J'y vois avec confusion pour l'épiscopat l'injure qu'on y fait aux quarante, sous une belle apparence de remerciement, puisqu'on ne leur donne que la qualité de simples exécuteurs des décrets. » Lettre XV, p. 15. Comment ont-ils fait imprimer avec tant d'éclat un bref qui les humilie en faisant semblant de les honorer ? Les appelants, qui n'ont fait que suivre les plus saints évêques de tous les pays et de la France en particulier, sont traités de prévaricateurs, de gens qui cherchent à chicaner sans fin. »

À Paris, l'orage grossissait ; tous les jours on aigrissait le roi contre le cardinal de Noailles et contre les évêques opposants, il était question de réunir un concile national pour les déposer : « Je m'estimerai heureux si, sans lâcheté ni prévarication, je suis déchargé du fardeau qui m'accable », écrit l'évêque de Senz à Pontchartrain. Mais le roi meurt le 1<sup>er</sup> septembre, le cardinal de Noailles envoie à Soanen la révocation de l'ordre qui le reléguait dans son diocèse ; là-dessus, Soanen écrit : « Ce qui augmentait extrêmement ma douleur, c'est de voir qu'on ait eu la dureté de laisser mourir un monarque si bien intentionné, sans éclaircir autant qu'il fallait ses bonnes intentions. » Mais il ajoute :

« Jamais miracle de la Providence ne s'est mieux fait sentir... C'est visiblement la droite du Seigneur qui a employé sa puissance souveraine pour opérer ces heureux changements. » *Vie*, p. 49-50. Quand il a reçu du cardinal « les projets dressés pour accepter la constitution, les *Mémoires* raisonnés pour la persuader et son instruction pastorale pour l'expliquer », il répond de Senz, octobre 1714, que mentionner l'acceptation des quarante évêques et s'unir à eux « ferait tort à notre conscience et à notre honneur ». On nous dit « que six-vingts prélats de France ont accepté : c'est la bonne cause qui fait le poids et le nombre ne fait rien contre la vérité... que l'amour de la paix doit prévaloir, comme si l'Église ne devait pas toujours commencer par s'attacher à la vérité avant que de songer à l'unité ». Il rappelle alors l'histoire des papes Libère, Zosime, etc. On nous menace d'excommunication, de déposition : « les maux sont extrêmes, sont redoutables, j'en tombe d'accord. Saint Athanase les a tous vus et même éprouvés... On veut aussi nous épouvanter en prétendant que le roi a dit qu'il ferait céder les

maximes du royaume à celles de la foi. Cela serait croyable... si nos maximes n'étaient que de simples prédicts; mais ce sont purement les anciens canons, dictés dans les conciles généraux par l'esprit de Dieu; ce sont les fondements de la monarchie et de l'Eglise gallicane. Lettre XVIII, p. 19.

3<sup>e</sup> Appel au futur concile. — De plus en plus, il s'arrête à l'idée de porter l'affaire devant un concile général et vient à Paris. Une réunion a lieu chez l'archevêque, l'appel est jugé le moyen le meilleur, le plus court, le plus efficace « pour renverser jusqu'aux fondements cet édifice d'iniquité ». Vie, p. 51. Il revient sur cette idée un an après en écrivant à l'évêque de Montpellier. Le 1<sup>er</sup> mars 1717, l'acte d'appel est signé par MM. de Mirepoix, de Senèze, de Montpellier et de Boulogne, lu par Soanen en Sorbonne le 5, et cent docteurs de la Faculté y donnent leur adhésion : « M. de Senèze ne se rappelait jamais le souvenir de ce grand jour sans bénir Dieu de tout ce qu'il avait vu et entendu. » Vie, p. 52.

Les quatre appelants reçoivent de la Cour l'ordre de quitter Paris dans les vingt-quatre heures; Soanen se retire à Aubervilliers, à Notre-Dame des Vertus; mais bientôt, pour empêcher les visites d'adhésion qu'ils reçoivent, les appelants sont renvoyés dans leurs diocèses. Rentré à Senèze, l'évêque voit son chapitre et la plupart des curés s'unir à lui; d'autres évêques, Pamiers, Verdun, les facultés de Reims, Nantes adhèrent. « Le temps de Dieu est enfin venu », écrit-il.

Les actes vont se précipiter : la Cour lui refuse l'autorisation de faire imprimer les usages de son diocèse; il ordonne en 1718-1719 les sujets de l'Eglise schismatique d'Utrecht. Le pape, consterné de l'appel, condamne ses auteurs; Soanen réunit un synode où il dit à ses prêtres : « Je suis forcé de vous découvrir... l'injure que l'Inquisition de Rome vient de me faire, par un décret du 16 février dernier, en m'accusant, de même que d'autres prélats orthodoxes, d'être suspect dans ma foi. » Il dénonce le défaut de juridiction du tribunal dont émane cet acte. Tous ses prêtres, sauf un, signent le procès-verbal. En mai 1718, la bulle *Pastoralis officii* fulmine l'excommunication contre les appelants; la Cour, les parlements, l'Université les soutiennent; il écrit à M. de Noailles, toujours hésitant, qu'un faux amour de la paix lui fait illusion : « Ce serait introduire dans l'Eglise une méthode qui n'a jamais été pratiquée et qui ouvrirait une porte funeste pour accepter, dans la suite des temps, les plus violentes et les plus fausses bulles de la cour de Rome. » Vie, p. 64. Il va jusqu'à écrire à un de ses confrères de l'Oratoire, le P. Marrot : « Par rapport aux circonstances présentes et aux besoins de l'Eglise, les laïques qui l'aiment et qui sont un peu instruits sont obligés de se déclarer pour la défendre et d'appeler de la constitution et des mandements violents. » Lettre LXI, 7 juin 1719, p. 77. Il ne veut d'aucun accommodement « si les vérités de la religion ne sont exprimées qu'à demi-bouche et avec mille détours... On y confessa magnifiquement le besoin de la grâce efficace, mais on laissera croire à qui le voudra, comme un dogme certain, que l'efficacité ne vient pas d'elle, mais de la volonté... Pour nous accommoder avec les Turcs, nous pourrions être mahométans et chrétiens, comme dans l'île de Chio; pour éviter les persécutions, nous pourrions être bons idolâtres et bons catholiques, comme à la Chine, pourvu que nous soyons assez habiles pour imaginer quelques bons sens, ou pour nous bien accommoder au temps. » Il vise sans doute ici l'affaire des rites chinois. Lettre LXVI, à M. de Mirepoix, 3 avril 1720, p. 81. Au commencement de septembre, il présente une requête au Parlement, requête admise par celui-ci, par l'Université, la Faculté de Paris, plusieurs curés de Paris.

Les Quatre confirment leur appel, fin 1720, et sont

suivis de plusieurs qu'on appelle les réappelants; un arrêt du Conseil veut le supprimer. Clément XI étant mort le 19 mars 1721, les appelants écrivent à Innocent XIII pour le supplier de donner la paix à l'Eglise; ils protestent contre l'arrêt du Conseil et contre une instruction pastorale du cardinal de Bissy qui abandonnait les prétendues libertés gallicanes. En 1723, se tint à Embrun l'assemblée provisoire qui devait nommer les députés à l'assemblée générale du clergé; Soanen empêché envoya des mandataires qui furent exclus, sous prétexte que leurs procurations contenaient des clauses insolites.

4<sup>e</sup> Concile d'Embrun. — C'était le commencement de ses déboires qui devaient aller jusqu'à la suppression de ses pouvoirs. Ane d'un appel qui eut les conséquences les plus fâcheuses pour l'Eglise de France, il ne céda jamais; il traita Innocent XIII comme il avait traité Clément XI : « Le Saint-Père s'est laissé mesurer et affaiblir par la cabale des RR. PP. qui est aussi forte à Rome qu'à Paris. » Lettre cxii, à M. de Montpellier, 22 juillet 1725, p. 135.

La lettre qu'il écrivit à M. de Fleury, jadis évêque de Fréjus, récemment nommé premier ministre et cardinal, était plutôt une satire qu'une félicitation : « Votre élévation... ne vous ayant pas fait monter d'un degré dans la confiance du roi, ni dans la vénération du public ne m'a pas paru un nouveau motif pour vous faire mes compliments... Je vous ai plaint aux pieds de Jésus-Christ sur cet accroissement de tentations qui vous forceraient peut-être de faire quelquefois par politique ce que vous blâmez par religion... Cet heureux concours des deux plus augustes puissances de la terre à vous revêtir de toute leur gloire, me donne un juste sujet de présumer que vous employerez ce double pouvoir à soulager un royaume qui est dans le comble de la misère et à pacifier l'Eglise de France qui est agitée depuis un siècle. » Lettre cxx, 12 novembre 1726, p. 146. Le cardinal fut choqué de cette liberté; l'expression : « vous dire, après saint Grégoire de Nazianze, deux mots à l'oreille devant un grand juge-lui déplut. Soanen publie le 28 août 1726 une *Instruction pastorale* de Mgr l'évêque de Senèze dans laquelle, à l'occasion des bruits qui se sont répandus de sa mort, il rend son clergé et son peuple dépositaire de ses derniers sentiments sur les contestations qui agitent l'Eglise. Il donne les motifs pour lesquels il se croit obligé de parler : la morale de l'Evangile altérée et corrompue, l'unité de l'Eglise en péril, les règles de la hiérarchie méprisées, les vérités les plus essentielles de la religion ouvertement attaquées, la mort qui doit trouver un évêque les armes à la main : « Nous allons... vous exposer en peu de mots toute la suite de notre conduite par rapport à la Constitution; et nous expliquer nettement et sans ambiguïté sur quelques incidents survenus depuis; en particulier sur la signature du *Formulaire*, par rapport à laquelle nous ne vous avons pas encore assez fait connaître nos sentiments et nos peines; et sur les XII articles de doctrine, dont la condamnation seule ne nous permettrait pas de garder le silence. » P. 12. C'était déjà beaucoup; un autre *Mandement et instruction pastorale*,... au sujet du jubilé de l'année sainte, signés du 4 juin 1727, deux mois et demi avant le concile, proteste contre le refus d'accorder le jubilé aux appelants : « Nous vous avertissons avec une charité paternelle des scandales que vous pouvez rencontrer dans la voie du salut, afin que votre foi et votre piété n'en soient point ébranlées. » Ensuite, il s'exprime très bien sur les indulgences : « L'une des vues que les souverains pontifes se proposent lorsqu'ils accordent des jubilés universels, c'est d'engager tous les fidèles de la terre à s'unir ensemble dans la prière pour demander à Dieu les mêmes grâces. » P. 16. Mais il ajoute avec dépit : « Nous regardons toujours comme nos frères



ceux qui nous traitent en étrangers et en ennemis. » P. 21. Enfin, *L'instruction pastorale de Mgr l'évêque de Senes sur l'autorité infaillible de l'Eglise et sur les caractères de ses jugements dogmatiques où, par l'analyse de la foi et par les principes de la constitution de l'Eglise, on répond soit aux objections des prétendus réformés, soit aux difficultés des défenseurs de la bulle Unigenitus*, Amsterdam, 1728, composée, dit-on, par l'abbé Cadry et signée par l'évêque de Castellane, le 1<sup>er</sup> août 1727, en partant pour le concile, a pu faire l'effet d'un véritable défi.

Elle compte 562 pages in-8° et commence ainsi : « Jamais l'Eglise ne se trouve dans une plus triste situation que, lorsque, attaquée d'un côté par des guerres étrangères et agitée de l'autre par des guerres intestines, elle a à se défendre tout à la fois et contre les entreprises de ses enfants et contre les efforts de ses ennemis. C'est l'état où nous sommes depuis la constitution *Unigenitus*. » Il légitime devant ses fidèles la conduite tenue par lui dans cette affaire : « C'est par soumission pour l'Eglise qu'on refuse de se soumettre à la bulle. » P. 105. Ses défenseurs zélés admettent de nouveaux dogmes; pour qu'il y ait une décision et un jugement de l'Eglise, surtout pour qu'il y ait un dogme, il faut qu'il soit accepté par le consentement universel, c'est au concile qu'il appartient de réaliser cette universalité. Les textes des Pères, détournés de leur vrai sens, sont apportés en preuve et Soanen conclut : « Attentifs à ne point perdre de vue les premiers principes de la foi, vous n'aurez garde de placer au rang de ses décisions solennelles ce nouveau décret, dont la doctrine est contredite par ceux-mêmes qui le souscrivent... Loin d'appréhender, en refusant d'accepter la bulle, de vous opposer à l'autorité, vous craignez à plus juste titre de vous en écarter en l'acceptant, puisqu'en résistant à ce décret on ne résiste point à une décision de l'Eglise, au lieu qu'en s'y conformant, on contredit la tradition. » P. 547-548. Il ne craint point de braver « la foudre préparée pour écraser quiconque oserait lever la tête ». P. 551.

Le concile se réunit à Embrun, métropole de Senes, le 16 août 1727, sous la présidence de l'archevêque, M. de Tencin; Soanen était arrivé le 11; par un acte passé devant notaire, il déclare le concile incompetent. Les députés confirment d'abord la constitution *Unigenitus* et posent ensuite les conditions à remplir pour approcher aux ordres, etc. Mais la grande affaire est celle de l'évêque de Senes : il commence par refuser le serment d'adhésion à la Constitution; on dénie alors à ses théologiens le droit de parler; le 17 août, il fait siennes les affirmations de son instruction pastorale qu'il reconnaît n'avoir pas écrite lui-même. On invite les évêques des provinces voisines. Le 20, des démonstrations lui sont faites qui demeurent inutiles; le 23, il écrit au roi pour demander la liberté de défendre sa cause; le 27, il proteste par une lettre aux évêques contre l'impossibilité où il est mis de faire valoir ses droits : le concile, malgré cela, se reconnaît compétent pour le juger. Après trois sessions de plusieurs congrégations privées ou publiques, après trois citations à comparaître, après trois monitions, la sentence est rendue le 20 septembre : 1. Son *Instruction pastorale* du 28 août 1726 est condamnée, comme contraire aux lois de l'Eglise et de l'Etat, pernicieuse, tendante à fomenter des erreurs déjà condamnées; 2. L'écrit en forme de lettre daté du 15 juin 1727, lu par lui-même en plein concile et déposé sur le bureau, est regardé comme téméraire, scandaleux, pernicieux, injurieux au Saint-Siège et au clergé de France; 3. Il est défendu aux fidèles du diocèse de Senes et de la province ecclésiastique d'enseigner la mauvaise doctrine contenue dans l'*Instruction pastorale* et les autres écrits qui la favorisent, d'imprimer, de vendre, de lire et de retenir chez soi les livres qui la renferment, sous peine d'ex-

communication; 4. M. de Senes est interdit et sursus de toute juridiction et des fonctions épiscopales et sacerdotales dans son diocèse et partout ailleurs jusqu'à ce que, par une rétractation authentique, il vienne à résipiscence; 5. Le concile nomme à Senes un grand vicaire, un officiel, un promoteur et tous officiers nécessaires pour le gouvernement du diocèse, autres que ceux qui ont été établis par l'évêque déposé; 6. Il sera pris sur les revenus de l'évêché de Senes un tiers pour fournir aux frais de l'administration du diocèse; 7. Le grand-vicaire fera biffer des registres de l'officialité l'instruction pastorale et obligera les membres du clergé, qui ne l'ont pas fait, à signer purement et simplement le *Formulaire*.

Soanen a prétendu qu'il n'avait pas eu la liberté de se défendre. M. de La Mothe, grand vicaire d'Arles, plus tard évêque d'Amiens, qui a assisté trois semaines au concile, affirme « qu'il a joui, lui et tout ce qui lui appartenait, de la même liberté qui était accordée au reste du concile »; il recevait et écrivait toutes les lettres qu'il voulait. Il fut condamné après une étude approfondie et une enquête très sérieusement menée : « Quinze juges assistés de plus de vingt docteurs n'ont eu qu'un même sentiment sur cette affaire... Dire... qu'ayant appelé au concile universel avant la tenue du provincial, il ne pouvait plus être jugé par celui-ci, c'est une évasion aussi frivole qu'elle va jusqu'au ridicule... On ne peut, ce semble, porter de lui que cette alternative de jugement peu favorable à un évêque qu'il a manqué ou de fermeté ou de lumières ou de sincérité. » Réponse du 10 octobre 1727, aux questions posées par un ecclésiastique.

Les membres du concile se séparèrent le 28 septembre après avoir écrit au pape Benoît XIII qui répondit de sa propre main le 25 octobre. Les actes du concile d'Embrun et un grand nombre de pièces le concernant ont été réunis en deux gros volumes in-4°; en voir le détail à la bibliographie.

5<sup>e</sup> Réclusion à La Chaise-Dieu. — Il fut ordonné à Soanen de rester à Embrun pour attendre les ordres de la cour; un arrêt du roi qui l'envoie à La Chaise-Dieu lui est signifié le 2 octobre : « Je ne pouvais guère espérer une plus douce destinée ». Lettre CLXIX, 2 octobre 1727. Il part le 13, écrit de Grenoble à l'archevêque d'Embrun, rend visite à l'archevêque de Lyon qui l'invite à dîner et arrive le 21 « où Dieu me destinait par la main des hommes mal intentionnés et où il m'appela par miséricorde pour m'inviter à la pénitence. » Lettre CLXXIV, p. 198. Autant que son âge le lui permet, il suit les exercices de la communauté : « L'intention du roi est que le prieur empêche absolument que je ne dise la messe. Ce coup est plus rude que les précédents. » Lettre CLXXVII, 4 novembre, p. 201. Le 23, il écrit : « Jamais je n'ai demandé pardon à M. d'Embrun. Mais je lui ai bien dit que je lui pardonnerais chrétiennement l'injure affreuse qu'il m'a faite. » P. 205. Toutefois, il se plaint à l'évêque de Bayeux de l'injustice qu'il a subie : « Non seulement on ne m'a rendu aucune justice, mais on a même arrêté le parlement de Rouen qui était prêt à me la rendre. » 6 décembre. Il revient aussi sur ces iniquités en remerciant M. Du Perray, doyen des avocats du parlement de Paris, 23 novembre, et les autres avocats, 5 janvier 1728 : « On verra avec étonnement toutes les injustices de la procédure d'Embrun. » Douze évêques écrivent au roi en sa faveur, mais le cardinal de Fleury fait renvoyer la lettre; Soanen répond à l'un d'eux : « J'ai été moins touché des injustices qui ont été commises contre ma personne par les prélats d'Embrun que des outrages dont ils ont flétri l'épiscopat. » 27 mars 1728, p. 247. En 1731, quarante avocats de Paris donnent une consultation en sa faveur et sont désavoués par les évêques.

Il demeure donc dans les mêmes sentiments, qui se manifestent dans les nombreuses lettres qu'il écrit et qu'il signe habituellement : Jean, évêque de Senez, prisonnier de Jésus-Christ. Il reste très attaché à son diocèse, mais pour blâmer ceux qui ne sont pas appelants, pour louer M. de La Porte son ancien vicaire général, pour qualifier d'intrus ceux que le concile a nommés : en particulier, M. de Salcon qui ne fait que des ravages, et plus tard M. de La Mothe, futur évêque d'Amiens. Il encourage dans leur résistance les religieux de la Visitation de Castellane, les console du départ de la supérieure et de l'exil de six autres, gémit sur celles qui fléchissent ; il leur prouve par l'exemple de saint Hilaire, déposé par le concile de Béziers, qu'il est toujours leur évêque légitime. Il écrit constamment dans le même sens à diverses abbeses de l'ordre de Saint-Benoît, aux ursulines, aux religieuses du Calvaire, aux carmélites, aux chartreux réfugiés en Hollande, aux feuillants ; il les félicite tous du témoignage qu'ils ont rendu à la vérité. Il conserve de la sympathie pour l'Oratoire, mais c'est pour encourager deux pères qui ont été exclus parce qu'ils ont protesté contre l'irrégularité du concile ; ceux qui sont blâmés pour avoir appelé sont des persécutés. Il craint bien que l'erreur ne prévale dans l'Assemblée générale de 1732, qu'il appelle un conseil de guerre. 22 juillet 1733, *Lettres*, t. I, p. 561. Le P. de La Tour qui d'abord s'était rangé parmi les appelants et s'était rétracté presque aussitôt, n'est plus qu'un majordome : « Le même homme qui était alors le défenseur de la vérité, se rend aujourd'hui protecteur du mensonge... Ce n'est pas pour l'insulter que je vous parle de la sorte : c'est uniquement pour gémir avec vous sur l'Oratoire, sur toute l'Eglise qui est aujourd'hui dans le plus triste état où elle se soit vue depuis les apôtres. » 11 septembre 1732, p. 519. « Tout ce qui accredit la bulle ne peut être qu'illusion ; elle est essentiellement mauvaise. » 14 octobre 1739, t. II, p. 707.

La conduite contraire est une adhésion à la cause de Dieu, celui qui la soutient le plus vaillamment est M. de Colbert de Montpellier ; un grand nombre de lettres lui sont adressées, il pressent qu'on veut le condamner lui aussi dans un concile à Narbonne : « Vous savez le complot formé, hélas ! par les pontifes de la synagogue contre un défenseur de la grâce de Jésus-Christ. » 26 novembre 1730, t. I, p. 430. Il dit ne pouvoir survivre à la douleur qu'il ressent de sa mort en 1738. 17 avril, t. II, p. 519. Ceux qui ont exclu des docteurs de Sorbonne sont ennemis de Sa Majesté, 23 janvier 1731, t. I, p. 440. Il félicite l'auteur des *Nouvelles ecclésiastiques*, etc. Quant à M. de Noailles qui se soumet le 19 juillet 1728, il est devenu le plus méprisable des hommes. En 1736, après l'avoir fait lire à l'évêque de Montpellier qui l'engage à la faire imprimer, il publie, *Lettre de Mgr de Senez sur les erreurs avancées dans quelques nouveaux écrits*, in-4° de 86 p., due peut-être à la plume de M. de Gennes. Toujours la même pensée et toujours le même ton : « L'inique sentence d'Embrun avait formé une nouvelle réunion des enfants de la sagesse : les plus intrépides soldats de Jésus-Christ, loin de rougir de mes chaînes, s'étaient assemblés autour de moi en bataille rangée. » Ils se débordent maintenant : « Si je veux parler, la douleur efface presque les paroles dans ma bouche et la tendresse que je ressens pour mes frères me ferait désirer que tout le monde oubliât mes égarements. » P. 3-4. Tout cela, parce qu'ils admettent que le consentement unanime de l'Eglise n'est pas lui seul règle infaillible. Quelqu'un lui écrit : *Réponse à la lettre de M. l'évêque de Senez* : « Il est triste, Monseigneur, d'avoir tant d'exces à reprendre dans un écrit qui porte un nom aussi respectable que celui de Votre Grandeur », in-4° de 27 p. Il reçoit encore ces critiques : *Jugement sommaire...*

*Réponse détaillée* par M. de Bonnaire, 1737. Il ne veut point admettre l'excuse provenant du manque de délibération : « Il n'y a que les molinistes, et des plus déclarés, qui puissent imaginer une ombre d'excuse dans un premier mouvement qui fait tuer un homme... cela fait voir qu'on veut se conduire par le maudit péché philosophique. » 22 janvier 1732, t. I, p. 492.

En revanche, lui qui rejette les enseignements les plus certains de la foi, accueille avec une crédulité enfantine tout ce qui vient du parti : il croit aux miracles du diacre Paris qui l'a guéri lui-même, il donne de l'importance aux convulsions de Saint-Médard, aux illusions des vaillantistes, au miracle de Moissy. Il s'intéresse à tout, au missel et au bréviaire de Paris, à l'histoire ancienne et romaine de Rollin. Dans les réponses qu'il donne, il reste plus gallican que janséniste ; les règles qu'il trace pour la confession et la communion sont celles admises au commencement du XVIII<sup>e</sup> siècle ; il cite saint Charles, « le pieux cardinal de Bérulle », saint François de Sales. Lettre xdv, 13 mars 1731, t. I, p. 449.

Non seulement il écrivait beaucoup — 1461 lettres sont datées de La Chaise-Dieu — il recevait beaucoup de visites : on allait le voir avec empressement comme un confesseur de la foi et, pour ses partisans, un pèlerinage à son lieu de réclusion était considéré comme un devoir. Massillon, qui fut évêque de Clermont de 1718 à 1742, de la même congrégation, se mit aussien rapport avec lui, mais dans un tout autre but ; à l'agitation que Soanen excitait dans son diocèse, il ne répond que par des bontés, l'invitant, si le roi le permet, à profiter de sa maison de campagne de Beauregard, l'engageant à se soumettre : « Plus votre terme approche, plus vous devez examiner devant Dieu si vous ne prenez point le change, s'il est possible que l'Eglise ait canonisé l'erreur et que vous seul avec un petit nombre d'adhérents soyez le défenseur de la vérité. » 19 janvier 1729. Le 14 février, il ajoute : « Quelle joie de pouvoir *os ad os loqui* et vous marquer le respect et l'attachement... » Nous ne savons pas si la visite promise a été rendue. Nous n'avons qu'une réponse du reclus, elle est fort triste : « Je me tiendrai avec joie à la règle si sage et si aimable que vous-même m'avez proposée, en me marquant... que vous vouliez conserver avec moi l'union de votre cœur, malgré la différence de vos sentiments, me diriez-vous, et de votre conduite. » Lettre ccxcv, 18 avril 1729, t. I, p. 321. Il resta toujours aussi inaccessible. En 1731, il s'était démis l'épau, il guérit, mais on le voit préoccupé de la mort : « Notre espérance se soutient par la certitude des promesses ; mais la colère de Dieu qui éclate de toutes parts est capable de nous faire sécher de crainte. » 9 janvier 1737, t. II, p. 387. Il meurt le 25 décembre 1740 à près de 94 ans, considéré et invoqué par les uns comme un saint et jugé par les autres comme un rebelle. Ces paroles de Massillon à son sujet sont sévères mais justes : « Ce bon vieillard n'entend rien ; il ne perd point de vue son fantôme. Ses correspondants abusent de sa simplicité et la lui grossissent sans cesse, avec des éloges si pompeux sur sa fermeté, qu'il est surpris que nous ne donnions pas tous dans un piège si usé et où il n'y a que des enfants ou des têtes échauffées qui puissent s'y prendre... Je crains fort qu'il n'entre dans sa conduite un peu de complaisance sur les applaudissements du parti et sur le triste spectacle qu'il donne à l'Eglise. » Lettre du 28 février 1728 à Mgr de Tournouze, évêque de Rodez.

On a encore de Soanen : *Instructions pastorales et mandements* que Michaud dit composés en partie par le docteur Boursier ; *Lettre au sujet d'un écrit intitulé : Vains efforts des mélangistes*, 1744, in-4°, mis à l'Index, 7 octobre 1746, ainsi que *Testament spirituel* de Mgr l'évêque de Senez en date du 28 mai 1735, confirmé et

lu le 10 décembre 1740 en présence de toute la communauté de La Chaise-Dieu avant qu'il reçût le saint viatique. Décret du 15 février 1742.

Le principal document est *La vie et les lettres de messire Jean Soanen, évêque de Senes*, Cologne, 1750, 2 vol. in-4°, ou 8 vol. in-12, 1750. L'auteur de la vie est l'abbé Gaudier qui fait un panegyrique continu de son héros et se montre injuste pour le pape, pour les évêques et pour ceux du parti contraire; les lettres ont un nombre de 1632, celles qui ont été écrites depuis 1733 paraissent pour la plupart être de l'abbé Pouquet, dit Bérard, secrétaire de l'évêque, dont il est question dans les *Nouvelles ecclésiastiques* du 26 décembre 1770.

Un recueil formant deux forts volumes in-4° a été composé d'un grand nombre de pièces relatives à la condamnation de Soanen : celui de la bibliothèque communale d'Amiens a appartenu à l'abbaye de Corbie; t. I, 1. *Concilium provinciale Ebroduni habitum*, 1728, 268 p.; 2. *Lettre des évêques qui ont assisté au concile d'Embrun au roi*, 3 p.; 3. *Représentations à nos seigneurs les évêques rassemblés à Paris par les ordres du roi pour donner à S. M. leur avis... sur un vœu qui a pour titre Consultation de M. l'archevêque d'Ambrun, sur le jugement rendu à Embrun, 1728*, 72 p.; 4. *Histoire de la condamnation de M. l'évêque de Senes par les prélats assemblés à Ambrun*, 1728, 164 p.; 5. *Lettre à M. l'archevêque d'Ambrun, où l'on fait voir l'inutilité des actes de son concile pour justifier la conduite qu'ont tenue les prélats assemblés*, 30 août 1728, 13 p.; 6. *Relation de ce qui s'est passé dans le concile provincial d'Embrun...* par M. l'abbé Michel, 1728, 55 p.; 7. *Decreta concilii provincialis Ebrodunensis*, 1727, 39 p.; 8. *Sentence rendue dans le prétendu concile provincial d'Embrun*, 1728, 14 p.; 9. *Mémoire sur le concile d'Embrun où l'on fait voir la justice du jugement rendu*, 1728, 51 p.; 10. *Lettre des évêques qui ont assisté au concile d'Embrun au roi avec des notes qui les critiquent*, 1728, 27 p.; 11. *Refluxions adressées à Mgr l'évêque de Senes sur son instruction pastorale...* (celle du 28 août 1726); on y défend les 12 articles condamnés par lui, 1727, 75 p.; 12. *Ordonnance et instruction pastorale de Mgr l'évêque de Luçon*, elle condamne la consultation donnée par les avocats de Paris, 1728, 52 p.; 13. *Mandement de Mgr l'archevêque prince d'Embrun*, même sujet, 1728, 4 p.; 14. *Mandement de Mgr l'évêque d'Evreux*, même sujet, 1728, 20 p.; 15. *Mandement de Mgr l'archevêque de Tours*, même sujet, avec une lettre du cardinal de Noailles, 1728, 20 p.; 16. *Mandement de Mgr l'évêque de Soissons*, même sujet, 1728, 8 p.; 17. *Mandement de Mgr de Boulogne*, 7 p.; 18. *Lettres d'un avocat de province à M. Aubri*, 1728; 19-22. *Lettres de M. Favier... à Mgr l'archevêque d'Embrun*, avec copie d'une lettre du roi, et lettre de M. de Tencin à Soanen, 1727; 23. *Lettre d'un ecclésiastique à M. l'abbé de La Mothe, grand-vicaire d'Arles*, et réponse de celui-ci, 10 octobre 1727, 8 p.; 24. *Lettre de Mgr l'archevêque d'Embrun à Mgr l'évêque de Senes*, 4 janvier 1729, 26 p.; 25. *Echos des montagnes des environs d'Ambrun*, monique à l'égard du concile, 1 p.; 26. *Mandement du cardinal de Bissy, évêque de Meaux*, contre la consultation des avocats, 1728, 126 p., avec un recueil de pièces; 27. *Lettres des cardinaux...* au roi, même sujet, 1728, 104 p.; 28. *Arrêt du conseil d'Etat du roi pour supprimer la consultation*, 1728, 11 p.; t. II, 1. *Instruction pastorale de Mgr l'évêque de Senes*, du 28 août 1726, 62 p.; 2. *Mandement et instruction pastorale de Mgr l'évêque de Senes au sujet du jubilé*, 4 juin 1727, 28 p.; 3. *Actes du 11, 18, 26 août*, 7, 10, 11 septembre 1727; 4. *Acte du 27 novembre 1727*; 5. *Réponse à la sentence du 30 septembre*; 6. *Lettre circulaire aux évêques*, 27 août 1727; 7. *Lettres au roi*, 27 août, 10 septembre 1727; 8, 9, 10. *Consultation des avocats pour la cause de M. de Senes* et *Lettre d'un ancien docteur de Sorbonne* sur cette consultation, 1728; 11. *Défense de la consultation*, 1729, 118 p.; 12. *Question nouvelle sur la consultation*, s. d.; 13. *Lettre de Mgr l'évêque de Senes à Mgr l'archevêque d'Embrun* en réponse à la lettre du 4 janvier 1728, 16 septembre 1728; 14-18. *Lettres diverses*; 19-20. *Lettres de Mgr l'évêque de Caen* au roi et à plusieurs évêques; 21. *Lettre de 12 évêques au roi pour la défense de M. de Senes*, 28 octobre 1727; 22. *Lettre du 27 août 1727*; 23. *Acte d'appel de Messieurs les évêques de Senes et de Montpellier*, 15 juin 1727; 24. *Lettre des cardinaux etc.* au roi, 28 octobre 1727; 25 et 26. *Questions d'histoire sur le concile*, 1727; 27. *Lettre de M. de Senes à Mgr le cardinal de Noailles* et aux douze évêques qui ont pris sa défense, mai 1728; 28. *Mémoire pour la cause de M. de Senes*, 1727; 29. *Témoignage du clergé de Paris*, 1727;

30. *Extrait d'une lettre de...* du 24 septembre; 31. *Instruction pastorale de Mgr l'évêque de Montpellier*, 25 janvier 1728; 32. *Lettre de Mgr l'évêque de Senes au roi*, 1<sup>er</sup> mars 1729; 33. *Mandement de M. le vicaire général de Senes*, 16 octobre 1727; 34. *Instruction pastorale* du même, 1<sup>er</sup> novembre 1727; 35. *Mandement* du même, 6 janvier 1728; 36-37. *Lettres pastorales* du même, 1728; 38. *Lettre circulaire des religieux de Castellane aux religieux de la Visitation*, 2 décembre 1728; 39. *Instruction pastorale de Mgr l'évêque de Senes sur l'autorité infaillible de l'Eglise*, 1<sup>er</sup> août 1727, 233 p., l'édition in-8° est à 562.

AUTRES DOCUMENTS. — Bayle, Massillon, *étude historique et littéraire*, Paris, 1867, in-12, p. 382 sq.; Delgoue, *Histoire de Mgr de La Mothe*, 1872, Paris, p. 76 sq.; Ingold, *Supplément à l'essai de bibliographie oratorienne*; Ladvocat, *Dictionnaire historique*, t. III, 1777, p. 444; Michaud, *Biographie universelle*; Picot, *Mém. pour servir à l'hist. ecclési.*, t. II, 1853, p. 1-19; 41-51; 100-109; 191; 231; 300-308; Quéraud, *La France littéraire*; Dictionnaire des livres jansénistes, t. II, 1755, p. 195, 293, 437; t. IV, p. 31.

A. MOLIER.

**SOARDI Victor-Amédée**, lazariste italien (1713-1752). — Fils d'un gouverneur de Turin, Soardi naquit dans cette ville le 18 octobre 1713 et eut pour parrain le roi de Sardaigne Victor-Amédée. Après d'excellentes études, alors qu'un brillant avenir s'offrait à lui, Victor-Amédée Soardi entra dans la congrégation de la Mission; il fit ses vœux à Paris le 24 juin 1736. D'abord lecteur de théologie au séminaire de Saint-Firmin, Soardi fut ensuite nommé recteur du collège pontifical d'Avignon. Il mourut en Avignon le 29 octobre 1752.

ÉCRITS. — *De suprema romani pontificis autoritate hodierna Ecclesiae gallicanae doctrina, auctore*\*\*\*, in regia universitate Taurinensi juris utriusque doctore, Avignon, 2 vol. in-4°. Cet ouvrage très profond et très solide veut prouver « que loin d'être hostile à la doctrine de l'infailibilité pontificale, le clergé de France en est, au contraire, le plus intrépide défenseur » (*Introduction*). Le parlement de Paris ne fut point de cet avis et supprima l'ouvrage par arrêt du 25 juin 1748; tous les exemplaires qui purent être trouvés en librairie furent détruits. L'œuvre de Soardi devait être rééditée cinquante ans plus tard par le conseiller de l'électeur palatin, de Buinick : *De suprema romani pontificis... auctore Vict. Amed. Soardi...* editio emendatio et correctio curante ac praefante Gossino Josepho de Buinick, Heidelberg (Bruxelles?), 1793, 1 vol. in-4°. Sous le titre *La France et le pape*, 1849, le futur cardinal Villecourt a traduit aux deux tiers l'écrit de Soardi, mais « cette traduction est tellement défectueuse, inexacte, remplie de contresens, qu'elle est loin de donner une bonne idée de l'original » (Rosset, *op. cit.*, p. 222). — *Autoritas pontificia notissimo Cypriani facti a quibusdam neotericis acriter impugnata sed a sapientissimis Galliae theologis solide vindicata, dissertatio historico-dogmatica*, Avignon, 1749, in-4°. C'est un complément de l'ouvrage précédent.

[Rosset], *Notices bibliographiques sur les écrivains de la congrégation de la Mission*, Angoulême, 1878, p. 213-225; Michaud, *Biographie universelle*, nouv. éd., t. XXXIX, p. 502; Feller, *Dictionnaire historique*, t. XII, 1824, p. 235-236; Picot, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique pendant le XVIII<sup>e</sup> siècle*, t. III, 1854, p. 136; Huier, *Nomenclature*, 3<sup>e</sup> éd., t. IV, col. 1367. Voir également *Dictionnaire apologetique*, t. III, col. 1187 sq.

J. MERCIER.

**SOARÈS François**, jésuite portugais, né à Torrès-Vedras en 1605, entré au noviciat le 5 février 1619. Il enseigna les humanités et la rhétorique à Lisbonne, la philosophie, puis pendant dix-huit ans, avec un brillant succès, la théologie dogmatique à Coimbra et à Évora. Il fut chancelier et recteur de cette dernière Université. Lors de la révolution portugaise, qui remit sur le trône la dynastie de Bragance, le P. Soarès avait souffert de la prison pendant sept mois. Délivré et



nommé recteur d'Évora, il suivit à l'armée ses étudiants, appelés à défendre leur pays, et y mourut à Jurumenha, dans l'explosion d'une poudrière, le 19 janvier 1659.

On a de lui un *Cursus philosophicus in quatuor tomos distributus*, Coimbre, 1651, rééditions à Évora en 1670 et 1701-1703; et un ouvrage posthume sur la pénitence : *De virtute et sacramento penitentiae tractatus octo...*, Évora, 1678, in-fol., 642 p. Sommervogel indique en outre plusieurs inédits du P. Soarès.

Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. vii, col. 1328; Hurter, *Nomenclator*, 3<sup>e</sup> édit., t. iiii, col. 1198; Ant. Franco, *Imago da virt. em o novici. de Lisboa*, p. 615-629 et *Anno Santo da Comp. de Jesus em Portugal*, Porto, 1931, p. 30-32.

R. BROUILLARD.

**SOBRINO Antoine**, frère mineur espagnol. — Originaire de Salamanque, il appartient d'abord à la province franciscaine de Saint-Joseph et passa ensuite à la province des mineurs déchaussés de Valence, dans laquelle il exerça plusieurs charges : maître des novices, gardien et provincial. Prédicateur de la cour royale, il jouit de la pleine confiance de Philippe III. Il prit aussi une part active dans les polémiques qui s'agitaient à cette époque en Espagne autour de l'immaculée conception et fut l'objet de dures persécutions à cause de l'acharnement avec lequel il défendit ce privilège de Marie ainsi que l'innocence de Jérôme Simón. Il mourut en odeur de sainteté le 10 juillet 1622; deux ans à peine après sa mort, on entama son procès de canonisation, au sujet duquel Philippe IV écrivit lui-même, le 23 décembre 1624, au pape Urbain VIII. Ce procès toutefois n'aboutit pas. Outre plusieurs ouvrages se rapportant à la sainte Écriture et à la prédication, il composa un traité *De singulari privilegio ac mysterio immaculatae Deiparae Virginis* (en espagnol) qu'il envoya à Paul V; un *Viridarium ineditum* (en espagnol), qui contient des *Fabulae gentilium moralitate*, des *Emblemata moralizata*, des *Exempla varia*; un traité *De virtutibus et vitiis*; des *Annotationes morales in Apocalypsim*; un traité *De aphorismis Hypocritarum ad mores* et des *Loci communes de virtutibus*; un traité *De vita spirituali et perfectione christiana*, Valence, 1611.

J., Wadding, *Scriptores ord. min.*, 3<sup>e</sup> éd., Rome, 1906, p. 30; J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, 2<sup>e</sup> éd., t. I, Rome, 1908, p. 96, où on peut voir la liste des ouvrages composés par Antoine Sobrino; Arthur de Munster, *Martyrologium franciscanum*, Paris, 1653, p. 622; J.-M. Pou y Martí, *El P. Fr. Antonio Sobrino*, dans *Archiv. ibero-americano*, t. viii, 1917, p. 487, où est éditée la lettre de Philippe IV à l'heure VIII; le même, *Ambadas de Felipe III a Roma, pidiendo la s. finitron de la immaculada concepcion de Maria*, dans la même revue, t. xxxiv, 1931, p. 377, 395, 398, 402, 410; t. xxxvi, 1933, p. 13.

A. TEETAERT.

**SOCIALISME.** — I. Introduction. II. La structure idéologique du socialisme, col. 2276. III. Les formes historiques du socialisme, col. 2294. IV. Critique, col. 2318.

I. INTRODUCTION. I. LE MOT ET LA CHOSE. On ne sait pas exactement qui a employé pour la première fois le mot de socialisme. Pierre Leroux prétendait s'en être servi dès 1832. Le vocable fut mis en vogue par Louis Reybaud : *Études sur les réformateurs ou socialistes modernes*, 1839, et par Robert Owen, *What is socialism?* 1841. Il y a lieu de noter que le mot de communisme (voir ce mot, t. iii, col. 374) est beaucoup plus ancien.

A peine était-il nommé que le socialisme semblait mort. L. Reybaud écrivait en 1843 : « Le socialisme avoué est donc fini ou bien près de finir... Le socialisme est fini : il faut en effacer les derniers vestiges. *Études sur les réformateurs*, t. ii, p. 51 et 69. Les économistes

enregistraient l'acte de décès, en 1852, dans le *Dictionnaire d'économie politique* : « Parler du socialisme aujourd'hui, c'est prononcer une oraison funèbre ». En 1871, après l'écrasement de la Commune, avec l'interdiction de l'Internationale et la répression des menées anarchistes, on renouvelait le constat. Cependant, vers la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, on vit se propager le socialisme marxiste et si G. Sorel en 1910 proclamait « la décomposition du marxisme », c'était pour célébrer l'avènement du syndicalisme révolutionnaire, héritier plus résolu et plus fougueux. Après la guerre de 1914-1918, on assista à un nouveau sursaut de socialisme marxiste; mais l'on ne tarda pas à se convaincre que la doctrine se disloquait de plus en plus, cédant à la pression des nécessités politiques et abritant le plus souvent des intérêts nationalistes, voire capitalistes. C'est pourquoi, s'il existe encore en Europe un grand pays officiellement attaché au socialisme, si maints parlements continuent d'entretenir un parti ou des fractions socialistes diversement teintés, plusieurs auteurs informés et réfléchis, comme le R. P. Fallon, *Principes d'économie sociale*, 5<sup>e</sup> éd., 1935, p. 156, ou M. l'abbé J. Leclercq, *Leçons de droit naturel*, t. iv, 2<sup>e</sup> partie, *Travail et propriété*, 1937, p. 253-254, estiment que le socialisme, une fois de plus, est sur son déclin. Tout ce qu'il contenait de bon, c'est-à-dire certaines réformes heureuses qu'il préconisait, se trouve maintenant acquies ou en voie de réalisation; mais l'esprit du système, le ferment révolutionnaire, bref, son venin est éliminé. Après avoir fait beaucoup de bruit, il a perdu à peu près toute son importance. Comme toute réaction, il disparaît avec le système qu'il combattait et dont il vivait. Non qu'il ait réussi à dresser une société nouvelle sur les ruines du capitalisme individualiste et libéral. Mais, nourri des principes mêmes dont il combattait certaines applications et dont il prétendait redresser les effets logiques, il se vide de son contenu, il se résorbe en des idéologies nouvelles, ici démocratiques, là totalitaires, à mesure que s'assouplit et que se dissout le système libéro-individualiste.

L'événement vérifiera-t-il, cette fois, le pronostic, nous ne savons. Mais l'expérience passée nous invite à une grande réserve en nous démontrant la nature particulièrement mouvante du socialisme; il est dans une mue perpétuelle, au dire de Hebel. En 1813, en 1852, en 1871, en 1910, en 1920, si les observateurs les plus perspicaces constataient la déchéance d'une forme déterminée de socialisme, chaque fois cette doctrine caméléon reparaissait sous une autre forme et reprenait de plus belle son empire sur les esprits. Rationaliste, utopique, sentimental, scientifique, évolutionniste, pragmatiste, international, nationaliste, le socialisme s'est présenté ainsi tour à tour. Des lors le connaissons-nous suffisamment dans sa vérité permanente et profonde si nous nous contentons de dérouter le film de ses apparences successives? Et pouvons-nous déposer toute inquiétude, mépriser désormais le péril socialiste, sous prétexte que le socialisme contemporain se dissout, que le masque auquel il nous a habitués ne séduit plus personne et s'estompe dans la banalité? En fait, nul ne le sait.

II. ESSAI DE DÉFINITION. — C'est que les auteurs ne se sont jamais mis d'accord sur une définition du socialisme. Chacun apporte la sienne et les avis ne divergent pas seulement par quelques nuances, mais parfois sur l'essentiel. Souvent on se passe de toute définition précise et l'on voit du socialisme dans tout effort tenté pour l'amélioration des conditions de vie du plus grand nombre; par là, il est aisé d'introduire la notion d'un socialisme chrétien, voire d'identifier christianisme et socialisme.

Remarquons encore que P. Leroux, en forgeant le

mot de socialisme pour l'opposer au mot individualisme, désignait par là une organisation politique où l'individu devait être sacrifié à la société. Cette signification originelle, parfaitement logique, rapprocherait le socialisme, sinon du communisme, du moins de certaines philosophies (Platon, dom Deschamps) qui engendrent ordinairement des conclusions communistes; elle le rapprocherait aussi, par un lien du reste avoué, des philosophies qui placent hors de l'homme, dans l'État, la nation ou la race, le réel absolu et la valeur suprême, alors même que ces philosophies n'aboutiraient pas à des conclusions communistes, mais, dans l'intérêt mieux entendu du tout, préconiseraient un régime de propriété privée.

Dans ses *Observations sur le classement des doctrines économiques*, M. Gonnard estime que ce socialisme-là est le seul vrai et qu'il ne se situe pas sur le terrain économique: « Je ne vois guère, dit-il, pour l'incarner véritablement que des philosophes, tels que Platon ou Hegel. Leur socialisme est le plus authentique qui soit, parce qu'ils partent de l'idée que la société est une réalité supérieure à l'individu, plus haute, plus vraie, et même, à la limite, la seule réalité ». *Op. cit.*, dans *Mélanges Truchy*, Sirey, 1938, p. 128. Mais, tout le monde en convient, ce socialisme-là, le seul vrai logiquement, n'est réalisé nulle part dans l'histoire de l'humanité; on peut douter même qu'il soit réalisable. En tout cas ce n'est pas à lui que l'on songe lorsqu'on parle de socialisme. En fait, contre toute logique apparente, les socialistes se présentent expressément comme des individualistes. « Le socialisme ne consiste plus, en effet, à sacrifier l'individu au bien de la société, selon l'idée des anciens qui assignaient pour fin à la politique, non pas le bonheur de l'individu, mais le bonheur de l'État considéré comme un tout. Le terme socialisme n'est resté que pour caractériser dans son expression la plus haute l'idée moderne du droit de l'individu au bonheur. » Stegmann et Hugo, *Handbuch des Sozialismus*, p. 752. « Le socialisme, au dire de Jaurès, est encore de l'individualisme, mais logique et complet. » C. Eouglé, *Bilan de la sociologie française contemporaine*, Alcan, 1935, p. 103.

Or, le théologien, comme l'Église, ne se soucie que du socialisme réellement existant. C'est donc à ce dernier seul que nous nous intéressons.

Pour la plupart de ses adversaires, le socialisme n'est pas, dans la réalité, une doctrine; il est soit un mouvement (sentimental ou revendicatif), soit un ensemble, toujours changeant, d'opinions, de tendances, de systèmes; si les origines en sont lointaines, on peut dire que le socialisme est né au commencement du siècle dernier d'un concours de circonstances et d'influences extérieures, en ce sens qu'il se trouva alors un certain nombre de réformateurs ou de rêveurs qui obtinrent, de leur rencontre même et du désarroi universel des esprits, l'avantage de se faire écouter.

Pour M. L. Baudin, *Revue hebdomadaire* du 29 octobre 1932, l'idée-mère de tout socialisme est de plier les phénomènes naturels à la volonté humaine, d'imposer une orientation à la marche du monde, de substituer la raison à la nature. Cette vue rend bien compte des formes utopiques, anarchistes, idéalistes du socialisme. Mais elle laisse échapper les formes évolutionnistes, matérialistes. D'autre part, l'idée de soumettre la nature à la raison ne présente rien de spécifiquement socialiste; on peut dire que c'est là une tendance essentiellement humaine et qui se trouve à l'origine de toutes les techniques, de l'art, voire de la morale.

Beaucoup d'économistes et de socialistes se contentent de définir le socialisme en langage économique: « le socialisme n'est que la balance des produits et des services » (Proudhon). « Le socialisme est la notion de l'avènement d'une société sans concurrence grâce à

une organisation de la production sans entreprise capitaliste et à un système de répartition où la durée du travail serait la seule mesure de la valeur » (G. Richard). Pour A. Fouillée, *Le socialisme et la sociologie réformatrice*, 1909, p. 21, le socialisme peut être défini: « un essai pour établir, au moyen de lois ou de sanctions, un régime plus ou moins étendu de propriété collective, afin de réaliser un certain idéal social, soit d'ordre purement économique (socialisme matérialiste), soit encore d'ordre intellectuel et moral (socialisme idéaliste) ».

En langage marxiste, le socialisme est « le reflet dans la pensée du conflit qui existe dans les faits entre les forces productives et les formes de la production » (Engels). Un marxiste notoire, Vandervelde, a énoncé les quatre points fondamentaux ou « les permanences sans lesquelles le socialisme cesserait tout simplement d'être le socialisme ». Ce sont: 1. la primauté de l'économie; 2. l'inéluctabilité de la lutte des classes, aussi longtemps qu'il y a des classes où les uns tirent des revenus sans travail de la plus-value produite par le travail des autres; 3. la nécessité, si l'on veut réaliser une paix sociale qui ne soit pas un leurre ou un mensonge, de lutter pour la consécration du droit des travailleurs au produit de leur travail, par la socialisation, non pas de toute propriété, mais de la propriété capitaliste; 4. l'action internationale des travailleurs, groupés d'ailleurs, au préalable, dans les cadres nationaux, pour réaliser le socialisme, non pas dans un seul pays — ce qui serait impossible — mais par l'effort concerté et simultané de tous ceux qui souffrent de la domination capitaliste et de l'exploitation de l'homme par l'homme.

Nous contenterons-nous d'une définition vulgaire et toute superficielle? Est, dit-on, socialiste quiconque critique et s'oppose au régime de la propriété privée; et les théories socialistes se déploient en éventail de gauche à droite selon qu'elles attentent plus ou moins gravement au régime de la propriété privée. C'est une vue commode et généralement répandue. Mais elle ne nous apprend rien sur la nature des doctrines socialistes, car mille chemins conduisent à ce carrefour: les manichéens et les gnostiques avaient leurs raisons pour abhorrer tout contact avec les choses de ce monde où règne le Mauvais; un saint-simonien, optimiste et brasseur d'affaires ne les comprendrait point. L'anarchie et le capitalisme d'État, la démocratie sociale aussi bien que le césarisme et le fascisme maltraitent la propriété privée. C'est par pure équivoque qu'ils se rencontrent sur une même conclusion, partis de prémisses diamétralement opposées.

Devons-nous cependant renoncer à comprendre le socialisme? Beaucoup s'y résignent, qui ne lui reconnaissent aucune unité intelligible; ce serait une tendance et non une doctrine déterminée, un confluent d'idées, de passions, d'influences hétérogènes qui se sont rencontrées fortuitement et qui, dans leurs remous, ont charrié le bien et le mal; ces courants qu'un hasard a réunis doivent bientôt se séparer, chacun rentrant sagement dans son lit, pour suivre sa pente naturelle. Le socialisme serait donc une simple domination, ou le schéma affectif sous lequel se présente cet accident, catastrophe pour les uns, mythe de salut pour les autres. Nous aurions alors le droit d'aborder avec quelque scepticisme cette prétendue réalité, scepticisme d'autant plus justifié, semble-t-il, que nulle école n'a jamais connu plus de schismes et d'extrémismes qu'il n'y en eut au sein de l'école socialiste, si tant est que l'on puisse même parler d'une école socialiste. Quant aux partis politiques, aux groupes et sous-groupes, sectes de toutes nuances, qui arborent le drapeau socialiste, nous n'essaierons même pas de les dénombrer, fût-ce approximativement, cette

tâche presque surhumaine n'offrant guère d'intérêt pour le théologien.

III. LE SOCIALISME VU PAR L'ÉGLISE. Il n'est pas rare que l'intervention du magistère ecclésiastique, en condamnant des erreurs insidieuses jusque-là, inconsistantes et mal définies, aboutisse à ce résultat paradoxal de les révéler pour ainsi dire à elles-mêmes en même temps qu'aux autres. Ce n'était qu'un état d'esprit, un ensemble de tendances sans lien apparent, d'autant plus redoutable qu'on pouvait y céder de bonne foi et s'y complaire sans en percevoir le danger. Alors l'Église se prononce : tandis que les hérésiarques protestent de leur pureté d'intention, se plaignent d'être incompris, déclarent qu'on raidit et qu'on travestit leurs conceptions en leur imposant une forme systématique qu'ils n'ont jamais imaginée, l'Église dégage sous les formules anodines ou équivoques, voire sous les conclusions matériellement acceptables, le principe secret qui les anime et qui les vicie. Ce n'est donc pas toujours chez les fauteurs d'opinions hétérodoxes que l'on trouve l'exposé le plus pénétrant et le plus profondément vrai de ces opinions dont la portée et les insuffisances théologiques leur échappent souvent ; parfois l'erreur ne reçoit sa formule parfaite et définitive que du texte où l'Église la condamne.

Tel est assurément le cas du socialisme. Les socialistes eux-mêmes doivent renoncer à s'entendre sur la définition de leur doctrine. Ignorant le sens profond et la nature théologique du socialisme, ils se contentent d'en saluer et d'en décrire les aspects engageants, pour séduire la clientèle du jour. Seule l'Église, divinement assistée et riche d'une mémoire millénaire, découvre sous le visage changeant du socialisme l'erreur proprement antichrétienne qui le constitue essentiellement.

De là vient que l'attitude de l'Église à l'égard du socialisme déconcerte les observateurs superficiels. Il semble qu'elle lui oppose à priori une fin de non recevoir, le condamnant sans l'entendre, ou du moins sans s'appliquer suffisamment à en critiquer les thèses explicites, à raison de présupposés métaphysiques et théologiques dont la plupart des socialistes n'ont point conscience ou dont ils se désintéressent. En outre, vue du dehors, l'attitude de l'Église prend parfois une apparence d'illogisme, sinon d'hypocrisie, car elle repousse, lorsqu'ils viennent du socialisme, des vœux ou des critiques de l'ordre politique ou économique dont on retrouve, semble-t-il, l'équivalent dans la tradition doctrinale la plus authentiquement chrétienne et elle condamne, lorsque le socialisme les préconise, certaines institutions dont elle savait jadis s'accommoder quand un État chrétien les mettait en œuvre. Enfin, hors de l'Église et dans l'Église, on croit voir que l'hostilité de l'enseignement ecclésiastique à l'égard du socialisme n'est qu'une manifestation secondaire d'un préjugé tenace et général contre les nouveautés ; les adversaires de l'Église en profitent pour l'accuser d'être réfractaire au progrès et de souhaiter un retour à l'ignorance et à la barbarie des siècles passés, tandis que certains fidèles, riches de bonnes intentions mais parfois imprudents, s'efforcent de réconcilier l'Église avec la société moderne et se scandalisent lorsque leurs loyaux efforts sont condamnés par l'Église elle-même comme vains et injurieux.

Ces malentendus se dissipent lorsque nous aurons écouté jusqu'au bout l'enseignement de l'Église, notamment celui des souverains pontifes s'exprimant dans leurs lettres encycliques, leurs allocutions et autres documents solennels ou ordinaires du magistère romain. Nous consulterons aussi certains témoins de l'enseignement catholique, spécialement qualifiés par leur dignité et par les approbations officielles qu'ils ont

reçues de Rome, comme par exemple le cardinal Pie, le P. Taparelli d'Azeglio ou le P. Liberatore.

Les premières condamnations touchant le socialisme nous présentent celui-ci comme une entreprise avouée de déchristianisation. A vrai dire, cette secte se différencie peu d'entreprises similaires : sectes maçonniques, sociétés bibliques, carbonarisme, toutes englobées dans une vive réprobation, animées de desseins révolutionnaires, également ennemies de l'ordre politique et de l'ordre chrétien. Et l'origine commune de ces divers mouvements se trouve nettement signalée dans la filière suivante : la Révolution française, auparavant la « philosophie » et tout d'abord la prétendue réforme protestante. Le rôle important que, dans cette genèse, l'Église reconnaît aux principes de 1789, c'est-à-dire l'affirmation des libertés modernes et d'un droit nouveau, suggère le rattachement du socialisme au libéralisme. Aussi bien cette liaison est-elle explicitement déclarée par le magistère. Dans l'encyclique *Immortale Dei*, Léon XIII évoque les temps anciens et heureux où la philosophie de l'Évangile gouvernait les États : les lois, les institutions, les mœurs étaient pénétrées de la sagesse chrétienne ; la religion du Christ était respectée et les princes tenaient à honneur de la servir et de la promouvoir ; cette heureuse concorde entre les deux pouvoirs et l'amical échange de bons offices qui s'ensuivait engendrèrent des fruits de civilisation supérieurs à toute attente. De la conversion de Constantin jusqu'à la Réforme, la société chrétienne se considérait comme un corps unique, soumis à Jésus-Christ, vrai Dieu et vrai Roi, qui la gouvernait par le moyen de ses deux représentants, le pape sacré et le pape civil ; entre ceux-ci, une hiérarchie incontestée mettait le pouvoir civil au service du pouvoir spirituel. Le modèle des princes chrétiens, Charlemagne, rendait témoignage à la vérité lorsqu'il s'intitulait « Charles, par la grâce de Dieu, roi, défenseur de l'Église et, en tout, fidèle appui du Siège apostolique. »

Sans oublier l'invasion musulmane, la naissance d'États chrétiens nationaux indépendants et ennemis du Saint-Empire, c'est néanmoins à la prétendue réforme protestante que les papes et les écrivains ecclésiastiques imputent la lourde responsabilité des maux présents. En effet, si la religion chrétienne est la clef de voûte de tout l'ordre politique, celui-ci devait se voir compromis par la brisure protestante. En ce sens, de la part des puissances catholiques, les traités de Westphalie furent une véritable trahison, puisqu'ils reconnaissaient, en droit, avec la liberté de religion, l'autorité politique légitime de princes protestants et consacraient en Europe la ruine de l'unité religieuse. « C'est à cette source qu'il faut faire remonter ces principes modernes de liberté effrénée, rêvés et promulgués parmi les grandes perturbations du siècle dernier (il s'agit du XVIII<sup>e</sup> siècle), comme les principes et les fondements d'un droit nouveau, inconnu jusqu'alors, et sur plus d'un point en désaccord non seulement avec le droit chrétien, mais avec le droit naturel ». Encyclique *Immortale Dei*.

Nous atteignons donc ici la ligne décisive de partage entre les deux cités et le point où elles s'opposent irréductiblement. Faute de remonter à ce principe théologique, l'histoire moderne devient inintelligible pour le chrétien ; les intentions les plus pures des réformateurs politiques et sociaux se voient contredites par leurs effets pernicieux, la critique des fausses doctrines



se débat en d'inextricables équivoques. Que l'on parle de liberté, de dignité humaine, de raison, d'autorité; que l'on distingue l'ordre de la grâce et celui de la nature; que l'on s'efforce de concilier la primauté du spirituel et l'autonomie relative et spécifique du temporel, toujours l'Église et le monde moderne, en employant les mêmes vocables, usent de langages différents.

Une telle situation nous dicte la voie à suivre en cette étude théologique du socialisme et définit nettement ce que le lecteur peut en attendre. Il ne s'agit pas ici de répéter ou de résumer ce que les économistes et les sociologues pensent du socialisme; nous n'empêcherons pas sur leur spécialité et nous nous bornerons à profiter de leurs travaux. Mais, considérant le socialisme comme une erreur théologique, nous nous efforcerons de le comprendre et de le juger à la lumière de la doctrine chrétienne. Cette différence de point de vue ne sera pas sans conséquence pour la méthode: ce qui nous arrêtera davantage dans l'exposé ne sera pas toujours ce que les socialistes ont coutume de prêcher avec le plus d'insistance; certains noms, certaines thèses illustres seront brièvement mentionnés, cependant que tel doctrinaire méconnu, telle œuvre obscure méritera de retenir notre attention si les présupposés métaphysiques et religieux s'y expriment clairement; enfin les critiques que nous adresserons au socialisme ne seront pas forcément les mêmes, ni présentées dans le même ordre d'importance, que celles dont s'aviserait l'économiste ou le politicien. Interprétation théologique, donc tendancieuse, dira-t-on peut-être. Il est vrai. Il s'agit d'un point de vue que nous ne pouvons imposer à ceux qui ne partagent pas notre foi et qui, pour le fidèle lui-même, ne prétend pas remplacer ou rendre inutiles les considérations et les conclusions de disciplines spéciales. Mais, s'il est une sagesse supérieure à celle des économistes et des sociologues, si sa lumière ne se laisse pas atteindre par leurs méthodes techniques et si pourtant elle est indispensable dès ici-bas à la vie des hommes et à la pleine intelligence comme à la parfaite réalisation de leur destinée, nous croyons qu'il appartient au théologien de la dégager et de la répandre. En interprétant théologiquement le socialisme, on atteint cette erreur dans la réalité de sa nature et dans toute sa signification; les représentations fragmentaires qu'en peuvent donner les sciences particulières ne sont pas pour autant superflues, mais seules la lumière théologique permet de les ordonner sagement, de les juger et de les dépasser.

#### II. LA STRUCTURE IDÉOLOGIQUE DU SOCIALISME.

1. LES SOURCES THÉOLOGIQUES. — Ce n'est pas d'être une réforme que la Réforme fut accusée par l'Église romaine. Celle-ci, en effet, n'a pas attendu la brisure protestante pour désirer et pour entreprendre une réforme. L'urgence en était apparue, dès avant le coup d'éclat de Luther, aux papes, aux princes chrétiens, à la meilleure partie du clergé, aux fidèles éclairés. Sur nombre de points, les réclamations des réformateurs hétérodoxes correspondaient aux vœux de la chrétienté et c'est une des raisons pour lesquelles ces réclamations rencontrèrent dès l'abord tant d'échos sympathiques et suscitèrent tant d'entraînement enthousiastes. Mais l'Église ne put tolérer une réforme entreprise indépendamment de son autorité et échappant à sa direction. De par sa constitution divine, elle devait condamner, comme fausse ou « prétendue » réforme, un mouvement qui ne puisait pas son inspiration à la seule source authentique et légitime. Avec un tel instinct, l'Église n'a voulu et n'a pu voir, dans une telle entreprise, qu'un attentat contre l'unité chrétienne; ou les réformateurs parlaient de retour à l'Évangile, de liberté spirituelle, l'Église comprenait rupture de la chrétienté et libre examen.

Dès que l'on accepte le point de vue du magistère catholique, on s'explique comment la réforme protestante, avec sa curiosité fervente et son respect sincère de l'antiquité chrétienne, porte au jugement de l'Église la responsabilité des erreurs « modernes ». Elle a en effet rompu le pacte tutélaire qui unissait la chrétienté sous le joug rédempteur du Christ. Par une suite infaillible que le magistère ne se lasse pas de dénoncer, cette erreur antichrétienne conduisit à une métaphysique irréligieuse, de là aux pires erreurs morales, puis aux doctrines subversives de l'ordre politique, pour aboutir enfin dans l'ordre économique et social aux théories révolutionnaires du XIX<sup>e</sup> et du XX<sup>e</sup> siècle. Sous tous ces aspects divers, on reconnaît aisément la même erreur, formulée dès l'origine des temps en ces deux mots: *Non serviam*. Sous prétexte de liberté chrétienne, le protestantisme récuse l'autorité surnaturelle du Christ représentée par le chef de l'Église visible. Sous prétexte de liberté intellectuelle et philosophique, le naturalisme rejette l'autorité légitime du Créateur pour diviniser la créature. Sous prétexte de liberté morale, le sensualisme méconnaît l'autorité de la conscience, en confondant le bien et le mal sous le niveau indifférent de l'utilité. Sous prétexte de liberté politique, les principes révolutionnaires sapent ou renversent l'autorité du pouvoir légitime. Enfin le droit privé lui-même est atteint, et avec lui les conditions élémentaires de la vie sociale, lorsque l'on prétend réaliser le rêve d'une liberté absolue dans le domaine économique.

Nous n'avons pas ici à exposer longuement l'erreur métaphysico-religieuse qui obscurcit depuis plusieurs siècles tant de discussions relatives à la liberté. Il suffit de l'énoncer en quelques mots. On sait que la philosophie rationnelle, affirmée par une saine théologie, se fait de la liberté une notion à la fois relative et positive, celle d'un mode d'être caractéristique des natures rationnelles, maîtresses de soi et de leurs actes; ce mode d'être, comme tout ce qui est, dépend de la cause première, sans que cette dépendance, soutien de la liberté même, puisse d'aucune manière léser l'intégrité parfaite de cette liberté. Au contraire, victime de l'imagination et déçue par les apparences du monde physique ou des relations juridiques et sociales, une philosophie moins rigoureuse voit dans la liberté un caractère absolu et négatif: l'indépendance à l'égard de toute cause autre que soi. « L'essence du libre arbitre exige que mon option soit toute mienne, en tant qu'option, et seulement mienne », selon la formule hardie d'un théologien récent, qui ne s'explique pas comment cette option peut exister et être telle, c'est-à-dire mienne, de par la cause première, comme je suis et comme je suis moi-même, de par cette cause qui n'est pas moi.

Certains artifices pourront arbitrairement neutraliser les suites logiques de cette erreur initiale, sous la plume des théologiens et des philosophes catholiques. Mais on ne doit pas s'étonner que les incroyants négligent cette précaution et que la philosophie « moderne », au sens que l'Église donne à ce mot, philosophie échappant au contrôle tutélaire de la foi, admette sans retenue les conséquences naturelles de ce principe erroné. Désormais la liberté exclut donc toute référence à une autorité ou à un ordre extérieur, s'imposant objectivement. Le peuple ne sera plus libre s'il subit une autorité qui ne soit pas à chaque instant l'expression pure et actuelle de la volonté populaire. La pensée libre non seulement doit rejeter l'hétéronomie d'une vérité toute faite, dictée du dehors par un esprit supérieur ou même par la tyrannie d'un ordre de choses extérieur et objectif; elle doit en outre se considérer comme la source exclusive et la mesure suprême d'une vérité désormais idéale et subjective. On rejette

tera de la même façon toute hétéronomie morale : la conscience libre ne supporte pas qu'un maître décide pour elle du bien à faire et du mal à éviter; non seulement elle est sa propre loi, mais elle l'est en dernier ressort et dans l'autonomie absolue et fermée de son immanence souveraine. En un mot, bon gré mal gré, la notion moderne de liberté, par une usurpation sacrilège, inclut l'aséité, constitutif formel de la déité. C'est ainsi que l'homme succède aux idoles.

Mais l'on se tromperait étrangement si l'on voulait voir dans la réforme protestante une revendication pure et simple de liberté. Ce serait un singulier anachronisme que de prêter aux réformateurs du xvi<sup>e</sup> siècle les préjugés rationalistes et libéraux du xvi<sup>e</sup> siècle. Bien au contraire, la Réforme s'est d'abord insurgée contre la liberté humaine entendue au sens idolâtrique que nous venons d'esquisser, car « en toutes les matières qui touchent au salut et à la vie éternelle, la raison ni la volonté de l'homme n'ont aucune valeur; il faut les abolir totalement », Luther. *Exegetica opera latina*, 1532, éd. d'Erlangen, t. xviii, p. 80-81. L'arbitre humain n'est pas libre mais serf. Si la Réforme entend libérer le chrétien, c'est uniquement des prescriptions, des doctrines, des « babillages » humains, de toutes les superétitions qui étouffent la Parole divine et qui ne sont que la manifestation du monde, bref de l'autorité, du magistère et de la discipline ecclésiastiques. La Réforme n'inaugure donc pas, quoi qu'on en dise, l'ère du rationalisme, du libéralisme et de la démocratie; les idées individualistes qui ont pu se développer en son sein ne répondent qu'à des nécessités polémiques. L'esprit de la Réforme, en revanche, fait écho à l'esprit gibelin, toujours méfiant à l'égard de l'Église, parfois violemment anticléric, mais d'autant plus respectueux du pouvoir laïc que celui-ci se présente volontiers comme une borne inviolable opposée aux empiètements de l'Église. En ce sens, on le voit, d'accord avec les historiens qui ont le mieux connu et interprété le message des réformateurs, l'enseignement catholique a dégagé très exactement l'erreur fondamentale de la pensée « moderne », du droit nouveau : tandis que la société chrétienne médiévale, sous le signe des deux glaives, reconnaissait la double souveraineté du pouvoir laïc et du pouvoir ecclésiastique, la société moderne retire le glaive des mains de l'Église et n'admet plus qu'une seule souveraineté sur cette terre : le pouvoir temporel et laïc.

II. LES SOURCES PHILOSOPHIQUES. — Quelque importance qu'on attache aux sources théologiques du socialisme, il convient d'explorer les présupposés philosophiques sur lesquels, dans un contexte historique plus immédiat, reposent les erreurs socialistes. Certes, nous ne visons pas ici à un exposé complet qui recalerait une étude approfondie du mouvement des idées tel qu'il s'est développé en Europe occidentale entre le xvi<sup>e</sup> et le xix<sup>e</sup> siècle. Nous n'oublierons pas que le socialisme, en fait, s'est présenté comme une réaction, en partie justifiée, contre une philosophie sociale et économique historiquement datée et suffisamment caractérisée. On s'apercevra que le socialisme, subissant la loi de toute réaction et de toute secte dissidente, ne s'oppose aux conclusions de la philosophie généralement reçue qu'en s'appuyant sur les mêmes principes qu'elle. Entre les économistes classiques et leurs adversaires socialistes, on découvre sans peine une communauté foncière d'inspiration; avant toute discussion, à l'origine même de toute discussion, les uns et les autres admettent un certain nombre de préjugés communs dont nous voudrions signaler brièvement les traits essentiels.

1<sup>o</sup> *Rationalisme*. — La réforme protestante s'est dressée contre l'autorité doctrinale de l'Église, mais, dans son principe, elle ne semblait pas devoir confier à

la science ou à la raison humaine le sceptre qu'elle arrachait aux mains du magistère ecclésiastique. Bien au contraire. Les premiers réformateurs tenaient d'Océan et des nominalistes un mépris excessif de la raison, et ils étendaient ce mépris à la scolastique, à la théologie traditionnelle. Sans doute, la raison a été donnée par Dieu aux hommes pour le bon ordre des affaires en ce bas monde, mais, selon Luther, « en ce qui touche au salut et à la vie éternelle, la raison ni la volonté de l'homme n'ont aucune valeur, et il faut exterminer de ce domaine tout ce qu'elles pourraient faire ». *Exegetica opera latina*, 1532, éd. d'Erlangen, t. xviii, p. 80-81. Dans un sermon de 1546, le réformateur fustigeait violemment cette raison humaine qui « de sa nature et manière d'être, est une gourgandine nuisible », « une fille mangée par la gale et par la lèpre ». *Ibid.*, t. xvi, p. 142-144. Les prétentions de la raison sont comparées dans les *Propos de table* aux instigations de la concupiscence charnelle et doivent donc être « noyées dans le baptême... Si la paillardise t'assaille, tue-la; agis de même et plus fortement encore avec la paillardise spirituelle ». *Tischgespräch*, éd. de Weimar, t. ii, p. 135. En termes moins violents, Zwingli et Calvin expriment le même mépris de la raison. Pour la Réforme, c'est au contraire l'Église romaine qui est coupable de profaner la parole de Dieu, en l'exposant aux entreprises sacrilèges de la raison humaine. « C'est une rage prodigieuse aux hommes, quand ils prétendent d'enclore ce qui est infini et incompréhensible en une si petite mesure comme est leur entendement ». Calvin, *Instruction chrétienne*, éd. Lefranc, p. 216.

Les conceptions du xvi<sup>e</sup> siècle sont toutes différentes assurément, et dans le monde protestant lui-même. C'est que la prétendue Réforme ne suffit pas à expliquer le mouvement moderne des esprits dans le sens de la liberté de pensée et du rationalisme. On a vu ici même, t. xiii, col. 1688-1778, les origines et le progrès de ce mouvement, dont nous n'avons pas à retracer les phases. Il nous suffit de le saisir au moment où le rationalisme, renonçant à la réserve qu'il avait cru devoir observer (théorie de la double vérité, philosophique et théologique; restriction au domaine des sciences exactes; présentation sous forme utopique et romanesque), affirme sa prétention d'atteindre toute vérité tant spéculative que pratique. Les domaines jusque-là réservés, la religion, la morale, la politique, où l'on avait respecté les principes traditionnels, sont désormais discutés ouvertement, et les philosophes luttent ardemment pour la mise en œuvre effective de leurs idées. Telle est la situation dans la seconde moitié du xvi<sup>e</sup> siècle, en France et en Angleterre notamment.

L'évidence rationnelle, au nom de laquelle on s'apaise les institutions sociales, est proposée en critère de toute législation : « La raison éclairée, conduite et parvenue au point de connaître avec évidence la marche des lois naturelles, devient la règle nécessaire du meilleur gouvernement possible, où l'observation de ces lois souveraines multiplierait abondamment les richesses nécessaires à la subsistance des hommes et au maintien de l'autorité tutéaire. » Quesnay, *Le droit naturel*, dans *Collection des principaux économistes...*, vol. II, *Physiocrates*, par E. Daire, 1846, 1<sup>re</sup> partie, p. 54. Le rationalisme des « philosophes » comme celui des économistes se pique d'arracher à la routine et aux préjugés le gouvernement des États, pour le remettre, non certes aux mains des libres citoyens, mais sous le joug de l'évidence, c'est-à-dire soit à la discrétion du despote éclairé, soit au jugement des sages, de ceux qui savent, autrement dit des philosophes ou des économistes eux-mêmes.

2<sup>o</sup> *Esprit de système*. — On sait que le rationalisme prit au cours des siècles plusieurs formes différentes,

Celui du XVIII<sup>e</sup> siècle se caractérise avant tout par sa rigueur systématique, pleinement en harmonie avec le classicisme français qui l'inspire. Certes, il se recommande sans cesse de la nature, il est curieux d'observations historiques, de relations ethnographiques, mais il admet d'abord ce préjugé inconscient que la nature est simple, que ses procédés sont rigoureusement logiques et rationnels. L'homme selon la nature n'est pas autre chose que l'homme en soi, réduit à une idée abstraite, indifférent aux conditions historiques, géographiques, raciques et sociologiques dans lesquelles en fait se trouve l'humanité. C'est cet homme en soi que l'on prend pour idéal; c'est lui qu'on cherche dans le passé et dans les régions exotiques nouvellement explorées; on croit parfois le trouver et alors on s'exalte devant le mirage de l'âge d'or, d'une antiquité idyllique, ou du bon sauvage, honnête et sensible; mais toujours du moins on prétend le restaurer et la foi naïve dans le progrès se confond avec l'idéal d'une humanité abstraite, d'une civilisation purement rationnelle, d'où seraient bannies les inégalités, les différenciations que la notion pure et simple de l'animal raisonnable ne comporte pas.

Cet esprit de système, héritage caractéristique du XVIII<sup>e</sup> siècle, sera fidèlement recueilli par tous les penseurs socialistes du XIX<sup>e</sup> et du XX<sup>e</sup> siècle. Tous auront la hantise de l'unité, fonderont sur une idée simple, sur un principe universel, l'échafaudage de leurs doctrines. Le marxisme lui-même, en dépit de ses prétentions scientifiques et positives, cédera à cette tentation, plus encore que le socialisme dit utopique; il se présentera comme un monisme dialectique, appuyé sur une idée simple, où il aura vu la loi générale de l'histoire. Mais, avant d'inspirer les constructions socialistes, l'esprit de système avait envahi toute la philosophie morale, sociale et politique du XVIII<sup>e</sup> siècle et guidé les premiers pas de l'économie dite orthodoxe.

3<sup>e</sup> *Sensualisme*. — Le rationalisme systématique auquel on vient de faire allusion se trouve historiquement et logiquement en rapport avec une théorie de la connaissance qui porte le nom de sensualisme. A vrai dire, ce nom lui a été infligé après coup, dans une intention polémique, par les tenants d'une réaction qui se disait spiritualiste et flétrissait tout le XVIII<sup>e</sup> siècle en prônant un retour à des mœurs plus pures et à des idées plus saines. (V. Cousin.) Nous ne l'employons ici que pour la commodité du discours et en lui retirant cette coloration péjorative. Cette philosophie dont Locke et Condillac sont les représentants les plus notables et les plus influents, admet que toutes les idées viennent des sens, distingue les idées simples et les complexes, insiste sur le rôle de l'attention et par là des besoins dans l'activité de l'esprit.

« Il me parut, écrit Condillac, qu'on pouvait raisonner en métaphysique et en morale avec autant d'exactitude qu'en géométrie; se faire, aussi bien que les géomètres, des idées justes: déterminer, comme eux, le sens des expressions d'une manière précise et invariable; enfin, se prescrire, peut-être mieux qu'ils n'ont fait, un ordre assez simple et assez facile pour arriver à l'évidence. » *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, ouvrage où l'on réduit à un seul principe tout ce qui concerne l'entendement. Introduction, éd. R. Lenoir, 1924, p. 1.

Le souci d'élever les études philosophiques au degré de certitude et d'exactitude que l'on voit aux mathématiques et à la physique inspire toute la pensée moderne. On rejette la métaphysique ancienne comme un tissu de fables et de fantômes arbitraires; de même que l'astronomie a remplacé les billevesées de l'astrologie, une philosophie étroitement soutenue par une observation scientifique de la nature doit faire disparaître les nuées scolastiques. On se contente d'une connaissance

limitée, d'affirmations modestes, pourvu qu'elles soient rigoureuses et certaines, garanties par une observation impartiale et contrôlée; tout le reste sera laissé, provisoirement du moins, dans le domaine de l'inconnaissable ou dans un doute réfléchi et méthodique. Pour Locke, c'est une double expérience, externe et interne, c'est-à-dire la sensation et la réflexion, qui fournit le point de départ de toutes les idées vraies. Les « idées simples », indubitablement vraies, naissent de la sensation et engendrent toutes les autres par la réflexion qui « ne rend que ce qu'elle a reçu de la sensation », mais élaboré, systématisé par les opérations de l'âme. Condillac, dans l'introduction de *L'Essai sur l'origine des connaissances humaines*, explique que son dessein « est de rappeler à un seul principe tout ce qui concerne l'entendement humain, et que ce principe ne sera ni une proposition vague, ni une maxime abstraite, ni une supposition gratuite, mais une expérience constante, dont toutes les conséquences seront confirmées par de nouvelles expériences. » Ed. R. Lenoir, p. 3. On voit en quoi Condillac corrige Locke: celui-ci admet dans la réflexion une sorte d'activité spirituelle dont il ne cherche pas l'origine: « il suppose, par exemple, qu'aussitôt que l'âme reçoit des idées par les sens, elle peut, à son gré, les répéter, les composer, les unir ensemble avec une variété infinie, et en faire toutes sortes de notions complexes ». Condillac observe que nous n'avons pas, dès le principe, cette faculté, et il en demande l'explication à la sensation même, c'est-à-dire à « l'impression occasionnée dans l'âme par l'action des sens ». En effet, la réflexion n'est qu'une sensation transformée. Si toutes nos sensations demeuraient telles quelles, différenciées, notre esprit ne s'élèverait pas au-dessus de quelques idées simples; dans cette hypothèse, « l'homme n'est encore qu'un animal qui sent: l'expérience seule suffit pour nous convaincre qu'alors la multitude des impressions ôte toute action à l'esprit ». Id., *Extrait raisonné du traité des sensations; Traité des sensations*, éd. Picavet, 1885, p. 148. Mais les sensations ne sont jamais indifférentes; il en est de privilégiées qui s'imposent au point d'exclure les autres (attention); lorsqu'on est attentif à deux ou plusieurs idées, on ne peut que les comparer, c'est-à-dire apercevoir entre elles quelque différence ou quelque ressemblance (jugement); mais « la sensation après avoir été successivement attention, comparaison, jugement, devient encore la réflexion même », lorsque nous portons notre attention d'un objet sur un autre, en considérant leurs qualités, à la manière d'une lumière qui se réfléchit d'un corps sur un autre pour les éclairer tous deux.

Nous n'avons pas à suivre Condillac lorsqu'il tente de démêler quelles connaissances nous devons à chacun de nos sens. Nous nous contenterons d'observer le rôle dévolu à l'activité rationnelle dans cette théorie de la connaissance, dont l'importance historique est considérable, car, pendant plus d'un demi-siècle, elle sera acceptée par la plupart des philosophes et des savants. Tandis que l'esprit reste purement passif dans la production des idées simples, il est actif dans la genèse des idées complexes, mais cette activité consiste essentiellement à lier, comparer, combiner les idées simples; dans le premier cas, on obtient une évidence de fait ou de sentiment, dans le second une évidence de raison qui se ramène à la perception de l'identité que révèle l'analyse, méthode de décomposition et de recombinaison qui met en évidence les rapports naturels entre les idées simples et entre les idées complexes et leurs signes. L'activité rationnelle ne nous livre donc aucun objet nouveau, elle n'a pas de contenu propre et irréductible. Seule la sensation est capable de nous fournir des représentations, seule elle est intuitive; l'entendement se borne à modifier, à organiser, sans ap-



port nouveau, les données primitives de la sensation. Cette dichotomie fait pressentir déjà l'introduction de Kant à la Critique de la raison pure. En effet, entre toutes les formes que peut revêtir le rationalisme, celui du XVIII<sup>e</sup> siècle se caractérise par la méconnaissance naïve de la nature proprement intellectuelle et en même temps objective de l'idée. Pour lui, l'idée rationnelle n'est qu'une combinaison d'« idées » simples, c'est-à-dire d'évidences sensibles immédiates. Il n'est donc pas sensualiste seulement en ce sens que toute connaissance procède d'un point de départ sensible; il l'est d'abord et surtout en ce sens que toute connaissance consiste foncièrement dans la sensation, une sensation plus ou moins transformée, organisée, construite, et que l'activité rationnelle ne peut y trouver en définitive que ce que la sensation y avait mis. Retrouver par l'analyse ces données élémentaires de la sensibilité, ces « idées » simples et évidentes, c'est l'ultime ressource, le critère infaillible dans la recherche de la vérité.

4<sup>e</sup> *Utilitarisme social*. — Ce trait, étroitement lié au rationalisme sensualiste, est commun à toute la pensée du XVIII<sup>e</sup> siècle. Clairement affirmé chez les économistes orthodoxes, repris par les économistes dissidents, c'est-à-dire par les premiers réformateurs socialistes, il offre aux théories des uns et des autres une base indiscutée et en quelque sorte un premier principe évident.

On a vu le rôle joué par la sensation dans la genèse des idées et dans la recherche du vrai. Or, les sensations ne sont jamais indifférentes; indifférentes, les impressions provoquées par le contact du monde extérieur ne seraient pas senties; indifférentes, les sensations n'engendreraient pas l'attention et les autres opérations de l'âme.

Ainsi la sensation fait sortir l'homme de sa torpeur, donc du néant, et l'introduit à sa vie propre; « le plaisir et la douleur sont l'unique principe qui, déterminant toutes les opérations de son âme, doit l'élever par degrés à toutes les connaissances dont elle est capable; et pour démêler les progrès qu'elle pourra faire, il suffira d'observer les plaisirs qu'elle aura à désirer, les peines qu'elle aura à craindre et l'influence des uns et des autres suivant les circonstances ». Condillac, *Traité des sensations*, I<sup>re</sup> partie, c. II, § 4. Dès le XVIII<sup>e</sup> siècle, un courant de pensée matérialiste expliquait par les mouvements du corps et par les influences cosmiques l'apparition des sensations. Dans le camp des déistes, beaucoup plus important du point de vue de l'histoire des doctrines économiques, l'explication n'était guère différente, si ce n'est qu'on admirait naïvement que l'auteur de la nature eût lié avec tant de sagesse le progrès humain à la satisfaction des besoins sensibles. Les uns et les autres s'accordaient à mettre l'ordre moral en continuité avec l'ordre physique. La science du gouvernement des hommes s'est alors constituée sur cette base physique ou naturelle, dont on n'avait pas deviné jusque-là l'universelle portée. On avait cru que la nature bornait ses lois physiques au mouvement des corps, aux révolutions des astres, au comportement des animaux. Désormais on généralise: un seul principe, une seule loi de gravitation universelle gouverne les mouvements physiques et moraux. En disciple enthousiaste, Dupont de Nemours fait honneur à Quesnay de cette idée, qui était dans l'air, que, lorsque la nature « donne aux fourmis, aux abeilles, aux castors, la faculté de se soumettre, d'un commun accord et par leur propre intérêt, à un gouvernement bon, stable et uniforme, elle ne refuse pas à l'homme le pouvoir de s'élever à la jouissance du même avantage ». *Origine et progrès d'une science nouvelle*, dans E. Daire, *Physiocrates*, 1846, 1<sup>re</sup> partie, p. 338. La loi morale n'est donc plus à inventer, il ne convient pas d'en chercher l'origine dans ce que nous ne savons pas.

vention ou législation positive; il suffit pour la reconnaître, de dissiper les préjugés qui en obscurcissent l'évidence; elle est inscrite dans la nature des hommes, fondée sur leur constitution, sur leurs besoins physiques, sur leur intérêt évidemment commun; elle doit s'exercer infailliblement et répandre ses bienfaits, pourvu qu'on ne mette aucun obstacle artificiel au jeu des penchants naturels de l'être humain.

La science de la vie humaine se ramène donc à un enchaînement de propositions évidentes qui sont des règles absolues, physiques par leur origine et leur nécessité, morales par leurs suites fécondes, avantageuses pour le développement de l'esprit; elle montre à l'homme que la plus vive ardeur de ses desirs et ses plus grands efforts pour l'extension de ses jouissances sont un bien et traduits en un langage sensible l'ordre naturel et essentiel voulu par Dieu; que, s'il enfreint le moins du monde cette loi posée par la justice éternelle, non seulement il fait de l'injustice et le mal moral, mais encore, et c'est tout un, il fait une folie, il opère son mal physique, il se blesse et se punit lui-même; que les peines et les récompenses commencent dès cette vie, qu'elles consistent d'abord en biens et en maux toujours prompts, toujours exacts et calculés sur les effets de notre conduite. Cette science de la vie humaine nous enseigne donc tout notre devoir envers Dieu, envers nos semblables et envers nous-mêmes: envers Dieu, car obéir à notre instinct naturel en satisfaisant nos besoins et en recherchant la jouissance, par une « résignation absolue à tout ce qu'ordonne cette loi de nous et de nos intérêts », c'est le plus pur hommage que nous puissions rendre à l'auteur de la nature; envers nos semblables, car, en cultivant nos rapports avec eux, en regardant leurs intérêts comme les nôtres, nous multiplions et garantissons nos jouissances communes; envers nous-mêmes enfin, car nous accroissons nos droits par la reconnaissance et l'extension de nos devoirs.

Sous le nom antique de *droit naturel*, c'est bien d'un *droit nouveau* qu'il s'agit, comme l'ont remarqué les encyclopédiques pontificaux. « Nos droits sont le titre de nos jouissances, nos devoirs sont les conditions à remplir pour conserver et perpétuer nos droits », id., *ibid.*, p. 369, c'est-à-dire pour assurer nos titres à la jouissance. De même, sous le nom de raison, la morale du XVIII<sup>e</sup> siècle ne signifie que l'instrument délicat et subtil par quoi nous nous ménagions des jouissances. Aussi la raison ne nous élève-t-elle au-dessus des maux qu'à condition de nous procurer ces biens et pour cela de connaître les lois naturelles qui constituent l'ordre le plus avantageux aux hommes réunis en société. Quesnay exprime cette opinion de la façon la plus claire lorsqu'il veut prouver que l'ignorance, « attribut primitif de l'homme brut et isolé », est un crime dans la société: « il s'agit ici, dit-il, de la raison exercée, étendue et perfectionnée par l'étude des lois naturelles. Car la simple raison n'élève pas l'homme au-dessus de la bête; elle n'est dans son principe qu'une faculté, une aptitude par laquelle l'homme peut acquiescer les connaissances qui lui sont nécessaires et par lesquelles il peut, avec ces connaissances, se procurer les biens physiques et moraux essentiels à la nature de son être. » Quesnay, *Droit naturel*, c. v, dans Daire, *Physiocrates*, 1<sup>re</sup> partie, p. 54.

Demandaons à J.-B. Say, *Cours complet d'économie politique pratique, ouvrage destiné à mettre sous les yeux des hommes d'État, des propriétaires fonciers et des capitalistes, des savants, des agriculteurs, des manufacturiers, des négociants, et en général de tous les citoyens, l'économie des sociétés*, éd. Guillaumin, 1852, t. I, p. 495, l'aveu lucide et naïf de cet utilitarisme social: « L'état de société, en développant nos facultés, en multipliant les rapports de chacun de nous avec les autres

hommes, a multiplié tout à la fois nos besoins et les moyens que nous avons de les satisfaire. Nous avons pu produire et consommer d'autant plus que nous étions plus civilisés; et nous nous sommes trouvés d'autant plus civilisés que nous sommes parvenus à produire et à consommer davantage. *C'est le trait le plus saillant de la civilisation.* Qu'avons-nous en effet par dessus les Kalmoucks, si ce n'est que nous produisons et consommons plus qu'eux? Si la civilisation est plus avancée à Paris que dans la Basse-Bretagne, en Angleterre qu'en Irlande, c'est parce qu'on y sait produire et consommer des produits plus nombreux et plus variés proportionnellement au nombre des hommes; c'est parce qu'on y sent le besoin d'un logement plus élégant et plus commode, d'un vêtement plus recherché, d'une nourriture plus délicate; c'est parce qu'on y goûte la lecture et l'instruction; que l'on sait y jouir des productions des beaux-arts; qu'on y éprouve en un mot le besoin d'une immense quantité d'objets dont la production occupe journellement une multitude de bras, de talents, d'instruments et met à contribution, non seulement les facultés productives de l'homme, mais encore celles de beaucoup d'animaux, celles du sol dans toutes ses localités, de même que toutes les forces gratuites que nous pouvons emprunter à la nature... Vous devez vous rappeler que ce prodigieux accroissement du pouvoir de l'homme est dû principalement à la possibilité de conclure des échanges. Or, les échanges ne sont praticables que lorsque les hommes sont réunis en sociétés nombreuses. L'agglomération des hommes n'est pas moins nécessaire pour que les connaissances utiles se conservent et s'accroissent... Les arts utiles qui ne sont que l'application des connaissances de l'homme à ses besoins, se perfectionnent et se transmettent dans l'état de société comme les sciences et par les mêmes moyens... Il est beaucoup de résultats de l'industrie humaine que des efforts individuels, quelque soutenus qu'on se plaise à les supposer, n'accompliraient jamais, et qui ne peuvent être obtenus que par des efforts simultanés et concertés... Vous le voyez, messieurs, c'est la vie sociale qui, tout à la fois, nous donne des besoins et les moyens de les satisfaire, qui multiplie nos facultés, qui fait de nous des êtres plus développés, plus complets. L'homme qui reste solitaire est plus dépourvu de ressources que la plupart des animaux. Réuni à ses semblables, il acquiert une vaste capacité pour produire et pour jouir; il devient un autre être; *il change la face de l'univers* » (souligné dans le texte).

Il n'y a pas lieu d'insister davantage sur cette conception utilitaire de la vie sociale, désormais admise sans discussion et présupposée, explicitement ou non, à toutes les doctrines tant révolutionnaires que conservatrices. Les idées politiques, les réformes économiques, les institutions juridiques elles-mêmes ne se justifient plus par voie d'autorité, par tradition, ou par leur conformité à un idéal humain et moral qui s'imposerait a priori, mais seulement par leur utilité. Mieux encore, puisque l'idéal humain et moral ne se présente plus comme un domaine distinct, mais comme le fruit, comme l'épanouissement naturel et spontané du bon ordre physique, on est sûr de contribuer au progrès de l'humanité, des mœurs, de l'esprit, en développant et en affinant les besoins physiques, pourvu qu'on multiplie et qu'on perfectionne les moyens de les satisfaire. Et dès lors le critère de l'utilité, certes légitime dans son ordre, prend une valeur absolue, exclusive, et joue le rôle impérieux d'un idéal. Le socialisme moderne ne s'expliquerait pas autrement.

5<sup>o</sup> *Critique du droit de propriété.* — Toutes les grandes institutions sociales, la religion, la famille, le gouvernement, la propriété, furent soumises par les penseurs du XVIII<sup>e</sup> siècle à une critique sévère, du point de

vue de l'utilité sociale. Nous ne nous arrêtons ici qu'aux discussions touchant la propriété et préparant ainsi immédiatement la plus remarquable des thèses socialistes. On peut ramener à trois les principales théories que le XVIII<sup>e</sup> siècle a soutenues touchant le droit de propriété.

1. *Théorie dite féodale.* — On la faisait à tort dériver du droit féodal: le roi est propriétaire éminent de toute terre; c'est de lui et moyennant son consentement que chacun peut posséder utilement. Cette théorie était en réalité assez récente en France, contemporaine des derniers Valois et des Bourbons; elle correspondait aux tendances absolutistes qui se firent jour lors des convulsions anarchiques du XVI<sup>e</sup> siècle. Elle venait comme après coup pour justifier la suppression des États généraux et des réunions de notables dont c'avait été jusque là le rôle essentiel de consentir aux levées d'impôts. Le monarque absolu, en se présentant comme propriétaire souverain, n'avait plus besoin de solliciter ce consentement. En fait, la thèse se heurta à de vives résistances, fondées sur la doctrine traditionnelle des libertés naturelles, et ne trouva sa formulation légale qu'en 1629 dans le code Marillac. Louis XIV la commentait en ces termes dans les instructions au Dauphin: « Tout ce qui se trouve dans l'étendue de mes États, de quelque nature qu'il soit, nous appartient au même titre, et nous doit être également cher. Vous devez être bien persuadé que les rois sont seigneurs absolus et ont naturellement la disposition pleine et entière de tous les biens qui sont possédés, aussi bien par les gens d'Église que par les séculiers, pour en user en tout comme de sages économes. » Louvois, dans son testament politique, soutient la même thèse et le duc de Saint-Simon raconte dans ses mémoires qu'une consultation des docteurs de Sorbonne, rapportée au roi par le P. Le Tellier, « décidait nettement que tous les biens de ses sujets étaient à lui en propre et que, quand il les prenait, il ne prenait que ce qui lui appartenait. » Cf. A. Lichtenberger, *Le socialisme au XVIII<sup>e</sup> siècle*, 1895, p. 11. C'était là une théorie nouvelle, parfaitement étrangère aux conceptions féodales; mais celles-ci étaient tellement méconnues au XVI<sup>e</sup> et au XVIII<sup>e</sup> siècle, que les partisans de l'absolutisme royal croyaient y trouver l'origine et une justification de leur thèse. Inversement, ceux qui protestaient contre cet absolutisme régalién se vantaient et étaient sincèrement persuadés de lutter pour le progrès contre la barbarie du Moyen Âge, conviction qui décuplait leur zèle et attitude qui trouvait alors un accueil favorable dans l'opinion.

2. *Théorie conventionnelle.* — La seconde théorie, que l'on peut en gros qualifier de *conventionnelle*, eut la plus grande vogue au XVIII<sup>e</sup> siècle. Avec quelques nuances, elle ne faisait que continuer la doctrine traditionnelle de la propriété, telle que l'avait élaborée la scolastique médiévale, elle-même héritière des Pères de l'Église, de la philosophie stoïcienne et d'Aristote. On sait que la scolastique ne voyait pas dans la propriété privée un droit naturel premier mais une détermination de ce droit. De droit naturel, c'était un axiome universellement admis, toutes choses sont communes; l'appropriation privée appartient aux règles du *jus gentium*, c'est-à-dire qu'elle découle immédiatement du droit naturel et répond aux exigences normales et constantes de la vie en société, sagement interprétées par le consentement général des peuples civilisés. La scolastique n'a jamais affirmé l'existence historique, voire la simple possibilité d'un état de nature pure, antérieur à la vie de société: elle se contentait d'admettre entre les notions de nature humaine, de société et de propriété privée, un ordre plus ou moins strict de nécessité: il est d'abord et immédiatement naturel à l'homme de vivre en société; puis, à cause des exigences de la vie

sociale, il est secondairement naturel de reconnaître aux hommes un droit de propriété privée qui reçoit enfin du droit positif : coutume, convention ou loi, telles déterminations contingentes.

Toutefois, cette doctrine traditionnelle avait pris au XVIII<sup>e</sup> siècle une coloration nouvelle, résultant d'une opposition factice entre l'état de nature et l'état social. Les éléments que la philosophie scolastique avait distingués, pour en graduer la nécessité et en révéler l'enchaînement, dans la réalité complexe de l'ordre naturel, Grotius, Puffendorf et surtout Rousseau leur prêtèrent une réalité arbitraire. Certes il serait excessif d'affirmer, comme on l'a dit parfois de Rousseau, que ces auteurs ont cru à la réalité historique d'une humanité vivant sans loi, dans un état de nature pure.

Il s'agit en principe d'un simple procédé d'exposition, d'une fiction, car il faut « bien connaître un état qui n'existe plus, qui n'a peut-être pas existé, qui probablement n'existera jamais et dont il est pourtant nécessaire d'avoir des notions justes, pour bien juger de notre état présent ». Rousseau, *Œuvres*, Paris, 1852, t. 1, p. 532. Mais, après avoir formulé cet avertissement, l'auteur se laissait aller à décrire les avantages de l'état naturel en usant sans autre précaution du mode historique, et il est difficile de croire qu'il n'a pas été maintes fois pris à son propre jeu. De même Grotius semblait affirmer l'état de nature comme un fait passé : Dieu, dit-il, immédiatement après la création du monde, donna au genre humain en général un droit sur toutes les choses de la terre et il renouvela cette concession dans le renouvellement du monde après le déluge. Tout était alors commun. » *Le droit de la guerre et de la paix*, éd. Barbeyrac, Paris, 1729, t. 1, p. 265.

D'autre part, l'erreur n'était pas tant d'ordre historique que philosophique. Déjà l'antiquité, comme aussi les canonistes et théologiens du Moyen Âge, avaient admis l'existence, aux origines du genre humain, d'un âge d'or où régnait la communauté des terres et des biens. Le XVIII<sup>e</sup> siècle innovait, par suite d'un préjugé sentimental et philosophique, en opposant la nature à la raison, et en estimant plus humaine, plus naturelle à l'homme, une forme de vie que la raison n'avait pas encore dotée d'institutions sociales. En tout cas, cette interprétation nouvelle, cet esprit nouveau transformant la doctrine ancienne, rendit celle-ci extrêmement vulnérable. Tandis que le droit de propriété, précisément parce qu'il reposait sur le consentement universel des esprits raisonnables chez tous les peuples civilisés, avait paru jusque-là solidement appuyé sur la nature rationnelle et sociale de l'homme, on crut désormais que ce consentement ne lui offrait qu'une base fragile, voire compromettante. La plupart conclurent qu'il fallait extirper la propriété, cette invention pernicieuse de l'état de loi, ce vice de l'homme à l'état social, et ils saluèrent dans le communisme un retour aux mœurs vertueuses et simples de l'état de nature; après tout, ce que la raison humaine avait établi librement, ne pouvait-elle librement le supprimer? Quelques-uns, cependant, préoccupés de justifier et de sauver le régime de la propriété privée, conclurent bien à tort que la théorie du consentement universel devait être abandonnée comme une position indéfendable, et ils cherchèrent dans la nature abstraite de l'homme, sans égard à la raison ni aux exigences pourtant si naturelles de la vie en société, une position de repli absolument inviolable. Ce fut la théorie dite du droit naturel.

3. *Théorie dite du droit naturel.* — En dépit des apparences, cette théorie était toute nouvelle; elle trouva d'abord peu de partisans, mais nous devons lui reconnaître une certaine importance historique, parce que l'enseignement commun des économistes et sociologues conservateurs, des philosophes chrétiens et des

théologiens semble s'y être rallié, pour éviter tout à la fois la thèse surannée que l'on a qualifiée de féodale et la théorie conventionnelle dont on a oublié la saine et traditionnelle interprétation.

La théorie du droit naturel veut mettre le droit de propriété à l'abri des atteintes que la société voudrait lui porter. Elle en fait donc un trait métaphysique de la nature individuelle de l'homme, lié nécessairement à la liberté personnelle, un droit antérieur à toute aggrégation sociale; bien loin que le droit de propriété privée soit établi pour permettre et favoriser la vie en société, quitte à subir quelques atténuations lorsque la vie en société l'exigera, c'est la vie en société qui est mise au service de la propriété privée; il semblera que les hommes se soient associés principalement pour garantir leur liberté personnelle et pour assurer leur droit naturel de propriété. On feint donc un état primitif où l'homme est absolument libre, c'est-à-dire propriétaire de soi et des œuvres qui résultent de son travail; après quoi, comme les hommes sont maîtres absolus de ce qui leur appartient, ils limitent l'exercice de leur liberté personnelle et sacrifient certains de leurs biens propres pour entrer en société et défendre en commun l'essentiel de leurs droits. Il s'ensuit que la société ne peut entreprendre sur la liberté et la propriété individuelle que dans la mesure fixée par les individus eux-mêmes, c'est-à-dire strictement dans la mesure requise par la défense de ces droits individuels. Toute limitation de liberté individuelle, tout empiètement sur la propriété individuelle, au delà de ces limites étroites, n'est que tyrannie et usurpation. On trouve cette doctrine nettement formulée par Locke, *Traité du gouvernement civil*, c. IV, *De la propriété des choses* : « Bien que la nature ait donné toute chose en commun, l'homme néanmoins, étant le maître et le propriétaire de sa propre personne, de toutes ses actions, de tout son travail, a toujours en soi le grand fondement de la propriété... Ainsi le travail, dans le commencement, a donné le droit de propriété, partout même où il plaisait à quelqu'un de l'employer. » Barbeyrac, dans son commentaire critique sur le *Droit de la nature et des gens* de Puffendorf, et Burlamaqui, dans ses *Principes du droit de la nature et des gens et du droit public en général*, soulignent aussi que le droit de propriété est légitime et nécessaire, en dehors de toute vie sociale, du fait de la prise de possession par le travail. Singulière théorie, en vérité! Que peut signifier le droit de propriété pour un individu abstrait qui n'a de rapports avec aucun de ses semblables? Cet individu a le droit de jouir du fruit de son travail, assurément; mais pourquoi hésiterait-il à en user de même avec les productions spontanées du sol? Et pourquoi interpréter cette main-mise et cet usage comme l'exercice d'un droit de propriété? Que veut dire au juste s'approprier quand il n'existe aucune relation d'homme à homme? Cette théorie, on le voit bien, repose d'une part sur une confusion entre le droit de propriété et le pouvoir préjuridique des êtres rationnels sur les choses mises par la nature à leur usage, et d'autre part elle projette ingénument la psychologie et les habitudes du propriétaire civilisé dans la conscience mystérieuse d'un individu chimérique, coupé de toute vie sociale. La simple analyse du droit de propriété révèle que cette notion suppose la société; hors de celle-ci, aucun droit proprement dit n'est concevable. Cf. ici t. XIII, col. 764, 768, 831, 835.

Cependant les physiocrates se rallièrent et rallièrent l'économie classique à cette conception du droit naturel de propriété, qui s'harmonisait parfaitement avec leur philosophie sensualiste et utilitaire. Le droit naturel absolu et primitif pour l'homme est d'assurer sa conservation et son bien-être; pour le diriger, deux lois naturelles d'une évidence sensible et d'une rigueur



inébranlable l'obligeant à fuir la douleur et à poursuivre la jouissance. Bien loin de réclamer l'anéantissement de ces deux passions, c'est sur l'appétit des plaisirs et sur l'aversion de la douleur que s'appuie l'ordre naturel et essentiel de la société, car quoiqu'elles ne soient jamais affectées que de leur intérêt personnel, elles nous sont données cependant comme les moyens de notre bonheur. « Une sensibilité involontaire au plaisir et au mal physiques avertit perpétuellement les hommes qu'ils ont un devoir essentiel à remplir, celui de pourvoir à leur subsistance; cette sensibilité les tient assujettis rigoureusement à ce devoir et à tous les travaux qu'il exige d'eux pour les conduire à des jouissances qu'ils sentent précieuses. De là le désir naturel d'acquiescer ces jouissances et de les conserver; désir qui les dispose naturellement à saisir tous les moyens de s'assurer la possession paisible des fruits de leurs travaux; par conséquent à vivre en société. » Mercier de La Rivière, *L'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques*, dans E. Daire, *Physiocrates*, Paris, 1846, 2<sup>e</sup> partie, p. 609.

Voilà la première notion du juste et de l'injuste absolus que la nature même nous inculque nécessairement. Et voici comment la nature nous incline à vivre en société, à y observer certains devoirs pour y jouir de certains droits : « Le désir d'acquiescer et de conserver nous presse naturellement d'éviter tout ce qui pourrait mettre des obstacles à l'accomplissement de ce désir; nous sentons même en nous une disposition naturelle à employer toutes nos forces pour surmonter ces obstacles. Cette disposition conséquente à notre premier désir, est donc une leçon très intelligible que la nature nous donne et par laquelle elle nous fait comprendre qu'il est de notre intérêt de ne pas provoquer ces mêmes obstacles que nous nous proposons d'éviter : en un mot de ne rien faire qui puisse nous empêcher de jouir paisiblement et constamment du droit d'acquiescer et de conserver... Dès ce moment, je vois des hommes instruits et formés pour vivre en société : la sensation ou la connaissance intuitive qu'ils ont de leur premier droit leur donne aussi nécessairement la connaissance intuitive de leurs premiers devoirs envers les autres hommes : ce qui se passe dans leur intérieur leur fait facilement comprendre que tous les hommes ont des droits de la même espèce; qu'aucun d'eux ne peut se proposer de les violer dans les autres, qu'il n'éprouve de leur part la plus grande résistance possible, qu'il ne s'expose nécessairement à toutes les violences qu'ils pourront, à leur tour, exercer à son égard. Ainsi chacun, éveillé par l'attention qu'il donne à son intérêt personnel, à ses propres sensations, est forcé de se reconnaître sujet à des devoirs, de s'imposer l'obligation de ne point troubler les autres hommes dans la jouissance du droit d'acquiescer et de conserver, afin de n'être point troublé lui-même aussi dans la jouissance de ce droit. » Id., *ibid.*, p. 609-610.

Par cet ingénieux enchaînement d'évidences nécessaires, la vie sociale et ultérieurement toutes ses conditions et exigences se rattachent solidement à notre nature, telle que la concevait le XVIII<sup>e</sup> siècle. Mais remarquons que la nature enseigne d'abord, comme un droit absolu, la nécessité où se trouve chaque homme de pourvoir à sa conservation et à sa jouissance personnelles, et que c'est pour affirmer et garantir efficacement ce droit qu'elle incline les individus à syndiquer en quelque sorte leurs intérêts propres. On voit sans peine que la société ne pourra jamais, sans ruiner sa base et sans contredire sa définition même, porter atteinte au droit absolu qui est le premier enseignement de la nature. Et voilà qui met la propriété en lieu sûr.

En effet, pour les physiocrates, ce droit absolu n'est pas autre chose que le droit de propriété, raison essen-

tielle et primitive de toutes les lois sociales. La propriété, entendue à la mode physiocratique, prend trois formes, déduites l'une de l'autre et qui en élargissent la notion jusqu'à inclure celle de liberté. « La propriété n'est autre chose que le droit de jouir; or, il est évidemment impossible de concevoir le droit de jouir séparément de la liberté de jouir », et d'autre part, la sûreté n'est que l'établissement garanti et durable de cette propriété et de cette liberté. « Propriété, sûreté, liberté, voilà donc l'ordre social dans tout son entier; c'est de là, c'est du droit de propriété maintenu dans toute son étendue naturelle et primitive, que vont résulter nécessairement toutes les institutions qui constituent la forme essentielle de la société : vous pouvez regarder ce droit de propriété comme un arbre dont toutes les institutions sociales sont des branches qu'il pousse de lui-même, qu'il nourrit et qui périraient dès qu'elles en seraient détachées. » Id., *ibid.*, p. 615.

Ces trois formes de propriété reçoivent, dans le système physiocratique, trois qualificatifs tenant aux différents objets qu'elles concernent. Fondamentalement, l'homme a le droit de jouir de soi-même, de sa personne, de ses organes corporels, de ses facultés intellectuelles : c'est la propriété personnelle, avec la liberté et la sûreté correspondantes. Vient ensuite le droit, la liberté et la sûreté relatifs à la jouissance des effets que l'on s'est acquis par l'usage de sa liberté personnelle : c'est la propriété mobilière, fruit de la propriété radicale ou personnelle. Enfin « parmi tous les emplois que l'on peut faire librement de ses propriétés personnelles et mobilières, il en est un plus important pour le bien-être de l'humanité, c'est celui de se former des propriétés foncières, c'est-à-dire d'employer ses facultés intellectuelles et ses effets mobiliers à la préparation d'un sol qu'on rend productif des objets propres aux jouissances utiles ou agréables ». Baudaie, *Introduction à la philosophie économique*, dans Daire, *Physiocrates*, 1846, 2<sup>e</sup> partie, p. 750. A cette propriété foncière se rattachent une liberté et une sûreté de même sorte, qui consistent à pouvoir constamment faire tel usage qu'on voudra de ses propriétés foncières.

4. *Rôle de l'État.* — Les trois grandes théories de la propriété dont nous venons de relever l'existence au XVIII<sup>e</sup> siècle se ressemblent par un trait commun, dû aux circonstances politiques : toutes attribuent à l'État un rôle important. On ne saurait s'en étonner, en ce qui concerne la théorie des légistes royaux, dite « féodale ». Mais les partisans de la théorie conventionnelle semblent ne connaître dans la société qu'un seul organe de décision, l'État, c'est-à-dire, plus précisément encore, le gouvernement royal. Les réformateurs ne comptent que sur l'action d'un despot éclairé pour remanier le régime des propriétés ou pour instaurer le communisme des biens. On sait que, pour Montesquieu, l'État « doit à tous les citoyens une subsistance assurée, la nourriture, un vêtement convenable et un genre de vie qui ne soit point contraire à la santé ». *Esprit des lois*, I, XXIII, c. xxix. Le moindre paradoxe n'est pas celui que nous offrent les théoriciens du droit naturel, notamment les physiocrates : le mot de « despotisme légal » est de Mercier de La Rivière; Quesnay fait de l'omnipotence législative la première de ses *Maximes générales du gouvernement économique d'un royaume* : « Que l'autorité souveraine soit unique et supérieure à tous les individus de la société et à toutes les entreprises injustes des intérêts particuliers... La division de la société en différents ordres de citoyens, dont les uns exercent l'autorité souveraine sur les autres, détruit l'intérêt général de la nation, et introduit la dissension des intérêts particuliers entre les différentes classes de citoyens. » Daire, *Physiocrates*, 1846, 1<sup>re</sup> partie, p. 81. Mais ce despotisme se concilie fort bien, au fond, avec le régime absolu

des lois naturelles car la fonction souveraine consistera essentiellement à faire connaître à tous et à faire appliquer par tous ces lois naturelles dont l'évidence est convaincante et dont l'attrait est irrésistible dès qu'on les a perçues. Ainsi, par la bouche de l'autocrate, on entend parler la science économique, c'est-à-dire la nature des choses. Cette politique déjà saint-simonienne dans son inspiration sinon dans ses conclusions, est peut-être dans la physiocratie le trait le plus proche du socialisme. Cf. ici, SAINT-SIMON ET SAINT-SIMONISME, t. XIV, col. 769 sq.

III. CONCLUSION. — En étudiant les sources du socialisme, nous avons évité de considérer celui-ci comme une doctrine scientifique. Une doctrine se définit ; or, il n'est pas une définition du socialisme qui résiste à l'examen. Ni le souci d'alléger la misère des humbles ou de réfréner l'injustice des puissants, ni l'idée de la lutte des classes, ni telle théorie économique ne sont spécifiquement socialistes. La science décrit et explique ce qui est et ce qui a été : le socialisme est tout orienté vers un idéal futur ; certes le socialisme prend parfois un aspect scientifique, mais, comme l'a dit excellemment Durkheim, « les faits et les observations ainsi réunis par les théoriciens soucieux de documenter leurs affirmations ne sont guère là que pour faire figure d'arguments. Les recherches qu'ils ont faites ont été entreprises pour établir la doctrine dont ils avaient eu antérieurement l'idée, bien loin que la doctrine soit résultée de la recherche. Presque tous avaient leur siège fait avant de demander à la science l'appui qu'elle pouvait leur prêter. C'est la passion qui a été l'inspiratrice de tous ces systèmes. » *Définition du socialisme*, dans *Rev. de mét. et de morale*, t. XXVIII, 1921, p. 481.

Nous nous sommes contenté de considérer le socialisme, non comme une science mais comme un objet de science, comme un fait social que l'on voit naître et se développer et que l'on peut décrire objectivement. C'est le moment de ramasser en quelques traits précis le résultat de notre enquête :

1° Le socialisme ne se caractérise pas par l'abolition de la propriété privée et en cela il s'oppose formellement au communisme. En fait, aucun théoricien socialiste n'a jamais prôné la disparition complète du domaine privé : toujours l'idéal socialiste respecte au moins la propriété des fruits du travail et la libre disposition des biens de consommation ; bien mieux, en un certain sens, lorsque le socialisme attaque l'héritage, il se montre l'adversaire d'un reste de communisme familial. Le collectivisme marxiste, c'est-à-dire la forme de socialisme qui restreint le plus le domaine privé, ne lui enlève que les capitaux ou biens de production.

2° Le socialisme, considéré comme un fait social, exprime l'avènement social, la prise de conscience publique des faits et des fonctions économiques. Et voilà encore qui permet d'opposer le socialisme au communisme, en même temps que de comprendre pourquoi le socialisme ne pouvait naître qu'à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, après l'essor de la science économique et dans un monde que le virus sensualiste et utilitaire inclinait à interpréter économiquement, en termes de production et de consommation, l'idéal de la vie civilisée. Jusque là, en effet, sauf dans les périodes de misère ague au cours desquelles la société devait bien prendre conscience des phénomènes économiques et s'efforçait d'y intervenir avec plus ou moins de succès, les fonctions économiques demeuraient habituellement dans la sphère des intérêts privés, la société comme telles s'établissait consciemment sur d'autres bases : militaire, religieuse, juridique, racique. Certes, les lois économiques exerçaient leur empire, d'autant plus impérieux peut-être qu'il demeurait diffus et secret. Mais, du jour

où l'on voulut voir dans la jouissance des biens matériels, fruit des fonctions économiques, le but essentiel de la vie en société, celle-ci s'établit consciemment et délibérément sur cette base économique. D'où crise absolument inédite dont le socialisme est l'expression. D'une part les économistes orthodoxes réservent aux propriétaires privés l'initiative souveraine en matière économique ; ils estiment et proclament qu'à ce prix et à cette seule condition la société jouira de la prospérité économique qu'on lui assigne comme idéal. D'autre part, et c'est en ce point précis que gît l'opposition entre les deux écoles, les socialistes ne croient pas à l'efficacité socialement bienfaisante de l'activité purement privée en matière économique et ils préconisent « le rattachement de toutes les fonctions économiques ou de certaines d'entre elles qui sont actuellement diffuses, aux centres directeurs et conscients de la société ». Cette formule, empruntée à l'étude précitée de Durkheim, p. 494, n'affirme pas la subordination de la vie économique à l'État, mais le rattachement, la mise en communication explicite et systématique de l'économie avec les organes directeurs de la société. Quelquefois l'État absorbe l'économie ; selon d'autres auteurs l'État est absorbé et se transforme en centre moteur purement économique. On sait que, pour Marx, par exemple, l'État que nous connaissons et qui représente précisément des intérêts spécifiques, dits supérieurs à l'ordre économique, perdrait toute raison d'être en régime socialiste. On sait aussi que maints réformateurs socialistes comme Fourier et Proudhon, bien loin de pousser à l'étatisme, prêchent l'individualisme anarchique ; ce sont là des nuances considérables, mais cet individualisme anarchique mérite lui aussi l'épithète de socialiste du moment qu'il se présente comme un type de vie sociale résultant expressément des libres tendances et fonctions économiques.

3° Enfin, nous concluons que le socialisme est un fait social qui ne saurait se confondre avec le communisme ancien, dont Platon a le premier formulé la conception, suivi par nombre de réformateurs à l'esprit romanesque. Cf. art. COMMUNISME, ici, t. III, col. 574. Beaucoup de partisans et d'adversaires ont voulu rattacher à ces ancêtres imposants le socialisme moderne ; on confond couramment les deux termes de socialisme et de communisme ou bien on se contente d'une simple différence de degré entre les deux doctrines. Bien entendu, nous ne parlons pas ici de la distinction que le langage courant admet entre deux partis politiques récents, d'inction qui ne compte guère sur le plan des doctrines. En réalité, les ressemblances, si elles sont très apparentes, demeurent extérieures entre le communisme classique et le socialisme moderne : tous deux plus ou moins éliminent la propriété privée. Mais l'essentiel n'est pas là : on voit sans peine, en consultant l'histoire des religions, qu'il est un communisme à base de renoncement et d'abnégation totalement inassimilable à l'esprit du socialisme, même s'il prône comme lui, et beaucoup plus énergiquement que lui, la suppression de la propriété individuelle. Durkheim, utilisant sa définition sociologique du socialisme va plus loin encore : tout communisme, par essence, se trouverait aux antipodes du socialisme moderne, *op. cit.*, p. 599, et nous croyons que cette observation est pénétrante et exacte.

En bref, le communisme classique, et nous en dirons autant du communisme religieux, le seul communisme qui ait eu le mérite d'avoir été réalisé durablement, tend à mettre les fonctions économiques au ban, en marge, voire tout fait en dehors des fonctions essentielles de la société. Il repose sur cette idée que les opérations de production et de consommation sont d'un ordre inférieur ; on reconnaît leur nécessité absolue, mais les relations politiques ou la vie de commu-

nauté n'en sauraient être affectées ni modifiées; on s'arrange d'une façon quelconque pour s'assurer le nécessaire, mais les relations sociales doivent se tenir sur un autre plan. La chose est claire dans le communisme platonicien : la cité comprend deux parties fort distinctes, ici les laborateurs et les artisans, là les magistrats et les guerriers. Les fonctions proprement politiques reviennent à ces deux dernières classes. Quant aux laborateurs et aux artisans, il leur appartient d'alimenter et d'entretenir la cité par leur travail, mais ils sont maintenus en dehors de l'État; ils ne participent ni à la législation, ni à l'administration, ni aux nobles fonctions militaires. Mais, en retour, les magistrats et les guerriers doivent demeurer étrangers et indifférents à l'activité économique qui les détournerait de leurs obligations supérieures, et c'est pour les maintenir dans cette indifférence qu'il leur est interdit de rien posséder personnellement, ni biens matériels, ni famille. Cette séparation absolue repose, dans la pensée de Platon, sur la haute idée qu'il se fait de la vie politique et sur cette conviction que la richesse, avec tout ce qu'elle implique, est la source de la corruption morale et civique. Toutes les théories et les romans communistes s'inspirent de ce mépris que le sage oppose aux richesses, mépris que le socialisme moderne, né du XVIII<sup>e</sup> siècle, ne saurait partager. Il est bon de faire remarquer que l'existence de deux classes n'est pas essentielle au communisme : dans les communautés d'inspiration religieuse, dans l'*Utopie* de Morus, tous participent à la vie commune ou politique, en même temps que tous doivent, selon leurs forces, travailler à l'entretien matériel du monastère ou de la cité; il reste que les opérations économiques ne gouvernent pas les représentations collectives ni ne déterminent la hiérarchie au sein de la collectivité; celle-ci a ses lois propres, d'un ordre supérieur, et les individus ne s'adonnent aux travaux économiques que dans la limite des besoins. On remarquera que le communisme est d'abord soucieux de réglementer la consommation commune, laissant parfois chacun agir à sa guise, comme dans l'*Utopie*, pourvu que nul ne demeure oisif; au contraire, dans le socialisme, la consommation demeure toujours affaire privée, tandis que la production est socialement organisée en vue de cette consommation individuelle.

« Identifier le socialisme et le communisme, c'est donc identifier des contraires. Pour le premier l'organe économique doit presque devenir l'organe directeur de la société; pour le second, ils ne sauraient être tenus assez éloignés l'un de l'autre. Entre ces deux manifestations de l'activité collective, les uns voient étroite affinité et presque identité de nature; les autres n'aperçoivent, au contraire, qu'antagonisme et répulsion. Pour les communistes, l'État ne peut remplir son rôle que si on le soustrait complètement au contact de la vie industrielle; pour les socialistes, ce rôle est essentiellement industriel et le rapprochement ne saurait être trop complet. Pour ceux-là, la richesse est malfaisante et il faut la mettre en dehors de la société; pour ceux-ci, au contraire, elle n'est redoutable que si elle n'est pas socialisée. Sans doute, et c'est ce qui trompe le regard, il y a de part et d'autre une réglementation; mais il faut faire attention qu'elle s'exerce en sens opposé. Ici, elle a pour objet de moraliser l'industrie en la rattachant à l'État; là de moraliser l'État en l'excluant de l'industrie. » Durkheim, *op. cit.*, p. 605.

S'il existe un tel contraste entre le communisme et le socialisme, c'est que l'un et l'autre systèmes ne répondent pas à la même question. D'où viennent l'égoïsme et l'immoralité, demandent les communistes, question éternelle, qui n'émeut que quelques cercles restreints d'âmes supérieures; et la réponse condamne directement la propriété privée, comme source des vices et désordres antisociaux; le reste des systèmes

communistes, les lois somptuaires diversement nuancées, les lois du travail et de la distribution interviennent secondairement, comme règles d'application d'un état social d'où l'on a d'abord exclu la propriété. Au contraire, le socialisme se demande quelle organisation sociale et économique dans les circonstances données sera la plus efficace, procurera la consommation la plus large et la plus générale, problème qui est de nature à émouvoir les masses; et la réponse n'est pas directement hostile à la propriété : en fait, le socialisme n'entend léser la propriété que dans une période transitoire, ou en tout cas dans la seule mesure requise à l'édification de ses plans économiques. Il croit qu'une bonne organisation économique suffit à faire le bonheur des hommes en société; comment hésiterait-il à l'instaurer, dût certaine propriété en souffrir? Le communisme a encore moins de scrupule, car il hait pour elle-même la propriété; mais il n'a pas la naïveté lourdement optimiste du socialisme et c'est pourquoi il légifère volontiers en vue d'un monde utopique pour des hommes sans égoïsme et sans avidité.

III. LES FORMES HISTORIQUES DU SOCIALISME. — I. TENDANCES SOCIALISTES AVANT LE SOCIALISME. — Les socialistes modernes ont la faiblesse de se chercher des ancêtres dans la plus haute antiquité : Platon, les stoïciens, les premières communautés chrétiennes prennent dans leurs ouvrages la tête d'une longue liste qui, par Thomas Morus, Campanella, Babeuf et Karl Marx, conduit jusqu'aux maîtres contemporains de la doctrine. Après ce que nous avons dit plus haut, on nous permettra de renoncer à ce développement facile qui méconnaît l'originalité propre du socialisme. (J. C. Rappoport et Comper-Morel, *Un peu d'histoire, dans l'Encyclopédie socialiste*, Quillet, 1912, p. 15-98.)

En particulier, nous pouvons écarter résolument de notre étude le prétendu socialisme des Réductions du Paraguay et des sociétés communistes de l'Amérique du Nord. S'il est une leçon qui découle évidemment de leur histoire, c'est qu'elles avaient pour fondement la religion et que leur prospérité sociale et matérielle fut toujours proportionnelle à l'intensité du sentiment religieux qui les animait. Ainsi les Réductions du Paraguay, les sociétés de Shakers, les colonies d'Inspirationnistes ou d'Harmonistes à Amana ou à Economy, les 300 ou 400 Dunkards d'Euphrate, les Perfectionists d'Onelda et de Wallingford, les Separatists de Zoar, à plus forte raison les Mormons. Au contraire, les communautés privées de cette base religieuse, comme le phalanstère de Dallas, Cedar Vale, Brook-Farm, la Nouvelle-Australie, ne surent point se maintenir et périrent dans la misère ou bien se transformèrent en entreprises capitalistes. En tout cela il ne s'agit pas de vrai socialisme. Celui-ci pourtant connut quelques tentatives explicites de réalisation, la New-Harmony, l'Icarie, le phalanstère fouriériste du Texas, dont nous considérerons la fortune à propos d'Owen, de Cabet et de Considérant.

Il reste, comme l'a montré A. Lichtenberger, *Le socialisme au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1895, que le socialisme moderne a été préparé dans les idées. Cette préhistoire du socialisme ne se découvre avec quelque netteté qu'au XVIII<sup>e</sup> siècle, et encore dans la seconde moitié de ce siècle. Dans la littérature abondante et déclamatoire qui monte à l'assaut des institutions, on discerne parfois un échantillon authentique de la doctrine socialiste, c'est-à-dire l'idée qu'une collectivisation des biens favoriserait le progrès économique et social. Le plus souvent, il faut l'avouer, l'argumentation qui mène à détruire ou à atténuer la propriété privée n'offre rien de socialiste : un Morelly, un Mably répètent les arguments éthiques du communisme le plus traditionnel; un Brissot de Warville ne songerait pas à critiquer le droit de propriété s'il n'y était con-



duit par le souci de réformer le droit pénal; Rousseau attaque la propriété, mais c'est qu'il en veut d'abord à la société, inséparable de la propriété.

<sup>10</sup> Jean Meslier, né à Mazerny, dans le duché de RetHEL, curé d'Étrépiigny et de Bul à partir de 1692, mort en 1729 ou en 1733, fut un véritable précurseur du socialisme. De mœurs douces et austères, d'esprit fier, dégagé de tout préjugé et même de toute foi positive, il s'acquitta toute sa vie de ses fonctions, passant apparemment pour un pasteur exact et zélé. Mais il laissa après lui un testament dont le titre exprime suffisamment l'intention : *Mémoire des pensées et des sentiments de Jean Meslier, prêtre, curé d'Étrépiigny et de Bul, sur une partie des abus et des erreurs de la conduite et du gouvernement des hommes, où l'on voit des démonstrations claires et évidentes de la vanité et de la fausseté de toutes les divinités et de toutes les religions du monde, pour être adressé à ses paroissiens après sa mort et pour leur servir de témoignage de vérité, à eux et à tous leurs semblables. In testimonium illis et gentibus. Math., x, 18.*

Ce testament ne fut d'abord apprécié des philosophes que comme un monumental aveu d'athéisme et d'irréligion. Voltaire jugea opportun de ne le publier qu'en partie, sous le titre : *Extrait des sentiments du curé Meslier*, 1762, le reste lui paraissant « trop long, trop ennuyeux, et même trop révoltant ». De même, le *Bon sens du curé Meslier*, publié par d'Holbach en 1772, et le *Catéchisme du curé Meslier*, par Sylvain Maréchal en 1789, se contentèrent de faire connaître un curé Meslier violemment anticlérical. C'est seulement la publication intégrale par Ch. Rudolf, en 1864, à Amsterdam, du *Testament de Jean Meslier, curé d'Étrépiigny et de Bul en Champagne, décédé en 1733*, qui révéla le précurseur authentique du socialisme, à une époque où sa pensée pouvait être pleinement comprise. On s'aperçut alors que le curé champenois ne s'en prenait pas seulement au catholicisme et à ses rites, ni même à toute religion positive, à la croyance en un Dieu personnel et en une vie future, mais qu'il savait la société elle-même que religion et dogme soutiennent dans l'existence.

Les thèses socialistes se présentent dans le *Testament* comme des arguments dressés contre la religion. Les hommes seront toujours malheureux s'ils ne renversent le système oppresseur fondé sur la double tyrannie de la religion et de la royauté; ils devraient régler leur gouvernement sur les seuls principes de la prudence et de la sagesse humaines, c'est-à-dire sur les règles de la probité, de la justice et de l'équité naturelle. En réalité, toutes ces règles ont été violées; on a mis d'un côté tous les biens, les plaisirs, la fainéantise, et de l'autre la misère, le travail, l'esclavage; pour assurer le maintien de cette iniquité, les fourbes et les violents ont inventé les liens de la religion et de la royauté. « Ils seraient heureux, ces pauvres peuples, s'ils n'étaient pas incommodés de cette desséchante vermine; mais il est sûr qu'ils seront toujours malheureux, tant qu'ils ne s'en dépouilleront pas... Sachez, mes chers amis, qu'il n'y a point pour vous de plus méchants ni de plus véritables diables à craindre que ces gens-là dont je vous parle. Car vous n'avez véritablement point de plus grands ni de plus méchants adversaires et ennemis à craindre que les grands, les nobles et les riches de la terre, puisque ce sont effectivement ceux-là qui vous foulent, qui vous tourmentent, et qui vous rendent malheureux comme vous êtes. » *Testament* (Rudolf), t. II, p. 180. De longues déclamations, violentes et enflammées, s'emportent rudement contre cette quantité de riches fainéants, abbés, moines, rentiers, sergents, procureurs, avocats, maltôtiers, receveurs : « On a bien à faire de ces gens-là dans le monde! Les oiseaux chantent et ramagent assez

dans les champs et dans les bois; les peuples n'ont que faire de nourrir si grassement tant de gens pour ne faire que chanter dans les temples. » *Ibid.*, p. 203.

On n'a pas de peine à reconnaître ce genre de littérature, appelé à une si grande fortune en des temps plus proches de nous. Mais il convient d'observer qu'au XVIII<sup>e</sup> siècle un tel langage semblait « trop révoltant » à Voltaire et aux philosophes les plus acharnés contre l'Église ou contre le despotisme. Ceux-ci poursuivaient la perte de la religion chrétienne, mais ils entendaient que l'ordre social fût respecté. Rares étaient les esprits assez perspicaces pour reconnaître dans l'autorité religieuse l'assise la plus robuste de l'ordre social et assez logiques dans l'erreur pour condamner en bloc la société civile avec la religion. Plus précisément le curé Meslier a pour son temps l'originalité d'interpréter à la manière socialiste le fait religieux; si le critique, ce n'est pas au nom de la vérité scientifique, de la raison, de l'histoire; c'est qu'il y voit le baillon, l'opium qui étouffe, qui endort les revendications sociales et la révolte des peuples opprimés. Aussi, plus funestes encore que la religion sont, pour le curé Meslier, les institutions iniques qu'elle a mission de défendre : l'inégalité, la propriété; et c'est ici que se fait jour l'idée authentiquement socialiste, toute autre que celle du communisme éthique traditionnel : si les propriétés n'étaient pas distinguées, si les familles ne s'opposaient pas en classes, si le mariage n'était pas indissoluble, tous les hommes seraient occupés et utiles, ils se partageraient sagement entre eux les produits, il n'y aurait jamais de disette, il n'y aurait plus d'unions malheureuses et tous les hommes méneraient fraternellement une vie de félicité. La conclusion est claire; il faut que tous les opprimés s'unissent pour renverser l'état social présent : « Votre salut est entre vos mains, votre délivrance ne dépendrait que de vous si vous saviez vous entendre tous. » *Ibid.*, t. III, p. 381.

<sup>20</sup> Dom Deschamps (1716-1774) annonce le socialisme dialectique. Ce moine que Damiron cite comme un exemple de l'incrédulité réfugiée dans certains cloîtres, passa la majeure partie de son existence au prieuré de Montreuil-Bellay, près de Saumur, où il avait fait profession en 1733, où il remplit correctement ses fonctions de procureur, où il observa convenablement sa règle et où il mourut dans les formes religieuses. Mais il s'était lié avec le marquis de Voyer, fils du comte d'Argenson et, par cet intermédiaire dévoué, il s'était efforcé, toujours vainement, de « convertir » les philosophes et de leur révéler « le mot de l'énigme métaphysique et morale ». Les confidences du moine libre-penseur effarouchèrent J.-J. Rousseau; Helvétius conseilla la prudence; d'Alembert dégagea promptement le point faible du système, les distinctions formelles, les abstractions, relations, genres, espèces et autres idées générales qui n'existent que *per mentem* et qu'il faut bien se garder de réaliser « hors de nos idées ».

Cette opposition entre la métaphysique du bénédictin et la philosophie des Encyclopédistes explique l'échec persistant de dom Deschamps près de ses contemporains. Anti-chrétien et vulgairement athée, il eût été compris; mais, hostile à la fois au christianisme et à l'athéisme superficiel des philosophes, il ne réussit pas à faire école. Il avait assez de théologie pour mesurer la faiblesse des arguments vulgaires contre la religion et il employa ses dons surprenants de dialecticien à construire un système d'athéisme qui méritait le qualificatif d'éclairé. Lorsque Émile Beausire publia certaines œuvres de dom Deschamps dont la bibliothèque municipale de Poitiers gardait la copie, il leur imposa sans doute une enseigne trop ambitieuse en leur donnant ce titre : *Antécédents de l'hégléisme dans la philosophie française, dom Deschamps, son système, son école*, Paris, 1865. La figure de notre bénédictin n'en

reste pas moins originale et mérite de retenir l'attention dans la préhistoire du socialisme, d'autant que nous la connaissons mieux depuis que MM. Jean Thomas et Franco Venturi eurent le mérite de découvrir à la bibliothèque de Poitiers et de publier en partie une autre liasse de papiers, transcrits sur les originaux de dom Deschamps par son ami dom Mazet qui fut bibliothécaire de la ville : Dom Deschamps, *Le vrai système ou le mot de l'énigme métaphysique et morale*, publié sous le patronage de la Société des textes français modernes par Jean Thomas et Franco Venturi, Paris, 1939. En réalité, il semble que l'essentiel de l'œuvre nous soit désormais accessible, dans ses deux parties que l'auteur lui-même déclarait indissolublement unies : une métaphysique et une morale.

Les *Observations métaphysiques* de dom Deschamps s'encadrent dans une interprétation philosophique du dogme de la Trinité : chacune des personnes divines figure un mode de l'être. La première représente symboliquement la nature physique et sensible, dans son inépuisable variété, c'est-à-dire l'être qui est plus ou moins, le relatif. En second lieu, si l'on considère cette nature physique, non plus dans sa diversité mais dans son ensemble, comme la somme, la synthèse logique des choses, notre philosophe l'appelle *le Tout* (aspect universel positif). Enfin la troisième personne de la Trinité ne serait que la forme mythologique et superstitieuse de l'absolu négatif, que dom Deschamps appelle *Tout*, qui à la différence du *Tout* n'a aucun rapport avec le relatif, ne voit limiter par rien son existence absolue, est par soi et en soi et coïncide donc avec la négation même, avec *Rien*.

Les *Observations morales* ouvrent la voie à ce que dom Deschamps appelle *l'état de mœurs*; *l'état de lois*, système de l'oppression du faible par le fort, est radicalement expliqué et détruit par la vision métaphysique du *Tout* et de *Tout*, car on découvre ainsi la véritable genèse de Dieu et du diable, essai manqué et incomplet de justification et instrument au service de la société pour contenir les hommes dans l'esclavage. Libre de l'état de lois, c'est à dire de l'État et des institutions qui, comme la religion, le mariage, la morale, soutiennent la tyrannie de l'État, l'homme pourra enfin être heureux. Tel est le *vrai système*. Dans la description de l'état de mœurs, dom Deschamps semble incliner vers une condamnation mystique de tout effort, de tout progrès : dans le *Tout*, les extrêmes se réunissent et se valent, il n'y a plus que repos et égalité. Les hommes n'auront que des besoins très limités. Bien mieux, entre eux, les différences s'atténueront jusqu'à dans l'ordre physique : leur état social s'accordant mieux à leur nature profonde et à la loi cosmique, il s'ensuivra des modifications heureuses dans leur corps, tous égaux et semblables. Cette idée se retrouvera dans Fourier. Il y a encore parenté entre ces deux auteurs en ce qui concerne leur conception naturaliste de l'amour : « On ne saurait imaginer et il n'est pas dans mon moi de rendre toute la folie que l'état de lois nous fait mettre dans ce qui est relatif à l'appétit de l'amour, par les freins qu'il m'a mis à cet appétit ; et c'est la difficulté de l'imaginer qui seule peut nous éloigner de croire qu'il puisse jamais exister une société d'hommes où cet appétit ne serait pas plus difficile à satisfaire, ni plus sujet à des inconvénients que celui du manger, du boire ou du dormir... La communauté des femmes entre aussi nécessairement dans la chaîne des mœurs fondée sur la ruine du mien et du tien, que leur non-communauté entre nécessairement dans la chaîne des mœurs fondée sur le tien et sur le mien. » *Observations morales*, II<sup>e</sup> partie, § 4. Bien entendu les enfants n'appartiendraient qu'à la communauté. Les situations seraient médiocres, stables ; peu de besoins, donc peu de travail ; une langue simple

et peu abondante suffirait ; le passé resterait inconnu et comme s'il n'avait jamais existé. Enfin, « la mort ne serait que le soir d'un beau jour ; car elle ne serait pas précédée, comme l'est la nôtre communément, d'une maladie douloureuse, de la vue affligeante d'un confesseur, d'un médecin, d'un notaire, d'une famille désolée et de toutes les peines d'esprit qui nous tyrannisent alors et qui contribuent extrêmement à nous la donner. Ils mourraient d'une mort douce, d'une mort égale à leur vie... Leurs enterrements ne différaient point de ceux de leurs bestiaux ; ils n'y mettraient pas plus de cérémonie, parce que toute cérémonie y serait de trop. » *Ibid.*, § 15.

3<sup>o</sup> *Goyon de La Plombanie*. — L'« ambition de dominer » semblait à dom Deschamps le vice radical de l'état de lois. Pour Goyon de La Plombanie, *L'homme en société ou nouvelles vues politiques et économiques pour porter la population au plus haut degré en France*, Amsterdam, 1763, 2 vol. in-12, et *L'unique moyen de soulager le peuple et d'enrichir la nation française*, Paris, 1775, in-8<sup>o</sup>, c'est le même vice, autrement dit l'ardeur de s'élever, qui perd les sociétés. Contre ce mal, il fait appel à une réglementation minutieuse des métiers. On ne passera plus de la campagne à la ville, on renverra aux champs les citadins inutiles, on supprimera les métiers parasites. Les professions seront érigées en charges perpétuelles, d'un nombre rigoureusement fixé selon les besoins de chaque localité : ainsi les fils des maîtres succéderont à leurs pères et tout travail libre sera interdit. Dans les villes, le populaire sera exactement compté et surveillé ; chaque individu recevra une plaque d'identité portant l'indication d'un numéro d'ordre et de son quartier ; nul ne pourra travailler hors de son quartier. Il y aura dans les villes comme dans les campagnes (une par canton de 30 paroisses) des maisons d'associations, tenant à la fois de la pension, de la bourse du travail et du bureau de placement et annonçant les phalanstères fouriéristes, mais avec cette réserve importante que l'amende, la prison, la servitude à temps s'efforceront de réprimer les délits, fraudes, mensonges qui, selon Fourier, ne doivent plus exister en Harmonie, sous le libre régime de l'attraction passionnelle. Tous ces règlements doivent être acceptés et obéis, pense l'auteur, car le malheur des hommes vient de ce qu'ils ne sont pas assez dirigés : « Comme ils tendent (ces règlements) visiblement à l'avantage des ouvriers et qu'il n'y en a aucuns assez stupides pour ne pas le sentir, pour peu qu'ils y réfléchissent, je ne doute pas qu'ils ne s'y soumettent avec plaisir et même qu'ils n'en soient bien aises. » *L'homme en société*, t. I, p. 148.

4<sup>o</sup> *Le babouvisme*. — Avant de quitter cette préhistoire du socialisme, observons d'un coup d'œil la pauvreté et la banalité des idées babouvistes. Le culte fervent rendu par les socialistes à Babeuf, à Buonarroti, à Darné peut s'expliquer par d'autres motifs ; c'est le mouvement révolutionnaire qui reconnaît ses pionniers. Mais, du point de vue philosophique, rien n'est plus vétuste que le programme simpliste des Égaux. On dirait qu'ils ont puisé directement leurs ardeurs révolutionnaires à la source des anciens, sans tenir compte du mouvement des idées, comme si le XVIII<sup>e</sup> siècle n'avait apporté aucun argument nouveau, comme si les réalités économiques mieux connues ne permettaient pas de renouveler les antiques problèmes. A s'en tenir au domaine des idées, l'influence directe de Babeuf peut être considérée comme nulle. Mais il faut avouer que sur le plan de la sensibilité politique, la conjuration des Égaux a frappé un coup dont le retentissement est incalculable. Jusque-là, on critiquait assez librement la notion de propriété ; les prédicateurs eux-mêmes, au nom de la religion, de la justice et de la charité, en dénonçaient les abus, en

soulevaient énergiquement les limites, en bornaient l'usage selon des règles étroites et impérieuses; parfois leur zèle et leur éloquence les emportaient à certains excès de langage dont le lecteur moderne ne laisse pas d'être scandalisé et qu'il excuse difficilement; mais les fidèles, alors, n'en étaient pas choqués. Quant aux libertins, aux philosophes, aux utopistes de toutes sortes, ce n'est pas la critique de la propriété que l'Église réprouvait dans leurs écrits; sur ce point le danger semblait irréel et la sensibilité chrétienne n'y réagissait pas; c'est l'athéisme, l'irréligion, le rationalisme anti-chrétien, les propos licencieux, le mépris de l'autorité que l'on condamnait dans cette littérature. Avec les dernières années du XVIII<sup>e</sup> siècle, avec la répression du babouvisme par le Directoire, commence une ère nouvelle qui consacre la notion de propriété privée à la manière d'un principe inviolable et sacré, base de toute société. La Révolution française, satisfaite et assagie par son succès sur le plan politique, rejette violemment de son sein les esprits aventureux qui voudraient étendre ses propres principes au domaine social; elle ne rougit pas désormais d'être autoritaire et conservatrice. Les discussions relatives à la propriété se déplacent de façon bien significative : autrefois, on éprouvait le besoin de démontrer que la propriété privée n'est pas contraire au droit naturel; aujourd'hui, la légitimité de la propriété privée est devenue un axiome de philosophie sociale et l'on se demande, tout au plus, s'il est légitime d'en limiter l'extension par certaines collectivisations partielles. Après Babeuf, ni les gouvernements, ni les philosophes chrétiens, ni les sociologues conservateurs ne surent de longtemps envisager sereinement telles hypothèses de socialisation, telles restrictions législatives au droit absolu et l'usage souverain de la propriété privée; instinctivement ils se raidissaient contre ces tendances, essentiellement révolutionnaires à leurs yeux. Ce qui pendant des siècles avait été réputé utopie prenait subitement la réalité intense et inquiétante d'une machine infernale montée contre l'ordre social. Rien n'est plus instructif à cet égard que de lire les chefs de condamnation opposés au communisme et au socialisme par les premiers documents ecclésiastiques qui désignent ces erreurs par leur nom. Au même titre que les sociétés secrètes et les sociétés bibliques, socialisme et communisme sont accusés de corrompre la jeunesse, de la soustraire à l'enseignement chrétien, de ruiner l'autorité de l'Église aussi bien que de l'État. « Il est constant, dit par exemple Pie IX dans l'encyclique *Nostis et Nobiscum*, que les chefs soit du *Communisme*, soit du *Socialisme*, bien qu'agissant par des méthodes et des moyens différents, ont pour but commun de maintenir en agitation continuelle et d'habituer peu à peu à des actes plus criminels encore les ouvriers et les hommes de condition inférieure, trompés par leur langage artificiel et séduits par la promesse d'un état de vie plus heureuse. Ils comptent se servir ensuite de leur secours pour attaquer le pouvoir de toute autorité supérieure, pour piller, dilapider, envahir les propriétés de l'Église d'abord, et ensuite celles de tous les autres particuliers; pour violer enfin tous les droits divins et humains, amener la destruction du culte de Dieu et le bouleversement de tout ordre dans les sociétés civiles. » C'est peu à peu seulement que les thèses socialistes perdront ce caractère exclusivement révolutionnaire; au milieu d'erreurs considérables se feront jour certaines critiques, certaines revendications qui ne seront pas uniquement destinées à séduire les malheureux pour les entraîner aux derniers excès, sous prétexte de justice et de liberté. Cette évolution du socialisme, à peine perceptible sous Léon XIII, nettement signalée par Pie XI dans l'encyclique *Quadragesimo anno*, doit être maintenant décrite à grands traits.

# II. ÉVOLUTION HISTORIQUE DU SOCIALISME.

Mouvement plutôt que doctrine, le socialisme évolue avec une étonnante souplesse. Il a l'art des habiller au goût du jour et à la mode du pays. On n'attend pas d'un dictionnaire de théologie une histoire détaillée du socialisme; aussi nous contenterons-nous, renvoyant pour le reste aux ouvrages spéciaux, de marquer les principaux tournants de cette histoire.

1<sup>o</sup> *Le socialisme des producteurs.* — Beaucoup plus que le marxisme, ce socialisme mériterait le nom de socialisme scientifique; le marxisme en effet n'a pris cette qualification que comme une enseigne, afin de donner à ses thèses une apparence de sérieux; mais, à supposer même que les conclusions marxistes fussent démontrées avec une rigueur scientifique, la science comme telle ne se voit attribuer aucun rôle propre à l'intérieur de la doctrine. Au contraire, le socialisme de Saint-Simon et celui des saint-simoniens fait une place à la science comme principe directeur et animateur de la vie moderne. Le savant est considéré comme le héros des temps nouveaux. Un tel socialisme, on l'a vu ailleurs, se rattache étroitement au XVIII<sup>e</sup> siècle par son rationalisme et par son culte enthousiaste de la science et du progrès; il annonce le collectivisme marxiste, en dépit de différences considérables, par le rôle prépondérant et même exclusif qu'il réserve au producteur (mais ce producteur n'est pas le prolétaire; c'est plutôt le génial brasseur d'affaires) et par le caractère évolutionniste de sa philosophie de l'histoire; il est très romantique surtout chez Enfantin, par son sensualisme trouble et vaguement panthéiste. Voir SAINT-SIMON ET SAINT-SIMONISME, t. XIV, col. 769 sq.

2<sup>o</sup> *Le socialisme utopique ou associationniste.* — I. Charles Fourier, né à Besançon en 1779, mort à Paris en 1837, fut successivement garçon de magasin, négociant, voyageur de commerce, commis d'administration, caissier. Célibataire et méticuleux jusqu'à la manie, il mena l'existence la plus dénuée d'incidents. Mais il était doué d'une imagination fertile et tenace, capable de soutenir jusque dans le détail le plus menu la prévision lucide de toutes les circonstances impliquées dans la réalisation future de ses utopies. Saint-Simon généralisait d'instinct et hardiment; Fourier, au contraire, avait la manie du particulier, de la classification en séries, ordres, sous-ordres, etc... À lire ce dernier, on ne sait pas où l'on va, mais chaque pas en avant est copieusement justifié et commenté, avec un luxe d'explications parfois saugrenues, souvent ingénieuses. Le jugement surtout lui faisait défaut, ainsi que toute délicatesse psychologique ou noblesse de caractère. Il n'a jamais senti le besoin ni discerné les conditions d'une démonstration rigoureuse; il décrivit toujours sans prouver jamais. Fourier collabora à l'*Impartial* de Besançon, au *Phalange*, à *La réforme industrielle* et à *La phalange*. Ses idées se retrouvent dans les ouvrages suivants : *Théorie des quatre mouvements*, 1808; *Traité de l'unité universelle*, 1821; *Sommaire du traité de l'unité*, 1823; le *Nouveau monde industriel ou sociétaire*, 1829; *Pièces et charlatanisme des sectes Saint-Simon et Owen*, 1831, *La fausse industrie*, 1835.

Il ne fut guère pris au sérieux et eut peu de disciples : on cite Just Muiron, Victor Considerant essaya de donner au fouriérisme une apparence plus logique et de réaliser une colonie phalanstérienne au Texas en 1855. On peut formuler de la façon suivante les principales thèses de Fourier :

a) *Association volontaire du capital, du travail et du talent*, avec liberté pour chaque associé de se retirer librement de l'association avec tout son avoir. En effet le fouriérisme respecte la propriété privée, au moins sous forme mobilière, de même que l'hérédité, l'intérêt des capitaux et l'inégalité des riches et des



pauvres qui « entre dans le plan de Dieu ». Mais la propriété individuelle doit, selon Fourier, suivi sur ce point par d'illustres économistes orthodoxes, évoluer en copropriété actionnaire, de façon à multiplier le nombre des propriétaires et à liquider le salariat en faisant des ouvriers, par la participation aux bénéfices, les copropriétaires de l'entreprise.

b) *La cellule fondamentale de la société est la phalange*; ses 1 800 membres, répartis en 400 familles, habitent un vaste immeuble, le phalanstère, construit en pleine campagne, suivant un plan minutieusement décrit par Fourier. On y a vu avec horreur l'asile des pires promiscuités et d'un communisme lacédémonien ou conventuel, mais dans la pensée de l'auteur le phalanstère ressemblerait plutôt à ces hôtels-pensions, souvent fondés par actions, que connaissent les États-Unis et la Suisse; on n'y mange pas à la gamelle, on n'y couche pas au dortoir, et il n'y a même aucune égalité entre les catégories de locataires; mais on y trouve des services communs, salons de conversation, de lecture, salles à manger, pour ceux qui veulent en profiter. Au phalanstère se trouve annexée une entreprise agricole et partiellement industrielle, ni plus ni moins collective que les sociétés par actions. Il est évident que les avantages de la division du travail se feront sentir dans la phalange, car chacun suivant son penchant exécutera les besognes qui lui plairont davantage et qui en seront mieux faites. D'autre part il est avantageux de remplacer les 400 caves familiales, les 400 cuisines familiales, les 400 buanderies ou 400 greniers familiaux par des locaux communs, mieux aménagés, moins coûteux et dont le service exigerait beaucoup moins de personnel. D'où libération des sept huitièmes des femmes, généralement absorbées par les soins domestiques. Et le reste à l'avenant. Le caractère unitaire du phalanstère éclate dans sa configuration architecturale : une *rue galerie*, sorte de promenoir couvert, ventilée ou chauffée suivant la saison, rendra faciles et commodes les communications intérieures, avec l'église, avec la salle de spectacle, avec les bâtiments ruraux et avec les usines.

Cependant le principe de la division du travail aboutit en régime de civilisation, c'est-à-dire dans le régime actuel, successeur de *l'état sauvage*, du *patriarcat* et de la *barbarie*, à une monotonie abrutissante pour l'ouvrier, par l'exercice simpliste et illimité d'un seul penchant. En Harmonie, c'est-à-dire dans le régime nouveau, on comblera les bienfaits de la division du travail avec ceux de la variété des tâches : comme il n'y aura plus d'oisifs dès que le travail sera devenu attrayant, on pourra morceler les besognes en parts si infimes que n'importe qui exécutera la sienne en se jouant, sans apprentissage, sans avoir le temps de s'y ennuyer ou de s'y lasser et la quittera pour une autre également attrayante et facile. Ici intervient la théorie fouriériste des passions.

c) *L'attraction passionnelle*. — Ce que nous avons dit jusqu'ici de Fourier ne suffit pas à le déclarer socialiste; mais voici d'autres propos qui font de Fourier tout autre chose qu'un Jules Verne de la sociologie. Il est optimiste comme les physiocrates, il croit comme Saint-Simon à l'attraction universelle; mais il a cette originalité d'attribuer aux passions le rôle bienfaisant d'un moteur universel du progrès humain. Depuis 2 000 ans, à l'entendre, les moralistes ont fait fausse route en condamnant ou en modérant les passions; leur tentative est injurieuse à la sagesse du Créateur qui aurait imprimé aux astres une direction infaillible et qui aurait négligé de fournir aux hommes une loi intérieure aussi sûre et aussi féconde. Cette loi existe, ce sont nos passions, les moteurs de toute activité. Fourier prétend remettre l'humanité sur la voie du bonheur véritable en réhabilitant les pas-

sions, car le bonheur consiste à jouir d'un clavier passionnel complet et harmonieux et à pouvoir en user librement. Actuellement, en attendant que l'admirable mécanique passionnelle puisse s'exercer pleinement, il faut détruire l'œuvre néfaste des législateurs et des moralistes en brisant toutes les entraves apportées au jeu des passions : besogne négative de caractère anarchique. Fourier découvre douze passions radicales : cinq passions *sensitives*, correspondant à chacun de nos sens; quatre passions *affectives* : amitié, ambition, amour, familisme; et trois passions *distributives* ou *mécanisantes*, principes de variété et de changement, la cabaliste ou esprit d'intrigue, la papillonne ou esprit de changement, la composite ou fougue irréfléchie et exaltante qui pousse l'homme à multiplier ses plaisirs. C'est pour réunir les chances les plus favorables au jeu complexe et harmonieux de toutes ces passions, inégalement dominantes suivant les différents âges, sexes et tempéraments individuels, que Fourier fixe à 1 600 ou 1 800 membres environ la population d'un phalanstère : tous les groupes, toutes les séries pourront y être représentés, exercer leur influence en juste proportion et assurer l'harmonie.

Concrètement, le programme de Fourier, à l'inverse du saint-simonisme, condamne toute forme de hiérarchie sociale. Nul essai satisfaisant n'en fut tenté; les fonds, que Fourier attendait du capitaliste philanthrope auquel il avait donné rendez-vous chaque jour à midi, ne vinrent point. A Condé-sur-Vesgre, puis à Cîteaux, une ébauche de colonisation phalanstérienne fut aussitôt abandonnée.

2. *Robert Owen* (1771-1858). — C'était un réalisateur. Il fit d'abord ses preuves dans l'industrie, en renflouant une filature de coton à Lanarck, sur les bords de la Clyde, et en y gagnant, par les procédés les plus classiques, plusieurs millions qu'il laissa philanthropiquement dans l'affaire. Ce succès l'incita à devenir réformateur. D'après lui, l'homme est irresponsable et son bonheur ou son malheur dépend uniquement du milieu et des conditions de vie. C'est donc l'éducation qui est à refaire. Elle sera entièrement égalitaire, sans contrainte ni sanction; nulle propriété, nulle hiérarchie, nulle discipline sexuelle. Avec de l'argent et des appuis, Owen créa dans l'Indiana la colonie de New Harmony et quelques autres sur le même modèle : toutes s'écroulèrent en quelques mois dans l'anarchie et la promiscuité. Revenu en Angleterre, il reprit ses expériences, aboutit à la même faillite, et prit la fuite. Ses ouvrages essentiels sont les *Outlines of the rational system* et la *New view of society, or essays on the formation of a human character* (1812).

3. *Étienne Cabet* (1788-1856). — Fils d'un tonnelier, apprenti jusqu'à douze ans, il fit ensuite ses études, puis son droit, plaïda sans succès à Dijon, sa ville natale, se signala par ses idées révolutionnaires et ses attaches avec les sociétés secrètes. Condamné à deux ans de prison en 1834, il se réfugia à Londres où il connut l'Utopie de Thomas Morus et évolua dans un sens communiste. Rentré à Paris à la faveur de l'amnistie de 1839, il y publia en 1840 son *Voyage en Icarie*, roman utopique de la meilleure tradition. Mais Cabet avait foi en son utopie et, en 1848, il envoya des icariens au Texas, les rejoignant bientôt avec quelques enthousiastes. Ils fondèrent à Nauvoo dans l'Illinois une colonie qui se divisa très vite; Cabet chassé par les siens, revint mourir à Saint-Louis en 1856. Les icariens végétèrent et disparurent après bien des schismes, émigrations et vicissitudes lamentables. Le régime est un pur communisme quant aux biens, avec maintien du mariage et travail à la fois obligatoire et agréable.

3<sup>o</sup> *Le socialisme démocratique*. — 1. Ph. Buchez. — Il nous ramène aux idées démocratiques et religieuses.

Après avoir débuté par l'activité révolutionnaire dans la Charbonnerie, il subit un temps l'influence saint-simonienne. Rompant avec Enfantin, Buchez s'occupa de propagande religieuse et politique, en mêlant les théories démocratiques à un positivisme vaguement catholique. Fondateur du *Journal des sciences morales et politiques*, qui devint l'*Européen*, puis la *Revue nationale* (1831-1848), Buchez acquit par d'importants ouvrages (*Introduction à la science de l'histoire ou Science du développement de l'humanité*, 1833, et *Essai d'un traité complet de philosophie au point de vue du catholicisme et du progrès*, 1839) une notoriété qui, jointe à une grande honnêteté et à un vrai désintéressement, le conduisit en 1848 à l'Assemblée nationale dont il fut élu président. Quand l'Assemblée fut envahie le 15 mai, il montra quelque timidité; ce fut à la fois le sommet et la fin de sa vie publique. Il mourut en 1865. L'idéal social de Buchez est à la fois archaïque et révolutionnaire, avec les intentions les plus pures : la profession s'organiserait en petites associations de producteurs qui, après avoir remboursé le capital d'établissement, renonceraient à la propriété personnelle et vivraient fraternellement dans un entier dévouement à la communauté. C'est une sorte de communisme monastique, sur le plan de l'atelier artisanal, mais réservant l'égalité démocratique des membres, la liberté des élections, le droit pour chacun de fonder une famille et celui de sortir à son gré de l'association.

2. *Pierre Leroux* (1797-1871). — Traité avec une déférence pitié par les socialistes révolutionnaires et les hommes de main, il mérite attention du point de vue idéologique. Il commença, ainsi que Buchez, par les sociétés secrètes et le saint-simonisme; mais il entra mieux que Buchez dans la sentimentalité métaphysico-religieuse du saint-simonisme décadent. Timide et gauche, extrêmement sensible, généreux et sincère, médiocre orateur, il eut peu d'influence extérieure et se complut, en dépit d'une culture assez superficielle, dans le commerce des idées philosophiques. A cet égard, il offre un curieux amalgame de croyances religieuses, reste de sa première éducation catholique, avec un fond saint-simonien de panthéisme humanitaire, le tout illustré de thèmes platoniciens et teinté d'hégélianisme. Il ne réussit jamais à formuler d'ensemble son système. Sa méthode est l'analogie, parfois purement verbale, et un symbolisme intempérant. Il procède généralement par triades : sa psychologie se résume en sensation, sentiment, connaissance; sa philosophie sociale ne connaît que l'individu, la famille, la société, correspondant aux trois termes de liberté, égalité, fraternité. La famille constitue la triade : père, mère, enfant, qui, à l'instar de la triade divine : puissance, amour, intelligence, réalise l'unité. Le travail aussi est une triade, d'abord parce qu'il manifeste la vie de chaque être humain, soit par l'industrie, soit par l'art, soit par la science (triade saint-simonienne); ensuite parce qu'il implique trois termes : capital, travail, terre ou matière; enfin parce qu'il est rétribué en fonctions, en loisirs et en produits. Au point de vue familial, P. Leroux prône une conception du mariage aussi élevée qu'austère : monogamie et indissoluble, le mariage a pour but, non la satisfaction de l'instinct, mais le perfectionnement moral des deux époux par le sacrifice perpétuel et le dévouement mutuel dans l'amour de l'humanité. P. Leroux voit dans l'humanité une réalité objective et transcendante dont les individus ne sont que des formes phénoménales engagées dans les conditions subjectives de l'espace et du temps. Il semble avoir emprunté à Platon ou à Hegel cette idée réelle de l'espèce. Il croit à l'immortalité de l'âme sous forme de métépsychose : « ce qui est immortel, c'est l'être abstrait universel appelé humanité, identique à l'homme et à Dieu

même. Nous sommes non seulement les fils de la postérité de ceux qui ont vécu, mais réellement ces générations elles-mêmes. Les individus se perpétuent dans le sein de l'espèce ». Il trouve dans cette palingénésie la solution au problème du mal et la base d'un nouveau christianisme : « il est temps, écrit-il, de comprendre enfin et cette Chute de l'homme par laquelle, en passant de l'ignorance à la connaissance, il passe en même temps de l'unité à la distinction et à l'individualité, et cette Rédemption par laquelle, en continuant de progresser dans la connaissance, il essaye en Jésus-Christ de se régénérer dans l'unité, de rentrer à la distinction, à l'individualité. » *L'humanité*.

En Pierre Leroux s'ébauche un type nouveau de socialisme, très différent du socialisme français épris d'idées claires et de réalisations simplistes. L'idéalisme dialectique s'insinue chez les penseurs. Rappelons que P. Leroux s'attribuait le mérite d'avoir inventé le mot socialisme; de fait la signification étymologique du terme convient assez à sa doctrine qui réalise les uni-versaux.

3. *Victor Considerant*. — Né à Salins le 12 octobre 1808, ancien polytechnicien, il fut le meilleur disciple de Fourier. D'une plume alerte et vivante il écrivit un grand nombre de petites brochures et les principaux ouvrages suivants : *Destinée sociale*, 3 vol., 1834-1844; *Théorie de l'éducation naturelle et atavique*, 1845; *Exposition abrégée du système phalanstérien de Fourier*, 1845; *Principes du socialisme*, 1847; *Le socialisme devant le vieux monde*, 1848; *La solution ou le gouvernement direct du peuple*, 1851; *Au Texas*, 1854; *Du Texas*, 1857. Quand on sait que le principal obstacle à la propagande fouriériste résidait dans le style même de Fourier, diffus, obscur, plein de néologismes rebutants, sans ordre apparent, on ne peut douter que Considerant n'ait beaucoup contribué à propager la doctrine phalanstérienne. Mais la modestie avec laquelle Considerant se réclamait de Fourier fut fatale à ses propres idées. En elles-mêmes les idées de Considerant n'ont plus rien de révolutionnaire et elles ont perdu toute l'étrangeté ou l'extravagance des élucubrations de Fourier. Mais Considerant, engagé dans des luttes politiques contre les conservateurs, contre Thiers notamment, eut beau protester de ses intentions pures, il ne put jamais se débarrasser de l'étiquette dont Thiers l'avait affublé et qui le désignait comme socialiste à la méfiance des conservateurs. En réalité, si Considerant ne se fut jamais égaré dans la politique, il eût peut-être réussi à fonder un socialisme proprement français, réformiste, moral, conciliable avec les traditions chrétiennes. La seule erreur avouée par Considerant consiste à prôner, pour l'avenir, l'introduction du divorce dans la législation matrimoniale, en vue, pense-t-il, de mieux garantir la sincérité des rapports entre conjoints et la dignité de la femme. Mais on cherche vainement dans les ouvrages de Considerant une attaque contre la propriété. Il prêche nettement l'association volontaire du capital, du travail, du talent, la répartition à chacun selon son droit, c'est-à-dire en raison de son concours, en capital, en travail ou en talent, à la production commune, la concurrence non pas étouffée mais multipliée par les « rivalités émulatrices », les classes non pas maintenues en luttes mais fondues par l'anéantissement des hostilités et des rancœurs séculaires, la propriété non pas supprimée ou réduite, mais multipliée et accessible à tous. « Si la propriété individuelle n'existait pas encore, il conviendrait de l'inventer tout exprès pour le phalanstère. » *Le socialisme devant le vieux monde*, p. 63. Considerant désavouait même certains phalanstériens « désorbités » qui semblaient n'accepter que pour un temps la survivance de la propriété : « Ils pensent que, pendant quelques centaines d'années,

plus ou moins, chacun aura effectivement sa fortune, sa rétribution proportionnelle et son compte particulier de crédit et de débit avec la société. Mais viendra un temps où les richesses seront si abondantes que, sans cesser d'avoir de l'utilité, elles cesseront d'avoir du prix. Il ne sera dès lors plus nécessaire de compter avec personne, chacun jouissant de la richesse sociale à volonté, comme on jouit dans un beau jardin et par un temps superbe, de l'air, de la vue, du soleil ou de l'ombrage. » Tout en reconnaissant que cette opinion n'était guère dangereuse, puisqu'elle renvoyait la fin de la propriété au jour où nul n'en tiendrait plus compte, Considérant ne la partageait pas.

Que reste-t-il d'authentiquement socialiste dans l'association volontaire? Cette idée que le bonheur de l'humanité et son progrès moral tiennent à la réalisation d'un plan, à un type d'organisation sociale. C'est le trait ineffaçable d'utopie qu'on retrouve en tout socialisme.

4. Proudhon. Né à Besançon en 1809, il mourut à Paris en 1865. Fils d'un tonnelier, il exerça lui-même plusieurs métiers, tour à tour vacher, ouvrier de brasserie, imprimeur, journaliste. Il fit des études assez irrégulières mais brillantes. Devenu prote dans sa ville natale, il dévora les ouvrages de théologie que son patron imprimait pour le séminaire. Très peuple et franc-comtois, il aimait à revêtir d'une forme agressive et révolutionnaire des idées relativement modérées, sinon bourgeoises; ce travers joint à une réelle franchise l'amena à exprimer des opinions successives qu'il n'est pas toujours facile de concilier. On se demande encore s'il était en définitive adversaire ou partisan de la propriété privée. Tout le monde connaît son apostrophe fougueuse : « La propriété, c'est le vol... les propriétaires sont des voleurs »; mais on n'ignore pas les critiques acerbes dont il fustigeait les réformateurs socialistes. Marx, avec la clairvoyance de son génie et de sa haine, devinait et abhorrait le fond paysan et bourgeois du tempérament de Proudhon : « La nature de Proudhon, écrit-il dans le *Capital*, le portait à la dialectique, mais n'ayant jamais compris la dialectique scientifique, il ne parvint qu'au sophisme. En fait, cela découlait de son point de vue petit bourgeois. Le petit bourgeois est la contradiction vivante. » La fameuse brochure *Qu'est-ce que la propriété?* est au fond beaucoup moins terrible que sa réputation; elle ne conteste pas le droit de propriété, mais son étendue et certaines façons de l'acquérir et d'en user; elle distingue ce droit du droit de possession, ce qui n'a rien de redoutable, et se montre aussi hostile à la possession communautaire qu'à la possession individuelle. Il semble que, sans cette inclination romantique à étonner le paisible bourgeois et sans cette truculence passionnée qui fait de Proudhon un journaliste marquant, notre auteur fût demeuré inconnu. Si l'on en croit V. Considérant, son collègue à l'Assemblée nationale en 1848, la vogue de Proudhon tiendrait pour une part à un réflexe, peut-être à une tactique du parti conservateur : « Proudhon a aujourd'hui le privilège, et tout privilégié à son prix, de condenser sur sa tête les plus grandes colères des ennemis du socialisme. Antithèse la plus énergique de la propriété, il est devenu une véritable synthèse de l'animadversion des propriétaires... Le nom de Proudhon est passé à l'état d'argument. » *Le socialisme devant le vieux monde*, p. 100. Et V. Considérant ajoute, un peu plus loin : « Proudhon entend laisser à chacun sa propriété. Il ne veut point du tout de la mise en commun des biens, ni que l'on travaille et que l'on vive ensemble. Toute combinaison de ce genre, communauté ou association, lui fait horreur. Sa pensée est tout ce qu'il y a de plus titrée en individualisme. » D'autre part, les idées économiques de Proudhon furent toujours sim-

plistes, comme il est aisé de s'en rendre compte en suivant par exemple sa polémique avec Bastiat sur le prêt gratuit. C'est à ce point, tout compte fait, qu'il faut ramener le socialisme de Proudhon, si c'en est un que de condamner le prêt à intérêt. En tout cas, ce socialisme est beaucoup plus politique que philosophique ou économique, car reconnaissant volontiers le talent, l'esprit démocratique de Bastiat, il rangeait son adversaire parmi les hommes du « parti de la résistance » :

« Sa théorie du capital et de l'intérêt, dit-il, diamétralement opposée aux tendances les plus authentiques, aux besoins les plus irrésistibles de la Révolution, nous en fait une loi ». En réalité, Bastiat avait la partie belle : il amena Proudhon à reconnaître que le prêteur rend service à l'emprunteur, que celui-ci doit donc quelque chose à celui-là et il conclut : « c'est un grand pas vers la solution, car c'est ce quelque chose que j'appelle : intérêt ».

Mais Proudhon, contraint d'admettre « la justice commutative de l'intérêt », se retranchait derrière « l'impossibilité organique, l'immoralité de ce même intérêt », parce que celui qui prête son capital ne le fait que pour en tirer un bénéfice qui lui permette de vivre sans travailler. Problème réel, d'importance sociale et morale considérable, mais différent. La banque d'échange, destinée dans la pensée de Proudhon à généraliser le prêt gratuit, n'eut aucun succès. Nous avons là une des contradictions dont l'étude donna lieu à l'œuvre la plus sérieuse, sinon la plus célèbre de Proudhon : *Le système des contradictions économiques ou philosophie de la misère*, que K. Marx, en connaisseur, critiquera vertement dans sa *Misère de la philosophie*.

Proudhon fut en réalité le fossoyeur du socialisme français : désormais, la pensée socialiste est servie d'un parti et instrument d'un plan politique; d'autre part le *Système des contradictions économiques* marque l'invasion de la pensée hégélienne et la prédominance d'une doctrine étrangère. Enfin, la verve caustique, l'ironie, la violence de Proudhon se sont appliquées avec un plein succès à ruiner toutes les sectes socialistes concurrentes.

Indépendamment de leur contenu philosophique ou social, les ouvrages de Proudhon, et ceci encore est presque entièrement nouveau, distillent l'anticléricalisme le plus hautain et le plus agressif. Les pages consacrées à la femme sont dégradantes : servante ou courtisane, pas d'autre alternative; la femme est un être inférieur, instrument de reproduction, au service des mâles. Dernière contradiction, non la moins étonnante, de la part d'un homme qui eut pour sa mère une vénération touchante et pleine de délicatesse, et qui fut un excellent époux.

L'idéal politique de Proudhon n'a rien de spécialement socialiste, car il prône une sorte de patriarcat ayant pour base la puissance illimitée du père de famille, avec, sous le nom de possession perpétuelle, un *dominium* absolu, à la mode quiritaire, du *fonds* et du *tréfonds* pour l'usage et pour l'abus. Au-dessus de l'autorité paternelle, anarchie, c'est-à-dire suppression de toute autre hiérarchie sociale.

On se demande si le cas de Proudhon ne devrait pas retenir l'attention des psychologues, comme représentant un type de rural déclassé, qui toute sa vie regretta le temps où il gardait les vaches, qui ne s'habitua jamais à la vie mondaine et superficielle des grandes cités et qui déversait dans une activité cérébrale brouillonne et contradictoire le trop plein d'une vigueur physique sans emploi. Peu habile au commerce des hommes, redouté et d'abord difficile, Proudhon n'eut jamais que de rares disciples, de loin plutôt que de près. Il existe un groupe des *Amis de Proudhon*; ce sont des amis posthumes.



40 *Le socialisme selon la dialectique matérialiste; Karl Marx.* — 1. *Notes biographiques.* — K. Marx naquit à Trèves le 5 mai 1818, d'une famille appartenant à la petite bourgeoisie et convertie du judaïsme au protestantisme. Son père était un esprit cultivé, pénétré des idées du XVIII<sup>e</sup> siècle et de la Révolution française; il donna à son fils une éducation « libérale ». Étudiant en droit à Bonn, puis à Berlin, K. Marx a du goût pour l'histoire et la philosophie. Il se lie avec les jeunes intellectuels radicaux désignés sous le nom de gauche hégélienne (Strauss, Bruno Bauer, etc.); il renonce au droit et se décide pour la philosophie. En réalité, l'activité politique révolutionnaire le séduit de plus en plus : en 1842-1843, il dirige un organe démocrate et libéral, la *Gazette rhénane*. Persécuté par la police, il s'installe à Paris où il poursuit ses menées en complétant son expérience : publication des *Annales franco-allemandes*, contacts avec Proudhon, rencontre de Frédéric Engels, part très active à la vie des milieux ouvriers socialistes et des sociétés secrètes révolutionnaires. Guizot l'expulse en 1844 et il se retire à Bruxelles où il demeure jusqu'en 1848.

Pendant cette période, K. Marx a publié notamment une *Critique de la philosophie du droit de Hegel* (1843), *La sainte famille*, en collaboration avec Engels (1844), *La Misère de la philosophie* (1847), réponse à la *Philosophie de la misère* de Proudhon, sans préjudice de deux écrits philosophiques très importants, *Ludwig Feuerbach* et *l'Anti-Dühring*. Après l'échec du mouvement révolutionnaire de 1848, K. Marx qui était revenu en Allemagne s'en éloigne de nouveau et gagne l'Angleterre; il demeure désormais à Londres, se consacrant à l'étude de l'économie politique (Ricardo), rédigeant pour vivre articles et chroniques de journaux, publiant en 1859 la *Critique de l'économie politique* et en 1867 le tome premier du *Capital*. Engels qui avait engagé son ami dans la voie des études économiques publiera les tomes II et III en 1885 et 1889. K. Marx mourut à Londres en 1883.

On cite communément ce mot de Lénine : « Le marxisme est le successeur naturel de tout ce que l'humanité a créé de meilleur au XIX<sup>e</sup> siècle dans la philosophie allemande, dans l'économie anglaise et dans le socialisme français ». De ces trois éléments, le plus important et le plus authentiquement marxiste est l'élément philosophique. Comme économiste, Marx est le disciple appliqué de l'économie manchesterienne, c'est-à-dire d'une économie libérale dominée par le phénomène industriel et le problème du salariat. Quant au socialisme français, K. Marx l'a gravement compromis par son interprétation philosophique du mouvement révolutionnaire; s'il en est devenu l'héritier, c'est pour l'avoir tué ou du moins radicalement transformé. Nous insisterons spécialement sur l'aspect philosophique du marxisme.

2. *Philosophie de K. Marx.* — a) *Influence de Hegel.* — Sans prétendre expliquer tout Marx par les influences qu'il a subies, nous devons du moins rappeler ce que Marx doit à Hegel. Il y a une certaine attitude d'esprit, une option première que notre auteur ne reniera jamais, qui commande sa manière de découvrir les problèmes philosophiques et qui nous donne seule la pleine intelligence de son système. Alors même que Marx aura, comme il le dit, renversé de haut en bas la conception hégélienne, il n'en continuera pas moins à porter la marque de cette philosophie, embrassée dans la première et inoubliable ferveur de sa jeunesse intellectuelle. Hegel est d'abord un rationaliste : voilà un point de contact avec Kant; pour Hegel, la philosophie critique a eu ce grand mérite de poser définitivement, comme un axiome de la pensée moderne, le principe de l'indépendance de la raison, de son absolue suffisance en elle-même. Le défaut de Kant est de

n'avoir pas tiré à fond toutes les conséquences de ce principe : il n'a pas osé donner à ses catégories un contenu objectif, ne leur reconnaissant donc que la valeur de formes subjectives, et d'autre part il n'a pas osé supprimer la chose en soi, résidu inconnaisable et vide, qui n'est qu'un fétiche, un *caput mortuum*, dénué de sens et de réalité; bref, Kant n'a pas donné assez de réalité aux déterminations de la pensée et il n'a pas eu le courage de nier toute réalité hors de ces déterminations. Plus conséquent, Hegel identifie absolument le rationnel et le réel; l'idéalisme se pose donc en réalisme absolu car *l'en soi* trouve précisément toute sa réalité dans *l'être pensé*. Ce qui est n'a de sens, n'est réel que comme être pensé; il n'y a rien de réel au-delà. « Ce qui est rationnel, cela est réel et ce qui est réel, cela est rationnel. »

Le rationalisme de Hegel est dialectique. Tout philosophe est tenu de rendre raison du changement, sorte de synthèse composée de ce qui est et de ce qui n'est pas, de tel caractère et de son contraire; l'expérience pose inéluctablement ce problème. Plus qu'un autre, Hegel devait y être attentif, par l'intérêt qu'il avait toujours pris à l'histoire. La pente de son esprit l'apparentait aux philosophes du devenir, c'est-à-dire du changement et il avait été frappé par la pensée célèbre d'Héraclite : la guerre engendre toutes choses. Aussi loue-t-il Kant d'avoir reconnu que l'exercice normal de la pensée aboutit, au moins sur certains points, à des conclusions antithétiques également valables. Mais, au jugement de Hegel, Kant eut tort de n'apercevoir que quatre antinomies et de ne les résoudre que superficiellement : en réalité, il y a une infinité d'antinomies, autant que de représentations, et elles naissent de ce que la contrariété constitue l'essence même des choses; la synthèse des opposés est la loi de ce qui est, parce qu'elle est la loi de la pensée. En effet, l'esprit ne conçoit rien qui ne soit déterminé; cette détermination joue le rôle de limite, elle nie donc l'être déterminé. Toute détermination, tout être, porte donc en soi sa propre négation. Ainsi le heurt de la thèse et de l'antithèse est inhérent à toute démarche de la pensée, et c'est la condition nécessaire de tout être fini. Cependant la pensée se fixe, se repose : c'est que la négation n'a pas été absolue, elle portait strictement sur ce qu'il y avait de limité et de déterminé dans la thèse; entre celle-ci et l'antithèse, subsiste donc une communauté réelle dont l'esprit prend possession provisoirement dans une synthèse, en se rapprochant ainsi du réel, du concret, qui combine les opposés. Mais, si la vie de la pensée se poursuit, l'esprit ne tarde pas, en affirmant cette synthèse déterminée, à en percevoir la limite, la négation, à en faire une simple thèse qui suscitera nécessairement en son sein une nouvelle antithèse. Et ainsi de suite, à mesure que la pensée se détermine librement dans son autonomie souveraine, que ses déterminations finies se nient par leur limitation même et se fondent en synthèse, la pensée tend à se saisir de sa propre infinité et à s'identifier avec l'être absolu.

D'où suit une conception dialectique de l'histoire. Ce monde par excellence de la contingence est réduit à une systématisation rigoureuse, suprême effort du rationalisme hégélien. Puisque tout est pensée, les événements contingents et leur succession appartiennent à la pensée, ils entrent, au même titre que les théorèmes de la géométrie, aussi bien que les nécessités logiques, dans l'unité dialectique. Certes, un empiriste peut collectionner des faits à la façon d'un chroniqueur, voire relier ces faits par des relations causales; mais l'historien véritable ne se satisfait que de retrouver dans les événements le développement nécessaire de l'idée, dont l'histoire n'est que le reflet. Ainsi voit-on que ce rationalisme dialectique est idéaliste.

C'est à cette philosophie que le jeune K. Marx dut

ses premières ivresses intellectuelles. Elle correspondait parfaitement aux goûts révolutionnaires qu'il avait hérités de son éducation libérale et qu'il cultivait dans le groupe radical de la jeune gauche hégélienne. Cette présence de l'idée comme un levain au cœur de l'histoire ne faisait-elle pas de la révolution une nécessité inéluctable et la source féconde de tout progrès?

b) *Le coup de pince feuerbachien : où la nature supprime l'idée.* — Dans l'héritage intellectuel de la Révolution française la gauche hégélienne trouvait un lot d'idées matérialistes rajonées par les savants et les philosophes du XVIII<sup>e</sup> siècle, surtout La Mettrie, Helvétius, d'Holbach. Cet aspect du rationalisme devait trouver en Feuerbach son champion décidé. Celui-ci, dans un ouvrage fameux : *L'Essence du christianisme* (1841), affirme nettement que la nature existe et opère indépendamment de l'idée que l'homme en a ; les catégories logiques, les idées universelles, les prétendues substances spirituelles ne sont que l'œuvre artificielle de la raison ou la survivance de mythes imaginaires. Loin d'être un produit ou un reflet de l'idée, la nature matérielle engendre les idées. La gauche hégélienne pousse un grand cri de soulagement en voyant tomber l'idole hégélienne ; tous devinrent immédiatement feuerbachiens, si l'on en croit Engels (préface à *Ludwig Feuerbach*). Notons toutefois que Feuerbach n'avait pas tranché dans le vif : à l'empire de l'idée, il n'opposait pas celui de la matière pure ; il rejetait la transcendance de l'idée pour la remplacer par une autre transcendance inavouée, celle de la nature humaine. Cette inconscience fut remarquée par Marx qui fit le pas décisif.

c) *Le matérialisme dialectique.* — Marx retint de la dialectique hégélienne son ferment révolutionnaire, c'est-à-dire l'immanence de la contradiction au cœur de la réalité ; il retint de Feuerbach le primat réel de la nature sur l'idée ; mais il conçut la nature comme identique à la matière. Aussi le mouvement révolutionnaire, déclenché selon Hegel par la dialectique de l'idée, déclenché selon Feuerbach par l'évolution de cette nature qu'est l'humanité, devait résulter pour Marx de la dialectique de la matière. Les conditions matérielles de l'existence, auxquelles l'histoire et la science donnaient chaque jour plus d'attention, assurément dès lors le premier rôle ; elles devenaient en définitive déterminantes.

A l'encontre d'un matérialisme vulgaire et simpliste, le matérialisme dialectique ne nie pas l'existence de réalités immatérielles idéales : sentiments, vœux, droit, religion ; même il ne fait pas difficulté de reconnaître qu'à leur tour elles influent sur les réalités matérielles ; mais il les rattache à une racine élémentaire, il les assied sur une infrastructure profonde qui n'est autre chose que la matière et ses conditions propres ; ainsi, en définitive, l'influence même qu'elles exercent s'explique d'abord par la loi de la matière. L'histoire matérielle de l'humanité explique tous les événements politiques, intellectuels, spirituels. La matière supporte et nourrit toute cette superstructure.

On voit que K. Marx prête à la matière les mêmes virtualités infinies que Hegel découvrait dans l'idée : ce n'est pas la matière indéterminée et indéterminante de la *philosophia perennis*, mais bien au contraire une matière pleine de déterminations, animée d'une loi rigoureuse. La faille métaphysique du matérialisme dialectique est là précisément ; sous le nom de matière, Marx désigne en réalité son contraire, un principe de détermination ; dialectique implique nécessité, lien, loi, ordre, c'est-à-dire rationalité. Aussi tout l'effort ultérieur de Marx consista à dégager concrètement cette rationalité, l'ordre rigoureux dont la matière crée la loi. Il y eut là une illusion naïve, une équivoque sur le mot matière. A la limite, puisque le langage se

laisse faire violence, en haussant la matière au rôle de principe premier et absolu de détermination, rien n'empêche de désigner sous ce nom Dieu lui-même, l'acte pur ; on se proclamera athée sans se douter qu'au nom près on adore un être répondant exactement aux mêmes conditions et doué de propriétés identiques.

Observons en passant que Marx élabore sa synthèse selon une méthode *a priori*, comme les meilleurs représentants allemands du rationalisme idéaliste. Il aurait pu commencer par l'expérience, par l'étude des techniques, par une connaissance consciencieuse des disciplines particulières ; cette voie lente et modeste eût garanti le point de départ de sa réflexion philosophique et nourri de substance ses vastes généralisations. Il n'en fit rien. Il construisit d'abord dans l'abstrait, en disposant suivant un ordre logique nouveau les éléments conceptuels de la synthèse hégélienne déjà bouleversée par Feuerbach. On ne saurait trop insister sur ce caractère de sa méthode. Dès 1845, le matérialisme dialectique est conçu et rigoureusement charpenté. C'est seulement plus tard que les faits historiques et que les conclusions de la science économique seront invités à se ranger dans les cadres d'avance tracés. D'où il semble bien certain que K. Marx, d'abord révolutionnaire à la mode bourgeoise des libéraux et des radicaux nourris du XVIII<sup>e</sup> siècle français, a opté pour la gauche hégélienne sous l'empire de sa passion politique ; qu'il est devenu anti-bourgeois, à la mode de 1848, au contact des socialistes français, élite cultivée et instruite, de type non prolétarien mais artisanal, lorsqu'il se rendit compte que la révolution, partout ailleurs étouffée, conservait dans ce seul milieu un foyer ardent et agissant. Mais le lien logique entre ce socialisme et la philosophie personnelle de Marx n'était pas encore dégaï. Il nous reste à étudier la genèse de ce lien, et avec lui, celle du socialisme proprement marxiste, lorsque K. Marx, déçu par l'échec du mouvement socialiste de 1848, découvre dans le capitalisme anglais, de type industriel et prolétarien, le dernier refuge de ses espérances révolutionnaires. Il se flattera d'y avoir réussi lorsqu'il aura interprété selon sa philosophie dialectique matérialiste les analyses économiques, pour lui toutes nouvelles, des grands théoriciens du capitalisme, notamment de Ricardo. Après 1848, Marx réfugié en Angleterre se mettra en effet à l'école des économistes anglais ; il apprendra d'eux les ressorts du régime capitaliste et son effort personnel tendra à prouver que ce régime offre enfin un champ d'application infaillible au virus révolutionnaire de la dialectique matérialiste. Alors la jonction logique sera établie, dans l'esprit de Marx, entre la dialectique révolutionnaire et une certaine interprétation des phénomènes économiques dont il a besoin, qui est son œuvre propre et faute de quoi sa dialectique ne pourrait s'appliquer. Ainsi se trouvera constitué le socialisme marxiste : c'est une âme métaphysique, le principe de la dialectique matérialiste, qui a cherché et qui a trouvé dans les théories économiques du capitalisme anglais, industriel et prolétarien, un corps pour se réaliser.

Ce sont les nécessités de l'action politique qui poussèrent Marx à abandonner la forme idéaliste de la dialectique pour se ranger au matérialisme. En ce sens, reconnaissons-le, ce matérialisme est d'abord un réalisme : ce n'est pas l'idée qui engendre le réel, c'est le réel, autrement dit la nature et l'histoire, qui est à l'origine des idées qu'on s'en fait. « La rupture avec la philosophie de Hegel se produisit ici également par le retour au point de vue matérialiste. Cela signifie qu'on se décide à concevoir le monde réel, nature et histoire, tel qu'il se présente lui-même à quiconque va à lui sans aucune billesse idéaliste ; on se décide à sacrifier

impitoyablement toute lubie idéaliste impossible à concilier avec les faits considérés dans leurs rapports réels et non dans des rapports fantastiques. Et le matérialisme ne signifie vraiment rien de plus. *Ludwig Feuerbach*, p. 47.

Cette attitude, en soi parfaitement correcte et d'autant plus méritoire que la philosophie allemande était plus perversie d'idéalisme, était sans doute faussée par un préjugé métaphysique qui excluait de la nature toute réalité purement spirituelle : Dieu, âme, etc... Cependant, appliquée au domaine économique et politique, elle s'est révélée capable de fournir d'excellentes explications partielles, beaucoup plus réalistes que la prétendue évolution dialectique de l'idée. Ce souci d'expliquer les phénomènes par leurs causes propres, immédiates, de l'ordre matériel, a été développé par le marxisme et, dans l'ensemble, ce fut au bénéfice de la science. Encore fallait-il observer exactement les faits à expliquer. Or, la faiblesse du marxisme — sans compter sa prétention de ramener toute explication scientifique à l'explication exclusivement matérialiste — fut de ne connaître les faits économiques qu'à travers l'analyse incomplète et trop systématique d'une science éprise d'abstractions et peu friande de simple observation. Déjà la tournure d'esprit de Marx l'inclinait dangereusement en ce sens; il accepta trop aisément, faute de compétence personnelle, le schéma ricardien de l'économie capitaliste. Il semble du reste que ni la loyauté ni la clairvoyance de Marx ne doivent être suspectées; il ne laissa pas de pressentir le danger et l'insuffisance de sa méthode et cela expliquerait sans doute ses nombreuses hésitations et le peu d'empressement qu'il montra à achever son œuvre économique. Il fallut les instances, la pression d'Engels, pour qu'il consentit à publier, en 1850, la *Critique de l'économie politique*, puis, en 1867, le premier volume du *Capital*. Marx éprouvait des scrupules, voulait un complément d'informations et de lectures, et d'ailleurs son génie constructeur et créateur devait répugner à ce travail de vérification et d'application, véritable penum pour lui. C'est Engels qui publia les tomes II et III du *Capital*; c'est Kautsky, en 1904, qui publia la *Théorie de la plus-value*, où l'on voit vulgairement le pivot du marxisme. Les critiques que l'on fit de toutes parts à cette théorie mort-née, K. Marx avait dû se les faire à lui-même. Nous sommes persuadé que l'œuvre économique de Marx n'était pour lui qu'un accessoire, la partie la moins personnelle de son système et manifestement la plus fragile; mais il lui fallait bien trouver l'illustration dans les faits, le champ d'application de sa philosophie. Ironie du sort : c'est justement dans son interprétation de l'économie capitaliste que le vulgaire aperçoit la grande et géniale intuition de K. Marx et pour ainsi dire l'ultime ressort du marxisme. On s'explique que le philosophe ait lui-même protesté, d'ailleurs vainement, contre cette interprétation de sa pensée et déclaré qu'il n'était pas marxiste.

Cette réserve faite au nom de la vérité historique, nous pouvons désormais nous attacher à l'étude du marxisme vulgaire; c'est ce dernier seulement, avec son Karl Marx de légende, qui constitue un type historique nouveau de socialisme.

3. *Sociologie économique du marxisme.* — a) *Théorie de la valeur et de la plus-value.* — Si les produits sont susceptibles d'être échangés, c'est qu'il y a entre eux un *quid commune*, une réalité homogène, une mesure commune. Cela ne peut être l'utilité : celle-ci justifie la valeur d'usage des objets, mais chaque objet a son utilité propre, ainsi que sa propre valeur d'usage; ces qualités ne sont pas interchangeables. La seule qualité commune entre tous les objets qui s'échangent ne peut être que leur qualité de produits du travail humain; voilà la substance de leur valeur d'échange.

C'est le travail qui s'y trouve incorporé. Le travail dont il s'agit est le travail social, non pas le travail que le produit a coûté en fait dans tels ou tels cas particuliers, plus ou moins important selon telles conditions individuelles plus ou moins favorables; le travail social est le travail moyen ou normal que requiert telle production dans les conditions sociales ordinaires et de la part d'un ouvrier moyen. Le temps social, autrement dit le nombre moyen d'heures employées à la production, mesure ce travail social : c'est le même temps qui mesure la valeur d'échange des produits.

En régime capitaliste, le travail lui-même est une marchandise comme une autre. Quelle en est la valeur d'échange? Ce sera le temps socialement nécessaire à sa production. En effet, l'on peut considérer la force de travail non plus comme une cause productrice, mais comme une marchandise coûteuse, comme un produit doué de valeur par le temps de travail qui s'y trouve incorporé. Pour disposer de cette force il faut la produire, c'est-à-dire y consacrer une certaine quantité de subsistances nécessaire pour entretenir le salarié en état de travailler, et ces subsistances représentent en valeur un certain temps de travail. Le travail a donc une certaine valeur; apprécié socialement, on dira par exemple qu'un travail de 5 ou 6 heures est nécessaire pour obtenir une force de travail de 10 heures; alors 10 heures de travail valent exactement ce travail incorporé, les 5 ou 6 heures de travail social consacrées à les produire.

Ici intervient la plus-value, propriété caractéristique du travail humain. Le capitaliste achète à sa juste valeur le travail de ses salariés; pour prendre les chiffres admis ci-dessus, le capitaliste achète au salarié 10 heures de travail contre la valeur de ce travail qui est par hypothèse de 5 ou 6 heures de travail. Dans sa journée, lorsque le salarié a travaillé 5 ou 6 heures, il a produit par son travail une quantité de valeur égale à celle qui lui coûte un travail de 10 heures; et cette valeur lui est payée par l'entrepreneur. Mais il continue de produire de la valeur puisqu'il travaille encore 4 ou 5 heures. Tout le mystère du profit capitaliste est là : l'entrepreneur achète les dix heures de travail à leur juste valeur (5 ou 6 heures de travail) et, à ce prix, il a le droit d'empocher toute la valeur produite par un travail de 10 heures. On voit immédiatement qu'entre ce qu'il débourse et ce qu'il encaisse il y a une différence, la plus-value, *Mehrwerth*, tenant au fait que le travail humain produit plus de travail qu'il n'en consomme. Lorsque l'entrepreneur paie la valeur du travail, il paie cette valeur moindre consommée par le travail et il achète à ce prix toute la valeur nouvelle et supérieure que dégage le travail.

Il s'ensuit que l'entrepreneur a tout intérêt à accroître cette plus-value ou différence entre la valeur consommée et la valeur produite par le travail; il y parvient soit en allongeant la journée de travail, soit en réduisant la valeur dépensée dans le travail, c'est-à-dire en diminuant le nombre d'heures de travail qui est nécessaire à l'entretien de la force de travail et ceci consiste à abaisser le coût de la vie. Telle était exactement la tactique du capitalisme industriel que K. Marx pouvait observer en Angleterre.

b) *Théorie de l'expropriation des expropriés ou de la concentration capitaliste.* — Le phénomène de la plus-value légitimement empêchée par l'entrepreneur caractérise selon Marx le régime capitaliste. Le capital est ce qui produit une rente de cette sorte, un revenu produit par le travail d'autrui. Avant le XVIII<sup>e</sup> siècle existait sans doute le capital au sens que les économistes donnent à ce mot, au sens d'instrument de production. Mais le capital comme producteur de rente ne pouvait exister, parce que les travailleurs possédaient individuellement leurs instruments de production; nul



capitaliste ne pouvait dès lors empêcher une rente obtenue par le travail d'autrui.

A partir du xvi<sup>e</sup> siècle, K. Marx décrit avec beaucoup de force et de couleur toutes les causes qui accumulèrent entre quelques mains un capital considérable, en étant aux petits artisans la propriété de leurs outils, ateliers, instruments de production. En dernier lieu, la révolution bourgeoise, sous prétexte de libérer le travailleur, a rompu tous ses liens avec ses instruments de production, avec sa petite propriété, avec son régime corporatif; le travailleur isolé, ne pouvant plus produire ni vendre ses produits, s'est trouvé réduit à l'état de « force de travail disponible »; cette prétendue liberté du travail n'est pas autre chose que la liberté pour le travailleur de se vendre lui-même au capitaliste, faute de pouvoir vendre directement ses produits au public. Ainsi la bourgeoisie capitaliste a tué le travailleur propriétaire de ses instruments de production et a créé le prolétaire. Sans doute, l'œuvre homicide n'est pas entièrement accomplie; en face du capital et du prolétariat, il subsiste une marge de production assurée par des travailleurs propriétaires de leurs instruments, à qui par conséquent le capital ne peut demander de plus-value. Mais le tragique de la situation réside dans une loi interne du régime capitaliste qui tend à prolétarianiser de proche en proche ces marges encore libres et à concentrer le capital en quelques mains de moins en moins nombreuses et de plus en plus puissantes. La loi de concentration marque le point d'insertion de l'idée dialectique dans l'analyse marxiste du régime économique. Comme la thèse hégélienne engendre sa propre contradiction, le capitalisme porte en soi « son fossesseur », il est animé d'un principe d'auto-destruction. En effet, le développement du capitalisme suppose la concentration de plus en plus poussée des entreprises, ce qui a pour conséquence de rejeter au prolétariat une multitude de travailleurs qui, jusque-là, avaient été propriétaires de leurs instruments de production. Peu à peu, dans les rangs mêmes des capitalistes, une sélection s'opère au nom de la fatale loi de concentration : les petits capitalistes sont dévorés par les gros, les capitalistes moyens sont expropriés au profit des milliardaires. Il arrivera un jour où le processus sera achevé : tout travailleur sera prolétarisé et tout le capital sera entre quelques mains oisives. Ce jour-là, une légère chiquenaude fera tomber en poussière le capitalisme qui se sera lui-même détruit par sa propre dialectique interne. Cette opposition dialectique, à qui l'on doit le mouvement révolutionnaire et qui promet le dépassement du capitalisme, porte un nom : la lutte des classes. On voit que ce phénomène de la lutte des classes est fondamental dans la doctrine marxiste; c'est le *primum movens* de tout progrès; lutte des exploités contre les exploitants, elle doit aboutir à la suppression de ces derniers. De là l'horreur qu'éprouvent les purs marxistes à l'endroit des réformes qui prétendraient améliorer la situation des salariés, atténuer l'odieux de leur esclavage; de là, en revanche, la faveur paradoxale dont les purs marxistes entourent le grand capitalisme, comme on a pu le voir toutes les fois que le marxisme a tenu le pouvoir politique; c'est qu'en favorisant les grands trusts, en prolétarianisant les classes moyennes, on pousse le capitalisme sur sa pente fatale, on accélère le processus de concentration, on hâte l'heure de sa disparition; tandis qu'en aménageant selon une prétendue justice idéale la situation du prolétariat, en lui accordant surtout une parcelle de propriété, en lui prêchant l'espérance d'une autre vie et la modération ici-bas, on étouffe la lutte des classes, on met un frein au processus dialectique, bref, on arrête le mouvement révolutionnaire.

Pourquoi ne le ferait-on pas, demandez-vous? Nous

touchons là à une de ces grandes options psychologiques et morales qui commandent les systèmes philosophiques au lieu d'en découler logiquement. Il est clair que K. Marx est d'abord révolutionnaire; il voit dans la révolution le bien suprême auquel il s'est entièrement dévoué; il est donc vain de lui demander pourquoi on ne s'efforcerait pas d'éloigner la révolution.

4. *Succès du marxisme.* — a) Comme doctrine, le marxisme était trop étroitement conditionné par les idées et les préjugés d'une époque pour être capable de faire une longue carrière. Le marxisme ne se conçoit bien que dans un monde imbu du plus naïf scientisme et d'une philosophie évolutionniste; sa connaissance du monde économique est rigoureusement limitée à l'industrialisme manchestérien; de là une prompte décomposition du marxisme au contact de philosophies nouvelles plus pragmatistes, volontaristes, anti-intellectualistes, anti-déterministes et à mesure que le schéma économique admis par Marx se voyait démenti par les faits : irréductibilité du phénomène artisanal ou de l'économie rurale aux formules marxistes, persistance et exaspération des nationalismes, réalité d'idéaux capables d'inspirer l'action et indépendants des conditions matérielles, moindre portée de la loi de concentration capitaliste que d'autres phénomènes viennent compenser, etc...

b) Comme mouvement, au contraire, le marxisme a réussi à s'imposer à une importante fraction du monde occidental. Toutefois il ne faudrait pas croire qu'il a su éliminer toute autre forme de socialisme. La faiblesse de sa doctrine fait du marxisme une coalition de partis politiques, aux idées parfois très différentes mais solidarisées en vue d'un but pratique. La classe ouvrière elle-même, lorsqu'elle se dit marxiste, ignore les arcanes de la doctrine; du reste, elle a échappé dans une grande mesure au marxisme dès qu'elle est entrée dans la voie des réformes concrètes.

C'est en Allemagne et en Russie que le marxisme a trouvé les fidèles les plus nombreux et les plus convaincus. En France, un parti se réclame de Marx, avec Jules Guesde et Lafargue comme premiers propagandistes; mais ce parti, outre qu'il n'a pas toujours conservé une rigoureuse orthodoxie marxiste, a toujours dû composer avec des socialismes d'inspiration différente (possibilistes ou réformistes, bientôt syndicalistes). En Belgique, le marxisme lui-même, perdant son caractère philosophique, se ramène à un réformisme secoué seulement de quelques mouvements révolutionnaires en période de crise économique ou de tension politique. En Angleterre, la doctrine marxiste ne sut jamais s'acclimater; le socialisme de ce pays, le travaillisme, est essentiellement pratique, réformiste, soucieux de dignité humaine et de grandeur nationale, respectueux des convictions religieuses et souvent animé lui-même d'un souffle religieux incontestable. Les pays scandinaves ont connu également, et même au pouvoir, un socialisme réformiste, fondé sur la collaboration entre les classes. Depuis la guerre de 1914 à 1918, sauf en Russie, les responsabilités du pouvoir qu'assumèrent ou que partagèrent les partis socialistes d'étiquette marxiste, contribuèrent à généraliser la tendance réformiste, au détriment de la tendance révolutionnaire.

5° *Le syndicalisme révolutionnaire.* — Le mot syndicat signifie d'abord un groupement d'intérêts (syndicat de producteurs, d'agriculteurs, de pêcheurs, de médecins, d'artistes). Par mouvement syndical, on désigne ensuite un effort tendant à organiser les professions ou les corporations, pour leur assurer une certaine capacité ou représentation dans l'État. Ces notions ne nous intéressent pas ici.

Nous nous occupons du syndicalisme révolution-

naire : celui-ci diffère à bien des égards du socialisme ; toutefois, il a le même point de départ et aboutit généralement aux mêmes conclusions. Si bien qu'il représente un des plus récents avatars du socialisme. A mesure en effet que les autres formes de socialisme se transformaient en partis politiques, condamnées par la force des choses à remplir un programme pratique et réaliste, le syndicalisme révolutionnaire en recueillait l'héritage essentiel, l'âme de violence, la volonté de lutte sans compromission bourgeoise ; et il reprenait à son compte les revendications révolutionnaires que les socialistes réformistes reléguaient dans un avenir indéterminé et finissaient par perdre de vue.

Aussi bien, l'évolution des idées philosophiques appelle-elle cette transformation. Lié au rationalisme évolutionniste, le marxisme voyait son idéologie scientifique battue en brèche par une philosophie nouvelle anti-intellectualiste, méfiante à l'égard des concepts artificiels et figés, préoccupée de rejoindre, dans le mouvement même de la vie, les données simples et immédiates de la réalité. Cette philosophie nouvelle, dont M. Bergson est le plus illustre représentant, a inspiré les premiers théoriciens du syndicalisme révolutionnaire, G. Sorel, H. Lagardelle, E. Berth. Les vastes constructions intellectuelles, celle de Marx en particulier, avec son cortège catastrophique de lutte, de prolétariatisme progressif, de société sans classe, ne sont plus considérées en elles-mêmes que comme des utopies. Mais on ne leur reconnaît pas moins, pour l'action révolutionnaire, une valeur incomparable, au titre de mythes. « La grève générale et la révolution marxiste sont des mythes... Il ne faut pas chercher à analyser de tels systèmes d'images... Il faut les prendre en bloc comme des forces historiques... Un mythe ne saurait être réfuté... l'utopie au contraire peut se discuter comme toute constitution sociale. Pendant longtemps le socialisme n'a guère été qu'une utopie, il est devenu une préparation des masses employées dans la grande industrie qui veulent supprimer l'État et la propriété ; désormais on ne cherchera plus comment les hommes s'arrangeront pour jouir du bonheur futur ; tout se réduit à l'apprentissage révolutionnaire du prolétariat. » G. Sorel, *Préface aux Réflexions sur la violence*, 1907.

Les caractéristiques du syndicalisme révolutionnaire sont les suivantes : il est anti-démocratique et anti-parlementaire, puisque la démocratie et le parlement expriment maintenant l'ordre capitaliste et étatique ; il a le culte des élites, qui seules ont assez d'énergie et d'abnégation pour soutenir la lutte contre la société ; il considère de haut et met au second plan les intérêts économiques et professionnels ; il cultive la grève prolétarienne, non en vue d'avantages matériels, mais pour développer peu à peu dans les masses la ferveur révolutionnaire ; il est indifférent au contenu de ses revendications et change de programme suivant les circonstances ; il méprise la science et n'a aucune exigence logique touchant le vrai ou le faux au sens traditionnel. Beaucoup de socialistes, déçus par l'embourgeoisement de leur parti, se laissèrent séduire par le dynamisme du syndicalisme révolutionnaire, par exemple le citoyen Mussolini, chargé en 1912 de l'*Avanti*, le principal quotidien socialiste de la péninsule ; on sait que le fascisme, en dépit de son accession au pouvoir, entretient précieusement dans l'élite de ses militants l'inspiration révolutionnaire. Le Duce ne cache pas son admiration pour G. Sorel et n'a jamais cessé d'être en relations étroites avec H. Lagardelle. Le bolchevisme et le national-socialisme, avec d'autres mythes et une affabulation différente, s'apparentent eux aussi au syndicalisme révolutionnaire.

Par là s'achève aujourd'hui, semble-t-il, l'évolution historique du socialisme. Celui-ci, tel du moins que

nous l'avons défini, appartient à un monde définitivement révolu, à un monde essentiellement individualiste où certaines valeurs humaines, la vie, la science, le bien-être matériel, la culture morale et spirituelle, la liberté de pensée, la liberté de la presse, la liberté du travail, gardaient une certaine primauté, en dépit de réelles déviations. Le socialisme, alors même qu'il les discutait et les compromettait, ne se soutenait que par elles. Partout où il a pu conduire à terme sa critique révolutionnaire, il se voit dépassé ; dans le monde nouveau qu'il a tant contribué à instaurer, il n'y a plus de place pour lui. Les pouvoirs nouveaux qui se sont élevés sur les ruines de l'État libéral ne se font pas faute d'exécuter largement les principaux articles des programmes socialistes ; mais ils ne toléreraient plus ces mouvements d'opinion, ces agitations réformistes, cette fermentation d'idées ingénuement ou utopiquement qui situent dans l'histoire le phénomène socialiste.

IV. CRITIQUE DU SOCIALISME. — I. CRITIQUE DE L'IDÉAL SOCIALISTE. — On ne saurait se borner à critiquer de haut l'esprit du socialisme, cette *rerum novarum cupido* dénoncée par Léon XIII. Assurément, on toucherait la racine réelle du socialisme, mais une racine lointaine qui peut nourrir et qui nourrit effectivement beaucoup d'autres erreurs ; la critique serait donc trop générale. Même si les hommes sont conduits à l'erreur par la tyrannie de la cupidité et des autres concupiscences, en évoquant celles-ci on a en partie expliqué la genèse de leurs erreurs, mais on ne les a pas encore définies ni par conséquent réfutées.

Il est vrai que nous avons pu préciser cet esprit animateur du socialisme, en étudiant ci-dessus les sources idéologiques du socialisme. Chaque époque a sa manière d'entendre et de dire le même *non servium*. Le socialisme baigne dans une atmosphère historiquement caractérisée et datée par le rationalisme, par l'esprit de système, par le sensualisme utilitaire et par une naïve ferveur à l'égard de la science ; cet ensemble de conceptions ou plutôt ce vague complexe idéologique, qu'il tient de son époque, détermine et qualifie les fins qu'il poursuit. Mais ces idéaux ne lui sont pas propres. En face de lui se dressent des systèmes antagonistes qui, au nom des mêmes idéaux, au nom de la raison indépendante, au nom du progrès, de la science et de la liberté, en vue du bien-être individuel et social et pour la meilleure organisation de la société, aboutissent à des conclusions contraires aux siennes. La critique de ces faux principes, si elle vaut pleinement contre le socialisme, ne vaut pas moins contre ses concurrents animés du même esprit et, par d'autres moyens, serviteurs des mêmes fins. Ce n'est donc pas à l'occasion du socialisme qu'une telle critique doit être spécialement instituée ; on se reportera pour la trouver aux articles consacrés dans ce Dictionnaire au rationalisme, au libéralisme, au matérialisme, aux multiples aspects modernes que prend la « philosophie nouvelle », en lutte contre la religion chrétienne.

II. CRITIQUE DES CONCLUSIONS. — D'autre part, si nous laissons de côté l'idéologie nourricière du socialisme pour n'en retenir que les thèses ou conclusions explicites, nous nous heurtons à deux sortes de difficultés. Tout d'abord, nous constatons que les exposés de doctrine socialiste revêtent une ampleur encyclopédique : chacun d'eux prétend fournir une vue de l'univers, depuis l'origine jusqu'à la consommation des temps, ou au moins une vue complète de l'univers social et moral, avec une conception de Dieu, de l'homme, du bonheur, du bien et du mal, de la liberté, etc. Si l'on voulait discuter les thèses explicites que les socialistes ont soutenues, il faudrait entreprendre un traité complet de philosophie et de théologie. Le socialisme est en effet le recueil moderne de toutes les erreurs sur Dieu, sur la religion, sur la spiritualité et

l'immortalité de l'âme, sur les origines et sur les fins dernières, sur la liberté, sur la moralité et sur l'autorité; matérialisme, panthéisme, modernisme, voire métempsycose, erreurs sur la Trinité, erreurs sur l'Église et sur le Christ, fausse interprétation de l'Évangile, sans parler d'erreurs proprement morales sur le fait de la justice, du mariage et de la propriété. Tout cela, avec bien d'autres choses encore, a passé par la tête et par la plume des socialistes.

Et ensuite on s'aperçoit qu'il n'est presque aucune thèse socialiste que quelque socialiste n'ait violemment contredite. Ce fait rend la critique à la fois très facile puisqu'elle pourrait se contenter d'opposer les thèses socialistes les unes aux autres et que, sans grand effort d'imagination, on peut demander au socialisme lui-même les objections les plus pénétrantes qui valent contre lui, et en même temps très difficile, car l'hydre socialiste se rit de nos attaques successives et sort apparemment indemne de tous les combats où l'on avait cru ruiner ses thèses, qui ne sont jamais que certaines thèses d'un certain socialisme. Nulle nécessité logique ne relie en un corps défini les conclusions du socialisme: on nous sert inlassablement des conclusions socialistes. On croirait qu'il n'y a pas de socialisme, qu'il n'y a que des socialistes, chacun d'eux se construisant une doctrine personnelle, nuancée et mesurant ses conclusions selon son humeur, selon sa philosophie, selon les exigences de la politique et de la propagande, enfin selon les susceptibilités ou la capacité de son auditoire. De même que les saint-simoniens attribuèrent généreusement à Saint-Simon tout le mérite de leurs inventions et, selon le joli mot de M. Charlety, « lui firent hommage de toute leur raison et de toute leur folie », de même, semble-t-il, les socialistes d'observations multiples et contradictoires s'accordent tous à imputer au socialisme la paternité de leurs propres conceptions. C'est que l'esprit général du socialisme moderne flatte les idéologies régnantes et le désigne comme le champion de l'humanité, du progrès, de la démocratie, de la science, du dynamisme et de la jeunesse contre les ténèbres et la tyrannie du passé. Aussi n'est-il point téméraire, pour expliquer en partie l'abondance et le succès de la littérature socialiste, d'observer avec M. F. Perroux que « la doctrine la plus informelle, la plus indigente, la construction théorique la plus anémique, le raisonnement le plus plaisant, se parent de prestiges lorsqu'ils peuvent revêtir l'uniforme socialiste ». Préface à L. von Mises, *Le socialisme*, trad. fr., 1938, p. 8.

Il est donc assez naturel, à considérer le contenu objectif des doctrines, qu'il y ait autant de socialismes aux thèses disparates et contradictoires qu'il y a de penseurs se réclamant du socialisme; et il n'est pas davantage surprenant que ces systèmes pullulent inlassablement. C'est d'ailleurs à ce point de vue que l'on se place lorsque l'on classe les systèmes socialistes selon l'importance des transformations qu'ils prétendent imposer à l'ordre social: production absolument commune et répartition autoritaire de tous les biens (communisme au sens moderne), ou socialisation des seuls mais de tous les instruments de production (collectivisme marxiste), ou socialisation de quelques secteurs particulièrement importants de la vie économique (socialisation de certaines productions ou de certaines entreprises; nationalisation ou étatisation des assurances, du crédit, des chemins de fer, du commerce extérieur; capitalisme d'État), ou socialisation décentralisée (offices, régies autonomes, socialisme municipal, etc.) ou enfin les formes les plus mitigées du socialisme ou du pseudo-socialisme, le socialisme des guildes, le solidarisme, le coopératisme, la participation obligatoire aux bénéfices avec contrôle ouvrier, etc. On en arrive alors à des systèmes qui n'ont rien pro-

prement de socialiste, qui sont même parfois d'inspiration nettement anti-socialiste. mais qui, pour des raisons de propagande, par opportunisme tactique ou par faiblesse doctrinale, inscrivent à leur programme certaines revendications socialistes. Une telle classification n'offre aucun intérêt philosophique et c'est pourquoi nous ne nous y sommes pas arrêté un seul instant au cours de cette étude; mais elle joue un rôle politique de première importance, qu'il s'agisse de compétitions électorales ou de programmes législatifs.

III. CRITIQUE DU POINT DE VUE DE LA COHÉRENCE INTERNE. — Toute base de discussion se dérobe-t-elle? Nous ne le pensons pas. Une critique très pertinente du socialisme demeure possible qui consistera à relever les inconséquences logiques de l'argumentation socialiste. Admettons le point de départ. c'est-à-dire l'état d'esprit moderne, le culte de la raison, la prétention scientifique, le primat de l'utile et de l'économie; ne nous attardons pas, d'autre part, aux objections infinies qui pourraient être faites à chacune des conclusions formulées ici ou là par quelque socialiste. Contentons-nous d'examiner le rapport logique qui rattache ces conclusions aux prémisses idéales. Vous prétendez, dirons-nous aux socialistes, gouverner rationnellement la vie sociale, vous mettez votre bonheur dans une production abondante et dans la multiplication des jouissances matérielles au profit du plus grand nombre? Vous ne vous leurrez pas de billevesées idéalistes, d'axiomes tombés du ciel, d'un droit naturel imaginaire, de notions forgées à priori? Soit. Mais alors renoncez à certaines manières d'argumenter qui vous sont familières.

1<sup>o</sup> *Le droit du travailleur sur le produit*. — Un des arguments usuels des prédications socialistes, argument particulièrement sensible aux masses ouvrières, consiste à revendiquer le droit du travailleur sur le produit de son travail. Or, cet argument est de la dernière indigence au point de vue rationnel, avec son air de simple évidence. D'une part, en effet, on ne peut sans sophisme en tirer la moindre conclusion favorable à la socialisation des moyens de production; et d'autre part l'invoquer c'est accepter le « préjugé » de la propriété individuelle.

1. Léon XIII a parfaitement développé le premier point dans l'encyclique *Rerum novarum* et sa critique porte à merveille contre les déclamations de la propagande socialiste vulgaire. Si l'on admet que le travailleur est légitime propriétaire de l'œuvre qu'il a façonnée ou du salaire qu'il a gagné, de quel droit l'empêcher de transformer cette œuvre ou ce salaire en capital, c'est-à-dire en instrument de production? Ce serait infailliblement le dépouiller du fruit de son labeur. Or, si toute valeur produite doit être attribuée au travailleur, il faut que toute valeur, tout capital doive son origine au travail et toute propriété devient respectable et sacrée, même celle des instruments de production. En bonne logique, l'argument tendrait à interdire non seulement la socialisation du capital, mais même la moindre atteinte à son intégrité. C'est du reste en ce sens que les économistes classiques avaient utilisé cet argument avant que les socialistes n'eussent songé à le leur emprunter.

2. Seconde incon séquence : à cette première et élémentaire objection, les socialistes répliquent sans trop de peine que nous sommes présentement sous un régime de propriété privée et que, dans cette hypothèse, le droit reconnaît la libre disposition par chacun de l'outil qu'il s'est fabriqué ou du salaire qu'il a gagné et épargné. Voilà pourquoi, dans l'hypothèse actuelle, on lésérerait le droit de l'ouvrier si on l'empêchait de transformer en capital, en instruments de production et d'appliquer à sa guise les biens qu'il s'est acquis légitimement et dont on lui reconnaît la propriété.



Mais justement, dans l'hypothèse socialiste, une pareille limitation du pouvoir propriétaire serait légitime; bien mieux, elle ne poserait aucune question, puisque toute distinction du mien et du tien aurait disparu.

Cependant, cette réplique est tellement efficace qu'elle prive les socialistes de leur argument. Parler d'un droit du producteur sur le produit, c'est parler pour ne rien dire si l'on exclut l'hypothèse de la propriété. Bon gré mal gré, les socialistes font preuve en cette occasion d'une mentalité on ne peut plus bourgeoise. Abstraction faite d'un régime de propriété, le rapport de producteur à produit n'ajoute rien au pur rapport de causalité liant l'effet à l'agent efficient. Par suite d'un antique « préjugé », dû à la millénaire possession du régime propriétaire, nous attribuons instinctivement, non point seulement au salaire un droit sur son salaire, mais à tout producteur un droit sur son œuvre. C'est pourtant une vue qui ne va pas de soi, à priori. Quelle nécessité d'attribuer à la cause efficiente un droit de propriété sur son effet? On n'en voit pas la raison décisive. De fait l'histoire a connu, elle connaît encore aujourd'hui au sein des familles, dans les ordres religieux, à l'armée, des travailleurs qui s'acquittent simplement de leur devoir d'état en travaillant pour autrui, sans songer à se prévaloir d'un droit de propriété sur le résultat de leurs labeurs. Quel inconvénient à cela? Il apparaît même, à qui juge d'un point de vue métaphysique, que la causalité efficiente parfaite implique pareille générosité, suppose la production d'un effet valable en soi, doué d'une finalité propre et d'une certaine autonomie dans l'être, bref, d'un effet qui ne soit pas seulement une propriété de sa cause. Le meilleur producteur serait donc le plus désintéressé; le pur producteur devrait l'être absolument.

Si donc les socialistes veulent nous faire cette importante concession, nous nous sentons pleinement d'accord avec eux, beaucoup plus qu'ils ne le croient et plus qu'ils ne le souhaiteraient. Car nous les mettons maintenant en demeure de choisir : si l'efficacité productrice est un titre de propriété, qu'ils se gardent de porter atteinte, par la socialisation, à ce capital, à ces instruments de production qui sont et demeurent inviolables, soit qu'ils se trouvent dans les mains mêmes qui les ont constitués, soit que celles-ci, dans leur droit de disposition souveraine, les aient remis en d'autres mains.

Si au contraire, peut-être mieux inspirés, les socialistes admettent que la pure qualité de producteur ne confère pas de soi un titre de propriété sur le produit, qu'ils cessent de nous rebattre les oreilles de cette fameuse spoliation que constituerait la plus-value et d'agiter ainsi les foules ignorantes. On ne peut crier à la spoliation sans rendre hommage à la propriété privée. En tout cas, la logique interdit d'être partisan de la propriété, au nom de la productivité du travail, pour soulever le travailleur à qui le capitaliste enlèverait une part de son œuvre et, en même temps, adversaire de la propriété, pour interdire à ce même travailleur de transformer son œuvre en épargne, en capital, en instruments de production.

Cette discussion qui se tient délibérément au point de vue logique ne prétend pas éclairer le fond du problème; mais elle suffit à mettre en lumière une incohérence flagrante du raisonnement socialiste.

2° *L'argument économique du socialisme.* — La discussion est beaucoup plus intéressante lorsque le socialisme cesse de s'élever bruyamment comme un redresseur de torts, mais se propose, avec une apparence de modestie et d'objectivité, comme le type d'organisation économique qui convient aux circonstances présentes et à l'état présent des techniques. Il ne con-

damne pas le passé, il ne préjuge pas de l'avenir; il croit constater que les fins économiques, sur lesquelles tout le monde s'entend, seraient mieux assurées aujourd'hui si on limitait ou si on supprimait l'appropriation privée des capitaux. L'argument est net, parfaitement saisissable; on en trouvera l'exposé dans un ouvrage déjà ancien de M. Landry, qui s'est depuis lors rapproché des idées conservatrices traditionnelles et supprimerait sans doute aujourd'hui le point d'ironie sous-entendu dans le titre de sa thèse : *L'utilité sociale de la propriété individuelle*, 1901.

L'argument est double, négatif et positif. D'un point de vue négatif, il montre l'impuissance de la propriété privée à satisfaire l'intérêt commun; d'un point de vue positif, il s'efforce de prouver que la socialisation des biens capitaux est de nature à favoriser les fins économiques générales. De part et d'autre, on s'appuie sur une définition qui oriente la propriété privée vers des fins individuelles et la propriété socialisée vers les fins sociales, ce qui est une pétition de principe; et, spécialement dans la seconde partie de l'argument, on méconnaît la nature profonde de l'acte économique. Tels sont les deux sophismes que nous nous proposons de dénoncer.

1. *Une pétition de principe.* — Il semble évident, de prime abord, que la propriété privée est ordonnée au bien privé. Mais, dès que l'on analyse les termes de la proposition, on y voit un sophisme de la plus belle eau. Il y a en réalité trois termes à distinguer : tout d'abord l'appropriation privée, puis les fins auxquelles le propriétaire applique les biens qui lui appartiennent en propre, et en dernier lieu les fins auxquelles est ordonné le régime juridique reconnaissant et garantissant le droit du propriétaire sur sa propriété. Bien loin que la qualité de *privé* doive être étendue comme par contagion aux trois termes susdits, elle ne s'applique nécessairement qu'au premier. Elle caractérise alors un type d'appropriation exclusive, à la discrétion du particulier revêtu de ce droit. La qualité ainsi désignée est essentielle au droit de propriété, elle le constitue tel; qu'elle disparaisse, nous avons affaire à un droit substantiellement différent.

S'ensuit-il que le propriétaire, en exerçant ce pouvoir dont il a la disposition exclusive, ne pourra viser que des fins privées, des intérêts strictement personnels? Nous n'avons aucune raison de le penser. En fait, l'immense majorité des hommes consacrent à des intérêts collectifs le pouvoir que représente entre leurs mains la propriété privée : ils élèvent une famille, ils soutiennent des parents âgés ou infirmes, ils s'intéressent à des entreprises d'utilité générale et même, bien souvent, ils alimentent des œuvres purement désintéressées, des recherches scientifiques, des travaux artistiques, des efforts nullement lucratifs, des entreprises humanitaires, patriotiques, religieuses ou autres. Et, en principe, il n'y a pas plus de raison de penser que le pouvoir exclusif du propriétaire sur ses biens matériels doive être exercé au profit exclusif du propriétaire, qu'il n'y en a de penser qu'un homme intelligent, qu'un savant, qu'un artiste, qu'un médecin, qu'un inventeur, qu'un athlète, riches chacun d'une puissance ou d'un pouvoir dont ils ont la disposition exclusive, s'en serviraient chacun pour soi, dans son intérêt exclusif. La disposition est exclusive, la fin ne l'est pas nécessairement.

Certes, disposant d'un pouvoir quelconque, le détenteur en usera pour soi quand il en aura besoin; rien n'est plus normal et la société peut se féliciter de voir tant de besoins, si divers et parfois si pressants, satisfaits au mieux sans qu'elle ait à intervenir. D'ailleurs si l'on admet, avec la plupart des socialistes, que la société est tenue d'assurer à chacun le nécessaire, tous ces propriétaires qui pourvoient à leur propre entre-

tien déchargeant la société de la part la plus importante de son fardeau; ils accomplissent une tâche sociale et ils l'accomplissent bien, car il ne faudrait pas que le spectacle affligeant de certaines misères fût oublier le spectacle tout naturel des multitudes qui vivent convenablement. Que si les détenteurs exclusifs d'un pouvoir en usent de façon égoïste, la cause en est ailleurs; ce n'est pas en leur ôtant ce pouvoir, c'est en leur inculquant de bonnes mœurs et en les guidant par de justes lois qu'on les amènera à un usage libéral et généreux de leur pouvoir exclusif au service de tous.

Mais ne peut-on pas nous objecter que, la loi étant faite pour la généralité des hommes et ceux-ci étant généralement inintelligents, égoïstes et avides, il ne faut pas attendre des propriétaires un usage social des biens, notamment des capitaux? Les hommes étant ce qu'ils sont, instituer le régime de la propriété privée équivaut à sacrifier en fait l'intérêt général au profit de l'intérêt privé des propriétaires. Cette objection nous conduit au troisième terme ci-dessus distingué : la fin à laquelle est ordonné le régime traditionnel de propriété privée.

C'est devenu un axiome, dans les rangs des socialistes comme chez leurs adversaires, que ce régime favorise les propriétaires. Les uns, pour cette raison, le condamnent; les autres l'excusent en arguant de l'impossibilité de le remplacer, ou en énumérant les avantages indirects et accidentels qui en résultent pour la communauté. Mais nul ne semble mettre en doute cette destination immédiate du régime au profit des propriétaires. Ne dit-on pas de ceux-ci qu'ils sont les bénéficiaires ou les privilégiés du régime? Or, c'est là encore une erreur grossière. On confond le contenu objectif de la loi, son dispositif, avec son intention. Le régime légal de propriété privée contient, comme dispositif, la reconnaissance, parfois même l'attribution, dans certaines conditions, à certaines personnes, d'un pouvoir exclusif sur certains biens; et c'est, si l'on veut, pour ces personnes, un avantage. Mais l'intention d'un tel régime, les fins que la société a poursuivies, explicitement ou non, en l'instituant ou en l'agréant, ne se confondent pas avec le dispositif; elles sont essentiellement collectives. La question qui nous sépare des socialistes n'est pas tant de savoir si une socialisation lèse des droits légitimes ou des intérêts sordides, de ce savoir si le régime collectiviste est préférable au régime de l'appropriation privée, du point de vue de l'intérêt commun.

C'est précisément cette question qui a été tranchée ci-dessus, t. XIII, col. 774, d'après les arguments d'ordre social et politique que nous a légués une tradition ancienne, encore que, par égard pour des doctrines plus récentes, l'enseignement ecclésiastique ajoute volontiers à ces arguments des considérations inspirées par la philosophie dite « du droit naturel ». Et l'on a vu que l'argumentation traditionnelle tient compte précisément des conditions réelles, peu brillantes, dans lesquelles vit et œuvre l'humanité. Avec des hommes parfaits, on se passerait assez aisément de la propriété privée; mais précisément parce que la vertu est rare, parce que chacun s'empresse à se servir et à jouir en fuyant l'effort, ce régime est bienfaisant et moralement nécessaire. Argumentation qui ne prétend pas à la nécessité rigoureuse des démonstrations mathématiques et qu'il est permis d'examiner de plus près, de discuter, de soumettre à l'épreuve de l'expérience. Encore faut-il n'en pas méconnaître l'énoncé en déplaçant l'objet du litige.

Or, lorsque les socialistes partent de cette idée que le régime de propriété privée a évidemment pour fin l'avantage particulier des propriétaires et en concluent qu'il ne peut que par hasard et accidentellement servir l'intérêt commun, ils semblent ignorer l'état

précis de la question et qu'un régime de propriété privée puisse se proposer justement de promouvoir l'intérêt général. Ils supposent gratuitement résolu ce qui est le fond du débat. Ils se forment du régime de la propriété privée une conception arbitraire, inconnue de la tradition ancienne et qui rend vaine toute discussion. Leur raisonnement ne vaut guère mieux que celui-ci : si le chef d'orchestre a l'usage exclusif de la baguette, c'est évidemment qu'elle lui est concédée pour son avantage exclusif et donc il lui est impossible d'assurer l'harmonieux concert des instruments.

2. *Une absurdité économique.* — L'aspect positif de l'argument socialiste invoque en faveur de la socialisation une prétendue évolution de l'économie; en réalité, on le verra, c'est l'évolution des techniques qui est prise ici pour une évolution économique et la thèse socialiste méconnaît la nature essentielle de l'acte économique.

Assurément, du point de vue technique, on pourrait en régime socialiste, par des procédés connus, accumuler des instruments de production, les mettre en œuvre, tenir à la disposition du public un certain nombre de biens de consommation. Il n'est pas impossible, mettons les choses au mieux, que les besoins normaux ou élémentaires soient ainsi satisfaits. D'autre part, nous ne voudrions pas affirmer que les hommes doivent nécessairement organiser, sur une base purement économique, la production et la consommation. Mais ce que Ludwig von Mises a parfaitement et définitivement mis en lumière, c'est que la socialisation des capitaux entraîne rigoureusement la négation de l'économie. Cf. L. von Mises, *Le socialisme, étude économique et sociologique*, Paris, 1938.

L'utilité économique ne se conçoit pas en effet sans calcul économique. Par calcul économique, n'entendons pas ce calcul purement technique par quoi l'on découvre que telles sortes et telles quantités de matières premières, tels procédés, telles combinaisons et tel volume de biens capitaux sont nécessaires pour obtenir une masse déterminée de biens de consommation. Le calcul économique est d'un autre ordre; il est à la racine du calcul technique et lui impose ses données. La technique seule est incapable d'établir, par exemple, la liste des besoins qui méritent d'être satisfaits, de fixer leur degré relatif d'urgence, de déterminer la mesure dans laquelle il est possible ou souhaitable d'y pourvoir. Nulle science théorique ne peut décider de ces points une fois pour toutes, car la notion de besoin économique elle-même est toute relative et ne peut être fixée scientifiquement. Elle dépend d'un choix, à partir d'un calcul proprement économique qui met en balance chaque besoin virtuel avec tous les autres, réduits à une commune mesure par l'organe des prix. Économiquement, les besoins virtuels deviennent besoins actuels et efficaces lorsqu'ils sont ainsi déterminés comparativement et mesurés par un prix; à défaut d'un tel calcul, nul besoin n'est mesurable économiquement et c'est le caprice des particuliers ou l'arbitraire des gouvernements qui décidera par exemple s'il convient d'augmenter la production des textiles ou celle des denrées alimentaires ou celle des journaux du parti; assurément cette décision n'en sera pas moins prise, mais elle n'aura pas un caractère économique.

Or, la carte économique des besoins actuels et efficaces suppose connue celle des moyens de production. Mais, dans ce domaine aussi, le choix économique ne peut résulter que d'un calcul économique. Il est possible techniquement de satisfaire un besoin donné par différents procédés et des considérations sociales, humanitaires, morales, impérialistes, autarciques peuvent peser sur ce choix; on prendra parti par exemple pour le traitement de matières premières naturelles

d'origine coloniale ou pour l'emploi de produits synthétiques obtenus artificiellement : on peut encore, à tort ou à raison, faire prédominer dans la production la part du machinisme ou multiplier la main-d'œuvre. La décision sera prise en tout cas. Mais l'inconséquence du socialisme consiste à promettre une décision économique alors qu'il supprime, ici encore, les données du calcul économique. Celui-ci ne peut se borner à une comparaison technique ; il ne peut davantage se fonder sur la valeur d'usage, valeur d'utilisation essentiellement réfractaire à toute mensuration économique. Seule la valeur mesurée par le prix du marché libre permet au capitaliste, à l'entrepreneur, au commerçant, au consommateur, à l'ouvrier lui-même, de se livrer rationnellement à un calcul économique et de faire acte économique. Chacun des acteurs de l'économie se trouve au point de rencontre de deux tensions mesurables et comparables : celle qu'exerce sur lui l'attrait d'une utilité (dividende, profit, bénéfice, satisfaction, salaire) et celle qu'exerce sur lui l'appréhension d'un désavantage, d'une désutilité, exprimée en coût de production, en prix de revient, en prix d'achat, en temps et en fatigue. Le mécanisme des prix permet seul ce calcul économique. Or, le socialisme, en supprimant le mécanisme des prix, paralyse les tensions antagonistes dont le prix exprime l'équilibre. Si les acteurs de la vie économique ne sont pas tendus vers leur avantage, l'appréciation économique de l'équilibre entre une satisfaction et ce qu'elle coûte est inconcevable. Sans approuver pourtant la conception purement économique de la production et du travail, constatons sur ce point encore l'incohérence interne du socialisme qui se pique de promouvoir le progrès économique alors qu'il rend impossible le calcul économique, âme de toute économie rationnelle.

**BIBLIOGRAPHIE.** — I et II. — Lire les encyclopédies pontificales ; les instructions synodales du cardinal Pie sur les erreurs du temps présent ; en outre : R. Boigelot, *Le socialisme et l'Eglise*, dans *Nouvelle revue théologique*, 1934 ; M. Liberatore, *Le droit public de l'Eglise*, trad. A. Onclaire, 1888 ; le même, *Principes d'économie politique*, trad. Silvestre de Sacy, 1894 ; J. Morel, *Du pré à l'interdit ou des causes théologiques du socialisme*, 1873 ; C. Périn, *Les lois de la société chrétienne*, 2 vol., 1876 ; M.-B. Schwalm, *Principes de philosophie sociale*, 2 vol., 1910-1911 ; Taparelli d'Azeglio, *Saggio teoretico di diritto naturale*, 2<sup>e</sup> éd., 1883 ; le même, *De l'origine du pouvoir*, trad. Pichot, 1896.

J. Charmont, *La renaissance du droit naturel*, Montpellier, 1910 ; A. Espinas, *La philosophie sociale au XVIII<sup>e</sup> siècle et la Révolution*, 1898 ; G. de Lagarde, *Recherches sur l'esprit politique de la Réforme*, 1926 ; D. Mornet, *La pensée française au XVIII<sup>e</sup> siècle*, 1926 ; R. Picard, *L'idée de lutte des classes au XVIII<sup>e</sup> siècle*, dans *Revue d'écon. polit.*, 1891.

III. — Outre les ouvrages cités au texte, voir : Grandin, *Bibliographie générale des sciences juridiques, politiques, économiques et sociales*, Recueil Sirey ; *Encyclopédie socialiste, syndicale et coopérative de l'Internationale ouvrière*, A. Quilès ; A. Béchaux, *Les écoles socialistes*, 1912 ; C. Bouglé, *Socialismes français*, 1933 ; Gide et Rist, *Histoire des doctrines économiques depuis les physiocrates jusqu'à nos jours*, 5<sup>e</sup> éd., 1926 ; P. Louis, *Histoire du socialisme en France depuis la Révolution jusqu'à nos jours*, 1925 ; Ch. Périn, *Les doctrines économiques depuis un siècle*, 1880 ; M. Prélot, *L'évolution politique du socialisme français, 1789-1934*, Paris, 1939 ; A. Lecoq, *La question sociale au XVIII<sup>e</sup> siècle* ; A. Lichtwarg, *Le socialisme au XVIII<sup>e</sup> siècle*, 1895 ; le même, *Le socialisme et la Révolution française*, 1889 ; J. Jaurès, *Histoire socialiste de la Révolution française* ; Advielle, *Histoire de Gracchus Babeuf et du babouvisme*, 2 vol., 1884 ; Ph. Buonarroti, *Histoire de la conspiration pour l'égalité dite de Babeuf*, 1869 ; M. Dommangeat, *Babeuf et la conjuration des Egarés*, 1922 ; A. Thomas, *Gr. Babeuf, la doctrine des Egarés*, 1909 ; pour Saint-Simon et le saint-simonisme, cf. ci-dessus, t. XVI, col. 799 ; Ch. Gide, *Charles Fourier, œuvres choisies* (avec une introduction, un portrait et la liste des ouvrages de F.), Petite biblioth. économ., Guillaumin, s. d. ; H. Bourgeois, *Fourrier, contribution à l'étude du socialisme français*, 1905 ; R. Owen, *What is socialism?* 1841 ;

le même, *The new moral World*, 1845 ; E. Dolléans, *Robert Owen*, 1907 ; V. Considérant, *Principes du socialisme*, 1847 ; M. Dommangeat, *Considérant, sa vie, son œuvre*, 1929 ; le même, *Blanqui*, 1924 ; P.-J. Proudhon, *Philosophie du progrès*, *Œuvres*, t. XX ; A. Desjardins, P.-J. Proudhon, *sa vie, son œuvre*, 1896 ; C. Bouglé, *La sociologie de Proudhon*, 1911 ; G. Sorel, *Essai sur la philosophie de Proudhon*, dans *Revue philosophique*, 1892 ; Proudhon et notre temps, par les Amis de Proudhon, 1900 ; P. Leroux, *Du christianisme et de son origine démocratique* ; le même, *De l'humanité, de son principe et de son avenir*, 2<sup>e</sup> éd., 1845 ; le même, *De la ploutocratie ou du gouvernement des riches*, 2<sup>e</sup> éd., 1849.

K. Marx et Engels, *Études philosophiques*, Biblioth. marxiste, t. XIX, 1935 ; K. Marx, *Morceaux choisis*, Nouv. rev. franç., 1934 ; Lénine, K. Marx et sa doctrine, Petite bibliothèque Lénine, n° 3, 1933 ; B. Croce, *Matérialisme historique et économie marxiste*, essais critiques, trad. Bonnet, 1901 ; C. Turgeon, *La conception matérialiste de l'histoire d'après Marx et Engels*, dans *Travaux juridiques et économiques de l'université de Rennes*, t. II ; le même, *La conception matérialiste de l'histoire d'après A. Labriola et A. Loria*, ibid., t. III ; le même, *Origines économiques et tendances socialistes du matérialisme historique*, ibid., t. IV ; le même, *Essai sur le monisme économique*, Rennes, 1914 ; H. de Man, *Zur Psychologie des Socialismus*, Iena, 1926 ; le même, *Au-delà du marxisme*, Paris, 1929 ; G. Sorel, *La décomposition du marxisme*, 1910 ; A. Spire, *Le déclin du marxisme dans les tendances socialistes de la France contemporaine*, Sirey, 1937.

R. Guy-Grand, *La philosophie syndicaliste*, 1911 ; V. Grifuelhes, *L'action syndicaliste*, 1908 ; G. Sorel, *Introduction à l'économie moderne*, 2<sup>e</sup> éd., 1923 ; le même, *Matériaux d'une théorie du prolétariat*, 2<sup>e</sup> éd., 1923 ; le même, *Réflexions sur la violence*, 4<sup>e</sup> éd., 1920 ; G. Pirou, *Georges Sorel (1847-1922)*, 1927 ; F. de Vissecher, *La philosophie syndicaliste et le mythe de la grève générale*, Louvain, 1915.

IV. — A. Altaiton, *Les fondements du socialisme, étude critique*, 1923 ; L. von Mises, *Le socialisme, étude économique et sociologique*, 1938 ; L. Rougier, *Les mystiques économiques, comment l'on passe des démocraties libérales aux États totalitaires*, 1938 ; V. Fallon, *Principes d'économie sociale*, 5<sup>e</sup> éd., 1935, p. 160 sq. ; J. Leclercq, *Leçons de droit naturel*, t. IV, *Les droits et devoirs individuels*, 2<sup>e</sup> partie : travail, propriété, 1937, p. 252-356.

J. TONNEAU.

## SOCINIANISME.

Le socinisme doit son nom à deux hommes du XVI<sup>e</sup> siècle, Lélius Socin et son neveu, Fauste Socin, tous deux antitrinitaires protestants. — I. Biographie des deux Socin. II. Organisation de l'Eglise socinienne (col. 2329). — III. Doctrine socinienne (col. 2329).

I. BIOGRAPHIE DES DEUX SOCIN. — 1<sup>o</sup> Lélius Socin. — Il appartenait à une ancienne famille siennoise, les Sozzini, et il était né à Sienne, en 1525. Il se consacra d'abord aux études juridiques, qui étaient de tradition parmi les siens. Mais il éprouvait aussi un fort penchant pour les études bibliques et théologiques. D'un esprit curieux et avide, porté à la critique, il conçut de bonne heure des doutes sur la vérité catholique. On a remarqué que l'influence du scepticisme humaniste donna à la plupart des protestants d'origine italienne, tels que Bernardino Ochino, Vermigli, les deux Socin, une orientation très nette vers le rationalisme que Luther et Calvin avaient en horreur. Les réformateurs de Genève se sont plaints, à maintes reprises, de ce que les réfugiés italiens étaient des *Academici*, c'est-à-dire des sceptiques. Voir Benrath, *Ueber die Quellen der italienischen Reformationsgeschichte*, Bonn, 1876, p. 11 sq. Cette orientation se marqua chez Lélius Socin par des objections intimes contre le dogme central du christianisme, la Trinité, sans lequel ni l'incarnation, ni la rédemption ne peuvent être maintenues dans leur sens traditionnel. Lélius quitta l'Italie, pour voyager à l'étranger, dès 1541. Il vint en France, passa en Angleterre, promenant partout sa curiosité et ses doutes, mais ne faisant ni élat ni propagande. On le trouve en 1547, à Zurich, où il consulte Bullinger, le successeur de Zwingli, un peu plus tard à Genève, où il connaît Calvin. A tous, il pose des questions sur les pro-



blèmes qui le passionnent : la personnalité du Saint-Esprit, la divinité de Jésus-Christ, la résurrection de la chair, la prédestination. Calvin s'irrita très vite de ses audaces. Bullinger lui-même, bien que moins intransigeant et moins combatif, lui conseilla la prudence. Lélius passa en Allemagne pour visiter Wittemberg. Là il fit la connaissance de Mélanchthon qui fut séduit par son intelligence, sa souplesse d'esprit, son aménité, sa gaïeté. On le trouve en septembre 1549, immatriculé à Wittemberg. Une lettre du Polonais Jean Maczinski à Conrad Pelikan, un Alsacien passé au zwinglianisme et devenu professeur d'hébreu à Zurich, prouve que, dans ses pérégrinations, Socin se faisait volontiers le messager des « réformateurs » des divers pays d'Europe, transportait leurs lettres et discutait leurs doctrines. Cette même lettre trace de lui un portrait ravissant. Elle vante l'agrément de sa conversation, l'abondance de sa parole, la hardiesse de sa pensée, la liberté de ses discours : *liberrime de omnibus rebus cum huius scholæ doctoribus colloquitur, confert et disputat, liberrime etiam vestram et suam sententiam profitetur*. Cette liberté ne l'empêcha pas, ajoute Maczinski, d'être l'intime de Mélanchthon, qui, depuis la mort de Luther, trois ans plus tôt, était le grand chef de l'Église de Saxe. « Il n'est personne à Wittemberg, dit Maczinski, étudiant lui-même à l'université du lieu, qui ne recherche l'amitié de Lélius, ne converse volontiers avec lui, et notamment Philippe (Mélanchthon) qui ne lui cache rien de ses pensées. » Voir Th. Wotschke, *Der Briefwechsel der Schweizer mit den Polen*, Leipzig, 1908, p. 27 sq. Sa liaison avec Maczinski et d'autres étudiants polonais engagea sans doute le grand voyageur qu'était Socin à visiter la Pologne. Il y fit plusieurs séjours, notamment en 1556 et 1558. Nous avons, à la date du 24 mai 1558, une lettre de Calvin le recommandant au prince Nicolas Radziwill, dont le secrétaire était justement Maczinski. D'autres lettres de Bullinger et de Musculus lui servent d'introduction dans la société polonaise, alors très portée aux innovations religieuses et très accueillante à toutes les variétés d'opinions : zwinglianisme, calvinisme, luthéranisme, anabaptisme, néo-arianisme, néo-nestorianisme, etc. Voir Trechsel, *Die protestantische Antitrinitarier vor F. Socinus*, 2 vol., Heidelberg, 1839 et 1844. Nous avons aussi des lettres de Lélius à Bullinger, datées de Cracovie en janvier 1559, dans Ilgen, *Symbolarum ad vitam Socini illustrandam particula*, Leyde, 1826, t. III, p. 35. Lélius assista à la Diète polonaise de Petrikau, où le nonce du pape, accompagné de saint Pierre Canisius, fut si mal reçu (novembre 1558-février 1559). Mais Lélius Socin ne restait pas longtemps en place. Il revint à Zurich, passa en Italie pour disputer son patrimoine à l'Inquisition qui le poursuivait pour ses opinions suspectes, échoua dans cette entreprise et revint à Zurich, pour y mourir prématurément, en 1562, à l'âge de trente-sept ans. Ce premier Socin, figure fuyante et mystérieuse, toujours en route, toujours en discussion avec quelqu'un, mais sans acrimonie et sans violence, ne fit que préparer les voies à son neveu, Fauste, héritier de ses manuscrits bourrés de notes et de ses idées aventureuses.

2° Fauste Socin était né, lui aussi, à Sienne, en 1539. Il se rattachait, par sa mère, à l'illustre maison des Piccolomini qui avait donné deux papes à l'Église, Pie II et Pie III. Resté orphelin de bonne heure, il eut une jeunesse un peu négligée et sa formation subit des lacunes que sa vive intelligence ne put jamais combler. Comme ses ancêtres et son oncle, il s'adonna aux études de droit, tout en manifestant un goût prononcé pour les problèmes théologiques et bibliques. Il semble bien que son oncle, soit par ses lettres, soit par ses entretiens, l'ait détourné très vite de la doctrine catho-

lique. Quand l'Inquisition poursuivait Lélius, en 1559, Fauste jugea prudent de s'éloigner. Il vint à Lyon, grande ville de commerce, où abondaient les étrangers, où pullulaient les opinions religieuses. Il y resta trois ans, de 1559 à 1562. Il se rendit alors à Zurich pour recueillir les papiers de son oncle, qui venait d'y mourir. Ces papiers, en général notes érudites, mais sans ordre, lui fournirent une abondante matière à réflexion. Fauste, dont les dispositions d'esprit étaient assez semblables à celles de son parent, se nourrit avidement de son héritage et accepta toutes les idées qui lui étaient léguées. Il pourra se vanter plus tard de n'avoir eu d'autres maîtres que la Bible et son oncle. Le premier fruit de ses études fut la publication d'une *Explicatio primæ partis primi capituli Evangelii Joannis*, l'ouvrage parut sans nom d'auteur. Fauste était prudent ; il devait publier la plupart de ses nombreux ouvrages sous le voile de l'anonymat. Sa première œuvre porte déjà la marque de son esprit. Elle était, a-t-on dit, le programme de l'antitrinitarisme. En la même année 1562, Fauste Socin revint en Italie. Ses titres de jurisconsulte et ses relations de famille lui donnèrent entrée à la cour très libre du grand-duc François de Médicis, à Florence. Il y remplit des charges importantes et y fut comblé d'honneurs durant les douze ans qui s'écoulèrent jusqu'en 1574. Un seul petit traité, *De S. Scripturæ autoritate*, anonyme naturellement, prouve qu'il n'oubliait pas, au sein de sa vie mondaine, les questions religieuses. En 1574, soit lassitude, soit crainte de l'Inquisition, soit goût des aventures, il quitta Florence, sans prendre congé, et repoussa dans la suite toutes les amicales invitations de la cour grand-ducale. Il séjourna quatre ans à Bâle et y publia deux de ses plus importants ouvrages : *De Jesu Christo servatore* et *De statu primi hominis ante lapsum*. Tout en refusant à Jésus-Christ la divinité proprement dite, il affirmait qu'on devait le vénérer et même l'adorer comme la « Parole » de Dieu au monde, associé par Dieu à son pouvoir après sa résurrection. C'est ce qui explique qu'en 1578 il se soit rendu à l'invitation de l'antitrinitaire Blandrata — un Italien également — qui le suppliait de venir réfuter, avec lui, en Transylvanie, l'hérésiarque François Davidis, auteur antitrinitaire, qui repoussait l'adoration due au Christ. Il y eut, à ce sujet, de violentes discussions. Davidis fut jeté en prison pour ses idées.

Socin quitta le pays pour se rendre en Pologne, où le souvenir de son oncle était toujours vivant. Il espérait y trouver des amis, des partisans, une Église de son choix. Ses efforts parurent d'abord vains. Les « Frères polonais », qui étaient des antitrinitaires comme lui-même, exigèrent de lui qu'il se fit rebaptiser. Comme il s'y refusait, la communauté le repoussa de ses rangs. Fauste Socin n'admettait pas le baptême des enfants, mais, comme il n'attachait pas au rite baptismal une très grande importance, il estimait que seuls les non-baptisés devaient recevoir le baptême, en devenant chrétiens. D'autres dissensions le séparèrent du reste de ce groupe antitrinitaire anabaptiste de Pologne (Cracovie). Fauste Socin ne se rebuta pourtant pas. Il entreprit, avec une belle audace, de gagner ses propres adversaires, en réfutant les opinions qu'il ne partageait pas chez eux et en s'efforçant de faire l'unité sur les points qui lui étaient communs avec eux. Et il réussit dans cette difficile entreprise. La réaction catholique opérée sous le roi Étienne Bathory l'obligea à quitter Cracovie, en 1583. Mais il se réfugia dans un village voisin, épousa la fille du seigneur du village et acquit de la sorte une certaine influence au sein de la noblesse polonaise, très indépendante et très libre d'allures. Il put revenir à Cracovie, pour de courts séjours, en 1585 et 1587, se fit un nom comme théologien dissident, subit, à diverses reprises, des persécutions de

la part des catholiques, vit même ses papiers, ses livres et ses manuscrits brûlés sur la place publique, sa personne maltraitée, en 1598. Il put rester pourtant en Pologne, jusqu'à sa mort, le 3 mars 1604, sous la protection d'un seigneur de village, non loin de Cracovie.

II. ORGANISATION DE L'ÉGLISE SOCINIENNE EN POLOGNE. — Les deux Socin appartenaient à l'aristocratie italienne. Ils avaient de la prestance, du charme dans les manières, une éloquence entraînante. Cela explique leur succès dans les milieux aristocratiques de Pologne. Fauste Socin utilisa avec persévérance et habileté l'extrême indépendance de la noblesse du pays, pour créer, surtout dans les châteaux, de nombreux petits groupes de chrétiens antitrinitaires. Les adhérents de la secte se piquaient de culture humaniste et biblique. Ils ouvraient des écoles où la jeunesse noble puisait les idées sociniennes. La plus importante de ces écoles fut celle de Rakow, petit bourg de la province (palatinat, en polonais) de Sandomir (actuellement de Kielce). Ce bourg avait été créé par le castellan de Zarnow, Jean Sieninski, passé au protestantisme. Il s'y réunit un groupe important d'antitrinitaires et, lorsque le fils du fondateur, Jacques Sieninski, passa au socinianisme, en 1600, le village devint une sorte de capitale de la secte. L'enseignement de la philosophie et de la théologie y fut organisé, une imprimerie établie.

Les sociniens durent leur force expansive à ce double outillage : une haute école et une presse pour publier leurs écrits. De toutes parts, la noblesse envoyait ses enfants à cette sorte d'université dont l'esprit libre les attirait. On y compta jusqu'à mille étudiants et on y vit, côte à côte, des calvinistes, des anabaptistes, des sociniens (en majorité) et même des catholiques. Enfin, ce fut à Rakow que se tint régulièrement chaque année, durant une ou deux semaines, le synode général des sociniens, comprenant tous les ministres, les anciens et les diacres des communautés particulières. Au-dessous de ce synode général se réunissaient des synodes de districts réglant toutes les questions doctrinales ou disciplinaires d'un groupe de communautés. Grâce à l'école de Rakow, la succession spirituelle de Fauste Socin se trouva assurée. Nommons parmi les principaux continuateurs de son œuvre et de sa pensée : Valentin Schmalz (1572-1622), grand polémiste, écrivain fécond, professeur écouté; Jean Völkel († 1618); Christophe Ostorodt († 1615); Jérôme Moskorowski (Moscorovius) († 1625); Adam Goslaw; André Woidowski; Jean Crell (1590-1631); Martin Ruarus (1589-1657), etc.

Pourtant, la restauration catholique dont la Pologne fut le théâtre sous le règne de Sigismond III (1587-1632) gêna considérablement le développement du socinianisme. Après ce règne, le *Gymnasium bonarum artium* de Rakow, orgueil et citadelle de la secte, fut fermé en 1638. Vingt ans plus tard, la diète de Varsovie mettait fin à l'aventure socinienne en Pologne et obligeait les membres de la secte à s'expatrier. Ils se répandirent en divers pays. Plusieurs passèrent en Amérique et fusionnèrent avec les groupes unitariens issus d'origines diverses. Le socinianisme se confond dès lors avec l'unitarisme.

III. LA DOCTRINE SOCINIENNE. — Le socinianisme n'a jamais eu de confession de foi officielle. En pratique, il a considéré comme telle une œuvre de son fondateur, Fauste Socin, intitulée : *Christianæ religionis brevissima institutio per interrogationes et responsiones, quam catechismus vulgo vocant, appellæ plus brièvement : le Catechisme de Rakow*. C'est surtout à ce document que nous demanderons la doctrine socinienne. Notons toutefois que le socinien André Wissowatius publia, en 1656 et dans les années suivantes, à Amsterdam, une *Bibliotheca fratrum polonorum, quos uni-*

*tarios vocant*, qui contenait, en 5 vol., toutes les œuvres de Fauste Socin, celles de Crell et de Jonas Schlichting et de quelques autres sociniens moins importants.

Ce qui frappe avant tout, dans la doctrine socinienne, c'est le manque de logique. On ne sait comment la définir ou l'étiqueter. Elle est à la fois un fidéisme et un rationalisme inconséquent et timide.

1<sup>o</sup> *Concept de la religion chrétienne.* — Le catéchisme de Rakow s'ouvre par une définition de la religion chrétienne : *Religio christiana est via patefacta divinitus vitam æternam consequendi*. Cette religion a perfectionné la religion hébraïque et la religion patriarcale. La foi en Jésus-Christ n'a rien ajouté de nouveau, mais le Christ a seulement introduit des qualités nouvelles dans la religion primitive, en précisant et surélevant et les promesses et les préceptes de Dieu.

On saisit ici, dès le principe, l'inspiration antitrinitaire du socinianisme : le dogme de la Trinité est en effet étranger à la religion patriarcale comme à la religion mosaïque. Dire que le Christ n'a rien apporté de totalement nouveau, c'est déjà insinuer l'unitarisme. Pourtant, le socinianisme se confondrait avec le judaïsme, s'il en restait à l'Ancien Testament. Il s'en garde bien. Il affirme que le Nouveau Testament contient tout l'Ancien, avec plus de clarté et de perfection, que l'Ancien Testament n'a plus guère, pour le chrétien, qu'un intérêt historique. Et malgré cela, il admet l'inspiration, car selon lui, les écrivains bibliques ont écrit *divino spiritu impulsu eoque dictante*. Mais l'inspiration ne s'étend pas aux détails. Et c'est ainsi que le rationalisme illogique des sociniens fait son apparition. Au lieu de s'incliner purement et simplement devant le texte inspiré, ils prétendent le juger, au nom de la raison. Ils admettent qu'il peut contenir certains dogmes supérieurs à la raison, mais non contraires à la raison : *contra rationem sensumque ipsum communem*. Mais comment faire la distinction entre ce qui est au-dessus et ce qui est contre? Et comment supposer que, dans un texte inspiré, aient pu s'introduire des affirmations contraires à la raison? Nous avons donc affaire ici à un fidéisme sans consistance, doublé d'un rationalisme sans règle fixe.

2<sup>o</sup> *Unité de personne en Dieu.* — Le premier exemple d'un dogme au-dessus de la raison, mais non contraire à la raison, est, selon les sociniens, celui de la personnalité divine. La raison ne peut connaître, par ses seuls moyens, ni l'existence ni la nature de Dieu. Il lui faut, pour cela la révélation. Les seules preuves de l'existence de Dieu sont dans les Écritures. Pour nous, savoir que Dieu est, c'est savoir qu'il est notre créateur et notre maître souverain. L'Écriture nous l'apprend. Mais la raison nous affirme d'autre part que nous sommes libres, donc, contre le fatalisme de Luther et de Calvin, nous ne pourrions admettre que l'omnipotence de Dieu s'étende au-delà des futurs nécessaires. Au surplus, les sociniens insistent beaucoup plus sur la bonté, la miséricorde, et « l'équité » de Dieu, que sur sa justice punitive. Enfin, le dogme qui leur tient le plus à cœur est celui de l'unité de personne en Dieu. L'unité de Dieu est affirmée avec force à toutes les pages de l'Écriture. Elle est un dogme nécessaire au salut. Le dogme traditionnel de la Trinité, professé par les catholiques et les protestants, est contraire à la Bible. En particulier, l'Esprit-Saint n'est nulle part appelé Dieu. Il est clair que, dans les textes bibliques, il n'est rien de plus qu'un attribut de Dieu, une force ou activité de Dieu. On chercherait en vain, dans l'Écriture, les mots de « personne », de « génération éternelle du Verbe ». La raison s'oppose invinciblement à ce que dans l'unique essence divine il y ait plusieurs personnes : *Plures numero persone in una*

*essentia divina esse non possunt. Catéchisme de Rakow, question LXXII.*

3<sup>e</sup> *Christologie*. — Citons ici le texte même du *Catéchisme de Rakow*, à titre de spécimen de sa rédaction, et parce que le problème christologique nous situe au centre de la doctrine socinienne, dans ses caractères différentiels :

Enseignez-moi ce que je dois croire de Jésus-Christ ?

— Bien. Tu dois donc savoir seulement, qu'il y a deux choses que l'on doit connaître du Seigneur Jésus. L'une regarde sa personne, l'autre sa mission.

— Qu'est-ce qui regarde sa personne ?

— C'est, que, selon sa nature, il est un homme véritable, ainsi que la sainte Écriture l'enseigne à maintes reprises et en plusieurs endroits des passages suivants : « Il est un médiateur de Dieu et de l'homme, l'homme Christ-Jésus. » (1 Tim., ii, 5). Et dans un autre endroit : « Puisque par un homme la mort (est venue), de même par un homme la résurrection des morts. » (1 Cor., xv, 21).

Au surplus, Dieu l'avait dès longtemps annoncé ainsi et c'est de la sorte aussi que le professe la confession de foi que l'on appelle le Symbole des apôtres, que toute la chrétienté admet avec nous.

— Ainsi donc, le Seigneur Jésus n'est qu'un homme ?

— Pas du tout ! Car, il a été conçu du Saint-Esprit et il est né de la vierge Marie et par conséquent il est aussi, par sa conception et sa naissance, Fils de Dieu, comme on peut le lire dans saint Jean, i, 14.

— Vous m'avez dit plus haut que le Seigneur Jésus, selon sa nature, est un homme. N'a-t-il pas aussi la nature divine ?

— Non, il ne l'a pas. Car cela n'est pas seulement contraire à la droite raison, mais c'est aussi contraire à la sainte Écriture.

— Montrez-moi comment cela est contraire à la droite raison ?

— Premièrement, en ce que deux essences dont les propriétés sont opposées les unes aux autres ne peuvent aucunement être unies en une seule personne, comme ici : être mortel et immortel ; avoir un commencement et être sans commencement ; être changeant et être immuable. En outre, en ce que deux natures dont chacune est une personne ne peuvent pas être unies en une seule personne, car autrement elles ne devraient pas être une seule personne mais deux et il y aurait deux Christs. Or, tout le monde sait qu'il n'y a qu'un seul Christ et qu'il n'a qu'une personnalité.

— Mais si on nous objecte que le Christ est fait de la nature divine et de la nature humaine, tout comme l'homme est fait de la réunion de l'âme et du corps, que doit-on répondre ?

— On doit leur prouver que ce sont là deux choses bien différentes : ils disent en effet que les deux natures dans le Christ sont unies de telle sorte que le Christ est à la fois Dieu et homme. Mais l'âme et le corps, dans l'homme, sont unis de telle sorte que l'homme, à proprement parler, n'est ni l'âme ni le corps, puisque l'âme ne constitue pas une personne ni le corps. De même donc que la nature divine, selon leur opinion, constitue une personne à elle seule, dans le Christ, de même la nature humaine doit pareillement constituer une autre personne.

— Montrez-moi aussi comment il est contraire à la sainte Écriture que le Christ possède la nature divine ?

— Premièrement en ce que la sainte Écriture montre qu'il n'y a qu'un seul Être qui par nature est Dieu. Nous avons prouvé plus haut que celui-là est le Père de Notre-Seigneur Jésus-Christ. En second lieu, parce que la même Écriture prouve que le Christ, par sa nature, est un homme, comme il a été brièvement établi ci-dessus, elle lui enlève donc par le fait même la nature divine. En troisième lieu, la même Écriture atteste que, tout ce que le Christ a de divin, il le tient d'un don de son Père. Et enfin la même Écriture nous enseigne que cette nature divine serait dans le Christ sans effet et sans cause, puisqu'elle atteste que le Seigneur Jésus lui-même a attribué toutes ses œuvres divines non à lui-même, ni à une nature divine, mais à son Père.

— Et pourtant les hommes s'efforcent de prouver par l'Écriture cette nature divine dans le Christ ?

— Ils s'efforcent en effet de faire cela. Et premièrement en ce qu'ils veulent prouver par l'Écriture ce qui n'est pas dans l'Écriture : 1<sup>o</sup> que, second lieu, ce qui est dans l'Écriture au sujet du Christ, ils l'interprètent faussement en vue de leur opinion.

— Je vois maintenant que le Christ n'a pas la nature divine mais qu'il est par sa nature un homme véritable. Montrez-moi maintenant comment la connaissance de cette vérité est nécessaire au salut.

— Je te montre aussi cela, car de la connaissance de ce fait que le Christ est un homme véritable, découle une assurance forte et totale de notre espérance de la béatitude, laquelle serait au contraire affaiblie et même complètement détruite par la conception opposée.

— Comment prouve-t-on cela ?

— Ainsi : de l'opinion opposée il suit que le Christ n'est aucunement un vrai homme, puisqu'ils ne lui reconnaissent pas une personnalité humaine, sans laquelle il ne peut y avoir d'homme véritable. Or, si le Christ n'était pas un homme véritable, il ne pouvait pas vraiment mourir, ni être véritablement ressuscité des morts. Et, de la sorte, notre espérance qui repose sur la résurrection du Seigneur comme sur son fondement se trouve affaiblie et même totalement détruite. A l'opposé, la conception qui reconnaît que le Christ-Jésus est un homme véritable, qui, depuis qu'il a été au monde, a été obéissant à son Père jusqu'à la mort et qui est mort, que Dieu a ressuscité des morts et à qui il a donné l'immortalité, confirme notre espérance de la béatitude au delà de toute mesure et nous représente vivement aux regards que nous aussi nous devons marcher sur ses traces, bien que nous soyons mortels et que nous mourrions, car nous ressusciterons avec lui des morts et l'immortalité nous sera aussi communiquée.

Notons que le Christ, selon les sociniens, est appelé Verbe, par saint Jean, parce que Dieu a fait de lui sa « Parole », c'est-à-dire la « révélation de sa volonté envers les autres hommes. Mais ce « Verbe » est bien un homme comme nous. Le Verbe était chair dit saint Jean et non pas : le Verbe est devenu chair. Le mot ἐγένετο, dans saint Jean (i, 14), n'a pas le sens de « devenir » mais d'être. Toutefois, depuis son Ascension, ce Verbe créé siège à la droite de Dieu et participe à sa puissance. C'est pourquoi, Socin soutenait qu'on doit l'adorer.

4<sup>e</sup> *Sotériologie*. — Et maintenant comment le Christ nous a-t-il sauvés ? Uniquement par sa prédication et ses préceptes, en d'autres termes par son ministère de prophète et de roi. Il a enseigné ce qu'il tenait de la révélation divine. Il a remplacé les rites anciens par le rite nouveau de la cène, seul précepte cérémoniel du Nouveau Testament.

Pourtant, dans l'édition du catéchisme de 1684 et les suivantes, il est dit, ce que l'on pouvait soupçonner déjà, que les rites établis par le Christ sont au nombre de deux : le baptême et la cène. Ces deux rites n'ont qu'une valeur de symboles. Le baptême doit être donné par immersion. Il a le même sens au fond que la cène, qui n'est qu'une commémoration de la mort du Christ, comme dans le zwinglianisme. De même le baptême n'est qu'une cérémonie d'agrégation à l'Église chrétienne. Ni la cène ni le baptême ne devraient être appelés des sacrements. Le baptême des enfants est une erreur. Il n'est pourtant pas un péché et on peut le garder à titre de tradition primitive.

L'action rédemptrice du Christ ne s'est exercée que par l'exemple et par les promesses qu'il nous a faites : comme il est mort, nous mourrons. Comme il est ressuscité, nous serons ressuscités également. L'immortalité n'est pas due à la nature humaine. Elle est un don divin. La vie éternelle fut inconnue de l'Ancien Testament. Les personnes pieuses de l'Ancien Testament n'eurent qu'un vague espoir de bonheur éternel, sans aucune promesse. Les chrétiens au contraire ont une promesse d'immortalité à l'instar du Christ. Les non-chrétiens ne peuvent participer à cette promesse. Ils sont donc voués à l'anéantissement, avec les démons. Ce sera leur damnation éternelle.

Bien que les sociniens parlent du Saint-Esprit comme d'une activité de Dieu en nous — nullement une personne divine — ils n'admettent pas la nécessité de la grâce intérieure. Il n'y a de grâce qu'exté-



rieure. Ils professent donc un pélagianisme radical. L'homme a reçu du Christ la révélation de la volonté de Dieu et de ses promesses. Il a en lui-même tous les moyens d'obéir à cette volonté afin de bénéficier de ces promesses. La présence d'un influx divin ne saurait être qu'une exception. Elle n'est pas exigée d'ordinaire et l'autonomie de l'homme est totale. L'homme est sauvé par la foi à l'enseignement de Jésus, mais cette foi ne suffit pas, il faut en outre la confiance en Dieu et dans le Christ, conduisant à l'accomplissement des commandements. La justification est purement imputée : *Justificatio est cum nobis Deus pro justis habet, quod ea ratione facit cum nobis et peccata remittit et nos vitam æternam donat*. Mais il n'y a pas eu besoin pour cela de la mort satisfactoire du Christ. Cette mort ne fut pas un sacrifice expiatoire pour nous. Elle ne fut donc qu'un grand exemple, de même que la résurrection du Christ fut un grand miracle, qui nous assure du don de l'immortalité que Dieu entend nous faire, si nous obéissons à ses préceptes. Cette immortalité d'autre part ne sera pas la résurrection de notre chair actuelle, mais une résurrection avec un corps spirituel, tel qu'il est décrit par saint Paul, dans I Cor., xv. Ce changement de corps n'affectera aucunement la personnalité proprement dite, car l'identité de personne vient de l'identité de l'âme et non de la chair.

6<sup>e</sup> *Ecclésiologie*. — Si le socinianisme diffère profondément, en tout ce qui précède, des autres formes du protestantisme, puisqu'il repousse avec netteté non seulement le dogme de la trinité, celui de l'incarnation, celui de la rédemption par le sacrifice de la croix, mais encore les dogmes spécifiques du protestantisme luthérien ou calviniste : la déchéance originelle, le serf-arbitre, la prédestination absolue, la justification par la foi seule, le biblicisme antirationaliste, il s'en rapproche au contraire très clairement dans sa conception de l'Église. Il distingue en effet, comme Luther et Calvin, entre l'Église visible et l'Église invisible. Il définit la véritable Église par la vérité de la doctrine. L'Église visible est pour lui : *cælus eorum hominum, qui doctrinam salutarem tenent et profitentur*. C'est ce qui a fait dire à Harnack que le socinianisme « définit l'Église comme une école » (*Précis de l'histoire des dogmes*, trad. Choisy, Paris, 1893, p. 427), c'est-à-dire comme une « académie de théologie ».

Cette Église, les sociniens la veulent indépendante de l'État. Ils la conçoivent comme une monarchie, dont le Christ est l'unique roi, et dans laquelle, au-dessous du Christ, tous sont égaux. Les offices exigés par le fonctionnement de l'Église ne sont pas des ordinations proprement dites, mais de simples services subordonnés à la communauté entière. Ces offices sont au nombre de trois : les pasteurs, les anciens, les diacres.

Les pasteurs ont la charge de l'enseignement et de la prédication. Les anciens administrent la communauté et résolvent les cas litigieux. Les diacres sont préposés aux finances, au soin des pauvres, des veuves et des orphelins. Les anciens et les diacres sont nommés à l'élection par la communauté. Les pasteurs sont désignés par le synode. Il y a deux sortes de synodes, les synodes provinciaux et le synode général. Y prennent part les pasteurs, anciens et diacres de chaque communauté locale. Le synode général est la plus haute autorité de l'Église socinienne, la dernière instance en matière disciplinaire comme en matière dogmatique. Il se réunit chaque année. La discipline socinienne est très stricte. Les sanctions appliquées varient de la simple admonestation à l'excommunication. Le pouvoir de lier et de délier est identifié au pouvoir de déclarer digne ou indigne d'appartenir à l'Église. Le recours au « bras séculier » est interdit dans tous les cas. Et, d'autre part, la rébellion contre un

pouvoir hostile n'est jamais permise. Socin désapprouvait formellement les guerres de religion, telles qu'elles avaient eu lieu, de son vivant, de la part des huguenots français contre le gouvernement établi.

Telle est, dans ses lignes essentielles, cette doctrine étrange, à la fois supranaturaliste et rationaliste, en ce qu'elle admet la révélation, le miracle, la prophétie et qu'elle va jusqu'à faire de l'immortalité de l'âme un don surnaturel, mais, dans le même temps, veut élever la raison pure au rang de juge suprême de la révélation, de son sens, de ses limites et de sa portée. Le socinianisme apparaît ainsi comme une sorte de compromis tardif entre l'humanisme italien plus ou moins incrédule, le protestantisme antiromain et le nominalisme rationaliste, un amalgame des tendances éparées et contradictoires du temps où il naquit et se développa.

1<sup>o</sup> *Sources*. — *Bibliotheca fratrum polonorum, quos unitarios vocant*, Irenopoli (Amsterdam), 1656 sq., 5 vol., surtout les t. I et II, contenant les œuvres de Fauste Socin; *Der Briefwechsel der Schweizer mit den Polen*, publié dans *Archiv für Reformationsgeschichte*, par Theodore Wotzschke, Leipzig, 1908; Lubieniecius (Lubieniecki), *Historia reformationis Polonice*, Freistadii (Amsterdam), 1685; Ilgen, *Symbolarum ad vitam Socini illustrandam particula*, Leyde, 1826, 3 vol.

2<sup>o</sup> *Littérature*. — Ilgen, *Vita Lælii Socini*, Leipzig, 1814; Lamy, *Histoire du socinianisme*, Paris, 1723; Trechsel, *Die protestantische Antitrinitarier vor Faust. Socinus*, 2 vol., Heidelberg, 1839 et 1844; surtout O. Fock, *Der Socinianismus nach seiner Stellung in der Gesamtentwicklung des christlichen Geistes, sein historisches Verlaufs und sein Lehrbegriff*, 2 vol., Kiel, 1847; Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, t. III, 4<sup>e</sup> éd., 1910, p. 784-808.

L. CRISTIANI.

**SOCRATE**, historien ecclésiastique du v<sup>e</sup> siècle. — Nous savons peu de choses de la personne de Socrate. Il nous apprend lui-même, *Hist. eccles.*, V, xxiv, qu'il est né à Constantinople et y a été élevé; il dut y passer la plus grande partie de sa vie. Dans ses jeunes années, il suivit les leçons des grammairiens Helladius et Ammonius qui, vers 390, étaient venus d'Alexandrie à Constantinople. *Hist. eccles.*, V, xvi. Il est au moins vraisemblable qu'il fit un certain nombre de voyages. *Hist. eccles.*, I, xii; II, xxxviii; V, xxii, et apprit ainsi à connaître le monde. Les manuscrits de son *Histoire ecclésiastique* lui donnent le surnom de Scolastique, d'où il faut conclure qu'il avait étudié le droit, et peut-être qu'il faisait profession de juriste. Il n'appartenait en tout cas pas au clergé. On avait cru naguère qu'il pouvait avoir été novatien, parce qu'il parle beaucoup des novatiens et qu'il possède sur eux des renseignements très détaillés : cette hypothèse doit être rejetée, car il range expressément les novatiens parmi les hérétiques, avec les ariens, les macédoniens et les eunomiens. *Hist. eccles.*, V, xx. Reste cependant qu'il témoigne à leur égard d'une réelle sympathie et qu'il juge avec sévérité ceux qui, comme saint Jean Chrysostome et saint Cyrille d'Alexandrie, ont détruit leurs églises ou les ont persécutés. *Hist. eccles.*, VI, xix; VII, vii. Socrate, qui pouvait être né aux environs de 380, mourut, semble-t-il, peu après 450. Du moins la seconde édition de son *Histoire ecclésiastique* fut-elle achevée du vivant de Théodose II, *Hist. eccles.*, VII, xxii, c'est-à-dire avant cette année-là.

De Socrate, nous ne connaissons qu'un ouvrage, une *Histoire ecclésiastique* en sept livres, qui se présente comme la continuation d'Eusèbe. Elle s'étend de l'abdication de Dioclétien en 305 jusqu'à l'année 439, et fut écrite à la demande d'un certain Théodore, à qui elle est aussi dédiée. *Hist. eccles.*, II, 1; VI, proem.; VII, xlviii. Ce Théodore paraît avoir été un clerc ou un moine; Hussey l'identifie au diacre Théodore qui, selon Libératus, *Breviar.*, x, vivait à Constantinople au temps du patriarche Proclus.

D'ordinaire, chaque livre de l'ouvrage est consacré au règne d'un empereur; il débute avec son accession au trône et se termine à sa mort. Cette division n'a pas seulement un motif de commodité; elle est dictée à l'historien par cette arrière-pensée que l'histoire politique et l'histoire religieuse marchent de front et que les malheurs de l'empire sont parallèles aux difficultés de l'Eglise, voire qu'ils sont causés par les péchés des hommes. Il est en tout cas remarquable que Socrate ne s'intéresse guère qu'aux périodes troublées dans la vie de l'Eglise; il va jusqu'à dire qu'un temps de calme et de paix n'offre pas à l'historien une matière suffisante. *Hist. eccles.*, VII, XLVIII; cf. I, XVIII. Toutefois, ce qu'il retient, ce ne sont pas les problèmes théologiques eux-mêmes, mais seulement les conséquences que provoque leur discussion. Il ne se croit pas obligé d'insister sur les doctrines défendues par les orthodoxes ou par les hérétiques : le choc des personnes l'attire plus que celui des idées. Cela n'empêche pas qu'à l'occasion il apprécie, avec beaucoup de finesse, les positions prises par les deux camps adverses : il compare les controverses provoquées par le mot consubstantiel, à la suite du concile de Nicée, à des combats dans la nuit; il marque nettement la différence qu'il y a entre la doctrine de Nestorius et celle de Paul de Samosate; il insiste sur l'ignorance de Nestorius et ne craint pas de relever ce qui paraît exact dans son enseignement. *Hist. eccles.*, VII, XXXII.

Socrate a donné deux éditions de son œuvre : il explique en effet, dans l'introduction du I. II, qu'il a découvert de nouveaux renseignements et qu'il ne veut pas les laisser inemployés, ce qui l'oblige à dicter de nouveau son ouvrage. C'est surtout, semble-t-il, la lecture des ouvrages de saint Athanasie qui lui a révélé un certain nombre d'erreurs commises par Rufin et qui l'a amené à revoir de près le récit des controverses ariennes. On peut croire par suite que les livres I et II ont été l'objet d'une refonte presque complète, tandis que les livres III-VII ont simplement subi une attentive révision. Nous ne possédons plus que la seconde édition de l'*Histoire ecclésiastique* : pourtant, nous connaissons pour le c. XI du I. VI qui rapporte un incident de la lutte entre Jean Chrysostome et Sévérius de Gabala, deux recensions différentes; on a supposé, non sans vraisemblance, que l'une de ces recensions représentait la première édition, et l'autre la seconde. Cf. Geppert, *Die Quellen des Kirchenhistorikers Sokrates Scholastikus*, Leipzig, 1898, p. 5 sq. La première édition, comme la seconde, s'arrêtait à l'année 439 : on peut supposer que Socrate rédigea d'abord son ouvrage peu après cette date; la révision qu'il en fit doit être antérieure à 450, sans que l'on puisse préciser davantage.

Socrate se présente avant tout comme un historien d'une haute conscience. Il utilise toutes les sources qui sont à sa disposition : l'*Histoire ecclésiastique* de Rufin qu'il lit, semble-t-il, dans son texte latin; les ouvrages d'Eusèbe de Césarée, ceux de saint Athanasie; peut-être l'*Histoire ecclésiastique* de l'apollinariste Timothée de Bérée. Il doit beaucoup de renseignements au recueil constitué par le macédonien Sabinus d'Héraclée, aux environs de 372, et à la chronique de Constantinople. Il utilise, dans toute la mesure du possible les documents officiels et il en copie un certain nombre. Enfin, il s'informe auprès de ses contemporains : le prêtre novatien Auxanus de Constantinople a pu de la sorte lui communiquer bien des détails sur l'histoire de la secte.

Avec beaucoup de loyauté, Socrate se plaint d'ordinaire à citer ses sources d'information; lorsqu'il a recours à Sabinus, il a soin d'avertir son lecteur qu'il faut le lire avec précaution à cause de ses tendances doctrinales. Il ne croit pas aveuglément ses informateurs, mais il en fait la critique avec une réelle sages-

sité : nous avons déjà rappelé le jugement qu'il porte sur Nestorius. Il ne se préoccupe pas de l'élégance du style, mais seulement de la clarté du récit. Il veut faire comprendre la suite des événements dont il dégage, dans la mesure du possible, la philosophie. Il a sans doute, comme tout le monde, ses sympathies et ses antipathies; s'il n'excuse pas les novatien de leur obstination, il rappelle qu'ils professent la foi orthodoxe pour tous les dogmes essentiels et il regrette la sévérité des persécutions dont ils ont été parfois l'objet. S'il est facile de relever chez lui un certain nombre d'inexactitudes, dues à l'insuffisance des sources qu'il avait à sa disposition, il reste dans l'ensemble, surtout pour la dernière partie de la période qu'il étudie, un témoin de première valeur.

L'*Histoire ecclésiastique* de Socrate a été éditée pour la première fois par R. Estienne, Paris, 1544. Une édition nouvelle a été publiée par les soins d'H. Valois, Paris, 1668; cette réédition, très soignée et enrichie de notes nombreuses, a été maintes fois réimprimée, en particulier dans P. G., t. LXVII, col. 29-842. Plus récemment, R. Hussey a donné une édition critique de l'ouvrage, Oxford, 1853; réimprimée en 1878 et en 1893 : le travail de Hussey ne donne pas encore une pleine satisfaction. Il faut attendre l'édition, depuis longtemps annoncée, de J. Bidez, dans le *Corpus de Berlin*. Il existe une vieille traduction arménienne de l'*Histoire ecclésiastique* de Socrate éditée par Ter Mosean, Etschmiadzin, 1897.

L. Jepp, *Quellenuntersuchungen zu den griechischen Kirchenhistorikern*, dans *Jahrb. f. klassische Philologie, Supplementbd.*, xiv, Leipzig, 1885, p. 105-137; Sp.-P. Lambros, *Eine neue Fassung des 11. Kapitels des VI. Buches von Sokrates K. G.*, dans *Byzant. Zeitschrift*, t. IV, 1895, p. 481-486; F. Geppert, *Die Quellen des Kirchenhistorikers Sokrates Scholastikus*, Leipzig, 1898; P. Batiffol, *La paix constantinienne*, Paris, 1924, p. 411-416.

G. BARDY.

**SOELL Antoine**, né à Brixen, le 15 août 1676, admis dans la Compagnie de Jésus le 11 novembre 1693. Il professa cinq ans la philosophie à Augsburg, deux ans la théologie morale, et vingt-quatre ans le droit canon à Dillingen et à Inspruck, où il mourut le 2 août 1741. Il a laissé différents traités de droit canon, notamment *De tributis*, *De iudiciis causarum civilium*, *De præscriptionibus*, *De decimis*.

Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. VII, col. 1345-1346; Sommervogel-Rivière, col. 815; Hurter, *Nomenclator*, 3<sup>e</sup> éd., t. IV, col. 1611-1612; von Schulte, *Die Geschichte der Quellen und Literatur des canonischen Rechts*, t. III, p. 191.

A. DELCHARD.

**SOLARI Benoit**, évêque de Noli (1742-1814).

Né à Gênes en 1742, il entra de bonne heure dans l'ordre des frères prêcheurs. Après avoir professé la théologie dans divers couvents de son ordre, il fut nommé évêque de Noli, en Ligurie, le 1<sup>er</sup> juin 1778. Solari commença à faire parler de lui en publiant à Gênes, en 1789, une étude où il combattait la doctrine traditionnelle de l'Eglise touchant le privilège paulin. Ce fut un scandale. Le scandale fut pire quand l'évêque de Noli non seulement refusa de publier dans son diocèse la bulle *Auctorem fidei* qui condamnait le synode de Pistoie, mais la dénonça au sénat de Gênes auquel il adressa un mémoire contre Pie VI. Solari publia également l'écrit suivant : *Motivi dell' opposizione del vescovo di Noli alla pubblicazione di un decreto del S. Uffizio di Genova relativo alla costituzione Auctorem fidei del N. S. P. Pio VI e della denunzia fatta al serenissimo senato di Genova con lettera del dì 8 ottobre 1794*. Dès lors Solari se déclara ouvertement en faveur des idées nouvelles, approuva la Constitution civile du clergé, signa une lettre d'adhésion au clergé constitutionnel français et, à ce titre, fut invité au concile national tenu à Paris en 1801. L'année suivante l'érudit cardinal Gerdl (voir ici, t. VI, col. 1299-1300) publia un *Examen des motifs de l'opposition de*

M. l'évêque de Noli à la publication de la bulle « *Auctorem fidei* », dans l'édition des *Opere editæ et ineditæ* du cardinal Gerdi, Rome, 1806-1809, t. xiv, p. 1-295. Solari répliqua par une *Apologia contra il fu eminentissimo cardinale Gerdi*, qui devait être mise à l'Index, ainsi que les *Motivi dell' opposizione del vescovo di Noli*, par décret du 30 septembre 1817; son ami Degola en publia un abrégé en français sous le titre *Abbrégé analytique de l'Apologie du savant évêque de Noli, en Ligurie, avec des notes historiques et critiques*, Lausanne, 1804, in-8°. Solari mourut le 13 avril 1814.

Art. PISTOIE, ici-même, t. xii, col. 2223-2224; Reusch, *Der Index der verbotenen Bücher*, t. ii, Bonn, 1885, p. 974; Michaud, *Biographie universelle*, nouv. éd., t. xxxix, p. 556; Feller, *Dictionnaire historique*, t. xii, 1824, p. 246; Picot, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique pendant le XVIII<sup>e</sup> siècle*, t. vi, 1856, p. 410-411; Hurter, *Nomenclator*, 3<sup>e</sup> éd., t. v, col. 796.

J. MERCIER.

**SOLIER François** (alias SOLIER, DUSOLIER), jésuite français (1558-1628). — Né à Brive (Corrèze, autrefois dioc. de Limoges), il fait de brillantes études littéraires, suivies de deux ans de philosophie et d'un an de théologie. A dix-neuf ans, il entre au noviciat de Bordeaux et de là il ne tarde pas à être envoyé à l'université de Pont-à-Mousson, où il partage l'enseignement de la rhétorique avec le célèbre Fronton du Duc (1578). On le retrouve plus tard professeur de rhétorique à Bourges (1584), puis à Paris au Collège de Clermont après son ordination (1590). De là on l'enverra à Verdun où il remplira pendant cinq ans la charge de maître des novices de la province de France (1592-1597). De retour dans sa province d'Aquitaine, il s'adonne au ministère de la prédication. Après une mission à Limoges à laquelle il a probablement pris part, les jésuites sont priés de s'établir dans cette ville et il est le premier supérieur de la résidence (1598), laquelle se mue bientôt en collège. Un peu plus tard, il prend part aussi, en qualité de syndic, à l'établissement du collège de Saintes, officiellement ouvert en 1611. Enfin, après avoir partagé les dernières années de sa vie entre le saint ministère et la rédaction d'ouvrages sur les missions lointaines, il meurt à Saint-Macaire (Gironde), âgé de soixante-dix ans.

On doit au P. Solier de nombreuses traductions d'ouvrages ascétiques italiens et espagnols dont voici les principaux : *Traité de l'imitation de Notre Dame* (1595) et *Traité de l'oraison mentale* (1598) du P. François Arias, espagnol. Du P. Ribadeneira : *Vie du R. P. François de Borgia* (1596), *Vie du P. Laynez avec un sommaire de la vie du P. Salmeron* (1597) et *Traité de la tribulation* (1599). Excellent traité de la mortification de nos passions, composé par le P. Jules Facie (1595). *Sermons sur le Magnificat* de César Calderari (1600). *Manuel d'exercices spirituels* du P. André Capille, chartreux, et *Miroir des œuvres chrétiennes* du R. P. François de Borgia (1601). *Le Gerson de la perfection religieuse* du P. Luc Pinelli (1603). *La science des saints* du P. Barth. Ricci (1609). Enfin, du P. Lessius, l'opuscule intitulé : *Quelle foi et quelle religion doit suivre celui qui se veut garantir de la damnation éternelle* (1612). Il avait donné en 1599 une traduction du *Martyrologe romain* plusieurs fois réédité.

L'histoire des missions a vivement intéressé aussi le P. Solier. On sait que les missionnaires jésuites avaient pris, dès le xvi<sup>e</sup> siècle, l'habitude d'envoyer au P. général des rapports circonstanciés sur leurs travaux apostoliques. Notre traducteur a fait connaître au public français quelques-unes de ces *Lettres des missions*, venant du Japon, de la Chine, des Indes (1603, 1604, 1617). Désireux de faire mieux encore, il se mit sur la fin de sa vie à composer une *Histoire ecclési-*

*tique des îles et royaumes du Japon*, dont le premier volume parut en 1627.

Il reste à parler de ses démêlés avec la Sorbonne, qu'il mit en branle en fournissant à l'un des adversaires les plus passionnés des jésuites, le célèbre syndic Edmond Richer, une occasion d'humilier les bons Pères. A Saintes, en 1611, un an après la béatification d'Ignace de Loyola, le P. Solier avait traduit et publié trois sermons panégyriques composés par un augustin et deux dominicains espagnols à la louange du fondateur de la Compagnie de Jésus : *Trois très excellentes prédications prononcées au jour de la béatification du bienheureux Ignace*. L'opuscule avait eu le visa du docteur Mathieu Le Heurt. Néanmoins, sur rapport de son syndic, la faculté de théologie de Paris jugea et censura quatre propositions tirées du livre, comme « scandaleuses, erronnées, blasphématoires et impies ». Le bon sens et l'autorité d'André Duval ne purent empêcher la condamnation (1<sup>er</sup> octobre 1611). Ne venait-on pas d'accuser les jésuites d'avoir trempé dans l'assassinat d'Henri IV? Le P. Solier eut beau se défendre à bref délai par une *Lettre justificative*, les choses en restèrent là. Au fond les propositions censurées n'étaient incriminables que d'une pieuse et un peu sottise exagération. Le style du panégyrique est un style convenu où l'on admet volontiers l'hyperbole, surtout peut-être dans les langues méridionales. Mais c'était dépasser les limites que de présenter les miracles faits par Ignace comme supérieurs en nombre et en merveilleux aux miracles de Moïse et des apôtres; la sainteté du converti de Pampelune comme une sainteté sans égale, etc. Le tort du P. Solier avait été de traduire trop naïvement les panégyristes d'au delà des Pyrénées.

Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. vii, col. 1357-1366; Rivière, *Supplément à Sommervogel*, col. 278 et 816; Fouqueray, *Hist. de la Comp. de Jésus en France*, t. ii, p. 510-515; t. iii, p. 141; t. iv, p. 273; Prat, *Recherches historiques sur la Comp. de Jésus en France au temps du P. Coton*, t. iii, p. 368; Carayon, *Doc. inédits concernant la Comp. de Jésus*, t. xxii : *L'Université de Pont-à-Mousson du P. N. Abram* (1870), p. 114-115; Bonaventure de Saint-Amable, *Annales du Limousin*, p. 808; Abbé Arbellot, *Le P. Solier de Brive*, Tulle, 1887.

M. THOMAS.

**SOLITO Vincent**, frère mineur conventuel. — Né à Terranova (Sicile) en 1840, il entra dans l'ordre le 18 août 1859, fit profession le 14 septembre 1860 et fut un des plus grands prédicateurs italiens de la fin du xix<sup>e</sup> siècle. Curé à Sainte-Dorothee de Rome depuis le 14 septembre 1884, il mourut le 14 septembre 1907. Outre plusieurs ouvrages de prédication, il écrivit contre Dumas : *Le apparizioni della Madre di Dio in Lourdes ed i disegni divini*, Terranova, 1887, in-8°, 140 p.; contre les méthodistes de Palerme : *Il genio di S. Paolo apostolo*, Andria, 1880; 2<sup>e</sup> éd., Palerme, 1897, 2 vol. in-8°, 276 et 218 p.; contre le méthodiste Saverio Fera : *La confessione auricolare nei tempi primitivi della Chiesa*, Palerme, 1884, in-8°, 36 p. Quelques-uns des ses principaux discours ont été aussi édités.

D. Sparacio, O. F. M. CONV., *Frammenti bio-bibliografici di scrittori ed autori minori conventuali dagli ultimi anni del 600 al 1930*, dans *Miscellanea franciscana*, 1930, t. xxx, p. 94-95 et Assise, 1931, p. 183-184.

A. TIEFERT.

**SOLLICITATIO AD TURPIA.** — On désigne par là le délit commis par un confesseur qui, abusant de son ministère, en profite pour solliciter un pénitent à commettre un péché grave contre la chasteté.

I. ÉVOLUTION HISTORIQUE DE LA DISCIPLINE. — Dans une constitution du 17 avril 1561, Pie IV avait prescrit aux inquisiteurs d'Espagne de procéder, en les traitant comme suspects d'hérésie, contre les confes-



seurs séculiers ou réguliers qui auraient sollicité au mal des femmes au cours de leur confession. Paul V, après avoir étendu cette discipline au Portugal (1608), décida, le 16 novembre 1612, qu'elle était applicable, même en vertu de la constitution de Pie IV, à ceux qui auraient sollicité des pénitents de sexe masculin. Dix ans après, Grégoire XV (constit. *Universi*, 30 août 1622) étendit cette discipline à l'univers entier, en précisant la nature du délit, en aggravant les peines à infliger aux coupables, et en obligeant à les dénoncer. Cette obligation de dénoncer les suspects d'hérésie, et donc les sollicitants, fut sanctionnée (Saint-Office, 3 janv. 1623) de la peine d'excommunication et étendue (Saint-Office, 10 mars 1677), en plus du pénitent sollicité, à toute personne sachant avec certitude que ce délit a été commis. Benoît XIV, dans sa constitution *Sacramentum penitentiae* (1<sup>er</sup> juin 1741), fit un exposé complet de la discipline en vigueur, et réserva exclusivement au Saint-Siège le péché de fausse dénonciation.

II. DISCIPLINE ACTUELLE. — Elle est contenue dans les canons 894 (réserve du péché de fausse dénonciation), 904 (obligation de dénoncer le prêtre sollicitant), 2363 (peines contre la fausse dénonciation), 2368, § 1 (peines contre le prêtre sollicitant), 2368, § 2 (peines contre le pénitent qui omet délibérément la dénonciation). Nous étudierons successivement, d'après ces textes : 1<sup>o</sup> la nature du délit de sollicitation; 2<sup>o</sup> la dénonciation de ce délit; 3<sup>o</sup> sa punition.

1<sup>o</sup> *Nature du délit.* — Pour qu'il y ait *solicitatio ad turpia*, plusieurs conditions sont requises : 1. Il faut que le pénitent soit invité à commettre (ou à faire commettre par un tiers) un péché grave contre la chasteté, et non pas contre une autre vertu. Il n'est pas nécessaire qu'il s'agisse d'un péché à commettre avec le confesseur; il peut s'agir d'un péché à commettre seul ou avec un tiers. Peu importe aussi le sexe du pénitent ou du complice éventuel, s'il y en a un. Ce péché grave n'est pas nécessairement un péché d'action; ce peut être aussi un péché de parole (mauvaise conversation, mauvaise lecture, etc.); peut-être même un péché intérieur de pensée ou de désir. Ainsi Berardi, n. 45 sq., de Smet, n. 65; contre Cappello, n. 668.

2. Il faut qu'il y ait *solicitatio*, c'est-à-dire que le confesseur se propose expressément de provoquer son pénitent au mal par paroles, par écrit, par signes, par gestes, par actions. Des présents offerts au pénitent, des louanges décernées à sa beauté, des conversations légères, des solutions morales laxistes peuvent suffire à traduire à l'extérieur cette intention et constituer le délit de sollicitation. Si le confesseur n'a pas cette intention mauvaise, le délit n'existe pas : mais il est *présumé* (can. 2200, § 2) lorsque l'attitude extérieure du confesseur (gestes ou paroles) est d'elle-même gravement provocatrice. Notons aussi que la sollicitation peut exister, même si c'est le pénitent qui a pris l'initiative de provoquer au mal son confesseur. Il suffit que ce dernier, en cédant à la sollicitation du pénitent, l'encourage par là même au mal. Saint-Office, 11 févr. 1661, ad 9<sup>um</sup>. Il n'est pas nécessaire ni que le pénitent ait cédé à la sollicitation du confesseur, ni même qu'il en ait eu conscience.

3. Il faut enfin que la sollicitation au mal ait *quelque connexion avec l'administration du sacrement de pénitence*, c'est-à-dire qu'elle ait lieu, ou du moins soit commencée, par exemple, par la remise d'un billet provocateur, « soit dans l'acte même de la confession sacramentelle, soit immédiatement avant ou après la confession, soit à l'occasion de la confession, ou sous prétexte de confession, soit même, sans qu'il y ait confession, dans le confessionnal, ou dans un autre lieu destiné à entendre les confessions, ou dans un autre lieu choisi, si le confesseur y fait semblant d'entendre son pénitent

en confession ». Benoît XIV, const. *Sacramentum penitentiae*.

2<sup>o</sup> *Dénonciation du délit.* — 1. Doivent être dénoncés au Saint-Office ou à l'Ordinaire du lieu : les *prêtres* coupables de ce délit, quelle que soit leur dignité, et même plus probablement les évêques. Le droit positif ne prescrit pas de dénoncer ceux qui ne sont pas prêtres. L'obligation de dénoncer subsiste, même si le prêtre coupable s'est dénoncé lui-même, ou s'est, depuis, entièrement amendé. Toutefois, suivant une opinion probable, l'obligation cesserait si la conversion de ce prêtre était tellement parfaite qu'il n'y eût absolument et certainement aucune rechute à craindre, et par ailleurs aucun scandale à réparer. Mais ce ne peut être qu'une rarissime exception.

2. Sont tenus à faire la dénonciation : les pénitents sollicités, même s'ils savent que la dénonciation a déjà été faite par d'autres, même s'ils ont promis ou juré de ne pas dénoncer le prêtre coupable. Le prêtre qui les confesse a l'obligation grave de conscience de leur faire connaître cette obligation. Can. 904. Si un pénitent sollicité omettait sciemment de faire, dans le mois, la dénonciation prescrite, il encourrait une excommunication non réservée, mais dont il ne pourrait être absous qu'après avoir satisfait à son obligation ou avoir promis sérieusement d'y satisfaire. Can. 2368, § 2. Sont également tenus à faire la dénonciation, au moins de droit naturel dans les cas prévus au canon 1935, § 2, mais sans qu'il y ait de peines portées contre les négligents, les tiers qui savent avec certitude que ce délit a été commis. Ils y étaient tenus d'après le droit positif antérieur, et certains auteurs soutiennent encore — à tort, semble-t-il (voir instr. du 9 juin 1922) — que le Code, en se référant à la constitution de Benoît XIV, a implicitement maintenu cette obligation. Il paraît bien cependant que le canon 904 s'applique aux *seuls* pénitents.

Certaines raisons très graves pourraient excuser de la dénonciation ou permettre de la différer. Voir Cappello, n. 702 et 703.

3. Celui qui dénoncerait fausement, par lui-même ou par d'autres, aux juges ou supérieurs ecclésiastiques comme coupable de *solicitatio ad turpia* un prêtre innocent, commettrait un péché réservé au Saint-Siège, can. 904, et de plus encourrait *ipso facto* une excommunication spécialement réservée au Saint-Siège. Can. 2363. De cette excommunication il ne pourrait en aucun cas être absous s'il n'avait pas formellement rétracté sa fausse dénonciation et réparé, dans toute la mesure où il le peut, les dommages qui en seraient résultés. Une grave et longue pénitence doit de plus lui être imposée. *Ibid.*

4. Les auteurs de théologie morale donnent toutes les précisions utiles sur la manière de faire la dénonciation.

3<sup>o</sup> *Punition du délit.* — Aucune peine n'est encourue *ipso facto* par le prêtre sollicitant. Mais, une fois la dénonciation reçue, l'Ordinaire du lieu engage la procédure, en se conformant strictement à l'instruction secrète du Saint-Office du 9 juin 1922. Les peines qui peuvent être portées contre le prêtre sollicitant, et que le juge déterminera en tenant compte du nombre et de la qualité des victimes, de la laideur et de la fréquence des actes coupables, sont énumérées au canon 2368, § 1 : suspension de la célébration de la messe, du pouvoir d'entendre les confessions, privation de bénéfices, de dignités, de voix active et passive, et même dégradation dans les cas extrêmes. Ces peines seront complètes, le cas échéant, par des pénitences, des déplacements d'office, et autres mesures administratives opportunes, suivant les circonstances.

Berardi, *De sollicitatione et absolutione complices*, 1897; Many, *De peccato sollicitationis*, dans *Canoniste contemporain*,

1895; de Smet, *De absolutione complicitatis et sollicitudinis*, 1921; Cappello, *De penitentia*, 1929, p. 493-561. On trouvera dans de Smet, *op. cit.*, une bibliographie assez complète. p. IX-XI.

F. GIMETIER.

**SOMMES THÉOLOGIQUES.** — On oppose volontiers, en traitant des productions littéraires du Moyen Âge, les *Sommes* aux *Collectio[n]es* sur ces *Sommes*; on mentionne avec honneur, parmi les grands noms de la scolastique, les sommistes, et l'on parle des *Sommes* qu'ils ont composées comme d'un genre littéraire dans lequel certains ont excellé. Tout ceci n'est que partiellement exact. Il y a, en effet, à travers tout le Moyen Âge, une foule d'écrits d'allure fort diverse qui tous arborent ce titre de *Somme* et qui sont très loin pourtant de constituer un genre littéraire unique. Ce serait une erreur de les traiter de la sorte.

On se propose donc ici de dégager tout d'abord de cet amoncellement les productions littéraires auxquelles on peut attribuer, au sens riche du mot, le nom de *Sommes théologiques*; de déterminer leur véritable caractère, leur histoire et leur valeur; d'en indiquer enfin quelques exemples typiques. I. Les *Sommes*. Étymologie et classification. II. Les *Sommes* théologiques (col. 2350).

I. LES SOMMES. ÉTYMOLOGIE ET CLASSIFICATION. — Par lui-même le mot *Summa* est susceptible de plusieurs interprétations. Il peut indiquer la somme en tant qu'elle est la résultante d'une addition, d'une accumulation de traits ou de détails. Il sera alors à peu près synonyme de compilation ou de collection, visant à être complète; poussé à la limite, il aboutirait à l'encyclopédie. Il peut au contraire signifier la somme en tant qu'elle est le fruit de contractions, de condensations, où se trouvent retenus, et presque seuls, les traits essentiels, les *summa capita*. Il deviendra synonyme d'abrégé, extrait, résumé surtout. Puis, entre ces deux acceptions extrêmes, empruntant d'ailleurs à l'une et à l'autre, se dessine un troisième genre qui n'est ni le résumé sommaire, ni la compilation abondante, mais la présentation exacte et complète, organique surtout, d'où rien d'essentiel n'est omis. C'est cette troisième acception qui, se développant et se précisant, donnera naissance à ces productions auxquelles on réservera finalement l'appellation technique de *sommes*. Dans le premier cas l'idée qui domine est celle de recueil complet; dans le second, de brièveté exacte; dans le troisième de présentation organique.

1. *SOMMES-COMPILEMENTS*. — On peut passer assez rapidement sur ce premier groupe; car, encore que cette acception soit réelle et connue, cette division est plutôt d'ordre théorique que pratique. Il est rare qu'une compilation de quelque ampleur ne soit pas déjà un exposé systématique, qu'elle n'ait un plan, et donc un minimum d'organisation. Il est rare encore qu'il y ait, au Moyen Âge, de véritables encyclopédies, conçues du moins à la façon d'un ouvrage unique arborant le nom de *somme*. L'œuvre encyclopédique d'un Albert le Grand ou d'un Guillaume d'Auvergne ne porte pas ce nom, et demeure fractionnée en un grand nombre de traités. Et à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle, Raymond Lulle dans son *Grand art* et ses divisions innombrables n'évite pas non plus le morcellement. Quant à Roger Bacon, il appellera son essai *Opus majus*, *Opus minus* ou *Opus tertium*.

Il reste cependant que le terme de *somme* se voit appliqué à diverses œuvres dans lesquelles l'aspect de collection ou compilation est beaucoup plus accusé que celui de systématisation. Les genres en sont variés d'ailleurs.

1<sup>re</sup> *Genre florilège*. — La collection peut appartenir en effet au genre honorifique ou paratextuel, recueillir des sentences ou des exemples dont les prédicateurs feront leur profit. La variété en sera grande :

depuis la *Summa de arte prædicatoria* d'Alain de Lille, jusqu'à la *Summa de vitiis et virtutibus* de Jean de Gales (appelée aussi *Collectioquium*), voir Th.-M. Chaland, *Artes prædicatoriæ*, Ottawa, 1936, p. 55; en passant peut-être par le *Verbum abbreviatum* de Pierre le Chantre qui est désigné parfois sous le même titre de *Summa de vitiis et virtutibus* ou sous celui de *Summa philosophiæ*; sans omettre surtout ces collections de sermons qui se multiplient, portant ou non le nom de *sommes*, comme celle d'Évrard Du Val par exemple : *Summa sermonum de festis et de sanctis*; et bien avant lui, sous un titre semblable, le recueil non moins célèbre de Jean Halgrin d'Abbeville; comme toutes ces collections de Guillaume de Mailly, de Pierre de Saint-Benoît, d'Arlozzo da Prato, de Servasanto de Faenza, qu'on désigne par le nom de leur auteur, ou par leur incipit plus simplement : *Præcizisti*; *Abjiciamus*; *Suspendium*; *Legifer*; le *Communiloquium* ou *Summa collationum* de Jean de Gales, et tant d'autres collections de même genre, dont le patient dépouillement a été opéré par J.-Th. Welter dans son étude sur *L'exemplum dans la littérature religieuse et didactique du Moyen Âge*, Paris, 1927.

2<sup>e</sup> *Genre exégétique*. — La collection peut tenir davantage du genre exégétique. Elle groupera alors sur les textes de l'Écriture, sur ses passages difficiles surtout, sur un livre donné ou même sur toute la suite des Livres saints, les explications des Pères ou des commentateurs. Et c'est alors le domaine fort large des *sommes* dans le genre de la *Summa super Psalterium* de Prévostin, ou de la *Summa Abel* de Pierre le Chantre, le premier genre se rapprochant davantage de la glose, le second du dictionnaire biblique. Cette *Summa Abel* (vers 1196) est diversement présentée dans les manuscrits ou sous le titre de *Distinctiones* ou sous celui d'*Expositiones vocabulorum Bible secundum alphabetum*, ce dernier indiquant et son objet et sa méthode. Elle est en effet un des plus beaux exemples de ces *Distinctiones* qui allaient se multipliant à cette époque. Les sens divers : littéral, allégorique, tropologique, anagogique, que les commentateurs « distinguaient » dans chaque texte se trouvent, dans ces œuvres, présentés de façon frappante, sous formes de schèmes, où des accolades et des traits, en rouge ou en noir, relient à chaque mot expliqué les sens dont il est capable. Véritable aide-mémoire figuré, la *Summa Abel* compte ainsi quelque 1250 distinctions rangées suivant l'ordre alphabétique, de Abel à Xrus (Christus). Après d'elle on peut signaler l'ouvrage de Guillaume de Montibus, *Distinctiones secundum ordinem alphabeti*; celui de Garnier de Rochefort († 1202), de Angelus à Zona; les *Distinctiones* de Fr. Mauritijs qui commencent par *Abiectio* : ms. Vatic. lat. 980; Orléans, lat. 400; Oxford, Merton College, 102; la *Summa Britonis*, aussi; et quantité d'autres qui portent d'ailleurs plutôt le nom de *Distinctiones* que celui de *Sommes*. Voir Lacombe, *La vie et les œuvres de Prévostin*, 1927, p. 117-130. L'autre tendance que traduit la *Summa super Psalterium* de Prévostin (1196-1198) est toute proche de la glose, encore que cette œuvre de Prévostin ait dû être prêchée; ainsi d'ailleurs que les *Distinctiones in Psalterium* de Pierre de Poitiers (avant septembre 1196) ou l'*Expositio in Psalterium* de Pierre le Chantre, et plus tard le *Commentaire* sur les psaumes de Philippe le Chancelier, et peut-être ceux d'Eudes (Odon) de Châteauroux.

3<sup>e</sup> *Genre théologique*. — D'autres collections enfin toucheront plus directement aux matières théologiques. Moins évocatrices pourtant que les *sommes* systématiques dont il sera question plus loin, elles se rattacheront encore nettement au genre et aux procédés des florilèges ou des *defflorations* dans lesquels la préoccupation dominante est de recueillir les extraits et les sentences des Pères, des écrivains plus récents, voire

des contemporains, quitte à les classer idéologiquement suivant les principaux chefs doctrinaux. Le nom qu'on leur donne demeure hésitant. C'est, pendant la première moitié du XII<sup>e</sup> siècle celui de *Sentences*; bientôt ensuite de *Summa*; et souvent aussi de *Summa sententiarum*, comme c'est le cas pour le fameux recueil étudié par Chossat, la *Summe des Sentences, œuvre de Hugues de Mortagne, vers 1155*, Louvain, 1923, mais dont l'attribution demeure toujours douteuse.

C'est cette dernière branche, on le devine, qui, se développant, donnera naissance aux sommes proprement dites. Voir à leur propos toutes les études menées autour de l'école d'Anselme de Laon par Fr. Bliezmetzrieder et H. Weisweiler.

L'œuvre littéraire de Pierre le Chantre offre un exemple intéressant de toute cette première catégorie de sommes-compilations. La notice que lui consacre Albéric des Trois-Fontaines, ad ann. 1197, lui attribue en effet les ouvrages suivants : *...hujus habentur libri multi : Magna summa de conciliis et rebus ecclesiasticis ; Unum ex quatuor innovatum ; Verbum abbreviatum ; Summa de contrarietatis theologicis ; Quedam glossatura super psalterium et multa alia. Summa que dicitur Abel ipsius nomine intitulatur. La Magna summa... est intitulée parfois aussi : Summa de sacramentis ; avec ses 165 chapitres elle se classe dans la troisième des groupes qu'on vient de suggérer ; le *Verbum abbreviatum* dans le premier ; la *Glossatura super psalterium* dans le deuxième ; de même que la *Summa Abel*. Par contre la *Summa de contrarietatis theologicis* relèvera plutôt de la seconde catégorie dont il va être question maintenant.*

11. *SOMMES-ABRÉGÉS.* — *Quid enim summa est ? Nonnisi singulorum brevis comprehensio.* C'est Robert de Melun qui donne cette définition, *Summa*, I, I, ms. de Bruges, 191, fol. 1. Sans doute est-ce le sens qui se présente le plus spontanément à la pensée. Une somme est un résumé très bref qui retient les traits principaux d'une doctrine ou d'un traité, un compendium. Le nom et la chose reviennent fréquemment dans la littérature du XII<sup>e</sup> au XIV<sup>e</sup> siècle, avec cette signification d'abrégé ou résumé. Abélard dira du Symbole des apôtres, *Expositio fidei*, P. L., t. CLXXVIII, col. 619, qu'il contient l'essentielle des vérités de la foi : *summa fidei*; ou dans sa *Dialectica*, éd. Cousin, p. 229, que son traité contiendra l'essentielle des sept ouvrages alors en usage dans l'enseignement de la dialectique : *quorum omnium summam nostrae dialectice textus plenissime concludet*. Appliquant cette notion au résumé qu'il entreprend de l'histoire universelle, à commencer par l'histoire sainte, Honorius d'Autun (s'il en est l'auteur) rappelle que *sunt namque plurimi qui velut justas suae ignorantiae causas oblatundum sibi congeriem librorum abesse ostendunt. His pie consulens de tota Scriptura hoc collegi compendium in quo ad patriam vitam properantibus sufficiens judicavi stipendium. Et ideo hoc SUMMAM TOTIUS placuit vocitavi cum in eo series totius Scripturae videatur SUMMATIM notari.*

Cette deuxième catégorie d'écrits se caractérise donc par le souci de la brièveté. Elle entend ne retenir dans ses sommes que les éléments essentiels, les traits principaux de la discipline qu'elles résument.

Sous cette préoccupation commune qui établit entre elles l'unité, on ne peut s'empêcher de percevoir à nouveau des distinctions et des subdivisions comme dans le genre précédent. Certains de ces abrégés en effet — et nous nous en tenons ici aux productions relevant de la discipline théologique — ont une tendance doctrinale nettement accusée, d'autres au contraire une tendance d'ordre plutôt moral. Parmi les premiers on rangera non seulement ces exposés catéchétiques qui groupent les principales notions essentielles de la foi chrétienne, à l'usage des humbles, des *rudes*,

mais aussi tel ou tel compendium qui vise déjà un auditoire plus instruit, encore qu'il n'entende donner qu'un résumé de la doctrine chrétienne, et auprès d'eux les abrégés d'histoire ecclésiastique et ceux d'Écriture sainte.

1<sup>o</sup> *Les sommes à allure morale* sont en majorité des manuels à l'usage des confesseurs ou à celui des pénitents ; elles s'intituleront assez volontiers sommes de pénitence. De ces dernières un des meilleurs exemples est fourni par la *Summa de paenitentia magistri Pauli*, dont P. Mandonnet a revendiqué la paternité pour Maître Paul de Hongrie, O. P., dans *Aus der Geisteswelt des Mittelalters*, t. I, p. 525-544. Composée à Bologne en 1220-1221 pour les frères prêcheurs de Saint-Nicolas, elle est un vrai manuel de théologie morale, avec ses deux parties dont la première est une *Summa de confessione*; la seconde un *Tractatus de vitiis et virtutibus*, toujours dans le même esprit. Vers le même temps les frères de Saint-Jacques de Paris publient un ouvrage semblable le *Flos summarum*, commençant par le traité des vertus et des vices et finissant par celui de la confession : *explicit summa supra virtutes et vitia cum confessione, noviter composita a quibusdam fratribus Sancti Jacobi, qui dicitur Flos summarum*. Paris, Bibliothèque nationale, lat. 16 433, 16 434 et archives de l'Aube, 23. Voir P. Mandonnet, *loc. cit.*, p. 532. Près d'eux Conrad de Teutonie, du même ordre des prêcheurs et lui aussi juriste bolonais, publie une somme de la confession, *libellus multum compendiosus et perutilis pro ipsorum minorum et pauperum eruditione*. La difficulté consista souvent à savoir si les sommes de pénitence assez nombreuses que l'on possède doivent être classées ici ou dans la troisième catégorie dont il sera question bientôt. C'est surtout leur concision plus ou moins grande qui doit permettre de décider.

2<sup>o</sup> *Sommes doctrinales.* — Les abrégés ou résumés qui visent à donner une vue d'ensemble sommaire de la doctrine chrétienne se rapprochent, pour quelques-uns d'entre eux, du genre catéchétique, encore qu'ils ne procèdent pas par questions et réponses (on aurait pourtant de ce dernier genre, un essai intéressant, dans l'œuvre d'Arnould de Villeneuve, sous le titre de *Dialogus de elementis catholicæ fidei seu alphabetum catholicorum*, éd. W. Burger, dans *Römische Quartalschrift*, 1907, p. 163 sq.). Les autres sont des exposés en général assez impersonnels, où défilent tour à tour les articles du symbole, le Décalogue, les demandes du *Pater*, les sacrements, les vertus, les dons, les béatitudes, les vices. Tous ne sont pas aussi complets. Le plan qu'on vient de dire est celui d'une somme qui peut servir de modèle à ce propos. Édité sous le nom de Jean Gerson, elle vient d'être récemment restituée à son véritable auteur, Simon de Hinton, O. P., par A. Dondaine, O. P., *La somme de Simon de Hinton, dans Rech. de théol. anc. médiév.*, t. IX, 1937, p. 5-22, 205-218. Elle doit être composée vers 1250-1260. Son prologue en indique bien le but ; il souligne son caractère de compendium et sa méthode de compilation : *Ad instructionem juniorum quibus non vacat opusculorum variorum prolixitatem perscrutari, de dictis catholicorum magistrorum hæc sequentia compilata sunt ita etiam, si velit quisque quod suum est substrahere, pars minima videbitur esse compilariorum. Summatim ergo ponetur expositio articulorum fidei et decem preceptorum ; septem petitionum...* On pourrait rapprocher de cette œuvre soit le compendium : *Omni vita tua*, Londres, British Museum, Arundel 392, qui est de même époque et de même milieu ; soit le *Speculum Ecclesie* de saint Edmond Rich, avant 1233 sans doute ; ou de la même école anglaise, la *Summa de symbolo et officio sacerdotum*, destinée surtout aux prêtres et composée selon un plan à peu près semblable à celui de Simon de Hinton, par



Richard de Leicester, voir Grabmann, *Gesch. der scholastischen Methode*, t. II, p. 490-491; ou encore la *Summa de articulis fidei* de Jean de La Rochelle; enfin près d'un siècle plus tôt vers 1120, mais répondant déjà à semblable préoccupation, l'*Elucidarium sive Dialogus de summa totius christianæ theologiæ* d'Honorius d'Autun.

Entre ces écrits et les écrits voisins, de teneur doctrinale un peu plus poussée, il n'y a guère qu'une différence de degré. Mais, dans ces derniers, l'allure est moins catéchétique; encore qu'ils soient des résumés, ils supposent déjà une certaine initiation théologique : le *Compendium theologiæ ad fratrem Reginaldum* de saint Thomas, bien qu'il ne porte pas généralement le nom de somme, fournirait un assez bon exemple de ce genre. On pourrait ainsi relever le *Compendium theologiæ veritatis* d'Hugues Ripelin († 1268), voir L. Pfleger, *Der Dominikaner Hugo von Strassburg und das Compendium theologiæ veritatis*, dans *Zeitschr. für kath. Theol.*, t. XXVIII, 1904, p. 429-440 et Grabmann, *Studien über Ulrich von Strassburg*, *ibid.*, 1905, p. 312-330; le *Compendium studii theologiæ* de Roger Bacon; le *Breuiloquium* de saint Bonaventure; le *Compendium theologiæ* anonyme du ms. de Saint-Omer, 347. L'idée dominante est toujours celle de résumé assez complet, d'une somme précise mais brève du savoir théologique.

3° *Sommes de contenu divers.* — Parallèlement à ces résumés doctrinaux, se rencontrent les résumés complémentaires d'Écriture sainte ou d'histoire. L'ouvrage déjà mentionné d'Honorius d'Autun, la *Summa totius*, est un exemple de somme historique; lui-même prétend bien n'y donner qu'un compendium rapide de toute l'histoire ecclésiastique. Le *Compendium historie in genealogia Christi*, de Pierre de Poitiers, intitulé aussi parfois *Summa historia Biblie*, résume pour le lecteur que la prolixité des Livres saints épouvante ou déconcerte, les grands traits de l'histoire sainte. Voir P. Moore, *The works of Peter of Poitiers* (1936), p. 96-117. C'est dans cette catégorie et à cette place qu'on pourrait faire rentrer également la dernière des sommes de Pierre le Chantre que mentionnait sa notice citée plus haut : *Summa de contrarietatibus theologiæ*, identique à son *De tropis loquendi*, où il est question des principales contradictions apparentes du texte biblique.

Cette pratique des sommes-résumés n'est point particulière au domaine théologique; on en trouverait facilement des exemples dans toutes les autres branches du savoir médiéval.

III. *SOMMES SYSTÉMATIQUES.* — Les divisions et subdivisions qui précèdent n'ont rien d'absolu, c'est évident. On ne s'en rend que trop compte quand on essaie précisément de répartir entre elles les œuvres diverses auxquelles auteurs ou manuscrits appliquent le nom de sommes. À côté de cas nettement tranchés, il se trouve un bon nombre de cas-frontières qui pourraient relever également de l'une ou l'autre de ces catégories. Le classement ne peut s'établir qu'en tenant compte de la prédominance de tel ou tel élément.

Ceci est particulièrement vrai de la troisième catégorie qu'il nous reste à examiner et que, faute d'expression meilleure, nous désignons par le terme de sommes systématiques. Elle emprunte quelque chose à chacune de celles qui précèdent : à la première, le désir de fournir un exposé complet; à la seconde, celui d'être aussi concis que le permet la clarté de l'exposé. Elle ajoute à l'une et à l'autre, comme élément nouveau qui ira se développant, l'effort personnel d'une présentation organique. Trois traits la caractérisent donc : systématisation, concision, tendance à être complet.

Ce sens attaché au mot somme apparaît déjà chez

Abélard qui, dans son *Introductio ad theologiam* (1125), expose ainsi son intention : *Scholarium nostrorum petitioni satisfaciens, aliquam sacræ eruditionis summam quasi divinæ Scripturæ introductionem conscripsimus*, P. L., t. CLXXVIII, col. 979; et de même dans le prologue que Hugues de Saint-Victor met en tête de son *De sacramentis* : *Hanc enim quasi brevem quamdam summam omnium in unam seriem compegi, ut animus aliquid certum haberet cui intentionem affigere et confirmare valeret ne per varia Scripturarum volumina et lectionum diortia sine ordine et directione raperetur*, P. L., t. CLXXVI, col. 183.

Parce qu'exposés organiques, ils se diversifient donc suivant les branches du savoir humain; d'où premières classifications par facultés et matières. Il y aura des sommes en dehors de la faculté de théologie tout comme en son sein. Parce qu'exposés personnels, chaque auteur agencera lui-même à son gré les matières qu'il présente. À l'intérieur d'une même discipline, les sommes se subdiviseront donc encore suivant le but que se propose l'auteur et les limites que plus ou moins arbitrairement il se fixe; de même, parmi les sommes de théologie, si certaines envisagent tout l'ensemble du champ théologique, d'autres s'en tiennent à une partie seulement. Ces sommes partielles pourront à leur tour avoir la préoccupation et revêtir l'aspect de sommes théologico-morales; de sommes théologico-canoniques; ou plus simplement n'avoir aucune prétention spéciale. On voit ainsi se dessiner des subdivisions multiples. Seules, on le comprend, les sommes qui tendront à fournir un exposé organique de toute la théologie, mériteront, en toute sa richesse, le nom de sommes théologiques. Avant de les étudier spécialement, quelques mots des autres.

1° *Les sommes extra-théologiques.* — Il suffit de prendre un catalogue de bibliothèque ou une liste officielle quelconque des écrits du Moyen Âge pour constater combien fréquemment revient l'appellation de somme entendue au sens qu'on vient de préciser. Dans les listes des *stationarii* (libraires) de l'université de Paris, dressées l'une vers 1275-1286, l'autre en 1304, éditées par Denifle-Chatelain, *Carularium univers. Parisiensis*, t. I, p. 644-650; t. II, p. 107-112, on peut relever par exemple les indications suivantes : *Summa fratris Remundi cum apparatu*. *Summa magistri Lombardi*. *Summa fratris Thome supra theologiam*. *Summa fratris Thome contra gentiles*. *Summa Goffridi*. *Summa Hugonis*. *Summa magistri Petri Salviensis*. *Summa Egidii de advocacionibus*. *Summa Monaldi*. *Summa Thome super Metaphysicam*. *Summa Thome super Physicam*. *Summa de causis*. *Summa Ethicorum*. *Summa Periermenias*. *Summa Posteriorum Egidii* (il s'agit de Gilles de Rome). *Summa Physicorum*. *Summa de generatione*. *Summa de anima*. *Summa Elenchorum*. *Summa posteriorum*. Six d'entre elles relèvent de la faculté de droit; celles de Raymond de Peñafort, de Geoffroy de Trano, du maître Pierre de Salinis, de Gilles, de Monaldo. Onze relèvent de la faculté des arts, encore qu'elles indiquent plutôt des commentaires que de véritables sommes originales, séparées d'un texte. Il n'en resteraient que trois pour la faculté de théologie; encore y a-t-il là l'œuvre de Pierre Lombard. On ne peut s'appuyer sur ces listes, indiquant surtout les ouvrages d'usage plus courant, pour établir des proportions exactes entre ces diverses sommes. Il est évident tout au moins que la faculté de théologie n'a pas le monopole de ces sortes d'écrits.

1. *Sommes de droit.* — De fait, les sommes de droit sont alors extraordinairement multipliées et abondantes; les essais de codification depuis Gratien surtout, les succès des études juridiques de Bologne expliquent en partie cette floraison. Sans vouloir épiétrer sur d'autres domaines il peut être utile d'en signa-

ler ici les plus importantes; d'autant plus que, bien souvent, témoins Pierre Lombard lui-même et Gandulphe de Bologne, les points de contact entre ces sommes de droit et les sommes théologiques sont nombreux et leurs relations très étroites, ne serait-ce que pour tout ce qui concerne la sacramentaire et particulièrement l'administration du sacrement de pénitence. On est parfois fort embarrassé pour décider si telle ou telle somme *De penitentia* ou *De sacramentis* ou *De matrimonio* relève plutôt du domaine juridique que du domaine théologique.

Pour ne mentionner donc que les plus connues, on trouve, vers 1116-1117, celle de Paucapalea, évêque à cette date de San Giusta en Sardaigne, éd. von Schulte, *Die Summa des Paucapalea über das Decretum Gratiani*, Giessen, 1890. Vers la même époque, celle de Roland Bandinelli, qui en 1150 est créé cardinal et devient (1159-1181) le pape Alexandre III, éd. Thaner, *Die Summa magistri Rolandi*, Innsbruck, 1871; cf. Gietl, *Die Sentenzen Rolands*, Fribourg, 1891. J. de Ghellinck a longuement étudié l'œuvre de Gandulphe de Bologne, et montré les relations qui existent entre ses Sentences (ms. de Turin, A. 77; A. 115; de Heiligenkreuz, 242) et celles de Pierre Lombard qu'elles suivent de très près. Voir *Le mouvement théologique du XII<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1914, p. 178-244. La somme d'Étienne de Tournai, commencée avant 1159, achevée après 1161, a été éditée par von Schulte, Giessen, 1891. Entre 1157 et 1159 se place la somme de Rufin, qui devient évêque d'Assise en 1179; à l'édition de Schulte, *Die Summa magistri Rufini zum Decretum Gratiani*, Giessen, 1892, il faut préférer celle de Singer, *Die Summa decretorum des Magister Rufini*, Paderborn, 1902. Jean de Faenza a achevé sa *Summa decreti* (ms. de Munich, lat. 3873) après 1171. C'est entre 1174 et 1179 que se place celle de Simon de Bisignano, ms. de Bamberg, D. II. 20. Cf. von Schulte, *Zur Geschichte der Literatur über das Dekret Gratiani*, dans *Sitzungsberichte der k. Akademie der Wissenschaft*, Vienne, t. LXIII, 1870, p. 336 sq. On a ensuite vers 1183 la *Summa* de Sicard de Crémone (*Vat. Palat.* 362; Munich, lat. 4555). Puis, vers 1185-1186, la *Summa super Decretum* que conserve le ms. de l'université de Leipzig 986, citée sous le nom de *Summa Lipsiensis*; voir à son propos von Schulte, *Die Summa Decreti Lipsiensis* dans les *Sitzungsberichte* de Vienne, t. LXVIII, 1871, p. 37-54, et Heyer, dans *Theolog. Revue*, t. XI, 1912, p. 190.

Après 1187 se place la *Summa* de Huguccio de Ferrare, le disciple de Gandulphe et le maître d'Innocent III (ms. de Cambrai, 612; de Bamberg, P. II. 28). Puis une série de sommes anonymes : la *Summa Coloniensis* (Bamberg, D. II. 17); la *Summa Parisiensis* (Bamberg, P. II. 26), voir von Schulte, *Sitzungsberichte*, t. LXIV, 1870, p. 119 sq. La *Summa* dite du *manuscrit de Sidon* (*Vat. Lat.* 1345), analysée par P. Fournier, qui voudrait la dater de 1130-1135, dans *Biblioth. de l'École des Chartes*, t. LVIII, 1897, p. 664 sq. Et à la fin du siècle celle de Simon de Tournai. Puis, dans le XIII<sup>e</sup> siècle, il faut relever les sommes *De penitentia* et *De matrimonio* de Raymond de Peñafort (vers 1234-1237); la *Summa (de sponsalibus et matrimonio)* de Tancred de Bologne († vers 1235); celle de Geoffroy de Trano, *Summa* (ou plutôt *compendium*) *super rubricis Decretalium*, qui eut de nombreuses éditions. Rothredus de Epiphania († vers 1243) est lui aussi l'auteur d'une somme restée incomplète puisqu'elle n'a que sept parties sur les douze prévues; éditée elle aussi à plusieurs reprises. Vient ensuite l'Hostiensis, Henri de Séguse, cardinal-évêque d'Ostie en 1261, dont la *Summa super titulis Decretalium* a reçu souvent le nom de *Summa aurea*. Il faudrait encore citer Pierre de Sampson, de Nîmes, professeur à Bologne, qui composa une *Summa decretalium*; Bernard de Parme, mort en 1266; Bonaguida

Avogadro Aretinus, auteur d'une *Summa introductoria super officio aduocatus*; et enfin Monaldus de Capo d'Istria, O. M. († 1285), qui a composé une *Summa juris canonici* et une *Summa casuum conscientie*, appelée encore, comme dans le catalogue des libraires de l'université de Paris en 1275, *Summa Monaldi* ou *Summa Monaldina*. Ce ne sont encore là que quelques noms des plus connus. Leur énumération déjà bien longue laisse entrevoir du moins comment on aurait tort de vouloir présenter comme un genre unique, réservé à la faculté de théologie et opposé aux *Sentences*, les productions nombreuses que le XI<sup>e</sup> et le XII<sup>e</sup> siècles ont baptisées du nom de sommes.

Il faut d'ailleurs, afin de dégager davantage encore le terrain, rappeler comment, à côté des œuvres strictement théologiques auxquelles on aboutira bientôt, et de ces travaux canoniques, on trouve encore d'autres compositions organiques, systématiques, relativement brèves, qui portent ce même nom.

2. *Sommes de grammaire, de logique ou de philosophie, etc.* — De vraies sommes en effet se rencontrent en d'autres facultés et pour d'autres disciplines que la théologie et le droit. On en pourrait citer pour la médecine; mais elles ne présentent guère d'intérêt pour notre problème. Par contre celles qui touchent à la faculté des arts sont plus proches déjà : *Sommes de grammaire*, *sommes de logique*, *sommes de philosophie naturelle* réclament au moins une mention. On connaît assez, dans le premier genre, les *Summulae logicae* de Pierre d'Espagne (le futur pape Jean XXI), voir M. Grabmann, *Handschriftliche Forschungen und Funde zu den philosophischen Schriften des Petrus Hispanus, des späteren Papstes Johannes XXI.*, dans *Sitzungsberichte der bayerischen Akademie.*, Munich, 1936. Et dans son voisinage les sommes analogues de Guillaume de Shyreswood, Paris, Bibliothèque nationale, lat. 16 617, fol. 1-46, et Lambert d'Auxerre, *ibid.*, lat. 16 617; 13 966; 7 932; Erfurt, Amplon. D. 66. Ou encore la *Summa grammaticalis* de Jean le Dace; la *Summa grammaticae* de Roger Bacon et, de lui aussi, la *Summa de sophismatibus*; la *Summa grammaticalis* du pseudo-Albert le Grand; et l'opuscule, inauthentique d'ailleurs, de saint Thomas, la *Summa totius logicae*.

Puis, débordant le domaine de la seule grammaire ou de la logique, cette *Philosophia pauperum*, souvent appelée dans les manuscrits *Summa naturalium*, éditée parmi les œuvres d'Albert le Grand, et dont l'authenticité demeure toujours âprement discutée. Voir P. Mandonnet, *Albert le Grand et la Philosophia pauperum*, dans *Rev. néo-scol.*, t. xxxvi, 1934, p. 230-262. Dans ce domaine encore de la philosophie : la *Summa de anima* de Jean de La Rochelle se présente aussi comme une belle tentative, et de même la *Summa de esse et essentia* de Jean Peckham, qui est plutôt un opuscule qu'une large somme, éd. F. Delorme, dans *Studi francescani*, t. xiv, n. 1. De même également, encore qu'il ne porte point explicitement le nom de somme, le fameux *Sapientiale* de Thomas d'York; voir l'étude de E. Longpré : *Fr. Thomas d'York. La première somme métaphysique du XIII<sup>e</sup> siècle*, avec la table des matières, dans *Archiv. franc. histor.*, t. xix, 1926, p. 875-930; ou encore la *Summa philosophiae* éditée par L. Baur à la suite des ouvrages de R. Grossetête.

Il ne faut pas oublier non plus, encore qu'elles tendent plus immédiatement à la pratique, ces *Summae dictaminis* qui se multiplient également vers ce même temps : celle d'un Thomas de Capoue, par exemple; la *Summa artis notarum* d'un Rolandinus de Passaggeri; la *Summa dictaminis* de Jacques de Dinant, etc. Voir Wilmar, dans *Analecta Regensia*, p. 113-151, *Studi e testi*, t. LIX, Vatican, 1933. Le même Jacques de

Dinant est aussi l'auteur d'un *Ars arengandi* (de haranguer) Comme les précédents ouvrages étaient des sommes de l'art de bien écrire, il y en a également de l'art de bien dire. Ce sont en particulier ces *Summae de modis dilatandi circa artem prædicandi*, pour prendre le titre de l'ouvrage de Richard de Thetford (souvent attribué à Albert le Grand), le plus important et le plus typique d'entre eux. Voir Th.-M. Charland, *Artes prædicandi*, Ottawa, 1936, p. 77-80. On a mentionné plus haut les sommes-collections de sermons, les résumés aussi; il est juste de rappeler qu'il y a de véritables traités consacrés à exposer ainsi les principes de l'art oratoire, mais surtout de l'éloquence sacrée.

Quand on aura signalé enfin l'existence de sommes apologetiques visant à l'exposé et à la réfutation d'erreurs plus ou moins répandues, comme la plus célèbre d'entre elles (pour ne pas soulever le problème de la *Summa contra gentiles*) la *Summa contra catharos et valdenses* écrite vers 1244 sans doute par le dominicain Moneta de Bologne, édit. Rome, 1743 (voir ici l'art. MONETA, t. x, col. 2211-2215); ou bien la *Summa contra hereticos* de Prévostin, étudiée par Lacombe, *La vie et les œuvres de Prévostin*, 1927, p. 131-152; l'existence aussi de véritables sommes liturgiques, telle la somme de Jean Belet, *De ecclesiasticis officiis*, ou, chez Prévostin, sa *Summa de officiis*, largement utilisée et insérée presque en entier par Guillaume Durand dans son *Rationale divinarum officiorum*, on aura une vue rapide encore, mais à peu près exacte, de ces nombreuses productions qui portent, à bon escient d'ailleurs, le nom de sommes, et qui risqueraient parfois de donner le change sur les véritables sommes de théologie.

2<sup>o</sup> A l'intérieur de la faculté de théologie. — Celles-ci, par définition, doivent se consacrer directement aux problèmes théologiques. N'étant ni abrégés, ni simples collections de textes, elles doivent fournir un exposé organique, systématique; la personnalité de l'auteur y prendra forcément plus de relief; car c'est lui qui choisit, dispose, agence toute sa démonstration.

Cependant, comme on l'a laissé entrevoir plus haut, les ambitions d'un auteur ne sont pas toujours aussi vastes que le champ de la théologie elle-même. Sans restreindre son travail aux limites d'une pure monographie, qui ne mériterait plus alors à aucun titre le nom de somme, il arrive assez souvent qu'il se cantonne dans une partie plus ou moins large du savoir théologique. On se trouve par le fait même en présence de sommes partielles, vraies sommes de théologie, mais incomplètes encore. Le plus grand nombre de celles-ci tournent autour du traité des sacrements en général, ou de tel sacrement en particulier, mariage ou pénitence surtout; autour du péché aussi, des vertus ou des vices. C'est, on le comprend, un but plus immédiatement pratique qui a déterminé alors le choix de l'auteur : le désir de fournir soit aux pénitents, soit plus encore aux confesseurs, les connaissances nécessaires pour la direction des âmes, le redressement des mœurs et les progrès dans la vie chrétienne. Suivant que ces problèmes sont envisagés davantage du point de vue théologique ou du point de vue canonique, on rencontrera donc des sommes qu'on peut appeler théologico-morales, d'autres théologico-canoniques, partielles d'ailleurs les unes et les autres. On trouvera sur cette abondante production les principaux éléments d'étude dans J. Dietterle, *Die Summae confessorum sive de casibus conscientie von ihren Anfängen an bis zu Silvester Priester*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. xxix (1903), et xxxix (1905) pour les xii<sup>e</sup> et xiii<sup>e</sup> siècles; t. xxxv et xxxvi pour les deux siècles suivants; du même, *Die fränkischen Summae confessorum und ihre Bestimmungen über den Ablass*,

Döbeln, 1893. Se reporter ici à l'art. PÉNITENCE, t. xii, col. 948.

En schématisant un peu, il serait possible de rattacher à la tendance théologico-canonique les *Summae confessorum* ou les *Summae de casibus*, à la tendance plus théologico-morale, les *Summae de penitentia* ou *De virtutibus et vitiis*. La réalité est plus nuancée, évidemment; d'ailleurs ces deux tendances sont assez souvent complémentaires.

Comme représentant la première on peut mentionner par exemple la *Summa de casibus* de Burchard de Strasbourg, O. P., vers 1280-1290; la *Summa confessorum* composée entre 1280 et 1298 par Jean de Fribourg († 1314), voir ici, t. vii, col. 76, éditée à Lyon en 1518, avec son adaptation allemande par Berthold Huenlen; la *Summa confessorum* attribuée à Guillaume de Cayeux, O. P.; la *Summa de officio sacerdotis* d'Albert de Brescia († 1314). De celle-ci aussi une adaptation a été faite par un dominicain allemand anonyme : la *Summa rudum*. Voici encore la *Summa d'Astesanus*, vers 1317; la *Summa collectionum pro confessionibus audientis*, de Durand de Campana († vers 1330); et plus tard, vers 1338, la *Summa de casibus conscientie* de Barthélémy de Pise, O. P. (voir ici, t. ii, col. 435); celle enfin de saint Antonin.

Celle-ci pourtant porte le titre de *Summa theologica moralis* ou *Summa confessionalis*. Elle relève donc autant de l'autre tendance, qui ne manque pas non plus de nombreux et illustres représentants. Pour ne plus parler de la Somme de Simon de Hinton, qui en est toute proche pourtant, mais qui a davantage allure de résumé, ni de celle de Maître Paul de Hongrie, il faut citer la *Summa de penitentia et officiis ecclesiasticis* de Thomas de Chabham, qui subsiste en de nombreux exemplaires et qui eut plusieurs éditions; la *Summa de penitentia* de Jean de Galles; celle de Raymond de Peñafort signalée plus haut; la *Summa de virtutibus* de Jean de La Rochelle; la *Summa de vitiis et virtutibus* de Guillaume Pérald, O. P., et bien d'autres semblables. Sans doute la préoccupation pastorale, pratique, y est-elle fortement marquée; il y a cependant tout l'exposé personnel de la doctrine qui la soutient, et qui fait de ces écrits de vraies sommes de théologie.

Il faudrait enfin placer auprès d'elles les sommes partielles qui n'ont pas cette même allure pratique. La tâche est assez délicate cependant. Il se peut en effet qu'on ait affaire à des sommes restées inachevées, ou du moins à des ébauches qui, dans l'intention de l'auteur, devaient s'insérer dans un ensemble plus large; telle peut être cette *Summa de virtutibus*, attribuée parfois à Guillaume de Méilton et destinée à entrer dans la troisième partie de la somme d'Alexandre de Halès; ou certaines *Summae de sacramentis* qui sont probablement les parties survivantes de sommes disparues. Parfois au contraire, malgré le nom qui leur est donné, ce sont plutôt des traités détachés et développés, que de véritables sommes. C'est probablement le cas de la *Summa de ecclesiastica polestica* d'Augustin d'Ancone. Le *De regimine christiano* de Jacques de Viterbe, lui, prend plus modestement le titre d'opuscule. Sans vouloir préciser outre mesure, il était nécessaire du moins d'indiquer l'existence de ces catégories intermédiaires.

II. LES SOMMES THÉOLOGIQUES. — Au terme de toutes ces éliminations on arrive donc aux sommes théologiques proprement dites; à celles qui réunissent en perfection tous les traits que les autres ne possèdent qu'en partie : exposés personnels, organiques, complets et concis à la fois, de tout le savoir théologique.

1. SOMMES ET SENTENCES. — C'est à ces œuvres que l'on songe quand on oppose sommes à sentences, sommistes à sentenciers. Encore faut-il préciser sa



pensée. Car l'affirmation n'est exacte que si par sentences on entend « les commentaires sur les quatre livres des *Sentences* de Pierre Lombard » ; elle ne le serait déjà plus si on prétendait opposer les recueils de sentences aux sommes théologiques. Ceux-là, à la vérité, y compris les *Sentences* du Lombard, sont les premiers essais de celles-ci et l'amorce du genre. Les grandes sommes théologiques, comme celle de saint Thomas, sont en effet l'épanouissement et l'aboutissant d'un genre qui s'est cherché assez longtemps, qui a eu ses tâtonnements de début, mais qui, même alors, marquait un progrès sensible sur les recueils précédents. Ceci est si vrai qu'en 1275 encore, dans le catalogue officiel des libraires de l'université, l'ouvrage du Lombard est désigné par le terme de *Summa magistri Lombardi* et que fréquemment, couramment, dans les manuscrits, soit à propos de Pierre Lombard, soit à propos d'un autre, on trouve accolés en un titre unique les deux mots de *Summa Sententiarum*.

Le processus de ce développement est bien connu et a été exposé à plusieurs reprises. Son point de départ est dans le florilège patristique. Au début, en effet, la *sententia* n'est autre chose que l'expression d'une pensée, la formule d'une opinion que l'on va cueillant, telle une jolie fleur, à travers les écrits des Pères. Les premières collections, *Deflorationes*, *Libri sententiarum*, ne sont que des recueils d'extraits de Pères de l'Eglise ou d'écrivains anciens, établis sans qu'il y ait entre eux un ordre réel : morceaux choisis réalisés au cours des lectures. Les meilleurs exemples en sont le *Liber sententiarum ex operibus S. Augustini delibaturum* de Prosper d'Aquitaine (v<sup>e</sup> siècle) ou le *Liber pancrisis* qui, aux sentences des Pères, joint des extraits de maîtres contemporains : Guillaume de Châlons, Yves de Châlons, Anselme de Laon et son frère Raoul (ms. de Troyes, 125 A).

Une première mise en ordre, sans apporter encore de commentaires, groupera ces sentences selon l'ordre des Écritures : tel sera, vers l'an 600, le travail de Paterius : *Liber de expositione V. et N. T. de diversis libris sancti Gregorii concinnatus*; telles seront aussi les chaînes et les gloses.

Un nouveau progrès sera réalisé en vue de l'enseignement quand ces recueils d'extraits, de sentences se verront groupés par chefs doctrinaux. Isidore de Séville dans ses *Sententiarum libri tres* en fournira le premier exemple important. Beaucoup d'autres suivront, où la part personnelle du compilateur se fait jour dans la conception générale du plan, dans le choix des textes et dans la manière de traiter et grouper ceux-ci. Ce travail constructif est de plus en plus poussé à travers des ouvrages tels que les *Sententie magistri A.*, que l'on attribue à Alger de Liège, celles que l'on attribue à Anselme de Laon, celles du maître Guarnerius que contiennent les mss de Troyes, 1317 et Milan, bibl. Ambros., Y. 43, sup.

Il n'aboutira vraiment qu'à partir du moment où le compilateur, à ces autorités et à ces sentences qu'il a recueillies et ordonnées, ajoutera ses raisonnements personnels, où il résoudra des contradictions apparentes et répondra aux difficultés. La collection deviendra systématisation, élaboration du donné révélé, œuvre personnelle. Qu'elle garde alors — et elle le fera pendant quelque temps encore — le titre de *Liber sententiarum*, qu'elle prenne celui de somme, ou qu'elle s'intitule autrement encore, elle présente dès lors tous les traits des sommes théologiques. Elle n'a plus qu'à se perfectionner, en développant surtout cet élément personnel, pour arriver aux réussites du xiii<sup>e</sup> siècle.

Dans l'efflorescence des œuvres de ce genre à laquelle assiste le xiii<sup>e</sup> siècle, le travail du Lombard émerge et s'impose. Il n'est pourtant qu'une somme entre beaucoup d'autres. Sans vouloir entrer dans des détails

qui mèneraient trop loin, il faut au moins mentionner pour cette période : l'*Introductio ad theologiam* d'Abélard (en 1125), présentée par lui comme une véritable somme; le *De sacramentis christianæ fidei* d'Hugues de Saint-Victor (vers 1139), qui se donne aussi comme telle; la fameuse *Summa sententiarum*, probablement antérieure elle aussi à Pierre Lombard, mais dont l'auteur n'est pas encore déterminé avec certitude; les *Sentences* de Roland Bandinelli; celles de maître Omnebene; les *Sententie Florianenses*; les *Sententie Parisienses*, éditées par A. Landgraf, qui comme les deux précédentes se rattachent à l'école d'Abélard; les *Sententie divinilatis*, éd. Geyer, dans les *Beiträge* de Bäumker, t. vii, fasc. 2 et 3; les *Sentences* de Robert de Melun (vers 1152-1160); celles de Gandulph de Bologne; autant de productions littéraires qui poursuivent un but commun, qui sont marquées plus ou moins profondément de la personnalité de leur auteur et qui constituent, les unes comme les autres, de véritables sommes du savoir théologique.

Les *Libri quattuor Sententiarum* de Pierre Lombard l'ont emporté sur toutes les autres. Après des oppositions assez vives dont l'histoire a été racontée ici même, t. xii, col. 2003-2011, ils sont devenus, pour de longs siècles, le véritable manuel officiellement reconnu et même imposé, dont la « lecture » fournit au bachelier en théologie comme aux étudiants qui l'écoutent la meilleure initiation à la science théologique. C'est donc dans le prolongement de l'œuvre du Lombard que naissent les commentaires sur les *Sentences*; c'est dans le cadre fourni par elle, et dans le sens indiqué par le Maître, qu'ils vont se développer. Littérature abondante, mais très précise, comme portée et comme valeur, qui se greffe toute sur cette unique œuvre.

Entre ces commentaires et les autres sommes qui vont continuer leur évolution indépendamment d'eux, il devient loisible alors de souligner les différences qui s'accroissent toujours davantage. Et si l'on réduit les données du problème à ces deux éléments, il est parfaitement légitime et exact de présenter les sommes théologiques comme un genre entièrement distinct de l'autre.

II. LES CARACTÉRISTIQUES. — Deux traits les diversifient : à la différence des sententiaires, les sommes ne sont pas un exercice scolaire; elles ne sont pas non plus liées au texte du Lombard : deux différences capitales.

1<sup>o</sup> *Indépendance des règlements scolaires.* — Le commentaire est essentiellement exercice scolaire. Il est réglementé par les statuts universitaires. Il doit emprunter au genre *lectio* tous ses traits. Malgré la liberté relative qui demeure à l'intérieur de la leçon, il subit d'abord quantité de contraintes : la distribution des quatre livres au cours de deux années; la division de chaque livre en autant de leçons qu'il y aura de jours *legibiles*; dans chaque leçon, la nécessité de diviser le texte, de l'exposer, d'en expliquer les points difficiles. En tout cela il faut s'astreindre au plan du Lombard et suivre les distinctions dans l'ordre qu'il leur a assigné. Les coutumes et traditions viennent s'y ajouter pour préciser les procédés d'enseignement.

Rien de tel dans les sommes. Elles ne sont en aucune façon exercice d'école; ni imposées, ni même connues par les statuts. Elles échappent donc, de ce fait, à toute réglementation et, de certaine façon, à tout contrôle. Elles ne sont pas nécessairement œuvres de maîtres récents, ni même de bacheliers formés; un Raymond Lulle, un Arnould de Villeneuve pourraient, s'ils le voulaient, en composer et en éditer. Même quand elles proviennent du bachelier ou du maître, elles n'ont pas été professées. Elles n'ont pas fait l'objet d'enseignement; si bien qu'elles sont indépendantes de la distribution des cours ou des vacances, des centres uni-

versitaires ou non. Elles peuvent paraître à n'importe quelle étape d'une carrière, à n'importe quel moment de l'année. Un saint Thomas poursuit la composition de sa somme au milieu de ses déplacements, à Rome, à Viterbe, à Paris et à Naples. Un Ulrich de Strasbourg écrit et termine la sienne avant d'être provincial d'Allemagne et cinq ans au moins avant d'être envoyé à Paris pour y lire les *Sentences*. Un Gérard de Bologne entreprendra la sienne pendant les dernières années de sa vie, alors que sa charge de prieur général des carmes le jette continuellement sur les routes. Certains même, comme un Guillaume Pérault, écrivent des sommes, partielles c'est entendu, sans avoir jamais été destinés à conquérir les grades théologiques.

Très libres, par le fait même, dans leur composition, elles ne se ressentent pas comme les sententiaires des exigences scolaires, ni dans leur distribution, ni dans leur forme. Elles peuvent, si elles le veulent, prendre l'allure d'argumentation scolastique, procéder par « questions » analogues à celles des écoles; ce sera le fait de la Somme de saint Thomas, où chacun des articles rappelle en petit le genre de la question disputée, avec ses raisons *pro et contra*, le corps de la solution et la réponse aux objections. Mais elles peuvent procéder tout autrement, sous forme d'exposé suivi, positif, de véritable traité didactique; ainsi fera Ulrich de Strasbourg et, de certaine façon, Philippe le Chancelier. La plus entière latitude est laissée à l'auteur pour le travail qu'il conçoit, construit, écrit à son aise.

Travail de bureau ou de cellule, donc, beaucoup plus que de salle de cours. Ce qui ne veut pas dire pourtant que toutes les sommes aient été conçues et écrites sans relation aucune avec l'enseignement. Fréquemment, au contraire, elles se rattachent à lui, soit qu'elles entendent lui fournir un aliment, soit qu'elles recueillent et mettent en forme des développements présentés dans des cours ou des disputes. Les *Sententiarum libri quinque* de Pierre de Poitiers en sont sans doute un exemple : le choix des sujets, dont il avoue souvent le motif : *disputabilia... disputationi accomodata*, semble bien indiquer cette intention : *Disputabilia igitur Sacre Scripture ut rudimentis ad eam accedendum consularum, in seriem redigentes inordinati in ordinem redigimus*, P. L., t. CCXI, col. 789; ou encore : *Sed quoniam quedam videntur circa distinctionem operum sed iterum dubiabilia et disputationi accomodata, illa brevi lectione perstringamus*. Col. 958. Il est difficile de n'y point voir une corrélation avec un enseignement oral. Pour d'autres, la conclusion s'impose : l'enseignement a précédé; leçons ou surtout questions disputées. Celles-ci ont pu être proposées en désordre; elles fournissent du moins tous les éléments utiles à une synthèse puissante. Ce peut être le cas pour la *Summa* d'Étienne Langton ou pour ses *Questiones* qui se cherchent et s'organisent. L'étude de la Somme d'Alexandre de Halès et de ses sources semble bien conduire à une conclusion analogue; non que tout son contenu ait fait l'objet d'exposés scolaires ou de disputes; mais bon nombre d'éléments de ce genre s'y voient incorporés. Peut-être est-ce la même chose pour la *Summa aurea* de Guillaume d'Auxerre. Plus tard on saisit sur le vif ce procédé chez Pierre-Jean Olieu dont les *Questions disputées sur les Sentences* sont en réalité distinctes de son *Commentaire sur les Sentences* et portent, même dans son œuvre, le titre de somme : *Clarius autem recitavi hos duos modos prædestinandi electos in prima parte Summe, ubi agitur de Dei voluntate*. Voir *Archiv. franc. histor.*, t. XXVIII, 1936, p. 110 sq.

Mais en admettant qu'une somme de ce genre soit la présentation définitive, bien ordonnée, de questions disputées dans une école, en admettant même que le plan général de ces disputes ait été prévu dès l'abord,

ces relations avec l'enseignement demeurent quand même totalement différentes de celles d'un commentaire qui est lui-même directement, et formellement, exercice scolaire. La somme de théologie reste une composition extra-scolaire.

2° *Indépendance du texte du Lombard*. — Elle reste aussi, et surtout, indépendante du texte de Pierre Lombard. Sans doute cette affirmation elle-même doit-elle se nuancer, car l'influence du Maître des *Sentences* se fait sentir même chez ceux qui s'en défendent. Toutefois, entre subir plus ou moins l'influence du Lombard et s'astreindre à le suivre et à le commenter page après page, la différence est considérable. Les commentaires sur les *Sentences* ne sont jamais, comme leur nom l'indique et comme les statuts l'exigeaient, que les exposés plus ou moins serviles de l'ouvrage écrit en 1150-1160. Quelles que fussent les libertés qu'on prenait avec lui, il imposait malgré tout son plan, ses divisions, ses problèmes, ses détails ou ses lacunes. Il fallait s'astreindre à le suivre, de plus ou moins bonne grâce. Même les velléités d'indépendance étaient à leur façon un aveu de cette tutelle assez étroite qu'on sentait peser.

Les sommes au contraire n'ont point à faire cet effort pour concilier l'indépendance d'une pensée vigoureuse avec la soumission à un cadre imposé. Elles sont délibérément en dehors et au-dessus. Elles peuvent, s'il leur plaît, s'affranchir totalement du plan du Lombard, qui demeure un exemple, un modèle si l'on veut, mais non pas une formule *ne varietur*. Elles peuvent s'en inspirer si elles préfèrent, mais modifier à leur gré les proportions qu'il avait établies entre ses diverses parties et que les bacheliers sententiaires, talonnés par les règlements, devaient respecter à peu près.

Il était presque fatal, par exemple, que le traité des vertus, resserré comme il était dans le Lombard entre l'important traité de l'incarnation et l'autre non moins imposant des sacrements, ne pût recevoir dans un commentaire tous les développements souhaitables. Rien n'empêche au contraire l'auteur d'une somme d'accorder à cette portion si grave de la théologie morale toute la place qu'il jugerait souhaitable. Et il en va de même à l'intérieur de chaque traité. L'ordre du Lombard peut être adopté, mais abandonné aussi. Toute latitude est laissée à l'auteur pour présenter ses thèses selon ses préférences et ses conceptions.

Ainsi en est-il jusque dans le détail des problèmes et la suite des questions étudiées. Il est malaisé, quand on fait un commentaire suivi des *Sentences*, de passer complètement sous silence des questions auxquelles Pierre Lombard consacre de longs paragraphes, parfois même des chapitres. Pourtant bon nombre d'entre elles sont sans grand intérêt; d'autres sont périmées; d'autres définitivement classées. Pourquoi s'y appesantir longtemps? Le commentaire y oblige, ou du moins y expose. Par contre, depuis la parution des *Sentences*, de nouveaux problèmes ont surgi, des préoccupations que le xiii<sup>e</sup> siècle ne connaissait pas, des difficultés que des discussions récentes ont soulevées et qui trouvent malaisément place dans la construction du Maître. Les bacheliers s'ingénient à les rattacher plus ou moins adroitement à des passages de son texte, et à les insérer dans une division à peu près accueillante. Tous ces efforts sont évités aux sommes qui, libres de leurs démarches, ne proposent que les questions qu'elles jugent utiles sans faire même allusion aux problèmes désuets ou secondaires. Elles peuvent enfin se livrer à tous les regroupements et rapprochements de questions souvent éparpillées dans les livres du Lombard et traiter en un seul endroit des problèmes qu'il a abordés, comme celui de la charité

par exemple, à deux ou trois reprises et en des contextes différents.

III. INTÉRÊT ET AVANTAGES. — De ce qui vient d'être dit sur les deux traits caractéristiques des sommes, ressort à l'évidence l'intérêt majeur qu'elles présentent pour l'histoire de la pensée théologique. Parce qu'exposés systématiques complets, elles fournissent d'abord la pensée de leur auteur sur tout l'ensemble des problèmes théologiques; en cela elles sont pour le moins comparables aux commentaires sur les *Sentences*. Parce que dégagées de la servitude d'un texte, elles sont autrement révélatrices que ceux-ci de la personnalité et de l'originalité d'un auteur; elles permettent enfin de dégager plus facilement le progrès qu'il marque sur les œuvres voisines. Par là, en comparant entre elles les diverses sommes connues, on peut mieux retracer l'évolution de la pensée et des méthodes théologiques dans une période donnée.

On a dit plus haut comment le nom de somme, dans son acception tout à fait technique, doit être réservé aux exposés complets et systématiques de la théologie. Ce ne sont pas des monographies sur un traité spécial; non plus que des résumés trop brefs, comme les *compendia* qu'on a écartés préalablement. Au même titre que dans les *Sentences* de Pierre Lombard, on peut donc y trouver une vue d'ensemble, suffisamment explicite, sur tout le savoir théologique et la position prise par l'auteur sur les problèmes importants qu'il soulève. L'auteur ne se borne pas à expliquer et légitimer la position d'un prédécesseur, ni à collecter les opinions diverses qui purent avoir cours; il donne sa solution, avec toutes les nuances évidemment qu'elle peut comporter; ce qu'il croit être la vérité sur tous les problèmes rencontrés dans le champ de la théologie.

En cela nécessairement il se livre. Toutefois, ce ne sont pas seulement les solutions qu'il peut ainsi adopter dans les problèmes successivement abordés par lui, mais c'est tout l'ensemble de son œuvre qui trahit sa personnalité et son originalité.

Une somme est par essence originale. N'étant pas astreint à suivre un plan commandé par un livre de texte, l'auteur doit, dès le début, avoir sa conception d'ensemble, son plan général, sa distribution des matières. Suivant qu'il se borne à copier servilement tel ou tel autre sommist, ou que, selon un éclectisme plus ou moins éclairé, il emprunte à droite et à gauche les grands traits de son programme, ou qu'il se crée entièrement son plan sur des données nouvelles, on peut déjà juger du caractère plus ou moins personnel de sa pensée et de sa puissance d'assimilation. Là où il est original, créant de toutes pièces ou aménageant de façon neuve des éléments anciens, sa pensée se livre encore dans le sens même qu'il imprime à sa synthèse comme dans le choix qu'il fait de l'idée ou des idées directrices. On le découvre profond métaphysicien ou moraliste, préoccupé de haute spiritualité ou ayant surtout une mentalité de canoniste.

On peut aussi déceler les influences qu'il a subies. Ce qui ne serait que velléité dans un commentaire sur les *Sentences*, où parfois l'on sent cette impatience vis-à-vis du plan imposé et subi, se manifeste ici sans contrainte, chacun donnant libre cours à ses préférences et à ses idées. Et cette personnalité de l'auteur continue à se manifester dans toute la suite de son œuvre. Tous les détails, si on veut bien les percevoir, y ont un sens: ordonnance des parties et des questions traitées, additions de problèmes nouveaux, insertion de développements inaccoutumés, ou transposition et adjonction de ceux-ci à tel endroit moins classique, omissions et silences souvent très suggestifs, proportions variables accordées à telle partie ou tel problème: chacune de ces modifications et de ces innovations doit avoir

sa raison. Elle est parfois exprimée et légitimée; souvent il faut la deviner, en essayant de découvrir les influences internes ou externes qui ont pu jouer en l'occurrence; et ces recherches à leur tour permettent de mettre encore en meilleure lumière la pensée personnelle et originale de l'auteur.

Les sommes aident aussi à dégager le sens de son évolution et son progrès, pour peu qu'on établisse la comparaison entre les sommes théologiques et les autres ouvrages de l'auteur, plus particulièrement son *Commentaire sur les Sentences*. Le cas de saint Thomas reprenant dans sa somme la présentation d'ensemble de l'enseignement théologique qu'il avait donné quelque quinze ou vingt ans plus tôt dans ses *Sentences*, n'est pas unique; il est même le cas normal pour tous les sommistes à partir du premier tiers du XIII<sup>e</sup> siècle, quand la lecture des *Sentences* eut été imposée comme exercice scolaire à tout bachelier prétendant à la licence. De part et d'autre il y a deux exposés complets d'une même science; leur comparaison en est d'autant plus instructive. On y voit mieux, parce que dans la somme elle est livrée sans contrainte à elle-même, en quoi consiste l'originalité de l'auteur; et parce que, dans des cadres différents, ce sont cependant les mêmes problèmes qui reviennent, on peut sans trop de peine percevoir, dans ce jeu continu de doublets, s'il y a ou non des divergences, sur quoi elles portent, si elles marquent progrès ou régression, abandon complet ou correction, sous quelles influences elles ont été amenées, etc.; en un mot retracer le développement complet d'une pensée théologique, puisque presque toujours les problèmes se montrent solidaires les uns des autres.

Ce qui est vrai de chaque somme prise en particulier, l'est également de ce genre pris dans son ensemble. Puisqu'il est un genre éminemment spontané et libre, qu'il n'est en rien faussé ni même simplement gêné par un cadre rigide qui limiterait son essor, il traduit au mieux et les connaissances théologiques qu'il expose comme il l'entend, et les tendances mêmes de ces études toujours en voie de progrès, de mise au point dans leur fond comme dans leur forme.

C'est donc l'évolution de la méthode théologique tout d'abord qu'on peut y suivre: la part croissante par exemple accordée soit à la réflexion doctrinale, soit à la discussion dialectique; la place précise que l'on réserve aux autorités des Pères ou des *magistri*. Cf. M. D. Chenu, *Authentica et magistralia. Deux lieux théologiques aux XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles*, dans *Revue Thomiste* de Plaisance, t. xxviii, 1925, p. 257-285. Souvent d'ailleurs, dans les sommes comme dans les commentaires, un exposé de principes énonce authentiquement la pensée des auteurs sur ces problèmes de la science théologique elle-même et de la conception qu'il faut s'en faire. Et la première question de la *Somme théologique* de saint Thomas en est un exemple parfait, avec ses dix articles qui traitent de sa nécessité, de sa nature, de son caractère, de son objet et de sa méthode.

On y suivra aussi l'évolution de la discipline théologique elle-même qui, prenant davantage conscience de ses ressources et de ses méthodes, les applique à des thèmes ou plus neufs ou plus délicats ou plus éloignés du donné révéle. Le choix même des sujets traités, et non plus seulement la façon dont on les traite, devient extrêmement symptomatique: les préoccupations de pure spéculation l'emporteront sur les applications d'ordre canonique ou moral auxquelles jadis on se complaisait surtout. Les systèmes s'élaborent, avec tout ce qu'ils comportent d'option philosophique préalable. A leur tour ils se forment en véritables écoles. Et c'est tout cela que trahissent les sommes quand on institue entre elles une comparaison serrée.

Elles disent également sur un point donné et une



thèse précise tout le progrès réalisé. Là surtout la comparaison avec le livre du Lombard considérée comme un témoin et comme un *terminus a quo* est fructueuse, plus encore que l'évolution d'une distinction à travers une série de commentaires. On y découvre tout le processus d'élimination, de fixation et de progrès : élimination des doctrines nettement répréhensibles, rejetées officiellement par le magistère ecclésiastique ou pratiquement abandonnées par tous; des questions sans intérêt réel; des curiosités depuis longtemps oubliées et qu'il est inutile de traîner toujours à la remorque; déchet plus ou moins considérable sur lequel le silence se fait. Fixation, par contre, en formules précises et heureuses de doctrines sur lesquelles l'accord a pu s'établir et la lumière a été projetée; ou bien position en termes plus justes de problèmes autrefois mal posés. La marche en avant en est facilitée d'autant, et on s'arrête moins longtemps désormais à tous ces points acquis; leur valeur est reconnue, incontestée; on ne s'acharne plus à les prouver ni à les défendre; on s'en sert comme de points de départ pour de nouveaux progrès. Ceux-ci se constatent alors, soit dans les curiosités nouvelles qui se font jour et dans les problèmes jusqu'alors inédits, soit dans les agencements nouveaux qui mettent plus en valeur les résultats obtenus précédemment. L'étude comparée d'un point de doctrine livre tout cela quand elle est bien conduite; les sommes de théologie y peuvent aider grandement. Faut-il rappeler, en guise d'exemples à ce propos, des travaux comme les quelques-uns qui suivent, et qui ont été menés suivant cette méthode : L. Saltet, *Les réordinations*; F. Brommer, *Die Lehre vom sakramentalen Charakter in der Scholastik bis Thomas von Aquin inklusive*, Paderborn, 1908; O. Lottin, *Le droit naturel chez saint Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs*, 1931; A. Teetart, *La confession aux laïques dans l'Eglise latine depuis le XIII<sup>e</sup> siècle jusqu'au XIV<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1926; H. Weisweiler, *Das Sakrament der letzten Oelung in den systematischen Werken der ersten Frühscholastik, dann Scholastik*, t. VII, 1932, p. 321-353; 524-560; Th. Graf, O. S. B., *De subiecto psychico gratiæ et virtutum*, dans *Studia Anselmiana*, Herder, 1935, etc.

IV. ORIGINE ET ÉVOLUTION. — Il serait vain de vouloir fixer à une date précise l'origine de ce genre, et inexact de présenter sa naissance comme étant une réaction contre les commentaires sur les *Sentences*. Il faut, semble-t-il, y distinguer deux éléments qui s'expliquent : tout d'abord l'aboutissant d'une poussée interne dont les *Sentences* de Pierre Lombard étaient déjà une belle réussite; puis, plus tard, la différenciation d'avec les commentaires dont la formule n'arrive pas à satisfaire.

Les sommes théologiques ne sont pas une génération spontanée. On a résumé brièvement plus haut, col. 1871 sq., l'évolution qu'avaient subie à travers les siècles les recueils de *Sentences*; comment ils avaient, surtout dans la première moitié du XIII<sup>e</sup> siècle, revêtu un cachet de plus en plus personnel, pour aboutir finalement à la présentation méthodique, systématique, de l'ensemble de la doctrine chrétienne. Sans doute les autorités, les *sententiæ* des Pères et des théologiens en font encore l'objet principal; ce sont elles que l'on ordonne; mais en vue d'un but précis toutefois : pour qu'elles apportent leur valeur probante à une thèse qu'on veut établir, ce sont elles que l'on expose et que, le cas échéant, l'on concilie, mais toujours dans le même but : afin que, loin de se détruire et d'engendrer le doute, elles concourent à la démonstration visée. Le caractère personnel de ces recueils se traduit dans l'ordonnance que l'auteur imprime aux éléments qu'il groupe, dans leur utilisation judicieuse et progressive. Puis, comme souvent les conclusions ne s'imposent pas

d'elles-mêmes sans quelque commentaire qui les souligne et les fasse valoir, l'auteur mettra encore du sien sous forme d'introductions, de formules de liaison, d'explications données en passant, de solutions proposées aux difficultés et de conclusions qui dégagent la leçon.

Les *Sentences* de Pierre Lombard se placent à un stade où les proportions entre les autorités ainsi alléguées et groupes d'une part, les commentaires personnels d'autre part sont encore en faveur des premières. Mais la poussée interne de cette évolution ne s'arrêtera pas en si bon chemin; elle demande à aller plus avant et à renverser les proportions en faveur de la pensée personnelle de l'auteur, de son interprétation de la doctrine, de son exposé dans lequel les *Sententiæ* ne viendront plus s'insérer qu'en guise d'arguments à l'appui, sinon même parfois de simples *confirmatur*. Quand on en sera là, on aura les sommes proprement dites.

Entre les deux extrêmes, on rencontrera toute la gamme des essais où l'élément personnel sera plus ou moins fortement accusé et accentué. Les sommes ne s'opposent donc pas primitivement aux *Sentences*; elles sont plutôt l'aboutissant, à une date un peu plus récente, de l'évolution dont les *Sentences* avaient marqué une étape, mais non un terme, aux environs de 1160. Il ne faudrait pas tant se les représenter comme des branches d'un arbre qui se divisent et se subdivisent, dérivant ainsi l'une de l'autre, que comme des jets plus ou moins vigoureux qui jaillissent d'une souche commune et fusent les uns auprès des autres, s'épanouissant à des hauteurs et des époques différentes, et portant des fleurs plus ou moins parfaites. Parmi tous ces jets, l'un d'eux extrêmement vigoureux, donne naissance, lui, à une foule de branches et de rejets : c'est l'ouvrage de Pierre Lombard avec les commentaires qui le continuent. Puis un second, un siècle plus tard, avec une fortune semblable, quoique moindre cependant : la *Somme* de saint Thomas.

De l'une à l'autre date, le jaillissement est continu. Certains travaux s'inspirent visiblement de ceux qui les ont précédés : telles les *Sentences* de Gandulphe de Bologne dont les rapports avec Pierre Lombard ont été précisés par J. de Ghellinck, *Le mouvement théologique du XII<sup>e</sup> siècle*, 1914, p. 178-244. D'autres affirment leur originalité, parfois leur opposition. Ce sera Robert de Melun, qui compose les deux livres de sa *Somme* entre 1152 et 1160. Ce sera Pierre le Chantre, dans la mesure pourtant où sa *Summa de sacramentis* ou son *Verbum abbreviatum* ne rentrent pas dans l'une ou l'autre des catégories que l'on a énumérées au début. C'est un Pierre de Poitiers plutôt, dont les cinq *Libres des Sentences* (vers 1168-1170) utilisent largement l'œuvre du Lombard. Ce travail déjà porte indifféremment dans les manuscrits le titre de *Sententiæ* (Paris, Biblioth. nat., lat. 13 435; 15 735-36; Cambridge, Gov. and Caius Coll., 316-172; Rouen, 665; Rome, Palat. lat. 377) ou de *Summa* (Grenoble, 289; Burgo de Osma, 173; Paris, Biblioth. nat., lat. 3 116). Vers le même temps peut-être, on a l'ouvrage de Raoul Ardent qui, sans porter ce nom de somme, pourrait le mériter sans doute. Ensuite on voit se succéder les noms et les sommes d'un Simon de Tournai, d'un Robert de Courçon, d'un Prévostin, d'un Langton, d'un Pierre de Capoue, d'un Martin de Fougeres qui marquent déjà les premières années du XIII<sup>e</sup> siècle; poussées vivantes de la même sève au travail depuis le siècle précédent.

Il est incontestable pourtant qu'à partir d'une certaine date les sommes théologiques, tout en traduisant ce même besoin profond, comportent un second élément qui les caractérise. Elles marquent, non pas nécessairement une réaction, ni même une opposition

contre l'ouvrage de Pierre Lombard ou plus exactement contre les commentaires de cet ouvrage, mais pour le moins un besoin d'émancipation. Celui-ci ne se faisait pas sentir tant que les *Sentences* du Maître n'étaient qu'une synthèse théologique entre beaucoup d'autres; chacun pouvait librement l'imiter ou s'efforcer de faire mieux; d'où les essais qu'on vient de rappeler. Aussi longtemps que dura l'opposition plus ou moins violente que suscitèrent à Pierre Lombard un Gauthier de Saint-Victor, les Porrétaïns ensuite, voir ici, t. XII, col. 2007-2010, le champ restait libre. Mais, après le triomphe du concile du Latran en 1215, la suprématie des *Sentences* s'affirma éclatante. C'est le temps où se noua la tradition que les statuts universitaires ne feront qu'homologuer par la suite, et où les quatre livres de Pierre Lombard deviennent le texte officiel des bacheliers en théologie. A partir de ce moment les grandes synthèses sont presque nécessairement amenées à se couler dans ces cadres tout faits, quitte à y apporter des précisions personnelles ou des modifications de détail seulement; mais à l'intérieur du plan des *Sentences* il est malaisé d'innover. Quels que soient les desirs qu'on puisse éprouver, on est forcé de se soumettre à cet exercice scolaire.

Pourtant les esprits plus originaux ou plus personnels en souffrent et, pour avoir été obligés de se plier à ce commentaire, ont pu en sentir davantage les inconvénients et les côtés faibles. Les sommes théologiques seront donc une refonte, une reprise du problème dans son ensemble; car elles auront été précédées par la « lecture » des *Sentences*. Elles trahissent donc un besoin plus grand de pensée et d'expose personnels, en même temps qu'elles marquent des tempéraments intellectuels plus accusés. Un esprit moins vigoureux se contente des aménagements apportés par lui dans le commentaire des *Sentences*, mais ne se risque pas à refaire une synthèse sur nouveaux frais.

On peut donc estimer qu'à partir du premier tiers du XIII<sup>e</sup> siècle, les sommes théologiques sous-entendent le malaise ainsi éprouvé et supposent le besoin d'une certaine émancipation par rapport à un cadre jugé insuffisant. Certaines d'ailleurs en font l'aveu explicite, encore que respectueux. Qu'on relise en particulier le prologue de la Somme de saint Thomas, avec des doléances qui s'y trouvent exprimées : *Consideravimus namque lapsum doctrinæ nostris in us que a diversis scripta sunt* (il ne s'agit pas uniquement des *Sentences* de Pierre Lombard, c'est évident; mais elles demeurent quand même l'ouvrage mis officiellement entre les mains de tous)... *plurimum impeditur, partim quidem propter multiplicationem inutilium questionum, articulorum et argumentorum* (que cet encombrement inutile soit dû au manque de vigueur intellectuelle de l'auteur qui n'a pas éliminé assez courageusement ce qui était par trop secondaire; ou bien qu'il soit la rançon du progrès accompli entre le temps où ces questions présentaient encore leur utilité et le moment présent), *partim etiam quia ea quæ sunt necessaria talibus ad sciendum non traduntur secundum ordinem disceptationis, sed secundum quod requirebat librorum expositio, vel secundum quod se præbebat occasio disputandi* (reproche plus grave cette fois, pour peu que le plan suivi par l'auteur qu'on commente soit déficient; car on est astreint à le suivre, lui, au lieu de présenter la doctrine suivant qu'un ordre plus logique le réclamerait), *partim quia eorumdem frequens repetitio et fastidium et confusio generabatur in animis auditorum* (ces répétitions à leur tour sont une conséquence d'un plan imparfait, de questions ou de traités qui chevauchent les uns sur les autres; de lacunes même auxquelles on ne peut parer qu'en s'exposant à des redites sur d'autres points). L'ambition de saint Tho-

mas sera donc, comme il l'expose, d'apporter dans son exposé, qu'il voudrait plus logiquement ordonné et plus systématique, la brièveté et la clarté indispensables. La méthode d'exposition y sera en cause non moins que la présentation des doctrines et leur enchaînement intérieur.

Tous les auteurs de sommes théologiques auront éprouvé, sans les exprimer toujours aussi nettement, des ambitions semblables. Mais à travers leur œuvre, leurs tempéraments et leurs préférences se trahiront. Il serait dangereux, croyons-nous, de vouloir instituer entre eux des classifications. À l'intérieur de ce genre, la plus grande liberté est laissée à chacun. Liberté pour la méthode, la présentation extérieure, les grandes lignes de la construction. On trouvera par exemple chez saint Thomas, la Somme divisée en parties, celles-ci en questions et les questions en articles. Chez Albert le Grand, on trouvera les parties, questions, membres, articles et parfois ceux-ci divisés à leur tour en *quæstiones*. Présentation assez semblable chez Alexandre de Halès : parties, questions, membres, articles et paragraphes. Chez Guillaume d'Auxerre, on a une division en livres, traités, chapitres et questions. Chacun demeure libre.

De même, et surtout, pour l'agencement des idées. Sans doute des influences peuvent s'exercer de l'un à l'autre; il y a même parfois des emprunts qui ressemblent fort à des plagats, que nous serions tentés du moins de qualifier de ce nom. Il est bon de les relever pour mieux préciser en quoi peut consister l'originalité d'un auteur, sa force d'assimilation peut-être ou sa docilité. Mais le choix de l'idée maîtresse qui commande une grande synthèse, les divisions principales où viendront s'insérer les divers traités, l'ordre même de présentation avec les dépendances qu'il crée entre les notions utilisées, tout cela dépend de la libre disposition de chacun. Ce sont dès lors plutôt des monographies qu'il faudrait écrire sur ces sommes et leurs auteurs. Seules elles permettraient de dégager ensuite non pas tant la filiation des sommes entre elles que l'évolution des idées et des méthodes. C'est de celles-ci que les sommes sont à la fois résultantes et témoins.

V. DE QUELQUES SOMMES THÉOLOGIQUES. — On ne trouvera pas ici l'énumération, moins encore l'analyse de toutes les sommes de théologie, même entendues au sens le plus strict. Un volume y suffirait à peine; d'ailleurs le travail est en projet. On voudrait du moins fournir succinctement les indications indispensables pour orienter les recherches en ce domaine. L'ordre adopté est, autant que faire se peut, l'ordre chronologique.

1<sup>o</sup> Robert de Melun. — Ses *Sententiæ* sont une véritable somme théologique, divisée en *libri*, *partes*, *capitula*. Son I. 1<sup>er</sup>, *De sacramentis* V. T., aborde les traités de Dieu, un et trine, des anges, de l'homme; le I. II, *De sacramentis* N. T., veut envisager les problèmes de l'incarnation, des sacrements, des vertus, de l'eschatologie. Mais il s'arrête au milieu du traité de l'incarnation. Composé vers 1152-1160 sans doute, il se présente sous une double rédaction, dont la plus longue doit être de Robert lui-même, la brève d'un ou deux de ses disciples. Il faut consulter à ce sujet R. Martin, O. P., *L'œuvre théologique de Robert de Melun*, dans *Rev. d'hist. ecclési.*, 1914, p. 456-489.

2<sup>o</sup> Hubertus (vers 1170). — Voir l'étude de M. Grabmann, dans *Rech. théol. anc. médiév.*, 1929, p. 229-239.

3<sup>o</sup> Pierre de Poitiers (vers 1167-1170). — Il s'agit de ses *Sententiarum libri quinque*. Cette somme est transmise, complètement ou partiellement par 33 mss et, dans une forme abrégée, par quatre autres. Ph. Moore dans son ouvrage *The works of Peter of Poitiers* (1936) en donne, aux p. 24-53 toute la tradition manuscrite, en établit l'authenticité et la date, en expose le

plan et la méthode. On en trouve un texte suffisamment correct dans P. L., t. cxxi, col. 789-1280.

4° *Étienne Langton*. — Il s'agit de la *Somme de Bamberg* qui lui est attribuée, mais dont l'authenticité est contestée. L'état du problème est bien exposé par O. Lottin, *Rech. théol. anc. médiév.*, 1929, p. 372 sq.; 497 sq. Divisée en trois parties, elle étudie d'abord Dieu et son œuvre, l'ange, l'homme, le péché, les commandements, les vertus; puis dans la II<sup>e</sup> partie, l'incarnation; dans la III<sup>e</sup>, les sacrements. Elle aurait été composée vers 1185-1190.

5° *Raoul Ardent*. — Son *Speculum universale* doit être antérieur à Simon de Tournai, mais postérieur au III<sup>e</sup> concile du Latran (1179). Il faut toujours se reporter à l'étude de B. Geyer, *Radulphus Ardens und das Speculum universale*, dans *Theolog. Quartalschrift*, t. xciii, 1911, p. 63-89. On en connaît six manuscrits; cette œuvre est encore inédite.

6° *Simon de Tournai*. — On connaît six mss de sa *Somme* qui se place vers la fin du xii<sup>e</sup> siècle. Encore inédite, elle est très personnelle. Après une introduction *De sermone theologico* elle traite : *De Deo et divina natura*; puis *De rebus divinis quæ sunt ipse Deus, id est de personis*; ensuite : *De rebus divinis quæ sunt a Deo*; l'ange, l'homme (création, chute, péché originel, vertus); *De Christo incarnato pro homine lapsa reparando* (l'incarnation, la loi, le Décalogue); *De sacramentis Christi per quæ fit reparatio hominis*. Voir Grabmann, *Geschichte der scholastischen Methode*, t. II, p. 535-552.

7° *Martin* (peut-être Martin de Fougères). — Il écrit vers 1200 sa *Somme* inspirée de celles de Simon et de Pierre de Poitiers. Trois parties : 1. *De Deo uno et trino*; 2. création, péchés, vertus et dons, incarnation; 3. *De signis*, c'est-à-dire les sacrements : eucharistie, baptême, ordre, mariage, suivis des fins dernières. L'œuvre est restée inédite. On en connaît cinq mss. Voir Grabmann, *op. cit.*, t. II, p. 524-530.

8° *Pierre de Capoue*. — Dédicée à Gauthier, archevêque de Palerme (1201-1202), sa *Somme* marque le début du xiii<sup>e</sup> siècle. Dix mss au moins la conservent encore. Le plan est assez voisin de celui de Martin; mais le traité de l'incarnation y est rejeté au début du III<sup>e</sup> livre. Voir Grabmann, *op. cit.*, t. II, p. 532-534.

9° *Robert de Courçon*. — Treize mss sont connus de sa *Somme* composée entre 1204 et 1207. Du double objet de la théologie, la foi et les mœurs, il retient le second; traitant longuement d'abord de la pénitence, puis des divers péchés et des cas de conscience. Après quoi, il aborde les autres sacrements, réservant pour la fin la prière, les suffrages, le châtiment des mauvais et la gloire des bons. Voir Grabmann, *op. cit.*, t. II, p. 494.

10° *Prévostin*. — À côté de sa *Summa de officiis* et de sa *Summa contra hæreticos*, qui appartient plutôt à d'autres catégories, vient se placer sa *Summa theologica*. G. Lacombe, à qui il faut recourir pour étudier cet auteur, *La vie et les œuvres de Prévostin*, assigne à la composition de cette somme les années 1206-1210; certains pensent qu'elle pourrait être antérieure. On n'en a pas moins de 36 exemplaires manuscrits. Elle est divisée en quatre livres qui traitent de Dieu, des créatures, de la christologie, de la doctrine sacramentaire et eschatologique. On en trouvera la liste très détaillée dans Lacombe, *op. cit.*, p. 168-178.

11° *Godefroy de Poitiers*. — Sa *Somme*, dont on a huit mss, se place vers 1215, certainement après 1210. Divisée en quatre livres, elle suit le plan classique : Dieu, la création, le Christ, le salut. Dans le I, II, le traité de l'homme est suivi de ceux du péché, des commandements, des vertus et des dons. Le tout demeure inédit.

12° *Guillaume d'Auxerre*. — Sa *Summa aurea* au contraire, eut un énorme succès (on en connaît une soixantaine de mss), exerça une profonde influence et

a été éditée à plusieurs reprises. Il y étudie dans son I. 1<sup>er</sup> : *De mundo archetypo* : Dieu, ses perfections, ses personnes, ses noms; 2. *De mundo creato* : les anges et les hommes, le monde matériel, l'homme et sa chute, et le péché; 3. la réparation du péché par le Fils de Dieu : incarnation, rédemption, suivie du traité des vertus, du Décalogue; 4. enfin les sacrements et leurs effets, à savoir la résurrection et la vie éternelle. Sa composition vient se placer entre 1215 et 1220.

13° et 14° *Ardenus* et *Herbert d'Auxerre*, reprennent et résument la *Somme* de Guillaume d'Auxerre, le premier avant 1230 (dans le ms. Klosterneuburg, 100); le second avant 1234; de celui-ci existent au moins 14 copies manuscrites.

15° *Saint Edmond*. — Il serait, suivant G. Lacombe, *La Summa Abendonensis*, dans *Mélanges Mandouze*, t. II, p. 163-181, l'auteur de cette somme d'un ms. de Londres, British Museum, *King's libr.* 9. E. xlv, contient 28 et 121 questions; mais dont on trouve encore des extraits dans le ms. de Paris, Bibliothèque nationale, lat. 16 106 et dans le *Vatic. lat.* 482. On n'a malheureusement que des *membra disiecta*. Ils permettent cependant de constater la présence de deux rédactions. L'ensemble se placerait entre 1215 et 1233. Autres détails et précisions dans *Rech. théol. anc. médiév.*, 1934, p. 80-84.

16° *Gui d'Orcheltes*. — Sa *Somme* se place elle aussi entre ces mêmes dates. Elle ne comporte que les deux traités des sacrements et de la résurrection; mais peut-être ceux-ci font-ils corps avec le traité *De ecclesiasticis officiis* que le ms. de Paris, Bibliothèque nationale, lat. 17 501, reproduit à la suite; et peut-être avec d'autres questions que conserverait le ms. de Douai, 434. Le problème est encore à l'étude.

17° *Roland de Crémone*. — Ses *Questiones super quatuor libris Sententiarum* que conserve un seul ms., Paris, Maz., 795, ne sont pas un commentaire, mais bien plutôt une somme. Divisée en quatre livres : *De Deo uno et trino*; *De Deo creatore*; *De incarnatione et virtutibus*; *De sacramentis et sacramentorum effectibus*. Le I, III est perdu. L'ouvrage aurait été achevé en 1232. L'édition est en préparation. Se reporter surtout à l'étude de E. Filthaut, O. P., *Roland von Cremona, O. P., und die Anfänge der Scholastik im Predigerorden*, 1936. On y trouvera le détail des questions.

18° *Philippe le Chancelier*. — Sa *Summa de bono* dont, on a 14 mss au moins, marque une date dans l'histoire des idées et l'élaboration de bien des traités théologiques. Elle exerça une influence considérable sur les contemporains, et a été souvent reprise et démarquée. Le plan suivi part de la notion de bien, étudie d'abord le souverain bien, puis le bien créé et ses divisions : *De bono intellectualis creaturæ*; *De bonis corporalibus creaturæ*; *De creatura composita* : ce sont les traités de l'ange et de l'homme, mais abordés suivant des divisions nouvelles, car dans ces créatures, certains biens ne peuvent être altérés par le mal (essence, libre arbitre), d'autres peuvent être diminués ou perdus par le péché. A cela succède l'étude du *bonum gratiæ*, avec les subdivisions de la grâce *gratis data*, de la grâce *gratum faciens* avec le traité des vertus. Par ce biais, l'auteur passe à la grâce des anges et à leurs hiérarchies; il revient au problème des dons du Saint-Esprit, où l'œuvre s'arrête inachevée. Cette somme se place tout à la fin de la carrière de Philippe (entre 1230 et 1236 sans doute; certains disent 1232). On se demande même si elle fut publiée de son vivant. Son édition est en préparation.

19° 20° *Guard de Liège* et *Guillaume de Durham*. L'un et l'autre, dans des questions conservées par le ms. de Douai 434, renvoient à un ouvrage antérieur qu'ils appellent *Summa*. S'agit-il d'une vraie somme de théologie ou de leur commentaire sur les *Sentences*? On n'a découvert encore ni l'un ni l'autre.



21° *Guillaume d'Auvergne*. Il n'y a pas chez lui un seul ouvrage intitulé *Somme*, mais son *Magisterium divine*, sans en porter le nom, réalise la chose. Rédigé entre 1223 et 1240, il comprend un certain nombre de traités publiés séparément : *De Trinitate*; *De primo principio*; *De anima* (1230); *De universo creaturarum* (1231-1236); *De fide et legibus*; *De sacramentis*; *De virtute et moribus*. Voir ici l'article GUILLAUME D'AUVERGNE, t. VI, col. 1970; et aussi J. Kramp, *Des Wilhelm von Auvergne Magisterium divine*, dans *Gregorianum*, 1920, p. 538-584; 1921, p. 42-78 et p. 174-187.

22° *Albert le Grand*. — On a de lui au début de sa carrière, avant 1246, une première *Summa de creaturis* dont les éléments épars se retrouvent et se rejoignent. Cinq parties : 1. *Summa de quatuor coevis* (c'est-à-dire de *materia prima*, de *tempore*, de *carpo*, de *angelis*); 2. *Summa de homine*; 3. *Summa de bono et virtutibus*; 4. *Summa de sacramentis*; 5. *Summa de incarnatione et resurrectione*. Seules les deux premières parties sont éditées. Puis, à la fin de sa carrière, sa *Summa theologiae*, dont la première partie doit être postérieure à 1270 (l. XXXI de l'ed. Borgnet), la seconde à 1274 (l. XXXII, XXXIII). Elle suit le plan de Pierre Lombard. La rédaction n'en fut pas achevée, le traité des vertus qui est annoncé, ainsi que celui du mariage, n'ont été correspondu aux l. III et IV, n'ont été écrits. Sur les rapports entre ces divers ouvrages, bonne mise au point de O. Lottin, *Commentaire des Sentences et Somme théologique d'Albert le Grand*, dans *Rech. théol. anc. médiév.*, 1936, p. 117-153.

23° *Alexandre de Hales*. — Sa *Summa universae theologiae* est en cours de réédition à Quaracchi (3 vol. sont parus : 1924, 1928, 1930). Elle était achevée à la mort de son auteur (1245); Guillaume de Meliton fut officiellement chargé par Alexandre IV (juillet 1256) de la compléter; mais lui-même mourut en 1257. D'autres terminèrent. En raison de ces interventions successives et des emprunts incontestables faits à Philippe le Chancelier, Guillaume d'Auxerre, Jean de La Rochelle, Bonaventure, le problème se pose de la part exacte qui revient à Alexandre dans le plan, les matériaux, la rédaction de la *Somme* telle qu'elle se trouve publiée. Sans doute sera-t-il difficile à résoudre.

24° *Guy de l'Aumône*. — Un ms. de la Bibliothèque nationale de Paris, lat. 14 891, fol. 176-206, conserve cette somme encore incomplète malgré ses 133 chapitres. Elle traite de la Loi et des préceptes : loi mosaïque puis loi évangélique, avec la division des préceptes en *praecepta necessitatis* et *supererogationis*; les premiers se subdivisant à leur tour en *moralia*, *iudicialia*, *sacramentalia*. Le tout demeure inédit.

25° *Anonyme de Bâle*. — C'est à l'école de Hugues de Saint-Cher qu'il faut rattacher cette somme conservée par le ms. de l'université de Bâle, B. IX, 18, et écrite peut-être vers 1240-1250. Elle a été étudiée par Grabmann, dans *Rech. théol. anc. médiév.*, 1935, p. 73-81, qui donne l'analyse assez complète de son contenu, et par H. Weisweiler, *ibid.*, 1936, p. 402-407.

26° *Saint Thomas d'Aquin*. — En attendant l'article qui sera consacré ici à la personne et à l'œuvre de saint Thomas, on consultera, pour sa *Summa contra gentiles*, M. Bouyges, *Le plan du « Contra gentiles » de S. Thomas*, dans *Archiv. de phil.*, t. III, 2<sup>e</sup> part. (1925), p. 176-197; et *Bulletin thomiste*, 1930, p. 105-112. Pour la *Somme théologique*, consulter M. Grabmann, *La Somme théologique de saint Thomas d'Aquin; introduction historique et pratique*, trad. Vansteenberghe (1925).

27° *Ulrich de Strasbourg*. — Sa *Summa de bono* devait être divisée en huit livres, traitant respectivement de la connaissance de Dieu, de l'Être de Dieu, de la Trinité, de la création, de l'incarnation, du Saint-

Esprit, avec ses dons et les vertus, des sacrements et de la béatitude. Aucun des 21 mss actuellement connus ne la donne complète; nulle part elle ne dépasse le V<sup>e</sup> traité du l. VI. Composée entre 1262 et 1272, elle est contemporaine de la *Somme* de saint Thomas. Le livre I<sup>er</sup> en a été édité par J. Daguillon, *Ulrich de Strasbourg. La Summa de bono*, 1930. Se reporter à son introduction pour l'ensemble du problème. Un autre chapitre, *De pulchro*, a été édité par Grabmann.

28° *P.-J. Olieu*. — On doit pouvoir appeler *Summa*, comme lui-même d'ailleurs le fait, ses *Questions super Sententias*. Il semble bien qu'il ait conçu un vaste plan d'ensemble dans lequel il grouperait les *Questions disputées* qu'il soutint au cours de nombreuses années; mais il ne semble pas qu'il l'ait jamais pleinement réalisé et rédigé. On possède ainsi : 6 questions sur la 1<sup>re</sup> partie; 118 sur la II<sup>e</sup>; 9 sur la III<sup>e</sup>; 35 sur la IV<sup>e</sup>; à ces dernières doivent s'ajouter les 17 questions de *perfectio evangelica* et 10 autres de *vita religiosa et conjugal*. Voir l'étude de V. Doucet, dans *Archiv. franc. hist.*, t. XXVIII, 1935, p. 410-415.

29° *Henri de Gand*. — Sa *Somme*, telle qu'elle se présente, éditée à trois reprises au moins, comporte 75 articles distribués en trois parties : une première d'introduction, sur la science en général, son objet et la science théologique; une deuxième sur Dieu, son existence et ses attributs; une troisième sur la Trinité. Elle est donc fort loin d'être achevée. Elle aussi a dû utiliser largement des *Questions disputées* par l'auteur. Sa composition s'échelonne sur d'assez nombreuses années; une bonne partie était composée dès 1280.

30° *Gérard de Bologne*. — Composée ou rédigée entre 1313 et 1317, sa *Summa theologiae* est demeurée inachevée. Elle comporte 45 questions dont les douze premières, d'introduction générale, suivent de près le plan et les idées d'Henri de Gand. La suite, traitant de Dieu et de ses attributs (13-36), puis de la Trinité (37-45), s'inspire beaucoup plus de la *Somme théologique* de saint Thomas. On en connaît deux mss, plus quelques extraits. Consulter B.-M. Xiberta, *De summa theologiae magistri Gerardi Bononiensis*, dans *Analecta ord. carmel.*, 1923, p. 1-54.

31° *Nicolas de Strasbourg*. — Sa *Somme* découverte par M. Grabmann dans le *Vatic*, lat. 3 091 s'inspire surtout d'Albert le Grand et de saint Thomas. Elle est antérieure à 1323. Voir Grabmann, *Neu aufgefunden lateinische Werke deutscher Mystiker*, Munich, 1922, p. 43-68.

32° La « *Summa de bono* » anonyme. — Elle se trouve dans le *Vatic*, lat. 4305, et s'inspire elle aussi de saint Thomas et d'Albert le Grand. Peut-être son origine est-elle à rechercher parmi les dominicains allemands. L'attribuer à Jean de Lichtenberg serait tentant.

La bibliographie a été indiquée au cours de cette étude. On peut y ajouter comme ouvrages généraux : J. Simler, *Des Sommes de théologie*, Paris, 1871; G. Robert, *Les écoles et l'enseignement de la théologie pendant la première moitié du XII<sup>e</sup> siècle*, 1909; M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, t. II, p. 13-25, 176-563; J. de Ghellinck, *Le mouvement théologique du XII<sup>e</sup> siècle*, 1914; Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, t. III, 1913, p. 320 sq.; G. Pate, A. Brunet, P. Tremblay, *La renaissance du XII<sup>e</sup> siècle. Les écoles et l'enseignement*, 1933; M. Grabmann, *La Somme théologique de saint Thomas d'Aquin*, 1925.

P. GLORIEUX.

**SOMMIER Jean-Claude**, théologien français, archevêque in partibus de Césarée en Cappadoce. — Il naquit à Vauvillers (Haute-Saône), au diocèse de Besançon, le 22 juillet 1661, fit de solides études à Paris et à Besançon et conquist à Dole le diplôme de docteur en théologie, le 11 mars 1690; il était aussi licencié en droit canonique. Attiré en Lorraine par Mgr de Eissy, évêque de Toul, il fut successivement curé de La Bresse, de Girancourt et de Champs (Champ-le-Duc), dans les

Vosges; en faveur auprès de l'évêque de Toul, Sommier fut bientôt prédicateur et conseiller ordinaire du duc Léopold et, de même qu'il avait rempli des missions de confiance pour son évêque, il s'acquitta aussi, à son avantage, des missions diplomatiques qui lui furent confiées par son souverain. Elles le conduisirent à Rome, où la cour de Lorraine présentait un projet d'érection d'un évêché à Saint-Dié, tandis que la cour de France faisait opposition par l'évêque de Toul. Le projet n'aboutit pas alors, bien que Sommier ait conquis Clément XI; mais Innocent XIII le nomma successivement camérier d'honneur et prêtre domestique, et Benoît XIII le sacra archevêque de Césarée de Capadoce, assistant au trône pontifical, avec des pouvoirs étendus sur les territoires exempts de la juridiction des évêques dans les États du duc de Lorraine. De son côté Léopold le fit élire grand prévôt du chapitre collégial de Saint-Dié et abbé commendataire de Bouzonville, au diocèse de Metz. L'archevêque exerça, dans les territoires qui se réclamaient de l'exemption, les fonctions de son ordre et, dans les limites de sa grand-prévôté, une juridiction quasi-épiscopale. Il mourut le 5 octobre 1737.

Jean-Claude Sommier écrivit et publia divers ouvrages pour établir le bien fondé de ses prétentions juridictionnelles : *Lettre de messire Jean-Claude Sommier, archevêque de Césarée et grand-prévôt de Saint-Dié, à Monseigneur de Bégon, évêque et comte de Toul*, 1726, in-4°, 18 p. — *Histoire de l'Eglise de Saint-Dié, avec les pièces justificatives de ses immunités et privilèges, dédiée à N. S.-P. le pape Benoît XIII, par messire Jean-Claude Sommier, archevêque de Césarée, grand-prévôt de la même église, Saint-Dié, 1726, xxxvi-479 p., petit in-8°*. — *Apologie de l'histoire de l'Eglise de Saint-Dié et d'un mémoire touchant les droits de son prêtre, contre un livre intitulé : « Défense de l'Eglise de Toul, etc., contre les entreprises du chapitre de Saint-Dié et des abbés de la Voge », Saint-Dié, 1737, in-8°, 212 p.* — *Statuts publiés au synode de Saint-Dié, tenu le 9 mai 1731, par l'Illustrissime et Révérendissime Monseigneur Jean-Claude Sommier..., grand-prévôt de Saint-Dié, Saint-Dié, in-8°, viii-109 p.*

Mais Sommier est aussi l'auteur de deux ouvrages plus considérables : une *Histoire dogmatique de la religion, ou la religion prouvée par l'autorité divine et humaine et par les lumières de la raison, dédiée à Notre Saint-Père le pape, par messire Jean-Claude Sommier, curé de Champs, Paris, 1708-1711, 6 vol. in-12*; et une *Histoire dogmatique du Saint-Siège, dédiée à N. S.-Père le pape Clément XI, Nancy, J.-B. Cusson, 1716-1733, 7 vol. in-12*. En ces pages compactes, l'érudition et la vigueur ne manquent certes pas et le théologien subtil se reconnaît, plus encore l'apologiste et le polémiste. Mais son histoire dogmatique de la religion ne se signale par aucune originalité et son histoire dogmatique du Saint-Siège, que l'on sent trop souvent intéressée, n'utilise pas toutes les acquisitions critiques et historiques de son temps. On a attribué à Sommier un poème : *Orgia alcapellana. Fiestas d'Alicapelle*, MDCLLII (1702), 28 p. in-8°. On en finit de lui quelques oraisons funèbres : *Panégiriques des prince et princesse d'immortelle mémoire Charles V, duc de Lorraine et de Bar, généralissime des armées de l'Empire, et Marie-Eléonor d'Autriche, son épouse, Toul, 1698, in-4°, 31-25 pages*; *Oraison funèbre de très-haut, très-puissant, et très-excellent prince Charles V, duc de Lorraine et de Bar, roi de Jérusalem, prononcée dans l'église paroissiale de Saint-Evre de Nancy, en présence de Messieurs de l'hôtel de ville, le 11 mai 1700, Nancy, petit in-8°, 118 p.*; *Oraison funèbre de Haute et Sérénissime princesse royale Madame Charlotte-Élisabeth-Gabrielle de Lorraine, fille aînée de leurs Altesses Royales, abbesse de Remiremont, prononcée à Remire-*

*mont le 16 juin 1711, par messire Jean-Claude Sommier, conseiller et prédicateur ordinaire de S. A. R. et curé de Champs, Lunéville, 1711, in-4°, 20 p.*

Dom Calmet, *Bibliothèque lorraine*; Michaud, *Biogr. universelle*, au mot *Sommier*; chanoine E. L'Hôte, *J.-C. Sommier, archevêque de Césarée et grand-prévôt de Saint-Dié*, dans *Bulletin de la société philomathique vosgienne*, 35<sup>e</sup> an., 1909-1910; cf. *ibid.*, t. XIII, XIV, XXXIII, XXXV, XXXVII.

G. GLEZ.

**SONGE.** — Un article sur les songes a sa place dans la théologie catholique, en raison des révélations que la Bible nous affirme avoir été faites au moyen des songes. Ce fait est indubitable. A des degrés divers, les songes manifestent l'intervention divine. Par eux, Dieu effraie, Job, iv, 12-21; vii, 14; Sap., xviii, 17; il parle, Job, xxxiii, 15-18; il fait connaître ses volontés, Num., xii, 6; en un mot, il se manifeste, I Reg., xxviii, 6, 15. Ces deux textes semblent même placer les manifestations divines par songes sur le même plan que l'*Urim* et les prophètes. Joël prédit qu'au temps du Messie les fils d'Israël auront des songes, c'est-à-dire auront d'abondantes communications divines. Joël, ii, 28; cf. Act., ii, 17.

La sainte Ecriture elle-même reconnaît que cette sorte de manifestation divine peut donner lieu, de la part d'imposteurs et de faux prophètes, à des subterfuges et des contrefaçons, à l'endroit desquels les Israélites doivent se mettre en garde. Deut., xiii, 1-5; Jer., xxiii, 25; xxix, 8, 9. Quelle garantie de vérité donner aux songes d'origine divine? On n'en voit guère d'autre que le caractère du personnage qui en était favorisé et la conformité des songes avec les enseignements divins. La réalisation des songes peut être, après coup, une confirmation de leur origine divine. On trouvera dans le *Dictionnaire de la Bible*, t. v, col. 1834, la liste des songes d'origine divine dont l'Ecriture fait mention.

A l'égard de celui qui reçoit, par songe, une communication divine, la certitude de l'origine surnaturelle du songe peut être donnée par des contours plus précis, par des manifestations de messages divins, hommes ou anges. Voici ce qu'écrivit à ce sujet saint Thomas : « La lumière prophétique qui élève aux choses surnaturelles quelqu'un qui s'occupe des choses sensibles à l'état de veille paraît être d'une force plus vive que celle qui se trouve dans l'âme de l'homme détaché des choses sensibles pendant le sommeil. » *Sum. theol.*, II-II<sup>e</sup>, q. cxlxxiv, a. 3. Il ajoute que la certitude est plus grande dans le sommeil, si les signes sensibles de la révélation sont apportés par une personne; plus grande encore, si cette personne est un ange. Ceci sans doute pour mieux assurer la réalité des visions que saint Joseph eut en songe lors des poursuites dirigées par Hérode contre l'enfant Jésus. Matth., i, 20; ii, 13, 19, 22. « Un songe a peu d'importance. Aussi Matthieu a soin de dire que l'ange a *apparu*, comme tel; et rien n'empêche que Dieu donne la certitude de sa parole pendant le sommeil comme pendant l'état de veille. Mais le sommeil a quelque chose de plus passif. Joseph n'intervient pas, ne donne pas la réplique à l'ange. C'est ensuite qu'il obéit. Cette attitude convient à son rôle effacé. » J. Lagrange, *Evangile selon saint Matthieu*, Paris, 1923, p. 13. Le songe peut donc parfois procéder de la révélation divine. Cf. S. Thomas, II-II<sup>e</sup>, q. cxv, a. 6.

*Dictionn. de la Bible*, art. *Songes*, t. v, col. 1832-1834; *Dictionn. apologetique de la foi catholique*, art. *Ocullisme*, t. III, col. 1125 (une colonne sur les songes et l'état divinatoire); art. *Prophétisme*, t. IV, col. 411-412 (quelques indications sur les songes et le prophétisme); *Idem*, art. *Prophétisme*, t. XII, col. 716-717, 720; R. Garrigou-Lagrange, *De revelatione*, t. II, Paris, 1918, p. 117-118.

A. MICHEL.

**SONNIUS François**, ainsi nommé de la petite ville de Son (Brabant), où il naquit le 12 août 1506, s'appelait en réalité van den Velde (nom qui a été traduit en latin par *De Campo*). Professeur de théologie à Louvain en 1544, il accompagna à Trente l'évêque de Tournai (1546-1547), y retourne en 1551-1552 comme représentant de l'empereur et de l'université de Louvain et prend part au colloque de Worms en 1557. De 1558 à 1559 il est à Rome pour négocier l'érection de nouveaux évêchés dans les Pays-Bas. Nommé évêque de Bois-le-Duc en 1561, il échange ce siège pour celui d'Anvers en mars 1570, c'est là qu'il meurt le 29 juin 1576.

Outre des ouvrages catéchétiques, il a laissé des œuvres de théologie polémique. La plus importante est *Demonstrationum religionis christianae verbo Dei libri IIII*, parue, livre par livre, à Anvers, de 1555 à 1562, un I. IV sur les sacrements a été publié après la mort de l'auteur en 1577; les I. V et VI sur le sacrifice, les vertus, les péchés, qui étaient projetés, n'ont pas vu le jour. On cite encore : *Succincta demonstratio ex verbo Dei et Patribus errorum Confessionis calvinisticae*, Louvain, 1567.

*Biographie nationale de Belgique*, t. XXIII, col. 179-224; Th. Goossens, *Franciscus Sonnius in de pamfletten*, thèse de Louvain, 1917; *Lexikon zur Theologie und Kirche*, t. IX, col. 667; Hurler, *Nomenclator*, 3<sup>e</sup> éd., t. III, col. 39-40; de Ram, *Franciscus Sonnius ad Vespertinum Zuerliumum epistolarum*, 1850; Claessens, *Quelques éclaircissements sur l'établissement des évêchés dans les Pays-Bas*, Louvain, 1859.

E. AMANN.

**SOPHONIE**, le neuvième des douze petits prophètes dans le texte massorétique, les Septante et la Vulgate. I. Le prophète. II. Le livre (col. 2371).

I. LE PROPHÈTE. — 1<sup>re</sup> Nom. — Le neuvième livre des petits prophètes est attribué à un personnage du nom de Sophonie. La forme du nom dans la Vulgate dérive des Septante, Σοφοניהς, tandis que l'hébreu porte צפניה, *Sephanyáh*, avec la signification :

Y. T. :

Jahvé a caché ou protégé, du verbe *sáphan*. A côté de cette interprétation du nom du prophète, צפניה סופניה *zophiou*, hoc est *arcanus Dei*, saint Jérôme en propose une autre en rattachant le nom au verbe *sáphah*, contempler, ce qui, remarque-t-il dans sa lettre à Paulin, définit fort bien la mission du prophète qui a connu et contemplé les desseins de Jahvé. *Epist.*, LIII, 7, P. L., t. XXII, col. 547. Trois autres personnages de l'Ancien Testament sont également désignés sous ce nom : un prêtre qui vivait du temps du roi Sédécias et qui périt lors de la ruine de Jérusalem, IV Reg., xxv, 18, son nom revient à plusieurs reprises dans le livre de Jérémie, xxi, 1; xxix, 25, 29; xxxvii, 3; LII, 24; un lévite de la famille de Caath, mentionné dans I Par., vi, 36, et le père de ce Josias dont il est question dans Zach., vi, 10, 14.

2<sup>o</sup> Origine. — Par ailleurs il n'est plus question du prophète Sophonie dans l'Ancien Testament; c'est donc par son livre seul que nous pouvons le connaître, et encore, en dehors du titre, le livre ne nous fournit-il aucun renseignement sur la personne de son auteur. Ce titre lui-même ne contient à ce sujet qu'une liste généalogique, composée de quatre noms contrairement à l'usage ordinaire selon lequel le nom du père seul est indiqué. Le dernier de ces noms étant celui de *Hizqygháh*, on pense généralement, et non sans raison, que c'est l'importance même de cet ancêtre qui aura motivé l'étendue extraordinaire de la généalogie de Sophonie, c'est pourquoi on infère, non sans vraisemblance, que ce nom n'est autre que celui d'Ezéchiás, roi de Juda de 727 à 698, sous le règne duquel Isaïe exerça la plus grande partie de son ministère. En réponse à l'objection que, dans ce cas, la mention de

« roi de Juda » aurait dû suivre le nom de *Hizqygháh*, on fait observer qu'à l'époque de la rédaction du livre ce nom seul suffisait à désigner le personnage bien connu qui avait régné de longues années sur Juda et qui avait tenté une réforme religieuse analogue à celle que réalisera Josias; il n'y avait dès lors aucun risque de confusion avec quelque autre personnage du même nom. Rien du reste dans le contenu de l'oracle de Sophonie qui s'oppose à cette identification; dans cette hypothèse, on comprend au contraire la connaissance dont fait preuve le prophète de la cour de Jérusalem et de ses habitudes, 1, 5, 9, et la place que tiennent dans ses reproches les princes du sang et les fils de roi, 1, 8; l'audace même avec laquelle il annonce à ces derniers le châtiment s'expliquerait plus aisément par son origine royale, bien que pareille audace, même plus accentuée, se retrouve chez d'autres prophètes comme Jérémie par exemple. Il est vrai que quatre générations sépareraient ainsi Sophonie d'Ezéchiás, alors que trois seulement existent entre Ezéchiás et Josias, le contemporain du prophète. Si l'on tient compte de l'âge de Manassé, quarante-cinq ans d'après la chronologie de IV Reg., xxi, 1, 19, à la naissance de son fils Amon, père de Josias, le fait trouve une explication satisfaisante. Pour Sellin, la mention des noms des trois ancêtres de Sophonie, dans la composition desquels entre le nom de Jahvé, aurait pour but de rappeler que Sophonie, malgré le nom de son père, Coushi, c'est-à-dire Éthiopien, avait droit à faire partie de l'assemblée de Jahvé selon la prescription de Deut., xxiii, 8-9; cf. Jer., xxxv, 14. *Einleitung in das Alte Testament*, 1929, p. 121.

3<sup>o</sup> Époque. — Le titre du livre nous apprend que Sophonie prophétisa au temps de Josias, roi de Juda de 638 à 608. Le règne de ce roi se divisant en deux périodes très dissemblables, l'une qui a précédé et l'autre qui a suivi la réforme religieuse de 622, à la suite de la découverte du livre de la loi dans le temple, IV Reg., xxii-xxiii, la question se pose de savoir dans laquelle de ces deux périodes placer l'activité du prophète. La nature même de cette activité permet de la fixer à la première partie du règne, au temps où les réformes entreprises par Josias n'avaient pas encore fait disparaître les nombreuses pratiques idolâtriques, objet des sévères condamnations de Sophonie.

La situation religieuse et morale en effet que stigmatise le prophète ne semble pas bien différente de celle qu'avaient créée les règnes des rois impies Manassé et Amon, car les premières tentatives de réforme de Josias, opérées douze ans après son avènement, II Par., xxxiv, 3, 7, n'y avaient pas apporté grand remède. Le culte de l'armée des cieux, dénoncé par Sophonie et à maintes reprises par Jérémie, vii, 9; viii, 2; xix, 13; xlv, 17, avait pénétré dans le royaume d'Israël dès avant la colonisation assyrienne et avait été une des causes de la ruine de Samarie. IV Reg., xvii, 16. Avec Manassé, il avait fleuri en Juda; ne vit-on pas ce roi bâtir des autels à toute l'armée du ciel jusque dans les deux parvis de la maison de Jahvé? IV Reg., xxi, 5. Sans doute à son retour de captivité, au témoignage de II Par., xxxiii, 15, fit-il disparaître du temple ces marques de l'idolâtrie, mais ni le peuple, ni son successeur Amon ne l'imitèrent dans sa conversion, aussi n'est-il pas étonnant que Josias ait encore trouvé dans les parvis du temple les autels fabriqués par Manassé, IV Reg., xxiii, 12, et que le culte des astres ait encore joui d'une faveur spéciale, ainsi que l'attestent tous les objets qui y étaient consacrés et qui furent trouvés par Josias dans le temple lors de la réforme. IV Reg., xxiii, 4-5, 11-12.

Les désordres religieux et sociaux contre lesquels proteste Sophonie sont ceux-là même auxquels s'attaque la réforme de Josias et que signalent l'historien



des Rois et le voyant d'Anatoth. Culte de Baal, culte des astres, adoption des modes et usages étrangers marquent dès le début de l'oracle du petit prophète la situation lamentable de l'époque; ses graves avertissements auront pour effet sinon d'apporter le remède, de préparer du moins les esprits à le recevoir. 1, 4-6, 8. De la prédiction relative à l'extermination du « reste de Baal », 1, 4, quelques critiques ont conclu que ce culte idolâtrique n'avait plus alors l'extension des premières années du règne de Josias qui, par les mesures prises contre les cultes païens, en avait déjà préparé la disparition et que par conséquent l'oracle de Sophonie serait à ramener aux temps qui ont suivi la réforme. Mais tel n'apparaît pas le sens de l'expression « exterminer le reste de Baal », qui dans l'usage de l'Ancien Testament signifie : détruire complètement jusqu'au dernier reste. Cf. Is., xiv, 22; Amos, iv, 2. Les Septante ont lu, au lieu de « reste de Baal », les « noms de Baal ».

Non moins que la situation religieuse et morale la situation politique que laissent supposer les allusions du livre de Sophonie nous reporte à cette même période du règne de Josias antérieure à la réforme de 622. Dans son annonce de l'approche du Jour de Jahvé et des châtements terribles qui fondront sur Juda et Jérusalem, de même que sur quelques peuples voisins, le prophète prévoit que la catastrophe sera causée par une guerre qui répandra la terreur et l'angoisse, la désolation et la ruine. 1, 5; II, 4-5. « Bien qu'il faille faire la part du développement oratoire et surtout de la portée eschatologique que les événements attendus revêtent dans la vision prophétique, il est évident que Sophonie se montre en droit de supposer chez ses auditeurs la conscience d'un grand danger qui menace le royaume de Juda. Le ton sur lequel il profère ses reproches et ses avertissements à l'adresse de ses concitoyens ne permet, en effet, de songer à aucune espèce de fiction à cet égard. » Van Hoonacker, *Les douze petits prophètes*, p. 500. Quel est l'événement historique qui correspond à cette menace du prophète et à cette crainte des habitants de Juda? Pour le déterminer, on a rapproché de l'oracle de Sophonie celui de la prophétesse Holda, IV Reg., xxii, 15-20, et surtout ceux des six premiers chapitres du livre de Jérémie, qui témoignent des mêmes préoccupations et des mêmes angoisses à Jérusalem au temps de Josias. Ni l'un ni l'autre prophète ne nomment ni ne désignent clairement cet ennemi, instrument des vengeances divines. On ne saurait y reconnaître les Assyriens; leur décadence déjà commencée et la condamnation prononcée contre eux, Soph., II, 13, ne permettent guère de les considérer comme les farouches envahisseurs prédits. On a pensé à l'invasion des Scythes, dont les hordes, au témoignage d'Hérodote, I, 103-106, répandaient alors la terreur et portaient la dévastation à travers l'Asie occidentale; leur domination, toujours au dire d'Hérodote, I, 106, aurait duré vingt-huit ans, chiffre probablement exagéré qu'il faut réduire, d'après les données d'historiens postérieurs, à une dizaine d'années, de 632 à 622 environ. Dans leur campagne contre l'Égypte, la Palestine, sinon le pays même de Juda, eut à souffrir de l'invasion; la ville de Scythopolis, l'ancienne Beth-San, aujourd'hui Beisan, est un témoin assez sérieux de l'occupation de la ville par un groupe d'envahisseurs, dont elle aurait pris le nom, étant désignée à partir de l'époque hellénistique sous le vocable de Scythopolis. Cf. Abel, *Géographie de la Palestine*, t. II, p. 280-281; *Rev. biblique*, 1912, p. 412-413. Il n'est pas certain toutefois, même admise l'exactitude des renseignements d'Hérodote, que l'ennemi visé par Sophonie soit le peuple des Scythes; sa description en effet est trop peu précise pour qu'on puisse y voir la désignation de tel ou tel peuple. Les derniers

commentateurs du livre de Sophonie se montrent très réservés à ce sujet; le prophète de Jahvé, observe Junker, n'a pas besoin d'une menace déjà existante pour avertir Juda, il sait que Jahvé a la puissance de susciter quand il lui plaira un instrument de ses vengeances. *Die zwölf kleinen Propheten*, II Hälfte, p. 63. Il n'en reste pas moins que la terreur répandue par les invasions des hordes scythes a pu fournir au prophète un point d'appui solide pour ses descriptions hyperboliques et eschatologiques de la catastrophe que devait amener le Jour de Jahvé.

A l'hypothèse de la composition du livre de Sophonie antérieurement à la réforme de 622 on ne manque pas d'opposer des indices d'une rédaction plus récente, entre autres la dépendance dont témoigneraient certaines expressions du prophète à l'endroit du Deutéronome, influence qui s'expliquerait tout naturellement par la découverte récente de ce livre. Parmi les exemples invoqués à l'appui de cette affirmation, la plupart se réfèrent à des tournures de phrase trop générales ou trop communes pour permettre de conclure à quelque dépendance; seule pourrait être retenue la seconde partie du §. 13 du c. II : « Ils bâtiront des maisons et n'y demeureront point; ils planteront des vignobles et n'y boiront pas le vin », dont la ressemblance est indéniable avec Deut., xxviii, 30 : « Tu bâtiras une maison et tu ne l'habiteras point; tu planteras un vignoble et tu n'en jouiras pas. » Cf. Deut., xxviii, 39. Mais déjà une formule semblable se trouve dans Amos, v, 11, ce qui prouverait qu'il y a là une expression accoutumée des oracles de menace et qu'il n'y a pas lieu en conséquence d'en conclure à une dépendance littéraire entre les auteurs qui l'emploient. On peut en dire autant du rapprochement suggéré entre Soph., I, 17, et Deut., xxviii, 28-29.

On ne saurait davantage retenir comme un indice de rédaction postérieure à la réforme la menace du châtement divin contre les princes et, selon le texte massorétique, les fils du roi, qui auraient été bien jeunes, même au temps de la réforme, pour mériter pareille menace. Le passage doit s'entendre, selon la leçon des Septante qui semble préférable, des membres de la maison du roi, τῶν υἱῶν τοῦ βασιλέως. Plus significative serait l'allusion du prophète à une violation de la loi par les prêtres, III, 4, cette loi n'étant autre que celle du livre découvert dans le temple, ainsi que semble bien l'entendre le verset suivant. Pour autant du moins que l'obscurité de ce verset permet d'en dégager la signification, il y est dit que les habitants de Jérusalem ne peuvent ignorer la loi qui leur est annoncée régulièrement : « tous les matins il (Jahvé) établit son jugement (sa loi) pour donner la lumière », autrement dit : il met sa loi en lumière, ce qui n'empêche pas les impies de la violer. Faut-il voir dans ce passage la condamnation, non plus comme au c. I des pratiques idolâtriques, abolies par la réforme deutéronomique, mais la violation de la loi morale dont la réforme malgré des rappels incessants n'avait pu assurer la fidèle observation? Pas nécessairement, car il n'est pas certain, tout d'abord, que la loi dont il est ici question soit une loi écrite; même si elle l'était, on ne serait pas tenu pour autant d'y voir le Deutéronome, comme si, avant sa découverte, on avait ignoré l'existence de toute loi écrite; Osée ne dit-il pas : « Que j'écrive pour lui les paroles de ma loi, elles sont réputées comme d'un étranger? » VIII, 12; cf. IV, 6. Si, d'autre part, le livre de Sophonie avait été rédigé après la découverte du Deutéronome et la réforme qui suivit, ne devrait-on pas y rencontrer quelque allusion tout au moins à ce qui fait l'objet principal et du livre de la loi découvert dans le temple et de la réforme qui s'en inspire, à savoir la centralisation du culte? Or, l'absence de toute allusion à cette centralisation n'est-

elle pas une preuve que le livre n'a pu être composé qu'après les événements de 522 ?

Non, mais que la situation particulière du royaume de Juda durant la première partie du règne de Josias, la situation générale de l'Asie occidentale à cette même période semble bien répondre au milieu historique de l'oracle de Sophonie; les bouleversements dont cette partie du monde ancien étaient alors le théâtre ne furent pas sans répercussion en effet sur la vie politique et même religieuse de Juda et permettent d'en mieux comprendre l'évolution. Au siècle précédent, l'empire assyrien avait étendu sa domination sur les Araméens de Damas, le royaume d'Israël et la Babylonie. Avec Sennachérib (705-681), la conquête s'étendit jusqu'au premier rivage méditerranéen et Jérusalem avait été assiégée. Avec Assurbanipal (669-626), c'est l'apogée de l'Assyrie et le triomphe sur l'Égypte, marqué par la ruine de Thèbes en 663, qui apparaît en prophète Nahum comme une image anticipée de l'anéantissement de Ninive. A la mort du grand conquérant assyrien, c'est le déclin rapide de son vaste empire; la capitale succombe sous les coups de la coalition des Mèdes, alliés à Nabopolassar et aux Scythes, et bientôt c'est Babylone qui va prendre la place de Ninive dans la suprématie du monde oriental.

Achaz, Manassé et Amon furent sous la dépendance de l'Assyrie. Or, la suzeraineté politique n'allait pas à cette époque sans une influence morale et religieuse: les dieux du peuple vainqueur ne s'avéraient-ils pas en effet plus puissants que ceux des peuples vaincus, ne méritaient-ils pas dès lors les honneurs d'un culte que, par intérêt ou conviction, leur accordaient les vaincus, en l'associant à celui de leurs divinités nationales? Ce syncrétisme religieux avait été très florissant au temps d'Achaz et la réaction politique et religieuse d'Ézéchias n'avait assuré que pour un temps le triomphe du yahvisme, car avec Manassé, fils et successeur d'Ézéchias, réapparurent plus que jamais la guerre aux images de l'aveugle et les pratiques du syncrétisme religieux: les dieux de l'Assyrie étaient à la place d'honneur parmi les dieux d'autres nations, à côté des Baal, des Astarté, de Milcom; il importait en effet de se ménager également le concours des peuples voisins pour le cas d'une tentative d'affranchissement du royaume assyrien. Cependant la rébellion malheureuse contre Assurbanipal, II Par., xxxiii, 11, l'opposition persistante des Israélites demeurés malgré tout fidèles à leur Dieu, les protestations énergiques des prophètes ne réussirent pas à porter une grave atteinte à l'anti-yahvisme, dont le court règne d'Amon ne parvint pas à enrayer, ce qui permit au jeune roi Josias d'entreprendre, sous d'heureuses influences, la purification dans Jérusalem de tout ce que l'idolâtrie y avait laissée de traces depuis les temps de ses deux prédécesseurs et de commencer ainsi à « rechercher le Dieu de David son père ». La mort d'Assurbanipal, la décadence de l'Assyrie qui va se précipiter, des événements comme l'apparition des hordes scythes sont autant d'éléments favorables à l'affranchissement définitif de l'influence étrangère et païenne. Cf. Florit, *Sofonia, Geremia e l'oracolo di Gadd*, dans *Biblica*, 1934, p. 8-13. A un prophète, soucieux de l'avenir du yahvisme, les circonstances ne pouvaient manquer de paraître favorables à une intervention, c'est ce que, sous l'inspiration divine, comprit Sophonie dont l'oracle devait alors servir de base à la réforme que ne devait pas tarder à entreprendre le roi Josias.

II. LE LIVRE. — Le contenu. — L'idée fondamentale de l'oracle de Sophonie est l'annonce du « Jour de Jahvé » ou du jugement de Dieu contre toute la terre et Juda en particulier; mais de l'épreuve doit sortir le salut qui sera d'autant plus éclatant que le châtiement aura été plus terrible.

Dans les trois chapitres du livre, dont la répartition n'est pas identique chez tous les exégètes, on peut distinguer trois parties.

La première, I, 2-13, commence par l'annonce du jugement divin sur la terre entière, selon le sens probable du mot « la terre », à entendre ici, non dans le sens restreint de pays de Juda, mais d'une manière absolue, de la terre entière, comme le laisse supposer la menace de destruction des oiseaux du ciel et des poissons de la mer, 2-3. Ce jugement frappera durement Juda et Jérusalem mais surtout les fauteurs d'idolâtrie plus soucieux de rendre un culte à toutes sortes de divinités étrangères qu'au seul vrai Dieu, 4-6. Pas plus que les idolâtres, les grands et les princes n'échapperont aux rigueurs du jugement, car ce sont eux qui ont introduit les mœurs étrangères en Israël et se sont rendus coupables de violence et de fraude; conviés à un sacrifice, tous ces prévaricateurs en seront les victimes, 7-9. Le châtiement est si proche que le prophète entend déjà les clameurs de l'ennemi aux portes de la ville et les gémissements des habitants. Jahvé, dont les impies proclamaient l'indifférence, portera jusque dans les recoins les plus obscurs la lumière révélatrice de leurs prévarications; biens, maisons, vignes seront dévastés et pillés, 10-13.

Conclusion de cette première partie de l'oracle ou, plus probablement, commencement de la deuxième partie, les versets 14-18 font une description terrifiante du Jour de Jahvé: jour de fureur, d'angoisse, d'affliction et de ruine dont rien ne saurait délivrer les coupables, pas plus leur or que leur argent. De cette peinture du Jour de Jahvé s'est inspiré le chant du *Dies iræ* dans sa description du jour du jugement général. A ce jour redoutable pour la terre entière Juda n'échappera pas; toutefois l'exhortation au repentir laisse espérer aux « humbles du pays » que les terribles effets de la colère divine leur seront épargnés, II, 1-3. Mais pour les nations païennes, voisines de Juda, pas de rémission: les Philistins à l'Ouest, les Moabites et les Ammonites à l'Est seront exterminés, 4-11, les grands empires eux-mêmes succomberont, le pays de Couch ou l'Égypte, au Sud, et celui d'Assour, au Nord, 12-15. Cette série de catastrophes qui frapperont les peuples tout à l'entour de Juda doit être pour ce dernier un solennel avertissement.

Une troisième partie ramène la pensée et la menace du prophète sur Juda et Jérusalem, demeurés sourds à tous les appels de Jahvé. De nouveau les princes sont sévèrement jugés et avec eux les juges, les prophètes et les prêtres, qui tous manquent aux devoirs de leur charge, alors que Jahvé au milieu de son peuple est le Juste qui fait connaître à tous ses préceptes, III, 1-5. Et, puisque la leçon du châtiement des nations est demeurée sans effet sur Juda, qui semble n'en avoir été que plus empressé à se pervertir, le même jugement frappera d'extermination Juda et les nations, 6-8. Le châtiement toutefois ne sera pas inexorable mais purificateur et, par la disparition des coupables, il préparera les voies à une restauration et à une ère nouvelle, où les nations elles-mêmes invoqueront le nom de Jahvé et lui rendront hommage, 9-10. Jérusalem, purifiée de tous les éléments mauvais qui avaient provoqué la fureur divine, rentrera en grâce et ce qui aura échappé à l'extermination servira Jahvé dans l'humilité, la confiance, la justice et la paix, 11-13. A cette pensée la joie du prophète s'exhale en un hymne triomphal. La plus vive allégresse remplacera l'angoisse et l'affliction, car Jérusalem, vengée maintenant par la défaite de ses ennemis, rassemblera de nouveau ses enfants dispersés par la captivité; ils reviendront dans Sion pour y vivre à jamais en présence de Jahvé qui habitera au milieu d'eux, afin de leur assurer salut et gloire, autrement dit le bonheur idéal de l'ère messianique, 14-20.

Malgré sa brièveté, le livre de Sophonie, tout comme ceux des grands prophètes, se compose d'oracles de menace contre Juda et Jérusalem, d'annonces de châtements contre les nations païennes et de promesses de salut. L'enchaînement des pensées et leur développement logique donne au recueil son unité, bien que, fort probablement, il soit composé de plusieurs discours. Cette unité résulte encore de la pensée dominante du livre, celle du jugement de Jahvé, dont la menace plane sur l'ensemble de la prédication de Sophonie jusqu'au moment où son exécution aura préparé l'ère nouvelle de la restauration messianique, complètement nécessaire et inséparable, dans la pensée des voyants d'Israël, des châtements divins.

3° *Authenticité.* De cette unité de composition, que n'admettent d'ailleurs pas tous les critiques, peut-on conclure à l'unité d'auteur? Nombreux sont ceux qui ne le pensent pas et qui refusent à Sophonie tel ou tel passage du livre qui porte son nom, pour l'attribuer à une époque plus récente que le vi<sup>e</sup> siècle.

C'est ainsi que la critique de Schwally et de Marti ne laissait guère subsister de l'œuvre primitive que le premier chapitre et quelques versets, 12-15, du chapitre suivant, tandis que les versets 5-11 de ce même chapitre appartiendraient à la période de l'exil et le c. ii, en entier aux temps qui suivirent. Schwally, *Das Buch Sefanja*, dans *Zeitschrift für alttestam. Wissenschaft*, 1890, p. 165-240; Marti, *Das Dodekapropheten*, dans *Kurzer Hand-Commentar zum A. T.* de Marti. Depuis Duhm et surtout Cornill, la critique est en général revenue à une plus juste notion de l'authenticité du livre, dont l'ensemble, à l'exception de quelques gloses et de la fin du recueil, iii, 14-20, est regardé comme l'œuvre du prophète contemporain de Josias.

Si l'authenticité du c. i n'est pas contestée, c'est qu'à lui plus spécialement s'adaptent les considérations tirées de l'état politique et religieux du règne de Josias durant la période antérieure à la réforme. D'autre part l'unité de pensée de ce chapitre, loin d'être contredite par la double menace qu'il formule contre Juda et les nations païennes, s'en trouve au contraire renforcée, car le crime d'Israël, son idolâtrie, n'est que la conséquence de son alliance avec les nations païennes, dont les divinités sont venues prendre place à côté de Jahvé quand elles ne l'ont pas chassé; c'est pourquoi le châtement des nations ne sera pas moindre que celui de Juda. Cette pensée sans doute n'est pas nettement formulée, mais elle se dégage des circonstances mêmes de la prédication de Sophonie qui permettent d'en saisir le sens et l'opportunité.

Du c. ii les trois premiers versets sont parfois refusés au prophète en raison surtout de l'emploi des termes *anavim*, les humbles, et *anavah*, l'humilité, au sens moral et religieux, qu'ils n'auraient que dans des compositions d'époque assez tardive comme certains psaumes. Étant donnée l'union du § 3, où se rencontrent ces expressions, avec les deux versets précédents, on en conclut à la non-authenticité du début du c. ii, d'autant plus que l'idée de repentir qui s'y trouve exprimée comme condition possible de salut ne cadre pas très bien avec tout ce qui précède et ce qui suit sur la menace du jugement. Malgré l'obscurité du v. 1, dont trois mots sur cinq sont de signification douteuse, l'invitation au repentir en paraît l'interprétation la plus probable; or, une telle invitation n'a rien d'incompatible avec l'ensemble de l'oracle, puisque le but du jugement, pour Sophonie comme pour les autres prophètes, est non pas l'anéantissement d'Israël mais sa purification par l'épreuve; l'imminence même du châtement n'exclut pas la possibilité d'en prévenir les funestes conséquences par le repentir et un retour sincère à Dieu. Quant au terme *anavim*, littéralement ceux qui se courbent, s'inclinent (devant Jahvé, dans

le cas présent) pour se soumettre à sa volonté contrairement aux impies en rébellion contre leur Dieu, prétendre qu'il faut descendre jusqu'à l'époque de la captivité pour lui trouver le sens de partisans de Jahvé, c'est méconnaître l'emploi de ce mot au sens moral et religieux dans les prophètes antérieurs, Amos, ii, 7; viii, 4; Is., xl, lxxviii, 19. L'idée de Sophonie que, par la pratique de la justice à l'égard du prochain et de l'humilité envers Jahvé, les humbles pourront échapper à l'extermination en vue de jours meilleurs, tandis que les méchants seront anéantis, n'est d'ailleurs pas une idée nouvelle, propre à son oracle; elle se rencontre déjà dans les messages de jugement chez les anciens prophètes.

Plus discutée encore est l'authenticité du jugement des nations dans les v. 4-15 de ce même chapitre, pour la raison surtout que celui-ci ne cadre guère avec l'attitude du prophète dans les c. i et iii; c'est un morceau, fait observer L. Gauthier, détourne l'attention du lecteur sur diverses nations païennes et affaiblit l'effet des appels à la repentance adressés à Juda; on y retrouve de plus la promesse du retour des déportés et des traces de l'influence du second Ésaïe. Aussi plusieurs critiques, même ceux qui admettent l'authenticité de ii, 1-2 et de iii, 1-7, 11-13, rejettent ils celle de ii, 4-15. *Introduction à l'Ancien Testament*, 2<sup>e</sup> édit., p. 517-518. Loin de constituer une anomalie dans l'oracle de Sophonie, le jugement des nations n'est-il pas déjà annoncé à plusieurs reprises dans i, 2-3, 18, dont l'authenticité est généralement admise. S'il se trouve que les voisins de Juda sont spécialement nommés, c'est parce qu'ils ont leur part de responsabilité dans le crime d'idolâtrie de Juda, leurs idoles ayant provoqué jusque dans le temple même de Jahvé la colère divine; en outre, l'attitude d'Ammon et de Moab envers Israël, dès le temps de l'Exode, ne justifie que trop leur condamnation par le prophète. Ce n'est pas non plus affaiblir l'effet des menaces contre Juda et des appels au repentir que d'annoncer le châtement des nations voisines car, dans l'intention du prophète, ces oracles contre les nations païennes doivent servir d'avertissement au peuple de Jahvé et la proximité du danger est un stimulant de plus à la résipiscence. Le changement de metre dans l'oracle contre Moab et Ammon, ii, 8-11, où l'on ne retrouve plus le metre élégiaque de la *qinah*, sur lequel est composé l'imprécation contre les Philistins, ii, 1-6, n'est pas davantage une raison suffisante de considérer ce passage comme une addition plus récente, le metre d'ailleurs ne constitue pas un criterium d'authenticité assez sûr. Seuls les v. 7 et 9 pourraient être tenus pour des gloses en raison de leur forme et de leur contenu, étrangers au contexte de l'oracle contre les païens. Il n'en va pas de même du v. 11 que, pour une raison analogue, la plupart des critiques modernes tiennent également pour une glose. En effet, selon la remarque de J. Cales, « les gloses n'ont coutume d'avoir ni l'originalité puissante de notre passage ni son opulente plénitude de sens. Il est prédit que l'idolâtrie disparaîtra un jour de l'univers et que toutes les nations se convertiront à Jahvé, sans devoir pour autant ni se joindre à Israël en Palestine, ni venir adorer et sacrifier à Jérusalem, comme tel ou tel oracle messianique, interprété trop servilement, aurait pu le faire croire; par exemple, Is., ii, 2-3 (« Mich., ix, 1-2 »); Jer., iii, 17. » C'est pourquoi l'authenticité avec verset est à maintenir, mais en le reportant dans un autre contexte, après iii, 9, selon l'hypothèse suggérée par ce même auteur et déjà proposée par Buhl, *Einige textkritische Bemerkungen zu den kleinen Propheten speziell zu Zeph., c. ii, 11-15, 17-19*, dans *Zeitschrift für alttest. Wissenschaft*, 1885, p. 182. Dans ce nouveau contexte en effet le § 11 s'enchaîne convenablement, sinon grammaticalement du moins logiquement, car,



après la menace du jugement annoncée et décrite en quelques traits rapides aux  $\text{v. 8 et 9}$ , apparaîtrait ainsi, comme il est d'usage chez les prophètes, l'espoir du salut messianique dont la description commencée au  $\text{v. 11 du c. II}$ , remis à sa place, se poursuit dans le  $\text{v. 10 du c. III}$  et les suivants. S'il est difficile de rendre compte des raisons de cette transposition du verset, on sait du moins, par d'autres exemples, que de telles transpositions ne sont pas rares dans les textes de l'Ancien Testament. Cf. J. Calès, *L'authenticité de Sophonie, I, 11 et son contexte primitif*, dans *Recherches de science religieuse*, 1920, p. 355-357.

L'authenticité du c. III a été également l'objet de nombreuses controverses. Les sept premiers versets en ont été contestés, tantôt parce qu'on y relève la présence d'aramaïsmes (Wellhausen, Schwally), tantôt parce que les griefs formulés contre Jérusalem ne répondent plus à la situation décrite au c. I (Marti). Mais la présence d'aramaïsmes n'a rien d'étonnant chez un écrivain juif de la fin du  $\text{VI}^{\text{e}}$  siècle (Kautzsch), et d'autre part les griefs contre Jérusalem, traitée de rebelle et de souillée, refusant sa confiance à Jahvé, les allusions à l'arrogance de ses prophètes et à la corruption de ses juges et de ses prêtres ne contredisent nullement ce que l'on sait des circonstances de l'époque à laquelle vivait le prophète; ici d'ailleurs, ainsi qu'au début de son oracle, Sophonie s'attaque aux désordres sociaux dont les classes dirigeantes, juges, prophètes et prêtres étaient les fauteurs.

Les  $\text{v. 9-10}$ , tenus pour une interpolation (Nowack), parce qu'ils briseraient l'enchaînement des  $\text{v. 8 et 11}$ , sont exigés au contraire par l'ordre accoutumé des oracles prophétiques, où après le jugement vient la restauration, marquée par le triomphe de Jahvé sur les nations païennes et la conversion de ces dernières.

Si, pour les treize premiers versets du c. III, la critique est généralement revenue à une plus juste appréciation de leur authenticité, nombreux par contre subsistent encore les préjugés contre la fin du livre, III, 14-20, célébrant la glorification d'Israël. Le ton certes en est nettement différent de celui du reste de l'oracle : au lieu des sombres perspectives du début c'est ici l'annonce du relèvement d'Israël et de sa gloire parmi toutes les nations; il semble que la sentence de condamnation a déjà recu son exécution, si bien que l'on croirait entendre un auteur de la fin de l'exil plutôt qu'un contemporain du roi Josias; « entre l'état de choses décrit ici et celui que suppose le c. I, il n'y a pas seulement quelques années ou quelques dizaines d'années mais presque un siècle », Budde, *Die Bücher Habakuk und Sefanja*, dans *Theologische Studien und Kritiken*, 1893, p. 394; c'est la même conclusion qu'imposerait la constatation de l'influence exercée par l'enseignement du Deutéro-Isaïe sur ces derniers versets du livre de Sophonie. Stonehouse, *The books of Zephaniah and Nahum*, 1929, p. 22. Ces considérations ne sont pas convaincantes, aussi l'authenticité de l'épilogue du livre de Sophonie peut et doit être maintenue. Celui-ci en effet demeure dans l'esprit de la prophétie en général et de l'oracle de Sophonie en particulier. Pour l'un comme pour l'autre, l'épreuve annoncée n'est pas pour l'ancêtrement du peuple mais pour son relèvement par l'expiation salutaire. Dès le début de sa prédication et à plusieurs reprises dans la suite, le prophète laisse entendre que l'extirpation des éléments mauvais de Jérusalem sera réalisée au Jour de Jahvé, I, 4-6, tandis que les humbles, demeurés fidèles à la loi et à la justice, constitueront le noyau d'un peuple nouveau, II, 9; III, 12, 13. Une telle perspective était bien faite pour susciter l'enthousiasme du prophète dont l'hymne triomphal de III, 14-20, est l'expression. L'imminence de l'épreuve n'était pas telle qu'elle pût interdire l'explosion de cet enthousiasme et de la joie du

prophète à la pensée de la restauration future. Van Hoonacker, *op. cit.*, p. 534. A l'égard de ces derniers versets du livre la critique a, d'ailleurs, en partie du moins, modifié son attitude; c'est ainsi que Sellin qui, dans la 1<sup>re</sup> édition de son commentaire, 1922, tenait encore III, 14-20, pour une glose, ne retient plus comme telle que le  $\text{v. 20}$  dans sa 2<sup>e</sup> édition, 1930. Quant à ce dernier dont Sellin fait une glose parce qu'il ne serait qu'une simple répétition, il appartient lui aussi à l'oracle primitif, car à l'idée exprimée précédemment,  $\text{v. 9}$ , de l'honneur recouvré par Israël dans son propre pays s'ajoute celle de l'honneur que ce peuple a recouvré également parmi toutes les nations en raison de son bonheur et de sa puissance. Cf. Junker, *op. cit.*, p. 88.

3<sup>o</sup> *Texte et forme littéraire.* — Si dans l'ensemble le texte massorétique du livre de Sophonie est suffisamment bien conservé, plusieurs passages, moins nombreux que le laisseraient supposer les corrections parfois arbitraires de Wellhausen et de Nowack, sont douteux ou altérés. Des variantes que présente la version des Septante plusieurs peuvent être retenues pour la reconstitution de la leçon originale de l'hébreu. Buhl, *loc. cit.*; Bachmann, *Zur Textkritik des Propheten Zephania*, dans *Theologische Studien und Kritiken*, 1894, p. 641-655; Lippl, *Das Buch des Propheten Sophonias*, p. 42-60.

Ce texte est écrit sous forme poétique et le plus souvent selon le mètre élégiaque, *qinah*, caractérisé par 3 + 2 *arsis* (élévation de la voix sur la syllabe accentuée). Sur une reconstitution métrique de l'oracle de Sophonie, voir Lippl, *op. cit.*, p. 68-72.

Quant au style même du prophète, il n'est pas, ainsi que le prétendent maints critiques, dans la dépendance de l'œuvre de ses devanciers, car il n'est en fait aucun passage du livre pour lequel on puisse avec certitude établir un lien littéraire avec quelque auteur antérieur, bien que des rapprochements puissent être suggérés avec tel passage d'Amos, d'Isaïe ou de Michée. Assez souvent au contraire se rencontrent des termes, des formes grammaticales et des tournures de phrase, peu fréquents par ailleurs dans l'Ancien Testament, et qui se trouvent également dans l'œuvre de son contemporain Jérémie; le fait n'a rien d'étonnant. La pensée du prophète s'exprime en général avec clarté et vigueur; le sentiment très vif du péril qui menace son peuple, l'imminence de ce danger et l'espoir d'en conjurer en partie du moins les funestes effets inspirent à Sophonie la description saisissante du Jour de Jahvé : « Il est proche le grand Jour de Jahvé... ce sera un jour de colère, un jour d'angoisse et d'affliction, un jour de renversement et de bouleversement... J'accablerai les hommes et ils marcheront comme des aveugles... leur sang sera répandu comme la poussière et leurs cadavres comme l'ordure. » I, 14-17. S'il n'a pas l'art de Nahum, ni la puissance d'émotion de Jérémie, notre auteur n'est cependant pas, même au seul point de vue littéraire, indigne de figurer parmi les prophètes du  $\text{VI}^{\text{e}}$  siècle.

4<sup>o</sup> *Doctrine.* — 1. *Le jugement.* — Le message de Sophonie consiste essentiellement dans l'annonce d'un jugement de Jahvé sur Juda et sur tous les peuples de la terre. Que cette annonce ne soit pas spéciale à Sophonie, mais qu'elle soit déjà le fait de ses devanciers, Amos, Isaïe et Michée, c'est certain; il n'en est pas moins vrai qu'il lui a donné une expression plus nette et plus claire et qu'il en a fait l'enseignement unique de sa prédication.

La notion du jugement divin dérivait de celle de la justice de Jahvé, dont les prophètes du  $\text{VIII}^{\text{e}}$  siècle s'étaient complu à décrire les exigences. C'est parce qu'il est juste, que Jahvé ne saurait tolérer indéfiniment les désordres et les infidélités dont le nombre et

la gravité ne cessent de croître. Et puisque les uns et les autres ne sont pas le seul fait des nations païennes mais du peuple élu lui-même, tous seront frappés. Contrairement au préjugé populaire qui assimilait volontiers les relations de Jahvé et de son peuple avec celles des dieux et de leurs nations respectives et qui se figurait la cause de Jahvé inséparable de celle d'Israël, les prophètes n'avaient cessé de rappeler que la justice de Dieu aurait son heure, de là leurs menaces d'anéantissement des fauteurs du mal, aussi bien parmi le peuple choisi que parmi les peuples païens.

C'est de Juda qu'est avant tout préoccupé le prophète Sophonie, et c'est à lui surtout qu'il fait connaître son message du jugement. Les signes précurseurs qu'il en perçoit ne laissent pas que de l'impressionner vivement, c'est pourquoi il adresse un solennel avertissement aux coupables, dans l'espoir que la pensée des rigueurs de ce jugement pourra devenir salutaire; à cet effet la condamnation des désordres qui déshonorent Juda et Jérusalem pourra marquer la voie à suivre dans le retour à Dieu. Mais, plus que la perspective du salut, c'est la menace qui de beaucoup tient la plus grande place dans l'oracle de Sophonie.

Ce jugement n'atteindra pas seulement Juda mais tous les peuples et particulièrement les voisins d'Israël. La raison en est que, pour Sophonie, comme d'ailleurs pour les autres prophètes, la justice de Jahvé non moins que sa puissance embrasse tout l'univers et, puisque les plus grands désordres sévissent chez les païens, ceux-ci, tout comme Juda, sont désignés aux coups de la justice divine. Sans doute le prophète ne s'attarde pas à énumérer, comme pour son peuple, leurs péchés et leurs crimes; ce n'était pas nécessaire, car dans la pensée israélite le paganisme n'était rien autre qu'une apostasie et une révolte orgueilleuse contre Dieu, aussi était-il de ce seul fait passible du jugement. Le châtiement des nations n'est que l'exécution intégrale du jugement de Jahvé dont la toute-puissance et la justice exigent le rétablissement de l'ordre dans le monde par la disparition de tout ce qui s'y oppose. Cf. Junker, *op. cit.*, p. 66-67.

2. *Jour de Jahvé.* — C'est sous ce terme de « Jour de Jahvé » que Sophonie annonce la manifestation du jugement. L'idée non plus que l'expression ne sont nouvelles. Isaïe et Amos les connaissent déjà; au temps de ce dernier c'était le terme technique pour désigner, du moins d'après l'opinion populaire, le jour du triomphe de Jahvé sur les ennemis de son peuple. Pour les prophètes, le Jour de Jahvé devait marquer le triomphe de la justice sur l'iniquité, aussi bien en Israël que chez les païens. Sans doute, dans la littérature postexilienne, au jour du combat suprême entre la justice et l'iniquité, la première est représentée par Israël, tandis que la seconde l'est par les nations païennes, dont la défaite et la ruine assureront la revanche et le triomphe du peuple élu; mais telle n'est pas la conception des prophètes antérieurs à l'exil, de Sophonie en particulier. Pour lui, comme pour Amos, si le Jour de Jahvé doit consommer la défaite définitive des nations païennes, il n'épargnera pas néanmoins Israël, car la justice doit triompher au détriment même du peuple choisi, elle sévira contre Juda et Jérusalem, contre tous ceux qui y ont pratiqué l'idolâtrie et commis l'infidélité : « C'est pourquoi attendez-moi, oracle de Jahvé, au jour où je me lèverai comme témoin. Car c'est mon arrêt de réunir les nations, d'assembler les royaumes pour répandre sur eux mon courroux, toute l'ardeur de ma colère; car, par le feu de mon ressentiment, toute la terre sera consumée. » III, 8.

Le châtiement n'est qu'un aspect toutéfois des réalisations du Jour de Jahvé; à la place du monde actuel, pécheur et en rébellion contre Dieu, doit apparaître un monde nouveau soumis à Dieu, c'est l'espérance

eschatologique dont on retrouve l'expression dans maints passages de la littérature de l'Ancien Testament. Aussi est-ce une erreur de la critique de refuser à Sophonie la partie de son livre, III, 9-20, qui envisage cette restauration après l'exécution du jugement; le prophète, en effet, étant donné le caractère eschatologique de son discours, ne pouvait s'en tenir à la partie négative de ce jugement, l'anéantissement des impies, il se devait de mettre également en évidence le nouvel état du monde, désormais agréable à Dieu. Cette perspective ne risquait pas, ainsi qu'on l'a prétendu, d'atténuer la gravité du message de Sophonie et d'en réduire la portée, car, pour les contemporains du prophète, l'imminence du danger et la menace très précise contre les fauteurs d'idolâtrie et de tous autres désordres ne pouvaient laisser d'illusion aux coupables.

Si l'extension du châtiement, et même de la restauration, aux nations païennes n'est pas en contradiction avec la mission du prophète, qui vise tout d'abord son peuple, il n'en reste pas moins que, tout de même qu'Israël était au premier plan des préoccupations de Sophonie dans la description des infidélités et des désordres, il le demeure encore dans celle des espérances de restauration. Mais ce qui lui importe en premier lieu, ce n'est pas tant la peinture des circonstances extérieures d'une ère de bonheur que les conditions de la renouveau morale de son peuple, gage de ce bonheur. A l'attitude d'opposition orgueilleuse à Jahvé devront faire place l'humilité et la soumission qui assureront la paix et la sécurité sous la protection divine, III, 12-13, tandis que les dispersés et les exilés reviendront dans un Israël désormais glorieux parmi toutes les nations, III, 19-20. Mais la réalisation de cet idéal apparaît comme réservée à un reste ou au petit nombre de ceux qui auront mérité la faveur divine par leur fidélité : « J'établirai comme Reste au milieu de toi un peuple humble et modeste qui mettra son espoir dans le nom de Jahvé. » III, 12. Ainsi ce peuple nouveau, purifié par l'épreuve, saura mettre sa confiance, non dans ses propres forces ou dans le secours des puissances humaines, mais dans le nom même de Jahvé et, par ce trait encore, le livre de Sophonie rappelle les protestations des anciens prophètes contre les alliances avec les peuples païens. Cf. van Hoonacker, *op. cit.*, p. 502.

La perspective de cette abondance de bienfaits spirituels et temporels qui caractérisent l'avenir messianique était bien faite pour encourager « les humbles du pays » à persévérer dans la pratique de la loi et la recherche de la justice, II, 3; malgré leur petit nombre ils n'en constitueront pas moins le nouveau et véritable peuple de Dieu. Par là, selon la juste remarque de Junker, *op. cit.*, p. 68, le message de Sophonie se rattache à la prédication de Notre-Seigneur, proclamant bienheureux les pauvres et les doux, les *and'rim* : « Ne craignez point, petit troupeau, car il a plu à votre Père de vous donner le Royaume de Dieu. » Luc., XII, 32.

Ainsi, non seulement le prophète fait luire l'espérance du salut d'un Reste, ainsi que l'avaient déjà fait d'ailleurs ses grands devanciers, mais, avec une précision et une clarté plus grandes, il signale la voie à suivre pour parvenir à sa réalisation : à savoir la voie de la justice et de l'humilité. Le redoutable jugement du Jour de Jahvé sera un jugement de purification qui écartera les impies, tandis que les pauvres et les humbles seront désormais le nouveau peuple de Dieu, I, 11; III, 8-12. Comme son illustre contemporain Jérémie, Sophonie entrevoit un idéal de vie religieuse dont par sa prédication il prépare l'avènement.

Unies à Israël dans le désastre du Jour de Jahvé, les nations païennes, représentées par les Philistins, les

Moabites, les Ammonites, les Goushites et les Assyriens, auront part à la restauration. Jahvé fera périr tous les dieux de la terre, en sorte que de toutes les îles des nations on l'adorera. II, 11. Ce sera la conversion des gentils au Dieu d'Israël dont ils invoqueront le nom avec des lèvres purifiées. III, 9.

Quant à l'époque des grands événements qui doivent marquer ce Jour de Jahvé, il semble bien que le prophète en perçoive la proximité, non seulement pour ce qui est du bouleversement des nations et du châtiment des coupables, mais aussi pour ce qui en paraît la conséquence immédiate, la constitution du Reste d'Israël dans la possession des gloires et des bienfaits messianiques. A ce sujet, « il faut tenir compte du mélange des perspectives et de la portée eschatologique que présentent aux yeux du prophète des événements historiques. Il faut tenir compte aussi des développements oratoires, et considérer ces prédictions, à première vue contradictoires, comme des expressions différentes d'un même vœu prophétique, appelant la justice divine sur tous les coupables. La variété des images employées devient dès lors naturelle. L'idée dominante reste toujours celle du triomphe final d'Israël et de l'abaissement de ses ennemis. » Tobac, *Les Prophètes d'Israël*, 1919, t. I, p. 280.

I. COMMENTAIRES GÉNÉRAUX. — AIX COMMENTAIRES de l'ensemble des douze petits prophètes, dont mention a déjà été faite dans la bibliographie des articles sur ces prophètes déjà cités ici, s'appellent les ouvrages récents de Stonehouse, *The books of Zephaniah and Nahum*, Londres, 1929, dans *Westminster commentaries*, la 2<sup>e</sup> et 3<sup>e</sup> édition du commentaire de Sellin, *Das Zwölfprophetenbuch*, Leipzig, 1930, dans *Kommentar zum Alten Testament* de Sellin; I de Kooft, *Nahum, Habakuk, Zephania*, Amsterdam, 1927; F. Horst, *Die zwölf kleinen Propheten, Nahum bis Maleachi*, Tübingen, 1938; H. Junke, *Die zwölf kleinen Propheten, II Haggai, Nahum, Habakuk, Sophonias, Aggäus, Zacharias, Malachias*, Bonn, 1938, dans *Die Heilige Schrift des Alten Testaments* de Erdmann et Herkeme.

II. COMMENTAIRES ET TRAVAUX SPÉCIAUX. — 1<sup>o</sup> *Catholicismes*. — L. Finken, *Der Prophet Zephaniah*, Münster, 1862; L. Lyppl, *Das Buch des Propheten Sophonias*, Freiburg en B., 1910, dans *Biblische Studien*, xv, 3; Tobac, *Quenam est libro Sophoniae doctrinae palaeo-theologicae*, dans *Vindicta sacrae Doctrinae*, Leuven, 1910.

2<sup>o</sup> *Non-catholicismes*. — Schwally, *Das Buch Sophoniae*, dans *Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft*, 1890, p. 165-240; Besson, *Introduction au prophète Sophonie*, Paris, 1910; Haggai, *Le prophète Sophonie*, dans *Revue apocryphe*, 1905, p. 193-198; 289-313; J.-M.-P. Smith, *A critical and exegetical commentary on Micah, Zephaniah and Nahum*, Edimbourg, 1912, dans *The international critical commentary*; Cornill, *Die Prophetie Zephaniah*, dans *Theologische Studien und Kritiken*, 1916, p. 297-332.

Voici aussi les articles sur Sophonie dans les différentes encyclopédies : Fillon dans *Vigouroux, Dictionnaire de la Bible*; Karlen dans *Wetzel-Wette, Kirchenlexicon*; G. Boer dans *Hauke, Protestantische Realencyklopädie*; Cheyne, dans *Cheyne, Encyclopaedia biblica*; J.-A. Selbie, dans *Hastings, A Dictionary of the Bible*.

A. CLAMER.

**SOPHRONE DE JÉRUSALEM**, patriarche de cette ville de 634 à 638.

I. VIE. — Sophrone naquit à Damas où il reçut une excellente éducation. Peut-être, comme paraît l'indiquer la qualification de sophiste qui lui est souvent attribuée, commença-t-il par enseigner la rhétorique. Il ne tarda pas en tout cas à abandonner le monde et il vécut durant de longues années au couvent de Théodosie, près de Jérusalem. Avec un de ses confrères en monachisme, Jean Moschus, il entreprit de longs voyages qui le conduisirent d'abord en Égypte où il séjourna un certain temps, puis à Rome. Jean Moschus mourut en 619 dans cette dernière ville, tandis que Sophrone regagnait la Palestine. Plus tard, il fut repris par le goût des voyages et retourna en Égypte. Il s'y trouva justement lorsqu'il eut connaissance des neuf

anathématismes portés en 633 par le patriarche d'Alexandrie, Cyrus de Phase. Ces anathématismes, on le sait, enseignaient la doctrine monothélite. Sophrone en saisit immédiatement la gravité et il commença par supplier Cyrus d'y renoncer. N'ayant pu obtenir aucune concession, il se rendit alors à Constantinople, pour essayer de s'entendre avec le patriarche Sergius : de nouveau il perdit sa peine. Il paraît même que Sergius serait parvenu à persuader à son interlocuteur de ne parler ni d'une ni de deux opérations en Jésus-Christ et de s'en tenir à la doctrine universellement reçue des deux natures et de l'unique personne de Jésus-Christ, opérant à la fois les choses divines et humaines. Mansi, *Concil.*, t. XI, col. 533, 536.

Là-dessus, Sophrone revint en Palestine. Mais sa situation changea brusquement, car, sur la fin de cette année 633 ou au début de 634, il fut élu patriarche de Jérusalem, pour succéder à Modeste qui venait de mourir. De simple fidèle, il devenait ainsi juge de la foi : le silence sur les questions à l'ordre du jour lui parut une forfaiture. A l'occasion de son intronisation, semble-t-il, il rassembla autour de lui un concile qui définît la doctrine des deux opérations et des deux volontés; puis il communiqua la lettre synodale au pape Honorius, à Sergius, et aux autres patriarches. Il semble même qu'il ait encore composé, pour combattre les monothélites, un grand ouvrage en deux livres, qui groupait six cents témoignages des anciens Pères en faveur du dyothélisme : cet ouvrage est perdu; nous ne le connaissons plus que par l'allusion qu'y fit l'évêque Étienne de Doura en Palestine au concile du Latran de 649.

Sophrone ne garda pas longtemps le siège patriarcal et son épiscopat fut attristé par les invasions arabes qui se développaient alors en Palestine. Il dut même, en 637, livrer la Ville sainte au calife Omar. Il mourut dès l'année suivante, 638.

Quelques historiens ont cherché à distinguer le patriarche Sophrone et le moine Sophrone comme s'il s'agissait de deux personnages différents. Cette tentative n'a rencontré grand succès et on peut accepter comme très certaine l'unité de personnage. Tout au plus a-t-on le droit de remarquer qu'avant son élévation à l'épiscopat, Sophrone n'a pas toujours montré le magnifique esprit de décision que révéla sa lettre synodale.

II. ŒUVRES. — Au cours de sa longue carrière, Sophrone a beaucoup écrit. A la période antérieure à son patriarcat remontent des vies de saints et des poèmes.

1<sup>o</sup> Comme hagiographe, Sophrone est surtout l'auteur d'une vie des saints Cyr et Jean, P. G., t. LXXXVII c, col. 3379-3676, en deux parties, dont la première raconte l'histoire des deux héros, leur martyre sous Dioclétien, leur ensevelissement à Alexandrie et leur translation à Menouthis, sous l'épiscopat de saint Cyrille, tandis que la seconde est consacrée au récit de soixante-dix miracles obtenus par l'intercession des dits saints, le dernier n'étant autre que la guérison de Sophrone lui-même, merveilleusement débarrassé d'une maladie d'eux à la suite de ses prières. Deux biographies très courtes des mêmes saints, éditées par Mai sous le nom de Sophrone, P. G., t. LXXXVII c, col. 3677-3696, sont très probablement apocryphes. L'œuvre authentique nous apparaît comme un écrit savant, rédigé selon les meilleures formules de la rhétorique alexandrine, si artificielles ou si gênantes qu'elles puissent être.

Douteuse est l'origine d'une biographie de sainte Marie l'Égyptienne, *ibid.*, col. 3697-3726, attribuée aussi à Sophrone. En tout cas le style est tout à fait différent de celui de la vie des saints Cyr et Jean; il serait quelque peu étrange qu'un seul auteur ait modifié à ce point sa manière.



Enfin Sophrone, de concert avec Jean Moschus, avait rédigé un éloge de saint Jean l'Aumônier, patriarche d'Alexandrie (3 en 619), que les deux amis avaient bien connu. Cet éloge est perdu à l'exception d'un fragment conservé dans la vie desaint Jean l'Aumônier par Syméon Métaphraste, *P. G.*, t. cxvii, col. 895-906.

2° Les poèmes laissés par Sophrone sont pour la plupart composés selon les règles de la technique ancienne. On sait que, depuis le 7<sup>e</sup> siècle, la métrique traditionnelle fondée sur la différence des longues et des brèves avait cédé la place à la rythmique basée sur le nombre des syllabes, cela tout au moins dans la poésie religieuse et populaire, car, dans les milieux instruits et spécialement dans les écoles de rhéteurs, on continuait à observer les règles de la vieille prosodie.

On doit à Sophrone un recueil d'*Anacrontica*, *P. G.*, t. lxxxvii c, col. 3733-3982, c'est-à-dire d'odes écrites dans le mètre anacréontique, comme celles qui ont pour auteur Maxime le Confesseur. Le manuscrit d'après lequel Mai et son collaborateur P. Matrangola ont préparé l'édition de ces poèmes contenait vingt-trois odes, dont les numéros 11-16 manquent plus ou moins complètement. La plupart de ces pièces sont consacrées à honorer des fêtes de l'Eglise; elles ne sont d'ailleurs pas faites pour l'usage liturgique, mais destinées à un cercle de lecteurs instruits. Leur valeur poétique a été diversement appréciée: somme toute, ces odes sont moins l'expression des sentiments du poète que des méditations doctrinales mises en vers.

On possède également, sous le nom de Sophrone, des pièces rythmiques destinées à l'usage liturgique. Celles que Mai a eûtées sous le titre de *Trochium*, *P. G.*, *ibid.*, col. 3839-3982, sont en réalité l'œuvre de Joseph l'Hymnographe, qui vivait au ix<sup>e</sup> siècle. Quelques *ἰδιόμελα*, chants rythmiques avec une mélodie propre, pourraient cependant être l'œuvre du moine de Jérusalem; cf. Christ et Parikakis, *Anthologia græca carminum christianorum*, Leipzig, 1871, p. 96 sq.

3° Aux années du patriarcat de Sophrone (634-638), appartiennent quelques homélies. Dans l'édition de Migne, *P. G.*, *ibid.*, col. 3201-3364, figurent neuf de ces homélies, dont quelques-unes en traduction latine, seulement, et dont la dernière, un panegyrique de saint Jean l'Évangéliste, n'est représentée que par deux courts fragments. Presque toutes ces homélies sont destinées à des fêtes de l'année liturgique, elles valent autant pour leur richesse doctrinale que pour leurs caractères oratoires. Le texte grec de deux des homélies publiées en latin par la *P. G.* a été retrouvé et édité par Usener: celui de l'homélie sur la nativité du Christ, *P. G.*, *ibid.*, col. 3201-3212, dans le *Rhein. Museum f. Philol.*, nouv. série, t. xli, 1886, p. 500-516; celui de l'homélie *De hypapante sive occursu Domini*, *P. G.*, col. 3287-3302, dans un programme de l'université de Bonn, août 1889. De ces deux homélies, la première présente un réel intérêt historique car elle a été prononcée le 25 décembre 634, lorsque les Arabes occupaient les environs de Jérusalem et tenaient Bethléem, si bien qu'il était cette année là impossible aux chrétiens de fêter Noël aux lieux mêmes de la naissance du Sauveur, comme ils en avaient l'habitude.

À enser à de plus montre qu'un discours, sur le martyre perse Anastase, conserve à tort sous le nom du poète Georges de Pisidie, *P. G.*, t. xcii, col. 1679-1730, appartient à Sophrone. Celui-ci s'est inspiré des actes du martyr mis à mort le 22 janvier 628 à Césarée de Palestine: ces actes eux-mêmes ont été rédigés presque immédiatement après par un moine du couvent d'Anastase, près de Jérusalem.

III. SIGNIFICATION DOCTRINALE. — Dans l'histoire doctrinale, Sophrone tient surtout une place à cause

de son opposition au monothélisme. La lettre synodale qu'il envoya, après son intronisation, au pape Honorius et aux autres patriarches de l'Orient a une importance considérable. Cf. ci-dessus, art. HONORIUS, t. vii, col. 105.

Cette lettre commence par rappeler la doctrine de l'unité de personne dans le Christ. S'il n'y a, dans le Seigneur, qu'une seule personne, il y a cependant deux natures: il y a par suite deux opérations: « Comme dans le Christ chaque nature conserve sans diminution sa propriété, ainsi chaque forme opère en communion avec l'autre ce qu'elle a de propre. » *Mansi, Concil.*, t. xi, col. 480. Puisque l'un des deux natures est distinct, distinctes aussi sont les opérations, et nous nous gardons d'admettre que ces natures n'ont qu'une unique opération essentielle et physique, si nous ne voulons pas être amenés à les fondre en une seule nature. *Ibid.*, col. 41. Il est vrai que Denys l'Aréopagite parle d'une opération théandrique, mais il ne la donne pas comme l'unique opération en Jésus-Christ: à ses yeux, il s'agit là d'une opération nouvelle, qui s'ajoute aux deux autres et qui comprend les actions où la divinité et l'humanité s'exercent à la fois. *Ibid.*, col. 488.

Toutefois, s'il y a en Jésus-Christ deux opérations, il n'y a qu'un seul opérant: « Toute parole et toute opération, qu'elle soit divine et céleste, ou humaine et terrestre, nous professons qu'elle vient d'un seul et même Christ et Fils et de son unique hypostase synthétique. C'était le Verbe de Dieu incarné qui produisait naturellement de lui chaque opération, sans division et sans confusion, suivant ses natures — suivant la nature divine, en laquelle il était consubstantiel au Père, l'opération divine et inexplicable; et suivant la nature humaine, en laquelle il restait consubstantiel à nous, hommes, l'opération humaine et terrestre: chaque opération convenable et correspondant à chaque nature. » *Ibid.*, col. 484.

Il est très remarquable que Sophrone s'attache surtout à mettre en relief la dualité des opérations dans le Christ et qu'il ne dise rien des deux volontés. C'était la pourtant le point délicat de la controverse, et les discussions que le patriarcat de Jérusalem avait eues naguère avec Sergius de Constantinople avaient été de nature à l'éclairer sur ce point. De son silence, on a conclu parfois que Sophrone admettait, au-dessus des deux opérations, une volonté hypostatique unique. Cette conclusion est illogique. La lettre, au moment où fut rédigée la lettre synodale, la controverse n'avait pas encore atteint son plein développement et le problème des opérations pouvait encore sembler au premier plan. D'autre part, Sophrone observait que Jésus-Christ n'avait pas subi involontairement et nécessairement (*ἡ ἀναγκαστικὴ τῶν ἡμετέρων ἀποφάσεων*) les mouvements et les passions de la nature humaine, mais qu'il les avait subis naturellement et humainement (*κατὰ τὴν φύσιν τῆς ἀνθρωπίνης*), col. 484. Ce n'est pas la doctrine que l'activité et la volonté humaines sont régies et mues par la seule volonté divine. Peut-être quelques précisions n'eussent pas été inutiles. Mais, en une matière aussi complexe, il fallait laisser au temps et aux circonstances le soin d'amener les problèmes à maturité.

La lettre de Sophrone contribua pour une grande part à provoquer les réactions des monothélites. On a vu ailleurs le détail des événements sur lesquels nous n'avons pas à revenir ici. Cf. art. MONOTHELISME, t. x, col. 2316 sq.

S. VAILLÉ, *Sophrone le sophiste et Sophrone le patriarche*, dans *Revue de l'Orient chrétien*, t. viii, 1902, p. 300-383; t. viii, 1903, p. 346-387; K. POPOV, *Sophronius, patriarche de Jérusalem, écrivain comme théologien et comme auteur de sermons et de cantiques liturgiques en russe*, dans les *Travaux de l'Académie ecclésiastique de Kiev* (Chrétiens).

août 1889-septembre 1890; H. Straubinger, *Die Lehre des Patriarchen Sophronius von Jerusalem über die Trinität, die Incarnation und die Person Christi, dans Der Katholik*, 1907, t. 1, p. 81 sq.; 175 sq.; 251 sq.; M. Jugie, *Saint Sophrone et l'immaculée conception*, dans *Revue augustinienne*, t. 1, 1910, p. 567-574.

La plupart des écrits de Sophrone connus jusqu'ici ont été édités par les soins de Mari. On trouvera la reproduction des textes ainsi publiés dans P. G., t. LXXXVII, col. 3147-1014. Il est à peine besoin d'ajouter que des recherches critiques seraient indispensables, tant pour assurer un meilleur établissement du texte que pour retrouver peut-être des écrits non encore publiés. Une traduction latine de la *Vie de sainte Marie l'Égyptienne* a été faite par Paul Diacon au VIII<sup>e</sup> siècle, P. L., t. LXXIII, col. 671-690.

Parmi les *Anacrentica*, la pièce qui porte le numéro 14, *In exilium sanctæ urbis* manque dans P. G.; elle a été publiée par L. Ehrhard dans un programme de Strasbourg, 1887. La pièce 21, *De desiderio S. urbis* a été commentée par S.-A. Vahen, dans *Mnemosyne*, nouv. sér., t. XIX, 1891, p. 1-15; cf. E. Bouvy, *Poètes et mélodes*, Nîmes, 1886, p. 169-182.

G. BARDY.

**SORBON (Robert de)**, maître séculier de l'université de Paris (XIII<sup>e</sup> siècle). — Il naquit le 9 octobre 1201. Sorbon est le nom du petit village, voisin de Rethel, où il vit le jour et non point celui de sa famille, car, suivant la remarque, amicale d'ailleurs, de Joinville, il était « fils de vilain et de vilaine ». On ignore tout de son enfance et des débuts de sa carrière. Il apparaît en pleine lumière vers 1254. A cette époque il est chanoine de Cambrai (cité comme tel dès 1250); maître en théologie (depuis 1236 au plus tôt) et régent; clerc du roi, dans la familiarité duquel il est admis. Il usera de cette influence pour la fondation, qu'il projette depuis plusieurs années peut-être et à laquelle il travaille activement, de son collège qui deviendra ensuite la Sorbonne. En tant que maître séculier il dut être mêlé aux discussions, souvent violentes, entre maîtres séculiers et réguliers qui marquent les années 1254-1256 et qui se terminent par la condamnation de Guillaume de Saint-Amour; mais jamais il ne se porta aux excès qui ont rendu célèbre celui-ci, comme Eudes de Douai, Christian de Beauvais ou Laurent Langlais. En 1258 il devint chanoine de Notre-Dame de Paris. Sa renommée comme prédicateur est attestée pour les années 1260-1265 surtout. Jamais toutefois il ne fut chancelier de l'Université comme on l'a dit, pour avoir mal interprété peut-être son *De conscientia*. Diverses missions lui furent confiées; ainsi en 1263 pour la prédication de la croisade contre l'Aragon. Mais il se donna surtout à l'œuvre de l'organisation de son collège (voir l'article ci-dessous) et de l'élaboration de ses statuts. Il en fut le premier proviseur et en porta le titre officiellement. Il mourut en 1274, le 15 août.

Son œuvre théologique et son influence ne sont pas des plus considérables, encore que Guillaume de Nançay, dans sa *Chronique* (dans *Recueil des historiens des Gaules*, t. XX, col. 560), le présente comme un émule de saint Thomas. Elle est marquée surtout, cette œuvre, de préoccupations pastorales plus que du souci de spéculations savantes; et elle est toute empreinte, fond et forme, de cette « preud'homme » que saint Louis goûtait particulièrement en lui. Ses traités sont d'ordre moral surtout, ou parenthétique. Il semblerait même qu'en règle générale ses ouvrages plus considérables ne soient que des amplifications de ce qui avait été originellement un sermon ou une exhortation aux étudiants.

1<sup>o</sup> C'est le cas pour le *De conscientia* dont on possède une double rédaction, la première en forme de sermon, l'autre plus développée, mieux ordonnée, constituant le traité édité. Il y est question du jugement de l'âme, présenté sous forme d'examen et par comparaison avec l'examen de la licence qu'on subit devant le chancelier de Paris. C'est sur le livre de conscience que le can-

didat sera interrogé. Il importe donc de le bien connaître; et c'est à quoi tendent les conseils prodigués dans son traité par Robert. On en possède trois éditions : Marguerin de La Bigne, dans la *Maxima bibliotheca Patrum* (Lyon, 1677), t. xxv, p. 346-352; Du Boulay, *Historia universit. Paris.*, t. III, p. 225 sq.; F. Chambon, *Robert de Sorbon, De conscientia et de tribus dietis*, Paris, 1903, p. 1-33.

2<sup>o</sup> Le *De tribus dietis* poursuit le même thème en exposant les trois étapes à parcourir ou les trois routes à suivre pour aller au paradis, à savoir la contrition, la confession et la satisfaction. C'est sur la confession surtout que l'auteur insiste plus longuement. Ce traité n'offre pas moins de quatre rédactions différentes. Là encore, se trouve à l'origine un *Sermo magistri R. de Sorbon de 3 dietis*, comme porte l'inscription du manuscrit. Il est assez probable que, dans sa rédaction définitive, ce traité doit venir s'articuler avec le *De conscientia* pour en former comme la seconde partie. Éditions : *Max. bibl. Patrum*, t. xxv, p. 357-362; F. Chambon, *op. cit.*, p. 35-61.

3<sup>o</sup> *De matrimonio*. Ici encore, on est en présence d'un sermon qui a pris l'allure d'un petit traité, après remaniements plus ou moins considérables. Robert y montre comment et pourquoi le mariage est chose honorable; quelles règles impose cet état; et quelles sont les causes qui le doivent faire embrasser. Édité par B. Hauréau, *Notices et extraits de quelques mss de la Bibliothèque nationale*, t. 1, p. 188-202.

4<sup>o</sup> *De confessione*. Il s'agit cette fois d'un manuel des confesseurs, avec les conseils opportuns pour la solution des principaux cas de conscience qu'ils peuvent rencontrer. Édité : *Maxima bibl. Patrum*, t. xxv, p. 352-358.

5<sup>o</sup> On possède également de notre auteur des *Glossæ divinorum librorum*, publiées par Tournemine dans son édition des commentaires de Ménochius, Paris, 1719, t. II, p. 599-612.

6<sup>o</sup> Des *Gloses* sur l'*Anti-Claudianus* d'Alain de Lille. Ms. Paris, Bibliothèque nationale, lat. 8300, fol. 4.

7<sup>o</sup> Enfin un nombre considérable de sermons dont le dépouillement méthodique n'a pas encore été tenté. Il pourrait réserver cependant d'heureuses trouvailles concernant le genre littéraire lui-même et la personnalité de Robert de Sorbon; sans doute aussi des détails intéressants sur la vie religieuse et morale du temps. On doit encore s'en tenir pour l'instant aux indications fournies par B. Hauréau, dans ses *Notices et extraits*, Paris, 1886-1892, 6 vol., *passim*.

Les statuts du collège de Sorbonne rédigés par lui, ainsi que son testament, concernent plutôt l'histoire de la Sorbonne. Voir l'art. suivant.

L'influence assez considérable que, malgré le genre familier de ses écrits, ou peut-être à cause de cela, Robert exerça sur ses contemporains, peut se mesurer tout d'abord au grand nombre de manuscrits qui les ont reproduits et conservés; puis aux paraphrases et imitations auxquelles ils ont donné naissance; on ne connaît pas moins de trois paraphrases du *De conscientia*; une du *De tribus dietis*, attestée par onze manuscrits, dont trois au moins du XIII<sup>e</sup> siècle; un traité *De septem speciebus* qui s'inspire également de lui; enfin aux traductions qui les ont vulgarisées : l'une anonyme (*Bibl. nat., franc. 9617*) intitulée *Traité de trois journées*; une autre, due à Pierre de Luxembourg et éditée à maintes reprises, suivant la compilation du ms. Paris, *Bibl. nat., lat. 14889*; Pierre y puisa la matière de sa *Diète de salut* et de ses *Trois voies de Paradis*.

Jadart, *Robert de Sorbon, son origine, sa vie, ses écrits*, dans *Travaux de l'Académie de Reims*, t. LX, 1875, p. 10-96; *Hist. littéraire de la France*, t. XVI (Dannou), p. 55; t. XIX (Petit-Radel), p. 292-307; B. Hauréau, *Propos de maître Robert de Sorbon*, dans *Mém. de l'Acad. des inscriptions...*

1884, p. 138 sq.; Ferret, *La faculté de théologie de Paris*, t. II, p. 203-213; O. Gréard, *Nos aïeux à la vieille Sorbonne*, Paris, 1893, p. 2-10; F. Chambon, *Robert de Sorbon, De consensio et de tribus dictis*, Paris, 1903; P. Glorieux, *Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIII<sup>e</sup> siècle*, t. I, 1933, notice 159.

P. GLORIEUX.

### SORBONNE (LES ORIGINES DE LA).

Ignorance, soit parti-pris, ou à souvent, en traitant de l'enseignement à Paris du XIII<sup>e</sup> au XVIII<sup>e</sup> siècle, confond Sorbonne et Université, ou tout au moins Sorbonne et faculté de théologie. La confusion est ancienne. Elle est courante aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles malgré les protestations renouvelées de la Faculté. Dans un *Mémoire pour les doyens et bacheliers en théologie de la présente licence (1721) contre les prieurs, docteurs et bacheliers de la Maison et Société de Sorbonne, dans lequel, en examinant les prétendus droits du prieur de Sorbonne parmi les bacheliers, ses confrères, on donne une idée juste et véritable de la faculté de théologie et de la Sorbonne en particulier*, on lit cette mise au point, pleinement légitime d'ailleurs : « Il ne faut pas confondre le collège de Sorbonne avec la faculté de théologie comme fait le vulgaire, sous prétexte que la situation et la commodité des bâtiments de ce collège ont engagé la Faculté à y soutenir ses assemblées, pas plus qu'on ne confond l'Université avec le couvent des Pères mathurins parce qu'elle y convoque ses assemblées et qu'elle en date ses délibérations. Il n'y a pas plus de docteur de Sorbonne qu'il n'y a de docteur de Navarre; il n'y a que des docteurs de la Faculté, élèves de la Maison de Sorbonne ou de la Maison de Navarre. La Sorbonne n'est qu'un collège; et le berceau de tous les collèges, c'est la Faculté. Faut-il rappeler à celui de Sorbonne qu'il a été longtemps misérable en hommes comme en revenus, qu'il a dû emprunter aux Cholets de l'argent pour nourrir ses boursiers, et des bacheliers à Navarre pour avoir des prieurs? Depuis ce temps Richelieu l'a privilégié; ce n'est pas une raison pour se montrer ingrat et rebelle envers la commune mère. Que le chef de ces Messieurs, le prieur, règne en son collège; soit. Mais le collège qui est le théâtre de son autorité en est aussi le tombeau. Des qu'il s'agit des examens ou des jugements, bien que rendus dans la salle des Actes qui appartient à la Société, la Faculté seule domine. L'admonestation est sévère; peut-être était-elle méritée. Elle indique en tout cas le véritable sens et l'exacte portée de l'institution de 1253 qui a rendu célèbre le nom de son fondateur, Robert de Sorbon.

I. L'INSTITUTION ET SON SENS. — Dans l'intention première de celui-ci, qui a toujours été respectée d'ailleurs, la Sorbonne est essentiellement un collège. Le titre officiel qui la désigne dans les documents ou les chartes du XIII<sup>e</sup> siècle, ou que l'on voit reproduit souvent sur les manuscrits qui lui furent légués, porte : *Congregatio, ou Collegium pauperum magistrorum Parisius in theologia facultate studentium*. Il indique et son recrutement, et son caractère charitable et son but.

1<sup>o</sup> *Le recrutement.* — Cette fondation s'adresse exclusivement aux maîtres étudiant à la faculté de théologie de Paris. Suivant les statuts de l'Université, et plus spécialement encore de sa faculté de théologie au XIII<sup>e</sup> siècle, nul ne peut être admis à s'adonner aux études théologiques et surtout à prétendre aux grades, qui n'ait suivi auparavant les cours de la faculté des arts et acquis la maîtrise es arts. Seuls se verront dispensés du titre, non pourtant des études équivalentes, les sujets des ordres religieux ayant collèges et chaires reconnus. Qu'on ne s'y trompe pas : les maîtres dont il s'agit ici sont les maîtres es arts, clercs, par le fait même, qui veulent poursuivre leurs études dans la faculté de théologie, et même y conquérir licence et maîtrise.

Par là déjà la Sorbonne se distinguait d'autres collèges, tels celui du Trésorier (fondé en 1268), celui du Cardinal (en 1302), de Navarre (en 1305-1315) qui s'ouvrent aux étudiants en grammaire et philosophie aussi bien qu'à ceux de théologie. Il se distinguait de certains autres, comme le collège des Danois, celui d'Harcourt, des Cholets parce qu'il ne limitait pas son recrutement à quelques diocèses ou à une nation donnée, mais s'ouvrait sans distinction aux étudiants en théologie, à quelque nation qu'ils aient appartenu durant leurs études es arts. Voir à ce propos la bulle de Clément IV, en date du 23 mars 1268, *Chartularium universitatis Parisiensis*, t. I, n. 421. Le but poursuivi en commun mettra entre tous l'unité requise et assurera une homogénéité plus grande que si les divers membres s'adonnaient indifféremment à l'étude de la philosophie, de la théologie ou du droit.

2<sup>o</sup> *Son caractère charitable.* — Ces maîtres es arts, inscrits à la faculté de théologie, sont pauvres. C'est pour leur venir en aide que le collège a été fondé; il doit leur procurer gîte et couvert et leur permettre de continuer leurs études. Un système de bourses provenant de donations ou de legs doit assurer l'entretien des membres du collège, dont le chiffre n'atteint que progressivement 32 et ne dépassa jamais 36. La bourse se montait, à l'origine, à deux sous, trois sous par semaine; plus tard elle atteignit cinq sous six deniers (un peu plus de six francs de notre monnaie or). Puis, à côté des associés, des *socii* ainsi aidés, la maison s'ouvrait également à des hôtes qui couvraient eux-mêmes les frais de leur entretien. D'ailleurs quiconque acquerrait, au cours de ses études, un revenu de quarante livres devait renoncer à la bourse qu'il avait pu obtenir; les ressources des plus fortunés doivent venir en aide aux plus pauvres et les « pources clers » demeurent toujours la raison d'être de l'institution.

3<sup>o</sup> *Son but.* — Mais la forme et le but de cette institution charitable étaient précis : permettre à ces maîtres pauvres de mener à bien leurs études théologiques. Or, celles-ci étaient assez longues. Au milieu du XIII<sup>e</sup> siècle, lorsque Robert de Sorbon fonde son collège, la scolarité comportait près d'une dizaine d'années : cinq ans d'assistance aux leçons ordinaires, sans aucun titre; un an d'enseignement comme bachelier biblique; deux ans comme bachelier sententiaire; puis une période d'attente (qui au siècle suivant durera quatre ans) avec la qualité de bachelier formé. Alors seulement peut être obtenue la licence et s'inaugurer la maîtrise. Les règlements du collège prévoient donc un séjour de sept ans au minimum, d'une dizaine d'années au plus, pendant lesquelles on travaille et on se prépare. Toutefois — et c'est ce qui fait l'originalité de cette institution — la Sorbonne n'est pas seulement une maison pour étudiants, pension ou maison de famille, comme l'étaient auprès d'elle au moment de sa fondation, les six ou sept collèges de pré-existants : de Rethel, des Danois, des Dix-Huit, de Constantinople, de Saint-Honoré, de Saint-Nicolas du Louvre, des Bons-Enfants Saint-Victor, mais une maison d'étude où l'organisation intérieure, comme le règlement, tend de toutes façons à favoriser le travail, à aider et faciliter à ses membres les études mêmes auxquelles ils s'adonnent.

II. LE FONDATEUR ET LA FONDATION. — On s'est mépris parfois sur l'initiative de Robert de Sorbon et le sens qu'il lui attacha. Bien des mémoires sur les origines de la Sorbonne, ou des histoires de Sorbonne, écrits à des périodes de crises ou de luttes : gallicanisme, opposition aux ordres religieux, ont déformé sciemment ou non l'intention qui présida à son origine. On a prêté à Robert de Sorbon des vues certainement inexactes. La fondation de son collège ne fut pas une arme de guerre contre les ordres religieux, ni



une réplique des maîtres séculiers et une protestation contre la création des chaires des dominicains et des franciscains. L'attitude du roi saint Louis en est le plus sûr garant. On connaît sa position très ferme dans le conflit qui mettait alors aux prises les deux éléments de l'Université : on sait aussi comment il favorisait les ordres mendiants, fit appliquer strictement la sentence de destitution et même de bannissement de Guillaume de Saint-Amour ; fit respecter par l'envoi de ses hommes d'armes les cours des maîtres dominicains au plus fort de la lutte que menaient contre eux les séculiers. Il n'aurait point favorisé de son patronage ni aidé de ses ressources une fondation qui eût pris allure d'hostilité.

Il faut abandonner cette légende ; comme aussi celles qui font de Guillaume de Saint-Amour, Eudes de Douai, Gérard d'Abbeville les premiers associés du collège naissant. Les statuts mêmes de celui-ci réfutent l'allégation, puisqu'il s'ouvrait seulement aux étudiants en théologie tandis que ces séculiers étaient maîtres déjà ; que, pour les deux premiers même, leur carrière se terminait quand s'inaugurerait la fondation de Robert.

Ce qui est possible, c'est que l'exemple des ordres religieux ait exercé une influence sur les projets de celui-ci et que le collège procède ainsi d'une pensée d'émulation, non d'une opposition. Il n'existait rien en effet, pour les séculiers, de comparable aux maisons d'étude qui s'ouvraient aux réguliers dans le grand centre universitaire de Paris. Non seulement les étudiants aux facultés des arts, de droit, de médecine ou de théologie trouvaient difficilement gîte et couvert, avaient à se défendre contre l'exploitation de l'habitant chez qui ils logeaient et se procuraient à grand peine les ressources suffisantes à leur entretien, mais, quand ils surmontaient ces obstacles, ils se trouvaient complètement abandonnés pour leurs études mêmes. Officiellement ils devaient s'attacher à un maître dont ils suivaient les cours ; ils s'initiaient sous sa direction ou celle de son bachelier aux disciplines scolaires ; mais à cela se limitait l'aide qu'ils étaient en droit d'attendre. Ni répétitions, ni travail en commun ne leur étaient proposés ; ni locaux, ni bibliothèques mis à leur disposition. Les collèges existant n'étaient eux-mêmes que pensions de famille ou cité universitaire en miniature.

Le but de Robert de Sorbon fut de procurer aux pauvres clercs, étudiant à la faculté de théologie, le soutien d'une vie commune et d'un travail en commun. Et cette idée fait l'originalité de sa fondation. Les clercs formeraient un collège, une communauté. Un règlement suffisamment précis et souple à la fois les défendrait contre eux-mêmes et les soutiendrait. Des possibilités de travail leur seraient offertes.

Cette pensée hanta assez vite l'esprit de Robert ; car la réalisation de son projet témoigne dès le début — encore qu'elle dût s'étendre sur de nombreuses années — d'un plan soigneusement préparé et parfaitement conçu.

Les premiers achats de terrains, d'immeubles ou de rentes, remontent à l'année 1245 environ. Inlassablement ils se poursuivaient pour obtenir une propriété d'un seul tenant. C'est la rue Coupe-Gueule (devenue ensuite la rue aux Deux-Portes, la rue aux Hoirs-de-Sorbon, puis la rue de Sorbonne) qui est choisie ; et de préférence le côté voisin du cloître Saint-Benoît. Le Cartulaire de Sorbonne (Paris, Bibl. nat., lat. 16 069) transcrit vers 1300 d'après chartes authentiques, comporte 352 pièces. Sur ce chiffre, 111 au moins sont au nom de Robert. Un certain nombre de transactions sont le fait de Guillaume de Chartres, chanoine de Saint-Quentin, et de Robert de Douai avec lesquels dès le début Robert est étroitement lié pour l'œuvre qu'il

poursuit. Toutes ces démarches et ces achats redoublent en 1254, après le retour de croisade de saint Louis. On a même l'impression que Robert mène alors de front deux entreprises, dont une au nom du roi ; mais que celle de son collège l'emporte.

La reconnaissance officielle, avec les premières donations du roi, ce qu'on appelle parfois la charte de fondation de la maison de Sorbonne, date de février 1257. En 1259 Robert possède une partie considérable des maisons de la rue Coupe-Gueule et le roi l'autorise à fermer de portes celle-ci aux deux extrémités comme pour en faire son fief. En cette année très certainement le collège est fondé et la congrégation des pauvres maîtres s'est installée dans les locaux qu'elle occupera dorénavant. Il se peut que, dès 1253, les premiers étudiants aient été recrutés déjà — car c'est la date que la tradition de la maison a retenue comme étant celle de ses débuts — mais logés dans des installations de fortune. Les négociations, achats ou échanges ne cessent pas. Quand Robert mourra, en 1274, presque tout le terrain où s'éleva la première Sorbonne et encore, plus tard, la Sorbonne de Richelieu, lui appartient ; ainsi que de nombreuses maisons sur les deux côtés de cette rue Coupe-Gueule, dans la rue des Maçons et celle des Porrières qui l'avoinaient.

De son vivant déjà des bâtiments nouveaux avaient été construits par ses soins, à côté des maisons qui pouvaient être utilisées telles quelles. Des chambres pour les associés, la cuisine, la chapelle s'élevaient au fond de la cour ; la grande salle aussi et le réfectoire. On avait abattu de vieilles masures, des granges, les écuries de Pierre Pointlasne. « Les escuries deviendront ruches », se serait écrié alors quelque étudiant prophète. Méthodiquement, après sa mort, les travaux se poursuivent comme les achats. Vers 1326 la construction d'une nouvelle chapelle s'amorça ; et sa consécration se place en 1347. Au siècle suivant, viennent les écoles extérieures, en 1470 ; en 1480 ce fut le tour d'une bibliothèque, dans un bâtiment isolé, entouré de ses portiques, sans parler de maintes reprises, en sous-œuvre, des constructions trop vieilles ou trop étroites.

Quand l'œuvre fut solidement assise et logée, Robert obtint pour elle toutes les approbations : du roi, qui la considérait comme sienne et la recommandait au pape Alexandre IV ; du Saint-Siège, de qui arrivèrent félicitations et encouragements, et même (juin 1262) concession de cent jours d'indulgences à qui viendrait en aide au collège naissant : de l'Université enfin. La Sorbonne ne se dressait pas en face de celle-ci ni en dehors d'elle. Cette congrégation d'étudiants ne prétendait à aucun droit, à aucune chaire (la fondation de la première date de 1532 seulement). Les maîtres ès arts qui la composent suivent, comme tous les autres, les cours de la faculté de théologie ; ils fréquentent les écoles de maîtres reconnus par l'Université et se soumettent à tous les règlements scolaires ; ce n'était donc en aucune façon une institution s'élevant en face de la Faculté ou de l'Université. Elle ne pouvait non plus être ignorée, car elle entendait faciliter à ses membres la fréquentation des cours et la préparation des grades. L'Université, le corps constitué comme son nom l'indique pour prendre soin des intérêts de tous ceux que rassemblent les études à Paris, *Universitas magistrorum et scholarium Parisius studentium*, ne peut se désintéresser de cet effort. Un document de 1266 (dans *Chartul. univ. Paris.*, t. 1, n. 413) la montre intervenant pour des fondations de bourses faites par Nicolas de Tournai. C'est à elle qu'il appartient, suivant les conditions fixées par le pape Clément IV (23 mars 1268), de veiller à la nomination du procureur. Et c'est à un sage dessein de l'Université que, dans sa lettre du 22 juin 1262 déjà, Urbain IV avait attribué la réussite de cette fondation. Le collège de Sorbonne fut tou-

jours reconnu, approuvé et aidé par l'Université de qui il relève, comme tous les autres collèges, et de qui il doit accepter (fût-ce même en rechignant, comme en tel épisode de 1666) le droit d'inspection.

III. DÉVELOPPEMENT ET INFLUENCE. — Les susceptibilités dont le collège de Sorbonne fit preuve parfois à l'égard de l'Université, mais surtout la confusion que l'on établit rapidement entre Sorbonne et faculté de théologie, tiennent à l'importance toujours croissante du collège de Robert de Sorbon et à l'influence prépondérante qu'il exerça très vite au sein de la Faculté. Au <sup>xiv</sup><sup>e</sup> siècle, plus des deux tiers des maîtres régents en théologie appartenaient à la Sorbonne. Les grands actes scolaires se passent dans ses murs et toute la foule s'y presse. Le titre de sociétaire de Sorbonne est avidement recherché; et, tandis que presque tous les autres collèges périclitent, le nombre des membres de la Sorbonne ne cesse de s'accroître. Des fondations de chaires (il y en eut six par exemple en moins de cinquante ans, de 1577 à 1625) augmentent encore cette influence; et c'est à la Sorbonne encore, on ne le sait que trop, qu'on fit honneur ou grief des sentences et censures prononcées par la faculté de théologie.

Cette influence a des causes assez diverses, qu'il importe de signaler, tout inégales qu'elles soient. Les causes matérielles ne sont pas des moindres. A commencer par la grande salle qui lui permit d'offrir très tôt l'hospitalité aux actes universitaires.

1<sup>o</sup> Cette *aula* existe très certainement en septembre 1281. Elle est achevée du vivant même de Robert de Sorbon, comme en fait foi un acte de juin 1267. *Chart. de Sorbonne*, fol. 35 d. Or, à cette époque, l'Université est en peine de locaux. Les églises s'ouvrent aux sermons universitaires; les recueils de ceux-ci mentionnent parfois le lieu où ils ont été donnés devant les maîtres et étudiants assemblés, par exemple : Saint-Gervais, Saint-Leufroi, Saint-Antoine, Notre-Dame, les Béguines, les Filles-Dieu, la Madeleine, ou même aux Champeaux, qui était le nom des Halles d'alors. Voir Lecoy de La Marche, *La chaire française au Moyen Age*, p. 226 sq. Mais pour les réunions à allure scolaire, soit délibérations des facultés, soit soutenance de thèses ou disputes solennelles de quolibet, il fallait demander l'hospitalité d'un réfectoire parfois, à Saint-Jacques ou chez les mathurins, ou de la grande salle de l'évêché, ou celle du chapitre de Notre-Dame. Les constructions de la Sorbonne comblèrent une lacune. On y vint très vite. L'église des mathurins continua encore à abriter les délibérations officielles des facultés (jusqu'en 1554), mais depuis de nombreuses années déjà elle avait cessé d'être leur siège exclusif. Par contre, dès la fin du <sup>xiii</sup><sup>e</sup> siècle, la Sorbonne abritait les grandes disputes solennelles, soit pour les actes des maîtres, soit pour ceux des bacheliers. Elle donna même son nom à une nouvelle forme d'exercice scolaire, la sorbonique, que les Statuts entérinèrent en 1335 et 1350, mais dont l'existence ainsi que le titre sont attestés en 1311 dans les notes de Prosper de Reggio Emilia (Rome, *Vatic. lat.* 1086, fol. 167). Il n'en fallait pas plus pour que le courant ainsi établi en certaines occasions plus solennelles s'amplifiât, et que les membres de la faculté de théologie prissent l'habitude de franchir la double porte de Sorbonne quand les affaires de la faculté ou... de la théologie étaient en cause. On vint se réunir, discuter, ou consulter dans la maison de Sorbonne.

2<sup>o</sup> On y fut attiré aussi par la bibliothèque qui, très accueillante, augmenta tout par l'attrait de la maison. Quelles que pussent être les prétentions des autres bibliothèques alors existantes à Paris, celle-ci l'emporta immédiatement sur toutes, par son importance tout d'abord, par son caractère quasi public aussi.

Un des principaux legs qui se trouve à son origine est celui de Gérard d'Abbeville (mort en novembre 1272, et dont le testament est daté du 19 octobre 1271); c'est près de 300 volumes qu'il donna au collège naissant (118 s'en conservent encore actuellement à la Bibliothèque nationale). Robert de Sorbon, quelques années plus tard, légua aussi tous ses livres; d'autres dons suivirent; si bien que, vingt ans après la mort de Robert, le catalogue dressé en 1290 compte déjà 1017 volumes, dont quatre seulement en français; leur valeur se trouve estimée, dans un acte de 1292, à 3 812 livres, 12 sous, 8 deniers. Le catalogue nouveau composé en 1338 ne comporte pas moins de 223 pages; et le nombre des manuscrits ainsi classés va toujours croissant.

Or, à la différence des autres collèges ou maisons d'étude, surtout de religieux, la bibliothèque de Sorbonne devint très tôt bibliothèque de prêt pour les sociétaires de la maison, bibliothèque de consultation pour ceux du dehors. Le testament de Gérard d'Abbeville le laissait supposer déjà; les premiers règlements que l'on possède, celui de 1321, *Bibl. nation., lat.* 16 754, fol. 9, et un autre qui lui est antérieur le montrent explicitement. Toutes précautions sont prises pour que seuls soient admis les travailleurs sérieux, sous le patronage d'un sociétaire, d'ailleurs. Des mesures précises garantissent l'ordre, la propreté, le respect des volumes dont un certain nombre sont attachés par des chaînes aux pupitres de consultation. Les locaux deviennent bien vite trop étroits. Un nouveau bâtiment sera construit, et achevé en 1480, comportant une grande et une petite librairie. Toute cette histoire de la bibliothèque de Sorbonne sous-entend à chacune de ses pages l'influence qu'exerça cette institution, neuve en sa formule accueillante, et laisse deviner combien elle contribua pour sa part au rayonnement du collège.

3<sup>o</sup> A côté de ces deux causes d'ordre plutôt matériel, l'influence de la Sorbonne est due également, et en majeure partie, à l'esprit que son fondateur sut lui infuser dès le début et qui, créant entre tous les maîtres issus de la maison une étroite solidarité, un esprit de corps très accusé, fit des Messieurs de Sorbonne une véritable force articulée dont le rayonnement put jouer très vite à la façon des ordres religieux.

On aurait tort de vouloir expliquer l'influence du collège au sein de la faculté de théologie par la valeur exceptionnelle de ses premiers maîtres. Il n'y a pas, pendant le premier siècle de son existence, de noms très marquants parmi eux. A ce sujet d'ailleurs, il faudrait reviser avec grand soin les listes plus ou moins fantaisistes qu'on a coutume de se transmettre sur ce personnel enseignant des débuts. Franklin par exemple, *Les anciennes bibliothèques de Paris*, p. 123, énumère parmi ceux qui se chargèrent de diriger l'enseignement : Guillaume de Saint-Amour, Odon de Douai, Laurent l'Anglais, Géraud de Reims, Géraud d'Abbeville, Raoul de Courtray, Régnauld de Soissons, Godefroy Desfontaines, Henri de Gand, Pierre de Limoges, Odon de Castres, Siger de Brabant, Poncard et Arnould de Hasnede. Peut-être de cette liste resterait-il quatre noms au maximum; tous les autres étant mis hors de cause, soit parce qu'ils ne furent jamais maîtres en théologie, comme Siger de Brabant, soit parce que leur enseignement à Paris est antérieur à la fondation du collège, soit parce qu'ils appartiennent à d'autres écoles. Tous ceux qui sont cités dans le *Nécrologe* de Sorbonne comme des bienfaiteurs de l'œuvre naissante ne sont pas nécessairement ses maîtres.

Cependant à défaut de noms particulièrement illustres, il est certain que le nombre des maîtres en théologie passés par la Sorbonne alla toujours croissant, on l'a signalé plus haut, et surtout que leur attachement à leur maison d'études fut durable et sincère. Le règle-

ment très judicieux composé par Robert de Sorbon, les traditions qu'il sut immédiatement implanter dans sa maison en firent les principaux facteurs. Il y a à un esprit spécial de la maison de Sorbonne qui est la rare fortune de se transmettre sans s'altérer pendant près de six siècles, alors pourtant qu'aucun vœu ni aucune vie politique ne lia jamais entre eux tous ces membres ; et cette réussite est toute à la louange de son fondateur.

La Société de Sorbonne est une famille studieuse, saine, coquette, l'édifiée la plus entière et une fraternité non affectée. Ceux qui la constituent essentiellement sont les *socii*, les associés, qu'ils soient payants, s'ils ont les ressources suffisantes pour cela, ou boursiers, profitant des fondations et des revenus sagement gérés, ou des dons qui sont toujours accueillis. Entre ces deux catégories, d'ailleurs, aucune différence n'existe, absolument. Le titre de *socius* est des plus enviables et ne s'accorde qu'à bon escient. Une enquête sur la moralité, la piété et le caractère du candidat, un examen doctrinal, avec soustraction de la « Robertine », comme on l'appela, plus tard même, un stage, étaient requis au préalable ; mais seul un vote, au scrutin secret et uninominal, à la pluralité des voix, décidait de l'admission. Quiconque avait été une fois écarté, l'était pour toujours. Mais aussi le titre, une fois acquis, était inaliénable : on pouvait le porter toujours, même quand depuis longtemps on avait cessé d'être membre résident du collège. On faisait même serment au jour de son admission de ne point entrer dans une autre communauté ou congrégation ecclésiastique soumise à une autorité étrangère.

En revanche, la Société apportait à ses membres tous les avantages de son institution : *gaudent... Sorbonæ nomine, mensa, scola, libris, utensilibus; praelectiones, disputationes, collationes habent excipitque*. Cf. Hemere, *Miscellanées*, bibl. Arsenal, n. 1228, fol. 333. Ces mêmes bénéfices se trouvent accordés aux hôtes qui devaient couvrir par avance les frais de leur entretien et qui, dans la mesure des places disponibles, étaient admis eux aussi dans la Maison de Sorbonne. Qu'ils fussent ou non résidents, ils partageaient les mêmes droits, étaient tenus aux mêmes exercices et vivaient de la même vie. Leur nombre, celui des hôtes comme celui des associés, fut toujours assez restreint ; jamais il ne dépassa le chiffre de 36, auquel il ne parvint d'ailleurs que progressivement. Et le renouvellement s'en trouvait assuré par le point du règlement qui exigeait qu'une fois la licence obtenue — normalement au terme de sept ans d'études, de dix au maximum — on cédât la place à d'autres.

Le nombre limité, ce recrutement strict assuraient déjà à leur façon la cohésion et l'unité de la maison de Sorbonne. Pour la cimenter davantage encore, l'idée géniale de Robert de Sorbon fut d'intéresser tous les membres du collège à la bonne marche et à la prospérité de leur maison, en les associant étroitement à sa direction.

Si l'on excepte le proviseur, dont la charge était à vie et dont l'élection était soumise à des lois plus compliquées, toutes les autres fonctions, des plus humbles aux plus hautes, étaient assurées par voie d'élection. Et nul ne pouvait se récuser. Comme leur durée était annuelle et comme la responsabilité de chacun était engagée, jusqu'à la bourse inclusivement, cette coutume obligeait les associés à suivre avec grand soin et avec une scrupuleuse exactitude la marche de leur maison. Scrupuleux, d'ailleurs, les associés étaient électeurs et éligibles ; et en cela consistait leur unique, mais importante distinction d'avec les hôtes. Des conseils permanents, choisis eux aussi parmi les associés, des assemblées plus larges quand besoin en était, contrôlaient les charges, veillaient au maintien des traditions et à l'application concrète des coutumes.

Au sein de ces divers rouages, l'égalité la plus complète devait régner et de fait existait entre tous les membres, anciens ou jeunes, résidents ou non, de la Société de Sorbonne. Il en résultait, et l'histoire est là pour en témoigner, un esprit de famille à la fois très simple et très sérieux, une collaboration que les détails matériels les plus humbles et les menus articles du règlement aidaient à rendre toujours plus étroite et plus familière. Un esprit de pauvreté aussi, qui restait bien dans la ligne du fondateur des « pauvres clercs étudiant en théologie », également éloigné du luxe, mais aussi de la mendicité et des préoccupations matérielles préjudiciables au travail. Les livres de comptes des procureurs fournissent de cet effort constant des preuves édifiantes.

En plus du gîte et du couvert, la Sorbonne fournissait donc à ses membres, suivant la formule d'un ancien associé : *cohors grata, bonus ordo pauxque beata*, et son ambition pouvait se résumer en cette autre phrase, aux quatre adverbess suggestifs : *Vivere socialiter, et collegialiter, et moraliter, et scholariter*. *Liber Prior, Sorbonæ*, fol. 84, avril 1459. Le but dernier de la fondation demeure toujours l'étude et la préparation aux grades théologiques. L'atmosphère créée, les services communs, doivent y aider ; et le souci des études, de leur organisation, domine.

Il n'y a pas à approuver les statuts généraux de l'Université déterminant les conditions de scolarité, le programme des cours, les exercices scolaires ou les examens. La Sorbonne n'est qu'un collège, on l'a dit ; elle n'a qu'à se conformer aux règlements communs. Mais elle peut venir en aide à ses étudiants, dans le cadre général et sur le terrain même des études. Aussitôt que possible, et sans doute du vivant même de Robert de Sorbon, les cours se donnèrent sur place. Il suffisait pour cela que la nouvelle institution trouvât des maîtres en théologie, reconnus par l'Université, qui acceptassent d'établir là « leurs écoles », plutôt que dans des abris de fortune, loués parfois bien cher. Elle n'en dut pas manquer. Eux, à leur tour, accréditaient leurs bacheliers qui « lisaient » les Sentences et la Bible. Ainsi les étudiants de Sorbonne trouvaient leurs cours *intra muros*. Plus tard, le collège aura deux séries d'écoles, intérieures et extérieures, ses locaux étant devenus insuffisants et l'ayant obligé à acquérir d'autres maisons dans le voisinage pour y abriter de nouvelles chaires. Ce fut également entre ses murs que se firent les « disputes », imposées d'ailleurs comme exercice scolaire régulier par les statuts de la faculté de théologie. Mais, même pour cela, on avait à la Sorbonne l'avantage de la vie commune. Le prieur est particulièrement chargé de veiller à la régularité de ces séances : un associé, élu pour l'année et prenant le titre de maître des étudiants, lui vient en aide. Dans une grande simplicité et collaboration, tous les étudiants, mais aussi tous les associés résidant, et les maîtres nantis de leurs diplômes y peuvent intervenir. C'est en commun que l'on s'exerce et que l'on se reprend, comme c'est en commun que se font les répétitions de cours, et comme c'est encore devant la communauté que se donnent les collations ou sermons imposés par les règlements universitaires. Toujours il y a l'aide mutuelle, appliquée cette fois aux études et venant considérablement augmenter l'effort individuel.

Mais, à ce compte-là, s'établissent peu à peu, dans le domaine de la pensée théologique, des traditions, un esprit de la maison, qui marquera les générations diverses passant par la Sorbonne. Sans parler d'une école au sens strict, comme on peut le faire d'école franciscaine ou thomiste, il y a tout un courant qui se crée et qui, à leur insu peut-être, exerce son influence sur les futurs maîtres de Sorbonne. Faut-il souligner



comme un de ses traits particuliers, qui s'accroît surtout au x<sup>v</sup> siècle et plus tard, l'importance accordée aux questions de morale et aux fameux cas de conscience qui deviendront comme une spécialité de la maison? C'est une tournure d'esprit, plus encore qu'une ligne doctrinale; mais elle est nettement marquée.

Du jour où la Sorbonne eut des maîtres nombreux, sortis de son sein et enseignant dans ses murs, il était inévitable, étant donné surtout l'intense esprit de famille qui régnait entre ses associés, qu'elle devint une personnalité puissante dans la faculté de théologie. Elle ne fut jamais qu'un collège, c'est vrai; elle demeura toujours distincte de la faculté dont elle dépendait; on comprend du moins l'influence qu'en la personne de ses maîtres elle y exerça et le rôle qu'elle fut amenée à jouer dans son histoire.

I. SOURCES. — Les sources manuscrites sont nombreuses et en grande majorité encore inédites. Pour les origines, il faut consulter en premier lieu le *Cartulaire de Sorbonne*, Paris, Bibl. nat., lat. 16 069, recueil de 382 pièces, menant jusque vers 1300. Les originaux s'en trouvent en grande partie aux Archives nationales, principalement S. 6211-6232. Quelques documents ont été publiés par Denifle-Chatain, *Chartul. universit. Paris.*, t. I, II. Voir l'*Index aux mots Universitas, Domus Sorbonica, Sorbonne domus*.

Pour suivre l'histoire du collège, il y a quatre catégories de registres. 1<sup>o</sup> Les registres du prieur, où sont analysées toutes les affaires concernant les personnes, les études, les examens, la discipline générale : du 3 décembre 1430 au 2 mars 1481 : Paris, Bibl. nat., lat. 16 070; puis après une lacune de 56 ans, la série reprend de 1510 à 1790 aux Archives nationales, ms. MM. 268, 269, 271, 272, 276, 277 (il faut leur ajouter le n. 275, double de 271; et à la Bibl. nat., le ms. lat. 1. 141, copie des n. 268 et 269; et le ms. 15 442, copie de 272 et 276). Pour la période des débuts, le ms. Bibl. nat., lat. 16 073 contient, mais de façon moins rigoureuse, les premières conclusions, de 1253 à 1412, jointes aux Statuts et au Necrologe de Sorbonne (voir aussi le Bibl. nat., lat. 17 675). 2<sup>o</sup> Les registres du procureur, contenant les délibérations relatives aux intérêts matériels de la maison. Ils vont du 25 octobre 1617 au 13 juin 1790 : Archives nat., MM. 270, 273, 274, 275. 3<sup>o</sup> Registres des comptes. On les possède pour 1633 : Archive, H. 2632; pour 1661-1664 : Archives, MM. 278; pour 1695-1781 : Archives, H. 2736-2735. Ajouter également pour 1758-1791 : Archives, H. 2642-2643. 4<sup>o</sup> Régistre de la caisse, de 1534 à 1648 : Archives, MM. 266.

Pour la bibliothèque, outre les points du règlement qu'on trouve soit dans les Statuts soit dans le registre du prieur, on possède le catalogue de 1538, contenant le repertoire de la petite librairie (1090 vol.), de la grande librairie (330 vol.) et l'inventaire de la grande librairie. Ms. Arsenal, franc. hist., 575. Voir les études de L. Delisle, *Le cabinet des manuscrits de la Bibliothèque*, t. I, II, p. 180-185; et leur édition, *ibid.*, t. III, p. 9-114. On possède encore le registre des prêts, de 1402 à 1519 : *Diarium bibliothecae Sorbonae*, ms. Mazar., 222.

Pour le règlement et la discipline internes, se reporter aux Statuts, Bibl. nat., lat. 16 574; et aux registres du prieur. Une compilation en a été faite plus tard, en 1740 : *Disciplina Sorbonae Domus*, Paris, Bibl. nat., lat. 16 071 (copie dans Arsenal, I, 1023).

Consulter encore pour l'ensemble des sources manuscrites relatives à la Sorbonne, Marcel Poète, *Reproduction des sources manuscrites de l'histoire de Paris*, t. III, p. 373-386.

II. SOURCES ET TRAVAUX. — [Ch. Meunier], *Bibliotheca Sorbonica, seu liber de scriptoribus sorbonicis*, vers 1640, ms. de l'Arsenal, 16 06; C. Homère, *Sorbonne-origines, discipline, vari. illustres*, vers 1646, ms. de la Bibl. nat., lat. 1495 (copie dans Arsenal, 1166); [Mauduisson?], *Domus et Societas Sorbonica historia*, vers 1690, ms. de l'Arsenal 1021 (copie incomplète dans Arsenal, 1022); Du Boulay, *Historia universitatis Parisiensis*, t. III, Paris, 1666, p. 224 sq.; E. Pasquier, *Recherches de la France*, Paris, 1675, t. XI, c. XX; Ladvocat, *Diction. hist. et bibliographique*, 1752; J. Duvernet, *Hist. de la Sorbonne, dans laquelle on voit l'influence de la théologie sur l'ordre social*, Paris, 1790, 2 vol.; De Foucault, *Notice sur la Sorbonne*, 1818; A. Franklin, *La Sorbonne, ses origines, sa bibliothèque*, 1875; P. Férret, *La ville*

*Sorbonne, sa fondation et son organisation au Moyen Âge*, dans *Bulletin du comité d'hist. du dioc. de Paris*, 1884, p. 98-118; H. Denifle, *Inc. Universitatis des Mittelalters bis 1400*, t. I, Berlin, 1885, p. 64-132; O. Gressard, *Nos aïeux et la vieille Sorbonne*, Paris, 1893; H. Rashdall, *The Universities of Europe in the Middle Ages*, t. I, Oxford, 1895, p. 250 sq.; et le chapitre *The studies of Paris*, p. 426-462; P. Férret, *La faculté de théologie de Paris*, t. II, 1895, p. 1-16, 203-213; L. Liard, *L'université de Paris*, 1909; Stephen D'Isary, *Hist. des universités françaises et étrangères*, t. I, 1933, c. VII, p. 145 sq.; J. Bonnerot, *La Sorbonne*, Paris, 1935.

P. GLORIEUX.

**SORCELLERIE.** — I. Idée générale. — II. Possibilité et mécanisme (col. 2394). — III. Realité (col. 2400). — IV. Diffusion (col. 2405). — V. Sorcellerie et morale (col. 2414).

I. IDÉE GÉNÉRALE ET DÉFINITION. — 1. *Idée générale.* — La sorcellerie est la forme truste et populaire de la magie, magie blanche et magie noire entremêlées, avec intention malaisante. Celui qui en fait profession, le sorcier, dont son nom, *sorciararius*, à ce qu'il dirigeait les sorts par ses sortilèges; les sorts, en effet, jouaient un rôle immense au début du Moyen-Âge, commandant les déterminations journalières et même les affaires publiques. Mais, si le mot ne date que de la fin de l'empire romain, la fonction remonte beaucoup plus haut : le *sorciararius* n'était que l'héritier barbare de ces faux mages de la Perse et de l'Assyrie qui avaient commencé par l'étude officielle des astres et avaient fini par celle des procédés occultes d'assurer les vengeances particulières; il eut pour continuateurs les égyptiens et les juifs du bas Moyen-Âge, les bohémien et les « tsiganes » des siècles derniers, enfin nos sorciers actuels des campagnes, bien que ceux-ci délaissent les sorts, tombés en désuétude, pour les maléfices de toutes sortes, par contact, regard ou même action à distance. On continue cependant à désigner l'action du sorcier par le mot sortilège et à dire qu'il a jeté un « sort » sur telle personne, sur tel objet. Le résultat produit ou espéré, c'est à dire le dommage, se nomme maléfice; mais les deux expressions se prennent l'une pour l'autre. Autre expression populaire : le mauvais œil, la *jettatura*, désignant l'action malaisante du simple regard des « jeteux de sorts » sur de malheureuses victimes, surnommées « mauveux », etc. Cf. Dr Cavalier, *Etude médico-psychologique sur les sortilèges à l'époque actuelle*, 1868.

Sous tous ces noms transparaît le caractère populaire, empirique, d'une science magique dont on ne possède plus que des débris. Cette ignorance n'empêche pas que la sorcellerie soit une faute contre la justice et la charité par son action malaisante, et un acte contre la religion, une espèce mal définie de superstition, un mélange de magie et de vaine observation. Voir ci-dessous l'art. SUPERSTITION. C'est à ce double titre qu'elle intéresse la théologie morale, il faut en dire un mot, parce qu'il existe sur ce point beaucoup de vague dans la pensée des croyants et que les condamnations énergiques de l'Eglise ne sont pas aussi pressées qu'on le désirerait.

Mais, avant de porter un jugement de morale, il faut distinguer quatre points qui ont assez souvent été confondus en cette matière :

1. Les prétentions diverses des sorciers, dont l'examen psychologique amènera à une classification provisoire des pratiques de sorcellerie; 2. les tentatives de ces mêmes sorciers de mettre en action des forces occultes, dont une étude plutôt philosophique démontrera la possibilité ou l'absurdité; 3. l'efficacité de ces tentatives pour faire intervenir le démon, qui ne pourra être définie que par la théologie catholique; 4. les croyances de la foule, en matière de sorcellerie, dont les errements relèvent du jugement de l'histoire.

2° *Diverses espèces.* — Il n'y a sorcellerie proprement dite que s'il y a un recours à une puissance supérieure et que s'il y a maléfice. Le genre ainsi constitué, on a pensé y distinguer quatre espèces, dont trois d'ailleurs n'en sont que des contrefaçons ou des variétés.

1. Si l'influence que le sorcier recherche reste d'ordre naturel, il y a une sorcellerie naturelle, assimilable à ce qu'on a appelé la magie blanche, « qui se base sur des recettes empiriques, sur le principe de similitude ou de sympathie et qui n'a rien à faire ni avec la religion, ni avec la morale », sauf le préjugé très réel que cette technique enfantine peut arriver à produire. R. Allier, *Magie et religion*, 1935, p. 10. « Rien n'y décèle une apparence de religieux », sauf les simulations extérieures du sorcier. *Loc. cit.*, p. 12. Par un acte où il perçoit une fausse possibilité d'action en sous-entendant peut-être une causalité occulte, mais de son rang, celui-ci prétend arriver à tel effet qui étonnera le public. Même s'il y parvient, et s'il prétend avoir dirigé à son gré une influence inconnue, cette influence se tient, en son esprit, sur le plan du naturel. Le geste du primitif qui prétend, par des procédés naturels pour lui, agir sur le cours des saisons ou sur le résultat d'une chasse, n'est donc pas de l'authentique sorcellerie, pas plus que celui du guérisseur qui recourt sans discernement aux vertus des simples : début d'une science expérimentale ou résidu incompris d'une technique ancienne, dans les deux cas, il ne s'agit que d'une fausse application du principe de causalité. Ainsi en va-t-il, actuellement encore, des recettes de médecine populaire.

2. La vraie sorcellerie, au contraire, pense bien se poser en face d'une puissance supérieure à la nature; et, à l'inverse de la religion qui s'incline et qui prie, elle émet la prétention d'asservir cette puissance à ses fins humaines et égoïstes. La sorcellerie a ainsi des frontières communes avec la religion : il peut arriver que la formule magique s'accompagne de prière, surtout dans l'âme du client; mais, au fond, l'attitude du sorcier et celle de l'homme religieux sont essentiellement différentes et même opposées.

3. Plus souvent encore arrive-t-il que le sorcier recouvre ses prétentions de signes empruntés à une religion, à la pratique médicale, etc. Ceci amène à distinguer entre le sorcier véritable, qui exerce une influence vérifiable, et le sorcier simulateur, qui se contente, avec beaucoup de bon sens et une finesse assez aiguisée, d'un certain appareil destiné à frapper des imaginations toutes disposées d'avance à se laisser persuader. L'essentiel pour ce pseudo-sorcier, dont l'espèce est la plus nombreuse de toutes, consiste à trouver une recette si compliquée qu'au cas d'un échec, celui-ci soit imputable à une faute du demandeur, le profit restant à lui seul en cas de réussite. Ch. Lancelin, *La sorcellerie dans les campagnes*, p. 51-57.

Dans ce vain appareil prennent place pêle-mêle des éléments empruntés soit aux religions courantes, soit à l'ancienne magie, avec des déformations intentionnelles ou dues à l'ignorance, qui rendent les mots et formules tout à fait méconnaissables et inintelligibles. Pour les formules chrétiennes (?) au Moyen Age, voir Franz, *Die kirchl. Benediktionen im Mittelalter*, 1909, et *Die Messe im deutschen Mittelalter*, 1902, *passim*; pour les formules hétéroclites, voir par ex. S. Berger, dans *Mélusine*, t. II, p. 219. Ce rituel de charlatan est rempli de caractères bizarres et de prescriptions précises qui relèvent de la vaine observance, sauf que cette dernière se contente souvent d'attendre telle conjoncture jugée favorable, tandis que la sorcellerie la provoque. On compose par exemple des prières avec tant de signes de croix faits de la main gauche et tels mots efficaces, des

potions avec telle herbe cueillie à tel jour et à telle heure, etc. « Généralement, il n'y a rien de bien impie en cette magie blanche, dont l'inertie égale la candeur; et, à moins d'évocation plus ou moins expresse du démon, le mieux est peut-être de la combattre par d'opportunes railleries. » J. Didot, *Morale surnaturelle spéciale*, p. 486.

4. A mi-chemin entre cette sorcellerie anodine et le vrai maléfice, on doit faire une place à l'ensorcellement par suggestion, qui, sans action directe sur la santé, peut fort bien détraquer les cervelles. Le moyen le plus sûr pour le sorcier privé de vrais secrets d'augmenter son influence est d'inspirer la crainte : quand sa réputation a été établie par un heureux hasard, « quand on sait qu'un signe de lui peut amener la maladie ou la mort... alors il peut user et abuser de son ascendant : la réussite pour lui est en quelque sorte assurée. Dans ce cas et sans qu'il s'en doute lui-même, il agit par suggestion. Il a voulu d'abord acquiescer de l'influence;... à ce jeu, sa volonté s'est affaiblie, à son insu; et maintenant il met en œuvre l'hypnose, sans connaître ni le mot, ni la chose; et désormais, pour lui résister, il faut engager contre lui une lutte de volonté dont sont incapables des paysans frustes, dominés d'avance par le charmeur ». Ch. Lancelin, *op. cit.*, c. IV, p. 79 sq.

5. Le maléfice est un élément, en somme, essentiel à la magie noire, puisque le recours au démon ne peut tourner qu'au mal de ses clients; en tous cas, c'est un caractère propre à la sorcellerie, dans tous les sens où l'on prend ce mot d'ordinaire. A ce point de vue, les guérisseurs sont mis à part des vrais sorciers. Sur les guérisseurs, voir deux articles de l'*Ami du clergé*, 1902, p. 824 et suiv.; et 1933, p. 657 et suiv.; entre les deux solutions, il y a une marge qui est sans doute proche de la vraie prudence. On distingue, parmi les maléfices coutumiers des « jeteurs de sorts », ceux qui atteignent : les éléments inanimés, comme la pluie, la grêle, la gelée, les moissons, etc..., les animaux, surtout ceux des étables, les hommes enfin; et l'on cite des exemples de maladies étranges et d'épidémies tenaces. Cf. *Ami du clergé*, 1902, p. 980, dont nous ne garantissons pas toutes les références. On a pensé mettre à part, parmi les œuvres des sorciers, ce qu'on a appelé les philtres d'amour, qui consistent à inspirer un amour ou une horreur irrésistibles à un homme ou à une femme; mais, dans la mesure où le diable aurait besoin d'intervenir en pareille matière, il est bien évident que c'est aussi un maléfice, sans qu'il soit à propos d'y voir une espèce distincte de sorcellerie. D'ailleurs tous ces faits, dont la gravité et la réalité sont variables, ne se distinguent que matériellement les uns des autres, ne peuvent constituer de véritables espèces de sorcellerie. Celle-ci, qui consiste essentiellement à faire du mal par un appel à des forces surnaturelles, ne comporte que trois contrefaçons : par suggestion, par vaine observance, enfin par l'intervention de quelque procédé naturel, ces quatre variétés pouvant d'ailleurs se mêler l'une à l'autre.

II. POSSIBILITÉ ET MÉCANISME. — A propos de chacune d'elles, une enquête préalable doit être établie par une saine philosophie, sur sa possibilité et sur son mécanisme, si l'on peut dire. La philosophie scolastique en a donné des explications plausibles qui auraient intérêt à être précisées par la science moderne.

1° *Les anciens théologiens*, en effet, n'ont jamais examiné ces questions dans leur ensemble, mais plutôt, comme il se devait, à propos de chacun des agents qu'elles prétendent mettre en jeu. Bornons-nous à signaler les solutions de saint Thomas, éparées dans ses deux Sommes et dans différents opuscules. Sur les maléfices en général, cf. *Contra Gent.*, l. III, c. cxi.

1. Pour les *maléfices* venant des forces naturelles, saint Thomas se préoccupe de limiter l'élasticité indéfinie que les sorciers prêtent aux choses de la nature et aux influences célestes. Si leurs agissements se révèlent trop souvent étonnants, c'est que « les corps naturels ont certaines vertus occultes dont la raison nous échappe : pourquoi ne serait-il pas permis de les utiliser? ». II<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>, q. xcvi, a. 2, ad 1<sup>um</sup>. Sans doute, dit saint Thomas; mais on ne doit pas attendre des réactions tout à fait disparates, car « celles-ci se produisent toujours de la même manière, en vertu du déterminisme qui les régit », *loc. cit.*, q. xcv, a. 5, corp., selon la forme substantielle, qui donne à chacun des êtres ses activités spécifiques, depuis le monde minéral et végétal aux réactions uniformes, jusqu'à la sphère des activités plus souples des animaux, puis des êtres libres; cf. *De operationibus occultis naturæ*, dans *Opuscul.*, éd. Mandonnet, t. I, op. 1. Cette réponse vaut mieux que la science du temps et condamne les tentatives absurdes de l'alchimie du Moyen Âge. Pour les ligatures et autres maléfices à propos du mariage, cf. *In IV<sup>um</sup> Sent.*, dist. XXXIV, q. iv, a. 3. Quant aux corps célestes, auxquels la philosophie d'Aristote accordait une plus grande liberté de jeu et que les magiciens prétendaient appeler à l'aide de leurs pharmacopées, saint Thomas reconnaît leur influence sur la génération et l'activité des formes spécifiques naturelles, et admet pour autant que la magie peut provoquer une intensification des vertus des plantes, en les cueillant à tel moment, *quibusdam etiam observatis motibus siderum*, comme l'avait enseigné Porphyre; mais il refuse aux astres toute action magique sur la liberté de l'homme et sur les objets fabriqués, comme les dessins et les effigies, dont la puissance nocive ne peut venir que des mauvais esprits, II<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>, q. xcvi, a. 2, ad 2<sup>um</sup>, condamnant ainsi les « images astronomiques ».

2. Le *maléfice par suggestion* avait un nom au Moyen Âge : « le mauvais œil ». Saint Thomas, se basant sur l'Évangile, Marc., vii, 21, et une imposante tradition chrétienne, admet l'influx de l'*oculus fascianus*, I<sup>a</sup>, q. cxvii, a. 3; q. cx, a. 2 et 3; II<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>, q. xcvi, a. 3, ad 1<sup>um</sup>; *Contra Gent.*, l. III, c. ciii; *De potentia*, q. vi, a. 3, ad 7<sup>um</sup>; *De malo*, q. xvi, a. 9, ad 13<sup>um</sup>; *In Galat.*, c. iii, l. 1 : « L'imagination, quand elle est forte, agit spécialement sur les yeux qui peuvent alors réagir à une certaine distance. Si l'âme est agitée d'une véhémente malice, comme il arrive souvent chez les vieilles femmes, leur regard sera nuisible surtout pour les jeunes enfants très sujets aux impressions de l'extérieur. » La théorie thomiste du mauvais œil ne nous intéresse pas en elle-même; mais bien la position générale du grand docteur, qui n'admet pas d'influence directe de l'esprit sur la matière corporelle, sans intermédiaire physiologique. Elle pourrait être confrontée avec les théories modernes sur les médiums, la télépathie, etc.; et le système ainsi charpenté permettrait de remettre à leur place tant de tentatives d'ensorcellement anciennes et modernes. Envers les « charmeurs de serpents », saint Thomas est plutôt sceptique. II<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>, q. xcvi, a. 4, ad 2<sup>um</sup>.

3. Dans le *sortilège vrai ou simulé*, qui s'accompagne de vaines observances, il faut faire le départ entre ce qui est vraiment efficace pour le bien ou pour le mal, pour une guérison ou un maléfice, et ce qui est simplement inutile; mais y joindre des inscriptions, des formules ou toute autre variété de pratiques, manifestement dénuées de toute efficacité naturelle, c'est donner dans une superstition défendue. II<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>, q. xcvi, a. 2, ad 1<sup>um</sup>. Comme le domaine de la supercherie est immense, il est bien probable que toutes ces vaines observances ne sont pas également cou-

pables; « à côté des formules qui énoncent d'évidentes erreurs, il y en a d'autres qui sont simplement incompréhensibles, *ignota nomina*, dont il faut se défier; à côté de vains symboles ou de signes mystérieux, ou de précautions futiles, il peut se glisser de véritables invocations au diable. » *Loc. cit.*, a. 4.

4. Enfin, puisque, aux yeux de saint Thomas comme de saint Augustin, il y a toute une frange des phénomènes magiques qui fait soupçonner l'intervention du démon, non seulement à l'origine de cette superstition, mais dans les agissements quotidiens des sorciers, il faut résoudre les deux questions du pouvoir des sorciers sur le démon, et du pouvoir du démon sur la nature.

a) Voici la première réserve : *Homini non est potestas super demones commissa, ut eis licite uti possit ad quodcumque voluerit*, II<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>, q. xcvi, a. 2, ad 3<sup>um</sup>. Entendons que, si les thaumaturges et les exorcistes peuvent recevoir sur eux un pouvoir passager, de la part du Christ et de l'Église, cf. q. xc, a. 2, « les démons ne sont point proprement soumis aux sortilèges, leur action n'est point liée nécessairement aux signes magiques. S'ils y obéissent, c'est très volontairement. » Cf. S. Thomas, *De potentia*, q. vi, a. 10.

b) Mais la puissance même du démon est assez limitée, si bien que, dans ses réponses aux sorciers, il en est réduit à user de supercherie et de suggestion, tout comme ceux-ci le font envers leurs clients. Saint Augustin, *De Trinitate*, l. III, c. viii et ix, avait été trop catégorique sur ce point; saint Thomas, tout en s'objectant son opinion : *demones etiam multipliciter possunt corpora transmutare, ut dicit Augustinus, Sum. theol., ibid.*, se sent tenu de la conformer aux exigences d'une vraie philosophie. Les démons ne peuvent ni opérer directement un changement de substance, I<sup>a</sup>, q. cxvi, a. 4; *De potentia*, q. vi, a. 5, corp. et ad 8<sup>um</sup>, ni probablement procurer une guérison subite : « En tous cas, que l'on sache bien que, même si les démons rendaient tout à coup une santé parfaite, ce ne serait pas un miracle, car ils le feraient par le moyen d'une force naturelle; mais le feraient-ils? » *De malo*, q. xvi, a. 9. Ils ne peuvent donc certainement « ni ressusciter un homme, ni le changer en bête » (comme on le racontait dans les histoires de sabbat et de lousp-garous), I<sup>a</sup>, q. lxxv, a. 4; q. cx, a. 2 : ce sont tout au plus des prestiges diaboliques. Ainsi le théologien ne retient que trois classes d'interventions des démons : 1. des prodiges objectifs opérés par ceux-ci en se servant des lois générales de la nature, qu'ils connaissent mieux que les hommes; 2. des prestiges tout subjectifs sous forme d'hallucination diabolique, I<sup>a</sup>, q. cxi, a. 3, ad 4<sup>um</sup>; II<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>, q. lxxx, a. 2; *De malo*, q. iii, a. 3, ad 9<sup>um</sup>; q. xvi, a. 11; 3. des excitations purement sensorielles, comme des voix ou des fantômes, ou même des apparitions du diable, *De potentia*, q. vi, a. 7, ad 4<sup>um</sup>; a. 8, ad 5<sup>um</sup>, 6<sup>um</sup>, 7<sup>um</sup>; q. vii, a. 8; I<sup>a</sup>, q. li, a. 3, ad 6<sup>um</sup>. Saint Thomas méfait toutes ces conclusions sous le manteau de la seule philosophie, cf. *Cont. Gent.*, l. III, c. ciii-cvi; mais il en a plus dit, sans doute, qu'il n'en savait de bonne source. En définitive, ces textes intéressants montrent bien son souci de fixer les limites de l'influence des démons, « I. Menniesier, *Somme théol. La Religion*, t. II, p. 457.

2<sup>o</sup> Les savants modernes. — Parmi les savants modernes, la plupart se désintéressent des procédés de la sorcellerie; beaucoup restent sceptiques après avoir tenté vainement de les soumettre à l'expérience rigoureuse. Mais ceux qui ont étudié l'hypnotisme et l'occultisme en général, verraient volontiers dans la sorcellerie un humble succédané de ces forces mystérieuses. Ils reconnaissent qu'il y a en elle une bonne part d'éléments déjà catalogués; mais les plus sagaces avouent qu'il y reste bien des points obscurs, et les



plus prudents diront peut-être, avec le D<sup>r</sup> Grasset, qu'il y a deux parts à faire en ces matières : l'une naturelle et expérimentale, l'autre insondable parce que prénaturelle. De cette façon, ils concluront avec les mêmes savants : « Je crois qu'il faut absolument renoncer, et pour toujours, à la pensée qu'on peut appliquer la connaissance des phénomènes occultes au triomphe ou à la réfutation d'une doctrine religieuse quelconque. » Grasset, *L'occultisme d'hier et d'aujourd'hui*, t. IX, § 73.

Tous n'en sont pas restés à cette position sereine, et quelques-uns voudraient trouver en la magie populaire un résidu reconnaissable des anciennes religions, ou bien un timide essai de disciplines plus savantes, qui détrôneraient quelque jour le mystère et la peur de l'au-delà.

1. Les uns sont de piètres vulgarisateurs matérialistes, dont les affirmations gratuites et péremptoires ne supportent guère la discussion, tant elles sont simplistes. « La philosophie (!) a vainement cherché les faits magiques », disent-ils d'abord. *Mélinise*, t. II, p. 372. « Il faut nier absolument qu'il y ait art occulte ou intervention d'êtres surnaturels. » Bien plutôt faut-il admettre, « quand les œuvres magiques sont suffisamment attestées, des actions physiques, chimiques, médicales, dont on savait alors user. Il est certain, ajoutent-ils, que, même dans l'enfance des sciences, les arts avaient une surprenante efficacité. Et si l'on en venait à constater que des puissances énormes » sont mises en branle par le sorcier,

il faut faire un pas en dehors du cercle des arts anciens, entrer dans un domaine de merveilles, non plus extrinsèques, mais se passant dans le sein de l'être humain : les sens sont susceptibles d'exaltation par la même cause que je continue de désigner sous le nom de mystique... » Tachmann, *La fascination*, p. 37. Pratiques habiles et phénomènes nerveux, c'étaient déjà les deux explications que donnait à sa maître-sœur Thomas et qu'il jugeait insultantes. Il était même plus proche de la réalité quand il rendait compte de cette « action que la conviction exerce, par une sympathie secrète (?), sur l'esprit et l'organisme d'autrui. » *Loc. cit.* Mais, dans le cas même où des faits réputés hier occultes seraient reconnus aujourd'hui d'ordre expérimental, il n'en reste pas moins que le phénomène, « désocculté » pour le savant, demeure, dans la pensée du sorcier, intimement mêlé de diabolique. L'appel au démon reste un fait psychologique dont il faut rendre compte. Enfin, si le sortilège dépasse par son ampleur ou sa soudaineté toutes les prévisions, qui nous dit que l'action du démon ne se superpose pas à celle de la nature?

2. Les explications savantes sont, avant tout examen, hors de la question, parce que les théories et techniques qu'elles évoquent sont bien au delà de l'horizon intellectuel du pauvre sorcier. « Il y a dans la sorcellerie vulgaire une ignorance suffisante des origines historiques et psychologiques de la magie. » Cependant on trouve, chez quelques adeptes, des affirmations sans preuves sur de prétendus fluides qui régissent l'univers, dont quelques-uns seraient même doués de personnalité et sur lesquels le sorcier prétend à un certain pouvoir. « Reconnaitrons-nous dans ces prétentions un souvenir déformé du « mana » des peuples primitifs? Marillier parle en effet « des forces élémentaires de la nature », il évoque « une vie universelle qui, répandue dans toutes les substances, les rend toutes susceptibles d'entendre la parole magique et d'y obéir : rien n'est sourd, rien n'est muet. » Mais la science positive, qui reconnaît l'activité de tous les êtres, vivants ou non vivants, dénie justement à ces derniers la plasticité et la spontanéité qu'elle reconnaît aux premiers. Quoi qu'il

en soit pour le fond, la persistance et même la diffusion de la croyance au mana, « cette prétendue puissance surnaturelle latente dans les personnes et les choses, qui se trouverait à l'origine de la magie » — et dans les soubassements de la sorcellerie — cette vulgarisation du mana a été, en général, exagérée : on oublie trop souvent que le mot et la chose, découverts par R.-H. Codrington, *The Melanesians*, 1891, p. 51, 57, 103-119, 200, 307, s'y présente avec des nuances que les utilisateurs de sa découverte, Marillier et surtout Maret, *The Threshold of religion*, 1909, n'ont pas conservées. A. Vincent, dans *Revue des sciences relig.*, 1938, p. 73.

On retrouve aussi dans la sorcellerie vulgaire les grands mots de clefs, clavicules, pantacles, talismans, alphabets et nombres magiques, etc... ; ce sont des éléments importants de « l'occultisme, d'où est sorti le spiritisme, puis la théosophie ». L. Roure, dans *Études*, 1924, p. 129. Mais ce ne sont plus que des grimoires pour les sorciers des campagnes. « Les adeptes de l'occultisme, qui, ayant reçu le complet enseignement que pouvaient leur donner leurs maîtres, possèdent le savoir nécessaire pour déchiffrer les pantacles, exécutent avec intelligence les opérations de maléfice qui doivent les mener à leur but (?) ; tandis qu'au contraire la sorcellerie utilise des formules dont elle ne comprend pas l'essence, et regarde l'ensemble des signes graphiques que l'on appelle pantacles comme un recueil de talismans ». C. Lancelin, *op. cit.*, p. 33. De même l'envoûtement est hérité du principe de la kabale : agir sur une image c'est agir sur ce qui est représenté ; mais « celles qu'on nomme sonnambules, ...qui usent journellement de ces pratiques », n'en connaissent pas le sens caché. L. Roure, *loc. cit.*, p. 140. On perdrait donc bien sa peine à édifier après coup une explication philosophique pour une pratique qui prétend s'en passer.

III. RÉALITÉ. 1<sup>o</sup> Le problème. Y a-t-il dans la sorcellerie diabolique quelque chose de réel? Cette question intéresse, sinon le moraliste, du moins le théologien. Elle a été résolue par l'affirmative par tous les théologiens anciens ; mais ils n'ont pas toujours bien distingué les trois aspects du problème : 1. la réalité des dommages causés ; 2. les prétentions des sorciers d'entrer en relations avec des puissances mauvaises ; 3. l'efficacité de leurs invocations, c'est-à-dire la mise en branle de puissances vraiment surhumaines.

Le premier point ne devrait pas laisser de doute ; il y a bien, aujourd'hui encore, de vrais maléfices. Sans doute il ne faut pas croire à la légère tout le mal qu'on attribue aux sorciers. Une épidémie vient-elle s'abattre sur les bestiaux, les gens de la campagne croient que l'étable a été ensorcelée ! Ces préjugés d'ailleurs tendent à disparaître par le bienfait de l'instruction. Mais peut-être tel théologien estimé s'est-il trop avancé quand il a écrit : « Les sorciers, autrefois si redoutés, quoique assez peu redoutables peut-être, ont disparu de la société actuelle. » J. Didiot, *Morale surnaturelle spéciale*, th. xxv, p. 490. Les pasteurs ou les médecins de villages pourraient sans doute fournir des faits avérés, et les anciens procès de sorcellerie contiennent, dans leurs dossiers, sous le fatras des accusations injustifiées, des faits irrécusables qui donnent à réfléchir aux historiens les plus sévères : « Il est probable qu'au fond de plus d'une affaire de sorcellerie, il y avait une affaire d'empoisonnement ou d'avortement très réelle. » E. Jordan, dans *Rev. des quest. hist.*, 1901, p. 607.

Quant à l'intervention du démon dans ces maléfices, il est bien sûr que les agissements des sorciers tendent à y faire croire. Il suffit, pour s'en convaincre, de parcourir un de ces petits livres que le colporteur

répandait dans les villages, de 1820 à 1850, et de lire, *prout sonant*, les formules de pactes qui y sont proposées. On sait même que ces formules ont été essayées de nos jours, sans confiance et sans résultats, par des adeptes de spiritisme et d'études ésotériques. Mais est-il sûr qu'elles ne recueillent plus de créance dans les milieux populaires? Voilà donc bien de vraies tentatives de pacte diabolique et des pratiques de sorcellerie authentique.

Évidemment, la question mystérieuse de l'efficacité de ces invocations n'est pas pour cela résolue. Peut-elle être vérifiée par l'expérience? Assurément pas par celle du grand public, ni par les aveux des personnes qui se disent ensorcelées. Les exorcistes les plus autorisés sont aussi les plus défiant : il y a de pseudo-possession qui ne sont que l'effet d'une suggestion par le contact d'un talisman prétendu infernal. Cf. De Tonquedec, *Introduction à l'étude du merveilleux*, p. 416. Il ne faut donc pas trop presser la pensée de Pascal : « Il me paraît qu'il n'y a tant de faux sortilèges que parce qu'il y en a de vrais. » C'est avant tout une question de fait. Il faut pourtant tenir grand compte de la doctrine de l'Église qui laisse la porte ouverte à la constatation sérieuse.

2° *Essai de réponse.* — En effet, la possibilité de l'intervention diabolique, et donc la portée réelle de certains pactes avec le démon, s'appuie, sinon sur un enseignement explicite de l'Écriture, du moins sur le sentiment général des Pères, des théologiens de l'École et, nous semble-t-il, du magistère ecclésiastique, sentiment confirmé, ou plutôt illustré par la tradition catholique et un certain enseignement philosophique.

1. Sauf l'épisode des magiciens du pharaon, Ex., c. vii sq., qui relève de la magie savante, il ne faut rien demander de précis à l'Ancien Testament : les textes cités par tous les théologiens, et à juste raison, pour condamner la sorcellerie, Ex., xxii, 18; Lev., xix, 31; xx, 6; Deut., xviii, 9-11, n'en disent ni l'efficacité malféique, ni l'origine diabolique. Ce rôle du diable était passé sous silence, d'ailleurs, dans les livres anciens de la Bible hébraïque, cf. E. Mangelot, art. *Démon* dans le *Dictionnaire de la Bible*; et ici, t. iv, col. 323-324 : les maladies, les épidémies, les troubles atmosphériques, tous les malféiques que se sont toujours attribués les sorciers, sont aux mains de Dieu seul. Le cas de la pythionisse évoquant l'ombre de Samuel, montre pourtant que ce Dieu permettait que les agissements des sorcières fussent suivis de quelque effet, vrai ou imaginaire, *ut dispensatione occulta, se ostenderet spiritus justus, vel aliqua illusio imaginaria, diaboli machinationibus facta*. S. Augustin, *De diversis quest.* ad Simplicianum, l. II, c. iii.

Les prophètes interdisent à leur tour les incantations, Is., ii, 6; III, 1; xlviii, 13; Mich., v, 5, mais plutôt comme « des coutumes païennes qui ne sont que vanité ». Jer., x, 2.

Il faut arriver à Daniel pour trouver une magie puissante — mais c'est la magie chaldéenne — exorcisée par les hommes de Dieu. Dan., ii, 2, 10. Le livre apocryphe d'Énoch, vii, 1, parle de puissants secrets confiés aux « filles des hommes », tradition populaire juive greffée à tort sur Gen., vi, 2 : ce serait l'origine de la sorcellerie.

Les écrits du Nouveau Testament sont explicites sur la situation des magiciens chez les païens, Act., viii, 9; xiii, 6; sur l'usage des grimoires en certains milieux, Act., xix, 19; sur le danger des pratiques magiques même chez les chrétiens, Gal., v, 20; Apoc., xxi, 8. Est-il bien sûr qu'ils ne laissent pas entendre la connivence du démon en ces malféiques? Les titres imposants donnés à Simon le Magicien sont sans doute laissés au compte des témoins, mais le

mage Élymas est appelé « fils du diable » par l'Apôtre. Quant aux prophètes des derniers jours et à l'Antéchrist annoncés par Notre-Seigneur, Matth., xxiv, 24, et par saint Paul, II Thess., ii, 9, leur rôle dépasse singulièrement l'horizon surbaissé de la sorcellerie. Notons toutefois qu'à propos de leurs « prodiges mensongers, qui en séduisent un grand nombre », les Pères de l'Église ont fait cette remarque générale qu'une intervention du démon peut fort bien être mêlée de supercherie, et que, par contre, les prestiges les plus truqués n'excluent pas la part du diable :

Les hommes superstitieux sont livrés aux anges prévaricateurs, moqueurs et trompeurs, pour être moqués et trompés. » S. Augustin, *De doctrina christiana*, l. II, c. xxiii, n. 5, P. L., t. xxxiv, col. 52. De l'ensemble de ces notations, assurément trop brèves, de l'Écriture Sainte, le même docteur conclut cependant : « Si nous voulons nier ces prodiges, nous nous mettons en contradiction avec la vérité des saintes Lettres. » *De civ. Dei*, l. XXI, c. vi, P. L., t. xlv, col. 716.

2. La tradition de tous les peuples anciens, comme nous le verrons plus loin, était unanime à admettre la réalité des malféiques opérés par leurs *magi* ou *malhe-malici*, qui n'étaient souvent que de pauvres sorciers. Cette unanimité ne signifie pas grand chose par elle-même; et les descriptions qui l'appuient ne nous permettent pas de déterminer en quelle mesure les malféiques des sorciers antiques pouvaient bien dépasser le vulgaire charlatanisme. On a voulu expliquer par cette crainte universelle les condamnations de la Bible contre les sortilèges : c'est une explication insuffisante; mais on peut admettre que bien des docteurs de l'Église en ont été impressionnés. D'autant que la philosophie néoplatonicienne avait depuis longtemps admis l'efficacité de la magie. Origène, *Contra Celsum*, l. I, 68, P. G., t. xi, col. 788, et que les néoplatoniciens donnèrent un regain d'assurance aux *mathematici*, en reportant sur les *dæmones* les actions vicieuses que l'antiquité attribuait à ses dieux. « Un des plus grands maux que commettent les démons malfaisants, c'est qu'étant les auteurs de toutes les calamités qui désolent le monde, ... ils en rejettent l'odieuse sur ceux dont les œuvres sont le contraire des leurs. C'est par l'entremise de ces mauvais démons que s'accomplissent les sortilèges. Les hommes qui nuisent à leurs semblables par des enchantements rendent de grands honneurs aux mauvais démons et surtout à leur chef. » Ces assertions de Porphyre étayèrent pour de longs siècles l'emprise de Satan sur la magie populaire, cf. Éliphas Lévy, *Histoire de la magie*.

3. La croyance populaire en la puissance de la magie païenne a été partagée ou admise provisoirement par la plupart des apologistes des trois premiers siècles. Par là s'explique la peine qu'ils se donnent pour démontrer la transcendance des miracles du Christ, sur « les prodiges de l'art que nous appelons magique ». Justin, *Apol.*, i, 30, P. G., t. vi, col. 373. Les uns et les autres sont vrais, dit Justin; ces derniers sont en partie truqués, observe Tatien, *Adv. Græc.*, c. xviii-xviii, mais parce qu'ils viennent des démons. Cette idée était générale parmi les fidèles du temps d'Eusèbe, *Vit. Constant.*, l. III, c. lvi, P. G., t. xx, col. 1121.

Les enseignements des philosophes sur les démons ont été adoptés, ou plutôt adaptés par Origène et les docteurs africains. Origène attribue les prodiges des « égyptiens, aux... démons qui se font collaborateurs des magiciens... C'est par leur puissance que les arbres et la vigne sont frappés de stérilité ». *Cont. Cels.*, l. I, 68, P. G., t. xi, col. 788. Les écrivains de l'Afrique chrétienne sont portés à admettre sans plus de critique les faits en question et à les attribuer au diable; ils croient aux sortilèges. « Le corps et l'âme de l'homme peuvent être atteints et viciés par la sinistre

influence et le contact impur des démons, avec le secours de qui opèrent les magiciens. » Tertullien, *Apolog.*, c. xxii, P. L., t. 1, col. 404-411. Saint Cyprien suit son maître sur ce point. *De idol. vanitat.*, c. vii, P. L., t. iv, col. 574. Moins que les autres docteurs, saint Augustin était porté à minimiser l'objectivité des maléfices et le concours des démons, parce qu'il avait une conviction très nette de l'origine diabolique de beaucoup de maladies, *Serm.*, cxxx, n. 7, P. L., t. xxxvii, col. 1708, et une théorie excessivement souple du miracle et des virtualités de la nature, cf. *La théologie du miracle selon saint Augustin*, dans *Rech. de théol. anc. et médiév.*, 1939, p. 212-214; enfin, plus précisément, parce qu'à ses yeux les procédés et formules magiques étaient si disproportionnés à leurs effets avérés qu'ils devaient être, non des causes, mais des signes faits à des puissances surnaturelles. Après lui, tous les Pères latins font un pas de plus : ils voient le démon dans les moindres gestes des plus vulgaires sorciers. S. Léon, P. L., t. liv, col. 218; Maxime de Turin, P. L., t. lvii, col. 256; Grégoire le Grand, P. L., t. lxxvii, col. 757; Prudence, P. L., t. lxx, col. 675-676.

« Il faut reconnaître, pour la réalité de la magie noire, l'existence d'une opinion traditionnelle très forte. » Voir ci-dessus, L. Gardette, art. MAGIE, t. ix, col. 1520. Tous les écrivains du Moyen Age, on le verra plus loin, admettent, les yeux fermés, la solution simplifiée de saint Augustin.

4. Saint Thomas lui-même, bien qu'il regarde plutôt les principes que les faits particuliers, admet la possibilité et la réalité de la sorcellerie, mais, avant tout, par respect pour les Saints Pères : *Hoc est contra auctoritates sanctorum qui dicunt quod dæmones habent potestatem supra corpora et imaginationes hominum quando a Deo permittuntur; unde per eos malefici aliquid signa facere possunt... CREDIMUS dæmones... multa posse quæ nos non possumus; et illi qui ad alia facienda inducunt, malefici vocantur.* Sum. theol., Suppl., q. lviii, a. 20. Beaucoup moins circonspects furent les théologiens scolastiques des siècles suivants : le maléfice du démon devient une clause de style. Suarez, *De religione*, c. xv, n. 7, éd. Vivès, t. xiii, p. 565. Plusieurs même n'ont pas hésité à prendre pour argent comptant les récits d'exorcismes et les aveux des exorcisés qui foisonnent dans les vies des saints de tous pays, depuis saint Martin jusqu'à saint Pierre Fourier. Joignons-y les théologiens du xvii<sup>e</sup> s., car ils n'ont fait qu'exagérer les conclusions de leurs prédécesseurs. Voir l'art. MAGIE, col. 1526. La doctrine demeure sauve quand les plus prudents d'entre eux ont soin de distinguer entre le droit et le fait. « La sorcellerie est possible 1) *ex parte dæmonum*, 2) *ex parte hominum*, 3) *ex parte Dei*... Quant aux faits, ils relèvent uniquement de l'histoire et de la critique... Maintenant que les lois physiques sont mieux connues, bien des opérations jadis réputées magiques nous apparaissent naturelles. Mais la raison ne permet pas — on en revient toujours à *la priori* — « de les contester tous ! » Migne, *Theolog. curs.*, t. xiv, col. 111. Il ne sera pas hors de propos d'ajouter à ces témoignages celui de Bossuet qui parle, avec quelque indétermination cependant, de « ces effets extraordinaires et prodigieux qui ne peuvent être rapportés qu'à quelque mauvais principe et à quelque secrète vertu pernicieuse; et cela se confirme encore par cette noire science de la magie, à laquelle plusieurs personnes trop curieuses se sont adonnées dans toutes les parties de la terre. » Bossuet, 1<sup>er</sup> sermon sur les démons. Ces derniers mots font peut-être allusion aux relations des missionnaires de toutes les latitudes déplorant les ravages de la sorcellerie dans les pays, sauvages ou civilisés, qu'ils évangélisaient. Cf. Benoît XIV et les

incubes, cité par S. Reinach, *Cultes, mythes et religions*, t. iii, p. 593.

5. Les condamnations solennelles de l'Église étaient d'ailleurs trop concordantes pour permettre aux théologiens de mettre uniformément en doute la réalité de toute la magie populaire et son origine démoniaque. « Le concile d'Elvire de 305 suppose nettement, can. 6, l'efficacité possible des maléfices », Gardette, *loc. cit.*, col. 1524, et même l'invocation du démon : « Si un homme en a tué un autre par maléfice, comme il n'a pu accomplir pareil crime sans idolâtrie, il se verra refuser la communion même à la mort. » Mansi, *Concil.*, t. ii, p. 225. Sans doute beaucoup d'autres synodes postérieurs se bornent à porter condamnation contre des tentatives, « qui sont de lourdes chaînes, *magna obligamenta*, pour les âmes ». Concile d'Agde de 506, can. 68. On remarquera la même réserve dans les conciles mérovingiens d'Orléans (511), d'Auxerre (586), de Narbonne (589), de Reims (625); dans les conciles carolingiens de Tours (813), can. 42, et de Paris (829), Mansi, *Concil.*, t. xiv, col. 89; dans les synodes d'Angers (1294) et de Rouen (1445), en ceux de Valladolid (1322) et de Cologne (1357). On a même dit que les peines édictées par eux étaient trop douces — l'excommunication ou la suspension temporaire — pour qu'ils aient cru à un vrai pacte avec le diable. Mais il n'est pas douteux que la plupart des gens d'Église, au Moyen Age, étaient d'accord pour le fond avec le Canon. *episcopi*, introduit dans les collections canoniques — c'était en fait un capitulaire franc, cf. *Corpus juris can.*, édit. Friedberg, t. i, col. 1030, n. 142 — : « Les évêques et les prêtres... doivent travailler à extirper la sorcellerie et la bonne aventure, puisque le diable en est l'instigateur. » L'opinion des hommes éclairés ne va jamais jusqu'à supprimer le rôle du démon; et, pour quelques esprits indépendants que l'on cite en sens contraire, comme Agobard, archevêque de Lyon, *Liber de grandine et tonitruis*, P. L., t. civ, col. 147-158, l'ensemble des évêques du ix<sup>e</sup> au xiii<sup>e</sup> siècle s'en tient à l'opinion moyenne du canoniste Burchard de Worms : s'il y a une part d'illusion et de vantardise dans les dires des sorcières, en particulier leurs prétendus sabbats, elles sont vraiment victimes des hallucinations du démon, en punition de leur impiété. Burchard, *Decret.*, l. X, c. i, P. L., t. cxi, col. 831-833. Ainsi pensaient, aux siècles suivants, un synode de Trèves de 1310, can. 79, 80, 81, *loc. cit.*, t. xxv, col. 268; un synode de Salamanque de 1335, can. 15, *loc. cit.*, t. xxv, col. 1056, deux synodes de Prague, celui de 1346, can. 56 et un autre de 1355, can. 61, Mansi, *Concil.*, t. xxvi, col. 100 et 405. Ce qu'il faut induire de ces variations, c'est que les pasteurs des Églises particulières, qui n'engageaient point le jugement de l'Église catholique, étaient tiraillés entre leurs doutes personnels et l'opinion régnante parmi les fidèles. Les historiens impartiaux admettent que leur rôle fut plutôt modérateur en ces siècles d'ignorance. J. Janssen, *La civilisation en Allemagne*, t. vii, p. 522, n. 3.

Plus embarrassants sont les bulles des papes du xv<sup>e</sup> et du xvi<sup>e</sup> siècle, citées à l'art. MAGIE, col. 1523. Dans le peuple chrétien sévit alors une épidémie de superstitions et les papes, pour l'arrêter, devaient bien faire état des préjugés de l'époque : voilà ce que disent les historiens de l'Église. Mais ces bulles, que disent-elles au juste? Sans doute, Innocent VIII, dans sa fameuse bulle *Summis desiderantes affectibus*, du 5 déc. 1484, parle du commerce amoureux avec le démon, simplement comme d'un crime signalé par les inquisiteurs d'Allemagne; mais Sixte V, dans la bulle *Cæli et terre* du 5 janv. 1586, écrit sans restrictions : *Sunt quidam pactum faciunt cum inferno, qui similitur ad alia facinora perpetranda, cum diabolo*



*facta pactione, nefarias magicæ artis maleficia adhibent.* On a remarqué qu'« aucune bulle n'a jamais parlé du sabbat des sorcières », parce que « de pareilles imaginations ne pouvaient rentrer dans le système doctrinal de l'Église ». Gardette, art. *MAGIE*, col. 1523. Mais l'idée du pacte avec le démon était vraisemblablement dans la pensée des souverains pontifes, comme dans l'enseignement de l'École. On peut dès lors accepter l'appréciation de l'historien Pastor : « Il n'y a pas trace [dans la bulle d'Innocent VIII] de décision dogmatique au sujet de la sorcellerie, » trad. franç., t. v, p. 339; mais on doit dire qu'il y a bien un enseignement sur la réalité des pactes dans celle de Sixte V.

On a d'ailleurs, dans le Rituel romain, un document assez autorisé de la croyance de l'Église; ne lit-on pas encore aujourd'hui dans les conseils aux exorcistes : *Jubeat demonem dicere an delineatur in illo corpore ad aliquam operam magicam aut malefica signa?* Avec quelques subtilités on peut encore se débarrasser de ce témoignage; à chacun de juger si ces arguties ne sont pas excessives.

6. A l'époque actuelle, un auteur qui, par ailleurs, a excédé dans le sens affirmatif, conclut en ces termes : « Croire aux sorciers n'est pas une superstition. Dès lors qu'il y a ou qu'il peut y avoir sorcellerie, il est permis de croire aux sorciers et à leurs sortilèges. Seulement cette croyance peut être plus ou moins mal fondée, en attribuant aux sorciers des maléfices auxquels ils sont étrangers et en voyant de la sorcellerie là où il n'y en a pas. S'il y a des préjugés ou ignorance dans le peuple, il faut l'éclairer... » *Ami du clergé*, 1892, p. 739. Sans doute beaucoup de chrétiens instruits, pour se soustraire aux ironies des incroyants, et quelques théologiens sérieux, faussant compagnie à leurs devanciers, professent que la sorcellerie est trop grossière pour avoir affaire avec le démon, ou pour que le démon s'en mêle. C'est ce que les croyants, semble-t-il, ne peuvent universellement révoquer en doute. Car le démon n'est point si délicat, ni si paresseux; et Notre-Seigneur nous demande de prier Dieu pour « qu'il ne nous laisse pas engager dans une tentation [quelconque du démon], mais qu'il nous délivre du Malin. » Matth., vi, 13. Si l'imprudente ironie de quelques rationalistes résout par de simples explications naturelles tous les cas de sorcellerie (cf. Michelet, *La sorcière*, et maints autres cités par J. Bizouard, *Des rapports de l'homme avec le démon*, Paris, 1836, t. vi, *passim*), si d'autres ironisent sur la mystérieuse tolérance de Dieu vis-à-vis des anges déchus, Louandre, *Histoire du diable*, dans *Revue des deux mondes*, mars 1842, s'ils traitent de superstition la foi de leurs adversaires, et s'imaginent que le démon n'existe plus qu'à l'Opéra, il reste que Garçon et Vinchon, *Le Diable, étude historique, critique et médicale*, Paris, 1926, se rencontrent avec les docteurs catholiques qui maintiennent la doctrine traditionnelle fondée sur le sentiment très général des Pères et des théologiens et sur des enseignements exprimés de l'Église, qui conserve la pratique des exorcismes.

#### IV. DIFFUSION DES PRATIQUES DE SORCELLERIE.

La sorcellerie a fait beaucoup parler d'elle au cours des siècles passés. L'histoire sans doute ne nous renseigne guère sur son efficacité, moins encore sur son caractère démoniaque, parce que les documents qui nous restent, fussent-ils d'ordre judiciaire ou législatif, se basent sur la rumeur publique et non sur des enquêtes sérieuses. Cependant la préhistoire, s'éclairant des données actuelles de l'ethnographie, s'est essayée à démêler les origines de la sorcellerie, peu distincte encore de la science expérimentale à ses premiers débuts. L'histoire des antiques civilisations montre la distinction progressive de la haute magie

et de la magie populaire, ainsi que les emprunts constants de celle-ci à celle-là. La littérature des grands siècles patristiques permettrait de compléter ce qui a été dit précédemment sur le sentiment des autorités ecclésiastiques en la matière. Mais, pour juger du fléau de ces pratiques et des ravages de cette hantise dans les nations barbares converties au catholicisme, rien n'est plus désolant que l'histoire des procès de sorcellerie au Moyen Âge et à l'époque de la Renaissance. Nous devons nous borner pourtant à quelques constatations générales, et parfois à des références.

1<sup>o</sup> *Chez les primitifs.* — La sorcellerie a sa pleine expansion chez les peuplades primitives; on y conserve assez vivants les principes qui ont présidé autrefois à l'élaboration de cette superstition. Encore faut-il que l'observateur civilisé obtienne la confiance des indigènes, pour qu'ils veuillent lui confier leurs secrets de clan. On comprend alors que le fondement de la sorcellerie des primitifs, c'est le lien qu'ils conçoivent entre l'homme et la nature : l'âme humaine vient de cette nature, elle en est partie intégrante, elle y retourne; toutes les puissances animales, végétales, voire minérales, dans leurs activités non comprises, ne sont que les manifestations d'un même dynamisme qui informe tous les êtres. Ce sont ces forces mystérieuses que la sorcellerie s'efforce de capter, pour s'en servir ou s'en garantir. Deux grandes lois président à ses opérations : 1. la loi de similitude ou de correspondance : le papillon, qui folâtre sans but apparent, servira dans un philtre qui donne la folie; 2. la loi du dynamisme : le sorcier doit prélever les forces qui résident dans les choses à l'endroit et au moment où elles y sont dans leur plénitude : le cœur, la cervelle, la main du guerrier vaincu. Ces forces sont assimilées par le souffle, la parole, le geste, le mimétisme...

Et maintenant, pour prendre sur le fait l'esprit paralogique qui anime le primitif dans la magie sympathique et l'amène à une conclusion fautive, il suffira de citer l'explication que fournit au professeur Malinowski un sorcier renommé des îles Trobriand. « Tu me demandes pourquoi nous mettons de la menthe odorante dans le philtre d'amour, et pourquoi nous couvrons nos corps de noir quand nous voulons attirer les nuages noirs pour faire de la pluie? Mais l'amour est attiré par les douces odeurs, et nous devons employer de douces paroles et parler de tout ce qui est chaud, fort et tendre, dans nos formules magiques. Nous nous vêtions de noir pour la pluie, parce que la pluie est noire et la couleur noire amène la pluie, comme tu verras les myriapodes noirs traverser les chemins quand la pluie va venir, et les oiseaux noirs voler de tous côtés quand les nuages de pluie se rassemblent. » Cité par J. Frazer, *La crainte des morts dans la religion primitive*, introduction. D'autres fois, dans des civilisations plus évoluées, une analogie verbale est établie entre des forces vivantes et personnifiées et une force de la nature susceptible d'être ainsi soumise au pouvoir du magicien.

Pour l'ordre d'apparition de la sorcellerie et de la religion, il est important de distinguer la magie naturelle, qui pourrait bien être primitive dans l'humanité, de la magie à objet religieux. « Le passage de l'une à l'autre est aisé puisque toutes les deux se basent sur une causalité occulte et paralogique. Nous admettrions donc que, conceptuellement, il y a magie primaire et indépendante; que cette magie, lorsqu'elle prend pour objet les puissances surnaturelles, devient le parasite et souvent même le destructeur de tout vrai sentiment religieux. Dans la pratique et psychologiquement parlant, ces magies ne se séparent guère, et de fait la plupart du temps coexistent dans l'homme. » A. Vincent, *Revue des sc. relig.*, 1938, p. 94. La magie

à objet religieux, en logique pure, est postérieure à la religion qui lui enseigne l'existence d'une puissance supérieure, mais, en pure psychologie, elle peut suivre de près l'éveil religieux, parce qu'une intelligence moins droite, un égoïsme plus accusé pourra penser très vite qu'il peut s'emparer de cette divinité. Dans le développement ethnologique, « il serait nécessaire de noter les différentes évolutions de la magie en distinguant, selon les cycles culturels, les êtres surnaturels sur lesquels le magicien prétend exercer son pouvoir. On constaterait peut-être que la magie ne s'adresse jamais à l'Être qui est conçu comme suprême. Ce travail, au reste, présente des difficultés considérables par suite de multiples interférences et de nombreux points communs ». Cf. A. Vincent, *loc. cit.*, p. 95.

2° *Le monde oriental.* — On a prétendu qu'il n'y a pas d'indices, dans l'histoire de la sorcellerie et de ses procédés ésotériques, d'une influence directe de l'Orient sur l'Occident ». A. Delatte, *Recherches sur le cérémonial usité chez les anciens pour la cueillette des plantes magiques*, 1936, note, p. 13. Cependant, si les prêtres égyptiens, par exemple, et les ancêtres de la gnose alexandrine recueillirent les secrets des mages de Babylone, n'est-il pas à croire que leurs humbles satellites, fakirs, médiums et autres sorciers, profitèrent, eux aussi, des lumières de l'Orient? Les textes d'ailleurs sont là pour rappeler que la vulgarisation des textes magiques indiens fut universelle dans les pays d'influence hindoue. Cf. J. Filliorat, *Étude de démonologie indienne*, 1937, *passim*. Les doctrines et les techniques, magiques d'abord, scientifiques ensuite, y ont été adoptées de bonne heure, indépendamment de toute croyance religieuse; pareillement les parangons de la sorcellerie, les « démons » ravisseuses d'enfants, héritières des ogresses védiques, ont été groupées sous l'égide du démon Ravana, dans les *Kamāratra* sanscrits, tibétains et tamouls; et les formules appropriées d'exorcismes passeront, en rivaux d'abord, dans les livres de médecine. Plus près de nous, la magie des tziganes, qui sont d'origine hindoue, a certainement influencé la sorcellerie occidentale. De même, un certain nombre de pratiques grecques ont passées presque intégralement dans la magie populaire arabe. Enfin, « dans les ouvrages de sorcellerie qui se cachent aujourd'hui dans le peuple, le *Grand* et le *Petit Albert*, le *Dogme et rituel de la haute magie*, on constate que certaines pratiques encore en usage nous viennent, en ligne directe et sans aucun changement, de la plus haute antiquité ». A. Vincent, *loc. cit.*, 1939, p. 76. Cf. Fr. Cumont, *L'Égypte des astrologues*, Bruxelles, 1937, et *Les mages hellénisés*, Paris, 1938.

Aussi, quand on aborde le terrain de l'histoire, on trouve la sorcellerie solidement installée dans les pays les plus divers : chez les Chinois comme chez les Assyriens, en Égypte comme en Gaule. Voir l'art. MAGIE, ci-dessus, t. IX, col. 1516-1517. En Perse, les vieilles croyances naturistes des tribus iraniennes faisaient aussi une grande place à la sorcellerie. Sous ce rapport, on peut bien maintenir que la Perse a été le berceau de la magie populaire et qu'elle a tout au moins donné leur nom aux sorciers du monde ancien, puisque les « mages » faiseurs de miracles étaient originellement les prêtres du mazdéisme. Cependant ce n'est pas sans étonnement que les orientalistes récents, en lisant *Zend-Avesta*, les livres sacrés du zoroastrisme, ont constaté l'élevation de son dogme et la pureté incomparable de sa morale : Zoroastre adore un dieu suprême, Ahoura-Mazda; il abomine le culte rendu à Ahriman et à ses dévas et par la même condamne absolument la sorcellerie; il ignore les spéculations astrologiques et la divination sidérale des

Babyloniens. Nous avons là un mouvement de réforme religieuse parallèle à la réforme politique d'Hammourabi, qui proscrivait aussi, au nom du bon ordre, les maléfices des sorciers, *Code d'Hammourabi*, c. 1 et 2. Mais aucun de ces mouvements n'a réussi à stériliser, dans les milieux éloignés des centres, le mauvais levain des cultes primitifs. C'est justement parce que « les mages que les Grecs ont connus n'étaient pas des zoroastriens orthodoxes, mais des maguséens de la diaspora iranienne, qu'ils restèrent si attachés à leurs vieilles recettes magiques. Après la conquête de Cyrus, ils entrèrent en contact avec les Chaldéens de Mésopotamie et subirent fatalement l'ascendant d'un clergé qui était alors le plus instruit du monde. À Babylone, ils apprirent l'astrologie et la haute magie, acquisitions qu'ils attribuèrent naturellement à leur fondateur, Zoroastre, dont la sagesse ne pouvait les avoir ignorés. Selon les mages hellénisés de l'époque des Séleucides, Zoroastre a inventé la magie; ce sont eux qui en ont donné le fondement doctrinal suivant : le premier principe est le Temps infini, qui a engendré les frères jumeaux, mais ennemis, Ahoura-Mazda et Ahriman, dieux. L'un du bien, l'autre du mal et des sortilèges. Nous sommes loin du mazdéisme dans sa rigueur originelle. Cf. A. Vincent, *loc. cit.*, 1939, p. 406, recensant L. Bidez et Fr. Cumont, *Les mages hellénisés*, 1938. Il reste vrai de dire avec ce dernier : « Si les Perses n'ont pas inventé la sorcellerie — car elle est vieille comme le monde — ils ont été du moins les premiers à l'édifier sur un fondement doctrinal, le dualisme mazdéen » de la dernière époque. Même après ces importantes précisions, on peut encore se demander : « Sous quelle influence la magie perse s'est-elle propagée, ce sont là des questions encore mal élucidées. » Fr. Cumont, dans *Rev. d'hist. et litt. relig.*, 1906, p. 46. Mais on ne saurait certes exagérer la contamination des croyances iraniennes par les sorciers chaldéens, qui pratiquaient traditionnellement la divination, et aussi la médecine magique : nulle part comme à Babylone, la différenciation progressive qui distingua partout la science et la religion de la sorcellerie, ne resta moins avancée.

Chez les Juifs, la sorcellerie interdite par les textes législatifs du Pentateuque pouvait bien être autochtone, mais les prophètes en dénoncent une autre plus virulente venue de chez les Philistins, Is., II, 6; III, 2, et de chez les Assyriens plus tard. Au temps de Jésus on voit que beaucoup de prodiges et de conjurations se font au nom de Bézélzébub, prince des démons.

3° *Le monde gréco-romain.* — Chez les Grecs et les Romains, il y eut une magie demi-savante domiciliée en quelques villes retirées : certains cercles de Thessalie, comme Emonia firent une concurrence prolongée aux *Prænestine artes*, aux *Cærilane artes* de l'Italie. Mais il y avait aussi une sorcellerie paysanne assez bénigne : *Qui fruges incantassit... Qui malum carmen incantassit, vel malum venenum...*, porte la Loi des XII Tables, tab. VIII, 4, 9. Maléfices qui rendent les champs stériles ou font périr le bétail, conjurations adverses qui détournent la grêle ou attirent la pluie, philtres d'amour, onguents de jeunesse, remèdes de bonnes femmes, talismans contre le mauvais œil, tout cela s'inspire des superstitions populaires et se maintient aux confins du folklore et du charlatanisme. La vieille croyance aux revenants, inscrite dans les usages authentiques de la religion romaine, inspira la crainte des nécromanciens venus d'Étrurie. Saint Jérôme distingue sans doute les *magi* des vulgaires sorciers, *malefici*, *In Dan.*, c. II, 2, mais les mages, c'est dans le texte du prophète qu'il les trouve. A vrai dire, il n'y a aucune trace, en Grèce ni en Italie, d'une discipline occulte et savante. Aussi les adeptes de cet

art douteux de magie sont-ils méprisés sous la république et même sous Auguste.

Mais, avec l'invasion des religions orientales, la considération pour le magicien grandit à mesure qu'on le redoute davantage. Arnobe, *Adv. nationes*, l. I, c. XLIII, *P. L.*, t. v, col. 773. On saisit ici l'action victorieuse des cultes alexandrins et chaldéens, dont le rituel n'est pas autre chose à l'origine qu'un ensemble de pratiques magiques. Lactance, *Divin. institut.*, l. II, c. vi, xiv, *P. L.*, t. vi, col. 282, 328, etc. C'étaient les prêtres officiels qui, en ces cultes, imposaient leurs volontés aux dieux. De la cet ensemble de pratiques impies, célébrées dans l'ombre, et dont l'horreur n'a d'égale que l'ineptie : breuvages qui troublent les sens, composition de poisons subtils, immolation d'enfants pour lire l'avenir dans leurs entrailles ou évoquer les revenants, toutes horreurs que signalaient les historiens et satiriques du temps des premiers empereurs. En présence de ces abominations, l'État romain s'émute. Mais les rigueurs intermittentes des édits impériaux ne furent pas plus efficaces pour détruire une superstition invétérée que la polémique chrétienne pour la guérir. Aussi bien l'Église ne niait pas la réalité du pouvoir exercé par les sorciers : tant qu'on admit que les esprits malins intervenaient constamment dans les affaires terrestres et qu'il existait des moyens secrets de les dominer ou de partager leur puissance, la sorcellerie fut indestructible. Elle faisait appel à trop de passions humaines pour n'être pas entendue.

Pour l'Église orientale, une affaire curieuse qui se passa dans les dernières années du V<sup>e</sup> siècle, à Beryte en Syrie, montre quelle confiance les esprits les plus éclairés gardaient encore dans les pratiques de la magie la plus atroce. Zacharie le Scolastique, *Vie de Sévère d'Antioche, Patrol. orient.*, t. II, p. 57; cf. Fr. Cumont, *Rev. hist. et littér. relig.*, 1903, p. 435; 1906, p. 16 et suiv. Pour la législation ecclésiastique, conc. de Laodicée, can. 36; concile d'Ancyre, can. 4 et 23, etc. Il y eut un édit de Constance contre les Chaldéens, « ob facinorum multitudinem; cf. *Cod. Theodos.*, IX, xvi, 4.

1<sup>o</sup> *La chrétienté occidentale.* En Occident, les premiers docteurs qui furent en contact avec ces superstitions barbares se contentaient de les mettre, avec raison, dans la même classe que l'idolâtrie proprement dite. *Parles idololatrie sunt veneficia, præcantationes, suballigaturæ, vanitates, auguria, sortes, observatio ominum, parentalia inquam unde idololatrie malum extulit caput erroris*, Gaudence de Brescia, *Serm.*, iv, *P. L.*, t. xx, col. 870. Firminus Maternus, cet astrologue converti, n'avait-il pas prévenu que « le diable prend toutes les formes pour perdre les hommes? » *P. L.*, t. XII, col. 1036-1040; cf. col. 1044. Saint Augustin n'avait-il pas enseigné que c'était forniquer avec les démons que de consulter les *mathematici*? *P. L.*, t. xxxvii, col. 76; cf. *De civ. Dei*, l. II, c. xxiv, t. xli, col. 72; et pareillement saint Jérôme, *In Jeremiam*, l. II, c. v, t. xxiv, col. 775. Sans doute y avait-il une grande distance entre la science, même frêlée, des anciens astrologues et la rusticité des faiseurs d'horoscopes du temps des premiers royaumes barbares. Pourtant Isidore de Séville n'hésitait pas à constater que les sorciers de son temps avaient hérité du prestige et du nom des *mathematici* : *Horoscopi, hi sunt qui vulgo mathematici vocantur; et a liste des pratiques de sorcellerie se transmettra tout au long du Moyen Âge. Elym.*, l. VIII, c. ix, *P. L.*, t. lxxxii, col. 311-312.

Pour mettre un peu de lumière dans ces assimilations désordonnées, Raban Maur, archevêque de Mayence, lance dans le second quart du IX<sup>e</sup> siècle son livre, *De magicis artibus*, *P. L.*, t. cx, col. 1093 sq.

Il remarque sagement que, si la sorcellerie a bien été encouragée à l'origine par le diable, et « si elle a eu tant de succès dans les siècles passés, *ex traditione malorum angelorum* », il faut accuser maintenant « la négligence des maîtres [chrétiens] et l'inertie des docteurs, qui permettent à quelques rares prévaricateurs de séduire les campagnards et les ignorants ». *Loc. cit.*, col. 1107. Car il n'y a plus désormais de mages savants, mais de vulgaires *malefici*. Col. 1098. Mettons qu'il y ait encore quelques idolâtres qui demandent des prodiges aux démons eux-mêmes; mais beaucoup de fidèles s'adressent à de simples « devins » ou « sorciers », qui prennent des allures chrétiennes, qui *ficti religionis per quasdam, quas sanctorum sortes vocant, aut quarumcumque scripturarum scientiam profitentur*. *Loc. cit.*, col. 1100. Dans leurs prodiges, il y a d'abord beaucoup d'illusions, et quelques-unes si grosses, qu'elles sont visibles aux ignorants eux-mêmes. Puis il faut tenir compte des phénomènes extraordinaires, que Raban explique, après saint Augustin, par « des raisons séminales cachées dans la nature par le Dieu créateur ». *Loc. cit.*, col. 1105. Enfin les devins peuvent quelquefois avoir recours aux démons, plus intelligents, plus puissants et plus expérimentés que les hommes. *Ibid.*, col. 1106. Voir encore du même auteur, *P. L.*, t. cxviii, col. 80, 159, 463; t. cxi, col. 22, 75, 422. Ces principes, très sages dans leur généralité, amènent l'évêque à réitérer les consignes de saint Augustin : *Unde cuncta vitanda sunt christiano*, et des apôtres : *Non est aliud nomen...*, Act., iv, 12. « Qu'est-il besoin de demander la santé à un autre qu'à médium compétent? *Qui enim sine Salvatore salutem petit, et sine Sapientia prudentem fieri posse putat, non salvus sed avar, non prudens est sed stultus*. *Loc. cit.*, t. cx, col. 1097. On remarquera, avec le sens profondément évangelique de l'évêque, sa réserve sur les faits de sorcellerie : sa documentation se borne à reproduire les citations scripturaires du concile de Worms de 829 : Ex., xxii, 18, 24, etc.

Il aurait été bien utile de mettre à jour la législation ecclésiastique sur le sujet et de s'informer des pratiques courantes. Tâche difficile à laquelle s'attacha Hincmar de Reims, vers l'année 860. Une vingtaine de questions lui avaient été posées à propos du divorce de Lothaire, dont trois visaient la sorcellerie. Il y répondit longuement, *De divortio Lotharii*, interf. xv sq., *P. L.*, t. cxxxv, col. 718, mais en canoniste habitué à utiliser à toutes fins des textes désuets. Il cite, en suivant, sans broncher, la table de l'*Hispana* qu'il devait avoir entre les mains : la décrétale d'Innocent ad Decentium, celle de Léon ad episc. per Italiam : *Aliquantum malefici*, s'en remettant comme Léon le Grand à la législation séculière (qui visait désormais les simples sorciers), celles de Grégoire le Grand, *Epist.*, l. XII, ep. xiii; l. VII, ep. lxxvi; *Synod. rom.*, c. xi, puis les conciles d'Ancyre, can. 4 et 23; le IV<sup>e</sup> de Carthage, c'est-à-dire les *Statuta Ecclesie antiqua*, can. 89, enfin les can. 70-73 du II<sup>e</sup> concile de Braga, qui ne sont qu'une recension timidement adaptée par Martin de Braga des anciens synodes orientaux. L'interprétation d'Hincmar a donc plus d'importance que ses textes canoniques : ainsi trouve-t-il que le concile d'Elvire, can. 6, est trop sévère pour son temps, puisqu'il ne parle pas de pénitence possible pour le sorcier repentant.

Mais, cette erudition épuisée, il doit en venir à l'appréciation des faits de sorcellerie populaire. Or, les sorcières, dont la puissance était bien établie dans les légendes germaniques, faisaient parler d'elles dans les milieux chrétiens du IX<sup>e</sup> siècle. « On m'a demandé, écrit Hincmar, *loc. cit.*, col. 716, s'il peut être vrai, comme le disent beaucoup de gens, qu'il y ait des femmes qui par leur malice puissent mettre une



haine irréconciliable entre un mari et une femme, et puis ramener entre eux un amour ineffable. « L'évêque opine pour l'affirmative : « Cela peut se faire, par un secret mais toujours juste jugement de Dieu, comme nous le démontrerons par l'autorité de l'Écriture et l'enseignement des anciens docteurs. » *Loc. cit.*, col. 721. Malgré l'estime que l'on doit avoir pour la science d'Hincmar, il faut bien dire que les textes qu'il cite de la sainte Écriture, II Reg., xiii, 15; Luc., xvi, 26, et des Pères, sont hors de la question, et que l'histoire du sorcier convaincu par saint Basile est tirée de la vie apocryphe attribuée à Amphiloque; cf. *P. G.*, t. xxix, col. 307. Par contre, Hincmar est un bon témoin des exagérations qui couraient déjà de son temps au sujet de la sorcellerie : il admet ce qu'un de ses suffragants lui avait conté, un cas assez anodin de réconciliation par les saintes lectures, *loc. cit.*, col. 717; mais les autres cas qui lui sont venus aux oreilles, il ne s'en porte pas garant, et n'ose les raconter en détail : *Turpe est FABULAS nobis notas referre, et longum est sacrilegia computare, quæ ex hujusmodi de ossibus mortuorum, alque cineribus extinctis et de capillis et pilis... cum filius colorum multiplicium, et herbis variis ac cochleolis et serpentinum particulis composita cum carminibus incantata deprehendentes comperimus, quibus homines liberati et benedictione ecclesiastica medicali... Quidam vestibus criminalis induebantur. Alii potu, alii autem cibo a sortitiis demerati, alii vero tantum carminibus a strigis fascinati et quasi nervos effecti reperti sunt; quidam aulem a lamiis suis genitalibus feminis debilitati; quædam etiam femine a dustis in specie virorum, quorum amore ardebant, concubitu pertulisse inventæ sunt. Quos et quas, divina potentia, compressis et abjectis phantasmatis diabolicis, per exorcismos et antidota catholica restituit sanitati. *Loc. cit.*, col. 717-718. Ce n'est pas sans quelque appréhension que l'on voit notés ici, pour la première fois, en dehors des exorcismes anciens, les « antidotes catholiques » contre les sorciers...*

Un capitulaire carolingien essaie de classer les genres de sorcellerie connus : *Ut nemo sit qui ariolos sciscitetur..., nec sint malefici, nec incantatores, nec phitones, nec calculatores, nec tempestarii, nec obligatores. Boretius, Capitularia*, t. 1, p. 402. A quoi correspondent ces diverses appellations, nous sommes bien empêchés de le dire.

Au xii<sup>e</sup> siècle les hommes les plus pondérés de tous les pays partagent, sinon les imaginations de leurs peuples, du moins leur défiance. Pour la France, voir Yves de Chartres, *De magorum sortilegiis*, *P. L.*, t. CLXI, col. 1317; Hugues de Saint-Victor, *Eruditio didascalica*, l. VI, c. xv, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 810, et t. CLXXVII, col. 203. Pour l'Angleterre, Robert Pull, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 1093; Jean de Salisbury, *De variis speciebus magorum sortil.*, *P. L.*, t. CXIX, col. 407-415, col. 461. Pour l'Espagne, Martin de Léon, *P. L.*, t. CCVIII, col. 73. Voir, parmi les préscolastiques, Pierre le Chantre, *P. L.*, t. CCV, col. 225-233; Pierre de Blois, *P. L.*, t. CCVII, col. 190; et à une époque plus tardive, Denys le Chartreux, *Contra vitia superst.*, dans *Op. omnia*, t. XXVI, p. 213-221.

Il est très regrettable qu'au xiii<sup>e</sup> siècle, alors que les histoires de sorcellerie n'avaient pas encore tourné les têtes, les anciens scolastiques n'aient pas étudié d'assez près ces questions; on en conclura qu'ils les tenaient pour négligeables du moins dans l'enseignement théologique. C'est ainsi qu'Albert le Grand, à qui les siècles suivants ont fait une solide réputation de magicien, n'en parle pour ainsi dire jamais. De même, saint Thomas conclut tranquillement ses remarques sur les diableries des sorciers : *Hoc non multum refert ad fidei christianæ doctrinam. De malo*, q. xvi, a. 1. Sans doute en reconnaît-il incidemment

l'existence, *In II<sup>um</sup> Sent.*, dist. VII; *In IV<sup>um</sup> Sent.*, dist. XXXIV, q. 1, a. 3; *Sum. theol.*, I<sup>a</sup>, q. cxiv, a. 4, et dans les autres passages signalés plus haut. A l'endroit de la *Somme théologique* où il étudie du point de vue moral les péchés opposés à la religion, II<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>, q. xcii-xcvi, il ne se pose pas la question de la véracité des histoires de sorciers, mais recherche *a priori* la possibilité de l'intervention du diable dans la superstition : voir plus loin l'art. SUPERSTITION; bien plus, il y fait peu de place, q. xcvi, a. 2, *sed contra*, au péché de magie ou de sorcellerie, et ce n'est que par un fil que Suarez rattache celle-ci à la divination : *Sicut divinatoria, ita ars factiva aliorum operum... Magiæ et divinationis peccata solum materialiter differunt. De religione*, tr. iii, l. II, c. xv, n. 2 et 10, éd. Vivès, t. XIII, p. 563-567; ailleurs, avec plus de raison, le même auteur rapproche la sorcellerie de la « superstition des observances ». *Loc. cit.*, c. vii, n. 1.

5<sup>e</sup> Renaissance et temps modernes. — Avec la fin du Moyen Age, le fait qui se pose angoissant est celui des procès de sorcellerie. Les récits en foisonnent dans Sprenger, *Malleus maleficarum*, 1487; del Rio, *Disquisitionum magiæ libri VI*, 1599; Spé, *Cautio criminalis*, 1631. Voir leurs art. Bornons-nous à donner le résumé de S. Reinach, dans *Orpheus*, p. 444. « Satan est partout au Moyen Age, à la fois comme dieu du mal et comme distributeur des richesses terrestres. Ce n'est pas l'Église qui a créé cette croyance, pas plus que l'opinion suivant laquelle certaines femmes, ayant fait un pacte avec le diable, se rendaient au sabbat sur des montures grotesques et y acquiesçaient des pouvoirs redoutables de maléfice. Il y a dans ces superstitions tenaces un vieux fonds païen et germanique. Mais l'Église, mieux instruite, n'aurait pas dû les partager. Non seulement elle les partagea, mais ses théologiens en firent un système et... elle organisa, à l'aide de l'Inquisition, la chasse aux sorciers, excitant le pouvoir civil à l'imiter. Dénoncées par des commérages, soumises à d'affreuses tortures, des malheureuses avouaient qu'elles avaient été au sabbat et racontaient des orgies imaginaires. On les brûlait en foule. Les supplices échauffaient les imaginations : tous les inquisiteurs qui reçurent mandat d'étouffer la sorcellerie furent d'actifs missionnaires qui contribuèrent à la répandre. Les esprits se familiarisaient avec l'idée que les sorcières entouraient les hommes de leurs embûches et que la moindre infortune résultait de leur malignité. » On pourrait citer, dans le même sens, une suite d'historiens plus pondérés dans leurs jugements, parce que plus spécialisés dans leurs recherches, par ex. R. Reuss, *La sorcellerie au XVI<sup>e</sup> et au XVII<sup>e</sup> siècle, particulièrement en Alsace, d'après des documents inédits*, Paris, 1871; J. Janssen, *La civilisation en Allemagne*, Paris, 1902-1911. Voir une bibliographie plus complète à l'art. *Hexen* de la *Prot. Realencyclopædie*, t. VIII, p. 30, où l'on retiendra surtout J. Hansen, *Inquisition und Hexenverfolgung im M. A.*, dans *Hist. Zeitschr.*, t. LXXXI, 1898, et *Quellen und Untersuch. zur Gesch. des Hexenwahns*, 1901.

Les faits lamentables n'en restent pas moins, qui établissent la responsabilité des gens d'Église dans cette frénésie meurtrière des xvi<sup>e</sup> et xvii<sup>e</sup> siècles. Il ne nous suffit pas de remarquer que « les tribunaux civils se montrèrent plus crédules et plus barbares encore que les tribunaux ecclésiastiques, et que les protestants furent tout aussi acharnés que les catholiques ». S. Reinach, *loc. cit.* Tout au plus observera-t-on que Th. de Bèze taxait les parlements français d'incrédulité parce qu'ils n'osaient condamner à mort les sorciers; et que, n'ayant pour guide que l'Écriture Sainte, certains protestants en venaient à enseigner que « nier l'existence de la sorcellerie, c'est contredire

à la parole révélée de Dieu ». (Sir W. Blackstone, 1775). Aux catholiques, au contraire, il sera toujours loisible de faire leur lourde part aux princes chrétiens, recherchant par la voie de la rigueur la tranquillité de leurs peuples, et même aux évêques, suivant d'un cœur léger les errements de leurs ouailles.

C'est trop peu de pouvoir dire que les juges ecclésiastiques se montrèrent moins rigoureux que les juges séculiers dans la répression : ils n'usaient pas de la torture et ne recoururent jamais à la peine de mort, sauf quelquefois en Espagne, où la réaction était plus impérieuse : « Aucun pays plus que l'Espagne n'était exposé à la contagion de cette folie ; si elle a été réprimée et rendue relativement inoffensive, cela est dû à la sagesse de l'Inquisition. » Lea, *Inquisition in Spain*, t. IV, p. 206.

Tous ces excès sont à jamais déplorables et nous ne prétendons point les excuser. Cependant les croyants devront se demander ce qu'ils auraient fait eux-mêmes à leur place et en leur temps. Puisque les préjugés étaient alors universels sur tout ce qui concernait les sortilèges et que l'Eglise ne pouvait les détruire d'un coup en disant que le diable n'existe pas, aurait-il été bien plus efficace de les arracher un à un et tout doucement, par la raillerie et le scepticisme ? Et si les sorciers se doublaient souvent de malfaitiers, fallait-il leur donner l'absolution ? Sans doute l'Eglise aurait eu son mot à dire sur la procédure et sur la torture ; mais c'est une autre question.

Des actes des gens d'Eglise, si nous passons à leurs préjugés, remarquons pour ramener les griefs à de justes proportions : 1. que l'Eglise de la Renaissance n'a pas inventé le crime de sorcellerie, admis par l'antiquité ecclésiastique et les empereurs romains ; 2. que les docteurs catholiques ne donnèrent jamais de jugement motivé sur les procédés plus ou moins extraordinaires que le vulgaire prêtait aux sorciers ; ils continuèrent seulement à professer la théorie courante des pactes avec le démon, telle que l'université de Paris l'avait formulée en 1338 ; 3. que les papes de la Renaissance, comme on l'a vu précédemment, n'allèrent pas plus loin ; 4. que les juges d'Eglise, et d'abord l'Inquisition romaine, au x<sup>v</sup><sup>e</sup> siècle, l'inquisiteur de Navarre en 1538, inclinaient à voir de l'illusion dans les accusations de sorcellerie par trop extravagantes.

Les théologiens du xvi<sup>e</sup> siècle furent, sur ce point, tout à fait insuffisants à leur tâche d'enseignement, quand ils se virent en devoir de faire le point. Ils avaient deux excuses : d'abord ils se trouvaient en pleine crise de répression contre des pratiques excessivement variées et mystérieuses ; mais surtout ils étaient de simples commentateurs de leurs ancêtres et ils ne trouvaient rien dans leurs Sommes ! « Avec Estius, on doit constater que les plus célèbres de nos prédécesseurs, saint Thomas, saint Bonaventure, Durand et les autres n'ont pas même touché la question. » Sylvius, *In Summ. theol.*, II-II<sup>a</sup>, q. cxvii, append. Le moment n'était guère aux recherches inédites, ni aux études d'ensemble ; ils restent dans les généralités. Répugnent-ils à admettre certains détails grotesques, comme les métamorphoses d'une sorcière en souris ou en oiseau, et leurs voyages à travers les airs, c'est au nom de principes métaphysiques sur les forces des mauvais esprits. Mais les documents amassés par les procès de sorcellerie étaient si nombreux et si concordants — et pour cause ! — que des auteurs assez modérés, comme Tanner et les *Salmantienses* « accueillirent, avec une crédulité qui nous paraît aujourd'hui excessive, les récits les plus extraordinaires ». Art. MAGIE, ci-dessus, t. IX, col. 1526.

Pour l'histoire de la moderne sorcellerie, nous n'avons malheureusement aucun historien bien sérieux à notre disposition ; et ce serait une tâche fort

délicate que de faire le départ entre les attestations enthousiastes des amateurs d'occultisme et les négations dédaigneuses des matérialistes. Pour la vie des sorciers actuels, voir C. Lancelin, *La sorcellerie des campagnes*, p. 189-260.

V. LA SORCELLERIE ET LA MORALE. — Quand il s'agit de se prononcer sur la valeur morale de la magie, l'unanimité se fait entre théologiens anciens et récents pour la sorcellerie vulgaire : ils la condamnent tous comme superstition, à cause de la vanité de ses prétentions ou de l'impiété de ses tentatives ; car, pour cela, il n'est aucunement nécessaire de savoir si ces essais de nuire ont réussi ou si ces pactes avec le diable ont été exaucés. Aussi les théologiens modernes les plus sceptiques sur son efficacité se montrent-ils aussi sévères que les autres sur sa culpabilité, tandis que les anciens théologiens, qui exagèrent, à première vue, l'action diabolique, ont des solutions particulières pleines de bon sens. C'est que l'appréciation des actes humains n'a pas à se préoccuper de leurs conséquences mystérieuses, mais, avant tout, doit considérer les fins poursuivies par les agents et les circonstances aperçues de leurs initiatives.

1<sup>o</sup> Les théologiens scolastiques. — Ils partent, il est vrai, de cet à priori que les sortilèges sont des pactes avec le diable, ou, plus discrètement, *pertinent ad quendam pacta significationem cum demonibus inita*, comme disait autrefois saint Augustin, *De civ. Dei*, l. XXI, c. vi ; et *sic operatio demonis se immiscet* ; tel était le danger, assez lointain, que saint Thomas leur avait signalé, II-II<sup>a</sup>, q. xciv, a. 5. Il fallait bien qu'ils parlèrent du démon ne fût-ce que pour rester dans leur sujet, « la divination et les autres pratiques », comme la sorcellerie, « ne se rattachant à la superstition qu'en tant qu'elles peuvent dépendre de quelque intervention des démons », II-II<sup>a</sup>, q. xcii, a. 2, ad 2<sup>um</sup>, et la sorcellerie sans démon se réduisant à un vulgaire cas de malversation.

A ce thème essentiel, les anciens moralistes, simples commentateurs de la *Somme théologique*, n'ajoutent que des points de détail. Veut-on savoir le seul problème que se pose, à ce sujet, Sylvius ? Celui-ci, qui montre bien d'ailleurs que la préoccupation des théologiens était celle des simples fidèles : « Peut-on se débarrasser des « signes » des sorciers ? » Voici la réponse, combien prudente : « Oui, s'il s'agit de procédés qui ont une nocivité naturelle, comme le poison dans les aliments, les onguents dans les puits ou sur les prés ; mais, si l'on se trouvait en présence de *signa nuda*, de signes purement magiques, comme des talismans qui n'ont aucune vertu naturelle, malgré l'avis de Vasquez, *De matrimonio*, l. VII, dist. XCVI, il faudrait les laisser en place, sous peine de connivence apparente avec le démon. » Sylvius, *In Sum. theol.*, II-II<sup>a</sup>, q. xcvi, append. Il faut dire que des auteurs plus éclectiques avaient soulevé presque toutes les difficultés pratiques de la question, ainsi Denys le Chartreux, *Contra vitia superstitionum*, Op. omnia, t. xxxvi, p. 213-222, qui donnait déjà des solutions fort sages prises à Barthélemy de Pise, Raymond de Peñafort, Guillaume de Paris, à des traités anonymes *De superstitionibus*, *De fide et legibus*, etc... Les sorciers dont ils s'occupent sont de ces guérisseurs qui ont le tort d'adjointre à leurs « secrets » des signes religieux : *Eccc quantum errant qui cum rebus naturalibus miscent res sacratas*. Mais tout cela ne faisait pas un tout.

Au début du xiv<sup>e</sup> siècle, Suarez donne enfin un traité complet de la magie *De religione*, l. II, c. xiv-xv, éd. Vivès, t. xiii, p. 563-600, où il y a évidemment bien des distinctions incontestables, par ex. entre la magie naturelle et la sorcellerie superstitieuse, *loc. cit.*, p. 558, laquelle réunit parfois la malice

de l'idolâtrie, de l'hérésie, de l'apostasie, de l'impureté et du blasphème, sans compter que *in maleficis gravissima injuriæ committuntur*, p. 562; la distinction de la sorcellerie *maleficorum* d'avec la magie vulgaire à intentions obligeantes des guérisseurs ou de l'art notoire, *ibid.*, p. 564; une judicieuse remarque sur la sorcellerie efficace et le charlatanisme, p. 573 sq. Mais la distinction pratique entre les procédés secrets permis et les appels défendus à la puissance diabolique n'est exprimée que par des critères empiriques presque aussi obscurs que le problème. Il faudrait d'abord regarder au résultat : « Beaucoup de prétendus bienfaits peuvent être naturels, comme les guérissons, les découvertes de trésors, l'éloignement des parasites, tandis que l'immunité de tout accident serait au-dessus des forces naturelles. » Il faut ensuite faire attention aux procédés employés, dont la plupart sont équivoques. — Il faut y examiner le moyen *ex parte instrumenti*, tel que les gestes faits, les formules employées, les signes laissés sur place; *ex parte temporis*, voir la facilité et la rapidité de l'effet annoncé, comme une conversion subite ou une aversion sans préalables. » Enfin Suarez fait une part grande aux effets de l'imagination, ainsi qu'à ses illusions, *loc. cit.*, n. 15; mais il rejette, peut-être un peu hâtivement, les influences astrales, admises par Cajétan, n. 19, *loc. cit.*, p. 566-570.

Tout cela est bien abstrait. Pour concrétiser quelque peu ses conclusions, l'auteur examine un cas, toujours à l'ordre du jour, et non étudié dans ce dictionnaire, celui des guérisseurs, dont le métier soulève, dit-il, une objection d'expérience et une autre d'autorité. On voit de tous côtés des gens qui opèrent merveilleusement sur les corps, par des moyens de soi inefficaces, comme certaines paroles accompagnées d'onctions d'huile ou d'applications de linge...; avec cela, ils arrivent à guérir des blessures réputées incurables par les médecins, et parfois instantanément. En Espagne on les appelle des *saludadores*: leurs procédés ne sont pas clairement superstitieux, mais inefficaces, principalement contre la rage; or les évêques et l'Inquisition enquêtent et ne les empêchent pas de travailler. Cajétan les excuse, *In II<sup>m</sup>-II<sup>m</sup>*, q. xcvi, a. 4, s'ils le font *ex simplicitate aut ex devotione*. — Suarez, *loc. cit.*, c. xv, n. 23, l. xiii, p. 571.

« On ne peut appliquer à tous la même solution. Ceux qui se servent de remèdes naturels, rien à leur dire. Ils ont bien l'habitude de dissimuler l'usage qu'ils en font, pour provoquer l'admiration; petit péché de vanité ou d'avarice à moins qu'il n'y ait par ailleurs préjudice ou scandale grave. Il y a toujours avec eux péril moral; aussi ne faut-il pas les autoriser publiquement sans qu'ils aient déclaré leurs recettes à l'autorité (!). On pourra constater que leur remède a été découvert par hasard, ou n'est connu que de quelques spécialistes. *Et tunc nullum erit peccatum tali herba uti quia ille usus jam non fundatur in scientia damna, sed in virtute à Deo data et experimento cognita.* » *Ibid.*, p. 572.

Le cas des guérisseurs sans remèdes, armés de formules de prières, avait suscité les soupçons de Vitoria, *Relect. de magia*, n. 16; il pensait soit à une vertu naturelle attachée à leur personne pour telle maladie déterminée, ou même à une grâce gratuite, à un don conféré par Dieu à ces gens de mauvaise vie et d'argent. Suarez répond « qu'il faut faire grande attention si ces gens-là regardent leurs formules comme efficaces aux mains de toute autre personne; car, alors, ce n'est ni une vertu personnelle, ni une grâce gratuite de Dieu ». De plus, Dieu n'a pas coutume de confier de tels dons à une personne de mauvaise vie d'une façon stable, et c'est pourtant bien la

conviction des *saludadores* qui, de ce fait, sont suspects. P. 572. Mais, quand la vertu est personnelle, qu'elle n'a pas eu un commencement mauvais qu'on puisse constater, puisque cette personne s'est mise à s'en servir par hasard, de bonne foi ou par simplicité, et qu'elle n'en espère l'efficacité que de Dieu (ou de la nature) *non videtur dampnanda*.

Enfin, qu'il y ait remèdes ou simples formules, il y a des guérisseurs qui agissent avec pleine certitude de l'effet, et donc en vertu d'un pacte superstitieux; car ils n'ont pas de raison vraisemblable de présumer qu'une vertu divine accompagne leurs formules sacramentelles; introduire des procédés semblables sans l'autorité de l'Eglise est superstitieux et périlleux pour la foi. Qu'ils le veuillent ou non, ils se confient en de vaines observances ». P. 573.

2° *Les moralistes modernes.* — Quoi qu'ils pensent de la portée des sortilèges, ils prononcent contre eux une sentence de condamnation universelle. « Elle est fortement motivée à l'art. MAGIE de ce *Dict.*, t. ix, col. 1528-1533. Il n'y a rien à y retrancher même pour la vulgaire magie des sorciers; ce qu'on pourrait y ajouter ne concerne que l'appréciation des cas particuliers. Le cas du pacte explicite est le plus simple, parce qu'il réalise le péché de magie noire : or « objectivement, elle est toujours grave... Subjectivement, chez des chrétiens, elle ne paraît guère excusable : on ne voit pas comment ils seraient ignorants au point de s'adonner à cette affreuse (ou honteuse) magie sans en remarquer la gravité; comment ils pourraient y être forcés malgré eux » par l'insistance des clients

au point d'en perdre la responsabilité. Que si pourtant il en était ainsi, ce ne pourrait être que chez des peuples d'une extrême barbarie. » J. Didiot, *Morale surnat. spéciale*, p. 489. A l'égard d'un sorcier professionnel, sauvage ou civilisé, il faudrait, s'il voulait se convertir, lui demander : 1. de renoncer à tout pacte avec le diable ou avec les faux dieux; 2. de réparer, autant qu'il le peut, tout le tort qu'il a causé par ses maléfices; 3. de détruire ou de livrer ses livres ou objets magiques et de signaler, s'il y a lieu, le signe extérieur de sortilège pour qu'on puisse le détruire. Quant aux victimes, vraies ou supposées, du sorcier, il faudrait leur conseiller d'abord de ne pas croire aveuglément à l'efficacité de la sorcellerie et surtout de ne pas transformer telle rancune de famille en accusation précise contre telle ou telle personne, et puis leur recommander les moyens spirituels : la prière, les sacrements, etc., et les bénédictions de l'Eglise sur leur maison et leur étable, en les prévenant de ne pas en attendre plus que la foi ne l'enseigne.

Au contraire, vis-à-vis des recettes équivoques que l'on se transmet dans les paroisses de campagne, une enquête discrète, même superficielle, y découvrirait assez souvent des formules suspectes ou à tout le moins inutiles. Cf. *Ami du clergé*, 1933, p. 657-663. Ce sont de vaines observances qui n'ont d'ordinaire qu'un lointain rapport avec la sorcellerie. La faute des gens qui en usent serait grave s'il y avait un pacte même tacite avec le démon, c'est-à-dire si l'on sentait que ses pratiques ont besoin d'un supplément d'efficacité de la part d'une cause mystérieuse et mauvaise; mais elle est d'ordinaire légère « subjectivement et même objectivement : les procédés et les effets ne sont pas gravement déraisonnables ni injustes. » J. Didiot, *loc. cit.* Comme les gens qui s'en servent sont souvent de bonne foi et parfois d'assez bonne volonté, on ne leur refusera pas l'absolution, mais on devra d'autant plus exiger qu'ils s'abstiennent des formules et gestes superstitieux et d'une confiance injustifiée en leurs recettes. *Videat*, dit sagement Cl. Marc, *num res in sensum bonum retorqueri possit, vel mulari in alium sensum sed bonum*.



Enfin, comme il n'est pas rare de trouver de bons chrétiens, fidèles aux pratiques religieuses, qui se garderaient bien d'avoir recours aux sorciers ou de pratiquer la sorcellerie, mais qui croient malgré tout à ses maléfices, il faut leur dire que « croire aux sorciers n'est pas une superstition. Mais il convient de ne pas qualifier indistinctement ces pratiques de fautes graves. S'il y a des préjugés dans le peuple, il faut l'éclairer, lui montrer que la sorcellerie n'est souvent autre chose que de la duperie, mais ne pas naturellement entrer dans le détail des pratiques. » *Ami du clergé*, 1892, p. 739. Enfin, il faut tenir compte de la volonté de la sainte Église, qui interdit par les lois générales de l'Index « tous les livres qui enseignent ou recommandent... les sortilèges. » *Codex juris canon.*, can. 1399.

Voir la bibliographie de l'art. MAGIE, ci-dessus, t. IX, col. 1531, et celle de l'art. SUPERSTITION.

P. SÉJOURNÉ.

**SORDELLUS François**, frère mineur conventuel italien et maître en théologie, appelé aussi *Sorbellus* ou de *Sorbellis*. — Originaire de Ferrare, d'où il est encore nommé *Ferrariensis*, il y mourut le 27 novembre 1443. Il fut gardien du couvent et supérieur de la custodie de Ferrare et laissa une *Summa casuum conscientie* imparfaite, un *Opusculum de virginitate* et un *Quadragesimala*.

Petrus Rudolphus Tossianensis, *Historia seraphice religionis*, l. III, au mot *Franciscus Ferrariensis*, p. 316 v°, Venise, 1586; L. Wadding, *Scriptores ord. min.*, 3<sup>e</sup> éd., Rome, 1906, p. 80; J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, 2<sup>e</sup> éd., t. I, Rome, 1908, p. 301-302.

A. TEETAERT.

**SORIA BUTRON Jean**, frère mineur espagnol de la régulière observance de la province de Carthagène, dans laquelle il enseigna, en 1650, la théologie à Concha. Il publia un *Epilogus summarum sive amplissimum compendium rerum omnium, quæ in universis materiis theologiæ moralis tractantur, primo in communi, secundo in particulari. Resumptum principaliter ex doctissimo, quæ in opusculo Vitalobos promptuarium pleno ex quo hoc opusculum deduxi, ne dicam mare magno ex quo tot ribuli, flumina tot redundarunt, cui adherent resolutiones variorum plurimorum doctorum, præcipue Suarez, Sanchez, Lessii, Bonacine, Fagundes, Hurtadi, Dianæ, etc.*, Concha, 1650, in-4°, 642 p. A la fin, il y a un *Brevis tractatus sive resolutio concisa aliquarum difficultatum ad conscientias regularium serendandis*. Il est encore l'auteur d'un *Epitome de la vida, muerte y milagros del serafin Ilagado San Francisco*, Cuenca, 1649, décrit par A. López, dans *El eco franciscano*, 1932, 15 décembre.

J.-H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores ord. min.*, 2<sup>e</sup> éd., t. II, Rome, 1921, p. 133; H. Hurter, *Nomenclator*, 3<sup>e</sup> éd., t. III, col. 890; A. Martin, *Apuntes bibliobibliograficos sobre los religiosos escritores, hijos de la provincia serafica de Cartagena*, Murcia, 1920, p. 93-95; Jean de Saint-Antoine, *Bibliotheca universa franciscana*, t. II, Madrid, 1732, p. 221; A. Nieto, *Adiciones a los Escritores franciscanos de la provincia de Cartagena*, dans *Archivo ibero-americano*, LXXXVI, 1933, p. 137-138.

A. TEETAERT.

**1. SORIANO (François de)**, frère mineur capucin italien. — Originaire de Soriano, près de Viterbe, où il naquit vers 1500, il entra vers 1518 chez les frères mineurs de l'Observance, qu'il quitta en 1534 pour embrasser la réforme capucine. Prédicateur recherché, il monta avec succès dans les chaires des principales villes d'Italie. Dans l'ordre capucin il exerça les charges de vicar provincial de Rome en 1549 et de définitur général en 1561. Il mourut à Rome, le 1<sup>er</sup> mai 1567. D'après Bernard de Bologne, il serait l'auteur d'un volume de *Questiones theologiae scholasticae* et

d'une collection de *Sermones et conciones de tempore*.

Bernard de Bologne, *Scriptores ord. min. cap.*, Venise, 1747, p. 99; Z. Boverius, *Annales ord. min. cap.*, t. I, Lyon, 1632, p. 658-662; Giuseppe M. da Monterotondo, *Gli inizi dell'ordine cappuccino e della provincia romana*, Rome, 1910, p. 180 sq.; L. Wadding, *Annales minorum*, t. XX, 3<sup>e</sup> éd., an. 1567, n. cxvi, Quaracchi, 1933, p. 176; Aloysius de Forano, *Necrologium min. cap. alme Urbis provincie*, 1<sup>er</sup> mai, Velletri, 1651; *I frati minori cappuccini nel primo secolo dell'origine, dans Italia franciscana*, t. III, 1928, p. 369; Bernardinus a Colpetrazzo, *Historia ord. fr. min. capucinorum*, l. II, *Biographia selectæ*, éditées par Melchior de Pobladora, Assise, 1940.

A. TEETAERT.

**2. SORIANO François**, frère mineur espagnol de la régulière Observance de la province de Grenade. — Ordonné prêtre en 1403, il prit une part active dans les polémiques de cette époque en Espagne entre les maculistes et les immaculistes au sujet de l'immaculée conception. Pour défendre le privilège de Marie, il prononça un panegyrique, édité sous le titre : *Panegyris de immaculata conceptione Virginis*, Grenade, 1616, et eut une dispute théologique sur le même sujet, imprimée sous le titre : *Concertatio theologia pro immaculata Virginis conceptione*, Grenade, 1648.

J.-H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores ord. min.*, 2<sup>e</sup> éd., t. I, Rome, 1908, p. 302; A. Ivars, *Franciscanismo de la reina de Aragón doña María de Luna (1396-1406)*, dans *Archivo ibero-americano*, t. XXXIV, 1931, p. 594.

A. TEETAERT.

**3. SORIANO (Joseph-Marie de)**, frère mineur capucin italien. — Originaire de Soriano en Calabre, il appartient à la province monastique de Calabre, dans laquelle il exerça, pendant la seconde moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle, les charges de lecteur, gardien et définitur. Il faut probablement l'identifier avec Joseph-Marie de Soriano, que Jean-Marie de Ratisbonne distingue du précédent et rait appartenir à la province capucine de Naples (cf. *Appendix ad Bibliothecam scriptorum capucinorum*, Rome, 1852, p. 28). Il est l'auteur des ouvrages suivants : *Le tenebre disselate nel nostro secolo deciolesimo, che chiamasi il secolo illuminato*, Naples, 1786, in-8°, 261 p.; *Anatomia della costumi umani o sua etica cristiana seguita dalla naturale filosofia. Opera polemico-morale*, Naples, 1787, in-8°, en cinq fascicules; *Antidoto a' miscredenti o siano le caste spirituali delizie della cattolica religione dirette agl' increduli ed a chi vorrà confermarsi nella medesima. Opera dommatico-polemica*, 2 vol., Naples, 1791-1792; *La cattolica libertà vendicata dalla perfidia dei Giacobini francesi*, 2 vol., Naples, 1796.

Jean-Marie de Ratisbonne, *Appendix ad Bibliothecam scriptorum capucinorum*, Rome, 1852, p. 28; Apollinaire de Valence, *Bibliotheca fr. min. capucinorum prov. Neapolitane*, Rome, 1886, p. 119; H. Hurter, *Nomenclator*, 3<sup>e</sup> éd., t. V, col. 324.

A. TEETAERT.

**1. SORRENTE (Basile de)**, frère mineur capucin italien. — Né à Sorrente en 1607 de la noble famille Donnoso, il entra, à dix-huit ans, dans l'ordre des capucins, au couvent de Caserte de la province monastique de Naples et eut ses vœux solennels le 23 avril 1626. Homme de vertu et de science, il enseigna dans sa province la philosophie et la théologie et exerça les charges de gardien, de définitur et de provincial (1672-1674). Il mourut au couvent de Cava le 21 mai 1678. Il serait l'auteur d'un *Cursus integer philosophicus* en deux tomes in fol. et d'un *Cursus integer theologicus* en trois tomes in fol.

Bernard de Bologne, *Bibliotheca scriptorum fr. min. capucinorum*, Venise, 1747, p. 37; Apollinaire de Valence, *Bibliotheca fr. min. capucinorum prov. neapolitane*, Rome, 1886, p. 48.

A. TEETAERT.

I. — XIV. 77.

**2. SORRENTE (Bonaventure de)**, frère mineur capucin évêque de San Severo. Né à Santanello di Sorrento, dans la province de Naples, le 26 mars 1843, Bonaventure Gargiulo prit l'habit capucin le 28 juin 1859 et émit ses vœux le 4 septembre 1862. Envoyé dans la province romaine pour y faire ses études philosophiques et théologiques, il fit profession solennelle au couvent de Tivoli, le 27 septembre 1865 et fut ordonné prêtre à Frascati, en mars 1867. Envoyé en Angleterre, en 1867, il y résida au couvent de Cester jusqu'en 1870. Rappelé cette année dans la province romaine, son séjour y fut de courte durée. Les capucins étant tracassés après l'occupation de Rome en 1870, il retourna à Sorrente où, le 17 mai 1871, il fut nommé chapelain de l'hôpital institué dans le couvent des capucins. Il fut en même temps gardien et recteur de l'église, ainsi que définitive provincial.

Nommé le 25 janvier 1895 évêque de San Severo, dans la Pouille, il fut sacré le 24 mars 1895 à Rome, mais ne fut intronisé que le 26 avril 1896. Une de ses premières préoccupations fut de promouvoir les études ecclésiastiques. L'éducation chrétienne des enfants lui tenait également à cœur et, pour l'assurer, il institua une école catéchétique. Il était lui-même membre de plusieurs académies et, au mois de février 1900, il fut promu par Léon XIII assistant au trône pontifical en récompense des services éminents rendus à l'Église. Devenu aveugle à la fin de sa vie, il mourut le 9 mai 1904.

Écrivain fécond, le P. Bonaventure est l'auteur d'un nombre considérable d'écrits (ouvrages, opuscules et articles de tout genre), se rapportant surtout à l'histoire, et dont on peut trouver les principaux dans le *Dict. d'hist. et de géogr. eccl.*, t. ix, col. 810-812. Parmi ceux qui intéressent la théologie, mentionnons les suivants : *Apulia sacra*, t. i, *La diocesi di Sansevero. Cenni storici... con prolusione sull' Apulia sacra e civile*; t. ii, *La diocesi di Sansevero e le altre diocesi pugliesi*, Naples, 1900 et 1902, in-8°, iv-128 et viii-190 p.; *Da Sansevero a Roma. Note di viaggio storiche, critiche, apologetiche, morali, biografiche, descrittive con tre appendici*, Naples, 1899, in-8°, 266 p.; *S. Bonaventura e la sua dottrina*, Naples, 1890; *Gocce amare alle anime pie*, Naples, 1890; *Liber aureus franciscalis seu minorita quoad regulam, seipsum et ministerium*, Naples, 1891, in-8°, 438 p.; *Il mese di San Pietro ricavato dalla vita e dagli scritti di Torquato Tasso, ossia Torquato Tasso e i papi*, Santangelino di Sorrento, 1887, in-8°, 180 p.; *Michael. Trattazione biblica, dommatica, storica, morale, utilissima a predicatori e devoti per la maggior conoscenza e venerazione al principe degli angeli*, 2<sup>e</sup> éd., Naples, 1892, in-8°, viii-299 p.; *Il Cristo alla festa di Purim. Analisi, sintesi e storia del sacilegio dramma di G. Borio*, 3<sup>e</sup> éd., Naples, 1894, in-16, 35 p.; *Il Redentore. Vangelo, tradizione, leggenda*, Naples, 1898; 2<sup>e</sup> éd., Naples, 1902, in-8°, xxxvi-380 p.; *I fiori a Maria...*, Naples, 1889, in-8°, xiii-329 p.; 2<sup>e</sup> éd., Naples, 1891, in-8°, 451 p.; 4<sup>e</sup> éd., Naples, 1895, in-8°, 451 p.; *La corporea assunzione di Maria al cielo*, Naples, 1902, in-8°, 94 p.

Apollinaire de Valence, *Bibliotheca fr. min. capuccinorum prov. neapolitana*, Rome, 1886, p. 68-72; *Analecta ord. min. capuccinorum*, t. xx, 1904, p. 252-256; Édouard d'Alençon, *Bibliotheca mariani ord. min. capuccinorum*, Rome, 1910, p. 15; A. Zwart, *The history of franciscan preaching and of franciscan preachers (1209-1297)*, A bio-bibliographical Study, dans *Franciscan studies*, t. vii, New-York, 1928, p. 566; Benjamin da Sarno, *Mons. Bonaventura Gargiulo dei cappuccini, nel primo venticinquesimo della sua morte*, dans *Campania serafica*, t. iii, 1929, mois de mai; le même, *Mons. Bonaventura Gargiulo, dans l'Italia francescana*, t. vi, 1931, p. 300-307; A. Teetaert, *Bonaventura de Sorrente*, dans *Dict. d'hist. et de géogr. eccl.*, t. ix, col. 810-812, Naples, 1937.

A. TEETAERT.

**SORT.** — Le sort (hébreu : *gōrāl, pūr*; Septante : *κλῆρος*; Vulgate : *sors*) est le procédé employé pour obtenir une décision en soi incertaine et qu'on ne veut pas laisser au libre choix des volontés humaines. Les trois mots, hébreu, grec, latin, cités plus haut, désignent originellement la petite pierre, le caillou, dont on se servait en l'occurrence.

Le tirage au sort a été en usage chez tous les peuples. Les Hébreux ont employé maintes fois le moyen du sort, soit pour partager les territoires, les biens, les dépouilles, les héritages, soit pour désigner les habitations et les fonctions, soit pour dirimer les cas douteux ou obtenir de Dieu l'indication des décisions justes. On trouvera les références utiles à l'article *Sort* du *Dictionnaire de la Bible*, t. vi, col. 1848. C'est sous ce dernier aspect que le sort relève de la théologie, car on suppose alors qu'il comporte une sorte de révélation divine. Nous avons, de ce chef, des cas typiques dans la Bible : le cas d'Achan, Jos., vii, 16-18; celui de Saül et de Jonathas, I Reg., xiv, 38; celui de Jonas, Jon., i, 7, et, dans le Nouveau Testament, la désignation du successeur de Judas, Act., i, 23-26.

La théologie s'est efforcée de préciser les conditions où il est licite d'interroger le sort comme manifestation de la volonté divine. Saint Thomas a même écrit un traité *De sortibus*, en cinq chapitres (édit. de Parme, t. xvi, p. 310-317), dont on retrouve l'essentiel dans la *Somme théologique*, II-II<sup>a</sup>, q. xciv, a. 8. Nonobstant les exemples tirés de l'Écriture, saint Thomas commence par justifier les prohibitions portées par le droit canonique contre l'usage du sort. Il distingue trois sortes de sorts, les sorts distributifs, consultatifs et divinatoires. Après avoir indiqué ce qu'il y a de coupable dans les cas de divination superstitieuse par la voie du sort, il montre ce qu'il y a de dangereux à attendre d'une cause spirituelle le jugement du sort : ici, en effet, le démon peut facilement intervenir; mais si c'est de Dieu qu'on attend le jugement, il faut encore prendre garde d'y trouver occasion de pécher. Les conditions posées par saint Thomas à la licéité du sort lui permettent de conclure timidement que, « dans le cas d'une nécessité pressante, il est permis d'implorer, avec le respect voulu, le jugement de Dieu ». En tous cas, il rejette d'une manière absolue le choix par le sort des dignitaires de l'ordre spirituel : le cas de Matthias fut exceptionnel. La plénitude de l'Esprit-Saint n'ayant pas encore été répandue dans l'Église. Il termine enfin en condamnant les faux jugements de Dieu, si en honneur en certaines régions au Moyen Âge. Voir ici ORDALES. Sur le sort considéré comme sortilège, voir ci-dessus, col. 239 I.

A. MICHEL.

**SORTAIS Gaston**, jésuite, né à Blain (Loire-Inférieure) le 4 juillet 1852, mort le 13 juin 1926. Entré au noviciat d'Angers en novembre 1875, il fut ordonné prêtre à Jersey en 1885, et professa ensuite la philosophie dans divers collèges. D'une grande activité, il conciliait avec son enseignement une collaboration relativement importante à la rédaction des *Études religieuses*. Lorsque la loi de 1901 sur les congrégations lui eut enlevé sa chaire, il fut attaché à la revue. Sa vie fut dès lors uniquement occupée par l'étude et la publication d'ouvrages d'apologetique et de philosophie.

De cette œuvre considérable il y a surtout à retenir ici : un *Traité de philosophie* en deux gros volumes, Paris, 1901-1902 (5<sup>e</sup> édition en 1923-1924); *La crise du libéralisme et la liberté d'enseignement*, 1904; *Pourquoi les dogmes ne meurent pas*, 1905; *Valeur apologetique du martyre*, 1905; *La Providence et le miracle devant la science moderne*, 1905; *Études philosophiques et sociales*, 1906; *Le procès de Galilée*, 1907; *Histoire de la philosophie ancienne depuis l'époque présocratique*

jusqu'à la fin de la Renaissance, 1912; *Les catholiques en face de la démocratie et du droit commun*, 1914; *La philosophie moderne depuis Bacon jusqu'à Leibniz*, 1920-1922, 2 vol. Ce dernier ouvrage. fruit de recherches prolongées et précieuses par la somme de renseignements qu'il contient, est malheureusement resté inachevé. Il devait comprendre cinq volumes. L'auteur n'a pu en donner que deux. Une étude destinée aux volumes suivants a pourtant été publiée par le P. P. Descoqs : *Le cartésianisme chez les jésuites français au XVII<sup>e</sup> et au XVIII<sup>e</sup> siècles*, dans *Archives de philosophie*, t. vi, cahier 3, 1929. On y trouve, en tête du cahier, quelques pages consacrées à la mémoire du P. Sortais. Un autre fragment : *Deserites et la Compagnie de Jésus*, a vu le jour dans la revue argentine *Estudios*, août 1937, p. 440-468.

J. DE BLIC.

**1. SOSA (François de)**, frère mineur espagnol. — Né à Tolède de la famille des comtes de Mora, il appartient à la province franciscaine de Santiago, dans laquelle il enseigna pendant de longues années la théologie au couvent de Salamanque et exerça la charge de définitif en 1588. Élu ministre général en 1600, il gouverna l'ordre pendant six ans. Élevé en 1607 à l'évêché de Canarie, il fut transféré, en 1613, à celui d'Osma. Homme de confiance de Philippe III, il fut envoyé en 1613 en Portugal pour une importante mission et, en 1617, à Rome, comme ambassadeur de Philippe III, dans le but d'amener Paul V à mettre fin aux controverses au sujet de l'immaculée conception en proclamant cette doctrine comme dogme. L'activité déployée par François de Sosa dans ce sens est racontée par J.-M. Pou y Martí, O. F. M., voir la bibliographie. Cette mission toutefois n'aboutit pas, parce que F. de Sosa mourut le 9 janvier 1618. François de Sosa s'est rendu surtout célèbre par les tentatives déployées pour faire triompher la cause de l'immaculée conception, à cette époque était vivement débattue en Espagne.

François de Sosa est l'auteur de plusieurs ouvrages : *Discurso contra dos tratados, que sin nombre de autor se han estampado cerca de la censura que nuestro santísimo Padre Paulo papa V pronoució contra la Señoría de Venecia*, s. l. n. d., mais d'après Nicolas Antonio, *Bibliotheca hispana nova*, t. i, p. 365, à Naples, 1607, in-4°, 122 p.; *Advertencias cerca de la nueva constitución de nuestro santísimo Padre Clemente papa VIII « De largitione munerum utriusque sexus regularibus interdita »*, Salamanque, 1596; Barcelone, 1597; divers *Tratados*, réunis ensemble et édités après sa mort, à Salamanque, en 1623, in-4°, 390 p. : le deuxième : *De como la question de la immaculada concepción de la Virgen se puede definir de fe* (lettre écrite à Philippe III), a été éditée aussi dans *Tratados y sermones de la limpia concepción de nuestra Señora, sin macha de pecado original*, Séville, 1617; le dernier sur les censures prononcées par Paul V contre Venise a été traduit en italien : *Discorso contro due trattati stampati senza nome d'autore, intorno la censura che n. Signore papa Paolo V pronouito contro la republica di Venetia*, par Ambroise Cordova, O. P., Naples, 1607.

L. Wadding, *Scriptores ord. min.*, 3<sup>e</sup> éd., Rome, 1906, p. 93; J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, 2<sup>e</sup> éd., t. i, Rome, 1908, p. 302; H. Hurter, *Nomenclator*, 3<sup>e</sup> éd., t. iii, col. 399-400; A. Lopez, *Notas de bibliografía franciscana*, dans *Archivo ibero-americano*, t. xxvii, 1927, p. 42-48; E. Toda y Cuell, *Bibliografía española d'Italia*, t. iv, S.-Z., n. 1732 et 1733, Castell de S. Miquel d'Escornalbau, 1930; J.-M. Pou y Martí, *Embajadas de Felipe III a Roma pidiendo la definición de la immaculada concepción de María*, dans *Archivo ib. amer.*, t. xxvii, 1927, p. 373, 384-385, 410, 413, 508-534; *Autour du bienh. Gauthier de Bruges*, dans *France franciscaine*, 1913, t. ii, p. 178-179.

A. TEETAERT.

**2. SOSA (Matthieu de)**, frère mineur portugais. — Originaire de Lisbonne, il appartient à la province franciscaine de Santiago, dans laquelle il enseigna la théologie au couvent de Salamanque et exerça les charges de définitif, élu au chapitre de Benavente en 1624, et de provincial en 1628. Il publia un commentaire sur les 34 premières distinctions du premier livre de l'*Opus Oxoniense* de Duns Scot, à l'exception toutefois de la dist. XVII, dans *Opata diu articulatio et illustratio Oxoniensis libri primi Sententiarum Doctoris subtilissimi, P. F. Joannis Duns Scoti... cum fidelissima integritate et puritate litteræ textualis ejusdem ad articulum præclarum d. Thomæ modum redactæ : cum eujuslibet articulorum commentariis ac disputatis difficultatibus, nec non et controversiis, quæ circa textum scolasticum excitantur*, t. i, Salamanque, 1628, in-fol., 871 p., comprenant le commentaire sur le prologue, les prologèmes et les quatre premières distinctions; t. ii, Salamanque, 1629, in-fol., 1200 p., s'étendant de la dist. IV à la dist. XXXIV, exceptée la dist. XVII, qui, avec les autres distinctions du l. i, devait être traitée dans le t. iii, qui semble n'avoir pas vu le jour. De la préface du t. i il résulte que Matthieu de Sosa a commenté les quatre livres de l'*Opus Oxoniense*, puisqu'il y écrit : *Omnes itaque quatuor libros Sententiarum Scoti textualiter articulatos, tanquam mei imbecillis ingenii prolem et articulum commentarios ac difficultates ex ipso textu exortas, veluti meorum vigiliarum munusculum studiosis humiliter offero*. Toutefois il n'y a que deux volumes qui aient été publiés.

L. Wadding, *Scriptores ord. min.*, 3<sup>e</sup> éd., Rome, 1906, p. 170; J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, 2<sup>e</sup> éd., t. ii, Rome, 1921, p. 233; H. Hurter, *Nomenclator*, 3<sup>e</sup> éd., t. iii, col. 656; A. Lopez, *Notas de bibliografía franciscana*, dans *Archivo ibero-americano*, t. xxvii, 1927, p. 55-58, où il y a la description détaillée des deux volumes contenant le commentaire de Matthieu de Sosa sur le l. i de l'*Opus Oxoniense* de Duns Scot.

A. TEETAERT.

**SOTEUX Jean**, en latin *Sotollus* ou *Sotellus*, jovaniste, né à Montbeny-sur-Sambre à la fin du xv<sup>e</sup> ou au début du xvi<sup>e</sup> siècle, mort en 1567. — Outre une édition des œuvres de Prosper d'Aquitaine, Lyon, 1566, in-4°, on lui doit les ouvrages suivants : *Summa pontificalium et synodali constitutionum in locos seu titulos communes redacta, opera et industria Joannis Sotellii*, Louvain, 1570, in-8°; Venise, 1574, in-8°; *Annotationes ad concilium Tridentinum*, Anvers, 1570 et 1571, in-8°; cet ouvrage eut de nombreuses rééditions : Lyon, 1611 et 1616; Anvers, 1615; Douai, 1618; Tournai, 1621; Rouen, 1649 et 1653; toutes ne portent pas le même titre, voici celui de plusieurs d'entre elles : *Canones et decreta concilii Tridentini... cum annotationibus Joannis Sotellii et Horatii Luti*.

*Biogr. nat. de Belgique*, t. xxiii, 1921-1924, col. 231; Foppens, *Biblioth. belgica*, t. ii, Bruxelles, 1739, p. 733-734; E. Matthieu, *Biogr. du Hainaut*, t. ii, p. 337; Aubert Le Mire, *Ancarium de scriptoribus ecclesiasticis*, Hambourg, 1718, p. 182; Richard, *Diction. universel... des sciences ecclésiastiques*, t. v, 1762, p. 136; Moréri, *Le grand dictionnaire historique*, éd. de 1759, t. ix, p. 506; Hurter, *Nomenclator*, 3<sup>e</sup> éd., t. iii, p. 130.

J. MERCIER.

**SOTER (SAINT)**, pape au début du dernier tiers du i<sup>er</sup> siècle. — Dans sa liste des évêques de Rome, Irénée le cite comme le prédécesseur immédiat d'Éleuthère dont il est lui-même le contemporain. *Cont. hér.*, III, iii, 3, P. G., t. vii, col. 851. Cette donnée chronologique correspond en gros à celle d'Eusèbe, selon qui Soter mourut la 17<sup>e</sup> année de Marc-Aurèle (177-178), dans la huitième année de son épiscopat. H. E., I, V, procem. Le *Catalogue libérien* fournit des dates consulaires qui antdateraient d'une huitaine d'années le pontificat de Soter (162-170). Mieux vaut ne rien préciser.



L'usage a connu une lettre de Denys de Corinthe adressée à Soter, le remerciant des secours envoyés par son Église à celle de Corinthe et attestant la bienveillance générale de la communauté romaine et de son chef à l'égard de toutes les infortunes des chrétiens. *H. E.*, IV, XXIII, 9-11. Les données fournies par le *Liber pontificalis* sur diverses ordonnances disciplinaires ou liturgiques de ce pape sont légendaires; elles ont été exploitées par le pseudo-Isidore. Quelques autres mesures citées par les collections canoniques du haut Moyen Âge et qui sont passées au *Décret* de Gratien ne sont pas mieux attestées. L'auteur du *Prædestinatus* croit savoir que Soter aurait écrit un livre contre les montanistes, et qu'il aurait condamné les « tertullianistes ». *L. I.*, c. XXVI et LXXXVI, *P. L.*, t. LIII, col. 596, 616. La seconde donnée est certainement fautive; si bas que l'on place le pontificat de Soter, la rupture de Tertullien avec la grande Église, puis avec le gros des montanistes lui est postérieure d'au moins trente ans. Quant à une action de ce pape contre les premières manifestations du montanisme, elle n'aurait rien d'in vraisemblable. Mais quel fond peut-on faire sur les données du *Prædestinatus*? Voir l'article, t. XII, col. 2775 sq. Ni le *Catalogue libérien* ni les éditions diverses du *Liber pontificalis* n'attribuent à Soter la qualité de martyr. Sa mémoire est célébrée le 22 avril.

*Le Liber pontificalis*, édit. Duchesne, t. I, p. 4-5, 58-59, 185; Jaffé, *Regesta pontificum romanorum*, t. I, p. 9-10.

É. AMANN.

**1. SOTO (Dominique de)**, frère prêcheur (1495-1560). I. Vie. II. Écrits et doctrines (col. 2428).

I. Vie. — Né à Ségovie d'une famille modeste, il suivit, de 1513 à 1516, les cours de la faculté des arts d'Alcala, où il eut pour maître Thomas García (saint Thomas de Villeneuve). Il passa ensuite à Paris, où il fréquenta pendant trois ans les cours de théologie. Rentré à Alcala vers la fin de 1519, il fut admis comme membre du collège Saint-Hildepheuse où il poursuivit ses études théologiques jusqu'en 1524, tout en occupant une chaire à la faculté des arts. A ce moment il demanda à être admis chez les dominicains de Saint-Paul de Burgos, où il prit l'habit en juillet 1524, changeant son nom de baptême, François, en celui de Dominique. Quelques mois après sa profession, vers la fin de 1525, il fut envoyé à Salamanque, où il donna des leçons de théologie aux religieux de Saint-Étienne, en même temps que, à l'Université, il suppléait dans la « chaire de prime », pendant ses absences ou ses maladies, le célèbre François de Vittoria.

La « chaire de vêpres » étant devenue vacante à l'académie de Salamanque par la mort de maître Bernardin Vasquez de Oropesa, Soto l'obtint au concours, en novembre 1532, et la conserva jusqu'en mars 1549, date à laquelle il y renonça pour accepter la charge de confesseur de l'empereur Charles-Quint. Entre 1533 et 1545, en dehors de ses occupations académiques, il avait pris une part très active au gouvernement de l'Université. Il s'était fait remarquer tout spécialement par son zèle à secourir la pauvreté des étudiants dans les années de famine de 1540 et 1544. Il était aussi intervenu dans la question du paupérisme, devenue fort aiguë en ces mêmes années; c'est à elle qu'il consacra son opuscule *Deliberacion en la causa de los pobres*, adaptation d'une leçon universitaire, qu'ilédia en latin et en castillan à l'enfant don Philippe. Il y prenait la défense des nécessiteux contre la dureté des mesures auxquelles on voulait les soumettre. Le *Index* du Saint-Office en dehors même de l'Espagne; comme l'auteur, en 1547, se trouvait à Venise, on des problèmes analogues se posaient, l'ouvrage y fut réédité en latin par ordre du Sénat.

En 1545, lors de la convocation du concile de Trente, comme Vittoria, malade, ne pouvait s'y rendre, Soto,

sur la demande de Charles-Quint, y fut envoyé à la place de celui-ci; il eut comme compagnon Barthélemy Carranza, pour lors professeur à Saint-Grégore de Valladolid. Leur arrivée à Trente est signalée le 6 juin de cette année. Mais l'ouverture de l'assemblée devait encore tarder six mois; en étroite union avec le P. François Romeo, vicaire général, puis maître général de son ordre, Soto profita de ce répit pour étudier de près la situation. Il prit la parole en trois occasions: pour célébrer la naissance du prince don Carlos (8 août), le 1<sup>er</sup> dimanche de l'Avent (29 novembre) et à une autre date que l'on ne peut préciser. Le concile ouvert, Romeo qui devait s'absenter, délégua ses pouvoirs à Soto, qu'il préférait, pour sa compétence, aux dominicains italiens. Cette désignation fut admise sans difficulté, *propter viri doctrinam Patribus cognitam*. Certains, pourtant, se refusèrent à concéder à Soto voix délibérative, ce qui, disaient-ils, eût été contraire à la bulle *Decet nos*, ils ne voulaient lui accorder que voix consultative. Ce point ne fut pas tranché; de fait, néanmoins, Soto ne laissa pas de voter comme les autres Pères.

Son intervention se remarque dès la 1<sup>re</sup> session, où l'on traita du canon scripturaire et de l'autorité de la Vulgate, deux questions que Soto connaissait bien pour avoir consacré, à Salamanque, trois *lectiones* à ces matières. Plus important encore fut son avis lors des discussions relatives à l'étude de l'Écriture que certains Pères auraient voulu imposer à tous les religieux, les chartroux compris, quitte à abrégé ou même à supprimer l'étude de la théologie scolastique. Là-contre, Soto fit l'éloge des disciplines théologiques: il fallait leur garder leur prestige; elles étaient indispensables pour l'intelligence de l'Écriture et la controverse avec les hérétiques. Au cours du concile il démontra lui-même, par la pratique, la valeur de la science théologique, en attirant l'attention sur les doctrines erronées que, faute de connaissances sérieuses, l'abbé bénédictin Luciano, membre du concile, avait laissé passer dans ses commentaires sur Jean Chrysostome. De même donna-t-il la mesure de son habileté dialectique et de sa science dans une altercation qu'il eut, le 8 avril 1546, avec le général des servites Augustin Bonucio. La discussion fut un succès complet pour le dominicain.

Durant la 5<sup>e</sup> session, Soto dut s'absenter pour se rendre à Rome au chapitre général de l'ordre. Il assista par contre aux travaux de la 6<sup>e</sup> session, et intervint à de multiples reprises dans la discussion des formules de Seripando sur la double justice. Son action eut une influence décisive pour faire écarter la doctrine en question, aussi bien que l'opinion sur la certitude que l'on peut avoir d'être en état de grâce. Tous ces problèmes et ceux qui se rapportent au péché originel (5<sup>e</sup> session) furent repris par Soto dans son traité *De natura et gratia*, dédié aux Pères du concile et imprimé à Venise en 1547.

Quand l'assemblée fut transférée à Bologne, en 1547, Soto demeura à Trente, avec les théologiens de l'empereur, jusqu'en mars 1548, date à laquelle il fut appelé par Charles-Quint à Augsbourg pour collaborer, avec Pierre de Soto, Thomas de Malveda et d'autres, à la préparation de l'*Interim*. Les historiens qui ont, à diverses reprises, émis un jugement peu favorable sur ce document, accusant de négligence ceux qui y étaient intervenus du côté catholique, ont oublié et les conditions où il fut rédigé et son caractère tout provisoire. Devant le fait accompli, « il était nécessaire de tirer le maximum d'un mauvais payeur », c'est-à-dire, comme l'explique Soto, des protestants, en se contentant d'une formule qui, interprétée sans chicanes, était susceptible d'un sens orthodoxe. Ayant publié l'*Interim* sans espérer que Rome y donnerait

son placet, mais en le munissant d'additions aux endroits convenables, Dominique de Soto fut désigné par le souverain pour succéder à Pierre de Soto dans sa charge de confesseur impérial (15 août 1548). Dans l'accomplissement de ce ministère, il eut, lors des contestations diplomatiques entre Charles-Quint et Paul III, de vives luttes à soutenir avec les légats pontificaux, plus préoccupés, semble-t-il, des intérêts de la maison de Farnèse que du règlement des affaires religieuses. En particulier, Soto fut résolument hostile au légat Pierre Bertano, de son ordre, avec qui, à l'époque du concile, il avait déjà eu quelques différends. Soit ressentiment, soit incompatibilité de caractère, celui-ci traça de Soto, dans sa correspondance avec Rome, le portrait le plus défavorable. Incapable de feindre, Soto s'éleva avec force contre ces agissements, prenant la défense des intérêts de l'empereur, attaquant toutes les ambitions qui allaient à l'encontre de ceux-ci. Il finit par désarmer l'hostilité que Bertano avait excitée à Rome contre lui. Il jouissait aussi de la pleine confiance de l'empereur. Mais ni sa rectitude de conscience, ni sa répugnance pour l'intrigue ne lui permettaient de demeurer indéfiniment à la cour. A la fin de 1549, il exprima le désir de rentrer dans son couvent de Salamanque. Charles-Quint voulait récompenser ses services en le présentant pour l'évêché de Ségovie; Soto déclina cet honneur.

Toujours laborieux, il s'était mis, sitôt terminée l'impression du *De natura et gratia*, à la rédaction d'un commentaire sur l'épître aux Romains; la première édition en parut à Anvers, peu après sa rentrée en Espagne. Bien des fautes s'y étaient glissées, au détriment de l'orthodoxie; il fit donc paraître à Salamanque, en 1551, une autre édition, la seule qu'il ait reconnue comme authentique. Il espérait, dans sa retraite et étant donnée l'expérience acquise durant ses cinq années de séjour à l'étranger, travailler à mettre en ordre les matériaux théologiques qu'il avait rassemblés. Mais, fréquemment convoqué par les conseils de Castille et par l'Inquisition, il dut maintes fois se rendre à Valladolid, résidence de la cour, pour s'y occuper et des affaires de l'État et de celles du Saint-Office.

Peu de temps après son retour à Salamanque, à l'été de 1550, il fut, par ordre de l'empereur, mandé à Valladolid, pour y discuter des affaires des Indes occidentales et donner son avis sur les problèmes que venaient de soulever les écrits de J.-G. de Sepúlveda et du P. Barthélemy de Las Casas, partisans respectifs de deux systèmes opposés de colonisation. Soto fut chargé de faire le résumé de la conférence contradictoire où ils avaient exposé leurs arguments; il le présenta par écrit, dans une deuxième série de conférences (printemps de 1551), et cet écrit fut publié à Séville, en 1552, avec les œuvres de B. de Las Casas.

A la fin de 1550, sur ordre de l'empereur, le conseil de l'Inquisition lui demanda d'étudier le procès du docteur Gilles, magistrat de Séville, qui venait d'être présenté pour l'évêché de Tortosa, au moment même où l'on découvrait les manœuvres de propagande luthérienne auxquelles il se livrait dans la cité du Guadalquivir. En juillet 1552, sur mandat de l'inquisiteur général, Soto arriva dans cette capitale, pour essayer de faire rentrer le sectaire dans le bon chemin. Gilles se soumit d'une manière plus ou moins sincère et abjura diverses propositions hérétiques qu'on lui attribuait.

Par ordre du même tribunal, Soto s'occupa ensuite de l'examen des bibles luthériennes introduites en Espagne. De ce travail, auquel furent associés Carranza et quelques maîtres de Salamanque, sortit la *Censure générale contre les erreurs que les nouveaux hérétiques ont introduites dans l'Écriture*; elle fut publiée en 1554

et contient des remarques sur cent trois éditions de la Bible.

Entre temps, la « chaire de prime » de théologie était devenue vacante à Salamanque par la renonciation de Melchior Cano. La faculté l'ayant demandée à l'unanimité pour Soto, le couvent des dominicains se rallia sans opposition. Dès la rentrée d'octobre 1552, Soto prit possession de cette chaire. Durant les dix dernières années de son séjour à Salamanque (1550-1560), il vit s'introduire dans l'université diverses réformes, en dépit de l'opposition du conseil de Castille. Elles se rapportaient principalement à la création du collège de grammaire dit des trois langues. Le titulaire de la « chaire de prime » y prit une part importante et, à plusieurs reprises, il fut chargé par l'université de plaider auprès du conseil de Castille pour amener celui-ci à restreindre ses interventions.

De même Soto intervint-il, dans les années 1555-1556, à la demande de la régente d'Espagne, doña Juana, dans le différend qui s'éleva entre le pape Paul IV et le roi Philippe II. Tout d'abord il eut mission de se rendre à Tolède pour y négocier avec le cardinal Siliceo la levée, en cette église, de la *cessatio a divinis*, décrétée par le chapitre en représaille de l'embargo mis sur les revenus ecclésiastiques parce que le clergé se refusait à payer les subsides de la « quarte » concédée pour la guerre contre les infidèles. Il traita en même temps avec le cardinal de l'expédition destinée à reconquérir Bougie. Il s'efforça encore d'atténuer les frictions entre l'Espagne et Rome, modérant l'impétuosité de ceux qui proposaient la rupture complète. Quand, malgré tout, la guerre éclata, il se retira à Salamanque pour y reprendre ses travaux scientifiques, ayant au moins la satisfaction du devoir accompli.

Bientôt il fut obligé de suspendre une nouvelle fois son labeur pour se rendre à une autre convocation de la cour, mais dans des circonstances qui l'affectèrent profondément. Il s'agissait de l'affaire du *Catéchisme* de Carranza, lequel avait été son compagnon au concile et son collaborateur en diverses circonstances et venait d'être nommé archevêque de Tolède. L'affaire Carranza, cf. ci-dessus, t. x, col. 1859, est aujourd'hui suffisamment éclaircie. N'ayant pas à l'étudier ici en elle-même, nous nous bornerons à de brèves indications, renvoyant le lecteur aux divers articles que nous avons publiés à ce sujet dans *La Ciencia tomista*.

Carranza avait toujours été un religieux exemplaire, mais, dans son zèle pour la réforme de la vie chrétienne, il avait des sympathies pour le programme érasmien qui prenait en Espagne des proportions incroyables. Avec le temps, il entra en relation avec Jean de Valdés et ses disciples italiens, chez qui le réformisme érasmien se présentait comme un courant de spiritualité à tendances illuministes. Il était difficile, même pour des théologiens, de découvrir la dose de luthéranisme qui se dissimulait sous des apparences de ferveur religieuse. Carranza, esprit confiant, peut-être un peu irréflecti, se donna, sans arrière-pensée, à la propagande de cette spiritualité illuministe, refusant d'ouvrir les yeux aux avertissements que lui donnait Cano. Le *Catéchisme* de Carranza est le reflet de cet illuminisme, pour autant que pouvait s'y rallier un esprit soucieux avant tout d'orthodoxie. En fait donc le *Catéchisme* avait des points vulnérables; ce fut pour l'inquisiteur général, Fernand de Valdés, une occasion de satisfaire ses rancunes contre le nouvel archevêque de Tolède. En toute autre circonstance, l'affaire se serait réglée par une monition fraternelle. Mais Valdés voulait une condamnation. Au début il pensa confier à Cano la censure du *Catéchisme*. Celui-ci connaissait la difficulté du cas et la responsabilité qui lui incomberait, soit qu'il condamnât l'ouvrage, soit qu'il lui donnât

un laissez-passer; il demanda que Soto lui fût adjoint. C'est ainsi que ce dernier fut mandé à Valladolid. Quand il y fut et qu'il eut pris connaissance de l'affaire, il déclara qu'il ne voulait dans la conjoncture collaborer avec personne. On résolut donc de fournir à Cano un autre auxiliaire en la personne de Dominique de Cuevas; quant à Soto, on essaya de l'utiliser d'une autre manière. Dans la crainte qu'il ne laissât percer la profonde estime qu'il avait de la piété de Carranza, on lui imposa sous peine de censure de « qualifier » le *Catéchisme*, mais en lui imposant de juger les propositions *ut sonant*, critère nouveau et absurde, bien digne de procéduriers retors et qui jamais ne s'était appliqué dans l'Inquisition. Tout en protestant de la violence qu'on lui faisait, Soto s'acquitta du rôle qu'on lui confiait et fournit à l'Inquisition la même appréciation que, antérieurement et de manière tout à fait confidentielle, il avait donnée à Carranza lui-même, en vue de corriger son texte pour une réimpression. Cette simplicité et cette délicatesse de conscience allaient causer à Carranza un énorme préjudice; autre chose en effet est de s'expliquer avec un auteur, sous forme d'avis fraternel, pour lui permettre d'amender un texte douteux, autre chose de mettre entre les mains d'un juge d'une évidente partialité des armes contre un accusé. Il est vrai que Soto, au terme de son rapport, rendait témoignage à l'orthodoxie de l'auteur, « de sa rectitude, disait-il, il ne doutait pas plus que de celle d'un ange. » Mais, faisant abstraction de ces réserves, Valdés ne retint que le reste de l'accusation.

Soto avait remis son texte en janvier 1559. Dans les mois qui suivirent, le bruit se répandit que Valdés, utilisant la rivalité entre Carranza et Cano — le premier avait mis son veto à l'élection du second comme provincial — arriverait bien à humilier l'archevêque de Tolède, en condamnant le *Catéchisme*. Pour dissiper cette rumeur, l'inquisiteur général remit, au milieu de mars, au P. Jean de La Peña, élève de Carranza et très affectonné à son maître, une série de quinze propositions, tirées du *Catéchisme*, mais sans lui en indiquer la provenance. L'intention de Valdés était évidente. Si on lui reprochait d'avoir remis le sort du *Catéchisme* aux mains de Cano, il pourrait répondre en s'abritant derrière le disciple préféré de Carranza. Cano sauva l'orthodoxie de l'auteur, comme l'avait déjà fait Soto et comme tout le monde le faisait. Mais l'apparente complicité de Carranza avec ceux qui étaient pour lors détenus à Valladolid comme suspects de luthéranisme servit de nouveau à l'inquisiteur général pour faire un pas de plus et faire incarcérer Carranza dans les prisons du Saint-Office (août 1559). Ce coup fut profondément ressenti par tous ceux qui connaissaient la profonde piété du primat d'Espagne; nul n'en fut plus ému que Soto, surtout à cause de la part qu'il pouvait paraître y avoir prise. Ce chagrin empoisonna le reste de ses jours.

Encore qu'il se rendit compte de ce que pouvaient avoir de dangereux quelques phrases du *Catéchisme*, la disgrâce de son frère, de son compagnon d'armes, dut accélérer sa mort qui arriva à Salamanque le 15 novembre 1560. Dominique Bañez qui y assista écrit de lui ces belles paroles : *Fuit ejus obitus felicissimus anno Domini 1560, 15 novembris, qui ego ipse interfui, vidi, in homine suæ prædestinationis signa non vulgaria, robustissimam fidem summa cum humilitate ac timore Dei conjunctam, egrediendi ab hoc sæculo desiderium vehemens. De fide, spe et caritate, q. 1, a. 7, dub. II. A ses funérailles assista toute l'Université; le célèbre poète Louis de León, qui avait été son élève, prononça son oraison funèbre en latin — elle fut imprimée à Madrid, 1792. Ses restes furent déposés dans l'ancienne salle capitulaire du couvent de Saint-Étienne. Son souvenir*

demeure dans l'histoire comme celui d'une des plus glorieuses figures qui aient rehaussé l'éclat de l'école de Salamanque. Don Diègue de Covarrubias, évêque de Ciudad-Rodrigo, son contemporain, entre autres éloges, l'appelle : *Salmanticensis academix insignis theologiae professor*; Matamoros le dit *unicum ingenuarum artium column*; Chacon : *vir sua ætate doctissimus*, et le P. Félix Castell Franco : *luminare majus*. La profonde admiration que l'on avait en son temps de la science du théologien de Ségovie s'exprime bien dans une phrase alors courante en Espagne : *Qui scit Sotum scit totum*.

II. ŒUVRES ET DOCTRINES. — 1° *Ouvrages d'enseignement*. — Parmi les écrits de Soto, ceux qui sont d'origine académique occupent la première place; ils sont de deux sortes : philosophiques et théologiques.

1. *Philosophie*. — Les ouvrages de cet ordre constituent un cours presque complet et datent, pour l'essentiel, des années d'enseignement à Alcalá (1520-1524), bien qu'ils aient été publiés beaucoup plus tard. Du fait que Soto a combattu, au commencement de sa carrière, dans les rangs des nominalistes — *inter nominales nati sumus*, écrit-il, *interque reales nutriti*, in *Porphyrii Isagogem*, q. 1 — ses premiers écrits reflètent nettement cette tendance. Lui-même le reconnaît et, quoiqu'il s'en éloignât déjà au moment où il préparait l'impression de ses écrits, il jugea qu'il fallait encore sacrifier à la mode du jour pour ne pas détourner la jeunesse de l'étude de la philosophie, *ut non simul eradicetur et triticum*.

Le cours de philosophie comprend 4 volumes. a) *Summulae* (Burgos, 1529); b) *La logique* : in *dialecticam Aristotelis, Isagoge Porphyrii, Aristotelis Categoriae, et De demonstratione* (Salamanque, 1543); c) *Commentaria in libros Physicorum* (Salamanque, 1545); et d) *Questiones in libros Physicorum* (*ibid.*, 1545). La 1<sup>re</sup> édition de ces deux derniers volumes a été publiée incomplète, l'auteur étant parti pour Trente avant de l'avoir terminée. Tous ces traités ont été réédités au cours du xvi<sup>e</sup> siècle — au moins une douzaine de fois — et ont servi de manuel dans la plupart des universités espagnoles. Un commentaire sur les trois livres du *De anima* est demeuré inédit; il ne s'est pas conservé.

2. *Théologie*. — Sur les questions théologiques Soto publia en 1553-1554, à Salamanque, un volumineux traité *De justitia et jure* qui est devenu classique. Il en donna, en 1556-1557, une autre édition un peu remaniée. Depuis, l'ouvrage a été réédité jusqu'à vingt-sept fois. Son commentaire sur le l. IV des Sentences (*De sacramentis*) a rencontré encore un meilleur accueil, 2 vol., Salamanque, 1557-1558 et 1560, réimprimé au xvi<sup>e</sup> siècle, selon un calcul parfaitement contrôlé, au moins trente-deux fois. Ce commentaire dérive des leçons professées à Salamanque, où l'auteur expliqua la matière des sacrements au moins trois fois, et d'abord en 1533-1534. Il est à noter que, dès ce moment, Soto professait, le premier dans l'école de Salamanque, sa théorie spéciale sur la causalité des sacrements, comme le montrent le ms. 333-166-1 de la bibliothèque de l'université de Séville et l'*Ollobo. lat. 1010*, qui, bien qu'anonyme, doit lui être attribué, ainsi qu'il ressort de sa coïncidence avec le précédent.

3. *Les relectiones*. — À côté de cette production académique qui constituait les *lectiones* et formait la base des leçons ordinaires, il faut placer les *relectiones*, sortes de conférences ou de leçons extraordinaires que chaque professeur titulaire devait donner à raison d'une par cours. Les *Relectiones* de François de Vittoria sont demeurées classiques. Contemporaines, au moins en partie, sont celles de Soto, au nombre de onze ou douze, encore qu'il ne s'en soit conservé en entier que huit. Elles ont pour titre : *De merito Christi*; *De*



*dominio; De indulgentiis; De canone sacræ Scripturæ; De sensibus S. Scripturæ* (deux leçons); *De hæresi; De ratione legendi et delegendi secretum* donnée au cours de 1540-1541, (la seule qui ait été imprimée par l'auteur). Une autre *relectio*, donnée en 1542-1543, traitait de l'âme; reformée, elle a donné l'opuscule *Deliberatio in causa pauperum*, cf. ci-dessus, col. 2423. Tandis qu'il occupait la chaire de prime, Soto fit aussi une *relectio* sur ce thème : *An liceat civitates infidelium expugnare ob idololatriam*, qui paraît bien avoir fourni une partie du livre *De ratione promulgandi evangelium*. Livre et *relectio* ont disparu, sauf un fragment de celui-ci qui a été publié par nous avec les manuscrits de Vittoria. Enfin ils l'est conservé une partie d'une autre *relectio* sur le thème : *An Judæi cognoverint Christum esse Filium Dei naturalem*.

4. *Divers.* — En dehors de ces productions académiques, Soto a écrit un traité sur l'abus des serments, en latin et en castillan, Salamanque, 1551, traduit ultérieurement en italien, Rome, 1586, et un *Catéchisme*, Salamanque, 1552. Au XVIII<sup>e</sup> siècle on a publié à Madrid, sous son nom, un *Tratado del amor de Dios*. Est demeuré inédit un *Commentaire sur saint Matthieu*, qui a disparu. Dans les bibliothèques espagnoles et à la Vaticane se conservent divers cours de l'auteur provenant de ses élèves (sauf l'*Octob. lat.* 782 qui est autographe), et qui reproduisent en substance son enseignement.

2<sup>e</sup> *Ouvrages de polémique.* — Bien que le tempérament de Soto le portât à fuir toute discussion, le devoir ou l'amour de la vérité l'entraînaient plus d'une fois en des controverses assez vives.

1. *A propos de Fero.* — C'est ce qui arriva pour les écrits de Jean Fero (Wild). En passant à Mayence, où le franciscain allemand avait exercé avec fruit son apostolat, Soto avait eu sur lui de bons renseignements. Mais, quand notre dominicain entra en Espagne, on lui signala dans les commentaires de Fero sur l'évangile de saint Jean divers passages de saveur luthérienne, ce dont il put se convaincre en recourant lui-même au livre. Et comme, par son style élégant et l'abondance de sa doctrine, le franciscain se faisait bien voir en Espagne, sans que nul ne protestât contre ses erreurs, Soto se crut obligé d'attirer là-dessus l'attention du public, ce qui lui valut des difficultés avec tout l'ordre des frères mineurs, pour lequel cependant il professait une sincère vénération. Soto commença par publier *Annotationes in commentarios Joannis Fero, Moguntinensis, super evangelium Joannis, per fratrem Dominicum Soto... ad lectores admonendos*, Salamanque, 1554. Dès le début, Soto demande au lecteur de croire à la droiture de ses intentions et il écrit : *si meam conscientiam in Dei tribunal defendere aliter possem, mortem citius optarem quam de hac re in publicum prodire*. Il s'efforce de sauver le bon renom de l'auteur qu'il tient pour modéré et catholique, étant en cela plus indulgent que saint Pierre Canisius, qui compte celui-ci parmi les écrivains qui ne sont pas catholiques *revera et integre*. Pour terminer, afin d'éviter toute cause de scandale ou de discorde, il ajoute : *Universos per viscera Jesu Christi deprecor et obtestor ut in causa hac propagandam fidem, quæ tantam exigit caritatis concordiam, nemo mihi adversus studio litigandi exeat, sed eadem animorum pietate personam, quatenus veritas permiserit defendentes, eidem veritati omnes patrocinemur*.

En dépit de ces précautions, parut à Alcalá en 1558 une *Apologia Joannis Fero*, par le franciscain Michel de Medina; sous une forme agressive, celui-ci attaquait les 67 *inimadversiones* que Soto avait consacrées à autant de passages de Fero. Cette apologie était dédiée à l'inquisiteur général. Mais celui-ci, convoquant l'auteur, lui reprocha vivement son imprudence, comme

l'écrivit Soto, et lui donna l'ordre de retirer le livre de la circulation. Aussi est-il impossible de le trouver aujourd'hui en Espagne et l'on ne le connaît que par les extraits qu'en a donnés Sixte de Sienna dans sa *Bibliotheca sancta*. Ultérieurement furent dénoncées à l'Inquisition d'autres éditions de Fero corrigées par Medina, lequel fut même arrêté par le Saint-Office comme suspect de complicité avec certains novateurs. La défense qu'il avait prise de Fero contre Soto continuait à peser sur lui. Quant au dominicain, pardonnant à son adversaire les copieuses injures qu'il en avait reçues, il se contenta d'y faire une allusion rapide dans la finale de son commentaire sur le I. IV des Sentences : *Quidam bonus pater constituit canones meos nescio quibus altris floribus perspergere. Ego vero, ut si mihi libentius obtruderem, oculos etiam claudere constitui ne APOLOGIAM cernerem; idque non solum ne meam potius quam publicam causam defendere judicaret, verum ne bos longo jam jugo decalvatus cum eleganti vitulo corrixari viderem*.

2. *Avec Catharin.* — Une autre polémique beaucoup plus animée mit Soto aux prises avec l'évêque de Minor, Ambroise Catharin, O. P. En son livre *De natura et gratia*, Soto, traitant du c. ix du décret de Trente sur la justification, avait étudié le problème qui avait été tranché par le concile de savoir s'il est possible d'avoir une certitude de foi que l'on est en état de grâce. L'interprétation du décret conciliaire, courante dans l'école thomiste et commune parmi les catholiques, soutient que, en dehors d'une révélation spéciale, on ne peut arriver là-dessus à une certitude absolue, mais qu'il est possible d'en avoir une certitude morale. Car notre justification dépendant pour une part de la promesse divine, pour une autre de nos dispositions, en ce qui concerne ce second élément, il est de loi commune que nul ne peut avoir une sécurité, comparable à celle de la foi, d'avoir fait tout ce qui est requis de son côté. Et, quoique l'assentiment, s'il était vraiment l'œuvre du Saint-Esprit qui l'atteste à la conscience, ne serait point sujet à l'erreur, néanmoins, comme il n'est pas évident qu'il y ait ici attestation spéciale de Dieu, il demeure toujours une possibilité de se tromper.

Au moment même où Soto imprimait son livre à Venise, Catharin faisait paraître son opuscule intitulé : *Interpretatio noni capituli synodalis decreti de justificatione*. Il y persistait dans l'idée qu'il avait manifestée au concile. Selon lui, le sens du décret était que, encore qu'il ne soit pas possible d'avoir sur l'état de grâce une certitude de foi, *cui non potest subesse falsum*, une certitude pourtant était possible, qui, faillible en soi, néanmoins ne trompait pas de *facto*, à cause de l'application que l'on mettait à l'atteindre et du témoignage que rendait à la conscience l'Esprit-Saint qui précisément nous met en état de grâce : *Homo potest esse certus sua gratiæ certitudine fidei per illam communem revelationem et testimonium quod facit Spiritus Sanctus in eorum cordibus qui Domino serviunt et solliciti ambulant cum Deo suo*. C'était précisément l'opinion de quelques catholiques que réprouvait Soto, sans faire mention de Catharin. Mais celui-ci, déjà en froid avec le dominicain espagnol à cause d'une discussion qu'ils avaient eue à Trente, quand Soto avait attaqué sa doctrine relative aux actions des infidèles (cf. Catharin, *Disputationes*, n. 4), saisit l'occasion de prendre sa revanche et, en même temps, de défendre des idées qui lui étaient communes avec quelques catholiques. Il publia donc, cette même année 1547, une *Defensio catholicorum qui pro possibili certitudine præsentis gratiæ disseruerunt*, où il persistait dans son interprétation du décret et attribuait à Soto une doctrine identique dans le fond, encore que différente dans l'expression, l'accusant même d'être inconstant dans

sa défense. La polémique prenait ainsi un caractère virulent, et Catharin n'épargnait pas à son adversaire les paroles désagréables. A ces diatribes Soto répondit par une *Apologia* qua R. P. Ambrosio Catharino *episcopo Minorien* de *certitudine gratiae* respondet, qui eut au xvi<sup>e</sup> siècle au moins une douzaine d'éditions. L'introduction relevait la susceptibilité et l'esprit de contradiction de Catharin; Soto y déchargeait son cœur de tous les griefs qu'il avait contre son adversaire, et spécialement pour sa prétention d'être le représentant de la théologie, alors qu'il y était presque étranger, s'étant consacré bien plutôt à la jurisprudence : *Ab ipso enim statim tempore quo jam elate provectus, ex iure consulto theologus derepente prodisti, simul et audire coepisti in scholis et contra egregios scholarum doctores scribere*. Cf. ici, t. xii, col. 2430.

A cette accusation et à la défense de la doctrine qu'exposait sur le cas en question le *De natura et gratia*, Catharin répliqua par un opuscule intitulé *Expurgatio adversus Apologiam*, qu'il fit suivre d'une *Confirmatio defensionis catholicorum pro possibili certitudine gratiae*. Au point de vue doctrinal il ne faisait que se répéter, travestissant parfois, soit par excès d'audace, soit par manque de compréhension, les paroles de son adversaire, pour le mettre en contradiction avec lui-même, persistant à identifier l'opinion de Soto avec la sienne. Soto ne put se décider à le lire; mais, deux ans plus tard, dans son commentaire sur l'épître aux Romains, il fit quelques allusions aux idées de l'évêque de Minor, à quoi celui-ci répliqua, toujours avec la même âpreté, dans le prologue d'un autre commentaire de saint Paul, Venise, 1551, et finalement dans un nouvel opuscule intitulé *Disceptationes*, Rome, 1551, où il accumula, en cinq chapitres, toutes les différences doctrinales qui le séparaient de Soto : sur la certitude de la grâce sanctifiante, sur la prédestination, la nature du péché originel, le pouvoir du libre arbitre et l'état de nature déchue, sur l'abandon et l'endurcissement par Dieu. Ce livre non plus Soto ne consentit pas à le voir; il savait d'avance que son adversaire, supérieur peut-être du point de vue littéraire, mais bien inférieur en théologie scolastique et surtout peu fidèle à saint Thomas, ne pourrait apporter aucune lumière nouvelle en ces problèmes, la discussion ne pourrait servir qu'à exaspérer les esprits.

Colmenares, *Historia de la insigne ciudad de Segovia*, 2<sup>e</sup> éd., Madrid, 1640; Echard, *Scriptores ordinis praedicatorum*, t. II, col. 171; Beltrán de Heredia, *El maestro Domingo (Francisco) de Soto en la universidad de Alcalá*, dans *La ciencia tomista*, t. XLIII, 1931, p. 357-373; t. XLIV, 1931, p. 28-51; du même, *El maestro Domingo de Soto en la contraversia de Las Casas con Sepúlveda*, *ibid.*, t. XLV, 1932, p. 35-49, 177-193; du même, *D. de Soto, catedrático de filosofía en la universidad de Salamanca*, *ibid.*, t. XLVII, 1938, p. 37-67; du même, *El maestro Juan de La Peña*, Salamanca, 1936, p. 13-25; P. Duhem, *Études sur Léonard de Vinci*, t. III, Les précurseurs parisiens de Galilée, Paris, 1913.

V. BELTRAN DE HEREDIA.

**2. SOTO (Pierre de)**, célèbre théologien dominicain d'Espagne, confesseur de l'empereur Charles-Quint et théologien du pape au concile de Trente (né en 1495-1500, mort en 1563). I. Vie. II. Œuvres, (col. 2434). III. Doctrine théologique (col. 2435).

I. Vie. — Il naquit à Alcalá de Hénarès, qui quelques années plus tard deviendrait célèbre par son université. Tous les historiens le font naître à Cordoue, mais sans fondement. Dans sa *Defensio catholicæ confessionis*, éd. d'Anvers, 1557, p. 18, Soto nous dit lui-même qu'il fut baptisé à Alcalá, *ubi sacro renatus sum fonte*. On ne peut supposer que, né dans une ville, il aurait été baptisé dans l'autre, étant données la distance qui sépare Cordoue d'Alcalá et la coutume de baptiser aussitôt les enfants. Nous ne savons rien de ses premières années, ni de ses parents, ni de la date

exacte de sa naissance. Sans doute on a l'acte de sa profession religieuse, mais ce n'était pas la coutume d'y consigner ni la date, ni le lieu du baptême. Nous savons qu'il avait un frère et un cousin, mais sans détails qui apporteraient des lumières sur la famille. Comme, au moment de sa mort, à Trente, on le disait vieux et accablé d'infirmités, nous pouvons supposer qu'il naquit entre 1495 et 1500. Selon les historiens du couvent des dominicains de Salamanque, il était étudiant de philosophie en l'université du lieu, quand il entendit l'appel divin qui le dirigeait vers l'ordre de saint Dominique. Cf. P. Cenjor, *Historia de S. Estebán de Salamanca*, t. III, p. 595. Il prit l'habit le 30 mars 1518 et fit profession le 1<sup>er</sup> avril 1519. C'est dans le même couvent qu'il a dû achever ses études philosophiques et théologiques, à moins qu'il n'ait passé la dernière année à Tolède, où il reçut la prêtrise, comme il le dit lui-même : *Def. cath. conf.*, *loc. cit.* Nous doutons qu'il ait été élève de Vittoria, puisque celui-ci ne commença à enseigner à Salamanque qu'en 1526 et que Soto, dès juillet 1527, était au couvent de Talavera, d'observance rigoureuse et de récente fondation, et qu'auparavant il avait séjourné quelque temps à celui de Tolède, où il fut ordonné prêtre. En 1530 il figure encore à Talavera comme sous-prieur; il dut s'y consacrer à l'enseignement et à la prédication jusqu'en 1532, année où il fut élu (en mars-avril) prieur d'Ocaña, couvent du même genre que le précédent. Au chapitre provincial de Toro, en mai 1533, il fut honoré du titre de prédicateur général et proposé *ad legendas Sententias pro forma et gradu magisterii*, signe évident, d'après les règlements dominicains, qu'il avait exercé avec grand succès l'un et l'autre de ces offices. En février 1535 il paraît comme prieur de Talavera et, en 1538, il occupe de nouveau la même place à Ocaña. En 1542 fut fondé le couvent d'Aranda du Douro, lui aussi de rigoureuse observance, et Soto, en avril de cette même année, figure parmi les fondateurs. Au chapitre provincial de Benavente (1541), il est proposé comme maître en théologie avec Melchior Cano et, en 1543, le chapitre de Tolède les confirma tous deux en ce grade.

Tous ces détails permettent de pénétrer l'esprit de Soto. Dans les années où il prenait l'habit et faisait ses premiers pas comme religieux, triomphant définitivement, sous l'impulsion du P. Hurtado, prieur à plusieurs reprises, la réforme, qui depuis plusieurs années cherchait à s'implanter. Pierre de Soto appartient à cette pléiade de théologiens qui surent unir la science et la vertu et qui sont la gloire de l'Espagne du xvi<sup>e</sup> siècle et de l'ordre de saint Dominique. Ses études terminées, nous le voyons toujours (de 1527 à 1542) dans les couvents de rigoureuse observance fondés pour assurer cette réforme.

Mais un jour il lui fallut abandonner le recueillement du cloître, qu'il aimait tant. C'est au couvent d'Aranda que vinrent le chercher les envoyés de Charles-Quint et, dès le début de juin 1542, il exerce la charge de confesseur de l'empereur; il accompagne celui-ci dans tous ses déplacements, intervenant dans les affaires les plus délicates, jusqu'au 15 août 1548, où il renonça à sa charge dans laquelle il eut pour successeur Dominique de Soto. Ci-dessus, col. 2125. Bien que séparé de l'empereur, il ne laissa pas de rester en relation avec lui jusqu'à la mort du souverain.

De la présence de Soto en Allemagne et dans les Pays-Bas, le général des dominicains, P. Las Casas, élu le 27 mai 1542, profita pour nommer celui-ci vicaire général de l'ordre pour la province de Germanie inférieure. A la mort de Las Casas (novembre 1544), son successeur, le P. François Romeo, le confirma dans cette charge et à la date du 6 février 1547 étendit encore ses pouvoirs. Nous pensons qu'il exerça cette fonction jusqu'à son départ de Dillingen pour l'An-

gletre, en mars 1555. De son zèle pour l'observance et pour les études, nous avons des preuves convaincantes. Il suffit de citer les règlements donnés au chapitre provincial réuni à Bruges en 1545 et les éloges du P. Kleidienst, professeur à l'université de Dillingen, qui, au chapitre provincial de Gmünd (1558), s'offrit à aller en Espagne pour y chercher un nouveau Soto afin de mener à bien, sous sa direction, les projets présentés à ce même chapitre. La mort coupa court à ces plans.

C'est à Pierre de Soto, en sa charge de confesseur de Charles-Quint, que s'adressa en 1548 le cardinal d'Augsbourg, Otton, qui caressait le projet de fonder une université et d'y garder celui-ci à ses côtés. Il ne pouvait mieux choisir. L'université de Dillingen fut aussitôt fondée; Soto en fut l'organisateur et le professeur principal. Il appela à son aide des théologiens d'Espagne et de Louvain, dominicains et prêtres séculiers. C'est donc avec raison que le journal de l'université, conservé en manuscrit, et que les historiens de celle-ci le nomment *alter fundator*. Ses *Institutiones sacerdotum*, fruit de ses leçons à Dillingen et qui furent imprimées par ordre du cardinal Otton, servirent de manuel dans cette université, comme il résulte de l'épître préliminaire, pleine d'éloges pour le grand théologien dominicain. Celle-ci fut écrite par le cardinal en mars 1558, quand déjà Soto était rentré en Espagne.

Au grand regret du cardinal Otton, le théologien espagnol partit pour l'Angleterre en 1555. Il y était envoyé tant à cause du mariage projeté de Philippe II, roi d'Espagne, que pour servir de conseil au cardinal Pole, légat du pape, qui l'avait connu personnellement à Dillingen où il avait pu l'apprécier. Soto travailla comme professeur à l'université d'Oxford, prêchant et écrivant. Son séjour en Angleterre dura un peu plus d'un an, contrairement à ce que l'on croit, mais il suffit à le faire aimer. L'ambassadeur de Venise signale sa présence en mai 1555 et son départ, au grand déplaisir de la reine Marie et du cardinal Pole, avant septembre 1556. Il attribue son départ à une demande de l'empereur, qui désirait consulter Soto avant de se retirer à Saint-Juste. Après que Charles-Quint eut pris le chemin de l'Espagne, Soto demeura quelque temps encore en Belgique, faisant imprimer à Anvers le travail qu'il avait écrit à Oxford, comme lui-même le dit dans sa *Defensio catholicae confessionis*, Anvers, 1557. Il retourna ensuite en Espagne; en juin 1558 il figure comme prieur de Talavera, où il avait déjà exercé la même charge avant d'être nommé confesseur de Charles-Quint. Le 22 août 1558 il fut nommé vicaire général des Indes (c'est-à-dire de l'Amérique espagnole), charge qu'il n'accepta pas, croyons-nous, puisque le P. général Justiniani lui nomma un substitut en cas de refus. En revanche il exerça la charge de vicaire provincial de la province d'Espagne, parce que l'élection de Melchior Cano, en date du 19 avril 1559, n'avait pas été confirmée. Cano se heurta en effet à l'opposition du pape; vainement la province l'avait-elle élu provincial en 1557, puis à nouveau en 1559; elle ne réussit pas à désarmer l'opposition de Paul IV, très ennemi de l'Espagne. En février 1560, Soto quitta ses fonctions de vicaire, l'élection de Cano ayant enfin été confirmée. A la même époque Soto intervint dans la cause de Carranza, archevêque de Tolède, arrêté le 22 août 1559. Cf. ci-dessus, col. 2426. Con vaincu de l'innocence de celui-ci il fut son continuel défenseur en Espagne, à Rome et à Trente.

En juillet 1561, Soto arrivait à Rome, ayant été nommé théologien du pape au concile. Sa nomination porte la date du 9 mai 1561; en juin 1562 Soto intervenait dans les discussions conciliaires. Les témoins oculaires ne tarissent pas d'éloges sur son compte. Le 11 juin 1562, Mutius Calino écrit : « Demain c'est le

tour de parole du P. Soto et par suite de l'opinion que l'on a communément de sa piété et de sa doctrine, on se réjouit beaucoup de l'entendre. » *Concil. Trident.*, t. VIII, p. 546. Le 15, il écrivait : « Nous eûmes, l'un de ces matins, le P. Soto, qui parla avec beaucoup de doctrine, de gravité et de prudence. » Soto mourut à Trente le 20 avril 1563; sa mort fut un vrai deuil et ses funérailles furent célébrées avec un grand concours de prélats en l'église dominicaine de Saint-Laurent de la même ville. L'évêque espagnol Mendoza et le cardinal Hosius, témoins oculaires, déclarent que « sa mort n'était pas une petite perte » (*Concil. Trident.*, t. II, p. 678) et « qu'il a été regretté par tout le concile, pour avoir été un homme de singulière doctrine et de grande bonté ». Dès qu'il avait appris sa maladie, le cardinal d'Augsbourg, son ami, écrivait : *Nihil mihi ad molestiam acerbius accidere potuit quam tua litteræ de gravi morbo Petri Soti, religiosissimi, prudentissimi ac doctissimi, mihi que carissimi et mei amantissimi viri, Saint Ignace de Loyola, saint Pierre Canisius, Lindanus, Stapleton, le cardinal Seripando, Noguera, Bañez, tressèrent à son honneur une couronne d'éloges qui peuvent se résumer en la phrase du cardinal Hosius : vix quemquam hominem hæc nostra sæcula tulerunt sanctiorem.*

En fait il avait beaucoup travaillé pour la convocation du concile; de par sa charge de confesseur de Charles-Quint il était intervenu en toutes les controverses qui s'élevèrent, et finalement il mourait en cette même ville de Trente peu de temps avant que prit fin la célèbre assemblée. Quant à son action politique, qu'il suffise de rappeler qu'il intervint dans les négociations pour la paix de Crépy entre l'empereur et le roi de France, en compagnie d'un autre dominicain espagnol, le P. Guzman, confesseur de la reine, dans toutes les guerres contre les protestants de 1542 à 1548, dans les diètes réunies en ces mêmes temps et spécialement à celle d'Augsbourg, où fut publié le fameux *Interim*, que beaucoup d'historiens, entre autres Pastor, ont critiqué sans motif, on pourrait dire sans l'avoir lu, puisque la doctrine de ce document est tout ce qu'il y a de plus catholique et ne s'écarte pas de ce qui a été défini à Trente, étant l'œuvre de Pierre de Soto, Dominique de Soto et Malvenda, trois théologiens de renom. Cf. ci-dessus, col. 2424. Enfin Pierre de Soto intervint en toutes les discussions entre le pape et l'empereur Charles-Quint dans les années 1542-1548 et même ensuite, en cherchant toujours l'harmonie entre les deux pouvoirs. Les papiers des nonces, en ces années, sont un journal de ce que disait et pensait Pierre de Soto et lui donnent toujours de grands éloges. Nous pouvons affirmer que, dans la volumineuse correspondance, parfois secrète et chiffrée, que nous avons lue et qui provient des personnages les plus divers, séculiers ou ecclésiastiques, nous n'avons pas rencontré une seule phrase défavorable pour Soto, bien que fréquemment fussent en jeu les intérêts les plus divers et les plus vives passions politiques.

II. ŒUVRES. — L'activité littéraire du théologien dominicain s'est déployée en trois directions et nous pouvons diviser ses œuvres en trois classes : œuvres catéchétiques, œuvres de controverse avec les protestants, œuvres d'exposition doctrinale et de controverse avec les catholiques.

1° Œuvres catéchétiques. — 1. *Institutionum libri tres*, dédiés aux théologiens des Romains, Maximilien et Ferdinand, Anvers, 1551 et 1552; traduction allemande : *Kurzer begriff Catholischer Lehr dem gemeinen Christlichen Volk*, Ingolstadt, 1550, 1551; traduction flamande par Jean van der Hagen, O. P., élève de Soto : *En cort begrip der warachtigher christelicher leerin ghen*, etc., Louvain, 1554.

2. *Compendium doctrine catholice*, Ingolstadt, 1549,



1550, 1551; Dillingen, 1551, 1560, 1564; Anvers, 1556; Liège, 1583 (cette dernière édition est proprement un livre de Vincent Vaux, calqué sur celui de Soto). Il y a aussi une traduction allemande : *Compendium das ist kurzer Begriff Catholischer Lehr dem gemeinen Christlichen volck zu nutzlichen unterricht*, Augsbourg, 1556. Cette édition, commandée par le cardinal Otton, est une édition de luxe, toutes les pages ont de jolies vignettes et les têtes de chapitre des dessins appropriés à la matière.

3. *Methodus confessionis*, Anvers, 1550, 1572; Dillingen, 1553, 1560, 1564, 1576; Louvain, 1569, 1576; Paris, 1556, 1577; Lyon, 1577; Trèves, 1590.

4. *Preces speciales*, Dillingen, 1558; cet opuscule contient les prières que récitait les étudiants de Dillingen, et qui furent imprimées après le retour de Soto en Espagne.

2<sup>o</sup> *Œuvres de controverse avec les protestants*. — 1. *Assertio catholicæ fidei*, Cologne, 1555; Anvers, 1557; Francfort, 1561; les chapitres se référant à la papauté sont reproduits dans la *Bibliotheca pontificia* de Rocaberti.

2. *Defensio catholicæ confessionis et scholiorum circa Confessionem illam ducis Wirtenbergensis nomine editam, adversus Prolegomena Brentii*, Anvers, 1557; Francfort, 1561; Anvers, 1593, selon certains historiens, mais que nous n'avons pu trouver, en dépit de nos recherches; reproduction de divers chapitres dans la même *Bibliotheca pontificia*.

3<sup>o</sup> *Œuvres de controverse avec les catholiques et d'exposition doctrinale*. — 1. *Epistolæ duæ R. P. Petri de Soto ad Ruardum Tapperum*, écrites à Dillingen en 1551 et publiées par A. Reginaldo, O. P., dans son *De mente concilii Tridentini*, appendice, Anvers, 1706. C'est un véritable traité par son étendue et l'importance du sujet : la grâce et le libre arbitre. Nous en préparons une édition critique pour la *Biblioteca de teologos Españoles*.

2. *Tractatus de institutione sacerdotum*, Dillingen, 1558, 1560; Louvain, 1566; Venise, 1567; Lyon, 1586, 1587; Anvers, 1566; Cologne, 1579 (incomplet); Brixen, 1580.

Il reste en manuscrit, *Propositiones ac annotationes in l. III Sententiarum dictatæ a R. Dom. F. Petro de Soto, dominicano theologo, anno 1550, Dillingen*, dans le ms. lat. de Munich 5249, 270 fol. in-4<sup>o</sup>; le texte va jusqu'à la dist. XXXIII, cahier d'élève, pas très utilisable.

III. DOCTRINE THÉOLOGIQUE. — L'activité scientifique et théologique de Soto se présente sous deux aspects principaux : il défend la vérité et contre les protestants et, mise à part son œuvre d'exposition doctrinale, contre certains catholiques qui, dépourvus d'une formation théologique solide ou effrayés par l'hérésie, ne savaient pas garder le juste milieu. On voyait se répéter au xvi<sup>e</sup> siècle ce qui s'était passé au temps de saint Augustin. Pierre de Soto est un de ceux qui ont poussé le cri d'alarme devant certaines déviations des Pighi, des Catharin et autres, qui trouvèrent des héritiers dans les théologiens postérieurs et dont les opinions donnèrent naissance aux célèbres controverses *De auxiliis*. Dès 1551, Soto demandait la condamnation des doctrines qui furent discutées à la fin du siècle. C'est un détail que l'on ne doit pas oublier, comme paraissent le faire les manuels de théologie qui parlent de bañeziens et de molinistes, oubliant de la franchise de Molina et d'autres, qui déclarent ouvertement se séparer de saint Thomas. Pour nous, ni Bañez, ni dit rien de nouveau en dehors de la voie tracée par saint Thomas, ni Molina n'est original. Pierre de Soto nous est un témoin de la manière dont se discutaient ces problèmes en 1551, à une date où ni Bañez, ni Molina n'existaient encore pour la

science théologique, étant alors de jeunes étudiants.

1<sup>o</sup> *Controverses de Soto avec les protestants*. — La discussion entre Soto et Brenz est célèbre. A la suite de la diète d'Augsbourg (1548), les protestants devaient se présenter au concile de Trente. Le duc de Wurtemberg se prépara à obéir à l'empereur et donna l'ordre à ses théologiens de rédiger sa *Confessio*, où seraient résumées ses positions doctrinales. Le plus important de ces théologiens était Brenz, chef de la députation qui parut à Trente en janvier 1552 et y fut entendue, quoi qu'on ait prétendu plus tard. Ce fut d'ailleurs sans résultat. La trahison du duc de Saxe à l'endroit de Charles-Quint ayant rallumé la guerre, le concile se sépara et les protestants publièrent leur *Confessio*, en se faisant gloire de l'avoir présentée à Trente. Cela pouvait être fort dangereux. Pour parer à cet inconvénient, Soto écrivit son *Assertio catholicæ fidei*, où il réfute point par point, presque phrase par phrase, la confession protestante, ne laissant passer aucune citation scripturaire ou patristique, aucune affirmation fautive sans la réfutation ou l'explication convenable. Encore que bref, cet ouvrage révèle une grande érudition, un savoir théologique profond et un grand sens de la critique et de l'histoire. Il fut publié à Dillingen au début de 1555 — à l'encontre de ce que supposent plusieurs historiens — alors que Soto était l'âme de la nouvelle université.

Brenz, pour répondre à Soto, répliqua par une *Apologia Confessionis illam Principis ac Dom. Christophori ducis Wirtenbergensis... Prolegomena*, Francfort, 1555. Dans ces prolegomènes, annonce d'un autre ouvrage plus considérable, la polémique se réduisait à quatre points : 1. *De officio principum in Ecclesia Filii Dei*; 2. *De auctoritate sacræ Scripture*; 3. *De traditionibus*; 4. *De catholica Ecclesia*. Inutile de dire que Brenz se transformait en flatteur du prince, qu'il faisait juge de toutes les questions doctrinales et religieuses. Au libelle du protestant, Soto répondit par sa *Defensio catholicæ confessionis*, imprimée à Anvers, 1557, et qui traite successivement : 1. *De una et visibili Ecclesia necessario agnoscenda*; 2. *De uno, certo et præsentis judicio ultimo circa dubia fidei necessario, rationeque ejus et ordine*; 3. *De utilitate adeoque necessitate aliorum judicium sequendi circa illa*; 4. *De ignorantia atque errore excusante vel non*.

Ce nouveau travail accrut l'irritation de Brenz, bien qu'il ne s'y trouvât pas une phrase qui ne fût, fond et forme, pénétrée de charité chrétienne. Mais le théologien protestant feignit de l'entendre autrement et, sans l'avoir lu complètement, écrivit un long mémoire au duc, à son sujet. Ce mémoire, qui est de septembre 1557, fut imprimé ensuite comme prologue de l'*Apologia*, Francfort, 1559. Dans la *Defensio*, Soto faisait le plus ordinairement abstraction — selon une méthode différente de celle de l'*Assertio* — des affirmations du théologien protestant. Au fait ce n'eût été ni possible, ni pratique, puisque, chez Brenz, c'étaient surtout les injures qui abondaient. Pour lui, Soto personnifiait toute l'Église catholique et dès lors Brenz, faisant un jeu de mot sur le nom de *Petrus a Soto*, ne parlait que d'Église asotique, de cardinaux asotiques (ἄσωτος = débauché). En dépit de ce caractère de la réplique de Brenz, Soto se contenta de faire un exposé objectif des points fondamentaux controversés entre protestants et catholiques. Le grand théologien s'y révèle toujours. Et pourtant Brenz feignit de croire que cette réplique n'était pas de Soto, mais d'un disciple formé par lui, et devant lequel notre théologien, l'auteur de l'*Assertio*, paraissait un petit garçon. La vérité est que, malgré son plan différent, le premier ouvrage n'est pas inférieur au second, bien qu'en celui-ci les points discutés soient davantage développés. Dans le second se montre davantage le théologien

spécultatif, dans le premier on entend surtout l'homme au courant de l'Écriture et des Pères.

Bien que Soto fût ensuite rentré en Espagne, ses ouvrages continuaient à parler à sa place et les protestants ne les oublièrent pas. Dans son livre sur le concile de Trente, Francfort, 1563 (1<sup>re</sup> partie) et 1573 (2<sup>e</sup> partie), Martin Chemnitz a toujours les yeux sur Pierre de Soto pour attaquer son œuvre ou, plus exactement, pour l'injurier en même temps que toute l'Église catholique. Les mots de Brenz reparaissent, et l'Église avec tous ses ministres est « asotique », comme l'est notre saint religieux. Mais où se remarque surtout le retentissement des ouvrages de Soto, c'est dans la réfutation qu'en firent quatre théologiens protestants (en dehors de Brenz), qui se partagèrent le travail. Cette œuvre collective qui parut à Francfort (1561) en deux volumes in-folio comprend, au t. I, la *Confessio* protestante présentée à Trente et, à la suite, les deux ouvrages de Soto, l'*Assertio* et la *Defensio*, puis les *Prolegomena* de Brenz, écrits pour les réfuter; au t. II figurent les autres écrits de Brenz et les quatre réfutations de quatre théologiens de l'université de Tubingue, correspondant aux quatre points traités par Soto; elles sont dues respectivement à Jacques Beurlin, Jacques Heerbrand, Jean Ysenmann et Théodore Sneppf. Rien de très nouveau en tout ceci, même pas les injures contre Pierre de Soto, l'Église « asotique », etc. Au moment où cette réfutation s'imprimait, Soto était en Espagne, mais il dut en avoir connaissance par les amis qu'il avait en Allemagne; plus tard il devait rencontrer quelques-uns de ceux-ci au concile. Mais il n'eut pas le temps de répondre à ces attaques.

Il ne resta pas cependant sans défense. Le cardinal Hosius, qui depuis longtemps vénérait Soto, écrivit (1557-1559) une *Confutatio Prolegomenon Brentii, quæ primum scripsit adversus venerabilem virum Petrum a Soto*. Notre théologien ne pouvait désirer de meilleur défenseur. En cette œuvre éclate le savoir et aussi la sainteté du théologien espagnol. Si, pour Hosius, Soto était un saint, il ne l'était pas moins pour d'autres contemporains. Prirent aussi la défense de Soto et le citèrent avec éloge le théologien Lindanus, son collègue à Dillingen, dans sa *Panoplia evangelica*, Cologne, 1559, et aussi Noguera. Ces louanges ne sont égales que par celles que lui donne le cardinal Otton dans l'épître mise par lui en tête des *Institutiones sacerdotum*.

2<sup>e</sup> Position théologique de Soto dans les controverses entre catholiques. — Ce n'est un secret pour aucun de ceux qui connaissent la littérature théologique du xvi<sup>e</sup> siècle que plusieurs théologiens sortirent alors du droit chemin, encore que vraiment catholiques de cœur, et ayant vécu et étant morts dans l'Église. Il s'agit en général de personnages autodidactes en théologie, plus humanistes que théologiens, ou qui ne surent pas garder le juste milieu dans leur réaction contre le protestantisme.

C'est à l'encontre de cette tendance, qui trouva sympathie et faveur auprès de certains hommes de grand mérite, comme Tapper, chancelier de l'université de Louvain, qu'écrivit Soto, et qu'il prit la défense des droits de la théologie traditionnelle, celle de saint Augustin correctement interprétée par celle de saint Thomas, le docteur commun de l'Église. Le Docteur d'Hippone se trouvait exploité par les protestants, pas toujours compris par certains catholiques, lesquels lui attribuaient des ouvrages qui n'étaient pas de lui, ni ne tenaient compte des règles les plus élémentaires de la critique. Soto le défendit à plusieurs reprises en ses écrits, en rejetant certaines œuvres qu'on lui attribuait à tort, en exposant la vraie pensée du saint, non sans tenir compte de l'ordre chronologique de ses livres et des *Rebellethons*. Nous ne pouvons descendre dans le détail, mais nous signalerons au moins les idées

essentielles de Soto sur les problèmes les plus discutés au xvi<sup>e</sup> siècle. Nous nous servirons surtout de ses *Institutiones sacerdotum* et de ses deux *Épîtres* à Ruard Tapper. L'*Assertio*, encore qu'écrite contre les protestants, nous fournira quelques documents pour connaître la pensée de Soto sous l'aspect que nous étudions ici.

1. *Le péché originel*. — On voit se renouveler au xvi<sup>e</sup> siècle les antiques erreurs ou les tendances peu sûres qui avaient trouvé des défenseurs au xi<sup>e</sup> siècle, au moment où se constituait la Scolastique. Les uns l'assimilaient ou du moins le liaient étroitement avec la concupiscence; les autres s'en firent un concept purement négatif, où disparaissait le formel du péché. Si les premiers sacrifiaient plus ou moins aux excès du protestantisme, les seconds trouvaient un terrain tout prêt pour avancer dans leur tendance « nihiliste ». C'est le cas de Pighi et de quelques autres. Soto saura éviter les deux excès, en suivant le chemin tracé par saint Thomas. C'est ce que l'on peut conclure de ses affirmations. Voir *Assertio*, fol. 9; *Inst. sacer.*, lect. 3, 5.

2. *Grâce et libre arbitre*. — Plus discutés entre catholiques furent les problèmes relatifs au libre arbitre et à la grâce. La position personnelle de Soto en ces questions est mieux connue, car c'est un des points qu'il traite avec abondance. Pour lui l'existence du libre arbitre est hors de discussion. Saint Augustin n'a pas dit autre chose, encore que l'on cite des paroles de ce docteur comme preuve du contraire. Soto se réfère à une de ces expressions qui étaient courantes depuis le xii<sup>e</sup> siècle : « L'homme n'est pas dépourvu du libre arbitre par l'effet du péché originel, bien qu'il ne puisse être délivré de celui-ci et être justifié sans la grâce. » *Epist.*, II, n. 47 (des numéros cités ici sont ceux de notre édition; le texte de Réginald n'en comporte pas). L'homme peut donc faire quelque œuvre bonne, de l'ordre naturel, sans la grâce, mais sans elle il ne peut se préparer à la justification. *Inst. sacer.*, *Le pœnit.*, lect. 9, fol. 118 de l'édition de Lyon 1587. Chez Soto, comme chez tout disciple de saint Thomas, la distinction entre ordre naturel et surnaturel est quelque chose de fondamental. C'est pour l'avoir oubliée que se sont fourvoyés certains théologiens de son temps et des âges suivants; ils s'en plaignent dans ses lettres à Tapper. Il pousse le cri d'alarme et écrit au chancelier de Louvain :

Movet me itaque primum quod videam catholicos plurimos, et fere omnes qui contra hæreses scribendo noti sunt, liberum arbitrium et necessitatem gratiæ (quod utrumque fatentur) salvum non posse iudicare, nisi gratia Dei, qua ut ad ipsum converti corda possint opus est, omnibus adsit, nullique a Deo negetur; atque post eam datam, omnibus liberum maneant, per ipsam liberi arbitrii vim et naturam, illa vel uti, vel certe ea non respiciere... Quibusdam enim omnino videtur gratiam illam, qua potentes quodammodo efficiuntur, ut convertantur ad Deum, æqualem esse in omnibus... Aliis vero hanc non æqualem esse in omnibus placet. In secundo vero, quantum omnes conveniunt, quod videlicet bonus illius gratia usus, qui est Deo vocanti respondere et gratia Dei dona acceptare, nostri sit liberi arbitrii; in sorte que tantum depende ex hac liberi arbitrii differentia. *Epist.*, I, n. 3.

En d'autres termes, pour Soto, il n'est pas admissible, comme le voulaient ces théologiens controversistes, que, pour sauver le libre arbitre, il soit nécessaire de concéder ces quatre propositions : 1. à tous est donnée une grâce égale, ou, comme disait Tapper, en adoucissant cette première assertion : à tous est donnée au moins quelque grâce à un certain moment ; 2. le bon usage de la grâce (et sous ce mot est inclus le consentement à celle-ci) dépend *seulement* du libre arbitre ; 3. la distinction entre justes et pécheurs, entre plus justes et moins justes dépend *exclusivement* du plus ou moins grand effort de notre volonté et de son libre arbitre ; 4. la prédestination reconnaît pour cause

ou pour motif la présence des mérites et c'est sur elle qu'elle se fonde. Pour Soto, toutes ces propositions sont contraires à saint Augustin et à saint Thomas, comme elles sont contraires à la saine théologie et il n'est besoin d'admettre aucune d'elles pour sauver le libre arbitre. *Epist.*, II, n. 5. Il repousse aussi avec vigueur la phrase où buttait Tapper en niant le libre arbitre par rapport aux œuvres surnaturelles, s'il n'est point accompagné de la grâce. *Epist.*, II, n. 72. Soto lui signale ensuite les conséquences qui suivraient cette proposition et il écrit :

Cum igitur in vita et in mortis articulo constet plures esse qui in peccatis obdurnant, constat eos desertos esse, atque iuxta suam propositionem non imputandum eis quod obstinati sunt : atque ita fiet ut nulli peccanti imputandum sit quod peccet.

Il faut dire au contraire que le pécheur pèche toujours librement. Le libre arbitre considéré en lui-même n'est ni accru, ni diminué par la présence ou l'absence de la grâce. Il y a ici deux choses distinctes : d'une part l'existence du libre arbitre et la responsabilité de l'homme qui pèche ; d'autre part la possibilité de se préparer à la justification, d'être justifié et d'échapper surnaturellement sans la grâce. *Epist.*, II, n. 48. Soto, qui désire sauver en toute circonstance le libre arbitre et qui concède la possibilité de faire le bien naturel sans la grâce, sans ce secours divin que nous appelons grâce actuelle (*Inst. sacer.*, *De pœnit.*, lect. 6, fol. 110 v°), fait observer que les œuvres en question ne servent pas à la vraie préparation, dans le sens théologique que doit comporter ce mot. Par là même, Soto n'a point de sympathie pour ce que l'on appelle le mérite de *congruo* que chacun entend à sa manière et qui se prêtait en son temps et se prête encore à bien des inexactitudes. Il ne le repousse pas absolument, mais en reconnaissait les dangers. *Assert. ca h. fid.*, *De contritione*, fol. 35 ; *Epist.*, II, n. 91. Mais là où il ne pouvait transiger, comme il le remarque lui-même, c'est quand il s'agissait de ceux qui parlaient de mérite par rapport à la justification ou de ceux qui séparaient l'action de la grâce de l'action du libre arbitre. Pour Soto, la préparation, la conversion et la justification sont des œuvres de la grâce, comme cause première et principale, encore que l'homme y agisse aussi activement et librement. L'action de Dieu et celle de l'homme ne peuvent ni ne doivent se séparer ; ce ne sont pas des causes indépendantes, dissociées et unies seulement dans leur effet ; elles sont unies étroitement, et la créature est cause subordonnée, quoique libre. Soto écrit :

Quod itaque primum in eo principio ponitur, nihil boni omnino facere quod non faciat Deus ut faciamus (*dans le ms. de Madrid*) : omne bonum quod facimus et Deus facit et nos facimus, nec dividendum esse aliquid boni operis quod sit gratia, aliud quod sit liberi arbitrii, certissima fide tenemus tanquam certissimis Scripturæ testimoniis comprobantur. *Epist.*, II, n. 14.

La grâce donne le pouvoir de se convertir et elle effectue la conversion, sans que manque, d'ailleurs, le libre arbitre. *Ibid.*, n. 16 et 26. La grâce commence, continue, termine, avec nous-mêmes, tout l'acte surnaturel, sans solution de continuité et sans qu'il soit licite, en bonne théologie, d'établir un intervalle entre l'action de la grâce, qui précède d'une priorité de nature, et l'action de notre libre arbitre. L'acte surnaturel est de Dieu et il est de nous, chacun agissant dans son ordre, Dieu comme cause première, surnaturelle, nous comme agents libres et maîtres de nos actes. Aussi Soto écrit-il :

Non itaque sentiendum est de gratia, quasi vicaria quam successione inter nos et illum debeamus dividere, ut hoc boni a gratia, illud a nobis sit... Nec itaque putare debemus, quasi prius Deus operetur in nobis, nobis quies-

centibus, *deinde* nos eo quiescente operemur ; sed, ut Paulus inquit, operatur in nobis velle et perficere... Quadam fatendum est Deum in nobis operari non precedente ullo merito aut conatu nostro, quæ Augustinus dicit pertinere ad gratiam operantem sive prævenientem : *alia* vero præcedente conatu aliquo nostro, vel nonnullo nostro merito, quæ ad gratiam cooperantem vel subsequentem pertinere dicit. Ceterum gratiæ ejus operatio nostræ simul bonæ operationi conjuncta est et nostra bona operatio sue gratiæ : ut simul in omnibus operibus, sicut a Propheta dictum est, quasi securis in manu Dei, *nisi quod* nos sumus intelligentes et volentes. Igitur ex his constat supra dicta intelligenda esse, quod operatio Dei convertit et cor nostrum *causa sit prima et efficiens* in omnibus illis actionibus : causa, inquam, *omnium et singulorum*. per nos et in nobis ea operans. Nam « sine me, inquit, nihil potestis facere ». Dicitur *vero prior natura*, quod ab ea cetera pendeant, ipsa vero a nullo eorum. Itaque sic digne de gratia ejus sentiendum est, ut jam per singula discurreamus. Divinæ gratiæ est, in *primo illo actu*, non tantum fides ipsa et propositum firmiter credendi divinis assertionibus, sed et omnis bona cogitatio et quidquid occurrit animo, maxime primo antea in peccatis quiescenti, quod incipiat Deo appropriare id totum divinæ gratiæ est... In secundo *vero actu* non minus ipsa gratia operatur. *Inst. sacer.*, *De pœnit.*, lect. 9, fol. 117 v°.

Quand on résout avec tant de fermeté le problème fondamental, on ne peut dévier dans les questions voisines. Pour Soto, l'usage de la grâce, le consentement que l'on y donne sont des effets de la grâce, sans que le libre arbitre cesse d'opérer activement. Sans hésiter, il signale l'origine de l'erreur des controversistes du xvi<sup>e</sup> siècle, c'est à savoir un texte du *De ecclesiasticis dogmatibus* du semi-pélagien Gennade, que l'on citait comme de saint Augustin. Soto en indique le véritable auteur et proteste en faveur des droits de la vérité historique. *Epist.*, II, n. 59. Ajoutons, pour notre compte, que dans tous les auteurs, controversistes ou non, qui se sont écartés de la vérité en parlant du consentement à la grâce, paraît la fameuse citation de Gennade. Notre théologien fait remarquer, d'ailleurs, comme le saint Augustin authentique, que soutenir le contraire c'est aller beaucoup plus loin que Pelage lui-même, puisque ainsi nous donnons à Dieu le moins principal, c'est-à-dire le commencement de l'acte salutaire, et nous lui en ravissons la consommation. *Epist.*, II, n. 15.

3. La justice imputée. — Avec non moins de force, Soto rompt en visière avec les défenseurs de la double justice et de la justice imputée. Pour lui, ce concept de justice imputée est incompatible avec celui de justice inhérente, intrinsèque, qui renouvelle et élève notre âme avec ses puissances. En outre, cette justice imputée rend incompréhensibles les degrés de la sainteté. Le nom lui-même doit être banni parce que faux et inconnu aux anciens. Ainsi Soto écrit :

Nunc igitur advertendum : quod imputatio non participationem neque communicationem significat, sed donationem totius : non quidem ad imputationem ejus, cui donatur, pertinentem, sed tamen ad plenam liberationem... Sequitur etiam ex illa imputatione auferri diversitatem gradus gratiæ et sanctitatis, contra illud : « In domo Patris mei... etc. » Immo nec profectus ille virtutis et sanctitatis et renovatio quotidiana intelligi potest, si sola sit hæc imputata justitia... ; rejiciatur verbum hoc imputationis inauditum antiquis. *Inst. sacer.*, *De pœnit.*, lect. 11, fol. 128.

Il n'est pas plus accueillant à la « double justice » défendue par certains catholiques. Soto ne conçoit qu'une action continue de la part de Dieu, comme il ne conçoit qu'une justice inhérente, participée du Christ, mais formellement nôtre, bien qu'unie à tout moment à celle du Christ et vivifiée par elle. Dans le même ouvrage, il écrit :

Post hæc (justitiam inherentem) vero non esse necessarium nobis imputari justitiam Christi, neque hoc asserendum esse, satis probat quod hoc et alienum sit a modo loquendi Scripturæ et Patrum et occasio errorum. In Scrip-



tura nobis communicari iustitiam Christi et a nobis participari legimus. Non quidem quia in ipso solo sit, sed quia a Deo datur. Igitur iustitiam nostram constituimus in occultis illa communicatione et participatione Spiritus Christi et meritum ejus quam sequitur imitatio. Hæc enim duo ita conjuncta sunt, ut quanto magis illi occultis communicatione unimur, tanto magis imitatur, et quo magis fuerimus imitati, magis uniamur. *Ibid.*, lect. 11, fol. 128.

Supposée cette justice inhérente, il n'y a aucun besoin d'une autre justice imputée, puisque, outre qu'il n'y a pas de raison pour la défendre, elle serait inutile et ne suppléerait pas, quoi qu'en disent ses partisans, ce qui ferait défaut en l'autre. Au même endroit Soto écrit :

Itaque quod multi etiam catholicorum, ut in Colonien-  
sium *Antididagmate* et Pighio (ce fut aussi l'opinion du  
cardinal Contarini à la diète de Ratibonne en 1541) videre  
licet, volentes ad concordiam reducere hoc dissidium,  
inhærentem quidem iustitiam fatentur, sed eam, inquit,  
imperfectam et inchoatam qua salvari non possumus nisi  
rursus imputetur nobis iustitia Christi.

Ceterum qui volunt *ultra* hanc inhærentem iustitiam im-  
putari etiam nobis eam que Christi est, considerent primo  
an ista inherens nobis iustitia sit in nobis a Christo, an  
per eam efficiamur participes ejus an non. Si enim a  
Christo pendet, si ejus meritum efficiamur participes per  
eam, *sufficit ad salutem* : quandoquidem in Christo omnes  
vivificamur et omnia in illo reconciliantur. *Ad quid ergo*  
*alia imputatio postea?* Quod si dicant illam a Christo non  
pendere, necesse est nullam omnino esse, sed confictam.

4. *Causalité divine et prédestination.* — La doctrine  
sur la grâce et le libre arbitre avec les questions con-  
nexes, outre les raisons particulières à chaque pro-  
blème, a ses racines dans d'autres problèmes fonda-  
mentaux, comme celui de la science de Dieu, de la  
causalité divine dans l'ordre naturel et surnaturel et  
dans le problème de la prédestination. Soto n'a pas  
traité directement la première question bien que ses rais-  
onnements supposent toujours la solution de saint Tho-  
mas, mais il s'occupe largement des autres et occupe  
une place importante dans l'histoire de ces problèmes.  
Pour Soto, Dieu agit et meut nos puissances en chacun  
de nos actes comme cause première et sans porter  
atteinte à notre liberté. Cette motion divine, qui pré-  
cède, d'une priorité de nature, notre agir, est néces-  
saire et est donnée dans l'ordre naturel et dans l'ordre  
surnaturel. Mais c'est une motion intime, intrinsèque  
et pas seulement extrinsèque, comme certains auteurs  
anciens et modernes se l'imaginent, et qui ne porte  
pas préjudice à notre condition d'être libres. Dans  
l'*Epistola II*, n. 26, après avoir affirmé que ni la pres-  
cience, ni la providence, ni la motion divine n'ôtent  
la liberté, il ajoute :

Ita etiam de auxilio ejus pari ratione probatur esse  
verum. Necesse enim est quod ille vult et ordinat, esse :  
atque ita quod operatur per creaturas suas non solum esse,  
*sed ita esse ut ordinat et vult*. Unde etiam B. Thomas, I<sup>a</sup>,  
q. xix, a. 8, primam causam contingentiam rerum et radicem,  
*efficientem et virtutem divinam* dicit, quoniam quidquid Deus  
vult, ita ut vult esse oportet. Usque adeo ergo credimus ex  
divina cooperatione et auxilio non auferri libertatem arbi-  
trii, ut potius dicamus maxime stabilire... Et sic deo *ut*  
*primo motore* et auctore aliquid operante in causa et per  
eam, omnino sequitur effectus, nec tamen libertas auferatur  
a liberis causis : ita ut *gratie distributio* operante per gra-  
tiam, non debeat effectus ipse, nec libertas auferri.

De quelle condition est cette motion divine, néces-  
saire en l'ordre naturel et en l'ordre surnaturel, cette  
action de Dieu auteur de la nature ou de la grâce.  
Soto l'expose ensuite dans la même épître, n. 27 :

Ex qua etiam similitudine hoc quod sequitur ut certum  
semper habuimus, quia cum Deus, ut universale agens, ad  
naturalia opera efficaciter moveat voluntatem, non propo-  
nens vel suadens tantum, sed in eam imprimens, ipsamque  
effective melius, ut B. Thomas multis locis, maxime in  
I<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>, q. ix, et proprium Dei esse quod nec angelus, nec

creatura alia possit, *ibid.*, et in I<sup>a</sup>, q. cvii et cxi, asserit ; ita  
*per omnia*, ut gratie distributor, ad opera gratie non minus  
voluntatem moveat. Sicut enim lumen intellectui præbere,  
ipsamque ad actum intelligendi confortare, solus Deus  
potest, cum et angeli et homines que intelligenda sunt  
proponere tantum et ostendere possunt... ita etiam volun-  
tatem movere, vires præbere ad volendum quæcumque vel  
ad naturam, vel ad gratiam pertinentia vult, et cum ipsa  
et in ipsa operari, solus Deus potest.

Et que l'on ne dise pas, fait-il remarquer un peu  
auparavant à Tapper, *ibid.*, n. 26, que Dieu meut déjà  
par le concours général et comme auteur de la nature ;  
non ; une autre motion est nécessaire qui est de l'ordre  
surnaturel et que Dieu donne comme auteur de la  
grâce.

Outre ceci, la doctrine de la prédestination gratuite,  
selon saint Augustin et saint Thomas, a trouvé dans  
Soto un énergique défenseur. Dans l'*Epistola I*, n. 7,  
il confesse, en parlant de Pighi, qu'il ne lit pas  
sans horreur ses ouvrages, *sine horrore non lego*, précé-  
sément à cause de sa théorie de la prédestination fon-  
dée sur la prescience des mérites et il ajoute : *et si ad*  
*manus tuas libri Catharini de prædestinatione venerunt*,  
*nullo puto horribiliora poluisti legere in illis et in altero*  
*de providentia et præscientia*. On sait que Catharin,  
autodidacte en théologie, puisque entré chez les domi-  
nicains alors qu'il était déjà professeur de droit, fut  
attaqué pour ses erreurs par divers théologiens domi-  
nicains de première importance, ainsi Dominique de  
Soto, Carranza, Spina et Pierre de Soto. Voir ci-dessus,  
c. 2431, ce qu'en dit le premier de ceux-ci. Pierre de  
Soto, lui, ne pouvait lire sans scandale sa théorie de la  
double prédestination ; contre lui, comme contre tous  
ceux qui, d'une manière ou de l'autre, fondaient la  
prédestination sur la prévision des mérites, il expose la  
vraie doctrine de saint Augustin et de saint Thomas,  
dans l'*Epistola II*, pour conclure sur ce seul mot vrai-  
ment digne d'être noté : *Dolui quod talia in scholis*  
*permittantur disputari tanquam probabilia et puto valde*  
*pertinere ad Ecclesiam ut illa et similia damnentur in*  
*concilio et quamdiu non fit, non video quomodo gravissi-*  
*mum scandalum auferatur hæreticis*. Loc. cit., n. 83. De  
ces erreurs de quelques catholiques, les hérétiques pro-  
fitaient pour attribuer à l'Eglise des doctrines qui  
n'étaient pas les siennes, ni celles de ses plus éminents  
théologiens ou des docteurs de l'Eglise. En écrivant  
cela en 1551, Soto, comme nous l'avons fait remar-  
quer, démontre la continuité de la pensée thomiste.  
Voir notre article, *De Soto à Bañez dans La ciencia*  
*tomista*, t. xxxvii, 1928, p. 145-178.

5. *Autres points de théologie.* — Pour terminer, disons  
enfin que P. de Soto est aussi disciple de saint Thomas  
dans les doctrines relatives aux sacrements. Notons en  
particulier que Soto soutient que l'épiscopat est *ordo*  
*et sacramentum*, et, pensons-nous, avec raison. Cf. *Insti-*  
*tut. sacerdot.*, De ordine, lect. 4, fol. 259. Ajoutons encore  
que, dans sa charge de confesseur de Charles-Quint,  
encore qu'il n'ait pas pu approuver toujours l'attitude  
de Rome, souvent influencée par des raisons politi-  
ques, quand il s'agissait du concile, Soto a toujours  
défendu le point de vue que, seul, le pape pouvait le  
convoyer et que son autorité était supérieure à celle  
du concile. Quand il prit part aux sessions de l'assem-  
blée, il défendit constamment le droit divin de l'épis-  
copat, quoique soumis au pape, chef suprême et indis-  
cutable de l'Eglise ; de même défendit-il le point de  
vue du droit divin dans la question de la résidence des  
évêques. Il travailla à le faire définir, comme d'autres  
théologiens et prélats espagnols, qui y voyaient l'uni-  
que remède à tant d'abus qui s'étaient alors dans  
l'Eglise. Par là, on entendait que les évêques fussent  
contres-à des gens qui de fait étaient toujours absents  
et ne songeaient point à visiter leurs diocèses de toute

leur vie. On connaît la lettre de Pierre de Soto au pape, écrite sur son lit de mort, où il n'hésitait pas à dire à Pie IV : « Si on n'y arrive pas à cette définition du droit divin de la résidence) je ne doute pas que le Siège apostolique y doive beaucoup perdre et que Votre Sainteté n'encoure la condamnation finale au tribunal de Dieu. »

En somme, P. de Soto est le théologien espagnol de la bonne école de Salamanque, qui a su prendre la défense des droits de la vraie théologie parmi les nations infectées par le protestantisme, aussi bien contre les hérétiques que contre les théologiens catholiques plus ou moins dévoyés.

V. D. Carro, O.P., *El maestro Fr. Pedro de Soto, O. P., confesor de Carlos V., y las controversias politico-teológicas en el siglo XVI*, t. 1, *Actuación político-religiosa de Soto*, Salamanque, 1921 (*Bibliol. de teólogos españoles*); t. II, *Soto y las controversias teológicas en el siglo XVI* (pour paraître sous peu); Fr. J.-A. card. Orsi, *De Petri a Soto clusum ordinis et Iudaei Babesque de concordia gratiae et liberi arbitrii cum Ricardo Tappero, pistorari dispensatione*, Rome, 1734; *Historiadores del convento de S. Esteban de Salamanca*, 3 vol. publiés par P. Cuervo, O. P., Salamanque, 1914, 1915, 1916.

VARIANTIO D. CARRO.

**SOTWEL** Nathanaël, VOIE SOUTHWELL.

**SOUASTRE** (Joseph Bonnières de) (1658-1726), né en Artois, le 2 décembre 1658, entra chez les jésuites de Paris en 1676. Il s'adonna surtout au ministère et à la prédication. Il mourut à Lille, le 22 décembre 1726.

Le P. Souastre a publié les *Lettres concernant la religion écrites à un capitaine du régiment de Lindeboom, avec les réponses dudit capitaine*, Lille, 1710, in-12. Ces *Lettres* ayant été imprimées d'une manière incomplète, Souastre publia les *Lettres sur le culte et l'invocation de la très sainte Vierge et des saints écrites à M. d'Abadie, capitaine au régiment de Lindeboom, avec les réponses de cet officier protestant et la réutation de ces Réponses*, Lille, 1710, in-12; le recueil comprend onze lettres (sept du jésuite et quatre du capitaine). Souastre s'applique à montrer que, seul, Jésus-Christ est vraiment médiateur, Sauveur et Rédempteur, tandis que les saints sont seulement médiateurs de prière et de suffrages, suppléants et amis. *Mémoires de Trévoux*, avril 1712, p. 627-644. Un ministre de Hollande répondit à ces *Lettres*, en attaquant tout particulièrement l'autorité de l'Eglise.

Les jansénistes ont accusé le P. Souastre d'avoir imprimé à Lille le fameux *Problème ecclésiastique* qui aurait été composé par un de ses confrères. C'est ce qu'affirme Quesnel dans plusieurs lettres de 1699 et dans l'écrit intitulé *Solution de divers problèmes très importants pour la paix de l'Eglise, tirée du Problème ecclésiastique proposé depuis peu contre M. l'archevêque de Paris*. Les *Mémoires chronologiques et dogmatiques pour servir à l'histoire ecclésiastique depuis 1600* (t. IV, p. 111-112) soutiennent la même opinion, mais l'hypothèse, affirmée par la plupart des écrivains jansénistes, paraît sans fondement, car A. Vacant dans une brochure qui reproduit trois articles de la *Revue des sciences ecclésiastiques* (mai, juillet et août 1890) a prouvé que l'écrit publié contre le cardinal de Noailles a pour auteur le P. Hilarion Monnier. Voir ici art. QUESNEL, t. XIII, col. 1483-1484.

On attribue aussi au P. Souastre le *Système de M. Nicole touchant la grâce universelle*, Cologne, 1699, in-12, et 1701, et l'écrit publié sous un titre légèrement différent : *Testament spirituel prétendu de S. Nicole ou Système touchant la grâce universelle*, Amsterdam, 1703, in-12.

Paquot, *Mémoires pour servir à l'histoire littéraire des dix sept provinces des Pays-Bas*, t. XIV, 1768, p. 31-51; De

Backer, *Bibliothèque des écrivains de la Compagnie de Jésus*, t. I, p. 109-110; Sommervogel, *Biblioth. de la Comp. de Jésus*, t. I, col. 1746-1748.

J. CARREYRE.

**SOUFISME**, tendance ascétique et mystique née au sein de l'Islam. — I. Définition. II. Origine et influences diverses (col. 2444). III. Doctrines (col. 2447). IV. Histoire (col. 2449). V. Déviations et oppositions (col. 2453). VI. Les confréries (col. 2455). VII. Conclusions (col. 2456).

I. DÉFINITION. — Le mot *soufisme*, pris dans son sens le plus général, désigne dans l'Islam toute profession publique, individuelle ou corporative, d'ascétisme et de mystique.

Ce terme dérive de l'arabe *soufî*, laine, parce que les premiers *soufis* affectèrent de se vêtir d'un manteau de laine blanche à l'imitation des moines et des ascètes chrétiens. Il a pour synonyme le vocable *faqir*, pauvre, non pas dans le sens purement matériel d'un individu qui vivrait dans la misère, mais avec la signification de quelqu'un qui se tient volontairement dans un état de besoin et de dépendance complète à l'égard de Dieu. *Derviche* est un terme persan qui signifie le mendiant et qui fait allusion surtout au détachement du monde. Dans l'Afrique du Nord, on emploie plus volontiers le mot *marabout*, de l'arabe *el-morâbilân*, qui désigne le moine guerrier habitant un *ribât* ou couvent fortifié.

L'acte de se vouer à la vie mystique, c'est-à-dire de revêtir le vêtement de laine, s'appelle *tašawwuf*. Le terme de *soufî* attribué à un individu, n'apparaît dans l'histoire qu'au IX<sup>e</sup> siècle avec deux ascètes de Koufa, Djâbir ibn Haiyan et Abou Hachim. Au témoignage des historiens arabes le pluriel *soufîya* désigne une école chi'ite de mystiques musulmans née à Koufa et dont le dernier maître 'Abdak al-soufî s'éteignit vers 210 (825). Il semble donc bien que le vocable soit originaire de la basse Mésopotamie, aux points de contact entre l'Islam orthodoxe et le chi'isme persan.

II. ORIGINE ET INFLUENCES DIVERSES. — Le R. P. Lammens, le maître des études islamiques, a bien mis en lumière la difficulté du problème en ce qui concerne les origines de la mystique musulmane, *L'Islam*, p. 123 sq. : « La Chari'a (la loi coranique) ne légifère pas pour le for interne. Discipline sociale, sorte de loi supérieure, elle borne son ambition à grouper tous les fidèles autour des rites et des observances de la communauté islamique, sans se soucier d'entrer dans le détail de leur vie intérieure. La fidélité à la Chari'a n'en est pas moins censée opérer leur perfectionnement spirituel. En douter serait mettre en question sa qualité de législation révélée. On imaginera difficilement une antinomie plus formelle entre cette conception et celle qui donnera naissance au soufisme. »

« Sans doute le sentiment mystique « ne saurait être « l'apanage exclusif d'une race » (Massignou). Le Coran veut n'être que la rédaction, à l'usage des Arabes, de la grande révélation qui a donné naissance aux religions monothéistes. Plusieurs de ses versets ne sont que des transcriptions et des réminiscences scripturaires. Beaucoup inculquent vivement la crainte de Dieu et de ses jugements, laquelle se trouve à la base de toute saine ascèse. D'autres passages coraniques soulignent la valeur de l'intention dans la vie morale et religieuse. Ces textes considérés par le croyant comme inspirés, par lui dûment récités et médités, pouvaient aboutir à des essais « d'intériorisation », et ainsi élever graduellement à l'oraison mentale. Dans son ensemble pourtant, le Coran semble peu fait pour exciter la sensibilité intérieure et proprement spirituelle. Il ignore la déchéance de la nature humaine et, nulle part, il ne déclare la guerre au vieil homme pour revêtir l'homme nouveau. La nécessité de cette lutte, axiome de l'ascétisme chrétien, et non moins le dogme

de la chute originelle semblent à l'orthodoxie musulmane des illusions diaboliques. »

« Cette carence de vie intérieure, la prédominance de l'élément juridique dans l'islam officiel ne pouvaient satisfaire toutes les consciences, ni surtout convenir aux néophytes musulmans, transfuges des monothéismes antérieurs. De leur précédente éducation religieuse, ils avaient gardé le souvenir d'un autre idéal, comme une nostalgie de perfection et d'ascension spirituelles. Ces esprits plus raffinés ne tardèrent pas à se trouver à l'étroit au sein d'un dogmatisme rigide sans rayonnement liturgique, religion de guerriers et de pasteurs, convenant à la société patriarcale de l'Arabie préhégarienne. Le formalisme extérieur de la Char'fa, la législation minutieuse élaborée par les écoles orthodoxes ne tenaient aucun compte de la « sensibilité, de la tendresse » spirituelles que le Coran (LVII, 27) a louées chez les chrétiens : « En quoi, se demande Ghazali, les discussions sur les cas de divorce, sur les ventes et les achats préparent-elles les croyants à l'au-delà ? »

Dès lors à quelle impulsion attribuer le déclenchement de ce mouvement d'ascèse et de mysticisme connu sous le nom de soufisme ?

Les historiens des religions se partagent ici en deux groupes. Les uns, avec L. Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris, 1922, font du soufisme un mouvement exclusivement musulman. Les tendances mystiques, disent-ils, sont de tous les pays et de toutes les races. Quel que soit le problème de la vie intérieure du prophète, il n'en reste pas moins vrai que le Coran renferme nombre de versets contenant des avertissements (*'ibrah*) qui sont en fait des conseils d'ascèse. D'autres versets mentionnent des phénomènes illuminatifs ou extatiques. Cette mystique requiert normalement une ascèse morale qui sépare des créatures, une rectification du vouloir et des désirs qui établit en quelque sorte le croyant dans un état de grâce et qui trouve son couronnement dans un hommage complet de l'individu à l'Être transcendant, souverain Seigneur et souverain Bien. Il y a donc là, basé sur le texte sacré, un élément qui, avec le temps, lorsque l'islam sera sorti de l'enivrement des premières conquêtes, devra normalement se développer en une ascèse et en un mysticisme foncièrement musulmans : « C'est du Coran constamment récité, médité, pratiqué, que procède le mysticisme islamique dans son origine et dans son développement. » *Op. cit.*, p. 84.

Pour soutenir cette opinion, M. Massignon allègue que, parmi les *sahâbâ*, les compagnons du prophète, se trouvent déjà les précurseurs authentiques de la mystique musulmane : Abou Dharr [† 31 (652)], Hodhayfah ben Hossal [† 36 (657)] et surtout 'Imran ibn Hossal Khazâf [† 52 (672)], cadi démissionnaire pour une injustice involontaire et qui passa les trente dernières années de sa vie, malade, sur un lit de douleurs et dans une admirable résignation amoureuse à la volonté de Dieu. Après eux apparaissent dans l'islam, et dès le premier siècle de l'hégire, des ascètes (*moussak, zouhâd*), des pénitents ou pleureurs (*bakkâ'oun*), des prédicateurs populaires (*quâssis*). D'abord isolés, ils tendent à se grouper en deux écoles qui ont leur centre, l'une à Basra (Bassora), l'autre à Koufa. A partir de 850 de notre ère, Bagdad devient le centre du mouvement mystique musulman avec sermons, conférences, concerts et poésies mystiques.

D'autres savants, comme le R. P. Lammens, *L'Islam*, p. 127 sq., admettent au contraire que le mysticisme musulman se fonde en réalité sur l'ascèse chrétienne et c'est à cette théorie qu'il convient, pensons-nous, de réserver son adhésion.

Le Coran, niant le péché originel, refuse par fait

même la nécessité d'un renoncement quelconque, d'une ascèse nécessaire au redressement de l'homme. De l'avis des commentateurs les plus autorisés du Coran, Allah se place dans un lointain inaccessible; entre le Créateur et sa créature la possibilité même d'une réciprocité quelconque, à plus forte raison d'amour, n'existe pas. De fait, les interprètes de la plus stricte orthodoxie, depuis les plus anciennes sectes comme les kharijites et les imamites jusqu'aux modernes wahabites se refusent à accepter le soufisme. C'est donc que ce mysticisme serait dans l'islam un apport étranger. Sans doute le soufisme est né du besoin qu'éprouvent certaines âmes d'entrer en rapports plus étroits avec Dieu autrement que par la simple fidélité aux pratiques extérieures et par la voie de la justice légale, du besoin qu'elles ont ressenti d'une expérience religieuse plus personnelle et plus intense, mais c'est l'exemple des ascètes et des moines chrétiens qui aurait montré le chemin. Il était d'autant plus naturel de s'y engager que le prophète lui-même avait indiqué la voie. Le Coran vante l'humilité des moines (v, 85), il loue le monachisme, la *rahbanyya*, qu'ils ont « spontanément embrassé afin de s'attirer le bon plaisir d'Allah » (LVII, 27), l'extrême bienveillance et la douceur des chrétiens. Certaines sources préconisent la prière nocturne et les prostrations à l'imitation des offices dans les monastères chrétiens. Les premiers ascètes musulmans sont appelés *rahib* (moines) et certains d'entre eux prétendent marcher sur les traces du Christ. Les premières communautés soufiques musulmanes (*kharqâh*) sont en Palestine, à Ramleh et à Jérusalem, ou en Mésopotamie où les couvents nestoriens étaient nombreux et une bonne partie du vocabulaire ascétique et mystique musulman est emprunté au syriaque. M. Massignon le reconnaît sans vouloir en tirer toutes les conséquences, puisqu'il parle lui-même « d'hybridation féconde » entre Arabes chrétiens et musulmans. Il cite d'ailleurs ces vers extrêmement significatifs qu'Ibrahim ibn al-Jonayd [† vers 270 (884)] disait avoir trouvés comme épitaphe du *Kitâb al rohbân* de Boyolânî [† 238 (852)].

Sermons de moines, recits de leurs actions,  
Nouvelles véridiques émanant d'âmes condamnées.  
Sermons qui vous guérissent, car nous les recueillons,  
Bien que l'avis (medical) proximo de quelque dame.  
Sermons qui léguent à l'âme un avertissement (*'ibrah*),  
La laissent anxieuse, errant autour des tombeaux.  
Sermons, bien qu'il répugne à l'âme de les relire,  
Qui incitent à la souffrance le cœur qu'ils ont débusqué.  
Prends ceci pour toi, toi qui m'écoutes; si tu sais l'interdire  
[le mal,  
Hâte-toi! La mort est la première visiteuse à attendre.

Ajoutons qu'un certain nombre d'œuvres primitives de l'islam ascétique paraissent être de libres transpositions d'œuvres chrétiennes. En particulier les paraboles attribuées au Christ et qui sont éditées par Asin Palacios sous le titre *Logia D. Jesu... agrapha*, se retrouvent en des recensions presque identiques chez Dostowâ'i [† 153 (770)], Mohâsibî [† 243 (857)] et Yâhiz [† 255 (868)]. Cf. Massignon, *op. cit.*, p. 55.

A ces influences chrétiennes incontestables vinrent s'en adjoindre d'autres. Lorsque le mouvement des conquêtes musulmanes se fut quelque peu ralenti, les centres intellectuels de l'islam entrèrent en relations avec les milieux syriaques. Depuis la fin du v<sup>e</sup> siècle de notre ère cette langue tendait à remplacer le grec et de nombreuses traductions avaient mis à la disposition des penseurs du Proche-Orient les trésors de la philosophie grecque. Ces milieux étaient surtout chrétiens, très rarement juifs, et en certains cas païens — les pseudo-sabéens de Harran en sont un exemple célèbre. Cf. ci-dessus, art. SABÉENS, col. 436. Ils révélèrent aux musulmans non seulement la mystique néo-



platonicienne, mais encore tout le syncrétisme philosophique oriental. Le manichéisme persan, le mazdéisme sous le couvert d'un enseignement scientifique (astrologie et alchimie), introduiront des idées gnostiques et la doctrine de l'*ichrâq*, l'illumination, provient de ces influences. Dieu et le monde sont conçus comme une lumière et notre mode de connaissance comme une illumination venue d'en haut par l'intermédiaire du monde des esprits.

L'islam s'est trouvé en rapport avec l'Inde et l'hindouisme par le port de Bassora et les colonies musulmanes établies sur les bords de l'Indus. Les influences indiennes incontestables dans le domaine de la médecine et des mathématiques, se sont également manifestées dans la mystique. Le célèbre ascète Bīrūnī, mort en 440 (1048), avait traduit et étudié le *Yoga-sūtra* de Patanjali, le maître de l'école du *Samkhya*, celui qui a donné à la mystique hindouiste sa forme classique : le *fanā*, l'anéantissement du moi, l'évanescence de la personnalité humaine aboutissant à la pérennisation en Allah (*baqā*) semble bien être aussi d'origine hindoue.

On pourrait dire en résumé que la mystique musulmane, comme d'ailleurs toute mystique, procède *ab intra* de la grâce de Dieu, mais on devra estimer que les doctrines chrétiennes sur la perfection et les exemples du monachisme ont été la cause occasionnelle principale du soufisme. Des éléments dévotionnels ont été plus particulièrement empruntés au christianisme, des théories et des termes philosophiques, des analogies et des parallélismes relèvent du néo-platonisme et de l'hindouisme et les déviations extrêmes ont surtout leur source dans le manichéisme persan.

III. DOCTRINES. — Pour comprendre la mystique musulmane, il faut se rappeler avant tout que son objet propre et reconnu est le Dieu un et personnel de l'islam. Elle est donc d'inspiration strictement monothéiste et les déviations panthéistes ou monistes qu'on pourra y rencontrer sont étrangères au soufisme primitif. Dès lors, comme toute mystique monothéiste, qu'elle soit naturelle ou surnaturelle, le soufisme requiert tout d'abord une ascèse morale, une rectification des désirs et du vouloir, couronnée par un hommage complet de soi à l'Être transcendant, souverain Seigneur et souverain Bien.

On trouvera dans l'épître (*Risāla*) de Qoṣṣairī [† 465 (1073)], le premier exposé systématique de la doctrine soufite. Conformément à la pratique chrétienne, Qoṣṣairī place à la base de la vie mystique le repentir et la retraite. Le repentir véritable exige trois choses : le regret de ce qu'a précédé, l'abandon actuel du péché, la résolution de ne plus y retomber à l'avenir. Il y a trois degrés dans le repentir : le repentir par la crainte du châtiment ; le repentir par le désir de la récompense ; et le repentir par respect de l'ordre de Dieu. La retraite est nécessaire pour mettre le soufi dans la pureté de l'âme. Il doit croire, en se séparant du monde, qu'il délivre les hommes de ses propres vices et non qu'il se sauve des vices des hommes.

L'ascèse comprend : la crainte de Dieu ou piété, l'abstention du péché ou purgation des vices, l'ascétisme proprement dit ou mortification. Il y a ascétisme d'abord, quand l'homme se tient avec patience et humilité dans sa situation, satisfait du sort que Dieu lui a départi, mais surtout quand Dieu ayant gratifié son serviteur d'un bien licite, celui-ci l'en remercie, puis, de sa propre volonté, s'en abstient malgré la permission divine.

Le silence, la componction, l'humilité sont les vertus propres aux ascètes. Le silence est un moyen de se tenir en la présence de Dieu. La componction retient le cœur et l'empêche de s'égarer dans les vallées de l'ignorance : « L'homme qui a de la componction avance plus en un mois dans le chemin de Dieu que ne

le fait en un an celui qui en est dépourvu. » L'humilité conduit à l'abandon qui est le terme de l'éducation ascétique. Qoṣṣairī le définit : « l'état du cœur qui se tient entre les mains de Dieu ». Et ici apparaît la célèbre comparaison : « L'homme abandonné doit être entre les mains de Dieu comme le cadavre entre les mains du laveur, que celui-ci retourne comme il veut et qui n'a plus ni mouvement ni action libre. Il attache son cœur aux choses divines et se repose en Dieu qui lui suffit. » Cet état d'abandon engendre la certitude et la certitude fait naître le rafraîchissement et la paix.

Pour que Dieu puisse ainsi se manifester au soufi dans la paix, il faut que son âme soit désencombrée et soumise, qu'elle soit « anéantie », mais à condition de comprendre que cet anéantissement n'est que la cessation d'un gaspillage d'énergie. Le but de l'ascèse n'est pas de faire de l'âme un désert, mais plutôt un de ces jardins mystiques que chantent les poètes persans, où des floraisons embaumées et des arbres ployant sous les fruits s'offrent à la venue imminente du Bien-Aimé.

Chez les meilleurs parmi les contemplatifs musulmans, cette venue de Dieu est escomptée avec une confiance ferme qui soutient et oriente dès le début l'effort ascétique et ils décrivent les états par lesquels le soufi doit passer pour parvenir à cet anéantissement qui permettra la manifestation de Dieu : « La croyance unitaire (c'est-à-dire la croyance monothéiste), dit Qoṣṣairī, en est le commencement, l'invention de Dieu, le milieu et l'existence (c'est-à-dire la vie unitive), la fin. On n'atteint à l'existence qu'après être sorti du lieu de l'invention ; et Dieu n'existe (pour l'âme) qu'après l'évanouissement de la chair, car la chair ne peut exister quand apparaît le sultan de vérité. » Avicenne [† 429 (1037)], Al-Ghazālī [† 505 (1111)] professent la même doctrine et, pour ce dernier, l'extase est l'aboutissement normal de l'ascèse. C'est « une perception immédiate comme si l'on touchait les objets avec la main » et, ajoute Ibn Arabī [† 638 (1240)], « la science de ceux qui possèdent la vérité, résulte d'une découverte divine et ne reçoit pas la contradiction. »

Mais cette union à Dieu, état de joie et de clarté où l'âme s'isole en compagnie de Dieu, ce point culminant des stations mystiques, cette transformation en Dieu, l'ascète n'y parvient que si Dieu lui-même invite et confère sa grâce. Et c'est là précisément le point douloureux de la mystique musulmane, par où elle manque son but et, dans son désir de l'atteindre malgré tout, finit par se détourner de Dieu et s'égarer dans toutes les déviations possibles.

Le soufi présomptueux qui prétend forcer le seuil de la grâce par la vertu intrinsèque de l'effort ascétique, qui s'aperçoit que les appuis naturels du moi, sans rencontrer d'autre part le soutien du bras divin, après une phase enivrante d'exaltation de son être intime, finit par s'écrouler dans un état d'annihilation et d'inconscience qui déçoit son ambition suprême. Il a cru rencontrer un Dieu personnel ; il défaille physiquement en n'entretenant que le moi vide. Il semble que ce soit cette amère déception que note M. Massignon chez le rude et impérieux ascète Bistāmī [† 260 (874)] : « Bistāmī constate que le concept même de cette pure évidence monothéiste n'est qu'une déception, *khada'h*. Se maintenir l'intellect en contemplation simple comme un miroir exposé aux attributs fulgurants de la Majesté divine n'aboutirait qu'à détruire la personnalité du mystique. »

A cette extase intellectuelle qui rappelle celle de Plotin, l'immense majorité des soufis n'a jamais atteint. La plupart d'entre eux se sont sagement confinés dans un mysticisme amoindri, mais d'autres, à la suite d'Ibn

al-'Arabi, ont versé dans le monisme panthéistique et d'autres encore ont prétendu provoquer artificiellement l'extase et par des danses ou des chants viseront à déclencher mécaniquement des phénomènes anormaux comme la perte des sens, que le vulgaire s'obstinera à confondre avec le ravissement illuminatif.

Pourtant quelques mystiques comme Al-Hallāj [† 309 (922)] et Al-Ghazālī demeurèrent fidèles à l'idéal mystique, entendu dans toute son ampleur et toute sa pureté. Pour eux, c'est l'étincelle divine seule qui peut allumer l'incendie de l'extase. Au point culminant de l'état mystique, la transformation surnaturelle de l'âme en Dieu, l'union immédiate de l'intelligence et de la volonté avec lui ne se réalisent que par la munificence du Dieu transcendant.

• Les états de l'âme d'où surgit l'extase divine, c'est Dieu [qui les provoque tout entiers, Quoique la sagacité des puissants soit impuissante à le [comprendre] ! L'extase, c'est une incitation, puis un regard (de Dieu) qui [grandit en flamboyant dans les consciences. Lorsque Dieu vient habiter ainsi la conscience, celle-ci, [doublant d'acuité, Permet alors aux voyants d'observer trois phases distinctes : Celle où la conscience, encore extérieure à l'essence de l'extase, reste spectatrice étonnée ; Celle où la ligature du sommet de la conscience s'opère ; Et (celle) alors (où) elle se détourne vers celui qui considère ses anéantissements, hors de portée pour l'observateur. • Hallāj, *Mawā'id al-Haq*, cité par L. Massignon, *Al-Hallāj, martyr mystique de l'Islam*, t. II, p. 529.

Ainsi donc à l'homme est imputé le désir, mais l'esprit soufflé ou il veut et dans l'union extatique l'initiative appartient à Dieu.

IV. HISTOIRE. — Il a déjà été dit précédemment comment aux premiers siècles de l'hégire quelques groupes d'ascètes, mais par un sentiment de pénitence et de dévotion, déterminés très probablement par l'exemple des moines chrétiens, se sont constitués à Koufa, à Damas, à Bassora, à la Mecque, à Médine et jusque dans les Khorāssān. Au second siècle, l'invasion mystique gagne avec une incroyable rapidité et une doctrine soufite s'organise de plus en plus ferme [80 (699) à 180 (796)] :

1° Ḥaṣan Baṣrī avait connu la grande crise que la communauté islamique traversa après la mort de Mahomet. Il est né probablement à Médine en 21 (643) et sa mort se place en 110 (728). On le considère à juste titre comme l'un des fondateurs du sunnisme, il pratique une morale tutoriste et met l'accent sur l'esprit qu'il fait passer avant la lettre. Il demeure scrupuleusement fidèle aux rites et observances, mais il pose en fait que l'intention a une valeur primordiale. Sa vie religieuse se caractérise par un renoncement universel et plénier à ce qui est périssable et il préconise la pratique de l'examen particulier. C'est par là que le soufi parviendra à la *riḍā*, la complaisance réciproque de l'âme et de Dieu, c'est-à-dire à la sainteté.

Du moment que la préoccupation dominante en mon cher serviteur devient celle de se souvenir de Moi, je lui fais trouver son bonheur et sa joie à se souvenir de Moi. Et, lorsque je lui ai fait trouver son bonheur et sa joie à se souvenir de Moi, il Me désire et Je le désire. Et lorsqu'il Me désire et que Je le désire, Je lève les voiles entre Moi et lui et Je deviens un ensemble de repères devant ses yeux. De tels hommes ne M'oublient pas, lorsque les autres oublient... Voilà ceux dont Moi, lorsque je veux infliger une calamité aux habitants de la terre, Je me ressouviens (à temps) pour écarter d'elle cette calamité. Cité par L. Massignon, *Essai*, p. 173 sq.

2° Le mouvement d'intériorisation et d'approfondissement de l'Islam, si fort préconisé par Ḥaṣan Baṣrī, s'unifie dans l'école de Bassora grâce surtout à 'Abd al-Wahid ibn Zayd [† 177 (793)], qui organise l'agglomération cénobitique de 'Abbadān. Il a fortement

exprimé l'état d'esseulement qu'une vocation mystique sincère fait traverser. Son disciple Dārānī [† 215 (830)] transporte en Syrie le mouvement soufite de Bassora. Avec lui, Ghatafānī [† 246 (860)], Antākī [† vers 220 (860)] représentent l'école syrienne. De tendances plus opportunistes, leurs itinéraires mystiques semblent encore assez mal dessinés.

3° La fondation de Bagdad amena les ascètes de Koufa et de Bassora à se rapprocher de la capitale abbasside. L'auteur principal de l'école bagdadite est Moḥāsibī [165 (781)-243 (857)], mais nous ne connaissons malheureusement rien de sa vie en dehors de son enseignement, où se combinent pour la première fois avec une rare puissance « le respect fervent des plus naïves traditions, la recherche implacable d'un perfectionnement moral intérieur et le souci aigu de définitions philosophiques exactes ». Massignon, *Essai*, p. 212. Sa mystique peut se résumer dans ce mot à l'un de ses disciples : « Sers Dieu avec pleine intelligence (de ton culte) et ne te complais jamais en toi-même. » Une de ses particularités consiste en ce fait qu'il part de l'eschatologie des joies corporelles que les hours du paradis musulman réservent aux élus pour amener insensiblement son auditeur aux joies ineffables de la vision pure de Dieu. Moḥāsibī a senti fortement l'état de trouble dans lequel le désaccord sur la façon de pratiquer la religion maintenait l'Islam. Il en voit le remède dans l'application sincère à découvrir dans les prescriptions du Coran l'âme cachée de vérité et la flamme discrète de dévotion qui les vivifie et qui sont comme la résonance initiale de l'amour divin dans les âmes. Ainsi le culte intérieur se développera sous le souffle de l'Esprit, mais sans rompre jamais son attache première avec la lettre du texte inspiré, ni avec les observances externes qu'elle prescrit. Les privilèges de la grâce seront ainsi constitués en témoins de Dieu, en conseillers bienveillants de leurs frères, en médecins spirituels et en intercesseurs de la communauté musulmane. Maréchal, *Études*, p. 494. Cet amour de la communauté musulmane fut d'ailleurs poussé jusqu'à l'apostolat le plus actif par le fondateur de l'école mystique du Khorāssān, Ibn Karrām [190 (805)-255 (869)], l'un des plus grands penseurs de la scolastique musulmane et le fondateur des premiers collèges musulmans.

4° La biographie de Bayḥisid Bisṭāmī est assez mal connue. C'est un isolé qui a vécu dans le Khorāssān [† 260 (874)] et qui demeure le type de l'effort mystique, violent, tenace, héroïque, mais trop appuyé sur le moi. Le premier, il proclame ouvertement le but entrevu et désiré par ses devanciers, l'esseulement devant la pure unité divine. Sa méthode de contemplation aboutit à un essai de confrontation de l'âme avec l'Essence divine. Malgré une acuité d'intuition et un raisonnement de volonté inouïs, l'intelligence chez Bisṭāmī demeure plus vaste que l'amour, c'est la poursuite abstraite d'une perception externe et impassible de l'essence divine mise à nu en son humilité infinie, mais sans que ce spectacle déchirant lui ravisse le cœur jusqu'à l'union amoureuse et transformante. De là dans ses oraisons des fusées d'un orgueil étrange, ce *Sobḥān* que les soufis ont essayé d'expliquer comme ayant été prononcé dans un état d'ivresse extatique. *Au Sobḥān Allah*, il aurait répondu par un « Louange à moi », parce qu'il n'avait plus perçu en lui son propre moi, mais Dieu tout seul.

5° Tirmidhī [† 285 (898)] est le premier mystique musulman en qui apparaissent des traces d'une infiltration philosophique hellénistique. Kharrāz [† 286 (899)] apporte une mise au point plus conforme aux exigences de l'orthodoxie sunnite. Il définit l'état mystique : « s'anéantir en Dieu afin de subsister en lui », mais il se montre trop indulgent pour l'enivrement

ment mental, le culte de l'extase pour elle-même. Jonayd [† vers 270 (884)] réalise l'unification doctrinale de l'école de Bagdad. Le premier, il repère cette nuit de l'âme qui prélude à l'union mystique, dont Bisṭāmī avait pressenti les angoisses et dont Ḥallāj endurera l'épreuve. Mais Jonayd ne pousse pas l'expérience aussi loin, il en expose les données et laisse à ses auditeurs le soin de conclure en expérimentant personnellement. Il enseigne que, pour arriver à une pure parole d'acquiescement à la volonté divine, il est nécessaire de nous soumettre à un décapement progressif et implacable de tout notre être, afin d'atteindre l'annihilation en celui à qui nous pensons. Cette annihilation est en fait une transfiguration où l'amour produit, par permutation avec les qualités de l'aimant, une pénétration des qualités de l'aimé. Massignon, *Essai*, p. 277.

6° El Ḥallāj (le cardeur) est le prince des mystiques musulmans. Né vers 244 (858) dans les provinces orientales du khalifat abbaside (nord-est du golfe Persique), il passe son enfance à Wāsit près de Bagdad. Pendant vingt-quatre ans (873-897) il vit en disciple auprès de maîtres soufis, puis il les quitte pour faire le pèlerinage de la Mecque et voyager jusqu'en Chine en prêchant sa mystique. Au retour de son troisième pèlerinage mecoquois, à Bagdad en 908, il est accusé de blasphème et d'hérésie, mis en prison pendant huit ans, flagellé, mutilé, exposé sur un gibet pour être finalement décapité et brûlé le 26 mars 922. Ḥallāj apporte enfin dans l'islam la solution correcte au problème de l'union mystique. Il définit celle-ci comme une *identification intermittente* du sujet et de l'objet, du mystique et de son Dieu, qui ne se renouvelle que par une transposition incessante et amoureuse des rôles entre eux deux, par une alternance vitale comme la pulsation, se surimposant de façon surhumaine et transcendante, sans jamais se stabiliser normalement ni de façon permanente, ici-bas, pour le cœur d'un quelconque sujet humain. Massignon, *Essai*, p. 284. Mais il enseignait encore ceci, qui ne pouvait que heurter profondément les purs traditionalistes de l'islam :

Au terme de la sainteté, à la consommation de l'union divine, le saint est plus qu'un prophète chargé d'une mission extérieure à remplir, délégué avec une loi à faire observer; le saint ayant parfaitement uni sa volonté à celle de Dieu se trouve en tout et partout interpréter directement la volonté essentielle de Dieu, participer à la nature divine, transformé en Dieu. Massignon, *Passion*, p. 115-116.

O guide des extases, s'écrit-il publiquement durant son dernier pèlerinage à la Mecque, Roi glorieux, je Te salue transcendant, au-dessus... de tous les concepts de ceux qui T'ont conçu! O mon Dieu, Tu me sais impuissant à Te offrir l'action de grâces qu'il Te faut. Viens donc en moi Te remercier Toi-même, voilà la véritable action de grâces! Il n'y en a pas d'autre. (*Op. cit.*, p. 116.)

« Je suis devenu Celui que j'aime et Celui que j'aime est

[devenu moi]

« Nous sommes deux esprits infondus en un (seul) corps.

« Aussi me voir, c'est Te voir.

« Et Te voir, c'est nous voir. » Ḥallāj, *Tawāsin*, dans *Pas-*  
*sion*, p. 518.

Telle est la découverte ultime et le dernier message exposé par la véhémente prédication d'el-Ḥallāj après 295 (907). Il crie sa joie d'avoir atteint, de posséder « Celui qui est au fond de l'extase ». Massignon, *Pas-*  
*sion*, p. 117.

Mais ces doctrines étaient trop hautes pour pouvoir être comprises du commun des fidèles. Par ailleurs les théologiens musulmans sentaient plus ou moins confusément que l'immixtion de la religion intérieure dans la religion légale disloquerait l'armature historique de l'islam. La religion coranique ne légifère pas pour le for interne, elle admet une révélation extérieure, une autorité visible, une tradition, elle est so-

ciale et rituelle et laisse l'âme, l'intérieur, aux invites toutes personnelles de la grâce. Le soufi au contraire met l'accent sur la sainteté intérieure, et proclame la primauté éventuelle de la révélation directe et personnelle. Entre ces deux pôles de la vie religieuse, la conciliation demeure pratiquement impossible, parce que l'institution religieuse et sociale établie par le Coran est démunie d'une autorité doctrinale et vivante, ayant pouvoir au for interne, et de rites qui puissent conférer la grâce. La tradition historique et l'autorité vivante laissée par Mahomet en dehors de l'effusion permanente de l'Esprit demeurent par le fait même sujettes à des déviations. Dès lors, de quel droit opposer l'une ou l'autre aux impératifs immédiats promulgués dans l'âme des saints, amis de Dieu? Comme le dit très bien J. Maréchal, *op. cit.*, p. 524, « à l'antimie de l'inspiration personnelle et de la loi extérieure, il n'y a pas dans l'islam de solution objective et universelle ».

A ces difficultés Ḥallāj a sans doute apporté une solution subjective et héroïque, mais la preuve que le conflit entre les deux principes, extrinsèque et intrinsèque, de la vie religieuse devait être bien profond, c'est que le grand théologien de l'islam, Al-Ghazālī [† 505 (1111)], s'efforcera en vain de le résoudre. Comme les soufis, contemporains de Ḥallāj, il reproche à celui-ci, non pas une erreur doctrinale et encore moins une supercherie, mais la témérité d'avoir divulgué une vérité ésotérique. Quant au fond, il n'ose blâmer ni le martyr ni ses juges. Maréchal, *op. cit.*, t. II, p. 525.

7° Mohammed ben Mohammed ben Ahmed Abou Hāmid al-Ghazālī el-Toussi, plus connu sous le nom de Al-Ghazālī naquit à Tous dans le Khorāssān en 450 (1058). Après de fortes études à Nisābour, il est nommé professeur à Bagdad, mais en 488 (1095) il abandonne tout pour se consacrer à l'ascétisme dans la solitude. Il entreprend vers la Mecque un pèlerinage coupé de longs séjours à Damas et à Jérusalem. Les dernières années de sa vie, il reprend sa chaire de professeur sans cependant interrompre sa vie pieuse et mortifiée et revient mourir dans sa ville natale en 505 (1111).

Si Ḥallāj demeure le prince de la mystique musulmane, Al-Ghazālī en est le théologien incontesté et ses ouvrages acceptés par toute la communauté coranique, représentent l'orthodoxie parfaite. Le premier n'avait trouvé à l'antimie entre la religion intérieure et la religion légale qu'une solution subjective et héroïque, sa mort pour la loi et la communauté, le second s'efforce au contraire de les accorder. Le seul titre de son œuvre maîtresse *Ihyā' 'ulūm ed-dīn* (*Vivification des sciences religieuses*) suffit à faire comprendre que toute sa réforme consiste à substituer aux formes rituelles et tout extérieures de la religion, l'expérience personnelle et intense de l'esprit religieux, à donner le pas à la pratique sur la théorie, à la morale sur le dogme, parce que la morale ne doit être qu'un acheminement à l'union de l'âme avec Dieu.

L'ascèse purgative n'est nécessaire que dans les commencements de la vie spirituelle. Purifiée de ses vices, l'âme peut alors entrer dans la voie qui doit la conduire à l'union divine par la contemplation et l'amour. Ce chemin se parcourt en plusieurs étapes, dont chacune est caractérisée par l'acquisition de certaines qualités salutaires qui ne sont pas précisément les vertus opposées aux vices détruits, mais plutôt des degrés de perfection spirituelle, « demeures ou châteaux » (*maqāṭif*) où l'âme s'élève dans son ascension graduelle vers Dieu.

Il n'est pas facile de préciser d'après Al-Ghazālī le nombre de ces degrés qui constituent la vie unitive. Néanmoins dans son *Ihyā'* il paraît adopter la classification que lui donnait son modèle Abou Tālib el-



Makki. Il en compte neuf qui sont : la pénitence, la patience dans les adversités, la gratitude pour les bienfaits divins, la crainte, l'espérance, la pauvreté volontaire, le renoncement au monde, l'abnégation de la volonté, l'amour divin. A ces neuf degrés, Al-Ghazālī en joint quelques autres à titre de corollaires du dernier : l'amour passionné de Dieu, la familiarité ou le commerce intime avec Lui, la complaisance au bon vouloir divin et enfin, comme informant tous les degrés, la pureté et la sincérité d'intention. Viennent ensuite les exercices spirituels dont le but est de favoriser les progrès dans la vie unitive, comme l'examen de conscience et l'oraison mentale. L'intuition et la fruition de l'essence divine dans l'extase sont le terme de ce long chemin. Il est accessible en partie par l'effort personnel du mystique, mais surtout par un don gratuit dont Dieu honore ses élus.

Al-Ghazālī connaissait les Évangiles et dans *Iḥyā'* il cite la parole : *Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt*. On ne saurait d'ailleurs nier dans sa mystique un influx constant du christianisme, puisque lui-même le reconnaissait, mais on y retrouve aussi la trace explicite de la pensée ascétique et mystique des yogis, si vivace dans les contrées occidentales de l'Inde limitrophes de la Perse. Des éléments israélites empruntés aux Esséniens abondent parmi les exemples édifiants rapportés par le grand théologien et des réminiscences plotiniennes se devinent sans effort sous ses théories illuminatives. En fait, le soufisme traditionnel mettait à la disposition d'Al-Ghazālī un trésor incomparable d'idées et d'expériences religieuses extras-islamiques. Il a su — et c'est là son œuvre personnelle — les incorporer au fonds de la dogmatique et de la morale coraniques, réalisant ainsi dans son *Iḥyā'* une admirable synthèse philosophico-théologique.

Cette œuvre a exercé sur l'islam une immense influence et dans toutes les universités musulmanes les ouvrages d'Al-Ghazālī forment la base de l'enseignement orthodoxe. Son ascèse et sa mystique ont inspiré les fondateurs des innombrables confréries et ordres religieux qui couvrent les pays musulmans d'un vaste réseau et constituent souvent l'obstacle le plus insurmontable à leur conversion au christianisme. La communauté de vie entre juifs et musulmans du Moyen Âge a même permis une pénétration des idées d'Al-Ghazālī dans le rabbinisme médiéval. Maimonides lui doit quelques-uns de ses concepts sur l'analogie entre la raison et la foi et Bahya reproduit des passages entiers empruntés à la mystique ghazalienne. Ce sont précisément les rabbins espagnols et provençaux qui contribuèrent à introduire les ouvrages d'Al-Ghazālī dans la scolastique chrétienne. Les traducteurs tolétains dirigés par Dominique Gundisalvi mirent en latin son *Maqāṣid al-falāsīfāt* (*Tendances des philosophes*) et le dominicain catalan Raymond Martin a inséré dans son *Pugio fidei* des pages entières du *Munqid min al-dalāl*, (*Délivrance de l'erreur*), du *Tahfūt al-falāsīfāt* (*Incohérence des philosophes*) et de l'*Iḥyā'*. C'est ainsi que par des chemins indirects sont revenues au christianisme occidental nombre d'idées reçues d'abord par Al-Ghazālī de la tradition chrétienne et du monachisme oriental.

V. DÉVIATIONS ET OPPOSITIONS. — Il existe donc un soufisme musulman orthodoxe qui aspire à la revivification d'un islam loyalement pratiqué et au détachement du monde, mais il manquait à cette ascèse la direction d'une hiérarchie légalement autorisée et qui, captant ce courant généreux et le canalisant, l'aurait empêché de se perdre dans des excès qui allaient attirer sur lui les justes sévérités de l'orthodoxie.

Le but de l'ascèse étant d'arriver à la vie unitive en Dieu, les soufis estimèrent qu'il était possible de la réaliser par le *fanā* emprunté aux yogis de l'Inde. On

entend par là l'anéantissement de la volonté propre de l'homme dans la volonté divine, à ce point que l'ascète ne possède pas Dieu, mais bien plutôt qu'il est possédé par Dieu et subsiste désormais en lui. C'est en fait une évanescence de la personnalité humaine et elle aboutit à la pérennisation en Allah (*baqā*). Le libre arbitre disparaît et à la volonté humaine périssable se substitue la volonté éternelle de Dieu.

Certains soufis vont encore plus loin et ils admettent que non seulement la volonté de l'ascète est anéantie, mais qu'il y a unification entre Dieu et l'homme (*ittiḥād*, le fait de devenir une seule chose). Ce terme désigne l'union mystique par laquelle la créature s'unifie avec le Créateur ou pour mieux dire par laquelle la divinité s'incarne dans sa créature. Le dualisme maintenu par Al-Ghazālī dans la communion mystique disparaît pour faire place au monisme, c'est-à-dire à l'homogénéité entre les deux êtres. La théologie musulmane orthodoxe a vu dans ces exagérations une hérésie qui contredit la notion vraie de l'unité divine (*tawḥīd*) par laquelle il n'est admis en Allah aucune existence réelle, si ce n'est l'existence divine. A ce degré d'union, les soufis admettent qu'il se produit le phénomène du *chath*, l'intervention des personnalités. Dieu cède son rôle à l'âme de l'extatique qui devient son porte-parole et, quand celui-ci parle à la première personne, c'est Dieu qui parle par sa bouche. Ainsi Bisṭāmī, au lieu du *Sobḥān Allāh* (louange à Dieu) traditionnel, s'écria : *Sobḥān*, louange à moi, parce qu'il n'avait plus perçu en lui-même son propre moi, mais seulement Dieu.

Parvenu à ce stade de l'*ittiḥād*, le soufi se juge dispensé de la pratique des œuvres extérieures. Il n'y reconnaît que des moyens d'un caractère transitoire et qui même parfois peuvent devenir des obstacles à l'ascension spirituelle de l'âme. De là vient la précellence du *m'ariḥa*, la gnose ou sagesse divine, sur le '*ilm*, la science acquise des ulémas, qui ne s'occupent que de la légalité extérieure, la prééminence des saints ascètes et mystiques (*walī*), parvenus à l'*ittiḥād*, sur les prophètes, envoyés d'Allah.

Certains adeptes du soufisme ont étendu leur dédain pour les pratiques de la loi (*charī'a*) jusqu'à la morale conventionnelle et aux interdictions édictées par la législation coranique. Les *Malamātīya* (litt. les blâmables, sorte de cyniques) affirment qu'au lieu de lutter contre les penchants déréglés, il vaut mieux s'y abandonner, afin d'en éprouver la vanité et de s'en détacher plus aisément. Ils prétendent voler aux pieds l'orgueil, en commettant publiquement les excès les moins excusables et de la sorte afficher leur indépendance vis-à-vis des jugements humains. On rencontre enfin parmi les soufis des agnostiques complets, qui proclament l'égalité et l'inutilité de toutes les confessions religieuses, qui semblent parvenus à l'indifférence doctrinale la plus absolue, et qui professent l'immanentisme agnostique le plus délibéré.

Pour arriver à cette union mystique considérée comme une fin, nombre de soufis, délaissant l'enseignement des maîtres qui mettaient en avant l'examen de conscience et la pratique des vertus, ont préconisé les moyens matériels. Le plus connu d'entre eux est le *dhikr*. On entend par là une psalmodie collective et solennelle de certains passages du Coran, de litanies de noms divins, etc., qui prétendent amener l'âme à un dialogue indirect avec Dieu. En fait, ces séances de *dhikr* aboutissent, de même que certains « revivals » gallois, à déclencher, comme par un procédé mécanique, une extase purement physiologique et à confondre la perte de la sensibilité avec la possession par Dieu. A partir du XIII<sup>e</sup> siècle, sous l'influence des faqirs indiens, s'ajoute l'emploi d'excitants et de stupéfiants comme le hachisch, le café, l'opium. La poursuite obstinée de la transe extatique amène quelques ordres religieux

musulmans à pratiquer le *raks*, la « danse de jubilation ». D'autres ont adopté le *tanziq*, « déchirement des vêtements ». Au cours de sa transe, le soufi met en pièces ses vêtements et aboutit ainsi à l'exhibitionnisme des hystériques. Une autre pratique extrêmement suspecte et qui a produit des scandales est celle du *nazar ilâl mord*, ou regard platonique, considération muette et sereine des beaux visages des novices assis au premier rang du cercle initiatique. Il n'est enfin que de rappeler les extases hurlantes et les excès des Aïssaouas pour constater à quelles déviations en est arrivé un mouvement si promoteur de religion vraie et sincère. Massignon, *Essai*, p. 84 sq.

On comprend comment, devant ces excès, l'orthodoxie musulmane a été forcément amenée à prononcer des condamnations. Hallâj accusé d'hérésie (*zandakîh*) fut condamné à mort et exécuté en 310 (922), mais les pièces de son procès publiées par Massignon (*Passion*, p. 275), montrent combien il était difficile de trouver un motif juridico-religieux qui fût valable. Déjà pourtant, au cours du 11<sup>e</sup> siècle de l'hégire, les théories soufistes sur l'amour divin avaient donné lieu à certaines poursuites, la condamnation d'Hallâj posa nettement devant l'*ijm'a* musulman (*consensus universalis*) la question du mysticisme dans l'islam. Les imâmites, chi'ites purs qui ne reconnaissent que les douze imams descendus de Mahomet, rejettent la *riidâ*, l'état de complaisance entre Dieu et l'âme, la règle claustrale et l'habit monacal des soufis, ainsi que la doctrine de la prémission physique. Les kharijites ou abadites qui n'admettent qu'un calife élu par les croyants, se sont toujours montrés résolument opposés au mysticisme et ils condamnent en particulier la précellence de l'intention sur l'œuvre externe. Cette opposition des plus anciennes sectes, de même que celle des wahabites modernes, qui prétendent restaurer l'islam primitif, sont des indices qui tendent à prouver que le mysticisme est dans l'islam un apport étranger. On peut d'ailleurs soutenir d'une façon générale que le chi'isme, par le fait de son dogme de l'imam infaillible, guide exclusif des croyants et seul intermédiaire des grâces, se trouve dès l'abord en opposition absolue avec un mysticisme qui prétend mettre son fidèle en communication directe avec la divinité.

Les sunnites sont beaucoup plus partagés. Les milieux traditionalistes stricts classent les soufis parmi les « hérétiques spirituels ». Au début, leurs imputations plus ou moins tendancieuses visent surtout les déformations qu'istismes, mais, à partir du 11<sup>e</sup> siècle, l'union transformante, la précellence des saints sur les prophètes sont nettement condamnées, les principes mêmes du détachement et des voies de la perfection sont attaqués et Al-Ghazâlî, encore qu'il soit par excellence le théologien orthodoxe de l'islam, a ses livres mis à l'index par les hanbalites (l'extrême-droite de l'orthodoxie) et les wahabites.

A l'heure actuelle le mysticisme musulman est en plein déclin. Les tendances les plus traditionalistes de l'islam lui demeurent aussi opposées que par le passé, quant aux milieux progressifs orthodoxes et aux modernistes de l'islam, ils ne voient dans les soufis que des charlatans et les rejettent avec mépris.

VII. LES CONFRÉRIES. — De bonne heure les soufis se sont réunis en des sortes de monastères musulmans qui portent selon les pays les noms de *zâwîa*, *ribât*, *khanqâh*, *tekke*, etc. Ce sont d'ailleurs moins des couvents que des lieux de réunion consacrés à des exercices liturgiques en commun. Ces zâwîas sont groupées en confréries qui se rattachent à un même fondateur, suivent la même voie spirituelle et pratiquent les mêmes exercices. Ces confréries portent en arabe le nom de *tarîqa*, voie, chemin moral qui doit conduire à la perfection.

A la tête de chaque zâwîa se trouve le *cheikh*, directeur spirituel et temporel de l'ordre. Il est omnipotent et omniscient, parce qu'il est censé posséder en lui une étincelle de la toute-puissance divine (*baraka*) et en fait il ne reconnaît d'autre puissance au-dessus de lui que celle d'Allah et de son envoyé. Au-dessus de lui le *khalîfa* ou *naïb* se présente comme le délégué du *cheikh* auprès des fidèles. Le *moqaddam* est l'exécuteur des instructions du *cheikh*, le vrai propagateur des doctrines de la *tarîqa*, l'âme de la confrérie, tantôt missionnaire, tantôt directeur et professeur de la zâwîa. Il a sous lui des agents spéciaux qui assurent les relations des adeptes avec le chef de l'ordre. Les simples affiliés portent le nom de *khoutan*, frères, *ashab*, compagnons, *khoddam*, serviteurs.

L'admission dans une *tarîqa* est précédée d'une période d'épreuve ou noviciat, *irâdâ*, d'où le nom de *morîd*, donné à l'aspirant soufi. L'initiation du candidat a lieu par la tradition de la *khîrqa*, l'habit de l'ordre et de l'*isnâd*, l'agrégation, c'est-à-dire la suite des saints personnages par laquelle la confrérie prétend faire remonter sa généalogie spirituelle jusqu'aux compagnons du Prophète. Vis-à-vis de son maître, le novice doit se comporter « comme le cadavre entre les mains du laveur des morts ». L'obéissance et l'ouverture de conscience sont recommandées. Le célibat est exceptionnel et les confrères mariés vivent dans leur famille.

En général on ne doit appartenir qu'à une seule *tarîqa*, mais depuis l'institution des tiers-ordres, l'affiliation à plusieurs confréries passe pour être spécialement méritoire.

Chaque confrérie possède ses formules spéciales de *dhikr*. On entend par là, à l'heure actuelle, une glorification d'Allah au moyen de certaines phrases déterminées, répétées dans un ordre rituel, soit à haute voix, soit mentalement avec des mouvements respiratoires et des gestes particuliers. Le but du *dhikr* qui était primitivement de fixer l'esprit en Dieu, a dégénéré presque partout en une organisation artificielle de l'extase, où tous les sages conseils d'Al-Ghazâlî ont été oubliés.

Les principales confréries sont : Les *Qadiriyya* fondés par Abd-el-Qader-el-Djilânî († 1166). La maison mère se trouve en Mésopotamie et les affiliés sont répandus dans tout le monde musulman. Certaines corporations d'extatiques et de visionnaires se rattachent aux *Qadiriyya*. Les *Maoulouviyya*, dont le *dhikr* était constitué par une danse sacrée (derviches tourneurs), avaient leur centre à Qônia (Icönium) en Anatolie, près du tombeau de leur fondateur, le célèbre poète mystique Djâlal ed-Din er-Rûmî. Ils ont été supprimés par Atatürk. Les *Châdhiliyya*, fondés par 'Alî el-Châdhilî sont surtout répandus en Afrique. On signale en Égypte les *Badaouiyya* et les *Naqchibandiyya* qui datent respectivement du 13<sup>e</sup> et du 14<sup>e</sup> siècle, et aux Indes les *Chattâriyya* (15<sup>e</sup> siècle). Les *Senoussis* fondés par le cheikh algérien Es-Senoussi († 1857) formaient un ordre militaire xénophobe établi dans les oasis du désert de la Cyrénaïque. Vaincus par les Italiens, ils se sont réfugiés en Arabie, où ils tendent à se confondre avec les wahabites qui, comme eux, rêvent d'un retour à l'islam primitif.

A l'heure actuelle, les confréries musulmanes sont en pleine décadence. La République d'Ankara a décrété la suppression officielle des organisations de soufis et nombre d'États européens ont dû mettre un terme à leur activité par suite de leur politique xénophobe et de l'avidité avec laquelle ils pressuraient leurs fidèles.

VII. CONCLUSIONS. — On les empruntera au beau livre du R. P. J. Maréchal, S. J., *Études sur la psychologie des mystiques*, t. II, p. 528 sq. L'éminent auteur a étudié spécialement le cas de Hallâj, mais ses réflexions

peuvent s'appliquer à tout soufi dont la sainteté aurait mérité de Dieu des grâces mystiques.

« Pour le chrétien qui connaît, par les saintes Écritures, par la Tradition et aussi jusqu'à un certain point par expérience intime, quelque chose de la divine charité du Sauveur, il serait difficilement concevable qu'un appel, même lointain, à Jésus, fût repoussé par Lui, ou qu'un hommage imparfait, mais sincère, à Jésus, demeurât sans réponse. Que se passait-il réellement dans la conscience de Hallâj? C'est le secret de Dieu, qu'aucun historien ni aucun psychologue ne pénétrera jamais avec certitude. Néanmoins, dans la mesure où il est permis de conjecturer les réalités invisibles sur des indices extérieurs — *ex fructibus dignoscitis* — il semble que le « martyr mystique de l'islam », par sa fidélité héroïque à embrasser la vérité partielle qui filtrait jusqu'à lui, dut attirer les prédilections miséricordieuses de ce Jésus qui n'est pas seulement le chef-d'œuvre humain de la grâce divine, comme le pensait Hallâj, mais l'« Auteur même et le « Consommateur » de cette Grâce.

« Du reste, lorsque nous parlons en théologie, ce qui nous importe, c'est moins la réalité historique que la possibilité même des grâces dont Hallâj, musulman sincère, se crut favorisé.

« Que Dieu puisse accorder des révélations particulières et des dons mystiques, même très éminents, à des « infidèles négatifs », retenus en dehors du corps visible de l'Église par une « ignorance invincible », cela ne fait pas de doute, selon la doctrine communément reçue... Hallâj put donc recevoir de véritables faveurs mystiques et y trouver des éléments d'un « acte de foi « stricte », première étape vers la justification surnaturelle, *initium salutis*.

« Devons-nous supposer que la lumière de cet acte de foi lui découvrit explicitement l'erreur globale de la religion islamique? Nullement. S'il apparaît certain qu'un acte de foi surnaturelle contient la rectification virtuelle et implicite de toute erreur religieuse, ces conséquences implicites ne viennent pas nécessairement à la conscience claire de celui qui croit. Le domaine de la « foi implicite » peut rester très étendu chez un croyant sincère. Ce qui est vrai, en revanche, c'est que l'acte de foi, adhésion au surnaturel strict, serait incompatible avec la profession d'une doctrine religieuse qui exclurait formellement le surnaturel; tel n'est pas le cas de la religion musulmane, comme la comprenait Hallâj.

« Au demeurant, l'attitude religieuse du mystique de Bagdad est plus complexe. Deux particularités y méritent de retenir notre attention : 1° Hallâj invoque à l'appui de sa prédication ses grâces mystiques (et, subsidiairement, certains miracles réels ou supposés tels); 2° l'union mystique est considérée par Hallâj comme le couronnement épisodique d'un état plus fondamental d'« amitié » étroite avec Dieu, de « sainteté », fondée sur une grâce habituelle. Le problème de la foi et de la justification se pose, chez lui, avant la survenue des révélations miraculeuses.

« L'usage apologétique que Hallâj fit, délibérément, de ses dons mystiques devrait, certes, nous les rendre suspects, s'il y avait cherché une attestation divine en faveur du mahométisme, par opposition au christianisme. Mais il en va peut-être autrement, si, en dehors d'une comparaison à laquelle ni lui ni ses auditeurs ne pouvaient songer, l'enseignement du mystique thaumaturge visait seulement à sauvegarder, devant un islam de plus en plus matériel et terrestre, les droits d'une vie intérieure, toute de sincérité morale et d'amour pour Dieu. Dieu pouvait, semble-t-il, sanctionner cette prédication, dont l'effet était de maintenir ouverte, dans l'édifice même fondé sur le Coran, une issue vers la foi surnaturelle, et de sauvegarder,

par conséquent, la possibilité individuelle du salut pour les musulmans de bonne volonté. Sans doute Dieu peut toujours forcer les portes et sauver par miracle. Mais la conduite ordinaire de la Providence est d'emprunter, dans une large mesure, pour son action supérieure, la voie des causalités naturelles. Dieu, qui agit suavement et sait tirer le bien du mal même, ne pratique, si l'on ose dire, ni la politique du pire, ni celle du coup de théâtre; s'il a vraiment permis que subsistassent dans le Coran et dans une partie notable de la tradition musulmane, des germes d'une vérité plus haute et des points d'appui à l'action intérieure de la grâce, la prédication et l'exemple d'Al-Hallâj prennent un sens très clair.

« Cette dernière considération nous amène au second aspect que nous signalons dans la vie religieuse d'Al-Hallâj. Indépendamment de toute révélation mystique, il pouvait trouver dans les enseignements du Coran qu'il croyait inspirés par Dieu, beaucoup plus même que le minimum requis pour un acte de « foi stricte ». On se souvient des articles essentiels du Credo hallajien : Dieu unique et transcendant, rémunérateur magnifique; destinée surnaturelle, dépassant le « paradis d'Adam », et s'étendant jusqu'à une possession immédiate de l'Essence divine; destinée rendue possible seulement par l'initiative d'une grâce toute spéciale, grâce d'amour bienveillant, infiniment supérieure à la grâce mahomédienne; enfin connaissance et vénération de Jésus, comme modèle de sainteté, type parfait d'union à Dieu et Prince du royaume spirituel de la Grâce. Ces données dogmatiques, Hallâj les emprunte à la tradition coranique; mais d'où le Coran même en tenait-il les premiers linéaments, sinon de la tradition juive et chrétienne? Une erreur sur l'intermédiaire authentique de la révélation ne rend pas impossible la foi en Dieu révélateur. Devant la vérité révélée — partielle sans doute, mais déjà bien lumineuse — que lui transmettait le prophète de sa race, que fallait-il à Hallâj pour poser un acte de foi surnaturelle? Rien que la motion illuminatrice, tout intérieure, qui mettrait son âme en consonance parfaite avec la vérité surnaturelle révélée : la « grâce de foi » que Dieu ne refuse à aucune âme droite à laquelle est proposée l'objet de foi. »

Peut-être d'autres cas, plus difficiles que celui de Hallâj, plus difficiles que celui de l'islamisme en général, pourraient-ils être résolus par les mêmes principes.

La mystique musulmane a été beaucoup étudiée depuis un quart de siècle. Quelques ouvrages s'imposent parce qu'ils ont renouvelé nos connaissances sur ce sujet, et qu'ils sont désormais à la base d'une étude scientifique du soufisme.

Il convient donc de citer avant tout Louis Massignon, *Kitâb al-Tawâsin* d'Al-Hallâj, Paris, 1913; du même, *La passion d'Al-Hallâj, martyr mystique de l'islam*, Paris, 1922, 2 vol. in-8°; du même, *Essai sur les origines du langage technique de la mystique musulmane*, Paris, 1922; du même, *Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays musulmans*, Paris, 1929.

On verra aussi des ouvrages de Miguel Asín Palacios, *La mystique d'Al-Gazzâlî*, dans *Mélanges de l'université Saint-Joseph de Beyrouth*, t. VII, 1914; *Algazel, Dogmatica, Moralia, Asceitica*, Saragosse, 1921; *El místico murciano Abenarabi*, Madrid, 1925-1926, 2 vol. in-8°; *Abenhazam de Córdoba y su historia crítica de las ideas religiosas*, Madrid, 1927-1928, 2 vol. in-8°; *Ibn-al-Arif, Mahâsin al-Majālis*, texte arabe, traduction et commentaire, traduction par F. Cavallera, Paris, 1933; H. Lammens, S. J., *L'islam, croyances et institutions*, Beyrouth, 1926; du même, *Al-Hallâj, un mystique musulman au III<sup>e</sup> siècle de l'Épiphane*, dans *Recherches de science religieuse*, 1914; Duncan-B. Macdonald, *The religious attitude and life in Islam*, Chicago, 1909; du même, *Aspects of Islam*, New-York, 1911; Reyn.-A. Nicholson, *The mystics of Islam*, Londres, 1914; du même, *Studies in islamic mysticism*, Cambridge, 1921. On trouvera dans J. Maréchal, S. J., *Études sur la psychologie des mystiques*,



Paris, 1937-1938, 2 vol. in-8°, une étude théologique très approfondie sur le problème des grâces mystiques dans l'islam. Il serait difficile de mieux poser le problème et les théologiens qui voudront désormais l'étudier ne sauraient mieux faire que de se référer aux principes et aux vues exposés par l'auteur.

A ces ouvrages de base on pourra utilement ajouter : Alf. von Kremer, *Geschichte der herrschenden Ideen des Islams*, Leipzig, 1868; I. Goldziher, *Der Ascetismus aus premiers temps de l'islam*, dans *Revue de l'histoire des religions*, t. XXXVII, 1898; W.-H.-T. Gauthier, *The Way of the Mohammedan mystic*, Leipzig, 1912; R. Hartmann, *Zur Frage nach der Herkunft und den Anfängen des Sûfismus*, dans *Der Islam*, t. VI, 1916; du même, *Al-Kuschairî's Darstellung des Sûfismus*, Berlin, 1914; Carra de Vaux, *Gazali*, Paris, 1902; S. Zwemer, *A moslem seeker after God*, New-York, 1920; L. Rinn, *Marabouts et Khouan. Étude sur l'islam en Algérie*, Alger, 1885; O. Depont et X. Coppolani, *Les confréries religieuses musulmanes*, Alger, 1887; A. Le Chatelier, *Les confréries religieuses au Hedjaz*, Paris, 1889; E. Montet, *Les confréries religieuses de l'islam marocain; leur rôle religieux, politique et social*, dans *Revue de l'histoire des religions*, t. XLV, 1902; P.-J. André, *L'islam noir*, Paris, 1924; *Encyclopédie de l'islam*, Leiden, 1907-1938, passim.

A. VINCENT.

**SOUPLIER Pierre**, prêtre du diocèse de Sarlat, né vers 1640 dans le Vivarais, mort vraisemblablement dans les dernières années du XVII<sup>e</sup> siècle. Il consacra son apostolat à la conversion des calvinistes; c'est ce qui nous a valu les ouvrages suivants qui témoignent d'un esprit critique et solide : *Histoire des édits de pacification et des moyens que les prétendus réformés ont employés pour les obtenir, contenant ce qui s'est passé de plus remarquable depuis la naissance du calvinisme jusqu'à présent*, Paris, 1682, in-8°; *L'explication de l'édit de Nantes de M. Bernard avec de nouvelles observations et les nouveaux édits, déclarations et arrest donnez jusqu'à présent, touchant la religion prétendue réformée*, par M. Souplier prestre, Paris, 1683, in-12; *Histoire du calvinisme, contenant sa naissance, son progrès, sa décadence et sa fin en France*, Paris, 1686, in-4°.

Moréri, *Le grand dictionnaire historique*, éd. de 1759, t. IX, p. 519; Richard, *Dictionn. universel... des sciences ecclésiastiques*, v. 17, 1762, p. 147; Michaud, *Biographie universelle*, nouv. éd., t. XXXIX, p. 681-682; Feller, *Dictionn. historique*, t. XII, 1824, p. 266; Hurter, *Nomenclator*, 3<sup>e</sup> éd., t. IV, col. 520. On peut consulter aussi, mais avec méfiance, Jurieu, *L'esprit de M. Arnauld*, Deventer (Rotterdam), t. II, 1864, p. 252.

J. MERCIER.

**SOUS-DIACRE.** — Comme le nom l'indique, le sous-diacre est le servant du diacre, qu'il aide dans ses fonctions multiples. De là le nom de « ministre » que lui donne saint Basile. *Epist.*, LIV, P. G., t. XXXII, col. 400. Les *Constitutions apostoliques* nomment les sous-diacres *ἐπίσκοποι ἀναγινώσκοντες*, VIII, XXVIII, 8. — I. Origine. II. Fonctions. III. Ordination. IV. Obligations.

**I. ORIGINE.** — Il faut, à ce sujet, distinguer le problème historique et le problème théologique.

**1° Problème historique.** — Les sous-diacres apparaissent dans l'Église bien postérieurement à l'âge apostolique. Les plus anciens documents qui les mentionnent sont la *Tradition apostolique* d'Hippolyte, certaines lettres de saint Cyprien, et la lettre du pape Corneille à l'évêque Fabius. Sur ces documents, voir *ORDRE*, t. XI, col. 1230-1232. On trouve mention des sous-diacres en Espagne au concile d'Elvire (308), can. 30 et, plus tard, au 1<sup>er</sup> concile de Tolède, can. 2, 3, 5, 20. Voir *ORDRE*, col. 1233. L. Duchesne considère « les fonctions de sous-diacre et d'acolyte comme un développement de celles du diacre » et justifie son sentiment par la division de Rome, sous le pontificat de Fabien, en sept régions, le nombre des régions commandant celui des diacres et celui des sous-diacres.

*Origines du culte chrétien*, Paris, 1898, p. 332. En Orient, les sous-diacres sont nommés dans la *Didascalie des apôtres*, IX, xxxiv, 3 (fin du III<sup>e</sup> siècle), dans les *Canons des apôtres*, can. 43 (42), au concile d'Antioche (341), can. 10. Mais, à coup sûr, leur existence est bien antérieure à ces documents. Voir d'autres mentions à *ORDRE*, col. 1232-1233.

**2° Problème théologique.** — Le dédoublement des fonctions du diacre, origine historique du sous-diacronat, doit-il être théologiquement interprété comme un dédoublement du sacrement, ou simplement comme l'institution, par l'Église, d'un simple sacramental? La question s'est posée à l'époque de la systématisation scolastique de la théologie de l'ordre. Au Moyen Âge, l'opinion qui prédomine, au point d'être communément admise par les théologiens, est que le sous-diacronat et même les autres ordres inférieurs sont de véritables participations sacramentelles aux ordres du diaconat et de la prêtrise. Voir ici, t. XI, col. 1306-1307. Mais, depuis Durand de Saint-Pourçain, une évolution s'est produite en un sens plus conforme aux données de l'histoire et aujourd'hui l'opinion la plus communément admise est que les ordres inférieurs au diaconat sont d'institution purement ecclésiastique, donc sacramentaux et non sacrements. Depuis la parution de l'article *ORDRE*, le P. Gerlaud, O. P., a encore défendu l'ancienne opinion dans *L'ordre*, édition de la *Revue des jeunes*, appendice II, p. 205-216. M. Hervé est devenu hésitant et ne prend plus position, *Manuale* (édit. de 1937), p. 461-462. Mais Mgr Diekamp considère expressément l'opinion moderne comme la seule défendable. Cf. Diekamp-Hoffmann, *Manuale*, t. IV, § 64, n. 3. Chez les Orientaux, le sentiment unanime est que « les ordres inférieurs, y compris le sous-diacronat, ne sont pas des sacrements divinement institués, mais de simples sacramentaux ayant une origine ecclésiastique ». M. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientaliū*, t. III, Paris, 1930, p. 407.

**II. FONCTIONS.** — Ces fonctions ont subi une certaine évolution. Il faut les considérer : 1° dans les premiers écrits qui parlent du sous-diacronat; 2° dans les *Ordines romani* et autres documents liturgiques; 3° enfin, dans le pontifical actuel.

**1° Dans les premiers écrits.** — Les fonctions des sous-diacres répondaient primitivement aux besoins pour lesquels ils avaient été institués. Et forcément ces fonctions variaient comme les besoins eux-mêmes. Les *Constitutions apostoliques* rappellent qu'à l'intérieur des églises, les sous-diacres doivent garder les portes du côté des femmes, tandis que les diacres les gardent du côté des hommes, VIII, XXI, 3; qu'ils ont la charge des vases sacrés, VIII, XXI, 4; qu'ils versent l'eau sur les mains des prêtres, VIII, XI, 12. Ils doivent chanter les psaumes et les leçons. *Decreta S. Gregorii papæ*, P. L., t. LXXVII, col. 1335. A l'extérieur des églises, du moins à Rome, ils recevaient parfois la gestion des patrimoines de l'Église; ils étaient délégués par le pape pour enquêter et même exécuter en son nom des jugements contre des évêques et des prêtres; ils siégeaient avec des évêques dans les tribunaux ecclésiastiques; toutes fonctions que devaient remplir les diacres et auxquelles vraisemblablement les diacres ne pouvaient plus suffire. S. Grégoire, *Epist.*, I, II, epist. xii; III, XXXII; IX, XLVII; X, XLI; XIII, XVII. P., L., t. LXXVII, col. 555, 629, 979, 1100, 1272.

Toutefois, l'essentiel des fonctions du sous-diacre était déjà d'assister le diacre pour la célébration du sacrifice eucharistique. C'est ce que mettent en relief les *Ordines romani*.

**2° Dans les Ordines romani.** — L'*Ordo romanus* primitif donne aux sous-diacres des attributions bien déterminées : les sous-diacres assistent constamment les ministres sacrés. A Rome les sept sous-diacres des

différentes régions aident le pontife à revêtir les ornements de la messe et l'accompagnent à l'autel. Arrivés au chœur, ils aident les diacres à déposer leurs chasubles et se rangent de chaque côté de l'autel prêts à seconder les diacres spécialement pour le chant de l'évangile et pour l'oblation. *Ord. rom. I, 12*. On remarquera ici que le chant de l'épître appartenait primitivement, non au sous-diacre, mais au lecteur, et c'est un acolyte qui apportait le calice. C'est à partir du IX<sup>e</sup> siècle que ces fonctions, tout au moins en Gaule, sont confiées au sous-diacre. *Ord. rom. II, 9*.

*L'ordo rom. III, 13*, montre les fonctions du sous-diacre à la messe pontificale. Quand l'archidiacre se rend du côté des fidèles pour recevoir le vin de l'offrande, le sous-diacre l'accompagne, tenant en main un calice vide, dans lequel il recueille le vin de l'offrande reçu par l'archidiacre. Après l'offertoire, les sous-diacres apportent les pains que l'archidiacre doit disposer sur l'autel, *tantas... quantæ possint populo sufficere*. Ce sont les paroles reprises par l'admonition de notre pontifical actuel. Voir plus loin. Par ailleurs, les sous-diacres présentaient à l'archidiacre le vin et l'eau qui devaient être versés dans le calice. Cet usage ancien est, on le sait, modifié aujourd'hui. D'après *l'ordo rom. V, 8* (XI<sup>e</sup> siècle), c'est le chantre qui apporte l'eau au sous-diacre et désormais c'est le sous-diacre qui verse un peu d'eau dans le calice qu'il présente ensuite au diacre.

En dehors du service à l'autel, les plus anciens ordines (*I et II*) marquent leur privilège de toucher les vases sacrés, tandis que les acolytes les portent toujours *super planetam*. On comprend donc assez difficilement qu'aujourd'hui le sous-diacre doive s'envelopper du voile huméral pour porter la patène pendant la durée du canon. Les sous-diacres devaient aussi laver les linges sacrés : le *Liber pontificalis* dit du pape Boniface I<sup>er</sup> (418-423) qu'il défendit aux moniales d'usurper ce privilège : *Hic constituit ut nulla mulier aut monacha pallam sacratam conlingeret aut lavaret*. *Liber pontif.*, édit. Duchesne, t. I, p. 227. L'expression *palla altaris* ou *palla corporales*, qu'on lit dans le pontifical actuel, se comprend mieux quand on se souvient que le corporal antique recouvrait tout l'autel et se rabattait sur le calice et les pains d'offrande. Cf. S. Optat de Milève, *De schismate donatistarum adversus Parmenianum*, I, VI, II, P. L., t. XI, col. 1063-1068. L'une des fonctions les plus honorables du sous-diacre est donc de conserver intacte la netteté des linges sacrés qui doivent recevoir le corps du Christ. Ainsi c'est dans toute la rigueur du terme que les sous-diacres, *ὑποδιάκονοι*, mot à mot, *subministri*, ministres du second rang, servent à l'autel, *subministrant*.

Dom de Puniat fait remarquer qu'« à Rome, les sous-diacres, ou du moins quelques-uns d'entre eux, avaient en plus à assurer la direction du chant liturgique. Saint Grégoire le Grand, témoin d'abus regrettables de la part de certains diacres vaniteux, avait dû déposséder ceux-ci de leur charge de chantres, pour la confier à de simples sous-diacres qui pouvaient dépenser leur zèle sans exposer la dignité exceptionnelle des clercs consacrés. » *Le pontifical romain*, t. I, Paris, 1930, p. 179. Quelque chose d'analogue se retrouve aujourd'hui dans le rôle attribué au sous-diacre dans les cérémonies pontificales : il supplée le chantre pour « porter » au trône l'intonation des antienne de vêpres et des laudes. C'est également le sous-diacre qui annonce l'alleluia du samedi saint.

3<sup>o</sup> *Le pontifical*. — On retrouve l'énumération de ces fonctions dans la belle exhortation que l'évêque adresse aux futurs sous-diacres et qui commence par ces mots : *Adepturi, filii carissimi, officium subdiaconatus...*

*Sedulo attendite quate ministerium vobis traditur : Subdiaconum enim oportet aquam ad ministerium altaris*

*præparare; Diacono ministrare; pallas altaris, et corporalia ablueri; Calicem, et Patenam in usum sacrificii eodem offerre. Oblationes que veniunt in altare, panes propositionis vocantur. De ipsis oblationibus tantum debet in altare poni, quantum populo possit sufficere, ne aliquid putridum in sacratio remaneat. Palla, que sunt in subatorio altaris, in alio vase debent lavari, et in alio corporales palli. Ubi autem corporales palle lotæ fuerint, nullum aliud lintamentum debet lavari, ipsaque lotionis aqua in baptisterium debet vergi.*

Suivent les exhortations, basées sur le symbolisme de l'autel, qui représente le Christ lui-même, des nappes et des corporaux, qui représentent les fidèles, membres du Christ, et qui doivent entourer le Sauveur comme un vêtement précieux. Ces exhortations se concluent en rappelant aux sous-diacres leurs obligations morales.

III. *ORDINATION*. — 1<sup>o</sup> *Les rites*. — Dans l'article général sur le sacrement de l'ORDRE, t. XI, le rite de l'ordination du sous-diaconat a été, au point de vue historique, suffisamment exposé : rite primitif, col. 1252; développement du rite primitif dans l'Église arménienne, col. 1259, et dans l'Église latine, rite romain, col. 1263-1264, rite gallican, col. 1266, fusion des deux rites, col. 1268; enfin, évolution finale dans le pontifical actuel, col. 1271.

Le pontifical indique le rite suivant : Après l'admonition, dont on a rappelé le début, l'évêque, présentant le calice et la patène vides aux ordinands agenouillés devant lui, leur dit en leur faisant toucher de la main droite ces vases sacrés : *Videte ejus ministerium vobis traditur; ideo vos admoneo, ut ita vos exhibeatis, ut Deo placeat possitis*. L'ordinand touche ensuite les burettes emplies de vin et d'eau que lui présente l'archidiacre. L'ordination est ainsi complète; il ne reste plus qu'à implorer la bénédiction divine pour les nouveaux sous-diacres. Le pontifical indique ici deux prières de l'évêque. La première est pour inviter le peuple à implorer avec lui cette bénédiction; la seconde est plus expressive :

*Domine sancte, Pater omnipotens, æterne Deus, benedicere dignare hos famulos tuos, quos ad Subdiaconatus officium eligere dignatus es; ut eos in sacratio tuo sancto strenuos, sollicitos celestis militie institutus excubitores, sanctique altaris tuis fideliter subministrant; et requiescat super eos Spiritus sapientie et intellectus; ... et eos in ministerio divino confirmes, ut obediens facto, ac dicto parentes, tuam gratiam consequantur.*

Suit la tradition des vêtements propres au sous-diacre, tradition accompagnée, pour chaque vêtement, d'une formule appropriée. L'amict apprend aux sous-diacres à exercer sur leur parole et leur voir un contrôle de tous les instants. Le manipule, l'ancienne *mappula*, indique, selon le pontifical, le fruit des bonnes œuvres. On sait que la *mappula* ancienne était une sorte de serviette qu'on portait dans la main gauche pour s'essuyer le visage ou qu'on repliait sur l'avant-bras. Déjà au X<sup>e</sup> siècle le manipule était remis à l'ordination du sous-diacre. Vient ensuite la tradition de la tunique, « vêtement de joie et d'allégresse », laquelle, primitivement, ne se distinguait pas de l'aube ou tunique de lin commune à tous les clercs majeurs. Enfin, la cérémonie se termine par la tradition de l'épistolier. Nous avons vu que primitivement il n'appartenait pas au sous-diacre de chanter l'épître. La coutume cependant est antérieure au IX<sup>e</sup> siècle, où elle est attestée par *l'Ordo romain*. Amalaire a même protesté contre cet usage. *De ecclesiasticis officiis*, I, II, c. XI, P. L., t. CV, col. 1086. La tradition de l'épistolier semble dater de l'époque de Durand de Mende. Il était normal que le chant de l'épître fût réservé au sous-diacre, puisque, de temps immémorial, celui de l'évangile était l'apanage des diacres.

Une remarque s'impose au sujet des cérémonies qui

précèdent aujourd'hui l'ordination des sous-diacres. Primitivement les litanies et la prostration précédaient immédiatement l'ordination des diacres. Aux <sup>xiv</sup><sup>e</sup> et <sup>xv</sup><sup>e</sup> siècles, le pontifical des papes indiquait encore la prostration comme réservée aux futurs diacres et prêtres. Mais, dès le <sup>viii</sup><sup>e</sup> siècle, se trahit en France une tendance à faire rétrograder l'admonition *Auxiliante* réservée aux diacres, jusqu'avant l'ordination des sous-diacres. Mention expresse des sous-diacres y est faite à partir du <sup>x</sup><sup>e</sup> siècle : *Auxiliante Domino eligimus in ordinem SUBDIACONI, diaconi sui presbyterii*, etc. Cf. Hittorp, *De divinis catholicis Ecclesiae officiis*, Paris, 1610, col. 100. « Or, dit dom de Puniet, op. cit., p. 172, une double conséquence s'ensuivit : ce fut d'abord l'anticipation du chant des litanies jusqu'avant l'ordination des sous-diacres. C'est la disposition qu'adopta Durand de Mende et, depuis lui, le Pontifical romain, en dépit de l'usage contraire des papes jusqu'au <sup>xv</sup><sup>e</sup> siècle. L'autre conséquence, plus immédiate encore, fut la place donnée désormais à l'ordination des sous-diacres avant celle des diacres, au milieu de l'avant-messe, tandis que, dans l'usage de la chapelle papale, elle continuait comme jadis à se célébrer au moment de la communion, à la suite des ordinations mineures. Ces deux innovations liturgiques, qui faisaient participer les ordinands au sous-diaconat à un privilège des futurs diacres, firent sans doute beaucoup pour déterminer les théologiens ultérieurs à mettre le sous-diaconat au nombre des ordres majeurs, fait d'institution récente, constatait le théologien Pierre le Chantre († 1197) : *De novo institutum est subdiaconatum esse sacrum ordinem. Verbum abbreviatum, c. lx, P. L., t. ccv, col. 184. De fait, le concile de Bénévent, tenu sous Urbain II en 1091, ne compte comme ordres sacrés, en dehors de l'épiscopat, que le presbytérat et le diaconat. Mansi, Concil., t. xx, col. 738. Hugues de Saint-Victor, vers 1140, fait de même. De sacramentis, l. I, part. II, c. xiii, P. L., t. clxxvi, col. 430.*

2<sup>e</sup> *Ministre de l'ordination.* — Seule la question du ministre extraordinaire, simple prêtre, nous intéresse ici. Cette question a été traitée à l'art. ORDRE, t. xii, col. 1385. Au <sup>v</sup><sup>e</sup> siècle, le pape Gélase reconnaissait aux prêtres le pouvoir de conférer, avec l'autorisation du souverain pontife, non seulement les ordres mineurs, mais le sous-diaconat. *Epist., ix, n. 6, P. L., t. lxx, col. 50. Durant tout le Moyen Âge, nombre d'abbés bénédictins et cisterciens avaient obtenu du Saint-Siège des facultés spéciales pour user de ce privilège. Cf. Hallier, De sacris electionibus et ordinationibus, dans le Cursus theologicus de Migne, t. xxiv, col. 913-916. Le concile de Trente a réduit ce privilège à la première tonsure et aux ordres mineurs. Sess. xxiii, De reformatione, c. x, et la restriction du concile a été sanctionnée par le Code, can. 964, § 1.*

IV. OBLIGATIONS. — Les obligations du sous-diacon sont en partie indiquées par la fin de la monition épiscopale : les fonctions du sous-diacon touchent de si près à l'oblation du sacrifice ! Il s'ensuit que le sous-diacon doit en comprendre les conséquences :

*Estote ergo tales, qui sacrificiis divinis, et Ecclesiae Dei, hoc est corpori Christi digni servire valeatis, in vera et catholica fide fundati... Et ideo, si usque nunc fustis tardi ad Ecclesiam, amodo debetis esse assidui. Si usque nunc somnolenti, amodo vigiles. Si usque nunc ebriosi, amodo sobrii. Si usque nunc inhonesti, amodo casti...*

Ponctualité, vigilance, sobriété, chasteté : telles sont les quatre recommandations faites par l'évêque aux ordinands. La plus importante concerne la chasteté perpétuelle à laquelle le sous-diacon s'engage lors de son ordination. A cette obligation grave il faut adjoindre celle de l'office divin, dont le pontifical ne fait pas mention, parce qu'autrefois cette obligation était celle de tous les clercs indistinctement.

1<sup>o</sup> *Obligation de la chasteté.* — On se reportera à l'art. CÉLIBAT ECCLÉSIASTIQUE, t. ii, col. 2068 sq. En ce qui concerne la législation de l'Église orientale touchant les sous-diacres, voir col. 2079. Pour l'Occident, voir col. 2081-2083. On trouve un bon résumé de la question dans Tixeront, *L'ordre et les ordinations*, Paris, 1925, p. 249. Après avoir rappelé qu'au début du <sup>v</sup><sup>e</sup> siècle, certaines Églises particulières avaient déjà pu imposer la continence aux sous-diacres (cf. concile de Carthage de 401, can. 3; Mansi, Concil., t. iii, col. 969), cet auteur ajoute :

Cependant ni le pape Sirice, ni Innocent I<sup>er</sup> ne les avaient compris dans leurs défenses. Sirice paraît même positivement supposer qu'ils peuvent vivre dans le mariage. Mais saint Léon, se fondant sur ce que les sous-diacres étaient attachés, comme les diacres, au service de l'autel, le leur interdit absolument : *Nec subdiaconis quilem connubium carnale conceditur; ut et qui habent sint tanquam non habentes, et qui non habent permant singulares. Epist., xiv, n. 4, P. L., t. lrv, col. 672. Il fallut toutefois assez longtemps pour que cette loi fût acceptée partout. Le concile d'Agde de 506 défend aux sous-diacres de contracter mariage. Can. 39, Mansi, t. viii, col. 331. Plusieurs autres du <sup>vi</sup><sup>e</sup> siècle leur défendent, même s'ils sont mariés avant leur ordination, tout commerce avec leurs épouses. Concile d'Orléans, de 528, can. 2, Mansi, t. ix, col. 12; concile de Tours, de 567, can. 19, *ibid.*, col. 797. Quelques-uns cependant ne les mentionnent pas parmi les clercs astreints à garder la chasteté. On sait que saint Grégoire le Grand (590-604) a dû revenir plusieurs fois sur ce point à propos des sous-diacres siciliens. Contrairement à ce qui s'observait à Rome, les sous-diacres, en Sicile, ne se regardaient pas comme obligés à la continence, et ne se séparaient pas de leurs femmes. En 587, le pape Pélage II avait voulu les y contraindre. Saint Grégoire pensa que cette mesure était trop sévère pour des gens qui, en recevant le sous-diaconat, n'avaient pas cru se vouer à la chasteté. Mais il exigea que, à l'avenir, on n'admit à cet ordre que des candidats résolus à garder la continence. *Epist., l. I, epist., xlv; l. IV, xxxvi; P. L., t. lxxvii, col. 505, 710. Même décision pour les sous-diacres de Reggio, au royaume de Naples. Epist., l. IV, v, col. 672.**

On sait que le sous-diaconat, vraisemblablement en raison de cette obligation de la chasteté, passa au rang d'ordre majeur au cours du <sup>xii</sup><sup>e</sup> siècle, voir ci-dessus; le décret du concile du Latran de 1123 déclarant nulls les mariages contractés par des clercs dans les ordres majeurs est la dernière étape de la législation canonique sanctionnant l'obligation du célibat imposée au sous-diacon. Can. 7; Heferle-Leclercq, *Hist. des conciles*, t. v, p. 633. Cette décision, à coup sûr, eut une influence décisive pour faire passer le sous-diaconat à la dignité d'ordre majeur. Le Code est formel : *Clerici in majoribus ordinibus constituti a nuptiis arcantur et servandae castitatis obligatione ita tenentur, ut contra eandem peccantes sacrilegii quoque rei sint...* Can. 132, § 1.

Cette dernière phrase du Code dirime pratiquement une controverse très secondaire qui s'est élevée entre moralistes touchant le fondement de l'obligation de la chasteté pour le sous-diacon et, en général, pour les clercs engagés dans les ordres majeurs. Cette obligation vient-elle seulement de la loi ecclésiastique ou encore et en plus d'un vœu de chasteté que l'Église obligerait les ordinands à émettre d'une manière au moins implicite par le fait de leur ordination au sous-diaconat? La controverse est traitée d'une façon suffisante par Gury-Ballerini, *Compendium theologiae moralis*, t. ii, Rome, 1869, p. 27-30, mais plus complètement par Wernz-Vidal, *Jus canonium*, t. v, p. 329-334.

En étudiant les textes, on peut constater qu'il n'est question de vœu de chasteté ni dans le décret du 1<sup>er</sup> concile du Latran, ni dans le canon 132. Deux choses seulement sont affirmées : 1<sup>o</sup> l'inhabilité du clerc engagé dans les ordres majeurs à contracter un ma-



riage; 2<sup>e</sup> l'obligation qui lui incombe de garder la chasteté, obligation qui s'impose sous peine de sacrilège. Le concile de Trente lui-même n'a pas diminué la controverse et ne fournit aucun argument solide pour le faire. Cf. Wernz-Vidal, *op. cit.*, p. 332, note 49. L'opinion qui affirme l'existence d'un vœu personnel de chasteté, au moins implicite, est professée par saint Thomas, *Suppl.*, q. LIII, a. 3, saint Bonaventure, Pierre Ledesma et généralement les thomistes; par Suarez, Reiffenstuel, Benoît XIV, constitution *Inter præteritos*, 8 décembre 1749, saint Alphonse et, parmi les modernes, entre mille, par Feige, Freisen, Wernz, Laurentius, Lehmkühl. L'opinion contraire enseigne que l'obligation du célibat et celle de la chasteté parfaite, dont l'infraction constituerait un sacrilège, proviennent de la seule loi ecclésiastique. Elle est enseignée par de nombreux auteurs anciens et modernes, Duns Scot, Turresemata, Hinschius, Scherer, Leitner, Sägmüller, Hollwet, Scharnagl, de Smet. Cf. Prümmer, O. P., *Manuale theologiæ moralis*, t. III, n. 819. La raison qui fait considérer généralement la première opinion comme plus probable est double : premièrement une réponse de Boniface VIII à l'évêque de Béziers, lui demandant quel vœu serait efficace pour dirimer le mariage : *declarandum duximus oraculo sanctionis, illud solum votum debere dici solemne quantum ad postea contractum matrimonium dirimendum, quod solemnizatum fuit, per susceptionem s. ordinis aut per professionem expressam vel tacitam factam alicui de religionibus per Sedem apostolicam approbatis*. Dans le *Corpus juris*, *De vot. et vot. red.*, cap. unic., III, 15, in VI<sup>o</sup>. Dans ce texte, Boniface parle expressément du vœu solennisé par la réception de l'ordre sacré. De plus, il serait intelligible — et c'est là la seconde raison qui justifie la plus grande probabilité de l'opinion — qu'un clerc majeur pût commettre un sacrilège en péchant contre la chasteté d'une façon purement intérieure, car l'Église ne peut probablement exercer aucun pouvoir sur les actes internes.

« Pratiquement », avons-nous dit, le texte du Code dirime cette controverse toute secondaire : en vertu de ce texte, les partisans de la seconde opinion sont contraints d'admettre que l'obligation de la chasteté parfaite, même au cas où elle serait imposée au sous-diacre par la seule loi ecclésiastique, serait l'équivalent, aux yeux de l'Église, du vœu solennel de chasteté, émis par les profès des grands ordres, dont elle a, moralement et canoniquement, tous les effets. C'est là d'ailleurs la signification qu'on a toujours donnée à la réponse des ordinands à l'évêque, leur demandant de réfléchir tant qu'ils le peuvent encore, mais s'ils persistent dans leur saint propos, leur commandant, au nom du Seigneur, d'avancer.

2<sup>o</sup> La récitation de l'office divin. — On consultera l'art. OFFICE DIVIN, t. XI, col. 955 sq. Le principe de l'obligation formulée dans les décisions conciliaires et les constitutions pontificales est que le clerc, possesseur d'un bénéfice ecclésiastique, est tenu à la prière officielle de l'Église. Le concile de Marciac, province d'Auch (1326), décide que *omnes clerici in sacris ordinibus constituti, et beneficium ecclesiasticum, maxime cum cura, obtinentes et omnes religiosi clerici ad omnes septem horas canonicas omni die dicendas vigilanter diligenter (nam ad eas dicendas sunt ex debito obligati, nisi eos infirmitatis gravitas excuset), et quam frequenter ad eas dicendas ad ecclesiam conveniant, horis et temporibus consuevis*. Can. 19, Mansi, t. XXV, col. 782. Le concile de Bâle ratifie cette discipline, voir OFFICE DIVIN, col. 958; cf. Mansi, t. XXIX, col. 106.

Tixeront explique comment l'obligation de l'office fut progressivement restreinte aux clercs engagés dans les ordres majeurs. Beaucoup de clercs mineurs, en effet, qui ne travaillaient que pour devenir prêtres, ne

purent plus être considérés comme bénéficiers; dès lors l'obligation tomba pour les sujets qui n'étaient pas dans les ordres sacrés. Elle fut maintenue pour ceux qui les avaient reçus ou qui, du moins, possédaient un bénéfice. Un second changement transforma en une simple récitation privée l'ancienne obligation de réciter publiquement l'office. Le clerc ou le moine qui, retenu par ses occupations ou voyageant, ne pouvait assister au chœur, n'était pas, pour autant, exempté de l'office : il devait le dire en son particulier. Cette façon de satisfaire privément devint bien vite générale. Mais, ainsi qu'on l'a fait remarquer à OFFICE DIVIN, col. 958, il y avait là une obligation qu'aucun texte précis s'appliquant à toute l'Église ne formulait. La loi a été nettement formulée dans le Code, can. 135, pour tous les clercs engagés dans les ordres sacrés.

On devra se reporter aux articles ORDRE, CÉLIBAT ECCLÉSIASTIQUE, OFFICE DIVIN. On consultera donc Pierre Puniet, *Le Pontifical romain, histoire et commentaire*, t. 1, Paris, 1930, p. 164-184; J. Tixeront, *L'ordre et les ordinations, étude de théologie historique*, Paris, 1925, p. 89-91, 119, 129, 140, 149, 158, 196, 241-265; N. Gühr, *Les sacrements de l'Église catholique*, t. IV, Paris, 1900, p. 98-109; *Ami du clerc*, 1931, p. 406-411; et les auteurs de théologie morale et de droit canonique cités au cours de cet article.

A. MICHEL.

**SOUS-INTRODUITE.** — Le terme latin *subintroducta*, traduit par *sous-introduite*, ne rend qu'imparfaitement la locution grecque *συνεισαχθής*, laquelle selon son étymologie semble désigner une femme introduite dans une maison avec (σύν) ou plutôt à la suite d'une autre, donc en qualité de « suivante ». Rien n'indique que primitivement ce terme ait eu un sens péjoratif.

La lettre synodale annonçant la déposition de Paul de Samosate, vers 268, nous apprend qu'à Antioche la malice populaire appelait *συνεισαχθόι*, « suivantes », les femmes que Paul et les clercs de son entourage avaient introduites dans leurs demeures. Cette manière d'agir de Paul et de son clergé est fortement blâmée par la synodale; la cohabitation des clercs avec des femmes étrangères pouvant être l'occasion de fautes graves ou pour le moins de suspicion et de scandale. Voir cette lettre dans Eusèbe, *H. E.*, VII, xxx, P. G., t. xx, col. 711 sq. Les textes canoniques postérieurs ont employé le terme *συνεισαχθόι* — les Latins l'ont traduit par *extraneæ*, depuis Denys le Petit par *subintroductæ* — pour désigner les femmes cohabitantes avec des clercs.

La lettre écrite par saint Cyprien à l'évêque Pomponius vers l'an 250, ne vise pas la cohabitation de clercs avec des femmes, elle défend sévèrement aux vierges consacrées à Dieu de vivre avec des ascètes, une pareille vie commune étant susceptible de provoquer des chutes morales lamentables. L'évêque de Carthage menace ces vierges de l'excommunication si elles s'obstinent dans leur manière d'agir; il prescrit en outre que celles d'entre elles qui auraient violé leur vœu de chasteté soient soumises à la pénitence canonique imposée aux adultères. Cyprien, *Epist.*, IV, Hartel, t. II, p. 472 sq.

Tout en approuvant la décision de saint Cyprien, Achelis a avancé qu'en l'occurrence la sévérité de l'évêque de Carthage s'éloignait de la pratique reçue dans l'Église aux temps apostoliques, saint Paul, I Cor., VII, 36-38, ayant approuvé la cohabitation d'ascètes et de vierges, et ayant ratifié ce que les critiques modernes appellent « mariages spirituels ». H. Achelis, *Virgines subintroductæ*, Leipzig, 1902, p. 11 sq. Nous ne croyons pas que le passage susdit de la 1<sup>re</sup> aux Corinthiens parle de la cohabitation de vierges avec des ascètes. À notre avis, il vise le cas de vierges confiées à la garde de chrétiens, lesquels étaient probable-

ment mariés. De semblables faits se présentaient fréquemment dans l'antiquité romaine où nous voyons des jeunes filles mises sous la garde d'hommes connus pour leur intégrité morale, *spectatæ castimonie viri*. Au § 36 du passage cité, l'Apôtre autorise celui qui a une de ces vierges en garde, à la donner en mariage, s'il estime que cela vaut mieux pour elle qui est en pleine fleur de sa jeunesse, *ὁρραζομενος*. Au verset suivant il expose que celui qui, sans heurter aucune nécessité ni aucune volonté, peut garder intacte la vierge qui lui a été confiée, agit d'une manière louable. Enfin le v. 38 tire la conclusion de ces considérations en disant que celui qui donne en mariage, *γυμνῶν*, la vierge à lui confiée agit bien et celui qui la garde intacte, *μὴ γυμνῶν*, agit encore mieux. Nous croyons que cette interprétation qui fait sa large part à la critique s'inspire aussi du sens de la réalité.

Les ébats nocturnes d'Hermas avec les vierges représentant les vertus chrétiennes, tels qu'ils nous sont narrés à la 9<sup>e</sup> similitude du *Pasteur*, n'ayant aucune attache avec la réalité historique, nous n'avons pour ce qui concerne les *subintroductæ* que deux textes provenant des trois premiers siècles de l'Église : la lettre synodale du concile d'Antioche de l'an 268 qui réprouve la cohabitation des clercs avec des femmes étrangères et la 4<sup>e</sup> lettre de saint Cyprien qui défend aux vierges consacrées à Dieu d'habiter avec des ascètes. La législation de l'Église a homologué ces deux prohibitions comme nous l'allons voir.

À l'aurore du IV<sup>e</sup> siècle, le 27<sup>e</sup> canon du concile d'Elvire défend à tout clerc d'avoir dans sa demeure aucune femme étrangère, *extranea*, si ce n'est sa sœur ou sa fille, à condition que celle-ci soit consacrée à Dieu. Voir ce canon dans Hefele-Leclercq, *Hist. des conciles*, t. I, a, p. 236.

Ce canon qui prévoit le cas de filles de clercs ne dit rien des épouses de ceux-ci, sans doute parce que la prohibition des rapports conjugaux entre les clercs et leurs épouses, édictée au canon 33, semblait impliquer leur séparation.

Le canon 19<sup>e</sup> du concile d'Ancyre, qui date de l'année 314, vise la cohabitation des vierges consacrées à Dieu avec des ascètes. Comme saint Cyprien, il défend aux vierges « d'habiter avec quelqu'un comme des sœurs ». Comme saint Cyprien, il soumet à la pénitence canonique les vierges « professes » qui ont enfreint leur promesse de virginité, mais, tandis que l'évêque de Carthage leur infligeait la pénitence des adultères, il se contente de leur imposer celle des bigames. Voir ce canon dans Hefele-Leclercq, *ibid.*, p. 231.

La question de la cohabitation des clercs avec des femmes fut reprise au concile de Nicée, lequel, dans son 3<sup>e</sup> canon, défend à tout clerc d'avoir dans sa demeure une *συνεσκαζομένη*. Devis le Petit rend ce terme par *subintroducta* — « à moins qu'il ne s'agisse d'une mère, d'une sœur, d'une tante ou d'une personne au-dessus de tout soupçon ». Hefele-Leclercq, *ibid.*, p. 536 sq.

Si ce canon ne parle ni de l'épouse ni des filles des clercs, c'est qu'il ne les considérait pas comme des *συνεσκαζομένης*, c'est-à-dire comme des étrangères introduites dans l'intimité des clercs. Ce 3<sup>e</sup> canon de Nicée, au moins dans son principe, est encore en vigueur dans l'Église. Il est étonnant que le concile n'ait pas pris à son compte la prohibition de la cohabitation de vierges avec des ascètes promulguée par le concile d'Ancyre. En effet cette cohabitation semble avoir été fréquente au IV<sup>e</sup> siècle ainsi que nous pouvons le constater par les homélies d'Aphraate, par diverses lettres de saint Jérôme, par le *De virginitate* de Grégoire de Nysses, par diverses épigrammes de Grégoire de Nazianze, par l'*Histoire lausaque* et par le traité de saint Jean Chrysostome *contre les συνεσκαζομένης* et ceux qui les protègent. Comme saint Cyprien, tous ces écrivains ecclé-

siastiques réprouvent cette cohabitation parce qu'elle est susceptible d'occasionner des fautes graves et des scandales. Passé le V<sup>e</sup> siècle, cette cohabitation disparaît, les ascètes et les vierges consacrées à Dieu ayant embrassé la vie cénobitique et ne vivant plus dans le monde comme auparavant.

Achelis prétend que la cohabitation des clercs avec des femmes tout comme celle des ascètes avec des vierges tire son origine de la tendance à contracter des mariages purement spirituels, laquelle aurait été assez répandue dans l'Église primitive. Nous ne pensons pas que les textes allégués par Achelis autorisent cette conclusion. Nous croyons que la cohabitation des clercs avec des femmes, tout comme celle des ascètes avec des vierges provient tout simplement du souci de la *res domestica*. A Constantinople, des vierges jouissant d'une certaine fortune en confiaient la gestion à des ascètes qu'elles introduisaient dans leurs demeures. Voir S. Jean Chrysostome, *Contre les συνεσκαζομένης*, *passim*. Quand des vierges de conditions plus humble vivaient avec des ascètes ou avec des clercs, c'était très probablement pour gagner leur vie en qualité de ménagères. Ascètes et vierges ne vivant plus dans le monde depuis le cours du V<sup>e</sup> siècle, leur cohabitation a disparu d'elle-même, tandis que celle des clercs avec des femmes étant toujours amenée par suite des nécessités domestiques, n'a pas cessé jusqu'à nos jours de fournir la matière à des règlements ecclésiastiques.

Tous les textes concernant les *subintroductæ* se trouvent dans H. Achelis, *Virgines subintroductæ*, Leipzig, 1902.

G. FRITZ.

**SOUSA Y MENESES (Jérôme de)**, frère mineur portugais du XVII<sup>e</sup> siècle. — Originaire de Freixo de Nemão, dans le diocèse de Lamego au Portugal, il appartient à la province de Castille, dans laquelle il exerça les fonctions de gardien de Sigüenza et de Madrid, de lecteur de théologie à Palerme et à Naples, de définiteur et de custode. Il fut élevé aussi à la dignité de définiteur et de procureur général de l'ordre et présida, en 1682, le chapitre de Salamanque. Il mourut en 1711. Pour défendre la doctrine de Duns Scot au sujet de la distinction du Saint-Esprit et du Fils, contre un théologien qui l'attaqua, en 1678, à Naples, il publia : *Interrupti certaminis instauratio de distinctione Spiritus Sancti a Filio, si per impossibile ab illo non procederet, et præcipue de mente beati Gregorii Nysseni in hoc puncto*, Naples, 1679, in-8°, 98 p., où il confirme la doctrine scotiste par les témoignages des saints Pères et de nombreux théologiens. Il est aussi l'auteur de *Scala theologica, per quam ascendit creatura de non esse ad esse et descendit a Deo in mundum*, Paris, 1680, in-4°; et d'un *Tractatus de prædestinatione ac etiam futurorum contingentium polysochia*, Madrid, 1706, in-fol.

Jean de Saint-Antoine, *Bibliotheca universa franciscana*, t. II, Madrid, 1732, p. 79-80; A. Lopez, *Notas de bibliografía franciscana*, dans *Archivo ibero-americano*, t. XXVI, 1926, p. 185-187; H. Hurter, *Nomenclator*, 3<sup>e</sup> éd., t. IV, col. 673-674; E. Navarro, O. S. B., *De sacrosancto Trinitatis mysterio*, disp. VI, dub. 1, § 9, n. 367, Salamanque, 1701.

A. TEETAERT.

**SOUTHWELL Bacon Nathanael**, jésuite anglais (1598-1676). (On le nomme généralement SOTWELL.) — Né à Norfolk, il fit ses premières études à Rome, au Collège des Anglais, où il devait revenir en qualité d'économe, âgé à peine de trente ans, peu après son entrée dans la Compagnie. En 1647, le P. général Vincent Caraffa le choisit comme secrétaire. Dans ces fonctions, qu'il garda sous les quatre généraux suivants, le P. Southwell était à la source des meilleurs renseignements sur la production littéraire de son ordre. Il eut l'idée d'en dresser un répertoire, ainsi que l'avaient fait avant lui les PP. Ribadeneyra et Ale-

gambe, et, déchargé de son emploi en 1668, il put avant de mourir voir paraître son grand ouvrage : *Bibliotheca scriptorum Societatis Jesu. Opus inchoatum a R. P. P. Ribadeneira... anno salutis 1602, continuatum a R. P. P. Alegambe... usque ad annum 1642, recognitum et productum, ad a... 1675*, a Nathanaele Sotvello... Romæ, ex typographia J. A. de Lazzeris Varese, 1676, xxxvi-982 p.

Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. VII, col. 1408.

J. DE BLIC.

**SOZOMÈNE**, historien ecclésiastique du ve siècle. — La vie de Salamanus Hermias Sozomenus, cf. Photius, *Biblioth.*, cod. 30, nous est mal connue. Lorsqu'il composa son *Histoire ecclésiastique*, Sozomène habitait Constantinople et il y exerçait une profession juridique, *Hist. eccles.*, II, III; mais il était vraisemblablement originaire de Bêthelia, village situé près de Gaza, en Palestine. Il appartenait à une famille de chrétiens pieux, *Hist. eccles.*, V, xv. Il est vraisemblable qu'il visita l'Italie avant de s'installer à Constantinople, *Hist. eccles.*, II, xxiv; VII, xvi. Ce fut dans cette dernière ville qu'il se fixa : l'*Histoire ecclésiastique* y fut écrite après 439 et avant 450, c'est-à-dire à peu près en même temps que celle de Socrate.

Cet ouvrage est dédié à l'empereur Théodose II. L'épître dédicatoire nous apprend même que celui-ci aurait daigné exercer sa censure sur l'œuvre de Sozomène, et l'approuver de telle façon que personne n'aurait désormais à y porter la main. L'historien se propose de raconter les faits qui sont survenus entre le troisième consulat de Crispus et de Constantin et le dix-septième consulat de Théodose II, c'est-à-dire de 324 à 439. Il divise son récit en neuf livres et l'ordonne d'après les règnes impériaux.

Dans un prologue au I. I<sup>er</sup>, Sozomène déclare qu'il avait eu d'abord l'intention de raconter l'histoire de l'Eglise depuis les origines jusqu'à son époque. Comme cependant les premières périodes de cette histoire avaient déjà été racontées par Clément — c'est-à-dire en fait par les apocryphes clémentins — Hégésippe, Jules Africain et Eusèbe, il s'est contenté de résumer en deux livres tout ce qui regarde la période comprise entre l'ascension du Christ et la victoire de Constantin sur Licinius. Son œuvre propre ne couvre donc que le dernier siècle. Le résumé en question ne nous est pas parvenu; nous n'en connaissons même l'existence que par ce témoignage de l'auteur.

L'*Histoire ecclésiastique* elle-même, telle que nous la possédons, ne répond pas entièrement aux promesses que l'écrivain avait faites. Alors qu'elle devait nous conduire jusqu'à 439, elle s'interrompt d'une manière assez inattendue en 421. Quelques événements postérieurs à cette date sont seuls indiqués, tels l'accession au trône de Valentinien III qui date de 425, *Hist. eccles.*, IX, xvi, et une translation de reliques qui eut lieu sous l'épiscopat de Proclus de Constantinople, c'est-à-dire entre 434 et 446, *Hist. eccles.*, IX, n. Par contre, l'historien nous renvoie à deux reprises à des récits qui ne trouvent pas de place dans le texte conservé : il doit s'agir la première fois des services rendus à l'orthodoxie par Pulchérie, la sœur aînée de Théodose, cf. *Hist. eccles.*, IX, 1; la seconde fois, de l'invention des reliques de saint Étienne, cf. *Hist. eccles.*, IX, xvi. Il est difficile d'expliquer pourquoi le texte de l'*Histoire* est ainsi mutilé. La tradition manuscrite ne nous permet pas de conclure que les premiers lecteurs aient eu entre les mains un texte plus complet que nous du I. IX. On a supposé que la censure impériale s'était particulièrement exercée sur ce livre qui racontait les événements contemporains et qu'elle en avait fait disparaître une bonne partie : il est remarquable par exemple que Sozomène ne parle pas de l'impé-

trice Eudocie, l'épouse de Théodose II, qui avait dû quitter Constantinople pour Jérusalem en 410. L'hypothèse n'est pas démontrée avec certitude; elle est du moins très probable.

L'*Histoire ecclésiastique* de Sozomène est loin d'avoir la même valeur que celle de Socrate, qui couvre la même période. Sans doute, Sozomène connaît et emploie la plupart des ouvrages qu'a utilisés Socrate, par exemple l'*Histoire ecclésiastique* et le *De vita Constantini* d'Eusèbe, plusieurs écrits de saint Athanasie, l'*Histoire ecclésiastique* de Rufin, le recueil des conciles de Sabinus d'Héraclée. Il a même recours à quelques livres qui sont restés inconnus à Socrate : c'est ainsi qu'il peut insérer au I. II un long récit relatif aux martyrs persans sous le règne de Sapor II; qu'ailleurs il donne bien des renseignements nouveaux sur la vie et les mœurs des moines célèbres, etc. Mais ce sont là des détails. Pour l'ordinaire Sozomène s'inspire de Socrate et le copie ou l'imité avec une décourageante servilité. Depuis longtemps les travailleurs avaient remarqué les rapports étroits qui unissaient Socrate et Sozomène; et ces rapports s'expliquent déjà en partie par le fait que les deux historiens se proposent de raconter les mêmes événements et recourent d'ordinaire aux mêmes documents. Un examen plus attentif avait forcé les critiques à conclure qu'il y avait davantage encore et que l'un des narrateurs avait utilisé et souvent démarqué l'autre. Il n'est pas difficile, dans ces conditions, de découvrir le copiste : les recherches de Jeep et de Schood ont montré, sans aucun doute possible, que Sozomène avait suivi Socrate. Il ne s'en vante d'ailleurs jamais, si bien que, si l'on ne connaissait que son livre, on se laisserait duper sans peine sur son originalité.

Il faut ajouter que Sozomène garde le même silence sur toutes les sources qu'il utilise. Autant Socrate se montrait désireux de renseigner son lecteur et de lui faciliter le contrôle de son travail, autant Sozomène est réservé et discret pour parler des livres qu'il a lus, surtout de ceux qui lui ont rendu le plus de services. Il y a là une sorte de trahison qu'on a quelque peine à excuser.

Ajoutons que le style de Sozomène est plus coulant, plus simple et plus facile que celui de Socrate : Photius l'avait déjà remarqué, *Biblioth.*, cod. 30, et les travailleurs récents n'ont pu que confirmer son jugement. On le lit avec agrément et, si le style suffisait à faire l'historien, Sozomène remporterait sans doute la palme. Mais ce n'est après tout qu'une qualité accessoire, qui ne remplace pas le jugement et la science. Or, Sozomène se montre souvent crédule à l'excès; il a une prédilection marquée pour les histoires merveilleuses, et lorsqu'il paraît formuler une opinion, il se contente d'ordinaire de penser comme sa source. Les questions proprement théologiques l'intéressent peu : pas plus que Socrate d'ailleurs, il n'a pas été préparé par sa formation juridique à comprendre les distinctions parfois subtiles qui séparent les hérésies des diverses sectes, et il ne craint pas d'avouer à plusieurs reprises qu'il se contentera de noter les traits généraux de l'enseignement des hérétiques parce qu'il n'a pas la pleine intelligence de ces choses, *Hist. eccles.*, VI, xxvii; VII, xvii; III, xv.

La première édition de l'*Histoire ecclésiastique* de Sozomène est due à Robert Estienne, Paris, 1544. Beaucoup meilleure est l'édition de H. Vaders, Paris, 1668, qui a été maintes fois reproduite, en dernier lieu dans P. G., t. LXVII, col. 253-1630. Une nouvelle édition a été publiée par R. Hussey, Oxford, 1860, mais elle ne satisfait pas encore les exigences de la critique. Depuis longtemps J. Bidez a annoncé une édition définitive, qui doit paraître dans le *Corpus de Berlin* et il a publié déjà une remarquable étude sur la tradition manuscrite de Sozomène et la *Tripartite* de Théodote le Lecteur, dans *Texte und Untersuchungen*, t. XXXI, fasc. 2 b, Leipzig, 1908.



J.-V. Sarrazin, *De Sozomeni historia num integra sit*, dans *Commentationes philologae Ienenses*, I, Leipzig, 1881, p. 165-168; L. Jeep, *Quellenuntersuchungen zu den griechischen Kirchenhistorikern*, dans *Jahrbuch für klass. Philol.*, Supplementband xiv, Leipzig, 1885, p. 137-154; P. Batiffol, *Sozomène et Sabines*, dans *Byzantin. Zeitschr.*, t. vii, 1898, p. 265-284; G. Schood, *Die Quellen des Kirchenhistorikers Sozomenos*, dans *Neue Studien zur Geschichte der Theol. und der Kirche*, t. xii, Berlin, 1911; J. Bidez, dans *Sitzungsberichte der Académie de Berlin*, 1935, n. 18.

G. BARDY.

#### SPADA Laurent, frère mineur conventuel italien.

Originaire de Bologne, il y enseigna, après son entrée dans l'ordre, la métaphysique à l'université. Élu général au chapitre de Rome de 1537, il gouverna l'ordre pendant six ans et aurait été promu ensuite évêque de Cava. Il mourut à Naples en 1544, à l'âge de cinquante et un ans. Il est l'auteur d'*Elucidationes in primum Sententiarum Scoti*.

Petrus Rodolphus Tossianensis, *Historia seraphicæ religionis*, I, II, Venise, 1586, fol. 196 v°; L. Wadding, *Scriptores ord. min.*, 3<sup>e</sup> éd., Rome, 1906, p. 159; J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, 2<sup>e</sup> éd., t. II, Rome, 1921, p. 168; H. Holzapfel, *Handbuch der Geschichte des Franziskanerordens*, Freiburg-en-B., 1909, p. 639.

A. TEETAERT.

**SPADER Octave**, frère mineur de l'Observance. — Originaire de Zara en Dalmatie, il enseigna la théologie au couvent d'Araceli à Rome. Nommé évêque d'Arbe, en Dalmatie, en 1695 ou 1696, il fut transféré au siège épiscopal d'Assise, le 19 décembre 1698, et y mourut le 24 mars 1715. Il prit une part très active aux nombreuses et âcres polémiques, entre les diverses familles franciscaines. Aussi la plupart de ses écrits se rapportent-ils à saint François et à l'histoire de l'ordre, principalement à celle du couvent de Sainte-Marie-des-Anges et de l'indulgence de la Portioncule. Parmi ses ouvrages théologiques citons : *Synopsis argumenti theologi chronici de die mortis Christi*, Foligno, 1715, in-8°, 80 p.; *Lumi serafici di Portiuncula... Riflessioni storiche e teologiche*, Venise, 1700, in-16, 199 p., qui paraît avoir été mis à l'Index des livres défendus (cf. *Bibliografia francescana*, dans *Miscellanea franc.*, t. x, 1906, p. 135-136); *Esposizione intorno alla Mistica teologia sopra il divin libro di S. Dioniso Areopagita secondo la dottrina positiva e scolastica del dottor sottile Giovanni Scoti*, inédit, conservé dans le ms. A. VI. 6 de la bibl. com. de Foligno; *Doctoris subtilis Joannis Duns Scoti vita... Accedit de Alexandro Alensi, duorum doctorum præceptore Thomæ angelici et Bonaventuræ seraphici*, inédit, conservé dans le ms. A. III. 16 de la bibl. com. de Foligno; *Computorum ecclesiasticorum tractatus integer*, inédit, conservé dans les archives du couvent Sainte-Marie-des-Anges à Assise; *Corona stellarum duodecim. Axiomata lucis atque corollaria de immaculata conceptione virginis Mariæ*, inédit, conservé dans le même fonds que l'ouvrage précédent; *Introductio ad lecturæ theologice et prædicationis evangelicæ officium*, inédit; *Tractatus elementarius tripertitus, polemicus, biblicus et hierohiereticus*, inédit. Parmi ses ouvrages se rapportant à Sainte-Marie-des-Anges et à l'indulgence de la Portioncule, le principal est sans doute *Archivium Portiuncule, id est Patriarchæ pauperum seraph. Francisci Portiuncula*, édité par E.-M. Giusto, Sainte-Marie-des-Anges (Assise), 1916, in-4°, 389 p.

J.-H. Sbaralea-E. Rinaldi, *Scriptores trium ordinum S. Francisci continuati*, dans *Supplementum ad scriptores ord. min.*, 2<sup>e</sup> éd., t. III, Rome, 1936, p. 282; M. Faloci Pulignani, *Bibliografia francescana*, dans *Miscellanea franc.*, t. x, 1906, p. 136-140; le même, *Archivium Portiuncule dello Spader*, dans la même revue, t. xi, 1909, p. 13-21, 54-60; le même, *Manoscritti dello Spader*, dans la même revue, t. xiii, 1912, p. 189-190; A. Di Costanzo, *Disamina degli scrittori e dei monumenti riguardanti S. Rufino, vescovo e*

*martire di Assisi*, Assise, 1797, p. 347-348; D. Farianich, *Il convento più antico dei frati minori in Dalmazia*, Prato, 1882, p. 76-79; P.-B. Gams, *Serres episcoporum*, 2<sup>e</sup> éd., Leipzig, 1931, p. 395 et 669.

A. TEETAERT.

**SPALATIN**, lieutenant de Luther et zélé promoteur de sa doctrine (1484-1545). — Georges Spalatin s'appelaient en réalité Burkhardt. Il était né le 17 janvier 1484, à Spalt, non loin de Nuremberg. Son surnom de Spalatin lui vint du lieu de sa naissance. Après des études à Nuremberg, à l'école de Saint-Sebal, il fut immatriculé, dès 1498, à l'université d'Erfurt. Il existait là un groupe néo-humaniste très actif. Spalatin en fit partie de bonne heure, fut secrétaire de Nicolas Marschalk, passa avec lui, en 1502, à l'université de Wittenberg, qui venait d'être créée, mais revint, en 1505, à Erfurt, comme étudiant en droit et précepteur dans une famille riche. Il devint intime ami du chanoine Mutian, le chef du groupe des « poètes », à Erfurt, en compagnie de Éoban Hessus, Crotus Rubianus, etc. En la même année 1505, il trouva un poste de professeur au couvent de Gerenthal, où il ne réussit guère. Ordonné prêtre, en 1508, par le même prélat qui ordonna Luther, il fut, sur la recommandation de Mutian, agréé, en 1509, à la cour de l'électeur de Saxe, en qualité de précepteur de Jean-Frédéric et de quelques autres jeunes nobles. Il passa, en 1511, à Wittenberg, en qualité de mentor ou répétiteur de deux princes de Brunswick-Lunebourg, neveux de l'électeur de Saxe, qui étudiaient à l'université, où, depuis plusieurs années déjà professait Luther. Spalatin se faisait dès lors remarquer comme traducteur en langue vulgaire de documents latins et inversement. Il avait des qualités de bon courtisan, de la courtoisie, du charme dans les manières, une culture étendue en latin et en grec. L'électeur lui accorda sa faveur et, à l'automne de 1512, le nomma son bibliothécaire. Il se montra très actif et très entendu dans ses fonctions et entra toujours plus avant dans la confiance du prince, devint chapelain, prédicateur de la cour, secrétaire et, en somme, conseiller très écouté de son maître. Son influence, à demi occulte, fut considérable. Tout passait par ses mains. Chargé de la correspondance ducale, il était, en quelque sorte, le « bureau de renseignements » de l'électeur dans tous les domaines, religieux, politique, intellectuel.

C'est pour cela que le rôle joué par lui, dans l'évolution de Luther et du luthéranisme peut difficilement être exagéré. Sans doute, rien ne prouve que ces deux hommes se soient connus à Erfurt. Mais, lors du séjour de Spalatin à Wittenberg, en 1511, il est vraisemblable que des relations s'étaient établies entre eux, car Spalatin compte, dès le principe, parmi les correspondants les plus assidus de Luther. La première lettre que Luther lui adresse — *an Georg Spalatin Kursächsischen Hofkaplan* — n'est pas datée, mais elle est antérieure à mars 1514. Enders, *Luther's Briefwechsel*, t. I, p. 14-16. Elle est une réponse à une question posée par Spalatin à Luther, par l'intermédiaire de Jean Lang, sur la « Querelle de Reuchlin ». Le seul t. 1<sup>er</sup> de la *Correspondance* de Luther (jusqu'à mars 1519) contient plus de 40 lettres de Luther à Spalatin. Le t. II (1519-1521) en compte 51, et ainsi de suite. Ces chiffres suffisent à donner une idée précise de l'intimité des relations entre les deux hommes. Spalatin fut l'intermédiaire bienveillant entre Luther et Frédéric le Sage. C'est lui qui inclina prudemment mais inlassablement le cœur du prince en faveur du réformateur révolutionnaire, lui fit croire que Luther défendait uniquement la cause de la vérité et de l'Évangile. Spalatin n'était pas lui-même un théologien. Il fut entièrement conquis par le renom, le prestige, la puissance de persuasion et pour tout dire, par le dynamisme de Luther. Il

se fit, à la cour, son avocat en toutes circonstances. Ce fut grâce à lui que Luther, après avoir cherché son appui du côté des chevaliers révolutionnaires, inspirés par les humanistes de même tendance — Franz von Sickingen et Ulrich von Hutten représentant bien les uns et les autres — put, à partir de 1521, compter sur la protection occulte mais efficace de son prince, protection autrement décisive et s'exerçant politiquement par des moyens autrement légaux et puissants. Spalatin se trouvait aux côtés de son maître lors de la diète d'Augsbourg, en 1518, où eut lieu l'entrevue de Luther et de Cajétan; en 1520, au couronnement de Charles-Quint; en 1521, à la diète de Worms, où Luther fut mis au ban de l'empire. Il est sûr que partout sa protection se fit sentir de la façon la plus adroite en faveur de son grand ami. C'était lui qui traduisait au prince les passages les plus édifiants des ouvrages latins de Luther, lui qui en faisait ressortir les aspects les plus séduisants, en expliquait les obscurités, prenait la défense de Luther contre les critiques de ses adversaires. La thèse juridique de la cour de Saxe fut que la condamnation de Luther était sans valeur aussi longtemps qu'il n'avait pas été entendu par des juges « allemands, libres et chrétiens ». Spalatin contribua sans nul doute à créer cette position juridique dans l'esprit de l'électeur ou du moins à confirmer ce dernier dans des sentiments de cette nature.

Mais l'influence de Spalatin s'exerça aussi du côté de Luther. S'il était l'avocat du réformateur auprès du prince, il était aussi celui du prince auprès du réformateur. Il essayait de le calmer, de le contenir, de lui inspirer des démarches moins audacieuses, moins bruyantes, moins périlleuses pour l'électeur responsable devant le Saint-Siège, l'empereur et la diète, et aussi pour lui-même, le banni de Worms. La plupart des démarches faites en vue de la paix, entre 1517 et 1520, peuvent être attribuées à Spalatin. Même quand la rupture avec Rome fut définitive, Spalatin fut attentif à prévenir tout ce qui pouvait isoler la Saxe du reste de l'Allemagne. Il fut le diplomate de la révolution luthérienne. C'est grâce à lui que cette révolution fit son entrée dans le monde politique et devint une pièce de l'échiquier européen.

À la mort de Frédéric le Sage, en 1525, il reçut un legs substantiel comme gage de la gratitude de son souverain. Mais sa situation subit de grands changements. Dès 1524, du reste, il avait quitté le service de la cour pour se retirer à Altenbourg, où il possédait une prébende de chanoine. Mais il revint à la cour pour assister le prince à son lit de mort. Puis il retourna à Altenbourg, y entra en conflit avec le chapitre, en raison de ses idées luthériennes. Le catholicisme se maintenait encore en maints endroits de la Saxe, Spalatin fit front contre les éléments catholiques du chapitre, devint curé d'Altenbourg (premier sermon : 13 août 1525), se maria, le 19 novembre suivant, fut exclu, pour cela, du chapitre, mais fit appel au nouvel électeur, Jean de Saxe, qui s'était prononcé résolument pour le luthéranisme.

En dehors de son action comme curé d'Altenbourg, il fut encore appelé souvent à remplir des missions pour le compte de l'électeur Jean et de son successeur, Jean-Frédéric, son ancien élève. Il prit part notamment à la diète d'Augsbourg de 1530 et resta absent d'Altenbourg dix-huit semaines. En 1533, Jean-Frédéric lui rendit la haute surintendance de la bibliothèque de Wittenberg et de la sienne propre, avec mission d'acheter les livres grecs et hébreux qu'il jugerait utiles. De son mariage avec une femme nommée Catharine Heidenreich et dont le caractère était parfaitement adapté au sien, il eut deux filles, mais cette famille lui causa des soucis d'argent qui assombrèrent ses dernières années. Il tomba, en 1544, dans une sorte

de neurasthénie inconsolable. Il mourut le 16 janvier 1545. Il avait écrit d'innombrables lettres, fait grand nombre de traductions; il laissait peu d'ouvrages originaux, mais seulement des matériaux utiles pour l'histoire de son pays adoptif, la Saxe électorale.

Enders, *Luther's Briefwechsel*, 18 volumes parus de 1884 à 1923; Schlegel, *Historia vite Georgii Spalatini*, Jéna, 1693; Wagner, *G. Spalatin und die Reformation der Kirchen und Schulen in Altenburg*, Altenbourg, 1830; en outre toutes les grandes biographies de Luther.

L. CRISTIANI.

**SPÉ ou SPÉE Frédéric**, jésuite allemand (1591-1635).

I. VIE. — Il naquit à Kaiserswerth, près de Dusseldorf, le 25 février 1591; il appartenait à la famille noble de Langenfeld; son nom, qu'il écrivait lui-même *Spe*, fut le plus souvent dans la suite orthographié *Spee* ou *von Spee*. Il entra au noviciat de Trèves le 22 septembre 1610, fit ses études de philosophie à Wurtzbourg de 1612 à 1615, fut professeur de grammaire et de belles-lettres à Spire, Worms et Mayence, étudia la théologie dans cette dernière ville.

Prêtre en 1622, il fut trois ans professeur de philosophie à Paderborn et à Cologne. En 1628-1629, il devint missionnaire dans le diocèse de Hildesheim, surtout autour de la petite ville de Peine, où il obtint le retour à la vraie foi de villages entiers; la violence seule interrompit un apostolat si fructueux : un fanatique l'assailit à Woltorf, le 29 avril 1629, et le frappa de cinq coups de poignard. Guéri après plusieurs mois de soins, il fut nommé professeur de morale à Paderborn (1630). Des plaintes injustifiées le forcèrent à interrompre cet enseignement qu'il reprit à Cologne en 1631.

C'est cette année que parut son ouvrage, la *Cautio criminalis*; ce livre pouvait susciter de graves difficultés à son ordre; il aurait difficilement reçu l'approbation des censeurs et des supérieurs; un ami du P. Spé en ayant pris connaissance, jugea la publication si utile au bien général qu'il le fit paraître comme étant d'un théologien romain anonyme. Mais le véritable auteur fut vite découvert et le P. Spé, par suite de l'émotion et des colères soulevées, se trouva en position difficile : toute une correspondance fut échangée entre son provincial et le P. général, Mutius Vitelleschi, et il fut même question de renvoyer le P. Spé de la Compagnie; cf. B. Duhr, *Geschichte...*, t. II b, p. 760. L'affaire fut cependant arrangée et le P. Spé retrouva la pleine confiance de ses supérieurs qui l'envoyèrent à Trèves professer de nouveau la théologie morale. Cette ville était alors en plein milieu des luttes sanglantes que se livraient Impériaux et Français. Le P. Spé se dépensa pour soigner les blessés et les malades des deux partis. C'est dans cette œuvre de charité qu'il mourut, atteint de la peste, dans cette même ville, le 7 septembre 1635.

II. ŒUVRES. — Du P. Spé nous avons trois œuvres remarquables à divers titres : 1° Les deux premières — deux volumes de vers publiés après sa mort — lui ont mérité une place de choix dans la littérature de son pays; d'abord un recueil de cantiques religieux intitulé *Trutz-Nachtigal oder Geistlich-Poetisch Lust-Waldein...*, Cologne, 1649, in-12, 341 p. Ce recueil semble avoir été composé dès 1629; quelques pièces parurent déjà en 1638 dans un psautier jésuite; des rééditions nombreuses, avec ou sans musique, suivirent; il en est même de récentes; les historiens de la littérature allemande s'accordent sur l'importance et la valeur de ces poésies sacrées, pleines de sentiment et d'imagination, cf. Buchberger, *Lexicon*, t. IX, col. 713 et B. Duhr, *loc. cit.*, p. 757. Ensuite un poème ascétique en 28 chants sur les vertus théologales : *Guldines Tugend-buch, das ist Werk der dreyen Göttlichen Tu-*

genden, Glauben, Hoffnung und Liebe. Allen Gottliebenden, andächtigen, frommen Seelen nützlich zu gebrauchen... Cologne, 1649, in-8°, et 1656, in-12, 774 pages. L'ouvrage fut composé à Cologne en 1631 : en le publiant quatorze ans après la mort de l'auteur, l'éditeur W. Friessen le dédiait au P. Spé lui-même, qu'il invoquait comme son patron dans le ciel; Leibnitz admirait ce poème, comme en témoignait sa correspondance; traduit en latin et en tchèque, il a eu plusieurs rééditions, même de nos jours.

2° Un autre ouvrage du P. Spé est d'un tout autre caractère; il est le fruit direct de son expérience apostolique et de sa science morale et canonique. Les conditions difficiles de sa publication ont été signalées plus haut; voici le titre intégral de la 1<sup>re</sup> édition : *Cautio criminalis, seu de Processibus contra Sacra Liber. Ad magistratus Germaniae hoc tempore necessarius, tum autem consiliarius et confessoribus Principum, inquisitoribus, iudicibus, advocatis, confessoribus reorum, concionariis, ceterisque lectu utilissimus. Auctore incerto Theologo Romano. Rinhelii, typis excuspsit Petrus Lucius, 1631, in-8°, 398 p.*

Le livre se rapporte à ces procès de sorcellerie, qui se multipliaient depuis deux siècles, avec une intensité spéciale en Allemagne. La croyance exaspérée, en suite de Luther et de la Réforme, à l'action du démon dans tous les maux et les fléaux du moment, à son commerce sensible avec ceux ou celles qui se livraient à lui, aux sabbats où ses suppôts étaient merveilleusement transportés et prenaient ses ordres, produisait dans les masses populaires d'incessantes dénonciations sur les indices les plus faibles ou les moindres prétextes; prédicateurs et théologiens de toute confession n'hésitaient pas à attiser cette frénésie; les juges religieux et surtout civils instituaient d'innombrables poursuites qui amenaient d'horribles tortures et d'employables exécutions. Cf. J. Janssen, *L'Allemagne et la Réforme*, trad., t. VIII, 3<sup>e</sup> part., c. III sq., p. 516-728.

Contre ces hécatombes et cette fièvre de soi-disant démonisme, des esprits pondérés et clairvoyants, des cœurs généreux avaient sans doute protesté — par exemple chez les protestants le médecin Jean Weyer, chez les catholiques les jésuites Paul Laymann et surtout Adam Tanner, sur lequel s'appuiera souvent le P. Spé — ils étaient traités de « défenseurs des sorcières » et menacés de subir le même sort.

Le P. Spé, qui avait maintes fois assisté ces malheureux à leurs derniers moments, se rangea résolument du côté du bon sens et de la pitié, et il composa son petit livre : un écrit clair et vivant, d'un latin très littéraire, plein de sa science psychologique, morale, canonique et de sa charité.

En 51 *ubia aut questiones* il expose ses vues sur les procès des sorcières, les adressant surtout aux juges et aux princes, responsables de l'administration de la justice. Il déclare d'abord que, si de bons catholiques refusent de croire aux sabbats et si lui-même est souvent resté fort perplexe devant certaines condamnées pour sorcellerie, tout de même il estime pour sa part qu'il existe de vraies sorcières, que leur crime est des plus énormes et des plus atroces, qu'à bon droit c'est un crime regardé comme juridiquement d'exception. Il n'en demande pas moins qu'on l'instruise et qu'on le juge en toute justice, en toute prudence et en toute humanité. Dieu ne s'est pas engagé à empêcher que des innocents ne soient pas englobés dans de telles procédures; le bon grain n'est pas nécessairement en ce bas monde séparé de l'ivraie. Or, la manière dont sont engagés, poursuivis et terminés les procès de sorcières rend inévitables, fréquents même le supplice et la mort de pauvres innocents... Princes et magistrats n'ont pas à être excités à de tels procès... En tout cas un

avocat et un confesseur doivent toujours être procurés aux accusés... Les tortures horribles — et parfois indécentes — qu'on leur fait subir et qu'au mépris du droit, sous divers prétextes, l'on ne craint pas de renouveler, ne peuvent avoir pour effet que d'empêcher la découverte de la vérité. Les prétendus stigmates des sorcières, leur insensibilité ou leur taciturnité ne prouvent rien ou s'expliquent par les supplices et leurs excès... Les dénonciations faites au cours des tortures n'ont aucune valeur...

Le livre se terminait par un résumé de la procédure et des injustices que comportent ses divers éléments, et enfin par un appendice où l'auteur, en conformité avec ce qu'il a longuement développé sur les inutiles et néfastes effets de la torture, rappelle que, dans les premières persécutions de l'empire romain, des aveux, légitimant certaines accusations calomnieuses contre les chrétiens, avaient été, d'après Tacite, arrachés aux victimes par de tels procédés.

La *Cautio criminalis* fit grand éclat : la 1<sup>re</sup> édition fut si vite enlevée par le public lettré qu'on dut dès l'année suivante, 1632, imprimer de nouveau l'ouvrage à la fois à Francfort et à Cologne. D'autres éditions suivirent et des traductions parurent en allemand, flamand, polonais, français. Cette dernière était intitulée : *Avis aux criminalistes sur les abus qui se glissent dans les procès de sorcellerie... Livre... mis en français par F. B. de Velledor, M. A. D., Lyon, 1660, in-8°, 336 p.* Le traducteur, caché sous un nom désignant sa ville natale, Besançon, était le médecin Ferdinand Bouvot.

Les jésuites étaient d'abord divisés sur la question; l'un de ses confrères dénonça le P. Spé à Rome. De divers côtés, il subit de furieuses attaques. Mais, en somme, son courageux et convaincant réquisitoire fit son chemin : sous son influence le chanoine Jos.-Phil. von Schömborn, plus tard évêque de Wurtzbourg et prince-évêque de Mayence, décida de supprimer ces procès; les ducs de Brunswick et d'autres princes suivirent cet exemple (d'après Leibnitz, dans L. Koch, *Jésuites-Lexicon*, col. 1677).

Dans la Compagnie l'accord se fit autour des vues du P. Spé; chez les juristes et les théologiens, tous sans doute ne s'y rallièrent pas de suite, mais un grand pas fut fait vers des idées plus justes et plus humaines; des protestants eux-mêmes reconnurent tout le mérite de la *Cautio* (Hurtér, t. III, col. 901). Plus encore que ses vers, elle se trouve avoir illustré le nom et le souvenir de l'auteur.

Non seulement, par son humanité et sa pitié, le P. Spé est tout proche de nous; mais certaines de ses remarques psychologiques, par exemple ses explications naturelles de la taciturnité et de l'insensibilité chez les patientes, des auto-accusations et des dénonciations illusoires devançant son temps. Les auteurs d'un ouvrage récent : *Le Diable, étude historique, critique et médicale*, Paris, 1926, Maurice Garçon et le Dr J. Vinchon, ont pu écrire de la *Cautio criminalis* : « Ce livre, ordonné avec un plan rigoureux, apparaît à ses rares lecteurs d'aujourd'hui, non seulement comme un bon manuel de droit spécial, mais encore comme un excellent travail de médecine. »

Dans la bibliographie du P. Spé, Somervogel (t. VII, col. 1426, n. 4) signale encore de lui un petit ouvrage de pratique pénitentiaire : *Industria spiritualis in qua trad. præpar. se ad confessionem plurimum annorum*, Cologne, 1634, in-8°. « Ce serait, je pense, ajoute-t-il, un opuscule semblable à celui qui est si connu sous le nom de *La confession coupée*. »

Enfin il faut noter que le P. Spé, au cours de son professorat de théologie morale, avait composé une *Somme*, dont Hermann Busenbaum reconnait s'être servi avec grand profit pour rédiger sa célèbre



*Medulla*; cf. la *Préface* de cet ouvrage. Avec la *Somme* du P. Spé est citée celle du P. Nunning; ni l'une ni l'autre n'ont été publiées.

Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. VII, col. 1424-1431; Hurter, *Nomencl.*, 3<sup>e</sup> éd., t. III, col. 900-902; L. Koch, *Jesuiten-Lexikon*, 1931, col. 1676-1678; Buehberger, *Lexikon für theol. u. Kirche*, t. IX, 1937, art. *Spee*, col. 713-714; B. Dühr, *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge*, t. II b, 1913, p. 745-766, et *Die Stellung der Jesuiten in den deutschen Hexenprozessen*, 1900; J. Janssen, *L'Allemagne et la Réforme*, trad. Paris, t. VIII, 1911, p. 515-728; *Pastor bonus*, t. XXVIII, 1916, p. 241-250; E. Schröder, *Die cautio criminalis*, dans *Litteratur. Jahrbuch der Görresges.*, t. III, 1928, p. 134-150.

R. BROUILLARD.

**SPECHT Thomas**, théologien allemand (XIX<sup>e</sup> s.). — Né à Turkheim en 1817, prêtre en 1873 et appliqué d'abord au ministère, il entra dans l'enseignement comme professeur de religion au gymnase de Neuburg en 1881. Nommé professeur de dogmatique et d'apologétique à Dillingen en 1887, il y passa toute sa carrière. Retiré en 1915, il mourut à Munich le 17 novembre 1918. Outre des travaux sur l'histoire de Dillingen et de son université, il a donné des études sur des questions dogmatiques : *Die Wirkungen des eucharistischen Opfers*, 1876; *Die Lehre von der Einheit der Kirche nach dem hl. Augustin*, 1885; *Die Lehre der Kirche nach dem hl. Augustin*, 1892. Mais il est surtout connu comme l'auteur de deux manuels : *Lehrbuch der Dogmatik*, 1907-1908; nouv. éd. en 1925, par L. Bauer, et *Lehrbuch der Apologetik*, 1912; nouv. éd. en 1924, par L. Bauer; d'inspiration scolastique et thomiste, ces deux ouvrages se font remarquer par leur solidité et leur clarté.

*Lexikon für Theologie und Kirche*, t. IX, 1937, col. 713.

É. AMANN.

**SPERONI Dominique-Marie**, frère mineur conventuel italien. — Originaire de Rovigo, il fut maître en théologie et définitivement perpétuel dans son ordre. Il est l'auteur d'un traité *De Symbolo vulgo S. Athanasii*, Padoue, 1750 et 1751, où il attaque les thèses d'Anselme, du P. Quesnel et de Muratori au sujet de l'auteur du Symbole de saint Athanasie. Lui-même toutefois ne se prononce pas.

J.-H. Sbaralea-E. Rinaldi, *Scriptores trium ordinum S. Francisci continuati*, dans *Supplementum ad scriptores ordinum*, 2<sup>e</sup> éd., t. III, Rome, 1936, p. 217-218; D. Sparacio, *Frammenti bio-bibliografici di scrittori ed autori minori conventuali dagli ultimi anni del 600 al 1930*, dans *Miscellanea franc.*, t. XXX, 1930, p. 96, et séparément, Assise, 1931, p. 184-185; H. Hurter, *Nomenclator*, 3<sup>e</sup> éd., t. III, col. 1461; Fr. A. Zaccaria, *Storia letteraria d'Italia*, t. V, Venise, 1750, p. 626-632; J.-M. Mazzuchelli, *Gli scrittori d'Italia*, t. II, Brescia, 1753, p. 1528.

A. TEETAERT.

**1. SPINA (Alphonse de)**, frère mineur espagnol (XV<sup>e</sup> siècle). — Originaire de Valladolid, il se serait converti, d'après ses biographies, du judaïsme au catholicisme et serait entré ensuite dans l'ordre franciscain. Après avoir étudié à l'université de Salamanque où il aurait acquis le grade de maître en théologie, il aurait régi le *Studium generale* des frères mineurs à Salamanque. D'après L. Wadding, il aurait été pendant quelque temps le compagnon de saint Pierre Regalado, le réformateur de l'ordre franciscain en Espagne. Cf. *Annales minorum*, t. XII, 3<sup>e</sup> éd., an. 1456, n. CLIX; Quaracchi, 1932, p. 514. Prédicateur célèbre, il fut élevé pendant sa vie à la dignité épiscopale. Les auteurs toutefois ne s'accordent pas sur le siège qui lui fut assigné. D'après les uns, s'appuyant, paraît-il, sur le témoignage de L. Wadding, *Annales minorum*, t. XIV, 3<sup>e</sup> éd., an. 1491, n. LXIX; Quaracchi, 1933, p. 603, il aurait été nommé évêque de Thermopyles,

en Grèce, en 1491, et serait mort peu après. C. Eubel affirme qu'il fut désigné pour cet évêché le 2 décembre 1491 et cite à l'appui de cette assertion le *Schede de Garampi* des Archives vaticanes, cf. *Hierarchia catholica Medii Aevi*, t. II, 2<sup>e</sup> éd., Munster, 1914, p. 250. D'après les autres, Alphonse de Spina aurait été élevé au siège épiscopal d'Orense, en Espagne, en 1466, et serait mort en 1469. Voir *Prot. Realencyklopädie*, t. XVIII, p. 651, 1906 et *Lexikon für Theol. und Kirche*, 2<sup>e</sup> éd., t. I, 1930, col. 266. De fait, P.-B. Gams, *Series episcoporum*, 2<sup>e</sup> éd., Leipzig, 1931, p. 51, et C. Eubel, *op. cit.*, t. II, p. 99, citent un Alphonse Lopez de Spina, qui aurait été promu au siège épiscopal d'Orense le 19 ou le 29 février 1466 et y serait mort vers 1469, puis que son successeur fut nommé le 27 février 1469. Ils ne disent toutefois pas qu'il fut frère mineur. Dans l'état actuel des recherches il est impossible de se prononcer avec certitude sur cette controverse.

Le P. Alphonse de Spina s'est acquis une grande célébrité par son ouvrage *Fortalium fidei contra fidei christianae hostes*, dont plusieurs éditions portent aussi le titre : *Fortalium fidei contra judæos, saracenos aliosque christianæ fidei inimicos*, surtout à partir de l'édition de Nuremberg, 1494. Cet ouvrage paraît avoir été composé entre 1459 et 1461. L'édition de Nuremberg, 1485, porte : *Incipit prohemium Fortalitii fidei, conscripti per quendam doctorem eximium ordinis minorum anno Domini MCCCCLIX*. Voir L. Hain, *Repertorium bibliographicum*, t. I, Berlin, 1925, n. 873, p. 95. Cet ouvrage eut plusieurs éditions, dont les premières sont anonymes, sans année et sans lieu d'édition. Il paraît toutefois que la 1<sup>re</sup> éd. aurait paru à Strasbourg vers 1471, cf. L. Hain, *op. cit.*, t. I, n. 872, p. 94, ou vers 1472, cf. J.-Ch. Brunet, *Manuel du libraire*, 5<sup>e</sup> éd., t. II, Paris, 1861, col. 1348, mais certainement pas après 1472, cf. W.-A. Copinger, *Supplement to Hain's Repertorium*, 1<sup>re</sup> partie, Berlin, 1926, n. 872, p. 21-22. La seconde édition aurait été imprimée à Bâle, vers 1475. Voir J.-Ch. Brunet, *op. cit.*, t. II, col. 1348. Parmi les éditions suivantes citons celles de Nuremberg, 1485 et 1494; de Toulouse, 1487; de Lyon, 1500, 1511, 1525, etc. Une traduction italienne fut imprimée à Carmagnola en 1522. Le texte de ces différentes éditions successives a été cependant remanié, des passages ont été ajoutés et des dates ont été changées. Il est toutefois difficile de dire si ces corrections ont été apportées par l'auteur lui-même ou par d'autres. Comme cet ouvrage a paru sous l'anonymat, on l'a attribué à différents auteurs, comme aux dominicains Barthélemy Spina, Guillaume Totani, un certain Thomas patriarcha Barbartensis, etc., mais à tort. De nos jours on considère unanimement le P. Alphonse de Spina comme l'auteur du *Fortalium fidei*, qui, d'ailleurs, a pu subir divers remaniements.

Le *Fortalium fidei* constitue une sorte d'exposé apologétique de la religion chrétienne, divisé en cinq livres. Dans le premier, intitulé *De armatura omnium fidelium*, le P. Alphonse de Spina prouve la divinité du Christ et de la religion chrétienne. Dans les trois livres suivants il combat successivement les erreurs des hérétiques, I. II, des juifs, I. III, et des mahométans, I. IV. Dans le I. V, *De bello dominorum*, il traite des démons, dont les adversaires du christianisme sont les instruments et les porte-voix. La valeur théologique de cet ouvrage, qui connut un grand succès aux XV<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> siècles, est considérée de nos jours comme minime.

Le P. Alphonse de Spina paraît avoir composé aussi quelques recueils de sermons inédits, comme par exemple *Sermones 22 de nomine Jesu* et *Sermones de excellentia fidei* et peut-être un *Tractatus de fortuna*.

L. Wadding, *Annales minorum*, 3<sup>e</sup> éd., t. XII, an. 1452, n. XXXI; Quaracchi, 1932, p. 168; an. 1456, n. CLIX, p. 514; t. XIV, an. 1491, n. LXIX; Quaracchi, 1933, p. 603; le même,

*Scriptores ord. min.*, 3<sup>e</sup> éd., Rome, 1906, p. 14; J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, 2<sup>e</sup> éd., t. I, Rome, 1908, p. 29-30; N. Antonio, *Bibl. Hisp. vetus*, t. II, Madrid, 1788, p. 279-280; Arthur de Munster, *Martirologium franciscanum*, Paris, 1653, p. 324-325; Ell. Du Pin, *Nouvelle bibliothèque*, Paris, 1686, t. XII, p. 10; Marcellin de Civezza, *Saggio di bibliografia sanfrancescana*, Prato, 1879, p. 578; H. Hurter, *Nomenclator*, 3<sup>e</sup> éd., t. II, col. 1019-1020.

A. TEETAERT.

## 2. SPINA Barthélemy, dominicain du XVI<sup>e</sup> siècle.

Né à Pise vers 1480, il professa dans diverses maisons de l'ordre et finalement aux universités de Bologne et de Padoue. En 1542, il devint maître du Sacré-Palais et Paul III, qui l'avait en haute estime, le nomma membre de la commission des cinq théologiens pontificaux qui devaient transmettre au concile de Trente les directives du Saint-Siège. Spina mourut à Rome en 1547. Voir deux notes de Spina dans *Concil. Tridentinum*, t. XII, p. 685, et une lettre au cardinal Cervino, *ibid.*, p. 725-727; cette dernière, tout comme la deuxième note, traite de la certitude que l'on peut avoir de sa propre justification.

Sa production littéraire qui fut très considérable avait été rassemblée par lui en 3 vol. in-fol., Venise, 1519-1535. Spina avait commencé par être un grand admirateur de Cajétan, dont il publia en 1517 les *Commentaires* sur la 11<sup>e</sup>-11<sup>e</sup>, avec un magnifique éloge des actes du cardinal et spécialement de la discussion soutenue par celui-ci à Ferrare contre Pic de La Mirandole en 1494. Mais, à partir de 1518, il se brouilla avec lui et multiplia à son adresse les réfutations et même les injures, ainsi dans le *Propugnaculum Aristotelis*, de *immortalitate animæ*, où il attaque le commentaire de Cajétan sur le *De anima*; dans les *Quæstiones tres de Deo*; dans les *Quæstiones quatuor de personalitate*; dans le *De necessitate confessionis ante s. communionem*, Venise, 1530. Il fut mieux inspiré en combattant Pomponace et ses dangereuses doctrines sur l'immortalité de l'âme : *Tutela veritatis de immortalitate animæ contra P. Pomponacum... cum ejusdem libro de mortalitate animæ fideliter toto inserto; Flagellum in tres libros apologie ejusdem Petrelli (Pomponatii) de eadem materia immortalitatis animæ*. Préoccupé de la question du péché originel, il écrivit un *De universali corruptione generis humani seminaliter propagati*, Venise, 1526; *De conceptione B. Mariæ virginis*, Venise, 1533, où il prend très vivement position contre l'Immaculée conception; il avait même entrepris d'éditer le mémoire rédigé par Jean de Torquemada en 1437 contre la définition du privilège marial : *De veritate conceptionis bb. Virginis pro facienda relatione coram patribus concilii Basileensis*; cette publication fut faite, en 1547, peu après sa mort, par son disciple, Albert Duimus de Cataro. Un certain nombre de publications de Spina se rapportent à la théologie sacramentelle : *De forma baptismi*; *De neutra intentione baptizandi*; *De necessitate baptismi parvulorum*; *De forma consecrationis sanguinis Christi*. D'autre part la *Declaratio de potestate papæ seu Ecclesiæ super conjugis in gradibus prohibitis jure divino*, Bologne, 1531; Venise, 1535 et 1584, est importante à signaler. Le roi d'Angleterre, Henri VIII, pour justifier la cassation de son mariage avec Catherine d'Aragon, avait fait interroger les différentes universités sur le droit qu'a le pape d'accorder une dispense de parenté à un degré prohibé par le droit divin (il avait épousé, avec dispense pontificale, Catherine qui était sa belle-sœur). L'université de Bologne se prononça dans le sens du roi. C'est contre cette décision que s'élève la *Declaratio* de Spina. Sa *Questio de strigibus et lamis*, Venise, 1523, lui fait moins d'honneur. Spina sera considéré comme une autorité classique dans les questions de sorcellerie; et sa dissertation, accompagnée de trois *apologies* contre le juriste François Ponziñibus, Venise, 1525, sera sou-

vent réimprimée jusque dans le *Malleus maleficarum* de Cl. Bourgeois, Lyon, 1669.

Quétif-Echard, *Scriptores O. P.*, t. II, p. 126 sq.; Hurter, *Nomenclator*, 3<sup>e</sup> éd., t. II, col. 1385-1387.

É. AMANN.

**SPINAZZOLA (Nicolas de)**, frère mineur italien de l'Observance (XVII<sup>e</sup> siècle). — Appartenait à la province franciscaine de la Principauté citérieure, il construisit le couvent de Salerne, dont il fut à différentes reprises gardien et exerça les charges de provincial, de pénitencier de la basilique de Saint-Jean-de-Latran, de secrétaire du général et de définiteur général en 1639. Il mourut à Salerne en 1652. Il est l'auteur d'un *Tractatus casuum conscientie*, d'un *Tractatus de electione*, d'une *Judicialis practica ad justitiam administrandam*, d'un *Tractatus super regulam S. Franciscei* et il rassembla *Omnes ordinis constitutiones ad reformationem utilitatem ac gubernium spectantes juxta tenorem bullarum Gregorii XIII et Clementis VIII*, ainsi que *Constitutiones omnes apostolicæ a religionis exordio usque ad annum 1648 a diversis pontificibus emanate*.

J.-H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores ord. min.*, 2<sup>e</sup> éd., t. II, Rome, 1921, p. 288-289; H. Hurter, *Nomenclator*, 3<sup>e</sup> éd., t. III, col. 1131.

A. TEETAERT.

**1. SPINOLA (Christophe de Rojas y)**, frère mineur observant, célèbre par ses tentatives de conciliation entre les protestants et les catholiques (XVII<sup>e</sup> s.). — Né vers 1626 dans la Gueldre (Hollande), où son père, appartenant à une ancienne famille de Castille, servait dans l'armée espagnole, il passa sa jeunesse à Cologne, où il entra dans l'ordre franciscain et enseigna la philosophie et la théologie scolastiques, surtout la morale. A cause de sa naissance et de sa science, il y entra en contact avec des protestants influents dont il convertit un grand nombre au catholicisme. Nommé visiteur général de la province franciscaine de Thuringe en 1663, il passa, au chapitre qui suivit cette visite, de la province de Cologne à celle de Thuringe. Élu, au même chapitre, custode de la province de Thuringe, il prit part à Rome, en 1664, au chapitre général dans lequel il fut élu définiteur général de l'ordre. Ayant attiré sur lui l'attention des grandes familles et des princes catholiques et protestants, il fut chargé par l'empereur Léopold I<sup>er</sup>, en 1661, d'une mission auprès des princes allemands, afin de les liguer contre le péril turc devenu de plus en plus menaçant et, en 1664, nommé délégué à la diète. Cette même année il fut promu évêque de Saint-Étienne (Stephanensis), comme s'appelaient les plus anciens évêques de Narona en Dalmatie. Cependant l'union religieuse lui tenait plus à cœur que l'union politique et c'est à cette première qu'il consacra désormais ses forces, surtout après qu'il eut expérimenté, dans ses visites aux princes protestants allemands, que ces derniers n'étaient point hostiles à un retour au catholicisme et que même plusieurs le désiraient. Il fut aussi tenu en haute considération par Philippe IV d'Espagne, qui lui confia plusieurs missions importantes et voulut lui donner d'abord l'évêché de Valladolid et ensuite celui de Gand, en Belgique. Mais comme il était l'objet de diverses accusations, Spinola pensa un moment à laisser la carrière diplomatique pour se retirer dans la solitude de sa cellule. Toutefois, après avoir consulté la sainte clarisse Jeanne-Marie de la Croix à Roveredo, qui l'engagea à persévérer dans la voie suivie jusqu'alors, il reprit courage et se décida à poursuivre sans relâche l'œuvre d'union entre protestants et catholiques, et la restauration de la religion catholique en Allemagne.

Nommé, en 1666, évêque de Knin, en Dalmatie, il se consacra entièrement à cette tâche. Il entra en

relation avec plusieurs princes protestants, afin de les gagner à sa cause, principalement avec le prince Jean-Philippe de Mayence, qui se mit à la tête du mouvement unioniste avec les frères Adrien et Pierre von Walenburg. Ils entrèrent en rapports avec André Kuhn, le plus ancien des ecclésiastiques protestants de Dantzic, avec B. Holzhauser, Leibniz et d'autres théologiens protestants qui, dans les conférences qu'ils eurent avec des théologiens catholiques, reconnurent qu'il n'y avait pas d'obstacles insurmontables à la réunion. Le prince-électeur de Mayence songeait déjà, après consultation du nonce J.-B. Spinola à Vienne et d'autres cardinaux, à demander au pape de faire quelques concessions aux protestants sur des points qui ne regardaient ni la foi ni l'autorité pontificale, afin de faciliter l'union, quand il mourut le 12 février 1673. Avec la mort du prince électeur se clôt la première phase du mouvement unioniste projeté par Spinola.

L'œuvre fut toutefois reprise par Spinola en 1675 et menée cette fois avec plus d'ampleur. La répression d'une révolte suscitée en Hongrie, en 1670, en fut l'occasion. Plusieurs ministres protestants, impliqués dans cette insurrection, avaient été bannis et avaient cherché un refuge en Saxe; le prince Jean-Georges de Saxe fit donc savoir à l'empereur, le 12 août 1675, que, pour éviter dans la suite toute hostilité entre protestants et catholiques, il ferait rédiger, de concert avec les autres princes protestants, une profession de foi mitigée, d'où serait exclu tout ce qui pourrait choquer les catholiques. L'empereur répondit que les prédicateurs protestants n'avaient point été bannis à cause de leur foi, mais de leur rébellion, et qu'il acceptait volontiers le projet du prince au sujet de la confession de la foi. Quand il s'agit de rédiger celle-ci, le prince de Saxe, devant les graves objections de ses conseillers, se désista et envoya un message à l'empereur pour lui demander de prendre lui-même l'initiative de l'œuvre de rapprochement et de travailler les princes allemands pour les gagner à cette cause. Bien que cette proposition lui eût paru suspecte et malgré l'opposition de certains catholiques, l'empereur, sous l'influence de Spinola, résolut de tenter la chance et il députa Spinola aux princes allemands. Il lui enjoignit toutefois de ne pas traiter directement la question de la conciliation, mais du procédé à suivre pour réconcilier les Hongrois entre eux. De la sorte Spinola gagnerait la sympathie des princes et ouvrirait la voie à des négociations ultérieures qu'il ne mènerait qu'en son nom, sans y compromettre l'empereur. En 1676, Spinola visita les principales cours d'Allemagne, Berlin, Dresde, Osnabrück, Hanovre, Heidelberg, le Palatinat, etc.; partout ses projets d'union religieuse furent reçus favorablement et même, auprès de plusieurs princes, avec empressement, surtout à Hanovre par le duc Jean-Frédéric, converti au catholicisme depuis 1651, et par la duchesse Sophie, ainsi que par le frère de cette dernière, le prince Charles-Louis du Palatinat, qui désirait mener l'œuvre de la conciliation à visage découvert et nullement en secret, comme le voulait Spinola. Le plan de l'union religieuse de Spinola, dont quelques particularités étaient venues aux oreilles des catholiques, malgré le secret dont on s'efforçait de l'entourer, suscita une assez vive opposition de la part de quelques théologiens belges, surtout à cause des concessions que Spinola comptait faire aux protestants: l'ordination sacerdotale serait conférée aux ministres convertis et un nouveau concile serait convoqué. Spinola se défend dans une lettre du 14 août 1677, dont le contenu a été publié par G. Menge, *Zur Biographie des Irenikers Spinola*, dans *Franziskanische Studien*, t. II, 1915, p. 20-22.

Pour travailler avec plus de tranquillité à la réalisation de ses projets et tenir tête à ses adversaires,

Spinola résolut d'aller à Rome exposer au Saint-Siège ses plans et en recevoir l'approbation. Dès son arrivée, au début de 1677, il remit à Innocent XI un rapport si encourageant du résultat obtenu lors de sa première visite faite aux différents princes allemands, qu'il semblait que les principaux protestants étaient tous gagnés à la cause de la soumission à l'Église catholique. Cf. Ph. Hillebrandt, *Die kirchlichen Reunionsverhandlungen in der zweiten Hälfte des XVII. Jahrhunderts*, Rome, 1922, p. 177-178. Le pape institua une commission composée des cardinaux A. Cibo, J.-B. Spinola et F. Albizzi et de trois théologiens, pour examiner ce rapport, et prit en même temps des informations secrètes auprès du nonce de Vienne, Fr. Buonvisi. Celui-ci écrivit, le 6 mars 1678, à Rome qu'il avait toujours été contraire aux tentatives faites par Spinola, que, vu l'état d'âme des protestants, il les jugeait risquées et vaines, mais qu'il avait cependant encouragé Spinola; dans une cause si noble il fallait bien risquer quelque chose. Cf. M. Trenta, *Memorie per servire alla storia politica del card. Fr. Buonvisi*, t. I, Lucques, 1818, p. 371. Rome, non plus, ne voulut pas rejeter complètement les vues présentées et permit à Spinola de traiter avec les princes protestants tant au sujet de la guerre turque qu'au sujet de la religion catholique. C'est dans ce sens qu'étaient conçus le bref adressé au négociateur le 20 avril 1678 et les lettres qui le recommandaient à l'empereur, aux nonces de Vienne et de Cologne et au duc Jean-Frédéric de Hanovre. Cf. J.-J. Berthier, *Innocentii P. XI epistolae ad principes*, t. I, Rome, 1891, p. 167 sq. De retour à Vienne, Spinola réussit à intéresser tellement l'empereur à ses projets, que celui-ci le nomma, en juillet 1678, son ambassadeur plénipotentiaire auprès de tous les princes allemands, sous le prétexte de les unir plus étroitement à l'empereur dans les guerres contre la France et la Turquie, en réalité pour opérer l'union religieuse. Spinola visita personnellement presque tous les princes allemands; quant à ceux qu'il ne put atteindre à cause de la guerre ou de la peste, il leur exposa ses plans par lettre. Partout il rencontra le meilleur accueil et ses idées furent généralement acceptées avec faveur, parfois même avec enthousiasme. De retour à Vienne, Spinola envoya, le 28 mai 1679, un long rapport chiffré au secrétaire d'État, déclarant avoir agi partout d'après les instructions reçues du pape et avoir eu grand succès chez tous les princes, excepté à Cassel. Cette relation a été éditée par F. de Bojani, *Innocent XI. Sa correspondance avec ses nonces*, t. II, Rome, 1911, p. 4-5, et par Ph. Hillebrandt, *op. cit.*, p. 191-192. Voir aussi G. Haselbeck, *Der Ireniker P. Christoph de Rojas y Spinola*, dans *Katholik*, 1913, t. I, p. 401. Mais Rome ne partageait guère l'optimisme de Spinola, comme il résulte de la réponse que lui fit le cardinal secrétaire d'État le 1<sup>er</sup> juillet 1679. Le pape, y est-il dit, a lu avec plaisir la relation des tentatives faites pour le retour des protestants à l'Église catholique et de la conversion de quelques princes, mais il est d'avis qu'il faut continuer à prier et attendre une garantie sûre que les princes en question pensent réellement à se faire catholiques, l'expérience ayant enseigné que l'intérêt humain induit bien souvent en erreur et trompe ceux qui ajoutent trop facilement foi aux promesses. Le pape exprimait à Spinola sa reconnaissance pour l'activité déployée et émettait le vœu que la semence répandue par lui pût un jour porter ses fruits. Ph. Hillebrandt, *op. cit.*, p. 76-77. Le même jour le secrétaire d'État ordonnait au nonce de Vienne d'interroger confidentiellement l'empereur sur les espoirs que l'on pouvait avoir de la conversion des princes protestants. La réponse de l'empereur fut décourageante et le nonce, de son côté, jugea que les assertions de Spinola n'avaient pas de base dans les faits. Ces informa-



tions furent décisives et pendant deux ans et demi on ne parla plus de tentatives de réunion.

Spinola toutefois ne se reposa pas ; en 1682 et 1683, muni de lettres de recommandation de l'empereur, il entreprit de nouveau la visite des différentes cours protestantes, et s'efforça de provoquer des conférences avec les théologiens protestants sur la base de son traité : *Concordia christiana circa puncta principaliora, quæ inter romanos et protestantes schisma generantur*. Plusieurs princes et théologiens firent bon accueil aux propositions de Spinola et lui promirent même leur collaboration. Ainsi trouva-t-il les meilleures dispositions chez les princes de Brandebourg, de Hambourg, de Brunswick, de Wolfenbützel, de Saxe inférieure, de Hanovre, etc., ainsi que chez les théologiens Hildebrand de Wolfenbützel, André Kuhn de Danzig, Fabritius de Heidelberg, Handelius d'Augsbourg, mais surtout auprès de Gérard Molanus, abbé de Lokkum, et de Leibniz. Par l'intermédiaire du duc Ernest-Auguste de Hanovre, protestant, mais très favorable à l'idée de la réunion, des conférences furent tenues entre Spinola et les principaux théologiens de Hanovre, entre autres H. Barkhaus et Molanus, qui fut, chez les protestants, l'âme de l'œuvre de conciliation. Ces conférences eurent un résultat appréciable, qui fut consigné dans un écrit qu'Albritius acheta à la foire de Leipzig du mois d'octobre 1683 et qui est intitulé : *Methodus reducendæ unionis ecclesiasticæ inter romanens et protestantes ex speciali mandato ser. principis ac domini Ernesti Augusti... a seren. cels. sua theologis conscripta*. Cet écrit était signé par Molanus et H. Barkhaus. Voir à ce sujet la lettre d'Albritius à Leibniz éditée par Foucher de Careil, *Œuvres de Leibniz*, t. I, Paris, 1859, p. 468, ainsi que les *Regulæ christianorum omnium ecclesiasticam reunionem tam a sacra Scriptura quam ab universali Ecclesia et augustana confessione præscriptæ et nonnullis hujus (sc. Augustana confessio) professoribus pro facilitate pacis exultantium et protestantium hungarorum collectæ*, rédigées par Molanus, que l'on peut trouver dans les diverses éditions des œuvres complètes de Bossuet, par exemple, t. VIII, Paris, 1846, p. 509-515, et la trad. française, p. 515-523. Ces deux écrits donnaient le point de vue des protestants et devaient constituer la base des conférences entre ceux-ci et les catholiques. Pour ce qui est de la position adoptée par Molanus et ses amis, elle est bien résumée dans une lettre de Leibniz à Spinola de février 1683 : « Les protestants commencent d'abord par se réunir à l'Eglise romaine et reconnaissent la juridiction pontificale, mais on ne les oblige pas, du côté catholique, à recevoir le concile de Trente, dont les décrets dogmatiques, et à plus forte raison disciplinaires, sont considérés comme provisoirement suspendus. Les Eglises uniates, qui conserveraient sur des points importants de discipline leurs usages actuels, seront admises à avoir leurs représentants à un futur concile, où l'on terminera, si besoin est, les controverses dogmatiques. » Voir ici t. X, col. 2082-2083. Pour les concessions faites par les protestants, voir aussi G. Menge, *art. cit.*, p. 32-34. Quant à l'attitude adoptée par Spinola par rapport aux demandes protestantes, nous en parlerons plus loin. Qu'il suffise de remarquer ici qu'au point de vue dogmatique il ne leur a jamais fait la moindre concession et qu'au point de vue disciplinaire il leur promit de travailler à Rome pour que certaines concessions leur fussent faites.

Le projet de Spinola ne fut cependant pas accueilli partout avec la même faveur qu'à Hanovre. Ainsi le mémoire *Concordia christiana circa puncta principaliora*, cité plus haut et destiné au prince de Brandebourg, qui devait constituer la base pour les conférences avec les théologiens protestants, ne fut pas reçu par ceux de Brandebourg et fut accueilli avec une hos-

tilité ouverte par ceux de la cour de Berlin. Voir Ph. Hillebrandt, *op. cit.*, p. 81-82, et G. Haselbeck, *art. cit.*, dans *Katholik*, 1913, t. II, p. 15-16. Contre les concessions faites à Hanovre s'insurgèrent pendant l'automne de 1683 les prédicateurs de Gotha et de Dresde, qui ne voulaient rien savoir d'une nouvelle soumission au joug papiste et antichrétien. A Francfort on estimait que les propositions faites par Spinola concordaient en réalité avec les décisions du concile de Trente et que, dès lors, elles étaient acceptables, parce qu'inconciliables avec la foi luthérienne. La landgräve Elisabeth Dorothee de Darmstadt mit les cours amies en garde contre les projets de Spinola et engagea la faculté théologique de Giessen à faire une critique serrée du « syncrétisme athée » de l'évêque de Knin. L'électeur de Saxe défendit à ses théologiens toute tractation privée avec Spinola et demanda aux autres princes d'adopter la même position. Sur cette opposition, voir G. Menge, *art. cit.*, p. 34-42, où l'on trouvera le texte de quinze objections faites par les protestants au projet de Spinola et publiées dans les *Nouvelles de la république des lettres* (Amsterdam), 1684, avril, p. 187 sq.

L'opposition contre Spinola ne venait pas seulement, d'ailleurs, des protestants, mais aussi des catholiques qui lui reprochaient d'avoir été trop loin dans ses concessions aux dissidents. Parmi eux, les Français vinrent en premier lieu. Pendant l'été 1683, Leibniz, à la prière de Spinola, était entré en relations avec Bossuet, lui avait exposé les démarches faites en Allemagne pour opérer l'union entre protestants et catholiques et lui avait envoyé les *Regulæ circa unionem* de Molanus. En 1683, Spinola eut aussi une correspondance assez suivie avec Bossuet, qui, dans ses réponses, le loue pour sa noble entreprise et l'assure que le roi apprécie hautement les efforts qu'il fait pour opérer l'union entre protestants et catholiques. Voir *Correspondance de Bossuet*, édit. par Ch. Urbain et E. Levesque, t. II, n. 284, p. 391. Mais la pensée intime du roi paraît avoir été assez différente ; il pouvait craindre que le rétablissement de l'unité religieuse ne renforçât l'Allemagne. Il semble avoir intrigué à Rome et avoir accusé le pape de vouloir faire des concessions nuisibles pour l'Eglise afin de gagner les protestants allemands. Sous le coup de toutes ces accusations, Spinola, muni d'une lettre de l'empereur, se rendit à Rome, au début de 1684, pour s'expliquer avec le pape. Celui-ci lui accorda une longue audience et le pria de mettre par écrit le rapport circonstancié qu'il lui avait fait de vive voix. C'est ainsi que Spinola rédigea la *Secreta relatio status, quem negotium religionis a novem ultimis annis in Germania obtinuit*, conservée à la bibl. de Hanovre, et que le pape fit examiner par trois théologiens. Le résultat de ces négociations nous est connu par un bref d'Innocent XI à Spinola, dans lequel le pape exprime sa satisfaction pour les résultats obtenus et engage le négociateur à continuer son œuvre sous la protection de l'empereur et en son propre nom, mais nullement au nom du pape, pour éviter toute difficulté avec les adversaires. Voir le *Tagesbuch* de Spinola dans F.-X. Kiefl, *Der Friedensplan des Leibniz*, Leipzig, 1903, p. 248-249. Dans un bref à l'empereur du 15 juillet 1684, le pape affirmait que, sans doute, il n'ajoutait pas foi aux accusations formulées par les Français contre l'œuvre de Spinola, mais que, par ailleurs, il ne pouvait approuver complètement les propositions de Spinola. Voir J.-J. Berthier, *op. cit.*, t. II, Paris, 1895, p. 183. Muni de ce bref et de plusieurs lettres de cardinaux et de généraux de différents ordres religieux, favorables à son entreprise, Spinola quitta Rome vers la fin du mois d'août de l'année 1684. Mais, à son retour à Vienne, il fut profondément déçu ; au lieu des encouragements qu'il attendait, il y trouva en

circulation un grand nombre d'écrits diffamatoires dans lesquels on n'attaquait pas seulement ses projets, mais son orthodoxie. Très sensible sur ce point, il fit rédiger un instrument dans lequel il rassemblait tous les témoignages des protestants au sujet de son intransigence en matière dogmatique et prit la décision de ne plus s'occuper de l'œuvre de l'union et d'en informer le pape et l'empereur. Promu, au mois de mars 1685, évêque de Vienne-Neustadt, il se consacra entièrement à son nouveau diocèse. L'abandon total de l'œuvre de l'union de la part de Spinola fit mauvaise impression sur les protestants qui croyaient que, ayant obtenu le diocèse de Vienne-Neustadt, il avait réalisé le rêve de sa vie. Voir une lettre du capucin Denis de Werl à Spinola du 6 novembre 1687, dans G. Menge, *art. cit.*, p. 48.

Ce désistement de Spinola ne dura toutefois pas longtemps et un appel du roi d'Angleterre le fit sortir de son inaction. Vers 1688, il reçut une lettre d'un cardinal, qui, au nom du roi Jacques II, le pria de lui indiquer la meilleure méthode à suivre pour obtenir l'union entre protestants et catholiques et l'invitait à aller en Angleterre pour y travailler en ce sens. Spinola exposa à ce cardinal le plan qu'il avait suivi jusque là en Allemagne, se disant tout disposé à partir pour l'Angleterre. Voir G. Menge, *art. cit.*, p. 48-49. Mais la révolution éclata dans ce pays et le roi Jacques II se vit obligé de s'enfuir, le 4 janvier 1689, mettant ainsi fin à l'œuvre de l'union projetée. D'autres mobiles encore déterminèrent Spinola à reprendre le travail de la conciliation interrompue, à savoir les demandes instantes de la part de plusieurs princes protestants et surtout de l'empereur. Ne voulant rien entreprendre sans l'ordre du pape et l'assistance de théologiens, l'empereur en référa à Rome et Alexandre VIII céda la reprise de l'œuvre de l'union, désignant quatre théologiens, deux dominicains et deux jésuites, pour aider Spinola dans son entreprise. Le 20 mars 1691, l'empereur lui donna pleins pouvoirs pour traiter la question religieuse avec tous les princes et théologiens de l'empire et des provinces soumises à l'empereur et défendit à tous ses sujets de s'opposer à l'entreprise de Spinola. Cette reprise fut accueillie par plusieurs protestants avec empressement, surtout par ceux de Hanovre. Molanus composa en 1691 ses *Cogitationes privatae de methodo reunionis Ecclesiae protestantium cum Ecclesia romana catholica*, dans lesquelles il se tenait strictement au point de vue déjà exposé dans sa *Methodus reducendae unionis ecclesiasticae inter romanenses et protestantes et ses Regulae circa christianorum omnium ecclesiasticam reunionem*; Leibniz, qui cherchait à gagner d'autres personnes à ce plan, écrivit à Spinola, le 21 avril 1691, une lettre très encourageante. Innocent XII, de son côté, évita scrupuleusement de se mêler directement dans les tentatives de Spinola, parce qu'il ne voulait point compromettre son autorité ni faire des concessions inutiles et dangereuses aux protestants. Tout en conseillant à Spinola d'être prudent, il le laissa faire, espérant de la miséricorde de Dieu le rétablissement de l'union religieuse en Allemagne. Voir Ph. Hiltebrandt, *op. cit.*, p. 87. Spinola se remit donc à l'œuvre, parcourut l'Allemagne et lança aux princes et théologiens protestants favorables à ses projets une invitation pour la prochaine réunion qui se tiendrait à Vienne et dans laquelle protestants et catholiques discuteraient ensemble des points qui les divisaient. Quand tout fut sur le point d'aboutir, le projet de réunion si soigneusement étudié fit naufrage. Les théologiens protestants se retirèrent ou refusèrent de venir, de peur d'être critiqués par leurs collègues opposés à la réunion. Leibniz même et Molanus, tout en s'excusant auprès de Spinola, n'eurent pas le courage de se présenter. Déçu au plus

haut point, Spinola renonça définitivement à continuer son œuvre d'union et se retira à Vienne pour s'y préparer à la mort. Comme son état de santé empirait de jour en jour, il désigna comme son successeur dans l'œuvre de la conciliation le franciscain Bénéigne Schimaditsch, auquel il remit tous ses documents et, craignant que les attaques antérieures ne se renouvelassent et ne vinssent troubler son repos, il écrivit une *Apologie*, dans laquelle il se défendait contre les différentes accusations qui avaient été répandues contre lui et son orthodoxie. Cette *Apologie* a été publiée par G. Haselbeck, *art. cit.*, dans *Katholik*, 1913, t. II, p. 35 sq. Spinola mourut le 12 mars 1695. Au sujet des tentatives faites pour réunir les théologiens protestants et catholiques dans une assemblée et le résultat des efforts qu'il avait faits dans ce sens, Spinola rédigea en 1691 un rapport à l'empereur intitulé : *Sincera relatio. Origo et status praesens commissionis episcopi Neostadensis circa reunionem protestantium cum Ecclesia romana*, édité par G. Haselbeck dans *Jahresbericht des seraphischen Kollegs Watersleyde, 1911-1912*, Fulda, 1912.

Pour pouvoir apprécier à sa juste valeur l'œuvre d'union de Spinola, il faut avant tout tenir compte du but poursuivi et de la méthode employée. Hansiz, *Episcopatus Neostadensis*, inédit, conservé à la bibl. nationale de Vienne et qui constitue une des meilleures sources de la vie et de l'activité de Spinola, les résume comme suit : *Princeps consiliorum scopus erat... restitutio religionis catholicae, id quod non armis, non vi, non decretis, aut imperiis, quae remedia et ambigua sunt et invisa, sed compendio quodam et illico conficere studebat; eo nitens, ut acerbitate emulationum contentationumque sublata pacificis amicis colloquiis voluntates primum tractabiles redderet, deinde rationibus et explicatione rationabili et aequa spectra illa dissidiorum, quae per odium studiumque partium inhorruerant, amoliretur*. G. Menge, *art. cit.*, p. 57. Le but poursuivi par Spinola était donc le rétablissement de la religion catholique. Pour arriver à ce résultat, il voulait d'abord aplanir la voie en disposant favorablement les protestants pour ses projets dans des pourparlers bienveillants et amicaux et, ensuite, enlever dans des discussions et des explications les méintelligences que la haine et le parti pris avaient fait naître entre catholiques et protestants. Comme, d'un côté, Spinola ne pouvait faire de concessions dogmatiques et que, d'autre part, on ne pouvait exiger que les protestants rejettent tout d'un coup toutes leurs doctrines, il fallait trouver une voie intermédiaire pour aboutir à la réunion projetée et obtenir la conciliation entre catholiques et protestants. Il fallait trouver un principe fondamental, dont l'admission pouvait aboutir à une union, en dépit des différences doctrinales. Ce principe, Spinola le trouva dans l'admission de l'autorité doctrinale de l'Eglise, au moins provisoirement, sous cette forme que le pape et le concile ensemble sont infaillibles. Il s'en suivait qu'il fallait admettre toutes les doctrines définies par un concile légitime. Restait à prouver la légitimité du concile. Pour ce faire, il recourait à des motifs qui pouvaient être admis par les deux partis, à savoir la présence des conditions que l'on trouve réalisées dans les quatre premiers conciles. Dans le cas où l'on ne s'accorderait pas sur la légitimité d'un concile (ici il s'agissait du concile de Trente), on pouvait le suspendre, en convoquer un nouveau et y traiter l'affaire. Pour s'assurer que les doctrines mises en cause pouvaient être tirées de fait du principe de l'autorité doctrinale de l'Eglise, Spinola divisait les dogmes en *dogmata fundamentalia* et *non fundamentalia*. Quant aux premiers, les deux partis devaient les accepter avant toute union, tandis que pour les *dogmata non fundamentalia*, Spinola exigeait

seulement un *consensus implicitus* : on était prêt à les accepter comme dogmes, dès qu'on en aurait l'évidence. De la sorte, selon Spinola, il n'existait aucune objection sérieuse contre l'union des protestants, puisqu'ils croyaient au moins implicitement tout ce que croit l'Église catholique.

Les théologiens protestants qui auraient les dispositions décrites ci-dessus et donneraient des garanties pour l'avenir pourraient être ordonnés prêtres et même évêques et comme tels assister au concile éventuel et y avoir droit de vote. On pourrait ensuite faire aux protestants bien disposés et revenus à l'Église quelques concessions d'ordre disciplinaire, comme la cession des biens et de certains droits ecclésiastiques aux princes, l'autorisation de vivre dans l'état de mariage aux prédicateurs et aux théologiens mariés, la communion sous les deux espèces, etc. Spinola toutefois n'avait pas donné l'assurance que toutes ces concessions seraient faites, mais il avait promis de travailler à les obtenir du Saint-Siège, qui seul pouvait les accorder.

Tout l'exposé de cette méthode fut rédigé par Spinola sous la forme d'un *Casus*, dans lequel plusieurs questions sont posées au sujet d'un peuple acatholique qui a les dispositions décrites ci-dessus et qui croit au moins implicitement tout ce que l'Église croit. A la première question : *An populus hic sic dispositus sit hereticus formalis vel solum materialis et an, non obstante explicata imperfectione, ad unionem admittendus et legitimis sacerdotibus et sacramentis tempestive providendus*? Spinola répond que ce peuple est seulement matériellement hérétique et par conséquent peut être admis à l'union et être pourvu de prêtres et de sacrements. A la deuxième question : *An expedit huius populo conciliis congregationem pro congruo tempore promittere*? et à la troisième : *An expedit predicatoribus huius populi non obstante matrimonio in sacerdotem ordinare*? la réponse est affirmative. A la quatrième question : *An congruum sit, ut memorati predicatorum a Sanctissimo per novas dignitates concessionemque veli ac sessionis in concilio praemittere*? Spinola affirme que cela dépend du Saint-Siège, mais qu'il existe des motifs plausibles pour répondre affirmativement. Ce *Casus* avec les solutions données par Spinola fut envoyé aux principales universités catholiques d'Allemagne, d'Autriche, de Hongrie, à celle de Louvain et aux principaux théologiens tant séculiers que réguliers ; il fut approuvé par le plus grand nombre d'entre eux. De ce *Casus* il faut rapprocher un chapitre de la *Secreta relatio* citée plus haut, intitulé : *De remediis quae zelosi Germani congrua fore sub S. Sedis correctione existimant*, dans lequel Spinola s'efforce de réfuter les objections faites contre son plan. Pour le *Casus* et ce chapitre de la *Secreta relatio*, voir G. Haselbeck, *Die Stellung des Irenikers P. Christophor Rojas y Spinola zur Orthodoxie*, dans *Franziskanische Studien*, t. I, 1914, p. 28-34. De cet exposé il résulte que, dans le plan élaboré par Spinola, on ne peut rien trouver qui puisse faire suspecter son orthodoxie puisqu'il n'a jamais fait la moindre concession dogmatique aux protestants et que, pour les concessions d'ordre disciplinaire, il s'en remettait aux décisions du Saint-Siège. D'ailleurs il a toujours veillé avec un soin jaloux à rester dans l'orthodoxie, comme le prouvent tous ses écrits et les nombreux témoignages des protestants allégués par G. Haselbeck, *art. cit.*, p. 18-24, ainsi que l'approbation de son œuvre par les souverains pontifes.

Si, du point de vue dogmatique et théorique, on ne peut faire à Spinola aucun reproche, il n'en est pas de même quand on considère son œuvre d'union au point de vue pratique. Le reproche le plus grave que l'on puisse lui faire, c'est d'avoir voulu de fait réaliser

l'union entre protestants et catholiques, alors que cet accord, étant données les dispositions des protestants et leurs relations effectives avec les catholiques, était impossible à obtenir. Il fallait un robuste optimisme pour croire à la possibilité d'amener la majorité des princes et des théologiens protestants aux dispositions exposées plus haut et requises pour être admis dans l'Église catholique, ne fût-ce qu'à titre provisoire. La faute principale de Spinola a été de croire pouvoir réaliser ce qui, de fait, était irréalisable. Puis son zèle pour ramener les protestants au sein de l'Église lui a fait faire des choses que la masse et une grande partie des théologiens catholiques, qui tenaient compte des facteurs réels, ne comprenaient pas et qui fut cause d'une opposition souvent acharnée de leur part aux projets de Spinola. Le même zèle dans la poursuite de son idéal le rendit aveugle sur les dispositions réelles des protestants et lui fit considérer leurs velléités et leur empressement apparent, mais réservé, comme une volonté ferme et arrêtée d'aboutir à l'union. Aussi la déception éprouvée quand, à la veille de la réunion des théologiens protestants et catholiques à Vienne, en 1691, les théologiens protestants se retirèrent et refusèrent de paraître, a-t-elle dû produire sur Spinola un effet mortel dont il ne s'est plus remis. Un autre reproche que l'on pourrait faire à Spinola, c'est d'avoir trop négligé d'exposer aux protestants la doctrine catholique, chose qui, dans ces tentatives de réunion, aurait dû occuper la toute première place. En effet, même dans le cas où protestants et catholiques accepteraient les mêmes vérités, la raison fondamentale de cette acceptation diffère essentiellement chez les uns et les autres. Les protestants les admettent sur la foi du propre examen et de l'expérience personnelle, tandis que les catholiques les acceptent sur le témoignage de l'Église infallible. On peut encore reprocher à Spinola d'avoir été trop condescendant pour le point de vue protestant du procédé à suivre et d'avoir accepté trop facilement la manière de voir des dissidents, qui voulaient d'abord s'unir aux catholiques en oubliant les points de doctrine qui les divisaient et régler ensuite ces points après la conciliation. Bossuet fut plus intransigeant ; il voulait avant tout causer pour faire voir aux protestants que les décisions dogmatiques, dont ils s'effarouchaient, n'avaient rien que de légitime et, après avoir réalisé l'accord doctrinal, opérer de fait l'union entre protestants et catholiques.

M. Tabaraud, *Histoire critique des projets pour la réunion des communautés chrétiennes*, Paris, 1824, p. 127-163 ; K.-W. Hering, *Geschichte der kirchl. Unionsversuche*, 2 vol., Leipzig, 1836-1838 ; Ph. Hillebrandt, *Die kirchlichen Unionsverhandlungen in der zweiten Hälfte des XVII. Jahrhunderts*, dans *Bibl. d. preuss. hist. Instituts in Rom*, t. XIV, Rome, 1922 ; G. Menge, *Versuche zur Wiedervereinigung Deutschlands im Glauben*, 1920, p. 126-178 ; le même, *Zur Biographie des Irenikers Spinola*, dans *Franzisk. Studien*, t. II, 1915, p. 1-62 ; G. Haselbeck, *Der Ireniker P. Christoph de Rojas y Spinola*, dans *Katholik*, 1913, t. I, p. 385-405 ; t. II, p. 15-37 ; le même, *Die Stellung des Irenikers P. Christoph de Rojas y Spinola zur Orthodoxie*, dans *Franzisk. Studien*, t. I, 1914, p. 18-36 ; le même, *Sincera relatio... des Spinola*, dans *Jahresbericht des seraphischen Kollegs St. Joseph zu Watsleyde, 1911-1912*, Fulda, 1912 ; H. Landwehr, *Spinolas Unionsbestrebungen in Brandenburg*, dans *Märkische Forschungen*, t. XX, 1887, p. 234 sq. ; F.-X. Kiehl, *Der Friedensplan des Leibnitz*, Paderborn, 1903 ; A. Theiner, *Gesch. der Rückkehr der Häuser Braunschweig und Sachsen*, Einsiedeln, 1843 ; H. Landwehr, *Die Kirchenpolitik Friedrich Wilhelms*, Berlin, 1894, p. 340-341 ; Baumstark, *Kaiser Leopold I.*, Fribourg-en-B., 1873 ; J. Just von Einem, *Das Leben Molani*, Magdebourg, 1734 ; C.-E. Weidemann, *Geschichte des Klosters Loccum*, Göttingue, 1822 ; L. von Pastor, *Geschichte der Päpste*, t. XIV b, Fribourg-en-B., 1930, p. 1008-1014.

A. TEETART.



**2. SPINOZA Étienne**, somasque, est auteur d'une dissertation *De libera et prudenti agibilibus electione in moralibus*, Gênes, 1648, in-fol.

Hurter, *Nomenclator*, 3<sup>e</sup> éd., t. III, col. 1200.

J. MERCIER.

**SPINOZA**, philosophe hollandais du XVII<sup>e</sup> siècle (1632-1677). — Pour le théologien chrétien, catholique ou protestant, l'importance de Spinoza est immense. D'une part, son œuvre est l'arsenal où, depuis trois siècles, viennent prendre des armes les adversaires du christianisme et de toute religion révélée. Les plaisanteries et les calomnies de Voltaire sont aujourd'hui usées, mais la pensée de Spinoza continue d'inspirer, en ce qu'elle a de scientifique et de vivant, l'irréligion contemporaine : on la retrouve partout, par exemple, chez M. Brunschvicg. Si l'on retranchait de *L'évolution de la conscience dans la philosophie occidentale* tout ce qui provient du *Théologico-politique*, ce livre cesserait d'être irrégulier. Mais, à l'inverse, les protestants libéraux ont cru trouver en Spinoza une âme, sans doute affranchie du dogmatisme orthodoxe, mais profondément religieuse, et ils ont pris le *Théologico-politique* pour l'esquisse d'une théologie. Schleiermacher, qui voyait en Spinoza une âme « ivre de Dieu », a bâti une dogmatique spinoziste et, pendant tout le XIX<sup>e</sup> siècle, le protestantisme libéral allemand s'est développé sous cette influence. Il n'est pas sûr qu'aujourd'hui la réaction de Barth et des tenants de la *Théologie dialectique* ait définitivement compromis cette influence. Or, en France, Auguste Sabatier importa les doctrines de Schleiermacher. Le modernisme en est plein et par conséquent il est plein de Spinoza : la théologie de Tyrrell est celle du *Théologico-politique*, mise en style mystique et psychologique. Enfin la méthode purement historique et philologique que Spinoza a appliquée aux Livres saints est devenue celle de presque tous les protestants du continent, et elle fut celle des modernistes. Pour ces motifs, cet article devra être assez développé.

Nous étudierons successivement : I. La vie de Spinoza. II. Sa théorie de la connaissance, qui donne la clef pour l'intelligence de son système métaphysique et de sa doctrine religieuse (col. 2492). III. Sa doctrine métaphysique (col. 2496). IV. Sa morale (col. 2499). V. Sa politique (col. 2500). VI. Sa méthode d'interprétation de l'Écriture (col. 2501). VII. Sa doctrine de la religion (col. 2503).

**I. VIE DE SPINOZA.** — Nous sommes renseignés sur la vie de Spinoza par deux biographies, celle du pasteur Jean Köhler (Colerus) et celle du médecin Lucas, de La Haye; par sa correspondance; par quelques allusions de ses contemporains, enfin par des pièces d'archives dont la plupart ont été mises au jour récemment. L'ouvrage fondamental à consulter est celui du P. von Dunin Borkowski.

Baruch Spinoza (ou Espinoza, Espinosa, de Espinoza, etc.), les registres présentant des orthographes de toutes sortes) est né en Hollande, à Amsterdam, au numéro 41 de la rue Waterlooplein (autrefois Houtgracht), le 24 novembre 1632, de Michel Despinosa (c'est ainsi qu'il a signé lui-même sur le registre de mariage) et de sa seconde femme Hanna Debora. La famille Spinoza, originaire du Portugal, y faisait sans doute profession extérieure de christianisme, les juifs ayant été expulsés de ce pays en 1496. Ils devaient être des « marranes » : inquiétés par l'Inquisition, ils s'exproprièrent et, une fois installés en Hollande, firent partie de la communauté juive. Michel Spinoza était un homme d'affaires qui avait très bien réussi : il possédait une belle fortune, était très estimé de ses compatriotes. Mais il était loin d'être un juif fervent, il n'aimait pas la bigoterie, et peut-être a-t-il poussé,

sans s'en rendre compte, son fils vers l'incrédulité.

Celui-ci fréquenta l'école juive, et y fut instruit très sérieusement de la Bible et du Talmud. Son intelligence profonde, et aussi son esprit critique, s'y manifestèrent : « il n'avait pas quinze ans, qu'il formait des difficultés que les plus doctes d'entre les juifs avoient de la peine à résoudre » (Colerus). Bientôt il se mit à lire les philosophes de sa race, en particulier Maïmonide, qu'il cite toujours avec un grand respect. Il était d'ailleurs parfaitement au courant de tout ce qui concernait sa nation et sa Loi, jusqu'à ce point qu'il composa lui-même une grammaire hébraïque. On trouva dans le livre de M. Vulliaud, *La bibliothèque de Spinoza*, des renseignements très utiles pour comprendre l'évolution psychologique de Baruch et les sources de sa pensée religieuse. Mais les auteurs juifs ne lui suffisant plus, il se mit à l'étude de la langue latine (1654 à 1656 ou 1657) sous la conduite de François Van den Enden. Celui-ci, après avoir appartenu à un ordre religieux, fut successivement médecin, juriste, diplomate, libraire. Plus tard, il vint à Paris, et gagna la confiance de Louis XIV jusqu'à être son médecin et son conseiller; mais il prit part à une conspiration contre le roi (1674) et expia son crime par une mort horrible. La religion et la moralité de Van den Enden étaient assez suspectes : c'est chez lui que Baruch se lia avec des « libertins » qui s'y réunissaient pour se moquer des dogmes et des cérémonies.

Une fois muni de la connaissance du latin, Spinoza put étudier les ouvrages de mathématique et de physique. Il continuait cependant à lire les philosophes; ceux de la Renaissance, Giordano Bruno en particulier, exercèrent sur lui une grande influence. Il ne semble pas avoir connu directement les grands philosophes chrétiens du Moyen Âge, pas plus que le dogme catholique. Le christianisme ne lui a été familier que par les sectes des mennonites et des collégiens, alors florissantes en Hollande. Enfin Spinoza lut Descartes : « Il a souvent déclaré que c'était de lui qu'il avait puisé le plus de lumière pour sa science » (Colerus).

Tant que son père vécut, Baruch accomplit extérieurement les devoirs imposés par sa religion. Mais, dès que Michel Spinoza fut mort (1654), Baruch cessa de pratiquer les observances rituelles. Le scandale fut d'autant plus grand qu'il avait lieu dans une famille plus considérée, et cette famille elle-même devint hostile au scandaleux. Celui-ci se résolut à partir et réclama sa part d'héritage que ses frères et sœurs refusèrent. S'étant adressé aux tribunaux hollandais, il obtint gain de cause. Mais il renonça alors à l'héritage paternel, n'emportant qu'un lit et un rideau, et se décida à gagner sa vie par le travail. Cependant deux jeunes gens, à qui il avait dévoilé quelques-uns de ses doutes sur la religion, racontent partout qu'il est un impie. Un soir, des juifs essaient de le tuer : il en est quitte pour un trou dans son manteau. Les rabbins le convoquent, et devant eux il avoue avoir abandonné la loi de Moïse. Le 27 juillet 1656, les « Anciens » procédèrent contre lui à l'excommunication.

Le banni s'établit alors en dehors d'Amsterdam, dans un village appelé Ouderkerk ou Ouwerkerk, et, après quelques mois, rentra à Amsterdam et se mit à polir des verres pour lunettes, télescopes et microscopes, métier qu'il avait appris auparavant dans la maison paternelle, et, comme il se connaissait fort bien en mathématiques et en physique, il fut un excellent fabricant. En même temps, il s'occupait aussi de peinture et surtout de philosophie, sans se laisser arrêter par la phthisie qui commençait à le miner et dont il devait mourir.

Cependant l'état de sa santé exigeait du repos. Ne fût-ce que pour échapper à la malveillance de la Synagogue, il loua à Rijnsburg un rez-de-chaussée. C'est

pendant les trois ans qu'il y passa qu'il composa le *Court traité de Dieu, de l'homme et de la béatitude*, celui de *L'amendement de l'intelligence*, une partie notable de *L'éthique*, et une étude sur la philosophie de Descartes, *Renati Descartes principiorum philosophiæ pars I, II, more geometrico demonstratæ*. Ce dernier ouvrage est le seul de Spinoza qui ait paru de son vivant signé de son nom, et il est le fruit de l'enseignement donné à un élève de l'université de Leyde, Casarius, qui habita chez Spinoza en 1661 ou 1662.

Vers le milieu de 1663, Spinoza s'installe à Voorburg, village à une lieue de La Haye, dans la maison du peintre Daniel Tydemann. Bien qu'il vécût dans l'isolement, il commençait à être célèbre et à avoir des amis et des disciples, même parmi les gens puissants et les savants. Huyghens vint le voir à Voorburg. Le Grand Pensionnaire Jan de Witt rechercha son amitié. On sait que cet homme d'État, qui gouverna la Hollande pendant une vingtaine d'années, travailla à laïciser la république et à asservir les Églises chrétiennes. Dans un pays libre, il devait compter avec l'opinion. C'est pourquoi il avait besoin d'hommes de science pour soutenir ses idées et sa politique. On s'explique ainsi pourquoi il aurait assigné à Spinoza, selon Lucas, une pension annuelle de deux cents florins. Le *Traité théologico-politique* a été composé pour satisfaire aux désirs de de Witt. Il est inutile d'ajouter que Spinoza était bien aise d'utiliser cette occasion pour répandre ses doctrines sur la liberté de conscience; et en montrant que le christianisme bien compris est simplement la religion de la raison, il espérait se justifier devant l'opinion publique qui l'accusait d'être un athée et un libertin. Cependant le *Théologico-politique* ne parut pas sous le nom de Spinoza. Si quelques-uns des lecteurs l'approuvèrent, la plupart furent effrayés et révoltés, et les autorités ecclésiastiques condamnèrent l'ouvrage comme « blasphématoire », « impie au plus haut point ». Néanmoins les efforts des synodes et des conseils ecclésiastiques se brisèrent contre la résistance de de Witt : le *Théologico-politique* ne fut pros crit que sous Guillaume III, en 1674.

En 1670, Spinoza quitte Voorburg, probablement à cause de l'hostilité des habitants, indignés de ce que les amis du philosophe, son hôte Tydemann en tête, aient présenté à l'office de pasteur de la paroisse un individu connu pour ses opinions libérales. Spinoza, après avoir séjourné quelques mois chez la veuve van Velden, sur le Veerkaay, se logea chez le peintre en bâtiments van der Spuyck, à La Haye. Sa renommée était alors devenue européenne. Leibniz, qui lui avait déjà envoyé en 1671 un mémoire sur l'optique, essaya d'entrer en relations avec lui par le moyen de leur ami commun, Tschirnhaus, et il lui rendit visite à La Haye en 1676. Mais Spinoza se défiait de lui et l'entretien de ces deux génies ne porta que sur des banalités et des anecdotes de ce temps. Le prince de Condé, durant la campagne de Hollande, avait désiré voir Spinoza et le manda à Utrecht; quand le philosophe y arriva, Condé, appelé par le roi, était parti pour Paris. La même année, il avait refusé la chaire de philosophie de l'université de Heidelberg, offerte par l'électeur Palatin, Charles-Louis. Ce fut l'année de sa mort (1677).

Il est incontestable que l'existence de Spinoza a été laborieuse, simple et modeste, bien plus, désintéressée. Son ami de Vries lui « fit un jour présent de deux mille florins pour le mettre en état de vivre un peu plus à son aise ». Il les refusa avec sa politesse ordinaire, disant qu'il n'en avait pas besoin (Lucas). Le même de Vries voulut l'instituer son légataire universel : Spinoza refusa, afin de ne pas priver l'héritier légal de la part à laquelle il avait droit. S'il vécût dans la pauvreté, il était néanmoins très soigneusement vêtu. Il évitait tout excès, se levait brusquement et sortait

quand il sentait la colère le saisir. Sa vie solitaire n'était pas triste : « Je tâche de mener une vie paisible, joyeuse, disait-il, et non pas de vivre dans la tristesse et les soupirs. » Il était doux, bienveillant, libéral, patient.

Colerus, ses amis et plus tard ses admirateurs ont vu en Spinoza un « saint laïque ». Les théologiens protestants libéraux, et Schleiermacher le premier, ont célébré en lui une grande âme religieuse, un mystique plongé en Dieu. Il semble qu'il y a là dedans au moins beaucoup d'exagération. Spinoza a mené une vie organisée consciemment en vue de la tranquillité requise par les travaux intellectuels. Si l'on nous rapporte de lui des traits de bonté, nous en connaissons d'autres qui sont le signe d'une âme dure. Il s'amusait à capturer des araignées et des mouches pour les faire ensuite se battre. Les documents publiés récemment par MM. Vaz Dias et van der Tak, empruntés aux registres de la communauté israélite, à ceux des sociétés de bienfaisance juives et aux archives des notaires d'Amsterdam, nous révèlent un Spinoza qui n'est jamais embarrassé pour se procurer de l'argent quand il en a besoin. Le 20 avril 1655, un débiteur de Spinoza vient lui demander un délai. Quelques heures plus tard, celui-ci se rend chez le notaire pour faire vendre incontinent les biens du débiteur.

Pour porter un jugement d'ensemble sur la personnalité morale de Spinoza, il faudrait, à vrai dire, prendre parti sur l'interprétation de sa pensée totale : est-il un homme religieux, pour qui le mot de Dieu a un sens profond et qui a voulu substituer aux cultes de son temps une piété fondée sur la raison? ou est-il simplement un athée, soutenant que la nature est un mécanisme, et qui cachait ses véritables sentiments sous une phraséologie empruntée aux théologiens? Le P. von Dunin Borkowski, qui s'est pris pour son héros d'une sympathie ardente, nous le dépeint comme un héros et un ascète. Mais M. Rivaud remarque avec raison qu'on pourrait tracer du philosophe un portrait tout autre : « Toute sa vie, Spinoza a gardé un masque si bien appliqué sur ses traits, que seuls ses familiers les plus intimes ont eu, par instants, l'idée de sa personnalité véritable. Il a observé, avec un soin minutieux, la devise gravée sur son cachet : « Prends garde ». *Documents inédits sur la vie de Spinoza*, dans *Revue de métaphysique et de morale*, avril 1934, p. 260. Nous ne prendrons pas parti dans ce débat. Peut-être pourtant l'exposé que nous allons faire du système fournira au lecteur des arguments pour se décider.

II. THÉORIE DE LA CONNAISSANCE. — Comme chez Descartes. Malebranche et Leibniz, la théorie de la connaissance est la clef qui ouvre l'intelligence du système de Spinoza. Nous devons donc commencer par elle. Mais cette théorie, pour être comprise, doit être illustrée dans ses applications les plus importantes. On nous pardonnera donc de faire déjà ici des allusions à la métaphysique spinoziste, et même, en décelant les parti-pris et les erreurs de la théorie de la connaissance, d'apporter par avance les meilleurs arguments pour réfuter cette métaphysique même. De plus, la gnoseologie de Spinoza a évolué : nous devons en expliquer les différentes phases. Voyons-la d'abord dans le *Court traité*.

Tandis que jusqu'ici le premier problème consiste à délimiter le domaine de la connaissance empirique et celui de la connaissance rationnelle, et qu'on n'arrive à Dieu qu'après un circuit plus ou moins long (Descartes, le maître de Spinoza, arrive à Dieu en passant par le *cogito*, la distinction de la chose pensante et de la chose étendue, les idées claires), Spinoza part de Dieu, qui ne peut être connu par aucune autre idée, mais par « une révélation immédiate de l'objet lui-même à la raison ». *Court traité*, II<sup>e</sup> partie, c. xxii. Ce

point de départ n'est pas accepté au nom d'un préjugé métaphysique, ni posé absolument *a priori*. Tout s'éclaire si l'on comprend ce qu'est le connaître pour Spinoza. Connaître est un état absolument passif et consiste donc simplement en une action de la chose et fait partie, par conséquent, de l'ensemble du réseau causal de la nature. Mes actes de connaissance font partie du système total des causes et des effets aussi bien que la chute d'un corps. La question de la possibilité du passage du corps à l'esprit n'a donc pas à se poser : d'ailleurs le fait de la perception en est le signe et l'explication suffisante. Remarquons qu'en cette perspective la distinction du vrai et du faux perd sa valeur absolue : la chute d'un corps n'est ni vraie ni fautive, elle est simplement ; la nature, en son unité et son mécanisme, est dépourvue de ces distinctions. Vrai et faux, il n'y a là qu'une opposition subjective, tenant à une considération partielle de la nature. Mais alors, puisque toute pensée faisant partie de l'ensemble des choses exprime un fait extérieur, elle reflète un élément de l'Être, et l'erreur ne peut consister qu'à s'imaginer saisir le Tout quand on ne saisit qu'une partie. Et la connaissance, déterminée directement par l'action du concret, n'est pas une affaire de genres et d'espèces : elle consiste à saisir les moments et les forces de l'Être efficacement présents dans un acte singulier.

Chez Descartes, l'intuition porte sur les principes mathématiques et sur la pensée elle-même qui les trouve en elle. Ici l'intuition est celle de l'Être total : nous sommes, en effet, inactifs, la connaissance étant le résultat de la chose ; c'est l'Être total, par le jeu des causes et des effets, qui s'exprime en nous, qui juge. Nous trouvons ici sans doute l'influence de Campanella, qui définissait la connaissance : *intrinsicatio per quam unum fit aliud*, qui enseignait que nous saisissons notre être propre dans la connaissance de Dieu, que nous aimons nécessairement Dieu en qui nous sommes. L'être fini n'existe que par sa participation à l'intini, la connaissance s'étend donc au delà de toute limite, puisque toute détermination est négation. Campanella écrivait : *quod vero est omnino, omnis generis entitates continet et ambit. A nihilo vero ipsum ambiri non potest. Nihilum enim non est neque in mente, neque extra mentem. Oportet ergo sine modo illud esse. Ergo infinitum. Ergo immortale, ut dicebamus, et immensum*. Même vue dans le *Court traité*, I, p. 11, § 19. L'intuition de Dieu, qui est la nature en son infinité, est posée dès l'abord, étant donnée la conception que Spinoza se fait de l'acte de connaissance. Et cette conception, avec le panthéisme qu'elle entraîne, vient tout droit du naturalisme de la Renaissance, de Campanella et de Telesio (voir les textes dans Cassirer, *Das Erkenntnisproblem*, t. I, p. 240 sq. ; t. II, p. 80 sq.) et, au delà, de la philosophie juive et arabe. L'idée centrale du spinozisme était déjà parfaitement claire, avant que le philosophe eût réfléchi sur Descartes et sur la méthode des mathématiques.

Le *De intellectus emendatione* a le même but que le *Court traité* : surmonter les désirs passionnels incapables de nous rassasier, afin d'atteindre l'unité qui relie l'esprit à la nature. Seulement Spinoza indique la voie pour y arriver : c'est la voie de la connaissance, et de la connaissance mathématique. Cette connaissance-là, en effet, possède en elle-même le critère de sa valeur : vérité et certitude n'y dépendent que de la puissance et de la nature de l'intellect, § 69-71 ; le concept mathématique valable fournit les marques qui nous assurent de la réalité de son objet. Le point de départ de la métaphysique sera donc de connaître « ce qui constitue la forme de la vérité », § 104-105. La logique scolastique est ici impuissante, car le passage des individus à l'universel, par comparaison des individus entre eux, ne donne pas les principes et conditions de

la chose : *nobis autem, si quam minime abstracte procedamus, et a primis elementis, hoc est a fonte et origine naturæ, quam primum fieri potest, incipimus, nullo modo talis deceptio erit metuenda*. § 55, 75. La méthode mathématique-métaphysique sera donc génétique, synthétique, fournissant l'explication du réel par sa construction ; *ut mens nostra... referat objective formalitatem naturæ quoad totum et quoad ejus partem*. § 91. Telle est, en effet, l'idée mathématique : nous savons ce qu'est le cercle et tout ce qu'il inclut ou exige, parce que nous l'avons construit par une loi posée par nous. Là nous possédons la cause et, parce que nous la possédons, nous possédons ce qui sort d'elle. Il en sera de même en métaphysique : de la cause de toutes choses on tire la série des causes et des essences réelles, non pas la série des choses changeantes, mais celle des « choses éternelles », c'est-à-dire les lois du mouvement et celles de la pensée présentes dans toute réalité concrète. § 100.

Cette conception d'une science universelle dont la mathématique est le type vient de Descartes. Seulement chez Descartes le libre arbitre de l'homme rompt la nécessité et par conséquent l'unité de la nature. Spinoza a corrigé Descartes par Hobbes, à qui il emprunte les doctrines de la définition génétique, de la méthode géométrique appliquée aux affections de l'homme et au droit. *De corpore*, part. I, c. vi ; *De homine*, 10-12. Remarquons que Hobbes n'applique la méthode mathématique qu'à la réalité empirique et que son nominalisme est absolu : au contraire, Spinoza tient le conventionnalisme pour une absurdité qui ne mérite pas d'être réfutée, et il applique la méthode à l'Être même. Mais comment la méthode géométrique, qui consiste à engendrer les notions en les construisant, s'appliquera-t-elle à l'Être qu'on ne construit pas ? C'est que l'idée de « cause de soi » n'a pas besoin d'être engendrée : *si res sit in se, sive, ut vulgo dicitur, causa sui, tum per solam suam essentiam debet intelligi ; si vero res non sit in se, sed requirat causam ut existat, tum per proximam causam debet intelligi*. § 92. Ainsi est justifié le concept de la substance qui va porter le système entier.

La substance se comprend par elle-même, parce qu'elle existe en elle-même. Mais quelle réalité ont les êtres qui existent dans la substance ? Si l'on n'a pas pénétré la gnoséologie spinoziste, on est très embarrassé sur ce point : tantôt les êtres singuliers paraissent être des non-essences n'ayant de réalité que dans notre imagination inadéquate, tantôt ils paraissent être des moments fondés nécessairement dans l'essence de Dieu. Or, dans le *De intellectus emendatione*, § 31, Spinoza enseigne que notre souverain Bien consiste dans la connaissance de l'unité qui lie l'esprit humain à la nature totale, et que seule la géométrie nous livre l'intuition de l'ordre absolu de l'être fondé en soi-même. Quel est le contenu de ce concept ? On pourrait croire que ce contenu est l'être, car le concept de substance vient de la scolastique et, selon la doctrine spinoziste, toute affirmation pose de l'être. Seulement les notions communes, obtenues par comparaison et abstraction, ont été rejetées pour ce motif que le procédé abstraitif est un procédé imaginatif, consistant à ne garder qu'une minime partie et à laisser échapper le Tout. Spinoza prétend ne partir que d'une *essentia particularis affirmativa*. *Ibid.*, § 55, 93, 98. La difficulté est de trouver une idée positive qui exclue toute limitation, car on sait que *omnis determinatio est negatio*. Or, la connaissance adéquate nous fournit précisément ce type de connaissance, car elle a pour objet l'ordre des êtres singuliers : l'intellection est à la fois universelle et singulière : *quo magis res singulares intelligimus, eo magis Deum intelligimus*. *Eth.*, V, prop. 24. L'Être total est ainsi pénétré comme un



engrenage rationnel que l'esprit, par son activité créatrice, reproduit et s'assimile. Puisqu'il est l'enchaînement nécessaire des choses, il n'en est pas la somme, et il n'y a aucun danger de le chercher en dehors d'elles. Il est incommensurable aux choses singulières, puisqu'il est la condition de leurs mesures empiriques ; il n'existe que par sa corrélation aux choses singulières et appartient pourtant à une autre dimension de la pensée. L'unité de la substance n'est pas une unité numérique, ce qui supposerait des objets séparés que l'on compte ; elle n'est pas un tout de parties ; c'est simplement ce en dehors de quoi il n'y a rien, l'Infini comprenant en soi toute réalité.

En somme, l'ordre mathématique assurant la cohérence du concret total, tel est le contenu de l'idée de substance. C'est cette réification de l'ordre mathématique qui est la source des difficultés inextricables du système. On sait que la substance s'exprime par une infinité d'attributs infinis, dont nous connaissons seulement deux, l'étendue et la pensée. Quelques interprètes ont soutenu que la différenciation des attributs était un point de vue subjectif de l'intellect. C'est là sûrement une interprétation contraire à l'intention de l'auteur de l'*Éthique*, pour qui la connaissance atteint directement le réel concret. Mais alors, comment la substance engendre-t-elle, sans se scinder, une multiplicité ? Spinoza croit que la géométrie analytique lui fournit précisément le type d'une réalité et d'une connaissance qui, une en son fondement, apparaît sous deux formes radicalement distinctes : les rapports de nombre sont à la fois des rapports d'espace, comme les rapports entre les événements de l'étendue sont à la fois des rapports entre les événements de la pensée : c'est l'identité de l'ordre qui constitue l'identité de la substance. Voir Brunschvicg, *La révolution cartésienne et la notion spinosiste de la Substance*, dans *Revue de métaph. et de mor.*, 1904, p. 755 sq. Nous trouvons en chaque attribut la substance totale, parce que nous possédons, dans les lois qui le constituent, la règle universellement identique de la liaison des événements concrets.

L'effort de Spinoza est assurément puissant, mais il faut reconnaître qu'il est vain. La connaissance mathématique reste une connaissance abstraite et une connaissance pleine d'« êtres de raison » : si elle est, en un certain sens, la connaissance de l'ordre du concret, elle n'est absolument pas la connaissance du Tout concret, pas plus qu'elle n'est la connaissance des éléments concrets eux-mêmes. Spinoza s'est formé l'idéal d'une connaissance impossible.

La théorie du nombre infini des attributs est encore une pierre d'achoppement. D'après le *Court traité*, plus grand est le nombre des attributs, plus est grande la plénitude d'être : le Tout de la réalité doit donc renfermer toutes les déterminations possibles. On voit que la substance est ici conçue comme *ens realissimum*, la Chose des choses. Cette conception a toujours persisté dans l'œuvre de Spinoza : elle inspire le début de l'*Éthique* : elle est évidemment inconciliable avec la conception de l'enchaînement des lois nécessaires constituant à elle seule l'identité de la pensée et de l'étendue. La première conception implique la gnoséologie réaliste du Moyen Âge ; la seconde implique la gnoséologie cartésienne.

Autre difficulté : quelle place donner à la pensée parmi les attributs ? Remarquons-le, en effet : quel que soit le nouvel attribut-monde qui exprime la substance, il a toujours la pensée comme exposant, puisqu'il peut être connu. De plus, l'idée vraie n'est pas déterminée par son objet, mais par l'activité de l'esprit : tout être connaissable est donc posé par la pensée. Par conséquent la distinction des attributs dépend de la pensée et celle-ci est donc, non pas un

des membres de l'être multiple, mais la condition de cette multiplicité. Le panthéisme de Spinoza devrait ainsi s'orienter dans le sens idéaliste de Fichte. Seulement, à ceci s'oppose que Spinoza, après avoir au début conçu l'âme à la manière de Descartes, en est venu à ne voir en elle que le reflet des événements matériels de l'étendue, et ceci encore tient à la théorie de la connaissance : l'âme ne pense quoi que ce soit qu'en se représentant les affections du corps, et elle n'est que la série de ces représentations. Comment alors peut-elle s'élever à la connaissance adéquate, dans laquelle l'esprit s'affranchit de toute position particulière et s'élève à l'ordre de l'Être total ? Entre les deux conceptions, la contradiction est flagrante. Ajoutons que, si l'âme n'est qu'une série de représentations correspondant aux affections du corps, on ne comprend pas comment elle forme un sujet connaissant. Spinoza sait, il est vrai, que l'âme est douée de réflexion : mais la multiplicité réflexive et l'intériorité réflexive ne correspondant à rien de corporel, elles font une nouvelle dimension qui ajoute à l'ordre identique de la pensée et de l'étendue.

Enfin le nominalisme spinosiste introduit la contradiction dans le principe même, la substance. Si les notions d'ordre, unité, pluralité, etc., sont, comme Spinoza l'enseigne expressément, des notions abstraites dépourvues de signification réelle, la méthode mathématique, qui emploie ces notions, est impropre à nous livrer l'intelligence du réel.

Ces quelques explications permettront, nous l'espérons, au lecteur, de comprendre plus facilement la métaphysique spinosiste, d'où tout le reste dépend, et de ne pas se laisser prendre à la séduction de sa cohérence et de sa profondeur apparentes.

III. DOCTRINE MÉTAPHYSIQUE. — Une substance est ce qui est en soi, et, par conséquent, ce dont le concept peut être formé sans le concept d'aucune autre chose. *Éth.*, I, déf. 3. Or, la substance existe par elle-même ; elle est douée d'une infinité d'attributs infinis ; elle est unique ; elle est donc Dieu et elle est tout. Les interprètes de Spinoza se sont demandé si, dès les premières définitions de l'*Éthique*, la substance est identifiée à Dieu, ou si, au contraire, les premières définitions laissant ouverte la question de la possibilité de plusieurs substances, toute une déduction est nécessaire pour arriver à l'unicité de la substance et à son identité avec Dieu. C'est la seconde interprétation qui est la vraie. Voir Delbos, *La notion de substance et la notion de Dieu dans la philosophie de Spinoza*, dans *Revue de métaph. et de mor.*, 1908, p. 783-788 ; S. Vanni Rovighi, *La teoria spinosiana della sostanza e la metafisica tomistica*, dans *Spinoza nel terzo centenario della sua nascita*, Milan, 1934. On pourrait estimer, en effet, qu'il existe plusieurs réalités existant en soi et concevables par soi. Voici comment Spinoza prouve que cela est impossible. Une substance, dit-il, ne peut être produite. En effet, elle ne peut être produite que par une substance d'attributs semblables, ou par une substance d'attributs différents. Dans le premier cas, les deux substances sont identiques. Dans le second cas, il n'y a rien de commun entre la substance cause et la substance effet, ce qui est impossible, puisque la cause doit renfermer la raison de l'effet et par conséquent avoir des attributs communs avec lui. La substance existe donc par elle-même, elle est Dieu. Pour comprendre cette démonstration, il faut se rendre compte des postulats qu'elle présuppose. Pour Spinoza, la connaissance adéquate pénètre jusqu'au fond du concret : qui connaît une substance intimement ne peut la confondre avec rien d'autre ; autrement elle ne serait plus cette substance. Par conséquent un caractère commun à plusieurs sujets est un attribut qui n'est vu qu'en partie, confusément ; l'attribut qu'exprime la

connaissance adéquatement ne peut appartenir qu'à un seul. Nous n'insistons pas sur l'énormité du postulat de Spinoza, qui coïncide à peu près avec la conception de l'universel concret chez Hegel; il est trop évident que, si une substance ne peut être confondue avec aucune autre, nous sommes absolument incapables de saisir en son fond ce qui constitue cette individualité inconscissible, notre connaissance n'est jamais « adéquate » au sens spinoziste. Quant à la seconde partie de la démonstration, elle suppose qu'une connaissance adéquate des causes est possible, renfermant a priori la connaissance des effets. Mais en fait nous n'arrivons à connaître Dieu que par le monde.

Puisque la substance est une, elle est indivisible. Elle est infinie, puisque rien ne la limite, ni de l'extérieur, ni de l'intérieur. Elle possède une infinité d'attributs finis, car une chose a d'autant plus d'attributs qu'elle possède plus d'être. Chaque attribut, à son tour, se développe en une infinité de modes finis : il le faut, car l'attribut infini ne saurait être épuisé. Notons ici que Spinoza, en dehors des démonstrations qui donnent à la substance les propriétés divines, prouve directement l'existence de Dieu. Ces diverses preuves de l'existence de Dieu sont des variétés de l'argument ontologique. Elles partent toutes du même principe : le possible, en tant que perfection, en tant que puissance infinie, etc., implique l'existence. Bien entendu, Dieu est conçu comme force infinie, cause immanente et nécessaire du monde : Dieu ayant éternellement en lui-même la raison de son être, est éternellement tout ce qu'il est, produit éternellement tout ce qu'il produit.

Venons-en maintenant aux attributs. Les qualités secondes étant subjectives (comme chez Descartes), et les qualités premières, figure, divisibilité, mouvement, se ramenant à des modifications de l'étendue, celle-ci est attenante à la substance même, elle est un attribut. Infinie, car rien ne la limite : entre elle et la pensée, rien de commun, donc la pensée ne la limite pas. En un sens, elle est divisible, puisque les figures, mouvements, etc., sont mesurables et divisibles; mais cette divisibilité concerne nos sens et notre imagination. Au point de vue intelligible, l'étendue est un tout où ce serait un non-sens de chercher des divisions. En somme, le déroulement infini des mouvements naissant les uns des autres et solidaires les uns des autres exprime l'unité absolue de l'étendue. Les corps ne sont que des modifications de l'étendue. Et la série temporelle de ces modifications successives, autrement dit la série des mouvements est éternelle, car le mouvement ne peut pas plus commencer ou cesser que ne peut commencer ou cesser l'étendue infinie.

Nous connaissons un autre attribut : la pensée. L'expérience psychologique nous en fait connaître beaucoup de modes, ceux que nous appelons notre âme et qui manifestent la pensée infinie comme les mouvements corporels manifestent l'étendue infinie. De même, en effet, que les modes de l'étendue n'ont de réalité que par un attribut au delà duquel on ne remonte pas, nos représentations, émotions, désirs, etc., n'ont de réalité que par une activité première de la substance, activité au delà de laquelle il n'y a rien. C'est donc une activité nécessaire, éternelle, infinie. Elle est infinie puisqu'elle est un attribut de Dieu; mais Spinoza le prouve aussi directement, parce qu'elle renferme une tendance à se développer infiniment, et que toute chose a la puissance de se réaliser quand rien ne fait obstacle à son développement. Or, rien ne peut faire obstacle au développement de la pensée de Dieu. La pensée est unique et indivisible, elle se déploie en une infinité de modes finis : ces propositions se démontrent par des preuves analogues à celles qui établissent les théorèmes concernant l'unicité et l'indivisibilité de l'étendue, etc.

Les idées particulières, ou modes finis de la pensée, découlent de Dieu considéré comme chose pensante, de même qu'un corps ou mode de l'étendue découle de Dieu considéré comme chose étendue. Les idées particulières sont déterminées par les modes antérieurs de la pensée, comme les modes de l'étendue sont déterminés par les modes antérieurs de l'étendue. Conséquemment, chaque idée particulière a sa cause totale en dehors de l'étendue, de même que chaque mouvement corporel a sa cause totale en dehors de la pensée. Considérés au point de vue phénoménal, les modes de l'étendue n'ont pas de rapport avec les modes de la pensée; considérés au point de vue substantiel, ils sont identiques. Alors, en quoi peut consister l'unité de l'individu humain?

Au corps, qui est l'unité d'un système de mouvements corporels, correspond une idée qui est l'âme. Les « affections du corps », c'est-à-dire les sensations, sentiments, perceptions, souvenirs provoqués par les mouvements corporels, voilà ce qui constitue l'âme, et à travers les « affections du corps » sont connus, d'une certaine manière, les mouvements extérieurs qui les provoquent. L'âme n'est donc ni une ni indivisible : sa permanence n'est au fond que la permanence provisoire des organes et des mouvements qui sont le corps, et son activité n'est que la résultante de l'action élémentaire de chacun des modes de la pensée qui se succèdent pour la former. L'âme ne connaissant les corps et elle-même que par ses affections, elle n'a d'elle-même et des corps qu'une connaissance inadéquate. Mais l'entendement atteint, par la connaissance adéquate, l'essence des choses, c'est-à-dire les attributs de la substance, étendue et pensée.

En effet, au dessus de l'expérience qui connaît les modes, il y a la connaissance du nécessaire, de l'éternel, et le nécessaire et éternel, c'est l'étendue et la pensée. Entre l'expérience et l'entendement, rien de commun : l'entendement, atteignant l'essence par intuition, est au-dessus de toute possibilité d'erreur. C'est la quatrième espèce de connaissance, la connaissance adéquate, la première étant la connaissance par autorité, la seconde étant la connaissance vague fondée sur des signes, la troisième étant la connaissance déductive fondée sur l'expérience. L'entendement n'est pas une faculté, c'est l'idée de la substance, et par conséquent, puisque l'idée de la substance est unique, la connaissance intellectuelle est impersonnelle.

Aux divers degrés de la connaissance correspondent divers degrés de la tendance : à la connaissance empirique correspondent les désirs sensibles qui, bien qu'actifs de l'activité de la substance, sont passifs en tant que déterminés par la perception. Au contraire, la volonté est souverainement active et libre, puisque, dépassant la sphère des affections du corps, elle n'est déterminée que par la connaissance adéquate. La liberté, sur laquelle Spinoza insiste tellement, n'est donc pas un libre arbitre : elle est la spontanéité totale de l'être dont l'action est déterminée par son essence. La notion de libre arbitre est tenue par Spinoza pour une absurdité : il la condamne par toutes sortes de preuves : et parce qu'en Dieu tout est nécessaire; et parce que la volonté, n'étant pas une faculté, est une série de volitions déterminées les unes par les autres; et parce que la volition est un aspect de l'idée à laquelle elle est au fond identique; et parce que la nécessité qui relie les mouvements corporels implique la nécessité des modes de la pensée qui leur sont parallèles. Il est vrai que les hommes se croient libres : cette illusion provient de la connaissance inadéquate, on attribue à une soi-disant faculté de choisir les effets dont on ignore les causes.

Les passions se ramènent toutes au désir, qui est un

effort de la substance : la psychologie de Spinoza est partout inspirée par l'idée de la persévérance de l'être, c'est-à-dire par une idée métaphysique. Ce qui augmente ou diminue l'activité du corps augmente ou diminue l'activité de l'âme, puisque l'âme est l'idée du corps : ainsi se déduira la généalogie des passions, joie et tristesse, amour et haine, espérance et crainte. Spinoza a formulé trois lois d'évocation des passions les unes par les autres : par contiguïté, par ressemblance d'objets, par causation (nous aimons ceux qui nous causent de la joie, etc.). Nous savons que les passions accomplies en nous par les affections du corps causées par les objets extérieurs nous constituent en état d'esclavage : en nous en délivrant par la connaissance adéquate, l'entendement parviendra à la béatitude. C'est cela l'objet de la morale.

IV. LA MORALE. — La morale est le but unique de la philosophie spinoziste : il s'agit seulement « de l'âme humaine et de son souverain bien ».

Pour déterminer ce qu'est le bien, on se placera successivement au point de vue de la nature et à celui de la raison. Au point de vue de la nature, chaque chose, considérée en elle-même, est aussi bonne qu'elle peut l'être, puisque déterminée par les lois nécessaires de l'être. Chacun désirant ou repoussant nécessairement ce qui lui est bon ou mauvais, a droit de faire tout ce à quoi s'étend sa puissance. Mais, si l'on se place au point de vue de la raison, c'est-à-dire si l'on envisage l'ensemble des choses, elles nous apparaissent comme une hiérarchie d'être plus ou moins parfaits, selon qu'ils sont source de joie. Dieu, souveraine perfection, est par conséquent le souverain bien. La raison est l'agent qui nous fait atteindre le souverain bien. D'une part, puisqu'elle voit les conséquences de nos actes, elle remédie à la violence des passions, elle pratique la tempérance, la justice, le dévouement. D'autre part, en comprenant tous les événements par les lois de la nécessité universelle, c'est-à-dire par l'activité de Dieu, elle s'affranchit des contraintes extérieures et participe à la spontanéité divine. Connaissant toutes choses sous la forme de l'éternité, elle s'attache à leur principe et trouve la joie dans cette connaissance adéquate, qui engendre l'*amor intellectualis Dei*.

On voit les caractères de cette morale. D'abord, la morale selon la nature justifie toutes les violences de ceux qui ont la force, car tout ce qui arrive, étant déterminé par les lois nécessaires, est légitime, et les âmes étant dépourvues de personnalité, la puissance et le droit appartiennent d'abord aux totalités. Comme la morale de Hobbes, la morale de Spinoza est pour justifier tous les « totalitarismes ». Il est vrai qu'au-dessus de la morale de la nature, conditionnée par la connaissance sensible, inadéquate, il y a la morale de l'entendement. Celle-ci ne se propose pas comme un idéal à choisir par un libre arbitre, mais comme un principe qui se réalise nécessairement une fois qu'il est connu. Sans doute, il ne s'agit pas d'un fatalisme : celui qui connaît les essences organise sa conduite par l'activité de sa pensée. Mais il ne dépend pas de l'homme d'atteindre à la connaissance adéquate. Bien peu y parviennent, Spinoza le remarque, et ils n'y parviennent que par suite d'une nécessité qui les domine. La morale de la justice, l'amour intellectuel de Dieu ne sont le fait que d'une élite : cette morale-là est donc strictement aristocratique. Et en elle-même elle ne consiste qu'en une résignation : cette liberté, qui est seulement l'intelligence de la nécessité, ne vise à rien changer de ce qui existe, elle trouve toute sa satisfaction à se l'expliquer. Resterait enfin à savoir ce qu'est au juste l'*amor intellectualis Dei*. Est-ce seulement la joie purement intellectuelle et au fond égoïste du savant qui est parvenu à comprendre les

choses par les lois mathématiques qui en font l'unité? Est-ce l'adhésion de l'âme à un principe divin qui la dépasse et qui mérite l'amour, le dévouement et le culte? Nous retrouverons cette alternative quand nous aurons à exposer les interprétations possibles de la religion de Spinoza.

V. LA POLITIQUE. — Au temps de l'empire ottoman, on disait que le gouvernement des sultans était une tyrannie tempérée par l'assassinat. Cette définition conviendrait assez bien au système politique enseigné dans la IV<sup>e</sup> partie de l'*Éthique* et le c. xvi du *Théologico-politique*, car le droit de l'État, fondé sur sa force, n'y a d'autre limite que la résistance dont sont encore capables les sujets. « Par droit naturel et institution de la nature, nous n'entendons pas autre chose que les lois de la nature de chaque individu, selon lesquelles nous concevons que chacun d'eux est déterminé naturellement à exister et à agir d'une manière déterminée. » *Théol.-pol.*, c. xvi. Puisque la puissance de la nature est la puissance même de Dieu, chaque individu a le droit déterminé par sa nature : « en vertu du droit naturel, tous les poissons jouissent de l'eau et les plus grands mangent les petits ». Tant que les hommes ne vivent que sous l'empire de la nature, ils ont donc le droit de convoiter tout ce qui leur est utile. Mais il leur serait plus utile de vivre selon les lois de la raison et, pour obtenir ainsi la sécurité, ils n'ont pas d'autre moyen que d'abandonner tous leurs droits, c'est-à-dire toute leur puissance, à une autorité qui les régisse. Aucun pacte, en effet, n'ayant de valeur que par son utilité, personne n'est enchaîné à sa parole, sinon par une contrainte qui rende la violation des serments plus dommageable que la fidélité.

Il suit de là que l'État possède un droit absolu dans la mesure même où il possède la force totale, et que « nous sommes obligés absolument d'exécuter tous les ordres du souverain, même les plus absurdes ». Seulement, puisque l'État n'a le droit qu'en tant qu'il a la force, et que cette force est toujours précaire, dépendant de la bonne volonté des sujets, il a intérêt à gouverner raisonnablement pour le bien de ceux-ci. Et ceux-ci ne sont pas esclaves en obéissant, puisqu'en se conduisant ainsi ils suivent les lois de la raison. Dans le *Théologico-politique*, la forme de gouvernement qui paraît à Spinoza « la plus naturelle » est la démocratie, dans laquelle chacun délègue tous ses droits à la majorité et tous demeurent égaux. Le droit civil privé dépend évidemment de la volonté du souverain, qu'il soit une majorité ou un roi : le souverain n'est pas tenu par le droit établi, puisque le dommage « ne peut provenir du souverain, qui a le droit de tout faire à l'égard de ses sujets ».

Le droit international est naturellement régi par les mêmes principes. Deux États peuvent s'allier, l'alliance n'étant jamais déterminée que par leur intérêt : chacun garde ses droits et son autorité, et le contrat ne reste valide que tant que persiste le motif de danger ou d'intérêt, « ôtez ce fondement, et l'alliance croule d'elle-même ».

En matière de religion aussi, le droit de l'État est pratiquement sans limite. D'abord, la vie selon la nature précède la vie selon la raison, et en principe, et dans l'ordre temporel. Ensuite, le droit naturel dépend des lois de la nature, lesquelles sont plus amples dans leur domaine que celles de la religion. Si le souverain refuse de reconnaître le droit révélé, il le peut à ses risques et périls, et cela ne lui enlève en rien la puissance qu'il tient du droit naturel. Enfin, les hommes s'opposent les uns aux autres en matière de religion, et l'État ne peut abandonner aux particuliers la permission de terminer eux-mêmes leurs querelles : il a donc « le droit absolu de statuer en matière de religion tout ce qu'il juge convenable ». Que si certains hommes ont



reçu de Dieu une révélation qui les « dispense expressément de l'obéissance », ils resteront fidèles à la loi révélée, comme les trois enfants dans la fournaise. Pour apprécier cette restriction de Spinoza, il convient de se reporter à ses enseignements sur l'interprétation de l'Écriture.

Après l'exposé de cette doctrine, qui correspond à celle du *Leviathan* de Hobbes, on pourrait croire qu'il n'y a plus de place pour aucune liberté de conscience. Mais n'oublions pas que Thomas Hobbes ne connaît que la vie selon la nature, puisque sa théorie de la connaissance est rigoureusement empiriste. Or, la gnéologie spinoziste est intellectualiste : au dessus de la vie selon la nature, s'ouvre la vie selon la raison, et un homme qui pense ne peut pas, quoi qu'il fasse, juger intérieurement sinon selon ce qu'il voit être vrai. À l'intérieur de l'âme, la liberté de penser demeure donc inviolable. Ajoutons que les hommes, en transférant à l'État tous leurs droits, ne peuvent pas transmettre à l'État ce qui constitue leur existence même, à savoir la tendance à persister dans l'être et la lumière du jugement. D'ailleurs l'État ne gagnerait rien et se compromettrait inutilement s'il essayait de pénétrer à l'intérieur des consciences. Il faut donc conclure que, si l'État a le droit de régler absolument toutes les actions extérieures des citoyens et, par conséquent, le culte, il agira sagement en laissant à chacun la liberté de penser ce qu'il juge vrai et de croire ce qu'il veut. Cette liberté, non seulement peut se concilier avec la tranquillité de l'État et avec la piété, elle est même « nécessaire à la conservation de tous ces grands objets ». *Théol.-pol.*, c. XX.

VI. LA MÉTHODE D'INTERPRÉTATION DE L'ÉCRITURE. — Une philosophie qui identifie Dieu et la nature, qui conçoit Dieu comme une force infinie se développant nécessairement sous les formes de l'étendue et de la pensée empiriques, exclut a priori la possibilité de toute religion révélée. Cependant Spinoza connaît bien l'Ancien Testament et la littérature rabbinique ; il y a été formé dans sa jeunesse et il a continué à les étudier. Le *Théologico-politique* en fait foi, et M. Vulliaud a montré récemment, dans son petit livre sur la bibliothèque de Spinoza, la solidité de l'érudition de celui-ci et l'usage qu'il en a fait. Spinoza a lu aussi avec soin le Nouveau Testament. Il est vrai qu'il ignore le catholicisme : il n'a connu le christianisme qu'à travers les sectes protestantes hollandaises. S'il a été, dans ses conversations privées, moqueur et violent à l'égard des cultes établis, si même certains textes du *Théologico-politique* sont aussi cruels pour les croyants que des textes de Voltaire, il a pourtant un respect et un attachement réels pour les formes religieuses auxquelles ont adhéré ses ancêtres. La religion est donc pour lui un problème aussi bien spéculatif que pratique. Comment s'y prendre pour comprendre l'Écriture ? Comment interpréter et apprécier le contenu de l'Écriture, en particulier les événements qui semblent rompre les mailles de la nécessité, miracles et prophéties ? Qu'enseigne l'Écriture ? Quelle sorte de croyance convient-il d'attribuer à ce qu'elle enseigne et à ce qu'elle raconte ?

Pour comprendre l'Écriture, il n'y a qu'à la lire, mais à la lire comme on lit un document historique quelconque, d'après la grammaire, en éclairant les passages les uns par les autres, en remettant les événements dans leur contexte historique. On ne peut nier que Spinoza ait lu intelligemment l'Ancien et le Nouveau Testament, surtout l'Ancien, et que certaines de ses remarques témoignent d'un sens historique aigu.

Quant au contenu de l'Écriture, Spinoza l'aborde avec une herméneutique a priori, qui n'est autre que sa théorie des degrés de la connaissance. Puisque la méthode mathématique, saisissant dans l'être concret

les lois nécessaires qui en constituent l'essence éternelle, atteint Dieu, la connaissance adéquate constitue la véritable religion : la connaissance que donne l'Écriture ressortit au degré le plus bas de la connaissance, à la connaissance imaginative et, par conséquent, la religion révélée par l'Écriture est une religion inférieure, celle des ignorants incapables de s'élever jusqu'à la connaissance adéquate. Bien que Spinoza affecte de parler le langage des théologiens et des rabbins et s'exprime avec des formules toujours respectueuses, cette doctrine est enseignée très clairement dans le *Théologico-politique*. Et il entend de la prouver par l'Écriture elle-même.

Comment une voix matérielle prononçant « je suis Dieu » pouvait-elle faire comprendre à Moïse et aux Israélites ce que c'est que Dieu, s'ils n'en avaient pas la connaissance adéquate ? Par elles-mêmes, des voix, des visions n'enseignent rien. Or, les prophètes n'ont jamais rien appris que par des voix et des visions. La Bible parle de « l'esprit de Dieu » qui les inspirait, mais il faut tenir compte de ce que veut dire *ruah*, esprit, et se rappeler que les Juifs attribuaient directement à Dieu tous les événements qui dépassaient leur entendement. Dire que l'esprit de Dieu a été donné aux prophètes, c'est dire que « les prophètes se distinguaient par une vertu singulière et au dessus du commun, qu'ils pratiquaient la vertu avec une constance supérieure, enfin qu'ils percevaient l'âme, ou la volonté, ou les desseins de Dieu ». C. I.

Puisque la certitude ne peut sortir directement que d'une connaissance pénétrant la nature de la chose, et que les prophètes ne connaissent que par l'imagination, la certitude qu'ils avaient de leurs révélations dépendait de signes, c'est-à-dire, soit de la vivacité de l'acte imaginatif, soit d'événements extérieurs qui leur semblaient garantir leurs visions, soit de ce que leur âme n'avait d'inclination que pour le bien. Une telle certitude n'était qu'une « certitude morale ». On peut remarquer, en effet, que chaque prophète avait ses signes particuliers, que son style et même ses révélations dépendent de son tempérament. Bien plus, ils ne comprenaient pas toujours leurs propres révélations, qui par conséquent ne les rendaient pas plus instruits qu'ils n'étaient auparavant. C'est dire qu'ils ignoraient l'excellence de la vertu et la véritable béatitude ». C. II. On remarquera, dans ce chapitre, combien Spinoza cherche à déceler des contradictions chez les prophètes. Visiblement il veut montrer que la connaissance imaginative, qui est celle des prophètes, est nécessairement un tissu d'erreurs. Le ton doux-reux ne doit pas faire illusion. Dans ces pages, Spinoza ressemble à Voltaire beaucoup plus qu'à Schleiermacher et aux théologiens protestants qui ont cru trouver dans sa doctrine un moyen de sauver le christianisme.

Nous savons que la nature suit un cours éternel et immuable, car l'entendement de Dieu ne se distinguant pas de sa volonté, les lois de la nature sont des décrets divins que rien ne peut modifier. Un miracle n'est donc une exception aux lois naturelles que dans l'opinion des hommes, lorsque le vulgaire n'a pas le moyen d'expliquer un événement par d'autres événements semblables. Bien loin de fonder l'existence de Dieu, les miracles, s'il y en avait, nous empêcheraient d'y croire, car, s'il se produisait une chose contraire à la nature, elle nous ferait douter des notions premières par lesquelles nous prouvons l'existence de Dieu. Un miracle est un événement qui surpasse l'intelligence humaine, qui par conséquent n'a de lien avec rien d'intelligible : il ne pourrait donc rien nous faire comprendre, il est dépourvu de signification religieuse. L'Écriture elle-même enseigne que les miracles ne nous font point connaître Dieu : Moïse ordonne de punir de mort les faux prophètes, même lorsqu'ils font des

miracles véritables, Deut., xiii, 1, et tous les miracles vus par les Juifs n'aboutissent qu'à ce qu'ils adorent Dieu sous la forme d'un veau. Salomon a cru que toutes choses sont livrées au hasard. Eccle., iii, 19-21; ix, 2-3 sq.

D'ailleurs, si l'on examine avec soin les récits de miracles, on se rend compte que souvent les termes du récit montrent que l'événement se produisait par le concours de causes naturelles : ainsi Saul retrouvant ses ânesses perdues, I Reg., ix, l'arc-en-ciel signe de la réconciliation entre Dieu et les hommes, Gen., ix, le fléau des sauterelles répandu par un vent d'Est, Ex., x, etc. Les auteurs inspirés n'ayant pas pour but de nous renseigner sur l'essence des choses, ils parlent le langage populaire et s'accrochent aux croyances populaires. Il importe donc d'établir une distinction profonde entre les opinions du témoin ou de l'écrivain et les faits eux-mêmes tels qu'ils ont pu se présenter à leurs yeux. Et il ne s'agit pas là d'une simple hypothèse : les cas ne sont pas rares où des choses sont données comme réelles, qui étaient évidemment imaginaires, « comme, par exemple, que Dieu (l'Être en soi) soit descendu du ciel, Ex., xix, 28; Deut., v, 28..., ou qu'Élie soit monté au ciel sur un char enflammé traîné par des chevaux de feu ». Une fois qu'on a dégagé des constatations qui précèdent les conclusions générales, on est en mesure d'affirmer que tous les miracles sont en réalité déterminés par des causes naturelles, et l'on pourra souvent conjecturer ces causes avec vraisemblance. G. v.

De ces analyses concernant les récits de l'Écriture, la conclusion s'impose quant au crédit auquel ils ont droit. La plus grande partie de l'humanité n'est pas capable de se conduire autrement que par les désirs suscités par l'imagination : pour ces hommes donc, les préceptes qui s'imposent à leur conduite privée et sociale ont besoin d'être enveloppés dans des récits qui frappent les sens et l'imagination. Ces gens ont donc besoin de croire littéralement aux prophéties, aux miracles et à tout le reste. Par contre, cette foi imaginative est inutile à ceux qui, convaincus par la raison, possèdent des conceptions claires et distinctes et par là connaissent véritablement ce que c'est que Dieu. La foi aux récits de l'Écriture n'a donc rien à faire avec la béatitude.

VII. LA DOCTRINE DE LA RELIGION. — Spinoza a paru à beaucoup une âme religieuse ; et, si l'incrédulité et l'irréligion ont pris des armes dans son arsenal, une spéculation religieuse extraordinairement riche s'est aussi inspirée de lui. Pour qu'un courant aussi abondant ait pu couler pendant plus d'un siècle et coule encore, il fallait bien, même si la source recevait des affluents, que la source existât. Et il y a bien chez Spinoza une doctrine positive de la religion, ou plutôt une double doctrine. D'une part, la religion populaire, déterminée par l'imagination, est nécessaire aux individus et aux sociétés ; elle est engendrée par des causes naturelles, par des lois nécessaires, elle sort donc de Dieu lui-même, et, à ce titre, elle est légitime et bonne. D'autre part, la connaissance de Dieu, telle que l'obtiennent les sages par des conceptions claires et distinctes, leur livre la signification totale de ce que le peuple n'atteint que par les symboles imaginatifs. La philosophie est donc la religion véritable. Examinons les deux phases de la religion, la phase imaginative et la phase intellectuelle.

La loi, c'est-à-dire « ce qui impose une manière d'agir fixe et déterminée à un individu quelconque », dépend de la nécessité naturelle (lois de la nature) ou de la volonté des hommes (lois civiles) et, en ce dernier cas, elle est humaine ou divine. Une loi divine est une loi qui n'a rapport qu'à la vraie connaissance et à l'amour de Dieu. L'importance des lois divines est

immense, puisque toute la connaissance humaine dépend de l'idée de Dieu, et notre souverain bien y est contenu tout entier. La loi divine naturelle, consistant à connaître Dieu par la raison et à l'aimer, est universelle et, par elle-même, elle n'a aucun besoin d'être fondée sur des récits historiques, car « la lumière naturelle n'exige rien de nous qu'elle ne soit capable de nous faire comprendre » et sa récompense est de connaître Dieu et de l'aimer. Le Christ, qui était « la bouche même de Dieu », a compris la religion dans sa vérité adéquate, « par la seule force de l'esprit pur, sans paroles et sans images ». Sans doute, il présentait aux hommes grossiers la révélation sous la forme d'une loi positive, mais à d'autres plus éclairés il enseignait les vérités éternelles, et c'est en ce sens que, selon le langage de Paul, il les délivrait de la « servitude de la Loi ». L'Ancien Testament lui-même enseigne que la connaissance de la vérité donne la vie. Prov., xvi, 23; xiii, 4; iii, 13, 16, 17; ii, 9; cf. Rom., i, 20, etc. Spinoza se flatte d'avoir démontré ainsi l'unité fondamentale de la religion : au fond, l'Ancien et le Nouveau Testament ne sont que l'écorce imagée qui enveloppe la vérité totale sur Dieu, laquelle n'est accessible qu'au philosophe seul. La religion est le symbole de la philosophie et la philosophie est la véritable religion. *Théol.-pol.*, c. iv.

Cependant, la religion positive n'est pas uniquement le véhicule de la religion en esprit et en vérité (cette dernière expression, employée par les disciples modernes de Spinoza, n'est pas de lui). Et même il n'y a guère que les récits à être ce véhicule. Car l'appareil juridique de l'Ancien Testament et des Églises, ainsi que le culte, n'ont pour but que la prospérité matérielle et l'utilité de l'État. L'Écriture, en effet, n'a jamais promis aux Juifs que des récompenses matérielles. Les Juifs ne sont donc plus tenus par leur législation après la ruine de leur empire, puisqu'elle n'avait pas d'autre rôle que de maintenir la cohésion sociale en faisant sentir à chacun qu'il dépendait toujours et dans toutes sa conduite d'une puissance supérieure. Dans le christianisme, les cérémonies ne possèdent « aucune vertu sanctifiante », elles sont « des signes extérieurs de l'Église universelle ». Pour interpréter ce dernier point, on se rappellera que Spinoza ne connaissait pas le catholicisme.

On voit maintenant de quelle manière le spinozisme renfermait le germe d'une théologie chrétienne. Il suffirait de considérer la connaissance par symboles, non pas comme inférieure à celle de l'entendement, mais comme son égale, ou même, sous l'influence du romantisme, comme une révélation de Dieu supérieure aux abstractions intellectuelles. Alors les prophètes seraient au-dessus des philosophes. Mais auparavant, il faudrait que les philosophes eux-mêmes, Schelling, Hegel, Schleiermacher, eussent assoupli le panthéisme rigide de Spinoza en substituant l'évolution dynamique à la substance statique. Alors l'évolution des religions serait l'évolution divine et le christianisme serait le terme le plus élevé atteint par cette évolution. Victor Delbos a retracé cette histoire dans la seconde partie de son ouvrage fondamental sur *Le problème moral dans la philosophie de Spinoza et dans l'histoire du spinozisme*. Seulement, n'oublions pas que Spinoza lui-même en est resté à la conception la plus aristocratique et la plus intellectualiste de la religion : la seule religion vraie selon lui est la méthode mathématique appliquée en métaphysique, le christianisme n'est qu'un tissu d'erreurs utile au peuple. Si l'on veut trouver la postérité spirituelle authentique de Spinoza, on la cherchera parmi les personnages de M. Paul Hazard, dans son livre : *La crise de la conscience européenne*. Et, de nos jours, les vrais héritiers de Spinoza n'ont pas été Natorp, Hermann Cohen, ou Tröltzsch, ou Auguste

Sabatier, c'est aujourd'hui M. Léon Brunschvieg ou Alain.

Pour donner un aperçu général sur l'homme et sur son œuvre : P. Siwek, professeur à l'Université grégorienne, *Spinoza et le panthéisme religieux*, Paris, 1937; J.-H. Carre, professeur à l'Université de Poitiers, *Spinoza*, Paris, 1936 (livre en faveur de l'irréligion spinoziste).

I. ŒUVRES DE SPINOZA. — Œuvres complètes, éditées par van Vloten et Land (La Haye, 1882-1883). L'édition des Œuvres par Émile Saisset, Paris, 1842, comprend, après une introduction, la vie par Colerus, le *Théologico-politique*, l'*Éthique*, *De la réforme de l'entendement*, et les lettres (2 vol.); *Éthique*, trad. par Ch. Appuhn, Paris (s. d.).

II. SUR LA VIE DE SPINOZA. — *La vie de B. Spinoza, tirée des écrits de ce fameux philosophe et de plusieurs personnes dignes de foi qui l'ont connu*, par Jean Colerus, ministre de l'Eglise luthérienne de La Haye, La Haye, 1706; Lucas, *La vie et l'esprit de M. Benoît Spinoza*, Amsterdam, 1719.

III. ÉTUDES SUR LE SPINOZISME. — Avenarius, *Ueber die beiden ersten Phasen des spinozischen Pantheismus*, Leipzig, 1868; Bensch, *Spinoza*, Leipzig, 1912; Baltzer, *Spinozas Entwicklungsgang, bes. nach seinen Briefen geschildert*, Kiel, 1888; P. Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, 1<sup>re</sup> éd., 1697, 2<sup>e</sup> éd., 1702, au mot *Spinoza*; O. Beckötter, *Hobbes und Spinoza*, Münster, 1920; Ch. Bellangé, *Spinoza et la philosophie moderne*, Paris, 1912; W. Bernhard, *The philosophy of Spinoza and Brunner*, New-York, 1934; L. Biagini, *L'ascetismo in Spinoza*, Assise, Porziuncola, 1935; W. Bolin, *Spinoza, ein Kultur- und Lebensbild*, Berlin, 1894; G. Bohrmann, *Grundzüge zu einer Untersuchung über Spinozas Stellung zur Religion*, Leipzig, 1913; Stanislas von Dünin-Borkowski, *Der junge De Spinoza*, Munich, 1910; du même, *Spinoza. Aus den Tagen Spinozas*, t. *Das Entscheidungsjahr 1657*, Münster-en-W., 1933 (livre fondamental pour la vie de Spinoza); du même : *Spinoza nach dreihundert Jahren*, Berlin, 1932; Victor Brochard, *Le Dieu de Spinoza*, dans *Revue de métaph. et de morale*, 1908; du même, *Le traité des passions de Descartes et l'Éthique de Spinoza*, *ibid.*, juillet 1896; Lewis Brown, *Blessed Spinoza : a biography of the philosopher*, New-York, 1932; C. Brunner, *Spinoza contre Kant*, trad. par Henri Lurie, Paris, 1933; Léon Brunschvieg, *La logique de Spinoza dans l'œuvre de métaphysique et de morale*, 1893; du même, *Spinoza et ses contemporains*, 3<sup>e</sup> éd., Paris, 1923 (ouvrage important); du même, *Sur l'interprétation du spinozisme*, dans *Chron. Spinoz. Hagae Comit.*, 1921, t. I; du même, *Le platonisme de Spinoza*, *ibid.*, 1923; G. Busolt, *Die Grundlage der Erkenntnistheorie und Metaphysik Spinozas*, Berlin, 1875; J. Caird, *Spinoza*, Londres, 1888; Th. Camerer, *Die Lehre Spinozas*, Stuttgart, 1877 (2<sup>e</sup> éd., 1914); du même, *Spinoza und Schleiermacher*, Stuttgart, 1903; L. Carreau, *Exposition critique de la théorie des passions dans Spinoza*, 1870; Ernst Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, t. II, Berlin, 1911, p. 73-126; P.-L. Couchoud, *Benoît de Spinoza*, Paris, 1908; 2<sup>e</sup> éd., 1916; Aur. Covotti, *Spinoza*, Naples, 1935; V. Delbos, *La notion de substance et la notion de Dieu dans la philosophie de Spinoza*, dans *Rev. de métaphysique et de morale*, nov. 1908; du même, *Le spinozisme*, Paris, 1913; du même, *Le problème moral dans la philosophie de Spinoza et dans l'histoire du spinozisme*, Paris, 1893 (ouvrage fondamental); Diderot et d'Alembert, *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, éd. de 1758, t. xv, au mot *Spinoza*; Rob. Duff, *Spinoza, Political and ethical philosophy*, Glasgow, 1903; W. Eichberg, *Ueber die Beziehungen der Erkenntnislehre Spinozas zur Scholastik*, Erlangen, 1910; Fr. Ehrhardt, *Die Philosophie des Spinoza im Lichte der Kritik*, Leipzig, 1908; G.-S. Francke, *Ueber die neueren Schicksale des Spinozismus und seinen Einfluss auf die Philosophie überhaupt und die Vernunfttheologie insbesondere*, Schleswig, 1808-1809; J. Freudenthal, *Die Lebensgeschichte Spinozas*, Leipzig, 1899; du même, *Spinoza, sein Leben und seine Lehre*, Stuttgart, 1904; Max Friedrich, *Das Substanzbegriff Spinozas*, Greifswald, 1896; C. Gebhardt, *Spinoza*, Leipzig, 1932; Max Grunwald, *Spinoza in Deutschland*, Berlin, 1897; A. Guzzo, *Il pensiero di B. de Spinoza*, Florence, 1923; H.-F. Hallet, *Aletrius, a spinozistic study*, Oxford, 1930; Paul Hazard, *La crise de la conscience européenne*, Paris; S. Hessing, *Spinoza. Festschrift zum 300. Geburtstag Benedikt Spinoza*, Heidelberg, 1933; L. Hirsch, *Gespräch im Nebel. Leibniz besucht Spinoza*, Berlin, 1935; G. Huon, *Le Dieu de Spinoza*, Paris, 1874; H. Joachim,

*A study of the Ethica of Spinoza*, Oxford, 1901; M. Joel, *Zur Genesis der Lehre Spinozas mit besonderer Berücksichtigung des kurzen Traktates*, Breslau, 1871; P. Keeskes, *Das Problem der sittlichen Freiheit nach Spinoza und Thomas von Aquin*, Budapest, 1923; P. Lachèze-Rey, *Les origines cartésiennes du Dieu de Spinoza*, Paris, 1932; E. Lasbas, *La hiérarchie dans l'univers chez Spinoza*, Paris, 1919; Leibniz, *Réfutation de Spinoza* (éd. Foucher de Careil), Paris, 1854; A. Léon, *Les éléments cartésiens de la doctrine spinoziste sur les rapports de la pensée et de son objet*, 1907; K. Leonhardt, *Der Selbsterhaltungstrieb als Grundlage für die Ethik*, Berlin, Spinoza, Leipzig, 1907; R. Lévêque, *Le problème de la vérité dans la philosophie de Spinoza*, Paris et Strasbourg, 1923; R. Levin, *Kommentar zu Spinozas Ethik*, t. I, Leipzig, 1930; Ant. van den Linde, *Spinoza, seine Lehre und deren erste Nachwirkungen in Holland*, Göttingue, 1862; P. Martineau, *A study of Spinoza*, 3<sup>e</sup> éd., Londres, 1895; P. Martinetti, *Spinoza : l'etica esposta e commentata*, Turin, 1933; C. Mazzantini, *Spinoza e il teismo tradizionale*, Turin, 1935; R. Mac Keon, *The philosophy of Spinoza : the unity of his thought*, New-York, 1928; F. Melli, *Spinoza e due antecedenti italiani dello spinozismo*, Florence, 1934; L. Michel, *Le système de Spinoza au point de vue de la logique formelle*, dans *Revue thomiste*, janvier 1898; M.-S. Modac, *Spinozistic substance and unipathic self, a comparative study of philosophy*, Londres, 1932; J.-E. Nourisson, *Spinoza et le naturalisme contemporain*, Paris, 1866; J.-A. Picton, *Spinoza, a handbook to the Ethica*, Londres, 1907; F. Pillon, *Spinozisme et matérialisme*, dans *Annuaire philosophique*, 1890-1897; Fr. Pollock, *Spinoza, his life and philosophy*, Londres, 1880 et 1912; E. Powell, *Spinoza and religion, a study of Spinoza's Metaphysics and of his particular utterances in regard to religion*, Chicago, 1906; C. Pulcinio, *L'etica di Spinoza*, Gênes, 1914; J. Rab, *Rembrandt und Spinoza*, Berlin, 1934; G.-Th. Richter, *Spinozas philosophische Terminologie. I. Grundbegriffe der Physik*, Leipzig, 1913; A. Rivcaud, *Les notions d'essence et d'existence dans la philosophie de Spinoza*, Paris, 1906; du même, *Les « per se nota » dans l'Éthique*, dans *Chron. Spin.*, t. II, 1922; du même, *La physique de Spinoza*, *ibid.*, 1924-1926; du même, *Documents inédits sur la vie de Spinoza*, dans *Rev. de métaphysique et de morale*, avril 1934; L. Roth, *Spinoza, Descartes et Malebranche*, Oxford, 1924; S. Rubin, *Ethik Spinozas*, Vienne, 1885; du même, *B. de Spinoza amor Dei intellectus*, Cracovie, 1910; Edw. Schaub, *Spinoza, the man and his thought*, Chicago, 1933; Fr. Schlerath, *Spinoza und die Kunst*, Hellaar, 1920; J. Segond, *La vie de Spinoza*, Paris, 1933; H. Serouya, *Spinoza, sa vie et sa philosophie*, Paris, 1933; Servaas van Rooijen, *Inventaire des livres formant la bibliothèque de Spinoza, avec des notes biographiques et bibliographiques*, La Haye, 1889; H.-Ch. Sigwart, *Historische und philosophische Beiträge zur Erläuterung des Spinozismus*, Tübingue, 1838; du même, *Der Spinozismus historisch und philosophisch erläutert*, 1839; Ida Somma, *Il problema della libertà e del male in Spinoza e Leibniz*, Naples, 1933; C.-N. Stracke, *Baruch de Spinoza (ins deutsche Übertragen von K. Hellwig)*, Berlin, 1923; L. Strauss, *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft*, 1930; L. Terasse, *La doctrine spinoziste de la vérité, d'après le traité de la réforme de l'entendement*, dans *Chron. Spin.*, 1923; A.-M. Vaz Dias et W.-G. van der Tak, *Spinoza, mercator et autodidactus. Oorkonden en andere authentieke Documenten betreffende des Wijzgers jeugd en Diens betrekkingen*, La Haye, 1933; P. Villiaud, *Spinoza d'après les titres de sa bibliothèque*, Paris, 1934; H. Wodde, *Elemente der erkenntnistheoretischen Idealismus bei Spinoza*, Leba, 1910; B. Wolms, *La morale de Spinoza*, Paris, 1891.

Œuvres composées en collaboration : *Septimana spinozana. Acta conventus ecumenici in memoriam B. de Spinoza diei natalis CCCII Hagae Comitatus habiti*, La Haye, 1932; *Spinoza nel terzo centenario della sua nascita*, pubblicazione a cura della facoltà di filosofia dell'Università cattolica del Sacro Cuore, Milan, 1934.

G. RABEAU.

**SPIRITALIS** Gilles, publiciste du parti pontifical sous Jean XXII. On ne sait rien de sa vie, sinon qu'il était clerc de Pérouse, qu'il avait étudié le droit sous le célèbre archidiacre de Bologne Guy de Bassi (c. 1313) et qu'il était devenu à son tour *doctor decretorum*. Dans les premières années du conflit qui venait d'éclater entre Louis de Bavière et Jean XXII, il intervint pour la défense du Saint-Siège, sans doute vers 1328, par un *libellus contra infideles et inobedientes*.



*tes et rebelles sanctæ Romanæ Ecclesiæ ac summo pontifici.* Cette œuvre de circonstance, la seule qui nous reste de lui, est remarquable par la manière dont l'auteur y pose et défend le droit du pape en matière politique. *Summus Pontifex in toto orbe terrarum non solum in spiritualibus sed in temporalibus obtinet jurisdictionem plenariam, licet ut suo vicario illam imperatori committat et aliis regibus et principibus qui ab eo recipiunt immediate gladii potestatem.* Édit. Scholz, p. 106. On trouverait difficilement formule plus complète et plus ramassée du « pouvoir direct ». Gilles dirige toute sa thèse contre ce qu'il appelle les « erreurs » des Jean le Teutonique et des Huguccio de Pise, c'est-à-dire des plus grands canonistes du xiii<sup>e</sup> siècle, qui s'en tenaient à la coordination des deux puissances. Pour lui, le droit canonique et le droit civil, l'Écriture et la raison, qu'il invoque successivement, lui paraissent exiger la pleine subordination du temporel au spirituel. L'Hostiensis lui-même lui semble, un moment, suspect de minime, *ibid.*, p. 111, pour avoir enseigné que la juridiction du pape ne s'étend pas régulièrement en matière temporelle, mais seulement *nisi in casibus*. Une de ses principales autorités est la bulle *Unam Sanctam* et son témoignage peut servir à montrer comment les contemporains interprétèrent les déclarations de Boniface VIII.

Analyse littéraire et théologique dans R. Scholz, *Unbekannte kirchenpolitische Streitschriften aus der Zeit Ludwigs des Bayern*, t. I, Rome, 1911, p. 43-49. Le texte est publié par le même auteur au t. II, Rome, 1914, p. 105-129 (avec quelques coupures), d'après le m. lat. 4229 de la Biblioth. nat., fol. 114-122.

J. RIVIÈRE.

**SPIRITISME.** — I. Les antécédents. II. Les faits modernes (col. 2514). III. Les doctrines (col. 2517). IV. Le spiritisme et l'Esprit mauvais (col. 2519). V. L'Église catholique et le spiritisme (col. 2520).

I. LES ANTÉCÉDENTS. — Par spiritisme on entend proprement le commerce avec les esprits, l'évocation des esprits. Les Anglo-Saxons disent tantôt *spiritism*, tantôt *spiritualism*. Ces esprits appartiennent aux désincarnés; ce sont les désincarnés eux-mêmes, ou ce par quoi les désincarnés peuvent se manifester aux vivants. Selon la doctrine spirite, les vivants ont le pouvoir d'entrer en relation ordinaire avec les désincarnés. Il peut s'établir des uns avec les autres des communications régulières, organisées, que les vivants soient des professionnels, appelés médiums, ou des profanes appliquant certains procédés.

Les Perses, les Grecs, les Latins rendaient un culte aux âmes des morts. C'étaient les mânes. Aux mânes se rattachaient ou se confondaient avec eux — des esprits familiers, *lares familiares*, esprits bienfaisants, et des esprits malfaisants, *larvæ, lemures*. On demandait la protection des uns; on s'efforçait de se rendre favorables les autres. De même, les peuples de culture inférieure, par exemple en Afrique, admettent que, si les corps se décomposent, quelque chose du mort subsiste. Ce sont des influences, des forces qui gardent quelque chose de personnel, qui habitent un monde invisible, coexistant au nôtre, d'où elles se mêlent à notre existence et se manifestent de multiples manières. Ces mânes, il s'agit de s'en faire des aides, surtout de les rendre indifférents. Car, essentiellement, on craint les âmes des morts; ce que l'on cherche c'est de ne pas les laisser intervenir dans ses affaires. Et par les régions de l'air s'agitent aussi des esprits méchants, âmes de sorciers à maléfices, de criminels, d'ennemis anciens. Par des pratiques magiques, on neutraliserait leurs pouvoirs ou bien on les captera à de certaines fins.

Dans ces diverses pratiques, il y a commerce avec les esprits. Il n'y a pas, au moins habituellement, évoca-

tion. Encore ce commerce est-il moins une évocation que l'emploi de certains rites propres à les contenter et à les tenir en paix.

Ces évocations paraissent avoir été en plus fréquent usage parmi les nations avec lesquelles le peuple d'Israël se trouvait en contact. Et Dieu l'avertit de se garder de la contagion : *Quando ingressus fueris terram quam Dominus Deus tuus dabit tibi, cave ne imitari velis abominationes illarum gentium; nec inveniatur in te...* qu'il pythones consulat, nec divinos, ut querat a mortuis veritatem; omnia enim hæc abominatur Dominus. Deut., xviii, 9-12. Et en Isaïe : « Quand ils vous diront : « Consultez ceux qui évoquent les morts, « et les devins qui murmurent et chuchotent », répondez : « Un peuple ne doit-il pas consulter son Dieu? « Consultera-t-il les morts pour les vivants? » Ou selon la traduction du P. Condamin : « Et cependant on vous dira : Consultez les revenants et les devins qui murmurent et chuchotent. Un peuple ne doit-il pas consulter ses dieux, et les morts au sujet des vivants, pour recevoir une instruction et un témoignage? Sûrement, c'est ce qu'on dira. » Is., viii, 19.

Et au 1<sup>er</sup> Livre des Rois, xxviii, 3-25, l'évocation des morts est mise en scène. Pris de peur à la vue du camp des Philistins, Saül dit à ses serviteurs : « Cherchez-moi une femme possédée de l'esprit Pythôn, et j'irai vers elle et je la consulterai. » Ses serviteurs lui dirent : « Il y a à Endor une femme possédée de l'esprit Pythôn. » Saül prit d'autres vêtements et partit accompagné de deux hommes. Ils arrivèrent de nuit chez la femme. Saül lui dit : « Prophétise-moi dans « le Pythôn, et fais monter devant moi celui que je te « dirai... Et la femme dit : « Qui te feras-je monter? » Il répondit : « Fais-moi monter Samuel. » A la vue de Samuel, la femme poussa un grand cri, et elle dit à Saül : « Pourquoi as-tu voulu me tromper? Tu es Saül. Le roi lui dit : « Ne crains pas; mais qu'as-tu vu? » Et la femme dit à Saül : « Je vois un Élohim (une forme préternaturelle), qui monte de la terre. » Il lui dit :

Quelle figure a-t-il? — « C'est un vieillard qui monte, « et il est enveloppé dans sa tunique. » Saül comprit que c'était Samuel. Il se jeta la face à terre, prosterné. Et Samuel dit à Saül : « Pourquoi m'as-tu troublé pour « me faire monter? » Saül dit : « Ma détresse est grande; « les Philistins me font la guerre. Dieu s'est retiré de « moi; et il ne m'a répondu ni par ses devins ni par les « songes. » Alors Samuel dit : « Jahvé s'est retiré de toi, « parce que tu n'as pas traité Amalech selon l'ardeur « de sa colère... Il livrera Israël avec toi aux mains des « Philistins. Demain, toi et tes fils, vous serez avec moi, « et Jahvé livrera le camp d'Israël aux mains des Phi- « listins. » Et Saül s'écroula d'effroi.

Est-ce réalité? Est-ce prestige? Saint Augustin incline pour cette deuxième interprétation : *Ut non vere spiritum Samuelis excitatum a regie sua credamus, sed aliquod phantasma et imaginariam illusionem diaboli machinationibus factam. De div. quest., ad Simplicianum, P. L., t. xl, col. 142-143; De octo Dulcitii quest., ibid., col. 163; cf. Origène, In I Reg., xxviii, 7, 6, 12, 17.* La prédiction s'accomplit par la suite. La connaissance ou la conjecture de l'événement dépassait-elle les capacités de la femme au courant des vicissitudes de cette guerre? Elle ne dépassait pas, semble-t-il, celles de l'Esprit mauvais. Dieu a pu vouloir se servir de l'intermédiaire de la pythonisse pour avertir Saül et lui montrer dans la catastrophe future le châtiment de sa désobéissance. On peut noter que Saül ne voit pas l'ombre de Samuel. Seule, la femme dit la voir. Seule aussi, la femme converse avec l'ombre.

De ce récit, il est intéressant de rapprocher la célèbre évocation faite par Ulysse, selon les instructions de Circé. « Nous allons à l'endroit, raconte Ulysse, que m'avait dit Circé. Là, pendant qu'Euryloque, aidé de

Périmède, se charge des victimes, je prends le glaive à pointe qui me battait la cuisse, et je creuse un carré d'une coudée ou presque; puis, autour de la fosse, je fais à tous les morts les trois libations, d'abord de lait miellé, ensuite de vin doux, et d'eau pure en troisième lieu; je répands sur le trou une blanche farine et, priant, suppliant les morts, têtes sans force, je promets qu'en Ithaque, aussitôt revenu, je prendrai la meilleure de mes vaches stériles pour la sacrifier sur un bûcher rempli de plus belles offrandes. En outre, je promets au seul Tirsias un noir bélier sans tache, la fleur de nos troupeaux. Quand j'ai fait la prière et l'invocation au peuple des défunts, je saisis les victimes; sur la fosse, où le sang coule en sombres vapeurs, je leur tranche la gorge et, du fond de l'Érèbe, je vois se rassembler les ombres des défunts qui dorment dans la mort : femmes et jeunes gens, vieillards chargés d'épreuves, tendres vierges portant au cœur leur premier deuil, guerriers tombés en foule sous le bronze des lances... En foule, ils accouraient à l'entour de la fosse avec des cris horribles : je verdissais de crainte... j'interdis à tous les morts, têtes sans force, les approches du sang, tant que Tirsias ne m'a pas répondu. » *Odyssee*, chant xi, vers 19-50, trad. Bérard, collection Budé.

Ces évocations, véritables ou imaginées, nous mettent en présence d'une pratique réglée par un rituel consacré. Dans son récit, Homère est l'écho des traditions et des croyances de l'ancienne Grèce. Dans la Bible et chez Homère, l'évocation des morts apparaît comme un acte religieux, la revêtu d'une sorte de solennité grave, ici avec un caractère de passion plus sauvage. Mais, de part et d'autre, l'évocation se fait avec tremblement, l'apparition inspire la terreur.

Des évocations sanglantes, au dire de Varron, auraient été pratiquées par Numa et Pythagore : *ubi adhibito sanguine etiam inferos perhibet sciscitari*. S. Augustin, *De civit. Dei*, l. VII, c. xxxv.

Aux Actes des apôtres, xvi, 16-18, il est dit qu'à Philippe, saint Paul fut contrarié dans son apostolat par une jeune esclave possédée d'un esprit python. Paul dit à l'esprit : « Je te commande au nom de Jésus-Christ de partir d'elle. » Et il partit à l'instant même. On peut remarquer ici que la Macédoine, où la ville de Philippe est située, était renommée pour ses serpents. On en faisait commerce. C'étaient des serpents de grande taille, doux et pacifiques, qui circulaient au milieu des enfants. Lucien raconte que le magicien Alexandre d'Abonotique y acheta pour quelques oboles le serpent python dont il se servait pour ses oracles. Il s'en enveloppait de manière à paraître ne faire qu'un avec lui. *Alexandre*, 7, 15, 26; cf. Fliche-Martin, *Histoire de l'Église*, t. 1, Paris, 1934, p. 176, note 4.

« Dans la fable ancienne, Python était le serpent qui rendait des oracles à Delphes. Apollon le mit à mort et se substitua à lui dans la fonction de devin; d'où il fut appelé Apollon-Pythien. Le Python était, à Delphes, l'inspirateur de la femme qui, assise sur le trépied, couverte de la peau du serpent, rendait des oracles au nom de l'esprit de divination. De là, les devins prirent le nom de pythons, *πυθῶνες*. Plus tard, ainsi que nous l'apprend Plutarque, les *πυθῶνες* furent appelés *ἐγχαστρεύουσαι*, ventriloques. » Jacquier, *Les Actes des Apôtres*, Paris, 1926, p. 491-494. Ainsi Tertullien, *Adversus Marcionem*, II, 1, 22; Eusèbe, *Adde augustinus*,... *similis eos coram Python statue, qui divinationes suas farina hordeove perficit, quique a plurimis etiam nunc observantur ventrilocos*. *Præpar. evang.*, II, 62. On croyait que le *δελφῶν* parlait et vaticinait par le ventre de ces *πυθῶνες*.

Paul traite la jeune esclave de Philippe en possédée. Il commande à l'esprit qui la possède. Mais on est amené à se demander si les pythonisses, au moins certaines pythonisses, qui sont représentées comme con-

versant avec les ombres, ne se répondraient pas à elles-mêmes. Nous avons noté que, dans le cas de la pythonisse d'Endor, Saül ne voit pas l'ombre de Samuel. Tout se passe entre la pythonisse et l'ombre. Et il paraît bien que la ventriloque a joué son rôle dans l'histoire du spiritisme. D'ailleurs, en certains cas, la possession a pu se combiner avec la ventriloque.

Avec Tertullien, *Apol.*, XIII, il semble que nous entrons dans l'ère moderne. Voici, dit-il, que « des magiciens font paraître des fantômes et vont jusqu'à déshonorer les âmes des morts, *defunctorum infamant animas*; ils font tomber des enfants pour leur faire rendre des oracles; par leurs jongleries charlatanesques, ils opèrent, comme par amusement, quantité de prestiges; ils envoient aussi des songes, ayant à leur service la puissance des anges et des démons, grâce auxquels il y a jusqu'aux chèvres et aux tables qui prédisent l'avenir, *per quos capræ et mensæ dinare consueverunt*. » Comme le note Waltzing, *Tertullien*, fasc. 24, p. 109-110, c'est déshonorer les âmes des morts que de les évoquer pour les faire servir à des pratiques intéressées et décriées.

Tertullien, dont la vie se place entre 160 et 240, a dû connaître à Carthage Apulée né vers 150. On sait qu'Apulée a toujours été séduit par les mystères de la magie. Dans son *Apologie*, éd. Budé, p. 34, 51, 55, il parle d'enfants ou de jeunes esclaves mis en catalepsie par incantations et rendant des oracles. *Ubi incantatus sil, corruiisse (puerum), postea nescientem sui excitatum, nulla præsigio prædixisse*. On songe aux scènes qui se passèrent autour du baquet de Mesmer et qui eurent part (voir plus loin) à l'éclosion du spiritisme en France. Dans l'*Ane d'or*, Apulée conte l'histoire d'un mort rappelé à la vie pour dire le secret de sa mort, l. II, et de la vieille cabaretière Méroé qui a le pouvoir d'évoquer les mânes et de faire descendre les dieux sur la terre, l. III. Voir Paul Monceaux, *Apulée magicien*, p. 282, 283, 290.

De quelle manière se faisait la divination par les chèvres? Eusèbe parle du procédé sans l'expliquer : *Ejusdem quoque fascinationis veluti negotiationis sociæ habebantur capræ ad dinandum informata; neonem corvi illi, quos ad responsa reddenda homines erudire*. *Loc. cit.* Waltzing, commentant Tertullien, se contente de dire : « des chèvres parlantes, dressées à prédire l'avenir ». Mais comment parlaient-elles? Est-ce par des béméts que les devins interprétaient? Est-ce par des coups frappés du pied sur le sol qui seraient aussi interprétés selon un alphabet convenu. Dans ce cas, on aurait là les prototypes des guéridons frappeurs en usage dans les séances spirites. Nous avons n'avoir rencontré aucun texte ancien qui éclaire la question. L'emploi des chèvres en divination aurait peut-être son origine dans la légende rapportée par Diodore, xvi. « Des chèvres errantes s'étant approchées de l'ouverture dans le sol où se rendent maintenant les oracles de Delphes, furent prises de bondissements étranges, en même temps qu'elles faisaient entendre des béméts tout différents de leurs béméts ordinaires. Leur berger, qui veut se rendre compte du phénomène, éprouve des effets analogues; et, saisi lui aussi du souffle divin, se met à prédire. »

Tertullien ajoute : *Et mensæ dinare consueverunt*. Comment fonctionnent ces tables? Waltzing nous dit : « des tables tournantes comme celles des spirites ». Et il renvoie à Ammien Marcellin, *Rer. gest. libri XXIX*, I, 29 (en l'an 371). Celui-ci parle d'une table dont Patricius et Hilarius consultent les mouvements sur les destinées de l'empire : *Movendi autem quotiens super rebus arcanis consulebatur erat institutio talis*. Sur une petite table, on place un plateau parfaitement rond, sur le bord duquel ont été gravées les 21 lettres. Celui qui interroge, *lilato conceptis carminibus numine præ-*

*scitionum auctore*, prend un anneau suspendu à un fil très fin. Il note les lettres sur lesquelles s'arrête l'anneau. Dans l'expérience présente, l'anneau vint effleurer les lettres représentant Θ Ε Ο. « Théodore empereur ! » s'écria Patricius.

On ne peut parler ici qu'improprement de tables tournantes. Et il ne faudrait pas entendre au sens littéral les mots *movimus* et *movendi* du texte, appliqués à *mensulam*. Mais cela ressemble tout à fait à l'oui-jà, qui était en vogue il y a quelques années. Sur le bord d'une soucoupe renversée, on fixe un indice, morceau de papier ou de bois terminé en pointe. Sur une table a été disposée une feuille de papier divisée en cases ; chaque case porte écrit une lettre ou un chiffre. On pose la soucoupe sur le papier et la main sur la soucoupe. La soucoupe entre en mouvement. Les lettres devant lesquelles s'arrête successivement l'index forment des mots, des phrases. Ce sont les messages de l'au-delà. *Nil novi sub sole*. L'avantage des deux procédés est de permettre à l'expérimentateur peu scrupuleux de guider l'indice ou l'anneau. Pour le spirite moderne, les *numina* invoqués sont les esprits des morts. Pour les anciens, les *numina* qui se manifestent par les chèvres ou les tables sont des puissances vagues parmi lesquelles se rangent les mânes, forces invisibles qui subsistent des défunts.

Il est difficile de voir, comme quelques-uns l'ont voulu, au I, II, vers 764, de l'*Énéide*, *mensæque deorum*, une mention des tables divinatoires. Il s'agit d'objets de haut prix, proie des pillards. donc plutôt de tables à offrandes.

Au Moyen Age, autant que nous l'apprennent les documents connus, les maléfices et les autres opérations magiques se font surtout par le recours aux esprits mauvais. Mais il ne faudrait cependant pas exclure l'évocation des morts.

Le commerce avec les morts se prolongea longtemps même parmi les populations christianisées. Saint Ambroise à Milan se voit obligé d'interdire la pratique d'apporter sur les tombes des corbeilles pleines de fruits, sortes de *parentalia* qui, chez les païens, avaient pour objet d'apaiser les âmes des parents, *animas placare parentum*, dit Ovide. Et saint Augustin croit devoir se défendre d'avoir évoqué les morts. Il reconnaît s'être adonné aux pratiques de l'astrologie, mais *anima mea nunquam responsa quævisit umbrarum : omnia sacrilega sacramenta detestor. Conf.*, VI, II, 2 ; IV, II, 3.

Dans les antécédents du spiritisme en France il convient de donner une place notable à la franc-maçonnerie. Il y a d'abord ce fait que les premiers médiums qui opèrent autour d'Allan Kardec, le fondateur du spiritisme en France, étaient des magnétiseurs. Aux magnétiseurs, le spiritisme a emprunté la doctrine fondamentale, essentielle, du fluide vital. Mais le magnétisme français dérive de Mesmer. Or, Mesmer avait été reçu à Paris, en 1781, en qualité de franc-maçon étranger par les loges françaises, dont les membres étaient nombreux dans l'entourage de Marie-Antoinette. La reine le savait et leur accordait son appui en cachette. Depuis 1770, une loge de femmes avait été autorisée à Paris sous le nom de loge *La Candeur*. La duchesse de Polignac en faisait partie. Le 20 février 1781, la princesse de Lamballe était chargée, comme grande maîtresse, de la direction de la *Mère Loge Écossaise*. Jadis soignée par Mesmer, elle le soutenait comme « sœur » plus encore que comme malade. C'est ainsi que Mesmer devient, en 1784, l'oracle de la *Loge de l'Harmonie*. Il envoie ses meilleurs disciples créer des églises secondaires dans les principales villes du royaume. Il entre en relation avec la loge établie à Lyon par Willermoz. Dr Vinchon, Mesmer, Paris, 1931.

Avec Willermoz, l'action de la franc-maçonnerie va se manifester plus directe et sous une forme nouvelle. Sans jouer un rôle inspirateur de premier plan dans la maçonnerie, ce personnage fut mêlé, plus que personne, à tous les mouvements de celle-ci pendant sa longue vie qui ne se termina qu'en 1824, à quatre-vingt-quatorze ans. J.-B. Willermoz était né à Lyon le 10 juillet 1730. Il appartenait à la meilleure bourgeoisie lyonnaise. Lui-même « fabricant d'étoffes de soies et d'argent », « commissionnaire en soieries », il montra une aptitude remarquable aux affaires. Il était, à sa mort, l'un des plus gros négociants et propriétaires fonciers de sa ville. En 1753, il fonde la loge de la *Parfaite Amitié*, du rite ordinaire. La loge ne comptait que neuf membres. Willermoz en était Vénérable inamovible. Elle adhéra à la Grande loge de France, lorsque celle-ci se sépara de celle de Londres. Willermoz fit confirmer ses pouvoirs. En 1761, nous le trouvons grand-maître de la *Grande Loge des Maîtres réguliers*, de six membres, qui prétendait exercer une sorte de police sur les loges de la région. L'année suivante, il se brouille avec la Grande loge de France, mais se mêle de plus en plus aux divers mouvements indépendants dont il s'efforce de prendre la direction. C'est ainsi qu'en 1766 ou 1767, il est chef, à Lyon, de la loge des *Élus Cohens* (c'est-à-dire *prêtres*). Les *Élus Cohens* forment une classe très secrète d'inités supérieurs, ignorée des maçons ordinaires, comme il devait arriver dans l'avenir et comme il était sans doute arrivé dans le passé. En 1769, ils ne sont que cinq. Le fondateur de ce groupe est un personnage autour duquel s'est créée toute une légende.

Martinez Paschalis, dit Martinès de Pasqually, était-il juif portugais ? Son acte de baptême, qui a été retrouvé, établit qu'il était catholique. Il naquit vraisemblablement en 1715 aux environs de Grenoble. Son vrai nom était sans doute simplement Martin Paschalis. Il enseignait que les êtres, esprits purs, hommes, créatures matérielles, contenus à l'origine dans le sein de Dieu, en sont émanés par un acte de sa volonté. Mais en sortir, c'est déchoir. La vie est un exil. Tous aspirent à la réintégration. Elle s'accomplit par l'effort de leur volonté qui s'identifie avec la volonté de Dieu et reconquiert la vie divine. La réintégration sera universelle : la nature sera renouvelée et le principe mauvais purifié. Pour ce grand œuvre, les êtres inférieurs ont besoin de l'aide des esprits qui peuplent l'espace. Il s'agit donc d'établir avec eux des communications. C'est ce qui se fait par tout un ensemble de pratiques théurgiques. (Rappelons-nous l'évocation des esprits.)

Les disciples de Martinez Paschalis prirent le nom de martinistes. Cf. ici, t. x, col. 219. Le plus célèbre d'entre eux est Saint-Martin, dit le Philosophe inconnu.

Paschalis créa le négociant de Lyon Réau-Croix, grade supérieur des Rose-Croix. Parmi ses correspondants, Willermoz compta Joseph de Maistre. On sait que celui-ci avait été affilié à la loge des *Trois mortiers*, qui se rattachait à la Grande loge d'Angleterre. Au moment où il rédigeait les *Soirées de Saint-Petersbourg* (1809), Joseph de Maistre avait depuis longtemps quitté la franc-maçonnerie. Il en parle ainsi au 1<sup>er</sup> Entretien : « Je ne dis pas que tout *illuminé* soit franc-maçon ; je dis seulement que tous ceux que j'ai connus, en France surtout, l'étaient... Les connaissances surnaturelles sont le grand but de leurs travaux et de leurs espérances ; ils ne doutent pas qu'il ne soit possible à l'homme de se mettre en communication avec le monde spirituel, d'avoir un commerce avec les esprits et de découvrir ainsi les plus rares mystères. »

Voilà bien le spiritisme avant la lettre. Dans une lettre de Martinez Paschalis à Willermoz, il est parlé de communications reçues des anges. De Maistre vient de faire mention de commerce avec les esprits : les



anges ne semblent bien qu'une transposition sentimentale des esprits. Le *Journal des premiers sommeils écrits de Mlle Jeanne-Gilberte-Rosalie Rochette*, du 29 mars au 4 mai 1785, tenu par Willermoz avec sa minutie habituelle et publié par É. Dermenghem (*Lessommeils*. Étude d'Émile Dermenghem, Paris, la Connaissance, 1926), nous aide à comprendre, avec quelques autres publications de ce genre, ce qu'il faut entendre par ces communications et ce commerce.

Tandis qu'elle était en traitement au Mont-Dore, Mlle Rochette s'éprit du jeune de Pizay qui se mourait d'une maladie de poitrine. Or, un après-midi, étant allée lui faire visite, elle le trouva étendu mort dans sa chambre. D'où crises convulsives. Elle arrive à Lyon, sur la recommandation de M. de Monspey, pour y être soumise au traitement magnétique de la Société de la Concorde. Le comte de Castellas, doyen du chapitre, l'ayant reconnue pour sa compatriote, se charge de son traitement. Willermoz s'offre à le seconder et à le remplacer en cas d'absence. Notons que ces divers personnages, à l'exemple de Willermoz, sont grands maîtres dans le rite écossais.

Le 30 mars, à sept heures du soir, Mlle Rochette, mise en sommeil par des passes, et les prières finies, voit les saints patrons de M. le doyen, les siens propres et les bons anges de tous deux. Elle voit de Pizay toujours étendu en face d'elle, « en pente », le visage couvert d'étoiles, ayant à sa droite l'oncle Castellas et à sa gauche sa sœur Marguerite, tous deux à genoux. Un être bienheureux se tient debout vers la tête de de Pizay. Ce doit être un parent de Willermoz : il le regarde avec beaucoup d'intérêt. Un petit ange vient présenter à de Pizay un petit rouleau de papier gros comme un doigt. Tous les êtres bienheureux présents, entourés de lumière, lèvent les yeux au ciel. Voici que le petit rouleau se déplie. Elle y lit : « Console un être dont l'âme s'élève à Dieu et dis-lui que l'être que tu vois là et qui t'était inconnu, c'est son père (Claude-Catherin Willermoz). » Le rouleau est attaché avec de petits fils d'or que de Pizay défait chaque fois qu'il veut lui faire lire quelque chose. « Ah! s'écrie-t-elle, le père de M. Willermoz va baisier avec grande joie les pieds de de Pizay. » Elle lit sur le rouleau que de Pizay attend Willermoz avec plusieurs de sa famille. Le petit ange efface ce mot et écrit quelques-uns. Elle voit la sainte Vierge, saint Jean-Baptiste et saint Jean l'Évangéliste. Après les prières d'actions de grâces, M. le doyen lui ouvre les yeux, en lui passant trois ou quatre fois les pouces le long des paupières. Il est 9 heures.

Le 2 avril, 8 heures du soir. Elle voit arriver par son côté gauche une ombre noire, faisant effort pour s'approcher du père de M. Willermoz. La voyante est fort émue; elle se tait, puis s'écrie : « Ah! Monsieur Willermoz, cette ombre noire est votre mère. Ah! qu'elle souffre et depuis longtemps; elle a été bien oubliée, cette pauvre femme! Elle me fait pitié. » 5 avril : La voyante tance fortement Willermoz de n'être pas venu le 3 avril comme il avait promis. Son absence a fait échouer la séance. Elle voit deux des personnages se jeter dans ses bras. Exclamations, prières ardentes, torrent de larmes. Le bon Willermoz se sent incapable de raconter la scène. 8 avril : Il y a beaucoup de petits anges; ils sont bien dix-huit. Ils portent une petite chaire. Un prêtre, oncle de Willermoz, y entre. Il sort de sa poche un petit rouleau, il semble qu'il va prêcher, mais il a une chasuble blanche et noire comme s'il allait dire la messe... Il se met à genoux... Il se relève. Elle sent la mère de Willermoz, les trois sœurs de celui-ci, le frère de M. le doyen sur son estomac. Ils la serrent fort. Elle paraît tout oppressée. (Disons que la voyante est enceinte.) Puis ce sont sept qui la pressent. Un personnage apparaît tout en flammes. Encore un

oncle à Willermoz. Une flamme vient jusqu'à sa main : cri d'étonnement, de douleur. Puis, elle fait pendant vingt-huit minutes (admirons la précision du reporter), sans aucune interruption, un sermon rempli d'énergie et d'onction, d'abord sur les souffrances de l'enfer et des autres lieux de douleurs, puis sur le ciel. « Le sermon a été fait avec tant de violence, de chaleur et de rapidité qu'il n'a pas été possible d'en retenir par écrit une seule phrase. »

Dans les séances qui suivent, l'oncle prêtre Willermoz apparaît plusieurs fois. Le rouleau qu'il porte est tout couvert de petites flammes. Il est demandé de célébrer, pour la mère et les trois sœurs défuntes de Willermoz, douze messes avec prescriptions détaillées quant au mode et aux jours, tout comme un bordereau de commande à la maison lyonnaise de soieries du sieur Jean-Baptiste Willermoz.

Si l'on veut se souvenir que tous les personnages dont il est ici question appartenaient aux grades élevés et que Willermoz avait rang d'oracle parmi les maçons, on devra conclure que la franc-maçonnerie, au XVIII<sup>e</sup> siècle, se livrait, avec la religiosité de la bourgeoisie d'alors, aux pratiques du spiritisme moderne.

II. LES FAITS MODERNES. — Voici qu'en 1847, dans un petit village de l'État de New-York, à Hydesville, se passent des incidents qui auront un retentissement mondial. Une nuit de cette année 1847, un M. Weekman entend frapper à sa porte. Il ouvre et ne voit personne. Il entend frapper une seconde, une troisième fois. Toujours vainement, il ouvre. Le manège se renouvelle plusieurs nuits. De guerre lasse, il quitte la maison. Il est remplacé par le Dr John Fox, sa femme et ses deux filles. Les bruits qui avaient chassé M. Weekman se répètent. Pour éclairer le mystère, la fille aînée de M. Fox s'avise de frapper dans ses mains, en invitant le bruit à lui répondre. Il répond en effet. La conversation s'engage : « Si tu es un esprit, frappe deux coups. » Deux coups sont frappés. « Es-tu mort de mort violente? » Deux coups. « Dans cette maison? » Deux coups. « On converse à l'aide d'un alphabet dont les lettres sont représentées par un nombre convenu de coups. En 1850, se produisent des mouvements de tables où les esprits résident et autour desquelles les assistants font la chaîne.

Toute l'Amérique veut se mettre en communication avec le monde invisible. Dès 1853, le spiritisme y comptait, dit-on, 500 000 adeptes. A cette étrange diffusion semble avoir eu part la secte des quakers. Outre les tendances humanitaires que l'on retrouvera dans les doctrines spirites, l'étrange « inspiration » qui se manifeste dans les assemblées des quakers et qui s'annonce par le « tremblement » n'est pas sans analogie avec la tenue des séances spirites. C'est la remarque de M. René Guénon, dans son livre si documenté *L'erreur spirite*, Paris, 1923, p. 20. Celui-ci note que ce fut un quaker, du nom d'Isaac Post, qui s'avisa de faire désigner par l'« esprit » les lettres de l'alphabet d'après un certain nombre de coups, d'où le *spiritual telegraph*. Ce fut également à un quaker, nommé George Willets, que la famille Fox dut de ne pas être massacrée par la population de Rochester, où elle était allée s'établir. Selon le même auteur, une autre secte, la société secrète désignée par les initiales « H. B. of L. » (*Hermetic Brotherhood of Luxor*), aurait été mêlée à la diffusion du mouvement spirite. C'est l'affirmation de Mme Emma Hardinge-Britten, qui a écrit l'histoire des débuts du *Modern spiritualism*, et qui appartenait à cette société. Dans ce mouvement spirite américain, il y a quelque chose comme la systématisation et l'exploitation du phénomène connu, dit le phénomène des « maisons hantées ».

En France, le spiritisme trouva un homme qui devait être non seulement son très fidèle disciple, mais

un de ses plus persévérants propagateurs, bien plus, son prophète : nous voulons parler d'Allan Kardec. Il s'appelait de son vrai nom Léon-Hippolyte-Denizard Rivail. Il naquit, l'an 1804, à Lyon, la cité positive et mystique. Il fut élevé en Suisse, à l'école de Pestalozzi d'Yverdon, dans un milieu protestant fortement imprégné de scientisme. De sa naissance il garda le goût du rêve. De son éducation il emporta le culte de la science, la foi dans la valeur moralisatrice de l'instruction, la tendance à ramener l'idéal religieux à la mesure de la raison. C'est en 1854 que Rivail, raconte-t-il lui-même, entendit parler pour la première fois des tables tournantes par un ami, M. Fortier, magnétiseur. L'année suivante, mai 1855, il assistait à une séance médianimique. Dès lors, il est tout entier au spiritisme. Il se met à écrire les réponses reçues. Plus de dix médiums lui prêtent leur concours. Pour Rivail lui-même, on peut se demander si jamais il tenta de se mettre en relation avec les esprits. Le 18 avril 1857 paraissait la première édition du *Libre des esprits*. Les révélations avaient marché bon train : moins d'un an s'était écoulé depuis l'annonce de la mission; il n'y avait pas deux ans que l'on communiquait avec l'au-delà. L'Évangile de la doctrine nouvelle avait paru. Il était signé Allan Kardec. C'est que, dans l'intervalle, Rivail avait appris qu'il avait jadis vécu en la personne d'un vieux barde celtique de ce nom. En 1912, l'ouvrage atteignait sa 52<sup>e</sup> édition. Tout l'essentiel se trouvait fixé dès 1857. Les éditions postérieures ne devaient apporter que des modifications secondaires.

D'autres ouvrages suivirent, qui expliquaient, précisaient, complétaient *Le Livre des esprits*. C'étaient *Le Livre des médiums*; *L'imitation de l'Évangile selon le spiritisme*, devenue bientôt *L'Évangile selon le spiritisme*; *Le ciel et l'enfer ou la justice divine selon le spiritisme*; *La genèse*; *Qu'est-ce que le spiritisme? Le spiritisme à sa plus simple expression*; *Le résumé de la loi des phénomènes spirites*; *Le caractère de la révélation spirite*. En outre, le 1<sup>er</sup> janvier 1858, était lancée la *Revue spirite*, qui vit toujours; et, en cette même année 1858, était fondée la société spirite de Paris.

Allan Kardec se fit le missionnaire du nouvel évangile à travers la France. Chose notable, il était franc-maçon. Là où il se rendait, il trouvait l'appui des frères qui déjà, sans doute, avaient préparé sa venue. Et voici qu'en France comme aux États-Unis, une société secrète travailla à la diffusion du spiritisme. En France, la franc-maçonnerie pouvait dire qu'elle reprenait les traditions des ancêtres.

Après la mort du maître, le représentant le plus en vue de la conception kardeciste fut Léon Denis, né et fixé à Tours, décédé en 1927. Durant quarante-cinq ans, il se fit le commis-voyageur en France, et même à l'étranger, des doctrines spirites. Lui aussi faisait partie de la franc-maçonnerie et en garda l'esprit toute sa vie. L'œuvre de Léon Denis est plus copieuse que riche. Les volumes qu'il a écrits : *Après la mort, exposé de la doctrine des esprits*; *Christianisme et spiritisme*; *Dans l'invisible, spiritisme et médianimité*; *L'au-delà et la survivance de l'être*; *La grande énigme, Dieu et l'univers*, se commentent ou même se répètent. Il met dans ses livres plus de couleur et de vie que son maître, mais aussi de la déclamation et une passion moins maîtresse d'elle-même. Un trait profond distingue ses ouvrages, comme ceux de la plupart des écrivains spirites contemporains, d'avec les livres d'Allan Kardec. C'est la rareté des recours précis à l'autorité des esprits. Le *Libre des esprits* n'est guère qu'un recueil de réponses venues d'outre-tombe. Allan Kardec a même le soin, dirons-nous le scrupule? de marquer par des guillemets ce qui est leur texte littéral. Chez Léon Denis, se glisse, de loin en loin, comme toute honteuse,

une courte citation des esprits. On rappelle parfois, pour mémoire, qu'on écrit avec l'aide et l'inspiration des « guides de l'espace ». Quelque part, il avertit que certains détails lui ont été « communiqués par un esprit élevé dont la vie a été mêlée à celle du Christ ». La première édition de *Christianisme et spiritisme* portait en dédicace : « A l'Esprit de Jérôme, mon maître vénéré. » Ces mots ont disparu des éditions suivantes. Il semble qu'on en ait rougi comme d'une puéilité.

Les apparitions du cercle de Willermoz, que nous avons rapportées, étaient, en somme, assez anodines. Et il semble bien qu'elles ne se manifestaient qu'au médium, que les assistants devaient croire sur parole. Dans l'entourage d'Allan Kardec et de ses disciples on ne signale rien de très impressionnant. Les apparitions ne pourraient-elles avoir un caractère plus sensationnel, et se rendre visibles aux profanes?

Les premières tentatives en ce sens eurent lieu à Moravia, dans l'État de New-York, en 1871. Dans une salle obscure ou à demi éclairée, on entendait des voix, le piano résonnait sous un contact invisible, les assistants étaient touchés par des mains mystérieuses, des étoiles lumineuses se promenaient dans l'air. Bien plus, à l'ouverture de deux rideaux tendus, derrière lesquels se tenait le médium, l'esprit, blanc fantôme, se montrait à l'assistance, sous la clarté d'une ampoule électrique. Le dispositif fit fortune; et partout les séances, sauf quelques légères variations, se déroulèrent selon ce même programme et ce même scénario.

Les manifestations les plus célèbres furent produites par le médium miss Florence Cook en présence de William Crookes. Ce sont les expériences de matérialisations typiques par excellence. Les livres spirites ne cessent d'y renvoyer. Le renom de William Crookes, mathématicien, chimiste, physicien, astronome, membre de la société royale de Londres était, d'ailleurs, de nature à leur donner devant le public une autorité hors de pair. Les séances se tinrent du commencement de 1874 au 21 mai de la même année. Miss Cook se disait en communication avec un esprit du nom de Katie King. Cet esprit appartenait à une certaine Anne Morgan, qui s'était désincarnée à l'âge de vingt-trois ans, au commencement du règne de Charles II. Miss Cook, derrière le rideau, entre dans un sommeil profond. On entend des plaintes et des sanglots. Et voici que devant l'ouverture du rideau, à la lueur de la lampe électrique, apparaît une forme blanchâtre, un visage de fantôme. Comme miss Cook l'a annoncé, ce ne peut être que l'esprit de Katie King devenu visible grâce au fluide que miss Cook lui a prêté. William Crookes remarque bien : « Autant que je pouvais voir à la lumière un peu incertaine, ses traits ressemblaient à ceux de miss Cook. » Mais il ne se laisse pas ébranler par cette constatation, non plus que par le fait qu'à aucun moment (et ceci est vrai pour toute la suite) les deux personnages, à savoir le médium miss Cook et Katie King réincarnée dans le fluide de miss Cook, ne se montrent ensemble. Tout le récit qu'a fait William Crookes lui-même de ces expériences témoigne d'une crédulité candide (d'ailleurs non exceptionnelle chez les hommes de science en dehors de leur spécialité), aussi bien que d'une docilité touchante à l'égard de toutes les exigences de miss Cook. C'est elle qui dirige toutes les expériences et en dicte les conditions au savant.

Depuis, les manifestations spirites se sont diversifiées : crayon qui couvre de caractères une ardoise sous l'action de l'esprit; médium qui fébrilement remplit de son écriture des feuilles de papier sans avoir conscience de ce qu'il écrit, ou porte successivement un indice sur les lettres d'un alphabet lesquelles forment des phrases à son insu. Puis ce sont des manifestations

de toutes sortes : sonnettes, guitares, accordéons qui retentissent dans l'air; leuurs; mains qui caressent les visages ou tapotent les dos; périsprit (cette matière qui unirait l'âme au corps, participant de la nature de l'une et de l'autre), que les médiums extériorisent visiblement de la bouche, ou que les esprits abandonnent et qui vient se mouler sous forme de mains ou de gants dans des baquets pleins de paraffine liquide; périsprit qui se solidifie sous forme de figures le plus souvent grotesques; périsprit auquel on a tenté de donner un état civil scientifique en le baptisant du nom d'*éclaplasme*. Toutes choses qui ont transformé nombre de séances spirites en exhibitions charlatanesques et foraines.

Combien plus méritent-elles la flétrissure que portait Tertullien contre les magiciens de son temps : *Defunctorum infamant animas* ! Ce ne sont plus seulement des magiciens, caste réservée, qui opèrent; c'est quasi le premier venu, pour satisfaire sa curiosité. Et les procédés, en maints exemples, respirent la vulgarité, une bassesse grotesque, l'inconvenance. On fait plus que déshonorer les morts : on les avilit.

III. LES DOCTRINES. — De nos jours, il semble que, dans les séances spirites publiques, au moins en France, les enseignements directement philosophiques ou religieux sont rares. On ne pourrait l'affirmer des séances privées. Mais à la base de tout spiritisme il y a la croyance à la possibilité de communications régulières, organisées, des vivants avec les morts.

Suivant le dogme de la communion des saints, nous demandons aux âmes bienheureuses d'intercéder pour nous auprès de Dieu. S'il nous est permis de nous recommander aux suffrages des âmes du purgatoire, nous demandons surtout à Dieu de vouloir bien prendre en considération, pour leur soulagement, les prières et les œuvres que nous lui offrons à cette intention. Nous croyons même qu'elles continuent à s'intéresser à nous dans la mesure où Dieu le juge convenable. Mais, une fois entrées dans l'au-delà, toutes les âmes, quelle que soit leur destinée, se trouvent placées sous la domaine particulier de Dieu. Elles ne peuvent communiquer sensiblement avec nous, soit par des apparitions, soit par des paroles (fait qui, peut-être, serait plus fréquent au moment du trépas), qu'à titre tout à fait exceptionnel, par un privilège concédé de Dieu. Selon le sens de ce qui est dit en la parabole du mauvais riche, rapportée par saint Luc, « un grand abîme est établi » entre les vivants et les morts. Luc., xvi, 26 : ceux d'ici ne peuvent à leur gré entrer en relation avec ceux de là-bas, ni ceux de l'au-delà s'entretenir avec ceux d'ici-bas. S. Augustin, *De div. quest. ad Simplicianum*, I, II, q. III, 3; *De octo Dulcitius quest.*, VI, 4. Le spiritisme renverse ces notions. Il prétend établir un commerce organisé, sensible, entre les vivants et les morts. En même temps, il fausse ce que le Credo catholique enseigne au sujet des réalités et des sanctions d'outre-tombe et de ce chef dénature les dogmes essentiels de notre foi.

Le spiritisme a-t-il un corps de doctrines ? Si l'on parcourt les livres d'Allan Kardec, de Léon Denis et de leurs disciples, les livres et les revues spirites particulièrement de langue française, on peut ainsi constater le Credo spirite.

Dieu existe, grand architecte. Mais il est interdit à l'homme d'en scruter la nature. La notion qui nous en est donnée est vague, confuse, flottante, la notion deiste. Dieu est-il personnel ? Dieu est-il distinct du monde ? La réponse est tantôt oui, tantôt non. Dieu veille-t-il sur le monde par sa providence ? Cette providence, si elle existe, reste lointaine, générale. Elle n'est pas aimante. Dieu n'intervient pas, ne peut intervenir dans les affaires humaines par le miracle : il est lié par les lois qu'il a établies. Il est vain et irréligieux

pour l'homme de le prier : Dieu connaît tous nos besoins ; c'est lui faire injure que de les lui exposer. Rien de la Trinité, rien des relations et de l'action des personnes divines. Le Christ n'est pas Dieu par nature. C'est l'envoyé de Dieu, un sage, peut-être le plus grand des sages, l'annonciateur de la charité humaine, le plus grand des spirites : on croit l'honorer beaucoup en lui concédant ce privilège. Mais, s'il s'est élevé au sommet de l'humanité, il reste un homme.

Rien des sacrements. Quant au mariage, les esprits, au temps d'Allan Kardec, appelaient de leurs vœux le divorce : aujourd'hui, ils en célèbrent les bienfaits. On ne fait mention de l'Église que pour l'accuser de vouloir dominer les consciences, assujettir les âmes, étouffer la liberté. Les publications spirites, plus ou moins officielles, reprennent, à leur compte, tantôt ouvertement, tantôt en les voilant, toutes les accusations que l'ignorance ou l'impiété modernes accumulent contre l'Église.

On réduit à peu près les enseignements du Christ et les prescriptions de la morale au précepte : « Aimez-vous les uns les autres. » Encore le détache-t-on du premier : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme, de toutes tes forces. » Quant à la loi du renoncement, de l'abnégation, de la mortification, tant de fois proclamée par le Sauveur, on la condamne comme contraire à notre nature. Se mortifier, c'est attenter à la nature humaine. La morale spirite n'a aucune idée du devoir d'assujettir la chair à l'esprit, d'où naît la grandeur de l'homme. Il y a même sur ce point un silence remarquable. D'ailleurs, tout le code des devoirs est étrangement écourté, et ce qu'on en laisse est énoncé sans force ni relief, avec mollesse et à la dérobee. On insiste beaucoup plus sur les droits, dont le principal est la liberté de pensée, la liberté de conscience, toutes les croyances et toutes les religions étant également bonnes. Évidemment, l'humilité chrétienne est totalement ignorée.

Mais le point sur lequel les communications spirites insistent le plus, si bien qu'il apparaît comme l'enseignement essentiel et comme la foi dernière du spiritisme, c'est la négation des peines éternelles de l'enfer. Là-dessus, les communications reviennent incessamment. Des communications faites à des catholiques consultants débutent d'une façon anodine, ou même pieuse et évangélique; brusquement, à un moment donné, elles font entendre cette déclaration péremptoire : « Surtout, il n'y a pas d'enfer éternel ! » Voilà le dogme par excellence de la religion spirite. Il semble que, cela obtenu, tout est obtenu. Le reste n'est là que pour l'encadrement.

Misérable, au surplus, est l'idée que nous est présentée du bonheur de l'autre vie. C'est la vie bourgeoise de cette terre continuée. Les esprits dépouillés de leur corps, mais accompagnés de leur périsprit, poursuivent là-bas leurs occupations, leurs distractions et leurs divertissements d'ici-bas. L'autre monde est une répétition légèrement améliorée de celui-ci. Les esprits des défunts veulent bien nous dire et nous répéter qu'ils ne sont pas malheureux. À lire les messages colportés par les spirites, on les sent plutôt résignés, cherchant à passer le temps le plus doucement possible. En tous cas, leur bonheur n'a rien de cette plénitude que la révélation chrétienne promet aux serviteurs fidèles.

Dans la doctrine spirite, y a-t-il un purgatoire ? Les spirites français remplacent, assez communément, le purgatoire par la réincarnation. Les esprits ou les âmes des défunts viendraient de nouveau, sur cette terre, s'unir à un corps. Telle personne aurait eu ainsi toute une série d'existences antérieures, dont elle ne conserverait plus, d'ailleurs, qu'un très sommaire souvenir : par exemple un titre honorifique. Dans ces existences successives, elle expierait les fautes commises



précédemment. Ces réincarnations prendront fin quand l'esprit sera pleinement purifié. Et il arrivera fatalement un moment où la purification parfaite sera obtenue, cela en l'absence d'un vrai repentir. Comment les âmes pourraient-elles regretter des fautes dont elles n'ont pas conscience? Quel qu'ait été le passé, toutes les âmes arriveront automatiquement au salut.

Dans les pays anglo-saxons, qui sont la terre d'élection du spiritisme, on n'est guère amateur de réincarnation. On ne se résigne pas à la perspective d'être réincarné dans le corps d'un nègre. Vérité en deçà de l'Atlantique ou de la Manche, erreur au-delà!

Quelques-uns des spirites qui n'admettent pas la réincarnation nous montrent les esprits qui arrivent trop imparfaits au seuil de l'au-delà, condamnés à faire un stage avant d'entrer en possession de leur destinée. Stage qui rappelle notre purgatoire, mais où ne paraît pas ce regret des péchés commis, cette douleur d'avoir offensé Dieu que la foi chrétienne nous dit essentiels au pardon.

On le voit, la religion spirite n'est qu'un déisme vague, un protestantisme rationaliste, sans sève, sans chaleur de vie, où abondent les affirmations et les négations hérétiques, démunis de toute efficacité pour élever les âmes à Dieu. Religion sans esprit religieux, sans amour de Dieu, sans détestation du péché, faite non pour contenter mais pour étouffer l'inquiétude religieuse, en assoupissant le sens des responsabilités et en rassurant contre la crainte des sanctions sévères. Religion sans idéal, sans flamme, sans grandeur, où tout est rapetissé à la mesure d'une humanité très mesquine et très vulgaire.

IV. LE SPIRITISME ET L'ESPRIT MAUVAIS. — On demandera peut-être : quelle est la part de l'Esprit mauvais dans les manifestations spirites?

Disons que le spiritisme porte toutes les marques de celui qui a été dit « trompeur dès le commencement ». Il entretient des espérances qu'il ne peut satisfaire, il nourrit des illusions qui restent vaines. Il prodigue des réponses qui se présentent avec assurance, et qui, à l'expérience, apparaissent vides, sans consistance, désespérément banales et finalement mensongères. On y reconnaît aussi les procédés de celui qui, pour se jouer de la crédulité humaine, aime, selon l'expression des auteurs ascétiques, à « se transformer en ange de lumière ». Ses premières démarches semblent parfois respirer l'amour du vrai et du bien. Il est question de vertu, d'honnêteté, de patience, d'amour filial; il est parlé de Dieu. Puis, un doute est élevé sur les choses de la religion. Enfin, un dogme chrétien se trouve catégoriquement nié : efficacité de la prière, sacrements, divinité de l'Église et vérité de ses enseignements, surtout éternité des peines de l'enfer. Par la brèche ouverte, c'est la foi au catholicisme qui s'écoule, puis la foi à toute religion révélée, à toute religion. On arrive à un philosophisme nébuleux, à un rationalisme sec, bientôt à l'indifférence religieuse, parfois au désespoir.

Il est certain, par ailleurs, que la plupart des messages que l'on cite sont d'une banalité désespérante. Leur contenu correspond aux reminiscences, plus ou moins conscientes, des consultants et reflète leurs préoccupations plus ou moins avouées. On peut donc admettre que, dans l'immense majorité des cas, ce sont les consultants qui, de bonne foi sans doute, se répondent à eux-mêmes. Si la séance est menée par un médium de profession, on peut le tenir sans témérité pour un charlatan qui exploite la crédulité des assistants. Mais, quelle qu'en soit la forme, le spiritisme selon une expression vulgaire ici plus particulièrement de mise, fait excellentement le « jeu du diable ».

Le spiritisme jette le trouble dans les cerveaux et les consciences. Pratiqué avec assiduité — et le besoin

comme la passion en naissent vite — il se tourne en obsession, en idée fixe. Il est vrai de dire des pratiques spirites ce que saint Augustin dit des pratiques magiques, qu'elles ont à leur origine « le désir immodéré d'expérimenter et de connaître », *Confess.*, l. I, c. xxxv, et qu'elles exaspèrent ce désir, d'où l'attente fiévreuse, hallucinante du merveilleux. Trop nombreux sont, hélas! ceux dont ce breuvage empoisonné a égaré la raison. Saura-t-on jamais combien de recrues les pratiques spirites fournissent à la pitoyable clientèle des maisons d'aliénés? Et les relations que le spiritisme entretient avec l'occultisme ne sont pas pour diminuer ce danger.

Péril d'erreur pour les esprits. On substitue une pseudo-philosophie étroite, mesquine, terre à terre, aux dogmes chrétiens. Péril pour la morale. On énerve la notion de législateur suprême, le sens des responsabilités, le sens des sanctions futures. Péril souvent direct de corruption pour les mœurs. Dans les séances publiques ou privées, des badinages scabreux, des plaisanteries de mauvais goût, de grossières obscénités se sont mêlés, dès le début, aux réponses sur l'autre monde.

Tout cela ne fait-il pas merveilleusement « les affaires du Mauvais »? Qu'a-t-il besoin d'intervenir directement? Il l'a fait sans doute avec plus de fréquence aux origines du mouvement. Il peut le faire encore, quand il le juge à propos, pour entretenir les illusions, amorcer les curiosités, donner aux séances le piquant d'un préternaturel toujours escompté. Le plus souvent, croyons-nous, il se contentera d'entretenir les désirs pour les tromper, de jeter dans les esprits le désarroi et le doute, de les détacher des réalités et des vérités sacrées pour les livrer aux chimères. Par là même n'exerce-t-il pas son empire sur les âmes, les détournant de Dieu et de son Christ?

V. L'ÉGLISE CATHOLIQUE ET LE SPIRITISME. — Les enseignements spirites contraires au dogme ou à la morale catholiques tombent évidemment sous les condamnations de l'Église. L'Église ne peut que les maintenir sans avoir besoin de le spécifier à nouveau. La question qui se pose est celle-ci : quelle est l'attitude de l'Église en face du spiritisme considéré comme évocation des esprits, indépendamment de l'enseignement donné?

L'Église a traduit sa pensée dans un certain nombre de documents, qui sont surtout des réponses faites par l'autorité ecclésiastique à des questions proposées. Réponses prudentes et réservées sur certains cas, formelles et décisives sur d'autres. D'ordinaire, il y est parlé à la fois du magnétisme, de l'hypnotisme et du spiritisme. C'est que non seulement les questions posées portaient sur le magnétisme et l'hypnotisme autant que sur le spiritisme, mais l'examen d'une de ces pratiques conduit, par une voie naturelle, à envisager aussi les autres. Par exemple, le mouvement des tables tournantes ne serait-il pas l'effet d'un fluide magnétique? Certaines connaissances et certains états du médium ne relèvent-ils pas de l'hypnotisme? Ces documents ne condamnent pas le magnétisme et l'hypnotisme en soi : ils en condamnent l'abus. Sont réputées abus la recherche de fins criminelles ou immorales, la prétention d'obtenir par des moyens naturels des fins d'ordre vraiment préternaturel. Le spiritisme proprement dit comporte l'évocation des esprits : pareille évocation est toujours répudiée comme entachée de superstition et de divination.

Cette condamnation est formulée solennellement dans une lettre adressée, le 4 août 1856, par le tribunal de l'Inquisition romaine, aux évêques du monde catholique contre les abus du magnétisme. La lettre rappelle d'abord quelques actes antérieurs : Réponse particulière du 21 avril 1841, condamnant l'usage

du magnétisme en tant qu'il viserait un objet non naturel, non honnête, qu'il emploierait des moyens en soi illicites; condamnation de divers livres propageant avec obstination ces sortes d'erreurs; réponse plus générale du 28 juillet 1847; le Saint-Office y déclare que « si l'on prend soin d'écarter toute adhésion à une doctrine erronée, tout sortilège, tout recours explicite ou implicite au démon, l'usage du magnétisme entendu comme l'emploi de certains procédés physiques, par ailleurs de caractère honnête, n'est pas défendu par la morale, pourvu qu'on ne s'y propose pas une fin illicite ou en quoi que ce soit perverse. Il y aurait manœuvre criminelle et péché d'hérésie à faire appel à des données et à des procédés d'ordre naturel pour obtenir des effets vraiment surnaturels. »

« Cette réponse, continue le tribunal de la Sainte-Inquisition, fixait suffisamment ce qu'il y a de permis et ce qu'il y a de défendu dans l'usage ou dans l'abus du magnétisme. Mais la malice humaine s'est accrue. Négligeant les modes naturels d'investigation pour s'attacher à des pratiques anormales, les hommes se vantent d'avoir découvert un mode sûr de prédiction et de divination... De là les prestiges du somnambulisme et de la claire-vue, selon l'expression en vogue, prestiges auxquels des femmes sans considération s'abandonnent sous l'action de passes ou l'honnêteté n'est pas toujours respectée. En cet état, elles prétendent percevoir l'invisible, et se mêlent témérairement de discourir sur la religion, d'évoquer les âmes des morts, d'en recevoir des réponses, de découvrir des choses inconnues ou éloignées, et de pratiquer d'autres semblables superstitions; pratiques de divination qui ne vont pas, pour elles et ceux qui les emploient, sans notables profits. En tout cela, quelle que soit la part d'artifice et de prestidigitation, comme on fait appel à des moyens naturels pour obtenir des effets qui ne sont pas d'ordre naturel, il y a manœuvre tout à fait condamnable, entachée d'hérésie, avec scandale contre l'honnêteté des mœurs. » Denz.-Bannw., *Enchiridion*, n. 1653-1654; cf. réponse du Saint-Office datée du 2 juin 1840, et réponse de la Sacrée Pénitencerie datée du 15 juillet 1841.

Plus tard, en 1866, les Pères du II<sup>e</sup> concile de Baltimore, après avoir dit que nombre de faits merveilleux produits dans les séances de spiritisme doivent être attribués à la fraude, à la crédulité ou à l'art de la prestidigitation, ajoutaient : « Toutefois, on peut à peine mettre en doute que certains faits ne soient dues à l'intervention diabolique, toute autre explication paraissant insuffisante. »

Le 24 avril 1917, le tribunal du Saint-Office rendait une décision d'ensemble. Il avait été demandé : « Est-il permis de prendre part, soit par médium, soit sans médium, en usant ou non de l'hypnotisme, à des entretiens ou à des manifestations spirites, présentant même une apparence honnête ou pieuse, soit qu'on interroge les âmes ou les esprits, soit qu'on écoute les réponses faites, soit qu'on se contente d'observer, alors même qu'on protesterait tacitement ou expressément que l'on ne veut avoir aucune relation avec les esprits mauvais? » La Sacrée Congrégation du Saint-Office a répondu : Non, sur tous les points. *Acta apostolice Sedis*, 1<sup>er</sup> juin 1917, p. 268; Denzinger-Umbert, n. 2182.

De ces documents, plusieurs parties débordent, nous l'avons noté, la question du spiritisme proprement dit. De plus, on insiste sur les fraudes dont les pratiques en cause sont souvent vicieuses. Ce qui apparaît manifeste, c'est le jugement porté par l'Eglise contre l'évocation des esprits ou le recours aux âmes des morts, à savoir le fond même du spiritisme. Et selon la doctrine catholique, cette évocation, dans les conditions où procède le spiritisme, est illicite.

René Guénon, *Le théosophisme*, Paris, 1921, in-8°; *L'ère spirituelle*, Paris, 1923, in-8°; Allan Kardec, *Le livre des esprits*, Paris, 1857, in-12; du même, *L'Evangile selon le spiritisme*, Paris; du même, *Le ciel et l'enfer selon le spiritisme*, Paris; Léon Denis, *Après la mort, exposé de la doctrine des esprits*, Paris; du même, *Christianisme et spiritisme*, Paris; du même, *Preuves expérimentales de la survie*, Paris, 1910, in-12; William Crookes, *Recherches sur les phénomènes du spiritualisme* (trad.), Paris, s. d., in-12; Arthur Conan Doyle, *The history of spiritualism*, London, 1926; Herbert Thurston, S. J., *The founders of the modern spiritualism*, dans *The Month*, fevr. 1920; du même, *A new history of spiritualism*, ibid., juil. 1920; Lucien Roura, *Le merveilleux spirituel*, 5<sup>e</sup> édit., Paris, 1922, in-12; du même, *Le spiritisme d'aujourd'hui et d'hier*, Paris, 1923, in-12; Th. Flournoy, *Esprits et médiums*, Genève, 1911, in-8°; A. Matignon, *Les morts et les vivants*, Paris, 1864, in-8°; Th. Mainage, *La religion spirituelle*, Paris, 1921, in-12; C.-M. de Heredia, *Spiritualism and common sense*, New-York, 1922, in-12; Charles Richet, *Traité de métapsychique*, 2<sup>e</sup> édit., Paris, 1923, in-8°; Paul Vulliaud, *Les Rose-Croix lorrains au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1929, in-8°; Émile Dermenghem, *Les somnambules*, Paris, 1926, in-8°; Lucien Roura, *L'occultisme et la franc-maçonnerie*, dans *Études*, 5 juin 1930; A. Gatterer, *Der wissenschaftliche Occultismus*, Innsbruck, in-8°.

L. ROURE.

**SPIRITUELS.** — Sous le nom de spirituels on entend communément un parti ou plutôt différents groupes de frères mineurs, indépendants les uns des autres, en Italie et dans le midi de la France, qui, mécontents du développement pris par l'ordre de Saint-François, s'étaient formés dans la deuxième moitié du XIII<sup>e</sup> siècle et se maintinrent jusque vers 1318. Poussés par un zèle plus idéal que discret, les spirituels auraient voulu ramener l'ordre à sa manière primitive de vivre et, se voyant dans l'impossibilité de réaliser ce rêve, ils cherchèrent à se séparer de l'ordre pour vivre strictement selon la règle et le testament du saint fondateur. En cela ils rencontrèrent naturellement une rude opposition de la part du gros de l'ordre qu'on est convenu d'appeler la « Communauté », qui défendait sa position et la légitimité de ses observances, et attaquait les points faibles des adversaires : l'insubordination à l'autorité constituée et le joachimisme qui s'était infiltré dans les rangs des spirituels. La lutte, très inégale dès le commencement, se termina par la défaite complète des spirituels qui furent entraînés dans le schisme et dans l'hérésie; quelques-uns même finirent sur le bûcher.

En étudiant ici le mouvement et les vicissitudes douloureuses des spirituels, nous condenserons la matière sous les rubriques suivantes : I. Origine et signification du nom de spirituels. II. Motifs et circonstances qui ont engendré le mouvement des spirituels et les traces de celui-ci dans l'histoire franciscaine jusqu'au II<sup>e</sup> concile de Lyon (col. 2525). III. Les trois groupes des spirituels proprement dits, à savoir : de la Marche d'Ancone, du midi de la France, de la Toscane, et leur condamnation en 1317-1318 (col. 2527). IV. Jugement à porter sur les spirituels et examen de quelques aspects particuliers de leur doctrine et leur littérature (col. 2542). V. Rayonnement du mouvement des spirituels en dehors de l'ordre franciscain (col. 2545).

I. ORIGINE ET SIGNIFICATION DU NOM DE SPIRITUELS.

— 1<sup>re</sup> Origine. — L'origine du nom de spirituels donné aux zéloteurs franciscains n'est pas certaine. Étymologiquement la signification n'est guère douteuse : *homo spiritualis*, ou homme spirituel, au Moyen Âge, désignait un homme de profonds sentiments religieux, voué à la vie intérieure et surnaturelle. Dans ce sens général on le trouve chez saint Paul, I Cor., II, 14-15; Gal., VI, 1, et chez les auteurs du XIII<sup>e</sup> siècle, comme Thomas de Celano, *Vita II*, II, 69; Saint Bonaventure, *In Luc.*, XXI, 28, *Op. om.*, éd. Quaracchi, t. VII, p. 536; Salimbene, *Crónica*, éd. Holder-Egger, p. 226,

231-233, 579 et même chez Ubérin de Casale au début du xiv<sup>e</sup> siècle, *Arbor vite*, III, 4, qui en, parlant de *virii spirituales* dans le même sens, appelle le Christ *spiritualissimum virum*. Nous verrons cependant qu'Ubérin emploie le mot le plus souvent dans un sens plus restreint. Olieu (Olivà) dans une lettre, écrite en 1295, à Fr. Conrad d'Offida (*Archiv. franc. hist.*, t. XI, 1918, p. 372), parle de « professeurs spirituels de la règle », des « hommes spirituels », et il entend par là des frères mineurs zélés, mais unis au reste de l'ordre.

Le terme *spirituel* pur et simple et comme substantif, pour désigner des membres du parti rigoriste de l'ordre, ne se rencontre pas chez les auteurs du parti en question. Quelle est donc l'origine de cette dénomination? Différentes solutions ont été proposées. Déjà dans l'antiquité chrétienne il y avait des spirituels ou pneumatiques, nom que s'attribuaient les montanistes, pour qui les catholiques étaient des somatiques (corporels) ou des psychiques. Frappé sans doute par l'identité du nom, D. Saville Muzzey, *Journal of theology*, t. XII, 1908, p. 392-421, 588-608, s'est demandé si les spirituels franciscains n'étaient pas, par hasard, des montanistes attardés. Après une comparaison des deux mouvements, il concluait que, malgré certains rapprochements possibles entre les deux rigorismes, il y avait divergence de but et de méthode. K. Balthasar, *Geschichte des Armulstretiles im Franziskanerorden*, Munster-en-W., 1911, p. 145, n. 6, et, comme il semble, E. Benz, *Ecclesia spiritualis*, Stuttgart, 1934, p. 119, 132, pensent pouvoir dériver le nom du système de Joachim de Flore, où les *virii spirituales* sont les apôtres de l'Évangile éternel dans le vi<sup>e</sup> état du monde et à l'époque du Saint-Esprit. Et vraiment il y a un certain nombre de textes dans l'*Arbor vite* d'Ubérin de Casale, notamment v, 8-12, qui semblent justifier cette hypothèse. Mais il faut se rappeler que l'*Arbor vite* a été écrit en 1305, donc longtemps après l'origine des spirituels. Une autre explication du nom de spirituels se rattache au texte de la règle, c. x, où il est dit que les frères qui ne pourront pas observer la règle « spirituellement », doivent recourir à leurs ministres qui seront obligés d'y pourvoir; et selon Ange de Clareno, *Expositio regulæ*, éd. Oliger, p. 205, la rédaction primitive de saint François disait expressément que, si les ministres n'y pourvoyaient pas, les frères seraient libérés d'aller où bon leur semblerait pour observer « littéralement » la règle; et cela fut précisément pratiqué par beaucoup de spirituels. Enfin, L. Fumi, *Bollettino della R. deputazione di storia patria per l'Umbria*, t. V, 1899, p. 264, a cru découvrir l'origine du nom de spirituels dans la secte de « l'esprit de liberté », parce qu'un certain Paul Zoppo, fraticelle, qui avait suivi les pratiques immorales de la dite secte, en 1334, se disait « spirituel »; d'où, conclut Fumi, il est évident que s'appeler spirituel, est la même chose que d'être de la secte de l'esprit de liberté. C'est une affirmation qui certainement porte à faux.

Si quelques-unes des hypothèses susdites peuvent avoir une certaine vraisemblance, nous avons des témoignages explicites et contemporains qui nous renseignent sur la véritable origine du nom; celui-ci est dû au peuple du midi de la France. Jean de Saint-Victor atteste que les frères dissidents étaient appelés par quelques-uns sarabaites et excommuniés, tandis que le peuple leur donna le nom de « spirituels ». Baluze, *Vite scriptorum Astensanensium*, éd. G. Mollat, t. I, Paris, 1911, p. 29. La même chose découle du procès de Bertrand de La Tour contre les spirituels d'Aquitaine, où l'on accuse ceux-ci de se faire appeler spirituels par le peuple, *Archiv. franc. hist.*, t. XVI, 1923, p. 339, accusation qu'ils repoussent, en disant qu'ils ne veulent d'autre nom que celui de frères mineurs, imposé par saint François : *Archiv. für Literatur und*

*Kirchengeschichte*, que dans la suite nous citerons simplement *Archiv*, t. IV, p. 52. Les béguins, dont on parlera plus loin, dans les procès de l'Inquisition, vers 1320, appellent les zéloteurs de la règle « frères mineurs dits spirituels ». Ces trois textes, jusqu'ici trop négligés, nous fournissent les premiers exemples de l'emploi du mot spirituels tout court dans sa signification spécifique et historique et nous disent en même temps que ce nom a été d'abord le nom populaire dans le midi de la France, au début du xiv<sup>e</sup> siècle.

2<sup>o</sup> Signification concrète. — Si les auteurs ne sont pas d'accord sur la provenance du nom, ils ne le sont pas plus sur sa signification réelle, en d'autres termes, sur les buts et les tendances qui formaient le fond du mouvement des spirituels. Pour H. Holzapfel, *Manuale*, p. 48, la pauvreté que les spirituels prétendaient observer et défendre, n'était qu'un prétexte, l'essentiel étant le joachimisme. E. Benz va encore plus loin : il veut découvrir dans ce mouvement des spirituels franciscains une nouvelle théorie de salut, une mission messianique dans une Église spirituelle, conçue d'après les idées joachimites et en opposition à l'Église charnelle, officielle. Tout cela se trouverait même chez saint François. On peut facilement démontrer que, dans le saint d'Assise, il ne se trouve pas trace de joachimisme et encore moins un nouveau messianisme. Voir *Archiv. franc. hist.*, t. XXIX, 1936, p. 242-251. Le joachimisme n'a été greffé sur la doctrine des spirituels que plus tard, et ne peut en être l'essence.

Une Américaine, V. Dutton Scudder, *The Franciscan Adventure*, Londres-Toronto-New-York, 1931, a voulu reconnaître les théories des socialistes dans le mouvement des spirituels, en tant que ceux-ci repoussaient la propriété. Mais ici encore il faut observer que les spirituels, en rejetant la propriété, le faisaient pour eux et pour l'ordre franciscain et non pas pour l'Église et beaucoup moins pour la société en général.

Toutes ces opinions sont, ou fausses ou au moins unilatérales, en tant qu'elles ne relèvent qu'un détail : le vrai spiritualisme est beaucoup plus complexe et on ne peut le définir d'un mot, ni appliquer sans plus les attitudes ou attributs d'un groupe à un autre. Le mouvement des spirituels franciscains, comme l'a bien décrit E. Jordan, n'est pas une doctrine à contours arrêtés qui puisse se résumer en une formule. C'est un ensemble de tendances, de sentiments et d'opinions parfois réunis, parfois séparés, et plus ou moins marqués, en sorte que le parti spirituel comprend bien des nuances. Le spirituel complet est d'abord un homme qui rejette ou ignore toutes les décisions pontificales sur la règle franciscaine, depuis et y compris la bulle *Quo elongati* de Grégoire IX (1230). Il fait profession d'être scrupuleusement fidèle à la pensée de saint François et de ses premiers disciples, c'est-à-dire d'observer la règle dans sa lettre et dans son esprit, sans atténuation ni glose, et de reconnaître l'autorité du testament de saint François déclaré non obligatoire par Grégoire IX. Il est donc très intransigeant sur la pauvreté théorique et pratique, très ennemi des fictions légales, très sévère dans l'*usus arctus*. Comme François et ses premiers disciples, il éprouve souvent l'attrait de la vie érémitique, il préfère la solitude de quelque montagne aux grands couvents des villes. Il serait presque enclin à faire passer la contemplation et son propre perfectionnement avant l'apostolat des masses. Ange de Clareno dit expressément que la vie érémitique est la perfection de la vie cénobitique et pour ainsi dire son but, *Archiv*, t. II, p. 144. Le spirituel franciscain se défie des études pour la raison fort simple qu'elles ont été souvent un dangereux prétexte au relâchement dans l'ordre. « Paris a détruit Assise » est un mot bien connu de Jacobone de Todi. *Cant.*, 31. Enfin on trouve, à des degrés divers et en des temps diffé-



rents, le joachimisme à peu près chez tous les spirituels.

Contre les spirituels se dressa le gros de l'ordre franciscain, ou la Communauté. Dans celle-ci on peut distinguer deux partis, l'un large, l'autre modéré. A ce dernier appartenaient les meilleurs éléments de l'ordre. Ceux qui le représentent le mieux sont des hommes comme Adam de Marisco, saint Bonaventure, Gonsalve dit de Valboa, tandis que le parti large peut se réclamer du fameux frère Élie. Au parti modéré est dû le grand bien que l'ordre a opéré dans l'Eglise et dans la société au cours du XIII<sup>e</sup> et même du XIV<sup>e</sup> siècle; au second, à partir de la moitié du XIII<sup>e</sup> siècle, l'abandon de la plupart des ermitages très nombreux au début de l'ordre surtout en Italie, et la construction des grandes églises dans les villes. Les spirituels, ne distinguant guère entre les deux partis, combattaient toute la Communauté, parce que, ennemis de tout compromis, ils se refusaient d'accepter même les adaptations nécessaires et légitimes. Pour comprendre cette attitude il faut remonter aux origines de l'ordre.

II. MOTIFS ET CIRCONSTANCES QUI ONT ENGENDRÉ LE MOUVEMENT DES SPIRITUELS ET TRACES DE CELUI-CI DANS L'HISTOIRE FRANCISCAINNE JUSQU'AU II<sup>e</sup> CONCILE DE LYON. — L'histoire d'un grand nombre d'ordres religieux démontre amplement qu'à une période initiale d'héroïsme enthousiaste succède ordinairement une phase de consolidation sur une ligne moyenne. Souvent aussi un institut, soit à cause du nombre croissant de ses membres, soit par suite de circonstances ou d'influences du dehors, est entraîné dans une voie que ses premiers commencements ne faisaient pas prévoir.

Ces phénomènes devaient se vérifier dans l'ordre franciscain et se manifester d'autant plus vite que l'idéal de saint François, surtout en matière de pauvreté, dépassait grandement l'ordinaire et n'était guère praticable qu'à condition que le nombre des religieux fût limité. Dès que les masses entrèrent dans l'ordre, la situation changea profondément. La règle de 1223, approuvée par une bulle pontificale, insiste dans deux chapitres avant tout sur la pauvreté absolue, en vertu de laquelle les frères ne devaient « rien s'approprier, ni maison, ni lieu, ni aucune chose. Et, comme pèlerins et étrangers en ce monde, servant le Seigneur dans la pauvreté et l'humilité », ils pouvaient demander l'aumône. L'organisation du gouvernement dans l'ordre n'y est pas très développée, des études il n'est pas question; il y a même un passage qui se prêtait à une interprétation hostile aux études. Rien n'y laisse entrevoir le puissant ordre mendiant de quelque trenté ou quarante ans plus tard. Un peu avant de mourir, le saint dicta son testament dans lequel sa pensée s'arrête surtout aux temps primitifs et héroïques de l'ordre, d'où un certain contraste avec les conditions déjà existantes de son temps. Aussi ce contraste et quelques points de la règle furent-ils bientôt l'objet de vives discussions entre les frères. Grégoire IX y coupa court en déclarant, par la bulle *Quo elongati* (1230), que le testament n'avait pas force législative et en donnant quelques interprétations sur la règle. Innocent IV et Nicolas III le suivirent dans la même voie, tandis que frère Élie donnait une impulsion vigoureuse aux études et que saint Bonaventure en fixait le règlement dans les statuts généraux de Narbonne (1260). Le Saint-Siège se servit de plus en plus des nouvelles forces du jeune ordre plein de vigueur, qui jouissait déjà d'une grande popularité, et lui octroya de nombreux privilèges. Mais François, craignant et prévoyant les dangers qui pouvaient en résulter pour son institut, avait défendu à ses frères, dans son testament, de demander des privilèges à la cour romaine, ni pour église ni pour aucun autre lieu, ni sous prétexte de prédication ni pour

cause de persécution contre leurs personnes », comme il avait également défendu de faire des gloses sur la règle. Le contraste entre la volonté du fondateur et les conditions réelles de l'ordre était donc évident et la réaction était inévitable. Les premiers compagnons du saint continuèrent à vivre de sa mémoire et à s'inspirer de son idéal. Pour eux, l'intention de François faisait loi et non pas les expositions de la règle, soit privées, soit officielles, qu'ils considéraient comme des gloses interdites par le patriarche séraphique lui-même.

Nous connaissons, de sources variées, les premiers chocs entre la partie la plus nombreuse de l'ordre et les zéloteurs de la pureté de la règle. Ange de Clareno, *Trib.*, 2, nous a conservé le contenu d'une lettre de frère Élie à Grégoire IX, que Wadding a insérée dans ses *Annales*, à l'an 1239, n. 3 (t. III, p. 22). Le ministre général se plaint dans les termes suivants : « Il y en a parmi nous quelques-uns qui, pour avoir été disciples et compagnons de notre Père saint François, sont tenus en grande estime au dedans et au-dehors de l'ordre; mais, se gouvernant à leur gré et secouant le joug de l'obéissance, ils courent çà et là comme des ovailes sans pasteur et des hommes sans guide, parlent sans retenue et suivent un genre de vie qui deviendra un détriment pour l'ordre, si Votre Sainteté n'y porte pas remède. C'est pourquoi j'ai jugé de mon devoir de dénoncer à Votre Sainteté ce que j'aurais préféré passer sous silence, si par des exhortations charitables et des remèdes opportuns j'avais pu y remédier. » Cette lettre ne porte pas de date et on ne sait si elle a été écrite avant ou après les châtimens que son auteur infligea aux compagnons du saint et qui ont été largement décrits par Ange de Clareno. Voir aussi la *Chronique des 24 généraux*, dans *Anal. franc.*, t. III, p. 34, 72, 89. Rien d'étonnant que les spirituels aient attribué plus tard à frère Élie nombre d'autres méfaits, dont en réalité il n'était pas coupable.

Crescence de Iési (1244-1247), cinquième successeur de saint François, figure, dans Ange de Clareno, comme l'auteur de la troisième persécution de l'ordre, c'est-à-dire des spirituels. De fait, d'après Eccleston, *Anal. franc.*, t. I, p. 244, et la *Chronique des 24 généraux*, dans *Anal. franc.*, t. III, p. 263, il fut aux prises avec les *zelanti* comme ministre provincial de la Marche d'Ancone (donc avant son généralat), où certains frères « méprisant les institutions de l'ordre et se croyant meilleurs que les autres, prétendaient vivre à leur gré, attribuaient tout à l'esprit, et portaient des manteaux plus courts », d'où quelques auteurs les appellent *mantellati*. Ange de Clareno au contraire met cette persécution sous le généralat de Crescence. Les *zelanti*, au nombre de 62 ou 72, ayant pris conseil des compagnons de saint François, voulaient porter leurs griefs devant le souverain pontife, mais Crescence les prévint et obtint d'Innocent IV l'autorisation de les châtier. Les plaignants furent aussitôt saisis et relégués deux à deux dans les provinces les plus lointaines de l'ordre. Une bulle *Provisionis nostrae* du 7 février 1246, dans *Bull. franc.*, t. I, p. 410, qui autorise Crescence à procéder contre les frères apostats ou insolents, rend vraisemblable le récit d'Ange de Clareno, qui peut-être l'a seulement trop chargé en couleur. Les exilés furent rappelés par le général suivant, le bienheureux Jean de Parme (1247-1257). Les rigoristes n'eurent pas à se plaindre sous le gouvernement de ce dernier, qui, tout zélé qu'il fût, ne pouvait changer le cours de l'ordre; ce qui faisait dire au bienheureux Gilles : *bene et opportune venisti, sed tarde venisti*. *Trib.*, 3. Jean de Parme finit par être inculpé de joachimisme et dut abandonner sa charge en faveur de saint Bonaventure, sous qui Ange de Clareno place la quatrième persécution des spirituels. En vérité, le Docteur séraphique tenait une position saine et prudente entre les deux tendan-

ces; il n'était ni rigoriste ni trop large. Ce qui lui a valu le blâme des spirituels, c'est le procès intenté contre son prédécesseur, accusé de joachimisme, et qui eut lieu à Città della Pieve (Ombrie) vers 1263. Le retentissement de ce procès trouva sa répercussion dans une prétendue vision de frère Jacques de Massa, dans *Actus B. Francis*, c. lxxvi, éd. P. Sabatier, Paris, 1902, p. 216 sq., et même dans les éditions complètes des *Fioretti*, c. xlviii, et dans *Anal. franc.*, t. iii, p. 283 sq., qui tous dépendent d'Ange de Clareno, *Trib.*, t. ii, p. 280 sq. Les sources littéraires de l'ordre du xiii<sup>e</sup> siècle passent sous silence cet épisode pénible; seul le *Catalogue des 14 généraux*, attribué à Bernard de Besse, ancien secrétaire de Bonaventure, *Anal. franc.*, t. iii, p. 698 sq., y fait une allusion discrète. L'intervention efficace du cardinal O. Fieschi (plus tard Adrien V) sauva le bienheureux Jean de Parme de la condamnation, selon Ange de Clareno.

III. LES TROIS GROUPES DES SPIRITUELS PROPREMENT DITS, À SAVOIR : DE LA MARCHÉ D'ANCONÉ, DU MIDI DE LA FRANCE, DE LA TOSCANE, ET LEUR CONdamnATION EN 1317-1318. — Tout ce qui a été dit jusqu'ici ne constitue, pour ainsi dire, que les éléments préliminaires de l'histoire des spirituels proprement dits.

Ceux-ci, sous la pression de leurs adversaires, à partir du dernier quart du xiii<sup>e</sup> siècle, commencent à se grouper [et, s'organisant lentement, finissent par se constituer en groupes distincts de l'ordre. Nous connaissons trois de ces groupes, dont deux dans l'Italie centrale (Marche d'Ancone et Toscane) et le troisième dans le midi de la France (Provence et Languedoc). Chacun de ces groupes a ses particularités, ses chefs, sa tactique, et, bien qu'Ange de Clareno les embrasse tous dans son *Histoire des tribulations* (*Trib.*, 5 et 6), ils n'ont jamais constitué un corps unique, ni généralement agi de concert. Cependant Ubertain de Casale a travaillé pour la cause en Italie et en France; de même le provençal Jean de Pierre Oliu (Oliv) a été actif en Toscane et dans sa patrie. En dehors de ces groupes il y avait, en même temps, des spirituels isolés, tels que le bienheureux Conrad d'Offida († 1302) et le fameux poète Jacopone de Todi († 1306) et d'autres encore, qui étaient certainement plus que de simples sympathisants, tout en vivant cependant au sein de la Communauté. Comment ont-ils pu échapper aux persécutions, c'est une question obscure. La narration qu'Ange de Clareno, *Trib.*, 5, *Archiv.*, t. ii, p. 311 sq., fait à ce propos sur Conrad d'Offida est fort instructive.

1<sup>o</sup> *Les spirituels de la Marche d'Ancone*. — C'est le groupe sur lequel nous sommes le mieux renseignés, par le fait que le chroniqueur du mouvement spirituel, Ange de Clareno, appartenait à ce groupe.

Ici, il y a lieu de dire un mot sur le degré de crédit que mérite cet auteur. Après bien des hésitations, les historiens d'aujourd'hui sont d'accord pour reconnaître qu'Ange de Clareno est un chroniqueur sincère ou au moins de bonne foi, qui a le souci de la vérité et par conséquent n'invente ni les faits ni les documents. Ceci vaut avant tout pour les événements dont il a été témoin ou du moins qui lui sont contemporains. Il ne laisse pas pour cela de faire œuvre de partisan, en tant qu'il donne de la couleur à ses récits ou les exagère. Le jugement sur les *Tribulations*, 1-3, doit être plus réservé. Ici frère Ange transmet les traditions sur saint François, sur frère Élie, sur frère Crescence de Iesi, telles qu'elles s'étaient formées dans les milieux spirituels. C'est ainsi qu'Ange est, pour une grande part, responsable de certaines légendes sur frère Élie, démenties par des sources plus sûres. Mais, même touchant Élie et Crescence, l'auteur cite des documents qu'on ne peut écarter de parti pris, sans un sérieux examen, et nous n'avons pas hésité à nous en servir dans ce qui

précède. Somme toute, avec la réserve ci-dessus formulée, nous pouvons suivre sa *Chronique* surtout pour ce qui concerne l'histoire des spirituels proprement dits. Le même jugement doit être porté sur l'*Epistola excusatoria* qu'Ange présenta en 1317 à Jean XXII et où il fait, non sans habileté, sa propre apologie. Il était assez intelligent pour comprendre qu'il ne pouvait s'attendre à un succès quelconque en présentant des pièces falsifiées à l'autorité suprême qui était capable de les contrôler.

Le mouvement des spirituels de la province de la Marche d'Ancone éclata ouvertement en 1274 à l'occasion du II<sup>e</sup> concile de Lyon. Une vague rumeur était arrivée jusqu'aux ermitages franciscains, selon laquelle le pape Grégoire X, d'accord avec le concile, avait l'intention d'attribuer à tous les ordres mendians le droit de posséder en commun. Il s'agissait sans doute d'un écho confus des discussions sur les ordres mendians, au cours desquelles le propos signalé par Ange de Clareno avait été réellement tenu, au moins au sujet des moniales. Le canon 23, Mansi, *Concil.*, t. xxiv, p. 97, sur les ordres fondés après le IV<sup>e</sup> concile du Latran (1215), n'était pas de nature non plus à rassurer les religieux. Le faux bruit fut accueilli très diversement chez les religieux franciscains de la Marche. Les uns, et c'étaient les plus nombreux, étaient prêts à renoncer à la pauvreté absolue, regardée jusqu'alors comme caractéristique de l'ordre franciscain, d'autres au contraire en furent très affectés et même quelques-uns déclarèrent ouvertement qu'ils n'accepteraient pas un tel décret. Les esprits étaient donc profondément divisés et la séparation se faisait déjà pressentir. Dans la suite, les frères surent qu'il ne s'agissait que d'un faux bruit et la question aurait pu se terminer là, si les amis de la pauvreté absolue ne s'étaient obstinés à déclarer, au chapitre provincial, probablement célébré la même année 1274, que, dans aucun cas, ils ne se seraient soumis à une décision semblable. Parmi les obstinés se trouvaient un frère Trasmundus, le bienheureux Thomas de Tolentino, plus tard martyrisé à Tana dans l'île de Salsette aux Indes (dont le culte a été confirmé en 1894), et Pierre de Macerata, dit plus tard Libérat, chef des spirituels des Marches. Le chapitre les condamna tous à être dépouillés de l'habit religieux et à être dispersés dans différents ermitages. L'année suivante les coupables furent cités à comparaître de nouveau devant le chapitre provincial. Après trois jours de discussion sans résultat, un frère Benjamin, qui jouissait d'une grande autorité auprès des deux partis, s'offrit comme médiateur et réussit à rétablir la paix. Mais c'était une paix plus apparente que réelle; les esprits échauffés ne désarmaient pas. Peu après, un nombre considérable de frères se rallia aux idées des spirituels. Alarmés par les progrès du parti rigoriste, les Pères les plus accrédités de la province, cinq ex-ministres provinciaux, se réunirent secrètement pour délibérer sur la situation ainsi créée pour la province. On en vint à la conclusion qu'il fallait frapper fort pour réprimer un mouvement jugé dangereux à l'union de la province, et qu'il n'y avait d'autre remède efficace que de procéder par voie de fait contre les principaux fauteurs de troubles, en les punissant de façon exemplaire comme hérétiques et schismatiques. En conséquence, au chapitre provincial suivant, les trois frères mentionnés plus haut, frère Ange de Clareno, qui ici se nomme pour la première fois, et d'autres, dont les noms sont inconnus, furent condamnés à la réclusion perpétuelle et privés des sacrements de l'Eglise, de l'usage de tout livre, y compris le bréviaire, et, à leur mort, de la sépulture ecclésiastique. Les géliers avaient l'ordre de s'assurer matin et soir de leurs chaînes, afin de rendre toute fuite impossible et ils ne pouvaient adresser une seule

parole aux prisonniers. La sentence de condamnation serait lue chaque semaine dans les chapitres conventuels et celui qui oserait faire une remarque devrait subir le même sort. De fait, frère Thomas de Casteldemilio, qui ne put contenir son indignation à la lecture de la sentence, fut jeté aussitôt en prison, et, succombant quelque temps après à ses souffrances, il fut privé des honneurs de la sépulture chrétienne. Telles furent les mesures draconiennes adoptées pour combattre dans son germe le mouvement de la réforme.

Au chapitre général, célébré à Rieti en 1289, fut élu à la charge suprême de l'ordre le Provençal frère Raymond Gaufredi, qui se mit aussitôt à l'œuvre en visitant les provinces. Arrivé dans la Marche d'Ancône et avisé de ce qui s'était passé, il cassa la sentence de condamnation et libéra les prisonniers. Cependant il comprenait fort bien qu'il était impossible que les zélés de la pauvreté pussent vivre au milieu de ceux qui naguère les avaient traités si cruellement. Il profita donc d'une demande que lui avait faite Hayton II, roi d'Arménie (il s'agit de l'Arménie mineure, c'est-à-dire de la Cilicie), en vue d'obtenir quelques missionnaires pour évangéliser son pays. Gaufredi confia cette mission aux spirituels de la Marche. Tout ceci se passa probablement dans la seconde moitié de 1289. A la même époque, Nicolas IV adressa des lettres à Hayton et à la reine d'Arménie dans lesquelles il leur recommandait le fameux frère Jean de Montecorvino et ses compagnons. *Bullar. franc.*, t. IV, p. 86 sq.; Wadding, *Annales*, à l'an 1289, n. 8-9, t. V, p. 222 sq. Il est à remarquer que, d'après Ubertain de Casale, *Arbor vitæ*, v, 3, le bienheureux Jean de Parme († 1289) avait déjà conseillé aux spirituels d'émigrer en Asie et d'y attendre la réforme de l'état évangélique, c'est-à-dire de l'ordre franciscain.

Les frères envoyés furent Thomas de Tolentino, Marc de Montelupone, Libérat de Macerata, Ange de Clareno et probablement d'autres dont on ignore les noms. Ils travaillèrent si bien dans cette mission, que le général Gaufredi, au chapitre de l'ordre à Paris 1292, put lire une lettre du roi Hayton, exprimant sa satisfaction et ses remerciements. Tout semblait donc aller pour le mieux, lorsqu'une nouvelle attaque se prépara : l'ancien secrétaire de la province de la Marche d'Ancône était allé en Syrie, où il fut nommé gardien du couvent de Saint-Jean d'Acre. A son instigation le provincial de Syrie écrivit au roi d'Arménie pour le mettre en garde contre des hommes pervers, séparés de l'ordre, schismatiques et hérétiques, jadis condamnés à la prison perpétuelle. Hayton II communiqua cette lettre aux spirituels, qui se justifiaient efficacement; mais leur travail apostolique leur semblait désormais entravé par cette grave accusation, ils décidèrent de retourner en Italie, les uns pour se mettre à la disposition du ministre général, les autres pour reprendre la vie de province. Parmi ces derniers se trouvait Libérat de Macerata et Ange de Clareno. En arrivant, tout exténués, après un long et pénible voyage, dans la Marche d'Ancône, ils n'y reçurent qu'un fort mauvais accueil. Comprenant que leur séjour n'y serait pas possible, ces deux religieux résolurent de se présenter à Célestin V, qui venait d'être élu souverain pontife (1294).

Avant de faire une démarche aussi importante, les chefs des spirituels voulurent consulter les autres frères éminents du parti. On interrogea Jacopone de Todi, le bienheureux Conrad d'Offida, le bienheureux Pierre de Monticolo (Treia), Thomas de Trivio, Conrad de Spolète, et tous encouragèrent cette démarche. Au ministre général lui-même, Gaufredi, d'après Ange de Clareno, « il plut que nous nous présentions au souverain pontife et que nous lui demandions un remède pour nos âmes et celles de nos compagnons ». Li-

berat alla donc avec Ange de Clareno à Aquila trouver Célestin V, qui connaissait déjà le premier, et tous deux lui exposèrent leur situation, et leurs désirs pour l'avenir. Le pape ayant examiné la question avec ses conseillers, ordonna que les pétitionnaires observassent fidèlement la règle et le testament de saint François, mais sans porter le nom de frères mineurs. Puis, les déliant de l'obéissance envers l'ordre, il leur assigna frère Libérat comme supérieur. Pour ménager les susceptibilités de l'ordre franciscain, le souverain pontife leur donna le nom de « pauvres ermites du pape Célestin ». Le pape fit-il une bulle dans ce sens? Ubertain de Casale, *Arbor vitæ*, v, 8, l'affirme à deux reprises; Jean XXII, dans la constitution *Sancta romana*, le révoque en doute. *Bullar. franc.*, t. V, p. 135. En tout état de cause, le document ne se trouve pas dans le registre de Célestin. Enfin le pape mit le nouvel institut sous la protection du cardinal Napoléon Orsini et recommanda les religieux à un abbé de l'ordre des célestins, sans doute l'abbé général, résidant à Sulmona, le seul qui portât alors le titre d'abbé.

Les spirituels de la Marche d'Ancône s'établirent par conséquent quelque part dans les Abruzzes, indépendamment de l'ordre franciscain. Mais le triomphe de leur cause fut de peu de durée. Boniface VIII, successeur de Célestin V, lequel avait renoncé au pontificat à la fin de la même année 1294, annula toutes les concessions faites par son faible prédécesseur, à moins qu'elles ne fussent expressément confirmées par lui. Par cet acte, les dissidents se trouvèrent privés de toute base légale et jetés dans le plus grand désarroi. Aussi ne le pardonnèrent-ils jamais à Boniface VIII, dont quelques-uns contestèrent opiniâtement la légitimité. Voir le manifeste des cardinaux Colonna du 10 mai 1297, contresigné par Jacopone de Todi et deux autres franciscains, dans *Archiv.*, t. V, p. 509-515, et Ubertain de Casale, *Arbor vitæ*, v, 8. En 1296 quelques exaltés auraient même poussé l'audace jusqu'à élire, dans la basilique de Saint-Pierre à Rome, un autre pape en la personne de frère Mathieu de Bouzuges, dont la confession de foi a été publiée par F. Delorme dans *Études franciscaines*, t. XLIX, 1937, p. 224 sq. Olieu au contraire, en bon théologien, blâma vivement ces lamentables erreurs et défendit magistralement la légitimité de Boniface VIII par deux écrits, publiés par L. Olier, dans *Archiv. franc. hist.*, t. XI, 1918, p. 309-373. Dans le deuxième de ces écrits, c'est-à-dire dans la lettre à Conrad d'Offida, Olieu éleva aussi la voix contre le séparatisme des spirituels italiens.

De son côté la Communauté prétendit ignorer la concession de Célestin V et chercha, même pendant son bref pontificat, à s'emparer des séparatistes. Ceux-ci, pour se dérober aux poursuites, après l'abdication de Célestin, s'enfuirent en Achaïe (Grèce), où, même après la chute de l'empire latin de Constantinople (1261), existaient encore diverses principautés et seigneuries latines. C'est dans une île du golfe de Corinthe, probablement Trixonie (Trazoni), appartenant à un seigneur Thomas de Stromocourt, comte de Sola (Salona), qu'ils trouvèrent un asile et vécurent pendant deux ans (1295-1296) en grande paix. Mais ici encore, les frères de la communauté de la province de Romagne les traquèrent et les dénoncèrent comme manichéens aux barons et aux évêques latins. Ceux-ci firent une enquête et ne trouvant rien à redire sur le compte des pauvres ermites. Le ministre général Jean de Minio eut alors recours à Boniface VIII. Celui-ci lança contre les fugitifs la bulle *Sæpe sacram Ecclesiam*, aujourd'hui perdue, mais dont il existe un résumé dans une ordonnance de Charles II de Naples, suzerain de l'Achaïe, adressée à Isabelle de Villehardouin, princesse d'Achaïe. Le texte a été publié par



Ehrle dans *Archiv*, t. II, p. 334. C'est le premier document papal authentique contre les spirituels. La bulle, datant probablement de la fin de 1299, commande au patriarche latin de Constantinople, résidant dans l'île d'Éubée, et aux archevêques de Patras et d'Athènes de faire une enquête et de punir les frères dissidents, qui n'appartiennent à aucun ordre approuvé et vivent hors de l'obéissance du ministre général et des ministres provinciaux, dont ils ne cessent de dire du mal. En conséquence l'archevêque de Thèbes ordonna, sous peine d'excommunication, à Thomas de Sola de chasser de ses terres les spirituels. Ceux-ci cependant y restèrent encore une année et allèrent ensuite plus au Nord, en Thessalie, qui était sous l'autorité de princes grecs et où ils restèrent jusqu'à vers 1304-1305.

Trois événements sont à signaler ici : la visite de frère Jérôme, l'excommunication lancée par le patriarche de Constantinople et la tentative d'attirer les spirituels dans les missions chez les Tartares.

1. La visite du Catalan frère Jérôme, plus tard évêque de Gaïla en Grèce, fut faite par ordre de la Communauté, à ce qu'il paraît, pour explorer la nouvelle résidence des spirituels. On comprend facilement que ceux-ci ne regardèrent qu'avec méfiance le messager. Ange de Clarenio en trace un portrait bien noir, mais il s'agit très probablement de calomnies. Frère Jérôme fit une relation de sa visite en dix-huit articles où il énumérait les erreurs des spirituels italiens, auxquels il attribuait même les « erreurs » d'Olieu. Le texte de cette relation n'a pas été conservé, mais nous en avons connaissance par le recueil de Raymond de Fonsac, *Archiv*, t. III, p. 13. Comme récompense, selon l'expression sarcastique d'Ange de Clarenio, la Communauté fit nommer frère Jérôme évêque!

2. Après la visite de frère Jérôme, Pierre Cornaro, patriarche de Constantinople (1286-1301), retourné de Venise en Achaïe, prononça l'excommunication contre frère Libérat, frère Ange et leurs sectateurs. Les frères de la communauté de la province de Romagne se chargèrent de promulguer la sentence dans toute la région. La mort inopinée du patriarche, de suite après sa sentence (1301), fut attribuée par les spirituels à un jugement de Dieu.

3. Sur ces entrefaites, un frère Jacques de Monte, qui menait un groupe de missionnaires dans les terres des Tartares, passa par la Romagne. Bien intentionné envers les spirituels, il demeura avec eux pendant six mois et, en vertu de ses facultés, les délia de l'excommunication lancée par le patriarche. En même temps il entra en pourparlers pour emmener les zélateurs en mission et gagna à ce plan les frères mêmes de la communauté de la région, qui se joignirent à une demande faite en ce sens au cardinal Jean Minio de Murro, alors (1302-1304) vicaire général de l'ordre. Celui-ci s'opposa catégoriquement à la requête (1303).

Ayant échoué dans leur tentative, les spirituels résolurent de s'adresser directement au souverain pontife. En conséquence ils envoyèrent des messagers avec une supplique à Boniface VIII; mais, au dire d'Ange de Clarenio, les messagers furent pris par les frères de la Communauté et empêchés de poursuivre leur voyage. Enfin, ne sachant plus que faire, les pauvres ermites qui se trouvaient encore en Achaïe prirent le parti de retourner en Italie. Le premier à partir fut frère Libérat qui se rendit à Pérouse où résidait Benoît XI, successeur de Boniface VIII, et auquel il voulait soumettre le cas. Mais la mort rapide de ce pape empêcha de rien faire. Entre temps les autres frères peu à peu rentrèrent secrètement en Italie et se fixèrent dans le diocèse de Trivento, au royaume de Naples (1304-1305). A peine connut-il ces faits que Consalve dit de Valledona, ministre général du

1304, s'aboucha avec le roi Charles II et en obtint des lettres contre les réfugiés; l'inquisiteur dominicain Thomas d'Aversa fut chargé de procéder contre eux. Tout d'abord l'inquisiteur parut bien disposé envers les spirituels. Il conseilla à frère Libérat de recourir à la cour de Rome et, après l'élection de Clément V (13 juin 1305), le chef des dissidents se mit en route avec un compagnon. Arrivé à Viterbe, il tomba malade et resta longtemps caché dans l'hospice des moines arméniens. Au bout de deux ans, en 1307, il succomba à sa maladie dans l'ermitage de San-Angelo della Vena près Vetralla (Viterbe). Entre temps l'inquisiteur Thomas d'Aversa avait changé son attitude bienveillante et sévissait contre les spirituels qu'il avait réussi à rassembler à Frosolone au nombre de quarante-deux. D'après Ange de Clarenio, il les soumit à la torture afin de leur arracher la confession d'hérésie et extorqua de l'argent à d'autres personnes qui avaient donné l'hospitalité aux frères. A la fin il émit une sentence par laquelle les zélateurs furent condamnés à porter la croix sur leurs habits, à être conduits ainsi par les rues de Naples, ensuite à être flagellés et exilés du royaume. La sentence cependant ne paraît pas avoir été exécutée dans toute sa rigueur, la mort de l'inquisiteur étant survenue peu après. Seule l'expulsion du royaume semble avoir eu lieu, puisqu'on trouve bientôt après les mêmes spirituels établis autour de Rome.

Frère Ange de Clarenio, qui ne paraît pas avoir été parmi les victimes de Frosolone, quittant l'Achaïe en 1305, arriva la même année à Pérouse, où il se rendit aussitôt auprès du cardinal Napoléon Orsini, l'ancien protecteur des pauvres ermites. Le cardinal, allant à la cour pontificale en France, l'invita à le suivre pour le présenter au pape, mais Ange s'excusa sur l'état de sa santé et resta en Italie. A la mort de frère Libérat, Ange lui succéda dans le gouvernement du petit groupe. Par ordre de Clément V eut lieu à Rome, entre 1308 et 1311, une enquête sur les croyances et la situation des spirituels. L'archevêque de Thèbes, Isnard, vicaire du pape à Rome, quelques évêques, les pénitenciers des basiliques romaines et quatre inquisiteurs dominicains furent chargés d'interroger les frères. Le résultat leur fut favorable, mais leur situation juridique très précaire n'en devint pas meilleure. En 1311, dans l'intérêt de leur cause, frère Ange se rendit, à la suite de l'archevêque de Thèbes, au concile de Vienne et suivit jusqu'en 1318 la cour pontificale, en qualité d'attaché au cardinal Jacques Colonna, âme toute spirituelle et grand ami de l'ordre de Saint-François. Même de l'étranger, frère Ange de Clarenio continua à gouverner le groupe de ses adhérents en Italie, qui semble s'être alors notablement accru. Le cardinal Ehrle, *Archiv*, t. I, p. 533-569, a publié de nombreux extraits de sa correspondance qui nous révèlent sa pensée intime, ses craintes et ses espérances pendant son long séjour à la cour pontificale, de même qu'elle nous fait entrevoir l'organisation et les principes de gouvernement qui régnaient dans les pauvres ermitages de l'Italie centrale occupés alors et plus tard encore par les spirituels. Mais, avant de poursuivre les vicissitudes ultérieures de ceux-ci, il faut nous occuper des deux autres groupes, de la Provence et de la Toscane.

2<sup>e</sup> Les spirituels de Provence. — Le père des spirituels de la Provence semble bien être frère Hugues de Digne († vers 1255), qui était, selon l'expression de Salimbeni, *Cronica*, éd. Holder-Egger, p. 313, *maximus Joachita*. Si son *Exposition de la règle* est modérée, son écrit *De finibus pauperlatas* (éd. *Archiv. franc. hist.*, t. V, 1912, p. 277 sq.) contient le germe d'un principe auquel les spirituels postérieurs ne cesseront de recourir pour justifier leur désobéissance, à savoir que le pape ne peut pas dispenser du vœu solennel de

pauvreté, question sur laquelle on reviendra bientôt. Cependant la figure centrale des spirituels dans le midi de la France est frère Pierre de Jean Olieu (Oliv), dont la doctrine et la vénération après sa mort (1298) eurent un grand retentissement en Italie et en Catalogne. Renvoyant à l'article OLIEU, t. XI, col. 982 sq., il nous suffit de dire qu'Olieu est un caractère bien complexe : d'un côté il était un penseur profond, subtil et logique, de l'autre un enthousiaste des rêveries joachimites et un champion exalté de la pauvreté franciscaine absolue. Sa doctrine à l'égard de la pauvreté se trouve dans ses *Questions sur la perfection évangélique*, en partie publiées par Ehrle dans l'*Archiv*, t. III, p. 497-533, dans son traité *Sur l'usage pauvre*, et dans le c. x de son *Commentaire à S. Matthieu* inédit. Dans son *Exposition de la règle* dans *Firmamentum trium ord.*, part. III, Venise, 1513, fol. 106 r-124 v°, écrite pour les frères simples (Prologue), il est plus réservé. Son joachimisme apparaît surtout dans ses *Postilles sur l'Apocalypse* (inédites), qui ont eu une influence décisive et néfaste sur les développements ultérieurs du mouvement des spirituels. Pendant son séjour à Florence (1285-1289), il y répandit ses idées et eut comme disciple docile Ubertin de Casale, qui, dans le premier Prologue de son *Arbor vitæ*, dit expressément avoir été introduit par Olieu, à Florence, dans les secrets de l'état du Saint-Esprit et du renouvellement de la vie du Christ. Le I. V du même *Arbor vitæ* est inspiré et même en grande partie copié des *Postilles sur l'Apocalypse*. D'autre part, Olieu ne partagea nullement quelques extravagances des spirituels italiens que, dans sa lettre à Conrad d'Of-fida, il blâma vivement parce qu'ils voulaient se séparer de l'ordre et refusaient de reconnaître Boniface VIII. Dans sa propre province il y eut des désordres à cause de sa doctrine et Nicolas IV, vers 1290, en écrivit au ministre général, lui ordonnant de faire une enquête à ce propos. *Anal. franc.*, t. III, p. 420, 422; Ehrle, dans *Archiv*, t. III, p. 435 sq. Cette bulle n'a pas été conservée. De son vivant quelques frères furent emprisonnés et, après sa mort, frère Poncius Bulgati, que quelques auteurs confondent avec frère Poncius Carbonelli, qui fut un des maîtres de saint Louis d'Anjou et de son frère Robert pendant la captivité en Catalogne, subit d'affreuses souffrances de la part de la Communauté. Ce sont ces persécutions qui provoquèrent la grande discussion sur la pauvreté et sur les écrits d'Olieu à la cour pontificale (1309-1312).

Sur la cause immédiate de cette discussion nous avons des sources divergentes, mais conciliables, puisqu'elles ne s'excluent pas. D'après Ange de Clarenò, *Trib.*, 6, c'est le fameux médecin catalan et théologien laïc, Arnaud de Villanova, jadis médecin de Boniface VIII, ami des maisons royales d'Aragon, de Sicile et de Naples et partisan des béguins catalans, qui fit les premiers pas pour venir en aide aux spirituels de Provence. Il serait entré en rapports, dans ce but, avec Charles II, roi de Naples et, l'ayant mis au courant des souffrances des frères zélés de Provence, l'aurait déterminé à en écrire au ministre général Gonsalve. Arnaud fit même des démarches auprès de Clément V, pour que fussent convoqués à la cour pontificale les frères Raymond Gaufredi, Gui de Mirepoix, Barthélémy Siccardi et Ubertin de Casale et que fussent entendus leurs plaintes et leurs projets de réforme. D'après Raymond de Fronsac, procureur de l'ordre en cour de Rome, cf. *Archiv*, t. III, p. 18, l'initiative aurait été prise par les bourgeois de Narbonne en 1309. Leurs procureurs, dans une pétition adressée probablement au pape, se plaindrent de ce que les écrits d'Olieu avaient été condamnés injustement, que la règle des frères mineurs n'était pas observée et que ceux qui suivaient la règle étaient persécutés et emprisonnés. Bonagratia

de Bergame, aide du procureur, répète à peu près la même chose dans un acte notarié de 1316. *Archiv*, t. III, p. 36.

Les deux versions de l'origine de la grande discussion sont parfaitement conciliables et il en résulte qu'il y eut une action combinée en faveur des spirituels persécutés. D'une part, Raymond de Fronsac s'appuya sur deux actes des procureurs des bourgeois de Narbonne, de l'autre, les sentiments joachimites et spirituels d'Arnaud de Villanova sont trop connus pour que l'on puisse rejeter le témoignage d'Ange de Clarenò sur son intervention. D'ailleurs Arnaud lui-même, dans son *Interprétation du songe de Frédéric III de Sicile*, écrite peut-être vers 1308, dit expressément que les papes ont été priés (par Arnaud, comme il le fait entendre après) d'examiner la cause des spirituels dans les provinces de Provence et de Toscane, mais en vain, puisqu'on craignait de diffamer l'ordre. Voir le texte quelque peu obscur dans M. Menendez y Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, 2<sup>e</sup> éd., t. III, p. LXVI. Arnaud, en s'intéressant aux spirituels en 1309, n'a donc fait que répéter des efforts déjà tentés une fois en vain. Il y a pourtant une difficulté. On a vu, col. 2530, qu'en 1300 Charles II avait enjoint l'exécution des bulles contre les spirituels réfugiés en Grèce et qu'il les fit expulser de son royaume après leur retour en Italie. On a donc proposé de substituer à son nom soit celui de son fils Robert qui, le 5 mai 1309, lui succéda sur le trône de Naples, soit celui de Frédéric, roi de Sicile, tous les deux à fortes tendances mystiques. Mais ces hypothèses ne semblent nullement nécessaires : malgré son hostilité aux spirituels des Marches d'Ancone, Charles II pouvait très bien avoir des sentiments différents à l'égard des spirituels du midi de la France, qui étaient ses sujets en tant que comte de Provence; comme tel, il devait aussi pourvoir à la tranquillité de ses villes. Il est certain du reste qu'Arnaud donna ses soins médicaux à Charles II avant le 18 février 1308, cf. Finke, *Acta Aragonensia*, t. III, p. 176, et que le médecin catalan était à la cour pontificale au mois d'août 1309. *Ibid.*, t. II, p. 883; Menendez y Pelayo, *op. cit.*, t. III, p. 217. C'est alors probablement qu'il eut avec Clément V, touchant les affaires des spirituels, le colloque secret mentionné par Ange de Clarenò, *Trib.*, 6. Clément V, ainsi gagné à la cause des spirituels, fit appeler secrètement les frères désignés par Arnaud. Ils arrivèrent vers octobre 1309 à la cour pontificale, qui résidait alors au prieuré de Groseau près Malacène. Les pourparlers commencèrent aussitôt. Les frères de la Communauté ne virent pas de bon œil ce développement et semblent même avoir pris une attitude menaçante pour la sûreté personnelle des recourants. Dans ces circonstances, Clément V, le 1<sup>er</sup> avril 1310, donna la bulle *Dudum ad apostolatus*, dans *Bull. franc.*, t. V, p. 65, d'un ton fort bienveillant envers les spirituels. Le pape mentionne d'abord qu'il a été averti secrètement des conditions lamentables qui existent dans l'ordre des frères mineurs et que l'ordre lui-même n'a pu éliminer. C'est pourquoi le pape a appelé un certain nombre de frères — dont les noms sont donnés — pour faire examiner leurs griefs devant une commission de trois cardinaux et de trois membres éminents choisis dans les ordres des prêcheurs, des carmes et des augustins. Pour soustraire les frères convoqués à tout danger ou à l'intimidation, il les déclarait exempts de la juridiction de l'ordre.

Cette bulle était un succès très réel pour la cause des spirituels, non seulement de ceux qui étaient immédiatement intéressés, mais encore, à cause de la présence en curie d'Ubertin de Casale, des partisans italiens. La Communauté en fut consternée; près d'une année se passa avant qu'elle réagit.

En date du 1<sup>er</sup> mars 1311, Raymond de Fronsac et son bras droit, Bonagratia, simple frère convers mais ancien avocat, protestèrent en plein consistoire contre la bulle d'exemption qui, selon eux, était subreptice et ne pouvait en aucun cas servir aux fins désirées, puisque les hérétiques ne peuvent bénéficier des faveurs de l'Église. Pour prouver que les *zelanti* étaient des hérétiques ils relevèrent les erreurs d'Olieu. N'ayant pas obtenu ce qu'ils espéraient, les deux représentants de la Communauté renouvellèrent, le 4 juillet suivant, leur protestation devant le trésorier du cardinal Jean de Murro, en y insérant la première protestation. Cette pièce a été publiée par Ehrle, *Archiv*, t. II, p. 365 sq. Il est fort remarquable que, dans ce texte, on trouve déjà énumérées les erreurs imputées à Olieu et réprouvées dans la suite par le concile de Vienne.

La commission pontificale chargée de l'examen de la cause des spirituels subit différents changements : les premiers commissaires étaient les cardinaux Pierre de Capella, évêque de Palestrina et Thomas Joyce, O. P. († le 13 décembre 1310). Au premier, invalide, furent substitués Guillaume Arrufati, neveu de Clément V, et Bérenger Fredoli, évêque de Tusculum. En 1311 appartenaient à la commission cardinalice Nicolas de Prato, évêque d'Ostie, et Nicolas de Freauville. Les trois théologiens des ordres mendiants étaient le maître du Sacré-Palais, qui était alors Guillaume de Godino, O. P., Gérard de Bologne, O. Carm., et Arnaud, O. S. A. Le nombre des frères du parti rigoriste convoqués est beaucoup plus considérable dans la bulle que chez Ange de Clareno qui ne nomme que les principaux. La Communauté était représentée par le ministre général Gonsalve et son futur successeur Alexandre d'Alexandrie, par Vital Du Four et surtout par Raymond de Fronsac et Bonagratia de Bergame. Quant à la tactique des deux partis en opposition, il est fort intéressant de noter comment la Communauté, pour parer aux accusations de relâchement lancées par les spirituels, met en avant les « hérésies » d'Olieu et parlant des spirituels. A ce propos, Ehrle a justement fait observer que, sans ces démêlés et ces procédés intéressés, la mémoire d'Olieu n'aurait pas tant souffert plus tard.

La commission pontificale commença ses travaux en soumettant quatre questions aux *zelanti* convoqués, en leur demandant d'y répondre. Ce sont les suivantes : 1. Sur la secte de l'*esprit de liberté* qu'on soupçonnait être répandue dans les rangs des spirituels. 2. Sur l'observance de la règle et des déclarations pontificales dans l'ordre. 3. Sur la doctrine et les livres d'Olieu parmi les spirituels. 4. Sur les griefs des spirituels en Provence. La réponse de Raymond Gaufredi et de ses compagnons, conservée dans une réplique de la Communauté, *Archiv*, t. III, p. 141, est franche et modérée. Quant au 1<sup>er</sup> point, notons que la secte de l'*esprit de liberté* qu'il ne faut pas confondre, comme l'ont fait la plupart des historiens, avec la secte apparentée du *libre esprit*, s'était formée en Ombrie à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle, surtout dans les milieux claustraux, et professait, entre autre, un quétisme obscène. Les spirituels provençaux déclarent n'en rien savoir ; mais, si la secte s'est glissée dans l'ordre, ils demandent qu'elle soit réprimée. Répondant au 2<sup>e</sup> point, Raymond et ses associés reconnaissent que les déclarations pontificales sont observées par la Communauté quant à la substance, mais que, dans les détails, existaient beaucoup d'infractions surtout en matière de pauvreté. La cause de ce relâchement est que beaucoup de frères sont d'opinion que l'usage pauvre (enseigné par Olieu) n'est pas de la substance de la règle et du vœu de pauvreté. A la 3<sup>e</sup> question ils répondent qu'ils ne croient pas qu'il y ait des erreurs dans les écrits d'Olieu ; s'il s'y trouve des articles douteux, l'auteur en a donné des

explications qui suffisent à calmer toutes les appréhensions. Répondant enfin à l'article 4, les spirituels déclarent que, pendant les vingt dernières années, les *zelanti* de Provence ont subi maintes tracasseries par des enquêtes souvent défectueuses dans la forme et excessives dans les punitions. La Communauté, de son côté, s'efforça de se justifier dans sa réplique.

Bien plus redoutable était le réquisitoire qu'Ubertin de Casale dressa dans sa réponse, *Sancitis vestra*, aux quatre articles. *Archiv*, t. III, p. 48 sq. Il est surtout inexorable dans la question de la pauvreté et, avec une clairvoyance surprenante, il déclare, p. 87, qu'il n'y aura pas de paix dans l'ordre franciscain tant que le Saint-Siège ne permettra pas à ceux qui veulent observer la règle à la lettre de se séparer du corps de l'ordre. Presque aussitôt après sa première réponse, Ubertin, vers la fin de 1310 ou au commencement de 1311, composa un autre traité polémique, désigné sous le nom de *Rotulus iste*. *Archiv*, t. III, p. 93 sq. C'est une réponse plus ample à la deuxième question sur l'observance de la règle et sur la discipline dans l'ordre. En suivant la règle, chapitre par chapitre, les préceptes qui y sont contenus et la décrétale *Exiit* de Nicolas III, Ubertin s'efforce à démontrer que ni la règle, ni la déclaration pontificale ne sont observées dans la Communauté. Ce texte a été utilisé plus tard dans la composition de la décrétale *Exiit* de Clément V, comme le releva Ange de Clareno. *Archiv*, t. II, p. 139. La décrétale elle-même l'atteste en termes généraux. La disposition générale des deux documents est identique. Contre le *Rotulus iste* plusieurs réfutations furent présentées par la Communauté. Celle de Raymond de Fronsac, avec l'incipit : *Sapientia edificavit* a été en partie publiée par Ehrle avec le *Rotulus* ; une autre par A. Chiappini dans l'*Archiv*. *franc. hist.*, t. VII, 1914, p. 654-675 ; t. VIII, 1915, p. 56-80.

L'indomptable Ubertin de Casale, au cours de 1311, réfuta par deux nouveaux écrits les explications données par la Communauté. Comme celle-ci avait passé rapidement sur les abus dans l'ordre pour insister davantage sur les erreurs d'Olieu, Ubertin alla au fond en écrivant une apologie d'Olieu, analysée par Wadding à l'an 1297, n. 36-47, t. V, 3<sup>e</sup> éd., p. 427-438, et publiée en entier par Ehrle, *Archiv*, t. II, p. 377 sq. Il réfute point par point les accusations lancées contre son confrère, tout en prenant la précaution d'ajouter qu'il ne partageait pas toutes ses opinions. Le deuxième écrit, *Archiv*, t. III, p. 162 sq., portait encore sur l'observance de la règle. La Communauté s'était vantée d'observer non seulement la règle, mais de faire, en plus, des œuvres surrogatoires, à quoi Ubertin répond en démontrant qu'il n'en est rien, parce qu'il s'agit d'œuvres prescrites par la règle, ou d'œuvres qui ne sont pas pratiquées. De plus, il spécifie sans merci les transgressions manifestes contre la règle, en indiquant lieux et personnes coupables. Cet écrit est probablement le plus violent de toute cette polémique et en même temps le plus précieux du point de vue historique, en tant qu'il nous fait connaître la vie primitive de l'ordre, exposée souvent par les paroles de frère Léon, compagnon de saint François.

Dans le cours de cette longue et pénible lutte des deux partis devant la commission pontificale, il y eut deux événements qu'il faut signaler en particulier. L'un fut, vers 1310, la mort presque subite de l'ancien ministre général Raymond Gaufredi, suivie peu après de celles de ses compagnons Gui de Mirepoix, Barthélemy Siccardi et d'un autre frère, tous du parti spirituel. La Communauté attribua ces morts aux jugements secrets de Dieu. *Anal. franc.*, t. III, p. 458, tandis que Ange de Clareno (*Archiv*, t. II, p. 133) parle de poison. Quoi qu'il en soit, il est tout naturel que, à la suite de ces sinistres événements et de nouvelles vexa-



tions, les spirituels d'Avignon se soient crus peu en sûreté dans les couvents de la Communauté où ils avaient demeuré jusque là. De fait, ils se retirèrent soit dans une église abandonnée près de Malaucène, soit dans l'église de Saint-Lazare à Avignon, et y menèrent la vie pauvre et sévère des temps primitifs de l'ordre. Ils portaient aussi des habits plus courts et moins somptueux. L'autre événement fut la punition, par ordre de Clément V, du fougueux frère Bonagratia. Celui-ci avait, comme on l'a vu, protesté fièrement contre la bulle d'exemption en faveur des spirituels et il dut commettre d'autres imprudences capables de provoquer l'indignation du souverain pontife. Le fait est que Clément V, par une bulle du 31 juillet 1312, *Bullar. franc.*, t. v, p. 89, le reléguait dans le couvent de Valcabrère près Comminges. Mais l'habile avocat ayant découvert une faute dans la bulle — *Montecaprio*, au lieu de *Vallecaparia* — crut pouvoir se dispenser d'obéir et ce fut seulement sur les instances du vicaire général de l'ordre, le cardinal Vital Du Four, qu'il se rendit au lieu susdit, où il resta jusqu'à la mort de Clément V (20 avril 1314). Aussitôt après, sous prétexte de maladie, il se rendit à Toulouse, où il rédigea un mémoire justificatif. *Archiv.* t. III, p. 36.

Toutes ces controverses devant un tribunal impartial ne réussirent pas à résoudre la grave question pendante : restituer la paix et l'union à l'ordre franciscain dans l'observance pleine et pure de la règle, ou, si cela était impossible, de donner un régime à part aux *zelanti* de la règle. D'un côté se présentait la difficulté de réformer l'ordre entier; de l'autre l'opiniâtreté des spirituels à s'attacher non seulement à la règle, mais au testament de saint François et, ce qui était plus fâcheux encore, à la doctrine d'Olieu et au joachimisme. Le concile de Vienne tenta une voie moyenne, qui ne contenta ni les uns ni les autres. Deux décrétales furent publiées par Clément V en 1312. Par la constitution *Fidei catholice fundamentum* (cap. unic., t. 1, in *Clem.*) furent réproposés quelques points doctrinaux d'Olieu dont on tait cependant le nom, tandis que la constitution *Exivi de paradiso* (cap. 1, v, 11, in *Clem.*) redresse les abus, surtout en matière de pauvreté, dans l'ordre franciscain. Ange de Clareno lui-même, *Archiv.* t. II, p. 139, confesse que cette constitution surpasse grandement les autres déclarations pontificales, en se rapprochant beaucoup de l'intention de saint François. Par ces deux décisions, le grand débat pour ce qui concernait l'Eglise était terminé mais il restait toujours à résoudre le côté pratique : régler la situation des spirituels. A cette fin, Clément V cita les supérieurs de la province de Provence, par bulle en date du 23 juillet 1312, *Bullar. franc.*, t. v, p. 203. Les cardinaux Jacques Colonna, *Archiv. franc. hist.*, t. xvi, 1923, p. 352, et Vital Du Four, *Firmandum trium ordinum*, Paris, 1512, pars II<sup>a</sup>, fol. 68 bis v<sup>o</sup>, témoins oculaires, nous racontent comment le pape en consistoire public déposa le ministre provincial et quinze autres supérieurs et les menaça de punitions plus sévères. Alexandre d'Alexandrie, le nouveau ministre général (1313-1314), nomma des supérieurs qui pouvaient accepter les spirituels et invita ceux-ci à se rendre aux couvents de Béziers, Narbonne et Carcassonne, ce qu'ils firent. La paix semblait ainsi rétablie, au moins dans la province de Provence. Malheureusement elle fut de brève durée, car en 1314 moururent Clément V et Alexandre d'Alexandrie; dans l'Eglise comme dans l'ordre franciscain suivit un interrègne de deux ans qui fut néfaste aux spirituels. D'abord les supérieurs déposés par le souverain pontife furent remis en place et les tracasseries à l'égard des frères zélés recommencèrent. Ne sachant comment sortir d'une situation jugée intolérable, les spirituels se laissèrent entraîner à plusieurs

actes regrettables : ils chassèrent de vive force les relâchés des couvents de Béziers et de Narbonne, s'y constituèrent en famille, replacèrent à leur tête les supérieurs déposés qui leur étaient favorables et reprirent leur manière de vivre. C'est la « révolte » dont parlent les sources en provenance de la Communauté, *Anal. franc.*, t. III, p. 469, laquelle ne tarda pas à réagir.

Bertrand de La Tour, alors ministre provincial d'Aquitaine et plus tard archevêque de Salerne et cardinal, fit le procès de quelques frères de sa province qui s'étaient réfugiés auprès des spirituels de Béziers et de Narbonne et les excommunia par une sentence rendue à Toulouse le 13 février 1315. *Archiv. franc. hist.*, t. xvi, 1923, p. 339 sq. Dans la province de Provence, c'étaient surtout frère Guillaume Astre, custode de Narbonne, et frère Raymond Roveri, custode de Béziers, qui s'acharnaient contre les « rebelles »; non seulement ils les excommunièrent, mais contre eux ils invoquèrent l'autorité des évêques d'Agén et d'Aix. Ceux-ci nommèrent un délégué pour instruire le procès. C'est alors que le cardinal Jacques Colonna écrivit la lettre émouvante et instructive, déjà citée, en défense des frères persécutés. Cette lettre amena les deux évêques à révoquer leur délation, et le procès de Bertrand de La Tour fut cassé. *Archiv.* t. II, p. 162. En 1316, à Naples, cet lieu le chapitre général qui plaça Michel de Césène à la tête de l'ordre. Les spirituels saisirent l'occasion pour se justifier dans un mémoire, *Archiv.* t. II, p. 159 sq., adressé au chapitre, dans lequel ils exposèrent les faits survenus pendant l'interrègne de 1314-1316; mais leur courrier, un certain Bernard, arrivé à Naples, fut saisi, privé du document et maltraité. Différentes versions de ce fait ont été publiées par le P. Gratien dans les *Études franciscaines*, t. xxvii, 1912, p. 422 sq.; voir encore *Archiv.* t. IV, p. 54. Avant d'achever ce qui se rapporte aux spirituels provençaux, arrêtons-nous un instant au troisième groupe.

3<sup>e</sup> Les spirituels de Toscane. — Sur les premiers commencements des spirituels toscans, les sources jusqu'ici connues nous laissent dans l'obscurité. Il est cependant probable que la tendance rigoriste y eut, comme dans le reste de l'Italie centrale, ses représentants dès les temps de frère Elie.

Le séjour d'Olieu et d'Ubertin de Casale à Florence vers la fin du XIII<sup>e</sup> siècle a sans doute contribué à accentuer le mouvement. Selon Wadding, à l'an 1307, n. 4, t. vi, 3<sup>e</sup> éd., p. 103, le Siennois frère Jacques de Tundo, dont la *Chronique* est aujourd'hui perdue, signale des spirituels en Toscane à cette année. Lors de la grande discussion sur la pauvreté à la cour papale (1309-1312) les esprits s'échauffèrent davantage. Tandis que les spirituels attendaient avec impatience l'issue de la querelle, les frères de la Communauté faisaient éprouver leur ressentiment aux *zelanti*. Ceux-ci, exaspérés et mal conseillés par un certain chanoine régulier de Sienne du nom de Martin, qui se déclarait prêt à défendre leur cause devant l'autorité pontificale, se laissèrent entraîner à des actes tout à fait condamnables. Après un conciliabule secret, les partisans de la réforme sortirent des couvents des custodies de Florence, d'Arezzo et de Sienne et s'emparèrent de vive force des couvents de Carmignano près Florence, d'Arezzo et d'Asciano dans le Siennois et en chassèrent les mitigés. Une tentative d'occuper de la même façon le couvent de Colle dans la vallée de l'Elsa échoua, comme échouèrent les efforts de la Communauté pour reprendre les couvents perdus. Tous ces incidents pénibles, qui doivent être fixés vers la fin de 1312 ou au commencement de l'année suivante, sont racontés par Ange de Clareno, *Trib.*, 6, *Archiv.* t. II, p. 139; voir *ibid.*, t. I, p. 544, t. IV, p. 25 sq. L'acte inconsidéré des spirituels toscans, loin de favoriser la cause pendant

devant le souverain pontife, ne put que fortement la compromettre. Aussi, par la bulle *Ad nostri apostolatus*, en date du 13 juillet 1313, *Bullar. franc.*, t. v, p. 96, Clément V ordonna-t-il à l'archevêque de Gênes et aux évêques de Lucques et de Bologne de faire rentrer les fugitifs sous l'obéissance de leurs supérieurs légitimes et de restituer à l'unité de l'ordre les maisons occupées. Le prieur de Saint-Fidèle de Sienne, Bernard, fut chargé de l'exécution du décret pontifical. Le 15 février 1314, Bernard intima à trente-quatre spirituels nommément spécifiés de retourner à l'ordre dans le délai de soixante jours. Ce document a été publié par N. Papini, *Notizie sicure... di S. Francesco*, 2<sup>e</sup> éd., Foligno, 1924, p. 244 sq. A la même date le délégué ordonna de publier dans les églises le procès contre les fugitifs, instrument édité dans la *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. xlv, 1926, p. 221 sq. Ces injonctions ayant manqué leur effet sur les coupables, le prieur Bernard, le 24 mai suivant, les excommunia et interdit les couvents occupés. Le texte de cette sentence dans Papini, *loc. cit.*, p. 253 sq. L'évêque d'Arezzo promulgua la sentence dans sa cathédrale le 29 juin 1314. Cf. U. Pasqui, *Documenti per la storia della città di Arezzo*, t. II, Florence, 1916, p. 528 sq.

Avant cette répression énergique voulue par Clément V, l'inquisiteur, frère Grimaldo de Prato, de concert avec l'évêque de Florence, avait déjà fait un procès aux dissidents qui, le 7 juillet 1313, protestèrent contre la sentence. Papini, *loc. cit.*, p. 264 sq. Ne pouvant pas faire front longtemps aux deux condamnations, ils prirent le parti de fuir en Sicile, où ils avaient été précédés par un groupe qui s'y était rendu dès le commencement des troubles en Toscane. Ils y obéissaient à un certain frère Henri de Ceva et compétaient sur la protection du roi Frédéric, qui avait été sous l'influence d'Arnaud de Villanova. Ils lui présentèrent une justification de leur manière d'agir. Dans Finke, *Acta Aragonensia*, t. II, p. 661 sq. D'autre part le ministre général, Alexandre d'Alexandrie, dès le 12 novembre 1313, écrivit à Jacques II, roi d'Aragon, en réclamant ses bons services auprès de son frère Frédéric, afin que ce dernier chassât les rebelles de son royaume. Jacques II, à la date du 4 février 1314, fit une démarche dans ce sens, mais en vain. Les deux lettres dans Finke, *loc. cit.*, t. II, p. 666 sq. Les lettres de Jean XXII au roi Frédéric, 15 mars 1317, *Bullar. franc.*, t. v, p. 110, et celles du collège des cardinaux (parmi lesquels Jacques Colonna) aux évêques de Sicile, *ibid.*, t. v, p. 111, n. 1, n'eurent pas plus de succès. Seule la mauvaise humeur des fidèles de Palerme à l'égard des schismatiques réussit à les faire partir soit en Tunisie soit en Calabre. *Ibid.*, t. v, p. 320. Ils font dès lors partie des *Fratricelles* (voir l'article) condamnés par la bulle *Gloriosam Ecclesiam* du 23 janvier 1318, et dont on parlera ci-après.

4<sup>o</sup> *Condamnation des spirituels.* — La cause des différents groupes des spirituels, qui traînaient depuis des années, fut enfin terminée sous Jean XXII, qui, loin d'avoir la bienveillance de son prédécesseur à l'égard des rigoristes, trancha la question si longtemps débattue en faveur de la Communauté, c'est-à-dire de l'unité de l'ordre. Les raisons de ce changement d'attitude de la part de l'autorité suprême vis-à-vis des *zelanti* ne doivent pas être uniquement cherchées dans le tempérament du pape, mais dans l'évolution même de l'idée spirituelle. Dès la fin du pontificat de Clément V les tendances schismatiques de certains *zelanti* de la pauvreté franciscaine, notamment de ceux de Toscane, s'étaient manifestées ouvertement. La vacance du Saint-Siège pendant deux ans n'avait pas été de nature à faire disparaître cette tendance. Les spirituels de Provence, de leur côté, fortement provoqués par les autorités de la province, s'étaient ren-

dus indépendants et avaient un grand nombre d'adhérents parmi les séculiers, qui n'inspiraient guère de confiance. Dans ces conditions peu favorables, le mouvement des spirituels franciscains s'approchait de la crise finale qui devait l'anéantir.

La nouvelle action contre les dissidents fut introduite par une dénonciation de la part de l'ordre. D'accord avec Michel de Césène, Raymond de Fonsac et Bonagratia de Bergame présentèrent dans un consistoire public une pétition dont les cinq points étaient tous dirigés contre les spirituels et leurs adhérents séculiers, les béguins. *Archiv.*, t. III, p. 27. Ceci eut lieu vers la fin de 1316. Bientôt après, Jean XXII cita les chefs du parti rigoriste, entre autre Ange de Clareno et Ubertin de Casale, à comparaître devant lui. Ange fut emprisonné et c'est dans sa prison qu'il composa sa fameuse *Epistola excusatoria*, par laquelle il se défendit vigoureusement du soupçon d'hérésie. Mis en liberté, il prit l'habit des célestins et retourna chez le cardinal Jacques Colonna. Ubertin de Casale, par une bulle du 1<sup>er</sup> octobre 1317, fut transféré dans l'ordre de Saint-Benoît et reçut commandement de fixer sa résidence dans le monastère de Gembloux en Belgique. *Bullar. franc.*, t. v, p. 127. Il est cependant fort douteux qu'il y soit jamais allé. Dans tous les cas, en 1322, nous le trouvons à la cour d'Avignon, où il donne son avis sur la question de la pauvreté du Christ et de ses apôtres. Cf. L. Oliger, *Documenta inedita ad historiam fratricellorum spectantia*, Quaracchi, 1913, p. 22 sq. Enfin une bulle en date du 16 septembre 1325, *Bullar. franc.*, t. v, p. 292, l'appelle *vagabundus per mundum*.

Le sort des spirituels provençaux et en général de ceux du midi de la France fut bien plus dur. Jean XXII par deux lettres pontificales du 17 avril 1317, adressées aux officiaux de Narbonne et de Béziers, *Bullar. franc.*, t. v, p. 118 sq., les cita devant son tribunal. Le 22 mai suivant, ils arrivèrent au nombre de soixante-quatre à Avignon et, sans aller au couvent, restèrent toute la nuit sur le seuil de la résidence papale. Lorsque Jean XXII les reçut le lendemain en audience, le fameux frère Bernard Délicieux, qui volontairement s'était associé aux prévenus, prit la parole pour défendre la cause des spirituels. Vu son passé orageux, c'était l'homme le moins indiqué dans la circonstance. Aussi les frères de la Communauté, en rappelant au pape ses démêlés politiques et ses querelles avec les inquisiteurs dominicains, eurent vite raison de lui : le pape le fit emprisonner sur-le-champ. Trois autres frères qui, à leur tour, tentèrent de plaider en faveur des rigoristes, n'eurent pas meilleure fortune ; ils furent tous arrêtés. La masse des spirituels fut dirigée dans les couvents pour être détenue. Une commission d'enquête fut nommée et la discussion de 1309-1312 recommença, mais dans une mesure plus réduite et surtout dans une atmosphère beaucoup moins favorable. L'ordre était représenté par Bonagratia et Guillaume Astre, deux adversaires implacables des spirituels. Ehrle a publié des extraits de plusieurs réponses à leurs accusations, *Archiv.*, t. IV, p. 51-63. Comme fruit de ces discussions, Jean XXII, le 7 octobre 1317, publia la bulle *Quorundam exigit*, *Bullar. franc.*, t. v, p. 128, par laquelle il mit en quelque sorte certaines restrictions de la décrétale *Exivi* relatives à la pauvreté. C'était en outre un dernier appel aux rigoristes à se soumettre. « Grande est la pauvreté », s'écrit le pape, mais plus grande est l'intégrité », entendant par cette dernière expression la discipline et l'unité de l'ordre franciscain. Michel de Césène, ministre général, soumit la bulle aux détenus, en leur demandant s'ils l'acceptaient et s'ils croyaient que le pape avait le pouvoir de légiférer en cette matière. Une bonne moitié se soumit, tandis que vingt-cinq répondirent négativement aux deux questions. Ils furent aussitôt

livrés à l'inquisiteur frère Michel Monachi, *Bull. franc.*, t. v, p. 132, qui réussit à en réduire encore vingt à l'obéissance envers le souverain pontife. Plus tard un des cinq obstinés se retracta et fut condamné au « mur », les quatre restants furent condamnés comme hérétiques et livrés au bras séculier, par sentence de l'inquisiteur, Marseille, 7 mai 1318, publiée par Baluze-Mansi, *Miscellanea*, t. II, Lucques, 1761, p. 248 sq. C'était Jean Barrani de Toulouse, Déodat Michaelis, Guillaume Santonis et Ponce Rocha qui furent brûlés à Marseille. Les vingt autres durent abjurer publiquement leurs erreurs et, après avoir reçu les pénitences, furent dispersés dans différentes provinces de l'ordre. Quelques-uns semblent s'être réfugiés en Italie, puis que l'inquisiteur Michel Monachi adressant une lettre de Toscane, enjoint à celui-ci de combattre certains pseudo-religieux qui avaient abjuré leurs erreurs dans les mains de l'inquisiteur mais étaient retombés et couraient maintenant par le monde. La lettre a été publiée par J.-M. Vidal, *Bullaire de l'Inquisition française au XIV<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1913, p. 38, et par Olier dans les *Studi francescani*, t. XXVII, 1931, p. 198.

Le mouvement des spirituels franciscains provençaux se termina ainsi sur le bûcher et dans les prisons claustrales. Cependant quelque étincelle s'en retrouve encore plus tard. C'est ainsi qu'en 1354 deux franciscains, Jean de Châtillon, prêtre, et François ab Aquata, frère laïc, d'abord emprisonnés à Carcassonne et ensuite conduits à Avignon, sont brûlés comme hérétiques à cause de leurs opinions sur les décrets de Jean XXII relatifs à la pauvreté du Christ et sur la légitimité de ce pape et de ses successeurs. Voir Raynaldi, an 1354, n. 31. En même temps Jean de Roquetaillade était détenu dans les prisons de la cour pontificale pour ses prophéties et ses idées joachimites. Voir Wadding, *Annales*, à l'an 1357, n. 16-21, t. VIII, 3<sup>e</sup> éd., p. 155-158. Ce sont les dernières traces du courant spirituel en France. Il est cependant assez significatif que les premiers observants français en présentant leurs griefs contre l'ordre au concile de Constance en 1415, se servent largement des idées exprimées par Ubertin de Casale lors de la grande discussion de 1309 à 1312. Voir *Archiv. franc. hist.*, t. IX, 1916, p. 3 sq.

Avant même la tragédie finale des spirituels provençaux, Jean XXII avait frappé les deux autres groupes, celui de la Marche d'Ancone, demeurant alors dans les environs de Rome, et celui de la Toscane réfugié en Sicile. Contre le premier il publia la bulle *Sancula romana*, 30 décembre 1317, *Bullar. franc.*, t. v, p. 134, dans laquelle apparaît pour la première fois le nom de *fratelles*, sous lequel les anciens spirituels, devenus schismatiques et hérétiques, seront dorénavant désignés. Le groupe toscan en Sicile est excommunié par la bulle *Gloriosam Ecclesiam*, 23 janvier 1318, *Bullar. franc.*, t. v, p. 137. On lui reproche cinq erreurs principales : 1. Ils admettent deux Églises, l'une charnelle, comblée de richesses, souillée de crimes, dominée par le pape et les prélats inférieurs; l'autre spirituelle, pure, ornée de vertus, pauvre, dans laquelle eux seuls se trouvent et à laquelle eux-mêmes, président par mérite de vie spirituelle. 2. Ils proclament que les prêtres et les autres ministres de l'Église sont privés de juridiction et du pouvoir du sacrement de l'ordre et qu'ils ne peuvent pas rendre sentence ni administrer les sacrements ni instruire le peuple, parce que dans les spirituels seuls réside la sainteté et l'autorité de la vie spirituelle. 3. La troisième erreur est celle des vaudois, parce qu'ils enseignent qu'il ne faut, sous aucun prétexte, prêter serment, sous peine de péché mortel. 4. La quatrième erreur provenant encore de l'hérésie vaudoise, est que les prêtres en péché

mortel ne peuvent pas faire les sacrements ni les administrer. 5. Enfin ils sont tellement aveuglés qu'ils affirment que l'Évangile du Christ, dans ces temps modernes, ne s'est vérifié qu'en eux et que, jusqu'alors, il a été amoindri sinon complètement éteint. En plus des précédentes erreurs on leur en reproche encore d'autres : sur le mariage, la fin du monde, la venue de l'Antéchrist qui serait imminente, erreurs auxquelles ils cherchent à attirer les cœurs des simples.

Les fratelles hérétiques descendant des anciens spirituels italiens augmentés en nombre par la décision dogmatique de Jean XXII sur la pauvreté du Christ et des apôtres (1323), favorisés par l'absence de la papauté du pays et protégés par quelques seigneurs et par les villes libres, ont su se maintenir jusqu'en 1466. Voir l'art. FRATICELLES.

IV. JUGEMENT À PORTER SUR LES SPIRITUELS ET EXAMEN DE QUELQUES ASPECTS PARTICULIERS DE LEUR DOCTRINE ET LEUR LITTÉRATURE. — Il va de soi qu'une question qui troublait aussi vivement l'ordre des frères mineurs, a profondément divisé les historiens du passé selon leur point de vue particulier. Les uns ont condamné en bloc tout le mouvement comme une rébellion de quelques fanatiques et même d'hérétiques contre l'ordre franciscain, insigne par sa sainteté et sa doctrine; d'autres y ont vu un mouvement mal dirigé, mais en soi généreux et apte à ramener l'ordre à la fidèle observance de la règle, bref, le germe de l'observance régulière qui, dans des conditions plus heureuses, commença à ranimer l'ordre dès la seconde moitié du XIV<sup>e</sup> siècle. Aujourd'hui l'historien objectif, grâce aux nombreux textes mis à sa disposition, est à même de se former une idée plus juste et de distribuer lumière et ombre dans une proportion plus équitable.

Le premier à mettre un peu d'ordre dans la confusion des textes contradictoires, à ajouter de nombreuses sources inédites et à distinguer clairement les différents groupes avec leurs courants divergents, fut le cardinal F. Ehrle dans ses études magistrales publiées dans les quatre premiers volumes de l'*Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte*, souvent cité dans les pages précédentes. Depuis, d'autres textes ont été publiés, mais sans apporter de modifications substantielles aux conclusions de l'éminent auteur.

Un examen attentif oblige à constater de graves fautes de part et d'autre. La Communauté, forte de sa position légale, a souvent manqué de cette charité, qui sait comprendre et pardonner, à l'égard des zéloteurs de la pureté de la règle, qui, au commencement du moins, semblaient obéir à de bonnes intentions. Ange de Clareno se plaint maintes fois de la cruauté de la Communauté, et on ne lira pas sans émotion son *Histoire des sept tribulations* et son *Epistola excusatoria*. Il exagère sans doute, mais il a été trouvé substantiellement véridique. La terrible épreuve par laquelle, peu après l'écrasement des spirituels, l'ordre franciscain a passé, à propos de la question de la pauvreté du Christ et de ses apôtres, a été appelée un jugement de Dieu. *Kirchenlexikon*, t. XI, 1899, p. 611. Pour sauver la doctrine et l'honneur de l'ordre, Michel de Césène et Bonagratia de Bergame ont dû recourir à ces mêmes principes qu'ils avaient tant combattus dans les spirituels et, comme ceux-ci, ils finirent hors de l'Église. Cette double défaillance a fatalement contribué à accélérer le mouvement de relâchement connu sous le nom de conventualisme, dont le premier représentant est Gérard Odonis (Ott Giraldo, voir son article), successeur immédiat de Michel de Césène dans le gouvernement suprême de l'ordre. Ce que le contemporain Alvaro Pelayo, *De planctu Ecclesiae*, II, 67, éd. de Venise, 1560, fol. 167 r<sup>o</sup> (voir aussi *Anal. franc.*, t. II, p. 184; t. III, p. 505) raconte à ce propos, est assez significatif.



A la décharge de l'ordre on peut citer l'exemple de saints frères qui n'y ont trouvé aucun empêchement dans l'exercice de la vertu, y compris la pauvreté, lors même que le parti spirituel était en pleine révolte dans la même province. Très significatif est à ce propos un passage de la *Légende* du bienheureux Jean de l'Alverne († 1322), homme mystique et extatique qui, par sa stricte pauvreté et la régularité de sa vie, était très voisin des spirituels et qui cependant vivait au sein de la Communauté sans y rencontrer le moindre obstacle. L'auteur contemporain de sa légende, *Acta sancti*, août t. II, p. 461, rapporte les propos du bienheureux « au temps de l'insurrection de cette peste » (des spirituels) : « Quand je vins à l'ordre, Dieu m'a accordé cette grâce, que en tout et de tout ce que je voyais dans l'ordre, j'ai pris motif pour louer Dieu. En voyant une grande et belle église, de grandes maisons, des réfectoires et des dortoirs spacieux et d'amples infirmeries, en tout cela je louais Dieu. Quand je voyais que les frères étaient bien pourvus de tuniques, de livres et d'autres aumônes de la divine miséricorde, j'en louais Dieu. Ainsi j'ai toujours eu la paix de l'âme... »

Aux spirituels on ne peut pas ne pas reprocher d'avoir manqué de cette largeur d'esprit montrée par le bienheureux Jean de l'Alverne et si nécessaire pour comprendre le développement tout naturel et sain d'un ordre nombreux qui, après sa période héroïque, devait se plier aux exigences réelles d'un organisme vivant au service de l'Église et de la société et voulu par saint François lui-même. A la base du conflit se trouve donc, de la part des *zelanti*, la préférence de la vie contemplative à la vie active, tandis que le saint fondateur avait conçu pour son ordre la vie mixte, c'est-à-dire tour à tour contemplative et active.

Si à la Communauté on peut reprocher le manque de charité et de modération, les spirituels de leur côté n'ont pas moins manqué d'humilité et d'esprit de soumission vis-à-vis de l'autorité constituée. Ils s'érigèrent en juges de leurs supérieurs et crurent pouvoir se soustraire à l'obéissance de l'ordre et de l'Église au nom de saint François, qui pourtant avait hautement déclaré dans le dernier chapitre de sa règle qu'il voulait toujours être soumis entièrement à la sainte Église. Cette attitude réfractaire des spirituels a été inspirée surtout par deux conceptions fausses. Appuyés sur les paroles initiales de la règle franciscaine : « la règle et la vie des frères mineurs est celle-ci, à savoir observer le saint Évangile de Notre-Seigneur Jésus-Christ, vivant en obéissance, sans rien de propre et en chasteté », ils proclamaient l'identité de la règle franciscaine avec l'Évangile avec toutes les conséquences qui en découlent ; en deuxième lieu ils contestaient au souverain pontife le droit de dispenser des vœux solennels ou de mitiger d'une manière quelconque la pauvreté franciscaine.

Sur la première de ces erreurs il n'y a pas lieu d'insister, mais la deuxième exige quelques explications. On a vu plus haut que le premier à appliquer ce principe à la règle franciscaine est Hugues de Digne, qui en appelle aux *Décretales* de Grégoire IX, III, xxxv, c. 6, où Innocent III dit que l'expropriation et la chasteté sont tellement unies à la règle monacale que même le souverain pontife ne peut pas en dispenser, texte qui a donné beaucoup de fil à retordre aux anciens canonistes et aux théologiens. On a constaté d'abord qu'avant le xiii<sup>e</sup> siècle les papes avaient déjà donné des dispenses de vœux solennels. Innocent III suit donc ici simplement la doctrine rigoriste de son ancien maître Huguccio, professée aussi par d'autres canonistes et théologiens du temps, par exemple Robert de Flammesbury, qui dès avant 1210 écrit : *Unde habet votum hanc virtutem, quia de jure naturalis est scilicet de lege*

*vel Evangelio, dicente propheta : vovete et reddite. Contra Legem vel Evangelium autem nemo dispensare potest, quia ab ore Dei edita sunt*, texte rapporté par J. Brys, *De dispensatione in jure canonico præsertim apud decretistas et decretalistas*, Bruges, 1925, p. 212. Saint Thomas lui-même, *Sum. theol.*, II-II<sup>a</sup>, q. lxxxviii, a. 11, défend la même théorie. Cependant, dès le xiii<sup>e</sup> siècle, on trouve des canonistes et des théologiens qui attribuent au pape le pouvoir de dispenser des vœux religieux. Les spirituels au contraire s'inspiraient d'autant plus volontiers du principe d'Innocent III, qu'ils identifiaient la règle de saint François avec l'Évangile et prétendaient ainsi justifier leur refus d'obéissance. « Contre le Christ et contre l'Évangile il n'existe pas de pouvoir », écrit Ange de Clarenio, *Archiv.* t. I, p. 560, et plus loin : « il n'y a pas d'autorité dans la règle contre la règle, comme il n'en est pas dans l'Église contre l'Église ». *Ibid.*, p. 563. Voir encore son *Exposition de la règle*, p. 201. Les spirituels étaient d'autant plus dans leur tort que, dans l'espèce, il ne s'agissait pas de dispenses de vœux, mais de déclarations authentiques de la règle de la part du pouvoir suprême de l'Église, qui avait approuvé la règle et qui pouvait l'expliquer comme un texte législatif quelconque.

Le joachimisme a eu lui aussi une grande part dans l'opposition des spirituels qui adaptèrent la théorie des sept états et des trois époques, prônée par l'abbé calabrais et par les livres pseudo-joachimites, à la mission de saint François. Selon Olieu et son fidèle disciple Ubertin de Casale, François, l'ange du sixième sceau de l'Apocalypse (vii, 2), inaugura le sixième état de l'Église, qui coïncida avec le commencement de la troisième époque, à savoir, l'époque du Saint-Esprit ou de l'Évangile éternel. C'était là une théorie chère à Gérard de San-Dominno dès 1254. En conséquence les spirituels, seuls fils légitimes de saint François, se croyaient les hommes élus de l'époque du Saint-Esprit, qui devaient prêcher l'Évangile éternel dans l'Église spirituelle. En face de l'opposition qu'ils rencontraient de la part des autorités, soit dans l'ordre, soit dans l'Église, ils se consolait à la pensée que l'Église spirituelle, selon Joachim, devait subir la persécution de la part de l'Église charnelle. L'interprétation de l'Apocalypse dans le sens et à la suite de Joachim fournissait à Olieu et à Ubertin les preuves évidentes de cette théorie. Ange de Clarenio, dont le joachimisme est plus superficiel que réel, n'est pas aussi explicite sur ce point ou du moins n'y insiste pas autant. Si les deux théoriciens principaux des spirituels franciscains, Olieu et Ubertin, apparaissent ainsi imbues des faussetés du joachimisme, à une époque relativement tardive de son développement, on n'a pas le droit de présumer sans plus que la masse des rigoristes professait ces idées dès le commencement du mouvement. En Italie au moins on n'en découvre pas de traces dans les persécutions avant Jean de Parme, et il n'en est pas question dans le soulèvement de la Marche d'Ancone en 1274. Il est vrai, le joachimisme se répandit de bonne heure dans la péninsule, mais plutôt dans les milieux de la Communauté, comme l'atteste maintes fois la *Chronique* de Salimbene. Le séjour d'Olieu à Florence vers la fin du xiii<sup>e</sup> siècle semble donc responsable de l'introduction générale de cet élément fâcheux et délétère chez les spirituels d'Italie.

L'attitude des spirituels à l'égard des études est notoire. Mais ici encore il faut tenir compte de nuances assez accusées. D'abord par études il faut entendre les études organisées, c'est-à-dire les études des universités et non pas les études privées et personnelles. Car les trois coryphées des spirituels étaient tous, chacun à sa manière, des savants. Olieu et Ubertin avaient étudié à Paris. Olieu était un des penseurs les plus subtils

parmi les scolastiques du XIII<sup>e</sup> siècle et auteur très fécond, tandis qu'Ubertin de Casale, outre qu'il est un polémiste très habile, a laissé à la postérité l'*Arbor vitae crucifixæ Jesu* (seule édition, Venise, 1485), qu'on a appelé, avec l'*Historia septem tribulationum* d'Ange de Clareno et les écrits d'Olieu, un des trois grands monuments de la littérature des spirituels. L'auteur, en y mettant toute son ardeur mystique et toute sa passion de partisan, nous donne assez bien l'idée d'ensemble de la doctrine des spirituels de son temps. Chose curieuse, un grand prédicateur du XV<sup>e</sup> siècle, saint Bernardin de Sienne y a puisé à pleines mains pour ce qui tient à la dévotion. Olieu et Ubertin, qui venaient de l'École, déclament sans doute contre « les mauvais arts d'Aristote », mais beaucoup moins qu'Ange de Clareno, qui semble avoir eu sa formation uniquement dans les milieux claustraux et s'était acquis dans le cours de ses pérégrinations lointaines une respectable connaissance des Pères de l'Eglise latine et grecque qu'il utilise surtout dans son *Expositio regulæ*, éditée par L. Olier, Quaracchi, 1912. Il a même traduit du grec en latin trois ouvrages mystiques : la *Règle* de saint Basile, l'*Echelle* de Jean Climaque et un *Dialogue* ou *Homélie* jadis attribués à saint Macaire l'Égyptien. Voir l'introduction à l'édition de son *Expositio Regulæ*, p. XXXIV-LV.

A part ces trois auteurs, nous sommes redevables à des spirituels anonymes de toute une littérature franciscaine, comme le *Speculum perfectionis*, les *Actus B. Francisci*, d'où sont tirés en grande partie les *Fioretti* ou *Petites fleurs* de saint François, la *Legenda antiqua* de Minocchi, la *Légende de Pérouse*, découverte et publiée par F. Delorme, le *Sacrum commercium S. Francisci cum domina Pauperlate*, peut-être de Jean de Parme. *Anal. franc.*, t. III, p. 283. De plus, ce sont les spirituels qui nous ont conservé ce qui reste des écrits de frère Léon, compagnon de saint François. Ce sont là des mérites positifs du parti rigoriste qu'on ne saurait trop apprécier.

V. RAYONNEMENT DU MOUVEMENT DES SPIRITUELS EN DEHORS DE L'ORDRE FRANCISCAIN. — Il y a lieu ici de dire un mot des adhérents séculiers des spirituels et aussi des spirituels dans l'ordre de Saint-Dominique.

Par suite de différentes circonstances : attrait d'un mysticisme poussé, lutte contre Boniface VIII, sympathies de personnages de la haute aristocratie et enfin vénération pour Olieu de la part de la bourgeoisie du midi de la France, le mouvement des spirituels se répandit en dehors des cercles purement franciscains. Son influence se fit sentir sur le terrain politique et religieux. Il y a d'abord le fait surprenant que les spirituels ont toujours joui de la protection bienveillante de quelques cardinaux tels que Jacques Colonna et Napoléon Orsini et, plus encore, de celle des maisons royales du midi de l'Europe, de Naples (à partir du roi Robert) (1309-1343), de Sicile, d'Aragon et de Majorque, qui toutes étaient sympathiques à l'idéal des spirituels. La reine Sanche de Naples et son frère, le prince Philippe de Majorque, se distinguaient particulièrement sous ce rapport. En somme, comme l'a observé É. Jordan, on peut dire, au moins pour le midi de l'Europe, que tout le monde, à ce moment, a dû plus ou moins prendre position dans la controverse, et qu'on ne connaît vraiment un homme de la première moitié du XIV<sup>e</sup> siècle que lorsqu'on sait dans quel camp il s'est rangé. Même Dante, en jugeant par la position qu'il prend vis-à-vis de Célestin V et de Boniface VIII, et à tenir compte de son appréciation sur Joachim, « doué de l'esprit prophétique », et sur François, rénovateur de la pauvreté du Christ, paraît avoir subi l'influence des spirituels dont il a peut-être appris les idées à travers Ubertin de Casale. Protégés par leur position sociale, les amis des spirituels dans la haute

aristocratie avaient moins à craindre les conséquences de leur attitude que les simples fidèles, dont il est question dans la bulle de condamnation *Sancta romana* et plus encore dans les actes de l'Inquisition. Pour ce qui regarde le midi de la France, c'était avant tout la figure centrale d'Olieu qui attirait les fidèles. Ange de Clareno, dans une lettre de 1313 environ, *Archiv.*, t. I, p. 544, décrit les scènes qui se déroulaient au tombeau d'Olieu à Narbonne, où peuple et clergé s'empresaient de témoigner leur vénération au jour de l'anniversaire de sa mort et où des cardinaux même apportaient des ex-voto. Cette description trouve une pleine confirmation dans un écrit appelé le *Transitus* de Pierre de Jean Olieu, conservé dans la *Practica Inquisitionis* de Bernard Gui, V, 12 (éd. C. Douais, Paris, 1886, p. 287; éd. G. Mollat, t. I, Paris, 1926, p. 109 sq.; voir aussi *Archiv.*, t. III, p. 411 sq.), et par le *Libre des sentences* de l'Inquisition de Toulouse publié par l'h. Limborch à la suite de son *Historia Inquisitionis*, Amsterdam, 1692. Du *Transitus* il résulte que les dévots d'Olieu, appelés béguins et béguines et qu'on pourrait désigner sous le nom de « béguins de la pauvreté », pour les distinguer des béghards (et béguines) immoraux (voir ici l'art. BÉGHARDS, t. II, col. 528 sq.) condamnés par Clément V (III, v. 3, in *Clem.*), liaient après sa mort son éloge dans leurs fréquents conventicules. Dans le *Libre des sentences*, ou *Liber sententiarum*, on rencontre nombre de ces béguins, qui se disaient du troisième ordre de Saint-François et qui furent poursuivis par l'Inquisition surtout à cause de leurs opinions sur la pauvreté; on se rappellera que c'est précisément à l'occasion de l'examen du procès d'Inquisition d'un de ces béguins que la grave controverse sur la pauvreté du Christ et de ses apôtres éclata en 1321. Mais ce n'est pas la seule erreur attribuée aux béguins. On rencontre, dans leurs dépositions, à peu près toute la doctrine incriminée d'Olieu, qu'ils appellent un saint non canonisé et dont ils liaient les traités traduits en romancio, c'est-à-dire en provençal. Sont mentionnés notamment les *Postilles sur l'Apocalypse*, les livres *Sur la pauvreté*, *Sur la mendicité*, *Sur les dispenses*, et le *Transitus* déjà nommé. Au surplus, ils considéraient comme des martyrs les quatre spirituels brûlés à Marseille, de même que les quelques béguins qui avaient subi le même sort dans différents endroits de la Provence. Chez quelques-uns de ces béguins provençaux (*Liber sententiarum*, p. 381 sq.) on trouve même des pratiques immorales semblables à celles du fraticelle italien Paul Zoppo, à Rieti en 1334. Voir *Archiv.*, t. IV, p. 78-82. Le troisième ordre des spirituels, fidèle à la mémoire d'Olieu, s'étendit jusqu'en Catalogne, où leur champion était Arnaud de Villanova, qui écrivit pour eux le petit traité *Informatio beguinorum* ou *Lectio Narbonensis*, dont on a un vieux texte catalan, publié, d'après un ms. du XV<sup>e</sup> siècle, par R. d'Alós-Moner dans *Festgabe... Heinrich Finke*, Munster-en-W., 1925, p. 187-199. Il en existe une traduction italienne inédite signalée par F. Tocco, *Studi francescani*, Naples, 1909, p. 227 sq. Cette traduction peut être une preuve que les béguins admirateurs d'Olieu se répandirent même en Italie. En tous cas, il est certain que les spirituels y avaient leurs partisans parmi les fidèles, mais il n'en est guère question avant la bulle *Sancta romana*, qui dit expressément que quelques-uns qui prétendent être du troisième ordre de Saint-François, cherchent à se cacher dans cette institution quoique la règle du troisième ordre ne prévoie nullement leur genre de vie. Ange de Clareno composa deux petits traités spirituels pour ses amis dans le monde, publiés par N. Mattioli, II B. *Simone Fidiati da Cascia*, Rome, 1898, p. 466-487. On n'y trouve rien qui ne soit orthodoxe, mais l'esprit des spirituels y est facile à reconnaître, surtout lorsqu'il

est question de la pauvreté et de la science. Entre autres, l'auteur déconseille à ces dévots de s'adonner au commerce, sans doute parce que le commerce est source de richesse et prête occasion à la fraude, mais il veut qu'ils se contentent du travail manuel en exerçant quelque métier licite et honnête. On y trouve du reste de beaux passages sur l'imitation du Christ, sur la méditation de sa sainte passion, etc.

Frère Ange avait de grands amis dans l'ordre des ermites de Saint-Augustin, tels que le bienheureux Simon de Cascia, Jean de Salerne et d'autres qui nous ont conservé ses lettres, mais rien ne nous dit qu'ils aient constitué dans leur ordre un parti spécial. Par contre, on trouve un parti spirituel ou rigoriste dans l'ordre de Saint-Dominique au commencement du XIV<sup>e</sup> siècle et précisément dans la Province romaine à laquelle appartenaient, outre Rome et l'Ombrie, la Marche d'Ancone et la Toscane. Bien qu'on ne puisse établir aucune relation entre les spirituels franciscains et les *zelanti* chez les prêcheurs, il faut voir dans ce mouvement dominicain une répression des luttes sur la pauvreté dans l'ordre de Saint-François. Il se forma, vers 1300, dans la province dominicaine de l'Italie centrale un parti qu'on appelait les *spirituels* ou *spigolisti*, qui se proposait de ramener l'ordre aux rigueurs de l'observance primitive. Naturellement il rencontra de l'opposition dans l'ordre même. La question fut traitée dans plusieurs chapitres provinciaux et généraux. On parvint à une décision de conciliation au chapitre provincial de Todi (1319), dont le décret, modifié quelque peu, fut promulgué au chapitre général célébré à Florence en 1321. On y proclamait l'innocence des accusés et on imposait le silence sur l'objet même de la controverse; les frères durent abandonner toute singularité; le nom de « spirituel », nom de parti engendrant la discorde, fut interdit. On arriva jusqu'ici que le conflit s'était terminé là; mais un décret inédit du chapitre provincial célébré à Rome en 1324 nous apprend qu'il n'en fut rien. Le chapitre s'élève contre les mœurs singulières et la doctrine de certains frères qui ont été appelés jusqu'alors spirituels et qui s'écartent non seulement des saints pères dominicains, mais encore de la saine doctrine catholique et qui, par là, ont jeté le discrédit sur la province et sur l'ordre et ont été cause de scandales. Pour obvier à tout cela les prieurs locaux sont tenus par obéissance de rechercher, de dénoncer et de punir les coupables, et si, dans l'espace de deux mois, ceux-ci ne se corrigent pas, ils perdront les privilèges de l'ordre et le droit de vote et leurs fauteurs seront punis encore plus sévèrement. Cf. Archives générales des frères prêcheurs, Rome, Saint-Sabine, cod. XIV, A, 1, fol. 233 v<sup>o</sup>. Il est évident que quelque chose s'était passé entre 1321 et 1324 pour causer cette brusque volte-face à l'égard des spirituels dominicains. On ne se trompera guère en voyant la cause dans la controverse sur la pauvreté du Christ et de ses apôtres, dans laquelle les sympathies des spirituels dominicains allaient probablement, tout comme chez les anciens spirituels franciscains, dans une direction opposée à la doctrine de l'ordre et à la décision donnée par la décrétale *Cum inter nonnullos* en 1323. Le texte même du décret de 1324 semble justifier cette interprétation. Le chapitre général de Perpignan (1327) revint sur la question et, sans toucher la doctrine, prescrivit la dispersion en différents couvents de ceux qui veulent mener une vie singulière et même, s'ils s'obstinent, la peine de l'emprisonnement. Voir P. Th. Massetti, *Monumenta et antiquitates... O. P. in romana provincia*, t. I, Rome, 1864, p. 277-279; F. Ehrle, dans *Archiv*, t. III, p. 611-614; B. Reichert, *Monumenta O. F. P.*, t. IV, Rome, 1899, p. 137, 169.

Le mouvement des spirituels franciscains, inspiré d'abord par un idéalisme élevé qui se rattachait à l'in-

tention de saint François dictant sa règle et son testament à misérablement échoué. Nous avons exposé les causes de cet insuccès éclatant et mérité sans doute, mais funeste à l'ordre : mauvaise tactique, entêtement borné, joachimisme outré et injurieux pour l'Eglise, tout cela compromit d'abord et ruina ensuite d'une façon irréparable les aspirations de ces idéalistes fourvoyés. « Jamais cause plus respectable, dit le P. René de Nantes, ne fut défendue avec moins de prudence et d'habileté. » L'ordre est sorti victorieux de la lutte, mais affaibli intérieurement et dans un certain sens compromis, ce qui ne pouvait être qu'un désavantage dans la tempête qui allait bientôt se déchaîner contre lui.

Ce qu'il y avait de juste et de raisonnable dans le mouvement des spirituels a été repris, une cinquantaine d'années plus tard, par l'Observance régulière, qui a su éviter les écueils contre lesquels la cause des anciens spirituels s'était brisée, et au XV<sup>e</sup> siècle, « les pauvres ermites de frère Ange de Clarenzo », qui avaient survécu, on ne sait comment, à la catastrophe et étaient soumis aux évêques diocésains, se sont en grande partie ralliés au nouveau mouvement. Selon un chroniqueur du temps, le bienheureux Bernardin d'Aquila, *Chronica frat. min.*, éd. L. Lemmens, Rome, 1902, p. 6, c'est Ange de Clarenzo lui-même, qui dans un testament d'ailleurs inconnu, aurait exhorté ses disciples à faire ce pas, lorsqu'il leur aurait donné de voir la bonne observance revenue dans l'ordre de Saint-François.

Une grande partie de la bibliographie sur les spirituels a été donnée ici à l'art. *FRATRES MINORES*, t. VI, col. 782-784, et à l'art. *OLIV.*, t. XI, col. 991. Nous nous limiterons à l'essentiel, indiquant surtout les publications postérieures.

I. TEXTES. — H. Sbaralea-C. Eubel, *Bullarium franciscanum*, Rome, 1759-1898, t. I-V; Fr. Annibaldi de Latera, *Supplementum ad Bull. franc.*, Rome, 1780; J.-M. Vidal, *Bibliothèque de l'Inquisition française au XIV<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1913; Ange de Clarenzo, *Historia septem tribulationum ordinis minorum*, voir ici t. VI, col. 782, et ajouter L. Madagoli, *Cronaca delle tribolazioni di Angelo Clarenzo*, Turin, 1931, ancienne version italienne complète; L. Oliger, *Expositio regule fratrum minorum auctore Fr. Angelo Clarenzo*, Quaracchi, 1923; N. Mattioli, *Antologia agostiniana*, t. II, *Il beato Simone Fidati da Cascia*, Rome, 1898, p. 336-339, lettre de Simon sur la mort d'Ange de Clarenzo, p. 466-487, deux opuscules mystiques d'Ange de Clarenzo; Ubertino de Casale, *Arbor vite crucifixa Jesu*, Venise, 1485; *Arbor vite crucifixa Jesu d'Ubertino da Casale*, trad. et introd. par Eusta Casolini, Lanciano, 1937 (traduction italienne du prologue, du c. ix du l. IV, et de quelques chapitres du l. V); L. Beluze, *Vite papuarum Antonianensium*, ed. G. Mollat, Paris, 1914 sq., t. I, p. 20, 73, 117 sq.; t. II, p. 374; Beluze-Mansi, *Mediolanensis*, t. II, Lucques, 1761, p. 270 sq.; Denifle-Chatelain, *Chartularium universitatis parisiensis*, t. II, p. 245-248; *Chronica et generalium*, dans *Anal. francisc.*, t. III, Quaracchi, 1897, p. 420, 422, 458 sq., 469, 472 sq., H. Finke, *Acta Aragonensis*, Berlin-Leipzig, 1908, t. II, p. 61-77; G. Golubovich, *Biblioteca bio-bibliografica della Terra santa*, Quaracchi, 1906 sq., t. I, p. 51-57, 129; t. II, p. 80 sq., 96 sq.; t. III, p. 38-52; L. Oliger, t. I, *Bertrando de Turro processus contra spirituales Apuntaria (1315) et card. Jacobi de Columna littere defensorie spiritualium Provincie (1316)*, dans *Archivum franciscanum historicum*, t. XVI, 1923, p. 323-355; du même, *Fr. Bonagratia de Bergamo et ejus tractatus de Christi et apostolorum paupertate*, *ibid.*, t. XXII, 1929, p. 292-335; 487-511.

II. TRAVAUX. — L. Wadding, *Annalis minorum*, 3<sup>e</sup> éd., Quaracchi, 1934, t. XVI. Depuis le grand annaliste, personne n'a autant approfondi la question des spirituels que le card. Fr. Ehrle, dans l'*Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte*, Berlin-Fribourg-en-B., 1885-1888, où de nombreux textes sont accompagnés de commentaires très judicieux.

René de Nantes, *Histoire des spirituels*, Paris-Couvin, 1909; H. Holzapfel, *Manuale historiae ordinis fratrum minorum*, Fribourg-en-B., 1909, p. 45-58; G. Garavani, *Gli spirituali francescani nelle Marche*, Urbino, 1905 (l'auteur ignore les travaux fondamentaux d'Ehrle); K. Balthasar, *Geschichte des Armutsstreites im Franziskanerorden*, Muns-



ber-en-W., 1911; D. Saville-Mazzei, *Were the spiritual franciscans mendicant heretics?* dans *Journal of Theology*, Chicago, t. XII, 1908, p. 392-421, 588-608; F. Tocco, *Studi francescani*, Naples, 1909; A. Vernante, *Fossombrone dal tempi antichissimi ai nostri*, t. II, Fossombrone, 1914, p. 84-115, 165-225 (sur Ange de Clarenzo, dit encore l'herbe de Fossombrone); Ciro da Pesaro, *A proposito del B. Angelo Clarenzo*, dans *Picenum seraphicum*, Ticeo, t. IV, 1919, p. 47-58; du même, *Il Clarenzo (studio polemico)*, Macerata, 1920 (œuvre apocryphe); L. Oliger, *Tramonti di un collegio (1784-1808) per la conferma del culto di Angelo Clarenzo*, dans *Archivum franciscanum historicum*, t. VII, 1914, p. 556-563; du même, *De relatione inter Observantiam quierimoniae Constantiensis (1415) et Ubertini Casalensis quierimoniae scriptum ibid.*, t. IX, 1916, p. 3-11; du même, *Beiträge zur Geschichte der Spirituellen, Fratellchen und Clarenen in Mittelaltel*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, Gotha, t. XLV, 1926, p. 215-242; du même, *Diespillo Fr. Angeli Clarenzi*, dans *Antonia num*, Rome, t. VII, 1937, p. 41-41; du même, *Fide Angelus de Clarenzo nel I centenario della sua morte*, dans *Tru le francescano*, Rome, t. XX, 1937, p. 169-176; Friedegard Callaux, *L'infiltration des idées franciscaines spirituelles chez les frères mineurs espagnols au XIV<sup>e</sup> siècle*, dans *Miscellanea Fr. Ehrle*, t. I, Rome, 1924, p. 388-403; G. Bonatti, *Gior chinismo e francescanismo nel duemila*, S. Maria degli Angeli, Assise, 1924; E. Jordan, *Le premier siècle franciscain. Les grandes crises de l'ordre*, dans le volume: *Saint François d'Assise, son œuvre, son influence*, publiés par H. Lemaître et A. Masseron, Paris, 1927, p. 90-147; P. Gratien, *Histoire de la fondation et de l'évolution de l'ordre des frères mineurs au XIII<sup>e</sup> siècle*, Paris-Gembloux, 1928; Fr. de Sessevalle, *Histoire générale de l'ordre de Saint-François*, t. I, Paris, 1935, p. 106-137; V. Dutton Seudder, *Franciscan Parallelis*, dans *Anglican theological review*, t. I, 1923, p. 282-298; la même, *The franciscan adventure*, dans *Atlantic monthly*, juin 1930, p. 808-819; la même, *The franciscan adventure. A study in the first hundred years of the order of St. Francis of Assisi*, Londres et Toronto, 1931 (socialiste); D.-L. Douie, *The nature and the effect of the heresy of the fratellini*, Manchester, 1932; E. Benz, *Eccelesia spiritualis. Kirchenidee und Geschichtstheologie der franciscanischen Reformation*, Stuttgart, 1934 (livre à thèse); M. de Dmítrowski, *Fr. Bernard Delicieux, O. F. M. Saluete contre l'Inquisition de Carcassonne et d'Albi, son procès (1297-1319)*, dans *Archivum franciscanum historicum*, t. XVII, 1924, p. 183-218, 313-337, 457-488; t. XVIII, 1925, p. 3-32; Lidia von Auv, *Da Celestino V a Bonifacio VIII*, dans *Ricerche religiose*, Rome, t. IX, 1935, p. 424-440; F.-M. Delorme, *La Confessio fidei du frère Mathieu de Bonizques*, dans *Études franciscaines*, t. XLIX, 1937, p. 224-239; Ewald Müller, *Das Konzil von Vienne*, Munster-en-W., 1934, p. 236-386.

III. SUR LES NÉVIGES. — Bernard Gui, *Practica Inquisitionis hereticæ pravitatis*, éd. Ch. Douais, Paris, 1886, part. V, 4; *De secta beguinarum*, p. 264-287; éd. G. Mollat, Bernard Gui, *Manuel de l'inquisiteur*, t. I, Paris, 1926, p. 108-193, et l'introduction p. XLII-XLVI; Ph. de Limborch, *Historia Inquisitionis*, Amsterdam, 1692, à la fin : *Liber sententiarum inquisitionis Tholosanae ab anno Christi MCCCLII ad annum MCCCLXXIII*, p. 298-333, 381-394; M. Menendez y Pelayo, *Historia de los herejes españoles*, 2<sup>e</sup> éd., t. III, Madrid, 1917, p. 170-241, et appendice, p. XLIX-XLXI (quelques opuscules); *Manuscrits de Villanova*, documents sur celui-ci; R. d'Alós-Moner, *El text català de la « Informatio beguinarum pro Lectori Narbone »*, dans *Festgabe... Heinrich Fink*, Munster-en-W., 1925, p. 187-199; J.-M. Vidal, *Un asile de sans-royal, Philippe de Majorque*, dans *Revue des questions historiques*, t. LXXXVIII, 1910, p. 361-403; du même, *Procès d'Inquisition contre Adhémar de Mosset*, noble Roussillonnais, inculpé de béguinisme, dans *Revue d'histoire de l'Église de France*, t. I, 1910, p. 555-589, 682-699, 741-724; M. van Heckeclum, *Spiritualistische Strömungen in den Tagen von Aragón und Aragon während der Jahre des Armatistendruckes*, B.-M.-L. Leipzig, 1912; J.-M. Pou et M. de, *Armatistendruckes u. fraterliche calandres (siglo XIII-XV)*, Vich, 1930.

L. OLIGER.

**SPOLÈTE (Chérubin de)**, frère mineur italien de l'Observance (XV<sup>e</sup> siècle). Né en 1414 dans l'île grecque d'Eubée ou Négrepont d'une famille italienne du nom de Caporini, originaire de Spolète, il vint en Italie après avoir obtenu ses humanités et s'établit à Spolète chez ses parents, où il s'adonna à l'étude

du droit canonique. En 1432, il entra chez les frères mineurs, dans la réforme de l'Observance, fondée récemment par saint Bernardin de Sienne; il s'y distingua surtout par la prédication. Il fut aussi un grand promoteur des monts-de-piété et institua les confréries du Saint-Sacrement. Il mourut au couvent de Sainte-Marie-des-Anges à Assise le 1 août 1484 et y fut enterré dans la basilique. Le P. Chérubin est appelé de Spolète, parce qu'il passa une grande partie de sa vie dans le couvent Saint-Paul à Spolète. Il doit être identifié avec le soi-disant Chérubin de Sienne, que J.-H. Sharalee et d'autres bibliographes distinguent à tort de Chérubin de Spolète, au moins d'après M. Faloci Pulignani, dans *Miscellanea franciscana*, t. IV, 1889, p. 143.

Le P. Chérubin de Spolète est l'auteur d'un *Tractatus de fide*, inédit, conservé dans le ms. 517-519 de la bibl. commun. de Vérone (cf. G. Biadego, *Ballata di fra Jacopone*, Vérone, 1889, p. 5). Il est aussi l'auteur des deux célèbres ouvrages, intitulés *Regola di vita matrimoniale* et *Regola di vita spirituale*, qui, dans le texte original italien ou dans leur traduction latine, ont eu de nombreuses éditions, soit séparément soit ensemble, à partir de 1477, où parut à Florence la première édition des deux *Regule* réunies, jusqu'en 1878, où Fr. Zambrini publia la *Regola della vita spirituale* à Imola pour consoler sa sœur, et en 1888, où le même Fr. Zambrini et C. Negroni publièrent à Bologne l'autre *Regola*. M. Faloci Pulignani, *art. cit.*, p. 144-145, énumère dix-huit éditions antérieures à 1500, aux quelles il faut ajouter encore celle de Modène, 1489 (cf. D. Fava, *Catalogo degli incunabili della r. biblioteca Estense di Modena*, dans *Bibliofilia*, t. XXXIII, 1931, p. 331) et celle de Venise, 1490 (cf. W.-A. Copinger, *Supplement to Hain's Repertorium bibliographicum*, 2<sup>e</sup> partie, t. I, n. 1585, Berlin, 1926, p. 173). Dans la *Regola di vita matrimoniale*, le P. Chérubin donne les détails les plus singuliers sur les devoirs des époux. Il publia encore une collection de *Sermones quadragesimales nonaginta*, Venise, 1502, et une *Esortazione a conforto di una persona inferma*, conservée dans le ms. 612, fol. 225-227, de la bibl. Palatina de Florence (cf. L. Gentile, *I codici Palatini descritti*, t. I, Rome, 1889, n. x, p. 17). Il doit probablement aussi avoir composé un *Tractatus de educatione puerorum et liberorum*, qu'il promet d'écrire dans sa *Regola di vita matrimoniale*.

L. Wadding, *Annales minorum*, t. XIII, 3<sup>e</sup> éd., 1932, an. 1457, n. XXXIX-XLI, p. 25-26; an. 1461, n. XLII, p. 22-23; t. XIV, 3<sup>e</sup> éd., 1932, an. 1473, n. VII, p. 84; an. 1474, n. XIII, p. 108; an. 1475, n. XLVI, p. 157-158; an. 1481, n. X, p. 128-131; le même, *Seraphicum*, min., 3<sup>e</sup> éd., Rome, 1906, p. 628; J.-H. Sharalee, *Supplementum*, 2<sup>e</sup> éd., t. I, Rome, 1906, p. 203-204; Marianus de Florence, *Compendium chroniarum et mir.*, dans *Arch. franc. hist.*, t. IV, 1911, p. 325 et 328 et séparément, Quaracchi, 1911, p. 128 et 131; Jacobi, *Vite de santi e beati dell' Umbria*, t. II, Foligno, 1656, p. 80-82; le même, *Bibliotheca Umbria*, t. I, Foligno, 1658, p. 87-88; M. Faloci Pulignani, *Fra Chérubin, scrittore franciscano inco.*, del sec. XV, dans *Miscellanea franciscana*, t. IV, 1889, p. 142-145; P. Bologna, *Libri franciscani stampati nel secolo XI*, ibid., p. 195; *Il beato Chérubin di Spolète*, dans la même revue, t. VI, 1897, p. 160; Arthur de Munster, *Martirologium franciscanum*, Paris, 1653, p. 352-353, qu'il y affirme que le P. Chérubin mourut à Spolète et fut transporté ensuite à Sainte-Marie-des-Anges; L. Hain, *Repertorium bibliographicum*, t. I, 2<sup>e</sup> partie, Berlin, 1925, n. 4930-4945, p. 97-99; W.-A. Copinger, *Supplement to Hain's Repertorium bibliographicum*, 2<sup>e</sup> partie, t. I, Berlin, 1926, n. 1584-1585, p. 173; J.-Ch. Brunet, *Manuel du libraire*, 4<sup>e</sup> éd., t. I, Paris, 1860, col. 1834-1835.

A. TESTAERT.

**1. SPONDE (Henri de)**, en latin *Spondanus*, évêque de Pamiers (1568-1643). — Henri de Sponde naquit à Maulcon le 6 janvier 1568 d'une famille cal-

viniste au service de Jeanne de Navarre; il eut pour parrain Henri de Bourbon, le futur Henri IV. Après d'excellentes études, il devint maître des requêtes pour le roi de Navarre. La conversion au catholicisme et la mort de son frère Jean, la lecture des ouvrages de Baronius et de Bellarmin, l'influence du cardinal Du Perron le décidèrent à abjurer le calvinisme, ce qu'il fit en 1595. Il se rendit à Rome vers l'an 1600; il se détermina alors à embrasser l'état ecclésiastique et fut ordonné prêtre le 26 mars 1606. Le pape Paul V lui confia divers emplois à la Curie et il fut fait recteur de Saint-Louis des Français. Après vingt-cinq ans de séjour dans la Ville éternelle, Henri de Sponde dut quitter la Curie en 1626, sur l'ordre exprès d'Urbain VIII, pour monter sur le siège épiscopal de Pamiers auquel la confiance du roi de France venait de le promouvoir. Dans cette charge Henri de Sponde se dépensa sans compter pour ramener les hérétiques à l'Église et pour appliquer les décrets du concile de Trente; il mourut saintement à Toulouse le 18 mai 1643.

ŒUVRES. — Outre un traité *De cæmeleris sacris* souvent réédité, Henri de Sponde est l'auteur des ouvrages suivants : *Annales ecclesiastici ex XII tomis Cæsaris Baronii S. R. E. cardinalis presbyteri in epitome redacti*, Paris, 1613, in-fol. ; *Annales sacri... a mundi creatione ad ejusdem reparationem*, Paris, 1639, in-fol. ; *Annalium... Baronii continuatio ab anno MCXXXVII ad annum MDCXXII*, Paris, 1639, in-fol. On compte de nombreuses rééditions et traductions de ces divers ouvrages.

Pierre Frizon a écrit une *Vita Spondani* qu'il a placée en tête d'une édition des trois grands ouvrages d'Henri de Sponde, Paris, 1649, in-fol. Le seul travail sérieux sur ce grand évêque est l'ouvrage très précis et très objectif de Mgr Vidal, *Henri de Sponde, recteur de Saint-Louis des Français, évêque de Pamiers, 1598-1643*, Rome-Paris, 1929, l'indication de cet ouvrage dispense de toute bibliographie. On consultera utilement : Mgr Rasse, *Die Convertiten seit der Reformation*, t. III, Fribourg, 1866, p. 285-295; Fœret, *La faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres*, t. III, Paris, 1904, p. 257 sq. L'abbé Contrasty a publié trois rapports adressés par Henri de Sponde au Saint-Siège sur l'état de son diocèse, *Cinq visites... ad limina... XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles*, Paris, 1913, p. 67-156 (la traduction qui accompagne le texte des rapports est souvent fantaisiste).

J. MERCIER.

**2. SPONDE (Jean de)**, frère aîné du précédent, né à Mauléon en 1557, converti en 1593, mort prématurément le 18 mars 1595. Outre des travaux d'érudition, Jean de Sponde a écrit une *Déclaration des principaux motifs qui induisent le sieur de Sponde... à s'unir à l'Église catholique. Ensemble la response d'un catholique romain sur le même subject*, Melun, 1594, in-8°; Lyon, 1595. Le ms. 24 567 du fonds français de la Bibl. nat. contient (fol. 186 r<sup>o</sup>-fol. 197 r<sup>o</sup>) un *Recueil de la response du Sre [sic] de Sponde catholique apostolic romain [conseiller et maître] des requêtes du roy a la profession de joy d'un protestant de réformation*. Il ne faut pas confondre Jean de Sponde avec son fils, également prénommé Jean, évêque de Mégara et coadjuteur d'Henri de Sponde en 1634, évêque de Pamiers en 1641. Cf. Eubel, *Hierarchia catholica*, t. IV, p. 88 et 237.

Vidal, *op. cit.*, *passim*; Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, t. V, Amsterdam, 1734, p. 226-229; Michaud, *Bibliographie universelle*, nouv. éd., t. XL, p. 78; Moreri, *Le grand dictionnaire historique*, 1759, t. IX, p. 506; Richard, *Dictionnaire universel... des sciences ecclésiastiques*, t. V, 1762, p. 159; Hurter, *Nomenclator*, 3<sup>e</sup> éd., col. 1103.

J. MERCIER.

**SPORER Patrice**, frère mineur récollet allemand et moraliste célèbre (XVIII<sup>e</sup> s.). — Né à Passau, il entra dans l'ordre en 1637 et appartint à la province de Strasbourg. Il enseigna successivement la philosophie à

Augsbourg (1644) et à Passau (1649), ainsi que la théologie à Dettelbach (1653-1665) et, depuis 1665, à Passau. Il fut aussi pénitencier de la cathédrale d'Augsbourg et de Passau (1645-1653), prédicateur de la cathédrale de Passau (1652-1653) et exerça jusqu'à trois fois la charge de définiteur provincial. Il mourut à Passau le 29 mai 1683. Il est l'auteur de plusieurs ouvrages importants de morale. Il édita ses leçons de Dettelbach sous le titre : *Tirocinium theologicæ moralis conscientiam, actum humanum et peccatum in genere moraliter explicans et applicans*, Würzburg, 1660-1661, 3 vol. in-8°, intitulés respectivement : 1. *Actionum humanarum immediata regula conscientia moraliter explicata*, 1660; 2. *Actus humanus moralizatus*, 1661; 3. *Peccatum moraliter explicatum*, 1661. Comme fruit des disputes théologiques tenues au même séminaire franciscain, P. Sporer publia avec ses deux élèves Herménégilde Försch et Bonaventure Schwab le *Seraphim moralis. Amor Dei super omnia theologico-præctice explicatus atque ad disputationem publicam expositus*, Würzburg, 1662; la base de l'exposé de l'amour suprême de Dieu est constituée par la vision que saint François eut lors de la réception des stigmates. Ainsi les deux ailes du Séraphin, qui couvraient tout le corps du Christ crucifié, représentent la définition et l'obligation de la charité, qui non seulement doit s'étendre à Dieu, mais aussi à tout le corps du Christ, à chaque homme. Les deux ailes étendues au-dessus de la tête du Christ et les deux autres déployées pour le vol symbolisent la charité parfaite de Dieu, qui nous élève au-dessus de nous-mêmes *objective* et *appétitive*, *extensive* et *intensive*. P. Sporer est encore l'auteur d'une théologie morale, qui au cours des temps a été favorablement appréciée par tous les moralistes et qui, avec quelques remaniements, serait encore de nos jours à la hauteur de la science morale. La première partie, intitulée *Tirocinium sacramentale practicum ad instructionem ordinandorum et curandorum*, parut du vivant de l'auteur, à Salzbourg, en 1681-1682, en 4 vol. in-8°. La seconde partie ne vit le jour qu'après la mort de P. Sporer et sur l'ordre des supérieurs provinciaux : *Theologia moralis super decalogum seu decem Dei præcepta*, à Salzbourg, en 1685-1687, 6 vol. in-8°; 2<sup>e</sup> éd., *ibid.*, 1690-1693. La première partie, remaniée et augmentée, a été éditée sous le titre : *Theologia moralis sacramentalis*, à Salzbourg, 1688-1689, 1699-1701, 1711-1713, 1722. Ces deux parties furent publiées en un seul ouvrage, sous le titre de *Theologia moralis super decalogum et sacramenta*, à Salzbourg, 1692-1693, 1700, 1711, 1722; ainsi qu'à Venise, 1704, 1716, 1718, 1724, 3 vol. in-fol., dont les deux premiers traitent des préceptes du décalogue et le troisième des sacrements. Le P. Chilian Katzenberger, O. F. M., y ajouta encore deux tomes, à savoir le t. IV : *Supplementum theologiæ moralis sacramentalis* et le t. V : *Supplementum theologiæ moralis decalogalis*, qui parurent tous deux à Salzbourg en 1724. Les éditions ultérieures comportent aussi ces deux *Supplementa*, à savoir celles de Venise, 1726 et 1755-1756, 5 vol. in-fol. Cette théologie morale a été récemment éditée par I. Bierbaum, O. F. M., à Paderborn, 1899-1901 et 1903-1905 en 3 vol. in-8°.

P. Sporer adhère, comme son confrère A. Reiffenstuel, au probabilisme. Cette théologie morale, à cause de la séparation trop rigoureuse entre la morale et le droit canon, ne constitue pas encore un tout organique, où les matières soient exposées et traitées en entier; elle surpasse cependant les théologies morales systématiques postérieures par la solidité de la doctrine, la clarté et la méthode de l'exposé et l'érudition qui s'y fait jour. Aussi la théologie de P. Sporer ne fut-elle pas seulement répandue dans les provinces franciscaines d'Allemagne, où elle fut obligatoire dans l'ensei-

gnement de la morale, dans les disputes publiques et dans les conférences des cas de conscience, où il fut défendu de taxer les opinions de P. Sporer de peu probables, mais aussi dans les autres provinces de l'ordre et même hors de l'ordre, non seulement en Allemagne, mais aussi dans les autres pays. Elle joint encore d'un grand prestige au XIX<sup>e</sup> siècle, puisque Scheeben, *Lit. Handweiser*, 1867, c. 387, et H. Hurter, *Nomenclator*, 3<sup>e</sup> éd., t. IV, col. 944, disent qu'elle est solide, erudite et perspicue conscripta, hinc admodum commendanda. Saint Alphonse de Liguori est d'ailleurs continuellement recourus aux ouvrages de P. Sporer, qu'il cite fréquemment dans sa théologie morale.

J.-H. Sbaralea-E. Rinaldi, *Scriptores trium ordinum S. Francisci continuati*, dans *Supplementum ad scriptores ord. Min.*, 2<sup>e</sup> éd., t. III, Rome, 1936, p. 284; P. Minges, *Gesch. der Franziskaner in Bayern*, Munich, 1896, p. 227; A. Götzelmann, *Das Studium marianum theologicum im Franziskanerkloster zu Dettelbach*, dans *Franzisk. Studien*, t. VI, 1919, p. 345, 347, 353, 354, 360, 365; Th. Kogler, *Das philos.-theol. Studium der bayerischen Franziskaner*, Münster-en-W., 1925, p. 60, 63; M. Grabmann, *Die Geschichte d. kath. Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit*, Fribourg-en-B., 1933, p. 172, 184.

A. TEETAERT.

**SPRENGER Jacques**, dominicain allemand de la fin du XV<sup>e</sup> siècle. — Né à Rheinfelden, près de Bâle, vers 1436, il entra dans l'ordre, à Bâle, en 1452. Après avoir pris le doctorat à Cologne en 1472, il devint prieur du couvent de cette ville de 1472 à 1488. En 1481, Sixte IV le nommait, avec Gérard d'Elten, inquisiteur général pour les diocèses de Mayence, Cologne et Trèves. Deux ans auparavant, Sprenger avait déjà pris part, à Mayence, au procès intenté par l'archevêque de cette ville à Jean Ruchrad, voir ci-dessus, col. 146 qui se termina pas la condamnation de ce dernier. Zélé propagateur de la réforme dominicaine dans les provinces du Rhin supérieur et inférieur, Sprenger fonda à Cologne en 1475 la première confrérie allemande du rosaire. Il mourut à Strasbourg le 6 décembre 1495.

Son zèle d'inquisiteur s'était particulièrement déployé contre la sorcellerie, qui commençait dès cette date à devenir l'obsession de la chrétienté et tout spécialement de l'Allemagne. De concert avec H. Institoris, Sprenger rédigea le *Malleus maleficarum malefica et eorum haeresum ut framae potentissima confensum*, Cologne, 1487, 1489, 1494; Nuremberg, 1494, 1496 et très souvent par la suite. Le livre ne faisait guère que développer les idées de la bulle *Summis desiderantes affectibus* que le pape Innocent VIII venait de lancer dès le début de son pontificat, à l'automne de 1484. Cet acte établissait la proche parenté de la sorcellerie avec l'hérésie et dès lors renvoyait à l'Inquisition la connaissance des procès de ce genre, nonobstant les oppositions qui pourraient être faites. Les deux inquisiteurs allemands insistaient sur cette thèse et joignaient leurs observations personnelles sur la procédure à suivre et les moyens à mettre en œuvre pour obtenir les aveux des accusés. En réalité, il s'agissait de sorcières plus que de sorciers et le titre authentique du livre est bien *Malleus maleficarum*, car, pensaient nos auteurs, c'est surtout le sexe féminin qui a tendance à faire pacte avec le démon. Le I. I<sup>er</sup> établit l'existence du crime en question et de sa culpabilité toute spéciale, à l'aide des textes de Lev., XIX, 26; xx, 6 sq., et Deut., XVIII, 9-14, de citations de saint Augustin et de saint Thomas, de l'expérience enfin. Le I. II allègue les nombreux faits que révèlent les procès de sorcellerie, et entame l'étude de la procédure à suivre. C'est à cette matière qu'est plus spécialement réservée le I. III, qui, tout en reconnaissant la compétence des tribunaux ordinaires, ecclésiastiques ou seculiers, insiste néanmoins sur la liaison entre sorcellerie

et hérésie, ce qui donne à l'Inquisition un droit de priorité dans la poursuite et la répression. L'inquisiteur n'a pas besoin d'attendre qu'une accusation soit portée, mais il doit poursuivre d'office; les noms des témoins ne sont pas communiqués à l'accusé; un défenseur n'est pas toujours indispensable et le défenseur qui prend trop à cœur les intérêts de son client se rend par là même suspect d'hérésie, ce qui le disqualifie. Des détails fort précis sont donnés sur la manière d'arracher les aveux par la torture, sur les précautions à prendre pour que le démon ne contraigne pas l'accusé au silence. Tel quel, le *Malleus* laissera peu à inventer aux inquisiteurs de l'âge suivant, où les procès de sorcellerie vont se multiplier de façon inquiétante. Sprenger de son côté avait puisé une bonne part de sa documentation dans le *Myrmecia bonorum*, ou *Fornicarius* de son confrère Jean Nider († 1438), dont le I. V, *De maleficiis et eorum deceptionibus*, fournissait une quantité d'exemples de sortilèges et de maléficis. Cette partie du *Fornicarius* a été reproduite dans diverses éditions du *Malleus*.

Le succès de ce dernier fut considérable, en dépit de certaines oppositions qui se manifestèrent et qui touchaient davantage à la question de compétence des divers tribunaux qu'à celle de la réalité même des faits de sorcellerie. Une édition du *Malleus* parut donc à Cologne en 1511 avec une apologie. Plus importante est l'édition de Francfort, 1582, en deux tomes dont le premier contient l'œuvre de Sprenger et le second tout un corpus de traités contre la sorcellerie : 1. le *De artibus magicis* du chanoine de Saragosse Bernard Basino; 2. le *De pythoneis mulieribus* d'Ulrich Molitor de Constance; 3. le *Flagellum daemonum* du mineur conventuel Jérôme Mengi; 4. le *De probatione spirituum* de Gerson; 5. le *De pythoneo contractu* du mineur Thomas Murier; 6. les traités de Félix Malleolus (Hemerli), *De exorcismis seu adjurationibus* et *De credulitate demonibus adhibenda*; enfin le *De strigibus* de Barthélémy Spina (ci-dessus, col. 2479) avec sa triple apologie *De lamiis* contre le juriconsulte J. Ponzinibius.

Hurter, *Nomenclator*, 3<sup>e</sup> éd., t. II, col. 1077, cf. col. 864-865; *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. IX, col. 740, cf. t. V, col. 4; art. Hezen, dans *Protest. Realencyclopädie*, t. VIII, p. 32, 33; et les auteurs qui traitent des procès de sorcellerie énumérés dans ce même article, p. 30, auxquels on ajoutera J. Hansen, *Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns*, 1901.

E. AMANS.

**SPRUGH Othon**, frère mineur, dont nous n'avons pu trouver aucune notice chez les bibliographes franciscains. Il appartient à la province monastique de Croatie et Carniole, dans laquelle il fut lecteur et provincial en 1775. Il est l'auteur de quelques ouvrages théologiques d'une certaine importance : *De Ecclesia, pontifice et conciliis*, 1774; *De statu hominis in originali iustitia et paradiso terrestri, de conditione animæ rationalis presertim post hanc vitam, de iudicio particulari, de resurrectione mortuorum et iudicio universali, de supernaturali hominis beatitudine, de inferno, de purgatorio et de indulgentiis*, Laybach, 1769; Venise, 1774-1775, 2 vol. in-12; *De exteriori Dei cultu, adoratione eucharistica, sacrificio, inventione et adoratione sanctæ crucis aliorumque dominicæ passionis instrumentorum, de meditatione et oratione Christi, de cultu b. v. Mariæ, angelorum et aliorum sanctorum, de sanctis imaginibus et reliquiis, de cæramoniis, jejuniis et festis*, Salzbourg, 1771.

H. Hurter, *Nomenclator*, 3<sup>e</sup> éd., t. V, col. 34-35.

A. TEETAERT.

**STABILITÉ DE L'ÉGLISE.** — La stabilité invaincue de l'Église est énoncée par le concile du Vatican comme un motif puissant et perpétuel de sa



crédibilité et un témoignage irrécusable de sa mission divine. Const. *De fide catholica*, c. III, Denz.-Bannw., n. 1794. Sans doute, cette stabilité se confond, sur la plupart des points, avec d'autres propriétés de l'Église, notamment son unité, sa catholicité, son apostolicité. Cependant, il convient de s'y arrêter brièvement, pour marquer les deux aspects sous lesquels ces autres propriétés de l'Église du Christ prennent une valeur apologetique plus accentuée. C'est :

1. *La stabilité historique.* Le Christ a fondé son Église et a adressé aux premiers pasteurs et fidèles cette promesse solennelle : « Voici que je suis avec vous tous les jours jusqu'à la consommation du siècle. » Matth., xxviii, 20. Il ne s'agit pas de constater simplement dans l'Église une continuité de fait et pour ainsi dire toute matérielle; mais on doit y trouver une continuité formelle, répondant, à tous les âges de l'Église, aux intentions de son divin fondateur.

L'apologete qui s'emparera de cette donnée de stabilité historique, mettra en relief ses trois aspects principaux :

1. *Premier aspect :* continuité de l'Église considérée dans sa constitution même. Ni les persécutions, ni les changements politiques, ni l'ingérence abusive du pouvoir civil, ni à certaines époques l'inconduite de chefs spirituels amenés au sacerdoce sans vocation et par l'esprit de lucre ou le désir des honneurs, ni même l'épreuve périlleuse des schismes, n'ont pu exercer d'influence délétère compromettant la constitution même donnée par le Christ à son Église.

2. *Deuxième aspect :* continuité de l'Église considérée dans la succession même de ses chefs, et principalement de l'évêque de Rome, souverain pontife dans l'Église. C'est considéré sous cet aspect que l'argument de l'apostolicité de l'Église prend toute sa valeur.

3. Enfin, *troisième aspect :* nonobstant cette continuité ou plutôt même à cause d'elle, *affirmation d'un progrès normal* répondant aux exigences de la croissance continue d'une société dont le rôle doit être universel dans le temps comme dans l'espace. Ainsi, sans compromettre aucun élément essentiel de sa constitution et de son gouvernement, l'Église a su s'adapter aux conditions successives et parfois bien différentes qu'imposaient à son action les modifications profondes de l'ordre politique ou social. Bien plus, en elle-même, elle s'est développée et a perfectionné sa constitution et son gouvernement dans un sens qui répond aux volontés du Christ. On trouvera ici à l'art. Pape une démonstration frappante de cette stabilité dans un progrès continu.

2° *La stabilité doctrinale.* — « Allez, enseignez toutes les nations..., leur apprenant à garder tout ce que je vous ai commandé. » Matth., xxviii, 19-20. Cette stabilité doctrinale est peut-être plus remarquable encore que la stabilité historique. Elle comporte, de la part de l'Église, un triple rôle, humainement impossible à tenir.

1. En premier lieu, l'Église a dû *maintenir intact le dépôt sacré des vérités révélées* qui lui a été confié. Or, une telle conservation, en des matières où souvent l'intelligence humaine ne peut être fixée par l'évidence de la vérité, est déjà par elle-même un fait extraordinaire qu'on ne saurait expliquer sans une assistance spéciale de Dieu.

2. En second lieu, l'Église a dû *maintenir intact ce dépôt en le préservant des adulterations* nombreuses et incessantes que l'esprit humain, en quête d'explications nouvelles, a voulu, et souvent de la meilleure foi du monde, y faire pénétrer. Les hérésies des iv<sup>e</sup> et v<sup>e</sup> siècles contre les dogmes de la Trinité et de l'incarnation ont été des épreuves plus redoutables que les sanglantes persécutions des âges précédents. Et il a fallu, non seulement pour résister à l'esprit d'erreur,

mais encore pour formuler la vérité en face des hérésies, une assistance tout aussi extraordinaire.

3. Enfin, l'Église a su *maintenir intact le dépôt de la foi*, tout en *dirigeant le progrès* qui devait naturellement s'affirmer. Sa stabilité doctrinale comportait cette délicate adaptation du maintien intégral de la foi aux légitimes évolutions d'une pensée, substantiellement fidèle aux enseignements du Christ, mais cherchant à en pénétrer de plus en plus les richesses insoupçonnées, à la fois dans l'ordre de la spéculation et dans l'ordre des applications pratiques à la vie et à la piété chrétiennes.

Cette stabilité de l'Église, à la fois historique et doctrinale, est un aspect de son indéfectibilité, étudiée à l'art. ÉGLISE, t. IV, col. 2145-2150.

A. MICHEL.

**STADLER Maurice**, frère mineur capucin suisse (XVIII<sup>e</sup> s.). — Né à Beromünster, près de Lucerne, en 1739, il exerça dans l'ordre la charge de lecteur de théologie et de philosophie à Fribourg (Suisse), et celle de gardien à Dornach (1779-1780). Il mourut en 1810. Donnant suite à une demande du général Séraphin de Capricolle au provincial de Suisse, le 22 janvier 1758, de remplacer le manuel philosophique déjà vieilli de Gervais de Brisach par un cours de philosophie plus moderne et adapté aux exigences du temps, Maurice Stadler édita ses *Prælectiones philosophicæ ad usum recentioris philosophiæ candidatorum ad s. theologiæ aspirantium*, 4 vol., Bâle, 1780. Tandis que la théodicée constitue dans ce manuel un traité spécial de philosophie, distinct de la théologie, l'éthique n'y a pas encore de place et reste toujours unie à la théologie morale. Le P. Maurice bâtit sa philosophie surtout sur les systèmes de Newton et du jésuite Bosovich, dont il reprend en grande partie les théories. Il tend, avant tout, dans son cours de philosophie, à moderniser l'ancienne philosophie, à rejeter toutes les théories vieilles et à introduire les théories et les thèses nouvelles. Le P. Maurice est encore l'auteur d'*Annales fr. minorum S. P. N. Francisci capucinarum provincie helveticæ*, inédit, conservé dans les archives du couvent capucin de Lucerne et d'un *Kurzer Lebensbegriff des am z. Herbstmonat 1780, für den wahren Glauben heldenmütig gestorbenen P. Apollinaris des seraph. Capuciner Ordens der schweizer Provinz*, inédit, conservé dans les archives du couvent capucin de Stans (le P. Apollinaire Morel, victime des massacres de septembre, avait été son collègue à Fribourg). Nous avons encore de lui une série de thèses théologiques se rapportant à l'apologetique, à la dogmatique, à la sainte Écriture et à l'histoire ecclésiastique, qui furent défendues au couvent de Sursee au mois d'août 1788 : *Analysis theologica disputationis* publica, inédit, conservé dans le ms. 3. H. 6 des archives du couvent capucin à Lucerne.

Jean-Marie de Ratisbonne, *Appendix ad Bibliothecam scriptorum capucinarum*, Rome, 1852, p. 31-32; Pie Meier de Willisau, *Chronica prov. helveticæ ord. capuc.*, Soleure, 1881, p. 123; L. Signer, *Plébe des Schrifttums in der Schweiz*, dans *Die schweizerische Kapuzinerprovinz. Ihr Werden und Wirken. Festschrift zur vierten Jahrhundertfeier des Kapuzinerordens*, Einsiedeln, 1928, p. 357-358; A. Jann von Stans, *Der selige Märtyrer Apollinaris Morel von Posat und die feierliche Disputation seines theologischen Kurses*, dans *Collectanea francisc.*, t. II, 1932, p. 78, 84, 89, 223-225, 367-368, 514-515; B. Jansen, *Philosophen katholischen Bekenntnisses in ihrer Stellung zur Philosophie der Aufklärung*, dans *Scholastik*, t. XI, 1936, p. 24-26.

A. TEETAERT.

**STAFFLER Hilarion**, frère mineur tyrolien (XVIII<sup>e</sup> s.). — Né le 17 novembre 1637, il fut lecteur dans plusieurs couvents de son ordre et enseigna à l'université d'Innsbruck l'hébreu et l'herméneutique (1674). Il a publié : *De vera Jesu Christi militante Ecclesia*, Innsbruck, 1771; *De supremo Ecclesiæ militantis*

capite, *Jesu Christo*, *ibid.*, 1773 et peut-être faut-il lui attribuer aussi l'*Historia literaria theologiae*, *ibid.*, 1779, que d'autres toutefois attribuent à un certain Michel Staffler. Hilarion Staffler mourut après 1779. Nous avons cherché en vain des notices sur ce théologien chez les bibliographes franciscains.

H. Hurter, *Nomenclator*, 3<sup>e</sup> éd., t. v, col. 35.

A. TEETAERT.

**STAGNI Alexandre**, ecclésiastique italien né en 1760, mort le 10 juillet 1836. — On a de lui : *Alcuni saggi concernenti i principali caratteri della storia ecclesiastica*, 1790; *Dell' influenza della cattolica religione sul bene del principato e della società*, 1799; *Le prove filosofico-politiche della religione*, 1832.

Hurter, *Nomenclator*, 3<sup>e</sup> éd., t. v, col. 867; Roskovany, *Caribatus et brevarium*, t. iv, Budapest, 1891, p. 354.

J. MERCIER.

**1. STAIDEL Bonaventure**, frère mineur conventuel (xviii<sup>e</sup> s.). — Originaire de Trente, il étudia au collège Saint-Bonaventure des conventuels à Rome en 1748 et y fut promu docteur en 1751. Il exerça dans l'ordre la charge de postulateur des causes de béatification et de canonisation et mourut à Rome au couvent des XII Apôtres le 8 janvier 1798. Il édita des *Notae ad theologia moralium Gabrielis Antoine*, Rome, 1764, qui eut plusieurs rééditions dans la suite.

J.-H. Sbaralea-E. Rinaldi, *Scriptores trium ordinum S. Francisci continuati*, dans *Supplementum ad scriptores ord. min.*, 2<sup>e</sup> éd., t. iii, Rome, 1936, p. 205; D. Sparacio, *Franchi bio-bibliografici di scrittori ed autori minori conventuali dagli ultimi anni del 600 al 1900*, dans *Miscellanea francese*, t. xxxi, 1931, p. 96, et séparément, Assise, 1931, p. 185.

A. TEETAERT.

**2. STAIDEL François-Jean de Dieu**, frère mineur conventuel (xviii<sup>e</sup> s.). — Originaire de Trente, il étudia au collège Saint-Bonaventure des conventuels à Rome en 1732 et y fut promu docteur en théologie en 1735. Il fut examinateur prosynodal à Trente et prit part à la controverse suscitée par l'ouvrage de Jérôme Tartarotti sur la magie : *Del congresso notturno delle lammie con due dissertazioni sopra l'arte magica*, Roveredo, 1749; l'auteur en question considère ces réunions nocturnes comme des fables. Fr. Staidel écrivit à cette occasion *Ars magica adserta*, Trente, 1750, dans lequel il voudrait prouver que l'art magique est encore exercé après la mort du Christ. Il publia aussi un *Enchiridion ad usum sacerdotum, qui a sacris confessionibus sunt*, 2<sup>e</sup> éd., Trente, 1753, in-16, viii-328 p., dans lequel il suit avant tout la doctrine de saint Bonaventure. Il est aussi l'auteur de *Casus morales* et d'une *Apologia della santità e martirio di S. Adalberto*, vescovo di Trento, Trente, 1757.

J.-H. Sbaralea-E. Rinaldi, *Scriptores trium ordinum S. Francisci continuati*, dans *Supplementum ad scriptores ord. min.*, 2<sup>e</sup> éd., t. iii, Rome, 1936, p. 234; D. Sparacio, *Franchi bio-bibliografici*, p. 97, et séparément, Assise, 1931, p. 185-186; Hurter, *Nomenclator*, 3<sup>e</sup> éd., t. iv, col. 1533 et 1648.

A. TEETAERT.

**STALAM (Barthélémy de)**, frère mineur anglais, dix-huitième maître régent des franciscains à Cambridge, qui, d'après la rubrique de la question xxxvii du ms. 158, fol. 44 v<sup>o</sup>, de la bibl. mun. d'Assise, objecta aux vespères de Robert de Worsted, O. F. M., seizième maître régent à Cambridge, présidées par le quinzième maître régent en acte, Thomas de Bungay. La question des vespères était la suivante : *Quaestio est utrum Salan, quando transfiguratus se in angelum lucis, fallat sensum hominum, ita quod fiat ludificatio sensuum in assumptione corporis et on y lit Boetius in resperis; respondit Bartol. minor*. Stalam, d'où Barthélémy était originaire, est un village dans le Norfolk en Angleterre.

A.-G. Little, *The franciscan School at Oxford in the thirteenth century*, dans *Arch. franc. hist.*, t. xix, 1926, p. 828-829; A.-G. Little et F. Pelster, *Oxford theology and theologians c. a. d. 1282-1302*, dans *Oxford histor. Society*, t. xcvi, Oxford, 1934, p. 73-74, 75, 107, 275.

A. TEETAERT.

**STAMBER Jean** (autres formes du nom : STANBERY ou STANBRIDGE; en latin STANBRIGIUS, STENBRIGIUS, STENBRIGUS ou encore SCANDERBERUS), carme, docteur en théologie de l'université d'Oxford, évêque de Bangor en 1448, de Hereford en 1453; mort le 11 mai 1474 à Ludlow. Il a laissé de nombreux écrits. Nous citons seulement ici les plus dignes d'intérêt : *De vigore Sacrae Scripturae; De vario Scripturae sensu; De dolo Ecclesiae; De praeconibus ecclesiasticis; De potestate pontificia; De sanctionibus ecclesiasticis; De vigore decretorum*; etc. Il ne faut pas confondre Stamber avec un John Stanbridge, grammairien, né en 1463, mort en 1510.

*Bibliotheca carmelitana*, Orléans, 1752, col. 102-104; Fabricius, *Bibliotheca latina*, t. iv, p. 430; *Dictionary of national biography*, t. xviii, Londres, 1909, p. 879 (bonne biographie); Moréri, *Dictionnaire historique*, t. 75, t. ix, col. 551.

J. MERCIER.

**STAMPA Ambroise**, frère mineur capucin italien. — Né en 1546 à Senigone des marquis Stampa, il épousa la princesse Marianne de Leyva d'Ascoli et, après la mort de celle-ci, entra chez les capucins de Milan en 1595. Après son ordination sacerdotale, il partit, en 1600, comme missionnaire en Afrique, où il travailla surtout à la libération des esclaves. Il mourut à Alger en 1601. Il est l'auteur d'un *Tractatus de sacramento paenitentiae* et d'un ouvrage intitulé *De modis et remediis recte vivendi et moriendi*.

Z. Boverius, *Annales ord. fr. min. cap.*, t. ii, an. 1601, 1598, 1652, p. 664-665; *Bullarium ord. fr. min. cap.*, t. ii, Rome, 1743, p. 365; t. vii, Rome, 1752, p. 287; Roch de Cessinal, *Storia delle missioni dei fr. min. cappuccini*, t. i, Paris, 1867, p. 423; Bernard de Bologne, *Scriptores ord. fr. min. cap.*, Venise, 1747, p. 8-9; J.-H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores ord. min.*, 2<sup>e</sup> éd., t. i, Rome, 1908, p. 33; V. Bonari, *I conventi ed i cappuccini Bresciani*, Milan, 1891, p. 137-142; le même, *I cappuccini della provincia Milanese*, 2<sup>e</sup> partie, t. i, Crema, 1898, p. 95-98.

A. TEETAERT.

**STANCARO François**, théologien protestant dissident (1501?-1574). I. Vie. II. Doctrine stancariste.

I. Vie. — François Stancaro (ou Stancarus) appartenait à ce petit groupe de protestants italiens qui se distinguent entre tous, au xvi<sup>e</sup> siècle, par leur caractère agité, leur goût des aventures, leurs opinions excentriques, leurs pérégrinations sans fin. Ochino, Vermigli (Pierre Martyr), les deux Sozzini (Lélius et Fauste Socin), Blandrata, Lismanino, Stancaro, d'autres encore, tels sont les noms de ces « réformateurs » passionnés et instables. Tous ils se ressemblent, et tous ils se sont querellés sans fin.

Stancaro était né, semble-t-il, autour de 1501, à Mantoue. Il avait été moine on ne sait au juste de quel ordre. Sa formation paraît avoir été celle d'un théologien plutôt que d'un humaniste. On le trouve, en 1543, à Chiavenna (Lombardie), puis, en 1546, à Bâle, en pays protestant, sans que l'on sache pourquoi et comment il avait quitté l'habit monastique d'abord, sa patrie ensuite.

A Bâle, il publie une *Ebraea grammaticae institutio* (1547), puis un *Ebraea grammaticae compendium* (1547). Mais il dut avoir quelque démêlé avec les autorités religieuses du lieu, comme il devait en avoir toute sa vie partout où il passerait, car il se rendit de Bâle à Cracovie, où on le jeta en prison pour hérésie. Il s'échappa et devint, en 1551, professeur d'hébreu à l'université de Königsberg. Le grand homme du lieu

était alors André Osiander. Bientôt une discussion théologique le met violemment aux prises avec Stancaro sur le sujet de la médiation du Christ. On verra plus loin l'étrange doctrine de l'Italien à ce sujet. Dès cette date, il a ce qu'on peut appeler sa marotte, dont il ne démorra plus. Au bout de trois mois (23 août

Stancaro décampe. Il passe à l'université de Francfort-sur-l'Oder, où il publie une *Apologia contra Osiandrum*. Contre lui, l'électeur de Brandebourg fait appel aux grands maîtres de Wittenberg. Melancthon, qui, depuis la mort de Luther, en 1546, était le nom le plus illustre de la réforme luthérienne, ne dédaigne pas de réfuter Stancaro (1553). Voir *Corpus reformationum*, t. xxiii, p. 87. Le séjour de Francfort

sur l'Oder ne fut pas le dernier. Il se réfugia en Pologne, où, de toutes parts, les théologiens les plus aventureux accouraient. Mais, là non plus, il ne tient guère en place. Il passe de château en château, d'abord chez le prince Olesnicki, puis chez le comte Ostrogor. Partout des émeutes soulèvent une violente opposition. Il quitte la Pologne pour la Hongrie et la Transylvanie. Puis en mai 1559 (et non 1558), il revient en Pologne. Il se fixe à Pinczow, province actuelle de Kielce. Il y était déjà connu et redouté. Et c'est alors qu'éclate entre lui et les théologiens et ministres protestants du lieu, une querelle d'une violence sans égale, qui dure plusieurs années et ne s'apaise que par le départ et la mort de Stancaro. Il n'a presque personne pour lui.

Il n'a ni disciples ni disciples marquant, ni J. qui dissident. On l'appelle bien plutôt « l'ennemi de toutes les Églises, omnium Ecclesiarum hostis ». Lettre de Lismanini, du 28 décembre 1561, de Cracovie, dans Wotschke, *Der Briefwechsel der Schweitzer mit den Polen*, Leipzig, 1908, p. 145. On réunit contre lui synode sur synode. Le premier et le plus important fut celui de Pinczow, en août 1559; voir la confession de foi, contre Stancaro, de ce synode, dans Wotschke, *op. cit.*, p. 92-95, puis celui du 18 août 1562, dans la même ville. *Ibid.*, p. 153-154. Ce qu'il y a de remarquable dans cet ouvrage énorme, c'est que les théologiens polonais appellent à leur secours ceux de Zurich et de Genève, en sorte que les Églises suisses ne sont pas moins agitées que celles de Pologne. Tout le monde se met à l'œuvre contre l'obstiné Stancaro. Nous avons une réfutation en règle de sa doctrine par le clergé zwinglien de Zurich, en date du 27 mai 1560 (publiée à Zurich, en mars 1561), une autre du clergé genevois, en date du 9 juin 1560, *Corpus reformationum, Opera Calvini*, t. ix, p. 353 sq., une troisième de Pierre Martyr, en date du 15 août 1561. Ajoutons à cela que les théories antitrinitaires se répandaient dans les mêmes milieux polonais, achevant d'y jeter la confusion doctrinale la plus complète. On comprend que le prince Nicolas Radziwill, grand patron des novateurs, s'en soit ému et qu'il ait pu écrire au clergé de Zurich,

septembre 1564 : « Combien graves et de haute importance les controverses religieuses, au sujet du premier fondement de notre foi, sur Dieu ou la Trinité, ont été parmi nous, au royaume de Pologne et dans le grand-duché de Lithuanie, et quelles ruines, quels dissentiments et quels périls elles entraînent à leur suite, par tant de discussions et de luttes entre les ministres des Églises et les disciples qui les suivent, que nous avons estimé devoir exposer à vos réverences. Ce que furent et sont encore ces querelles, vous le saurez surabondamment par la lettre que nous avions écrite au très illustre docteur Jean Calvin et que nous vous envoyons. Mais puisque, par le bon plaisir de Dieu, il a quitté cette vie mortelle, nous nous tournons maintenant vers vous, dans le même sentiment que nous avions envers lui... L'occasion de toutes ces discussions fut fournie par un homme d'un certain esprit inquiet, François Stancaro, de Man-

toue, qui a publiquement accusé, dans ses écrits, vos Églises de Suisse, de Savoie, et toutes celles d'Allemagne et les nôtres en Pologne et Lithuanie, et notamment Calvin lui-même, Bullinger, Philippe Melancthon et les autres hommes illustres de nos Églises et bons serviteurs de toute la République, d'être tombés dans les hérésies arienne, eutyquienne et dans beaucoup d'autres... » Wotschke, *ibid.*, p. 225. Comme on le voit, Stancaro n'avait épargné personne. On dira tout à l'heure ce qu'il reprochait aux théologiens protestants, les catholiques étant hors du débat, comme objets de réprobation encore plus radicale. De son côté, il n'était pas épargné non plus et il écrivait dans la Préface d'un ouvrage *De Trinitate et Mediatore*, Cracovie, 1562 : « Vous m'avez expulsé, alors que j'étais paralysique, avec ma famille, de ma demeure et de tout le royaume, autant du moins qu'il vous a été possible, alors que je ne cherchais qu'à vous affranchir, en toute humanité, de vos hérésies et de la perte éternelle. Vous avez publié contre moi, en polonais et en latin, des libelles pleins de mensonges, où vous m'appellez vaurien, bête fauve, impie, scélérat, fou, maudit, insensé, perturbateur des Églises, blasphémateur, mauvais plaissant, hypocrite, champion d'erreur, nestorien, homicide, furibond, frénétique, juif circoncis. » Ce chapelet d'injures donne une idée du « climat » de la querelle. Rejeté de tous, Stancaro se retira chez un professeur, nommé Zborovius, à Stobitz. Il y mourut, le 12 novembre 1574. Dès 1565, on avait pu écrire de lui : « Une même mort, à ce qu'on dit, l'a absorbé avec sa doctrine. » Wotschke, *op. cit.*, p. 242. Le silence s'était donc fait autour de son nom bien avant sa mort effective.

II. LE STANCARISME. — La doctrine de Stancaro ne fut ni un système, ni une confession ecclésiastique. Il partait uniquement de cette idée que le Christ n'avait pas pu être médiateur entre Dieu et les hommes en tant que Dieu, car ce serait lui attribuer une divinité inférieure à celle de son Père et tomber dans l'arianisme. Il n'était donc médiateur qu'en tant qu'homme. A quoi ses adversaires répliquaient : si le Christ n'est médiateur qu'en tant qu'homme, c'est lui qui le possède, selon vous, une personnalité humaine distincte de celle du Verbe, ce qui était proprement la doctrine de Nestorius. Stancaro, à son retour en Pologne, en mai 1559, avait publié un ouvrage intitulé : *Collatio doctrinae Arrii (sic) et Philippi Melancthonis et sequacium. Arrii et Melancthonis et Francisci Davidis et reliquorum Saxonum doctrina de Filio Dei, Domino nostro Jesu Christo, una est et eadem*. Cet ouvrage avait été condamné au feu par le clergé de Pinczow. François Lismanini en avait aussitôt écrit et à Melancthon et à Bullinger de Zurich. Il résumait en ces termes la thèse de Stancaro : « Il a renouvelé l'hérésie déclarée de Nestorius, ce qu'il avait déjà essayé de faire naguère dans la Marche (sorabe) et en Prusse et, récemment, en Transylvanie, en disant la chair du Christ du Verbe, de telle façon que seule elle ait opéré dans notre réconciliation avec le Père. Par là, il établit un homme pur et simple (*nudum hominem*) comme médiateur pour nous et il accuse d'impiété arienne tous ceux qui ne veulent pas jurer par ses paroles, alors que lui-même ne veut s'agréer à aucune Église. » Wotschke, *op. cit.*, p. 96.

Le raisonnement de Stancaro était le suivant : le médiateur interède pour nous, prie pour nous. Or, intercéder, prier, sont des signes d'infériorité envers celui à qui l'on s'adresse. Donc, Jésus-Christ ne peut être médiateur qu'en tant qu'homme. Il s'ensuit que la médiation du Christ ne s'adressait pas, comme les autres théologiens le disent unanimement, au Père, mais à la Trinité tout entière. « Il est donc faux que nous ayons le Christ comme avocat auprès du Père,



que nul ne vient au Père si ce n'est par le Christ », disaient avec dépit ses adversaires! *Ibid.*, p. 102.

Enfin, Stancaro tirait de sa théorie une application à la prière. A l'entendre, toute oraison devait être dirigée à la Trinité entière au nom du Christ-homme, seul médiateur. Quoi qu'il en soit, le *stancarisme* ne fut qu'un orage passager, d'une violence exceptionnelle, mais sans lendemain.

Les sources principales ont été indiquées au cours de cet article. Voir aussi: *Der Briefwechsel der Schweizer mit den Polen*, Leipzig, 1908; *Corpus reformationis*. — Voir aussi Lublonecki, *Historia reformationis Polonicae*, Freistadii (Amsterdam), 1685, l. I, c. v, et l. II, c. vi; Regenvolsieus (Wrocławski), *Systema in boricis-chronologicum Ecclesiarum Slavorum*, Utrecht, 1632; Dalton, *Asienica nebst den dänischen evangelischen Synodalprotokollen Polens 1555-1561*, Berlin, 1898.

L. CRISTIANI.

**STANDISH Henri**, frère mineur anglais du XVI<sup>e</sup> siècle. — Originaire de Standish, dans le Lancashire, il étudia aux universités de Cambridge et d'Oxford, où il fut promu maître en théologie. Il fut prédicateur à la cour de Henri VIII et, en 1515, exerça la charge de gardien au couvent de Londres, où la même année il attaqua un sermon de Richard Kidderminster, abbé de Winchcombe. Celui-ci y soutenait que l'acte récemment promulgué, d'après lequel les assassins, les voleurs d'églises et les cambrioleurs seraient destitués de leur dignité ecclésiastique, s'ils n'avaient point reçu les ordres sacrés, était contraire à la loi de Dieu et aux libertés de l'Eglise. Standish au contraire prétendait que cet acte officiel n'atteignait ni la liberté de l'Eglise, parce qu'il avait en vue le bien général de la nation entière; il gagna de la sorte la confiance du roi, de la cour et du peuple. Il semble avoir été aussi provincial et, en 1518, il fut promu, sur la demande du roi, évêque de Saint-Asaph. En 1524, il fut envoyé par le roi au Danemark pour y accomplir une mission importante et, en 1528, il fut nommé conseiller pour la défense des causes des pauvres dans la *King's court of requests*.

Henri Standish s'est surtout rendu célèbre par la défense acharnée de ce qu'on appelle l' « Old Learning » en Angleterre et son opposition radicale à l'introduction de toute nouveauté. Ainsi il s'efforça de susciter, en 1516, une opposition collective et combinée contre les œuvres d'Érasme et c'est à cette occasion qu'il composa, semble-t-il, son traité : *Contraversionem Novi Testamenti factam per Erasmus*, ainsi que le *Contestatio de non extendis in vulgari sacris libris*. Il prêcha, en effet, en 1520, contre l'édition du Nouveau Testament faite par Érasme et ne cessa d'invectiver à la cour contre les écrits de celui-ci, ce qui lui valut d'amères ripostes de l'humanisme.

Lors du procès introduit par Henri VIII pour obtenir la dissolution de son mariage avec Catherine d'Aragon, la reine choisit Henri Standish comme son principal conseiller et c'est dans ces circonstances qu'il doit avoir écrit son traité : *De matrimonio Catharinae reginae cum Henrico VIII non dissolvendo*, que tous les bibliographes lui attribuent. L'évêque de Saint-Asaph semble n'avoir pas joué longtemps de la confiance de la reine, qui avait plus d'un motif pour douter de sa sincérité. Il assista d'ailleurs au couronnement d'Anne Boleyn en juin 1533 et il était prêt à reconnaître la supériorité du roi. Il proposa d'ajouter aux articles du roi : *Procedit that the King allow those constitutions which are not contrary to the law of God or of the realm to be put in execution as before*. Il mourut le 9 juillet 1535 et, après sa mort, son siège épiscopal passa aux schismatiques. Il faut remarquer qu'il est assez difficile d'identifier les écrits de Henri Standish, parce qu'il a été confondu avec un certain Jean Standish, que presque tous les bibliographes ont considérés jus-

qu'ici comme un frère mineur et comme le neveu du précédent, mais qui, de fait, est mort en 1570 comme archidiacre de Colchester et ne paraît pas avoir jamais appartenu à l'ordre franciscain.

L. Wadding, *Scriptores ord. min.*, 3<sup>e</sup> éd., Rome, 1906, p. 114 et 153; J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, 2<sup>e</sup> éd., t. I, Rome, 1908, p. 360; t. II, Rome, 1921, p. 133; Pierre-Rodolphe de Tossignano, *Historia seraphica religionis*, Venise, 1586, l. III, fol. 328 r°; A. Wood, *Athenae Oxonienses*, t. I, Londres, 1891, p. 92-94, 245-250; t. II, p. 301, 306, 330, 346; *Registrum fr. minorum Londinarum*, édit. par J.-S. Howter, dans *Monum. franc.*, t. I, Londres, 1858, p. 529; A. Wood, *Historia et antiquitates universitatis Oxoniensis*, t. II, Oxford, 1674, p. 216; Wharton, *Historia descriptiva et decessus Londinensibus necnon Assaensibus*, Londres, 1696; Thomas, *History of St. Asaph, diocesan, cathedral and parochial*, Londres, 1874; Ange de Saint-François, *Certaines seraphiques prov. Anglie*, Quaracchi, 1885, p. 291-292 et 294-295; Marcellin de Givizza, *Storia universale delle missioni francescane*, t. VII a, Appendice, Prato, 1883, p. 78 et 79; Hurter, *Nomenclator*, 3<sup>e</sup> éd., t. II, col. 1270-1271; A.-G. Little, *The grey friars in Oxford*, dans *Oxford histor. Society*, t. XX, Oxford, 1892, p. 271-274.

A. TEETAERT.

**STANISLAS KARG**, frère mineur allemand (XVIII<sup>e</sup> s.). — Originaire de Bavière, il enseigna pendant de nombreuses années la philosophie, la théologie et le droit canon et fut le conseiller du haut et du bas clergé. Il mourut à Freising le 7 mars 1745 (1747 selon H. Hurter). Aux attaques répétées des thomistes contre les thèses philosophiques scotistes de l'ens rationis, de la *distinctio formalis* et surtout de la *moderatio prima*, que les disciples de Scot considéraient comme un *actus entitativus*, St. Karg riposta par sa *Defensio scholae scotisticae*, Freising, 1709. Comme les ouvrages de A. Reiffenstuel étaient trop volumineux pour pouvoir servir de manuels, St. Karg en fit un livre plus maniable, qu'il publia sous le titre : *Manuale theologicum canonico-legale practicum*, Augsburg, 1738, en cinq petits volumes in-8°. Les matières y sont traitées sous la forme casuistique. Chaque chapitre commence généralement par la proposition d'un casus (*ponitur casus*); suit alors la réponse, fondée sur le témoignage d'un certain nombre d'auteurs; viennent ensuite les preuves de la réponse et, enfin, dans l'« infertur » les différentes objections sont réfutées. St. Karg, dans la solution des casus, s'appuie sur les principes théologiques, sur le droit canon et sur le droit civil, municipal et coutumier. Ce bref aperçu donne une idée de la méthode suivie pendant le XVIII<sup>e</sup> siècle dans les écoles.

P. Minges, *Geschichte der Franziskaner in Bayern*, Munich, 1896, p. 151-152; Th. Kogler, *Das philos.-theolog. Studium der bayerischen Franziskaner*, dans *Frankische Studien*, Beih. 1, Münster-on-W., 1925, p. 21 et 66; Hurter, *Nomenclator*, 3<sup>e</sup> éd., t. IV, col. 706 et 1603.

A. TEETAERT.

**STANISLAS DE PLAISANCE**, frère mineur italien du XVIII<sup>e</sup> siècle, inconnu à L. Wadding et à J.-H. Sbaralea, auquel Hurter attribue l'ouvrage : *De gratia Christi*, Venise, 1718, 2 vol. in-4°, dans lequel l'auteur s'efforce de prouver que la doctrine de Duns Scot au sujet de la grâce du Christ s'accorde parfaitement avec celle de saint Augustin. Il éditait aussi les *Opuscula* de saint Prosper d'Aquitaine, Venise, 1768, 2 vol. in-4°.

Hurter, *Nomenclator*, 3<sup>e</sup> éd., t. IV, col. 678; t. V, col. 144.

A. TEETAERT.

**STAFF Ambroise**, né le 15 août 1785, à Fliess (Tyrol), professeur de théologie morale à Innsbruck, puis au séminaire de Fribourg, à partir de 1823, mort le 10 janvier 1844 comme chanoine de la cathédrale, est l'auteur d'une *Theologia moralis* en 4 vol., Innsbruck, 1827-1831 (7<sup>e</sup> édit. en 1855), qui fut adaptée en allemand, *Die christliche Moral*, 4 vol., 1841-1842; 2<sup>e</sup> éd.,

3 vol., 1848-1850, et dont un *Epitome* en latin a paru, 2 vol., 1832; 4<sup>e</sup> éd., 1863-1865. Cet abrégé avait été introduit officiellement dans les séminaires d'Autriche.

Wurzbach, *Biographisches Lexikon des Kaiserthums (Esterreich)*, t. xxxvii, p. 144; Hurter, *Nomenclator*, 3<sup>e</sup> éd., t. v a, col. 1373; *Lectiones pro Theologiae et Juris*, t. ix, col. 773.

E. AMANN.

**STAPHYLUS Frédéric**, théologien protestant passé au catholicisme et qui joua un certain rôle dans la contre-réforme (1512-1561). — Né à Osnabrück le 27 août 1512, Frédéric Stappellage, qui, selon la mode du temps, donna à son nom un accoutrement grecolat, en se nommant Staphylus, subit dès l'enfance les influences les plus variées. Orphelin de bonne heure, il avait été élevé à Dantzig, d'où il passa à Kovno, à Wilna, à Cracovie. C'est dans cette dernière ville qu'il se lia avec son compatriote Jean Hodtfiliter, lequel devait entrer plus tard au service du cardinal Campeggio et faire son chemin à la Curie. Hodtfiliter attira en Italie Staphylus, lequel étudia deux ans, à Padoue, la philosophie et la théologie. Mais, dès 1533, il était de retour à Dantzig, d'où, en 1536, il partait pour Wittenberg, où il devait demeurer dix ans. Dans cette citadelle de la Réforme, il est en relation assez étroites avec Mélancthon, qui l'apprécie comme humaniste et l'encourage à des travaux littéraires, en particulier à une traduction de Diodore de Sicile. Au fait, c'est la faculté des arts plus que celle de théologie que fréquente Staphylus. Cela ne veut pas dire qu'il se désintéresse des questions religieuses. Une *Disputatio de justificationis articulo*, de cette date, montre qu'il est inféodé aux idées luthériennes. Mais, dès ce moment aussi, il se rend compte des impasses où le libre examen engage les réformateurs, des luttes doctrinales qui commencent à éclater entre eux, de l'absence chez eux d'une autorité enseignante, capable de mettre fin aux divergences de vue. Pour lui, il envisage déjà dans le *consensus primitivæ apostolicæ et catholicæ Ecclesiæ* la norme qui permettrait de rallier tous les esprits.

C'est ce qui éclate dans la manière dont il répond aux offres que lui fait le duc Albert de Prusse de venir à Königsberg professer la théologie à l'université qui vient de s'y fonder en 1541. Staphylus ne s'engage d'abord que pour un an : que si, dans le pays, des erreurs se glissent en choses religieuses, qui fussent contre l'Écriture ou l'accord de l'Église primitive, apostolique et catholique et auxquelles le duc ne voudrait pas s'opposer, il se trouverait lui-même délié de ses engagements.

La précaution n'était pas inutile. On commençait à parler — et certainement Staphylus en avait eu vent — d'un Hollandais, Guillaume Gnaphæus, que le duc Albert avait mis à la tête d'une des écoles de Königsberg et qui donnait plus ou moins ouvertement dans les erreurs des anabaptistes. Dès l'arrivée de Staphylus à Königsberg, la lutte commença entre les deux hommes; malgré l'appui qu'il aurait dû recevoir d'Albert I<sup>er</sup>, Gnaphæus, frappé de sentence ecclésiastique, dut quitter l'université et la ville et rentrer dans la Frise orientale sa patrie (juin 1547). Trois mois plus tard, Staphylus devenait le premier recteur élu de l'université; mais, dès l'automne de 1548, il cessait ses fonctions de théologie, peut-être se rendant-il déjà compte de l'impossibilité de fonder sur les principes protestants une théologie de quelque solidité. Il ne laissa pas néanmoins de demeurer aux ordres du souverain. L'arrivée d'Osiander au printemps de 1549 n'était pas faite pour le retenir à Königsberg; Staphylus fit à ce protestant radical une opposition acharnée et chercha à se dégager du service d'Albert de Prusse. Ballotté pendant quelque temps entre Königsberg et Breslau, où se situait matière à l'indépendance, il finit par obtenir sa liberté. En août 1551 il est à Dantzig où il écrit le livre inti-

tué : *Synodus sanctorum patrum antiquiorum contra nova dogmata Andrea Osiandri*, Nuremberg, 1553. Là s'exprime au mieux l'idée essentielle de Staphylus : la nécessité de l'accord avec la tradition constante de l'Église, l'impossibilité de s'en remettre purement et simplement à l'Écriture. Staphylus est déjà très loin de l'évangélisme et de la *perspicuitas Scripturæ sacre*; seule l'Église est qualifiée pour donner des Livres saints une interprétation authentique.

De telles dispositions d'esprit ne pouvaient que pousser Staphylus à rentrer dans l'Église romaine. Au cours d'une grave maladie qu'il fit à Breslau à la fin de 1552, il reçut la sainte communion suivant le rite romain, après avoir renoncé aux erreurs protestantes. A Neisse, résidence de l'archevêque de Breslau, où il se retire d'abord, il est mis par celui-ci à la tête d'une école. Il ne tarde pas à entrer en rapports avec saint Pierre Canisius, à qui il dédie, en 1555, une traduction latine des *Sentences* de Marc l'Ermite. Dans la préface il souligne que, selon le vieil auteur, la justification ne s'obtient pas seulement par la foi, qu'il y faut la charité, tout comme l'espérance, que, dans les actes méritoires de l'homme, il y a collaboration de la grâce divine et de l'effort personnel.

Cependant Staphylus avait été remarqué par la chancellerie impériale; en 1554 il était nommé par Ferdinand I<sup>er</sup> conseiller aulique et, au colloque de Worms, 1557, il représenta les catholiques, y discutant avec les chefs du protestantisme, tout spécialement avec Mélancthon, son ancien protecteur. On sait que ce colloque aboutit surtout à mettre en évidence les dissensions des protestants. Staphylus en triompha et rédigea, l'année suivante, sa *Theologie Martini Lutheri trimembris epitome* qu'il faut compléter par le compte rendu du colloque : *Scriptum colloquientium Augustanæ confessionis cum oppositis annotationibus et Historia et apologia... de dissolutione colloqui nuper Wormatiæ instituti*. Le premier de ces écrits était dur à l'endroit de Luther; faisant état des déchirements qui se marquaient de plus en plus entre protestants, il mettait le doigt sur leur cause essentielle, l'absence de toute norme objective de la croyance. Anabaptistes et sacramentaires, contre qui Luther s'était élevé avec tant de véhémence, étaient aussi autorisés que les « confessionnistes » (partisans de la Confession d'Augsbourg), avec toutes leurs différences plus ou moins radicales, à se dire les authentiques interprètes de l'Écriture. Aux multiples réponses qui partirent du côté protestant, Staphylus répliqua par une *Defensio pro trimembris theologia*, datée d'Augsbourg, 15 mai 1559, et parue à Neisse en 1560.

En rapports désormais avec les principaux artisans de la contre-réforme, avec Canisius qui travaillait pour lors à la restauration catholique en Autriche et en Bavière, avec Hosius, avec l'archevêque de Salzbourg, avec le cardinal d'Augsbourg, Staphylus secondait de tout son pouvoir la politique du duc Albert V de Bavière. Sur un désir qu'avait exprimé Canisius, il fut appelé par ce dernier comme professeur à l'université d'Ingolstadt, où il ne devait pas seulement enseigner les humanités et l'histoire, mais encore les sciences sacrées. Au fait, il avait obtenu de Rome, en mai 1559, en dépit de sa situation de laïque marié, le grade de docteur en théologie. Arrivé à Ingolstadt en mai 1560, il était, dès le début de l'année suivante, nommé curateur de l'université, qu'il orientait dans le sens de la réaction catholique. En même temps il se préoccupait du succès des réformes ecclésiastiques que l'empereur Ferdinand I<sup>er</sup> s'efforçait de réaliser dans ses États héréditaires. Telle est la pensée qui inspire un mémoire *De instauranda religione in archiducatu Austriae* que l'on a toutes raisons de lui attribuer.

C'était le moment où Pie IV se préoccupait de re-

prendre et de mener à terme les travaux du concile de Trente. Staphylus fut officiellement prié de rédiger un avis sur les réformes à réaliser dans l'Église. Il s'acquitta de cette mission dans un mémoire à Pie IV, qu'il compléta en y annexant l'avis de la commission pour la réforme des monastères, *Consilium de emendandis monasteriis*, qui ne s'est pas conservé, et aussi le mémoire ci-dessus. Il y mettait en garde contre l'emploi prématuré de la force, recommandait quelques mesures propres à amener l'apaisement des esprits, entre autres la concession du calice aux laïques et du mariage aux prêtres; il insistait sur une meilleure formation du clergé, une rédaction plus soignée des livres d'enseignement. Saluant avec joie la réunion du concile, il insistait, dans son avis à Pie IV, sur la nécessité d'agir vite. Mais, en même temps que le concile poursuivrait ses travaux, il convenait de négocier avec les protestants pour les amener à prendre part à un concile vraiment général et libre. Il faudrait s'entendre d'abord entre les deux partis sur la reconnaissance du texte biblique, et Staphylus signalait l'avantage qu'il y aurait à publier au plus vite le texte grec de la Bible que donnait le *Vaticanus*. Pour ce qui concernait les discussions, il conviendrait, du côté romain, de faire moins appel à la *viva vox Sedis apostolicae* qu'à des preuves plus positives et appuyées sur la tradition. Enfin il y aurait à faire état des divisions entre protestants; il ne serait pas très malaisé d'amener un accord entre tel théologien luthérien et tel catholique contre les zwingliens. A bien des reprises Luther, dans sa lutte contre Zwingli, Écolampade, les anabaptistes, n'était-il pas parti de « l'interprétation catholique de l'Écriture »? Était-il impossible d'amener les plus modérés d'entre les protestants à reconnaître le *catholicus Staphylus sacrae intellectus* comme la norme à laquelle devrait se rapporter le concile?

Ces vues intéressantes exprimées par Staphylus le désignaient pour avoir au concile une mission officielle. Ferdinand voulait l'y envoyer comme conseiller de ses « orateurs ». Staphylus s'y refusa avec énergie : il n'irait à Trente que si les protestants devaient eux-mêmes s'y rendre; il se tenait du reste à la disposition de l'empereur pour négocier avec ceux-ci. Il ne se refusa pas, d'ailleurs, à rédiger le mémoire que le souverain voulait envoyer au concile : *Consultatio imperatoris Ferdinandi I jussu instituta de articulis reformationis in concilio Tridentino proponendis*.

Mais en cours de 1563, où le concile s'achevait, Staphylus tombait gravement malade à Innsbruck, où il avait passé la plus grande partie de l'année avec l'empereur. Il se remit néanmoins; mais une rechute l'emporta le 5 mars 1564. Son testament spirituel, si l'on peut dire, fut publié l'année suivante par son secrétaire : *Vom letzten und grossen Abfall, so vor der Zukunft des Antichrist geschehen soll* (De la grande apostasie qui doit se produire avant la venue de l'Antéchrist), Ingolstadt, 1565. Cette grande apostasie, c'est évidemment le luthéranisme; et Staphylus, dans toute cette œuvre, reste fidèle au principe qui l'avait ramené au catholicisme : la nécessité d'un magistère vivant, fort des traditions du passé, si l'on veut prévenir l'émiettement dogmatique dont le protestantisme donne le spectacle. C'est à ce point de vue que l'œuvre et la personne de Staphylus ont conservé un réel intérêt.

Les œuvres de Staphylus ont été rassemblées par son fils Frédéric : *Friderici Staphyli, Cansarii quondam consilium in causa religioſa, spemini editi libelli in unum volumen digesti*, in-fol., Ingolstadt, 1613. Quelques textes dans J.-G. Scheithorn, *Amoenitates historiae ecclesiasticae*, Leipzig, 1737, 1738, entre autres la *Polibibliotheca de instauranda religione in archiducatu Austriae*, t. 1, p. 646-678 et la *Consultatio imp. Ferdinandi*, *ibid.*, p. 501-575, que l'on trouve aussi dans

J. Le Plat, *Monum. ad hist. conc. Trident. illustrandam*, t. v, p. 232-259; dans J.-G. Scheithorn, *Ergolitzkeiten*, t. II, p. 136 sq., 337 sq., 469 sq., le texte du *Falschschick* au Pius IV; cf. Th. Sichel, *Reformationslibel Ferdinands I. von 1563*, dans *Archiv für österreich. Geschichte*, t. XLX, 1871, p. 24 sq.

Il y a une Vie de Staphylus en tête des *Œuvres*; voir aussi l'art. de N. Paulus dans *Kirchenlexikon*, t. XI, col. 730 sq. et l'excellente monographie de P. Tschackert, dans la *Protest. Realencyclopädie*, qui donnera une bibliographie plus complète.

É. AMANN.

**STAPLETON Thomas**, théologien, historien et controversiste anglais (1535-1598). — Thomas Stapleton naquit à Hentfield (Sussex), en 1535, au sein d'une noble famille du Yorkshire; il fit d'abord ses études à Cantorbéry, puis à Winchester et les couronna à Oxford, en 1556, par la maîtrise ès arts. Devenu professeur à Oxford et chanoine de Winchester, Stapleton dut fuir son pays au début de la persécution d'Elisabeth; il se réfugia d'abord à Louvain où il étudia la théologie, puis il se rendit à Paris et à Rome. Rappelé en Angleterre, il refusa de prêter le serment d'allégeance et pour ce motif fut destitué de son canonicat; il revint alors à Louvain où il fut reçu docteur en théologie (1571). C'est à cette époque que le futur cardinal Allen établit les fondements du célèbre Collège anglais de Douai; il y appela dès les débuts son ami Stapleton; celui-ci devait être recteur de l'établissement de 1574 à 1578. A cette date Stapleton quitta sa charge pour entrer dans la Compagnie de Jésus, à Rome, mais il n'y resta pas longtemps; on le retrouve bientôt à Louvain où il est nommé, quelques années plus tard, à la chaire royale de théologie, en remplacement de Baïus (1590). Recteur de l'université de Louvain en 1595, Stapleton fut appelé à Rome par le pape Clément VIII — qui avait, disait-on, l'intention de le créer cardinal — à la fin de l'année 1597; mais la santé de Stapleton ne lui permit pas d'entreprendre le voyage, il mourut en effet quelques mois plus tard après une longue et douloureuse maladie, le 3 ou le 12 octobre 1598.

**ŒUVRES.** — Stapleton a laissé de nombreux écrits qui sont loin de présenter tous un intérêt égal; nous citons ici ceux qui méritent d'être retenus : *Antidota apostolica contra nostri temporis haereses*, Anvers, 1595-1598, 3 vol. in-fol.; Lyon, mêmes dates, in-8°; *Principiorum fidei doctrinalem relectio scholastica et compendiana pro controversiis, questionibus et articulis tradita. Accessit pro modum appendix triplicatio inchoata adversus Gulielmum Whitakerum anglo-calvinistam, pro autoritate Ecclesiae*, Anvers, 1596, in-4°; *Universa justificationis doctrina hodie controversa...*, Paris, 1582, in-fol.; *Promptuarium morale super evangelia dominicalia totius anni*, ouvrage qui eut un très gros succès et dont on connaît de nombreuses éditions : Lyon, 1596, in-8°; Mayence, 1610, 2 vol. in-8°; Paris, 1627, 2 vol. in-8°; Lyon, 1652, 2 vol. in-8°, etc.; *Autoritatis ecclesiasticae circa S. Scripturarum approbationem adeoque in universum luculentam et accuratam defensionem libris III digesta*, Anvers, 1592, in-8°; *An politici horum temporum in numero christianorum sint habendi: oratio academica*, Munich, 1602, in-12, et 1608; *Manuale peccatorum, sive de VII peccatis capitalibus orationes catecheticae XII*, Lyon, 1599, in-8°; *Apologia pro rege catholico Philippo II contra varias et falsas accusationes Elisabethae reginae...* auctore Didymo veridico Henfildano [Thomas de Henfield], Constance, 1577, in-16; *Tres Thomae, sive de sancti Thomae apostoli gestis, de sancti Thomae Cantorb., de Thomae Mori... vita, etc.*, Cologne, 1612, in-12; la vie de Thomas More a été traduite en français par Audin et Martin sous le titre *Histoire de Thomas More*, Liège, 1819. Les œuvres de Stapleton ont été réunies dans



redolens, savante: *Opera quae exstant omnia in 16 tomos distributa*, Paris, 1620, 4 vol. in-fol. Il ne faut pas confondre Stapleton avec un autre Thomas Stapleton, professeur de droit puis recteur de l'université de Louvain, né à Fidow (Irlande) en 1622, mort à Louvain le 14 août 1694.

Holland, *Vita Stapletoni*, en tête de l'édition des œuvres complètes, Paris, 1620; F.-S. Ledoux, *De vita et scriptis Thomae Stapletoni oratio*, dans *Annuaire de l'université de Louvain*, année 1860; P. L. F. De laet, *De illustribus Angliae scriptoribus*, Paris, 1634; Dalmatius, *Bibliotheca douaiensis*, Douai, 1835-1838; *Dictionary of national biography*, t. XVIII, 1909, p. 988-991; *Biographie nationale de Belgique*, t. XXIII, col. 615-623; Aubert Le Mire, *Auctarium de scriptoribus ecclesiasticis*, Hambourg, 1718, p. 171; Elies Du Pin, *Histoire de l'Eglise et des auteurs ecclésiastiques du XVII<sup>e</sup> siècle*, col. 566-568; Moréri, *Dictionnaire historique*, éd. de 1759, t. IX, p. 560-561; Paquet, *Histoire littéraire des Pays-Bas*, éd. in-fol., t. II, Louvain, 1768, p. 526; Michaud, *Biographie universelle*, nouv. éd., t. XI, p. 167; Schulte, *Geschichte der Quellen des canon. Rechts*, t. III, p. 781; *The first and second edition of the Index*, G. P. Thomas, Londres, 1878, passim; *The letters and memorials of William cardinal Allen*, Londres, 1883, passim; Raskovsky, B. M. V., *Immemorial et omnium monumentis saeculorum demonstrata*, t. I, Nitra, 1867, p. 375 et 382-383; Hurter, *Nomenclator*, 3<sup>e</sup> éd., t. III, col. 175; *Dictionnaire apologetique*, t. III, col. 1443 et t. V, col. 48.

J. MERCIER.

**STATIUS** nom latinisé d'ESTAÇO Achille, humaniste portugais, né le 24 juin 1524 à Vidigueyra, province d'Alentejo, fonctionnaire de la Curie pontificale sous Pie IV, Pie V et Grégoire XIII, mort à Rome le 17 septembre 1581. Outre de nombreuses traductions en latin de Pères grecs (S. Jean Chrysostome, S. Grégoire de Nyse, S. Athanase, etc.), Estaço a écrit une *Epistola ad Martinum Azpilcueta doctorem Navarrum, de relictibus ecclesiasticis qui beneficiis et pensionibus continentur*, etc., Rome, 1581, in-4<sup>e</sup>.

Gaspard Estaço, *Familia dos Estaços*, Lisbonne, 1625, passim; Aubert Le Mire, *Auctarium de scriptoribus ecclesiasticis*, Hambourg, 1718, p. 185-186; Antonio, *Bibliotheca hispana nova*, t. I, Madrid, 1783, p. 3-4; Richard, *Dictionnaire universel des sciences ecclésiastiques*, t. V, p. 163.

J. MERCIER.

**STATTLER** Benoît (1728-1797), notable théologien allemand, ayant appartenu à la Compagnie de Jésus jusqu'à sa suppression en 1773; auteur de nombreux ouvrages dont plusieurs furent mis à l'Index. I. Vie. II. Œuvres. III. Conceptions philosophiques, morales et apologetiques. IV. Thèses ecclésiologiques. V. Histoire de sa condamnation.

I. Vie. — Statler naquit à Kötzing, diocèse de Ratisbonne, le 30 janvier 1728. Il entra chez les jésuites de Landsberg en 1745. Après son noviciat il étudia pendant quatre ans la philosophie et les mathématiques à Ingolstadt. Il enseigna ensuite les humanités à Ingolstadt et à Neubourg, revint à Ingolstadt pour ses études de théologie et y fut ordonné prêtre en 1759. De 1760 à 1766, il est professeur de philosophie à Straubing et à Inspruck; de 1766 à 1770, professeur de théologie à Soleure et derechef à Inspruck. En 1770 il arrive à Ingolstadt où il enseignera la théologie pendant plus de dix ans. Sécularisé comme tous ses confrères par la dissolution de son ordre, il fut alors la personnalité la plus en vue de l'université d'Ingolstadt; en 1775, l'évêque d'Eichstätt, chancelier en titre, le nomma protonotaire. Mais, en 1781, à la suite de la campagne menée contre les anciens jésuites, il dut abandonner sa cure et devint curé de Kemnath dans le Haut-Palatinaat. Amené bientôt à résigner cette cure, il se vit, en 1790, nommé par le prince électeur membre du conseil ecclésiastique et du conseil de censure, fonctions dont l'affaire de l'Index l'obligea à se démettre. Il entra alors dans la vie privée pour y demeurer jusqu'à sa mort, survenue subitement le 21 août 1797.

Statler semble avoir été une intelligence ouverte et pénétrante, un travailleur acharné, un polémiste vigoureux et opiniâtre, dépourvu du reste de toute habileté politique; sa correspondance avec Rome à l'occasion de sa condamnation est d'une maladresse insigne. On ne s'étonnera pas qu'une personnalité marquante comme la sienne ait suscité des sympathies et des antipathies également vives.

II. PRINCIPALES ŒUVRES. — La production littéraire de Statler est d'une abondance et d'une variété étonnantes. Dissertations sur des sujets de minéralogie, de physique ou de cosmologie; sommes philosophiques ou théologiques, en latin et en allemand; nombreux écrits polémiques contre ses adversaires catholiques et libres-penseurs; réfutations de Kant; traités ou brochures sur la tolérance, la réforme du clergé, la réunion des protestants, les illuminés de Bavière, les sociétés secrètes, les principes de la Révolution française et la Constitution civile du clergé... il a donné son avis sur tous les problèmes agités de son temps. Nous ne citerons ici que les plus importants de ses ouvrages (dont on trouvera la liste complète dans Sommervogel) : *Philosophia methodo scientiis propria explanata*, 8 vol. in-8<sup>e</sup>, Augsbourg, 1769-1772; *Demonstratio evangelica*, Augsbourg, 1770, un vol. in-8<sup>e</sup> (trad. franç., au t. x des *Démonstrations évangéliques* de Migne, 1843); *Demonstratio catholica*, Pappenheim, 1775, un vol. in-8<sup>e</sup>; *De locis theologicis*, Weissenburg, 1775, un vol. in-8<sup>e</sup>; *Theologia christiana theoretica*, 6 vol. in-8<sup>e</sup>, pars I, II, III et IV, Ingolstadt, 1776; p. V, Munich, 1777; p. VI, Munich, 1779; *Ethica christiana universalis*, Ingolstadt, 1772, un vol. in-8<sup>e</sup>; *Ethica christiana communis*, 6 vol. in-8<sup>e</sup>, pars I, Augsbourg et Eichstätt, 1782; p. II, sectio I, Munich et Ingolstadt, 1782; p. II, s. II, *ibid.*, 1784; p. III, s. I, *ibid.*, 1785; p. III, s. II, *ibid.*, 1788; p. III, s. III, Augsbourg et Munich, 1789; *Anti-Kant*, Munich, 1788, 2 vol. in-8<sup>e</sup>; *Anhang zum Anti-Kant*, Munich, 1788, un vol. in-8<sup>e</sup>.

III. CONCEPTIONS PHILOSOPHIQUES, MORALES ET APOLOGÉTIQUES. — 1<sup>o</sup> Philosophie. — L'étude de la philosophie de Statler n'entre pas dans le cadre de cet article. Bornons-nous à signaler quelques caractéristiques de sa méthode et de sa doctrine.

Il convient de noter d'abord les préoccupations scientifiques de l'auteur. Elles apparaissent non seulement dans le titre de son manuel : *Philosophia methodo scientiis propria explanata*, mais aussi dans la distribution des matières : tandis que l'ontologie et la cosmologie constituent de courts traités de 200 pages environ, la physique est étudiée en trois volumes de 600 à 700 pages chacun. Par là déjà, Statler est bien de son temps.

Non moins remarquable est l'insistance de l'auteur à proclamer son indépendance et son dessein d'innovation. Au début de son *Anacephaleosis ad DD. Protestantés*, il fait allusion en ces termes à sa méthode philosophique : *Scripti quoque... omni ea libertate quam philosophiæ usus... mihi pæne proprium fecerat, omni scholastico iugo penitus excusso*. *Op. cit.*, p. IV. Dans son *De locis theologicis*, il instruit en quelques formules massives le procès de l'ancienne philosophie : *Evidens est novam melioremque metaphysicam in locum veteris, confusæ et obsoletæ (id est, cuius sæpe vix termini intelliguntur a discipulo philosophiam quam multo meliorem edocto) theologiae etiam christianæ et scholasticæ applicandam esse... Quia enim nisi risum aut commiserationem Doctor catholicus, accurata metaphysica excussit, theologo catholico reponit, qui ejus, quæ etiam in catholicis philosophiæ scholis jam viget, metaphysicæ expers, barbaram præsertim jam cunctis alia litterarum classe insuetam linguam loqui pergit? Et quis denique fructus obscuri id genus idiomatis? Lites*

*nunquam finiendæ ob clararum notionum et certorum principiorum defectum; lites mere vocabulariæ ob defectum mutaræ intellectionis; cruciamenta discipulorum in obscuræ phrasibus intelligendis; plaustra inanum objectionum, quæ uniuscuiusque distinctæ et accuratæ definitione præoccupari possent. Op. cit., p. 210-211.* Statler, on le voit, adopte, sans même le nuancer, le jugement de l'*Aufklärung* sur la philosophie scolastique.

Mais, s'il a de fait secoué le joug d'Aristote, il n'a pas, en revanche, élaboré une philosophie aussi personnelle qu'il le dit parfois : *novæ et melioris logicæ et metaphysicæ instaurator. Authentische Aktenstücke*, p. 90. Les historiens de la philosophie ont relevé ses emprunts aux empiristes, à Leibnitz, à Wolf surtout. Peut-être ont-ils exagéré sa dépendance à leur égard. Même dans les premières œuvres, elle porte beaucoup moins sur les doctrines que sur la méthode et la terminologie; et l'auteur critique très souvent les positions de Wolf. Par la suite, en tout cas, le progrès de sa réflexion personnelle et surtout son opposition décidée au kantisme l'amèneront à construire un système plus original.

Il faut savoir en effet que notre auteur prit une part importante à la lutte contre la philosophie kantienne alors en plein essor. Non content d'user de son autorité de censeur pour faire interdire les publications favorables à la philosophie nouvelle, il composa lui-même une réfutation de Kant qui est « sans doute la plus pénétrante, écrit un historien récent, de toutes celles qui furent alors écrites par des catholiques et même par des non catholiques ». Anwander, *Die allgemeine Religionsgeschichte*, p. 27.

2° Morale. — Dans le champ de la morale, Statler reproche aux casuistes et aux canonistes de n'avoir pas su établir leur enseignement sur une philosophie claire et solide et d'avoir ainsi fait le jeu des doctrines utilitaires et relativistes. Pour lui, armé d'une méthode meilleure, il s'attachera à prouver que la morale est nécessairement métaphysique et théologique; il aura du même coup montré l'accord de la raison et de la révélation.

Il faut affirmer tout d'abord, contre Wolf, la distinction métaphysique du bien et du mal. *Omnes res finitæ partim metaphysicæ bonæ, partim malæ sunt. Ethica christ. univ.*, p. 14. Le réel et le bien sont identiques. C'est donc dans l'infinie perfection de Dieu, dont les réalités finies ne sont que des participations déficientes, qu'il faut chercher la norme suprême de la moralité et non, comme le fait Wolf, dans la perfection de la nature humaine. De même, à l'encontre de l'autonomie prônée par Kant, faut-il concevoir la loi morale comme l'expression de la volonté divine, sous peine de faire disparaître toute différence entre ce qui est conseillé et ce qui est proprement obligatoire.

Y a-t-il entre ces bases métaphysiques et l'ensemble des conceptions morales de l'auteur une cohérence parfaite? On n'oserait l'affirmer. Statler subit en effet l'influence des doctrines utilitaires et d'une tradition eudémoniste qui se réclame de saint Augustin. Il est si préoccupé par ailleurs de s'opposer au formalisme kantien qu'il en vient à construire une science des biens objectifs capables de nous rendre heureux, plutôt qu'une théorie de la moralité. La moralité, pense-t-il, n'est autre chose qu'un amour exactement proportionné à la grandeur et à la nécessité d'un bien, à son utilité pour le bonheur de toute l'humanité. Humaine en raison, déclare-t-il encore, de réduire le mérite des actes humains à leur utilité : *Bonum quod actibus humanis inest... finale non est, sed rationem mediæ sui utilis solum habet. Eth. christ. univ.*, p. 605. L'unique fin morale étant la délectation suprême, les actes n'ont de valeur qu'autant qu'ils y conduisent.

Si cet eudémonisme est chrétien et théocentrique, c'est parce que l'amour de Dieu se trouve coïncider avec l'amour de soi-même. « La règle la plus générale de notre bonheur, c'est de travailler à la gloire de Dieu dans ce monde. » *Dém. évangél.*, dans Migne, t. x, col. 494.

La moralité ne réside donc pas principalement dans une attitude du sujet moral, dans l'intention. Puisqu'elle est amour du bien, jouissance du bien — amour et jouissance, c'est tout un — la moralité se réalise suivant une « loi physique ». Cette jouissance revêt un caractère moral quand elle est choisie librement, en vertu de la liberté d'indifférence. Le libre arbitre intervient donc nécessairement, à titre essentiel, mais secondaire; la liberté ne tient qu'à notre condition d'êtres sensibles, attirés à la fois par les biens réels et par les apparents. Ni l'activité divine, ni même l'activité d'un esprit pur ne peuvent être appelées morales. Le Christ n'aurait pu mériter « s'il n'avait été libre, de la liberté d'indifférence, tout au moins de choisir entre un bien supérieur et un bien moindre ». *Eth. christ. univ.*, p. 551.

En théologie morale, Statler soutient le probabilisme et s'oppose nettement aux théories jansénistes. On voit même la faculté de théologie d'Ingolstadt le dénoncer au conseil ecclésiastique de Munich, en 1777, parce qu'il enseigne le probabilisme, le molinisme et la doctrine du péché philosophique.

3° Apologétique. — L'apologétique de Statler se trouve exposée surtout dans sa *Demonstratio evangelica* (que nous citerons ici d'après la traduction française de Migne, *Démonstrations évangéliques*, t. x). L'auteur y entend un exposé complet des titres de crédibilité de la révélation chrétienne. Malgré l'abondance excessive des développements, le plan est fort net, l'argumentation serrée.

Après avoir noté qu'il n'entend pas combattre les athées, mais les déistes, *spiritus fortes*, qui professent la religion naturelle mais repoussent toute révélation, après avoir rappelé les vérités fondamentales établies en théologie et en psychologie, il définit la religion : « la somme de toutes les règles des devoirs de l'homme... le recueil de toutes les règles où sont tracés les devoirs de chaque vertu ». Migne, t. x, col. 25. On notera au passage combien la religion est ici étroitement unie à la morale, sinon identifiée avec elle. Il développe ensuite sa démonstration suivant un schéma qui sera désormais classique : nécessité, possibilité, existence de la révélation.

1. *La révélation est nécessaire.* — « Pour que les hommes en général ou du moins l'immense majorité des hommes puissent acquérir une connaissance suffisante de la vraie religion, il est moralement nécessaire que l'on ait recours à quelque révélation de Dieu. » Migne, col. 534. C'est la thèse classique de la nécessité morale de la révélation divine pour la connaissance suffisante des vérités essentielles de la religion même naturelle.

2. *Elle est possible.* — Après la nécessité, la possibilité. Celle-ci s'établit d'abord *in genere*. Mais, au lieu de démontrer, comme le font beaucoup de traités récents, la non-répuance de la révélation *sive ex parte Dei loquentis, sive ex parte hominis*, Statler part d'un fait empirique : l'imperfection de nos connaissances, même naturelles. Nos idées sur Dieu sont bien limitées. Jamais, par exemple, un philosophe n'a expliqué clairement comment la connaissance des futurs contingents ne porte atteinte ni à la liberté de l'homme ni à la toute-puissance de Dieu. Par conséquent, « il sera de la plus grande folie de repousser comme mensongers des dogmes attestés par des autorités dignes de foi, sous l'unique prétexte que ces dogmes ne sont pas compris par nous. » Col. 561.

Le chapitre s'achève sur une remarque où apparaît bien ce qu'on peut appeler l'humanisme de notre théologien : « Quelle que soit la religion surnaturelle dont on attribue à Dieu la révélation, le premier et le principal caractère de sa vérité est et doit être de nous révéler d'une manière claire et distincte les dogmes premiers et essentiels de la religion naturelle. » Col. 576.

Ce n'est pourtant pas assez d'avoir prouvé qu'une révélation est possible *in genere*, ni même d'avoir montré que le christianisme est le meilleur fondement et l'expression la plus achevée des devoirs de l'homme, qu'il « présente à l'intelligence humaine, sous un jour plus méthodique et plus favorable, les lois de la religion naturelle », col. 594, il faut encore savoir si la teneur très spéciale du message surnaturel chrétien permet d'y voir une révélation divine. L'auteur montrera donc que les dogmes chrétiens impliquent pas de contradiction évidente et s'attachera à résoudre les principales difficultés : métaphysiques (Trinité, incarnation), physiques (feu de l'enfer, eucharistie), et morales (rédemption par la croix, péché originel).

3. *Fait de la révélation.* — Reste enfin une dernière question : en fait, Dieu a-t-il révélé? Stattdler procède ici, très longuement, à l'examen des miracles, des prophéties, des critères médiats et extrinsèques... Il arrive ainsi à cette conclusion : « L'histoire de la religion chrétienne est attestée par des preuves infiniment plus grandes que toutes celles de l'histoire profane. » Col. 1001. L'origine divine de la révélation chrétienne, « sans être évidente... », atteint de très près le degré de la certitude physique. » Col. 1015. Elle « peut convaincre pleinement et sans laisser aucun doute raisonnable les esprits les plus subtils et les hommes les plus savants ». « Donc l'obligation pour tous les hommes d'embrasser la religion chrétienne est évidente, parfaite et souverainement grave. » Col. 1016.

IV. DOCTRINES THEOLOGIQUES. — Cinq ans après la *Demonstratio evangelica* paraissait la *Demonstratio catholica* (1775), traité apologétique et dogmatique de l'Eglise. Nous ne pouvions en exposer le contenu par le détail. Il suffira d'y relever quelques propositions qui donnent le ton de l'ouvrage ou expliquent les polémiques et la condamnation dont il fut l'objet. Certaines idées du *De locis theologicis*, publié la même année, trouveront ici également leur place.

1° *L'autorité doctrinale dans l'Eglise; le sujet de l'infailibilité active.* — La *Demonstratio catholica* aborde comme suit la question de l'infailibilité : il ne peut se faire que le jugement du pape en matière de foi soit tellement singulier que l'unanimité des évêques soit d'une opinion différente, car Pierre cesserait *ipso facto* d'être le fondement de l'Eglise et les portes de l'enfer prévaudraient contre elle. *Dem. cath.*, p. 167. Aussi Stattdler n'est-il pas loin de penser que le problème de l'infailibilité du pape seul est un faux problème : *Itaque non video quo pacto magnum momentum habere possit vel contentiohbus capitalis questio illa : an summus pontifex, se solo iudicans in rebus fidei, falli nequeat.* P. 168. Les promesses du Christ ont en effet pour objet, explique-t-il, deux choses dont l'une ne peut se concevoir sans l'autre, à savoir que Pierre (ou son successeur) sera toujours le fondement de la véritable Eglise et que l'Eglise elle-même restera toujours bâtie sur ce fondement. *Ergo nec summus pontifex unquam solus recte in ad genus omnes decernit [id est] in rebus cum salute vel ruina universali connexis*, nec sine illo cotus rectorum inferiorum aliter atque ille decernunt. *Ibid.* De même n'y a-t-il pas lieu de se demander si l'autorité doctrinale de l'ensemble des évêques est supérieure ou inférieure à celle du pape seul. Pour la même raison ou encore, on ne peut soutenir que le concile général soit le seul moyen pour

l'Eglise de définir infailliblement sa foi : *sufficit paucorum cum iudicio Romani Pontificis consensus*, p. 167; au contraire, aucun concile général ne peut porter un jugement infaillible en matière de foi sans le consentement, l'approbation et la confirmation du pape. P. 166.

Quand l'Eglise exerce-t-elle donc son magistère doctrinal infaillible? Premièrement, lorsque le pape parle « publiquement et solennellement » à l'Eglise universelle, à condition toutefois qu'il ait avec lui un certain nombre d'évêques, réunis en concile particulier ou même dispersés. Le pape seul n'est pas infaillible, parce que le pape seul ne représente pas l'Eglise, laquelle comprend nécessairement la tête et les membres, le fondement et l'édifice : *Ecclesia Christi... ex primale supremo, ex episcopis nullo certo numero, et ex subditis fidelibus, tum clericis, tum laicis, vi institutionis divinae per essentiam constat.* *De loc. theol.*, p. 187.

L'ouvrage que nous venons de citer ajoute à cette doctrine une remarque, plus méthodologique, sur l'autorité des Pères et des théologiens en matière de foi. Pour ce qui est des Pères, p. 201 sq., Stattdler ne s'écarte pas de l'opinion commune. Quant aux théologiens, *consensus illorum grave pondus et veritatis praedictum facit; ubi discrepant, tantum quisque valet quantum ratio quam affert.* P. 205. On remarquera que l'auteur refuse ainsi pratiquement au *consensus theologorum* sa valeur propre de témoignage de la foi de l'Eglise, valeur indépendante des arguments apportés par chacun. On trouvera dans le *tractatus V* de sa *Theologia christiana theoretica*, c. iv, p. 341 sq., une curieuse application de ce principe à la question de la vision béatifique dans le Christ dès l'instant de sa conception. Voir sur ce point, H. Weisweiler. *Hat Stattdler die Gotteschau Christi gelehrt?* dans la revue *Scholastik*, t. v, 1930, p. 573-578.

2° *Prérogatives juridictionnelles du pape.* — Le pape a juridiction suprême et universelle sur les évêques. *Dem. cath.*, p. 302 sq. Il est donc toujours légitime d'en appeler des évêques ou d'un synode particulier au souverain pontife; sur ce point Stattdler se sépare nettement du fébronianisme; mais il pense que la « modération dans le gouvernement de l'Eglise » conseillera ordinairement au pape de déléguer ses pouvoirs à des juges pris dans le diocèse ou la province intéressés, plutôt que d'évoquer l'affaire en Cour de Rome. L'Eglise gallicane agit sagement en exigeant ce *moderamen*. P. 324 sq.

Quant à la juridiction des évêques sur leur propre troupeau, elle leur vient immédiatement de Dieu. P. 208 sq., 407. C'est à tous les apôtres et non au seul Pierre que le Christ a remis ses pouvoirs. Le pape n'a pas juridiction ordinaire immédiate, mais seulement médiate, sur les membres de l'Eglise soumis à la juridiction immédiate d'autres pasteurs. P. 394 sq. Même le privilège des religieux exempts dépend absolument du consentement des évêques. P. 407. Le pape ne peut donc s'immiscer dans le gouvernement des diocèses que s'il y a des abus à corriger, ou si les inférieurs font appel à son tribunal. P. 408. Stattdler estime et n'hésite pas à dire tout haut que ces ingérences papales sont trop fréquentes, qu'elles constituent un des principaux obstacles au retour des protestants dans le sein de l'unique Eglise. P. 423-424. Il revient souvent sur cette idée que la primauté voulue par le Christ est une primauté de service, non de domination; cf. par exemple p. 390. La primauté pontificale n'existe que dans la mesure où elle est nécessaire pour assurer l'unité de l'Eglise. Le pape n'est pas maître des saints canons en ce sens qu'il puisse en dispenser arbitrairement, mais *solum morali potestate... gaudet in ordine ad edificationem, non ad ruinam Ecclesiae*, P. 393.



Dans le cas d'un *schisme papal*, le concile général a autorité pour décider quel est, des deux élus douteux, le véritable pontife. Si c'est nécessaire, il pourra même les déposer tous deux et en élire un troisième. Ainsi peut-on légitimer « le mode d'agir singulier » du concile de Constance : il fallait mettre fin au schisme ; mais l'autorité du concile n'allait pas plus loin. *De loc. theol.*, p. 187-188. Dans les cas de nécessité les princes eux-mêmes et surtout l'empereur peuvent user de leur pouvoir temporel pour hâter la convocation et la réunion effective d'un concile, pour agir sur les évêques (au besoin en leur retirant leurs revenus temporels), et sur le pape lui-même. *Ibid.*, p. 190.

Si enfin, en des matières qui ne touchent pas à la foi et à l'unité de l'Église, le pape commet une imprudence ou une erreur, donne le mauvais exemple ou édicte des lois nuisibles, les évêques ont non seulement le droit mais le devoir de l'avertir, *communiter aut singillatim*, au besoin de lui résister ouvertement, comme fit saint Paul à l'égard de saint Pierre. *Dem. cath.*, p. 175.

3<sup>e</sup> La « *polestas coactiva* » dans l'Église ; la tolérance. — Statller admet que l'Église peut infliger des peines spirituelles pour contraindre ses membres à l'observation des lois divines par elle authentiquement déclarées, mais il insiste surtout sur la modération qu'il convient d'apporter dans l'emploi de ces moyens extrêmes. Plus que la thèse elle-même, le ton est révélateur de la pensée profonde : après avoir rappelé les règles de tolérance données par saint Augustin, l'auteur conclut : *O quot quantave Ecclesie mala nunquam vidisset christianus orbis, si istas regulas attendissent rectores gregis Christi priusquam cum virga venirent ad hunc. Quid diceret Augustinus, si multitudinem excommunicatam ipso facto « incurrerendum et censurarum catalogos legeret; si audisset de interdictis regnorum, anathematis in principes et in regna latas? Nonne illud : Heu! quanta cum strage frumenti optimi zizania, o ministri Jesu Christi, eradicatis ante messem!* *Dem. cath.*, p. 277.

A l'égard des non-catholiques, quelle devra être l'attitude de l'Église? S'ils ne propagent point publiquement leurs erreurs, il ne faut pas les inquiéter. S'ils cherchent à séduire les catholiques, il faut interdire à ceux-ci de les fréquenter. Si cette mesure est impossible, *sufficiet salubri instructione prænuntiare gregem*. Que ceux qui prescrivent une conduite plus sévère remarquent bien qu'ils donnent ainsi aux non catholiques, là où ils détiennent le pouvoir, le droit de rendre la pareille aux catholiques ; qu'ils remarquent aussi que ces « règles de la tolérance chrétienne » ont été reçues en tout temps par les catholiques les plus sages. — P. 277-279.

4<sup>e</sup> Le retour des protestants à l'unique Église. — La pensée de Statller sur ce grave sujet, qui fut une de ses constantes préoccupations, est résumée dans l'*Anacrophoraleus ad DD. protestantes in Germania*. Cet opus, eulémé pas daté, traduit en allemand et augmenté, il donnera le *Plan zu der allein möglichen Vereinigung der Protestanten mit der katholischen Kirche*, un vol. in-8. Augsburg et Munich, 1781.

Avec une netteté et une franchise parfaites, l'auteur expose d'abord la condition essentielle de la réunion : « Si nous n'admettons pas de part et d'autre, dit-il aux protestants, l'autorité et le jugement infaillibles de l'Église, ... l'union n'est pas possible entre vous et nous, on ne peut même pas l'espérer entre vous [protestants], si, au contraire nous tombons d'accord sur ce point, tout le reste sera très facile. » *Anacrophor.*, IV, 4. C'est qu'en dehors de l'autorité de l'Église, on ne trouvera pas de règle sûre pour l'interprétation de l'Écriture. Il n'y a rien à répondre à l'écœ-lastique qui écrit : « Si l'Écriture seule et l'interprétation de l'Écri-

ture fondée sur le jugement personnel est l'unique règle de foi, pourquoi souscrirais-je à l'interprétation de tel autre plutôt qu'à la mienne propre? » *Ibid.*, VIII. Mais à ce jeu le christianisme tombe en ruines. Ce n'est pourtant pas ce qu'ont voulu les protestants. Qu'ils sachent donc reconnaître, incontestablement exprimé dans l'Écriture et postulé par la nature même de la société voulue par le Christ, le dogme de l'infaillibilité doctrinale de l'Église.

Dans la seconde partie de son opuscule, Statller en vient à formuler, lui simple théologien, des « propositions de paix », qu'il appelle inconsidérément les « *Canons de l'union* ». *Ibid.*, xxvii sq. Ce curieux document nous montre comment certains esprits envisageaient alors, du côté catholique, le problème de la réunion. C'est pourquoi nous le résumerons ici.

*Canon 1* : Vous ne serez obligés de croire de foi certaine, déclare-t-on aux protestants, que ce que l'Église a « solennellement déclaré dogme catholique ». Liberté entière, par conséquent, pour tout ce qui est opinions d'écoles (l'auteur admet-il qu'il n'y a pas de milieu entre les dogmes définis et les simples opinions d'écoles? Il ne le dit pas expressément ; mais, au moment de sa condamnation, il exigera de même, pour rétracter ses opinions personnelles, une définition conciliaire ou papale. Si l'on se rappelle ce que nous avons dit plus haut de sa thèse sur la valeur du consentement unanime des théologiens, on sera porté à croire que sa pensée était loin d'avoir atteint sur ce point toute la précision désirable). — *Canon 2* : L'autorité pontificale qu'on vous demandera d'admettre est un pouvoir médiat et purement spirituel. — *Canon 3* : En fait de religieux, vous n'admettez que ceux qui *utrique republica, sacra et profana, ex aequo utiles videbuntur*; encore l'exercice de leur ministère sera-t-il subordonné au consentement non seulement des évêques, mais des curés. — *Canon 4* : Vous êtes dans votre droit en demandant qu'on n'ordonne pas plus de clercs et de prêtres qu'il n'y a de postes stables à pourvoir. — *Canon 5* : Personne ne vous obligera à admettre quelques confraternités que ce soit. — *Canon 6* : La puissance temporelle de vos princes restera intacte et indépendante. — *Canon 7* : L'entretien convenable des églises et des ministres du culte sera établi d'après une estimation raisonnable et non sur le principe de la dime. — *Canon 8* : La sagesse divine qui inspire à l'Église le souci du bien de tous lui dictera aussi une grande modération dans l'exercice de son pouvoir législatif. — *Canon 9* : Vous serez libres de n'admettre que les exercices religieux essentiels à la vie chrétienne et reçus par toute l'Église ; libres de rejeter ceux qui ont été inventés par des individus ou des communautés particulières.

*Vellem plura addere*, dit encore l'auteur ; *sed sollicitudo non prohibet dispendium infirmis qui solidum cibum ferre non possunt*. *Ibid.*, xxix-xxx. Il devine — et il ne se trompe pas — que ses propositions de paix ne recevront pas l'approbation unanime des catholiques. Il semble bien qu'elles n'aient pas rencontré chez les protestants eux-mêmes l'accueil empressé qu'il souhaitait. Sa conclusion du moins pourrait être signée par tous ceux qui desment sincèrement l'union. *Primus ad unionem gradus erit, si nos invicem vere christiana caritate mutua prosequamur, omni in occasione illius argumenta sincerissima exhibentes. Voluntas enim semel conjuncta unionem intellectus bene et certissime post se habent. Interim si meum statuo : Unio acatholicorum omnium cum catholicis tam nunquam est opus, ut non nisi divino dispenso consilii possit. Deus solus scit, et vult certissime id exsequi; nisi humanæ voluntatis illi malitia sit obstacula*. *Ibid.*, xxx.

V. LA MISE À L'ÉCHÉQUE. — La *Demonstratio catholica* et le *De bonis theologis* donneront bien très vite à des

controverses assez vives. En 1778, un « moine de la congrégation bénédictine de Bavière » (il s'appelait Frölich et il jouera un rôle très important dans cette histoire) publie une longue *Reflexio in sic dictam Demonstrationem catholicam...* Un de ses confrères, Buz, d'autres théologiens, séculiers ceux-là, Herzog, Michl, critiquent peu après les thèses de Statller sur le pouvoir médiat du pape, le sujet de l'infailibilité active, la réunion des protestants, etc. Le professeur d'Ingolstadt répond; ses disciples, Neuhauser et Sailer, le soutiennent. L'année suivante, au plus fort de la campagne contre les anciens jésuites, Frölich dénonce 54 propositions extraites des ouvrages incriminés. Déjà, selon toute vraisemblance, il a fait une démarche personnelle pour mettre l'autorité romaine en garde contre les témérités doctrinales de son adversaire. D'autre part, deux anciens jésuites, Veith et Zallinger, ont dénoncé, sans résultat, semble-t-il, son traité de l'eucharistie.

En septembre 1781, l'évêque d'Eichstätt, Raymond de Strasoldo, reçoit une lettre du dominicain Mamachi, secrétaire de la Congrégation de l'Index, l'avertissant que la *Demonstratio catholica* et le *De locis theologicis* vont être condamnés. Le décret concernant la *Demonstratio* est tout prêt; on n'en a retardé la publication que par égard pour Strasoldo qui a approuvé ces ouvrages. Qu'il se hâte donc, conseille Mamachi, de retirer son approbation, et il paraîtra ainsi prévenir la condamnation au lieu d'être obligé de la ratifier. Si l'on n'a point demandé à Statller de défendre sa *Demonstratio catholica*, c'est que ce livre fourmille d'erreurs et qu'il est proprement indéfendable. On craint de plus que le subtil théologien ne cherche indéfiniment des échappatoires. Le *De locis theologicis* est moins mauvais; cependant on l'a confié pour examen à un second censeur, et la condamnation n'est guère douteuse. Dans une lettre privée jointe à ce courrier officiel, le secrétaire de l'Index recommande à son ancien chef Strasoldo de ne point essayer d'intervenir : la cause est entée.

Le 8 octobre, l'évêque d'Eichstätt écrit au pape Pie VI. Si l'on censure à Rome les ouvrages de son chancelier, remarque-t-il d'abord, la honte en rejallera sur lui-même, évêque. Puis il aborde le fond de la question. Statller, c'est entendu, rejette beaucoup d'opinions de l'École et abandonne l'ancienne méthode, mais « nous vivons en un temps où tout se renouvelle, où l'on importe de France en Allemagne non seulement les costumes et les parures, mais aussi les théories; la philosophie et la théologie anciennes sont partout délaissées ». On trouvera ce texte, avec beaucoup de détails sur toute l'affaire, dans l'ouvrage de Reusch, *Der Index der verbotenen Bücher*, t. II b, p. 1001 sq. Cf. aussi l'article Statller que le même auteur a donné à l'*Allgemeine deutsche Biographie*, t. xxxv, p. 498-506. Au reste, continue l'évêque, l'auteur de la *Demonstratio* n'est pas absolument un novateur; il a eu de nombreux précurseurs parmi les théologiens français et allemands, même chez les bénédictins, qui sont les seuls à l'attaquer, et cela parce que Statller a critiqué à plusieurs reprises les privilèges des réguliers, émis des doutes sur les aptitudes des moines à l'apostolat. En conséquence il serait équitable que l'on observât la procédure fixée par Benoît XIV et que l'on signalât à l'auteur les propositions qu'il lui reproche; s'il ne peut répondre à toutes les difficultés des censeurs, il pourra du moins préparer une seconde édition corrigée ou publier un supplément rectificatif. Strasoldo écrit en même temps à la Congrégation de l'Index et déclare que la condamnation des livres de Statller ne fera qu'attirer l'attention sur ses idées. A son ancien maître Mamachi enfin il rappelle les faveurs dont il a comblé jusqu'à le jour le couvent dominicain d'Eichstätt; son attitude

envers ces religieux dépendra de celle de Mamachi lui-même dans l'affaire Statller.

Quels furent, parmi ces arguments dont plusieurs étaient pour le moins étranges, ceux qui arrêtaient le procès? Nous ne savons. En tout cas la condamnation fut ajournée, bien que, cette même année 1781, ait paru une seconde édition, non corrigée, de la *Demonstratio catholica*.

Là-dessus, l'évêque Strasoldo meurt; Mamachi quitte le secrétariat de l'Index pour devenir maître du Sacré-Palais; comme tous ses collègues anciens jésuites, Statller est privé de sa chaire et Frölich réussit à l'y remplacer. Cela n'est pas de bon augure, mais on attendra jusqu'en 1792 une reprise de l'affaire. Mamachi vient alors de mourir. Frölich, qui s'est rendu impossible à Ingolstadt par son mauvais caractère et sa manie de dénonciation, réside à Rome depuis un an. Est-ce lui qui dénonce de nouveau l'ancien chancelier? Est-ce Statller qui se rappelle imprudemment à l'attention des autorités romaines en demandant au nonce à Munich (août 1792) de faire parvenir à Rome deux opuscules qu'il a publiés en 1779? En tout cas, dès février 1793, le nonce lui fait savoir que, sauf rétractation de sa part, le décret de 1780 va être publié. Statller lui répond qu'il ne rétractera rien de ses opinions tant qu'on usera avec lui de procédés « aussi étranges ». Il remet au nonce des lettres pour le pape et la Congrégation de l'Index, où il promet de se soumettre sans réserve si le pape définit une seule proposition contraire à son enseignement. Il est si intimement persuadé, dit-il, de l'accord de sa doctrine avec l'Évangile, que seule une définition officielle, non un simple décret de l'Index, pourra le convaincre de son erreur. De nouveau, pendant près de deux ans, on n'entend parler de rien.

Soudain, en décembre 1794, communication confidentielle du premier ministre de Bavière à Statller : une condamnation pour hérésies serait imminente. Le souverain va se trouver obligé de retirer au théologien condamné ses fonctions de censeur et de conseiller ecclésiastique; il y aurait avantage à prévenir cet affront public par une démission. Statller s'exécute mais avertit les évêques de Freysing et d'Eichstätt, qui intercedent à Rome en sa faveur. Lui-même écrit au pape le 11 janvier 1795. Si l'on use de tant de sévérité à son égard, observe-t-il, cela ne pourra que troubler beaucoup de bien-pensants; seuls se réjouiront ceux qui le haïssent parce qu'il a été jésuite, qui envient sa réputation ou qui se laissent conduire par un zèle mal éclairé. On a souvent appliqué à la cour de Rome le dicton : *Dat veniam corbis, vezat censura columbas*. Le mot ne s'est jamais vérifié encore sous le long règne de Pie VI; Statller espère bien ne pas en être le premier exemple. Il estime avoir droit autant qu'un autre aux égards prescrits par Benoît XIV envers les bons catholiques dont les ouvrages sont déferés à l'Index.

Peu après l'infortuné théologien apprend qu'il n'a jamais été question de le condamner du chef d'hérésie, mais seulement de publier enfin le décret de 1780. Il envoie aussitôt (18 mars 1795) une longue « Explication sur les deux principales propositions qui semblent avoir provoqué la censure de la *Demonstratio catholica* ». Le 9 mai suivant, Pie VI écrit à l'évêque d'Eichstätt, comte de Stubenberg, que la publication du décret est de nouveau différée. Le pape envoie en même temps à l'évêque une liste de 12 propositions extraites de la *Demonstratio*. Si l'auteur consent à les retirer, on pourrait renoncer à publier le décret. L'examen des autres ouvrages, de *Locis theologicis*, *Theologia christiana theoretica*, *Epistola ad C. F. Bahrdt*, n'est pas encore achevée. Si l'on y trouve des propositions erronées, on demandera également à Statller de les désavouer. Quand il s'agit de questions de foi, ajoute le

souverain pontife, on ne peut s'arrêter à des considérations de personnes; il faut veiller à ce que les bons catholiques ne soient pas induits en erreur par des livres qui, en un sens, sont plus dangereux que d'autres, du fait que leur auteur a la réputation d'un homme bien intentionné, savant et pieux.

Stattler rédige aussitôt une réponse au sujet des 12 propositions qu'on lui demande de rétracter. Il explique certaines de ses affirmations, reconnaît qu'il a employé ici ou là des formules inexactes, propose des corrections. Pour ce qui regarde sa doctrine du pouvoir épiscopal (juridiction immédiate de droit divin), il fait remarquer que c'est la position presque commune des théologiens français et allemands. Pourtant, si le pape définit la doctrine contraire, Stattler se soumettra. Même déclaration au sujet de sa thèse contre la juridiction immédiate du pape en dehors de Rome. Quant à l'affirmation particulière que le pape ne peut donner l'absolution sacramentelle dans un diocèse étranger sans la permission de l'évêque local, l'auteur fait observer qu'il l'a déjà désavouée dans deux ouvrages parus après la *Demonstratio*. Il est tout disposé, enfin, à publier un volume d'explications et de rétractations. L'évêque d'Eichstätt envoie ces éclaircissements à Rome en juillet 1795. La réponse de Pie VI arrive le 23 janvier 1796 : les explications de Stattler ne sont pas satisfaisantes; s'il ne consent pas à rétracter purement et simplement son ouvrage, le décret de condamnation paraîtra dans trois mois.

Désormais, la cause de l'ancien pro-chancelier est perdue. Il essaie cependant d'une nouvelle lettre au pape (25 mars 1796). Il s'y plaint qu'on le traite plus durement que n'importe quel autre, puisqu'on l'oblige à rétracter des opinions que le concile de Trente, après les avoir examinées, a voulu laisser libres et qui sont, de fait, tenues par d'innombrables théologiens. « Jusqu'ici, dit-il, la censure n'a pu montrer dans mon livre une seule proposition qui ait été condamnée par un concile ou un pape, par le consentement des Pères ou des théologiens. Le jugement d'un particulier — et n'importe quel censeur n'est rien de plus, quand il ne peut invoquer un jugement officiel de l'Eglise — ne suffit pas pour me condamner officiellement. Cf. Reusch, *op. cit.*, p. 1005. Plaintes inutiles : le 23 mai 1796, paraît un décret de l'Index, portant la date du 29 avril 1796 et s'appuyant sur le décret du 10 juillet 1780, qui inscrivait la *Demonstratio catholica* au catalogue des livres prohibés.

Quelque temps après, Stattler commet la faute de publier lui-même en un recueil anonyme la plupart des pièces de ce long et pénible procès. Il n'y gagne rien, car le 10 juillet est publié un nouveau décret complétant le premier et condamnant le *De locis theologicis*, la *Theologia christiana theoretica*, la brochure intitulée *Epistola parænetica ad virum clarissimum doctorem C. F. Bahrdt, Eichstätt et Günzburg*, 1780, et le recueil des *Authentische Aktenstücke wegen dem zu Rom theils betriebenen theils abzuwendenden gefrachten Verdammungsurtheil über das Stattlerische Buch Demonstratio catholica*, Francfort et Leipzig, 1796, un vol. in-8°.

Il semble bien que ces décrets n'aient pas été officiellement notifiés à Stattler. Il meurt d'ailleurs subitement, quelques semaines plus tard, d'une attaque d'apoplexie.

CONCLUSION. — La personnalité et l'œuvre de Stattler ont été de son vivant très diversement appréciées. Michel Sailer, qui fut son élève et son collègue à Ingolstadt, aimait sa terrible franchise et admirait son ouverture d'esprit. Devenu évêque de Ratisbonne, il déclarait devoir tout ce qu'il était à son maître et regrettait qu'on ne le lui ait pas davantage. Il est certain d'autre part que, trop conscient de sa valeur, trop

exclusivement préoccupé aussi des exigences de son temps, le professeur d'Ingolstadt traita souvent de haut les théologiens qui restaient attachés plus que lui aux méthodes et aux formules traditionnelles. Ceux-ci ne lui pardonnèrent ni sa suffisance ni ses hardiesses doctrinales. Et Zallinger exprime bien l'opinion de ces tenants de la tradition lorsqu'il écrit que Stattler *multos jam gemitus omnibus bonis expressit*. Cité dans *Kirchenlexikon*, t. XI, col. 743.

Ces appréciations sévères ont trouvé de l'écho chez certains historiens. M. Maisonneuve écrivait naguère ici-même (Art. APOLOGÉTIQUE, t. I, col. 1545) : « Faudra-t-il ranger parmi les catholiques Benoit Stattler... successivement bénédictin [Stattler s'appela Benédikt et avait commencé ses études de grammaire chez les bénédictins de Niederaltaich, mais nous ne lui connaissons point d'autres attaches avec l'ordre de Saint-Benoit, dans lequel il trouva mêmes ses adversaires les plus décidés], jésuite, curé [mais, dans l'intervalle, la Compagnie de Jésus avait été supprimée], dont la *Demonstratio catholica*, 1775, fut mise à l'Index et qui refusa de se rétracter? »

Les historiens plus récents sont moins sévères et, semble-t-il, plus équitables. « On ne peut ranger parmi les représentants de l'*Aufklärung*, déclare nettement Mgr Grabmann, l'ancien jésuite Benoit Stattler, qui [en dépit de certains excès]... se tenait sur le terrain du dogme catholique. » *Geschichte der katholischen Theologie*, p. 211. Au jugement du Dr. Anwander, qui a étudié toute cette période de la théologie catholique allemande, Stattler, « également remarquable comme homme et comme penseur », est une des personnalités les plus éminentes non seulement de la Compagnie de Jésus et de la Bavière, mais de tout le XVIII<sup>e</sup> siècle catholique. Il eut le mérite, dit encore M. Anwander, d'aborder franchement tous les problèmes de son temps, de renoncer aux stériles polémiques contre les protestants pour essayer de tourner contre la libre-pensée incroyante toutes les forces chrétiennes unies, de prolonger dans le sens catholique la philosophie de Leibnitz et de Wolf, de combattre vigoureusement et intelligemment le kantisme *Die allgemeine Religionsgeschichte*, p. 26 sq.

On peut se demander toutefois si les méthodes de Stattler étaient les meilleures. On doit reconnaître que les résultats, en tout cas, n'ont pas répondu à son attente; que, même, son ardeur combattive ou son zèle pour l'union de tous les chrétiens l'ont amené parfois à des positions ambiguës, téméraires ou même inconciliables avec la parfaite orthodoxie. Il n'en garde pas moins le mérite d'avoir entrepris, dans le désarroi de la pensée catholique et sous les assauts du rationalisme antichrétien (qu'il suffise de rappeler ces noms qui reviennent si souvent dans ses livres : Hume, Locke, Reimarus, J.-J. Rousseau...), une œuvre difficile, mais communément désirée, de renouvellement et d'adaptation. Les historiens de l'apologétique catholique, quels que soient leurs préférences personnelles (Le Bachellet, Werner, Anwander, Eschweiler...), lui assignent tous une place de choix parmi ceux qui contribuèrent à élaborer, sous sa forme systématique, l'apologétique que nous appelons encore traditionnelle.

*Allgemeine deutsche Biographie*, t. XXXV, p. 498-506; Anwander, *Die allgemeine Religionsgeschichte in katholischem Deutschland*, Salzbourg, 1932, p. 26 sq.; Buchberger, *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. IX, p. 781; Duhr, *Geschichte der Jesuiten*, t. IV b, p. 51 sq.; Eschweiler, *Die zwei Wege der neuen Theologie*, Augsburg, 1926, p. 82-84; Grabmann, *Geschichte der katholischen Theologie*, Fribourg-en-B., 1933, p. 211; Hurter, *Nomenclator*, 3<sup>e</sup> éd. t. v, col. 373-376; *Kirchenlexikon*, t. XI, col. 741-744; Koch, *Jesuitenlexikon*, p. 1689; Reusch, *Der Index der verbotenen Bücher*, t. II b, Bonn, 1885, p. 1000-1005; Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. VII, col. 1498-1509; K. Werner, *Geschichte der*



*apologétique, and polémique Literatur der christlichen Theologie*, t. v, Schaffhaus, 1867, p. 190 sq.; de même, *France*, Sirey, Paris, 1880, 2 vol., passim; du même, *Geschichte der katholischen Theologie*, p. 225 sq., 282 sq.

J. BERNARD.

**STAUDENMAIER François**, théologien allemand du XIX<sup>e</sup> siècle. Né à Donzdorf (Wurtemberg) le 11 septembre 1800, il eut une carrière de professeur extrêmement unie, extrêmement remplie. Après ses études faites à Tübingue, il ne tarde pas à devenir professeur dans cette université, d'où il passe à Giessen en 1830, et de là à Fribourg-en-Brisgau en 1837; en cette ville il devient chanoine de la cathédrale, (1843), et meurt prématurément le 19 janvier 1856.

Son œuvre qui est considérable donne une idée assez juste de ce qu'est la théologie allemande dans la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, toute orientée vers la spéculation, mais vers une spéculation très libre, sans grandes attaches avec la théologie traditionnelle, sans notions précises de ce qu'avait été au juste la pensée des Pères de l'Église ou des docteurs du Moyen-Âge. Chaque auteur, réfléchissant pour son compte personnel aux vérités chrétiennes, s'efforce d'en tirer les réponses aux questions diverses soulevées par la philosophie indépendante, se met en tête d'élaborer une synthèse, pas toujours absolument orthodoxe, qu'il oppose à celles des incroyants ou des adversaires. Il y a bien dans l'œuvre de Staudenmaier deux études où l'histoire du passé chrétien est abordée, mais l'une : *Geschichte der Bischofswahlen*, 1830, est une simple esquisse; l'autre est un travail sur Jean Scot Érigène, Francfort, 1834, où l'auteur a oublié qu'il s'agissait d'abord de préciser la pensée du philosophe étudié; le sous-titre est caractéristique : *Johannes Scotus Erigena und die Wissenschaft seiner Zeit, mit allgemeinen Entwicklungen der Hauptwahrheiten auf dem Gebiete der Philosophie und Religion und Grundzügen zu einer Geschichte der speculativen Theologie*; la seconde partie du travail où Staudenmaier devait approfondir le système même de l'Érigène n'a pas été écrite.

Les autres publications de l'auteur parues soit indépendamment, soit dans deux périodiques éphémères — les *Jahrbücher für Theologie und christliche Philosophie* à Giessen, de 1834 à 1838 et la *Zeitschrift für Theologie*, à Fribourg, de 1839 à 1848 — demeurent toutes dans le domaine strictement spéculatif : *Encyclopädie der theologischen Wissenschaften als System der gesamten Theologie*, Mayence, 1834; 2<sup>e</sup> éd. en 1840 en 2 vol. dont le 1<sup>er</sup> seul a paru. — *Geist des Christenthums, dargestellt in den heiligen Zeiten, in den heiligen Handlungen und in der heiligen Kunst*, Mayence, 1835, 8<sup>e</sup> éd. en 1880, sorte de réplique allemande du *Génie du christianisme*, dont il paraît qu'elle mériterait encore la lecture. — *Geist der göttlichen Offenbarung, oder Wissenschaft der Geschichtsprincipien des Christenthums*, Giessen, 1837. — *Die Philosophie des Christenthums oder Metaphysik der heiligen Schrift als Lehre von den göttlichen Ideen und ihrer Entwicklung in der Natur, im Geiste und in der Geschichte*, Giessen, 1846, un des principaux ouvrages de l'auteur, dédié à Antoine Günther; des quatre parties primitivement envisagées, la première seule a été exécutée. — Également inachevée est *Die christliche Dogmatik*, dont 2 vol. parurent à Fribourg en 1844, le t. III en 1848, la première partie du t. IV en 1852. — Staudenmaier s'est aussi fait un nom en combattant le panthéisme hégélien, *Darstellung und Kritik des Hegel'schen Systems aus dem Standpunkte der christlichen Philosophie*, Mayence, 1844; de même avait-il attaqué les vues de Schelling sur la révélation : *Ueber die Philosophie der Offenbarung von Schelling dans Zeitschr. für Theologie*, t. VIII, 1842, p. 247-446. — Les événements de 1848 lui inspirèrent aussi des écrits de circonstance : *Die*

*kirchliche Aufgabe der Gegenwart*, 1849; *Grundfragen der Gegenwart*, 1851.

Il y a une monographie sur Staudenmaier, par Fr. Luchert, Fribourg, 1901; voir aussi *Kirchenlexikon*, t. XI, col. 744-746; Hurter, *Nomenclator*, 3<sup>e</sup> éd., t. V, a, col. 1088-1092, avec de précieuses indications sur les diverses recensions des ouvrages de l'auteur; *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. IX, col. 782; *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, t. V, col. 763.

É. AMANN.

**STAUPITZ Jean**, premier protecteur de Luther († 1524). I. Vie. II. Relations avec Luther et le luthéranisme.

I. Vie. — On ignore la date et le lieu de naissance de Jean Staupitz. La première mention que l'on trouve de son nom est celle de la matricule de l'université de Leipzig, au semestre d'été de 1485 : *Johannes Stopitz de Mutterwitz bacc.* Le Mutterwitz dont il est ici question et qui serait le pays d'origine de Staupitz n'a pu être identifié. On ne sait pas davantage où et quand le futur protecteur de Luther entra chez les augustins, peut-être à Munich, selon Paulus. Il vint, en 1497, à Tübingue, où il fut nommé prieur dès l'année suivante. Il poursuivait ses études en même temps à l'université du lieu et obtenait, en 1500, le titre de docteur en théologie. Peu après, il revenait à Munich en qualité de prieur du couvent des augustins et, en 1503, le 7 mai, à la demande du vénérable André Proles, réformateur de son ordre, qui devait mourir un mois plus tard, le 6 juin, il fut élu, par le chapitre tenu à Eschwege, vicaire-général des augustins d'Allemagne, c'est-à-dire représentant, pour ce pays, du général de l'ordre en résidence à Rome. Dans l'intervalle, il avait été appelé par l'électeur Frédéric de Saxe à participer à la constitution du personnel professoral de l'université que ce prince venait de fonder, avec l'autorisation de l'empereur seulement — celle du pape ne fut obtenue que plus tard — à Wittenberg, en 1502. Staupitz fut le premier doyen de la faculté de théologie de cette ville. C'est là qu'il devait attirer Luther, en 1508, et lui mettre, pour ainsi dire, le pied à l'étrier. Il avait dû le remarquer au cours d'une visite au couvent d'Erfurt où se trouvait encore le jeune moine. On verra plus loin que Luther, très tourmenté à cette époque de sa vie par des scrupules intimes, s'ouvrit à lui et en reçut des encouragements inoubliables. A partir de 1505 ou 1506, il semble que Staupitz soit entré en conflit avec certains couvents de la stricte observance qu'il entendait rallier à son autorité et qui résistaient à ses avances. Ce fut pour défendre la thèse de ces couvents, parmi lesquels se trouvait celui d'Erfurt, que Luther, rappelé de Wittenberg dès 1509, fit, à l'automne de 1510, le voyage de Rome. On ignore par quelle influence il fut complètement retourné, au cours de ce voyage décisif. Mais il est sûr qu'à son retour il passa au parti de Staupitz, quitta Erfurt pour revenir à Wittenberg et se montra, dès lors, ennemi résolu des « observantins », des « justitiaires », qu'il appelait encore « les petits saints d'œuvres ». Ce fut en poussant à l'extrême ses critiques dans ce sens qu'il aboutit à la doctrine de la justification par la foi sans les œuvres, point de départ de sa révolte contre l'Église catholique romaine.

Staupitz poussa Luther aux études bibliques, ce qui était du reste dans l'esprit de l'ordre et inscrit en toutes lettres dans les anciennes constitutions des augustins, approuvées en 1287, comme l'a démontré Nicolas Paulus. *Historisches Jahrbuch der Görresgesellschaft*, t. XII, p. 311 sq. Il le fit recevoir docteur en théologie en 1512 et lui céda aussitôt sa chaire, car la même année il démissionnait à Wittenberg. Il vécut le plus ordinairement dès lors, en dehors de ses visites canoniques aux couvents de son ordre, dans le sud de

l'Allemagne, soit à Nuremberg, soit à Salzbourg. On précisera ci-après son attitude à l'égard du mouvement luthérien. Disons simplement qu'après l'avoir favorisé au début il en conçut un tel ennui qu'il quitta l'ordre des augustins, avec l'appui du cardinal Matthieu Lang, archevêque de Salzbourg, entra chez les bénédictins, fut élu abbé de la riche abbaye de Saint-Pierre, à Salzbourg, consacré, le 6 août 1522, par l'évêque Berthold de Chiemsee, en présence du cardinal: Il mourut le 28 décembre 1524.

II. RELATIONS AVEC LUTHER ET LE LUTHÉRANISME. — Nous possédons dix lettres de Luther à Staupitz et deux lettres de Staupitz à Luther. Elles suffisent, avec ce que l'on connaît par ailleurs de l'évolution de Luther, à préciser les rapports entre ces deux hommes. Du côté de Staupitz, ce fut un drame intime d'une rare intensité. Après avoir chaleureusement approuvé les premières démarches de son protégé, devenu son ami, il conçut des doutes sur les conséquences de sa révolte, il se raccrocha à l'Église catholique et ne trouva rien de mieux, pour se soustraire soit aux reproches de Rome, soit aux sollicitations de son ordre, entraîné dans la rébellion de Luther, que de renoncer à la règle augustiniennne pour se faire bénédictin. Nous distinguerons trois périodes dans les relations entre Staupitz et Luther : 1. avant l'affaire des indulgences, soit de 1507 environ à 1517; 2. de l'affaire des indulgences à la condamnation de Luther (1517-1520); 3. après la condamnation de Luther (1520-1524).

1<sup>o</sup> Avant l'affaire des indulgences, Staupitz protège Luther, lui montre de la sympathie, de l'admiration même pour son jeune talent, une confiance parfaite, car non seulement il l'encourage dans ses études, l'oblige à prendre le doctorat en théologie, lui cède sa chaire, mais encore il est son confident, peut-être, au moins par intervalles, son confesseur. Dans une lettre du 30 mai 1518, Luther lui rappelle ainsi les leçons les plus précieuses qu'il lui doit : « Je me souviens, révérend Père, qu'au cours de vos très agréables et salutaires conversations, par lesquelles le Seigneur Jésus a coutume de me donner de merveilleuses consolations, un jour il fut fait mention de ce mot « pénitence ». Prenant en pitié une foule de consciences et ces bourreaux qui enseignent ce qu'ils appellent « la manière de se confesser », à l'aide d'une infinité de préceptes insupportables, nous vous avons entendu, parlant comme une voix du ciel, dire : qu'il n'y a pas de vraie pénitence si ce n'est celle qui commence par l'amour de la justice et de Dieu et que cela est plutôt le principe de la pénitence qui en est pour eux comme la fin et l'achèvement. » Enders, *Luther's Briefwechsel*, t. I, p. 196.

Luther, partant de là, explique à Staupitz qu'il faut consister la pénitence dans « le changement d'esprit », ce qui est justement le sens du mot grec *μετανοια* : pénitence. Et il ajoute que c'est pour cela qu'il est parti en guerre contre les indulgences, tantant qu'elles sont une rémission de la satisfaction, la plus « vile partie » de la pénitence, et qu'elles en font oublier la véritable doctrine, le changement d'esprit. Il est donc certain que Luther donnait Staupitz comme son véritable précurseur. Mais Luther néglige de dire que, par delà cette théorie de la pénitence, il admettait des idées qui, poussées à bout, se trouvent en opposition avec la doctrine catholique : la corruption totale de l'homme par le péché originel, l'impossibilité pour l'homme déchu de faire le bien, le prédestinarianisme, la justification par la foi seule. Il semble que Staupitz n'ait jamais vu clairement que l'écart du point de rupture entre Luther et tout le grand passé catholique.

2<sup>o</sup> De l'affaire des indulgences à la condamnation de Luther (1517-1520), Staupitz ne comprend pas la gravité de la lutte engagée. Il prend au fond de lui

même parti pour son ami et son « fils spirituel ». Les lettres que Luther lui adresse sont pleines de confiance. On sent un accord intime entre les deux hommes, probablement fondé sur des équivoques, en ce sens que Staupitz ne connaît pas à fond les idées de Luther. En février 1518, Gabriel Venetus, provincial de l'ordre, avertit Staupitz, au nom du pape Léon X, que Luther a été dénoncé comme hérétique et le charge d'obtenir sa rétractation. Staupitz communique à Luther cette instruction. Et Luther répond, le 31 mars, en repoussant les accusations dont il est l'objet et en refusant nettement toute rétractation. Le 30 mai suivant, il lui adressait ses *Resolutiones* (qui ne devaient paraître qu'en août) pour que Staupitz les fit parvenir au Saint-Siège, à titre d'explication de sa position sur les indulgences. Staupitz semble avoir pris peur un peu plus tard, car, le 14 septembre 1518, il écrivait à Luther, sans le désapprouver, pour lui conseiller de quitter Wittenberg pour un temps. Il se solidariserait du reste avec lui et lui disait en propres termes : *Placet mihi ut Wittenbergam ad tempus deseras meque accedas, ut simul vivamus moriamurque*. Mais Luther fut convoqué à la diète d'Augsbourg, pour paraître devant le légat, Cajetan. Staupitz vint en personne à Augsbourg, où il arriva le 10 octobre. Luther le lui rappelait, le 14 janvier 1521 : « Quand nous étions à Augsbourg... entre autres conversations sur ma cause, vous me disiez : « Souvenez-vous, mon frère, que vous avez commencé ces choses au nom de Notre Seigneur Jésus-Christ... » Il semble que Staupitz ait songé alors à faire partir Luther pour l'université de Paris. Il y a une allusion à ce projet dans une lettre de Luther du 12 décembre 1518. Enders, *loc. cit.*, t. I, p. 319. Mais Spalatin s'y montra opposé.

3<sup>o</sup> Après la condamnation de Luther (1520-1524), Staupitz, effrayé par les proportions que prenait le « tapage luthérien », se retira de plus en plus de tout rapport avec lui, et se couvrit de la protection du cardinal Matthieu Lang, de Salzbourg. Ce dernier, sur l'invitation du Saint-Siège, lui demanda une rétractation par-devant notaire des propositions condamnées de Luther, contenues dans la bulle *Exsurge Domine*, du 15 juin 1520. Staupitz implora la faveur de n'avoir pas à rétracter des propositions qui n'étaient pas les siennes, mais il finit par déclarer formellement qu'il reconnaissait le pape comme son juge. Luther, qui se plaignait, dès 1519, d'être abandonné par Staupitz : *Nimis me derelinquis. Ego super te, sicut abbas tuus super matrem suam* (Enders, *loc. cit.*, t. II, p. 184) — fut très affecté par cette sorte de reniement. Il lui écrivit en février 1521 : « Ce n'est pas le moment de craindre, mais de crier, dès lors que Notre-Seigneur Jésus-Christ est condamné, dépouillé et blasphémé. C'est pourquoi, plus vous m'exhortez à l'humilité, plus je vous encourage à l'orgueil. Vous avez trop d'humilité, tout comme moi trop d'orgueil. » Enders, *loc. cit.*, t. III, p. 84. Il semble bien que Staupitz lui fit quelques reproches, car dans une lettre du 27 juin 1522, alors qu'il était déjà question pour Staupitz de devenir abbé bénédictin, Luther lui écrivit : « Ce que vous m'écrivez que ma doctrine est vantée par ceux qui fréquentent les maisons de débauche (*lupanaria*) et que beaucoup de scandales sont issus de mes ouvrages, ni ne m'étonne, ni ne m'effraie... » Enders, *loc. cit.*, t. III, p. 106. Et il se déclare résolu à abattre l'Antechrist. La dernière lettre de Luther à Staupitz, en date du 17 septembre 1523, contient l'expression d'un regret amer : « Certes, si nous avions cessé de vous être agréables, nous ne pouvions quand même nous montrer en vers vous ni ingrats ni oublieux, car c'est par vous, le premier, que la lumière de l'Évangile commença à luire dans nos cœurs. » Enders, *loc. cit.*, t. IV, p. 231. C'était rappeler à la fois l'influence indéniable de

Staupitz sur l'évolution primitive de Luther et sa rupture avec lui. Au surplus, Staupitz lui-même reconnaît qu'il fut « le précurseur de la sainte doctrine évangélique », qui olim precursor exstitit sanctæ evangelicæ doctrinæ. Enders, *loc. cit.*, 1<sup>er</sup> avril 1524, t. iv, p. 315. Mais dans la même lettre, il indique ce qui le sépare de ses anciens amis : « Vous me paraissiez condamner bien des choses purement externes, qui ne servent à rien à la foi et à la justice, sont neutres (*neutra*) et qui, accomplies dans la foi au Seigneur Jésus-Christ, ne chargent aucunement la conscience. Pourquoi troubler ainsi les cœurs des simples? Qu'est-ce donc qui a rendu l'habit monacal odieux à vos narines, alors que la plupart le portent dans la sainte foi au Christ? Il y a, hélas! presque dans tous les exercices humains, des abus, et ils sont bien rares ceux qui mesurent tout par la foi. Mais il y en a au moins quelques-uns. On ne doit donc pas réprouver la substance des choses, pour un mal accidentel, qui se rencontre çà et là. » *Ibid.* La même année, Staupitz mourait, emportant dans la tombe, sans nul doute, bien des regrets, mais en communion avec l'Église de son enfance et de son âge mûr. Il avait surtout manqué de clairvoyance et de vigilance.

Voir surtout Enders, *Luther's Briefwechsel*, lettres de Luther à Staupitz, dans les t. i-iv; *Staupitz opera*, publiées par Knaacke, Postdam, 1867, un seul volume paru. L'inattention du public ne permit pas de publier le tome suivant; Th. Kolde, *Die deutsche Augustinerkongregation und J. von Staupitz*, Gotha, 1879. Cet ouvrage remplace tous ceux qui avaient précédé, en apportant des documents nouveaux; N. Paulus, *J. von Staupitz, seine vorgeblich protestantischen Gesinnungen*, dans *Historisches Jahrbuch der Görresgesellschaft*, t. xii, 1891, p. 309 sq., prouve que sur les points essentiels du luthéranisme : serf-arbitre, mérite des bonnes œuvres, justification, Staupitz a toujours professé la doctrine catholique, et qu'il connaissait mal les doctrines fondatrices de Luther.

L. CRISTIANI.

**STAURIN Jean-André**, écrivain grec originaire de l'île de Chio, auteur de l'ouvrage suivant : *Ἡ ἐκ μεταστάσεως καὶ ἀποστάσεως τοῦ Νικηολοῦστον ἀποστολὴ τοῦ Ἀνδρέου Σταυρίνου τοῦ Νικηολοῦστον ἐκ τῆς Μοναστηρίου Ἐκκλησίας*, (*De transsubstantiatione in Corydalum Calvini sectatore sermones duo Io. Andreæ Staurini Chienensis, Ecclesie Constantinopolitanæ bibliothecarii*), Rome, 1640, in-4°. Cet ouvrage, dédié au pape Urbain VIII, est un traité contre un calviniste, nommé Corydalos, qui niait la transsubstantiation et répandait ses erreurs dans toute la Grèce.

J. RIVET.

**STÉDINGIENS**, population germanique, contre laquelle le pape Grégoire IX déclencha, pour hérésie, une croisade, au premier tiers du xiii<sup>e</sup> siècle.

Depuis le début du xiii<sup>e</sup> siècle, on désignait sous le nom de *Stedingi*, *Xidingi*, *Stadingi*, une population fort homogène qui habitait la côte de la mer du Nord de part et d'autre de l'embouchure de la Weser. Frisons d'origine, ces occupants étaient venus au cours du xii<sup>e</sup> siècle de l'évêché d'Utrecht. Le pays qu'ils avaient colonisé et qu'ils avaient en partie conquis sur la mer relevait, au point de vue temporel, de l'archevêché de Hambourg-Brême, encore que le comte d'Oldenbourg ait prétendu aussi à la souveraineté. Pratiquement les Stédingsiens se considéraient comme indépendants et se résignaient malaisément à payer les dîmes et autres prestations de droit. L'archevêque Hartwig II, qui avait essayé un peu avant sa mort (3 novembre 1207) de les y contraindre, avait bien obtenu quelques résultats. Sa mort fut le signal, à Hambourg, de vives compétitions qui ne prirent fin qu'en 1216 par la reconnaissance de Gérard I<sup>er</sup>. De ces troubles, les Stédingsiens profitèrent et ils trouvèrent le moyen de se ren-

dre tout à fait indépendants; des maisons fortes appartenant à l'archevêché furent détruites, diverses localités menacées. L'avènement de Gérard I<sup>er</sup> aurait pu ramener le calme, car ce prélat avait lié partie avec les Stédingsiens. Mais il mourut le 13 août 1219 et son successeur, Gérard II de Lippe (1219-1258), ne tarda pas à se montrer à l'égard de ceux-ci extrêmement hostile. Très fier de ses droits, il exigea avec ardeur les dîmes et cens et voulut, en même temps, profiter de l'occasion pour faire rentrer sous son autorité temporelle le pays de la Basse-Weser. Recourant vite à la manière forte, il fit envahir le pays des Stédingsiens par son frère Hermann de Lippe. La veille de Noël 1229, dans un engagement décisif, les paysans de la Weser infligèrent une sanglante défaite au comte qui resta sur le champ de bataille avec bon nombre de ses chevaliers.

L'archevêque entendit les venger; il crut habile de transposer sur le plan religieux les griefs qu'il pouvait avoir contre les Stédingsiens. Le nouveau pape Grégoire IX (1227-1241) ne plaisantait pas en matière d'hérésie. C'est d'hérésie que furent accusés les habitants de la Basse-Weser. Le synode tenu à Brême le 17 mars 1230 prononça la condamnation des Stédingsiens comme hérétiques. « Il est de notoriété publique, disait la lettre synodale, que ces gens méprisent complètement les clefs de l'Église et les sacrements ecclésiastiques, qu'ils tiennent pour superflu l'enseignement de l'Église, qu'ils font prisonniers ou massacrèrent les ecclésiastiques de tout ordre, qu'ils dévastent et incendient couvents et églises, qu'ils commettent le parjure sans aucun scrupule, comme si c'était quelque chose de permis, qu'ils se comportent à l'endroit du corps du Christ d'une manière si effroyable que la bouche ne saurait l'exprimer, qu'ils se mettent en rapports avec les mauvais esprits, en fabriquant des images de cire, s'inspirent des conseils de devineuses et pratiquent toutes sortes d'œuvres de la puissance des ténèbres, que, malgré des avertissements nombreux, ils se refusent à faire pénitence et rejettent toute exhortation. Considérant que tout ceci est attesté sans doute possible et est conforme à la vérité, les Stédingsiens sont tenus pour hérétiques et condamnés comme tels. » Texte dans Sudendorf, *Registrum oder merkwürdige Urkunden für die deutsche Gesch.*, t. ii, Iéna, 1849, n. 71, p. 156; cf. Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. v, p. 1538 sq.

Il n'est pas très malaisé de voir ce que signifient ces griefs accumulés. L'essentiel est évidemment la résistance à l'autorité de l'archevêque de Hambourg-Brême; les violences aussi à l'endroit des ecclésiastiques ou des couvents susceptibles de favoriser l'action de l'autorité archiepiscopale. Qu'on y ajoute des pratiques superstitieuses qui n'ont rien de surprenant en ce pays et à cette date, pratiques qui peuvent aller jusqu'à des usages sacrilèges de l'eucharistie et même jusqu'à un certain culte rendu aux mauvais esprits. Mais tout cela ne constitue pas d'hérésies au sens propre du mot. Malgré certaines parentés qu'on pourrait relever entre ces idées et ces pratiques, d'une part, et celles qui se remarquent, d'autre part, dans les sectes antichrétiennes de la fin du xii<sup>e</sup> siècle, il n'est pas possible d'établir une filiation proprement dite entre les Stédingsiens et les vaudois, bien moins encore entre eux et les cathares. Quant à l'accusation de culte rendu au démon, nous nous en sommes expliqué à l'art. LUCIFÉRIENS, t. ix, col. 1044.

Quoi qu'il en soit, ce furent les dénonciations du synode de Brême qui mirent en branle l'action pontificale. Une bulle du 26 juillet 1231 confia d'abord à l'évêque de Lubec le soin de faire une enquête plus approfondie. Renseignements pris, Grégoire IX faisait partir d'Anagni le 29 octobre 1232 la bulle *Lucis æternæ lumine*, qui reprenait contre les Stédingsiens les



accusations mêmes du synode de Brême et chargeait les évêques de Minden, Lubeck et Ratzebourg de prêcher la croisade contre ces hérétiques dans les diocèses voisins. Toutefois les indulgences promises aux croisés, si libérales qu'elles fussent, n'étaient point encore celles de la croisade d'outre-mer. Texte de la bulle dans Rinaldi, *Annales eccles.*, an. 1232, n. 8, et mieux dans *Mon. Germ. hist., Epist. pontif. rom.*, t. 1, p. 393.

Nous n'avons pas à raconter ici le détail de l'exécution. La campagne contre cette poignée de paysans fut moins facile qu'on ne l'avait pensé. Le début de l'hiver de 1232-1233 fut marqué par un premier revers des croisés. Une bulle datée du 19 janvier 1233 dut appeler de nouveaux volontaires, Hartzheim, *Conc. German.*, t. III, p. 552; les frères prêcheurs, qui avaient perdu l'un des leurs, lequel s'était aventuré dans le plat pays, se firent les prédicateurs zélés de la croisade. L'expédition de juin 1233 parvint à réduire la résistance des habitants de la rive droite de la Weser, au prix de sauvages répressions; mais les attaques contre la rive gauche furent repoussées. Une nouvelle bulle de Grégoire IX, du 17 juin 1233, appela de nouveaux renforts, en promettant cette fois aux croisés l'indulgence même de l'expédition d'outre-mer. Elle venait à point; car une troisième campagne du comte d'Oldenbourg s'était terminée par une sanglante défaite des croisés. L'hiver de 1233-1234 se passa, de part et d'autre, en préparatifs. Pendant que les Stédingiens s'employaient à refaire leurs forces, l'armée des croisés se grossissait de tous les renforts venus de Rhénanie et même des Pays-Bas.

Cependant la Curie romaine avait commencé à mettre en doute l'exactitude des renseignements qu'on lui avait fournis sur « l'hérésie » des Stédingiens, sur les atrocités aussi qu'on leur prêtait à l'endroit des catholiques. Une bulle adressée à Guillaume de Modène, légat pontifical dans l'Allemagne du Nord, à la date du 18 mars 1234, prescrivait à celui-ci de s'entretenir entre les deux partis en lutte. Texte dans *Bremer Urkundenbuch*, t. 1, n. 179, p. 215. Elle arriva trop tard pour éviter la rencontre décisive entre les Stédingiens et les croisés, qui étaient quatre ou cinq fois plus nombreux que leurs adversaires. Cette rencontre eut lieu à Altenesch, le 27 mai 1234. L'issue n'en pouvait être douteuse : les Stédingiens furent taillés en pièces ou périrent dans les marais voisins. Une partie des survivants put se réfugier en Frise; ceux qui demeurèrent dans le pays durent accepter les conditions que le pape avait fixées pour que fût levé l'interdit qui pesait sur eux, et se soumirent à l'archevêque. La souveraineté sur le pays fut partagée entre celui-ci et le comte d'Oldenbourg; une grande partie du sol fut attribuée en fiefs à la noblesse des pays voisins.

Restait à assurer la réconciliation du pays : il y fut pourvu par une bulle donnée à Pérouse six mois après la bataille (28 novembre 1234) : églises et cimetières devaient être reconsacrés. Texte dans Hartzheim, *Concilia Germaniae*, t. III, p. 554. Une autre bulle du 21 août 1235 relevait les Stédingiens des sentences encourues, en considération de la satisfaction qu'ils avaient fournie pour le passé et de la promesse de soumission à l'Eglise qu'ils faisaient pour l'avenir. Nulle trace dans ce document des hérésies ou des atrocités dont ils se seraient rendus coupables. Hartzheim, *ibid.*

Au fait, les incidents qui avaient amené la cruelle répression que l'on a dite étaient d'ordre beaucoup plus politique que religieux. Il est permis de regretter que la Curie romaine s'en soit aperçue un peu tard. Ce n'est pas une raison d'ailleurs pour faire des Stédingiens des représentants et des martyrs de la libre pensée, victimes de l'esprit de domination ecclésiastique. L'inauguration au 27 mai 1834 d'un modeste

monument sur le champ de bataille d'Altenesch a donné l'occasion de développer des idées de ce genre. Elle a eu un résultat plus heureux : celui de mettre définitivement au point l'histoire des Stédingiens.

Les principaux textes officiels ont été mentionnés au cours de l'article. Les sources narratives sont assez nombreuses, mentionnons au moins les *Annales Stabenses* dans *Mon. Germ. hist., Scriptores*, t. XVI, an. 1204, 1217, 1230, 1233, p. 354 sq.; la *Chronique d'Emon*, *ibid.*, t. XXIII, p. 516; la *Chronique saxonne*, même recueil, *Deutsche Chroniken*, t. II, p. 236 sq., 249, 250.

Le travail essentiel est celui de H.-A. Schumacher, *Die Stedingen*, Brême, 1865; voir aussi Dehio, *Gesch. des Erzbisthums Bremen-Hamburg*, t. II, 1877, p. 119 sq., et les ouvrages relatifs à Grégoire IX et mentionnés dans l'article de ce pape. Bon résumé à l'art. *Stedingen* de la *Protest. Realencyclopädie*, t. XVIII, 1906, p. 786-789.

E. AMANN.

**STEENBERGEN (Pierre Van)**, frère mineur hollandais de la province de la Germanie inférieure, où il exerça les charges de lecteur de philosophie et de théologie, de gardien, de définiteur et de custode. Né à Zutphen (Gueldre), il mourut à Diest (Belgique) en 1660 à un âge très avancé. Il publia en néerlandais : *Wetenschap nootsakelijk tol de saligheyt, ofte noodelycke middelen om de helle te ontgaan* (la science nécessaire pour arriver au salut et les moyens nécessaires pour éviter l'enfer), qui constitue une sorte de catéchisme, qu'il traduisit aussi en français : *Den waerom der Catholyken tegen den waerom der andersghesinden* (Le pourquoi des catholiques contre le pourquoi de leurs adversaires), apologie de la foi catholique contre les attaques des réformés; *Apologia adversus ministrum haereticum*.

L. Wadding, *Scriptores ord. min.*, 3<sup>e</sup> éd., Rome, 1906, p. 193; J.-H. Sbaralea, *Supplément*, 2<sup>e</sup> éd., t. II, Rome, 1921, p. 367; S. Dirks, *Histoire littér. des frères mineurs de l'Observance, en Belgique et dans les Pays-Bas*, Anvers, 1885, p. 211-212; H. Hurter, *Nomenclator*, 3<sup>e</sup> éd., t. III, col. 1014.

A. TEETART.

**STEENOVEN Corneille**, né en Flandre, au milieu du XVII<sup>e</sup> siècle, quitta sa patrie de bonne heure : il fit ses études au collège de la Propagande et prit le doctorat en théologie à Rome; revenu dans son diocèse, il fut désigné cinq fois par le clergé d'Utrecht comme député auprès des novices à Bruxelles et à Cologne. Partisan du jansénisme, il assista aux funérailles de Quesnel, dont il prononça l'oraison funèbre. Il fut élu archevêque d'Utrecht par le chapitre métropolitain, le 27 avril 1723, et il envoya sa profession de foi à Rome le 18 mai suivant; mais Innocent XIII refusa de reconnaître cette élection. Le chapitre écrivit des lettres circulaires aux cardinaux, archevêques et évêques (9 mars, 1<sup>er</sup> juin, 12 août 1724). Après la mort d'Innocent XIII, son successeur Benoît XIII s'opposa également à cette élection. Cependant Steenoven fut sacré par l'évêque de Babylone, Varlet, seul, le 15 octobre 1724 et cette consécration fut l'occasion de vives oppositions. Un bref de Benoît XIII, 21 février 1725, la déclara nulle, illicite et exécrable. Van Espen et Erkel en prirent la défense, tandis qu'un chanoine de Malines, Corneille Hoynek van Papendrecht, justifiait la conduite de Rome. Steenoven mourut, peu après son sacre, le 3 avril 1725 et il fut remplacé par Corneille Barchman Wuytiers, qui fut élu, le 15 mai 1725, et continua le schisme de l'Eglise d'Utrecht. Voir *UTRECHT (Eglise de)*.

On possède quelques écrits de Steenoven publiés pour justifier sa conduite : *Lettre pastorale du 6 avril 1724*; *Lettre au cardinal d'Alsace*, 16 février 1725; *Acle d'appel à l'occasion d'un certain bref portant le nom de Notre Saint Père le pape Benoît XIII, en date du 21 février 1725*, s. l. n. d., in-4<sup>o</sup>; *Second mémoire pour l'Eglise et le clergé d'Utrecht où l'on fait voir que cette*

Église n'a rien fait de contraire à l'esprit et à la discipline des canons en se donnant un archevêque titulaire, Leyde, 1725, in-4°; *Manifeste de l'archevêque d'Utrecht et du chapitre catholique romain de la même Église, au sujet de la conduite de Rome par rapport à l'Église d'Utrecht*, s. l. n. d., in-4°.

Corneille Van Hoyneck van Papendrecht, *Historia Ecclesiae Ultrajectinae*, Malines, 1725, in-fol., p. 75-81 et 346-359; *Necrologus* des plus célèbres défenseurs et confesseurs de la vérité du XVIII<sup>e</sup> siècle, s. l., 1769, in-12, p. 33; Dupat de Bellegarde, *Histoire abrégée de l'Église métropolitaine d'Utrecht*, Utrecht, 1852, in-8°, p. 315-333; *Vie de Van Espen*, Louvain, 1767, in-8°, p. 667-748.

J. CARREYRE.

**STEININGER Paterno**, frère mineur allemand.

Neu Zeilen 1732, il entra dans l'ordre à Bamberg, où il passa la majeure partie de sa vie. Il mourut à Forchheim en 1799. On a de lui une *Theologia moralis*, Augsburg, 1788-1790, 6 vol.

P. Minges, *Geschichte der Franziskaner in Bayern*, Munich, 1896, p. 226.

A. TEETAERT.

**STEINSITS Antoine**, frère mineur hongrois du XVIII<sup>e</sup> siècle, inconnu à L. Wadding et à J.-H. Sbaralea, qui, d'après H. Hurter, aurait composé une *Panoplia dogmatica adversus protestantes*, Gyor (Raab), 1745, in-4°, et des *Casus varii juxta principia juris canonici breviter resoluti*, Augsburg, 1759, in-4°.

H. Hurter, *Nomenclator*, 3<sup>e</sup> éd., t. iv, col. 1375.

A. TEETAERT.

**STELLA Michel**, frère mineur conventuel italien (XVII<sup>e</sup> s.). — Originaire de Venise, il y régit pendant de nombreuses années le *Studium* de son ordre et, entre autres charges, exerça celle de commissaire général de sa province de Venise. Il mourut dans sa ville natale le 2 août 1652. Il a publié les ouvrages suivants : *De tribus excellentissimis humanitatis nostrae a munifico Domino collatis dignitatibus in unione ejus ad Verbum divinum disputatio theologica*, Venise, 1614, in-4°; *In sacram scholasticam theologiam operosa praefatio, ubi de origine, nominibus, professoribus etc. ejusdem agitur*, Venise, 1614, in-4°; *De prestantia sacerdotis et sacerdotii evangelici*, Venise, 1621. Il laissa inédits les ouvrages suivants : *De innocentia et sanctitate Christi*, 2 vol. in-fol., pour lesquels il avait obtenu l'imprimatur du général de l'ordre le 27 avril 1641; *Expositio salutationis evangelicae*, 5 vol. in-8°, en italien; *De ineffabili conceptione pueri Jesu*, 2 vol. in-fol.; *De augustissimo incarnationis mysterio disputationes*, in-fol.; *De merito animae Christi in ordine ad se, ad angelos et ad homines*, 3 vol. in-fol.; *De merito bonorum operum*, in-fol.; *Tractatus de somniis eorumque causis et significationibus*, in-8°; *De sensu Ecclesiae, quando oral in offertorio missae defunctorum*, in-8°; *De suffragiis animarum purgatorii*, in-8°; *Orationes de libero arbitrio, funebres, in laudem S. Antonii, religionis, natalitatis J. C.*, etc., in-4°; *Tractatus in quo demonstratur fabulosam esse narrationem de anima Trojani imperatoris liberata ab inferno*. D'après J.-Ph. Tomasini, *Bibliotheca Venetæ manuscriptorum publicæ et privatae*, Udine, 1650, p. 108; J. Franchini, *Bibliografia e memorie letterarie di scrittori francescani conventuali, che hanno scritto dopo l'anno 1585 sino al 1692*, Modène, 1693, n. 274. et B. Theulus, *Triumphus seraphicus*, Velletri, 1655, tous ces ouvrages avec plusieurs autres écrits scolastiques, rédigés en latin, et un certain nombre de traités ascétiques, composés en italien, étaient conservés dans la bibliothèque de la maison des conventuels à Venise.

J.-H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores ord. min.*, 2<sup>e</sup> éd., t. ii, Rome, 1921, p. 259; H. Hurter, *Nomenclator*, 3<sup>e</sup> éd., t. iii, col. 3045; les ouvrages cités ci-dessus.

A. TEETAERT.

**STELLART Prosper**, ermite de Saint-Augustin, né à Tournai vers 1588, professeur de théologie à Bruxelles en 1511, prieur des couvents de son ordre à Tournai en 1617 et à Douai en 1622-1625, puis visiteur de la province de Germanie inférieure; mort à Gaète le 10 août 1626.

PRINCIPAUX ÉCRITS : *Augustinomachia, id est pro S. Augustino et augustinianis vindiciae tutelares in libros II dissertationum discretæ*, Lyon, 1613, 2 vol. in-8°, ouvrage mis à l'Index le 26 juillet 1622; *Nucleus historicus regulæ magni patris Augustini ad servos Dei omnibus historiæ monachicæ tum veteris tum novæ studiosius utilisissimus*, Tournai, 1618, in-8°; Douai, 1630; *Fundamina et regulæ omnium ordinum monasticorum et militarium*, etc., Douai, 1626, in-4°; *De coronis et tonsuris paganorum, judæorum, christianorum...*, Douai, 1625, in-8°; *Annales monastici libris XVII distincti*, Douai, 1626, in-4°.

*Biographie nationale de Belgique*, t. xxiii, 1921-1924, col. 772-774; Foppens, *Bibliotheca belgica*, t. ii, p. 1049; Paquet, *Mémoires* (éd. in-fol.), t. ii, p. 161; Morori, *Dictionnaire historique*, éd. de 1759, t. ix, col. 569; Reusch, *Der Index der verbotenen Bücher*, t. ii, Bonn, 1888, p. 264; Hurter, *Nomenclator*, 3<sup>e</sup> éd., t. iii, col. 837; Schulte, *Geschichte der Quellen des canon. Rechts*, t. iii, p. 702.

J. MERCIER.

**STENGEL Georges**, jésuite allemand (1585-1651). — Né à Augsburg, il entra en 1604 au noviciat de Landsberg, enseigna quelque temps la philosophie à Dillingen, puis fut professeur de théologie à l'université d'Ingolstadt de 1618 à 1629. A partir de 1629 il se consacra davantage au ministère direct des âmes, tout en étant préfet des études de ses jeunes confrères à Ingolstadt et à Munich, et un moment recteur à Dillingen, tâches qui ne l'empêchèrent pas de déployer une activité littéraire considérable. Il meurt à Ingolstadt âgé de soixante-six ans.

Ses premières œuvres avaient été, comme c'était souvent le cas alors, des pièces de circonstance : poésies en l'honneur des princes qui rendent visite aux jésuites ou qu'on fête à l'université, écrits polémiques aussi — et dans le style de l'époque — contre prédicants, apostats ou ennemis des jésuites (détail dans Sommervogel). En fait d'écrits scolaires, sans parler des thèses de faculté, il y a lieu de citer un *Libellus de bono et malo syllogismo*, Munich, 1618, qui eut plusieurs éditions. Les cours du professeur de théologie sont restés inédits; cependant plusieurs dissertations académiques sur les anges lui fournirent la matière de quatre opuscules théologiques publiés à part; cf. Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, n. 39 sq.

Le plus important de la production du P. Stengel consiste en ouvrages d'édification et en publications de théologie populaire, si on peut appeler populaire une œuvre présentée en latin. C'est pourtant le terme qui lui convient le mieux; et d'ailleurs une partie en a été de fait traduite en allemand par d'autres jésuites.

Dans la première catégorie se placent des opuscules destinés aux congrégations de la Sainte-Vierge et des sortes d'encyclopédies édifiantes et curieuses où l'érudition, d'ordinaire peu contrôlée, sert de prétexte à des leçons morales : ainsi, à propos du Labyrinthe d'Égypte qui est une image du monde, plusieurs séries de considérations sur les beautés du monde (*Labyrinthi laudes*), les dangers du monde (*Labyrinthi fraudes*), le patronage des saints (*Labyrinthi duces*); ou encore les *Ona paschalia*, cent gravures allégoriques accompagnées de longs commentaires, où l'on trouve tout ce qu'on veut, et spécialement toute la doctrine chrétienne, à propos des œufs; enfin des collections du genre des *Exempla per Quadragesimam narrata*.

Quant à la théologie populaire, elle s'offre en une série d'écrits d'étendue variable (200 à 600 p. in-8°) roulant en général sur le thème de la Providence et inspirés au théologien-prédicateur par les angoisses de la guerre de Trente ans. A voir les titres de ces livres, on ne se douterait pas toujours que ce sont autant d'apologies de la bonté et de la justice de Dieu : *Spes et fiducia*, Ingolstadt, 1645; *Sortes*, 1645; *Mundus et mundi partes*, 1645; *De monstris*, 1647; *Matrimonia fausta et infausta*, 1647; *Cræsus et Codrus*, 1648; *De honore dignis vel indignis*, 1650; *Talio*, 1650; *Cibus esurientium*, 1650. Rassemblés, coordonnés, complétés, ces quelque dix ouvrages composeront finalement un vaste recueil, appelé à nourrir l'apologétique en Allemagne durant les xvi<sup>e</sup> et xviii<sup>e</sup> siècles : *Opus de iudiciis divinis quæ Deus in mundo exercet...*, Ingolstadt, 1651, 4 vol. in-4°, avec index pour la prédication dominicale. Avant d'être aussi publiée en allemand, Augsburg-Dillingen, 1712, l'œuvre paraîtra encore à Cologne en 1686 sous ce titre : *Mundus theoreticus divinarum iudiciorum, in quatuor partes digestus...*, 4 vol. in-fol.

Quelque point de doctrine qu'il traite, la méthode du P. Stengel est toujours la même; après un bref exposé de la croyance traditionnelle sur le point en question, il accumule avec autant d'érudition que de piété tout ce que la littérature et les arts des temps anciens et modernes fournissent d'histoires, de symboles, d'images se rapportant de près ou de loin au sujet, pour en tirer en définitive une leçon morale. Il va sans dire que celle-ci perd souvent de sa force à être ainsi noyée dans les détails les plus étranges. Notre goût ne supporte guère non plus de voir les noms de Jésus et Marie voisiner, parfois dans la même phrase, avec ceux de divinités ou de héros antiques aux légendes plus que suspectes. Et qu'il est pénible de trouver chez ce contemporain de Spee, chez cet ami de Tanner, un tel manque de sens critique quant aux histoires de sorcières!

En somme, esprit plus curieux que profond, homme d'action plus que penseur, Stengel a laissé une œuvre théologique qui, malgré son étendue, paraît aujourd'hui assez mince. Il a joui néanmoins d'une grande réputation de doctrine, due autant, semble-t-il, au sérieux de son ministère sacerdotal qu'à la science et à la piété répandues dans ses livres.

Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. vii, 1546-1559; Veith, *Bibliotheca augustana*, t. iii, p. 181-206; Wotzer-Weite, *Kirchenlexikon*, t. xi, p. 756.

J. GOUTZ.

**STENON Jean-Nicolas**, de son vrai nom STEENSEN, savant ecclésiastique danois (1638-1686). — Jan Niels Steensen naquit à Copenhague le 10 janvier 1638 au sein d'une famille luthérienne. Il fit d'excellentes études scientifiques et fut vite connu dans le monde savant par ses travaux remarquables sur la physique, l'anatomie et la médecine. Le grand-duc Côme III de Florence ayant entendu vanter les connaissances et l'érudition du jeune médecin danois l'appela à sa cour et lui confia l'éducation de son fils. En se rendant à Florence, Sténon fit un assez long séjour à Paris où il eut l'occasion d'entrer en relations avec Bossuet qui entreprit de le convertir à la foi catholique; c'est à Florence cependant que Sténon devait abjurer le luthéranisme, en 1667; bientôt après, il abandonnait ses travaux pour embrasser l'état ecclésiastique. En 1677, le pape Innocent XI l'appela à Rome, le sacra évêque de Tiliopolis et le renvoya dans son pays avec le titre de vicaire apostolique de tout le Nord. Sténon déploya un grand zèle pour obtenir le retour à la foi de ses compatriotes; il mourut saintement à Schwerin le 25 novembre 1686. Le procès pour la beatification de ce grand serviteur de l'Eglise a été réintro-

duit récemment devant la Congrégation des Rites.

Outre ses ouvrages scientifiques, Sténon est l'auteur des écrits suivants : *Epistola ad virum eruditum, cum quo in unitate sanctæ romanæ Ecclesiæ, æternam amicitiam inire desiderat, de methodo convincendi acatholicum, iuxta Chrysostomi homiliam xxxiii in Acta Apostolorum*, Florence, 1675, in-4°; *Epistola de interprete Sacræ Scripturæ*, Florence, 1675, in-4°; *Epistola de propria conversione*, Florence, 1677; *Elucidatio epistolæ de propria conversione*, Hanovre, 1680, in-4°; *Scrutinium reformatorum ostendens reformatores morum fuisse a Deo, reformatores autem fidei et doctrinæ non fuisse*, Florence, 1677, in-4°; *Defensio Scrutini, reformatorum*, Hanovre, 1679, in-4°; *De purgatorio cum discursu utrum pontificii, an protestantes, in religionis negotio, conscientia sue rectius consulant*, Hanovre, 1679, in-4°; *Antilogia contra D. Michael Siricii ostensionem abominacionum papatus idololatricarum*, Rostock, 1687, in-4°.

Maar, *To uulginge Arbejder af Nikolaus Steno fra Bibliotheca Laurentiana*, Copenhague, 1910; Jørgensen, *Nils Steensen*, Copenhague, 1884; Plenkens, *Der Däne Niels Stensen*, Fribourg, 1884; Rose, *Nikolaus Stenos Liv og Dod. Oversat, af V. Maar*, Copenhague, 1906; Metzler, *Nikolaus Steno*, dans *Pastor bonus*, t. xxiii, Trèves, 1911; *Correspondance inédite de Mabilon et de Montaigne avec l'Italie*, ed. Valéry, t. iii, 1846, passim; Hurter, *Nomenclator*, 3<sup>e</sup> éd., t. iv, col. 103.

J. MERCIER.

**STENTRUP Ferdinand**, jésuite, né le 8 juillet 1831, à Munster-en-Westphalie, professeur de théologie à Inspruck de 1868 à 1893, mort à Kalksburg le 15 juillet 1898. Il a laissé : *Prælectiones dogmaticæ de Deo uno*, Inspruck, 1878; *Prælectiones dogmaticæ de Verbo incarnato*, 2 vol., 1882-1889; *De locis theologicis, synopsis prælectionum*, 1889; *De fide, synopsis...*, 1890; *De SS. Trinitatis mysterio, synopsis...*, 1891; *Synopsis tractatus scolastici de Deo uno*, 1895. Le P. Stentrup avait fondé en 1877, de concert avec le P. Wieser, la revue *Zeitschrift für katholische Theologie*. Il y fit paraître un certain nombre d'articles.

Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. ix, col. 862; Hurter, *Nomenclator*, 3<sup>e</sup> éd., t. v, col. 1912.

J. DE BLIE.

**STÉPHANIE DE L'INCARNATION**, clarisse espagnole du monastère de Lerma dans la première moitié du xvi<sup>e</sup> siècle. Non moins célèbre par ses connaissances théologiques que par la sainteté de sa vie, elle composa les ouvrages inédits suivants : *De generatione æterna, de rerum creatione et de æræmundi conservatione*, in-4°; *De incarnatione Verbi divini*, in-4°; *De redemptione hominis, de glorificatione humanæ naturæ ac Domini resurrectione*, in-4°; *De iudicio universali*, in-4°. Le premier traité est conservé à la bibl. royale de Madrid et le premier et le troisième à la bibl. du couvent des frères mineurs à Palencia, *plut.* 153, n. 35, ainsi qu'un livre inédit *De oratione et meditatione*, in-8°. Sur l'ordre de son confesseur, le P. Alphonse de Villa Mediana, elle rédigea aussi sa vie, qui serait conservée à la bibl. royale de Madrid.

Pierre de Alva et Astorga, *Militia immaculata conceptionis virginis Mariæ*, Louvain, 1663, col. 1422; Jean de Saint-Antoine, *Bibliotheca universa franciscana*, t. iii, Madrid, 1735, p. 106; J.-H. Scharada, *Supplementum ad scriptores ord. min.*, 2<sup>e</sup> éd., t. iii, Rome, 1906, p. 109.

A. TEAERT.

**STERCORANISME**. — Par ce mot, dont l'étymologie, *stercus*, a elle seule évoqué déjà un sens fort défavorable pour le système qu'il désigne, un certain nombre de théologiens, à une époque où la doctrine de l'objectivité et du devenir des « espèces » eucharistiques n'était pas encore achevée, ont cru devoir stigmatiser l'opinion selon laquelle le sacrement du



corps du Christ, c'est-à-dire les espèces consacrées, étaient vouées dans leur devenir aux transformations de la digestion et à leurs suites. La question du stercoranisme étant liée à la question de l'objectivité des espèces ne put être résolue qu'en dépendance de celle-ci. Aussi, pour l'intelligence et l'appréciation de la question, sera-t-il utile : 1° de rappeler quelques principes et quelques faits qui éclaireront les conceptions que l'on avait jusqu'au IX<sup>e</sup> siècle de la réalité objective des éléments consacrés ; 2° la genèse et le développement de la controverse sur le sort réservé à ces éléments du fait d'altérations possibles de ceux-ci, soit en dehors de la communion, soit du fait de la communion, du IX<sup>e</sup> au XIII<sup>e</sup> siècle ; 3° la solution classique donnée par saint Thomas à cette question.

Dans cette perspective, la question du stercoranisme apparaîtra facilement comme un problème mal posé à une époque où la théologie des accidents eucharistiques n'était point encore achevée, et qui n'a plus sa raison d'être dans une théologie objectiviste de ces accidents.

#### I. LA QUESTION DE L'OBJECTIVITÉ ET DU DEVENIR DES ÉLÉMENTS CONSACRÉS DU IX<sup>e</sup> AU IX<sup>e</sup> SIÈCLE. —

1° Dans le Nouveau Testament. — L'Église primitive n'a pas réalisé l'eucharistie comme un pur symbole, mais comme une institution où, sur l'ordre et dans la puissance du Christ, elle était appelée à offrir et distribuer « le corps et le sang du Seigneur ». Tel est le sens des récits de l'institution. Ainsi l'ont compris les apôtres. Pour saint Paul, I Cor., x, 1-6, la Cène accomplit un type prophétiquement décrit dans l'Ancien Testament : la manne et l'eau du rocher. Elle nous apporte un « aliment et un breuvage spirituels ou pneumatiques ». « La coupe de bénédiction que nous béniissons n'est-elle pas une communion au sang du Christ ? Le pain que nous rompons, n'est-il pas une communion au corps du Christ ? Et comme il n'y a qu'un pain, nous ne formons qu'un corps ; car nous avons tous part au pain unique. » I Cor., x, 16-18. « Toutes les fois que vous mangez ce pain et que vous buvez ce calice, vous annoncez la mort du Seigneur jusqu'à ce qu'il vienne. De sorte que quiconque mange le pain et boit la coupe du Seigneur indignement, sera coupable envers le corps et le sang du Seigneur. Que l'homme s'éprouve soi-même, et qu'ainsi il mange du pain, et boive à la coupe. Car celui qui mange et qui boit, mange et boit sa propre condamnation, s'il ne discerne pas le corps. » *Ibid.*, xi, 26-30.

Ce qui importe pour saint Paul, c'est de faire reconnaître à ses disciples la valeur du don du Christ, de les inviter à discerner le corps du Christ invisible, caché sous l'extérieur d'un pain ordinaire sur l'autel, à participer à cet unique pain invisible et indivisible qui fait le lien des chrétiens, à leur faire prendre conscience qu'en face « du pain qu'ils rompent, du calice qu'ils boivent » ils ne sont point en face d'un aliment et d'un breuvage ordinaires, mais en face du corps et du sang du Christ. Il s'agit avant tout d'affirmer une divine réalité et non de résoudre un problème ontologique. La question du degré d'objectivité « du pain rompu et du vin du calice » est en dehors de la vision de l'Apôtre. Il ne spécule pas ; il ne distingue pas entre substance et accident. Mais la façon dont il parle de l'action de manger et de boire l'eucharistie favorise l'opinion qui prévaudra, selon laquelle les éléments consacrés gardent une certaine objectivité que devra déterminer la réflexion théologique.

Même pensée dans l'évangile de saint Jean, c. vi. Ce que promet le Christ à ses disciples, à Capharnaüm, ce n'est pas un aliment terrestre, comme au jour de la multiplication des pains, c'est une nourriture en vue de la vie éternelle, c'est une vraie nourriture, un vrai breuvage ; c'est la chair et le sang de Jésus glorifiés qui

seront donnés d'une façon réelle, mais spirituelle, pour entretenir dans les âmes la vie divine, principe et gage d'immortalité et de résurrection. Dans cette promesse, pas un mot sur les éléments qui nous feront communier à la chair et au sang du Christ.

Ce qu'éclairaient les textes de la promesse et de l'institution de l'eucharistie avec leurs commentaires apostoliques, c'est d'abord la présence invisible du corps et du sang du Christ sous les éléments consacrés. Mais, pour que ce qui était du pain et du vin ordinaires, soit le corps et le sang du Christ, il faut un devenir, une conversion ; il faut que le pain ne soit plus pain, mais corps du Christ. Et cependant l'expérience est là qui réclame une certaine objectivité pour les réalités phénoménales inchangées qui voient et notifient le corps et le sang invisibles du Christ. La Tradition, dès l'origine, va être mise pratiquement en face de ce problème. Une fois affirmé explicitement le devenir ou la conversion, se posera logiquement la question de l'objectivité des éléments qui frappent nos regards après la consécration, celle de leur devenir, de leurs rapports avec le corps du Christ qu'ils cachent et révèlent à la fois.

Le dogme de la conversion substantielle avec la permanence des « espèces » du pain et du vin, apparaît bien, dans la ligne du développement de la Tradition, comme une sorte de corollaire du dogme de la présence réelle et de l'affirmation évangélique : « Ceci est mon corps, ceci est mon sang. »

A la Tradition de nous dire à travers quels tâtonnements le problème secondaire de l'objectivité et du devenir des espèces (spécialement après la communion) a été conduit par la réflexion et les discussions théologiques à sa solution raisonnable.

2° Dans la Tradition. — Rapidement, les Pères anciens, selon la logique de leur foi à la réalité « du corps et du sang du Christ » dans l'eucharistie, en viennent à une attitude de vénération pour la chose sainte que sont les éléments consacrés et témoignent d'une sollicitude religieuse pour leur sort. *Calicis aut panis etiam nostri aliquid decuti in terram anxie palimur*, dit Tertullien, *De cor. mil.*, 3. De même Origène, *In Exod.*, hom. xiii, 3, P. G., t. xiii, col. 391, souligne le scrupule du fidèle à ce que rien ne tombe à terre du *corpus Christi*. De même Hippolyte dans la *Tradition apostolique* (n. 117, Hauler) : *Omnia autem festinet, ut non infidelis gustet de eucharistia aut ne sorix aut animal aliud aut ne quid cadat et pereat de eo. Corpus enim est Christi edendum credentibus et non contemendum. Calicem in nomine Dei benedicentis acceptis quasi antitypum sanguinis Christi. Quapropter, nolito effundere, ut non spiritus alienus, velut te contemnente, illud delingat. De même encore Cyrille de Jérusalem, *Cat. myst.*, v, 21.*

Ainsi les Pères croient à l'objectivité des éléments consacrés ; ceux-ci peuvent tomber, ils peuvent disparaître, périr d'une façon non convenable. A la piété des fidèles de les soustraire à ce péril et de les consommer dans une sainte communion. Ces sentiments de vénération seront un jour poussés jusqu'au scrupule et feront douter de la réalité même de telle profanation accidentelle arrivée aux espèces, comme incompatible avec leur dignité.

A côté de ces sentiments communs à l'antiquité, se dessinent chez les Pères deux conceptions différentes du tout complexe qu'est le *corpus Christi*, le *munus consecratum* ; l'une distingue plus nettement la réalité et le devenir d'une part du *sacramentum* ou des éléments consacrés, visibles et corruptibles, et d'autre part ceux de la *res sacramenti* invisible, du corps incorruptible du Christ ; l'autre envisage le *corpus Christi* comme un tout, comme un aliment physiquement assimilé au corps du fidèle pour le préserver contre la corruption

de la mort. Dans la suite, l'une et l'autre conception aboutiront à des conclusions différentes sur le sort fait aux éléments consacrés dans le communiant. La première expliquera très bien que ce qui survient dans les espèces corruptibles ne doit pas atteindre le corps du Christ incorruptible; mais la seconde, confondant sacrement corruptible et réalité incorruptible du sacrement, voudra faire partager à des choses corruptibles la fortune des réalités incorruptibles.

1. *Distinction entre les éléments consacrés et leur contenu.* — Saint Irénée, *Cont. hær.*, IV, xviii, 4, 5, entrevoit la distinction au sein de l'eucharistie de deux éléments (sans se poser évidemment la question métaphysique de la nature des espèces) : *Quemadmodum enim qui est a terra panis, percipiens invocationem Dei, jam non communis panis est, sed eucharistia, ex duabus rebus constans, terrena et caelesti; sic et corpora nostra percipientia eucharistiam jam non sunt corruptibilia, spem resurrectionis habentia.* Il est évident, d'après le contexte, que l'élément terrestre est le pain ou ce qui en reste; l'élément céleste, étant donnée la doctrine d'Irénée, c'est le corps et le sang glorifiés du Christ. (Le texte n'est point à utiliser pour ou contre la transsubstantiation; Irénée est en dehors de cette perspective.) Mais il ne pousse pas la distinction des éléments au point de se préoccuper de leur devenir réciproque; il conçoit les effets de l'eucharistie *per modum unius*; par la communion, nous assimilons dans notre corps un germe d'incorruption. « Notre chair est nourrie du corps et du sang du Christ, notre chair physique en vue de sa résurrection physique, ce qui suppose que le corps du Christ est un aliment physique physiquement assimilé par notre corps. » Batifol, *L'eucharistie*, 8<sup>e</sup> éd., p. 175. C'était déjà la pensée de Justin : l'aliment « eucharistie » est un aliment dont nos chairs sont nourries en vue de la transformation. *Apol.*, I, 65.

Origène, en face des *simpliciores* qui étaient tentés de croire que ce qui est appelé pain du Seigneur sanctifie sans condition, est amené à préciser les circonstances dans lesquelles l'eucharistie est sanctificatrice. A cet effet, il commente la maxime du Sauveur : « Ce n'est pas ce qui entre dans la bouche qui souille l'homme », *Matth.*, xv, 11, et il distingue dans l'eucharistie, d'une part l'élément matériel qui entre par la bouche, suit le courant de la digestion et finit *in secessum*, et de l'autre l'élément mystérieux, efficace et sanctifiant, le corps du Christ : « Que si tout ce qui entre par la bouche va dans le ventre et finit où l'on sait, l'aliment sanctifié par la parole de Dieu devient efficace; il cause la perception de l'esprit dont le regard voit ce qui est efficace. Et non pas la matière du pain, mais la parole prononcée sur le pain est efficace à qui la mange d'une manière non indigne du Seigneur. » *In Matth.*, xi, 14, P. G., t. xiii, col. 948. On pourra trouver que la détermination de l'élément divin, saint et sanctifiant, dans l'eucharistie, reste confuse; mais il faut souligner ici que l'élément matériel, perceptible et sensible est bien distingué du premier, et bien caractérisé du moins dans son sort; comme tel, en tant qu'élément sensible, il est indifférent, il est digéré et va *in secessum*. P. Batifol est incliné à croire « qu'Origène a voulu surtout marquer la distinction de l'aliment *ἄγιον* et de l'élément *ὕλικον* sans penser au rapport de l'un à l'autre » et il pense aussi, avec Renz, que ces expressions ne sont pas de celles dont on puisse rien conclure contre la transsubstantiation, bien que ces expressions n'épuisent pas toute la virtualité du sujet. *Op. cit.*, p. 279.

Saint Augustin lui aussi distinguera, avec une netteté plus grande encore, les éléments visibles du pain et du vin consacrés et le corps eucharistique qui y est et qui demeure incorruptible. Dans l'eucharistie, il y a ce qui se voit, ce qui se mange visiblement, ce qui est

corruptible, ce qui est le véhicule, le symbole de la *res sacramenti*; et il y a le corps invisible que l'on adore avant la communion et qui nourrit l'âme tout en restant incorruptible. Dans son Sermon ccxxvii, P. L., t. xxxviii, col. 1101, il parle ainsi de ce qui est visiblement dans le sacrement, et de ce qui est mangé spirituellement, mais réellement : « Ne traitez pas comme de vils objets ces éléments que vous voyez. Ce que vous voyez passe, mais la réalité invisible qui est significative demeure et ne passe pas. Ce que l'on reçoit est mangé et *anéanti*. Est-ce que le corps du Christ est *anéanti* ? » On ne peut mieux distinguer dans l'eucharistie entre ce qui est corruptible et qui a le sort des aliments terrestres, et ce qui est incorruptible et qui est l'aliment de l'âme. Il faut, dès lors, distinguer entre la manducation réelle, matérielle des espèces, et l'assimilation réelle mais spirituelle, l'union de l'âme au Christ « procurée par la manducation figurative du corps sacré, réellement mais invisiblement présent dans les espèces visibles qui seules subissent une manducation réelle... Même pour ceux qui croient à la présence réelle, la manducation du Christ dans la communion est figurative, car son corps demeure entier, sans atteinte ni morcellement, seules les espèces sacramentelles sont touchées, altérées, assimilées. A cela se réduit la doctrine que l'évêque d'Hippone voulait inculquer à son peuple (lorsqu'il parlait de manducation *in sacramento, in figura*) ». Marie Comeau, *Saint Augustin, exégète du IV<sup>e</sup> Évangile*, p. 180 et 181.

2. *Non-distinction des éléments consacrés et de leur contenu : unité de sort du tout complexe eucharistique.* — Chez les Pères grecs, en particulier chez saint Cyrille de Jérusalem, saint Jean Chrysostome, saint Grégoire de Nysse, saint Cyrille d'Alexandrie, etc., la distinction des éléments consacrés et de leur contenu est loin d'être aussi nette que chez les Pères analysés précédemment; ils s'attachent surtout à mettre en relief la transformation miraculeuse des oblats en la chair vivifiante du Verbe; des conditions d'existence et du sort de ce qu'ils appellent *τὰ φαινόμενα*, ils ne se préoccupent pas; ce qu'ils voient uniquement dans la manducation de l'aliment eucharistique, c'est une vivification physique du fidèle, corps et âme; pour cet aliment, dans son être visible, ils excluent le sort des autres aliments.

Tel Cyrille de Jérusalem, *Cat. myst.*, iv, 3-5 : « Avec une foi certaine, prenons ces éléments comme le corps et le sang du Christ. Car dans la figure du pain t'est donné le corps, et dans la figure du vin t'est donné le sang, pour que tu deviennes, en participant au corps et au sang du Christ, *consanguin* du Christ. Ainsi nous devenons christophores; le corps du Christ et son sang se distribuant dans nos membres. Ainsi, selon l'Écriture (II Pet., I, 4), nous devenons participants de la nature divine... Dans le Nouveau Testament un pain céleste et un calice de salut nous sont donnés qui sanctifient l'âme et le corps. Car, comme le pain convient au corps, ainsi le Verbe à l'âme. » Un peu plus loin, *Cat.*, v, 15, parlant, en commentant le *Pater*, du pain eucharistique qui est ordonné à la substance de l'âme, il insiste sur cette idée que le corps et le sang du Christ se distribuent dans tous les membres; il ajoute que l'aliment eucharistique n'est pas entraîné par le torrent de la digestion. Le texte sera maintes fois reproduit chez les Grecs et certains Latins : *ὁστος ἡ ψυχὴς ὁμοῦς καὶ ἡ σὰρξ καὶ οἱ ὀφθαλμοὶ ἐκτρέφονται, ὥστε εἰς τὰς αἰῶνας τῶν αἰώνων σὺν ὁμοῦς καὶ ὁμοῦς.*

Même inspiration dans ce texte du pseudo-Chrysostome, *De pœnit.*, hom. ix, 2, P. G., t. xlix, col. 345 : « Ne vois pas que c'est du pain, n'estime pas que c'est du vin. Car l'aliment qui t'est donné ne va pas *in secessum* comme les autres aliments. Non, ne pense

pas cela. Mais, comme une cire que l'on approche du feu ne se raffine pas, ni ne laisse de résidu, de même on estime que les mystères sont consumés par la substance du corps. »

P. Batiffol commente justement : « L'auteur parle des *μυστήρια*, c'est-à-dire du pain et du vin consacrés. Ne pense pas, dit-il, que ce soit là du pain et du vin. Non, car ces *μυστήρια* n'ont pas le sort des autres aliments qui finissent au fumer. Les *μυστήρια* se comportent comme la cire qu'on approche du feu et qui fond sans laisser de résidu; ainsi les *μυστήρια* sont consumés par la substance du corps du fidèle qui communie. (C'est l'idée de S. Cyrille de Jérusalem.) Chrysostome avait dit d'une manière analogue que, au contraire du sang de l'ancienne alliance qui purifiait le corps du dehors, dans la nouvelle alliance la purification est pneumatique; elle entre dans l'âme; elle se mêle à la substance de l'âme. *In Hebr.*, hom. xxi, 2; Jean Chrysostome avait dit encore que le corps du Sauveur se dissout (*In Eph.*, hom. iii) intégralement dans l'âme du fidèle. » *Op. cit.*, p. 421.

Le compilateur de l'homélie : *Quod non indigne accedendum sit*, dans les *Eclogae*, P. G., t. LXIII, col. 898, reproduit le passage du pseudo-Chrysostome. Saint Jean Damascène lui-même se fera l'écho de cette opinion touchant l'incorruptibilité des espèces : *στομαξ ἐσθιτω καὶ ποτω τῶν σάκρων... ἡ δὲ οὐσία τοῦ σώματος καὶ τοῦ αἵματος τοῦ κυρίου ἡμῶν ἰησοῦ χριστοῦ οὐ μεταβάλλεται*. *De fide orth.*, IV, XIII, P. G., t. xciv, col. 1152. Voir aussi Euthymius de Zigabène, *Comm. in Matth.*, xxiv, 26, P. G., t. cxxix, col. 665.

On retrouve la conception de la vivification physique de notre corps par l'assimilation physique du corps vivifiant du Sauveur, qui, en vivant en lui, le transforme totalement, dans saint Grégoire de Nysse, *Orat. catech.*, xxxvii, P. G., t. xlv, col. 93-97, et saint Cyrille d'Alexandrie, *In Joh.*, vi, 54, P. G., t. lxxiii, col. 577-580.

Ces pensées ont certes leur racine dans l'évangile de saint Jean. Le discours du Pain de vie, c. vi, attribue une efficacité vivifiante à la chair glorifiée du Christ ressuscité qui met, dès maintenant, dans le fidèle un principe de vie divine et lui donne l'assurance d'être ressuscité au dernier jour. C'est dans la communion eucharistique à la chair glorifiée du Christ que se fait mystérieusement la participation réitérée à l'Esprit qui vivifie. Sur le comment de cette vivification réelle, mais spirituelle de l'aliment divin qui nous fait demeurer en Jésus, et le fait demeurer en nous, comme un principe de vie éternelle, l'Évangile est muet. Les Pères grecs croient pouvoir lever un coin du mystère en concevant la communion comme une assimilation physique qui cache en notre corps comme un germe de l'incorruptibilité; ainsi, selon eux, la résurrection ne fera que mettre en activité les forces que la communion a déposés en nous en vue de l'incorruptibilité. N'y a-t-il pas quelque outrance dans cette systématisation rigoureuse qui ramène surtout l'effet de l'eucharistie à une action physique sur le corps? Cf. Batiffol, *op. cit.*, p. 399. Il y a là comme un danger de matérialisation du mode d'action de l'aliment divin dans le fidèle, de rétrécissement de cette action au corps, et un danger aussi de spiritualisation excessive des éléments consacrés que l'on déclare incorruptibles. Cette conception qui se retrouvera dans la suite chez les Latins ne sera pas sans retarder la solution du problème de l'objectivité et du devenir des espèces dans la communion.

II. GENÈSE ET DÉVELOPPEMENT DE LA CONTROVERSE SUR L'OBJECTIVITÉ ET LE DEVENIR DES ÉLÉMENTS CONSACRÉS (IX<sup>e</sup> AU XIX<sup>e</sup> SIÈCLE). — 1<sup>o</sup> *Genèse de la controverse*. Amalarius (vers 850) et Florus (vers 860).

— Avec la renaissance carolingienne, la réflexion

théologique va être préoccupée par la question du devenir du corps du Christ après la communion; elle s'exercera comme chez les Grecs en deux sens différents. Les uns, confondant plus ou moins le *corpus Christi* et les éléments consacrés qui le revêtent, se demandent si ce *corpus Christi* est sujet aux mêmes vicissitudes que les autres aliments. D'autres, distinguant, à la suite de saint Augustin, entre le *sacramentum* et la *res sacramenti*, n'auront pas de peine à reconnaître la corruptibilité des éléments consacrés et l'incorruptibilité du *corpus Christi*.

1. Amalarius. — Il est un témoin du premier courant. Interrogé par un jeune noble, son disciple Gontrade, qui était troublé par certaines attitudes du maître après la communion : *me statim spure post comestam eucharistiam*, il lui répond ainsi, *Epist.*, vi, P. L., t. cv, col. 1336-1339 : Il sait qu'on doit vénérer le corps du Seigneur par dessus tous les autres aliments, mais d'une façon spirituelle : *Non hoc dico quod non debeamus corpus Domini venerari prae omnibus sumptibus, sed quod si veneratum fuerit ab interiore homine, quidquid naturaliter ab exteriori agitur, dominico honori depuletur*. Col. 1337 A. Il comprend d'ailleurs le scrupule de son disciple : *quasi sumptum corpus simul cum sputo projiciam*. Mais reste son infirmité et il a confiance que Dieu, dans tous les cas, saura vivifier son âme par l'aliment eucharistique : *tamen confido in Domino, ut faciat intrare corpus ad animam vivificandum, et quod ex eundem est propter sanitatem corporis, faciat exire sine dispendio animae*. Col. 1337 D. A nous de vouloir et de demander à Dieu un cœur pur, à lui de répandre son corps dans nos membres et dans nos veines pour notre salut. Il nous donne sa présence vivifiante comme il veut : et le corps du Christ qui est la vie et qui donne la vie est incorruptible, où qu'il soit.

En résumé, pour ce qui est du corps du Christ reçu avec bonne intention, Amalarius ne veut point discuter s'il est invisiblement porté au ciel, ou s'il se conserve dans le corps du fidèle jusqu'au jour de sa sépulture, ou s'il s'exhale dans les airs, ou s'il sort du fidèle soit avec le sang, soit par la voie ordinaire (*aut exeat de corpore cum sanguine, aut per poros emittatur*) selon la parole de l'Évangile : *Omne quod intrat in os in ventrum vadit et in secessum emittitur*. *Matth.*, xv, 17. Le fidèle ne doit pas soulever ces questions; il ne doit se préoccuper que de ne pas recevoir le corps du Christ d'un cœur sacrilège comme Judas et de le discerner des aliments ordinaires. Col. 1338 D.

Ainsi Amalarius professe, avec la Tradition, la croyance dans l'eucharistie à la présence réelle d'un *corpus Christi*, qu'il faut vénérer par dessus tous les aliments; il croit, comme Cyrille de Jérusalem, que ce *corpus Christi* se répand dans nos membres et dans nos veines et nous communie la vie pour notre salut. Quant à percer le mystère de cette présence, quant à préciser sa durée, à dire comment elle cesse, à dire si le *corpus Domini* serait sujet aux mêmes vicissitudes que les aliments, à répondre aux conceptions en travail dans les imaginations de cette époque, il se garde de le faire, et recommande même le respect du mystère. Avec E. Vernet, art. EUCHARISTIE, t. v, col. 1224, il faut dire : « On a eu tort de compter Amalarius parmi les tenants (du stercoranisme); dans la lettre ad *Guntradum*, il ne veut pas discuter les opinions diverses qu'il énumère et ailleurs il se déclare pour la permanence du corps du Christ dans le communicant. » Reconnaissons que la façon dont il conçoit l'assimilation physique du *corpus Domini* dans nos membres et dans nos veines appelle des critiques. Les augustiniens ne les lui ménageront pas.

2. Florus. — Diacre de Lyon, il écrit contre Amalarius avant et après le concile de Quierzy, 838. Sur cette



querelle, voir É. Amann, dans Fliche-Martin, *Histoire de l'Eglise*, t. vi, p. 308 sq. Avec vigueur, il attaque la conception trop matérielle de la communion, comme assimilation physique du *corpus Christi*, liant celui-ci aux mêmes vicissitudes que les aliments; il lui oppose une idée plus spirituelle de la communion qui est une refection de l'âme et qui n'a rien à voir avec la digestion.

Dans son premier opuscule (*Contra Amalarium*), il dénonce l'ineptie des préoccupations de son adversaire: *Quam misera anxietate ventulatur et conturbatur cum corpus Christi humanæ corruptionis sordibus inquinari formidat... Addit quoque (corpus Christi in corpore nostro manere) usque in diem sepulture, melius ne vel tunc, nisi nescio quo invisibili modo a nobis discretum fuerit, corpus Christi conditione in pulverem dissolatur... N. 9, P. L., t. cxxx, col. 77. Pour dissiper ces imaginations, il n'est que de définir d'une façon réelle, mais spirituelle, le *corpus Christi* et de le distinguer des éléments visibles qui le cachent. Sans doute la manducation réelle et matérielle des éléments visibles n'est pas inutile pour une véritable communion au Christ dans l'eucharistie; elle la conditionne, mais ce qui importe c'est l'union réelle, mais spirituelle, directe du corps du Christ avec l'âme qu'il rassasie: *Prorsus panis ille sacrosanctus oblationis corpus est Christi, non materie vel speciei visibili, sed virtute et potentia spirituali... Mentis ergo est cibus iste, non ventris; non corrumpitur, sed permanet in vitam eternam quantum pie sumentibus confert vitam eternam... Corpus igitur Christi non est in specie visibili, sed in virtute spirituali, nec inquinari potest fœce corporea quod et animarum et corporum vitia mundare consuevit. Ibid., col. 77.**

Le second opuscule, écrit après le concile de Quierzy, justifie la condamnation d'Amalaire en ce concile. Dans le style d'Augustin, Florus oppose la manducation réelle et matérielle des espèces, et l'assimilation spirituelle par le cœur et l'âme de l'aliment céleste, invisible et incorruptible. En commentant Joa., vi, 32, 56, 58, il écrit: *Manet igitur in mente fidelium incorrupta venerabilis mysterii virtus et efficacissima potentia, purgans delicta... Cumque pulvis reperiatur in terram, spiritus tamen, hujus muneris solatio fretus, redit ad Dominum qui dedit illum nec in depositione corruptibilis corporis sui amittens incorruptibilem gratiam corporis Christi. Col. 83 et 84.*

En partant de ces prémisses qui distinguent parfaitement entre le *visibile sacramentum*, qui est corruptible et a le sort des aliments, et le *corpus Christi* qui est incorruptible, immortel et spirituel, les questions envisagées par Amalaire ne se posent plus. Mais il reste que le langage spiritualiste de notre auteur, qui sauvegarde bien le caractère vivifiant de l'aliment céleste, ne marque pas assez que la chair vivifiante, si spiritualisée soit-elle, reste une chair cependant, non corruptible, certes, mais distincte de la vertu spirituelle qu'elle apporte à l'âme du communiant. Florus semble entendre la présence réelle du corps du Christ comme une vertu spirituelle.

2<sup>e</sup> Suite de la controverse: Pâques Radbert, Raban Maur, Ratramne. Pâques, dans son traité *De corpore et sanguine Domini*, écrit vers 831, dédié à Charles le Chauve en 844, est avant tout préoccupé d'établir l'identité absolue du corps historique et du corps eucharistique qui se trouve sur l'autel après la consécration. En vertu d'un mystérieux changement intérieur et spirituel, la substance du pain et du vin est transformée au corps et au sang du Christ. C. xxi, 9, P. L., t. cxx, col. 1340. Au fait, les apparences ne changent pas: la vue et le goût ne perçoivent aucune modification, cela afin que la foi soit exercée. *Op. cit.*, 1, 5, col. 1271.

Est-ce à dire que nous soyons déjà en face de la distinction scolastique entre substance et accidents. Les

apparences dont parle Pâques ont-elles l'objectivité que saint Thomas reconnaît aux accidents? Non pas. Le mot *species* chez Pâques ne signifie qu'apparence. « Il y a un abîme entre la notion d'« apparence » telle qu'il la conçoit et la notion scolastique d'« accident ». L'accident est de l'« être » pourrait-on dire; mais les « apparences » de Radbert n'ont pas d'être, n'ont pas de réalité objective: elles présentent seulement l'aspect extérieur que Dieu laisse à la vraie chair et au vrai sang du Christ pour ne pas nous choquer; il y a là une sorte de miracle permanent, agissant sur nos sens à la façon d'une vision au sens large du mot. » H. Peltier, *Pâques Radbert*, Amiens, 1938, p. 236. En vérité, selon l'expression souvent répétée de Pâques, au terme de la conversion substantielle, il n'y a plus que la chair et le sang du Christ. *Op. cit.*, 1, 2, col. 1269. Dès lors, c'est uniquement une nourriture d'incorruptibilité et d'immortalité. Sans doute, remarque-t-il, c'est tout l'homme qui est racheté par le Christ, corps et âme; notre corps lui-même a besoin d'être spiritualisé et, dans la communion, il est merveilleusement préparé à l'incorruptibilité. C. xix, col. 1327. Mais par là nous ne devons pas nous imaginer que l'eucharistie nourrit physiquement notre corps. C. xx, col. 1330. Rien de charnel dans la communion, elle est nourriture spirituelle.

Mais, en outre de cette nutrition spirituelle de l'âme par le vrai corps du Christ, n'y a-t-il pas à se préoccuper d'une autre nutrition du corps par les « espèces ou apparences » du pain et du vin demeurées après la consécration. Pâques sait les préoccupations de certains de ses contemporains au sujet de ce que deviennent ces « apparences » entraînées dans le courant de la digestion. Tels et tels se demandent si le jeûne ne doit pas être continué quelque temps, par respect, après qu'on a communie, pour que les éléments consacrés ne se trouvent pas mêlés avec la nourriture commune.

Pâques pour qui, après la consécration, il n'y a plus que le corps du Christ, et pour qui les « apparences » n'ont pas « d'être » au sens réel du mot, ne peut qu'écarter la question d'éléments réels sujets aux vicissitudes des aliments ordinaires. Il tient la question posée comme frivole. En conséquence, il répond: *Neque observandum, sicut apocryphorum munimenta decernunt (il s'agit ici de l'épître de saint Clément à saint Jacques, Hirschius, Decret. pseudo-Isid., p. 47, cf. Gratien, De cons., II, 23), donec ea digerantur in corpore, ne communis cibis accipiatur. Et encore: Fritulum est ergo, sicut in eodem apocrypho libro legitur, in hoc mysterio cogitare de stercore, ne commisceatur in digestionem alterius cibi. C. xx, 1 et 3, col. 1330 et 1331. La raison, c'est qu'il n'y a rien de charnel dans cette manducation et ses suites: ubi spiritalis esca et potus sumitur... quid commitionis habere poterit. Ibid., col. 1331. Il est vrai que la vie qu'alimente l'eucharistie est spirituelle et que c'est par respect pour l'aliment divin que nous restons à jeun avant la communion. Pâques recommande justement de se préoccuper avant tout de se préparer religieusement à la communion. C'est là, certes, le principal aspect de la question eucharistique, mais Pâques a tort de ne voir que cela et d'oublier que les éléments consacrés restent sujets dans la communion aux mêmes vicissitudes que les aliments communs. D'autres théologiens vont ré-soudre différemment le problème.*

Raban Maur se voit posé par l'évêque d'Auxerre, Heribald, ce même problème, sous une forme nouvelle. *Utrum eucharistia, postquam consumitur et in secessum emittitur more ciborum ciborum, iterum redeat in naturam pristinam, quam habebat antequam in altari consecraretur? Pœnitentiale, c. xxxiii, P. L., t. cx, col. 492.*

Après la parole du Christ: *Omne quod indit in os in ventrem vadit et in secessum emittitur*, il tient la ques-

tion posée pour superflue. Lui, distingue fort bien entre le *sacramentum*, élément visible et corruptible, et la *virtus sacramenti* ou corps spirituel eucharistique qui produit l'incorporation au Christ. Tout comme Pascase, il ne veut pas que ce qui est l'aliment de l'âme soit de nature à être digéré; il insiste sur la spiritualité de cet aliment jusqu'à condamner ce qu'a dit Pascase. « Récemment, dit-il à Héribaldi, certains ont affirmé à tort que le corps eucharistique est celui-là même qui est né de la vierge Marie. » A cette erreur, ajoute-t-il, j'ai répondu dans ma lettre à Égil et j'ai dit ce qu'il faut penser de cette question.

La lettre à Égil de Prum est perdue, mais ce que Raban dit ici suffit à montrer qu'à la différence de Pascase, l'archevêque de Mayence admet la réalité du *sacramentum* qui demeure après la consécration. Réalité matérielle, le *sacramentum* subit les vicissitudes de toute matière et suit donc le cours de la digestion. *Quæ est enim ratio ut hoc quod stomacho digeritur et in secessum emittitur, iterum in statum pristinum redeat, cum nullus hoc unquam fieri esse assensit?* La réponse donnée n'est qu'une application de la conception eucharistique déjà exposée dans le *De institutione clericorum*, c. cxxi, *ibid.*, col. 516-518, où est marquée la distinction entre l'*alimentum corporis* et la *virtus Christi*.

En résumé, pour Raban comme pour Héribaldi, la question posée ne concerne pas le corps invisible et incorruptible du Christ, mais le *sacramentum*, les espèces du pain et du vin. Que deviennent-elles? Raban y fait cette réponse qui sera plus tard celle de saint Thomas. Le *sacramentum* est un *alimentum corporis* qui est sujet aux mêmes vicissitudes que les aliments ordinaires. Il n'est nullement question pour lui de soumettre le corps eucharistique lui-même, c'est-à-dire l'élément incorruptible, à ces vicissitudes.

Ratramne († 868), dans son opuscule *De corpore et sanguine Domini*, P. L., t. cxxi, col. 125-170, critique lui aussi la thèse de Pascase sur l'identité du corps historique du Christ et du corps eucharistique. Sans aborder directement la question du devenir des éléments consacrés après la communion, il pose des principes semblables à ceux de Raban Maur qui conduisent aux mêmes conséquences. La consécration, selon lui, laisse inchangés le pain et le vin, mais elle opère un changement spirituel. Au terme de ce changement, il n'y a pas qu'un *signum*, mais un *sacramentum*, c'est-à-dire un signe salutaire. C'est un corps et un sang spirituels, c'est une puissance du Verbe qui nourrit l'âme et la purifie. Ainsi, dans la communion, y a-t-il une double nutrition corporelle et spirituelle. Il y a d'abord la substance visible du pain et du vin qui n'a pas perdu sa qualité d'aliment, mais le pain et le vin sont devenus sacrements, figures, de la « substance de vie divine » qui est en eux et qui nourrit l'âme. Il écrit donc: *Non secundum hoc quod videtur, quod corporaliter sumitur, quod dente premitur, quod fauce glutitur, quod receptaculo ventris suscipitur, æternæ vitæ substantiam subministrat. Isto namque modo carnem pascit morituram, nec aliquam subministrat incorruptionem*. C. LI, col. 148.

On est d'accord aujourd'hui pour attribuer à Gottschalk le petit traité intitulé *Dieta cujusdam sapientis*, P. L., t. cxii, col. 1510-1518, donné à tort comme étant la lettre à Égil de Raban Maur. Voir É. Amann, dans Fliche-Martin, *Hist. de l'Église*, t. vi, p. 317, 318. Orienté dans le même sens que celui de Ratramne, polémique comme lui contre Pascase, ce petit traité, d'ailleurs fuligineux à plaisir, distingue entre la chair du Christ, telle qu'elle est au ciel, *inconsumptibilis, dans, invincibilis*, la chair qui est sur l'autel, *sumptibilis, data, vescenda, premeda*, et enfin le corps mystique du Christ, qui est l'Église, chair cor-

*ruptibilis, accipiens, vescens, sumens*. C'est l'idée augustinienne, reprise par Ratramne; mais si cette idée comporte les mêmes conséquences qu'avait dégagées le moine de Corbie, touchant la double nutrition du corps par le *sacramentum*, et de l'âme par la « vertu du Verbe », ces conséquences ne sont pas explicitées par Gottschalk. Il n'y a donc pas lieu de s'y arrêter plus longuement.

3<sup>e</sup> La controverse dans l'Anonyme de d'Achéry et dans Hériger de Lobbes († 1007). — Sous le nom d'Anonyme de d'Achéry, nous désignons l'auteur du petit traité intitulé *Responsio cujusdam de corpore et sanguine Domini*, dans le *Spicilegium*, 2<sup>e</sup> éd., t. i, p. 149 sq. Et nous considérons comme d'Hériger de Lobbes, voir ici, t. xi, col. 809, l'opuscule *De corpore et sanguine Domini*, dans P. L., t. cxxxix, col. 179-188.

L'abbé de Lobbes est un esprit conciliateur qui connaît fort bien la controverse suscitée au temps de Pascase et de Ratramne et continuée sous ses yeux touchant la question de l'identité du corps eucharistique avec le corps historique du Christ, et aussi la question du devenir des espèces eucharistiques préoccupante pour plusieurs esprits de l'époque.

Nous n'avons pas à insister sur le premier de ces problèmes. Pour résoudre celui du devenir des espèces eucharistiques, Hériger fait appel à la théorie de la digestion selon les *Physici* dans Rémi d'Auxerre: *In Math.*, hom. xii, P. L., t. cxxxii, col. 930; mais il s'inspire surtout des principes et des expressions d'un sage qui est l'auteur anonyme de d'Achéry. Pour comprendre la position de l'abbé de Lobbes, il faut connaître celle de l'Anonyme cité par lui au début de son traité: *Sicut ante nos dixit quidam sapiens, cujus sententiam probamus*. P. L., t. cxxxix, col. 179.

La question que Pascase avait écartée comme frivole, qui avait fait l'objet d'un échange de lettres entre Raban et Héribaldi, entre Amalaire et Florus est abordée en effet d'une façon nouvelle par l'Anonyme. Son texte marque une étape à la fin du x<sup>e</sup> siècle dans l'histoire de la controverse.

La question du devenir des espèces eucharistiques est abordée pour elle-même et plusieurs solutions sont proposées. La question d'abord: *Provocamus respondere de quo dignum est non tacere, videlicet de mysterio corporis et sanguinis Domini...*, quod ordine trajectum in nobis naturali et corporea conditione servetur. La solution doit avant tout respecter le mystère de la foi. Il faut distinguer dans le *corpus Christi* d'abord l'aliment spirituel qui nourrit l'âme, et alors il ne peut être question de digestion. Mais l'eucharistie n'est pas seulement nourriture spirituelle; elle vivifie aussi le corps; et au sujet de l'aliment corporel se pose la question de son devenir: *Si autem de exteriori dicimus cibo et homine, liquet illa sententia qua dicitur: « omne quod in os intrat, in ventrem vadit et in secessum emittitur. »* Une chose est certaine; c'est que l'eucharistie est à distinguer même dans ses espèces corporelles des aliments ordinaires; elle ne peut subir le sort final de ceux-ci. Comment disparaît-elle? c'est un mystère; il faut s'en remettre à la toute-puissance de Dieu qui peut consumer les éléments assimilés ou leur communiquer dans le corps l'incorruptibilité: *Quid Dominus de mysterio suo agere voluerit, suæ scimus tantum cognoscere esse voluntatis. Scimus enim consumi posse spiritali virtute, scimus et servari posse inconsumentibili perennitate quia quæque ex his Christus elegerit de suo sacramento perficit*. De toutes façons, les espèces eucharistiques ne peuvent avoir le sort final de tout aliment: *absit tantum ut tantum mysterium secessui fiat obnoxium*.

C'est d'après ces principes de l'Anonyme qu'Hériger de Lobbes va juger Ratramne, Raban et Héribaldi et essayer une solution. Il ne peut que stigmatiser Raban et Héribaldi d'Auxerre: *Et his quidem, qui dixerunt,*

*secessui obnoxium, id est Heribaldo Antisiodorensi episcopo qui turpiter proposuit, et Rabano Mogontio qui turpius assumpsit, turpissime vero conclusit, suus ad respondendum locus servetur. Col. 179. Contre eux, il en appelle à la solution proposée par l'Anonyme de d'Achéry, col. 188; mais il ne se contente pas de cette solution toute faite; il en appelle à la dialectique, en l'espèce à la théorie de la digestion des médecins (physici) de Remi d'Auxerre: *Physica enim sic se habet: ignea virtus, cuius sedes in corde est, cibi potusque subtiliter per occultos poros in diversas corporis partes vaporem distribuit, feculentum vero in secessum desumit... Ceterum quia vere credimus non solum animam sed carnem nostram hoc mysterio recreari, carni quidem caro spiritualiter convesceretur, transformatur, ut et Christi substantia in nostra carne inventuratur... ipsius potentia caro et sanguis ejus sumptus non innoxios et superfluos humores, sed in carne vere resuscitanda debet reservari conformata. Col. 188. En résumé, pour Hériger comme pour le pseudo-Chrysostome et d'autres Grecs, les espèces se transforment totalement en chair et sang en vue de la résurrection du corps.**

Cette solution qui fait des espèces absorbées dans notre organisme comme un dépôt, germe du corps qui doit ressusciter au dernier jour, et qui leur refuse le sort de toute chose digérée, matérialise trop la conception de la communion sacramentelle et méconnaît, sous prétexte de vénération, l'objectivité complète des espèces. Elle va se retrouver chez les auteurs qui vont réfuter les idées de Bérenger sur l'eucharistie.

4<sup>e</sup> La controverse stercoraniste, du milieu du XI<sup>e</sup> siècle au milieu du XII<sup>e</sup> siècle. — 1. Les accusations du cardinal Humbert contre Bérenger et Nicétas Stéthatos. — Vers le milieu du XI<sup>e</sup> siècle, apparaît le mot « stercoraniste ». Dans une lettre à Eusèbe Brunon, évêque d'Angers, qui passait pour soutenir Bérenger (voir K. Francke, dans *Neues Archiv*, t. VII, 1882, p. 614 et 615 et Brückner, *L'Alsace et l'Église au temps du pape saint Léon IX*, Strasbourg-Paris, 1889, t. II, p. 393-395), le cardinal Humbert reproche violemment à l'évêque d'Angers de mériter le reproche de stercoranisme: *hec cum Berengario tuo, ah! pudet, stercoranista dici et agnominari, sicut Francigenarum scripta quæ ad nos pervenerunt edocent, meruisses.*

Le même cardinal, dans une réponse virulente au *Libellus contra Latinos* de Nicétas Stéthatos, c. XI-XIV, P. G., t. cxx, col. 1017-1019, porte la même accusation contre le moine grec: *Sed, o perfide stercoranista, qui putas fidei participatione corporis et sanguinis Domini quadragesimalia atque ecclesiastica dissolvi jejunia, omnino credens cælestem escam velut terrenam per aliquiculi jetidam et sordidam gestionem in secessum dimitti. Cette accusation, si l'on se reporte au libellus de Nicétas, tombe à faux comme l'a remarqué Vernet, art. EUCHARISTIE, t. V, col. 226: « Ce qu'il reproche aux Latins, c'est non pas de rompre le jeûne par la réception de l'eucharistie, mais de commencer à la troisième heure et de rompre le jeûne ensuite... il ne professe pas le stercoranisme. »*

Pas plus d'ailleurs que Nicétas, Eusèbe Brunon ni Bérenger ne méritaient ce reproche du fougueux cardinal. Bérenger reconnaissait l'objectivité du pain et du vin à l'autel après la consécration. Il avait tort sans doute de rejeter l'idée de conversion et de se contenter comme Ratramne d'une présence trop purement spirituelle et dynamique du Verbe incarné; mais en supposant que le *sacramentum* du corps et du sang, comme tel, nourrissait le corps et connaissait le sort de toutes choses digérées, il ne faisait que défendre une vérité que mettra plus tard en relief saint Thomas. Ainsi, loin de mériter ce reproche, par sa conception ultra-spiritualiste de l'aliment céleste reçu dans la communion, il professait exactement le contraire du stercoranisme

et pouvait très justement objecter à ses contradicteurs que leur croyance conduisait à cette erreur. En effet, le cardinal Humbert, dans la confession de 1059 imposée à Bérenger, en ne distinguant point, dans la réalité complexe eucharistique, le *sacramentum* (espèces eucharistiques) et la réalité spirituelle du corps glorifié du Christ, en prétendant que le corps du Christ lui-même était broyé par les dents, rompu par les mains du prêtre, s'exposait à reconnaître, dans la logique de ses vues, que le corps du Christ lui-même était affecté par les transformations de la digestion, ou à prétendre, contrairement à l'expérience, que les lois de la digestion concernant les espèces eucharistiques étaient miraculeusement suspendues.

2. Accusations de stercoranisme contre les disciples de Bérenger. — a) Durand de Troarn († 1088) dans son *De corpore et sanguine Christi*, P. L., t. cxxlix, col. 1373 sq., est un des premiers théologiens à défendre la théologie traditionnelle de l'eucharistie contre Bérenger: il le fait dans l'esprit de Pascale. Pour lui, après la consécration, rien ne subsiste du pain et du vin; il ne reste absolument rien sur l'autel que le corps du Christ et quelque chose qui frappe nos sens. Mais cette apparence extérieure n'est en aucune façon la survivance de la couleur, du goût et de l'étendue de ce pain antérieurement posé sur l'autel. Au fond, les sens nous trompent sur l'objectivité des espèces.

Bérenger, au contraire, dans son *De sacra Cæna*, part des données des sens sur la persistance des éléments sensibles après la consécration comme d'une chose qui ne trompe pas: en cela, il a raison; mais il en tire des conclusions métaphysiques discutables du point de vue de la foi.

Pour mieux réfuter Bérenger et ses disciples, Durand de Troarn pose en principe que le pain et le vin consacrés « ne sont rien d'autre que la vraie chair et le vrai sang » du Sauveur. Col. 1375. Puisqu'il n'y a plus sur l'autel que le corps et le sang du Christ, sans la réalité des éléments sensibles (que nous appelons les accidents du pain), rien de l'hostie consacrée ne peut être corrompu, rien ne peut être soumis aux lois physiologiques de la digestion: l'eucharistie ne peut nourrir le corps; elle est tout entière et uniquement aliment céleste: *Nec ut pravi quique audent delirando confingere, in digestionis corruptionem resolvitur; sed magis in mentibus utentium vitam salutemque efficiunt operatur. Col. 1380. Et ailleurs: Ipsas quoque substantias divinæ oblationis adeo corruptibiles et corrumpentes delirant esse quatenus et in digestionem communium ciborum perire et amplius æquo sumentes in crapulam et ebrietatis furorem queunt vertere. Col. 1377. Admettre que le sacrement puisse se corrompre ou nourrir le corps, lui apparaît une ignominie. Col. 1379, 1382, 1390. Il en appelle à saint Augustin pour confondre les stercoranistes: *He stercoranista audiant quid tantus doctor dicat: « Non das in carne et sanguine tuo nisi quod es. » Vita æterna ipse es et vitam æternam quod es das; non stercora quod non es in carne et sanguine qui ex te est. Col. 1402.**

Une telle argumentation ne pouvait guère convaincre Bérenger qui prenait la base de ses raisonnements dans les témoignages sensibles et constatait par les sens que le *sacramentum* était soumis aux lois de la digestion. Les deux adversaires admettaient bien que l'eucharistie est un aliment céleste, la nourriture de l'âme. Mais l'un et l'autre simplifiaient le mystère eucharistique. Bérenger méconnaissait la conversion substantielle du pain et du vin au corps et au sang du Christ: il lui manquait la théorie philosophique pour distinguer entre substance et accidents et maintenir ainsi l'objectivité des éléments sensibles consacrés, sans méconnaître le changement de la substance du pain et du vin dans le corps et le sang du Christ.



Durand de Troarn, au contraire, méconnaissait la permanence des éléments sensibles et sacrifiait ainsi la vérité du témoignage de l'expérience, sous prétexte de sauvegarder une vérité de foi qu'il concevait mal. Il avait raison de ne pas soumettre le corps eucharistique aux conditions des autres corps; mais il ne savait point reconnaître dans l'eucharistie, à côté de ce corps spirituel, aliment de l'âme, des éléments objectifs, les espèces du pain et du vin qui demeurent soumises aux lois de la digestion et peuvent nourrir et se corrompre.

b) Guilmund d'Aversa dans son *De corporis et sanguinis veritate*, P. L., t. CXLIX, col. 1427-1494, s'inspire de principes semblables: il ne sait point distinguer entre le *sacramentum* et le corps eucharistique et répugne à soumettre les espèces à l'ignominie d'une corruption quelconque. Pour sauvegarder la conversion totale du pain et du vin au corps et au sang du Christ, il soutient la vérité de ces formules: *fas est Christum deindebui alteri*, col. 1432, et col. 1433: *tamquam naturae est carni, ledi autem infirmis est; ideo ergo potest etiam Christus dentibus tangi, ut quicumque presserit dentem jam non valeat ledi*.

Mais si l'on ne distingue point entre le sort des espèces et celui du corps du Christ, ne va-t-on pas être amené à soutenir que le corps même du Christ est divisé, partagé, corrompu?

Guilmund ne l'accepte pas: il maintient l'incorruptibilité et l'impassibilité du corps eucharistique; mais pour défendre ces caractères, il va sacrifier le témoignage des sens et reconnaître aux espèces les propriétés qu'il reconnaît au corps du Christ. Le témoignage des sens est trompeur: *Sed hoc tantum secundum sensus, qui scit membris aliis rebus saepe, idem hoc rebus saepe fallitur*, col. 1437. Béranger oppose, il est vrai, ceci: *Caro Christi incorruptibilis est, sacramenta vero altaris, si diutius serpentur possunt corrumpi, videntur enim putrefieri*, Col. 1445. Mais, dans la logique du système qui ne reconnaît d'autre réalité objective sur l'autel, après la consécration, que le corps incorruptible du Christ, il ne peut être question de d'apparence de corruption, pour donner une leçon à des clercs négligents. Dieu permet ainsi une telle apparition pour faire entendre une réalité profonde.

Ainsi le faisait-il, durant sa vie terrestre, lorsqu'il apparaissait sous l'aspect d'un pèlerin à Marie-Madeleine, sous la forme d'un pèlerin aux disciples d'Emmaüs, éclatant à l'instar du soleil et de la neige à la transfiguration. *Ibid.*, I, III, col. 1481. De même dans sa vie eucharistique apparaît-il sous forme corrompue, pour donner une leçon à la négligence des clercs. I, II, col. 1448. Avec ce principe, Guilmund résout l'objection tirée du fait que des souris mangent les hosties consacrées: il ne nie jusqu'à la possibilité du fait: *Mihi eundem sacramenta haec nequaquam a muribus vel aliquibus brutis animalibus videntur posse corrodere. Quod si aliquando veluti corrosa videntur, quod tunc de hostulano, de peregrino, vel leproso diximus, responderi potest, id non esse corrosa*. Ces animaux peuvent sans doute approcher du corps du Christ. Mais, à ce moment même, l'hostie leur est soustraite, enlevée par les anges, ou remontant au ciel par sa propre vertu. Col. 1449.

La question des hosties livrées au feu est résolue dans le même sens. « L'élément très pur (le feu) les reçoit comme un dépôt, qu'il restitue au trésor céleste. » Col. 1150. Guilmund parle bien ici des *qualitates sensuales*, couleur, odeur, saveur qui demeurent, mais la façon dont il s'exprime à leur endroit montre quelle idée imparfaite il a de leur objectivité. Elles sont comparables à ces mêmes apparences dont le Christ, pendant sa vie, se couvrait parfois. Col. 1181.

On comprend dès lors la réponse de Guilmund à la question de la digestion des éléments consacrés et de

leur qualité de nourriture: *Corpus Domini quidem nullo modo in secessum mitti et nos credimus... Sicut igitur cibis corruptibilis, cum ab immortalibus sumitur, haec secessus lege congrue creditur non teneri, illa cibum incorruptibilem quod est corpus Domini, cum a mortalibus editur, secessus necessitatem pati nefas est arbitrari. Absit enim ut inhonestam corporis egestionem cibis ille sustineat qui corpus et animam ad aeternum honestatem parat*, Col. 1451. Il en appelle pour le démontrer à la théorie des *physici et medici*. Il concède qu'un homme peut vivre longtemps *ex virtute dominici corporis per divinum miraculum*, mais rejette absolument l'affirmation qu'il attribue à Béranger, selon laquelle les éléments consacrés seraient nourrissants pour le corps et soumis aux lois de la digestion. Col. 1452. En résumé Guilmund, sous prétexte de sauvegarder dans l'eucharistie la vérité de l'aliment céleste, méconnaît l'objectivité sensible des espèces qui voilent celui-ci à nos yeux.

c) Alger de Liège. — Par rapport à lui, Alger de Liège est en progrès pour affirmer une certaine réalité des accidents eucharistiques après la consécration. Selon lui, les qualités du pain demeurent, alors que la substance du pain et du vin est changée au corps et au sang du Christ. *De sacramentis corporis et sanguinis dominici*, I, I, c. vii, P. L., t. CLXXX, col. 756-760. Ce qui demeure après la consécration, *forma panis, soliditas, color, sapor*, n'est pas une pure illusion des sens, mais une réalité. Il ne serait pas digne de Dieu de nous tromper en nous faisant voir ou goûter ce qui n'existe pas. Col. 759. Saint Augustin a bien marqué le double élément dont le sacrifice de l'autel est constitué: *Visibili elementorum specie et invisibili carne et sanguine*, Col. 760.

Mais ces deux éléments, selon Alger, sont tellement unis qu'on peut parler à l'occasion de la fraction des éléments consacrés de fraction du corps du Christ lui-même, et que l'incorruptibilité du corps du Christ rejaillit dans une certaine mesure sur celle du sacrement visible: *Quod enim in Christi corpore permissum est malis ad suam damnationem, multo magis ipsi placitum et gloriosum est, ut fidelium suorum manibus devote in sacramento frangatur, dentibus alteratur, ... ut et ipse quidem fractus et attritus integer permanet*, Col. 796. Il s'autorise pour l'affirmer de la confession imposée à Béranger en 1059: *... Sancta synodus mihi firmavit, scilicet panem et vinum post consecrationem non solum sacramentum, sed etiam verum corpus... et sensualliter non solum sacramentum, sed et in veritate manibus sacerdotis tractari, frangi et fidelium dentibus alteri*, Col. 797. La tradition postérieure, en des analyses mieux conduites, saura distinguer entre la fraction de l'hostie, qui n'affecte que les éléments consacrés, et l'intégrité du corps du Christ, qui ne subit aucune fraction.

Alger est mieux inspiré en distinguant au c. xx, col. 797, le *sacramentum corporale*, objet d'une manducation corporelle, et le *corpus spirituale* du Christ, objet d'une manducation spirituelle; mais il ne sait pas dégager de cette distinction toutes les conséquences qu'elle implique: à savoir le sort naturel de tout ce qui est objet de manducation corporelle.

Confondant de nouveau sacrement et corps du Christ et s'appuyant sur la dignité du corps du Christ, il se refuse à soumettre les éléments consacrés au sort naturel de toutes choses corruptibles et digérées: ce serait pour lui les soumettre à l'ignominie: *Nascitur haeres iudissima stercoranistam. Dicunt enim tantum sacramentum sicut corporali comestioni sic et secessui esse obnoxium...* I, II, c. i, col. 807.

La raison qui milite là-contre, c'est que, la substance du pain n'étant plus là, et la substance du corps du Christ incorruptible étant seule présente, il n'y a

plus lieu à corruption, car il n'y a plus lieu de parler de digestion normale pour les accidents qui demeurent : *Si ergo substantia panis ibi non est, quid defecit et corrupti usque ad secessum potest? Nam substantia Christi, quae vere ibi est, nullatenus corrupti credendo est, quia incorruptibilis est.* Col. 808. Aussi, comme jadis le cardinal Humbert, accuse-t-il les Grecs de stercoranisme: *Dicunt participatione corporis et sanguinis Christi solvi ecclesiastica ieiunia usque ad crapulam et ebrietatem, putantes caelestem escam veluti terrenam indifferenter accipi et in sordidum ventris secessum emitti.* Col. 810. Les stercoranistes prétendent que les éléments consacrés nourrissent corporellement. Non, répond Alger; si un homme parvient à se soutenir en ne mangeant que du pain consacré, ce n'est pas qu'il l'assimile et le digère; c'est un miracle de la toute-puissance de Dieu. Col. 811. Les hérétiques prétendent que les éléments consacrés moisissent, se corrompent, peuvent être brûlés ou mangés par des souris. Tout cela ce sont des apparences, un miracle de Dieu qui punit la négligence du prêtre qui n'a pas eu soin du corps du Christ. Col. 813. Cependant, à l'objection de ceux qui prétendent retrouver les apparences de l'hostie dans l'estomac des animaux, il fait cette réponse plus proche de la vérité : *Cum enim praeter peccatum Creatori qui ubique est, omnia munda sunt, quomodo videtur immundus esse in ventre muris quam in ventre adulteri impunitis.* Col. 814.

Quoi qu'il en soit, dans l'ensemble, au nom de la dignité du corps du Christ, Alger comme Guitmond recourt à une solution subjectiviste touchant le problème du devenir des espèces eucharistiques. Dire que les espèces nourrissent, peuvent moisir, sont soumises à la digestion lui paraît une chose tout à fait déraisonnable et indigne du Christ. Voir L. Brigué, *Alger de Liège*, p. 93 et 94.

59. *Les débuts du XII<sup>e</sup> siècle.* — La théologie du XII<sup>e</sup> siècle restera, en somme, sur ces positions et, tout en défendant bien la conversion substantielle du pain et du vin au corps et au sang de Jésus-Christ, ne saura pas réaliser adéquatement l'idée de la permanence objective des espèces.

1. *Abelard* met au service de la solution subjectiviste le prestige de son talent et l'accrédite ainsi dans son école. Le résumé de sa pensée sur ce point nous est conservé dans les *Capitula errorum* P. Abelardi, P. L., t. CLXXXII, col. 1952 : *A multis etiam corrodii videtur et de manibus sacerdotis vel diaconi in terra cadere. Et ideo quaeritur quare Deus permittat haec fieri in corpore suo. An fortassis non ita fiat in corpore, sed tantum ita faciat apparere in specie? Ad quod dicimus quod revera non est sic in corpore, sed Deus ita in speciebus ipsis propter negligentiam ministrorum reprimendam habere facit; corpus vero suum, prout ei placet, reponit et conservat.* On retrouve la même solution dans les *Sommes* qui dépendent d'Abelard : *Sententiae* de Roland Bandinelli. *Somme* d'Oguibene. Anonyme de Saint-Florian.

2. Roland se pose la question traditionnelle : *An corpus Christi digeratur?* Il n'admet pas que le corps du Christ, reçu dans la communion, soit soumis à la digestion et il pense pouvoir opposer à l'expérience qui lui est objectée une autre expérience. Il argumente ainsi : *In historia ecclesiastica reperitur: quidam volens probare an de eo possent tantum vivere, faciebant quotidie consecrari magnum panem et nihil aliud comedeat nisi illud, quotidie digerebat. Unde videtur quod corpus Christi digeratur. Ad quod dicimus quod nec de corpore vivebat, nec corpus ipsum digerebat, sed ex humoribus propriis sustentabatur alique ex ipsis eius fiebat digestio. Unde XIV diebus taliter vixit: in XV vero die propter peccat inhumanitatem a Deo percussus omnia digestis intestina et mortuus est.* *Die Sententiae* Rolands, édit. Gietl., p. 233. C'est toujours la même impossi-

sance à distinguer entre les espèces qui nourrissent le corps et le corps du Christ incorruptible qui nourrit l'âme, le recours aux solutions les plus illusoirs pour écarter une vérité d'expérience.

La question de la fraction du corps du Christ reste toujours un problème. Roland repousse toute fraction réelle dans le corps du Christ et s'efforce de répondre à la difficulté tirée de la formule imposée à Bérenger en 1059 : *Juravit quod vere frangitur, vere dentibus conteritur.* Il remarque : *In corpore Christi nulla est partium separatio. Ad hoc dicimus quod frangitur corpus Christi id est fil ut cum praesens tantum sub una specie esset, jam incipit esse sub diversis speciebus; frangitur enim sacramentaliter et non essentialiter.* *Ibid.*, p. 234.

Que se passe-t-il si l'hostie consacrée devient la proie d'une souris? Suivant les uns : la présence du corps du Christ cesse dès que les animaux paraissent manger les espèces : *quare mus aliquid videtur comedere, nec tamen comedit.* Selon d'autres, au départ du corps du Christ succède le retour de la substance du pain qui est mangé par l'animal : selon d'autres l'animal mange le *corpus Christi* et ce corps n'en éprouve point de contamination : il traverse réellement ces outrages, mais sans corruption, comme le rayon de soleil qui pénètre partout sans souiller. *Ibid.*, p. 235.

3. *Hugues de Saint-Victor* aborde avec discrétion le problème du devenir du *corpus Christi* en face des outrages et après la communion : il le résout dans le sens de ses prédécesseurs : tout cela paraît se faire, mais le corps du Christ demeure inviolé. P. L., t. CLXXVI, c. XII; cf. c. XIII, col. 470 : *Videtur corrodii et manet incorruptus; videtur affici vel maculari et perseverat inviolatus.* En face du problème du devenir de l'hostie après la communion, il faut savoir s'arrêter dans la curiosité : *Dixit ergo cor tuum : quid factum est de corpore Christi, postquam illud sumpsisti et manducaui? Audi ergo... Tecum ad tempus esse voluit (Christus) quando et quando necesse fuit... Ideo corporaliter ad te venit et exhibuit tibi ad tempus praesentiam corporalem suam ut per illam spiritualis inveniretur quae non auferetur... Quando sensus afficitur, praesentia ejus corporalis non auferitur. Postquam autem corporalis sensus in percipiendo deficit, deinceps corporalis praesentia querenda non est, sed spiritualis retinenda, dispensatio completa est... Christus de ore ad cor transit. Melius est tibi utrum in mentem tuam quam in ventrem tuum. Cibus iste animae est non corporis. Venit ad te ut comedatur, non ut consumatur.* C'était s'approcher de bien près de la solution du problème de la durée de la présence réelle dans le communiant et de la raison d'être de cette présence; mais c'était laisser irresolu le problème du devenir des espèces dans la digestion.

4. *Guillaume de Saint-Thierry* continue plus nettement à vouloir soustraire les espèces aux lois physiologiques. Voici comme il s'exprime : *Sumpta ore carnis nostrae caro Christi nequaquam aestimanda est lege communi ciborum. Ille enim cibus non est ventris, sed mentis. Dissimilis omnino ab illis cibis de quibus dicitur : « Omne quod in os intrat, in ventrem vadit et in secessum emittitur. » Hic est cibus qui non vadit in corpus, quia nequaquam, sicut alii cibi, in naturam vertitur corporis, sed corpus nostrum in suam vertit naturam et future resurrectioni et perpetuae incorruptioni illud coaptans et in nobis est, et ubi erat scilicet in dextera Patris. De sacram. alt., c. VIII, P. L., t. CLXXX, col. 355.*

60. Vers la solution du problème du devenir des espèces, *De Pierre Lombard à saint Thomas.* — 1. *Pierre Lombard* au l. IV des *Sentences*, dist. XII, c. II, est fort heureux dans la solution qu'il donne à la question de la fraction de l'hostie. Cette fraction affecte réellement la forme du pain, mais laisse intact le corps du Christ incorruptible : *Sane dici potest fractio illa et partitio*

non in substantia corporis, sed in ipsa forma panis sacramentaliter fieri, ut vera fractio sit illa qua fit non in substantia sed in sacramento, id est in specie. Édité. de Quaracchi, p. 810. Pourquoi n'applique-t-il point la même distinction réaliste à la question de la manducation par les animaux des hosties consacrées : *Illud sane dici potest quod in brutis animalibus corpus Christi non sumitur, etsi videatur. Quid ergo sumit mus? quid manducat? Deus novit. Ibid., dist. XIII, p. 818.*

2. Gandulph de Bologne résout la question de la fraction et répond à la difficulté tirée de la profession de foi de Bérenger de 1059 comme le Maître des Sentences dont il dépend; quant à la question de la manducation réelle des espèces, il paraît, dans sa solution, plus près de la vérité que le Lombard : *Illud etiam sane asserendum videtur, quod in brutis animalibus corpus Christi non sumitur, etsi sumi videatur. Formam ergo et saporem, non corpus Domini sumunt. J. de Walter, Magistri Gandulphi Bononiensis Sententiarum libri quatuor, l. IV, col. 458.*

3. Alain de Lille, très représentatif des opinions d'école dans la seconde moitié du XII<sup>e</sup> siècle s'inspire de la solution subjectiviste dans sa réponse aux problèmes du devenir des espèces en face des outrages ou dans la digestion.

Touchant la question de la fraction, il est plus objectif; il en appelle au miracle pour la résoudre : *Dicunt quidam nulla accidentia ibi esse post transsubstantiationem, sed videri esse, cum non sint... nec dicunt ibi esse praestigium sed sacramentum... quia hoc non fit ad decipiendum, sed potius ad instruendum et in sacramentum. Sed quid ire volumus per verbum anfractus? Unica est ad haec responsio quod in miraculo non est querenda ratio. Contra haereticos, l. I, P. L., t. ccx, col. 362. Il affirme l'intégrité du Christ incorruptible dans chaque partie d'hostie.*

Touchant le sort de l'hostie atteinte par un animal, il écrit : *De mure accidentis ad pizidem, dicimus quod non comedit corpus Christi, sed formam illam panis quae miraculose cedit in ejus nutrimentum ac si esset substantia panis. Nec mirum, cum in naturalibus contingat, quod aliquis inebriatur solo odore vini. Ibid., col. 363. Quant à la digestion de l'hostie, il ne veut pas qu'elle nourrisse et suive les voies de tout aliment : *Quod autem Christus ait : « omne quod in os intrat », intelligendum est de cibo materiali non spirituali. Sicut materialis cibus vadit in secessum; ita spiritualis in mentis excessum. Ille enim est cibus ventris, hic mentis.**

4. Innocent III - On ne trouve chez lui à peu près les mêmes idées que chez Alain de Lille et Hugues de Saint-Victor. La fraction affecte la forme du pain et non le corps du Christ; c'est dans ce sens qu'il faut interpréter largement la confession de Bérenger de 1059. *De sacro altaris mysterio, l. I, P. L., t. ccxvii, col. 861-863. Quant aux outrages extérieurs des animaux ou des flammes, il admet qu'un nouveau pain est créé avant que les espèces deviennent la proie des flammes ou d'un animal bien que, toutefois, les accidents séparés puissent être aussi brûlés ou mangés. S'il pose avec la même discrétion qu'Hugues de Saint-Victor la question du devenir des espèces dans le communicant, s'il y répond pour une part dans les termes mêmes du savant Victorin, il ajoute à ces termes des réflexions qui montrent combien il est loin de la conception d'une véritable objectivité des espèces : *Ore comeditur, sed stomacho non digeritur. Reficit in animam sed non effluit in secessum... c. xv, quid fiat de corpore Christi postquam fuerit sumptum et comestum, et c. xvi : Quod si secessus aut vomitus post solam eucharistiae perceptionem eveniat. Col. 867.**

III. LA SÉLECTION DES THÉOLOGIENS CLASSIQUES. - 1<sup>o</sup> Saint Bonaventure dans son commentaire du IV<sup>e</sup> livre des Sentences, dist. XIII, a. 2, q. 1, se pose

deux questions : *Utrum corpus Christi trahatur in ventrem muris? et Utrum corpus Christi descendat in ventrem hominis?* A la première, il répond : *Præferat opinio quod casu illo occurrente, corpus Christi non descendit in ventrem muris; et à la seconde : relatis quatuor opinionibus, securior declaratur ea quæ asserit, quod corpus Christi manet in stomacho sub speciebus, quamdiu hæc sunt sub propria forma et habent rationem deficiendi.*

2<sup>o</sup> Il faut arriver à saint Albert le Grand et à saint Thomas pour trouver les principes lumineux qui dissiperont les craintes et les préjugés qu'avait fait naître, dans bon nombre d'esprits, le faux problème du stercoranisme et qui, en même temps, fourniront une réponse organique, respectueuse de l'expérience et de la foi, au problème de la nature des espèces, de leur objectivité et de leur devenir.

Alger de Liège avait bien affirmé une certaine réalité des *accidentia sine subjecto*. Et dès lors toute une série de maîtres orthodoxes l'avait suivi dans cette affirmation : mais l'écolâtre de Liège et ses successeurs n'avaient pas su tirer de ce principe tout ce qu'il contenait.

Plus soucieux des données d'expérience que ses prédécesseurs, Albert le Grand va se débarrasser de ces scrupules illusoire et tirer les conséquences immédiates de la persévérance à l'autel après la consécration des *accidentia sine subjecto*. Il ne faut pas confondre l'essence de l'accident avec l'inhérence. Quoique l'expérience ordinaire nous montre toujours la réalité des accidents inhérente à un sujet, sur l'autel les accidents existent miraculeusement sans sujet et, ainsi posés par la puissance divine, ils sont, en conséquence, par eux-mêmes aussi principes d'action et termes d'altération : *Accidens apud naturam nec agit, nec patitur ab alio sine subjecto, quia non est sine subjecto : et ideo subjectum non confert illi virtutem agendi et patiendi nec potius sustinet ipsum tantum et subjectum neutri est contrarium, sed si esset secundum se sine subjecto, absque dubio propria virtute ageret et pateretur; cum igitur, secundum opinionem celebriorem et magis catholicam, formæ illæ maneant sine subjecto, dico quod per se possunt agere et pati admitionem et putrefactionem et per se in aliud subjectum transferri... In IV<sup>um</sup> Sent., dist. XII, a. 10, éd. Vives, t. xxix, p. 313. En conséquence, la fraction des espèces objectives est réelle : *In veritate realis est fractio in sacramento... Cum sic virtute divina teneatur, frangi secundum se et dividi potest. Ibid., dist. XIII, a. 1, p. 335. De même dirimera-t-il d'une façon réaliste la question : An mus vel aliud animal brutum potest sumere corpus Christi? — Dicendum est hic quod sumere dicit unionem vel potentiam ad illam quæ non est in bruto : sed in peccatore in quo sensus ad rationem est ordinatus secundum quam ipse capax est spiritualis manducationis, quod non est mus. Bene tamen concedo quod quamdiu sunt ibi species discernibiles, tamdiu est ibi corpus Christi.**

En partant des principes de son maître, saint Thomas va organiser en une synthèse équilibrée sa théorie sur la nature et l'activité des espèces eucharistiques. A la base de cette synthèse se trouve le respect des données des sens dans le mystère eucharistique : *In hoc sacramento veritatis, sensus non decipitur circa ea quorum iudicium ad ipsum pertinet inter quæ est fractio per quam ex uno fiunt multa; quæ quidem sunt sensibilia communia. Sum. theol., III<sup>e</sup>, q. LXXVII, a. 7.*

Après la conversion, les accidents demeurent dans le même être individuel qu'ils avaient auparavant; ils demeurent sensibles. *Ibid., a. 3<sup>um</sup>.*

Ceci étant donné, ils conservent leur activité; ils sont par eux-mêmes principes d'action et termes d'altération : *Unumquodque agit, in quantum est actu, consequens est quod unumquodque sicut se habet ad esse,*



*ita se habet ad agere. Quia igitur speciebus sacramentalibus datum est divina virtute ut remaneant in suo esse quod habebant substantia panis et vini existente, consequens est quod etiam remaneant in suo agere.* Ils peuvent donc agir sur les autres corps; ils peuvent se corrompre : *Sicut esse horum accidentium poterat corrumpi, substantia panis et vini existente, ita etiam potest corrumpi, illa substantia abeunte.* *Ibid.*, a. 4. Les accidents peuvent nourrir, a. 6, et sont soumis comme toute nourriture à la digestion : *Species sacramentales possunt converti in aliquam substantiam quæ ex eis generatur; per eandem rationem possunt converti in corpus humanum, per quam possunt converti in cineres vel vermes. Et ideo manifestum est quod nutriunt.* De même, il y a fraction réelle des espèces eucharistiques : ainsi nous le révélèrent les sens qui ne trompent pas sur leur objet propre. *Ibid.*, a. 7. Plus besoin donc de l'hypothèse gratuite selon laquelle le corps du Christ déserte mystérieusement les espèces au contact d'un animal. Il reste sous les espèces aussi longtemps que celles-ci ne sont point corrompues : à cela il n'y a aucune ignominie, aucune diminution de la dignité du Christ, car l'animal ne touche pas directement le corps du Christ, mais seulement les espèces sacramentelles : *Etiam si mus vel canis hostiam consecratam manducet, substantia corporis Christi non desinit esse sub speciebus quamdiu illæ species manent, hoc est quamdiu substantia panis manet; sicut etiam si projiceretur in lutum. Nec hoc vergit in detrimentum dignitatis corporis Christi, præsertim cum mus et canis non tangat ipsum corpus Christi secundum propriam speciem, sed solum secundum species sacramentales.* Q. LXXX, a. 3, ad 3<sup>um</sup>.

Ainsi saint Thomas dissipe le scrupule et le mirage des auteurs précédents par un réalisme de bon aloi qui reçoit tout à la fois le témoignage de la tradition sur la conversion du pain et du vin au corps et au sang du Christ et celui de l'expérience sensible sur la permanence de la réalité phénoménale des « apparences » ou accidents du pain et du vin après la consécration. Le concile de Trente consacra la solidité de cette vue traditionnelle dans sa définition du dogme de la transsubstantiation. Le décret enseigne dans l'eucharistie, du fait de la consécration, une admirable et singulière conversion de la substance du pain et du vin au corps et au sang du Christ, et néanmoins la permanence des apparences : c'est-à-dire de tout ce qu'on voit, tout ce qu'on observe ou expérimente, de tout ce qui tombe sous les sens.

Conformément à cette doctrine touchant la présence dans le sacrement d'un élément objectif sensible, après la disparition des substances, la théologie d'aujourd'hui accepte sans difficulté les données de l'expérience à savoir : en fait « le pain et le vin consacrés se comportent absolument comme le pain et le vin ordinaires, ils gardent leurs propriétés physiques et chimiques, provoquent dans l'organisme vivant les mêmes réactions. Le pain consacré nourrit et le vin consacré pris en quantité enivre; ils se montrent capables des mêmes effets dynamiques et mécaniques et passent dans le temps habituel par toutes les phases habituelles de l'évolution naturelle du pain et du vin. L'hostie consacrée garde sa forme et son poids... se couvre de moisissure dans un lieu humide et finalement se décompose et se corrompt. » Art. EUCCHARISTIQUES (Accidents), ici, t. v, col. 1368.

Le changement de substance affecte cette réalité métaphysique « que la science n'atteint pas, que les sens ne perçoivent pas et que cependant la foi nous dit exister en toutes choses comme point d'attache et raison dernière des phénomènes et des propriétés ». Art. EUCCHARISTIE, t. v, col. 1349.

IV. CONCLUSION GÉNÉRALE. LE AXIOME DE STERCORANISME. — Dans la lumière de la doctrine

définie par le concile de Trente et interprétée selon l'enseignement réaliste des théologiens, il est facile d'apprécier comme il convient l'état d'esprit qui a créé la hantise du « stercoranisme » et a donné une solution illusoire à ce faux problème.

1<sup>o</sup> La doctrine objective remise en bonne place par Albert le Grand et saint Thomas a l'avantage de ne rien sacrifier des données du problème eucharistique; elle ne sacrifie ni le témoignage des sens, ni la signification naturelle des paroles du Maître. Elle est dans le prolongement de la pensée des Pères. Ceux-ci se préoccupent avant tout, certes, d'affirmer que le pain et le vin consacrés sont le corps et le sang de Notre-Seigneur Jésus-Christ, que, de ce fait, il y a un merveilleux changement qui s'opère à l'autel. Ils accordent moins d'importance au problème de ce qu'il reste d'apparent après la consécration. Cependant, ils savent distinguer entre un élément terrestre et un élément céleste dans l'eucharistie, entre le corps du Christ invisible, incorruptible, et la réalité sensible qui le voile, qui peut se casser, moisir et se corrompre. Leur respect pour le complexe du « corps du Christ » les pousse à préserver l'hostie consacrée d'autre disparition que par la communion. Ils craignent de la laisser tomber, de la laisser devenir la proie des animaux. Ils savent distinguer en elle entre l'aliment de l'âme et l'aliment du corps, entre le *sacramentum* corruptible et la *res sacramenti* incorruptible. Il ne vient pas à leur pensée que, sous prétexte de reconnaître la réalité du corps du Christ, on soit obligé de nier la réalité des apparences qui le voilent, que, sous prétexte de sauvegarder sa dignité, on doive soustraire les espèces à la digestion ou à la corruption naturelles. Bref, sans dissenter sur l'objectivité des espèces, ils y croient et agissent en conséquence.

2<sup>o</sup> Cependant dès le IV<sup>e</sup> siècle en Orient, dès le VIII<sup>e</sup> en Occident, chez certains Pères ou théologiens, va se développer un état d'esprit différent. Unanimes toujours à affirmer sur l'autel la présence du corps du Christ, les Pères vont résoudre différemment le problème du maintien des apparences. Certains Pères grecs, par un respect scrupuleux de la dignité du « corps du Christ » ne voudront pas qu'il soit soumis aux vicissitudes de la digestion. Ce scrupule naît chez eux de la confusion entre le corps du Christ et les espèces sacramentelles qui le voilent et aussi de l'extension aux apparences de l'incorruptibilité reconnue au corps du Christ.

L'état d'esprit qui va permettre au problème du stercoranisme de se poser est en train de se former. En effet, si l'on applique le nom de *corpus Christi* au complexe qu'est l'eucharistie, d'une façon univoque et matérielle, sans distinguer le signe visible et corruptible de la chose signifiée, invisible et incorruptible, sans affirmer l'objectivité propre du signe, sans prendre garde à la nature spirituelle de la chose signifiée, on s'engage dans une impasse dont on ne pourra sortir qu'en faisant appel au miracle et en tenant souvent pour apparence purement subjective les éléments sensibles consacrés.

3<sup>o</sup> Ceux qui furent accusés de stercoranisme se trouvent avoir été les défenseurs de cet aspect, à la vérité secondaire, du dogme eucharistique, à savoir la présence dans le sacrement d'un élément objectif, sensible après la disparition des substances. Raban Maur, Ratramne, Bérenger ne sont pas à incriminer pour avoir insisté sur ce fait que le pain et le vin ne subsistent sur l'autel aucun changement dans leur être visible et leurs propriétés sensibles, que les éléments consacrés n'ont pas perdu leur qualité d'aliment. Ils ne constatent pas de conversion discernable dans le pain et le vin et il leur tient à cœur de donner sensible et objective. Comment le leur reprocher? Ils trouvent que le corps

eucharistique est invisible, impalpable. Ceci est encore vrai. Mais ce qui était contre la tradition, c'était la prétention de Ratramne et de Bérenger de conclure absolument, sans tenir compte des données de la foi, du plan phénoménal au plan métaphénoménal, de nier ou tout au moins de méconnaître la conversion des substances sous prétexte qu'elle n'était pas discernable sur le plan des réalités phénoménales. Il leur manquait le respect de la tradition intégrale qui admettait à la fois et une conversion mystérieuse au delà des données des sens, et la permanence cependant des propriétés visibles du pain et du vin.

Leurs adversaires n'auraient pas dû raisonnablement mettre en cause les expériences qu'ils rappelaient à savoir le fait que les éléments consacrés nourrissaient, pouvaient moisir, se corrompre, être dans une situation dégradante, tomber à terre, être foulés aux pieds, être mangés par les animaux, digérés comme les autres aliments. Ils auraient dû contester seulement les arguments que les bérengariens — au moins à ce que l'on prétendait — en tiraient abusivement pour une conversion mystérieuse de la substance du pain et du vin en la substance du corps et du sang du Christ.

Les antibérengariens, pour mieux sauver la présence réelle et le changement mystérieux qu'elle suppose, ne surent pas faire les distinctions nécessaires. Comme à leurs adversaires il leur manquait une théorie métaphysique de la constitution des corps : la distinction entre substance et accident. Tout entiers à l'affirmation de la conversion substantielle, ils méconnaissent l'aspect secondaire de la vérité traditionnelle : l'objectivité des éléments sensibles qui demeurent après la consécration. Pour mieux réfuter les arguments spécieux que les bérengariens tiraient de l'expérience, ils nièrent celle-ci. Elle leur paraissait si contraire à l'idée qu'ils se faisaient de la dignité du *corpus Christi* qu'ils essayèrent de tenir cette expérience même pour une pure apparence, une illusion. Ceux qui s'attachaient à la réalité expérimentale leur apparaurent comme dignes de l'accusation infamante de stercoranistes.

Cependant la solution de Pascase ne pouvait satisfaire les esprits. Raban Maur s'était vu poser par l'évêque d'Auxerre la même question. Il y répondit non par une solution dilatoire, mais directement et franchement, avec son bon sens et sa foi, en distinguant dans l'eucharistie, la *res sacramenti*, le corps du Christ, nourriture de l'âme qui n'est pas une réalité matérielle, qui se digère, et le *sacramentum* qui subit le sort de toute matière et suit le cours de la digestion. Plus tard Raban et Héribold d'Auxerre seront, de ce chef, accusés de « stercoranisme » par Hériger de Lobbes. Cette accusation ne pouvait naître dans l'esprit de celui qui la portait que de la confusion, faite par lui et prêtée à ceux qu'il accusait, entre le corps du Christ et les espèces du pain et du vin. Sur ce point de l'objectivité des espèces et de leurs qualités, semblables à celles de tout aliment, c'était Raban Maur et Ratramne qui respectaient le mieux ici l'expérience, en soutenant la permanence, après la consécration, d'une réalité phénoménale; c'était leur contradictoire qui soulevait un faux problème et formulait une accusation gratuite. Mabillon l'a pressenti déjà au *xviii* siècle.

Pas plus d'ailleurs au *xix* siècle qu'au *xviii* siècle les stercoranistes n'existent comme hérétiques authentiques affirmant que le vrai corps du Christ était soumis dans la communion aux vicissitudes de la digestion. Le cardinal Humbert et les théologiens adversaires de Bérenger ont bien pu lancer de bonne foi contre certains théologiens d'Occident ou d'Orient le reproche de stercoranisme. Le reproche était imité. L'enquête faite ici nous permet de conclure fermement à la non-existence de ces hérétiques, et aussi à l'appré-

ciation objective de l'état d'esprit qui leur a prêté une existence de spectre.

Le stercoranisme n'a pu exister ainsi à l'état de péril inquiétant la conscience catholique, avec une sorte d'obsession, que pour les esprits qui croyaient, en toute naïveté, devoir tenir pour une illusion les données de l'expérience sensible. Du jour où apparut dans l'École une philosophie réaliste, à la fois respectueuse des données de l'expérience sensible et des vérités de la foi touchant la présence invisible du corps du Christ, soucieuse aussi de ne pas voir l'ignominie à où elle n'était point, la hantise du stercoranisme disparut devant la présentation de « la vérité du sacrement ».

Ce faisant, les maîtres de l'École ont tenu compte de l'expérience sensible identique à elle-même avant comme après le changement eucharistique; ils n'ont sacrifié ni la certitude des sens qui leur montraient les réalités phénoménales inchangées et corripibles, ni la signification naturelle des paroles du Maître touchant la présence invisible du corps du Christ glorifié. Dans cette perspective, la hantise du stercoranisme nous apparaît comme un faux problème qui n'a pu s'imposer qu'à un moment où l'on oubliait trop la distinction entre le *sacramentum* et la *res sacramenti*, et où l'on se faisait une idée fautive de la dignité du *sacramentum*. La solution malhabile qu'y donnèrent ceux qui en étaient obsédés ne pouvait être qu'illusoire.

A. GAUDEL.

**STERZINGER Ferdinand**, théatin allemand (*xviii* siècle). — Né au château de Lichtweh (Tyrol), le 24 mai 1721, entré dans l'ordre en 1740, il professa diverses disciplines ecclésiastiques : morale, droit canonique, histoire, dans différentes maisons et finalement à Munich à partir de 1759, où il demeura jusqu'à sa mort, 18 mars 1786. En 1759 il était devenu membre de l'académie des sciences et fut, de 1769 à 1779, directeur de la classe d'histoire de cette compagnie. Il mérite d'être cité pour l'opposition qu'il fit aux procès de sorcellerie, demeurés nombreux dans l'Allemagne du Sud. Son discours académique : *Von dem gemeinen Vorurtheile der thätigen und wirkenden Hexerei* (Sur le préjugé commun de la sorcellerie effective et opérante), Munich, 1766, devait porter le coup de mort à de cruels abus; il ne laissa pas de soulever des oppositions très vives, celle en particulier du bénédictin Ange März, son collègue à l'académie. Le P. Sterzinger répliqua en 1767 par les *Belrügende Zauberkunst und träumende Hexerei*. En 1774 il revenait à la charge en attaquant le fameux exorciste Gassner : *Die aufgedeckten Gassnerischen Wunderkuren*, que suivirent : *Geister- und Zauberkatekismus*, 1783; *Bemühung den Aberglaube zu stürzen*, 1785; *Die Gespenstererscheinungen, eine Phantasie oder Betrug*, 1786. Une grande partie des ouvrages de Sterzinger sont demeurés inédits, à la bibliothèque d'État de Munich.

Michael, *Biographie générale*, t. XL, p. 232 sq.; *Allgemeine deutsche Biographie*, t. XXV, p. 121; Wurzbach, *Biogr. Lexikon des Kaiserthums Oesterreich*, t. XXXVIII, p. 311; Hurter, *Nomenclator*, 3<sup>e</sup> éd., t. V, col. 397-398; *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. IX, col. 817.

E. AMANN.

**STETZING Kilian**, frère mineur allemand du *xvi* siècle, appartenant à la célèbre école franciscaine d'Erfurt. — On connaît mal ses origines, le premier renseignement certain que l'on possède, c'est qu'il a étudié la philosophie à Colchester en Angleterre, où il composa sa *Tabula super Metaphysicam Antonii Andree*, conservée dans le ms. lat. Fol. 313, fol. 83-86, de la bibliothèque d'État de Berlin, qui commence : *Abstractio duplex*, l. III, q. 2, p. *Abstractio probacionem inferri ex persea quomodo intelligatur*, et termine : *Ideas valere ad generationem non est neces-*

sarium, licet sit possibile, *ibidem*. Il termina toutefois cette *Tabula* à Erfurt, où il continua ses études de théologie à l'université. On l'y trouve immatriculé en 1433. Voir H. Weissenborn, *Acten der Erfurter Universität*, dans *Geschichten der Provinz Sachsen*, t. viii, 1<sup>re</sup> partie, Halle, 1881, p. 158; L. Meier, *Studien zur Franziskanertheologie an der Universität Leipzig und Erfurt*, dans *Franzisk. Studien*, t. xx, 1933, p. 267-268. C'est très probablement à l'université d'Erfurt qu'il commenta pendant deux années les Sentences, à savoir, en 1430-1431 : les I, I et II et, en 1431-1432, les I, III et IV. Voir L. Meier, *Lebensgang und Lebenswerk des Erfurter Franziskanertheologen Kilianus Stetzing*, dans *Franzisk. Studien*, t. xxiii, 1936, p. 197-198. Il y fut promu bachelier en théologie, mais il ne paraît pas avoir poussé ses études jusqu'au doctorat. La dernière donnée biographique que nous possédions jusqu'ici sur lui est qu'il fut immatriculé à l'université d'Erfurt en 1433. Après quoi son nom disparaît de l'histoire.

Outre la *Tabula super Metaphysicam Antonii Andree*, K. Stetzing composa un commentaire sur les quatre livres des Sentences, dont les I, III et IV ont seuls été retrouvés. Il ne peut toutefois exister de doute qu'il ait commenté également les I, I et II, puisqu'il y renvoie dans les I, III et IV; cf. L. Meier, *art. cit.*, p. 266-267 et *De schola franciscana Erfordiensis seculi XV*, dans *Antonianum*, t. v, 1930, p. 82. Le I, III est conservé dans le ms. Th. 81, fol. 227<sup>ro</sup>-289<sup>vo</sup>, de la bibl. publique de Bamberg et le ms. I. F. 189, fol. 1<sup>ro</sup>-77<sup>ro</sup>, de la bibl. de l'université de Breslau. Il débute : *Cum venit plenitudo temporis. Hic incipit lertius liber Sententiarum, in quo Magister tractat de Christo, secundum quod humanum naturam assumpsit, et initit : Hinc itaque est lex nra et disciplina*, Is. 45, *quum qui custodit legem beatus est hic in spe et in patria in re. Amen*. Le I, IV est contenu dans les mss. lat. 163 (*theol. lat. fol. 174*), fol. 3<sup>ro</sup>-135<sup>vo</sup>, et lat. 572 (*theol. lat. fol. 97*), fol. 173<sup>ro</sup>-335<sup>vo</sup>, de la bibliothèque d'État de Berlin; le ms. I. F. 186, fol. 78<sup>ro</sup>-166<sup>ro</sup>, de la bibl. de l'université de Breslau; le ms. 50, fol. 277<sup>ro</sup>-393<sup>ro</sup>, de la bibl. munic. de Magdebourg; le ms. lat. 8946, fol. 1<sup>ro</sup>-403<sup>ro</sup>, de la bibl. de l'État à Munich. Pour la description détaillée de ces mss. et de celui de la *Tabula in Metaphysicam Antonii Andree*, voir L. Meier, *art. cit.*, des *Franzisk. Studien*, t. xxiii, 1936, p. 177-194. L. Meier a édité la dist. III du I, III : *Caro assumenda a Verbo fuit obnoxia peccato a quo sicut et Virgo hanc ministrans fuit purgata sicque munda Verbo fuit unita*, *art. cit.* de l'*Antonianum*, t. v, 1930, p. 84-94; V. Rose a publié une question sur les indulgences de la dist. XLV du I, IV dans *Verzeichnis der lateinischen Handschriften der königl. Bibliothek Berlin*, Berlin, 1901-1905, t. II, p. 505-511. Il faut très probablement identifier le Kilianus, O. M., à qui des *Questiones theologico-morales* sont attribuées dans le ms. lat. 4904, de la bibl. nationale de Vienne avec notre Kilian. Voir L. Meier, *art. cit.* de l'*Anton.*, t. v, 1930, p. 174.

Le procédé suivi dans le commentaire du texte des Sentences de Pierre Lombard est très méthodique et présente une unité remarquable, qui permet de saisir sans difficulté chaque distinction dans tout son contenu. A un bref aperçu sur le texte du Lombard suit pour chaque distinction une *sententia conclusiva* ou une *conclusio*, qui est divisée en plusieurs articles. Dans la *conclusio* on trouve l'énoncé de la thèse admise par K. Stetzing, qu'il prouve ensuite dans divers articles. Les *conclusiones* de toutes les distinctions des I, III et IV ont été éditées par L. Meier, *art. cit.* des *Franzisk. Studien*, t. xxiii, 1936, p. 268-277, de sorte que par cette publication on peut avoir un aperçu général de la doctrine de K. Stetzing sur l'Incarnation, la re-

demption, les vertus, les préceptes de Dieu, les sacrements en général et en particulier les fins de l'homme. Quant à la manière de procéder dans la démonstration des thèses ou des *conclusiones*, il est à remarquer que K. Stetzing divise les articles en *opinionis*. Dans la première *opinio* il expose la pensée opposée à la sienne, apporte en sa faveur les *authoritates* et les *rationes* et réfute les arguments allégués. Dans la seconde *opinio*, il énonce sa thèse, qu'il divise le cas échéant en plusieurs propositions, appelées *dicta*, qui sont prouvées successivement par des *authoritates* et des *rationes*. K. Stetzing a introduit aussi le droit canon et la casuistique dans sa théologie, principalement dans son traité des sacrements, où à chaque distinction il a ajouté des *casus*, pour élucider la doctrine morale et juridique. Quant aux sources dont il dépend, K. Stetzing confesse lui-même qu'il a suivi en général les enseignements des docteurs franciscains, surtout de Duns Scot dans les spéculations et de saint Bonaventure dans la théologie positive ou pratique, de sorte qu'à la spéculation de Duns Scot il joint l'opinion et la composition de saint Bonaventure. Il affirme, en outre, que, s'il ne cite pas littéralement les textes de ces docteurs ou de leurs disciples, il a cependant toujours suivi leurs doctrines ou du moins embrassé les thèses de l'un ou de l'autre, dans le cas où ils ne s'accordaient pas entre eux. Ce texte caractéristique se trouve dans L. Meier, *art. cit.* des *Franzisk. Studien*, t. xxiii, 1936, p. 277-278. K. Stetzing se révèle surtout un fidèle disciple de Duns Scot. Son scotisme n'est pourtant pas si exclusif qu'il ne laisse de place aux doctrines d'autres scolastiques, comme saint Bonaventure, saint Thomas d'Aquin, Richard de Mediavilla, Pierre de Tarentaise, etc., dont les thèses sont alléguées très souvent et même suivies par notre auteur ou du moins jugées conformes à celles de Duns Scot. Les théories occamistes toutefois y font complètement défaut et cette constatation confirme la thèse selon laquelle le nominalisme occamiste fut relégué au cours du XV<sup>e</sup> siècle à l'arrière plan et banni peu à peu des écoles. Une autre constatation intéressante est que K. Stetzing, qui rejette complètement le nominalisme pour adhérer au réalisme de Duns Scot, se compte parmi ceux qui adhèrent à la *via moderna*, de sorte que la *via moderna*, par opposition à la *via antiqua* du réalisme, ne désigne pas seulement le nominalisme occamiste, comme on l'a cru généralement jusqu'ici, mais aussi le réalisme scotiste et même peut-être thomiste. D'où il suit qu'il faut donner aux termes *via antiqua* et *via moderna* une signification plutôt méthodique que compréhensive.

La théologie de K. Stetzing ne se caractérise cependant pas seulement par la spéculation scotiste, mais aussi par la contemplation bonaventurienne et elle ne tend pas seulement à enrichir l'intelligence de nouvelles connaissances mais aussi à enflammer la volonté d'un amour toujours plus élevé pour Dieu. Cette application à nourrir non seulement la vie intellectuelle, mais aussi la vie intérieure par la théologie se fait jour presque dans chaque distinction du commentaire de K. Stetzing; c'est surtout à ce point de vue que cet auteur se rapproche beaucoup de saint Bonaventure, de sorte qu'on pourrait l'appeler le *vir contemplativus* de l'école franciscaine d'Erfurt.

L. Meier, *De schola franciscana Erfordiensis seculi XV*, dans *Antonianum*, t. v, 1930, p. 81-94, 157, 161, 164, 166, 173, 187-188, 333, 356, 356, 446-448, 450, 455-458, 466-467, 470, 472, 474; le nom de l'auteur est mentionné dans les *Index der deutschen Franziskanertheologie*, dans *Franzisk. Studien*, t. xxiii, 1936, p. 128, 143-144; le nom de l'auteur est mentionné dans *Index der deutschen Franziskanertheologie des ausgehenden Mittelalters*, *ibid.*, t. xix, 1932, p. 278-279, 287-288; le même, *Lebensgang und Lebenswerk des Erfurter Franziskanertheologen Kilianus Stetzing*, *ibid.*, t. xxiii, 1936, p. 175-200, 265-295, où l'on trouvera une bibliographie plus ample;



le même, *Das Charakterbild des deutschen Franziskaners Hermann Etzen im Lichte seiner Predigten*, ibid., t. XXIV, 1937, p. 122, 263; le même, *Joannes Bremer, O. F. M., immaculatus conceptus, sanctus de pensor*, dans *Antoniarius*, t. XI, 1936, p. 430, 456.

A. TEETAERT.

**STEVART Pierre**, théologien belge (1547-1624). — Il naquit à Liège en 1547; sa famille était des plus modestes, et l'enfant ne dut qu'à la protection du prince-évêque de sa ville natale de pouvoir faire ses études; envoyé par ce prélat en Bavière, Stevart fit ses études de théologie à Eichstätt, où il fut ordonné prêtre. Après son ordination, Stevart devint successivement professeur de philosophie et de théologie au collège d'Eichstätt, chanoine du chapitre de Saint-Willibald dans la même ville et protonotaire apostolique, puis professeur d'Écriture sainte à l'université d'Ingolstadt dont il fut vingt fois recteur. En 1617, le prince-évêque de Liège nomma Stevart son vicaire général; rentré dans sa ville natale en 1618, Stevart remplit sa charge durant quatre années et mourut le 27 avril 1624.

Outre des commentaires appréciés sur les principales épîtres de saint Paul et sur celle de saint Jacques, Stevart est l'auteur des ouvrages suivants : *De excellenti divina gratia natura et in iis quæ ad eam tum obtinendam tum conservandam requiruntur deque ipsius admirabilis efficacia disputatio*, Ingolstadt, 1586, in-4°; *De scientia Dei et prædestinatione theses bipartitæ*, Ingolstadt, 1584, in-4°; *Apologia pro Societate Jesu ad principes et ordines sacri romani Imperii contra commentitiam historiam ordinis jesuitici a Polycarpo Leysero nuper editam*, Ingolstadt, 1593, in-4°; Cologne, 1594, in-4°; *De colloquio Ratisbonensi oratio in Ingolstadiensis academia habita*, Ingolstadt, 1602, in-4°; *Manuelis Calecæ contra Græcorum errores libri IV interprete Ambrosio Camaldulensi in lucem prolati et notis illustrati*, Ingolstadt, 1608, in-4°; réimprimé par M. de La Bigne dans sa *Magna bibliotheca veterum Patrum*, t. IV a, 1654; *Commentarius de vita et rebus gestis S. Walpurgæ ex Philippo episcopo Eysteltensi concinnatus : item de miraculis ejusdem virginis libri IV auctore Wolfardo Hasenriciano*, Ingolstadt, 1616, in-4°; *D. Mauritius Thebessæ legionis dux et signifer jam olim a S. Eucharzio episcopo Lugdunensi, nunc iterum a Petro Stewartio in theatrum introductus...*, Ingolstadt, 1617, in-4°; *Epistola qua solatur prædicantes lugentes sortem Ægidii Hunni (sous le pseudonyme d'Anonymus catholicus) : Benedictio Dei, hoc est commentariolus quomodo Deus præcipue per psalmos benedicendus atque laudandus sit... in lucem primum editus studio Petri Stewartii*, dans Migne, P. L., t. CXXIX, col. 1399-1431.

*Biographie nationale de Belgique*, t. XXIII, col. 827-832; Foppens, *Bibliotheca belgica*, t. II, 1739, p. 1001-1002; B. Eisen, *Flores Ecclesiæ Leodiensis*, Lille, 1647, p. 229-230; Hartzheim, *Bibliotheca Colonienensis*, Cologne, 1747, p. 284; de Beedellèvre, *Biographie liégeoise*, Liège, 1836, p. 428-429; Pavard, *Biographie des Liégeois illustres*, Bruxelles, 1905, p. 366; *Allgemeine deutsche Biographie*, t. XXXVI, 1893, p. 157-158; Hurter, *Nomenclator*, 3<sup>e</sup> éd., t. III, col. 793.

J. MERCIER.

**STEYART Martin**, théologien de Louvain (XVII<sup>e</sup> siècle). — « Gloire et ornement immortel de l'académie de Louvain, phénix des théologiens de son siècle », pour parler comme Foppens, Martin Steyart naquit à Somerghem (diocèse de Gand), le 16 avril 1647. Remarqué dès sa jeunesse pour la précocité de ses talents, il était docteur en théologie à l'âge de vingt-huit ans, alors que les statuts fixaient à trente ans la limite d'âge inférieure. Secrétaire de l'évêque d'Ypres (1673), et chanoine de l'église Saint-Pierre de la même ville, il fit partie de la députation envoyée à Rome en 1677 par l'université de Louvain pour obte-

nir la condamnation des propositions laxistes. Voir art. LAXISME, t. IX, col. 38. A son retour, il concourut pour une chaire à l'université de Douai, mais se désista pour ne pas être obligé, paraît-il, de souscrire aux « quatre articles » de 1682. Il obtint enfin une chaire de théologie à Louvain en novembre 1685 et exerça en 1688 les fonctions de recteur. Déjà sa renommée était grande; la variété de ses connaissances : langues, histoire, géométrie même, donnait un sérieux appui à sa formation théologique. Diverses controverses vinrent rompre l'uniformité de son enseignement. La première le mit aux prises avec le grand Arnauld qui, en 1687, dans son *Judicium æquum de censura lata a parte strictæ facultatis theologicæ Lovaniensis*, avait attaqué les théologiens de Louvain pour la censure qu'ils avaient infligée à quatre propositions de Gilles de Witte, lequel commençait déjà son rôle d'agitateur janséniste. Steyart riposta; Arnauld revint à la charge; Steyart reprit et amplifia ses premières thèses dans ses *Positiones de pontifice ejusque auctoritate*, 26 mai 1687. Ce ne fut pas la fin du combat car Arnauld opposa encore au lovaniste une nouvelle réplique. Steyart prit aussi part à la vigoureuse campagne menée en Belgique contre le jansénisme depuis l'avènement d'Humbert de Précipiano comme archevêque de Malines (août 1690). C'est ainsi qu'il entra en lutte, de concert avec le dominicain Martin Harney, contre le jansénisme de son collègue Gomar Huygens, qui devait se faire exclure de la faculté de théologie à cause de ses opinions. Mais Huygens et Hennebel, le représentant le plus en vue du parti janséniste, menèrent à leur tour la vie dure à Steyart, dont ils dénoncèrent le prétendu laxisme. A un moment donné, Steyart fut même suspendu de ses fonctions de professeur. En 1691, Steyart fut nommé par Innocent XII vicaire apostolique de Bois-le-Duc, c'est en cette qualité qu'il intervint contre la Bible de Mons. Il était question de son élévation au siège épiscopal de Ruremonde, quand il mourut le 17 avril 1701.

L'œuvre littéraire de Steyart comprend d'abord les mémoires et libelles d'occasion dont il a été fait état ci-dessus. En 1684, il donna, à Anvers, une édition annotée du *Carmen de ingratis* de Prosper. A la lutte contre le jansénisme se rapportent la *Theoria expurgata*, Ypres, 1685, qui étudie en deux parties les propositions de Baïus et les cinq propositions de Jansénisme; la *Dissertatio epistolaris de quorundam in universitate Lovaniensi doctrina*, Louvain, 1691. Mais le gros de l'œuvre est consacré à la théologie morale : *Theologia moralis emendata ad mentem sanctæ Sedis*, Ypres, 1685-1686, examen des propositions condamnées par Alexandre VII et Innocent XI; *Novitas utrimque repressa*, Louvain, 1691, explication des propositions condamnées par Alexandre VIII; mais surtout les *Theologiæ practicæ aphorismi*, résumé et revision des *Commentaria in D. Thomæ Aquinatis* de J. Wiggers (1630), publiés en partie à Louvain par Steyart lui-même et complétés par F. Martin dans l'édition des œuvres complètes, Louvain, 6 vol. in-8°, 1703, 1717 et 1742. En 1734 par les soins de L. Danes, parurent encore des *Fragmenta Steyartiana*.

Foppens, *Bibliotheca belgica*, t. II, p. 861 sq.; Michaud, *Biographie universelle*, t. XI, p. 245; *Biographie nationale de Belgique*, t. XXIV, p. 5-17; Hurter, *Nomenclator*, 3<sup>e</sup> éd., t. IV, col. 719-722.

É. AMANN.

**STIGMATISATION.** — C'est l'impression sur le corps d'une personne, dite stigmatisée, de marques plus ou moins apparentes en rapport avec les plaies du Sauveur, ou quelquefois avec la croix ou la sainte hostie. Ce phénomène, qui, au sens strict, ne reconnaît pas de causes extérieures, est le plus souvent en relation avec une vie mystique très profonde et

avec une sainteté extraordinaire. Il faut constater les faits et se demander quelle en peut-être la cause : I. Les faits. II. Les explications possibles.

I. LES FAITS. — 1° *Principaux cas.* — Le plus connu, dans le passé, est celui de saint François d'Assise. Quoi qu'il en soit de la façon dont il le reçut, il est bien attesté qu'au moment de sa mort, 1226, il portait aux pieds, aux mains et au côté gauche des marques sanglantes ou sanguinolentes, qui faisaient ressembler son corps à celui du Crucifié. Les témoignages contemporains relatant le fait sont absolument irrécusables, encore qu'il y ait quelques divergences dans la description du phénomène. Voir ces textes rassemblés dans l'art. *Stigmata de saint François*, du *Dictionn. apol.*, t. iv, col. 1492-1497.

On a attaché quelque importance à la question de savoir si François d'Assise est le premier stigmatisé connu. En fait, il paraît bien qu'il faut mettre avant lui la béguine Marie d'Oignie († 1213) dont la vie a été écrite par son confesseur Jacques de Vitry. Cf. *Acta sanct.*, juin, t. v (éd. Palmé), p. 547 sq. Au dire de son biographe, elle s'était fait elle-même des plaies représentant celles du Sauveur, dans une extase, semblait-il, où elle vit à ses côtés un séraphin; quand, après sa mort, on lava son corps, ces blessures furent révélées : *caritate vulnerata et Christi vulneribus vegetata proprii corporis neglexit vulnera.* *Loc. cit.*, p. 552. Si le fait est authentique, il est sans aucune relation possible avec ce qui est rapporté du pauvre d'Assise. Au contraire, la stigmatisation de Dodon d'Haske, un ermite mort en 1231, est postérieure à celle de François, on ne saurait exclure a priori une influence des récits, vite mis en circulation, qui relaient les plaies miraculeuses du Poverello. Un autre fait, parfois cité, est celui de Robert, dauphin d'Auvergne et marquis de Montferrand († 1234), qui, chaque vendredi, se faisait avec des clous, sur lui-même, les marques sanglantes de la passion. Que cette idée fort analogue à celle de Marie d'Oignie, lui soit venue spontanément ou qu'il ait agi pour reproduire, en esprit de mortification volontaire, ce qu'il avait oui dire qu'il s'était effectué miraculeusement sur le corps de François, elle est à retenir. Il faut mettre l'accent sur le désir de ces pieuses personnes de se transformer en un crucifix vivant. Ce désir n'est certainement pas resté sans influence sur les stigmatisés que l'on enregistre bientôt après la mort de François. Et il est bien remarquable, d'autre part, qu'antérieurement au XIII<sup>e</sup> siècle, il ne soit jamais question de ce phénomène.

On trouvera dans l'ouvrage du Dr A. Imbert-Gourbeyre, *La stigmatisation*, 2<sup>e</sup> éd., Clermont-Ferrand, 1858, une liste (pas absolument complète) des diverses personnes stigmatisées sur qui l'on a des renseignements plus ou moins certains, avec indication des sources essentielles. La liste qui, à vrai dire, devrait être très sérieusement critiquée, cf. P. Debongnie, dans *Études carmélitaines*, 20<sup>e</sup> année, t. ii, oct. 1936, p. 22-59, comporte 321 noms, de femmes pour la plupart. Un certain nombre de ces personnes ont été élevées sur les autels, 80 environ. Pour plusieurs d'entre elles l'Église a permis d'introduire dans le récit liturgique de leur vie mention du fait de leur stigmatisation. Sans parler de saint François, c'est le cas, entre autres, pour sainte Catherine de Sienne († 1380), sur laquelle il faut voir Benoît XIV, *De servorum Dei beatificatione*, etc., l. IV, part. II, c. viii. D'autres fois, au contraire, le Saint-Siège, tout en reconnaissant la sainteté de tel personnage, a fait des réserves sur le caractère de la stigmatisation reçue par celui-ci. C'est le cas, par exemple, de sainte Gemma Galgani (1878-1903), qui en 1899 reçut les stigmates en une vision. Cf. R. P. Germain, *Gemma Galgani*, adapté par le P. Félix de Jésus-crucifié, Paris, 1924. Dans le décret proclamant

l'héroïcité de ses vertus, le Saint-Siège a déclaré qu'il n'entendait par là prononcer aucun jugement sur la nature exacte des phénomènes extraordinaires si fréquents dans cette vie, en d'autres termes ne pas décider s'ils étaient préternaturels ou pathologiques. Cf. *Acta apost. Sedis*, t. xxiv, 1932, p. 57.

Le cas précédent est tout rapproché de nous. Plus voisin encore celui de Marie-Thérèse Noblet, assez particulier d'ailleurs, sur lequel on aura des renseignements dans Pineau, M.-T. Noblet, *servante de N.-S. en Papouasie*; celui du capucin Pio Petralcina, à Foggia (Italie méridionale), au sujet duquel le Saint-Office a fait faire des enquêtes, cf. *Acta apost. Sedis*, t. xv, 1923, p. 356; t. xvi, 1924, p. 368; t. xxiii, 1931, p. 233. Beaucoup plus connu est le cas de Thérèse Neumann, de Konnersreuth (Bavière), sur lequel s'est développée une littérature extrêmement touffue, dont on aura une première idée dans *Études carmélitaines*, 17<sup>e</sup> année, t. ii, oct. 1932, p. 44 sq.; p. 88 sq. Qu'il soit permis de remarquer, d'ailleurs, que ce dernier cas n'est pas aussi extraordinaire qu'il semblerait d'abord; des phénomènes très divers qui se présentent chez la voyante de Konnersreuth, il n'en est aucun qui ne soit antérieurement connu; isolés ou groupés, ils se rencontrent dans un grand nombre de personnes, présentant ou non le phénomène de la stigmatisation.

2° *Les phénomènes.* — Pour procéder avec une méthode rigoureuse, il faudrait d'abord que fussent éliminés tous les cas douteux, cf. P. Debongnie, *loc. cit.*, puis que fussent étudiés séparément les divers cas qui peuvent être atteints, soit par les témoignages, soit par la vue directe; on en verrait ainsi, avec les ressemblances, les différences qui sont parfois très apparentes; peut-être, cette discrimination faite, arriverait-on à les grouper en des séries plus ou moins divergentes. Une attention toute spéciale devrait être apportée aux conditions fort diverses dans lesquelles s'est produite la stigmatisation, aux accidents cliniques, souvent très apparents et caractéristiques, qui ont pu la précéder. Tout cela n'a été fait que de manière fort approximative et sans grande rigueur de méthode. Il faudra donc se contenter ici de quelques indications très banales et nécessairement schématiques.

On a retenu, dans la liste des stigmatisées, des personnes qui ne présentaient pas extérieurement les marques des plaies de Jésus, mais qui déclaraient avoir ressenti à la suite de visions et continuer à ressentir aux pieds, aux mains, au côté des douleurs très vives, analogues à celles qu'auraient produites les instruments mêmes de la passion. C'est le cas, tout spécialement, de la stigmatisation de sainte Catherine de Sienne et, si l'on veut, de la transverbération du cœur de sainte Thérèse. Sur cette dernière, voir Gabriel-de-Sainte-Marie-Madeleine, dans *Et. carmél.*, 20<sup>e</sup> année, t. ii, oct. 1936, p. 208-242, qui renverra aux divers auteurs. En bonne logique, on ne saurait parler ici de stigmatisation au sens propre; qui dit « stigmates » dit une marque extérieure.

Si l'on réserve le mot de stigmatisation à l'impression, visible dans la chair, des marques de la passion, il faut commencer par mettre à part le cas de saint François d'Assise. A lire les premiers témoignages, on voit qu'il ne s'agit pas chez lui, au moins pour ce qui est des pieds et des mains, de plaies ouvertes, mais de l'apparence de clous, ayant à la face palmaire une tête, à la face dorsale une pointe plus ou moins refoulée et émoussée. L'un des témoins qui a touché le cadavre du saint croit qu'il y avait là comme un clou qu'il a pu faire mouvoir, encore que fait d'induration des muscles et des tendons. Autrement en était-il de la plaie du côté, qui présentait comme l'aspect d'une blessure (d'ailleurs superficielle) faite par un coup de lance et

qui, à certains moments, au témoignage de saint Bonaventure, laissait écouler du sang.

C'est le dernier caractère qui se retrouve le plus ordinairement, chez les stigmatisés, pour les plaies des pieds et des mains. La face palmaire de la main, la face supérieure du pied présentent des vésicules sanguinolentes, ou tout au moins une fine pellicule à travers laquelle transparaît le sang; ces apparences se complètent souvent par des accidents analogues à la face dorsale des deux membres, qui paraissent correspondre à celles de la face interne, comme si le membre avait été transpercé de part en part. Des manifestations du même genre apparaissent parfois aussi au front, imitant les marques faites par les épines à la face de Jésus; au dos, comme s'il avait été labouré par le fouet de la flagellation; à l'épaule, comme si elle était meurtrie du portement de la croix. Dans le cas de M.-Th. Noblet, il s'agissait de l'apparition sur la poitrine ou de croix ou d'hosties de grandeur diverse et dont la place variait; ces stigmates n'étaient pas permanents, et ne restaient visibles que dans le temps pascal. Aucune constatation médicale n'a d'ailleurs été faite à leur sujet. On a fait il y a une soixantaine d'années des constatations analogues sur Palma d'Oria; cf. Imbert-Gourbeyre, *Les stigmatisés*, t. II, 1873, mais à compléter par les critiques du P. Thurston dans *The Month*, t. CXXXIII, 1919, p. 402 et t. CL, 1927, p. 135.

A l'état ordinaire ces marques se présentent le plus souvent comme des cicatrices plus ou moins desséchées; mais à de certaines dates, à tels jours de la semaine, le vendredi par exemple, à telles fêtes, elles paraissent se raviver et émettent du sang en quantité plus ou moins considérable. Cette hémorragie est d'ordinaire périodique, se renouvelant par exemple tous les vendredis pendant telle partie du temps liturgique, n'apparaissant pas, au contraire, dans tel autre, le temps pascal par exemple. On a remarqué que, passée la période de discharge, il n'y a plus sur les stigmates ni inflammation, ni suppuration. Par ailleurs ces stigmates résistent aux traitements médicaux que l'on a tentés pour les faire disparaître.

3° *Les sujets*. — Quant aux sujets qui présentent ces phénomènes, ils se recrutent tout spécialement parmi les femmes. La liste de stigmatisés établie par Imbert-Gourbeyre comprend à peine une cinquantaine d'hommes et cette énumération est certainement exagérée. Le plus souvent, dans une personne donnée, la stigmatisation ne reste pas un phénomène isolé. Elle s'accompagne d'états visionnaires ou extatiques, de lectures des pensées, de contemplations de scènes du passé (Catherine Emmerich voit se dérouler toute la passion du Sauveur, et de même Thérèse Neumann), de hiéroglyphes (discernement d'une relique vraie d'avec une fausse, d'une hostie consacrée d'avec une non consacrée), de xénocousie (intelligence de langues normalement inconnues), de xénoglossie (émission logique de sons d'une langue normalement ignorée); d'action à distance, de bilocation, etc. La piété, entretenue par la méditation de la passion du Sauveur, dépasse ordinairement de beaucoup la moyenne; il s'y joint un détachement souvent héroïque, un amour de la souffrance et de la mortification volontaire poussé jusqu'à l'excès.

Mais il faut ajouter également que beaucoup de stigmatisés présentent — dans une proportion qu'il est difficile de préciser, quand il s'agit de personnes disparues depuis longtemps — des phénomènes pathologiques se rattachant de près ou de loin à un dérangement nerveux. Cf. W. Jacobi, *Die Stigmatisierten*, Munich, 1923. Telle ou telle stigmatisée offre des symptômes incontestables de l'hystérie; cela semble bien être le cas de M.-Th. Noblet et — *salvo meliorts iudicio* — de Th. Neumann. Il n'est pas jusqu'à l'ano-

rexie (inappétence absolue pour la nourriture ou la boisson) et l'innéité persévérant pendant de très longues durées, qui ne trouve des parallèles dans des cas d'hystérie dûment étudiés. Enfin il n'est pas inouï que des stigmatisés aient été ou se soient cru possédés du démon à l'un ou l'autre moment de leur vie. Le cas du P. Surin, qui figure sur la liste d'Imbert-Gourbeyre, est bien connu; celui de M.-Th. Noblet mériterait lui aussi d'être étudié. Voir *Ét. carm.*, 23<sup>e</sup> année, t. II, oct. 1938, p. 152-176; 235-239. C'est assez dire que le phénomène de la stigmatisation se présente comme des plus complexes et que la loi de Descartes sur les « dénombrements complets » devrait lui être appliquée. En tout état de cause cette complexité rend fort difficiles les essais d'explication.

II. LES EXPLICATIONS POSSIBLES. — Le problème est celui-ci : La stigmatisation, considérée en elle-même, reconnaît-elle une origine naturelle ou préternaturelle? Faut-il la rapporter aux simples forces de la nature, c'est-à-dire dans le cas présent, de l'organisme humain placé dans des circonstances qui sont d'ailleurs à étudier; ou bien faut-il appeler à l'aide, pour l'expliquer, une intervention d'agents étrangers à la nature? En d'autres termes la stigmatisation rentre-t-elle, oui ou non, dans la catégorie des miracles?

1° *Liberté de la recherche*. — On remarquera d'abord que, dans la recherche des solutions, l'historien, le médecin, le psychologue, le psychiatre, le théologien même ne se trouve lié par aucune décision a priori de l'autorité ecclésiastique. La mention, dans la biographie liturgique de tel saint, de tel bienheureux, d'une stigmatisation dont il aurait été l'objet, n'engage pas davantage l'Eglise que le récit de tel miracle accompli par le même personnage ou dont il aurait été l'objet. Si la matérialité même du fait n'est pas absolument certifiée par le jugement ecclésiastique, à plus forte raison l'explication surnaturelle de ce même fait n'est-elle pas imposée à l'assentiment des fidèles.

Sans doute l'on a fait grand état des garanties accordées, a-t-on dit, par l'Eglise au fait de la stigmatisation de saint François et l'on a insisté sur des bulles par lesquelles Grégoire IX, Alexandre IV, Nicolas III se sont portés forts de l'événement, où ils voient, de surcroît, une admirable faveur accordée au Poverello, un effet surprenant de la puissance divine. Mais il n'est que de lire la lettre du pape Pie XI sur le même sujet, du 2 août 1934, pour se rendre compte qu'il n'y a ici qu'un fait historique, avancé, comme tous les autres, sous la réserve de la critique des témoignages. Cf. *Acta apost. Sedis*, t. xvi, 1924, p. 362-365. Aux yeux de Pie XI, le fait de la stigmatisation de François est prouvé par les affirmations de témoins de valeur; c'est tout. Et quant aux explications possibles, il n'en est même pas question.

Il est bien remarquable, d'autre part, que, dans son grand ouvrage sur la béatification et la canonisation des saints, Benoît XIV n'aît traité qu'en passant et d'une manière tout à fait insuffisante de la stigmatisation. Il ne fait que rappeler les constitutions apostoliques affirmant le fait dans le cas de saint François ou même menaçant de peines ecclésiastiques ceux qui enseigneraient le contraire ou effaceraient sur les images du saint la représentation des stigmates. *Op. cit.*, l. IV, part. II, c. ix, n. 11. S'il discute de la stigmatisation de sainte Catherine de Sienne, l. IV, part. II, c. viii, c'est tout simplement en avocat chargé de résoudre le conflit qui mit aux prises sur ce point les frères mineurs et les précheurs et qui amena des décisions plus ou moins contradictoires du Saint-Siège. A un autre endroit, il exclut, quand il s'agit de la stigmatisation de saint François, l'explication par l'imagination, par l'autosuggestion, comme nous dirions aujourd'hui. *Op. cit.*, l. IV, part. I, c. xxxiii,



n. 19, tandis qu'au contraire il admet que puissent être naturels des phénomènes comme les pleurs de sang, les sueurs de sang. *Ibid.*, c. xxvi, n. 5. Et c'est à peu près tout ce que l'on peut trouver sur la stigmatisation en cet énorme ouvrage où sont discutées par le menu les diverses espèces de miracles attribués à l'intercession des saints.

Enfin la prudence que mettent depuis quelques années les autorités ecclésiastiques, quand il s'agit d'affirmer le caractère préternaturel de diverses manifestations extérieures, y compris les stigmates — voir ci-dessus, col. 2618, les avertissements du Saint-Office sur le cas du capucin Pio Petralcina, et cf. le décret de la même congrégation sur le cas de Th. Neumann, 4 août 1937 — cette prudence est bien de nature à donner aux critiques catholiques la plus grande latitude. La question n'est pas de savoir si Dieu peut produire certains miracles, physiques ou psycho-physiologiques, la question est de savoir si tel fait, que le croyant serait porté à considérer de prime abord comme un miracle au sens le plus strict du mot, ne reconnaît pas d'explications naturelles.

2° *Explications naturelles.* — Le premier travail qui s'impose à la critique, c'est de s'assurer de la matérialité du fait et d'exclure tout soupçon de supercherie provenant du stigmatisé lui-même ou de son entourage habituel. Il n'est pas inouï qu'il y ait eu des tentatives de simulation. L'Inquisition romaine en a dépisté quelques-unes au xvr<sup>e</sup> et au xviii<sup>e</sup> siècle. Voir quelques exemples dans l'art. *Stigmatisme de Religion in Gesch. und Gegenwart.*, t. v, col. 810. Le P. Thurston a étudié, avec beaucoup de critique, plusieurs cas de stigmatisation et en a relevé un certain nombre où la bonne foi des stigmatisés était suspecte, dans *The Month*, t. cxxxiv, 1919; t. clii, 1928; t. clvii, 1931; et dans *Studies*, juin 1933. L'attention de tous les observateurs doit être attirée sur la mythomanie qui est un des symptômes caractéristiques de l'hystérie dont nous avons dit qu'on est souvent atteints des stigmatisés. Peut-être écarte-t-on un peu trop facilement ce soupçon en faisant état du désintéressement dont font preuve et la stigmatisée et son entourage. On raisonne comme si la supercherie, la fraude plus ou moins consciente n'avaient pour mobile que l'intérêt matériel; c'est oublier que, même chez des sujets sains, à plus forte raison chez les hystériques, il y a d'autres mobiles possibles, tout spécialement un désir maladif de se rendre intéressant. C'est avec raison qu'en ces derniers temps le Saint-Office ou des autorités ecclésiastiques moindres ont prohibé les visites à des stigmatisés, surtout quand ceux-ci ne voulaient pas, eux ou leur entourage, se soumettre à certaines conditions. Arrêter le flot des curieux peut être, en certains cas, le moyen d'arrêter le phénomène lui-même.

Écartés tout soupçon de fraude ou de supercherie, tout soupçon encore que la stigmatisée ait pu se faire à elle-même ces blessures dans un accès de somnambulisme, il reste à se demander si le phénomène de stigmatisation peut s'expliquer naturellement? Ce ne sont pas seulement des « incroyants », des « esprits forts », des « libres-penseurs » qui ont proposé de l'expliquer par « la force de l'imagination », comme on disait encore au xviii<sup>e</sup> siècle, par la « suggestion », comme l'on dit aujourd'hui. Au temps même de saint François cette interprétation a été donnée; et il ne s'agit pas de formuler contre elle des exclusives a priori. Affirmer sans plus « que le pouvoir de l'imagination n'a jamais produit un stigmate », que « les stigmates naturels, si vainement cherchés de tous côtés, sont introuvables », que « la suggestion ne va jamais jusque là », c'est dépasser les limites de la prudence, s'exposer à des démentis que l'expérience peut appor-

ter. L'étude des phénomènes psychologiques extraordinaires n'en est encore qu'à ses débuts. Il faut appliquer la méthode scientifique à des faits d'apparence merveilleuse, que l'on s'efforcera de rattacher à des propriétés de l'être humain insoupçonnées jusqu'ici, mais que des faits dûment constatés obligent peu à peu à admettre, qu'il s'agisse de télépathie, c'est-à-dire de l'action sur le psychisme conscient ou subconscient, d'objets éloignés, ou au rebours d'un influx centrifuge du psychisme permettant de produire des effets soit à distance, soit dans le corps même du sujet. Voir Dr J. Pinel, *Essai d'interprétation physiologique des stigmates*, dans *Ét. carmél.*, 20<sup>e</sup> année, t. ii, oct. 1936, p. 93-97.

Mais, quoi qu'il en soit des mécanismes qui entrent ici en jeu et qui, à vrai dire, demeurent fort hypothétiques, c'est l'expérience qui doit fournir en dernier lieu la réponse. Et il faut bien dire que, à l'heure présente, il est au moins permis d'hésiter. « Les uns affirment, les autres nient la possibilité de produire par suggestion des plaies dont la forme et la localisation sont sous la dépendance des représentations. J'estime qu'à l'heure présente la question est insoluble. Dans l'état présent de nos connaissances, nous ne réussissons pas à produire par suggestion des plaies à forme et à localisation idéoplastique : voilà la seule chose certaine. Mais cette impossibilité est-elle définitive? ou ne tient-elle qu'à l'insuffisance de notre technique? Voilà ce que nous ignorons absolument. » Ainsi s'exprime R. Dabiez au IV<sup>e</sup> congrès de psychologie religieuse, dans *Ét. carmél.*, 23<sup>e</sup> année, t. ii, oct. 1938, p. 223. Et un peu plus loin : « En ce qui concerne ce que je me permettrai d'appeler l'aspect psychologique des stigmates de M.-Th. Noblet, il me paraît qu'il constitue à lui seul un argument d'un certain poids en faveur de la thèse qui admet la possibilité de la stigmatisation auto-suggestive. La multiplicité des faits stigmatiques, les processus de transformation de stigmates en dépendance d'un symbolisme élémentaire, pour ne pas dire rudimentaire, tout cela ne fait guère songer au miracle, tout cela donne l'impression d'être commandé par une idéation inconsciente qui n'a rien de transcendant. » *Ibid.*, p. 224.

En somme, sur ce point, les auteurs compétents ne sont pas d'accord. Comme on l'a rappelé à ce même congrès, tandis que le professeur Lhermitte nie la possibilité d'une stigmatisation d'origine subjective, le professeur Van Gehuchten l'admet. Voir l'exposé de ces deux opinions dans *Ét. carmél.*, 20<sup>e</sup> année, t. ii, oct. 1936, p. 72-73, 91-92. On fera donc bien de n'accepter que sous réserve les démonstrations du Dr Van der Elst, selon qui le simple fait d'une exsudation sanguine ou d'une formation de pustules à un endroit déterminé du corps est déjà un miracle incontestable. Voir *Rev. prat. d'apol.*, t. xiii, 1911-1912, p. 423-448; *Diection. apol.*, t. iv, col. 1492-1507; *Ét. carmél.*, 17<sup>e</sup> année, t. ii, oct. 1932, p. 87-122 (aspect biologique et psychologique du prodige de Konnersreuth). En fait, R. Schindler aurait fourni la preuve clinique de la possibilité de provoquer par l'hypnose, chez des personnes spécialement disposées, à tels endroits du corps que l'on désire, des stigmates avec exsudations sanglantes et ampoules sanguinolentes, qui résistent pendant des années au traitement normal et disparaissent au contraire par suggestion hypnotique. D'après cet auteur, la production de petites hémorragies spontanées par le seul influx du système nerveux est démontée. Dans l'hystérie en particulier, on arrive très fréquemment à de petites ecchymoses de la peau. En des cas qui ne sont pas tout à fait rares, il se produit des extravas sanguins anormaux, se manifestant avec une certaine périodicité et qui peuvent donner l'impression d'être sous la dépendance d'un processus psychique. R. Schindler, *Nervensystem und spontane*

*Blutungen*, 1927. Il paraît enfin qu'expérimentant sur une jeune protestante, fortement hystérique, un autre professeur, le Dr Lechner a pu provoquer par autosuggestion de véritables stigmates aux pieds, aux mains, au front. Lechner, *Das Rätsel von Konnersreuth im Lichte eines Falles von Stigmatisation*, 1933. (Ces deux remarques sont empruntées au *Lexikon für Theologie und Kirche* de Mgr Buchberger, t. ix, col. 830; il nous a été impossible de vérifier personnellement ces données.) Voir à ce sujet les remarques de J. Lhermitte, dans *Ét. carmél.*, 20<sup>e</sup> année, t. ii, oct. 1936, p. 65-72.

A quoi il n'est pas sans intérêt d'ajouter les remarques faites par Keniger dans l'encyclopédie protestante, *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, à l'art. *Stigmatisierte*, 2<sup>e</sup> éd., t. v, 1931, col. 811 : « Des suggestions étrangères, ou l'autosuggestion artificiellement provoquée n'ont jamais pu engendrer de vraies stigmatisations. Les cas jusqu'ici connus et provoqués dans l'état hypnotique par une suggestion étrangère et qui présentent quelque analogie : stases sanguines locales, légères exsudations sanguines, formation d'ampoules ou de taches avec inflammation, sont encore très loin des stigmatisations proprement dites avec rupture des capillaires sanguins... En tout état de cause, il s'agit là de phénomènes extraordinairement complexes à l'explication desquels tous sont convoqués, médecins et physiologistes, psychologues et psychiatres, sans oublier les théologiens et toutes les personnes qui s'intéressent aux sciences religieuses. C'est justement là ce qui fait la complexité et la difficulté du problème, lequel d'ailleurs, compte tenu des différences individuelles, ne semble pas admettre une solution unique. On comprend donc l'attitude de ceux qui pensent ne pouvoir arriver que du point de vue religieux à une explication adéquate et qui, accentuant avec force le caractère de grâce, de charisme divin, recourent en fin de compte à l'idée de miracle. »

3<sup>e</sup> *Explication surnaturelle.* — A coup sûr chez les stigmatisés que vénère l'Église — qui ne s'est jamais d'ailleurs prononcée sur le caractère même de la stigmatisation — chez d'autres qui, en ces temps derniers, ont éveillé la curiosité publique, il est facile de constater que le phénomène extérieur s'accompagne d'une vie intérieure plus qu'ordinaire, de vertus chrétiennes poussées jusqu'à l'héroïsme. C'est bien le cas de répéter avec Pascal que « la doctrine discerne les miracles ». D'où l'importance qu'il convient d'attacher aux circonstances mêmes de la stigmatisation, circonstances qu'ont bien étudiées les PP. Garrigou-Lagrange et Rivaud, dans *Ét. carmél.*, loc. cit., p. 188-207.

Qui empêche d'ailleurs la Providence de mettre en œuvre pour le bien personnel du stigmatisé, pour l'édification aussi de ceux qui sont les témoins du phénomène, en dernière analyse pour le profit spirituel de l'Église, des mécanismes psycho-physiologiques qui, en d'autres sujets, moralement moins bien disposés, n'aboutissent qu'à des phénomènes n'ayant aucune valeur morale et religieuse. Que, de ce chef, tel ou tel stigmatisé « accomplisse encore dans sa chair ce qui manque à la passion du Christ », pour parler comme saint Paul, col., t. 24, il n'y a lieu ni de se récrier, ni de se scandaliser. Une maladie nerveuse, voire l'hystérie, qui semble renforcer les mécanismes en question, serait-elle, plus que telle autre infirmité somatique, un empêchement à la vie intérieure et morale de celui qui en est atteint? Suivant les cas, la force inconsciente idéoplastique peut être déclenchée par une méditation toute sainte de la passion du Sauveur, tout comme par une suggestion étrangère ou par l'attente de l'entourage. C'est dire que, prise en elle-même, abstraction faite de toutes les circonstances de personne, de temps, de lieu, la stigmatisation n'est jamais un témoignage

irréfutable ni de la sainteté héroïque, ni de grâces mystiques absolument authentiques; qu'il est par contre des cas de stigmatisation où le croyant peut, sans imprudence, déclarer que « le doigt de Dieu est là », encore que Dieu use, pour produire ces effets, de virtualités qui sommeillaient au fond de l'organisme.

Les ouvrages indiqués au cours de l'article donneront les renseignements nécessaires. Bien que vieilliss à beaucoup d'égards, les ouvrages du Dr Imbert-Gourbeyre fourniront beaucoup d'indications historiques et bibliographiques mais qu'il faut savoir contrôler. Les cas de Th. Neumann a donné lieu à une littérature énorme, surtout de langue allemande, qu'il serait fastidieux de détailler ici. Retenir au moins P. Masou, *Thérèse Neumann et autres stigmatisées*, Bruxelles, 1933; K. Kiefer, *Thérèse Neumann*, 1928, donne une critique de l'ensemble de la littérature parue à ce moment; voir aussi Mgr J. Teodorowicz, archevêque de Lemberg, *Konnersreuth im Lichte der Mystik und Psychologie*, Salzbourg-Leipzig, 1936. Les *Études carmélitaines* ont consacré à la voyante de Konnersreuth d'assez nombreux articles d'ailleurs en des sens opposés : B.-M. Lavaud, octobre 1932 et avril 1933; R. Van der Elst, octobre 1932. Voir aussi dans le même recueil la critique des faits relatifs à M.-Th. Noblet, octobre 1938, notes de R. Dalbiez et d'A. Delmas au IV<sup>e</sup> congrès de psychologie religieuse. Le t. ii de l'année 1936 du même recueil est consacré tout entier aux divers problèmes soulevés par la stigmatisation.

É. AMANN.

**STOBINICA (Jean de)**, frère mineur polonais de l'Observance (XV<sup>e</sup> s.). — Originaire de Stobnica, en Pologne, il fut promu maître ès-arts et docteur en philosophie (1494) à l'université de Cracovie, où il enseigna ensuite la philosophie. Après quelques années d'enseignement il entra dans l'ordre franciscain. Il composa les ouvrages suivants : *Parvulus philosophiae naturalis cum expositione textuali ac dubiorum magis necessarium dissolutione ad intentionem Scoti congesta*, Cracovie, 1507, 1513 et 1517; Bâle, 1516; *Questiones in universa philosophia subtilissima*, que Thomas de Posen, le disciple de Jean de Stobnica, aurait terminées ad mentem Scoti; *Introductio in Claudii Platonem cosmographiam, cum longitudinibus et latitudinibus regionum*, Cracovie, sans année; puis en 1512 et 1519; *Historia lotius vitae et passionis Domini nostri Jesu Christi, ex quatuor evangelii collecta*, Cracovie, 1523 et 1525. Il éditait à Cracovie, 1508, les *Questiones veteris ac novae Logice cum resolutione textus Aristotelis clarissima ad intentionem doctoris Scoti* de Michel de Paris, qui avait été son professeur de philosophie à Cracovie. Quant à l'ouvrage intitulé : *Leonardi Aretini in morealem disciplinam introductio, familiari Joannis de Stobnica commentario explanata*, Cracovie, 1511, il faudrait l'attribuer, d'après S. Starawolski, *Scriptores polonici*, Francfort, 1625, n. xxxii, à un autre auteur, appelé également de Stobnica, qui fut docteur en médecine et composa des commentaires sur la philosophie morale.

L. Wadding, *Annales minorum*, 3<sup>e</sup> éd., t. xv, an. 1499, n. xxiii, Quaracchi, 1933, p. 221; J.-H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores ord. min.*, 2<sup>e</sup> éd., t. ii, Rome, 1921, p. 133-134.

A. TEETAERT.

**STOCKMANN Pierre** (1608-1671). — Né à Anvers le 3 septembre 1608, il fit ses études à l'université de Louvain et s'adonna spécialement au droit. Docteur le 7 décembre 1631, il devint professeur de droit le 7 novembre 1633, et fut nommé conseiller ordinaire au Conseil de Brabant, le 27 mars 1643. Il remplit diverses charges officielles et plusieurs missions diplomatiques. Il prit part aux polémiques soulevées aux Pays-Bas par la condamnation des écrits de Jan-sénius. Il mourut à Bruxelles le 7 mai 1671 et il fut inhumé dans le chœur de l'église des dominicains, avec une épitaphe fort élogieuse.

*Somnium Hipponense sive de controversiis theologicis hodiernis Augustini iudicium, relatore Phileto theologiae baccalaureo*, s. l., 1641, in-4°. Cet écrit parut aussi sous le titre *Conventus africanus, seu Disceptatio judicialis apud tribunal praesidis Augustini...*, enarratore Artemidoro, Rouen, 1641, in-4°. Cet écrit se propose de montrer que Jansénius a été le fidèle interprète de saint Augustin. L'ouvrage, qui est anonyme, a été attribué parfois à Libert Fromond et il fut mis à l'Index. *Parallelum sancti Augustini, Jansenii et Calvinii*, s. l., 1641, in-4°; l'auteur établit, contre le P. Deschamps, que la doctrine de Jansénius, conforme à celle de saint Augustin, est très différente de celle de Calvin. *Jus Belgarum circa bullarum pontificalium receptionem*, s. l., 1651, in-4°, fut publié à l'occasion du décret de l'Inquisition du 11 mai 1651 contre les mandements de Boonen, archevêque de Malines, de Triest, évêque de Gand, et des vicaires généraux d'Ypres, qui avaient fait des réserves en publiant la bulle d'Urbain VIII contre Jansénius. L'écrit fut condamné par l'Index, le 23 avril 1654. Une seconde édition, très augmentée, parut à Liège, en 1665, in-4°, et quelque temps après, une *Defensio Belgarum contra evocationes et peregrina iudicia*, Liège, 1665, in-8°. Ces divers écrits sont très hostiles à Rome. Dans le *De jure devolutionis adversus Mariam Theresiam Franciae reginam*, 1666, Stockmanns critique les droits que Louis XIV prétendait avoir sur les provinces du Brabant, au nom de sa femme, Marie-Thérèse, fille de Philippe IV d'Espagne. Par les soins de J. Le Plat, professeur de droit à Louvain, parut un Recueil des *Décisions, Conseils et Avis* de Stockmanns, Bruxelles, 1686, in-4°, et nouvelle édition en 1700. Il y est parfois question du droit ecclésiastique et, en particulier, de la propriété monastique qui est attaquée.

Foppens, *Bibliotheca belgica*, t. II, Bruxelles, in-fol., p. 1012-1013; Moréri, *Dictionnaire historique*, éd. de 1759, t. IX, p. 580; Paquot, *Mémoires pour servir à l'histoire littéraire des dix-sept provinces des Pays-Bas*, t. I, Louvain, 1763, p. 49-57; De Ram, *Disquisitio historico-critica de gemino opusculo circa jura Belgarum, qui viro clero Petro Stockmanns ascribitur*, Malines, 1827; De Reiffenberg, Pierre Stockmanns, dans *Bulletin de l'Ac. roy. de Belgique*, I<sup>re</sup> sér., t. XI, 2<sup>e</sup> part., 1844, p. 217 sq.; Clémencet, *Histoire littéraire de Port-Royal*, t. I, Paris, 1868, p. 194-209; *Biographie nationale de Belgique*, t. XXIV, col. 57-66; Adolphe Bognot, *Vingt-quatre lettres inédites de Pierre Stockmanns, précédées d'une notice historique*, Bruxelles, 1858, in-8°, extrait du compte rendu des séances de la commission d'histoire, t. X, 1858, p. 371 sq.

J. CARREYRE.

**STOIBER Ubald**, frère mineur allemand (XVIII<sup>e</sup> s.). — Originaire de Hagrein, il fut dans l'enseignement depuis 1717, avec une interruption seulement de deux années (1729 et 1730), pendant lesquelles il fut gardien à Ingolstadt. Il fut définitive provincial en 1738 et mourut le 13 juin 1746 à Freising. Il est l'auteur du célèbre *Armamentarium ecclesiasticum complexens arma spiritualia fortissima ad insultus diabolicos elidendos et felicitate superandos ad utilitatem omnium animarum pastorum sedulo ex S. Evangelii fonte, SS. Patribus et probatissimis authoribus collecta*, Augsburg, 1726, 2 vol. in-8°, xxii-360 et 300 p.; 3<sup>e</sup> éd., Pedeponti, 1744; 4<sup>e</sup> éd., *ibid.*, 1757. Ce livre fut mis à l'Index par un décret du 20 août 1753. Le P. Ubald publia aussi des ouvrages de droit canonique.

P. Minges, *Geschichte der Franziskaner in Bayern*, Munich, 1896, p. 149; Th. Kogler, *Das philos.-theolog. Studium der bayrischen Franziskaner*, Munster-on-W., 1925, p. 86; B. Lause, *Geschichte des ehemaligen Augustiner- und Franziskaner-Klosters in Ingolstadt*, Ingolstadt, 1920, p. 165; H. Huber, *Nomenclator*, 3<sup>e</sup> éd., t. IV, col. 1340; *Index librorum prohibitorum*, Rome, 1761, p. 207; Hilgers, *Der Index der verbotenen Bücher*, Paderborn-B., 1904, p. 448.

A. TILLEMENT.

**STOLBERG (Frédéric-Léopold de)**, protestant converti, poète et historien (1750-1819).

I. VIE. — Frédéric-Léopold, comte de Stolberg-Stolberg, naquit à Bramstedt, dans le duché de Holstein, le 7 novembre 1750. Au cours de ses études de droit à Halle et à Göttingue, sous l'influence du néo-humanisme propagé alors par Heyne et Frédéric-Auguste Wolff, il s'intéressa à la poésie grecque. A Göttingue, il adhéra au Hainbund, association de jeunes gens enthousiastes, qui, sous les auspices du poète Klopstock, voulaient régénérer non seulement la poésie mais toute la vie intellectuelle allemande dans un sens opposé au sec rationalisme de l'*Aufklärung*. Comme membre du Hainbund il se lia avec les poètes Hilty et Bürger ainsi qu'avec Jean-Henri Voss, qui plus tard devait lui reprocher si durement sa conversion au catholicisme. Voyageant en Suisse en compagnie de Goethe, en 1775, il fit la connaissance du poète Gessner et du théologien protestant Lavater. Ses études terminées, Stolberg représenta la ville impériale de Lubeck auprès de la cour de Copenhague; pendant deux ans, de 1789 à 1791, il fut ministre du Danemark à Berlin; en 1791, il devint président de la régence à Eutin, capitale de la principauté temporelle de l'évêché de Lubeck. Stolberg fit d'abord confiance à la Révolution française, espérant qu'elle allait régénérer l'humanité; plus tard il s'en détourna, estimant qu'elle n'établissait pas la liberté sur la base de la vertu.

Un voyage en Italie avait éveillé dans l'âme de Stolberg une certaine sympathie pour le catholicisme. Les relations qu'il entretenait dans la suite avec la princesse Galitzin et, par elle, avec le célèbre catholiste et pédagogue Bernard Overberg, jointes à l'étude des œuvres de Fenelon l'amènèrent à la foi catholique. Le 1<sup>er</sup> juin 1800, à Munster-en-Westphalie, il abjura le protestantisme et fut reçu dans l'Église catholique. La conversion de Stolberg eut un grand retentissement en Allemagne. Jean-Henri Voss, son ancien confrère du Hainbund, l'attaqua violemment dans un pamphlet intitulé : *Wie ist Stolberg ein Unfreier geworden* (Comment Stolberg a cessé d'être libre); d'autres de ses anciens amis comme le philosophe Jacobi et le baron de Stein sans le désapprouver se tinrent sur la réserve. Seul le pasteur protestant Lavater lui exprima sa sympathie. Après sa conversion, Stolberg résigna sa charge de président de la régence d'Eutin et se retira à Munster en Westphalie où il se consacra à ses études historiques.

Les événements de 1813 firent une grande impression sur le patriote allemand qu'était Stolberg. Deux de ses gendres et ses quatre fils firent les campagnes de 1814 et 1815 dans les rangs de l'armée prussienne; l'un d'eux fut tué à Ligny (16 juin 1815).

Sur la fin de sa vie, Stolberg salua le mouvement de renouveau catholique qui avait pris naissance à l'université de Landshut au début du XIX<sup>e</sup> siècle. Sur ce mouvement, voir ci-dessus l'article SAÏLER, col. 749. Il entra en relations avec Saïler et eut le plaisir de recevoir sa visite à l'automne de l'année 1818. Stolberg mourut le 5 décembre 1819 à Sondernmühle près d'Osnabrück dans la province de Hanovre.

II. ÉCRITS. — Étant encore étudiant à Göttingue, Stolberg avait publié une traduction allemande de l'Iliade; elle se distingue par l'élégance de sa forme extérieure, mais fut éclipsée par celle que Jean-Henri Voss donna peu après. Dans la suite Stolberg traduisit encore plusieurs pièces des tragiques grecs et composa des odes et des hymnes à la manière de Klopstock. Après sa conversion il publia une *Histoire de la religion de Jésus-Christ*, qu'il conduisit en quinze volumes jusqu'à la mort de saint Augustin, les quatre premiers volumes étant consacrés à la religion de l'Ancien Testament. En se plaçant résolument sur le terrain de la revela-



tion et en considérant les faits historiques du point de vue catholique, l'histoire de Stolberg rompt avec les conceptions historiques de l'*Aufklärung*; elle contribua à rendre aux catholiques la confiance en eux-mêmes que l'ambiance du XVIII<sup>e</sup> siècle avait ébranlée et provoqua des conversions de protestants. Outre une biographie de saint Vincent de Paul, Stolberg publia encore une histoire du roi d'Angleterre, Alfred le Grand, « dans le but de donner à la jeunesse patriote et à l'ensemble des Allemands l'exemple d'une véritable héros royal, d'un législateur et d'un sage ».

Sur la fin de sa vie Stolberg obtint pour ses enfants des *Considérations sur la Saine Lecture*, ainsi que le petit livre de l'amour lequel dans la suite fut réédité plusieurs fois. Sans atteindre l'importance de Sailer et de Schlegel, Stolberg par ses écrits et par ses relations personnelles fut un des meilleurs ouvriers du renouveau catholique en Allemagne au début du XIX<sup>e</sup> siècle.

Les œuvres complètes de Stolberg ont été éditées à Hambourg de 1829 à 1825; dans une publication biographique en 2 volumes en 1877; voir aussi l'article qui lui est consacré dans l'*Allgemeine Deutsche Biographie* dans le *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. IX, col. 839.

G. FRITZ.

**STORCH Ambroise**, dominicain du XVI<sup>e</sup> siècle, plus connu sous son nom gréco-latin de PELARGUS. — Né à Nidda, en Hesse, vers 1496, il fit ses études à Francfort puis à Heidelberg. De 1525 à 1529, il est prédicateur à Bâle, où il combat vivement le réformateur Écolampade et ses doctrines radicales sur l'eucharistie et la sainte messe. Ainsi naquit l'*Apologia sacrificii eucharistiae, rationem exigente inculto senatu Basiliensi*, Bâle et Vienne, 1528, et aussi en allemand, Vienne, 1528; l'année suivante il reprit la démonstration avec plus d'apreté : *Hyperaspismus sive propugnatio apologiae, quo eucharistiae sacrificium ab ecolampadiana calumnia strenue assertitur*, Bâle, 1529. Expulsé de Bâle par les réformateurs, Storch se rendit à Fribourg (1529-1533), où il prit le doctorat (1533). Il y continua, contre les iconoclastes et les anabaptistes, une polémique qui donna naissance à plusieurs opuscules publiés successivement et qui parurent en un recueil à Cologne en 1534. Le 1<sup>er</sup> est *In anabaptistarum errores aliquot*, le 2<sup>e</sup>, *In eleutherobaptistas*, le 3<sup>e</sup>, *Refutatio concilii Ecolampadii de differendo parvulorum baptismo in trimum aut quadrimulum usque aetatem*, le 4<sup>e</sup>, *Ad eos qui in anabaptistas alioque in hereticos pena capitis animadvertere*; le 5<sup>e</sup>, *In iconomachos*; le 6<sup>e</sup>, *Conflictatuncula Hieroprepit et Misolurgie de ratione sacrificii missae*. De Fribourg il gagna Trèves, où il sera prédicateur de la cathédrale et professeur de 1533 à sa mort. Ce séjour fut coupé par divers voyages. En 1540, Storch est au colloque de Worms et il profite de ses loisirs pour publier une traduction avec notes de la *Liturgie de saint Jean Chrysostome*, Worms, 1541. En 1546 il est au concile de Trente comme procureur de l'archevêque de Trèves : cf. *Concil. Trident.*, t. V, p. 141, 149, et siège avec voix délibérative; voir ses différentes interventions à l'index de ce même volume, p. 1066. Quand l'assemblée est transférée à Bologne (1547), il part pour cette ville avec son archevêque et suit encore ce dernier à la diète d'Augsbourg. En 1551 il est de nouveau à Trente et, comme orateur du concile, il prend une part active aux discussions sur l'eucharistie, la pénitence, la messe. Rentré à Trèves après la prorogation de l'assemblée, il reprend son enseignement, démissionne au début de 1561 et meurt le 5 juillet de la même année. Lié avec Érasme, il avait échangé avec lui une correspondance qu'il publia trois ans après la mort du grand humaniste, sous le titre : *Bellarina epistolarum, Erasmi Rot. et Ambr. Pelargi, vicissim missarum* (14 pièces

d'Érasme, 21 de Storch), *adjectum est his Judicium A. Pelargi de declarationibus Erasmi ad censuras theologorum Parisiensium*, Cologne, 1539.

Quétif-Echard, *Scriptores O. P.*, t. II, p. 158; N. Paulus, *Die deutschen Dominikaner im Kampfe gegen Luther*, Fribourg, 1903, p. 190-212; Ehres, dans *Pastor bonus*, 1897, p. 56 sq., 322-328, 361; Hurter, *Nomenclator*, 3<sup>e</sup> éd., t. III, col. 1428-1430; *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. VIII, col. 66 (au mot Pelargus).

É. AMANN.

**STOZ Matthieu**, jésuite allemand, né à Münkhausen, en Souabe, le 24 septembre 1614. Entré au noviciat le 9 janvier 1631, il professa diverses sciences théologiques et spécialement la morale (douze ans, d'après Sommervogel) à Augsbourg, Lucerne et Fribourg-en-Brigau. Döllinger-Reusch, *Moralstreit*, t. II, n. 71, p. 364 sq., ont publié une lettre d'un jeune jésuite, écrite de Feldkirch au P. général, J.-P. Oliva, 23 août 1668, où le P. Matthieu, qui avait été son maître en théologie dogmatique à Fribourg, est sévèrement apprécié quant à son enseignement et à son caractère. Les accusations portées peuvent fort bien n'être que des exagérations d'esprit chagrin ou des rancunes de candidat malheureux. Les éditeurs de la lettre (*op. cit.*, t. I, p. 647) et Reusch dans l'*Allgem. Deutsche Biographie*, t. XXXVI, col. 479, prennent ses reproches à la lettre; mais on comprend mal, si tout cela est exact, que le P. Stoz soit devenu dans la suite recteur de Lucerne (1673) et de Constance. Il mourut à Munich, le 10 février 1678.

Nous avons du P. M. Stoz cinq programmes de discussions publiques en diverses universités : cf. Sommervogel, col. 1603; le plus intéressant paraît être celui sur le *Dominium rerum*, Fribourg-en-B., 1664. De plus, il publia une *Instructio et praxis recte et expedite confitendi*, Inspruck, 1661, in-12, 484 p. Loué par le P. G. Gobat, l'opuscule eut du succès. L'auteur travailla à une réédition, quand il mourut. Son frère, le P. Jean Stoz (1619-1696), entré dans la Compagnie en 1638, professeur de théologie morale dix ans et de droit canon dix ans aussi — on lui doit une relation succincte, *De gestis in sacrosancto concilio Tridentino*, d'après Pallavicini, 1695 — acheva cette revision et y ajouta une deuxième partie sur le confesseur. Il publia l'ouvrage ainsi complété sous le titre : *Tribunal penitentiae seu libri duo, prior de penitentie ut reo, posterior de confessorio ut iudice*, Opus auctore R. P. Matthaeo Stoz, S. J. theologo, inchoatum, opera fratris germani ex eadem Soc. perfectum, totoque secundo libro auctum..., Dillingen, 1684, 2 vol. in-4<sup>o</sup>, de 403 et 344 p. L'approbation du P. E. Truchsess, provincial de Germanie supérieure, est du 22 avril 1683; rééditions à Dillingen 1684, à Augsbourg et Dillingen en 1701 et 1739, à Bamberg en 1756.

L'ouvrage est une pastorale pénitentielle où sont successivement étudiées toutes les questions qui concernent le pénitent (1<sup>er</sup> livre, 5 parties), et le confesseur (2<sup>e</sup> livre, 4 questions, avec un appendice, sur le pouvoir d'absoudre les cas réservés). Les décrets d'Alexandre VII et d'Innocent XI, condamnant diverses propositions de morale, sont reproduits en supplément. A un moment où, surtout en France, la réaction rigoriste, qui suivit les *Provinciales* et les condamnations pontificales des propositions relâchées, se faisait déjà sentir, le *Tribunal*, tout en tenant compte de ces condamnations, reste dans la note de douceur et d'indulgence qui caractérisait la casuistique et la pratique pénitentielle de la première moitié du XVII<sup>e</sup> siècle; cf. traitement des habitudes et des récidivistes, Stoz ne craint pas de s'autoriser de Diana, Jean Sanchez et Dicastillo, l. I, p. II, n. 98 sq.; à plusieurs reprises, il déclare qu'en général il faut, dans le choix des opinions, tenir compte, plus encore que

des docteurs les autorisant, de « leur plus grande benignité » qui importe tant au salut des âmes, par exemple, I, I, p. I, n. 86... Parmi les pages les plus originales de ce manuel pénitentiel, on doit signaler l'exposé ample et particulièrement soigné de la doctrine du secret confessionnel. L. II, q. IV, c. v, n. 183-330. Dans cet exposé, œuvre du P. Jean Stoz, l'obligation du secret est présentée d'une manière très précise, avec distinction beaucoup plus nette que chez la plupart des contemporains, du secret proprement dit et de la connaissance (*notitia*) acquise en confession, c'est déjà la doctrine qu'établira définitivement notre Code de droit canon; cinq manières, admises par les docteurs du temps, de couvrir le secret de la confession devant une interrogation directe sont énumérées et une difficulté « singulière » proposée par Gobat et qui l'avait toute sa vie préoccupé, est étudiée sous toutes ses faces; ce casuiste alors célèbre se demandait comment l'Église pourrait poursuivre et condamner un confesseur prévenu d'avoir violé le secret de la confession sans porter elle-même atteinte au secret; il ne voyait de solution que dans la permission du pénitent intéressé; le P. Jean Stoz croit la distinction des fors intérieur et extérieur suffisante à assurer l'exercice de la justice ecclésiastique.

Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. VII, col. 1602-1604; Hurter, *Nomenclator*, 3<sup>e</sup> éd., t. III, col. 304 et 520-521; Döllinger-Reusch, *Geschichte der Moralstreitigkeiten...* 1880, t. I, p. 647 et t. II, p. 366-372; *Allgemeine Deutsche Biographie*, t. XXXIV, 1893, col. 479, art. *Stoz Matth.* (Reusch).

R. BROUILLARD.

**STRAUCH Y VIDAL Raymond**, frère mineur espagnol (XVIII-XIX<sup>e</sup> S.). - Né à Tarragone le 7 octobre 1760, il entra dans l'ordre des frères mineurs de la province de Majorque, le 4 septembre 1776, au couvent de Palma. Il exerça la charge de lecteur de philosophie et de théologie au couvent de Saint-François de Majorque et enseigna pendant treize ans à l'université lullienne dans la même ville. Il fut non seulement grand théologien et bon philosophe, mais aussi défenseur intrépide de la religion catholique. Ainsi pour faire face aux doctrines impies et corrompues qui s'infiltraient dans la masse par la revue infâme : *Aurora patriótica Mallorquina*, il fonda et dirigea pendant trois ans (1812-1815) le périodique : *Semanario cristiano-político de Mallorca*. Dans les nombreux articles qu'il y écrivit, il se révéla non seulement polémiste redoutable, historien objectif et sincère, critique sagace et serein, mais aussi profond théologien. Dans le même dessein, il traduisit du français en espagnol les ouvrages suivants de l'abbé Barruel : *Memorias para servir a la historia del jacobinismo*, Palma, 1813-1814, 4 vol., et *Historia del clero en tiempo de la revolución francesa*, Palma, 1814, 408 p., qu'il pourvut de précieuses notes se rapportant à la situation espagnole. Ses adversaires réussirent à le faire mettre en prison. Mais, quand Ferdinand VII entra, en 1814, le peuple de Majorque ouvrit les portes de la prison au P. R. Strauch pour le porter en triomphe à travers la ville. R. Strauch fut promu au siège épiscopal de Vich le 23 septembre 1816. La défense intrépide de la religion et des bonnes mœurs ainsi que des droits sacrés de l'Église lui attirèrent la haine farouche des révolutionnaires, qui lui firent subir toutes sortes de vexations et de persécutions. Tenu prisonnier dans son palais épiscopal depuis le 11 octobre 1822, il en fut enlevé le 6 novembre suivant et conduit à Barcelone, où il fut emprisonné dans une des tours de la citadelle. Dans la matinée du 16 avril 1823, les révolutionnaires lui firent quitter sa prison et le firent monter avec son compagnon sur un chariot sous le prétexte de le conduire à Tarragone, mais arrivés à Vallirana, à la distance d'une lieue et

demie de Molins de Rey, ils le fusillèrent, dans l'après-midi du même jour, avec son compagnon Michel Quingles, également frère mineur.

Raymond Strauch est l'auteur de nombreux discours et articles et d'un certain nombre d'ouvrages philosophiques, dans lesquels il se montre un disciple de Duns Scot et de Raymond Lulle, au moins à en juger d'après les titres. On peut voir la liste détaillée de tous ses ouvrages, sermons, discours et articles dans *Criterion*, t. VI, 1930, p. 305-311. Parmi les principaux il faut citer sa *Theologia lulliana*, inédite, qui se conserve à Vich et ses *Dogmata universae veteris et recentioris philosophiae*, inédit.

L. Pérez, *Registro de las provincias de la regular Observancia...* dans *Archivum ibero-americanum*, t. XVIII, 1922, p. 122-123; *Una carta del P. Strauch*, *ibid.*, p. 126; P. Saura Lahoz, *Ilmo Fr. Raymundo Strauch y Vidal, obispo de Vich (1823-1923)*, dans la même revue, t. XX, 1923, p. 321-335; Samuel d'Alcaida, *Fra Ramon Strauch, fra menor i bisbe de Vich*, dans *Criterion*, t. VI, 1930, p. 305-311; Fr. Bover, *Biblioteca de escritores Baleares*, t. II, Palma, 1868, p. 418-421; Constante, *Episodios tradicionalistas*, Montalegre, *Narracion crítica e historica de los crímenes y asesinatos cometidos al orito de libertad en Mallorca en 1822 y en Montalegre en 1869*, Barcelone, 1883, p. 191-204.

A. TEETAERT.

**STROSSMAYER Joseph-Georges**, évêque de Djakovo en Yougoslavie (Croatie) de 1850-1905, propagateur remarquable de l'idée de l'union des Églises, connu aussi pour son attitude anti-infaillibiliste au concile du Vatican. I. Vie; II. Activité pour l'union des Églises. III. Attitude au concile du Vatican.

I. Vie. — Mgr Strossmayer est né le 4 février 1815 à Osijek (l'ancienne Mursa), d'une famille d'origine allemande. Après avoir fait ses études philosophiques à Budapest et ses études théologiques à Vienne, il fut quelque temps vicaire dans le diocèse de Djakovo, son diocèse d'origine, puis fut nommé directeur au collège ecclésiastique Augustineum de Vienne. C'est à ce poste que le trouva, en 1850, sa nomination au siège épiscopal de Djakovo, une petite localité de la Croatie qui à ce moment-là faisait partie de la monarchie austro-hongroise. Par ses qualités intellectuelles et par son intrépidité dans la défense des droits de l'Église et des nations slaves, alors plus ou moins opprimées, Mgr Strossmayer rendit célèbre Djakovo, siège de l'évêché de Sirmium et de Bosnie.

La grande personnalité de Strossmayer est intimement mêlée à la vie politique de la double monarchie à la deuxième moitié du XIX<sup>e</sup> siècle. En Croatie, il est le personnage central autour duquel un mouvement très prononcé se dessine pour l'indépendance des nations slaves du Sud. A cette époque l'on pensait plutôt à une indépendance culturelle, car personne n'osait alors croire à l'écroulement de la puissante monarchie. Mgr Strossmayer s'employa de toutes ses forces à cette œuvre. C'est grâce à lui que fut fondée à Zagreb, capitale de la Croatie, l'académie yougoslave des arts et des sciences, en 1867, et l'université croate, pareillement à Zagreb, en 1874. Mgr Strossmayer puisait à pleines mains dans les riches fonds dont disposait alors son évêché, pour subvenir à de nombreuses institutions nationales.

Mgr Strossmayer entretenait aussi de nombreuses relations avec l'étranger. C'était naturellement dans les pays slaves qu'il comptait le plus d'amis. Mais il en avait aussi à Rome, où il séjourrait souvent, et en France. Il n'est allé, il est vrai, qu'une seule fois en France, en 1867, mais il en suivait les événements avec un très sympathique intérêt. Le 7 février 1870, prenant part à la discussion du schéma *De vita et honestate clericorum* au concile du Vatican, Mgr Strossmayer eut l'occasion d'affirmer ses sentiments à l'égard de l'Église de France : « Qu'il me soit permis d'exprimer

mer ici la profonde douleur de mon âme à cause de cet évêque (Del Valle, évêque de Huanuco, au Pérou) qui a été exagéré et indiscret à l'égard de l'Eglise de France. Ah! si je pouvais faire que ces paroles n'aient jamais été dites ici! Que ce prélat se souvienne que l'éminente Eglise de France vient de sortir victorieuse d'une persécution honteuse et dure qui lui a été infligée à notre époque malheureuse, et cela par le mérite de ses innombrables martyrs et de ses confesseurs. Si jamais elle a eu des fautes, elle les a abondamment lavées dans son sang. Que ce prélat se souvienne que l'Eglise de France est illustre dans le monde entier et, pour passer sous silence ses autres titres, qu'elle est, après Rome, la mère et l'institutrice de nous tous.

Nous citons les discours de Mgr Strossmayer au concile du Vatican d'après l'édition critique faite par le chanoine André Spiletak dans *Biskup J. J. Strossmayer na vatikanskom saboru* (L'évêque J.-G. Strossmayer au concile du Vatican), Zagreb, 1929, p. 60. Mgr Strossmayer est pareillement intervenu au concile du Vatican en faveur de l'Eglise gallicane dans son dernier discours, prononcé le 2 juin 1870, en répliquant au patriarche de Jérusalem, Mgr Valerga. *Op. cit.*, p. 98.

Dans son pays, Mgr Strossmayer joua un rôle politique de premier ordre. On ne doit pas s'étonner que l'attitude intrepide de cet évêque ait déplu à la cour de Vienne. A plusieurs reprises on tenta de se débarrasser, en le dénonçant à Rome, de l'évêque importun qui prônait ouvertement la réforme fédérative de la monarchie. Ce fut d'abord son opposition au dogme de l'infailibilité pontificale qui donna occasion à ses ennemis à demander sa déposition. Mais Mgr Strossmayer se hâta d'annoncer publiquement son adhésion à ce dogme, en janvier 1873. Une occasion semblable se présenta au gouvernement autrichien en 1888. La Russie faisait, cette année-là, le neuvième centenaire de sa conversion au christianisme. Mgr Strossmayer envoya un télégramme chaleureux aux Russes réunis à Kiev pour la célébration de ce mémorable anniversaire. Ce télégramme causa une grande émotion dans la monarchie. L'empereur en prit ombrage. Le Saint-Siège fut saisi. Strossmayer se préparait déjà à quitter son siège, mais il ne se démentit pas. C'est alors que se produisit la célèbre « affaire de Bjelovar », petite ville croate où l'empereur François-Joseph était venu assister aux manœuvres. Les évêques de la région vinrent le saluer. D'un ton acerbe, l'empereur dit à l'évêque de Djakovo qu'il avait certainement été malade au moment où il se décidait d'envoyer le télégramme incriminé à Kiev. Mgr Strossmayer répondit avec beaucoup de dignité et de fermeté : « Sire, ma conscience est pure. » Il quitta Bjelovar au milieu des acclamations de la foule sans avoir assisté au banquet organisé en l'honneur de l'empereur. Léon XIII et le cardinal Rampolla ne cédèrent pas aux demandes répétées de la cour de Vienne concernant la déposition de Mgr Strossmayer.

L'épiscopat de Mgr Strossmayer dans le diocèse de Djakovo a été long et fécond. Il est mort à Djakovo le 8 avril 1905. Son souvenir est resté très vivant non seulement parmi les Croates, mais dans la Yougoslavie entière. La cathédrale qu'il a fait construire à Djakovo, une des plus belles églises de l'Europe, est le monument le plus éloquent de son activité épiscopale, laquelle fut dominée visiblement par l'idée de l'union de tous les peuples slaves dans l'Eglise catholique. Le 4 février, jour de sa naissance, est célébré chaque année en Yougoslavie comme une fête nationale.

II. ACTIVITÉ DE MGR STROSSMAYER EN FAVEUR DE L'UNION DES ÉGLISES. — Grâce à la correspondance très abondante échangée entre Mgr Strossmayer et le chanoine Rački, premier président de l'Académie

yougoslave des arts et des sciences et son ami intime, nous pouvons constater à quel point l'évêque était préoccupé de l'idée de l'union des Églises. Ces préoccupations se reflètent dans beaucoup de ses écrits et discours, et tout particulièrement dans deux de ses lettres pastorales (de 1881 et de 1882) et dans les discours tenus par lui au concile du Vatican.

Il est intéressant de voir quelle idée il se faisait de l'unité de l'Eglise. Là-dessus il a eu l'occasion de s'exprimer clairement au concile. Prenant la parole lors de la discussion du schéma *De disciplina ecclesiastica*, Strossmayer s'en prend « à la tendance, qui se fait voir presque à chaque page (du schéma), de réduire tout, même les choses de moindre importance, à l'unité. Certes, mes vénérables frères, dit-il, l'unité est une des plus essentielles et des plus nécessaires propriétés de l'Eglise. Mais je voudrais que cette unité fût le symbole de la sagesse, de la beauté et de la perfection divines. Elle doit être faite de la diversité de plusieurs éléments, dont chacun conserve intégralement sa nature, ses fonctions et ses droits. De cette façon l'unité qui fait partie de la nature de l'Eglise catholique, sera vraiment comme une harmonie céleste qui attire à elle non seulement les yeux de tout le monde, mais encore les cœurs. Autrement, si l'on réduit tout sans distinction à l'unité, on risque de parvenir à une unité qui pourrait susciter des rébellions ». *Op. cit.*, p. 46. Dans la suite du discours, Strossmayer appuie sans réserve la demande faite par les cardinaux et évêques français en faveur de leur Eglise : « Je m'associe de tout mon cœur aux vœux des évêques de France : que ces particularités qui correspondent aux nécessités de l'Eglise de France, soient religieusement et intégralement conservées. » *Ibid.*, p. 48.

Un des plus grands obstacles à l'union des Églises est, selon Mgr Strossmayer, la crainte chez les non-unis de perdre, en se joignant à l'Eglise catholique, leurs privilèges et leurs particularités. Dans le même discours, Mgr Strossmayer faisait à ce propos la constatation que voici : « Chaque fois, lorsque je leur (à des évêques orthodoxes) parle de ces choses (de l'union), je trouve toujours chez eux le préjugé et la crainte que le Saint-Siège et l'union n'abrogent et n'annulent leurs privilèges et leurs droits, leurs rites, leurs autonomies, leurs coutumes ecclésiastiques particulières. C'est en vain que je leur dis que ce n'est pas là le but ni la vocation du pouvoir de l'Eglise, mais que, bien au contraire, l'Eglise n'enlève jamais les droits des Églises particulières, mais les confirme toujours. Je leur dis que le but de cette institution, la plus élevée qui soit, est plutôt d'aider les Églises plus faibles, les Églises opprimées et persécutées. Dans les moments des graves difficultés, elles trouveront toutes dans le Saint-Siège la défense et l'aide la plus efficace de leurs propres intérêts. » *Ibid.*, p. 48. Il est donc nécessaire d'affirmer cette large conception de l'unité de l'Eglise, afin d'abolir beaucoup de vieux préjugés et de faciliter ainsi la réalisation de cette unité.

Une preuve tangible de cette unité dans la diversité devrait se faire, selon Mgr Strossmayer, le plus tôt possible, par la réforme du Collège cardinalice, jusqu'alors composé en majeure partie d'Italiens. Dans son discours du 14 janvier 1870, l'évêque rappela la décision du concile de Trente, selon laquelle les cardinaux devraient être choisis dans toutes les nations. Il formait le vœu que cette décision conciliaire se réalisât enfin et que le Collège cardinalice devint ainsi comme une espèce de « compendium du monde entier ». *Ibid.*, p. 34. Ceci n'est pas seulement, d'ailleurs, opinait Strossmayer, une exigence de justice envers le concile de Trente. La prudence toute naturelle nous en confirme l'utilité. Étant donné que les cardinaux sont appelés à s'occuper de questions très graves touchant soit



l'Église universelle, soit quelques Églises particulières, il serait fort utile que l'universalité de l'Église fût représentée parmi ces mêmes cardinaux.

Partant de cette conception vraiment catholique de l'unité de l'Église, Strossmayer insiste sur la délicatesse et la circonspection qu'il faut mettre dans les relations avec les non-unis. Il faut surtout éviter les expressions qui pourraient les blesser dans leur amour-propre, par ailleurs légitime. Dans son premier discours tenu au concile, le 30 décembre 1869, Strossmayer énumère plusieurs de ces expressions malencontreuses employées par les Pères du concile eux-mêmes, à propos des chrétiens séparés et de leur doctrine : *antichristus, turpitudine, noxa, abominatio et delestatio, impietatum et errorum monstra, pestis, cancer*, etc. Ces expressions, dit-il avec raison, sont pareillement éloignées et de l'esprit contemporain et de l'esprit de l'Église. « Et ceux qui croient qu'avec d'aussi dures expressions et des anathématismes on puisse convertir le monde moderne et le ramener au sein de l'Église sont complètement dans l'erreur. » *Ibid.*, p. 24. Aujourd'hui, tout le monde est d'accord sur la justesse de cette observation; à l'époque du concile du Vatican des paroles de ce genre avaient sans doute quelque chose de nouveau.

Travaillant inlassablement à l'œuvre de l'union des Églises, Mgr Strossmayer noua de nombreuses relations avec les représentants des diverses nations slaves. Il comptait de nombreux amis personnels en Serbie (depuis 1851 il était administrateur apostolique pour tout le territoire de la Serbie), en Bulgarie, au Monténégro, mais surtout en Russie. Strossmayer était convaincu que les peuples slaves allaient jouer dans un avenir prochain un rôle considérable en Europe. En septembre 1876, il envoyait au tsar Alexandre II, par l'intermédiaire du diplomate russe Heesen, un long mémoire sur la nécessité d'un concordat entre le Saint-Siège et la Russie. Tel qu'il était conçu, ce mémoire impliquait à l'époque un acte de haute trahison. Il marqua le commencement de longues négociations qui aboutirent en 1882 à la signature d'un « arrangement préliminaire » et en 1905 au concordat. Depuis cette date la Russie a passé par de lugubres vicissitudes et les grands espoirs que Strossmayer nourrissait à l'égard du plus grand pays slave paraissent, du moins pour le moment, avoir été vains. Saurait-on pourtant dire aujourd'hui d'une façon définitive que Strossmayer se soit trompé?

III. LE CONCILE DU VATICAN. — Mgr Strossmayer a été très actif au concile du Vatican. Il a prononcé en tout cinq discours, dont un seul sur la question la plus difficile, celle de l'infaillibilité du pape. On sait du reste que Mgr Strossmayer faisait partie du groupe des anti-infaillibilistes, à côté de Mgr Dupanloup, de Mgr Darboy, des cardinaux Schwarzenberg de Prague et Rauscher de Vienne, et d'autres. Mais il faisait aussi figure d'opposant dans d'autres questions discutées au concile.

Dans son premier discours du 30 décembre 1869, lors de la discussion du schéma de la constitution dogmatique *De doctrina catholica*, il parla longuement du titre de la constitution qui aurait dû contenir, selon lui, non seulement le nom du pape, mais encore celui du concile entier, en harmonie avec la tradition depuis le concile de Jérusalem jusqu'à celui de Trente. Il constata au même discours qu'une grande partie du schéma ne faisait que soulever de vieilles questions d'école, sans aucun rapport avec la vie réelle qui, trop souvent, n'est que très mal connue par les théologiens. Il proposa en même temps que l'on employât des expressions plus charitables à l'égard des chrétiens non catholiques et même des incroyants. Certaines phrases de ce discours de Mgr Strossmayer sont pres-

que de véritables prévisions, concernant par exemple le développement de la démocratie dans le monde et l'influence de la presse, aussi bien que l'importance qu'allaient prendre les mouvements sociaux.

Le second discours de Mgr Strossmayer relatif au schéma *De disciplina ecclesiastica* contient les propositions sur la réforme du collège cardinalice, relevées plus haut, et d'autres propositions d'ordre pratique, ainsi par exemple l'abolition du droit des souverains de nommer les évêques. Cette question était d'ailleurs une des plus épineuses pour les catholiques de la double monarchie. L'empereur faisait souvent nommer des évêques de nationalité allemande ou hongroise pour les fidèles slaves : Tchèques, Slovaques, Croates et autres. Il va de soi que pour l'Église catholique il ne pouvait résulter de là que des désavantages.

Le troisième discours de Mgr Strossmayer, prononcé le 7 février 1870, sur le schéma *De vita et honestate clericorum* a, lui aussi, plutôt une portée pratique.

Son quatrième discours, prononcé le 22 mars lors de la discussion spéciale de la constitution *De doctrina catholica*, provoqua dans l'assemblée un véritable orage. Strossmayer insista tout d'abord sur la nécessité d'ajouter une précision au début de la constitution. Celle-ci était libellée comme suit : *Sedentibus nobiscum et iudicantibus universi orbis episcopi in hac oecumenicam synodum auctoritate nostra in Spiritu Sancto congregati*. Strossmayer proposa que l'on ajoutât, après *iudicantibus*, les mots et *defunctibus de fide*. *Ibid.*, p. 78.

D'après Strossmayer le schéma de cette constitution aurait trop chargé les protestants, en leur imputant à peu près toutes les erreurs de ce temps. A l'affirmation de Strossmayer que, parmi les protestants, il y avait encore aujourd'hui beaucoup de personnes qui aimaient vraiment Notre-Seigneur Jésus-Christ, des mouvements divers commencèrent à se produire dans l'assemblée. Le président, le cardinal De Angelis, dut intervenir. Le calme ayant été finalement rétabli, Strossmayer passa à la critique de la procédure du vote. Il protesta contre le fait que la majorité des voix avait été déclarée suffisante pour toute définition dogmatique, alors qu'autrefois l'unanimité morale était exigée. Un tumulte encore plus grand que le précédent interrompit l'orateur. En protestant contre cette interruption, celui-ci descendit de l'ambon. Parmi les interrupteurs, plusieurs s'oublirent jusqu'à lui jeter l'anathème, à l'appeler un second luthérien, à le traiter même de Lucifer. Cf. *op. cit.*, p. 88.

Le dernier et cinquième discours de Strossmayer, tenu le 2 juin 1870, a seul trait à la question de l'infaillibilité pontificale. Ce fut le plus long des discours de Strossmayer, mais, pendant deux heures entières, les Pères du concile suivirent l'orateur avec intérêt, dans un calme absolu. Le charme que possédait la parole de Mgr Strossmayer y fut sans doute pour quelque chose. Il n'est pas nécessaire de s'étendre sur le contenu de ce discours. L'orateur y développe deux arguments qui, de son point de vue, s'opposent à la définition de l'infaillibilité. D'une part ce sont les difficultés d'ordre historique et, de l'autre, l'inopportunité qu'il y aurait à proclamer ce dogme. Strossmayer accentua tout particulièrement les conséquences fâcheuses que ce dogme pourrait avoir pour le rapprochement des chrétiens non catholiques avec l'Église romaine. Il est curieux de noter que Mgr Strossmayer parle toujours d'une *absoluta et personalis infallibilitas romani Pontificis*. L'on sait que dans l'assemblée générale du 13 juillet, Strossmayer fut parmi les évêques qui votèrent : *non placet*. Il quitta immédiatement Rome pour ne pas devoir assister à l'assemblée solennelle du 18 juillet à laquelle le dogme de l'infaillibilité fut promulgué.

Par son attitude au concile du Vatican, Strossmayer s'acquit une grande notoriété. Malheureusement certains hommes se servirent de son nom pour attaquer plus efficacement l'Église catholique. Dès la fin du concile il parut à Florence une brochure intitulée : *Pape e Vangelo, di un vescovo al concilio vaticano*. Elle contenait un discours apocryphe attribué à Mgr Strossmayer. Cette brochure eut un succès de scandale. On la traduisit bientôt en différentes langues. L'auteur de ce faux était un certain José Augustin de Escudero, religieux apostat, qui s'en ouvrit à son confesseur, le P. Pierre Stollenwerk, prêtre de la Mission à Buenos-Ayres, en chargeant celui-ci d'en informer Mgr Strossmayer. La lettre du P. Stollenwerk est conservée aux archives de l'évêché à Djakovo. Cf. *op. cit.*, p. 149.

Mgr Strossmayer ne publia dans son diocèse les définitions du concile du Vatican qu'en janvier 1873, mais il n'y a aucune raison de penser qu'il ait voulu tirer une conséquence pratique de son attitude antifaillibiliste au concile. Dans la suite Strossmayer se servit de maintes occasions pour montrer sans restriction aucune son adhésion complète au dogme de l'infailibilité, surtout dans sa lettre pastorale du 4 février 1881, commentant l'encyclique de Léon XIII *Grande munus*. La question de l'infailibilité ne provoqua d'ailleurs aucune agitation religieuse ni dans le diocèse de Djakovo, ni dans les autres diocèses croates. La secte des vieux-catholiques ne commença à exister en Croatie qu'à partir de 1923, mais pour des motifs tout autres que d'ordre dogmatique.

SOURCES. — Les archives de l'évêché à Djakovo; *Glasnik biskupija bosanske i srijemske* (Bulletin officiel du diocèse de Bosnie et de Serbie); Dr. Andrija Spiljak, *Biskup J. J. Strossmayer na vatikanskom saboru* (L'évêque J.-G. Strossmayer au concile du Vatican), Zagreb, 1929; Dr. Ferdo Šišić, *Korespondencija Rakci-Strossmayer*, Zagreb, 1928-1931, 4 gros volumes contenant la correspondance entre Mgr Strossmayer et son ami le plus intime, le chanoine Rakci de Zagreb. Les travaux sur Strossmayer en langue croate sont innombrables.

R. SCHUTZ.

**STROZZA Pierre**, érudit italien né à Florence en 1575, secrétaire des Brefs aux princes sous Léon XI et Paul V, mort à Pise en 1640. Il a écrit : *Synodalia Chaldaeorum* suivi de *Preces Chaldaei consuetæ ex quibus patet eorum in papam et Ecclesiam constans cultus*, Rome, 1617, in-4°; *De dogmatibus Chaldaeorum disputatio ad patrem Adam, Elie patriarchæ Babylonis ac Paulum papam A. septimum*, Rome, 1617, in-4°; Cologne, 1617, in-8°.

M. Jazgic, *Theodora dogmatica christianorum orientalium dissidentium*, t. v, 1935, p. 39; Tiraboschi, *Storia della letteratura italiana*, Milan, t. iv, 1833, p. 416; Brucker, *Historia critica philosophiæ*, t. iv a, Leipzig, 1770, p. 210; Elies Du Pin, *Table des auteurs ecclésiastiques du XVII<sup>e</sup> siècle*, col. 1884.

J. MERICI.

**STROZZI Thomas**, jésuite napolitain (1631-1701). — Homme apostolique, auteur d'opuscules de piété non dépourvus de valeur, le P. Strozzi s'intéressa particulièrement à la conversion des juifs et publia pour eux un ouvrage considérable sur la divinité de Jésus-Christ, *L'Homo-Dio*, Naples, 1692, in-4°. Il écrivit également sur la question, alors discutée, de l'immaculée conception de la Vierge : *Controverbia della concezione della beata vergine Maria, descritta istoricamente*, Palerme, 2 vol. in-fol., 1700. Mais le livre fut mis à l'Index le 11 mars 1701.

Sommer Vogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. VII, col. 1650-1652.

J. DE BLIC.

**STUMEL Frédéric**, frère mineur allemand (XVII<sup>e</sup> s.). — Appartenant à la province de Thuringe, il y exerça les charges de lecteur en théologie, de gardien du

couvent de Dettelbach (1666), de custode et de vicaire provincial. Il mourut en 1681. Nous avons de lui les ouvrages suivants : *Controversiarum inter principes cathedras divi Thomæ et Scoti de simplicitate Dei etc. primum et perenne mobile*, Cologne, 1680, en deux tomes, dans lesquels il démontre que la doctrine de Duns Scot sur la simplicité de Dieu et la distinction formelle est sûre et conforme à la doctrine des conciles ainsi que des écrivains sacrés tant grecs que latins; *Unilabium orbis subtiliter literaliter de distinctionibus*, Fulda, 1668, dans lequel il traite surtout de la distinction formalis ex natura rei. Il y affirme que l'école scotiste n'est inférieure à aucune autre soit pour la doctrine, soit pour le nombre des professeurs qui y adhèrent : *Schola Scoti, sive professorum numerum, sive doctrinam spectes, nulli secunda*. Voir tractatus II, *De distinctione formalis*, controuv. I, quest. 1.

P. Minges, *Geschichte der Franziskaner in Bayern*, Munich, 1896, p. 256-257; Hurter, *Nomenclator*, 3<sup>e</sup> éd., t. iv, col. 52; Jean de Saint-Antoine, *Bibliotheca universa franciscana*, t. i, Madrid, 1732, p. 452; F. Hueber, *Dreyfache Cronick*, Munich, 1686, p. 772; Dominique de Caylus, *Merveilleux épanouissement de l'école scotiste au XVII<sup>e</sup> siècle*, dans *Études françaises*, t. xxiv, 1910, p. 6-7; D.-E. Sharp, *Franciscan philosophy at Oxford*, Oxford, 1930, p. 282.

A. TEEATERT.

**STUMPF Kilian**, jésuite allemand, missionnaire en Chine; un de ceux qui furent mêlés à l'affaire des Rites (1655-1720). Les Portugais le nommaient ESTUM : les Chinois KI LI NGAN YUN-FONG.

Né à Wurzburg, en Bavière, le 14 septembre (ou le 13 mars) 1655, il entra au noviciat des jésuites de la Germanie supérieure le 17 juillet 1673 et, dès cette époque, demanda les missions étrangères. On les lui fit attendre durant de longues années. Il eut ainsi le loisir de prendre ses grades universitaires, et, une fois maître ès arts, d'enseigner six ans la rhétorique et les humanités. Il fut en outre professeur de mathématiques pendant deux ans. Entre temps il avait émis ses vœux de profès le 2 février 1689. Ce ne fut que le 15 juillet 1694, à près de quarante ans, qu'il débarqua sur la terre chinoise. Affecté dès ce moment à la mission de Pékin, il devait y demeurer jusqu'à sa mort, 24 juillet 1720 (non pas 1729, comme le répète Streit après Huonder). Ces vingt-cinq années de résidence ininterrompue furent marquées par la faveur de l'empereur mandchou K'ang-hi, qui fit du Père son compagnon durant plusieurs voyages, et le nomma président du célèbre « Tribunal des mathématiques ». Recteur du Collège dit « Portugais » de la Compagnie de Jésus à Pékin, et même, de 1714 à 1718, visiteur général de la province du Japon et de la vice-province de Chine (F. Rodrigues, *A Companhia de Jesus em Portugal em as Missões*, Porto, 1935, p. 45). Le P. Stumpf dut à ce titre prendre une part active et parfois prépondérante aux discussions que soulevait alors la question des rites chinois. En 1701, avec les autres « Pères de Pékin », il avait signé la *Brevis relatio* sur le décret de l'empereur K'ang-hi du 30 novembre 1700. Cf. Streit, t. vii, p. 55-56. Il a laissé aussi de volumineux comptes rendus de la légation du cardinal de Tournon. *Ibid.*, p. 102. Bref, son nom et ses écrits sont inséparables de la mémorable controverse.

D'une manière générale, on peut dire qu'il y repré- sente le parti modéré, et, semble-t-il, la tradition du P. Ricci. Un siècle plus tôt, en effet, celui-ci avait soigneusement distingué entre les cérémonies bouddhistes et taoïstes et les pratiques confucianistes, et, sans se prononcer de façon absolue sur le caractère non superstitieux de ces dernières, avait cru cependant pouvoir les tolérer chez les chrétiens, dans la pensée que, en dépit de leur nature religieuse originelle, elles avaient largement évolué, comme tant d'autres insti-

tutions humaines, dans le sens d'une laïcisation qui devait aller s'accentuant. H. Bernard, *Le Père Matthieu Ricci et la société chinoise de son temps*, t. II, Tientsin, 1937, p. 128-145; pages reproduites dans *Recherches de science religieuse*, 1938, p. 31-47. Telle fut aussi en gros l'opinion du P. Stumpf. Moins réservé que Ricci sur le point de l'origine non superstitieuse des « rites », il tablait néanmoins avec insistance sur la signification toute civique que leur attribuaient, estimait-il, les contemporains; signification que ses confrères et lui avaient espéré fixer définitivement par l'effet d'une déclaration officielle de l'empereur : d'où l'édit de K'ang-hi de 1700.

Pfister, *Notices biographiques et bibliographiques sur les jésuites de l'ancienne mission de Chine, 1552-1773*, dans *Variétés sinologiques*, t. I, n. 59, p. 472-474, Chang-hai, 1932; Huonder, *Deutsche Jesuiten-Missionare des XVII. und XVIII. Jahrhunderts*, dans la collection *Erkenntnishefte zu den 5 Stimmen aus Maria-Laach*, n. 74, Fribourg, 1899, p. 195, 208-209; Streit, *Bibliotheca missionum*, t. VII, p. 521 et passim.

H. BERNARD.

**SUARÈS Joseph-Marie**, ecclésiastique avignonnais et célèbre érudit (XVII<sup>e</sup> siècle). — Né à Avignon le 5 juillet 1599, d'une famille récemment installée dans le Comtat et qui aurait été apparentée à celle de l'illustre théologien, Joseph-Marie entra de bonne heure dans l'état ecclésiastique et partagea avec son oncle la prévôté de la cathédrale. Emmené à Rome par le cardinal François Barberini qui en fit son bibliothécaire, il eut les faveurs du pape Urbain VIII, qui le fit camérier et le nomma, en 1633, évêque de Vaison. Après s'être convenablement occupé des affaires de son petit diocèse, il se démit, en 1666, en faveur de son frère, Charles-Joseph, et revint à Rome où il devint préfet de la bibliothèque Vaticane. C'est à Rome qu'il mourut le 8 décembre 1677.

Son œuvre littéraire qui est considérable est surtout consacrée à l'archéologie profane et sacrée, voire à la numismatique. Mais quelques-unes de ses productions intéressent aussi l'histoire de la liturgie, celle de l'Église et des Pères. Mentionnons : *Onuphrii Panvini de baptismo paschali, cum corollario J. M. Suaresii*, in-8°, Rome, 1630; *Diatribæ duæ, quarum prima universalis historię syntaxin ex authoribus nondum editis, altera diversorum locorum et luminum synonyma exhibet*, in-8°, Paris, 1650; *Vindiciæ Sylvestri II, P. M.*, in-4°, Lyon, 1658, apologie curieuse et peu commune du célèbre pape; *Conjectura de libris de imitatione Christi eorumque authoribus*, in-4°, Rome, 1668; à en croire l'auteur, les trois premiers livres de l'*Imitation* seraient des remaniements faits par Thomas à Kempis de textes antérieurs qu'il attribue à Jean de Veceuil, à Ubertain de Casale et à Pierre de Corbara (qui deviendra l'antipape Nicolas V), le I. IV serait de Gerson. Dans les *Dissertationes IV*, in-4°, Rome, 1670, on trouve une chronologie des œuvres de saint Augustin, des *testimonia* relatifs à l'*Opus imperfectum contra Julianum*, et une étude sur le cardinal Laborans. La *Dissertatio de Origenis Hexaplis et Octaplis*, in-8°, Rome, 1673, est l'œuvre du capucin Denys de Rives publiée par Suarès avec un corollaire. L'édition des *Tractatus* de saint Nil, texte grec, traduction latine et notes, in-fol., Rome, 1673, est une contribution précieuse à l'histoire de l'ascétique. Les juristes ont été reconnaissants à notre auteur de sa *Notitia librorum Basilicorum*, imprimée en tête de l'édition des *Basiliques* de Fabrot, 1647. La première publication de Suarès est celle d'un fragment d'un livre qu'il a cru pouvoir attribuer à Tertullien : *Tertulliani de exsecratione gentium divi proponentium oratione e bibliotheca Vaticana*, in-4°, Rome, 1630; les critiques ultérieures n'ont pas ratifié cette attribution.

Niceron, *Mémoires*, t. XXII, p. 297-306; *Gallia christiana*, t. I, 1716, col. 936; Michaud, *Biographie universelle*, t. XL, p. 378-379; Hoefel, *Nouvelle biographie générale*, t. XLIV, p. 610; Hurter, *Nomenclator*, 3<sup>e</sup> édit., t. IV, col. 160-161.

É. AMANN.

**SUAIREZ François**, jésuite espagnol (1548-1617), auteur d'une importante collection d'ouvrages; c'est le *Doctor eximius*, célèbre comme théologien, philosophe et juriste. — I. Vie et œuvres. II. Théologie dogmatique (col. 2649). III. Théologie pratique (col. 2691).

**I. VIE ET ŒUVRES.** — La principale source de renseignements sur ces deux points reste l'ouvrage du P. de Scorraille, *François Suarez*, in-8°, Paris, 1912; il y a pourtant au moins quelques détails à y ajouter, comme aussi à l'excellente bibliographie dressée par le P. Rivière, *Suarez et son œuvre à l'occasion du troisième centenaire de sa mort*. 1. La bibliographie des ouvrages imprimés et inédits, in-8°, Paris et Barcelone, 1918. Dans le présent article chaque référence indiquera, sauf avis contraire, le tome et la page de l'édition Vivès.

**I. Vie.** — C'est la vie édifiante et laborieuse d'un religieux qui fut un travailleur insigne. On n'en connaît guère, et cela seul importe ici, que ce qui a trait à son activité de professeur et d'écrivain.

**1<sup>o</sup> Jeunesse et vocation; études scolastiques à Salamanca** (1548-1570). — François Suarez naquit le 5 janvier 1548 à Grenade, où son grand-père s'était fixé après la reprise de la ville sur les Maures. Son père était un riche avocat et lui-même, destiné à l'état ecclésiastique, commença par étudier le droit canonique à Salamanca. C'est là qu'il entra dans la Compagnie de Jésus le 16 juin 1564. Il avait dû triompher du refus préalable des supérieurs, comme il dut triompher, pendant ses études philosophiques, de difficultés qui lui firent d'abord faire figure d'étudiant fort mal doué; mais le succès une fois obtenu ne cessa plus de s'affirmer avec éclat. Pendant ses études de théologie, de 1566 à 1570, Suarez fut élève à l'université de Salamanca du dominicain Jean Mancio, lui-même élève de Vitoria avant d'être l'un de ses successeurs. Il suivit aussi les cours de l'augustin Jean de Guevara qui avait été titulaire de la chaire de Durand, et eut encore comme professeur, vers la fin de sa théologie, le jésuite Henri Henriquez, moraliste distingué et thomiste fervent, dans la carrière duquel se rencontre un événement peu fréquent, l'insertion, au milieu de sa vie de jésuite, d'une interruption de plusieurs années passées dans l'ordre de saint Dominique.

**2<sup>o</sup> Premières années de professorat** (1571-1580). — Après avoir été, à Salamanca même, répétiteur de philosophie, Suarez fut professeur de cette discipline trois ans à Ségovie (1571-1574), puis enseigna la théologie dans divers collèges de Castille, surtout à Valladolid. Pendant cette période de dix ans, il rédigea de nombreux cours qui devaient servir plus tard à la composition de ses ouvrages. On le sait, soit par le témoignage de ses historiens, soit par lui-même, d'abord pour une métaphysique reprise ensuite dans les *Disputationes metaphysicæ*, cf. de Scorraille, *op. cit.*, t. I, p. 96; pour une dissertation sur la sainteté de la très sainte Vierge, *ibid.*, p. 107; pour le traité *De opere sex dierum*, *ibid.*, p. 149; pour le *De anima*, dont une révision restée inachevée a permis la publication posthume en guise de complément; pour les commentaires d'Aristote restes inédits et dont on peut relever certaines indications chez Suarez lui-même. Voir plus loin, col. 2641.

**3<sup>o</sup> Enseignement à Rome et en Espagne** (1580-1597). *Début des publications.* — 1. *A Rome.* — Suarez fut appelé à l'enseignement de la théologie au Collège romain, mais il vit sa santé fléchir et dut regagner



l'Espagne après un séjour de cinq ans. Il avait enseigné toute la *Prima pars* de la *Somme théologique* à Valladolid; à Rome ses cours eurent pour matières des questions des deux parties de la *Secunda* et de la *Tertia*. Certains cahiers d'élèves qui seront mentionnés plus loin nous ont conservé des spécimens de cet enseignement que reproduisent aussi les traités imprimés *De spe* et *De charitate*.

2. A Alcalá (1585-1593). — Suarez vint remplacer à Alcalá le P. Gabriel Vazquez, qui le remplaça lui-même à Rome, et il y enseigna la *Tertia pars* avec un succès qui aboutit à la publication de son premier volume sur cette partie de la *Somme*. C'est à cette époque que Suarez se montra partisan de la science moyenne dont il était précédemment l'adversaire. Stegmüller, *Zur Gnadentheorie des jungen Suarez*, in-8°, Fribourg-en-B., 1933, p. 34; Dumont, *Liberté humaine et concours divin d'après Suarez*, in-8°, Paris, 1936, p. 165. Mais, lorsque Vazquez, au bout de six ans, revint de Rome à Alcalá, la rivalité difficilement évitable et quotidiennement excitée des deux grands théologiens, tous deux de même valeur et de très dissemblables caractères, finit par aboutir, pour Suarez, sur sa demande et selon son choix, au départ pour Salamanque.

3. *Premières publications*. — A part la suppléance d'un professeur absent pendant la première année de son séjour à Salamanque, Suarez n'y enseigna point, mais se consacra entièrement à la publication de ses ouvrages : deuxième et troisième volume sur la *Tertia pars* de la *Somme*, révision et augmentation du premier déjà paru, préparation des *Disputationes metaphysicæ*; voir plus loin. Désormais Suarez n'a qu'un désir, celui d'achever d'écrire et de publier sa théologie; mais à ses nombreuses années d'enseignement il va être obligé d'en ajouter encore bien d'autres et son travail d'écrivain sera lui-même trop souvent conduit tout autrement que selon ses vœux, force lui étant de tenir compte de circonstances et des demandes ou des conseils l'engageant. Aussi, malgré les splendides résultats d'un prodigieux labeur, il mourra sur sa tâche, sans avoir publié tout ce qu'il avait rédigé, ni achevé toutes les rédactions ou révisions qu'il voulait faire encore.

4. *Le docteur de Coïmbre* (1597-1617). — 1. *Première période* (1597-1603). *Les controverses « De auxiliis »*. — Appelé à Coïmbre par la volonté expresse de Philippe II, Suarez, qui était allé prendre le titre de docteur à l'université d'Évora, s'efforça de remplir ses obligations de professeur sans ralentir la composition de ses ouvrages. L'année qui le vit arriver à Coïmbre vit paraître ses *Disputationes metaphysicæ*; mais c'est aussi vers ce temps que les débats entre dominicains et jésuites sur la question *De auxiliis* passaient d'Espagne à Rome, et Suarez fut appelé à écrire sur la grâce avant de pouvoir continuer ses travaux sur la *Tertia pars*. Le volume *Opuscula theologica* ne représente qu'une partie de son activité dans les controverses; en effet, « auteur de second ordre seulement, si on en juge par les apparences, il l'est en réalité de premier ordre, si on tient compte de l'influence qu'il exerça par ses écrits et par ses conseils. » De Scorraille, *op. cit.*, t. I, p. 350. On trouve, du reste, parmi les théologiens jésuites qui discutèrent à Rome, Valencia qui l'avait eu pour répétiteur, *ibid.*, p. 63, Arrubal qui avait été son élève, *ibid.*, p. 247, Salas et Los Cobos, jadis ses collègues, en butte avec lui aux mêmes oppositions à Salamanque *ibid.*, p. 325, et surtout La Bastida sur lequel son influence est assez connue. *Ibid.*, p. 464. Elle allait mettre à profit un rapprochement accidentel.

2. *Affaire de la compagne à distance* (1604-1606). — C'est une condamnation portée par le Saint-Office qui occasionna ce rapprochement. Suarez en effet gagna

Rome en 1604, dans le dessein de justifier son interprétation d'un récent décret de Clément VIII, interprétation condamnée par le Saint-Office (31 juillet 1603), et avec l'espoir d'épargner à son *De penitentia* la suppression de la section où se trouvait l'interprétation erronée. Il ne réussit « qu'à faire confirmer plusieurs fois la sentence portée contre lui et à lui donner plus de notoriété ». Cf. de Scorraille, *op. cit.*, t. II, p. 102; long récit documenté et exposé doctrinal de cette affaire, *ibid.*, p. 52-116. Voir aussi plus loin. La condamnation, qui mortifia beaucoup Suarez, ne semble pourtant pas lui avoir fait grand tort aux yeux de Paul V devenu pape pendant le séjour de Suarez à Rome. Ce séjour avait duré plus d'une année pendant laquelle Suarez eût pu dès de ses confrères de Rome au temps des dernières Congrégations *De auxiliis* sous Clément VIII et jusqu'à leur reprise sous Paul V.

3. *Dernière période* (1606-1617). *La fin du professorat et l'affluence des écrits*. — Le désir qu'avait Suarez, rentré à Coïmbre au début de 1606, d'achever la rédaction d'une théologie basée sur la *Somme*, fut contrarié de différentes manières, mais on peut dire que, tout compte fait, il n'y eut guère de changé que la forme de ses ouvrages. Car la première des entraves apportées à son travail d'écrivain venait de ses obligations de professeur, prolongées à plusieurs reprises par le roi et terminées seulement en 1615; or, les cours enseignés se transformaient en livres publiés. Les traités *De Deo*, *De angelis*, *De legibus*, *De gratia*, sont avant tout le fruit de l'enseignement. Suarez fut aussi conduit par les circonstances et se rendit à certaines demandes à lui adressées; les controverses sur la grâce ont été déjà signalées; un désir de son recteur de Coïmbre fut l'occasion première du *De legibus*; le traité *Defensio fidei* est une apologie contre le roi d'Angleterre, Jacques I<sup>er</sup>, réclamée par le Saint-Siège; l'énorme *De religione*, qui traite de l'état religieux en général et de la Compagnie de Jésus en particulier, répond à une demande du P. général Aquaviva. Sans compter le grand nombre de consultations, rapports, conseils, donnés par Suarez pour satisfaire aux demandes des prélats espagnols ou de son entourage et qui pourraient constituer un juste volume. Mais désormais il n'était plus question pour Suarez de commenter la *Somme* de saint Thomas comme il l'avait fait dans ses premiers ouvrages. Aux quatre tomes sur la *Tertia pars*, il n'a joint que le volume *De censuris*, sans même entreprendre l'ultime volume sur les sacrements qu'il avait pourtant annoncé au début et qu'il aurait écrit volontiers, de Scorraille, *op. cit.*, t. II, p. 156; voir le t. III, *In tertium, argumentum totius operis ad lectorem*, édit. Vivès, t. XX, p. x. Quant au changement dans le type des ouvrages, le voici : Suarez publie ses cours sans les amplifier aussi abondamment et se contente d'une simple table donnant la concordance des questions de saint Thomas; ou bien, s'il écrit encore un livre immense, il en fait purement et simplement un traité de sa façon. Il reste que le travail peut toujours s'encadrer dans la *Somme* de saint Thomas. Voir plus loin. Suarez mourut à Lisbonne où il mettait sa science et son renom au service de l'Église pendant un conflit de l'autorité ecclésiastique avec l'autorité civile, l'affaire dite de l'interdit de Lisbonne; cf. de Scorraille, *op. cit.*, t. II, p. 331. Le bref de félicitations envoyé de Rome à cette occasion ne parvint qu'après sa mort qui eut lieu le 25 septembre 1617. C'est un bref précédemment donné; celui qui répondit en 1607 au traité, resté d'ailleurs pour lors inédit, *De immunitate ecclesiastica contra Venetos*, qui avait formulé le titre gardé par la postérité au *Doctor eximius* en qualifiant Suarez de théologien éminent et pieux.

II. *ŒUVRES*. — 1<sup>o</sup> *État général*. — Suarez laissait un certain nombre d'ouvrages tout préparés pour

l'impression; mais l'apparition de tel d'entre eux se trouvait différée *sine die* par l'interdiction de rien publier sur le sujet des controverses de *auxiliis*. Les autres, pendant les dix ans qui suivirent la mort de Suarez, furent presque tous édités par le P. Balthazar Alvarès, son collègue et son ami, qui édita aussi les cours que Suarez avait laissés sans pouvoir lui-même en faire la révision. Toutefois Alvarès, à son tour, mourut sans avoir achevé la tâche, et celle-ci, malgré le volume donné encore en 1859 par Mgr Malou, *Suarezii opuscula sex inedita*, reste toujours à terminer. On peut dire qu'il n'y a jusqu'à présent qu'une édition d'*Opera omnia*, puisque celle de Paris, 1856-1878, chez Vivès, reproduit celle de Venise, 1740-1751; mais précédemment les ouvrages avaient été abondamment réédités. Rivière, *op. cit.*, Préface, fait remarquer que « de 1590 à 1636, c'est-à-dire pendant une période de près de cinquante ans, ouvrages et rééditions se succèdent presque sans interruption d'année en année ». Certains de ces vieux volumes sont parfois bien utiles pour remédier aux fautes de l'édition Vivès, spécialement pour les trois premiers tomes. On a fait aussi grief à l'édition complète de la façon dont sont distribués les différents ouvrages selon l'ordre de la *Somme* de saint Thomas. C'était en effet intervertir notablement l'ordre dans lequel Suarez a donné ses ouvrages. Mais il n'est pas possible de suivre simplement l'ordre chronologique de l'apparition des ouvrages : on disjoindrait des parties qui font un tout. La liste suivante essaiera de concilier les deux points de vue.

2<sup>e</sup> Liste détaillée. — 1. *Traité scolastique de philosophie*. — a) *Commentaires sur différents traités d'Aristote*. — Leur existence a été attestée plus haut, col. 2638. Leur édition avait été promise par Alvarès comme en témoigne la *Vita auctoris* mise en tête du premier volume *De gratia*, édit. Vivès, en tête du t. I, p. vi. Actuellement il faut se contenter de citer les principales mentions que Suarez a faites lui-même de ces commentaires : sur le *Perihemenais*, dans le *De anima*, l. III, c. x, n. 1, édit. Vivès, t. III, p. 651; sur les deux livres des *Analytica posteriora*, par exemple *De anima*, l. IV, c. III, dub. 2, n. 15; l. II, c. II, n. 10, édit. Vivès, t. III, p. 727 et p. 576; sur les livres de la *Physique*, soit en général, soit notamment les l. I, II, III, VIII, par exemple dans le premier traité *De Deo*, l. I, c. I, n. 7, édit. Vivès, t. I, p. 48; *De anima*, l. V, c. I, n. 1; l. III, c. IX, n. 9; l. V, c. x; l. IV, c. vi, n. 3, édit. Vivès, t. III, p. 753, 649, 777, 736; sur le *De generatione* et le *De celo*, dans le *De anima*, l. II, c. XI, n. 6; l. IV, c. VIII, n. 5, édit. Vivès, t. III, p. 607 et 742. Il peut être question de référence tout à fait précise, par exemple celle-ci : *diximus in libro De generatione, disputatione prima, quest. 4, circa secundam confirmationem octavi argumenti secundæ opinionis, et secunda solutio ibi data est conformiter doctrinæ hic traditæ. De anima*, l. II, c. III, n. 12, t. III, p. 583.

b) *De anima*. — Le traité était en cours de transformation quand Suarez mourut. Le remaniement s'arrête avec les douze premiers chapitres et donc la presque totalité du traité publié est un traité de philosophie d'après la jeunesse de Suarez; pourtant Suarez était en train de le faire passer dans un ensemble théologique, c'est là qu'on le retrouvera. Voir plus loin, col. 2645.

c) *Disputationes metaphysicæ*. Salamanque, 1597, Vivès, t. XXV et XXVI. — Cette métaphysique de Suarez est l'introduction voulue par lui-même à son œuvre théologique; indépendamment de sa valeur philosophique absolue, elle est donc comme la clef de l'intelligence des positions théologiques de son auteur, et c'est à regret qu'on en omettra ici l'exposé. On peut en croire sur ce sujet un historien non suspect de bienveillance excessive pour la philosophie suarézienne et qui écrit : « Quelle que soit l'importance de ces thèses

où il semble que la connaissance des dogmes fondamentaux et ce qu'on a appelé le bon sens de la foi aient suffi à faire prendre position à Suarez, il faut dire que l'ensemble de ses positions théologiques, du moins en matière dogmatique, se ressent avant tout et fondamentalement de sa philosophie. » L. Mahieu, *François Suarez, sa philosophie et les rapports qu'elle a avec sa théologie*, Paris, 1921, p. 495. D'ailleurs cette métaphysique ne parut qu'après une vingtaine d'années d'enseignement théologique et la publication de trois gros volumes sur la *Tertia pars* de la *Somme* de saint Thomas. Suarez, parti pour rédiger une théologie, a constaté la nécessité de s'interrompre et de rédiger d'abord une métaphysique. Il en avait toujours eu un peu l'idée, nous confie-t-il dans son *ad lectorem* et son *Proœmium*; il ne s'est pourtant mis vraiment à l'ouvrage que vers 1595, semble-t-il. Le premier volume sur les sacrements, qui fut édité cette année-là, ne mentionne pas la *Métaphysique*, tandis que l'édition définitive du *De Verbo incarnato*, qui est de cette même année 1595, annonce la prochaine apparition des *Disputes metaphysicæ* : *plura tradentur in disputationibus metaphysicis quas propediem in lucem dabimus*, disp. VII, sect. III, n. 7, t. XVII, p. 311; *quæ omnia in Disputationibus jam prælo mandandis late tractanda sunt*, disp. VIII, sect. II, n. 6, t. XVII, p. 342. Suarez y renvoie déjà au passé : *ut in disputationibus metaphysicis latius declaratum et probatum est*, disp. XXXI, sect. vi, n. 65, t. XVIII, p. 132; il renvoie au futur : *fortasse in Metaphysica pressius examinabo*, disp. XIV, sect. I, n. 21, t. XVII, p. 510. Avant cette édition définitive du *De Verbo*, Suarez renvoyait à un opuscule, écrit ou à écrire, sur l'essence, l'existence et la subsistence de la créature. Voici, selon l'édition de Lyon, 1592, les passages qui correspondent aux deux premiers de ceux qui viennent d'être cités : *Plura tradentur in disputatione de essentia, existentia et subsistentia creature*, p. 135 aD; *Quæ omnia in illo opusculo de essentia, existentia, et subsistentia late tractata sunt*, p. 145 bF. On peut croire que les développements de cet opuscule ont passé dans la *Métaphysique*, laquelle a dû bénéficier aussi des cours philosophiques de la jeunesse de Suarez. Tout en rédigeant, non pas un manuel, mais une recapitulation préparatoire à la théologie — la métaphysique du théologien et non celle du simple philosophe — Suarez a en effet pris soin d'y rendre possible, grâce à son *Index locupletissimus in metaphysicam Aristotelis*, la présentation de toutes les questions du programme scolaire d'alors dans l'ordre scolaire d'un commentaire d'Aristote.

2. *Traité scolastique de théologie*. — a) *Commentaires sur la Somme de saint Thomas*. — C'est la première manière suarézienne. Le texte de la *Somme* est reproduit, suivi d'un commentaire, après lequel viennent les *disputationes*, subdivisées en sections. Le commentaire est toujours très bref, réduit la plupart du temps à quelques courtes remarques ou renvoyé aux *disputationes*. *Tam questio ipsa quam littera D. Thomæ perspicua est, neque aliquid addendum occurrat... De hac re jam disputationem est, et littera nulla indiget expositione*. In III<sup>am</sup>, q. III, a. 5 et a. 8, édit. Vivès, t. XVII, p. 475 et 481. Les *disputationes* au contraire sont très copieuses. Ce n'est pas le texte de saint Thomas qui intéresse Suarez, c'est la doctrine, pour la pénétration de laquelle il se met du reste sous la conduite de saint Thomas. Cette première manière a été appliquée à toute la *Tertia pars*, et comme saint Thomas a laissé la *Somme* inachevée, les derniers tomes suaréziens ne comportent que des *disputationes*.

a. *Commentarium ad disputationem in tertium partem Divi Thomæ (tome primus)*, Alcalá, 1590 (Vivès, t. XVII XVIII). — C'est le *De Verbo incarnato*, Suarez le remania et l'augmente considérablement : *ut non*

*immerito novum aliudque opus possit et appellari et existimari*, dit l'*admonitio* de cette édition définitive, Salamanque, 1595. Une bonne part des nouveaux développements avaient pour occasion la polémique contre Vazquez. Voir de Scorraile, *op. cit.*, t. I, p. 301. On ne donne qu'une faible idée des additions en signalant que 9 sections sur 213 sont entièrement nouvelles : au total c'est presque le quart de l'ouvrage qui est fait de développements complémentaires.

Contrairement à ce qu'on pourrait croire et à ce que semble dire le P. de Scorraile, *op. cit.*, t. I, p. 254, on trouve encore, même datés d'après 1595, des exemplaires du *De Verbo* qui n'ont pas reproduit ce texte définitif, mais le précédent. Ce sont des éditions de Venise, 1600 (Paris, Bibliothèque nationale, D. 2504) et 1605, conformes, comme celle de Venise, 1593, au texte donné par l'édition de Lyon, 1592. Il est intéressant de signaler qu'on possède donc plus facilement qu'on ne l'aurait soupçonné le moyen de mettre en parallèle le texte définitif et celui qui l'a précédé, au moins celui de 1592. Ne parlons pas, faute d'avoir pu l'atteindre, du texte de 1590, mais à s'en fier aux titres, la deuxième édition, 1592, ne diffère de la première, 1590, que par ce qu'elle annonce ainsi : *emendata..., scholiasti ad marginem illustrata..., indice copiosiore ac uberiori aucta*. En tout cas, pour voir du premier coup d'œil si le texte d'une vieille édition est ou non le texte définitif, il suffit de faire attention au nombre de sections de certaines disputes. Le nombre des disputes est dans les deux cas de 56, mais la 4<sup>e</sup> est passée de 10 sections à 12; la 8<sup>e</sup> de 3 à 4; la 26<sup>e</sup> également, la 31<sup>e</sup> de 8 à 9; la 49<sup>e</sup> de 2 à 4; la 51<sup>e</sup> de 3 à 4 et la 54<sup>e</sup> de 7 à 8. On a même ainsi la raison de fautes qui se sont perpétuées jusque dans la plus récente réimpression : par exemple, édit. Vivès, t. xviii, p. 479 : *Disputatio XLIX in duas sectiones distributa*.

b. *Commentariorum ac disputationum in III<sup>am</sup> partem Divi Thomæ tomus secundus*, Alcalá, 1592 (Vivès, t. xix). — C'est le *De mysteriis vitæ... Christi*. On possède encore le manuscrit original, Rivière, n. 523; de Scorraile, *op. cit.*, t. I, p. 255, note.

c. *Commentariorum ac disputationum in III<sup>am</sup> partem Divi Thomæ tomus tertius*, qui est *primus de sacramentis*, Salamanque, 1595 (Vivès, t. xx-xxi). — Cinq traités composent ce gros ouvrage : *De sacramentis in genere*; *De baptismo*; *De confirmatione*; *De sacrosancto eucharistie sacramento*; *De arcano missæ sacrificio*. Chacun d'eux est divisé en deux parties, l'une dogmatique et l'autre morale.

d. *Commentariorum ac disputationum in III<sup>am</sup> partem Divi Thomæ tomus quartus*, Coimbre, 1602 (Vivès, t. xxii). — Six parties : *De penitentia virtute*; *De penitentia ut sacramentum*; *De extrema unctionis sacramento*; *De purgatorio in genere, an et ubi sit*; *De suffragiis*; *De potestate concedendi indulgentias, et an sit et quid sit indulgentia*. C'est l'ouvrage qui fut l'objet de la condamnation racontée plus haut col. 2639; on trouve pourtant la section condamnée à disparaître restée intacte dans toutes les éditions postérieures. Voir de Scorraile, *op. cit.*, t. II, p. 101.

e. *Disputationum de censuris in communi, excommunicatione, suspensione et interdictio itemque de irregularitate, tomus quintus additus ad III<sup>am</sup> partem Divi Thomæ*, Coimbre, 1603 (Vivès, t. xxiii). — Dans la première idée de Suarez, la matière de cet ouvrage devait former la dernière partie du volume précédent; c'est l'ampleur de son œuvre qui le força à doubler le volume. Une des éditions du *De censuris* a été mise à l'Index, mais cette condamnation était portée en faveur de Suarez; l'édition prohibée fut celle de Venise 1606 : les éditeurs avaient falsifié l'ouvrage en y supprimant certains passages capables de gêner la politique du sénat vénitien alors en conflit avec l'Église.

Suarez cite ordinairement tous ces ouvrages in III<sup>am</sup> partem en indiquant simplement le numéro d'ordre de chaque tome; il arrive même au *De censuris* d'être cité ainsi : *vide tomum v in tertiam partem D. Thomæ. Defensio fidei*, l. VI, c. vi, n. 16, édit. Vivès, t. xxiv, p. 690. Quand la référence indique seulement question et article de la *Somme*, c'est qu'il s'agit du commentaire; et, comme dans l'édition Vivès certains volumes sont dédoublés et en tout cas leur numérotation toujours différente de celle qu'énonce Suarez, les recherches ne sont pas facilitées. Voici un tableau récapitulatif :

T. I in III<sup>am</sup>, q. I-IX ou disp. I-XXV = édit. Vivès, t. xvii; — q. X-XXVI ou disp. XXVI sq. = édit. Vivès, t. xviii.

T. II in III<sup>am</sup>, q. XXVII-LIX = édit. Vivès, t. xix.

T. III in III<sup>am</sup> ou I *De sacramentis*, q. LX-XLVII ou disp. I-XLV = édit. Vivès, t. xx; — q. LXXV-LXXXIII ou disp. XLVI sq. = édit. Vivès, t. xxi.

T. IV in III<sup>am</sup> ou II *De sacramentis*, q. LXXXIV sq. = édit. Vivès, t. xxii.

T. V in III<sup>am</sup> ou *De censuris*, = édit. Vivès, t. xxiii.

b) *Traité dans le cadre de la Somme de saint Thomas*.

— C'est la deuxième manière suarézienne. Suarez lui-même, au début de son *De Deo*, a marqué le changement. *Lectori optimo*, édit. Vivès, t. I, p. xv. Le texte de la *Somme* n'est plus ni reproduit ni commenté, il y a simplement une table de concordance des questions de saint Thomas et des différentes parties du traité suarézien ou, moins encore, une référence générale indiquée dans la préface. En définitive, le traité est parfaitement autonome et il ne se compose plus de disputes et de sections, mais de livres et de chapitres. Il peut être assez bref. Suarez se contente alors de publier ses cours; il peut au contraire être très développé, Suarez met alors son autonomie à profit. Certaines publications posthumes reproduisent des cours absolument tels quels.

a. *In primam*. — α) *De Deo uno et trino*, Lisbonne, 1606 (Vivès, t. I). — Il y a trois traités différents : *De divina substantia ejusque attributis in tres libros divisus*; *De divina prædestinatione et reprobatione* (deux livres); *De sanctissimo Trinitatis mysterio* (douze livres). Un index donne la concordance de l'ouvrage avec les quarante-trois premières questions de la *Somme* théologique, mais pour certains articles Suarez doit se contenter de dire : *omittitur* ou *remititur*. Plus nombreux sont les renvois précis à sa *Métaphysique*, laquelle est abondamment mise à contribution dans le cours du premier et du troisième traité, du premier tout spécialement. Dans une lettre au P. de La Bastida, Suarez lui-même fait connaître que presque tout ce que contient ce volume avait déjà été donné dans ses cours. Cf. de Scorraile, *op. cit.*, t. II, p. 118.

β) *De angelis* (Vivès, t. II). — Publié seulement après la mort de Suarez, Lyon, 1620, l'ouvrage avait été préparé par lui dans tous ses détails et même déjà soumis par ses soins au jugement de l'Inquisition; c'est ce que nous apprend l'*ad lectorem* de l'éditeur au début du *De gratia*, édit. Vivès, t. VII, p. v. De cette édition le *De angelis* est le t. II, et, de fait, Suarez le présente comme le premier traité de la deuxième partie de son œuvre sur la *Prima* de saint Thomas. La première partie étant *De Deo uno et trino*, la deuxième est *De Deo creaturarum omnium effectore* et, la création en général ayant été exposée dans la *Métaphysique*, le premier traité est celui de la créature incorporelle. Suarez se contente de rappeler que saint Thomas parle des anges dans la I<sup>a</sup>, q. L-LIV, mais il ne donne pas de concordance détaillée. Il procède en effet d'une façon toute personnelle : quatre livres pour considérer chez les anges ce qui est de l'ordre de la nature, quatre autres pour ce qui est de l'ordre de la



grâce. Il ne s'agit plus de cours édités à peu près tels quels : le *De angelis* est un des ouvrages de Suarez écrits à loisir et considérablement développés.

γ) *De opere sex dierum* (Vivès, t. III). — Encore une édition posthume, Lyon, 1621 ; et un ouvrage dans les mêmes conditions de préparation achevée que le *De angelis*. Suarez a refait un traité déjà rédigé dans sa jeunesse, voir plus haut, col. 2638 ; il le place comme deuxième traité *De Deo creatore*, le réfère d'une façon générale à la Somme, I, q. LXV-LXXIV, et le divise en cinq livres. Le dernier de ceux-ci, *De statu quem habuissent in hoc mundo viatores si primi parentes non peccassent*, risquant de paraître un développement hors de saison, Suarez le présente comme une enquête relative aux suites funestes du péché originel. Cf. début du I. III et de ce I. V, t. III, p. 170 et 380.

δ) *De anima* (Vivès, t. III). — Ce traité a toujours été édité à la suite du *De opere sex dierum*. Mais la révision du *De anima* fut interrompue par la mort de Suarez après les douze premiers chapitres. Un manuscrit signalé par Rivière, n. 504, *Francisci Suarez S. J. Commentaria una cum questionibus in libros Aristot. de anima*, comprend 14 *disputationes*. Dans la partie refondue, Suarez utilise Fonseca et ses propres *Disputationes metaphysicæ* ; il donne aussi, aux c. IX, X, XII, l'exemple d'apports scripturaires, patristiques, conciliaires, comme la partie non révisée n'en présente pas. Les références à la *Métaphysique* contenues dans cette partie non révisée peuvent être attribuées à l'éditeur, et, en tout cas, ne se trouvent jamais dans le texte, lequel renvoie à des cours inédits, on en a donné plus haut des exemples, col. 2641.

b. *In primam secundæ*. — α) *Tractatus quinque in primam secundæ D. Thomæ* (Vivès, t. IV). — Ce titre est suivi de leur énumération, voir *infra*. Il s'agit encore d'un recueil posthume, Lyon, 1628, et, du reste, le dernier publié par Alvarès, qui s'est contenté de réunir des cours donnés jadis par Suarez *vel per Hispaniam, non uno in loco, vel Romæ*. (Ad lectorem). Tels qu'ils sont édités, ces cours semblent bien présenter quelques additions à leur état primitif ; on y trouve, et à l'occasion dans le texte même, des renvois à des ouvrages postérieurs aux années d'enseignement espagnol ou romain. Il est vrai que Suarez, on l'a vu plus haut, citait déjà sa *Métaphysique* quand elle était encore à paraître ou même à achever. Mais on trouve aussi des indications dont la teneur n'est vraisemblablement pas de Suarez. Quoi qu'il en soit, la façon dont ces traités se citent les uns les autres montre bien que leur réunion est tout à fait conforme au plan suarézien. Les cahiers d'élève conservés à Karlsruhe et dont le relevé le plus détaillé est indiqué en note par Stegmüller, *Zur Gnadenlehre des jungen Suarez*, Fribourg-en-Brigau, 1933, p. 2, portent des dates qui prouvent pour certains traités et suggèrent pour d'autres, que Suarez a enseigné à Rome l'ensemble de cette matière en 1580-1583 ; sans préjudice d'éventuelles reprises ultérieures. Voici maintenant l'énumération de ces traités ; le premier et le troisième sont les plus longs, le quatrième est le plus court.

α. *De ultimo fine hominis*. — Seize *disputationes* dont l'une, la douzième, est un simple renvoi à deux chapitres du *De Deo*. On pourrait dire aussi : Traité de la béatitude, comme le fait Suarez dans le *Proœmium* du traité suivant. Rivière, n. 505, signale sans indication de lieu un cahier d'élève, *Tractatus de beatitudine a P. Suarez expositus*, dont l'explicit est daté *quinto kalendas julias, anno Domini 1592*.

β. *De voluntario et involuntario*. — Dix *disputationes*. — *De bonitate et malitia humanorum actuum*. — Douze *disputationes*.

δ. *De actibus qui vocantur passionnes, tum etiam de habitibus, præsertim studiosis ac vitiosis*. Quatre *dis-*

*putationes* dont la deuxième est un simple renvoi à la XLIV<sup>e</sup> dispute *métaphysique*. Cahier d'élève, voir Rivière, n. 507.

ζ. *De vitiis et peccatis* (I<sup>re</sup> II<sup>e</sup>, q. LXXX-LXXXIX). — Neuf *disputationes* dans la dernière desquelles l'éditeur Alvarès a fait entrer, à la section IV, la traduction latine d'une lettre écrite par Suarez peu avant sa mort. La conservation du texte espagnol inédit de cette lettre est attestée par Rivière, n. 458 ; *ibid.*, n. 507, cahier d'élève.

β) *De legibus*. Édité par l'auteur à Coïmbre, 1612 (Vivès, t. v-vi). — L'ouvrage s'encadre dans la I<sup>re</sup> II<sup>e</sup>, q. xc-cix (*Proœmium*, p. xi). C'est le fruit de l'enseignement de Coïmbre en 1601-1603 ; cf. de Scorraille, *op. cit.*, t. I, p. xx et t. II, p. 156. L'ouvrage comporte 10 livres répartis en 246 chapitres ; on possède un cahier d'élève de Coïmbre, Rivière n. 509, comprenant 24 *disputationes*.

γ) *De gratia*. — « Suarez a laissé sur la grâce un grand ouvrage et deux moindres », de Scorraille, *op. cit.*, t. II, p. 398 note. On a aussi de lui différents autres documents et comme les dates de publication ne répondent pas à l'ordre de composition, il ne sera pas inutile de détailler un peu les renseignements.

α. A Rome, en 1582-1583, Suarez a enseigné les q. cix-cxiv de la I<sup>re</sup> II<sup>e</sup>. Un cahier d'élève a conservé le texte de cet enseignement. Rivière, n. 511 et 506 ; de Scorraille, *op. cit.*, t. I, p. 174. On en trouve un extrait, la q. viii de la disp. III, publié par Stegmüller, *op. cit.*, qui donne aussi les titres des huit disputes contenues dans ce cahier.

β. A Salamanque en 1594, dans chacun des deux mémoires dont il sera parlé plus loin et que Suarez rédigea pour défendre certains points de sa doctrine, il y a un développement consacré aux questions *De auxiliis*. Cf. *Archivum historicum Societatis Iesu*, 1937, p. 79-81 ; *Gregorianum*, 1936, p. 23-33.

γ. En 1599 parut à Madrid le volume *Opuscula theologica sex* (Vivès, t. XI). Voici l'énumération du contenu avec quelques précisions chronologiques :

*De concursu et efficaci auxilio Dei ad actus liberi arbitrii necessario, libri tres*. — Cet « opuscule » de quarante-sept chapitres représente déjà à lui seul ce que nous appelons un juste volume.

*De scientia quam Deus habet de futuris contingentibus, libri duo*. Dix-sept chapitres au total.

Dans leur forme actuelle, ces deux premiers opuscles remontent aux années 1594-1597, années de travail personnel à Salamanque. Ils proviennent en effet de la division du traité en quatre livres que Suarez composa quand Clément VIII, évôquant à son tribunal la controverse *De auxiliis* en août 1594, prescrivit de préparer et de lui envoyer le plus tôt possible les écrits propres à le renseigner ; cf. de Scorraille, *op. cit.*, t. I, p. 402. Le titre du mémoire est celui que porte le premier opuscule mais sous la forme : *Tractatus de concursu etc... in quatuor libros distributus*. Il est conservé à Rome à l'Angelica, Cod. 885 (R. 2, 14), n. 4, selon l'indication du même auteur, *op. cit.*, t. II, p. 491.

*Brevis resolutio questionis de concursu et efficaci auxilio Dei ad actus liberi arbitrii necessario*. C'est la reprise d'un mémoire qui faisait suite au précédent et se trouve conservé dans le même dossier. Il y est présenté comme le résumé, non seulement de l'écrit précédent de Suarez, mais aussi de l'écrit similaire et conjoint du P. Antoine de Padilla. De plus, à la signature de ces deux auteurs, s'ajoute une formule d'adhésion signée par dix-huit théologiens jésuites de la province de Castille. *Op. cit.*, *ibid.* On voit l'intérêt de ce mémoire dont Suarez est le rédacteur et qu'il a publié, sous son seul nom, dans les *Opuscula*, *id.*, t. I, p. 404.

*Relectio theologica de libertate voluntatis divinæ in actionibus suis*. Deux disputes de chacune deux sec-

tions. On doit donner comme date 1598, puisque l'opuscule qui termine le recueil assigne à celui-ci l'année précédente, t. xi, p. 515, tout en étant lui-même de 1599.

*Relectio de meritis mortificatis et per pœnitentiam reparatis*. Deux disputes de chacune trois sections. Le sujet avait été déjà traité en 1594 à Salamanque et avait fait partie d'un acte que présida Suarez. Rivière, n. 5; de Scorraile, *op. cit.*, t. i, p. 319.

*Disputatio de iustitia qua Deus reddit præmia meritis et penas pro peccatis*. En six sections. Dirigé contre Vazquez et à dater de la fin de 1599; cf. de Scorraile, *op. cit.*, t. i, p. 302.

Les *Opuscula* furent attaqués par Bañez; de Scorraile, *op. cit.*, t. i, p. 427. Il y a un mémoire de Suarez qui, en les défendant, les complète. C'est le n. 2 des documents édités par Mgr Malou dans son recueil *R. P. Francisci Suarezii... Opuscula sex inedita*, Paris et Bruxelles, 1859 : *Patris Francisci Suarez gravis epistola ad Clementem VIII pontificem maximum et epistolæ subijuncta ejusdem Apologia, seu responsiones ad propositiones de auxiliis gratiæ notatas a M. Domino Bannez*.

8. *Tractatus theologicus de vera intelligentia auxilii efficacia ejusque concordia cum libertate voluntarii consensus* (Vivès, t. x). — Quarante-six chapitres. C'est un mémoire écrit pendant le deuxième séjour à Rome, donc entre juin 1604 et août 1605. Cf. de Scorraile, *op. cit.*, t. i, p. 465. Il fut publié seulement en 1655 à Lyon, dans les circonstances que retrace le P. de Scorraile, *op. cit.*, t. ii, p. 398 (*ibid.*, en note, la démonstration de l'authenticité). Rivière, n. 514, 515, 502, signale les parties de manuscrits encore conservées et, n. 502, le transfert qui a fait passer du *De Deo*, deuxième traité, l. II, c. v, au *De vera intelligentia* ce qui en constitue le c. xxxvi.

9. Également à Rome, en la même année 1604-1605, quatre écrits encore inédits, dont le P. de Scorraile, *op. cit.*, t. i, p. 465, note, indique la présence à Grenade, bibliothèque de l'université, E. 1, t. v, n. 9, et dont il transcrit les titres que voici :

*Doctrina quam Societatis Jesu Patres docere et defendere solent circa concordiam liberi arbitrii cum gratia et providentia divina*.

*An tota efficacia auxilii prævenientis gratiæ sit a Deo tanquam a sola totali et propria efficiente causa, atque ita tale auxilium dicatur et sit vere et complete efficax de se et ut est præcisè a Deo? An potius ista efficacia sit a Deo et a consensu liberi arbitrii, tanquam a duabus causis proprie efficientibus? — Et consequenter an in liberi arbitrii potestate situm sit prævenientis divinæ gratiæ auxilia reddere proprie efficacia vel inefficacia? — Denique utrum posito auxilio prævenientis gratiæ vere et proprie efficiat stet simul cum illo actualis dissensus liberi arbitrii?*

*Suarezii commentarius in quindecim Augustini propositiones*.

*Sententia Augustini de prædeterminatione. Questio theologica : Utrum ex sententia Augustini detur motio gratiæ quæ physice voluntatem hominis prædeterminet ad actus supernaturales?*

10. Le grand ouvrage *De gratia* (Vivès, t. vii-x), qui se réfère (t. vii, p. viii), comme le cours de 1582, à la I-II<sup>a</sup>, q. cix, a été, on le voit, longtemps préparé et mûri. Il faut mentionner encore, comme préparation, l'enseignement donné à Coïmbre en 1606-1609. Suarez a achevé lui-même avant de mourir la mise au point de son grand ouvrage. Voir *Ad lectorem* de Balthazar Alvarès, t. vii, p. v; de Scorraile, *op. cit.*, t. ii, p. 374, cf. p. 162 et 228. On possède encore de la *secunda pars* le manuscrit original, surchargé de corrections autographes, et Rivière, n. 513, qui le signale, en fait voir déjà l'intérêt; on jugera mieux encore de

son importance en se rappelant les remarques peu rassurantes du dernier éditeur, qui se plaint de l'état des éditions précédentes et conclut par l'aveu suivant : « nous avons corrigé plus de seize cents fautes grossières. Il nous a même fallu souvent conjecturer, et suppléer des lignes entières, qui ne se trouvent dans aucune édition. » *L'ad lectorem* ci-dessus cité décrit au contraire le deuxième volume *De gratia* comme *a suo auctore omnibus adornatum numeris, præloque sepositum*. Alvarès parlait ainsi du manuscrit préparé par Suarez, tandis que l'édition a été faite, avant tout, comme une bonne affaire de librairie, sur une copie communiquée.

Les trois parties, maintenant rassemblées, du grand ouvrage *De gratia* n'ont donc pas été publiées selon leur ordre normal. La première et la troisième parurent ensemble à Coïmbre en 1619, la deuxième à Lyon en 1651. Voir de Scorraile, *op. cit.*, t. ii, p. 394. Une bonne analyse de tout le traité se trouve *ibid.*, p. 377. Ce traité débute par six prolégomènes qui font déjà un total de 45 chapitres. Le dernier prolégomène, *De scriptis de gratia doctrinam continentibus*, ayant été reproduit dans l'édition de la deuxième partie, s'est trouvé imprimé deux fois dans les *Opera omnia* de Venise, 1741. Le corps du traité comprend douze livres. Les deux premiers forment la première partie : nécessité de la grâce; joints aux prolégomènes, ils constituent le t. i, *De gratia*. Les l. III, IV, V forment la deuxième partie : grâce actuelle, c'est-à-dire ce deuxième tome qui parut le dernier. Et les sept derniers livres, VI-XII, donnent la troisième partie : grâce habituelle, troisième tome qui fut édité avec le premier.

c. *In secundam secundæ*. — α) *De triplici virtute theologica, fide, spe et charitate* (Vivès, t. xii). — Publication posthume faite à Coïmbre en 1621. Alvarès a simplement édité des cours donnés jadis à Rome en 1583-1584 et repris, quant au traité de la foi, à Coïmbre en 1613-1614, dernière année de l'enseignement public de Suarez. Voir de Scorraile, *op. cit.*, t. ii, p. 384. C'est ce qui explique la différence dans l'ampleur des développements : 24 *disputationes de fide*, 2 de *spe*, 13 de *charitate*. Rivière, n. 518, mentionne un cahier d'élève conservé à Karlsruhe.

β) *De virtute et statu religionis* (Vivès, t. xiii-xvi). — On l'appelle aussi *De religione*, et Suarez, dans l'épître dédicatoire du premier volume, le mentionnait en ces termes : *Opus de religione*. Parmi les traités qui s'encadraient dans le plan de la *Somme théologique*, c'est le seul dont la matière n'a pas été pour Suarez un sujet de cours. Il répond à une demande du général des jésuites, Claude Aquaviva, désireux de voir publier un docte exposé de l'institut de son ordre. Quatorze ans s'écoulèrent entre cette demande et l'apparition en 1608 du t. I<sup>er</sup>, que le t. ii vint continuer l'année suivante, 1609, également à Coïmbre. Les t. iii et iv, terminés par l'auteur et prêts à être publiés dès 1615, ne parurent pourtant qu'en 1624 et 1625, l'un et l'autre à Lyon. On a conservé le manuscrit original du t. iv, avec les remarques des réviseurs. Rivière, n. 519. Comme certaines parties du *De religione*, et notamment du dernier tome, ont été ensuite éditées à part, Rivière, n. 143, 144, 146, 156, et comme les citations qu'on en fait ne sont pas toujours faciles à retrouver dans l'ouvrage complet, voici la division de celui-ci. Les deux premiers tomes, consacrés à la vertu de religion, embrassent, en six traités formant 24 livres de 440 chapitres au total, l'un, ce qu'on peut appeler le culte en général (3 traités), l'autre, la prière, le serment, le vœu. Donc quand on voit citer le *De oratione* de Suarez, il s'agit, non pas d'un livre spécial, mais du quatrième traité de son grand ouvrage, le premier du t. ii, au quatorzième volume de l'édition Vivès. Les

deux derniers tomes, consacrés au *De statu perfectionis et religionis*, embrassent, en quatre traités — ce qui fait un total de dix pour tout l'ouvrage — l'un, ce qu'on peut appeler l'état religieux en général (soit l'unique septième traité constituant le t. II), l'autre, avec les trois derniers traités, les différentes formes de vie religieuse et tout spécialement la Compagnie de Jésus. Ces deux derniers tomes totalisent 327 chapitres en 26 livres. Quand on est renvoyé au traité de Suarez sur les *Exercices* de saint Ignace, cela veut dire, en réalité, les chapitres cinquième et suivants du neuvième livre du dixième traité, au IV<sup>e</sup> et dernier tome de ce monumental *De religione*.

3. *Ouvrages de polémique.* — a) *Defensio fidei catholice et apostolicæ adversus Anglicanæ sectæ errores, cum responsione ad Apologiam pro juramento fidelitatis et prætentionem monitoriam Serenissimi Jacobi Angliæ Regis* (Vivès, t. XXIV). — L'ouvrage parut à Coimbre en 1613; il y avait trois ans que Suarez s'était mis à l'œuvre. L'origine de ce travail, les détails concernant sa composition, son apparition, ses condamnations en Angleterre et en France, sont rapportés par le P. de Scorraille, *op. cit.*, t. II, p. 165-221. Suarez garda, malgré la nouveauté du genre qu'il abordait, ses vieilles habitudes scolastiques. *Proæmium*, n. 4, t. XXIV, p. 2. C'est l'absence de la *Defensio fidei* qui empêche de considérer comme un recueil d'*Opera omnia* la collection des vieilles éditions de Lyon.

b) *De immunitate ecclesiastica a Venetis violata et a pontifice juste ac prudentissime defensa.* — Écrit en 1606, l'ouvrage resta inédit, mais n'en valut pas moins à Suarez un bref très élogieux du pape Paul V. Le premier des trois livres dont se composait l'ouvrage est maintenant perdu, les deux autres ont été publiés par Mgr Malou en 1859. C'est le quatrième document des *Suarezii opuscula sex inedita*.

4. *Mémoires divers.* — En marge de son activité principale de professeur et de publiciste, Suarez rédigea de nombreux mémoires en réponse aux diverses questions qui lui étaient proposées sur des sujets de théologie, de liturgie, de morale ou de droit. « Les éditeurs de ses œuvres posthumes avaient composé de ces écrits un gros recueil qu'ils promirent de publier sous ce titre : *Consilia et variæ questiones*. Ils ne purent tenir parole, ce recueil s'étant, semble-t-il, égaré. » Cf. de Scorraille, *op. cit.*, t. II, p. 239; *De gratia, ad lectorem*, t. VII, p. v. Tel écrit qui a été mentionné à propos d'un des grands traités scolastiques, par exemple sur la grâce, serait à citer de nouveau si une énumération complète avait ici de l'intérêt. En attendant l'édition exhaustive, on peut se reporter à de Scorraille, *op. cit.*, t. II, p. 237 sq. et p. 418; Rivière, n. 57, 103, 147, 148, 171 et la liste des inédits à partir du n. 273.

5. *Correspondance.* — On a conservé environ quatre-vingts lettres, pour la plupart inédites. Voir de Scorraille, *op. cit.*, t. II, p. 421; Rivière, n. 273-497.

Le recueil moderne des *Opera omnia* de Suarez, édition Vivès, Paris, 1856-1878, 28 volumes, dont les deux derniers de tables et de notes, seule collection vraiment accessible et maniable des ouvrages de notre auteur, n'offre, ainsi qu'il ressort du précédent exposé, ni la totalité des œuvres ni leur texte toujours absolument correct. L'édition critique et complète que mérite l'*Eximius doctor* est actuellement en préparation en Espagne.

P. MONNOT.

II. THÉOLOGIE DOGMATIQUE. — Un inventaire de la théologie dogmatique de Suarez qui la rende aisément assimilable n'a pas encore été dressé. S'il existe bien des tables alphabétiques et même des résumés de ses œuvres, ces abrégés se bornent à résumer matériellement les textes sans chercher à y séparer le principal de l'accessoire. Les limites fixées à cet article ne nous permettent pas, comme nous l'aurions

voulu, d'offrir aux lecteurs de ce dictionnaire un compendium de chacun des traités dogmatiques de Suarez où les lignes maîtresses de son enseignement, entièrement débarrassées de l'accessoire et du superflu, fussent soulignées avec clarté et précision. Nous nous bornerons donc, après avoir très brièvement rappelé les caractères distinctifs de cette œuvre magistrale, à mettre ces caractères en évidence par un court exposé de quelques-unes des thèses de théologie scolastique où Suarez a pris une position plus personnelle et plus discutée. Pour éviter toute polémique superflue puisque les idées de notre auteur en cette matière sont suffisamment connues, nous ne ferons dans ces thèses aucune place à ce qui concerne la controverse *De auxiliis*. Voir ici l'art. CONGRUISME, t. III, col. 1120. Nous présenterons par contre ses idées sur la Trinité, l'Incarnation, l'état primitif de l'homme, le surnaturel, la justification, le mérite, la vision intuitive, l'efficacité de la prédestination et de la grâce.

I. CARACTÈRES GÉNÉRAUX. — 1<sup>o</sup> Suarez est d'abord sans contredit un auteur moderne. Qu'on le compare en effet aux théologiens qui l'ont précédé du XIII<sup>e</sup> au XVI<sup>e</sup> siècle, soit au Docteur angélique, soit aux premiers représentants du thomisme tels que Paludanus et Capréolus, soit à Duns Scot et à son école, soit aux apologistes de l'école de Louvain tels que Ruard Tapper et Driedo, soit à Cajétan et aux principaux auteurs de l'époque du concile de Trente comme Vitoria, Dom. Soto et Medina, on trouvera entre leur œuvre et la sienne des divergences essentielles dans l'exposé et la discussion des problèmes théologiques. Nul comme lui parmi ses prédécesseurs ou même parmi ses contemporains n'a eu le souci de traiter scientifiquement, dans toute leur ampleur, les principales questions dogmatiques en les divisant en thèses nettement séparées, en signalant les origines historiques des controverses plus importantes, en rappelant toutes les opinions émises à leur sujet soit par les hérétiques, soit par les catholiques, avec les principaux arguments mis en avant pour les défendre, en recensant et analysant aussi exactement que possible tous les documents patristiques ou conciliaires qui s'y rapportent, en donnant enfin à chaque solution la note théologique qui lui convient. Quoique de nombreux ouvrages de Suarez se présentent comme des commentaires de saint Thomas, quelle différence entre le Maître et le disciple dans la façon de traiter le même sujet ! Il suffit pour s'en rendre compte de parcourir du regard, en tête d'un tome de Suarez, l'énumération des questions et articles de la Somme qu'il prend pour base de son étude et celle des chapitres et sections où il exprime sa propre doctrine.

2<sup>o</sup> D'autre part, le contraste n'est pas moins éloquent entre les commentaires suarziens de saint Thomas et la plupart des autres. Chez ces derniers le respect du texte est poussé si loin, qu'on n'ose guère s'écarter de son sens le plus littéral; tout au plus, quand il y a doute, se contente-t-on de rapprocher matériellement divers passages où se retrouvent les mêmes idées et les mêmes mots, comme si l'on croyait porter atteinte à l'autorité du Maître en ayant l'air d'admettre que son opinion puisse jamais prêter à discussion, que certaines données du problème lui aient échappé, qu'il y ait eu parfois certains flottements dans sa pensée et même certaines oppositions difficiles à résoudre entre les solutions qu'il a proposées d'un même problème à diverses époques de sa vie ou en diverses parties de son œuvre, enfin que des controverses plus récentes ou de nouvelles définitions du magistère aient pu faire avancer certaines questions au point qu'il soit devenu nécessaire de les envisager et de les trancher au XVI<sup>e</sup> ou au XX<sup>e</sup> siècle tout autrement qu'au XIII<sup>e</sup>.



Quoique le respect professé par Suarez pour saint Thomas ne le cède à celui d'aucun autre théologien, il ne lui a pas dicté la même attitude à l'égard du saint docteur. Ne croyant pas que ce fût porter atteinte à la gloire d'un génie, si incontesté qu'il puisse être, que de lui reconnaître des limites dans lesquelles l'ont nécessairement enfermé soit les imperfections de l'intelligence humaine, soit les conditions du travail scientifique à une époque donnée, il ne s'est jamais étonné de rencontrer chez saint Thomas à côté des vues les plus justes et les plus profondes, des obscurités, des omissions, des assertions contestables. Aussi, là où la doctrine du Maître lui semble manquer de clarté s'est-il fait un devoir, en toute objectivité, d'abord d'avouer son impuissance à la comprendre, puis de chercher à lui donner un sens acceptable et cohérent par une exégèse inspirée des méthodes scientifiques les plus rigoureuses, préférant en tout cas renoncer parfois à en percer le mystère que de l'interpréter arbitrairement en l'intégrant dans une synthèse personnelle. De même ne s'est-il jamais fait scrupule de discuter point par point, avant de l'admettre, l'enseignement de la *Somme*, s'y conformant avec d'autant plus de conviction lorsqu'il le reconnaissait solidement fondé, s'y ralliant de préférence à tout autre quand, tout bien pesé et examiné, il lui semblait impossible d'arriver à une certitude sur tel point controversé, mais l'abandonnant par contre sans hésiter, lorsque, par suite d'arguments ou de documents nouveaux apportés au débat, il lui semblait devenu désormais insuffisant ou insoutenable. Serait-ce là vraiment faire preuve d'étroitesse ou d'infirmité d'esprit? N'est-ce pas plutôt ainsi qu'aurait voulu lui-même être traité celui qui ne fut pas seulement l'un des plus grands et des plus respectés de tous les maîtres, mais aussi l'un des plus sagement indépendants et des plus soucieux du progrès intellectuel?

3<sup>e</sup> Théologien moderne et indépendant, Suarez a été de plus un prodigieux érudit. Ce n'est pas seulement en effet par l'analyse exacte et la discussion pénétrante de leurs principales thèses qu'il sera d'un précieux secours à qui cherche à pénétrer au cœur de la doctrine des deux grands maîtres de la théologie catholique : saint Augustin et saint Thomas, mais aussi par l'abondance des citations qu'il a faites de leurs différentes œuvres. Seule une pratique constante et familière de leurs écrits a pu lui permettre ces accumulations et ces rapprochements de textes concernant toutes les questions en litige à propos de leur enseignement. Que l'on se rallie ou non à l'interprétation qu'il a donnée de ces textes, au moins y aura-t-il toujours sérieux profit à s'y référer et à la connaître.

L'étude critique à laquelle Suarez s'est livré sur les auteurs les plus notables, de toute école, qui se sont succédé du XIII<sup>e</sup> siècle jusqu'au concile de Trente, n'est pas moins remarquable. Nulle part sans doute Durand, Duns Scot et les nominalistes Paludanus, Capréolus, Dom. Soto et Médina n'ont été aussi minutieusement exposés et commentés. On trouvera chez lui, après l'énoncé de leurs thèses, leurs arguments, la mise en balance de leur fort et de leur faible, puis un jugement sans parti pris qui adopte ou rejette leurs conclusions. « Eclectisme ! » a-t-on dit. Pour être courant, ce reproche dédaigneux n'en est pas fondé pour autant. Car, d'abord, n'y aura-t-il pas toujours avantage, en quelque controverse que ce soit, à entrer en contact avec un esprit qui a poussé aussi loin le souci de s'informer du contenu et des fondements de toutes les opinions avant de formuler la sienne? Par ailleurs n'y a-t-il pas eclectisme et éclectisme, pure compilation et assimilation judicieuse? Est-il vrai enfin qu'une intelligence ne fait montre de puissance que dans la mesure où elle élabore, sur l'ensemble de la théologie ou sur

chacune des différentes parties dont elle est composée, une synthèse plus ou moins neuve et grandiose? La répugnance que d'aucuns éprouvent à fondre en un système logiquement organisé et rigoureusement liés les résultats de leur vie de travail, ne pourrait-elle pas venir précisément de ce que l'étendue de leurs connaissances et la vigueur de leur esprit leur ont permis de sonder plus à fond les vraies difficultés des grands problèmes de la métaphysique ou du dogme, et de mieux comprendre les défauts des meilleures solutions qu'on a cherché à leur donner? N'est-il pas au moins permis de se poser cette question?

Mais beaucoup mieux peut-être que ces considérations générales, quelques morceaux choisis de la théologie de Suarez mettront en lumière ces caractères fondamentaux de son œuvre : la précision scientifique toute moderne de sa méthode, son indépendance à l'égard des écoles trop exclusives, son immense érudition et la remarquable pénétration de son analyse.

II. LA TRINITÉ : EXISTENCES ET SUBSISTENCES EN DIEU. — Ayant successivement établi, dans son traité de la Trinité, qu'il y avait trois personnes en Dieu, que l'existence de cette Trinité n'était démontrable ni par notre intelligence, ni par celle des anges, qu'elle ne l'était même pas après la révélation, que le Père, le Fils et le Saint-Esprit étaient également Dieu et, en tant que personnes, réellement distincts l'un de l'autre, Suarez étudie la notion de subsistance dont il s'est aussi occupé à propos de l'Incarnation du Verbe. T. XVII, disp. XI, p. 431 sq.

Chez les Pères, le mot subsistance a un sens concret ; chez les scolastiques, au contraire, il s'emploie généralement de façon abstraite pour désigner le principe en vertu duquel subsiste la personne. D'après certains, de ce qu'il existe en Dieu plusieurs personnes, il ne s'ensuivrait pas qu'il y ait en lui plusieurs principes de subsistance. La nature divine, expliquent-ils, étant subsistante par elle-même, n'a aucun besoin d'être complétée par des subsistances personnelles. L. III, c. IV, n. 2 et 6, t. I, p. 593, 594.

Suarez rejette cette opinion d'où il résulterait que la personne serait exclusivement définie par l'incommunicabilité et ne consisterait par conséquent qu'en une pure négation. Comment, du reste, une essence serait-elle rendue incommunicable par du négatif? Selon lui, les formes positives par lesquelles subsistent le Père, le Fils et le Saint-Esprit, ce sont les relations propres qui les unissent entre eux. Ce qui ne l'empêche point, au demeurant, d'admettre que l'essence divine ait sa subsistance à elle, cette subsistance absolue ne s'opposant nullement, à son sens, aux subsistances personnelles. *Loc. cit.*, n. 3, 7, 10, p. 595.

De même incline-t-il à affirmer, contrairement à l'opinion de Capréolus et de Cajétan, la présence en Dieu de trois existences relatives et personnelles à côté de l'existence essentielle. Impossible, d'après lui, de ne tenir l'être du Père, du Fils et du Saint-Esprit, comme le veulent ses adversaires, que pour un mode de l'existence absolue de la divinité. D'ailleurs n'en serait-il qu'un mode, encore posséderait-il son existence propre, comme l'accident en possède une qui se distingue de celle de la substance. Partout en effet où il y a une entité actuelle réellement différente d'une autre, il y a aussi une existence spéciale et distincte. Or, les trois personnes de la sainte Trinité sont réellement différentes l'une de l'autre ; elles ont donc chacune une existence relative particulière. D'où il ne faut pas conclure cependant que la divinité existe formellement par les trois existences des hypostases dans lesquelles elle subsiste, mais seulement, que ces hypostases ont leur existence relative propre, comme la substance divine a son existence absolue. *Ibid.*, c. V, p. 595.

Il semble beaucoup plus malaisé de décider si les propriétés personnelles, comme la paternité et la filiation, constituent ou non des perfections différentes l'une de l'autre et différentes aussi de la perfection essentielle. Dans Scot, Capréolus et de nombreux thomistes le nient, alléguant qu'une relation, un simple *esse ad* n'implique de soi aucune perfection. Ainsi les créatures acquièrent-elles des relations et en perdent-elles sans subir de changements. Comment supposer, d'ailleurs, une inégalité quelconque en fait de perfection entre les trois personnes de la Trinité? C. ix, n. 1 et 2, p. 603.

Quelques auteurs pourtant professent une opinion contraire, mais ne s'accordent pas sur la façon de l'expliquer. *Ibid.*, n. 3, p. 603. Certains, par exemple, mettent une différence entre la bonté transcendante qui consisterait dans l'intégrité de la perfection divine et la bonté comparative qui proviendrait de la convenance d'un terme ou d'un objet à l'égard d'un autre. Dans la mesure où les relations personnelles sont nécessaires à l'intégrité divine, il faudrait donc les considérer comme transcendentement bonnes et de ce point de vue, cela va sans dire, il ne pourrait être question de leur attribuer différents degrés ou différentes sortes de perfection. Par contre, la bonté comparative qui résulte de la convenance de chacune des trois relations avec la personne correspondante, ne serait point identique dans le Père, le Fils et le Saint-Esprit. Ce qui n'offrirait du reste aucun inconvénient, cette bonté n'étant point d'ordre réel, mais résultant tout entière d'une considération de la raison. *Ibid.*, n. 5 et 6, p. 604.

Suarez se refuse à entrer dans cette manière de voir. A ce compte, objecte-t-il, les personnes divines prises isolément ne seraient pas intégralement Dieu. Si, en effet, les trois relations personnelles sont indispensables à la perfection complète de l'Être infini, chacune d'elles en tant que réellement distincte des deux autres n'inclurait pas toute cette perfection. La paternité comme telle n'étant pas la filiation, ni la spiration passive, ne s'identifierait donc pas avec la bonté intégrale de la divinité. En d'autres termes, le Père, dans ces conditions, ne serait pas intégralement Dieu, ce qui semble vraiment inadmissible. *Ibid.*, n. 7, p. 604.

Quant à l'opinion de Suarez, elle tient en ces trois propositions. Premièrement : la paternité doit sans aucun doute être considérée comme une perfection réelle et transcendentement bonne. La relation qui la constitue est, en effet, réelle et elle est une perfection ; car c'est une perfection que d'être ce par quoi subsiste une nature. Comment admettre que le Père ne soit pas aimable en tant que Père et pourquoi l'est-il, sinon parce que, comme tel, il a une bonté particulière. *Ibid.*, n. 15, p. 606.

Deuxième proposition : la perfection et la bonté propres de chacune des trois personnes divines ne peuvent être pourtant que relatives ; des êtres relatifs étant incapables d'un autre genre de bonté. *Ibid.*, n. 18, p. 607.

Troisièmement : il y a donc dans la Trinité trois perfections relatives et réellement distinctes entre elles. *Loc. cit.*, n. 19.

Dira-t-on dès lors que le Père possède une perfection qui ne se trouve point chez le Fils et vice-versa? Rien ne s'y oppose, à condition toutefois de noter qu'il s'agit en pareil cas de ce que Suarez appelle des perfections *non simpliciter simplices*, c'est-à-dire de perfections opposées entre elles et cependant suffisamment équivalentes pour qu'aucune ne puisse être considérée dans l'ensemble comme ontologiquement meilleure que les autres. C. x, n. 4, p. 608.

Par contre, il n'y a entre les relations personnelles et l'essence aucune opposition, puisque celle-ci se re-

trouve exactement la même en chacune de celles-là. Par ailleurs, le fait de subsister en trois hypostases n'ajoute rien à la perfection de la divinité en tant que telle, une perfection infinie n'étant point susceptible de s'accroître. *Ibid.*, n. 6, p. 609.

III. L'INCARNATION. — 1<sup>o</sup> *La cause principale de l'incarnation.* — C'est après une longue introduction sur la convenance et la nécessité de l'incarnation, que Suarez aborde la question très controversée du motif pour lequel elle a été voulue et réalisée.

1. *Questions préalables.* — On pourrait, il est vrai, se demander si cette question se pose vraiment, étant donné qu'en Dieu intelligence et volonté se confondent et qu'il ne semble pas dès lors y avoir en lui de fondement à une distinction entre les motifs pour lesquels il se décide et cette décision elle-même. Autrement dit, le problème de la cause de l'incarnation n'a de sens que dans la mesure où il est permis de considérer tel acte des facultés divines comme antérieur ou postérieur à tel autre.

Ce n'est pas le lieu de discuter les différentes opinions émises à ce sujet. Notons seulement celle de Suarez d'après qui les vouloirs de l'Être infini peuvent être conçus par nous comme virtuellement postérieurs à ses projets, parce qu'il y a vraiment dans sa nature un fondement qui justifie l'ordre de succession suivant lequel notre esprit est forcé de se les représenter les uns par rapport aux autres. *Disp. V*, sect. 1, n. 1, t. xvii, p. 197.

Ainsi sommes-nous en droit de ranger, suivant les cas, telles opérations de l'intelligence divine avant ou après telles opérations de sa volonté et, de même, tels actes de chacune de ces deux puissances avant ou après tels autres. Enfin pouvons-nous, en vertu du même principe, distinguer chez le Créateur une science de simple intelligence concernant les possibles, une science de vision concernant les réalités présentes ou futures, et une science moyenne concernant les futures. *Ibid.*, n. 6, p. 199.

Il suit encore de là qu'il est permis de discuter si, dans les plans de la Providence, l'intention de la fin précède nécessairement le choix des moyens. Sur ce dernier point, on peut dire en général que, s'il s'agit d'une intention visant un but qui ne sera pas atteint, comme par exemple, la volonté salvifique universelle, cette intention, pour être conçue avec sagesse, suppose les moyens de la mener à bonne fin connus comme possibles et suffisants. S'il s'agit, par contre, d'une intention efficace, c'est-à-dire dirigée vers un but qui doit être atteint, elle est nécessairement accompagnée de la science de vision des moyens qui y mènent sans faute et précédée de la science conditionnelle des moyens capables de y mener sûrement. *Ibid.*, n. 7 et 8, p. 200.

De ce que cette dernière soit antérieure au choix de la fin et nécessaire à sa réalisation, il n'en résulte nullement toutefois qu'elle soit le motif déterminant de cette élection ; ainsi Dieu n'a-t-il pas créé le monde à cause de nos mérites, bien qu'il sût que nous les gagnerions s'il le créait. *Ibid.*, n. 10, p. 202.

Le mystère, d'ailleurs, ne consiste point seulement en ce que l'on puisse, sans faire complètement erreur, attribuer à une nature parfaitement simple et immuable des actes successifs, comme un choix précédé et provoqué par le désir de parvenir à une fin, mais même un seul acte libre par lequel cette nature se décide, par exemple, à racheter le monde plutôt qu'à l'abandonner après sa chute, et cela de telle façon qu'elle demeure identiquement la même dans les deux hypothèses, ne gagnant pas plus à vouloir qu'elle ne perd à ne vouloir pas. Quand nous parlons d'une élection que Dieu a faite, nous ne signifiions donc point par là un changement survenu en lui et ce n'est pas non plus, d'après Suarez,

parce qu'il s'est produit une modification dans le monde créé que nous pouvons dire qu'il a opté dans un sens ou dans l'autre, car les êtres ne sont pas vus par lui parce qu'il les réalise, mais au contraire ils sont réalisés parce qu'il les a vus, si bien que c'est en lui et non au dehors que se trouve toute la raison de son vouloir. *Ibid.*, n. 22, p. 206.

A la lumière de ces principes, sans doute sera-t-il plus aisé de comprendre pourquoi les grands docteurs se sont demandés quels étaient les motifs de l'incarnation et dans quelle mesure les solutions qu'ils ont proposées à ce problème sont capables de le résoudre.

2. *Le problème du motif de l'incarnation et les diverses réponses.* — L'intérêt de la question se comprend aisément : il s'agit de savoir si le Christ a été prédestiné par Dieu avant ou après la prévision du péché originel, en d'autres termes s'il est avant tout rédempteur ou s'il est, au contraire, d'abord la fin de la création et le premier des prédestinés, de telle façon que, s'il n'avait pas dû venir un jour sur la terre, rien n'eût jamais existé et le ciel ne se fût ouvert pour personne, ni homme, ni ange.

Entre ces deux hypothèses, saint Thomas et tous ses disciples ont choisi la première, s'appuyant sur l'Écriture qui ne donne guère d'autre raison de l'incarnation que le rachat du péché, sur les Pères qui ont parlé dans le même sens et sur le symbole de Nicée n'indiquant, lui aussi, comme but à l'union du Verbe avec notre nature que le salut des hommes : *propter nostram salutem incarnatus est*. Sect. II, n. 1 sq., p. 216.

D'autres grands docteurs, cependant, Alexandre de Halès, Albert le Grand, Duns Scot soutiennent que la venue du Christ parmi nous a eu pour premier objet de manifester au dehors la bonté divine, soit que le Seigneur ait voulu avant tout, comme le pense le Docteur subtil, des élus qui partagent sa béatitude et dont son Fils serait le chef, soit que d'une manière plus générale il ait estimé qu'aucune création n'était digne de sa charité infinie si son Fils n'en était le centre et le couronnement. *Ibid.*, n. 10, p. 219.

Entre ces deux opinions extrêmes, Suarez en signale deux autres plus complexes qu'il n'attribue pourtant à aucun auteur. Suivant la première, Dieu ayant sous les yeux tous les mondes possibles et particulièrement l'un d'eux se caractérisant par la création des anges et des hommes, les mystères de la grâce et de l'union hypostatique, la permission du péché et la rédemption, aurait choisi ce dernier sans doute à cause de la perfection spéciale dont il était redevable à l'incarnation, mais sans considérer toutefois si celle-ci était ou non la conséquence d'une faute. Ainsi la chute du genre humain aurait-elle été acceptée et l'existence du Christ décidée en un seul et même moment, sans que l'une ou l'autre puisse prétendre à la première place dans l'intention divine. A quoi d'ailleurs rien ne s'oppose, puisque l'incarnation n'est rattachée par aucun lien nécessaire à la rédemption. *Ibid.*, n. 11, p. 220.

D'après la seconde de ces opinions intermédiaires, Dieu aurait d'abord décrété que, pour la glorification de ses divers attributs dans l'univers, l'une des personnes de la Trinité s'unirait hypostatiquement à une créature, sans préciser que ce serait le Verbe, ni que ce serait à la nature humaine. Le Christ n'aurait, par contre, été prédestiné qu'après la permission du péché originel. Ainsi la fin primordiale de l'incarnation serait-elle le rachat du péché, tandis que l'union hypostatique aurait pour but de donner un chef parfait aux anges et aux hommes. *Ibid.*, n. 12, p. 220.

3. *Position prise par Suarez.* — Suarez ne se rallie complètement à aucun de ces quatre systèmes. Il reconnaît pourtant, dans le commentaire qu'il en donne, une très grande probabilité à l'opinion de saint Thomas. *Comment.*, n. 3, p. 195. Il conteste seulement que

l'Écriture assigne « partout », comme il est dit dans la Somme, III<sup>e</sup>, q. 1, a. 3, l'expiation de nos fautes comme motif à l'incarnation, car elle l'attribue parfois à d'autres causes qu'il est difficile de considérer comme se confondant avec la rédemption et comme incluses en elle. Rien n'empêche même de soutenir que ces dernières causes étaient prédominantes dans l'intention de Dieu, bien qu'ayant été plus rarement mentionnées dans les Livres saints. *Ibid.*, n. 5, p. 188.

Certains arguments du Docteur angélique prêtent du reste à discussion. Ainsi quand il soutient que la prédestination suppose la prescience des futurs et en conclut que Dieu n'a décrété l'incarnation qu'après avoir prévu le péché, comme il lui arrive de ne vouloir le salut d'un homme qu'en égard aux prières d'un autre, *prædestinat salutem alicujus hominis per orationes aliorum implendam*. Comparaison fort mal choisie, fait observer Suarez, car aucune prière ne peut valoir à quelqu'un son élection à la vie éternelle, cette élection étant nécessairement gratuite et indépendante de toute prescience de bonnes œuvres ou mérites.

D'autre part saint Thomas concède qu'Adam avant sa chute a connu le Christ et qu'il a eu la foi en lui, comme le prouvent soit les paroles par lesquelles, lors de son mariage avec Ève, il prophétisa l'union de Notre-Seigneur et de l'Église, soit le simple fait qu'il avait la grâce sanctifiante, Dieu n'ayant pas pu ne pas lui révéler à quel médiateur il la devait.

Le saint docteur précise toutefois que l'incarnation ne fut pas dévoilée à nos premiers parents comme une rédemption, mais seulement comme un moyen pour accéder à la béatitude. A quoi Suarez de répondre que, s'il est permis au Seigneur de faire part à quelqu'un de l'incarnation de son Fils en lui donnant une raison qui n'est pas la vraie ou tout au moins la principale, il se pourrait de même fort bien que les nombreux textes de l'Écriture attribuant à cette incarnation un but de rédemption, ne nous en aient pas non plus indiqué le motif primordial. *Ibid.*, n. 11, 12, 13, p. 192.

Ces critiques n'empêchent pas Suarez de déclarer une seconde fois, en concluant, que la doctrine révélée favorise beaucoup la thèse de saint Thomas et lui assure un solide fondement dogmatique. *Ibid.*, n. 14, p. 193.

Toutefois, en ce qui le concerne, il se refuse à admettre que l'incarnation n'ait été voulue par Dieu qu'accidentellement, pour ainsi dire, et comme retouche à son plan primitif contrecarré par la faute d'Adam. D'après lui, le Christ ne pouvait pas ne pas avoir la première place, comme chef et fin de toutes les créations, dans l'intention initiale du Seigneur de se communiquer au dehors. Ainsi faudrait-il comprendre ces paroles de l'Ancien Testament : *Dominus possedit me in initio viarum suarum*, si souvent appliquées par les Pères à la Sagesse faite homme, et de même celles de saint Paul : *Primogenitus omnis creaturæ... omnia per ipsum, et in ipso creata sunt... ut sit in omnibus ipse primatum tenens*. Col., 1, 15 sq.

Or, ces passages de l'Écriture se concilient fort bien avec ceux qui semblent plutôt donner à l'incarnation une fin réparatrice, pour peu que l'on distingue dans la création l'ordre d'intention de l'ordre d'exécution. Parmi les mondes possibles, en effet, Dieu en prévoyait un où l'homme, élevé à l'état surnaturel et soumis à une épreuve, succomberait à la tentation, puis serait racheté par le Verbe hypostatiquement uni à notre nature. Or, connaissant par sa science moyenne ces futurs conditionnels, rien ne s'opposait à ce qu'ayant d'abord formé l'intention de faire du Christ le couronnement de ses œuvres au dehors, il ait jugé que ce dessein serait précisément exécuté de façon très satisfaisante pour sa sagesse, sa justice et sa miséricorde, dans une humanité d'abord comblée de ses dons, puis



déchue et punie, enfin pardonnée et rétablie dans ses privilèges grâce à son Fils incarné.

Ainsi les textes inspirés faisant de Notre-Seigneur le premier-né des créatures et des prédestinés auraient-ils trait à l'ordre d'intention et nous manifesteraient-ils la raison prédominante de l'existence de l'univers. Quant à ceux qui, au contraire, nous présentent le Christ comme un Sauveur, il faudrait les entendre de l'ordre d'exécution et du mode particulier suivant lequel le primat sur les hommes et les choses a été donné en fait au Fils de Dieu.

Bien loin, par conséquent, que le projet de l'incarnation soit né du besoin d'un rédempteur après la chute, il était antérieur, au moins logiquement, à la permission du péché, celle-ci ne fournissant qu'une occasion propice de le réaliser d'admirable façon. Disp. V, sect. II, n. 16, p. 223.

A cette raison fondamentale, Suarez en ajoute une autre beaucoup plus systématique et d'ailleurs beaucoup plus discutable. D'après sa théorie de la prédestination, concordant sur ce point avec celle de Bellarmin et celle des banéziens, tout a été subordonné dans la production de l'univers, tant dans l'ordre de la nature que dans l'ordre de la grâce, au choix d'un nombre déterminé d'élus. La préparation des moyens par lesquels ils seraient sauvés n'est venue qu'en second lieu. Or, la permission du péché d'Adam doit être considérée comme un moyen de salut pour lui et pour ceux de ses descendants qui l'accompagneront dans la béatitude. L'élection des prédestinés et du Christ, leur chef, lui a donc été antérieure. D'où il faut évidemment conclure que le Verbe incarné a d'abord été voulu de Dieu comme premier-né des élus, avant d'être investi de sa mission rédemptrice. *Ibid.*, n. 17 et 19, p. 224.

A quoi les thomistes répliqueront sans doute que cette dernière démonstration suppose précisément ce qui serait à prouver, savoir que le Christ aurait fait partie des prédestinés en toute hypothèse, même si la permission du péché n'avait pas compté parmi les moyens contribuant à les sauver. Il reste cependant, en faveur de l'argument de Suarez, que quiconque fait passer la détermination par Dieu d'un certain nombre d'élus avant toute discrimination des moyens qui doivent les conduire au ciel, et soutient en même temps que la rédemption fut la première cause de l'incarnation se trouve par là-même obligé d'admettre que des hommes ont été prédestinés avant le Christ, l'existence de celui-ci n'ayant été décrétée qu'après la leur, comme instrument de leur salut. *Ibid.*, n. 19 et 20, p. 225.

Il est bon de noter toutefois que, dans la thèse suarézienne, le Verbe incarné n'a pas été prédestiné avant les autres élus mais en même temps. Il n'en est pas moins le premier d'entre eux, car aucun n'a de priorité sur lui et il est la raison d'être de leur élection à tous. *Ibid.*, n. 27 et 29, p. 229.

On peut se demander pourtant si, au premier instant de raison où Dieu se décida à faire de son Fils le premier-né des créatures, il le choisit également pour rédempteur, ou s'il faut distinguer comme deux moments dans sa détermination, l'un où il conféra d'abord au Christ le primat de l'univers, l'autre où il le chargea d'expier nos fautes. Au moins la question se pose-t-elle dans les systèmes de Duns Scot et de Suarez, où la réparation du péché n'est point la fin principale de l'incarnation.

D'après le Docteur subtil, l'Homme-Dieu n'a pas été prédestiné comme sauveur en même temps que comme chef des élus. Après s'être attardé quelque peu à examiner le pour et le contre des arguments, Suarez aboutit à la même conclusion.

Le terme du vouloir créateur, fait il observer, peut être envisagé de deux façons différentes : soit au con-

cret et tel qu'il se présentait dans son ensemble à l'intelligence divine, au moment où le monde fut tiré du néant, soit tel que notre esprit le conçoit et avec les relations qu'il y établit entre certains éléments considérés comme fins et certains autres considérés comme moyens. Sous le premier aspect, il est clair que l'ordre de Providence dans lequel nous vivons a été voulu tel quel avec ses diverses parties : nature, grâce, union hypostatique, permission du péché et rédemption, sans aucune priorité de l'un des composants sur les autres. Ce n'est point d'ailleurs sous cet angle que se pose le problème dont il est ici question. Mais, à l'envisager du second point de vue, selon lequel les divers éléments de la création peuvent être tenus par notre esprit comme ayant été décrétés à divers moments, il ne semble guère admissible que le Christ ait été prédestiné *in eodem signo rationis* à titre de fin primordiale de l'univers et à titre de sauveur. Car, si rien ne s'opposait à ce que Dieu prit les mérites et la gloire de son Fils comme un but excellent à poursuivre pour lui-même et en vue duquel il était convenable de produire le monde et d'en organiser le cours, il n'en allait point de même d'une passion rédemptrice supposant à la fois le crime des bourreaux nécessaire à sa consommation et le péché de nos premiers parents qui en fournit la cause. Une mort impliquant des fautes commises ne peut être, en effet, choisie pour fin principale de l'acte créateur, comme peut fort bien l'être au contraire la sainteté du Verbe, source et modèle de celle des autres élus. Disp. V, sect. III, n. 5 et 6, p. 234.

Précisant encore davantage sa doctrine, Suarez se demande alors si ceux qui conçoivent la rédemption comme n'ayant été voulue qu'après le primat du Christ sur les créatures, peuvent néanmoins soutenir qu'elle a été l'un des motifs déterminants de la substance même du mystère de l'incarnation et non pas seulement de l'une de ses modalités : savoir, qu'il soit réalisé dans une humanité souffrante et humiliée plutôt qu'heureuse et triomphante. *Ibid.*, sect. IV, n. 2-6, p. 239. D'après lui, bien que l'incarnation ait eu différentes causes qui ne peuvent être considérées comme ayant agi au même moment (*in eodem signo*) sur la volonté divine, il n'y a pourtant aucune difficulté à ce qu'elle soit due entièrement et dans ce qu'elle a de plus essentiel, à chacune de ces causes comme si son influence avait été la seule à s'exercer. *Ibid.*, n. 7, p. 241. En attribuant l'union hypostatique du Verbe avec notre nature à des motifs divers, l'Écriture et les Pères ne laissent entendre nulle part que l'un ait influé sur le Seigneur de façon moins décisive ou plus partielle que les autres. *Ibid.*, n. 9 sq., p. 242. De soi, ces motifs n'avaient nul besoin d'être réunis pour justifier la réalisation du mystère ; ils suffisaient tous isolément. Au moins n'y a-t-il point de doute qu'il en était ainsi de la seule primauté sur les créatures ou de la seule rédemption. *Ibid.*, n. 14 sq., p. 244. Il ne répugne pas du reste qu'une résolution soit dictée par plusieurs raisons aussi efficaces l'une que l'autre à la provoquer, ou qu'elle soit sanctionnée par de multiples actes de volonté soit réellement, soit logiquement distincts. Ainsi puis-je vouloir me rendre à Rome pour mon agrément, puis, apprenant qu'un de mes amis s'y trouve dans l'embarras, vouloir y aller aussi pour le tirer d'affaire, si bien que j'aurais fait le voyage pour cette dernière raison, si la première n'avait pas existé. De même rien ne s'opposait-il à ce que Dieu décrétât l'incarnation pour différents motifs aussi décisifs l'un que l'autre aux yeux de sa sagesse. *Ibid.*, n. 22 sq., p. 246.

Il semble que, ces explications données, Suarez devrait en arriver à la conclusion que, même si Adam n'avait point péché, le Christ se serait incarné. Il n'en vient pourtant à cette déduction qu'avec d'impor-

tantes réserves et juge nécessaire de distinguer entre tel ou tel décret d'incarnation que Dieu aurait pu porter et celui qu'il a porté, de fait, lorsqu'il s'est résolu à créer. La raison principale de l'union hypostatique du Verbe avec notre nature n'étant point, d'après lui, la rédemption, pourquoi cette union n'aurait-elle pas pu se faire en créant dans un ordre de choses où Adam n'eût point péché? Cependant, étant données les conditions concrètes dans lesquelles fut produit notre univers, Suarez n'en affirme pas moins que, sans la faute de nos premiers parents, le Christ n'aurait pas existé. Sans doute n'admet-il pas que ce soit avant tout pour réparer leur désobéissance qu'il est venu sur la terre, s'étant incarné pour manifester le mieux possible la sagesse, la bonté, la justice et la miséricorde infinies. Néanmoins celui qui le prédestinait dans cette intention ayant au même moment sous les yeux, grâce à sa science moyenne, un monde où ces quatre attributs de son essence étaient glorifiés d'une manière aussi conforme à son dessein qu'il pouvait le souhaiter, se trouvait pour ainsi dire obligé, sous peine d'inconvenance avec lui-même, de créer de préférence à tout autre ce monde-là qui était celui où son Fils s'incarnerait pour nous sauver.

En affirmant que le Christ ne se serait pas fait l'un des nôtres si le péché originel n'avait pas été commis, Suarez n'affirme donc pas que la rédemption fut la seule ou la première raison de son existence. Bien au contraire, il le nie. Mais, à son avis, elle était impliquée de telle manière dans l'intention qui déterminait le Seigneur à créer que cette dernière intention cessait d'être réalisable du moment qu'il n'y avait plus de péché à réparer. Ainsi le dessein d'un homme qui aurait décidé d'aller à Rome de façon confortable, n'est-il plus exécutable si ce voyage ne peut se faire sans fatigue et sans désagréments. De même Dieu cherchant la glorification de certains de ses attributs et constatant, à la lumière de sa science moyenne, que l'expiation par son Fils des fautes du genre humain est seule à lui procurer cette gloire exactement comme il la désire, se serait abstenu de décréter l'incarnation si Adam ne lui avait pas désobéi.

Par ces explications, Suarez se flatte d'avoir à peu près rejoint la doctrine thomiste tout en gardant ce qu'il y a de meilleur dans celle des scotistes. On lui objectera sans doute qu'il est vraiment étrange qu'une incarnation ayant pour but de donner au Fils de Dieu le primat sur la création ait été décrétée de telle façon qu'elle fut irréalisable ailleurs que dans un monde déchu réclamant un rédempteur. Et s'il en a été vraiment ainsi, est-ce qu'en prédestinant le Christ comme chef des élus, le Seigneur ne le prédestinait point par là-même comme rédempteur, le premier de ces deux titres équivalant, à si peu de chose près, au second qu'il ne pouvait être conféré sans lui? Mais alors la rédemption ne faisait-elle pas partie de la fin primordiale de l'univers et, comme elle exige un péché à réparer, Dieu n'aurait-il pas voulu d'abord qu'une faute fût commise pour que son Fils l'expât et acquit par ce sacrifice la royauté du monde telle qu'il désirait la lui conférer?

Il importe d'autant plus à Suarez de réfuter cette objection que, d'après lui, Dieu n'a pas prédestiné le Christ comme premier-né des créatures et comme sauveur *in eodem signo rationis*, justement parce qu'il n'aurait pu le faire sans se fixer la mort de son Fils et les péchés qu'elle impliquait comme des buts recherchés au moins implicitement par eux-mêmes. Ne se contredit-il pas en affirmant après cela que l'univers n'aurait pas été produit si la faute d'Adam n'avait pas rendu nécessaire la passion du Christ? Cette faute et cette passion étaient donc si bien la fin de la création que sans elle celle-ci n'aurait pas eu lieu.

A cette objection qu'il soulève d'ailleurs lui-même contre sa thèse, Suarez répond que, suivant son explication, il n'y a aucun lien de droit entre la royauté du monde, telle que Dieu entend la conférer à son Fils et le péché dont la permission entraînant le besoin d'une rédemption transforme par là-même le premier-né des créatures en un sauveur. Il n'y a entre ces deux faces de la prédestination du Christ qu'un lien de fait, établi par la science moyenne, laquelle montre au Seigneur entre l'une et l'autre une si parfaite harmonie qu'il lui devient impossible de les vouloir isolément. Ainsi, comme le péché n'est essentiellement inclus ni dans l'objet de la fin principale de l'incarnation, ni dans le motif pour lequel elle est recherchée, il n'y aurait point de difficulté, d'après Suarez, à ce que cette fin coïncidât matériellement avec une autre de rang secondaire impliquant, elle, parmi ses éléments constitutifs le mal et son expiation. Disp. V, sect. v, n. 7, 8, 17, p. 254, 261.

Il n'en reste pas moins qu'en se prononçant pour la première de ces fins Dieu sait fort bien qu'elle est pratiquement inséparable de la seconde. Peut-on vraiment soutenir, dans ces conditions, qu'en choisissant et poursuivant celle-là, il ne choisit et ne poursuit pas en même temps celle-ci et le péché qu'elle implique? D'aucuns, sans doute, ne partageront pas l'avis de Suarez sur ce point.

2<sup>o</sup> *Le mystère de l'union hypostatique.* — De quelque façon que l'on conçoive et explique l'union hypostatique, l'on se heurtera à d'insurmontables difficultés. N'y a-t-il pas d'abord contradiction métaphysique à ce que la nature humaine subsiste par la subsistence du Verbe? Puisque pour toute substance complète c'est exactement la même chose d'exister et de subsister, comment subsister par autrui quand on existe par soi-même? N'admettant ni distinction réelle entre essence et existence, ni possibilité pour l'essence créée du Christ d'exister par l'être du Verbe, Suarez répond à l'objection que, tout en étant spécifiquement semblable à la nôtre, l'existence contingente du Sauveur n'était pourtant pas tout à fait complète parce qu'il lui manquait d'être personnelle. D'après lui, par conséquent, dans une nature substantielle, exister ne dit point par sa notion même exister en soi et par soi sans le concours d'une personnalité étrangère, mais simplement avoir été tiré du néant et par là se trouver capable de devenir un individu ou une personne. Sans doute, à moins d'un miracle qui s'opposerait au cours normal des choses, la subsistence émane-t-elle spontanément de toute existence substantielle. Mais, le miracle étant toujours possible, il faut donc considérer la subsistence comme un mode positif distinct de la nature créée et venant l'achever de telle manière que, constituant un tout fermé sur lui-même, elle n'ait plus besoin d'être sustentée par autrui. Disp. VIII, sect. iv, p. 360.

Bien que son être fini ait toujours été dépourvu de ce mode, le Christ n'en était pas moins un homme parfait, parce qu'il lui subsistait de façon plus élevée dans le Verbe. *Ibid.*, n. 5, p. 362. D'autre part, s'il arrivait que son humanité perdît son hypostase divine, il faudrait l'action d'une cause efficiente pour lui donner une nouvelle personnalité de même ordre que la nôtre. Comment, en effet, conférer autrement à un sujet un mode physique dont il est dépourvu. *Ibid.*, n. 7, p. 362. Les raisons ne manquent pas pour croire que la causalité requise en pareil cas devrait être exercée par un agent extérieur; toutefois on admet communément qu'elle viendrait plutôt du dedans, étant admis que la subsistence résulte connatuellement des virtualités de chaque essence au même titre que ses différentes propriétés quand aucune influence prépondérante en sens contraire ne s'y oppose. *Ibid.*, n. 9 et 10, p. 363.

Mais, dans ces conditions, le Verbe ne fait-il pas violence à l'humanité du Christ et ne contrecarrait-il pas son appétit inné en empêchant qu'elle ne se donne pour ainsi dire d'elle-même la personnalité qui lui convient normalement? Non, répond Suarez, car si une perfection communiquée surnaturellement à une créature élève cette créature au-dessus de son niveau normal, jamais elle ne contredit ses tendances foncières. Autrement dit, ne fait violence à une nature que ce qui lui est contraire, non pas ce qui la hausse au-delà de ce à quoi il lui est strictement permis de prétendre. Ainsi, bien qu'en s'unissant hypostatiquement à une humanité le Verbe n'ait ni supprimé ni rempli la capacité qu'elle avait d'être pourvue d'une personnalité mesurée à sa propre perfection, il lui a cependant ôté tout appétit et tout désir de cette personnalité en l'élevant à une autre infiniment plus parfaite. On ne souffre pas d'être privé d'une perfection lorsque cette privation est due à la présence et à la possession d'un bien beaucoup meilleur et qui supplée abondamment aux avantages du premier. *Ibid.*, n. 12, 15, 16, p. 365.

Il est beaucoup plus malaisé de comprendre comment le Verbe peut s'unir à une nature créée et la faire hypostatiquement sienne sans changer le moins du monde; c'est même là ce qu'il y a de plus obscur dans ce mystère. Cette union ne se réalise pourtant pas sans une modification de l'humanité, comme il vient d'être expliqué; quant au Fils de Dieu, ce qui permet de l'appeler homme, c'est qu'en vertu de la susdite modification, il subsiste réellement dans une nature semblable à la nôtre. S'il serait inexact de dire qu'il doit son nom d'homme à une cause intrinsèque, comme le serait une forme inhérente à sa substance, il ne le doit certainement pas non plus à une cause d'ordre purement extrinsèque, car la nature qui lui vaut d'être ainsi appelé lui est si intimement jointe qu'on ne peut pas la considérer comme lui étant vraiment extérieure. *Ibid.*, n. 19, 20, 21, p. 367.

Il reste une dernière difficulté, propre celle-ci à la thèse de Suarez. Étant admis que la subsistance doit être conçue comme un mode de la nature, comment le Verbe peut-il servir de subsistance à l'humanité du Christ, alors qu'il y a distinction réelle entre elle et lui? Suarez répond qu'en fait de composition entre nature et personne il est inadmissible de vouloir comparer exactement ce qui se passe chez les créatures en vertu de la loi commune avec l'union tout à fait extraordinaire qui s'est consommée dans l'incarnation. D'ailleurs si le Verbe ne peut être considéré comme un mode de l'humanité du Sauveur, au moins est-ce grâce au mode par lequel cette humanité a été jointe à lui qu'il la fait subsister. *Ibid.*, n. 26, p. 369.

IV. INNOCENCE PRIMITIVE DE L'HOMME. — 1<sup>o</sup> *Incompossibilité des dons préternaturels et du péché.* — Protégé par le don d'immortalité contre toute souffrance du corps et par là contre une bonne part des épreuves de la vie, parfaitement éclairé par une science infailible et pénétrante sur le service dont il était redevable à Dieu et sur la récompense qui en serait le prix, régnant en maître souverain sur les convoitises de sa chair, dans quelle mesure Adam était-il encore accessible à la tentation et, à supposer qu'il pût en subir les assauts et succomber, la perte de ses privilèges originels devait-elle suivre inévitablement celle de son innocence?

Que, malgré la perfection de son état, l'homme soit demeuré capable de pécher gravement au paradis terrestre, cela ne fait pas de doute, puisqu'il s'y est en réalité souillé d'une faute mortelle. Et rien ne porte à croire qu'à part le point sur lequel Dieu le mit à l'épreuve, il n'aurait pu sur aucun autre transgresser la loi morale. Jouissant de la liberté, pourquoient il eût

empêché d'en user en telle ou telle manière ou, si l'on veut, pourquoi son Créateur ne l'aurait-il confirmé dans le bien que pour la pratique de certaines vertus à l'exclusion des autres? En passe d'être séduits par toute espèce de satisfaction coupable, il eût suffi d'ailleurs à nos premiers parents de consentir à une seule, quelle qu'elle fût, pour être privés des avantages dont ils avaient d'abord été comblés. Quoi qu'en ait dit Catharin, Eve les avait perdus par sa propre désobéissance avant qu'Adam ne fût tombé à son tour. Communément admise par les théologiens, cette opinion n'est pas contestable en tout cas pour un thomiste, puisqu'aux yeux du Docteur angélique la grâce sanctifiante sert de fondement nécessaire, sinon même de cause efficiente, aux dons originels. Comment, dans ces conditions, ceux-ci subsisteraient-ils après une faute grave, cette faute leur ôtant, avec la justice surnaturelle, leur point d'appui indispensable?

Du reste, que leur existence dépende ou non de celle de la grâce habituelle, il ne semble pas admissible à Suarez qu'ils survivent chez l'homme coupable. Admettrait-on avec saint Bonaventure qu'intégrité et adoption divine soient séparables au point d'avoir été conférées à Adam l'une après l'autre, la première l'ayant aidé à se préparer à la seconde, il demeurerait inconcevable que l'intégrité, c'est-à-dire un état de parfaite rectitude résultant de l'adhésion des facultés supérieures à la fin dernière et de la soumission des appétits du corps à la raison, coexistât avec le péché c'est-à-dire avec un état de désordre intérieur, de révolte contre Dieu et d'attachement excessif aux biens de la terre. A quoi on peut ajouter que les suites logiques de toute désobéissance aux lois divines, la souffrance physique, les protestations de la conscience, la crainte de l'enfer jurent si violemment avec le bonheur et la paix propres à l'intégrité que l'on ne voit pas comment cette dernière aurait pu subsister avec elles. *De op. sex dier.*, l. III, c. XIII, n. 4, t. III, p. 257.

Sans doute Suarez n'est-il pas sur ce point le seul de son avis. Avec saint Thomas, en effet, la plupart des théologiens, Duns Scot excepté (*In II<sup>m</sup> Sent.*, dist. XXII), ne veulent même pas entendre parler de faute légère au paradis terrestre. *Ibid.*, n. 16, p. 260. Cette conclusion pourtant ne leur a pas été dictée à tous par le même argument. Pour l'établir, le Docteur angélique s'appuie sur l'ordre inviolable qui régit l'exercice des différentes facultés et opérations du premier homme. Chez lui aucun mouvement inconsidéré, aucun acte semi-délibéré, mais un esprit si logique et si bien équilibré qu'il ne perdait jamais de vue les principes en procédant à leur application, ni par suite la fin dernière en s'occupant des moyens d'y parvenir. Avant sa chute, Adam n'aurait donc pas été sujet à cette espèce de dédoublement contradictoire qui s'opère parfois en nous lorsque, tout en demeurant attachés aux devoirs essentiels de notre salut, nous n'en violons pas moins en même temps certaines de ses obligations accessoires. Et, puisque c'est là pécher véniellement, il n'y aurait pas eu de péché véniel au paradis terrestre. Pleinement conséquente avec elle-même, la volonté s'y serait portée tout d'une pièce vers le bien ou vers le mal, incapable de se partager et de céder à la moindre faiblesse coupable, tant qu'elle serait restée tournée vers Dieu. *I<sup>o</sup> II<sup>m</sup>*, q. LXXXIX, a. 3; q. LXXII, a. 5; voir L. Billot, *De personali et originali peccato*, 3<sup>e</sup> éd., p. 124 sq.

Bien qu'il se prétende en parfait accord avec saint Thomas sur cette thèse, loc. cit., n. 19 et 24, p. 259 et 263, Suarez ne semble cependant pas avoir de tout point expliqué et démontré celle-ci comme le Docteur angélique. S'il se conforme à l'enseignement de la *Somme* en déclarant que la perfection de l'état originel ne suffisait nullement à rendre mortelle une faute qui



de soi ne l'était pas, *ibid.*, n. 22, p. 262, et en excluant d'autre part de cet état toute inadvertnance capable d'atténuer la responsabilité en matière grave, *ibid.*, n. 17 sq., p. 261, il ne lui est plus aussi fidèle quand il en vient à prouver l'incompatibilité du péché véniel pleinement délibéré avec l'intégrité primitive. Ce n'est pas, en effet, comme saint Thomas, sur la nature des choses qu'il la fonde, c'est-à-dire sur l'impossibilité où se serait alors trouvée la volonté parfaitement droite de partager son amour entre sa fin dernière et un bien créé qui, tout en restant conciliable avec cette dernière, lui eût été néanmoins tant soit peu opposé. A son sens, au contraire, ni ses qualités naturelles ou infuses, ni la maîtrise dont il jouissait sur lui-même n'ayant retiré au premier homme l'entier usage de sa liberté, il pouvait aussi bien se servir d'elle pour un choix de minime importance que pour un choix de portée capitale, pour prononcer une parole oiseuse que pour consommer la ruine du genre humain. *Ibid.*, n. 21, p. 262. Au surplus, rien n'autorise à penser que, pour avoir été prise en pleine lumière et sans passion, une décision coupable s'aggrave nécessairement d'un mépris explicite de la loi ou du législateur. Car on peut, en toute connaissance de cause, s'accorder un peu de plaisir défendu sans vouloir nécessairement par là outrager celui qui l'a prohibé. Est-il même sûr que la première faute grave d'Adam et d'Eve leur ait été inspirée par un mépris formel de l'autorité divine? *Ibid.*, n. 23, p. 262.

La haute perfection que les dons préternaturels avaient conférée aux facultés humaines n'explique donc pas à elle seule pourquoi aucun péché véniel n'a été commis au paradis terrestre. Beaucoup moins qu'une conséquence nécessaire de la justice originelle, il n'y avait plutôt en cela, au fond, qu'un effet du bon plaisir de Dieu, à qui il parut bon d'écarter le plus possible de cet heureux séjour, fût-ce au prix de fréquents miracles de sa providence, le désordre, le remords et la tristesse. Ce qui l'obligeait, en conséquence, à en bannir totalement les fautes légères, puisque rendant peu à peu les hommes menteurs, cupides, jaloux et ambitieux, ces fautes auraient vite troublé une félicité qu'il voulait parfaite. Aussi s'ingénia-t-il à en supprimer par sa grâce toutes les occasions de manière à ce qu'il ne s'en produisît aucune jusqu'au jour où Adam l'offensa gravement. *Ibid.*, n. 26 et 27, p. 263 et 264.

2° *La justice originelle.* — A l'ensemble de privilèges préternaturels et surnaturels dont l'homme jouissait avant sa chute, convient-il d'en ajouter un dernier qui soit comme le couronnement des autres ou la source d'où ils proviennent, la justice originelle? En d'autres termes celle-ci consistait-elle en une qualité distincte, contribuant pour sa part soit à la sanctification, soit au bonheur d'Adam, ou s'identifiait-elle au contraire avec la collection des dons qui lui avaient été primitivement concédés, ne servant qu'à les désigner par un vocable commun?

Avant le concile de Trente et surtout avant saint Thomas, ce problème ne paraît pas avoir été clairement posé ni traité par les Pères ou les théologiens. Voir J.-B. Kors, O. P., *La justice primitive et le péché originel d'après saint Thomas*, Bibliothèque thomiste, Kain, 1922. Le Docteur angélique lui-même ne l'a pas tranché avec une indiscutable netteté puisque sur ce sujet — de récents débats l'ont montré — sa doctrine est diversement interprétée par ses meilleurs disciples. Voir *Bulletin thomiste*, t. I-III, 1924-1926, n. 53, p. 244-248, 921-922. A-t-il réservé le nom de justice originelle aux seuls dons préternaturels qui remédiaient aux imperfections de notre nature, à l'exclusion de la grâce sanctifiante; ou en a-t-il étendu l'application jusqu'à cette dernière qu'il aurait dès lors considérée comme

l'un des éléments formels désignés par ce terme? Tel est l'objet de la controverse. Sa portée dogmatique l'emporte encore sur son intérêt historique. Car, suivant le parti qu'on prend, on prête un sens fort différent à la définition du Docteur angélique : *Peccatum originale est privatio justitiæ originalis*. Si saint Thomas, comme on a de sérieuses raisons de le croire, a vraiment réduit la justice originelle aux seuls dons d'intégrité et d'immortalité, sa conception du péché originel s'assimile, à peu de chose près, à celle de saint Augustin; *privatio justitiæ originalis* équivaldrait en somme à *reatus concupiscentiæ*. Mais elle s'oppose par contre irréductiblement à la thèse, aujourd'hui commune, qui veut que la perte de la grâce sanctifiante constitue à elle seule toute l'essence du péché originel.

Suarez s'est-il rendu compte de l'intérêt du débat et a-t-il plus ou moins contribué à l'éclairer? Il faut avouer que son interprétation de saint Thomas et des auteurs scolastiques du XIII<sup>e</sup> au XVI<sup>e</sup> siècle ne semble pas reposer sur une étude bien pénétrante ni même suffisamment informée de leur doctrine. Il n'a pas vu, par exemple, que Duns Scot a confondu justice originelle et intégrité et que, en s'expliquant sur celle-là, c'était en réalité de celle-ci qu'il parlait; qu'il n'a donc point pris parti dans la présente controverse, ne s'étant jamais demandé si l'intégrité dépendait ou non, avec l'immortalité et la science infuse, d'un autre *habitus* appelé justice originelle, mais seulement en quoi consistait au juste l'intégrité prise à part des autres dons primitifs. *De op. sex dier.*, l. III, c. xx, n. 27, t. III, p. 300.

Il est beaucoup plus exact par contre en notant chez certains thomistes, comme Dom. Soto, *ibid.*, n. 4 et 5, p. 300 et 301, une tendance très marquée à exagérer dans la soumission originelle du corps à l'esprit le rôle dévolu à la grâce habituelle, comme si cette dernière conférait à notre âme un supplément considérable de forces psychologiques et morales, et non pas seulement une élévation surnaturelle totalement inconsciente et par là-même incapable de contrebalancer la mauvaise influence des appétits inférieurs. A vrai dire, les textes ne manquent pas dans l'œuvre du Docteur angélique où une efficacité médicinale est attribuée à la grâce sanctifiante sur les passions des sens, efficacité analogue à celle qu'exercent les vertus et bonnes habitudes acquises par la pratique du bien. Mais, outre qu'il aurait mieux valu amender cette doctrine que la suivre, ce n'est point d'elle en tout cas qu'il s'agit en l'occurrence. Peu importe en effet la manière exacte dont saint Thomas concevait le rôle médical des *habitus* surnaturels, l'unique question est ici de savoir s'il a compté ou non la grâce habituelle au nombre des éléments constitutifs de la justice primitive. Or, ce point précis, qui fait l'objet du présent débat, Suarez ne semble pas l'avoir beaucoup mieux discerné que Dom. Soto. Il ne se sent point aperçu qu'il y a d'excellentes raisons d'attribuer au Docteur angélique l'opinion d'Alexandre de Halès et de saint Bonaventure, d'après qui le terme de justice originelle s'appliquait uniquement aux dons préternaturels à l'exclusion des vertus infuses. Il lui paraît au contraire si peu contestable que la conception de saint Thomas s'identifie sur ce point avec la sienne, qu'il donne cette conclusion comme indéniable sans guère se donner la peine de la prouver ou de la discuter. *Ibid.*, n. 20, p. 306. Or, pour sa part, il est pleinement convaincu que la justice d'Adam ne consistait pas en un *habitus* distinct des principaux privilèges qui lui furent d'abord conférés, mais qu'elle comprenait l'ensemble de ses dons primitifs préternaturels et surnaturels, dont elle n'était sans plus que la dénomination collective. Il lui semble en effet qu'en attribuant à Adam une justice extraordinaire ni les Pères, ni les conciles n'entendaient par là restreindre à

la justice commutative ou distributive ou à une autre qualité du même genre la perfection dont un don gratuit de Dieu l'avait favorisé. Ce qu'ils voulaient au contraire désigner par ce mot, c'était un jeu complexe de grâces permanentes et d'aides occasionnelles de la Providence contribuant, chacune pour leur part, à la domination de l'âme sur le corps, bref tous les avantages dont nos premiers parents avaient été comblés lors de leur création et qu'ils devaient transmettre avec l'existence à leurs descendants, aussi bien par conséquent la participation à la vie divine que l'intégrité et l'immortalité. *Ibid.*, n. 10, 11, 12, p. 302. Sans doute ces divers avantages différaient-ils les uns des autres en valeur et en importance, mais, si la grâce habituelle tenait parmi eux sans contredit le premier rang et méritait par là d'être considérée d'une certaine manière comme leur fondement et leur source, elle ne le devait point à une causalité formelle ou efficiente qu'elle aurait exercée à leur égard, mais à la prééminence que lui valait sa dignité singulière. *Ibid.*, n. 15, 18 et 20, p. 304; voir *Proleg.*, iv, *De gratia*, c. v.

Ainsi la justice originelle n'était-elle qu'une collection assez arbitraire de divers éléments qu'aucune nécessité métaphysique n'enchaînait entre eux et qu'il avait plu à Dieu de réunir en nos premiers parents pour accroître leur bonheur dès ici-bas. Cet assemblage de privilèges n'était un effet de la grâce sanctifiante que dans la mesure où il avait pour but de conduire plus aisément à la fin où tend la grâce, c'est-à-dire à la vision béatifique, en rendant le péché plus difficile, le mérite moins ardu et plus grand, la vie de ce monde plus heureuse et par là plus digne des fils et des amis de Dieu. *Ibid.*, n. 23, p. 306.

V. LE SURNATUREL. — 1<sup>o</sup> La puissance obédientielle. — En déniait à l'homme tout appétit strictement inné à l'égard du surnaturel se condamne-t-on par là-même à faire du monde des esprits et de celui de la grâce deux ordres hétérogènes l'un à l'autre, que rien n'invite à se rapprocher et à s'unir, si bien qu'en entrant dans nos âmes pour les justifier, bien loin d'y combler un vide, les dons infus viendraient au contraire s'y plaquer comme des ornements inattendus et adventices? Que de fois n'a-t-on pas ainsi reproché aux adversaires du désir naturel de la vision intuitive « de considérer les domaines de la nature et de la grâce... comme des sphères hermétiquement fermées ». Darnet, *Les notions de raison séminale et de puissance obédientielle chez saint Augustin et saint Thomas d'Aquin*, p. 160. Y a-t-il pourtant une si grande différence entre l'inclination naturelle inefficace qui, d'après les auteurs de cette accusation, nous orienterait vers le surnaturel et la puissance obédientielle qu'ils rejettent comme insuffisante? On est inévitablement amené à se le demander pour peu que l'on compare entre elles ces deux notions d'obédientiel et de naturel qu'ils cherchent ici à opposer. Qui dit en effet puissance obédientielle ne dit pas pour autant puissance indifférente ou étrangère au terme qui lui est relatif, mais au contraire puissance essentiellement accordée avec lui, prête à le recevoir volontiers le cas échéant. Ainsi s'explique pourquoi les scotistes ont pu confondre les termes de naturel et d'obédientiel sans autre inconvénient que de créer une équivoque gênante. Cajétan l'a très justement noté en discutant la terminologie du Docteur subtil : pour avoir nettement séparé le naturel de l'obédientiel les thomistes n'ont pas prétendu nier par là qu'une capacité obédientielle s'identifiait avec la nature où elle se trouve : *Aliud est enim potentiam esse naturæ et aliud esse naturalem : primum enim significat subjectum potentie, secundum autem modum potentie*. In 1<sup>am</sup>, q. 1, a. 1, n. 10. La puissance où s'insère en nous la grâce n'est point naturelle parce que, d'après les grands commentateurs de saint Thomas, ne mérite ce nom

qu'une puissance rigoureusement proportionnée à la fin où elle tend et capable de l'atteindre par le jeu régulier des forces créées : *Quæ tendit ad finem qui naturæ proportionatur... atque in quem propriis viribus naturæ potest perveniri; sic enim dicitur aliquid naturale apud philosophos, nisi abulit vocabulis voverimus*. Silvestre de Ferrare, In 1<sup>am</sup> cont. gentes, c. v, n. 5, § 4. Il y a donc abus de langage à appeler naturel, avec Scot, tout ce qui complète avantageusement une essence, que cela dépasse ou non le niveau de sa perfection propre. Mais, au mot près, ce qu'il entend par capacité ou puissance naturelle, à savoir l'aptitude réelle que donne à un sujet sa constitution physique de s'enrichir des biens qui ne la contredisent pas, se retrouve très exactement dans ce que d'autres ont préféré nommer capacité ou puissance obédientielle. Pour éviter de fâcheuses confusions, ceux-ci ont jugé bon de distinguer, parmi les biens qui ne répugnent pas à un être, ceux qui conviennent normalement à ses facultés et ceux qui, leur étant supérieurs, ne leur sont communicables que par miracle et par grâce. Mais, pour eux comme pour les scotistes, la disposition qui relie une créature aux biens de cette seconde catégorie ne fait pas moins partie de ses propriétés naturelles que celle qui la rattache aux biens du premier genre. Ce n'est donc pas supprimer en notre âme toute amorce qui offre un point d'insertion naturelle à la grâce au cas où Dieu voudrait l'y implanter, que de qualifier d'obédientielle son aptitude à voir Dieu face à face. Car cette dénomination n'a point pour but d'exclure toute convenance physique entre notre intelligence et la contemplation béatifique, bien loin de là, mais seulement de rappeler que cette convenance ne va pas jusqu'à nous permettre de regarder la vision intuitive de la Sainte Trinité comme une fin proportionnée à la perfection de notre essence et dont nous ne pourrions être privés sans désordre ou sans injustice.

1. Puissance obédientielle passive. — A vrai dire tous les tenants de la puissance obédientielle ne semblent pas avoir accepté de l'identifier ainsi, purement et simplement, avec la réalité du sujet où elle réside. Au moins trouve-t-on chez eux différentes manières de s'exprimer sur ce point. Pour Duns Scot, par exemple, et pour Tolet, notre aptitude à être dotés de la grâce se confond tellement avec notre nature, que qui connaîtrait parfaitement celle-ci s'apercevrait qu'elle est capable d'être élevée à la contemplation béatifique. Voir Tolet, In 1<sup>am</sup>, q. 1, a. 1. Capréolus et Cajétan, par contre, se refusent à aller jusque là et, quoiqu'ils tiennent eux aussi notre puissance obédientielle à la vision intuitive pour une réalité subjective, ils n'admettent pourtant pas qu'aucun esprit, fût-ce le plus perspicace, puisse en déduire la possibilité de cette vision. D'après Capréolus en effet cette puissance obédientielle ne serait qu'une relation que la connaissance de son fondement ne suffit certainement pas à manifester elle-même. Cajétan, In 1<sup>am</sup>, q. 1, a. 1, n. 7. Capréolus, In prol. Sent., q. 1, a. 2, ad arg. contra 6<sup>am</sup> concl. Il en va de même de Silvestre de Ferrare, qui réduit la puissance obédientielle à une sorte de rapport logique, à une simple non répugnance. In 1<sup>am</sup> cont. gentes, c. v, n. 5, § 1. A en croire Medina, la controverse était sur ce point devenue très vive chez les théologiens de son temps : *Quid sit hæc potentia obediens vis vehementer controuertitur inter theologos*. Toutefois l'opposition qu'il signale entre eux ne ressemble pas tout à fait à celle qui divisait Duns Scot et Cajétan : « Les uns, constate-t-il, considèrent la puissance obédientielle comme une pure non-résistance à l'action divine, tandis que d'autres la présentent comme un don surajouté à la nature. » In 1<sup>am</sup> 1<sup>am</sup>, q. 1, a. 8.

C'est surtout en critiquant ces deux dernières opi-

nions qui s'exprimaient encore autour de lui, que Suarez a défini et expliqué la sienne.

Il ne faut d'abord pas de doute pour lui que la puissance obédientielle, même passive, est autre chose qu'une non-répuance et qu'elle consiste en un pouvoir physique et positif du sujet qui en est doué. La différence est en effet considérable entre la réalité de la puissance obédientielle et celle d'une puissance purement objective comme l'est celle des êtres qui pourraient exister. A la vérité, cette dernière ne mérite même pas le nom de puissance passive, car elle se réduit à la simple possibilité d'une chose qui, n'étant rien, ne répugne pas à être tirée du néant, possibilité purement logique et qui, bien loin de représenter un pouvoir effectif chez une créature actuelle, ne se trouve que dans les esprits qui la convoient. Tout autre est la puissance obédientielle qui nous permet de recevoir la grâce. Faisant partie d'un sujet existant, elle n'est pas moins réelle et positive que lui et consiste en une capacité physique, qu'il possède vraiment, d'ajouter à ses perfections normales certaines perfections extraordinaires dont Dieu peut l'enrichir, s'il lui plaît. Puisque la justification transforme réellement et physiquement notre âme, n'est-ce point parce qu'en vertu de sa spiritualité, il y a chez cette âme une aptitude réelle et physique à être ainsi transformée? Si l'argile se prête à être modelée au gré du potier, tandis que l'acier ne s'y prête pas, ne le doit-elle pas à des propriétés physiques dont elle est pourvue et dont n'est pas pourvu l'acier? Qui songerait d'ailleurs à prétendre que la causalité matérielle n'est qu'une relation logique? Or, toute puissance, naturelle ou obédientielle, qu'une forme vient actuer, joue à l'égard de cette forme le rôle de cause matérielle. Comment le ferait-elle, si elle n'existait pas effectivement? *In III<sup>am</sup>, q. xiii, a. 4, disp. XXXI, sect. vi, n. 52, 59, 60, t. xviii, p. 128.*

2. *Puissance obédientielle active.* — Aussi Suarez est-il convaincu que la puissance obédientielle passive entraîne après elle la puissance obédientielle active, les raisons qui justifient l'existence de la première démontrant en même temps celle de la seconde. Se comporter en cause matérielle, n'est-ce pas en effet déjà exercer une certaine activité? Pourquoi, du reste, Dieu serait-il plus impuissant à élever l'activité de ses créatures au-dessus de ses applications normales que leur capacité réceptive? L'obéissance qu'exprime le mot obédientiel n'implique pas seulement une disposition de toute essence finie à se laisser doter sans résistance par le Créateur de qualités indues, mais, d'une manière plus générale, l'obligation qui lui incombe de se prêter soit à toute élévation de ses facultés au-dessus de leur perfection originelle, soit à toute collaboration de sa causalité propre avec la toute-puissance divine même à des œuvres qui dépassent la portée normale de cette causalité. *Ibid., n. 49, 50, p. 126.*

Au surplus, ce que prouve ainsi la raison, le dogme le confirme, si tant est qu'il ne l'impose pas. Surnaturels au sens le plus strict du mot, les actes de foi, d'espérance et de contrition par lesquels un infidèle se prépare immédiatement à la justification, doivent être aussi vraiment siens, de telle façon qu'il les produise avec ses forces humaines, même en ce qu'ils ont de méritoire, c'est-à-dire d'exactement proportionné à la contemplation béatifique où ils conduisent. Comment en effet les créatures ont-elles dû comme un salaire si notre volonté n'avait pas directement contribué à produire ce par quoi il se gagne, c'est-à-dire les œuvres surnaturelles en tant que telles. *Necesse est*, écrit Suarez, *quod ipsemet potentia animæ per suas entitates influant in hos actus et e contrario quod ipsimet actus, etiam quatenus supernaturalis sunt, pendeant immediate a potentia etiam simul pendeant ab habitu vel auxilio.* *Ibid., n. 54, p. 128.* Au cas où l'élément surnaturel qui

fait tout le prix de ces œuvres proviendrait exclusivement d'une aide divine, comment pourrions-nous en être tenus pour les auteurs et comment par suite aurions-nous accompli quoi que ce soit qui vailût vraiment la vie éternelle? Tout au plus nos actes surnaturels nous seraient-ils imputables dans la mesure où nous aurions servi de support à la grâce actuelle qui les aurait à elle seule rendus méritoires. A ce compte, pourquoi ne dirait-on pas qu'une échelle a percé un trou parce qu'un ouvrier y est monté pour perforer un mur? D'où il résulte qu'à moins que nos forces humaines ne puissent participer moyennant un concours extraordinaire du Créateur à la production du surnaturel en tant que tel, autrement dit à moins qu'elles ne soient en puissance obédientielle active à l'égard du surnaturel, elles ne feront jamais rien qui mérite vraiment de voir Dieu face à face.

Quelle que soit d'ailleurs la multiple variété et la grande perfection des effets qu'elle permet de réaliser, la puissance obédientielle active ne consiste point pour autant en une série d'*habitus* infus dont chacun correspondrait à une espèce spéciale d'opérations miraculeuses, ni même en un seul don extraordinaire surajouté aux facultés de notre âme. Tout comme la puissance obédientielle passive, elle s'identifie purement et simplement avec notre nature, n'étant rien de plus que cette nature même, dans la mesure où elle est capable de servir d'instrument au Tout-Puissant pour n'importe quel usage compatible avec ses propriétés essentielles. Aussi quand Dieu, par exemple, décide d'employer la main d'un thaumaturge pour accomplir des prodiges, ne commence-t-il pas par le pourvoir dans ce but d'une qualité complémentaire. La perfection et l'efficacité de cette qualité ne devrait-elle pas être quasi infinie, puisque la puissance obédientielle active qu'elle constituerait doit disposer par définition à la production des merveilles les plus diverses et les plus étonnantes. Au demeurant, comment concevoir, du moins quand il s'agit de grâce à communiquer, comme c'est le cas dans la causalité physique de la matière et de la forme des sacrements, qu'aucune vertu créée puisse être proportionnée à un pareil effet? Et si, pour parer à cette difficulté, l'on ne prêtait à ladite qualité qu'une activité obédientielle ne lui permettant d'exercer sa fonction que moyennant une aide divine extraordinaire, ne la rendrait-on pas tout à fait inutile? Quel obstacle y aurait-il en effet à ce que cette aide divine fût donnée directement à la main du thaumaturge aussi bien qu'à toute autre créature même plus parfaite? *Ibid., disp. XXXI, sect. v, p. 103.*

Bref les mêmes raisons qui ont décidé Suarez à contester que, pour passer à l'acte second, les créatures aient aucunement besoin que le Seigneur complète au préalable l'acte premier de leurs puissances naturelles par une prémotion physique, l'amènent à nier ici qu'un complément de ce genre puisse servir à expliquer l'usage de leur puissance obédientielle active. A cette réserve près que, dans un cas, l'intervention divine est gratuite, miraculeuse et disproportionnée au degré de perfection de l'être avec lequel elle collabore, tandis que, dans l'autre, elle est due, normale et proportionnée, il n'y a aucune différence entre la manière dont Dieu contribue à nous faire accomplir soit des miracles, soit les opérations spécifiques de nos facultés. Prodigeux ou ordinaires, les actes que nous produisons en commun avec notre Créateur proviennent donc toujours de deux causes distinctes agissant avec une rigoureuse simultanéité et effectuant chacune l'œuvre tout entière quoique non totalement. *Ibid., sect. v, n. 7, 8, 9: sect. vi, n. 84, p. 105 sq., 87, 140 sq.*

C'est ainsi que Suarez conçoit la part que prend l'eau baptismale à la naissance des vertus infuses dans l'âme qu'elle justifie et la causalité instrumentale de l'humana-



nité du Christ dans la production par le Tout-Puissant des innombrables grâces naturelles et surnaturelles qu'il a distribuées aux hommes depuis les origines du monde. *Ibid.*, sect. II, n. 7, p. 95; sect. III, n. 2 et 3, p. 97. Se défendant d'ailleurs d'avoir innové sur ce sujet, il n'a pas conscience de rien enseigner en matière de puissance obédientielle active qui ne se retrouve chez le Docteur angélique. *Ibid.*, sect. III, n. 2; sect. IV, n. 3; sect. V, n. 2; sect. VI, n. 49, p. 97, 101, 103, 126.

Il n'en reconnaît pas moins que sa thèse a déplu à un certain nombre de thomistes plus récents, qui l'ont âprement critiquée, tant du point de vue métaphysique que du point de vue dogmatique. Philosophiquement parlant, il leur paraît inconcevable que, si elle est naturelle, la puissance obédientielle puisse influencer de quelque manière que ce soit sur le surnaturel et, si elle est surnaturelle, qu'elle se confonde avec l'être même des créatures. De deux choses l'une, disent-ils encore, ou l'élément surnaturel de nos actes méritoires doit être intégralement attribué à la causalité du concours divin, ou tout au moins pour une part à la causalité humaine comme telle. Dans la première hypothèse le surnaturel n'est aucunement notre œuvre et dans la seconde nous n'agirions sur lui que dans la mesure où nous posséderions un pouvoir soit complet, soit inchoatif de travailler positivement par nous-mêmes à notre salut, ce qui dogmatiquement ne peut être affirmé sans pélagianisme. *Ibid.*, sect. VI, n. 1-10, p. 107 sq.; n. 43, p. 123.

Ce dilemme n'embarasse guère Suarez. Comme son nom l'indique, répond-il, la puissance obédientielle n'est précisément ni naturelle, ni surnaturelle. Avant d'être utilisée par Dieu à l'exécution d'une œuvre extraordinaire, elle partage exactement la condition du sujet auquel elle appartient; elle n'a ni plus ni moins de pouvoir qu'il n'en a lui-même pour agir et l'objet qui la spécifie alors n'est point le terme préternaturel où elle tend sous condition, mais l'objet propre des facultés de l'être où elle réside. Sa présence en lui n'élève pas cet être au-dessus de sa perfection originelle; elle ne le hausse pas au niveau de la vision intuitive de Dieu et ne l'en rend pas positivement digne; tout au plus manifeste-t-elle que rien ne répugne en lui à y être appelé. Mais, au moment où elle s'exerce, sa vertu dépasse celle du sujet dont elle fait partie et s'égale alors à celle de l'influx divin qui l'anime. C'est dire que la puissance obédientielle n'agit jamais comme une puissance naturelle, mais comme une puissance élevée par un concours anormal du Créateur.

On voit par là en quel sens elle nous confère le pouvoir inchoatif de faire œuvre surnaturelle. Ce n'est point en nous dotant d'un *habitus* qui nous mette sur le plan de la contemplation béatifique, mais seulement en s'offrant, avec des propriétés naturelles qui n'y contredisent pas, pour toute causalité extraordinaire à laquelle il plairait au Seigneur de l'employer instrumentalement. Ainsi, avant qu'elle ne soit utilisée à la production d'un acte salutaire, rien de positif ne la destine à cette fonction. Et, quand elle y est utilisée, elle n'y contribue qu'avec l'aide du concours divin qui la surnaturalise. Toutefois la valeur méritoire de l'œuvre qui résulte de cette collaboration de la nature avec la grâce, n'est pas uniquement imputable au travail de la grâce. Car il serait vain de vouloir diviser l'opération surnaturelle en deux éléments : l'un vital et humain, l'autre exclusivement surnaturel, de telle sorte que le premier provint de nos facultés et le second, du Créateur. Pourvus du concours divin nos facultés produisent au contraire tout l'acte méritoire comme il existe au concret, à la fois humain et surnaturel. Et c'est en cela précisément que se manifeste leur puissance obé-

dientielle active. *Ibid.*, sect. VI, n. 73, 74, 78, 79, 83, p. 135 sq.

2. *L'objet formel surnaturel.* — Strictement surnaturelles dans leur réalité subjective, nos œuvres salutaires ne se trouvent-elles point par là-même orientées vers un objet rigoureusement surnaturel lui aussi? Autrement dit, n'est-il pas nécessaire que, de deux facultés dont l'une l'emporte de beaucoup sur l'autre en perfection ontologique, la première se distingue essentiellement de la seconde par son mode de connaître et d'agir? Historiquement aussi bien que logiquement ce dernier problème s'apparente de fort près au précédent. C'est un fait que la question de l'objet formel de nos actes méritoires n'a été agitée en propres termes et tranchée avec décision que quand la grande majorité des théologiens se fut prononcée en faveur de leur surnaturalité ontologique et il est aussi avéré que, au moins au début de la controverse, on inclinait en général à leur assigner ou à leur dénier un objet exclusivement propre, suivant qu'on les considérait comme surnaturels *quoad substantiam* ou seulement *quoad modum*. « Nulle part, a-t-on écrit dans une excellente monographie consacrée à ce point de doctrine, ce sujet n'a été traité ex professo avant le XVI<sup>e</sup> siècle. Quant à saint Thomas, sa pensée et son langage paraissent en cette matière tellement contradictoires qu'on ne voit pas au premier coup d'œil comment trouver une synthèse cohérente qui satisfasse aux diverses formules dont il s'est servi. » David, *De objecto formali actus salutaris*, p. 26; cf. Salmanticenses, t. IX, tract. XIV, disp. III, dub. 3; Lange, *De gratia*, n. 905. D'après ce même auteur, c'est Molina qui aurait le premier posé la question en propres termes, se refusant du reste, pour son compte, à attribuer à nos *habitus* infus un objet plus parfait qu'à nos facultés naturelles. Si son enseignement a été l'occasion de si fréquentes méprises, c'est que, en l'exposant, l'auteur du *De concordia* a encore employé les termes *quoad substantiam* et *quoad modum* dans le sens logique qui leur fut d'abord communément prêté et qui précisément ne fit place à un autre tout différent, qu'à partir et sous l'influence de Suarez. David, *op. cit.*, p. 47, 48. Celui-ci, en pleine divergence de doctrine comme de vocabulaire sur ce sujet avec son célèbre confrère, n'en a pas moins tenté de le ranger parmi ses alliés, n'acceptant pas de lui faire endosser une thèse qu'il estimait, à l'exemple de nombreux théologiens dans les années qui suivirent le concile de Trente, inconciliable avec celle de la surnaturalité ontologique de nos œuvres méritoires. Suarez, I, II, *De nec. grat.*, c. XI, n. 7 et 8, t. VII, p. 630.

D'accord en cela avec Bañez, et même, à l'en croire, avec tous ses contemporains (*ita sentiunt moderni omnes*, *loc. cit.*, n. 8), Suarez ne voyait en effet aucune raison pour que les puissances de notre âme fussent élevées à un ordre d'être supérieur, si les résultats de leur activité devaient demeurer exactement les mêmes après comme avant cette élévation. *Ibid.*, n. 13, p. 632. Aussi ne croyait-il pouvoir être contredit sur ce point que par les rares auteurs qui se contentaient encore d'une surnaturalité *quoad modum* pour les opérations de nos vertus infuses. *Ibid.*, n. 7.

Les preuves sur lesquelles il s'appuie n'égalent pourtant pas en fermeté la conviction d'où elles procèdent : *hunc sententium videtur omnino verum*. *Ibid.*, n. 8. A maintes reprises, et à juste titre, celles qu'il a empruntées à la métaphysique ont été jugées insuffisantes et même quelque peu illogiques. C'est que, après en avoir appelé comme à une règle souveraine à l'axiome d'Aristote : *actus specificantur ab objecto* et déclaré solennellement que la philosophie s'effondrerait tout entière s'il se rencontrait des actes spirituels spécifiquement distincts l'un de l'autre dont le motif ou le contenu représentatif fût néanmoins identique, il se

contredit, un peu plus loin, en avouant qu'absolument parlant rien ne s'oppose à ce qu'il se produise à l'égard d'un même objet formel dans une même puissance des opérations de diverses espèces. *Ibid.*, n. 22, 23, 30, p. 635, 637. Pareille concession faite, que subsiste-t-il encore du fameux principe qu'on ne pouvait soi-disant transgresser sans compromettre les lois fondamentales de la pensée?

A vrai dire, c'est plutôt sur le dogme que comptait Suarez pour étayer sa position, la thèse opposée lui paraissant contraire tout droit au pélagianisme. N'est-ce pas, disait-il, donner équivalamment gain de cause à Pélagé, que de confesser l'inutilité pratique des *habitus* infus et d'abaïsser à ce point la perfection de nos actes méritoires qu'ils puissent être produits sans peine par nos facultés naturelles? *Ibid.*, n. 17, p. 633. A quoi bon une justice et des vertus spéciales qui nous élèvent au niveau de la vision intuitive, s'il s'agit seulement d'atteindre un objet d'ordre humain et comment contester, dès lors, que nos puissances de créature déchu fussent de soi à gagner le ciel? D'autre part, si nos actions surnaturelles ne l'emportent pas sur les autres par un motif plus parfait que nous puissions choisir librement de préférence à des motifs inférieurs, de qui dépendra-t-il que nos opérations nous valent ou non la gloire éternelle, si ce n'est de l'arbitraire divin? La grâce élèvera telle ou telle de nos œuvres à l'ordre salutaire, non point parce qu'il y a une raison intrinsèque de le faire, mais parce que le Seigneur en aura ainsi décidé. *Ibid.*, n. 18 sq., p. 634.

Il importe pourtant de noter qu'à ces arguments fondamentaux Suarez en mêle sans cesse un autre qui semble lui tenir fort à cœur et qu'il emprunte à sa célèbre théorie sur la genèse de l'acte de foi surnaturel. Aucun acte n'étant salutaire s'il n'est inspiré par la foi et, par ailleurs, d'après lui, aucun acte de foi n'étant lui-même salutaire que si les prémisses qui le justifient devant notre esprit sont elles aussi crues en vertu de l'autorité divine tout autant que la proposition dogmatique dont elles sont le fondement rationnel, on comprend que, dans ces conditions, il ne se réalise aucune œuvre méritoire qui ne soit commandée, plus ou moins immédiatement, par un motif distinct de ceux qui nous font agir naturellement. Dans ce dernier cas, en effet, ce qui inspire notre conduite n'a nul besoin d'être garanti par la vérité infinie, mais seulement d'être approuvé par la raison. *Ibid.*, n. 9, 30, 31, p. 631, 637, 638.

Comme on le voit, Suarez était personnellement fort intéressé à ce que l'on attribué aux opérations de nos vertus infuses un objet formel surnaturel. On ne pouvait en effet leur en dénier un, sans s'inscrire par là-même en faux contre sa conception spéculative de l'acte de foi. Peut-être se fût-il gardé de faire tant intervenir le dogme en un sujet où il n'a, semble-t-il, rien à dire, s'il avait eu en le traitant l'esprit plus libre de préjugés systématiques.

Ceux de ses adversaires qui tiennent nos actes salutaires pour ontologiquement surnaturels n'ont en effet aucune peine à se disculper de pélagianisme. Admettant que, sans une grâce éminente et qui n'est pas due, l'homme déchu ne fait rien qui vaille pour la vie éternelle, en quoi partagent-ils si peu que ce soit l'erreur que combattit saint Augustin? Quant à l'utilité de cette élévation de nos bonnes œuvres, s'ils ne l'expliquent point, comme les thomistes, par la perfection inaccessible à nos forces humaines du motif pour lequel elles doivent être pratiquées, au moins la font-ils très suffisamment comprendre par la nécessité où elles se trouvent d'égal en dignité subjective la vision intuitive qu'il leur faut mériter.

Qu'il demeure, du reste, assez étrange que l'exercice de facultés divinisées apparaisse généralement à notre

conscience de tout point semblable à celui de puissances demeurées purement humaines, ils sont prêts à en convenir. Mais, puisqu'il est surabondamment prouvé par l'expérience qu'il en va bien ainsi, ne sont-ils pas sages de s'en tenir à un fait patent plutôt qu'à des conclusions métaphysiques beaucoup moins évidentes? Ce dernier argument qui a de tout temps fort embarrassé ceux qui combattent pour la même thèse que Suarez, ne l'a pas laissé, lui non plus, indifférent. Il y répond du mieux qu'il peut en faisant observer que les motifs naturels et surnaturels s'entremêlent toujours les uns aux autres dans notre activité salutaire, il n'y a rien d'étonnant à ce que les seconds disparaissent à peu près complètement sous les premiers. *Ibid.*, n. 35, p. 639; cf. c. xiv. Est-il besoin de noter que cette solution n'a pas mis fin à un débat qui se poursuivra sans doute longtemps encore.

VI. LA JUSTIFICATION. — 1<sup>o</sup> *La cause efficiente de la contrition.* — Cet acte appartenant nécessairement à l'ordre surnaturel, par quel principe efficient y est-il élevé? Directement par Dieu? Ou par l'intermédiaire d'une entité qu'il infuserait momentanément dans nos puissances? On sait qu'excluant ces deux explications, le Docteur angélique n'a pas vu d'inconvénient à ce que la charité soit produite par la grâce habituelle, tout en restant par ailleurs l'un de ses antécédents indispensables. D'après lui, charité et grâce se causeraient et par suite se précéderaient réciproquement l'une l'autre d'un point de vue différent, la charité ayant la priorité à titre de cause matérielle dispositive, la grâce, à titre de cause efficiente. L'école thomiste a, sur ce point, suivi son chef, n'appliquant pas à la préparation prochaine de la justification la théorie de l'*entitas fluens* dont elle se sert pour la préparation éloignée. Vasquez qui ne jouait nécessaire l'élévation surnaturelle que pour la charité, à l'exclusion des autres dispositions plus lointaines, était mieux fondé à se ranger lui aussi à cet avis.

Toutefois, entre son opinion et celle des thomistes, il faut signaler une divergence importante. Car se refusant pour son compte à considérer un effet comme la cause morale de l'existence de son principe efficient, il ne craint pas d'affirmer, sacrifiant d'ailleurs en cela l'enseignement commun de la tradition à la logique de son système, que, loin de nous être accordée par égard pour notre contrition parfaite, la grâce habituelle nous est, à l'encontre, donnée pour que nous puissions nous repentir parfaitement. A l'en croire, cette manière de voir ne s'opposerait pas au concile de Trente, qui n'aurait traité que de la justification par les sacrements de baptême ou de pénitence et n'aurait, par suite, jamais voulu parler que de l'attrition quand il mentionnait l'amour de Dieu parmi les dispositions qui précèdent la rémission du péché. Suivant cette opinion paradoxale, l'acte de charité ne préparerait donc pas à la justification, mais suivrait au contraire l'infusion de la grâce sanctifiante, constituant en partie avec elle la forme qui élève à l'adoption divine.

Il en va tout autrement dans la théorie thomiste où la contrition parfaite se présente sous deux aspects : soit comme produite par la grâce habituelle et lui étant par conséquent, de ce point de vue, postérieure, soit comme cause morale de cette même grâce que, sous ce rapport, par contre, elle précéderait et attirerait dans l'âme. *De grat. hab.*, l. VIII, c. ix, n. 3, 4, 6, t. ix, p. 349.

De quelque façon que cela se conçoive, Suarez, lui, n'admet point que l'ultime disposition à l'infusion de la justice surnaturelle puisse être effectuée par cette justice. Toutefois l'opinion de Vasquez lui paraît plus particulièrement condamnable. Car, sans aucun doute, la charité parfaite a été incluse par le concile de Trente dans les actes qui préparent à la rémission du péché.

Ce n'est pas seulement de la justification par le baptême et la pénitence qu'il traite dans son décret, mais de la justification en général. Ainsi, dans le c. ix, mentionne-t-il à côté de l'adoption divine procurée par le baptême, celle qui s'obtient par le vœu de ce sacrement. Et c'est minimiser arbitrairement et indûment la portée du canon 9 que de restreindre à la seule attrition l'amour de Dieu qui y est signalé comme disposition à la grâce habituelle. *Ibid.*, c. ix, n. 10, p. 351; c. xii, n. 6, p. 368.

Mais il ne suffit pas, aux yeux de Suarez, pour être en règle avec le concile de ranger la contrition parfaite parmi les actes qui préparent à la justification. On ne peut s'accorder pleinement avec sa doctrine, semble-t-il, qu'en déniait à la grâce sanctifiante toute espèce de priorité sur l'amour de Dieu qui achève de mettre le pécheur en état de la recevoir. D'après les formules employées par le magistère, la grâce, en effet, suit toutes les dispositions nécessaires à son infusion : *hanc dispositionem sui preparationem justificatio ipsa consequitur*; ce qui revient à dire que la grâce nous est donnée parce que nous sommes contrits et non pas pour que nous le devenions. De même la contrition est-elle présentée par le décret sur le sacrement de pénitence comme nous obtenait de Dieu le pardon de nos fautes : *fuit quovis tempore ad impetrandam veniam peccatorum hic contritionis motus necessarius*. Or, comment la grâce suivrait-elle la charité ou nous serait-elle donnée par égard pour elle, si elle en était la cause efficiente? Si la thèse thomiste exprime bien la pensée du concile, pourquoi celui-ci n'a-t-il jamais laissé entendre que, tout en résultant de la contrition, d'un autre point de vue pourtant la justice surnaturelle la précède et la produit?

Ne faudrait-il pas au moins de pressantes raisons théologiques pour prêter ainsi aux Pères de Trente une doctrine dont il n'y a pas trace dans leurs exposés dogmatiques et qu'il est même difficile d'accorder avec les termes qu'ils y ont employés? Bien faibles sont pourtant les arguments spéculatifs mis en avant pour justifier la théorie thomiste. L'*habitus* infus, dit-on, est aussi indispensable à la réalisation d'une œuvre surnaturelle que la puissance vitale à la production d'un acte humain. Il a d'ailleurs été défini par le magistère que les élus méritaient en rigueur de justice leur entrée dans la gloire; or, comment cela se vérifie-t-il pour ceux qui se purifient de leurs fautes par la charité parfaite si cette charité ne provient pas de la grâce sanctifiante? Aucun acte ne donne droit à la contemplation béatifique s'il n'est émis par une âme élevée à l'adoption divine. A supposer par conséquent que l'amour de Dieu ne soit effectué qu'à l'aide d'un secours surnaturel transitoire, il n'est vraiment digne ni de la justification qui le suit, ni du ciel. Celui-ci dans l'hypothèse envisagée n'aurait donc pas été acquis de *condigno*, puisque le premier acte capable de le mériter n'aurait été produit que par un homme déjà sanctifié et qui n'a donc plus besoin de le gagner. Quant à la difficulté de concevoir comment une œuvre qui dispose à la grâce habituelle et doit, à ce titre, la précéder, puisse en même temps la suivre comme un effet suit nécessairement sa cause, il n'y aurait pas lieu de s'en préoccuper. N'est il pas admis en métaphysique que deux principes peuvent influencer réciproquement l'un sur l'autre de telle façon qu'ils aient chacun la priorité en divers genres de causalité? Ainsi, en tout cas, se comportent entre elles la matière et la forme. *Ibid.*, c. xi, n. 5, p. 365.

A ces raisons Suarez oppose d'abord l'opinion des théologiens plus anciens qui prétend unanimement contrairement à la thèse thomiste. *Ibid.*, c. xii, n. 1, p. 366. Les examinant ensuite en détail, il répond à la première que si l'*habitus* infus est nécessaire à la produc-

tion normale et continue d'une espèce donnée d'œuvres surnaturelles, rien n'empêche qu'il ne soit suppléé par un concours divin extraordinaire quand il s'agit d'un vouloir isolé. Pourquoi refuser d'admettre pour l'acte de charité ce que l'on concède sans peine pour les actes de foi et d'espérance antérieurs à la justification? Le second argument ne vaut guère mieux, car nul n'est tenu de croire sous peine d'anathème que les élus méritent de *condigno* leur accès à la contemplation béatifique. Certain canon du concile de Trente pourrait, il est vrai, le donner à penser. *Si quis dixerit, y lit-on, ipsum justificatum non vere mereri vitam æternam et ipsius vitæ æternæ consecutionem...* Mais de graves docteurs ne veulent voir dans l'expression : *ipsius vitæ æternæ consecutionem* qu'une simple répétition des mots : *vitam æternam* qui précèdent; rien ne prouve à leur sens qu'elle apporte une précision nouvelle concernant l'admission même à la gloire éternelle. Il est permis de partager leur avis sans encourir aucune censure. Suarez estime cependant, pour son compte, qu'un acte de charité émis d'abord à l'aide d'une grâce actuelle peut en se prolongeant mériter de *condigno* l'entrée du ciel. Car ce qui vaut à l'amour de Dieu d'être méritoire de *condigno*, ce n'est point d'être produit par la grâce sanctifiante, mais d'être informé par elle quand il se produit. Or, n'est-ce point ce qui se rencontre dans le cas d'une sanctification par la contrition parfaite? A peine celle-ci se forme-t-elle dans l'âme que la vie surnaturelle y est aussitôt infusée par Dieu et rend digne de la vision intuitive, par sa seule présence, le repentir au milieu duquel elle survient. La justification par la charité ne se compose donc pas de trois éléments successifs et étrangers l'un à l'autre : un acte de préparation immédiate, la régénération par les *habitus*, des actes méritoires du ciel. Elle s'opère en réalité par un seul mouvement d'amour parfait qui d'abord attire la grâce habituelle sans l'exiger strictement, puis, au moment même où celle-ci s'insère en lui, mérite en justice l'accès à la gloire éternelle. *Ibid.*, c. xiii, n. 7, p. 381.

L'impossibilité où se trouvent les thomistes d'expliquer comment la contrition peut être à la fois la cause et l'effet de la justice surnaturelle, suffit d'ailleurs à réfuter leur système. Que, de deux causes agissant à un même moment de la durée du temps, chacune puisse jouir sur l'autre, de points de vue différents, d'une priorité de nature, Suarez ne le conteste pas s'il s'agit d'une cause efficiente et d'une cause finale ou d'une cause matérielle et d'une cause formelle. *Ibid.*, c. xii, n. 22, 23, p. 374. Mais il nie absolument qu'il en aille jamais ainsi dans le cas d'une cause efficiente et des dispositions nécessaires à l'existence de cette cause. Si, par exemple, l'acte de contrition parfaite tient toute sa réalité de la grâce sanctifiante, il répugne métaphysiquement que, par quelque biais que ce soit, cet acte contribue à faire naître la grâce, c'est-à-dire le principe d'où il provient lui-même. Pour influencer, ne fût-ce que moralement, il faut être. Or, quand la charité apparaît dans l'âme, la venue des dons infus n'a plus besoin d'y être préparée. Ils s'y trouvent déjà si bien qu'ils y ont engendré ce repentir avant lequel ils ne devraient pourtant pas exister. *Ibid.*, n. 29, p. 377.

A cette grave objection les tenants de la causalité réciproque répondent par de subtiles distinctions, qui manifestent beaucoup plus leur embarras qu'elles ne résolvent la difficulté. Ainsi certains se refusent à unir rigoureusement la remission du péché avec la collation de la grâce; d'après eux, la grâce habituelle n'agirait tout d'abord qu'en principe efficient de la contrition qui, une fois produite, obtiendrait le pardon divin. D'autres, distribuant en divers moments dits « de nature » les effets correspondant aux diverses formalités de la justice infuse, supposent que celle-ci ne



sanctifie qu'après s'être bornée, au premier instant de sa présence dans l'âme, à exercer sur la contrition une causalité purement élevant du genre de celle d'une motion actuelle surnaturalisant la foi d'un homme dépourvu d'*habitus*. Elle ne rendrait le pécheur fils de Dieu qu'après l'avoir aidé à se purifier par la charité parfaite. *Ibid.*, c. xii, n. 7 sq., p. 368.

Vaines arguties, répond Suarez; la grâce concrète ne se prête pas à pareille dissection. Étant, suivant la définition du concile de Trente, l'unique cause formelle de la justification, c'est-à-dire à la fois de la rémission du péché et de la divinisation de l'âme, il est impossible qu'elle ne confère pas, en se communiquant, tous les effets que sa présence entraîne avec elle. De même que, le propre de la lumière étant d'éclairer, il y aurait contradiction interne à ce qu'elle s'introduisît dans une chambre sans y répandre le jour, de même, le propre de la grâce étant de réconcilier et d'élever, il répugne qu'elle pénètre en nous sans nous justifier immédiatement par elle-même. Les thomistes sont d'autant plus mal fondés à contester cette conclusion qu'ils professent par ailleurs, contre les scotistes et Suarez, l'identification métaphysique de l'infusion de la grâce et de la rémission du péché. Si celle-ci se définit formellement par celle-là, comment l'une pourrait-elle se trouver séparée de l'autre, ne fût-ce que par un instant de nature? *Ibid.*, c. xii, c. 9, p. 369.

Jamais sans doute les théologiens dominicains n'auraient songé à établir pareille causalité réciproque entre la justice surnaturelle et l'acte de charité qui en est l'ultime préparation, s'ils ne s'y étaient crus obligés par certains passages de saint Thomas où, à première vue, cette doctrine semble affirmée. Ainsi dans la I-II<sup>e</sup>, q. cxiii, a. 8, est-il dit que, dans la sanctification de l'impie, l'infusion de la grâce précède *ordine nature* tout mouvement d'amour de Dieu ou de détachement du mal et, à plus forte raison, la rémission des péchés qui ne peut venir qu'après qu'ils ont été détestés. De même dans la *De veritate*, q. xxviii, a. 8, la priorité réciproque de la contrition et de la grâce, l'une par rapport à l'autre, ne paraît pas moins nettement enseignée : *Si ordo nature*, écrit le saint docteur, *attendatur secundum rationem causæ materialis, sic motus liberi arbitrii præcedit naturaliter gratiæ infusionem sicut dispositio materialis formam. Si autem attendatur secundum rationem causæ formalis, est e converso*. N'est-ce pas l'énoncé même de la thèse si malmenée par Suarez?

Celui-ci répond d'abord en citant d'autres textes, où saint Thomas dénie au contraire aux dons infus toute intervention efficiente à l'égard des actes qui disposent à la justification. La préparation à la grâce sanctifiante, enseigne-t-il par exemple dans la I-II<sup>e</sup>, q. cix, a. 6, quelques pages avant l'article dont se prévalent les thomistes, ne suppose dans l'âme aucun autre don habituel, car il en faudrait encore un troisième pour préparer le second et ainsi de suite sans fin. Cette préparation doit donc être attribuée à un secours de Dieu actuel et gratuit qui meut l'âme intérieurement. Voir aussi I-II<sup>e</sup>, q. cxii, a. 2; I<sup>e</sup>, q. lxiii, a. 2, ad 3<sup>um</sup>.

Il faut mettre la *Somme* d'accord avec elle-même. Elle ne peut avoir attribué successivement l'élévation surnaturelle de la charité à un secours actuel et à la grâce sanctifiante. En parlant parfois d'une infusion de la grâce antérieure à la contrition, elle n'a donc voulu signifier par là que le concours divin surnaturel nécessaire à chaque œuvre salutaire et nullement le don de la grâce habituelle. Comment, d'ailleurs, concilier avec la thèse des thomistes l'article même du *De veritate* que ceux-ci invoquent avec tant d'assurance en leur faveur, alors que toute causalité efficiente y est dénie à la justice infuse à l'égard du repentir et que la rémission du

péché y est attribuée à l'insertion même de cette justice dans l'âme, sans qu'absolument rien ne puisse trouver place entre le moment où elle est accordée et la justification? Suarez, *loc. cit.*, c. xiv, p. 385.

2<sup>e</sup> Rémission du péché et divinisation par la grâce. — Que ce soit à la grâce sanctifiante ou à la vertu de charité que nous devions formellement d'être justes, un dernier problème spéculatif reste à résoudre sur la manière précise dont l'un ou l'autre des deux *habitus* obtient ce résultat. Expulse-t-il le péché par nécessité métaphysique et du seul fait de sa présence, ou n'y réussit-il qu'en vertu d'un décret divin l'habilitant à cette fonction bien qu'il n'y soit pas exactement proportionné? De même exige-t-il absolument l'amitié divine ou ne nous la vaut-il que par convenance et, dans une mesure plus ou moins grande, par faveur?

Avant Suarez, trois théories principales avaient été proposées par les auteurs catholiques pour résoudre ce mystérieux problème. La première, en cours dans l'école thomiste, qualifiait de métaphysique l'incompatibilité de la grâce sanctifiante et du péché ainsi que sa connexion avec l'adoption et l'amitié divine. Ses preuves étaient principalement dogmatiques. Le péché habituel et surtout le péché originel se réduisant, d'après l'enseignement de la foi, à une simple privation de vie surnaturelle et toutes les espèces de péché devant pouvoir vérifier une même définition générique, il s'ensuivait que la privation de la grâce constituée à elle seule l'essence du péché et que, inversement, le don de la grâce équivalait de soi au pardon des fautes. Le concile de Trente ayant d'ailleurs déclaré la justice infuse unique cause formelle de notre sanctification, ne signifiait-il point en cela que la constitution même de la grâce entraînait de droit pour les justes tous les privilèges de l'ordre surnaturel.

Les scotistes critiquent vivement cette opinion. Reconnaisant eux aussi que la définition du péché doit convenir à tout acte et tout état coupable, ils en concluent, à l'inverse de leurs adversaires, que la privation de la grâce n'exprime pas suffisamment l'essence d'une faute grave. Dans le cas, en effet, où il n'eût pas été destiné à la vision intuitive, l'homme aurait péché et se serait réconcilié avec Dieu sans perdre ni recouvrer de dons infus. Quant au magistère, autant il a fréquemment inculqué l'existence d'une faute originelle, autant il a toujours laissé grande liberté aux théologiens pour discuter de sa nature. En attribuant les différents effets de la justification à une seule cause formelle, il ne voulait désapprouver tout au plus que certains auteurs catholiques d'après qui aucune qualité infuse ne nous sanctifie pleinement, s'il ne s'y adjoint du dehors une application des mérites du Christ. Bien que n'accordant pas non plus à la grâce le pouvoir d'expulser le péché et de déifier uniquement par sa vertu propre, le scotisme ne fait pourtant d'elle et de la faveur divine, complétant sous ce rapport son insuffisance, qu'un même principe justifiant, dont les deux éléments essentiels sont enchaînés l'un à l'autre, sinon métaphysiquement ou physiquement, du moins moralement. La différence est donc notable entre leur opinion et celle qui dépeut aux Pères de Trente. Au surplus des disciples du Docteur subtil contribuèrent, avec des théologiens thomistes, à élaborer la doctrine conciliaire sur les causes de la justification; comment la thèse bien connue des premiers aurait-elle pu s'y trouver proscrire et celle de leurs adversaires officiellement approuvée, sans que ne se soient élevés entre eux de vifs débats dont la trace serait restée dans les comptes rendus des séances préparatoires? Or, tout au contraire, d'après Pallavicini, ceux qui prirent part à ces séances « s'accordaient à penser que, quoi qu'il en fût, soit qu'à la grâce infuse... fût essentiellement attachée la filiation divine... soit

que cette filiation, elle ne l'ait due qu'à une relation distincte qui la fait dépendre de l'acceptation divine », cela importait fort peu pourvu que l'on n'admit point deux formes sanctifiantes. Pallavicini, *Histoire du concile de Trente*, t. II, l. VIII, c. XI, n. 9, col. 257.

Seule, par conséquent, la troisième théorie dite de la double justice, dont Séripani s'était fait au concile le champion convaincu, fut jugée insoutenable par les théologiens et les Pères. Directement visée par l'épithète *unica* accolée aux mots *causa formalis*, elle ne fut pourtant point censurée à proprement parler. Voir ici l'art. JUSTIFICATION, t. VIII, col. 2185.

Suarez ne suit en cette matière ni la doctrine thomiste ni celle du scotisme, mais une voie moyenne entre l'une et l'autre. Ainsi se refuse-t-il à concéder, d'accord en cela avec le Docteur subtil, qu'il y ait parfaite identité entre l'infusion de la grâce habituelle et la rémission du péché; ou, en d'autres termes, que le passage de l'injustice à la sainteté s'accomplisse en un seul mouvement et se réduise pour l'âme au simple recouvrement d'une forme qu'elle avait perdue. Il n'ignore point les arguments que Vasquez, par exemple, fait valoir pour cette dernière opinion et dont les meilleurs sont d'ordre dogmatique. La justification, d'après le concile de Trente, ne comportant qu'un seul changement : celui de fils d'Adam en fils adoptif de Dieu, on méconnaîtrait cet enseignement en la décomposant en deux temps : un premier où sont remis les péchés; un second où sont conférés les dons infus (sess. vi, c. iv, Denz.-Bannw., n. 796). Suarez, *De grat. hab.*, l. VII, c. xi, n. 3, 4, 5, t. IX, p. 173.

Cette démonstration pourtant n'émeut guère Suarez qui, non sans raison, dénie à ses adversaires tout droit d'invoquer les conciles en matière purement systématique. A ce compte ne pourrait-on pas arguer de ces paroles du décret de la justification : *Justificatio non est sola peccatorum remissio sed... et renovatio interioris hominis per... susceptionem gratiae*, pour prouver, à l'opposé, qu'il y a distinction réelle entre le pardon des péchés et l'élévation à la vie surnaturelle? Personne ne dit d'un aveugle guéri de son infirmité que non seulement il a été débarrassé de sa cécité mais qu'en plus la vue lui a été rendue, car la cécité n'étant que la perte de la vue, débarrasser de la première et rendre la seconde c'est tout un. Si donc les Pères de Trente n'avaient pas considéré la rémission des fautes et l'infusion de la grâce comme deux choses différentes, pourquoi auraient-ils tant tenu à souligner que celle-ci n'était pas moins que celle-là le fruit de la justification? S'ils avaient sur ce point pensé comme les thomistes, il leur eût suffi de noter que le pardon des péchés impliquant métaphysiquement l'octroi des dons infus, il serait absurde de prétendre que l'un se rencontrât sans l'autre. *Ibid.*, c. xi, n. 8, p. 175.

Au reste ce n'est point le dogme, mais la raison théologique qu'invoque surtout Suarez pour se refuser à identifier, même dans notre ordre de providence, la purification morale de l'âme et son élévation à une vie supérieure. Le péché habituel ne se réduisant pas, d'après lui, à la seule perte de la grâce, mais incluant aussi, sauf pour la faute originelle, un désordre à l'égard de la fin dernière purement humaine, comporte forcément, de ce fait, deux éléments distincts et séparables l'un de l'autre. Quelle difficulté y aurait-il en effet à ce que Dieu se reconciliât avec le pecheur contrit sans l'adopter à nouveau pour son fils, le remit dans l'ordre viscéral de sa fin propre sans lui rendre le droit de le contempler plus tard face à face? Il y a donc une tout autre opposition entre la grâce et le péché qu'entre la vue et la cécité. La cécité se réduit en tout et pour tout à la privation de la vue, tandis que le péché n'est point purement et simplement la privation de la grâce. Il serait inexact de le définir

par la seule perte de la grâce car dans un ordre de nature pure, par exemple, il y aurait eu péché sans perte de grâce.

Au vrai, le péché habituel s'oppose à la grâce comme un état donné s'oppose à son contraire, comme le froid s'oppose au chaud, le blanc au noir. Pour passer de l'un à l'autre, il ne suffit pas d'un changement unique, comme celui par lequel un *habitus* est conféré à celui qui ne l'avait pas; il en faut deux, une corruption et une génération, comme il advient quand une forme en chasse une autre dont la présence en un même sujet est incompatible avec la sienne. L. VII, c. xi, n. 2, p. 173.

Sans doute, dans le cas de la justification, ne s'agit-il point d'un conflit entre deux formes positives, puisque le péché n'est pas une forme de ce genre, mais une simple absence de bien. Toutefois, pour n'être qu'un conflit entre une forme positive et une privation, il n'en ressemble pas moins à celui qui met en opposition deux termes contraires. *Ibid.*, n. 6 et 10, p. 174. Car, encore une fois, le péché n'étant pas de soi et uniquement la négation de la grâce, ne se trouve point en contradiction métaphysique avec elle, comme l'être l'est avec le non-être. *Ibid.*, n. 13, p. 177. Il ne l'expulse ou n'est expulsé par elle que par la même espèce de nécessité physique, en vertu de laquelle, par exemple, dans une réaction chimique, deux éléments incompatibles s'excluent l'un l'autre. Or, dans ce dernier cas, l'effet normal des lois naturelles peut être suspendu ou contrecarré par un miracle. Ce n'est qu'un jeu pour le Tout-Puissant d'empêcher une flamme de brûler. Pourquoi ne parviendrait-il pas à rendre inefficace la vertu sanctifiante de la grâce?

Suarez, il importe de le noter, ne conteste pas pour autant que la grâce s'oppose formellement au péché et, par là, sa thèse diffère sur un point très notable de celle de Scot et des nominalistes. *Ibid.*, c. XII, n. 1, p. 182. Ce n'est pas, d'après lui, par suite d'un faveu divin plus ou moins étrangère et surajoutée aux propriétés essentielles des dons infus que s'opère la rémission des fautes, mais par le simple effet régulier de la constitution physique de la grâce. *Ibid.*, n. 3, p. 182. Celle-ci entraînant de soi pour l'âme où elle s'insère la filiation adoptive et le droit à la vision intuitive, se trouve de ce chef incompatible par essence avec le péché. Au reste, s'il en allait autrement, comment pourrait-on voir encore en elle la véritable cause formelle de notre sanctification, comme le demande le concile de Trente? *Ibid.*, n. 7 et 9, p. 184. A en croire Suarez, le Docteur subtil minimiserait donc à l'excès l'enseignement du magistère en n'unissant l'infusion de la grâce à la rémission des péchés et au privilège de l'amitié divine que par un lien moral. *Ibid.*, n. 10, p. 185.

Cependant le fait d'être enchaîné physiquement et connaturellement au don de la vie surnaturelle n'empêche pas le pardon des fautes de dépendre d'un vouloir du Tout-Puissant théoriquement separable de celui qui confère la grâce habituelle, car Dieu n'est jamais obligé de prêter son concours à la causalité de ses créatures. Qu'il se refuse à collaborer avec elle, et cette causalité ne produira point son effet. De même, qu'après avoir infusé la grâce dans une âme, il s'abstienne de coopérer à l'action sanctificatrice qu'elle y exerce normalement, et le péché continuera d'y résider. *Ibid.*, c. XII, n. 12 et 13, p. 186.

Car la coexistence chez un même homme d'une faute grave et des vertus surnaturelles, sans en excepter la charité, ne repugne pas absolument. Pas plus que le pecheur par son offense ne contraint Dieu de le dépouiller de la grâce, Dieu en donnant la grâce au pecheur ne s'oblige en stricte rigueur à lui pardonner ses torts. Sans doute le pecheur mérite-t-il en tout et pour tout

d'être privé de ses *habitus*; mais, outre que Dieu ne lui cause aucun dommage en ne le punissant pas comme il convient, il ne coopère pas pour autant à sa faute, puisque les dons infus qu'il lui conserve ne poussent pas le coupable à persévérer dans le mal, bien au contraire. *Ibid.*, c. xix, n. 16, p. 245. Par ailleurs, même en pareil cas, la grâce ne demeure point sans fonction à remplir, si elle ne purifie pas l'âme de ses souillures, ce qui n'est après tout que son effet formel secondaire, au moins la fait-elle participer aux plus hautes perfections de la nature divine et lui attire-t-elle l'amitié du Seigneur, ce qui est sa principale raison d'être. Il n'y a enfin aucune contradiction à ce que l'amour de Dieu se porte sur une créature qui ne le paye pas de retour: on peut aimer sans être aimé. Dans un ordre purement humain, Dieu n'aurait certainement pas anéanti dès leur première révolte ceux qui auraient désobéi à ses lois, mais il aurait continué à les chérir naturellement. Pourquoi n'en pourrait-il pas aller de même dans l'ordre de la grâce? *Ibid.*, c. xix, n. 19 et 20; c. xx, n. 21 et 22, p. 250 et 259. A en croire Suarez, cette opinion, d'après laquelle il ne répugne pas que la charité infuse coexiste avec le péché, aurait d'ailleurs été la plus commune de son temps. *Ibid.*, c. xx, n. 6, p. 254. Voir sur cette question P. Dumont, *Le caractère divin de la grâce d'après la théologie scolastique*, dans *Revue des sciences religieuses*, octobre 1933 et janvier 1934.

3° *Accroissement des habitus par les actes « remis »*. — Certains théologiens ont difficilement pris leur parti des différences capitales entre vertus naturelles et surnaturelles et, pour faire entrer celles-ci plus facilement dans les cadres de leur philosophie, ont tenté de les assimiler autant que possible à celles-là. En quoi d'ailleurs ils semblent avoir marché sur les traces de saint Thomas qui, à plusieurs reprises, recule, sinon jusqu'à l'entrée dans la vie éternelle, au moins jusqu'au moment où un effort proportionné de l'homme le rend possible, l'accroissement de la vertu de charité par des actes dont l'intensité est inférieure à celle que serait susceptible de leur donner, s'il s'exerçait avec toute sa force, l'*habitus* dont ils proviennent. Voir par exemple I-II<sup>m</sup>, q. cxiv, a. 8, ad 3<sup>um</sup>; II-II<sup>m</sup>, q. xxiv, a. 6, ad 1<sup>um</sup>. Ce qui revient, semble-t-il, à identifier exactement le développement des dons infus à celui de nos habitudes humaines. De même qu'un athlète ne s'élève peu à peu à une classe supérieure que par les performances dans lesquelles il bat ses précédents records, ainsi le juste n'augmenterait sa grâce sanctifiante que par les œuvres où il se hausse à une perfection qu'il n'a pas encore atteinte jusque-là. Telle est, du moins, la doctrine que prêtent à leur maître et soutiennent eux-mêmes, Bañez et Alvarez. Si leurs opinions divergent sur certains points secondaires, elles s'accordent sur ce principe fondamental, que des actes d'une intensité inférieure et même simplement égale à celle des *habitus* qui les émettent, n'accroissent pas immédiatement ces *habitus*. Toutefois comme ces actes ne laissent pas de mériter une récompense, ils vaudront à leurs auteurs soit un degré de gloire supplémentaire qui leur sera accordé sans que leurs dons infus aient jamais été augmentés, soit à la fois une augmentation de grâce et une augmentation de gloire données ou bien l'un sur terre quand un effort plus généreux l'aura rendu possible et l'autre au ciel, ou bien toutes deux lors de l'entrée dans la béatitude. *De grat. habit.*, l. IX, c. iii, n. 4, 14, p. 465 sq.

S'appuyant sur Major, Gabriel, Vega, Dom. Soto et Vasquez qui, à l'en croire, partageraient sur ce point son opinion, Suarez prétend au contraire que tout acte salutaire, si peu fervent qu'il soit, mérite en stricte justice, à qui l'accomplit, un accroissement immédiat de grâce sanctifiante et simultanément de toutes ses

vertus surnaturelles. A très peu d'exceptions près, les théologiens concèdent en effet que les moindres bonnes œuvres du juste lui donnent droit à une augmentation de sainteté. La thèse opposée n'a aucune probabilité, surtout depuis que le concile de Trente, reprenant une promesse de Notre-Seigneur, s'est porté garant que même l'aumône d'un verre d'eau ne resterait pas sans récompense. *Ibid.*, n. 36, p. 478. Or, rien dans les chapitres et les canons où est exprimée cette doctrine ne laisse entendre que le progrès dans la grâce ainsi mérité puisse être tant soit peu retardé. N'est-il donc pas arbitraire de reculer pour des raisons purement systématiques le moment où il est conféré? L'enseignement officiel du magistère ne met qu'une seule condition à l'accroissement de grâce et de gloire dû à nos bonnes œuvres, c'est que nous mourions dans l'amitié divine. De quel droit en ajouter une autre? *Ibid.*, n. 16 sq., p. 478. A ce compte, on dirait avec autant de raison que les actions médiocrement ferventes ne sont dignes d'aucune récompense. *Ibid.*, n. 31, p. 476.

Il est vain du reste d'assimiler les dons infus aux vertus naturelles, puisque les lois de leur développement sont essentiellement différentes. Nos habitudes humaines résultent en effet des actes mêmes que nous répétons fréquemment; elles sont immédiatement et physiquement engendrées par eux et l'on comprend dès lors que tel degré de perfection ou d'intensité soit nécessaire à ces actes pour parvenir à tel résultat qui est leur œuvre propre. Au contraire, les œuvres salutaires ne causent pas physiquement les vertus surnaturelles; elles n'en sont que les causes morales; elles méritent que Dieu les accroisse; elles ne produisent pas elles-mêmes cet accroissement. *Si quis dixerit bona opera... non vere mereri augmentum gratiae*, dit le concile de Trente. Comment en effet l'influence qu'elles exercent serait-elle comparable à celle des œuvres humaines, puisqu'en elles rien d'autre n'importe que leur valeur morale et leur droit à un salaire exactement proportionné à cette valeur? Ce n'est donc pas seulement par l'excès dont elles dépassent le niveau de perfection de nos *habitus* que nos œuvres salutaires contribuent à l'accroissement de ceux-ci, mais par tout ce qu'elles contiennent de bon, que ce soit peu ou beaucoup.

De là vient précisément, d'abord, dans le cas très fréquent où nos *habitus* ne leur ont pas communiqué le plus haut degré d'intensité qu'ils pouvaient leur donner, que, au moins à s'en tenir aux lois communément admises en philosophie sur le développement des qualités et des puissances, nos bonnes actions surnaturelles ne peuvent pas causer elles-mêmes l'augmentation des dons infus qu'elles méritent pourtant en stricte justice. Leur propre perfection étant inférieure à celle de ces dons, comment les perfectionnerait-elles? De là vient encore que, le moindre de nos actes salutaires donnant droit à un degré de gloire supplémentaire, gloire dont le juste ne peut jouir que pourvu du degré de grâce correspondant, l'acte salutaire le moins fervent détermine un progrès dans la grâce sanctifiante. Or, il n'y a aucune raison de reporter ce progrès à une échéance plus ou moins éloignée? Dieu seul en étant la cause efficiente immédiate pourquoi tarderait-il à nous accorder ce qu'il nous doit? *Ibid.*, n. 46, p. 482. Les principales données dogmatiques en cette matière semblent donc s'adapter plus aisément à l'explication de Suarez qu'à celle de ses adversaires.

#### VII. LA JUSTICE DANS LA RÉTRIBUTION DU MÉRITE.

— L'agrément divin est-il nécessaire pour mettre nos œuvres surnaturelles à même de nous obtenir la gloire éternelle? Les vertus infuses d'où elles procèdent ne les habilitent-elles pas de droit à cette récompense?

Il n'est pas plus aisé de répondre à cette question



que de décider si la grâce sanctifiante efface nos péchés et nous transforme en fils de Dieu par le seul effet de sa présence ou s'il est admissible que le Tout-puissant se trouve lié en justice envers ses créatures. Aussi n'est-il pas surprenant que des solutions divergentes aient été proposées à ces divers problèmes.

D'après Suarez, de nombreux et graves docteurs du Moyen Âge, s'appuyant sur saint Anselme, ne feraient intervenir la justice de Dieu que dans le châtiement des coupables, mais non dans la récompense des bons, celle-ci n'étant imputable qu'à son infinie bonté. Ainsi auraient pensé, entre autres, Alexandre de Halès, saint Bonaventure, Duns Scot et, parmi les plus modernes, Vasquez. *Opusc.*, vi, *De just. Dei*, sect. 1, n. 1, t. xi, p. 515, *De merito*, c. xxx, n. 8, t. x, p. 199. Ils ne manquent pas de sérieux arguments pour justifier leur thèse. Accorder à des hommes un véritable droit sur leur Créateur, n'est-ce pas, demandent-ils, porter atteinte à son souverain domaine sur eux? *Opusc.*, vi, sect. 1, n. 7, p. 517. D'ailleurs, point de justice commutative sans échange de biens, sinon par conséquent entre personnes capables de se rendre utiles l'une à l'autre et dont chacune peut à la fois donner et recevoir. Or, quoi que nous fassions nous ne sommes pour Dieu que des serviteurs inutiles. L'infini ne peut rien recevoir qui lui ajoute quelque chose. Et, à supposer même qu'il tire un avantage de nos vertus, il n'en deviendrait pas pour autant notre débiteur, le sacrifice entier de notre vie lui étant déjà dû à titre de reconnaissance pour ses nombreux bienfaits. *Opusc.*, vi, sect. 1, n. 2 sq., p. 516. On en viendrait même à conclure de là qu'à l'inverse, en péchant, nous ne commettons aucune injustice envers le Seigneur, étant aussi incapables de lui ôter un bien que de lui en procurer. *Ibid.*, sect. ii, n. 10, p. 531.

Suivant cette opinion, le droit que nous donnons nos œuvres à un salaire éternel serait donc fondé tout au plus soit sur la libéralité, soit sur la fidélité de notre Dieu, soit encore, comme le prétend Vasquez, sur sa gratitude pour le dévouement de ses serviteurs. *Ibid.*, sect. i, n. 1, p. 515; *De mer.*, c. xxx, n. 8, p. 199. On comprend que, du moins pour ce dernier auteur, nul engagement, ni libre consentement du Très-Haut ne soit nécessaire à l'existence du mérite, nos bonnes actions nous attirant par elles-mêmes, sans aucun complément extrinsèque, la reconnaissance du maître qu'elles honorent. *De mer.*, c. xxx, n. 9, p. 200.

Suarez refuse énergiquement de se rendre à cette argumentation. Il lui oppose d'abord la Sainte Écriture, d'après laquelle c'est au nom de la justice, au tribunal du « juste juge », que seront rétribués nos labeurs pour le Christ. *Ibid.*, n. 3 et 26, p. 196 et 206. Nulle part, fait-il observer à Vasquez, la gratitude n'est mentionnée dans les livres inspirés parmi les perfections divines. Beaucoup plus que la justice d'ailleurs elle messied au Seigneur, car elle ne se conçoit qu'à l'égard d'un bienfaiteur vis-à-vis duquel l'obligé, le Tout-Puissant en l'occurrence, apparaît en état d'infériorité. De quel bienfait Dieu nous serait-il redevable puisque, Vasquez en convient, nos services lui sont inutiles? Enfin s'il peut arriver qu'un devoir de justice tire son origine d'un contrat qu'on est maître de rejeter ou de conclure, la gratitude dérive au contraire nécessairement des bienfaits reçus et s'impose par la force des choses. Elle convient donc encore moins au plus indépendant des êtres. *Ibid.*, n. 12 sq., p. 201.

Des précisions pourtant sont indispensables pour comprendre qu'il n'y a point d'inconvénient pour Dieu à se trouver lié en justice envers ses créatures. Le mot de justice peut s'entendre en effet soit dans un sens général et impropre, soit dans un sens propre et particulier. Dans le premier cas, il s'applique également à toute vertu dans la mesure où chaque vertu, mainte-

nant une certaine concordance ou égalité entre nos diverses facultés comme entre nos actes et notre conscience, peut être appelée justice. Dans le second cas, il est réservé à une vertu spéciale, celle qui respecte les droits du prochain et lui rend exactement son dû. Cette dernière se nomme, suivant la façon dont elle s'exerce : justice commutative, distributive ou légale. Sous ces trois formes elle existe en Dieu.

La justice commutative semble bien cependant inclure une imperfection foncière peu conciliable avec la nature divine. Par définition ne suppose-t-elle pas, en effet, un échange de droit de propriété sur des biens qu'une personne cède à une autre moyennant obligation pour celle-ci de lui rendre le strict équivalent? Or, comment le Seigneur pourrait-il se trouver lié par une obligation quelconque vis-à-vis de sa créature et lui céderait-il quelque chose de ses biens propres? *Opusc.*, vi, sect. ii, n. 2, p. 527; *De mer.*, c. xxx, n. 35 sq., p. 210.

L'objection serait irréfutable s'il fallait complètement identifier la justice commutative qui se pratique entre hommes et celle que Dieu pratique envers nous. Mais, d'après Suarez, il n'y aurait entre l'une et l'autre qu'analogie. Même en ce qui concerne la justice commutative humaine, les adversaires ont tort de supposer qu'elle n'a trait qu'à l'utile; n'importe quel bien, et tout particulièrement l'honneur, peut lui donner lieu de s'exercer. Ainsi, pour avoir nu à la réputation du prochain, sommes-nous tenus à la lui restituer, dans la mesure exacte où nous la lui avons ôtée, et le pécheur dont la faute n'a rien retiré à Dieu de ses perfections lui doit-il pourtant une réparation proportionnée. *Opusc.*, vi, sect. ii, n. 7 sq. et n. 17, p. 529 et 534. La gloire divine d'une part et d'autre part des bonnes œuvres capables de la procurer offrent donc la matière voulue à des contrats de justice commutative.

S'il répute du reste qu'une obligation puisse s'imposer au Tout-Puissant du dehors, au moins peut-il se lier lui-même librement par telle convention qui lui plaît. C'est pourquoi, d'après Suarez, autant le mérite de *condigno* est inconcevable sans une convention divine qui le fonde, autant il s'explique facilement une fois cette convention admise. *Opusc.*, vi, sect. ii, n. 54, p. 548; *De mer.*, n. 23, 25, p. 205. Comme en témoignent à maintes reprises la Sainte Écriture, Dieu s'est ainsi fréquemment engagé envers nous par des pactes. *Opusc.*, vi, sect. ii, n. 18, p. 534. En pareil cas son indépendance absolue reste entièrement sauve, puisque nous n'acquiesçons par là de droit sur lui que dans la mesure où il y a consenti. Ses autres attributs n'en sont pas non plus diminués, puisqu'il lui est aisé de tenir parole sans rien perdre de son être et de ses perfections. Le droit qui nous est ainsi conféré n'en est pas moins très réel et propre à établir entre les contractants des relations de stricte justice. Car il ne provient pas uniquement d'une promesse qui n'intéresserait que la fidélité divine et assurerait un profit très supérieur aux efforts déployés pour l'obtenir. Il s'appuie aussi sur la valeur intrinsèque de nos œuvres surnaturelles, qui, de soi, sont dignes du ciel, dès avant que le Seigneur ne se soit engagé à leur donner un salaire. C'est pourquoi, l'équivalence entre nos mérites et la gloire éternelle fournissant matière à un échange de biens proportionnés, et l'engagement pris par Dieu de payer nos services à leur prix donnant à cet échange la force obligatoire d'un contrat, c'est bien au nom d'une vraie justice commutative que nous sera ouverte l'entrée de la béatitude. *De mer.*, c. xxx, n. 29, 30, 40, p. 208.

Suarez n'hésite pas davantage à attribuer au Tout-Puissant une justice distributive distincte de la précédente. Sans doute n'est-il pas si facile de dire en quoi l'une diffère de l'autre. Il semble pourtant que l'objet

propre de la justice distributive soit un droit moins strict que celui qui découle de la justice commutative, celle-ci réglant ce qui concerne la propriété ou l'échange des différentes sortes de biens, celle-là répartissant, d'après leur condition ou dignité, entre les membres d'une communauté qui n'ont sur elles aucun domaine personnel, des fonctions ou des richesses. Ainsi celui à qui est confié un poste d'ambassadeur, s'il doit normalement en être digne, n'a pourtant sur cette charge aucun titre de propriété; il pourrait même en être investi de préférence à de plus aptes pourvu qu'il y fût lui-même suffisamment préparé; ce n'est donc pas en vertu de la justice commutative mais distributive qu'il en est pourvu. *Opusc.*, vi, sect. III, n. 15, p. 555. Sans doute n'est-il pas strictement réservé à la justice distributive de répartir des biens suivant des proportions équitables; la miséricorde, par exemple, octroie ses aumônes au prorata des besoins qui la sollicitent. Mais il y a entre elle et la justice distributive cette différence essentielle, que cette dernière n'a précisément pas d'autre but que de faire respecter en toute répartition les proportions voulues; ce qui est sa fin primordiale n'est qu'accidentel dans la miséricorde.

On pourrait encore objecter que la récompense des bonnes œuvres ne se fera point par partage aux ayants droit, suivant leur degré de grâce, d'une somme limitée de béatitude. Dieu n'a mis aucune réserve à ses promesses et il y aura assez de gloire au ciel pour payer sans le moindre rabais, donc en stricte justice commutative, chacun de nos sacrifices.

Différentes solutions ont été proposées à cette difficulté. *Opusc.*, vi, sect. III, n. 27-33, p. 560. Suarez estime pour son compte qu'il n'y a point d'inconvénient à ce que les deux justices, commutative et distributive, contribuent en même temps à la rétribution de nos mérites. Si chaque élu recevra le salaire exact qu'il aura gagné, il n'en est pas moins vrai qu'à considérer l'ensemble de la cour céleste, la béatitude y apparaîtra répartie à tous les fils de Dieu proportionnellement à leur dignité. À quoi l'on peut ajouter que le Seigneur, comme il a été expliqué plus haut, n'étant pas rigoureusement contraint de nous récompenser par la seule valeur de nos œuvres, il ne le fera donc pas moins en vertu de ce qui convient au gouvernement équitable de sa providence, c'est-à-dire à sa justice distributive, qu'en vertu de ce qu'il nous doit strictement en justice commutative.

C'est à la même explication qu'il faut recourir, semble-t-il, pour donner à sa justice légale un rôle à jouer dans le dernier jugement. L'on peut douter d'ailleurs qu'il y ait à proprement parler en Dieu une justice légale. Par ce mot, en effet, on désigne chez les hommes cette vertu qui incline le particulier à sacrifier les biens dont il est légitimement propriétaire quand l'intérêt supérieur de l'État le lui demande. Or, il n'existe aucun intérêt prédominant en faveur duquel le Tout-Puissant puisse être appelé à renoncer à ses droits, ceux-ci l'emportant toujours sur n'importe quels autres. Toutefois, dans la mesure où il est permis d'appeler justice légale le devoir qui s'impose à sa providence de régir ses créatures avec mesure et sagesse, il est clair que ce genre de justice intervient dans la manière dont nous serons dédommés au ciel de nos sacrifices présents. *Opusc.*, vi, sect. IV, n. 6-9, p. 566.

VIII. LA VISION INTUITIVE. — 1<sup>o</sup> *Sa transcendance.* — Ayant prouvé l'existence de la vision intuitive par l'Écriture, Suarez se demande aussitôt si les forces de la raison suffisent à en établir au moins la possibilité. *De Deo*, I, II, c. VII, n. 7, t. 1, p. 65. Plusieurs passages célèbres du Docteur angélique semblent, en effet, affirmer que cette démonstration ne dépasse pas la portée de notre esprit. Tout en avouant que saint Thomas est sur ce point difficile à interpréter, Suarez se

refuse à croire, pour son compte, qu'il ait jamais voulu faire de la contemplation béatifique le terme normal de l'appétit naturel de notre intelligence. Selon lui, l'argument même du saint docteur montre qu'il n'y est pas question d'un désir strictement naturel de la vision intuitive, mais d'un désir élicite. Or, semblable désir a aussi bien pour objet le chimérique que le réel ou le réalisable. Ainsi pouvons-nous aspirer vers tout ce qui nous paraît bon, par exemple vers l'union hypothétique, si l'idée nous en vient à l'esprit. Ouidira pourtant qu'il suit logiquement de ce désir que notre nature puisse être assumée par la personne du Verbe ou du Saint-Esprit? *Ibid.*, n. 9, p. 66.

Tout au plus, par conséquent, l'argument de saint Thomas a-t-il pour but, notre destinée surnaturelle étant supposée connue par la foi, de montrer sa parfaite convenance avec les tendances profondes de nos facultés spirituelles. *Ibid.*, n. 12, p. 66. Pas plus que celui de la Trinité, le mystère de la grâce et de la fin où elle conduit n'est accessible à notre raison qui peut seulement prouver qu'il n'y a rien dans ces dogmes d'évidemment contradictoire.

Cette transcendance de la vision intuitive à l'égard de notre intelligence et de l'intelligence angélique s'étend-elle jusqu'à tout esprit créable? Ou, pour poser la question comme Ripalda, ne pourrait-on concevoir un esprit fini si élevé dans l'échelle de l'être qu'il eût droit de par la constitution même de son essence à contempler Dieu face à face? Après tout, ni la lumière de gloire, ni la vision qu'elle effectue n'étant illimitées dans leur perfection, quelle difficulté y a-t-il à ce qu'elles appartiennent en propre à une créature? *Ibid.*, c. IX, n. 1, p. 73. Les auteurs scolastiques sont pourtant à peu près unanimes à déclarer qu'elles ne peuvent être connaturelles à aucun être tiré du néant. Mais les raisons sur lesquelles ils fondent cette opinion n'agréent pas toutes à Suarez, tant s'en faut.

D'après les nominalistes, Dieu produisant lui-même dans les esprits bienheureux la vision de son essence, pareille faveur ne peut être due normalement à aucune intelligence finie. *Ibid.*, n. 3, p. 73; c. X, n. 2, p. 78.

Mais, répond Suarez, sans compter que, loin d'être l'œuvre exclusive de Dieu, la vision intuitive est aussi celle du *lumen gloriæ*, l'on ne voit pas pourquoi un don créé dépasserait nécessairement de soi les exigences de toute créature. *Ibid.*, c. X, n. 3.

Selon d'autres, un esprit limité étant incapable de connaître l'infini autrement que par un intermédiaire créé et pareil intermédiaire étant incapable de représenter Dieu tel qu'il est, celui-ci n'est donc connaissable intuitivement par une intelligence tirée du néant que si Dieu consent bénévolement à se révéler lui-même à elle. *Ibid.*, n. 5, p. 79.

Cet argument toutefois est sans force pour qui admet comme Suarez qu'il n'y a aucune répugnance de principe à ce que la contemplation béatifique se produise à l'aide d'une espèce impressée.

On dit encore que la vision intuitive rendant l'âme impeccable et l'impeccabilité ne pouvant appartenir en propre aux créatures, aucune de celles-ci ne sera donc jamais connaturellement apte à voir Dieu.

Mais sur quoi se fonde-t-on, demande Suarez, pour affirmer avec certitude que l'impeccabilité est nécessairement incompatible avec la condition de créature? S'il y a une certaine tradition dogmatique en ce sens, la raison en tout cas est impuissante à trancher semblable problème. Rien n'empêche d'ailleurs de concevoir un esprit fini qui n'aurait droit par essence à jouir de la vision intuitive qu'après un certain temps d'épreuve, où lui serait laissée la liberté de commettre le mal. *Ibid.*, n. 6, p. 79.

Pour sa part, Suarez préfère s'en tenir à l'argument de saint Thomas : *modus cognoscendi sequitur modum*

*essendi*. Sans doute, comme le fait observer Duns Scot, cette preuve n'est-elle pas absolument concluyente, puisqu'il est admis, par exemple, que les anges d'espèces inférieures connaissent ceux qui font partie de hiérarchies supérieures. Il reste cependant que la transcendance de Dieu à l'égard de n'importe quel être fini n'est point comparable, tant elle la dépasse, à la transcendance d'une créature quelconque par rapport à une autre. Dans ce deuxième cas la distance est limitée, tandis qu'elle est illimitée dans le premier. A cela s'ajoute que la vision intuitive de l'essence divine exige une présence de cette dernière en notre âme, d'ordre si intime et si particulier qu'elle ne peut être due à aucun esprit fini en vertu de sa perfection propre. Quoi qu'il en soit, conclut Suarez, il serait vain de chercher une démonstration plus efficace. En pareille matière il ne faut en effet prétendre ni à la certitude ni à l'évidence. *Ibid.*, n. 10, p. 81.

2<sup>e</sup> *sa nature*. — Suarez en vient alors à la nature de la vision intuitive et aux conditions dans lesquelles elle s'exerce, fondant ses explications sur sa conception de la connaissance en général. Cette conception, est-il besoin de le rappeler, diffère essentiellement de celle des thomistes. Pour ceux-ci la connaissance n'est pas à proprement parler une représentation que l'esprit se forme d'un objet, mais une union de l'intelligence soit avec cet objet lui-même soit avec l'espèce qui en tient lieu. L'espèce, en effet, n'est indispensable que si un milieu interposé sépare l'esprit du terme connu. D'où il suit qu'entre la connaissance et son objet il n'y a aucune différence, la connaissance n'étant pas une similitude de l'objet, mais l'objet même en tant que, d'une façon ou d'une autre, il a été rendu présent à l'intelligence. L'acte de connaissance n'est donc pas une action au sens ordinaire du mot, une *actio predicamentalis* qui produit nécessairement un effet par lequel elle se définit, mais une *actio formalis* qui n'engendre rien et consiste uniquement dans la saisie d'un objet ou d'un succédané de cet objet : l'espèce impressée. Il résulte enfin de ces prémisses que l'espèce expressen'a aucune raison d'être dans une connaissance directe telle que la perception sensible ou la vision intuitive, mais seulement dans la connaissance réflexive quand l'objet n'est plus présent à la faculté et que, pour penser à lui, force est bien de s'en faire une représentation. Voir G. Picard : *Essai sur la connaissance sensible d'après les scolastiques* dans *Archives de philosophie*, 1926-1927. Appliqués à la contemplation béatifique, ces principes aboutissent aux conséquences suivantes : Dieu se trouvant aussi intimement uni que possible à l'âme des élus, aucune espèce, ni impressée, ni expresse, n'est requise pour que son essence soit perçue par elle intuitivement. Et si l'on objecte qu'il faut supposer pour cela que l'être divin informe lui-même l'intelligence des bienheureux, ce qui semble répugner métaphysiquement, les thomistes répondent qu'étant souverainement intelligible l'infini peut se communiquer formellement à un esprit créé de manière intelligible sans s'identifier pour autant avec lui dans l'ordre ontologique. S'il est inconcevable que la substance divine informe physiquement notre intelligence, puisqu'elle ne peut s'enfermer dans les limites d'un sujet créé, il n'en va pas de même d'une information purement intellectuelle, qui lui permet de se livrer entièrement à notre esprit sans s'ajuster à sa mesure ontologique. L'être infini en tant qu'intelligible n'est pourtant point d'ordre représentatif mais d'ordre réel. Il actualise vraiment l'âme des élus et s'identifie avec elle bien que ce ne soit pas tout à fait formellement. *De Deo*, l. II, c. xii, n. 9 et 10, p. 88.

Sans doute est-ce par un acte que les bienheureux reçoivent ainsi l'être divin qui se livre intelligiblement à eux, mais, puisque c'est un acte de connaissance, il

n'en résulte, suivant la doctrine thomiste, aucun terme distinct de l'intellection elle-même. Autrement dit, cet acte n'est point l'élaboration d'une similitude de l'essence infinie, mais une simple saisie de cette essence à qui il suffit d'être reçue dans un esprit sous la forme assimilable où elle s'y présente, pour être, par le fait même, connue de lui. Ou, si l'on veut encore, la vision intuitive est un effet qui s'identifie avec son fieri. *Ibid.*, c. xi, n. 2, p. 82; c. xii, n. 15, p. 89.

Suarez se refuse absolument à souscrire à cette conception de la connaissance en général et de la contemplation béatifique en particulier. Selon lui, connaître c'est s'assimiler un objet en en produisant une image vivante, l'espèce expresse. Cette dernière est la connaissance même, si bien qu'une connaissance sans espèce expresse serait un non-sens, une notion intrinsèquement contradictoire. Toutefois la représentation que se forme ainsi d'un objet l'intelligence ne doit pas être tenue pour un *medium quod*, mais un *medium quo*. En d'autres termes, elle n'est pas une similitude que l'esprit atteint et connaît en tant que telle, mais par laquelle il atteint et connaît l'objet lui-même. Ainsi est-ce l'objet que nous voyons dans le miroir où il se reflète et non son image, pour la bonne raison qu'il n'y a aucune image dans le miroir, celui-ci n'ayant d'autre office que de réfléchir les rayons émis par l'objet en leur permettant par là de parvenir à nos yeux. *Ibid.*, c. xi, n. 5 sq., p. 83.

D'où il résulte qu'il n'y a point d'incompatibilité entre la notion de connaissance par espèce expresse et la notion de connaissance intuitive, l'espèce expresse n'étant qu'un intermédiaire non connu servant à atteindre en lui-même un terme qui seul est connu.

Quant à l'espèce impressée, d'après Suarez, elle n'est, au contraire de ce qu'admettent les thomistes, nullement représentative de l'objet. Elle a pour but d'exciter la faculté et de constituer en partie avec elle le principe qui élabore l'espèce expresse.

Cela dit, on comprend mieux les reproches adressés par Suarez à la thèse de ses adversaires. L'acte par lequel se perçoit l'essence divine étant nécessairement une forme créée, ne peut en aucune façon, leur objecte-t-il, comprendre parmi ses éléments composants une forme ou une nature infinie. Que veut-on signifier, du reste, en parlant d'une information *in esse intelligibili*? Si cette information n'est pas réelle, elle n'explique en rien le problème et, si elle est réelle, elle devrait nécessairement entraîner quelque changement soit en Dieu, soit dans l'intelligence. En Dieu, il n'y faut pas songer, et dans l'intelligence, à s'en tenir aux données de la doctrine thomiste, cela n'est guère moins impossible, puisque l'acte de vision y est représenté comme n'occasionnant ni une production de terme nouveau, ni une modification quelconque des facultés du bienheureux. *Ibid.*, c. xii, n. 8 sq., p. 87.

Au surplus informer *in esse intelligibili*, c'est nécessairement informer *in esse naturali*. Car l'essence divine ne peut, de quelque manière que ce soit, constituer formellement l'intelligence en acte sans lui communiquer formellement son être, autrement dit sans l'informer par son être incréé. *Ibid.*, c. xii, n. 7, p. 87.

C'est pourquoi, si une espèce impressée n'est point nécessaire à la production de l'acte de la contemplation béatifique, parce que Dieu est suffisamment uni à l'âme de l'élus pour y déterminer lui-même une représentation de ses perfections propres, par contre cet acte suppose absolument une espèce expresse, car l'intellection est nécessairement une action et une action produit nécessairement un terme. Or, ce terme ne peut être qu'une image faite à la ressemblance divine, puisque sans image de ce genre aucune connaissance n'est concevable. Il est donc métaphysiquement impossible



que les élus voient l'être infini sans l'aide d'un verbe mental.

Seule l'espèce impressa peut être suppléée par Dieu qui la remplace non seulement dans son rôle d'excitant de la faculté, mais aussi dans son rôle de principe co-efficace de la vision. Celle-ci par conséquent provient, en définitive, d'une collaboration de la puissance obédiente active de l'intelligence avec la causalité divine. *Ibid.*, c. xii, n. 14, p. 89.

IX. L'EFFICACITÉ DE LA PRÉDESTINATION ET DE LA GRÂCE. — Aucune grâce prévenante ne serait vraiment suffisante si elle n'était aussi efficace, au moins en puissance, c'est-à-dire si l'aide qu'elle apporte au sujet ne le rendait capable d'agir salutairement. Toutefois un sujet capable d'agir n'use pas nécessairement de son pouvoir, surtout s'il est libre. Ainsi comprise, par conséquent, la grâce efficace n'est pas essentiellement liée à l'œuvre qu'elle permet de produire.

En fait, l'usage a prévalu de réserver le nom d'efficace à la grâce prévenante qui obtient effectivement un résultat et dont, par suite, l'acte premier est infailliblement uni à l'acte second, sinon de droit par la nature des choses, au moins en réalité parce qu'il l'engendrera certainement. On convient de même d'appeler suffisante que la grâce qui, capable de nous entraîner avant elle, n'y réussit pourtant pas.

Qu'il existe de telles grâces, qui, tout en étant en elles-mêmes aussi susceptibles d'atteindre leur but que de le manquer, sont pourtant infailliblement venues soit à réussir, soit à échouer, c'est une suite logique du dogme de la prédestination. Dieu n'aurait pu, en effet, dès avant de le créer, partager à son gré et sans injustice le genre humain en élus et en réprouvés, s'il n'avait point disposé de grâces qui lui permettent de plier exactement notre volonté à ses moindres desirs, sans l'empêcher cependant de rester pleinement maîtresse et responsable de ses opérations.

Mais comment peut persister notre liberté sous l'influence de grâces qui la manœuvrent à leur guise? A ce problème il n'y a, semble-t-il, du point de vue spéculatif, que deux issues possibles : la solution fondée sur la prémotion physique, d'une part, et la solution fondée sur la science moyenne, d'autre part. En dehors de ces deux explications, aucune autre, de l'avis des grands docteurs, ne réussit à montrer comment Dieu nous mène à ses fins avec la ferme assurance et la rigoureuse précision qui conviennent à ses perfections infinies. Voir P. Dumont, *Liberté humaine et concours divin d'après Suarez*, Paris, 1936, p. 108 et 114.

Pourtant Suarez a d'abord cru pouvoir se passer de l'une et l'autre solution. D'un cours d'élève écrit sous sa dictée en l'année scolaire 1582-1583, il résulte en effet, que, renonçant à trouver une issue aux graves difficultés qu'il voyait à la science moyenne, il prétendit quelque temps abandonner sans son aide la liberté avec le concours divin. Cf. Dr. Friedrich Stegmüller, *Zur Gnadenlehre des jungen Suarez*, Fribourg-en-B., 1933. Comme il repoussait avec encore plus de résolution l'explication prédéterministe (cf. P. Dumont, *op. cit.*), rien ne lui permettait plus d'attribuer un succès certain à aucune grâce isolée. Pour conformer une âme à ses desseins sur elle, Dieu en était donc réduit, dans ces conditions, à multiplier et à varier ses appels, au besoin même à prolonger le temps de son éprouve terrestre, jusqu'à ce que l'âme en question ait consenti à se laisser toucher.

Bien vite cependant, la question mieux étudiée, Suarez acquit la conviction que jamais la conduite providentielle des volontés n'avait été présentée dans l'Écriture ou dans la tradition sous une forme aussi imprécise et aussi tâtonnante et que les allusions à une prévision hypothétique des futurs contingents ne man-

quaient, d'autre part, ni chez les auteurs inspirés, ni chez les docteurs de l'Église. En dépit de l'impuissance de notre raison à en dissiper toutes les obscurités, la science moyenne ne lui parut plus dès lors pouvoir être mise en doute.

Voici d'ailleurs comment il s'est exprimé lui-même sur les motifs qui le firent changer d'avis. « Bien que nous ne parvenions guère à comprendre comment elle s'exerce et qu'il faille, sur ce point, nous contenter d'une lumière imparfaite, la connaissance des futurs conditionnels n'en doit pas moins être attribuée à Dieu comme l'unique moyen qui lui permette de gouverner en maître absolu nos libertés. Peu importe, du reste, qu'à elle seule notre intelligence ne suffise pas à la justifier, car elle se trouve si solidement fondée dans l'Écriture et l'enseignement des Pères qu'il est impossible d'en contester l'existence. » *Opusc. theol.*, t. I, l. I, c. xv, n. 2.

Ainsi n'est-ce pas le désir de faire triompher une thèse systématique qui détermina Suarez à se rétracter, mais la seule préoccupation de résoudre l'apparente antinomie qui existe entre le dogme de la liberté et celui de la prédestination, en conformité avec l'enseignement le plus constant et le plus net de la tradition et du magistère. En quelques lignes, tel serait le raisonnement qui l'a convaincu : l'infaillible efficacité de la grâce exigée par une prédestination précise et assurée n'est réalisable qu'à l'aide de la prédétermination physique ou de la science moyenne. Or la prédétermination ne paraît pas acceptable. Car nous ne pouvons pas être tenus pour responsables d'avoir mal agi si, au moment où nous allions tomber dans le péché, le concours divin ne nous a pas été réellement offert, aussi bien pour résister à la tentation que pour y céder. A moins d'avoir le choix entre plusieurs résolutions possibles nous ne sommes pas libres. Mais si nous sommes vraiment à même d'opter entre divers concours que Dieu nous propose, comment gardera-t-il le contrôle rigoureux de notre volonté, s'il n'est pas renseigné d'avance sur la détermination qu'en fait nous allons prendre? Stegmüller, *op. cit.*, p. 26 et 28; Suarez, *De ver. int. aux. eff.*, c. I, t. x, p. 305.

En toute logique le rejet de la prémotion conduit donc inévitablement à la science moyenne et au concours simultané. Toutefois la réfutation du bañezianisme ne suffit pas à elle seule à prouver le molinisme qui présente lui aussi de très grandes difficultés. Suarez le reconnaît loyalement. *De aux. grat.*, l. V, c. xxiv, n. 17, t. viii, p. 515. Mais ces difficultés, qu'il s'est d'ailleurs consciencieusement appliqué à résoudre, ne lui paraissent pas aussi insurmontables que celles de la prémotion physique. Cf. P. Dumont, *op. cit.*, p. 214 et 344. Nous ne le suivrons pas dans cette discussion toute philosophique qui nous intéresse ici beaucoup moins que sa conception de la grâce efficace.

Pour lui, comme pour tout théologien, la grâce efficace doit déjà se montrer telle en *actu primo*, c'est-à-dire non seulement avant que la volonté ait consenti à son impulsion, mais avant même que ce consentement ait été prévu par Dieu comme un fait appelé à se réaliser certainement. Autrement dit, la grâce efficace doit être inévitablement liée à son effet dans l'ordre des futuribles avant de l'être dans l'ordre des futurs. Car le Créateur ne peut conduire à sa guise les libertés au sort final qu'il leur a prédestiné, que s'il connaît avec la plus infaillible certitude leurs réactions à chacun des appels de sa grâce avant d'avoir décidé s'il leur adresserait ces appels et de quelle façon il les leur ferait entendre. Or, cette efficacité certaine en *actu primo* s'explique fort bien à l'aide de la science moyenne, par laquelle Dieu est renseigné sur les décisions que nous prendrons librement dans toutes les situations où il pourrait lui plaire de nous placer.

Bien que nous laissant entièrement maîtres de notre réponse à ses suggestions, la grâce efficace des molinistes n'en est donc pas moins assurée d'obtenir notre acquiescement et par là diffère essentiellement de la grâce suffisante, dès avant que notre volonté soit intervenue pour l'accepter ou la rejeter. Cette différence toutefois n'est point d'ordre physique et n'affecte pas les deux espèces de grâce de façon intrinsèque. Rien n'empêche en effet que la grâce efficace soit physiquement identique à la grâce suffisante, ni même qu'elle lui soit inférieure en intensité ou en force d'attrait. Ce qui distingue ces deux grâces, d'après les molinistes, c'est un élément qui leur est entièrement extérieur : savoir, le fait que le résultat favorable de l'une et défavorable de l'autre est connu d'avance avec certitude par la science divine des futurs conditionnels. *De ver. int. aux. eff.*, c. x, t. x, p. 356.

Toutefois si la providence n'est pas moins sûre de l'exécution de ses desseins dans le système de Molina que dans celui de Bañez, son amour ne s'y manifeste pas à ses privilèges exactement de la même façon. D'après Bañez, en effet, la prédilection divine à l'égard des élus ne se présente pas seulement comme la raison première et exclusive de l'efficacité de la grâce, mais encore comme l'unique moyen de connaître cette efficacité. Suivant les tenants de la prémotion physique, Dieu, avant de créer le monde, fixe tout d'abord par une élection de sa liberté le nombre d'élus qui lui semble convenir le mieux à la glorification de ses attributs et que, sous aucun prétexte, il ne laissera s'accroître. Cela fait, il détermine le degré de sainteté qu'il désire voir atteindre par chacun de ses prédestinés et prépare alors les prémonitions physiques qui réaliseront infailliblement le plan ainsi tracé.

D'après cette conception, c'est donc parce que le Seigneur nous a d'abord aimés qu'il nous a ensuite prédestinés à bien agir et c'est parce qu'il nous a ainsi prédestinés qu'il peut prévoir à coup sûr le consentement que nous donnerons à l'appel de sa grâce.

Selon Molina et Lessius, au contraire, il faut absolument que Dieu connaisse les futurs libres avant d'aimer le monde où ils se réaliseront et leur réalisation n'est point d'ailleurs le premier but qu'il s'est proposé en créant. Car, si telle avait été la fin primordiale de l'univers : savoir, le salut et la sainteté d'un certain nombre de prédestinés, l'on ne serait que trop fondé à contester que Dieu ait voulu sincèrement sauver tous les hommes. Il a donc tiré le monde du néant pour une autre raison dominante que la gloire éternelle de tels ou tels privilégiés. Toutefois comme il savait, par sa science moyenne, en appelant notre univers à l'existence, qu'en fait tant de justes s'y sauveraient et tant de bonnes œuvres s'y accompliraient, ce résultat qu'il prévoyait et dans lequel par avance il se complaisait, peut et doit être considéré comme un effet très particulier de son amour à l'égard de ceux qui parmi nous agiront bien et parviendront au ciel. Si donc Molina n'a point voulu que la grâce efficace fût, aussi directement et aussi uniquement qu'elle l'est pour Bañez, le produit de la bienveillance divine, ce n'est que pour éviter de réduire à trop peu de chose son même amour, la bonté du Créateur envers les damnés.

Entre ces deux conceptions de la prédestination et de la grâce efficace Suarez, on le sait, n'a point choisi celle de l'auteur de la *Compendia*, mais celle de Bañez, à cette différence près que c'est, dans sa théorie, par la science moyenne et non par la prémotion physique que Dieu conduit à ses fins le nombre déterminé de saints dont il a fait le premier but de la création du monde. L'opinion de son célèbre confrère lui paraissait, en effet, sur ce point incompatible avec l'enseignement de saint Augustin et de saint Thomas. *De ver. int. aux.*

*eff.*, c. xii, xiii, xiv, xxxvii, xxxviii, xl; *De aux. grat.* l. III, c. xix, t. xi, p. 259.

N. CONCLUSION. — L'exposé qui précède ne donne qu'une idée très sommaire de l'œuvre de Suarez. Même en ce qui concerne sa théologie spéculative, force nous a été de nous en tenir à quelques aperçus. De parti pris ont été laissées de côté de nombreuses et importantes études de théologie positive : exégèse scripturaire, recherches sur l'enseignement des Pères et les définitions du magistère, études qui occupent pourtant une large place dans les différents traités de notre auteur. Par ailleurs celui-ci n'est pas seulement l'un des meilleurs théologiens scolastiques, ses *Disputationes metaphysicæ* lui valent de compter aussi parmi les philosophes les plus marquants. Et son renom n'est guère moindre en morale et en droit canon. A presque toutes les branches des sciences ecclésiastiques il a consacré des ouvrages d'une ampleur et d'une portée considérables. Sa *Defensio fidei* ne l'a-t-elle pas fait estimer par certains comme l'un des créateurs de la philosophie du droit ? et ses écrits sur la vertu de religion, l'état religieux et la prière ne le rangent-ils pas parmi les grands auteurs de l'ascèse et de la mystique ? C'est précisément cette universalité qui constitue l'un de ses caractères les plus saillants et qui a particulièrement contribué à frapper d'étonnement et d'admiration ceux qui l'ont étudié de près.

Suarez n'est pourtant pas un simple érudit, un encyclopédiste et un compilateur. Car il ne s'est point borné à lire et à s'assimiler des documents, ni à dresser l'inventaire des opinions les plus diverses. De tous ces matériaux il a fait une critique attentive et méthodique. Avec un rare discernement, sans s'incliner à priori devant aucune autorité, comptait-elle parmi les plus hautes, sans jamais céder à la pression des amitiés ou des coteries, il a analysé, discuté, sondé chaque système pour y séparer l'incertain du solide. Et c'est bien la maîtrise avec laquelle il a fait ce triage, jugé à sa vraie valeur, en tant de matières différentes, l'enseignement de ses devanciers et de ses contemporains, avant de proposer le sien en parfaite connaissance de cause, qui lui a valu son titre de Docteur éminent.

Le jugement porté par M. Grabmann sur ses *Disputationes metaphysicæ* s'applique sans aucun doute à toute la production de Suarez : « Il a remplacé l'éminent historien de la philosophie scolastique, avec une étonnante érudition sur chaque problème l'ensemble de la documentation connue de son temps. Non seulement il a cité une pléiade d'auteurs aux tendances les plus variées, mais, en règle générale, il a largement exposé leurs théories de façon à en donner une fidèle image. Et, de même qu'il rapporte clairement et textuellement leurs opinions, il en critique aussi les fondements et la portée *sine ira et studio*. On a justement nommé les *Disputationes metaphysicæ* un répertoire instructif et complet de l'enseignement scolastique et de ses divergences d'école à école. Ce recensement des systèmes n'est d'ailleurs pour lui qu'un moyen et un point de départ pour un travail plus constructif et la formation de son jugement propre sur chaque question disputée. Sous ce dernier rapport il faut signaler parmi ses traits dominants son sens du réel, c'est-à-dire cette pénétration aiguë qui le fait aller jusqu'au cœur du problème pour en développer lumineusement, avec les tenants et aboutissants, le processus d'argumentation qui conduit à sa solution. Après l'avoir lu on est renseigné à fond sur tous les aspects d'une question, ses difficultés, ses ramifications, les diverses réponses qui peuvent lui être faites. Par cette qualité comme par sa tranquille objectivité, Suarez fait penser à saint Thomas d'Aquin. Et il lui ressemble encore

ainsi qu'à saint Bonaventure, par la profondeur de sa vie intérieure et la grande noblesse de son âme entièrement consacrée à Dieu et à la vérité. » *Mittelalterliches Geistesleben*, t. 1, c. xvii, *Die Disputationes metaphysice* des Franz Suarez, p. 534 sq.

Il est vrai que ce ne sont pas d'ordinaire ces qualités sérieuses et robustes qu'on applaudit avec le plus de bruit et d'enthousiasme. Mais, à défaut de la gloire plus retentissante des grands chefs d'école et des créateurs de nouveaux courants de pensée, Suarez mérite une d'aoir mis au point sur la plupart des grands problèmes de la métaphysique, de la théologie dogmatique et morale et de la spiritualité chrétienne une doctrine remarquablement compétente, judicieuse et sûre. Moins brillante que d'autres, son œuvre n'a certainement pas été moins féconde et sans doute ne sera-t-elle pas moins durable.

P. DUMONT.

**III. LA THÉOLOGIE PRATIQUE.** — Dans le *Proœmium* de son *De religione*, t. xiii, p. 1, Suarez a fortement marqué que la théologie ne pouvait se borner à être spéculative, qu'elle devait s'achever en théologie pratique : *Sacra theologia ita subtili speculatione etiam speculative detinetur ut hominibus etiam dirigat actiones, speculatur enim et practica... Minus quidem laudabilis esset, si neminem illustraret, non mores dirigeret...* C'est le grand reproche que fait saint Paul aux philosophes antiques, Rom., 1 : elles connaissaient Dieu sans apprendre à l'honorer et nous pouvons l'ajouter — à le servir et à l'aimer. Et le grand théologien se rend à lui-même ce beau témoignage : *Hic semper [fuit] meorum laborum scopus ut Deus ab hominibus et cognoscatur magis et ardentius sanctiusque colatur.*

De fait, dans l'œuvre écrite de Suarez, si, aux traités d'enseignement se rattachant plus ou moins directement à la *Somme* de saint Thomas, on joint les écrits polémiques : *Defensio fidei*, *De immunitate ecclesiastica*, etc.), on peut reconnaître que sa théologie pratique n'est pas d'une moindre étendue que sa théologie spéculative : sur 26 volumes de l'édition Vivès (plus exactement 28, les t. xvi et xxiii étant en effet dédoublés), 14 contiennent des matières qui lui reviennent, soit en totalité, soit en partie, à la suite du dogme ou mêlé à lui.

Dans ce dictionnaire, nous nous contenterons de donner quelque idée de la théologie pratique suarésienne, en marquant les matières qu'elle embrasse et ses caractères principaux, en signalant quelques-unes de ses doctrines plus importantes ou plus actuelles (col. 2696), et en relevant quelques traces de son influence (col. 2724).

**I. MATIÈRES DE LA THÉOLOGIE PRATIQUE SUARÉSienne ET CARACTÈRES PRINCIPAUX. 1. MATIÈRES TRAITÉES.** — Le relevé des œuvres de Suarez (col. 2641 sq.) a énuméré et décrit les divers ouvrages qui traitent directement de la théologie pratique, les uns publiés du vivant de l'auteur, les autres après sa mort, certains retenant plutôt la forme de commentaire, du reste fort libre, de la *Somme* thomiste, d'autres, les plus considérables sans doute, comme le *De religione* et le *De legibus*, prenant celles de traités plus personnels. De plus toute une série d'ouvrages renferme des questions se rapportant à cette théologie, soit séparées de celles proprement dogmatiques, soit mêlées à elles.

Sans y revenir, il importe de souligner l'ampleur des matières, qui sont traitées dans ces divers ouvrages. Par rapport à la division des sciences théologiques telle qu'elle existe actuellement en suite de leur développement historique, on peut sans exagérer affirmer que ces matières couvrent la plus grande partie du champ de la théologie morale proprement dite (en y ajoutant la philosophie morale), du droit canon, et

même de la théologie ascétique et mystique; de plus une portion considérable du *De legibus* et de la *Defensio fidei* prendrait avantageusement place dans cette théologie politique et sociale, la dernière née des sciences théologiques, qui travaille de nos jours à se constituer sous l'influence et la direction des encyclopédies pontificales.

Les seules matières vraiment importantes se rapportant à ces diverses sciences dont Suarez n'ait pas traité paraissent être surtout les suivantes : diverses parties plus techniques du droit canon comme les procès ecclésiastiques, des questions plus appliquées de la vie ou de la direction spirituelle — ceci concerne principalement la théologie morale — la justice et les sacrements de l'ordre et du mariage. Sur la justice, Suarez ne nous a donné comme étude détachée que celle de ses bases dans le *De legibus*; les déterminations de cette vertu et les contrats ne sont pas exposés; sur la vie économique, qui attira si vivement l'attention de certains moralistes de son âge, comme Molina ou comme son propre élève, Lessius, l'œuvre de Suarez est muette. Quant au sacrement de l'ordre, il n'en a point traité directement et n'en a touché que des points secondaires : célibat des prêtres, irrégularités, etc.; nous savons qu'il avait enseigné en détail celui du mariage et qu'il projetait d'écrire sur lui un traité spécial; même après le grand ouvrage de Thomas Sanchez, qui semblait épuiser à ses contemporains, Suarez prétendait pouvoir produire sur cette matière une œuvre personnelle et nouvelle. Cf. de Scorraille, t. II, p. 406. Dans sa *Theologiæ R. P. F. Suarez summa aut compendium...*, publiée en 1732, le P. François Noël a cru bon pour réparer ces deux dernières lacunes de donner, en appendice des résumés suarésiens, ceux du *De iustitia et jure* de Lessius et du *De matrimonio* de Sanchez.

Ajoutons que, sur les matières de chasteté en dehors du mariage, pas plus que sur la vie économique ou conjugale, Suarez ne nous a pas donné d'étude directe; s'il en a parlé à propos du vœu de chasteté et du célibat ecclésiastique, c'est plutôt sommairement et à un point de vue canonique.

**II. CARACTÈRES PRINCIPAUX.** — De cette théologie pratique si ample, voici les caractères principaux que nous croyons pouvoir relever :

1° *Continuité.* — Le premier, et sans doute le plus distinctif, c'est son unité de visée et d'aspiration, ce que nous pourrions appeler sa *continuité*.

D'une part, donnée comme une suite normale de la théologie spéculative ou dogmatique, elle reste, dans la pensée de son auteur, intimement unie à cette dernière; d'autre part, même quand elle se fait spécialement morale, canonique, ascétique, politique, elle prétend demeurer théologique, poursuivre une tâche théologique.

1. Comme dans la *Somme* de saint Thomas, c'est autour de l'idée centrale de Dieu que gravite toute entière sa doctrine; cf. de Scorraille, t. II, p. 407 sq.; elle a pour objet le retour de l'homme à Dieu par la vie morale, les vertus, les sacrements, les lois divines et humaines, toutes les aides diverses que l'Église offre aux chrétiens. Le traité *De legibus* porte comme second titre *De legislatore Deo*; à toutes les autres œuvres de cette théologie pratique, on pourrait en ajouter un semblable, établissant un rapport analogue de la matière à Dieu.

2. Depuis des siècles existait, avec son objet et sa méthode spéciale, le droit canonique. La théologie morale, dépendante quant à son fondement, mais cependant distincte de la dogmatique — Henriquez venait au temps de Suarez de lui donner son nom — s'en était manifestée par des œuvres propres : *Sommes pénitentielles* du Moyen-Age, *Somme morale* plus théologique



de saint Antonin, écrits de Cajétan, Azor, Molina, Sanchez, etc., développement de la casuistique, de ses cours, de ses exercices et de ses manuels, à la suite du concile de Trente et du raffermissement de l'institution pénitentielle. La théorie de la vie spirituelle tendait de même à prendre une allure plus personnelle (traités et ouvrages spéciaux d'ascétique et de mystique), et l'on sait l'abondance des écrits politiques publiés par des gens d'Eglise et par des laïcs en ces temps bouleversés. Bientôt la philosophie morale se détacherait dans les écoles catholiques de la théologie morale et comprendrait l'étude rationnelle de la morale et celle de la politique.

Suarez, plus que saint Thomas, a entendu utiliser toutes les ressources du droit canon pour traiter les matières qui le comportaient; mais aussi érudit qu'un canoniste de profession, il a toujours prétendu, même alors, rester théologien; pas plus que saint Thomas, il n'a examiné hors de la méthode et de la trame théologiques les questions soit de spiritualité, soit de politique et, comme saint Thomas, il ne s'est donné ni comme un pur moraliste rationnel, ni, quoiqu'il soit descendu plus que celui-ci dans le détail des cas concrets, comme un simple casuiste.

3. Son attitude vis-à-vis de la casuistique, alors en pleine efflorescence, fait bien comprendre, nous semble-t-il, ce caractère de sa théologie pratique.

Dans sa formation, on ne voit pas qu'il ait suivi des cours proprement dits de casuistique; Alcalá ni Salamanca n'en possédaient encore. Professeur, il n'a pas dédaigné cette discipline, puisque, vers 1579, à Valladolid, il s'offre à prendre la charge de son enseignement, de Scorraille, t. I, p. 156; dans ses œuvres, il ne craint pas d'étudier en détail les cas concrets, même scolaires, par exemple dans le *De baptismo*, celui de l'enfant projeté dans le fleuve, *De sacram.*, disp. XX, sect. III, t. xx, p. 343 sq., et il se montre au courant de toute la littérature casuistique ancienne et moderne, par exemple à propos de l'absolution de l'absent, *De pœnit.*, disp. XIX, sect. III, t. xxii, p. 417. Devenu célèbre, il est consulté de tous côtés pour affaires de conscience et il remplit avec application ce rôle de casuiste professionnel; une affaire de ce genre, l'interdit de Lisbonne, hâta sa mort par la fatigue qu'elle lui occasionna; cf. volume posthume de réponses projeté par le P. Alvarez; quelques pièces ont été publiées par Mgr Malou, *Opuscula sex inedita*, 1859; le P. de Scorraille, t. II, p. 420, en a réuni une centaine, qui attendent leur éditeur.

Du reste Suarez a noté lui-même l'utilité et la nécessité des ouvrages casuistiques; dans l'*Ad lectorem* du *De pœnitentia*, t. xxii, p. v, il a déclaré : «...plerumque homines non sunt suapte ingenio salis instructi ad generalia principia singularibus casibus applicanda nisi in libris inveniunt certas regulas, a quibus tanquam manu deducantur. Ce qu'il voulait, et ce qu'il nous donne dans ses œuvres, c'était une casuistique fortement raisonnée, dominée et dirigée par un exposé développé et rigoureux des principes.

En conclusion on voit donc que, pour la casuistique comme pour tout l'ensemble de la théologie pratique, en un temps où très légitimement les sciences qui composaient cette dernière tendaient de plus en plus à se distinguer selon les exigences de la division du travail, Suarez a maintenu fortement l'unité et la continuité de l'exposé, telles que saint Thomas les avait pratiquées; malgré le développement des sciences sacrées, la puissance de son esprit et de son labeur lui permettait de prétendre être un théologien universel.

2<sup>e</sup> Dépendance de saint Thomas. — Ce n'est pas seulement dans sa conception générale de la théologie pratique que Suarez a entendu suivre saint Thomas, il l'a pris aussi comme principal maître et inspirateur

en ce qui concerne la doctrine. Non moins, et plus peut-être, que sa théologie spéculative, sa théologie pratique — c'est le deuxième caractère que nous lui reconnaitons — dépend immédiatement et étroitement de saint Thomas.

Donnons sur cette dépendance quelques indications se rapportant plus spécialement à la théologie pratique.

1. Des 1582, cf. *Lettre au provincial de Castille*, dans de Scorraille, t. I, p. 248. Aquaviva envisageait le projet de faire composer par le P. Suarez un commentaire complet de la Somme entière. En 1588, il lui faisait demander, tout en continuant son cours, d'en reprendre ce travail, à cette condition « qu'il élaguerait toute opinion qui ne serait pas généralement admise partout, même chez les Pères dominicains, et qu'il ne marcherait que d'accord avec saint Thomas ». *Lettre au P. Bartholome Peret*, 25 mars 1588, loc. cit., p. 249, 131 il ajoutait en 1590 : « J'espère que le commentaire du P. Suarez sur la III<sup>e</sup> partie (pour une grande part il s'agit de doctrine morale), sera tel que les dominicains n'y trouvent pas matière à querelle; car, nous le voyons, ils ne nous en passent pas une. Redites bien de ma part à l'auteur d'y veiller partout où les questions le demandent. » *Lettre au recteur d'Alcala*, 17 avril, loc. cit., p. 251.

Suarez s'efforça sans nul doute de suivre ces instructions. Ce qu'il écrivait à la première page de son premier ouvrage dogmatique, le *De Verbo incarnato* qu'il s'était donné pour tâche d'expliquer la doctrine de saint Thomas avec exactitude et clarté, t. xvii, p. vi « il aurait pu le répéter en tête de celui qui le suit immédiatement, le *De sacramentis*, où les matières de morale ont grande place et qui reste divisé en *disputationes* et *sectiones*, ce qui affirme davantage le caractère de commentaire; on sait qu'à partir de cet ouvrage, Suarez préféra la forme de « livres » et de « chapitres », pour des raisons de commodité et de brièveté, il le dit du moins, plus que pour affirmer son indépendance de pensée; le volume posthume sur les traités fondamentaux de la morale reviendra à la division première, sans qu'on puisse tout à fait déterminer si ce retour a été adopté intentionnellement par lui-même ou pris par son éditeur. De Scorraille, t. II, p. 391.

Quoi qu'il en soit, dans la II<sup>e</sup> partie du *De religione* (*De statu religionis*, *Proœmium*, t. xv, p. xv), Suarez affirmera à nouveau : « Dans ce travail comme dans tous les autres, nous aurons pour guide saint Thomas, qui nous a laissé sur les divers états de vie une doctrine excellente. »

Et Aquaviva, du vivant même de Suarez, pourra écrire ces mots qui visent aussi bien l'œuvre pratique que l'œuvre dogmatique : « Le P. François Suarez est tenu pour si thomiste que, pour ce motif et aussi pour la sûreté si grande de ses opinions, il semble que sa doctrine est généralement suivie dans les universités principales de l'Europe. » *Lettre au provincial du Pérou*, 12 décembre 1610, de Scorraille, t. II, p. 462.

2. — Mais il faut se hâter de le reconnaître, si fidèle, si attaché qu'il soit aux doctrines de son maître, Suarez n'est pas un élève inintelligent et servile. C'est un disciple au vrai sens du mot et il l'est de la manière qui pouvait le plus honorer le grand docteur. Au fait, depuis le XIII<sup>e</sup> siècle, la théologie pratique avait poussé plus avant ses recherches; des questions nouvelles s'étaient posées. Aussi bien la *Somme théologique* ne se donnait-elle pas comme un abrégé destiné aux incipientes et répondant aux questions du temps? Saint Antonin de Florence, Cajétan, d'autres encore avaient montré, en complétant et en appliquant aux problèmes de leurs époques la morale thomiste, comment il fallait continuer saint Thomas.

Suarez, non moins en théologie pratique qu'en dogmatique, n'a pas agi autrement : il a entendu rechercher, en des analyses poussées à fond, la vraie pensée du Maître et montrer la portée de ses doctrines ; utilisant le travail accompli depuis trois siècles, prenant même à d'autres écoles ce qu'elles lui semblaient avoir de bon, il a proposé sur les problèmes contemporains les solutions qu'il jugeait les meilleures. Sur les points qui lui paraissent moins clairs ou moins solides, il n'a pas craint, en tout respect mais avec entière liberté, de critiquer et de compléter, voire d'abandonner saint Thomas.

Ces points, autant que nous pouvons nous en rendre compte, ne sont guère nombreux. Pour les déterminer exactement, des monographies de doctrines seraient nécessaires, qui nous manquent en beaucoup de matières.

On a parlé de son éclectisme et du volontarisme qu'il aurait souvent substitué à l'intellectualisme thomiste. Ce qui a été dit plus haut à propos de sa théologie dogmatique met, nous semble-t-il, au point l'éclectisme suarésien : un éclectisme organique et modéré, qui le portait à utiliser les excellents éléments fournis par d'autres écoles en les assimilant ; il l'a pratiqué aussi en théologie pratique. Quant à son volontarisme, ce qu'il faut admettre, croyons-nous, c'est que, dans un certain nombre de questions morales et politiques, il est bien exact que Suarez s'est efforcé de compléter l'intellectualisme thomiste par une considération plus concrète de la psychologie humaine et en faisant plus de place à la volonté et à la liberté, ainsi dans sa conception du droit et de la loi, dans l'étude de la conscience douteuse, de la béatitude, ou à propos de l'origine de la société civile. Ce volontarisme est, à notre sens, complémentaire ; il n'est pas le volontarisme absolu et exclusif que d'aucuns lui ont attribué trop généreusement, faute peut-être d'avoir étudié avec assez de patience ses analyses.

C'est sans doute dans les matières politiques que Suarez se trouve avoir été le plus original ; aussi bien le terrain avait-il été beaucoup moins exploré par saint Thomas et portait-il, au XVI<sup>e</sup> siècle, une floraison autrement touffue et vraiment nouvelle de questions et de problèmes.

En général et en réservant ce dernier point sur lequel nous aurons à revenir, dans l'ensemble de sa théologie pratique il reste que sa critique du thomisme et les compléments qu'il s'efforce de lui apporter, s'ils suffisent à lui faire attribuer une personnalité et une maîtrise réelle, ne nous paraissent pas susceptibles de faire de lui un chef d'école ; nous ne croyons pas pouvoir retenir l'idée, trop flatteuse selon nous, qu'il existe un suarésisme moral et juridique. Suarez se défendait au début de sa carrière contre certains de ses confrères d'être un novateur ; il pouvait en mourant se dire un thomiste progressif. De Scorraïlle, t. II, p. 473.

3<sup>e</sup> *Méthode analytique et historique.* — Ce qui chez le jeune professeur pouvait le plus donner prise à ce reproche de nouveauté, c'était sans doute sa méthode de commentateur, où nous voyons le troisième caractère de la théologie pratique suarésienne.

Cette méthode consiste surtout en un procédé d'analyse qui sépare, sur chaque matière traitée, les questions et, dans les questions elles-mêmes, les éléments à étudier en détail, avec indication des opinions émises jusqu'alors. Ce procédé analytique et historique enrichit singulièrement la doctrine, puisqu'il permet de soulever bien des problèmes qui n'étaient qu'implicitement abordés ou même point du tout traités dans les exposés plutôt brefs et synthétiques de la *Somme* ; il donne lieu de présenter un véritable inventaire des travaux théologiques accomplis jusqu'à Suarez et d'ar-

rriver à une précision plus grande des réponses et des solutions.

Sans doute cet inventaire, extraordinairement érudite, n'est pas tout à fait selon l'esprit que nous réclamerions aujourd'hui ; il nous donne l'état de la théologie à l'époque de Suarez et beaucoup moins la succession et le rapport des doctrines : présenté selon un ordre souvent artificiel, il reste statique ; ce n'est pas une histoire des idées. De plus et surtout, cette analyse minutieuse des opinions, cette critique des adversaires et de leurs objections, cette fragmentation des propres thèses de l'auteur ne sont pas sans risquer de nuire à la clarté des ensembles et de mettre notre patience à l'épreuve. Les auditeurs de Suarez et ses premiers lecteurs étaient moins pressés que nous ; nous admirerions volontiers sa conscience et sa puissance de travail, sans avoir toujours le temps et l'attention nécessaires pour le suivre et le comprendre.

Il y a là pour toute l'œuvre de Suarez, spécialement pour sa théologie pratique, dont les matières plus concrètes offrent parfois tant de complexité, une cause d'infériorité qui risque de les rendre moins accessibles et de les diminuer.

Si l'on veut bien passer outre aux premières impressions défavorables, on apercevra, au prix de quelque peine, ce qu'on peut gagner à fréquenter le moraliste, le juriste, le politique. Au point de vue historique, il nous renseigne sur l'état de la théologie à son époque. S'il met parfois du temps à découvrir sa pensée, s'il a besoin pour la fixer tout à fait de s'y reprendre à plusieurs fois, on sera étonné de la richesse des vues que l'on rencontrera et l'on constatera aussi — c'est là surtout que se manifestent la qualité et la force singulières de son génie théologique — que l'esprit de synthèse, malgré les apparences contraires, ne lui a pas manqué. Au milieu de développements et d'exposés plus abondants que diffus, des formules surgissent qui éclairent et dominent les questions. Certains de ces aphorismes et de ces principes ont eu leur fortune et ont guidé toute une suite de ses successeurs ; on en trouvera aisément à bien des détours de ses analyses ; leur réunion constituerait une somme suarésienne qui serait d'un réel intérêt.

II. DOCTRINES DE LA THÉOLOGIE PRATIQUE SUARÉSIE. — Dans cet exposé, qui voudrait seulement relever les vues, à notre sens plus importantes, plus personnelles ou plus actuelles de cette théologie, nous suivrons, plutôt que l'ordre des ouvrages tels qu'ils ont été publiés ou leur suite historique, celui des diverses sciences qui se partagent de nos jours ce que Suarez appelle la théologie pratique. Pour simplifier, nous ne distinguerons pas de la théologie morale proprement dite la philosophie morale, leurs matières étant identiques, surtout dans leurs parties générales.

1. *THÉOLOGIE MORALE PROPREMENT DITE.* — 1<sup>o</sup> *Morale générale.* — Le volume posthume qui en traite directement, Vivès, t. IV, commentaire de la 1<sup>re</sup> II<sup>e</sup>, q. I-LXXXIX, contient cinq traités, portant respectivement sur la fin dernière, le volontaire et l'involontaire, la bonté et la malice des actes humains, les passions, les vices et péchés. Les règles morales sont sommairement présentées en fin du III<sup>e</sup> traité, *De bonitate et malitia* : vues sur la loi éternelle, disp. XI, p. 430 — nous les compléterons avec le *De legibus* — et sur la conscience, disp. XII, p. 437 sq. Dans ces divers traités, nous distinguerons les doctrines suivantes :

1. — Comme il convient à une morale aristotélicothomiste, le volume s'ouvre par une étude de la cause finale : nature psychologique et mode d'action. Ces vues sont à compléter par la disp. XXIII des *Disputationes metaphysicæ*, t. XXV, p. 843 sq. ; cf. L. Mahieu, *F. Suarez, sa philosophie*, etc., p. 475-485.

Dans la disp. II, sect. IV, p. 24-25, est donnée avec

grande précision la distinction des quatre manières d'agir *propter finem* : *per relationem actualem, virtutalem, habitualement, interpretativam*; l'intention virtuelle, plus nettement caractérisée qu'elle ne l'était généralement jusqu'alors, est expliquée sommairement : *virtus interior censetur durare in ipso effectu*, n. 4, p. 25; ailleurs, dans le même ouvrage, tract. III, disp. VI, sect. v, n. 11, p. 370, et dans le *De sacramentis*, disp. XIII, sect. III, n. 5 et 6, t. xx, p. 251, une explication par la subconscience est plus explicitement proposée.

2. — Le rôle de la fin dernière dans l'activité morale est aussi étudié en détail, tract. I, disp. III, p. 25 sq., de manière à préparer la théorie des péchés mortel et vénial et la discussion de la question sur l'option fondamentale; nous y reviendrons plus loin.

3. — Au sujet de la béatitude, matière qui se rapporterait peut-être plus exactement à la théologie spéculative, nous signalerons la position prise par Suarez dans la célèbre question de l'essence de la béatitude, disp. VII, p. 69 sq.; sans abandonner proprement la position intellectualiste de saint Thomas (cf. n. 29, p. 79 : *Dico essentiam beatitudinis formalis primo et formaliter consistere in visione Dei clara, in qua quasi in fonte et radice tota perfectio beatitudinis continetur*), il admet cependant (n. 31, p. 79) que *amor caritatis et amicitie divinæ est simpliciter necessarius ut homo sit supernaturaliter perfecte beatus et absolute dicendus est de essentia ipsius beatitudinis*. C'était entendre autrement que la Somme l'essentia beatitudinis.

4. — Dans le tract. II, *De voluntario et involuntario* et ses 10 *disputationes*, nous noterons l'étude de l'acte libre et la défense de la liberté reconnue comme de foi par l'Eglise, contre le déterminisme de la philosophie antique. Disp. I, sect. II, p. 162.

Le *voluntarium in alio* est défini comme virtuellement contenu dans un acte volontaire *in se*; sa psychologie est étudiée, mais sans les précisions de ses conditions que les casuistes postérieurs y apporteront. Disp. I, sect. IV, n. 8 sq., p. 175 sq. Quant au volontaire indirect présenté comme étant une *omissio*, il est longuement discuté et déclaré pouvoir exister sans un acte explicite et formel. *Ibid.*, sect. v, p. 176 sq.

Comme tous les moralistes de son temps, Suarez s'en tient sur les empêchements de la liberté à la division aristotélicienne et thomiste des quatre empêchements élémentaires. Sur celui de la concupiscence, la formule qu'il adopte est la suivante : *minuit liberum seu libertatem in actu voluntatis*, disp. III, sect. III, n. 7, p. 207, mais auget *voluntarium intrinsece seu intensive*. *Ibid.*, n. 10, p. 207.

Le III<sup>e</sup> traité, *De bonitate et malitia actuum humanorum*, s'ouvre par d'abondantes discussions sur ce qu'est l'esse morale soit dans l'acte de volonté, soit dans les autres choses appelées morales; cf. surtout disp. I, sect. I, n. 15, p. 284, par rapport à l'acte : *Modus [denominatio extrinseca] cuiusdam emanationis seu cuiusdam moralis dependentie a ratione advertente ad regulam normam et a voluntate libere operante*; la formule sera souvent reprise par les auteurs de philosophie morale.

Très fortement, Suarez insiste sur la bonté et la malice morales objectives; cf. disp. II, p. 288 sq., c'est dans ces pages qu'il l'a définie comme une *convenientia objecti honesti per seipsum ad naturalem rationalem quæ talem*, expression où il ne voit certainement qu'une précision apportée à l'enseignement de saint Thomas.

C'est d'après cet enseignement qu'il étudie la dérivation de cette bonté dans les éléments de l'acte (objet, circonstances et lui), sect. III, p. 297 sq., ce qu'est la bonté formelle de l'acte intérieur ou extérieur, disp. X, p. 424 sq., ainsi que l'indifférence des actes. Disp. IX, p. 415 sq.

5. — Sur la règle objective de la moralité, la loi, si dans le traité *De bonitate et malitia*, nous n'avons que des vues tout à fait sommaires, disp. XI, p. 430 : *comment la volonté humaine, pour être bonne, doit se conformer à la volonté de Dieu ou loi éternelle*, les dix livres du *De legibus* nous donnent en revanche une doctrine particulièrement abondante. Nous n'en retiendrons que quelques points.

a) *La notion de loi*. — On a reproché à Suarez d'avoir abandonné la conception thomiste de la loi. De fait, examinant si la loi était un acte d'intelligence ou de volonté, *De leg.*, I, I, c. v, t. v, p. 17 sq., il refuse d'y voir essentiellement et uniquement un acte d'intelligence, trouve admissible qu'on l'estime *constare ex actu rationis et voluntatis* et préfère la dire *actus voluntatis iuste et recte quo superior vult inferiorem obligare ad hoc vel illud*, I, I, c. v, n. 24, p. 22; il critique donc la célèbre définition de la Somme : *Ordinatio rationis*, etc., I, I, c. XII, p. 52 sq., et propose celle-ci : *Commune præceptum justum et stabile, sufficienter promulgatum*. *Ibid.*, n. 4, p. 54. Mais il serait inexact de voir ici la liberté donnée au bon plaisir du législateur. La volonté, pour Suarez, joue dans la loi un rôle essentiel en ce sens que finalement, en imposant l'obligation, elle achève vraiment la loi; il n'en maintient pas moins que la loi suppose un acte de raison, qu'elle doit être raisonnable et juste à tous égards, cf. I, I, c. IX, n. 7, p. 39, qu'elle ne peut être portée qu'en vue du bien commun, c. VII, n. 1-4, p. 29 sq., que toute loi positive repose en définitive sur la loi naturelle et éternelle et tire d'elle sa force. L. II, c. IX, n. 12, p. 121. Au début même de cette discussion, il marquait que, sur ce point, le dissentiment entre écoles catholiques portait beaucoup plus sur la manière de dire que sur le fond; cf. I, I, c. v, n. 1, p. 17; en réalité il admet les mêmes éléments de la loi que saint Thomas, mais appuie davantage sur l'élément volontaire; leur divergence n'est que secondaire et systématique. Voir E. Jombart, *Le volontarisme de la loi d'après Suarez*, dans *Nouvelle revue théologique*, janvier 1932, p. 1 sq.

b) *Loi pénale et coutume*. — A cause de discussions récentes, signalons aussi dans le *De legibus* les deux livres V et VI, où sont examinées les questions de la loi purement pénale et de la coutume.

Suarez admet que la loi positive peut être purement pénale, *De leg.*, I, V, c. IV, t. v, p. 423 q.; il n'est pas l'inventeur de cette sorte de loi, puisqu'il se réfère à Navarrus, Vitoria, et surtout à De Castro, *ibid.*, n. 2, p. 423, et qu'il dit la théorie communément admise de son temps; il en cite, comme exemples, de nombreuses règles religieuses, des lois canoniques, par exemple celles de l'interdit et de l'irrégularité, certaines lois civiles; cf. I, V, c. IV, n. 4 et 5, p. 424. C'est l'intention du législateur, interprétée, s'il est nécessaire, par la coutume, qui permet de la reconnaître, *ibid.*, n. 8, p. 425. Actuellement où cette conception de la loi purement pénale est vivement attaquée, il est bon de se reporter à cet exposé où la nature de cette loi et son obligation indirecte et adoucie sont clairement présentées.

Quant à la coutume, le I, VII, t. VI, p. 135 sq., lui est tout entier consacré, nous ne pouvons résumer l'étude particulièrement poussée qui y est faite; nous nous contenterons de renvoyer aux articles de Ed. Janssens, *Revue thomiste*, juillet 1931, p. 681-726, qui s'efforcent de montrer l'opposition de la conception suarésienne avec saint Thomas et le Code de droit canonique et du P. E. Jombart, *Nouvelle revue théologique*, novembre 1932, p. 769-784, où est revendiqué l'accord fondier des trois doctrines, étant cependant concédé que la coutume Suarez met plus en vue l'élément volontaire, qu'il diffère de la Somme des points de détail comme le pouvoir de la coutume d'abroger



la loi, enfin qu'il a admis, pour la prescription coutumière, des temps différents de ceux que le Code devait fixer.

6. — La règle subjective et prochaine de la moralité des *modi rationis* ou conscience nous est présentée dans la dernière *disputatio*, la XIII<sup>e</sup>, du traité *De bonitate malitia*, t. iv, p. 437 sq. Nous avons là, déjà, un petit traité de la conscience.

En sept sections, Suarez disserte sur les divers sens du mot, la nature de la conscience et son rôle moral; il étudie spécialement les cas d'erreur et de scrupules; dans les sections v et vi, p. 447-452, il expose la question que l'on nommera plus tard celle du probabilisme.

Partisans et adversaires du célèbre système, cf. A. Schmitt, S. J., *Zur Geschichte des Probabilismus*, Innsbruck, 1904, p. 119 sq., et Th. Deman, O. P., ici même, art. PROBABILISME, col. 473-481, s'accordent à reconnaître la valeur historique de cet exposé : c'est, semble-t-il, la première systématisation détaillée et complète du probabilisme; Suarez se trouve en recevoir dans la formation du système un rôle de premier plan.

Entre un probabilisme pour ainsi dire illimité, qu'il attribue à Medina et à Louis Lopez, et un probabilisme auquel il donne comme principe : *tene certum et omnia incertum*, et comme tenants Conrad, Adrien, saint Antonin et Soto (sect. vi, n. 6, p. 451) et qu'exagère un tutorisme pour lequel il ne cite aucun patron, Suarez soutient la légitimité de suivre l'opinion vraiment probable dans les doutes de droit, *ibid.*, n. 8, p. 451; comme raisons, il énumère l'impossibilité humaine si fréquente de dépasser la simple opinion, le fardeau intolérable qu'il y aurait à obliger tous les hommes à des examens comparatifs, l'insuffisance de la promulgation d'une loi qui reste sérieusement douteuse. Il est des cas cependant où l'opinion vraiment probable ne peut être suivie; ce sont des doutes de fait, dans lesquels, en justice ou en charité, on est tenu d'éviter un dommage ou inconvénient existant réellement ou à craindre, ainsi le médecin demandant des remèdes hors des cas désespérés, le ministre des sacrements dans leur administration normale. *Ibid.*, n. 11, p. 452.

Ce qui nous paraît le plus remarquable dans ces analyses, c'est que les limites du probabilisme sont déjà fortement dessinées, spécialement en ce qui concerne les doutes de fait laissés, en principe, hors de ses prises; si certains problèmes ne sont pas envisagés, comme par exemple les conditions où ces doutes de fait peuvent être convertis en doutes de droit, les grandes lignes du probabilisme modéré sont du premier coup nettement tracées; bien des discussions auraient peut-être été évitées et la réaction, qui faillit emporter le probabilisme, aurait eu sans doute moins de prise sur lui, si les successeurs de Suarez s'en étaient mieux tenus à sa doctrine.

Parmi les applications qu'il a faites lui-même de cette doctrine, signalons aussi comme importante pour l'éclaircir celle que l'on rencontre dans le *De religione*, tract. VI, l. IV, c. v, *De obligatione voti de quo dubitatur an factum sit*, t. xiv, p. 935-940.

7. — Ici ce qui concerne les autres traités de la morale générale, nous ne retiendrons que deux points discutés dans la disp. II du *De vitiiis et peccatis*, t. iv, p. 37-41.

a) Tandis que, dans le péché mortel, le pécheur est dit aimer virtuellement et moralement la créature plus que Dieu, disp. II, sect. i, n. 3, p. 520, le péché véniel est présenté par Suarez comme une sorte de retard dans la marche vers la fin dernière, *ibid.*, sect. iv, n. 10, p. 528; le *præter legem* de saint Thomas est du reste exprimé dans ce sens : *aliquo modo (sc. secundum quid) est contra præceptum*. *Ibid.*, sect. v, n. 10, p. 531.

Précédemment dans le même ouvrage, tract. I, *De fine ultimo*, disp. III, sect. iv, n. 2, p. 34, il avait préparé cette doctrine du péché véniel en établissant la possibilité de vouloir deux fins dernières, l'une dernière *simpliciter* et l'autre *secundum quid*.

b) Dans la même disp. II, sect. viii, p. 539, est posée la question : *An peccatum mortale debeat necessario præcedere veniale*? C'est le problème, présenté, il est vrai, sous un angle un peu spécial, de ce qu'on a appelé : l'option fondamentale : au début de la vie morale, une *conversio ad Deum* est-elle nécessaire de telle manière que l'enfant, s'il ne la fait pas, pèche mortellement avant de pouvoir véniellement pécher?

Suarez avait déjà touché cette question dans le tract. I, *De fine ultimo*, disp. III, sect. v, p. 36; il avait répondu qu'une fin particulière suffisait à déclencher le mouvement moral. Dans le *De vitiiis et peccatis*, au passage indiqué, après une discussion sur cette *conversio ad Deum* et le vrai sens qu'elle a, selon lui, chez saint Thomas, il donne une réponse plus complète : psychologiquement la raison se développant par degrés, il est possible et même sans doute plus fréquent que l'enfant puisse offenser Dieu d'abord véniellement, avant de pouvoir le faire mortellement. *Ibid.*, n. 8, 9, 10, p. 541.

2<sup>e</sup> Morale spéciale. — 1. *Vertus théologiques et morales*. — A la morale spéciale se rapportent d'abord les ouvrages de Suarez consacrés aux vertus théologiques et à la vertu de religion, à savoir le *De triplici virtute theologica, fide, spe et caritate*, t. xii (traité posthume, donné sous forme de *Disputationes* et reproduisant son enseignement; des questions proprement morales terminent chaque partie) et le *De virtute religionis*, publié par l'auteur en 1608-1609, t. xiii et xiv, 6 traités, que complète le *De statu perfectionis et religionis* (posthume), t. xv, xvi et xvi bis (ces deux derniers tomes avec pagination continue), 4 traités, le dernier sur l'institut de la Compagnie de Jésus.

Parmi les doctrines proprement morales de ces ouvrages nous signalerons les suivantes :

a) *Vertus théologiques*. — Foi : disp. XII, sect. ii, t. xii, p. 339 sq., nécessité de la foi en elle-même et cas exceptionnels où le vœu de la foi suffirait pour le salut; cf. en particulier le n. 15, p. 343, sur la pieuse croyance d'après laquelle la providence divine s'exercera pour éclairer le païen de bonne volonté; disp. XIV, p. 381 sq., sur le précepte de l'acte extérieur et la défense de cacher la foi, tout un ensemble de cas par exemple sur les vêtements (sect. v, p. 394) qui sont de véritable casuistique à la mode suarésienne, c'est-à-dire fortement appuyée sur des principes développés. Nous parlerons plus loin de la disp. XVIII, p. 436, sur la conversion des infidèles, et des disp. XIX à XXIV, p. 460, sur l'hérésie.

Esérance : comme dans tous les traités anciens et modernes de théologie morale, cette vertu est très brièvement examinée et sans rien de bien saillant, du moins au point de vue pratique.

Charité : il en est longuement traité, 9 disputations. Nous signalerons surtout : disp. V, sect. v, p. 669 sq., où le précepte d'aimer les ennemis est donné comme existant déjà dans la loi naturelle et la loi ancienne et se trouve étudié avec la plupart des détails qu'on retrouvera chez les casuistes postérieurs; et disp. VII, p. 676 sq., sur le précepte de l'amaïe; Suarez s'y efforce de préciser la doctrine de saint Thomas, cf. par exemple, sect. iv, n. 6, p. 687, et dans l'esprit de la casuistique du temps, d'en déterminer l'exacte obligation; les diverses nécessités et les divers superflus, *ad vitam* et *ad statum*, sont distingués; les applications casuistiques sont très poussées, cf. sect. ii, p. 679 sq., amaïes permises aux domestiques, religieux, fils de famille, épouses, etc.; devant des *necessitates graves*,

c'est péché mortel que refuser l'aumône de son superflu, sect. III, n. 5, p. 683; cf. n. 9, p. 685, l'opinion moins sévère est donnée comme sans probabilité pratique; et même in *gravissima necessitate* cette obligation existe quant au superflu *ad vitam*, sect. IV, n. 5, p. 686; de plus devant les *communes necessitates* celui qui a du superflu *simpliciter*, quoiqu'il lui soit légitime d'économiser et de vouloir s'élever socialement, cf. sect. III, n. 9, p. 685, est tenu de faire l'aumône, en sorte qu'il pécherait gravement s'il avait le *propositum formale vel virtuale nunquam dandi elemosynam, nisi in gravibus necessitatibus*, sect. III, n. 7, p. 684; c'était bien mettre en valeur la « disposition d'âme » comme déterminant première et fondamentale du précepte dans les circonstances ordinaires.

b) *Vertu de religion*. — L'étude de cette vertu — la seule des vertus morales qui soit directement exposée dans l'œuvre de Suarez — est particulièrement riche. Suarez a bien vu la difficulté qu'il y avait à rattacher selon la conception thomiste la religion à la justice; cf. *De virtute religionis*, tract. I, l. III, c. III et IV, t. XIII, p. 44 sq. L'ordre qu'il adopte, quelque peu divers de celui de la *Somme*, est pragmatique et peut être discuté; c'est le suivant : tract. I : caractères essentiels de la vertu; tract. II : préceptes affirmatifs : culte, adoration surtout extérieure; tract. III : préceptes négatifs : irréligiosité, superstition, sacrilège, simonie (t. XIII); tract. IV, V et VI : prière (*oratio*), serment et vœu (t. XIV).

Dans cette abondante matière nous ne relèverons que deux points, du reste secondaires mais d'actualité : d'abord les considérations présentées sur l'œuvre servile, tract. II, l. II, c. XVII-XX, t. XIII, p. 322 sq. À la suite de Cajétan, Suarez paraît avoir grandement contribué à faire triompher la conception qui, au XVI<sup>e</sup> siècle, remplace la notion ancienne, à savoir un travail corporel, manuel, se rapportant aux arts mécaniques, par opposition à celui des arts libéraux. Puis ce qui concerne les vices opposés à la religion. Suarez s'écarte de la division de la *Somme* (il le reconnaît lui-même, tract. III, l. I, c. I, n. 5, t. XIII, p. 440); mais, en ce qui concerne la superstition divinatoire, il conserve à peu près les diverses espèces distinguées par saint Thomas, cf. I, II, c. IX, n. 5, p. 513, et, comme lui, il voit dans les vaines observances, nous dirions aujourd'hui les craintes et les espoirs superstitieux, une relation au moins implicite avec le démon; cf. n. 12, p. 515. Il admet cependant, après Cajétan, que souvent elles sont de simples peches véniels parce qu'on s'y confie *ex quadam simplicitate, absque presumptione mali aut peccati cum demone*, c. X, n. 6, p. 519; la critique de l'astrologie, tout un chapitre, tract. III, l. II, c. XI, p. 523 sq., présente un réel intérêt devant les tentatives actuelles pour redonner une valeur scientifique aux horoscopes; retenons-en au moins cette réflexion de bon sens : en ce qui concerne les inclinations futures du nouveau-né, ce sont certainement les éléments directs produisant la conception qui influent beaucoup plus sur le tempérament que la position ou le cours des astres à la naissance, n. 8, l. I, p. 526 sq.; en tout cas, on ne peut sans pécher contre la vérité tenir l'horoscope comme certain, n. 12, p. 528, ni prédire par les astres ce qui, dans l'avenir, dépend de la liberté humaine, n. 13, *ibid.*; annoncer les futurs contingents à l'aide des astres est certainement erroné et user de cette prédiction est superstitieux, n. 24, p. 532 et n. 31, p. 535; la divination par les songes est aussi largement étudiée, c. XIII, p. 547 sq., ainsi que la magie, C. XIV, XV, XVI, p. 558 sq.

2. *Sacrements*. — Aides principales de la vie chrétienne et, à ce titre, tenant grande place dans la morale spéciale, les sacrements (sauf l'ordre et le mariage) ont été étudiés par Suarez dans une œuvre publiée de son

vivant même; dans Vives, 3 tomes : t. XX, sacrements en général, baptême, confirmation, eucharistie (en partie); t. XXI, eucharistie (suite et fin); t. XXII, pénitence (vertu et sacrement) et, en complément, purgatoire, suffrages, indulgences; la forme est celle du commentaire suarésien, *disputationes* et *sectiones*, avec reproduction du texte de la *Somme* du moins jusqu'à la disp. XVI de la pénitence, t. XXII, p. 336; les *disputationes* placées en fin des divers sacrements traitent de matières plus proprement morales.

Ici encore nous nous bornons à signaler quelques doctrines :

a) *Sacrements en général*. — Disp. XVI (devoirs des ministres), spécialement sur l'état de grâce : sect. III et IV, t. XX, p. 300 sq., et disp. XVIII, p. 312, sur la coopération en cas de sacrilèges : il y a là une casuistique d'une extrême précision.

b) *Baptême*. — Disp. XX, sect. III, n. 5 sq., p. 344 sq., cas scolaire : une *immersio sine emersione (simplex projectio in flumen)* est-elle suffisante pour la validité? Disp. XXI, sect. III, p. 353, considérations historiques sur le baptême in nomine Christi; disp. XXV, sect. III, IV, V, p. 428 sq., le baptême des enfants malgré les parents serait licite, si du moins ces derniers étaient sujets de princes chrétiens ou de condition servile; disp. XXVII, sect. III, p. 479 sq., critique de l'opinion de Cajétan sur les enfants morts sans baptême.

c) *Confirmation*. — Disp. XXXVIII, sect. I, p. 694 sq., sur l'obligation de recevoir ce sacrement. En soi il n'est que de conseil, mais, d'après les intentions et les circonstances, s'en abstenir pourrait être au moins péché véniel.

d) *Eucharistie*. — Disp. XLIII, sect. IV, t. XX, p. 785, sur la nécessité des deux matières : le souverain pontife ne pourrait licitement dispenser de la consécration de l'une; disp. XLIV et XLV, p. 803 sq., le pain et le vin, matière de l'eucharistie; dans cette dernière, sect. I, n. 6, p. 819, le *mustum expressum ex avis*, avant toute fermentation, est dit *sufficientis materia, non la men conveniens*; disp. XLIV sur le précepte divin de la communion; la sectio IV, t. XXI, p. 540 sq. porte sur l'usage de la communion et sa fréquence : aucune restriction de la fréquence n'est de droit divin, n. 1, p. 540; a-t-on considéré que l'acte en lui-même il faudrait plutôt communier souvent, n. 6, p. 541 : *consultius est frequentius communicare quam rarius*; mais par respect et à cause de la préparation convenable à assurer, il y a rarement à conseiller de communier plus souvent que tous les huit jours, n. 7, p. 542; du reste pas de règle générale stricte, c'est à la prudence du confesseur ou du directeur de juger.

Dans l'eucharistie sacrificielle, signalons au moins la disp. LXXXVI, t. XXI, p. 906, sur les *stipendia missae* et les engagements de justice qu'ils entraînent; toute cette partie est du reste riche en développements intéressants la liturgie et son histoire.

e) *Pénitence*. — Les quinze disputes sur la vertu de pénitence et les vingt-trois sur le sacrement (t. XXII) sont particulièrement soignées; Suarez a profité des précisions doctrinales apportées par le concile de Trente et de tout le travail accompli autour d'elles.

a. — C'est ainsi que, traitant de la vertu, il donne une analyse très fouillée soit de la contrition proprement dite (parfaite), de ses rapports avec l'amour *super omnia*, disp. IV, sect. I et II, p. 70 sq., des conditions de temps qu'elle suppose, sect. V, p. 86 sq., soit de l'attrition et de ses caractères, disp. V, sect. I, p. 99 sq., ainsi que du passage de l'une à l'autre. Sect. III, p. 107 sq.

b. — Les actes du pénitent (confession, contrition et satisfaction) sont déclarés matière proprement dite du sacrement : *vera sententia et certa doctrina*, disp. XVIII, sect. III, n. 3, p. 390.

A propos de la confession et de l'absolution, Suarez traite d'une question un peu particulière qu'il faut signaler en raison des incidents pénibles occasionnés par elle dans sa vie. Il s'agit de la confession faite par lettre ou par intermédiaire et de l'absolution donnée à un absent. Pour les détails, voir de Scorraile, t. II, p. 55 sq.

A la suite de discussions, Clément VIII avait publié un décret du Saint-Office (20 juillet 1602) qui condamnait, au moins comme fausse, téméraire et scandaleuse, cette proposition : *Licere per litteras seu internuntium confessori absenti peccata sacramentaliter confiteri et ab eodem absente absolutionem obtinere*. Denz.-Bannw., n. 1088. Suarez imprimait son *De penitentia* quand ce décret lui fut connu. Il n'eut pas à modifier sa doctrine sur l'absolution d'un absent, l'ayant toujours tenue pour invalide ; il accentua seulement la note qu'il donnait à l'opinion contraire ; cf. de Scorraile, t. II, p. 61 : texte primitif. Mais, quant à la confession par intermédiaire, s'appuyant sur une lettre du pape saint Léon (P. L., t. LIV, col. 1011 : un mourant ne pouvant plus se confesser est à absoudre sur le témoignage de ceux qui rapportent ses aveux), il crut devoir maintenir que cette confession dans l'impossibilité de toute autre serait sacramentelle et valable, disp. XXI, sect. IV, n. 5, p. 163 sq. ; dans le décret de Clément VIII, le mot *et* était à entendre *complexive* et non *divisive*, confession et absolution étaient visées ensemble, et non chacune d'elles. *Ibid.*, n. 10, p. 465.

Rome réagit vigoureusement : par décret du 31 juillet 1603, le Saint-Office interdisait le *De penitentia* et défendait à son auteur de publier quelque écrit théologique que ce soit sans sa permission expresse. C'est en vain que Suarez multiplia les explications et les écrits, cf. de Scorraile, t. II, p. 114, liste de quatorze lettres ou opuscules ; en vain qu'il se rendit lui-même à Rome et plaida sa cause. Quatre nouveaux décrets du Saint-Office, 1604-1605 (de Scorraile, t. II, p. 112 sq.) maintinrent tout au moins la prohibition du texte imprimé et y ajoutèrent celle d'un second passage, qui reproduisait la doctrine incriminée, disp. XXXIII, sect. I, n. 12, p. 512. L'un dernier décret, porté après la mort de Suarez, en 1622, terminait définitivement et toujours contre lui le débat : la confession d'un absent était aussi bien condamnée que son absolution : la lettre de saint Léon traitait d'une tout autre question, celle de l'absolution des mourants : c'était aux théologiens d'accorder les deux textes. Suarez ne le fit qu'à grand peine (de Scorraile, t. II, p. 98-99) ; il se trompait en croyant que, dans la lettre de saint Léon, il s'agissait d'une confession sacramentelle, nécessaire, pensait-il, pour fournir une matière au sacrement ; à cette difficulté, qui est celle de l'absolution des mourants privés de connaissance, les moralistes modernes répondent ou que la thèse scotiste sur la matière de la pénitence n'est pas sans probabilité, ou que, dans sa grande charité, l'Église permet aux heures dernières de tenter des absolutions qui n'ont guère de chances de succès.

c. — Quant aux autres doctrines présentées dans le *De penitentia*, il suffira de mentionner les suivantes : avec saint Thomas et les thomistes du xvi<sup>e</sup> siècle, Suarez tient que le sacrement de pénitence peut être valide mais informe non *ex defectu intensivo attritionis* (opinion d'anciens théologiens, brillamment renouvelée en nos temps par Billot), mais *ex defectu extensivo* (attrition insuffisamment universelle avec bonne foi, cas à peu près chimérique, cf. disp. XX, sect. V, p. 447 sq.). Le droit nouveau de l'Église sur la juridiction pénitentielle est exposé avec le plus grand soin, disp. XXVIII, p. 575 sq. : de *sacerdote ideoneo*, cf. en particulier sect. IV, p. 580 sq. sur l'approbation instituée par le concile de Trente. Dans la disp. XXVI,

sect. V, p. 551, Suarez maintenait pour tout prêtre valablement ordonné le pouvoir d'absoudre les péchés véniels, en vertu non du pouvoir d'ordre mais d'une délégation juridictionnelle concédée *ipso facto* par l'Église et passée en coutume ; cette doctrine, commune au temps de Suarez et admise par de bons auteurs jusqu'à nos jours, se voit abandonnée depuis le Code. Enfin la disp. XXXIII, p. 686 sq., sur le secret de la confession, est remarquable par sa netteté et sa vigueur : Suarez, à la veille des hésitations qui se manifesteront en certains milieux théologiques régalistes et gallicans, affirme l'obligation absolue du secret, qui ne peut être enfreint in *nullo casu* et *propter nullum finem, etiam pro tuenda tota republica ab ingenti malo temporali aut spiritali*, sect. I, n. 2, p. 687, obligation venant *ex quodam jure naturali et intrinseco sacramento*, *ibid.*, n. 10, p. 689 ; le reste de la doctrine sur cette matière est à peu près celle qui est actuellement professée.

f) Dans une analyse complète de l'enseignement pratique sacramentel donné par Suarez, il faudrait tenir compte de ce qui, dans le même ouvrage, concerne l'extrême-onction, le purgatoire, les suffrages pour les vivants et les morts, les indulgences ; nos cours actuels de théologie renvoient à divers points de ces exposés, par exemple à la disp. XLI, p. 827 sq., sur les effets de l'extrême-onction, à la disp. XLIX, sect. IV, p. 996 sq., sur la nature des indulgences et spécialement de celle formulée *per modum absolutionis*, Suarez y voit une véritable absolution. Nous en avons assez dit pour montrer la richesse de ces analyses au point de vue de la théologie morale ; nous voudrions plus brièvement encore noter les matières les plus importantes traitées par lui et se rapportant à notre théologie de la vie spirituelle et au droit canonique.

II. THÉOLOGIE ASCÉTIQUE ET MYSTIQUE. Il serait aisé de trouver dans divers ouvrages de Suarez, par exemple dans le *De sacramentis*, et spécialement dans les traités qui concernent l'eucharistie et la pénitence, un certain nombre de développements se rapportant assez directement à la théologie de la vie spirituelle ; mais nous avons à y mettre tout à fait explicitement diverses parties du *De religione* qui lui reviennent plus proprement.

1<sup>o</sup> La première de ces parties est le traité IV de cet ouvrage, *De oratione, devotione et de horis canonicis*, t. XIV. De ses 89 chapitres, groupés en 4 livres, beaucoup nous donnent une doctrine spirituelle étudiée au point de vue théologique. C'est autour de la prière, *oratio*, que Suarez la présente ; la *devotio*, distinguée plus nettement par saint Thomas, II-II<sup>ae</sup>, q. LXXXVIII, est considérée ici plutôt comme une qualité de la prière, un *affectus cultus* intensifiant les actes de religion. Cf. tract. IV, l. II, c. VI, n. 1, t. XIV, p. 139.

C'est donc l'oraison, soit en général, soit en ses espèces (mentale ou vocale, et cette dernière privée ou publique) qui sera étudiée en détails par Suarez. Ces analyses, toujours minutieuses à sa manière, auront une réelle influence sur un certain nombre d'auteurs spirituels soucieux de maintenir dans leurs considérations un lien étroit avec la théologie rationnelle.

Parmi les passages les plus caractéristiques nous signalerons toute une série de chapitres, qui examinent la contemplation et son rapport avec la triple voie classique de la vie spirituelle, l. II, c. IX-XX, p. 155-212. L'un d'eux, le c. XII, p. 169 sq., est spécialement à distinguer parce qu'il manifeste clairement la position de Suarez vis-à-vis des problèmes de la vie mystique. Il est intitulé : *Utrum contemplatio vel aliqua mentalis oratio possit interdum sine actu intellectus aut voluntatis inveniri* ? En faveur de l'affirmative sont cités des passages de Jean Tauler et du pseudo Denys ;



ces passages feraient admettre une oraison de silence ou de sommeil spirituel, qui constituerait le plus haut degré de la contemplation, un état de quiétude où l'esprit veillerait sans agir, Dieu agissant seul en l'âme. Cette conception est fortement combattue par Suarez : des actes intellectuels sont nécessaires au début de cet état; ils s'y continuent d'une certaine manière; s'il se réduisait à des éléments purement affectifs ou sensibles, il ne serait plus digne du nom de prière; cf. n. 14, p. 173; Tauler ne parle pas en théologie, *non scholastica subtilitate, sed mystica phrasi loquitur*, il est à interpréter comme Denys et comme généralement les mystiques, n. 17, p. 173. D'autre part les actes de volonté auxquels, s'appuyant sur saint Bonaventure, Gerson, etc., d'autres voudraient réduire la contemplation dite passive, supposent eux aussi des actes d'intelligence. C. xiii, p. 176 sq.

Les chapitres suivants s'occupent avec un détail analogue de l'extase, où Suarez voit plutôt une déficience psycho-physiologique, une faiblesse des forces corporelles et naturelles, qu'un accompagnement normal et une suite nécessaire de la contemplation. C. xvi-xx, p. 191-212.

2° Une autre partie du *De religione* présente des matières se rapportant directement à notre théologie ascétique actuelle. C'est le tract. VII, en 10 livres, qui traite *De statu perfectionis et religionis*, l. I, c. iii, p. 13 sq.; puis il fait une étude générale et approfondie des conseils évangéliques, c. vi-ix, p. 31 sq.; dans les derniers livres du traité, l. VIII-X, p. 154 sq., il analyse l'application de ces conseils à la vie religieuse grâce aux trois vœux de pauvreté, de chasteté et d'obéissance.

Ne pouvant relever les points les plus importants de ces abondantes dissertations encore utilisées par les auteurs qui écrivent sur la vie religieuse, nous renverrons, pour une analyse précise et critique des principaux, au résumé qu'en a donné le P. Guéau de Reverseaux dans son édition séparée du *Tractatus de Religione Societatis Jesu*, Paris-Tournai, 1857, Introduction, p. XLIV-CV.

Nous signalerons seulement l'influence de Suarez dans la constitution d'une doctrine à vrai dire secondaire, mais autour de laquelle se sont produites de nos jours de vives discussions. C'est celle de l'imperfection morale distincte du péché véniel. Elle était en formation au xvr<sup>e</sup> siècle et devint commune dans la suite. D'après cette doctrine, l'imperfection morale (manquement aux conseils évangéliques, à des règles n'obligeant pas sous peine de péché, à des appels de la grâce) pourrait exister sans péché, non seulement à l'état abstrait, comme objet d'actes à accomplir, mais encore au concret, dans des actes réels et accomplis; le motif vicieux qui l'accompagne et la domine en fait sans doute souvent un péché véniel; mais il peut arriver que, ce motif étant honnête, l'imperfection — acte moins bon — ne soit pas peccamineuse et reste une œuvre bonne. Suarez n'a pas discuté et proposé explicitement cette doctrine, présentée avec quelque exagération par certains auteurs, comme Jean Sanchez et Diana, et dans sa forme définitive par Lancicius, Gobat, Lugo, les carmes de Salamance (cf. *Nouvelle revue théologique*, mars 1931, p. 217-238); mais il a établi plusieurs principes qui y amenaient et la fondaient : les conseils évangéliques et leur non-obligation, *De religione*, tract. VII, l. I, c. ix, n. 24, t. xv, p. 47; les lois pénales et leur obligation seulement indirecte, *De leg.*, l. V, c. iv, t. v, p. 423; les règles religieuses n'obligeant pas sous peine de péché, de par la déclaration expresse de leurs législateurs, *De religione*, tract. VIII, l. I, c. ii, t. xvi, p. 5 sq., où il note avec bon sens que ces derniers auraient pris une vaine

précaution, si les manquements à ces règles étaient toujours en fait fautes vénielles, n. 12, p. 16. Il précisait exactement la portée de la doctrine en reconnaissant que souvent de tels manquements comportaient, à cause de leurs motifs, une faute, *raro contingit religiosum sic operari ex motivo honesto, loc. cit.*, et il donnait même l'axiome qui servirait à résumer toute la doctrine et sera souvent répété après lui : *imperfectio latius patet quam venialis culpa. Ibid.*, n. 15, p. 17.

3° Enfin mentionnons comme nous donnons aussi des éléments de doctrine ascétique, le dixième et dernier traité du *De religione*, celui où Suarez a fait une étude détaillée et, si nous pouvons dire, pleine d'amour de l'institut de son ordre, t. xvi et xvi bis. Il y a là, entre autres, des vues très pleines sur l'apostolat et la vie active, vivifiée par la contemplation. On trouve aussi dans ce traité, l. IX, c. v, t. xvi bis, p. 1017 sq., un commentaire des *Exercices spirituels* de saint Ignace, petit livre dont on sait l'influence sur toute l'ascétique moderne. C'est, croyons-nous, le premier en date des ouvrages de ce genre; cf. éd. séparée de F. Debuchy, Paris, 1910, Introduction, p. 5. A vrai dire, ce commentaire présente du reste, plutôt que des vues générales sur l'ouvrage et la méthode, une série de notes et d'explications, quelques-unes lumineuses, sur des points obscurs ou attaqués du célèbre recueil.

III. THÉOLOGIE JURIDIQUE ET CANONIQUE. — Avant d'entrer dans la vie religieuse — il n'avait pas encore quatorze ans — Suarez étudia le droit canonique. Avait-il tiré grand profit de cette étude continuée pendant près de trois années? Il est permis d'en douter d'après ce que disent ses biographes de son développement intellectuel plutôt tardif. Mais, dans la suite, il acquit une connaissance approfondie de cette science, qui tient une place importante dans son œuvre et dans sa vie.

Du reste, nous l'avons dit, même dans le droit canonique il entendait rester théologien. C'est, comme il l'écrit dans le *Proœmium* du *De legibus*, t. v, p. x, *sub altiori lumine, altiori ratione* qu'il voulait traiter des matières canoniques, à savoir *in ordine ad conscientiam* et en tant qu'elles reposent sur Dieu et tendent à nous conduire à Dieu.

Comme il fut en outre un théologien juridique et qu'il a étudié soigneusement les fondements du droit, spécialement dans le *De legibus*, nous réunirons ici quelques indications sur la place occupée dans son œuvre par cette dernière matière et par les matières plus strictement canoniques.

1° *La nature et le fondement du droit.* — S'il n'a pas écrit un *De iustitia* complet, du moins dans le *De legibus* trouvons-nous les thèses maîtresses qui commandent ce traité. Dans cet ouvrage, l. I, c. ii, t. v, p. 3 sq., il expose en détails *quid jus significet et quomodo ad legem comparetur*. Au l. II, *De lege æterna, naturali et jure gentium*, p. 85 sq., il explique en vingt chapitres les divisions du droit, le fondement divin de tout droit (la loi éternelle), les caractères du droit naturel et sa distinction du droit positif, civil ou ecclésiastique, privé ou public, *jus gentium*.

De toutes les doctrines ainsi présentées, nous n'en examinerons qu'une, fondamentale du reste, qui nous permettra de juger d'un reproche fait à Suarez.

Dans le *De legibus*, il a fortement mis en vue, sans prétendre l'avoir inventée, une notion du droit qui, après lui, prit place dans l'enseignement catholique et la philosophie du droit, celle de *facultas quedam moralis quam unusquisque habet circa rem suam vel ad rem sibi debitam*. *De leg.*, l. II, c. i, n. 5, t. v, p. 5. Cette notion, nous dit le P. Lachance, O. P., *Le concept de droit selon Aristote et saint Thomas*, Montréal-Paris, 1933, p. 400 sq., empruntée à Driedo, donnée comme « propre et stricte » et substituée à la notion thomiste

et traditionnelle, fait du droit quelque chose de purement subjectif, suppose que la règle de moralité n'est autre que le vouloir humain et la liberté, ce qui s'apparente au kantisme et marque un fléchissement de doctrine dont le résultat est de « chambarder » (p. 403) tout le traité de la justice. A son tour, après avoir reproduit ces vues, le P. Van Overbeke ajoute (*Ephemerides Lovanienses*, 1934, p. 344, note 184) qu'on s'étonne de la vogue « difficilement explicable » que cette conception a rencontrée dans la suite.

En vérité, ce qui nous paraît bien moins explicable, c'est qu'on puisse à ce point se méprendre sur cette doctrine, pourtant très clairement exposée par Suarez. Qu'on veuille bien relire le passage où est présentée la *facultas moralis*, on se convaincra sans peine que son auteur n'entendait nullement la substituer et l'opposer à la définition thomiste; auparavant, n. 4, p. 4, il avait cité et admis cette dernière; il l'avait même louée : « et inde optime concluditur... *jus non esse legem*. En réalité, dans sa pensée, l'une prolongeait l'autre : la *faculté morale* se fondait et se réglait précisément sur le droit objectif au sens thomiste. Toute la présentation du droit naturel, lequel est chez lui de caractère objectif et sans doute plus rigide encore que dans la *Somme*, proteste contre une interprétation de la définition dans le sens subjectiviste. Si Suarez l'appelle « propre et stricte », c'est que, à son avis, elle distingue plus complètement le droit de la loi. Est-ce à Driedo qu'il l'a réellement empruntée? C'est possible, bien qu'il ne le dise pas, du moins dans le passage cité; il estimait fort en effet le *De libertate christiana* de cet auteur; cf. *De leg.*, *Proemium*, t. v, p. xi. En fait si la notion suarésienne n'était pas avant lui aussi nettement formulée, elle se trouvait plus ou moins explicite chez de nombreux théologiens et elle était courante chez les légistes et dans l'usage humain : la justification présentée par Suarez ne repose pas sur « quelques textes scripturaires équivoques » (P. Van Overbeke), mais sur l'usage fréquent fait dans l'Écriture et le droit romain, dont quelques exemples sont apportés; nous pourrions y ajouter le témoignage des innombrables propriétaires qui, depuis qu'il y a des juges, en ont appelé à ces juges pour défendre « leurs droits » qu'ils estimaient lésés. Récemment, dans une revue peu suspecte de partialité en faveur des idées suarésiennes (*Angelicum*, avril 1939, p. 295 sq.), le P. H. Hering, O. P., démontrait, textes en mains, que, si saint Thomas a généralement usé du terme de *jus* dans le sens objectif, il n'a nullement ignoré son emploi au sens subjectif *pro facultate alicujus agendi*.

En somme, Suarez, lorsqu'il ajoutait aux deux sens du mot « droit » reconnus jusqu'à lui (loi et droit objectif), le troisième sens, plus subjectif, de « faculté morale », ne pensait nullement révolutionner la doctrine de la justice; et pas plus qu'il n'est responsable des excès des juristes qui, après lui, mais non d'après lui, ont prétendu bâtir un édifice juridique tenant en soi, sans reposer sur l'ordre objectif et divin des choses, il n'avait nullement conscience de tellement innover : il croyait simplement expliciter et préciser ce qui était plutôt latent chez ses devanciers, faire progresser une doctrine qui restait la même en se développant, progrès qui fut bien accueilli et eut un succès durable parce qu'il répondait à une vue plus complète et plus actuelle de la réalité.

2° *Droit canonique proprement dit.* — 1. Ce ne sont pas seulement les fondements du droit canonique que nous trouvons exposés dans le *De legibus*; cet ouvrage présente en outre toute une étude préparatoire à cette science, une véritable introduction constituée par le l. IV, *De lege positiva canonica*, t. v, p. 326-410, qui en vingt chapitres traite de la puissance législative de l'Église, de ses rapports avec l'autorité civile, de la

matière de la loi canonique, des actes qu'elle peut prescrire ou interdire, de la forme qu'elle doit garder, de la promulgation qu'elle exige, des personnes qu'elle oblige et de la manière dont elle les oblige.

Cette introduction est complétée par diverses considérations faites dans les livres qui étudient les modalités de la loi positive, par exemple le l. V, *De varietate legum humanarum et præsertim de pœnalibus et odiosis*, t. v, p. 412 sq.; l. VI, *De interpretatione, mutatione et cessatione legum humanarum*, t. vi, p. 1 sq.; l. VII, *De lege non scripta quæ consulendo appellatur*, *ibid.*, p. 135 sq.; l. VIII, *De lege humana favorabili seu privilegio*, *ibid.*, p. 225 sq.

Dans plusieurs autres ouvrages on rencontre aussi des matières plus proprement canoniques : ainsi dans le *De fide*, les cinq disputes concernant l'hérésie, disp. XIX-XXIV, t. xii, p. 460 sq.; dans le *De virtute religionis*, tract. III, le livre abondant et qui garde un intérêt historique où il est parlé de la simonie, t. xiii, p. 624 sq.; dans le *De eucharistia*, la disp. LXXXVI, t. xxi, p. 905 sq., qui a pour objet les *stipendia missarum*; dans le *De pœnitentia*, les pages qui concernent la juridiction confessionnelle, disp. XXVIII, t. xxii, p. 575 sq.

Ajoutons à ces indications, qui n'ont pas la prétention d'être complètes, que toute la 2<sup>e</sup> partie du *De religione* (t. xv et xvi) concernant l'état religieux, présente, mêlé à des considérations morales ou ascétiques, un exposé très détaillé du droit religieux, tel qu'il existait au temps de Suarez, complété par le commentaire d'un institut particulier, celui de l'ordre auquel appartenait l'auteur.

2. De plus les deux ouvrages polémiques les plus considérables que nous ayons de Suarez traitent de questions dont plusieurs ont un caractère canonique très marqué : la *Defensio fidei catholicae adversus anglicane sectæ errores*, t. xxiv, aborde dans son l. IV le problème de l'immunité ecclésiastique, p. 354-531, que discutait tout au long l'ouvrage en trois livres composé à la demande de Paul V contre la République de Venise; cf. Malou, *Opuscula sex inedita*, Bruxelles-Paris, 1859, p. 254-343, où sont publiés les deux derniers livres, le premier ayant vraisemblablement été utilisé dans la *Defensio*.

3. Enfin un ouvrage paru du vivant même de Suarez, le *De censuris* (t. xxiii et xxiii bis) est une œuvre encore plus nettement et — étant entendu ce qui a été dit sur la manière propre à Suarez en cette science — plus complètement canonique. C'est ce traité, édité à Coimbra dès 1603, qui consacra sa réputation comme canoniste et le montra l'égal des juristes contemporains les plus renommés. Son titre complet est le suivant : *Disputationes... de censuris in communi, et in particulari de excommunicatione, suspensione et interdictio, ac præterea de irregularitate*. Ces derniers mots montrent déjà que l'auteur se rendait compte que cette dernière matière, les irregularités, présentait un caractère spécial; le Code de droit canonique les a traitées en dehors des censures; Suarez les y joignait pour suivre la coutume commune de son temps. L'ouvrage était donné par son auteur comme une suite et un complément du *De pœnitentia*, où en effet les moralistes étudient encore l'application morale des censures; Suarez, qui ne voulait d'abord que donner l'essentiel de son sujet, se trouva entraîné à le traiter plus à fond; il en résulte une œuvre dont la portée pratique actuelle est singulièrement diminuée; les détails de la législation ecclésiastique ont vieilli, bien qu'ils demeurent par leur précision intéressants pour l'histoire; mais les considérations rationnelles sur les censures, les irregularités et sur leurs espèces restent précieuses; bon nombre d'auteurs modernes (Wernz, Cappello, etc.) l'ont encore utilisées.

1<sup>re</sup>. *THÉOLOGIE POLITIQUE*. — Cette dernière partie de la théologie pratique suarésienne est sans doute, avons-nous dit, la plus originale et la plus personnelle. Mais, il faut aussi le répéter, Suarez y reste, comme partout ailleurs, même quand il y fait œuvre de philosophe et de juriste, théologien et disciple de saint Thomas; il emprunte à ce dernier ses thèses fondamentales et ses directions principales.

Seulement, depuis le XIII<sup>e</sup> siècle, le monde avait marché; des situations nouvelles et des problèmes inconnus avaient surgi; la féodalité était morte; dans la chrétienté, déchirée par l'hérésie, en proie aux discordes intestines, les nationalités s'affirmaient; le pouvoir civil, parfois en pleine révolte contre l'autorité spirituelle, ou réclamait son autonomie, ou même prétendait à la suprématie; au milieu de tumultueux et sanglants conflits et d'une éclosion sans précédent de théories politiques, se formaient nos temps modernes. En toute sérénité, avec la tranquille assurance du théologien, qui domine la mêlée des peuples et des systèmes, Suarez examine et s'efforce de résoudre ces problèmes nouveaux en partant de saint Thomas, mais en profitant des travaux accomplis depuis le XIII<sup>e</sup> siècle, en particulier de ceux de ses contemporains, Vitoria et ses disciples.

La synthèse qu'il travaille à édifier et qui, au jugement de tel historien des idées politiques, est la plus vaste et la plus fouillée du temps, a nécessairement, non pas un esprit absolument nouveau, mais tout au moins des éléments et des vues vraiment personnelles.

Cette synthèse n'est pas, de nos jours, comprise et exposée de la même manière par tous ceux qui l'ont examinée : sans parler de ceux qui l'estiment incohérente (par exemple Paul Janet, *Histoire de la philosophie morale et politique*, t. II, l. III, p. 106-107), des juristes et des philosophes ont fait d'elle un contractualisme apparenté à celui de Rousseau (ainsi les Allemands Gierke et Windelband, cités dans Mesnard *L'essor de la philosophie politique au XVI<sup>e</sup> siècle*, p. 627, ou le Français de La Bigne de Villeneuve, *Traité général de l'État*, p. 298 sq.); des théologiens, plus habitués aux analyses scolastiques, mais, nous semble-t-il, l'abandonnant avec des idées préconçues, ont cru reconnaître là encore un volontarisme subjectiviste et arbitraire, qui rompait avec l'intellectualisme objectiviste et réaliste de saint Thomas (cf. Tb. Delos, O. P., *La société internationale et les principes du droit public*, 1929, p. 227 sq.). Nous ne pouvons présenter ici un examen critique de ces diverses interprétations. Voir sur les deux premières l'ouvrage cité de P. Mesnard, p. 627, et sur la dernière, l'étude du P. J. de Blic, *Le volontarisme juridique chez Suarez?* dans la *Revue de philosophie*, mai-juin 1930, p. 213 sq. Nous nous contenterons, après avoir signalé les ouvrages où Suarez a exposé sa théologie politique, d'en résumer quelques points principaux, en accord au moins substantiel avec deux ouvrages récents, qui exposent fort objectivement, il nous semble, la synthèse suarésienne : Dr H. Rommen, *Die Staatslehre des F. Suarez*, 1926, et Pierre Mesnard, *L'essor de la philosophie politique au XVI<sup>e</sup> siècle*, 1936, p. 617-660; on pourra y recourir pour des détails plus abondants.

1<sup>re</sup> Les sources. — Suarez a surtout présenté sa théologie politique dans deux grands ouvrages : le *De legibus* et la *Defensio fidei*.

Le *De legibus* et *legislatoris Deo*, dont la matière avait été enseignée pendant deux ans à Colimbre (1602-1603) parut en 1612. Les dix-neuf questions de la *Somme théologique*, I-II<sup>o</sup>, q. xc-cix, où le sujet est condensé, deviennent chez Suarez un énorme volume de 1 200 pages à deux colonnes, dans lesquelles il examine toutes sortes de problèmes politiques, en partant de Dieu, suprême législateur. Dieu gouverne les hommes,

créatures libres, par des lois; sa volonté créatrice s'adapte à leur nature volontaire et libre; quelles sont donc les conditions selon lesquelles se fera le gouvernement divin, soit que Dieu l'exerce directement : loi naturelle, loi divine mosaïque et chrétienne, soit qu'il le délègue à des autorités responsables, ses représentants humains : dans l'ordre spirituel, loi canonique; dans l'ordre temporel, lois civiles, droit international, chacun de ces ordres contenant des variétés importantes, lois proprement dites, lois pénales, privilèges, coutumes, etc.?

L'ouvrage comprend deux tomes de l'édition Vivès, t. v et vi; il est divisé en dix livres; les trois premiers surtout intéressent notre matière : 1. *De natura legis in communi ejusque causis et effectibus*; 2. *De lege eterna, naturali et jure gentium*; 3. *De lege positiva humana secundum se et prout in pura hominis natura spectari potest, quæ lex etiam civilis dicitur*.

Quant à la *Defensio fidei*, dont il a déjà été question ci-dessus, col. 2649, on trouvera dans le P. de Scorraile, t. II, p. 165-221, tout le détail des circonstances complexes où l'ouvrage parut, et des incidents auxquels il donna lieu. Il nous suffira de rappeler que, composé à la demande du pape Paul V, il combattait deux écrits du roi d'Angleterre, Jacques I<sup>er</sup>, et qu'il fut publié en 1613 (Vivès, t. xxiv). Des six livres qui le composent, c'est surtout le l. III (30 chapitres, p. 203-353) qui nous intéresse ici; il y est traité, sous le titre : *De summi pontificis supra temporales reges excellentia et potestate*, du pouvoir civil, de sa nature, de son origine, de ses limites et de ses rapports avec le pouvoir pontifical; le c. xxiii soulève la question alors particulièrement brûlante de la déposition des rois par le pape et même du tyrannicide. Le l. VI, *De juramento fidelitatis regis Angliæ*, complète cette doctrine en l'appliquant à un cas d'espèce.

Outre ces deux ouvrages, les suivants nous apportent des éléments doctrinaux : 1. *Le De opere sex dierum*, œuvre posthume publiée en 1621 (Vivès, t. III) avec un traité *De anima*; c'est un commentaire, le plus souvent fort littéral, des trois premiers chapitres de la Genèse; au l. V<sup>o</sup> et dernier, Suarez, avec la curiosité quelque peu imaginative que les scolastiques ne dédaignent pas de manifester parfois, recherche l'état qu'auraient eu les hommes en ce monde, si nos premiers parents n'avaient pas péché, et examinait quelle eût été leur situation politique; quelques précisions nous sont données à cette occasion sur les caractères de la société et de l'autorité civiles.

2. *Le De triplici virtute theologica*; dans cette œuvre également posthume (1621), la disp. XVIII du *De fide*, t. XII, p. 436-459, sur les moyens de convertir les fidèles, nous offre des vues sur la colonisation, et la disp. XXII, p. 556-586, sur le pouvoir coercitif de l'Eglise; surtout la disp. XIII et dernière du *De caritate*, p. 737-763, est d'importance, puisqu'elle traite avec ampleur la question de la guerre.

3. Enfin le recueil *Varia opuscula theologica* (Vivès, t. XI) publié par Suarez lui-même en 1599, à l'occasion des controverses *De auxiliis*; on y rencontre, un peu inattendues, étant donné le caractère du livre, des pages qui se rapportent à la matière sociale; ce sont celles du dernier des six traités que contient l'ouvrage, *De iustitia Dei*, p. 565, où il est question des trois justices, commutative, distributive et légale; ce qui y est dit de cette dernière complète quelque peu les rares passages du *De legibus*, où Suarez parlait très sommairement d'elle.

2<sup>o</sup> Points principaux de la doctrine. — 1. *Sociabilité naturelle de l'homme; la société civile, organisme moral naturel*. — a) Comme pour Aristote et saint Thomas, le point de départ, c'est, pour Suarez, la sociabilité naturelle de l'homme : *Primum est hominem esse ani-*



*mal sociale et naturalité reclaque appeler en communitalité vivere. De leg., l. III, c. 1, n. 3, t. v, p. 176; cf. De opere sex dierum, l. V, c. vii, n. 5, t. iii, p. 414: Homo est animal sociale, quae proprietates naturalis est et in statu innocentie permanere. Avant tout, et profondément, l'homme a une nature qui dépasse de toute part les capacités de l'invention personnelle et l'oblige à ne pas vivre seul.*

b) Cette sociabilité naturelle s'actualise d'abord par la famille: *societas maxime naturalis et quasi fundamentalis, quia inchoatur ex societate maris et feminae, sine qua non posset genus humanum propagari et conservari*; de cette union résulte la *societas filiorum cum patribus*, que suit normalement une *conjunctio aliqua servitutis aut famulatus*, trois unions formant la famille complète, dite société imparfaite par rapport à la société civile. *De leg. et De opere...*, loc. cit. Dans l'état d'innocence, la *servitus* (ou le domestique) aurait sans doute été réduite, ou même rendue inutile, à cause du moins grand nombre de besoins et de secours nécessaires à la vie. *De opere...*, loc. cit.

c) Mais la famille, même s'accroissant et formant ces *pagi*, petites communautés (nos familles patriarcales), que Suarez reconnaît comme naturelles après Aristote, cf. *De opere...*, l. V, c. vii, n. 2, t. iii, p. 414, ne peut suffire à l'humanité. Une société plus ample, *perfecta*, apparaît normalement, comprenant plusieurs familles et constituant au moins une cité, la *politia*, la société civile, nécessaire pour assurer la paix et permettre le progrès humain. *De leg., l. III, c. 1, n. 3, t. v, p. 177.*

La société civile est d'un caractère si naturel que, même sans le péché originel, elle se fût formée à la suite du développement du genre humain. *De opere...*, *ibid.*, n. 6, p. 414-415, moins pour les besoins corporels que pour le bon ordre (à cette fin, elle existe du reste chez les anges) et pour la meilleure joie de la vie, *ad maiorem vitae iucunditatem et honestam communicationem, quam homo naturaliter amat*; le pouvoir politique aurait là aussi été nécessaire, mais vraisemblablement sans force coercitive et vindicative, du moins par rapport à ceux des hommes qui auraient persévéré dans la justice. *Ibid.*, n. 12, p. 416.

d) Suarez, il faut le remarquer, a fortement accusé la diversité essentielle, qui existe d'après lui entre la famille et la société civile. Certes il ne méconnaît pas que la cité est historiquement sortie de la famille et de la tribu; mais il voyait dans celle-là une formation sociale essentiellement différente en droit de celles-ci. L'État n'était pas pour lui une famille agrandie et différenciée; il mettait vraiment un seuil entre les deux; cf. Mesnard, loc. cit., l' refusait d'identifier la société politique à une simple juxtaposition, à « un tas », *acervus*, de familles: en elle il reconnaissait un lien juridique spécial, une fin propre et bien définie, un pouvoir autre, d'une force particulière et qualitativement différent de la *potestas dominativa* du patriarche ou du chef de tribu. Cf. *De opere...*, l. X, c. vii, n. 3, t. iii, p. 414; et *De leg.*, l. I, c. vii, t. v, p. 35 et 36.

e) Cela étant donné, comment se forme donc la société civile? En dehors de toute considération historique sur les divers stades de la vie sociale, à la prendre en soi, toute société civile, cité ou royaume, suppose une intervention de la volonté humaine, une influence de la personnalité libre: c'est le fameux contrat ou pacte, que Suarez met à la base de la société civile. Citons au moins l'un des textes les plus clairs, qui expriment cette vue, *De opere...*, l. V, c. vii, n. 3, t. iii, p. 414: la société apparaît quand il y a distinction de familles et que se forme *aliqua unio politica, quae non fit sine aliquo pacto, expresso vel tacito, iuvandi se invicem, nec sine aliqua subordinatione singularum familiarum et personarum ad aliquem superiorem vel*

*rectorem communitalis, sine quo talis communitas constare non potest.*

Qu'on veuille bien le remarquer: là comme dans les passages similaires, il est question de pacte exprès ou tacite; nous n'avons donc pas là un contractualisme formel et complet à la mode de Rousseau; ce que requiert Suarez, ce qu'il ne peut pas ne pas réclamer d'après ses vues sur la différence essentielle entre famille et cité, c'est plutôt un accord au moins tacite, un *consensus*; le mot est du reste souvent employé par lui, cf. *De leg.*, l. III, c. iii, n. 1, t. v, p. 182, etc. Les États peuvent se former après délibération expresse et par pacte explicite, mais aussi grâce à une activité volontaire plus sourde, moins réfléchie, par un *consentement tacite* et comme atténué, donné par exemple à une agrégation naturelle et quasi spontanée de familles. Ce qui est nécessaire en même temps que suffisant, c'est, à cause du seuil qui est à franchir afin de s'élever au-dessus du stade familial, une collaboration de la volonté, s'exprimant par une adhésion au moins pratique à la vie en commun, à cette union morale qui dépasse la pratique familiale, et aux chefs qui la dirigent.

Mieux que proprement contractuelle, la doctrine suarésienne de la société civile pourra donc être appelée « consensuelle ». A la théorie dite « historique », que lui préfèrent aujourd'hui des philosophes et des théologiens catholiques, elle ne prétend pas s'opposer quant aux faits; mais elle entend expliquer ce que celle-ci semble négliger: le passage en droit de la famille à la cité et la transformation du pouvoir familial en autorité civile.

f) Et dès lors, le caractère et l'origine de la société civile étant ainsi déterminés, il est aisé d'en dégager ce que devient dans la sociologie suarésienne l'être même de cette société. Entre un organicisme intégral, qui absorberait la personnalité propre des membres dans un tout doté d'une réalité exagérée — Aristote et certains de nos contemporains n'y tendent-ils pas? — et un individualisme radical, qui refuse aux unions sociales naturelles une réalité véritable et une personnalité relative — c'est la conception du libéralisme moderne — Suarez prend une position intermédiaire qui est tout à fait dans la tradition thomiste et catholique.

Deux formules, empruntées au vocabulaire théologique et juridique de nos temps, quelque peu équivoques sans doute, mais qui sont bien éclairées par le contexte, la définissent: d'une part il dira que la communauté civile n'est qu'une *persona ficta, unusquisque autem particularis homo est persona vera*, *De leg.*, l. I, c. vi, n. 7, t. v, p. 25; d'autre part il appellera la cité un *corpus mysticum*, un *corpus politicum mysticum, quod moraliter dici potest per se unum*. *De leg.*, l. III, c. xi, n. 7, p. 213; c. ii, n. 4, p. 181, et qui demeure et persiste « malgré la variation et la croissance de ses membres ». *De leg.*, l. I, c. x, n. 14, t. v, p. 48. « Personne fictive », car seuls les hommes, qui composent la cité, sont des individus complets, possédant et exerçant intelligence et volonté, et parce que finalement la société est ordonnée à leur fin dernière; mais « corps mystique », parce que l'union civile a bien une personnalité collective réelle et subsistante, qu'elle est sujet de droits et de devoirs, réglée par les dispositions de la loi, destinée à procurer un bien propre et déterminé, responsable de ses actes et soumise à des sanctions.

La société civile apparaît bien ainsi à Suarez comme un organisme moral, analogue à ce corps mystique de l'Église, dont il transpose la dénomination à l'ordre politique, en vue de mieux affirmer sa réalité et son caractère.

2. Le pouvoir civil; son caractère naturel; son origine consensuelle et sa valeur divine et humaine. — Intime-

ment unie à la question de la société civile, se pose la question du pouvoir qui l'organise et la dirige; déjà, en traitant de la première, il était impossible de ne pas toucher à la seconde; il faut y revenir plus explicitement. Spécialement dans le *De legibus*, Suarez l'a examinée avec les plus grands détails, car elle rentrait directement dans son sujet; nous ne pouvons que résumer sa doctrine en indiquant quelques références capitales.

a) Non moins que la société civile, le pouvoir politique est de droit naturel, car il est nécessaire à cette société, et, comme tel, il a Dieu pour auteur. *De leg.*, l. III, c. I, n. 4, t. v, p. 177; *Defensio fidei*, l. III, c. I, n. 7, t. xxiv, p. 205 sq. Il existait avant l'Évangile et il était de même nature et de même force chez les princes païens. *De leg.*, l. III, c. XI, n. 9, t. v, p. 214. Il faut tenir, contre les anabaptistes, les béghards, Luther, qu'il ne s'oppose en rien à la liberté chrétienne. *De leg.*, l. III, c. v, n. 2, p. 188; c. xxxi, n. 1 sq., p. 298. Il se traduit avant tout par le pouvoir d'établir et d'imposer des lois. *De leg.*, l. III, c. I, n. 5 et 7, p. 177-178. C'est par lui que la cité prend corps et se trouve vraiment constituée.

b) Le pouvoir de gouverner et d'obliger qu'auront les chefs politiques vient donc de la loi naturelle et par conséquent de Dieu; mais qui donc les désignera eux-mêmes? Comment se fait leur détermination concrète?

Dans le *De legibus*, l. III, c. II, t. v, p. 180 sq., Suarez examine en détail cette question; il répond : *Dicendum est... hanc potestatem ex sola rei natura in nullo singulari homine existere, sed in hominum collectione...*, n. 3, p. 180. Les hommes sont nés libres; à ne regarder que leur nature, aucun n'a de juridiction sur les autres; il n'y a pas à parler de pouvoir d'Adam transmis à ses successeurs, puisqu'aux origines de l'humanité il n'y avait pas de société civile; les qualités personnelles peuvent rendre aptes au gouvernement, elles ne donnent d'elles-mêmes aucun droit à gouverner; la puissance civile doit donc être regardée comme l'apanage de la communauté entière; si des princes la détiennent, c'est qu'ils l'ont reçue en quelque manière de la collectivité. *Ibid.*, c. III, n. 2, p. 182. Comme pour la formation de la société civile, dans cet organisme moral formé de volontés individuelles et d'individus égaux en nature, un acte collectif de volontés, tout au moins un acquiescement tacite doit intervenir, qui fasse recevoir le pouvoir de commander issu de la nature et de Dieu. *Ibid.*, c. IV, n. 1, p. 184. Que la cité se forme par une transformation instantanée et tout à fait délibérée ou que ce soit par une addition lente et plus spontanée de groupements inorganiques, *Def. fidei*, l. III, c. II, n. 15 et 20, t. xxiv, p. 211-212, le mécanisme est le même : hors de cette influence plus ou moins explicite des volontés humaines, nous n'avons que le fait, mais le droit n'existe pas.

c) On voit les conséquences. Il y a donc d'abord à l'origine de tous les pouvoirs civils comme une démocratie hypothétique, qui s'exprimera du reste dans les régimes les plus divers. *De leg.*, l. III, c. IV, n. 2, t. v, p. 184; *Def. fidei*, l. III, c. II, n. 18, t. xxiv, p. 212. Suarez dénombre ces régimes d'après la classification aristotélennienne des trois formes de gouvernement et de leurs multiples composés, et il faut le remarquer, avec la tradition scolastique et avec son temps, déclarer toutes ses préférences pour le régime monarchique : *monarchicum, optimum regimen*. *De leg.*, l. III, c. IV, n. 1, p. 184. C'est qu'il ne conçoit nullement cette démocratie originelle comme entraînant nécessairement ou même le plus généralement une démocratie de fait : quand la nation se forme, elle peut s'établir en régime démocratique ou en garder des éléments; mais elle peut aussi se constituer en système

monarchique de caractère absolu; le gouvernement d'un prince lui apparaît même comme le plus naturel et le meilleur, nous venons de l'entendre; et, une fois l'autorité transmise à un roi, le peuple ne peut la reprendre, hors les cas extraordinaires de tyrannie et d'anarchie sociale; le prince devient en quelque sorte supérieur au royaume qu'il lui a donné son autorité. *De leg.*, l. III, c. IV, n. 6, p. 186. Nous sommes loin, on le voit, de Rousseau, pour qui l'autorité ne quittait en un aucun cas la collectivité, laquelle pouvait toujours reprendre le mandat de gouvernement consenti à un moment donné. Suarez est même ici beaucoup plus absolu que Bellarmin et d'autres scolastiques de l'époque, tel Navarrus. En somme, il est fortement traditionaliste et insiste d'une manière particulière sur l'importance de la constitution originelle d'un État donné; de quelque manière que cette constitution soit établie, il faut s'y tenir et ne la modifier que par un consentement mutuel ou sous l'empire de nécessités contraignantes. Cf. *Def. fidei*, l. III, c. III, n. 2, t. xxiv, p. 213.

Et une seconde conséquence de toute cette doctrine, c'est que, dès lors, la véritable nature de l'autorité civile en est nettement fixée. Celle-ci est d'une part de source divine, puisque, au sens générique, elle vient de Dieu, auteur de la nature, de sorte que le sujet qui la détient, prince, collègue ou collectivité, peut commander et légiférer au nom de Dieu, dont il est le lieutenant et le ministre. Mais, d'autre part, sa détermination est humaine; elle repose de près ou de loin sur des volontés humaines, de sorte que le prince est en un sens non moins vrai le délégué de la collectivité, le ministre de la République; la monarchie là où elle existe et, du reste, toute forme politique quelle qu'elle soit, est de droit humain; elle tire son origine concrète du consentement populaire. Suarez, nous allons le dire tout à l'heure, utilisera cette conclusion dans sa polémique avec Jacques I<sup>er</sup> d'Angleterre.

3. *La fin de la société civile et du pouvoir politique : bien commun et justice générale.* — Dans toute cette constitution de la société civile et du pouvoir qui la régit, un principe a joué, animant leur formation et leur donnant leur caractère propre, c'est leur fin. A plusieurs reprises il en a déjà été question dans les considérations précédentes; mais il faut y revenir pour déterminer comment cette finalité politique est présentée dans la doctrine suarésienne.

a) A un organisme moral, comme l'est la société civile, à une communauté *moraliter unita et ordinata ad componendum unum corpus mysticum*, *De leg.*, l. III, c. XI, n. 7, p. 213, ne peut convenir qu'une fin collective; c'est, dit Suarez après Aristote et saint Thomas, le *commun bonum civitatis*, la *felicitas publica*, et, cette société étant de nature temporelle et humaine, sa fin commune sera proprement temporelle et humaine. Très nettement, plus nettement encore que saint Thomas, Suarez distingue cette fin collective politique de la fin dernière naturelle ou surnaturelle, qui la domine sans doute et à laquelle elle est ordonnée, mais qui, regardant les individus, ne la constitue pas proprement.

Le *bonum commune societatis civilis* n'est ni la félicité naturelle ni le bonheur spirituel de chaque individu considéré en particulier, *ibid.*, n. 4, 6, 7, p. 212-213; la loi civile a pour but non de faire des hommes vertueux, mais de bons citoyens, en commandant du reste les actes vertueux nécessaires au bien commun. *De leg.*, l. I, c. XIII, n. 3, p. 54; l. III, c. XII, n. 8, p. 218.

b) Sans doute le bien commun que vise à procurer la société civile ne se constitue que grâce à des biens particuliers : *bonum commune surgit ex bonis singulorum*, *De leg.*, l. I, c. VII, n. 3, p. 30; il ne s'équilibre normalement que grâce à un ensemble suffisant de

prosperités personnelles, mais il n'en possède pas moins sa réalité propre et distincte. La preuve, c'est que bien particulier et bien commun peuvent se heurter et entrer en conflit; dans les périls du pays, le citoyen doit sacrifier sa prospérité propre et lui préférer celle de sa patrie. Cf. *De triplici virtute theologica*, tract. III, disp. IX, sect. III, n. 1, t. XII, p. 712.

En somme, ce bien commun politique, c'est un ensemble de conditions générales, qui permettra aux citoyens de mettre en valeur leurs virtualités de toutes sortes, en se développant au mieux, et finalement de faire leur salut: voilà ce que cherche à établir et met à la disposition de tous la société civile. Suarez exprime cette vue traditionnelle dans une formule pleine de sens qu'il faut citer. La fin du pouvoir civil législatif, dit-il, est la *félicité* naturelle de la communauté humaine parfaite, *cujus curam gerit et singulorum hominum ut sunt membra laici communitalis, ut in ea, scilicet in pace et iustitia vivant et cum sufficientia bonorum quae ad vitae corporalis conservationem et commoditatem spectant et cum ea probitate morum quae ad hanc externam pacem et felicitatem reipublicae et convenientem conversationem necessaria est. De leg.*, l. III, c. XI, n. 7, p. 213.

c) A ce bien commun civil correspond, selon la tradition aristotélico-thomiste, une vertu qui lui est propre, qu'elle a pour objet spécial et selon laquelle gouvernants et gouvernés ont à chercher à l'établir et à le perfectionner, c'est la *justice générale ou légale*. Dans l'opuscule signalé plus haut, *Opusc. theologica*, VI, *De iustitia Dei*, sect. IV, n. 6-7, t. XI, p. 566, Suarez analyse brièvement sa nature, distincte des justices commutative et distributive: *respicit totam Rempublicam, ut totum quoddam habens peculiarem modum juris ad bona singulorum membrorum, quod non habent aliae iustitiae*; elle est dite « générale », soit à cause du droit auquel elle se rapporte et qui est le droit de tout le corps politique, de la « généralité » des citoyens, soit parce que, pour l'accomplir, les actes de toutes les vertus diverses peuvent être prescrits; et elle est dite « légale », non pas tant parce qu'elle commande d'obéir à la loi, mais parce que la loi, pour être juste, doit avant tout regarder ce bien commun, qui est l'objet de cette justice.

En conclusion, il nous suffira de dire que, dans toute cette doctrine, ce qui est plus personnel à Suarez, ce sont moins les éléments empruntés à peu près tous à la tradition aristotélico-thomiste, que l'accent très moderne mis sur quelques-uns d'entre eux, et particulièrement sur la spécificité et le caractère tout à fait propre de la fin civile et politique, le bien commun. Intérêt collectif temporel et humain, donné comme une fin tenant en quelque sorte en elle-même, *finis ultimus in suo ordine. De leg.*, l. I, c. VII, n. 4, p. 30, il s'impose comme tel à tous: aux citoyens qu'il peut obliger au sacrifice de leur bien particulier, aux gouvernants qu'il oblige à diriger l'État d'après lui, à la loi, qui, si elle ne le cherche pas, est injuste; et l'Église aura elle-même à en tenir compte, comme nous le verrons plus loin. Cela était à noter en abordant la question qui nous reste à examiner: celle de la limitation du pouvoir politique.

4. *Limitation interne de l'autorité politique: bien commun et tyrannie.* — La doctrine suarésienne de la société civile et du pouvoir qui la dirige, se trouve précisée par les vues qui nous sont données sur la limitation de cette autorité civile. Question toujours actuelle, particulièrement discutée au temps de Suarez. Celui-ci la traite dans le *De legibus* et avec plus de détails encore dans la *Defensio fidei*.

a) De ce qui a été dit sur la fin de la société civile résulte tout d'abord une limitation interne de l'activité civile. Cette fin, en s'imposant à tous, princes et

citoyens, et en fondant la loi, détermine déjà le champ que l'autorité et la loi ne doivent pas franchir.

A Jacques I<sup>er</sup>, qui se prétendait choisi par Dieu même pour gouverner son peuple et qui pensait dès lors posséder un pouvoir discrétionnaire et illimité, dont il n'avait de compte à rendre à personne, Suarez répond que le souverain n'est qu'un délégué de la communauté, délégué qui ne peut exercer valablement son pouvoir que dans le sens du réel bien commun et de la vraie félicité politique; cf. *Def. fidei*, l. III, surtout c. IV, v, et l. VI, sur le serment de fidélité.

b) Si la constitution originaire de l'État a donné au prince une autorité absolue, cette autorité n'est nullement injuste; Suarez serait même plutôt favorable à ce régime alors singulièrement en faveur. Mais ce régime même et son exercice sont à contenir dans les limites du bien commun; un pouvoir absolu, même légitime en sa source, devient *tyrannique*, s'il s'exerce contre le bien commun; cf. *De leg.*, l. I, c. VII, n. 5, p. 31.

L'on sait combien cette matière était, en ces temps troublés, discutée et délicate. Par un décret du 6 juillet 1610, cf. de Scorraille, t. II, p. 184, le P. Aquaviva, général de la Compagnie de Jésus, avait défendu à ses subordonnés de dire ou d'écrire « qu'il soit permis à personne, sous quelque prétexte de tyrannie que ce soit, de mettre à mort les rois et les princes ». Suarez, qui ignorait ce décret quand il écrivait la *Defensio fidei*, cf. de Scorraille, t. II, p. 216, se trouva traiter le sujet avec une liberté entière. On connaît les orages qui s'en suivirent. *Ibid.*, p. 197 sq. Les conclusions de Suarez se ramènent à celles-ci: 1. Un usurpateur, *tyrannus ab origine, a titulo*, qui s'est emparé du pouvoir, peut être considéré comme un agresseur actuel du pays, un ennemi public, un détenteur violent de ce qui ne lui appartient pas et donc être frappé par tout citoyen, s'il y a espoir par ce moyen de restaurer le droit lésé. *Def. fidei*, l. VI, c. IV, n. 7 sq., t. XXIV, p. 677 sq. —

2. Un prince légitime abusant du pouvoir au point d'exercer une tyrannie intolérable, *tyrannus a regimine*, mettant criminellement en danger imminent les intérêts vitaux du pays, peut être déclaré déchu par le peuple, c'est-à-dire par ses représentants naturels; ceux-ci ont le droit de le combattre et même, s'il le faut, de le mettre à mort. Si la nation est chrétienne, il convient de soumettre au jugement du souverain pontife la nécessité où l'on se trouve. Mais ce que peut faire l'autorité commune de la nation, aucun citoyen, de son autorité privée, ne peut le tenter, nul ne peut porter la main sur le tyran, hors le cas où il subirait de la part de celui-ci une agression violente. *Ibid.*, l. VI, c. IV, n. 16, 19, p. 680 sq.; cf. de Scorraille, t. II, p. 185.

Ces thèses, contentons-nous d'en faire la remarque, sont tout à fait dans l'esprit de saint Thomas et restent, surtout la dernière, relativement modérées, si on les compare à celles de plusieurs contemporains.

c) Enfin, un élément autre que le bien commun est à signaler, qui contribue à la limitation interne de l'autorité civile.

Dans le *De legibus*, l. III, c. IX, t. v, p. 201 sq., Suarez, faisant une étude approfondie des diverses inscriptions politiques (*maiores, minores*, etc.), qui peuvent exister dans un État d'une certaine importance, ainsi que des droits qui doivent leur être reconnus, avait dénié aux groupements inférieurs toute autonomie véritable: *minores civiles non habent potestatem ferendi proprias leges, ibid.*, n. 17, p. 206; seul l'État possède la souveraineté authentique et plénière; mais il serait convenable, ajoute-t-il, que soit le pacte constitutionnel, soit la liberté postérieure du prince, accorde à ces groupements le droit de gérer avec une certaine liberté leurs affaires particulières. Non seulement les États vassaux, mais encore les



villes, les provinces, les corps divers de la nation, en somme toutes les personnes morales, qui se forment dans l'évolution normale de la cité, in *universum de corporibus mysticis*, ont à être respectées dans leur activité bienfaisante et harmonisée avec le bien commun général.

Il y a là des vues vraiment modernes, dans le sens d'un corporatisme intelligent et mesuré : elles réclament pour les groupements inférieurs, reconnus comme des « membres » de l'État, *De leg.*, l. III, c. xxxi, n. 7, p. 299, certaines libertés, admises par l'autorité souveraine, devenant ainsi irrévocables et par là limitant intérieurement cette autorité.

Si ces vues restent malgré tout quelque peu générales et imprécises, Suarez va être autrement net et détaillé en ce qui concerne la limitation externe du pouvoir politique.

5. *Limitation externe du pouvoir politique* : 1. *L'Église et l'État*; le pouvoir indirect de l'Église. — C'est du pouvoir de l'Église que l'autorité civile reçoit sa limitation externe la plus accusée et la plus forte.

Évidemment il s'agit ici du droit chrétien et des nations converties à l'Évangile; ce sont ces nations que Suarez envisageait surtout. Dans le *De legibus* il a traité avec le plus grand soin cette question des rapports de l'Église et de l'État; la *Defensio fidei* a appliqué les principes qu'il avait établis, à un cas d'espèce, celui de Jacques I<sup>er</sup> d'Angleterre.

a) Voici d'abord un résumé de ces principes longuement développés dans le *De legibus* :

a. — L'Église et l'État sont deux sociétés parfaites, au sens scolastique du mot (sociétés complètes quant à leur fin et leur pouvoir directeur). Elles ont donc toutes deux un pouvoir de juridiction qui les rend capables de porter des lois. En particulier, pour ce qui concerne le pouvoir de l'Église, Suarez l'établit contre Marsile de Padoue et les juristes qui le déniaient au souverain pontife et ne le reconnaissaient qu'au prince temporel. *De leg.*, l. III, c. vii, n. 1-8, p. 195-197.

Mais les fins des deux sociétés étant d'ordre différent, les juridictions, qui ont pour mission de les diriger vers ces fins sont également tout à fait diverses : celle de la puissance ecclésiastique est surnaturelle, spirituelle, éternelle, elle vise le bien des âmes; celle de l'autorité civile est naturelle, plutôt matérielle, temporelle; elle consiste en un bien commun terrestre et transitoire. *De leg.*, l. III, c. vii, n. 6, p. 213; l. IV, c. i, n. 6-8, p. 328 sq.; l. IV, c. xxi, p. 361 sq.

b. — Dès lors comment établir en droit les rapports de cette puissance temporelle que possède le prince et de cette autorité spirituelle que détient le pape.

Suarez, *De leg.*, l. III, c. vi, p. 191 sq., expliquant le mot que la liturgie adresse à saint Pierre : *Tibi tradidit Deus omnia regna mundi*, rejette une double interprétation : celle d'une donation générale de tout l'univers, qui est manifestement fautive; celle encore d'un gouvernement de droit sur les nations baptisées et chrétiennes s'exerçant, quant aux matières civiles, par l'intermédiaire de l'empereur, point de vue guelfe dans la lutte du sacerdoce et de l'empire, et sens selon lui trop littéral donne à la bulle *Unam sanctam*. Il s'arrête à une doctrine qui découle directement du caractère et de la diversité des fins dans les deux sociétés : les deux pouvoirs ont des sphères propres, en soi indépendantes; l'autorité ecclésiastique, ayant une fin spirituelle, n'a pas compétence pour édicter des lois civiles; directement elle n'a pas à s'occuper du temporel, *ibid.*, n. 6, p. 194, incompétente qu'elle est ad *ferendas et statuendas leges civiles, praesertim mere positivas et formativas loquendo*. De son côté, l'État comporte une autorité, ayant un droit réel à s'exercer dans l'ordre qui lui est propre, celui de la félicité politique vraie. *De leg.*, l. III, c. ix, n. 2, p. 202. L'Église recon-

naît au prince ce libre exercice; elle ne lui demande que de ne pas apporter d'entrave au jeu des lois ecclésiastiques, d'obstacles au salut des âmes.

Ainsi les deux autorités peuvent agir, chacune dans son domaine propre, tant que des heurts ne se produisent pas; mais, si elles entrent en conflit, il y aura à tenir compte de la juste hiérarchie des fins sociales : le temporel étant en droit subordonné au spirituel, l'autorité civile devra reconnaître, quand des difficultés apparaîtront, la supériorité du pouvoir ecclésiastique.

L'Église aura ainsi un pouvoir indirect sur les princes chrétiens dans les matières qui regardent proprement ces derniers : ce pouvoir indirect va jusque ad *corrigendas interdum vel abrogandas leges civiles, quando vergerent possunt in perniciem animarum*. *De leg.*, l. III, c. vi, n. 6, p. 194. Il n'a d'autre raison que le souci du bien spirituel et du salut des fidèles; il suffit à l'Église pour atteindre sa fin et à l'effet excellent de la laisser libre des préoccupations d'ordre matériel. *Ibid.*, n. 5, p. 193. En fait, les souverains pontifes n'ont jamais revendiqué davantage : *quotiescumque circa temporalia usi sunt iurisdictione, solum id fecerunt indirecte et in ordine ad spiritualia*, *ibid.*, n. 4, p. 193; dans leurs mains ils n'ont tenu, sauf en ce qui concerne les sujets de leurs États propres, qu'un glaive, l'autre n'y étant que *indirecte et eminenter, ut sic dicam*.

Telle est cette doctrine du pouvoir indirect de l'Église que Suarez établit en termes très clairs dans son *De legibus*, et qu'il prétend être communiter recepta par la théologie de son temps, *ibid.*, n. 3, p. 192, tenue, dit-il, par Cajétan, Navarrus, Vitoria, Soto, Bellarmin, etc.

b) Dans l'application aussi logique que sereine qu'il en fit au cas de Jacques I<sup>er</sup>, nous noterons seulement quelques points, capables croyons-nous de mieux l'éclaircir :

a. — Le roi d'Angleterre soutenait que le souverain civil, principal membre de l'Église, avait, à ce titre, commandement absolu sur ses sujets aussi bien au spirituel qu'au temporel; Suarez riposte que l'organisation ecclésiastique est antérieure à l'admission des rois dans l'Église. *Def. fidei*, l. III, c. vii, n. 3, t. xxiv, p. 238, que, dans le troupeau du Père commun, César n'est qu'un fidèle et tout s'en souvenir s'il veut rester parmi les brebis : *ostendimus papam esse pastorem omnium ovium Christi et reges christianos inter oves Christi compulsi, alioquin extra ovile et extra Ecclesiam catholicam erunt*. *Ibid.*, c. xxxi, n. 5, p. 304.

b. — Quant à son autorité temporelle, il est très vrai que le roi a une juridiction, qui, dans son ordre propre, l'ordre temporel, n'est subordonnée à personne, pas même au souverain pontife : *ipse... princeps summus nulli superiori in ordine ad eundem finem civilis gubernationis subordinetur*. *Ibid.*, c. v, n. 2, p. 225. Suarez le concède avec une netteté singulièrement loyale; mais spirituellement le chef de l'Église lui est supérieur, non seulement comme à un simple fidèle, mais encore comme à tout roi, en vertu du pouvoir indirect de l'Église dans les matières temporelles; ce pouvoir indirect lui donne le droit d'intervenir même dans ces matières quand le bien des âmes et l'intérêt de l'Église l'exigent. Voici, continuant le texte que nous venons de citer, un passage qui expose pleinement la doctrine suarésienne : *quia vero felicitas temporalis et civilis ad spirituale et eternum praefrenda est, ideo fieri potest ut materia ipsa potestatis civilis aliter dirigenda et gubernanda sit, in ordine ad spirituale bonum, quam sola civilis ratio postulare videtur. Et tunc, quavis temporalis princeps ejusque potestas in suis actibus directe non pendeat ab alia potestate ejusdem ordinis et quae eundem finem tantum respiciat, nihilominus fieri potest ut necesse sit ipsum dirigi, adjuvari vel corrigi in sua materia, superiori potestate gubern-*

*nante homines in ordine ad excellentiorem finem et æternum, et tunc illa dependentia vocatur indirecta, quia illa superior potestas, circa temporalia non per se aut propter se sed quasi indirecte et propter aliud interdum versatur.*

c. — D'après ce texte même, on voit comment s'exercera ce pouvoir indirect : *dirigi, adjuvari vel corrigi*. Ce sera une direction ou une aide que donnera l'Église en éclairant le prince et en lui indiquant ses desiderata, l. III, c. xxii, n. 15, p. 313; ou bien le souverain pontife pourra soit révoquer, soit rectifier les lois contraires, soit commander au prince de le faire, *ibid.*, n. 10, p. 311; il pourra s'opposer aux excès du pouvoir civil ou l'obliger à venir au secours de la foi et à la défense de la religion. *Ibid.*, n. 15, p. 313. Si le prince résiste, il pourra s'adresser directement aux sujets en les avertissant du devoir de conscience qu'ils ont de résister aux lois et aux mesures contraires à la morale ou à la foi; cf. l. VI sur la question du serment imposé par Jacques I<sup>er</sup>, spécialement c. vii et viii, p. 694 sq. Enfin ce pouvoir indirect prendra même, s'il est nécessaire, une force répressive, *vis coactiva*, il deviendra un pouvoir de contrainte, sinon il serait inefficace. L. III, c. xxiii, p. 314 sq. Cette répression portera tantôt sur la personne même du prince, dont l'immoralité scandaleuse ou la tyrannie flagrante subiront les justes censures ecclésiastiques, tantôt sur la dignité royale elle-même, si le crime est de nature spirituelle, comme l'hérésie; c'est jusqu'à la déposition inclusivement, que, tout autre moyen ayant échoué, l'Église pourra aller à l'égard du roi qui met en danger la foi de ses sujets et l'avenir de la chrétienté; cf. l. VI, c. iv, n. 16, p. 680; *si crimina sint in materia spirituali, ut est crimen hæresis, potest directe illa punire in rege, etiam usque ad depositionem a regno, si pertinacia regis et providentia communis boni Ecclesie ita postulent*. Comme nous l'avons dit plus haut, le prince ainsi déposé ne peut être assailli et mis à mort par tout citoyen, mais Suarez n'exclut nullement l'hypothèse que, devenu personne privée, il ne puisse être jugé pour ses crimes et condamné à mort par la justice du royaume ou l'autorité légitime nouvelle.

6. *Limitation externe de l'autorité civile. II. La société des nations et le Jus gentium.* — L'Église et son pouvoir religieux constituent donc une première limitation externe de l'autorité civile; il en est une seconde, existant même en dehors du droit chrétien, celle qui résulte de la coexistence des nations et de leurs rapports.

Nous revenons ici au *De legibus*, dont nous résumerons quelques-unes des vues les plus justement célèbres. C'est en effet l'honneur de Suarez d'avoir discerné et exposé, avec une netteté singulière, à un moment où les nations s'opposaient avec tant de violence, la solidarité qui existe entre elles et qui allait s'affirmer de plus en plus dans nos temps modernes, ainsi que les obligations qui en résultaient, limitant la souveraineté civile. L'essentiel de sa doctrine en cette matière peut, croyons-nous, se ramener aux points suivants :

a) En fait, l'humanité se trouve divisée en nations : non seulement il n'était pas nécessaire pour la conservation et le progrès du genre humain que l'humanité entière ne formât qu'une seule communauté politique, mais *imo vix erat id possibile et multo minus expediens*. *De leg.*, l. III, c. ii, n. 5, t. v, p. 181. A la suite d'Aristote, VI *Polit.*, c. iv, Suarez soulignait la difficulté de gouverner correctement un corps social trop peuplé et, à fortiori, l'univers entier; si jamais un empire embrassant tous les hommes a existé — peut-être, estimait saint Augustin, *De civitate Dei*, l. XV, c. viii, aux temps de Caïn et de Nemrod — il n'a pu se maintenir d'une manière bien durable. Nil'empire romain n'était

vraiment universel, ni le Saint-Empire romain-germanique n'a jamais possédé une souveraineté pleine et effective sur tous les peuples auxquels il prétendait s'étendre. *De leg.*, l. III, c. vii, p. 195-199.

b) Donc, dans l'humanité, pas de corps politique suprême; pas de puissance publique supra-étatique, pouvant porter des lois et les imposer à tous. Mais, si l'ensemble des nations ne forme pas un organisme moral complètement constitué et, pour ainsi dire, fermé, il n'en reste pas moins qu'il existe une vie internationale faite des relations des divers États entre eux; la société des nations ne laisse pas d'avoir une unité relative; elle constitue un corps social ouvert où, sinon des lois, du moins des obligations réciproques pourront se former.

Donnons dans son texte même le beau passage, souvent cité, où cette solidarité et cette union, imparfaite mais réelle, sont affirmées d'une manière si expressive : *Humanum genus, quantumvis in varios populos et regna divisum, semper habet aliquam unitatem, non solum specificam sed etiam quasi politicam et moralem, quam indicat naturale præceptum mutui amoris et misericordie, quod ad omnes extenditur, etiam extraneos et cujuscunque rationis. Quapropter, licet unaquaque civitas perfecta, respublica aut regnum, sit in se communis perfecta et suis membris constans, nihilominus quælibet illarum est etiam membrum aliquomodo hujus universi, prout ad genus humanum spectat : nunquam enim illæ communitates adeo sunt sibi sufficientes sigillatim, quin indigeant aliquomodo juvamine et societate ac communicatione, interdum ad melius esse majoremque utilitatem, interdum vero etiam ob moralem necessitatem et indigentiam, ut ex ipso usu constat.* *De leg.*, l. II, c. xix, n. 9, p. 169.

Vitoria avait déjà parlé d'une *respublica aliquomodo*, formée par les nations; Suarez n'exprime pas une autre idée par les termes plus juridiques d'*unitas quasi politica et moralis*. C'est l'unité relative qui se forme entre les sociétés civiles restant en droit chacune souveraine, mais cependant liées entre elles, sous l'impulsion de la sociabilité naturelle et selon le précepte de l'amour naturel et chrétien, par des rapports moraux, des intérêts économiques et des traités conclus. De cette unité quasi politique naît un droit propre qui à la fois la manifeste et l'affirme : le *jus gentium*.

c) Sans examiner en détail ce qu'était le *jus gentium* dans le droit romain, chez les canonistes et les scolastiques du Moyen Âge, on peut à tout le moins dire que sa notion restait confuse. Pour saint Thomas il semble bien que c'était une partie du droit naturel : celle que manifestaient les inclinations proprement raisonnables de l'homme, distinguées de sa nature animale. Avec Suarez — malgré l'équivoque que comporte encore l'expression elle-même — nous avons du moins une conception très nette.

Le *droit des gens*, c'est, pour lui, cet ensemble de règles morales et juridiques qui se forment dans la société ouverte des nations pour lui permettre de vivre en paix et de progresser. Dans le passage que nous venons de citer sur la communauté des nations, il nous est déjà donné comme la suite normale des rapports internationaux; voici comment un autre texte le définit et nous montre sa nécessité et sa formation : *nam licet universalitas hominum non fuerit congregata in unum corpus politicum, sed in varias communitates divisa fuerit, nihilominus ut illæ communitates sese mutuo juvare et inter se in iustitia et pace conservari possint (quod ad bonum universi necessarium erat), oportuit ut aliqua communia jura quasi communi fœdere et consensione inter se observarent; et hæc sunt quæ appellantur jura gentium, quæ magis traditione et consuetudine quam constitutione aliqua introducta sunt.* *De leg.*, l. III, c. ii, n. 6, p. 181-182. C'est du reste

toute la suite des c. xvii-xx du l. II, p. 159-172, qu'il faudrait analyser pour voir tout le détail de la conception suarésienne. En quelques mots, disons que, pour Suarez, le *jus gentium* se place entre le *jus naturale*, caractérisé par des nécessités naturelles et le *jus politicum*, établi par la loi positive de chaque État; il s'appuie sur le droit naturel lui-même et en reste tout proche : c'est un ensemble de *jura specialia*... *juri naturali valde propinqua et que facillimum habent ab illo deductionem, adeoque utilem et consentaneam ipsi naturæ, ut licet non sit evidens deductio tanquam de se omnino necessaria ad honestatem morum, sit tamen valde conveniens naturæ et de se acceptabilis ab omnibus*. De leg., l. II, c. xix, n. 9, p. 169.

Il n'a donc pas, sinon dans ses axiomes tout à fait généraux et fondamentaux, cette pleine nécessité que Suarez exige strictement pour le droit naturel; cf. par exemple, *ibid.*, n. 7, p. 168 : la liberté commerciale entre peuples non ennemis n'est pas de droit naturel parce que la nature n'y oblige pas : *potuisset enim una respublica per se vivere et nolle commercium cum alia, etiamsi non esset inimicitia; jure autem gentium introductum est ut commercia sint libera*. L'obligation du *jus gentium* ne pouvant venir de la loi, puisque l'autorité internationale qui éditerait celle-ci fait défaut, vient d'ailleurs, à savoir des contrats ou traités explicites et le plus souvent de coutumes générales, établies par le consentement implicite et la vie. Cf. l. II, c. xx, n. 2, p. 170.

Quant aux divisions de ce droit et au détail de sa matière, Suarez a distingué clairement, outre sa base naturelle, qu'on pourrait appeler un droit international fondamental, un droit international privé, concernant les rapports des citoyens de nations diverses entre eux, garantissant par exemple la sûreté des citoyens résidant en pays étrangers, cf. De leg., l. II, c. xix, n. 10, p. 169, ou encore la liberté commerciale, *ibid.*, n. 7, p. 168 (cf. J. Catry, *La liberté du commerce international*, dans *Revue générale du droit international public*, mars-avril 1932, p. 193 sq.); enfin un droit international public (*jus gentium propriissime dictum*), qui règle les rapports des États entre eux; cf. *ibid.*, n. 9, p. 169. Les dispositions qui constituent ce dernier visent la conduite réciproque des nations dans la paix; elles concernent en particulier la représentation diplomatique, les traités de paix et d'armistice et les servitudes qui en résultent, les accords d'arbitrage, etc. Ce sont des règles, qui, s'affermissant de plus en plus, tendent véritablement à l'organisation plus pacifique de l'humanité. Suarez ne pouvait prévoir l'intensification de la vie internationale qui caractérise notre temps; mais il est certain qu'il a eu le sentiment très vif de la solidarité croissante des peuples européens, de la nécessité qu'il y avait à la fortifier et à la diriger dans le droit, et des progrès qu'on pouvait espérer dans cette voie.

7. *Questions spéciales : missions et colonisation; guerre.* — Deux questions spéciales monteraient l'application des principes qui dominent la théologie pratique suarésienne et en particulier ceux du droit international; nous ne pouvons que les indiquer sans entrer dans le détail. Toutes deux sont traitées dans l'ouvrage posthume, *De triplici virtute theologica*, Vives, t. xii.

a) *Missions et colonisation.* — Dans cet ouvrage, la disp. XVIII du premier traité, *De fide*, p. 436 sq., *de mediis quibus ad convertendos vel coercendos infideles non apostatas uti licet*, donne d'intéressantes précisions sur le droit de l'Église à prêcher l'Évangile en tout lieu et à tous les infidèles, sur l'appel que le souverain pontife pourrait faire aux princes chrétiens afin de protéger les prédicateurs de la foi, défendre leurs missions, etc. Sur ces différents points, Suarez paraît suivre Vitoria, en présentant à peu près la même doctrine

avec plus d'ampleur dans les analyses. Il a également la même attitude que Vitoria devant la colonisation et ses excès, comme nous allons le dire en parlant de la guerre et de ses justes titres.

b) *Guerre.* — C'est dans la disp. XIII du *De caritate* (III<sup>e</sup> traité du *De triplici virtute theologica*, Vives, t. xii, p. 737-763, 9 sections) que Suarez a exposé en détail sa doctrine sur la guerre. Là encore, prolongée en divers points secondaires et pratiques, nous avons la même doctrine que celle de saint Thomas et de Vitoria. Les divergences qu'on a cru parfois y reconnaître nous paraissent à l'examen insuffisamment fondées, ainsi les infiltrations volontaristes, d'après Th. Delos, *La société internationale et le droit public*, p. 254 sq.; ainsi l'application du probabilisme quant à la justice de la guerre et à la possibilité d'une guerre juste chez les deux adversaires, selon Vanderpol, *La doctrine scolastique du droit de guerre*, 1925, n. 171-175.

a. — Pour nous en tenir à l'essentiel de l'exposé suarésien, disons que, selon Suarez, la guerre, si déplorable soit-elle par ses effets physiques et moraux, n'est cependant pas un mal en soi, sect. i, p. 737 sq.; elle n'est pas défendue aux chrétiens, quoi qu'en ait dit Luther. Dans l'état présent de l'humanité, elle est légitime parce que, entre nations indépendantes et souveraines, les injustices doivent être empêchées ou réprimées et qu'il n'existe pas d'autorité supérieure à ces nations pouvant imposer et faire observer ses sentences. Sect. iv, n. 5, p. 744. Elle est essentiellement un exercice de justice punitive ou vindicative, nécessaire au bon ordre du genre humain. *Ibid.*, n. 7, p. 745. Suarez n'est pas du reste sans voir les difficultés de cette dernière conception, car elle implique que, à la différence des particuliers, les États souverains peuvent se faire justice eux-mêmes; cf. sect. ii, n. 1, p. 739.

b. — Un prince qualifié, un juste titre, l'observation des règles communément reçues entre belligérants : telles sont les conditions de la juste guerre; cf. sect. ii, p. 739 sq. Les justes titres se ramènent en somme à la défense d'un droit qui menace d'être violé (guerre défensive) ou à la réparation d'une offense (guerre offensive). Les princes chrétiens n'ont, du fait de leur foi, vis-à-vis des infidèles, aucune raison valable d'entreprendre une guerre; de ce que ces derniers sont réputés *barbari et inepti ut se convenient regant*, ils ne peuvent être attaqués par les armes et conquis; du reste *evidens est multos esse infideles ingeniosiores fidelibus et aptiores ad res politicas*. Même des nations absolument incultes et vivant *more ferarum* ne peuvent être subjuguées par les armes que s'il y a eu de leur part des meurtres d'innocents ou autres injustices, ou encore si elles veulent entendre la prédication chrétienne et embrasser la vraie foi et que leurs chefs les en empêchent; cf. sect. v, n. 7 et 8, p. 748 sq.

c. — Suarez, croyons-nous, n'a pas admis la possibilité d'une guerre objectivement juste des deux côtés à la fois; il a reconnu que des adversaires, surtout simples combattants, pouvaient estimer subjectivement et de bonne foi être également dans leur droit; cf. sect. vi, n. 11, p. 751; mais, si le droit restait douteux de part et d'autre, il a déclaré qu'il n'y avait pas lieu de se battre : celui qui était « en possession » pouvait y demeurer, sinon une entente était à conclure. Sect. v, n. 3 et 4, p. 749.

De même en ce qui concerne l'application du probabilisme à la question de la juste guerre, Suarez tient — et il le dit en termes fort nets — que conformément aux principes donnés dans le *De bonitate et malitia*, disp. XI, n. 6, elle n'était pas à admettre; le souverain, agissant comme une sorte de juge, ne peut dans le doute que s'en tenir à l'opinion plus probable pour se former la conscience. Sect. vi, n. 2, p. 748. De même le soldat, du moins s'il est libre dans sa conduite et



n'est pas tenu en conscience de répondre à l'appel des chefs, ne peut être tout au plus que probabiliste. Sect. vi, n. 12, p. 751. Cf. sur ce point : J. de Blic, *Revue de philosophie*, mai-juin 1930, p. 224-230; Robert Regout, *La doctrine de la guerre juste de saint Augustin à nos jours*, Paris, 1934, p. 194-230.

d. — En somme la doctrine suarésienne de la guerre tend beaucoup plus à mettre celle-ci dans la loi que hors la loi. Suarez insiste, peut-être plus qu'aucun de ses prédécesseurs, sur la juste manière (*debitus modus*) de faire la guerre et la nécessité de se conformer aux coutumes du temps, rattachées au *jus gentium*, de manière à régulariser et à humaniser les luttes sanglantes des hommes; cf. toute la section vii, p. 752 sq. Il ne paraît guère avoir envisagé la possibilité de débarrasser la terre de ce fléau et l'on chercherait en vain dans son œuvre un projet en forme d'arbitrage international.

Indiquons cependant deux textes, qui nous le montrent plus ouvert qu'on ne le croirait d'abord aux vues d'avenir : le premier, sect. iii, n. 5, p. 740, reconnaît au pape, en vertu de son pouvoir indirect in *temporalibus*, le droit, à l'égard des princes chrétiens, *apudandi sibi causam belli et potestatem ferendi sententiam cui partes tenentur obedire, nisi manifestam faciat injuriam*. Avec Soto, Suarez note que, dès lors, entre les princes chrétiens, bien peu de guerres justes peuvent exister, puisque le recours à cet arbitrage pontifical est toujours ouvert. Le second texte, sect. vi, n. 5, p. 749, porte que, tout à fait généralement et en droit naturel, le prince qui demeure dans le doute sur la justice de sa cause devrait soumettre ce doute *arbitrio bonorum virorum* : il est impossible que l'auteur de la nature ait laissé à la seule guerre le soin de décider les litiges humains, ce serait contre la prudence et le bien commun du genre humain, donc contre la justice; de plus ainsi *regulariter haberebunt majus jus qui potentiores essent, atque adeo eis armis esset meliendum, quod barbarum et absurdum satis apparet*, paroles d'humanité, d'estime du droit et de confiance en Dieu, sur lesquelles nous nous plaisions à terminer cet exposé.

III. SUCCÈS ET INFLUENCE DE LA THÉOLOGIE PRATIQUE SUARÉSIEUNE. — Suarez, discuté et combattu au début de son enseignement, avait vu son autorité s'affirmer et un incontestable succès couronner son opiniâtre effort. Ses livres achevèrent de fonder sa réputation doctrinale et la portèrent au loin. Il n'avait pas voulu séparer, dans son œuvre de théologien, théologie dogmatique et théologie pratique; il fut considéré, de son vivant même et plus encore après sa mort, comme un maître dans cette dernière, non moins que dans la première.

Nous avons déjà signalé les consultations dont il fut assailli vers la fin de sa vie; le plus grand nombre portait, si nous en jugeons d'après celles qui ont pu être recueillies par le P. de Scoraille, sur des points de morale et de droit canonique; ces matières du reste y prétaient davantage. De Scoraille, t. II, p. 237 sq.

Sans essayer d'évaluer avec précision ce qu'a été l'influence posthume hors de pair du grand théologien, il convient cependant, pour conclure, d'indiquer en gros quelle place doit lui être assignée dans le développement de la théologie morale proprement dite, de la philosophie morale et juridique et du droit international.

I. — *INFLUENCE MORALE, PROPREMENT DITE.* — Suarez avait pu voir les débuts mêmes du grand effort casuistique qui se manifesta à la fin du XVI<sup>e</sup> siècle et au début du XVII<sup>e</sup>. Nous avons essayé de marquer la position qu'il prit devant lui : s'il n'a pas dédaigné la casuistique, s'il a même participé à son travail, il paraît bien avoir refusé, au moins dans ses ouvrages, d'être un pur casuiste. Il n'en fut pas moins tenu par

les casuistes comme un de leurs maîtres. Sans doute Lohner, donnant dans son *Instructio practica sexta, Institutiones quintuplicis theologie*, 2<sup>e</sup> éd., 1689, p. 614, une liste des auteurs les plus aptes à la formation du casuiste, cite des contemporains de Suarez, comme Azor, Molina, Th. Sanchez... et ne parle pas de Suarez. Mais Busenbaum, dont la *Medulla* (1645) est la meilleure réussite parmi les ouvrages scolaires du temps, se réfère souvent à lui. Les *Provinciales* le mentionnent dans la liste burlesque des nouveaux moralistes (*V<sup>e</sup> Provinciale*) au milieu de ses confrères à même consonnance finale, entre Martinez et Henriquez; elles attaquent plusieurs de ses solutions, six au moins. *Œuvres de Pascal*, éd. des Grands Écrivains, 1914, t. XI, index, p. 341.

Au XVII<sup>e</sup> siècle, Lacroix, *Theologia moralis*, I, l. De conscientia, n. 166, traitant des auteurs *omni exceptione majores*, se contente de donner une liste précédemment établie par Cardenas (*In II crisis*, disp. I, c. XIII), et où Suarez est cité en premier lieu, suivi de Th. Sanchez, Vasquez, Valentia, Molina, etc.; ce sont d'après l'expression d'Azor des *auctores classici*, à mettre au dessus de ceux de deuxième zone, appelés par ce vieux moraliste d'un nom qui fera de nos jours fortune sur un autre terrain, des *auctores proletarii*.

Concina, *Ad theologiam christianam... apparatus*, t. I, Rome, 1773, l. I, div. III, c. XIII, n. 4, p. 462, protestera là contre. Il se plaindra de voir mettre ainsi au rang des simples casuistes, objets de son mépris, Suarez et d'autres, qu'il estime pour leur connaissance patristique; Lacroix, dira-t-il, *injuria summa detrudat et primo theologorum subsesto in infimam casuistarum classem collocissimos PP. Suarez, Vasquez, Valentia, Becanum...*

Vaine protestation, saint Alphonse de Ligori, ce docteur officiel de la casuistique, regardera Suarez comme un des moralistes les plus considérables du passé et l'utilisera fréquemment dans sa *Théologie morale*. Établissant dans les premières éditions de son œuvre, en vue de déterminer la probabilité extrinsèque, une liste des *auctores graves*, dont les décisions sont particulièrement de poids, il citera Suarez. Il est même curieux de voir que notre théologien, qui, dans la 4<sup>e</sup> édition (1760), est nommé le second (sur 22 auteurs énumérés), passe dans la 5<sup>e</sup> édition (1763, 35 auteurs) au premier rang, soit dit sans exagérer l'importance de ce palmarès, et finalement supprimé dès l'édition suivante (la sixième, où le traité de la Conscience fut totalement remanié). Dans la même *Théologie morale*, d'ailleurs, l. III, n. 572, saint Alphonse appellera Lugo *moralistarum post D. Thomam facile princeps*.

Au XIX<sup>e</sup> siècle et de nos jours, les moralistes témoignent volontiers à Suarez une grande considération, surtout en raison du *De legibus*, du *De religione*, du *De sacramentis*, regardés comme des ouvrages classiques, les traités sur les *Fondements de la morale* paraissant moins estimés au point de vue pratique. Dans les répertoires d'auteurs que donnent certaines théologies morales, par exemple celles de Lehmkühl, Genicot, Prümmer, Suarez est traité d'auteur de premier ordre; des témoignages d'hommage plus détaillés se rencontrent chez certains moralistes; nous renvoyons spécialement comme n'étant pas suspects de confraternité religieuse, à ceux du cardinal d'Annibale et de Bouquillon. Le premier, *Summula theologiae moralis*, pars I, 5<sup>e</sup> éd., 1908, p. 4, n. 34, déclare : *Opera (Suarezii) acrifodinas dixerim, qui, si distinctionibus et vel ineptissimum opinionum refutationibus perpersicet, et breviori stylo usque esset, forsitan in manibus omnium versaretur, nocturna profecto diurnaque manu versandus...* Le second, *Theologia moralis fundamentalis*, 3<sup>e</sup> éd., 1903, n. 173, nota 9, p. 114, écrit : *Suaresii moralis est*

*positiva, speculativa, polemica et casuistica, omnibus scilicet partibus absoluta : in ea mirantur ubique conjuncta eruditionem, vim et subtilitatem, diligentiam, sobrietatem et prudentiam, pietatem. Forte produci poterunt qui sub uno vel speciali respectu Doctorem extimum vincant... at nullus est qui omnes simul perfecti theologi dotes plenius cumulaaverit, nullus qui plures theologiae partes felicitus explicaverit, nullus cujus assiduum studium tanti valeat ad sensum theologicum apud discipulos evolvendum et perficiendum. Nostro judicio minime excedunt qui Suaresium omnium recentioris aevi theologorum principem agnoscunt.*

A vrai dire, Suarez est-il beaucoup consulté par ceux qui actuellement enseignent la théologie morale dans les séminaires ou les scolasticats? Nous n'oserions pas l'affirmer; nous avons noté plus haut que sa méthode analytique et l'abondance de ses exposés lui nuisent auprès de gens pressés comme ceux de notre âge. Mais peut-être la tendance qui paraît s'accuser aujourd'hui à réagir contre une théologie trop purement casuistique et à mieux marquer les contacts avec la dogmatique ou les autres sciences théologiques, tendance qui s'accorde tout à fait avec l'esprit suarésien, vaudra-t-elle à ses œuvres quelque regain de faveur.

#### II. EN PHILOSOPHIE MORALE ET JURIDIQUE. —

1<sup>o</sup> Dans l'enseignement catholique, comme on le sait, s'est constituée bien après Suarez une philosophie morale où les bases naturelles de la théologie morale, les fondements et les déterminations générales du droit naturel et les questions politiques et sociales sont spécialement étudiées.

Suarez a exercé, semble-t-il, une forte influence sur la doctrine qui y est exposée. C'est là que ses traités fondamentaux de la morale ont été davantage utilisés et que sa théologie politique a été particulièrement soutenue. Spécialement sa doctrine complémentaire de saint Thomas sur le droit subjectif, sa distinction si accusée et si claire des diverses espèces de droit, ses vues sur la société civile, le pouvoir politique et leur origine, ainsi que sur les rapports de l'Eglise et de l'Etat, paraissent y avoir été accueillies favorablement dès le XVIII<sup>e</sup> siècle. Au XIX<sup>e</sup>, il a continué à inspirer un nombre considérable de traités de philosophie morale, surtout ceux publiés par des jésuites. Remarquons seulement que, par réaction contre le contractualisme individualiste de Rousseau et de ses adeptes, par suite aussi d'une certaine peur de ce qu'on appelait le droit de révolte (cf. J. Leclercq, *Leçons de droit naturel*, t. II, 1929, p. 270), on lui a généralement été moins favorable, dans les cent dernières années, en ce qui concerne la théorie de l'origine consensuelle du pouvoir concret et le démocratie originaire et théorique dont il a été question plus haut (col. 2713). Dans une thèse doctorale, l'abbé H. R. Quillet put en 1893, en défendant cette doctrine suarésienne, l'appeler *theoria catholica* et tenter de réduire les oppositions qui lui étaient marquées. En fait, de nombreux théologiens et moralistes, même parmi les confrères de Suarez, Liberatori, Taparelli, Tongiorgi, Meyer, Schifflin, etc., lui ont substitué, tout en gardant la plupart des autres idées politiques de Suarez, un système fortement inspiré des conceptions de J. de Maistre, Bonald et Haller. Mais un mouvement de retour se fait déjà sentir.

On peut, à ce propos, se demander quelle part reconnaît à Suarez dans cette théologie politique et sociale que les souverains pontifes ont travaillé ces derniers temps à donner à l'Eglise. Il n'est pas aisé de répondre. D'une part, Suarez n'est pas nommé, à notre connaissance, dans les grandes encyclopédies de Léon XIII et de ses successeurs; le premier de ces papes ne paraît-il pas s'en tenir constamment à saint Thomas, indépendamment des commentateurs du grand doc-

teur? D'autre part, Léon XIII pouvait-il ne pas tenir compte, ou tout au moins bénéficier, ne fût-ce qu'en conscience, de tout le travail accompli par ceux-ci et par l'un des plus grands d'entre eux, qui est sans contredit Suarez? Volontiers nous estimerions que dans les matières proprement économiques sociales — elles sont du reste plutôt modernes et Suarez n'en a guère abordées — son influence est à peu près absente. Signalons toutefois que, dans un des points principaux des encyclopédies *Verum novarum* et *Quadragesimo anno*, celui de la propriété individuelle et familiale, c'est la conception et la formule suarésiennes du droit naturel qui sont adoptées, le droit des gens auquel saint Thomas semble bien avoir rattaché cette propriété étant laissé de côté. Quant aux doctrines politiques dont Suarez s'est occupé beaucoup plus explicitement et que présentent surtout quelques-unes des encyclopédies les plus considérables de Léon XIII, c'est l'encyclique *Immortale Dei* (1885) qui nous paraît présenter l'utilisation la plus manifeste des analyses suarésiennes : la distinction des sphères d'action en ce qui concerne autorité civile et pouvoir ecclésiastique, les rapports de l'Eglise et de l'Etat, sont donnés, nous semble-t-il, tout à fait dans le sens de ces analyses. Mais il faut en revanche constater que ce document ne paraît pas favoriser la thèse de la démocratie originelle; à vrai dire, la question de l'origine concrète du pouvoir civil n'y est pas traitée explicitement. Pour certaines des questions que Léon XIII se proposait de résoudre dans cette encyclopédie et dans celles qui l'accompagnaient — le libéralisme, les changements de gouvernements, et la légitimation des pouvoirs usurpateurs — Suarez n'était du reste que d'un médiocre secours.

2<sup>o</sup> Hors de l'enseignement ecclésiastique, dans le développement de la philosophie juridique, Suarez paraît bien avoir exercé une action tout à fait manifeste et que reconnaissent les historiens récents des idées juridiques ou politiques. Dans son livre si consciencieux et si nourri sur *l'Essor de la philosophie politique au XVI<sup>e</sup> siècle* (1936), M. Pierre Mesnard a pu écrire, p. 617 : « Depuis l'éloge enthousiaste de Grotius (*Epistol.*, clxv, Joanni Cordesio, 15 octobre 1633), qui le met hors de pair, jusqu'au renouveau d'actualité que lui valent à notre époque les belles études de Vasconcellos, du P. de Scoraille, de Brown Scott, Barcia Trelles et Rommen, en passant par la critique flatteuse d'A. Franck, Paul Janet et Alger, on peut dire que la philosophie du droit n'a jamais cessé de le tenir pour un de ses plus éminents représentants. »

Au XVII<sup>e</sup> et au XVIII<sup>e</sup> siècle, l'école dite du droit naturel s'est certainement en beaucoup de points considérables inspirée de lui, tout en se laissant diriger par un esprit laïque et anti-théologique opposé au sien, et en exagérant parfois son consensualisme en un contractualisme individualiste, contre lequel il eût protesté. Sans doute au XIX<sup>e</sup> siècle, positivisme et historicisme lui ont été hostiles et l'ont fait mettre de côté dans les écoles où ils prévalaient. Mais, avec le renouveau du droit naturel qui s'est manifesté et raffermi depuis une trentaine d'années, spécialement dans les milieux juridiques de notre pays, Suarez, comme philosophe du droit, paraît bien avoir repris une faveur nouvelle. Entre autres témoignages, citons ceux et empruntés à des juristes de formation et de nations très diverses :

Dans ses *Leçons de philosophie du droit*, trad., Paris, 1936, le professeur italien Georges del Vecchio reconnaît, p. 157, l'importance de la pensée du juriste P. Suarez; son *Tractatus de legibus* ne de *Deo legistore*, 1612, nous offre, dit-il, un des traités systématiques les plus complets de notre discipline et il énumère un certain nombre des doctrines suarésiennes qui lui paraissent caractéristiques.

En France, le principal fondateur de la récente doctrine institutionnelle, Maurice Hauriou, dans ses *Principes de droit public*, t. 1, 2<sup>e</sup> préface, p. xxiv, écrivait, en faisant allusion surtout au *De legibus* de Suarez : « L'immense et riche trésor de réflexions sociales, accumulées dans les Sommes théologiques, m'a rendu les services les plus signalés. C'est tant pis pour ceux qui dédaignent de l'utiliser. Pour moi, je confesse que j'y ai puisé mes meilleures inspirations, mais qu'en outre j'y ai trouvé la martingale nécessaire pour ne pas commettre de grossières erreurs. »

Enfin l'Américain James Brown Scott, secrétaire général de la dotation Carnegie, concluait son dernier ouvrage, *Suarez and the international community*, Washington, 1933, par ces paroles significatives : A François Suarez, espagnol et jésuite, appartient la gloire d'avoir donné à chacun d'eux (le droit naturel, le droit civil et le droit des gens) leur place à la lumière du soleil juridique, de les avoir définis et d'avoir déterminé le droit des gens tel qu'il résulte de la nature des choses, d'avoir justifié une fois pour toutes dans des termes classiques l'existence nécessaire et effective de la communauté internationale, juridique et morale.

III. EN DROIT INTERNATIONAL. — Le dernier des témoignages que nous venons d'apporter met en évidence la place très importante tenue par Suarez spécialement dans la formation et le développement du droit international moderne. Il nous faut, en terminant ces observations, y insister.

Cette influence est très généralement reconnue ; même les quelques théologiens qui ont cherché à opposer les doctrines de Suarez à celles de saint Thomas, voire à mettre le *Docteur eximius* en dehors de la tradition catholique, ne la nient pas. Il ne s'agit pas en réalité de diminuer le maître du xvi<sup>e</sup> siècle — Suarez s'est toujours proclamé son disciple — ni d'enlever à Vitoria le mérite d'avoir lumineusement ouvert la voie à l'application aux contingences modernes des principes thomistes et ainsi d'avoir en bien des points inspiré et guidé Suarez. En unissant ce dernier à Vitoria, il nous paraît bien plus conforme à la vérité de les saluer ensemble comme deux des fondateurs de notre droit international. Cf. Y. de La Brière, *Aux origines du droit international moderne*, dans *Revue de philosophie*, mars-avril 1939, p. 93-105. Suarez, disciple de saint Thomas et continuateur de Vitoria, a eu le grand mérite de former dans le même esprit une synthèse détaillée et puissante dont s'inspireront Grotius et ses continuateurs et dont les cadres et certaines idées directrices servent encore à nos juristes.

Déjà, avant la guerre de 1914, des historiens du droit, comme L. Rolland (*Les fondateurs du droit international*, Paris, 1904), le proclamaient. Après la paix de Versailles, l'on sait les efforts si intéressants qui furent tentés pour organiser cette Société des nations sur laquelle se portaient tant d'espérances ; ils donnèrent aux doctrines du droit international suarésien une activité nouvelle. On peut s'en rendre compte par la bibliographie qui sera détaillée plus bas : aucune partie de l'œuvre de Suarez n'a été aussi souvent et aussi bien étudiée ces dernières années. Le P. Yves de La Brière, dans un cours professé, en mars 1929, au centre européen de la Fondation Carnegie sur la *Conception du droit international chez les théologiens catholiques* (2<sup>e</sup> leçon, p. 9), pouvait conclure que, si Suarez n'avait pas prêté la Société des nations, à savoir l'organisme qui tentait de se former alors, s'il n'est pas de ceux qui l'aient à proprement parler préfigurée (en particulier, il accentue peu la notion d'arbitrage), du moins sa doctrine d'ensemble peut sans peine incorporer cette grande tentative et lui donner un cadre de principes qui la justifie et la soutienne. Sous la direction de ce professeur de l'Institut catholique de Paris,

un recueil des textes suarésiens les plus importants vient d'être composé et doit bientôt paraître : il rendra plus accessibles les vues originales du vieux maître et leur permettra de continuer leur action.

1. BIOGRAPHIE ET BIBLIOGRAPHIE. — R. de Scottaille, *François Suarez, de la Compagnie de Jésus*, 2 vol., Paris, 1911 ; A. de Vasconcellos, *Francisco Suarez, Doctor eximius*, Coimbra, 1897 ; Sommersvold, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. vii, col. 1661 sq. ; E. Rivière et R. de Scottaille, *Suarez et son œuvre, à l'occasion du troisième centenaire de sa mort*, Toulouse, 1918 ; Razon y fe, t. xlvii (1917), p. 442 sq.

2. OUVRAGES DOCTRINAUX D'ENSEMBLE ET RECUEILS D'ÉTUDES. — F. Noël, *Théologie R. P. Suarez*, *Summa seu Compendium*, Cologne, 1732, réédité par Migne, 2 vol., Paris, 1859 ; J.-B. Guarin, *Juris naturalis et gentium principia et officia... explicata a Doctore eximio F. Suarez*, Palerme, 1758, reproduit dans le *Cursus completus theologiae* de Migne, t. xv, Paris, 1841 ; K. Werner, *F. Suarez und die Scholastik der letzten Jahrhunderte*, 2 vol., 2<sup>e</sup> éd., Ratisbonne, 1889 ; P. F. Suarez, *Gedenkschriften zu seinem 300 jährigen Todestage* (25 sept. 1917)... von K. Six, M. Grabmann, F. Hatheyer, A. Inauen, J. Biedlerlack, Inspruck, 1917 ; *Scritti varii pubblicati in occasione del terzo centenario della morte di F. Suarez*, per cura del Prof. A. Gemelli... fasc. I du t. x de la *Rivista di filosofia neoscholastica*, Milan, 1918 ; L. Teixidor, *Suarez y santo Thomas*, dans *Estudios eclesiásticos*, janv.-avril 1933, janv.-avril 1934 ; M. Grabmann, *Die Geschichte der katholischen Theologie...*, Fribourg, 1933, p. 169 sq. ; F. Cayré, *Patrologie et histoire de la théologie*, t. ii, 2<sup>e</sup> éd. 1933, p. 773 sq.

3. PHILOSOPHIE. — L. Mahieu, *François Suarez, sa philosophie et les rapports qu'elle a avec sa théologie*, Paris, 1921 ; P. Descotes, *Thomisme et suarésisme*, dans *Archives de philosophie*, t. iv, fasc. 4 (1927), p. 82 sq. ; E. Conze, *Der Begriff der Metaphysik bei Suarez*, Leipzig, 1928 ; P. Monnot, art. *Suarez*, dans le *Dictionnaire pratique des connaissances religieuses*, t. vi, 1928, col. 475 sq. ; G. Siegmund, *Die Lehre von Individualitätsprinzip bei Suarez*, Fulda, 1927 ; L. Fuescher, *Akt und Potenz*, Inspruck, 1933 ; J. Seiler, *Der Zweck in der Philosophie des Fr. Suarez*, Inspruck, 1936 ; M. Grabmann, *Mittelalterliche Geistesleben*, t. i, Munich, 1926, p. 525 sq. (surtout *Disputationes metaphysicae*).

4. THÉOLOGIE SPÉCULATIVE. — En plus des ouvrages mentionnés dans l'art., signalons : A. Breuer, *Der Gottesbeweis bei Thomas und Suarez*, Fribourg, 1929 ; Leiseweimer, *Die Gotteslehre bei Suarez*, Paderborn, 1938 ; J.-H. Busch, *Das Wesen der Erbsünde nach Bellarmín und Suarez*, Paderborn, 1909 ; F. Stegmüller, *Zur Gnadentheorie des jungen Suarez*, Fribourg, 1933 ; P. Dumont, *Liberté humaine et concours divin d'après Suarez*, Paris, 1936 ; J. Gummersbach, *Unschuldigkeit und Befestigung in der Gnade...*, Francfort, 1933.

5. THÉOLOGIE PRATIQUE. — Les études les plus importantes ont été indiquées au cours de l'article ; nous y ajoutons : P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, t. iii, *Les temps modernes*, première partie, 2<sup>e</sup> éd., Paris, 1925, p. 336 sq. ; L. Rocasens Siches, *La filosofía del derecho de Suarez*, Madrid, 1927 ; H. Rommen, art. *Suarez*, dans le *Staatslexikon*, 5<sup>e</sup> éd., Fribourg, 1932, t. v, col. 207 sq. ; R. Vuillemin, *Concetti politici della « Defensio fidei » di Suarez*, Milan, 1931 ; A. Dempf, *Christliche Staatsphilosophie in Spanien*, Salzburg, 1937 ; G. Neyton, *La doctrine de Suarez sur la famille*, dans *Revue apologetique*, juin 1939, p. 389 sq. ; J. Larequi, *Del « Jus gentium » al derecho internacional*, dans *Razon y fe*, 25 févr. et 10 mai 1928 ; J. Brown-Scott, *The catholic conception of international law*, Georgetown, 1934, p. 127 sq. ; H. Bernard, *La théorie du protectorat civil des missions en pays indigène d'après Suarez*, dans *Nouvelle revue théologique*, mars 1937, p. 261 sq. ; J.-B. Schuster, *Bemerkungen zur Kriegelehre von Suarez*, dans *Scholastik*, 1930, p. 387 sq. ; Y. de La Brière, *Le droit de juste guerre*, Paris, 1938, p. 43 sq. ; Vitoria et Suarez : *Contribution des théologiens au droit international moderne*, pref. de J. Brown-Scott, introd. du P. de La Brière, Paris, en préparation.

R. KROUILLARD.

2. SUAREZ Jacques de Sainte-Marie, frère-mineur portugais des xvi<sup>e</sup>-xvii<sup>e</sup> siècles. — Né à Lisbonne, au début de décembre 1551, il entra au couvent royal des mineurs de Lisbonne le 23 avril 1567 et aurait étudié, aux universités de Paris et de Louvain, la théologie, en laquelle il aurait pris le grade de docteur. Il s'acquit surtout un grand renom comme prédicateur.



En 1580, il quitta sa patrie pour se soustraire aux attaques des envieux et passa en France, où il enseigna d'abord la théologie au couvent d'Ancenis puis au grand couvent Saint-Bonaventure de Lyon. Prédicateur recherché, il tint les principales chaires de France et surtout de Paris pour la prédication des carêmes et reçut les titres de prédicateur et de conseiller du roi. Il est célèbre aussi à cause de ses campagnes contre les protestants. Convaincu en 1603 à une conférence par le célèbre ministre protestant Pierre Du Moulin, qui promettait d'éteindre le feu du purgatoire, le P. Suarez s'y rendit et tint tête au ministre. Au rapport de cette conférence publiée par Du Moulin sous le titre : *Les eaux de Siloë pour éteindre le purgatoire*, le P. Suarez répliqua par un ouvrage intitulé : *Torrent de feu sortant de la face de Dieu pour dessécher les eaux de Mara encloses dans la chossée du Molin d'Ablon, où est amplement prouvé le purgatoire et suffrages pour les trepassés et sont decouvertes les faussetez et calomnies du ministre Molin*, Paris, s. d., réimprimé à Rouen, 1604 et, d'après Pérennès, *Dictionnaire de bibliographie catholique*, t. II, Paris, 1909, p. 698, à Paris, 1605. A cet écrit ainsi qu'aux deux réponses publiées avant celle du P. Suarez par les docteurs de Sorbonne, Cayet et A. Duval, Du Moulin répondit par une réplique de son écrit : *Eaux de Siloë pour éteindre le feu de purgatoire et noyer les traditions, les limbes, les satisfactions humaines et les indulgences papales contre les raisons et allégations d'un cordelier portugais défendues par trois écrits, dont l'un est du même cordelier... les autres de deux docteurs de la Sorbonne*, La Rochelle, 1608. En 1610, le P. Suarez continua sa campagne contre les protestants. Le ministre N. Vignier venait de publier son *Théâtre de l'Antéchrist*, s. l., 1610, composé par ordre du synode tenu à La Rochelle en 1607, et qui était d'une violence désavouée par les protestants eux-mêmes. Le P. Suarez prit comme sujet de son carême de 1610 cet ouvrage, qui avait causé un grand scandale. Comme l'on croyait que le roi d'Angleterre n'avait pas été étranger à sa publication, il invectiva en particulier contre ce dernier et défendit le pape, désigné sous le nom d'Antéchrist par les réformés, en qui il faisait voir les véritables antéchrists. Le cardinal de Joyeuse pressa le P. Suarez de publier ces sermons, mais sa mauvaise santé ne lui permit pas de le faire. Pendant le carême de 1611, il attaqua Duplessis Mornay, auteur d'un autre livre contre le pape et la cour romaine, intitulé : *Le mystère de l'iniquité, c'est-à-dire l'histoire de la papauté*, Saumur, 1611. D'après le P. Édouard d'Alençon, le P. Suarez prenait vivement Duplessis Mornay à partie. Voir Jacques Suarez de Sainte-Marie, *cordelier et évêque de Séez*, extrait du *Bulletin de la Soc. hist. et archéol. de l'Orne*, t. XXIV, 1905, Alençon, 1905, p. 6. Nommé évêque de Séez au mois d'août 1611 par Louis XIII, le P. Suarez ne put toutefois obtenir la bulle de nomination *in forma gratiosa* du pape, qui, prévenu contre lui par ses ennemis, qui l'avaient desservi en cour de Rome, refusa d'expédier cette bulle. C'est seulement au consistoire du 9 janvier 1612, que Paul V éleva le P. Suarez au siège épiscopal de Séez. Il fut sacré le 4 mars 1612. Trouvant son évêché dans un état lamentable au point de vue religieux, le nouvel évêque, dès son arrivée dans son diocèse, en entreprit la visite, se montra en toutes les circonstances un rigide observateur de la discipline ecclésiastique, travailla sans relâche au relèvement intellectuel et spirituel du clergé et à la restauration religieuse de son évêché, de sorte qu'il contribua beaucoup à la renaissance catholique en France. Ne jouissant que d'une santé médiocre, il se fit donner un coadjuteur dans la personne de Jacques Camus de Pontcarré, qui, dès le 16 juin 1613, fut préconisé

au siège de Coronée. Le P. Suarez mourut à Paris au mois de mai 1614 et fut inhumé au grand couvent des cordeliers.

Outre l'ouvrage déjà cité contre le ministre protestant Pierre Du Moulin, le P. Suarez composa encore les ouvrages suivants : *Cosmopeia in duo priora capita Genesis*, Nantes, 1584 (des exemplaires portent aussi la date 1585), composé probablement pendant son séjour à Ancenis; *Conciones viginti tres in tria prima Apocalypsis capita, habite in celeberrima cathedra ecclesie Lugdunensi*, Lyon, 1598, 1599, 1605; *Octo conciones solemnitalis Corporis Christi, in quibus octo etiam causæ deducuntur ob quas a Domino Jesu sacramentum eucharistiæ fuit institutum*, Lyon, 1607; *Sermon junèbre fait aux obsèques de Henry IV, roy de France et de Navarre, le 22<sup>e</sup> de juin 1610, dans l'église de Saint-Jacques de la Boucherie*, Paris, 1610, et reproduit dans la collection : *Les oraisons et discours junèbres de divers auteurs sur le trespas de Henry le Grand*, par G. Du-Peyrat, Paris, 1611, p. 109-145. Il traduisit en français un volume de sermons italiens de Gabriel Inchino, chanoine régulier de Saint-Jean de Latran : *Sermons et concepts tirez de l'Ecriture sainte sur les quatre fins dernières de l'homme*, Lyon, 1603. L'ouvrage le plus important est sans conteste son *Tresor quadragesimal, enrichi de plusieurs relevées et admirables considérations tant de l'Ecriture sainte que de la doctrine des SS. Pères pour les sermons de tous les jours du caresme*, Paris, 1607, 2 vol., dédiés à Henri de Gondy, évêque de Paris, dans lesquels il publia les sermons des deux carêmes prêchés à Notre-Dame et à Saint-Jacques de la Boucherie à Paris. Cette publication ne fut toutefois pas sans désagrément pour son auteur : le livre fut condamné par la Sorbonne, le 1<sup>er</sup> juillet 1607, comme scandaleux, parce que le P. Suarez parlait contre l'obligation d'assister à la messe paroissiale et avait dit *multa falsa et contumeliosa contra parochos*. Cf. Duplessis d'Argentré, *Collectio judiciorum*, t. II, Paris, 1728, p. 545. La censure portée contre son *Tresor quadragesimal* par la Sorbonne, n'empêcha pas le P. Suarez de le traduire en latin : *Thesaurus quadragesimalis... olim... lingua gallica editus, nunc vero ejusdem operis latino factus*, Lyon, 1610. Cette traduction est également dédiée à Henri de Gondy, évêque de Paris. D'autres sermons, prêchés à Saint-Paul devaient continuer le *Tresor*, mais les bibliographes ne les indiquent point. Enfin, d'après la préface du *Thesaurus* et la lettre du P. Suarez au cardinal Scipion Borghèse, éditée par Édouard d'Alençon, *art. cit.*, p. 9-11, il aurait publié en 1611 vingt-deux sermons sur le xii<sup>e</sup> chapitre de l'Apocalypse, dont jusqu'ici toutefois on n'a pu trouver aucune trace bibliographique.

A. Wadding, *Scriptores ord. min.*, 3<sup>e</sup> éd., Rome, 1906, p. 126; J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, 2<sup>e</sup> éd., t. II, Rome, 1921, p. 19-20; D. Barbosa, *Bibliotheca lusitana*, t. I, Lisbonne, 1741; Nic. Antonio, *Bibliotheca hispana*, t. I, Rome, 1672, p. 245; t. II, p. 289, où Suarez est appelé Didace; Édouard d'Alençon, *Jacques Suarez de Sainte-Marie, cordelier et évêque de Séez*, dans *Bulletin de la Soc. hist. et archéol. de l'Orne*, t. XXIV, 1905, p. 462-477, et séparément, Alençon, 1905; L. Prunel, *La renaissance catholique en France au XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1924, t. 23; Maury d'Orville, *Recherches historiques sur la ville de Séez*, Séez, 1829, p. 186.

A. TELLIER.

**SUCCI Nicolas**, frère mineur italien du xiv<sup>e</sup> siècle, appelé aussi Zucci, Zucii, Succi, Fucci, di Fuccio. — Originaire d'Assise, il fut pendant un certain temps chapelain du cardinal Matthieu Orsini, custode du Sacro Convento d'Assise et aussi professeur dans l'ordre franciscain, comme cela résulte de la bulle de sa nomination à l'évêché d'Assise. Voir *Bullarium franciscanum*, t. VI, Rome, 1902, n. 108, p. 69. Après la mort de Conrad, évêque d'Assise (1337), le chapitre

proposa au pape trois candidats parmi lesquels figuraient Nicolas Succi. Benoît XII, indigné de la violation par le chapitre des droits du Saint-Siège, qui s'était réservé la nomination directe des évêques dans les États pontificaux, auxquels Assise appartenait, écarta les trois candidats en question et nomma le franciscain français Pastor de Serrescuderio. Voir *Bull. francisc.*, t. vi, n. 75, p. 51-52. Après la promotion de ce dernier à l'archevêché d'Embrun, Benoît XII éleva, le 15 mars 1339, Nicolas Succi au siège d'Assise; le 15 avril 1341, il le nomma son vicaire pour Rome et le P. Succi mourut entre le 12 avril et le 14 août 1348.

Il paraît avoir été un des rares franciscains qui aient suivi la doctrine de saint Thomas d'Aquin dans son enseignement, comme il résulte de ses ouvrages. Il est, en effet, l'auteur de deux tables détaillées de deux ouvrages de saint Thomas, à savoir de la *Parva 1<sup>a</sup>-11<sup>a</sup>* de la *Somme théologique* et du commentaire sur le IV<sup>e</sup> livre des Sentences, composées sur la demande du cardinal Matthieu Orsini. Ces deux tables sont conservées dans le ms. 552, fol. 1<sup>er</sup>-131<sup>er</sup> et fol. 132<sup>er</sup>-286<sup>vo</sup> de la bibl. communale d'Assise. La *Tabula super secunda secundae sancti Thomae*, mutilée au début, commence dans le ms. d'Assise: *necessarium ad talionem condemnare. Hoc tamen locum non habet quando ex justo errore propter ignorantiam et involuntarie quis accusat* (probablement fol. 2<sup>o</sup> de l'original), alors que de fait elle débute: *Abraham castitatem conjugalem habuit in actu* (cf. L. Alessandri, *Inventario dell' antica biblioteca del S. convento di S. Francesco in Assisi, compilato nel 1381*, Assise, 1906, *Biblioteca secreta*, n. cccxcix, p. 113). Cette *Tabula* termine: *et qualiter ista duo peccata in uno concurrere possunt notatur 113.2.a.b.* D'après la rubrique à la fin de l'ouvrage, Nicolas Succi aurait terminé cette *Tabula* le 29 juin 1335. Quant à la *Tabula super quantum Sententiarum sancti Thomae*, le prologue débute: *Ad evidentiali tabulae infrascriptae est primo sciendum quod cum isle liber dividatur in distinctiones et questiones tantum, nam articuli ad numerum questionum sunt reducti propter brevitate colationis et claritatem...* et le texte lui-même commence: *A. prout est prepositio denotat principale agens sed hec prepositio per denotat causam instrumentalem. I. 12. b. Aaron sacerdos fuit et pontifex et finit: Ypocrita faciens bonum spirituale propter laudem hominum symoniam non committit, quia favorem predictum usurpat per modum futuri, quod est involuntaria communicatio et ideo ibi nulla est emptio vel venditio. 29. 19. c.* De la rubrique finale il résulte que cette *Tabula* fut terminée le 17 mars 1335. Cette *Tabula* est mutilée à la fin, car l'index des titres s'arrête à *liberum arbitrium*, de sorte qu'au moins un folio fait défaut.

Outre les ouvrages déjà cités, voir L. Wadding, *Annales minorum*, 3<sup>e</sup> éd., t. vii, an. 1339, n. ii, Quaresmi, 1932, p. 266; an. 1341, n. iv, p. 292; C. Eubel, *Hierarchia catholica medii aevi*, t. i, 2<sup>e</sup> éd., Münster, 1913, p. 113; A. C. Escofan, *Storia d'Assisi*, t. i, Assise, 1875, p. 225-226, 253-254; *Disamina degli scrittori e dei monumenti riguardanti S. Stefano vescovo e martire di Assisi*, Assise, 1797, p. 282-284.

A. TEETAERT.

**1. SUESSA (François de)**, frère mineur capucin italien du xviii<sup>e</sup> siècle. — Né à Suessa, en 1598, de la noble famille Pascali, il entra en 1614, âgé à peine de seize ans, au noviciat de la province de Naples, à Caserte, où il émit ses vœux le 4 octobre 1615. Il exerça dans l'ordre les charges de lecteur de philosophie et de théologie, de gardien, de définiteur provincial et de commissaire général dans diverses autres provinces. Prédicateur célèbre, il parut dans les principales chaires de l'Italie et mourut à Naples, le 16 novembre 1678, au couvent de l'Immaculée-Conception.

I. Emmanuel de Naples, *Memorie storiche cronologi-*

*che attenenti a ff. minori cappuccini delle provincia di Napoli*, à l'année 1678, inédit, conservé dans les archives de la province capucine de Naples. Selon ces données, ce serait donc à tort que Thomas de Masi, *Memorie storiche degli Aaurunci*, Naples, 1761, p. 124, dit que François de Suessa, dans le monde Marius Pascali) aurait appartenu d'abord au clergé séculier et aurait été même chanoine de la cathédrale de Suessa, puisque, dans ce cas, il ne serait entré dans l'ordre des capucins qu'à un âge plus ou moins avancé; ce qui contredit les notices du chronique Emmanuel de Naples. Il est l'auteur des ouvrages suivants inédits, mais tout prêts déjà pour l'impression: *Integer cursus philosophicus*, en deux vol. et *Cursus theologicus*, en trois vol., qui, en 1886, étaient conservés au couvent de l'Immaculée-Conception des capucins à Naples.

N. Toppi, *Biblioteca napoletana*, Naples, 1678, p. 360; C. Grassi, *Discorso storico sopra l'opinione di improvvisa partenza, che fece da Como il 26 d'aprile l'anno di nostra salute 1639 il spirituale padre cappuccino fr. Francesco da Sessa, finito ch'ebbe con maraviglioso profitto delle anime il suo quinquagesimo, li sermoni delle quarant'ore e le tre prediche delle feste pasquali*, Como, 1642 (important et rare); Apollinaire de Valence, *Bibliotheca fr. min. capuccinarum prov. Neapolitane*, Rome, 1836, p. 91.

A. TEETAERT.

**2. SUESSA François de Saint-Joseph**, frère mineur déchaussé espagnol de la fin du xvii<sup>e</sup> et du début du xviii<sup>e</sup> siècle. — De la province de saint Jean-Baptiste de Valence, il fut envoyé en 1608 à Rome par le définitoire provincial, pour y présenter à Paul V le procès d'information sur la vie, les vertus et les miracles de Pascal Baylon. Pendant son séjour à Rome, il fut pénitencier de Saint-Jean de Latran et écrivit un opuscule pour la défense de l'immaculée conception de Marie, dans lequel il se propose de prouver la thèse suivante: *Si sententia illorum qui infallibilitatem iudicii Ecclesiae in canonizatione sanctorum asseverant, tenenda censor, prohibenda est omnino sententia asseverantium sanctissimam virginem Mariam in originali peccato fuisse conceptam, irreprehensibili manente Ecclesiae auctoritate, aliter haec non permittente*, conservé dans la bibl. de l'Académie royale de l'histoire à Madrid, *Papeles de jesuitas*, t. vii, n. 94.

P. Saura, *Cartas de personajes illustres pidiendo la beatificación y canonización del bienaventurado fr. Pascual Bailón, dans Arquivo ibero-americano*, t. ix, 1918, p. 161; A. López, *revisión de l'ouvrage de E. Toda y Guell, Bibliografía española d'Italia*, t. iv, Castell de Sant Miquel d'E-cornalbou, 1930, dans la même revue, t. xxxiv, 1931, p. 113.

A. TEETAERT.

**SUFFISANTE (GRACE).** — La notion de la grâce suffisante par opposition à la grâce efficace a été étudiée principalement à GRACE, t. vi, col. 1655-1662. Mais on y a touché également, en fonction des différents systèmes théologiques, à CONGRUÏSME, t. iii, col. 1121; à MOLINISME, t. x, col. 2100, 2139, 2156, 2171; à JANSENISME, t. viii, col. 335, 338, 348, 371, 380, 382-384, 387-397, 479-485, 512; cf. AUGUSTIN (*Saint*), t. i, col. 2968 sq., 2975 sq., 2978, 2982; PRÉ-MOTION, t. xiii, col. 74-76.

Nous ajouterons ici deux remarques qui permettront d'esquisser une solution nouvelle concernant les rapports de la grâce suffisante et de la grâce efficace.

1<sup>o</sup> Il serait exagéré de proposer la distinction entre grâce efficace et grâce suffisante, au sens où les théologiens modernes l'entendent habituellement, comme l'expression d'une doctrine catholique. La doctrine catholique, fondée sur la révélation et précisée par les documents du magistère, nous oblige à confesser qu'aucune bonne œuvre ne peut être accomplie d'une manière utile au salut que par la grâce de Dieu et que Dieu accordera à ses prédestinés la grâce qui doit

infailliblement assurer leur salut. C'est aussi doctrine catholique que l'homme reste libre, sous l'influence de la grâce, à laquelle il peut résister et que, par conséquent, il y a des grâces, par lesquelles l'homme aurait pu et dû se sauver et qui, en raison de la seule mauvaise volonté de celui qui les reçoit, ne sont pas suivies d'effet. C'est enfin un dogme que Dieu veut le salut de tous les hommes sans exception et que Jésus-Christ est mort pour tous; on en déduit, avec des degrés divers de certitude, que la grâce nécessaire au salut n'est refusée à personne et que même elle est conférée à tous et à chacun, du moins en ce qui concerne les adultes, le cas des enfants étant conditionné par l'intervention nécessaire des causes secondes dans l'administration du baptême. Là s'arrête, dans ses lignes générales, la doctrine catholique de la grâce « efficace » et de la grâce « suffisante ». Jamais le magistère n'a consacré, pour lui-même, ce double concept dont l'opposition des termes paraît se ressentir beaucoup plus d'une systématisation scolastique que d'une inférence dogmatique.

De tous les documents ecclésiastiques, en effet, seul le décret du Saint-Office du 7 décembre 1690 parle de la grâce suffisante, mais c'est pour en condamner le concept janséniste : *Gratia sufficiens statui nostro non tam utilis quam pernicioiosa est, sit, ut proinde merito possumus petere : A gratia sufficienti libera nos Domine*. Denz.-Bannw., n. 1296. C'est le caractère inutile, pernecieux même, attribué à la grâce dite suffisante qui est ici réproposé.

Si on veut bien considérer les données scripturaires et patristiques, voir t. vi, col. 1656-1660, relatives à la grâce suffisante, on verra qu'aucun texte n'oppose, en les distinguant, une grâce, qui serait simplement suffisante, à une grâce par elle-même efficace. La grâce est nécessaire à l'homme pour faire son salut et pour accomplir chaque acte salutaire; et si l'homme ne fait pas son salut, c'est que librement il résiste à la grâce qui lui est offerte : en vérité, c'est la seule affirmation dogmatique qui découle directement des textes.

2° Aussi l'on peut se demander si le problème de la grâce suffisante et, par connexion, celui de la grâce efficace, est posé sur un véritable terrain. Serait-il permis de chercher ici un meilleur terrain de discussion théologique?

Il faut que toute doctrine catholique respecte ces deux aspects du problème : d'une part, ne léser en rien le libre jeu de la liberté humaine; d'autre part, sauvegarder en tout le souverain domaine de Dieu et la parfaite gratuité de l'ordre surnaturel; la grâce efficace, tout en respectant la liberté humaine, devant trouver en Dieu sa raison profonde et dernière. Autrement les canons 6 et 7 du II<sup>e</sup> concile d'Orange n'auraient plus de sens. Cf. Denz.-Bannw., n. 179-180.

1. *Molina* entend sauvegarder la liberté humaine; il admet pleinement le concours simultané, voir t. x, col. 2110 sq. La volonté produit son acte d'adhésion à la grâce par l'effet du concours divin. Dieu et l'homme étant causes partielles du même effet total. Sur ce point, l'ordre surnaturel est calqué sur l'ordre naturel. Sans doute, au concours général de Dieu, il faut ajouter l'influx spécial de la grâce, qui élève au préalable et excite la volonté libre pour la rendre capable de produire des actes surnaturels. Ainsi surnaturalisée, la volonté n'a plus besoin de nouvelle motion divine : avec la grâce et le concours général de Dieu, elle réalise l'acte surnaturel.

Cependant cet acte dépend tout entier de la volonté et de la bonté divines. Le consentement à la grâce excitante ne donne pas à celle-ci son efficacité, mais réalise simplement une condition sans laquelle ce secours ne serait pas efficace. Par la science moyenne, voir t. iii, col. 790; t. x, col. 2216 sq.; t. xiv, col. 1612,

Dieu sait, d'une prescience infaillible, ce que ferait, dans telles circonstances données, la volonté humaine, et sa volonté souveraine réalise l'ordre dans lequel il prévoit la détermination libre dans le sens du bien. Cette réalisation, voulue par Dieu et dépendant uniquement de son libre décret, montre que la grâce, demeurant la même dans l'hypothèse de la résistance ou du consentement de la volonté (suffisante ou efficace) a cependant comme raison dernière de son efficacité Dieu et non la volonté de l'homme.

Cette conception de la grâce suffisante et de la grâce efficace se heurte aux mêmes objections que la science moyenne. La science moyenne ne résout pas le problème de l'indépendance et du souverain domaine de Dieu, voir t. xiv, col. 1614, et loin de sauver la liberté, la détruit en réalité, col. 1615; cf. PRÉDESTINATION, t. xiii, col. 2473.

2. *Suarez* et *Bellarmin* modifient quelque peu le système de *Molina*, afin de rapporter plus expressément et plus complètement à Dieu l'efficacité de la grâce. Du côté de la volonté humaine, le concours simultané (*Suarez*) ou la prémotion non prédestinante (*Bellarmin*) essaient de sauvegarder la liberté. Du côté de Dieu, la science moyenne reste l'explication ultime du souverain domaine avec lequel s'exerce le décret divin, avec cette différence cependant que, dans la « supercompréhension des causes », Dieu discerne, par la science divine, les circonstances qui appellent, entraînent d'une façon infaillible, quoiqu'en respectant la liberté du consentement humain : c'est ce qu'on appelle le congruisme. Voir ce mot, t. iii, col. 1120 sq. Cette doctrine se heurte à toutes les difficultés de la science moyenne et n'évite pas les difficultés du thomisme, puisqu'en définitive, si une grâce reste suffisante, on pourra toujours dire que son manque d'efficacité vient de son manque de « congruité ». Cf. PRÉDESTINATION, col. 2978-2980.

3. *Les thomistes* sont plus logiques : à l'encontre des molinistes et des congruistes qui n'admettent pas de différence intrinsèque entre la grâce suffisante et la grâce efficace, ils distinguent non seulement quant au nombre, mais quant à la nature, ces deux grâces. La grâce *suffisante* est ainsi appelée parce qu'elle donne à l'homme le pouvoir d'agir salutairement, le plaçant dans la condition où il peut poser l'acte libre de consentement. Toutefois une autre grâce, la grâce *efficace* est requise pour qu'en fait le consentement se produise. La première grâce est vraiment suffisante parce que, dans l'ordre potentiel, nul autre secours n'est requis pour agir. Elle est donc suffisante *in suo genere et ordine* comme dit Billuart. Vouloir qu'elle fasse davantage, c'est méconnaître sa nature même. Et l'on ne saurait dire avec les jansénistes que la grâce suffisante est celle qui ne suffit pas au salut, car Dieu est prêt à donner la grâce efficace à tous ceux à qui il donne la grâce suffisante; il ne la refuse qu'à celui qui, par sa faute, résiste à la première grâce, faute qui, de sa nature, est antérieure à la grâce efficace. La grâce efficace tient donc d'elle-même, *ab intrinseco*, son efficacité. Voir GRACE, col. 1660; ÉMOTION PHYSIQUE, col. 71-76; 67-70.

4. *Essai de solution*. — Il est un point sur lequel il convient de s'arrêter et cette dernière remarque permet, semble-t-il, de replacer le problème de la grâce suffisante sur son véritable terrain. La « pierre de scandale » de la théorie thomiste consiste essentiellement dans la distinction numérique et spécifique des deux grâces, suffisante et efficace. On couperait court à l'objection janséniste : *A gratia sufficienti, libera nos Domine*, en identifiant pleinement les deux grâces. C'est la même grâce qui peut demeurer suffisante ou devenir efficace. Un représentant qualifié de l'école dominicaine, le P. Guillemin, avait esquissé, dès 1902,



une correction de l'opinion thomiste en ce sens. Pour lui, la grâce suffisante donne déjà à la volonté humaine une prédétermination véritable à l'acte du consentement; mais, parce que cette prédétermination s'accommode à la nature déficiente de l'agent libre, il restera toujours au pouvoir de celui-ci de défaillir et, par conséquent, par sa défaillance même, d'empêcher le passage à l'acte second sous l'influence de la grâce qui, par là-même, demeure simplement suffisante. Toutefois le P. Guillermin admet que seule la grâce efficace écarte infailliblement les obstacles au bon consentement. *Revue thomiste*, 1901-1903 (série d'articles), *De la grâce suffisante*. Voir ici GRACE, col. 1676, et PRÉDESTINATION, col. 2984-2985.

On ne sera pas étonné que la position prise par Guillermin ait été jugée difficilement concevable. Voir Hugon, *Tractatus dogmatici*, t. II, Paris, 1931, p. 211. Oui ou non, la grâce suffisante confère-t-elle, en soi, le même pouvoir que la grâce efficace? Pour répondre à la question, il semble qu'on puisse poser un principe de solution indiqué par Billot, d'abord dans une simple note du traité *De virtutibus infusis*, puis dans un exposé plus long du *De gratia*, Prato, 1912. Le passage de la volonté mue par la grâce à l'acte second du consentement ne s'expliquerait pas physiquement par l'influence de la grâce, mais simplement par le concours général divin.

L'exercice de notre liberté vers un acte ultérieur est un passage de la puissance à l'acte; il requiert donc physiquement le concours divin. En quoi consiste ce nouveau concours divin? Beaucoup de théologiens, appartenant d'ailleurs aux écoles les plus diverses, y voient une grâce actuelle proprement dite...

Eh bien ! en toute sincérité, on peut se demander si telle est la vérité, si même c'est la pensée de saint Thomas. *Voluntas non secundum idem movet et moventur, nec secundum idem est in actu et in potentia, sed in quantum actu vult finem, reductus se de potentia in actum respectu eorum quæ sunt ad finem, ut scilicet actu ea velit* (I-II<sup>a</sup>, q. IX, a. 3, ad 1<sup>o</sup>). Or, le mouvement indélébile de la grâce a déjà placé la volonté en face du bien, de la fin à atteindre. La volonté n'a donc plus besoin d'être mue d'une façon déterminée et spéciale vers ce bien; il suffira que librement elle s'emploie à atteindre effectivement ce bien ou cette fin par les moyens propres à l'y conduire. Simple exercice de la liberté par rapport à un acte déjà spécifié.

Nous pensons qu'une grâce nouvelle n'est pas nécessaire pour permettre l'exercice de cette liberté : le concours ordinaire et général de Dieu suffit. La grâce, d'ordre spécifiquement surnaturel, ne serait nécessaire que dans la mesure où il faudrait recourir à elle pour expliquer le caractère surnaturel de l'acte libre. Mais ce recours est absolument inutile, car la motion surnaturelle qui a produit dans la volonté le premier acte indélébile agit encore; c'est par son influence que la volonté est dirigée vers le bien. Donc, même chez les pécheurs destitués de la vie surnaturelle, le second acte, délibéré, demeure sous l'influence de la grâce actuelle et, par là, en retire un caractère surnaturel. Reste simplement à expliquer physiquement le passage de puissance à acte; et ici le concours divin ordinaire suffit. *Ami du clergé*, 1930, p. 679.

Il serait facile de montrer qu'aucun texte conciliaire, aucun document du magistère, ne s'oppose à cette interprétation. Voir sur ce point Billot, *De gratia*, p. 168. Et de plus, cette interprétation est un excellent point de départ pour supprimer les irritantes controverses sur la grâce suffisante et la grâce efficace, ou tout au moins pour transposer ces controverses sur le terrain philosophique qu'elles n'auraient jamais dû quitter : l'accord du concours divin et de la liberté humaine. La grave difficulté inhérente au système thomiste d'une double grâce, l'une intrinsèquement différente de l'autre, l'une suffisante et rien que suffisante, l'autre efficace par elle-même, avec toutes les conséquences pénibles qu'en tiraient les jansénistes, est supprimée dans son fondement même. Car, si au-

cune motion nouvelle de la grâce n'est requise même chez les pécheurs, pour l'acte délibéré, on doit en conclure que la grâce actuelle en elle-même est toujours de même nature, soit qu'elle ait, soit qu'elle n'ait pas son dernier effet qui est le consentement de la volonté; tout comme l'efficacité des sacrements reste intacte, même quand, par un obstacle du sujet, ils ne produisent pas la grâce en son âme. Et, du coup, se trouve supprimée toute controverse relativement à la distinction de la grâce purement suffisante et de la grâce efficace.

Une seule difficulté, une seule controverse subsiste; mais on la rapporte à son véritable objet : l'accord de la liberté et de la motion divine. Et c'est ici que le thomisme, que l'on paraissait contredire il n'y a qu'un instant (tout aussi bien d'ailleurs que le molinisme), peut reprendre tous ses droits, selon l'explication qu'on entend apporter à cet aspect du problème de la liberté humaine. Dans l'explication thomiste de ce système, la grâce efficace serait donc la motion surnaturelle à laquelle, pour réaliser le consentement de la volonté, est jointe, en vertu du décret divin, la motion ordinaire dans le sens de l'acquiescement libre de la volonté. Certes, la difficulté quant à la liberté reste entière; mais la controverse est replacée sur le plan du gouvernement divin en général, libérant ainsi d'une façon complète le plan très spécial de la grâce.

Une dernière observation complètera la perspective du système. Nulle prédétermination de la volonté au mal. Toute prédétermination est simplement causale; elle n'existe que dans le décret divin, voir PRÉMONITION PHYSIQUE, t. XII, col. 44. Mais ici encore, une autre idée de Billot, *De Deo uno et trino*, Rome, 1926, thèse XXXII, § 3, p. 312-313, peut être féconde : l'idée d'une prédestination globale, le décret divin visant d'abord l'ensemble des élus et seulement par voie de conséquence chacun d'eux en particulier. Nous sommes, même dans l'ordre du salut, plus ou moins dépendants les uns des autres, et ainsi c'est une véritable erreur de perspective de ne considérer, dans la réalisation de l'ordre providentiel, que les individus pris à part. Dans chaque ordre providentiel possible, les différents éléments du monde apparaissent à Dieu comme liés entre eux par des connexions qui nous sont impénétrables et ne laissent pas d'être absolument certaines. C'est sur tout l'ensemble que porte le décret divin, décret positif en ce qui concerne le bien contenu dans cet ordre de choses, décret simplement permissif en ce qui concerne le mal. Ce que Dieu a voulu et uniquement voulu, c'est l'ordre du monde, le bien réalisé, la gloire des élus, nonobstant le mal qu'un tel état de choses a pour ainsi dire comme corollaire ou comme présupposé. Dieu ne prédétermine personne au mal; il veut dans l'ensemble, avec les éléments dont il dispose dans tel ordre possible, réaliser le meilleur bien possible tout en permettant le mal qui se trouve en connexion avec le bien ainsi voulu et réalisé.

On consultera les différents articles du Dictionnaire cités au début de cet exposé. De plus les différentes réflexions faites sur ce sujet dans l'*Ami du clergé* : 1930, p. 679 (recension du *De gratia* du P. Lange, S. J.); 1936, p. 779-783; 1938, p. 401-402; 745-747 et 1938, p. 488-495.

A. MICHEL.

**SUFFRAGE.** — Explication de ce terme : 1<sup>o</sup> En liturgie; 2<sup>o</sup> En droit canonique; 3<sup>o</sup> En théologie.

**I. EN LITURGIE.** — Avant la réforme du bréviaire par Pie X, on appelait « Suffrages des saints », un certain nombre de mémoires-antennes avec versets et oraisons qui avaient leur place après l'office des laudes ou des vêpres, depuis l'octave de l'Épiphanie jusqu'au dimanche de la Passion exclusivement, et depuis l'octave de la Pentecôte jusqu'à l'Avent exclusivement aux dimanches, fêtes et fêtes, exception faite

des offices doubles, ou des jours compris dans les octaves, même lorsqu'il s'agit de dimanches et de semi-doubles. Ces mémoires étaient : 1° de la sainte Vierge; 2° de saint Joseph; 3° des apôtres; 4° du patron ou titulaire de l'église (en accordant cependant à celui-ci, dans la suite des suffrages, la place que lui assigne sa dignité liturgique); 5° pour terminer, mémoire de la paix. A l'office ferial, mémoire de la Croix. Au temps pascal, une seule mémoire : de la sainte Croix, qu'on omettait aux doubles, aux jours *infra octavas* et aux offices votifs du Saint-Sacrement ou de la passion du Sauveur. A l'office semi-double ou simple de la sainte Vierge, la mémoire de la Vierge était supprimée.

Depuis la bulle *Divino afflatu*, cette liturgie des suffrages est simplifiée. Il n'y a plus qu'un suffrage, dans lequel on prie « la bienheureuse Mère de Dieu, la vierge Marie » et, avec elle, « tous les saints » sans distinction, d'intercéder pour nous auprès du Seigneur.

Le mot « suffrage » est ici justifié par l'objet de ces prières : ainsi que l'indique, dans le missel, l'oraison n. 1 des *orationes diversæ*, elles sont instituées par l'Eglise *ad poscenda suffragia sanctorum*, c'est-à-dire l'intercession des saints en notre faveur.

II. EN DROIT CANONIQUE. — En droit, le « suffrage » est l'avis (approbation ou désapprobation) donné par les juges, les consultants, ou les experts en matière de procès, afin de préparer la sentence canonique. Pour les procès de canonisation des saints, voir can. 2103, 2107, 2110, 2114, 2119, 2120, 2122, § 4. Dans les causes matrimoniales (examen du corps par les experts), can. 1980-1982. Suffrage également, l'avis donné sous forme de vote (suffrage délibératif) ou d'indication (suffrage consultatif), dans les conciles œcuméniques, can. 223; dans les conciles pléniers, can. 281; dans les conciles provinciaux, can. 286, cf. 292; dans les synodes diocésains, can. 362; dans les conseils d'administration, can. 1520, § 3. Enfin le mot suffrage est pris aussi dans le sens de voix donnée en matière d'élection : can. 163-165, 167-170, 171, cf. can. 101, 174, 180; can. 507, § 1 et 2, can. 575, § 2.

III. EN THÉOLOGIE. — Le mot « suffrages » (au pluriel) est employé, dans le langage théologique pour désigner « les pieuses interventions des fidèles vivants, saints sacrifices de la messe, prières, aumônes et autres offices de piété en faveur des autres fidèles », II<sup>e</sup> conc. de Lyon, profession de foi de Michel Paléologue, Denz.-Bannw., n. 464, et principalement pour le soulagement et la libération des âmes du purgatoire, cf. conc. de Florence, décret pour les Grecs, Denz.-Bannw., n. 693; prop. 40 de Luther condamnée par Léon X, *ibid.*, n. 780; conc. de Trente, sess. xiv, *ibid.*, n. 983; profession de foi de Pie IV, *ibid.*, n. 998; Innocent IV, epist. *Sub catholicæ*, § 3, n. 23, *ibid.*, n. 3047. C'est là un aspect du dogme de la communion des saints. Voir t. III, col. 429. L'Eglise tout entière prie pour ses membres, vivants ou défunts : c'est ce qu'on appelle les suffrages « communs » pour les distinguer des suffrages « privés » offerts à Dieu par les fidèles en leur nom personnel. Les excommuniés, tout au moins les *vitandi*, sont privés des suffrages communs, voir t. V, col. 1740, et par conséquent, le sacrifice de la messe ne peut être offert à leur intention. Voir cependant les nuances d'explications nécessaires, t. X, col. 1313.

Mais le terme « suffrage » (au singulier) doit retenir notre attention sous un autre aspect. Tandis, en effet, que l'Eglise applique aux vivants, qui sont encore sous sa juridiction, les indulgences *par mode d'absolution*, elle ne peut les appliquer aux défunts, qui ne sont plus sujets du pouvoir des clefs, que *par mode de suffrage*. Parce que les défunts ne sont plus soumis à la juridiction du pape, représentant visible de Jésus-

Christ sur cette terre, ils ne sauraient être l'objet d'une sentence de sa part. Le rôle de l'Eglise consiste donc uniquement à présenter à Dieu les satisfactions destinées à payer leur dette; et ce principe vaut pour tout ordre de satisfaction, y compris la sainte messe, avec son fruit de propitiation et de satisfaction. Voir ici MESSE, t. X, col. 1301-1303. Les fidèles vivants gagnent les indulgences, accomplissent des œuvres satisfactoires, offrent ou font offrir le sacrifice eucharistique et en transfèrent la valeur expiatoire aux âmes souffrantes. Lorsque ce transfert est opéré par l'autorité de l'Eglise elle-même, comme dans les indulgences, cette affectation officielle donne aux pieux suffrages des fidèles une valeur plus particulière, un crédit plus pressant auprès de Dieu. Mais ce transfert ne saurait être une libération directe prononcée par l'Eglise; il est simplement une *présentation faite à Dieu*, qui seul peut prononcer la diminution ou la libération totale.

Les travaux de N. Paulus sur les indulgences ont montré, par les textes pontificaux eux-mêmes, que telle était bien la pensée de l'Eglise. Sixte IV est le premier pape qui ait promulgué (3 août 1476) une bulle d'indulgences pour les défunts. Cf. INDULGENCES, t. VII, col. 1616 et art. SIXTE IV, col. 2210. Nous avons dans cette bulle l'interprétation authentique de l'expression *per modum suffragii*, qui y est d'ailleurs employée : *Volumus ipsam plenariam remissionem per modum suffragii ipsis animabus purgatorii pro quibus dictam quodam pecuniarum aut valorem perolverint, pro relaxatione poenarum valere ac suffragari*. Il s'agissait d'une offrande faite en faveur de la réédification de Saint-Pierre de Saintes. Voir les textes col. 2211.

Comme conclusion, il faut donc affirmer que, tout en maintenant que la messe, les indulgences et autres œuvres de propitiation et de satisfaction offertes au nom de l'Eglise en faveur des âmes du purgatoire, sont offertes de la même manière — par mode de suffrage — que les prières, aumônes et satisfactions offertes par les simples fidèles en leur nom personnel, elles ont cependant devant Dieu une valeur bien plus grande, en raison de l'autorité et de la caution du pape ainsi que du trésor spirituel de l'Eglise tout entière.

A. MICHEL.

**SUFFREN Jean**, jésuite français (1571-1641). — Originaire de Salon en Provence, Jean Suffren entra à quatorze ans au noviciat d'Avignon. Comme beaucoup de ses confrères, il consacra plusieurs années à l'enseignement des belles-lettres; puis les collèges de Dole, d'Avignon et de Lyon le virent tour à tour professeur de philosophie et de théologie. Il prêchait depuis quelques années dans diverses villes avec le renom d'un grand religieux et d'un prédicateur de talent, lorsque, en 1615, Marie de Médicis le choisit pour confesseur. Le P. Suffren accepta et, attaché désormais à la personne de la reine mère, il lui témoigna jusqu'à la mort un admirable dévouement. On peut se faire une idée des difficultés de sa position en songeant aux intrigues qui se nouèrent constamment durant ces années autour de la remuante princesse et de son fils Louis XIII. Plus délicate encore devint la tâche du confesseur, lorsque par la volonté de Richelieu, il eut à diriger la conscience du roi, tout en gardant ses fonctions auprès de la reine (1625-1631). Du moins trouva-t-il là de nombreuses occasions de servir l'Etat sans sortir du domaine où son zèle avait à s'employer, par exemple lorsqu'il réussit par ses relations personnelles avec le confesseur de l'empereur Ferdinand II, Lamormain, à éviter une guerre, imminente en 1629, entre la France et l'Autriche. Cf. B. Duhr, *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge*, t. II, 2<sup>e</sup> partie, p. 704. Après la « Journée des Dupes », le P. Suffren obtint du roi la permission de

suivre Marie de Médicis dans sa retraite et son exil. Il l'accompagna à Compiègne, puis en Belgique, en Hollande et finalement à Londres. C'est en rentrant avec elle sur le continent, après trois années passées en Angleterre, qu'il mourut à peine débarqué à Flessingue (15 septembre 1641). Jusqu'au bout il avait multiplié les démarches pour réconcilier la reine mère avec le cardinal. Celui-ci dans ses *Mémoires* ne parle qu'avec estime du P. Suffren.

On a du P. Suffren un certain nombre de sermons et de lettres, ainsi que divers écrits historiographiques, tels que la relation de l'entrée du roi Louis XIII à La Rochelle, en 1628, et le récit de sa maladie à Lyon en septembre 1630. Voir *Sommervogel, op. cit.* Mais l'ouvrage capital est *L'année chrétienne ou le saint et profitable emploi du temps pour gagner l'éternité*, 5 vol. in-4°, Paris, 1640. Ce cycle annuel de méditations pour chaque jour, composé, dit-on, à la suggestion de saint François de Sales, a rencontré une certaine faveur. Des traductions en ont été faites en allemand et en italien. Une partie en a été traduite également en latin, sous le titre *Circus perfectionis*. Enfin un autre extrait dû à l'éditeur Claude Sonnius est intitulé : *Avis et exercices spirituels pour bien employer les jours, les semaines, les mois et les années de la vie*, Paris, 1642 (et plusieurs éditions postérieures).

Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. VII, col. 1697 sq.; H. Fouqueray, *Le P. Jean Suffren à la cour de Marie de Médicis et de Louis XIII*, dans *Revue des questions historiques*, t. LXXVIII, 1900, p. 74 et 445; le même, *Histoire de la Comp. de Jésus en France*, t. III, IV, V, passim; cf. tables (à la fin du t. V).

J. de BLIC.

**SUICIDE.** — Ainsi qu'on l'a indiqué à HOMERIDE, t. VII, col. 35, le suicide est une espèce d'homicide : c'est le meurtre de soi-même, volontairement accompli. « Volontairement » indique ici que le crime de suicide n'existe plus lorsqu'on se donne la mort dans un accès de folie ou dans une crise malade.

Le suicide peut être *direct* ou *indirect*. Suicide direct, celui qui est recherché directement et résulte directement d'un acte librement et délibérément posé dans cette intention. Suicide indirect, celui qui n'est pas voulu en lui-même, mais qu'on prévoit cependant devoir résulter d'une action qui, sans causer absolument la mort, constitue cependant un péril très grave de mort. I. Suicide direct. II. Suicide indirect.

I. **SUICIDE DIRECT.** — Pour exposer la doctrine catholique relative au suicide direct, nous prendrons la méthode de saint Thomas, II-II<sup>e</sup>, q. LXIV, a. 5 : exposer tout d'abord, en les illustrant par l'histoire et certains systèmes philosophiques, les raisons invoquées pour légitimer le suicide; ensuite, la doctrine et la discipline de l'Église; enfin, les solutions à apporter aux difficultés soulevées en premier lieu.

1<sup>o</sup> *Raisons invoquées pour légitimer le suicide.* — 1. *Le suicide, acte de force.* — On souligne la force et la noblesse d'un acte qui permet au soldat courageux d'éviter le déshonneur public ou d'entraîner avec lui dans sa perte un ennemi qu'il veut abattre. L'Écriture sainte nous a laissé plus d'un exemple de suicides de ce genre : Samson, se faisant écraser avec les Philistins dans le temple de Dagon, Jud., xvi, 22-30; Saül se transperçant de son épée après sa défaite à Gilboé, I Reg., xxxi, 2-6; Achitophel, s'étranglant parce qu'il n'était pas obéi, II Reg., xvi, 23; Éléazar se glissant sous l'éléphant et se faisant écraser dans l'intention de perdre avec lui Antiochus Eupator, I Mac., vi, 46; enfin, le cas le plus frappant, car l'Écriture semble le louer, Razias, se donnant une mort cruelle pour échapper à d'indignes outrages, II Mac., xiv, 41-46.

Cette conception n'est pas inouïe chez les païens. Sans doute les principaux philosophes grecs, Socrate,

Platon, Aristote, ont considéré le suicide comme un acte de lâcheté; et cependant Codrus, dernier roi d'Athènes, se dévoua pour assurer la victoire à son peuple; et l'on cite d'autres exemples analogues : Cléomène, à Sparte; Isocrate, qui, à Athènes, se laissa mourir de faim. Mais ce sont les stoïciens qui, en conformité avec leur morale d'insensibilité pour les biens et pour les maux, considérèrent le suicide comme relevant, selon les circonstances, de la vertu. Voir Sénèque, *Epist.*, xxiv; LVIII; *De ira*, II, 15; *De providentia*, c. II, VI. On sait d'ailleurs que le vrai stoïcien ne craignait pas la mort et Sénèque a, sur ce sujet, des expressions dignes d'un chrétien : « Ce jour, que nous redoutons comme le dernier, donne naissance au jour éternel, *æterni natalis est.* » *Epist.*, cII.

Faut-il ajouter que cette conception du suicide, acte de force, ne semble pas étrangère à certains actes ou légendes de martyrs? On cite le cas de martyrs qui ont recherché le suprême sacrifice. Plusieurs vierges n'hésitèrent pas à se donner la mort pour éviter le déshonneur. Ainsi, au témoignage de saint Ambroise, *De virginibus*, I, III, n. 33, P. L., t. XVI (1866), col. 241, sainte Pélagie; Dominique et ses deux filles, comme le rapporte Eusèbe, *Hist. eccl.*, I, VIII, c. XII, P. G., t. XX, col. 770-771, et encore Sophronie, *ibid.*, c. XIV, col. 786-787. Sur sainte Apollonie, voir sa légende, au bréviaire du 9 février.

2. *Le suicide, moindre mal.* — C'est la thèse des épicuriens, qui pensent, par le suicide, délivrer l'homme des maux et des difficultés de la vie. L'épicurien est un désespéré par vocation : Hégésias, de la secte des cyrénaïques, auteur d'un livre intitulé le *Désespéré*, considère la félicité comme un fantôme qui trompera toujours nos efforts et conseille de chercher un refuge dans la mort. A Alexandrie existait l'académie des *Co-Mourants* dont faisaient partie Antoine et Cléopâtre. Le poète Lucrèce est un digne représentant de cette morale : rien d'étonnant qu'on lui ait attribué une fin violente dans une crise suprême de folie.

Ceux qui rejettent la foi chrétienne, avec ses espérances et ses consolations, tombent facilement dans le même pessimisme. Les faits sont là qui démontrent l'accroissement du nombre des suicides en proportion directe de la perte de la foi et de la progression de l'immoralité. A une époque encore rapprochée de nous, le romantisme accentua cette tendance. Le suicide est l'aboutissement logique des rêveurs désabusés du genre de Werther ou de René, et la thèse est bien formulée dans ces deux vers de Voltaire :

Quand on a tout perdu, que l'on n'a plus d'espoir  
La vie est un opprobre et la mort un devoir... (Médée).

Cette thèse a trouvé d'ailleurs des défenseurs de valeur : en Italie, Leopardi, le poète de la *Gentilezza del morir*, où il appelle et brave à la fois la mort; en Allemagne, Schopenhauer prolongé par Hartmann. Notons toutefois que l'anéantissement de la volonté que préconise Schopenhauer n'est pas absolument à confondre avec le suicide et que le but poursuivi par l'*Inconscient* de Hartmann est beaucoup plus un suicide cosmique et général qu'un suicide individuel et particulier. Voir, au sujet d'autres auteurs modernes, Legoyt, *Le suicide ancien et moderne*, Paris, 1881.

On trouve quelque chose de cette tendance chez Montaigne, qui affirme que seule la religion catholique rend possible le grand courage, parfois nécessaire pour « renoncer à fuir, par la mort volontaire, la douleur humainement non supportable ». Cf. Mathurin Dréano, *La pensée religieuse de Montaigne*, Paris, 1937; sur la théorie du suicide chez Montaigne, p. 341-348.

Saint Thomas semble avoir voulu condenser toute la force de ces arguments dans la troisième objection : « Il est permis à quelqu'un de s'exposer librement à un



péril moindre pour en éviter un plus grand, par exemple couper un membre gangrené pour sauver tout le corps. Or, on peut très bien se suicider pour éviter un mal plus grand que la mort, par exemple une vie misérable ou le déshonneur qui s'attache à une faute.

3. *Le suicide, acte commandé par la morale sociale.* — Cette raison a été présentée par saint Thomas (obj. 2) de façon rudimentaire : « Tuer un malfaiteur est au pouvoir de l'autorité publique; si celui qui détient l'autorité est un malfaiteur lui-même, il a donc le droit de se tuer. » Argument populaire qu'on trouve sur les lèvres de beaucoup de nos concitoyens : un criminel se suicide-t-il ? « Il s'est fait justice », dit-on.

L'argument a été repris d'une façon plus nuancée par des théologiens postérieurs : on prévoit le cas où l'autorité publique, ayant justement condamné à mort un criminel, lui confierait le soin d'exécuter la sentence par lui-même. De Lugo, *De iustitia et jure*, disp. X, n. 12; S. Alphonse, *Theol. mor.*, l. III, n. 369; Ballerini-Palmieri, *Opus theol. mor.*, t. II, n. 861; Billuart, *De iustitia*, dissert. XIV, a. 4, dico 4<sup>e</sup>, etc.

Mais, se libérant de toute préoccupation théologique de morale surnaturelle, les partisans de certaines morales indépendantes ont donné récemment un aspect nouveau à l'argument. La morale évolutionniste, qui situe dans le plaisir le but de la vie, ne peut que proposer à l'homme, au cas où le plaisir viendrait à lui manquer irrémédiablement (par suite, par exemple, d'une maladie incurable), de s'évader, d'en finir avec l'existence et de se délivrer ainsi : « La vraie cause de l'existence personnelle n'est pas un cadeau de Dieu... Si donc le malheureux... ne rencontre pas dans le cours de son existence le bonheur auquel il pouvait aspirer; si celle-ci, au contraire, ne lui apporte que misère, maladie et souffrance, il est absolument incontestable et hors de doute qu'il a le droit d'y mettre fin par la mort volontaire, par le suicide... La mort volontaire, qui met fin aux souffrances, est un acte de libération. » E. Hæckel, *Les merveilles de la vie*, p. 100-101; cf. Le Dantec, *L'athéisme*, p. 100. Ce point de vue, qui a plus d'un point de contact avec la morale épicurienne, présente cependant ceci de particulier qu'une telle affirmation sert de point de départ pour établir le droit qu'a la société de se débarrasser d'existences humaines qui non seulement ne lui sont d'aucune utilité, mais qui apportent soucis et chagrins aux familles, pertes pour les particuliers et dépenses pour l'État. Cf. Hæckel, *op. cit.*, p. 105-106. Inutile d'ajouter que les fauteurs de cette morale sont partisans déterminés de l'euthanasie. Voir J. Regnault, dans *La Revue* du 15 juin 1905, combattant la thèse catholique exposée par le Dr Guérmonprez dans *L'assassin médical et le respect de la vie humaine*, Lille, 1905.

Une morale prétendue scientifique, fondée sur des constatations sociologiques, fait dépendre la licéité du suicide de l'opinion que s'en fait la majorité des citoyens. M. Albert Bayet avait esquissé cette thèse dans *L'idée de bien*, Paris, 1908; il l'a reprise, avec des développements historiques, dans *Le suicide et la morale*, Paris, 1922. La morale simple condamne le suicide, mais une morale nuancée, celle des « élites cultivées et éprises de liberté », l'excuse de plus en plus; car elle y voit souvent une preuve de courage, un devoir envers autrui, parfois même la plus haute expression de la morale.

Sans excuser directement le suicide, d'autres auteurs en ont voulu trouver les causes dans la pathologie ou la sociologie. Le Dr Ch. Blondel a mis en relief les causes psychologiques individuelles qui font distinguer les suicides par démence, mélancolie, alcoo-

lisme, etc., et qui impliquent une altération de l'instinct de conservation. Tarde voulait faire du suicide « un fait raffiné de la civilisation », formule inacceptable quand il s'agit de civilisation morale. Mais Durkheim et plus récemment M. Halbwachs ont, à l'aide de statistiques, analysé avec plus de profondeur et d'esprit scientifique les causes sociales qui provoquent ou freinent le suicide. De multiples considérations, Durkheim a tiré cette loi : « Le suicide varie en raison inverse du degré d'intégration de la société religieuse, de la société domestique, de la société politique. » *Le suicide*, p. 222.

4. *Le suicide, libération religieuse.* — Ce fut le cas de plusieurs sectes hérétiques. Nous citerons les deux principales.

Au V<sup>e</sup> siècle, les circoncillons, voir ce mot, t. II, col. 2513, à des forfaits sans nombre, ajoutaient une soif frénétique du « martyre », qu'ils recherchaient de différentes façons et notamment « en recourant au suicide, se précipitant eux-mêmes au fond des précipices, se jetant dans l'eau ou le feu, parfois par troupes entières ». *Art. cité*, col. 2516, où l'on trouvera les références.

Au XI<sup>e</sup> siècle, les albigéois, basant leur morale sur le dualisme manichéen, considéraient la vie du corps comme un mal. « La mort est un bien; il est permis d'en hâter l'heure par la saignée ou le poison, ou par l'endura qui consiste à s'abstenir de tout aliment. » Voir ici ALBIGEOIS, t. I, col. 679.

2<sup>e</sup> *Doctrine et discipline de l'Eglise.* — 1. Au point de vue strictement théologique, le principal argument qui condamne la pratique du suicide dans le précepte divin : « Tu ne tueras pas. » Ex., xx, 13. Le précepte est formel et général : tu ne tueras personne, ni un autre, ni toi-même. Telle est l'exégèse de saint Augustin, *De civitate Dei*, l. I, c. xx, p. L., t. xli, col. 35, dont saint Thomas apporte le texte dans le *Sed contra*. Toutefois, il est bon de noter que, dans un texte qui précède, c. xvii, col. 30-31, saint Augustin a précisé d'une façon opportune cette exégèse : *non licet privata potestate hominem occidere, vel nocentem*.

2. Reste à savoir si le précepte divin est d'ordre simplement positif, ou s'il s'appuie sur la loi divine naturelle. Saint Thomas s'attache à montrer que le suicide viole la loi naturelle sous un triple rapport :

« Il est absolument défendu de se suicider pour trois motifs :

Tout d'abord chaque être s'aime naturellement lui-même; aussi toute chose cherche naturellement à se conserver l'existence et à résister à tout ce qui tenterait de la lui enlever. Ainsi le suicide est contraire à l'inclination naturelle et à l'amour que chacun doit avoir pour lui-même. En conséquence, se suicider constitue un péché mortel, parce que cela s'oppose à l'inclination naturelle et à l'amour que tout homme doit avoir pour lui-même.

En second lieu, la partie, en ce qu'elle est, appartient au tout. Or, l'homme est partie de la communauté humaine : ce qu'il est est donc quelque chose de la communauté et, en se tuant, il fait une véritable injure à la communauté elle-même.

Enfin, la vie est un don que Dieu a fait à l'homme, mais qui demeure soumis au pouvoir de « celui qui fait vivre et mourir » (cf. Deut., xxxii, 39 et Sap., xvi, 13). Aussi celui qui se prive de la vie, péche contre Dieu, tout comme celui qui tue un serviteur d'autrui fait injure au maître de ce serviteur, tout comme péche celui qui usurpe le pouvoir de juger en une cause qui ne lui appartient pas. » II<sup>e</sup>-II<sup>e</sup>, q. LXIV, a. 5.

C'est surtout ce dernier point de vue qu'il convient de mettre en relief pour avoir un fondement très solide à la thèse de la malice intrinsèque du suicide. La vie ne nous est pas donnée par Dieu pour que nous en usions selon notre bon plaisir : elle n'est qu'un prêt, que nous devons utiliser au mieux des intérêts de notre fin dernière et c'est le souci d'atteindre le

plus parfaitement possible cette fin qui doit inspirer nos actes. Or, il est bien évident qu'en nous retirant de nous-mêmes des conditions d'existence où Dieu nous a placés pour mériter, nous allons directement contre les droits que Dieu possède sur nous, à la fois comme cause de notre être et comme fin dernière de notre vie. La parole de saint Paul reste toujours vraie : « Nul de nous ne vit pour soi-même et nul ne meurt pour soi-même. Car, soit que nous vivions, nous vivons pour le Seigneur; soit que nous mourions, nous mourons pour le Seigneur. Soit donc que nous vivions, soit que nous mourions, nous appartenons au Seigneur. » Rom., xiv, 7-8. L'argument n'avait pas échappé à certains philosophes païens. Voir, dans le *Phédon* (c. vi) de Platon, Socrate s'exprimant ainsi : « O Cébès, il me semble exact d'affirmer que Dieu a soin de nous; nous autres hommes, nous sommes comme une possession des dieux. Et toi, si quelqu'un de tes esclaves se donnait la mort, tu en serais irrité contre lui et si la chose t'était possible, tu le punirais. »

3. La discipline de l'Église a toujours été sévère pour le crime de suicide. Le II<sup>e</sup> concile d'Orléans (533), can. 15, interdit de recevoir des offrandes pour les suicidés. Hardouin, *Concil.*, t. II, p. 1175. Le II<sup>e</sup> concile de Braga (563), can. 16, leur refuse la sépulture ecclésiastique. Hardouin, *op. cit.*, t. III, p. 351. Le pape Nicolas I<sup>er</sup> interdit d'offrir le saint sacrifice à leur intention. *Resp. ad consulta Bulgarorum* (nov. 866), P. L., t. CXIX, col. 1013. Toutes décisions transposées dans l'ancien *Corpus juris* et le *Rituel*.

Le Code actuel a ainsi condensé la discipline présentement en vigueur : Can. 1240, § 1. *Ecclesiastica sepultura privantur, nisi ante mortem aliqua dederint pœnitentiæ signa*... 3<sup>o</sup> *Qui se ipsi occiderint deliberato consilio*. — § 2. *Occurrente... aliquo dubio, consulari, si tempus sinat, Ordinarius; permanente dubio, cadaver sepulture eccllesiasticæ tradatur, ita tamen ut removeatur scandalum*. Ce second paragraphe indique au curé que sa décision doit être motivée par un double souci : celui de ne pas se montrer d'une sévérité excessive et d'examiner toutes raisons qui peuvent militer en faveur d'un doute sur la culpabilité du suicidé; celui d'éviter le scandale. Sur le premier point, voir le canon 2218, § 1; sur le second, les auteurs pensent que, si le suicide est complètement secret, on procédera à la sépulture religieuse pour ne pas provoquer de diffamation à l'égard des survivants. Cf. Merkelbach, *Summa theologiæ moralis*, t. II, n. 349; Prümmer, *Manuale theologiæ moralis*, t. II, 1928, p. 107.

Ce canon doit être complété par le suivant qui interdit toute messe ou tout office public, même à l'anniversaire; et par le canon 2339 qui prévoit des peines contre ceux qui contraindraient le prêtre à donner la sépulture ecclésiastique et contre le prêtre lui-même qui l'accorderait spontanément.

Can. 985, 5<sup>o</sup> : *Qui seipsum vel alios mutilaverunt vel sibi vitam adimere tentaverunt sunt irregulares ex delicto*.

Can. 2350, § 2 : *Qui in seipsum manus intulerint, si mors non fuerit secuta, arcantur ab actibus legitimis eccllesiasticis et, si sint clerici, suspendantur ad tempus ab Ordinario definiendum, et a beneficiis vel officiis curam animarum interni vel externi fori annexam habentibus removeantur*.

3<sup>o</sup> Réponses aux difficultés. — 1. La première série d'objections nous retiendra plus longuement, parce que ces objections touchent de plus près à l'enseignement proprement théologique.

Les exemples tirés de la Sainte Écriture ne prouvent aucunement la légitimité du suicide. Livre inspiré, l'Écriture n'en demeure pas moins, en certaines de ses parties, livre historique; elle rapporte des faits,

en soi défectueux, sans pour autant les approuver : tel, par exemple, le sacrifice que Jephthé fit de sa propre fille. Si, dans le cas de Razias, elle paraît accorder quelque louange, c'est pour exalter le sentiment qui animait ce guerrier beaucoup plus que pour approuver son acte. Il fallait, en effet, un singulier courage à Razias pour se donner la mort dans les circonstances que rapporte le II<sup>e</sup> livre des Machabées. C'est un courage humain, héroïsme humain si l'on veut, mais non pas héroïsme surnaturel : « Si l'on se donne la mort, dit saint Thomas à ce propos, pour éviter des peines et des châtements, il y a en cela une apparence de force (c'est pour cela que quelques-uns qui se sont tués estiment faire un acte de courage et de ce nombre fut Razias); cependant cette force n'est pas la véritable vertu. » Ad 5<sup>um</sup>. De tels actes sont de tous temps et se produisent sous toutes les latitudes : qu'on se souvienne du hara-kiri japonais.

D'ailleurs, Razias mis à part, les autres cas invoqués présentent un aspect beaucoup plus facile à qualifier au point de vue moral. Saül et Achitophel ne sont ni loués, ni à louer. Quant à Samson et à Éléazar, il est difficile de voir en leur acte un suicide *direct*. Saint Augustin excuse Samson comme ayant agi sous une inspiration divine. *De civ. Dei*, l. I, c. XXI, P. L., t. XLI, col. 35. Mais il est plus conforme à la réalité des faits et à l'intention des deux héros de voir ici un cas de suicide *indirect*, leur intention ayant été de poser un acte qui détruirait les ennemis du peuple de Dieu. Cf. Noldin-Schmitt, *De præceptis Dei et Ecclesiæ*, n. 326, citant Lessius, *De justitia*, l. II, c. IX, n. 32 et De Lugo, *De justitia*, disp. X, n. 55.

Si le suicide était voulu pour lui-même, comme la morale stoïcienne semble l'autoriser, loin d'être un acte de force, il serait un acte de lâcheté ou d'orgueil. Autre chose est de ne pas craindre la mort, quand les circonstances nous font un devoir de l'accepter, autre chose est de rechercher la mort pour elle-même, quel que soit le motif qui nous y incite. Il faut être prêt à souffrir les injustices et les persécutions dont on pourrait devenir l'objet à cause du Christ, mais la recherche spontanée de la mort violente ne saurait constituer un martyre, car on n'a pas le droit de fournir aux autres une occasion prochaine d'injustice. Le martyre est une mort patiemment soufferte pour la cause du Christ : ce n'est donc pas dans une bravoure extérieure qui pourrait bien n'être que bravade que réside l'héroïcité du martyre; c'est dans l'ensemble des vertus que requiert cette patience ferme et constante qui est l'acte principal de la vertu de force. Voir ici MARTYRE, t. X, col. 221 et surtout 250-254, où l'on retrouve les idées maîtresses proposées par le P. de Pouliquet, *L'objet intégral de l'apologétique*, Paris, 1912, p. 154 sq. Voir aussi Monsabré, *Introduction au dogme catholique*, 37<sup>e</sup> conférence; Gaston Sortais, *Valeur apologétique du martyre* (collection *Science et Religion*) et *Ami du clergé*, 1924, p. 165 sq.

Une pareille recherche spontanée de la mort ne pourrait se justifier que si elle était inspirée par Dieu lui-même. Maître de la vie et de la mort, Dieu peut donner à qui il veut la licence de disposer de sa propre vie. C'est ainsi que saint Augustin explique que l'Église ait accordé les honneurs des autels aux vierges dont on a parlé plus haut. *De civ. Dei*, l. I, c. XXVI, P. L., t. XLI, col. 39. C'est à ce texte que se réfère saint Thomas dans sa réponse ad 4<sup>um</sup>. Mais on pourrait également supposer chez elles une erreur invincible. Elles ont cru agir d'une façon louable en se donnant la mort plutôt que de s'exposer au déshonneur. Erreur invincible d'autant plus facile à expliquer et à excuser que, de prime abord, il n'apparaît pas avec évidence qu'il soit illicite de conserver le grand bien de la virginité par le sacrifice spontané de la vie. Cf. Lessius,

*De justitia*, l. II, c. ix, n. 23. Les théologiens ont d'ailleurs expressément discuté le cas de la vierge qui veut éviter le déshonneur. Ils suivent communément la réponse de saint Thomas (ad 3<sup>me</sup>) : « Il n'est pas permis à une femme de se tuer pour empêcher qu'on abuse d'elle », parce qu'on ne doit pas commettre contre soi le plus grand crime qui est le suicide, pour empêcher le crime d'un autre qui est moindre. La femme n'est pas coupable si on abuse d'elle par violence et qu'elle n'y consente pas, parce que le corps n'est souillé vraiment que par la faute volontaire de l'âme, comme le disait sainte Lucie à son juge... Il n'est permis à personne de se tuer à cause de la crainte qu'il y a de consentir au péché, parce qu'on ne doit pas faire le mal pour qu'il arrive du bien ou pour éviter des maux, surtout des maux moindres et plus incertains. » D'après cette doctrine, il faudrait corriger ce que contient le *Décret* de Gratien qui l'emprunte à saint Jérôme, *Comm. in Joannem*, l. I, n. 402, P. L., t. xxv, col. 1129 : *In persecutionibus non licet propria perire manu, absque eo ubi castitas periclitatur...* Caus. XXIII, q. v, c. 11. D'autre part, on verra plus loin, à la question du suicide indirect, que les moralistes font sur le même sujet de larges concessions. D'ailleurs, le trouble d'une vierge placée en de telles circonstances doit être tel, que le domaine de ses actes lui échappe tout au moins partiellement.

2. La thèse des épicuriens est bien plus fragile. Dès lors qu'on admet que la vie humaine est un « prêt » divin, dont nous avons à tirer le meilleur parti possible dans les circonstances mêmes où il nous est accordé, et qu'il faudra en rendre compte selon l'usage bon ou mauvais que nous en aurons fait en vue de notre fin surnaturelle, selon la parabole des talents, la question de la licéité d'une mort volontaire pour échapper aux souffrances de l'existence terrestre ne saurait plus être soulevée. La seule question qui puisse se poser est celle de l'utilisation des souffrances. Cf. Rom., v, 3-5; VIII, 18-39. Mais cette considération déborde le cadre de l'article. Voir Ollé-Laprune, *Le prix de la vie* et, pour la mise au point théologique de la valeur individuelle et sociale de la souffrance rédemptrice, Fr. Mugnier, *Souffrance et rédemption*, Paris, 1925, surtout c. x et xi. Le suicide, accompli pour éviter la souffrance, soit physique, soit même morale, y compris le déshonneur qui peut rejaillir sur nous de nos propres fautes ou des fautes de nos proches, est un acte, non de force, mais de lâcheté.

Rebus in adversis facile est contemnere vitam;  
Fortiter ille agit qui miser esse potest (Martial).

Saint Thomas réfute la thèse épicurienne en donnant à sa réponse le fondement solide des principes : « L'homme est constitué maître de lui-même par le libre arbitre. Aussi peut-il licitement disposer de lui-même relativement à ce qui regarde les actes de cette vie, régis qu'ils sont par le libre arbitre. Mais le passage de cette vie à une autre meilleure ne dépend pas de la liberté humaine; c'est chose soumise à la divine puissance. Il n'est donc pas permis à l'homme de se suicider, ni pour passer à une vie meilleure, ni pour échapper aux misères de celle-ci. La mort est le plus grand des maux de cette vie et le plus terrible; aussi se donner la mort pour se délivrer des peines de cette vie, c'est recourir à un mal plus grand pour en éviter un moindre... » *Loc. cit.*, ad 3<sup>me</sup>.

3. Du même principe, saint Thomas tire la réponse à l'objection du malfaiteur qui se suicide pour se punir de ses crimes : « Il n'est pas non plus permis de se tuer pour un péché qu'on a commis : d'une part, on se cause le plus grand tort en se privant du temps nécessaire pour faire pénitence; d'autre part, un malfaiteur ne peut être tué qu'après avoir été jugé par

l'autorité publique. » *Ibid.* Le chef de l'État lui-même, s'il est prévaricateur, doit être mis en jugement. Tout autre est le cas envisagé par les théologiens postérieurs. Il s'agit d'un criminel, dûment jugé par l'autorité compétente et justement condamné à mort. Lui est-il permis de se donner la mort, sur l'injonction du pouvoir public, qui le charge d'exécuter la sentence? Le cas n'est peut-être pas aussi chimérique qu'on pourrait l'imaginer : l'officier prévaricateur à qui l'on remet un revolver pour s'exécuter... Les auteurs que nous avons cités hésitent à reconnaître une probabilité certaine à l'opinion qui admet la licéité de ce « suicide ». Ceux qui défendent cette opinion rappellent qu'on ne saurait qualifier de suicide un acte d'obéissance à une sentence justement portée par l'autorité légitime, car il ne s'agit plus d'une mort recherchée par sa propre volonté. Saint Alphonse n'ose se prononcer, tandis que Ballerini-Palmieri, *op. cit.*, n. 39, Génicot-Salsmans, n. 361, Tanqueray, *Synopsis theologiae moralis et pastoralis*, t. III, n. 271, sont assez affirmatifs. Mais le droit de mort, conféré par Dieu à l'autorité sociale, peut-il s'exercer d'une façon aussi contraire à la loi naturelle? Cf. Pruner, art. *Selbstmord*, dans le *Kirchenlexikon*, t. XI, col. 76.

Quant aux prétentions des morales indépendantes, évolutionniste ou scientifique, c'est en discutant leurs principes mêmes qu'on en montrera l'inanité. Nous ne pouvons ici que renvoyer aux ouvrages spéciaux. Deux articles du *Dictionnaire apologetique de la foi catholique* ont bien fait ressortir l'énormité des conclusions que leurs thèses relatives au suicide comportent logiquement. Voir *Évolution (Doctrine morale de l')*, t. I, col. 1807-1810; *Loi divine*, t. II, col. 1915-1917. Ces morales nient le principe fondamental sur lequel s'appuie la doctrine catholique : la vie est un simple prêt fait à l'homme et dont l'homme ne peut disposer qu'en vue, pour reprendre la formule de nos catéchismes, de « servir Dieu et de gagner le ciel ». On pourrait d'ailleurs reprendre ici, au point de vue social, les considérations relatives à l'utilité de notre vie personnelle et même de nos souffrances pour la société elle-même. Jean-Jacques Rousseau, qui cependant paraît parfois favoriser le suicide, rappelle au « jeune insensé », hanté par l'idée du suicide, qu'il a toujours quelque bonne action à faire avant de mourir. *Nouvelle Héloïse*, part. III, lettre xxii. On pourra, d'ailleurs, utiliser les conclusions de l'école sociologique en faveur de la thèse catholique.

D'une manière absolue, l'assertion de Kant reste vraie : « Anéantir dans sa propre personne le sujet de la moralité c'est extirper du monde, autant qu'il dépend de soi, l'existence de la moralité même. » *Doctrine de la vertu*, trad. Barri, p. 77.

4. Enfin, nous n'avons pas à nous attarder sur le fanatisme des sectes qui ont préconisé le suicide comme une libération de l'âme. Aucune préoccupation religieuse ne peut légitimer un tel acte; pour reprendre les paroles de saint Thomas, « le passage de cette vie à une autre meilleure ne dépend pas de la liberté humaine; c'est chose soumise à la divine puissance ».

Il est également utile de rappeler que le dualisme manichéen, fondement de la doctrine cathare, a été maintes fois condamné par l'Église et que, philosophiquement, il implique une absurdité.

II. SUICIDE INDIRECT. — 1° *Principe général.* — Le suicide indirect est celui qui résulte d'une action qui, ne visant pas directement la mort de celui qui la pose, met cependant celui-ci dans un péril extrêmement grave de perdre la vie. La question morale du *volontaire indirect* est ici à la base des solutions à donner. Et, pour rentrer dans la catégorie du volontaire indirect, l'action, qu'on dénomme suicide indirect doit être, de soi, bonne ou indifférente, et produire,



deux effets, l'un bon, celui qui recherche l'agent, l'autre mauvais, sa propre mort, que l'agent ni ne désire, ni ne recherche.

Cela posé, le principe général qui règle la licéité ou l'illicéité du suicide indirect est facile à formuler : « Il n'est licite à personne de se tuer indirectement, c'est-à-dire de faire ou d'omettre quelque chose dont on prévoit que la mort s'ensuivra, si ce n'est en raison d'une cause proportionnellement grave. » On pose un acte en soi indifférent, dont résulte un double effet : on ne recherche que l'effet bon, on permet simplement l'effet mauvais, la mort. Il faut donc que l'effet bon soit d'une importance telle qu'il puisse justifier la permission d'un mal aussi considérable que la mort. Plus le péril de mort est proche et certain, et plus la raison de le permettre doit être grave. Sur ce principe général, pas de controverse. Les cas concrets présentent plus de difficultés.

2<sup>e</sup> Applications. — 1. Le bien public est la première et indiscutable raison qui peut permettre à quelqu'un de s'exposer au péril, même prochain et certain, de mort. Ainsi, il est permis, en temps de guerre, au militaire, de porter l'incendie à un navire ou de faire sauter un pont, pour nuire aux ennemis, bien qu'il prévienne que sa propre mort s'ensuivra presque infailliblement. A bien réfléchir, c'est le cas de Samson et d'Éléazar. Voir ci-dessus, col. 2744. Au bien public se rattache l'accomplissement d'une charge ou d'un office publics : prêtres, médecins, magistrats doivent, même au péril de leur vie, remplir leurs fonctions parce qu'elles assurent la vie (naturelle ou surnaturelle) et la sécurité de leurs concitoyens.

2. Un bien, même privé, mais d'ordre supérieur à celui de la vie du corps — tel l'exercice des vertus chrétiennes, charité, foi, chasteté, justice, etc. — est une raison suffisante pour aller au-devant d'un péril de mort même certain. Ainsi, par raison de charité, on peut s'exposer au péril de mort pour sauver la vie d'un parent, d'une épouse, d'un ami et même en général du prochain. Le dévouement de ceux qui exposent leur vie aux soins de pestiférés est un acte pleinement louable. Saint Thomas appelle *perfectissimus actus charitatis* l'acte du naufragé qui abandonne à un autre la planche à laquelle il avait pu se raccrocher. In *III<sup>um</sup> Sent.*, dist. XXIX, a. 15, ad 3<sup>um</sup>. Pour une raison de foi, il est permis non seulement de supporter courageusement la mort, comme les martyrs, mais même de ne pas la fuir et au besoin de se présenter devant le juge, si on estime ce geste nécessaire pour fortifier les autres dans leur foi. Par amour de la justice, un malfaiteur peut se dénoncer lui-même et se présenter spontanément à la barre du juge, bien qu'il soit certain d'y subir une sentence capitale. Le cas de la vierge, dont on menace l'intégrité corporelle, est plus délicat. Il est certain qu'elle peut fuir, même si cette fuite constitue pour elle un péril immédiat de mort; qu'elle peut même se jeter par une fenêtre, afin d'éviter *hic et nunc* le deshonneur. Mais les théologiens discutent pour savoir si elle le doit. La question débordant sensiblement le cadre de notre article, on voudra bien se reporter ad probatos auctores.

3. Un bien privé, de même ordre que celui de la vie corporelle, peut parfois être une raison légitimant le suicide indirect. Il s'agit d'éviter un péril de mort plus certain ou un genre de mort plus cruel. De toute évidence, le suicide direct demeure interdit. Cf. S. Alphonse, *Theol. mor.*, l. III, n. 367. Les auteurs admettent généralement que, pour fuir un incendie, il est permis de se jeter par la fenêtre, surtout s'il y a quelque espoir d'éviter la mort. On peut en dire autant du malheureux à qui un tyran cruel veut infliger *hic et nunc* une mort atroce, et qui se précipite du haut d'une tour pour éviter une telle mort. Cf. Prümmer,

op. cit., n. 114, qui cite Busenbaum, Lugo, Lessius, le continuateur de Tournély, Sporer et Elbel. Le cas de la « grève de la faim » est particulièrement intéressant. Faire la grève de la faim pour obtenir la cessation de sa captivité peut être licite si l'espoir de la libération est fondé et si cette libération est utile au bien public. Cf. *Ami du clergé*, 1920, p. 399-400; 529-531, à propos du cas du maire de Cork.

4. Par contre, celui qui, par simple témérité ou vaine gloire s'exposerait gravement à la mort, n'aurait pas une excuse suffisante : par exemple le malade qui entreprendrait un voyage difficile. C'est en vertu de ce principe que les courses de taureaux sont interdites par la morale catholique, en raison de la futilité du motif qui pousse le torréador à s'exposer. Il n'en est pas de même des aviateurs qui risquent leur vie pour permettre un incessant perfectionnement dans la construction des appareils. Le bien général est ici en jeu, d'une manière tout au moins médiate. Et, comme le danger de mort n'est pas lui-même immédiat, la raison de s'exposer est suffisante.

5. Si le danger de mort est éloigné, une cause plus légère est suffisante pour permettre de s'y exposer. C'est le cas des ouvriers qui s'adonnent à des métiers dangereux pour la santé. Le motif d'assurer leur pain et celui de leur famille est suffisant; mais la société aura le souci constant de réduire leurs heures de travail et de leur procurer une retraite anticipée. Un motif d'ordre surnaturel peut également autoriser l'homme pieux à se livrer à des mortifications et à des macérations susceptibles de diminuer sa vigueur et d'accélérer sa mort. A condition toutefois que ces macérations soient sagement réglées, en fonction des devoirs d'état qui lui incombent.

Par contre, péchent toujours contre la charité qu'ils doivent porter à leur corps, ceux qui se livrent à des passions dont l'effet, peu à peu, sera d'abréger la durée de leur existence : il suffit de nommer l'impureté, l'ivrognerie, la morphinomanie, etc. Sont également coupables ceux qui, le pouvant, refusent de se soigner pendant leurs maladies ou ceux qui, trop faibles, s'adonnent à des travaux trop pénibles pour eux. Il reste toujours entendu néanmoins que nul n'est obligé de prendre des remèdes extraordinaires.

Conclusion. — Ces principes sont suffisants pour indiquer la solution à apporter aux cas d'espèce. En terminant, il sera bon d'indiquer ce qu'il faut penser du *désir* de la mort. Le *désir* de la mort n'est pas nécessairement le *désir* du suicide. Autre chose, en effet, est *désirer* se donner la mort, et *désirer* que la mort vienne nous délivrer de cette vie. Il est permis, comme saint Paul l'exprime lui-même, Phil., 1, 23, de *désirer* la mort pour être réuni au Christ dans le bonheur éternel. Un tel *désir* est tout à fait compatible avec une parfaite soumission à la volonté divine quant à l'heure et au mode de la mort. Un tel sentiment est même extrêmement louable. Il est également permis de *désirer* la mort pour être délivré de peines et de vexations très graves : *melior est mors quam vita amara*, Eccli., xxx, 17. Sentiment moins louable sans doute que le précédent, mais néanmoins compatible avec les strictes exigences de la vie chrétienne. Il serait moins parfait de *désirer* la mort, uniquement par lâcheté devant les peines et les difficultés ordinaires de la vie : un tel sentiment, à moins d'être excusé par un mouvement de colère ou un trouble passager de l'esprit, constituerait facilement une faute grave.

OUVRAGES GÉNÉRAUX. — Les traités de morale à la question du cinquième commandement. Nous avons spécialement consulté Tanqueray, *Synopsis theologiae moralis et pastoralis*, t. III, Paris, 1929; Prümmer, *Manuale theologiae moralis*, t. II, Fribourg-en-B., 1928; Noldin-Schmitt, *De praeceptis Dei et Ecclesiae*, Innsbruck, 1930; Genicot-Sals-

mans, *Institutiones theologiae moralis*, t. 1, Bruxelles, 1927; Vermeersch, *Theologia moralis*, t. II, Bruges, 1928; Merkelbach, *Summa theologiae moralis*, t. II, Paris, 1932.

Voire également S. Thomas, *Sum. theol.*, II<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>, q. LXIV, a. 5, et les commentateurs, spécialement De Lugo, *De iustitia*, disp. X, n. 1-55; Lessius, *De iustitia*, l. I, c. 11, dub. VI; Billuart, *De iustitia*, dissert. X, a. 3; S. Alphonse de Liguori, *Theologia moralis*, t. III, n. 366-375; Carrière, *De iustitia et iure*, Paris, 1939, n. 833-856; Ballerini-Palmieri, *Opus theologicum morale*, t. II, tract. VI, n. 855-875.

MONOGRAPHIES. — Dumas, *Traité du suicide*, Amsterdam, 1773; Mosselli, *Il suicidio*, Milan, 1879; Legoyt, *Le suicide ancien et moderne*, Paris, 1881; Lehmkuhl, une série d'articles dans les *Stimmen aus Maria-Laach*, 1882, t. XXII, p. 345 sq.; p. 324 sq.; t. XXIII, p. 270 sq.; Masaryk, *Der Selbstmord als soziale Massenerscheinung*, Vienne, 1881; Matth. Imhofer, *Der Selbstmord. Historisch-dogmatische Abhandlung*, Augsburg, 1886; E. Dunkheim, *Le suicide*, Paris, 1897; A. Bayet, *Le suicide et la morale*, Paris, 1922; Ch. Blondel, *Le suicide*, Paris, 1930; M. Halbwachs, *Les causes du suicide*, Paris, 1930; G. Rutten, *Le suicide*, Paris, 1932.

A. MICHEL.

**SUIDAS**, écrivain byzantin du X<sup>e</sup> siècle. — Suidas ou plutôt Soudas — la graphie Σούδας autrefois assez répandue est abandonnée — vivait au cours de la seconde moitié du X<sup>e</sup> siècle. Les circonstances de sa vie sont totalement inconnues, toutefois son nom semble indiquer qu'il était originaire de Thessalie ou de la Macédoine méridionale. Suidas n'est connu que comme auteur d'un Dictionnaire « qui constitue le monument le plus remarquable du travail de compilation de l'époque byzantine ». Bruymann-Thumb, *Griechische Grammatik*, Munich, 1913, p. 701.

Le Dictionnaire de Suidas se distingue des productions similaires du Moyen-Age byzantin par le fait qu'il est le seul qui soit vraiment encyclopédique. Il ne se confine pas dans les questions de grammaire et d'étymologie comme c'est le cas pour les autres lexiques byzantins; en de nombreux articles il aborde tous les aspects de l'histoire tant profane qu'ecclésiastique, il contient aussi des renseignements appréciables sur les écrivains de l'antiquité comme sur ceux de l'ère chrétienne. Les notices historiques de Suidas ne sont pas sans intérêt, car elles donnent des détails parfois assez abondants au sujet de personnages sur lesquels les sources historiques connues d'autre part ne fournissent que peu ou point de renseignements. En outre, par les nombreuses citations qu'elles renferment, elles donnent la possibilité de reconstruire ou de compléter des œuvres littéraires perdues ou mutilées. C'est ainsi que nous sommes redevables à Suidas de maint détail intéressant, concernant des ariens de marque comme Démophilé, Auxence et Théophile l'Indien; c'est pour une bonne part grâce à ses citations que nous pouvons nous faire une idée approximative de ce qu'était l'histoire ecclésiastique de Philostorge. Sur tout ceci, voir l'art. PHILOSTORGE, t. XII, col. 1496; Bidez, *Die Kirchengeschichte des Philostorgius*, Berlin, 1913, p. LVII sq.

Le Dictionnaire de Suidas n'est pas un travail de première main. Ses articles concernant la grammaire et l'étymologie se rapprochent tellement de ceux du dictionnaire attribué à Photius, qu'ils semblent être tirés de ce dernier, à moins que Suidas et Photius n'aient eu recours à la même source. Les notices biographiques qu'il consacre aux auteurs de l'antiquité proviennent d'Hesychius de Milet, lequel au V<sup>e</sup> siècle a publié une histoire de la littérature en forme de dictionnaire. Cf. Suidas, v<sup>o</sup> *Hesychius Milesius*. Pour les articles historiques, Suidas semble avoir mis à contribution différents chroniqueurs byzantins en particulier Georges Hamartolos. Quant à ses nombreuses citations d'auteurs profanes et ecclésiastiques, Suidas les a très vraisemblablement puisées dans les collections d'extraits d'auteurs tant païens que chrétiens

qui furent publiés sous les auspices de l'empereur Constantin Porphyrogénète vers le milieu du X<sup>e</sup> siècle. Le fait que les citations données par Suidas ne sont pas de première main doit imposer une grande réserve à ceux qui seraient tentés de les utiliser pour établir le texte des auteurs cités par notre lexicographe.

Suidas a été édité en deux volumes par Bernhardt à Halle, 1834-1853; nouvelle édition en quatre volumes par Adler 1928-1935; sur Suidas voir Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Literatur*, 2<sup>e</sup> éd., Munich, 1897, p. 562-570; les renseignements de Krumbacher sont à corriger et à compléter d'après les prologèmes de l'édition de Adler.

G. FRITZ.

**SUISSE**. — I. Aperçu général. II. Divisions ecclésiastiques. III. Enseignement. IV. Littérature ecclésiastique.

I. APERÇU GÉNÉRAL. — La Suisse est une confédération de vingt-deux cantons et même de vingt-cinq États, puisque trois de ces cantons, Appenzell, Bâle et Unterwald, sont divisés en deux demi-cantons. Tous ces États sont autonomes et souverains dans les limites que leur assigne la constitution fédérale de 1848, laquelle a créé un pouvoir central et lui a donné certaines compétences qui diminuent naturellement la souveraineté cantonale.

La Suisse forme donc, comme la grande confédération des États-Unis d'Amérique, sur laquelle elle s'est quelque peu modelée, un État fédératif, c'est-à-dire une forme politique intermédiaire entre l'État unitaire et la confédération d'États pleinement souverains, comme l'était l'Helvétie jusqu'en 1848.

On a dit justement de la Suisse qu'elle est « une et diverse ». Elle est diverse par la race et la langue de ses habitants : il y a une Suisse allemande, une Suisse italienne et une Suisse française ou romande. Outre les trois principales langues nationales, l'allemand, le français et l'italien, il existe dans les Grisons (la Rhétie des vieux Romains), une quatrième langue, le romanche, qui vient d'être proclamée, après une votation du peuple suisse, quatrième langue nationale, à égalité de droits avec les trois principales langues que nous venons de mentionner. Avec ses dialectes néo-latins, le romanche atteste la survivance du latin et de la civilisation romaine, apportés dans ces montagnes lointaines par les soldats et les fonctionnaires de l'empereur Auguste.

La Suisse est diverse aussi par la religion de ses habitants. Protestants et catholiques se mêlent et se coudoient partout, les uns et les autres en majorité dans certains cantons, qui ont ainsi le caractère de régions nettement catholiques ou nettement protestantes, à côté de certains autres cantons, qui tendent de plus en plus à devenir, au point de vue religieux, des cantons mixtes, alors que la population y était autrefois en grande majorité protestante ou catholique.

D'après le dernier recensement de 1930, il y avait en Suisse 4 066 000 habitants; on peut évaluer aujourd'hui cette population à 4 218 000, soit un peu plus de cent habitants par kilomètre carré. Toujours d'après le dernier recensement décennal de 1930, 2 320 000 habitants, soit le 56,85 %, étaient de religion protestante et 1 670 000, c'est-à-dire le 40,92 %, professaient la religion catholique.

Comme nous le disons plus haut, il y a des cantons qui sont presque complètement protestants et y a d'autres presque entièrement catholiques, comme les cantons de la Suisse centrale qu'on appelle aussi la Suisse primitive, parce que la Confédération suisse y a pris naissance, à savoir : Uri, Schwytz, Unterwald, Zug et Lucerne, auxquels on peut ajouter le Valais et jusqu'à un certain point Fribourg. Protestants et catholiques se mêlent de plus en plus, par le fait de l'immigration, de l'afflux des étrangers, des mariages mixtes,

des conversions, etc. Ces dernières sont relativement nombreuses, bien qu'il soit difficile d'apporter des chiffres précis en la matière. Certains cantons protestants, du moins leurs capitales, telles les villes de Genève, de Bâle et de Zurich, redevenaient catholiques; tandis que certains cantons catholiques, surtout les cantons industriels, voient le nombre des protestants augmenter assez rapidement.

Pour l'Eglise catholique, cet état de choses présente des avantages et des inconvénients. Certains catholiques « dispersés », noyés pour ainsi dire dans la masse protestante, risquent de perdre leur foi ou de tomber dans l'indifférence religieuse. Ce danger diminue d'ailleurs au fur et à mesure que l'œuvre admirable des Missions intérieures multiplie les églises, les chapelles et les stations de culte dans la « Diaspora », c'est-à-dire les régions protestantes. D'autre part, les protestants, vivant côte à côte avec les catholiques, apprennent à connaître la religion de ceux-ci et même à l'estimer; les préjugés tombent, des retours heureux se produisent. D'ailleurs, bien qu'appartenant à des religions diverses, les Suisses pratiquent les uns à l'égard des autres une large tolérance. L'ère des luttes religieuses est heureusement révolue. Le catholicisme jouit en Suisse d'une grande faveur; il est, à l'heure actuelle, en pleine prospérité, plus jeune et plus charitablement conquérant que jamais.

Il y a malheureusement une ombre au tableau. Ce sont les articles dits « confessionnels » de la Constitution fédérale dont la révision, faite en 1874, s'est ressentie fâcheusement de l'esprit du Kulturkampf, qui sévissait alors en Allemagne et par contre-coup en Suisse. Ainsi l'interdiction portée en 1848 contre les jésuites fut aggravée; « l'ordre des jésuites et les sociétés qui lui sont affiliées ne peuvent être reçues dans aucune partie de la Suisse et toute activité à l'égard et à l'école est interdite à leurs membres; cette interdiction peut s'étendre aussi, par voie d'arrêt fédéral, à d'autres ordres religieux dont l'action est dangereuse pour l'Etat ou trouble la paix entre les confessions ». Un autre article interdit de fonder de nouveaux couvents ou ordres religieux et de rétablir ceux qui ont été supprimés. Il ne peut être érigé d'évêché sur le territoire suisse sans l'approbation du pouvoir central.

Les catholiques suisses n'ont cessé de réclamer l'abrogation de ces articles constitutionnels qui sont en contradiction flagrante avec les traditions démocratiques de la Suisse, laquelle a toujours été une terre d'asile et de liberté. Reconnaissons toutefois que, depuis de longues années, les autorités fédérales ont l'esprit et le bon goût de ne pas insister sur l'application de ces dispositions qui, répétons-le, font tache dans la Constitution fédérale.

Pour compléter cet aperçu général sur la Suisse « une et diverse », ajoutons que, d'après le recensement de 1920, la population suisse se répartissait ainsi au point de vue linguistique : 2 750 000 habitants de langue allemande, 824 000 de langue française, 238 000 de langue italienne, 43 000 de langue romanche et ladine. Dans ce domaine aussi, on constate la plus grande diversité. Tel canton est complètement allemand de langue, — c'est le cas de la plupart des cantons de la Suisse alémanique; tel autre canton est entièrement français, — c'est le cas des cantons de Genève, Neuchâtel et Vaud (la capitale de ce dernier canton est Lausanne). Il y a enfin des cantons qui sont mixtes au point de vue linguistique comme au point de vue religieux. Il en est, comme le canton de Fribourg, qui sont à la limite des langues, séparant ou plutôt réunissant deux mondes de langue et de culture différentes. Ainsi, Fribourg n'est pas seulement, par ses ponts célèbres qui enjambent la Sarine et par son université catholique et internationale, un

trait d'union entre la Suisse allemande et la Suisse romande; elle est aussi le point où se rencontrent, se mêlent et s'enrichissent par un mutuel échange d'idées et de sentiments, le génie latin et la culture germanique. C'est ce qui donne un cachet original à cette ville que Louis Veuillot appelait, il y a un siècle, « une petite Rome silencieuse et cachée ».

II. DIVISIONS ECCLESIASTIQUES. — Au point de vue ecclésiastique, la Suisse catholique est divisée en six diocèses, assez différents par leur ancienneté et leur étendue. Ce sont les diocèses de Bâle et Lugano, de Coire, de Saint-Gall, de Sion, de Lausanne, Genève et Fribourg. Il existe en outre, de fait, sinon de droit, un septième évêché, celui de Lugano, qui comprend, au delà du Saint-Gothard, le canton du Tessin, autrement dit la plus grande partie de la Suisse italienne. Cet évêché est de fondation récente. Jusqu'en 1885, le Tessin faisait partie des évêchés italiens de Côme et de Milan. Au lendemain du Kulturkampf qui avait gravement troublé la paix religieuse dans certaines régions de la Suisse, une convention intervint, le 16 mars 1888, entre le gouvernement fédéral et le Saint-Siège pour régler définitivement la question, depuis longtemps ouverte, d'un évêché tessinois. Ce fut un compromis entre le désir du gouvernement fédéral de réunir le Tessin à un diocèse suisse, et celui du Saint-Siège de créer un diocèse autonome. Le Tessin fut réuni canoniquement au diocèse de Bâle dont l'évêque porte le titre d'évêque de Bâle et Lugano; mais, malgré cette fusion, le Tessin jouit de l'autonomie diocésaine complète. L'église cathédrale de Saint-Laurent, à Lugano, est placée, au point de vue canonique, sur un pied d'égalité avec l'église cathédrale de Bâle, qui est aujourd'hui la cathédrale de Saint-Ours, à Soleure. Le diocèse de Lugano a à sa tête un administrateur apostolique, avec caractère épiscopal; il est nommé par le Saint-Siège d'entente avec l'évêque de Bâle et il relève directement du Saint-Siège. Le diocèse de Lugano comprend approximativement 145 000 catholiques.

Le diocèse de Bâle est le plus important quant au nombre des catholiques, qui sont un demi-million. Il comprend les cantons de Bâle (divisé en deux demi-cantons), Berne, Lucerne, Schaffouse, Soleure, Thurgovie et Zoug. A l'époque de la Réformation, Bâle ayant passé au protestantisme, le prince-évêque dut quitter la ville. Il réside aujourd'hui à Soleure. Le diocèse possède un séminaire très florissant à Lucerne; les futurs prêtres vont achever leurs études et compléter leur formation cléricale dans la ville épiscopale de Soleure.

Le diocèse de Coire, l'un des plus anciens de la Suisse, comprend les cantons des Grisons, de Schwytz, Glaris, Zurich, Unterwald (divisé en Obwald et Nidwald) et Uri. Les catholiques y sont au nombre de 330 000 environ. Il faut souligner ici le fait intéressant que le canton de Zurich, pays essentiellement protestant, qui fut le berceau de la Réforme en Suisse, est en train de devenir un des plus grands cantons catholiques avec ses 142 000 catholiques, qui résident surtout dans la ville de Zurich, où l'on ne cesse de créer de nouvelles paroisses et de bâtir de nouvelles églises. L'évêque du diocèse réside à Coire; c'est aussi dans cette ville que se trouve le séminaire diocésain.

Il existe encore dans la Suisse orientale un petit, mais sympathique diocèse, dont la création ne remonte guère à plus de cent ans; c'est le diocèse de Saint-Gall, qui comprend le canton de Saint-Gall et le petit canton d'Appenzell (divisé lui-même en deux demi-cantons). Il y a là quelque 150 000 catholiques dont l'évêque réside à Saint-Gall, la cité bien connue dans l'histoire par sa célèbre abbaye, aujourd'hui supprimée.



Dans la Suisse française ou romande, le diocèse le plus important est celui de Lausanne, Genève et Fribourg, qui réunit les deux anciens évêchés de Genève et de Lausanne, supprimés lors du passage de ces villes à la Réforme, et dont l'évêque réside à Fribourg. Ce diocèse comprend donc les cantons de Genève, de Vaud, de Neuchâtel et de Fribourg. Ce dernier canton, avec ses 125 000 catholiques, forme le noyau principal de ce grand et beau diocèse, qui compte quelque 270 000 catholiques, et qui s'étend du Jura aux Alpes, du lac Léman aux lacs de Neuchâtel et de Morat. Ici encore, 450 ans après la Réforme, le catholicisme refléurit et conquiert sans cesse des positions depuis longtemps perdues. A Genève et à Lausanne, le nombre croissant des catholiques réclame de nouvelles paroisses et de nouvelles églises et chapelles. Qu'il suffise de dire que, d'après le recensement de 1930, le canton de Genève, ville et campagne, comptait 72 000 catholiques contre 88 000 protestants, et que la ville de Genève, la « Rome protestante » d'autrefois, comptait, vers 1920, quelque 58 000 catholiques contre 68 000 protestants; on y trouve aujourd'hui une douzaine de paroisses catholiques. Même phénomène à Montreux, à Vevey, à Lausanne, où l'unique paroisse de Notre-Dame compte déjà trois filiales.

Le canton de Neuchâtel, où deux paroisses seulement étaient restées catholiques au temps de la Réforme, compte aujourd'hui plus de douze nouvelles paroisses avec de grandes et belles églises, telles que celles de Neuchâtel et de La Chaux-de-Fonds. C'est ainsi que la Suisse romande, qui était autrefois presque entièrement protestante, sauf le canton de Fribourg, se couvre d'une blanche parure d'églises et de chapelles catholiques.

Terminons ce tour d'horizon par le diocèse de Sion, qui comprend un seul canton, entièrement catholique, le pittoresque canton du Valais, c'est-à-dire la vallée où coule le Rhône, depuis sa source, au glacier du Rhône, jusqu'à son embouchure dans le lac Léman ou lac de Genève. Le diocèse compte quelque 130 000 catholiques, de langue allemande dans le Haut-Valais et de langue française dans le Bas-Valais. Quelques paroisses de cette dernière région sont desservies par les chanoines réguliers du célèbre hospice du Grand-Saint-Bernard et par les chanoines de Saint-Augustin de l'abbaye royale de Saint-Maurice, dont l'abbé porte le titre d'évêque de Bethléem.

Il n'y a pas d'archevêché en Suisse. C'est le doyen d'âge des évêques, qui préside la réunion annuelle des sept évêques que nous venons de mentionner. Cette réunion se tient généralement dans la célèbre abbaye bénédictine d'Einsiedeln, qui est en même temps un lieu de pèlerinage très fréquenté.

Une nonciature apostolique a été rétablie en Suisse pendant la Grande Guerre, sous le pontificat de Benoît XV. Vers la fin de l'année 1915, le pape envoya à Berne, comme représentant officieux, l'actuel cardinal-vicaire, S. Em. le cardinal Marchetti; il devait travailler à l'œuvre de la paix et s'occuper en particulier des prisonniers de guerre. Le premier nonce fut l'actuel secrétaire d'État de S. S. Pie XII, S. Em. le cardinal Magliione. Le nonce est accrédité, non plus comme autrefois auprès des cantons catholiques, mais auprès de la Confédération. Celle-ci, par contre, n'a pas de représentant officiel à Rome, auprès du Saint-Siège.

III. ENSEIGNEMENT. — Le clergé suisse n'a plus besoin, comme autrefois, d'aller faire ses études théologiques dans les universités ou les séminaires étrangers. Chaque diocèse est aujourd'hui pourvu d'un séminaire où, pendant quatre et même cinq ans, les jeunes lévites reçoivent de maîtres compétents la

science philosophique, théologique, morale, juridique et liturgique qui leur est nécessaire. Les futurs prêtres ont d'ailleurs reçu une bonne instruction dans les écoles primaires; ils ont fait ensuite d'excellentes études classiques dans les petits séminaires ou, mieux encore, dans les collèges officiels ou privés des différents cantons.

L'instruction primaire est très répandue en Suisse; on n'y trouve pas d'illettrés; les enfants anormaux, arriérés, aveugles, sourds-muets y sont l'objet d'une touchante sollicitude. L'enseignement à tous les degrés est de la compétence des cantons; le pouvoir fédéral, exception faite pour l'École polytechnique de Zurich, qui a été créée par lui et est encore organisée et dirigée par lui, n'a jamais réussi, en ce domaine très important et très délicat, à supplanter les cantons. La Constitution fédérale se limite à dire que l'instruction primaire doit être suffisante, obligatoire et gratuite dans les écoles publiques et que celles-ci doivent pouvoir être fréquentées par les adhérents de toutes les confessions, sans qu'ils aient à souffrir d'aucune façon dans leur liberté de conscience ou de croyance. Le peuple suisse, protestant ou catholique, n'a jamais interprété cet article constitutionnel dans le sens d'une école neutre ou sans religion. Aussi, sauf quelques rares exceptions, les cantons, aussi bien protestants que catholiques, maintiennent-ils l'enseignement religieux à l'école. Dans le canton de Fribourg, par exemple, et c'est le cas des autres cantons catholiques, la religion est une des branches officielles du programme scolaire; les curés ou pasteurs font de droit partie des commissions scolaires communales; ils ont le droit de faire des visites dans les écoles; ils sont chargés de l'enseignement religieux et social dans les cours complémentaires ou post-scolaires. Grâce à l'école confessionnelle, le peuple suisse maintient ses traditions religieuses qui vont, chez lui, de pair avec les traditions nationales et patriotiques.

Un des mérites des catholiques suisses est d'avoir su organiser, d'un bout à l'autre du pays, des collèges où se développent encore ces traditions patriotiques et religieuses, où l'humanisme chrétien est à l'honneur, où enfin les futurs prêtres et les futurs magistrats, médecins, avocats, etc., faisant les mêmes études, apprennent à se connaître et à s'estimer, sans ces cloisons étanches qui, dans certains pays, les séparent les uns des autres dès leur enfance et qui risquent plus tard de les opposer les uns aux autres pour le plus grand dommage de l'Eglise et de la Patrie. Parmi ces collèges très florissants, il convient de citer le collège Saint-Michel de Fribourg qui a été organisé, en 1580, par saint Pierre Canisius et qui n'a cessé de rester fidèle à l'esprit de son fondateur. Une des grandes idées de celui-ci était de répandre l'instruction et la science pour corroborer la foi catholique et la défendre contre les attaques de ses adversaires. Plusieurs collèges sont tenus par des religieux, tels que les chanoines de Saint-Augustin, les bénédictins et même les capucins. Les études classiques qui comprennent six ans de gymnase, sont couronnées au cours des deux ans de lycée, par l'enseignement de la philosophie et des sciences. C'est le privilège des collèges catholiques de donner à leurs élèves une solide philosophie, celle d'Aristote et de saint Thomas, qui les garde contre certaines aberrations de la pensée moderne. C'est cette même philosophie qui, suivant les directions pontificales, est enseignée dans les séminaires, où le thomisme est à l'honneur, un thomisme qui sait d'ailleurs s'adapter à l'évolution et à l'enrichissement de la pensée moderne, surtout dans le domaine des sciences expérimentales.

L'enseignement de la philosophie et de la théologie thomiste triomphe naturellement à l'université catholique de Fribourg qui, après de modestes débuts, est

aujourd'hui en plein développement. Université d'État, dont les grades sont reconnus par les autres universités de Suisse et de l'étranger, elle a été fondée en 1889 par le grand homme d'État Georges Python, qui a réalisé ce miracle dans un canton essentiellement agricole, dépourvu par conséquent de grandes fortunes, de créer, avec les seules ressources du pays qui ne compte pas 150 000 habitants, cette école de hautes études, réalisant ainsi un rêve que les catholiques suisses caressaient depuis le xvr<sup>e</sup> siècle.

L'université de Fribourg comprend quatre facultés : celles de droit, des sciences, de philosophie et lettres, de théologie. Une cinquième faculté, celle de médecine, est en voie de réalisation progressive. L'enseignement de la philosophie et de la théologie a été confié aux dominicains, dont le savoir est justement renommé et fait accourir à Fribourg, par centaines, des étudiants de tous pays et même de tous les continents. Car l'université catholique est en même temps internationale : ses professeurs, nommés et rétribués par l'État de Fribourg, appartiennent à peu près à tous les pays de l'Europe : France, Allemagne, Italie, aux pays anglo-saxons et même slaves. La pittoresque ville de Fribourg, qui ne compte guère plus de 25 000 habitants, est ainsi devenue comme un phare lumineux d'où rayonne au loin, par le monde entier, la pensée catholique. C'est à Fribourg aussi que les professeurs et les élèves, de race et de langue diverses, travaillent et collaborent dans un même sentiment de foi et de charité chrétienne. Malgré certaines divergences de vues et certains frottements inévitables, la bonne entente ne cesse de régner entre eux. Bel exemple de ce que pourrait être le monde s'il avait le même idéal chrétien, fait de justice et de charité dans les relations internationales ! Les catholiques suisses sont justement fiers de leur université, qui s'affirme de plus en plus comme un centre intellectuel de premier ordre, et qui peut rivaliser avec les universités protestantes de Berne, Bâle, Zurich, Genève, Lausanne et Neuchâtel.

IV. LITTÉRATURE CATHOLIQUE. — Les Suisses sont avant tout positifs et pratiques ; ils n'ont jamais eu un penchant bien prononcé pour les hautes spéculations philosophiques et théologiques. L'étroitesse de leur territoire, la diversité de leur culture, leur isolement au milieu des montagnes, l'absence de hautes écoles, et surtout les difficultés de la vie matérielle dans un pays en grande partie montagneux, pauvre, rude et sauvage, tout devait contribuer à faire de la Suisse, au point de vue intellectuel et artistique, un pays tributaire de ses grands voisins. Au Moyen-Age, alors que la France, l'Italie, l'Allemagne, l'Espagne et même les pays du Nord avaient des universités célèbres qui attiraient des centaines et des milliers d'étudiants, les contrées qui forment aujourd'hui la Suisse restèrent un peu étrangères à ces grands mouvements de la pensée et de l'opinion, qui préparaient la Renaissance et les temps modernes.

La Suisse n'avait pas encore d'université. La première, celle de Bâle, ne fut érigée qu'en 1459, en vertu d'un privilège accordé par le pape Pie II, l'humaniste Aeneas Silvius Piccolomini, de Sienne, qui avait pris une part importante au concile de Bâle. La jeune université brilla surtout par ses humanistes, dont le plus célèbre fut Érasme de Rotterdam. Quand la ville de Bâle passa à la Réforme, les catholiques perdirent le seul établissement d'enseignement supérieur qu'ils possédaient. Ils n'avaient pas de théologiens marquants. Lors des fameux colloques religieux de Baden, de Berne et de Lausanne, ils en étaient réduits, pour défendre leur foi et réfuter les novateurs, à faire appel à des théologiens étrangers.

Pendant le demi-siècle qui suivit l'établissement de

la Réforme, les catholiques suisses n'eurent ni le temps ni les moyens de faire de hautes études et de se livrer à la théologie spéculative ; ils avaient à se défendre contre ceux qui voulaient les protestantiser de force. Le concile de Trente donna heureusement le signal d'une véritable restauration religieuse et intellectuelle, grâce en particulier à la création des collèges de Lucerne et de Fribourg, dont l'organisation fut confiée aux jésuites, grâce aussi à la fondation du Collège helvétique de Milan par saint Charles Borromée, séminaire qui devait être longtemps une maison providentielle pour la formation du clergé suisse. Si elle n'était pas suffisamment connue, ce serait le cas de retracer ici l'activité admirable de saint Pierre Canisius au point de vue théologique, apologetique, catéchistique, hagiographique. Ce serait aussi le cas de parler de son contemporain, saint François de Sales, évêque de Genève, dont l'apostolat eut en Suisse un heureux contre-coup et dont certains ouvrages, tels que *l'Introduction à la vie dévote*, le *Traité de l'amour de Dieu*, les *Controverses*, ont eu sur la pensée et la vie religieuse des catholiques suisses, en Suisse romande tout au moins, une influence considérable. Les protestants avaient devancé les catholiques par la création de leurs académies, véritables pépinières de théologiens et de prédicants que Calvin, par exemple, envoyait par toute l'Europe. Mais, de l'aveu d'historiens protestants, on chercherait vainement parmi ces théologiens, figés dans leurs formules et leur intellectualisme étroit, des hommes capables de contrebalancer l'influence d'un Pierre Canisius et d'un François de Sales.

Les étudiants faisaient de sérieuses études littéraires dans les collèges des jésuites de Lucerne, Fribourg, Porrentruy, Soleure, Brigue. Ceux qui se destinaient à l'état ecclésiastique allaient étudier la théologie au collège Borromée de Milan, au Collège germanique de Rome, dans les universités allemandes, surtout à Fribourg-en-Brisgau, à Dillingen, à Ingolstadt, d'où ils revenaient souvent avec le titre de docteur. Les facultés de théologie que les jésuites ouvrirent à Lucerne, en 1660, et plus tard au collège Saint-Michel de Fribourg, remirent en honneur les études sacrées. On pourrait citer ici les noms, bien oubliés aujourd'hui, de théologiens et d'écrivains remarquables qui sont sortis de ces écoles, tel ce Georges Gobat, du pays de Porrentruy, dont les traités de morale étaient universellement appréciés.

Si, au xvr<sup>e</sup> siècle surtout, les doctrines gallicanes, jansénistes et fébronniennes eurent aussi leurs partisans et leurs défenseurs en Suisse, la grande majorité du clergé et des laïques resta fidèle aux directions du Saint-Siège et à l'orthodoxie traditionnelle. Le mérite en revint en partie à des théologiens et à des hommes d'Église remarquables, tels que le prévôt de Beromünster, Guldin de Tiefenau, aux professeurs de théologie Geiger, Widmer, Gügler, etc. Par leur enseignement et leurs écrits (voir Werner, *Histoire de la théologie catholique*, Munich, 1866), ils ont résolument orienté la pensée catholique vers une forte et saine théologie, donné à des centaines de jeunes lévites le goût et l'intelligence de la haute théologie du Moyen-Age ; ils ont aussi défendu courageusement l'Église contre l'influence délétère et antinomique de Wessenberg, le vicaire général du diocèse de Constance. Geiger surtout, qui était professeur de théologie à Lucerne, a exercé une grande influence sur les catholiques et même sur les protestants de son temps. Citons aussi Conrad Tanner, abbé d'Einsiedeln, mort en 1825, qui laissa une série d'ouvrages pédagogiques, religieux et ascétiques, et qui fut un des bons artisans de la régénération de la vie catholique en Suisse.

La création des séminaires diocésains où les futurs

prêtres font aujourd'hui de sérieuses études théologiques, et surtout la fondation de l'université de Fribourg ont donné une vive impulsion aux études sacrées dans tous les domaines : théologie dogmatique et morale, exégèse, droit canonique, liturgie, etc.

La théologie catholique en Suisse a une tendance assez prononcée à mettre en valeur les aspects apologetiques de la doctrine chrétienne; elle s'intéresse tout particulièrement aux rapports du spirituel et du temporel, de l'Eglise et de l'Etat, aux questions pédagogiques, à tous les problèmes que comporte l'action catholique. Cette tendance s'explique par le caractère du peuple suisse qui est plus porté vers le concret que vers l'abstrait, qui s'intéresse plus à la vie de la cité qu'à la vie supérieure de l'esprit. Si on a pu dire que, dans les cantons suisses, chaque enfant naît soldat, on pourrait ajouter que chaque Suisse naît citoyen et électeur. Nous l'avons déjà dit, le Suisse est plus pragmatiste que spéculatif.

Dans l'espace limité qui nous est assigné, nous ne pourrions citer, de l'époque contemporaine, que les noms les plus saillants et les œuvres les plus importantes. Parmi les disparus, soulignons le nom de Mgr Greith, évêque de Saint-Gall (1862-1882), un des hommes les plus éminents de la Suisse catholique au siècle passé. Élève préféré du grand Görres, il a publié un certain nombre d'ouvrages, en particulier *La mystique allemande de l'ordre des Frères prêcheurs*.

Mgr Egger, son successeur sur le siège épiscopal de Saint-Gall (1882-1905), a été l'apôtre de la tempérance; écrivain populaire, il a combattu le modernisme, défendu courageusement la confession et les dogmes catholiques.

Mgr Mermillod, évêque de Lausanne et Genève, devenu cardinal de la sainte Eglise romaine, a laissé le souvenir d'un des plus grands orateurs sacrés de nos temps.

Le chanoine Schorderet, apôtre et animateur de grand mérite, a contribué plus que tout autre à purger les milieux catholiques suisses du vieux levain du libéralisme; créateur de la presse catholique dans la Suisse romande, fondateur de l'œuvre de Saint-Paul vouée à l'apostolat de la bonne presse, il a exercé une grande influence sur la jeunesse intellectuelle et préparé les voies à l'université de Fribourg.

Le chanoine Meyenberg, de Lucerne, professeur de théologie et rédacteur de la *Schweiz. Kirchenzeitung*, orateur et écrivain de talent, a laissé plusieurs ouvrages et opuscules de théologie (voir Keiter, *Kathol. Literatur Kat.*, 1927). Son œuvre principale est *La vie de Jésus*.

Mgr Antoine Gisler, professeur de théologie au séminaire de Coire, rédacteur de la *Schweiz. Rundschau*, s'est distingué dans la lutte contre le modernisme. Il restera de lui un ouvrage de valeur, intitulé : *Der Modernismus*, Einsiedeln, 1912.

La faculté de théologie de l'université de Fribourg est un centre de hautes études théologiques d'où sortent chaque année des thèses sérieuses et qu'illustrent des professeurs renommés dont il convient de relever ici quelques unes des œuvres les plus remarquables, faute de pouvoir en donner la liste complète; la plupart de ces ouvrages ont été édités à Fribourg :

1° *Théologie dogmatique*. — Norbert del Prado, *De gratia et libero arbitrio*, 3 vol., 1902; *Divus Thomas et bulla dogmatica « Ineffabilis Deus »*, 1919; *De Verbo Dei incarnato; De Deo uno et trino; De veritate fundamenti philosophiae christianae*, 1911; *Enseñanzas del Rosario*, 3 vol., 1913, ouvrage qui a eu un grand succès en Espagne, etc. — Réginald Fei, *Theologia dogmatica*, 6 petits volumes. — François Marin Sola, *L'evolution homogène du dogme catholique* (traduit de l'espagnol). — Joachim Berthier, *Tractatus de locis theo-*

*logicis*, 1888; *Sanctus Thomas Aquinas, « Doctor communis Ecclesiae »*, 1914. — Gallus Manser, *Das Wesen des Thomismus*. — Jacques Ramirez, *De analogia*.

2° *Théologie morale*. — Dom. Prümmer, *Manuale theologiae moralis*, 3 vol.; *Vade mecum theologiae moralis*.

3° *Exégèse et études bibliques*. — Vincent Zapletal, *Grammatica linguae hebraicae cum exercitiis et glossario*, 1910; *Der Schöpfungsbericht*, 1902; *Das Buch Kohelet*, 1905; *Monumenta biblica; Der Toleismus und die Religion Israels*, 1901; *Das Buch der Richter*, etc. — Bernard Allo, *L'Apocalypse; Première épître aux Corinthiens; Seconde épître aux Corinthiens*. — Marc Sales, *La sacra Bibbia commentata*, 9 vol.

4° *Apologétique*. — Albert-M. Weiss, *Apologie du christianisme*, 10 vol. — *Apologie des Christenthums*, 5 parties en 7 vol.; *Lebens und Gewissensfragen der Gegenwart*, 2 vol.

5° *Droit canonique*. — Christophe Berutti, *Institutiones juris canonici*, 3 vol. parus. — Dom. Prümmer, *Manuale juris canonici*.

6° *Histoire ecclésiastique*. — P. Mandonnet, *Des écrits authentiques de saint Thomas d'Aquin; Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII<sup>e</sup> siècle; Saint Dominique : l'idée, l'homme et l'œuvre*. — A.-M. Jacquin, *Histoire de l'Eglise*, 2 vol. parus. — Mgr Kirsch, devenu directeur de l'Institut pontifical d'archéologie chrétienne, à Rome : *Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte*, 3 vol.; Mgr Kirsch a en outre réédité l'*Histoire de l'Eglise de Hergenrother*. — Joachim Berthier, *L'Eglise de Sainte-Sabine à Rome; études sur Dante et traduction de la Divine Comédie*. — Albert-M. Weiss a continué l'œuvre du P. Denifle : *Luther und Lutherum*. Citons encore du P. Coconnier : *L'hypnotisme franc* (1897), ouvrage qui a eu un grand succès en son temps, et *L'âme humaine, existence et nature* (1890).

Mgr Hilarin Felder, évêque titulaire de Géra, est une des gloires de l'ordre des capucins en Suisse. Il a publié une série d'ouvrages de valeur dont voici les principaux : *Apologetica sive theologia fundamentalis in usum scholarum*, 2 vol., Paderborn, 1920; *Jesus Christus. Apologie seiner Messianität und Gottheit gegenüber der neuesten ungläubigen Jesusforschungen*, 2 vol., Paderborn, 1911-1914; *Jésus de Nazareth*, traduit de l'allemand, par le P. Modeste Vesin, Saint-Maurice, 1938; *L'idéal de saint François d'Assise*, 2 vol. traduit de l'allemand par le P. Eusèbe de Bar-le-Duc, Paris, 1924; *Histoire des études dans l'ordre de saint François depuis sa fondation jusque vers la moitié du XIII<sup>e</sup> siècle*, traduit de l'allemand par le P. Eusèbe de Bar-le-Duc, Paris, 1908; *Die Antoniuswunder nach den älteren Quellen untersucht*, Paderborn, 1933.

Signalons encore les études bibliques du Dr Leo Haefeli, curé de Baden, *Geschichte der Landschaft Samaria*, Munster-en-W., 1922; *Die Pschitta des Alten Testaments*, *ibid.*, 1927; *Sprichwörter und Redensarten aus der Zeit Christi*, Lucerne, 1934.

Charles Journet, professeur de théologie au séminaire diocésain de Fribourg, est, à l'heure actuelle un des théologiens catholiques les plus en vogue de la Suisse. Jeune encore, il a déjà publié une œuvre relativement considérable, qui évolue progressivement de l'apologétique et de la polémique religieuse vers la théologie spéculative. Voici ses principaux ouvrages : *L'esprit du protestantisme en Suisse; L'union des Eglises et le christianisme pratique; De la Bible catholique à la Bible protestante; La juridiction de l'Eglise sur la laïcité*.

Dans un pays où l'instruction à tous les degrés est fort développée, il est naturel que la pédagogie soit en honneur. La Suisse peut se glorifier à juste titre de



deux pédagogues de réputation universelle : Pestalozzi et le P. Girard. L'œuvre de l'illustre cordelier fribourgeois a été pour ainsi dire reprise par des pédagogues contemporains, tels que l'abbé Horner et surtout par Mgr Eugène Dévaud, professeur de pédagogie à l'université de Fribourg, où l'on a créé récemment un institut spécial de pédagogie; les élèves y sont formés aux méthodes d'enseignement d'une façon théorique et pratique. Outre de nombreux articles publiés en Suisse et à l'étranger, Mgr Dévaud, qui jouit d'une grande autorité en la matière, a publié plusieurs ouvrages ou brochures dont voici les principaux : *L'enseignement de l'histoire naturelle à l'école primaire*; *La pédagogie scolaire en Russie soviétique*; *Pour une école active selon l'ordre chrétien*; *Lire, parler, rédiger*, procédés d'enseignement actif applicables à des classes à plusieurs degrés; *Le système Decroly et la pédagogie chrétienne*, etc.

Les questions sociales et ouvrières ont de très bonne heure attiré l'attention des catholiques suisses. On n'a pas oublié la fameuse *Union de Fribourg*, où, sous les auspices de Mgr Mermillod, les sociologues catholiques les plus éminents de la Suisse et de l'étranger préparèrent les voies à l'encyclopédie *Reverentium* du pape Léon XIII. Il faut rappeler ici les noms de Gaspard Decurtins, de Georges Python, de l'avocat Feigenwinter, de Bâle, et de tant d'autres laïques et ecclésiastiques qui n'ont cessé de se dévouer aux classes laborieuses et ont fondé toutes sortes d'œuvres sociales. Il convient de souligner à ce propos la grande figure de Mgr Beck, polémiste et orateur populaire, dont l'influence a été considérable en Suisse depuis une quarantaine d'années.

Il faut relever aussi l'essai très intéressant de certains sociologues pour faire revivre le système corporatif, adapté aux conditions nouvelles de la société. Ces essais ont été déjà couronnés d'un certain succès, surtout dans la Suisse romande.

Parmi les écrivains religieux les plus connus de la Suisse, et surtout de la Suisse romande, Mgr Besson, évêque de Lausanne, Genève et Fribourg, tient une place éminente. Ses *Discours et Lettres pastorales*, qui forment déjà une série de neuf volumes, s'imposent à l'attention non seulement des catholiques, mais même des protestants, par leur haute valeur doctrinale et apologetique, et surtout la grande charité qui les inspire. Historien d'une rare compétence, Mgr Besson a publié plusieurs ouvrages, qui ont connu un véritable succès par leur mérite scientifique et la beauté de l'impression et de l'illustration; nous citerons en particulier : *L'art barbare dans l'ancien diocèse de Lausanne*; *Antiquités du Valais*; *Monasterium Acaunense*; *Nos origines chrétiennes* (Étude sur les commencements du christianisme en Suisse romande); *L'Eglise et la Bible*; *Saint Pierre et les origines de la primauté romaine*; *L'Eglise et l'imprimerie dans les anciens diocèses de Lausanne et de Genève jusqu'en 1525*. Parmi les œuvres apologetiques de Mgr Besson, nous citerons encore ses *Lettres à un jeune homme*, ses opuscules sur l'infailibilité du pape, sur la confession, etc., qui ont paru dans la collection des *Questions actuelles*, et surtout *La route applanie*, *Après quatre cents ans*, où l'éminent prélat, sans affaiblir en quoi que ce soit les dogmes catholiques, s'efforce de mettre en valeur non pas ce qui divise, mais ce qui unit encore les protestants et les catholiques. Ces derniers écrits ont eu une répercussion profonde dans les milieux protestants.

Les catholiques suisses n'ont pas de revue théologique proprement dite, mais cette lacune est en partie comblée par les publications de l'université de Fribourg. Nous citerons la *Revue thomiste*, qui a été fondée et a paru à Fribourg en 1899; le *Divus Thomas*,

*Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie*; cette revue a été fondée en 1886, à Paderborn, par Mgr Ernest Commer; elle paraît à Fribourg, sous la direction du P. Häfele, depuis 1923. Signalons encore les *Studia Friburgensia*, travaux publiés sous la direction des dominicains, professeurs à l'université de Fribourg. Cette collection, qui paraît depuis 1924, comprend déjà onze volumes.

Si la Suisse est le pays qui publie relativement le plus de journaux, de périodiques et d'illustrés de tout genre, elle reste tributaire de l'étranger en ce qui concerne les grandes revues spéciales et générales. Nous pouvons toutefois mentionner quelques revues de large culture, qui traitent parfois des questions théologiques; ainsi, dans la Suisse allemande, la *Schweiz. Kirchenzeitung*; dans la Suisse romande, *Nova et Vetera*, que dirige Charles Journet, professeur de théologie au séminaire de Fribourg. Cette dernière revue a pris la place de la *Revue de Fribourg*, laquelle avait elle-même succédé à la *Revue de la Suisse catholique*, qui fut dirigée pendant de longues années par Mgr Jaccoud, recteur du collège Saint-Michel et professeur de droit naturel à l'université de Fribourg, un des hommes les plus cultivés de la Suisse catholique et qui a laissé un ouvrage intéressant et spécifiquement suisse : *Droit naturel et démocratie*, 1923.

Nous n'avons pas à parler ici de la théologie protestante, sinon pour en souligner l'orientation nouvelle, qui se manifeste surtout dans les facultés de théologie de Bâle, de Genève et de Lausanne. On sait que la pensée protestante en Suisse a passé par une grave crise de négation et de dissolution; un certain nombre de pasteurs et de théologiens en sont arrivés à nier la révélation, les miracles, la divinité du Christ. Si le peuple, dans son ensemble, reste encore croyant et même pratiquant, ses chefs religieux donnent parfois le spectacle d'une véritable anarchie religieuse. Voir à ce sujet l'art. *La Réforme en Suisse*, de Charles Journet, paru dans le *Dictionn. apol.*, t. III, p. 734-742. Le R. P. Gétaz, O. P. — un Suisse authentique, converti du protestantisme, — vient de publier, dans les *Studia Friburgensia*, une thèse consacrée aux *Variations de la doctrine christologique chez les théologiens protestants de la Suisse romande au XIX<sup>e</sup> siècle*, Fribourg, 1940. Cet ouvrage se recommande de lui-même aux théologiens et aux historiens de la pensée religieuse contemporaine.

Mais un fait nouveau vient de se produire qui pourrait avoir d'heureuses conséquences pour l'avenir du protestantisme : c'est l'influence qu'exerce Karl Barth, réfugié à Bâle, sur un certain nombre de jeunes pasteurs et de théologiens. Sans doute cette influence aura beaucoup de peine à entamer ce christianisme libéral, qui a des racines si profondes dans le monde protestant, d'autant plus que l'outrance des thèses de Barth pourra difficilement se concilier avec la modération du tempérament helvétique. On en a eu une preuve significative dans la polémique qui a mis aux prises Karl Barth et Émile Brunner, de Zurich, au sujet de la théodicée chez Calvin. D'autre part, les catholiques ne sauraient oublier l'opposition fœnicie, absolue de Barth à l'égard de l'Eglise catholique, qui est pour lui l'Eglise de l'Antéchrist. Il n'en reste pas moins vrai que l'influence de Barth pourra avoir d'heureux effets sur la pensée protestante en ce sens qu'elle ramène les esprits à la notion de dogme et à la croyance sans équivoque à la divinité du Christ.

J. BONDALLAZ.

**SULPICE-SÉVÈRE**, historien et hagiographe latin du v<sup>e</sup> siècle. — Né en Aquitaine aux environs de 360, d'une famille distinguée, voir Gennade, *De vir. illustr.*, 19, Sulpice-Sévère fit d'excellentes études littéraires et juridiques. Il était avocat renommé et il avait

épousa la fille d'une riche famille consulaire, lorsque son bonheur fut brisé par la mort inopinée de sa jeune femme. Il renonça dès lors au monde, à la richesse et se donna tout entier à l'ascétisme, suivant en cela les conseils et les exemples de saint Martin qu'il alla voir à plusieurs reprises à Tours et de saint Paulin de Nole, son compatriote et son ami, avec qui il avait conservé de fidèles relations. Il se retira vers 399 dans la solitude de Primuliac, dont la localisation exacte est encore disputée entre Vendres, près de Béziers, et Saint-Sever de Rustan, et là il s'adonna à la piété et aux travaux littéraires. Gennade affirme qu'il reçut la prêtrise, ce qui est possible. Il raconte aussi qu'à la fin de sa vie il s'imposa un silence absolu pour se punir d'avoir quel-ques temps adhéré aux erreurs priscillien-nes : ce dernier récit semble légendaire, et il a déjà été mis en doute par Siebert de Gembloux. Sulpice-Sèvre dut mourir entre 420 et 425.

Ses ouvrages consistent en une *Chronique*, en quelques livres relatifs à la vie de saint Martin, en quelques lettres.

1° *La Chronique*, en deux livres, est un résumé chronologique de l'histoire de l'Église chrétienne depuis ses origines les plus lointaines jusqu'à l'année 400, qui est celle du premier consulat de Stilicon. Ce résumé comporte naturellement l'histoire de l'Ancien Testament : les Livres saints sont ici pris pour guides, et l'auteur en rappelle le contenu. L'histoire du Christ et des apôtres est passée sous silence, parce qu'impossible à résumer à cause de sa grandeur. Sulpice-Sèvre utilise naturellement la *Chronique* d'Eusèbe, dont il s'était procuré plusieurs exemplaires, afin de les contrôler l'un par l'autre et d'en corriger les erreurs de copie. Il s'intéresse fort peu aux questions de doctrine et, lorsqu'il a à parler des hérésies, il n'en indique guère que la chronologie ; sur l'arianisme lui-même, il se borne à une seule phrase qu'il emprunte à saint Hilaire. *Chronique*, II, xxxv, 3. Il est à peine besoin d'ajouter que la valeur et l'intérêt de la *Chronique* s'accroissent lorsqu'on arrive à la période contemporaine de l'auteur. Sur le priscillienisme principalement, Sulpice-Sèvre est bien renseigné et il donne des indications fort précieuses. D'une manière générale, Sulpice-Sèvre témoigne d'un sens historique très fin, très averti, et son style imite celui des meilleurs historiens de Rome, Salluste et Tacite. Aussi les écrivains de la Renaissance apprécièrent-ils grandement la *Chronique*, que le Moyen Âge avait plutôt dédaigné.

2° *Les écrits sur saint Martin*. — Nous avons dit que Sulpice-Sèvre éprouvait pour saint Martin beaucoup d'admiration et qu'il le visita plusieurs fois. Il put ainsi recueillir sur lui de nombreuses informations et, avant la mort du grand évêque, il avait déjà résolu d'en écrire la biographie. La *Vie de saint Martin* fut ainsi terminée du vivant même du saint et, dès 397, elle put être communiquée à saint Paulin de Nole. Vers 400, elle fut publiée, ou republiée avec quelques additions ou retouches. A cette édition, l'auteur joignit trois lettres assez longues adressées à Eusèbe, à Aurélius, à Bassula, écrites par lui dans l'intervalle ; l'une sur un miracle, la deuxième sur une apparition, la troisième sur la mort et les funérailles du saint. Enfin, vers 404, Sulpice compléta son œuvre par deux *Dialogues* sur saint Martin comparé aux ascètes de l'Orient et déclaré supérieur aux plus grands d'entre eux. De bonne heure le premier dialogue a été divisé en deux, et le second compté pour un troisième. Quoique l'entretien soit censé n'occuper que deux journées, il n'est pas absolument impossible que l'auteur lui-même ait voulu cette division tripartite qui établit mieux dans l'ensemble l'harmonie des proportions.

Ces récits sur saint Martin sont avant tout de caractère apologétique. L'auteur veut, de toute évidence,

montrer que son héros est en tout l'égal des plus grands saints, si même il ne les dépasse pas. Aussi insiste-t-il sur tout ce qui est de nature à le relever. Il se plaît à raconter en détail les miracles dont aucun n'est trop beau ou trop grand pour le saint évêque. Par contre, il témoigne d'une remarquable indifférence à l'égard de la chronologie et de la topographie. Peu lui importe de nous apprendre où se passent et comment s'ordonnent les différents événements. On comprend, dans ces conditions, pourquoi les *Dialogues* et la *Vie* de saint Martin furent, dès le temps de leur publication, un éclatant succès de librairie. Nous savons que la *Vie*, connue à Rome grâce à Paulin de Nole, y fut maintes fois recopiée, à la grande joie des libraires qu'elle enrichissait ; nous savons aussi que, jusqu'en Égypte, cet ouvrage obtint la plus rapide diffusion.

On s'est parfois montré sévère pour Sulpice et ses ouvrages sur saint Martin. E.-C. Babut a même prétendu que l'historien avait presque créé de toutes pièces son personnage. Médiocre soldat, moine fanatique et ridicule, évêque sans autorité, le véritable Martin aurait même été compromis dans l'hérésie, aurait failli être condamné comme complice des priscillienistes et serait mort schismatique, sans avoir exercé aucune influence sur la Gaule de son temps. Ce jugement exagéré ne saurait être retenu. Nous savons, par la *Chronique*, que Sulpice-Sèvre est un auteur instruit, sérieux, capable de juger les hommes et les choses. Il n'a certainement pas inventé son personnage. Mais, en racontant sa vie, il a suivi les lois d'un genre qui relevait de la littérature populaire et sa dévotion personnelle l'a bien servi. On peut reconnaître sa prédilection pour les récits de miracles extraordinaires et la simplicité avec laquelle il les rapporte. Il est assuré que, dès son vivant, saint Martin a passé pour un saint extraordinaire et qu'il a été entouré d'une auréole de vénération : voilà ce dont témoigne surtout son biographe. Il n'y a pas lieu de récuser ce témoignage.

3° *Les lettres*. — Gennade signale l'existence de nombreuses lettres de Sulpice-Sèvre : plusieurs lettres à sa sœur, de contenu édifiant ; deux lettres à Paulin de Nole et d'autres à d'autres. Nous avons déjà signalé les trois lettres relatives à saint Martin. Les autres ont disparu. Sans doute, les éditions modernes de Sulpice contiennent-elles encore sept autres lettres, mais celles-ci sont des faux sur lesquels il n'y a pas à insister.

La première édition d'ensemble des ouvrages de Sulpice-Sèvre a été publiée à Anvers par Victor Giselinus en 1574 ; la *Chronique* avait d'ailleurs été éditée à Bâle dès 1556 par Flaccius Illyricus et les ouvrages sur saint Martin bien auparavant. L'édition de la P. L., t. xx, col. 95-248, reproduit le texte de Prato. L'édition la plus récente est celle de C. Halm dans le *Corpus de Viennae*, 1866. Pour la *Chronique*, on verra de plus A. Lavertujon, *La chronique de Sulpice-Sèvre. Texte critique, traduction et commentaire*, Paris, 1896-1899. Pour les écrits sur saint Martin, la traduction de P. Monceaux, *Saint Martin, récits de Sulpice-Sèvre mis en français avec une introduction*, Paris, 1926 ; H. Gollzer, *Grammatica in Sulpitium Severum observationes*, Paris, 1883 ; F. Mouret, *Sulpice-Sèvre à Primuliac*, Paris, 1907 ; C. Ricard, *Sulpice-Sèvre et sa villa de Primuliac à Saint-Sever de Rustan*, Tarbes, 1914 ; E.-C. Babut, *Saint Martin de Tours*, dans *Rev. d'hist. et de littér. relig.*, t. xvi, 1911 ; H. Delehaye, *Saint Martin et Sulpice-Sèvre*, dans *Analecta bollandiana*, 1920, p. 5-136 ; C. Julian, *Remarques critiques sur les sources de la vie de saint Martin*, sur la *Vie* et l'œuvre de saint Martin, dans *Revue des études médiévales*, t. xxiv, 1922, t. xxv, 1923 ; H. Leclercq, art. *Primitivus*, dans le *Diet. d'Archéol. chrét.*, t. xiv, col. 1782.

G. BARDY.

**SULPINI Pierre**, frère mineur de la province d'Aquitaine (fin du x<sup>e</sup> s., début du x<sup>e</sup> s. siècle). — Maître en théologie, il régit le *Studium generale* de son ordre à Avignon à partir du 17 mars 1386 ; il fut provincial de

la province d'Aquitaine, le 25 septembre 1395; le 27 août 1397 il fut promu au siège épiscopal de Bazas dans la Gironde, supprimé à la Révolution. Il composa un *Tractatus de hierarchia angelica*, qui débute : « Ne in vacuum gratiam Dei recipiamus »; un *Tractatus de hierarchia ecclesiastica*, qui commence : « Cum clamarem ad Dominum »; un *Tractatus de divinis nominibus*, dont le début est : « Littera hebraica He »; un *Tractatus de mystica theologia*, qui commence : « Primam veritatem. »

L. Wadding, *Annales minorum*, t. IX, Quaracchi, 1932, an. 1412, n. II, p. 439; du même, *Scriptores ordinis minorum*, Rome, 1906, p. 193; J.-H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores ordinis minorum*, t. II, Rome, 1921, p. 365; C. Eubel, *Bullarium franciscanum*, t. VII, Rome, 1904, n. 741, 905 et 924; du même, *Hierarchia catholica Medii Aevi*, 2<sup>e</sup> éd., t. I, Munster-en-W., 1913, p. 516.

A. TEETAERT.

**SUPERBI Augustin**, frère mineur conventuel italien (XVII<sup>e</sup> siècle). — Originaire de Ferrare, il fut un célèbre prédicateur et un théologien distingué. Il exerça dans l'ordre jusqu'à trois fois la charge de gardien de Ferrare et fut le théologien du cardinal Bevilacqua et du duc de Mantoue, ainsi que conseiller du Saint-Office à Ferrare. Il mourut à Ferrare, le 9 juillet 1634. Il est l'auteur de nombreux ouvrages : *Idea angelica*, Ferrare, 1601, in-4<sup>o</sup>, qui est un traité de la nature des anges; *Decacordo scritturale sopra il cantico della ss. Vergine*, ibid., 1620, in-4<sup>o</sup>; *Battaglie spirituali, ovvero trattato delle sciocchezze, che si commettono nelle battaglie spirituali*, ibid., 1624, in-4<sup>o</sup>; *Præcepta aurea, ad hominis institutionem accommodata*, Venise, 1630, in-8<sup>o</sup>; *L'immenso delle pene che patì il Figliolo di Dio per l'uomo*, inédit; *Dell' antichità dello stato di Carrara*, Padoue, 1598, in-4<sup>o</sup>; *Genealogia domus Bevilacqua*, Ferrare, 1626; *Trionfo glorioso dei preclari uomini di Venezia*, Venise, 1629; *Apparato degli uomini illustri di Ferrara*, inédit; *Il teatro dell' immortalità*, inédit; *Mortalium immortalæ simulacrum præclariss. Heroarum repræsentans*, inédit; *Catalogus illustrium scriptorum, insignium litteris virorum totius franciscanæ religionis ad annum 1634*, inédit; *Catalogus omnium orthodoxæ matris Ecclesiæ concionatorum*, inédit; *Breve compendio del convento di Ferrara*, inédit; *Trionfo glorioso degli eroi di Venezia*, inédit. La plupart des ouvrages inédits du P. Superbi sont conservés à la bibliothèque Arioste de Ferrare.

L. Wadding, *Scriptores ord. min.*, 3<sup>e</sup> éd., Rome, 1906, p. 34; J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, 2<sup>e</sup> éd., t. I, Rome, 1908, p. 108; J. Franchini, *Bibliografia e memorie letterarie di scrittori francescani, che hanno scritto dopo l'anno 1585*, Modène, 1693, n. 10; F. Borsetti, *Historia almi Ferraræ gymnasii*, Ferrare, 1735, p. 31; T. Strappati, *Memorie franciscane Ferraresi negli scritti del P. Agostino Superbi († 1634)*, dans *Miscellanea francisc.*, t. XXXVI, 1936, p. 91-111.

A. TEETAERT.

**SUPERSTITION.** — I. Le mot. II. Deux classes de superstitions (col. 2767). III. Le culte faux du vrai Dieu (col. 2771). IV. Le culte superflu du vrai Dieu (col. 2778). V. Notion générale des superstitions non cultuelles (col. 2788). VI. Le secret des vaines observances (col. 2794). VII. Les actes superfétueux et la morale (col. 2816).

I. LE MOT. — Superstition (*super-stare*) dit excès, observance surrogatoire, exagération non seulement consentie, mais admise comme un principe d'appréciation ou de conduite; ainsi parle-t-on de la superstition « des ordres donnés » (Tacite), de celle de l'étiquette, etc. *Superstitio dicta est quod sit superflua aut superstatuta observatio*, Isidore, *Etyim.*, l. VIII, c. III. Mais, au sens propre, le mot s'entend d'un attachement excessif à des croyances ou à des pratiques religieuses peu utiles, sinon fausses.

1<sup>o</sup> Dans l'antiquité classique. — Dans l'antiquité romaine, *superstitio* avait déjà ce sens religieux, et plus particulièrement cultuel. Cf. Lucilius Balbus, cité par Cicéron, *De natura deor.*, l. II, c. xxviii, n. 71, puis par saint Augustin, *De civ. Dei*, l. IV, c. xxx, P. L., t. XII, col. 137, par saint Isidore, *Etyim.*, l. X, etc... Pour quelques passages où la superstition est prise en bonne part, Cicéron, *In Verrem*, act. IV, Sénèque, *Epist.*, xcv, Virgile, *Énéide*, l. XII, v. 817, et Servius, in h. loc. : *Superstitio, religio, metus, eo quod superstel capiti omnis religio*, on citerait vingt textes où superstition dit déformation religieuse, car « les philosophes ne sont pas les seuls, et nos ancêtres ont également distingué la superstition de la religion ». Cicéron, loc. cit. C'en est une déformation par excès : *Dum volunt nimis esse religiose, superstitiones fiunt, et ita delirant. Servius, In Æneid.*, l. VIII, v. 183. C'est bien aussi dans cette acception générale que l'entend saint Augustin, quand il pose en principe que « dans la mesure même où notre religion nous relie à Dieu seul, nous devons nous garder de toute superstition ». *De vera relig.*, n. 111, P. L., t. xxxiv, col. 171.

Cependant, chez les auteurs latins classiques, le mot a déjà trois acceptions spéciales, qui anticipent sur celles que lui donnera la théologie catholique : religion superflue, religion vicieuse et vaine observance. *Superstitio* s'entend longtemps des exagérations cultuelles qui dépassaient la lettre du contrat que Rome avait fait avec ses dieux; mais, dès la fin de la République, la superstition désignait surtout une religion rivale, un culte prosaïque ou toléré. Cf. Marquart, *Le culte chez les Romains*, trad. Brissaud, t. I, p. 95, 127; t. II, p. 138, n. 1. Ainsi l'entendaient Virgile, *Énéide*, l. VIII, v. 182-189, Cicéron, *De nat. deor.*, loc. cit., de même Suétone et Pliny le Jeune en sa lettre à Trajan, en parlant du culte chrétien. Mais Cicéron lui donnait un troisième sens plus vulgaire : « Ce sont toutes ces fausses opinions, ces erreurs turbulentes, ces superstitions de vieilles femmes. » *De natura deorum*, l. I, c. cxviii; *De divinatione*, l. II, n. 125, 148; même nuance en divers auteurs cités par Servius, *In Æneid.*, l. XII, v. 817.

Dans les constitutions impériales, même après Constantin, la plupart des textes gardent au mot l'ancienne acception juridique. *Cod. Theodos.*, l. XII, l. 158; l. XVI, VIII, 28; v. 5, 10, 34, 39, 51. Les empereurs l'appliquaient désormais à « la superstition judaïque », ou « hérétique », voire à l'impie superstition des idoles », *ibid.*, l. XVI, VII, 6; x, 20; *Constitut. Sirmond.*, 12; mais ils l'entendaient toujours d'un culte prohibé, plutôt que de ces observances « secrètes que le peuple appelle maléfiques ». Seule, à notre avis, une loi de Constance de 341, qui porte simplement : *Cesset superstitio*, semble, par son contexte, viser les pratiques secrètes de la divination. Voir, en sens différent, F. Martroye, dans *Bulletin des antiquaires de France*, 1915, p. 280-292, qui renvoie à *Cod. Theodos.*, l. IX, xvi, 1, 8, où l'on parle des « *haruspices et mathematici*, qui doivent exercer publiquement leur superstition ». A partir du VI<sup>e</sup> siècle, l'expression juridique pour désigner les maléfices est plutôt *sacrilégium*, cf. loi de Luitprand et saint Maxime de Turin, citées plus loin.

C'est en cherchant au mot *superstitio* les étymologies les plus fantaisistes que les philologues romains ont étudié l'esprit superstitieux. Le faisant dériver de *superstitus*, Servius voyait dans les femmes superstitieuses, des « survivantes » d'un autre âge, qui sont adonnées à de vaines observances; tandis que le stoïcien L. Balbus critiquait surtout « les longues prières de celles-ci pour obtenir la survie de leurs enfants ». De la racine *superstare*, Lucrèce avait tiré parti, la superstition étant la crainte vaine des choses qui « se tiennent au-dessus », *De nat. rerum*,



I. I, v, 56-59, « du ciel et des dieux », I. VI, v, 61. Enfin Nonius Marcellus notait « que les superstiteux, pour honorer les dieux négligent tout le reste, *præ cultura deorum supersedent cetera* ». De comp. doctrina, v, 36.

Quoi qu'il en soit de l'étymologie du nom, les philosophes romains avaient donné de claires notions de l'âme superstiteuse. Varron, cité par saint Augustin, *De civ. Dei*, I. VI, c. ix, n. 2, *P. L.*, t. xli, col. 187, disait que « le superstiteux est celui qui craint les dieux comme des ennemis, tandis que le religieux les révère comme des pères ». Quintilien, *De instil. orator.*, I. VIII, c. iii, notait que la superstition diffère de la religion *ut a diligenti curiosus*.

2° Dans l'usage ecclésiastique. — 1. Le Nouveau Testament. — Le mot *superstition*, dans la Vulgate, traduit deux expressions grecques fort différentes : dans les Actes, il répond au mot *δαιμονισμός*, Act., xvii, 22; xxv, 19, crainte religieuse qui porte les populations à garder ou à accepter des divinités mal connues. Ce n'est pas sans une nuance de respect que saint Paul parle de ce sentiment inquiet des Athéniens, élevant un autel au dieu inconnu, et que le gouverneur Festus applique la même dénomination à l'ensemble de la religion juive et aux discussions qu'elle soulève. Mais, dans l'épître aux Colossiens, II, 23, *superstitio* traduit l'expression *ἐθελοθρησκία*, qui marque plutôt des pratiques singulières qu'un pur sentiment religieux : nous sommes bien proches ici de l'acception actuelle du mot *superstition*.

2. Les Pères grecs. — Chez eux, ces deux vocables ont continué d'englober tout ce que nous appelons superstition, mais avec les mêmes nuances que chez saint Paul : *δαιμονισμός*, c'est, pour Clément d'Alexandrie, l'idolâtrie traditionnelle, *Protrept.*, *P. G.*, t. viii, col. 224; *Strom.*, I. VII, c. i et iv, t. ix, col. 408, 428; mais, pour Origène, c'est le scrupule judaïque de saint Pierre à Joppé, *Cont. Cels.*, I. II, 2, *P. G.*, t. xi, col. 800. Au contraire, *ἐθελοθρησκία* et ses synonymes, *ἐθελουσία*, *ἐθελουσία*, stigmatisent toujours pour les Pères le caractère « capricieux et vain » des cultes de surcroît. Eusèbe, *H. E.*, *P. G.*, t. xx, col. 545; Basile, *Constit. monast.*, c. xxv, *P. G.*, t. xxxi, col. 1413; Épiphanie, *Adv. hæres.*, *P. G.*, t. xli, col. 172 et 1040 sq. Théodoret traite de « superstiteux » les anathématisés de saint Cyrille. *Epist.*, clxi, *P. G.*, t. lxxviii, col. 1460.

3. Les Pères latins témoins des derniers efforts du paganisme ont bien marqué, eux aussi, la ressemblance extérieure entre superstition et religion : le superstiteux fait des recherches infinies pour trouver la forme de culte la meilleure, il y apporte un sérieux et une minutie qui lui font croire que son devoir est bien rempli envers les dieux; si la négligence s'y glisse, il en a des remords. En un mot, pour eux, la superstition est une contrefaçon de la vraie religion, c'est une « religion simulée ». Mais ils ne voient cette contrefaçon que dans les cultes païens : « *Religio*, écrit Lactance, *veri [Dei] cultus est, superstitio falsi* ». *Div. instil.*, I. IV, c. xxviii, *P. L.*, t. vi, col. 536. Il a fallu qu'une foule d'abus se manifestât dans les milieux nouvellement convertis pour que les docteurs suivants étendissent l'appellation à toutes sortes d'excès religieux, se conformant d'ailleurs en cela à l'indication des anciennes versions de l'Écriture et des Pères grecs.

4. Saint Augustin. — Cultes étrangers et pratiques vaines, crainte religieuse et curiosité profane, contrefaçons païennes ou adjonctions capricieuses au culte chrétien : toutes ces notions disparates entrent à leur tour dans le vocable souple de superstition. Il était réservé à saint Augustin d'ordonner toutes ces superfétations religieuses qu'il connaissait bien. *Enarrat. in Ps. xlv*, n. 5, *P. L.*, t. xxxvii, col. 1230.

Il les réunit, « à l'usage des païens », vers 408-409, sous le signe commun de l'idolâtrie, comme il se devait. *Epist.*, cii, ad *Deogratias*, c. iii, n. 18, *P. L.*, t. xxxiii, col. 377. La superstition, c'est d'abord le culte des faux dieux : les sacrifices et les autres rites y peuvent être semblables à ceux des anciens Juifs, mais leur destination n'est pas la même : « Malgré leurs interprétations élégantes, tout ce culte des païens s'adressait à une créature. » *Loc. cit.*, col. 378. Posé ce vice fondamental, toutes les anciennes distinctions historiques entre religion et superstition — celles que nous avons données au début — ne tiennent pas. Cicéron ne peut distinguer la *consuetudo majorum*, le vieux culte des cités, de la mythologie qui y était en germe. Faussement également la distinction de Varron entre la religion nationale et les cultes importés, et celle de Virgile, acceptée par Lactance, entre les religions anciennes et nouvelles. Cf. *De civ. Dei*, I. IV, c. xxx, *P. L.*, t. xli, col. 136-138. Saint Augustin en revient donc à la définition de Lactance, lui-même, *De divin. instil.*, I. IV, c. xxviii : *Hæc cum exhibentur Deo, vera religio est; cum autem falsis, noxia superstitio*; mais, comme il la trouvait superficielle, il y introduisit une variante significative : *Cum autem demonibus, superstitio*. *Epist.*, cii, *loc. cit.*, col. 377. Si l'adoration des idoles s'adressait aux démons, rien n'empêchait d'adjoindre à l'idolâtrie proprement dite, et sous le signe des démons, pourrait-on dire, tous les autres abus qui s'étaient glissés dans les religions païennes : la divination, la magie, etc.

5. Le Moyen Âge latin, sans donner rien d'original, coordonne pour la théologie catholique toutes les notions précédentes.

a) Voici la description que fournit la Glose ordinaire, à propos du texte classique de Col., II, 23 : *Religio supra modum servata, id est religio simulata, quando traditioni humane nomen religionis applicatur*. On trouve là, semble-t-il, tout l'essentiel de la définition traditionnelle : 1° le rattachement à la vertu de religion, dont la superstition n'est d'ailleurs qu'un simulacre; 2° le double caractère, excessif et capricieux noté par les Pères grecs; 3° le vice commun à tous ces abus, qui est de mêler des inventions humaines aux choses religieuses.

b) Voici maintenant la systématisation de saint Thomas : Du mot il tire cette première notion que *superstitio quædam excessum importare videtur*. II-II, q. xcii, a. 1, ad 2<sup>m</sup> et 3<sup>m</sup>. Il rattache, comme tous ses prédécesseurs et ses successeurs, la superstition à la vertu de religion, mais en précisant que c'est un vice opposé à la religion par excès, définition qui aurait sans doute fort étonné saint Augustin et les docteurs antérieurs : c'est celle qui est devenue classique. « La religion est une vertu morale; et, comme toute vertu morale, elle s'établit dans le juste milieu. Le vice s'y peut donc opposer doublement : par excès et par défaut. » Le défaut de religion, l'irréligion méprise tout ce qui touche au culte divin, tandis que « la superstition fait mentir, comme la religion, d'un culte divin », mais elle en fait trop. *Summ. theol.*, II-II, q. xcii, prol. « Or, on peut outrepasser la mesure de la vertu, non seulement au point de vue de la quantité, mais aussi selon les autres circonstances de l'action. » *Ibid.*, a. 1, cf. II-II, q. cxxxix, a. 5, ad 3<sup>m</sup>. Saint Thomas note toutefois que la superstition se distingue à la fois par l'excès dans la recherche des procédés religieux et par les résultats mesquins auxquels elle aboutit souvent : *vitium excedit virtutis medium, non quia ad minus aliquid tendit quam virtus, sed forte ad minus*. II-II, q. xcii, a. 1.

c) Les théologiens postérieurs ont étudié aussi, d'un point de vue plus spécialement psychologique, ce qu'on peut appeler l'esprit superstiteux. A propos

d'une remarque de saint Thomas, II-II<sup>e</sup>, q. LXXXI, a. 1, Cajétan observe finement deux attitudes d'âme : l'attitude culturelle tout occupée du rite, et l'attitude, plus pleinement religieuse, des âmes vraiment saintes : « Il est évident par là que bien des gens font acte de religion sans y mettre de sainteté. On peut taxer de religiosité ceux qui sont ainsi tout occupés des cérémonies... », *In Sum. theol., loc. cit.*

Il y a ici, dit Suarez, une équivoque : « certes il n'y a pas excès dans le culte formel; l'excès gilt surtout dans le culte matériel, dans les rites multipliés sous prétexte de religion. Les pratiques sont menues et ne servent aucunement à la religion; mais il y a excès même *per ordinem ad affectum colentis*, puisque le superstitieux a une trop grande préoccupation du culte, cherchant à temps et à contre-temps à l'exprimer, et faisant servir à cela tout ce qui lui tombe sous la main, bon ou disproportionné. » Suarez, *De religione*, t. III, l. II, c. 1, éd. Vivès, t. XIII, p. 472.

Mais on pourrait dire également bien, en regardant plus à fond dans l'âme du superstitieux, qu'il s'attache trop à des pratiques extérieures parce qu'il manque d'esprit intérieur. Ici vient la remarque de Suarez : « Dans ces vices contre la religion, on peut distinguer trois éléments : l'action matérielle, la déformité qu'elle a contre une autre vertu que la religion, et enfin sa malice spéciale formellement contraire à la religion. Or, pour expliquer cette dernière, il est souvent nécessaire de remonter jusqu'à cette opposition préalable à telle autre vertu. » *Loc. cit.*, p. 437.

6. *Le langage actuel.* — A parler en rigueur de termes, la superstition s'oppose à la vertu de religion. Mais, à notre époque, on a tendance à élargir le concept de religion comme celui de superstition, et non sans raison. D'une part, en effet, il y a action réciproque des vertus théologiques sur la vertu de religion et inversement; la religion entretient aussi des rapports avec les vertus morales. Par contre la superstition arrive à pervertir, après la religion, toutes les vertus de l'honnête homme; elle s'exprime alors par des « croyances d'à-côté », *Aberglaube*, dans une confiance aveugle en des puissances bienfaisantes ou dans un instinct de défense contraires à la foi et à l'espérance. Ces fictions misérables et ces craintes vaines, on les appelle volontiers des superstitions. Disons que ce sont des contrefaçons de l'espérance et de la foi, et qu'elles engendrent toutes les fausses dévotions et les vaines observances. Cf. A. Thibaut, *Les contrefaçons de l'espérance en Dieu*, dans *Nouv. rev. théol.*, 1934, p. 837. Enfin cet esprit superstitieux engendre à son tour une rupture d'équilibre entre les vertus intérieures et les pratiques culturelles, entre la valeur insignifiante de ces moyens de se rassurer et l'attachement qu'on y garde, entre les scrupules des faux dévôts et leur egoïsme féroce : voilà les caractères les plus voyants de la superstition, tout opposés aux démarches prudentes de la religion.

II. DEUX CLASSES DE SUPERSTITIONS. — On compte généralement cinq espèces de superstitions : 1° le culte indu du vrai Dieu; 2° le culte des faux dieux appelé idolâtrie; 3° la divination; 4° la magie, et 5° les vaines observances. Pour mettre un peu de lumière dans cette classification et comparer ces excès si divers, il faut procéder du plus apparent au plus mystérieux, de l'extérieur, des gestes, aux intentions des agents. La constatation de l'objet matériel de ces diverses superstitions aboutira à une distinction provisoire entre les abus d'allure culturelle et ceux qui n'ont extérieurement rien de religieux. La considération de l'objet formel des superstitions d'allure religieuse permettra de distinguer nettement entre les cultes indu et l'idolâtrie. Pour mettre enfin de l'ordre entre les autres abus, il faudra en arriver à considérer les

finis possibles du culte divin, puisque c'est à la réalisation de ces fins secondaires que s'essayaient, par des moyens désordonnés, la divination, la magie et les vaines observances.

1° *Principe de discernement.* — Quand on rapproche des excès aussi disparates que le culte faux ou superflu du vrai Dieu et la divination, la magie ou les vaines observances, on constate qu'à première vue, beaucoup de ces agissements n'ont rien de commun avec le culte chrétien. De là une difficulté préalable : A quel titre ces différents abus ont-ils été rapportés à la même catégorie de péché, à la superstition? Comment en est-on arrivé à les opposer les uns et les autres à la même vertu de religion?

A la première question, il faut répondre que notre systématisation est due entièrement à saint Augustin. Alors que les anciens docteurs latins n'entendaient par *superstitio* que l'idolâtrie, et que les Pères grecs continuèrent à mettre à part les excès culturels, *ἑθελθησικά*, et les pratiques de la vie quotidienne inspirées par la crainte des *δαίμονες*, *δαισδαμονία*, (voir plus haut, col. 2765), saint Augustin voit de la superstition partout. Désormais la théologie catholique rassemblera tous ces abus disparates sous le terme de superfluités ou contrefaçons religieuses.

Dans son traité *De doctrina christiana*, Augustin entreprit de faire le départ des éléments de la civilisation antique que le christianisme pouvait conserver. Au l. II, qu'il consacre aux disciplines nécessaires pour comprendre l'Écriture, il pense qu'il faut pour cela connaître les sciences de la nature et les arts libéraux : « Bien qu'on nous dise qu'ils sont fils des neuf Muses, *non audiendi sunt errores gentium superstitionum*. » *Op. cit.*, l. II, c. XVII, P. L., t. XXXIV, col. 49. « Si la superstition des profanes s'en est mêlée, ce n'est pas une raison pour nous détourner des arts profanes. » *Loc. cit.*, c. XVIII. « Il y a deux genres de disciplines qui se pratiquent dans la vie civile : les premières qui furent instituées par les hommes, et les secondes que les hommes ont trouvées toutes faites ou instituées par Dieu. » *Loc. cit.*, c. XIX, col. 50. Celles-ci, l'histoire, les sciences naturelles, etc... sont utiles à l'étude des Écritures; parmi les doctrines d'institution humaine, il y a au contraire à prendre et à laisser, à laisser celles qui sont superstitieuses ».

C'est par ce biais que le grand docteur aborde le classement des superstitions d'une part et des coutumes qui font d'autre part la civilisation. D'un mot, parmi ces signes conventionnels, il y en a d'utiles, comme les conventions sociales; il y en a de superflus, comme les gestes des histrions, mais qui ne sont pas pour cela superstitieux, puisqu'ils ont tout juste la valeur de jeu que les hommes ont voulu leur donner. Puis il y a enfin des signes superstitieux qui n'ont de valeur pour personne, sinon pour les démons. De là cette énumération qui se transmettra jusqu'à nous par les manuels de théologie : « Est donc superstitieux : 1° Tout ce qui a été institué pour constituer et honorer les idoles, ou pour honorer comme un dieu une créature ou un élément de la création : Voilà ce que la théologie dénomme idolâtrie. Et voici la divination et la magie : 2° « Ce qui a été établi pour consulter les démons ou signifier quelque pacte arrangé et convenu avec eux : les arts magiques et les livres des auspices. » *Loc. cit.*, c. XX, col. 50. 3° « A ce genre [de doctrines et de signes qui tombent dans le vide] appartiennent encore » — et ce sont les vaines observances de santé — « les ligatures et remèdes répudiés par la science médicale, les caractères mystérieux ou objets à porter sur soi, qu'on décore du titre de « physiques », non pas qu'ils soient exempts de superstition, mais parce qu'on les croit [à tort] utiles par les ressources de la nature. En fait, ils ont des sens cachés et même trop manifestes. »

A ces diverses observances où le commerce avec les démons se laisse à la rigueur soupçonner, « il faut joindre mille observances tout à fait futiles, comme la rencontre d'une pierre, d'un chien ou d'un enfant ». *Loc. cit.*, col. 50. On croirait que saint Augustin va laisser ces dernières observations à leur insignifiance; mais, comme on les appelle communément superstitions, il les range, dans les signes à sens mystérieux : « Ces choses n'ont de valeur que celle qui leur vient de la présomption des esprits, qui y voient comme un langage convenu entre tous pour établir alliance avec les démons. En fait, toutes ces observances sont pleines d'une curiosité malsaine, d'une inquiétude obsédante, d'une servitude mortelle. Car ce n'est pas leur valeur propre qui a fait observer ces rencontres; mais au contraire, c'est à force de les observer et de les noter qu'on leur a donné une vertu. Aussi on leur donne des sens divers suivant les pensées et les présomptions de chacun. » *Loc. cit.*, c. xxiv, col. 54. Il faut déraciner tout cela de l'âme chrétienne. *Loc. cit.*; cf. c. xxxix, col. 62.

Voilà donc réunis de force sous le même dénominateur le sacrifice du fétichiste et le geste du superstitieux qui touche du fer! Tout au cours du Moyen-Âge, les conciles noteront de superstition les usages d'origine païenne tout comme les agissements les plus vulgaires des sorciers : ce sont plusieurs vices placés sous la pure dénomination, très vague, nous l'avons vu, de superstition. II-11\*, q. xcii, a. 2, ad 1<sup>um</sup>.

2<sup>o</sup> *Justification en raison.* — Ainsi nous en venons à la seconde difficulté : pour expliquer comment ces excès si disparates ont été mis en opposition à la vertu de religion, la réponse la meilleure c'est que cet assemblage répond à une classification historique. C'étaient en fait des crimes ou des sottises qui ne ressortaient à aucune discipline sérieuse, mais tout au plus à la pseudo-théologie du paganisme. En tous cas, ce sont les écrivains latins qui ont groupé sous le crime de *superstitio* toutes ces pratiques étrangères à la religion officielle. Si l'Église chrétienne les a pareillement proscrits, c'est justement parce que les chrétiens convertis du paganisme y ont vu des restes d'idolâtrie et que, pour justifier leur légitime aversion, certains Pères de l'Église y ont dénoncé des pièges diaboliques. Saint Augustin alla plus loin : si elles n'étaient pas un culte explicite des démons, l'astrologie et la magie ne menaient-elles pas quelquefois à une connivence avec eux? Les théologiens scolastiques ont accepté cette vue, bien que saint Thomas y ait senti une assimilation forcée : « Religion et superstition doivent s'opposer sur un terrain commun, celui des actes qui nous ordonnent à Dieu. Il semble donc qu'on ne peut voir une vraie superstition opposée à la vertu de religion en certains procédés divinatoires qui servent tout juste à deviner des événements humains, non plus qu'en certaines observances faites pour guider la conduite des hommes. — Réponse : si quelques-unes de ces pratiques se rattachent à la superstition, c'est dans la mesure où elles seraient en dépendance de quelque opération des démons. Et ainsi elles se rapportent à de certains pactes tentés avec eux. » II-11\*, q. xcii, a. 2, ad 2<sup>um</sup>.

Cette prudente solution fournit la réponse théologique à la difficulté précédente : après les superstitions dont la teneur est un acte de culte désordonné, et dont l'opposition flagrante à la vraie religion devait d'emblée frapper l'attention de l'Église, comme le culte des idoles ou le culte faux du vrai Dieu, il se cache beaucoup d'autres abus d'allure toute différente, comme la consultation des sorts ou des astres et l'observation erratique de telle conjonction vulgaire. Leur but semble honnête : connaître l'avenir et prévenir les dangers de la vie quotidienne; les

moines employés, plus ou moins raisonnables sans doute, n'ont rien de religieux. Dirons-nous pour autant qu'il y a des superstitions religieuses et des superstitions profanes? Non, parce que, par définition, la superstition s'oppose à la religion sur son propre terrain. Les autres vertus : la force, la tempérance, « ont, semble-t-il, un seul acte, puisque ce sont les actes qui servent à distinguer les *habitus*. La religion, au contraire, a une multitude d'actes divers : le culte de Dieu, le service de Dieu; la prière, le sacrifice, le vœu et combien d'autres actes », même de la vie quotidienne. II-11\*, q. lxxxii, a. 3, ad 2<sup>um</sup>. « L'objet de la religion, c'est de rendre honneur au Dieu unique, sous cette unique raison qu'il est le premier principe de la création et du gouvernement des choses. » Pareillement universelle est donc l'emprise de la religion sur l'homme. *Ibid.*, ad 2<sup>um</sup>. Ce n'est que dans cette conception générale et catholique de la religion qu'on peut dire qu'elle s'oppose à toutes les formes de superstitions. Nous verrons, à propos de chaque classe, comment les superstitions cultuelles marchant à Dieu le culte vrai, et la soumission totale auxquels il a droit; tandis que les superstitions d'allure profane lui refusent le droit de diriger nos actions ordinaires. Cf. II-11\*, q. xcii, a. 2; q. xciii, a. 1 et 2, etc.

Une théologie à courte vue dira qu'il n'est pas bon de mêler la religion à des affaires si terre-à-terre : si ces pratiques magiques ou divinatoires n'ont vraiment rien de religieux, ce ne sont pas du tout des superstitions, mais tout au plus des inepties dont la théologie n'a point à s'occuper. Mais, si l'on veut aller au fond des choses, il faut distinguer, dans la superstition comme dans la religion, l'objet matériel des actes et leur objet formel, qui seul leur donne leur moralité. L'objet matériel ce sont les gestes ou autres activités corporelles ou psychologiques; l'objet formel c'est le sens humain donné à ces activités par l'intelligence et la volonté. Or, les superstitions caractérisées, comme l'idolâtrie ou le culte faux ou superflu, ont pour objet matériel des actes de culte qui ont déjà un sens désordonné par eux-mêmes; il faudrait, pour les rendre excusables, montrer que ce sens n'a pas été aperçu ou a été renié par celui qui a fait le geste. Au contraire, les autres abus rangés sous le titre de superstition ont pour objet matériel des actes non religieux par eux-mêmes et souvent très insignifiants; mais celui qui les a posés leur a donné un sens. Celui qui consulte les sorts ou les devins cherche sans doute à savoir son avenir; mais à qui ou à quoi demande-t-il la lumière? C'est ce qui donnera à son acte sa vraie valeur. S'il l'attend des calculs de l'homme, il y a peut-être sottise, mais ni religion, ni superstition; s'il la demandait à Dieu, ce serait un acte religieux; s'il la demande au démon, par une invocation plus ou moins explicite, il y aura bel et bien superstition formelle, malgré la vulgarité apparente de son geste. Au lieu de s'adresser à Dieu, on recevra ou du moins on attendra le secours de son ennemi. De là, pour la théologie, la nécessité de contrôler une multitude d'actions qui, de prime abord, n'ont rien de religieux.

Voici donc une répartition provisoire des superstitions en deux classes distinctes, répartition empruntée apparemment « à la matière des actes ». Mais la considération de l'objet matériel est ici très importante pour juger de l'objet formel, qui seul donne aux actes leur moralité : dans les superstitions cultuelles, l'acceptation d'un geste plein de sens ne peut être qu'un culte et un culte explicite, tandis que dans les autres, qui n'ont extérieurement rien de religieux, le sens désordonné qu'on donnera à des gestes équivoques peut fort bien être tout autre chose qu'un culte, même implicite. On sent ici tout ce qu'a d'artificiel notre énumération traditionnelle des superstitions, en



rapprochant ce qui est de soi un excès de religion et ce qui ne l'est pas nécessairement et qui peut être tout le contraire.

3<sup>e</sup> Distinction à établir parmi les superstitions culturelles. — Dans la classe des superstitions culturelles, la diversité des espèces est très grande, depuis les rites sauvages du fétichiste jusqu'à la pieuse prière du dévot indiscret. En toutes ces superstitions, il y a un culte véritable, explicité en des actes de religion, et un culte de suprême révérence, un culte divin. Mais « les espèces s'y diversifient suivant l'objet du culte. Le culte divin, en effet, peut être rendu soit à celui qui y a droit, au vrai Dieu, et cependant d'une manière indue : c'est une première espèce de superstition ; soit à qui n'y a pas droit, à une créature quelconque ; voilà une autre forme de superstition... » II-II\*, q. xcii, a. 2. La première espèce, le culte indu, l'altération du culte du vrai Dieu ou, comme disent les derniers scolastiques, *cultus vitiosus veri nominis*, se trompe sur la manière d'honorer le vrai Dieu, sur l'*objectum formale* quod du culte à lui offrir ; la seconde, le culte des faux dieux, *cultus falsi nominis*, se trompe avant tout sur son destinataire, sur l'*objectum cui*. Cf. II-II\*, q. lxxxii, a. 5. Les Pères de l'Église appelaient plus simplement celle-ci l'idolâtrie. C'est cette religion des faux dieux qu'il faut mettre en tête des superstitions culturelles, puisqu'aussi bien c'est à elle que fut réservé pendant les premiers siècles de l'Église le nom de superstition. L'idolâtrie est le type achevé de la superstition et historiquement l'archétype de toutes les autres espèces. En se trompant d'adresse, le culte idolâtrique, par la logique de l'erreur, se trompe aussi dans l'expression du culte divin. II-II\*, q. cxiv, a. 3, ad 1<sup>um</sup>. Or, c'est en empruntant ou copiant ces aberrations des païens que naîtra le culte faux et le culte superflu du vrai Dieu. Les pratiques non culturelles qu'on range aussi parmi les dernières superstitions, l'ont été parce qu'on les a assimilées à l'idolâtrie expressément. Il en a été traité amplement à l'art. IDOLÂTRIE de ce dictionnaire, t. vii, col. 602-669 ; mais il faut avoir bien présent à l'esprit ce qui la concerne pour comprendre l'enseignement de l'Écriture sainte et de la théologie sur le culte indu du vrai Dieu.

III. LE CULTE FAUX DU VRAI DIEU. — Dans le culte indu du vrai Dieu, on distingue à première vue deux sortes de superstitions : le culte faux et le culte simplement superflu. Les théologiens ont trouvé commode de rapporter ces deux formes voisines aux deux termes de la déclaration de Notre-Seigneur en saint Jean, iv, 24 : *Eos qui adorant eum in spiritu et veritate oportet adorare*. Il est bien clair que les cultes faux s'opposent à la « vérité » de la religion, et que les cultes superflus sont contraires au « culte en esprit », parce que « celui qui s'absorbe tout entier en des pratiques extérieures ne fait aucun progrès dans la religion de l'esprit ». Cajétan, *In II-II\**, q. xciii, a. 1.

La distinction précédente, faite *a priori*, apparaît bien claire, et exclusive d'un troisième terme. « Il est certain, remarque Suarez, que toute pratique superstitieuse », l'idolâtrie, par exemple, « contient une fausseté fondamentale, une opposition à l'institution ecclésiastique, de même que toutes les superstitions sont, par définition, superflues. » Mais l'idolâtrie, on ne peut l'oublier, s'oppose à la simple raison, puisqu'elle n'est pas un culte du vrai Dieu, et les dernières formes dites superstitieuses, à notre avis, ne sont pas un culte quelconque. Notre division bipartite est donc juste et permet de distinguer, parmi les contrefaçons du culte du vrai Dieu, celles qui ont une signification fautive, comme serait la circoncision d'un chrétien, et, d'autre part, des usages simplement inutiles.

Le culte faux du vrai Dieu, vrai dans ses aspirations, s'adressant au vrai Dieu, est faux dans ses réa-

lisations, puisqu'il s'oppose à la « vérité de l'Évangile ».

1<sup>o</sup> Dans l'Écriture. — Saint Paul s'en préoccupait quand il détournait les chrétiens de rien prendre des observances mosaïques ou païennes. Dans les épîtres de la captivité, il les stigmatisait comme des pratiques que ses anciens convertis sont tentés d'adoindre au culte du vrai Dieu. S'il les condamne, ce n'est pas à titre de pratiques extérieures, puisque lui-même prêche le baptême, Col., ii, 12, la prière et les bonnes œuvres, Eph., v, 9 et 19, mais parce qu'elles sont opposées à la foi au Christ, en particulier aux rites chrétiens reconnus par tous les baptisés et qui emportent le renoncement aux rites étrangers, qu'ils viennent du judaïsme ou du gnosticisme naissant. Ce qui compte, c'est le baptême : il remplace la circoncision juive et supprime les autres ordonnances mosaïques. Ici, saint Paul, ne porte pas de jugement de valeur contre ces pratiques étrangères, mais il les déclare en contradiction avec « la vérité de l'Évangile ». Gal., ii, 5.

Nous devons pourtant remarquer que le verdict de Paul est beaucoup moins tranchant pour les pratiques judaïques que pour les autres. Néanmoins, pour les Juifs venus à la foi chrétienne, il y a plus à perdre qu'à gagner dans la pratique de la Loi : « Toutes ces choses qui étaient pour moi (juif) des gains, je les ai considérées comme des pertes, en regard de la connaissance du Christ. » Phil., iii, 7-8. Les judaïsants qui cherchent à imposer les observances mosaïques aux Gentils convertis sont « de mauvais ouvriers », qui enseignent « un Évangile qui n'en est pas un ». Gal., i, 6. Ces prescriptions sans autorité sont-elles donc pernicieuses et fausses ? Saint Paul, qui le pense sans doute, dit seulement qu'elles sont gênantes et sans valeur sanctifiante. L'épître aux Hébreux, d'un ton plus didactique, est, au fond, bien plus catégorique : « La Loi, n'ayant que l'ombre des réalités chrétiennes, est tout à fait incapable, par ses sacrifices, de rendre parfaits ceux qui y participent... Le Christ dit alors : Me voici. C'est abolir le premier régime pour établir le second. » Heb., x, 1, 9.

Pour les usages païens, leur introduction dans la religion nouvelle serait plus coupable encore, parce qu'ils sont faux et immoraux. Ils sont anciens, mais viennent d'une « tradition tout humaine, selon les rudiments du monde ». Col., ii, 8, 20. Ces sortes de choses ont renom de sagesse avec leur culte capricieux, *ἐλευθεροποιεῖν*. Mais au fond, elles n'ont aucune valeur que pour la chair. » *Ibid.*, 21-23. Le plus grave danger de ces pratiques, c'est que, après avoir encombré la vie religieuse, elles nous feraient perdre de vue les vraies sources de salut. Cet asservissement à des moyens inefficaces aboutit à une apostasie de la vie chrétienne : « Veillez à ce que personne ne fasse de vous sa proie par le moyen de la philosophie. » *Ibid.*, 8.

Au temps des épîtres pastorales, la menace est devenue une réalité. Les condamnations de l'Apôtre s'accroissent : les enseignements humains sont qualifiés d'« enseignements de démons » ; les règlements superstitieux viennent « de l'hypocrisie d'imposteurs qui interdisent le mariage, les aliments créés par Dieu ». I Tim., iv, 3, et préconisent toute une ascèse, *ibid.*, iv, 8 : ce sont des gnostiques. Il y a aussi des superstitions d'un tout autre genre : « fables profanes, contes de bonnes femmes, qu'il faut éviter. » iv, 7. Paul les met sur le même pied que les spéculations de la gnose. I Tim., vi, 20.

Quelle était la portée de cette sanction ? Si les discussions sur la Loi étaient vaines, est-ce que les œuvres de la Loi n'étaient pas pernicieuses ? Saint Jérôme et saint Augustin ont eu, à leur sujet, une mémorable discussion. S. Jérôme, *Epist.*, cxii, P. L., t. xxii, col. 927 ; S. Augustin, *Epist.*, cii, t. xxxiii, col. 276 sq. : décider si les *opera legis* étaient, dès ce

temps-là, *mortua* et *mortifera*, c'était, en somme, déclarer que ces œuvres constituaient des superstitions de culte faux du vrai Dieu. Voici comment saint Thomas résume les positions des deux docteurs : « Saint Jérôme distingue deux moments : le temps avant la passion, où les observances légales n'étaient ni mortes, ni nuisibles ; et le temps qui suivit immédiatement la passion, où elles devinrent à la fois *mortua* et *mortifera*. Aussi, disait-il que les apôtres ne les avaient jamais observées alors « selon la vérité », mais seulement par une pieuse simulation, pour ne pas scandaliser les Juifs : ils ne pratiquaient pas ces rites « comme cérémonies légales », mais pour des motifs profanes d'hygiène ou de bon ordre. Mais ces explications paraissent mal fondées ; aussi, avec plus de convenance, Augustin distingue-t-il un troisième temps, « à savoir, de la passion du Christ jusqu'à la diffusion de l'Évangile, durant lequel les œuvres légales furent des œuvres mortes, parce qu'elles n'avaient aucune valeur religieuse, et que personne n'était tenu de les observer ; mais où elles n'étaient pas *mortifera*, parce que les convertis du judaïsme pouvaient les observer licitement, pourvu qu'ils n'y fussent pas attachés comme à des moyens indispensables de salut... Le Saint-Esprit n'a pas voulu les interdire d'un seul coup aux judéo-chrétiens, comme il prohibait les pratiques païennes aux convertis de la gentilité, afin de montrer la différence qui existait entre ces rites, les rites païens étant répudiés par Dieu dès l'origine comme tout à fait illicites, les rites mosaïques, au contraire, cessant d'eux-mêmes après la mort du Christ, qu'ils étaient destinés à préfigurer. I<sup>re</sup>-II<sup>es</sup>, c. ciii, a. 4.

2<sup>o</sup> Dans la tradition. — A l'endroit du paganisme, on a parlé du radicalisme de l'Église, aux trois premiers siècles, parce qu'elle comptait parmi les *capitalia peccata* l'offrande de l'encens aux idoles et la participation au culte impérial. Mais c'étaient là des apostasies, et la malignité du public, les sollicitations des juges suffisaient à donner un sens précis à ces gestes païens. Par contre, on ne peut parler d'intransigence à propos de bien d'autres coutumes mi-religieuses et mi-civiles. Les docteurs du III<sup>e</sup> siècle dressèrent des listes d'hérésies, mais point de listes de superstitions. Il fallait aller au plus pressé, et laisser au sens chrétien des fidèles d'exclure eux-mêmes les pratiques en opposition avec leur foi. De fait, les avis furent différents suivant les époques, les contrées, les classes sociales et surtout les tournures d'esprit, au sujet des fêtes officielles, de la table, du théâtre, du service militaire, des mariages, etc... Dès la fin du I<sup>er</sup> siècle, il y eut, dans la communauté romaine, inquiète de tant de compromissions, un mouvement de retraite général. Les écoles rigoristes du I<sup>er</sup> siècle virent de l'idolâtrie partout, même dans les spectacles et dans les métiers au service des temples. Tertulien, *De spectaculis* tout entier, *Apolog.*, c. xxxviii ; *De idolol.*, c. vii, *P. L.*, t. I, col. 528 et 717 ; Tatien, *Adv. Graecos*, n. 14, 33-34, *P. G.*, t. vi, col. 63 sq., 466-469. Mais, plus généralement, l'Église montra de la condescendance pour toutes les usages qui n'étaient pas spécifiquement païens, par exemple pour l'éducation des enfants, le mariage avec des païens, la formation religieuse des prêtres. *Ep. à Diognète*, c. v, n. 6-10, *P. G.*, t. II, col. 1174. A peine fut-elle plus sévère pour la constitution de son culte, se bornant d'abord à interdire les rites qui s'opposaient par leur teneur matérielle à la lettre de l'Évangile, comme les sacrifices d'animaux au Dieu créateur de toutes choses. *Ibid.*, c. III, n. 3, col. 1172 ; Athénagore, *Legatio*, c. xiii, *P. G.*, t. vi, col. 916. Mais, dans le même temps, elle accueillait dans sa liturgie tous ces symboles, gestes et formules que l'homme avait détournés au service des faux dieux. Aux siècles mêmes où s'opéraient ces assimilations, les porte-

paroles du catholicisme les acceptaient avec plus de sérénité que ne le font les modernes apologistes de l'Église. Ils ne manquaient pas d'entendre les objections des adversaires : Celse n'avait-il pas signalé à ses amis païens les contrefaçons chrétiennes des philosophes grecs et des religions orientales, et les manichéens n'en faisaient-ils pas un grief aux catholiques ? Au premier, Origène se bornait à répondre qu'il fallait chercher, sous des ressemblances matérielles, les différentes inspirations qui les expliquent : *Ἐξαιτίας τῶν πρὸς τὰ δόγματα, ἅρῳν ὁμοιωμένων, δύναται γὰρ τὸ αὐτὸ ἀπὸ διαφόρων δογματικῶν γίνεσθαι*. *Cont. Celsum*, l. VII, 63, *P. G.*, t. xi, col. 1509 ; cf. l. V, n. 44, col. 1249. En Occident, Augustin expliquait les analogies par la nécessité, aussi vieille que le monde, de signes religieux et par leur imprécision, *Cont. Faustum*, l. XX, c. xxii, *P. L.*, t. xlii, col. 386 ; *Epist.*, cii, ad *Deogratias*, c. iii, n. 20, t. xxxiii, col. 378 : « Ainsi peut-on comprendre que ce n'est pas le rite sacrificiel qui est mauvais, puisque les Pères de l'Ancien Testament ont bien immolé des victimes au vrai Dieu ; mais c'est le fait de les offrir aux faux dieux et aux démons impies que la vraie religion reproche aux superstitions des païens. » On comprend aussi par le même principe la condescendance d'un Grégoire le Thaumaturge, *Vita S. Gregorii*, *P. G.*, t. xlii, col. 953, et d'un Grégoire le Grand, *Epist.*, l. XI, lxxvii, *P. L.*, t. lxxvii, col. 1216 : « Offertes à Dieu, ces oblations ne sont plus sacrifices. »

Contre les pratiques restées païennes, malgré l'habile tactique de l'Église pour les christianiser, la doctrine de ses docteurs fut intransigente : c'est une superstition de culte pernicieuse que « de donner le nom de religion à une tradition humaine », dit la Glose ordinaire, in *Col.*, n. 23. Mais il y a bien d'autres traditions inassimilables pour les vrais chrétiens : celles des hérétiques ne valent pas mieux, écrit Lactance. Seule l'Église catholique garde le vrai culte. *Divin. instil.*, l. IV, c. xxx, *P. L.*, t. vi, col. 542. Il était bien sévère pour les dissidents, alors qu'il se montrait trop optimiste envers les libres expressions de la vraie foi. *Loc. cit.*, c. xxviii, col. 535. Saint Augustin a signalé maintes fois les écarts des catholiques eux-mêmes. « Il y a des gens mal avisés qui trouvent moyen d'être superstitieux jusque dans la vraie religion ! » *De moribus Eccles. cath.*, c. xxxiv, *P. L.*, t. xxxii, col. 1342. « Ne mettons pas la religion dans nos imaginations ! Mieux vaut le vrai, si fruste soit-il, que tout ce qui peut être inventé par le caprice. » *De vera relig.*, l. I, c. Lv, t. xxxiv, col. 169. « Le mensonge le plus pernicieux, dit-il encore, est celui qu'on fait en ce qui touche à la religion chrétienne. » *Contra mendacium*, c. iii, n. 4, t. xl, col. 521.

Les décrets des papes ont stigmatisé avec beaucoup de précision les deux provenances de cultes faux : 1. les reviviscences païennes : « Il n'est pas bien étonnant que certains prêtres abandonnent la pureté de la loi pour servir un culte... superstitieux ; ils n'ont pas grandi dans l'Église, mais viennent par une autre route, d'où ils ont amené avec eux des usages de leur vie passée. » *Celestini epist. ad episc. Galliar.*, c. 1 ; 2. les complications dévotes du renouveau carolingien : « opinions superstitieuses » en matière de liturgie, « Issues d'une initiative privée, d'un jugement tout humain ». Fausse décrétale d'Alexandre, c. i et iii. Le mot superstition, que les anciens auteurs n'entendaient que de l'idolâtrie, est appliqué ici au culte faux du vrai Dieu ; mais l'abus avait été dénoncé depuis longtemps.

3<sup>o</sup> Dans la théologie. C'est sur cette doctrine positive, et principalement sur le texte de saint Augustin relatif au mensonge des choses religieuses, que les théologiens ont édifié la théorie du culte faux, de ses

formes, de ses causes, et d'abord de sa possibilité. « Mentir, dit saint Thomas, c'est signifier extérieurement le contraire de la vérité. Or, de même que les paroles, nos faits et gestes ont valeur de signes. C'est même cette sorte de signes en actions qui constitue le culte extérieur de la religion. Si donc ce culte extérieur vient à signifier quelque chose de faux, il sera pernicieux. » II-II<sup>o</sup>, q. xciii, a. 1.

Pour la première fois dans l'étude de la superstition, nous constatons qu'elle consiste avant tout dans une erreur en matière de signes : ici de signes extérieurs et culturels. Comme en tout usage des signes, il y a ici l'homme qui cherche à exprimer sa religion, le signe culturel qui a sa signification propre, et la réalité religieuse, *res significata*, qu'on cherche à atteindre. Qu'il s'agisse de signes naturels ou conventionnels de religion, l'erreur ne réside pas dans le geste même, *ut res naturæ*, mais dans le sens qu'il a naturellement ou conventionnellement et ces conventions ont été fort variables au cours des siècles. Pour les signes naturels de religion, ils ne peuvent être entachés de fausseté que par la fausseté du sentiment religieux qui les dicte ; pour les signes conventionnels, au contraire, un homme religieux peut, avec les meilleures intentions du monde, enfreindre les conventions culturelles admises autour de lui, et faire un acte extérieur de culte faux. L'erreur dans le signe de religion peut donc provenir du fait de l'agent, comme une erreur de tir peut venir du tireur qui a mal vu le but ou l'a mal visé. Mais, comme l'erreur peut provenir également du but qui s'est déplacé, de même le sens d'un acte de culte peut objectivement devenir faux du fait de la vérité religieuse, *res significata*, qui aurait changé. Le sens du signe religieux, comme de tout autre signe, est, en effet, directement ordonné à la chose signifiée.

Ces préliminaires étaient utiles pour saisir toute la portée de la distinction thomiste sur les deux formes que peut prendre le culte faux du vrai Dieu : *Hoc autem contingit dupliciter : uno quidem modo, ex parte rei significata a qua discordat significatio cultus... ; alio modo potest contingere falsitas in exteriori cultu ex parte colentis*. II-II<sup>o</sup>, q. xciii, a. 1. Quelles sont donc ces deux formes « contingentes », issues de deux côtés distincts ?

1. La première forme de fausseté provient « du fait de la réalité signifiée, avec laquelle est en désaccord la signification du culte ». La première raison de désaccord provient « de la réalité religieuse » elle-même, par le fait qu'elle n'est pas bien exprimée par les symboles. Or, dans le culte faux du vrai Dieu, la réalité qu'on veut signifier, c'est le vrai Dieu, avec ses vrais attributs, avec sa providence et ses vrais plans de salut tels qu'il les a révélés. Et la première erreur, foncière, irrémédiable, viendra de ces augustes réalités, qui, trop élevées, échappent aux visées des hommes, ou qui, développant dans l'histoire humaine, leur dessein éternel, rendent périmés les rites anciens. Cette explication, tout à fait philosophique d'ailleurs, s'éclaire de l'exemple proposé par la suite de l'article : celui du progrès de la révélation et de la substitution à l'économie mosaïque de l'économie chrétienne, toutes deux pourtant révélées de Dieu. C'est la situation des Juifs pratiquants, qui avaient entre les mains des rites bien faits pour les siècles d'attente du Messie, mais incapables, par le développement du plan de salut, d'exprimer la nouvelle réalité chrétienne. Ce qu'ils avaient eu tant de peine à admettre provisoirement, du temps des prophètes, ils devaient désormais l'admettre tout de bon et comprendre bien que tout cela était périmé, du fait de la promulgation de la vérité de l'Évangile : « au temps de la Loi nouvelle, une fois accomplis les mystères du Christ, il est pernicieux d'employer les

cérémonies de l'ancienne Loi qui signifiaient les mystères du Christ comme futurs ; ce serait aussi mal que de professer en paroles que la passion du Christ est encore à venir. » II-II<sup>o</sup>, q. xciii, a. 1.

Mais le cas du culte périmé n'est qu'un exemple entre mille : il y a bien d'autres formes du culte faux du vrai Dieu *ex parte rei significata* : toutes les infiltrations païennes dans la religion naturelle monothéiste, dans la religion des Juifs mêlés aux Chananéens, et jusque dans la religion chrétienne à diverses époques. Saint Thomas, pour ne pas se répéter, s'est réservé d'en traiter à propos de l'idolâtrie, II-II<sup>o</sup>, q. xciv ; mais les termes qu'il emploie alors montrent bien qu'il voit la malice propre de ces chrétiens mal convertis dans le culte faux du vrai Dieu, qui va contre leur vraie pensée religieuse. L'idolâtrie est évidemment une déviation totale de la religion ; elle est du moins franche, tandis que, « s'il s'agit d'une idolâtrie purement extérieure, il s'y ajoute *culpa falsitatis* ». *Ibid.*, a. 3, ad 1<sup>um</sup>.

On peut dire enfin que bien des usages d'origine païenne, avant d'avoir perdu tout leur sens religieux, ont été adoptés sans grande conviction par des populations chrétiennes : on peut les ranger sans hésiter parmi ces cultes faux du vrai Dieu, parce qu'ils se heurtaient, sinon à la foi bien incertaine de ces populations, du moins au roc dur du dogme ou de la morale chrétiennes : *rei christianæ, a qua discordat significatio cultus*. Et les prêtres qui encourageaient ces superstitions tombaient sous l'ironie de saint Augustin : « On est d'autant plus condamnable qu'on agit soi-même mensongèrement et qu'en partageant les illusions du peuple on se croit dans la vérité. » *De civ. Dei*, loc. cit. Quant aux victimes de ces propagandes, on peut être pour elles assez indulgent : « Dans ces falsifications, il y a mensonge, *quantum est ex parte actus exterioris* ; il y a des récits et des rites absolument faux ; mais les gens qui s'y laissent prendre croient exprimer la vérité : c'est la chose qui ment et qui tient cette fausseté de sa propre origine. » Cajétan, *In II-II<sup>o</sup>, q. xciii, a. 1*. On remarquera qu'en cette première catégorie de cultes faux, il n'est question ni d'invention *ex parte colentis*, ni de prohibition de la part de l'Église : c'est que l'opposition préexiste entre chose et chose, entre la vérité divine et des pratiques aussi vieilles et anonymes que le paganisme. Les gens n'avaient pas à inventer des reviviscences des anciennes religions, et l'Église n'avait qu'à constater que ces usages étaient antichrétiens.

2. La seconde catégorie de cultes faux du vrai Dieu vient au contraire d'une fausse initiative de celui qui fait acte de religion : *ex parte colentis in cultu exteriori*. Le signe extérieur de religion, en effet, a toujours un sens plus ou moins mystérieux, d'autant qu'il consiste en attitudes muettes, en gestes, en offrandes, en utilisation de choses sacrées, qui ont servi à toutes les religions successives. Les auteurs modernes, plus avertis que saint Thomas des « imprécisions des symboles », ont montré que beaucoup de symboles, usités « au sein de races devenues panthéistes, qui leur rendaient un culte direct », pouvaient servir, à l'état purement symbolique, à signifier l'unité du vrai Dieu. E. Cailliet, *Symbolisme et âmes primitives*, p. 207. Mais les anciens scolastiques en ont reconnu aussi la relativité : l'adoration, par exemple, ou plutôt le prosternement, peut être adressé en hommage à un maître terrestre, S. Thomas, II-II<sup>o</sup>, q. lxxxiv, a. 1 et 2. Par contre l'adoration, au sens étymologique, le geste de porter la main à sa bouche (*ad os*), qui n'a rien de bien significatif par lui-même, avait été profané par de si longs siècles d'idolâtrie et de persécution que les chrétiens de ces temps-là lui donnèrent un sens pernicieux.



En somme, le jugement privé est impuissant en matière si délicate; tel signe utilisé n'est pas imposé par sa nature pour signifier l'excellence de Dieu et notre soumission à son égard. Dans l'usage du signe conventionnel, l'erreur peut se produire, comme on le voit dans le cérémonial profane : un paysan se livre à des gestes ineptes ou à des paroles déplacées pour honorer un roi, et cela avec la meilleure intention du monde. Aussi faut-il s'étonner de lire dans Lactance : *Omnino quid colas, non quemadmodum colas!* C'est là une erreur d'appréciation et de pratique qui est fort généralisée; pourtant le moindre défaut, en matière religieuse, peut détruire la bonté foncière de l'acte.

La seconde forme de culte faux du vrai Dieu comprend précisément toutes les pratiques culturelles opposées à la législation de l'Église. A vrai dire, ces falsifications sont manifestes depuis qu'il y a des Églises chargées de la police du culte : « depuis la promulgation de la Loi ancienne, c'est par des prescriptions extérieures que les hommes ont été instruits de la manière d'honorer le vrai Dieu, et il est désormais abominable de passer à côté, *quæ præterire pestiferum est.* » II-11\*, q. xciii, a. 1, ad 2<sup>um</sup>. L'opposition s'affirme ici entre des pratiques « du culte extérieur » et des règlements positifs, également extérieurs, portés par les Églises au nom de Dieu même, et pour développer son culte authentique. L'Église juive, nous l'avons vu, avait étendu très loin cette haie protectrice des prières et des sacrifices; l'Église catholique a constitué aussi ses règlements culturels : lois universelles et permanentes de l'administration des sacrements, coutumes régionales plus ou moins stables, auxquelles saint Thomas rapporte les variations de la liturgie eucharistique : « coutumes diverses, mais non contraires à la vérité, et *cas præterire illicitum est.* » *Ibid.*, ad 3<sup>um</sup>. De toutes façons, l'antagonisme est ici entre deux initiatives : l'ordonnance protectrice de la société religieuse, de l'Église assistée par Dieu, et l'entreprise *ex parte colentis*, d'un individu ou d'une collectivité. Le cas le plus typique est bien celui que cite saint Thomas, *ibid.*, corp., d'un ministre de l'Église qui, dans le culte public, présente à Dieu de la part de l'Église, un culte qui va précisément *contra modum Ecclesie* : c'est un faussaire, qui troque contre ce qu'on lui a confié une marchandise falsifiée, *falsa facti significatio cum intentione fallendi*, Cajétan, in *h. loc.* La falsification, pour être moins foncière que dans le cas des pratiques païennes qui se glissent dans la religion populaire, est beaucoup plus patente, parce qu'elle va contre la prohibition de l'autorité ecclésiastique et abuse de sa confiance. Cet abus peut prendre d'ailleurs les formes les plus diverses. Suarez a tort d'y voir le cas presque isolé du faux prêtre ou du prêtre déposé qui dirait la messe sans pouvoirs. En somme, cela se bornerait au cas de *fictio in legatione, quam exercet nomine alterius a quo constitutus non est.* De religione, t. iii, c. ii, n. 2, t. xiii, p. 476 sq. Un mensonge simulé est un sacrilège, non une superstition de culte faux. Celle-ci porte, non sur la mission du faussaire, mais sur toute action culturelle, publique ou privée. Saint Thomas dit sans doute : *Hoc sacrificium in cultu communi qui per ministros exhibetur in persona totius Ecclesie*; mais tout ce que le prêtre, et même le vrai prêtre, fait au nom de l'Église, il peut le falsifier et l'opposer à l'usage commun que l'Église lui demande d'observer. A cette falsification *ex parte colentis* se ramène aussi le cas du prédicateur qui prêche de faux miracles, de l'écrivain qui vante de fausses reliques, etc... Ils ne sont pas excusés par leur fautive intention du péché de culte pervers, parce, autant qu'il est en eux, ils enlèvent à la foi du Christ, sa vérité ». Cajétan, in *h. loc.* Lessius, Lacroix, Vermeersch, etc., notent d'autres

contres façons par la faute des ministres de l'Église : ce qu'elle leur a confié, ce sont de vrais sacrements, des miracles réels, des paroles de Dieu qui sont vraiment dans l'Écriture inspirée, etc.; si tous ces trésors du culte sont falsifiés par le prêtre, ils n'ont plus droit à notre religion, et notre respect devient faux et superstitieux. Il y a plus : ces fraudes peuvent être le fait de simples fidèles et dans leur culte privé : n'ayant pas reçu mission de l'Église et n'étant pas tenus de poser tel acte de religion, ils doivent, quand ils le font, se conformer à l'institution de l'Église et ne pas aller contre l'ordre de Dieu. L'exemple apporté par Cajétan d'un chrétien qui s'isolait du corps de l'Église, *sic in propria persona quod nihil ad Ecclesiam*, est peut-être un peu théorique; mais que penser des bonnes âmes qui colportent de prétendues révélations ou des dévotions excentriques? N'y a-t-il pas de leur part fraude sur la marchandise? Nous dirons plus loin quelques mots de ces dévotions fausses.

Le culte faux doit donc se trouver surtout chez les Juifs et les infidèles qui honorent le vrai Dieu. « Les Juifs qui maintenant circoncent leurs enfants et observent le sabbat sont superstitieux... De même le païen qui offre à Dieu un sacrifice d'animal... bien qu'il entende honorer le vrai Dieu, lui offre cependant un culte qui n'est pas le vrai. » Suarez, *loc. cit.*, p. 470. Saint Augustin, *Epist.*, xlix, n. 3, était peut-être plus humain et plus vrai quand il écrivait : *Cum hæc exhibetur Deo secundum veram inspirationem atque doctrinam, vera religio est.* Mais les théologiens scolastiques ont toujours montré quelque gêne à quitter le terrain objectif pour se pencher sur les intentions des hommes.

Le culte faux du vrai Dieu est compatible avec une foi véritable. Saint Thomas avait bien spécifié que la fausseté pouvait se glisser dans le culte extérieur, et « qu'un geste mensonger était un mensonge pernicieux tout comme une parole contre la foi ». II-11\*, q. xciii, a. 1. Suarez fait cependant observer que, psychologiquement, il y a une nuance entre les deux : « Il y a, dans le culte de Dieu, deux choses à distinguer : l'estime que nous avons de la personne que nous voulons honorer et le signe dont nous usons pour reconnaître son excellence, en quoi consiste précisément le culte. Or, dans le culte du vrai Dieu, même superstitieux, ne peut manquer tout à fait le premier élément, à savoir l'*existimatio veri Dei*; il peut s'y mêler tout au plus quelque fausseté, comme chez les hérétiques. Mais, dans la partie matérielle du culte, il peut se glisser l'erreur ou la superstition. Ce sont là, en effet, deux propositions bien différentes : Dieu est digne d'honneur pour son excellence, et telle chose est apte à lui témoigner cet honneur; sans se tromper sur le premier point, on peut se tromper sur le second. Utiliser des procédés qui ne sont pas adaptés à ce devoir voilà en quoi consiste la superstition. » Suarez, t. xiii, p. 469-470.

IV. LE CULTES SUPERFLUS DU VRAI DIEU. — Cette superstition, comme celle de culte faux, est droite en son orientation, s'adressant bien au Dieu véritable, mais excessive dans ses réalisations, dans les actes culturels qui font l'objet de la vertu de religion : car la dévotion indiscrette donne à ces actes, non pas un sens erroné, comme le culte faux, mais une surabondance. Dans la religion, le juste milieu s'entend d'un certain niveau à maintenir entre les œuvres qui vont à honorer Dieu. Je dis un niveau, non une égalité absolue, car, envers Dieu, nous ne sommes jamais quittes de tout ce que nous lui devons; mais un niveau établi en fonction de ce que nous pouvons faire, de ce que Dieu même agré. » II-11\*, q. lxxxii, a. 5, ad 3<sup>um</sup>. Cette conception de la vertu morale de religion commande la notion du culte superflu : en accu-

mulant les actes de dévotion, on perd sa peine et on trouble la discrétion de la religion voulue par Dieu. Elle explique aussi le domaine précis où peut se produire cet excès dans le culte divin et les critères pour les reconnaître.

1<sup>o</sup> *Doctrine de saint Thomas.* — 1. « Superflu se dit en deux sens : d'abord par rapport à la mesure essentielle des choses prises absolument, *secundum quantitatem absolutam*. A ce point de vue, rien ne peut être de trop dans le culte divin, parce que l'homme ne peut rien faire qui ne soit en-deçà de ce qu'il doit à Dieu. » II<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>, q. xciii, a. 2. On en reste trop souvent, sur ce point, à la remarque liminaire citée plus haut que l'homme perd sa peine à vouloir être quitte avec Dieu, ce n'est pas une raison, au contraire, pour rien diminuer de l'hommage dont il est capable. Son effort n'a de limite imposée que celle de ses forces. Tant qu'il s'agit de religion véritable, il n'y a pas d'excès possible : *quantum potes, tantum aude, quia major omni laude*. Avant de condamner toutes les dévotions superflues, il faut bien se convaincre que la critique n'atteint ni la dévotion, ni la prière, ni les exercices de piété de bon aloi : la prière continue de saint Paul ermite, les mortifications des Pères du désert, qui allaient pourtant au bout des forces humaines, n'étaient point un culte superflu.

Mais, dans les pratiques de la dévotion, la générosité intérieure n'est pas tout : « l'excès pourra consister à rendre le culte divin... à contre-temps, ou en d'autres circonstances indues. » II<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>, q. lxxxii, a. 5, ad 3<sup>um</sup>. Ici la religion reprend son caractère « de vertu morale », qui s'établit dans un juste milieu. « Or, il arrive qu'on outre passe par excès la mesure de la vertu, non pas au point de vue de la quantité, mais dans les autres circonstances de l'action. Ainsi y a-t-il des vertus, comme la munificence, où l'excès toujours possible n'est point de donner davantage (on donnera peut-être moins), mais de distribuer ses dons à contre-temps, voilà qui devient superflu. Ainsi de la superstition, excès opposé à la religion : non point qu'elle rende à Dieu plus d'hommage que la vraie religion, mais parce qu'elle le prodigue d'une manière indue. » II<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>, q. xciii, a. 1. Ces pratiques sont devenues inutiles par inadaptation aux fins générales du culte divin. C'est ce que saint Thomas appelle : *quantitatem proportionis*; nous dirions : un développement disproportionné des pratiques extérieures relativement à la religion intérieure qui devrait les animer.

2. Quels sont donc les critères qui permettent de condamner ces superfluités ? Ce sont les fins mêmes du culte de Dieu, fins diverses et subordonnées les unes aux autres. « Sera superflu par disproportion ce qui ne répond pas aux fins du culte : 1. rendre gloire à Dieu ; 2. nous soumettre à lui par l'esprit ; 3. et par le corps. » II<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>, q. xciii, a. 2. Rien de plus harmonieux, en effet, que le développement de la vraie dévotion ; rien non plus de plus humain et de plus éducateur. Mais il ne faut pas inverser l'ordre des facteurs. « Les choses extérieures », les gestes et les offrandes, « ne sont employées que comme signes des actes spirituels, qui, eux, sont agréés par Dieu ». Les exercices de piété extérieures ont sans doute une autre utilité, celle de marquer les sentiments de pénitence de l'homme pécheur et de réfréner les convoitises de la chair ; mais la vertu de pénitence, vertu morale par excellence, requiert elle aussi, un juste milieu, *per moderatam refrenationem concupiscentiarum*. Q. xciii, a. 2. Enfin les actes de piété intérieurs demandent eux-mêmes un certain tempérament ; sauf « la foi, l'espérance et la charité, qui mettent notre âme en la sujétion de Dieu et donc ne comportent pas de superflu ». *Ibid.*, ad 2<sup>um</sup>. La méditation prononcée et l'étude indiscrette même des choses de Dieu « peuvent occasionnelle-

ment empêcher la dévotion ». II<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>, q. lxxxii, a. 3, ad 1<sup>um</sup> et 3<sup>um</sup>. Si l'on veut laisser hors de compte les abus du serment, de l'adjuration et l'usage indu du nom de Dieu, parce que « ces appropriations abusives du divin » ont en effet d'autres mobiles et d'autres noms que celui de culte superflu, il est bien sûr qu'il faut y inclure les innombrables abus relatifs au sacrifice de la messe, aux sacrements et aux sacramentaux : excès de confiance en leur efficacité, qui en ferait pour un peu des pratiques magiques, raffinements et scrupules dans leur célébration, etc. Pour faire bref, on cite l'exemple du chant ecclésiastique, parce qu'il est sujet, comme tout le culte public, à bien des superfluités, II<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>, q. xci, a. 2 ; mais celui qui supprimerait, en principe, par esprit de mortification, le chant liturgique, ne serait pas exempt de superstition, cette suppression bien apparente relevant, au fond, d'un excès de religion. Quant à l'autre exemple classique d'ajouter un cerge ou autre chose à l'autel du sacrifice, le culte superflu s'y double parfois de vaine observance... On serait infini si l'on voulait signaler toutes les circonstances de temps, de lieu, de manière, qui peuvent surcharger inutilement l'exercice de la vertu de religion. « Ce dispare de circonstances déréglées ne change pas cependant l'espèce du péché », parce que les dérégléments signalés plus haut n'ont tous qu'une même contrariété aux fins rationnelles du véritable culte. « Tout cela doit donc être tenu pour superflu et superstitieux qui, de soi, est étranger à la gloire de Dieu, à l'élévation de l'âme humaine vers Dieu, ou à la mortification modérée des convoitises de la chair, ou enfin à l'institution de Dieu et de l'Eglise, ce qui s'écarte de la coutume communément reçue. » II<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>, q. xciii, a. 2.

3. Les trois critères ajoutés ici par saint Thomas : l'institution positive par Dieu ou par l'Eglise et l'autorité de la coutume, ne font pas double emploi avec les trois premiers, mais ils les mettent à notre portée, ce sont les règles prochaines du culte véritable. Ce que Dieu n'a pas jugé bon de prescrire ou d'autoriser, ce que l'Eglise, dans l'organisation progressive de son culte, n'a pas institué officiellement, ce que la coutume des fidèles réprouve, tout cela doit être préjugé comme étranger aux fins du culte divin. On a déjà vu que le culte superflu ne va pas contre les règles de l'Eglise : c'est du supplément, de valeur pour le moins douteuse. Mais il se juge alors par la coutume : celle-ci n'étant d'ailleurs qu'affaire de pratique et non de précepte motivé, on pourra bien constater qu'une dévotion n'est pas entrée dans la pratique, mais on ne pourra déclarer qu'elle soit, par là même, « contre » cette coutume. Pour savoir si elle va vraiment contre la coutume, il faut interroger le sens religieux des fidèles et finalement la raison naturelle. Aussi Suarez ajoute-t-il aux critères thomistes « tout ce qui va contre la raison naturelle, non pas tout ce qui est en dehors du précepte strict, seulement ce qui montre quelque inutilité ou superfluité ou autre inconvenance de ce genre ». *De religione*, tr. iii, l. II, c. i, n. 9, t. xiii, p. 471. Il faut avouer que la règle est bien flexible et qu'il n'est pas de trop que Dieu et l'Eglise étendent leur sollicitude jusqu'à rappeler aux adorateurs le culte en esprit : en plus des institutions spéciales, il y a les directives générales, *ordinatio Dei et Ecclesiae*, *Loc. cit.* Les avertissements du Christ contre le pharisaïsme, les conseils spirituels de l'Eglise rappellent que les pratiques superflues « viennent de l'hypocrisie ou d'un zèle déraisonnable ». Cajétan, *In II<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>*, q. xciii, a. 2. Malgré les directions de l'autorité vivante, il y aura toujours une marge de liberté laissée à l'expression de la ferveur religieuse.

2<sup>o</sup> *La tradition.* — 1. *Avant le christianisme.* — Les religions qui ne se réclament ni d'une révélation, ni

d'une Église, se défendirent difficilement contre la superstition de culte superflu. Lactance prétend même que la démarcation est impossible. *Divin. instit.*, l. IV, c. xxviii, *P. L.*, t. vi, col. 537. La raison a pourtant dit son mot en la matière, mais ce n'est pas notre raison de civilisés; ainsi les danses rituelles, qui nous semblent presque grotesques, ont fait partie de l'héritage religieux de tous les anciens peuples; c'est dire que les exigences de la raison ont varié avec les époques et les civilisations. Lactance lui-même, *loc. cit.*, pensait que les religions primitives étaient plus pures que les nouvelles; Arnobe soutenait le contraire. *Adv. nationes*, l. I, c. xliii et l. II, *P. L.*, t. v, col. 773 et 791.

Sans parler des autres formes mal connues du paganisme, on ne peut pas dire de l'ancienne religion romaine, qu'elle ait favorisé le culte superflu: c'est le latin qui a créé le mot *superstitio* avec son sens péjoratif. C'est que tous les rapports avec les dieux y revêtaient la forme d'un contrat légal: violer le contrat était, sans doute, une *impietas*; mais l'outrepasser était une *superstitio*, une exagération. Ce que nous appelons dévotion, qui excuse partiellement certaines pratiques spontanées, restait en dehors de l'idéal romain; l'enthousiasme mystique l'eût choqué. Mais ce formalisme même engendrait une pratique cultuelle méticuleuse, qu'avec nos idées chrétiennes nous appellerions superstiteuse. « Les gens religieux, dit Cicéron, sont appelés ainsi parce qu'ils étudient soigneusement et relisent tout ce qui concerne le culte des dieux. » *De natura deorum*, l. II, c. xxviii, 72. La pratique romaine de la religion mettait donc l'accent exagérément sur les rites.

Pour de meilleures raisons, la religion mosaïque s'est défendue assez efficacement sur ce point. Disons ici que sa doctrine est très nette en l'espèce: c'est le même livre, le Deutéronome, qui proclamait que le peuple ne devait pas « ajouter au précepte », Deut., iv, 2, et que « ce précepte n'était pas hors de sa portée, mais dans son cœur ». Deut., xxx, 11-14; cf. Rom., x, 8. Les prophètes devaient insister sur ce point. Le Christ, lui aussi, combat les superstitions cultuelles des rabbins. Matth., xv, 3-6; xxiii, 2-9; Marc., vii, 1-13; xii, 40; Luc., xi, 40-46. Qu'il y ait eu dans le pharisaïsme de l'orgueil et du mépris pour les grands commandements de la Loi, c'est indiscutable; mais Notre-Seigneur ne laisse-t-il pas entendre, par l'allégorie de la coupe, etc... que ces péchés sont les suites du culte superflu? « Ces gens qui font pour l'apparence de longues prières, subirent une fois forte condamnation. » Marc., xii, 40; Luc., xx, 47. Par contre, « une fois en règle avec les points les plus essentiels, il est bon de ne pas négliger les autres », Matth., xxiii, 23; preuve que le culte superflu n'est pas une question de quantité, mais de « proportion » et de sincérité. Saint Paul dénonce exactement les trois travers signalés aussi par le Docteur angélique: « Toutes ces superfluités ont une apparence de sagesse: c'est un culte (du vrai Dieu, mais) capricieux, une soumission (de l'âme, mais affectée), un mépris (mais immodéré) pour le corps; et tout cela est sans valeur réelle et ne sert qu'à la satisfaction de la chair. » Col., ii, 23. On voit comment la systématisation philosophique de saint Thomas se tient, sans le dire, très près de l'Écriture.

2. *Dans l'Église ancienne.* — Cette systématisation tient aussi compte de l'attitude générale de l'Église, qui a toujours gardé le souci essentiel d'adapter son culte aux besoins raisonnables des fidèles, sans les surcharger de pratiques extérieures. Tertulien est le premier qui ait donné le nom de superstition aux expressions excentriques de la piété chrétienne: « De parentibus extravagantes » — prier en déposant son manteau! — « sont à mettre au compte, non de la religion, mais de la superstition: affectations de piété

qu'on réprime, et qui doivent l'être, ne serait-ce que parce qu'elles font ressembler aux Gentils. » *De oratione*, c. xii, *P. L.*, t. i, col. 1175.

Avec plus de nuances, saint Augustin, en 397, qualifie de « *superstitiosa figmenta* l'usage indu de la sainte Écriture chez les bons et vrais chrétiens ». *De doctr. christ.*, l. II, c. xviii, *P. L.*, t. xxxiv, col. 49. Trois ans plus tard, dans sa lettre à Januarius, *Epist.*, l. iv, *P. L.*, t. xxxiii, col. 200 sq., il trouvait une distinction plus explicite entre le culte sagement compris et sa contrefaçon superstiteuse. « Le Christ nous a soumis à un joug très doux et à un fardeau bien léger; aussi est-ce par des *sacramenta* très peu nombreux, d'observation très facile et de signification très haute qu'il a rassemblé en société le peuple nouveau: de ce nombre, le baptême, la communion et quelques autres *sacramenta* recommandés dans les Écritures canoniques, à l'exclusion de tous ces rites des livres de Moïse, qui grevaient la servitude de l'ancien peuple, pour se conformer au cœur des Juifs. » *Op. cit.*, c. i, n. 1, col. 200. Tout en restant fidèle à cette consigne de liberté, il ne faut pas, par un conservatisme étroit, faire fil de la tradition vivante de l'Église: les éléments qui se sont ajoutés à la simplicité primitive ne sont pas pour cela des superstitions, il faut retenir encore les usages ecclésiastiques généraux ou locaux. Parmi ces surcharges devenues universelles, il y a le jeûne eucharistique. *Op. cit.*, c. v et vi, n. 7 et 8, col. 203. Quant aux usages locaux, il faut bonnement s'en tenir à la coutume que *pro lege habenda est*. *Epist.* xxxvi ad Casulanum; mais il y aurait « timidité superstiteuse » à se quereller à leur sujet. On remarquera d'ailleurs que les usages des Églises gardent une discrétion remarquable. L'excès superstiteux commence, en effet, dès que l'individu se soustrait aux consignes de l'Église. *Enchirid.*, c. lxxix, *P. L.*, t. xl, col. 269. L'autre caractère commun à toutes ces exagérations, c'est « de donner son principal souci à l'extérieur de la religion ». *De vera religione*, c. iii, *P. L.*, t. xxxiv, col. 124.

3. *Le Moyen Âge.* — On n'entendra plus, de longtemps, une voix aussi nette que celle de l'évêque d'Hippone, en faveur de la liberté chrétienne; et il faudra arriver à la fin du xii<sup>e</sup> siècle pour trouver, dans le *Verbum abbreviatum* de Pierre le Chantre, une protestation d'ailleurs tumultueuse « contre la multiplication et le poids des observances ». *P. L.*, t. ccv, col. 233 sq. Ses exemples ne sont pas toujours très bien choisis; il n'y avait pourtant que l'embaras du choix parmi les abus tolérés par les évêques du xii<sup>e</sup> siècle dans le culte. Jean de Chartres avait dit au III<sup>e</sup> concile du Latran (1179): « Dieu nous garde d'instituer du nouveau ou de restaurer d'anciennes observances! Nous sommes déjà accablés sous les institutions, alors que « l'autorité » dit qu'il faut en laisser tomber quelques-unes, *ne multitudo utilium gravetur*. » *P. L.*, t. ccv, col. 235. Nous avouons n'avoir pu identifier cette « autorité »; mais il est certain que le pouvoir central de l'Église n'a jamais pris de ces mesures énergiques qui auraient été indispensables pour rétablir alors l'équilibre entre la religion intérieure et le fardeau des rites utiles, mais accessoires. A cette époque, qu'on a appelée sacramentaire et qui le fut même dans le domaine civil, elle se montra d'une extrême condescendance pour les besoins qu'avaient les foules d'extérioriser leur culte sans pourtant glisser dans la superstition. Elle exerça plutôt à leur endroit un rôle modérateur, comme ses ennemis ont parfois la coquetterie de le reconnaître: « L'Église a imposé une religion relativement simple, sans trop de fêtes, sans interdictions alimentaires. » S. Reinach, *Orpheus*, p. 393.

D'où vient qu'au Moyen Âge, la religion fut pour-



tant envahie par une dévotion surfaite? On peut, semble-t-il, en marquer trois causes : les précautions mêmes du pouvoir officiel et les développements parfois touffus de sa doctrine, qui donnaient prétexte à une hantise exagérée et à des observances superstitieuses; les usages de certains milieux semi-officiels, qui, par leur diffusion, prenaient figure d'observances anormales; enfin, et surtout, les pratiques populaires issues d'une incompréhension des précautions et des particularismes précédents, etc... de la peur.

a) Des précautions excessives pour la sainte eucharistie, le saint chrême, l'autel chrétien, les églises, etc., on a une codification, bien caractéristique, quoique non la première en date, vers 850, dans les *Fausse Décrétales*. L'une d'elles a trait « à la propreté du calice, ne non bene lotus calix, diacono peccatum fiat effertur, *Epist. II Clementis*, II, 2; aux « fragments d'hosties non consacrées », I, 3; aux linges d'autel, qui ne doivent pas sortir de la sacristie, I, 2; aux voiles des portes des églises qui ne doivent pas être touchés par les fidèles, I, 2, non plus que les linges sacrés par les religieux, *Epist. Soteris*, II, 1, ni même les vêtements sacerdotaux, *Epist. Stephani*, I, 3. Précautions louables, qui prétendaient bien « repousser toute opinion superstitieuse », mais qui aboutirent au résultat contraire. On trouvera dans Martène, *De monach. ritibus, passim*, une série semblable de précautions en cas d'accidents dans le sacrifice de la messe. Beaucoup d'exagérations au sujet de l'efficacité des sacrements, des bénédictions, des sacramentaux grandirent, même dans les sphères officielles, à l'ombre de la théorie sacramentaire. D'autres développements doctrinaux sur le rôle des anges, des saints et des démons, et les exagérations inévitables des prédicateurs, donnèrent aussi prétexte à mille superstitutions cultuelles. Voir les art. RELIQUES et SAINTS (*Culte des*), ici, t. XIII, col. 2352 sq., et t. XIV, col. 939 sq. On peut en dire autant des spéculations pieuses mais passionnées, sur le Christ, sa vie, son corps sacré, sa passion.

b) A mi-chemin entre les prescriptions officielles et les poussées populaires, il y avait les exemples et les exhortations des pieux laïques : moines, ermites, reclus et béguines. Leurs communautés étaient régies par « des règles ». Mais ce déterminisme personnel qui, pour un saint, était l'expression suprême de la liberté spirituelle, risquait de devenir une surcharge insupportable pour des fidèles à qui on aurait voulu l'imposer, fût-ce même par la seule contrainte de l'exemple, parce qu'exotique, anachronique, disproportionné avec leur sainteté personnelle et leur genre de vie.

Sans parler des jeûnes austères que les Pères du désert légèrent aux laïcs orientaux, les moines scots, quand ils abordèrent le continent, auraient été sages d'adopter les coutumes religieuses de ces pays. C'était trop leur demander : déjà leur particularisme avait occasionné des troubles en Angleterre. Au VII<sup>e</sup> siècle, saint Colomban, à Luxeuil et à Bobbio, se faisait remarquer par ses observances, ses cent genuflexions quotidiennes, etc... Dix ans après sa mort, son successeur, saint Eustase, fut accusé formellement de culte superflu : *Superflua quædam et canonice institutioni aliena eorum studiis teneri. Vita Eustasii*, par Jonas, c. x, *Act. sancti. O. S. B.*, t. II, p. 111. Quelques-uns de ces usages, d'ailleurs, comme les *loricæ* ou prières litaniques, n'étaient pas sans défaut : « Très souvent on leur a voué, comme à des sortes de conjurations, un attachement superstitieux. » L. Gougaud, *Celtiques (Liturgies)*, dans *Dict. arch. chrét.*, t. II, col. 2983-2986.

Les auteurs de vies de saints propagèrent parfois à leur insu, des pratiques désuètes, qui frisaient dès

lors l'inconvenance. Parce que saint Sulpice de Bourges († 644) bénissait en son temps les fontaines avec le saint chrême, la chose n'était pas permise pour cela aux contemporains de l'hagiographe carolingien. *Acta sancti. O. S. B.*, t. II, p. 172. Les biographies des mystiques des XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles livrèrent au public les secrètes dévotions de leurs héroïnes, qui n'étaient sans doute pas destinées à l'usage commun, du moins avant l'autorisation de l'Église. On apprit ainsi par sainte Brigitte le nombre des coups que le Sauveur avait reçus dans sa flagellation; par sainte Claire et sainte Julienne de Norwich maintes particularités de la crucifixion.

c) Quand on aborde les broussailles des superfluités cultuelles populaires, il ne faut pas imaginer une religion en révolte contre la religion officielle : la plupart de ces pratiques voulaient s'autoriser d'un exemple des saints, voire d'une indulgence. Cf. J.-B. Thiers, *Traité des superstitions qui regardent les sacrements*, t. IV, p. 1-321. Mais la plupart du temps l'autorisation de l'Église n'a jamais été donnée, et les conciles ou les Congrégations romaines y ont mis bon ordre. *Op. cit.*, p. 3, 5, 17. Étaient-elles vraiment un culte superflu dans l'opinion des fidèles, trompés dans leur dévotion? Non, sans doute; mais *quantum est de se, non pertinent ad gloriam Dei*. On les reconnaît soit à la fausseté manifeste des pratiques, soit à leur vulgarité, soit enfin à des préoccupations toutes profanes de nombre et de mesure, qui montrent qu'une dévotion authentique s'est doublée d'une vaine observance. Enfin, puisque la superstition est une attitude de défense supplémentaire contre des malheurs que la science et la religion vraie ne peuvent éloigner, il ne faut pas s'étonner de voir les grandes souffrances du peuple, la peste par exemple, engendrer au XIV<sup>e</sup> et au XV<sup>e</sup> siècle une foule de pratiques inconnues auparavant.

On a vanté avec raison le caractère spontané de la dévotion catholique. « Il y a toutefois un autre aspect de la dévotion médiévale, et aussi de la dévotion moderne, qu'il n'est pas permis de laisser dans l'ombre. Beaucoup de pratiques anciennes, et qui se sont continuées jusqu'à nos jours, sont moins recommandables. De certaines on peut dire qu'elles ne sont que puériles, mais d'autres frisent la superstition, et il en est de franchement condamnables, « qui concernent les lieux saints, les sacrements ». « L'usage de placer un document sur l'autel pour s'attirer une réponse favorable ou une faveur quelconque est fort ancien. Dans la suite des âges, les prétendues lettres ou prières tombées du ciel passaient pour avoir été trouvées sur quelque autel célèbre de la chrétienté. Cf. *Dict. arch. chrét.*, à l'art. *Christ (Lettre du)*, t. III, col. 1534, 1537. De tout temps, les bonnes gens ont cru efficace d'y déposer divers objets, de l'argent, parfois des formules magiques,... de faire passer des malades sous l'autel pour obtenir la guérison. » L. Gougaud, *Dévotions du Moyen-Âge*, p. 54. On verra facilement que « ces égaréments eux-mêmes attestent à leur manière une vénération profonde pour l'autel chrétien ». *Loc. cit.*, p. 53. C'étaient bien des sacrilèges et des irrégularités que l'autorité avait pros crits, II<sup>e</sup>-II<sup>e</sup>, q. xcix, a. 3; mais, dans la pensée des dévôts, c'étaient des marques de culte, de culte excessif. On le voit mieux encore dans la multiplication des dispositions corporelles requises pour les sacrements et dans l'usage quasi-magique qu'on en faisait. Cf. J.-B. Thiers, *Traité des superstitions qui regardent les sacrements, passim*.

La dévotion du Moyen-Âge se tourna vers les souffrances du Christ, en particulier vers les plaies du Crucifié. Mais la superstition s'en mêla, en attachant une importance excessive aux considérations de nom-

bres, de figures, toutes choses qui avaient encombré les vieilles religions. Ces calculs étaient restés étrangers aux liturgies officielles des Églises. L'on ne saurait faire un crime à l'Église d'avoir autorisé une messe des cinq plaies. Mais la déviation était toute proche : pour célébrer convenablement cette messe des cinq plaies, on eut l'idée de la dire cinq fois, et avec cinq cierges... A cette messe, « on attacha des vertus exagérées et une efficacité capable de conjurer tous les maux, les temporels comme les spirituels, en particulier la mort subite ». Aux formules recommandables, « comme celles de sainte Gertrude et de sainte Claire ou de saint Edmond de Cantorbéry », les fabricants de petits livres en ajoutèrent qui faisaient entrer la mention des plaies divines dans de véritables charmes magiques. L. Gougaud, *op. cit.*, p. 88.

Quand on ne connaissait pas de nombre historique, on pouvait à la rigueur guider la dévotion des fidèles en leur proposant des nombres mystiques : ainsi parle-t-on toujours des trois chutes de Notre-Seigneur dans le chemin de la croix, et des cinq, puis des Sept-Douleurs de Marie; on pouvait même, par souci de symétrie, parler des sept plaies de Jésus, et leur adresser « sept requêtes ». Ce souci du nombre explique les égarements de bien des dévotions excellentes.

Une autre forme de la dévotion populaire était celle des figures du drame de la passion. L'Église y a trouvé son bien. Mais elle s'est défiée avec raison des considérations échevelées qu'on trouvait pourtant en Asie-Mineure, dès le <sup>ve</sup> siècle, du temps de Théodoret, et chez nous, du temps de Grégoire de Tours. Appliquées à la passion, elles donnèrent naissance à la *mensura plagæ lateris D. N. J. C.*, dessin qu'il suffisait de regarder ou de porter sur soi, pour gagner l'indulgence de sept années accordée, disait-on, par le pape Innocent VIII (1484-1492). L. Gougaud, *op. cit.*, p. 100. Ces dévotions populaires sont moins en vogue aujourd'hui et la considération du nombre ne subsiste guère que dans le trentain grégorien; mais les conditions que l'Église peut y imposer et moyennant quoi elle a enrichi cette pratique de privilèges appréciables. S. *Pénitencerie*, 11 juillet 1925, sont beaucoup moins méticuleuses que celles du trentain grégorien des missels d'avant Pie V († 1572). On peut en dire autant de la dévotion au scapulaire et de l'ancien usage de revêtir, à l'article de la mort, l'habit monastique. L. Gougaud, *op. cit.*, p. 139.

Des protestations ne manquèrent pas d'être élevées par de pieux personnages, l'évêque Pierre d'Ailly (1350-1420), le chancelier Gerson (1362-1429), *De exercitiis discretis devotorum simplicium*, éd. Du Pin, Anvers, 1706, par le cardinal de Cusa (1401-1464), *Exercitationes*, t. II, l. II, c. VIII, par saint Bernardin de Sienne, *Opera*, Venise, 1745, t. I, p. 42 sq.

4. *Les temps modernes.* — Il appartenait à l'Église de mettre en sûreté certains usages, attaqués par Wicleff et J. Huss, comme les prières spéciales, composées d'un certain nombre de formules. Bulle *Inter cunctas*, 22 février 1418, Denz.-Bannw., n. 599. Ce fut le concile de Trente qui définit le pouvoir rituel de l'Église, sess. XXI, 16 juillet 1562, Denz., n. 931, et qui prit la lourde tâche d'endiguer « la superstition, cette fausse imitation de la vraie prière ». Il le fit pour le culte officiel, sess. XXII, 17 septembre 1562, Denz., n. 942 sq.; pour le culte public et privé des saints, des reliques, des images, pour les « superstitions » relatives au purgatoire, à la sess. XXV, 3 déc. 1563, Denz., n. 983 sq. Sur la discussion concernant les fausses reliques, voir l'art. MABILLON, t. IX, col. 1431-1433. Au <sup>xviii</sup> siècle la bulle *Auctorem fidei* s'élève contre l'intolérance excessive des jansénistes, qui voyaient des superstitions un peu partout dans la dévotion populaire, prop. 31-33; 61-64; 69-72, Denz., n. 1501-

1599. Toutes ces décisions, de valeurs diverses, ne dispensaient pas d'une surveillance constante.

3° *Objet précis du culte superflu.* — La notion de culte superflu est donc aussi nette que possible, encore que ses frontières soient difficiles à marquer dans le détail : il faut qu'il y ait un acte de culte, intérieur ou plus souvent extérieur, et non pas seulement la contrefaçon d'une vertu morale; il faut qu'il y ait un excès dans ces marques de religion, non pas nécessairement par des actes surrogatoires, mais simplement par un développement excessif des pratiques extérieures par rapport à la religion intérieure de l'individu.

1. Les anciens théologiens, sauf saint Thomas, ont eu tendance à étendre cette notion à d'autres provinces qu'à la vertu de religion; et les manuels modernes de théologie la restreignent trop souvent à des infractions aux rubriques. C'est que les premiers scolastiques étaient encombrés par leurs documents canoniques de tous les âges, qui avaient vu de la superstition dans les excès de tous les genres. « Une glose dit que « jurer par les créatures est une superstition. » On doit comprendre par là que l'on invoque les créatures considérées en elles-mêmes en témoignage de la vérité; et de la sorte « c'est bien une superstition, puisqu'on leur donne une révérence à laquelle elles n'ont pas droit! » S. Bonaventure, *In III<sup>m</sup> Sent.*, dist. XXXIX, a. 2, q. II, ad 1<sup>um</sup>. D'autres théologiens, par des prodiges d'interprétation, ont vu de la superstition dans les excès les plus divers des autres vertus. « Le zèle de Dieu, par exemple, est une disposition de l'âme, et on peut la cultiver dans l'intention d'honorer Dieu. Cependant, si ce zèle est indiscret, Rom., x, 2, il y aura superstition et non religion. Le même excès peut se rencontrer en fait de crainte de Dieu ou d'autres actes intérieurs : aptes de soi à honorer Dieu, ils peuvent dégrader si, dans un cas particulier, ils s'exercent imprudemment. Ils ne sont plus proportionnés à atteindre la fin proposée. » Suarez, *loc. cit.*, n. 6, p. 470. Cependant, le zèle et la crainte de Dieu sont, comme l'espérance et la charité, la source vive de la vertu de la religion; mais leur épanouissement et leur déformation s'expriment en des sentiments intimes, cf. II-II<sup>m</sup>, q. LXXXI, a. 2, ad 1<sup>um</sup>; seules les exagérations dictées par cette crainte et ce zèle dans les pratiques religieuses ressortissent au culte superflu.

2. À l'inverse, des théologiens d'aujourd'hui tendent à en minimiser les méfaits : « Le culte vain consiste à honorer Dieu par des cérémonies insensées, choquantes, ridicules. » H. Jone, *Précis de théol. morale*, trad. franç., p. 91. Mais ceux qui soupèsent la religion de notre temps voient dans le déséquilibre du culte vide ce qu'on peut reprocher surtout à la dévotion contemporaine. Cf. Mgr d'Hulst, *Mélanges*, t. III, p. 256-279, où l'auteur cite une série de dévotions de la fin du dernier siècle, qu'on pourrait mettre à jour, sans avoir un mot à changer à son verdict : « Intendues et appliquées de telle sorte, ces dévotions ne sont pas exemples d'un certain esprit superstitieux et mercenaire ».

3. Quand on parle de superfluités religieuses, on est amené à parler des dévotions concrètes, officielles ou privées, essentielles ou facultatives. Parce que ce sujet est concret, chacun croit pouvoir en discuter à son aise; mais, parce qu'il est très mêlé, il offre de multiples occasions de confusions regrettables. Cf. Moïen, art. *Dévotion et dévotions*, dans *Dict. prat. des conc. rel.*, t. II, col. 797-805. Avec un peu d'instruction religieuse et de bonne volonté, il est pourtant facile à tout chrétien de s'y reconnaître parmi les dévotions catholiques et le théologien y saisis mieux que partout ailleurs l'objet concret du culte vrai, du culte superflu et même du culte faux du vrai Dieu.

En effet, la dévotion vraie, dans ses actes intérieurs et ses manifestations externes, est à l'abri des déviations et des exagérations superstitieuses, par un don surnaturel de sens et de mesure. Ce n'est pas une vertu aveugle ni inconsiderée; « elle impose une mesure aux actes humains de religion ». II<sup>e</sup>-II<sup>e</sup>, q. LXXXII, a. 1, ad 1<sup>um</sup>. Pourtant, mouvement de la volonté agissant par l'attrait du culte de Dieu et prompt à trouver des moyens d'hommage, elle se déploie avec ardeur en de multiples œuvres de piété, en des « dévotions » variées. *Ex vehemēti affectione... inconsiderate prorumpit*, dit saint Thomas. En II<sup>um</sup> Sent., dist. IX, q. 1, a. 3, qu. 3. La vie des saints, celle même des bons chrétiens dans leur for intérieur in *quibusdam viris et in devoto femineo sexu* abonde en excès de cette piété débordante; pour ceux-là, l'Église a toujours montré la plus grande compréhension, parce qu'ils jaillissaient « d'une vive charité ». Mais, si la charité n'y est plus, comme il arrive quand on veut répandre et généraliser ces dévotions, les formules ferventes deviennent un « airain sonnait », et les gestes ne sont plus qu'une « religion simulée ». II<sup>e</sup>-II<sup>e</sup>, q. LXXXIII, a. 14. Là-dessus, la critique serait aisée et indéfinie.

Mais en se bornant aux dévotions objectivement superstitieuses, à celles que l'Église interdit à tous ses fidèles, on doit dire que les unes sont un culte faux, les autres simplement superflues, parce que dénuées de tout avantage, parce que sans utilité.

a) En elles-mêmes, certaines dévotions sont dangereuses, parce qu'elles se proposent un objet faux, ou présentent fausement : la dévotion au cœur pénitent de Notre-Seigneur ou à sa sainte âme a été condamnée par l'Église. Certaines autres sont ridicules en elles-mêmes : celles qui se plaindraient à honorer séparément telle ou telle partie du corps de Jésus : les cheveux, la barbe, etc., alors que le culte du Christ doit s'adresser à sa personne, cf. III<sup>e</sup>, q. xxv, a. 1. Telles autres sont fausses, de droit ou de fait, comme la dévotion aux reliques du corps de Jésus, ou de tel saint qui n'aurait pas existé. D'autres sont nuisibles au prochain, parce que, facilement mal comprises, elles fournissent aux ennemis de la religion ou même aux indifférents l'occasion de calomnier la doctrine catholique ou la vraie piété.

b) D'autres dévotions seraient simplement inutiles, n'ayant pas d'objet propre, comme serait le culte du Cœur eucharistique de Jésus entendu au sens de « cœur présent dans l'eucharistie ». Pour qu'une dévotion, bonne en elle-même, ait son utilité, il faut que son objet soit suffisamment distinct des autres dévotions authentiques. Le 26 mai 1937, le Saint-Office rappelait avec quelle prudence doivent être introduites dans le culte public des dévotions nouvelles. En conséquence, le 15 juin 1938, il vient d'interdire la dévotion au saint « chef » de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Sauf des raisons majeures, en effet, telles que celles qui autorisèrent la dévotion au Sacré-Cœur, l'Église ne voit aucun intérêt à en proposer d'autres, dans le culte public, à la dévotion des fidèles.

Beaucoup des pratiques, bonnes et utiles en elles-mêmes, sont fausses dans leurs considérations. Ces inventions naissent actuellement encore dans les milieux animés des meilleures intentions. L'initiative d'une personne sans mandat paraissant insuffisante, on cherche souvent à la confirmer de l'autorité, privée elle-même, mais tout de même digne d'attention, d'un saint ou d'un personnage constitué en dignité, d'une vision ou d'une prophétie plus ou moins ancienne et authentique. En principe, l'Église, qui se réserve de donner à ces mouvements l'autorisation qu'ils comportent, nous recommande la plus grande circonspection. Elle intervient, à l'origine de ces nou-

velles dévotions, avec une sévérité bien compréhensible, au sujet, par exemple, des feuilles ou des ouvrages qui publient de « nouvelles apparitions, révélations, visions, prophéties et miracles ». Code, can. 1399, § 5. Le 26 mai 1898, la Congrégation des Indulgences en a donné une assez longue liste.

Enfin certaines dévotions nouvelles, appuyées ou non par de prétendues révélations, ont dans leur teneur même, des minuties qui les apparentent aux vaines observances non cultuelles dont on parlera plus loin. L'une des plus sévères de ces condamnations est celle du Saint-Office, en date du 17 mars 1934, contre « la pratique superstitieuse des quarante-quatre messes » pour être délivré du purgatoire précisément le troisième jour après sa mort. Cf. J. Creusen, S. J., *Nouvelle revue théologique*, 1934, p. 748. Nous ne parlons pas ici de la dévotion « donnant donnant » dont « la tare originelle est de considérer la promesse d'argent comme une garantie d'efficacité pour la prière ». Voir les articles de l'abbé H. Hemmer, *Semaine religieuse* de Paris, 1900.

La surveillance la plus active contre les superstitions est recommandée aux Ordinaires des lieux; ce devrait être aussi la plus efficace, parce que les évêques sont mieux placés souvent que le pouvoir central pour surprendre à leur naissance les pratiques suspectes, localisées d'abord en tel ou tel sanctuaire. « Les Ordinaires des lieux, dit le canon 1261, doivent veiller surtout à ce qu'aucune pratique superstitieuse ne s'introduise dans le culte divin public ou privé, ou dans la vie quotidienne des fidèles, et à ce qu'on n'y admette rien d'étranger à la foi ou d'opposé à la tradition ecclésiastique, rien non plus qui ait l'apparence d'un gain sordide... C'est à l'Ordinaire du lieu qu'il appartient aussi d'autoriser après examen dans les églises ou oratoires des prières ou des exercices de piété... » Aussi la constitution apostolique *Officiorum* du 25 janvier 1897 tient pour condamnées toutes dévotions, même privées, publiées sans permission des supérieurs ecclésiastiques. Mais « le fait même d'un *imprimatur* obtenu ne nous permet pas d'accepter les yeux fermés des récits dont l'*imprimatur* lui-même ne saurait garantir l'authenticité. En certains diocèses, on se montre très sévère pour autoriser ce genre de publications, et l'on a raison. En d'autres, les censeurs sont plus larges, et peut-être leur attention n'a-t-elle pas été suffisamment attirée sur les inconvénients que présente, pour la formation des âmes à la piété véritable, une littérature de cette espèce ». *Ami du clergé*, 1938, p. 102.

V. NOTION GÉNÉRALE DES SUPERSTITIONS NON CULTUELLES. — 1<sup>o</sup> *Définitions usuelles*. — Ces superstitions sont des faits si complexes qu'ils ne comportent qu'une définition de sens commun telle que celle-ci : ce sont des procédés profanes, partiellement secrets, dont on attend certains effets analogiques sans proportion avec les moyens employés. Définition suffisamment claire pour exclure ce qui n'est pas superstitieux, par exemple les investigations scientifiques, dont les prémisses ne sont point secrètes, et dont les résultats ne paraissent disproportionnés qu'à ceux qui ignorent les principes de cette science. Ces superstitions ne sont pas, non plus, cultuelles : les formules de prière n'y sont qu'accidentelles et les buts pratiques qu'on poursuit ne sont pas spécifiquement religieux. Ils répondent à des besoins primordiaux de la vie humaine.

1. *Les buts pratiques*. — Ils permettent de donner « une notion générale » de chacune de ces superstitions.

« La connaissance des choses futures ou cachées, telle est la fin dernière de la divination, qui dénote une malsaine curiosité de l'esprit. » II<sup>e</sup>-II<sup>e</sup>, q. xciv,



a. 3, ad 2<sup>um</sup>; a. 2, ad 1<sup>um</sup> : ainsi la divination peut se définir provisoirement « une vaine recherche de l'avenir par des moyens qui ne le peuvent faire connaître ». *Ibid.*, corp. Évidemment cette curiosité est orientée à la conduite pratique.

Cependant il y a d'autres superstitions qui visent à ce même but et qui consistent uniquement en des « observances, *superstitio observatumum* », en des pratiques jugées propres à procurer le bonheur ou éviter les malheurs qui menacent les humains. On peut les décrire comme un vain effort pour produire un résultat par des moyens disproportionnés. Divination et observances semblent couvrir toutes ces superstitions pratiques, « déviations du désir, bon en soi, mais trop souvent immédiate, qu'ont les hommes de tout connaître et de tout expérimenter ». P. F. Bouvier, art. *Magie* du *Dictionn. apolog.*, t. III, col. 72. Le désir désordonné de puissance sur la nature a reçu le nom de magie. Mais ce serait là un bien grand mot pour couvrir d'autres pratiques plus inoffensives, comme « les ligatures, les recettes condamnées par les médecins, les grimoires, les amulettes, etc... » S. Augustin, *De doctr. christ.*, l. II, c. xx. A celles-ci, on a donné plus particulièrement le nom de « vaines observances », pour montrer qu'elles sont plus bêtes que méchantes.

A un degré encore au-dessous se place la simple attente irraisonnée d'un événement heureux ou malheureux. On peut définir cette dernière : l'emploi positif ou l'omission volontaire de tel acte en telle conjoncture sans importance, par exemple éviter de partir en voyage un vendredi, acheter un billet de loterie un vendredi 13 du mois. Sans doute cette crainte, si vague soit-elle, se fonde sur une opinion fautive touchant la signification du presage ou même la valeur magique de cette conjoncture ou de cette pratique; et par là, toutes les vaines observances se ramènent à la divination ou à la magie. Cependant on a eu raison d'en faire une classe spéciale : beaucoup moins graves que les autres, elles sont aussi beaucoup plus fréquentes; elles confisquent, dans le langage courant, le ridicule qui s'attache à ce mot de superstition. Un superstitieux, pour beaucoup de personnes, ce n'est pas un idole ou un sorcier : c'est le pauvre homme qui s'attache aux présages et aux remèdes de bonne femme : il n'a pas d'autre nom, parce que vaine observance est un terme théologique.

2. *Les divers moyens.* — Les moyens mis à profit par la divination et la vaine observance permettent de pousser jusqu'à une définition plus spéciale des différentes superstitions non cultuelles.

a) Dans la divination, on nous fera grâce d'énumérer toutes ces sources mystérieuses d'information : esprits, astres, songes, instinct des animaux, et de tenter un ordre même apparent dans ce barrois de procédés divinatoires. Celui que saint Thomas préconise, II<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>, q. xciv, a. 3, n'est qu'une systématisation heureuse de l'énumération d'Isidore de Séville, *Etymol.*, l. VIII, c. ix, lequel n'avait d'autre mérite que de resumer les données des encyclopédistes romains. Aussi bien, nécromancie, géomancie, astrologie, etc... ont-elles pour la théologie la même raison de péché, avec des méthodes spéciales.

b) Pour les observances, qui visent à « guider la conduite des hommes », les moyens invoqués ne sont plus des principes de connaissance, mais des principes d'action. Sur ces « principes généraux de l'action humaine » les hommes ne se sont jamais trompés tout à fait; tout au plus ont-ils donné la préférence à l'un d'eux, suivant leur culture et leur région : c'est ce qui pourrait donner à cette étude des observances un réel intérêt humain. Que faut-il, en effet, pour être armé dans la vie pratique? Un savoir faire intime, un art consommé, beaucoup de chance contre les coups

du sort et, si possible, un stratagème passe-partout. C'est à nous donner ces moyens d'action que s'est égarée l'iniquité humaine : on est si impuissant à se servir des forces de la nature, à prévoir leurs caprices; on en sait si peu de choses! Les multiples précautions que sont les vaines observances n'ont pas d'autres buts : aussi les catalogues n'en varient guère. Au Moyen Âge, seuls, les noms avaient continué à évoluer; saint Thomas mentionne quatre observances : 1. recettes pour se donner la science : l'art notoire; 2. recettes pour agir sur les corps, que les scolastiques ont réduites aux mesquines « observances de santé »; 3. recettes pour deviner la fortune bonne ou mauvaise; 4. amulettes à toutes fins. Q. xcvi, introd.

a. *L'art notoire (ars notoria)* se propose d'acquiescer la science sans travail. Remarquons qu'il ne se borne pas à chercher, comme la divination, la connaissance de telle chose secrète par des signes lus dans les astres ou dans les entrailles des victimes; mais qu'il aspire à donner une science toute faite, avec ses principes et ses conclusions, une science infuse sans enseignement normal, et une science pratique : on cherche à savoir, mais à savoir agir, et l'on voudrait ainsi s'épargner les bévues de l'inexpérience. Pour s'approprier cette clef de la science, il suffisait de certaines figures, de mots étrangers, de prières, et de jeûnes. II<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>, q. xcvi, a. 1. C'était trop ambitieux et trop commode. De nos jours on ne trouve rien d'aussi naïf. « On peut rattacher à cet art, a-t-on dit, l'usage de la baguette pour découvrir les eaux et toutes sortes de choses. » *Ami du clergé*, 1891, p. 245. En réalité la baguette est un procédé divinatoire et d'ailleurs d'ordre naturel. Les médiums spirites, de leur côté, se font interroger de *omni re scibili et quibusdam aliis* et reçoivent des « désincarnés » qui leur parlent, des chartes de tout. « Mais ces notions, par bribes, ce n'est pas cela seulement qu'on cherchait dans l'art notoire. » S. Thomas, *ibid.*, a. 1.

b. *L'observance des santés* emploie, pour guérir hommes ou animaux, des remèdes ineptes ou innombrables, joints à certains signes qui appellent ceux de l'art notoire; et cela se comprend puisque toutes ces observances se réclament « de vertus occultes dont la raison échappe aux plus fins ». S. Thomas, *ibid.*, a. 2. On s'en sert pour soulager une douleur ou une infirmité, pour « arrêter le sang », ou cicatriser une blessure, pour rendre invulnérable contre certains accidents, etc... Il n'est guère de localité où ne se rencontrent de tels guérisseurs. Leurs ambitions croissent avec leurs succès et leurs panacées peuvent servir à des effets plus extraordinaires, à des pratiques de sorcellerie ou de magie : entre les deux, il n'y a qu'une différence de degré. Aussi saint Thomas, après saint Augustin, rapproche les *molimina magicarum artium* des *remedia que medicina condemnat* sous la rubrique : « procédés pour amener certains effets corporels ». C'était bien tout l'honneur que méritaient la magie et l'observance des santés : des arts frénétiques. (J. Suarez, *De religione*, tr. III, l. II, c. vii, n. 1.)

c. *L'observance des événements*, à quoi certains modernes théologiens voudraient ramener toute la vaine observance, consiste à régler ses actions d'après des événements fortuits, à attendre un bonheur ou un malheur à la suite de tel accident ou incident. Art. *Magie*, et dessus, t. IX, col. 1511-1512. Les anciens moralistes, par contre, rapportent, non sans raison, cette observance des présages à la divination. Saint Thomas, *loc. cit.*, a. 3. Cajetan, *In h. loc.*; Suarez, *op. cit.*, l. II, c. x, n. 4 et 5. Au fond, cette vaine observance se lie à des signes, comme le devin, mais elle ne se donne pas la peine de les chercher : elle se observe crainctivement. D'ailleurs cette attitude d'attente des événements ne se peut confondre avec celles,

tout aussi vaines, mais bien plus observantes, du magicien, du guérisseur et du voyant, dont nous venons de parler.

d. *L'observance des porte-bonheur* apparaît comme un résidu concentré de toutes les précédentes. Les noms de grigris, talismans, caractères, *signa*, anneaux magiques, etc., *physica*, élixir de longue vie qu'on donna jadis à nos modernes « fétiches », montrent bien qu'on a toujours cru certains objets doués de certaines vertus curatives ou maléfiques. Ce qui les caractérise, ce n'est pas, comme précédemment une vertu spéciale, mise à la disposition de toute la communauté, mais bien au contraire une efficacité universelle réservée à l'utilisation de la personne qui a ce fétiche. A toutes les époques, sans doute, on a prêté aux objets magiques, par exemple, des vertus divinatoires, etc.; et aux objets du culte des vertus curatives : les chrétiens ont porté sur eux les évangiles, des reliquaires ou des médailles à titre d'amulettes. Voir ci-dessus l'art. AMULETTES, t. 1, col. 1124. Mais la destination originelle de ces objets, on l'a oubliée, pour leur prêter une efficacité à toutes fins utiles, par une action directe émanée de ces objets.

Sur les origines de ces diverses observances, il faut se borner à renvoyer aux suggestions de la préhistoire et de l'ethnographie. Les plus naïves d'entre elles ne peuvent concerner qu'une religion, à l'état magique. Sur les mœurs d'animaux placées comme grigris dans les tombes moustériennes, voir A. Bouyssonie, dans *Christus*, p. 56-57. Chez les peuples de culture inférieure, au contraire, « les Bantous n'ont pas de fétiches; à peine portent-ils quelques amulettes très simples qui sont surtout des remèdes ». Mgr Le Roy, *op. cit.*, p. 121. Bien plus, « le négro de Malaisie ne possède ni amulettes, ni pratiques magiques... Tout ceci semblera un conte de fée à ceux qui sont pénétrés de l'idée évolutionniste ». R. P. M. van Overbergh.

De même qu'il y a une superstition faite idole, il y a chez tous les primitifs une superstition faite homme, le sorcier, « celui qui sait, *mganga*, qui est à la fois voyant, devin, charmeur et médecin ». Mgr Le Roy, *op. cit.*, p. 84.

2<sup>e</sup> *Classification sommaire*. — Une psychologie élémentaire permet d'y voir plus clair, en constatant que, pour chacune de ces fins, il y a une double attitude possible, l'initiative ou l'attente pure et simple, deux méthodes : active et passive. « Les divinations se classifient suivant leur méthode : les uns se contentent d'observer ce qui arrive spontanément, afin d'en tirer des lumières pour la connaissance des futurs libres ou contingents : c'est l'attitude paresseuse des anciens astrologues et augures; les autres provoquent, recherchent, expérimentent, se procurent artificiellement les bases de leurs inductions prophétiques et se vantent d'imiter de près les investigations de la science moderne dans le domaine de l'inconnu : c'est la prétention de l'occultisme contemporain. » J. Didiot, *Vertu de religion*, p. 463. La précédente distinction n'avait pas échappé à saint Thomas : *Aut per solam considerationem dispositionis alterius rei, aut dum iacimus aliquid ubi nobis manifestetur occultum*. II-11<sup>e</sup>, q. xcv, a. 3.

Les deux attitudes sont également possibles dans les observances. « Pour se procurer la science par l'art notoire, on met en jeu certaines recettes, de même il y a des procédés actifs pour obtenir certains effets corporels, alors que la bonne aventure se tire toute seule, de la simple observation des individus, de leur jour de naissance, etc., attitude passive qui la rapproche de la divination astrologique. » S. Thomas, *ibid.*, q. xci, a. 1 et 2. Les observances actives ressortissent à ce qu'on appelle maintenant la magie ou la sorcellerie populaire; et les anciens y voyaient des arts : « arts magiques », *ibid.*, a. 2, corp., « art notoire »,

*ibid.*, a. 1; ou d'un mot plus général, des « observances », mais non de vaines observances, car ce sont des pratiques laborieuses faites en vue d'un résultat positif. *Ibid.*, q. xcvi, introd. Par contraste, la simple attention accordée à de menus faits qui se passent autour de nous et sans nous, c'est ce que saint Augustin, *De doctr. christ.*, l. II, c. xx, et saint Thomas, *ibid.*, a. 3, *per totum*, appellent « de vaines observations », et que nous dénommons « vaines observances »; vaines assurément dans l'attention qu'on donne à certaines conjonctures, mais à peine sont-elles des observances, puisqu'on se borne à remarquer, à considérer les faits sans y intervenir. Il serait donc logique de classer en actives et passives aussi bien les superstitions divinatoires qui visent à la connaissance, que les observances et observations qui se rapportent à l'action.

Sans doute ce raffinement peut sembler bien théorique; car toutes ces superstitions, quelle que soit leur méthode, ont des visées et des conséquences pratiques. « Ces observations finissent par enserrer les hommes en de multiples liens », remarque saint Augustin, *loc. cit.* Sous ce rapport, elles méritent bien leur nom actuel de vaines observances. De toute façon, la magie prétend agir directement sur la conduite des hommes par ses maléfices; et la vaine observance dirige indirectement celle-ci d'après la constatation de tel événement fortuit. On peut en dire autant des horoscopes les plus anodins : entendus inopinément, ils empoisonnent parfois toute une vie! C'est dire que, si l'on envisage tout le déroulement de ces superstitions, quelles qu'en soient les méthodes, leur résultat final est toujours de diriger ou plutôt de dévoyer la conduite. Saint Thomas était donc assez proche du réel en ne faisant pas deux espèces à part de la divination active et de la divination passive, pas plus que de la vaine observance et de la magie. II-11<sup>e</sup>, q. xcv, a. 3, ad 1<sup>um</sup>.

Cependant, autre chose est de s'en remettre paresseusement à un vieux dicton déraisonnable sur les jours de malheur et autre chose d'évoquer les esprits ou même, comme le dit le Docteur angélique, « d'invoquer soi-même le démon : c'est beaucoup plus grave, et il y a là une *specialis ratio peccandi* ». *Ibid.*, a. 5, ad 1<sup>um</sup>. Au contraire, ce que nous appelons la vaine observance se réduit à l'observation de certains signes introduits plutôt par la vanité humaine, aidée tout au plus par la malice des démons, qui s'efforcent d'impliquer l'esprit des gens en des vanités de ce genre. *Ibid.*, a. 3. On a donc eu pleinement raison, dans l'art. MAGIE, t. IX, col. 1511, de dépasser la pure spéculation et de distinguer la magie de la vaine observance. De même l'art. DIVINATION, t. IV, col. 1441 sq., a surtout étudié « la divination pratiquée sérieusement », laissant pour la présente étude tout ce résidu divinatoire qui consiste dans l'attention aux présages, aux dires des astrologues et des chiromanciens. Cf. II-11<sup>e</sup>, q. xcv, a. 3. Il ne nous reste donc à étudier que les multiples formes de la bêtise humaine sans prétentions en matière de religion. Pour le contenu plus sérieux de ces abus, nous renvoyons simplement aux articles indiqués plus haut, ainsi qu'à l'art. SORCELLERIE, col. 2394, et à l'art. ENCHANTEMENT, t. V, col. 1-6. On voit bien déjà que ces tentatives déraisonnables ont quelque chose d'immoral, puisqu'elles vont contre la prudence; mais en quoi peuvent-elles bien aller contre la religion, au sens théologique de ce mot, c'est-à-dire contre le vrai culte de Dieu? C'est à la théologie de le dire.

3<sup>e</sup> *Signification religieuse des superstitions non-cultuelles*. — C'est en la scrutant qu'on voit leur opposition à la religion.

1. Les anciens théologiens et les modernes à leur suite, ont coutume, dans leur exposé du culte superstitieux de la créature, de parler successivement : de

l'idolâtrie, c'est-à-dire du culte explicite; de la divination qui recherche une connaissance; des vaines observances qui veulent obtenir ou éviter superstitieusement d'autres effets bons ou mauvais. Cf. S. Thomas, II-II<sup>o</sup>, q. xciv-xcvi. Cette classification, dit le P. Vermeersch, empruntée pour une part à la matière des actes, amène des confusions entre ce qui est grave *ex toto genere* et ce qui peut être excusé de péché mortel. Il semble préférable, ajoute-t-il, de s'attacher aux différences formelles et de distinguer : le culte indu manifeste de la créature, l'idolâtrie; le culte implicite, qui se ramène à la magie; les vaines observances, qui peuvent être exemptes de tout culte explicite ou implicite. Vermeersch, *Theol. moralis*, t. II, p. 181.

Mais, dirons-nous, il serait surprenant que saint Thomas se soit départi de considérer les excès superstitieux du seul point de vue formel. De fait, la distinction entre la divination et les observances est de cet ordre, puisqu'elle tient à la fin de l'acte : chercher le secret de l'avenir est, en soi, bien différent de chercher une recette de guérison, encore que le devin puisse fort bien se muer en sorcier, à la demande des clients. Très souvent, au contraire, le procédé divinatoire pourra ressembler au procédé magique; mais cette ressemblance, ici bien matérielle, n'est pas une raison suffisante pour confondre magie et divination et surtout pour supprimer cette dernière qui a la vie dure et une individualité bien définie : c'est déjà un grand défaut pour une classification que d'être incomplète.

Un autre plus grave encore, c'est de fausser la notion des choses classées; or, l'auteur cité, pour réaliser son classement, fait de la magie et des observances, un « culte », un hommage humain religieux rendu à une divinité. C'est vrai de l'idolâtrie, mais les deux autres sont au contraire un secours quasi divin demandé à la créature, sans hommage ni intérieur, ni extérieur. Entre les nombreuses espèces de superstitions, il y a une grande diversité suivant qu'elles enfreignent diverses fins du culte divin. Le premier but du culte de Dieu, c'est d'honorer Dieu : à cette fin primaire s'oppose l'idolâtrie, qui rend un hommage divin à une créature. Mais il y a un second but à notre culte, c'est de procurer à l'homme une instruction de la part du Dieu qu'il honore : à cette fin instructive du culte se rapporte la superstition divinatoire qui consulte... un autre que Dieu. « Une troisième utilité du culte divin, c'est encore de donner une certaine direction aux actes des hommes suivant des institutions données par leur Dieu : à cette fin pratique s'oppose la superstition de certaines observances. » II-II<sup>o</sup>, q. xcvi, a. 2. Les mots de saint Thomas sont choisis à dessein pour éviter toute confusion entre espèces fort diverses : seule l'idolâtrie rend un culte au créé; la divination consulte : si elle consultait le Dieu qu'elle honore, il n'y aurait pas superstition; mais « la superstition divinatoire consulte les démons par des pactes tacites ou même explicites », qui ne sont pas des hommages rendus, mais des renseignements qu'on demande. Enfin les observances superstitieuses et même la magie ne rendent un culte à personne, mais demandent une direction pratique à qui on ne doit pas la demander, à une créature quelconque, ce qui fait concurrence aux *instituta Dei*, destinés à nous procurer cet avantage.

Il y aura donc superstition, non seulement lorsqu'on offre un sacrifice au démon, acte d'idolâtrie, mais aussi lorsqu'on demande d'une façon indu à une puissance supérieure « de nous aider à connaître ou à faire quelque chose ». II-II<sup>o</sup>, q. xcvi, a. 2.

2. D'où vient que beaucoup de ces recours sont opposés à la vertu de religion? La réponse est exactement la même que pour les actes cultuels proprement dits : ou bien on demande quelque secours divin à un

autre que Dieu; ou bien on le demande à Dieu, mais non comme on le devrait. Pourquoi ne peut-on pas recourir au démon, puisqu'alors on s'en sert plus qu'on ne le sert? C'est parce que cet appel suppose tout de même une certaine révérence pour un plus puissant que soi, et que, par la suite, il peut se tourner en hommage extérieur de culte. Cf. II-II<sup>o</sup>, q. lxxxix, a. 6, ad 3<sup>um</sup>.

Mais comment le recours à Dieu serait-il opposé à la religion? D'abord en prétendant lui forcer la main. Cependant, n'exagérons rien : en introduisant ainsi la puissance divine dans nos affaires on ne le fait pas dans le but précis d'honorer Dieu, et ce but utilitaire ne la subordonne pas aux intérêts terrestres; au contraire, on lui reconnaît sa place magnifique d'agent suprême; cf. II-II<sup>o</sup>, q. lxxxix, a. 4, corp. et ad 2<sup>um</sup>. Les humbles observances pour éviter les maheurs sont honnêtes *secundum genus operis* : ce sont des jeûnes et des prières à Dieu. Et elles sont faites pour un bon motif : l'acquisition de la science, de la santé, etc... Oui, « tout cela est bon; mais ce qui ne l'est pas, c'est de rechercher cela d'une manière indu ». II-II<sup>o</sup>, q. xcvi, a. 1, ad 1<sup>um</sup>. De même, « la divination répond à un mouvement de curiosité de connaître à l'avance ce qui nous attend; elle ne se rattache à la superstition que dans la manière de faire ». II-II<sup>o</sup>, q. xcvi, a. 2, ad 1<sup>um</sup>. En effet « l'homme a une naturelle inclination à connaître l'avenir, mais selon ses propres moyens, non pas selon la manière indu de la divination ». *Ibid.*, a. 1, ad 3<sup>um</sup>.

En résumé, les superstitions qui nous semblent profanes, comme la divination ou les vaines observances, peuvent avoir une vraie signification religieuse. Ce ne sont certes pas des actes de culte même implicite; mais ce sont souvent des appels indus à des puissances supérieures à l'homme, appels explicites ou implicites : *assumptio indebita alicujus consilii vel auxilii quasi divini, ad aliquid cognoscendum vel faciendum*.

VI. LE SECRET DES VAINES OBSERVANCES. — Il est insuffisant de dire, avec la psychologie, que la superstition témoigne d'un esprit prélogique, qui retarde sur la raison évoluée, ou d'un esprit paralogique. La superstition n'est pas seulement une erreur; c'est une démarche pratique à signification religieuse. L'intervalle qui sépare le signe inefficace de l'effet qu'on en attend, cet abîme est comblé, dans l'esprit du superstitieux par une puissance bienfaisante à laquelle il recourt. Mais le recours même est fort divers suivant les pratiques : c'est à la théologie d'analyser la portée réelle de ces pratiques, non plus leurs manifestations extérieures données par l'histoire, mais leur portée réelle et très souvent secrète, les dessous, les ressorts cachés.

Pour en juger, deux méthodes se présentent : l'analyse ou la synthèse. On peut fort bien, comme le font presque tous les auteurs après saint Thomas, partir des superstitions concrètes, distinguées formellement par leurs fins propres. Mais alors on s'engage inévitablement en des distinctions indéfinies, puisque chacune d'entre elles est comme un agglomérat du meilleur et du pire; par exemple, guérir par les simples est une pratique irréprochable, mais guérir en comptant sur des forces mauvaises est une vraie superstition. Voir tous les articles des q. xciv et xcvi : à vouloir trop simplifier, on risque de dénaturer ces faits équivoques. On peut, au contraire, reconstituer, pour ainsi dire, toutes les superstitions imaginables autour des notions fondamentales de recours à Dieu, à la nature, aux démons, dont on attend des signes ou des concours : car il ne peut y avoir de procédé réputé superstitieux qui ne soit, par quelque côté — ou politique, ou divin, ou diabolique —. Cf. Mayeul, cité par J.-B. Thiers, *Traité des superstitions*, t. I, p. 242. De plus, cette notion, un peu abstraite mais générale, du recours à une puissance



*supérieure*, permet de grouper à l'opposé de la superstition, un grand nombre de pratiques courantes de la religion chrétienne, que le Docteur angélique eut grand soin d'autoriser, cf. II-II<sup>o</sup>, q. LXXXI, a. 3, ad 2<sup>um</sup>, mais qui ne trouvent plus, chez les moralistes, la place à quoi elles ont droit.

Recherchons donc à quelles conditions le recours à Dieu et aux forces inconnues peut être licite, pour nos intérêts temporels, alors que l'invocation du démon ou son intervention subreptice sont toujours des superstitions; et nous verrons, chemin faisant, que ces divers recours ne constituent point un culte proprement dit.

1<sup>o</sup> *Le recours aux forces naturelles*. — 1. *Est-ce un culte véritable?* — Comme il est évident que la superstition ne va pas jusqu'à diviniser la nature, certains théologiens ont parlé seulement d'un « culte latreutique » des forces inconnues, d'une sorte de latrerie de la créature. « La superstition n'entreprend pas de détourner la nature divine au profit des créatures... Elle exagère cependant... la valeur intrinsèque de celles-ci et, sans les croire dieux, elle leur attribue la force de produire des résultats dont Dieu seul est capable. Et quand elle passe de la théorie à la pratique, elle y voit un mélange de qualités minimes et de substances finies qu'elle honore par des actes actuels objectivement latreutiques... » J. Didot, *La vertu de religion*, p. 459-460. Mais cette aberration, si on la met au compte de l'intelligence, est une « idolâtrie en actes », qui doit logiquement aboutir à une religion autonome panthéiste, cf. II-II<sup>o</sup>, q. xciv, a. 3, corp. et ad 2<sup>um</sup>; l'aberration serait donc beaucoup plus profonde que celle de la superstition, qui est, par définition, un surcroît et qui vient de la vacuité de l'imagination. Ici, point de signes de vénération, mais plutôt des signes de connivence; comme si le superstitieux reconnaissait à des objets, à des puissances mystérieuses, qu'il ne se donne pas la peine d'identifier, des qualités de force et de clairvoyance, et aussi les défauts des pauvres humains qui se laissent capter par des prévenances.

2. *Signes de détresse*. — Cette connivence a été beaucoup plus habilement décrite par H. Bergson; si elle ne suffit pas à expliquer l'origine de toutes les superstitions, elle marque bien l'esprit des appels que lance l'esprit inquiet du superstitieux. « Magie, culte (?) des esprits ou des animaux, mythologie, superstitions de tout genre, paraîtront très complexes si on les prend une à une. Mais l'ensemble en est fort simple... » *Les deux sources*, p. 217. A son stade proprement superstitieux, qui n'est pas encore « l'adoration des dieux à fonctions spéciales », l'esprit recourt aux forces inconnues en leur faisant comme des signes indiquant le but de ses desirs : « Sa magie paraissait réussir, et il se bornait à en exprimer le succès : ce qui ne pouvait être que si la matière était en quelque sorte aimantée, si elle se tournait vers l'homme pour en recevoir des missions, pour exécuter ses ordres. » *Op. cit.*, p. 179. Les signes deviennent de plus en plus impératifs et se tournent vers toute puissance secourable : « A son plus bas degré, la prière n'était pas sans rapport avec l'incantation magique : elle visait, sinon à forcer la volonté des esprits, du moins à capter leur faveur. » *Op. cit.*, p. 214.

Plus positif que l'auteur des *Deux sources*, l'auteur de la *Somme* dénonce comme lui l'absurdité des signes aux forces inconnues, mais il va plus loin dans leur interprétation. « Si naturellement on n'aperçoit pas que ces agissements puissent produire de tels effets, il faut conclure qu'ils ne sont pas employés pour causer de tels effets comme des causes, mais comme des signes, *quasi signa*. » II-II<sup>o</sup>, q. xcvi, a. 2. Mais adjoindre une créature sans raison, l'adjoindre une même, ce serait tout à fait vain? En effet, il y a deux formes d'adju-

ration, qui sont aussi impossibles l'une que l'autre envers les forces inconnues. L'une, qui se fait par mode d'humble prière, ne peut être employée à l'égard de créatures sans raison, qui n'ont pas la maîtrise de leurs actes. Point davantage, semble-t-il, l'adjuration par contrainte, parce qu'il n'est pas en notre pouvoir, à nous, de commander à ces créatures : le vent ni la mer ne nous obéissent. II-II<sup>o</sup>, q. xc, a. 3, corp. et ad 3<sup>um</sup>. Disons alors que ces adjurations, et plus généralement tous ces signes aux forces de la nature, sont en pure perte. *Ibid.*, q. xcvi, a. 1.

Avec la nature aveugle et muette, « les signes ne poussent à rien; ce n'est pas un dessin qui est le principe de l'action naturelle ». *Ibid.*, a. 2, ad 2<sup>um</sup>. Or, dans notre hypothèse, toute causalité est exclue; il reste que le succès final de son action, on ne l'attend que du hasard ou d'une cause spirituelle chargée d'en diriger le cours. Mais, en appeler au hasard, c'est, en fait, exposer tout son effort précédent à un mauvais coup du sort. N'est-ce pas un vice d'agir ainsi en vain? II-II<sup>o</sup>, q. xcvi, a. 8. Saint Thomas n'est pas très affirmatif. Mais n'est-il pas à craindre que, dans une affaire sérieuse, ce ne soit un procédé d'ignorance et de paresse? S'en remettre sans nécessité au hasard, ce n'est pas toujours de la divination caractérisée; mais c'est une démarche risquée et déraisonnable, parce que, comme on l'a dit, le hasard n'a ni mémoire, ni conscience.

3. *Signes naturels*. — Le second subterfuge des superstitieux, c'est de dire : si la nature est insensible à nos signes humains, ne nous donna-t-elle pas spontanément des signes naturels en de multiples circonstances? On a toujours attaché une signification aux phénomènes atmosphériques, au cours des astres, au cri et au vol des oiseaux, à certains gestes spontanés des hommes, etc... Autant de phénomènes que les théologiens anciens, ont analysés en détail, non pas en eux-mêmes, mais comme signes possibles. C'est bien d'ailleurs le point de vue des superstitieux : « Les réalités qui retiennent l'attention des devins, ne sont pas considérées en elles-mêmes, mais comme des signes, qui sont pris comme principes de connaissance et de direction pratique. » II-II<sup>o</sup>, q. xcvi, a. 3, ad 3<sup>um</sup>. Et il n'est pas malaisé de tracer la genèse commune de toutes les vaines observances : « elles procèdent par la seule considération de la disposition ou du mouvement d'une autre chose », *ibid.*, corp., considération aussi objective et passive que possible d'une disposition fortuite ou d'un mouvement spontané, *ibid.*, qu'on ne provoque point comme plus haut par un commencement d'action propre, mais qu'on laisse se dérouler seul d'après les suggestions de la nature même. On se confie, non pas à sa chance personnelle, *fortuna*, mais au hasard impersonnel, résultant des actions réciproques de choses, qui nous restent étrangères, puisqu'on a bien soin de n'y pas mettre le petit doigt, *aliquid consideramus in dispositionibus aliarum rerum*. *Ibid.*, d'après les manuscrits. Les astrologues ne sont pas des astronomes et ce qui frappe tous les superstitieux c'est la coïncidence fortuite, *fortuito motu*, des mouvements des astres, des animaux et des humains. *Ibid.* Saint Thomas est très catégorique sur la non valeur de ces inductions : « Tout ce qui repose sur une opinion fautive est superstitieux et défendu. Il faut donc examiner ce qu'il y a de vrai en tout cela », q. xcvi, a. 6, c'est-à-dire en « tous ces procédés divinatoires dont parle saint Augustin, *De lib. arbitrio*, I, 1. Il y a bien des méthodes pour prévoir les événements futurs qui arrivent nécessairement ou le plus fréquemment : mais ce n'est pas cela, de la divination. Pour prévoir les autres, il n'y a ni art, ni discipline véritable, mais des procédés vains et trompeurs... » *Ibid.*, a. 1, ad 2<sup>um</sup>.

4. *Jeu naturel des causes et des effets*. — En somme,

la vaine observance, dans les deux sens du mot : vaine pratique et vaine observation, à la tort de prendre des signes pour des causes. Le geste inefficace du sorcier, si par hasard il est couronné de succès, passe pour une recette : par une pente naturelle à notre esprit logicien, on conclut : *post hoc [signum], ergo propter hoc [maleficia]*. A plus forte raison « pour ces mille vaines observations, dont parle déjà saint Augustin, un frisson, un éternuement, la rencontre d'un chien ou d'une pierre, etc. ». On ne peut tout de même pas nier un fait d'expérience commune. A peu près tout le monde en a fait l'expérience : il y a des temps, des endroits, des paroles entendues, des rencontres, des actes maladroits ou désordonnés qui portent malheur... Pourtant ce n'est qu'un fruit de la vanité humaine... La première fois que c'est arrivé, c'était par hasard. Mais, dans la suite les gens se sont laissés prendre à y faire attention, « ils sont devenus tout curieux et ont glissé sur la pente d'une erreur funeste », au point de transformer ces observations, plusieurs fois vérifiées, en observances. Q. xcvi, a. 3, ad 2<sup>me</sup>. « Il est parfaitement légitime de présager des événements futurs à la vue de leur cause : l'esclave qui voit son maître en colère pense que le fouet n'est pas loin. Les infirmes s'annoncent chez nous par des symptômes qui sont à la fois des signes et des causes des maladies prochaines : les médecins ont bien raison d'y être attentifs ». *Ibid.*, a. 3, ad 1<sup>re</sup>. Autour de nous, ces signes, insaisissables dans leurs causes, seront fort bien aperçus dans des effets parallèles, par exemple dans les réactions instinctives des animaux, q. xcvi, a. 7, ou dans le retentissement de nos malaises sur nos rêves. *Ibid.*, a. 6. Mais il est malheureusement d'autres genres d'observations et de pratiques « que tout le monde considère comme des signes de bonheur ou de malheur, sans avoir la moindre idée de les observer comme des causes ». II-11<sup>e</sup>, q. xcvi, a. 3.

C'est donc bien uniquement dans le jeu normal, spontané ou provoqué, des causes et des effets, qu'on peut chercher de bonnes recettes ou recueillir des présages. Mais, pour l'examen des cas d'espèces, il faudrait entrer en une foule de réserves, réserves dictées par l'expérience et par les remarques de la science de l'époque, suivant qu'on observe les astres, les songes et les malaises de l'homme, l'instinct animal et les interférences de toutes ces causes. II-11<sup>e</sup>, q. xcvi, a. 5, 6, 7; q. xcvi, a. 2 et 3. On pourra lire, par exemple, les judicieuses conclusions de saint Thomas sur « la clef des songes », qui justifient ce jugement du Dr Lhermitte : « Aussi loin que nous pouvons remonter dans l'histoire de la médecine, nous trouvons des observations qui correspondent aux plus récentes, et témoignent que le rêve peut évoquer l'image d'une maladie non encore présente. » Lhermitte, *Le sommeil*, 1931, p. 121. Sur le même sujet, cf. I-11<sup>e</sup>, q. cxiii, a. 3, ad 2<sup>me</sup>; *De veritate*, q. xii, a. 9; q. cxviii, a. 3, ad 6<sup>me</sup>. Sur la télépathie, où le cardinal Lépicier voyait l'intervention nécessaire des mauvais anges, *Le monde invisible*, 1931, p. 471, voir en sens contraire Dr Osty, *La connaissance supra-normale*, 1923. Quoi qu'il en soit, le principe qui règle, pour saint Thomas, le bon usage des signes est tout à fait philosophique : « qu'on s'appuie sur une chose de la nature, mais uniquement dans les limites de la zone d'influence de cette cause ». Q. xcvi, a. 6. Or, « l'instinct des animaux, par exemple, est tout entier relatif aux choses nécessaires à leur vie, comme le vent, la pluie », *ibid.*, a. 7; et les astres ne peuvent donner aux corps physiques, aux animaux, aux songes et à la chance de l'homme qu'une heureuse ou mauvaise disposition générale. *Ibid.*, a. 5; q. xcvi, a. 2, ad 2<sup>me</sup>. En effet, il y a deux ordres de faits qui ne peuvent être prévus avec certitude, parce qu'ils n'ont de cause suffisante, dans au-

cune des forces naturelles de ce bas monde : « ce sont les faits accidentels et les actes libres... » II-11<sup>e</sup>, q. xcvi, a. 5. Encore est-il qu'on peut prévoir avec probabilité et sans vaine observance bien des réactions humaines, « parce que la plupart des hommes sont à la remorque de leurs impressions et par suite se conduisent, la plupart du temps, selon le penchant que leur donnent les conditions atmosphériques » ou d'autres influences extérieures. « C'est pour cela que bien des prédictions des astrologues se vérifient, surtout lorsqu'il s'agit d'événements généraux, qui dépendent de la multitude ». *Ibid.*, ad 2<sup>me</sup>. Voilà comment la philosophie scolastique, faisant d'ailleurs la part très large aux précisions futures de la science, admet une libre enquête sur le jeu des causes et des effets pour en tirer des recettes et des présages, sans les accuser de vaine observance.

5. *Influences et signes célestes*. — Il faut leur faire une place à part parmi les forces mystérieuses auxquelles les hommes ont recouru pour connaître l'avenir et diriger leur conduite. Sans doute l'étude scientifique du cours des astres, l'astronomie, et même l'étude expérimentale de leurs influences sur ce bas monde rentrent-elles dans ce vaste système d'actions et de réactions des forces naturelles que l'on vient de considérer; mais l'astrologie est, historiquement, un art spécial et hermétique. Comme elle n'a pas trouvé place dans ce dictionnaire, nous n'en prendrons que ce qui concerne la superstition, en tant que les astres, considérés comme des causes, sont censés influencer sur notre destinée et fournir, considérés comme des signes célestes, des présages à la vaine observance. L'astrologie, à la vérité, fut longtemps beaucoup plus qu'une superstition : les primitifs firent déjà une science, rêvée plutôt que pensée, et puis, ultérieurement, une religion astrale, avec ses symboles lunaires, ses mythes et son culte. Les Chinois du XII<sup>e</sup> siècle avant J.-C. en avaient fait une science officielle, celle de « la Voie du ciel ». Mais ce sont les Chaldéens qui en firent une religion fataliste et qui la propagèrent en Égypte, en Asie-Mineure, en Grèce et jusqu'à Rome, surtout au I<sup>er</sup> siècle après J.-C. Ils avaient, les premiers, « fait la carte du ciel ». Is., XLVII, 13, et conçu l'idée d'une nécessité inflexible venant des astres qui régissaient l'univers; et la logique de l'hellénisme avait, grâce à la philosophie stoïcienne, coordonné ces doctrines orientales en un système d'une puissante hardiesse, la Τυχή divinisée, devenant la maîtresse irrésistible des mortels et des immortels.

Mais les masses ne s'élevèrent pas à cette hauteur de renoncement : pour elles, l'astrologie devint une simple superstition, sous deux formes diluées. La première, la consultation des astrologues, était encore un peu religieuse, les devins considérant les planètes comme des divinités de secours, qui voyaient leurs actions et entendaient leurs prières. Les païens du III<sup>e</sup> siècle étaient-ils sur le pont de se marier ou de faire quelque acquisition importante, ambitionnaient-ils quelque charge, ils couraient demander au *mathematicus* ses pronostics. Saint Thomas a bien vu la double origine de ces observances : « Il faut y voir, semble-t-il, des restes de l'idolâtrie, qui consultait les augures; quant à l'observation des jours fastes et nefastes, elle a quelques points d'attache avec la divination astrologique, puisque ce sont les astres qui font les jours différents; mais ici tout se fait sans art. » II-11<sup>e</sup>, q. xcvi, a. 3. On voit comment ces pratiques pouvaient trouver accès dans la vie des nouveaux convertis.

a) Les Pères grecs allèrent au plus pratique, défendant, avec Origène, la liberté chrétienne, bien établie dans la prédication ecclésiastique, contre ceux qui prétendaient que les mouvements des astres sont causes

des faits et gestes des hommes, des gestes spontanés comme des actes en notre pouvoir ». *De principiis*, I, I, préf., c. 5, *P. G.*, t. XI, col. 118. Contre l'astrologie systématique, l'ouvrage le plus important de la théologie grecque est celui de Diodore de Tarse († av. 394), *Περὶ εἰρημότητος*, dont Photius nous a transmis un résumé dans sa *Bibliotheca*, cod. cciii, *P. G.*, t. CII, col. 829 sq. Mais nous avons conservé le traité de Grégoire de Nyse sur le même sujet, *P. G.*, t. XLV, col. 145 sq. On trouve beaucoup d'attaques contre les astrologues dans saint Méthode, *Sympos.*, *P. G.*, t. XVII, col. 1173, dans saint Basile, *Hexaem.*, vi, 5, *P. G.*, t. XXIX, col. 128, etc., dans saint Grégoire de Naziance, *P. G.*, t. XXXVII, col. 428, etc., dans saint Jean Chrysostome, *P. G.*, t. LVI, col. 450; t. LVII, col. 61, etc., dans Procope de Gaza, etc., généralement à propos de l'étoile de Bethléem et des mages chaldéens, ou de la naissance de Jacob et d'Ésaü, qui eurent des destins si divers. Mais, au fond, ces théologiens avertis ont surtout confiance dans le dogme de la liberté humaine, qui est « bien défini dans la prédication ecclésiastique ». Origène, *loc. cit.*

Les Pères grecs n'attachent pas, d'ailleurs, une grande attention aux usages puérils qu'on garde autour d'eux : jours fastes, mauvais présages, etc... C'est l'Antiochien Jean Chrysostome, qui, le premier en signale le ridicule à ses fidèles. *Homil. VII*, in *Coloss.*; *homil. XII*, in *I Cor.*, *P. G.*, t. LXII, col. 359, et t. LXI, col. 106. Cf. *homil. XXXIII*, *Ad pop.* in *eos qui novitum observant*. Les mêmes Pères ne cherchent à sauver que les principes chrétiens de liberté et de responsabilité. Basile, in *Hexaemeron*, hom. I, c. XI; hom. III, c. III; hom. VI, c. V, *P. G.*, t. XXIX, col. 27, 57, 127.

b) *Les Pères latins*, mais pour d'autres raisons que les Grecs, ne semblent pas non plus avoir attaché grande importance aux mêmes observances des jours malheureux : les masses populaires où elles se conservaient n'étaient pas converties ou l'étaient encore si mal qu'elles n'auraient pas prêté attention à leurs conseils. Voir pourtant saint Ambroise, *Epist.*, I, 23, *P. L.*, t. XVI, col. 1071, et l'Ambrosiaster, *Comm. in Gal.*, *P. L.*, t. XVII, col. 359; *Quæst. vet. et novi Testam.*, c. LXXXIV, t. XXXV, col. 2278. Bien plutôt les Pères s'attaquent aux superstitions cultivées, en particulier à la divination professionnelle, car les familles patriarcales avaient leurs astrologues à gages et des esclaves *mathematici*.

On trouve, chose curieuse, l'exposé et la réfutation des erreurs systématiques sous la plume d'un même auteur, à une dizaine d'années d'intervalle : c'est Firmicus Maternus, rhéteur sicilien du IV<sup>e</sup> siècle. Il écrit, en effet, vers 335, une *Mathesis* qui est le traité d'astrologie le plus ample que nous ait légué l'antiquité, et qui témoigne à la fois d'une certaine prudence, de soucis de moralité et d'une âme déjà chrétienne, par exemple dans les prières à Dieu. Puis, après sa conversion, il donna contre le paganisme un traité polémique : *De errore profanarum religionum*, où l'idolâtrie est prise à partie, mais aussi toutes les pratiques superstitieuses. Il est même assez gênant de voir l'ancien astrologue demander contre ses anciens complices l'appui du bras séculier. Voir *P. L.*, t. XII, col. 971-1050, ou mieux l'édition de Ziegler, Teubner, 1907.

A la fin du même siècle, l'Ambrosiaster s'adresse aux mêmes milieux cultivés, mais plutôt aux esprits mal convertis de leur paganisme, *Quæst. vet. et novi Testam.*, q. CXIV, *P. L.*, t. XXXV, col. 2347. Sans doute ce qu'il qualifie *superstitio*, c'est avant tout l'idolâtrie, les cultes orientaux plus ou moins édulcorés en cultes des éléments de la nature, *loc. cit.*, col. 2343, 2275, 2352; *Comment. in Epist. Pauli*, t. XVII, col. 361. Mais il combat aussi l'astrologie : contre le déterminisme sidéral, il prend la défense de la liberté humaine, de

l'efficacité de la prière. *Quæst. vet.*, q. CXV, t. XXXV, col. 2352, 2357.

c) *Saint Augustin* sera le plus grand adversaire des *mathematici*. Ni l'astrologie, ni les coutumes populaires qui s'y rattachaient, ne devaient trouver grâce devant lui. Remarquons qu'il ne nie pas toute influence des astres. *De civ. Dei*, I, V, c. VI, *P. L.*, t. XLI, col. 145. Dans cet ordre « de choses temporelles il faut avouer que les astrologues disent parfois vrai sous l'influence d'un instinct très secret que les âmes humaines subissent sans le savoir ». *De Genesi ad litteram*, I, II, c. XVII, t. XXXIV, col. 281. Mais, même dans ce domaine, pour des raisons morales, « parce que ces prévisions sont faites pour tromper les humains », c'est, d'après lui, « l'œuvre des esprits immondes qui en savent là-dessus plus long que nous. Aussi un bon chrétien doit-il se garder des *mathematici* et de toutes sortes de devins, surtout lorsqu'ils disent vrai ». *Loc. cit.* C'est une attitude pratique, qui dispense de plus amples distinctions. Saint Augustin en est toujours resté à cette condamnation sommaire de l'astrologie et de ses dérivés.

Saint Augustin n'est pas tendre, on le pense bien, envers l'astrologie sans prétentions, qui observe les temps et les jours : d'après lui, ce sont là des « fautes graves, bien qu'elles soient dans les habitudes des laïcs et même des clercs ». *Enchiridion*, c. LXXIX; *Epist.*, LV, c. VII, *P. L.*, t. XL, col. 269; t. XXXIII, col. 210. Mais il sent bien qu'une telle sévérité est une innovation.

Bien peu sans doute après saint Augustin, il faudrait placer l'auteur anonyme du sermon *Adversus paganos* attribué à saint Maxime de Turin. *P. L.*, t. LVII, col. 782-788. L'activité bien datée de saint Léon contre les deux formes d'astrologie nous semble presque un anachronisme, au milieu du V<sup>e</sup> siècle. Si sa décrétale à l'évêque Turribius d'Astorga peut passer pour un rappel bien tardif et amplifié par la rancune des évêques espagnols contre les errements de Priscilien, il existe des sermons fort pressants du grand pape contre les superstitieux de la ville de Rome : *Sermo VII in Nativ. Domini*, c. III, *P. L.*, t. LIV, col. 218; cf. *loc. cit.*, col. 247. Les condamnations se succèdent tout au long des siècles gallo-romains, mérovingiens et carolingiens, sans insister pourtant sur le caractère antireligieux de ces pratiques.

d) *Au XIII<sup>e</sup> siècle*, au moment où les philosophes arabes et les œuvres d'Aristote étaient introduits dans l'École, avec leur principe philosophique sur la domination des corps célestes (?) et les théories fatalistes de l'Islam, les premiers scolastiques livrèrent de véritables batailles contre l'astrologie. Ils n'avaient guère à s'embarrasser de l'astrologie divinatoire, mais bien plutôt d'une astrologie naturelle, qui étudiait l'action des astres, des éclipses, des tremblements de terre, sur les phénomènes atmosphériques ou sur les maladies; et aussi de l'astrologie judiciaire qui étendait l'empire des éléments sur la liberté humaine. Voici, résumé par saint Thomas pour le fr. Réginald ce qui est permis en fait d'astrologie... « Il ne faut savoir d'abord que l'influence des corps célestes s'étend aux changements des corps inférieurs. Aucun péché, par conséquent, à user de l'astrologie judiciaire pour prévoir des effets d'ordre corporel : tempête ou beau temps, santé ou maladie, abondance ou stérilité des récoltes, et tout ce qui dépend pareillement de causes corporelles et naturelles. Tout le monde s'en sert : les cultivateurs, les navigateurs, les médecins... Nul inconvénient même à faire usage, pour cela, d'observations plus cachées sur les astres. Mais voici ce qu'il faut absolument maintenir : la volonté humaine n'est pas soumise à la nécessité astrale; sinon on ruinerait le libre arbitre et du même coup le mérite... Mais le diable, qui veut entraîner tout le monde dans l'erreur,



mêle ses interventions aux opérations de ceux qui s'appliquent aux calculs astraux. » Cf. I. Mennessier, *La religion*, t. II, p. 473-474, édit. de la *Somme* dite de la *Revue des jeunes*. Nous avons vu que le saint docteur n'avait peut-être pas fait toutes ces distinctions, pourtant essentielles, et d'autres qui sont plus psychologiques touchant l'influence des astres sur l'organisme et le tempérament. Cf. II-11\*, q. xcv, a. 5, ad 2<sup>um</sup>. Cet enseignement, indépendant, en somme du substratum philosophique et scientifique, est resté la doctrine catholique. Cajétan professe qu'« on peut admettre, sans erreur, ni péché, que les influences célestes sont des causes susceptibles d'incliner les choses humaines, dans la mesure où elles sont en dépendance des corps, pourvu que l'on s'en tienne à des conjectures et même qu'on ne s'y attache pas trop ». *Summa*, à l'art. *Astrorum observatio*. Mais l'erreur des astrologues, c'est précisément qu'ils ne s'en tiennent pas aux conjectures!

e) De nos jours, l'astrologie à allure savante étale ses prétentions; mais son instruction est encore à faire. Les astrologues vulgaires basent leur pronostic sur les données de leurs lointains prédécesseurs; mais les faits actuels sont là pour prouver qu'ils ont dû, tout au moins, mal faire leurs calculs.

Certains hommes de science, mathématiciens, médecins, docteurs en droit canonique, répudiant l'astrologie millénaire et le nom d'astrologue, préconisant l'astrodynamique, la cosmobiologie, c'est-à-dire une astrologie scientifique. Elle prétend, par des calculs sur les astres, par des statistiques comparées avec le calcul des probabilités, établir, non seulement des interprétations sur le tempérament d'un individu, mais aussi des « directions », des descriptions, pour ainsi dire, chronologiques de toutes les phases de sa vie. Cf. un bon exposé dans *Ami du clergé*, 1937, p. 289-298. Le nom de P. Choissard, et ses livres : *Preuves et bases de l'astrologie scientifique*, *Essai de psychologie astrale*, etc., ont éveillé l'attention des théologiens. Comme l'auteur affirme que « les astres inclinent, mais ne nécessitent pas », il sauvegarde la liberté humaine; que si le fait astral entraîne dans la conduite des hommes un déterminisme atténué, il y voit l'un des organismes délicats du gouvernement de la Providence. « Vos conclusions me paraissent fondées, lui écrivait J. Maritain. Sur la possibilité en droit d'une astrologie scientifique, je suis d'accord avec vous. Quant à la question de fait, l'expérience seule peut la résoudre. » Ainsi entendue, l'astrologie est peut-être une erreur; ce n'est pas une superstition.

6. *Observance vulgaire des temps*. — On peut en esquisser une classification pratique, fondée sur le but et l'institution de ces dates fatidiques.

a) Une première catégorie, qu'on ne peut accuser de vaine observance, c'est celle qui rappelle les jours réputés les plus influents pour les semailles, les moissons, etc., toutes choses qui dépendent en effet des influences atmosphériques. C'était le fruit d'une expérience séculaire, qu'on se gardait bien d'ailleurs de prendre trop à la lettre. Quant aux proverbes populaires qui, au Moyen-Age, nommaient saint Médard ou les « saints de glace », c'était, on le sait, la manière usuelle de désigner des dates du calendrier.

b) Mais, « selon la vaine doctrine des hommes, d'autres s'imaginent qu'il y a des temps heureux et des temps malheureux ». *Enchiridion*, loc. cit. Ici les jours sont censés apporter, non pas le beau temps, mais la chance : cette observance tient à des considérations astrologiques sans exactitude scientifique. On les reconnaît, soit à la désignation précise d'une heure, de l'âge de la lune, mise souvent en relation avec la naissance d'un individu, soit à la mention d'une prétendue loi de sympathie entre jours et jours. Jean Chrysos-

tome, *Homil.*, xxxiii, De Noël au 6 janvier — c'est-à-dire dans les douze premiers jours du calendrier du Moyen-Age — « regardez le temps qu'il fait chaque jour, et vous saurez le temps qu'il fera pendant chacun des mois à venir ». Voir des variantes infinies de ce thème dans L.-P. Sauvé, *Croyances et superstitions vosgiennes*, dans *Méluaine*, t. II, p. 277. La mention de la « messe de minuit » ou telle autre fête, ne doit pas donner le change sur l'origine astrologique de ces jours heureux : Noël et la Saint-Jean, c'étaient les solstices d'hiver et d'été. Autour de ces deux dates, faciles à observer, se sont rassemblées deux sortes d'usages : des observations astrologiques, reconnaissables à l'indication minutieuse des heures, surtout à la Saint-Jean, où le soleil donnait aux plantes toute leur force, et d'autres usages, sans indication précise du moment, qui sont des observances d'origine civile et n'ont rien à voir, ni avec l'astrologie, ni avec la religion.

c) Enfin, il y a d'autres observances à dates fixes qui ont leur origine dans les religions païennes ou chrétiennes. Alors que l'Église avait une autorité divine pour attacher à telle fête le souvenir d'un mystère du Christ, les gens superstitieux purent y ajouter, de leur chef, des sens différents, soit païens, et c'est du culte faux; soit des rites chrétiens en contradiction avec la discipline officielle, et c'est du culte superflu; soit enfin des pratiques profanes d'origine civile ou astrologique. Mais ces superstitions ne sont pas de l'institution de l'Église.

Déjà, du temps de saint Augustin, les manichéens faisaient grief à l'Église catholique de ses fêtes à dates fixes. *Cont. Adim.*, c. xvi, P. L., t. XLII, col. 157. Pourtant l'intention de l'Église avait bien été de faire pièce aux souvenirs païens qui s'attachaient à ces dates astronomiques. La fixation de Noël au 25 décembre, date par excellence du culte mithriaque, en est un exemple remarquable. Mais ces souvenirs étaient abolis au VI<sup>e</sup> siècle; les prédicateurs eurent peut-être tort d'en remuer les cendres par leurs pieuses allégories. Quoi qu'il en soit des responsables, il est trop certain que presque toutes nos fêtes chrétiennes : Noël, la Purification, l'Annonciation, le mardi-gras, le vendredi saint, les fêtes de Pâques, de l'Ascension et de la Pentecôte, ont hérité d'observances, qui avaient peut-être à l'origine quelque rapport avec les lois d'abstinence et de continence que l'Église avait établies ces jours-là, mais qui n'étaient désormais que des observances superstitieuses des jours heureux ou malheureux. Cf. J.-B. Thiers, *Traité des superstitions*, t. I, p. 295-310. Beaucoup de ces jours de malheur ont aujourd'hui perdu de leur vogue, et le vendredi même est un jour de travail comme les autres. Seul le vendredi 13 du mois recueille encore son lot de bonheur.

7. *Conclusion*. — L'attitude de l'Église sur l'usage des forces naturelles dans la défense et la conduite de sa vie, est donc aussi nette que possible : on peut y recourir dès là qu'elles semblent avoir quelque vertu pour cela. Au contraire, tout ce qui est manifestement déraisonnable : user de signes envers des forces inconnues, ou abandonner son sort au hasard ou aux influences astrales est une imprudence et, d'une certaine façon, une vaine observance, fondée sur une « fausse opinion ». Ce n'est pas, à proprement parler, une superstition par excès de religion. C'est plutôt de la paresse, et un dédain des causes secondes « disposées par la Providence pour nous faire atteindre notre fin. Cajétan, q. xxvii, a. 1, fin. La superstition ne se caractérise que lorsqu'on fait intervenir Dieu indûment dans la conduite de notre vie, ou... le démon. A l'Église il reste donc une tâche, qu'elle partage d'ailleurs avec les vrais philosophes : celle de fixer l'attitude sympathique des catholiques, vis-à-vis des choses

de ce bas monde, où rampent les superstitions; celle par conséquent de prêcher sa vision optimiste des forces amORALES ou bonnes qui s'y développent à l'usage des hommes. Ceci est plus que de la morale : c'est l'œuvre d'une haute théologie dogmatique fondée sur les principes éternels du judaïsme et du christianisme. Elle, qui a Dieu pour objet, doit pourtant s'intéresser aux choses du monde, à toutes les choses, les plus lointaines et les plus immédiates, les visibles aussi bien que les invisibles. Si, pour beaucoup de nos contemporains, le visible ofusque l'invisible, pour les théologiens, on peut dire que c'est le contraire. « La théologie a encore devant elle une tâche immense. Il ne suffit pas qu'elle détaille des règles de conduite morale, des cas de conscience. » Il faut qu'elle dise aux hommes comment ils doivent se comporter avec les choses. Il faut d'abord qu'elle leur donne le sens divin et chrétien de la création et aussi de la chute et de la rédemption. Puisque tout vient de Dieu, toutes choses peuvent avoir une signification divine; adorer Dieu et rester fidèle au monde sont deux aspects solidaires naturellement liés d'un même devoir, d'un seul amour. Mépriser les ressources que nous présentent les choses et les forces qui nous entourent serait blasphémer leur Créateur. Mais l'univers a participé à la déchéance de l'homme dans une mesure que saint Paul estime considérable : *Creatura ingemiscit*... Rom., viii, 22; et l'influence du démon, qui se manifesta dès le premier jour en l'homme, se cache, disent les Pères, dans les choses; il faut user de la nature avec précaution. Dans cette vue prudente, continuant le geste de Notre-Seigneur qui fit du pain son sacrement, elle sanctifie l'eau et l'huile, etc., pour l'usage des chrétiens, les semences et le bétail, la ruche des abeilles et le lit nuptial. Le culte catholique avec ses fêtes de la naissance et de la mort du Christ, du sang de ses martyrs, avec ses jeûnes, ses chants et ses génuflexions, « tout cela est bien dans et par le corps de l'homme : ce n'est qu'une conséquence du *visibilibus omnium* ». P. Charles, *Créateur des choses visibles*, dans *Nouv. rev. théologique*, 1940, p. 277.

Mais l'Eglise devait aussi donner le sens divin et chrétien du gouvernement de ce « monde profane, bourru et hostile où nous sommes, de la vie concrète, de la santé et de la souffrance, du métier et de l'effort humain vers plus de puissance » : travailler et prier, fuyez le démon et ses pièges. Voilà l'essentiel.

2° *Recours à Dieu.* — Les conceptions qu'on s'est faites de la Providence et du miracle, ont entretenu un peu de flottement dans la tradition chrétienne. Pour s'en faire une idée, il suffit de comparer l'extrême réserve des collectes du missel romain avec certaines antennes des offices des saints, par exemple, celles de sainte Agathe. Cependant c'est saint Augustin, lui-même, qui nous prévient qu'il est superstitieux de « demander à Dieu des signes et des prodiges ». *Confessions*, l. X, c. xxxv, P. L., t. xxxii, col. 802. Aidez-le, le ciel l'aidera. Et même « l'appel aux forces inconues, pratiqué avec le secret espoir que Dieu et ses anges viendront suppléer à notre indolence, c'est en quoi consiste formellement la tentation interprétative de Dieu ». Cajétan, q. xcvi, a. 1, fin; voir la solution de saint Thomas, *ibid.*, ad 3<sup>um</sup>.

1. *Recours légitimes.* — On peut en appeler à l'intervention de Dieu, des anges et des saints, saint Thomas l'enseigne expressément, même pour la connaissance des choses cachées, II<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>, q. xcii, a. 2; il y eut, dans l'Ancien Testament, une divination authentique; la Loi nouvelle détourne, au contraire, l'esprit humain des préoccupations temporelles et c'est pourquoi elle n'a institué aucune pratique pour connaître d'avance les événements d'ordre temporel... Il y eut cependant, même dans le Nouveau Testament, des fidèles doués

de l'esprit de prophétie qui firent de nombreuses prédictions. *ibid.*, q. xcvi, a. 2, ad 3<sup>um</sup>; cf. q. cxxxi sq. Il y eut même les dons charismatiques du premier âge de l'Eglise, I Cor. xiv. Et, quand cette effusion de l'Esprit se fut éteinte, la hiérarchie de l'Eglise eut la sagesse d'instituer des pratiques à la portée de tous les fidèles « pour obtenir une certaine direction des actes humains de la part du Dieu qu'ils honoraient », q. cxii, a. 2; prières de demande, bénédictions, sacramentaux, et même, « le recours aux sacrements », pour certaines grâces sacramentelles; somme toute, « des actes extérieurs par lesquels l'homme s'approprie quelque chose de divin ». II<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>, q. lxxxix, introd. Les invocations à la sainte Vierge, aux anges et aux saints ont aussi cette utilité secondaire. II<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>, q. lxxxiii, a. 4.

Mais ces recours doivent se faire *debilo modo*. « Rien n'empêche qu'une chose soit bonne en elle-même, et pourtant tourne au détriment de celui qui n'en use pas comme il faut. » *ibid.*, q. lxxxix, a. 2. Naturellement, les précautions requises varient suivant le secours que l'on attend de Dieu et l'efficacité que les divers recours peuvent avoir par eux-mêmes ou par leur origine ou par leur institution. Il faut se borner ici aux distinctions essentielles.

a) Il y a d'abord des actes de religion qui sont, en même temps, des signes du secours à obtenir et de vraies causes de son obtention : ainsi la demande des biens temporels et la prière aux saints obtiennent « ce que Dieu a disposé qui s'accomplirait précisément par ce moyen des prières des âmes saintes ». *ibid.*, q. lxxxiii, a. 2. Celui qui prie agit donc : il n'attend pas un effet quasi magique de sa prière. *ibid.* On peut en dire autant des autres pratiques de piété que l'Eglise met à tant disposition et qui ne sont que des formes de prières spécialement efficaces. Dès là que la demande est sincère, elle obtient elle-même son effet.

b) Dans les religions positives, il existe d'autres appels à Dieu, ou plutôt au nom de Dieu, qui ne demandent à Dieu aucune intervention spéciale, mais qui rendent plus proche sa Providence ordinaire à certains actes, en se fondant « sur la foi qu'ont les hommes en son infallible vérité et son universel gouvernement, pour se justifier soi-même », q. lxxxix, a. 1, ou pour porter le prochain à faire quelque chose. II<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>, q. xc, a. 1. Voir les art. SERMENT ET ADJURATION de ce dictionnaire. Pour fortifier cette foi, il suffira que l'emploi du nom de Dieu soit vraiment un signe, que le geste ait une signification, vague sans doute, mais réelle, et que les paroles qui l'accompagnent précisent son sens. Pour cela, l'aptitude naturelle des rites suffira et l'institution humaine lui donnera seulement plus de solennité. Pour cela même, on ne devra pas y recourir sans précaution et sans raison grave.

c) Mais, dans la religion chrétienne, il y a des recours à Dieu, les sacrements, qui sollicitent des grâces spirituelles, découlant de la passion de Notre-Seigneur. Et ce sont les modalités de ces divers signes qui commandent les dispositions de ceux qui s'en approchent.

d) Enfin, il faut admettre, pour certaines circonstances extraordinaires, « des appels à Dieu, sous forme de prière instante, d'adjuration à Dieu même, pour en obtenir de vrais miracles ». II<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>, q. xc, a. 3; mais ceci relève, non d'une institution régulière, mais d'une inspiration spéciale.

2. *Recours défendus.* — Or, il n'y a rien de tel dans les appels superstitieux que l'on pourrait adresser à Dieu; ou plutôt ce sont des contrefaçons des appels légitimes que nous venons de voir : ils ont à peu près les mêmes fins, mais sans l'autorisation divine et sans les précautions que ceux-ci supposent. L'« art notoire » et la magie, en général (si elle s'adressait à Dieu), lui demandent des miracles; les amulettes et autres pratiques superflues se contentent d'un secours

providentiel, et le procédé des sorts attend seulement un peu de chance.

a) On attend un miracle de Dieu. Il est certain que quelques hommes ont reçu de lui « des dons merveilleux et infus », comme on le dit de Salomon, III Reg., III, 11-12. « Mais ce don n'est pas accordé à n'importe qui, et par une recette infallible. Pas à tous, mais selon le choix du Saint-Esprit, I Cor., xxii, 8-11. » Pas par une recette infallible : car on ne peut tenir ces pratiques et ces invocations « pour des signes institués par Dieu, comme les signes sacramentels ». II-II<sup>m</sup>, q. xcvi, a. 1.

b) Ce que saint Thomas signale c'est l'apparente piété des superstitieux qui « prononcent des formules sacrées, en vue de certains résultats, comme une guérison : par exemple, un *Patet* et un *Ave*, ou toute autre invocation du nom de Dieu », selon cette parole : *In nomine meo demonia eficient*, etc... Marc., xvi, 17. Ils ne demandent point de miracles, mais une simple protection providentielle, qui semble promise par le Christ. Réponse : « proférer des formules sacrées et invoquer le nom de Dieu, ce sera toujours permis, pourvu qu'on ne s'arrête qu'à la révérence de Dieu, révérence dont on espère l'effet bienfaisant » : c'est alors une prière normale de demande. Mais, si, dans ces paternôtres, « on s'attache à quelque vaine observation, ce sera défendu ». II-II<sup>m</sup>, q. xcvi, a. 4, ad 1<sup>m</sup>. Ceci est vrai de la prière formelle envers Dieu ; c'est vrai aussi de toute pratique religieuse : la piété est utile à tout ; « pourvu qu'on n'ait égard qu'aux *verba sacra* et à la puissance divine, ce ne sera pas défendu. Mais, la plupart du temps, ces incantations, ces charmes comportent des observances illicites... La même distinction vaut pour le port des reliques. Si c'est un témoignage de confiance en Dieu et en ses saints, très bien ; mais si l'on attribue de l'importance à quelque vain détail, comme la forme triangulaire du reliquaire, sans rapport avec la révérence de Dieu et des saints, ce serait défendu ». *Ibid.*, ad 2<sup>m</sup> et 3<sup>m</sup>. Saint Thomas, en ce dernier article des observances superstitieuses, a ramassé une foule de pratiques équivoques : les amulettes, les grimoires, les « prières efficaces », qui ont leurs équivalents bien connus dans nos milieux catholiques, et qu'on est habitué de classer dans le culte superflu. La *Somme théologique* donne la clef de la distinction : *Si respectus habetur ad solam Dei reverentiam*, mais que ce soit étranger aux bonnes coutumes de l'Eglise, ce serait un culte excessif du vrai Dieu ; *si autem respectus habetur ad aliquid aliud vane observatum*, ce sera une dévotion doublée d'une vaine observance. On voit qu'il ne faut pas se borner à la matérialité de l'acte, mais à la direction de l'appel qu'il exprime.

c) Enfin il y a des recours quasi implicites à Dieu, qui ne demandent pas de miracles, mais une bonne fortune, qui ne sont pas des prières, mais des actes profanes, qu'on laisse inachevés : c'est ce que les théologiens appellent le procédé général des sorts : *communem sortium rationem*. Si l'on en attend la réussite du hasard, c'est, nous l'avons vu, un acte vain ; mais si l'on espère de Dieu comme l'achèvement de son geste, *sortium actum eventum*, ce n'est pas une chose mauvaise en soi, ni vaine non plus : « Les sorts sont jetés : à Dieu d'y pourvoir. » Prov., xvi, 33. « Le sort n'est pas quelque chose de mal, mais un procédé qui, dans l'humaine perplexité, indique la volonté de Dieu. » *Enarr. in psalm. lxxx, v. 16*, P. L., t. xxxvii, col. 259. La plupart de ces gestes, à la fois impuissants et sans succès, que l'ethnographie signale chez des peuples qui croient à un Être suprême, sont un signe fait à Dieu, qui répond à leur geste et à leur tacite prière par un secours providentiel. En somme, on peut dire qu'un recours si discret à la Providence, sans

qu'il soit besoin d'une institution positive, est une des données les plus universelles de la religion naturelle.

Evidemment, on peut mal user de cette bonne chose : « On peut pécher dans cet appel de plusieurs façons : 1. Lorsqu'on recourt aux sorts sans nécessité : c'est, en effet, en apparence, une manière de tenter Dieu. 2. Lorsque, même en cas de nécessité, on tire au sort sans révérence pour Dieu qu'on invoque : il aurait fallu prier. 3. Lorsqu'on fait servir les oracles divins aux intérêts terrestres. » Il en est, écrit saint Augustin, qui consultent le sort dans les pages de l'Evangile. Sans doute, on doit souhaiter qu'ils s'adressent ainsi à Dieu, plutôt que de consulter les démons ! Toutefois cette habitude me déplaît, qui prétend faire servir les oracles divins aux affaires de ce monde et aux bagatelles de cette vie. » S. Augustin, *Epist.*, lv, c. xx, P. L., t. xxxiii, col. 210... Cependant les choses d'ici-bas, comme le dit saint Thomas par la suite, peuvent, elles aussi, être tranchées par le sort et même par le jugement de Dieu : « En cas de nécessité, il est permis, avec la révérence voulue, d'implorer par le sort le jugement de Dieu, pour départager des demandeurs, pour savoir ce qu'on fera, pour deviner même l'avenir. » II-II<sup>m</sup>, q. xcvi, a. 8. Mais il est plus sûr, étant donné les dangers multiples de ces sortes d'invocations à la Providence, de ne pas les multiplier, et de ne pas demander des interventions trop importantes. Au reste, comme nous l'avons dit, la tradition catholique n'a jamais été unanime à leur fixer des limites. Il y a toujours un danger de présomption à demander à Dieu même un simple signe de son bon vouloir. Cf. II-II<sup>m</sup>, q. xcvi, a. 2, ad 3<sup>m</sup> et a. 3, ad 2<sup>m</sup>.

Pour prémunir les fidèles contre des demandes indécrites, l'Eglise a cru sage d'instituer des prières, des rites et des usages surveillés, qui soient d'une parfaite orthodoxie : l'eau bénite, les bénédictions, les médailles, etc... « On a parfois accusé l'Eglise d'être l'auteur de superstitions parce qu'elle propage... des pratiques dans le but d'obtenir certains effets d'ordre temporel : les sacramentaux. Elle bénit les *Agnus Dei*, les médailles de saint Christophe. » *Ami du clergé*, 1933, p. 658. Evidemment on peut abuser des meilleures choses ; mais, si les chrétiens s'en tenaient là-dessus à la doctrine de l'Eglise, ils trouveraient dans ces rites, accompagnés de prières, des moyens utiles et pas trop multipliés qui les dispenseraient de recourir à la sorcellerie, au spiritisme, etc...

3. *Observation des signes divins.* — Si l'on ne peut pas se risquer à demander à Dieu des miracles ou des signes providentiels, il doit être du moins permis d'observer passivement les signes que Dieu donne lui-même. Si ce signe est une révélation expresse, il est trop évident que le prophète ou le saint ont le devoir de l'accepter, avec l'assurance qu'elle porte avec elle de son origine. Mais, pour le commun des âmes religieuses, les signes regardés comme divins sont, au contraire, des événements anonymes, vulgaires. Pour qu'on puisse leur supposer une origine divine, il faut que les événements n'aient pas de cause naturelle assignable, qu'ils soient fortuits et comme étrangers à nous-même, parce que le hasard, qui est dirigé par Dieu, pourrait nous donner des indications providentielles. « Ainsi donc, *secundum prædeterminatam ex divina dispositione*, l'attention aux événements fortuits peut avoir quelque efficacité, en tant que la tournure que prennent les choses extérieures est aussi soumise à la divine Providence, qui s'en sert pour diriger notre conduite. » S. Thomas, *De sortibus*, c. iv. Prudemment exercé et moyennant certaines réserves, il peut donc y avoir un usage utile des sorts, des dévotions viennent, comme pour l'appel au secours divin, de l'erreur sur la vraie nature de la contingence et du hasard : soit qu'on pense que tout est livré dans la nature



au hasard, et que tout peut être un signe de Dieu, « soit qu'on accorde trop au déterminisme naturel ». I. Mennessier, *La religion*, t. II, p. 451. Dans l'enchaînement des événements, le sens commun et la philosophie ont toujours fait une exception pour deux genres de surprises : l'accidentel et l'acte libre. II-11\*, q. xcv, a. 5. Pour beaucoup d'événements fortuits à première vue, il est sage de leur supposer une cause naturelle, encore que Dieu puisse les provoquer à notre intention ; de même « les paroles qu'un homme prononce librement et en une tout autre intention que ce qui nous préoccupe », *ibid.*, peuvent être sans signification aucune, mais « sont pourtant dirigées par la Providence de Dieu ». *Ibid.*, a. 7. C'est précisément ce qui fait habituellement matière aux présages. Mais il ne faut pas exagérer la marge du hasard et des signes divins : « Tout ce qui arrive ainsi selon la Providence divine n'est pas ordonné à servir de signe de l'avenir. » II-11\*, q. xcvi, a. 3, ad 3<sup>am</sup>.

4. *Oracles divins.* — Toutes les religions ont admis la légitimité du recours à Dieu par les oracles ; seule, la religion chrétienne les a généralement interdits, sans doute parce qu'ils ne répondaient plus aux conditions mêmes de leur institution.

Les peuples primitifs ont tous pratiqué les consultations et leur ont donné une valeur religieuse. Mais la prière a dû être écourtée et le geste aussi s'est aminci en un simple attouchement sur le porte-bonheur. Tout l'esprit religieux s'était évaporé.

Chez les peuples de l'histoire, au contraire, la consultation des dieux était un rite extrêmement compliqué, mais pas plus respectueux de la divinité. La façon méticuleuse d'interroger le dieu ne témoignait pas d'une grande révérence. Les consultations devenaient facilement des mises en demeure par leur périodicité : à l'origine, les dieux n'étaient pas constamment à la disposition des consultants, mais, du temps d'Isaïe, les dieux babyloniens « faisaient savoir chaque mois d'où viendraient les événements ». *Is.*, XLVII, 13. De même les séances de la pythie de Delphes devinrent mensuelles. Les circonstances de la consultation, où un groupe de prêtres interprétaient les trances et les paroles plus ou moins intelligibles de la pythie, cf. R. Flacelière, *Le fonctionnement de l'oracle de Delphes*, Gand, dans *Études d'archéologie grecque*, 1938, nous semblent bien inconvenantes.

Le christianisme, lui, n'avait pas de procédé authentique pour consulter Dieu ; mais les chrétiens ne tardèrent pas à adopter à leur nouvelle foi les procédés des païens qu'ils trouvèrent les plus inoffensifs. Les Romains, après les poulets sacrés, dont la vogue était tombée, avaient les « sorts de Virgile », Spartien, *Aelius Adrianus* ; les chrétiens eurent ceux de l'Évangile. S. Augustin, *Epist.*, LV. N'étaient-ce pas des livres de divination que ces « écrits apocryphes mis sous le nom des apôtres » par les priscillanistes, S. Léon, *Ad Turribium*, c. xv, et que ces *sortes apostolorum*, condamnés par le décret *De libris recipiendis*, au VI<sup>e</sup> siècle ? Le synode d'Auxerre de 578 nous apprend qu'on tirait les sorts « avec le bois et le pain », mais surtout avec le livre des Évangiles : c'étaient les *sortes sanctorum*. Il est à croire que, devant l'opposition des conciles, les prêtres, du moins, cessèrent de consulter « les sorts des saints », et que l'usage ne garda plus qu'un caractère privé. Cf. *Capitulaire de Raoul de Bourges* (860), c. xxxviii.

4. *Jugements de Dieu.* — Il y a d'autres observances qui ne peuvent se réclamer d'aucune institution divine ou ecclésiastique, ni même d'aucune raison, parce qu'elles ont un but déraisonnable. « Le jugement [de Dieu] par le fer rouge ou l'eau bouillante est un procédé par quoi on s'efforce de découvrir par des actes faits par un homme une faute cachée : c'est là un

point d'attache avec le procédé des sorts. Mais l'acception commune de cet appel à Dieu est ici bien dépassée, car on en attend un effet miraculeux. C'est ce qui rend illicites ces sortes de jugements. » On attend, en somme, que Dieu sauve l'innocent par un miracle. Pour justifier cette attente, il faudrait à défaut d'inspiration particulière, un but essentiellement religieux, et une institution expresse de l'Église, ce qui n'est pas. II-11\*, q. xcv, a. 8, ad 3<sup>am</sup>. L'idée première des jugements de Dieu ne peut donc être taxée *a priori* de tentation de Dieu, surtout dans les religions anciennes qui faisaient intervenir un Dieu de justice dans la rétribution immédiate des actions humaines. Pour les précédents bibliques, voir l'art. *ORDALIES* t. XI, col. 1141 ; pour la législation canonique, *ibid.*, col. 1142-1159 ; pour l'histoire de cet usage chez les Germains, cf. Vacandard, *Études de critique et d'hist. relig.*, t. I, et la bibliographie de l'art. précédent, et en plus P. Browe, *De ordalibus*, 1932, dans *Text. et docum. de l'Univers. grégorienne*. Quant au duel judiciaire, la raison de l'interdire est la même que pour les autres jugements « vulgaires », avec cette nuance qu'on se rapproche ici davantage de la notion commune de sort, aucun effet miraculeux n'étant attendu, sauf peut-être lorsque les champions sont de force ou d'habileté par trop inégales. S. Thomas, *ibid.*

Saint Thomas, par respect pour le concept des jugements de Dieu, retardait sur son époque ; voir l'art. cité, et cf. Pierre le Chantre, *Verbum abbreviatum*, c. LXXVIII, P. L., t. CCV, col. 225. Les théologiens du XV<sup>e</sup> et du XVI<sup>e</sup> siècles se mirent au pas de leur temps. Ainsi dépouillées de leur arrière-pensée religieuse, les ordalies leur apparurent ce qu'elles étaient depuis longtemps : des crimes contre la vie humaine. Du point de vue du juge qui les impose, dit Cajétan, c'est « un péché contre la justice que de punir un coupable dont le crime ne peut être prouvé, ou de chercher à connaître par le sort celui qui est le voleur ». *Summa*, à l'art. *Divinatio*. Quant à celui qui se soumet à ces épreuves, Suarez remarque que « souvent elles se font sans aucune considération de religion : quelqu'un entre dans le feu par témérité, sans penser à Dieu ; alors il n'y a là aucun péché d'irrégulation, mais de témérité et de scandale public. Qu'arrive-t-il souvent ? L'innocent est brûlé et le public trompé, parce qu'il croit que la culpabilité de la victime est prouvée, alors qu'il n'en est rien, comme le dit Yves de Chartres, *Epist.*, LXXIV. Si cette épreuve se fait *inluito Dei*, ou bien on pense qu'il appartient à la providence de Dieu de ne pas permettre la mort de l'innocent, même s'il fallait pour cela arrêter miraculeusement l'action du feu, et c'est ainsi qu'elle se fait régulièrement : alors c'est un semblant de tentation de Dieu, *tentatio Dei interpretativa*, d'après certains auteurs. » Mais, pour Suarez, c'est bien plutôt le vice de présomption, opposé par excès à l'espérance et précédant d'une confiance excessive et volontaire, c'est tout le contraire de la tentation de Dieu et c'est la *tentatio hominis*. Où il y aurait tentation de Dieu, c'est dans le cas — fort fréquent, semble-t-il — « où quelqu'un n'a pas une telle assurance de l'intervention de Dieu, et veut, à son propre péril, expérimenter si Dieu va protéger même de cette façon son innocence ». *De religione*, t. III, c. III, n. 2.

3<sup>e</sup> *Recours au démon.* — Les vaines observances sont des abus concrets et complexes : suivant la puissance à laquelle elles ont finalement recours, elles prennent des caractères tout à fait différents. Si l'on s'en rapporte à des forces naturelles plus ou moins inconnues, l'observance n'est que vaine ; si c'est à Dieu qu'on a recours, elle est tout au plus une tentation de Dieu, par irrégulation envers lui. Ces deux errements ne sont pas encore des superstitions par excès de religion. Pour en arriver là, il faut vraiment faire intervenir l'idée

du recours aux démons : « La superstition consiste à recourir au conseil ou à l'aide des démons pour connaître ou pour faire quelque chose. » II<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>, q. xciv, a. 2.

Deux points de vue s'étaient fait jour dans la tradition patristique. Quelques esprits fort positifs, comme saint Jean Chrysostome, eurent soin de mettre bien à part de l'idolâtrie, invocation expresse des démons, les vaines observances « des jours heureux, qui sont pure folie et extravagance : on y trouve la trace d'une machination diabolique ». *Homil. xxxiii, Ad pop. Antioch.* Les autres écrivains, comme l'Ambrosiaster, rapprochaient au contraire les vaines observances de l'idolâtrie, comme ayant même origine. La tentation était grande d'englober tout cela dans le même anathème. C'est saint Augustin, en l'a. xvii, qui fit ce rapprochement sommaire, avec quelques nuances néanmoins. Culte des démons, l'idolâtrie; connivence avec lui, les oracles, et à ce genre se rattachent aussi les ligatures, les recettes pseudo-médicales, l'observation des jours néfastes. *De doctr. christ.*, l. II, c. xvii. Nous avons dit également que le rapprochement n'était pas du goût de tous dans l'Eglise de son temps. De nos jours aussi, on met une grande différence entre les deux espèces de superstitions.

Pour faire droit aux deux points de vue, saint Thomas d'Aquin reprend le vocabulaire augustinien : *pacta cum dæmonibus placita et fœderata*; mais il y introduit une distinction importante, qui donne raison au jugement plus indulgent des Pères grecs : il y a deux façons « d'user du conseil ou de l'aide des démons : ou bien leur secours est imploré expressément; ou bien, sans aucune demande de la part de l'homme, le démon s'ingère de lui-même dans les pratiques superstitieuses ». II<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>, q. xciv, a. 3. Il y a plus qu'une nuance entre les deux interventions : dans l'une, le diable est appelé; dans l'autre, il vient sans qu'on l'appelle! On a tôt fait, quand on n'a pas cette distinction présente à l'esprit de bousculer ces « doctrines et jugements sévères. Disons-le en tout respect — la liberté avec laquelle s'exprime un disciple aussi fidèle que Cajétan nous y autorise — saint Thomas paraît bien dans son appréciation en être resté au temps de saint Augustin ». R. Brouillard, S. J., *Présages superstitieux*, dans *Nouv. revue théol.*, 1931, p. 731. Quoi qu'il en soit de l'opinion de saint Augustin, saint Thomas dit pourtant bien nettement qu'« il est beaucoup plus grave d'invoquer les démons que de faire des choses qui prêtent à son intervention ». *Ibid.*, ad 1<sup>um</sup>. Si Cajétan semble si compréhensif, c'est qu'il a bien compris la distinction thomiste, d'ailleurs un peu équivoque dans les termes, entre « les pactes exprès, qui comportent une invocation aux démons, et les pactes tacites, qui consistent dans le seul fait d'attendre [des forces naturelles] plus qu'elles ne peuvent donner ». *Ibid.*, n. 6. Il faut expliquer cette distinction.

1. *Invocation au démon.* — On ne peut dire qu'il y ait des appels permis au Prince du mal; les deux cas où un homme puisse prétendre avoir sur lui quelque puissance empruntée, ne sont pas des invocations par mode de prière, mais des ordres par mode de contrainte. C'est le cas du saint qui, par sa *prælatio* dans l'ordre de la grâce, chasse les démons « et parfois les oblige à dire la vérité; mais c'est bien autre chose que d'invoquer le démon », *ibid.*, a. 4, ad 1<sup>um</sup>, et cela ne peut se faire « sans une spéciale dispensation divine ». *Ib.*, q. cviii, a. 8, ad 2<sup>um</sup>. L'autre cas, privilège exceptionnel aussi, mais dans l'ordre social chrétien, c'est l'exorcisme, auquel son institution prescrit des limites qu'on aurait bien dû ne jamais dépasser; car « adjoindre les démons pour apprendre ou obtenir d'eux quelque chose, ce serait se prêter à quelque société avec eux ». II<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>, q. xc, a. 2. Voir l'art. EXORCISME, t. v, col. 1779.

a) L'invocation superstitieuse appelle la coopération diabolique par des signes, qui sont comme des sacrements à rebours. Les théologiens ont développé, sous leur autorité propre et celle du seul saint Augustin, cette notion de « sacrements du diable ». Ceux-ci auraient leurs signes sensibles, que saint Augustin s'est plu à décrire : *varia genera lapidum, herbarum, lignorum, animalium, carminum, rituum. De civ. Dei*, l. XXI, c. vi, P. L., t. xli, col. 718. Les démons n'y attachent qu'une valeur de signes, parce qu'ils sont attirés, pour autant que ces choses corporelles sont le signe de réalités spirituelles qui leur font plaisir. S. Thomas, *De potentia*, q. vi, a. 10. Ou bien ces signes sont d'antiques institutions de l'idolâtrie, ou bien ils ont été inventés par les magiciens : *quibusdam signis rerum, humana præsumptione institutis ad quasi quædam conventa...* D'ailleurs, tous signes de détresse leur sont bons : aussi la variété de ces sacrements n'a jamais été cataloguée. Saint Thomas connaît les nécromanciens, les somnambules, les sorcières qu'il assimile aux possédés, etc. II<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>, q. xciv, a. 3. Mais il ne faut pas sourire de cette énumération : nous en avons l'équivalent dans le *Petit* et le *Grand Albert* qui circulent toujours dans nos campagnes et où les invocations à Satan, prises *ut sonant*, sont parfois très explicites : *Fiunt expresse invocationes et fasingia quædam* (des passes?), *unde pertinet ad expressa pacta cum dæmonibus inita*. II<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>, q. xcvi, a. 2, ad 2<sup>um</sup>. Voir une description beaucoup trop précise de la Faculté de théologie, en 1398, dans J.-B. Thiers, *op. cit.*, t. I, p. 21-29.

b) La question n'est pas de savoir quel compte fait le démon de tous ces appels, et quelle réponse il leur donne : il reste toujours indépendant des signes magiques. Q. xciv, a. 2, ad 3<sup>um</sup>. Il répond parfois selon ses moyens, c'est pour enchaîner l'homme à son service. Les théologiens scolastiques ont signalé quelques-unes de ces réponses; mais on remarquera que, sauf pour les pratiques franchement idolâtriques, ils n'ont à citer aucune suggestion de la Sainte Écriture : leurs affirmations sont donc sujettes à examen. Dans les fausses religions, « le comble fut mis à tous les abus par le fait des démons : ce sont eux qui... donnaient des réponses aux consultations et qui faisaient des prestiges qui ébahissaient les gens ». Q. xciv, a. 4. Pour les superstitions d'allure profane, il en serait de même, d'après saint Augustin. Saint Thomas pense également qu'il y a une astrologie diabolique qui dit « parfois » le vrai, q. xciv, a. 5, ad 2<sup>um</sup>; des songes provoqués par le diable, *ibid.*, a. 6; des présages du même acabit, *ibid.*, a. 7; et des sorts qu'il dirige, a. 8. Mais, en somme, même si les démons ne peuvent rien pour ceux qui les appellent, « même s'ils ne peuvent rien pour nous, le péché consiste dans le commerce qu'on tente d'avoir avec eux, commerce qui existe bel et bien, dans l'intention même ». Q. xcvi, a. 1, ad 3<sup>um</sup>.

c) « Le premier mal est au principe même de l'acte superstitieux, dans le pacte explicite avec le diable, par l'invocation même... Ce serait plus grave encore si, au démon qu'on appelle au secours, on offrait sacrifice et hommage », q. xciv, a. 4 : sacrifice de victime, hommage de sa personne et de son âme; ce dernier excès serait, à vrai dire, pire que l'idolâtrie vulgaire. Mais l'invocation sans « révérence », l'appel au démon, non pour le servir, mais pour s'en servir à son avantage personnel, voilà proprement le mal de la superstition dans les pratiques magiques et divinatoires. « Car l'homme n'a pas reçu puissance sur les démons pour qu'il lui soit loisible de s'en servir à son gré : bien au contraire il est avec eux en état de guerre déclarée. Car n'a-t-il le droit d'utiliser leur aide, ni par pacte explicite, ni par pacte tacite », q. xcvi, a. 2, ad 3<sup>um</sup>, le pacte tacite se fondant, non sur un appel, mais sur une simple imprudence.

2. *Connissance avec le démon.* — C'est peut-être le mot qui dit le mieux cette seconde attitude superstitieuse : car l'acte ne comporte pas l'intelligence avec l'ennemi, mais une imprudence qui lui permet de s'insinuer dans notre conduite. Pacte tacite, dit saint Thomas ; invocation tacite, insiste Cajétan : en réalité, il n'y a pas invocation, puisque le démon intervient *præter petitionem hominis*, et pourtant son intervention n'est pas tout à fait spontanée, s'insérant à point nommé dans une action qui l'appelle. L'acte ne comporte aucun pacte formel, mais un dérèglement réel qui engage le démon à s'en mêler. *Etsi hoc non intendat homo, id tamen agit vel dicat quod ad nihil aliud videtur ordinabile.* II-II<sup>o</sup>, q. xcvi, a. 1. L'acte attend un complément.

a) De quoi s'agit-il en effet ? D'actes bizarres ou ne rimant à rien, *actus distorti aut inordinati*, de certaines rencontres d'hommes ou d'animaux, des temps, des lieux ou des paroles qui, de l'aveu de tous, portent bonheur ou malheur. A l'origine, si l'on a trouvé quelque exactitude dans ces observations, c'était par hasard. Mais, dans la suite, les hommes s'étant laissés prendre à ces observances, il y a bien des faits à l'appui de ces observations qui sont dus à la tromperie des démons... » II-II<sup>o</sup>, q. xcvi, a. 3, ad 2<sup>um</sup>. Telle est la position fort plausible de saint Thomas : les démons n'ont pas eu à inventer les vaines observances, mais ils n'en sont que des agents provocateurs. Q. xcvi, a. 1, ad 2<sup>um</sup>; xcvi, a. 1.

b) Ainsi les démons n'ont pas besoin d'être appelés pour intervenir : ils s'ingèrent d'eux-mêmes dans les vaines recherches des hommes... Et il y a vaine recherche lorsqu'on tente de faire ou de savoir par des procédés qui ne peuvent donner ce qu'on en attend. Q. xcvi, a. 2. Point d'appel précis, mais une simple attente imprudente de la réussite inexplicable. C'est, ni plus, ni moins, cet acte à la fois vain et confiant, que nous avons signalé à propos du recours aux forces inconnues. Si, parmi ces forces inconnues, celle des démons n'existait pas, ou si elle n'était pas soupçonnée, il n'y aurait point avec lui de pacte possible, même implicite. Mais le diable existe et nous surveille. Dès lors, en abandonnant une tentative impuissante à toutes ces inconnues, on risque de se faire aider par le démon. C'est lui qui se charge de faire réussir l'observance, et sans qu'il ait été invoqué, pour mieux enliser l'homme dans la vanité.

c) Mais comment déceler une connivence si implicite. De deux façons : l'absurdité du but à atteindre, car il en est qui dépassent d'embellie toute force naturelle imaginable : « Vouloir deviner des événements fortuits ou prédire avec certitude les actions des hommes, cela procède d'une fausse et vaine opinion. C'est ainsi que le diable s'en mêle. » *Ibid.*, a. 5. Et puis, très souvent, les moyens employés sont notoirement insuffisants par eux seuls, et, par conséquent, sont en rapport — pour un supplément d'efficacité — avec des pactes signifiés aux démons. Q. xcvi, a. 2. Enfin, ce sont parfois de simples signes sans aucun genre d'efficacité possible : des figures, des caractères, *ibid.*, ad 1<sup>um</sup>; ad 2<sup>um</sup>; a. 4, corp., ad 2<sup>um</sup> et 3<sup>um</sup>, sans destination désignée, *supervacua signa*, et que le démon peut prendre pour lui.

d) Insistons sur la différence essentielle entre le pacte dans le noir avec le pacte explicite en pleine lumière : « Il y a loin des images dites astronomiques aux images nécromanciques : dans celles-ci — dans le spiritisme, dirions-nous — on fait des invocations expresses et certaines passes, *jasingia*, qui les rattachent aux pactes explicites conclus avec les démons ; au contraire, dans les images astronomiques, il n'y a que des pactes tacites, au moyen de certains signes muets : des dessins et des caractères. Et l'indice qui insinue que ces images

n'ont d'efficacité que par l'œuvre des démons, c'est qu'il est indispensable d'inscrire sur ces cartes du ciel certains caractères graphiques, qui naturellement ne servent à rien. » *Ibid.*, a. 2, ad 2<sup>um</sup>. Alors, si la moindre imprudence de conduite, dans les actions les plus ordinaires, peut nous faire pactiser avec le diable, l'homme doit à chaque instant se surveiller ? C'est assez l'avis de saint Thomas ; c'est d'ailleurs une recommandation fort sage, que les proverbes ont popularisée. *Alliora ne quæsieris...* Eccli., iii, 22. Ce qui nous rassure, c'est que, comme nous le verrons plus loin, ces fausses démarches n'ont plus de danger, quand notre espoir est faible ou que nous prêtons à nos pratiques une efficacité naturelle quelconque.

4<sup>o</sup> *Application des principes.* — 1. *A une superstition concrète.* — Inutile de répéter que, dans une même superstition, on peut trouver mêlés des éléments justifiables par les forces naturelles et d'autres qui ne relèvent que des pactes diaboliques. Un théologien qui a consacré un livre entier à extraire du spiritisme les pratiques explicables par la psychologie, conclut sagement son étude par ces quelques mots : « Nul n'est victime du démon s'il n'a donné au démon, par imprudence ou décision formelle, barre sur sa pensée, sur son cœur ou sur ses sens. Si donc un chrétien, malgré les avertissements de l'Église, se résout à sauter dans l'inconnu et à marcher droit devant soi, prêt à tendre la main à toute main qui, au sein de ténèbres, la saisira, il court risque de se trouver un jour, en face, non des morts qu'il invoquait, mais du démon, toujours prêt à interpréter en sa faveur, les vœux troubles des mortels. » Th. Mainage, *La religion spirite*, p. 184. Voilà bien le pacte tacite ; et voici le pacte formel : « Et, lorsqu'on voit précisément, dans les cercles spirites, se réaliser certains phénomènes qui, dans l'état actuel de nos connaissances, résistent à toute analyse scientifique... lorsqu'on voit nombre d'adeptes du spiritisme glisser insensiblement sur les pentes de la folie, ou perdre la foi, ou se rendre à des conseils qui révoltent le sens moral, on ose se demander si, par-delà le spiritisme naturel, il n'en est pas un autre qui est, celui-là, l'œuvre occulte du démon. » *Loc. cit.*, p. 185. Au reste, « l'Église n'a rien décidé sur les explications possibles : elle attend, et nul n'a le droit de l'accuser d'enrayer l'investigation des vrais savants. » *Loc. cit.*, p. 178.

Les théologiens prudents ne procèdent pas autrement : s'ils veulent rester objectifs, ils doivent dire, avec saint Thomas et saint Augustin, que, dans toutes pratiques, il y a du meilleur et du pire, des procédés tout à fait naturels et d'autres bien anti-scientifiques, et puis des éléments *nugatoriæ vel noxiæ superstitionis*, qui peuvent donner prise à des interventions démoniaques ou même à des appels plus conscients aux forces mauvaises. Entre les anciens et les modernes, il n'y a qu'une nuance, importante d'ailleurs, qui est la suivante.

2. *Présomptions d'origine.* — Dans les cas fort nombreux où une étude sérieuse d'une pratique ne permet pas de dire si les moyens employés ont une vertu naturelle ou surnaturelle de produire tel effet, il est nécessaire aux moralistes, à l'Église parfois, de se faire une opinion spéculative sur l'origine vraie de cette prétendue superstition. Voici, dit Noldin, *Theol. mor.*, éd. 1936, t. II, p. 161, la double règle qu'il faut tenir :

« Première règle : quand on se demande si tel résultat provient d'une cause naturelle ou du démon, il faut l'attribuer aux forces de la nature, parce que beaucoup d'entre elles sont inconnues, même pour les savants. » Mais, ferons-nous observer, les ruses du démon ne sont pas moins inconnues, même pour les théologiens, et la puissance de Dieu est infinie.

« Deuxième règle : si l'effet n'est certainement pas dû à une cause naturelle, le doute est celui-ci : vient-il de



Dieu ou du démon? Il faut alors l'attribuer au démon, car les miracles ne doivent pas se présumer facilement. » *Loc. cit.* Mais Dieu n'a pas toujours besoin de faire des miracles; et les prodiges du démon sont au moins aussi rares. Disons qu'il n'y a pas de miracle sur commande. Cf. Lacroix, *Theol. mor.*, I, III, pr. 1, n. 28; *Ami du clergé*, 1933, p. 662.

Les deux règles, quoi qu'il en soit de nos remarques, doivent cependant être maintenues : saint Thomas les enseignait déjà, mais pour d'autres raisons. II-II<sup>o</sup>, q. xcvi, a. 2. On doit juger d'une observance — quand la nature des appels est douteuse — d'après la valeur morale des résultats. C'est la règle évangélique, Matth., VII, 16 sq., qu'on reconnaît l'arbre à ses fruits et un effet surnaturel à son utilité pour le bien ou pour le mal. On peut observer aussi qu'il n'y a, dans cet ordre, aucune « prière efficace » et que, en général, les conditions pour être entendu de Dieu sont plus difficiles que pour l'être du démon, et surtout pour déclencher les forces aveugles de la nature, ce qui justifie encore les deux règles susdites. Mais elles ne sont que des présomptions : aussi l'Église ne se prononce pas sur l'essence des phénomènes en question, c'est-à-dire sur leur nature intrinsèque, celle des causes qui les produisent ». Th. Maigne, *op. cit.*, p. 177. On chercherait en vain, dans les décisions émanées de l'autorité ecclésiastique, des définitions aussi tranchées. C'est, nous l'avons dit, la situation si spéciale de l'Église en face des superstitions qui s'établissent ainsi sur terrain mixte, qu'elle ne peut donner que des règles de prudence.

Ces principes d'appréciation doivent demeurer dans les généralités, et restent par là-même assez peu éclairants. En réalité, c'est à des pratiques journalières que le jugement doit s'appliquer. Et il n'est ni possible ni désirable que le théologien s'abstraie de son temps et de son milieu. Avant d'examiner, dans chaque cas particulier, la malice d'un acte superstitieux, il faut donner encore quelques principes généraux, qui nous sont fournis par l'histoire religieuse : c'est le seul moyen de rendre compte de cette différence d'appréciation générale qu'on ne peut nier, entre saint Augustin, saint Thomas, Cajétan et Suarez d'une part, et notre enseignement actuel, de l'autre.

3. *Circonstances de temps et de milieux.* — En ce sujet plus qu'en toute autre question morale, il est nécessaire de donner une considération particulière à la culture générale des esprits, aux idées et aux préjugés régnant aux différentes époques, dans les milieux populaires : distinguons donc l'antiquité et les milieux païens, les milieux catholiques du Moyen Âge et de la Renaissance, enfin l'époque contemporaine avec ses tendances incroyables ou du moins raisonneuses.

a) *Dans l'antiquité païenne* (et aujourd'hui encore dans les peuplades fétichistes) la magie et les simples présages populaires furent de réelles superstitions, des pratiques encore idolâtriques, entraînant des recours au démon. Saint Augustin avait raison d'en avertir les chrétiens de son temps. Augures, astrologie, nécromancie avaient un lien réel avec les cultes païens.

b) *Au Moyen Âge*, que restait-il de ce fond païen antique? Rien ou peu de choses. En même temps les procédés extérieurs s'étaient laïcisés, ou plutôt avaient été tournés vers un Dieu pseudo-chrétien, tout occupé, semble-t-il, à contenter ses fidèles. La superstition au Moyen Âge prenait souvent figure de tentation de Dieu par excès de confiance.

c) *Aux temps modernes*, dès la Renaissance et la Réforme, l'enseignement religieux était bien négligé et l'instruction scientifique était inexistante. Ce fut une belle floraison de pratiques superstitieuses. Dès lors, la théologie morale descendit du domaine spéculatif sur le terrain de la vie quotidienne et toutes les

données des anciens scolastiques furent révisées en conséquence. Tout de suite « une tendance exista dans la théologie à rejeter en dehors des superstitions réelles les vaines observances telles qu'elles se présentent dans nos temps modernes ». R. Brouillard, *Nouv. rev. théolog.*, 1931, p. 729. On y a vu des observances vaines, mais non des observances proprement superstitieuses; bien que le mot de superstition leur fût encore appliqué, il ne devait l'être que dans le sens large. Le premier en date et en dignité de ces théologiens réalistes, c'est Cajétan, *Summa peccatorum*, 1523, à l'art. *Superstitio*. A sa suite, nommons entre autres : Suarez, *De religione*, tr. III, l. II, c. x, n. 6, édit. Vivès, t. XIII, p. 519; Lessius, l. II, dist. X, n. 66; Laymann, l. IV, tr. x, n. 10; Busembaum, l. III, tr. I, c. I, dub. 4; Saint Alphonse, qui cite le précédent sans commentaires, III, 15, éd. Gaudé, t. I, p. 378. Parmi les auteurs contemporains, qui sont du même avis, nous citerons Noldin, *De praeceptis*, 14<sup>e</sup> éd., n. 159; Berardi, *Prax. conf.*, t. I, n. 433; Mausbach, *Kath. mor.*, 5<sup>e</sup> éd., t. II, p. 150; Vermeersch, *Theol. mor.*, 1924, t. II, n. 242 sq.

Les réflexions que Cajétan notait durant sa légation en Pologne, dans un milieu très fruste, sont empreintes d'une vraie finesse. « Même si l'origine païenne des vaines observances était réelle, il y a longtemps qu'en fait elles ont perdu ce caractère idolâtrique », et tout autant leur caractère d'appel à la Providence. Désormais « ceux qui en usent ne pensent nullement faire acte religieux. En réalité, ce sont plutôt des vanités comme il y en a tant parmi les hommes, des faiblesses d'esprit capables de constituer tout au plus des péchés véniels. Parfois même certains présages peuvent avoir valeur de signes et être légitimement utilisés pour veiller avec plus de soin sur sa conduite ». *Summa peccatorum*, loc. cit., p. 730. En somme, nous ne voyons rien dans ces réflexions qui contraste avec la *Somme* de saint Thomas, sauf évidemment l'attention apportée aux questions de fait; la preuve que Cajétan ne pensait pas innover, c'est qu'il a semé ces mêmes remarques en marge du texte de la question xcvi de la II-II<sup>o</sup>. Il note l'excuse de l'ignorance pour les observances de santé : « On pense parfois utiliser des recettes mises à notre disposition par la nature ou par Dieu; même si l'on se trompait, on serait excusé de superstition, pourvu que l'ignorance ne fût pas crasse ou supine, donc sans excuse possible. » A. 2, ad 1<sup>um</sup>. Pour la « bonne aventure » et les malheurs qu'elle annonce, les simples seraient portés à y voir deux effets conjugués des astres maléfiques, a. 3; or, il faut avouer que « cette question est bien mystérieuse », même pour les savants. A. 2, ad 2<sup>um</sup>. Pour les présages acceptés comme tels, Cajétan fait la part de « la légèreté d'esprit, ou de la crainte, voire de la simplicité de cœur que fréquemment les femmes y apportent, *putantes se non male, sed vane forsan facere* », bien plus de l'emprise « des coutumes locales, comme certains gestes qui se font par habitude et inattention, quand on parle de... bonne santé ou de chance ». A. 3. Dans les dévotions superstitieuses, « il est bien difficile de battre en brèche ce que le vulgaire a admis sur la foi d'une tradition ancestrale : la simplicité de cœur et la dévotion qu'ils y mettent sont bien différentes de l'esprit superstitieux ». A. 4. Vaines observances : il n'y a peut-être pas eu une époque comme le xiv<sup>e</sup> siècle où ce mot ait été plus de mise, et où il fallut tenir plus grand compte, dans l'appréciation morale, des erreurs de la conscience : ignorance, préjugés, crainte, obsession, faiblesse mentale, habitude, etc...

d) *A l'époque actuelle*, un changement d'opinion s'est encore produit au sujet des superstitions, dont il est impossible de ne pas tenir compte dans nos jugements moraux. Les progrès scientifiques, la meilleure

connaissance des lois naturelles, la diffusion de l'instruction primaire ont eu ce résultat que « l'action du démon est considérée aujourd'hui comme plus reculée, moins immédiate que ne l'estimaient nos ancêtres. Sans doute est-il impossible d'oublier cette action, qui demeure réelle et considérable; certaines haines religieuses et des faits nettement extra-naturels sont inexplicables en dehors d'elle. » R. Brouillard, *loc. cit.*, dans *Nouv. rev. théol.*, p. 734. On devrait ajouter que l'indifférence religieuse du grand nombre ne permet plus d'expliquer en bonne part tant de dévotions superstitieuses de l'époque précédente.

De notre temps, il faut le dire, c'est en dehors de toute considération d'êtres supérieurs à notre nature qu'il faut expliquer la persistance des vaines observations et même de beaucoup de curiosités malsaines. En voici les raisons : l'esprit moderne est volontiers « causaliste », si l'on peut ainsi dire; il cherche à attribuer un motif aux phénomènes environnants, une raison aux événements, aux bonheurs et aux malheurs qui nous arrivent. Il est, de plus, simpliste, ami du moindre effort, porté à se contenter d'explications aisées. Devant l'enchevêtrement des faits, il conclut facilement à des rapports de causalité entre eux; il donne vite aux simples coïncidences, aux pures apparences, la valeur de signes, et il transforme ces prétendus signes en agents possibles d'accidents ou de bonnes fortunes. Cette mentalité « prélogique », que les ethnographes ont signalée dans les sociétés primitives, n'a pas disparu de nos mœurs modernes, parce que — la psychologie l'a bien montré — l'esprit humain reste dans son fond toujours le même. O. Leroy, *La raison primitive. Essai de réfutation de la théorie du prélogisme*, p. 20 sq. Cet état d'esprit règne avec le minimum de résistance chez les simples, qui tiennent toutes leurs connaissances de la tradition et recevront par la même voie les présages et observances superstitieuses : de là la prédominance de ces superstitions dans les milieux populaires, moins touchés par l'instruction religieuse ou scientifique. Mais les esprits les plus affranchis de toute religion sont exposés aussi à y céder : les deux exemples les plus curieux de notre époque sont les positivistes Zola et Mazaryk.

En fait, l'état d'âme des superstitieux de notre temps est à peu près celui-ci. Pour les vaines observations, « ils font ceci, ils évitent cela, parce qu'ils ne voudraient pas, si par hasard il leur arrivait malheur, avoir à s'imputer une négligence, le mépris d'une précaution supplémentaire; parce que, avant l'événement possible, ils veulent se libérer d'une anxiété vague; parce que, après les merveilles découvertes de ce temps, par exemple la télépathie, la T. S. F., ils soupçonnent en telle pratique une vertu naturelle secrète... Aussi, comme par ailleurs, ils ne sont pas tenus de faire aujourd'hui vendredi ce voyage, ils pensent le faire plus tranquillement demain. » R. Brouillard, *loc. cit.* De même, proportion gardée, pour la curiosité malsaine du monde invisible, si, « à toutes les périodes de l'histoire, l'appétit du merveilleux a entraîné nombre d'hommes et faussé leur jugement », ce monde invisible, ils l'ont peuplé selon leur imagination. « Rien ne prouve que le xix<sup>e</sup> et le xx<sup>e</sup> siècles soient, à cet égard, en progrès sensible sur les siècles antérieurs. » Mais aujourd'hui, c'est en marge de la science que la foule des âmes superstitieuses est prédisposée « à se repaître d'illusions qui n'ont rien de commun, sauf peut-être l'apparence, avec la science exacte. Et, s'il est vrai que la superstition est une maladie du sentiment, du besoin religieux, notre époque, qui a tant fait pour détruire les bases de la foi positive, doit, plus qu'un autre, porter la tare de ce mal redoutable ». Th. Mainage, *op. cit.*, p. 64. Mais, remarquons qu'à notre époque « la religion spirite », comme les au-

tres systèmes occultistes, n'a pas grande vogue comme religion, et qu'« à nombre de personnes, il paraîtra bien hardi de lui attribuer un enseignement quelconque : c'est un ensemble de démarches, plus ou moins bizarres, pour déceler l'invisible. Nous entendons bien que ces tempéraments n'empêchent pas le démon d'intervenir, mais pour beaucoup d'imprudents, cette intervention n'est pas même soupçonnée ».

VII. LES ACTES SUPERSTITIEUX ET LA MORALE. — Nous avons étudié jusqu'ici les superstitions pratiques, et précédemment les superstitions cultuelles, dans leur portée réelle, selon leur objet et leur fin propre, qui accusaient au fond une diversité surprenante dans cette rubrique des excès en matière de religion. L'appréciation morale, qui doit se préoccuper encore des autres circonstances qui ne changent pas l'espèce des péchés, apportera, non une complication nouvelle, mais une réelle simplification. Parmi ces circonstances se trouvent au premier plan l'ignorance et la bonne intention qui estompent la malice objective des actes : nulle part, leur place n'est aussi prépondérante qu'en matière de superstition.

1<sup>o</sup> *Culte faux du vrai Dieu*, dont le désordre est grave *ex genere suo*, puisque « c'est un mensonge, et le plus pernicieux, celui qui concerne les choses de la religion chrétienne », S. Augustin, *Contra mendacium*, c. III; l'injure faite à Dieu peut être ignorée, non seulement par les Juifs de bonne foi, pratiquant leur culte traditionnel, mais aussi des nouveaux convertis, gardant pour leur nouveau Dieu, leurs anciennes pratiques cultuelles : syncrétisme indéniable, mais collectif, anonyme et tendant à disparaître progressivement. A plus forte raison, dans ces falsifications qui vont contre les institutions et les directives de l'Eglise, « dans les rites faux et les récits légendaires, il y a mensonge, *quantum est ex parte actus exterioris*, mais il n'y a plus mensonge *ex parte intentionis interioris*, et les gens qui s'y laissent prendre croient bien exprimer la vérité ». Cajétan, q. xciii, a. 1. Ce ne sont que fautes légères.

Cela ne veut pas dire qu'il faille laisser courir et se propager ces fausses dévotions, et surtout ces usages païens : ils pourraient engendrer dans la foule mal instruite, des croyances fausses qui deviendraient des hérésies. Il est difficile même de croire que le péché de scandale ne soit pas commis par certains propagateurs qui savent ce qu'ils font. Ce mélange d'intentions perverses chez les promoteurs et de bonne foi chez les adeptes explique l'attitude à la fois sévère et indulgente de l'Eglise dans la réglementation du culte privé et des formes secondaires de son culte public. Cf. *Codex jur. canon.*, can. 1283-1286.

2<sup>o</sup> *Culte superflu du vrai Dieu*. — Ce désordre objectif « qui fait consister toute la religion dans des prestations extérieures sans rapport avec le culte intérieur de Dieu », accuse un déséquilibre des âmes « qui donnent leur principal souci à la correction extérieure ». II-1<sup>o</sup>, q. xciii, a. 2. Cette « religion superficielle » a sa place un peu en marge de la superstition formelle. Aussi les moralistes y voient généralement matière à péché véniel, *quia non est ibi perfecta superstitionis ratio*. Cajétan, *ibid.*, a. 2. Mais il ajoute qu'il ne faut pas pourtant traiter ces excès comme choses insignifiantes, sous prétexte qu'ils seraient, non des obstacles, mais des adjuvants au vrai culte de Dieu; car « tout désordre dans les choses religieuses est important ». *Loc. cit.* Au reste, la culpabilité de ces superstitions cultuelles est très variable, suivant l'attachement qu'on y a, l'origine fléetée qu'on leur attribue, l'efficacité qu'on leur impute, la diffusion qu'on leur veut donner. Tant qu'elles restent à l'état de dévotion individuelle, il faut dire avec Cajétan, que « la plupart du temps, les fidèles ne pèchent pas, du moins gravement, quand ils observent, d'un cœur simple, certains rites non

reçus dans l'Église, parce que leur antiquité même leur a toujours fait attribuer une vertu divine ». Q. xcvi, a. 4.

Mais le principal inconvénient du culte excessif est dans le manque à gagner qu'il représente à la longue, dans cette religion toute en façade et en démonstrations dont on prend l'habitude. L'autre, non moins grave, réside dans les conséquences de cette habitude : se complaisant dans des dévotions de leur choix, les fidèles sont portés à s'en forger de nouvelles, analogues dans la forme peut-être, mais dépourvues d'autorité. Si l'Église admet le treintain de messes, pourquoi n'observeraient-ils pas des séries de trente-trois ? Puisque l'Église a institué des bénédictions pour telle nécessité, pourquoi ne lui trouveraient-ils pas « des utilisations nouvelles ? Il y aurait alors danger de superstition. » Estius, *Sent.*, l. III, dist. XXXI, a. 9. Où s'arrêteront-ils ? Pas avant d'avoir versé dans la superstition formelle : on prêterait aux pratiques traditionnelles une efficacité *ex opere operato*, ou l'on fera servir les objets bénis à des buts profanes de guérison ou de divination. *Ecce quantum errant qui cum rebus naturalibus miscent res sacras!* Denys le Chartreux, *Contra vitia superstitionum. Opera omnia*, t. xxxvii, p. 220-221.

Sauf ces conséquences aggravantes, qui d'ailleurs ne sont pas aperçues de prime abord, on doit maintenir que le péché de culte indiscret est de soi véniel, parce qu'il témoigne de plus de faiblesse d'esprit que de mauvaise volonté. Il ne deviendrait mortel que de propos délibéré et en matière suffisamment importante, *propter contemptum, vel præceptum*. Cajétan, *in h. loc.* Des fidèles pourraient à tel point mépriser les bons usages de leur Église qu'ils se feraient une religion d'exception : « des laïcs ignorants multiplient sur ce point les errements ; ce ne sont pas des idolâtres, mais ils se trompent gravement dans leur façon d'honorer Dieu », Denys, *loc. cit.*, p. 213. *Propter præceptum, sacerdotes enormiter peccant*, quand ils passent outre à une loi de l'Église faite pour eux. *Loc. cit.*, p. 218.

3<sup>e</sup> Superstitions de la vie pratique. — Les plus graves sont la magie et la divination, dont la malice a été exposée dans les articles correspondants de ce dictionnaire. Quant aux vaines observances :

1. Elles sont assez bénignes tant qu'elles comptent indûment sur le secours divin. — « Il est à souhaiter qu'on se tourne de ce côté plutôt que de s'adresser aux démons, disait saint Augustin. Mais c'est une coutume qui me déplaît de faire servir les Évangiles aux affaires de ce monde. » *Epist.*, LV, c. xx. Saint Thomas y voyait un geste qui frise la tentation de Dieu, « péché moins grave que la superstition, qui n'a aucune confiance en Dieu ». II-II<sup>e</sup>, q. xcvi, a. 4. C'est donc un péché léger que de trop compter sur Dieu et les saints. A vrai dire, il faut distinguer l'appel formel et l'appel implicite à la Providence.

2. Si ces observances font appel seulement à des forces inconnues d'ordre naturel, ce sont seulement des vanités, comme nous l'avons vu dans l'étude objective ; ce ne sont pas des superstitions. Si saint Thomas leur donne parfois ce nom, c'est que, pour lui, tout acte vain, attendant des causes naturelles « plus qu'elles ne peuvent manifestement donner » permet au démon d'intervenir. II-II<sup>e</sup>, q. xcvi, a. 2, ad 1<sup>um</sup>. Et plus il est vain, plus il est superstitieux, a. 3, parce que « ces observances, une fois qu'on en a cru vérifier l'exactitude, deviennent de plus en plus tyranniques, par la tromperie des démons. *Ibid.*, a. 3, ad 2<sup>um</sup>. C'est justement « la malice des démons d'embarasser les esprits des hommes dans des vanités de ce genre ». *Ibid.*, corp. « Doctrine et jugements sévères, a-t-on dit, que la plupart des moralistes tendent à adoucir et quelque

peu tempérer. » R. Brouillard, *Présages superstitieux*, dans *Nouv. rev. théol.*, 1934, p. 729. En fait, la doctrine est fort plausible ; mais de jugements précis sur ces vanités mêmes, il n'y en a point dans les passages incriminés.

Voici la solution. Ou bien ces actes vains sont considérés comme tels : « on dépose des billets dans une boîte et l'on se les partage ; on tire à la courte paille », q. xcvi, a. 3, on prend un billet de loterie, etc. ; le jeu nous amuse, mais, comme l'acte humain est laissé au hasard, on sait que le résultat peut être bon ou mauvais. « Si l'on abandonne son sort au pur hasard, il n'y a d'autre mal, semble-t-il, que d'avoir agi en vain. » *Ibid.*, a. 8. En tous cas, « l'acte n'a rien de diabolique, ni en lui-même, ni dans l'intention expresse ou tacite de celui qui se borne à ce jeu ». Cajétan, *Summa*, à l'art. *Divinatio*. Il peut bien n'y avoir aucun péché du tout. Ou bien l'acte « dépasse l'acceptation commune du sort », et de cette cause impuissante on attend un résultat, par erreur ou fausse opinion : alors les règles générales de l'acte humain trouvent en cette matière plus qu'en toute autre des applications indéfinies. Les préjugés des esprits ne sont-ils pas communs et insurmontables ? L'attachement des volontés n'est-il pas fait surtout d'instinct, d'émotivité ou simplement de routine ? Les gens les plus libérés n'ont-ils pas de bonnes raisons de tolérer autour d'eux ces faiblesses ?

a) L'erreur est souvent invincible ; saint Thomas en fait la remarque à propos des songes : « Il est bien inutile de vouloir nier devant les gens l'influence des songes. Ils vous diront que tout le monde l'a éprouvée, et qu'il serait déraisonnable de s'inscrire en faux. » II-II<sup>e</sup>, q. xcvi, a. 6, ad 3<sup>um</sup>. L'ignorance a vite fait, observe Cajétan, de prêter une vertu naturelle à des remèdes de bonnes femmes, ou à des usages des siècles passés. » Q. xcvi, a. 2. L'Église admet ici l'erreur invincible et collective : la Congrégation de la Propagande ne vient-elle pas de déclarer « exempt de superstition la coutume des Chinois » — combien ridicule pourtant, mais admise, comme l'écrivait P. Morand, même par les savants du pays — « de faire du bruit durant les éclipses de lune, pour empêcher le dragon de dévorer celle-ci », parce que ce peuple a toujours cru que le bruit lui faisait peur !

b) Ce qui diminue encore la malice, c'est le degré de confiance actuelle des superstitieux. Il faut exclure le cas où la superstition est accueillie par plaisanterie, par politesse ou même par charité descendante pour des esprits faibles. « Nous comprenons qu'une maîtresse de maison fasse attention à ne pas réunir autour d'elle douze convives, ou qu'un mari, ami de la paix, remette au samedi un voyage projeté avec son épouse. » R. Brouillard, *loc. cit.* On peut excuser aussi par la bonne foi les esprits prudents qui se disent : au fond il y a peut-être une vertu cachée dans ce nombre, dans ce jour, dans ces rencontres. Nos pères le croyaient. Tant de choses extraordinaires ont été découvertes de nos jours. Quelle nécessité avons-nous du reste de demeurer treize à table ? Pourquoi dès lors ne pas prendre ces assurances ? Il y a ici une crainte vague qui ne va pas jusqu'à la croyance ferme, et qui n'est rattachée à aucun être surnaturel, au démon pas plus qu'à Dieu. Il pourrait y avoir plus aisément une réelle superstition, un recours implicite à une puissance supérieure, si la vaine observance consistait, non pas à éviter une rencontre, mais à employer un moyen déterminé pour assurer un événement heureux ou pour conjurer un mauvais sort. Mais, en fait, ce geste positif est un simple effet de la crainte subdite : c'est une précaution qu'on juge utile de prendre pour se mettre à l'abri de regrets futurs. Cf. *Ami du clergé*, 1891, p. 246.

c) Mais quand il y a croyance ferme, il faut, parmi ces



obstinés, mettre encore à part les obsédés, les détraqués, qui ont plutôt besoin du médecin. Pour la foule des faibles d'esprits, « ce ne sera généralement, à notre sens, qu'une faute très vénielle, pour laquelle il serait injuste d'avoir une sévérité bien grande ». *Loc. cit.*, p. 736. Mais il reste que ce serait une faute grave pour un bon chrétien, qui, instruit et averti, laisserait sa vie dominée par cet usage.

3. *Les observances qui comportent une invocation positive du démon* sont évidemment des péchés mortels et « pour deux raisons. Premier motif : au principe même de l'acte superstitieux, il y a un pacte exprès conclu avec le démon, par le fait qu'on l'a appelé ». II<sup>a</sup>-II<sup>m</sup>, q. xciv, a. 4. Jamais on ne peut faire alliance avec le démon, « contre lequel nous sommes en état de guerre déclarée ». Q. xcvi, a. 2, ad 3<sup>m</sup>. « Second motif : le succès même de l'appel au démon : comme il veut la perte des hommes, il entend bien les amener par son secours à l'habitude de se confier à lui. Et aucun avantage temporel ne peut compenser le dommage qui en résulte pour le salut spirituel. » II<sup>a</sup>-II<sup>m</sup>, q. xciv, a. 4, corp. et ad 3<sup>m</sup>. Nous sommes ici dans le for intérieur du superstitieux : quel que soit le rite employé, le nom qu'il lui donne, il en a bien conscience. Et l'appel est réel, même si le démon n'intervient pas, ou ne peut même intervenir. Celui qui se ferait au diable pour le succès d'une candidature ou d'un examen ferait un péché grave. Une rétractation postérieure en atténuerait évidemment les conséquences.

4. *Le cas le plus fréquent, et le plus controversé, est celui que les auteurs appellent l'invocation tacite ou implicite* : une imprudence qui, sans appel formulé, expose à une intervention diabolique. Le jugement sévère de certains théologiens scolastiques, par exemple Suarez, pour l'art notoire et l'art des guérisseurs, *De religione*, tr. III, l. II, c. xv, n. 7, t. XIII, p. 565 sq., se nuance lui-même de beaucoup de réserves infiniment sages, qui ramènent la plupart de ces observances à n'être que de simples sottises.

a) Voici d'abord la multitude des *actes inachevés* : « Entreprendre de deviner l'avenir ou le secret du passé ou du présent, c'est sans doute un péché mortel *ex genere suo*, in quantum demōniaco initiatu auxiliō. Cependant il peut parfois n'être que véniel, à cause de l'inachèvement de l'acte. » Or, un tel acte peut être incomplet, « soit parce qu'il n'y a pas de place pour le démon, ni en lui-même, ni dans l'intention expresse ou tacite de celui qui le fait, comme il arrive en beaucoup d'actes vains dont le résultat importe peu, par exemple se servir d'un livre de bonne aventure, etc... ; soit parce qu'il n'est pas regardé comme sous l'influence du diable », bien que par lui-même il laisse place à son intervention, « comme il arrive en beaucoup de nos essais dont nous n'apercevons que le caractère risqué, telles ces réussites que l'on croit venir de la bonne fortune ou du hasard. Il faut tenir, en effet, pour principe général que, là où n'intervient aucune invocation, expresse ou tacite, du démon, et là où il n'y a pas mauvaise intention, on ne risque pas le péché mortel ». Cajétan, *Summa*, à l'art. *Divinatio*. Un acte incomplet c'est donc un acte posé par jeu ou sérieusement, mais dont l'issue est laissée au hasard et qu'on ne compte pas sérieusement mener à une fin certaine. On pense bien que le démon n'a rien à faire quand on joue à pile ou face !

b) Mais le principe énoncé plus haut est universel : pour les actes sérieux et complets, dont on escompte un résultat certain ou probable, pas de péché grave tant qu'on n'a pas conscience d'une imprudence religieuse, en quoi consiste justement la connivence avec le démon. « L'invocation tacite du démon est exclue d'emblée quand on ne se sert d'aucune chose, d'aucune formule en les faisant dépendre d'une cause secrète.

Mais ce serait le cas si l'on recourait à une pratique quelconque, comme capable de procurer l'effet attendu, alors qu'on verrait manifestement qu'elle n'a pour cela aucune efficacité, ni naturelle, ni divine ; alors, en effet, il y aurait un consentement tacite à se faire aider par le démon, puisque ce serait à son secours à lui qu'on s'exposerait, en usant de cet objet, de cette formule vantée. » Cajétan, *loc. cit.* Quand on prétend que ce jugement est trop sévère, c'est qu'on ne réalise pas l'imprudence d'une pareille démarche. Si notre procédé, en effet, nous apparaît insuffisant par lui-même, et qu'on s'acharne à en espérer le succès assuré, c'est qu'on attend un supplément d'efficacité en dehors de lui. Si cette suppléance venait du ciel, des astres, de la terre, de notre savoir-faire ou de la prestidigitation ou enfin de la suggestion, nous en saurions quelque chose, et ce ne serait pas une cause secrète, du moins pour nous.

c) Pour compter vraiment sur une suppléance mystérieuse, il faut et il suffit que nos pratiques nous apparaissent comme inefficaces : *si autem naturaliter non videantur posse tales effectus causare*, on est amené à y voir, non des causes, mais des signes. On les rattache ainsi à des pactes symboliques avec les démons. II<sup>a</sup>-II<sup>m</sup>, q. xcvi, a. 2. La simple apparence suffit. Appliquant ce principe général à telle démarche objectivement superstitieuse, on voit qu'un effet absolument impossible aux forces naturelles pourra être attendu d'elles par bien des esprits simples : ils feront une démarche fausse, mais sans mauvaise intention ; ils n'y verront rien de mystérieux, ni de diabolique. Un esprit mal fait qui voit du préternaturel dans les résultats obtenus par les sorciers ferait un péché grave en les imitant. Bien que beaucoup d'autres l'emploient le plus naturellement du monde il recourt, lui, à une « cause secrète », qu'il ne connaît peut-être pas par son nom, mais qu'il croit bien n'être « ni naturelle, ni divine », et qu'il emploie quand même.

C'est là, dans ce hiatus, que peut s'exercer subrepticement l'action du démon ; c'est là aussi, dans ce hiatus aperçu entre une pratique qu'on juge inefficace et l'espoir que l'on y met, qu'on pactise avec le démon sans prière ni bruit de paroles : *Ibi et tacite intervenit dæmonis invocatio*, c'est « le consentement à se faire aider par le démon. » Reste à déterminer dans quelle mesure ce consentement est donné par la volonté. « Si l'intervention diabolique est admise comme certaine, comme généralement reconnue, ou seulement comme très possible, c'est un péché mortel. Mais, si on ne s'en doute pas, ou si, au cas où l'on croirait que telle pratique comporte un tel risque, on s'en abstenait absolument, si donc on renonce au pacte même implicite, ce n'est pas un péché mortel, parce que, à proprement parler, on n'invoque pas le démon, même tacitement ; que s'il arrivait alors que le démon intervint quand même, ce serait purement *per accidens*, *materialiter et involuntarie*, et ce concours ne fait pas de l'homme un associé des démons. » Cajétan, *loc. cit.*

Ici seulement, dans le cas fort fréquent où l'on doute de la prudence de son acte, certains pourront trouver que les théologiens thomistes sont intransigeants ; mais ce n'est pas un cas isolé et il tient à la divergence des systèmes de morale pour faire cesser le doute pratique. Cajétan, qui d'ailleurs parle plus haut d'un doute pratique, exigerait sans doute du superstitieux qu'il se fasse une opinion plus probable de la valeur naturelle de son procédé. D'autres auteurs s'inspirent du compensationnisme et du probabilisme : « Il est permis de se servir d'un moyen [spéculativement douteux] parce qu'il n'est pas évident que ce soit une chose mauvaise, et que, d'après les circonstances, il peut sembler plutôt honnête. Aussi, pour s'en servir sans péché, on doit se donner une explication au

moins probable. Plus le moyen semble suspect d'intervention diabolique, plus grave aussi doit être la cause qui nous autorise à l'employer. » Noldin, *Theol. moralis*, éd. 1936, t. II, n. 161. L'essentiel est que, par une raison sérieuse, on ait fait cesser le doute pratique. Quant au principe général énoncé plus haut, qu'un effet d'origine douteuse doit être présumé d'origine naturelle, il est destiné, comme nous l'avons dit, à trancher le doute spéculatif sur la nature d'une superstition et sur sa valeur morale en général; mais il peut servir également de raison « extrinsèque » pour faire cesser le doute pratique d'un homme de culture moyenne qui ne peut se former une opinion personnelle. « Pour un professeur qui voudrait élucider une pratique réputée superstitieuse par des expériences, il faudrait une raison suffisante pour coopérer à cette pratique suspecte. » Noldin, *loc. cit.* Le principe général lui suffirait-il sans examen préalable? « Un savant, un professionnel... ne se bornerait pas aux apparences qui suffisent au peuple ignorant, mais ils se montreraient plus difficiles sur la nature de la cause agissante. » *Ami du clergé*, 1933, p. 661. Mais ce qu'on veut expérimenter, c'est justement d'ordinaire la nature de la cause agissante. Il semble que l'utilité de l'investigation suffit à donner une raison d'agir. A l'intention des savants chrétiens, le Saint-Office a suggéré, en 1899, une autre précaution : « S'il y a doute, qu'on proteste d'abord qu'on ne veut avoir aucune part dans des faits prématurés : à cette condition, le procédé est tolérable, pourvu qu'il n'y ait pas péril de scandale », cité par L. Roure, *Le merveilleux spirite*, p. 374. Cette précaution supplémentaire servirait à éloigner l'intervention accidentelle du démon.

d) Mais toutes les raisons invoquées par les moralistes contemporains, en quête d'excuses pour les superstitions, ne sont pas valables, du moins dans la forme qu'ils leur donnent. Ainsi le principe préjudiciel susdit ne peut servir à excuser après coup une connivence qui fut commise dans le doute pratique : tout au plus sera-t-il opportun de le suggérer à un pénitent qui serait exposé à renouveler son imprudence; et, pour certaines pratiques anodines, on fera bien de l'enseigner à l'ensemble des fidèles. De même ne faut-il pas abuser du principe : *Quamdiu res dubia est, protestatio tollit invocationem demonis*. Noldin, *loc. cit.* La protestation éloigne le danger d'une intervention accidentelle; suffit-elle à écarter celui d'une intervention regardée comme assez probable? *Nec tunc protest, cum sit contraria factio*. Habert, dans Migne, *Curus theol.* t. XIV, col. 90. La seule manière franche de ne pas pactiser par son fait avec le démon n'est-elle pas, comme le disait Gajétan, cette protestation tacite qui consiste à se garder des gestes qui donneraient occasion à ses pièges? Protester explicitement contre son influence, ce serait peut-être donner bien de l'importance à des pratiques, qui, par elles-mêmes ne sont que des sottises; et cela n'enlèverait rien à la curiosité suspecte qui veut à toute force savoir comment la chose tournera.

Ce qui est plus regrettable en science morale, c'est de fausser dans un sens ou dans l'autre des principes mal compris pour les faire cadrer avec une pratique que l'on apprécie fort bien. Or un certain nombre d'auteurs, tout en gardant l'ensemble des principes de la *Somme* sur les vaines observances, estiment que le pacte implicite avec le démon ne détermine pas nécessairement un péché grave, à savoir si on n'est tenté pas suffisamment compte, si on proteste ne pas vouloir avoir commerce avec lui. R. Brouillard, *loc. cit.*, p. 729. Le bon sens, tel encore, veut mieux que de raisonner : si l'on ne se fera pas compte de toute crédibilité à une cause mystérieuse, c'est qu'on n'est porté à une explication, déraisonnable sans doute, mais satis-

faisant pour soi-même : dans ce cas, il n'y a pas le moindre pacte même implicite. Mais « toute société avec le démon est un péché mortel *ex genere suo, quia scilicet est cum hoste, jam indicto bello* ». Gajétan, *loc. cit.*, a. 2, ad 3<sup>m</sup>. Sans doute le pacte tacite est beaucoup moins grave et nuisible que le pacte formel, « parce qu'il est bien plus grave d'invoquer les démons que de faire des choses si imprudentes qu'elles leur donnent l'occasion de s'en mêler ». II-II<sup>o</sup>, q. xcvi, a. 3, ad 1<sup>m</sup>. C'est une connivence en acte, un pacte interprétatif, qui laisse toujours place à quelque explication subsidiaire, d'autant que le démon n'apparaît pas alors manifeste, *sed occulte*. *Ibid.*, a. 3, corp. C'est même une connivence plutôt tolérée et supposée que désirée : on recourt à ce procédé suspect, *ETIAM si per demones sortiatu effectum*, q. xcvi, a. 1, ad 3<sup>m</sup>. On veut parvenir à son but par tous les moyens, bons ou mauvais : cela suffit : « il y a un péché dans cette tentative de s'associer les démons, même si cette association, dans le cas, n'est pas ratifiée. » *Ibid.*, ad 3<sup>m</sup>, selon de bons manuscrits.

e) Aussi l'Eglise proscrire-elle *ipso jure* « les livres qui enseignent ou recommandent la superstition sous toutes ses formes, les sortilèges, la divination, la magie, le spiritisme et autres choses semblables ». *Cod. juris can.*, can. 1399, lois générales de l'Index.

Cette condamnation englobe les superstitions de tous genres, et d'abord les formes les plus frustes, où le caractère superstitieux apparaît plus à nu. « On pèche donc gravement en se livrant soi-même aux pratiques courantes de divination et de magie, par exemple en se faisant dire la bonne aventure ou tirer les cartes, à supposer qu'on y croie fermement, ou même si le devin est seul à y croire », car alors le client coopère à son péché. H. Jones, *Theol. moralis*, trad. franç., p. 91. Voir une appréciation plus indulgente, qui s'appuie sur l'indifférence religieuse des consultants, R. Brouillard, *La bonne aventure à Paris*, dans *Nouv. rev. théol.*, 1933, p. 907. Mais, pour les fidèles, la sévérité de l'Eglise leur signale un danger grave.

La condamnation s'étend-elle aux formes plus savantes et plus prétentieuses, comme le magnétisme, l'hypnotisme, le spiritisme? Sans aucun doute. Il est vrai qu'à leur égard, la position de l'Eglise est assez délicate. Puisque ces pratiques se présentent sous forme scientifique, et même qu'elles s'aventurent de préférence dans le mystère le plus insondable de tous, celui de l'âme humaine, l'Eglise se garde bien de donner aux incrédules cette satisfaction de condamner pour le fond des disciplines qui pourraient se classer quelque jour dans la catégorie des effets naturels. Elle pose seulement le principe théologique : « S'il s'agit de phénomènes qui dépassent les forces de la nature, on ne peut les provoquer. » Saint-Office, 1899. Et même, puisque, dans le doute, on doit penser que certains effets n'ont que des causes naturelles, elle permet aux savants de les provoquer avec art et raison.

Cependant, malgré les explications naturelles dont elles sont susceptibles, beaucoup de ces disciplines en vogue comportent une vraie connivence avec le démon, même et surtout lorsqu'elles sont utilisées par la foule. C'est la foule ignorante qui est le plus portée à s'y adonner par simple curiosité pour des révélations prématurées et le plaisir exposé à prendre le but au sérieux. Aussi « les décisions du Siège apostolique relatives au magnétisme, à l'hypnotisme ou somnambulisme et au spiritisme, sont d'une admirable prudence : elles laissent à la science une grande liberté de recherches théoriques et pratiques; elles repoussent énergiquement toute immoralité dans les procédés; elles condamnent absolument toute tentative de superstition divinatoire ». J. Didot, *Vertu de religion*, p. 472, où l'auteur cite et commente les décrets du 20 juin

1840, du 21 avril et du 1<sup>er</sup> juillet 1841, du 2 septembre 1843, du 28 juillet 1847, du 30 juillet 1856. Cf. *Ami du clergé*, 1892, p. 740. A l'égard du spiritisme, même prudence théorique, même sévérité pratique : « C'est là surtout que le différend menace de passer à l'état aigu. Si, en effet, l'autorité ecclésiastique ne déclare pas *a priori* le caractère préternaturel des causes qui sont à l'œuvre dans le spiritisme, pourquoi imposer un frein à la curiosité universelle? Elle n'ose même pas enrayer, sur ce domaine, l'investigation des vrais savants? A quoi tient cette diffidence? Elle tient à ce que la foule quand elle improvise des « cabinets noirs », quand elle consulte les tables et les voyantes, n'est pas mue par l'amour désintéressé de la science. Ce qu'elle veut, c'est entrer en communication avec l'au-delà. Or... les activités de ce monde nouveau ne sont pas assez rigoureusement connues pour que l'on en puisse exclure toute intervention de la puissance des ténèbres. » Th. Maigne, *La religion spiritée*, p. 180-184.

Nous laissons volontairement à part d'autres questions à l'ordre du jour comme le fait de faire tourner les tables, l'usage de la baguette des sorciers ou des radiesthésistes, la lecture des dispositions du corps ou même de l'âme par l'écriture, la disposition des membres, l'étude des rêves par la psychanalyse : ces usages ont sans doute d'autres faiblesses et inconvénients ; mais, dans la mesure où ce sont des arts qui s'essaient à devenir scientifiques, tout soupçon de superstition en sera écarté.

Sur le mot *superstitio*, *Thesaurus ling. latin.* d'H. Estienne.

Sur les superstitions des primitifs, voir W. Schmidt, *Origine et évolution de la religion*, trad. Lemonnyer, 1931; *Der Ursprung der Gottesidee*, 6 vol., 1934-1935; L. Lévy-Bruhl, *La mentalité primitive*, 1910; du même, *La mythologie primitive*, 1935; J. Maritain, dans *Revue thomiste*, 1938, p. 319.

Sur les superstitions des Grecs et des Romains, pas de travail d'ensemble, sauf l'art. *Aberglaube*, de Riess, dans *Realencycl.* de Pauly-Wissowa, t. I, p. 29-93; des monographies développées sur les superstitions populaires se trouveront en abondance dans S. Reinach, *Cultes, mythes et religion*, 4 vol., *passim*, surtout t. II, p. 7, 12; t. III, p. 24, 32, 45, 54, 68. — Sur les superstitions quasi-officielles, A. Bouché-Leclercq, *Histoire de la divination dans l'antiquité*, 4 vol., 1879-1882; *L'astrologie grecque*, 1899; *Catalogue astrolog. græcor.* de Boll et Fr. Cumont, 1899; du même Fr. Cumont, *L'astrologie et la magie dans le paganisme romain*, dans *Revue d'hist. et de littér. relig.*, 1906, p. 35 sq.; du même, *Religions orientales dans le paganisme romain*, 1907. — Sur la corruption des mythes primitifs : L. Preller, *Griechische Mythologie*, 4<sup>e</sup> édit., 1921; du même, *Römische Mythologie*, trad. franç. par L. Dietz, *Les dieux de l'anc. Rome*, 1865; E. Aust, *Die Religion der Römer*, 1899; Wilmowitz-Mollendorf, *Der Glaube der Hellenen*, 1934; O. Kern, *Die Religion der Griechen*, 2 vol., 1926-1935. — Sur les légendes latines : Wardle Fowler, *The roman festivals*, 1899; E. Pais, *Fasti e annali, culti e legende...*, 1896. — Sur la laïcisation des rites païens en général, L. Bréhier et P. Batiffol, *Les survivances du culte impérial romain. A propos des rites shintoïstes*, 1920.

Pour notre but, suffisent les synthèses résumées de *Christus*, sur les religions de la Chine, de l'Inde; et l'excellente *Chronique d'histoire des religions* d'A. Vincent dans *Revue des sciences relig.*, 1937-1939, qui recense les principaux ouvrages récents; voir aussi P. Lagrange, O. P., *Les Mystères : l'Orphisme*, 1937; sur la décroissance des superstitions primitives, P. Schuhl, *Essai sur la formation de la pensée grecque*, 1934.

Sur les superstitions des Juifs, lire l'Ancien Testament avec des commentaires un peu spécialisés comme ceux de Desnoyers, 3 vol., et de Ricciotti, 2 vol., trad. Auvray, 1939; voir aussi Frazer, *Le folklore de l'Ancien Testament*. Sur une question obscure de la religion composite de l'Égypte, voir Flaminio, *La religion des anciens Égyptiens*, trad. Wild, 1937, et surtout E. Drioton, *L'Égypte*, 1939. Pour l'islamisme, voir E. Westermarck, *Survivances païennes dans la civilisation mahométane*, trad. R. Godot, Paris, 1936.

Sur les superstitions chrétiennes, E. de Faye, *Gnostiques*

et gnosticisme, 1913; S. Reinach, *Orpheus*, abondante bibliographie des c. viii et ix; B. Allo, *L'Église en face du syncretisme païen*, Paris, 1911. Sur la pensée scientifique des Pères et leur attitude envers les superstitions, P. Duham, *Le système du monde*, t. II, p. 393-494, Paris, 1914; F. Marrou, *Saint Augustin et la culture antique*, Paris, 1938.

Sur les « paganismes » du haut Moyen Âge en Gaule, en Espagne, en Germanie et ailleurs, très abondantes sont les sources d'information : d'abord les conciles et les recueils pénitentiels; par ailleurs les sermons de saint Césaire d'Arles (t. 542), cf. R. Boese, *Superstitionen Arelensens a Cesario collecta*, Marbourg, 1909; le *De correctione rusticorum*, de Martin de Braga († 580); les sermons de saint Éloi († 639); cf. E. Vacandard, *L'idolâtrie en Gaule au VI<sup>e</sup> et au VII<sup>e</sup> siècle*, dans *Rev. des quest. hist.*, t. LXV, 1899, p. 424-454; *Indiculus superstitionum et paganismorum*, P. L., t. LXXXIX, col. 810-818; cf. Alb. Saupé, *Der Indulcens...*, dans *Programm des städtischen Realgymnasiums zu Leipzig*, 1891, et Seiders dont le travail est résumé en notes dans Heffele-Leclercq, *Hist. des conciles*, t. III, p. 825; Liber Scarapens de saint Pirmin, P. L., t. LXXXIX, col. 1029-1050; cf. S. Berger, *Les superstitions populaires dans le Lib. Scar.*, dans *Mélanges*, t. II, p. 25-27; *Superstitionen et paganismen Einsiedlensens*, édit. P. Piper, dans *Mélanges Chatelet*, 1900, p. 300-301; *Homilia de sacrilegis*, édit. Caspari, 1886, cf. S. Berger, *Un sermon sur la superstition*, dans *Mélanges*, t. III, p. 217-220; Dom Gougoud, *Les dévotions du Moyen-Âge*, 1930. Pour l'Espagne wisigothique, cf. Mac Kenna, *Paganism and pagan survivals in Spain...*, Washington, 1938.

Sur les superstitions actuelles, on trouvera scientifiquement catalogués les éléments d'une étude théologique dans A. van Gennep, *Manuel du folklore français contemporain*, 4 vol., Paris, 1930-1938; voir aussi P. Lacroix, *Superstitions, croyances populaires*, dans *Moyen Âge et Renaissance*, t. I b, c. XXIV, 1818.

Pour l'explication théologique, nous avons suivi presque exclusivement saint Thomas, *Summa theologiae*, II-II<sup>a</sup>, q. xcix-xcvi, avec les commentaires de Cajetan. Mais on peut préférer Suarez, *De religione*, tr. III, l. II, éd. Vivès, t. XIII; Busenbaum, Noldin et autres auteurs cités au cours de l'article.

P. SÉJOURNÉ.

**SURÉROGATOIRES (ŒUVRES).** — Dans le langage théologique, on appelle œuvre surrogatoire toute bonne œuvre accomplie par le chrétien en plus de ce qui lui est strictement demandé par la loi. Œuvres obligatoires et œuvres surrogatoires étant essentiellement, les unes et les autres, des œuvres bonnes, qui peuvent et doivent être rapportées à la fin dernière surnaturelle du chrétien, un double problème se pose à leur sujet et justifie cet article spécial : l'exposé théologique de leurs mutuels rapports dans l'organisation de la vie spirituelle du chrétien; le problème apologetique de la valeur des œuvres surrogatoires, valeur contestée par un certain nombre d'adversaires, notamment par les protestants. On exposera donc : I. La doctrine catholique. II. La controverse protestante.

I. DOCTRINE CATHOLIQUE. — 1<sup>o</sup> *Considérations générales.* — Un certain nombre de considérations interviennent ici qui impliquent ou enseignent expressément cette distinction. — 1. *La loi ne saurait atteindre tous les actes vertueux considérés dans leur individualité propre.* Sans doute, sous l'aspect général d'actes vertueux, on peut dire que tous les actes de toutes les vertus relèvent de la loi naturelle, puisque « la raison de chaque homme édicte qu'il faut agir vertueusement ». Mais il n'en est plus de même quand on considère chaque acte pris en particulier, car « il y a beaucoup de choses qui se font en conformité avec la vertu, auxquelles pourtant la nature ne donne, de prime abord, aucune inclination; c'est par une instigation de la raison que les hommes les découvrent et les reconnaissent utiles pour bien vivre ». S. Thomas, *Sum. theol.*, I-II<sup>a</sup>, q. xciv, a. 3 (trad. Laversin). — La loi humaine elle-même exerce son choix sur ces actes vertueux pris dans leur singularité; sans doute, « il n'y a aucune vertu dont la loi ne puisse prescrire les actes;



toutefois la loi humaine (ecclésiastique ou civile) ne commande pas tous les actes de toutes les vertus; mais seulement ceux qui peuvent concourir au bien général soit immédiatement... soit médiatement. » *Ibid.*, q. xcvi, a. 3. Quant à la loi divine positive, loi évangélique qui confirme et complète le Décalogue, elle a dû, dans les œuvres extérieures, interdire ou prescrire simplement celles dont l'abstention ou l'accomplissement sont nécessaires pour permettre à l'homme d'entrer en grâce avec Dieu ou de persévérer dans la vie de la grâce. *Ibid.*, q. cviii, a. 2; cf. q. c, a. 11. Quant aux actes intérieurs, la loi évangélique n'a donné que des directives générales, condensées par Jésus-Christ dans le sermon sur la montagne. Matth., v-vii. Voir le bref commentaire de cette affirmation dans la I<sup>re</sup>-II<sup>re</sup>, q. cviii, a. 3. Le caractère obligatoire de ces directives apparaît nettement dans les lignes générales, mais ne s'impose nullement en chaque cas particulier.

2. C'est qu'en effet intervient ici un second principe : la loi, dans ses préceptes affirmatifs, n'oblige pas à chaque instant. L'obligation générale subsiste toujours, mais non pas pour chaque acte. C'est proprement la différence soulignée par la théologie morale entre préceptes affirmatifs et préceptes négatifs, ceux-ci obligeant *semper* et *pro semper*, ceux-là, *semper sed non pro semper*. La prière, l'adoration de Dieu, le respect des parents sont des préceptes affirmatifs et nous obligent toujours, mais non pas à chaque instant. Le respect de la vie (tu ne tueras pas) et des biens du prochain (tu ne voleras pas) sont des préceptes négatifs et obligent toujours et à chaque instant. Voir ici t. vii, col. 1290-1291. On peut donc légitimement inférer que certains actes vertueux ne tombent pas *hic et nunc* sous le coup d'une obligation stricte et, partant, constituent des œuvres surrogatoires.

3. Enfin, d'une manière expresse, la loi évangélique distingue entre préceptes et conseils. Voir, pour l'enseignement scripturaire, t. ii, col. 2321 sq.; t. iii, col. 1177-1178. Saint Thomas, I-II<sup>re</sup>, q. cviii, a. 4, expose la raison morale et psychologique de cette distinction : « Le précepte comporte la nécessité de s'y soumettre, le conseil est laissé au libre choix de celui à qui il est donné. Il fut donc convenable, dans la loi nouvelle qui est une loi de liberté, d'ajouter aux préceptes des conseils. On doit le comprendre ainsi : les préceptes concernent les œuvres dont l'accomplissement est nécessaire pour parvenir à l'éternelle béatitude, laquelle est le but immédiat de la loi nouvelle. Les conseils ne concernent que les œuvres qui permettent à l'homme d'atteindre mieux et plus facilement cette fin. » Cf. *Cont. gentes*, l. III, c. xxx. Saint Thomas expose ensuite comment la pratique des trois conseils évangéliques permet à l'homme d'atteindre plus facilement le bonheur du ciel en le dégageant des obstacles de la chair, de la richesse et de la volonté propre. A la fin de l'article, il s'efforce même de ramener toutes les œuvres de simple conseil aux trois conseils évangéliques, ce qui ne peut être vrai que d'une manière indirecte et lointaine : au conseil de pauvreté peuvent se rattacher l'aumône donnée aux indigents, les messes qu'on fait célébrer; au conseil de chasteté, les macérations, les jeûnes, les œuvres de piété qui aident l'homme à garder la continence; enfin, au conseil d'obéissance, les prières, les adorations, les actes de charité envers Dieu et envers le prochain qui nous font nous oublier nous-mêmes. *Ibid.*, q. cix, *in fine*; cf. opusc. xviii, *De perfectione vite spiritualis*, c. vii-ix.

4. Les décisions du magistère consacrent explicitement l'existence d'œuvres surrogatoires. — Luther, voir plus loin, col. 2828, avait vivement nié la valeur satisfaisante des œuvres « non commandées par Dieu et appelées surrogatoires ». Le concile de Trente condamne cette erreur. Voir sess. xiv, *De sacramento*

*pœnitentie*, c. ix et can. 13. Denz.-Bannw., n. 906, 923 et ici t. xii, col. 1072. La déclaration, très brève dans le texte définitif du c. ix, présentait, dans le schéma primitif, une forme prolixe. On y marquait que Dieu accepte la satisfaction non seulement imposée par le confesseur, mais encore résultant d'œuvres surrogatoires et même du simple accomplissement des commandements. Et, parce qu'après l'acquiescement de la satisfaction sacramentelle il ne semble pas que toute la peine temporelle soit remise, le concile exhortait les chrétiens à continuer leurs satisfactions, rappelant la recommandation d'Eccli., v, 5.

Il faut également rappeler la doctrine du même concile concernant la valeur propitiatoire, pour les vivants et les défunts, du sacrifice de la messe, sess. xxii, c. ii et can. 3. Denz.-Bannw., n. 940, 950, et ici t. x, col. 1072; l'utilité de la messe pour obtenir l'intercession des saints, *ibid.*, c. iii et can. 5. Denz.-Bannw., n. 941, 952; les décrets relatifs à la valeur des indulgences, sess. xxv, Denz.-Bannw., n. 989 et aux suffrages des vivants accordés aux défunts, sess. xxv, Denz.-Bannw., n. 983. Voir également le II<sup>e</sup> concile de Lyon, profession de foi de Michel Paléologue et le concile de Florence, Décret pour les Grecs, Denz.-Bannw., n. 464 et 693, et ici PURGATOIRE, t. xiii, col. 1279-1280.

2<sup>e</sup> Rapports des œuvres obligatoires et des œuvres surrogatoires. — Puisque les unes et les autres ont pour but de nous faire atteindre notre fin dernière surnaturelle, leurs rapports mutuels doivent être étudiés à la lumière de cette fin. On évitera ainsi bien des malentendus qui sont à la base, non seulement des discussions entre auteurs catholiques, mais encore peut-être des controverses entre protestants et catholiques sur les œuvres surrogatoires.

1. La fin ultime de l'homme constitue la perfection même de la vie spirituelle. — Cette perfection est la charité qui nous unit à Dieu, I Joa., iv, 16 : « La charité fait l'essence ou la substance de la perfection chrétienne, étant ce par quoi se réalise définitivement l'union du chrétien à Dieu qui est, objectivement, sa perfection. Comparés à la charité, les autres éléments de la vie et de la perfection chrétiennes ne sont pas seulement particuliers et relatifs; ils sont encore secondaires et dérivés. » A. Lemonnier, O. P., *La vie humaine*, trad. de la *Somme théologique*, II-II<sup>re</sup>, q. clxxiv, a. 1, note 28. Cf. Tanqueray, *Précis de théologie ascétique et mystique*, 7<sup>e</sup> édit., 1929, n. 306 sq.

On se demande si la perfection qui réside essentiellement dans la charité est possible. Saint Thomas déclare qu'« on peut envisager une triple perfection de la charité :

Premièrement, une perfection absolue... privilège de Dieu seul, qui possède tout le bien et par essence. Deuxièmement une perfection repondant à toute la capacité du celui qui aime... et cette perfection, réservée au ciel, n'est pas possible ici-bas. Troisièmement, une perfection qui n'est totale ni par rapport à l'être aimé, ni même par rapport à celui qui aime, ennessons du moins que celui qui aime Dieu le fasse de façon toujours actuelle, mais qui l'est en cet autre sens qu'elle exclut tout ce qui repugne au mouvement de l'amour divin. A quoi saint Augustin fait allusion quand il écrit : « Le poison de la charité, c'est la convoitise (invidia) : sa perfection, c'est l'absence de toute convoitise. » *De div. quest.* LXXXVII, q. xxxvi, n. 1, P. L., t. XL, col. 25. Or, cette perfection-là est possible dans la vie présente. Et cela de deux façons. D'abord en tant qu'elle implique le rejet par la volonté humaine de tout ce qui est contraire à la charité, entendue la peine mortelle. Sans cette perfection-là, la charité ne peut pas exister. Aussi est-elle nécessaire au salut. Puis, en tant qu'elle implique le rejet par la volonté humaine non plus seulement de ce qui est contraire à la charité, mais encore de ce qui l'empêche de se porter à Dieu de tout son élan. La charité peut exister sans cette seconde perfection, comme c'est le cas chez les

commençants et les progressants. » *Id.*, *ibid.*, a. 2 (trad. Lemonnier). Voir aussi opusc. XVIII, *De perfectione vite spiritualis*, c. III et IV. Cf. Tanqueray, *op. cit.*, n. 340-343.

2. Comment les œuvres obligatoires et les œuvres surrogatoires, de simple conseil, sont ordonnées à la perfection. — Il serait inexact de concevoir la vie chrétienne comme la simple observation des préceptes et la vie parfaite comme l'observation des conseils. En réalité, la perfection exige essentiellement l'observation des préceptes et secondairement celle des conseils. S. Thomas, II-II<sup>e</sup>, q. CLXXXIV, a. 3; Tanqueray, n. 335-339. Il ne saurait en être autrement puisque les deux grands préceptes de la vie chrétienne, cf. Matth., XXII, 40, concernent la charité à l'égard de Dieu et du prochain. La différence qui se présente naturellement à l'esprit en raison des conseils est résolue par une distinction entre l'élément essentiel et l'élément accidentel de la perfection :

L'amour de Dieu et du prochain ne tombe pas sous le précepte suivant une mesure limitée seulement, le surplus étant simplement de conseil... Quand il s'agit de la fin, il ne saurait y avoir de mesure à garder. Mais secondairement et à titre de moyens, la perfection consiste dans les conseils.

De même que les préceptes, les conseils sont tous ordonnés à la perfection, mais d'une manière différente. Les préceptes autres que celui de la charité sont ordonnés à l'éloignement des choses qui sont contraires à la charité et dont la présence rend la charité impossible. Les conseils, eux, sont ordonnés à éloigner ce qui entraverait l'acte de charité, tout en n'étant pas contraire à la charité elle-même. S. Thomas, *loc. cit.* (trad. Lemonnier). Cf. opusc. XVIII, *De perfectione vite spiritualis*, c. I et II; opusc. XVII, *Contra pestiferam doctrinam retrahentium homines a religionis ingressu*, c. 1.

3. Comment l'œuvre, en elle-même surrogatoire, peut devenir subjectivement obligatoire. — Cette question a déjà été traitée à l'art. IMPERFECTION, t. VII, col. 1289-1296. Elle est ici reprise, avec plus de nuances peut-être, par le P. Lemonnier, *op. cit.*, appendice II, p. 550-556.

Sans doute le bien meilleur, l'œuvre surrogatoire ne se présente, par elle-même, à la conscience, avec aucun caractère obligatoire. Mais : 1. on transgresserait le précepte de la charité si, possédant la perfection essentielle de la charité, on en méprisait les degrés supérieurs et la perfection totale; cf. II-II<sup>e</sup>, q. CLXXXVI, a. 2, ad 2<sup>um</sup>; 2. on manquerait également à l'ordre de la perfection intérieure en ne désirant pas le progrès dans l'amour même de Dieu et du prochain; cf. S. Thomas, *In epist. ad Heb.*, c. VI, lect. 1; 3. il faut encore aimer et désirer le mieux faire, l'œuvre meilleure : c'est ce qu'on appelle le « perfectionisme » de saint Thomas. Cf. *In III<sup>um</sup> Sent.*, dist. XXIX, q. 1, a. 8; *In evang. Matth.*, XIX, 12; *Quodl.*, I, a. 14, ad 2<sup>um</sup>.

Mais ce perfectionisme doit-il passer à l'action? La réponse affirmative se trouve chez saint Thomas; non pas certes d'une manière absolue et universelle, mais par rapport « au bien compris dans la sphère normale d'action de chacun ». Th. Richard, O. P., *Le perfectionisme de saint Thomas*, dans *Revue thomiste*, 1928, p. 21. Le perfectionisme qui rend subjectivement obligatoire ce qui est objectivement surrogatoire a donc pour matière le bien ressortissant à la condition de chacun. Si l'idée d'accomplir tel bien surrogatoire représente une détermination initiale qui inspire l'amour et le désir de ce bien, elle n'entraîne l'action qu'à la condition d'une nouvelle détermination qui s'y ajoute : le sujet devra confronter l'idée de ce bien meilleur avec les exigences de son état. Si cette confrontation donne un résultat favorable à l'accomplissement, l'obligation passe du plan virtuel du désir au plan de l'action. Cette formule semble assez large pour éviter de prendre position dans la question con-

troversée de l'identité de l'imperfection morale et du péché véniel. Pour les partisans d'une distinction réelle, il y aura imperfection et non péché véniel, chaque fois que l'œuvre surrogatoire, qui cependant apparaît un bien meilleur selon les exigences du sujet, sera laissée de côté par celui-ci sans mépris de sa part. C'est, semble-t-il, la position adoptée par Th. Richard dans l'article précité, tandis que Lemonnier paraît se rapprocher davantage de la thèse exposée ici-même par E. Hugueny. De part et d'autre on peut invoquer des textes de saint Thomas. Cf. Billuart, *De actibus humanis*, diss. IV, a. 6, obj. 3.

Au point de vue ascétique, l'accord est facile à réaliser : « Former les âmes à ne pas s'arrêter à ce qui est strictement d'obligation dans la voie du bien, mais à le dépasser; leur apprendre à s'inspirer moins de la nécessité morale du précepte que de la grande loi de la charité divine, voilà ce que la prédication ne doit pas oublier de faire... Les actes de vertu qui ne tombent pas sous le commandement sont un appel à notre générosité. » Th. Richard, *art. cit.*, p. 26.

Quoi qu'il en soit théoriquement, le perfectionisme pratique de l'ascète thomiste montre comment, du point de vue strictement théologique, il est difficile de séparer la cause des œuvres bonnes surrogatoires de celle des œuvres bonnes obligatoires.

3<sup>e</sup> L'œuvre surrogatoire et le vœu. — On sait que le vœu est de *bono meliori*. Ce « bien meilleur » est-il nécessairement une œuvre surrogatoire? Se reporter à l'art. VŒU.

II. CONTROVERSE. — 1<sup>re</sup> Fondement des attaques protestantes contre les œuvres surrogatoires : négation de l'utilité des bonnes œuvres. — 1. Négations radicales de Luther. — On a vu à l'art. LUTHER, t. IX, col. 1184, l'influence exercée sur le novateur par la théologie nominaliste et augustinienne. Mais c'est cette dernière qu'il faut interroger si l'on veut trouver un des fondements du mépris affiché par Luther à l'égard des bonnes œuvres en général. Ce fondement est l'idée augustinienne d'une infection de la nature humaine par le péché originel et, par voie de conséquence, de l'insuffisance de cette nature à faire des œuvres vraiment bonnes. Voir, en particulier, certains textes de Pierre Lombard, *ibid.*, col. 1192; et surtout de saint Bernard, *ibid.*, col. 1194-1195. La théorie de la justification par la foi sans les bonnes œuvres devait sortir des tendances augustinienne que Luther avait héritées des maîtres étudiés par lui, et, comme corollaires, l'impossibilité d'accomplir la loi, *ibid.*, col. 1211-1212; la corruption radicale de la nature déchu, col. 1212-1214, que son expérience personnelle et ses tendances incitaient Luther à reconnaître en lui-même. *Ibid.*, col. 1217.

Ces tendances et ces erreurs devaient amener le réformateur à prêcher l'impossibilité, pour l'homme déchu, même après la rédemption apportée par le Christ, d'accomplir de bonnes œuvres : d'où l'inutilité des bonnes œuvres, col. 1218, 1221; cf. col. 1241-1243. Même les œuvres qu'inspire et dirige la charité ne répondent pas à l'idéal proposé par l'Évangile : « Le véritable Évangile, c'est que ni les œuvres ni la charité ne sont l'ornement ou la perfection de la foi... La foi qui justifie, c'est celle qui s'attache au Christ, Fils de Dieu, celle qui est ornée du Christ et non celle qui renferme la charité... Loi et promesse, foi et œuvres sont aux antipodes les unes des autres. » Voir les références, col. 1242-1243. Cf. l'art. MÉRITE, t. X, col. 711-713. Sur l'attitude de Luther en face des œuvres prescrites par la morale et par l'autorité sociale, voir l'art. LUTHER, t. IX, col. 1243-1251; 1310-1316. Les conclusions qui se dégagent de ces études montrent avec quelle défiance il faut accueillir certains passages où le réformateur, surtout au moment de la controverse

antinomiste, semble encore, avec un langage presque traditionnel, conserver une attitude catholique à l'égard des bonnes œuvres. Voir, pour l'interprétation de ces passages, les art. LUTHER, t. ix, col. 1244, et JUSTIFICATION, t. viii, col. 2151-2153. On peut garder les bonnes œuvres, on doit même le faire, car la foi entraîne les œuvres, mais à condition de reconnaître que toute la valeur des œuvres est due à la personne et qu'elles ne comportent, même après la justification, aucun mérite : simple nécessité de présence, mais non d'efficacité, précise exactement Bellarmin. *De justificatione*, l. iv, c. vii. Voir l'art. MÉRITE, t. x, col. 714-715, avec les références aux œuvres de Luther. Ce dernier restera toujours fidèle à cette doctrine. Voir *Articulus de Smalkalde*, II, 1; III, 13, dans Joh.-Tob. Müller, *Die symbolischen Bücher der evangelisch-lutherischen Kirche*, Gütersloh, 1912, p. 300, 325.

2. *Négations plus mitigées chez Mélanchthon.* — Mélanchthon est en accord fondamental avec Luther : l'absolue perversion de la nature humaine par le péché originel ne permet pas d'admettre, avant la justification, l'existence d'œuvres bonnes et surtout d'œuvres méritoires. Après la justification, la concupiscence persiste entière et il ne peut être question de mérites : la miséricorde divine est exclusive de nos mérites. S'il est question, dans l'Évangile, de récompenses promises à nos bonnes œuvres, c'est là une promesse toute gracieuse sans aucun mérite de notre part. Telle est la doctrine générale des *Loci communes*. Voir les textes à l'art. MÉRITE, t. x, col. 716-717. Aussi n'existe-t-il pas, en réalité, de distinction entre préceptes et conseils, sauf peut-être en ce qui concerne le conseil du célibat; aussi les vœux sont-ils sans valeur morale. *Loci communes*, I<sup>er</sup> *et*as, dans *Corpus reformatorum*, t. xxi, col. 124-126; 126-128. Ainsi les œuvres non commandées par Dieu sont-elles éliminées : *nulla opera suscipienda sunt sine mandato Dei*. *Loci com.*, II<sup>er</sup> *et*as, col. 311.

Toutefois, dans la *Confession d'Augsbourg*, et dans l'*Apologie* de celle-ci, Mélanchthon s'exprime avec plus de prudence. Sans doute, les bonnes œuvres n'ont aucune valeur méritoire en vue de la justification; mais, si la doctrine de Mélanchthon « écarte le mérite des œuvres avant la justification, elle a plutôt tendance à biaiser sur leur valeur après ». MÉRITE, t. x, col. 718. En tout cas, la *Confession* enseigne qu'« une fois la justification gratuitement acquise, les bonnes œuvres deviennent nécessaires pour la faire fructifier ». *Ibid.*, voir aussi JUSTIFICATION, t. viii, col. 2151.

Dans ses écrits postérieurs, Mélanchthon accentue cette note spéciale de l'*Apologie*. Cette tendance se manifeste dans la refonte des *Loci*, voir surtout le chapitre *De distinctione consiliorum et praeceptorum*, col. 719-720; 724 sq. (pauvreté); col. 728 sq. (chasteté); et dans quelques autres ouvrages. Cf. MÉRITE, t. x, col. 721-723.

3. *Chez les réformés.* — Chez les réformés, la doctrine des œuvres tient généralement plus de place que chez les luthériens. Voir JUSTIFICATION, t. viii, col. 2153-2154. Mais, au fond, ce sont toujours les mêmes hésitations, pour ne pas dire les mêmes contradictions. D'une part, en effet, la foi seule justifie sans les œuvres. D'autre part, cependant, la foi, loin de s'opposer aux bonnes œuvres, doit les exciter, non comme un titre à la récompense éternelle, mais comme un témoignage de ferveur et d'amour envers Dieu. Voir à MÉRITE, t. x, col. 723-728, la doctrine de Zwingle et de Calvin sur ce point. Il suffira ici de retenir la conclusion formulée par J. Rivière : « Les réformateurs ne sont restés irréductibles que sur la préparation à la grâce, d'où toute part de l'homme, à plus forte raison tout mérite de *congruo* est exclu au profit de la justi-

fication par la seule foi. Quand ils en viennent au chrétien déjà justifié, ils continuent, d'ordinaire, à repousser le terme de mérite — et encore Mélanchthon ne craint-il pas de l'accepter — mais, sous cette forme ou sous une autre, ils aboutissent à conserver la chose. Leurs critiques s'adressent au mythe, dont leur imagination polémique est obsédée, d'un mérite qui créerait à l'homme un droit indépendant de Dieu, alors que, malgré le pessimisme profond de leur théologie, ils ne peuvent échapper à l'évidence d'une valeur morale dont la grâce devient le principe. Pour fuir l'antinomisme, c'est vers le catholicisme que, sans le vouloir et peut-être le croire, ils se trouvent finalement ramenés. » *Loc. cit.*, col. 728.

2<sup>o</sup> *Conséquences de ces principes relativement aux œuvres surrogatoires.* — 1. *Indications générales.* — Ces œuvres sont rejetées non pas précisément parce que les œuvres bonnes sont devenues d'une façon générale impossibles à l'homme en raison de la corruption originelle de sa nature; non pas même parce que, n'étant pas imposées par Dieu, elles représenteraient une initiative blâmable; elles sont condamnées au même titre que les œuvres en général, en raison de la valeur méritoire ou satisfaisante qu'on prétend leur accorder et qui, d'après la doctrine protestante de la justification, constituerait une injure à la satisfaction surabondante et aux mérites infinis du Christ.

C'est ainsi que Luther rejette les œuvres surrogatoires comme œuvres satisfaisantes : « La meilleure pénitence, dit-il, est une vie nouvelle et l'on ne saurait satisfaire par des peines temporelles, infligées par Dieu ou même volontairement acceptées, comme jeûnes, prières, et autres œuvres non commandées par Dieu et appelées surrogatoires. » Cité dans les Actes du concile de Trente, Theiner, t. i, p. 531. Cf. Luther, *Sermo de penitentia*, dans *Œuvres*, édit. de Weimar, t. i, p. 320.

Mélanchthon admet volontiers que récompenses et punitions dépassent parfois les limites de la justice individuelle et se répètent sur autrui : ainsi le péché de David retombe sur le peuple; ainsi la justice de peu d'individus aurait sauvé toute la ville de Sodome; ainsi Naaman fut une source de bénédiction pour la Syrie. Ces répercussions sociales ont pour but de nous exciter à faire le bien. Toutefois, en agissant ainsi, nous devons nous souvenir que nous ne faisons que rendre à Dieu ce qui lui est dû, Rom., xvii, 12, et qu'après tout, selon la parole du Sauveur, nous sommes des serviteurs inutiles. Luc., xvii, 10. D'ailleurs les exemples cités plus haut ne sauraient démontrer que nos œuvres peuvent faire quoi que ce soit dans l'ordre de la justification. Et quand elles profitent à autrui, c'est non en raison de leur dignité propre, mais en vertu de la promesse toute gratuite du Christ, *oratio applicatur pro aliis qui nihil non dignitate propria sed gratuita Christi promissione*. *Loci communes*, II<sup>er</sup> *et*as, de *eucharistico sacrificio*, dans *Corp. reform.*, t. xxi, col. 875-876.

Calvin abonde dans le même sens. *Institution chrétienne*, l. III, c. xiv : il représente que les catholiques « accordent bien que cependant que nous sommes en ce monde, nous avons toujours mestlé que Dieu nous pardonne nos péchés, pour suppler le défaut de nos œuvres; mais que ce pardon se fait, tantôt que les fautes qui se commettent sont compensées par œuvres de supererogation ». N. 12, *Corp. reform.*, t. xxii, col. 284. Or, c'est là, ajoute-t-il, faire injure à la bonté toute gratuite du Fils et à la justice de Christ. Et, rappelant la doctrine de la justification, il conclut :

« Si ces choses sont vraies, il n'y a nulles œuvres qui nous puissent d'elles-mêmes rendre agréables à Dieu; mêmes elles ne lui sont pas plausibles, sinon en tant que l'homme étant converti de la justice de Christ.



lui plaît et obtient la remise de ses vices... Ce qu'ils ont accoutumé de lasser, de récompenser Dieu par œuvres de supererogation n'est gueres plus ferme. Car quoi? ne reviennent-ils pas toujours là dont ils sont la exclus : c'est que quiconque garde en partie la loi est d'autant juste par ses œuvres? En ce faisant ils prennent une chose pour résolue, que nul de sain jugement ne leur concéderait. » N. 13, *ibid.*, col. 285.

Après avoir déclaré que la doctrine des œuvres surérogatoires est condamnée par Luc., xvi, 10 : « quand nous avons fait tout ce qui nous est commandé, nous sommes serviteurs inutiles », Calvin termine en ironisant : « Je ne dy point quelles sont les supererogations, dont ils se veulent priser devant Dieu; toutefois ce ne sont que fatras, lesquels il (Dieu) n'a point commandé et ne les approuve point; et quand ce viendra à rendre compte, ne les allera nullement. En ce sens nous concéderons bien que ce sont œuvres de supererogations... » N. 15, *ibid.*, col. 287, 288.

2. *Applications particulières.* — Étant données, d'une part, la thèse fondamentale de la justification par la foi seule et, d'autre part, la tendance des réformateurs de considérer comme injurieuses pour le Christ ce qu'ils appellent volontiers, dans les pratiques catholiques, des « inventions humaines », on conçoit facilement que le champ des œuvres surérogatoires soit, chez les protestants, beaucoup plus étendu que chez les catholiques.

a) Surérogatoires tout d'abord, les œuvres non commandées par Dieu et simplement proposées aux fidèles comme complément de la vie religieuse. Les catholiques les groupent sous trois chefs : jeûnes (toutes sortes de mortifications), prières (toutes sortes d'actes de religion), aumônes (toutes sortes d'œuvres de bienfaisance spirituelle et corporelle), apportant ainsi la perfection dans l'accomplissement de nos devoirs envers nous-mêmes, envers Dieu et envers le prochain. Cf. Bellarmin, *op. cit.*, l. IV, c. III, 5<sup>e</sup>, et *De bonis operibus*, l. I, c. 1; cf. Tob., xii, 8. Pour les protestants, ces œuvres peuvent être bonnes, à condition de ne leur attribuer d'autre valeur que de rapprocher l'homme de Dieu par la foi. Mélanchthon va jusqu'à dire qu'à ce titre, on peut les appeler *sacraments*. *Apologie*, a. 13, n. 16, dans *Die symbolischen Bücher*, p. 204.

Si omnes res annumerari sacramentis debent que habent mandatum Dei et quibus sunt additæ promissiones, cur non addimus orationem que verissime potest dici sacramentum?... Possent hic numerari etiam elemosinæ, item afflictiones, quæ et ipsæ sunt signa, quibus addidit Deus promissiones.

Sous cet aspect, les sacrements eux-mêmes pourraient être considérés comme des rites surérogatoires, puisque, « sans eux, sans même les désirer, les hommes, par la foi seule, peuvent obtenir la grâce de Dieu ». Voir l'art. SACREMENTS, t. XIII, col. 597. Très particulièrement « la confession n'est pas nécessaire, même simplement en désir; car elle n'efface pas le péché ». *Concilium Tridentinum*, édit. Eheses, t. v, p. 282. « Faire l'énumération de tous ses péchés en confession est chose non nécessaire, mais libre. Autrefois imposée en vue de la satisfaction canonique, elle est aujourd'hui simplement utile pour la formation et la consultation du pénitent. » Voir les références à PÉNITENCE, t. XII, col. 1071.

b) Surérogatoires encore et injurieuses pour l'œuvre rédemptrice du Christ toute œuvre, « invention humaine », à laquelle on voudrait attacher une efficacité dans l'ordre de la justification et du salut, soit pour soi-même, soit pour autrui. Les institutions les plus saintes (messe et sacrements), les pratiques les plus recommandables (indulgences, suffrages pour les défunts, vœux de religion, culte des saints, des reli-

ques et des images) sont, sous ce prétexte fallacieux, réprouvées par les réformateurs.

a. — En ce qui concerne la messe, le concile de Trente avait retenu quelques erreurs reflétant ce préjugé : « La messe ne vient pas de l'Évangile; elle n'a pas été instituée par le Christ; c'est une invention humaine, elle n'est pas œuvre bonne et méritoire; bien plus, en elle, on commet une manifeste et multiple idolâtrie » (a. 2). — « C'est proférer un blasphème à l'adresse du très saint sacrifice offert par le Christ sur la croix que de croire que les prêtres offrent de nouveau, à la messe, le Fils de Dieu à Dieu le Père... » (a. 3). — « La messe ne profite ni aux vivants ni aux morts. C'est une impiété de l'appliquer pour les péchés, pour les satisfactions et les autres nécessités » (a. 3). — Le canon de la messe fourmille d'erreurs; il faut l'éliminer (a. 4). — On ne peut offrir la messe pour les autres (a. 7). — Les messes privées sont illicites et contraires à l'institution du Christ (a. 7). — Les vêtements sacrés, les rites extérieurs sont des dérisions de l'impiété (a. 10). — Voir les références dans Theiner, t. I, p. 602 sq.; ou dans A. Michel, *Les décrets du concile de Trente*, p. 426-429.

b. — Inventions humaines et par conséquent sans valeur obligatoire ou sanctificatrice, la confirmation et l'extrême-onction. Cf. Mélanchthon, *Apologie*, a. 13, n. 6, dans *Die symbolischen Bücher*, p. 203. La confirmation, cérémonie oiseuse. Mélanchthon, *Locæ communes*, III<sup>e</sup> ætas, *Corp. reform.*, t. XXI, col. 853. Cf. *Conc. Trid.*, édit. Eheses, t. v, p. 839. Voir aussi, en ce qui concerne l'extrême-onction, les erreurs relevées par le concile. Theiner, t. I, p. 531. Même attitude en ce qui concerne le sacrement de l'ordre, a. 1-2, et les cérémonies qui en accompagnent la collation, a. 5. Theiner, t. I, p. 603, et *Conc. Trid.*, t. XI, col. 1349. Voir ici les articles CONFIRMATION, t. III, col. 1089; EXTRÊME-ONCTION, t. v, col. 1998; ORDRE, t. XI, col. 1349; et *Décrets du concile de Trente*, p. 174, 293, 467-468.

c. — On sait avec quelle dérision Luther parlait des indulgences. Bulle *Exsurge Domine*, prop. 17, 18, 19, 20, Denz.-Bannw., n. 757-760. Voir ici INDULGENCES, t. VII, col. 1619; LUTHER, t. IX, col. 1154 sq. Un mot résume la pensée du réformateur : « Dans les indulgences, aucune vertu pour expier les peines que, pour nos péchés, nous devons à la justice divine. » Prop. 19; Denz.-Bannw., n. 759. Puisque la foi suffit à obtenir la rémission des péchés, une fois cette rémission accordée par Dieu, il ne subsiste « aucune obligation de satisfaire par une peine temporelle... Aussi les indulgences sont de nulle valeur; après cette vie, il n'y a pas de purgatoire et les suffrages pour les défunts n'ont aucune efficacité ». Telle était l'une des erreurs soumises à l'examen des théologiens à la VI<sup>e</sup> session du concile de Trente. *Conc. Trid.*, t. v, p. 282 : cf. *Décrets du concile de Trente*, p. 69.

d. — Les vœux de religion étaient également considérés comme des œuvres non seulement surérogatoires, mais injurieuses à la valeur rédemptrice du baptême. Parmi les erreurs relevées au sujet du sacrement de baptême, la prop. 17 était ainsi formulée : « Le vœu du baptême n'a d'autre condition que la foi et supprime tous les autres vœux. » *Conc. Trid.*, t. v, p. 838; *Décrets du conc. de Trente*, p. 173, et ici BAPTÊME, t. II, col. 304. Cette erreur est réprouvée par le concile de Trente, sess. VII, can. 9, de baptismo, cf. BAPTÊME, t. II, col. 308. Erreur d'importance qui ne tend à rien de moins qu'à rendre nulles toutes les obligations personnelles prises après le baptême. Les théologiens de Trente avaient bien saisi la pensée de Luther, puisqu'en censurant la prop. 17, ils avaient invoqué le canon 19 de la VI<sup>e</sup> session : « Si quelqu'un dit qu'en dehors de la foi rien n'est commandé dans l'Évangile, rien n'est défendu, mais tout est libre... »

qu'il soit anathème. » Denz.-Bannw., n. 829. C'est toujours, on le voit, la doctrine de la justification par la foi seule qui est au point de départ : si Luther déclare nuls les vœux et les promesses faits par le chrétien après son baptême, c'est qu'il y voit une atteinte à la foi que le catéchumène professe en celui-ci. *Décrets...*, p. 222, 173 (n. 17) et 181 (n. 121).

e. — Enfin, toujours en vertu du principe de la foi justificante, la Réforme rejette comme injurieuse au Christ l'intercession des saints, soit à la messe, où elle est une « imposture », soit en dehors de la messe. Voir, au concile de Trente, sess. xxii, c. iii et can. 5, Denz.-Bannw., n. 941, 952; *Décrets...*, p. 447, 455; et ici MESSE, t. x, col. 1137. La deuxième forme de l'erreur se trouve dans la *Confession d'Augsbourg*, a. 21, et, d'une façon plus adoucie, dans l'*Apologie*. Voir SAINTS (Culte des), t. xiv, col. 964; J.-T. Müller, *Die symbolischen Bücher...*, p. 47, 224. Zwingle justifie ainsi la position des novateurs : « Le Christ seul étant mort pour nous, il est aussi l'unique médiateur qu'il faut invoquer. » *Werke*, t. ii, Zurich, 1830, p. 77.

Plus dédaigneuse encore est l'attitude des réformateurs à l'égard du culte des reliques. Voir RELIQUES, t. xiii, col. 2366.

CONCLUSIONS. — Comme conclusions à ce tableau d'un double courant doctrinal touchant les œuvres en général et les œuvres surrogatoires en particulier, quelques remarques s'imposent, qui manifestent les raisons profondes des divergences entre catholiques et protestants.

1<sup>o</sup> Luther et les réformateurs, en raison de leur conception de la justice extrinsèque, n'admettent dans l'âme de l'homme justifié aucun principe inhérent de vie spirituelle; ils ne peuvent donc s'arrêter à l'idée d'œuvres qui porteraient en elles-mêmes un élément de justification, de mérite, de satisfaction, de perfection quelconque. La corruption communiquée à la nature humaine par le péché originel s'y retrouve toujours. Commandées par Dieu, les œuvres sont bonnes sous l'aspect de l'obéissance à Dieu; mais elles ne sauraient acquérir d'efficacité salutaire. Quant aux œuvres librement accomplies, l'homme même justifié serait présomptueux et coupable de vouloir les employer pour mieux assurer son salut : en raison de la justice extrinsèque, c'est la foi-con fiance aux mérites du Christ qui seule est efficace dans cet ordre. D'accord sur ces principes, les réformateurs accusent des divergences dans la question de savoir si l'on peut accorder une valeur morale à ces œuvres, indépendamment toutefois de toute valeur salutaire.

2<sup>o</sup> Pour l'Église catholique, au contraire, la justification produit dans l'âme une justice inhérente qui lui communique un principe de vie nouvelle dans l'ordre surnaturel. Cette vie nouvelle est tout entière due aux mérites du Christ et, par conséquent, toute la perfection et toute l'efficacité qui en découle pour nos œuvres ne saurait faire la moindre injure à l'œuvre rédemptrice du Christ. De plus, la valeur méritoire et satisfactoire des œuvres accomplies dans l'état de vie ne confère pas à l'âme une perfection égale et semblable à la perfection des compréhenseurs. La doctrine catholique respecte les hiérarchies.

3<sup>o</sup> Toutefois, œuvres commandées et œuvres surrogatoires peuvent être, au même titre, méritoires ou satisfactrices. Il suffit qu'elles soient informées par la charité. Sous cet aspect, il n'y a donc pas à distinguer entre les unes et les autres. Dans la session xv (de sacramentis penitentiae), c. ix, le concile de Trente les met sur le même plan. Denz.-Bannw., n. 996. Le canon 13 qui correspond à ce chapitre portait, dans sa première rédaction, après *pietatis opera*, les mots empruntés à Luther, *qua supererogationes dicuntur* : la rédaction définitive l'a allégé de ces trois mots.

A. MICHEL.

**SURET Antoine** (1692-1764), né en 1692, au village de Gabrières, près de Nîmes, entra dans la congrégation des Pères de la Doctrine chrétienne, en 1709; il fut successivement professeur de grammaire, de belles-lettres et de philosophie au collège d'Aix, puis supérieur de cette maison. Il fut ensuite envoyé à Mende. A son insu, et durant son absence, il fut élu supérieur général des doctrinaires, le 26 mai 1750, au chapitre de Paris, après des séances fort mouvementées dont on trouve le récit dans les *Nouvelles ecclésiastiques* des 30 octobre et 6 novembre 1750, p. 175-178, et du 23 janvier 1751, p. 16. Il fut réélu en 1760. Durant son long généralat, Suret s'appliqua à calmer les esprits qui étaient alors en pleine effervescence. Il avait acquis une grande réputation à Mende et dans les diocèses voisins, comme prédicateur de retraites ecclésiastiques. Il mourut à Avignon, le 17 janvier 1764.

Les écrits de Suret sont des ouvrages de théologie morale surtout pratique. A maintes reprises, les *Nouvelles ecclésiastiques* lui reprochent d'avoir prescrit à sa congrégation la soumission à la bulle *Unigenitus*, et cela, disent-elles, « en pure perte », car les doctrinaires n'ont tiré aucun profit de cette soumission et ils ont perdu leur réputation d'indépendance (*Nouv. eccl.* du 15 mai 1753, p. 80). Suret envoya à sa communauté en particulier deux lettres, 5 août 1750 et 25 juin 1751. Dans la première il recommande de souscrire le Formulaire (*ibid.*, 24 avril 1751, p. 66-68) et dans la seconde (*ibid.*, du 16 et du 30 janvier 1752, p. 12 et 17) il conseille la lecture assidue de l'Écriture sainte et des conciles, spécialement du concile de Trente. Suret a publié les *Conférences de Mende*, 10 vol. in-12 et *Conférences sur la morale et le Décalogue* pour servir de suite aux *Conférences de Paris* du P. Semelier sur le mariage, l'usure et la restitution.

Michaud, *Biographie universelle*, t. xl, p. 451-452; Feller, *Biographie universelle*, t. viii, p. 54; *Nouvelles ecclésiastiques* des 30 oct. et 6 nov. 1750, p. 173-178 et du 24 avril 1751, p. 66-68.

J. CARREYRE.

**SURIANO Antoine**, écrivain ascétique italien, naquit à Venise vers 1450 d'une famille noble. Après avoir été longtemps prieur des chartreuses de Venise (1487-1498) et de Padoue (1498-1504) et visiteur de sa province, il fut élu, le 27 novembre 1504, patriarche de Venise, et mourut, le 19 mai 1508, en réputation de sainteté. Il composa les ouvrages suivants qui, selon certains bibliographes, furent imprimés. 1. *De reformatione interiori*. 2. *De vita contemplativa*. 3. *De solitudine*. On a imprimé le discours latin prononcé par le célèbre François d'Assise, de Pesaro, le jour de l'installation du patriarche Antoine Suriano en présence du sénat, du clergé et du peuple de Venise. Voir des extraits de ce discours dans le *Chronicon cartusianense* de dom Pierre Dorland, Cologne, 1608, p. 464-466.

*Oratio funebris in obitum A. S., Patriarchae Venetiarum, auctore Joanne Martino*, Venise, 1598, in-4°, 9 feuillets; *Eligia in obitum...*, caratal in Cartusiana Ermo S. Andrea de Lilloro, Venetis, MDC lxxviii, fmgus anno MDCVIII, par le célèbre Zacharie Bonoit Favon, abas novice chartreux, in-4°, 4 feuillets; Possessin, *Apparatus sacer*; Petrejus, *Bibliotheca cartusiana*; Ughelli, *Italia sacra*; Morozzo, *Theatrum chronol.* S. Ord. Cartus., p. 57; Dom Leon Le Vasseur, *Ephemerides Ord. Cartus.*, t. ii, p. 133.

S. AUTORE.

**SURIN Jean-Joseph**, écrivain spirituel jésuite (1609-1665), né le 9 février 1609, il était fils d'un conseiller au parlement de Bordeaux. Il fut élevé des jésuites et subit aussi l'influence des carmélites de Bordeaux qui gouvernaient Isabelle des Angles, l'une des religieuses espagnoles chargées d'introduire en France la réforme théatine. Le 12 juillet 1616, il entre au noviciat de la Compagnie de Jésus dans la province

d'Aquitaine. Son intelligence prompt et pénétrante le fait remarquer pendant ses études de philosophie et de théologie, mais sa santé précaire l'oblige, plusieurs fois, à les interrompre. Il est ordonné prêtre à Bordeaux, le 11 avril 1626, par le cardinal de Sourdis. Il avait fait ses études de théologie au Collège de Clermont à Paris, en 1623-1624; il y revient en 1627-1629. L'année suivante, son troisième an le met, à Rouen, sous la direction du P. Louis Lallemant. Voiricir t. VIII, col. 2459-2464. Le P. Surin nous a conservé un résumé de l'enseignement de ce maître incomparable : cf. *La doctrine spirituelle du P. Louis Lallemant*, édit. du P. Pottier, Paris, 1936, p. 460-491. De 1630 à 1634, il réside d'abord à Bordeaux, puis dans la petite ville de Marennes. Son état de santé s'aggrave, il le reconnaît lui-même. Cf. *Autobiographie* publiée par le P. F. Cavallera dans *Lettres spirituelles du P. J.-J. Surin*, Toulouse, t. II, p. 6. Le provincial d'Aquitaine, malgré l'opposition de son conseil, l'envoie, à la demande de Richelieu, rejoindre les exorcistes de Loudun, où la possession d'une communauté d'ursulines jetait, depuis 1632, le plus troublant éclat. On sait comment le curé de la paroisse Saint-Pierre, Urbain Grandier, prêtre peu recommandable, auteur présumé du maléfice, avait été condamné et brûlé. Voir Dr Legué, *Urbain Grandier et les possédées de Loudun*, Paris, 1880; cf. H. Bremond, *Histoire du sentiment religieux*, t. V, p. 179, note. On confia aux soins du P. Surin la prieure, Jeanne des Anges. Arrivé à Loudun le 15 décembre 1634, le Père en repartit définitivement en novembre 1637; d'octobre 1636 à juin 1637 on lui substitua un autre exorciste tandis que lui-même se journa à Bordeaux. Il a raconté dans le plus menu détail cette période dramatique de sa vie, qui nous a valu de curieux documents sur un aspect plus pénible qu'édifiant de la vie religieuse au grand siècle. Le P. Surin eut le mérite d'appliquer au mal étrange de la prieure une thérapeutique spirituelle de meilleur aloi que les procédés employés par ses devanciers. Mais l'équilibre nerveux de l'exorciste, déjà fort compromis, devait céder à pareille épreuve. Il s'ensuivit, pendant près de vingt ans, l'étrange maladie dont il a relaté lui-même les phases successives. A partir du vendredi saint 1635, les phénomènes anormaux dont il était le sujet lui donnaient lieu de croire à sa propre possession, conséquence, à ce qu'il pensait, de l'offrande faite de lui-même pour le salut et la sanctification de sa dirigée. « Extérieurement, le P. Surin perdit comme tout contrôle de lui-même et se vit réduit à ne pouvoir agir librement et à se livrer, sans pouvoir y résister, à une foule d'actes bizarres et extravagants, mais l'homme intérieur conservait une conscience d'une acuité et d'une lucidité singulières. Aussi a-t-il pu, dans son autobiographie, écrite en 1663, décrire, avec une abondance de détails surprenants, les épreuves extraordinaires, les grâces de choix et aussi, il faut bien le reconnaître, les illusions spirituelles dont son âme fut le théâtre pendant ces douloureuses années. Tentations de désespoir qui se traduisaient, en 1645, par une tentative de suicide qui le laissa boîteux pour le reste de sa vie; persuasion qu'il était l'objet d'une colère divine implacable et qu'aucun espoir ne restait d'échapper à la damnation, mais aussi, parfois, grâces d'union qui lui faisaient oublier en un instant toutes ces misères et lui donnaient un avant-goût du ciel, il faut lire dans le texte même ces récits extraordinaires qui n'ont pas beaucoup de pareils dans la littérature mystique. Enfin par une série d'améliorations lentes mais continues, la santé revint assez satisfaisante, à partir surtout de 1656, et, avec elle, la vie normale où, seules, quelques bizarreries rappelaient de loin en loin le passé disparu. Pendant les neuf années qu'il vécut encore (1656-1665), le P. Surin se dépensa avec le

même enthousiasme qu'autrefois, sinon avec les mêmes forces, au service de Dieu et de l'apostolat mystique. » F. Cavallera, Préface à l'édition des *Fondements de la vie spirituelle*, 1930, p. 9-10. Il mourut à Bordeaux le 22 avril 1665.

II. ŒUVRES. — Le P. Surin n'a publié lui-même aucune de ses œuvres. L'absence d'autographes rend difficile l'établissement authentique d'un texte qui a été corrigé à maintes reprises par les éditeurs successifs. Certains de ses écrits n'ont pas été retrouvés, nous en connaissons l'existence par une liste que nous fournit son premier historien, M. Boudon, archidiacre d'Évreux. Outre le *Catéchisme spirituel* et les *Dialogues spirituels*, cette liste énumère : une *Guide spirituelle*; un *Traité de l'amour divin*; *Le triomphe de l'amour divin sur les puissances de l'enfer*; un *Traité de la perfection*; plusieurs livres de la *Science expérimentale acquise en la possession par les démons des religieuses ursulines de Loudun*; un *Traité des secrets de la grâce*; un *Discours justificatif des choses mystiques*; *Questions importantes en la vie spirituelle et sur l'amour divin*; un ouvrage de *Poésie touchant les différents degrés de l'amour*. M. Boudon signale par ailleurs *Les fondements de la vie spirituelle*, les *Cantiques spirituels*, les *Lettres* dont il dit que, « si l'on en savait bien faire le choix, ce sera un ouvrage entièrement utile pour le bien des âmes ». H.-M. Boudon, *La vie du R. P. Surin...*, Chartres, 1689, p. 295.

Nous ne connaissons plus aujourd'hui que les ouvrages suivants : 1° *Le triomphe de l'amour divin sur les puissances de l'enfer en la personne d'une fille possédée* (certains manuscrits ajoutent : *en la possession de la Mère supérieure des ursulines de Loudun*). Commencé en 1636, durant son premier séjour à Loudun, ce livre raconte l'« ascension de Jeanne des Anges dans la vie spirituelle à l'occasion de sa possession ». Cette première rédaction n'allait que jusqu'au c. vi; elle fut complétée et achevée en 1660, après la guérison de l'auteur. Les manuscrits furent retouchés et remaniés d'abord par « une personne solitaire » puis par « un ecclésiastique ». — Un second écrit a pour titre : *La science expérimentale des choses de l'autre vie acquise en la possession des ursulines de Loudun*. Le P. Surin se proposait d'y démontrer l'existence du surnaturel, « d'après l'expérience qu'il en avait faite soit à l'occasion de la possession, soit dans ses propres épreuves et états extraordinaires ». Il est divisé en quatre parties : la première et la quatrième font assez naturellement suite au récit du *Triomphe*. La deuxième et la troisième sont autobiographiques.

Ces deux ouvrages distincts ont servi à la composition de l'*Histoire abrégée de la possession des ursulines de Loudun et des peines du P. Surin*. Ouvrage inédit faisant suite à ses *Œuvres*, Paris, 1828. Le texte du P. Surin a été entièrement remanié, mais on reconnaît dans les deux premières parties le récit donné par le *Triomphe* et dans les deux dernières, la seconde et troisième parties de la *Science expérimentale*.

En 1829, l'éditeur Seguin aîné, à Avignon, fait paraître un volume dont le titre et le texte se rapprochent sensiblement des originaux : *Triomphe de l'amour divin sur les puissances de l'enfer et la possession de la mère prieure des ursulines de Loudun. Première partie et science expérimentale des choses de l'autre vie avec le moyen facile d'acquiescer la paix du cœur. Ouvrage posthume du P. Jean-Joseph Surin, de la Compagnie de Jésus*. On retrouve ici, dans la première partie, le texte à peu près fidèle du *Triomphe* et, dans la seconde partie, celui de la *Science expérimentale*, première et quatrième parties.

Quant à la seconde et troisième parties de ce dernier ouvrage, le P. Cavallera en a donné le texte authentique au t. II de l'édition critique des *Lettres spiri-*



tuelles du P. Jean-Joseph Surin, Toulouse, 1928, sous le titre d'Autobiographie; cf. F. Cavallera, *L'autobiographie du P. Surin dans Rev. d'ascét. et de myst.*, 1925, p. 143-159, 399-411.

2° Les *Cantiques spirituels de l'amour divin pour l'instruction et la consolation des âmes dévotes*, dont on ne retrouve plus que la seconde édition, Bordeaux, 1660, ont dû paraître déjà en 1657. Plusieurs fois réédités avec des additions empruntées à d'autres auteurs, ils célèbrent l'amour de Dieu sur des airs populaires avec une naïveté qui nous déconcerte aujourd'hui.

3° Le *Catéchisme spirituel pour l'instruction des âmes dévotes*, contenant les principaux moyens pour arriver à la perfection chrétienne, Rennes, 1657, passe à bon droit pour le chef-d'œuvre du P. Surin. Il a été composé de mémoire et dicté dans des circonstances que l'autobiographie nous fait connaître. Cf. *Lettres spirituelles*, édit. Michel-Cavallera, t. II, p. 69 et 435-436. Bien qu'une lettre de l'éditeur déclare que l'auteur n'a nulle connaissance de son dessin, la correspondance échangée entre la Mère Jeanne des Anges et Mme du Houx donnerait à croire que le P. Surin n'ignorait pas absolument l'impression de ses papiers; on ne nous dit pas, toutefois, qu'il l'approuvât. Cf. *Lettres spirituelles*, édit. Michel-Cavallera, t. II, p. 432. La seconde édition (Paris, 1659) due à l'initiative du prince de Conti, fut faite par Vincent de Meur, ami du P. Surin, l'un des fondateurs des Missions étrangères. Les initiales I.D.S.F.P. (Jean de Sainte-Foy Prêtre) remplaçaient le nom de l'auteur. Approuvé par Bossuet et quatre fois réédité au XVII<sup>e</sup> siècle, le *Catéchisme spirituel* fut mis à l'Index par décret du 20 juillet 1695. Jusqu'au début du XX<sup>e</sup> siècle, seule la traduction italienne était tenue pour condamnée. Le P. Th.-Bernard Fellon (T. B. F.) donna en 1730 une édition modernisée. En 1882, le P. Marcel Bouix restitua au texte sa teneur à peu près originale (Paris, librairie de l'œuvre Saint-Paul, 2 vol. in-18). Chacun des deux tomes est divisé en huit parties, sans qu'on puisse discerner entre elles quelque lien logique. On y trouve non seulement un ensemble très complet sur les problèmes de la vie spirituelle, mais aussi des conseils pratiques de pastoralité concernant le ministère des missions.

4° Les *Fondements de la vie spirituelle tirés du livre de l'Imitation de Jésus-Christ*, édités par Vincent de Meur à l'instigation du prince de Conti, avaient reçu une première approbation le 15 avril 1665, sept jours avant la mort du P. Surin. L'ouvrage ne parut, cependant, qu'en 1667 portant, entre autres approbations, celle de Bossuet. Il renferme des extraits d'une œuvre rédigée en 4 volumes sous le titre : *Dialogues spirituels*. On y a groupé en cinq livres les chapitres qui commentaient quelque verset de l'Imitation de Jésus-Christ. L'essentiel de la doctrine spirituelle du P. Surin s'y trouve sans autre ordre que l'inspiration du moment ou que l'occasion offerte par les répliques de l'auteur aux adversaires de la mystique. Cf. l'édition des *Fondements* par le P. Cavallera, 1930, préface.

5° Les *Dialogues spirituels, où la perfection chrétienne est expliquée pour toutes sortes de personnes*, Nantes et Paris, 3 vol. 1704-1709, représentent les quatre volumes qu'avait préparés pour l'impression et retouchés le P. Champion, dès 1695, et d'où ont été tirés *Les fondements de la vie spirituelle*. Plusieurs fois réédités en 3 ou en 2 volumes, les *Dialogues* procèdent comme le *Catéchisme* par demandes et réponses. Chaque livre groupe des chapitres apparentés entre eux par les sujets traités.

6° La *Guide spirituelle*, dont un fragment avait paru en 1801, fut publiée en 1836, à Paris, chez Albanel. Trois parties sur sept (2<sup>e</sup>, 4<sup>e</sup> et 5<sup>e</sup> parties) reproduisent

les 7<sup>e</sup> et 8<sup>e</sup> parties du *Catéchisme spirituel*, plus un chapitre sur le mariage emprunté aux *Dialogues*. Les autres parties visent spécialement le P. Chéron, carme de Bordeaux, qui avait attaqué la mystique. Cf. F. Cavallera, *La guide spirituelle du P. Surin, dans Rev. d'ascét. et de myst.*, 1933, p. 409-421 et P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, t. IV, p. 105.

7° Les *Questions importantes à la vie spirituelle sur l'amour de Dieu* ont été publiées en 1813 par le sulpicien L. A. Sausse, sous le titre : *Le parfait amour de l'amour de Dieu*, Paris, Duprat-Duverger, mais avec des corrections qui ont justifié aux yeux du P. Bouix le qualificatif donné à son édition plus fidèle de 1879 : *Traité inédit de l'amour de Dieu*. Les PP. Aloys Pottier et Louis-Marie en ont fait, en 1909, une édition critique conforme à un manuscrit datant du XVIII<sup>e</sup> ou du début du XIX<sup>e</sup> siècle. Ce manuscrit offre de « particulières garanties d'authenticité » et nous a conservé un texte spécialement intéressant où nous voyons la métaphysique du P. Surin se dégager autour du thème central de l'amour pur.

8° *Lettres spirituelles*. On trouvera dans l'édition critique de L. Michel et Ferdinand Cavallera (Toulouse, 1926-1928, 2 vol. parus) l'état détaillé des éditions et manuscrits qui nous ont conservé quelque 600 lettres du P. Surin. Il suffit de dire ici que le P. Champion en a donné une première édition en trois volumes datés de 1695, 1697, 1700. L'édition de 1709 supprime une lettre et fait des corrections sous l'influence de la réaction antiquiste : cette édition a été souvent reproduite en trois ou deux volumes. Enfin, des *Lettres inédites* du P. Surin revues par M. l'abbé Pouzet et M. Sarion ont paru en 1845 à Paris et Lyon. Quelques-unes d'entre elles se trouvaient déjà dans les recueils antérieurs. De toutes ces lettres, une seule nous a été conservée autographe : la lettre 75 à Madeleine Boinet (édit. crit., t. I, p. 201-202). La collation des lettres publiées avec les manuscrits, qui sont assez nombreux et proviennent de sources différentes, révèle que bien des libertés ont été prises par les éditeurs. L'édition critique due au P. F. Cavallera travaillant sur les manuscrits recueillis principalement par le P. L. Michel rétablit un texte aussi fidèle que possible et d'une très grande richesse de doctrine.

III. DOCTRINE. — Ce que nous savons de l'état mental du P. Surin met en question la sûreté de sa doctrine. Son *Catéchisme spirituel* a été condamné en 1695 : c'est donc que certaines de ses formules pourraient recevoir une interprétation dangereuse; cf. S. Harent, dans *Rev. d'ascét. et de myst.*, 1924, p. 345, n. 37. Plusieurs de ses contemporains l'accuseront d'avoir donné dans le quétisme : témoin les propositions alléguées par le P. Champells dans un mémoire sévère, auquel, du reste, on ne peut se fier sans précaution; cf. F. Cavallera, dans l'édition des *Lettres spirituelles*, p. 298 sq. Aujourd'hui, personne ne conteste l'orthodoxie du P. Surin, si l'on prend sa doctrine dans son ensemble. L'approbation réitérée et catégorique qu'elle a reçue de Bossuet en est une garantie inappréciable. Cf. *Préface* sur l'*Instruction pastorale*, dans *Œuvres*, édit. L. A. Sausse, t. XIX, p. 308-310. Beaucoup tiennent notre auteur pour un classique de premier rang.

Il avait une connaissance très approfondie de la littérature mystique du Moyen Âge et de son temps. Les indications bibliographiques qu'on relève dans ses ouvrages sont d'une précision et d'une abondance étonnantes chez un malade que l'étude fatigait. Sa doctrine n'est point fantaisiste; il l'a puisée à des sources qu'il est aisé de reconnaître. C'est tout d'abord saint Ignace et la spiritualité des premiers maîtres de la Compagnie de Jésus, les *Contemplations sur l'amour de Dieu* nous donnent des *Constitutions* de l'ordre une interprétation théologique qui reflète sans doute l'in-

fluence du P. Lallemand, mais résultait d'une réflexion personnelle profonde. On trouve souvent sous la plume du P. Surin les noms de Balthazar Alvarez, Louis Du Pont, Alvarez de Paz et Gagliardi; il n'estimait pas moins les traités de Rodriguez; cf. *Catéchisme*, t. I, 4<sup>e</sup> part., c. II, édit. Bouix, p. 268, et *Guide*, 1836, p. 229. Un chapitre, comme celui qu'il intitule dans son *Catéchisme* : *De l'économie de l'âme*, suppose une très grande familiarité avec toute la mystique traditionnelle : il y relève les nuances du vocabulaire technique qui décrit la structure de la psychologie surnaturelle.

Les *Dialogues*, t. II, l. VIII, c. v, renvoient pour l'étude théorique de la mystique à la *Theologia mystica* du pseudo-Bonaventure (= Hugues de Balma), au *Traité* de saint François de Sales et au *De contemplatione divina* de Thomas de Jésus. Pour la pratique, le P. Surin se contente de signaler l'*imitation*, dont on sait avec quelle ferveur il a commenté de nombreux versets dans des pages qui ont constitué *Les fondements de la vie spirituelle*. Il s'en inspire encore en bien d'autres endroits. Mais c'est la *Guide* qui fournit le chapitre le plus instructif, IV<sup>e</sup> part., c. III, p. 228, sur ses lectures et sur le jugement qu'il s'en faisait. Relevons-y deux noms qui se trouvent souvent dans ses livres : Blossius (Louis de Blois) et saint Vincent Ferrier, dont le *Tractatus de vita spirituali* lui paraissait si remarquable. Il connaissait, défendait contre leurs détracteurs, recommandait, quoique avec discrétion, les grands mystiques : Tauler, Ruysbroeck, Harphius et Henri Suso. Avait-il la Bérulle? Il ne nomme nulle part, croyons-nous, ses ouvrages, mais c'est bien la doctrine de l'école française qui nous a valu un chapitre du *Catéchisme* sur la considération des « mystères et des états » du Sauveur. T. I, II<sup>e</sup> part., c. v, édit. Bouix, p. 140.

Aux influences littéraires, il faudrait ajouter les expériences vécues du P. Surin. Certaines l'ont profondément impressionné, indépendamment de celle de Loudun. Sa correspondance nous a conservé le souvenir des grandes âmes que la Providence a mises sur son chemin : celle du jeune homme rencontré dans un coche peu après son troisième an (*Lettres*, I, édit. Michel-Cavallera, t. I, p. 1-15); celle de Mme Du Verger dont il a résumé la vie dans une lettre à une carmélite (*Lettres*, XIII, *ibid.*, p. 38 sq.); celle de Madeleine Boinet, qui fut sa correspondante et dont il parle au P. d'Atichy en des termes si émouvants. (*Lettres*, XXI, *ibid.*, p. 107).

De ces différentes influences, le P. Surin a su profiter avec une remarquable indépendance : sa doctrine se caractérise par sa simplicité, sa valeur pratique et l'importance prépondérante qu'il accorde au mysticisme. L'écrivain a chez lui un don de clarté et, parfois, une éloquence qui ont enrichi notre littérature spirituelle de quelques-unes de ses plus belles pages. La méthode dont il use est essentiellement concrète. Le même procédé catéchétique qui se retrouve dans tous ses ouvrages est direct et lui donne le moyen d'exprimer d'une manière vivante, en face d'un interlocuteur, la doctrine qu'il oppose aux partis pris, aux objections ou aux illusions des mauvais maîtres spirituels.

Il n'est pas de point que le P. Surin ait mieux mis en lumière que le caractère intérieur de la vie spirituelle. Il dénonce avec force, au profit de « la loi intérieure d'amour et de charité », le faux-semblant d'un ordre ou d'une discipline qui s'appuierait sur des contraintes extérieures ou sur des motifs intéressés. *Dialogues*, t. II, l. VI, c. v; et t. I, l. VI, c. IV. Les *Questions sur l'amour de Dieu* ne sont, en réalité, que le commentaire de cette « loi intérieure » dont saint Ignace a voulu faire la première consigne de ses *Constitutions*. Cf. l. I, c. IV, édit. Pottier, p. 22; et *Lettres*, XIV, édit. Michel-Cavallera, p. 92-93.

Le P. Surin met donc l'accent sur le rôle de l'inspiration du Saint-Esprit dans la vie spirituelle. Ses controverses avec les « philosophes », avec les « doctes », le préviennent contre le danger d'illumination où ses tendances doctrinales mal comprises pouvaient aboutir. Il reprochait à ses adversaires leur mépris pratique pour les « instincts de la grâce » et les « touches du Saint-Esprit », mais il n'en minimisait pas pour autant la nécessité de l'obéissance ni les avantages du contrôle et de la direction. *Dial.*, t. I, l. VI, c. v; *Questions* l. I, c. IV, édit. Pottier, p. 20.

En fait, sa spiritualité reste très active. Elle se résume dans cette formule qu'il emprunte encore à saint Ignace : « Chercher Dieu en tout », leit-motiv des *Questions sur l'amour de Dieu*. Elle commande une ascèse extrêmement rigoureuse : « Ce que Surin exige sans se lasser de celui qui veut être véritablement un homme intérieur, c'est d'abord le dépouillement le plus complet par rapport à soi-même et au créé. Nudité de l'esprit, détachement du cœur, indifférence totale et effective à tout ce qui pourrait arrêter l'âme sur la voie de la sainteté en charmant notre intelligence ou enchaînant notre volonté. » F. Cavallera, *Les fondements de la vie spirituelle*, p. 15. Il faut lire les *Lettres* au P. d'Atichy pour comprendre avec quelle sévérité il mettait lui-même en pratique cette purification active. *Lettres*, II, X, XXI.

On s'est demandé si le désintéressement dont il caractérise l'« amour pur » ne rejoindrait pas celui qu'Innocent XII a condamné chez Fénelon. Les *Questions sur l'amour de Dieu* montrent assez que l'exclusion de l'intérêt propre ne comporte pour lui ni sous-estime de l'espérance, ni suppression de la crainte, ni renoncement aux vertus. L. I, c. VIII, IX, X. Ce qu'il exige c'est seulement une absolue sincérité dans le désir de Dieu et dans le don de soi-même. Cf. S. Harent, *La doctrine du pur amour dans le Traité de l'amour de Dieu* du P. Surin, dans *Rep. d'ascet. et de myst.*, 1924, p. 328 sq., et A. Pottier, édit. des *Questions...*, append. IV, p. 184.

Sa doctrine tend à promouvoir avant tout une très grande générosité surnaturelle. Il combat comme une tentation trop ordinaire celle « de vouloir borner son amour et prendre des idées trop petites et trop basses dans le service de Dieu ». *Questions...*, l. I, c. X, édit. Pottier, p. 47. Voilà pourquoi il s'en prend à ceux qui mesurent à l'aune de leurs raisonnements ce qui dépend surtout de la magnificence de Dieu.

Il ne doute pas que toutes les âmes ne soient appelées à l'union divine, c'est-à-dire à « un état où l'âme transformée en Dieu devient en quelque sorte par amour une même chose avec lui ». *Dial.*, t. II, l. VIII, c. III. C'était aussi ce que pensait le jeune homme rencontré dans le coche; cf. *Lettres*, I, édit. Michel-Cavallera, t. I, p. 4.

Le P. Surin a défini avec grand soin ce qu'il appelle la « voie intérieure et mystique » ou encore « la vraie vie mystique », par opposition aux « dons communs » de la grâce et aux manifestations « extraordinaires » que la vie mystique revêt chez certains, mais auxquelles personne ne saurait prétendre ni se disposer. *Dial.*, t. II, l. III, c. VIII; *Cal.*, t. I, III<sup>e</sup> part., c. III, édit. Bouix, p. 205.

La « voie intérieure » comporte un régime d'inspirations que connaissent seulement les « disciples du Saint-Esprit », mais auquel prépare l'exercice des vertus solides. *Dial.*, *ibid.* Le mode d'oraison qui lui correspond est « la contemplation ordinaire », dont le *Catéchisme* donne cette définition : « un simple repos de l'âme dans lequel elle goûte et connaît les choses divines, sans qu'elle ait peine à se tenir en la présence de Dieu et à considérer avec affection les choses célestes. » T. I, 1<sup>re</sup> part., c. III, édit. Bouix, p. 10. Le

P. Surin insiste sur l'obscurité essentielle à cette connaissance qui résulte plus de l'influence de la volonté que de l'activité propre de l'entendement. *Cat.*, t. I, II<sup>e</sup> part., c. II, 2. Aussi reprochait-il aux « gens de lettres » la confiance qu'ils faisaient à la raison, dans un domaine où son rôle doit se subordonner à celui des vertus théologiques. *Dial.*, t. II, l. VII, c. II.

Il n'en méconnaît pas pour autant la valeur des méthodes, mais il veut qu'on en use avec une sage liberté. *Cat.*, t. I, II<sup>e</sup> part., c. II, 1, édit. Bouix, p. 104. Il a écrit des pages extrêmement suggestives sur celles de saint Ignace et leur rapport avec la vie mystique : il lui tenait à cœur que la contemplation fût reconnue comme un mode d'oraison propre à la Compagnie de Jésus et particulièrement compatible avec les ministères apostoliques. *Dial.*, t. II, l. VI, c. II, et IX; *ibid.*, l. IV, c. II; *Cat.*, t. I, III<sup>e</sup> part., c. IV, édit. Bouix, p. 225.

L'inclination mystique du P. Surin trouvait un aliment dans les très hautes jouissances spirituelles dont il avait lui-même l'expérience et que les confidences de quelques âmes d'élite lui avaient aussi révélées. Cf. ses *Lettres* au P. d'Attichy, à Madeleine Boinet, etc. On sait que saint Jean de la Croix, au l. II de la *Montée du Carmel* se montre sévère à l'égard des faveurs sensibles. L'interprétation de ces textes valut au P. Surin une controverse douloureuse avec le P. Cl. Bastide, son ami et son protecteur : « Faut-il avec le P. Bastide soutenir que (Jean de la Croix) veut que l'on renonce à toute faveur sensible extraordinaire, même d'origine divine? ou bien, avec le P. Surin, faut-il admettre qu'il professe que, tout en se mettant en garde contre les illusions et en pratiquant un détachement réel du cœur, il ne faut pas repousser indistinctement toute grâce de cet ordre mais au contraire accepter avec reconnaissance, celles qui s'avèrent œuvre du bon esprit? » F. Cavallera, *Lettres*, t. II, appendice 3, p. 437. Cette controverse mit en cause non seulement plusieurs des confrères du P. Surin, mais Jeanne des Anges et son « saint ange » consulté comme un oracle; elle n'aboutit à aucun résultat pratique. Cf. F. Cavallera, *ibid.*, p. 439.

Une théorie spirituelle aussi résolument centrée sur Dieu ne donne rien à la paresse. Le mysticisme ne prend jamais chez le P. Surin le sens d'un « laisser-faire Dieu » apathique et débilissant. C'est au contraire la doctrine du détachement, de l'acquiescement au bon plaisir divin qui occupe le premier plan de sa direction pratique. Elle atteint parfois dans sa correspondance et quand il s'agit de lui-même une sorte de pathétique hautement émouvant.

Les livres du P. Surin ne sont pas destinés à débutants. Il ne faut pas les lire sans discernement. Lui-même a indiqué que la « voie » décrite par sa plume réclamait une générosité initiale, une « conversion », au sens où l'entendait le P. Lallemant, qui n'est pas le fait de toutes les âmes. Il appelait le « premier pas » cette détermination au bien, ce dégagement des choses humaines qu'il reconnaissait être le propre de « peu de personnes ». *Cat.*, t. I, III<sup>e</sup> part., c. VII, édit. Bouix, p. 258.

Telle quelle, la doctrine du P. Surin a exercé et exerce encore une notable influence. Bossuet et Fénelon professaient à son égard une estime égale. Elle inspire aussi directement que celle de son maître, l'école des écrivains de la Compagnie de Jésus qui se rattachent au P. Lallemant : le P. de Caussade, le P. Grou, le P. de Clorivière, au XVIII<sup>e</sup> siècle, en sont tout pénétrés. L'initiative du P. Bouix pour publier un texte exact des œuvres du P. Surin montre que le XIX<sup>e</sup> siècle ne l'a pas méconnu. L'édition de la *Guide* et d'autres rééditions en témoignent également. Il serait aujourd'hui aisé de lui trouver de fervents disciples. Contentons-nous de nommer, parmi les spirituels de la Compagnie

de Jésus en notre temps, le P. Foch qui s'était assimilé la doctrine du P. Surin et ne craignait pas d'en recommander la lecture autour de lui; cf. *Plan de vie*, dans *Rev. d'ascét. et de myst.*, 1931, p. 291 et passim. On sait en quelle estime H. Bremond, Mgr Saudreau et le P. Garrigou-Lagrange tiennent ce très authentique disciple de saint Ignace de Loyola. Plusieurs tentatives ont été faites pour que le *Catechisme spirituel* soit retiré de l'Index. Elles n'ont pas abouti.

La vie du P. Surin, de la Compagnie de Jésus ou l'Homme de Dieu, composée par Henry-Marie Boudon..., Chartres et se vend à Paris... 1689, est coupée de considérations diffusées; elle se trouve resumée dans un manuscrit de Rouen publié par le P. Marcel Bouix en tête du *Traité inédit de l'Amour de Dieu*, 1873, et reproduite à part sous le titre : *Vie du Père Jean-Joseph Surin*, Paris, 1876.

Contre les ouvrages et articles mentionnés dans le corps de la notice, on consultera H. Bremond, *Histoire du sentiment religieux en France*, t. V, c. VI; P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, t. IV, p. 85-107; Aloys Potier, *Le P. Louis Lallemant et les grands spirituels de son temps*, t. I, II, voir les index; L. Mariès, *Madeleine Boinet, destinataire des lettres 110-126 du P. Surin*, dans *Revue d'ascétique et de mystique*, 1926, p. 272-302; F. Cavallera, *Lettres inédites du P. Surin à Madame de La Chêze, annonciade*, dans *Revue d'ascétique et de mystique*, 1936, p. 291-312.

M. OLPHE-GALLIARD.

### SURIUS Laurent, chartreux célèbre (XV<sup>e</sup> siècle).

I. VIE. — Né à Lubeck, en 1522, de parents catholiques, il étudia les humanités à Francfort-sur-l'Oder et la philosophie à Cologne, où il fut reçu maître-ès-arts en 1539. C'est dans cette dernière ville qu'il se lia d'amitié avec saint Pierre Canisius, alors également étudiant de l'université et qui, lui aussi, eut un moment l'idée de se faire chartreux. La vertu de Lansperge contribua beaucoup à fixer le choix de Surin pour la vie austère des chartreux. Selon le P. Hartzheim, il prit l'habit le 23 février 1540, fit sa profession le jour de saint Matthias de l'année suivante et célébra sa première messe en 1543. Sa carrière monastique eut un double but extrêmement louable : sa sanctification personnelle par l'observance de la règle et le salut des âmes par la publication de bons livres. Ainsi, il réalisa le vœu du vénérable Guignes, cinquième prieur de la Grande-Chartreuse, qui dans ses *Coutumes* détermine la raison pour laquelle le religieux contemplatif emploie une partie de son temps à transcrire ou à composer des ouvrages. « Quia ore, dit-il, non possumus, Dei verbum manibus prædicemus. Quot enim libros scribimus, tot nobis veritatis præcones facere videmur, etc. » Pendant trente-quatre ans (1544-1578), Surin ne quitta pas la plume, malgré sa santé chancelante. En 1570, ses amis désireux de le conserver s'adressèrent secrètement au pape, saint Pie V, pour lui obtenir quelques adoucissements dans l'observance de la règle, afin qu'il pût s'adonner plus librement à ses occupations littéraires. Le saint pontife, par un bref du 1<sup>er</sup> juillet adressé au prieur de la chartreuse de Cologne, loua les études de Surin et engagea son supérieur à avoir des égards pour le maintien de sa santé. Il fut obéi et le savant écrivain aurait longtemps encore travaillé pour l'Église si la maladresse d'un médecin qui suppléait le docteur Birkmann absent ne lui eût fait prendre une potion qui augmenta son mal d'estomac et le conduisit au tombeau. Surin décéda pieusement le 23 mai 1578.

II. ŒUVRES. — Bien que Laurent Surin ne soit pas un auteur proprement dit, mais un traducteur, un compilateur, un reviseur et un éditeur, son œuvre cependant est gigantesque. Un homme seul et disposant de fort peu de temps libre chaque jour pourraient livrer au public, en trente-trois ans, plus de trente-six volumes, dont la plupart in-folio, et presque tous écrits et revus avec une scrupuleuse attention. Pour



les *Vies des saints*, en particulier, Surius voulut les lire toutes, les copier, les corriger ou abrégé par lui-même.

Ses publications appartiennent à l'ascétisme et à la mystique, à la prédication et à la patrologie, à l'apologétique et à l'histoire, à l'hagiographie. Ainsi, il a combattu l'hérésie directement et indirectement, en propageant la saine doctrine, en sauvegardant la piété des fidèles, en démasquant les erreurs doctrinales et historiques des novateurs et en démontrant par ses *Vies des saints* l'incessante fécondité de l'Église catholique.

1° *Hagiographie*. — Ce qui a procuré à Surius sa plus grande célébrité est sans contredit son *Recueil des vies des saints distribuées par mois et par jours selon l'ordre du calendrier romain*. Cette œuvre a ouvert l'ère de l'hagiographie moderne. Il est vrai qu'un contemporain du savant chartreux, Louis Lipomani, évêque de Vérone, de 1551 à 1558, avait publié sept volumes de vies des saints tirées des auteurs grecs et latins, auxquels son neveu ajouta en 1560 un huitième tome posthume que Lipomani avait préparé lui-même. Mais le recueil de Surius surpassa l'œuvre de l'évêque italien par les nombreuses vies dont il la compléta, par la distribution régulière de mois et de jours qu'il adopta, par l'élégance du style qu'il sut introduire dans celles dont la rédaction se ressentait des barbarismes de la basse latinité, et surtout par la saine critique par laquelle il sut retrancher les histoires apocryphes et les légendes suspectes. Cette révision fut applaudie par les souverains pontifes, saint Pie V et Grégoire XIII, et par les personnages les plus éminents de la fin du xvi<sup>e</sup> siècle. Lorsque Bellarmin apprit que le P. Héribert Rosweyde se proposait d'imprimer une collection de vies des saints plus ample que celle de Surius, entre les autres conseils qu'il lui donnait le 7 mars 1608, il lui disait aussi : *Adde etiam alia duo, unum ne forte originalibus historiis multa sint inepta, levia, improbabilia, quæritum potius, quam ædificationem portant; hæc enim causa fuit, quæ Surium coegit multa deprehendere, vel mutare*. On peut encore souscrire aux louanges que lui ont données deux juges supérieurement compétents dans cette matière, les PP. Jean Bollandus et Daniel Papebrock; cf. *Acta sanctorum*, præfat. generalis, c. 1, § v, et *Acta sanctæ Rietruis*, 12 mai, *Acta SS. Florentii et socior. MM.*, comment. præv., n. 5. De nos jours, les bollandistes ont eu plusieurs fois l'occasion de manifester leur sentiment au sujet du recueil publié par Surius. La liste de vies des saints que les bollandistes ont empruntées à la collection de Surius pour en enrichir leur entreprise est tout à son honneur.

Il n'empêche que son œuvre hagiographique a été l'objet de graves critiques, même de la part d'éminents personnages ecclésiastiques et de quelques bollandistes du xviii<sup>e</sup> siècle. Sans entreprendre un examen détaillé de tous les reproches qu'on lui a faits, à tort ou à raison, nous répondrons aux trois principales plaintes articulées contre elle. Et d'abord on s'est plaint du grand nombre de vies des saints qui manquent dans son recueil. Ce regret est fondé et Surius lui-même en a plusieurs fois convenu dans ses lettres dédicatoires. Voir par exemple la dédicace du t. II de la 2<sup>e</sup> éd. Mais, si l'on fait attention que Surius était seul à travailler, qu'il observait une rigoureuse vie claustrale et que, dans l'espace de six années, 1570-1575, il put livrer au public la première édition de son recueil, on lui accordera sans doute des éloges au lieu de blâmes. Pour faire disparaître de son recueil le plus grand nombre possible de lacunes, soit par lui-même, soit par ses amis, il fit des démarches pour avoir tant de l'Allemagne que des pays étrangers les biographies et les actes des saints encore inédits. On a des preuves de ce fait. Pour ce qui regarde l'Allemagne, Surius, dans la dédicace citée, rappelle à l'archevêque de Trèves la pro-

messe qu'il lui a faite de lui envoyer la vie de ses saints prédécesseurs. Dans son *Apparatus sacer*, au mot *Sancti*, le P. Possevin fait mention des démarches, hélas! infructueuses, faites en Italie. Enfin il existe une lettre du roi du Portugal (5 août 1576) à l'évêque de Coimbre, dans laquelle le souverain lui fait connaître le vœu exprimé par Surius d'avoir les notices authentiques des saints de son royaume et l'engagement à les recueillir officiellement, à les faire copier et à les lui adresser. Le recueil fut fait la même année, mais peut-être à cause de la mort du roi Sébastien (1578), le manuscrit resta en Portugal, et plus tard fut envoyé à Rome, où le hollandiste Conrad Janning, en 1698, le trouva. Cf. *Acta SS.*, 5 julii, *Acta S. Elisabethæ reginæ*, etc., comment. præv., § 1, n. 3 sq.

La deuxième plainte faite au sujet de la collection publiée par Surius c'est que les textes hagiographiques y ont été arrangés. *Ejus opus*, dit Bona, *gratius foret, et utilius, si veterum Scriptorum primigeniam phrasim retinisset*. Évidemment, le savant cardinal, en formulant ce vœu, se plaçait à un point de vue différent de celui qu'adoptait Surius. Celui-ci modifia le style d'un grand nombre de vies de saints pour les faire mieux servir à l'édification des lecteurs. Son but principal n'était pas de publier un recueil hagiographique à l'usage des érudits, mais de fournir aux ecclésiastiques, surtout aux prédicateurs, aux communautés religieuses et aux laïques instruits des récits vrais, intelligibles, élégants et propres à nourrir leur piété. Il ne faut pas non plus oublier que Surius vivait à l'époque où le goût des lettres latines était dans sa meilleure phase et qu'il convenait de ne pas froisser les exigences générales de ses contemporains.

On a aussi reproché à Surius d'avoir été trop crédule et même d'avoir manqué de discernement dans le choix de ses documents hagiographiques. Il est facile de répondre à cette critique. Surius, en fait d'études historiques, était à la hauteur de son temps et, selon l'appréciation des bollandistes déjà cités ci-dessus, il a trié ses vies de saints avec sagacité. On ne trouve pas, dans son recueil, il est vrai, l'application des règles de critique telles qu'elles sont employées par les érudits modernes; mais, si l'on fait attention que l'art de juger les écrits des anciens n'a commencé que dans la seconde moitié du xvi<sup>e</sup> siècle, près de cent ans après la mort de Surius, même sur ce point on devrait, ce semble, le louer d'avoir entrevu bon nombre des conclusions auxquelles le progrès des études historiques a fait aboutir les savants modernes.

La première édition de son grand recueil de Vies des saints parut avec ce titre et suivant cet ordre : *De probatis sanctorum historiis, partim ex tomis Aloysii Lipomani... partim etiam ex egregiis manuscriptis codicibus, quarum permulta antehac nunquam in lucem prodire, nunc recens optima fide collectis per Fr. L. S. Carthusianum. Tomus primus complectens sanctos mensium januarii et februaryi*, Cologne, 1570, in-fol. Depuis cette date jusqu'en 1575, Surius fit paraître chaque année un volume embrassant deux mois réguliers. Le premier tome était dédié à saint Pie V, qui honora l'auteur d'un bref publié dans le deuxième volume, et le quatrième porte en tête une dédicace de Surius au pape Grégoire XIII, qui venait de monter sur le Siègne apostolique. Chose remarquable! Non seulement cette édition fut écoulée avec un succès rare pour une œuvre aussi considérable, mais avant même qu'elle fût complétée par le sixième tome, déjà, à Munich, le théologien Jean de Vie en entreprit une traduction allemande en six volumes, dont le dernier fut mis en vente en 1580. En même temps, avec les témoignages d'approbation et d'encouragement, Surius reçut de plusieurs côtés des vies nouvelles en assez grand nombre pour faire un septième tome. Il se décida donc à reviser

son œuvre, à l'enrichir des biographies arrivées après la publication des premiers volumes et à la réimprimer avec un supplément. Ainsi, malgré sa santé chancelante, il fit paraître, en 1576, le t. 1<sup>er</sup> de la deuxième édition. Le 28 février 1578, il signait la lettre dédicatoire du deuxième tome, qui parut peu de temps après. La mort le trouva occupé à préparer les volumes suivants et le supplément, qui furent imprimés en 1579-1581 par les soins de dom Jacques Mosander (en flamand Maësmans), également religieux de la chartreuse de Cologne. L'édition princeps, en six tomes, fut imprimée à Venise, en 1581, et attribuée à Mgr Louis Lipomani. Nicéron a marqué une autre édition de Cologne, en 7 tomes in-fol., imprimée en 1610. Vers cette époque, les chartreux de Cologne entreprirent la révision de la grande œuvre de leur confrère. Ils comprirent que l'histoire ecclésiastique gagnerait beaucoup, si l'on pouvait publier les vies des saints comme elles avaient été écrites par leurs auteurs. D'ailleurs, les abrégés des sept volumes de Surius, qui parurent, en diverses langues, au grand avantage des chrétiens, suffisaient pour atteindre le but qu'il s'était principalement proposé, l'édification des âmes pieuses. Ils songèrent en conséquence à retrouver les textes primitifs des Vies corrigées et à les réimprimer avec les Vies arrivées après la mort de dom Jacques Mosander (1589). Un savant religieux de leur maison, dom Georges Garnefelt, fut chargé de ce travail. Son premier soin fut de marquer les auteurs et les sources de ses documents. Dans la table des vies de chaque mois, il mit un astérisque à côté des biographies ajoutées, et une croix à côté de celles qu'il publiait d'après leur texte original substitué à la révision de Surius. Il divisa chaque vie en chapitres et en paragraphes et, dans les notes marginales, il donna des éclaircissements sur les points douteux puisés dans d'autres auteurs recommandables et surtout dans les *Annales* de Baronius. Le P. Jean Bollandus, ami de dom Georges Garnefelt, dit que cette œuvre est excellente. Le t. 1<sup>er</sup> parut à Cologne en 1617, in-fol., enrichi du portrait de Surius, de sa notice biographique et du catalogue chronologique de ses œuvres. Le reste de l'édition, onze tomes, fut imprimé en 1618. De nos jours, le P. Bracco, barnabite de Turin, entreprit d'enrichir l'hagiographie d'une nouvelle édition de l'œuvre de Surius et de ses continuateurs, Mosander et Garnefelt, et reçut les approbations de Pie IX et des plus éminents des supérieurs ecclésiastiques. La presse catholique fit un très bon accueil à sa publication et généralement on applaudit à l'idée des nombreux avantages qui en résulteraient pour la théologie, l'histoire, la piété et la bonne latinité. Le P. Bracco étant mort avant de terminer son édition, un de ses confrères, le P. Colombo, fut chargé de publier les quatre derniers tomes. Cette nouvelle édition publiée à Turin, de 1875 à 1880, en treize tomes in-8<sup>o</sup>, ne renferme pas toutes les vies comprises dans l'édition de 1618, mais elle est plus utile que la précédente sous plusieurs rapports, surtout par l'addition des vies de saints honorés d'un culte approuvé depuis Surius et par les notes ajoutées au Martyrologe romain, qui la complètent.

À côté de ces différentes éditions complètes ou complétées de la collection de Surius, il convient de rappeler que le travail de Surius a été souvent reproduit plus ou moins complètement, afin de faire mieux ressortir les services qu'il a rendus à l'Église. Il suffit d'indiquer ici les auteurs des vies des saints selon l'idiome qu'ils ont adopté.

*Texte latin.* — Le P. Bollandus et ses continuateurs ont puisé dans la collection de Surius toutes les fois qu'ils manquaient de textes originaux ou complets.

Migne, dans les tomes de la *Patrologie gréco-latine*, t. cxiv-cxvi, a reproduit beaucoup de traductions

latines des vies grecques de Syméon Métaphraste d'après l'édition de Surius. En 1574 et 1575, le P. Cabbalo, dominicain, publia à Louvain les Vies des saints de son ordre tirées de Surius. François Verhaer, d'Utrecht, publia à Anvers, en 1578, 52 vies de saints abrégées de Surius pour servir de lecture aux 52 dimanches de l'année. Cet opuscule fut réimprimé plusieurs autres fois. Un abrégé plus considérable fut imprimé aussi à Anvers, chez Plantin, en 1590, 1591, 1594, in-8<sup>o</sup>, et l'auteur, François Haraeus d'Utrecht, semble être le même que Fr. Verhaer. Les protestants de Leyde, en 1594, réimprimèrent cet abrégé avec des vies apocryphes. Haraeus revit et corrigea son œuvre : Lyon, 1595, in-8<sup>o</sup>; Cologne, 1605, 1630 et 1675, in-fol.

Le chartreux de Cologne, dom Zacharie Lippelous († 1599), fit un recueil de vies des saints, abrégées de Surius, pour chaque jour de l'année, Cologne, 1594, 1595-1596; Brescia, 1601, 4 tomes in-8<sup>o</sup>. Après sa mort, dom Cornelle Grasius, également chartreux de Cologne, revit son travail et le réimprima dans la même ville, en 1604 et 1616, 4 vol. in-8<sup>o</sup>.

*Texte polonais.* — Pierre Skarga, appelé le Jean-Chrysostome et le Bossuet de la Pologne, traduisit en polonais et publia un certain nombre de vies de saints tirées des tomes de Surius (xvii<sup>e</sup> siècle); cf. ci-dessus, col. 2241.

*Texte allemand.* — L'abrégé latin des vies recueillies par Surius publié par Fr. Haraeus fut traduit en allemand et eut un grand nombre d'éditions : Cologne, 1583, 1593, 1625, 1629, 1660, 1678, 1708, 1751, in-fol.; Mayence, 1610 et 1611, in-fol.; Augsbourg, 1660, in-fol.

*Texte anglais.* — La collection de Surius fut traduite en anglais et publiée par Raoul Buckland († 1611). Cf. *Acta sanctorum*, 9 sept., *Comment. præv. ad acta S. Wilfridi*, n. 11. Alfonso Villegas a donné *Lives of the Saints...*, extracted of Ribadeneira, Surius..., set forth by John Heigham, 1630, in-4<sup>o</sup>.

*Texte espagnol.* — Villegas et Ribadeneira ont largement profité des trésors renfermés dans la collection de Surius.

*Texte italien.* — Le *Flos sanctorum* d'Alphonse Villegas complété par plusieurs vies tirées de Surius parut en italien à Venise, en 1583, 1593, in-fol., 1711, in-4<sup>o</sup>; à Côme, 1610, in-fol., etc. — *Vite delle donne illustri per la santità*, per il P. D. Silvano Razzi, Florence, 1595, 6 tomes in-4<sup>o</sup>. — *Vite di XVII confessori di Christo...* dal P. Giov. Pietro Maffei, d. C. d. G., Rome, 1601, in-4<sup>o</sup>. Deux éditions antérieures à 1600, imprimées à Florence et à Brescia, n'ont que treize vies. Cette traduction fort bien faite a eu un grand nombre de réimpressions, dont les plus récentes sont celles de salésiens de Turin, 1883 sq., et des paulins de Monza, 1869. — *Effemeridi sacræ...* per Girolamo Bascape, Naples, 1688-1691, 12 tomes in-4<sup>o</sup>. — *Il giardino di delizie dello sposo celeste...* da don Simpliciano Bizozeri, libro secondo, Milan, 1696, in-4<sup>o</sup>. — *Fiore dei bollandisti*, etc. (c'est la traduction des *Petits bollandistes* de Mgr Guérin), Prato, 1874-1883, 13 in-8<sup>o</sup>.

*Texte français.* — *Histoire de la vie... des saints... augmentée de cent vies nouvellement traduites...* de Surius et Molanus... par M. Guillaume Gazet, pasteur de Sainte-Marie-Madeleine d'Arras, Paris, 1606, 2 in-8<sup>o</sup>. — *Les vies des saints de M. Duval.* — *Vies des saints illustres de divers siècles* par M. Arnaud d'Andilly, Paris, 1664, in-fol. — Simon Martin, *Les vies des saints... nouvellement corrigées* par le P. François Giry, Paris, 1696, 2 in-fol. Cette traduction, ainsi que celle du P. Ribadeneira, a été plusieurs fois réimprimée. — *Les actes des martyrs...* par les RR. PP. bénédictins de la Congr. de France, Paris, 1856, 4 in-8<sup>o</sup>. — *Les petits bollandistes...* par M. Paul Guérin, Paris, 1865, 15 in-8<sup>o</sup>; réimprimée plusieurs fois et avec addition de 2 tomes.

2<sup>o</sup> *Autres ouvrages traduits ou compilés par Surius.* — Ils eurent aussi leur succès relatif.

1. *Margaritha evangelica, incomparabilis thesaurus divinæ Sapientie, in IV libros divisus, cum prælatione Nicolai Eschii*, Cologne, 1545, in-8<sup>o</sup>; Dillingen, 1610, in-8<sup>o</sup>. — *La perle évangélique*, etc., trad. par les chartreux de Paris, Paris, 1602, 1608, in-8<sup>o</sup>. — *Evangelische Perle*, etc., Cologne, 1698, in-8<sup>o</sup>.

2. D. Joannis Tauleri homiliæ in *Evangelia tam de tempore quam de sanctis*, Cologne, 1548, in-fol. — *Homiliæ operaque ejusdem alia... et homiliis epistolique aliquot modo primum additis*, Cologne, 1553, 1554, in-fol.; 1572, 1603, 1615, 1625, 1650, 1660, 1686, 1695, 1697, in-4<sup>o</sup>; Venise, 1556, in-8<sup>o</sup>; Lyon, 1557, 1558, 1577, 1578, in-8<sup>o</sup>; Paris, 1623, in-4<sup>o</sup>; Anvers, 1685, in-4<sup>o</sup>; *Divinæ Institutiones*, Cologne, 1587, 1723, in-4<sup>o</sup>; trad. italienne, Florence, 1568, 1590, in-8<sup>o</sup>; trad. française, Paris, 1587, 1595, 1613, 1623, 1638, 1665, 1668, 1680, 1681, in-12; Lyon, 1613, in-12; Arras, 1614, in-8<sup>o</sup>; trad. fr. par Buchon, Paris, 1835, 1843, 1852, 1855, 1860. Voir l'art. TAULER.

3. C'est à tort que le P. Tournon dit que Surius ne traduisit pas en latin les *Exercices sur la vie et la passion de Notre-Seigneur* attribués à Jean Tauler, parce qu'ils étaient déjà dans le domaine public en allemand et en latin. En réalité, Surius ne les joignit pas aux œuvres de Tauler parce qu'il ne les croyait pas de lui; mais il ne tarda pas à les traduire en latin et, forcé par un personnage à qui il ne put pas résister, à les publier sous le nom de Tauler. Voici le titre de l'édition princeps : *Joannis Tauleri de vita et passione Salvatoris nostri Jesu Christi piissima exercitia ex idiomate germanico reddita latine a L. S.; adjuncta sunt ejusdem argumenti alia quedam exercitia auctore Nicolao Eschio*, Cologne, 1548, in-8<sup>o</sup>; 1558, 1607, 1706, 1720, 1857; Anvers, 1551, 1565, 1569, in-8<sup>o</sup>; Lyon, 1556, 1572, in-12; Venise, 1556, in-8<sup>o</sup>; Paris, 1561; Strasbourg, 1572, in-12; Rome, 1612, in-16; Lucerne, 1639, in-16; Campoduni, 1683; Ratisbonne, 1708, in-16. Trad. italienne par Strozzi, Florence, 1561, 1572 et Venise, 1584, in-12; trad. allemande, Hambourg, 1691, in-8<sup>o</sup>; trad. française par Talon, Paris, 1668, 1669, 1670, 1682, 1693, 1694, 1718, 1721, 1743, in-12.

4. *De sanctiss. et præstantiss. Missæ sacrificio conciones XV Michaelis (Helding)... accedit ejusdem concio de SS. Eucharistia*, Cologne, 1549, 1552, 1555, 1562, 1577, in-4<sup>o</sup>.

5. *Joannis Rusbrochii... opera omnia*, Cologne, 1549, 1552, in-fol.; 1608, 1609, in-4<sup>o</sup>; 1652, 1692, in-fol. Trad. allemande, Offenbach, 1701. Il y a des extraits en français dont le plus récent est : *Rusbrock l'Admirable. Œuvres choisies par Ernest Hello*, Paris, 1869, 1902, in-12.

6. *Compendium veræ salutis, e belgico in lat. serm.*, etc., Cologne, 1552, in-16.

7. *Institutionum vitæ christianæ libri V*, Cologne, 1557, 1559, 1595, 1596, in-8<sup>o</sup>. Les quatre premiers livres sont d'un certain dom Florent, prieur de la chartreuse de Louvain († 1543), et le cinquième est d'un auteur anonyme.

8. *Henrici Harphii de IX rupibus*, Cologne, 1553, trad. française par dom Nicolas Le Cerf, chartreux, et publié dans les œuvres du bienheureux Henri Suso, Paris, 1586, in-8<sup>o</sup>.

9. D. Henrici Susonis opera, quæ quidem haberi poterunt, omnia, cum ejusdem vita e suo idiomate translata, etc., Cologne, 1555, 1562, 1588, 1615, 1616, 1688, in-8<sup>o</sup>; Naples, 1658, in-12. Surius fit cette traduction sur les instances du vénérable Louis de Blois, à qui il la dédia. *La Vita H. S.* se trouve dans les *Acta sanctorum*, au 25 janvier. — *Dialogus æternæ Sapientie et ministri ejus : centum meditationes Dominicæ Passionis*; ces deux opuscules font partie d'un recueil publié

par dom Jean Jarry, chartreux, Paris, 1578, in-8<sup>o</sup>; Cologne, 1620, 1621, in-16; en français, Paris, 1580, in-16. — Le P. Ignace del Nente, dominicain, traduisit en italien les œuvres du bienheureux Henri Suso, Florence, 1642, in-4<sup>o</sup>; Rome, 1651, 1663, in-4<sup>o</sup>; Padoue 1666, 1675, 1677, 1687, 1703, 1704, 1710, in-4<sup>o</sup>; Venise, 1721, in-4<sup>o</sup>; Orvieto, 1861, in-8<sup>o</sup>; Livourne, 1865, in-8<sup>o</sup>; *Colloquio spirituale*, etc., 3<sup>e</sup> édit., Rome, 1862, in-32. Il y a plusieurs autres traductions italiennes. — Le P. Anselme Hoffmann, récollet, fit paraître à Cologne, en 1661, une traduction allemande, qui fut réimprimée l'année suivante. — En Espagne, depuis 1622, on a la traduction faite par le P. de Chaves. — Les traductions françaises sont diverses : dom Nicolas Le Cerf, chartreux, traduisit d'abord les *Dialogues*, Paris, 1582, in-8<sup>o</sup>, ensuite les *Œuvres*, Paris, 1586, et troisième édition, Paris, 1614, in-8<sup>o</sup>. *Œuvres spirituelles*, Lyon, 1725, deux in-12; l'abbé Devienne traduisit diverses parties des œuvres, Paris, 1670, 1684, 1701, etc. — *La vie et les épîtres publiées par François-Émile Chavan*, Paris, 1842, in-8<sup>o</sup>. — *Œuvres traduites et publiées par E. Cartier*, Paris, 1852, 1856, 1866, in-8<sup>o</sup>.

On a prétendu, mais à tort, que la traduction de Surius n'était pas toujours exacte. Cf. Joseph Goërrès, *H. Suso's... Leben und Schriften heraugegeben von M. Diepenbrock*, Ratisbonne, 1829, 1830, Augsburg, 1837, 1854, 1884, in-8<sup>o</sup>; trad. française : *Le livre de la sagesse éternelle* par H. S., avec une introduction sur sa vie et sur ses écrits par J. Goërrès, Paris, 1840, in-8<sup>o</sup>.

10. *De Missa evangelica et de veritate corporis et sanguinis Christi in Eucharistia sacramento... libri quinque auctore Johanne Fabro ab Hailbrun*, Cologne, 1556, 1557, in-8<sup>o</sup>; Anvers, 1559, in-12; Paris, 1558, 1564, 1567, in-12. — Trad. franç. par Nicolas Chesneau, rhétorique, Paris, 1563, 1566, in-8<sup>o</sup>.

11. *Tractatus de præstantissimo altaris sacramento, auctore Joanne Gropper*, Cologne, 1560, in-4<sup>o</sup>. Une édition antérieure, 1559, 2 in-8<sup>o</sup>, avait été traduite par le docteur en théologie Christophe Cassien et corrigée par Surius. Nicolas Chesneau dans sa traduction française de l'ouvrage marqué sous le n. 10, ajouta un « Recueil des passages de saint Augustin touchant la vérité du corps et du sang de Jésus-Christ au saint Sacrement de l'autel », tiré des œuvres de Gropper, d'après la trad. latine de Surius.

12. *Apologia Friderici Staphyli... de vero germanoque Scripturæ Sacre intellectu, de Biblicorum in idioma vulgare translatione (sic), de lutheranorum concionalium consensione*, Cologne, 1561, in-8<sup>o</sup>. — *Ejusdem prodromus in defensionem apologiæ suæ*, Cologne, 1562, in-8<sup>o</sup>. — Les deux ouvrages réunis, Cologne, 1563, in-8<sup>o</sup>. — *Ejusdem F. S. absoluta responsio de vero, etc.*, Cologne, 1563, in-8<sup>o</sup>. — Le fils de l'auteur réunit en un seul volume tous les écrits de son père, parmi lesquels il mit aussi ceux que Surius avait traduits en latin, Ingolstadt, 1613, in-fol.

13. *Concio egregia et catholica : Cur tam multi hodie ad lutheranismum deficiant, utque hisce calamitosis temporibus adversus Satanæ tentationes, quibus is fidem oppugnat, resistendum sit, habita atque edita germanice anno 62 a Martino Eisengrein... Ingolstadii*, etc., Cologne, 1563, in-8<sup>o</sup>. — *Sermon catholicus : Pourquoy tant de personnes tombent en hérésie, traduit du latin par René Despreux*, Paris, 1564, in-8<sup>o</sup>. — Autre trad. franç. par J. Bourgeois, trinitaire, Cambrai, 1579, in-8<sup>o</sup>.

14. *Chronicon D. Johannis Nacleri, Præpositi Tubingensis, succinctum comprehendens res memorabiles secularium omnium et gentium ab initio mundi usque ad annum Christi nati MCCCC... cum Appendice novarum interim gestarum, videlicet ab initio anni 1500 usque ad septembrem 1564 ex optimis quibusque scrip-*



*loribus per L. S. cart. summa fide et studio congesta*, etc., Cologne, 1564, 2 in-fol., Cologne, 1579, 1614, 1615, in-fol. L'Appendix fut très à propos séparé de la grande chronique, continué et publié avec un titre particulier. Voici les éditions données par Surius même : *Commentarius brevis rerum in orbe gestorum ab anno salutis etc. usque ad annum 1231*, etc., Cologne, 1566, in-8°; Louvain, 1566, 1567, in-8°; *Commentarius... usque ad an. 1561... non parum auctus et locupletatus*, Cologne, 1567, in-8° : *Commentarius... usque ad an. 1568*, Cologne, 1568, in-fol. et in-8°; Cologne, 1574, in-fol. et in-8°; 1575, in-8°; avec continuation jusqu'à 1586 par M'chel Isselt, Cologne, 1586, 1602, in-8°. Cet ouvrage fut ensuite continué par Brachel jusqu'à 1651, par Thulden jusqu'à 1660 et par Brewer jusqu'à 1673. — Traduction française par Jacques Estourneau, Paris, 1571, in-4°; 1572, 1573 et 1578, in-8°. — Trad. allemande par Henri Fabricius, Cologne, 1568; in-fol., 1576, 2 in-8°; 1586, 3 in-8°; 1587, in-4°.

15. *Concilia omnia tum generalia, tum provincialia, tum particularia quæ jam inde ab Apostolis usque in præsens habita obtineri poterunt*, Cologne, 1567, 4 in-fol.; Venise, 1585, 5 in-fol. Le roi d'Espagne, Philippe II, agréa la dédicace de ce recueil et fit remettre à Surius la somme de 500 florins comme gratification.

16. *Homilie sive conciones præstantissimorum Ecclesiæ doctorum in evangelia totius anni ab Aleuino, jussu Caroli Magni, primum collectæ, quibus accesserunt in epistolâ conciones exegetice*, etc., Cologne, 1567, 1569, 1576, 1604, in-fol.; Venise, 1571, in-fol.

17. *D. Leonis, ejus nominis I, Romani pontificis... opera, quæ quidem haberi poterunt... accesserunt quinque ejusdem Leonis epistolæ, hæcenus prælo non commissæ. His adjunximus D. Leonis IX æque R. P. eruditâ aliquot elucubrations, nunquam antehac typis excussas*, Cologne, 1568 (et 1569), in-fol.

On a dit ci dessus que dom Georges Garnefelt publia une notice biographique de Surius suivie du catalogue chronologique de ses œuvres, au commencement du t. I et de la collection des *Vies des saints*, Cologne, 1617. Cette notice a été réimprimée dans le t. II de la même collection éditée à Turin, 1875. Le P. Hartzheim, dans sa *Bibliotheca Coloniensis*, a donné une Vie avec quelques documents nouveaux et le catalogue rédigé par D.-G. Garnefelt.

Voir aussi Petrejus, *Bibliotheca carthusiana*, Cologne, 1609, p. 227-232; Morozzo, *Theatrum chronol. S. curius, ord.*, Turin, 1681, p. 128-129; Nicéron, *Mémoires*, etc., t. XXVIII, Paris, 1731; Doreau, *Les éphémérides de l'ordre des chartreux*, Montreuil-sur-Mer, 1900, t. IV, p. 427-435.

S. AUTEUR.

**SURNATUREL.** — La notion de surnaturel est fondamentale dans la théologie catholique. Cette théologie, en effet, affirme, contre les naturalistes et les rationalistes de toute espèce, la possibilité et l'existence d'un ordre surnaturel permettant à la religion de s'originer à la révélation de mystères proprement dits et de se manifester dans l'âme humaine par une vie supérieure aux exigences de la nature. Il est donc indispensable de préciser la notion de surnaturel, d'en envisager les aspects divers et d'en rappeler brièvement les rapports avec l'ordre naturel. I. Notion. II. Divisions. III. Rapports avec l'ordre naturel.

I. Notion. — 1° *Notion générale.* — Dans sa sens acceptation la plus large, le surnaturel désigne toute réalité, tout fait, toute vérité dépassant les possibilités et les exigences de la nature.

Ce surnaturel n'est concevable qu'à la condition de rejeter plusieurs erreurs qui en contredisent la notion. Tout d'abord, l'erreur des panthéistes qui, en assimilant Dieu lui-même dans le tout universel de la nature, supprime par la même d'une manière radicale toute possibilité de surnaturel; cf. Denz.-Bannw., n. 1701, 1803, 1804. Ensuite, l'erreur naturaliste des déistes

qui, tout en admettant un Dieu distinct du monde, soumettent l'action divine à un déterminisme absolu, ce qui revient à dénier à Dieu toute possibilité d'action en dehors des lois naturelles; cf. Denz.-Bannw., n. 1805 (2), 1813 et ici MIRACLE, t. X, col. 1812-1824. Enfin, l'erreur des semirationalistes qui, tout en admettant Dieu et la révélation, entendent cependant expliquer les mystères avec les seules ressources de la raison humaine, ce qui revient à en nier le caractère surnaturel; cf. Denz.-Bannw., n. 1669, 1709, 1796 et ici MYSTÈRE, t. X, col. 2588 sq. On pourrait ajouter l'erreur des pélagiens qui, réduisant la grâce à n'être que l'exercice de notre liberté, identifiaient logiquement la morale surnaturelle et la morale naturelle. Il our rester fidèle à cette description générale, on devra donc affirmer que la nature, avec ses forces seules, est incapable d'expliquer ce qu'on appelle le surnaturel.

Elle est même incapable de l'exiger. Une exigence reculée du surnaturel entraînerait la confusion des deux ordres et par conséquent reviendrait à nier le surnaturel. Ce fut l'erreur de Baius qui, tout en distinguant spéculativement l'ordre naturel et l'ordre surnaturel, considérait néanmoins que l'élévation de la nature humaine et son exaltation à la participation de la nature divine étaient dues à l'intégrité de notre condition première et qu'en conséquence elles devaient être dites naturelles et non pas surnaturelles. Prop. 21; Denz.-Bannw., n. 1021; cf. prop. 1-9, 24, 34, 42, 61, 64, 69, 78 et 79, n. 1001-1008, 1024, 1034, 1042, 1061, 1064, 1069, 1078 et 1079.

2° *Définition plus précise.* — La notion exacte du surnaturel doit se dégager de la notion du naturel.

1. *Notion du naturel.* (Cf. S. Thomas, *In II Phys.*, c. 1, lect. 1 et 2; *In V Metaph.*, c. IV, lect. 5; *Sum. theol.*, I<sup>a</sup>, q. XXIX, a. 1, ad 4<sup>me</sup>; III<sup>a</sup>, q. II, a. 1) — Naturel vient de « nature ». La nature est, en chaque être, son essence même en tant qu'elle est considérée comme le principe premier des opérations et des passions qui lui appartiennent en propre. Aussi peut-on parler analogiquement de la nature divine, de la nature angélique, de la nature humaine. Le naturel est donc, en chaque être, « ce qui lui convient selon sa nature ». S. Thomas, *Sum. theol.*, I<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>, q. X, a. 1.

Pour préciser l'extension de cette notion du naturel, il convient de considérer la nature sous ses différents aspects d'activité et de passivité. En premier lieu, dans les moments spécifiques qui la constituent et forment le principe même d'activité; sous cet aspect, la nature se confond avec l'essence même de l'être : ainsi il est naturel à l'homme d'être composé d'âme et de corps. En deuxième lieu, dans les principes immédiats de son activité propre, puissances ou facultés chances de l'essence et dans les actes mêmes par lesquels opèrent ces puissances : ainsi il est naturel à l'homme d'avoir une intelligence, une volonté, une sensibilité, un organisme vital, etc. par voie de conséquence, il lui est naturel de comprendre et de raisonner, de désirer et de vouloir, d'éprouver des attractions et des répulsions, de s'assouvir ses sentiments et de se fortifier. Mais, en troisième lieu, en la nature se trouvent aussi des principes immédiats de sa passivité par lesquels les agents extérieurs peuvent l'activer et la mouvoir, depuis toute sensibilité sous ce rapport lui est naturelle, mais particulièrement sa souffrance, la maladie, la dégenescence, la vieillesse, la mort. En quatrième lieu, la nature manifeste des exigences de son activité propre par rapport aux concours extérieurs nécessaires à son action, et spécialement par rapport à Dieu : la nature est en condition naturelle pour que son être, son concours divin est indispensable à l'activité humaine pour passer de la puissance à l'acte, et c'est en ce sens qu'on peut parler du concours naturel. Enfin, la nature

humaine pouvant être considérée dans la personne qu'elle constitue, l'activité d'une telle personne responsable de ses actes appelle une rétribution naturellement due, récompense pour le bien, punition pour le mal.

Ainsi l'on peut conclure que le naturel est, pour chaque être, ce qui lui est proportionné, ce qui est déterminé par les exigences de sa nature.

2. *Notion du surnaturel.* — Le surnaturel est, pour chaque être créé, ce qui excède la proportion de sa nature et qui, par conséquent, lorsqu'il vient perfectionner celle-ci, est un bienfait gratuit de Dieu. Et le surnaturel existe pour la nature humaine sous tous les aspects où nous avons considéré le naturel. La nature peut être perfectionnée par lui dans ses éléments essentiels : la grâce sanctifiante est ainsi un *habitus* perfectionnant la substance de l'âme; — dans ses puissances actives et passives et leurs actes, les opérations de ses puissances étant élevées à l'ordre surnaturel tout d'abord par les vertus infuses et les dons du Saint-Esprit, ensuite par la grâce; — dans le concours que lui prête Dieu pour l'aider à opérer surnaturellement; — enfin dans son mérite qui, par la grâce et l'acceptation divines, est élevé à un ordre supérieur aux exigences de la justice naturelle.

On aurait tort d'ailleurs de concevoir le surnaturel comme s'opposant au naturel. Entre le surnaturel et le naturel, il ne saurait y avoir de disconvenance ou d'incompatibilité, sans quoi le surnaturel devrait être dit contrenaturel. D'autre part, on ne saurait dire que le surnaturel est indifférent à la nature : s'il est exact, comme on l'a dit plus haut, d'affirmer qu'aucune exigence soit des principes essentiels, soit des principes d'opération de la nature, n'existe par rapport au surnaturel, il n'en faut pas moins affirmer un rapport de convenance entre la nature et le surnaturel. La nature est, en raison de la puissance obédiente qu'elle présente à l'action divine, puissance perfectible par le surnaturel. La grâce ne s'oppose pas à la nature; elle ne la détruit pas; elle la présuppose au contraire pour l'élever à un ordre supérieur répondant plus parfaitement à ses aspirations vitales. Voir plus loin, col. 2854.

En bref, il faut donc définir le surnaturel : *ce qui, par rapport à la nature, dépasse ses éléments essentiels, ses activités et passivités naturelles, ses exigences, son mérite naturel, mais non point sa capacité obédiente et perfectible.*

3<sup>e</sup> *Quelques confusions à éviter.* — 1. *Sur l'expression : « naturel ».* Sous la plume de certains théologiens scolastiques, naturel est synonyme d'originel et exprime tout ce qui se rattache à notre origine. Aussi la justice originelle est-elle parfois appelée justice naturelle, voir JUSTICE ORIGINELLE, t. VIII, col. 2035, et les dons de la justice originelle, les dons naturels. C'est en ce sens que l'axiome célèbre : *vulneratus in naturalibus, spoliatus gratuitis* s'entend de la blessure faite dans la nature par la perte des dons préternaturels et du dépouillement subi par la nature par rapport au don surnaturel de la grâce.

2. *Sur l'expression : « non naturel ».* — « Non naturel » est la contradictoire de naturel; « surnaturel » en est un contraire. On devra donc éviter de confondre contraire et contradictoire, ce dernier ayant ici une compréhension beaucoup plus considérable. N'est pas naturel tout ce dont le principe d'existence est en dehors de la nature : ainsi l'*artificiel*, dont le principe est dans l'imagination du constructeur; le *contrenaturel* ou *violent*, dont le principe contredit l'inclination de la nature; ainsi le *fortuit* ou *accidentel*, qui se produit en dehors des lois naturelles par suite d'une intervention inattendue et souvent aveugle. Le *libre* s'oppose aussi au naturel dans la volonté; le mouvement

naturel est le mouvement instinctif et indélébile de la volonté vers le bien *in communi*; le mouvement libre est commandé par la réflexion de l'intelligence et consécutivement de la volonté : on a ainsi le mouvement naturel et le mouvement libre.

II. *Divisions.* — 1<sup>o</sup> *Surnaturel substantiel et surnaturel participé.* — Le surnaturel substantiel est tel par lui-même, indépendamment de toute élévation à un ordre supérieur. On voit par là qu'il ne peut convenir qu'à Dieu seul. C'est donc Dieu lui-même considéré soit dans la vie intime de sa déité, unité de nature et trinité de personnes; soit dans la communication de l'être personnel du Verbe à la nature humaine dans l'union hypostatique; soit dans son essence jouant le rôle de forme intelligible pour les intelligences glorifiées élevées à la vision béatifique. Ce surnaturel substantiel est également appelé surnaturel incréé, absolu, par essence, de telle sorte qu'il apparaît évidemment comme dépassant l'ordre de toute nature créée ou créable.

Le surnaturel *participé* est celui qui élève une nature créée à une certaine participation de l'opération ou de la puissance divine. Il n'a donc pas sa raison d'être en lui-même; il l'a uniquement en raison d'une certaine participation qui lui est communiquée par Dieu de sa propre nature ou de sa propre puissance : *divinae naturæ consortes*. II Petr., 1, 4. On l'appelle encore surnaturel créé ou accidentel.

2<sup>o</sup> *Surnaturel proprement dit ou absolu (simpliciter) et surnaturel par comparaison ou relatif (secundum quid).* — Cette distinction est une subdivision du surnaturel participé ou créé. Le surnaturel proprement dit, que nous avons appelé absolu, est celui qui marque l'élévation d'une nature créée à un ordre de vie ou d'activité absolument supérieur à l'ordre de toute nature créée ou créable. Ainsi, la vie de la grâce sanctifiante, la puissance des miracles, la prophétie, certains charismes de la primitive Église (par exemple, le don des langues). Le surnaturel par approximation, que nous avons appelé relatif, est celui qui marque l'élévation d'une nature créée à un ordre de vie ou d'activité supérieur à *telle* nature particulière : c'est donc par rapport à cette nature déterminée qu'il mérite la qualification de surnaturel. Ce qui est naturel à l'ange devient, relativement à l'homme, quelque chose de surnaturel; l'intelligence, naturelle à l'homme, serait une faculté surnaturelle relativement à l'animal. C'est à ce surnaturel relatif qu'il faut rattacher le « préternaturel », par exemple, les dons de la justice originelle : immortalité conditionnelle du corps, intégrité, impassibilité; par exemple encore, le merveilleux diabolique.

3<sup>o</sup> *Surnaturel intrinsèque et surnaturel extrinsèque.* — C'est là une subdivision du surnaturel proprement dit ou absolu. Pour bien la comprendre il ne sera pas inutile de l'exposer d'après les considérations proposées par Jean de Saint-Thomas.

Le surnaturel peut convenir à une chose en vertu d'un triple principe : de sa cause efficiente, finale, ou formelle. La cause matérielle doit être éliminée, car elle ne peut que fournir le sujet dans lequel sont reçues les formes surnaturelles : ce sujet, c'est l'âme et ses puissances...

Du côté de sa cause efficiente, une réalité est dite surnaturelle quand elle est produite d'une manière surnaturelle, même si elle est naturelle en elle-même. Ainsi la résurrection d'un mort ou l'illumination d'un aveugle sont surnaturelles en raison de la manière dont elles sont produites, bien qu'en soi la vie humaine et la puissance visuelle soient des réalités d'ordre naturel.

Du côté de sa cause finale, est surnaturel tout ce qui est ordonné vers une fin surnaturelle par un principe qui lui est extrinsèque : ainsi les actes de tempérance

ou de toute autre vertu acquise, en tant qu'ils sont ordonnés par la charité au mérite de la vie éternelle, reçoivent de là le mode surnaturel d'une telle ordination à une telle fin. De même l'humanité du Christ acquiert un mode surnaturel d'union au Verbe, auquel elle est ordonnée comme au terme de l'union.

Du côté de sa cause *formelle* est dit surnaturel tout *habitus* ou tout acte qui, en vertu même de la raison formelle qui les spécifie, sont rapportés à un objet surnaturel. C'est là le surnaturel quant à la substance et non plus seulement quant au mode. Jean de Saint-Thomas, *De gratia*, disp. XX, a. 1, sol., arg. 4. Cf. Suarez, *De gratia*, l. II, c. iv; Salmanticenses, *De gratia*, tr. XIV, disp. III, dub. iii, n. 24.

1. Dans le surnaturel créé existant en raison de la cause *formelle*, nous pouvons ranger : dans l'intelligence des élus, la lumière de gloire; dans l'âme des justes encore voyageurs, la grâce actuelle et habituelle, les vertus infuses, les dons du Saint-Esprit. On peut ajouter l'efficacité sacramentelle, la connaissance par la foi des mystères proprement dits. C'est là le surnaturel *quoad substantiam*, qu'il ne faut pas confondre avec le surnaturel substantiel incréé. On pourrait ici encore distinguer derechef entre surnaturel *ordinaire* (vie de la grâce et des vertus) et surnaturel *extraordinaire* (exercice supérieur de ces vertus et des dons du Saint-Esprit). Cf. S. Thomas, II-II<sup>e</sup>, q. xlv, a. 5 et II-II<sup>e</sup>, q. iii, a. 4, ad 4<sup>um</sup>.

2. Dans le surnaturel créé existant en raison de la cause *finale* vers laquelle un principe extrinsèque les dirige, nous rangeons les actes des vertus naturelles, en tant qu'ils sont commandés par la charité et par elle ordonnés à la fin surnaturelle de la vision bienheureuse.

3. Dans le surnaturel créé existant en raison de la cause *efficiente*, nous ferons rentrer les miracles et les prophéties ainsi que les autres miracles d'ordre moral qu'on a coutume d'apporter en faveur de la démonstration chrétienne (connaissances miraculeuses, charismes de toutes sortes, etc.).

Ces deux dernières spécifications du surnaturel constituent le surnaturel *quoad modum*.

On peut ainsi établir le tableau schématique suivant (quelque peu différent de celui que propose R. Garrigou-Lagrange, *De revelatione*, t. I, p. 205) :

SURNATUREL (ce qui dépasse la nature) :

I. Substantiel (incréé, absolu) : Dieu en lui-même ou dans son rapport, personnel ou essentiel, avec la creature.

II. Accidentel (ceci, participe), divine nature consorte.

1<sup>o</sup> Simpliciter (absolu, proprement dit).

1. *Quoad substantiam* (influence de la cause formelle) : grâce, vertus infuses, sacrements, mystères proprement dits.

2. *Quoad modum* (influence des causes extrinsèques) :

a) Cause finale : actes naturels commandés par la charité.

b) Cause efficiente : miracles, prophéties (voir ces mots pour les subdivisions).

2<sup>o</sup> *Secundum quid* (relatif ou par comparaison préternaturel).

4<sup>o</sup> Conclusion : ordre surnaturel et ordre naturel. — La distinction entre l'ordre naturel et l'ordre surnaturel découle de ce qui vient d'être dit. Les documents du magistère ont à maintes reprises marqué cette distinction contre Balus, prop. 34, cf. 36-38, Denz.-Bannw., n. 1034, 1036, 1038; contre P. Quesnel, prop. 39, 41, n. 1389, 1391; contre le synode janséniste de Pistoie, prop. 23, n. 1523; contre Rosmini, prop. 36, 38, n. 1926, 1928. On peut aussi rattacher à ce point de vue, dans l'ordre de la connaissance, la distinction entre l'ordre de la foi (surnaturel), et celui de la raison (naturel). Voir ici RAISON, t. XIII, col. 1648.

1. L'ordre naturel est la disposition des différentes natures créées, en tant qu'elles viennent de Dieu comme de leur cause productrice et sont ordonnées

vers Dieu, comme vers leur cause finale, sans que l'action de Dieu ajoute quoi que ce soit aux strictes exigences de ces natures. Pour l'homme, l'ordre naturel nous montre Dieu son auteur, cause première de son existence et créateur de son âme raisonnable au moment même de la première animation du corps; il nous montre également Dieu, sa fin dernière non pas en tant que possédée par l'homme dans la vision béatifique, mais en tant que connue aussi parfaitement qu'il est possible à la raison par son exercice. En suite de cette disposition fondamentale, l'homme doit se diriger lui-même vers sa fin suprême, à l'aide des seules ressources de sa nature et de ses facultés, ses actes étant toutefois soutenus par la notion divine nécessaire et sa persévérance assurée, d'une manière au moins suffisante, grâce aux secours d'ordre naturel que Dieu devrait accorder à l'homme constitué dans l'état de nature pure. Les moyens dont l'homme dans l'ordre naturel dispose pour attendre sa fin sont objectivement les choses naturellement connaissables, subjectivement la lumière de sa raison et l'exercice de toutes ses facultés, principalement de l'intelligence et de la volonté, sous l'influence du concours naturel de Dieu. Enfin la loi de cet ordre est la loi naturelle, inscrite au cœur de tous; en suivant les prescriptions de cette loi, l'homme acquiert un mérite naturel qui appelle, comme sanction, une récompense naturelle.

2. L'ordre surnaturel est la disposition de tout ce qui, dans les natures créées, dépasse la proportion de ces natures à Dieu, principe et fin de ces perfections surajoutées. Mais ici revient la distinction fortement soulignée plus haut de l'ordre surnaturel quant à sa substance, et de l'ordre surnaturel quant au mode de production de ses effets.

L'ordre surnaturel *quoad substantiam* est la disposition de toutes les réalités formellement surnaturelles : c'est l'ordre de la vérité et de la vie surnaturelle de la grâce et de la gloire. Dans cet ordre, l'homme a sa fin dernière dans la possession de Dieu, dans la vision intuitive et l'amour béatifiant. Dieu est cause première dans l'ordre de la grâce et de la gloire; l'homme est cause seconde, grâce à l'élévation de son âme par la grâce sanctifiante, les vertus infuses et les dons du Saint-Esprit. Les moyens objectifs donnés à l'homme pour atteindre sa fin suprême sont la révélation extérieure proposée par l'Eglise, les sacrements et tous les moyens extérieurs surnaturels utiles au salut; les moyens subjectifs sont la lumière intérieure de la foi et l'exercice des vertus surnaturelles sous l'influence surnaturelle de la grâce actuelle. La loi de cet ordre est l'ensemble des préceptes positifs de Dieu dont l'accomplissement prépare l'obtention de la fin surnaturelle.

Ainsi Dieu peut et doit être considéré sous un double aspect : comme auteur et fin de l'ordre naturel, comme auteur et fin de l'ordre surnaturel. Sous le premier aspect, il peut être connu par la raison naturelle et la philosophie et il est atteint sous la raison commune d'Être suprême, de Premier moteur, de Cause première, d'Être nécessaire et premier, ordonnateur de tout l'univers. Sous le second aspect, il ne peut être connu que par la révélation et la foi et il est atteint sous sa raison intime de sa déité : c'est notre Père, le Dieu du salut, notre refuge et notre force, etc. Quelle différence entre l'ordre naturel et l'ordre surnaturel, entre le Dieu des philosophes et le Dieu des chrétiens ! Cf. Garrigou-Lagrange, *op. cit.*, p. 211-212.

III. RAPPORT AVEC L'ORDRE NATUREL. — On a dit plus haut, col. 2851, que le surnaturel ne s'oppose pas au naturel, mais qu'il le complète et le perfectionne, sans cependant qu'il soit exigé par lui. C'est la doctrine proposée par l'Eglise, d'une manière expresse dans la définition des rapports de la raison et de la foi,



voir RAISON, t. XIII, col. 1648, d'une manière plus générale dans la réprobation, par Pie X, de l'immanence moderne :

« Les modernistes, revenant à la doctrine de l'immanence, s'efforcent de persuader à l'homme (non-croyant) qu'en lui, dans les profondeurs mêmes de sa nature et de sa vie, se cachent l'exigence et le désir d'une religion, non point d'une religion quelconque, mais de cette religion spécifique qui est le catholicisme, absolument *postulæ*, disent-ils, par le plein épanouissement de la vie. Ici, Nous ne pouvons Nous empêcher de déplorer une fois encore et très vivement qu'il se rencontre des catholiques qui, répudiant l'immanence comme doctrine, l'emploient néanmoins comme méthode d'apologétique; paraissent admettre dans la nature humaine, au regard de l'ordre surnaturel, non seulement une *capacité* et une *convenance* — choses que, de tout temps, les apologistes catholiques ont eu soin de mettre en relief — mais une vraie et rigoureuse exigence. » Denz-Bannw., n. 2103; tr. fr. *Actes de Pie X*, t. III, p. 145.

Dans cette phrase de l'encyclique se trouve résumée la doctrine catholique des rapports de l'ordre naturel à l'ordre surnaturel. Nous n'avons pas l'intention de les exposer longuement, mais simplement de rappeler les principes généraux de la solution du problème.

1<sup>o</sup> En premier lieu, ces rapports ne sauraient être considérés *in abstracto*, comme si l'ordre naturel était un plan inférieur, l'ordre surnaturel un plan supérieur, sur lesquels l'activité humaine pourrait s'exercer séparément. Dans l'état présent de nature déchue et réparée, la raison humaine ne saurait être isolée de la révélation, la nature de la surnature. Le « péché philosophique », voir t. XII, col. 155 sq., est peut-être, en partie du moins, un produit de cette dissociation, col. 266, bien que le fait de l'appel de l'homme à une fin naturelle n'en soit pas l'unique raison, col. 272. La distinction théologiquement vraie de la fin naturelle et de la fin surnaturelle, voir S. Thomas, I<sup>a</sup>, q. xxiii, a. 1 et *De veritate*, q. xiv, a. 2 et ici t. v, col. 2485, n'empêche pas qu'en fait la fin naturelle ne saurait plus être dissociée de la fin surnaturelle. *Ibid.*, col. 2486. L'humanité déchue, mais réparée par et dans le Christ ne peut plus avoir d'autre fin que la vision intuitive et la possession béatifiante de Dieu lui-même. Les petits enfants eux-mêmes, morts sans baptême, n'atteignent pas une fin naturelle; ils demeurent, par suite du péché originel, en dehors de la seule fin à laquelle ils étaient appelés. Dieu appelle tous les hommes à la fin surnaturelle : c'est sa volonté salvifique universelle dont personne n'est exclu. Voir INFIDÈLES (*Salut des*), t. VII, col. 1727.

Psychologiquement d'ailleurs, une séparation de l'ordre naturel et de l'ordre surnaturel est inconcevable : la nature humaine ou angélique, avec l'âme ou l'esprit et les facultés intellectuelles qui émanent de cette nature, forment le sujet dans lequel s'insèrent les éléments de la vie surnaturelle : grâce, vertus infuses et dons, actes correspondants à ces principes surnaturels. Or, ces principes ne constituent pas, à eux seuls, un principe *quod*, c'est-à-dire un *sujet* surnaturel d'activité. Le principe complet de la vie surnaturelle, c'est la nature elle-même, mais surélevée par les *habitus* surnaturels infus par Dieu en elle. Il n'y a pas en l'homme une âme appartenant à l'ordre de la nature et une âme appartenant à l'ordre de la surnature : c'est l'âme, par elle-même appartenant à l'ordre naturel, qui devient par l'infusion de la grâce et des vertus — principes *quibus* — le principe *quod*, le sujet agissant, dans l'ordre de la vie surnaturelle.

On ne devra jamais oublier ce principe en parlant, *in concreto*, des rapports du naturel et du surnaturel.

2<sup>o</sup> Le surnaturel étant ainsi conçu, et quant à la fin dernière, et quant au sujet qui tend vers cette fin, comme le complément du naturel, on comprendra immédiatement que, tout au moins chez les créatures

intelligentes, appelées en fait par Dieu à vivre d'une vie relevant de l'ordre surnaturel, il y ait comme trois rapprochements à établir entre l'ordre naturel et l'ordre surnaturel.

1. *Un rapprochement de capacité.* — C'est le mot dont se sert Pie X et c'est ce que les théologiens ont appelé, dans la créature raisonnable, la *puissance obédientielle* par rapport à l'ordre surnaturel. Mais ici, puisque le surnaturel *quoad modum* peut s'appliquer même aux créatures sans raison — comme, par exemple, dans les miracles opérés sur ces créatures — la puissance obédientielle doit être prise dans sa plus large acception : « Dans toute créature il y a une certaine puissance obédientielle, en tant que la créature obéit à Dieu (aussi bien dans l'ordre de la nature que dans celui de la grâce) pour recevoir tout ce que Dieu voudra... C'est ainsi qu'en vertu de l'agent surnaturel peut être obtenu un effet auquel ne saurait atteindre la vertu d'un agent naturel. » S. Thomas, *De virtutibus in communi*, q. I, a. 10, ad 13<sup>um</sup>; cf. I<sup>a</sup>, q. cv, a. 6, ad 1<sup>um</sup> (pour la possibilité du miracle, voir ici ce mot, t. x, col. 1830, 1831) et II<sup>a</sup>, q. xi, a. 1 (pour l'existence d'une science infuse dans l'âme du Christ). Voir aussi *De potentia*, q. vi, a. 1, ad 18<sup>um</sup>.

Cette puissance obédientielle de l'ordre naturel à l'égard de l'ordre surnaturel n'est pas seulement une simple possibilité objective, c'est-à-dire la non-répuissance des deux ordres, mais c'est une réelle puissance subjective, relativement à l'action possible de Dieu dans la créature.

2. *Un rapprochement de convenance.* — Après avoir parlé de capacité, Pie X parle de convenance. Si le surnaturel doit perfectionner le naturel, il s'avère qu'un tel perfectionnement implique une réelle et positive convenance par rapport à l'ordre naturel. Avant la connaissance du surnaturel, il est difficile d'affirmer cette convenance; mais, une fois le surnaturel dévoilé à notre intelligence par la révélation, l'homme qui réfléchit ne peut s'empêcher de constater la haute convenance de l'ordre surnaturel :

« Si elle considère la révélation dans son contenu, la raison est obligée de reconnaître qu'elle y trouve une solution apaisante des problèmes de la souffrance, de la mort, des rapports de l'homme avec Dieu. Si elle considère les énergies spirituelles du christianisme, elle doit avouer qu'elles sont capables de combattre et de faire reculer le règne du péché. Si elle considère les moyens de diffusion et de conservation des vérités nécessaires à la vie, elle doit reconnaître que l'Eglise catholique, et l'Eglise catholique seule, en possède de pratiques et d'efficaces, capables de donner une solution satisfaisante au problème du doute. » L. Sullerot, *Le problème de la vie devant la raison et devant le catholicisme*, Marseille, 1928, p. 152-153.

C'est ainsi qu'une fois connu par la révélation — mais on ne saurait trop insister sur la nécessité de cette connaissance préalable — l'ordre surnaturel apparaît à notre intelligence comme empreint d'une souveraine convenance par rapport à notre nature. Haute convenance du mystère de la Sainte Trinité qui nous montre la vie intime de Dieu dans le Verbe et l'Amour; haute convenance du mystère de l'Incarnation et de la rédemption, d'une part montrant l'infinie bonté et l'infinie justice de Dieu, d'autre part projetant sur les origines et les destinées humaines des aperçus que la raison était incapable de découvrir. Comme on le notait tout à l'heure, on y trouve la solution apaisante des problèmes de la souffrance, de la mort et des rapports de l'homme avec Dieu. Convenance de l'Eglise, des sacrements, de la résurrection future, de l'au-delà et surtout de la récompense éternelle des bons — vision et possession divines — si pleinement conformes aux aspirations de notre intelligence et de notre salut. Nous ne faisons qu'esquisser les grandes lignes : l'analyse détaillée des éléments de

l'ordre surnaturel ferait tout aussi parfaitement ressortir ce rapprochement de convenance.

3. *Un rapprochement d'aspiration de la nature vers la surnature.* — De toute évidence, il faut, comme le recommande Pie X, éviter à tout prix de parler d'exigence stricte. L'expérience religieuse, si parfaite soit-elle en une âme d'élite, ne saurait être qu'insuffisante, en droit comme en fait, pour permettre à l'homme d'atteindre l'ordre surnaturel et même de la connaître d'une connaissance claire et exacte. Voir *EXPIÉRIENCE RELIGIEUSE*, t. V, col. 1834 sq., et, en ce qui concerne la théorie moderniste, col. 1843-1847. Néanmoins l'expérience de la grâce, car l'existence d'un tel secours changerait la face du problème, révèle à l'âme qui s'y livre des aspirations vers des formes plus hautes et plus parfaites que celles d'une religion purement naturelle. Platon, dans le *Banquet*, 210 sq., ne s'extasiait-il pas sur « la destinée d'un mortel à qui il serait donné de contempler le beau sans mélange, dans sa pureté et sa simplicité, non pas revêtu de chairs ou de couleurs destinées à périr, à qui il serait donné de voir face à face, sous sa forme unique, la beauté divine? »

Un certain nombre de philosophes chrétiens contemporains ont tenté d'ouvrir la voie à une démonstration du surnaturel par la voie de l'expérience religieuse et le sentiment de notre indigence en face des besoins de notre âme. Nous n'avons pas à entrer ici dans le détail de controverses qui ont trouvé leur écho en d'autres articles de ce dictionnaire. Nous nous bornerons simplement à rappeler quelques principes :

a) On ne saurait affirmer dans la nature une exigence véritable du surnaturel. Introduire dans la nature cette exigence, c'est enlever toute délimitation entre l'ordre surnaturel et l'ordre naturel. C'est tomber ou dans le naturalisme ou dans le fidéisme, et celui-ci ne vaut pas mieux que celui-là.

b) On doit admettre que l'expérience de notre nature déchue nous fait constater notre indigence en face de nos devoirs même simplement d'ordre naturel. C'est le procédé employé par saint Thomas dans la *I-II*,<sup>o</sup> q. cix, pour prouver la nécessité de la grâce.

c) On doit admettre que cette expérience de notre indigence nous permet d'induire l'existence d'un ordre transcendant. « Transcendant » ne signifie pas ici « surnaturel », mais marque simplement un dépassement de notre nature déchue. Qu'il soit permis de rappeler une vérité que nous avons déjà soulignée ailleurs, *Ami du clergé*, 1931, p. 330 et *Leçons élémentaires de métaphysique chrétienne*, Paris, 1938, p. 72; remarque reprise par M. Vercle dans *Le Surnaturel en nous et le péché originel*, Paris, 1933, p. 196-197 :

On voudrait bien observer que, dans l'état présent de la nature déchue par le péché originel, on peut, en un certain sens, parler d'une exigence immanente à l'homme, par rapport à l'ordre surnaturel. Il convient, en effet, de se souvenir que, dans l'état de nature déchue, c'est-à-dire la nature qui aurait pu être créée par Dieu sans élévation à l'ordre surnaturel, la nature humaine ne se suffisait pas à elle-même, ni dans l'ordre de la connaissance, ni dans celui de l'action. L'homme aurait en possession cet état (qui d'ailleurs n'a jamais existé, des deux côtés, d'ordre naturel pour corriger les défauts, les tendances malades de la nature. Or, dans l'ordre surnaturel présent, ces besoins exigés par la pure nature sont mis dans la possession surnaturelle. Donc, nous constatons que l'homme surnaturel est satisfait, l'ordre de la connaissance est satisfait, tout en le dépassant, quelque chose qui répond aux exigences strictes de la nature. Les théologiens de l'apologétique de l'humanité pourraient trouver la que base inébranlable extrêmement solide pour justifier ce qui, dans la doctrine de l'immanence, peut être acceptable au regard de la foi.

d) Peut-on aller plus loin et admettre une aspiration expresse de la nature vers une fin surnaturelle? Pour la nature déjà vivifiée par la grâce sanctifiante ou

même simplement sollicitée par la grâce actuelle, aucun doute possible. L'âme, déjà vivifiée par la grâce, éprouve certainement un besoin positif du surnaturel. L'âme pécheresse, mais instruite de ses destinées surnaturelles, ne peut pas ne pas éprouver les mêmes aspirations vers un état qu'elle sait devoir être le sien. Quant à l'homme ignorant et encore païen,

Étant convenue à une destinée surnaturelle, il faut bien que, concurremment à l'offre extérieure de la Révélation, ou à ce qui peut en être le succédané, il soit intérieurement travaillé par des grâces actuelles prévenantes, par des sollicitations surnaturelles; autrement, il ne parviendrait jamais au salut, puisque l'initiative n'en saurait venir de lui; et le salut pourtant lui est imposé. D'autre part, il faut bien qu'une fois ou l'autre ces mêmes grâces le dérangent dans le repos, dans l'indifférence tranquille et satisfait, ou il serait tenté de s'assourcir; autrement, pareilles à des touches qui ne toucheraient rien, elles seraient comme n'étant pas, elles ne seraient pas.

Donc, en passant sur son âme, elles la soulèvent, elles l'agitent, elles la croissent, empêchant qu'elle soit jamais légitimement étale. Et ce doit être le principe d'un trouble profond, d'une inadéquation et, pour employer déjà le mot de saint Augustin et de Malebranche, d'une *inquiétude*, équivoque sans doute ou ses manifestations, mais qui, même équivoque, témoigne d'un besoin; sans pouvoir en prendre par elle-même une conscience nette, l'âme aspire au surnaturel. Auguste Valentin, *Immatureté (Métamorphose d')* dans *Dictionn. apol.*, t. II, col. 587-588.

Et l'auteur qu'on vient de citer de conclure qu'« il existe pour l'âme ignorante et païenne, celle qui n'est encore que convoiée, un besoin (négligé) du surnaturel, créé par le vide d'une disposition qui, étant la marque d'un état perdu, le signe d'un rappel, l'effet d'une grâce prévenante et la condition d'une grâce habituelle, peut déjà s'appeler, dans un sens analogique, une grâce elle-même ». *Ibid.*, col. 588.

Et nous ajouterons que, conditionné par la grâce, ce besoin du surnaturel peut très bien déjà, en certains cas du moins, présenter un aspect positif.

e) Mais le cas intéressant — plus théorique peut-être que pratique — concerne l'aspiration de l'âme, dépourvue de toute sollicitation divine et laissée à ses seules ressources naturelles. Cette âme peut-elle désirer le surnaturel?

La question s'est posée entre théologiens surtout à propos du célèbre texte de saint Thomas, *I-II*,<sup>o</sup> q. III, a. 8 :

L'intellect humain, quand il connaît dans son essence un effet créé et ne sait pourtant de Dieu qu'une chose, à savoir qu'il est, ne peut prétendre être élevé en perfection jusqu'à atteindre purement et simplement à la cause première; il lui reste un de la nature de chercher à connaître cette cause. Il n'est donc pas encore parfaitement heureux. En conséquence, pour la parfaite beatitude, il faut que l'intellect atteigne à l'essence même de la cause première.

Et ailleurs, saint Thomas déclare que le désir de mériterait vain s'il n'était pas réalisé. *Op. scilicet*, q. XLII, a. 1; *Cont. Gent.*, I, III, c. LXXXI; *De veritate*, q. VII, a. 1; *Comp. theol.*, c. CLX, CXL.

Les différentes interprétations et explications de ce « désir naturel du surnaturel » ont été données ici même, voir APPÉTIT, t. I, col. 1692 sq. On trouvera un nouveau exposé de la question, et quant à la pensée personnelle de saint Thomas et quant à la solution à donner au problème en même, dans R. Garrigou-Lagrange, *De revelatione*, Rome, 1931, t. I, p. 388 sq., et plus récemment, *Rome Humanis*, 1933, p. 669 sq. et *De Deo uno*, Paris, 1938, p. 264-269; et dans Serilanges, *La beatitude*, Paris, 1936, éd. de la *Somme théologique de saint Thomas d'Aquin*, appendice II, § 4, p. 303-315, corrigeant quelque peu l'interprétation antérieurement proposée dans *Saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1910, t. IV, c. IV. Très récemment, le P. Pedro Descoqs dans *Le Mystère de notre élévation surnatu-*

relle, Paris, 1938, a refusé toute probabilité à la thèse d'une démonstration rationnelle de la possibilité de la vision béatifique, tandis que le P. Guy de Broglie s'était attaché à montrer la probabilité de la thèse contraire, *Du caractère mystérieux de notre élévation surnaturelle*, dans *Nouvelle revue théologique*, 1937, p. 337-376. Un échange de vue, parfois assez vif, a eu lieu, dans la même revue, entre les deux auteurs.

Garrigou-Lagrange, *De revelatione*, Rome, 1931, t. I, c. VI, p. 191-217; Palmieri, *De ordine supernaturali et de lapsu angelorum*, Prato, 1910, c. I; Card. C. Mazzella, *De Deo creatore et elevante*, Prato, 1908, n. 662; Pignataro, *De Deo creatore*, Rome, 1904, de angelis, p. 115 sq.; Chr. Pesch, *Praelectiones dogmaticae*, t. III, de *Deo creatore et elevante*, n. 163 sq.; Hugon, *Tractatus dogmatici*, t. II, *Tractatus de gratia*, proœmium et, en général, tous les manuels, soit à l'occasion de l'élévation des anges et de l'homme à l'état surnaturel, soit en guise d'introduction au traité de la grâce. On consultera tout particulièrement Billot, *De virtutibus infusis*, prolegomènes, sur le problème spécial des habitus naturels et surnaturels.

On devra recourir également aux grands commentateurs de saint Thomas (I<sup>er</sup> q. xii : le surnaturel ordonné à la vision béatifique) et à quelques traités spéciaux : Ripalda, *De ente supernaturali*, I. I; Scheeben, *Natur und Gnade*, Mayence, 1861; Schrader, *De triplici ordine, naturali, preternaturali, supernaturali*, Vienne, 1864; Bainvel, *Nature et Surnaturel*, Paris, 1905; P. Ehrhard, *Le surnaturel*, Avignon, 1930, et d'excellentes études du P. Mercier, O. P., *Le surnaturel*, parues dans la *Revue thomiste*, 1902 sq.

En ce qui concerne les applications récentes aux problèmes théologiques soulevés par l'apologétique de l'immanence, outre les ouvrages cités au cours de l'article, voir ici même *EXPERIENCE RELIGIEUSE; RÉALISME* (col. 1881-1889); dans le *Dictionn. apol.*, l'art. *Immanence* (*Méthode d'*), d'Aug. Valensin, t. II, col. 579-593 et de J. de Tonquédec, col. 593-611. Ce dernier article n'est d'ailleurs qu'un extrait du livre *Immanence* du même auteur, Paris, 1913 (nouvelle édition, 1933).

A. MICHEL.

**SUSO (Le bienheureux Henri)**, dominicain, écrivain mystique (xiv<sup>e</sup> siècle). — I. **VIE.** — Suso est la transcription latine sous laquelle Surius a fait connaître le frère prêcheur Henri Seuse. Né à Constance vers 1295, Suso était entré dès l'âge de treize ans, comme novice, au couvent des dominicains de cette ville. Ainsi qu'il le déclare lui-même, il ne paraît pas, au début de sa vie religieuse, avoir fait de grands progrès, mais, vers sa dix-huitième année, s'opère en lui une véritable conversion. Son zèle pour la perfection se marque d'abord par un ascétisme plus ou moins prudent; il sévit très durement contre son corps jusqu'au moment où, vers la quarantaine, Dieu lui fait comprendre qu'il est d'autres moyens que la mortification volontaire pour arriver à la parfaite maîtrise de soi et que l'acceptation résignée des épreuves envoyées par la Providence est de plus de prix que les souffrances les plus raffinées que l'on s'inflige de son propre gré.

Si l'autobiographie du serviteur de Dieu nous renseigne assez bien sur les voies par lesquelles il s'éleva à la perfection, sur les étapes mêmes de ses progrès, elle est loin de satisfaire toute notre curiosité en ce qui concerne les circonstances extérieures d'une vie qui paraît avoir été passablement traversée. Sur ces données chronologiques, voir K. Bihlmeyer, dans *Hist.-pol. Blätter*, t. cxxx, 1902, p. 46-58, 106-117, et dans *Hist. Jahrbuch*, t. xxv, 1904, p. 176-190. C'est à Constance que Suso a dû commencer ses premières études; il les a peut-être continuées au *studium generale* de Strasbourg. En 1324 ou 1325 il a été envoyé, pour se perfectionner en théologie, au *studium* de Cologne où il a dû encore connaître Maître Eckhardt; la façon dont il parle de celui-ci, la vénération qu'il lui a vouée ne s'expliqueraient pas sans un contact personnel avec le célèbre mystique. S'il a eu Eckhardt pour maître, il a dû avoir aussi Tauler pour discipule. En tout cas

la dépendance commune de Suso et de Tauler par rapport au maître commun explique au mieux leur parenté. Autant qu'on le puisse conjecturer, Suso revint vers 1329 à Constance, où il enseigna quelque temps la théologie à ses frères, en attendant de devenir prieur du couvent. C'est à cette date, de 1329 à 1336, qu'il aura composé ses deux ouvrages principaux : le *Livre de la Sagesse éternelle* et le *Livre de la Vérité*. En ce dernier il prenait plus ou moins ouvertement la défense d'Eckhardt, condamné en 1329. Comme il est question, dans l'autobiographie, de poursuites intentées à Suso à cause de ses idées, comme l'on sait, par ailleurs, qu'au chapitre provincial de Bruges de 1336 un prieur de Constance fut déposé, on en a conclu que ce prieur était Suso. Déchargé de ses fonctions, Suso serait resté dans le même couvent; c'est à ce moment qu'il aurait surtout prêché, exerçant dans toute la région alémanique un apostolat qui s'adressait tant aux laïques qu'aux religieuses, surtout dominicaines, fort nombreuses en ces parages. Bon nombre de ces couvents n'étaient pas astreints à la clôture et cette circonstance explique un certain nombre des rencontres que fit Suso dans cet apostolat et qui lui permirent une action très continue sur certaines âmes.

En 1339 le couvent des dominicains de Constance, n'ayant pas voulu obéir aux injonctions de Louis de Bavière en lutte avec Jean XXII, fut obligé de se disperser. Suso avec plusieurs de ses frères se transporta à Diessenhofen, en Thurgovie; il serait devenu en 1343 prieur de cette maison. En 1346 les exilés rentrèrent à Constance; mais pour des raisons qui ne sont pas bien expliquées, Suso sera obligé, en 1348, de quitter une nouvelle fois Constance pour Ulm. C'est dans cette ville qu'il passa les dix-huit dernières années de sa vie; c'est là qu'il mourut le 25 janvier 1366. Le culte qui lui était rendu de temps immémorial chez les frères prêcheurs a été approuvé par le pape Grégoire XVI en 1831 et sa fête fixée au 2 mars pour l'ordre dominicain.

II. **ÉCRITS ET DOCTRINES.** — L'œuvre littéraire de Suso n'est pas fort considérable. Lui-même aux dernières années de sa vie, vers 1362, avait pris soin, pour éviter de fausses attributions, de fausses lectures, de fausses interprétations, de réunir ses œuvres antérieures dans un ms. unique, l'*Exemplar*, qu'il fit précéder de son autobiographie. C'est donc à l'*Exemplar*, rédigé en dialecte alémanique, qu'il faut toujours se reporter pour une étude scientifique de Suso. En voici le contenu :

1<sup>o</sup> *La vie*. — Elle a pour base la rédaction qu'une fille spirituelle de Suso, Élisabeth Staglin, dominicaine du couvent de Toss, avait faite des confidences personnelles de son directeur. Pour faire entendre à sa dirigée les voies de la perfection, Suso n'avait pas craint de lui confier les moyens qu'il avait employés lui-même, les mortifications qu'il s'était imposées, les grâces qu'il avait reçues, les obstacles qu'il avait rencontrés, la façon dont il en avait triomphé. La pieuse fille avait recueilli tout cela par écrit. D'abord très fâché de la chose — il s'était fait livrer une partie du manuscrit et l'avait brûlé — Suso jugea plus tard que le récit de ses expériences personnelles pouvait être utile à d'autres âmes; il revit et retoucha lui-même le texte d'Élisabeth Staglin. Il y ajouta comme seconde partie un petit traité didactique de spiritualité exposant d'abord la voie que doivent suivre les commençants — quelques récits anecdotiques viennent encore ici rompre l'ordonnance de l'ensemble — tandis que les huit derniers chapitres (c. XLIX-LVI) essaient, mais sans parvenir à une vraie rigueur de composition, d'analyser ce qu'est la vraie vie d'union à Dieu et de réfuter les fausses conceptions que s'en font certaines personnes. L'authenticité de la *Vie* a été attaquée; des critiques modernes y ont voulu voir un simple roman



de couvent écrit peu de temps après la mort de Suso, considérant ainsi comme une pieuse supercherie l'histoire de la composition de l'*Exemplaire*. De fait la manière un peu naïve dont Suso décrit ses expériences mystiques et plus encore ses mortifications a de quoi surprendre des modernes qui sont accoutumés à plus de discrétion; cf. H. Lichtenberger, dans *Rev. des cours et conférences*, 1909-1910, p. 600 sq. Mais il ne faut pas juger des auteurs du xiv<sup>e</sup> siècle d'après nous-mêmes. Voir à ce sujet K. Bihlmeyer, dans *Theologische Revue*, 1928, p. 84-88.

2<sup>e</sup> *Le livre de l'éternelle Sagesse*, qui, dans l'*Exemplaire* fait suite à la *Vie*, a été écrit vers 1335, sous forme de dialogue entre le serviteur (Suso lui-même) et la Sagesse éternelle, « pour ranimer dans les cœurs le feu de l'amour divin ». Il y a peut-être quelque flottement dans la pensée de l'auteur; la Sagesse est-elle un simple attribut divin, ou la deuxième personne de la Trinité, ou encore la très sainte humanité du Sauveur? Il n'est pas toujours facile de le dire. Et comme la liturgie applique souvent à la vierge Marie nombre des descriptions scripturaires de la Sagesse, il n'est pas impossible qu'à certains endroits Suso, parlant de la Sagesse, ne songe aussi à la très sainte Vierge.

En fait, d'ailleurs, les enseignements donnés ici sont en général obviés. La première partie attire, en termes pathétiques, l'attention de l'âme fidèle sur les souffrances du Sauveur et de sa mère, pour en venir à la considération de la grandeur du péché, de la rigueur des jugements divins et donc à l'idée d'expiation. La seconde partie met d'abord sous les yeux le tableau de la mort imprévue : « Je veux t'apprendre, dit la Sagesse au serviteur, à mourir et à vivre. » Et il s'agit de vivre intérieurement, à quoi contribue surtout la réception pieuse et fréquente de la sainte eucharistie. Le c. xxiii : « Comment on doit recevoir Dieu avec amour » est un admirable appel à la communion, et à la communion fréquente, qui fait penser aux plus beaux développements de l'*Imitation*. Cf. A. Delplace, *La doctrine de la communion chez Tauler et Suso*, dans les *Études*, t. cxxxv, 1913, p. 501-515. Tout autant le c. xxiv : « Comment on doit louer Dieu en tout temps du fond du cœur », où certaines pages sont animées du même souffle qui se retrouve en saint François d'Assise. Enfin la troisième partie est un résumé, bien sec, « des cent considérations et des cent demandes que l'on doit faire tous les jours avec dévotion ». Ce n'est pas, à beaucoup près, la partie intéressante du traité. Mais l'ensemble est animé d'un souffle de piété, ardent et tendre à la fois; les pages qui méditent les souffrances du Sauveur crucifié et les douleurs de Marie au pied de la croix ou devant le saint sépulcre sont parmi les plus belles qui aient été écrites. C'est dans Suso, ou dans ceux qui l'ont imité, que sont allés chercher leur inspiration les artistes du xv<sup>e</sup> siècle qui ont fixé le type iconographique de la Vierge des douleurs. Cf. l'étude de H. Lichtenberger, *loc. cit.*, p. 683 sq. D'ailleurs le succès du *Livre de la Sagesse* a été considérable. Dès avant l'invention de l'imprimerie, il était extrêmement répandu; l'imprimerie l'a fait rayonner bien davantage et, dans les pays de langue allemande, il a longtemps balancé la fortune de l'*Imitation de Jésus-Christ*.

De bonne heure, Suso qui voulait faire hommage de son livre au maître général de l'ordre, Henri de Veaucemin, en fit une traduction, ou plutôt une adaptation latine, qu'il intitula *Horologium sapientie*. Quoi qu'on ait prétendu, l'allemand est certainement l'original; quant au texte latin, il est, sans conteste, l'œuvre de Suso; les différences entre les deux éditions viennent de Suso lui-même, qui a fait, somme toute, un travail nouveau. Composé entre 1335 et 1338, l'*Horologium* est loin d'avoir connu la popularité de la Sa-

gesse. Éditions de J. Strange, 1861; de C. Rischstätter, Turin, 1929.

3<sup>e</sup> *Le livre de la Vérité*. — Dans l'*Exemplaire*, où l'*Horologium* ne figure pas, le *Livre de la Sagesse éternelle* est immédiatement suivi du *Livre de la Vérité*. Bien que rédigé lui aussi sous forme de dialogue entre le disciple et la Vérité, ou encore sous forme de demandes et de réponses, ou enfin par manière d'objections et de solutions, cet opuscule se distingue complètement du traité précédent. Il s'agit beaucoup moins d'exposer des moyens simples et faciles pour amener les âmes à la vie intérieure, que de réfuter les fausses conceptions mises à la mode par les béghards hétérodoxes et par les Frères du libre esprit. Voir ici ces deux articles, t. II, col. 528 sq. et t. VI, col. 800. Pour bien saisir le sens du livre, il faut commencer par le c. VI : « Sur quels points errent les hommes qui ont une fausse liberté. » Le « sauvagement » qui est ici mis en scène ne fait en somme qu'exprimer sous forme condensée les aspirations pratiques de tout le groupe en question, les idées théoriques aussi que l'on prétendait y défendre en se réclamant du nom de Maître Eckhardt. Plusieurs des propositions mises en avant par le « sauvagement » reproduisent plus ou moins textuellement des thèses du maître de Cologne condamnées en 1329. Voir ici son article, t. IV, col. 2057 sq. Sans vouloir les défendre, Suso, dans sa piété filiale, s'efforce de montrer qu'elles peuvent être entendues, moyennant les distinctions nécessaires, en un sens orthodoxe ou, tout au moins, qu'elles ne sauraient justifier les conséquences qu'en tirent certains. A la lumière de cette discussion s'éclaircissent les premiers chapitres de l'opuscule qui traitent, en suivant parfois d'assez près le texte de saint Thomas, de Dieu, de la création, de l'incarnation, de l'union de l'âme avec Dieu, ici-bas et dans l'au-delà, enfin de la liberté humaine. Tout cela ne laisse pas d'être assez difficile à suivre et l'on comprend qu'en certains milieux on ait porté contre l'orthodoxie de Suso des accusations qui eurent pour lui des résultats fâcheux. L'ensemble n'en reste pas moins orthodoxe, quelque étonnement qu'excitent d'abord certaines expressions. La qualification de « Rien éternel » attribuée à la divinité est dans la pure tradition pseudo-dionysienne; la procession des êtres à partir de la Trinité puis leur retour à l'unité s'expriment dans les mêmes termes, avec les mêmes images que dans Jean Scot l'Érigène. Cela ne veut pas dire que cela en soit plus clair, ni qu'il y ait aucun danger à raffiner sur ces concepts, ni qu'il n'y ait aucun inconvénient à faire de ces notions abstruses l'appui de la vie intérieure. Ce n'est pas, au vrai, par là que Suso a séduit les âmes. Ces théories fuligineuses transparentes encore aux derniers chapitres de la *Vie*, qui sont bien postérieures; elles s'y sont d'ailleurs tant soit peu assombrées. Il y aurait intérêt à éclairer les uns par les autres ces développements qui tranchent si étonnamment avec la manière ordinaire de Suso, si directe, si imaginative. On a l'impression que la doctrine exposée ici est un placage surajouté après coup. En exposant cette mystique transcendante, qu'il ne paraît pas d'ailleurs s'être parfaitement assimilée, notre auteur exprimait-il une pensée personnelle, sacrifiait-il au goût du jour, voulait-il seulement défendre une chère mémoire? Ces diverses suppositions sont périlleuses.

4. *Le petit livre des lettres*. — L'*Exemplaire* se termine par un recueil de onze lettres de direction écrites par Suso soit à Elisabeth Staglin, soit à d'autres de ses enfants spirituels. Elles ont d'ailleurs été retouchées par leur auteur en sorte qu'il y manque trop fréquemment ce caractère personnel qui fait l'intérêt de ce genre de correspondance; ces épîtres donnent un peu l'impression de petits traités d'un tour assez général et les considérations, pour justes qu'elles

soient, ne changent guère le lecteur de ce qu'il a trouvé dans les ouvrages antérieurs.

On croit avoir remis la main sur le recueil original constitué par Elisabeth Staglin qui serait contenu dans le ms. de Stuttgart, *cod. theol.*, 67, signalé par Pfeiffer. Il s'agit de vingt-six lettres parmi lesquelles se retrouvent, mais assez différentes, les onze de l'*Exemplaire*. De son côté, W. Preger, *Die Briefe Heinrich Suso's*, Leipzig, 1867, a publié un autre recueil, de vingt-six lettres également, où se retrouvent textuellement les onze pièces de l'*Exemplaire* avec un certain nombre d'autres dont quelques-unes semblent des remaniements de celles-ci. Cette collection ne présente donc pas un intérêt majeur; on trouvera la traduction française des lettres qui ne figurent pas au *Petit livre*, à la fin de l'édition de G. Thiriot. Voir la bibliographie.

5. *Ouvrages douteux ou apocryphes*. — En plusieurs éditions de Suso, et d'abord dans celle qu'a donnée Surius, figurent plusieurs sermons qui se retrouvent également parmi les œuvres de Tauler. En fait ces compositions, où la dialectique la plus sèche s'étale à toutes les pages, ne s'apparentent guère à l'œuvre de Suso.

Le *Petit livre de l'amour* (*das Minnebüchlein*), publié en 1896 par W. Preger dans les *Abhandlungen* de l'Académie de Bavière, philos.-hist. Klasse, t. xxi b, p. 427-477, d'après un ms. de Zurich, où le traité est anonyme, n'est pas reconnu comme authentique par le P. Denifle. Celui-ci admet néanmoins que l'opuscule est écrit dans l'esprit de Suso dont certains passages rappellent la manière. Peut-être y aurait-il lieu d'en appeler de ce jugement.

Sur la foi des premières éditions on a également attribué à Suso *Le livre des neuf rochers*. C'est une censure assez vive des désordres qui désolent l'Église. Chacun des neuf rochers en question sert d'abri à une catégorie d'âmes plus ou moins avancées dans la perfection. Ce petit livre est l'œuvre d'un bourgeois de Strasbourg, Rulmann Merswin († 1382), membre de l'association des « Amis de Dieu ». Édité. Ch. Schmidt, Strasbourg, 1859. Cf. ci-dessus, col. 2817, n. 8.

III. APPRÉCIATION. — Les œuvres authentiques de Suso suffisent à sa gloire. Nous avons essayé de caractériser au passage chacune d'entre elles. Si l'on fait abstraction du *Livre de la Vérité*, elles nous révèlent, à coup sûr, le plus aimable des mystiques allemands et peut-être de tous les écrivains mystiques. Pour la vigueur de la spéculation, il le cède à Maître Eckhardt, pour la clarté à Tauler. Il les dépasse tous deux par la profondeur et la tendresse du sentiment, par la fraîcheur de l'imagination, par le souffle poétique. Débarassée des doctrines adventices qu'il y a plaquées et qui s'en détachent si facilement, sa conception de la vie intérieure est accessible à toutes les âmes de bonne volonté, aux plus simples comme aux plus élevées. S'il est un point sur lequel insiste Suso, c'est à coup sûr celui du détachement des créatures, du parfait abandon à la volonté de Dieu. De cet abandon il parle d'expérience, ayant été soumis aux plus pénibles épreuves intérieures et extérieures. En lui néanmoins rien qui sente le « quietisme ». S'abandonner, pour lui, ce n'est pas se laisser aller et il a des pages lumineuses sur ce qu'il appelle la vraie et la fausse résignation. *Vie*, c. li. Son zèle apostolique, son désir de sauver les âmes à Dieu, son obsession d'arracher au démon les personnes auxquelles il s'intéresse, tout cela est non d'un rêveur figé dans une contemplation stérile, mais d'un homme d'action qui fait de la glorification suprême de Dieu le but essentiel de la vie humaine et qui n'en renonce pas pour autant à sa part de paradis. Dans toute sa direction ascétique, il peut être suivi en parfaite sécurité. Et puis il se lit avec tant d'agrément! Même sous l'accoutrement du français ou de l'allemand modernes comme l'on sent

la richesse de la langue native, sa douceur et sa naïveté. C'est l'un des très bons écrivains en langue allemande du xiv<sup>e</sup> siècle, en même temps que le plus accessible des mystiques allemands.

I. ÉDITIONS. — La première édition est en allemand; elle a été donnée par F. Fabri, O. P., Augsburg, 1482; rééditée à Augsbourg, 1512; ces deux éditions contiennent, en plus de l'*Exemplaire*, le *Dialogue des neuf rochers* et la *Conférence de la Sagesse éternelle* (traduction allemande de l'*Horologium*, II<sup>e</sup> part., c. viii). — En 1553, Surius publie à Cologne une traduction latine ci-dessus, col. 2847. C'est d'ordinaire sur cette édition qu'ont été faites les traductions antérieures en langue vulgaire. — Édité en allemand moderne du Cal. M. Diepenbrock, *Heinrich Suso's gennant Amandus Leben und Schriften*, Ratisbonne, 1828, 4<sup>e</sup> éd. en 1884; du P. Denifle, *Die deutsche Schriften des seligen Heinrich Suso*, t. 1 (le seul paru), Munich, 1889; de W. Lehmann, *Heinrich Susos deutsche Schriften*, 2 vol., Iéna, 1911, 2<sup>e</sup> éd. 1922, qui donne en appendice deux sermons et le *Minnebüchlein* (*das Büchlein der Liebe*). — Une édition critique du texte original a été donnée par K. Bihlmeyer, 2 vol., Stuttgart, 1907.

La traduction française la plus accessible est celle de G. Thiriot, O. P., *Œuvres mystiques du B. Henri Suso*, 2 vol., Paris, 1899; outre la traduction de l'*Exemplaire*, lettres sur l'édition Denifle, elle donne quatre sermons et les fatesses de la collection W. Preger.

II. TRAVAUX. — Les diverses éditions donnent d'ordinaire un aperçu sur la vie et l'œuvre; voir surtout celles de Denifle, de Bihlmeyer, de Thiriot. Il y a aussi des biographies séparées de H. Wilms (en allemand) et de René Zeller, Paris, 1922 (en français). *Art. Heinrich Suso dans Lexikon für Theologie und Kirche*, t. iv, 1932, col. 934-936 (K. Bihlmeyer). — Études d'ensemble dans W. Preger, *Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter*, 2 vol., Leipzig, 1874, t. II, p. 309-415; F.-X. Hornstein, *Les grands mystiques allemands du XI<sup>e</sup> siècle*, Lucerne, 1922, p. 221-293; P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, t. II, *Le Moyen Âge*, Paris, 1921, p. 319-378.

On trouvera une bibliographie plus complète dans Ueberwegs-Geyer, *Die patristische und scholastische Philosophie*, Berlin, 1928, p. 628-630, 790.

É. AMANN.

**SUSPENSE.** — I. Bref historique. II. Discipline actuelle.

I. BREF HISTORIQUE. — A l'imitation du droit hébraïque, I Reg., xvi, 5; Jos., III, 5; Ez., XLIV, 12-13, et du droit romain, *Dig.*, I, xiii, 1, § 13; *Dig.*, XLVII, x, 43, etc., qui prévoyaient des peines contre les prêtres prévaricateurs, l'Église, dès les premiers siècles, frappait ses ministres coupables de la peine de déposition, ou les suspendait de leur office. Concile d'Ancyre (314), can. 1 et 2; *Can. apost.*, can. 6, 45, 55, 56, 58, 59; cf. *I Clem. ad Cor.*, c. XLIV et XLVII; S. Cyprien, *Epist.*, IX, XXVIII et LXV; concile de Nîce (325), can. 8; IV<sup>e</sup> conc. de Carth. (398), can. 49 et 68.

Les textes du vi<sup>e</sup> siècle donnent à cette déposition mitigée des noms divers : a *sacro ministerio segregari, prohiberi*, Novell. cxxiii, c. 1 et 2; *ab officio sequestrari*, II<sup>e</sup> concile d'Orléans (538), can. 2 et 6; et même *ab officio suspendi*, IV<sup>e</sup> concile d'Orléans (541), can. 10; V<sup>e</sup> concile d'Orléans (549), can. 5. Ce terme de *suspense* ne sera cependant employé, à l'exclusion de tout autre, pour désigner cette peine, qu'à partir du xii<sup>e</sup> siècle. C'est aussi à partir de cette date que l'on distingue la *suspense a beneficio* de la *suspense ab officio*; la *suspense ab ordine* de la *suspense a jurisdictione*; et que peu à peu prennent naissance de multiples *suspenses partielles* dans chacune de ces catégories.

II. DISCIPLINE ACTUELLE. — 1<sup>o</sup> *Nature*. — La *suspense* est une peine ecclésiastique dont l'effet propre est d'interdire à un clerc l'exercice d'un pouvoir (d'ordre, de juridiction, d'administration) ou l'administration et l'usufruit d'un bénéfice. Le Code la définit : *CENSURA qua clericus officio vel beneficio vel utroque prohibetur*. Can. 2278, § 1. Le plus souvent, en effet, la *suspense* est une *censure*, ou peine médicinale; elle

est alors portée pour une durée indéfinie, mais celui qui l'a encourue a le droit d'en recevoir l'absolution de l'autorité compétente, dès qu'il vient à résipiscence. Si au contraire une suspension est portée ou pour toujours, ou pour un temps déterminé, ou *ad beneplacitum superioris*, elle est alors une peine vindicative, can. 2298, n. 2, et cessera soit à l'expiration du délai, soit par l'absolution du supérieur, quand celui-ci le jugera à propos. Jusqu'à preuve du contraire, une suspension doit être considérée, dans le doute, comme peine médicinale et non comme peine vindicative. Can. 2255, § 2.

2° *Espèces et effets.* — Voici, d'après le Code de droit canonique, les différentes suspenses en usage et les effets de chacune de ces peines :

1. Une suspension (sans autre précision, *generaliter lata*) comprend et cumule tous les effets des suspenses partielles que nous allons énumérer, à moins d'indication contraire. Can. 2278. Quant aux suspenses *ab officio* ou *a beneficio*, elles ne comportent que les effets particuliers à l'une ou à l'autre de ces suspenses.

2. Une suspension *ab officio*, si elle est générale (*simpliciter, nulla adjecta limitatione*), interdit tout acte du pouvoir d'ordre et de juridiction, et aussi tout acte de pure administration fait en vertu dudit office : à l'exception cependant de l'administration des biens du bénéfice. Can. 2279, § 1.

Mais cette suspension *ab officio* peut n'être que *partielle*, et interdire seulement l'exercice de la juridiction, ou seulement (en tout ou en partie) l'exercice du pouvoir d'ordre. De là les précisions suivantes données par le Code. Can. 2279, § 2.

a) Une suspension générale *a jurisdictione* interdit tout acte de juridiction, soit ordinaire, soit délégué, aussi bien au for interne qu'au for externe. N. 1. Mais il peut y avoir des suspenses partielles n'interdisant que tel ou tel acte de juridiction.

b) Une suspension *a divinis* interdit tout acte du pouvoir d'ordre : que ce pouvoir provienne de l'ordination, ou qu'il soit concédé par privilège. — Au contraire, la suspension *ab ordinibus* n'interdit que les actes du pouvoir d'ordre provenant de l'ordination. — Une suspension *ab ordinibus sacris* n'interdit même que les actes du pouvoir d'ordre conféré par l'ordination aux ordres sacrés. N. 2, 3, 4.

c) Une suspension peut interdire uniquement l'exercice de tel ordre : dans ce cas, elle interdit tout acte de cet ordre et défend de plus, à celui qui en est frappé, de conférer cet ordre, et de recevoir l'ordre supérieur, comme aussi de l'exercer s'il l'a reçu après la suspension. N. 5.

d) Une suspension peut aussi interdire uniquement la collation de tel ordre : dans ce cas, elle n'interdit pas la collation ni d'un ordre inférieur, ni d'un ordre supérieur. N. 6.

e) Une suspension *ab ordine pontificali* interdit tout acte du pouvoir d'ordre épiscopal. — Une suspension *a pontificalibus* interdit seulement l'exercice des pontificaux, c'est-à-dire des fonctions qui, d'après les lois liturgiques, exigent la crosse et la mitre. N. 8, 9.

f) Enfin une suspension peut n'interdire que *tel minis-tère* déterminé (par exemple, celui de la confession), ou *tel office* (par exemple celui de curé) : dans ce cas, ce sont tous les actes de ce ministère ou de cet office qui sont interdits. N. 7.

3. Une suspension *a beneficio* prive des fruits du bénéfice (à l'exception du droit d'habiter dans la demeure affectée au bénéficiaire), mais elle ne prive pas du droit d'administrer les biens bénéficiaires, à moins que le décret ou la sentence de suspension n'ait enlevé expressément cette administration au bénéficiaire suspens pour l'attribuer à un autre. Si, malgré sa censure, le bénéficiaire suspens perçoit les fruits de son bénéfice, il

doit les restituer et peut y être contraint, même au besoin par des sanctions canoniques. Can. 2280.

4. *Remarques.* — a) A moins d'indication contraire, la suspension *ab officio*, la suspension *a beneficio* (et à plus forte raison la suspension générale, *sine addito*) concerne tous les offices ou bénéfices possédés par le clerc, mais seulement dans le diocèse du supérieur qui porte la suspension. Can. 2281. Par conséquent, une suspension *late sententia* portée par le droit commun (donc par le pape) concerne tous les offices ou bénéfices que possède le clerc dans n'importe quel diocèse; mais l'Ordinaire du lieu ne peut pas suspendre un clerc d'un office ou bénéfice déterminé qui se trouverait dans un autre diocèse, can. 2282, ni le priver des droits qu'il possède en raison de cet office ou bénéfice. Sous cette réserve, la suspension produit ses effets, quoi qu'en disent certains auteurs (Coronata, Wernz-Vidal, Rainer) même en dehors du diocèse de celui qui l'a portée (Lega, Roberti, Cappello, Chelodi, Augustine).

b) Celui qui est frappé d'une suspension générale ne peut ni exercer le droit d'élire, de présenter, de nommer; ni recevoir les ordres; ni obtenir des dignités, offices, bénéfices, pensions, ou emploi dans l'Eglise. Il est assimilé en cela à un excommunié. Can. 2283.

c) Lorsque la suspension portée interdit l'administration des sacrements et des sacramentaux, le suspens est également, en ces points, assimilé à un excommunié. Il ne peut donc licitement ni faire ni administrer lesdits sacrements et sacramentaux, sauf dans les cas exceptés par le droit; voir can. 2261.

d) Enfin, lorsque la suspension a pour effet d'interdire un acte de juridiction au for externe ou au for interne, l'acte prohibé serait invalide s'il y avait eu sentence déclaratoire ou condamnatoire, ou si le supérieur avait expressément déclaré qu'il révoquait le pouvoir de juridiction. Autrement, l'acte ne serait qu'illicite; il serait même licite dans le cas où cet acte serait légitimement demandé par des fidèles dans les conditions précisées au can. 2261. Can. 2284.

3° *Sujet.* — Étant donné sa nature et ses effets, la suspension ne peut atteindre que des *clercs*, puisqu'eux seuls peuvent avoir, dans l'Eglise, des offices ou des bénéfices. Can. 118. Son but est de protéger l'honneur du sacerdoce, et de maintenir la discipline du clergé. Peuvent être punis de suspension : les clercs de tout grade, soit par leur Ordinaire, soit par l'Ordinaire du lieu où ils ont commis un délit; les religieux par leurs supérieurs, et dans certains cas par l'Ordinaire du lieu; jamais les laïcs (la suspension temporaire dont parle à leur sujet le canon 2291, n. 10, ne doit pas être entendue au sens technique). Lorsqu'une communauté ou un collège de clercs a commis un délit, une suspension peut être portée : soit contre chacun des délinquants personnellement, et on appliquera alors à chacun ce qui a été dit de cette peine; — soit contre la communauté comme telle, et cette communauté ne peut alors exercer aucun des droits spirituels qui lui appartiennent en tant que communauté; — soit contre les délinquants eux-mêmes personnellement et en même temps contre la communauté, et dans ce cas les effets se cumulent. Can. 2285.

4° *Auteur.* — Peuvent porter des suspensions : le souverain pontife; les évêques et autres Ordinaires des lieux; les conciles; les supérieurs majeurs des instituts religieux; les juges ecclésiastiques dans l'exercice de leurs fonctions; mais non les supérieurs locaux des maisons religieuses, à moins que les constitutions ne leur en donnent expressément le pouvoir; ni les vicaires généraux s'ils n'ont pas un mandat spécial.

5° *Procédure.* — La suspension, comme toute peine, peut être portée pour des délits publics, à la suite d'une procédure judiciaire. Mais, si le délit est occulte, ou du moins si l'Ordinaire ne peut pas sans grave



inconvenient recourir à la procédure judiciaire contre le clerc délinquant, il lui est permis de porter contre lui, par simple décret, sans formalités judiciaires et sans monitions canoniques, une suspension *ab officio* totale ou partielle que le droit appelle *suspense ex informata conscientia*. Le Code a clairement réglementé tout ce qui concerne ce remède extraordinaire dans ses canons 2186-2194.

Kober, *Suspension der Kirchendiener*, Tübingue, 1862; E.-G. Rainer, *Suspension of Clerics*, Washington, 1937; F. Roberti, *De delictis et poenis*, p. 452-508, Rome, 1938; Wernz-Vielst, *Jus penale ecclesiasticum*, p. 326-341, Rome, 1937.

F. CAMELIER.

**1. SUTTON (Henri de)**, frère mineur anglais (XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècle). — Né vers 1262, il était en 1292-1293 à Oxford et, en 1303-1307, il fut gardien du couvent de Londres, où il déposa en 1307, en cette qualité, pour la canonisation de Thomas de Cantilupe, évêque de Hereford (1275-1282). Voir *Acta sanctorum*, octobre, t. 1, p. 591. Il mourut peu après 1327. Dans le ms. Q. 46, fol. 104 v<sup>o</sup>-107 r<sup>o</sup> et 221 v<sup>o</sup>-225 r<sup>o</sup>, de la bibliothèque de la cathédrale de Worcester, sont conservés deux sermons sur Thomas de Cantilupe, que Henri de Sutton tint à Oxford le 29 décembre 1292 et le 1<sup>er</sup> mai 1293. Le premier sermon est aussi conservé dans le ms. 92, fol. 77, de la bibliothèque de New-College à Oxford.

A.-G. Little, *The grey friars in Oxford*, dans *Oxford historical society*, t. XX, Oxford, 1892, p. 219; du même, *Records of the franciscan province of England*, dans *Collectanea franciscana*, t. 1, Aberdeen, 1914, p. 148; C.-L. Kingsford, *The grey friars of London*, dans *British society of franciscan studies*, t. VI, Aberdeen, 1915, p. 19, 22, 37, 55, 68, 162, 164, 168, 231, 235; A.-G. Little et F. Pelster, *Oxford theology and theologians c. a. d. 1282-1302*, dans *Oxford historical society*, t. xcvi, Oxford, 1934, p. 162, 164, 178, 184, 190, 282.

A. THÉBAULT.

**2. SUTTON (Thomas de)**. — L'influence très certaine que ce maître en théologie exerça pour la diffusion et l'acclimatation des doctrines thomistes en Angleterre, ne peut encore être mesurée à son exacte valeur. Il se peut qu'elle ait été plus considérable qu'on s'accorde à l'admettre. Mais un certain nombre de problèmes encore en suspens, concernant son activité littéraire et sa biographie devraient être pour cela préalablement résolus. Or ils ne le sont pas.

Les données biographiques certaines sont les suivantes : son origine anglaise; son entrée chez les prêcheurs; son ordination au diaconat le 20 septembre 1274; sa présence à l'université d'Oxford, en 1290-1291, comme *respondens* (ms. Assise, 158, fol. 33 v<sup>o</sup>); en novembre 1292, mars et mai 1293 comme prédicateur, mais non comme maître régent (ms. Worcester, *Cath. Q.* 46); enfin, en qualité de régent, cette fois, vers 1299-1300 (Worcester, *Cath. Q.* 99). Il est également, en 1300, autorisé à entendre les confessions dans le diocèse de Lincoln.

Les documents externes n'en disent pas plus long. Seule sa production littéraire pourrait ajouter des précisions. Si tous les ouvrages qu'on lui attribue lui appartiennent vraiment, son activité littéraire commencerait avant 1282 et s'étendrait jusque vers 1315. Mais il se peut qu'aux deux extrémités on ait porté un peu vite au compte de Thomas de Sutton des traités que les manuscrits attribuent, sans autrement préciser, à *Thomas Anglicus* ou encore à *frater Thomas*. Il importe donc de relever et distinguer soigneusement ces deux catégories d'ouvrages.

**I. ŒUVRES CERTAINEMENT AUTHENTIQUES.** — 1<sup>o</sup> *Questiones ordinariæ*. — Au nombre de 35 dans le ms. d'Oxford, *Merton Coll.* 138 (fol. 228 d-337 c) qui fournit l'attribution explicite à *frater Thomas de Sutton*; elles portent sur des problèmes théologiques

assez variés : Dieu, sa connaissance, ses noms, sa Trinité; les anges, nature et mesure; la charité, la vision béatifique; mais surtout l'intelligence humaine et la connaissance. D'autres mss les transmettent encore : Bâle, *Univ. B. IV. 4*, mais en ordre différent; Erfurt, *Amplon. F. 369*; Naples, *Bibl. nationale*, VII. C. 47; puis Troyes, 717, et Rome, *Vatic. Ottob. 1126*, qui n'en connaissent, respectivement, que dix et six; Worcester, *Cath. Q.* 99, qui en a gardé trois; et Assise, 158 (fol. 358 v<sup>o</sup>, un fragment de la quest. vii).

2<sup>o</sup> *Quodlibets I-IV*. — On les trouve tous quatre, aux fol. 154 c-228 c, dans le ms. d'Oxford, *Merton Coll.* déjà cité, entre les Quodlibets de Godefroid de Fontaines et les Questions ordinaires signalées ci-dessus. L'attribution à Thomas de Sutton est d'une main postérieure. Mais malgré les hésitations exprimées par exemple par Hoffmanns, *Revue néo-scholastique*, 1934, p. 416 sq., l'étude comparée de ces Quodlibets et des Questions vient corroborer pleinement l'indication du copiste. Voir O. Lottin, *Rech. de théol. anc. et médiev.*, 1937, p. 281 sq. On les retrouve encore, anonymes, dans le ms. de Bâle, *Univ. B. IV. 4*, où ils voisinent avec les Quodlibets de Nicolas Trivet; et les deux premiers, anonymes également, dans *Vatican. Ottob. 1126*, fol. 45-90 v<sup>o</sup>.

Questions disputées et Quodlibets fournissent le meilleur de notre documentation sur la doctrine de Sutton. Leurs soutenances sont sensiblement de même époque, comme diverses allusions ou renvois permettent de l'inférer. Mais cette époque elle-même est très difficile à préciser. Teils rapprochements en effet du *Quodl. I* avec Henri de Gand, *Quodl. v*, et Godefroid de Fontaines, *Quodl. vii*, 9, semblent exiger une date intermédiaire entre 1280 et 1290; par ailleurs les Questions contenues dans le ms. de Worcester sont à dater presque certainement de 1298-1299. Le problème chronologique semble être des plus malaisés à résoudre. La seule hypothèse plausible serait que, après avoir obtenu sa maîtrise en théologie et enseigné à Paris vers 1284-1285, Thomas de Sutton, de retour à Oxford, se soit vu astreint de nouveau aux exercices scolaires des bacheliers avant d'être autorisé à enseigner comme maître, ce qui expliquerait d'ailleurs certaines plaintes formulées à ce propos par l'Université de Paris, vers cette période (cf. Denifle-Chatelain, *Chartul. univ. Paris.*, t. II, n. 728) et rendrait compte aussi des précisions biographiques rapportées au début. Mais l'incertitude continue à planer.

3<sup>o</sup> *Contra pluralitatem formarum*. — Ce petit traité qui défend vaillamment la thèse de l'unité de forme substantielle, contre l'école franciscaine et augustinienne, est conservé dans les mss de Bruges 491 (fol. 60-65 a : a *fratre Thoma Anglico*); d'Assise, 118 (fol. 121-130 v<sup>o</sup> : *illius de Sutton predicatoris. Inc. : Quoniam sanctum est honorare veritatem...*). Il se trouve encore, anonyme, dans *Vatic. lat. 784*; *Vatic. Ottob. 184*; *Klosterneuburg*, 322; Vienne, *Bibl. nat.*, 1536; Prague, *Univ.*, 481. Il a été édité à plusieurs reprises parmi les opuscules de saint Thomas (*Opusc.* 45 de l'édition romaine).

4<sup>o</sup> *Tractatus de productione formarum substantialium*. — On le lit, comme *tractatus fratris Thome Anglici* dans les mss de Bruges, 491 (fol. 96-98 b); Assise, 118 (fol. 91 v-95 : *secundum illum Thomam de Sutton anglicum de ordine predicatorum. Inc. : De productione forme substantialis in esse, sentientiam solemnem.*), Bamberg, C. 150 (fol. 125-131, où il est attribué à saint Thomas) et *Vatic. Ottob. lat. 198* (fol. 220-223).

Ces deux ouvrages doivent se situer assez tôt dans sa carrière. Ils se placent au cours de la polémique provoquée en 1282 par le Correctoire de Guillaume de La Mare et qui eut son épilogue dans la condamnation de 1286. L'un et l'autre se voient abondamment utili-

sés dans la réplique de Richard Knapwell, le *Correctorium Corruptorii Quare*, dont l'article 32 fait de larges emprunts au premier, et l'article 35 au second.

C'est à cette même époque, vers 1286, que doit se rapporter la réplique de Nicolas Ockham, O. M., *Contra determinationem Sutton circa questionem de unitate forme*, transmise par le ms. d'Assise, 196, fol. 109-112 v°. Et, dans le même ms. :

5° *Questio : Utrum forma fiat ex aliquo*, attribuée formellement à Thomas de Sutton, fol. 31. Elle est suivie de diverses questions sur la matière et la forme qui sont peut-être du même auteur et pourraient constituer des *Questiones super Metaphysicam*.

6° *Expositio in libros de generatione et corruptione* (lib. I, lect. 18-25; lib. II). C'est le complément du commentaire laissé incomplet par saint Thomas. Il se trouve dans le ms. d'Oxford Merton Coll., 274, Inc. : *Postquam autem principium... Postquam Philosophus determinavit*.

7° *Expositio in librum Perihermenias*. — Achèvement du commentaire que saint Thomas a donné de cet ouvrage et qui s'arrêtait au l. II, lect. 2. C'est sans doute celui qu'on lit au ms. de Paris, Bibl. nat., lat. 16154, fol. 270 d.

8° *Interventions scolaires*. — Conservées dans les recueils scolaires : Assise 158 (fol. 335 v°-358 v°) et Worcester Q. 99 (fol. 3 et 11, 11 d et 28 a, 38). La première renvoie à une Question de Richard de Hetherington où Thomas de Sutton *frater* fait office de répondant; elle doit donc être antérieure à 1290-1291. Les autres sont probablement de 1300-1302, et se laissent identifier avec certaines de ses *Quest. disput.* Ce sont, soit des *determinationes* de Thomas, soit des interventions aux vespères de Guillaume de Maklefield, O. P., ou à des disputes de Nicolas de Stratton.

9° *Trois sermons*, du 23 novembre 1292, 1<sup>er</sup> mars et 24 mai 1293. Attribués à *Pred. Sutton*, ils sont conservés dans les mss de Worcester Q. 46 et d'Oxford, New Coll., 92.

10° *Determinatio contra emulos et detractores fratrum predicatorum*. — Écrit polémique contre ceux qui prétendent que les frères prêcheurs ne vivent pas suivant la norme apostolique. Conservé dans les mss d'Oxford, Lincoln Coll., 81, et Merton Coll., 68, il a été édité par F. Pelster dans *Archiv. fratrum prædicatorum*, 1933, p. 74-80. Inc. : *Quia quidam emuli fratrum ordinis predicatorum impingunt in eos...* Sa composition peut dater soit des environs de 1293, soit de 1300.

A ces indications fournies par les manuscrits eux-mêmes, les notices biographiques, celle surtout du Catalogue de Stams, repris par Pignon, viennent ajouter un certain nombre d'autres ouvrages, mis ici en petites capitales italiques : *Fr. Thomas de Sutton, natione anglicus, magister in theologia, scriptis* (11) *SUPRA PREDICAMENTA*; (12) *SUPER SEX PRINCIPALIA*; *item complevit scriptum Thome super perihermenias*; (13) *ITEM SUPER PERIHERMENIAS item de unitate formarum item de quodlibet*; (14) *ITEM DE RELATIONE*; (15) *ITEM SUMMAM THEOLOGIE*; (16) *ITEM SUPER PSALTERIUM*. L'espèce tous les 3 de genres inconnus, on ne sait même pas trop à quel correspond le 15° : *summa theologica*. Le premier, à ce relatif, pourrait être l'opuscule du même auteur que le catalogue de la *Tabula doctrinae* de saint Thomas, mais dont on ne semble pas connaître de manuscrits.

Les n. 11, 12 et 13, s'ils existent encore, doivent se cacher sous l'anonymat parmi les nombreux recueils de lectures que conservent nos bibliothèques. Quant au commentaire sur le Psautier (n. 16) il se pourrait qu'on dût l'identifier avec le *Comment. super secundum nocturnum Psalterii* du ms. de Bruges, 52 (fol. 1-125 a) qui le dit à *fratre Thoma anglico de ordine predicatorum fratrum*. Et en ce cas il serait à rapprocher aussi de

celui que mentionnait l'ancien inventaire de Cîteaux, sous son n. 41 : *Postilla fratris Thome Anglici a primo Psalmo usque ad 37*. Il faut rappeler toutefois que le catalogue de Laurent Pignon met au compte de Thomas Walleys un ouvrage similaire : *fr. Thomas Anglicus... scripsit bonam postillam super duos nocturnos primos Psalterii*. Il paraît plus probable, d'après ce titre même, que le traité de Bruges appartient à ce dernier et non à Thomas de Sutton. A noter qu'un ms. d'Eischlât 145 (fol. 1-121 v°) possède aussi un traité de *Thomas Anglicus super Psalterium*.

II. ŒUVRES CONTESTÉES. — Il faut ranger tout d'abord au nombre de celles-ci toute une série d'opuscules, édités à plusieurs reprises parmi ceux de saint Thomas et dont l'authenticité fait toujours l'objet de chaudes discussions. Ce sont :

17° *De instantibus* (opusc. 36). Inc. : *Quoniam omnem durationem concomitatur instans...* (éd. Vivès, t. xxvii, p. 512).

18° *De natura verbi intellectus* (opusc. 14). Inc. : *Quoniam circa naturam verbi intellectus...* (éd. Vivès, t. xxvii, p. 268).

19° *De principio individuationis* (opusc. 29). Inc. : *Quoniam duo sunt in homine...* (éd. Vivès, t. xxvii, p. 465).

20° *De natura generis* (opusc. 42). Inc. : *Quoniam omnis creatura generis limitibus continetur...* (éd. Vivès, t. xxviii, p. 5).

21° *De natura accidentis* (opusc. 41). Inc. : *Quoniam omnis cognitio humana a sensu incipit...* (éd. Vivès, t. xxviii, p. 1).

22° *De natura materiæ et dimensionibus interminatis* (opusc. 32). Inc. : *Postquam de principiis sermo habitus est...* (éd. Vivès, t. xxvii, p. 487).

23° *De quatuor oppositis* (opusc. 37). Inc. : *Quoniam quatuor sunt oppositiones ut dicitur...* (éd. Vivès, t. xxvii, p. 520).

C'est, à leur propos, tout le problème de l'authenticité des Opuscules thomistes qui est en jeu. Grabmann considère ces sept traités comme étant sans aucun doute de saint Thomas; Mandonnet veut y voir au contraire la première collection d'apocryphes qui ait fait intrusion dans la collection des 32 opuscules authentiques, et qui s'y soit maintenue d'abord en un seul bloc pour s'y diluer ensuite plus ou moins complètement. On les trouve effectivement ainsi groupés, dans de très bons manuscrits tels que : Avignon, 251 (dont nous avons suivi l'ordre), Paris, Sainte Geneviève, 238, Rome, *Vatic. lat.* 807, Bordeaux, 131, Bruges, 491, etc. Ils y sont attribués tantôt à un frère prêcheur, tantôt à un frère Thomas, tantôt à frère Thomas d'Aquin. Au cas où l'attribution à saint Thomas serait à rejeter, c'est la candidature de Thomas de Sutton qui serait de beaucoup la plus vraisemblable. Dans le ms. d'Avignon 251, par exemple, tous ces écrits sont présentes comme étant du même auteur : *incipit liber de verbo ejusdem... de principio individuationis ejusdem...*, etc. Or le premier traité qui fournit explicitement son titre : *incipit liber de instantibus editus a fratre Thoma ordinis Predicatorum*, se retrouve dans un ms. du Vatican, *lat.* 806, accompagné de la note suivante (d'une main du x<sup>e</sup> siècle) : *Credo tractatus iste de instantibus fuisse editus a fratre Thoma de Sutton Anglico*. Ce rapprochement invite à penser à Sutton. Tel était l'avis de Mandonnet qui ajoutait : « L'examen de quelques points de doctrine m'avait conduit depuis un certain nombre d'années à cette persuasion. Plusieurs de nos apocryphes rentrent dans la préoccupation personnelle de ce théologien : défendre la doctrine de saint Thomas en résolvant les difficultés que les premiers adversaires soulevaient contre cette doctrine... La composition de ce groupe de sept opuscules, en tant qu'il peut être l'œuvre de Thomas

de Sutton, me paraît tomber entre 1280 et 1290, et probablement plus près de la seconde date. » *Rev. Thom.*, 1927, p. 151.

24° *De concordantiis in seipsum. Inc. : Pertransibunt plurimi... In visione prophetica.* Édité lui aussi parmi les opuscules de saint Thomas (opusc. 72, éd. Vivès, t. xxviii, p. 560), cet essai de concordance en trente articles, inspiré du genre des *Retractations* d'Augustin, ne peut être considéré comme authentique malgré les arguments invoqués en ce sens par F. Pelster, *De concordantia dictorum Thomae. Ein echtes Werk aus den letzten Lebensjahren des hl. Thomas von Aquin* dans *Gregorianum*, t. iv, 1923, p. 72-105. Il se peut que Thomas de Sutton en soit l'auteur car la *Tabula* de Stams, dans une notice supplémentaire signale que *fr. Thomas de Sutona scripsit librum de concordia librorum thome*. Rien n'autorise par contre à lui attribuer une autre concordance, encore inédite, en cent articles (Ind. : *Veritatis et sobrietatis verba eloquar*), due vraisemblablement à Benoît d'Assignano O. P.

Les divers écrits dont on vient de parler, à supposer qu'ils soient vraiment de Thomas de Sutton, viendraient se placer, semble-t-il, dans la première partie de sa carrière. Ceux qui suivent en affecteraient plutôt la fin, et la prolongeraient jusque vers 1315.

25° *Liber propugnatorius super 1<sup>m</sup> Sent. contra Joannem Scotum.* Transmis par les mss de Florence, *Bibl. Nat. conv. supp. C. 3. 46*; de Rome, *Vatic. lat. 872*; *Vatic. Urb. lat. 120*, ce traité qui prend la défense des doctrines thomistes contre l'enseignement de Scot, et qui constituerait comme on l'a dit, un véritable *Correctorium fratris Joannis*, a été édité à Venise en 1523; Vicenza, 1485. Considéré jusqu'à ces derniers temps comme une œuvre de Thomas de Jorzi, il a été attribué à Thomas de Sutton par F. Pelster, *Thomas von Sutton...*, dans *Zeitschrift für kath. Theol.*, 1922, p. 225-227. Les mss toutefois se bornent à parler d'un *Thomas Anglicus* sans préciser davantage de qui il s'agit. Des divergences doctrinales assez notables entre les œuvres authentiques de Sutton et ce *Liber propugnatorius* ont empêché M. Schmaus qui a pourtant consacré à cette polémique une étude considérable, de se rallier avec certitude à la candidature de Sutton.

Le même *Thomas Anglicus* aurait également réfuté le IV<sup>e</sup> livre des *Sentences* de Scot (voir Pelster, *ibid.*), ainsi que son *Quodlibet*. Cette dernière réfutation encore inédite se trouverait, manuscrite, à Oxford, *Magdalen College*.

26° *Contra Robertum Cowton O. M. in Sent.* — Ouvrage polémique dirigé contre Cowton et les positions prises par lui dans ses quatre livres des *Sentences. Inc. : De questionibus difficultibus ad theologiam pertinentibus varie sunt opiniones...* Contenu dans *Vatic. Rossian. 431*, fol. 1-161 v°; il ne porte pas non plus d'attribution explicite à Thomas de Sutton, mais relèverait lui aussi de *Thomas Anglicus*. Sa composition se placerait après 1313-1315.

27° A signaler enfin l'hypothèse émise par Dondaine, dans *Bullet. thomiste*, 1932, p. 109-118, que le *Tractatus de beatitudine*, contenu dans le *Vatic. lat. 784*, fol. 244 v°-246, et édité par Mandonnet, *Rev. thomiste*, 1918, p. 366-371, sous le nom de saint Thomas, pourrait avoir Thomas de Sutton pour auteur.

III. POSITIONS DOCTRINALES. — Thomas de Sutton doit être considéré comme un des meilleurs disciples de saint Thomas, et probablement comme l'un de ceux qui ont le plus contribué à divulguer ses thèses en Angleterre et à faire accepter à Oxford ses principales doctrines, malgré l'opposition à laquelle elles se heurtèrent dès le temps de Kilwardby et de Peckham. Il fit partie de cette équipe toute dévouée au Docteur angélique, qui mena, vers 1282-1286, la lutte contre les

Correctoires franciscains. L'influence de son traité *Contra pluralitatem formarum* s'y fait nettement sentir. Et si la série des sept opuscules thomistes (n. 17-23) devait lui être attribuée, on serait en droit d'y découvrir un effort de vulgarisation de même sens, se cantonnant surtout sur le terrain philosophique. Plus tard ses *Questions disputées* et ses *Quodlibets* rendent un témoignage semblable pour ce qui est de l'enseignement théologique. Il y demeure fidèle à son maître dont il défend les positions aussi bien contre l'augustinisme régnant que contre les doctrines plus personnelles d'Henri de Gand. Enfin les écrits polémiques dirigés contre Scot et Robert Cowton monteraient la même fidélité et le même souci, s'il était avéré que *Thomas Anglicus*, leur auteur, dût s'identifier avec Sutton. Mais tant que subsistent les doutes sur l'authenticité de ces traités, comme des opuscules attribués à saint Thomas, seule l'étude des *Questions disputées* et des *Quodlibets* peut autoriser quelques conclusions fermes sur ses positions doctrinales. Dans l'ensemble il est nettement thomiste. Les divergences que l'on peut relever avec saint Thomas, ou bien consistent dans des nuances d'interprétation, d'ailleurs légitimes, ou tiennent à des formules plus accusées, qui font effet, mais sous lesquelles la réflexion on ne découvre pas une doctrine sensiblement différente.

Sa théodicée rejoint de tout point celle de saint Thomas : pour ce qui est de l'acte pur, de la distinction entre la nature divine et ses attributs, de sa science et de son objet. Pour ce dernier point, et en ce qui concerne les futurs contingents, c'est dans la vision qu'il a de sa propre essence que Dieu les connaît; car ils ont par eux-mêmes une vérité déterminée, qui ne repose pas sur le décret de la volonté divine les appelant à l'existence. Ce monde que la volonté libre de Dieu appelle à l'être est, à la différence de son Créateur, composé d'essence et d'existence. Sutton est partisan de la distinction réelle, encore qu'il semble dans les débuts y avoir attaché moins d'importance que dans la suite. Il la présente (*Quodl.* III, 8) comme *vera et necessaria* et la défend contre Henri de Gand et Godefroid de Fontaines. Il n'y a point dans les anges d'autre composition que celle-là; ils sont des substances simples chez qui l'individuation est assurée par leur forme même, si bien qu'il ne peut être question pour eux de pluralité d'individus sous une même espèce. Sutton suit en cela la doctrine de saint Thomas, comme aussi pour la connaissance intuitive que ces purs esprits ont d'eux-mêmes. Dans le monde des corps, par contre, il y a composition de matière et de forme, la matière étant le principe de l'individuation.

Pour ce qui est de l'homme, Sutton s'oppose, à la suite de saint Thomas, à toute pluralité de formes. L'âme raisonnable est le principe de la vie végétative et sensitive comme de la vie intellectuelle; il rejette non moins vigoureusement les thèses aversoristes de l'unité de l'intellect agent. Traitant de la sensation et de la pensée, il insiste fortement sur la passivité de nos facultés cognitives, avec la préoccupation sans doute de marquer la différence foncière entre l'activité de l'âme et celle de Dieu; il ne semble pas qu'au fond il s'écarte de la doctrine thomiste.

Pas plus d'ailleurs qu'en ce qui concerne le libre arbitre. En effet, à part quelques formules trop fortes ou trop recherchées, quelques distinctions trop subtiles, « les divergences doctrinales restent très superficielles et s'expliquent par les soucis divergents du maître et du disciple. Thomas d'Aquin, désireux de n'être pas rangé dans le camp aversoriste a, dans ses derniers écrits, accentué l'aspect actif de la volonté et réduit d'autant, du moins en apparence, l'influence de l'objet. Thomas de Sutton préoccupé de poursuivre jusqu'en ses derniers retranchements la thèse anti-



thomiste d'Henri de Gand, a mis l'accent sur la passivité de la volonté pour mettre en vedette l'influence de l'objet. Il revendique de sa part une causalité non purement formelle mais vraiment motrice; il affirme en outre que la volonté ne se meut pas de se, mais cependant *per se*. Quand la fin est fixée, c'est en conséquence de cette volition de la fin que la volonté se porte sur le moyen qu'après délibération la raison aura jugé le meilleur. « Mais sous des nuances qu'il ne faut d'ailleurs pas minimiser, une même doctrine étoffe les deux exposés. Thomas de Sutton se range en matière de libre arbitre, parmi les premiers et les plus vigoureux représentants des positions thomistes. » O. Lottin, *Thomas de Sutton et le libre arbitre dans Rech. de théol. anc. et méd.*, 1937, p. 311 sq.

Pour ce qui est des doctrines plus directement théologiques, sur les deux points qui ont fait jusqu'à présent l'objet d'études spéciales : l'enseignement trinitaire, cf. M. Schmaus, *Der liber propugnatorius des Thomas Anglicus*, t. II, Die trinitarischen Lehrlösungen, et le sujet de la grâce, cf. Thomas Graf, *De subjecto psychico gratiae et virtutum*, t. II, p. 232, on ne peut que constater à nouveau la fidélité constante du disciple à la doctrine de son maître.

F. Ehrle, *Thomas de Sutton, sein Leben, seine Quodlibet und seine Questiones disputatae*, dans *Feitschrift für G. von Hertling*, 1913, p. 426-490; F. Pelster, *Thomas von Sutton O. P., ein Oxforder Vertreter der thomistischen Lehre*, dans *Zeitschr. f. kath. Theol.*, 1922, p. 212-255, 361-401; *Schriften des Thomas von Sutton in der Univers.-Bibl. zu Münster*, *ibid.*, 1923, p. 483-494; M. Schmaus, *Der liber propugnatorius des Thomas Anglicus und die Lehrunterschiede zwischen Thomas von Aquin und Duns Scotus*, t. II, 1930; D. E. Sharp, *Thomas of Sutton, O. P.*, dans *Revue néo-scholastique*, 1934, p. 332-354; 1935, p. 88-104, 219-233; O. Lottin, *Thomas de Sutton, O. P., et le libre arbitre*, dans *Rech. théol. anc. et méd.*, 1937, p. 281-312.

P. GLORIEUX.

**SUVERETO (Luc de)**, frère-mineur conventuel italien (xv<sup>e</sup> siècle). — Il est appelé aussi de Suberto et de Subereto et désigné aussi, mais à tort, du prénom de Louis par Pierre-Rodolphe de Tossignano, *Historia seraphice religionis*, I, II, Venise, 1586, p. 265 v<sup>o</sup> et par L. Wadding, *Annales minorum*, 3<sup>e</sup> éd., t. V, an. 1288, n. XL, Quaracchi, 1931, p. 211. Originaire de Suvereto, dans la province de Livourne, il appartient à la custodie Maritima et à la province de Toscane. Promu maître en théologie au chapitre général de Crémone, en 1488, il fut nommé la même année régent du *Studium* de Pisa. Outre quelques opuscules de théologie et de spiritualité Luc de Suvereto édita : *Questiones Antonii Andreæ super XII libros Metaphysicæ Aristotelis*, Venise, 1487, 1491, 1495, sans nom de lieu, mais à Poitiers, 1495.

L. Wadding, *Scriptores ord. min.*, 3<sup>e</sup> éd., Rome, 1906, p. 160; J.-H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores ord. min.*, 2<sup>e</sup> éd., t. II, Rome, 1921, p. 178-199; Pierre-Rodolphe de Tossignano, *Historia seraphice religionis*, Venise, 1586, I, II, p. 265 v<sup>o</sup>; I, III, p. 328 v<sup>o</sup>, où il est appelé correctement Luc; Jean de Saint-Antoine, *Bibliotheca universa franciscana*, t. I, Madrid, 1731, p. 90 et t. II, Madrid, 1732, qui y distingue Louis et Luc de Suvereto; E. Toda y Gueli, *Bibliografía española d'Italia desde los orígenes de la imprenta fins a l'any 1900*, t. I, n. 228, Castell de Sant Miquel d'Escornalbo, 1927; cf. *Archivo ibero-americano*, t. XXIX, 1928, p. 132-133; M. Pellechet, *Catalogue général des incunables des bibliothèques publiques de France*, t. I, n. 625, Paris, 1905.

A. TEETAERT.

**SWANINGTON Pierre.** — Il appartient à l'ordre des carmes, et à la province d'Angleterre. Les premiers renseignements qu'on possède sur lui ont trait à son activité théologique, à Oxford, en 1300-1302. Il y apparut en qualité de maître, soit en des *questions disputées* où il intervient, soit dans un *Quodlibet* qu'il

soutient. Il avait dû lire les *Sentences* avant 1299. Il fut, en 1303-1304, du nombre des frères qui s'opposèrent à la division de la province anglaise, décidée cependant par le chapitre général de Narbonne, en 1303. Aussi en punition le chapitre de Londres (28 août 1305) l'expédia-t-il au couvent de Bordeaux pour y lire les *Sentences*.

On possède de lui, outre la vie de saint Simon Stock, les interventions scolaires assez nombreuses, et le *Quodlibet* qu'a transmis le ms. Worcester Q. 99.

A.-G. Little et F. Pelster, *Oxford theology and theologians c. A. D. 1282-1302*, Oxford, 1934, p. 276-277, 375; B.-M. Xiberta, *De scriptoribus scholasticis seculi XIV ex ordine Carmelitarum*, Louvain, 1931, p. 113; P. Glorieux, *La littérature quodlibétique*, Paris, 1935, p. 224 sq.

P. GLORIEUX.

**SWEDENBORG Emmanuel.** — Né à Stockholm, le 29 janvier 1688; mort à Londres, le 29 mars 1772. Swedberg, dont le nom fut changé en 1719 par la reine Ulrique Éléonore en Swedenborg, est un des représentants les plus personnels d'une théologie et d'une mystique protestante s'égarant loin des sentiers battus. Dans la première partie de sa vie, Swedenborg s'occupe uniquement de mathématiques et publie divers ouvrages, dont le *Regnum animale* et le *De cerebro* sont les plus importants. C'est vers 1745 qu'il commença à s'orienter vers l'étude des choses spirituelles et l'interprétation de l'Écriture sainte. En 1748 paraît son premier ouvrage théologique, les *Arcana cœlestia* : « Swedenborg s'y est entièrement libéré de la théologie traditionnelle et nous expose, verset par verset, le « sens externe » ou « spirituel » des deux premiers livres de Moïse, ainsi que certaines parties du Nouveau Testament. Toute sa doctrine théologique se trouve déjà dans cette œuvre fondamentale. » H. de Geymüller, *Notice sommaire...*, p. 17.

Le seul titre des ouvrages publiés en 1758 montre les curieuses préoccupations religieuses de l'auteur : *De telluribus*, *De cœlo et inferno*, *ex auditis et visis*; *De Equo albo in apocalypsi*; *De nova Hierosolyma et de ultimo judicio*. Entre temps, Swedenborg continue la rédaction d'une vaste explication de l'Apocalypse (qui demeura d'ailleurs inachevée), mais dont certaines parties ont été publiées en divers opuscules : *De divino amore*, *De divina sapientia*, *De Athanasii symbolo*, *De Verbo*, etc. Citons encore d'autres œuvres moindres : *De Domino*, *Summaria expositio sensus interni prophetarum et psalorum*, un deuxième ouvrage sur le Jugement dernier, quatre petits traités théologiques sur le Seigneur, l'Écriture sainte, la vie, la foi. En 1763 parut un ouvrage important : *Sapientia angelica de divino amore et de divina sapientia*; en 1764, *Sapientia angelica de divina providentia*. Au cours des années suivantes, *Apocalypsis revelata* (1766); *De amore conjugali* (1768); *Summaria expositio doctrinæ Novæ Ecclesiæ* (1769); *De commercio animæ et corporis* (1769), en réponse à une lettre du philosophe Kant; enfin, en 1771, le dernier ouvrage, résumant toute sa doctrine, *Vera christiana religio*.

Il ne faut pas sous-estimer la valeur religieuse des sentiments et des doctrines de Swedenborg : sentiments et doctrines d'une âme noble, que le piétisme protestant orienta vers un mysticisme livré à lui-même et, par là, aux déficiences de la raison humaine, privée des lumières de la foi intégrale. Toutefois, la personne de Swedenborg mise hors de cause, il reste que ses prétendues révélations, ses visions, ses conversations avec les esprits, ses « clairvoyances » sur des faits lointains ou à venir, sont du domaine d'une fantaisie maladive.

Jacques Matter, *Emmanuel de Swedenborg, sa vie, ses écrits et sa doctrine*, Paris, 1863; Dr Gilbert Ballet, *Histoire d'un visionnaire au XVIII<sup>e</sup> siècle : Swedenborg*, Paris, 1899;

Lamen Martin, *Swedenborg*, trad. du suédois par Söderhindh, Paris, 1936.

Un admirateur de Swedenborg, Henry de Geymüller, a publié récemment un important ouvrage : *Swedenborg et les phénomènes psychiques*, Paris-Strasbourg, 1939. A l'occasion du 250<sup>e</sup> anniversaire de la naissance de Swedenborg, H. de Geymüller a édité une petite brochure qui tient compte de toutes les études antérieures et en extrait l'essentiel : *Notice sommaire sur la vie et les écrits d'Emmanuel Swedenborg*, Paris, 55, rue du Cherche-Midi.

A. MICHEL.

**SWEERTS Jacques**, de la Compagnie de Jésus, né à Lille en 1601, mort à Tournai en 1670. — Il est auteur d'un traité moral destiné aux jeunes, qui eut jadis une certaine notoriété : *Ecole de la jeunesse, où sont succinctement enseignés plusieurs maximes nécessaires à la perfection chrétienne...* [pour] les jeunes gens des deux sexes, Liège, 1652.

Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. VII, col. 1724.  
J. DE BILIC.

**SYAGRIUS**, évêque en Galice dans la première moitié du V<sup>e</sup> siècle. — Gennade a connu les ouvrages d'un certain Syagrius, dont il parle en ces termes : « Syagrius a écrit sur la foi (*De fide*), contre les termes présomptueux dont les hérétiques se servent pour détruire ou changer les noms (des personnes) de la sainte Trinité. Ils disent que le Père, il ne faut pas l'appeler Père, parce que ce nom inclut le concept de Fils, mais bien ingendré, créé (*infectus*), solitaire, afin de faire croire que toute distinction personnelle d'avec celui-ci entraîne aussi une différence de nature. L'auteur montre donc que le Père peut sans doute être appelé ingendré, bien que l'Écriture n'emploie pas ce mot, et qu'il a d'autre part engendré et non créé un fils personnellement distinct, qu'il a produit (*prolulisse*) de sa substance l'Esprit-Saint personnellement distinct, qu'il n'a ni engendré, ni créé. Sous le nom de ce même Syagrius, j'ai trouvé aussi sept livres intitulés *De la foi et des règles de la foi*. Mais la différence de style ne me permet pas de croire qu'ils sont de lui. » *De vir. ill.*, n. 65 (66), édit. Bernoulli, à utiliser de préférence à P. L., t. LVIII, col. 1098, dont le texte est ici particulièrement défectueux. Par ailleurs la Chronique d'Hydathus mentionne en 433, l'ordination épiscopale d'un Syagrius, dont elle n'indique pas le siège : *In conventu Lucensi* (Lugo) *contra voluntatem Agrestii, Lucensis episcopi, Pastor et Syagrius episcopi ordinantur*. P. L., t. LI, col. 880 B. Il est infiniment vraisemblable que ce Syagrius est le même que l'écrivain signalé par Gennade.

Il pouvait sembler que toute trace s'était perdue des écrits de Syagrius, quand, en 1893, dom Morin a attiré l'attention sur un texte, dont A. Mai avait jadis publié un fragment et qu'il avait eu le bonheur de retrouver lui-même au complet en divers mss. Ce texte correspondait assez bien au signallement donné par Gennade, d'un premier livre de Syagrius et tout particulièrement discutait l'emploi, en parlant des trois personnes de la Trinité, des termes *ingentus*, *infectus*, *innascibilis*, etc. Surtout il insistait sur la distinction personnelle qu'il convient d'établir entre Père, Fils et Saint-Esprit et ébauchait une théorie des relations qui ne manquait pas de valeur. Sur ces indications, K. Künstele, à la recherche des documents relatifs à la crise priscillaniste, a pu reconstituer d'une manière critique le texte en question. *Antipriscilliana*, p. 142-159, voir aussi l'introduction au texte, p. 126-142.

Les divers mss attribuent l'ouvrage à saint Jérôme ; *incipiunt regulæ definitionum prolatae a sancto Hieronymo presbitero contra hereticos*. Il s'agit, en partant de la terminologie même qu'emploient les hérétiques et qui, l'auteur le fait remarquer, n'est pas scripturaire, de montrer qu'elle n'exclut ni la distinction réelle des personnes dans la Trinité, ni leur égalité et

leur consubstantialité. L'argumentation n'est pas dirigée d'ailleurs contre l'arianisme, comme il pourrait paraître d'abord ; bien que l'auteur utilise aussi bien les formules de saint Hilaire que celles du Juif converti Isaac, c'est à d'autres adversaires qu'il pense, c'est-à-dire aux priscillianistes, qui semblent avoir repris, à leur manière, la vieille doctrine sabellienne. L'insistance que met Syagrius à repousser la formule populaire du priscillianisme : *Filius innascibilis est* montre bien avec qui il a affaire. L'opuscule se limite d'ailleurs aux questions strictement trinitaires, sans faire aucune place à la christologie.

A la suite de ces *regulæ definitionum* le ms. de Reims 295, donne une série de textes déjà édités par ailleurs et que se présentent dans l'ordre suivant. 1. *Exhortatio S. Ambrosii ad neophytos de symbolo* : *Gratia vobis et pax a Deo Patre et Filio*, publiée par C.-P. Caspari, dans *Ungedruckte... Quellen zur Gesch. des Taufsymbols*, t. II, 1869, p. 132-140, et sous une forme un peu différente dans *Alte... Quellen*, 1879, p. 187-195. — 2. *Sermo B. Augustini de sancta Trinitate* : *Audio fratres, quod quidam inter se disputant = Serm., cccxxix* attribué à Augustin, P. L., t. xxxix, col. 2173. — 3. *Sermo B. Augustini : apostoli lectionem mecum pariter audistis = Serm., cxlii, ibid., col. 1969*. — 4. Du même : *Multa quidem et frequenter ausi sunt Ariani = Serm., cccxxvi, ibid., col. 2181*. — 5. Du même : *Ostendimus, fratres dilectissimi = Serm., cccxxvii, col. 2183*. — 6. Du même, *De Domino nostro J.-C., quod absque initio sit cum Patre secundum deitatem, qui secundum hominem nobis a certo initio natus ex Virgine est = Hucusque, fratres dilectissimi, de Deo Patre = Serm., cccxxviii, col. 2185*. — 7. Du même, *De symbolo et Spiritu Sancto, quod ejusdem sit substantiæ atque deitatis cujus est Pater et Filius : Ordinem symboli, fratres dilectissimi, in quo totius = Serm., cccxxix, col. 2187*. Ces trois derniers textes, qui forment corps, se retrouvent aussi, en même ordre, dans les mss. de Reichenau (*Agustinus xviii*, aujourd'hui à Carlsruhe) et de Berlin (78, *Phil.* 1671), qui ont donné les *regulæ definitionum*.

Frappé par le fait que ces sept courtes dissertations se trouvaient immédiatement à la suite des *Regulæ definitionum*, dom Morin ne put s'empêcher de remarquer la coïncidence de cet état de choses avec celui que décrit Gennade : *Sub hujus Syagri nomine septem de fide et regulis fidei libros prætitulatos inveni*. Il se pourrait, concluait-il, que Gennade ait eu en mains un groupement de toutes ces pièces, telles qu'elles figurent au ms. de Reims, et que déjà ce groupement fût sous le nom de Syagrius. Künstele a été plus loin et attribuerait, d'une manière ferme, à l'évêque galicien non pas à la vérité les 7 traités du ms. de Reims, mais 5 seulement : le traité pseudo-ambrosien et les sermons pseudo-augustinien 232, 237, 238, 239, excluant par conséquent de l'héritage de Syagrius les sermons 113 et 236.

Dom Morin, *Pastor et Syagrius, deux écrivains perdus du V<sup>e</sup> siècle*, dans *Revue bénédictine*, t. x, 1893, p. 385-394 ; cf. *ibid.*, t. xii, 1895, p. 388 ; F. Rottenbusch, *Das apost. Symbol*, t. I, 1894, p. 408 ; K. Künstele, *Antipriscilliana*, Fribourg-en-B., 1905, p. 126-159 ; O. Bardenheuer, *Altirkchl. Literatur*, t. III, 1912, p. 415 ; M. Schanz, *Gesch. der rom. Literatur*, t. IV, 1<sup>re</sup> part., 2<sup>e</sup> édit.

É. AMANN.

**SYDERNO (Jean de)**, frère-mineur capucin italien (XVII<sup>e</sup> siècle). — Originaire de Siderno, dans la province de Reggio de Calabre, il appartient à la province capucine du même nom, dans laquelle il exerça les charges de gardien du couvent de Castelvetere, de lecteur de théologie, de définiteur provincial et deux fois celle de provincial, en 1641 et en 1643. Il fut le frère du célèbre dominicain Paul Piromalli, qui pendant vingt-deux ans travailla comme missionnaire en

Arménie et, comme lui, Jean de Siderno écrivit un ouvrage contre les erreurs des Arméniens, sous le titre : *Directorium theologicum seu apologia contra hæreticales errores Armenorum*, Messine, 1645, in-4°, 38-217-46 p. D'après une table des autres écrits rédigés par Jean de Siderno lui-même et prêts pour l'impression, éditée à la fin du livre précédent, il serait encore l'auteur des ouvrages suivants : *Flos campi, centum et triginta sermonibus adornatus, super vitam Christi saluatoris nostri*; *Quadragesimalis*; *Adventus cum omnibus sanctis in illo tempore Adventus occurrentibus*.

L. Wadding, *Scriptores ord. min.*, 3<sup>e</sup> éd., Rome, 1906, p. 153; Bernard de Bologne, *Bibliotheca scriptorum ord. min. capucinarum*, Venise, 1747, p. 137; J. Fiore da Cropani, *La Calabria illustrata*, t. 1, Naples, 1691, p. 173; A. Lasor de Varea, *Universus terrarum orbis scriptorum*, t. 1, Venise, 1713; Th.-M. Mamacchi, *Origines et antiquitates christianæ*, t. 1, Rome, 1749, p. 114; François de Vicence, *Gli scrittori cappuccini calabresi*, Catanzaro, 1914, p. 63-64.

A. TEETAERT.

**SYLLABUS.** — Recueil publié le 8 décembre 1864, en même temps que l'encyclique *Quanta cura*, sous ce titre qui en explique le contenu et les sources : *Syllabus complectens precipuos nostræ ætatis errores, qui notantur in allocationibus consistorialibus, in encyclicis, atisque apostolicis litteris sanctissimæ Domini Nostri Pii papæ IX* : Recueil renfermant les principales erreurs de notre temps qui sont notées dans les allocutions consistoriales, encycliques et autres lettres apostoliques de Notre Très Saint Père le pape Pie IX. I. Histoire. II. Texte, col. 2890. III. Valeur juridique et dogmatique, col. 2912.

I. HISTOIRE. — 1<sup>re</sup> Préparation du *Syllabus*. — On trouverait difficilement un document qui ait été plus soigneusement préparé que celui-ci.

1. L'idée du *Syllabus*. — C'est le cardinal Joachim Pecci, le futur Léon XIII, qui conçut le premier, sans doute, l'idée d'un acte dans le genre du *Syllabus*. Il était évêque de Pérouse et prenait part en cette qualité aux travaux du concile provincial de Spolète en 1849. Sur son initiative, le concile adressa une supplique au pape Pie IX, le priant « de grouper en tableau, sous les formes qu'elles ont revêtues de nos jours, toutes les erreurs contre l'Église, l'autorité et la propriété et de les condamner en leur infligeant la note spécifique ». Cf. *Collectio Lacensis*, t. vi, col. 743. Quelques années plus tard, en 1852, dans un article remarqué, la *Civiltà cattolica*, commentant le titre traditionnel donné à Marie de « puissante exterminatrice des hérésies », exprimait le vœu que, dans la bulle où serait défini le dogme de l'immaculée conception, figurât la condamnation explicite du rationalisme et du semi-rationalisme. L'idée plut à Pie IX, qui chargea le cardinal Fornari de consulter à ce sujet un certain nombre d'évêques et de laïques éclairés; la préparation du *Syllabus* commençait.

2. Première phase de la préparation (1852-1860). — Le cardinal Fornari écrivit, le 20 mai 1852, aux différentes personnalités dont il requerrait l'avis. « Le Saint Père, disait-il, a donné l'ordre d'entreprendre des études sur l'état intellectuel de la société moderne, par rapport aux erreurs généralement répandues relativement au dogme et à ses points de contact avec les sciences morales, politiques et sociales. » La lettre était accompagnée d'un recueil de vingt-neuf points à étudier, qui portait le titre : « *Syllabus eorum, quæ in colligendis notandisque erroribus ob oculos haberi possunt* : Recueil des divers points que l'on peut avoir sous les yeux pour recueillir et noter les erreurs. » C'était tout simplement, comme le disait le cardinal à ses correspondants, un « modèle » qu'il les priait de suivre afin d'obtenir une certaine uniformité dans l'ordre des réponses. Cf. le texte original dans Rinaldi, *Il valore*

*del Syllabo, studio teologico e storico, con appendice di documenti*, Rome, 1888, p. 240-242, et dans Hourat, *Le Syllabus, collection Science et religion*, Paris, 1904, t. 1, p. 160. Louis Veuillot, en France, fut du nombre des laïques consultés. Cf. E. Veuillot, *Louis Veuillot*, t. III, p. 493. On ne sait pas ce qu'il répondit; mais le comte Avogrado della Rotta, de qui le cardinal avait sollicité le concours, fit remarquer que « l'immaculée conception était un privilège tel qu'il paraissait exiger une bulle spéciale », et qu'il valait mieux réserver un acte pontifical à la condamnation collective des erreurs modernes. Cet avis fut-il celui d'autres personnalités consultées? La chose est probable; en tout cas Pie IX s'y rallia. La commission qui avait été instituée pour étudier la cause de l'immaculée conception avait fini ses travaux; ce fut elle qu'il chargea de préparer le futur document.

3. Seconde phase de la préparation (1860-1862). — Le 23 juillet 1860, Mgr Gerbet, évêque de Perpignan, publia une *Instruction pastorale sur diverses erreurs du temps présent*; il y joignit un catalogue de quatre-vingt-cinq propositions fausses, groupées sous onze titres : I. De la religion et de la société (11 propositions). II. Des deux puissances (12 propositions). III. De la puissance spirituelle (9 propositions). IV. De la souveraineté temporelle du pape (11 propositions). V. Du pouvoir temporel (10 propositions). VI. De la famille (6 propositions). VII. De la propriété (5 propositions). VIII. Du socialisme en matière de propriété et en matière d'éducation (3 propositions). IX. De l'état religieux (7 propositions). X. De l'ordre matériel (5 propositions). XI. De diverses calomnies et injures proférées ou renouvelées à l'époque présente (6 propositions). Cf. de Ladoue, *Monseigneur Gerbet, sa vie, ses œuvres et l'école menaisienne*, Paris, 1872, t. III, p. 164, et F. Desjacques, dans *Études*, juillet 1889, p. 373.

Le pape fut informé de cette publication; il prit connaissance du recueil de Mgr Gerbet et, satisfait, décida qu'il servirait de base aux recherches des théologiens romains. A la commission générale que présidait le cardinal Santucci, préfet de la Congrégation des Études, Pie IX adjoignit une commission spéciale, composée d'un président, le cardinal Caterini, préfet de la Congrégation du Concile, d'un secrétaire, Mgr Jacobini, et de trois théologiens consultants, Mgr Pie Delicati, le P. de Ferrari, dominicain, et le P. Perrone, de la Compagnie de Jésus. Cette nouvelle commission devait examiner les quatre-vingt-cinq propositions de l'évêque de Perpignan, discerner les plus importantes, les traduire en latin avec des expressions qui les rendissent d'une application universelle et leur appliquer la censure qu'elles méritaient. Le travail fut d'abord rapidement mené; des propositions de Mgr Gerbet, treize furent laissées de côté, parce qu'on pouvait facilement les faire rentrer dans les autres, cinq furent quelque peu modifiées, six furent condensées en trois, et une fut ajoutée. On se trouva dès lors en face d'un catalogue latin de soixante-dix propositions, sous ce simple titre : *Syllabus propositionum*. Le 20 juin 1861, le cardinal Caterini pressait les théologiens d'appliquer à chaque proposition une censure théologique, en indiquant soigneusement dans chaque cas les motifs de la condamnation.

Cependant, la tâche se révélant à la fois importante et difficile, le pape résolut d'augmenter le nombre des consultants; de trois, il le porta à douze. C'est ainsi que furent placés au sein de la commission : Mgr Scarpapetra, évêque d'Ancône, Mgr Cardoni, le P. Mura, général des servites, le P. de Cesare, abbé général de la congrégation bénédictine de Montevergine, le P. Strozzi, abbé général des chanoines du Latran, le P. Salvatore d'Ozieri, général des capucins, le cha-



noïne Cossa, professeur, le P. Galti, dominicain, et le P. Bernard Smith, bénédictin du Mont-Cassin. Cf. Hourat, *op. cit.*, t. II, p. 25. Les réunions se tinrent alors nombreuses, on en compta sept en septembre, autant en novembre et décembre et un certain nombre en janvier et février 1862. Les discussions portèrent principalement sur la censure dont il convenait de marquer chaque proposition. On distribua aux théologiens un opuscule intitulé *Observations sur les soixante-dix propositions*, qui servit de matière aux délibérations, et finalement, au cours de février 1862, la commission fit paraître le résultat de ses travaux. C'était un catalogue imprimé sur deux colonnes; la première, sous le titre : *Theses ad apostolicam Sedem delatae*, contenait les propositions sans aucune division par groupes; les théologiens en avaient ramené le nombre de soixante-dix à soixante et une; l'autre colonne portait, en face de chacune des propositions, une ou plusieurs notes théologiques avec le titre : *Censuræ a nonnullis theologis propositæ*. Voir le texte dans Hourat, *op. cit.*, t. II, p. 28 sq.

Le catalogue ainsi composé fut remis à Pie IX, qui profita d'une circonstance solennelle pour en élargir la diffusion. En juin 1862, la canonisation des martyrs japonais et du bienheureux Michel de Sanctis avait amené à Rome plus de trois cents évêques venus de tous les pays du monde. Le pape leur fit communiquer le futur *Syllabus*. Sous le sceau du secret le plus rigoureux, il leur demandait de collaborer à l'œuvre qu'il avait entreprise. Chaque évêque devait examiner attentivement les propositions et les censures, prendre avis d'un théologien de son choix, soumettre à Rome, s'il le jugeait bon, d'autres propositions à condamner et faire remettre dans un délai de deux mois toutes ses observations au cardinal Caterini. Les réponses des évêques sont actuellement conservées dans les archives du Saint-Office avec tout ce qui regarde le *Syllabus*. D'une façon générale, les prélats consultés « approuvèrent les condamnations projetées et, s'il y eut quelques divergences d'idées, ce fut principalement sur le degré de la censure, dont il fallait frapper telle ou telle erreur ». Hourat, *op. cit.*, t. II, p. 63. Cependant Mgr Dupanloup, par l'intermédiaire du cardinal Antonelli, fit connaître à Pie IX son sentiment. Il regrettait que le projet, au lieu d'être d'origine romaine, fût emprunté presque mot à mot au mandement d'un évêque français; il prédisait l'orage que soulèverait dans les circonstances présentes la publication du document; toutefois, remettant au pape le soin de décider s'il voulait affronter la tempête, il l'assurait dans tous les cas qu'il l'accepterait et au besoin défendrait la décision pontificale. Cf. F. Lagrange, *Vie de Monseigneur Dupanloup*, t. II, p. 455.

4. *Troisième phase de la préparation (1862-1863)*. — Le catalogue des soixante et une propositions ne fut pas publié. La raison en fut, peut-être, l'indiscrétion d'un journal hebdomadaire de Turin, hostile au Saint-Siège, le *Mediatore*. En octobre 1862, ce journal annonça à ses lecteurs le document pontifical, imprima dans ses colonnes les propositions et les censures et critiqua dans plusieurs articles le contenu du *Syllabus* et la portée de ses condamnations. Immédiatement les ennemis de l'Église se répandirent en insultes violentes et dénoncèrent ouvertement l'intrigue romaine. La campagne dura plusieurs mois. Pie IX attendit que le calme revînt et, sans doute à cause de cette réaction prématurée de l'opinion publique, abandonna son projet primitif, se réservant de condamner les erreurs modernes par un autre moyen. A maintes reprises, dans des allocutions, des encycliques, des lettres apostoliques, il les avait signalées et prosrites; il serait bien simple de les extraire de ces divers documents et d'en faire un nouveau catalogue. A cette fin,

Pie IX nomma une commission qui travailla pendant plus d'un an. On procédait de la façon suivante. « On avait sous les yeux d'un côté les erreurs du temps présent, dénoncées au Saint-Siège par les évêques et les savants laïques, avec les commentaires qu'ils y avaient joints... d'un autre côté les encycliques, les allocutions et les lettres apostoliques de Pie IX, et l'on cherchait quelles étaient celles où les erreurs avaient été condamnées. » F. Desjacques, dans *Études*, loc. cit., p. 377. Finalement quatre-vingts propositions furent réunies et réparties en dix paragraphes, sans qu'on eût d'abord indiqué l'endroit d'où elles avaient été tirées. Sur la remarque du P. Billio, barnabite, on jugea préférable de les faire suivre de l'indication des sources, afin que l'on pût se référer pour le contexte aux documents pontificaux eux-mêmes. Le P. Billio, chargé de l'exécution de ce travail, mit ainsi la dernière main à une œuvre qui avait demandé près de douze ans d'études préparatoires.

2° *Avant la publication du Syllabus*. — S'ils ne furent pas la cause du *Syllabus*, puisque sa préparation était déjà finie, certains événements des années 1863 et 1864 décidèrent Pie IX à publier au plus tôt ce catalogue; on peut citer parmi les principaux l'apparition de la *Vie de Jésus* de Renan, le congrès de Munich et surtout les congrès de Malines.

1. *L'apparition de la Vie de Jésus*. — Ce livre de Renan, dès qu'il fut édité en 1863, connut un prodigieux succès; des éditions multipliées l'introduisirent en peu de temps dans tous les milieux, le scandale fut immense et les catholiques voulurent dénoncer « ce fruit le plus empoisonné du naturalisme moderne ». L'un des premiers, Mgr Pie, évêque de Poitiers, devant son clergé réuni en synode, flétrit solennellement l'auteur, et se plaignit en termes amers que les pouvoirs publics eussent toléré la publication et la diffusion d'un livre « d'une telle impiété ». Cf. Mgr Baunard, *Histoire du cardinal Pie*, Paris, 1886, t. II, p. 193. Vexé de cette part de responsabilité qu'on attribuait au gouvernement, les journaux libéraux entreprirent alors une campagne, dont le ton est donné par cette phrase du *Journal des Débats* : « Après l'autodafé qu'il vient de prononcer, il ne manque plus au nouvel inquisiteur que de faire appel au bras séculier. » *Op. cit.*, p. 195. Ces luttes violentes contre l'Église, autant que les attaques de Renan contre les dogmes les plus sacrés, appelaient de la part du souverain pontife une riposte qui ne devait pas tarder.

2. *Le congrès de Munich*. — En Allemagne, un certain nombre d'intellectuels s'étaient groupés sous la conduite de Dœllinger. Entre autres prétentions, ils voulaient rejeter la vieille conception de la théologie basée sur la scolastique, pour lui substituer une autre théologie, dont les fondements seraient la philosophie moderne et l'histoire. Leur but était, au fond, de chercher non plus à Rome mais en Allemagne la direction de la pensée catholique. Cf. art. LIBÉRALISME, t. IX, col. 598. Ce groupe réunit en congrès à Munich (septembre 1863) des théologiens et des savants allemands; Dœllinger, dans un discours remarqué, y exposa ses idées. Tout en se montrant satisfait de l'adresse des congressistes au Saint-Siège, le pape, dans une lettre à l'archevêque de Munich, rappela alors les devoirs de respect et de soumission qui incombaient aux fidèles vis-à-vis des décisions doctrinales de la hiérarchie ecclésiastique. Cf. de longs passages de la lettre pontificale *Tuas liberetur* du 21 décembre 1863, dans L. Choupin, *Valeur des décisions doctrinales et disciplinaires du Saint-Siège*, Paris, 1928, p. 219-227. Plusieurs propositions du *Syllabus* en seront extraites.

3. *Les congrès de Malines*. — D'autre part, du 18 au 22 avril 1863, se tint à Malines sur l'initiative des

catholiques belges un important congrès. Le but était de « créer un foyer de lumière, de charité et d'amour, où viendrait se consolider la sainte alliance des fils de l'Église ». *Compte rendu officiel de l'Assemblée. Introduction*, p. III. Montalembert s'y rendit et prit la parole à deux reprises. Les discours qu'il prononça reflétèrent ses idées libérales. Cf. Lecanuet, *Montalembert*, t. III, p. 346 sq.; Mgr Baunard, *op. cit.*, t. II, p. 196 sq.; l'art. LIBÉRALISME, t. IX, col. 585-590; l'art. MONTALEMBERT, t. X, col. 2353. L'orateur marquait sans doute « la distinction essentielle entre l'intolérance dogmatique et la tolérance civile, l'une nécessaire à la vérité éternelle, l'autre nécessaire à la société moderne »; il proclamait sa soumission absolue à l'Église et au pape en matière de dogme. Mais, dans son premier discours, il rejetait « l'alliance du trône et de l'autel » et réclamait au nom des idées modernes la séparation des deux pouvoirs. Dans le second discours, il revendiquait pour tous la liberté de conscience qu'il appelait la plus précieuse, la plus sacrée, la plus légitime, la plus nécessaire. « J'éprouve, disait-il, une invincible horreur pour tous les supplices et toutes les violences faites à l'humanité, sous prétexte de servir et de défendre la religion. Les bûchers allumés par une main catholique me font autant d'horreur que les échafauds où les protestants ont immolé tant de martyrs. » De telles paroles eurent immédiatement un retentissement considérable. A Malines, l'assemblée enthousiaste les acclama; le cardinal-archevêque remercia vivement l'orateur et le roi Léopold lui envoya ses félicitations; mais, dès ce premier moment, le silence des épiscopats du cardinal Wiseman et du nonce à Bruxelles firent comprendre à Montalembert qu'il s'était aventuré sur un terrain brûlant. De retour en France, il publia ses deux discours dans le *Correspondant* des 25 août et 25 septembre 1863, puis dans une brochure qui portait ce titre significatif : *L'Église libre dans l'État libre*. L'effet déjà produit fut loin de s'apaiser; les idées que défendait l'orateur pouvaient évidemment s'entendre en un sens orthodoxe; il était sûr d'autre part que Montalembert ne voulait pas s'élever contre la doctrine catholique, lui qui déclarait à la fin de son second discours « soumettre toutes ses expressions et toutes ses opinions à l'infailible autorité de l'Église ». Cependant, il avait parlé des libertés modernes avec un tel enthousiasme qu'il semblait ne point avoir d'autre idéal; prononcés au moment où le Piémont dépouillait le pape de ses États et introduisait dans ses lois l'indifférentisme religieux sous prétexte de liberté, les discours de Malines parurent faire revivre, en 1863, le libéralisme condamné trente ans auparavant. De nombreux évêques intervinrent à Rome pour demander la condamnation de Montalembert. Mgr Pie signala au pape les paroles regrettables de l'orateur et envoya son vicaire général porter au souverain pontife la lettre qu'il lui écrivit à ce sujet. Cf. Mgr Baunard, *op. cit.*, p. 206-207. De leur côté les amis de Montalembert, tels les archevêques de Malines et de Tours, firent tous leurs efforts pour le défendre. L'évêque d'Orléans alla lui-même à Rome et, de novembre 1863 à mars 1864, ne comptant ni son temps ni ses peines, multiplia les visites chez le cardinal Antonelli pour empêcher que les discours de Malines fussent traduits devant la Congrégation de l'Index. Cf. Lecanuet, *op. cit.*, p. 370-372. Le pape hésita longtemps; il lui en coûtait de reprendre ouvertement celui qu'il considérait comme « l'un de ses meilleurs amis »; mais, devant les dénonciations qui lui parvenaient de plus en plus nombreuses, il chargea le cardinal Antonelli, dans les premiers jours de mars 1864, de transmettre à Montalembert un blâme secret. Voir la lettre du cardinal dans Lecanuet, *op. cit.*, p. 373. L'orateur s'abstint de paraître au deuxième

congrès de Malines pour ne point aggraver la tension des esprits; pourtant l'opposition aux catholiques libéraux se fit plus grande dans les derniers mois de l'année 1864. Mgr Pie, dans ses *Entretiens avec le clergé durant les exercices de la retraite*, releva les « erreurs doctrinales » qu'il avait trouvées dans les discours de Malines et établit surtout le bien-fondé des immunités ecclésiastiques, que Montalembert lui paraissait sacrifier de bon cœur. Cf. *Œuvres de Mgr Pie*, t. V, p. 335-357. Dans une autre publication plus importante encore, intitulée *Troisième instruction synodale sur les principales erreurs du temps présent*, l'évêque de Poitiers combattit le naturalisme sous toutes ses formes et particulièrement le naturalisme « prétendu catholique, qui admet le règne de Jésus-Christ dans l'ordre des choses privées, mais l'évince absolument dans l'ordre des choses publiques ». Cf. l'analyse et l'appréciation de la brochure dans Mgr Baunard, *op. cit.*, p. 215-219. Les défenseurs de l'Église se trouvaient plus divisés que jamais; le Saint-Siège crut donc le moment venu de faire entendre une parole autorisée et souveraine sur les questions si délicates, qui opposaient les uns aux autres les catholiques eux-mêmes.

3<sup>e</sup> La publication du *Syllabus*. — Le 8 décembre 1864 paraissaient deux documents pontificaux : l'encyclique *Quanta cura* et le *Syllabus*. A cause de leur publication simultanée et de la similitude des erreurs qui sont combattues dans l'un et l'autre écrit, ils forment un tout et ne peuvent guère être étudiés l'un sans l'autre. Toutefois il importe de constater que, s'ils furent envoyés tous les deux à l'épiscopat catholique, ils ne furent pas présentés dans les mêmes termes à leurs destinataires. L'encyclique portait l'entête traditionnel : « A tous nos vénérables frères, les patriarches, les primats, les archevêques et évêques en grâce et en communion avec le Siège apostolique, Pie IX, pape. » Au *Syllabus* était annexée une lettre du cardinal Antonelli, secrétaire d'État, qui annonçait officiellement aux évêques l'envoi du recueil. A cause de sa particulière importance, il est nécessaire d'en transcrire les passages principaux. « Le pape, disait le cardinal, n'a jamais cessé, depuis le début de son pontificat, de proscrire et de condamner, par ses encycliques, ses allocutions consistoriales et d'autres lettres apostoliques déjà publiées, les erreurs les plus importantes et les fausses doctrines, surtout celles de notre très malheureuse époque. Mais, comme il aurait pu arriver que tous ces actes pontificaux ne fussent point parvenus à chacun des Ordinaires, le souverain pontife a voulu que l'on rédigeât un *Syllabus* de ces mêmes erreurs, destiné à être envoyé à tous les évêques du monde catholique. Quant à moi, ajoutait le cardinal, il m'a ordonné de veiller à ce que ce *Syllabus* imprimé vous fût expédié, Illustrissime et Révérendissime Seigneur, à l'occasion et au temps où le même souverain pontife, par suite de sa grande sollicitude, ... a jugé à propos d'écrire une autre lettre encyclique à tous les évêques catholiques. Ainsi exécutant, comme c'est mon devoir, avec tout le zèle et le respect qui conviennent, les ordres du même pontife, je m'empresse de vous envoyer ce *Syllabus* avec cette lettre. »

Le *Syllabus* se présentait, tel qu'il était sorti des mains des théologiens en 1863, avec l'énoncé de quatre-vingts propositions et, après chacune, l'indication des sources, mais sans signature et sans date. La forme d'un tel document était insolite; la réaction à son apparition fut extraordinaire.

4<sup>e</sup> Après la publication du *Syllabus*. — Jamais, peut-être, un écrit pontifical ne souleva pareille émotion. On imagine à peine maintenant les sarcasmes des ennemis de l'Église, les applaudissements enthousiastes de nombre de catholiques, les restrictions de plu-

sieurs autres. La tempête diminua progressivement et finit par s'apaiser; pourtant le nom de *Syllabus* fut encore celui qu'on évoqua en 1905, au moment de la discussion de la loi de séparation, devant les chambres françaises, pour rappeler l'intransigeance de l'Église et du pontife romain. Cf. L. Choupin, *op. cit.*, p. 109. D'où vint ce déchaînement de passions? L'enseignement donné dans l'encyclique *Quanta cura* n'était pourtant pas nouveau. Pie IX ne faisait que reprendre, il le remarque lui-même, ce que ses prédécesseurs avaient déjà dit; la doctrine qu'il exposait ne semblait pas devoir fournir matière à d'aussi âpres discussions et à des polémiques aussi acerbes.

1. *Raisons de l'émotion causée par le Syllabus.* — Le retentissement considérable de l'acte pontifical tint à plusieurs causes.

a) D'abord les événements qui se déroulaient au moment où parut l'encyclique lui donnèrent une importance de premier plan. La Question romaine se posait d'une façon plus aiguë que jamais; les envahissements successifs du territoire pontifical avaient vivement ému les catholiques de tous les pays; les papes nobles et fières du souverain pontife en d'aussi graves circonstances devaient trouver partout le plus grand écho. Les discours de Malines avaient de leur côté surexcité les esprits et l'on était impatient de connaître la pensée du pape en des questions qui passionnaient l'opinion chez les laïques eux-mêmes.

b) Ce qui souleva aussi l'intérêt et suscita de vives colères chez les adversaires de l'Église, ce fut la netteté avec laquelle l'encyclique condamnait les erreurs. Lorsque le pape parlait des empiétements du pouvoir civil sur les droits de l'Église, des efforts faits par les gouvernements pour écarter de l'école tout enseignement religieux, des campagnes de presse contre les dogmes chrétiens, il faisait allusion à des actes récents et précis. Non content de condamner des principes, il en faisait des applications. Cf. F. Muret, *Histoire générale de l'Église*, Paris, t. VIII, 1921, p. 495.

c) Enfin le *Syllabus*, publié avec l'encyclique sur l'ordre du pape, mit le comble à cette excitation. Ses quatre-vingts propositions contenaient, de l'aveu de Pie IX, « les principales erreurs modernes ». Or, quelques-unes de ces propositions, séparées de leur contexte et habilement exploitées, prêtaient, dans leur *imperatoria brevitatis*, à des interprétations qui n'étaient pas toutes exactes. Le pape ne paraissait-il pas, par exemple, condamner radicalement la liberté de conscience, l'indépendance du pouvoir civil, le progrès même de la civilisation? Cf. surtout proposition 15, 42, 80. On l'en accusa ouvertement; on blâma ses prétentions. La polémique fut très vive en France surtout; elle le fut beaucoup moins dans les autres pays.

2. *Attitude prise en France.* — a) *Les adversaires de l'Église et le gouvernement.* — La publication de l'encyclique et du *Syllabus* fut accueillie avec une véritable fureur par la presse anticléricale ou même simplement libérale. La *France politique*, le *Constitutionnel*, la *Patrie*, les *Débats*, l'*Opinion nationale* mirent en garde leurs lecteurs contre « l'intrusion du souverain pontife dans les affaires politiques ». Le *Siècle* vit dans le *Syllabus* « le suprême défi jeté au monde moderne par la papauté expirante ». On accusa le pape « d'étouffer le progrès, d'étouffer l'esprit moderne et le droit nouveau, de ressusciter le Moyen-Âge et d'absorber la société laïque ». Les libres penseurs, les saint-simoniens, les panthéistes et les athées menèrent une campagne violente contre la personne et l'autorité du vicar de Jésus-Christ. Ceux qui se liguèrent contre la papauté se recrutèrent surtout parmi les adversaires déclarés de toute croyance, de tout culte, les sectaires de toute nuance.

Le gouvernement lui aussi crut devoir intervenir

sans aucune modération. Dès le 26 décembre — quinze jours après la promulgation des documents pontificaux — dans une note adressée à l'ambassade de France à Rome, il avait formulé « les regrets que la publication de l'encyclique lui avait inspirés ». Cf. J. Chantrel, *Annales ecclésiastiques de 1860 à 1866*, Paris, 1867, p. 311. Le 1<sup>er</sup> janvier 1865, une circulaire du ministre de la Justice et des Cultes fut adressée à tous les évêques de France. Distinguant deux parties dans les textes venus de Rome, le ministre déclarait : « Le Conseil d'État est saisi de l'examen d'un projet de décret tendant à autoriser la publication dans l'empire de la partie de l'encyclique qui accorde un jubilé pour 1865. Quant à la première partie de l'encyclique et au document qui y est annexé sous le titre : *Syllabus complectens præcipuos nostræ ætatis errores etc.*... Votre Grandeur comprendra que la réception et la publication de ces actes, qui contiennent des propositions contraires aux principes sur lesquels repose la constitution de l'empire, ne sauraient être autorisées. Ils ne peuvent donc être imprimés dans les instructions que vous croiriez devoir adresser aux fidèles. » Cf. J. Chantrel, *op. cit.*, p. 315. De fait, le 5 janvier, Napoléon III signait un décret permettant la publication dans l'empire « de la dernière partie de l'encyclique, commençant par ces mots : *Hæc litteris auctoritate Nostra* ». *Ibid.*, p. 319.

b) *Les évêques.* — Les évêques ne tardèrent pas à faire entendre de vives protestations contre la décision du gouvernement français. Un mois à peine après le décret impérial, ils avaient presque tous exprimé leurs sentiments. Cf. Raulx, *Encyclique et documents*, Paris, 1865, 2<sup>e</sup> partie; J. Chantrel, *op. cit.*, p. 316 sq.; Alex. de Saint-Albin, *L'encyclique et les évêques de France, recueil complet des lettres... de N. N. S. S. les archevêques et évêques de France*, Paris, 1865 (les citations qui suivent se réfèrent à ce dernier ouvrage).

Quelques évêques s'adressèrent à leur clergé dans des mandements. Ils adhéraient évidemment sans réserve aux documents pontificaux « réprochant et condamnant toutes les erreurs réprouvées et condamnées, dans le sens et de la manière que le pape les réproche et les condamne ». Ils relevaient aussi les calomnies des ennemis de l'Église, rejetant surtout avec indignation l'opposition qu'on disait exister entre leurs devoirs de catholiques et leurs devoirs de Français. Ils recommandaient enfin à leurs prêtres la prudence et la circonspection dans les paroles, les priant de ne point s'engager en des discussions hâtives sur certains points délicats traités dans l'encyclique et le *Syllabus* et montrant qu'il fallait avoir, pour bien parler de ces sujets, des notions variées et précises, des connaissances historiques et théologiques étendues. Cf. les mandements des évêques de Limoges, Pamiers, Beauvais, Agen. *Op. cit.*, p. 23, 59, 38, 189.

Mais la plupart des prélats écrivirent directement au ministre, afin de protester contre la défense qui leur était faite de publier l'encyclique. Sans se départir un seul instant du respect qu'ils devaient au pouvoir établi et tout en affirmant leur fidélité au gouvernement de l'empire, les évêques rappelaient d'abord qu'en matière de doctrine le pape était le seul juge; ils devaient pouvoir communiquer librement avec lui et transmettre à leurs fidèles les enseignements du pontife romain. Ce point capital était surtout mis en lumière par l'évêque de Metz, l'archevêque de Toulouse et l'évêque de Nîmes. Cf. pour le premier, F. Klein, *Vie de Mgr Dupont des Loges*, Paris, 1899, p. 195; pour les deux autres, *op. cit.*, p. 10, 16. Non sans quelque ironie, les évêques français faisaient aussi remarquer au ministre des Cultes qu'ils étaient les seuls à être privés du droit de publier l'encyclique; les catholiques, pour la connaître, pouvaient se la pro-



curer facilement, on l'éditait en France même et les journaux hostiles à la religion la citaient et la critiquaient sans être inquiétés. Pourquoi contre l'épiscopat une mesure arbitraire et tout à fait inefficace? Mesure arbitraire, parce que les articles organiques, sur lesquels s'appuyait le gouvernement français pour interdire aux évêques l'exercice de leur droit, n'avaient aucune valeur aux yeux de l'Église; le Saint-Siège à plusieurs reprises les avait condamnés; cf. les lettres de l'évêque d'Angers et de l'archevêque d'Auch, *op. cit.*, p. 19, 72. Mesure inefficace, parce que les doctrines exposées par Pie IX étaient déjà contenues dans ses allocutions ou ses encycliques antérieures; l'enseignement en était connu et accepté par tous les fidèles. Cf. la lettre de l'évêque de Nîmes, *op. cit.*, p. 17.

Le gouvernement donnait comme prétexte à sa décision que les documents pontificaux contenaient des propositions « contraires aux principes sur lesquels reposait la constitution de l'empire ». Rien n'est plus faux, répondaient les évêques; les actes de Pie IX soutiennent, au contraire, le pouvoir séculier, ils en montrent l'origine divine, ils en légitiment les droits et c'est pourquoi la presse anarchique met tant d'acharnement à attaquer l'encyclique. Cf. la lettre de l'archevêque de Lyon, *op. cit.*, p. 52.

Les évêques insistaient enfin sur certaines propositions mal comprises, et particulièrement sur celles qui concernaient la liberté des cultes. Cette liberté, disaient-ils, conduirait au scepticisme, si elle était prise dans un sens absolu; l'erreur ne peut pas avoir les mêmes droits que la vérité. Mais, ajoutaient-ils, autre chose est de prononcer un jugement théologique, autre chose d'apprécier les circonstances. Il pourrait se faire que la plus pure et la plus religieuse théorie devint, par son application absolue, une source de troubles sociaux ou même une véritable injustice par l'atteinte qu'elle porterait aux droits acquis. Cf. les lettres des évêques de Strasbourg, de Clermont, de Marseille, de La Rochelle, *op. cit.*, p. 88, 160, 171, 224; même idée dans les mandements des évêques de Blois et d'Amiens *op. cit.*, p. 65, 183.

Non contents de protester devant leurs diocésains par leurs mandements et devant le ministre par leurs réponses à sa lettre du 1<sup>er</sup> janvier 1865, deux évêques français, Mgr Mathieu, cardinal-archevêque de Besançon et Mgr de Dreux-Brézé, évêque de Moulins, donnèrent publiquement lecture, le 8 janvier, dans la chaire de leur cathédrale, du texte complet de l'encyclique. La riposte du gouvernement ne se fit pas attendre. Un recours comme d'abus fut formé contre eux devant le Conseil d'État, et le *Moniteur* du 8 février publiait leur condamnation, « considérant qu'ils avaient contrevenu à la loi du 18 germinal an X ». Cf. le texte dans J. Chantrel, *op. cit.*, p. 322-323.

c) *Intervention spéciale de Mgr Dupanloup.* — Pour donner une publicité plus grande à sa réponse et en même temps pour réfuter plus sûrement les objections lancées contre l'encyclique et le *Syllabus*, l'évêque d'Orléans fit paraître le 26 janvier un petit opuscule intitulé : *La convention du 15 septembre et l'encyclique du 8 décembre*. Ce livre connut un immense succès, puisque trente-quatre éditions en furent imprimées en quelques semaines. Cf. pour le commentaire, *Nouvelles œuvres choisies de Mgr Dupanloup*, t. IV; pour les détails sur la composition et la publication de l'ouvrage, F. Lagrange, *op. cit.*, t. II, p. 456 sq. Comme le titre l'indiquait, l'évêque étudiait successivement deux actes « destinés à exposer la situation présente de l'Église catholique une influence considérable ». Le 15 septembre 1864, une convention avait été signée entre Napoléon III et le roi de Rome, Victor-Emmanuel II. La France s'engageait à retirer graduellement ses troupes des États pontifi-

caux, à mesure que l'armée du Saint-Père serait organisée; l'évacuation devait néanmoins être accomplie dans un délai de deux ans. Cf. F. Mourret, *op. cit.*, p. 475 sq. Les catholiques virent dans ce pacte l'abandon par la France de la ligne de conduite qui avait été suivie jusqu'alors; ils dénoncèrent les ambitions du Piémont et montrèrent les dangers de la politique impériale, qui laissait le domaine temporel du souverain pontife à la merci de toutes les convoitises. La publication de l'encyclique et du *Syllabus*, moins de trois mois après, parut à certains la réponse du pape; on fit de ces deux documents des écrits plus politiques que religieux et l'on s'efforça d'excuser ainsi l'interdiction de les diffuser portée par le gouvernement. Cf. sur cette question du rapport de la Convention et de l'encyclique : C. Passaglia, *Sopra l'Enciclica...*, Turin, 1865, *Introduzione*, p. 5-36, et E. Keller, *L'encyclique du 8 décembre 1864 et les principes de 1789, ou l'Église, l'État et la liberté*, Paris, 1865, t. I, p. 7-27. Mgr Dupanloup démasqua cette tactique; comme citoyen il prétendit pouvoir poser des questions au sujet de la Convention; comme évêque catholique il crut de son devoir d'expliquer l'encyclique. Cette seconde partie de la brochure, où l'auteur manie tour à tour avec la même aisance l'ironie et la logique et dans laquelle il décoche à ses adversaires les traits les plus sûrs et les plus inattendus, est assurément la plus intéressante.

L'évêque s'y plaint d'abord qu'on livre l'écrit pontifical aux commentateurs de laïques incompetents, alors que les membres de l'épiscopat se voient refuser le droit légitime qu'ils revendiquent de la présenter eux-mêmes à leurs fidèles. Il n'est donc pas étonnant que les contresens et les « contre bon sens » abondent dans les traductions qu'en offre la presse anticléricale. Après ces préliminaires, l'auteur entre dans le vif du sujet, en rappelant qu'il faut se référer aux documents d'où les propositions sont extraites pour savoir en quel sens elles ont été condamnées. Le pape repousse, dit-on, la liberté philosophique; mais ce qu'il entend rejeter, c'est l'omnipotence absolue de la raison qui serait implicitement la négation de Dieu. On fait grief à Pie IX de s'opposer au progrès et à la civilisation; mais il prend ces mots au sens où ils sont devenus « la consigne, le mot de passe des bandes révolutionnaires. L'éternel refrain des discours les plus agressifs et les plus impies ». On lui reproche de s'attaquer à la liberté des cultes; mais c'est ici qu'il faut s'appuyer, pour comprendre ses paroles, sur la distinction de la thèse et de l'hypothèse. Pie IX donne l'idéal d'une société entièrement chrétienne, il condamne l'indifférentisme doctrinal, l'égalité en soi du vrai et du faux. Il ne blâme pas pourtant les gouvernements qui ont cru devoir, à cause de la nécessité des temps et des lieux, inscrire dans leurs constitutions la liberté des cultes; il l'a fait lui-même à Rome. Si le pape touche à la politique, c'est pour redire les principes premiers sur lesquels doivent s'établir les États : l'inviolabilité du droit et de la justice, le respect du pouvoir; c'est aussi pour rejeter les doctrines qui sont le grand péril des sociétés modernes : la violence brutale et la souveraineté du but. L'Église, conclut l'évêque d'Orléans, n'est introduite par sa nature à aucune forme de gouvernement; elle les accepte tous, pourvu qu'ils soient justes.

A peine connue, l'œuvre de Mgr Dupanloup fut critiquée par les intrus; mais, on l'accusa d'avoir transfiguré l'encyclique, et de n'avoir pas reproduit la pensée du pape. Pourtant, quelques jours à peine après la publication du livre, le non s'élevait l'auteur de son magnifique travail, et lui exprimant toute sa reconnaissance pour le puissant appui qu'il apportait à la cause du Saint-Père. Pendant les semaines sui-

vantes la manifestation prit des proportions inouïes. Six cent trente évêques remercièrent Mgr Dupanloup d'avoir si bien traduit leurs propres sentiments au sujet de l'encyclique. De tous les pays d'Europe, mais aussi d'Amérique, d'Asie, des îles les plus lointaines de l'Océanie, parvint à l'évêque d'Orléans l'adhésion enthousiaste de l'épiscopat catholique. Le souverain pontife lui-même daigna approuver la brochure. Le 2 février 1865, il déclara à l'un des amis de l'auteur : « L'écrit qu'il vient de publier a été pour moi une grande joie; il a expliqué et fait comprendre l'encyclique comme il faut qu'on la comprenne. » Cf. Lecanuet, *op. cit.*, t. III, p. 389. Il lui adressa enfin, le 4 février, un bref très élogieux. Cf. F. Lagrange, *op. cit.*, t. II, p. 474 sq. Le gouvernement français n'osa pas protester directement contre ce bref pontifical; mais, dans une note à l'ambassadeur à Rome le 8 février, il se plaignit que le nonce eût envoyé deux lettres, l'une à l'évêque d'Orléans, pour le féliciter de sa brochure, l'autre à l'évêque de Poitiers, pour approuver son mandement. « Par cette double démarche, disait-il, le nonce a gravement compromis le caractère dont il est revêtu. En s'adressant à des évêques français pour apprécier et diriger leur conduite à l'égard du gouvernement impérial, il a outrepassé ses attributions. Le gouvernement espère donc que, dans sa sagesse, la cour de Rome ne permettra pas le renouvellement de pareils écarts, qu'il est d'ailleurs résolu à ne pas tolérer. » Cf. J. Chantrel, *op. cit.*, p. 325.

d) *Les publicistes catholiques.* — Ils étaient alors profondément divisés; sur l'origine et l'histoire de ces luttes voir l'art. LIBÉRALISME. Le *Syllabus*, loin de changer cet état de choses, excita bien plutôt l'un contre l'autre les deux groupes des catholiques français, les libéraux et les ultramontains. Les libéraux restaient fidèles aux doctrines exposées lors du congrès de Malines; cf. col. 2880 sq. L'apparition de l'encyclique et du *Syllabus* les troubla profondément. Montalembert, Cochon, le prince de Broglie, d'abord déconcertés et croyant leurs opinions condamnées par le pape, songèrent un instant à quitter la vie publique, et à abandonner la direction du *Correspondant*. Ils furent rassurés par le vicomte de Meaux, qui rechercha dans les documents pontificaux la véritable portée des propositions du *Syllabus* et fit savoir à Montalembert le résultat de son enquête. « Nous restons libres, lui écrivit-il, dans l'appréciation des nécessités et des circonstances contemporaines. Il nous est seulement défendu d'ériger ces nécessités et ces circonstances en principe absolu et universel, en idéal de perfection sociale. Ce terrain pratique et politique est le nôtre. » L'approbation donnée par Rome à l'ouvrage de Mgr Dupanloup causa aux libéraux une très grande joie; ils reprirent courage. Pourtant, ils n'oublièrent pas les angoisses et les tristesses qu'ils avaient ressenties dans l'intime de leurs cœurs; plusieurs mois après, Montalembert exhalait encore sa plainte, dans des lettres pleines de soumission chrétienne qu'il écrivait à ses amis. Cf. Lecanuet, *op. cit.*, t. III, p. 390 sq.

Les ultramontains se réjouirent fort, au contraire, de la publication du *Syllabus*; ils y virent la condamnation du libéralisme, dans toutes les acceptions possibles du mot. Veillot était à Rome quand parut l'encyclique; il écrivit à son frère son adhésion enthousiaste. Cf. E. Veillot, *op. cit.*, t. III, p. 497. Quelques semaines plus tard, prenant connaissance de la brochure de Mgr Dupanloup, il la jugea sans ménagement. Il accusait l'évêque d'Orléans d'avoir négligé les points du *Syllabus* applicables au catholicisme libéral et d'avoir voulu détourner l'attention de la censure qui frappait ses amis les libéraux. Lorsque parvint à l'auteur le bref élogieux du souverain pontife, les ultramontains en recueillirent soigneusement les derniers mots.

« Assurément, disait le pape, l'évêque d'Orléans saura d'autant mieux livrer à ses fidèles notre véritable pensée contenue dans l'encyclique, qu'il en a réfuté avec plus d'énergie les interprétations erronées; *pro certo habentes te... eo accuratius traditurum esse populo tuo germanam nostrarum litterarum sententiam, quo vehementius calumniosas interpretationes explosisti.* »

Bref du 4 février 1865. On voulut voir en ces paroles sinon une désapprobation, au moins une réserve, et l'on supposa que Pie IX, après avoir félicité le brillant polémiste d'avoir si bien repoussé en ce premier écrit les commentaires faux et calomnieux, lui conseillait de compléter son œuvre, en exposant cette fois ce qui concernait la doctrine. Il ne semble pas que cette interprétation du bref de Pie IX soit la bonne. Cf. F. Lagrange, *op. cit.*, p. 475; J. Bricout, *Revue du clergé français*, mai 1913, p. 403 sq. Cependant la brochure de Mgr Dupanloup suggéra à Louis Veillot l'idée d'écrire lui aussi quelques pages sur l'encyclique et le *Syllabus*. Sa pensée, au dire de son frère, « était moins de réfuter l'ennemi que de prendre à partie les catholiques libéraux ». E. Veillot, *op. cit.*, t. III, p. 500. Il attendit l'année suivante pour publier à son tour un opuscule, de même apparence extérieure que celui de l'évêque d'Orléans, qu'il intitula : *L'illusion libérale*. Les premières pages établissent la position d'un catholique libéral qui a la franchise de ses opinions. Il reproche à l'Église son intransigeance, nie son pouvoir coercitif, prêche la suppression de l'alliance entre l'Église et l'État, appelle la tolérance à l'égard de tous les cultes un régime excellent, idéal même, demande enfin l'abrogation des immunités ecclésiastiques. La réfutation commence alors sous la plume de Louis Veillot par une affirmation catégorique. « Le catholique libéral n'est ni catholique ni libéral. Je veux dire par là, sans douter encore de sa sincérité, qu'il n'a pas plus la notion vraie de la liberté que la notion vraie de l'Église... Il porte un caractère plus connu et tous ses traits font également reconnaître un personnage trop ancien et trop fréquent dans l'histoire de l'Église; sectaire, voilà son nom. » *Op. cit.*, p. 23-24. Le pape, poursuit l'écrivain, a dénoncé cette « dangereuse erreur »; il a averti les catholiques de la voie périlleuse dans laquelle certains se sont engagés, sous prétexte de suivre le courant de la société moderne. Louis Veillot reprend ensuite les différentes positions « réclamées au nom de la liberté »; il insiste sur la séparation de l'Église et de l'État, sur la liberté de conscience et des cultes, montre que les libéraux non chrétiens, tous révolutionnaires, méprisent les catholiques qui se disent libéraux et qui n'osent pas, dans la pratique, tirer les conclusions de leurs principes. Il conclut en suggérant le seul remède au mal déjà si grand : obéir absolument au successeur de Pierre, suivre inébranlablement ses directives et ne point chercher à détourner de leur sens ses paroles et ses avis.

Le livre de Louis Veillot ne reçut pas chez ses amis un accueil enthousiaste; on le trouva « discret »; on l'aurait voulu « plus agressif ». Cependant le pape lut avec intérêt le travail de celui qu'il appelait « le vrai défenseur de son pontificat »; il se déclara très content de la brochure dans laquelle, dit-il, l'auteur avait exprimé « toutes ses idées ». Pie IX n'envoya pas de lettre d'approbation à l'écrivain, jugeant sans doute certaines de ses expressions trop vives et un peu cassantes; plusieurs propositions tirées de l'opuscule furent dénoncées à Rome, mais elles ne furent pas condamnées. Cf. E. Veillot, *op. cit.*, t. III, p. 502-503.

Placés en dehors de toute polémique, bien des catholiques puisèrent dans l'encyclique les principes de la doctrine sociale qu'ils songeaient à répandre. L'un d'eux, É. Keller, dégagait de l'enseignement pontifical

les bases de l'apostolat social et de l'action catholique. *Op. cit.*, surtout c. xvii, p. 279-301. Pour ce qui est de l'influence de l'encyclique sur l'œuvre d'Albert de Mun, cf. F. Mourret, *op. cit.*, p. 500, note.

3. *Attitude prise hors de France.* — Le *Syllabus* ne suscita pas dans les autres pays d'aussi âpres controverses qu'en France; mais l'intérêt qu'il y provoqua n'y fut pas moins grand.

a) *Aperçu général.* — En Italie le ministre de la Justice défendit la publication de l'encyclique et du *Syllabus* et, comme en France, les évêques protestèrent contre cette décision. Elle fut rapportée le 8 février 1865 et l'*exequatur* donné aux deux documents, à condition que les droits de la couronne fussent respectés. Cf. J. Schmidlin, *Papstgeschichte der neuesten Zeit*, t. II, p. 322. Ce ne fut point de la part du gouvernement italien le signe d'un retour à une politique plus conciliante à l'égard du Saint-Siège, mais le Piémont, satisfait de la convention du 15 septembre, dont son ambition attendait beaucoup, estima devoir s'abstenir pour l'instant de toute manifestation hostile contre l'Église.

Le gouvernement autrichien, d'abord décidé à empêcher la publication du *Syllabus*, reconnut que le concordat s'opposait à une telle interdiction. En Espagne, ce fut pour sauvegarder les droits de l'État que les pouvoirs publics s'empêchèrent d'autoriser la diffusion du document pontifical. Cf. J. Chantrel, *op. cit.*, p. 324. Par contre, la Russie mit obstacle à sa promulgation. Cf. J. Schmidlin, *loc. cit.*, et la lettre de l'évêque de Nantes au ministre des Cultes dans *L'encyclique et les évêques de France*, p. 106.

L'épiscopat du monde catholique fit connaître au souverain pontife son entière soumission, et proclama son adhésion sans réserve à l'encyclique *Quanta cura* et au *Syllabus*. Les prélats exprimèrent leurs sentiments, tantôt en des lettres pastorales à leur clergé et à leurs fidèles, tantôt en des adresses d'hommage et de fidélité à Pie IX lui-même. Nulle part on ne trouvera ces documents mieux classés et mieux analysés que dans Rinaldi, *op. cit.* Dans les divers synodes qu'ils tinrent les années suivantes, dans les conciles provinciaux ou nationaux auxquels ils prirent part, les évêques enfin ordonnèrent à leurs prêtres de bien connaître, pour les réfuter, les erreurs condamnées par le pape; ils rappelèrent au peuple chrétien le devoir qui lui incombait d'adhérer sans restriction à l'enseignement venu de Rome. Cf. particulièrement le synode de Venise en 1865, le 1<sup>er</sup> concile de la province d'Utrecht en Hollande à la même date, le II<sup>e</sup> concile de Baltimore en 1866 et, quelques années plus tard, le II<sup>e</sup> concile provincial de Quito dans la république de l'Équateur. Pour le détail, cf. F. Desjacques, *loc. cit.*, p. 363-365.

b) *En Angleterre.* — Les catholiques se trouvaient divisés depuis longtemps. Les uns étaient de tendance nettement libérale, ils exprimaient leurs opinions dans la revue mensuelle le *Rambler*, s'élevaient contre tout ce qui était romain, accusaient les anciens catholiques anglais d'étroitesse d'esprit et, dans la solution des problèmes de critique ou d'histoire, revendiquaient une absolue liberté; leurs chefs étaient les directeurs de la revue : Richard Simpson et sir John Acton. A l'opposé, d'autres épousaient les idées ultramontaines; Wilfrid Ward, qui était à la tête de ceux-ci, ne cherchait le salut que dans la dictature de la papauté; « il jugeait naturel et désirable que cette dictature s'exerçât à chaque moment, pour résoudre d'autorité toutes les questions où se débattait la pensée moderne; et il réduisait le rôle du croyant à attendre et à enregistrer docilement ces décisions toujours souveraines et infaillibles ». Thureau-Dangin, *La renaissance catholique en Angleterre au XIX<sup>e</sup> siècle*, t. II, p. 322-323. Entre les

deux camps bien tranchés, Newman, dès 1859, s'efforçait de jeter un pont; mais son intervention était loin d'avoir le succès qu'il escomptait. Cf. sur son rôle, l'art. NEWMAN, t. XI, col. 339-342. L'apparition du *Syllabus* fut évidemment accueillie de façon diverse par chacune des deux écoles. Les libéraux avaient déjà interrompu la publication de leur revue, le *Home and foreign review*, qui avait remplacé en 1862 le *Rambler*; ils s'étaient sentis visés et condamnés dans leurs opinions par le bref de Pie IX à l'archevêque de Munich, au moment du congrès des catholiques allemands. Loin de se soumettre pourtant, ils pensaient que le temps finirait par les justifier en montrant que le pontife avait tort; la publication du *Syllabus* ne fit que les fortifier en cette manière de voir. Leurs adversaires, au contraire, se réjouirent, parfois de façon bruyante, et donnèrent aux propositions l'interprétation la plus absolue. Newman disait de la *Revue de Dublin*, l'organe des ultramontains, qu'« elle tendait les principes jusqu'à ce qu'ils fussent près de se briser, et qu'elle présentait les vérités dans la forme la plus paradoxale ». Thureau-Dangin, *ibid.*, p. 344.

c) *En Allemagne.* — Les documents pontificaux du 8 décembre 1864 provoquèrent une réaction différente chez les partisans des deux tendances libérales. Le *Syllabus* exaspéra Doellinger, qui se sentit directement visé dans ses opinions personnelles. Il écrivit immédiatement un violent pamphlet, inédit de son vivant, mais publié plus tard dans *Kleinere Schriften gedruckte und ungedruckte von J. J. Ign. von Doellinger*, Stuttgart, 1892, p. 197-227. Il y combattit la force obligatoire et la valeur dogmatique du *Syllabus*. Cf. ici l'art. DOELLINGER, t. IV, col. 1516-1517. Par contre, un livre édité à Mayence en 1866 reprit les idées de Mgr Dupanloup en France. L'auteur était Mgr Ketteler, évêque de Mayence. Cf. sur lui, G. Goyau, *L'Allemagne religieuse, le catholicisme*, Paris, 1909, t. III, p. 67 sq.; du même, *Ketteler*, dans la collection *La pensée chrétienne*, Paris, 1908. L'ouvrage du prélat, *Deutschland nach dem Kriege 1866*, connu en Allemagne un grand succès; il fut traduit en français par l'abbé Belet, Paris, 1866. Le but de l'auteur en cette brochure n'était pas exactement le même que celui de l'évêque d'Orléans. Au lendemain de Sadova, Ketteler examinait la situation des catholiques allemands vis à vis de la Prusse victorieuse, et il prêchait avec adresse et dignité la politique du ralliement. Dans un chapitre intitulé : *Le libéralisme et l'encyclique*, il étudiait spécialement la question de la liberté de conscience et des cultes. Il établissait la fausseté de l'indifférentisme religieux, mais montrait qu'en pratique la liberté de conscience et l'égalité des cultes « entendues dans le sens de la constitution prussienne étaient comme la meilleure réglementation des affaires ecclésiastiques de ce pays et même comme une nécessité ». Cf. LIBÉRALISME, *loc. cit.*, col. 596, et pour le texte complet du chapitre de Ketteler, la traduction qu'en a donnée le *Correspondant*, mai 1867, p. 194 sq. L'évêque allemand donnait la distinction de la thèse et de l'hypothèse, telle que Mgr Dupanloup et d'autres prélats l'avaient admise et expliquée.

II. TEXTE. — Après avoir transcrit le texte du *Syllabus* avec un rapide commentaire, nous résumerons l'encyclique *Quanta cura*. C'est alors que le lecteur pourra juger de la similitude des doctrines condamnées dans l'un et l'autre document.

1. LE SYLLABUS. — Voir le texte dans Denzinger-Bannwart, n° 1700-1780, le commentaire dans L. Choupin, *op. cit.*, p. 187-415; les références aux documents pontificaux dans Raulx, *Encyclique et documents*, Bar-le-Duc, 1865, et dans *Recueil des allocutions consistoriales, encycliques et autres lettres apostoliques des souverains pontifes Clément XII, Be-*



noti XIV, Pie VI, Pie VII, Léon XII, Grégoire XVI et Pie IX, citées dans l'encyclique et le Syllabus du 8 décembre 1864, Paris, 1865: nous citerons d'habitude ce dernier ouvrage.

Les propositions ne se présentent pas sans ordre; elles sont groupées en dix chapitres inégaux de longueur et d'importance; elles sont toujours suivies de l'indication de leurs sources.

§ 1. *Panthéismus, naturalismus et rationalismus absolutus.*

1. Nullum supremum, sapientissimum, providentissimumque nomen divinum existit ab hac rerum universitate distinctum, et Deus idem est ac rerum natura, et idcirco immutationibus obnoxius; Deusque reapse fit in homine et mundo, atque omnia Deus sunt et ipsissimum Dei habent substantiam: ac una eademque res est Deus cum mundo, et proinde spiritus cum materia, necessitas cum libertate, verum cum falso, bonum cum malo, et justum cum injusto.

2. Neganda est omnis Dei actio in homines et mundum.

Ces deux premières propositions sont extraites textuellement de l'allocation *Maxima quidem*, prononcée par Pie IX au consistoire du 9 juin 1862, devant les cardinaux, archevêques et évêques réunis à Rome pour la canonisation des martyrs du Japon. Cf. *Recueil...*, p. 456-458. Les erreurs signalées ont été ensuite solennellement condamnées au concile du Vatican. Const. *De fide catholica*, c. 1, Denz-Bannw., n° 1782-1784, et canons, *ibid.*, n° 1801-1805. Il y a un Dieu distinct du monde, éternel et immuable, qui a créé le ciel et la terre et tout ce qu'ils renferment et qui gouverne les hommes par sa providence.

3. Humana ratio, nullo prorsus Dei respectu habito, unicus est veri et falsi, boni et mali arbiter; sibi ipsi est lex, et naturalibus suis viribus ad hominum et populorum bonum curandum sufficit.

4. Omnes religionis veritates ex nativa humane rationis vi derivant; hinc ratio est principis norma qua homo cognitionem omnium cujuscumque generis veritatum assequi possit ac debeat.

C'est encore de la même allocation du pape qu'est tiré le texte du *Syllabus*; mais déjà Pie IX avait condamné des erreurs analogues dans l'encyclique *Qui pluribus* du 9 novembre 1846 et l'encyclique *Singulari quidem* du 9 juin 1862. Cf. *Recueil...*, p. 172 et 362. La seconde partie de la proposition 4, *hinc ratio etc.*, n'est qu'une conséquence du principe posé dans la première.

5. Divina revelatio est imperfecta, et ideo subjecta continuo et indefinito pro-

§ 1. *Panthéisme, naturalisme et rationalisme absolu.*

1. Il n'existe aucune divinité suprême, pleine de sagesse et de providence, qui soit distincte de l'universalité des choses; et Dieu est la même chose que la nature, assuét par conséquent aux changements. Dieu par là même se fait dans l'homme et dans le monde, et tous les êtres sont Dieu et ont la propre substance de Dieu. Dieu est une seule et même chose avec le monde et, par suite, il n'y a pas de différence entre l'esprit et la matière, la nécessité et la liberté, le vrai et le faux, le bien et le mal, le juste et l'injuste.

2. Il faut nier toute action de Dieu sur les hommes et sur le monde.

3. La raison humaine, sans avoir aucun compte à tenir de Dieu, est l'unique arbitre du vrai et du faux, du bien et du mal; elle est à elle-même sa loi et elle suffit, par ses forces naturelles, pour procurer le bien des hommes et des peuples.

4. Toutes les vérités de la religion dérivent de la force native de la raison humaine; par conséquent, la raison est la règle souveraine d'après laquelle l'homme peut et doit acquérir la connaissance des vérités de n'importe quelle espèce.

5. La révélation divine est imparfaite et, par conséquent, elle est sujette à un

gressus, qui humane rationis progressioni respondet.

progress continu et indéfini correspondant au développement de la raison humaine.

La proposition 5 répète une condamnation déjà portée plusieurs fois contre les affirmations de Günther. Cf. décret de l'Index, du 8 janvier 1857; bref aux archevêques de Breslau et de Cologne, Denz-Bannw., n° 1655-1658; allocation *Maxima quidem* citée supra, (proposition 1). Puisque, disait Günther, la raison humaine est capable de comprendre toutes les vérités révélées, l'intelligence de ces vérités ira sans cesse en se perfectionnant. Grâce aux progrès des sciences et de la philosophie, on parviendra à donner aux dogmes un sens nouveau, autre que celui qui leur est attribué jusqu'à présent. Le concile du Vatican a réproposé formellement cette doctrine, en affirmant que les définitions de l'Eglise sont infaillibles et expriment une vérité immuable. Sess. III, c. IV, *De fide et ratione*, Denz-Bannw., n° 1800, 1818. Cf. sur Günther, A. Vacant, *Études théologiques sur les constitutions du concile du Vatican*, Paris, 1895, t. I, p. 131 sq.; et ici l'art. DOGME, t. IV, col. 1637.

6. Christi fides humane refragatur rationi, divinaque revelatio non solum nihil prodest, verum etiam nocet hominis perfectioni.

6. La foi du Christ est en opposition avec la raison humaine; non seulement la révélation divine ne sert de rien, mais elle nuit à la perfection de l'homme.

La proposition 6 est composée de deux membres de phrase; le premier est tiré de l'encyclique *Qui pluribus*; le second, de l'allocation *Maxima quidem*. Cf. supra, propositions 4 et 1, et pour le texte, *Recueil...*, p. 172 et 457. A force d'exalter la souveraineté de la raison humaine, on en arrive à rejeter toute révélation. Le pape, dans les documents d'où cette proposition est extraite, répond qu'il ne peut y avoir ni opposition ni contradiction entre la raison et la foi, « parce que l'une et l'autre émanent et arrivent jusqu'à nous de ce Dieu très excellent et très grand, qui est la source de la vérité immuable et éternelle... C'est à une droite raison que la vérité de la foi emprunte sa démonstration, son soutien et sa défense les plus sûrs; la foi de son côté délire la raison des erreurs qu'elle assés; elle l'illumine... par la découverte des choses divines, la confirme et la perfectionne ». Sur l'histoire de cette erreur du rationalisme au XIX<sup>e</sup> siècle, cf. art. *Foi* dans le *Dictionn. apolog. de la foi cathol.*, t. II, col. 63 sq.; et ici l'art. RATIONALISME, t. XIII, col. 1765 sq.

7. Prophetie et miracula in sacris litteris exposita et narrata sunt postarum commenta, et christianæ fidei mysteria philosopharum investigationum summa; utriusque Testamenti libris mythica continentur inventa, ipseque Jesus Christus est mythica fictio.

7. Les prophéties et les miracles exposés et racontés dans les Livres sacrés sont des fables de poètes; les mystères de la foi chrétienne sont le résultat d'investigations philosophiques; dans les livres des deux Testaments sont contenues des inventions mythiques, et Jésus-Christ lui-même est un mythe.

Cette proposition est extraite de l'allocation *Maxima quidem*; cf. supra, proposition 1; les erreurs qu'elle signale ont été condamnées par le concile du Vatican, const. *De fide catholica*, en particulier dans le canon 4, Denz-Bannw., n. 1813.

§ 2. *Rationalismus moderatus.*

§ 2. *Rationalisme modéré.*

8. Quum ratio humana ipsi religioni æquiparetur, idcirco theologicæ disciplinæ perinde ac philosophicæ tractandæ sunt.

8. Comme la raison humaine est égale à la religion elle-même, les disciplines théologiques doivent être traitées de la même manière que les disciplines philosophiques.

Tout en reconnaissant que « la religion est le don le plus excellent que Dieu ait fait à l'homme », certains hommes, trop confiants en leurs propres forces, « poussent l'arrogance jusqu'à chercher la raison dernière des mystères que Dieu a daigné nous révéler ». C'est en ces termes que Pie IX s'exprime le 9 décembre 1854, dans l'allocation *Singulari quadam*, prononcée devant les évêques venus à Rome à l'occasion de la définition du dogme de l'immaculée conception. La proposition 8 est extraite de cette allocation. Cf. *Recueil*..., p. 336. Elle pose le principe fondamental de ce que l'on a appelé le rationalisme modéré; les propositions suivantes feront de ce principe diverses applications.

9. Omnia indiscriminatim dogmata religionis christianæ sunt obiectum naturalis scientiæ sui philosophiæ; et humana ratio historice tantum excolita potest ex suis naturalibus viribus et principiis ad veram de omnibus etiam reconditiobus dogmatibus scientiam pervenire, modo hæc dogmata ipsi rationi tanquam obiectum proposita fuerint.

10. Quam aliud sit philosophia, aliud philosophia, ille jus et officium habet se submittendi auctoritati, quam veram ipse probaverit; at philosophia neque potest neque debet ulli sese submittere auctoritati.

11. Ecclesia non solum non debet in philosophiam unquam animadvertere, verum etiam debet ipsius philosophiæ tolerare errores, eique relinquere ut ipsa se corrigat.

On peut grouper ces propositions. Elles sont tirées toutes les trois de la lettre *Gravissimas* de Pie IX à l'archevêque de Munich-Frisingue, le 11 décembre 1862. Cf. pour le contexte, *Recueil*..., p. 466 sq. Le pape y réprouve la doctrine et les écrits de l'abbé Jacques Frohschammer. Cf. A. Vacant, *op. cit.*, t. I, p. 134. La proposition 9 redit la prétention qu'à la philosophie de parvenir à l'intelligence de tous les dogmes chrétiens; les propositions 10 et 11 affirment sa volonté de n'être jamais soumise à l'autorité de l'Église. Dans le document qui condamne ces erreurs, Pie IX rappelle « qu'il ne sera jamais permis à la philosophie pas plus qu'au philosophisme d'enseigner quoi que ce soit de contraire à la révélation divine ».

12. Apostolicæ Sedis romanarum Congregationum decreta liberum scientiæ progressum impediunt. 13. Methodus et principia, quibus antiqui doctores scholastici theologiam excoluerunt, temporum nostrorum necessitatibus scientiarumque progressui minime congruunt.

14. Philosophia tractanda est nulla supernaturalis revelationis habita ratione.

N. B. Cum rationalismi systemate coherent, quoad maximum partem, errores Antonii Günther, qui damnantur in ep. ad card. archi-

9. Tous les dogmes de la religion chrétienne sans distinction sont objet de science naturelle ou de philosophie; la raison humaine, munie de la simple culture historique, peut, par ses seules forces naturelles et d'après ses principes, parvenir à une véritable connaissance de tous les dogmes, même les plus cachés, pourvu que ces dogmes aient été proposés à la raison elle-même comme objet.

10. Comme autre est le philosophe, autre la philosophie, celui-là a le droit et le devoir de se soumettre à l'autorité qu'il aura reconnue comme juste; mais la philosophie ne peut ni ne doit se soumettre à aucune autorité.

11. Non seulement l'Église ne doit jamais sévir contre la philosophie, mais elle doit tolérer les erreurs de la philosophie et lui laisser le soin de se corriger elle-même.

12. Les décrets du Siège apostolique et des Congrégations romaines empêchent le libre progrès de la science.

13. La méthode et les principes d'après lesquels les anciens docteurs scolastiques ont cultivé la théologie ne sont plus en rapport avec les nécessités de notre temps et le progrès des sciences.

14. On doit s'abstenir de philosophie sans tenir compte de la révélation supernaturalle.

N. B. Au système du rationalisme se rattachent pour la majeure partie les erreurs d'Antoine Günther, qui sont condamnées dans la

épise. Coloniensem, *Erismian tuam*, 15 juin 1857, et in ep. ad episc. Wratislaviensem, *Dolore laud me diocri*, 30 avril 1860.

lettre au cardinal-archevêque de Cologne, *Erismian tuam*, du 15 juin 1857, et dans la lettre à l'évêque de Breslau, *Dolore laud me diocri*, du 30 avril 1860.

Apprenant qu'en septembre 1863 un congrès s'était tenu à Munich, où quelques savants catholiques, en dehors de l'autorité ecclésiastique, avaient agité des questions de théologie et de philosophie, Pie IX écrivit à l'archevêque de Munich-Frisingue la lettre *Tuas libenter*, le 21 décembre 1863. Denz.-Bannw., n. 1679 sq. Les propositions 12, 13 et 14 sont extraites de ce document. Cf. *Recueil*..., p. 496 sq. Elles reprennent sous une autre forme les erreurs qui ont été exprimées dans les propositions 5, 10 et 11, et rappellent la soumission respectueuse due aux décisions des Congrégations romaines. Sur l'autorité doctrinale des Congrégations, cf. CONGRÉGATIONS ROMAINES, *bibliographie*, t. III, col. 1119, et L. Choupin, *op. cit.*, p. 43-105.

§ 3. Indifférentisme. Latitudinarisme.

15. Librum cutque homini est amplexi ac profecti religionem, quam rationis lumine quis ductus verum putaverit.

16. Homines in cujusvis religionis cultu viam eternæ salutis reperire æternamque salutem assequi possunt.

17. Saltem bene sperandum est de æterna illorum omnium salute, qui in vera Christi Ecclesia nequaquam versantur.

18. Protestantismus non est aliud quam diversa veræ ejusdem christianæ religionis forma, in qua æque ac in Ecclesia catholica Deo placere datum est.

§ 3. Indifférentisme. Latitudinarisme.

15. Il est loisible à chaque homme d'embrasser et de professer la religion qu'il aura réputée vraie, d'après les lumières de sa raison.

16. Les hommes peuvent trouver le chemin du salut éternel et obtenir le salut éternel dans la pratique de n'importe quelle religion.

17. Du moins doit-on avoir confiance dans le salut éternel de tous ceux qui ne sont pas dans la véritable Église du Christ.

18. Le protestantisme n'est pas autre chose qu'une forme diverse de la même vraie religion chrétienne, forme dans laquelle il est donné de plaire à Dieu, aussi bien que dans l'Église catholique.

La proposition 15 est extraite textuellement de la lettre *Multiplices*, du 10 juin 1851, condamnant un ouvrage en six volumes de G. Vigil, publié en espagnol sous le titre : *Défense de l'autorité du gouvernement et des évêques, contre les prétentions de la cour romaine*. La proposition 17 est tirée de l'allocation *Singulari quadam*, déjà citée plus haut (proposition 8); la 18<sup>e</sup>, de l'encyclique *Nostis et nobiscum*, du 8 décembre 1849. Cf. *Recueil*..., p. 286, 340, 242. La 16<sup>e</sup> contient une doctrine condamnée à diverses reprises, surtout dans les encycliques *Qui pluribus* et *Singulari quidem*; cf. *Recueil*..., p. 205, 365.

Toutes sont des erreurs, parce qu'elles ne tiennent aucun compte de la révélation, de l'institution par le Christ de la religion catholique et de l'obligation faite à tout homme d'y adhérer. Elles consacrent cette maxime : toutes les religions sont bonnes et l'homme peut à son gré choisir celle qui lui plaît. Or, il n'y a, remarque Pie IX, qu'une seule véritable Église et l'on se flatte en vain de lui appartenir lorsqu'on a abandonné le cadre de l'Église sur laquelle elle est fondée. Cf. art. ÉGLISE, t. IV, col. 2155 sq.; INFIDÈLES BELIGÈRES, t. VII, col. 789. Toutefois si quelqu'un, ignorant invinciblement le catholicisme, observe avec soin la loi naturelle, Dieu viendra infailliblement à son secours. Sur cette question du salut de ceux qui sont dans la bonne loi, cf. *Ann. du clergé*, 1907, p. 313 sq., 1040 sq.; *Revue pratique d'apologétique*, 1905, p. 123 sq.; Hugon, *Hors de l'Église point de salut*, Paris, 1907; et ici ÉGLISE, t. IV, col. 2166 sq.; GRACE, t. VI, col. 1598-1604; INFIDÈLES (*Salut des*),

t. VII, col. 1726-1930. Les évêques, dans les commentaires qu'ils ont donnés des articles du *Syllabus* ont expliqué cette doctrine, et ils ont insisté sur la charité que doivent avoir les chrétiens vis-à-vis de ceux qui ne possèdent pas le bienfait de la foi.

§ 4. *Socialismus, communismus, societates clandestine, societates biblicæ, societates clerico-liberales.*

Ejusmodi pestes sæpe gravissimique verborum formulæ reprobantur in epist. encycl. *Qui pluribus*, 9 nov. 1846; in allocutione *Quibus quantisque*, 20 apr. 1849; in epist. encycl. *Nostis et nobiscum*, 8 déc. 1849; in allocutione *Singulari quadam*, 9 déc. 1854; in epist. encycl. *Quanto conficiamur merore*, 10 aug. 1863.

Sans exposer l'enseignement du socialisme et du communisme, le pape rappelle simplement les condamnations qu'il a déjà portées contre ces systèmes et contre les autres sociétés dont la constitution et la doctrine sont opposées à celles de l'Eglise catholique.

§ 5. *Errores de Ecclesia ejusque iuribus.*

19. Ecclesia non est vera perfecta societas plane libera, nec potest suis propriis et constantibus iuribus sibi a divino suo fundatore collatis, sed civilis potestatis esse definire que sunt Ecclesiæ jura ac limites, intra quos eadem jura exercere queat.

Voici d'abord la position fondamentale, qui servira de base à toute l'argumentation. L'Eglise est une société parfaite; elle possède en propre toute l'autorité dont elle a besoin pour atteindre sa fin : continuer la mission de Jésus-Christ sur la terre et conduire les âmes au salut éternel. L'indépendance qu'elle a vis-à-vis du pouvoir civil lui a été conférée immédiatement, du fait de son institution divine. Cf. *EGLISE*, t. IV, col. 2137. Le texte de la proposition 19 est extrait de l'encyclique *Maxima quidem*; cf. *supra*, proposition 1, mais les allocutions *Singulari quidem*, déjà signalée, et *Multis gravibus*, du 17 décembre 1860 ont exposé aussi, pour la réfuter, cette même erreur capitale et profondément dangereuse. Cf. *Recueil...*, p. 425-427, 337.

20. Ecclesiastica potestas suam auctoritatem exercere non debet absque civilis gubernii venia et assensu.

Première application très générale encore du principe qui vient d'être posé. L'Eglise, société juridiquement parfaite et indépendante, prétend bien exercer son pouvoir sans la permission du gouvernement civil. Cette proposition est tirée tout pour mot de l'allocution *Mementi unusquisque* du 30 septembre 1861, dans laquelle le pape proteste contre les décrets antireligieux du gouvernement de la Nouvelle-Grenade. Cf. *Recueil...*, p. 9.

21. Ecclesia non habet potestatem dogmaticam definiendi religionem catholicam Ecclesiæ esse unice veram religionem.

§ 4. *Socialisme, communisme, sociétés secrètes, sociétés bibliques, sociétés cléricolibérales.*

Ces fléaux sont à plusieurs reprises frappés de sentences en termes les plus graves dans l'encyclique *Qui pluribus*, 9 nov. 1846; dans l'allocution *Quibus quantisque*, 20 avril 1849; dans l'encyclique *Nostis et nobiscum*, 8 déc. 1849; dans l'allocution *Singulari quadam*, 9 déc. 1854; dans l'encyclique *Quanto conficiamur merore*, 10 août 1863.

§ 5. *Erreurs relatives à l'Eglise et à ses droits.*

19. L'Eglise n'est pas une vraie et parfaite société pleinement libre, elle ne jouit pas de droits propres et constants qui lui auraient été conférés par son divin fondateur; mais c'est au pouvoir civil qu'il appartient de définir quels sont les droits de l'Eglise et les limites dans lesquelles elle peut les exercer.

20. La puissance ecclésiastique ne doit pas exercer son autorité sans la permission et l'assentiment du gouvernement civil.

21. L'Eglise n'a pas le pouvoir de définir dogmatiquement que la religion de l'Eglise catholique est la seule vraie religion.

22. Obligatio, qua catholici magistri et scriptores omnino adstringuntur, coarctantur in iis tantum, que ab infallibili Ecclesiæ judicio veluti dogmata ab omnibus credenda proponuntur.

22. L'obligation de se soumettre qui lie strictement les maîtres et les écrivains catholiques se borne aux choses qui ont été proposées par le jugement infallible de l'Eglise comme dogmes que tous doivent croire.

Ces propositions sont condamnées dans leur principe, l'une à la proposition 15, l'autre à la proposition 14. Cf. à ces endroits les documents d'où elles sont tirées. Ce qui est affirmé ici, c'est le droit qu'a l'Eglise d'enseigner, droit qui n'est pas restreint aux seuls dogmes de foi; les propositions 45 et suivantes en préciseront l'étendue et l'application.

23. Romani pontifices et concilia œcumenica a limitibus suæ potestatis recesserunt, jura principum usurparant, atque etiam in rebus fidei et morum definiendis erraverunt.

23. Les pontifes romains et les conciles œcuméniques ont dépassé les limites de leur pouvoir; ils ont usurpé les droits des princes et même ils se sont trompés dans des définitions relatives à la foi et aux mœurs.

Il y a deux parties distinctes dans cette phrase extraite de la lettre *Multiplices*; cf. *supra*, proposition 15. Dire que les papes et les conciles se sont trompés au cours des âges sur les limites et l'étendue de leur pouvoir, c'est énoncer une proposition fautive et injurieuse pour l'Eglise et la papauté; nier l'infaillibilité de l'Eglise et du pape, c'est faire une hérésie formelle. Cf. pour l'infaillibilité de l'Eglise, *EGLISE*, t. IV, col. 2175-2200; pour celle du pape, *INFAILLIBILITÉ*, t. VII, col. 1638-1717.

24. Ecclesia vis inferendæ potestatem non habet, neque potestatem ullam temporalem directam vel indirectam.

24. L'Eglise n'a pas le droit d'employer la force; elle n'a aucun pouvoir temporel, direct ou indirect.

La lettre *Ad apostolicæ Sedis*, du 22 août 1851, fournit le texte de la proposition 24 du *Syllabus*, et d'un certain nombre de celles qui suivront. Elle condamne deux ouvrages de J.-N. Nuytz, professeur à Turin intitulés *Institutions de droit ecclésiastique* et *Traité de droit ecclésiastique universel*. Cf. pour le texte du document pontifical, *Recueil...*, p. 293-295.

L'Eglise possède directement un pouvoir spirituel, puisqu'elle a pour mission de diriger les âmes dans la voie du salut; cependant elle est amenée indirectement à exercer sa juridiction sur les choses temporelles « en tant qu'elles nuisent à sa fin ou sont nécessaires au bien surnaturel ». C'est la doctrine traditionnelle. Cf. *POUVOIR DU PAPE DANS L'ORDRE TEMPOREL*, t. XII, col. 2704-2772. Le droit de coercition est donc indispensable à l'Eglise, qui peut réprimer, au besoin par des peines temporelles (ce qui ne veut pas dire nécessairement corporelles), les violateurs de ses lois. Sur cette question du pouvoir coercitif, voir un bon résumé dans L. Choupin, *op. cit.*, p. 270-279.

25. Præter potestatem episcopatu inherentem, alia est attributa temporalis potestas a civili imperio vel expresse vel tacite concessa, revocanda propterea, cum liberit, a civili imperio.

25. Outre le pouvoir inhérent à l'épiscopat, il y a un pouvoir temporel qui lui a été concédé par l'autorité civile expressément ou tacitement. Il est donc révocable au gré de l'autorité civile.

Cette proposition, tirée de la même lettre que la précédente, est condamnée parce que, trop générale en ses termes, elle ne fait pas les distinctions nécessaires. En certains pays le pouvoir civil a pu conférer aux évêques des prérogatives politiques ou des dignités de sénateurs ou de princes. En soi de telles faveurs sont révocables, sans qu'il soit porté atteinte à l'exer-



cice essentiel de la juridiction épiscopale. Mais J.-N. Nuytz prétendait que l'évêque n'a aucun droit, hors du terrain strictement ecclésiastique et c'est au pouvoir civil qu'il remettait l'administration proprement dite du diocèse. Une pareille exigence est très justement condamnable.

26. Ecclesia non habet nativum ac legitimum jus acquirendi ac possidendi.

27. Sacri Ecclesie ministri Romanusque Pontifex ab omni rerum temporalium cura ac dominio sunt omnino excludendi.

Pie IX s'est élevé, à plusieurs reprises, contre les gouvernements qui refusaient à l'Église et à ses ministres le pouvoir d'acquiescer et de posséder; il l'a fait en particulier en des termes que reproduit le *Syllabus*, dans l'allocation *Numquam fore* du 15 décembre 1856, l'encyclique *Incredibili* du 17 septembre 1863, l'allocation *Maxima quidem*. Cf. *Recueil*,... p. 388, 488, 457. Si l'Église est une société juridiquement parfaite, elle a le droit d'administrer ses biens et d'en disposer librement. Cf. BIENS ECCLÉSIASTIQUES, t. II, col. 843-849.

28. Episcopis, sine gubernii venia, fas non est vel ipsas apostolicas litteras promulgare.

29. Gratia a romano pontifice concessa existimari debent tanquam irrita, nisi per gubernium fuerint impetrata.

Le pape ne pourrait pas exercer son pouvoir en toute indépendance s'il ne lui était pas permis de communiquer librement avec les membres de l'épiscopat et les fidèles eux-mêmes, ou s'il était nécessaire que ses actes fussent confirmés par la puissance séculière. Les deux propositions du *Syllabus* à ce sujet sont extraites de l'allocation *Numquam fore*. Elles visent les prétentions du vieux régime gallican ou jésuite qui, à cette date, passaient encore du domaine de la théorie dans celui de la pratique. Cf. *supra*, proposition 26.

30. Ecclesie et personarum ecclesiasticarum immunitas a jure civili ortum habuit.

31. Ecclesiasticum forum pro temporalibus clericorum causis, sive civilibus, sive criminalibus, omnino de medio tollendum est, etiam inconsulta et reclamante Apostolica Sede.

32. Absque ulla naturalis juris et æquitatis violatione potest abrogari personarum immunitas, qua clericis ab onere subeundi exercendæque militiæ eximuntur; hanc vero abrogationem postulat civilis progressus, maxime in societate ad formam liberioris regiminis constituta.

Il est question ici des immunités ecclésiastiques, c'est-à-dire des droits en vertu desquels « les lieux, les choses et les personnes ecclésiastiques sont libres et exemptes de certaines charges ou obligations communes ». L. Choupin, *op. cit.*, p. 291. A coup sûr, elles ne tirent pas primordialement leur origine du droit

26. L'Église n'a pas le droit natif et légitime d'acquiescer et de posséder.

27. Les ministres sacrés de l'Église et le pontife romain doivent être absolument exclus de toute gestion et possession des choses temporelles.

28. Il n'est pas permis aux évêques de publier même les lettres apostoliques sans l'autorisation du gouvernement.

29. Les faveurs accordées par le pontife romain doivent être considérées comme nulles, si elles n'ont pas été sollicitées par l'entremise du gouvernement.

30. L'immunité de l'Église et des personnes ecclésiastiques tire son origine du droit civil.

31. Le for ecclésiastique pour les causes temporelles des clercs, soit au civil, soit au criminel, doit absolument être aboli, même sans consulter le Siège apostolique et malgré ses réclamations.

32. L'immunité personnelle en vertu de laquelle les clercs sont exempts de la charge du service militaire peut être abrogée sans aucune violation du droit naturel et de l'équité. Les progrès civil demandent cette abrogation, surtout dans une société constituée sous un régime libéral.

civil (proposition 30). Certains théologiens ou canonistes les croient de droit naturel, ou tout au moins de droit positif divin. La plupart cependant enseignent que les immunités sont « originaires de droit divin positif ou naturel, mais formellement de droit ecclésiastique ». Cf. IMMUNITÉS ECCLÉSIASTIQUES, t. VII, col. 1218.

Au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, les ennemis de l'Église et tout spécialement certains gouvernements, soit en Italie, soit dans le Nouveau-Monde, attaquaient deux de ces immunités : la première, qui exemptait les clercs du service militaire; la seconde, en vertu de laquelle ils ne pouvaient pas être cités en justice devant un tribunal laïc, ni frappés de peines par un juge laïc. Sur l'histoire de ces privilèges, cf. *art. cit.*, col. 1227-1234. Le pape protesta dans son allocution *Acerbissimum*, du 27 septembre 1852, et, quelques mois avant la publication du *Syllabus*, le 29 septembre 1864, dans sa lettre *Singularis* à l'évêque de Montréal. Cf. *Recueil*,... p. 322, 514-515. Ce qu'il condamne, c'est la prétention d'abolir les immunités ecclésiastiques « sans consulter le Saint-Siège et sans tenir compte de ses réclamations » (proposition 32). En pratique, des concessions ont souvent été accordées par l'autorité religieuse, et une tolérance de fait a été maintes fois pratiquée. Cf. Fox (*Privilège du*), t. VI, col. 531-536, le *Code de droit canonique*, can. 120-121, et les différents commentaires.

33. Non pertinet unice ad ecclesiasticam jurisdictionem potestatem proprio ac nativo dirigere theologicarum rerum doctrinam.

33. Il n'appartient pas uniquement au pouvoir ecclésiastique, par droit propre et inné de diriger l'enseignement des vérités théologiques.

L'Église est indépendante du pouvoir civil dans l'exercice de sa juridiction et seule elle possède le dépôt des vérités théologiques; il lui appartient donc en propre de les transmettre. Cf. pour le contexte de cette proposition, les références indiquées, *supra*, propositions 12 à 14.

34. Doctrina comparatum romanum pontificem principi libero et agenti in universa Ecclesia doctrina est, quæ Medio Ævo prevaluit.

34. La doctrine de ceux qui comparent le pontife romain à un prince libre et exerçant son pouvoir dans l'Église universelle est une doctrine qui a prevalu au Moyen Âge.

35. Nihil vetat, alicujus concilii generalis sententia, aut universorum populorum facto, summum pontificatum ab romano episcopo atque Urbe ad alium episcopum aliquam civitatem transferri.

35. Rien n'empêche que, par un décret d'un concile général ou par l'accord de tous les peuples, le souverain pontificat soit transféré de l'évêque et de la ville de Rome à un autre évêque et à une autre ville.

36. Nationalis concilii definitio nullam aliam admittit disputatorem, civilisve administratio rem ad hosce terminos exigere potest.

36. La définition d'un concile national n'admet pas d'autre discussion, et l'administration civile peut traiter toute affaire dans ces limites.

Ces trois propositions sont extraites textuellement de la lettre *Ad apostolicæ Sedis*; cf. *supra*, proposition 24. La proposition 34 est condamnée parce qu'elle nie que la primauté du souverain pontife soit de droit divin. La proposition 35 est plus délicate. Plusieurs théologiens admettent que la primauté a été attachée au siège de Rome, de droit humain ecclésiastique, par le fait que saint Pierre a choisi cette ville pour y établir son siège. Cf. L. Choupin, *op. cit.*, p. 300-301. En conséquence, disent-ils, le pape ou un concile œcuménique en accord avec le pape pourrait, absolument parlant, décider de transférer le souverain pontificat à un autre évêque qu'à l'évêque de Rome. La proposition 36 du *Syllabus* ne condamne pas ces théologiens.

mais bien J.-N. Nuytz, qui entendait attribuer ce pouvoir au concile sans le pape. La proposition 36 est hérétique, en tant qu'elle refuse au souverain pontife la juridiction suprême sur l'Église universelle. Cf. concile du Vatican, Const. *Pastor æternus*, c. III, Denz.-Bannw, n. 1826 sq.

37. Institut possunt nationales Ecclesie ab auctoritate romani pontificis subiacere planeque divisæ.

37. On peut instituer des Églises nationales soustraites à l'autorité du pontife romain et pleinement séparées de lui.

Cette proposition est condamnée pour les mêmes raisons que la précédente. Elle est tirée de l'allocation *Multis gravibus*; cf. *supra*, proposition 19. Le pape s'y plaint de la publication à Paris d'un libelle où l'auteur propose « la création dans l'empire français d'une Église d'un nouveau genre, qui serait complètement soustraite à l'autorité du pontife romain ».

38. Divisioni Ecclesie in orientalem atque occidentalem des pontifices romani ont leu nuntii romani pontificis auctoritate continentur.

38. Part d'actes arbitraires des pontifices romains ont perçu à la division de l'Église en orientale et occidentale.

C'est encore une thèse de J.-N. Nuytz que Pie IX rejette. Cf. *supra*, propositions 24, 34-36. Il est injurieux de faire retomber sur le souverain pontife la principale responsabilité du schisme grec; pareille assertion est aussi historiquement fautive. Les causes du schisme sont fort complexes. Cf. art. *Grecque (Église)*, dans le *Dictionn. apolog. de la foi cathol.*, t. II, col. 349-356; Mgr Duchesne, *Autonomies ecclésiastiques, Églises séparées*, Paris, 1896, p. 223 sq.; et ici art. SCHISME BYZANTIN, t. XI, col. 1512.

§ 6. Errores de societate civilis, tum in se tum in suis ad Ecclesiam relationibus.

§ 6. Errores touchant la société civile, envisagée soit en elle-même, soit dans ses rapports avec l'Église.

39. Reipublicæ status, atque omnium iurum origo et fons, jure quodammodo nullis circumscripto limitibus.

39. L'État étant l'origine et la source de tous les droits, d'un droit publique nullement circonscrit.

Si les adversaires du christianisme battent en brèche les droits de l'Église et s'efforcent de diminuer son rôle et son autorité, c'est afin d'établir ce qu'ils appellent « le droit suprême de l'État ». Les différentes propositions classées sous le titre vi marquent les diverses conclusions auxquelles ils prétendent parvenir; mais c'est la proposition 39 qui est la plus importante, parce qu'elle donne le point de départ de toutes leurs thèses. Pie IX l'a très bien dénoncée dans l'allocation *Maxima quidem*, et il a montré toute la fausseté d'une pareille position. Cf. pour le contexte, les références indiquées *supra*, propositions 1 et 2.

40. Catholica Ecclesia doctrina humana societatis bono et commodis adversatur.

40. La doctrine de l'Église catholique est en opposition avec le bien et les intérêts de la société humaine.

L'Église qui a été fondée directement pour assurer la félicité des hommes en l'autre vie, travaille déjà « dans la sphère des choses humaines... en amenant les mœurs publiques de vertus inconnues jusqu'alors et d'une civilisation toute nouvelle ». Léon XIII, encyclique *Immortale Dei*. La proposition 40 qui nie son action bienfaisante est tirée de l'encyclique de Pie IX *Qui pluribus*; cf. *supra*, proposition 6. Elle est historiquement fautive; cf. E. Chénou, *Le rôle social de l'Église*, Paris, 1921.

41. Civili potestas in verba infidelis imperante exercita compellit potestas indirecta negativa in sacra; eidem proinde compellit ordinem jus

41. A la puissance civile, même lorsqu'elle est exercée par un prince infidèle, appartient un pouvoir indirect négatif sur les choses sa-

quod vocant *exequatur*, sed etiam *jus appellacionis*, quam nuncupant, *ab abusu*.

crées; à elle appartient par conséquent non seulement le droit qu'on appelle *d'exequatur*, mais aussi le droit qu'on nomme *d'appel comme d'abus*.

42. In conflictu legum utriusque potestatis, jus civile prævalet.

42. Dans un conflit légal entre les deux pouvoirs, le droit civil l'emporte.

Le pouvoir réclamé par la puissance civile relativement aux choses de la religion est indirect : il n'existe que parce que le bien public et l'intérêt général l'exigent. Il est négatif et ne veut comprendre que le droit de se défendre contre « les empiètements de l'Église », par l'*exequatur* par exemple ou l'*appel comme d'abus*. Malgré ces restrictions, la prétention du prince reste injustifiée; elle s'oppose à la constitution divine de l'Église et nie sa totale indépendance sur un terrain qui lui est strictement réservé. Si un conflit légal se produit entre les deux pouvoirs, le droit de l'Église doit nécessairement l'emporter, car il n'est jamais permis de méconnaître les lois de Dieu et de l'Église qui le représente ici-bas, sous prétexte de respecter les lois de la puissance civile. Pie IX a rappelé ces vérités primordiales dans la lettre *Ad apostolicæ Sedis*; cf. pour le contexte et les références, *supra*, proposition 24.

43. Laica potestas auctoritatem habet rescindendi, declarandi ac faciendi irritas solennes conventiones (vulgo concordatas) super usu iurium ad ecclesiasticam immunitatem pertinentium cum Sede apostolica initas sine hujus consensu, immo et ea reclamante.

43. La puissance laïque a le pouvoir de casser, de déclarer et rendre nulles les conventions solennelles (que l'on nomme concordats) conclues avec le Siège apostolique, relativement à l'usage des droits qui concernent l'immunité ecclésiastique, sans le consentement du Siège apostolique et même nonobstant ses réclamations.

44. Civilis auctoritas potest se immiscere rebus que ad religionem, mores et regimen spirituale pertinent. Hinc potest de instructionibus judicare, quas Ecclesiæ pastores ad conscientiarum normam pro sua munere edunt, quoniam etiam potest de divinorum sacramentorum administratione et dispositionibus ad ea suscipienda necessariis decernere.

44. L'autorité civile peut s'immiscer dans les choses qui regardent la religion, les mœurs et le régime spirituel. Elle peut donc juger des instructions que les pasteurs de l'Église publient, d'après leur charge, pour le gouvernement des consciences; bien plus, elle peut décider sur l'administration des sacrements et les dispositions nécessaires pour les recevoir.

45. Totum scholarum publicarum regimen, in quibus juventus christiane alicujus Reipublice instituitur, episcopalis dumtaxat seminaris aliqua ratione exceptis, potest ac debet attribui auctoritati civili, et ita quidem attribui, ut nullum alii cumque auctoritati recognoscatur jus immiscendi se in disciplina scholarum, in regime studio, in gradu collatione, in delectu aut approbatione magistrorum.

45. Toute la direction des écoles publiques dans lesquelles est élevée la jeunesse d'un État chrétien, si l'on excepte dans une certaine mesure les séminaires épiscopaux, peut et doit être attribuée à l'autorité civile; et cela de telle manière que ne soit reconnu à aucune autre autorité le droit de s'immiscer dans la discipline des écoles, dans le régime des études, dans la collation des grades, dans le choix ou l'approbation des maîtres.

Ces propositions peuvent être groupées, parce qu'elles sont extraites toutes les trois du même document : l'allocation consistoriale du 1<sup>er</sup> novembre 1850. Le pape y protestait contre la persécution religieuse sévissant alors sous diverses formes dans le Piémont. On attaquait les droits du Saint-Siège en matière de concordat; on refusait aux clercs le bénéfice des immunités ecclésiastiques; l'autorité civile intervenait dans les rapports des évêques avec leur clergé et prétendait sévir contre les prêtres coupables d'avoir re-

fusé les sacrements à ceux qu'ils jugent indignes; on voulait surtout reconnaître à l'État un droit exclusif sur l'enseignement. Cf. *Recueil*,... p. 278-285; et G. Mollat, *La question romaine*, Paris, 1932, p. 281 sq.

D'une façon générale, toutes les assertions contenues dans ce passage sont contraires aux droits de l'Église. Certains points ont déjà été condamnés dans les propositions précédentes; la proposition 44, par exemple, à une grande alliance avec les propositions 20 et 41; les immunités ecclésiastiques, dont il est question à la proposition 43, ont déjà fait l'objet des propositions 30 à 32; les droits de l'Église en matière d'enseignement ont été affirmés à la proposition 22; au reste la proposition 45 fait bloc avec les trois suivantes, qui ne sont pas tirées de la même source, mais sont relatives au même sujet.

46. Immo in ipsis clericorum seminaribus methodus auctoritatis subijgitur.

47. Postulat optima civilis societatis ratio, ut populares scholae, quae valent omnibus ejusque et populo exarsis pueris, ac publica universis inserviant, qui litteris severioribusque disciplinis tradendis et educationi juvenutis curandae sunt destinata, eximantur ab omni Ecclesiae auctoritate, moderatrice vi et iugis, etiam plenae quae civilis ac politicae auctoritatis arbitrio subijciantur ad imperium placita et ad communium statuta opinionum assensum.

48. Catholicis viris probari potest ad juventutis instituendam ratio, quae sit a catholica fide et ad Ecclesiae potestatem subiecta, quaeque reum dumtaxat naturalem scientiam et terrena-socialis vitae fines tantummodo vel saltem primario spectet.

Maintes fois Pie IX dut protester contre les ennemis de l'Église, qui cherchaient à soustraire les écoles à toute influence religieuse. Dans l'allocation *Nunquam fore*, cf. *supra*, proposition 26, il rappelait que l'État n'avait pas à s'immiscer dans l'enseignement des séminaires, la formation qui est donnée aux clercs ou la méthode suivie dans les études. La proposition 46 est extraite de cette allocation; sa condamnation n'est que l'application du principe posé plus haut. C'est à l'Église qu'il appartient uniquement, par droit propre et inviolable, de diriger l'enseignement des vérités théologiques. Ceci contre les tendances positivistes qui continuaient à sévir. Les propositions 47 et 48 sont tirées au lieu *Quoniam non timetis*, adressée à l'archevêque de Fribourg-en-Brigau, le 14 juillet 1864. Le pape félicite son correspondant de l'énergie qu'il déploie contre les mesures gouvernementales menaçant gravement au péril, dans le grand diocèse de Bâle, l'éducation chrétienne de la jeunesse. Cf. *Recueil*,... p. 307-311. L'Église ne peut pas abdiquer ses droits sur les écoles, pas plus sur celles que fréquentent les enfants du peuple, que sur celles qui distribuent un enseignement supérieur (proposition 47), elle condamne aussi le principe de la neutralité scolaire, parce qu'elle voit dans la religion le fondement indispensable et la

garantie d'une bonne éducation (proposition 48). Sur cette question si importante, les papes ont souvent redit la doctrine catholique. Cf. Léon XIII, encyclique *Nobilissima Gallorum gens*, du 8 février 1884, dans *Lettres apostoliques*, t. I, fasc. XIII, ed. de la Bonne Presse, t. I, p. 22 sq.; encyclique *Milvartus Ecclesiae*, du 1<sup>er</sup> août 1897, *ibid.*, t. V, p. 199 sq.; encyclique *Affarvos*, du 8 décembre 1897, *ibid.*, p. 225 sq.; et tout récemment Pie XI, encyclique du 31 décembre 1929. Voir art. *Seminarium*, t. XIV, col. 1667.

49. Civilis auctoritas potest impedire quominus sacrorum auctoritas et fideles populi cum romano pontifice libere ac mutuo communicent.

Cette proposition est extraite de l'allocation *Magnae potestatis*, cf. ci-dessus, proposition 1 et 2. Elle est condamnée, parce qu'elle porte atteinte à l'indépendance de l'Église. Pie IX a déjà rejeté une doctrine toute semblable à la proposition 28.

50. Laici auctoritates habet per se jus praesentandi episcopos, et potest ab his exigere ut in eadem diocesi procurant, ad regimen ipsi canonice a Sancta Sede institutionem et apostolicas litteras accipiant.

51. L'autorité laïque a par elle-même le droit de présenter les évêques; elle peut exiger d'eux qu'ils prennent en mains l'administration de leurs diocèses, avant d'avoir reçu du Saint-Siège l'institution et les lettres apostoliques.

La proposition 50 est extraite de l'allocation *Nunquam fore*, cf. pour les références et le contexte, *supra*, proposition 26. Dans la nomination des évêques, il faut soigneusement distinguer deux actes : la désignation de la personne et la collation de la juridiction. Le droit d'élection appartient au souverain pontife, chef de l'Église. Toutefois, il n'est pas nécessaire que le pape intervienne directement et personnellement; il peut déléguer aux évêques de la province, aux chapitres des Églises et même aux chefs d'État ce droit d'élection du candidat à l'épiscopat. Il l'a fait bien des fois. Mais il faut bien remarquer qu'il ne s'agit là que d'un privilège, d'une concession gracieusement accordée et non pas d'un droit strict que l'autorité séculière posséderait par elle-même (1<sup>re</sup> partie de la proposition). La confirmation du candidat d'autre part est absolument nécessaire pour qu'il reçoive la juridiction et devienne le pasteur légitime de l'Église vacante; elle est strictement réservée au Saint-Siège, mais ne peut prendre en mains l'administration d'un diocèse, avant d'avoir reçu l'institution canonique et les lettres apostoliques (2<sup>e</sup> partie de la proposition). Cf. sur la question historique et sur la doctrine, ÉLECTION DES EVÊQUES, t. IV, col. 2256-2279.

51. Immo laicum gubernum habet per se deponendi ab exercitio parochialis ministerii episcopos, neque tenet eandem romanam pontificem in his quae episcopatum et episcopatum respiciunt institutionem.

51. Bien plus, le pouvoir laïque a le droit d'entendre aux évêques l'exercice du ministère pastoral, et il n'est pas tenu d'avoir au pontificat romain pour ce qui regarde l'institution des évêchés et des évêques.

Lorsque l'évêque a juré l'obéissance sur un diocèse, le gouvernement le doit, en vertu des lui véritable d'exercer son ministère, et commettre un véritable abus de pouvoir; c'est au pape seul qu'il appartient, en des circonstances très précises, de retirer à l'évêque la juridiction qu'il lui a donnée. Cf. *Evêques*, t. V, col. 1721-1724. La proposition 51 est tirée de la lettre *Multiplices*; cf. *supra*, proposition 15. La 2<sup>e</sup> partie du texte a pour elle une doctrine qui vient d'être condamnée à la proposition 50.



52. Gubernium potest suo jure immutare etatem ab Ecclesia prescriptam propter necessitatem quam vult in professione, omnibusque religiosis familiis imponere, ut institutum sine suo permisso ad solemniter vota non recipi admittant.

L'État ne peut intervenir dans des causes strictement ecclésiastiques sans outrepasser ses droits; or, la question des vœux prononcés dans les divers instituts religieux est d'ordre purement ecclésiastique; elle est donc en dehors de la compétence du pouvoir séculier. Le texte du *Syllabus* est extrait de l'allocation *Nunquam fore*; cf. *supra*, proposition 26.

53. Abrogandæ sunt leges quæ ad restaurandum familiarum statum tutandum earumque jura et officia pertinent; immo potest civile gubernium iis omnibus auxiliis præstare, quæ a suscepto religioso vitæ instituto deducere ad solemniter vota frangere volunt; potestque potest religiosis easdem familias perinde ac collegiatis ecclesiis et beneficiis simplicia etiam juris patronatus penitus extinguere, illorumque bona et redditus civilis potestatis administrationi et arbitrio subicere et vindicare.

A plusieurs reprises, le pape avait dû condamner la législation établie en plusieurs pays contre les ordres religieux. Le 27 septembre 1852, dans l'allocation *Acerbissimum*, cf. *supra*, proposition 31, il avait blâmé le gouvernement de la Nouvelle-Grenade, qui promettait son appui à tous ceux qui voudraient quitter le cloître et s'efforçait d'abroger les lois qui assuraient l'existence des congrégations religieuses. Le 22 janvier 1855, Pie IX avait de nouveau élevé la voix, dans l'allocation *Probe mementis*, pour flétrir une loi du royaume de Sardaigne, soumettant à l'administration du pouvoir civil les biens et les revenus des communautés religieuses. Cf. *Recueil...*, p. 347-349. L'allocation *Cum sæpe*, enfin, le 26 juillet 1855, avait répété presque dans les mêmes termes la protestation pontificale. *Ibid.*, p. 357. La proposition 53 est extraite de ces trois documents; la doctrine qu'elle condamne est en opposition avec le droit naturel, contraire au droit qu'a l'Eglise de fonder des instituts exclusivement soumis à son autorité, contraire enfin au bien de la société elle-même.

54. Reges et principes non solum ab Ecclesiæ jurisdictione eximuntur, verum etiam in questionibus jurisdictionis dirimendis superiores sunt Ecclesia.

Cette proposition, tirée de la lettre *Multiplices*, cf. *supra*, proposition 15, exprime deux idées. Il faut admettre d'abord que les rois et les princes sont comme les autres hommes les sujets de l'Eglise; dans les choses spirituelles et ecclésiastiques, ils doivent donc être soumis au pape. Cf. Boniface VIII dans la bulle *Unam sanctam*, Denz.-Bannw., n. 469. D'autre part, lorsqu'il s'agit de trancher des questions de juridiction, c'est à l'Eglise qu'il appartient de prononcer en dernier ressort. Cf. proposition 42.

52. Le gouvernement peut de son propre droit changer l'âge prescrit par l'Eglise pour la profession religieuse, tant chez les femmes que chez les hommes; et il peut ordonner à toutes les congrégations religieuses de n'admettre personne aux vœux solennels sans son autorisation.

53. Il faut abroger les lois qui concernent l'existence des familles religieuses, leurs droits et leurs fonctions; bien plus, le gouvernement peut donner son appui à tous ceux qui voudraient quitter l'état religieux qu'ils avaient embrassé et enfreindre leurs vœux solennels; le gouvernement peut aussi supprimer complètement ces mêmes congrégations religieuses aussi bien que les églises collégiales et les bénéfices simples, même de droit de patronage; il peut soumettre leurs biens et leurs revenus à l'administration et au contrôle du pouvoir civil.

54. Les rois et les princes non seulement sont exempts de la juridiction de l'Eglise; mais pour trancher des questions de juridiction ils sont supérieurs à l'Eglise.

55. Ecclesia a Statu Statuque ab Ecclesia separata est.

55. L'Eglise doit être séparée de l'État et l'État séparé de l'Eglise.

Le principe de la séparation de l'Eglise et de l'État est ici condamné. Pie IX avait dénoncé « cette funeste erreur » dans l'allocation *Acerbissimum*; cf. *supra*, proposition 31; c'est de ce document qu'est extrait le texte du *Syllabus*. Avant lui, Grégoire XVI avait nettement exposé l'enseignement de l'Eglise à ce sujet dans l'encyclique *Mirari vos*. Après lui, Léon XIII dans l'encyclique *Immortale Dei*, et Pie X, en condamnant, dans l'encyclique *Veheementer*, la loi de séparation votée par le parlement français, résumèrent toute la doctrine catholique sur ce point. Cf. textes et références dans L. Choupin, *op. cit.*, p. 352 sq.

§ 7. Errores de ethica naturali et christiana.

§ 7. Erreurs concernant la morale naturelle et chrétienne.

Un certain nombre de propositions touchent aux questions de morale politique et de droit public; ce sont les propositions 56 à 64.

56. Morum leges divina haud egent sanctione, minimeque opus est, ut humanae leges ad naturæ jus conformetur aut obligandi vim a Deo accipiant.

56. Les lois de la morale n'ont pas besoin de la sanction divine; il n'est pas du tout besoin que les lois humaines se conforment au droit naturel, ou reçoivent de Dieu le pouvoir d'obliger.

57. Philosophicarum rerum morumque scientia, itemque civiles leges possunt et debent a divina et ecclesiastica auctoritate declinare.

57. Les sciences philosophiques et morales, de même que les lois civiles, peuvent et doivent être soustraies à l'autorité divine et ecclésiastique.

58. Aliæ vires non sunt agnoscenda nisi illæ, quæ in materia positæ sunt, et omnis morum disciplina honestasque collocari debet in cumulandis et augendis quovis modo divitiis ac in voluptatibus explendis.

58. On ne doit pas reconnaître d'autres forces que celles qui sont dans la matière; et tout système de morale, toute honnêteté doit consister à accumuler et à augmenter ses richesses de toute manière et à satisfaire sa passion.

59. Jus in materiali facto consistit, et omnia hominum officia sunt nomen inane, et omnia humana facta juris vim habent.

59. Le droit consiste dans le fait matériel; tous les devoirs des hommes sont un mot vide de sens; tous les faits humains ont force de droit.

60. Auctoritas nihil aliud est, nisi numeri et materialium virium summa.

60. L'autorité n'est pas autre chose que la somme du nombre et des forces matérielles.

Ces cinq propositions sont extraites de l'allocation *Maxima quidem*; cf. *supra*, propositions 1 et 2. Les quatre premières rejettent les fondements de la morale chrétienne, en refusant de voir en Dieu le principe et la règle dernière de la moralité (propositions 56 et 57), en approuvant la thèse de l'utilitarisme (proposition 58), ou en prétendant consacrer l'inviolabilité du fait accompli (proposition 59). La proposition 60, qui s'appuie sur les mêmes principes, énonce l'une des affirmations les plus dangereuses que le *Syllabus* ait condamnées. Si l'autorité publique vient de la multitude, c'est que cette multitude est la source de tout droit et de tout pouvoir. L'État n'est donc pas autre chose que le peuple se gouvernant lui-même par les mandataires qu'il a délégués pour exercer l'autorité. Cf. Léon XIII, encyclique *Immortale Dei*, dans *Lettres apostoliques de Léon XIII*, t. II, p. 33 sq. En cette conception athée et matérialiste, il n'y a plus de place pour la morale chrétienne qui enseigne que « tout pouvoir vient de Dieu ». Les conséquences de la négation de Dieu à la base de l'autorité sont incalculables dans la pratique.

61. Fortunata facti injustitia nullum juris sanctitati detrimentum affert.

61. Une injustice qui réus-  
sit en fait ne porte aucun  
préjudice à la sainteté du  
droit.

Les Piémontais, qui s'étaient emparés d'une partie des États pontificaux, voulaient amener le pape à reconnaître le fait accompli. Ils lui demandaient de déclarer publiquement qu'il cédait aux nouveaux occupants la possession de ses provinces. Parmi les raisons que l'on suggérait pour décider le pontife à prononcer les paroles attendues, on disait que le succès avait rendu cette occupation légitime. Pie IX, dans l'allocation *Jamdudum cernimus*, du 18 mars 1861, refusa de sanctionner ce qu'il appelait « l'enlèvement injuste » de son bien, et il condamna le principe sur lequel s'appuyaient ses adversaires; c'est le texte de la proposition 61. Cf. pour le contexte, *Recueil*..., p. 438-441.

Pour les ennemis de la papauté, nulle action ne pouvait porter atteinte à un droit préexistant; c'était la réussite qui créait le droit et légitimait l'action. Mais si l'on entend par le mot *droit* le *pouvoir moral* (ce qui est le sens vrai du terme), la proposition n'est plus condamnable; c'est au contraire une maxime bien connue et tout à fait orthodoxe; la violation d'un droit n'empêche pas celui-ci de subsister. Cf. L. Choupin, *op. cit.*, p. 364-366, et généralement tous les commentaires du *Syllabus* qui se sont longuement arrêtés à cette proposition.

62. Proclamandum est et observandum principium quod vocat de non-interventione.

62. On doit proclamer et observer le principe qu'on quod vocat de non-interventione : de non-interventione.

Le pape comptait sur l'appui du gouvernement français et des nations chrétiennes pour l'aider à repousser les attaques des Piémontais, mais il se heurtait, pour l'ordinaire, à une inertie presque générale. Les alliés qu'espérait Pie IX refusaient leurs services en invoquant le principe de non-intervention. En cette circonstance, remarquait le pontife, leur inaction était coupable et le principe sur lequel ils s'appuyaient, funeste et pernicieux. En effet, disait-il, il s'agit présentement « de la violente spoliation de ce pouvoir qui a été donné au pontife romain, pour exercer avec une pleine liberté son ministère apostolique dans l'Eglise tout entière. Cette liberté doit assurément exciter la souveraine sollicitude de tous les princes ». La proposition est extraite de l'allocation *Novos et ante*, du 28 septembre 1860. Cf. pour le contexte, *Recueil*..., p. 418-421.

63. Legitimus principibus obediendum detrectare, l'obéissance aux princes légitimes, et même de se révolter contre eux.

63. Il est permis de refuser l'obéissance aux princes légitimes, et même de se révolter contre eux.

A plusieurs reprises Pie IX a rappelé le devoir d'obéissance au pouvoir légitime. Il l'a fait dans l'encyclique *Qui pluribus*, cf. *supra*, propositions 3 et 4; dans l'encyclique *Noctis et nobiscum*, du 8 décembre 1849, cf. *Recueil*..., p. 239 sq; dans l'allocation *Quisque vestrum*, du 4 octobre 1847, *ibid.*, p. 197 sq; dans la lettre apostolique *Cum catholica*, du 26 mars 1860, *ibid.*, p. 401 sq. La doctrine catholique qui enseigne que « tout pouvoir vient de Dieu » ajoute en effet que « celui qui résiste au pouvoir résiste à l'ordre de Dieu ». Rom., xiii, 1 sq. Sur l'obligation de la loi civile et sur l'obéissance à refuser aux lois injustes, cf. Lois, t. ix, col. 899-909.

64. Tum cujusque sanctissimi juramenti violatio, tum quodlibet sedesit flagitiosus actio semper legem repugnans, non solum haud est improbanda, verum

64. La violation d'un serment, quelque saint qu'il soit, et n'importe quelle action criminelle et nonseulement ne doit pas

etiam omnino licita, summi- que laudibus offerenda, quando id pro patrie amore agatur.

être blâmées, mais elles sont tout à fait licites et doivent être célébrées par les plus grands éloges, quand elles sont inspirées par l'amour de la patrie.

Pie IX devant la révolution avait dû quitter Rome et s'enfuir à Gaète. Dans le consistoire secret tenu le 30 avril 1849, il prononçait l'allocation *Quibus quantisque*; cf. *Recueil*..., p. 230-231. Protestant contre les agissements de ses ennemis et plus encore contre la doctrine qui inspirait leurs actes, le souverain pontife dégageait particulièrement ce principe qui leur était cher, et qui fournit le texte de la proposition 64 du *Syllabus*. En aucun cas la fin ne peut justifier les moyens, c'est là un axiome fondamental de la loi naturelle.

§ 8. Errores de matrimonio christiano. § 8. Erreurs sur le mariage chrétien.

La plupart des propositions contenues dans ce paragraphe sont extraites de la lettre apostolique *Ad apostolicæ Sedis*, cf. *supra*, proposition 24; elles expriment les différentes erreurs professées à ce sujet par J.-N. Nuytz. Cf. *Recueil*..., p. 294 sq. C'est à ce document pontifical que se référeront les propositions transcrites ci-dessous sans autre indication de sources.

65. Nulla ratione ferri potest Christum exisse autem levé le mariage à la di-sacramenti.

65. On ne peut établir par potest Christum exisse aucune preuve que le Christ ait élevé le mariage à la di-sacramenti.

Le concile de Trente a porté l'anathème contre ceux qui nient l'institution par Jésus-Christ du sacrement de mariage. Sess. xxiv, can. 1, Denz.-Bannw., n. 971. La proposition 65, rejetant sur ce point l'autorité de l'Eglise enseignante, est donc strictement hérétique.

66. Matrimonium sacramentum non est nisi quid contractu accessorium ab eo separabile, ipsimum sacramentum in una tantum nuptial benedictione situm est.

66. Le sacrement de mariage n'est qu'un accessoire du contrat et peut en être séparé; et le sacrement lui-même ne consiste que dans la seule bénédiction nuptiale.

La contre-partie de cette proposition est double. Tout d'abord, il n'existe dans le mariage des fidèles aucune distinction entre le contrat et le sacrement. C'est le contrat qui a été élevé par Notre-Seigneur à la dignité de sacrement; on ne peut donc pas pour eux séparer ces deux actes, et c'est pourquoi le début de la proposition 66 est très justement condamné. Quant à la bénédiction nuptiale, elle ne constitue pas essentiellement le sacrement. Le prêtre est un témoin indispensable pour que le mariage soit valide; mais ce sont les époux eux-mêmes qui sont les ministres du sacrement. Cf. pour plus de détails, sur le premier point, *MARIAGE*, t. ix, col. 2279 et 2293 sq; sur le second, au point de vue historique, BÉNÉDICTION NUPTIALE, t. ii, col. 639-644; au point de vue canonique, de nombreuses références dans L. Choupin, *op. cit.*, p. 380, note.

67. Jure naturæ matrimonium non est indissolubile, et in variis causis divortium proprie dictum casu de jure canonice non potest.

67. De droit naturel, le mariage n'est pas indissoluble et en diverses causes le divorce proprement dit peut être sanctionné par l'autorité civile.

La première partie de cette proposition est condamnée parce qu'elle est opposée à l'enseignement de l'Eglise. Sans doute, les théologiens distinguent ici ce qu'ils appellent le droit naturel primaire et le droit naturel secondaire. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, Suppl., q. vi, a. 1; ils éludent dans ces cas l'effet de la

déterminés le mariage peut être dissous. Cf. MARIAGE, t. I, par. 2088, 2089, 2090, 2091, 2092, 2093, 2094, 2095, 2096, 2097, 2098, 2099, 2100, 2101, 2102, 2103, 2104, 2105, 2106, 2107, 2108, 2109, 2110, 2111, 2112, 2113, 2114, 2115, 2116, 2117, 2118, 2119, 2120, 2121, 2122, 2123, 2124, 2125, 2126, 2127, 2128, 2129, 2130, 2131, 2132, 2133, 2134, 2135, 2136, 2137, 2138, 2139, 2140, 2141, 2142, 2143, 2144, 2145, 2146, 2147, 2148, 2149, 2150, 2151, 2152, 2153, 2154, 2155, 2156, 2157, 2158, 2159, 2160, 2161, 2162, 2163, 2164, 2165, 2166, 2167, 2168, 2169, 2170, 2171, 2172, 2173, 2174, 2175, 2176, 2177, 2178, 2179, 2180, 2181, 2182, 2183, 2184, 2185, 2186, 2187, 2188, 2189, 2190, 2191, 2192, 2193, 2194, 2195, 2196, 2197, 2198, 2199, 2200, 2201, 2202, 2203, 2204, 2205, 2206, 2207, 2208, 2209, 2210, 2211, 2212, 2213, 2214, 2215, 2216, 2217, 2218, 2219, 2220, 2221, 2222, 2223, 2224, 2225, 2226, 2227, 2228, 2229, 2230, 2231, 2232, 2233, 2234, 2235, 2236, 2237, 2238, 2239, 2240, 2241, 2242, 2243, 2244, 2245, 2246, 2247, 2248, 2249, 2250, 2251, 2252, 2253, 2254, 2255, 2256, 2257, 2258, 2259, 2260, 2261, 2262, 2263, 2264, 2265, 2266, 2267, 2268, 2269, 2270, 2271, 2272, 2273, 2274, 2275, 2276, 2277, 2278, 2279, 2280, 2281, 2282, 2283, 2284, 2285, 2286, 2287, 2288, 2289, 2290, 2291, 2292, 2293, 2294, 2295, 2296, 2297, 2298, 2299, 2300, 2301, 2302, 2303, 2304, 2305, 2306, 2307, 2308, 2309, 2310, 2311, 2312, 2313, 2314, 2315, 2316, 2317, 2318, 2319, 2320, 2321, 2322, 2323, 2324, 2325, 2326, 2327, 2328, 2329, 2330, 2331, 2332, 2333, 2334, 2335, 2336, 2337, 2338, 2339, 2340, 2341, 2342, 2343, 2344, 2345, 2346, 2347, 2348, 2349, 2350, 2351, 2352, 2353, 2354, 2355, 2356, 2357, 2358, 2359, 2360, 2361, 2362, 2363, 2364, 2365, 2366, 2367, 2368, 2369, 2370, 2371, 2372, 2373, 2374, 2375, 2376, 2377, 2378, 2379, 2380, 2381, 2382, 2383, 2384, 2385, 2386, 2387, 2388, 2389, 2390, 2391, 2392, 2393, 2394, 2395, 2396, 2397, 2398, 2399, 2400, 2401, 2402, 2403, 2404, 2405, 2406, 2407, 2408, 2409, 2410, 2411, 2412, 2413, 2414, 2415, 2416, 2417, 2418, 2419, 2420, 2421, 2422, 2423, 2424, 2425, 2426, 2427, 2428, 2429, 2430, 2431, 2432, 2433, 2434, 2435, 2436, 2437, 2438, 2439, 2440, 2441, 2442, 2443, 2444, 2445, 2446, 2447, 2448, 2449, 2450, 2451, 2452, 2453, 2454, 2455, 2456, 2457, 2458, 2459, 2460, 2461, 2462, 2463, 2464, 2465, 2466, 2467, 2468, 2469, 2470, 2471, 2472, 2473, 2474, 2475, 2476, 2477, 2478, 2479, 2480, 2481, 2482, 2483, 2484, 2485, 2486, 2487, 2488, 2489, 2490, 2491, 2492, 2493, 2494, 2495, 2496, 2497, 2498, 2499, 2500, 2501, 2502, 2503, 2504, 2505, 2506, 2507, 2508, 2509, 2510, 2511, 2512, 2513, 2514, 2515, 2516, 2517, 2518, 2519, 2520, 2521, 2522, 2523, 2524, 2525, 2526, 2527, 2528, 2529, 2530, 2531, 2532, 2533, 2534, 2535, 2536, 2537, 2538, 2539, 2540, 2541, 2542, 2543, 2544, 2545, 2546, 2547, 2548, 2549, 2550, 2551, 2552, 2553, 2554, 2555, 2556, 2557, 2558, 2559, 2560, 2561, 2562, 2563, 2564, 2565, 2566, 2567, 2568, 2569, 2570, 2571, 2572, 2573, 2574, 2575, 2576, 2577, 2578, 2579, 2580, 2581, 2582, 2583, 2584, 2585, 2586, 2587, 2588, 2589, 2590, 2591, 2592, 2593, 2594, 2595, 2596, 2597, 2598, 2599, 2600, 2601, 2602, 2603, 2604, 2605, 2606, 2607, 2608, 2609, 2610, 2611, 2612, 2613, 2614, 2615, 2616, 2617, 2618, 2619, 2620, 2621, 2622, 2623, 2624, 2625, 2626, 2627, 2628, 2629, 2630, 2631, 2632, 2633, 2634, 2635, 2636, 2637, 2638, 2639, 2640, 2641, 2642, 2643, 2644, 2645, 2646, 2647, 2648, 2649, 2650, 2651, 2652, 2653, 2654, 2655, 2656, 2657, 2658, 2659, 2660, 2661, 2662, 2663, 2664, 2665, 2666, 2667, 2668, 2669, 2670, 2671, 2672, 2673, 2674, 2675, 2676, 2677, 2678, 2679, 2680, 2681, 2682, 2683, 2684, 2685, 2686, 2687, 2688, 2689, 2690, 2691, 2692, 2693, 2694, 2695, 2696, 2697, 2698, 2699, 2700, 2701, 2702, 2703, 2704, 2705, 2706, 2707, 2708, 2709, 2710, 2711, 2712, 2713, 2714, 2715, 2716, 2717, 2718, 2719, 2720, 2721, 2722, 2723, 2724, 2725, 2726, 2727, 2728, 2729, 2730, 2731, 2732, 2733, 2734, 2735, 2736, 2737, 2738, 2739, 2740, 2741, 2742, 2743, 2744, 2745, 2746, 2747, 2748, 2749, 2750, 2751, 2752, 2753, 2754, 2755, 2756, 2757, 2758, 2759, 2760, 2761, 2762, 2763, 2764, 2765, 2766, 2767, 2768, 2769, 2770, 2771, 2772, 2773, 2774, 2775, 2776, 2777, 2778, 2779, 2780, 2781, 2782, 2783, 2784, 2785, 2786, 2787, 2788, 2789, 2790, 2791, 2792, 2793, 2794, 2795, 2796, 2797, 2798, 2799, 2800, 2801, 2802, 2803, 2804, 2805, 2806, 2807, 2808, 2809, 2810, 2811, 2812, 2813, 2814, 2815, 2816, 2817, 2818, 2819, 2820, 2821, 2822, 2823, 2824, 2825, 2826, 2827, 2828, 2829, 2830, 2831, 2832, 2833, 2834, 2835, 2836, 2837, 2838, 2839, 2840, 2841, 2842, 2843, 2844, 2845, 2846, 2847, 2848, 2849, 2850, 2851, 2852, 2853, 2854, 2855, 2856, 2857, 2858, 2859, 2860, 2861, 2862, 2863, 2864, 2865, 2866, 2867, 2868, 2869, 2870, 2871, 2872, 2873, 2874, 2875, 2876, 2877, 2878, 2879, 2880, 2881, 2882, 2883, 2884, 2885, 2886, 2887, 2888, 2889, 2890, 2891, 2892, 2893, 2894, 2895, 2896, 2897, 2898, 2899, 2900, 2901, 2902, 2903, 2904, 2905, 2906, 2907, 2908, 2909, 2910, 2911, 2912, 2913, 2914, 2915, 2916, 2917, 2918, 2919, 2920, 2921, 2922, 2923, 2924, 2925, 2926, 2927, 2928, 2929, 2930, 2931, 2932, 2933, 2934, 2935, 2936, 2937, 2938, 2939, 2940, 2941, 2942, 2943, 2944, 2945, 2946, 2947, 2948, 2949, 2950, 2951, 2952, 2953, 2954, 2955, 2956, 2957, 2958, 2959, 2960, 2961, 2962, 2963, 2964, 2965, 2966, 2967, 2968, 2969, 2970, 2971, 2972, 2973, 2974, 2975, 2976, 2977, 2978, 2979, 2980, 2981, 2982, 2983, 2984, 2985, 2986, 2987, 2988, 2989, 2990, 2991, 2992, 2993, 2994, 2995, 2996, 2997, 2998, 2999, 3000.

Le sacrement du mariage est de soi indissoluble. La rupture du lien matrimonial; or, le mariage chrétien étant un contrat-sacrement, la cause du lien matrimonial est exclusivement du ressort de l'Église. L'État n'a pas autorité pour sanctionner le divorce ou légaliser ce contrat. Pie IX a rappelé cet enseignement traditionnel dans l'allocution *Acerbissimum*, d'où a été tirée la seconde partie de la proposition 67. Cf. pour le contexte, *supra*, proposition 31.

68. *Ecclesia non habet potestatem impedimenti matrimonium dirimentia induendi, sed ea potestas civili auctoritati competit, quia quia impedimenta existens tollenda sunt.*

Le pape rejette à nouveau la prétention de ses adversaires, qui veulent attribuer à l'État un pouvoir exclusif sur les empêchements de mariage. La proposition 68 est extraite de la lettre apostolique *Multiplies*; cf. *supra*, proposition 15; elle est condamnée pour les mêmes raisons que la précédente. Le concile de Trente a déterminé la compétence de l'Église en matière d'empêchements, sess. xxiv, can. 3, 4 et 12, Denz.-Bannw., n. 973, 974, 982.

69. *Ecclesia sequioribus seculis dirimentia impedimenta inducere coepit, non jure proprio, sed illo jure usa, quod a civili potestate mutuata erat.*

70. *Tridentini canones qui anathematis censuram illis inferunt, qui facultatem impedimenti dirimentia induendi Ecclesie negare audent, vel non sunt dogmatici, vel de hac mutuata potestate intelligendi sunt.*

La proposition 69 limite le pouvoir de l'Église, en le faisant découler de l'autorité civile; elle répète la doctrine du synode de Pistole, que Pie VI a condamnée dans la bulle *Auctorem fidei*. Denz.-Bannw., n. 1559. Pie IX la rejette à son tour et il ajoute que les canons du concile de Trente ayant trait au pouvoir de l'Église à ce sujet sont strictement dogmatiques. Cf. MARIAGE, t. IX, col. 2244-2247.

71. *Tridentini forma sub infirmitatis poena non obligat, ubi lex civilis aliam formam praestituit, et veli hac nova forma interveniente matrimonium valere.*

L'autorité civile n'a pas autorité pour changer ou modifier à son gré la forme prescrite par l'Église au mariage des fidèles. Elle est incompétente en ces questions. En pratique, pour l'histoire de la discipline relative au mariage et pour le droit actuel, cf. MARIAGE, t. IX, col. 2295; PROPRE CURÉ, t. XIII, col. 738-757.

72. *Bonifacius VIII votum castitatis in ordinatione emissum emphasis auctoritatis reddere primum assensum.*

L'engagement dans les ordres sacrés constitue un empêchement dirimant au mariage et rend nul de

plein droit le mariage des clercs. Mais ce n'est pas Boniface VIII (1294-1303) qui, le premier, en a ainsi décidé. Il a seulement rappelé dans une décrétale une loi qui existait depuis longtemps déjà. Cf. sur cette question historique, L. Choupin, *op. cit.*, p. 396-398.

73. *Vi contractus mere civilis potest inter christianos constare veri nominis matrimonium; falsumque est, aut contractum matrimonium inter christianos semper esse sacramentum, aut nullum esse contractum, si sacramentum excludatur.*

74. *Causae matrimoniales et sponsalia suapte natura ad forum civile pertinent.*

Les erreurs contenues dans ces deux propositions ont déjà été condamnées dans les précédentes. Ce n'est pas seulement dans la lettre apostolique *Ad apostolicæ Sedis* que le pape les a signalées, mais aussi dans les allocutions *Acerbissimum* et *Multiplies*; cf. *supra*, propositions 31 et 19. Ici ce qui concerne les fiançailles, Pie VI avait rejeté une proposition, qui les soumettait entièrement aux prescriptions des lois civiles. Cf. constitution *Auctorem fidei*, Denz.-Bannw., n. 1558.

N. B. Huc facere possunt duo alii errores : de clericorum coelibatu abolendo et de statu matrimonii statui virginitalis antefendo. Confodiantur, prior in epistol. encycl. *Qui pluribus*, 9 nov. 1846, posterior in litteris apostolicis *Multiplies inter*, 10 jun. 1851.

N. B. Ici on peut faire mention de deux autres erreurs : l'abolition du célibat des clercs et la préférence attribuée à l'état de mariage sur l'état de virginité. Elles sont condamnées, la première dans l'encyclique *Qui pluribus*, du 9 novembre 1846, la seconde dans la lettre apostolique *Multiplies inter*, du 10 juin 1851.

Si le pape a jugé bon de rappeler d'un mot les documents où il justifiait le célibat ecclésiastique et l'état de virginité, c'est que les ennemis de l'Église menaient alors une violente campagne sur ce double terrain. Ils n'ont pas désarmé depuis. On trouvera au sujet du célibat des prêtres une excellente étude apologetique, à l'article *Sacerdos catholicus*, dans le *Dictionnaire apologetique*, t. IV, col. 1040-1062; cf. ici l'art. CÉLIBAT ECCLÉSIASTIQUE, t. II, col. 2068-2088.

§ 9. *Errores de civili romano pontifice principali.*

Deux propositions sont relatives au pouvoir temporel des papes. Pie IX en dit le bien-fondé (proposition 75) et il rejette les prétextes que les adversaires invoquent pour demander son abrogation (proposition 76).

75. *De temporalis regni cum spirituali compatibilitate disputant inter se christianæ et catholice Ecclesie filii.*

Pour bien juger de la portée de la condamnation, il faut replacer la proposition dans son contexte. Elle exprime l'une des erreurs soutenues par J.-N. Nuytz, et signalées par le pape dans la lettre apostolique *Ad apostolicæ Sedis*; cf. *supra*, proposition 24.

Pie IX fait très justement remarquer qu'en laissant chez les chrétiens le champ libre à de semblables discussions, « l'auteur tend à détruire la constitution et le gouvernement de l'Église et à ruiner entièrement la foi catholique, puisqu'il prive l'Église de sa juridiction extérieure et du pouvoir coercitif qui lui a été donné ». Cf. *Recueil*..., p. 297. Ce sont ces mêmes rais-





délire » de ceux qu'il doit combattre. Avant de les exposer l'une après l'autre, le pape résume les « opinions perverses » dont l'encyclique dresse le catalogue. Elles refusent à l'Église le pouvoir que celle-ci possède à l'égard des nations et des souverains; elles s'efforcent de détruire l'union et la concorde mutuelle de l'Église et de l'État; quelques-unes s'attaquent enfin à la divinité de Jésus-Christ.

2<sup>o</sup> *L'athéisme dans le gouvernement et ses conséquences.* — Pie IX dénonce en premier lieu « l'impie et absurde principe du naturalisme ». Il y a des hommes qui osent enseigner, « que la société humaine devrait être constituée et gouvernée sans plus tenir compte de la religion que si elle n'existait pas ». Cette séparation totale des deux pouvoirs, cette méconnaissance absolue de la religion, on veut la donner comme la marque d'un gouvernement parfait, et la condition même du progrès civil. Cf. *Syllabus*, proposition 6, 55. Or, il n'est rien de plus contraire à la doctrine de l'Écriture, de l'Église et des Pères; il n'est pas de principe plus funeste en lui-même et dans ses conséquences.

1. *Au point de vue social.* — On proclame que, dans un État bien constitué, chacun a le droit, non seulement de professer la religion qu'il lui plaît, mais « de manifester publiquement ses opinions, quelles qu'elles soient, par la parole, la presse ou autrement, sans que l'autorité ecclésiastique ou civile puisse le limiter ». Cf. *Syllabus*, prop. 15-19, 77-79. Cette liberté est outrancière. Pie IX, après saint Augustin, l'appelle une liberté de perdition. L'Église détient pour tous les hommes le dépôt de la vérité; elle a reçu la charge de distribuer et de défendre cette vérité; ceux qui lui refusent ce droit font preuve d'une intransigence coupable et d'une vanité grosse de dangers. Rejetant l'autorité de la révélation divine, ils perdent la vraie notion de la justice; oubliant du même coup les principes les plus certains de la saine raison, ils proclament que la réussite d'une entreprise lui confère la valeur du droit. Cf. *Syllabus*, prop. 58-61. Dès lors, c'en est fait de la morale et de ses lois les plus sacrées. L'homme n'a plus d'autre but que la richesse et le bonheur d'ici-bas, d'autre loi que son propre désir, d'autres jouissances que la satisfaction de ses instincts.

2. *Au point de vue plus strictement religieux.* — Les hommes imbus de ces doctrines poursuivent de leur haine les ordres monastiques. Ils protestent contre le précepte de l'aumône; ils veulent que soit aboli le repos qu'impose l'Église à certains jours fériés, sous prétexte que ces pratiques « sont en opposition avec les principes de la véritable économie publique ». Cf. à propos des religieux, *Syllabus*, prop. 52-53.

3. *Au point de vue familial.* — L'athéisme dans le gouvernement conduit à des solutions plus funestes encore. C'est de la loi civile seule, prétendent les adversaires, que découlent et dépendent tous les droits des parents. On veut donc empêcher l'Église d'intervenir dans l'instruction et l'éducation de la jeunesse; on s'efforce d'arracher les âmes des enfants à l'influence du clergé, et l'on prépare ainsi le bouleversement total de l'ordre religieux. Cf. *Syllabus*, prop. 45-48.

3<sup>o</sup> *La subordination de l'Église à l'État.* — Le Christ a donné à son Église la suprême autorité. Ils se trompent, par conséquent, ceux qui veulent soumettre le Saint-Siège à la puissance civile, ou ceux qui n'attribuent de pouvoir à l'Église que dans l'ordre strictement spirituel.

1. Les premiers s'appuient sur le principe suivant : « La puissance ecclésiastique n'est pas, de droit divin, distincte et indépendante de la puissance civile; cette distinction et cette indépendance ne peuvent exister sans que l'Église envahisse et usurpe les droits essen-

tiels de la puissance civile. » Cf. aussi *Syllabus*, prop. 19. Dès lors, ils tirent de ce principe diverses conclusions que le pape énumère en une longue phrase. « Ils ne rougissent pas d'affirmer, dit-il, 1. que les lois de l'Église n'obligent pas en conscience, à moins qu'elles ne soient promulguées par le pouvoir civil; 2. que les actes et décrets des papes relatifs à la religion et à l'Église ont besoin de la sanction et de l'approbation, ou tout au moins de l'assentiment du pouvoir civil; 3. que les constitutions apostoliques portant condamnation des sociétés secrètes, qu'on y exige ou non le serment de garder le secret, et frappant d'anathème leurs adeptes et leurs fauteurs n'ont aucune force dans les pays où le gouvernement civil tolère ces sortes de sociétés; 4. que l'excommunication fulminée par le concile de Trente et par les papes contre les envahisseurs et les usurpateurs des droits et des possessions de l'Église repose sur une confusion de l'ordre spirituel et de l'ordre civil et politique et n'a pour but que des intérêts temporels; 5. que l'Église ne peut rien décréter qui puisse lier la conscience des fidèles, relativement à l'usage des biens temporels; qu'elle n'a pas le droit de réprimer par des peines temporelles les violateurs de ses lois; 6. qu'il est conforme aux principes de la théologie et du droit public de conférer et de maintenir au gouvernement civil la propriété des biens possédés par l'Église, par les congrégations religieuses, et par les autres lieux pies. » Plusieurs de ces erreurs sont signalées dans les documents pontificaux antérieurs et transcrites dans les propositions du *Syllabus*. Cf. par exemple, pour 2, prop. 20, 41 sq; pour 5, prop. 24; pour 6, prop. 26, 27, 53.

2. Non seulement l'Église doit être soumise à l'État, ajoutent d'autres adversaires; mais son pouvoir de juridiction est lui-même restreint. Lorsqu'une doctrine ne touche ni à la foi ni aux mœurs, on peut ne point l'accepter, tout en demeurant catholique. Le pape s'élève avec vigueur contre ces prétentions que le *Syllabus* condamne lui aussi. Cf. prop. 22.

4<sup>o</sup> *La négation de la divinité de Jésus-Christ.* — Enfin des brochures, des journaux dissimulés partout répandent toutes sortes de doctrines impies, rejettent l'autorité du Christ et nient sa divinité. Le *Syllabus* précise les positions de ces hommes particulièrement dangereux; cf. prop. 7. Pie IX, dans l'encyclique, se contente de signaler, pour les combattre, ces impies « opposés à toute vérité et à toute justice ».

5<sup>o</sup> *Conclusion.* — Le pape termine l'encyclique par une exhortation aux évêques. Qu'ils remplissent avec zèle leurs fonctions de défenseurs de la foi, qu'ils écartent les dangers et protègent leurs fidèles; qu'ils montrent à tous les bienfaits d'une collaboration confiante entre l'Église et l'État. Au milieu des périls présents, la prière est, plus que jamais, nécessaire. Pie IX le redit de façon très pressante, il invoque d'une manière toute spéciale « l'immaculée et très sainte Mère de Dieu » et, pour augmenter la dévotion des fidèles, il accorde à tout l'univers, pour 1865, un jubilé dont il fixe les conditions.

III. VALEUR JURIDIQUE ET DOGMATIQUE. — Dans son article sur l'autorité du *Syllabus* (cf. *Études*, loc. cit.), le P. Desjacques donne parfaitement le résumé de cette question, au premier abord assez complexe. Pendant que les gouvernements protestaient, dit-il, que les évêques envoyaient au pape leur soumission, que les catholiques recevaient avec respect l'enseignement du Saint-Siège, les théologiens cherchaient à mieux pénétrer la valeur du document venu de Rome. « N'était-ce qu'un index, une table des matières dispersées dans une longue suite d'actes pontificaux, un catalogue anonyme, dressé pour la commodité des évêques? Était-ce un nouvel acte du pontife, un acte authentique? Et, dans ce cas, pouvait-on le prendre

comme un avertissement paternel, une direction offerte plutôt qu'imposée, et dont il ne résultait aucune obligation rigoureuse, ou fallait-il y voir un acte d'autorité? Et, si c'était un acte d'autorité, était-ce une mesure disciplinaire qui pouvait être rapportée, ou bien une décision doctrinale, un jugement irréformable, une définition *ex cathedra*? » *Art. cit.*, p. 353-354.

Le problème au fond se ramène à ces deux points : quelle est la valeur juridique du *Syllabus*, et quelle en est la valeur dogmatique? Si la seconde question est plus importante, la première n'est pas négligeable; il faut d'abord s'y arrêter un instant.

1. *VALEUR JURIDIQUE DU SYLLABUS.* — 1<sup>o</sup> C'est un acte du souverain pontife. — Il ne manque pas d'historiens, de théologiens même, qui ont vu dans le *Syllabus* un simple recueil de propositions dressé par un anonyme, « un ouvrage privé du secrétaire d'État, ou des hommes de confiance de Pie IX ». J. Schmidlin, *op. cit.*, p. 321. La plupart de ceux qui ont soutenu cette opinion ont été surtout frappés de la forme insolite sous laquelle se présente le document pontifical. Cf. Newman, *A letter... to his Grace the duke of Norfolk*, Londres, 1875, p. 78 sq; Mgr Bougaud, *Le christianisme et les temps présents*, Paris, 1882, t. iv, p. 482-483; P. Viollet, *L'infailibilité du pape et le Syllabus*, Paris, 1904, p. 83 (ce dernier ouvrage a été condamné par la Congrégation de l'Index, le 5 avril 1906).

Ils développent plus ou moins les raisons suivantes. — 1. D'abord, disent-ils, ce n'est pas le pape qui l'a composé. Sans doute, à plusieurs reprises, il a chargé une commission de théologiens de recueillir les erreurs modernes; bien plus, les propositions sont toutes tirées de ses allocutions ou de ses écrits; cependant, il n'est pas personnellement l'auteur du catalogue; en a-t-il vraiment pris la responsabilité? — 2. D'autre part, si nous étions vraiment en face d'un acte pontifical, nous y lirions assurément les formules du début ou de la fin, qui d'habitude font reconnaître de tels écrits. Le pape l'eût signé; or, il ne l'a point fait et la chose est d'autant plus étrange que l'encyclique *Quanta cura*, publiée en même temps que le *Syllabus*, porte la signature du souverain pontife. Pourquoi cette différence, si les deux documents sont strictement de même nature? — 3. Il n'est pas jusqu'au mode de publication qui ne semble à quelques-uns devoir retenir l'attention. La publication ordinaire des actes officiels du Saint-Siège est l'affichage aux portes des églises de Rome; or, le *Syllabus* fut simplement envoyé aux évêques. Sans déduire de ce fait que le recueil n'a aucune application pratique, faute d'une promulgation canonique régulière (cf. E. Ollivier, dans le *Correspondant* du 25 mars 1905, p. 1077), ne peut-on pas conclure de ce dernier argument, dont le poids s'ajoute aux précédents, qu'il n'est pas, en soi et absolument parlant, un acte du pape?

Ces différentes raisons ne semblent pas convaincantes. — 1. Qu'on relise, en effet, la lettre du cardinal Antonelli annonçant aux évêques l'envoi du *Syllabus*, ci-dessus, col. 2882. Il déclare en propres termes que la rédaction en a été faite sur « le commandement express » du souverain pontife, qu'il ne fait, lui-même, qu'exécuter « les ordres » qu'il a reçus et qu'il n'agit en somme dans toute cette affaire qu'au nom de Pie IX. Il apparaît donc nettement que le *Syllabus* n'est pas l'œuvre d'un théologien privé ou d'un simple canoniste, mais celle du pape, qui l'a fait rédiger, qui l'a approuvé, qui en est responsable. La façon dont Pie IX en parle ensuite le montre, du reste, excellemment. S'adressant aux évêques, le 17 juin 1867, il met sur le même plan l'encyclique et le *Syllabus*, leur disant : *Encyclicam « Quanta cura » necnon et Syllabum coram vobis nunc confirmo. Acta S. Sedis*, t. iv, p. 635. Il

répète souvent : *Syllabus noster, Syllabus quem edi jussimus... nostro jussu editus...* Cf. L. Choupin, *op. cit.*, p. 122, citant Rinaldi, *op. cit.*, p. 133. — 2. Le *Syllabus* n'est pas signé? Qu'importe. A vrai dire, il ne requiert pas de signature, à cause de la forme particulière qu'il revêt. Il suffit qu'on puisse être assuré qu'il émane du souverain pontife lui-même et la lettre du cardinal Antonelli l'affirme d'une manière authentique. — 3. Est-il sûr que le *Syllabus* n'ait pas été promulgué selon les règles en usage? Les évêques, en écrivant à leur clergé ou à leurs fidèles, disent bien plutôt le contraire. L'évêque de Séez, par exemple, déclare que les deux documents pontificaux ont été publiés à Rome « dans les formes accoutumées ». La même idée est exprimée presque dans les mêmes termes par les évêques de Meaux et de Beauvais. Cf. *L'encyclique et les évêques de France*, p. 37, 124. Du reste, à défaut de l'affichage, le pape est libre de choisir tel autre mode de publication qu'il lui plaît et la notification qu'il en a faite à l'épiscopat catholique donne assurément au recueil des propositions une promulgation officielle suffisante. C'est un point sur lequel il n'y a eu aucun doute sérieux.

2<sup>o</sup> C'est un acte qui a sa valeur propre. — La question est plus délicate. Le *Syllabus* est composé de quatre-vingts propositions, qui signalent des erreurs déjà mentionnées ou condamnées dans des documents antérieurs. On peut donc concevoir sa valeur de deux façons diamétralement opposées. Ou bien on dira que le *Syllabus* est un acte qui a une autorité propre, distincte de l'autorité des documents d'où les propositions ont été extraites; ou bien on verra dans ce recueil un simple catalogue, on ne voudra pas y chercher une condamnation nouvelle des erreurs et l'on placera sa valeur tout entière dans les actes pontificaux auxquels il renvoie.

Il semble que la première conception soit la vraie. Franzelin l'expose avec clarté dans une lettre à un professeur de théologie. Cf. *Études*, juillet 1889, p. 364, note; cf. aussi Verdereau, *Exposition historique des propositions du Syllabus*, Paris, 1887, p. 26-33; H. Dumas, dans *Études*, mai 1875, p. 743. Cette opinion s'appuie sur l'intention du pape, telle qu'elle est clairement manifestée, sur le rapport du *Syllabus* avec les documents antérieurs et sur le sentiment de nombreux évêques ou prélats lors de son apparition.

1. Pendant dix-huit ans, Pie IX, dans un certain nombre d'encycliques, d'allocutions consistoriales ou de lettres apostoliques, avait rejeté, au fur et à mesure que les circonstances l'exigeaient, les erreurs les plus diverses. Bien qu'il ne s'adressât chaque fois qu'à un seul destinataire ou à un groupe restreint d'auditeurs, il pouvait, sans doute, vouloir s'adresser par ce moyen à l'Église tout entière. Pour que ces actes pontificaux devinssent publics et authentiques, il n'était pas besoin d'une promulgation plus solennelle. Toutefois si le pape a pris soin lui-même de faire grouper des propositions en un ensemble ordonné, s'il a fait notifier officiellement le nouveau recueil à tous les évêques du monde catholique, c'est qu'il entendait donner à son enseignement une autorité plus grande et une portée plus universelle.

2. L'exposé que nous avons fait du texte du *Syllabus* a montré le rapport intime qui existe entre les diverses propositions et les documents d'où elles sont tirées. Il est nécessaire évidemment, pour bien comprendre chacune d'elles, de se référer aux actes qui la contiennent. Mais le *Syllabus* ne répète pas dans tous les cas une doctrine absolument claire; souvent il la précise, parfois il l'adapte au texte. L'exemple le plus typique est peut-être la proposition 77. Pie IX, dans une allocution consistoriale prononcée le 26 juillet 1855, s'était plaint de la félonie du gouvernement espagnol, qui



avait abrogé certains articles du concordat, au mépris de la foi jurée et des droits sacrés de l'Église. « Nous avions établi, dit-il, que cette religion (catholique) continuerait à être la seule religion de la nation espagnole, à l'exclusion de tout autre culte. » L'allocution, on le voit, flétrit la politique d'une nation à une époque déterminée. Le *Syllabus* donne à la parole du pape un sens beaucoup plus général; ce n'est plus une simple protestation contre les empiétements d'un gouvernement; c'est une doctrine qui est repoussée de façon très nette, et la condamnation vaut pour tous les pays et pour tous les temps : *A notre époque, il n'est plus utile que la religion catholique soit considérée comme l'unique religion de l'État, à l'exclusion de tout autre culte.* Autre cas : Le gouvernement de la Nouvelle-Grenade, en 1847, avait publié une loi garantissant aux hommes de toute nation qui émigraient en ce pays l'exercice public de leur culte, quel qu'il fût. Le pape avait protesté dans l'allocution *Acerbissimum*. La proposition 78 du *Syllabus* dégage de ce cas particulier la doctrine libérale qu'il suppose et elle l'exprime catégoriquement : *Aussi, est-ce avec raison que, dans quelques pays catholiques, la loi a pourvu à ce que les étrangers qui s'y rendent y jouissent de l'exercice public de leurs cultes particuliers.* De ces exemples et d'autres encore que l'on pourrait multiplier, la conclusion est facile à tirer. Le *Syllabus* a, par lui-même, une valeur autre que celle des documents dont il est le résumé; il a une autorité propre. Elle vient non seulement du fait qu'il a été solennellement promulgué, mais aussi de ce qu'il est souvent « une interprétation lumineuse des documents originaux auxquels il se rapporte ». H. Dumas, *art. cit.*, p. 744.

3. Le *Syllabus* avait à peine paru que, de toute part, les évêques insistaient sur la valeur spéciale du recueil. « Les erreurs pernicieuses qui répandaient impunément le ravage et ébranlaient la société humaine avaient déjà été prosrites séparément, écrivait, le 14 janvier 1865, Mgr Mercurelli, secrétaire de Pie IX; elles ont été de nouveau condamnées toutes ensemble. » Une condamnation nouvelle : c'est la formule qu'on retrouverait à maintes reprises dans les conciles nationaux ou provinciaux, dans les lettres des évêques à leurs fidèles, dans leurs adresses de soumission au souverain pontife, dans leurs protestations contre les décisions du pouvoir civil. Cf. Rinaldi, *op. cit.*, analysé par F. Desjacques, *art. cit.*, p. 366. Une telle abondance d'affirmations ne se comprendrait pas, si le *Syllabus* n'avait pas sa valeur propre, indépendamment des documents dont il est composé.

3<sup>e</sup> C'est un acte doctrinal. — E. Olivivier, dans son livre *L'Église et l'État au concile du Vatican*, t. 1, p. 344, ne veut pas voir dans le *Syllabus* l'enseignement d'une doctrine. Il est vrai qu'il semble confondre enseignement doctrinal et enseignement infaillible, de sorte que, niant au recueil le second caractère, il est amené à lui refuser le premier. Contrairement à cette opinion, l'ensemble des théologiens catholiques reconnaissent dans le catalogue des propositions une œuvre doctrinale.

A vrai dire le raisonnement est ici simplifié par ce qui vient d'être expliqué et il est à peine besoin de développer les arguments. Le titre général du *Syllabus*, les titres des différents paragraphes répètent jusqu'à dix fois le mot : erreurs. Erreurs de notre époque; erreurs relatives à l'Église, à la société civile; erreurs concernant la morale naturelle et chrétienne, etc. Or, le pape, en qualifiant ainsi les propositions qu'il transcrit est dans son rôle de gardien et de protecteur de la vérité. Il met en garde les idées contre les dangers qui les menacent, en un mot, il enseigne. Au demeurant, pour qui parcourt, fût-ce même rapidement, le contenu des propositions, il est manifeste que les

matières traitées sont des matières doctrinales : existence et nature de Dieu, droits du Saint-Siège, pouvoir de l'Église, mariage chrétien, etc. Enfin, quand le cardinal Antonelli annonça aux évêques l'envoi du *Syllabus*, il leur déclara que ce document mettrait sous leurs yeux « les erreurs et les doctrines pernicieuses » condamnées par le pape. Les prélats l'ont bien compris et c'est pourquoi ils ont réagi avec tant de vigueur contre les gouvernements qui prétendaient s'immiscer dans le domaine spirituel et les empêcher de transmettre à leurs fidèles l'enseignement du Saint-Siège. Cf. surtout la lettre de l'évêque de Metz au ministre des Cultes, ci-dessus, col. 2884.

II. VALEUR DOGMATIQUE DU SYLLABUS. — Adressé par le pape à tous les évêques, jouissant d'une autorité qui lui est propre, contenant un enseignement doctrinal, le *Syllabus* est-il un document infaillible, une définition *ex cathedra*? Les théologiens sur ce point sont divisés, et il convient d'exposer les différentes opinions.

1<sup>re</sup> Opinion de ceux qui soutiennent que le *Syllabus* contient un enseignement infaillible. — Les partisans de l'infaillibilité du *Syllabus* n'invoquent pas tous les mêmes raisons. Certains — ce sont les plus nombreux — voient dans le *Syllabus* un acte de l'infaillibilité personnelle du pape, une définition *ex cathedra*. Il en est d'autres, qui font du recueil des propositions un document infaillible, parce qu'il est garanti par l'infaillibilité de l'Église. On a même dit que le *Syllabus* n'était infaillible que parce que les propositions qu'il contient ont été condamnées par le souverain pontife parlant *ex cathedra* dans les actes pontificaux auxquels ce catalogue renvoie.

1. Le *Syllabus* est un acte de l'infaillibilité personnelle du pape, une définition « *ex cathedra* ». — Parmi les théologiens qui soutiennent cette idée, on peut citer Mazzella, *De religione et Ecclesia*..., Rome, 1885, p. 822, note 1; Schrader, *De theologia generalium*..., Poitiers, 1874, n. 84, p. 136; Chr. Pesch, *Prælectiones dogmaticæ*, t. 1, pars 2, *De Ecclesia Christi*, sect. 4. 2. *De subjecto activi magisterii ecclesiastici*, art. 2, n. 520; Scheeben, *Handbuch der kath. Dogmatik*, cf. la traduction de l'abbé Belet, t. 1, n. 510, p. 353 sq.; Franzelin, cité et commenté par le P. Desjacques, dans *Études*, juillet 1889, p. 354 sq.; H. Dumas, dans *Études*, mai 1875, p. 736 sq.

a) Exposé. — On peut ramener à trois les raisons apportées.

a. — D'abord le *Syllabus* a été reconnu comme une définition *ex cathedra* par le consentement moralement unanime de l'épiscopat catholique. La publication du document a été l'occasion de nombreuses déclarations infaillibilistes. L'évêque de Montauban, par exemple, écrivit à ce propos : « La suprématie et l'infaillibilité du pape sont arrivées à un tel degré d'évidence de fait et de droit qu'il n'y a plus à en discuter. » Cf. *L'encyclique et les évêques de France*, p. 63. Il n'est pas seul à parler de la sorte. De nombreux prélats dans tous les pays, des conciles provinciaux tiennent un langage analogue. Cf. J. Bellamy, *La théologie catholique au XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1904, t. 1, p. 62. Les évêques ont reçu la parole du pape comme la parole de Pierre, ils l'ont acceptée comme la règle de la croyance; ils s'y sont soumis sans réserve, parce qu'ils y ont vu l'expression de l'infaillible vérité.

b. — De plus, le *Syllabus* n'est pas un document isolé; il fait un tout avec l'encyclique *Quanta cura*; il a été publié avec elle; les deux écrits sont intimement liés. Or, la déclaration très grave faite par le pape à la fin de l'encyclique vise, à n'en pas douter, le *Syllabus* lui-même. « Nous réprouvons par notre autorité apostolique, dit Pie IX, nous proscrivons, nous condamnons toutes et chacune des mauvaises

opinions et doctrines signalées en détail dans les présentes lettres, et nous voulons et ordonnons que tous les enfants de l'Église catholique les tiennent pour réprouvées, prosrites et condamnées. » Cf. Raulx, *op. cit.*, p. 14. Ces expressions montrent que, dans les deux documents, le pape a voulu faire appel au maximum de son autorité en matière d'enseignement.

c. — En lui-même le *Syllabus* a du reste tous les caractères d'une définition *ex cathedra*. « Il émane de celui qui est le maître et le souverain de la vérité catholique; il appartient exclusivement à la foi et aux mœurs par la nature des matières qu'il traite; il a reçu des circonstances qui ont accompagné sa publication le caractère manifeste d'une loi universelle de l'Église. Que lui manque-t-il pour être une décision irréformable, un acte sans appel de l'autorité infaillible de Pierre? » H. Dumas, *art. cit.* Les théologiens qui soutiennent cette opinion insistent davantage sur la dernière remarque. En publiant le *Syllabus*, Pie IX voulait assurément frapper un grand coup et abattre, autant qu'il le pouvait, les doctrines révolutionnaires si vivaces et si dangereuses. Pendant plus de quinze ans, si l'on peut dire, il s'était préparé à ce grand coup; il avait écrit des encycliques, prononcé des allocutions, demandé à plusieurs commissions de multiplier leurs travaux. Puis, lorsque le moment lui avait paru propice, il avait adressé au monde une parole solennelle et souveraine. Un acte préparé d'aussi longue date et avec autant de sollicitude ne saurait être un acte quelconque; ce serait faire injure à la sagesse et à la prudence de Pie IX que de le supposer. La sentence qu'il a prononcée est définitive et irréformable; le *Syllabus* engage l'infaillibilité du vicaire de Jésus-Christ.

b) Critique. — Les preuves apportées pour établir et appuyer cette première opinion ne semblent pas aussi évidentes qu'on le prétend.

a. — L'argument tiré du consentement quasi-unanime de l'épiscopat à reconnaître dans le *Syllabus* un document *ex cathedra* est beaucoup moins probant qu'il ne pourrait le paraître de prime abord. Les évêques ont évidemment tous accueilli le *Syllabus* comme un acte authentique qui signalait les erreurs modernes; ils ont tous adhéré aux condamnations qu'il portait, repoussant et reprouvant, comme le demandait Pie IX, tout ce que le *Syllabus* repoussait et reprouvait. Mais ils n'ont pas tous considéré l'œuvre pontificale comme une définition. Mgr Dupanloup et ceux qui, comme lui, étaient favorables à certaines tendances libérales n'ont pas cru se soumettre à un document *ex cathedra*; leurs réflexions, leurs écrits surtout le démontrent amplement. Ci-dessus, col. 2885. Dès lors la quasi-unanimité sur laquelle on veut s'appuyer n'existe pas et la raison qu'on invoque perd toute sa valeur.

b. — Est-il bien sûr que l'encyclique *Quanta cura* soit un acte *ex cathedra*? On l'a nie. Cf. Herwegen, *Kathol. Kirche und christl. Staat*, trad. angl., Londres, 1876, p. 207. Sans doute les termes employés par Pie IX sont fort nets et paraissent marquer l'intention du pontife de porter une sentence définitive et obligatoire en matière doctrinale. Mais cela suffit-il pour en faire un document *ex cathedra*? La peut-on dire, par ailleurs, que l'encyclique constitue avec le *Syllabus* un tout d'une telle unité que les raisons amenées à conclure au caractère infaillible du premier document valent également pour le second? Rien n'est moins sûr. La lettre du cardinal Antonelli annonce aux évêques deux actes pontificaux distincts et indépendants. « Le pape m'a ordonné, dit-il, de vendre à ce que le *Syllabus* vous fut expédié..., dans le temps où nous avons bon d'écrire une autre lettre encyclique à tous les évêques catholiques. » S'exprimerait-il de la sorte si

l'encyclique et le *Syllabus* n'étaient qu'une seule et même chose? On a fait état, en faveur de l'infaillibilité du recueil, de la formule solennelle de condamnation que Pie IX a placée à la fin de ce premier écrit. Il y est dit que sont prosrites les erreurs « signalées en détail dans les présentes lettres ». Mais, d'une part, le *Syllabus* n'est ni annoncé, ni nommé dans l'encyclique. Si Pie IX avait voulu faire entendre l'unité des deux documents, il les eût insérés l'un dans l'autre, ou se serait pris de manière à ne laisser subsister aucun doute sur sa pensée. D'autre part, les doctrines rejetées ici et là ne sont pas exactement les mêmes. Celles que condamne l'encyclique sont presque toutes répétées dans le *Syllabus*; mais beaucoup des propositions du catalogue, par contre, loin d'être « signalées en détail » dans l'encyclique, n'ont aucun rapport avec l'enseignement qui y est contenu. Comment dès lors conclure, de la seule phrase citée, qu'elles sont toutes prosrites *ex cathedra* par le magistère infaillible du pape?

c. — Les circonstances de la composition et de la publication du *Syllabus* montrent-elles absolument que l'intention de Pie IX était de porter une sentence définitive et obligatoire, où il engageait le maximum de son autorité? Les raisons apportées ne sont pas suffisamment fortes pour imposer cette opinion. Bien plus, ceux qui nient l'infaillibilité du *Syllabus* trouvent en ces mêmes circonstances des arguments qui leur semblent sérieux.

2. Le *Syllabus* contient une doctrine infaillible, parce qu'il est garanti par l'infaillibilité de l'Église. — a) Exposé. — Devant les observations précédentes qui leur semblent fondées, un certain nombre de théologiens font appel à l'infaillibilité de l'Église. Cf. Wernz, *Jus decretalium*, t. 1, Rome, 1898, n. 278; Aichner, *Compendium juris ecclesiastici*, 9<sup>e</sup> éd., Brixen, 1900, p. 59 sq.; Ojetti, *Synopsis rerum moralium et juris canonici*, Prati, 1911, au mot *Syllabus*; Frins, dans *Kirchenlexicon*, au mot *Syllabus*.

La base de leur argumentation est résumée par Wernz, *loc. cit.*: *Syllabus... vi primæ publicationis definitio ex cathedra dici potest, quamvis id minore claritate et certitudine constet quam de encyclica... At, cum utrique documento, etiam Syllabo, accesserit consensus magisterii dispersi Ecclesie, utraque decisio ex alio fonte est norma certa atque infallibilis.*

b) Critique. — Pour que l'argument ait toute sa valeur, il faut montrer ou bien que l'épiscopat a considéré unanimement le *Syllabus* comme document infaillible, ou bien que l'enseignement contenu dans le recueil a cessé d'être objet de discussion, pour être proposé dans l'Église comme vérité de foi. Or, rien n'est moins prouvé et il importe de rappeler ici les divergences qui se sont manifestées dans l'épiscopat même, dès le lendemain de la publication du recueil, au sujet du sens qu'il convenait de donner à toute proposition. Sans doute, si l'infaillibilité du *Syllabus* était d'avance prouvée, le désaccord de ses interprètes en certains points ne changeant pas la valeur de l'acte pontifical. Cf. L. Choquet, *op. cit.*, p. 150. Mais il s'agit, dans la pensée des théologiens qui soutiennent l'opinion que nous discutons, de tout autre chose; ils veulent garantir l'infaillibilité du document par le consentement unanime des évêques. Dès lors la preuve, au moins pour certaines propositions, fait défaut, car il est impossible d'affirmer avec certitude que toutes les contradictions de ces propositions ont été acceptées et enseignées unanimement comme vérités de foi par le magistère de l'Église dispersé. Les discussions, du reste, ont continué, elles ont duré jusqu'à nos jours. Cf. Biederlack, dans *Stautslexicon*, t. v, col. 664, au mot *Syllabus*; et le fait que les théologiens traitent encore librement de nos jours cette question d'infaillibilité

libilité montre qu'elle n'est pas tranchée définitivement dans l'Eglise.

3. *Le Syllabus est infaillible, parce que les documents dont il est composé le sont.* — a) *Exposé.* — Cette position est celle de Rinaldi, *op. cit.*, c. III, p. 7 sq. « Les propositions du *Syllabus*, dit-il, sont toutes condamnées par le pape agissant dans la souveraineté absolue de son pouvoir d'enseignement; mais ce n'est point dans ce recueil que Pie IX a exercé la plénitude de son autorité; c'est dans les divers documents d'où sont tirées les propositions. Si donc elles sont des définitions — et elles le sont assurément — c'est parce que les actes pontificaux auxquels le *Syllabus* renvoie sont eux-mêmes des décisions infaillibles. Le fait de les avoir groupées en un catalogue ne les a pas frappées d'une condamnation nouvelle. Nous n'avons dans le *Syllabus* « qu'une notification authentique, un index autorisé, qui certifie que les sentences dont il est le résumé ont été rendues *ex cathedra*, et qui supplée ce qui aurait pu manquer à leur promulgation ». L. Choupin, *op. cit.*, p. 145-147.

b) *Critique.* — Il faut dès lors accepter que tous les actes qui servent de sources au *Syllabus* sont des définitions. La chose est difficile à admettre, au moins pour plusieurs d'entre eux. Évidemment, le pape n'est pas astreint à prononcer telle formule pour attester qu'il parle *ex cathedra*; en prononçant une allocution dans un consistoire, en écrivant une lettre à un évêque, il peut très bien vouloir atteindre l'Eglise tout entière et obliger tous les fidèles; encore faut-il que sa volonté de le faire soit clairement manifestée et qu'il n'y ait pas de doute sur ses intentions. C'est ce qui n'apparaît pas toujours. On cite généralement à ce sujet la proposition 32, extraite d'une lettre pontificale à l'évêque de Montréal. Pie IX félicite ce prélat d'avoir écrit un opuscule pour attaquer « la loi inique qui impose aux clercs le service militaire ». Cf. *Recueil...*, p. 514-515. Y a-t-il, à strictement parler, dans ce document une condamnation de la loi; et si elle existe, peut-on lui donner la valeur d'une définition *ex cathedra*, que le *Syllabus* notifierait simplement? L'affirmation est peu vraisemblable. Personne, semble-t-il, n'a repris à son compte le système du P. Rinaldi. Son livre, bourré de textes, n'en est pas moins de toute première valeur pour l'étude du *Syllabus*. Cf. l'analyse qu'en a donnée F. Desjardes, *loc. cit.*, p. 360 sq.

2° *Opinion de ceux qui ne voient pas dans le Syllabus un enseignement infaillible du souverain pontife.* — Voir surtout F. Heiner, *Der Syllabus in ultramontaner und antultramontaner Beleuchtung*, Mayence, 1905, analysé par A. Boudinhon, dans *Revue du clergé français*, mai 1905, p. 412 sq.; cf. P. Bernard, dans *Études*, mai 1906, p. 407 sq.

Cette opinion s'appuie sur la définition de l'infaillibilité pontificale, et sur l'application de cette définition au cas spécial du *Syllabus*. Le pape est infaillible quand il enseigne, comme étant révélée de Dieu et comme devant être tenue par tous les fidèles, une vérité qui concerne la foi ou les mœurs, avec l'intention suffisamment manifestée de prononcer définitivement sur la doctrine et d'obliger tous les chrétiens. Or, ni les circonstances du *Syllabus*, ni son contenu ne montrent avec certitude que ces conditions sont réalisées.

1. *Les circonstances du Syllabus.* — On a vu plus haut, col. 2877 sq. les différents stades de sa formation. En 1862, les soixante et une propositions préparées par les théologiens avaient reçu l'approbation des trois cents évêques consultés et Pie IX se proposait de publier avec le catalogue une bulle spéciale, condamnant les principales erreurs modernes. Les indiscretions d'un journal hostile au Saint-Siège l'ayant fait renoncer à son premier projet, il fit composer un re-

cueil de propositions, tirées cette fois des actes antérieurs de son pontificat. C'est le *Syllabus* actuel. Il est, à n'en pas douter, un document beaucoup moins solennel que celui qui avait été prévu tout d'abord; et ce fait marque bien l'intention de Pie IX de ne pas recourir en cette circonstance au maximum de son autorité doctrinale. De plus, ce que le pape a voulu garantir, c'est uniquement le caractère officiel et l'authenticité de l'œuvre; c'est pourquoi il a fait affirmer par son secrétaire d'État que le catalogue avait été composé sur son ordre et envoyé sur « son commandement exprès ». Dans l'encyclique *Quanta cura*, elle-même, il n'est pas question du *Syllabus*. Il est manifeste, par conséquent qu'il n'a pas « les solennités d'un acte *ex cathedra* et d'une définition dogmatique »; il semble, au contraire, « qu'on ait pris grand soin de les en écarter ». A. Boudinhon, *loc. cit.*, p. 416.

2. *Le contenu du Syllabus.* — Si le *Syllabus* était un acte qui engageait l'infaillibilité pontificale, il faudrait dire que chacune des propositions qui le composent est contraire à la foi catholique, et que les contradictoires de ces propositions expriment exactement le dogme. Il n'en est rien en plusieurs cas; trois exemples suffisent à le prouver.

a) La proposition 16 est ainsi conçue : *Les hommes peuvent trouver le chemin du salut éternel et obtenir ce salut éternel dans le culte de n'importe quelle religion.* La doctrine catholique ne se trouve pas dans la contradictoire de cette proposition; le texte du *Syllabus* peut s'interpréter d'une manière orthodoxe; tel qu'il est, il résume l'enseignement commun des théologiens les plus autorisés qui distinguent l'appartenance au corps et à l'âme de l'Eglise et affirment possible le salut des hommes de bonne foi. Est condamné seulement celui qui veut tirer de ce principe le système de l'indifférentisme religieux, en proclamant que toutes les religions sont bonnes. Si l'on se reporte à l'acte pontifical d'où est extraite la proposition, on voit clairement que tel est le sens de la phrase. Cf. col. 2894.

b) La proposition 67 est ainsi formulée : *De droit naturel, le lien du mariage n'est pas indissoluble...* Or, la loi mosaïque a donné aux juifs le pouvoir de divorcer; la loi chrétienne elle-même reconnaît au pape le droit de rompre en certains cas le *matrimonium ratum*; elle permet aussi la rupture du mariage même consommé des infidèles, en vertu du privilège paulin. Pie IX n'ignore pas ces exceptions à la règle générale; si donc, en insérant dans le *Syllabus* la proposition 67, il veut porter une définition, il laisse croire que le mariage est indissoluble de droit naturel sans aucune réserve; faute de précisions, il modifie en quelque sorte l'enseignement catholique. Que l'on se reporte au document d'où la proposition est extraite, col. 2906; le pape y condamne le divorce civil dont il énonce les méfaits et il proscriit le principe sur lequel s'appuient les ennemis de l'Eglise : principe à la fois dangereux et faux, parce qu'il ne fait pas les distinctions nécessaires.

c) Il serait également bien difficile de prendre comme exposé de la doctrine catholique la contradictoire de la proposition 80 : « Le souverain pontife peut et doit se réconcilier et transiger avec le progrès, le libéralisme et la civilisation moderne. » Est-il défini que tout est mauvais dans la civilisation d'aujourd'hui? Est-ce la condamnation définitive d'un libéralisme auquel beaucoup de catholiques étaient profondément attachés? Les adversaires de la papauté l'ont cru, et ils ont accusé l'Eglise d'étouffer tout progrès; les ennemis du libéralisme ont vu dans cette proposition le rejet d'un système qu'ils combattaient depuis longtemps. De fait, à ne prendre que le texte du *Syllabus*, les uns et les autres semblaient avoir raison. Mais le pape, à la vérité, n'avait pas l'intention de se dire l'ennemi irréconciliable de la civilisation moderne et



du progrès, encore bien moins de définir une telle affirmation. Il ne blâmait que « la civilisation contemporaine, par le moyen de laquelle se produisent tant de maux, et se proclament tant de funestes opinions extrêmement opposées à la religion catholique et à sa doctrine ».

La conclusion qui s'impose est donc la suivante : le *Syllabus*, en tant que recueil de propositions, n'est pas un document infaillible, puisque certaines au moins de ces propositions ne peuvent pas être dites contraires à la foi catholique. Cf. A. Boudinhon, *loc. cit.*, p. 418 sq.

III. CONCLUSION GÉNÉRALE. — Cette importante question de la valeur du *Syllabus* semble pouvoir être résumée de la façon suivante :

1° Le *Syllabus* porte le titre suivant : Recueil comprenant les principales erreurs de notre temps notées dans les allocutions consistoriales, lettres, etc... Que l'on remarque le mot *notées*. C'est dans les documents antérieurs que les propositions ont été frappées d'une réprobation théologique. Ce n'est pas parce qu'elles sont dans le *Syllabus* qu'elles sont des erreurs; c'est parce qu'elles sont des erreurs et avaient déjà été prosrites comme telles que le *Syllabus* les contient. Pour connaître donc exactement en quoi et dans quelle mesure les propositions sont opposées au dogme et à l'enseignement de l'Eglise, il faut se reporter aux documents d'où elles proviennent. C'est à dessein que le catalogue porte après chaque proposition la mention de ses sources. Or, cet examen montre que toutes les erreurs ne sont pas condamnées au même titre.

1. Les unes sont de véritables hérésies, c'est-à-dire qu'elles nient des vérités définies par l'Eglise comme appartenant au dépôt de la révélation. Telles sont, par exemple, la plupart de celles qui se trouvent dans le § 1 : Panthéisme, naturalisme et rationalisme absolu.

2. D'autres touchent aux questions de politique religieuse, à la liberté des cultes. Elles ne sont pas aussi directement opposées à la foi. Heiner, *op. cit.*, les dit contraires au droit prescrit de l'Eglise catholique, mais, ajoute-t-il, « rien n'empêche absolument de croire que ces propositions ne puissent être un jour, dans un ordre de choses différent, interprétées avec moins de rigueur ». Cf. P. Bernard, *art. cit.*, p. 408.

3. Certaines propositions enfin ne peuvent pas être hérétiques, elles sont seulement historiquement fausses. Par exemple, la proposition 72 : « Boniface VIII, le premier, a déclaré que le vœu de chasteté prononcé dans l'ordination rend le mariage nul. » La nullité du mariage des clercs majeurs a été reconnue avant Boniface VIII, et dès le XII<sup>e</sup> siècle. Mais en, quoi cette erreur purement historique peut-elle intéresser la foi ou les mœurs? On ne peut même pas parler ici de fait dogmatique; aucune définition n'est possible.

2° A ces quatre-vingts propositions déjà condamnées antérieurement dans des circonstances diverses, qu'a donc ajouté leur insertion dans le catalogue nommé *Syllabus*? Deux choses :

1. *Au point de vue pratique.* — Les erreurs sont évidemment mieux mises en lumière. La plupart sont extraites textuellement des lettres ou des encycliques. Dégagées de leur contexte, elles paraissent plus nettes qu'au milieu des explications qui les encadrent. Certaines, qui ne sont signalées dans les actes pontificaux qu'à propos d'un cas particulier, sont exprimées maintenant en termes généraux d'une portée universelle. Cf. prop. 77, 78, 79. Il y a même des propositions qui sont formées d'extraits de plusieurs documents différents, afin d'exposer la doctrine de façon plus complète. Cf. prop. 67.

La rédaction a donc été assez libre; ce n'est point dire qu'elle fut toujours parfaite. Outre les nombreuses répétitions que l'on constate dès la première lecture

(cf. par exemple, prop. 28 et 49, 50 et 51, etc.), on peut regretter à plusieurs reprises le manque de clarté dans l'expression. L'exemple le plus typique est la proposition 75 : « Les fils de l'Eglise chrétienne et catholique disputent entre eux sur la compatibilité du pouvoir temporel avec le pouvoir spirituel. » A s'en tenir à ces termes, il est difficile de savoir si le pape a énoncé un fait ou signalé une erreur. Le contexte de la proposition éclaire le problème; il s'agit de proscrire une doctrine de J.-N. Nuytz qui approuvait ces discussions entre catholiques; telle qu'elle est rédigée, la proposition ne le laisse pas suffisamment entendre. On a beaucoup écrit aussi à propos de la proposition 61 : « Une injustice de fait couronnée de succès ne porte pas préjudice à la sainteté du droit. » Où est l'erreur et comment la comprendre même dans l'allocation de Pie IX qui la signale, à plus forte raison dans le *Syllabus*, où cette phrase ne laisse pas d'être embarrassante? Les commentateurs ont dû s'y arrêter longuement. Cf. Heiner, *op. cit.*, p. 279-281; Mgr Maupied, *Le Syllabus et l'encyclique*, Tourcoing, 1876, p. 324 sq.; Viollet, *op. cit.*, p. 90 sq. (combatu dans *Études*, 20 janvier 1905, p. 255); A. Boudinhon, *art. cit.*, p. 419.

2. *Au point de vue dogmatique.* — Les erreurs insérées dans le recueil ne reçoivent pas de ce fait une censure théologique plus précise; elles gardent, autrement dit, la note qui leur convenait en vertu des documents antérieurs. On peut les dire néanmoins frappées d'une réprobation spéciale, la même pour toutes, en ce sens que leur insertion au catalogue, sans constituer une sentence à proprement parler, est une confirmation officielle et authentique de la sentence qui les avait atteintes auparavant. C'est ainsi que l'on peut parler de la valeur propre du *Syllabus*, distincte de la valeur des actes pontificaux qui en sont la source. C'est aussi en ce sens restreint qu'il faut entendre les mots de « condamnation nouvelle », souvent employés par les commentateurs du *Syllabus*, et que nous ne refusons pas de redire comme eux.

3° Somme toute, il ne faut pas condamner les théologiens qui ont attribué au recueil une autorité suprême. Les arguments qu'ils développent ne laissent pas d'avoir quelque probabilité. Il ne leur est pas permis, toutefois, d'imposer leur manière de voir à ceux qui sont d'un autre avis. Il paraît plus vrai d'admettre, en effet, que Pie IX n'a pas voulu se servir, en cette circonstance, de son magistère infaillible. Le *Syllabus* reste — et cette fois, sans contredit — un acte du souverain pontife, une œuvre doctrinale, à laquelle tous les fidèles doivent respect et obéissance. Cette obéissance, les évêques l'ont toujours prêchée et les vrais chrétiens s'y sont soumis sans réserves. Quant aux polémistes qui ont voulu ou voudraient encore de nos jours se servir du *Syllabus* comme d'une arme contre l'Eglise, il est vraisemblable qu'ils ne l'ont jamais lu; il est sûr, en tout cas, qu'ils ne l'ont pas compris.

Nous ne citons pas les ouvrages d'histoire générale, ou les biographies dans lesquelles on trouve parfois de très utiles renseignements concernant le *Syllabus*. Cf. les références dans la 1<sup>re</sup> partie de l'article.

Parmi les autres, les commentateurs et les livres plus strictement doctrinaux, on peut consulter : *Recueil des allocutions consistoriales, encycliques et autres lettres apostoliques des souverains pontifes* Clément XII, Benoît XIV, Pie VI, Pie VII, Léon XII, Grégoire XVI et Pie IX, citées dans l'encyclique et le *Syllabus* du 8 décembre 1864, Paris, 1865; Achmer, *Das ecclesiasticum*, 9<sup>e</sup> éd. Brixen, 1900; M. Le vrai et le faux en matière d'autorité et de liberté, d'après la doctrine du *Syllabus*; Bellamy, *La théologie catholique au XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1904; P. Bernard, dans *Études*, mai 1906; Biederlack, dans *Staatslexicon*, Herder, 1897; A. Boudinhon, dans *Revue du clergé français*, avril 1895; Mgr Bougaud, *Le christianisme et les temps présents*, Paris,

1852; J. Leclerc, dans *Revue du clergé français*, janvier 1852, et avril 1854; J. Chastel, *Annales ecclésiastiques*, t. 1860 à 1866, Paris, 1867; L. Choupin, *Valeur des décisions doctrinales et disciplinaires du Saint-Siège*, Paris, 1928 (capitral); F. Desjardins, dans *Études*, juillet 1889; H. Dupin, dans *Revue des sciences*, mai 1857; Mgr Duranthon, *La doctrine du 15 septembre et l'encyclique du 8 décembre*, Paris, 1865; L. Falconi, *Le Syllabus pontifical ou réutation des erreurs qui y sont condamnées*, traduit par E.-J. Maerter, Paris, 1876; Frins, art. *Syllabus*, dans *Kirchenlexikon*; L. Götz, *Der Ultramontanismus als Weltanschauung auf Grund des Syllabus*, 1905; F. Holner, *Der Syllabus in ultramontaner und antultramontaner Beleuchtung*, Mayence, 1905; H. Hello, *Le Syllabus du XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris, J. Hergemoller, *Katholische Kirche und christlicher Staat*, trad. angl., Londres, 1876; C.-A. Horoy, *La clé du Syllabus*, Paris, 1887; Hourat, *Le Syllabus*, dans la collection *Science et religion*, Paris, 1904; F. Keller, *l'encyclique du 8 décembre 1864 et les principes de 1789, ou l'Église, l'État et la liberté*, Paris, 1865; J. Laforet, *Le Syllabus et les plétes de la société moderne*, Louvain, 1872; Mgr Maret, *Le Syllabus*, l'encyclique *Quadragesimo*, Tourcoing, 1876; card. Mazzella, *De religione et Ecclesia*, Rome, 1885; Mgr Melrieu, évêque de Digne, *Entretiens sur l'encyclique de S. S. Pie IX du 8 décembre 1864 et sur le Syllabus qui l'accompagne*, Paris, 1865; Montalembert, *L'Église libre dans l'État libre*, Paris, 1863; Newman, *A letter... to his Grace the duke of Norfolk*, Londres, 1875; Ojetti, *Synopsis rerum moralium et juris canonici*, Prati, 1911; C. Passaglia, *Sopra l'enciclica pubblicata il giorno VIII dicembre 1864*, L. XLV, et *sopra le LXXX proposizioni al normo medesimo condannate*, Turin, 1865; Chr. Pesch, *Tract. dogmat. de Ecclesia Christi*, Herder, 1898; Petitot, *Le Syllabus*, base de l'union catholique, Paris, 1877; Raulx, *Encyclique et documents*, Bar-le-Duc, 1865; Rinaldi, *Il valore del Sillabo*, studio teologico e storico con appendice di documenti, Rome, 1888; P. Roh, *Die Encyclica Papst Pius IX. vom 8 Dez. 1864*, Fribourg, 1869; Alex. de Saint-Albin, *L'encyclique et les évêques de France: leur rôle complot des lettres...* de N. N. S. S. les archevêques et évêques de France, Paris, 1865; P. Schanz, dans *Staatslexikon*, Herder, 1904; Scheeben, *Handbuch der kath. Dogmatik*, Fribourg, 1873, traduction par l'abbé Belet, Paris, 1877; Schrader, *De theologia generatim*, Poitiers, 1874; S. Sordi, *Il Sillabo di S. S. Pio IX...*, Vérone, 1865; Verdereau, *Exposition historique des propositions du Syllabus*, Paris, 1877; L. Vuelliot, *L'illusion libérale*, Paris, 1866; F.-X. Wernz, *Jus decretatum*, 4 vol., Rome.

1. *De la détermination des points de vue.*

**SYLVIUS François**, célèbre théologien de Douai (1597-1669). De son nom, il s'appelle en François du Bois, latinisé en celui de Sylvius. Né à Braine-le-Comte (Hainaut) en 1581, il commença ses humanités à Mons, étudia la philosophie à Louvain à la pédagogie du Château; c'est à Douai, où il avait déjà commencé de professer, qu'il prit le bonnet de docteur en théologie en 1610, mais c'est seulement après la mort d'Estius (20 septembre 1613), qu'il put avoir une chaire magistrale. Chanoine de Saint-Amé en 1618, il devint doyen de ce même chapitre en 1622, ce qui lui donnait les attributions de vice-chancelier de l'université. Très unie et très remplie, sa carrière de professeur se déroula sans incidents notables. D'ailleurs modéré et doux, étranger à la *rabies theologica*, il savait éviter les polémiques violentes, si fréquentes à l'époque. Cela ne l'empêchait pas d'avoir ses idées personnelles. Dès les premières manifestations du jansénisme, il prit nettement parti contre l'*Augustinus*. Il mourut le 27 février 1649, laissant la réputation d'un prêtre croyant, pieux, mortifié et chaste; « la douceur de son caractère a passé dans ses ouvrages » (Paquot). Avec Estius il a contribué à faire la réputation de la jeune université de Douai. Ce dernier le surpasse peut-être pour la pénétration et la critique des textes scripturaux, mais Sylvius demeure l'un des bons scolastiques du xvi<sup>e</sup> siècle, fidèle aux enseignements essentiels du thomisme.

Voici la liste de ses principaux ouvrages dans l'ordre chronologique :

*plicatio doctrinæ S. Thomæ et confirmatio thesium ex eodem de motione primi motoris, in-4°, 1609.* — 3. *Liber sententiarum... de statu hominis post peccatum, in-12, 1614, souvent réimprimé depuis; en 1705 un anonyme janséniste essaya de le tirer au profit de ses idées en le publiant, avec une courte préface, sous le titre : Genuina jansenistarum... circa quinque famosas propositiones doctrina, dudum jansenianas ante lurbas expressa sententis Sacræ Scripturæ et SS. Patrum;* c'est un contre-sens sur la pensée de Sylvius. — 4. *Pastoratum instructiones a S. Carolo Borromæo editæ, 1616 et 1621;* adaptation aux besoins des Églises belges des instructions pastorales de l'archevêque de Milan. — 5. *Commentaria in Summam theologicam S. Thomæ, en 4 vol. in-fol., parus à Douai de 1620 à 1635, puis une seconde fois 1622-1648 du vivant de l'auteur; on signale une editio novissima à Anvers, 1698.* C'est de beaucoup l'œuvre la plus importante de Sylvius; sans aller jusqu'à dire, avec Paquot, que ce commentaire est le meilleur que l'on ait sur saint Thomas, il faut en reconnaître les singuliers mérites. L'auteur remarquant les lacunes de la *Somme* sur la matière de *jure et justitia* a consacré à cette question de très nombreuses notes. Pour ce qui est des doctrines sur la liberté, la grâce, voire la prémotion physique, il se rallie au système général des thomistes contemporains. — 6. *Orationes theologicæ, in-12, 1621, il y en a treize, de contenu assez divers et qui exposent, sous forme oratoire, des questions de haute théologie.* — 7. *Petri Binsfeldii enchiridium theologiæ pastoralis locupletatum, 1622, réédité en 1626, 1633; Cologne, 1647; Anvers, 1679;* ce qui témoigne du succès de ce très pratique manuel que Sylvius ne fit d'ailleurs que mettre au point. — 8. *Libri sex de præcipuis fidei nostræ orthodoxæ controversiis, in-4°, 1638.* — 9. *Commentarium in Genesim, 1639;* Sylvius avait entrepris un commentaire de la Bible qui n'est pas la meilleure partie de son œuvre; il a publié aussi, en 1644, le commentaire sur l'Exode; les deux commentaires sur le Lévitique et les Nombres (ce dernier inachevé) n'ont pas été publiés de son vivant. — 10. *Summa conciliorum dudum collecta per B. Carranza... additionibus F. Sylvi illustrata, 1639.* — 11. *Resolutiones variæ, 1640, 1644, décisions de cas de conscience, généralement assez embrouillés, selon la mode de l'époque;* Sylvius se rallie à un probabilisme modéré. — 12. *Litteræ eximiorum DD. G. Colvenerii, F. Sylvi et V. Rendour ad sermum Leopoldum, Belgii gubernatorem, scriptæ 27 jul. 1648, quibus testantur se Jansenii doctrinam semper proscriptam vovuisse, 1648, prise de position des plus nettes à l'endroit du jansénisme commençant.* — Au même sujet se rattachent les deux numéros suivants : 13. *Veritas et æquitas censuræ pontificiæ Pii V, Gregorii XIII et Urbani VIII super articulis 79 damnatis sive antitheses de præceptis digestæ ad mentem S. Augustini ex luculentis commentariis G. Estii et F. Sylvi, quot ipsæ, tot rationes cur Universitas Duacena Urbanam bullam de his articulis promptissime acceptavit, 1649;* il s'agit des articles de Baius condamnés par saint Pie V, de nouveau par Grégoire XIII, enfin par la bulle *In eminenti* d'Urbain VIII (1641), qui prohibait aussi l'*Augustinus*. 14. *Epistola ad internum apostolicæ Sedis, écrite par Sylvius peu avant sa mort pour attirer l'attention du Saint-Siège sur le péril janséniste.*

Les œuvres de Sylvius ont été réunies par le P. Norbert d'Elbecque, Anvers, 1698, rééditées à Paris, 1714, et à Venise, 1726. Les quatre premiers volumes reproduisent le commentaire de la *Somme théologique*, le t. vi les commentaires sur l'Écriture, le t. v donne les numéros 2, 3, 6 (complété par 14 autres discours), 8 et 10 de la liste précédente. Les simples éditions de textes procurées par Sylvius n'y ont pas été insérées.

Foppens, *Bibliotheca belgica*, t. 1, p. 309-317; Paquot, *Mémoires pour servir à l'histoire littéraire des dix-sept provinces unies*, édit. in-12, t. II, p. 285-288; Hurter, *Nomenclator*, 3<sup>e</sup> éd., t. III, col. 953; *Biographie nationale de Belgique*, au mot *Du Bois*, t. VI, p. 191-195.

E. AMANN.

**SYMBOLES.** — Le mot *symbole* signifie littéralement signe, indice, marque de reconnaissance. Dans le cas présent, le symbole est un signe de reconnaissance entre chrétiens : c'est une formule qui exprime, d'une façon sommaire, les vérités de la foi. Sur d'autres emplois du mot symbole, voir t. 1, col. 1660-1661. I. Symboles, règles et professions de foi en général. II. Origines historiques des différents symboles. III. Valeur dogmatique.

I. SYMBOLES, RÈGLES ET PROFESSIONS DE FOI, EN GÉNÉRAL. — 1<sup>o</sup> En définissant le symbole « une formule qui exprime, d'une manière sommaire les vérités de la foi », on indique la raison qui incite certains auteurs à distinguer les « symboles » des « professions de foi ». Le symbole est la formule abrégée; la profession de foi, la formule plus développée. Cf. Van Noort, *Tractatus de fontibus revelationis*, Amsterdam, 1911, p. 130. Cette distinction toutefois est extrinsèque à la nature même des formules dogmatiques : le symbole ne se distinguerait de la profession de foi que comme un abrégé de son développement. De plus, il n'est pas inouï qu'une formule de foi qualifiée symbole soit fort longue. Voir le symbole du XI<sup>e</sup> concile de Tolède, Denz.-Bannw., n. 275-287. Il n'est donc pas étonnant que Denzinger-Bannwart renvoie des professions de foi aux symboles et étiquette sous les deux dénominations la « profession de foi tridentine », n. 994, ou encore que Hahn emploie indifféremment les termes *Symbol* ou *Glaubensbekenntnis*. *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche*, 3<sup>e</sup> éd., Breslau, 1897, § 168 sq.

2<sup>o</sup> On pourrait aussi chercher un principe de discrimination dans le but que certains assignent au symbole et à la profession de foi. En principe, le symbole serait la profession de foi exigée du catéchumène lors de son agrégation à l'Eglise par le baptême : d'où l'expression « symbole baptismal ». La profession de foi proprement dite serait spécialement dirigée contre une ou des doctrines hétérodoxes dont un vrai catholique doit se préserver ou qu'il doit désavouer : elle serait ainsi imposée au baptisé pour manifester son orthodoxie. Mais ici encore, outre qu'il semble difficile de compter certains symboles authentiques (*Athanasianum*, par exemple) comme des symboles baptismaux, on est obligé de reconnaître que même le symbole baptismal peut contenir un désaveu implicite et même explicite des erreurs. Le symbole d'Épiphane et le symbole de Nicée-Constantinople en sont des exemples obviés. Et il est vraisemblable que, dans les formules plus simples qui ont préparé la formule définitive du Symbole des apôtres, des additions ont été introduites sous la pression de doctrines hétérodoxes à éliminer.

3<sup>o</sup> Pour ce qui est des « règles de foi » qu'on rencontre fréquemment chez les auteurs anciens : Eusèbe, Aristide, Justin, Irénée, Hippolyte, Tertullien, Origène, les Constitutions apostoliques, Novatian, Cyprien, Victorin de Pettau, l'Adamantius, Alexandre d'Alexandrie, Aphraate (voir les textes dans Hahn, p. 1-21), elles ne constituent pas des formules officielles ayant reçu la consécration du magistère. Formules vénérables sans doute, d'une incontestable utilité pour l'histoire du dogme, mais qu'on doit ranger dans une étude générale sur les symboles.

4<sup>o</sup> Quant aux professions de foi et symboles proprement dits qui contiennent des symboles primitifs, en les complétant, le nombre en est considérable. On les

trouve dans Hahn, tout au moins jusqu'au VIII<sup>e</sup> siècle. Les symboles privés couvrent une époque un peu plus longue. Il ne saurait être question de nous attarder à tous ces détails : on retiendra ici simplement les principaux symboles et professions de foi auxquels les théologiens recourent plus volontiers et qu'a accueillis l'*Enchiridion symbolorum* de Denzinger-Bannwart-Umberg.

5<sup>o</sup> Parmi les documents à retenir, l'*Enchiridion* cite : le Symbole des apôtres, forme primitive, n. 1, forme occidentale, n. 2-6 et orientale, n. 8-10; le symbole d'Épiphane, n. 13-14; la *Fides Damasci*, n. 15-16; la formule *Clemens Trinitas*, n. 17-18; le *Libellus Pastoris*, n. 19-38; le symbole *Quicumque* (symbole dit d'Athanasie), n. 39-40; le symbole de Nicée, n. 54; le symbole dit de Nicée-Constantinople, n. 86; le symbole de Chalcédoine, n. 148; le symbole du XI<sup>e</sup> concile de Tolède, n. 275-287; le symbole de saint Léon IX, n. 343-349; les professions de foi d'Innocent III, n. 420-429; la profession de foi de Michel Paléologue, au II<sup>e</sup> concile de Lyon, n. 161-166; la profession de foi de Pie IV ou symbole tridentin, n. 994-1000; la profession de foi imposée par Benoît XIV aux Orientaux (Maronites), n. 1459-1473.

On doit également signaler le serment antimoderliste de Pie X, dont certaines expressions, n. 2145, 2147, *fine*, s'apparentent à celles du formulaire antijanséniste d'Alexandre VII, n. 1099. Nous nous attacherons particulièrement aux trois principaux symboles entrés dans la liturgie, sans cependant négliger les autres documents qu'on vient de signaler.

II. ORIGINES HISTORIQUES. — 1<sup>o</sup> Le Symbole des apôtres. — La question a déjà été étudiée en un article spécial, voir t. 1, col. 1673-1680. Les travaux parus depuis la publication de cette étude, déjà relativement ancienne, nous obligent à apporter ici quelques compléments, surtout en ce qui concerne les grandes lignes de la formation première.

1. Le Symbole des apôtres reproduit, à coup sûr, la doctrine même enseignée par les apôtres, voir col. 1679-1680. Il est donc vraisemblable que certaines formules que nous pouvons déjà recueillir dans les écrits apostoliques en ont été les premiers linéaments.

La plus ancienne profession de foi baptismale connue semble être celle de l'eunuque de la reine d'Éthiopie : « Je crois que Jésus-Christ est le Fils de Dieu. » Act., VIII, 37. Bien qu'on ne trouve pas ce verset dans quelques manuscrits, par exemple l'*Alexandrinus* et le *Vaticanus*, il se lisait certainement dans les manuscrits plus anciens qui ont servi à l'auteur de l'Italique, à saint Irénée, à saint Cyprien. Aussi nous ne suivons pas Westcott-Hort, qui ne l'ont pas accueilli dans le texte critique des Actes. Cette profession de foi répondait-elle à la formule baptismale *in nomine Jesu*? Act., VIII, 16. Or, ce que Jésus est le Fils de Dieu implique la foi au Père et, comme Jésus a été reconnu Fils de Dieu à son baptême par la manifestation du Saint-Esprit, croire en Jésus comme au Fils de Dieu implique également la foi au Saint-Esprit. Cf. Harack, *Dogmengeschichte*, t. 1 (4<sup>e</sup> éd.), qui conclut (p. 90) de ce raisonnement que « la profession de foi au Père, au Fils et au Saint-Esprit est le développement (*Entwicklung*) de la foi que Jésus est le Christ ». La première épître aux Corinthiens, XX, 14, donne une formule de foi christologique plus explicite : « Je vous ai enseigné, au début, comme je l'ai appris moi-même, que le Christ est mort pour nos péchés, conformément aux Écritures, qu'il a été enseveli et qu'il est ressuscité, le troisième jour, conformément aux Écritures. » Dans les codex manuscrits, c'est Matth., XXVIII, 19, qui a provoqué les formules de foi trinitaires. Il n'est pas rare, d'ailleurs, de trouver, surtout chez saint Paul, des formules où sont affirmées la trinité des personnes



et l'unité de la divinité. Cf. II Cor., xiii, 13; Tit., iii, 4-7. Harnack lui-même reconnaît d'ailleurs que la profession de foi aux trois personnes était en usage dès la fin de l'âge apostolique. *Op. cit.*, p. 111.

1. *Epistola apostolorum*, apocalypse apocryphe à tendance antignostique de la seconde moitié du II<sup>e</sup> siècle, composée en grec en Asie-Mineure (éd. C. Schmidt, Leipzig, 1919) donne une profession de foi trinitaire : « Je crois au Père, le Tout-Puissant (ὁν παντοκράτορα), et en Jésus-Christ, notre Sauveur, et au Saint-Esprit, le Paraclet, et à la sainte Église et à la rémission des péchés. » Cette formule est appelée *Symboli apostolici forma antiquissima*, par Umberg, Denz-Bannw., n. 1. Elle est, en effet, comme on le constate, très brève et se contente de l'énumération des personnes, avec mention de l'Église et de la rémission des péchés. Indiquons en passant que l'*Epistola apostolorum* a été conservée en une version copte incomplète et une version éthiopienne interpolée. Voir ces textes, dans *Texte und Untersuchungen*, 3<sup>e</sup> série, t. xiii, ou dans *P. O.*, t. ix, p. 3, ou dans H. Lietzmann, *Symbol der alten Kirche*, collection *Kleine Texte*, Bonn, 1925, n. 152.

2. Il est vraisemblable que cette formule trinitaire brevissime combinée avec la formule christologique explicite, telle qu'on la trouve dans I Cor., xv, 3-4, a donné naissance au cours du II<sup>e</sup> siècle à un symbole primitif « binaire », brève profession de foi aux trois personnes divines constituant un premier article, et profession de foi explicite au Christ, constituant un second article, et rien ensuite. Forme qu'on retrouvera plus tard, développée, dans le *Te Deum* qui est, lui aussi, si on l'examine attentivement, de construction binaire, la seconde partie commençant à *Tu rex gloriæ, Christe*.

Par des raisonnements d'ordre historique et philologique, Harnack avait conclu à l'existence de ce « symbole primitif binaire ». Cf. Hahn, *op. cit.*, *Anhang*, p. 364 sq. W.-M. Peltz l'a reconnu dans la formule 73 du *Liber diurnus. Das Glaubensbekenntnis der Apostel*, dans *Stimmen der Zeit*, 1918, p. 553 sq. Sur le *Liber diurnus*, voir *Dictionn. d'archéol.*, t. ix, col. 243 sq.

3. La forme primitive de notre Symbole des apôtres est issue de la combinaison d'une formule de foi trinitaire un peu explicite, analogue à celle de l'*Epistola apostolorum* avec la profession de foi christologique explicite. Mais cette forme primitive de notre Symbole des apôtres n'est plus binaire; elle est « trinitaire », le Saint-Esprit ne venant qu'après la profession de foi au Fils et ne figurant plus au début, comme c'est encore le cas dans le *Te Deum*. Toutefois, l'extension de la profession christologique a rompu l'équilibre trinitaire de l'ensemble.

Il existe deux versions de cette forme primitive de notre Symbole des apôtres. La forme orientale est la plus développée. Voir les symboles de Cyrille de Jérusalem, Hahn, § 124, d'Épiphane, formule brève, § 125 et formule longue, § 126 (cf. Denz.-Bannw., n. 13-14); d'Eusèbe de Césarée, Hahn, § 123. La forme occidentale est plus brève. Voir les symboles de Nicétas évêque d'Aquilée, Hahn, § 40; de Rufin, *ibid.*, § 19, cf. § 36 et, en grec, du *Psalterium Ethelstani*, *ibid.*, § 18, etc. Ces deux formes, en usage du IV<sup>e</sup> au VI<sup>e</sup> siècle, ont été supplantées au VI<sup>e</sup> siècle, par la forme actuelle du Symbole des apôtres. Sur ces développements, voir t. i, col. 1661-1670. La formule romaine était primitivement « occidentale », et les additions « orientales » y ont été introduites aux V<sup>e</sup> et VI<sup>e</sup> siècles.

Dans une série d'articles parus dans *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft* (1922, 1923, 1925, 1927), H. Lietzmann a étudié *Les origines du Symbole des apôtres*. Selon lui, « y avait, au IV<sup>e</sup> et au V<sup>e</sup> siècles, des types de symboles, mais non des formules arrêtées; »

ceci, à son avis, résulte des variantes que présentent différents auteurs (notamment Tertullien et Irénée), de symboles ou de règles de foi, dans l'exposé de leur croyance. Au III<sup>e</sup> siècle, le type romain, avec variantes, s'est imposé à l'Occident. Dans un remarquable article *Symbolforschung du Lexikon für Theologie und Kirche*, t. ix, col. 929, E. Krebs affirme que Lietzmann semble avoir raison.

4. Dans l'article cité, Krebs ajoute quelques détails intéressants, concernant l'usage du symbole des apôtres dans le protestantisme. Dès le XVII<sup>e</sup> siècle, les luthériens orthodoxes comme Hülsemann et Calov s'élevèrent contre l'usage du Symbole des apôtres dans la liturgie, principalement au baptême et à l'ordination des ministres. Cette opposition dura à l'état plus ou moins latent jusqu'à nos jours. En 1846, le synode général du protestantisme prussien voulait remplacer à l'ordination des pasteurs le Symbole des apôtres par un « symbole d'ordination ». Cette innovation ne fut pas acceptée. Les prescriptions de « l'autorité religieuse protestante » enjoignirent aux Églises luthériennes de faire usage de l'*Apostolicum* dans la liturgie. Elles amenèrent de violentes controverses, après 1870, après 1890 et vers 1910. Karl Holl, l'auteur du livre *Enthusiasmus und Bussgewalt in der griechischen Kirche*, n'hésita pas à écrire en 1919 : « Il n'y a plus aucun théologien ni aucun fidèle de la communauté qui serait capable de faire sien le symbole des apôtres en son sens littéral. »

D'ailleurs, si tous les catéchismes protestants contiennent le Symbole des apôtres, on doit observer qu'à la suite du *Catéchisme de Luther* (cf. *Petit catéchisme de Luther*, Montbéliard, 1913), les catéchismes luthériens récents expriment fort sommairement le symbole. Cf. *Catéchisme évangélique*, Strasbourg, 1924; *Catéchisme pour l'instruction religieuse évangélique*, Saverne, 1939. Ou encore ils rejettent le texte en appendice, sans l'expliquer directement; cf. *Petit catéchisme à l'usage des Églises évangéliques*, Mulhouse, 1925. Le *Catéchisme de Calvin*, Toulouse, 1897, est beaucoup plus explicite.

Depuis la publication des articles de Mgr Batiffol et de M. Vacant, t. i, col. 1660-1680, on doit signaler un complément de bibliographie sur l'origine du Symbole des apôtres. Chez les protestants : P. Felme, *Die Gestalt des apostolischen Glaubensbekenntnis in der Zeit des neuen Testaments*, Leipzig, 1925, p. 5-28. Chez les catholiques : W.-M. Peltz, S. J., *Das Glaubensbekenntnis der Apostel*, dans *Stimmen der Zeit*, 1918, p. 553 sq.; A. Nussbaumer, O. M. C., *Das Ursymbol nach der Epistel des hl. Irenäus und dem Dialog Justins*, Paderborn, 1921; Dom B. Capelle, O. S. B., *Le symbole romain au second siècle*, dans la *Revue bénédictine*, t. xxxix, 1927; du même, *Les origines du symbole romain*, dans *Rech. de théol. anc. méd.* de Louvain, 1929, 1930, 1934.

Dans le *Kirchenlexikon*, t. v, col. 676-679, la première partie de l'art. *Glaubensbekenntnis*, de Thalhofer; et dans le *Lexikon für Theologie und Kirche*, de Mgr Buchberger, les art. de E. Krebs, *Apostolicum (Symbolum)*, t. i, col. 569-571, et *Symbolforschung*, t. ix, col. 929.

2<sup>e</sup> Les symboles d'Épiphane. — Le symbole d'Épiphane se lit sous deux formules, la brève et la longue. Hahn, § 125, 126. Cette dernière seule se trouve dans Denz.-Bannw., n. 13-14. Les deux formules sont présentées par Épiphane lui-même, à la fin de son *Anchoratus*, composé vers 374. *P. G.*, t. xliii, col. 232 C, 234. Elles furent proposées pour répondre à une prière de nombreux prêtres et de l'autorité civile de Sudre en Pamphylie, lesquels, en raison des controverses existant sur la Trinité et surtout sur le Saint-Esprit, avaient sollicité d'Épiphane un exposé clair et exact de la doctrine catholique. La formule brève devait être réservée à l'instruction des catéchumènes avant qu'ils fussent admis au baptême; la formule plus longue avait pour but de réfuter les erreurs nouvelles qui

s'étaient introduites les unes après les autres depuis le début du règne de Dioclétien. Épiphane et les autres évêques, en un mot toute l'Église catholique (ὁρθόδοξοι, ὁρθοί, οὐ καὶ οὐκ ἐκείνην) déclarent de l'imposer à ceux qui recevaient le baptême. Mais il semble bien que cette forme développée soit trop prolixe pour constituer un symbole baptismal; on peut donc supposer qu'à la fin de son ouvrage, Épiphane a voulu résumer la doctrine catholique qu'il avait défendue; il l'a fait en une sorte de paraphrase du symbole baptismal, précédent et dérivé d'une part les articles de foi niés par les hérétiques, insérant d'autre part des affirmations empruntées au symbole baptismal qui peut-être avait été récité à son baptême. Cf. Caspari, *Alte und neue Quellen...*, Cristiania, 1879, t. I, p. 55.

C'est la forme brève qui, à part quelques modifications de détail, a constitué le symbole dit de Nicée-Constantinople. Mais elle se termine par la finale de Nicée : Τοῦ θεοῦ λέγοντος κ. τ. λ. La forme longue développe avec des précisions remarquables la doctrine de l'incarnation, vérité de la divinité et de l'humanité dans le Christ, permanence des natures dans l'unité de la personne. La divinité du Saint-Esprit est affirmée avec une certaine prolixité et la finale de Nicée reprise avec une addition concernant la résurrection des corps et la condamnation de toutes les hérésies.

3° Symboles antipriscillianistes. — Par la présentation même de ces symboles, l'*Enchiridion* de Denzinger montre qu'il s'attache aux solutions préconisées par Karl Künstle sur leur origine espagnole. Ces symboles antipriscillianistes sont la *Formula Damasi*, la *Formula Clemens Trinitas*, la *Formula Libellus in modum symboli* (ou encore *Formula Pastoris*), et enfin le célèbre symbole *Quicumque*, appelé aussi symbole d'Athanase. Ce dernier est de beaucoup le plus connu et le plus important de tous.

1. La *Formula Damasi* est extraite d'un écrit supposé de saint Damase à saint Jérôme. De là, son nom. Damase n'en est pas l'auteur. Le texte en est publié par Hahn, § 200, d'après Coustant, *Epistolæ romanorum Pontificum*, Paris, 1721, appendix, p. 101 sq. Le texte publié dans Denzinger, n. 15-16, a été revu d'après les éditions plus récentes et plus critiques de K. Künstle, *Antipriscilliani*, Fribourg-en-B., 1905, p. 47 sq.; et *Eine Bibliothek der Symbole...*, dans les *Forschungen* d'Ehrhard-Kirsch, t. 4, Mayence, 1900, p. 10 et 43 sq. Hahn fait observer la grande similitude de ce symbole avec celui de Phébadé d'Agén; cf. Hahn, § 189. Künstle émet l'hypothèse que ce symbole a pu être rédigé par un concile de Saragosse de 380 et envoyé pour approbation au pape Damase, qui l'aurait accueilli. Cf. Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. I, p. 986.

L'origine antipriscillianiste de ce symbole semble indiscutable en raison des assertions doctrinales qui s'y lisent. Le document est nettement divisé en deux parties. La première concerne la Trinité, la seconde l'incarnation. En dehors de cette disposition générale, il faut noter un certain nombre d'expressions qui font pressentir les formules du *Quicumque*. La finale, concernant la résurrection et les rétributions de l'autre vie, apparente au même chœur peut être les deux symboles.

Hahn, § 201, donne une seconde formule fausement attribuée au pape Libère. Cf. Coustant, *op. cit.*, p. 88 sq.

2. La formule *Clemens Trinitas*, d'auteur inconnu et incertain, doit vraisemblablement être rapportée à la fin du IV<sup>e</sup> siècle ou au début du V<sup>e</sup> siècle. Elle ne figure pas dans le recueil de Hahn, mais a été extraite par Künstle d'un ms. de Reichenau. Cf. *Antipriscilliani*, p. 65 sq.; *Forschungen*, p. 12 et 147 sq. Ici encore

l'apparement avec le *Quicumque* est visible. Künstle considère même que la formule *Clemens Trinitas* constitue le schéma initial du symbole athanasien.

3. La formule du *Libellus in modum symboli*, attribuée à Pastor, évêque de Gallécie, au V<sup>e</sup> siècle, se trouve à la fois dans Hahn, § 198, et dans Künstle, *Antipriscilliani*, p. 43 sq.; *Forschungen*, p. 8 sq. et 31 sq. Voir également Mansi, *Concil.*, t. III, col. 1003 A. Comme les précédents symboles, cette formule vise à coup sûr les erreurs priscillianistes; mais elle se termine par 18 (Künstle = 19) anathématismes, dont le dernier est un hommage à l'autorité du siège romain.

Cette formule ou règle de foi était autrefois présentée comme un symbole du IV<sup>e</sup> concile de Tolède, dont on axait la date à l'année 447. Cf. Hefele-Leclercq, *Hist. des conciles*, t. II, p. 482. Künstle soutient que ce concile n'a jamais existé. *Antipriscilliani*, p. 30 sq. D'après lui, cette formule serait le *libellus* dont parle Gennade dans son *Liber de scriptoribus ecclesiasticis*, c. LXXVI, P. L., t. LVIII, col. 1103 A : *Pastor episcopus composuit libellum in modum symboli parvum totam pene ecclesiasticam credulitatem per sententias continenlem. In quo inter ceteras dissentionum providatas, quas prætermisiss auctorum vocabulis anathematizal, priscillianos cum ipso auctoris nomine damnal*. Ces dernières paroles avaient déjà éveillé, dans le sens de l'attribution faite par Künstle, l'attention de Kattenbusch, *Das apostolische Symbol*, Leipzig, 1900, t. I, p. 158, et de dom G. Morin, *Revue bénédictine*, 1893, p. 385 sq. Étant donné qu'aucun autre document similaire de la même époque ne correspond à l'indication fournie par Gennade, l'attribution faite par Künstle semble certaine. Voir l'art. PASTOR, t. XI, col. 2241.

4. Le symbole *Quicumque* ou symbole de saint Athanase mérite de retenir plus longuement l'attention du théologien, en raison de l'autorité dont il jouit non seulement dans les Églises occidentales, mais même chez les protestants et surtout chez les anglicans qui l'ont accueilli dans leur liturgie.

On a étudié son origine à l'art. ATHANASE (*Symbole de saint*), t. I, col. 2178 et, tout en s'attachant à montrer qu'il convient de placer cette origine « dans le cercle des écrivains qui se rattachent à Arles et à Léons, au V<sup>e</sup> siècle, dans un milieu où les ouvrages de saint Augustin sont lus et appréciés, mais où sa doctrine du péché originel soulève pourtant des objections » (col. 2186). M. Tixeront note en passant que « M. Künstle a voulu depuis en faire un écrit antipriscillien, publié en Espagne ». On sait quelles étaient les autres opinions proposées : G. Morin a mis en avant le nom d'Honoré d'Arles; dom Morin, celui de Césaire, tout au moins comme premier témoin; Ommann, celui de Vincent de Lerins. On vient de lire la conclusion de Tixeront.

La discussion sur l'auteur et le lieu d'origine du *Quicumque* provoque, depuis la publication de l'étude de M. Tixeront, de nouvelles études. L'une a disposition même de l'enchaînement des textes des *Antipriscilliani* de Künstle, on peut se rendre compte que cet auteur n'est pas affirmé sans que quelque vraisemblance l'origine espagnole du *Quicumque*. Cf. *Antipriscilliani*, p. 204 sq. Mais, plus récemment, le P. H. Brewer, S. J., s'est efforcé de démontrer, par de solides raisons, que l'origine espagnole et antipriscillienne du *Quicumque* ne pouvait se soutenir; et qu'il faut considérer saint Ambroise comme l'auteur de ce symbole. *Das sog. Athanasianische Glaubensbekenntnis ein Werk des hl. Ambrosius*, Paderborn, 1909. La thèse du P. Brewer a retenu l'attention des critiques qui, pour la plupart, s'y sont opposés. Tixeront, t. I, dom G. Morin, dans *Journal of theological studies*, 1911, p. 161 sq.; 357 sq., et G. Burn, *ibid.*, 1925, p. 19. Le P. Scheepens,

S. J., s'est fait le champion de cette thèse : *Pour l'histoire du symbole « Quicumque »*, dans *Revue d'histoire ecclésiastique* de Louvain, 1936, p. 548-560. E. Krebs, dans l'article *Symbolforschung* du *Lexikon für Theologie und Kirche* incline aussi vers la solution du F. Brewer.

Diverses raisons semblent devoir inciter l'historien à formuler de sérieuses réserves à l'endroit de cette solution. Sans doute, la thèse de Brewer paraît acceptable quand on compare le texte de la première partie du symbole athanasien relative à la Trinité avec les textes parallèles de saint Ambroise. Quant à la seconde partie, christologique, il est moins facile d'en retrouver les formules nettes et précises dans la *De incarnationis dominicæ sacramento*, dont la comparaison s'imposerait cependant en cette matière. Tout au plus, peut-on dire que certaines affirmations, cf. surtout c. v, n. 35, P. L., t. xvi (1845), col. 827, préudent à la lettre de saint Léon et il semble bien que l'auteur du *Quicumque* ait connu les termes de cette lettre dogmatique. Par ailleurs, aucune trace dans les œuvres d'Ambroise de la célèbre comparaison de l'âme et du corps, canonisée par le *Quicumque*. Enfin, il faut se souvenir qu'Ambroise empruntait ses idées et ses formules surtout aux Grecs. Or l'*Athanasianum* est une composition trinitaire foncièrement latine : le *minor Patre secundum humanitatem* en est un témoignage. Cette composition répond parfaitement aux positions doctrinales de saint Augustin et de Vincent de Lérins. Faudrait-il en revenir à l'hypothèse de deux origines différentes, l'une pour la partie trinitaire, plus ancienne, l'autre de date plus récente pour la partie christologique? Cette hypothèse a trouvé des partisans et les garde encore. Voir t. I, col. 2179-2181.

Jusqu'à plus ample informé, l'opinion de Künstle nous paraît encore garder de sérieuses probabilités. On a aussi prononcé à ce sujet le nom de Martin de Braga, comme auteur du symbole. Attribution inacceptable, en raison de l'époque tardive (après 510) où vivait cet auteur.

10 Les symboles conciliaires de Nicée, Nicée-Constantinople et Chalcédoine. — 1. Symbole de Nicée. — Le symbole promulgué au concile de Nicée reproduit, au dire d'Eusèbe, le symbole baptismal de Césarée (texte dans Hahn, § 123), auquel le concile ajouta des précisions antiariennes et des anathématismes. Voir NICÉE (1<sup>er</sup> concile de), t. xi, col. 404-406. On trouve aussi d'autres formules analogues; voir le symbole palestinien de Cyrille de Jérusalem, Hahn, § 124.

Le symbole de Nicée n'était pas tout d'abord destiné à faire office de symbole baptismal; cependant, au cours du IV<sup>e</sup> siècle, dans maintes Églises orientales, le symbole baptismal fut révisé dans le sens nicéen, par l'introduction des précisions ajoutées à Nicée au symbole de Césarée. Un de ces symboles est précisément celui d'Épiphane, voir ci-dessus, col. 2929, qui présente tant d'analogie avec le symbole dit de Nicée-Constantinople.

2. Symbole de Nicée-Constantinople. — On a esquissé à l'art. CONSTANTINOPLÉ (1<sup>er</sup> concile de), t. iii, col. 1229-1230, la triple direction donnée par l'histoire à la solution de l'origine du symbole de Nicée-Constantinople.

Une première opinion, qu'on pourrait qualifier de « traditionnelle » en raison du titre même du symbole, attribue au concile de Constantinople lui-même un remaniement du symbole de Nicée en fonction des erreurs de Macédonius. L'auteur principal de cette adaptation aurait été, d'après Nicéphore Calliste, saint Grégoire de Nysse, *Hist. eccl.*, l. XII, c. xiii, P. G., t. cxlvi, col. 784; Marc Eugénien, au concile de Florence, *Sess. v*, *Adm. archiep. Gregorio de Nazianzo*, *Acta Concilii Florentini*, t. i, col. 861 A.

La grande similitude qui existe entre notre symbole et celui d'Épiphane, ferait plutôt supposer — et c'est là une seconde opinion — que le symbole de Nicée-Constantinople ne dériverait de Nicée que par l'intermédiaire du symbole palestinien d'Épiphane ou de Cyrille, dont la rédaction définitive est certainement antérieure. Celle d'Épiphane est datée de 374 ou environ. Le concile de Constantinople se serait ainsi contenté d'adopter et de promulguer le symbole d'Épiphane en y apportant de très légères modifications : dans le premier article, suppression de *καὶ ἀπὸς ὁμοουσιῶν*; dans le second article, suppression de *τοῦτέστιν ἐκ τῆς ὁμοίας τοῦ Πατρὸς* après *γεννηθέντα* *πρὸ πάντων τῶν αἰώνων* et de *καὶ τὰ ἐν τοῖς ὁμοουσιῶν καὶ τὰ ἐν τῇ γῇ* après *δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο*; et enfin, après l'*ἕκτῃ* final, suppression de l'anathématisme nicéen. Une similitude aussi accusée marque à coup sûr un apparentement indéniable entre les deux symboles. Que cet apparentement ait été réalisé du fait du concile de 381, c'est là l'opinion de Tillemont, relatée ici t. iii, col. 1229-1230. Récemment cette opinion a trouvé un nouveau défenseur en E. Schwartz, dans *Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft*, t. xxv, 1926, p. 38-88, et dans *Acta conciliorum oecumenicorum*, Berlin-Leipzig, 1933, t. ii, vol. 1, pars II, p. 128 [324]. E. Krebs paraît s'y rallier dans l'art. *Nicæno-Constantinopolitanum* (*Symbolum*), du *Lexikon* de Buchberger, t. vii, col. 539 sq.

Est-il possible que le concile de Constantinople ait consacré de son autorité le symbole baptismal de l'Église de Jérusalem? La réponse affirmative n'est pas acceptée de tous. On fait remarquer qu'il est bien difficile que le symbole récemment révisé comme symbole baptismal de Jérusalem soit devenu si rapidement symbole baptismal de l'Église universelle; que le concile de Constantinople se réfère uniquement à la foi de Nicée; que ni Socrate, ni Théodoret, ni Grégoire de Nazianze ne soufflent mot d'un symbole promulgué en 381.

Il y eut bien, à Constantinople, un « tome dogmatique » contre les sabelliens, les eunomiens, les pneumatomaques; mais ce tome est perdu et notre symbole ne saurait lui être identifié, car ce qui y est dit du Saint-Esprit pourrait à la rigueur être accepté par les pneumatomaques, la « consubstantialité » du Saint-Esprit n'y étant pas explicitement affirmée. De plus, pourquoi le concile aurait-il retranché du symbole de Nicée la formule *ἐκ τῆς ὁμοίας τοῦ Πατρὸς*? On conçoit qu'un esprit « irénique » comme Cyrille de Jérusalem ait fait ce retranchement; la chose paraît beaucoup moins vraisemblable de la part du concile.

Ajoutons encore que le *cujus regni non erit finis* qui paraît pour la première fois au concile de la Dédicace en 341 et qui visait Marcel, le protagoniste de Nicée, serait inexplicable si notre symbole avait été consacré par le concile de 381.

Enfin le symbole dit de Nicée-Constantinople n'apparaît qu'au V<sup>e</sup> siècle dans les Actes du IV<sup>e</sup> concile oecuménique, sess. II et V. Cf. Mansi, *Concil.*, t. vi, col. 957; t. vii, col. 111. Le concile de Chalcédoine aurait donc consacré le symbole d'Épiphane légèrement remanié au cours des controverses christologiques et l'aurait authentiqué comme donnant la foi des Pères de Nicée et de Constantinople. Cf. Harnack, art. *Constantinopolitanisches Symbol*, dans la *Protest. Realencyclopädie*, t. viii, p. 212 sq.; G. Bardy, dans *Fliche-Martin, Hist. de l'Église*, t. iii, p. 287.

Nous manquons de données suffisantes pour dirimer la controverse. Le P. Grumel pense concilier les opinions divergentes en supposant que ce symbole a été prononcé par Nectaire, désigné comme archevêque de Constantinople, lors de son baptême qui eut lieu au cours du concile; c'est ainsi que le symbole au-



rait été uni au souvenir du concile. Les *régestes des aèles du patriarcat de Constantinople*, t. I, fasc. 1, n. 3, p. 2-3. Quoi qu'il en soit, le symbole de Nicée-Constantinople, dans sa forme authentique, devint rapidement le symbole baptismal des Églises orientales, et l'est encore aujourd'hui. Même à Rome, il évina l'antique symbole à l'époque située entre 500 et 900.

C'est Pierre le Foulon qui introduisit la recitation du symbole de Nicée-Constantinople à la messe. Cf. PIERRE LE FOULON, t. XII, col. 1935. Cet usage se répandit assez rapidement dans les Églises orientales. En Gaule, il existait déjà du temps de Charlemagne, tandis qu'à Rome, il ne fut introduit que vers l'an 1020 à l'instigation de l'empereur Henri II. Cf. Bernon de Reichenau, *De officio missæ*, c. II, P. L., t. CXLII, col. 1060 sq.

3. Le symbole de Chalcédoine. — On peut entendre par symbole de Chalcédoine le symbole de Nicée-Constantinople, indiqué par le IV<sup>e</sup> concile comme exprimant la foi catholique. Mais sous ce titre, nous désignons ici la formule de foi consacrant la doctrine christologique. Il est constitué par la partie centrale du formulaire dogmatique, voir ici t. II, col. 2194-2195. Hahn, § 146, le commence à *Ἐξομολογούμενοι τὸν Θεόν* et le termine à *τὸ τῶν πατέρων ἡμῶν παραδόξια σὺμβολον*. Denzinger-Bannwart, n. 148, y ajoute une partie de la finale reproduite col. 2195. On trouvera à l'art. CHALCÉDOINE toutes les indications utiles sur l'histoire du formulaire, col. 2195-2202 et l'explication du décret dogmatique, col. 2202-2207.

59 Le symbole du XI<sup>e</sup> concile de Tolède, en 675. — Ce long « symbole de foi » est plutôt, comme l'indique le sous-titre de Denzinger-Bannwart, n. 275, une exposition de la foi catholique contre le priscillianisme. Rien d'étonnant donc qu'on y retrouve la présentation binaire des anciens symboles antipriscillianistes : tout d'abord un long et prolixe exposé de la doctrine trinitaire; ensuite, un long exposé de la doctrine christologique, suivi de quelques lignes sur la résurrection de la chair et le jugement dernier. Il suffit ici d'indiquer quelques assertions plus particulières. Le Fils est déclaré Fils de Dieu selon la nature et non par adoption, contre les bonosiens. Le Saint-Esprit procède du Père et du Fils (la formule se lit déjà dans la *Fides Damasii*) et il est envoyé par l'un et par l'autre. Dans la seconde partie, nous retrouvons, sous une forme à peine différente, l'expression du *Quicumque* : *per hoc quod homo, minor est Patre*, n. 285; et cette infériorité du Fils est exposée sous tous les aspects possibles par rapport aux trois personnes de la Trinité. Il est dit également que « le Fils est envoyé non seulement par le Père, mais par le Saint-Esprit » et « par lui-même », puisqu'en la Trinité, non seulement la volonté, mais l'opération est commune aux trois personnes. Denz.-Bannw., n. 285.

Ce symbole fut proposé par le métropolitain Quiricius aux évêques et abbés réunis à Tolède le 7 novembre 675. Il fut adopté par toute l'assemblée. Mansi, *Concil.*, t. XI, col. 130 sq. C'est la même profession de foi (à part quelques formules légèrement différentes) qu'on lit dans P. L., t. XII, col. 959, attribuée par erreur à Eusebe de Vercen et qui a été présentée comme point de départ vraisemblable du *Quicumque*. A l'inverse, la dépendance de ce symbole par rapport au *Quicumque* paraît bien plus probable; la même tendance antipriscillianiste s'y retrouve, mais avec des développements considérables. On peut donc admettre comme vraisemblable l'opinion de Künstle reportant la composition du symbole de Tolède jusqu'au VI<sup>e</sup> siècle, son auteur demeurant inconnu. *Antipriscillianiana*, p. 73 sq. Le texte dans Denz.-Bannw., n. 275-287 et dans Hahn, § 182.

60 Symbole de foi de saint Léon IX. — Ce symbole est

extrait de la lettre *Congratulamur vehementer*, 13 avril 1053, adressée par Léon IX à Pierre, patriarche d'Antioche. P. L., t. CXXII, col. 774 C sq. Dans sa défense des droits du Saint-Siège contre les empiètements de Michel Cérulaire, Léon IX cherchait à se concilier l'appui des évêques d'Orient et à ranimer chez les autres patriarches l'esprit d'indépendance.

Cette profession de foi est à peu près celle qui est émise, sous forme d'interrogations et de réponses, dans les consécrationes épiscopales. Elle provient des *Statuta Ecclesiae antiqua*, qu'on attribuait jadis à un soi-disant IV<sup>e</sup> concile de Carthage (398) et qui semblent dus à saint Gésaire d'Arles. Voir t. II, col. 1806, 1807, 2174, 2175. Cette profession de foi sera reprise au II<sup>e</sup> concile de Lyon. Voir plus loin.

70 Professions de foi d'Innocent III. — Ces professions de foi sont au nombre de deux. L'une est contenue dans la lettre *Ejus exemplo* à l'archevêque de Taragone, 18 décembre 1208, et fut imposée à Durand d'Osca et aux vaudois. Denz.-Bannw., n. 420-427. L'autre constitue le c. 1, *De fide catholica*, du IV<sup>e</sup> concile du Latran et elle est dirigée contre les albigeois et les autres hérétiques. *Ibid.*, n. 428-430.

1. Durand d'Osca (Huesca) était un cathare converti par Diègue d'Osama. Il se mit à la tête de l'association des « pauvres catholiques » qui devait travailler à ramener à l'orthodoxie les vaudois de France, d'Italie et d'Espagne. La formule qu'Innocent III lui propose, à lui et à ses disciples, rappelle tout d'abord que la foi en la Trinité doit être affirmée en conformité avec le dogme formulé dans le Symbole des apôtres, le symbole de Nicée-Constantinople et le symbole *Quicumque*. Ce triple rappel est une sorte de consécration officielle des trois principaux symboles. Suivent des développements dogmatiques qui condamnent des erreurs plus ou moins apparentées au catharisme, en affirmant les vérités contraires : la création de toutes choses rapportée au seul et même Dieu, l'incarnation du Fils de Dieu dans une chair véritable et avec une âme humaine raisonnable; la vérité de l'Eglise catholique, apostolique et romaine, en dehors de laquelle il n'y a pas de salut, les sacrements avec leurs effets dans l'âme du chrétien et notamment l'indissolubilité et la sainteté du mariage, la légitimité du serment, la légitimité du pouvoir séculier, la nécessité de se soumettre à la hiérarchie dans la prédication de la parole de Dieu, la résurrection, le jugement, l'utilité des prières pour les défunts. On proclame en passant que le diable est mauvais, non par condition naturelle, mais parce qu'il l'est devenu par son libre arbitre.

2. La seconde profession de foi expose directement et assez brièvement le dogme trinitaire et, pour le reste, reprend d'une façon abrégée, l'exposé dogmatique de la précédente. Ce sont, substantiellement, les mêmes erreurs qu'elle condamne et les mêmes vérités qu'elle affirme. Voir ici t. I, col. 682-684.

80 Symbole de foi de Clément IV ou Profession de foi de Michel Paléologue au II<sup>e</sup> concile de Lyon (Denz.-Bannw., n. 461 sq.). — L'origine de la profession de foi sanctionnée au concile de Lyon (1274) remonte à Clément IV (4 mars 1267). Pour obtenir du pape que Charles d'Anjou, souverain des Deux-Siciles, ne revenait pas à Constantinople, les cardinaux s'étaient tournés vers Urbain IV, puis vers Clément IV, tout prêts à faire l'union pour éviter le schisme. Clément IV marqua à l'empereur Michel Paléologue ce point de vue romain : il désavoua un projet d'union défectueux qu'avait amorcé, en dépassant les concessions, les conciles apostoliques à Constantinople. Il envoya un symbole que l'empereur, le digne et le pieux, ne pouvait admettre pour rentrer dans l'unité catholique. Cf. LYON (II<sup>e</sup> concile de), t. I, col. 1382. Le programme de Clément IV s'exécute de point en point au II<sup>e</sup> concile

de Lyon réuni par Grégoire X. Le grand logothète, représentant Michel Paléologue, et les ecclésiastiques grecs acceptèrent tel quel le symbole de foi, dont les articles (sauf l'article sur la procession du Saint-Esprit, can. 1) ne furent ni discutés ni définis.

La première partie du symbole (jusqu'à *Hæc est fides catholica*, Denz.-Bannw., n. 464) reproduit, avec un petit nombre de variantes, la profession de foi de Léon IX. Voir ci-dessus. La seconde partie, qui commence à : *Sed propter diversos errores*, est relative à la doctrine catholique touchant les peines du purgatoire et les suffrages pour les défunts ; l'entrée des justes au ciel ; la punition dans l'enfer du péché soit mortel, soit originel, *pœnis tamen disparibus* ; la résurrection de la chair et la vie éternelle. Elle continue par le rappel de l'enseignement concernant les sept sacrements avec quelques brèves indications sur leurs éléments. Enfin, elle se clôt par l'affirmation de la primauté de l'Eglise, son pouvoir d'enseignement et de gouvernement. Ce symbole se retrouvera équivalent dans le décret d'union du concile de Florence. Denz.-Bannw., n. 691-694.

9° *Profession de foi tridentine* (Denz.-Bannw., n. 994-1000). — On appelle encore cette profession de foi *Symbole tridentin* ou, du nom du pape qui la promulgua, *Profession de foi de Pie IV*. Bulle *Injunctum nobis*, du 13 novembre 1564.

1. Le but de ce symbole est de rappeler, contre les négations protestantes, les vérités catholiques. Il débute par le symbole de Nicée-Constantinople, n. 994. Il continue par une profession de foi relative aux dogmes spécialement niés ou révoqués en doute par les novateurs, traditions et Écriture et interprétation scripturaire, n. 995 ; l'existence des sept sacrements, leur nécessité, leurs rites, le péché originel et la justification, dans le sens défini par le concile, n. 996 ; la vérité du sacrifice de la messe, la présence réelle et l'admirable conversion de la substance du pain au corps, de la substance du vin au sang de Jésus-Christ, appelée par l'Eglise transsubstantiation, n. 997 ; l'existence du purgatoire, l'efficacité des suffrages pour les défunts, le culte des reliques et l'invocation des saints, le pouvoir de l'Eglise relativement aux indulgences et la valeur de celles-ci, n. 998 ; la soumission due à l'Eglise sainte, catholique et apostolique de Rome, et l'obéissance due à son chef le pape, successeur du bienheureux Pierre et vicaire de Jésus-Christ, n. 999 ; enfin, le symbole se clôt par une acceptation des définitions promulguées dans les saints canons, les conciles oecuméniques et principalement dans le sacrosaint concile de Trente. Le tout se termine par la formule rituelle du serment : promesse de tenir et de faire tenir jusqu'au dernier soupir cette vraie foi. *Ego N... spondeo, voveo ac juro : sic me Deus adjuvet et hæc sancta Dei Evangelia*, n. 1000.

2. A cette profession de foi de Pie IV, la S. C. du Concile a, par son décret du 20 janvier 1877, fait deux additions concernant le concile du Vatican et l'infailibilité du pontife romain. Denz.-Bannw., n. 1000, note 1.

3. A la profession de foi ainsi complétée, Pie X a ajouté le serment antimoderniste. Denz.-Bannw., n. 2145-2147. Ce serment fut promulgué dans le *motu proprio : Sacrorum antistitutum* du 1<sup>er</sup> septembre 1910. Il ne constitue pas à proprement parler un symbole ou une profession de foi, mais il est un engagement solennel d'embrasser et d'admettre toutes et chacune des vérités, définies, affirmées, déclarées par le magistère infallible de l'Eglise, et surtout les points de doctrine directement attaqués par les erreurs de l'époque. Suit la réprobation de ces erreurs dans une première partie par l'affirmation des vérités qu'elles attaquent, dans une seconde partie par une condamnation et un rejet

directs. Le tout se terminant par la formule de serment déjà rencontrée à la fin du symbole tridentin : *Sic spondeo, sic juro, sic me Deus*, etc.

4. Déjà le concile de Trente, sess. xxiv, Décret de réformation, avait prescrit la profession de foi tridentine à tous les candidats à l'épiscopat ou au cardinalat, can. 1, ainsi qu'à tous ceux qui devaient être promus aux dignités et canonicats des cathédrales, et à tout bénéficiaire comportant une charge d'âmes, can. 12. Cf. A. Michel, *Les décrets du concile de Trente*, Paris, 1938, p. 566, 574. Dans la suite, la bulle *In sacrosancta* de 1564, également de Pie IV, étendit l'obligation de la profession de foi aux clercs dans l'enseignement : *Doctores, magistri, docentes quascunque scientias, etiam grammaticam et alii cujuscunque artis et facultatis professores, et qui ad aliquem gradum (licentiatum, magistristerium, doctoratum) promoveri voluerint, sive clerici aut laici illi sint*. Une telle exigence de l'Eglise n'a rien qui doive nous étonner : il est juste qu'elle prenne une garantie sérieuse à l'endroit de ceux qui doivent la représenter soit dans le gouvernement des âmes, soit dans l'enseignement de la vérité.

5. Aussi, le pape Pie X a-t-il, lors de la crise moderniste, renouvelé les prescriptions de Pie IV en leur donnant une adaptation nouvelle aux circonstances. Le maître en sciences sacrées doit, outre la profession de foi (de Pie IV), prêter serment entre les mains de son supérieur selon la formule indiquée. Ce serment, après la profession de foi selon la même formule (augmentée des définitions du concile du Vatican), « doivent également le prêter entre les mains de leur évêque (ou de son délégué) : 1. Les clercs qui doivent être promus aux ordres majeurs. On devra leur remettre d'avance un exemplaire tant de la profession de foi que de la formule du serment à prononcer, afin qu'ils en soient bien informés, ainsi que de la sanction prévue en cas d'infraction. 2. Les prêtres destinés à entendre les confessions, et les prédicateurs, avant que leur soit accordé le pouvoir d'exercer ces fonctions. 3. Les curés, chanoines, bénéficiaires, avant de prendre possession de leur bénéfice. 4. Les officiers des curies épiscopales et des tribunaux ecclésiastiques, y compris le vicaire général et les juges. 5. Les prédicateurs de carême. 6. Tous les officiers des SS. Congrégations et des tribunaux ecclésiastiques de Rome, en présence du cardinal-préfet ou du secrétaire de la Congrégation ou du tribunal. 7. Les supérieurs et les professeurs des familles et des congrégations religieuses, avant d'entrer en fonction ». *Actes de Pie X*, éd. de la Bonne Presse, t. v, p. 163-164. La peine prévue pour quiconque violerait ce serment est qu'il soit déferé immédiatement au Saint-Office.

6. Nous avons dit plus haut, col. 2926, qu'on pouvait rapprocher certaines formules du serment antimoderniste de celles du formulaire antijanséniste. Dans ce formulaire, on s'exprimait ainsi : *Ego... constitutioni apostolicæ Innocentii X... et constitutioni Alexandri VII... summorum pontificum me subijcio ac damno, et ita juro : Sic me Deus adjuvet, et hæc sancta Dei evangelia*. Dans le serment antimoderniste : *Me... subijcio totoque animo adhæreo damnationibus, etc... Damno quoque ac rejicio... Reprobo pariter... Sententiam rejicio... Hæc omnia spondeo me fideliter... custoditurum... Sic spondeo, sic juro, sic me Deus...* La similitude des formules suffit à indiquer l'égale importance accordée par l'Eglise aux deux serments ; mais, de plus, elle nous permettra de fixer la valeur doctrinale des deux serments et la nature de l'adhésion qui leur est due.

10° *Profession de foi imposée par Benoît XIV aux Maronites* (Denz.-Bannw., n. 1459-1473). — Cette profession de foi fut imposée par la constitution *Nuper ad sedandas*, 16 mars 1743. Elle constitue l'épilogue dog-

matique des tractations touchant le synode du Mont-Liban, 30 septembre 1736. Voir ici, t. x, col. 80-85. Elle a ceci de particulier qu'elle récapitule les symboles de Nicée-Constantinople, elle résume les conciles œcuméniques et en résume brièvement la doctrine, n. 1460-1473. La doctrine du concile de Trente est plus longuement exposée : elle se réfère surtout aux questions relatives à la messe, à la présence réelle, à la transsubstantiation, aux sacrements, les autres définitions tridentines étant signalées d'un simple mot. Enfin, l'affirmation de la primauté de l'Église romaine et du souverain pontife clôt cette profession de foi.

III. VALEUR DOGMATIQUE. — Le principe fondamental pour juger de la valeur dogmatique des symboles et des professions de foi est l'affirmation générale du concile du Vatican : *Fide divina et catholica ea omnia credenda sunt, quæ in verbo Dei scripto vel tradito continentur et ab Ecclesia sive sollemni iudicio sive ordinario et universali magisterio tanquam divinitus revelata credenda proponuntur*. Aucun doute possible sur la valeur dogmatique d'une assertion présentée comme vérité révélée, avec la garantie de l'enseignement ordinaire ou extraordinaire de l'Église. Mais cette garantie peut s'exprimer de différentes façons : soit par l'affirmation d'un concile œcuménique ou d'un souverain pontife, soit par la simple acceptation de l'Église exprimée par sa croyance générale ou implicitement manifestée par sa liturgie : *lex orandi, lex credendi*.

Toutefois, la valeur dogmatique d'un document ne concerne que ce qui est directement l'objet de la proposition de l'Église et non ce qui est simple explication ou affirmation accessoire donnée pour ainsi dire en passant. Cf. Melchior Cano, *De locis theologicis*, l. V, c. v.

2. Applications. — Il n'y a aucun doute que tous les symboles et toutes les professions de foi énumérées ci-dessus ne rentrent dans la catégorie des documents qui constituent une proposition authentique du magistère ordinaire ou extraordinaire de l'Église. Sous réserve de l'observation formulée en dernier lieu, ce sont des documents dont la valeur dogmatique est incontestable.

1. En ce qui concerne les trois principaux symboles — Symbole des apôtres, de Nicée-Constantinople, d'Athanase — aucune discussion n'est possible. Le simple fait que ces symboles sont reçus dans toute l'Église, qu'ils font partie intégrante de sa liturgie (pour le premier, au baptême, au bréviaire, à l'ordination des prêtres et dans les prières habituelles; pour le second, à la messe; pour le troisième, au bréviaire) est déjà suffisant pour leur reconnaître une consécration officielle du magistère. Mais, de plus, cette consécration a été formellement donnée dans divers documents pontificaux ou conciliaires. La profession de foi imposée par Innocent III à Bernard d'Ossey et à ses disciples commence en rappelant la foi due au mystère de la Trinité, *sicut in Credo in Deum*, n. 139, *Credo in unum Deum* et in *Quicumque vult*, *convenitur*. Le concile de Trente et la profession de foi tridentine consacrent explicitement le symbole de Nicée-Constantinople, en déclarant que c'est la garantie de la foi, *quo sancta romana Ecclesia utitur*. Denz.-Bannw., n. 420, 781, 994. Cette déclaration vaut, pour tous les deux autres symboles, également employés par l'Église. On peut cependant recevoir, mais de *transmission*, une assertion qui n'appartient pas à l'enseignement direct du magistère, demeure soumise à interprétation et explication; c'est la comparaison de l'homme et du corps et de l'âme employée pour faire, d'une certaine manière, comprendre l'unité substantielle du Christ. Sur cette comparaison, voir *HYPOSTATIQUE (Union)*, t. vii, col. 476, 499, 501, 504 et surtout 539.

2. D'autres symboles ou professions de foi se présentent avec l'approbation formelle d'un pape. C'est le cas du symbole de Michel Paléologue, des professions de foi authentiques par Innocent III, de la profession de foi de Michel Paléologue élaborée par Clément IV, de la profession de foi imposée par Clément XIV aux orthodoxes macedoniens, et celle de la profession de foi tridentine, expressément composée et approuvée par Pie IV comme un symbole dogmatique par son enseignement du concile de Trente. Le fait que cette profession de foi est imposée, qu'elle est édictée en une formule d'Église ou d'un pape, n'est pas en soi une garantie de sa valeur dogmatique. C'est une prescription que cette profession de foi est considérée par l'Église elle-même comme une pierre de touche certaine d'orthodoxie. Après les trois symboles reçus dans la liturgie, c'est, si l'on pouvait établir en matière de documents dogmatiques une discrimination d'autorité, le symbole tridentin qui devrait être considéré comme le plus authentique et le plus décisif. Nous en rapprocherons les professions de foi dérivées de l'examen doctrinal imposé aux évêques lors de leur consécration : symbole de Léon IX et première partie du symbole de foi de Clément IV.

3. Le symbole de Chalcédoine, tel que nous l'avons délimité plus haut, se présente à nous avec l'autorité dogmatique d'une définition de concile œcuménique. A ce propos, en effet — et l'observation vaut pour les conciles et professions de foi énumérées dans les deux paragraphes précédents — on doit rappeler la remarque opportune de Billot : « Il faut corriger l'opinion ou même le préjugé de ceux qui prétendent qu'il n'existe de définition de foi que lorsqu'il est employée la forme de l'anathématisme. » *De Ecclesia Christi*, Rome, 1927, p. 432. Les formules qui indiquent une définition dogmatique sont variables : « Nous définissons que telle doctrine est révélée de Dieu... » Bulle *Ineffabilis Deus* proclamant le dogme de l'immaculée conception; « Nous enseignons et définissons être un dogme révélé par Dieu que le pontife romain, parlant *ex cathedra*... » Conc. du Vatican, const. *Pastor æternus*, c. iv, Denz.-Bannw., n. 1839. Ou encore, si la déclaration conciliaire ou pontificale indique que l'enseignement contraire est condamné, doit être tenu pour hérétique, etc. Si, quoiqu'il en soit, on se propose d'approuver la doctrine émise par Joachim sur ce sujet, il doit être réputé par tous hérétique; IV conc. du Latran, c. ii, Denz.-Bannw., n. 432. Ou bien, plus simplement, le concile ou le pape peut simplement que sa déclaration est une garantie de la foi : « Définition de la sainte Trinité... nous définissons que cette vérité de foi nous est reçue par tous les chrétiens » Conc. de Florence, décret *pro Grecis*, Denz.-Bannw., n. 691. Plus simplement encore, il suffit de l'affirmation que telle est la croyance de l'Église : « Nous croyons et confessons simplement, qu'il n'y a qu'un Dieu, un vrai Dieu, etc. » IV conc. du Latran, c. i, Denz.-Bannw., n. 428. La sainte Église catholique, apostolique et romaine croit et confesse... » Conc. du Vatican, sess. iii, c. i; cf. c. ii, c. iv, Denz.-Bannw., n. 172, 173, 174. La diversité de ces formules nous met donc parfaitement à l'aise pour affirmer que tous les symboles précités sont au premier chef des propositions ayant valeur dogmatique certaine de foi.

4. Restent les symboles particuliers, tels que le symbole d'Épiphane, les symboles antipélagianistes (exception faite du *Quicumque*) et le symbole du XI<sup>e</sup> concile de Tolède. Leur cas est quelque peu différent : aucun doute cependant sur leur valeur dogmatique. Le symbole d'Épiphane, en particulier, a une sorte de consécration, établie dans le symbole de Nicée-Constantinople et au iv<sup>e</sup> siècle, il représentait la croyance de l'ensemble des théologiens, avec l'approbation tout au



moins tacite du magistère ordinaire, les considère comme redéant l'enseignement de l'Eglise; ils ont acquis par là une valeur dogmatique incontestable.

5. Le serment antimoderniste et le formulaire antijansénistes doivent être interprétés d'une façon plus nuancée. Par lui-même, le serment implique, en celui qui le prête, la ferme volonté de tenir ou d'observer les décisions doctrinales ou disciplinaires de l'Eglise. La discrimination à établir entre les objets de ces décisions et quant à la nature de l'adhésion qu'elles requièrent est une œuvre qui relève de la théologie. Dans la formule antijanséniste, par exemple, la soumission requise comporte deux choses, rejet comme hérétiques, des cinq propositions condamnées comme telles, adhésion à la constitution apostolique les condamnant dans le sens présenté par l'auteur et telles qu'elles se trouvent dans l'*Augustinus*. Dans le serment antimoderniste, les formules elles-mêmes marquent les discriminations à faire. La première partie implique une adhésion à toutes les vérités et à chacune des vérités que l'Eglise, par son magistère infallible, a définies, affirmées et déclarées. Dans ces définitions, affirmations et déclarations, tout n'est pas présenté sur un plan unique : le détail même des adhésions requises l'indique explicitement. *Certissime teneo* n'est pas l'équivalent de *firma fide credo* ou *hæreticum commentum rejicio*. De plus, la remarque de Melchior Cano rappelée ci-dessus, s'applique à plusieurs formules : *Deum certo cognosco... proficor* présente une autorité dogmatique incontestable, parce que ce texte n'est que l'écho du concile du Vatican; l'explication qui y est adjointe : *certo cognosco, « id est demonstrari »* est une addition qui déborde le cadre proprement dogmatique et relève en conséquence de la certitude théologique. Quant à la seconde partie du serment, chaque assertion doit en être analysée avec soin, si l'on veut en fixer l'autorité doctrinale exacte. Les affirmations générales demeurent dans le simple domaine de la soumission, sans préciser la nature de cette soumission : *Me subijcio, toto animo adhæreo, reprobo, damno ac rejicio*, etc. Encore une fois, c'est au théologien qu'il appartient, en étudiant les autres documents doctrinaux auxquels il convient de se référer sur tous ces points, de préciser la valeur doctrinale de chaque assertion prise en particulier. C'est quelque chose d'analogue à ce qu'on peut affirmer touchant la valeur doctrinale du *Syllabus* de Pie IX. Voir SYLLABUS, col. 2916 sq.

A. MICHEL.

**1. SYMÉON, D'EUCHAÏTES**, métropolitain de cette ville de l'Héliénopont, n'est connu que par le lemme des quelques opuscules qui lui sont attribués :

1° Deux lettres spirituelles inédites, adressées à un certain Jean, moine et reclus, stylite, d'après le *cod. Athen.*, Bibl. nat. gr. 293 du xiv<sup>e</sup> siècle, fol. 98 v° (cf. H. Delehaye, *Les saints stylites*, Bruxelles, 1923, p. cxxxiv). Les incipit en sont respectivement : *Ἐδεδίξατο σοὶ, πάτερ πνευματικῆ, τὴν θεωρίαν ταύτην γραφῆναι, ἐπὶ τῷ μερὶ, ἡγουμένου αὐτοῦ πατρός ἔξεν τῇ ὑποτασσόμενῃ ἡρώδῃ; les desinit : καὶ ἐννοήσῃς εἰς τὸ θελημα σου, ἀγαπᾶν καὶ ἀνταγαγῆναι πρὸς τὸν θεὸν αὐτὴν προσεύχου ἀνά τὸ τοῦ ἔθους. Elles sont abondamment représentées dans les manuscrits; les monastères de l'Athos, par exemple, fourniraient à eux seuls, au moins une quinzaine d'exemplaires de l'une ou de l'autre. Aucune copie ne remonte au delà du xiii<sup>e</sup>-xiv<sup>e</sup> siècles. Le *Valdus*, gr. 67 (xiv<sup>e</sup> siècle), fol. 162 v°, porte la première lettre au nom de Michel, métropolitain d'Euchaïtes, voir E. Martini, *Catalogo dei manoscritti greci esistenti nelle bibl. d'Italia*, Milan, 1902, t. II, p. 100. On connaît, en effet, par ailleurs, pour cette métropole, un titulaire de ce nom, sous Romain III Argyros (1028-1034), cf. Le Quien, *Oriens**

*christianus*, t. I, Paris, 1740, col. 545. Cependant cette suscription semble, sous réserve d'un inventaire plus complet, tout à fait exceptionnelle. Au futur éditeur d'y regarder de plus près.

2° Un écrit : « qu'il est très utile de fuir les hommes et de marcher dans la voie royale, contre un Juif. » On le rencontre dans le *cod. gr. 169* (ann. 1605) de la bibliothèque patriarcale du Caire, fol. 92 v°-96 r°. Incipit : Νυνὶ δὲ ἐπειδὴ ὁ θελημα ὅτι ἐν ὑποταγῇ, ὡς ἐν ἀρχῇ...; desinit : τὸς δαδερσισμὸν κατὰ τὸς προσηγορίας, G. Charitachis, *Κατάλογος τῶν χειρογράφων καὶ κωδίκων τῆς πατριαρχ. βιβλιοθ. Κωνσταντ.* 'Επετηρὶς 'Εταιρ. βυζαντιν. σπουδῶν, t. IV, 1927, p. 160. Nous ignorons si ce morceau se retrouve avec la même attribution ailleurs.

Chronologiquement Syméon, en supposant que son titre de métropolitain n'est pas une adaptation tardive à un état de choses plus récent, est postérieur à Photius. C'est, en effet, à ce dernier que revient l'érection, en métropole sans suffragant, du siège d'Euchaïtes; voir V. Grumel, *Les registres des Actes du patriarchat de Constantinople*, t. I, fasc. 2, 1936, p. 119, n. 527. D'autre part, l'âge des manuscrits les plus anciens ne permet pas de le placer en deçà du xiii<sup>e</sup>-xiv<sup>e</sup> siècle.

On trouvera les données les plus utiles dans les catalogues de manuscrits, notamment ceux de l'Athos, S. Lambros, *Catalogue of the greek manuscr. on Mount Athos*, Cambridge, 1895; de Jérusalem, A. Papadopoulos-Kérameus, *Ἡ ὁμοτιμία βιβλιοθήκη*, Saint-Petersbourg, 1891-1915, etc. Ajouter L. Allatius, *De Symeonum scriptis diatriba*, Paris, 1664, p. 159 et Le Quien, *Oriens christianus*, t. I, Paris, 1740, col. 545.

J. GOUILLARD.

## 2. SYMÉON II DE JÉRUSALEM (†1099).

— Ce patriarche occupait la ville sainte au moment de la première croisade. En apprenant l'arrivée des croisés devant Antioche, il se retira à Chypre pour se soustraire aux menaces des Turcs. De là, il entretenait de bons rapports avec les chefs de l'expédition et leur envoyait des présents consistant en des produits de l'île. D'accord avec eux, il écrivit deux lettres aux Latins d'Occident pour les informer des succès de la guerre sainte et hâter l'envoi des renforts, l'une, vers la fin de 1097, l'autre, le 15 janvier 1098. Une autre lettre, de 1094, est inauthentique. Syméon mourut durant le siège de Jérusalem, en juin ou juillet 1099. Sous le nom de Syméon de Jérusalem nous est parvenu un petit traité sur les azymes. Le P. Leib, qui l'a édité, lui en a dénié la paternité, parce que cet écrit est une réécriture d'un opuscule sur le même sujet, composé par Bruno de Segni entre 1107 et 1111. Le P. Jugie a relevé que plusieurs répliques de l'auteur grec n'ont pas leur correspondant dans l'opuscule latin, mais laisse sans explication le fait que l'ordre suivi est le même de part et d'autre. Le problème est maintenant résolu par la publication récente par A. Michel d'une lettre d'un certain Laycus, utilisée et pour ainsi dire plagiée par Bruno, et qui est manifestement celle que réfute le traité grec. Ce nouveau texte en effet y est serré de bien plus près et il contient les passages dont le P. Jugie relevait l'absence dans Bruno de Segni. Il n'y a donc plus de raison chronologique qui empêche l'attribution à Syméon du traité sur les azymes parvenu sous son nom et, comme le ton en est relativement irénique, il n'y a pas lieu de récuser le témoignage de la tradition manuscrite.

Le début du patriarchat de Syméon ne peut être établi avec certitude. Les dates données jusqu'à présent l'ont été en fonction d'un concile tenu aux Blachernes où Syméon était présent. Ce concile est celui qui jugea une lettre de Léon de Chalcédoine sur le culte des images. Mgr Chrysostome Papadopoulos et le P. Jugie le placent en 1084, Chalandon en 1086.

L'événement est certainement postérieur de plusieurs années, et le susdit concile, où Léon fit sa soumission, eut précisément pour résultat de le rétablir sur son siège.

Hagenmayer, *Die Kreuzzugsbriefe (1088-1100)*, Innsbruck, 1901, p. 141, 146; le comte Riant, *Inventaire critique des lettres historiques des croisades*, 1880, n. XXXII, xc, xci, et append. n. ii, p. 92-100, 152-159, 222; Albert d'Aix, dans *Recueil des histor. des croisades*, Occid., t. IV, p. 189; Monachus anon. Scaphusiensis, *ibid.*, t. v, p. 336; *Anonymi gesta Francorum*, éd. Hagenmayer, Heidelberg, 1890, p. 481; Bernard Leib, *Deux inédits byzantins sur les azygmes*, dans *Orientalia christiana*, t. II, fasc. 3 (n. 9), 1924, p. 177-213; le même, *Rome, Kiev et Byzance à la fin du XI<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1924, p. 260-263 (donne la traduction des deux lettres de Syméon); Le Quien, *Oriens christ.*, t. III, p. 498-507; M. Jugie, *Theologia dogm. Orientalium*, t. I, p. 406-407. Des auteurs orientaux, qui ont traité de notre Syméon en le tenant pour un antilatin, je n'en cite qu'un, parce qu'il entend faire œuvre critique : A. Popov, *Lutskaja braskinskaja patriarhija epochi czerstonostev*, t. I, p. 228-231; A. Michel, *Analisi di Jerusalem un griechischu Kirchenstreit (1054-1090)* (la lettre de Laycos se trouve p. 34-47); M. Jugie, *Le traité sur les azygmes attribué à Syméon II de Jérusalem*, dans *Echos d'Orient*, t. xxvi, 1927, p. 121-125.

V. GRUMEL.

**3. SYMÉON LE JEUNE, LE THÉOLOGIEEN ou LE NOUVEAU THÉOLOGIEEN**, l'un des plus grands mystiques byzantins (949?-12 mars 1022). Fêté comme saint dans l'Église orthodoxe, le 12 mars.

Les auteurs discutent sur la portée de l'épithète de Syméon. Les uns lisent, dans τοῦ νέου θεολόγου, « le nouveau Théologien » et y voient une comparaison avec saint Grégoire de Nazianze, cf. J. Pontanus, *P. G.*, t. cxx, col. 317 D, ou même avec saint Jean l'Évangéliste; cf. I. Hausherr, *La méthode d'oraison hésychaste*, dans *Orientalia christiana*, Rome, 1927, p. 102, n. 1, qui se recommande d'un passage, toutefois non décisif, de la *Vie* de Syméon. Ils réclament pour eux la grammaire; cf. M. Jugie, *La méthode d'oraison des hésychastes*, dans *Echos d'Orient*, t. xxx, 1931, p. 179, n. 2. D'autres préfèrent « le Jeune, le théologien ». La tournure grecque citée, quoique la plus fréquente, n'est en effet, pas générale; beaucoup de scribes ne pensent même pas à rapprocher νέου de θεολόγου; ils séparent les deux mots par καὶ ou bien omettent l'un ou l'autre. Dans cette acception, « jeune » pourrait distinguer le personnage de ses homonymes anciens et « théologien », de Syméon Stylite le jeune; en ce sens, A. Ehrhard, *Byz. Zeitschr.*, t. xi, 1902, p. 178; t. xxviii, 1929-1930, p. 444; t. xxxiii, 1933, p. 381, et Fr. Halkin, *Analect. boll.*, t. xlviii, 1930, p. 201. C'est celle qui nous semble la meilleure. Nous employons parfois aussi la première, parce qu'elle s'est imposée dans l'usage.

I. Vie. — Nous devons tous nos renseignements sur Syméon à la biographie que lui a consacrée son disciple, Nicetas Stethatos, le polémiste antilatin connu; cf. I. Hausherr, *Vie de Syméon le nouveau Théologien*, Rome, 1928. Le livre a été écrit après 1052 et même assez probablement après 1054. I. Hausherr, *ibid.*, p. xvii sq. Il est avant tout l'apologie d'un personnage à peine discuté, ce qui amène d'intéressants aspects doctrinaux. Du côté historique, il fournit des éléments capitaux sur les principaux épisodes de la vie de son héros et marque un vif souci de les présenter selon leur succession chronologique.

Quelles en sont les sources? Nicetas, encore tout jeune à cette date, n'a fréquenté Syméon que dans ses dernières années et seulement par intermittence; il était studite à Constantinople, tandis que son maître vivait sur la côte d'Asie. Il a donc recueilli aux témoignages de disciples qu'il nomme à l'occasion et aussi, aux lettres et autres écrits du saint qu'il connaissait

bien pour s'en être fait l'éditeur et où il pouvait trouver des détails autobiographiques, explicites ou dissimulés. Sur tous ces points, cf. I. Hausherr, *ibid.*, introduction.

La Vie comporte une dizaine de données chronologiques. Une seule est certaine : la date de la mort, le 12 mars 1022. D'autres sont approximatives ou relatives à des époques qui nous font connaître des événements. L'une d'entre elles est même la plus précise : les quarante-huit années de sacerdoce de Syméon qu'on dit avoir été ordonné par Nicolas Chrysogorgès. On ne saurait donc proposer à l'édifice des renseignements une chronologie irréversible dans toutes ses parties. Nous adopterons celle de I. Hausherr (*ibid.*), la mieux élaborée pour le moment et qui rectifie, en certains points, l'erreur venue de la *Mod. Theologiae und Theologiae*, Leipzig, 1898, p. 23-26; cf. I. Hausherr, *ibid.*, p. LXXX sq.

Syméon naquit, vers 949, au bourg de Cennate en l'Asie mineure. Ses parents, modestes et riches, se nommaient Isac et Theophrasto. On le confia tout jeune à ses « grands-parents », fonctionnaires au Palais impérial de Constantinople, très probablement à un oncle paternel, l'atone sous l'empire de Léopold (959-963). Un grammairien l'initia aux rudiments et on nous dit qu'il ne voulut pas dépasser le cycle de l'alphabète, par scrupule de vertu. Son oncle voudrait l'introduire au Palais pour l'affecter au service de l'empereur. Il résiste. Son protecteur meurt brusquement (963?). Il va se réfugier au monastère de Stoudios (après d'un saint moine, Syméon Studite (voir plus bas col. 2972) qui sera désormais son père spirituel). C'est là qu'une fugue, car nous ne le retrouvons dans le monde, dans la famille d'un patricien. Il devient même spatharocubulaire et sénateur. Le Studite lui fait lire Marc l'Ermite et il n'a guère dépassé la vingtaine quand il a sa première vision. Syméon nous a lui-même narré cette histoire (cf. I. Hausherr, *loc. cit.*, p. LVII sq.) et paraphrase néo-grecque dans *P. G.*, t. cxx, col. 693 sq.) en la mettant sous le nom de Georges. On peut penser que c'est là le prénom baptismal du personnage, échangé dans la suite pour celui de son maître vénéré.

Vers 976, Syméon encouragea par son directeur se décide à entrer au monastère studite. Après un dernier voyage au pays natal, il y est admis et prend le saccos au cours de 977. L'higoumène le confie à Syméon Studite qui le reçoit à demeure dans sa cellule. Ils rivalisent d'ardeur à l'ascèse et aux visions. C'est à ce contact que le novice se forgera sa conception si absolue du rôle du père spirituel. Les études religieuses commencent pas longtemps du nouveau venu qui se signalait par ses austérités, ses larmes incoercibles, sa vie à l'écart et une exclusive et totale dévotion à son maître. Cela ne cadrait pas de tout point avec les traditions de mesure du couvent non plus qu'avec le prestige de l'higoumène. Le supérieur camélin fut donc contraint sans tarder, moins d'un an après son entrée.

Le vieux studite alla le présenter à l'higoumène de Saint-Augustin du Xirokerkos, Antioche, pour le site et l'histoire de ce couvent, J. Hausherr, *Les Saints-Moines de Constantinople*, dans *l'Annuaire de l'Institut archéologique russe à Constantinople*, t. IX, 1904, p. 261 sq. Bientôt on le tonsurait et on lui imposait le στήν et la ceinture. Remarque pour sa ferveur, il est ordonné par Nicolas Chrysogorgès vers 980. N. Stéphanos lui met ensuite quarante-huit ans le sacerdoce de Syméon. Si la leçon est juste, celui-ci ne peut avoir été ordonné par le patriarche (ce qui lui a été en 979 ou 983, plus probablement à la première de ces dates. Si quarante-huit n'est qu'une atténuation de trente-huit, ce qui est simple hypothèse, la concordance serait rétablie.

Vers le même temps, Syméon devient higoumène de Saint-Mamas; il restera vingt-cinq ans en charge. Il reconstruit le monastère, embellit l'église, etc., toutes données vraisemblables, mais qui peuvent aussi appartenir aux clichés du genre hagiographique. Surtout il travaille à régulariser la vie commune et déploie une grande activité enseignante : prédications, compositions poétiques, etc. Il essuie néanmoins une révolte de ses subordonnés (995-998). Son père spirituel est mort vers 986-987. Il l'honorait comme un saint de son vivant déjà, il lui compose maintenant une *Vie*, des hymnes, fait installer son image à l'église du monastère, institue en son honneur une fête liturgique annuelle qui attire du monde, bref il le canonise. Cela dure depuis seize ans avec l'assentiment implicite du patriarcat, quand l'higoumène se trouve entraîné dans un conflit avec les autorités ecclésiastiques, qui va orienter le reste de sa vie.

Pour Nicétas, tout se passe entre Syméon et le synecelle, Étienne de Nicomédie. Les autres adversaires ne sont que des comparses, subornés et manœuvrés par l'habileté de celui-ci. Le seul grief, inavoué, d'Étienne, ce sont les succès du moine prédicateur et écrivain. Après avoir tenté de le surprendre en flagrant délit d'ignorance sur une question de théologie trinitaire et s'être attiré une réponse aussi piquante que pertinente (d'après Nicétas, car l'examen du *factum* est moins convaincant, cf. I. Hausherr, *loc. cit.*, p. LXIII sq.), il trouve le prétexte rêvé : Syméon rend à son maître un culte indu, condamné par la conduite même de celui-ci. Les difficultés ont commencé vers 1003. Elles traîneront jusqu'en 1009. Dans l'intervalle (1005), Syméon abandonne, de bon gré ou non, sa charge. On lui interdit finalement le culte en question et l'on fait enlever les images du saint. Sur quoi il prend figure de défenseur des images. Le 3 janvier 1009, il est envoyé en exil à Paloukiton, sur la côte d'Asie. Il s'y installe dans un oratoire délabré dédié à sainte Marine. Telle est la perspective de Nicétas.

En fait, l'enjeu est doctrinal au premier chef. Le défi théologique du synecelle le laisse déjà deviner. La réponse du moine l'étale au plein jour : les humbles qui ont reçu le Saint-Esprit sont exaltés, les orgueilleux nantis de science et de dignités sont condamnés. D'un côté, les ignorants « théodidactes », les seuls qualifiés pour comprendre le vrai sens de l'Écriture, pour exercer le ministère apostolique, notamment celui de la confession, soustraits par leur sainteté même au contrôle doctrinal et disciplinaire de la hiérarchie; de l'autre, les savants, mandataires officiels du pouvoir ecclésiastique, disqualifiés par leur conduite humaine et dont tout le péché est de n'avoir pas reçu le Saint-Esprit. Sans doute tout cela n'est-il pas dans la lettre de Syméon au synecelle, mais s'y devine quand on se reporte au reste de son œuvre, qu'il s'agisse de pièces expressément consacrées au sujet, comme la lettre sur la confession, ou des mille allusions dispersées dans ses discours ou ses chapitres; voir aussi plus bas, à propos de la doctrine. Le conflit opposait donc réellement les prétentions du monachisme et les prérogatives de la hiérarchie, le libre enseignement spirituel refusant logiquement toute censure et le magistrat public traditionnel de l'autorité ecclésiastique. Le Studite n'était dans l'affaire que « le premier représentant et le symbole de toute la théorie » (I. Hausherr). En appuyant sur son cas et en se rabattant sur le moyen plutôt inopérant d'une épreuve théologique touchant un objet accessoire, le synecelle, si le biographe est suffisamment sincère, manquait l'effet attendu, tout en laissant à Syméon l'excuse de la bonne foi. Voir une interprétation bien étudiée du « sens des luttes de

Syméon » dans I. Hausherr, p. LXXV sq.

À propos de Syméon, cf. p. 2943 ss. et p. 2944 ss.

le vaincu. Il continua, de son exil, à entretenir des rapports avec de puissants amis. C'est par eux, qu'un an à peine après sa déportation, il faisait parvenir au patriarcat une apologie. Mandé à Constantinople, on le reçut avec des ménagements. On comptait l'apaiser en lui promettant sa réintégration dans sa charge d'higoumène et en lui concédant un culte discret de son père spirituel. On paraît même lui avoir laissé espérer quelque archevêché. « Obstiné comme un vrai studite » — c'est sur ces mots que Serge II le congédia — il préféra plutôt qu'une composition, un exil volontaire et il retourna en Asie. Il bâtit un monastère où il vécut en paix, entouré de disciples et visité par les clients qu'attirait sa réputation de saint et de thaumaturge, les douze dernières années de sa vie. Il y mourut d'un accès de dysenterie, le 12 mars 1022. Ses restes furent ramenés à Constantinople en 1052.

Sa mort ne suspendit pas l'animosité de ses adversaires. Son disciple Nicétas dut plusieurs fois le défendre contre les *heretiques* et les *indignes*. La préface qu'il écrivit aux *Hymnes* de Syméon, P. G., t. CXX, col. 310 CD, le confirme aussi par son ton. Avec le temps, la réputation du mystique devait néanmoins s'imposer et il est probable que, moins d'un siècle plus tard, son culte s'était étendu d'un cénacle local à toute l'Église orthodoxe.

II. ŒUVRES. — Qu'une partie des œuvres de Syméon ait déjà circulé de son vivant, la chose est sûre et ressort des dires de son biographe. *Vie*, n. 73, 74, 111, 131, 140. Mais il revenait à ce dernier de pourvoir à une édition complète et il n'a pas manqué de raconter au milieu de quel appareil surnaturel, le saint lui confia à deux reprises — durant sa vie et après sa mort — cette charge. *Ibid.*, n. 131 sq. S'il relève parfois avec complaisance l'activité littéraire de son maître, c'est qu'à son avis elle ne peut être, chez un homme aussi dénué de culture, que la conséquence et le signe d'une éminente sainteté.

Ces circonstances nous valent une énumération attentive de ses ouvrages dont on trouvera le détail dans K. Holl, *op. cit.*, p. 27 sq. : *Discours exégétiques et Interprétations de la Sainte Écriture; Discours catéchétiques, Discours éthiques et catéchétiques; Chapitres ascétiques sur les vertus et les vices opposés; Apophthegmes; pièces relatives à Syméon Studite : Vie, Discours et hymnes; Discours apologétiques et antirrhétiques, Lettres; Hymnes; cf. Vie*, n. 35, 37, 71, 72, 94, 111, 134 et *passim* pour les lettres. Ces rubriques reproduisent-elles la distribution primitive de l'édition de Nicétas? Il se peut et le *Mosq. syn. gr.* 417 signale par exemple une division en dix sections qui ressemble en gros à la précédente : *Εἰς δε τῶν ἑπομένων συγγραμμάτων ὁ ἁγιώτατος καὶ ἁγιώτατος, ὁ ἁγιώτατος, ὁ ἁγιώτατος καὶ ἁγιώτατος, καὶ τῶν ἁγίων ἁγίων ὁ ἁγιώτατος...*, fol. 192 v°. Cependant les manuscrits n'observent pas toutes ces distinctions. Indépendamment de la disparition de certaines parties, comme la *Vie de Syméon Studite*, les recueils présentent généralement des groupes d'écrits assez bien différenciés qui ont pourtant des éléments communs. K. Holl, a suggéré avec raison que les éditions respectives de Syméon et de son disciple pouvaient être à l'origine d'une double tradition manuscrite. *Op. cit.*, p. 29.

Une répartition rigoureuse n'est d'ailleurs pas d'une telle importance. Le contenu des pièces ne suffirait pas à la rendre possible dans tous les cas; l'œuvre présente, en outre, une particulière homogénéité doctrinale qui fait rencontrer presque partout ses lignes essentielles. Le rétablissement de l'archétype relève de la critique paléographique. On ne dispose encore que d'éditions utiles mais insuffisantes des écrits de Syméon (cf. bibliographie) : la plus étendue, celle de D. Zagoraios ne donne le texte original que pour les hymnes, le



reste est une métaphore néo-grecque. Elle n'a rien de critique et est inabordable. Celle de Migne est la reproduction de traductions latines, d'ailleurs sérieuses, de J. Pontanus (quelques omissions à signaler), mais elle est très incomplète et le texte n'est fait généralement défaut.

Nous adopterons donc une subdivision empirique fondée surtout sur la prédominance de certains groupes dans les manuscrits et nous nous référons autant que possible à la liste d'Allatius, *P. G.*, t. cxx, col. 299 ss.

1° *Les discours*. — 1. *Trente-quatre catéchèses* introduites et conclues par une lettre et six grâces, qui représentent aux trente-cinq premiers numéros d'Allatius (l'action de grâces initiale se trouve au n° 76 de la même liste). Ainsi dans le *Mosq. syn.* gr. 417, le *Val. gr.* 1436, les *Ottob. gr.* 245, 246. Vingt-huit se retrouvent dans le *Coisl.* 292, fol. 208 sq. Dix ont été publiés par J. Pontanus (n. 7, 18, 19, 25-28, 30, 32, 33) qui utilisait un groupement attesté par le *Mon. gr.* 177, les *Coisl.* 291 et 292, le *Regin.* 21 et dont cinq morceaux encore se rencontrent dans la liste d'Allatius (n. 67-69, 71, 72). On ajoutera donc aux trente-quatre catéchèses citées les *vingt-trois discours* de Pontanus qui forment un groupe distinct.

2. *Trois discours théologiques*, c'est-à-dire sur la Trinité (Allatius, n. 73-75), qui paraissent être visés à l'exaltation du Saint-Esprit et de ses vrais et authentiques instruments. Ils viennent toujours ensemble et précèdent généralement, v. g. *Coisl.* 291; *Regin.* gr. 25.

3. *Quinze discours moraux* (Allatius, n. 36-61; 36-47 sont les chapitres d'un même traité dont les incipits soulignent assez souvent une fin apologetique. I. Hausherr a édité le n. 11, dans *La méthode d'oraison hésychaste*, Rome, 1927, p. 173 sq.

4. *Vingt-quatre autres* dans les *Taur. gr.* 37, *Regin.* gr. 21, *Sinait.* 434. Aucun ne figure dans la liste d'Allatius.

Le tout forme environ cent pièces. La *Μεθόδος πνευ-  
τῆς ἱερᾶς προσευχῆς* (Allatius, n. 77-78, éd. I. Hausherr, *ibid.*, p. 150 sq.) nous paraît bien ne pas appartenir à Syméon : les idées exposées ne sont pas les siennes et cet écrit a obtenu dans la tradition manuscrite un sort bien distinct des recueils sûrement syméoniens; cf. un exposé étendu dans I. Hausherr, *ibid.*, p. 111 sq. L'opuscule est cependant ancien puisqu'on en possède un témoin de la première moitié du xiv<sup>e</sup> siècle, le *Val. gr.* 658.

2° *Les hymnes* : 169 *Θεοῦ ἡμεῶν ὕμνοι*, c'est-à-dire un nombre de cinquante-sept, en exécutant une lettre au synode Étienne de Nicomédie (le n. 21 de l'inventaire d'Allatius). Les recueils les plus complets sont le *Mon. gr.* 494, le *Par. suppl. gr.* 103. Dans l'édition de D. Zagaros ne manquent que les n. 10, 15, 21, 53, 54. J. Pontanus en a traduit quarante d'après le *Mon. gr.* 177. *P. G.*, t. cxx, col. 507-602. N'ont été jusqu'à présent l'objet d'une édition critique que les n. 4, 5, 10, 15; cf. bibliographie. P. Maas caractérise ainsi la métrique de Syméon : « Elle comporte trois sortes de vers, de quinze, douze et huit syllabes, tous construits paroxytoniquement et sans césure, regard à la quantité. Il est le premier byzantin considérable qui ait employé le vers populaire et il a sans doute contribué à obtenir au vers pentamètre à sa place dominante dans la littérature grecque du Moyen-Âge et de l'époque moderne. Il traite strictement le nombre des syllabes, la césure et l'accent tant à l'intérieur du vers, l'accent ne correspondant fixe que dans l'octosyllabe, de sorte qu'il n'y a aucune césure de pure forme, dans le pentasyllabe, les accents sont tout à fait libres, au moins au début des hémistiches; dans le dodecasyllabe, au contraire, à la césure qui suit le septième syllabe, l'accent est très net de tous les Byzantins vers la paroxytonèse mais aucune régulation de l'accent de césure, de césure,

par une acclépsis sans pareille. Syméon change de mètre au milieu d'un morceau voire au milieu d'une phrase... A remarquer aussi la fréquence de l'enjambement si sévèrement banni par les Byzantins. » *Aus der Poesie des Mystikers Symeon, Beiträge zur Geschichte des christlichen Altertums...*, Bonn, 1922, p. 330.

Ces hymnes sont un très précieux témoignage des expériences mystiques de Syméon et en général de toute sa psychologie de visionnaire. Partout une grande élévation de sentiment et à l'occasion, ici ou là, une note de poétique notamment dans les pièces datées de l'exil, comme le n° 15, cf. P. Maas, *ibid.*, p. 336 sq.

3° *Les chapitres pratiques, gnostiques, théologiques*. — J. Pontanus en a traduit 226 sur la base d'un manuscrit de Munich. Migne a réimprimé son texte en reformant et joignant les morceaux qui ne se trouvaient pas dans la collection de 135 numéros de la *Philocalie* de Venise.

Ceux qui n'appartiennent d'ailleurs pas tous à notre Syméon. Les n° 120 sq. sont de son maître, le Studite (cf. plus bas art. SYMÉON STUDITE). La confrontation de nombreux manuscrits v. g., *Barocc. gr.* 69, *Land. gr.* 21, *Canon. gr.* 15, *Escorial. gr.* Y, III-2 et Y, III-19, *Mosq. syn. gr.* 424, *Paris. gr.* 1610 etc., montre qu'on doit y distinguer trois groupes : une première centurie de chapitres pratiques et théologiques (J. Pontanus, 1-102, *P. G.*, t. cxx, col. 603 A-631 C); vingt-cinq chapitres théologiques et gnostiques (J. Pontanus, 102-127, *P. G.*, *ibid.*, col. 631 D-636 C), enfin une deuxième centurie théologique et pratique (J. Pontanus, 127-227, *P. G.*, *ibid.*, col. 636 C-668 D). La numérotation des chapitres varie parfois d'un codex à l'autre, mais pas assez pour dissimuler la disposition primitive. Ce genre supporte difficilement l'analyse. Du moins les titres respectifs indiquent-ils assez objectivement le contenu général. Les deux centuries mêlent les préceptes ascétiques aux prescriptions intéressantes les formes plus élevées de la *θεωρία* et de la *θεολογία*. Les vingt-cinq chapitres se cantonnent à ce dernier domaine.

4° *Lettres*. — La *Vie* de Syméon nous fournit le texte de deux de ses lettres au synode; cf. *op. cit.*, n. 96, 99. Elle fait allusion à d'autres, ainsi, celle au même destinataire touchant le défi théologique relaté plus haut. Certaines forment de vrais traités; cf. liste d'Allatius, n. 62, 64-66. Ce sont la lettre sur la confession... et ceux qui ont le pouvoir d'absoudre, éditée par Le Quien parmi les œuvres de saint Jean Damascène, *P. G.*, t. cxx, col. 283-394, restituée par K. Uebel, *op. cit.*, p. 110-117; une sur la pénitence et les actes de celui qui vient de se confesser; sur les critères de la sainteté; sur ceux qui se sont ordonnés eux-mêmes, c'est-à-dire sans doute à qui fait défaut la confirmation mystique de l'habitation divine. Toutes semblent avoir trait aux sujets qui firent sans cesse l'orthodoxie de Syméon.

5° *Tracts*. — Il y en a un certain nombre de morceaux qui seraient à inventarier. (*P. G.*, t. cxx, col. 395 sq.). Ce sont des chapitres ou des traités. Relevons notamment la *πρὸς τὸν πρῶτον πατριάρχην ἀπολογία* de la communion, qu'on attribue à Syméon dans la *Harlogion*.

Il serait très hasardeux de lui attribuer aussi une série de trente-deux *discours* sur les *passions*, abondamment copiés et insérés au nom de Syméon même, cf. *Mon. gr.* 494, *Par. suppl. gr.* 103. Les copistes prennent plaisir non de distinguer ce dernier du nouveau Théologien; cf. I. Hausherr, *La méthode d'oraison*, p. 104. L'examen direct des morceaux ne serait pas sans intérêt; nous nous en sommes fait le contenu, à quelques exceptions près, répondrait fort bien aux « chapitres ascétiques sur les vertus et les vices opposés » que Née-

tas prête à son maître. Y sont examinés successivement l'amour et la haine, la chasteté et l'impureté, la tempérance et la gourmandise, etc. Certaines suscriptions appellent « chapitres » les trente-deux pièces.

III. LA DOCTRINE. — A lui-même et à ses admirateurs, Syméon est apparu comme un auteur inspiré. Nicétas y insiste plusieurs fois : « il devenait la possession exclusive de l'Esprit... sa pensée était pareille à celle des apôtres, parce que l'Esprit divin l'animait de ses motions... ; à l'égal des apôtres... il parlait de Dieu... et enseignait aux fidèles, en des écrits inspirés, la perfection de la religion ; ou encore : « il écrivait, même malgré lui, les mystères que le divin Esprit confiait à son intelligence... ; l'Esprit ne lui laissait aucun repos qu'il n'eût mis par écrit ses paroles. » *Vie de Syméon*..., n. 71, 131. Nicétas le compare au disciple bien-aimé, *ibid.*, n. 36, comme le fera aussi Basile le proto-sécrétaire. *P. G.*, t. cxx, col. 308 D.

Syméon, de son côté, veille à la transmission de ses écrits aux générations futures et il en charge Nicétas « dans l'espoir que par lui tous les hommes en auront connaissance ». *Vie*..., n. 132 sq. Il remercie Dieu de l'avoir honoré d'une aussi haute mission : « Je te rends grâces... de m'avoir accordé la vision de ces choses et ainsi de les écrire et d'annoncer à la postérité ton amour des hommes. » *P. G.*, t. cxx, col. 326 D. On verra plus bas combien cette persuasion était logique.

Ses œuvres sont proprement le carnet de ses expériences personnelles de « théodidacte ». Partout où il est original, il se raconte ; non qu'il soit infatué de lui-même, mais parce que son cas devient à ses yeux un programme universel de perfection chrétienne, le type même de la vie spirituelle authentique. Rarement œuvre fut plus malaisément isolable de son auteur. On voit quelle précieuse étude de psychologie religieuse pourrait s'amorcer là.

Ce sentiment intime d'inspiration explique bien la physionomie de ces écrits. Le ton est direct et la forme dépouillée. L'ornement rhétorique est à peu près absent, la citation, rare. C'est à peine si l'on rencontre très occasionnellement quelque passage de saint Jean Chrysostome ou de saint Grégoire le Théologien. Cinq ou six vies de saints moines, Antoine, Euthyme, Sabas, Arsène, Étienne le Jeune le pourvoient d'exemples édifiants et de données historiques. En revanche, la Bible est beaucoup citée et, dans le Nouveau Testament, surtout saint Jean et, saint Paul, les docteurs de la grâce. Mais il en use avec une rare liberté, comme du vêtement qui convient le mieux à ses expériences intimes. Rien que de très normal, puisque seul le « théodidacte » est capable de saisir le sens de l'Écriture et se trouve même de plain-pied avec elle, au titre de ses relations immédiates avec l'Esprit inspirateur. Bien qu'il ne nomme presque jamais d'auteur spirituel, Syméon en a sûrement lu plus d'un. Sa biographie nous apprend qu'il connaît Diadoque, Marc l'Ermite et Jean le Climaque. Il recommande, de son côté, ce genre de lectures, *P. G.*, t. cxx, col. 617 A, et le contenu de ses ouvrages prouve qu'il l'a pratiqué, bien que l'inventaire de ses sources soit encore à dresser. Ainsi, qu'il s'agisse de l'œuvre rédemptrice du Christ, *P. G.*, t. cxx, col. 322 sq., 325, 632 C, 649 C, 662 CD, 666 A, etc., de la primauté, sinon de l'exclusivité de la théologie apophatique, *ibid.*, col. 331, hymnes xix et xxxi de la liste d'Adaltes, hymnes xxxvii, xlii, dans la *Vie spirituelle*, t. xxvii, 1931, p. 203-204, de la doctrine ascétique, de l'aperception de la grâce ou de la vision de Dieu, il est clair que sa pensée s'alimente abondamment au passé. Son génie propre et son expérience confèrent naturellement à ces éléments un relief nouveau et une unité originale.

Un exposé aussi compact de cette doctrine paraît encore prématuré, faute d'une édition à la fois critique

et accessible. Nous nous en tiendrons à une esquisse descriptive. On se reportera avec profit à l'étude de K. Holl, *op. cit.*, p. 36 sq., et aux notes très pertinentes de I. Hausherr, *Vie de Syméon*, introd., p. lxix sq.

1° *Le but de la vie spirituelle*. — Il est concrétisé dans un double fait : une transformation ontologique ou déification consciente et la vision de Dieu sous les espèces d'une lumière ineffable, correspondant l'une et l'autre à un degré avancé de purification morale. Les modes de réalisation de cette fin se diversifient à l'infini en cette vie et en l'autre. Syméon, dont la doctrine est avant tout la réfraction de ses expériences intimes, réfère constamment sa description aux formes les plus élevées. Nous nous y tiendrons.

Par sa conception de la fin il est le débiteur d'un double courant : le courant contemplatif, dont le thème est la béatitude : « Bienheureux les cœurs purs, car ils verront Dieu » et qui est diversement canalisé par les Alexandrins et les Sinaites ; et d'autre part celui que l'on a appelé « du sentiment ou du surnaturel conscient » (cf. I. Hausherr, *Les grands courants de la spiritualité orientale*, dans *Oriental, christ. period.*, t. 1, 1935, p. 126 sq.) et qui est représenté, avec des nuances importantes pour l'orthodoxie, par les messaliens, Macaire, Diadoque de Photice.

Cette fin est donnée comme accessible à tous, laïcs et moines. *P. G.*, t. cxx, col. 497 A, 511 B, 700 CD. Les états de vie sont relatifs. *Ibid.*, col. 652 BC. La vie monastique n'est qu'un moyen, *ibid.*, col. 497 C, et non le seul, comme l'histoire le prouve. *Ibid.*, col. 420 D-421 A. Syméon a lui-même atteint le stade de la vision alors qu'il vivait encore dans le monde, *ibid.*, col. 693 sq. (récit autobiographique) et il a dirigé en ce sens des laïcs. Toute son œuvre est néanmoins conçue et écrite pour des moines et la vie monastique demeure sa perspective normale. Dans ce cadre tout au moins, on doit dire que, pour lui, ce que nous appelons la vie mystique sous la forme charismatique est possible et obligatoire pour tous : ce sera l'une des hardiesses de sa doctrine.

1. *Aspect ontologique* (l'appellation n'est cependant pas exclusive, car la vision opère aussi une élévation de ce type) : la déification consciente. — a) L'âme purifiée par l'apathie est l'objet d'une transformation surnaturelle portant sur tout l'être. Syméon décrit ce changement beaucoup plus qu'il ne l'explique. Cela s'appelle tour à tour « revêtir, recevoir, concevoir, devenir, être le Christ », « revêtir son image », « lui être fiancé », « recevoir la grâce du Saint-Esprit », « recevoir les trois Personnes », « recevoir le royaume de Dieu », « posséder la gloire de Dieu », « être illuminé », « devenir ami de Dieu, fils du jour », etc. Ces expressions se laissent toutes ramener au même sens de déification ou participation à la nature divine : *Sic iterum in Deo, et anima et corpore indivise et inconjuncte homo fit Deus secundum gratiam*. Disc. 52 d'Allatius = K. Holl, *op. cit.*, p. 71 ; *Totum dei fecisset et Christum effecisset*, *P. G.*, t. cxx, col. 553 D ; *Formari in nobis illum qui vere est Deus, quid est nisi nos ipsos converti et reformari ab illo in imaginem divinitatis suæ*. Allatius, n. 55 = K. Holl, p. 44.

On remarquera le penchant de Syméon pour l'expression christologique. La déification est, en fait, l'union au Christ, assimilé plus d'une fois à la grâce (celle-ci est pareillement identifiée au Saint-Esprit). *Concipimus Verbum Dei*, Allatius, n. 36 = K. Holl, p. 71 ; *Ut sitis sicut dii, totam Dei gloriam intra vos possidentes, in duabus essentibus, duabus omnino naturis, duabus operationibus*, *P. G.*, t. cxx, col. 525 D ; *Beatus ille qui contemplatur lumen mundi in seipso formatum quia, uti factum Christum portans, mater ejus habebitur*. Allatius, n. 56 = K. Holl, p. 71. La déification par le Christ est particulièrement exprimée à propos de la commu-

nion. Voir plus bas, col. 2956. L'assimilation mystique de notre corps même à celui du Christ est traduite avec une insolite vigueur, hymne xv, dans P. Maas, *op. cit.*, p. 336 sq. Les hymnes sont des dialogues mystiques avec le Christ. Celui-ci apparaît vraiment comme le substitut de la Trinité, cf. notes de K. Holl, sur la théologie trinitaire de Syméon, *op. cit.*, p. 104 sq.

Deux remarques s'imposent ici. Syméon traite la grâce à l'orientale, non comme un *habitus* mais comme l'action même de Dieu *in actu exercito* dans l'âme. Représentation plus vivante que la conception occidentale et qui trouvera un relief forcé dans la grâce incréée du palamisme. En outre, on notera que Syméon ne mérite nullement le reproche de panthéisme. Il s'exprime avec la latitude permise dans la description de l'ineffable et il marque le souci d'éviter tout soupçon. Rappelons l'inconfuse du passage cité plus haut; il y revient au sujet de la communion. Celle-ci ne détruit pas les natures par la fusion qu'elle opère, elle nous fait Dieu comme le feu rend feu le métal qu'il chauffe. P. G., t. cxx, col. 325 C.

b) Cette grâce de déification est *consciente*, intuitivement connue du sujet. L'ignorer, c'est ne point la posséder; la nier dans les autres, c'est pêcher contre l'Esprit-Saint, renier le Christ et les Écritures. C'est l'un des points sur lequel a porté la polémique de Syméon. On pourrait facilement épingle, dans la liste de ses écrits, les parties qui défendent cette idée. Mais on en trouvera la charte dans le discours récemment publié : « sur ceux qui pensent avoir l'Esprit-Saint sans aucun sentiment de sa vertu. » I. Hausherr, *La méthode...*, p. 173 sq. Tous les arguments à l'appui de la thèse y sont. On les complètera par ce que nous ajouterons plus bas sur la vision.

Syméon raisonne obstinément à partir de l'Écriture. Si nous avons « revêtu le Christ », qui est bien une réalité, nous devons le sentir. Ne le sentons-nous pas, nous ne sommes que des cadavres. Ailleurs notre mystique a remarqué que cette expérience est aussi naturelle que celle que la femme enceinte a de son enfant. Allatius, n. 56, cité par I. Hausherr, *Vie de Syméon*, p. LXXIV, qui est particulièrement éloquent sur ce propos. Qu'on n'en appelle pas à une possession inconsciente du Saint-Esprit obtenue au baptême et atteinte par la foi : *Nisi intelligens anima, modo intelligibili, sensum regni Dei acceperit, quod ipsum tetigit, spes salutis in irritum cadit*. P. G., t. cxx, col. 379 A. Le baptême ne fait rien à l'affaire : *Qui regnum Dei necdum in se experitur nondum natus est deus*. *Ibid.*, col. 349 A. *Non omnes baptizati accipiunt Christum per baptismum sed illi soli in fide firmati, necnon in cognitione perfecta et in prævra purificatione exerciti*. I. Hausherr, *Vie...*, p. LXXIII sq. Admettre l'inconscience ici-bas, c'est l'admettre pour l'éternité et donc frustrer toutes les espérances chrétiennes, rendre notre foi vaine. I. Hausherr, *Vie...*, p. LXXVI. On n'en finirait pas d'aligner les redites de Syméon sur ce point.

2. *La vision de Dieu*. — Bien que les expressions de Syméon ne distinguent pas expressément et dans le détail la prise de conscience de la grâce d'une part et la vision de l'autre et qu'elles soient plutôt dans sa pensée des phases ou des degrés d'une même expérience fondamentale, un exposé séparé a les étudier séparément, quitte à indiquer la correction compensatrice.

Ce sont les hymnes qui nous fournissent le mieux les traits distinctifs des visions qui sont offertes aux parfaits. L'apparition se présente sous l'aspect d'une lumière sans forme, souvent comparée cependant au disque solaire. Allatius, n. 48 = K. Holl, *op. cit.*, p. 325, t. cxx, col. 510 B. Elle enveloppe l'individu, le protège, le débarrasse aux conditions de l'espace et de la quantité (apparemment du moins). Allatius, n. 51 = K. Holl, p. 39; Allatius, n. 17 = *Vie spirit.*, t. xxvii, 1931,

p. 307; P. G., t. cxx, col. 537 BD, 533 D, 556 D. Syméon reconnaît dans cette lumière, tantôt l'Esprit-Saint : *Sum enim Sanctus Spiritus Dei*, lui fut-il dit au moment de son ordination. P. G., t. cxx, col. 688 A; tantôt le Christ : *Deus sum qui prospero facies sum homo*. La lumière ne dévoile pas aussitôt son identité, mais après un supplément de purification et des interrogations. I. Hausherr, *La méthode...*, p. 194 sq.

Syméon n'a point raisonné pour lui-même le thème reçu de la lumière, comme le fera par exemple le palamisme. Il est donc difficile d'en esquisser une théologie. Cette lumière a bien quelque chose de divin mais elle reste une forme, semble-t-il : *Simplex erat nec coloris nec odoris nec tactus*. P. G., t. cxx, col. 688 A. Elle est décrite avec ferveur, mais le centre de l'expérience, c'est la personne divine et sa présence. Fidèle à l'apophatisme traditionnel, Syméon rappelle soigneusement que l'être de Dieu n'est connu que dans ses actions et n'est vu que dans sa lumière, ses illuminations et encore *in ænigmate*. C'est cependant Dieu que l'on voit. D'une part transcendance absolue, de l'autre contemplation immédiate. Allatius, *Hymne xxxi* = *Vie spirit.*, p. 204.

Cette vision qui est une initiation à la vision future lui reste incommensurable : « comparé à la béatitude future, il (le bien de la vision) est comme le dessin du ciel tracé sur une feuille en face du ciel véritable. » Allatius, n. 17 = *Vie spirit.*, p. 308; cf. I. Hausherr, *La méthode...*, p. 195.

Le voyant se trouve partagé entre la jouissance de la vision et les larmes. Il sent simultanément l'immensité de la faveur et l'abîme de son indignité; cette tension intérieure entre deux sentiments est un lieu commun de tous les récits de Syméon. En revanche, celui-ci est peu abondant sur le contenu de ces expériences qu'il affirme ineffables.

Déification consciente et vision supposent l'âme déjà purifiée et préparée, mais elles opèrent une purification plus complète en renforçant l'apathie. P. G., t. cxx, col. 650 D, en appuyant la résistance au mal, col. 589 D, en instaurant le parfait amour et l'amitié avec Dieu, col. 589 B, 563 D. I. Hausherr, *La méthode...*, p. 182, etc. Ces états sont obligatoires et donc possibles : nul ne doit imputer qu'à sa négligence de n'y avoir pas encore atteint. I. Hausherr, *Vie...*, p. LXXV. Ils ne sont pas néanmoins une confirmation en grâce et une assurance sur le salut. Le péché, c'est-à-dire le retour aux passions, est toujours possible et c'est celui-ci seul qu'on doit tenir responsable de la cessation ou des intermittences des manifestations surnaturelles. P. G., t. cxx, col. 509 C, 523 CD, 589 C.

Bien que ces dernières jouissent d'une évidence suffisante, Syméon admet une contre-épreuve morale : on examinera sa conduite à la lumière des Livres saints et notamment des beatitudes évangéliques, on verra la nature de ses sentiments dans la pratique de la pureté et le détachement du monde. P. G., col. 414 B, 450 A. Mais ce n'est là qu'une manière de signaler qu'il n'est point de mystique sans purification morale.

La doctrine du Nouveau Théologien a été suspectée. Il répond victorieusement à l'acte de l'Écriture sollicitée dans le sens de ses expériences.

Les érudits purs d'aujourd'hui, qui le voient à l'aune de leur science, ont vu cette vie aussi atteinte par la pratique des commandements. Le Christ a prouvé d'un bout qui pratique ces commandements et dont se manifeste à lui. La conclusion est : les apôtres ont vu, mais sont proposés comme modèles. Les visions sont nécessaires : sans elles, on n'a aucune des vertus théologales au degré requis pour le salut. La raison intervient : ces manifestations sont tellement naturelles qu'on ne peut en faire



le rapport à moins d'en avoir été favorisé; Syméon, ce disant, pense aux apôtres, à son père spirituel et à lui-même; cf. sur toute cette argumentation, le discours édité par I. Hausherr, *La méthode...*, p. 179 sq. Sans ces visions, on ne connaît pas Dieu, Allatius, n. 74=K. Holl, p. 104; on ne peut même ni le prier, ni le servir comme il faut. Allatius, n. 3, 7=K. Holl, p. 47-48, etc.

3. *Conséquences de ces conceptions : sainteté et juridiction.* — Celui qui est favorisé de la conscience de la grâce ou des visions lumineuses est proprement un « enseigne de Dieu, guidé et éclairé par l'Esprit-Saint », P. G., t. cxx, col. 660 CD; il trouve désormais en lui-même l'équivalent de la révélation scripturaire et de la tradition, col. 667 A, puisqu'il a commerce direct avec l'Inspirateur. Bien plus il est seul habilité à conduire les autres. Et c'est à ce plan qu'éclate le conflit entre le « spirituel » et la hiérarchie.

L'exercice des fonctions ecclésiastiques essentielles, bien plus, la simple acquisition du droit de les exercer ne sont légitimes que si l'on est parvenu à l'état indiqué. Nous citons quelques textes et passerons aux applications à la rémission des péchés. *Illorum* (les saints) est *ligare et solvere, ligare et docere, non autem illorum qui ex hominibus tantum votum ordinemque acciperunt*. Allatius, n. 28; I. Hausherr, *Vie...*, p. lxxv. Syméon insiste sur la distinction de ceux qui ont été « ordonnés par Dieu » et de ceux qui l'ont été par les hommes ou par eux-mêmes. Allatius, n. 66, P. G., t. cxx, col. 298 B; lettre sur la confession, K. Holl, p. 127, l. 6-7. *Hanc cuiquam fas nisi prius naturæ divinæ consorti, Spiritus sancti cathedram, ut ita dicam, magistratalem descendere*. P. G., col. 330 A. Sans cette consécration mystique, il est téméraire d'enseigner la doctrine, car on l'ignore, n'étant pas « profane ». P. G., col. 326 D-327 A. On n'est qu'un « initiate », *ibid.*, 660 D; il est impossible de connaître Dieu autrement que par la vision de la lumière qu'il émet. Allatius, n. 74=K. Holl, p. 104. Celui, au contraire, qui a vu cette dernière n'a plus besoin d'aucun enseignement. Inutile de dire que le « profane » est inapte à la direction spirituelle : il est aveugle. P. G., col. 617 BD, etc. Aussi Syméon s'en est-il toujours remis à un moine qui n'était pas prêtre, mais était initié, son homonyme le Studite. K. Holl, *op. cit.*, p. 127. Mêmes exigences pour la célébration de la liturgie. Et Stéthatos n'a pas manqué de nous dire que Syméon a reçu, chaque fois qu'il célébra, durant les quarante-huit ans de son sacerdoce, la visite du Saint-Esprit. *Vie...*, n. 30, p. 43; cf. P. G., *ibid.*, col. 688 A.

Mais c'est au sujet de la confession que le Nouveau théologien s'est montré le plus explicite. Il est bien probable qu'on trouverait longtemps avant lui dans certains milieux monastiques l'usage d'absoudre sans avoir reçu le sacerdoce; cf. S. Vailhé, *Saint Barsanuphe*, dans *Échos d'Orient*, t. viii, 1905, p. 20. Mais il en a été le théoricien obstiné, dans sa lettre « sur ceux qui ont reçu le pouvoir de lier et de délier les péchés ». K. Holl, *op. cit.*, p. 110 sq. La confession met en jeu une médiation assumée entre Dieu et le pécheur et supposant l'amitié avec Dieu. Les évêques furent les premiers détenteurs du pouvoir d'absoudre. Ils l'ont perdu par leur indignité. Il est passé aux prêtres chez qui il a eu le même sort, pour la même raison. Les moines ont recueilli l'héritage. Leur droit est prouvé par la sainteté de leur conduite et les merveilles que le Saint-Esprit opère par eux. En dégageant la pensée de Syméon des outrances de ses formules, il semble qu'on pourrait la ramener à ceci : le pouvoir d'absoudre les péchés n'est pas la prérogative d'un état; il requiert avant tout la sainteté personnelle; or, il se trouve que celle-ci se vérifie présentement et concrète-

ment dans l'état monastique, comme le démontrent les charismes qui illustrent ses membres.

En résumé, on peut dire que Syméon identifie le but de la vie spirituelle, dès cette vie, avec les grâces mystiques extraordinaires; celles-ci sont à la fois, pour lui, la seule réalisation possible et normale de la vie chrétienne et la condition indispensable du ministère apostolique.

2° *L'itinéraire spirituel.* — Ces grâces sont l'aboutissant d'un long travail de sanctification auquel concourt très efficacement la grâce. Pour le Nouveau théologien, les fondements de la perfection sont donnés avec le baptême. Celui-ci n'occupe néanmoins dans sa synthèse spirituelle qu'une place accessoire, car, si, de droit, il inaugure la sanctification, historiquement et pratiquement son efficacité est précaire. Tout est à reprendre sur nouveaux frais et le baptême institué pour constituer substantiellement la vie chrétienne, n'est plus que l'image du vrai baptême, celui de l'Esprit. P. G., t. cxx, col. 614 D. C'est sur ce dernier plan que se déploie la pensée de notre mystique.

1. *L'initiation chrétienne.* — Le baptême est une restauration dans l'état d'incorruption et d'immortalité d'Adam, du « paradis spirituel », fondée sur la rédemption elle-même. *Ibid.*, col. 325 AB. Il comporte avec la rémission des péchés une déification, *θεογενεία*, *ibid.*, col. 366 A (J. Pontanus a lu *θεογενεία*, cf. K. Holl, *op. cit.*, p. 52), une sorte de mixtion avec la nature divine : *Iterumque cum divina natura, sicut erat, modo quodam miscetur*. *Ibid.*, col. 323 BC. Cette déification est exprimée de diverses manières : par une « descente du Saint-Esprit », col. 645 A, par une information de l'âme par lui, col. 324 B, par l'action de revêtir le Christ, col. 380 D, c'est-à-dire la grâce spirituelle d'Adam. Col. 329 B. L'efficacité du baptême se traduit concrètement par la purification et le renforcement des trois facultés de l'âme, l'esprit, l'irascible et le concupiscible, qui sont d'ailleurs foncièrement bonnes. Col. 304 CD. Alors seulement devient possible et profitable au salut l'observation des préceptes. Col. 324 B, 327 D, 381 B. Bien mieux, il en résulte une disposition de facilité à faire le bien et à résister au mal. Col. 328 A, 329 D, 341 C. Le libre arbitre n'est certes pas lésé et le péché reste possible, il est seulement garanti contre la tyrannie de Satan. Col. 661 D-664 A.

Bref l'âme est désormais adaptée à l'accès au royaume de Dieu (conception complexe comprenant aussi et surtout ici la grâce sentie) et à sa vision. Col. 323 BC. Le principe de la perfection est donné qui doit mener tout droit, avec la contemplation et l'observation des commandements, à l'habitation de la Trinité dans l'âme, sous la forme parfaite de la charité active : *Hosce habitus* (les trois facultés) *corrigit, confirmat et corroborat et, ob hanc causam, lex et regulæ divinitus datæ sunt... quo in his iugiter ambulans, cernat quæ recta sunt... et in hac contemplatione exercitata, vexatorem fugere compellat et cum in omnis veritatis comprehensione perfectior evaserit in veris tantum modo collocet quo legislatorem ad requiescendum attrahat impleaturque in ipsa*. Col. 304 CD. Tout se ramène à conserver la grâce et à observer les commandements.

La communion a pour fin de confirmer et rendre plus étroite la déification baptismale (pour ses effets, voir plus bas).

En fait, dans la plupart des cas et même dans tous, le bénéfice du sacrement est caduc. Non seulement Syméon distingue l'ἀγασμός, alors produit dans l'âme, de la grâce parfaite de l'habitation divine qui est le privilège de la foi forte et agissante, col. 645 A, il affirme même parfois, comme on l'a vu, que tous les baptisés ne reçoivent pas le Christ. I. Hausherr, *Vie...*, p. lxxiv. Le baptême des enfants est à l'origine de cette caducité. Il y manque la connaissance de la

grâce, col. 380 A, la sensation (entendez : l'aperception) de la vertu théurgique du sacrement, col. 366 C, la connaissance du salut. Col. 329 D. Or, *gratia nulli ignorantium illam naturam habet remanendi*. Ibid., col. 380 A. À peine conscient, le baptisé pêche sans répugnance, c'est le meilleur signe que le baptême lui a été administré comme à un cadavre. Syméon n'a jamais battu en brèche le baptême des enfants. Mais celui-ci n'intéresse point le déroulement de son système, sinon comme l'image et le modèle d'une chose à refaire parce qu'elle n'a pas obtenu son effet.

2. *La conversion.* — L'âme, en dépit de son baptême, s'est abandonnée aux passions, c'est-à-dire au péché, elle ne possède pas cette distinction pratique du bien et du mal produite par la grâce, col. 366; il faut une régénération. Col. 341 C-342 A. Celle-ci comprend deux temps : une rééducation morale, un réconfort sacramentel. La première consiste dans la correction des *habitus naturales* par l'entraînement à la composition (gémissements, larmes, jeûne), col. 366 BC, dans la prière d'humilité, préface nécessaire de la guérison, col. 342, mais aussi, pour tous ceux à qui a manqué la formation chrétienne, dans une initiation aux vérités fondamentales. Dans la pensée de Syméon, il s'agit bien moins ici d'une catéchèse dogmatique, dont les éléments sont supposés connus du sujet, que d'une éducation pratique sur la « foi au Christ », c'est-à-dire à ses commandements et ses promesses, aux leçons de sa passion. Col. 339 A, 333 B, 419 B; Allatius, n. 8 = K. Holl, *op. cit.*, p. 63. Bref on prépare l'âme à sentir la grâce et à vivre chrétiennement. Ainsi guérie de l'ἀμαρτία, le sujet se fera imposer les mains par un « illuminé », c'est-à-dire par quelqu'un qui a senti la grâce, comme il est d'ailleurs aussi exigé du rééducateur. En outre, il recourra à des moyens qui paraissent bien avoir, sous la plume de Syméon, une portée sacramentelle, bien qu'ils ne rentrent pas dans nos sept sacrements et seraient considérés par nous comme des sacramentaux : *In animas porro post sacramentum baptismi his tribus (scilicet concupiscentiis) edomitis, alia ratione talis gratia influere non potest quam per instaurantia bona per quae solum confertur salus : ut per haustum sanctificationum, per unctionem benedictorum olivarum et unguenta sanctorum eorumque suaveolentiae perceptionem : quoniam his Christus vim sanctificandi largitur et his anima purgatur... et spiritus nequam...* per hæc quæ sensus languit et oculis usurpatur, Spiritus sancti adventum quem percipit non ferentes, aufugiunt. Col. 348 A; cf. texte grec dans K. Holl, p. 58. Ces sacramentaux pourraient être l'eau bénite (ἀρχαῖα ὕδατα), l'huile des lampes allumées devant les icônes ou bien directement bénie à l'effet d'unction (ἁγιασμένη ὕδατος), les sucs des saints myrridites (μύρρινοι τῶν ἁγίων).

D'autres moyens produisent les mêmes effets quasi sacramentels : la vêtue monastique, qui est « le second baptême », col. 329 C, 658 A; les larmes assimilées parfois au baptême en vertu, Col. 611 D, 638 D. On verra plus loin le rôle éminent que jouent les larmes dans la synthèse syméonienne. Ce ne sera guère qu'après cette préparation que le Nouveau théologien introduira, semble-t-il, l'âme à la fréquentation des vrais sacrements de pénitence et d'eucharistie. Au terme de cette conversion, l'âme est régénérée et illuminée, à même de distinguer le bien du mal. Col. 372 B.

3. *Le progrès spirituel; ses aspects et ses facteurs.* — Les *Capitula practica* de Syméon en donnent une idée suffisante bien que peut-être parfois un peu schématisée.

a) Syméon ne s'attarde pas beaucoup aux étapes ou degrés de la vie spirituelle pour eux-mêmes. Revoilà quelques notations erratiques. Il distingue par-

fois la *πρᾶξις*, la *γνώσις*, la *θεωρία*, col. 631 B, c'est-à-dire pratiquement la période active d'acquisition des vertus, celle de la contemplation de Dieu à travers les créatures, celle enfin de la contemplation directe de Dieu. Ailleurs il nomme seulement la *μετάνοια* et la *θεωρία*, les deux extrêmes du chemin à parcourir, col. 631 D, le stade du combat et celui de l'apathie intégrale : l'un consistant dans la crainte et la fuite du péché; l'autre, dans l'amour et la pratique des commandements. Col. 630 BC. D'autres fois, ce sont les étapes successives de la régénération, de l'illumination, du don apostolique. Allatius, n. 74 = K. Holl, p. 104.

b) Toute la préparation morale exigée pour parvenir au terme de la vie spirituelle est renfermée dans le mot d'*apathie*. C'est la purification de l'œil préalable à la vision de la lumière intellectuelle, col. 613 A, 628 C sq., la pureté du cœur, col. 643 CD, une sorte d'impeccabilité (sûrement relative, le contexte général de l'œuvre le prouve). Col. 630 C. Elle est chose si extraordinaire qu'on ne peut l'admettre chez les autres qu'après en avoir fait l'expérience soi-même. Col. 628 C. Syméon la définit : *Non animo abhorrentia a factis ut quæ affectibus impellimur, sed etiam ab eorum concupiscentia alienari et insuper ab eorum cogitatione quoque nudari animum : ut, cum volumus, supra cælos simus extra omnia quæ aspiciuntur sentiunturque, veluti clausis nostris sensibus et anima ad ea quæ sensum superant ingrediente*. Col. 643 C. On peut voir dans l'hymne *yx* jusqu'à quel point Syméon pousse l'effet d'insensibilité qui résulte de l'apathie consommée : suppression des réactions même de la pudeur instinctive; cf. P. Maas, *op. cit.*, p. 336 sq. Elle trouve pour lui cependant son plus noble effet dans l'amour et la prière pour les ennemis. Col. 631 BC.

On rencontre dans l'œuvre du Nouveau théologien des passages qui concourent heureusement à équilibrer sa notion de l'apathie. Il sait qu'elle n'est pas un état immuable, puisqu'il admet les chutes fréquentes du parfait lui-même. Elle est un produit surnaturel : seul le Christ a reçu pouvoir de délivrer de l'emprise des passions. Col. 393 A. Elle n'est pas, comme pure forme, l'essence de toute perfection : *Nulla ei eveniet utilitas ex sola alienatione a passionibus : non ille laudatur qui non avarus est, sed qui miseretur*. Allatius, n. 53 = K. Holl, p. 75. Enfin le mouvement passionnel comme tel n'est pas mauvais, tout dépend de sa direction. Col. 363 D.

c) Les moyens à employer, c'est l'acquisition des vertus et la pratique des commandements en même temps que la grâce, notamment la grâce sacramentelle. Syméon insiste extraordinairement sur les deux premiers points : *Nullus est apostolorum et deiferorum patrum qui unquam hesychiam pluris habuerit ac iustitia ex operibus orta sed, adimplentione præceptorum fidem demonstrantes, amoris divini in gnosi digni habiti sunt*. Allatius, n. 61 = K. Holl, p. 101. Les commandements sont comparés à des outils aux mains de la loi, l'artisan prochain, et du Verbe, l'artisan éloigné, et qui servent à nous repêcher comme des vases et à nous renouveler. Allatius, n. 36 = K. Holl, p. 75. Les vertus sont, elles aussi, des instruments châtifs et de ces moyens qui n'atteignent vraiment leur efficacité que par l'action de l'Esprit saint. Col. 611 A.

La pureté du cœur n'est réalisée que par l'acquisition de toutes les vertus, *id est* : elles sont d'ailleurs toutes connues, si bien qu'il est impossible d'en sauter une dans la montée spirituelle; voir un passage très marquant du n. 56 d'Allatius = K. Holl, p. 50. Quant à la pratique des commandements, c'est presque une formule banale dans les écrits de Syméon, tant elle revient souvent. Il ne peut pas exactement ce qu'il entend par là, mais relève de touches variées son importance. Négliger les commandements, c'est renier le Christ

(cf. ce que nous avons dit plus haut de la « foi au Christ »). Col. 335 B. Dans le contrat de fiançailles de l'âme avec le Christ, l'obéissance aux commandements est comme le texte, tandis que la pratique des vertus est la signature. Col. 645 B-647. Tous les commandements sont observables, puisqu'ils sont obligatoires et que les saints, comme Syméon le Studite et Syméon le Nouveau théologien lui-même (car il ne s'est jamais permis de cacher les merveilles opérées en lui par le Saint-Esprit) les ont tous pratiqués. L'infidélité n'accuse que la seule faute des sujets. Allatius, n. 56 = K. Holl, p. 49.

C'est à la place que tient l'observation des commandements chez le chrétien qu'on mesurera la valeur réelle de ses œuvres ascétiques : *Quare ne quibusdam aliis actionibus et solis confisi jejuniis, dico, vigiliis et aliis corporis afflictionibus, hanc mandatorum Dei obedientiam vilipendamus, quasi per illas sine hac salvari queamus*. Col. 428 D. Les exercices de l'ascèse n'intéressent Dieu qu'indirectement, c'est avant tout, l'homme qu'ils concernent : ils ont pour but de prouver à Dieu que nous sommes animés du réel désir d'être délivrés des péchés. Col. 370 A, 393 AB. On ne les estimera pas à la quantité, mais à leur acceptation par Dieu, conditionnée par l'humilité. Col. 370 D-371. Ils ne sont pas strictement indispensables : Syméon encore dans le monde avait atteint un haut degré de perfection sans avoir pratiqué d'austérités extraordinaires. Col. 698 D. Ce qui compte, c'est l'*ἐνδοξία ἐργασίας* : la pénitence, la componction, l'humilité. Col. 411 B, 371 B.

Nous ne détaillerons pas les actes ou les vertus qui intègrent l'ensemble du travail de sanctification. L'essentiel est de marquer la pensée fondamentale de Syméon dans sa conception de l'activité morale : la primauté de l'intention et de la disposition intérieure sur l'acte extérieur de mortification ou de piété, l'innuité, sinon la nocivité, de celui-ci sans l'autre élément. Relevons seulement quelques vertus auxquelles Syméon accorde une place particulière : humilité, pénitence, obéissance.

L'humilité est destinée à éliminer la passion fondamentale, l'ὄργισις, orgueil et confiance en soi. Elle est le degré sans lequel on ne peut gravir les autres, Allatius, n. 56 = K. Holl, p. 50, le pied des vertus par rapport à l'amour qui en est la tête, col. 383 B, la seule justice, en face de l'ὄργισις qui est le seul péché. Col. 322 D. La perfection intérieure se mesure au progrès dans l'humilité. Allatius, n. 55 = K. Holl, p. 67. Elle perdure dans les états mystiques les plus élevés : à preuve les *Hymnes* de Syméon qui débordent de confessions de son indignité. Mais à ce point c'est plutôt un charisme. Col. 629 D.

La pénitence est un état habituel de componction, fondé sur une juste connaissance de soi. Elle s'exprime avant tout dans les larmes. Elle est la condition essentielle de la rémission des péchés : *Quibusdam operibus illi (David, Pierre, etc.) remissionem acceperunt peccatorum? ex sola paenitentia et lacrimis ex animo profusis necnon conscientie confessione*. Allatius, n. 29 = K. Holl, p. 61. Les larmes jouent un très grand rôle dans la mise en œuvre de la pénitence. Elles sont sans doute l'expression de la douleur intérieure et une certaine garantie de sa sincérité et, à ce titre, on comprend qu'elles soient supérieures à toute autre mortification corporelle. Col. 411 B. Mais elles ont, en outre, une valeur purificatrice comme d'un second baptême, col. 614 D, elles sont un signe de la présence du Saint-Esprit. Col. 638 B. Sous cette forme, elles sont un des éléments caractéristiques de toutes les visions de Syméon. Il n'en a aucune sans transports de larmes. Sur la place du don des larmes dans la spiritualité orientale et chez Syméon, cf. M. Lot-Borodine, *Le mystère du « don des larmes »*, dans *Vie spirituelle*, t. XLVIII, 1936, p. 65 sq.

Elles sont aussi la disposition la plus requise pour la communion (voir plus bas).

L'obéissance se concrétise pratiquement pour Syméon dans la soumission totale et exclusive au père spirituel. Nous avons vu sur quelles prérogatives se fonde le rôle de ce dernier. Le dirigé doit le considérer comme le Christ lui-même, s'en remettre à lui de tout, même des besoins les plus urgents, comme le boire et le manger, ne pas le critiquer ni le contredire ni même colporter indiscrètement ses avis. Les passages sont nombreux qui, dans l'œuvre de Syméon, attestent sa position centrale, voir par exemple, col. 608 D, 609 C sq. Il faut veiller à le bien choisir, col. 618, et le meilleur moyen... est d'être soi-même un spirituel, Allatius, n. 65 = I. Hausherr, *Vie...*, p. 77. Syméon, malgré sa dévotion au maître, envisage cependant un certain contrôle de celui-ci par le dirigé à l'aide de l'Écriture et des auteurs spirituels. Col. 617 A. Il sait sans doute que tout le monde n'a pas sous la main un Syméon Studite.

Si personne n'est plus convaincu que le Nouveau théologien que notre sort est entre nos mains, qu'il ne tient qu'à nous de parvenir à l'apathie, de recevoir l'Esprit et de voir Dieu, bref de faire un mystique accompli, personne non plus n'est davantage persuadé de la nécessité pour cela de la grâce. Le salut est essentiellement gratuit : *Omnes consummati in sanctitate et virtute, gratuito et non ex operibus iustitiae, salvi facti sunt*. Allatius, n. 54 = K. Holl, p. 76. *Nostrum est nalam actionem subterfugere, et cum ardore et sudore virtutum semenlem facere... Dei solius donum et misericordia ut imber gratiae terram cordium nostrorum... ex sterili frugiferam efficiat*. Col. 436 D-437 A. Seul le Christ a le pouvoir de nous délivrer des trois concupiscences. Col. 393 A. Notre contribution se réduit à un acte d'humilité et de pénitence. Dans la lutte contre les tentations, Dieu est toujours présent et c'est lui qui remporte proprement la victoire. Allatius, n. 48 = K. Holl, p. 91. Syméon prévoit l'objection : le salut n'est donc pas œuvre de volonté. Il écrit : *Hoc est quod solum ei relinquatur ut audiat de salute, ejus desiderio flagret, et norit eum qui salvare possit, caetera ut sibi donentur ab eo qui salvare possit roget...* Et pourtant il se reprend : « ces actes sont encore des dons de Dieu », de sorte qu'il doit conclure : *Ferme enim salus omnis in Christo... posita est... ipse per eos (credentes) quod placitum coram se est operatur*. Col. 376 D-377 A, 377 C; cf. K. Holl, p. 89 sq. Sans prétendre à édifier une synthèse spéculative des problèmes des rapports de la grâce avec l'activité humaine, Syméon donne à chacune de celles-ci la juste valeur qui leur revient de par la tradition chrétienne et l'expérience des saints.

L'action de la grâce est notamment très sensible dans certains sacrements tels que la pénitence et la communion. Nous savons que Syméon fréquente assidûment le premier, du moins dans le temps de ses rapports avec le Studite. Quant au second, il nous en parle très fréquemment en termes particulièrement remarquables. Elle produit une déification profonde : *Per assumptionem se cum sumente commiscet et... de integro eum format... ad semetipsum adducit ut secum germane coalescat...*, col. 326 C; une participation à la nature divine et une sorte d'intégration physique, col. 348 B, 357 A; une participation à l'humilité du Christ souffrant. Col. 360 C. Ailleurs Syméon lui reconnaît trois effets : vie, incorruption et humilité. *Ibid.* La communion réclame une intime préparation dont l'essentiel est une très vive humilité et componction. À la suite de son maître Syméon ne permet pas que l'on communie sans larmes et c'est tout juste s'il pardonne de n'arriver pas au delà du désir des larmes. Col. 491. Dans ces dispositions, il est permis à n'importe qui, même à celui qui inaugure sa conversion, de communier cha-



que jour. *Ibid.* Ce sera pour lui, le secret de rapides progrès dans la vertu.

Cette esquisse de la doctrine du Nouveau théologien suffit à montrer qu'en proposant à ses moines un but difficile (pour ne pas dire plus), donc dangereux, il n'a jamais fait fi, sur un seul point, de la primauté de la perfection morale réalisée par le concours constant de l'effort personnel et de la grâce. Il travaillait par là à sauver le monachisme orthodoxe d'une routine qui le menaçait et dont l'hésychasme ne fut peut-être pas assez conscient. C'est un de ses titres les moins contestables.

IV. CONCLUSIONS. — 1<sup>o</sup> *L'homme*. — Syméon est essentiellement une nature de visionnaire psychologiquement très doué : sa vie et son œuvre — qui n'est qu'un décalque de sa vie — le prouvent à suffisance. Du visionnaire il partage la sincérité comme aussi l'obstination et l'activité débordante qu'elle inspire. Sa bonne foi est hors de doute : elle transparait dans l'intensité de son sentiment religieux, la persuasion de son indignité personnelle devant ses charismes, son zèle à promouvoir une piété vivante, etc. En revanche le caractère immédiat de son expérience du divin lui défend de déferer à aucun contrôle; son orthodoxie n'est logiquement justiciable que de Dieu et de lui-même. D'où ses conflits inévitables avec n'importe quelle autorité. Il y a là, pour nous, une erreur de jugement et de doctrine qui, pour donner un vigoureux relief au personnage, n'en diminuent pas moins son prestige réel. On ne réaliserait cependant tout à fait la nature de cette singulière sainteté que par référence à l'ambiance historique. Le monachisme oriental a toujours tendu à se considérer comme une institution indépendante et extra-hiérarchique. Sa brillante attitude au service de l'orthodoxie en regard des défections du clergé, durant les persécutions de l'icône-clasme notamment, n'a fait que confirmer cette idée. L'attitude de Syméon est donc à la fois l'expression d'un tempérament et celle d'une conception sociale.

2<sup>o</sup> *L'œuvre*. — Sous l'angle moral elle témoigne, dans l'ensemble, d'une grande pureté. Elle préconise une religion vivante consistant avant tout dans l'amitié divine. P. G., t. cxx, col. 330 B. L'ascèse n'est qu'un moyen, la quantité de ses œuvres extérieures, jeûnes et psalmodies, importe peu en face de la seule nécessaire disposition du cœur, l'*ἐκδοξία ἐν ψυχῇ*, c'est-à-dire la composition, de la pratique des commandements, des vertus. On est particulièrement exigeant pour la préparation intérieure et la conscience dans la réception des sacrements. On pourra néanmoins à l'occasion trouver Syméon un peu sévère : il paraît assez rigoureux à apprécier la gravité du péché : « celui qui n'a pas l'habit des noces, c'est quiconque est souillé par n'importe quelle passion ou vice... toute faute nous fait rejeter du royaume de Dieu. » *Discours* xxxvii (Alatius) cité par K. Holl, p. 51. A certain endroit, il fait de la distraction dans la psalmodie le plus grand péché, *Cod. Taurin*, 37, c. xii; de même est-il si sévère pour ceux qui font de bonnes œuvres en état de péché. P. G., t. cxx, col. 338 D. On fera cependant bon de regarder de près si ce ne sont pas là exagérations d'ordre pédagogique.

Sous l'angle mystique, Syméon est certes plus discutabile. S'il a rendu avec chaleur le commerce intime de l'âme avec Dieu, il a par ailleurs fait du charisme la substance même de la sainteté, en l'excluant de tous. Ses principes sur la conscience de la grâce, quoi qu'il en soit de leurs garanties scripturaires, introduisent nécessairement un subjectivisme sans contrôle ni révélation prouvée fait lui l'organisation sociale de l'Eglise se trouve dangereusement mise en cause au profit d'une conception individualiste à l'excès. Bref, le système marque une deviation doctrinale par rapport

à ces études plus poussées pourrout nuancer, mais qui n'est pas contestable. Nous avons dit au contraire que rien ne justifiait le grief de panthéisme énoncé parfois contre Syméon.

Parmi les traits les plus frappants de la doctrine de celui-ci, relevons seulement son christocentrisme. Non seulement le Christ est le rédempteur, le modèle à imiter surtout dans les humiliations de sa passion, le Roi des créatures libres. Il est identifié fréquemment avec la grâce ou la charité. Il est l'objet et l'interlocuteur des visions lumineuses. L'assimilation, corps et âme, du chrétien avec le Christ est exprimée en des termes qu'on préférerait parfois moins explicites, mais qui marquent du moins l'intensité de la conviction. Les *Hymnes* sont remplis d'accents de tendresse au Sauveur. Si certains de ceux-ci se rencontrent déjà chez tel représentant de la mystique sinaïte, ils paraissent ici enrichis et étoffés. Nous sommes encore loin de saint Bernard cependant, qui s'attarde à savourer les richesses de l'humanité du Christ. Syméon, en conformité avec la tradition orientale, s'attache avant tout au Dieu.

Syméon est universellement considéré comme l'un des plus grands mystiques byzantins. L'éloge n'est pas surfait, toutes réserves faites sur la qualité théologique variable de son œuvre.

3<sup>o</sup> *Influence*. — Celle-ci est attestée déjà par les écrits de Nicéas Stéthatos, son plus brillant disciple. Le nombre des manuscrits qui nous sont parvenus de Syméon atteignait déjà la cinquantaine, d'après les calculs de K. Holl, et le chiffre est sûrement inférieur à la réalité. C'est un bon indice du succès obtenu. Aujourd'hui encore, ses écrits sont une des lectures spirituelles favorites des moines orthodoxes, en particulier de ceux de l'Athos. Mais la plupart des copies de son œuvre sont du xiv<sup>e</sup> siècle et montrent combien le renouveau hésychaste a été favorable à sa diffusion. Grégoire le Sinaïte l'introduit dans son index d'auteurs mystiques recommandés à ses lecteurs, *De quietudine*..., P. G., t. cl, col. 1324 D. Palamas le tient en haute estime.

Sans doute la fameuse *Μεθόδος της ιερής προσευχής* est bien pour quelque chose dans cette faveur, mais elle n'explique pas tout. On constate entre l'hésychasme et la pensée de Syméon des affinités qui supposent, en effet, davantage. Il est bien vrai que « la théologie des hésychastes est dans ses grands traits une récapitulation de la pensée de Syméon ». K. Holl, *op. cit.*, p. 215. Que l'on compare, par exemple, la place occupée ici et là par la vision de la Lumière divine. Cependant les palamites emportés par les circonstances édifièrent sur ce fonds commun une théologie que Syméon ne semble guère s'être exprimée ni même avoir prévue. Ils donnèrent aussi à la méthode physique de prière mentale une importance qui ne cadre point du tout avec les exigences de purification morale qui caractérisent le système du Nouveau théologien. L'influence de ce dernier devait être particulièrement et plus heureusement sensible, à la même époque, sur le *Dei dei in Christo* de N. Cabasilas, une transcription partielle, à l'usage d'un cercle plus vaste, de ses idées maîtresses.

1. Voir : *La vie de Syméon le Nouveau théologien* (1922) par Nicéas Stéthatos, éd. avec introduction et traduction par L. Hausherr, *Orientalia christiana*, t. xii, 1928; cf. V. Laurent, *Un nouveau monument hagiographique... des Eglises d'Orient*, t. xxvii, 1928, p. 131-36; P. Halkin, *Amédée-bell*, t. xxvii, p. 391; A. Ehrhard, *Die Zeit*, t. xlii, 1935, p. 389; et aussi la 1930, *La vie et l'œuvre de Syméon le Nouveau théologien*, dans *Échos d'Orient*, t. xxvii, 1928, p. 106-110; enfin, *Bibliographie des apocryphes grecs*, Bruxelles, 1926, p. 270.

11. On voit... l'édition la plus complète est celle de D. Zagoratos, *in*...

réimprimée à Syros (= Smyrne) en 1886; éditions partielles : P. G., t. cxx, col. 321 sq., traduction latine de J. Pontanus (*Symeonis junioris opus*, Ingolstadt, 1603); la lettre sur la confession dans K. Holl, *Enthusiasmus und Bussgewalt*, Leipzig, 1898, p. 110 sq.; un discours inédit sur ceux qui passent avoir inconsciemment en eux l'Esprit-Saint, sans aucun sentiment de sa vertu », dans I. Hausherr, *La méthode d'oraison hésychaste dans Orientalia christiana*, t. ix, 1927, p. 173 sq.; *Hymnes* 4, 5, 10, 15, dans P. Maas, *Aus Poesie des Mystikers Symeon*, *Beiträge zur Geschichte des christlichen Altertums und der byzantinischen Literatur*, *Festgabe Alb. Ehrhard*, Bonn, 1922, p. 328 sq.; hymne 17 dans G. Soyter, *Byzant. Dichtung*, Heidelberg, 1931, p. 28 sq.; traductions en langues modernes : allemand, M. Buber, *Ekstatische Konfessionen*, 1909, contient quelques extraits des discours et K. Kirchhoff, *Licht vom Licht*, 1930, les hymnes; en français, M. Lot-Borodine, *Hymnes et discours, dans Vie spirituelle*, t. xxvii-xxviii, 1931 : choix d'extraits traduits d'après une version russe.

III. **ROBERTOIRES ET ÉTUDES.** — L. Allatius, *De Symeonum scriptis diatriba*, Paris, 1604, cf. P. G., t. cxx, col. 287 sq.; Fabricius, *Bibliothec. grec.*, t. x, Hambourg, 1737, p. 299 sq.; A. Ehrhard-K. Krumbacher, *Geschichte der byz. Literatur*, Munich, 1897, p. 154 sq.; K. Holl, *Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Monchtum. Eine Studie zu Symeon dem neuen Theologen*, Leipzig, 1898, p. 1-137 et passim; du même, *Symeon der neue Theologe, dans Protest. Realencyclopädie*, 3<sup>e</sup> éd., t. xix, 1903, p. 215-219; H. Koch, *Historisches Jahrbuch*, 1900, p. 58 sq.; J. Bois, *Les hésychastes avant le XI<sup>e</sup> siècle*, dans *Échos d'Orient*, t. v, 1901; K. Holl, *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, t. ii b, 1923, p. 403-410; I. Hausherr, *Vie de Symeon...* (supra), introduction, et *La méthode d'oraison* (supra), p. 111-118, 120-129; M. Jugie, *Les origines de la méthode d'oraison des hésychastes*, dans *Échos d'Orient*, t. xxx, 1931, p. 179 sq.; M. Lot-Borodine, *La doctrine de la « déification » dans l'Église grecque jusqu'au XI<sup>e</sup> siècle*, dans *Revue de l'histoire des religions*, t. cv, 1932, p. 5 sq., t. cvi, 1932, p. 315 sq., t. cvii, p. 8 sq.; du même, *Le mystère du « don des larmes » dans l'Orient chrétien*, dans *Vie Spirituelle*, t. xlviii, p. 65 sq.; J.-M. Hussey, *Church and learning in the byzantine Empire (867-1185)*, Londres, 1937, p. 201 sq. et passim.

J. GOUILLAUD.

#### 4. SYMÉON LOGOTHÈTE ET MAGISTROS, surnommé LE MÉTAPHRASTE († probablement dans le dernier quart du xi<sup>e</sup> siècle).

I. **VIE.** — Les titres de Logothète et de Métaphraste, parfois accolés séparément à Syméon, s'appliquent à un seul et même personnage, haut fonctionnaire et hagiographe : l'argument paléographique comme l'argument historique le prouvent; ce personnage a exercé son activité au milieu et dans la seconde moitié du x<sup>e</sup> siècle : ces conclusions sont acquises. Une récente tentative de reporter le personnage au xi<sup>e</sup> siècle (S. Eustratiades, *Συμεών λογοθέτης ὁ μεταφράστης. Σχόλια τῆς ἀγωγῆς*, dans *Ἐπετηρὶς Ἱστορ. βιβλ.*, *Κοστανδῶν*, t. viii, 1931, p. 47 sq.; t. x, 1933, p. 26 sq.) a été reconnue dépourvue de tout fondement critique : non seulement ses preuves sont controuvées et se retournent contre elle (cf. F. Dölger, *Byz. Zeitschr.*, t. xxiii, 1932, p. 400-401, et t. xxiv, 1934, p. 401-402), mais la tradition manuscrite nous présente des témoins tellement anciens du Ménologe Métaphrastique que, si l'on admettait la chronologie d'Eustratiades, ils seraient contemporains de l'enfance ou de la jeunesse de Syméon; cf. sur ce point, A. Ehrhard, *Ueberlieferung und Bestand der hagiographischen... Literatur der griech. Kirche*, I<sup>re</sup> part., t. ii, Leipzig, 1938, p. 311 sq.

Ces conclusions sont néanmoins encore récentes. Rarement chronologie fut plus durement mise à l'épreuve que la présente. Les nombreuses opinions divergentes — et dont les extrêmes se fixent sur le vii<sup>e</sup> et le xiv<sup>e</sup> siècle — ne présentent même plus assez d'intérêt pour en rendre utile l'inventaire. Rappelons seulement la formule qui fut la vieillesse commune et qui était encore admise, par exemple, par Rambaud,

*L'Empire grec au x<sup>e</sup> siècle*. Constantin Porphyrogénète, Paris, 1870, p. 92-104; Allatius, *De Symeonum scriptis*, P. G., t. cxi, col. 18 sq., après M. Psellos du reste, *ibid.*, col. 204 D, s'était laissé prendre à un détail autobiographique jeté dans la *Vie de sainte Théoctiste de Lesbos* par l'auteur. Celui-ci affirme avoir participé à l'expédition de l'amiral Himérios en Crète (902). On a constaté depuis — notamment après la publication des *Μεταφράσεις* de Théophilos Ioannou, Venise, 1884, p. 1-17, 18-39 — qu'il existe plusieurs recensions du texte : l'originale qui est de Nicéas Magistros, et une métaphrase très ressemblante, qui provient de Syméon, que l'on avait crue bien à tort être l'originale. Cf. *Acta sanct.*, novembr., t. iv, 1925, p. 221 sq.

La publication de textes restés inédits, l'examen attentif des compositions de Métaphraste n'ont pas cessé, depuis 1880 environ, d'appuyer la chronologie désormais en possession d'état. Trois précieux témoignages extrinsèques apportent des données concordantes : 1. Le chroniqueur Yahya-ibn-Sa'id (mort vers 1066) note dans son *Histoire* : « La quatrième année du règne de Basile (II, le Bulgaroctone), Nicolas Chrysobergios fut élu patriarche de Constantinople. Après avoir siégé pendant douze ans, il mourut. A cette époque, fut connu Syméon secrétaire et logothète qui composa les histoires des saints et de leurs fêtes. » Édité. I. Kratchkovsky et A. Vasiliev, dans *Patr. Orient.*, t. xxiii, p. 402. Le passage avait été signalé, dès avant la première édition de la *Chronique*, en 1880 par V. Vasilievskij, *La vie et les œuvres de Syméon Métaphraste*, (en russe), dans le *Journal du ministère de l'Instruction publique*, Saint-Petersbourg, t. ccxxii, p. 379 sq. — 2. Peu après, A. Papadopoulos Kérameus éditait le synaxaire d'une acrolouthie consacrée par Marc d'Éphèse (1451) à Syméon Métaphraste, *Μεταφράστῃς ἱεροφύλαξ. Ἀνέκδοτα ἑλληνικά*. Constantinople, 1884, p. 100-101. A côté de traits qui rappellent M. Psellos, P. G., t. cxiv, col. 184 sq., la pièce fournit des précisions capitales qui trahissent une source beaucoup plus ancienne. E. von Dobschütz suggérerait qu'il pourrait y avoir eu à l'origine une épitaphe du héros, dont on signale le lieu du tombeau. *Protest. Realencyclopädie*, 3<sup>e</sup> éd., t. xix, p. 211. Nous apprenons ainsi que Syméon a servi comme logothète les empereurs Nicéphore Phocas († 969), Jean Tzimiscès († 976), Basile II (976-1025) : *Ἐπὶ τῶν κοινῶν πατριάρχων καθίσταται καὶ ἡγορεύει μέγας χειροτονεῖται, καὶ τοὺς μετὰ τὴν χειροτονίαν Φωνὴ καὶ Ἰωάννη... ὑπερεπίσκει... καὶ μετ' αὐτοῦ Κωνσταντῶ τῷ Πατριάρχῳ γεννιῶν τῇ πατρὶνι τοῦ καὶ πατριάρχου ἀρχὴν ἀναστέλλει καὶ συγκατατίθει καὶ γίνεται τοῦτο τὰ πάντα...* loc. cit., p. 101. — 3. Enfin une notice d'Ephrem le Petit Mtsiré, hagiographe géorgien de la fin du xi<sup>e</sup> siècle, concorde avec les données précédentes. Elle débute ainsi : « Syméon magistre et logothète vivait au temps de l'empereur Basile qui occupa le trône grec jusqu'à son frère, Constantin. » Suivent des détails sur l'activité hagiographique de Syméon, les difficultés qu'elle lui aurait causées avec Basile et la consécration officielle finalement réservée à son œuvre. Cf. K. Kekelidze, *Syméon Métaphraste dans les sources géorgiennes* (en russe), dans les *Travaux de l'Académie ecclésiastique de Kiev*, 1910, p. 187-190; *Analecta boll.*, t. xxix, 1910, p. 357-359. — On devrait signaler aussi une épitaphe inédite de Syméon par Nicéphore Ouranos, haut dignitaire dans le dernier quart du x<sup>e</sup> siècle et le premier du xi<sup>e</sup>. Si elle ne semble guère apporter des détails concrets, elle a du moins l'intérêt d'être le témoignage le plus ancien et de réunir expressément sur le même personnage les épithètes de logothète et d'hagiographe. Voir A. Ehrhard, *Ueberlieferung...*, loc. cit., p. 307-308.

Les œuvres de Syméon Métaphraste permettent une contre-épreuve concluante des arguments historiques précédents, par les synchronismes qu'elles appellent ou les dates qu'elles excluent. Même en laissant de côté la limite (948) de la chronique transmise sous son nom (voir plus bas le détail) ou le fait qu'il a composé une épithape au fils de Romain Lécapène, Étienne († 963), on trouve dans des pièces hagiographiques lui appartenant avec certitude et dans ses lettres, des indices décisifs. Ainsi la Vie de saint Luc le Jeune (8 février) n'a pu être écrite qu'après la reprise de la Crète aux Sarrasins (961); celle de saint Samson l'hospitalier (27 juin) après la mort de Jean Tzimiscès († 976). Au 16 août, Syméon emprunte à Constantin Porphyrogénète (912-959), la légende de l'image achéropite d'Édesse et de sa translation à Constantinople (944). S'il était absolument prouvé que la pièce consacrée, le 15 août, à la sainte Vierge dans le Ménologe de Métaphraste (B. Latšev, *Menologii byzantini sæculi x<sup>i</sup> quæ supersunt*, Saint-Petersbourg, 1912, t. II, p. 347) est une refonte d'un morceau analogue de Jean le Géomètre, comme semble le prouver M. Jugie (*Sur la vie et les procédés littéraires de Syméon Métaphraste*, dans *Echos d'Orient*, t. XXII, 1923, p. 5-10) et non l'inverse, on pourrait admettre que notre hagiographie a dû mourir tout à fait à la fin du siècle. C'est durant cette période, en effet, que se situe l'activité littéraire de Jean. On ne saurait plus invoquer la Vie de saint Paul de Latros écrite après 969, comme on l'a fait autrefois (cf. V. Vasilevskij, *op. cit.*). H. Delehaye a montré que l'auteur était un moine de Latros, *Analecta boll.*, t. XI, 1892, p. 10 sq. Des lettres de Syméon récemment publiées par S. Eustratiadès, deux font allusion à des événements contemporains réperables, l'une aux incursions de l'émir Chamdam (944-966), l'autre à l'expédition byzantine de Calabre, en 964; cf. *op. cit.*, t. x, p. 31, et F. Dölger, *Byz. Zeitschr.*, t. XXXIV, p. 402, pour une interprétation correcte des passages.

Il n'est pas défendu d'identifier avec notre personnage le Syméon magistros et logothète, que le juriste Euthathios Romanos a connu au Palais dans sa jeunesse, c'est-à-dire à la fin du x<sup>e</sup> siècle. Πιεζα, c. LXIV, 1, Zachar. von Lingenthal, *Jus graeco-romanum*, t. I, p. 272. C'est même le plus vraisemblable. Métaphraste a-t-il été *protasecretis* et patrice avant d'être logothète et peut-on, en ce cas, lui attribuer les deux nouvelles qu'on prête à un fonctionnaire homonyme de ce rang sous Nicéphore Phocas (964-967)? Cf. *Coll. III*, nov. 19, 20, *Jus graeco-romanum*, même édit., t. III, p. 292, 296. La fréquence des homonymies n'autorise pas de solution.

Résolu le problème chronologique, il reste fort peu à dire sur la vie de Syméon. Les documents sont quasi muets. Psellos le fait naître à Constantinople de noble et riche famille, briller dans toutes les sciences, mener en grand style les affaires de l'État. Il s'attarde surtout sur l'œuvre hagiographique, le fait finir en saint, etc. *P. G.*, t. CXIV, col. 183-200. Marc d'Éphèse ajoute peu : Syméon serait né sous Léon VI. Il nous le montre en controverse religieuse avec un ambassadeur « perse » : il aurait pris en *extremis* l'habit monastique et aurait été enterré dans l'église de Sainte-Marie τῶν ὀδῶν, *op. cit.*

Nous avons signalé la légende d'Éphrem le Petit, selon qui Syméon aurait été plus ou moins disgracié par Basile II, vers 980, pour un passage de la Vie de sainte Théoctiste jugé humiliant pour l'empereur. Ce pourrait être un écho de difficultés rencontrées au début par la « révolution hagiographique » du Métaphraste, à moins qu'il n'y ait là qu'un artifice pour introduire la canonisation céleste de l'œuvre, qui fait suite dans le récit.

Célébré comme saint par M. Psellos et Marc d'Éphèse, Syméon n'a trouvé place dans les synaxaires imprimés que tardivement. Συναξαριστής τῶν δώδεκα μηνῶν..., de Nicodème l'Hagiorite, 2<sup>e</sup> édit., Zacynthe, 1868, 1<sup>re</sup> part., p. 244-245. Inséré d'abord au 28 novembre, il a été placé ensuite au 8 du même mois.

II. ŒUVRES. — On doit exclure d'emblée le *Commentaire de saint Luc* qu'on a quelquefois prêté à notre Syméon, pour l'avoir souvent trouvé cité à son compte dans la chaîne de Nicetas. A. Mai, *Script. veter. nov. collectio*, t. IX, Rome, 1837, p. 626-734. Ces passages sont tout simplement empruntés au Ménologe. À rejeter de même la *Διήγησις περὶ τῆς ἀναισθησίας τοῦ ναυτοῦ τῆς ἐκκλησίας τῆς ἁγίας Σοφίας*, cf. Th. Preger, *Scriptores originum Constantinopolitanarum*, t. I, Leipzig, 1901, p. 74-108, qui porte son nom dans quatre manuscrits. Cf. du même, *Die Erzählung vom Bau der Hagia Sophia*, dans *Byz. Zeitschr.*, t. x, 1901, p. 456-457. Le traité *De moribus Ecclesiae* signalé par N. Comnène Papadopoulos, *Praenotaciones mystagogicae*, Padoue, 1697, p. 398, pourrait bien être une fiction de cette infatigable faussaire, à moins qu'il n'ait voulu indiquer par là les Ἠθικοὶ λόγοι xδ', extraits de saint Basile sur lesquels nous reviendrons. Quant au reste de l'œuvre, on n'a pas fait encore la reconnaissance critique qui permettrait un départ complet de l'inauthentique et de ce qui ne l'est pas.

1<sup>o</sup> *Écrits d'ordre historique*. — 1. *La Chronique de Syméon Logothète*. La Chronique du *cod. Paris. gr. 1712*, partiellement éditée par Combes, *Scriptores post Theophanem*, Paris, 1685, p. 401-498, et Bekker, *Corpus de Bonn*, 1838, sous le nom de Syméon Magister n'a rien à voir avec Syméon Métaphraste. On la désigne d'ordinaire sous le nom de Pseudo-Syméon. Cf. K. Krumbacher, *Geschichte der byz. Liter.*, p. 359.

Mais il existe aussi une *Chronique universelle* que beaucoup de manuscrits grecs attribuent à « Syméon magistros et logothète » et une traduction slavonne, « Syméon métaphraste et logothète » (éditée par Sreznevskij, *Spisanie mira ot bytia i lietoovnik*, Saint-Petersbourg, 1905). Sous sa forme initiale, elle finissait en 944 ou 948, bien que certaines recensions aillent plus loin. La critique a posé à son sujet une série de doutes dont la solution éclaircirait une bonne portion de la littérature historique byzantine : authenticité, transmission du texte, sources. Aucun n'étant de tout point élucidé, il serait hasardeux de dépasser ici un simple état de la question; voir un bon résumé dans J.-B. Bury, *History of the eastern Roman Empire*, Londres, 1912, p. 455-459.

On admet que, par Syméon Logothète et Syméon Métaphraste, c'est le même écrivain qu'on entend désigner. En revanche on se sépare sur l'authenticité. C. de Boor, *Weiteres zur Chronik des Logotheten*, dans *Byz. Zeitschr.*, t. x, 1901, p. 70-90, ne retient au compte de Syméon que la *χορογραφία* qui ouvre la *Chronique*. Ce serait un élément autonome, ajouté après coup, en guise de façade, à des compilations où le nom de Métaphraste se serait substitué assez vite au nom de l'auteur, si même il n'a pas tout bonnement suppléé au silence d'un recueil originairement anonyme. Beaucoup d'autres soutiennent l'authenticité, v. g. Ehrhard, J.-B. Bury, etc.

Le texte est représenté par de nombreuses recensions assez différentes; les unes, sous le nom de Syméon, d'autres, anonymes, une dernière série enfin, portant des étiquettes diverses. Sont dans ce cas : a) la *Chronique de Léon le Grammairien* (x<sup>e</sup> s.) qui finit en 948. Bekker en a édité la deuxième partie (813-948) d'après le *Par. gr. 1711* en même temps que la section complémentaire du *Par. gr. 854*, qui, en fait, n'appartient pas, comme il le croyait, à la même ligne que la première. — b) la *Chronique* de Théodose



de Méliète (x<sup>e</sup> s. ?) finissant pareillement en 948 et se rapprochant beaucoup de la précédente. Elle est

c) la *Chronique* de Georges le Moine, où l'apport de Syméon est constitué par des interpolations (de 813 à 843) et une continuation (843-948). L'attribution de ces éléments au *Logothète* est appuyée sur un texte dans plusieurs manuscrits. Se reporter à l'édition Bekker, *Theophanes continuatus*, Bonn, 1838.

Beaucoup tendent à regarder la version slavonne mentionnée ci-dessus comme fournissant la meilleure tradition de l'original; cf. V. Vasilievskij, *La Chronique du Logothète*, *Slavoslavica*, t. I, 1894, p. 78 sq. On a, en outre, revenu du sentiment de S. Chestakov, *Les manuscrits parisiens de la Chronique du Logothète* (en russe), *ibid.*, t. IV, 1897, p. 167 sq., pour qui le *Paris*, gr. 854 serait, dans les témoins grecs, le plus proche de l'original.

Pour le contenu, la *Chronique* a la valeur de ses sources. J.-B. Bury qui l'a examinée de préférence en ce qui concerne la dynastie d'Amorium, en estime beaucoup la valeur sur ce point. *Op. cit.*, p. 457. La *Chronique* enfin, aurait été rédigée sous Nicéphore Phocas (963-969). Cf. F. Hirsch, *Byzantinische Studien*, Leipzig, 1876, p. 302 sq.

2. *Les lettres*. — Neuf sont depuis longtemps connues, grâce à l'édition d'Allatius reproduite dans *P. G.*, t. cxiv, col. 227-236. Peut-être ont-elles été empruntées à l'actuel *Angelos*, gr. 13, fol. 158 sq. S. Eustratiades en a ajouté dix-sept autres empruntées à l'Athon. *Lavra 1953*, 42-49, fol. 113 sq. Elles forment un recueil complet. Le groupe de l'*Angelicos* suit le même ordre que celui de l'*Athoniensis* ce qui fait supposer que les deux mss dépendent d'une collection commune. Le *Barocc*, 131, fol. 178, présente une lettre n'appartenant pas aux mss cités et dont l'objet est l'histoire de la pénitence de saint Syméon. Elle est citée par Allatius, *op. cit.*, p. 120? Ces lettres, à part les éléments chronologiques plus haut relevés, offrent surtout un intérêt littéraire. Les quelques destinataires nommés, Nicéas de Smyrne, Dermocaites, Constantin Romainos ne sont pour nous que des noms.

2<sup>e</sup> *Œuvre canonique*. — Voell et Justel ont publié une *Epitome canonum* supposée de Syméon, dans *Biblioth. jur. can.*, Paris, 1661, t. II, p. 710 sq.; *P. G.*, t. cxiv, col. 235. Elle renferme les canons apostoliques, ceux des quatre premiers conciles œcuméniques, de différents synodes locaux : Ancyre, Sardique, etc., des lettres de saint Basile, etc. C'est ce texte qui a servi de base au commentaire d'A. Aristène, *P. G.*, t. cxxxvii, col. 138. L'attribution à Syméon Métaphraste est commune à plusieurs manuscrits. Les recensions néanmoins diffèrent sensiblement et des collations seraient nécessaires. Notons qu'une compilation analogue du *Vindob. th. gr. ccvi* (Nessel) porte le nom de l'archimandrite Syméon hiéromoine τοῦ Συγκληρίου. Z. von Lingenthal a nié l'authenticité de l'*Epitome*. *Die Synopsin canonum*, dans *Monatsbericht der Berl. Akad.*, 1887, p. 1153 sq., et *Gesch. der gr.-röm. Rechts*, t. III, p. 20. Son argumentation repose sur des postulats d'ordre chronologique ou historique discutables.

3<sup>e</sup> *Œuvres poétiques*. — On rangera sous cette rubrique un certain nombre de compositions assez diverses dont l'authenticité n'est ni toujours vérifiée, ni toujours vérifiable. Ce sont des pièces profanes, des morceaux édifiants ayant parfois acquis un emploi liturgique. La plupart sont en vers politiques, souvent disposés en acrostiche alphabétique, suivant une mode en faveur à Byzance (cf. K. Krumbacher, *Geschichte der byz. Liter.*, 1897, p. 717 sq., et D. N. Anastassiévitch, *Alphabete*, dans *Byz. Zeitschr.*, t. xvi, 1907, p. 479 sq.) en trimètres iambiques : adroits et pieux exercices, de souffle parfois un peu court.

1. Parmi les pièces profanes, deux épithames ont été éditées par V. Vasilievskij, *Deux épithames de Syméon logothète*, en russe, dans *Viz. Vremennik*, t. III, 1896, p. 574-578. La première concerne le fils de Romain Lécapène, Étienne († 963), la seconde est une grosse satire contre un magistros de Méliète, Disinios; cf. *Byz. Zeitschrift*, t. VI, 1897, p. 442-443. On a voulu attribuer au même auteur trois autres poésies analogues du *Par. suppl. gr. 690*, ce n'est qu'une possibilité; cf. *ibid.*, t. VIII, 1899, p. 553. Ajoutons à cette série la pièce à Stylien, *P. G.*, t. cxiv, col. 133-136.

2. On trouvera dans S. Eustratiades, *loc. cit.*, t. VIII, p. 60 sq., une liste des compositions hymnographiques présumées de Syméon. Nous en reproduisons les éléments avec quelques additions, corrections et éliminations.

Viennent d'abord huit séries de canons, distribués du 20 au 24 décembre, dans les Ménéas. Le premier seul manque dans les recueils imprimés. L'attribution à Métaphraste est affirmée par quelques manuscrits et conservée dans l'édition de Constantinople de 1843. Elle est contestée, au contraire, dans celle de Barthélemy de Coutoumou, Venise, 1880, novembre-décembre, p. 138, note. Le canon du 22 décembre aux Ménéas : 'Η πανταχὴ παρὰ τὸ ὄφειον τοῦ ἡμεῖς, le jeudi saint, au Triodion, sous le nom de Cosmas. Ceux des 20 et 21 décembre : 'Η ἀποκριτικὴ καὶ Κρίσις τῶν ἁγίων, ressemblent beaucoup à d'autres, attribués au même Cosmas (Triodion, lundi et samedi de la grande semaine). Comme les canevas passe-partout sont fréquents dans la littérature de cette espèce, il faudrait plus qu'une confrontation littéraire pour établir la ligne des dépendances.

Pitra a édité un canon à sainte Marie l'Égyptienne et un *kontakion* acrostiche (Συγ.) à saint Sabas, *Analecta sacra*, Paris, 1876, t. I, p. 433-435. — Eustratiades fait grand cas, pour instaurer sa nouvelle chronologie de Métaphraste, d'un canon pour la Décollocation de saint Jean-Baptiste, ainsi présenté dans le *Par. gr. 13*, fol. 161 : Πνευματικὴ τοῦ ἡμεῖς, Syméon ὡς ἐκ πατρὸς τοῦ ἡμεῖς, τὸν ἀρχιεπίσκοπον τοῦ ἡμεῖς, 1071-1078. La thèse est réfutée. L'attribution est à étudier et la suscription, à expliquer. — Allatius signale un canon acrostiche de Théotokos : Ὁ ὅσιος σου τοῦ πνεύματος, *op. cit.*, p. 111. — Les stichères acrostiches (Σταχέρων) composés pour la fête de saint Syméon du Mont-Admirable (21 mai) sont tour à tour imputés à Théophraste et à Syméon. L'acrostiche ne tranche rien : il est partiellement attribué par le nom du saint ou de la fête, par exemple dans de nombreuses poésies de Théophraste, cf. W. Weyh, *Die Acrostichis in der byz. Kanonesdichtung*, dans *Byz. Zeitschr.*, t. XVII, 1908, p. 56 sq. S. Eustratiades n'y prête pas attention.

Notons plusieurs stichères alphabétiques : 'Ανοίξον ὡς ἡμεῖς, de type double. C'est la seconde partie qui semble avoir été éditée par C. Litzica, *Poesia religiosa bizantina*, Bucarest, 1899. — 'Απὸς βίου, imprimé au Triodion, mercredi de la cinquième semaine. — 'Απὸς τῆς ἡμεῖς, tantôt sous le nom de Syméon, tantôt sous celui de N. Ouranos; cf. pour cette dernière attribution, A. Papadopoulos-Kéramy, *Ἀποκρίσεις*, dans *Byz. Zeitschr.*, t. VIII, 1899, p. 66-70. — Dans le *Vindob. theol. gr. ccxxiv* (Nessel), un stichère du même type mais tronqué : Ὁ ὅσιος σου τοῦ πνεύματος, parfois attribué à Syméon ou Nourios. Théotokos : Ὑμνος τῷ ἡμεῖς, 172, Ἦνευξ... est dans le même cas; nommons encore les « vers à son âme », *P. G.*, t. cxiv, col. 133-134.

On trouve dans S. Eustratiades, sans expertise négative, les pièces suivantes qui viennent dans divers manuscrits sous le nom de Syméon : Un synaxaire en

vers de quinze syllabes sur la crucifixion : Δεῦτε βορσά, dans *Vind. th. gr. cccxlvii* (Nessel). — Le trophée indiqué par Allatius, *op. cit.*, p. 131 : Ἐξάρξατε κράαι. — Une pièce dodécasyllabique sur l'Incarnation, par questions et réponses : Τί σῶτες εἰς γῆν ὡφειλέτως κλίνας ἔδωγ, dans *Ambros. gr. 86; Par. gr. 426*, etc. — Un morceau également dodécasyllabique sur les apôtres : Πότις ἔσται ὑψίστου τοῦ Πάτρός βίβηται, dans *Ambros. gr. 86*.

4° *Œuvres édifiantes diverses*. — Ce sont d'abord trois compilations : 'Ηθικολόγοι κδ', extraits de saint Basile, *P. G.*, t. xxxii, col. 1115-1382; de saint Jean Chrysostome (inédits, *Par. gr. 509*); de saint Macaire : Παράφρασις... εἰς τὴν κατὰ τὴν εἰς τοὺς ἡγῶν τοῦ ἀγίου Μακαρίου, dans *Φιλοκαλία*, Venise, 1782, p. 699-754, *P. G.*, t. xxxiv, col. 861-965. On rencontre aussi cent trente et un κεφάλαια γνωμικά, censés de même provenance (*Par. gr. 509*). On y joindra encore quelques discours sur la Compassion de la Sainte-Vierge, *P. G.*, t. cxiv, col. 209 sq., un autre pour le samedi saint, Combefis, *Biblioth. concional.*, t. iii. Un certain nombre de prières sont parfois aussi mises sous le nom de notre auteur, par exemple pour la communion, les unes, en prose, les autres, en vers, *P. G.*, t. cxiv, col. 224, 225, 219-224, introduites dans l'Ὁρολόγιον μέγα, Venise, 1778, p. 472, 473, 475, 463-464; une invocation à la sainte Vierge pour s'assurer son secours au moment de l'agonie; elle se rencontre dans d'assez nombreux manuscrits parfois avec des incipits un peu différents. Il va sans dire que ces attributions ne sauraient être que provisoires, tant qu'on n'aura pas procédé au dépouillement scientifique des témoins manuscrits.

5° *L'œuvre hagiographique : Le ménologe de Métaphraste*. — Syméon lui doit, avec son surnom de Métaphraste, toute sa renommée littéraire et son auréole de saint. Elle est pratiquement pour la postérité son unique production et c'est d'elle exclusivement que s'est toujours recommandée l'admiration sans limites dont il fut l'objet à Byzance durant des siècles; cf. L. Allatius, *op. cit.*, p. 33-37.

1. *Authenticité*. — Rien de mieux avéré que l'œuvre. N. Ouranos, un contemporain de Syméon, célèbre déjà en celui-ci le συγγραφεύς... τῶν βίων καὶ τῶν θῶν, *Ottobon. gr. 324*, fol. 193. Yahya d'Antioche relate l'entreprise dans sa *Chronique*, comme on l'a vu. De même, Éphrem le Petit (col. 2960) et Psellos surtout, *P. G.*, t. cxiv, col. 184-200, qui nous en détaillent intention et méthode. Les légendes de martyrs et les vies de confesseurs, nous dit ce dernier, avaient perdu toute clientèle; la simplicité naïve et le négligé de leur présentation littéraire n'allaient plus à une époque raffinée comme l'était la fin du x<sup>e</sup> siècle. Le logothète en fit donc une refonte d'ordre stylistique en « métaphrasant » les anciennes pièces. Le nom lui en vint et lui resta de Métaphraste. Il y avait là, ni plus ni moins « qu'une révolution hagiographique : abandon des anciens textes, remplacement par des remaniements rhétoriques formant un grand recueil, destiné aux lectures liturgiques, et qui devait prendre la place des anciens ménologes ». A. Ehrhard, *Die Ueberlieferung...*, 1<sup>re</sup> part., t. ii, p. 307.

Si attesté que fût le fait, il a fallu refaire, de notre temps, « l'invention » de l'œuvre de Métaphraste. L'examen paléographique a prouvé, contrairement à ce qu'on avait pu penser (H. Delehaye, *Analecta bolland.*, t. xvi, 1897, p. 316, et t. xvii, 1898, p. 449) que jamais, considérée comme tout, elle n'est tombée dans l'oubli. Les *typica* la désignant, une fois pour toutes, d'un renvoi général et dont la constitution a été reconnue dans la suite comme calquée sur le ménologe métaphrastique (celui de Saint Sabas, par exemple), la supposant bien connue et immédiatement

répétée. En outre, un certain nombre de serbes ont montré par les suscriptions qu'ils introduisaient dans leurs copies que son identité ne leur échappait pas, bien qu'elle se fût présentée à l'origine comme impersonnelle et anonyme. Cf. A. Ehrhard, *loc. cit.*, p. 315 sq., 700 sq.

2. *Essais de reconstitution de l'œuvre*. — Les éditions ou les inventaires des métaphrases, du x<sup>e</sup> au xix<sup>e</sup> siècle, ont cependant manqué à restituer la physionomie de l'œuvre. Le premier éditeur des Vies en latin, A. Ippolanti, évêque de Verone (*Vitarum sanctorum Patrum*, t. v, Venise, 1556; t. vi et vii, Rome, 1558), se contentait d'un choix empirique de manuscrits réunis de manière à constituer une année, sans s'inquiéter aucunement d'interroger la tradition manuscrite; il érigeait en principe l'admission comme authentique de toute Vie anonyme rencontrée dans ses recueils. Il arrivait ainsi au chiffre de 174. Allatius a pertinemment critiqué la faiblesse de ce dernier axiome. *Op. cit.*, p. 76. Ses instruments de recherches qui lui firent ramener le nombre à 122 Vies n'étaient cependant pas suffisants. Pour lui ne doivent être retenus que les morceaux décelés à la manière métaphrastique telle que nous la connaissons par Psellos; seront exclus ceux qui présenteraient des indices, chronologiques ou autres, incompatibles avec notre auteur. C'était là s'exposer à laisser passer beaucoup de Vies que rien ne désignait pour un autre temps ou un autre lieu ou à en rejeter qui étaient authentiques. On a, en effet, constaté sur ce dernier point, que Syméon a plus d'une fois conservé dans ses métaphrases des détails chronologiques incompatibles avec son temps, cf. col. 2960, l'exemple de la Vie de saint Théoctiste. Les catalogues entrepris ensuite par M. Hancke, *P. G.*, t. cxiv, col. 293, et D. Nessel, *ibid.*, col. 299 sq., qui comptaient respectivement 97 et 139 Vies n'échappent pas davantage à ces critiques. Voir, sur l'histoire de ces différents essais, H. Delehaye, *Analecta bolland.*, t. xvi, 1897, p. 312 sq.

Au xix<sup>e</sup> siècle, J.-B. Malou a rendu un grand service en publiant en grec et en latin, ou en latin seulement, 138 Vies. Laissé de côté l'aspect de critique textuelle assez faible, puisqu'on ne recourait guère qu'à un seul texte, l'édition s'inspirait des principes consacrés par Allatius et ses successeurs. « Elle partait de cette supposition qu'il règne dans les manuscrits hagiographiques un irrémédiable désordre; se contentait de réunir les textes reconnus de Métaphraste par Surius, les *Acta sanctorum*, etc., en négligeant ceux qui étaient dits se trouver in *Metaphraste vel apud Metaphrasten*, de doubler le texte, jusqu'aux anachronismes édité en latin, du texte grec chaque fois qu'on le trouvait dans les manuscrits parisiens et d'ordonner le tout selon le calendrier latin. L'édition commence donc au mois de janvier et donne pour premier texte, au 1<sup>er</sup> janvier, la vie de sainte Euphrosyne d'Alexandrie qui se trouve dans Métaphraste au 26 septembre. » A. Ehrhard, *loc. cit.*, p. 308, n. 1.

3. *Reconstitution définitive*. — A la faveur du renouveau des études hagiographiques acquiescées à la fin du xix<sup>e</sup> siècle, notamment par les travaux des Bollands, on en arriva substituer à la méthode littéraire du passe celle de la critique paléographique. C'est à celle-ci qu'est due la reconstitution du ménologe. Partis de la commune conviction qu'il existait tout une unité collective et doit être étudiée comme tel, à même les fonds hagiographiques manuscrits, A. Ehrhard et H. Delehaye, malgré des différences sensibles sur le plan de la méthode, sont parvenus à un accord sur les résultats.

A. Ehrhard dont le nom restera attaché à cette découverte (voir sa *Metaphraste sancta*, grâce à une indication du *Mosq. syn.* n° 4 (fév. de 1903), que le

ménologe en question formait une collection de dix livres dont le dernier s'étendait sur les mois de mai, juin, juillet, août, qu'il couvrait donc, suivant le calendrier byzantin, du début de l'indiction, de septembre à août. Aidé des suscriptions de groupes mensuels ou de pièces isolées, il en restituait le contenu et la répartition exacte des volumes, un pour septembre, deux pour octobre, et de même pour novembre et décembre, un pour janvier, un pour février, mars, avril et un dernier pour les quatre mois restants. Toute une série d'arguments auxiliaires, tels que les données des *typica* (sortes d'ordines réglant l'emploi des leçons et textes liturgiques au cours de l'année), le caractère de métaphrases vérifié sur les textes, le groupement de livres différents dans les mêmes manuscrits, etc., concourait à préciser ces données. On en verra l'application mois par mois dans le monumental ouvrage qui couronne ces recherches, *Die Ueberlieferung...*, 1<sup>re</sup> part., t. II.

H. Delehay, tout en enregistrant les résultats, a critiqué le manque de rigueur de la méthode et mis en doute tant le caractère primitif de la division en dix livres que la valeur des attributions métaphrastiques des manuscrits; cf. *Analecta boll.*, t. xvi, 1897, p. 315, et t. xvii, 1898, p. 450. A. Ehrhard a montré depuis, que la suite de l'enquête se soldait en sa faveur sur les deux points. *Op. cit.*, p. 701 sq. Le Bollandiste a formulé une autre méthode qui à l'avantage de ne pas soulever d'objection préalable : « Il se rencontre dans tous les dépôts de manuscrits grecs des volumes d'un ménologe bien déterminé, qui doit avoir joui d'une très grande vogue. Il a été multiplié à un grand nombre d'exemplaires, dont une bonne partie présente des caractères paléographiques qui les feraient attribuer à une même officine, fonctionnant à Constantinople vers le milieu ou la fin du XI<sup>e</sup> siècle; la composition des mêmes subdivisions est sensiblement identique. Ce sont les mêmes saints aux mêmes dates et la même vie de chaque saint. De plus, chacune de ces pièces présente un texte invariablement fixé. Une lecture rapide permet de constater... que la très grande majorité sont des remaniements de pièces plus anciennes. C'est une collection de *metaphrases*, et la collection est si bien caractérisée que l'on ne se trompera pas en la désignant comme l'œuvre la plus considérable en ce genre : celle qui est attribuée à Syméon Métaphraste ». *Op. cit.*, t. xvi, p. 319. Excellente pour les cinq premiers mois, où le recueil de Métaphraste se rapproche des anciens ménologes, cette méthode ne suffit plus pour les autres, dont la composition est très différente (cf. plus bas) et sur ce point, la découverte par Ehrhard du X<sup>e</sup> livre de Métaphraste a vraiment été la clef de la solution. Cf. A. Ehrhard, *Die Ueberlieferung*, p. 704 sq.

4. *Description du Ménologe.* — Nous emprunterons à A. Ehrhard les éléments de cette description, cf. *op. cit.*, passim et p. 660-700. Le recueil court, comme on l'a dit, de septembre à août et se distribue en dix livres : cette division est attestée par 545 manuscrits sur 693 et, au surplus, par les meilleurs et les plus anciens. Il comprend au total 148 pièces : le catalogue d'A. Ehrhard coïncide avec celui de la *Bibliotheca hagiographica graeca*, 1909, p. 275 sq., à une exception près : il élimine, le 27 décembre, le panégyrique de saint Étienne par saint Grégoire de Nysse.

Le recueil ne s'intéresse qu'au cycle des fêtes fixes du calendrier et parmi elles aux seules fêtes des saints. On ne relève qu'une irrégularité : l'office de l'Acathiste, le samedi de la cinquième semaine de carême, dans le IX<sup>e</sup> livre. Sont négligées les fêtes « despotiques » et celles de la sainte Vierge, mise à part la Dormition. La raison en est que les recueils de panégyriques offraient abondamment leurs homélies pour ces circonstances.

A la différence des anciens ménologes qui présentaient plusieurs fêtes par jour, celui-ci n'en a qu'une, celle qui vient en premier lieu dans ceux-là. Il ne s'écarte de ce plan que sept fois où il en admet deux : le 6 septembre, le 19 octobre, les 24, 25, 26 novembre, le 22 janvier, le 7 février.

On remarque, en outre, une forte disproportion entre les cinq premiers mois et les autres. Ceux-là, parallèlement aux anciens ménologes, ont presque chaque jour leur fête, soit 25 en septembre, 27 en octobre, 27 en novembre, 23 en décembre, 20 en janvier. « Les omissions en septembre et en octobre s'expliquent par le fait que les grandes fêtes correspondantes concernaient des saints pour lesquels faisait défaut tout texte historique susceptible de faire l'objet d'un remaniement rhétorique. Cette explication ne vaut que pour une partie des omissions des trois mois suivants. Pour les autres on ne saurait donner, avec les moyens dont nous disposons, une justification objective des omissions. » A. Ehrhard, *loc. cit.*, p. 696. Pour ces sept derniers mois on a à peine vingt-six textes tandis que les précédents en totalisent cent vingt-deux. Les ménologes pré-métaphrastiques étaient, au contraire, uniformément fournis d'un bout à l'autre de l'année. Certains ont cru que Syméon avait arrêté son ménologe à la fin de janvier, le chroniqueur Jean Xiphilin, par exemple, qui l'explique par une réduction des services liturgiques du matin durant les saisons de printemps et d'été, à cause de la brièveté des nuits durant cette période. La raison ne satisfait pas, car elle ne rend pas compte de la constitution égale des anciens ménologes. Le mieux est encore de supposer avec Ehrhard qu'il s'est produit à Constantinople, vers le X<sup>e</sup> siècle, un écourttement des liturgies matinales laissant cependant subsister les leçons du sanctoral aux fêtes majeures, auquel Syméon n'aurait fait que se soumettre. Il faut compter encore pour le coefficient de libre initiative qui est une caractéristique de l'Eglise grecque; cf. A. Ehrhard, t. I, 1, p. 440, et t. I, 2, p. 695.

Ces « lacunes » du nouveau ménologe ont souvent eu pour conséquence de pousser les copistes à y introduire des éléments étrangers qu'il a fallu éliminer pour lui rendre sa vraie physionomie.

Les 148 textes sont presque tous des *Μετφράσεις* ou des *Vies*. Sont seuls à sortir de ce cadre la leçon pour la fête de l'Acathiste, la légende de l'image achéropète d'Édesse par Constantin Porphyrogénète. La majorité est formée par les légendes de martyrs et, parmi eux, de ceux des grandes persécutions. Viennent ensuite les *Vies* de saints confesseurs, des apôtres, de quelques saints de l'Ancien Testament et de saint Michel.

5. *Les textes.* — A. Ehrhard en distingue trois catégories : a) les anciens que Syméon a adoptés sans presque y faire de changement, sans doute parce qu'ils ne lui paraissaient pas en nécessiter. Ils gardent dans la collection le nom de leurs auteurs vrais ou supposés : huit sont dans ce cas (22 septembre, 17 novembre, 14 et 17 janvier, 6 mars, 1<sup>er</sup> avril, 1<sup>er</sup> et 16 août) ou bien viennent comme anonymes, ainsi le 25 janvier, 23 avril, etc. — b) Des œuvres originales contemporaines du Métaphraste qui pourraient lui appartenir ou qui reviennent sûrement à d'autres comme la Vie de saint Luc le Jeune ou de saint Arsène. On ne déterminera avec sûreté celles qui sont de lui qu'après une minutieuse étude de critique des sources et d'analyse littéraire. — c) Tandis que les deux groupes précédents n'atteignent que le chiffre de 23 numéros, le troisième en compte 123 qui sont des métaphrases et c'est lui qui donne au ménologe sa caractéristique. A. Ehrhard est arrivé à établir pour presque les deux tiers d'entre elles le texte original dont elles sont la transposition. Les anciens ménologes sont naturellement la source normale de ces déterminations. Seule



une édition complète des anciens textes pourrait permettre d'étendre l'enquête à presque tout le ménologe. On trouvera les *Vorlage* connus dans A. Ehrhard, t. 1, 2, à la fin de l'étude respectivement consacrée à chaque livre.

6. *La méthode des métaphrases.* — Une connaissance circonstanciée de la méthode du Métaphraste ne sera possible que lorsqu'auront été publiées dans leur texte original toutes les vies et leurs modèles. De celles-là sept seulement ne sont pas encore publiées : saint Thomas apôtre ; saint Hilarion ; saint Platon martyr ; saint Jacques le Perse ; saint Étienne le Jeune ; saint Jean Calybite ; translation des reliques de saint Jean Chrysostome. Il y aurait à soumettre à une révision critique la plupart des autres Vies publiées, pour vérifier si leur recension est une ou multiple et pour en fixer le texte. On peut néanmoins d'ores et déjà, avec les éléments dont nous disposons, constituer une certaine somme de conclusions sur la manière des métaphrases.

Syméon n'a pas touché à la substance des textes. Il est injuste de lui reprocher d'avoir aggravé le merveilleux de ses modèles. Il en a simplement respecté la crédulité, en accord là-dessus avec l'esprit de son temps. Les invectives que les poéistes ou les critiques lui ont adressées à ce sujet et dont on aura des échos dans le *De Symeonum scriptis* de L. Allatius sont donc hors de saison.

Les textes anciens sont soumis à un travail de stylisation qui porte sur la langue, la composition et en général, sur tous les aspects de la présentation littéraire.

Syméon tantôt allonge, tantôt résume. On trouvera des exemples intéressants du procédé dans le « discours » du 15 août, si vraiment il dépend de Jean le Géomètre ; cf. M. Jugie, *Sur la vie et les procédés littéraires de S. Métaphraste*, dans *Échos d'Orient*, t. xxxii, 1923, p. 5 sq. Il réunit des pièces auparavant distinctes, par exemple, le 15 novembre, le martyre de Gurias est amalgamé avec le récit de son miracle. O. von Gebhardt et E. von Dobschütz, *Die Akten der Edessener Bekenner, dans Texte und Untersuchungen*, Leipzig, 1911. Une introduction caractéristique est généralement placée au récit, par exemple pour la Vie de saint Samson, P. G., t. cxv, col. 277 C sq. Les textes sont relevés de proverbes et de citations, tant bibliques que classiques ; les discours, étoffés, cf. Vie de Théodore le Conscrit dans H. Delehaye, *Les légendes des saints militaires*, Paris, 1909, p. 25. Ailleurs, ce sont des adaptations liturgiques ou juridiques aux nouveaux usages. La préoccupation de Syméon est d'ordre si strictement littéraire qu'il ne se soucie même pas toujours de supprimer les données autobiographiques de ses modèles, comme on a vu pour saint Théoctiste.

On a tenté récemment de réunir un florilège stylistique du Métaphraste ; cf. H. Ziliacius, *Das lateinische Lehnwort in der griechischen Hagiographie*, dans *Byz. Zeitschr.*, t. xxxvii, 1937, p. 302 sq. ; *Zur stilistischen Umarbeitungstechnik des S. Metaphrastes*, *ibid.*, t. xxxviii, 1938, p. 333 sq. Il suffit à donner le ton de l'ensemble. Sur toute la ligne, on constate une hellénisation concertée des formes, populaires mais vivantes, du passé : abandon ou hellénisation des mots techniques empruntés au latin en matière de lexique ; tours stéréotypés dans les introductions et conclusions ; intrusion de proverbes et jeux de mots, de citations, d'images ou d'antithèses ; suppression fréquente de détails concrets : noms de personnes, de supplices, retour à des formes tombées en désuétude : duel, opatif, présent historique, préférence accordée au style périodique, souci de multiplier les figures de style, etc. Ces constatations définissent suffisamment le sens de l'œuvre hagiographique de Métaphraste : d'une part,

elle marque un appauvrissement de la littérature hagiographique dans le domaine du sentiment religieux ; de l'autre, elle nous fournit le barème du goût dans la Byzance du x<sup>e</sup> siècle : culte de la forme pour elle-même et minimisation du fond. Un tel travail rentrerait bien dans le cycle des compilations conçues par Constantin Porphyrogénète à qui on a proposé, non sans raison, de faire remonter l'impulsion d'où serait sortie le ménologe ; cf. A. Ehrhard, *loc. cit.*, p. 493, n. 5 et p. 709. Notons encore que le caractère plus ou moins officiel du ménologe a pu brider l'originalité du compilateur mais sans contredire le penchant de l'époque.

7. *Influence.* — Celle-ci nous est garantie par le nombre des copies du recueil qui nous sont parvenues : Ehrhard a inventorié 693 manuscrits et 132 fragments, se répartissant inégalement selon les livres (suivant un decrescendo à peu près régulier de septembre à août) dont la majorité est antérieure au xiii<sup>e</sup> siècle. Elle l'est aussi par les nombreux admirateurs et imitateurs — les néométaphrastes : Constantin Acropolite, Nicéphore Grégoras, etc. — qu'elle a suscités.

La concurrence qu'elle exerça, aussitôt parue, sur les anciens ménologes rejeta ceux-ci dans l'ombre. On cessa de les copier et la littérature hagiographique a pâti sur ce point du nouveau venu. H. Delehaye n'a donc point tout à fait tort en nommant Métaphraste *funestissimus homo*. *Bibliotheca hag. gr.*, 1<sup>re</sup> édit., Bruxelles, 1895, p. viii. C'est plutôt là cependant un simple contrecoup. Directement, les dégâts sont minimes : la substitution de refontes aux anciens textes n'atteint qu'un nombre minime de ceux-ci puisque les métaphrases ne dépassent pas le chiffre de 123. C'est un mince pourcentage de notre présent avoir en textes hagiographiques proprement dits. Et puisqu'on a même établi que les textes anciens ne nous manquent que pour fort peu de textes métaphrastiques (mieux, n'ont pu encore être jusqu'à présent repérés) la proportion du dégât directement opéré par le ménologe de Métaphraste se réduit à un minimum. » A. Ehrhard, *loc. cit.*, p. 707.

Nous n'avons pas à suivre la dépendance accusée par un grand nombre des ménologes de la suite à l'égard du nôtre. Notons seulement que cette influence s'exprimera de différentes façons : par écourttement en ce qui concerne les premiers mois, par allongement pour les autres, enfin par contamination pour une troisième série (rencontre de textes métaphrastiques avec des éléments hétérogènes d'autres recueils hagiographiques ou homilétiques). On se reportera pour cela à la suite de l'ouvrage d'Ehrhard. Celui-ci s'est demandé autrefois si le ménologe royal publié par B. Latisev, *Menologi byzantini seculi x<sup>i</sup> quæ supersunt fragmenta*, Saint-Petersbourg, 1911-1912, n'était pas l'œuvre de Métaphraste lui-même, en retenant tout au moins qu'il est d'un de ses disciples. *Byz. Zeitschr.*, t. xxi, 1912, p. 239-246. Sans doute ses travaux actuels préciseront-ils ces positions.

*Conclusion.* — La reconstitution du ménologe de Métaphraste éclaircit considérablement le champ de l'hagiographie en classant une quantité imposante de manuscrits. Elle permet une subdivision claire de la tradition hagiographique. Comme contenu, elle est essentiellement un témoin littéraire et relève au premier chef de l'histoire de la littérature. Il se pose encore un certain nombre de questions au sujet du ménologe. Nous avons signalé celle de la composition différente des mois de printemps et d'été par rapport à ceux d'automne et d'hiver. On peut aussi se demander si le ménologe n'a pas connu deux éditions. Pour quelques fêtes, on trouve tantôt une recension et tantôt une autre ; par exemple pour saint Théoctiste, saint Sébastien, saint Georges, etc. ; voir *Bibliotheca hagio-*

*graphica graeca*, Bruxelles, 1909, p. 273. Ces questions et d'autres ne pourront recevoir de solution ferme qu'après des éditions vraiment critiques. Or, celles-ci seront assez malaisées : on aura parfois jusqu'à une centaine de témoins à dépouiller.

Sauf en ce qui concerne l'œuvre hagiographique, nous ne mentionnons ici que les travaux non signalés au cours de l'article.

1. **ŒUVRES GÉNÉRALES.** — Allatius, *De Symeonum scriptis diatriba*, Paris, 1664, P. G., t. xciv, col. 19 sq.; Aeta SS., Jambert t. 1, c. 3, § 3; Fabricius, *Biblioth. graeca*, Hambourg, 1726-1737, t. vi, p. 509 sq.; t. ix, p. 48 sq.; t. x, p. 296-329; K. Krumbacher-A. Ehrhard, *Geschichte der byz. Literatur*, Munich, 1897, p. 200 sq., 358 sq., 718 sq. et passim. — Pour la Vie ajouter : H. Delehaye, *La Vie de saint Paul le Jeune et la chronologie de Métaphraste*, dans *Rev. quest. hist.*, juillet 1893, p. 49. — Sur la chronologie, ajouter : Patzig, *Les Grammaticus und seine Sippe*, dans *Byz. Zeitschr.*, t. iii, 1894, p. 470 sq.; S. Chestakov, *Les manuscrits de Symeon logothète (en russe)*, dans *Viz. Vremennik*, t. v, 1898, p. 19 sq.; C. de Boor, *Die Chronik des Logotheten*, dans *Byz. Zeitschr.*, t. vi, 1897, p. 233 sq.; D. Serruys, *Recherches sur l'Épître*, dans *Byz. Zeitschr.*, t. i, 1907, p. 1 sq.; V.-N. Zlatarski, *Les données sur la Bulgarie dans la Chronique de S. Métaphraste (en bulgare)*, dans le *Sbornik narodni omotorenita*, t. xxv, 1908. — Sur les extraits de Macaire : G.-L. Mariotti, *Symeon Metaphrastes and the seven homilies of Macarius of Egypt*, dans *Journal of theol. studies*, t. xviii, 1917, p. 71 sq.; du même, *The Tractate of Symeon Metaphrastes « De perfectione in spiritu »*, *ibid.*, t. xix, 1918, p. 331 sq.

II. **ŒUVRE HAGIOGRAPHIQUE.** — Éditions : A. Lipomani, *Tomus V vitarum sanctorum patrum numero novaginta trium per Symeonem Metaphrastem... conscripturarum et... latinitate donatarum*, Venise, 1556; *Tomus VI vitarum sanctorum priorum patrum...*, Rome, 1558; *Tomus VII vitarum sanctorum patrum...*, Rome, 1558. Les traductions sont de G. Hervet, Fr. Zino de Vérone et Sirel. Les traductions dites de Surios sont celles de Lipomani, P. G., t. cxv-cxvi, éd. J.-B. Malou. On peut citer une adaptation néogrecque d'A. Landos, *Neos Metaphrastes*, Venise, 1641, et *Neos Metaphrastes*, Venise, 1679.

Plusieurs Vies ont été éditées dans le texte grec après la publication de la *Bibliotheca hagiographica graeca* (1909). On les trouvera dans *Χριστολογία*, Rome, 1908, éd. E. Baterekh (Chânes desaint Pierre); B. Latifsch, *Menologii byzantini saeculi XI qui supersunt fragmenta*, Saint-Petersbourg, 1911-1912, t. i et ii en appendice (SS. Parthenios, Nicéphore, Blaise, Sainte Vierge, Saint Jean-Baptiste); H. Delehaye, *Les saints stylites*, Bruxelles, 1923 (saint Alype).

III. **ÉTUDES DANS L'ORDRE CHRONOLOGIQUE.** — A. Rambaud, *L'empire grec au X<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1870, c. v; V. Vasilevskij, *La vie et les œuvres de Syméon Métaphraste* (en russe), dans le *Journal du ministère de l'Instruction publique*, Saint-Petersbourg, t. ccxii, 1880, p. 379 sq.; A. Ehrhard, *Die Legendenannalen des Symeon Metaphrastes und ihr ursprünglicher Bestand. Eine paläographische Studie zur griechischen Hagiographie im Festschrift zum 1100 jährigen Jubiläum des Deutschen Campo Santo in Rom*, Fribourg-en-B., 1896, p. 46 sq. (première étude sur les mss de Paris); cf. une analyse dans *Byz. Zeitschr.*, t. vi, 1897, p. 198 sq.; du même, *Forschungen zur Hagiographie der griechischen Kirche vornehmlich auf Grund der hagiographischen Hss. von Mailand, München und Moskau*, Rome, 1897, extrait de *Römische Quartalschrift*, t. xi, 1897, p. 67 sq.; cf. analyse dans *Byz. Zeitschr.*, t. vii, 1908, p. 231 sq.; critique de H. Delehaye, *Les ménologes grecs, dans Analecta bolland.*, t. xvi, 1897, p. 311 sq.; réponse de A. Ehrhard, dans *Röm. Quartalschr.*, t. xi, 1897, p. 531 sq.; cf. *Byz. Zeitschr.*, t. vii, 1898, p. 473 sq.; réplique de H. Delehaye, *Le ménologe de Métaphraste*, dans *Anal. boll.*, t. xvii, 1898, p. 449 sq.; *Bibliotheca hagiographica graeca*, Bruxelles, 1909, *Synopsis metaphrastica*, p. 267 sq., donne l'état des recherches à cette époque; A. Ehrhard, *Ueberlieferung und Bestand der hagiographischen Literatur der griechischen Kirche von den Anfängen...*, surtout *Erster Teil*, t. ii, p. 306-717.

J. GOUILLARD.

3. **SYMÉON MÉSOPOTAMITES.** — Un certain nombre de manuscrits, dont les plus anciens ne dépassent sans doute pas le XIII<sup>e</sup> siècle, lui attribuent

un sermon sur la constante pensée de la mort, édité pour la première fois en latin dans la *Max. bibl. veter. Patr.* de Lyon, t. vii, 1687, col. 1228, et en grec par G. Cozza-Luzi dans la *Nov. Patr. biblioth.* de A. Mai, t. vii, part. III, Rome, 1871, p. 1-3. La pièce ne présente rien de bien original. Elle interprète allégoriquement la figuration orientale traditionnelle du rôle joué au jugement par les anges et les démons : les premiers sont les vertus acquises par l'âme en cette vie; les seconds, les vices dont elle s'y est chargée; cf. sur toute une littérature analogue, H. Gelzer, *Leontios von Neapolis, Leben des heiligen Johannes des Barnherzigen*, Fribourg, 1893, p. 146-147.

Ce sermon est parfois attribué à saint Ephrem le Syrien; c'est ainsi qu'il se trouve par exemple, dans l'édition latine des œuvres de ce docteur par Caillaud, t. v, Paris, 1844, p. 31-33. Néanmoins l'attribution semble rare dans la tradition grecque de ses écrits, elle est même absente des recueils éphrémiens un peu étendus, tandis qu'elle se rencontre dans des codices très mêlés, par exemple le *Paris. gr. 269*, fol. 252 v. Certains mss attribuent la pièce à saint Syméon Stylite le Jeune, par exemple l'*Athon. Ivron 4493* du XVIII<sup>e</sup> siècle. Les éditeurs de la *Maxima Bibliotheca* de Lyon hésitaient entre les deux Syméon Stylites. Bref, le problème de l'authenticité est assez embrouillé.

S'il faut retenir le nom de Syméon Mésopotamites (les suscriptions des manuscrits donnent concurremment *μεσοποταμίτης* et *Μεσοποταμία*), peut-être avons-nous à faire à un moine du couvent épîrote dit *τοῦ Μεσοποταμίου*. Ses membres sont appelés *μεσοποταμίται* dans un acte du patriarche Jean Glykys (1316-1320), cf. P. G., t. clix, col. 1088-1089, rendu en leur faveur. Le monastère était encore relativement récent à cette époque; il a pu être fondé au début du despotat d'Épire, indice chronologique peut-être utile à retenir. L'épithète de *μεσοποταμίτης* paraît encore plusieurs fois, au cours du XIII<sup>e</sup> siècle, à propos de divers personnages.

Ajouter aux ouvrages cités dans l'article : O. Bardenhever, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, t. v, Fribourg, 1932, p. 73. Sur le couvent *τοῦ μεσοποταμίου* quelques détails dans *Νέος Ἑλληνοβυζαντινός*, t. xi, 1913, p. 462; sur les différents Mésopotamites connus : un Constantin, cf. *ibid.*, t. xiii, 1916, p. 20; un Joseph, cf. N. Festa, *Th. Duc. Lascaris. epistulae*, Florence, 1898, p. 150-158.

J. GOUILLARD.

6. **SYMÉON STUDITE LE MODESTE**, ὁ εὐλαβής (vers 916-986) n'aurait sans doute pas laissé de nom à l'historien, s'il ne lui était échoué, pour le célébrer, voire le canoniser, un disciple incomparablement plus marquant que lui, son homonyme le « Nouveau Théologien ». Le principal monument de ce culte, une biographie (cf. *Vie de Syméon le Nouveau Théologien*, éd. I. Hausherr, Rome, 1928, n. 72) a disparu sans espoir; il nous en reste cependant des témoins — soigneusement réunis dans l'introduction à l'édition citée, p. xxxvii sq. — dans les écrits du vie spirituel, et dans la *Vie* de celui-ci par Nicétas Stéthatos. Ce sont, il est vrai, pour l'ordinaire, plutôt des éloges ou des généralités que des faits.

Le plus clair est qu'il passa au monastère de Stoudios les quarante-cinq années de sa vie monastique (*Vie de Syméon...*, op. cit., n. 72). Il ne se plaça sans doute jamais entièrement aux sages us et coutumes de la communauté studite, bien qu'il fût probablement plus docile que son protégé. On croit du moins le deviner à ce que celui-ci nous rapporte : ce moine, bénéficiaire et apôtre du don des larmes, favorisé abondamment de la conscience de son état de grâce, recommandant des auteurs tels que Marc l'Érmite, incliné à fuir le commerce de ses frères, détonait dans son milieu. L'encouragement qu'il dut donner





genre de vie et l'admiration qu'il lui valut, certains détails comme les changements de colonne, telles données topographiques, ses rapports avec certains personnages importants, on ne saurait user d'une circonspection trop avertie. Le monastère et la colonne de Syméon ont longtemps maintenu son prestigieux souvenir. Il figure aux Ménées, le 24 mai, au martyrologe romain, le 3 septembre.

II. ŒUVRES. — Il nous est parvenu sous le nom de Syméon du Mont Admirable trente sermons, des lettres, des tropaires.

1° La collection des sermons est contenue au complet dans divers manuscrits tels que les *Athontes Caracall. 1588; Esphigménou 2118* (voir description dans S. Lambros, *Catal. of the greek manuscr. on Mount Athos*, Cambridge, 1895), etc. Les inscriptions indiquent parfois, dans le premier ms. indiqué, par exemple, jusqu'à l'âge auquel ils furent prononcés : de dix à vingt-quatre ans! Cela cadre bien avec la Vie, sinon avec la vraisemblance. G. Cozza-Luzzi en a publié vingt-sept, d'après les *Val. gr. 2021 et 2039* surtout. Les numéros 1-3 manquent. A. Mai, *Nov. Patr. biblioth.*, Rome, 1871, t. viii, part. 3, p. 4-156. Certains titres, celui du sermon vi, par exemple, sont inexactes et le texte est passablement corrompu. Ce sont des allocutions de teneur ascétique assez élémentaire, destinées surtout à un auditoire de moines. La pensée dominante répond bien à la formule du n. xiv : *Recordare novissima*. L'auditeur est constamment invité au détachement évangélique, au souvenir de la mort, à la pénitence et à la prière, particulièrement à la psalmodie, en vue du jugement. Le fonds dogmatique est fort mince; point de trace d'un courant mystique quelconque. Bref, une ascèse simple et pratique. La culture du prédicateur est assez fruste : il connaît le Psautier et le Nouveau Testament. Quelques vagues allusions aux légendes de la mythologie sont aussi à relever. Il aime les comparaisons, mais ne parvient pas toujours à faire entendre ce qu'il veut dire.

Ces pièces n'ont pas encore été soumises à un examen sérieux et on n'en peut admettre l'authenticité sans restriction. On peut néanmoins invoquer pour l'affirmative deux témoignages : saint Jean Damascène a cité sous le nom de notre Syméon, dans son florilège iconologique (*De imagin.*, orat. iii, P. G., t. xciv, col. 1409), un passage du sermon viii, dans Mai (*loc. cit.*, p. 35-36); saint Nil de Grottaferrata († 1005) attribuit, de son côté, le contenu du n. xxii à Syméon; se reporter à la dissertation de A. Rocchi dans l'édition de A. Mai, p. xvii sq. Ce sont les seules présomptions pour l'affirmative. Elles ne sont pas pour autant décisives. Il serait donc prématuré de trancher si les sermons sont sortis de la plume du stylite, s'ils ne sont qu'un recueil de ses pieux propos arrangés par des auditeurs ou simplement le fruit d'une supercherie. Cf. H. Delehaye, *Les saints stylites*, Bruxelles, 1923, p. lxxv.

2° Il a dû exister jadis un recueil des lettres de Syméon : nous trouvons en effet, parmi les actes du II<sup>e</sup> concile de Nicée, le texte de la « cinquième lettre à l'empereur Justin ». Mansi, *Concil.*, t. xiii, col. 159-162; P. G., t. lxxvii b, col. 3216-3220. La Vie de sainte Marthe produit une réponse de Syméon à Thomas, stavrophylax de Jérusalem, ce n'est sans doute là qu'un artifice littéraire. Évangéliste prétend aussi avoir reçu une lettre du stylite mais le texte n'en a pas été conservé. Enfin la longue réponse d'Isaac le Syrien à Syméon, dans *Nova Patr. biblioth.*, Rome, 1871, t. viii, part. 3, p. 157 sq., supposerait une missive de ce dernier qui aurait aussi disparu. Il n'est pas facile d'accorder la chronologie des Isaac que nous connaissons avec celle de notre stylite. Le mieux est de suspendre son jugement.

3° Syméon a quelque titre à être rangé parmi les

plus anciens hymnographes byzantins. Il composa en effet les paroles et le chant de trois tropaires à l'occasion de tremblements de terre sans doute en novembre-décembre 557; cf. P. Pétrides, *Syméon le nouveau Stylite mélode*, dans *Échos d'Orient*, t. v, 1901-1902, p. 270-274. On trouvera les trois morceaux dans la Vie la plus ancienne de Syméon, dans les extraits publiés par A. Papadopoulos-Kérameus, *Συμεών ὁ Ὄρειανιστὴς ὡς ὁμοιωτής*, Viz. *Vremennik*, t. i, 1894, p. 145-148. Le troisième d'entre eux se retrouve dans la paraphrase de N. Ouranos (cf. bibliogr.). Le premier seul a été admis après remaniements dans les Ménées pour la mémoire du tremblement de terre du 26 octobre 740, à la suite de deux autres pièces de provenance différente. Les autres compositions parfois mises sous son étiquette, cf. Pitra, *Analecta sacra*, Paris, 1876, t. i, p. 622, en note, reviennent sûrement à des homonymes entre lesquels on n'a que l'embarras de choisir.

I. SOURCES BIBLIQUES. — Évangé, *Hist. eccl.*, i, v, c. xxi, i, vi, c. xxiii, P. G., t. lxxxvi a, col. 2836-2880; *Biblioth. hagiographica graeca*, Bruxelles, 1909, n. 1689-1691. Il existe trois Vies de Syméon : 1. la plus ancienne, attribuée par saint Jean Damascène, *De imagin.*, orat. iii, P. G., t. xciv, col. 1393, à Arcadius évêque de Chypre († entre 626 et 642). A. Papadopoulos-Kérameus en a publié quelques chapitres dans le *Viz. Vremennik*, t. i, 1894, p. 145-148 et 602-612; H. Delehaye, un choix d'extraits formant un bon résumé, dans *Les saints stylites*, Bruxelles, 1923, p. 238-271. 2. Une paraphrase de la précédente, à peu près aussi longue qu'elle, due probablement à Nic. Ouranos, magistros d'Antioche sous Basile II (976-1025), éditée dans *Acta sanctorum*, mai, t. v, 3<sup>e</sup> éd., col. 310-397, et dans P. G., t. lxxxvi, col. 2987-3216. 3. Un abrégé médiocre de la première, du moine Jean du couvent de Pétra (x<sup>e</sup> siècle, au plus tard) édit. A. Th. Semenov, *Žitie prepodn. Simeona Divoyn.*, Kiev, 1898, cf. K. Krumbacher, *Byz. Zeitschr.*, t. viii, 1899, p. 232-234 et E. Kurtz, *Viz. Vremennik*, t. i, vi, 1899, p. 537-542. On pourra consulter aussi la Vie de sainte Marthe, *Acta sanctorum*, mai, t. v, 3<sup>e</sup> éd., p. 399-425.

II. ÉTUDES SUBSIDIAIRES. — E. Muller, *Studien zu den Biographien des Styliten Symeon des Jüngeren* (Prog.), Aschaffenburg, 1914; H. Delehaye, *op. cit.*, p. lxx-lxxxv; J. Huby, *Un rapprochement littéraire entre la Vie de saint Syméon Stylite le Jeune et les Actes des Apôtres*, dans *Recherches de sc. rel.*, t. xiii, 1923, p. 554-556; P. Peeters, *Saint Thomas d'Émèse et la Vie de sainte Marthe*, dans *Analecta bolland.*, t. xlv, 1927, p. 262-296; du même, *L'Eglise géorgienne du Glibanion au Mont Admirable*, dans *Analecta bolland.*, t. xlvii, 1928, p. 241-286; cf. aussi H. Lammens, *Promenades dans l'Amanus*, Bruxelles, 1905, p. 51 sq.; P. Bazantay, *La chaîne de l'Amanus*, Beyrouth, 1933.

III. SUR L'ŒUVRE. — Outre le texte : *Nov. Patr. biblioth.*, Rome, 1871, t. viii, part. 3, p. 4-156, et sa préface, p. xvii sq.; L. Allatius, *De Symeonum scriptis*, Paris, 1664, p. 21; A. Ehrhard, dans K. Krumbacher, *Geschichte der byz. Lit.*, Munich, 1897, p. 144-145; O. Bardenheuer, *Geschichte der altkirchl. Lit.*, t. v, Fribourg, 1932, p. 71-73; A. Papadopoulos-Kérameus, *Συμεών ὁ Ὄρειανιστὴς ὡς ὁμοιωτής*, dans *Viz. Vrem.*, t. i, 1894, p. 141-150, 602-612; à compléter par P. Pétrides, *Syméon le nouveau Stylite mélode*, dans *Échos d'Orient*, t. v, 1901-1902, p. 270-274; A. Émèreau, *Hymnographi byzantini*, dans *Échos d'Orient*, t. xxiv, 1925, p. 175; K. Holl, *Der Anteil der Styliten am Aufkommen der Bilderverehrung*, dans *Philotesia P. Kleinerl*, Berlin, 1907, p. 56 sq.

J. GOUILLARD.

8. SYMÉON DE THESSALONIQUE, archevêque de cette ville, théologien et liturgiste byzantin de la première moitié du x<sup>v</sup><sup>e</sup> siècle. — I. Vie et œuvres. II. Doctrine.

I. VIE ET ŒUVRES DE SYMÉON. — Nous parlons en même temps de la vie et des œuvres de Syméon, parce que tout ce que nous savons de sa vie tient en quelques lignes. Le plus clair sur ce chapitre se réduit à ceci : successeur du métropolite Gabriel sur le siège de Thessalonique, à une date que les uns placent en 1410, les autres en 1418, et qui est sûrement antérieure à 1425

— cette année-là il procéda à la dédicace de l'oratoire Saint-Georges, au monastère Saint-Paul de l'Athos. — Syméon, au témoignage d'Allatius, dans sa *Diatriba de Symeonibus* (cf. P. G., t. clv, col. 12-18), qui déduit le fait de plusieurs documents dignes de foi, mourut six mois avant la prise de Thessalonique par les Turcs, c'est-à-dire en septembre 1429. C'est peu pour la vie d'un auteur dont les écrits remplissent le tome clv de la *Patrologie grecque* de Migne. Sa notice dans le *Synodicon* de l'Eglise de Thessalonique, rédigée par le frère de Marc d'Éphèse, Jean Eugénios et non Eugénios, comme a écrit par erreur Allatius, P. G., t. cit., col. 9-10, est des plus élogieuses, mais vide de renseignements biographiques, sauf celui-ci : que notre héros fut un moine fervent avant de devenir évêque.

Les œuvres que donne la P. G. sont une reproduction de l'édition faite par Dosithée, patriarche de Jérusalem, à Iassy, en 1683, accompagnée d'une mauvaise traduction latine, dont on ne saurait trop se féliciter, car les contresens y abondent. Elles comprennent : 1. un gros ouvrage dogmatico-liturgique divisé en 373 chapitres d'étendue fort inégale et dont les titres sont parfois trompeurs ; 2. cinq opusculs, dont un liturgique, trois dogmatiques, un ascétique ; 3. des questions quodlibétiques au nombre de 83, adressées à Gabriel, métropolitain de la Pentapole. Quelques courtes productions liturgiques sont encore inédites.

1° *L'ouvrage dogmatico-liturgique*, dont le titre, tel du moins que le donne Dosithée, est fort long, est rédigé sous forme de dialogue entre un évêque et un clerc. L'auteur paraît avoir eu en vue de rédiger une sorte de manuel ou de somme à l'usage des clercs et spécialement des prêtres, où il a réuni tout ce que les ministres de l'autel doivent savoir. On y discerne deux grandes divisions :

1. Une partie proprement dogmatique et polémique intitulée : *Διάλογος ἐν Χριστῷ κατὰ πασῶν τῶν αἱρέσεων*, *Dialogue contre toutes les hérésies*, comprenant les 32 premiers chapitres de l'ouvrage, col. 33-176 : Syméon commence par démontrer l'existence de Dieu contre les athées ; il réfute ensuite les idolâtres, les fatalistes, les Juifs, puis les hérésies proprement chrétiennes. Parmi ces dernières, et avec de longs développements, figure le latinisme, c'est-à-dire la série des innovations de tout genre que Syméon reproche aux latins (c. xix-xxiii, col. 96-124), alors que les autres hérésies sont signalées très brièvement. Les trois derniers chapitres (c. xxx-xxxii, col. 144-176) sont consacrés à l'exposé de la doctrine palamite, dont Syméon est un chaud partisan et qu'il défend contre les attaques de Barlaam, d'Acindyne et des latins en général.

2. Une partie liturgico-dogmatique, intitulée : *Ἡερί τῶν ἱερῶν τελετῶν*, *Des rites sacrés*, divisée elle-même en onze sections : 1. *Des sacrements en général* et de leur institution par Jésus-Christ, qui les a tous reçus lui-même en quelque façon, c. xxxiii-lvii, col. 176-208 ; 2. *Du baptême*, c. lviii-lxx, col. 208-238 ; 3. *De la consécration du saint-chrême et du sacrement de confirmation*, c. lxxi-lxxviii, col. 238-252 ; 4. *De la sainte liturgie*, c'est-à-dire du sacrifice de la messe, c. lxxix-c, col. 253-304 ; 5. *Du saint temple et de sa consécration* avec une série de questions accessoires, c. ci-cliv, col. 305-362 ; 6. *Des saintes ordinations*, c. clvi-ccl, col. 362-470 ; 7. *De la pénitence*, c. cclii-cclxxv, col. 470-504, il faut noter que l'auteur rattache au sacrement de pénitence la vie monastique ; 8. *Du mariage honnête et légitime*, c. cclxxvi-cclxxxii, col. 504-516 ; 9. *De rite sacré de l'huile sainte ou eucelaion*, c'est-à-dire de l'extrême-onction, c. cclxxxiii-cclxiii, col. 516-536 ; 10. *De la divine prière*, c'est-à-dire de l'office canonique, c. cclxiv-cclxi, col. 536-670 ; 11. *De notre mort et du rite sacré des funérailles*, c. cclxli-

ccllxliiii, col. 670-696. Chacune de ces sections est précédée d'une courte introduction. L'introduction au sacrement de baptême n'est pas nettement détachée dans l'édition. On la trouve à la col. 208. L'ouvrage est très clair et d'une lecture facile. Les données liturgiques sont particulièrement abondantes et pleines d'intérêt. Syméon s'est largement inspiré de l'interprétation de la liturgie byzantine composée par Nicolas Cabasilas au siècle précédent.

2° *Les opusculs*. — Les cinq opusculs signalés plus haut portent les titres suivants :

1. *Explication touchant le temple divin, les diacres, les prêtres et les évêques et les ornements sacrés qu'ils revêtent, et aussi le divin sacrifice et tout ce qui s'y accomplit divinement, adressée, sur leur demande, à des hommes pieux de l'île de Crète*, col. 697-750. De cet ouvrage, dont le long titre indique suffisamment l'objet, Goar donna une première édition dans son *Euchologium Græcorum*, mais son texte est plus court du tiers. Ce qui est dit dans cet opuscule rappelle partiellement le contenu de plusieurs sections de l'ouvrage précédent dans sa seconde partie.

2. *Exposition aussi abrégée que possible du divin et sacré symbole de notre foi chrétienne orthodoxe et immaculée*, col. 751-801. C'est une explication du texte du symbole de Nicée-Constantinople article par article. Ici, comme d'ailleurs dans ses autres écrits, Syméon ne manque pas de manifester son esprit polémique contre les latins ; cf. col. 784-794.

3. *Exposition très utile des articles du symbole sacré ; d'où ils ont été tirés et contre qui ils sont dirigés*, col. 803-818. Opuscule original sur les sources scripturaires du symbole nicéno-constantinopolitain, qui est divisé en 21 articles ou péripécies. Chaque article porte un titre nommant les hérétiques qui y sont visés. Suivent les textes scripturaires, plus ou moins nombreux selon les cas, où l'on peut retrouver la doctrine exprimée dans l'article. C'est donc pratiquement une série de passages scripturaires sans aucun travail de rédaction personnelle, sauf au début et à l'article 16, où il est question de la procession du Saint-Esprit.

4. *Douze chapitres renfermant dans la mesure du possible la claire exposition de notre unique foi à nous chrétiens, chapitres que certains appellent les articles de la foi ; où l'on montre que le symbole sacré renferme ces articles et où il est aussi question des vertus cardinales*, col. 819-830. Comme l'indique ce titre fort long et assez compliqué, qui n'est peut-être pas de Syméon mais de Dosithée ou de quelque scribe, cet opuscule est un bref résumé, en douze articles, des principales vérités de la foi chrétienne. Trois articles regardent la Trinité, six l'incarnation, trois la consommation des choses. L'auteur montre ensuite que ces articles sont marqués dans le symbole de Nicée-Constantinople. La fin est comme un résumé de morale chrétienne fondée sur les articles mêmes du symbole. Il y est question des sept vertus capitales, *οἱ περισσώτεροι ἀρεταί*, opposées aux sept vices principaux. Ces vertus sont : l'humilité, la fuite de la vaine gloire, le détachement des richesses, le jeûne, la chasteté, la patience et la longanimité, qui s'opposent à l'orgueil, la vaine gloire, l'avarice, la gourmandise, la fornication, la colère et la paresse, *κακότητες*. Cette énumération est assez curieuse. Elle est suivie de la mention de nos trois vertus théologales, qui sont appelées *sublimes* et *capitales*, *θεωτικαὶ καὶ κεφαλαιώδεις*, et de nos quatre vertus cardinales, *qualités de vertus générales*, *οἱ γενικαὶ ἀρεταί*. On peut en conclure que Syméon n'a pas conçu une synthèse bien claire des vertus et qu'il a emprunté ses énumérations à diverses sources.

5. *Du sacerdoce, adressé à un pieux moine élevé au diaconat*, col. 953-976. La fin du titre nous apprend que Syméon composa ce petit traité sur le sacerdoce,

alors qu'il était lui-même simple prêtre : ἐπὶ καὶ τοῦ ἡμετέριου εἰς τὴν τοῦ πρεσβυτέρου τελούσης τῆς βασιλείας : ce que le traducteur latin de la P. G. a rendu par un sens contresens : ad monachorum quendam sacro diaconi munere ornatum necnon ab episcopo deinde erectum ad gradum presbyteri. Ce que dit Syméon du sacerdoce, de sa sublimité, de ses fonctions, des vertus qu'il exige est de tout point excellent.

3<sup>e</sup> Réponses aux questions de Gabriel métropolitte de la Pentapole, col. 829-952. — Le nom du destinataire de ces réponses ne paraît pas dans tous les manuscrits. Celui qui a utilisé Dosithée porte simplement : Ἀποκρίσεις πρὸς τῶν ἐρωτησίων ἡμετέρων ἡρωτικῶς αὐτόν. Ces réponses quodlibétiques, au nombre de 83, sont fort intéressantes tant du point de vue dogmatique que du point de vue liturgique et disciplinaire. La série ne présente aucun ordre logique.

4<sup>e</sup> Poésies et prières. — Dans sa notice sur Syméon insérée au *Synodicon* de l'Eglise de Thessalonique, Jean Eugénicos lui attribue des poésies en l'honneur des saints : Καὶ ὁδοὶ ἱερὰς τοὺς τῶν ἁγίων γιγνόμεναι καὶ οἰκοθὲν καταστέλλοντες, P. G., t. clv, col. 12. Ces poésies n'ont pas été publiées par Dosithée, mais quelques-unes d'entre elles sont signalées dans les manuscrits. Cf. Sp. Lampros, *Catalogue des manuscrits de l'Athos*, t. I, p. 69; Papadopoulos-Kérames, *Ἱεροσολυμιτικὴ βιβλιοθήκη*, t. IV, p. 150; A. Émery, *Hymnographi byzantini*, dans les *Echos d'Orient*, t. xxiv, 1925, p. 176. Il s'agit de canons triodes et proéhoriques en l'honneur du grand patron de Thessalonique, saint Démétrios. Le ms. *Vindobon.* 270 contient six prières de Syméon qui attendent un éditeur. La première a pour but de demander la délivrance des attaques des infidèles; les trois suivantes s'adressent à la Vierge; la cinquième contre les calamités publiques : tremblements de terre, sécheresse, famine, etc.; la sixième, adressée au Saint-Esprit, devait être récitée à la fête de la Pentecôte. Un autre manuscrit, le *Vindobon.* 282, donne des extraits de sentences sur la vie ascétique et monastique. Il y aurait lieu de rechercher si ces sentences sont authentiques ou, du moins, si elles ne sont pas des extraits des ouvrages déjà publiés. Cf. Lambecius, *Biblioth. cæsareæ catal.*, t. IV, p. 466 sq., 470.

On trouve, en effet, dans les manuscrits, sous le nom de Syméon, d'autres titres d'écrits, qui ne paraissent pas dans notre liste. Il s'agit, la plupart du temps, sinon toujours, d'extraits des ouvrages signalés, spécialement du premier. Ainsi Jean Morin inséra dans son *De sacramento penitentiae*, Paris, 1651, ce qu'a écrit notre auteur sur le sacrement de pénitence dans son grand ouvrage écrit sous forme de dialogue. Il fit de même pour ce qui regarde le sacrement de l'ordre dans son *De sacris ordinationibus*, Paris, 1655. On rencontre encore séparément le *Dialogue contre les hérésies*, l'*Explication de la liturgie*, même la *Liste des innovations des latins*, Ἱεροὺ δὲ κακοῦνησιμῶν Λατίνων, que Fabricius, édit. Harlès, *Bibliotheca græca*, t. XI, p. 328, présente comme un ouvrage séparé.

Syméon écrit en une langue simple et claire sans aucune prétention littéraire, mais le demandant du reste les sujets qu'il a traités. Ses écrits témoignent de connaissances variées et de vastes lectures. Ses sources sont avant tout byzantines et, s'il y a des traces d'influences latines, elles lui sont venues par des intermédiaires byzantins. On peut le considérer comme le docteur par excellence du symbolisme liturgique. Il excelle à trouver des raisons mystiques à tous les objets et instruments du culte, aux moindres prières, aux moindres cérémonies. Sa fécondité sous ce rapport rappelle celle de saint Thomas d'Aquin dans le domaine des raisons de convenance des vérités révélées.

II. DOCTRINE. — Il y aurait beaucoup à dire sur les

opinions particulières de Syméon de Thessalonique dans le domaine théologique. Quelques-unes sont en contradiction directe avec l'enseignement commun des théologiens gréco-russes de nos jours, spécialement sur les questions qui font l'objet de controverses entre l'Eglise catholique et l'Eglise byzantine dissidente. Nous ne donnerons ici que quelques brèves indications.

Il faut d'abord signaler la doctrine très explicite de notre théologien sur la primauté de saint Pierre et celle de son successeur l'évêque de Rome, primauté non de simple présence et d'honneur, mais primauté véritable de juridiction et de droit divin. Le passage capital sur ce sujet a été donné à l'article PRIMAUTÉ DU PAPE DANS L'EGLISE BYZANTINE ET GRÉCO-RUSSE, t. XIII, col. 373. Sur la primauté de saint Pierre en particulier voir *Dialogue contre les hérésies*, c. XIX, col. 100. Mais, d'après Syméon, cette primauté n'est légitime et effective que tant que l'Eglise romaine et son chef restent attachés à l'orthodoxie. Si le pape s'écarte de celle-ci, il perd tout droit à la soumission de l'Eglise. C'est dire que, si notre théologien admet la primauté romaine proprement dite, il ne reconnaît pas à l'évêque de Rome le privilège de l'infailibilité personnelle : « Que l'évêque de Rome, dit-il, professe seulement la foi de Sylvestre, d'Agathon, de Léon, de Libère, de Martin et de Grégoire, et nous le proclamons vraiment apostolique, et nous lui obéirons non seulement comme à Pierre mais comme au Sauveur lui-même. » *Contra hæreses*, c. xxiii, col. 120 CD.

Syméon est un adversaire du césaropapisme. Si l'empereur convoque le concile œcuménique, ce n'est point qu'il ait quelque juridiction sur l'Eglise et les affaires ecclésiastiques; c'est un privilège que l'Eglise lui a concédé. Par l'unction impériale il a été constitué son défenseur et son serviteur. Aussi notre auteur s'indigne-t-il de ce que, contre l'ancienne coutume, celui qui est ordonné évêque aille s'incliner devant l'empereur et lui baiser la main. Il trouve encore plus insupportable que l'empereur se mêle de nommer les évêques et de les transférer d'un siège à un autre et il demande qu'on rende à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu. Parlant de l'élection du patriarche de Constantinople, il déclare que, si le basileus y a quelque part, ce n'est pas en vertu de son autorité séculière, mais en tant qu'il est le délégué et le serviteur de l'Eglise. *De sacris ordinationibus*, c. ccxviii-ccxxix, col. 429-444. Il était plutôt rare d'entendre, à Byzance, de pareilles explications.

Syméon est de ceux qui, outre les sept premiers conciles œcuméniques, en admettent un huitième, à savoir le concile phorien de Sainte-Sophie, tenu en 879-880. *Contra hæreses*, c. XIX, col. 97 D.

Il est fermement attaché à la doctrine palamite sur l'essence de Dieu et son opération, mais il défigure la pensée des adversaires de cette doctrine, Barlaam, Acindyne, Nicéphore Grégoras, etc., lorsqu'il leur prête le pur nominalisme, comme s'ils refusaient à la nature divine toute opération et niaient l'existence de la grâce, μηδεμίαν δύναμιν προσδίδει λέγοντες τῷ Θεῷ. Col. 153 C. Son exposé du palamisme est, du reste, gros d'équivoques. Du point de vue historique, il est intéressant par les renseignements qu'il donne sur les personnages ayant pris part à la controverse du XIV<sup>e</sup> siècle sur cette question. *Contra hæreses*, c. xxx-xxxii, col. 144-176.

Il va sans dire que, sur la procession du Saint-Esprit, il défend l'hérésie photienne de la procession à *Patre solo*, mais il l'explique en fonction de la doctrine palamite, op. cit., c. xxxii, col. 157-176, et : *Expositio succinta sacri symboli*, col. 784-794. Au demeurant, il se tait sur la formule des Pères grecs : Ἐκ Πατρὸς διὰ τοῦ Υἱοῦ ἐκπορεύεται, et se débarrasse des témoignages contraires de la tradition à la manière de Photius,



par des affirmations gratuites et générales dans le genre de celui-ci : « Le Verbe du Père n'a pas dit : *L'Esprit procède de moi*, mais il a dit : *Il procède du Père*. Et toi, le novateur, tu as l'audace de lui donner ce que lui-même ne s'est pas attribué. Que répondent mieux que lui est renseigné sur la procession éternelle du divin Esprit? » *Expositio symboli*, col. 784-785.

Sur l'origine de l'âme humaine, il est partisan du créatianisme et de l'animation immédiate. *Resp. II ad Gabrielem Pentapolitanum*, col. 840.

Contrairement à plusieurs de ses contemporains, il n'admet point ce que nous appelons l'opinion scotiste sur le motif de l'incarnation. Dans son *Exposition abrégée du symbole*, col. 768 BC, il déclare que les anges n'ont reçu de l'œuvre de la rédemption opérée par le Verbe incarné qu'une augmentation accidentelle de gloire et de bonheur, surtout par la joie qu'ils éprouvent de notre salut.

C'est surtout par sa doctrine sacramentaire que notre auteur mérite de retenir l'attention et cela n'est pas étonnant, puisque la plus grande partie de ce qu'il a écrit a pour objet les sacrements et les rites qui s'y réfèrent. Il enseigne d'abord le septénaire sacramentel, le septénaire catholique, non celui du moine Job le Jasite, dont il a connu le petit traité. Job énumérait comme sixième sacrement l'habit monastique et faisait un seul sacrement de l'euchelion (extrême-onction) et de la pénitence. Syméon suit bien l'ordre de Job dans l'énumération des sacrements, mais il place en sixième rang la pénitence, à laquelle, du reste, il rattache l'habit monastique comme une sorte de sacramental, un sacramental que Jésus-Christ lui-même a institué. Col. 177 B, 197-202. Il rapproche le septénaire sacramentel des sept dons du Saint-Esprit, col. 177 B.

D'après lui, non seulement Jésus-Christ a institué tous les sacrements, mais on peut dire qu'il les a tous reçus lui-même en quelque manière. Plusieurs chapitres sont consacrés à le démontrer, c. XLIII-LVI, col. 185-205. Syméon condamne sans doute les rebaptisations et les réordinations mais il paraît ignorer la doctrine du caractère sacramentel. Le seul sacrement au sujet duquel il parle d'un sceau, *σφραγίς*, est la confirmation; mais justement il déclare que ce sacrement doit être réitéré aux apostats de la foi chrétienne, parce qu'il confère la vie et la respiration dans le Christ, la sainteté et le sceau ou caractère du chrétien, toutes choses que fait perdre l'apostasie et qu'il faut renouveler. C. XLIII, col. 188 CD; *Resp. XXIII ad Gabrielem*, col. 873-876. On voit combien cette théologie est éloignée de la nôtre. C'est aussi chez lui une conviction bien arrêtée que le baptême n'imprime aucun sceau et ne donne aucune grâce. Il ne fait qu'effacer les péchés. Cette théorie lui permet d'attaquer les latins, qui ne confèrent pas la confirmation aux petits enfants aussitôt après le baptême, les exposant ainsi à mourir sans avoir reçu le sceau et la grâce du Saint-Esprit et dans l'état d'imperfection spirituelle : « Ἀρχιεπίσκοπος ἡρώων ἀπομαρτυροῦναι τὸ Χριστὸν ὃ μὴ τὸ μυστήριον δεξιόμενος, c. XLIII, col. 188 I-C; c. XXXV, col. 177 C; c. LXV-LXVI, col. 229-232; c. LXXXIII, col. 248 A, où il est dit positivement : « Celui qui n'est pas oint après le baptême ne reçoit ni le sceau et la marque de la sainte Trinité, ni la grâce de l'Esprit ». C. CCXXI, col. 529 D; *Expositio de divino templo*, 1-2, col. 700.

Sur l'eucharistie sacrifice et sacrement notre auteur a une doctrine conforme à la tradition grecque et byzantine sans aucune spéculation scolastique. Il affirme très nettement le dogme de la présence réelle à la manière réaliste des anciens Pères grecs, sans aucune vue des accidents eucharistiques considérés comme distincts du corps et du sang de Jésus-Christ,

et comme voilant et contenant ceux-ci : Jésus-Christ n'est pas présent dans l'eucharistie; mais l'eucharistie, après la consécration, c'est Jésus-Christ lui-même. L'eucharistie, c'est aussi un vrai sacrifice offert, renouvelé *hic et nunc*. Cf. *De sacra liturgia*, c. xcviij, col. 263; « Le pontife représente le Christ lui-même mis à mort et vivant, placé sur l'autel comme immolé mystiquement et offert sans cesse en sacrifice; » et encore *Expositio de divino templo*, 86, col. 733 A : « Aussitôt après l'épiclesse, le célébrant voit Jésus étendu vivant et étant lui-même véritablement le pain et le vin, car le pain est son corps même, et le contenu du calice son sang même. » Voir aussi *De sacerdotio*, col. 969 AB, où il est dit que le sang de Jésus n'a pas été répandu seulement une fois, mais qu'il l'est continuellement sur nos autels.

A propos des parcelles qui, dans le rite byzantin, sont lancées autour de la grande hostie et représentent les saints du ciel, les vivants et les morts, Syméon déclare qu'elles ne sont pas consacrées mais qu'elles sont sanctifiées par le voisinage du Christ rendu présent sur l'autel. *De sacra liturgia*, c. xciv, col. 280-286. Par contre il paraît enseigner la consécration de l'eau et du vin du calice, à la messe des présanctifiés, par le contact de l'hostie consacrée. *Responsio LVII ad Gabrielem*, col. 909; cf. *Respons. LXXXIII*, col. 952.

Sur la question des azymes, notre auteur déclare seul licite l'usage du pain fermenté, sans oser déclarer explicitement invalide la consécration en *azyms*, comme l'ont fait quelques rares polémistes. D'après lui, Jésus-Christ a bien mangé la pâque légale avec ses disciples, mais il en a devancé le moment et a pu ainsi se servir de pain fermenté pour instituer sa pâque à lui. *De sacra liturgia*, c. LXXXIX-XCI, col. 268-274. C'est une des cinq opinions des polémistes antilatins sur cette question.

Sur la forme de l'eucharistie et le moment précis de la transsubstantiation, Syméon reproduit la doctrine de son prédécesseur Nicolas Cabasilas. Voir ici l'art. ÉPICLÈSE, t. v, col. 250-258. A l'en croire, la réception de l'eucharistie serait de nécessité de moyen pour le salut, même pour les petits enfants. C'est pourquoi les latins ont grandement tort de supprimer la communion des petits enfants aussitôt après le baptême. *De sacramentis*, c. LXIX, col. 236 CD.

Un point sur lequel notre théologien a une doctrine ferme, opposée à certains abus qui avaient cours dans l'Église byzantine, c'est la nécessité de l'ordination sacerdotale tant pour célébrer que pour absoudre valablement; et pour absoudre valablement, le simple prêtre a encore besoin de la permission de son évêque. Cf. *Resp. X XIII ad Gabrielem*, col. 860-861, où l'auteur enseigne aussi très clairement la validité des sacrements conférés par un ministre indigne. *Resp. XXXIII, XXXVI-XXXVIII*, col. 881 CD, 884-888.

A retenir aussi cette affirmation, qui va directement contre la doctrine, commune de nos jours parmi les grecs-russes : que la benediction nuptiale est une pure cérémonie ecclésiastique, qui ne confère pas la grâce et ne peut, par conséquent, constituer le sacrement de mariage comme tel : Τὸ τὴν γάμον ποιῆσαι τῆς γάμου ἐκκλησίας ἑκτελέσας λαὸν, ἀνεκκλησιασμένον, pour : ὁ γάμος γίνεται τῆς ἐκκλησίας. *De matrimonio*, c. CXXXI, col. 509 C.

Pour Syméon comme pour beaucoup d'autres byzantins, l'euchelion ou extrême-onction est une sorte de succédané du sacrement de pénitence. On ne doit pas seulement l'administrer aux malades et aux moribonds, comme font les latins, mais aussi aux bien-portants pour la rémission des péchés, spécialement comme préparation à la communion. *De sacramentis*, c. LXI, col. 241-245; *De sancto euchelion*, c. CXXXV, col. 517-520; *Resp. LXXXII ad Gabrielem*, col. 926-

932. Pour l'administrer il faut trois prêtres au moins. *Ibid.*, c. cclxxxiii, col. 517 B; *Resp. XLIX ad Gabrielelem*, col. 893 C. Le rite récemment introduit de l'euchelaion des morts n'est pas un sacrement mais un sacramental d'institution ecclésiastique. *De sancto euchelaio*, c. cclxxxvi, col. 520-522.

Sur les fins dernières notre auteur s'écarte sur plusieurs points de la doctrine catholique. Non seulement il enseigne que la vision de l'essence divine est inaccessible aux anges et aux bienheureux avant comme après la résurrection — c'est là un des dogmes du palamisme (cf. *Dial. contra haereses*, c. xxxii, col. 172 BC; *Resp. III ad Gabrielelem*, col. 840 D) — mais encore il retarde jusqu'au jugement dernier les rétributions d'outre-tombe. Les justes, tout comme les damnés, ne reçoivent, après la mort, qu'un commencement de rétribution. C'est pourquoi on peut prier pour les saints à la messe, leur félicité étant commencée pouvant recevoir quelque accroissement. Cf. *Dial. contra haereses*, c. xxxii, col. 117; *Resp. IV ad Gabrielelem*, col. 844 C: Πιστοι δε ψυχαι ειναι ικετεας εως αν ο Κυριος ελθη. *De sacra liturgia*, c. xciv, col. 280-286; *De ordine sepulture*, c. cccclxxxiii, col. 693 BC; *Expositio de divino templo*, 102, col. 748 BC. Quoi qu'il dise contre le purgatoire des latins, dans lequel il découvre la doctrine origéniste de l'apocatastase finale, Syméon est complètement d'accord avec le dogme catholique du purgatoire dans ce qu'il a d'essentiel et de défini. Il enseigne en effet très clairement l'existence d'une peine temporelle due au péché même pardonné, peine qu'il faut subir en ce monde ou en l'autre, et l'efficacité des suffrages de l'Eglise pour soulager et délivrer les âmes des défunts qui sont morts dans le repentir avant d'avoir achevé leur pénitence. *Contra haereses*, c. xxxiii, col. 117-118; *Resp. IV ad Gabrielelem*, col. 842-848.

Il nous reste, en terminant, à dire un mot de la polémique de Syméon contre les latins. Elle n'est pas son meilleur titre de gloire, car elle rappelle les petites et des mesquineries de celle de Michel Cérulaire et de ses théologiens. Tout usage latin dans les sacrements, les rites et la discipline en désaccord avec la règle byzantine est blâmé, censuré quelquefois en termes violents. Il trouve à redire à tout, même à la rotondité de nos hosties. *De sacra liturgia*, c. lxxxviii, col. 265-268. Ces attaques contre les latins viennent sous sa plume même dans ses ouvrages les plus iréniques. Quand il parle ex professo de leurs innovations dans le *Dialogue contre les hérésies*, c. xix-xxiii, col. 97-124, il se fait l'écho des pires insanités propagées contre eux depuis le schisme du XI<sup>e</sup> siècle : les latins mangent des viandes étouffées, des animaux impurs. Ils vont jusqu'à boire leurs urines « comme beaucoup l'ont constaté » ; ils font leur lessive dans les ustensiles qui servent ensuite à leur cuisine. Leurs moines ne sont pas d'un seul habit, mais ils ont multiplié les frocs, violant ainsi la prescription du divin Denys, etc. Si l'on compare cette polémique avec celle de Georges Scholarios, contemporain plus jeune de Syméon, quelle différence ! C'est que Syméon est sorti d'un milieu monastique imbu de toutes sortes de préjugés contre les Occidentaux. Il ne connaît la doctrine de l'Eglise latine que par les écrits des polémistes, ses devanciers, qui souvent la travestissent. Esprit assez borné et peu spéculatif, il attache une importance démesurée à des vtilités d'ordre liturgique. Passé maître dans l'interprétation symboliste des rites, il n'était que trop porté à en exagérer la portée.

1. *Atlatius, Diatriba de Symeonibus*, reproduit en tête de P. G., t. CLV, col. 9-18; Fabricius-Harles, *Bibliotheca graeca*, t. xi, p. 328 sq., reproduit *ibid.*, col. 18-24; Krumbacher-Ehrhard, *Geschichte der byzantinischen Literatur*, 2<sup>e</sup> éd., Munich, 1897, p. 112 sq.; L. Petit, *Les évêques de Thessalo-*

*nique*, dans *Échos d'Orient*, t. v, 1902, p. 95-96; cf. t. xviii, p. 250. Sur la doctrine de Syméon on trouvera de nombreux extraits et références dans les quatre premiers volumes de notre *Theologia Orientalium dissidentium* spécialement dans le t. III, *De sacramentis*.

M. JUGE.

**SYMMAQUE (Saint)**, pape du 22 novembre 498 au 19 juillet 514. — I. Le pontificat. II. La littérature symmachienne.

I. LE PONTIFICAT DE SYMMAQUE. — Au moment où disparaissait le pape Anastase II (19 novembre 498), la situation dans Rome était troublée. L'attitude que ce pape avait prise dans l'affaire du schisme acacien avait paru un recul en comparaison avec la fermeté qu'avaient montrée ses deux prédécesseurs, Félix III et Gélase. Un grand nombre de clercs et de prêtres s'étaient séparés de lui. Il était inévitable qu'un conflit ouvert n'éclatât à sa mort. En fait une double élection eut lieu, le même jour, pour remplacer Anastase; une partie considérable du clergé, celle-là vraisemblablement qui avait pris parti contre le feu pape, se prononça en faveur du diacre Caelius Symmachus, originaire de Sardaigne, tandis qu'une autre faction, numériquement moins forte, mais qui paraissait vouloir continuer la politique d'Anastase II, élisait l'archiprêtre Laurent. Celui-ci fut consacré le dimanche 22 novembre, dans la basilique de Sainte-Marie-Majeure; au même moment Symmaque était consacré au Latran. Nul des deux concurrents n'ayant voulu céder, ce fut le schisme déclaré dans l'Eglise romaine, avec son cortège habituel de troubles et de violences.

Finalement il fallut bien recourir à l'arbitrage du roi des Austrogoths, Théodoric. Bien qu'arien, le souverain se décida à prendre l'affaire en main. Malgré les insinuations perfides du récit mis en circulation par le parti de Laurent (fragment laurentien), il n'était pas nécessaire que Symmaque recourût à des moyens de corruption. La sentence du roi goth était des plus équitables : celui des deux compétiteurs qui aurait été élu le premier, serait reconnu; s'il était impossible de prouver l'antériorité d'une élection sur l'autre, on considérerait comme évêque légitime celui qui aurait réuni le plus grand nombre d'électeurs. Ainsi fut assurée la reconnaissance de Symmaque. Très peu de temps après, un concile romain, réuni à Saint-Pierre le 1<sup>er</sup> mars 499 et dont les actes se sont conservés, Mansi, *Concil.*, t. viii, col. 229-238, entérinait ce résultat. Il prenait en même temps des mesures pour empêcher à l'avenir le retour d'un schisme : tout engagement pris durant la vie d'un pape et à son insu, au sujet de l'élection de son successeur, toute manœuvre pour s'assurer des voix seraient punis de la déposition et de l'excommunication; si un pape mourait subitement, sans avoir rien déterminé pour le choix de son successeur, le candidat serait reconnu qui aurait été élu par l'unanimité du clergé ou tout au moins par la majorité. On remarquera que le droit semble reconnu au pape de désigner plus ou moins explicitement son successeur. Trente ans ne se passeraient pas que cette concession ne fût retirée. Le concile de mars 499 n'accabla pas, d'ailleurs, le candidat évincé, Laurent; il fut maintenu à son rang d'évêque et se vit attribuer le siège de Nocera, en Campanie. Symmaque paraissait ainsi définitivement reconnu; ce fut lui qui, en 500, reçut Théodoric, lors de la visite officielle que fit le souverain dans l'ancienne capitale de l'empire. Cf. Jaffé, *Regesta*, post n. 754. De même régla-t-il de son autorité le différend entre les deux métropoles de Vienne et d'Arles, en prenant le contrepied de ce qu'avait décidé son prédécesseur le pape Anastase II. Jaffé, *Regesta*, n. 753, 754.

Mais le parti adverse n'avait pas dit son dernier mot, sans doute encouragé à distance par les menées

de Laurent. Dès la fin de 500, une sourde agitation se faisait sentir dans Rome. Elle prenait prétexte de ce que le pape avait fixé pour l'année suivante la célébration de Pâques au 25 mars, selon le vieux comput romain, alors que les grecs — et le comput mis à la mode par Victorius — pensaient célébrer la fête le 22 avril. Cf. art. PÂQUES, t. XI, col. 1960 sq. Sur cette accusation s'en greffaient d'autres : Symmaque aurait dilapidé les biens d'Église; ses mœurs n'auraient pas été au-dessus de tout reproche. De tous ces griefs le roi des Goths fut saisi. À peine Symmaque avait-il célébré la fête de Pâques, qu'il fut mandé à Ravenne. Il partit pour la capitale du roi goth, mais fut arrêté à Rimini, d'où, sans vouloir continuer son chemin, il retourna à Rome. Entre temps Théodoric avait désigné, à la demande des laurétiens, un *visitor*, c'est-à-dire un administrateur provisoire du Siège apostolique, en la personne de Pierre d'Altinum. Celui-ci devrait célébrer la fête de Pâques à la date réglementaire, 22 avril, et s'occuper ensuite des griefs faits à Symmaque. Incapable de rentrer au Latran, le pape se réfugia à Saint-Pierre, alors complètement séparé de la ville.

Les fêtes pascales terminées, Pierre d'Altinum, qui, dès ce moment, avait pris parti pour les laurétiens, pressa la réunion d'un grand concile italien qui tirerait au clair les accusations portées contre Symmaque. Le pape s'était déclaré prêt à répondre devant l'assemblée, mais à la condition expresse que Pierre serait d'abord éloigné et qu'on lui rendrait à lui-même la jouissance de son temporel. Cf. Mansi, t. VIII, col. 248-249. La première session du concile n'aboutit pourtant à rien, parce que, les conditions posées par Symmaque n'ayant pas été remplies, le pape se refusa à paraître à l'assemblée. Au dire du fragment lauréatien, il s'y trouva, d'ailleurs, un certain nombre de membres pour déclarer que le pape, quels que fussent ses accusateurs, ne pouvait être jugé par personne. « Mais, continue-t-il, les évêques les plus distingués, tant en considération de la religion que pour obéir au roi, étaient d'avis qu'une telle affaire, autour de quoi s'était fait tant de bruit, ne pouvait aboutir à un simple non-lieu. » Les discussions furent vives au sein de l'assemblée, mais elles ne pouvaient apporter aucune lumière.

Saisi de tout cela, Théodoric exigea une nouvelle session, à laquelle Symmaque promit de paraître; ce devait être vers le 1<sup>er</sup> septembre. Mais, assailli en cours de route par l'émeute, le pape déclara que désormais il ne mettrait plus les pieds dans l'assemblée; il en appela au roi, à qui le concile en avait, lui aussi, référé. Mansi, *ibid.*, col. 249 DE. Théodoric, de son côté, tenait avant tout à laisser aux gens d'Église la décision que lui, prince arien, ne voulait pas prendre. Une nouvelle session s'étant tenue, sans résultat, il ordonna aux évêques d'en finir en une nouvelle séance qui se tint le 23 octobre 501. C'est le *Synodus palmaris* des documents. Procès-verbal dans Mansi, *ibid.*, col. 247-253. C'est alors que fut rendue la fameuse décision selon laquelle était abandonnée l'accusation contre Symmaque et l'idée même d'une enquête : à cause de l'autorité de Pierre, le concile ne pouvait procéder contre un pape; il ne restait qu'à l'abandonner au jugement de Dieu. *Decernimus, ut Symmachus ab huiusmodi propositionibus impellitus, quantum ad homines respiciat (quia totum causis obsistentibus superius designatis constat arbitrio divino fuisse dimissum) sit immunis et liber.* En conséquence, ceux qui ne voudraient pas entrer en communion avec Symmaque étaient déclarés schismatiques. Pierre d'Altinum et Laurent, respectivement depuis quelque temps rentré à Rome, étaient condamnés. Symmaque, ainsi remis en possession, prit aussitôt ses précautions pour empêcher que l'on pût tirer quelque précédent de cette procédure

extraordinaire. Une dernière session du synode romain fut tenue le 6 novembre. Texte dans Mansi, *ibid.*, col. 263-269; cf. Vogel, dans *Neues Archiv*, t. XXIII, p. 55 (Jaffé le reporte à l'année suivante). On y exhuma une ordonnance rendue en 483, par le préfet du prétoire Basile, sur ordre du roi Odoacre, qui défendait de procéder à l'élection d'un pape sans un accord préalable avec le représentant du souverain et qui, d'autre part, interdisait aux papes l'aliénation des biens de l'Église. Ces actes furent déclarés sans valeur, comme ayant été faits par un laïque et sans intervention du pape. Symmaque d'ailleurs n'hésita pas à prendre lui-même à son compte les dispositions de l'ordonnance de Basile relatives à l'aliénation des propriétés ecclésiastiques.

La victoire remportée par Symmaque sur le parti lauréatien ne fut pas décisive. Soutenu par un certain nombre de personnages consulaires et un assez fort contingent du clergé, Laurent parvint non seulement à se maintenir dans Rome, mais à réduire son adversaire à une situation fort précaire. Pendant près de quatre ans, il fut impossible à Symmaque, bloqué à Saint-Pierre, de mettre le pied en ville. Entre les deux partis adverses les scènes de violence se multipliaient, alternant avec des scènes de lubricité. Mais, comme dit le fragment lauréatien, « ce n'est pas ici le lieu de raconter les troubles en question ». Ils durèrent jusqu'au moment où Théodoric, en 506, docile aux suggestions du diacre alexandrin Dioscore, envoya au patrice Festus, le plus ferme soutien de Laurent, l'ordre de faire rendre à Symmaque les diverses églises (titres) que Laurent occupait et « de faire qu'il n'y eût plus à Rome qu'un seul évêque ». Le patrice dut s'exécuter; Laurent se retira sur les terres de Festus, y vécut dans la profession d'ascète et ne tarda pas à y mourir.

Débarrassé de son compétiteur, Symmaque put se consacrer avec plus de liberté au gouvernement de l'Église. En 513, il recevait à Rome la visite de saint Césaire d'Arles et tranchait une nouvelle fois en sa faveur le différend entre Vienne et Arles. Jaffé, *Regesta*, n. 764-766. L'année suivante il accordait au même personnage des pouvoirs qui faisaient de lui un vicaire du Saint-Siège pour la Gaule et l'Espagne. *Ibid.*, n. 769. Cf. art. CÉSaire, t. II, col. 2169. A son habitude le *Liber pontificalis* s'étend avec complaisance sur les travaux de ce pape à Saint-Pierre de Rome et en d'autres basiliques, soit à l'extérieur de la ville, soit à l'intérieur. Il lui rapporte également une ordonnance liturgique prescrivant de chanter tous les dimanches et aux fêtes des martyrs le *Gloria in excelsis*, jusqu'alors réservé à la fête de Noël, ceci devant s'entendre de la messe épiscopale seulement. Par ailleurs, célébrant la charité du pontife, il parle des secours en argent et en nature envoyés aux évêques exilés en Afrique et en Sardaigne lors de la persécution de Thrasamond, à partir de 508, cf. Jaffé, n. 762; de même signale-t-il l'empressement de Symmaque à racheter les prisonniers, victimes des guerres récentes, en Ligurie, à Milan et dans les provinces du Nord de l'Italie. Il aurait pu ajouter qu'à l'endroit de l'empereur Anastase, protecteur déclaré du monophysisme, Symmaque reprit la ferme attitude de Gélase, dont il retrouva quelques formules, et se garda des compromissions qui avaient si mal réussi à son prédécesseur Anastase I<sup>er</sup>. Cf. Jaffé, n. 759, 761. Il mourut le 19 juillet 514, laissant une grande réputation de sainteté.

14. LA LITTÉRATURE SYMMAQUENNE. — Les luttes à main armée qui marquèrent le pontificat de Symmaque se doublèrent de polémiques littéraires dont quelques témoignages se sont conservés et qui ne sont pas sans intérêt pour l'histoire du droit canonique et des prérogatives pontificales.



Peu après le concile d'octobre 501, les laurétiens avaient mis en circulation un factum : *Contra synodum absolutum anaphorice*, où était attaquée la décision prise synodalement ; l'on y mettait spécialement l'accent sur l'axiome de droit : *in criminibus objectis, quod non excludit approbator*. On voulait aussi voir une contradiction entre le principe dont s'était réclamé le concile que le titulaire du Siège apostolique ne peut être jugé par personne et la procédure qui avait permis le rétablissement de Symmaque : *Si vera est episcoporum assertio Sedis apostolicæ præsumunt minorem nunquam subiacuisse sententiam, cur ad iudicium districtæ conventionis productus est* ? Cette attaque ne demeura pas sans réponse. Ennodius le futur évêque de Pavie, pour lors diacre de Milan, écrivit son *Libellus adversus eos qui contra synodum scribere præsumunt*. Texte dans *P. L.*, t. LXIII, et dans *Mon. Germ. hist.*, *Auct. antiq.*, t. VII, p. 48 sq. Il y prenait avec véhémence la défense des droits du Siège apostolique : Dieu, disait-il, s'est exclusivement réservé le jugement du titulaire de ce siège. Aussi bien Pierre et ses successeurs ont-ils *hereditas innocentie pro actu luce*. Peut-on douter de la sainteté de celui qui est élevé à cette dignité ? s'il lui manque les biens spirituels acquis par son propre mérite, n'a-t-il pas les biens qui lui sont fournis par son prédécesseur ? *Si desint bona adquisita per meritum, sufficit quæ a loci decessore præstantur*. Saint Avit, évêque de Vienne, défendit également la décision du 23 octobre : *Epist.*, XXXIV, dans *Mon. Germ. hist.*, *Auct. antiq.*, t. VI b, p. 64.

On aurait mauvaise grâce à comparer avec le plaidoyer d'Ennodius, véhément, sans doute, mais d'une belle tenue littéraire et théologique, d'autres publications émanées du parti symmachien, où la barbarie de la langue le dispute avec l'absurdité du contenu. C'est bien en effet — tout le monde en convient aujourd'hui — à des clercs fort ignorants du parti de Symmaque qu'il faut faire remonter un certain nombre de pièces apocryphes qui ont réussi à pénétrer, d'assez bonne heure, dans des collections canoniques de second ordre et dont quelques-unes ont, en fin de compte, forcé l'entrée des grandes collections. Ces « apocryphes symmachiens », dont l'esprit de parti a certainement exagéré l'influence, cf. I. Döllinger, *Papsttum*, édit. de 1892, p. 23, ont ceci de commun qu'ils veulent trouver des précédents à la situation extraordinaire où se débattait le pape légitime et démontrer par l'histoire l'impossibilité de soumettre à une assemblée épiscopale la cause du titulaire du Siège apostolique. Pour établir et justifier l'adage *Prima sedes non iudicatur a quoquam*, destiné à une si haute fortune, ils ont plus fait, a-t-on dit, non sans exagération, que les savantes déclarations d'Ennodius de Pavie.

Tels qu'ils sont groupés dans une collection canonique italienne transcrite dans un ms. de Saint-Blaise (actuellement à Saint-Paul de Carinthie) ces apocryphes comportent : 1. le *Constitutum Silvestri* (déjà étudié à l'art. SILVESTRE, ci-dessus, col. 2071) ; 2. les *Gesta Liberii* ; 3. les *Gesta Xysti* ; 4. les *Gesta Polychronii* ; 5. enfin les *Gesta Marcellini* ou *Synodus Sinuessana*. En voici le contenu sommaire.

Le *Constitutum Silvestri*, *P. L.*, t. VIII, col. 829-840, est le procès-verbal d'un concile tenu à Rome par le pape Silvestre en présence de Constantin ; plusieurs hérétiques y sont condamnés, tout spécialement les partisans d'un comput pascal différent de celui qu'avait suivi le pape Symmaque en 501. Victorius (ou Victor) qui a préconisé ce comput est signalé comme un sectaire des plus dangereux. A côté de cette préoccupation apparaît encore celle de rendre sinon impossible, tout au moins extrêmement difficile, une accusation contre un membre du clergé : diacre,

prêtre, évêque. Le nombre des témoins exigés pour que l'accusation soit recevable augmente avec la dignité de l'accusé ; il interdit, de fait, toute procédure. Plusieurs des pièces suivantes mettent en application les règles ici indiquées.

Les *Gesta Liberii*, *P. L.*, t. VIII, col. 1388-1393, cherchent un précédent à la situation de Symmaque, bloqué au Vatican et incapable de célébrer au Latran les fêtes pascales. Ils le trouvent dans le cas du pape Libère, exilé par l'empereur sur la voie Salaria et à qui l'accès de Rome est interdit. Aux approches de la fête, ses prêtres lui démontrent que la cérémonie baptismale peut être célébrée n'importe où ; c'est au cimetière ostrien que Libère accomplit les rites de la nuit de Pâques ; pour ce qui est de la fête baptismale de la Pentecôte, le prêtre Damase trouve le temps et les ressources pour construire un baptistère à Saint-Pierre, qui n'est pas dans Rome.

Avec les *Gesta de Xysti purgatione*, Mansi, *Concil.*, t. V, col. 1161-1170 (cf. ci-dessus, art. SIXTE III, col. 2198 au bas) nous avons affaire avec un procès intenté au pape Sixte III. Deux personnages de Rome, en contestation avec l'Église romaine au sujet de quelques propriétés, intentent au pape, pour se débarrasser de son opposition, un procès pour mauvaises mœurs. L'empereur Valentinien en vient à éviter la communion de Sixte ; finalement une assemblée du sénat, du clergé et des moines se réunit dans la basilique d'Hélène (Sainte-Croix) ; le pape et l'empereur y paraissent. Mais le consulaire Maxime expose au souverain que l'évêque ne peut être jugé par ses inférieurs. Sixte admet néanmoins que l'on fasse la preuve ; mais, comme on ne peut le convaincre, Valentinien lui donne pouvoir de juger ses accusateurs ; ils sont excommuniés et meurent peu après sans réconciliation : aussi bien ont-ils péché contre le Saint-Esprit. Quant à la culpabilité même du pape, on évite de se prononcer sur elle : « Que celui qui est sans péché lui jette la première pierre ! »

Les *Gesta Polychronii*, Mansi, *Concil.*, t. V, col. 1169-1178, nous laissent dans un monde d'idées exactement semblable ; seulement l'accusé est ici Polychronius, un évêque de Jérusalem, qui fait justice, de la même manière, de griefs portés contre lui. Il n'est pas inutile de souligner que le faussaire voudrait étendre à tout évêque l'immunité judiciaire qui couvre le pape de Rome.

Bien autrement importants sont les *Gesta Marcellini*, ou procès-verbal du concile de Sinuesse, Mansi, *Concil.*, t. I, col. 1249-1257 ; cf. *P. L.*, t. VI, col. 11-20. C'est ici en effet que s'exprime avec le plus de netteté l'axiome : *Prima sedes a nemine iudicatur*. Au début de la persécution de Dioclétien, le pape Marcellin a la faiblesse de sacrifier publiquement dans le temple de Vesta et d'Isis. Deux diacres et trois prêtres vont le dénoncer aux fidèles, dont beaucoup viennent constater de visu la défaillance du pape. Bien vite un concile de trois cents évêques se rassemble dans une caverne spacieuse aux environs de Sinuesse. Marcellin comparait ; l'assemblée déclare qu'elle n'entend pas juger le pape ; mais, si celui-ci est coupable, il doit se condamner lui-même. Néanmoins il faut d'abord établir le fait de la « thurification ». Marcellin essaie d'abord de nier, mais il y a suffisamment de témoins à charge pour qu'à la fin il avoue son crime. L'un des évêques lui dit alors : « C'est à toi maintenant à te condamner. » Et Marcellin dit : « J'ai péché ; je ne puis rester dans l'ordre sacerdotal. » En d'autres termes, il prononce lui-même sa propre déposition, à laquelle souscrivent les évêques présents ; l'un d'eux tire, d'ailleurs, la conclusion : *Nemo unquam iudicavit pontificem, nec præsul sacerdotem suum quoniam prima sedes non iudicabitur a quoquam*. Ces mots donnent la clé de

la narration, dont Baronius a eu grand tort de vouloir sauver l'historicité substantielle. Les actes du concile de Sinuesse rejoignent très exactement les récits des autres procès ecclésiastiques à la suite desquels ils figurent dans le ms. de Saint-Blaise, qui paraît bien avoir été le premier à les accueillir, vers le milieu du *vi*<sup>e</sup> siècle.

En une autre collection canonique transmise par le *Vaticanus lat. 1342* (ix<sup>e</sup> siècle), où ces apocryphes sont insérés non en bloc, comme dans le ms. de Saint-Blaise, mais répartis à leur place chronologique (à l'exception des *Gesta Marcellini* qui ont une place tout à fait aberrante), s'adjoignent une série de pièces qui entourent le *Constitutum Silvestri*, et une autre qui double ce dernier document et que nous appellerons, avec L. Duchesne, le *Concile des 275 évêques*. Ce dernier texte, dont Labbe et Hardouin admettaient encore l'authenticité et dont le P. Constant, qui ne croyait pas à sa valeur, reconnaissait néanmoins qu'il différait profondément du *Constitutum Silvestri*, n'a rien à faire avec les apocryphes symmachiens et à toutes chances de dater d'une époque antérieure. Son idée essentielle est de faire approuver par le pape Silvestre les décisions dogmatiques du concile de Nicée et de substituer à la législation disciplinaire édictée par cette assemblée un règlement ecclésiastique plus en rapport avec les habitudes et les besoins de l'Église romaine. Laissons de côté ce *Concile des 275*, sur lequel le nécessaire a été dit à l'art. SILVESTRE.

Au contraire, les deux lettres qui précèdent et celle qui suit le *Constitutum Silvestri* se rattachent étroitement aux apocryphes déjà étudiés et à la lutte entre Laurent et Symmaque. La première, *Quoniam omnia*, P. L., t. viii, col. 822, est censée adressée au pape par les présidents du concile de Nicée, qui lui demandent la confirmation des actes de l'assemblée. Dans la lettre *Gaudeo promptam*, *ibid.*, col. 823, Silvestre donne l'approbation sollicitée, tout en insistant avec force sur la condamnation de Victorin et de son comput pascal. Autant que j'aie pu l'entendre, le pape transmet aux conciliaires de Nicée son *Constitutum*, c'est-à-dire les décisions arrêtées par lui en synode antérieurement à la tenue du concile oecuménique. Enfin la lettre *Gloriosissimus*, *ibid.*, col. 828 D, qui double plus ou moins la précédente, exprime avec plus de précision les mêmes idées, cite plus clairement l'évêque Victorin, le diacre Hippolyte avec Jovien (Jovinien?) et Calliste, condamne en bloc les trois ennemis de la Trinité, Photin, Sabellius et Arius. Le voisinage de tous ces noms donne, à lui tout seul, la mesure de l'ignorance où l'on commençait à s'enliser dans l'Italie du *vi*<sup>e</sup> siècle.

Il vaudrait la peine d'étudier le sort ultérieur de ces différentes pièces et leur pénétration dans les collections canoniques. Cela permettrait de juger de l'influent qu'on leur a attaché et, jusqu'à un certain point, de l'influence qu'elles ont exercée. Remarquons d'abord que ni la *Dionysiana*, compilée au premier quart du *vi*<sup>e</sup> siècle, ni la *Quesselliana*, un peu plus tardive, ne leur ont fait accueil (elles figurent néanmoins, mais ininterpolées, dans quelques exemplaires de la *Pragmatica-Hadriana*). L'*Hispana* ne les connaît pas du tout et, de ce chef, la collection de Pseudo-Isidore les ignore. C'est en des collections secondaires qu'elles ont trouvé un refuge. Pour ce détail, voir L. Duchesne, *Le Liber pontificalis*, t. I, p. CXXXIV-CXXXV, se référant à Maassen, *Geschichte der Quellen und der Literatur des canonischen Rechts im Abendlande*. On peut dire que, dans l'ensemble, leur succès n'a pas été des plus considérables. Sans doute, par une voie détournée, certains faits imaginés par ces apocryphes ont pénétré dans l'histoire traditionnelle, qui a eu et continue d'avoir une répercussion sur la réalité et même sur ce qu'on le *Liber pontificalis* en a gardé plusieurs, en particulier

quelques détails narratifs des vies des papes Jules, Libère et Félix II (empruntés aux *Gesta Liberii*), quelques traits de la notice du pape Sixte III (empruntés aux *Gesta Xysti*), les indications relatives aux prescriptions disciplinaires de Silvestre (empruntées au *Constitutum Silvestri*), l'idée de la condamnation collective d'Arius, Sabellius et Photin (empruntée aux lettres pseudo-silvestrines). Il est incontestable enfin que c'est au *Concile des 275 évêques* que le *Liber* doit le plus clair de ses renseignements sur l'activité législative du pape Silvestre. Mais ce n'est point par le *Liber* que le concile de Sinuesse est entré dans l'histoire. La notice du pape Marcellin dans la biographie pontificale dépend, en effet, d'une autre légende, la *Passio Marcellini*, selon laquelle le pape rachète sa faute par le martyre, sans qu'il soit le moins du monde question d'une assemblée conciliaire devant laquelle il aurait dû comparaître. Ce ne peut donc être que par la voie des collections canoniques signalées plus haut que le faux concile, auquel tout le Moyen-Âge a cru, est devenu un événement historique. Mais on aura déjà remarqué que la formule lapidaire transmise à la postérité : *Prima sedes a nemine judicatur* se retrouve, sous une forme à peine différente, dans Ennodius de Pavie et même, sous une forme plus tempérée, dans Avit de Vienne, qu'elle n'était donc pas une nouveauté au début du *vi*<sup>e</sup> siècle — le fragment laurentien fait met sur les lèvres des partisans de Symmaque — que, loin de l'avoir créée, les apocryphes symmachiens, n'ont fait que la recueillir dans un milieu où elle était courante. Nous avons affaire avec un phénomène qui se reproduit lors de la composition des Fausse Décrétales. Loin de créer la doctrine, ces faux n'ont guère fait qu'en constater l'existence à l'époque où ils ont paru. Si, d'ailleurs, l'on était tenté de presser le rapprochement entre les apocryphes symmachiens et la collection pseudo-isidorienne, on serait amené à constater, avec L. Duchesne, qu'il y a loin d'y avoir parité entre ces deux séries de faux. « Quelle différence, écrit celui-ci, dans le choix des éléments, dans l'art de la composition, dans le succès! Les fausses décrétales du ix<sup>e</sup> siècle n'ont guère été discutées. *Sint ut sint* ou *non sint*, telle est la formule qui exprime la moindre de leurs situations devant l'opinion, jusqu'au xiv<sup>e</sup> siècle; après quelques hésitations, assez timides, on a dit : *Sint*. Les décrétales apocryphes du *vi*<sup>e</sup> siècle n'ont point eu cette fortune. Les moins avisés y ont vu tout de suite des ébauches informes que le premier vœu était autorisé à retoucher. » Gardons-nous donc d'en exagérer l'importance et d'y voir l'origine d'une des prérogatives essentielles reconnues par le droit au titulaire du Siège apostolique.

1<sup>re</sup> Sources. — Il y a deux récits presque contemporains de la compétition Symmaque-Laurent. Le plus ancien est celui du « Fragment laurentien », dans L. Duchesne, *Le Liber pontificalis*, t. I, p. 44-46; un peu postérieur est celui du *Liber pontificalis* lui-même, 1<sup>re</sup> édition, *ibid.*, p. 97-99, 2<sup>e</sup> édition, p. 260-268. Les renseignements peuvent être contrôlés par des écrits un peu postérieurs (Theodore le Lecteur, *Hist. eccl.*, t. II, c. xvi, P. G., l. LXXXIV, col. 189; l'Anonyme de Valois, dans *Mon. Germ. hist., Auct. ant.*, t. IX, p. 324 et 34, des textes contemporains : lettres et adresses synodales, soit dans les collections conciliaires, soit de provenance dans Thiel, *Epistola pontificum romanorum*, t. I, p. 634 sq. ou dans *Mon. Germ. hist., Auct. ant.*, t. XII, p. 416-453; lettres de Théodore, dans *Mon. Germ. hist., Epistolae*, t. III, p. 33 sq. Indications relatives à ces divers textes dans Jaffé, *Regesta pontificum romanorum*, t. I, p. 96-99.

2<sup>e</sup> *Paraph.*. — Les diverses histoires de Rome, de l'Église romaine, de l'Italie mentionnées aux notices des papes de cette même époque, auxquelles on ajoutera Gaspar, *Geschichte des Papsttums*, t. II, p. 87-129 et G. Hardy, dans Fliche-Martin, *Histoire de l'Église*, t. IV, p. 344-362.

E. AMANN.

**SYMPHORIEN DE MONS**, frère mineur capucin belge. — Né à Cuesmes, près de Mons, le 5 février 1873, de la famille Waver, il fit ses humanités au collège des jésuites de Mons et revêtit l'habit capucin, le 19 avril 1890, au couvent d'Enghien, où, le 21 avril 1891, il émit les vœux simples et, le 21 avril 1894, les vœux solennels. Il fut ordonné prêtre le 30 mai 1896. Après avoir enseigné pendant deux ans à l'école séraphique de Bruges, il fut envoyé à l'Institut supérieur de philosophie de l'université de Louvain, où il fut promu docteur en philosophie, en 1901, avec une dissertation sur l'argument ontologique de saint Anselme, dont il défendait la valeur probative pour l'existence de Dieu, contre le célèbre D. Mercier, plus tard archevêque de Malines. Il enseigna ensuite la philosophie à Bruges et à Izegem et contribua beaucoup à la formation scientifique des capucins de Belgique. Il exerça le lectorat pendant une dizaine d'années et fut élu entre temps aux charges de custode général, en 1903, 1906, 1912 et 1919, de définiteur provincial en 1906 et 1919, de provincial en 1909, et de supérieur de l'hospice de Louvain en 1912. Pendant son provincialat (1909-1912) il visita la mission du Punjab dans les Indes anglaises et accepta officiellement la nouvelle mission de l'Oubanghi dans le Congo belge, le 26 janvier 1910. Le grand mérite du P. Symphorien est d'avoir attiré l'attention des capucins belges sur saint Bonaventure, dont il approfondit la doctrine pendant les années de la guerre et dont il poursuivait l'étude pendant son séjour à Rome comme définiteur général, depuis le chapitre général du mois de mai 1920 jusqu'à sa mort inopinée à Rome, le 1<sup>er</sup> avril 1924.

Connaissant parfaitement la philosophie franciscaine, le P. Symphorien a laissé plusieurs études sur cette matière, mais surtout sur saint Bonaventure. Il a publié les travaux suivants : *La distinction formelle de Scot et les universaux*, dans *Études franciscaines*, t. xxi, 1909, p. 489-512; t. xxiii, 1910, p. 239-251; *L'itinéraire de l'esprit vers Dieu de saint Bonaventure*, dans *Annales de l'Institut supérieur de philosophie*, t. v, 1924, p. 3-37, dans lequel il démontre que l'*Itinerarium mentis in Deum* de saint Bonaventure est une œuvre éminemment mystique plutôt que philosophique et que, si saint Bonaventure admet les raisons éternelles, il ne les entend point dans le sens ontologiste; *Florilegium spiritualitatis franciscanae praesertim bonaventuriana*, dans *Analecta ord. fr. min. capuccinorum*, 1921, 1922 et 1924, t. xxxvii, xxxviii et xli; *De l'influence et de la méthode d'influence de saint François de Sales*, dans *Études franciscaines*, t. xxxvi, 1924, p. 204-208; *Théocentrisme, anthropocentrisme*, dans la même revue, t. xxxvii, 1925, p. 561-577. Le P. Symphorien est aussi l'auteur de l'ouvrage suivant : *L'influence spirituelle de saint Bonaventure et l'imitation de Jésus-Christ de Thomas à Kempis*, qui parut d'abord dans *Études franciscaines*, t. xxxiii-xxxv, 1921-1923 et séparément à Paris, 1923, in-8°, 242 p.; dans cette étude il n'a pas voulu démontrer d'une manière certaine et péremptoire la parenté doctrinale entre saint Bonaventure et Thomas à Kempis, ni la dépendance directe, immédiate et unique de l'*Imitation* vis-à-vis du Docteur séraphique, mais seulement établir l'existence de rapports probables entre le maître franciscain et Thomas et démontrer que saint Bonaventure constitue une source (pas la source) au moins indirecte et médiatrice de l'*Imitation*.

R\*\*\* P. Symphorianus a Montibus, prov. belgicae defensor generalis, dans *Analecta ord. fr. min. capuccinorum*, t. xli, 1924, p. 166-168; Jean de Dieu, *In memoriam*, dans *Études franciscaines*, t. xxxviii, 1925, p. 561; Hugues d'Erneberg, *Nécrologe des fr. mineurs capucins de la prov. belge*, du 1<sup>er</sup> mars 1882 au 1<sup>er</sup> mars 1932, Ekeren, 1932, p. 33-34.

A. TEETAERT.

**SYNDÉRÈSE**. — Terme employé en théologie morale pour désigner la conscience habituelle, plus particulièrement les premiers principes innés à la conscience morale. — I. Origine du mot. II. Doctrines scolastiques. III. La syndérèse surnaturelle.

I. ORIGINE DU MOT. — L'expression semble due à une leçon fautive d'un texte de saint Jérôme. Dans le commentaire de la vision d'Ézéchiel, *P. L.*, t. xxv, col. 22, l'auteur cite une théorie philosophique qui compare les quatre animaux de la vision avec la distinction platonicienne des parties de l'âme. L'homme, le lion et le taureau correspondraient aux parties raisonnables, λογικόν, irascible, θυμικόν, et concupiscible, επιθυμητικόν. L'agle correspondrait à une quatrième partie que les grecs désignent par le terme συντήρησις que saint Jérôme traduit par *scintilla conscientiae*. Cette étincelle de la conscience, explique l'auteur, est indestructible dans l'homme, elle n'a pas été éteinte dans le cœur d'Adam après son expulsion du paradis terrestre. Elle est en nous la source des jugements moraux. C'est avec raison que les grecs ont vu le symbole de cette partie de l'âme dans l'aigle; elle plane en quelque sorte au-dessus des trois autres parties, les dirige et les corrige lorsque celles-ci se trompent. Saint Jérôme rapproche ensuite cette syndérèse de deux passages de saint Paul, I Thess., v, 23, et Rom., viii, 26. La réalité appelée syndérèse correspondrait également à ce que saint Paul entend par le terme « esprit », l'esprit « qui prie en nous en des gémissements ineffables », qui « connaît ce qui est dans l'homme » et que l'apôtre recommande aux chrétiens de sauvegarder. Dans la suite du texte, saint Jérôme prend visiblement le terme συντήρησις comme synonyme du terme συνείδησις et le traduit simplement par *conscientia*. Le passage suggère ainsi de lui-même que le terme συντήρησις pourrait n'être qu'une déformation de συνείδησις. La preuve a été tentée par Fr. Nitzsch une première fois et reprise plus récemment par R. Leibler. Trois manuscrits du commentaire de saint Jérôme portent effectivement συνείδησις à la place de συντήρησις.

Le passage cité de saint Jérôme est incontestablement le point de départ de l'acception du terme chez les théologiens scolastiques. On trouverait encore l'expression syndérèse chez saint Grégoire de Nazianze, mais dans un sens étranger à celui de saint Jérôme, pour désigner l'union de l'âme et du corps. Le sens scolastique est expliqué par les uns en fonction du verbe συν-τηρῶ, conserver, et désignerait ainsi la mémoire des vérités morales. D'autres le ramènent avec saint Albert le Grand à συνδιείρησις du verbe συν-διαιρῶ ce qui donnerait à peu près le sens de résumé ou synthèse des principes moraux. Selon les deux étymologies on écrit *synteresis* et *synderesis*.

II. DOCTRINES SCOLASTIQUES. — Comme on le voit, le sens du terme pose le problème du dernier fondement de la moralité dans l'homme. La doctrine de la syndérèse est chez les scolastiques nécessairement fonction de la conception qu'ils se font de la finalité morale, c'est-à-dire de la dotation morale qui oriente la nature humaine vers sa fin dernière. De la nature de cette orientation dépend la réalité décrite sous le vocable de syndérèse. Saint Thomas, précisant la doctrine de saint Albert le Grand, attribue la syndérèse exclusivement à l'intelligence et l'identifie à l'*habitus* des premiers principes moraux, fondement des jugements de la conscience morale. Saint Bonaventure qui suit sur ce point la tradition de son ordre, affirmée déjà chez Alexandre de Hales, distingue la syndérèse de la conscience et l'attribue à la volonté. Les deux doctrines traduisent deux conceptions différentes de la finalité morale. La première oriente la volonté humaine par les lois métaphysiques universelles vers sa



fin dernière en Dieu, sans lui attribuer un rôle différent de celui des autres causes secondes. La fonction de la volonté sera de se soumettre aux lois de la finalité universelle que lui impose la raison pratique. Dans cette perspective, le fondement dernier de la dotation morale de l'homme se ramène aux seules dispositions fondamentales de la raison pratique, c'est-à-dire de la conscience morale. Dans la conception franciscaine, par contre, la volonté humaine est orientée vers la fin dernière par une finalité morale distincte de la finalité métaphysique universelle. Dans cette perspective, la volonté doit bénéficier d'une dotation morale particulière distincte de celle de la conscience. C'est à quoi répond la doctrine franciscaine de la syndérèse. Nous allons indiquer l'essentiel des deux doctrines.

1<sup>re</sup> Doctrine de saint Thomas (Voir *Sum. theol.*, I, q. LXXIX, a. 12 et 14; I-II<sup>me</sup>, q. xciv, a. 1; *De veritate*, q. xvi, a. 1-3). — Saint Thomas appuie sa doctrine principalement sur le texte cité de saint Jérôme, dont il rapproche des passages, concernant la conscience, de saint Jean Damascène, saint Basile et saint Augustin. Il est à noter que saint Thomas semble également prendre le terme συνείδησις pour synonyme de συνεπίτησις. Voici le passage du Damascène : Λέγεται δὲ καὶ ἡ ἡμετέρα συνεπίτησις νόμος τοῦ νοῦς ἡδὺν, (saint Thomas traduit : *Dieu quod synderesis est lex intellectus nostri*). *De fide orthod.*, I, IV, c. xxii, P. G., t. xciv, col. 1200. Quant à saint Basile, il est dit de lui : *Basilius synderesim naturalem judicatorium nominat*, mais le texte invoqué ne fait pas mention de la conscience, il y est simplement question d'un κριτήριον φυσικόν, le *naturale judicatorium* de saint Thomas, par lequel nous discernons le bien et le mal. *Homil. in Princ. Prov.*, P. G., t. xxxi, col. 405. De même le texte d'Augustin, cité par saint Thomas dans le *De veritate*, q. xvi, a. 1, ne contient qu'une mention générale se rapportant à la conscience, il y est question des règles immuables que sont les vertus elles-mêmes : *quædam regulæ et lumina virtutum et vera et incommutabilia*, sans qu'il soit fait mention de la syndérèse ou de la conscience. On voit donc que l'identification de la syndérèse à l'*habitus* des premiers principes moraux est le fait des traditions scolastiques suivies par saint Thomas.

Dans l'enseignement traditionnel saint Thomas distingue trois opinions. Les uns considèrent la syndérèse comme un pouvoir indéterminé, distinct de la raison et supérieure à celle-ci — il s'agit sans doute de la tradition franciscaine — d'autres en font un pouvoir indéterminé qu'ils identifient à la fonction naturelle de la raison, d'autres encore, en font le pouvoir naturel de la raison, mais en tant qu'il est déterminé par un *habitus* inné. C'est cette dernière opinion que saint Thomas adopte lui-même. Le pouvoir naturel de juger est fondé chez l'homme sur la connaissance intuitive des principes naturels innés à la raison. Cette connaissance ne saurait exister en nous simplement à l'état d'un pouvoir indéterminé. La possibilité de disposer promptement en toute occasion de ces vérités premières suppose que celles-ci ont dans notre esprit le caractère déterminé d'un *habitus*. Dans la raison speculative cette disposition constitue l'*habitus primum principiorum* des vérités théoriques, la syndérèse est l'équivalent de cet *habitus* dans l'ordre de la raison pratique, elle est la connaissance habituelle des principes du droit naturel, *habitus* aussi déterminé que celui des principes de la raison speculative. *De veritate*, q. xvi, a. 3. Cet *habitus* fait partie de la constitution de la nature humaine, au point que la déchéance la plus profonde ne saurait le détruire. C'est par la syndérèse que l'homme garde toujours conscience de sa vocation morale, point de départ d'une conversion qui reste toujours possible à l'aide de la grâce. *Loc. cit.*, q. xvii, a. 2, ad 3<sup>um</sup>. Chez les damnés

même la syndérèse subsiste comme source de leur sentiment de culpabilité et de leurs remords.

Définie par l'*habitus* des premiers principes moraux, la syndérèse sert de fondement à la distinction devenue classique, de la conscience habituelle et de la conscience actuelle; voir CONSCIENCE, t. III, col. 1156 sq., surtout col. 1162. Son contenu est déterminé dans la doctrine thomiste en fonction des principes métaphysiques qui régissent l'ordre universel de la création. Les principes constituant la syndérèse sont essentiellement l'expression, dans l'homme, des principes généraux qui président à l'activité des causes secondes. La conscience morale reflète nécessairement l'ordre universel dans lequel chaque être est déterminé à agir conformément à sa nature propre, à poursuivre la perfection de son être sous l'actuation de la cause première et dernière qui est Dieu. Appelé à se conformer librement à cet ordre, l'homme a le privilège de le connaître. La syndérèse est ainsi la conscience des nécessités universelles qui s'imposent à la volonté libre sous la forme de l'obligation morale. Ses principes constituent les obligations morales premières, sources et fondement de tous nos devoirs. La nature de ces vérités morales premières pose le même problème que celle des premiers principes spéculatifs : Sont-elles des vérités innées, présentes à la conscience à titre d'idées innées, ou sont-elles simplement des vérités incluses virtuellement dans nos jugements et que la raison connaît après coup par abstraction? La solution donnée par saint Thomas se tient entre ces deux conceptions, *De veritate*, q. xvi, a. 1. Les premiers principes sont des vérités premières que l'intelligence saisira intuitivement dès ses premières démarches en vertu d'un *habitus* inné. Ce n'est pas l'idée qui est innée en tant que telle, mais l'esprit la contient en quelque sorte en puissance, elle jaillira de la disposition innée à l'intellect. Ainsi l'usage de la raison pratique comporte nécessairement la connaissance de l'obligation première et fondamentale qui s'impose à l'homme d'agir conformément à sa nature et de respecter les relations essentielles qui conditionnent cette nature. On peut donc formuler le premier principe de la syndérèse par cet impératif : « agis conformément à la nature. » Sa présence se traduit dans toutes les consciences humaines par la nécessité universelle d'aimer le bien et de fuir le mal, c'est-à-dire d'aimer ce qui est conforme et de fuir ce qui est contraire aux exigences de la nature raisonnable de l'homme. De ce premier principe procède immédiatement d'autres qui forment la nécessité de respecter, en même temps que notre nature, les relations que celle-ci soutient avec Dieu et nos semblables : « agis envers Dieu conformément à ce qu'il est pour toi », « agis envers le prochain conformément à ce qu'il est pour toi ». Notre nature dépend, comme toutes les causes secondes, dans son existence et dans son action de l'Être nécessaire. Ainsi, d'après saint Thomas, l'obligation d'aimer Dieu comme notre fin dernière est, dans notre syndérèse, le reflet du déterminisme finaliste universel qui s'impose à notre volonté comme elle s'impose à l'ensemble des causes secondes. C'est pourquoi cette obligation est nécessairement présente aux premières démarches de la raison pratique. Cette conception des premiers principes de la syndérèse explique la position si originale, adoptée par saint Thomas dans la célèbre question de l'enfant qui parvient à l'usage de la raison. Le premier devoir qui s'impose à la conscience de l'enfant sera celui d'adopter sa volonté vers Dieu par un acte d'amour. La clarté des principes de la syndérèse, miroir de l'ordre métaphysique universel, est telle que l'enfant ne saurait commettre un péché véniel avant d'avoir, ou cher, ou desobéi à ce premier devoir envers Dieu. Voir la discussion de ce problème chez

les théologiens à l'article INFIDÈLES (*Salut des*), t. VII, col. 1863-1878.

Fondement inné de toutes nos obligations, l'*habitus* des premiers principes moraux est appelé à s'enrichir par la connaissance détaillée de nos devoirs. La théologie morale distingue pour cette raison le contenu inné de la syndérèse d'un contenu acquis formé par la science morale.

2<sup>e</sup> Doctrine de saint Bonaventure. — La doctrine franciscaine, conformément à la perspective indiquée plus haut, voit dans la syndérèse un pouvoir appartenant exclusivement à la volonté et qui incline l'homme au bien moral. Ce pouvoir est indépendant de la conscience habituelle que la doctrine franciscaine décrit d'une manière analogue à celle de saint Thomas.

De même que l'intellect est doté de la lumière naturelle de ses premiers principes, l'affectivité est pourvue d'un certain penchant naturel qui la dirige dans ses désirs. Or, il convient de distinguer un double penchant dans l'homme, celui qui le porte au bien être et celui qui le porte au bien honnête. De même que l'*habitus* des premiers principes moraux est distinct de celui des premiers principes spéculatifs, le penchant qui incline la volonté au bien moral est distinct des autres inclinations et constitue un *habitus* particulier de la volonté. La syndérèse est ce pouvoir habituel qui incline la volonté au bien moral. In *11<sup>um</sup> Sent.*, dist. XXXIX, a. 2, q. 1, édit. de Quaracchi, t. II, p. 910. Le rôle attribué par saint Bonaventure à ce pouvoir, par rapport à la conscience morale, montre bien comment la doctrine franciscaine se sépare de la conception intellectualiste de saint Thomas. Si la syndérèse est appelée *scintilla conscientiae*, c'est, continue l'auteur, que la conscience, par elle-même, ne saurait être efficace, ne saurait mouvoir la volonté et la stimuler au bien. C'est la syndérèse qui lui apporte en quelque sorte l'étincelle de son énergie. De même que la raison ne peut commander et imposer son verdict que par l'intermédiaire de la volonté, la conscience morale ne peut imposer ses décisions que par l'intervention du pouvoir affectif de la syndérèse. On retrouve dans cette doctrine le point de vue particulier du volontarisme propre à l'école franciscaine. La syndérèse, *habitus* de la volonté, constitue chez saint Bonaventure le principe d'une inclination spécifiquement morale qui prédispose la volonté à sa fonction proprement morale. Elle se rattache par le fait même étroitement à la doctrine bonaventurienne de l'amour. L'amour de bienveillance, qui constitue, pour l'école franciscaine, la forme morale de la poursuite du bien honnête, procède de la syndérèse. Celle-ci devient ainsi le fondement premier et le principe directeur de cette finalité qui oriente l'homme vers la charité parfaite, dans la vision de Dieu, comme vers l'achèvement de sa vocation morale. D'un autre point de vue la doctrine franciscaine de la syndérèse constitue le point de départ de la conception du fondement des vertus propre à cette école. Pouvoir naturel et inné de l'amour du bien honnête, la syndérèse constitue dans la volonté même le principe des vertus, son *habitus* général servira de siège à leurs *habitus* particuliers. A cette syndérèse saint Bonaventure attribue également les privilèges de la syndérèse thomiste : ni le péché, ni la dépravation ne sauraient l'extirper de la nature de l'homme. *Loc. cit.*, a. 2, q. II.

III. LA SYNDÉRÈSE SURNATURELLE. — La conception thomiste de la syndérèse forme une partie du traité de la conscience devenue classique dans l'enseignement de la théologie morale. La description qu'on a donnée plus haut ne saurait être complète dans une théologie qui considère la dotation morale de l'homme à la double lumière de la nature et de la grâce. Du fait que cette théologie détermine une dotation surnatu-

relle qui ajoute ses *habitus* infus par la grâce aux *habitus* de la nature, elle est amenée à distinguer également une syndérèse surnaturelle, fondement de la conscience surnaturelle chrétienne. L'existence d'une syndérèse proprement surnaturelle est impliquée dans la notion de loi surnaturelle chrétienne, de la « loi nouvelle » de l'Évangile, qui est décrite par les théologiens comme une réalité immanente à la conscience morale. C'est ainsi qu'elle est définie par saint Thomas comme une loi interne : *Lex nova proprie et principaliter est lex interna nobis indita*. Elle ne s'impose point de dehors à la conscience, mais la dispose intérieurement : *ex abundantia amoris et gratiae suavitè inclinantis*. *I<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>*, q. cvi, a. 1. On trouvera un développement de cette notion chez Suarez, qui démontre l'existence d'une « loi connaturelle à la grâce », à laquelle revient dans l'ordre surnaturel un rôle analogue à celui de la loi naturelle dans l'ordre moral naturel. De même que la raison connaît intuitivement les vérités morales premières de la loi naturelle, la raison éclairée par la grâce connaît les obligations premières et fondamentales de l'ordre moral surnaturel : les obligations de la foi, de l'espérance et de la charité. Suarez, *De legibus*, l. I, c. III, n. 12, édit. Vives, t. V, p. 10. De ce point de vue, les *habitus* infus des vertus théologales constituent une syndérèse surnaturelle, c'est-à-dire des principes premiers qui sont présents à la conscience du fait même de la grâce et qui servent de fondement à l'ensemble des devoirs de la vie surnaturelle chrétienne. Leur présence apporte aux principes de la syndérèse naturelle une certitude et un sens nouveaux. A ces données il convient d'ajouter ceux de la doctrine des dons du Saint-Esprit. Ces dispositions infuses par la grâce, particulièrement les dons de sagesse, de science et de conseil ont pour fin de faciliter le rôle de la conscience chrétienne. S. Thomas, *I-II<sup>ae</sup>*, q. LXVIII. Ainsi constituée, la syndérèse surnaturelle est proprement la source de la vie spirituelle du chrétien, de cet esprit d'adoption des enfants de Dieu dont parle saint Paul et qu'il nous appartient de développer au cours de la vie.

Pour les doctrines scolastiques, voir Ueberwegs-Geyer, *Gesch. der Phil.*, t. I, § 35, p. 145; Fr. Nitzsch, *Ueber die Entstehung der scholast. Lehre von der Synteresis*, dans *Jahrbücher für prot. Theol.*, t. V, 1879, puis l'article du même auteur dans *Zeitschr. für Kirchengeschichte*, t. XVII, 1, p. 23; l'opinion de Nitzsch a été attaquée par N. Siebeck, dans *Archiv für Geschichte der Philosophie*, t. X, elle a été défendue plus récemment par R. Leiber, *Phil. Jahrb.*, 1912, p. 370, 992; voir aussi Jahnel, *Woher stammt der Ausdruck Synteresis bei den Scholastikern?* dans *Theol. Quartalschr.*, t. LII, 1870; H. Gass, *Die Lehre vom Gewissen*, Berlin, 1869; I. Appel, *Die Lehre der Scholastiker von der Synteresis*, Rostock, 1891; du même : *Die Synteresis in der mittelalt. Mystik*, dans *Zeitschr. für Kirchengesch.*, 1894, p. 535-544.

J. ROHMER.

1. SYNÉSIUS, évêque de Ptolémaïs au commencement du VI<sup>e</sup> siècle.

I. VIE. — Synésius naquit à Cyrène, capitale de la Cyrénaïque, entre 370 et 375. Il appartenait à une excellente famille du pays et se glorifiait de descendre de l'Héraclide Eurysthène. *Epist.*, LVII et CXXII. Il fit à Alexandrie ses études de philosophie et il y reçut entre autres les leçons de la célèbre Hypatie, qui lui fit connaître les doctrines du néoplatonisme. Durant toute sa vie, il conserva à Hypatie une profonde reconnaissance et il resta en relations suivies avec elle. Il alla jusqu'à Athènes, peut-être pour y entendre quelqu'un des maîtres alors renommés; mais il rentra déçu de ce séjour en Grèce. *Epist.*, CXXVII. En 399, semble-t-il, Synésius fut, en dépit de sa jeunesse, choisi par ses compatriotes pour prendre la tête d'une ambassade envoyée à Constantinople auprès de l'empereur Arcadius : il s'agissait d'obtenir de lui des réductions d'im-

pôts pour sa ville natale et pour toute la province qui avaient été ravagées par les incursions des Barbares et réduites à la misère par les tremblements de terre et les invasions de sauterelles. Synésius dut rester à Constantinople pendant près de trois ans, afin de plaider la cause de ses concitoyens; il n'épargna d'ailleurs pas ses peines; enfin son éloquence, aidée parfois par de riches cadeaux aux gens en place, parvint à démontrer l'excellence de sa cause : au début de 402, il put rentrer à Cyrène et rapporter à ses mandataires l'annonce des faveurs qu'il avait obtenues pour eux.

Bientôt après son retour, Synésius repartit pour Alexandrie : ce fut là qu'il se maria; Théophile d'Alexandrie fut, à ce qu'il semble, le ministre de cette union. Il suit des formules qu'il emploie pour parler de ce mariage que Synésius était dès lors chrétien. On peut d'ailleurs le conclure également du récit qu'il donne de sa légation à Constantinople, puisqu'il raconte que, pour venir à bout de son affaire, il se rendait volontiers dans les temples pour offrir à Dieu des sacrifices et que là, prosterné contre terre et les larmes aux yeux, il invoquait tous les saints de Thrace et de Chalcédoine, que Dieu a couronnés de la gloire des anges, de lui venir en aide.

C'était d'ailleurs un chrétien d'une espèce à part, que l'on peut rapprocher de son contemporain Ausone. Il ne se croyait pas obligé de renoncer à la philosophie grecque pour pratiquer les devoirs de la religion, et volontiers il opposait même les enseignements des sages de l'hellénisme à ceux des théologiens et des moines qu'il qualifiait de Barbares. *Dion*, 9 et 13. La vie idéale qu'il rêvait pour lui et qu'il souhaitait à ses amis était un heureux mélange de lectures, de méditations, de travaux manuels et de sports : il aimait par dessus tout la chasse et le jardinage : « Je comprends les choses et j'en juge aussi bien qu'un autre, écrivait-il de lui; mais pour la rhétorique, ce n'est pas mon métier. Je fais ma vie de deux choses : cultiver des arbres et nourrir de bons chiens de chasse. Mes doigts ne s'usent pas à manier la plume, mais à manier des dards et des bèches. » Ailleurs, il décrivait ainsi son existence : « Le divertissement et l'étude sont toute mon occupation. Lorsque j'étudie, si c'est quelque chose de Dieu, il faut que je sois tout seul; mais pour me divertir, j'aime fort la compagnie; et, dès que je n'ai plus les yeux sur des livres, je suis prêt à tout ce qu'on veut. Pour ce qui est du soin des affaires et du gouvernement, mon naturel et mes occupations m'en détournent entièrement. »

Tel qu'il se dépeint lui-même, Synésius nous apparaît comme un grand seigneur, ami de son repos et fort incapable de vaillants efforts. Il se trouva pourtant que les circonstances l'obligèrent à plusieurs reprises à sortir de son égoïsme : il sut alors révéler tout ce qu'il cachait dans son âme de véritable grandeur. Déjà nous l'avons vu à l'œuvre lors de sa légation à Constantinople. En 405, la ville de Cyrène fut assiégée par les Barbares : les Macétes, après avoir mis à feu et à sang la campagne voisine arrivèrent devant la capitale et menacèrent de la réduire à leur merci. Synésius fut l'âme de la résistance; il se plaça à la tête de ses concitoyens et obligea les Barbares à s'éloigner. Une nouvelle alerte eut lieu en 406 : elle fut repoussée, grâce au courage dont Synésius fit preuve une fois de plus.

Les années suivantes furent plus calmes. Retiré à la campagne, Synésius put alors partager son temps entre la vie de famille et l'éducation de ses fils, les réflexions philosophiques et religieuses, le jardinage et la chasse, la pratique de l'hospitalité. Sans doute espérait-il jouir longtemps de cette paix et de ce calme. Mais il arriva qu'en 410, l'évêché de Ptolémaïs fut vacant : ses compatriotes, reconnaissants du dévouement dont il avait fait preuve lors des invasions, l'élurent malgré

lui. Son premier mouvement fut pour refuser une charge dont il s'estimait profondément indigne. « Il considérait que, plus l'état de l'épiscopat est éminent, plus il fallait de pureté pour le recevoir. Car j'aurai d'honneurs presque divins, dit-il, quoi qu'on ne soit qu'un homme, c'est une douce et agréable récompense à qui la mérite; mais, si l'on en est indigne, c'est un terrible sujet de crainte pour l'autre vie... Il lui semblait encore que l'inclination qu'il avait aux divertissements, quoiqu'il fût disposé à les quitter, ne lui permettrait jamais d'acquiescer la gravité nécessaire à un prélat... Outre l'aversion qu'il avait pour les affaires, il considérait combien il était difficile de s'engager dans ces embarras et de conserver en même temps son âme dans la pureté et la tranquillité nécessaires pour la prière, et même de ne pas éteindre peu à peu l'esprit de Dieu en soi-même. Cependant il était persuadé que la vie d'un évêque doit être sans tache et sa vertu d'autant plus éminente et plus pure qu'il est obligé de laver les taches des autres... Il craignait encore que l'estime qu'on témoignait avoir de lui ne l'enflât de vanité et qu'acceptant l'épiscopat en cette manière, il n'acquiesçât point la vertu propre à cet état et ne perdît même celle de l'état inférieur qu'il aurait méprisé. » Tillemont, *Mémoires*, t. XII, p. 517.

Un autre motif poussait Synésius à refuser l'épiscopat. Il avait une femme qu'il aimait et qui lui avait déjà donné trois fils. Il ne pouvait accepter la pensée qu'il serait obligé désormais de renoncer à l'espoir d'avoir de nouveaux enfants.

Enfin, il objectait certaines de ses opinions qui n'étaient pas conformes à la doctrine reçue généralement des fidèles : il ne pouvait pas en particulier arriver à se persuader que l'âme est postérieure au corps, que le monde et les parties qui le composent doivent périr, que la résurrection aura lieu de la manière dont le peuple en parle. Il veut bien, dit-il, ne pas prêcher au peuple sur ces sujets obscurs; mais il ne peut accepter d'être contraint d'admettre des opinions qu'il considère comme fausses : « La vérité est propre à Dieu contre lequel je ne veux faire aucune faute. Il n'y a qu'en cela où je ne puis me déguiser... Je crois plaie à Dieu en aimant cette sincérité et en en faisant une profession publique. S'il faut être évêque, il faut commencer par la chose de toutes la plus divine, qui est la vérité, et non pas entrer dans le ministère de Dieu par ce qui est le plus contraire à Dieu, c'est-à-dire par le mensonge. » *Epist.*, cv.

Les scrupules et la sincérité avec laquelle Synésius les expose dans une lettre à Théophile d'Alexandrie honorent grandement l'homme capable de parler de la sorte. Il faut croire que Théophile donna à Synésius tous les apaisements nécessaires, car celui-ci ne tarda pas à recevoir la consécration épiscopale. Même les problèmes doctrinaux qu'il avait soulevés ne parurent pas des obstacles insurmontables : s'il admettait l'éternité du monde et la préexistence des âmes, s'il interprétait d'une manière allégorique la résurrection, il se contentait, après tout, de reprendre des idées exprimées naguère par Origène et sur lesquelles l'Église ne s'était pas encore prononcée d'une manière définitive. Au plus doit-on trouver étrange que Théophile ait donné un laissez-passer à de telles doctrines; il est vrai que, depuis les premiers éclats de la controverse origéniste, il s'était bien calmé.

Devenu évêque, Synésius connut plus de peines et de tristesses que de joies. Non seulement, il eut la douleur de voir mourir ses enfants qu'il chérissait, mais il eut sans cesse à lutter pour le bien de ses diocésains. Le gouverneur de la province, Andronicus, était un homme cupide et cruel, qui mettait en coupe réglée ses administrés et n'avait aucun respect pour les biens même de l'Église : Synésius dut agir contre lui, récla-



mier à la cour, et finalement l'exclure de la communion des fidèles. Les ariens troublèrent la foi des simples par leurs prédications : l'évêque les réduisit au silence. Surtout les Macètes et les Ausuriens recommençaient leurs incursions sanglantes dans la Pentapole, pillant et massacrant sur leur passage; ils arrivèrent même jusque devant les murs de Ptolémaïs. Partout, Synésius donna le plus bel exemple du courage : « Si je me trouve dans la ville au temps de l'assaut, déclare-t-il, je courrai droit à l'église et n'en partirai point; je ne l'abandonnerai pas; je prendrai pour protection la piscine sacrée; j'embrasserai les saintes colonnes qui soutiennent la table inviolable de l'autel; c'est là que je me tiendrai tant que je vivrai; c'est là que je veux reposer après ma mort. Je suis le ministre et le sacrificateur de Dieu : il faut peut-être que je lui offre ma vie en sacrifice. Il sera sans doute touché de voir l'autel où l'on ne lui offre pas de victime sanglante, souillé par le sang du prêtre. » *Catal.*, II, 6.

L'orage passa cependant; les Barbares furent impuissants à s'emparer de Ptolémaïs; Synésius survécut à l'invasion. Ce ne fut pas pour longtemps à ce qu'il semble, car on ne trouve dans ses lettres aucune trace des événements postérieurs à 413. Il dut mourir cette année-là ou la suivante.

II. ÉCRITS. — Synésius a beaucoup écrit. Dès avant son épiscopat, il avait multiplié les ouvrages sur toutes sortes de sujets, souvent futiles, il ne cessa jamais d'écrire des lettres et des hymnes; devenu évêque, il composa des discours d'une inégale importance.

1<sup>o</sup> Des premiers écrits de Synésius, nous n'avons conservé que le souvenir : quelques poèmes, un ouvrage assez important sur la chasse voilà, semble-t-il, quel fut son premier bagage littéraire; cf. *Epist.*, CLIV et CL.

2<sup>o</sup> Au cours de sa légation à Constantinople, vers 400, Synésius prononça, devant l'empereur Arcadius et sa suite, un discours sur la royauté, *Περὶ βασιλείας*, édité peu de temps après, *P. G.*, t. LXVI, col. 1053-1108. L'orateur y expose les devoirs d'un prince qui doit s'efforcer de ressembler à Dieu dans l'accomplissement de sa tâche.

3<sup>o</sup> De la même époque date un écrit intitulé *Les Égyptiens ou sur la Providence*, *Αἰγύπτιοι ἢ περὶ προνοίας*, *P. G.*, t. LXVI, col. 1209-1282. Sous le voile du mythe égyptien qui oppose les deux frères, Osiris et Typhon, Synésius décrit dans ce livre les luttes qui opposent, vers 400, le consul d'alors, Aurelianus, et un autre personnage d'importance, dans lequel O. Seeck a cru pouvoir reconnaître le frère aîné d'Aurelianus, Flavius Césaire, le consul de 397.

4<sup>o</sup> C'est encore au cours de sa légation que Synésius a écrit l'ouvrage *Sur le don*, *Περὶ τοῦ δώρου*, *P. G.*, t. LXVI, col. 1577-1588, où il est question d'un instrument d'astronomie qui devait être offert à un personnage influent, Pionius.

5<sup>o</sup> La lettre CLIV d'Hypatie mentionne deux œuvres de caractère assez différent : la première est intitulée *Dion ou sur sa manière de vivre*, *Δίων ἢ περὶ τῆς κατ' αὐτὸν διαγωγῆς*, *P. G.*, t. LXVI, col. 1111-1164. C'est une apologie contre des critiques jalouses qui atteignaient les publications antérieures de Synésius, en particulier le traité sur la chasse et les poésies : on se demandait comment un vrai philosophe pouvait être en même temps un littérateur. Synésius répond que le philosophe ne doit pas se tenir constamment perdu dans les hauteurs de la spéculation, mais qu'il doit aussi cultiver la beauté, telle que peuvent la révéler la rhétorique et la poésie.

6<sup>o</sup> La seconde est consacrée aux *Songes*, *Περὶ ἐνυπνίων*, *P. G.*, t. LXVI, col. 1281-1320. Ce livre a été composé en une seule nuit, en 403 ou 404. Il se propose d'expliquer l'origine et la signification des songes.

7<sup>o</sup> Un dernier traité, *Éloge de la cavité*, *Φαλακρὰς ἐγκόμιον*, *P. G.*, t. LXVI, col. 1167-1206, a été rédigé en 404 ou 405 : c'est une réponse à l'ouvrage de Dion Chrysostome, *Éloge de la chevelure*. Synésius s'amuse à développer les arguments que l'on peut faire valoir en faveur de la calvitie. Il ne faut pas chercher dans son livre une intention profonde; c'est plutôt un amusement, une manière de jeu. Un contemporain, peut-être même un compatriote de Synésius, y a répliqué par un nouvel éloge de la chevelure.

8<sup>o</sup> Les lettres de Synésius datent de la période antérieure à son épiscopat aussi bien que de son épiscopat lui-même; elles jettent sur la vie de leur auteur une vive lumière. L'édition de *P. G.*, t. LXVI, col. 1321-1560 compte 156 de ces lettres; celle de Hercher en donne 159, mais la dernière lettre de Migne, les trois dernières de Hercher sont inauthentiques. Le grand nombre des manuscrits que nous possédons de la correspondance de Synésius — on en connaît plus de cent qui ont été copiés avant le XVI<sup>e</sup> siècle — témoigne de la singulière faveur avec laquelle ces lettres ont été lues au Moyen-Âge : on y a goûté d'abord la pureté du style, mais on a été sensible aussi à la variété des idées, à l'éclat des mots : Synésius est le dernier des grands épistologues de l'antiquité.

Il serait intéressant et utile de savoir de quelle manière a été formé le recueil actuel de ces lettres, qui couvre la période comprise entre 399 et 413. Nous ne pouvons pas le dire avec précision; car ni l'ordre chronologique, ni l'ordre des correspondants ne sont suivis. Il semble qu'on ait constitué, d'une manière indépendante, des recueils partiels et que la collection complète ait été formée par le simple rapprochement de ces recueils. C'est aux lecteurs qu'il appartient maintenant de retrouver l'ordre des faits et de remettre chaque pièce à la place qui lui convient le mieux.

En tout cas, les lettres de Synésius nous permettent de suivre les diverses étapes de sa marche vers la sainteté : à ce titre, elles sont particulièrement précieuses. Au début, nous voyons agir devant nous le grand seigneur, ami du repos, qui partage son existence entre la lecture, la chasse, le jardinage et la méditation; toujours prêt d'ailleurs à rendre service à ses concitoyens, mais jaloux de sa tranquillité. Peu à peu, Synésius prend du christianisme une conscience plus claire; il se rend compte des insuffisances de la philosophie hellénique pour résoudre les grands problèmes de l'existence. Enfin, lorsqu'il est devenu évêque, il se donne tout entier à sa nouvelle mission; ce qui est plus remarquable, il n'en accomplit pas seulement avec zèle les obligations extérieures, mais il en pénètre l'esprit; il se met à la poursuite de la sainteté; il développe sa vie intérieure; il favorise les ascètes; et lui-même, purifié par de douloureuses épreuves, se remet tout entier entre les mains de Dieu. Il n'abandonne pas pour autant la philosophie qui a été le guide de sa jeunesse, et l'on risque de s'étonner parfois en trouvant ici ou là sous sa plume des reminiscences profanes auxquelles on ne s'attendait pas. Mais il n'y a là qu'un signe de richesse spirituelle, encore insuffisamment assimilée peut-être. Synésius éveille en nous une sympathie profonde par tout ce qu'il a d'humainité.

9<sup>o</sup> Les hymnes, *P. G.*, t. XLVI, col. 1581-1616, sont à la fois des témoignages d'une âme profondément religieuse et des œuvres d'art soigneusement ciselées. Ces hymnes suivent les lois de la prosodie antique et sont écrites en trimètres spondaïques, en anacroniques, en vers anapestiques, etc. Le dialecte dorien, dans lequel elles sont rédigées, est également le fait d'un savant observateur des traditions.

Des neuf hymnes qui nous restent — la dixième est apocryphe et doit être l'œuvre d'un copiste postérieur — les quatre premières sont presque entièrement

philosophiques, et c'est à peine si, de temps à autre, une expression trahit la connaissance du christianisme. Au contraire, les hymnes v-ix sont inspirées par le christianisme le plus authentique : non seulement la langue est plus simple, la pensée plus claire, mais surtout les dogmes chrétiens y sont mis en pleine lumière : qu'il s'agisse de célébrer le fils de la Vierge, de fêter l'Épiphanie et d'expliquer les présents des mages, de remercier le Christ pour tous les dons de la nature et de la grâce, de chanter les gloires de la résurrection et de l'ascension du Sauveur, Synésius trouve des accents émouvants pour exprimer sa pensée.

10<sup>e</sup> *Sermons et discours*. — Au temps de l'épiscopat de Synésius remontent quelques discours ou sermons, en partie fragmentaires. P. G., t. LXVI, col. 1561-1578. De ces discours, les deux plus intéressants sont les *Kαταστάσεις*, en rapports étroits avec les événements actuels : le premier est un bref remerciement à l'excellent Anysius qui, en 406-407, fut gouverneur militaire de la Pentapole, dux *Libyrum*, et qui fut momentanément rentrer les Barbares sous l'obéissance romaine. Le second, écrit en 412, est une pathétique exhortation aux habitants de Ptolémaïs, assiégés par les Barbares : il constitue en même temps un beau monument de zèle pastoral et de flamme oratoire.

On peut ajouter que la lettre LVII n'est pas une véritable lettre, mais un discours, et précisément une invective contre le préfet-Andronicus, déferé à un synode et excommunié par l'évêque.

Synésius ne tient pas de place dans l'histoire de la théologie proprement dite. Improvisé évêque, comme saint Ambroise, il n'a pas eu comme celui-ci le temps ni l'occasion d'étudier profondément l'enseignement traditionnel et de le penser à nouveau. Ce qui nous intéresse en lui, c'est sa vie intérieure et le développement de sa spiritualité. A ce point de vue, il offre un exemple presque unique dans l'histoire. On peut sans doute le comparer à quelques autres, à Clément d'Alexandrie par exemple. Mais Clément va plutôt en se complaisant, du *Protreptique* aux derniers *Stromates*, tandis que Synésius se simplifie. Les pages qu'il a écrites sur les devoirs des évêques ne sont pas seulement une confession émouvante par sa sincérité; elles expriment aussi la haute idée que se faisaient les hommes instruits, au début du v<sup>e</sup> siècle, du sacerdoce chrétien et de ses tâches; elles méritent de prendre place à côté du *De sacerdotio* de saint Jean Chrysostome et de quelques autres écrits du même genre.

Il ne saurait être question de donner une bibliographie tant soit peu complète sur Synésius de Cyrène. Peu d'auteurs en effet ont davantage retenu l'attention et le nombre des ouvrages qui lui ont été consacrés est considérable.

La première édition des œuvres de Synésius a été publiée à Paris en 1555 par Hadrien Turnèbe. Une autre édition, avec traduction latine et notes, a paru à Paris en 1612, par les soins de Denys Petau (rééditée en 1631, 1633 et 1640). C'est l'édition de Petau qui est reproduite dans P. G., t. LXVI (sauf pour *L'éloge de la calvitie*, dont le texte est celui de Krabinger); à J.-G. Krabinger, on doit en effet une édition de *L'éloge de la calvitie* (Stuttgart, 1836), des *Égyptiques* (Sulzbach, 1835), et du *Discours sur la royauté* (Munich, 1835). D'une édition complète entreprise par le même savant, seul a paru le t. I, Landshut, 1850. Les lettres de Synésius ont été éditées séparément par R. Hirsch, *Epistolographi graeci*, Paris, 1873, p. 638-739; cf. p. LXXXI-LXXXIX. Des travaux d'approche en vue d'une nouvelle édition ont été faits par W. Fritz, *Die Briefe des Synesius von Kyrene, ein Beitrag zur Geschichte des Alltagslebens im IV. und V. Jahrhundert*, Leipzig, 1898; *Die handschriftliche Überlieferung der Briefe des Synesius von Kyrene, dans Abhandlungen der Kgl. bayer. Akad. der Wissenschaften, Phil.-philol. Klasse*, t. XXIII, p. 319-398, Munich, 1905; *Unechte Synesius Briefe*, dans *Byzant. Zeitschr.*, t. XIV, 1905, p. 75-86.

Les hymnes de Synésius ont été éditées séparément par W. Christ et M. Paraniikas, *Anthologia graeca carminum*

*christianorum*, Leipzig, 1871, p. 3-23, et par J. Flach, *Synesti episcopi hymni metrice*, Tubingue, 1875.

Une traduction française des œuvres de Synésius est due à H. Druon, *Les œuvres de Synésius, évêque de Ptolémaïs dans la Cyrénaïque au commencement du V<sup>e</sup> siècle, traduites entièrement pour la première fois en français et précédées d'une étude biographique et littéraire*, Paris, 1878. Une traduction anglaise, due à A. Fitzgerald, a paru à Londres en 1926 et 1930.

Parmi les études consacrées à Synésius, nous citerons seulement : A. Garthner, *Synesius von Kyrene, Philosoph und Bischof*, Londres, 1886; O. Senck, *Studien zu Synesios*, dans *Philologus*, t. LII, 1893, p. 442-483; J. Mandoul, *De Synesio Ptolemaei episcopo et Pentapoleos defensore*, Paris, 1899; W. S. Crawford, *Synesius the Hellenic*, Londres, 1901; A.-J. Klossner, *Synesius von Kyrene, Der Philosoph und Dichter und sein angeblicher Vorbehalt bei seiner Wahl und Weihe zum Bischof von Ptolemais*, Paderborn, 1901; G. Grünzacher, *Synesius von Kyrene, ein Charakterbild aus dem Untergrund des Hellenismus*, Leipzig, 1913; J. Stiglmayr, *Synesius von Kyrene, Metropolit der Pentapolis*, dans *Zeitschr. für kath. Theologie*, t. XXXVIII, 1914, p. 509-563; A. Hauck, *Welche griechischen Autoren der klassischen Zeit kennt und benützt Synesius von Kyrene? Ein Beitrag zur 726. 2 des 4. Jahrhunderts nach Christus*, Friedland in Meklenburg, 1911; R. Sollert, *Die Sprichwörter bei Synesius von Kyrene*, Augsburg, 1909 et 1910.

G. BARDY.

2. **SYNESIUS KRIEGER**, frère mineur allemand (xviii<sup>e</sup> siècle). — Originaire de Ratisbonne, il fut lecteur pendant les années 1715-1719 et mourut à Cham, comme vicaire du couvent, le 18 novembre 1740. On lui doit les ouvrages suivants : *Simon magus proto-haereticus a Simone Petro Romae ex aere praecipis actus, nunc naturae artisque legibus subjectus ac secundum Colchica sua opera philosophica examinatus*, Landshut, 1713, in-8°, 109 p.; *Theses theologiae de necessitate penitentiae*, Ingolstadt, 1717, in-8°, 72 p.; *Quaestiones theologiae in et opportune de fide*, Ingolstadt, 1718, in-8°, 102 p., où il traite les quatre questions suivantes : *An catholicus semper fidem fateri teneatur interrogatus* (p. 1-20); *An liceat aliquando fidem dissimulare* (p. 21-60); *An catholici tempore persecutionis possint vel teneantur fugere* (p. 61-74); *Qualiter prohibita sit lectio librorum haereticorum* (p. 74-104); *Pax aeterna*, Landshut, 1715.

B. Lins, *Geschichte des ehemaligen Augustiner- und jetzigen Franziskaner-Klosters in Ingolstadt*, Ingolstadt, 1920, p. 135.

A. TEETAERT.

**SYNOPTIQUES (ÉVANGILES)**. — Les trois premiers évangiles, qui portent respectivement les noms de saint Matthieu, de saint Marc et de saint Luc, sont désignés sous le nom de *Synoptiques* (ils ont reçu ce nom de J.-J. Griesbach en 1774), parce qu'ils ont presque le même contenu, disposé dans un ordre à peu près semblable, de sorte que leur texte peut être placé sur trois colonnes parallèles et être ainsi embrassé d'un coup d'œil (συναπτὴ). Ces trois évangiles ayant déjà été étudiés individuellement (art. MATTHIEU, t. X, col. 359-374; MARC, t. IX, col. 1939-1959; LUC, t. IX, col. 971-1000), il reste à examiner leurs rapports, à préciser leurs ressemblances et leurs différences, en vue d'apporter une solution à ce qu'on appelle le problème synoptique, l'un des plus difficiles parmi les problèmes d'ordre littéraire que pose l'introduction au Nouveau Testament.

1. **LE FAIT SYNOPTIQUE**. — La comparaison des trois premiers évangiles fait ressortir entre eux, soit pour le fond, soit pour l'ordre des épisodes, soit pour la forme, des ressemblances étroites, et en même temps de notables différences.

1<sup>o</sup> *Ressemblances et différences pour le fond*. — 1. *Ressemblances*. — Le fond des Synoptiques est constitué par un ensemble d'épisodes de la vie de Jésus et d'entretiens du Sauveur, dont beaucoup sont communs à ces trois évangiles, ou au moins à deux d'entre eux,

qui tous présentent le même caractère (en contraste avec les récits et discours du quatrième évangile), et sont disposés dans le même cadre général. Ils débütent (mis à part les récits de l'enfance de Jésus rapportés par saint Matthieu et saint Luc seuls) par le baptême du Sauveur, racontent son ministère en Galilée et en Pérée, conduisent ensuite Jésus à Jérusalem, où, après quelques jours de prédication, se déroulent les événements de la passion et de la résurrection. Tout l'apostolat du Christ semble ainsi renfermé dans le cadre chronologique d'une seule année, et dans un cadre géographique qui comprend deux théâtres successifs : la Galilée (et régions environnantes), puis la Judée, alors que le quatrième évangile indique plusieurs voyages de Jésus à Jérusalem avec retours en Galilée, et laisse entendre, d'après les données chronologiques qu'il fournit, que la prédication du Sauveur a duré deux ans et demi ou trois ans.

On se rend compte avec précision de la ressemblance du contenu des Synoptiques, soit en divisant leur texte en sections et en déterminant le nombre des sections communes, soit en comptant le nombre des versets communs. D'après le calcul de Reuss (*Histoire évangélique*, Paris, 1876), si l'on divise la matière évangélique en 130 sections, 47 sont communes aux trois Synoptiques, 12 communes à Matthieu et Marc, 6 communes à Marc et Luc, 2 communes à Matthieu et Luc; Luc a 38 péripécies particulières, Matthieu 17, et Marc 5 seulement (ce sont : III, 20-21, la famille de Jésus veut s'emparer de lui; IV, 26-29, parabole de la semence qui croît d'elle-même; VII, 32-37, guérison d'un sourd-muet; VIII, 22-26, guérison de l'aveugle de Bethsaïda; XIV, 51-52, le jeune homme qui s'enfuit sans vêtements après l'arrestation de Jésus). — En comptant les versets au lieu des péripécies, on trouve 350 versets communs aux trois Synoptiques, 170 communs à Matthieu et Marc, 50 communs à Marc et Luc, 230 communs à Matthieu et Luc; Matthieu a 330 versets particuliers (le tiers environ du premier évangile), Luc 541 (à peu près la moitié du troisième évangile), Marc 68 seulement (un dixième de cet évangile). La double constatation que, d'une part, le contenu de Marc se retrouve presque intégralement dans Matthieu et dans Luc, et que, d'autre part, Matthieu et Luc ont une proportion considérable de parties communes qui n'ont pas de parallèles dans Marc, constitue un des éléments essentiels du fait synoptique.

2. *Différences.* — a) Elles apparaissent d'abord dans les *additions et suppressions* que l'on constate en comparant les Synoptiques. Luc et Matthieu surtout ont en propre des parties considérables, par exemple les récits de l'enfance de Jésus, complètement différents d'ailleurs dans ces deux évangiles. Luc a en propre une dizaine de chapitres, IX, 50-XVII, 14, dont le contenu : récits et paraboles placés par l'évangéliste au cours du voyage de Jésus à Jérusalem, n'a pas le plus souvent de parallèle dans Matthieu et surtout dans Marc. Par contre, il y a dans Luc une omission assez considérable : le voyage de Jésus dans les pays du Nord et les récits qui s'y rattachent, Matth., XIV, 22-XVI, 12 et Marc, VI, 45-VII, 21, n'ayant pas de parallèle dans le troisième évangile.

b) A côté des additions et suppressions, il y a dans les Synoptiques de *grandes différences pour le développement donné au récit* de certains faits que tous les trois mentionnent : par exemple, la mort de saint Jean-Baptiste, à laquelle Luc fait simplement allusion, III, 19-20, que Matthieu raconte sobrement, XIV, 3-12, et dont Marc fait un récit tout à fait détaillé et vivant, VI, 17-29.

c) Les différences de fond entre les Synoptiques vont parfois jusqu'à d'apparentes contradictions, soit dans les faits eux-mêmes, soit dans les détails des récits.

On sait les difficultés qu'il y a à concilier le récit de l'institution de l'eucharistie dans le troisième évangile avec celui des deux premiers Synoptiques; le manque de concordance entre les récits des apparitions du Christ ressuscité, Luc ne parlant que des apparitions à Jérusalem, tandis que, d'après Matthieu, le Ressuscité semble ne s'être manifesté à ses apôtres qu'en Galilée. Parmi les oppositions de détail entre des passages parallèles des Synoptiques, on peut mentionner la recommandation faite par Jésus aux apôtres de n'emporter dans leurs courses apostoliques rien autre qu'un bâton, Marc., VI, 8, de ne rien emporter, pas même un bâton, Matth., X, 10, Luc., IX, 3; la guérison d'un aveugle qui se produit lorsque Jésus approche de Jéricho, Luc., XVIII, 35-43, à sa sortie de Jéricho, Matth., XX, 29-34, Marc., X, 46-52; les divergences dans les circonstances (temps et personnes) du reniement de saint Pierre.

2° *Ressemblances et différences dans l'ordre des parties.* — 1. L'ordre des épisodes dans Marc et Luc est presque constamment le même (il faut naturellement tenir compte de l'introduction dans la trame commune des parties propres à Luc). On compte seulement (P. Wernle, *Die synoptische Frage*, p. 7, cité dans Camerlynck, *Synopsis*, p. LVI) sept récits qui ne se trouvent pas à la même place dans ces deux évangiles : Luc., III, 19 et Marc., VI, 17; Luc., IV, 16-30 et Marc., VI, 1-6; Luc., V, 1-11 et Marc., I, 16-20; Luc., VI, 12-16, 17-19 et Marc., III, 13-19, 7-12; Luc., VIII, 4-18, 19-21 et Marc., IV, 1-25, III, 31-36; Luc., XXII, 15-20, 21-23 et Marc., XIV, 22-25, 18-21; Luc., XXII, 54-62, 63-65 et Marc., XIV, 53-54, 66-72, 65 (dans ces quatre derniers cas, il y a intervention dans l'ordre de deux péripécies successives). Ces quelques divergences dans la suite des épisodes peuvent généralement s'expliquer par la méthode historique particulière et le point de vue spécial de saint Luc. Cf. Luc., I, IX, col. 986-987.

2. Si l'on compare la succession des péripécies communes à Matthieu et Marc, on constate que, à partir du c. XIV de Matthieu, l'ordre est presque constamment le même dans les deux évangiles (avec addition dans Matthieu de récits ou discours qui ne figurent pas dans Marc). Par contre, dans les treize premiers chapitres de Matthieu, il n'y a pas généralement parallélisme avec Marc pour l'ordre des péripécies; cette divergence s'explique par la méthode propre de l'auteur du premier évangile, qui adopte un ordre systématique, groupement des miracles en séries, des paroles isolées en discours. Cf. MATTHIEU, I, X, col. 365.

3. La même explication vaut pour la divergence dans l'ordre des matériaux qu'on observe dans les parties communes à Matthieu et Luc ne figurant pas dans Marc. Les récits et surtout les paroles du Christ, qui sont groupés systématiquement dans Matthieu, se retrouvent dispersés dans le troisième évangile, saint Luc s'étant proposé sans doute de les rapporter à leur place chronologique.

3° *Ressemblances et différences de forme.* — Il est rare que dans les passages parallèles des trois Synoptiques, ou de deux d'entre eux seulement, dont le fond est commun, le texte soit absolument identique : il y a généralement des différences plus ou moins notables dans le choix ou l'ordre des mots, dans la construction ou la succession des phrases. On ne rencontre aucun verset rigoureusement identique dans les trois Synoptiques à la fois; il y en a huit dans les passages parallèles de Matthieu et Marc, six dans les parallèles de Matthieu et Luc, trois dans les parallèles de Marc et Luc.

1. Les ressemblances se constatent surtout dans la relation de paroles de Jésus, qui très souvent ne présentent que des variantes insignifiantes. Voici un exemple :



Matth., xvi, 24-25

Marc., viii, 34-35

Luc., ix, 23-24

Εἰ τις θέλει ὀπίσω μου ἔλθειν, ἀπαρνησάσθω ἑαυτόν καὶ ἅρπαζον τὸν σταυρὸν αὐτοῦ καὶ ἀκολουθεῖτω μοι. Ὃς γὰρ ἂν θέλῃ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ σῶσαι, ἀπολέσει αὐτήν. Ὃς δ' ἂν ἀπολέσῃ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἐνεκεν ἐμοῦ ἐνθήσει αὐτήν.

Εἰ τις θέλει ὀπίσω μου ἔλθειν, ἀπαρνησάσθω ἑαυτόν καὶ ἅρπαζον τὸν σταυρὸν αὐτοῦ καὶ ἀκολουθεῖτω μοι. Ὃς γὰρ ἂν θέλῃ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ σῶσαι, ἀπολέσει αὐτήν. Ὃς δ' ἂν ἀπολέσῃ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἐνεκεν ἐμοῦ καὶ τοῦ εὐαγγελίου σώσει αὐτήν.

Εἰ τις θέλει ὀπίσω μου ἔλθειν, ἀπαρνησάσθω ἑαυτόν καὶ ἅρπαζον τὸν σταυρὸν αὐτοῦ καὶ ἀκολουθεῖτω μοι. Ὃς γὰρ ἂν θέλῃ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ σῶσαι, ἀπολέσει αὐτήν. Ὃς δ' ἂν ἀπολέσῃ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἐνεκεν ἐμοῦ οὕτως σώσει αὐτήν.

On ne saurait s'étonner que des sentences comme celles-là se soient gravées aisément dans la mémoire et se soient transmises littéralement. Il faut noter cependant que Jésus les a prononcées en araméen, et qu'elles auraient pu être traduites en grec en termes différents, de sorte que la concordance verbale presque complète entre les trois Synoptiques reste significative. D'autant plus que, par ailleurs, cette concordance n'existe pas pour d'autres paroles de Jésus, qu'on s'attendrait, vu leur importance, à voir reproduire identiquement par les évangélistes : on sait que le texte du *Pater* présente de notables différences dans la recension de Matth., vi, 9-11 et celle de Luc., xi, 2-4; et que les paroles de la consécration du pain et du vin à la Cène sont rapportées en des termes différents par chacun des évangélistes, Matth., xxvi, 26-29, Marc., xiv, 22-25, Luc., xxii, 15-20.

2. Dans les récits, les variantes de forme sont beaucoup plus fréquentes. On peut cependant signaler de longs épisodes où la similitude dans la suite des phrases et le choix des expressions frappe beaucoup plus que les différences, et où la parenté se révèle jusque dans des détails de style peu importants, comme les transitions par exemple. On peut citer à ce point de vue la discussion sur le sabbat avec les pharisiens, Matth., xii, 1-4, Marc., ii, 23-26, Luc., vi, 1-4, suivie de la guérison de l'homme à la main desséchée, Matth., xii, 9-13, Marc., iii, 1-5, Luc., vi, 6-10. Cf. aussi l'épisode du jeune homme riche, Matth., xix, 16-22, Marc., x, 17-22, Luc., xviii, 18-23.

3. La parenté littéraire entre des récits parallèles parfois très différents de forme se révèle en certains cas par l'emploi commun de termes rares. Le verbe ἀπαρνομαι qui ne se trouve nulle part ailleurs dans le Nouveau Testament est employé à la fois par les trois Synoptiques : Ὅταν ἀπαρῶθ' ἀπ' αὐτῶν, Matth., ix, 15, Marc., ii, 20, Luc., v, 35. Cf. également Matth., xvi, 28, Marc., ix, 1, Luc., ix, 27 : Οὐ μὴ γεύσωνται θανάτου. D'autres fois, c'est l'emploi commun dans les récits parallèles de constructions très spéciales, peu normales. L'exemple classique est celui de la guérison du paralytique, où le discours de Jésus est coupé également dans les trois Synoptiques par l'incise : αἶτ' παραλῆτο, sorte de parenthèse introduite par le rédacteur, Matth., ix, 6, Marc., ii, 10, Luc., v, 24. Cf. également une même anomalie de rédaction dans les récits de la guérison de l'hémorroïsse, Matth., ix, 20-21 et Marc., v, 27-28.

4. Un autre trait de parenté littéraire entre les Synoptiques est révélé par les concordances verbales entre les citations communes de l'Ancien Testament, en des cas où le texte évangélique ne reproduit exactement ni celui de la version grecque des Septante, ni celui de l'original hébreu. Par exemple la citation d'Isaïe : *rectas facite semitas ejus*, Matth., iii, 3, Marc., i, 3, Luc., iii, 4, alors que le texte du prophète, Is., xl, 3, porte, d'après l'hébreu et les Septante : *semitas Dei nostri*. Cf. également la citation de Malachie, iii, 1, dans Matth., xi, 10, Marc., i, 2, Luc., vi, 27, où le texte commun des trois Synoptiques : *angelum... qui præparabit viam tuam* reproduit assez largement le

texte hébreu du prophète : *præparabit viam ante faciem meam*, dont la version des Septante s'écarte considérablement.

II. HISTOIRE DU PROBLÈME SYNOPTIQUE. — Les relations entre les évangiles synoptiques, envisagées comme problème littéraire, n'ont guère commencé à être étudiées systématiquement qu'au xviii<sup>e</sup> siècle. L'antiquité chrétienne et le Moyen Age, dans la comparaison des évangiles, se sont placés à peu près exclusivement au point de vue de l'*harmonistique*, cherchant simplement les moyens d'expliquer ou d'atténuer les divergences que présentent les textes parallèles, dans l'ordre et la présentation des faits, ainsi que dans la teneur des paroles.

On sait que, sur la composition des Synoptiques et leurs relations, l'ancienne tradition ecclésiastique ne fournit que des données très sommaires et dont l'interprétation prête à discussion. Après le prologue du III<sup>e</sup> évangile, où saint Luc fait allusion à divers essais tentés avant lui pour raconter ce qu'avait fait Jésus, les principaux textes sont ceux de Papias, évêque de Hiéropolis, rapportés par Eusèbe. De ces textes reproduits et discutés dans les articles Marc, t. ix, col. 1941-1942 et MATTHIEU, t. x, col. 360-361, il n'y a à retenir au point de vue du problème synoptique, que les données suivantes : Marc, dans la rédaction de son évangile, s'est inspiré de la catéchèse de saint Pierre; Matthieu a écrit en hébreu (plutôt en araméen) un recueil de *Logia*, dont on tenta plusieurs traductions en grec. Les écrivains ecclésiastiques des premiers siècles, qui parlent incidemment de la composition des évangiles, s'inspirent de Papias et admettent tous que l'ordre dans lequel ceux-ci ont été écrits est celui-là même que le Canon leur assigne; cf. par exemple saint Jean Chrysostome, *Homil. in Matth.*, iv, 1. Saint Augustin cependant, dans le *De consensu evangelistarum*, tente de chercher des éléments de solution au problème de l'harmonie évangélique dans la considération des rapports littéraires (ordre et méthode de composition) des Synoptiques; on doit y relever surtout l'idée que Marc s'est inspiré de son prédécesseur Matthieu en l'abrégeant : *Marcus Mattheum subsecutus tanquam pedisequus et brevior ejus*.

L'idée de la dépendance mutuelle des évangiles suivant leur ordre de succession dans le Canon resta dominante durant tout le Moyen Age, sans que d'ailleurs on cherchât à approfondir le problème littéraire des relations entre les Synoptiques. Au xvi<sup>e</sup> siècle, Grotius cependant modifiait la thèse augustinienne, en supposant que, si Marc dépend de l'évangile hébreu de Matthieu, le traducteur grec de cet évangile aurait connu et utilisé Marc, idée qui a été reprise par plusieurs exégètes catholiques contemporains; cf. art. MATTHIEU, t. x, col. 363. De même Richard Simon se refusait à admettre l'opinion d'Augustin sur Marc abrégé de Matthieu. Cependant l'hypothèse augustinienne est encore défendue par Griesbach (1789), qui admet que l'évangile de Marc est tout entier tiré des deux autres Synoptiques. A la fin du xviii<sup>e</sup> siècle commencent à apparaître des hypothèses nouvelles sur l'origine et les rapports des Synoptiques. Lessing

(1778), puis Eichhorn (1794) supposent l'existence d'un évangile araméen primitif dont Matthieu, Marc et Luc seraient trois versions indépendantes. Puis c'est l'hypothèse de la tradition orale, esquissée d'abord par Herder (1797), et exposée ensuite de façon systématique par Gieseler (1818) : cette explication de la formation des évangiles *uniquement* par la tradition orale a trouvé de nombreux partisans, principalement parmi les catholiques (actuellement encore M. Levesque, le P. Marcel Jousse et quelques autres), mais surtout elle entre comme un élément de solution dans la plupart des systèmes actuels. En 1832, Schleiermacher préféra d'autre part à l'hypothèse documentaire en admettant comme sources de nos évangiles un grand nombre de *diégèses*, ou petits récits écrits, qui auraient été la première forme de la littérature évangélique. Les théories de l'École de Tubingue sur la composition des évangiles reflètent naturellement sa conception de l'histoire du christianisme primitif : ses représentants supposent à l'origine deux documents, l'un, araméen, de tendance judéo-chrétienne, un autre, paulinisan, ou grec, dont Matthieu et Luc seraient respectivement la forme évoluée et doctrinalement atténuée; Marc aurait combiné les deux documents primitifs en en neutralisant les tendances. Si le système de l'École de Tubingue a été abandonné, sa méthode, dont la caractéristique est de faire correspondre le développement de la littérature évangélique avec le développement historique et doctrinal du christianisme primitif, est à la base des systèmes les plus récents proposés par la critique indépendante pour expliquer la formation des évangiles.

Baur et ses disciples avaient défendu l'idée du caractère secondaire de Marc, en vertu de considérations d'ordre historique plutôt que littéraire : sur ce point particulier, la réaction se produisit bientôt, à la suite d'études critiques plus approfondies; c'est la thèse opposée de la priorité de Marc par rapport aux autres évangiles qui allait devenir dominante et servir de base à la théorie dite *des deux sources*. D'après ce système, nos Synoptiques actuels auraient deux sources principales : d'une part, l'évangile de Marc, ou une forme primitive de cet évangile, d'autre part, un recueil araméen de discours, identifié ou non avec les *Logia* de Matthieu indiqués par Papias, dont l'utilisation par Matthieu et Luc expliquerait les éléments communs à ces deux évangiles, qui ne figurent pas dans Marc. Cette théorie, sous cette forme simpliste, est aujourd'hui reconnue comme insuffisante, à elle seule, à résoudre le problème synoptique et l'on a été amené soit à admettre des sources secondaires plus ou moins nombreuses, soit à supposer des formes intermédiaires entre les sources primitives et leur utilisation par les évangélistes. Dans ses lignes générales, elle est cependant admise, tout au moins comme point de départ et comme cadre pour des recherches ultérieures, par la plupart des critiques, en dehors des catholiques. Ces recherches ont tendu soit à préciser le caractère, l'étendue des sources et leurs états successifs, soit à déterminer leurs rapports entre elles et avec les évangiles actuels. On n'accepte guère plus aujourd'hui la théorie du Proto-Marc, qui connut une période de faveur, théorie d'après laquelle la première source des Synoptiques n'aurait point été Marc lui-même, mais une forme primitive de cet évangile, soit plus longue (Holtzmann), soit surtout plus courte (E. Reuss, Weizsäcker). Quant à la seconde source, désignée généralement par le sigle Q (*Quelle* = source en allemand), on en a tenté diverses reconstitutions, les uns n'y voulant voir qu'un simple recueil de discours, d'autres admettant qu'elle comprenait aussi quelques récits (c'est en particulier l'opinion de A. Harnack et B. Weiss). Les divergences ne sont pas moins

dres sur les relations entre la première et la seconde source : tandis que certains admettent l'utilisation de Q par Marc (Harnack, B. et J. Weiss, Loisy, Streeter), d'autres (Jülicher, Wernle, Wellhausen) combattent cette hypothèse. D'ailleurs l'orientation des recherches critiques sur le problème synoptique s'est notablement modifiée depuis le commencement du *xx<sup>e</sup>* siècle. La critique, se faisant de plus en plus radicale, n'accepte plus de considérer nos évangiles actuels comme des écrits à peu près homogènes, dus à un seul auteur : à côté des sources principales, on leur suppose une multiplicité de sources secondaires, et surtout on les considère comme l'aboutissant d'un travail rédactionnel complexe. Le problème littéraire se double d'un problème historique et doctrinal. On recherche les couches successives de tradition auxquels correspondent les divers éléments, en lesquels on décompose les évangiles. Le problème synoptique s'insère ainsi dans le problème plus général de la formation et du développement de la tradition évangélique. C'est en particulier la position adoptée par l'école récente, qui préconise la méthode dite de *l'histoire des formes* (*Formgeschichtliche Methode*), laquelle suppose que la tradition évangélique a pris naissance et s'est développée dans la communauté chrétienne primitive, qu'elle s'est enrichie progressivement en correspondance avec les besoins de la foi et du culte, se fixant dans des écrits fragmentaires de caractère varié (apophthegmes, discours, miracles), qui ont été utilisés pour la rédaction des évangiles.

La critique indépendante ne tient à peu près aucun compte des données de la tradition ecclésiastique, et fonde ses conclusions relatives à l'origine des évangiles sur la seule étude interne des textes. Les exégètes catholiques au contraire attachent un très grand prix aux témoignages traditionnels. Les données que ceux-ci fournissent ont été rappelées et précisées dans les décisions de la Commission biblique pontificale sur l'évangile selon saint Matthieu (19 juin 1911), sur les évangiles selon saint Marc et selon saint Luc (26 juin 1912), sur la question synoptique (26 juin 1912), décisions qui doivent servir de cadre aux systèmes élaborés pour résoudre les problèmes littéraires relatifs aux Synoptiques. Voici le texte de la décision sur la question synoptique :

1. Tout en observant ce qui, dans les décisions précédentes, doit être absolument observé, surtout en ce qui regarde l'authenticité et l'intégrité des trois évangiles de Matthieu, Marc et Luc, l'identité substantielle de l'évangile grec de Matthieu avec son original primitif, et aussi l'ordre dans lequel ces évangiles ont été composés, les exégètes peuvent-ils, pour expliquer les ressemblances ou les divergences des évangiles, parmi tant d'opinions diverses et contradictoires, discuter en toute liberté et recourir à l'hypothèse de la tradition soit écrite, soit orale, ou encore à celle de la dépendance d'un évangile par rapport à un évangile antérieur ou aux évangiles antérieurs? — Oui.

2. Doit-on regarder comme observant les décisions susdites ceux qui, sans appui sur un témoignage traditionnel et sans preuve historique, acceptent facilement l'hypothèse dite communément « des deux sources », qui prétend expliquer la composition de l'évangile grec de Matthieu et de l'évangile de Luc surtout par leur dépendance à l'égard de l'évangile de Marc et à l'égard d'une collection dite « des discours du Seigneur »? Et par suite, peuvent-ils soutenir en toute liberté cette hypothèse? — Non, sur les deux points.

III. EXAMEN DES PRINCIPAUX SYSTÈMES PROPOSÉS POUR LA SOLUTION DU PROBLÈME SYNOPTIQUE. — 1<sup>o</sup> *Hypothèse de la tradition orale*. — Cette hypothèse qui, sous sa forme rigoureuse (explication des rapports entre les Synoptiques par la seule tradition orale), ne compte plus que de rares partisans, repose sur un fait indéniable : c'est d'abord sous forme de tradition orale

qu'ont été transmis les souvenirs apostoliques sur la vie et l'enseignement de Jésus. L'Évangile, avant d'être écrit, a été prêché par les apôtres et les disciples du Seigneur, et il est très probable qu'il se forma très vite un type pour ainsi dire officiel de catéchèse, fixé dans ses grandes lignes, suivant un plan invariable, dont les discours de Pierre, et particulièrement le discours du chef des apôtres au centurion Corneille, Act., x, 34-43, nous donnent un raccourci. C'est de cet enseignement oral, garde fidèlement dans la mémoire et comme stéréotypé, mais cependant diversifié pour répondre aux besoins particuliers des différents auditoires, que, d'après les tenants de l'hypothèse en examen, procédaient *directement* les Synoptiques. Ceux-ci supposent volontiers, cf. E. Levesque, *Nos quatre Évangiles*, p. 26-30, que la catéchèse primitive aurait pris trois formes principales en trois milieux différents : Jérusalem, Rome, les Églises grecques. La catéchèse de Jérusalem, s'adressant à des Juifs, devait avant tout montrer en Jésus le Messie prédit par les prophètes et préciser les rapports entre son enseignement et la Loi mosaïque : c'est cette catéchèse qui aurait été fixée par écrit dans l'évangile de saint Matthieu, rédigé en araméen par cet apôtre, évangile dont le contenu et le caractère correspondent précisément aux nécessités de l'apostolat chrétien dans le milieu palestinien. A Rome, la prédication chrétienne, s'adressant surtout à des gentils, tout en gardant le même cadre et le même contenu essentiel, devait négliger ce qui était proprement juif et, fondant son apologétique sur les miracles accomplis par le Sauveur plutôt que sur l'accomplissement des prophéties messianiques, s'attacher à montrer en Jésus l'envoyé de Dieu, jouissant de pouvoirs divins : l'évangile de saint Marc, qui, selon les témoignages de l'antiquité ecclésiastique, reproduit la prédication romaine de Pierre, répond bien aux besoins de ce milieu. Enfin, dans le monde grec, la catéchèse élémentaire, prêchée par Paul à des auditoires mêlés de juifs et de gentils, avait dû prendre un caractère plus universel et présenter Jésus comme le Sauveur de tous : c'est bien là l'idée fondamentale de l'évangile de saint Luc, disciple de Paul.

Cette théorie — très simple — est, semble-t-il, trop simple pour s'adapter aux données complexes du problème synoptique. Elle rend assez bien compte des différences de fond et de forme que présentent les Synoptiques : omissions, transpositions, répétitions s'expliquent facilement par l'insuffisante fidélité de la mémoire. On remarquera pourtant que le système n'explique pas pourquoi la tradition orale qui a fourni le fonds commun aux trois Synoptiques a laissé en dehors une masse assez considérable de faits et de paroles, de même caractère, qui ont été ensuite recueillis par chacun des évangélistes dans les parties de leur œuvre qui leur sont propres, en particulier par Luc. Mais, surtout, ce dont l'hypothèse de la tradition orale ne peut rendre suffisamment compte, ce sont les ressemblances d'ordre dans la suite des développements et, surtout, les ressemblances de forme, allant parfois jusqu'à une identité presque littérale, qui présentent les Synoptiques. Les défenseurs les plus récents de la théorie ont insisté sur le rôle que joue la mémoire chez les peuples qu'on a appelés de *style oral*, parmi lesquels figurent les peuples de l'ancien Orient, et l'extraordinaire puissance mnémonique à laquelle ils peuvent arriver. Il n'est pas douteux en effet que, à l'époque évangélique, l'enseignement des rabbins était donné sans texte écrit et a été transmis oralement pendant longtemps avant la rédaction des compilations où il s'est conservé. On a aussi cru reconnaître dans les évangiles un élément rythmique, recité et discours formant des strophes plus ou moins régulières, avec répe-

tition de mots et de formules facilitant le travail de la mémoire (théorie du R. P. Jousse, à laquelle peuvent être rattachés les essais de M. Loisy de traduction rythmique de tout le Nouveau Testament). Mais, sur ce dernier point, on doit faire de grandes réserves : si certaines paroles de Jésus présentent, en effet, ce caractère rythmé, il paraît tout à fait arbitraire de vouloir le retrouver dans les récits évangéliques. Comment expliquer d'ailleurs, dans cette hypothèse, que quelques-unes des paroles de Jésus, parmi les plus importantes et les plus caractéristiques, aient été rapportées par chacun des Synoptiques en des termes notablement différents (le *Pater*, les paroles de l'institution de l'eucharistie), alors que des détails accessoires, de simples formules de transition se retrouvent identiques dans les trois textes parallèles? Sans parler de quelques textes déjà signalés : le *et ait paralytico* du récit de la guérison du paralytique, et l'incise : que celui qui lit cela fasse attention », qui coupe le discours eschatologique, à la fois dans Matth., xxiv, 15, et dans Marc., xiii, 14, lesquels supposent l'emprunt à une source écrite, il faut remarquer de plus que les ressemblances verbales relevées entre les trois Synoptiques apparaissent dans le texte grec des évangiles : est-il vraisemblable que, si le passage de la tradition araméenne primitive à la tradition grecque a été fait oralement, les mots semblables dans le texte araméen aient été toujours traduits par les mêmes expressions grecques?

Ces remarques rendent tellement probable, pour ne pas dire certaine, l'existence de relations proprement littéraires entre les Synoptiques avec l'usage d'intermédiaires écrits entre la catéchèse orale primitive et la rédaction des évangiles, que même les défenseurs de l'hypothèse de la tradition orale sont obligés d'admettre qu'il a pu y avoir des notes écrites, des recueils partiels, fixant déjà la tradition orale, et qui auraient servi aux évangélistes, non précisément à titre de source, mais comme aide-mémoire. Cf. E. Levesque, *Nos quatre évangiles*, p. 47-48. L'existence de tels recueils n'est d'ailleurs pas une simple hypothèse, car c'est à des écrits de ce genre que fait sans doute allusion le prologue de Luc. Reste à savoir si ce complément rend la théorie de la tradition orale entièrement suffisante et si, en plus de l'utilisation de la tradition orale qui reste un des éléments essentiels de toute solution du problème synoptique, on ne doit pas supposer une dépendance littéraire entre les évangiles eux-mêmes, dépendance que les raisons les plus sérieuses semblent bien obliger à admettre, tout au moins entre Luc et Marc, ou bien l'emploi de sources communes.

2<sup>e</sup> *Hypothèse de la dépendance mutuelle.* — Elle suppose que les évangiles les plus récents ont utilisé leurs devanciers et, par suite, peut revêtir plusieurs formes, suivant l'ordre que l'on admet pour la composition des Synoptiques. L'hypothèse, soutenue dans l'antiquité par Clément d'Alexandrie, qui fait de Marc le plus récent des Synoptiques et le considère comme un résumé des deux autres, n'a plus de partisans : d'une part, elle est contraire à la tradition la plus ancienne qui fait de Marc un echo de la prédication de Pierre, d'autre part, elle est en désaccord avec le caractère d'originalité qu'on doit reconnaître à cet évangile. Deux ordres de succession possibles sont actuellement envisagés : l'un, qui fait de Marc le plus ancien des évangiles et la source commune de Luc et Matthieu, est une des bases de la théorie des deux sources qui sera discutée plus loin; l'autre est l'ordre traditionnel, Matthieu, Marc, Luc, qui entraîne, si l'on admet l'hypothèse de la dépendance mutuelle, que Marc aura pu utiliser Matthieu et que Luc, à son tour, aura profité de ses deux prédécesseurs.



1. La dépendance de Luc par rapport à Marc est aujourd'hui admise par la plupart des critiques et exégètes. Le principal argument en faveur de cette dépendance, c'est que, dans une partie considérable du troisième évangile (ce que le P. Lagrange appelle les sections *marciennes*, Luc., iv, 31-vi, 19; viii, 14-ix, 50; xviii, 15-xxi, 38), le contenu et l'ordre des péripécies sont les mêmes que dans Marc, avec seulement un tout petit nombre d'omissions, additions ou transpositions; la ressemblance de forme, bien que n'étant pas absolue, est également frappante dans ces sections et la conclusion à en tirer en faveur de l'influence de Marc sur Luc s'impose d'autant plus que, dans les parties propres à Luc, la présentation des faits est moins détaillée, moins vivante. Les différences de forme ne constitueraient une objection contre la dépendance littéraire de Luc, que si l'on supposait que l'auteur du troisième évangile était un simple rédacteur reproduisant servilement ses documents, tandis qu'il apparaît, dans l'ensemble de son œuvre, comme un véritable écrivain, ayant son but particulier, ses préoccupations propres, soit doctrinales, par quoi s'expliquent certaines omissions, soit littéraires (il émonde et corrige Marc, par souci de pureté du style). Cette méthode de Luc explique que, dans les sections de son évangile désignées par le P. Lagrange comme *non-marciennes* (les débuts du ministère public de Jésus d'une part, d'autre part les récits de la passion et de la résurrection), l'auteur du III<sup>e</sup> évangile paraît plus indépendant de Marc (nombreuses additions, quelques omissions et transpositions); mais, en ces sections mêmes, l'ordre des péripécies est sensiblement identique et l'on discerne assez nettement que Luc s'attache toujours à Marc comme guide, bien qu'il le suive moins strictement pour faire place à d'autres sources ou traditions dont il disposait. L'hypothèse d'un Proto-Marc plus court, qui n'aurait pas contenu les passages du second évangile actuel manquant dans le troisième, n'aurait aussi de raison d'être que si Luc avait eu pour règle de suivre à peu près littéralement ses sources. Mais, malgré l'intention marquée au début de son évangile de donner un récit de la vie de Jésus plus complet et plus ordonné que ses devanciers, il n'était pas obligé d'utiliser tous les matériaux qui étaient à sa disposition : les exigences de son plan, la qualité des destinataires de son ouvrage et aussi certains scrupules d'ordre doctrinal (par exemple pour les passages de Marc n'intéressant que les Juifs, comme la mort de Jean-Baptiste, vi, 17-29, les questions de pureté légale, vii, 1-23, celle de la répudiation, x, 2-12; ou les textes qui pouvaient paraître peu conciliables avec le caractère surhumain de Jésus, vii, 24-30, ou défavorables aux apôtres, x, 35-45) pouvaient l'engager à omettre certaines parties du texte de Marc, que dans l'ensemble il suivait. Il n'y a donc pas lieu de supposer une première forme hypothétique, moins complète, du second évangile : rien n'empêche que ce soit le Marc actuel, qui ait été utilisé par Luc.

2. On est beaucoup moins d'accord sur les relations entre Luc et Matthieu. Le problème se pose non seulement pour les parties de ces évangiles qu'ils ont en commun avec Marc, mais surtout pour d'autres parties considérables, qui ne figurent pas dans Marc, et où tous deux marchent parallèlement, avec de notables ressemblances non seulement de fond, mais de forme. Il se complice du fait que, en d'autres parties, les divergences sont telles entre les deux évangélistes qu'il paraît difficile qu'ils se soient connus mutuellement : si, par exemple, Luc avait eu sous les yeux les récits de l'enfance de Jésus et les récits de la résurrection, tels qu'ils sont dans notre 1<sup>er</sup> évangile, il n'aurait pas rédigé, semble-t-il, les premiers et les derniers chapitres de son propre récit avec une si complète

indépendance à l'égard de son devancier. Dans ces conditions, on serait assez porté à mettre sur le compte d'une tradition orale commune les ressemblances entre Matthieu et Luc. Et c'est la solution acceptée par plusieurs exégètes catholiques. Mais ces ressemblances sont cependant de telle nature que, sans pouvoir aboutir sur ce point à des conclusions certaines, on est porté à admettre, pour les expliquer, une dépendance littéraire des deux évangiles l'un par rapport à l'autre. En effet, à côté d'un certain nombre de passages où la ressemblance est moins étroite ou qui ont le caractère de sentences faciles à retenir de mémoire (cf. une liste de ces cas dans Lagrange, *Évangile selon saint Luc*, p. LXXIV), il en est d'autres où la tradition orale ne paraît pas suffisante (par exemple, Luc., x, 21-24 = Matth., xi, 25-27; Luc., xi, 33-36 = Matth., v, 15, vi, 22-23). Presque toujours il s'agit alors de paroles plutôt que de récits. Et ce qui donne à ces ressemblances verbales une portée plus grande, c'est qu'on a affaire à des groupements de sentences, qui se retrouvent identiques dans Matthieu et dans Luc, alors que la suite des idées n'imposait pas ces groupements : exemple caractéristique dans Luc., xii, 2-9 = Matth., x, 26-34. Pour expliquer ces faits, les critiques partisans de la théorie des deux sources supposent que les rédacteurs du premier et du troisième évangile ont utilisé une source commune, qui serait un recueil de discours et sentences du Seigneur, peut-être les *Logia* attribués à Matthieu par Papias, ou plutôt une traduction grecque de ces *Logia*. Cette hypothèse étant incompatible avec l'authenticité (littéraire) du Matthieu canonique, les exégètes, qui ne veulent pas s'écarter sur ce point du sentiment traditionnel et qui, par conséquent, maintiennent l'identité substantielle du Matthieu grec avec l'évangile araméen de saint Matthieu, doivent recourir à d'autres hypothèses, telles que celle proposée par le P. Lagrange : « Si l'on veut tenir compte de tous les aspects de la situation, le mieux est peut-être de supposer que Luc n'a pas eu sous les yeux notre Matthieu canonique, mais qu'il en a connu au moins des extraits en grec, comprenant les discours, dans leur ordre actuel et tels qu'ils sont, sauf quelques retouches, dans le texte de Matthieu. » *Évangile selon saint Luc*, p. LXXXV.

3. La comparaison entre Matthieu et Marc fait ressortir les trois faits suivants : la matière contenue dans Marc se retrouve presque complètement dans Matthieu (les principales omissions sont : Marc., i, 21-28; i, 35-38; iv, 26-29; vii, 31-37; viii, 22-26; ix, 38-40; xii, 41-44); l'ordre des péripécies est à peu près constamment le même dans les deux évangiles, à partir de Matth., xiv, 1 = Marc, vi, 14; il y a souvent identité verbale dans les passages parallèles.

Ces trois faits sont évidemment favorables à la dépendance littéraire d'un des évangiles par rapport à l'autre. Malgré le sentiment de saint Augustin et des anciens, malgré les raisons alléguées aujourd'hui encore par quelques partisans de la dépendance de Marc par rapport à Matthieu, cette hypothèse est peu vraisemblable, parce qu'elle se heurte à un fait frappant : le caractère des récits de Marc, beaucoup plus détaillés, concrets et vivants que les récits parallèles de Matthieu. On a bien pu tenter (par exemple M. Primo Vannutelli), à force d'ingéniosité, d'expliquer en tel ou tel cas particulier pourquoi et comment Marc aurait été amené à développer et concrétiser les narrations plus schématiques de Matthieu. Mais, si l'on regarde l'ensemble, on ne peut manquer de juger invraisemblable que Marc ait régulièrement ajouté la couleur et la vie au texte plus abstrait qui lui aurait servi de source. D'ailleurs l'ancienne tradition qui représente saint Marc comme l'interprète de saint Pierre dissuade d'admettre une dépendance littéraire étroite entre

notre second évangile et une source écrite constituant déjà un évangile, car elle semble bien ne lui assigner d'autre source que la prédication du chef des Apôtres.

Faut-il donc en conclure que Matthieu dépende littérairement de Marc? Il y a lieu ici de distinguer entre l'évangile araméen de saint Matthieu dont l'existence repose sur le témoignage de Papias, et notre premier évangile actuel, qui serait la traduction grecque de cet original araméen. A vrai dire, la plupart des critiques indépendants n'acceptent pas cette distinction : pour eux, notre 1<sup>er</sup> évangile n'est pas une traduction, mais un ouvrage original basé sur Marc d'une part, et un recueil de discours du Seigneur (théorie des deux sources). On discutera plus loin cette théorie, surtout au point de vue de l'étendue et du caractère de la seconde source qu'elle suppose. Mais, si l'on s'en tient à l'ancienne tradition ecclésiastique qui attribue à saint Matthieu la composition d'un premier évangile en araméen, on doit se demander si cet évangile dépendait de Marc, ou si du moins Marc a été utilisé par le traducteur grec. La première question n'a pas lieu de se poser, si l'on tient que le Matthieu araméen a été le premier de nos évangiles. Mais alors, comment expliquer la ressemblance de fond et d'ordre constatée entre Matthieu et Marc? C'est ici qu'on peut faire appel à la tradition orale, qui suffirait peut-être à expliquer cette ressemblance. Si en effet l'on admet, comme c'est vraisemblable, que saint Pierre a eu un rôle particulièrement important dans la fixation de la catéchèse primitive, en ce qui concerne le fond et le cadre des récits, Matthieu, qui s'appuie naturellement sur cette catéchèse, et Marc, qui reproduit la prédication de saint Pierre, peuvent s'être rencontrés sur le choix et l'ordre général des récits, sans que l'un ait connu et utilisé l'autre. Mais les ressemblances verbales ne peuvent s'expliquer de cette façon. Il faut supposer, pour en rendre compte, que le traducteur grec du premier évangile a eu sous les yeux le texte de Marc, et qu'il s'en est inspiré dans le choix des mots qu'il employait pour rendre en grec les expressions du texte araméen. Si l'on estime de plus que, comme les Septante l'ont fait pour certaines traductions de l'Ancien Testament, il a pu faire quelques additions et modifications à l'original qu'il traduisait et qu'il a pu pour cela puiser également dans Marc, on rendra compte de façon satisfaisante, semble-t-il, des relations qui apparaissent entre les deux premiers évangiles. — Sur les raisons qu'on tire des doublets, et des citations de l'Ancien Testament dans Matthieu pour établir une dépendance entre celui-ci et Marc, cf. art. MATTHIEU, t. x, col. 363-364.

3<sup>e</sup> *Hypothèse des documents.* — Les difficultés que soulève l'hypothèse de la dépendance mutuelle des évangiles et, d'autre part, la nécessité qui s'impose de maintenir entre eux des relations proprement littéraires ont conduit à l'hypothèse documentaire, qui explique les ressemblances des Synoptiques par l'emploi de sources communes.

1. *La théorie des deux sources.* — La forme la plus répandue de cette hypothèse est la théorie des deux sources, déjà signalée, d'après laquelle Luc et Matthieu auraient utilisé deux sources communes : l'une, qui serait notre Marc canonique ou une forme peu différente de cet évangile, l'autre qui serait un recueil de discours du Seigneur, comprenant peut-être aussi quelques récits. La dépendance par rapport à Marc de Luc et de Matthieu, tout au moins du texte grec actuel du 1<sup>er</sup> évangile, étant assez généralement reconnue, c'est sur l'existence et le caractère de la seconde source (Q) que porte surtout la discussion. Certains identifient ce document hypothétique avec les *Logia* dont parle Papias comme étant l'œuvre de saint Matthieu

et expliquent l'attribution de notre premier évangile à cet apôtre précisément par le fait que son rédacteur aurait inséré dans son récit, à côté des parties empruntées à Marc, tout le contenu, traduit de l'araméen, des *Logia* de Matthieu. D'autres, par contre, n'accordent aucune valeur au témoignage de Papias et n'admettent aucune relation entre la source Q et l'apôtre Matthieu. Ils concluent à l'existence de ce document, du fait de l'existence, dans les passages parallèles de Matthieu et de Luc qui ne figurent pas dans Marc, de fréquentes ressemblances de fond et de forme, ressemblances telles, qu'elles semblent exiger, à défaut de la dépendance directe d'un évangile par rapport à l'autre, l'utilisation d'une source commune.

Cette théorie, même dans le cas où l'on identifie Q avec les *Logia* de saint Matthieu, a l'inconvénient de ne pas s'accorder avec l'ancienne tradition. — Cette tradition est-elle, d'ailleurs, aussi solide qu'on le prétend? — Mais, en dehors de cette raison, et sans entrer dans les difficultés de détail que cette hypothèse soulève, on peut faire valoir contre elle quelques objections d'ordre général. In vraisemblance, souligne le P. Lagrange (*Comm. de saint Luc*, p. LXXXV), de ces deux évangiles, Matthieu et Luc, composés d'après les deux mêmes sources, et cependant si différents! Et, si notre premier évangile est le résultat de la fusion de deux documents par un rédacteur, qui aurait fait simplement œuvre de compilateur, comment en expliquer l'unité profonde, la méthode de composition si particulière, avec des groupements fondés, à la manière juive, sur des combinaisons de nombres? Cf. art. MATTHIEU, t. x, col. 365-366? D'autre part, la source Q, au cas où, comme on le suppose généralement, elle n'était pas un simple recueil de sentences, mais comprenait aussi quelques récits, n'aurait-elle pas été quelque chose d'informe, une sorte de *monstre*, a-t-on dit, si elle n'avait déjà constitué un véritable évangile comprenant tout l'ensemble de la prédication de Jésus, avec sa mort et sa résurrection? Mais, si c'était déjà un évangile, pourquoi ne pas y voir tout simplement l'évangile araméen de saint Matthieu, qui pourrait avoir été retouché en quelque mesure et complété par le traducteur grec, sans que le texte définitif du premier évangile cessât d'être substantiellement identique à l'écrit original de l'apôtre Matthieu?

2. *La théorie des « écrits fragmentaires ».* — Une autre forme de la théorie documentaire est celle qui, reprenant l'hypothèse des *diégèses* de Schieleirmacher, suppose à la base de nos évangiles un nombre plus ou moins considérable d'écrits fragmentaires, dans lesquels aurait commencé à se fixer la tradition orale. Cette hypothèse contient certainement une large part de vérité. Il est très vraisemblable, en effet, que, pour les besoins de la catéchèse, on ait commencé par rédiger de petits livrets, recueil de paroles de Jésus, recueil de miracles, peut-être recueil de prophéties messianiques appliquées au Christ, qui auront disparu quand on eut à sa disposition des récits complets de la vie et de la prédication du Sauveur, mais dont l'usage par les évangélistes permet d'expliquer certaines données du problème synoptique.

L'hypothèse a d'ailleurs un fondement traditionnel dans l'assertion de saint Luc qui fait allusion, dans le prologue de son évangile, à des écrits de ce genre. La faiblesse de la théorie, c'est que ces sources fragmentaires, si on en peut supposer l'existence avec grande probabilité, on n'a aucun moyen de les reconstituer, de sorte que cette hypothèse ne peut aider beaucoup à préciser les particularités de composition et les relations des Synoptiques et qu'elle ne peut être, comme l'utilisation de la tradition orale elle-même,

qu'un élément de la solution complète du problème synoptique. Elle peut expliquer en particulier l'existence dans le III<sup>e</sup> évangile de morceaux considérables groupés principalement dans une section spéciale de cet évangile (Luc., ix, 51-xviii, 19), qui n'ont de parallèles ni dans Matthieu, ni dans Marc. Un certain nombre de critiques estiment que ces morceaux étaient déjà réunis dans un document utilisé par Luc et que les deux autres Synoptiques n'auraient pas eu à leur disposition. Mais ces morceaux ne présentent pas un caractère d'homogénéité et, d'autre part, le cadre historique dans lequel ils sont disposés est assez vague. Il est donc plus probable que Luc a groupé dans cette section des traditions qu'il avait recueillies de divers côtés, traditions orales sans doute, mais aussi traditions déjà fixées dans des écrits fragmentaires, comme cela apparaît sûrement dans son récit de l'enfance de Jésus, qui suppose à sa base une source araméenne traduite en grec.

IV. CONCLUSIONS. — De l'exposé du fait synoptique et de la discussion sommaire des principales hypothèses proposées pour en rendre compte, de la variété même des solutions et de la complexité de certaines d'entre elles, il apparaît nettement que le problème ne peut être considéré comme résolu d'une façon complète et définitive : les éléments de solution ont été dégagés et bien mis en lumière, mais chaque système se heurte encore à certaines objections et, dans le détail, laisse subsister des difficultés qui constituent parfois de véritables énigmes. On peut cependant dégager quelques conclusions générales importantes et suffisamment assurées quant au caractère des évangiles synoptiques et quant à la nature et à la valeur des informations qu'ils nous fournissent sur la vie et la doctrine de Jésus.

1<sup>o</sup> Les Synoptiques doivent être considérés comme l'œuvre de véritables écrivains et non comme celle de compilateurs qui se seraient contentés de faire une mosaïque d'éléments empruntés à des sources diverses et plus ou moins adroitement juxtaposés : ces éléments ont été fondus par les auteurs dans un ensemble nettement homogène. Chaque évangéliste a ordonné les matériaux dont il disposait selon un plan déterminé, en les adaptant au but particulier qu'il visait et à la nature des destinataires de son œuvre. On ne peut donc prétendre faire l'analyse des Synoptiques, comme on fait l'analyse de certains livres de l'Ancien Testament de caractère nettement composite, où les éléments empruntés à des sources diverses sont juxtaposés-plutôt que fondus. Il ne faudrait pas non plus trop presser l'analogie qu'on a tenté d'établir entre l'élaboration de la tradition évangélique dans les Synoptiques et la fixation de la tradition franciscaine dans les premiers écrits consacrés au saint d'Assise. Cf. L. de Grandmaison, *Jésus-Christ*, t. I, p. 44-47. Même l'évangile de Marc, celui dont l'unité interne est le moins apparente, est tout autre chose qu'une collection d'épisodes, rangés dans un ordre vaguement chronologique : c'est avant tout, comme les autres évangiles, une catéchèse, où une préoccupation didactique et apologetique domine l'ensemble de la composition et en assure l'unité.

2<sup>o</sup> Quant aux éléments traditionnels qui sont entrés dans la trame des évangiles, on ne saurait admettre, comme le soutient toute une école récente de critiques, qu'ils aient été l'œuvre anonyme d'une collectivité, de la communauté chrétienne primitive. Qu'il ait pu y avoir, sous l'influence de besoins apologetiques ou cultuels, une certaine amplification des données premières de la tradition, on ne saurait le nier absolument, du point de vue de la pure critique historique; encore faut-il en apporter la preuve dans chaque cas particulier. Mais la part essentielle dans l'origine et le dévelop-

pement de la tradition évangélique doit avoir appartenu à ceux qui avaient été les témoins de l'Évangile, aux apôtres et aux premiers disciples, comme cela ressort nettement du prologue de Luc : « Puisque plusieurs ont entrepris de composer un récit des événements qui se sont accomplis parmi nous, d'après ce que nous ont transmis ceux qui, dès le début, ont été témoins oculaires et ministres de la parole... » Et parmi ces témoins oculaires, devenus ministres de la parole, celui qui était le chef des Douze, Pierre, dut avoir un rôle prépondérant dans la fixation du noyau de récits et d'enseignements qui devait faire le fonds de la prédication évangélique. Ce fonds primitif, conservé fidèlement par transmission orale d'abord, puis par sa fixation en écrits fragmentaires, constitue la matière commune des Synoptiques, complétée par d'autres traditions remontant aussi sans doute à quelqu'un des témoins oculaires de la vie du Christ. Par les Synoptiques nous sommes ainsi en contact avec les souvenirs que les disciples immédiats de Jésus avaient gardés des actes et des enseignements de leur Maître. Souvenirs incomplets, certes, et qui n'ont jamais prétendu faire connaître tout ce que Jésus avait fait et avait dit, qui par conséquent ne permettent pas d'écrire une véritable histoire du Sauveur, au sens où l'on entend aujourd'hui l'histoire, mais, comme le dit le P. Lagrange, « d'une telle valeur comme reflet de la vie et de la doctrine de Jésus, d'une telle sincérité, d'une telle beauté que toute tentative de faire revivre le Christ s'efface devant leur parole inspirée ». *L'Évangile de Jésus-Christ*, p. vi.

On n'indiquera ni les ouvrages généraux sur l'Introduction au Nouveau Testament, ni les Commentaires des Synoptiques, soit séparés, soit réunis, mais seulement les études générales ou particulières sur le problème.

I. *Synopsis*. — 1<sup>o</sup> *Catholiche*. — J. Bruneau, *Harmony of the Gospels*, New-York, 1898 (texte évangélique de *The Douay Version*); J. Verduney, *L'Évangile, Synopsis*, Paris, 1907 (version française du texte grec); A. Brassac, *Novæ Evangeliorum Synopsis*, Paris, 1913; A. Camerlynck, *Synopsis iuxta vulgatum editionem*, Bruges, 1908 (1<sup>re</sup> édition par H. Coppieters, 1932); M.-J. Lagrange, *Synopsis evangelica græce*, Barcelone et Paris, 1926 (édition en trad. française par C. Lavergne, Paris, 1927); P. Vannutelli, *Gli Evangelii in sinossi*, Turin-Rome, 1931; *Sinossi degli Evangelii*, Rome, 1938.

2<sup>o</sup> *Non-catholiche*. — Tischendorf, *Synopsis evangelica*, Leipzig, 1851; W.-G. Ruhsbrooke, *Synopticon*, Londres, 1880; A. Huck, *Synopsis der drei ersten Evangelien*, Fribourg-en-B., 1892 (8<sup>e</sup> édition par H. Lietzmann, Tubingue); A. Wright, *A Synopsis of the Gospels in Greek*, Londres, 1896; R. Heineke, *Synopsis der drei ersten kanonischen Evangelien*, Giessen, 1898; E. Morel et G. Chastand, *Concordance des Évangiles synoptiques*, Lausanne, 1902; W. Liefeld, *Griechische Synopsis*, Tubingue, 1911; E. de Witt, Burton et E.-J. Goodspeed, *A Harmony of the Synoptic Gospels in Greek*, Chicago, 1920; J. Weiss et R. Schütz, *Synoptische Tafeln zu den drei älteren Evangelien*, Giessen, 1920.

II. *OUVRAGES GÉNÉRAUX ET ÉTUDES PARTICULIÈRES SUR LES SYNOPTIQUES ET LEURS RELATIONS MUTUELLES*.

1<sup>o</sup> *Catholiche*. — G. Bonaccorsi, *I tre primi Vangeli e la Critica litteraria ossia la questione sinottica*, Monza, 1904; E. Jacquier, *Les Évangiles synoptiques* (t. II de l'*Histoire des livres du Nouveau Testament*, Paris, 1905); F.-E. Gigot, *Studies of the Synoptics*, dans *New-York Review*, 1906-1907; E. Mangenot, *Les Évangiles synoptiques*, Paris, 1911; B. Boncamp, *Zur Evangelienfrage*, Munster, 1909; L. Méchinéau, *I Vangeli di S. Marco e di S. Luca e la questione sinottica secondo li riposte della Commissione Biblica*, Rome, 1913; P. Dausch, *Die synoptische Frage*, dans *Biblische Zeitfragen*, Munster, 1914; le même, *Die Zweuelkentheorie*, dans *Biblische Zeitfragen*, 1915; le même, *Die drei älteren Evangelien*, Bonn, 1916; T. Soiron, *Die Logia Jesu*, Munster, 1916; H. Cladder, *Unsere Evangelien*, Fribourg, 1919; E. Levesque, *Nos quatre Évangiles*, Paris, 1923; J.-M. Vosté, *De Synopticon mutua relatione et dependentia*, Rome, 1928; L. de Grandmaison, *Jésus-Christ*, t. I, p. 91-118, Paris,



1928; J. Huby, *Autour de la question synoptique*, dans *Recherches de science religieuse*, 1924, p. 78-94; le même, *L'Évangile et les Évangiles*, Paris, 1928; P. Vannutelli, *De evangeliorum origine*, Rome, 1923; le même, *Questiones de synoptici evangelii*, Rome, 1933; le même, *Synoptica*, *Commentarii trimestres*, depuis 1936; Dom J. Chapman, *Matthew, Mark and Luke, A study in the order and interrelation of the Synoptik-Gospels*, Londres, 1937.

2° Non-catholiques. — J. Hawkins, *Horæ Synoptice*, Oxford, 1899; P. Wernle, *Die synoptische Frage*, Fribourg-en-B., 1900; C. Weiszaecker, *Untersuchungen über die evangelische Geschichte, ihre Quellen und den Gang ihrer Entwicklung*, Tübingue, 1901; J. Wellhausen, *Einführung in die ersten drei Evangelien*, Berlin, 1905; F. Nicolardot, *Les procédés de rédaction des trois premiers évangélistes*, Paris, 1908; B. Weiss, *Die Quellen der synoptischen Uebersetzung*, Leipzig, 1908; A. Harnack, *Sprüche und Reden Jesu*, Leipzig, 1907; N.-H. Stanton, *The synoptic Gospels* (part. II de *The Gospels as historical Documents*), Cambridge, 1909; *Studies in the synoptic Problem*, edited by W. Sanday, Oxford, 1911; M. Goguel, *Les Évangiles synoptiques* (t. I de l'*Introduction au Nouveau Testament*, Paris, 1923); W. Bussmann, *Synoptische Studien*, I-III, Halle, 1925-1931; W. Liefeld, *Die neustamentlichen Evangelien in ihrer Eigenart und Abhängigkeit*, Gütersloh, 1925; B.-H. Streeter, *The four Gospels*, Londres, 1926; J.-H. Ropes, *The synoptic Gospels*, Cambridge, 1934.

M. VENARD.

**SYRIENNE (ÉGLISE).** — I. Généralités. II. La sainte Écriture (col. 3018). III. La tradition et les symboles (col. 3019). IV. Le droit canonique (col. 3021). V. La liturgie (col. 3024). VI. Les théologiens (col. 3028). VII. La dogmatique (col. 3031). VIII. La théologie sacramentaire (col. 3047). IX. L'organisation (col. 3070). X. Coutumes particulières (col. 3084).

I. GÉNÉRALITÉS. — Couramment l'appellation d'Église syrienne s'applique à l'Église syriaque catholique, l'une des Églises syriennes existant de nos jours. En effet, on dénomme syriens non seulement tous ceux qui habitent la Syrie, mais encore ceux dont le rite emploie la langue syriaque : ainsi les syriens orientaux sont d'une part les nestoriens ou assyriens et d'autre part les chaldéens passés au catholicisme. Cf. art. NESTORIENNE (Église), t. XI, col. 157-323. Les Maronites sont des syriens occidentaux ayant une organisation spéciale et indépendante. L'article MARONITE (Église), t. X, col. 1-142, a retracé leur histoire et leur organisation. Les luttes christologiques ont divisé très tôt l'Église de Syrie et sa métropole Antioche. Cette question si complexe a été traitée dans différents articles de ce dictionnaire. Pour une vue d'ensemble sur le christianisme aux premiers siècles et les schismes qui ont déchiré la Syrie, voir art. ANTIOCHE, t. I, col. 1433-1435. C'est pourquoi des patriarches se sont succédé à Antioche, tantôt unis à Rome et tantôt séparés d'elle jusqu'à l'établissement de plusieurs hiérarchies distinctes et juxtaposées, en lutte les unes avec les autres. Finalement le gros de l'Église d'Antioche a passé au monophysisme et a trouvé dans la langue syriaque une protection pour son autonomie. Cette dissidence est proprement l'Église jacobite. A partir du XVII<sup>e</sup> siècle des groupements jacobites se sont convertis et ont eu une organisation et un patriarche soumis à la juridiction du Saint-Siège.

Ceci explique comment plusieurs patriarches se disent patriarches d'Antioche et de tout l'Orient : le patriarche maronite; le patriarche grec orthodoxe, cf. art. ANTIOCHE, t. I, col. 1399; le patriarche grec melkite ou catholique, *ibid.*, col. 1416-1429; le patriarche latin, *ibid.*, col. 1420-1425; le patriarche jacobite qui est à la tête des syriens occidentaux ou syriens orthodoxes comme ils se nomment (on les appelle encore syriens monophysites, *ibid.*, col. 1425-1430); enfin le patriarche syrien catholique qui pré-

side aux destinées du petit groupement des jacobites convertis, *ibid.*, col. 1430-1433.

Le présent travail essaie de compléter ce qui a été dit à propos des jacobites de Syrie et des syriens catholiques et de coordonner les différents travaux épars dans ce dictionnaire sur la théologie des syriens jacobites et sur l'organisation des monophysites de Syrie et des catholiques. Il se contentera très souvent d'y renvoyer. Il ne nous appartient pas de retracer les origines de l'Église jacobite. On a déjà vu à l'art. ANTIOCHE, t. I, col. 1425-1427, les origines du patriarchat jacobite et, col. 1427-1430, l'histoire du patriarchat avec sa situation et sa statistique au début de ce siècle. Pour ce qui concerne l'histoire du retour d'une partie de ce patriarchat au sein de l'Église catholique et la formation du patriarchat syrien catholique, voir *ibid.*, col. 1430-1433, avec un bref aperçu sur sa situation et sa statistique au début du XX<sup>e</sup> siècle. Pour une étude plus étendue on doit recourir aux différentes chroniques de Barhebræus et de Michel le Syrien que nous citons fréquemment dans ce travail; on trouvera le titre des différentes éditions à la bibliographie de cet article. Mgr I. Armalet a publié en arabe dans la revue *Al-Machriq* l'histoire du patriarchat syrien d'Antioche, t. XXI, 1923, p. 494 sq., 589 sq., 660 sq., et, dans l'année suivante, une étude sur les maphrians qui se sont succédé en Mésopotamie pour gouverner les jacobites d'Orient. La formation du patriarchat syrien catholique a été retracée par D. E. Naqqach, *Inialet Al-Rahman fi hiddiyat as-Sûryan (La providence du Miséricordieux dans le retour des Syriens)*, Beyrouth, 1910. L'Église maronite a joué un grand rôle dans le retour des jacobites, voir art. MARONITE (Église), t. X, col. 118 sq., et P. Raphaël, *Le rôle des maronites dans le retour des Églises orientales*, Beyrouth, 1935, p. 143-185. Pour les Églises jacobite et catholique des Indes, voir l'article suivant : SYRO-MALABARE (Église).

II. LA SAINTE ÉCRITURE DANS L'ÉGLISE SYRIENNE.

— 1<sup>o</sup> *Le canon des saintes Écritures.* — Le grand docteur jacobite Barhebræus donne la liste des livres saints selon le canon 81 des apôtres. « Voici pour vous, clercs et laïques, la liste des saints livres de l'Ancien Testament : cinq livres de Moïse, un de Josué Bar Noun, un des Juges, un de Ruth, un de Judith, quatre des Rois, deux des Chroniques, c'est-à-dire des Paralipomènes, deux d'Esdras, un d'Esther, un de Tobie, trois des Machabées, un de Job, un de David contenant 150 psaumes, cinq de Salomon, seize livres des Prophètes. En dehors (du canon), vous aurez un livre du fils de Sirach pour l'instruction des jeunes gens. — Nos livres du Nouveau Testament sont : les quatre évangiles, quatorze épîtres de Paul, deux de Pierre, trois de Jean, une de Jacques, une de Jude, deux de Clément, huit livres des mystères du même Clément (Octateuque de Clément) et les Actes des apôtres. » *Laure de la doctrine*, c. VII, § 9; cf. *Nomocanon*, éd. Bedjan, p. 103 sq. Ce canon est pris à la lettre du I. VIII de l'Octateuque de Clément, can. 82 (84); cf. édition Nau, dans le *Canoniste contemporain*, t. XXXVI, 1913, p. 156 sq.

Puis Barhebræus explique ce qu'il entend par les livres des Rois (Samuel et les Livres des Rois) et il ajoute : nous ne reconnaissons à Salomon que quatre livres : les *Proverbes*, l'*Ecclésiaste*, le *Cantique des cantiques*. Le grand Successeur peut-être être un cinquième : les profondes paraboles attribuées à Salomon et qui sont de Suzanne, livre qui est complété avec celui de Daniel. Il continue : « D'après un canon d'Atanasius le grand, les livres de la grande Sagesse, de l'*Ecclésiastique*, d'Esther, de Judith, de Tobie, celui qui est appelé *Inducteurs des Apôtres* (de I. VIII de l'Octateuque de Clément) et celui du *Pasteur* ne sont pas consi-

dérés comme canoniques. Selon Denys d'Alexandrie, le livre de l'Apocalypse, attribué à l'apôtre Jean, n'est pas en réalité de lui, mais de Cérinthe ou d'un certain Jean, car il y a eu deux personnages du nom de Jean enterrés à Ephèse. Selon Origène, les idées de l'épître aux Hébreux sont de l'apôtre Paul, la rédaction a été exécutée, sur l'ordre de l'apôtre, par Clément selon les uns, par Luc selon les autres et elle doit être reçue par l'Église comme l'œuvre de l'apôtre Paul. Sont également reçus : l'Apocalypse de Paul avec les autres apocalypses, la Doctrine des Apôtres, la lettre de Barnabé, le livre de Tobie, le Pasteur et l'Éclésiastique, cependant plusieurs n'admettent pas le livre du Pasteur et l'Apocalypse de Jean. » Enfin Barhebraeus énumère certains écrits d'hérétiques tel que Bar Soudaïl et ceux des Pères de l'Église qui sont lus dans l'Église comme l'enseignement des Docteurs : ceux de Denys d'Athènes (l'Aréopagite), de Basile, de Grégoire de Nazianze, de Sévère, de Mar Éphrem, de Mar Isaac, de Mar Jacques de Saroug, de saint Jean, de Cyrille, de Théodote... Le livre de Palladius qui est dénommé le *Paradis*, l'*Hérameron* de Basile, aussi, les écrits de Jacques d'Édesse, les Commentaires de Mar Éphrem, de Mar Jean, de Moïse Bar Képha et de Bar Salibi...

Michel le Syrien, dans sa *Chronique*, dresse le canon des saintes Écritures, tel qu'il est reçu par l'Église, et cite ceux de l'Ancien Testament énumérés par Barhebraeus. Pour le Nouveau Testament, après l'épître de Jude, il cite les deux de Clément et ajoute : « les Apôtres ont prescrit de recevoir ces livres avec la révélation de Jean et le livre de la *Didascalie*; ceux enfin qui ont été composés postérieurement aux apôtres par les illustres docteurs éprouvés et qui découlent de la source suave des doctrines apostoliques. » Cf. *Chronique de Michel le Syrien*, l. VI, c. 1, trad. Chabot, t. 1, p. 159 sq.

2° *Les commentateurs.* — Il serait trop long d'énumérer les multiples commentaires des écrivains jacobites sur les Livres saints de l'Ancien et du Nouveau Testament. C'est une littérature très riche, encore manuscrite. Pour en avoir une idée complète, il faut se référer aux histoires de la littérature syriaque de Rubens Duval et de Baumstark.

Les deux derniers écrivains jacobites ont résumé l'œuvre de leurs devanciers. Denys (Jacques) Bar Salibi a laissé un commentaire général, encore manuscrit. Son commentaire sur les évangiles de Matthieu et de Marc a été publié et traduit par Sedlaček, Chabot et Vaschalde, dans le *Corpus scriptorum christianorum orientalem*, *Scriptores syri*, série II, t. xcvi-xcix, Rome, 1906-1933. Sedlaček a publié et traduit le commentaire sur les Actes des apôtres, les épîtres catholiques et l'Apocalypse, *ibid.*, t. ci, Rome-Paris, 1909-1910.

Barhebraeus de son côté a écrit un commentaire général pour chacun des livres de l'Ancien et du Nouveau Testament. Il a résumé souvent les commentaires de ses prédécesseurs, surtout le travail immense et de première importance de Moïse Bar Képha († 903). Il a intitulé son ouvrage : *Le magasin des mystères*; la plus grande partie de ce travail a été publiée mais de façon dispersée, cf. Rubens-Duval, *Littérat. syr.*, p. 70. En 1931, M. Sprengling et W. Creighton Graham ont fait paraître, dans les publications de l'Institut oriental de l'université de Chicago, « Barhebraeus », *Scholia on the old Testament*, part. I, Genèse; part. II, Samuel.

Voir également : *INSPIRATION*, t. vii, col. 2090 sq.

III. LA TRADITION ET LES SYMBOLES. — 1° *La tradition* est considérée par l'Église jacobite comme une règle de foi. Jean de Tella († 538), dans son premier avertissement aux clercs, leur dit : « Je vous demande, avant tout, de conserver votre religion qui est la règle

de foi formulée, sous l'inspiration du Saint-Esprit, par le concile des trois cent dix-huit saints Pères réunis à Nicée et envoyée à toutes les Églises sous le firmament. » Selon lui, le concile dûment convoqué et réuni agit sous l'inspiration du Saint-Esprit. Il poursuit en condamnant particulièrement comme hérétiques le concile de Chalcédoine et la lettre du pape Léon. Cf. Nau, *Les canons et les résolutions canoniques*, Paris, 1906, p. 21.

Les jacobites ne reconnaissent comme conciles œcuméniques que les trois premiers. Les conciles, disent-ils, ont été convoqués et réunis selon l'ordre du Seigneur et c'est l'Esprit-Saint qui a guidé les Pères dans leurs décisions et dans la profession de foi qu'ils ont composée. Aussi les évêques réunis à Antioche déclaraient-ils avoir reçu des Pères, la foi de l'Église apprise des Livres (saints) et des apôtres. Puis ils citent le symbole de la foi qui a été formulée par les Pères de Nicée; cf. *Rev. de l'Or. chrét.*, t. xiv, 1909, p. 14 sq.

2° *Les symboles.* — La tradition s'est condensée dans les symboles et les professions de foi des conciles et des Pères de l'Église.

1. *Symbole de foi.* — Avant les jacobites, l'Église de Syrie a eu une influence particulière sur la formation du symbole de la foi. Voir ce qui a été dit à l'art. *APÔTRES (Symbole des)*, t. 1, col. 1668-1670, 1676-1679.

Depuis sa séparation, l'Église jacobite a gardé l'usage de réciter le symbole de Nicée-Constantinople dans le culte et spécialement à la liturgie de la messe et de l'office divin. Jean de Tella, *op. cit.*, avertis. xvii, p. 27, demande que le symbole soit récité à haute voix par l'assemblée réunie, les dimanches et jours de fête, dans la sainte liturgie eucharistique, après que les portes de l'Église auront été fermées. Le peuple entier devra le faire également le vendredi saint et le jour de Pâques. Denys Bar Salibi, dans son *Expositio liturgie*, commente le symbole de Nicée-Constantinople. Les fidèles doivent commencer chacun sa profession disant : « je crois », tandis que le célébrant, représentant des fidèles, dira au nom de tous, au pluriel, « nous croyons ». L'écrivain explique ensuite pourquoi le concile de Constantinople a introduit dans le symbole de Nicée une petite formule à propos du Saint-Esprit. Enfin il commente rapidement le symbole en théologien jacobite, condamnant Arius, Nestorius, Macédonius, Apollinaire, les chalcédoniens et même Eutychès. Cf. Trad. Labourt, dans *Corpus etc.*, *Script. syri*, série II, t. xciii, p. 55-60. Dans l'*Ordo baptismi*, on exige de la personne qui se prépare au baptême la récitation du symbole; le prêtre remplit ce rôle à la place des enfants. Cf. H. Denzinger, *Ritus orientalem*, Wurtzbourg, 1863-1864, t. 1, p. 273, 283, 292, 298, 305, 312, 321.

2. *Professions de foi.* — Pour l'ordre, la pénitence et l'extrême-onction, une profession de foi, de forme assez variable, est récitée par le ministre du sacrement et reprise par le sujet ou bien par ce dernier seulement; cf., dans *Rev. Or. chrét.*, t. xvii, p. 324-327, une profession de foi jacobite adressée par l'évêque aux ordinands; Denzinger, *op. cit.*, t. ii, p. 103 sq., donne les recommandations faites par l'évêque aux ordinands ainsi qu'une profession de foi où sont énumérés les conciles et les Pères qui ont lutté pour la conservation de la foi depuis l'âge apostolique.

3. *Lettres synodiques.* — Outre les symboles proprement dits, on rencontre des professions de foi faites dans les conciles particuliers; ainsi celui d'Antioche, tenu vers 341, expose la foi dans une lettre envoyée à Alexandre, évêque de Byzance; cf. *Rev. Or. chrét.*, t. xiv, 1909, p. 14-15. On trouve aussi les lettres synodiques que les patriarches jacobites d'Antioche en-

voyaient, à l'occasion de leur élévation, aux patriarches coptes d'Alexandrie. Ces lettres constituent une vraie profession de leur foi monophysite. J.-B. Chabot en a réuni un certain nombre et les a traduites en latin dans *Corpus etc.*, Script. syri, série II, t. xxxvii, Documenta, Louvain, 1933. F. Nau a publié, dans *Rev. Or. chrét.*, t. xvii, 1912, p. 145-198, le texte syriaque et la traduction française d'une lettre du patriarche jacobite Jean X, appelé Bar Schouchan (1064, † 1073). C'est un long exposé de la foi de l'Église syriaque jacobite et de certaines pratiques qui lui sont propres. Assémani dans sa *Bibl. orient.*, t. ii, p. 276-277, a donné en grande partie le texte et la traduction de la profession de foi de Barhebraeus. Voir une autre profession de foi jacobite dans P. G., t. cxxxiii, col. 279-286. Avec ces lettres on s'éloigne des formules stéréotypées et rigoureuses. Jamais il ne sera admis, après le concile de Constantinople que l'on puisse insérer aucune nouvelle formule au symbole. Au contraire dans les professions libres toute latitude est laissée.

IV. LE DROIT CANONIQUE. — 1° *Chez les jacobites.* — Avant la séparation de l'Église jacobite, le patriarchat d'Antioche avait sa législation propre basée sur les trois premiers conciles œcuméniques, les anciens conciles particuliers, les canons des apôtres, les écrits des Pères et la coutume.

Parmi les écrits pseudo-apostoliques d'origine syrienne, citons la *Didaché*, la *Didascalie des douze apôtres*, la *Didascalie de l'apôtre Addai*, les canons pseudo-apostoliques sur les empêchements de mariage, l'Octateuque de Clément; cf. F. Nau, *La version syriaque de l'Octateuque de Clément*, trad. française, Paris, 1913, parue d'abord dans le *Canoniste contemporain*, juillet 1907-mars 1913; *La Didascalie des douze apôtres*, Paris, 1912, 2<sup>e</sup> éd.

Les jacobites, bien que condamnant le concile de Chalcédoine, ont reçu dans leur législation canonique les 27 premiers canons édictés par ce concile. Nous devons y ajouter les canons pénitentiels envoyés par les évêques d'Italie aux évêques d'Orient et d'autres promulgués par les évêques assemblés à Antioche. Cf. F. Nau, *Concile d'Antioche, lettres d'Italie, canons des « Saints Pères » de Philoxène, de Théodose, d'Anthime, d'Athanase*, etc., Paris, 1909, trad. française. H. Denzinger donne encore plusieurs listes de canons pénitentiels (une est attribuée à Jacques Bar Salibi), *Ritus orientalis*, t. i, p. 475-500.

Les écrits de certains Pères de l'Église syrienne qui ont précédé le schisme ont eu une influence sur le droit canonique syrien; il faut citer : Aphraate, voir ici, t. i, col. 1457-1463, saint Ephrem († 373), t. v, col. 188-193, et surtout Rabboula († 435), t. xiii, col. 1626. De l'époque jacobite, il faut mentionner Philoxène de Mabboug († 523), voir t. xii, col. 1509; Jean Bar Cursus, évêque de Tella de Mazalat (Constantine), ou plus simplement Jean de Tella († 538) qui composa deux petits ouvrages *Avertissements et préceptes*, sous forme de canons adressés aux clercs et des questions relatives à divers sujets, adressées par le prêtre Sergius à Jean de Tella (cf. J. Assémani, *Bibl. orient.*, t. ii, p. 54; Lamy, *Dissertation de Syrorum fide et disciplina in re eucharistica*, Louvain, 1859, p. 62-79, a publié le second ouvrage; Kuberszyk a édité les *Canones Joannis Bar-Cursus*, Leipzig, 1901; Cyriaque, évêque d'Amid († 623); Georges, évêque des Arabes († 724), cf. V. Ryssel, *Georgs des Araberbischofs Gedichte und Briefe*, Leipzig, 1891, p. 145, 233 sq.; Simon, métropolitaine de Rivadeschir, cf. Assémani, *op. cit.*, t. iii a, p. 279. — Jacques d'Édesse († 708) fit d'inutiles efforts pour remettre en vigueur les anciens canons ecclésiastiques. Parmi ses canons, quelques-uns sont rédigés sous forme de réponses au prêtre

Addai; ils ont été utilisés par Barhebraeus dans son *Nomocanon*. Jacques est encore l'auteur d'un traité sur les degrés de parenté qui constituent un empêchement au mariage (cf. P. Lagarde, *Reliquiae juris ecclesiastici antiquissimæ*, en syriaque, Leipzig, 1856, p. 117-134; Lamy, *op. cit.*, p. 98-171, et C. Kayser, *Die Kanones Jacobs von Edessa übersetzt und erläutert*, Leipzig, 1886, voir l'art. JACQUES D'ÉDESSE, t. viii, col. 286-291, et Rubens-Duval, *Littérature syriaque*, p. 170 et 374 sq.).

Citons encore les patriarches d'Antioche : Cyriaque († 817), Jean III († 873) et Théodose († 895); cf. F. Nau, *Les canons et les résolutions canoniques de Rabboula, Jean de Tella, Cyriaque d'Amid, Jacques d'Édesse, Georges des Arabes, Cyriaque d'Antioche, Jean III et Théodose et les canons des Perses*, trad. française, Paris, 1906, parus dans le *Canoniste contemporain*, juillet 1903-janvier 1906. Au cours de l'art., quand nous citons simplement Nau, c'est cet ouvrage que nous renvoyons.

Les écrits canoniques de Jean X ou Jésus Bar Schouchan († 1073) sont encore manuscrits, cf. Rubens-Duval, *op. cit.*, p. 171 sq. Il est l'auteur de vingt-quatre canons qu'il écrivit pour le clergé; cf. Baumstark, *Gesch. der syr. Literatur*, p. 292. On trouvera dans cet ouvrage de plus amples renseignements sur les écrits canoniques qui n'ont pas été publiés.

Au 11<sup>e</sup> siècle, on a traduit en syriaque certains conciles, des pénitentiels de l'Église byzantine et des lettres canoniques de quelques Pères grecs; cf. Baumstark, *op. cit.*, p. 262-263. Bar Salibi († 1171) a compilé lui aussi une collection comprenant des canons tirés des synodes, des canons pénitentiels et des extraits canoniques des Pères grecs. Cf. *op. cit.*, p. 297 et ici, t. viii, col. 284.

Un grand historien, le patriarche jacobite Michel le Syrien, dit le Grand († 1199), contribua aussi à la formation du droit canonique de son Église, cf. ici t. x, col. 1711-1719. Les canons qu'il édicta de sa propre autorité ou en assemblée synodale ont passé dans le *Nomocanon* de Barhebraeus. Il revisa le rituel et le pontifical jacobite.

Une partie considérable de ces canonistes est encore inédite; mais elle a été utilisée par Grégoire Aboul Farage, appelé Barhebraeus († 1286), qui écrivit *Le livre des directions ou Nomocanon*. Les chefs hiérarchiques étant les juges ordinaires de leurs ressortissants, tant au civil qu'au religieux, l'auteur a inséré dans son ouvrage la loi religieuse et la loi civile. Il utilisa les trois premiers conciles œcuméniques, les anciens conciles particuliers, les synodes de son Église, les canonistes qui l'ont devancé, les coutumes locales et la loi civile et musulmane faisant appel surtout à Al-Gazali; cf. A. Nallino, *Il diritto musulmano nel nomocanon siriano cristiano di Barhebraeus*, dans *Rivista degli studi orientali*, t. ix, 1921, p. 512-580, et Ancora, il libro siriano di diritto e Barhebraeus, *ibid.*, t. x, 1923, p. 78-86. Il s'efforça de donner une compilation canonique systématique et cohérente. Pour ce faire, il n'hésita pas à abréger certains canons, à en fondre d'autres pour résoudre les discordances et donner un essai de conciliation d'antinomies juridiques; il y ajouta des éclaircissements personnels. L'autorité de cet ouvrage devint si grande qu'il laissa dans l'oubli les anciens canonistes et il est considéré jusqu'à présent par l'Église syriaque jacobite comme la somme de ses lois, son « Corpus juris », cf. C. de Clercq, art. Bar Hebraeus (*Nomocanon de*) dans le *Dictionn. de droit canonique*, t. ii, Paris, 1935, col. 204. Outre cet ouvrage, Barhebraeus en a écrit deux autres qui peuvent intéresser le droit canonique : l'*Ethicon seu moralia* et le *Liber columbae seu directorium*



*monachorum*. Bedjan les a édités à Paris en 1898, et G. Cardahi a donné aussi une édition du second, à Rome, également en 1898. Voir ici art. BAR-HEBRÆUS, t. II, col. 404 sq., et J. Ricciotti, dans *Codificazione canonica orientale*, fasc. 8, p. 128 sq. Le texte syriaque du *Nomocanon* a été publié par Bedjan, Paris, 1898; (Au cours de l'art., quand nous citons simplement Bedjan, c'est à cette édition du *Nomocanon* que nous renvoyons.) Dès 1838, Maï a publié la traduction latine faite par Al. Assémاني, dans *Script. veter. nova collectio*, t. x b, Rome, 1838.

Depuis Barhebræus, l'Église jacobite a tenu plusieurs synodes qui se sont occupés le plus souvent de l'élection du patriarche ou bien encore de certaines résolutions purement disciplinaires. D'après la revue *Al-Hikmat*, 1930, p. 385-392, 512, le synode qui a précédé l'Assemblée de 1930 est celui de Hetakh (1523). Les actes du synode de 1930 sont les seuls publiés à notre connaissance. Cf. texte dans ladite revue, année 1930, p. 513-555. Les séances ont eu lieu du 11 au 25 octobre 1930, v. s. (24 octobre-8 novembre 1930, n. v.). Ses principales décisions portent sur la création d'un séminaire, d'un nouveau diocèse, l'unification de la liturgie, et l'impression des livres liturgiques après approbation du patriarche, la censure préalable des écrits traitant des questions religieuses, la révision des règles monastiques. Ce concile autorise les Églises des deux Amériques à suivre le calendrier local (grégorien), excepté pour la fête de Pâques; il interdit aux moines de desservir les paroisses, et réglemente les institutions laïques pour la gestion des fondations pieuses (Majlis Milli). Ces mêmes institutions auront une certaine part dans l'élection du patriarche, elles donneront les avis des laïques et des prêtres à l'évêque du diocèse avant son entrée au synode électoral et recueilleront sous l'autorité du vicaire patriarcal les avis du clergé et des fidèles pour l'élection du nouvel évêque du diocèse. Elles auront à s'occuper, avec l'évêque du diocèse, de la nomination et de la mutation des curés et des diacres destinés au diocèse ainsi que des gérants des biens des églises. *Loc. cit.*, p. 525.

Le dernier synode en date s'est réuni à Homs, en 1932, pour l'élection du patriarche actuel. Ses actes n'ont pas été publiés; on a pu savoir qu'il a introduit quelques changements dans les circonscriptions ecclésiastiques et transféré le siège patriarcal à Homs.

2<sup>o</sup> *Chez les syriens catholiques.* — Ceux-ci ont réuni les lois générales de l'Église édictées par les souverains pontifes ou les conciles œcuméniques et aussi les coutumes de leur rite dans le concile tenu en 1888 au séminaire de Charfé. Le texte latin a été édité en 1896 par les soins de la S. Congrégation de la Propagande, à Rome, sous ce titre : *Synodus Sciarfensis Syrorum in monte Libano celebrata anno MDCCCLXXXVIII*. Il comprend 19 chapitres et traite de tout le droit de l'Église syriaque catholique. Beaucoup de questions ont été réglées suivant les décisions du concile de Trente et les Pères du synode se sont inspirés du texte du concile libanais de 1736.

Commencé le 22 juillet 1888, ce concile provincial se termina, après neuf séances, le 13 octobre de la même année, au temps du patriarche syriaque Ignace Georges Schelhot. Mgr Louis Plavi, délégué apostolique en Syrie présida les séances au nom de Léon XIII et, le 28 mars 1896, une approbation *in forma communi* fut donnée aux actes du concile : cf. Décret de la S. Congrégation de la Propagande *pro negotiis ritus orientalis* : « *Quo majus Ecclesie syriacæ* » du 28 mars 1896.

Six autres synodes ont été tenus à Charfé pour l'élection de patriarches; cf. P. de Tarrazi, *La Perle ou histoire du monastère de Charfé*, manuscrit arabe

coté 16-12, cité par I. Armalet, *Catalogue des manuscrits de Charfé*, Jounieh, 1937, p. 486. Un de ces synodes eut lieu du 1<sup>er</sup> décembre 1853 au 14 janvier 1854. Convoqué et présidé par le P. Planchet, délégué apostolique, il s'occupa d'élire le patriarche et édicta quelques lois. Après une longue introduction sur l'histoire de la nation syrienne et une exhortation du patriarche à l'adresse des nouveaux convertis, il contient cinq parties : 1. de la foi; 2. des sacrements, en huit chapitres; 3. de la hiérarchie, en trois chapitres; 4. des églises et des rites, jeûnes et fêtes, en trois chapitres; 5. des moines réguliers, du séminaire commun et des écoles particulières, en trois chapitres. Une copie de ces actes fut envoyée à la Congrégation de la Propagande pour être soumise à l'examen avant son approbation. Aucune suite ne lui fut donnée; cf. *Échos d'Orient*, t. XIV, 1911, p. 293 sq. On peut trouver une copie de ce synode dans les mss arabes de Charfé, 4-17; cf. Armalet, *op. cit.*, p. 342. On y trouvera aussi les actes d'un autre synode tenu à Alep en 1866.

Il n'est pas nécessaire de rappeler que tous les actes portés par le Saint-Siège, soit par des lettres des souverains pontifes, soit par des actes du Saint-Office, de la Propagande ou de la Sacrée Congrégation orientale, qui s'adressent à toutes les Églises orientales obligent aussi l'Église syriaque catholique.

V. LA LITURGIE. — Un exposé succinct sur la formation de la liturgie syriaque a été fait à l'art. ORIENTALE (*Messe*), t. XI, col. 1434 sq. Il suffit d'ajouter quelques remarques sur les livres liturgiques, l'office divin, l'année liturgique et la musique sacrée.

1<sup>o</sup> *Les livres liturgiques* sont écrits en majorité en langue syriaque. Dès le début, la liturgie syriaque a été célébrée en syriaque dans les montagnes et en grec dans les grands centres. Après la conquête arabe, le clergé s'est vu obligé de dire en arabe les parties auxquelles les fidèles devaient prendre part, là où le peuple ne comprenait plus que cette langue. Dans les milieux où le turc était prédominant, il a remplacé l'arabe. Les parties principales se récitent toujours en syriaque. Les catholiques ne se servent que du syriaque et de l'arabe.

1. *Jacobites.* — Les livres liturgiques des jacobites sont pour la plupart manuscrits. Le missel n'a pas été imprimé. Chaque prêtre en Syrie et en Mésopotamie copie lui-même son missel et choisit, selon sa dévotion, un certain nombre d'anaphores; on trouve de très grandes variantes d'une copie à l'autre. C'est pourquoi au synode de 1930, tenu au monastère de Mar Mattai, il a été décidé de reviser les livres liturgiques, en vue d'une publication unifiant les textes liturgiques pour toute l'Église jacobite. Il est certain que l'impression cristalliserait les formules liturgiques. Jusqu'à présent, aucune suite n'a été donnée à cette décision. Cependant, aidés par les anglicans, les jacobites avaient imprimé leur bréviaire à Deir-Zaafaran; la seconde édition a paru en 1890 et une autre en 1913. Le rituel est manuscrit dans certaines Églises jacobites de Syrie et de Mésopotamie. D'autres Églises emploient le rituel édité, pour la seconde fois, en 1900 aux Indes, par les soins du moine malabare Mathieu Dkounati (imprimerie de Mar Julius à l'école de Famfakoudo). Voici le contenu de ce rituel : le baptême suivi immédiatement de la confirmation (qui complète l'initiation chrétienne); la bénédiction des premières noces; la prière des fiançailles; prière sur les habits des nouveaux mariés; bénédiction des secondes noces; prières sur la mère et l'enfant 40 jours après l'enfantement; rite du Candil (de la lampe); les funérailles (services funèbres) variant d'une catégorie de personnes à une autre, on a inséré dans ce rituel trois services, les plus nécessaires au desservant dans son

ministère (pour les hommes, pour les femmes et pour les enfants); l'unction des malades; les sept psaumes de la pénitence; la bénédiction des maisons; la confession.

A la fin du rituel on trouve un abrégé de certaines vérités que le prêtre aura à rappeler aux fidèles : les dix commandements de Dieu; les cinq obligations de la confession (se souvenir de ses fautes, s'en repentir, les confesser d'une confession véridique et sans honte, accomplir la pénitence imposée pour les fautes, avec la ferme propos de ne plus pécher); les vérités dont il faut toujours se souvenir (la mort, le jugement, l'enfer et le paradis); les péchés de la mort (l'orgueil, l'envie, la colère, la paresse, l'avarice, la gourmandise, la luxure, etc...), ce sont, ajoute le rituel, les péchés pour lesquels il n'y a pas de pénitence, c'est-à-dire ce sont les péchés dont on ne veut pas se repentir). L'abrégé énumère les sept sacrements de la sainte Église (le baptême, le saint-chrême, l'unction sacrée, l'ordre, la confession, le sacrifice, le mariage); puis les sept commandements de la sainte Église : 1. assistance au sacrifice les dimanches et fêtes; 2. jeûnes prescrits par la sainte Église; 3. abstinence des aliments défendus les mercredis et vendredis; 4. confession des péchés au prêtre; 5. participation au sacrifice; 6. continence dans le mariage aux temps défendus; 7. paiement des dons, dîmes et prémices; les œuvres de charité (il y en a quatorze, dont sept pour le corps et sept pour l'âme); les grandes vertus (l'espérance, la charité et la foi). Suit une formule de bénédiction générale. Il s'agit d'une formule d'absolution, la voici : « Que Dieu le Père très fort et tout puissant vous fasse parvenir à la vie éternelle. Par le pouvoir de Notre-Seigneur Jésus-Christ, par ce pouvoir qu'il confia à ses apôtres qui l'ont communiqué aux évêques et ceux-ci à ma misère, par ce pouvoir qui a été placé en mes mains, moi, esclave faible et pécheur, je vous délîe ô frère béni (tel), de tous vos péchés, ceux que vous avez confessés et ceux que vous avez oubliés, les mortels et les véniels, ceux que vous avez commis la nuit et le jour. Par le pouvoir de Notre-Seigneur Jésus-Christ, je vous délîe de tous les liens, excommunications, malédictions et interdits, au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit pour la vie éternelle. « Que la passion de Notre-Seigneur Jésus-Christ et la compassion de Notre-Dame la vierge Marie, mère de Dieu, soient pour le pardon de vos fautes et la rémission de vos péchés. Amen. » Suit la bénédiction des prêtres; la bénédiction de tous objets nouveaux offerts pour l'usage de l'autel (calice, patène, ornements, encens, vases); la prière sur l'autel profané par les infidèles ou les hérétiques (sans faire usage du saint chrême); la prière sur les enfants; la prière sur les malades; les prières sur les objets qui ont appartenu à un mort (lit, habits...) avant la levée du corps; l'hymne à la levée du corps.

Les autres livres liturgiques sont manuscrits. On en trouve de nombreuses copies dans les différentes bibliothèques d'Europe : bibliothèque Vaticane, British Museum, Bibliothèque nationale de Paris, et dans les monastères syriens, spécialement au monastère de Charfé, cf. I. Arnalet, *Catalogue des manuscrits de Charfé*; dans les monastères de Saint-Marc de Jérusalem, de Mar Mattai près de Mossoul et de Zaafaran. E. Renaudot a traduit dans sa *Liturgiarum orientalium collectio*, Paris, 1716, trente-sept anaphores qu'il attribue à l'Église jacobite. Denzinger a donné une traduction latine d'une bonne partie du rituel et du pontifical de l'Église syrienne, *Ritus orientalis*, 2 vol., Wurzburg, 1863-1864.

2. Catholiques. — Des la constitution de l'Église syriaque catholique, la Propaganda s'est occupée d'éditer les livres liturgiques devant servir au culte de ce nouveau groupement.

La première édition du bréviaire a été donnée, en 1696, à Rome (moins l'office du dimanche); puis en 1787 sous ce titre : *Breviarium feriale syriacum S. S. Ephrem et Jacob syrorum iuxta ritum ejusdem nationis* (avec l'office du dimanche) et en 1853 sous ce titre : *Officium feriale iuxta ritum Syrorum S. C. de Propaganda Fide jussu editum*. L'imprimerie du séminaire de Charfé en a fait une nouvelle édition en 1902.

Pour l'usage du chœur une ample édition, en sept volumes, a été faite à Mossoul entre 1886-1896; elle est intitulée : *Breviarium iuxta ritum Ecclesie Antiochenae Syrorum*; on l'appelle encore le *Phinkith*. Le psautier a été imprimé à part. Afin que le peuple puisse participer à la prière officielle de l'Église, on a été amené à imprimer les oraisons et les lectures de l'office en langue arabe sous ce titre : *Lectionarium syriacum seu collectio orationum et lectionum que in horis canonicis per totum anni decursum excepto jejunio quadragesimali ab Ecclesie syriacae clero adhiberi solent*, Mossoul, 1879.

Jusqu'en 1843 le missel syriaque resta manuscrit et variable d'un diocèse à l'autre. Chaque prêtre avait un missel dans lequel il avait réuni quelques anaphores, celles-ci étant très nombreuses et, d'après certains, dépassant la centaine. Pour obtenir une certaine uniformité, la Propaganda fit éditer, en 1843, à Rome, un missel qu'elle intitula *Missale syriacum iuxta ritum Ecclesie Antiochenae Syrorum*. Il contient sept anaphores, celles de saint Jacques, de saint Pierre, de saint Jean Chrysostome (il semble que c'est un Jean de Mardine), de saint Xyste de Rome, de Matthieu le pasteur, de saint Basile et de saint Jean l'évangéliste et enfin une anaphore de la consignation du calice pour la messe des présanctifiés. Cf. art. : PRÉSANTIFIÉS (*Messe des*), t. XIII, col. 77-111 et spécialement, col. 84-92. En 1922, une autre édition du missel a été faite au Liban par les soins du patriarche Rahmani sous ce titre : *Missale iuxta ritum Ecclesie apostolice Antiochenae syrorum*, Charfé, 1922. Cette édition donne six anaphores : celles de saint Jacques, des douze apôtres, de saint Marc, de saint Eusthate, de saint Basile, de saint Cyrille et un *ordo consignationis calicis*. Ce ne sont pas toujours les mêmes anaphores dans les deux éditions et des variantes existent dans les anaphores pareillement intitulées.

Le *diakonicon* : En Orient, le diacre prend une part prépondérante à la liturgie eucharistique; son rôle est souvent tenu, à la messe quotidienne, par le servant de messe. C'est lui qui lit l'épître et les répons. Les prières qu'il a à réciter sont presque aussi considérables que celles récitées par le célébrant. C'est pourquoi on a été amené à constituer un livre spécial à l'usage du diacre, appelé *diakonicon*. Un essai de *diakonicon* a été édité, à Mossoul, en 1868, intitulé : « Service de la messe privée selon le rite syrien »; une nouvelle édition en fut donnée en 1881. Plus tard le patriarche approuva une autre réédition non datée. Le *diakonicon* complet n'a été édité qu'en 1905 à Charfé.

Le *lectionnaire* : L'édition romaine du missel contenait déjà quelques péripécies des évangiles pour les messes. Le premier volume de l'évangélaire a été imprimé à Charfé en 1912 et l'épistolier en 1925; tous deux contiennent les lectures qui doivent être faites durant la célébration de la sainte liturgie.

Le *rituel*, le *pontifical* et autres livres liturgiques pour l'administration des sacrements et sacramentaux : Une première édition du rituel a été donnée à Beyrouth en 1872; puis, en 1922, le patriarche Rahmani édita à Charfé le *Liber ritualis usus Ecclesie Antiochenae Syrorum*; il apporte des modifications importantes à la première édition. I. Arnalet avait préparé une édition du pontifical et n'a fait paraître que la

partie contenant les ordinations mineures. Avant l'impression du livre des funérailles en 1925, à Charfé, on pouvait trouver les offices funébres dans le rituel.

Le *calendarium ad usum dioeceseos Maasilensis Syrorum* a été édité à Mossoul en 1877. Dix ans plus tard parut encore à Mossoul le *Calendarium juxta ritum Ecclesiae Antiochenae Syrorum*.

Ce sont les principales éditions des livres liturgiques que nous avons pu étudier de près. Cf. Bickell, *Conspiculus rei Syrorum litterariae*, Munster, 1871, p. 59 sq.

2° *L'office divin.* — Dans l'Église syriaque, il se divise en sept parties : *Ramchô*, qui correspond à vêpres, se récite la veille (la journée ecclésiastique commence avec le coucher du soleil). Le *Soutord*, équivalait à complies ou *apodypne*; *Lilîô* à matines ayant quatre nocturnes. Le *Safro* est l'office du matin. Les prières de la journée sont tierce, sexte et none.

Le clergé jacobite est tenu de réciter l'office divin au chœur et ne connaît pas la récitation privée. Dans la branche catholique, la récitation de l'office est obligatoire pour les clercs des ordres sacrés et cela de par la coutume établie depuis la première édition du bréviaire. Le synode de Charfé tenu en 1888 stipule que, à partir du diaconat, il y a obligation pour les clercs de réciter l'office au chœur chaque jour à condition qu'il y ait dans l'église au moins deux prêtres; si un diacre ou un des clercs dans les ordres sacrés est arrivé en retard il poursuivra la récitation avec le chœur et suppléera *privatim* à la partie manquée; cf. Synode de Charfé, c. III, art. 6, éd. lat., p. 45 sq. Actuellement la récitation privée commence à prévaloir. Les occupations paroissiales et la présence d'un seul prêtre dans nombre de localités, par suite de la pénurie de prêtres, rend l'office choral impossible. Dans ce but une édition du bréviaire en petit format a été imprimée.

3° *L'année liturgique.* — Dans l'Église syrienne, elle est réglée suivant le calendrier julien pour les jacobites et le calendrier grégorien pour les catholiques. La liste des fêtes se trouve dans les calendriers imprimés dont il a été question plus haut et au début ou à la fin d'un certain nombre de livres liturgiques. N. Nilles a étudié l'année liturgique de l'Église syrienne dans son *Kalendarium manuale utriusque Ecclesiae orientalis et occidentalis*, 2<sup>e</sup> éd., Insruck, 1896-1897, t. I, p. 428-436, 459-484; t. II, p. 415 sq., 639-646; cf. *Revue de l'Église d'Orient*, t. II, p. 148 sq.

L'année liturgique commence avec novembre. Plusieurs cycles composent l'année. Les principales fêtes forment le centre de ces cycles, des dimanches les préparent et les terminent. Ainsi on a le cycle de Noël, celui de Pâques avec le jeûne quadragésimal; la Pentecôte, avec les dimanches qui la suivent jusqu'à la fête de la Croix le 14 septembre. Cette fête forme un nouveau cycle avec les dimanches suivants jusqu'à la fin de l'année.

Les jeûnes sont au nombre de cinq : le grand carême, qui dure sept semaines, commence le lundi de la quinquagésime et se poursuit jusqu'à Pâques. Originellement, on jeûnait jusqu'au coucher du soleil; les jacobites commencent à tolérer la cessation à trois heures et même à midi. Le patriarche autorise quelquefois l'usage du poisson. Encyclopédie du patriarche Ignace Élie III, en février 1930; cf. revue *Al-Hikmal*, 1930, p. 66-69.

Les catholiques n'obligent au jeûne que ceux qui ont 21 ans révolus et leur jeûne dure jusqu'à midi. Les jacobites âgés de 20 ans sont soumis à la loi de l'abstinence des mercredis et vendredis. Les malades, les pauvres et les femmes enceintes ou nourrices sont exceptés; cf. Bedjan, p. 54; Nau, can. 186 du patriarche Cyriaque. Et ils jeûnent depuis le coucher du soleil jusqu'au lendemain midi.

Le jeûne de Ninive dure trois jours : les lundi, mardi et mercredi de la troisième semaine avant le grand carême. Autrefois du temps de saint Éphrem, il durait six jours et n'était prescrit que pour des circonstances extraordinaires. Les nestoriens le pratiquent et l'appellent le jeûne des vierges, les coptes, le jeûne de Jonas, les arméniens, le jeûne de Sorbe et Serge; cf. revue *Al-Hikmal*, 1930, p. 62 sq.; Nilles, *op. cit.*, t. II, p. 645 sq.; *Synodus Sciarfensis Syrorum*, p. 60; Bedjan, p. 57.

Les trois autres jeûnes ne sont plus actuellement que des jours d'abstinence. C'est dans les monastères qu'ils ont eu leur origine. La coutume a voulu les imposer aux fidèles, mais avec beaucoup d'adoucissement. Le jeûne de Noël commençait le 15 novembre et se terminait le soir du 24 décembre (encore observé par les moines), mais il a été réduit à 15 jours en Occident (Antioche), 25 en Orient (Mésopotamie). Celui des apôtres allait du lundi après les fêtes de la Pentecôte jusqu'à la fête des saints Pierre et Paul, 29 juin pour les jacobites. Les catholiques, d'après le synode de Charfé, le commencent le 16 juin. Le jeûne de la Vierge commence le 1<sup>er</sup> août et finit le soir du 14. Cf. Bedjan, p. 56 sq. De fait les catholiques les réduisent à 9 jours avant Noël, à 8 jours avant la fête de l'Assomption et à 4 jours avant la fête des saints Pierre et Paul.

Les mercredis et vendredis, sauf de Pâques à la Pentecôte et de Noël à l'Épiphanie, sont encore des jours d'abstinence dans l'Église jacobite et la catholique; cf. *Synodus*, p. 60-62. Les catholiques s'abstiennent de manger du laitage (œufs, lait, fromage); les jacobites s'interdisent encore de manger du poisson et de boire du vin durant le grand carême. Les moines s'abstiennent même de manger des mets préparés à l'huile. Cf. Bedjan, p. 55. Voir aussi art. ABSTINENCE, t. I, col. 267-268.

D'après le synode de Charfé de 1888, les fêtes d'obligation ont été fixées à vingt, outre les dimanches de l'année. *Loc. cit.*, p. 65 sq.

4° *La musique sacrée* dans l'Église syrienne n'était pas encore étudiée au début de ce siècle. Les tons et les mélodies se communiquaient de génération en génération par une tradition orale qui faisait perdre avec le temps à cette musique sa finesse et son cachet propre. Chacun ajoutait au dépôt reçu. Les pères bénédictins se sont mis à l'œuvre pour retrouver les airs primitifs et les dégager de tous les apports étrangers. Dom Jeannin et dom Puyade ont publié deux articles sur l'octoëchos syrien, dans la revue de l'*Oriens christianus*, nouvelle série, t. III, 1913, p. 82-104 et 277-298. Puis en 1928 ils ont donné, avec la collaboration de dom A. Chibas-Lassalle, deux volumes intitulés : *Mélodies liturgiques syriennes et chaldéennes*. Le t. I<sup>er</sup> contient une introduction musicale où sont étudiées les mélodies syriennes, d'abord dans leur état actuel (modalité, composition, exécution, rythme, comparaison avec le rythme poétique), ensuite par rapport à la critique historique que l'on peut en faire. Le t. II comporte une introduction liturgique où sont étudiées les diverses catégories de chants syriens (Bowothô, Qolê, Madroché, Enionê, Qonounê, Takhefotô, Tawsofotô). Viennent ensuite les 910 mélodies syriennes, textes syriaque et musical. Cf. *Synode de Charfé*, p. 40-42.

VI. LES THÉOLOGIENS JACOBITES. — La littérature théologique jacobite est très riche et très variée, mais malheureusement en grande partie manuscrite. Outre les quelques éditions et traductions parues çà et là, nous signalons deux collections en cours de publication qui donnent le texte original des écrivains orientaux et la traduction : la *Patrologia orientalis* et le *Corpus scriptorum christianorum orientalium*. Nous



allons essayer de donner une vue rapide de la littérature théologique de l'Église jacobite. Pour plus amples renseignements et pour retrouver les éditions, les traductions et les manuscrits, il faut recourir aux ouvrages suivants : J. S. Assémâni, *Bibliotheca orientalis Clementino-Vaticana*, Rome, 1721, t. II; W. Wright, *A short History of Syriac literature*, Londres, 1896; Rubens-Duval, *La littérature syriaque*, Paris, 1907; Ant. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn, 1922; J.-B. Chabot, *Littérature syriaque*, Paris, 1934. Pour étudier les manuscrits, il faut consulter les différents catalogues des bibliothèques d'Europe et d'Orient auxquels renvoient souvent les auteurs précités. Ils ne sont plus à jour puisque de nouvelles acquisitions viennent de temps en temps enrichir les fonds syriaques. Comme le présent dictionnaire a consacré à quelques-uns de ces écrivains une monographie, on se contentera, en les signalant, d'y renvoyer pour une étude plus complète.

La majorité des Pères de l'Église syrienne jacobite ont écrit en syriaque. Les écrits de la première période en grec ont été traduits de bonne heure en syriaque et ils ne sont souvent connus que par leur traduction. Par contre, les écrivains de la seconde époque, après la conquête arabe, ont été amenés à écrire quelquefois en arabe par suite de l'expansion de cette langue.

Les principaux théologiens jacobites des <sup>v</sup><sup>e</sup> et <sup>vi</sup><sup>e</sup> siècles sont : Barsumas († 458), voir t. II, col. 434 sq.; Pierre le Foulon († 488), t. XII, col. 1933-1935; Jacques de Saroug († 521), t. VIII, col. 303-305; Philoxène de Mabboug († 523), t. XII, col. 1509 sq.; Sévère d'Antioche († 538), t. XIV, col. 1988 sq. — Jean Bar Cursus, évêque de Tella de Mauzat († 538), a laissé, outre les ouvrages canoniques dont on a fait mention col. 3021, une profession de foi aux moines de son diocèse et un commentaire sur le *Trisagion*. — Enfin les critiques modernes rangent de plus en plus dans la littérature monophysite de la Syrie une certaine partie des écrits connus sous le nom de Denys l'Aréopagite. Cf. ici t. IV, col. 429-436. On ne saurait les dater, ils s'étendent sur une période assez longue; quelques-uns semblent être du <sup>vi</sup><sup>e</sup> et même du <sup>vii</sup><sup>e</sup> siècle. C'est le prêtre Sergius († 536) qui donna une version syriaque d'une bonne partie de ces œuvres. — On ajoutera à cette liste : Étienne Bar Soudaïr de la seconde moitié du <sup>v</sup><sup>e</sup> siècle, t. V, col. 981-982; Jean d'Asie ou d'Éphèse († 586), t. VII, col. 752 sq.; et Jacques Baradaï († 578).

Au <sup>viii</sup><sup>e</sup> siècle, les principaux écrivains sont : Jacques d'Édesse († 708), t. VIII, col. 286-291, et Georges des Arabes († 724), qui fut évêque des tribus nomades des Arabes chrétiens. Sa résidence était à Akoula (Al-Koufa). Outre des traductions et des commentaires philosophiques de l'*Organon* d'Aristote et des écrits canoniques, il a laissé un commentaire sur les sacrements de l'Église, quelques homélies dont une sur le saint chrême et des lettres où il attaque les nestoriens, critique Aphraate à propos de sa distinction de l'âme et de l'esprit et de sa doctrine sur l'Esprit-Saint; il acheva aussi l'*Hexameron* de son ami Jacques d'Édesse.

Au <sup>viii</sup><sup>e</sup> siècle : en 758 Georges de Belhan († 790) fut élu patriarche d'Antioche, il écrivit un commentaire sur saint Matthieu et une lettre où il explique la prière liturgique *panem cælestem frangimus*, lettre qui a soulevé d'interminables discussions. Il composa des discours et des homélies métriques qui n'ont pu être retrouvés. — Cyriaque d'Antioche, successeur de Georges fut élu en 793 et mourut en 817. Il composa des canons, dont il a été question ci-dessus, col. 3022, une liturgie, une homélie sur la parabole de la vigne et une lettre synodale sur la Trinité et l'incarnation qui nous est parvenue en arabe; cf. Assémâni, *Bibliotheca orientalis*, t. II, p. 117. — David de Beit Rabban vécut

dans la seconde moitié du <sup>viii</sup><sup>e</sup> siècle. Après avoir été moine, il fut élu évêque des Kurdes. Rahmani a publié ses lettres dans *Studia syriaca*, Charfé, 1904. De son commentaire sur le c. x de la Genèse on n'a pu retrouver que quelques fragments, son œuvre un dialogue entre un melkite et un jacobite à propos du *Trisagion*.

Au <sup>ix</sup><sup>e</sup> siècle, quatre écrivains retiennent l'attention : Denys de Tellmahré († 845), successeur de Cyriaque sur le siège d'Antioche, écrivit une histoire allant de l'empereur Maurice (582) jusqu'à la mort de Théophile (842), que Michel le Syrien a largement utilisée, un seul fragment de l'original a été conservé. Denys dédia son ouvrage à son ami l'évêque Jean de Dara. Celui-ci fut un grand théologien; il écrivit plusieurs traités dont deux sur le sacerdoce et sur l'âme, qui ont été publiés, un autre sur la résurrection des corps, où il établit l'éternité du paradis et des peines de l'enfer; enfin il commenta la *Hiéarchie céleste* et la *Hiéarchie ecclésiastique* du pseudo-Denys. Une liturgie lui est encore attribuée. Dans la première moitié du même siècle, sous le patriarcat de Denys de Tellmahré, vivait au monastère de Tagrit le moine Antoine, surnommé le Rhéteur, parce qu'il composa un important traité de rhétorique très apprécié et des hymnes. Dans le domaine de la théologie, il écrivit deux traités sur la Providence et sur le saint chrême. Dans la seconde moitié du siècle, l'évêque de Mossoul, Moïse Bar Képlā, fut un écrivain très fécond. D'abord moine, il fut sacré évêque de Beit-Ramman, Beit-Kiyonaya et Mossoul et reçut le nom de Sévère. Il s'adonna aux Écritures et laissa un commentaire sur l'Ancien et le Nouveau Testament, un autre sur la dialectique d'Aristote et un Hexaméron; il composa un traité sur la prédestination et le libre arbitre, d'autres sur le paradis, sur l'âme (en quarante chapitres avec un appendice sur l'utilité du sacrifice eucharistique offert pour les morts), sur les sacrements : baptême, consécration du saint chrême, ordination, prise d'habit monastique, consécration d'église, sacrifice eucharistique; des dissertations sur différents sujets : les noms du Christ, le mérite des aumônes offertes pour les morts, comment se préparer à une bonne mort par les bonnes œuvres. Enfin on lui attribue un recueil d'homélies pour les principales fêtes et deux liturgies.

Le <sup>x</sup><sup>e</sup> siècle donna à l'Église syrienne jacobite des écrivains qui ont laissé uniquement des œuvres en langue arabe. Yahia Ben Adi (893-974) surnommé Al-Mantiqi (le dialecticien) a écrit de nombreux traités sur des sujets très variés. D'abord une apologie du christianisme (l'unité et la trinité de Dieu, l'incarnation du Verbe, la maternité divine de la Vierge...); un traité distinct sur l'incarnation d'après les jacobites et les nestoriens (après un exposé de deux doctrines, il s'efforce de prouver la doctrine jacobite); plusieurs autres traités sur la Trinité et l'incarnation et un traité spécial sur la virginité de Marie. Yahia fut de nombreux disciples chrétiens et musulmans. Deux chrétiens jacobites méritent une mention spéciale pour leurs écrits théologiques. Le premier, Abou Nasr Yahia ben Hariz, écrivit un ouvrage intitulé : *Amor dei in seculum et per seculum, et amor ad redemptionem* et un autre sur le fondement de la foi chrétienne et sur les canons apostoliques; en quarante chapitres, il y traite de Dieu, de l'incarnation, des trois groupements chrétiens (jacobite, nestorien et melkite) de la circoncision, de la mission de Dieu, de la résurrection, du sacerdoce, du baptême, du saint chrême, de la prière et de l'aumône. Cf. Assémâni, *Bibl. orient.*, t. III, p. 699. Le second disciple, Abou Ali Issa ben Ishaq ben Zarcā (942-1008), s'occupa de traduire du grec en arabe certains ouvrages philosophiques et médicaux. Il composa des traités, des dissertations, des lettres pour répondre à certaines difficultés, exposer des ten-

tes de l'Écriture sainte et défendre la foi chrétienne, Trinité et incarnation. Il défendit les jacobites contre ceux qui les accusent de théopaschisme. Il écrivit à Joseph Abou Hakim pour lui expliquer, entre autres, la preuve de l'existence du Christ dans ce monde, les motifs pour lesquels Dieu a créé le monde, la remission des péchés par le Christ, l'existence des anges, l'unité et la trinité de Dieu, l'immortalité de l'âme humaine, l'eucharistie et le sens de la parole du Christ : « Je suis le pain descendu du ciel. » Il composa un traité pour expliquer l'union hypostatique. Cf. Maï, *Script. vet. nova collectio*, Rome, 1831, t. iv, p. 260 sq.; M. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orient.*, Paris, 1935, t. v, p. 468 sq.

Parmi les écrivains des <sup>x</sup><sup>e</sup> et <sup>xii</sup><sup>e</sup> siècles, il faut signaler : Jésus bar Schouchan, patriarche jacobite sous le nom de Jean X († 1073). Outre les canons ecclésiastiques, il écrivit un traité sur le pain eucharistique et sur le ferment, le sel et l'huile qui y sont ajoutés par les jacobites, et quelques lettres dont quelques-unes en arabe. On lui attribue deux liturgies. Abou Raita Habib ben Quadma, évêque de Zagrit, composa en arabe certains traités sur la Trinité et l'incarnation et sur le Trisagion. Denys ou Jacques Bar Salibi († 1171) a été étudié ici, t. viii, col. 283-286; de même l'historien Michel le Grand ou le Syrien, patriarche d'Antioche († 1199), t. x, col. 1711-1719.

Avec le <sup>xiii</sup><sup>e</sup> siècle prennent fin la littérature syriaque et la littérature jacobite. Deux écrivains émergent. Jacques Bar Schakako († 1241), qui prit le nom de Sévère en devenant évêque du couvent de Mar Mattai où il était d'abord moine avant d'être élevé au siège de Zagrit. Outre son livre des dialogues sur la grammaire et la logique, il composa un long traité, véritable somme théologique intitulé le *Libre des trésors* : il y traite de la Trinité, de l'incarnation, de la providence, de la création, des sacrements, des anges, de l'âme, de la résurrection des morts et du jugement et donne une profession de foi trinitaire et christologique. Pour clore la liste, on ne peut mieux faire que de citer Grégoire Aboul Farage, surnommé Barhebraeus (1226-1286), la gloire de l'Église syrienne jacobite; voir t. ii, col. 401-406.

Pour la scolastique dans l'Église syrienne jacobite, voir art. SCOLASTIQUE, t. xiv, col. 1714-1715.

VII. LA DOGMATIQUE DE L'ÉGLISE JACOBITE. — La foi de l'Église syrienne jacobite n'a pas été également exposée par tous ses théologiens. Signalons que quelques-uns parmi eux ont été amenés, à cause de leur formation philosophique, à donner un exposé clair et méthodique des preuves de leur foi, surtout pour les deux dogmes de la Trinité et de l'incarnation. On peut les appeler les scolastiques de l'Église jacobite; citons entre autres : Philoxène de Mabboug, ici, t. xii, col. 1517 sq.; Yahia Ben Adi († 974), Jacques Denys Bar Salibi († 1171), Jacques Bar Shakako († 1241) et Barhebraeus († 1286). Nous allons essayer d'exposer rapidement les principales questions théologiques communément admises par ces maîtres de l'Église jacobite.

1<sup>o</sup> Le dogme trinitaire est professé tel qu'il a été exposé et défini par les trois premiers conciles œcuméniques et les Pères des Églises occidentale et orientale avant le schisme de l'Église syrienne. Surtout à partir du <sup>x</sup><sup>e</sup> siècle, les écrivains jacobites ont mis leur science philosophique au service de la théologie.

Pour la théologie sur le Saint-Esprit, voir dans ce dictionnaire ce qui a été donné des témoignages des premiers Pères des Églises syriaques, art. ESPRIT-SAINT, t. v, col. 743-744, sur sa divinité et sa personne, col. 756; voir également Lamy, *S. Ephraemi syrii hymni et sermones*, Malines, 1889, t. ii, col. 353-356, et t. iii, col. 241-244. Pour la procession du Saint-Esprit, question si débattue dans les Églises d'Orient,

voir *Revue des Églises d'Orient*, t. iv, 1888, p. 177-179. Nous allons prouver rapidement que l'Église syriaque croit à la double procession du Saint-Esprit.

Il faut savoir d'abord que les théologiens jacobites ont en grande vénération les premiers Pères de l'Église orientale et ceux d'Occident tels que Didyme, Athanase, Cyrille, Basile, Grégoire de Nécésarée, Grégoire de Nazianze et Grégoire de Nysse. De plus ils les citent dans leurs écrits. Pour ne parler que de Barhebraeus, une bonne partie des textes patristiques dans son *Nomocanon* et dans son *Candélabre des sanctuaires* est empruntée à ces Pères. Les jacobites auraient dû admettre la doctrine de ces Pères sur la procession du Saint-Esprit à *Patre per Filium*. Dans ce dernier ouvrage parlant des latins, Barhebraeus dit qu'ils se distinguent des autres par leur affirmation que le Saint-Esprit procède à *Patre Filioque*. Base IV, c. v, ms. de Beyrouth 570, p. 362.

En se référant aux écrivains jacobites on trouve beaucoup d'entre eux qui disent que le Saint-Esprit procède du Père, comme l'ont affirmé l'Évangile et le symbole de foi de Nicée sans exclure sa procession du Fils. A remarquer aussi leurs affirmations que le Saint-Esprit *procedit a Patre et a Filio accipit*, selon l'Évangile de saint Jean, xvi, 13-15. Cette expression qui prouve la procession du Saint-Esprit du Fils comme du Père se trouve dans Philoxène de Mabboug, *De Trinitate*, éd. et trad. Vaschalde, p. 26, 174; dans Sévère d'Antioche, homélie xc, *P. O.*, t. xxiii, p. 145 (éd. et trad. Brière); dans Jacques de Saroug, lettre à l'abbé Samuel, cf. Abbellos : *De vita et scriptis S. Jacobi...*, Louvain, 1867, p. 121; Barhebraeus, dans son ouvrage, *Le candélabre des sanctuaires*, base III, c. ix, ms. cité, dit que tout ce qui est au Père est également au Fils et au Saint-Esprit, excepté la paternité, tout ce qui est au Fils est au Père et à l'Esprit-Saint, excepté la filiation et tout ce qui est au Saint-Esprit est au Père et au Fils, excepté la spiration... Le Saint-Esprit procède du Père et reçoit du Fils tout ce qui est en lui, p. 206. Cette même expression se trouve également dans plusieurs anaphores syriaques à l'usage des jacobites, telles les anaphores de saint Clément, de Maroutha, de saint Xyste, de Matthieu le Pasteur, de Dioscore, de Denys Bar Salibi; cf. Renaudot, *Liturgiarum orientalium collectio*, t. ii, p. 136, 191, 263, 348, 449, 494, 529, et S. Salaville, dans *Stavorum litteræ theologice*, t. v, 1909, p. 165-172. Assémani donne cette citation du patriarche Denys III (959-961) : *Pater a nullo habet existentiam, sed per seipsum existit ingenuis; Filius est genitus a Patre ab eterno, Spiritus Sanctus promanans ex Patre et Filio*; cf. *Bibl. orient.*, t. ii, p. 131 et *Dissertatio de monophysitis*, p. 15. Pour les textes canoniques, voir les citations données par M. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, Paris, 1935, t. v, p. 608 sq.

2<sup>o</sup> La christologie. — C'est le dogme qui a occasionné la séparation de l'Église jacobite de Syrie de l'Église catholique. Ces jacobites, on les appelle monophysites parce qu'ils se sont mis en lutte ouverte avec le concile de Chalcédoine et du pape saint Léon; mais ils ne sont pas pour cela eutychiens, voir ici-même art. EUTYCHÈS ET EUTYCHANISME, t. v, col. 1585-1609. Sont-ils réellement monophysites dans le sens plein du mot? Les savants et les érudits tels qu'Assémani, Renaudot, Richard Simon et Nau ont reconnu, après avoir étudié longuement les théologiens de cette Église, qu'ils admettent un Christ parfait : Dieu parfait et homme parfait, sans confusion et sans mélange. A cette question : « dans quelle mesure les jacobites sont-ils monophysites? », Nau répond qu'il préfère les appeler diphyssites, c'est-à-dire partisans de la nature double. *Rev. Or. chrét.*, t. x, 1905, p. 131 sq. Voir la pensée de ces érudits, art. MONOPHYSSISME, t. x,

col. 2228-2230. Leur monophysisme serait surtout verbal; on l'appelle aussi monophysisme sévérien. Ils tiennent à identifier les termes *φύσις*, *ὑπόστασις*, *πρόσωπον*. A leurs yeux, le grand tort du concile de Chalcédoine et du Tome de Léon est d'avoir donné un sens précis à *φύσις* alors que Cyrille d'Alexandrie et les conciles ne l'avaient pas fait auparavant. Pour la discussion à propos de ces formules, voir art. MONOPHYSISME, t. x, col. 2216-2228 et SÈVÈRE D'ANTIOCHIE, t. xiv, col. 1995-2000. Les affirmations de Sévère ont été répétées presque servilement par ses successeurs et ses disciples. On trouve, art. MONOPHYSISME, t. x, col. 2232, quelques témoignages des patriarches syriens jacobites, de la liturgie, col. 2233, et de quelques écrivains, col. 2234. Nous donnerons quelques témoignages des plus grands docteurs de l'Église jacobite de Syrie pour montrer que la seule difficulté qu'ils voient dans l'adoption de la doctrine chalcédoienne, c'est de changer une terminologie qu'ils disent déjà consacrée par les Pères de l'Église Athanasie et Cyrille.

Sévère d'Antioche dans sa lettre synodique à Théodose d'Alexandrie exprime nettement que le Christ, Verbe de Dieu, personne parfaite, s'est incarné, sans changer le Verbe, le Fils, la divinité en chair ni la chair en essence divine :

*Incarnatus est et inhumanatus est... neque esse Verbum et Deum et Filium ante saecula, in conversionem carnis mutavit, neque carnem in essentiam divinam convertit. Nam impossibile est... Vis enim pura, vera et non mixta incarnationis ineffabilis dat nobis ut intellectus percipiamus distinctionem naturarum et distinctionem essentiae earum quae in unionem convaluerunt, dico autem divinitatem Verbi et carnem nobis congenere et connaturalem, quam et sancta Virgine Maria univit sibi hypostaticae; etiam indivisionem mysterii demonstrat, cum significet unum qui perfectus est et concursu duorum et compositione ineffabilis. Evidens est etiam unam naturam et hypostasim Verbi quae citra mutationem incarnata est et supra omne intellectum inhumanata est, merito unum πρόσωπον videri et operibus nobis ostenditur sine discrimine eundem esse Deum et hominem seu Deum qui homo factus est... Neque post unionem in duabus naturis aut in duabus hypostasis constituitur aut agnoscitur : quarum una quidem operationes assumat divinas, altera autem contemptus et dolores humanos divinus sustineat. Haec enim ad divisionem Nestorianorum pertinet, aut potius Iudaeorum. Nobis enim unus ex duabus naturis, sicut antea diximus, unus est Emmanuel. Ea tamen et quibus constat non miscuit neque confudit : distincta enim sunt in ratione sua. Neque post unionem in dualitate naturarum dividitur sed idem ipse sine divisione operatur divina et patitur voluntarie passiones ad dispensationem pertinentes humanasque et omnia quae recedunt a pollutione peccati. Dans *Documenta*, éd. et trad. Chabot, *Corpus etc.*, Scriptores syri, série II, t. xxxvii, 1933, p. 12-13.*

Dans sa première homélie cathédrale, Sévère anathématise Nestorius, Eutychès, aussi bien que le concile de Chalcédoine et déclare qu'après l'union ineffable et incompréhensible, il n'y a plus deux natures : Le Christ est Dieu parfait et homme parfait. Sa chair est de la même essence que la nôtre avec une âme vivante et raisonnable. Et il ajoute : « Confessons un seul Seigneur de gloire, c'est-à-dire l'Emmanuel, une seule personne, une seule hypostase, une seule nature de Dieu, le Verbe qui s'est fait chair, selon la manière transmise à nous par nos saints Pères inspirés. » Cf. *Rev. Or. chrét.*, t. xix, 1914, p. 76 sq.

Dans le même volume *Documenta* cité plus haut, l'on trouve plusieurs lettres synodiques échangées entre les évêques d'Antioche et ceux d'Alexandrie et toutes affirment que seul le Verbe de Dieu, le Fils s'est incarné de la toute vierge Marie, vraie mère de Dieu. Il a pris un corps qui nous est consubstantiel, doué d'une âme raisonnable et intellectuelle. Il s'y est uni hypostatiquement. Pour montrer la pensée exacte des docteurs de l'Église jacobite il est intéressant de citer,

parmi tant de lettres, quelques fragments de celle qu'a adressée Paul d'Antioche à Théodose d'Alexandrie :

Et illud sibi univit hypostaticae, cum non tamen a sua divinitate immutabili mutatus est neque miscuit aut conflavit in se carnem quam sibi univit, sed sine ulla mutatione aut commixtione aut confusione, compositionem ineffabilem operatus est; ita ut sit et diabus naturis, et divinitate et humanitate quae perfectae sunt in propria natura, unus Filius et Christus et Dominus et una natura et *ὑπόστασις* ipsius Verbi incarnata et perfectum humanata. Sicut enim perfectus est in divinitate, ita etiam in humanitate perfectus est, unus et idem. Sed et *diabus perfectis, divinitate inquam et humanitate, unum et eundem gloriose univit et distinctionem substantialem servavit earum quibus compositus est*; non enim unum et idem est secundum significationem naturalem, divinitas et humanitas; et omnem separationem et divisionem removet. Ratio enim unionis naturalis et hypostaticae mutationem quidem non admittit, separationem autem excludit. *Op. cit.*, p. 74.

Pour cet écrivain comme pour tous ses devanciers et ses successeurs, il n'y a aucune distinction entre nature, hypostase et personne; il en appelle aux douze anathèmes de Cyrille et à l'*Hénodicon* de Zénon. Il ajoute que le tome de Léon met une division dans le Christ en deux natures ou hypostases.

Pour tous les écrivains jacobites, l'admission de deux natures dans le Christ supposerait une division dans Jésus; une séparation, deux existences distinctes, enfin deux personnes.

En 1168, au moment où le patriarche Michel entrât à Antioche, les Grecs engagèrent des controverses au sujet de la foi. Le patriarche écrivit un libelle contenant l'exposé du symbole de la foi. Ce libelle fut envoyé par les Grecs à l'empereur Manuel qui fit écrire au patriarche : « Notre Majesté s'est grandement réjouie en voyant le libelle que vous avez écrit, qui expose la vérité de la foi orthodoxe et la saine doctrine. » L'empereur envoya un légat au patriarche qui se déroba; le légat eut une entrevue avec le catholique des Arméniens; ce dernier écrivit au patriarche pour lui exposer les exigences de l'empereur : « Il nous demande dix choses : cinq concernant la doctrine; les voici : que nous disions deux natures unies dans le Christ, deux volontés, deux opérations qu'avec les trois synodes nous proclamons le quatrième, le cinquième, le sixième et le septième; que nous ne disions plus « qui a été crucifié pour nous ». Les cinq autres concernent les usages; c'est que nous célébrions la fête de la Nativité comme les autres confessions; que nous mettions du ferment dans l'hostie et de l'eau dans le calice; que nous fassions le chrême avec de l'huile d'olive; que nous prions dans les églises, que nous fassions le sacrifice publiquement. En vue de la paix, il me semble facile de réformer les usages et de dire deux natures comme le Théologien (Grégoire de Nazianze), mais de supprimer la formule « qui a été crucifié pour nous » et d'anathématiser les saints, cela ne m'est pas possible. Là-dessus ce que tu feras nous le ferons. » Après plusieurs interventions, le patriarche assura qu'il ne serait pas molesté répondit à l'empereur : « Nous désirons beaucoup et nous ne fuions pas l'union avec quiconque ne change pas la doctrine des Pères et confesse avec Athanasie et Cyrille : une nature du Verbe incarné. » Cf. *Chronique de Michel le Syrien*, t. III, p. 335 sq.

Au début de sa profession de foi, Barhebraeus expose sa foi orthodoxe en la sainte Trinité, puis il poursuit pour déclarer sa foi en l'incarnation :

Credimus etiam, quod una ex personis Sanctae Trinitatis descendit de caelis, qui tamen a suis Patribus recederet et inhabitaret in utero Virginis et incarnata est de Spiritu Sancto et ex Maria Virgine, et homo facta est, nomen Domini. Unita tunc cum consubstantiali nobis et viva ratione ab ipso anima praedita. Nec antea templum assumpsit, deinde



in ipso Verbum inhabitavit. Unde non homo factus Deus creditur, sed Deus factus homo : Neque homo est sapiens, qui ex operibus suis justificatus sit, neque de caelo sibi corpus attulit neque apparetur aut phantastice visus est in mundo : sed una ex personis sanctæ Trinitatis, quæ Deus natura sit, de sublimibus caelis suis descendit, et homo pro gratia sua facta est et nata fuit ex Virgine et incarnata, sicuti apostolorum fides docet. Itaque duæ sunt in Domino nostro nature deitas et humanitas ; unio quoque deitatis sue cum humanitate admirabilis est et ineffabilis absque commixtione, sine confusione, sine mutatione, sine conversione, sed salvis distinctionibus utriusque nature in uno Filio et in uno Christo.

Jusque-là la doctrine de Barhebræus est orthodoxe ; mais ne pouvant mettre une distinction entre les mots nature et personne, il ajoute : *Una hypostasis, una voluntas, una virtus, una operatio, quemadmodum S. Athanasius et S. Cyrillus dixerunt* : C'est toujours la grande difficulté des jacobites qui ne peuvent abandonner la fameuse formule *una Verbi natura incarnata*. Cf. Assémani, *Bibl. orient.*, t. II, p. 276-277 ; revue *Al-Machriq*, t. I, 1898, p. 607.

L'union hypostatique est admise par les jacobites ; mais ils ajoutent que c'est une union physique κατὰ φύσιν. Barhebræus dit que c'est par là qu'ils se distinguent des chalcédoïens. Cf. *Le candélabre...*, base IV, c. v, ms. cité, fol. 361-362, et ici art. SÈVÈRE D'ANTIOCHE, t. XIV, col. 1996 sq. En un mot, ils admettent au fond la doctrine catholique, mais ils sont des révoltés, des schismatiques puisqu'ils ne se sont pas soumis au concile de Chalcédoine.

Avec le temps on retrouve des infiltrations eutychiennes dans l'Eglise jacobite de Syrie, voir MONOPHYSISME, t. X, col. 2236.

Pour ce qui est de la volonté et des opérations du Christ, les auteurs jacobites, admettant dans le Christ une âme raisonnable et un corps parfait comme les nôtres, auraient dû admettre une volonté humaine et des opérations humaines distinctes de la sagesse divine et des actes divins.

Philoxène de Mabboug dans son traité *De Trinitate et de incarnatione*, éd. et trad. Vasschalde, p. 125, donne un long exposé d'où l'on peut prouver que le Christ a eu des actions humaines telles que les décrit et la professe la théologie catholique. Opposant les expressions anthropomorphiques employées par l'Ancien Testament en parlant de Dieu, aux termes de l'Evangile où il est question du Verbe incarné, il écrit :

Verba superius allata figurativa sunt, nam ibi non scriptum est Deum revelatum esse in carne, sed in igne vel in lumine vel in nube vel in forma humana. Unæque harum revelationum fuit similitudo naturalis non autem natura vera ; quia per has revelationes hoc tempore curavit doctrinam ad extra tradere, non autem voluit in se naturam humanam denuo creare et renovare. Hoc enim novissimum effectum est per inhumanationem ex Virgine... Etenim, ut evidens est, ille qui ex Virgine natus est, prius in ea factus est et deinde ex ea natus, et, sicut scriptum est, etiam suxit lac, et circumcissus est, et pannis involutus est, et positus est in præsepio, et crevit in statura secundum carnem, et esurivit, et sitivit, et laboravit, et fatigatus est, et somnivit, et dormivit, et mæstus fuit, et contristatus est, et timuit, et turbatus est, et apprehensus est a crucifixoribus, et pavi, et despectus est, et spuerunt in faciem ejus, et caput ejus arundine percusserunt, et passus est verbera, et, quemadmodum dixit Apostolus, factus est pro nobis maledictum, id est revera crucifixus est, passus et mortuus. Et quia pœnas contra nos lege decretus pro nobis dedit, potuit etiam nos omnes a maledicto legis liberare. *Hæc omnia que scripte sunt, vera sunt, et sicut leguntur intelligenda*, p. 125-126.

Il ne restait plus à cet écrivain après toutes ces affirmations qu'à tirer la conclusion catholique : le Christ a eu des actes humains et par conséquent, il avait une volonté humaine et des opérations humaines puisqu'il avait un corps parfait et une âme humaine

parfaite. On peut exiger d'eux ce développement progressif du dogme alors que les premiers écrivains de leur Eglise n'eurent pas à discuter le problème de la volonté et des opérations humaines du Christ distinctes de la volonté divine du Verbe qui est la volonté unique des trois personnes de la sainte Trinité. La plupart des écrivains jacobites ont essayé de maintenir intactes les affirmations de leurs devanciers. C'est pourquoi ils déclarent que le Christ a une nature, une volonté, une opération ; voir les affirmations de Barhebræus citées plus haut. Bar Salibi commentant le texte de la tentation du Christ dit que, comme le démon a vaincu Adam et par lui sa postérité, ainsi le Christ a vaincu le démon et il a justifié la descendance d'Adam et l'a rendue victorieuse et il ajoute : *Rursum Christus non quatenus Deus dimicavit cum diabolo sed quatenus homo. Si enim divina virtute pugnasset cum eo, divinitati ejus imputaretur victoria et non humanitati ejus et non tantum dæmones non ausi essent cum eo certamen committere eo quod est Deus sed nec omnes creaturæ (simul)*. Cf. éd. et trad. Sedláček, p. 126.

3. *Le dogme de la rédemption.* — 1. *Nécessité de la rédemption.* — Supposant la chute de l'homme, les écrivains jacobites ont affirmé que la venue du Fils de Dieu était nécessaire pour réconcilier l'homme avec Dieu, pour opérer sa rédemption. Rien ne pouvait plus relever le genre humain de sa misère sinon le Christ. Voici une déclaration très nette de Sévère : *Refutatio tomi Juliani*, dans A. Sanda Severi, *Antijulianistica*, t. I, Beyrouth, 1931, p. 100 ; voir aussi la lettre de Philoxène, éd. Guidi, *La lettera di Filosseno ai monaci di Tell-Adda*, Rome, 1886, p. VIII sq. Jean de Dara dans son ouvrage sur le sacerdoce affirme : « Les hommes devant mourir et les prêtres de la Loi ne pouvant les racheter, ni les sacrifices d'animaux les délivrer, il était nécessaire que le Seigneur, personnellement, vint se faire oblation pour tous, rendre parfaits ceux qui vont à son Père par son intermédiaire, mettre fin à la mortalité qui est la racine du péché et procurer à tous le salut. » Citation donnée par la *Chronique de Michel le Syrien*, t. I, p. 23-24. Denys Bar Salibi dans son commentaire sur les évangiles, éd. Sedláček, p. 10 sq., dit que Dieu a créé l'homme par pur amour et c'est également par pur amour que le Verbe s'est incarné pour sauver l'homme après son péché. L'homme ne saurait être sauvé par un autre homme ou par un prophète ou un ange ; mais le Créateur peut seul le sauver. Il donne un exemple pour appuyer son affirmation. Le vase en verre brisé ne peut être réparé ni par un architecte, ni par un menuisier, mais uniquement par celui qui l'a fabriqué : le verrier : *Ita et nos, non erat possibile ut alius instauraret, nisi Deus qui nos creavit*. Autrement les hommes auraient adoré par erreur cet envoyé de Dieu : fût-il ange ou prophète, ils l'auraient pris pour Dieu même.

2. *Mode de la rédemption.* — Ces mêmes écrivains expliquant le mode de la rédemption affirment également que ce fut par une satisfaction viciaire. Sévère, dans l'ouvrage cité plus haut, déclare que le Christ a pris sur lui tous nos crimes et qu'il a la force de porter nos langueurs parce qu'il était Dieu. P. 104. Ne pouvait-il pas nous sauver par sa toute puissance et avait-il besoin de s'incarner et de mourir ? Bar-Salibi répond que Dieu est juste, il ne conduit pas l'homme par la violence alors qu'il aurait pu le faire, il ménage le libre arbitre de l'homme. *Ideo non per potentiam redemit sed per verbum justitie*. Le Christ a opéré notre rédemption par sa victoire sur le démon non en tant que Dieu, mais en tant qu'homme. La lutte qui devait s'engager entre le Rédempteur et le Malin serait disproportionnée si la divinité devait intervenir. Le démon avait triomphé de l'humanité, il fallait que l'humanité du Christ triomphât du mau-

vais ange. Cf. *Commentaire sur les évangiles*, op. cit., p. 11, 126-127.

3. *Effets de la rédemption*. — Philoxène les énumère dans son ouvrage *De incarnatione*, éd. cit., p. 180 :

Quia ipsum factum est homo, facti sumus filii Patris ejus et fratres ejus filiationis... Quapropter quicumque baptizatur et Spiritum accipit, fit filius atque hæres Dei et Patris cum Christo. Naturam ergo humanam redemit et renovavit Christus... Omnes enim per eum justificati sumus, omnes mundati sumus, omnes sanctificati sumus, omnes facti sumus liberi ex servis, redempti ex captivis, subditi ex rebellibus, pacifici ex iratis, propinqui ex longinquis, amici ex inimicis, dilectores ex osoribus et familiares ex extraneis. Omnes exaltati sumus, omnes glorificati sumus, omnes facti sumus ex passibilibus impassibiles, ex mortalibus immortales, ex corruptibilibus incorruptibiles, ex terrenis cælestes, ex corporatibus spiritalis, ex peccatoribus justis... Etenim, nobis omnibus, si volumus, ea quæ perdidit Adamus, caput generis nostri, reddita sunt. Omnes facti sumus filii per Filium qui factus est homo; omnes deificati sumus per unum Deum inhumanatum.

4° *Le théopaschisme et le trisagion*. — Voir ici art. : MONOPHYSISME, t. x, col. 2237-2240.

5° *Le péché originel*. — Voir art. PÉCHÉ ORIGINEL, t. xii, col. 422-428, on y trouve exposée la pensée de Sévère d'Antioche et du pseudo-Denys. L'énumération des effets de la rédemption d'après Philoxène de Mabboug, que nous venons de citer, montre quelle privation le péché actuel d'Adam a causée dans les âmes de ses descendants. Les écrivains jacobites n'ont pas donné à cet état de défection dans l'homme le nom de péché originel; mais ils ont dit équivalement que le péché de nos premiers parents a été la cause de ce désastre et de l'état d'inimitié avec Dieu et qu'il a fallu la venue et la mort du Christ pour nous réconcilier avec Dieu. Philoxène dit positivement que le Christ nous a donné par le baptême une nouvelle porte, par laquelle nous entrons et devenons des hommes nouveaux. On reçoit le Saint-Esprit dans le baptême et on devient fils de Dieu. Il va même jusqu'à comparer notre nouvelle naissance par le baptême avec la naissance du Verbe au sein de la vierge Marie. Cf. *De Trinitate et de incarnatione*, cité plus haut, p. 36, 92, 103. Dans le même ouvrage, il dit que notre existence est pareille à l'existence d'Adam, non pas telle qu'il l'a reçue des mains du Créateur, mais telle qu'il l'a eue après son péché, avec toutes les faiblesses et l'inclination vers le péché. Mais tout ce que nous avons perdu, nous l'avons recouvré par le Christ. *Op. cit.*, p. 166-168, 180.

Jacques de Saroug en parlant de notre rédemption par le Christ, affirme que le péché d'Adam, le chef de la race humaine, a entraîné une sentence de mort sur toute sa descendance; le Christ pour nous racheter a pris sur lui l'exécution de cette condamnation, en subissant la mort pour nous. Cf. J.-B. Abbellos, *De vita et scriptis S. Jacobi Sarugi*, Louvain, 1867, p. 124-125. Georges des Arabes et Moïse Bar Képha ont enseigné à plusieurs reprises que la chute d'Adam a atteint toute sa descendance. Cf. R. H. Connolly et H. W. Codrington, *Two commentaries on the jacobite liturgy by George, bishop of the arab tribes, and Moses Bar Képha*, Londres, 1913, p. 19, 52. Le premier a vu dans le geste de la genuflexion un symbole de notre chute, le relèvement représentant notre résurrection par la résurrection du Christ.

Denys Bar Salibi commentant les saints évangiles dit en substance : Comme l'existence de l'homme commence par la naissance, se continue par la vie et se termine par la mort, le Christ a voulu la sanctifier en prenant ces trois chemins : la naissance, la vie et la mort, *ut auferret maledictionem transgressionis mandati*; cf. ed. et trad. Sedláček, p. 10. Plus loin il affirme que, par sa transgression de l'ordre du Seigneur, Adam

a fermé le ciel pour lui et pour sa postérité... et que le Christ notre Rédempteur est venu nous restituer ce que nous avons perdu. *Ibid.*, p. 119. Commentant le c. iv de saint Matthieu, il dit entre autres : *Dimicavit cum eo (Adamo) diabolus et cadere fecit eum et factus est causa condemnationis posteritati sue...* Et quemadmodum culpa Adami nos omnes reos fecit, ita et victoria Christi omnes nos justificavit. *Ibid.*, p. 126.

Quelle a été la nature du péché de nos premiers parents? Barhebraeus dans *Le candélabre...* consacre la base XI à expliquer l'acception telle qu'elle a été relevée dans la Genèse. Il ajoute que le péché d'Adam et d'Ève a été le péché de la chair.

6° *L'ecclésiologie*. — Le symbole de Nicée-Constantinople reçu par les jacobites syriens et récité dans leur liturgie proclame les quatre notes de l'Église : elle est une, sainte, catholique et apostolique. Bar Salibi dans son *Exposition de la liturgie* explique ces affirmations du symbole. Trad. Labourt, p. 59. Mais ses explications restent bien vagues. Comme on est loin des premières données sur l'unité de l'Église, sur son apostolicité et sa catholicité! Au concile tenu à Antioche vers 340, les Pères envoyaient une lettre à Alexandre, patriarche de la Nouvelle Rome (Byzance). Elle a été reçue par l'Église jacobite de Syrie. Les Pères s'adressent à Alexandre en ces termes : « Comme l'Église universelle ne forme qu'un corps, quand bien même les lieux de (ses assemblées) seraient divers comme les membres de tout le corps, il s'ensuit que (nous) ferons connaître aussi à ta charité tout ce qui a été agité et fait par moi et par nos saints frères coreligionnaires et camarades, afin que toi aussi, comme étant du même avis, tu parles de la même manière et que tu confirmes les (règlements) ecclésiastiques que nous avons établis et faits sainement et légalement. » Trad. du texte syriaque par F. Nau, dans *Rev. Or. chrét.*, t. xiv, 1909, p. 13 sq. On comprend d'après ces données que les Pères du concile considèrent que l'Église se trouve à travers le monde unie par un lien spirituel qui la hiérarchise comme le corps est composé de plusieurs membres. Zacharie le Scholastique expliquant au futur Sévère d'Antioche les vérités de la foi lui donne en ces termes les notes de l'Église : « Après avoir conquis toute la terre au moyen de ses apôtres, il abolit les oracles de la magie païenne et les sacrifices des démons, établit une seule Église catholique sur toute la terre. » *Vie de Sévère par Zacharie le Scolastique*, P. O., t. ii, p. 51.

Les chalcédoniens sont considérés par les jacobites comme hérétiques; d'après ces derniers ils ont renouvelé la doctrine de Nestorius en proclamant l'existence de deux natures dans le Christ. Les évêques jacobites exilés à Alexandrie, dans leurs prescriptions écrites entre 532-538, les considèrent comme hérétiques. Cf. *Rev. Or. chrét.*, t. xiv, 1909, p. 41, n. 74; voir aussi d'autres préceptes rédigés en 535, p. 114 sq. On a vu plus haut comment Jean de Tella, dans son avertissement à eux clercs, leur demande de s'éloigner de toute hérésie condamnée par l'Église, tout particulièrement de celle du concile de Chalcédoine et de la lettre de Léon, et les exhorte à éviter leurs partisans et à souffrir pour la vérité toutes les vexations jusqu'à la mort. Bar Salibi a été cité à propos de son explication du Symbole et de sa condamnation des hérétiques, entre autres Eutychès et les chalcédoniens. Dans leurs professions de foi, les patriarches et les évêques jacobites condamnent comme hérétiques le pape Léon et son tome. Sévère le qualifie de blasphémateur comme on va le voir. Il n'y a plus aucun doute, l'Église de Rome pour eux est hérétique. Cependant les Pères de l'Église syriaque et leurs écrivains reconnaissent que Pierre a reçu la primauté sur les apôtres et qu'il a été le premier évêque de Rome.

7<sup>o</sup> La primauté de saint Pierre. — Voir ici art. PRIMAUTÉ D'APRÈS LES MONOPHYSITES, t. XIII, col. 283-291 et 351-356. On peut y ajouter le témoignage de deux Pères de l'Église syriaque, avant de dire ce que pense de cette doctrine l'Église jacobite, s'exprimant par sa liturgie et par la voix des docteurs les plus représentatifs de sa pensée.

D'abord Aphraate, dans ses *Démonstrations*; il parle très souvent de Simon Pierre, le chef des apôtres, le fondement de l'Église, celui à qui le Seigneur a confié les clefs du royaume des cieux, ses agneaux et ses brebis. Dans la démonstration VII, n. 15, il exhorte les pénitents à imiter Aaron le prince des prêtres, David le plus grand des rois, Simon, enfin, que le Seigneur, en l'appelant Pierre, a placé comme la pierre fondamentale de son Église. Cf. *Patrol. syr.*, t. I, col. 336. S'adressant aux pasteurs, Aphraate rapporte les paroles de Notre-Seigneur à Pierre pour les inviter à imiter l'apôtre en prenant soin des troupeaux qui leur sont confiés : *Ait enim Simoni Petro : Pasce mihi gregem meum et oves et agnos. Et Simon gregem depavit, donec impleto tempore suo, nobis illum traderet et discerneret. Pascite igitur vos gregem et deducite recte. Dem.*, x, n. 4, *ibid.*, col. 453. La démonstration XI traite de la circoncision; au n. 12, l'auteur établit un parallèle entre Jésus Bar Noun et Jésus, notre Sauveur. Le premier a élevé des pierres qui seront un témoignage pour Israël : *Jesus Salvator noster Simonem vocavit Petram firmam eque testem fidelem inter gentes constituit. Ibid.*, col. 501. Une autre comparaison est établie entre le roi David et Notre-Seigneur. Énumérant les multiples points de ce parallélisme, Aphraate arrive à la mort du roi prophète et dit : *David Salomoni regnum tradidit et congregatus est ad patres suos. Jesus Simoni claves commisit et, adsumptus ad eum a quo missus erat, reversus est. Il paraît évident d'après ce texte que Simon Pierre a reçu du Christ un pouvoir réel et effectif sur tout le royaume de notre Seigneur, sur son Église universelle, comme Salomon a succédé au trône de son père David. Cf. *Dém.*, XXI, n. 13, col. 965. D'après ces paroles Simon Pierre a reçu en garde tout le royaume du Christ. Il lui incombe de le régir et de l'administrer, à la place du Christ; en un mot on peut l'appeler son vicaire. Dans la démonstration XXIII, n. 12, Aphraate appelle Simon Pierre, le fondement de l'Église alors que Jacques et Jean en sont simplement les deux colonnes. T. II, col. 36.*

Comme Aphraate, nombreux sont les Pères de l'Église syriaque qui citent les deux textes principaux de Matthieu et de Jean pour parler de Pierre et de son pouvoir réel sur l'Église du Christ.

Saint Ephrem consacre une hymne à Simon Pierre; la vie entière de l'apôtre y est décrite, ses prérogatives, sa force, sa foi et sa primauté. Cf. Lamy, *Sancti Ephraemi Syri hymni et sermones*, Malines, 1902, t. IV, p. 681-688. On trouve dans d'autres hymnes l'une ou l'autre allusion à ce dernier privilège. *Op. cit.*, p. 533, 621 et 737-746.

Il serait trop long de citer tous les témoignages de ce grand docteur auquel l'Église jacobite accorde une vénération particulière. Pour résumer toute la pensée d'Ephrem, on ne peut pas ne pas citer ces belles paroles du 4<sup>e</sup> sermon de la Semaine sainte : « Simon, mon disciple, je t'ai établi le fondement de l'Église; je t'ai antérieurement appelé Pierre, parce que tu soutiendras tout mon édifice; tu es l'inspecteur de ceux qui me construisent une Église sur la terre; s'ils voulaient me construire quelque chose de repressible, c'est à toi, qui es le fondement, de les empêcher; tu es la source d'où coule ma doctrine; tu es le chef de mes disciples; en toi se désaltèrent tous les peuples. A toi cette douceur salutaire que je donne. Aimé de mon institution, je t'ai choisi pour être l'héritier de

mes trésors; je t'ai donné les clés de mon royaume, je t'ai établi sur tous mes trésors. » *Rev. Or. chrét.*, t. I, 1896, p. 148.

La liturgie syriaque jacobite parle très souvent du chef des apôtres, Pierre; il suffit de dire qu'elle lui attribue plusieurs anaphores. Le missel manuscrit transcrit en 1922 par l'évêque jacobite actuel de Beyrouth, Mgr Jean Melki Candour et dont il fait usage présentement, contient, p. 176, une petite anaphore avec l'attribution précitée. Dans le rite du couronnement des époux, le rituel imprimé aux Indes en 1900 dit, p. 58 : « L'époux céleste célébrant ses noces avec la Sainte Église constitue Simon chef de sa maison et Jean prédicateur. » Le texte porte que Simon est constitué *Rabbatha* : Assémani explique ce mot par *magister domus, dispensator, administrator*. Cf. *Bibl. orient.*, t. III b, p. DCCCLXV.

Moyse Bar Képha († 903), dans son traité sur le sacerdoce, t. IV, c. VI, affirme que tous les disciples étaient apôtres, qu'ils ont reçu l'imposition des mains et sont devenus évêques; mais Simon en fut le chef pour établir un ordre hiérarchique. Dans le traité V, c. I, il ajoute : Pierre, malgré son reniement à deux reprises, n'a pas été déposé de son grade d'apôtre, ni de sa primauté sur ses frères. Au contraire, le Sauveur lui dit : « Pais mes agneaux, pais mes brebis », et il le lui signifia une autre fois par ces paroles : « J'ai prié pour toi pour que ta foi ne diminue point; à ton tour va et confirme tes frères. Je veux dire : comme il t'a été pardonné quand tu as péché, de même pardonne à tes frères s'ils ont péché. » Le même écrivain, dans son traité sur les sacrements, commentant le texte Joa., XXI, 15, auquel il a fait allusion précédemment, dit que Pierre est le vrai chef des pasteurs et des apôtres parce qu'il est la pierre et parce qu'il a été chargé de les confirmer. Cf. P. Aziz, *Suprématie du pape prouvée par la tradition des nestoriens et des jacobites*, Mossoul, 1931, p. 25-30, 49-60.

Barhebraeus est, sans contredit, le plus grand théologien et le canoniste le plus averti de toute la littérature syriaque monophysite. Dans le traité appelé le *Livre de la colombe*, composé à l'intention des moines, il fait allusion à maintes reprises à la primauté de Pierre. Il cite le repentir de Simon, le chef des apôtres, c. I, n, éd. Cardani, p. 5, et Bedjan, p. 524; puis il parle de Pierre le chef des apôtres qui avait une belle-mère, ce qui ne l'a pas empêché de se voir confier les clefs du royaume des cieux, c. I, VIII, éd. Cardani, p. 19, éd. Bedjan, p. 534. Voir également, *Le candélabre...*, base VI, c. II, ms. de Beyrouth, fol. 425 sq.

On ne peut pas dire que les jacobites considèrent que leurs patriarches d'Antioche ont été dès le début les vrais successeurs de Pierre; car Barhebraeus cite dans son *Nomocanon*, cf. Bedjan, p. 74 sq., le canon du concile de Nicée où il est question des quatre patriarchats et ajoute : « Le chef le plus grand de tous est celui de Rome. Puis vient celui d'Alexandrie, puis celui de Constantinople qui a succédé à Ephèse et qui fut nommée la nouvelle Rome, enfin Antioche dont l'autorité s'étend sur tout l'Orient. Jérusalem qui était soumise à la métropole de Césarée de Philippe devint le cinquième patriarcat. » On peut conclure que Barhebraeus reconnaît, du moins théoriquement, la primauté de Pierre et considère Rome comme le siège de Pierre, et les souverains pontifes, comme les successeurs légitimes de l'apôtre. De plus, dans son *Chronicon ecclesiasticum*, éd. Abbellos-Lamy, t. I, col. 9-32, il dresse la liste des grands pontifes de l'Ancien Testament, puis il ajoute : *Transacto demum pontificatu antiquo, incipit et stabilitur fuit pontificatus novus per Redemptorem nostrum, quippe qui Petrum constituit apostolorum caput eique claves commisit regni celorum. Post pontifices Veteris Testamenti, Petrus summus pontifex Novi Testa-*



menti. Il raconte comment Pierre fut incarcéré et miraculeusement délivré. « Après avoir prêché deux ans durant en se dirigeant vers Antioche, il y parvint, y jeta les fondements d'une Église, éleva un autel et constitua Evodius premier évêque de cette cité. Quant à lui, il s'en alla à Rome et en fut l'évêque pendant vingt-cinq ans. » Puis il raconte le martyre de Pierre à Rome et cite ses trois successeurs : Lin, Anacle et Clément. *Op. cit.*, col. 35-36. Parlant de la succession des évêques d'Antioche, il dit : « Après Pierre le chef des apôtres, Evode siègea comme premier évêque d'Antioche. En effet, quoique Pierre eût jeté les fondements de cette Église, il n'y siègea pas, mais il constitua Evode évêque de cette Église et prit lui-même le siège de Rome. » *Op. cit.*, col. 39 sq.

D'autres chroniques parlent du passage de Pierre à Antioche; mais elles insistent sur son épiscopat et sur son apostolat à Rome. Cf. *Corpus, etc.*, Scriptores syri, série III, t. xiv, *versio*, p. 100. En 1904, Mgr Rahmani a publié une chronique civile et ecclésiastique d'un auteur jacobite inconnu qui affirme que Pierre le chef des apôtres a été évêque de Rome et y fut martyrisé. P. 68 sq. La chronique la plus importante est celle qu'a écrite Michel le Syrien. Elle affirme que Simon Pierre établit un sanctuaire à Antioche en la première année de Claude et qu'il monta prêcher à Rome où il fut évêque pendant vingt-cinq ans. En l'an treize de Néron, il fut couronné du martyre. *Chronique de Michel le Syrien*, éd. J.-B. Chabot, t. 1, p. 146; puis il cite Bar Salibi, qui est non moins catégorique, p. 147 sq. Il répète, p. 156, que Pierre, après avoir prêché à Antioche, y établit un évêque et qu'il monta ensuite à Rome où il fut évêque pendant 25 ans. Toujours dans la même chronique, p. 162 sq., il parle du martyre de Pierre et poursuit : « A Rome, le premier évêque, après Pierre, fut Lin. » Par contre, parlant d'Antioche, il dit : « A Evodius qui fut le premier évêque d'Antioche succéda le second, Ignace. » Ce même écrivain se fait l'écho d'une tradition bien établie qu'il cite à propos des controverses et explique comment l'évêque de Rome est intervenu *autoritative* pour régler les différends et pour jeter l'anathème contre les contumaces. Les faits admis sans conteste par l'histoire de l'Église jacobite, confirmeront les preuves historiques fournies par la théologie catholique en faveur de la primauté de Pierre. Michel le Syrien raconte dans sa chronique que Clément, un des premiers successeurs de Pierre, est l'auteur d'une grande lettre qui est reçue dans le Canon et qu'il adressa au nom de l'Église de Rome à Corinthe à cause du trouble qui y était survenu. Cf., t. 1, p. 163. Voici encore ce que dit Michel au sujet de la question pascalle. « En Asie on célébrait la fête chrétienne le jour de la Pâque juive. Plusieurs évêques tinrent un concile à Jérusalem et décrétèrent qu'elle serait célébrée le dimanche qui suivrait la Pâque juive. Victor de Rome et Irénée de Lyon statuèrent de même; mais Polycrate, évêque d'Éphèse, et ceux d'Asie n'y consentirent point. Victor les excommunia et les censura comme n'adhérant point à l'Église universelle. Ensuite voyant qu'une grave contestation s'élevait, il les délia de l'interdit et ils demeurèrent dans leur tradition jusqu'au concile de Nicée. » *Op. cit.*, t. 1, p. 186. Voici une autre intervention des évêques de Rome, mais cette fois en Égypte : « Damase de Rome et Pierre d'Alexandrie excommunièrent les hérétiques de Phrygie (!) Alors Pierre fut chassé de son siège et dut se réfugier à Rome près de Damase. Celui-ci lui donna des lettres pour réintégrer son siège et chasser l'intrus. De fait, il revint à Alexandrie recueillir son siège. » *Op. cit.*, t. 1, p. 300-303.

Dans un manuscrit syriaque contenant des canons et des écrits jacobites, publiés et traduits par Nau, se trouve insérée la lettre de saint Célestin († 432), évê-

que de Rome, au clergé et au peuple de Constantinople. Cette lettre est connue; cf. Labbe, *Concil.*, t. III, col. 349, 373 sq. C'est une claire affirmation des droits supérieurs du Siège apostolique tant en matière de dogme qu'en matière de juridiction. Le même recueil signale aussi la lettre adressée par le même pape à Jean d'Antioche. Voir Nau, dans *Rev. Or. chrét.*, t. XIV, 1909, p. 126.

On a remarqué que les Pères de l'Église syriaque et les écrivains jacobites ont invoqué et quelquefois cité les deux textes de Matth., XVI, 15-19, et de Joa., XXI, 15-18. Les commentateurs les expliquent. Ainsi Barhebraeus les commente dans le sens de la primauté de Pierre; cf. *Le Magasin des mystères* (Spanuth a publié le commentaire de l'Évangile de saint Matthieu) et Schwartz celui de saint Jean, Göttingue, 1878-1879). Dans son ouvrage *Ethicon seu moralia*, I, IV, c. XII, sect. 12, Barhebraeus se base sur le texte de Jean pour montrer la puissance de l'amour. L'auteur dit :

« Après que Simon eut exprimé au Christ son amour, le Seigneur le nomma son vicaire et lui conféra tout pouvoir sur son troupeau. » Édité. Bedjan, p. 442. Denys Bar Salibi donne les deux textes. Commentant celui de Matthieu, il dit : *Et cum Dominus noster de opinionibus omnium interrogaret, Simon solus respondit quia caput erat omnium*. Expliquant l'expression *tu es Petrus*, il continue : *Non personam Simonis appellat petram sed confessionem et fidem rectam quae erant in eo... et super fidem... aedificabo ecclesiam meam... Tibi dabo claves... Per Simonem itaque omnibus sacerdotibus orthodoxis dedit potestatem... Has duas promissiones ligandi et solvendi... promisit Dominus Noster Simoni et nobis per eum*. Cf. *Corpus, etc.*, Scriptores syri, série II, t. xcvin, trad. Sedláček, Rome, 1922, p. 281-282.

Les affirmations doctrinales et historiques auraient dû amener les jacobites de Syrie à reconnaître de fait la primauté romaine; en pratique ils croient que leur patriarche est le vrai successeur de Pierre à Antioche et l'héritier de ses prérogatives sur le troupeau du patriarcat d'Orient : Sévère dans sa première homélie cathédrale s'adresse à ses ouailles en ces termes : « Voici le troupeau spirituel que le plus grand des apôtres, Pierre, a fait paître en le nourrissant des dogmes sains de la religion. Voici la pierre que le Christ, Dieu de tout l'univers, a établie la base de l'Église qui est partout (catholique). » Puis il s'attaque à tous les hérétiques : Nestorius, Eutychès et le concile de Chalcédoine : « Fuyons maintenant, ô peuple, ami du Christ, la folie des nouveaux juifs, c'est-à-dire de ceux qui se sont réunis au concile de Chalcédoine, qui ont divisé en deux natures cet indivisible, recherchant d'après le tome de Léon le blasphémateur, quelle nature a été clouée sur le bois de la croix, afin d'attribuer la passibilité à la nature de l'humanité seule. » Cf. *Rev. Or. chrét.*, t. XIX, 1914, p. 76-77. L'Église jacobite, comme l'a proclamé son premier patriarche, ne croit pas à l'infailibilité de l'Église romaine, ni de ses chefs les successeurs de Simon Pierre. Comme on l'a vu, il s'est attaqué à la personne du pape Léon. C'est en s'attaquant au chef de l'Église que les monophysites de Syrie font schisme et veulent se libérer de sa juridiction.

Aussi Philoxène de Mabbug († 523), tout en reconnaissant que Pierre a reçu le pouvoir de lier et de délier, parce qu'il a eu une foi droite dans le Christ, ajoute : « aura ce même pouvoir toute personne qui aura cette foi. » Les jacobites croient que l'Église romaine est tombée dans l'hérésie de Nestorius et qu'elle a perdu la *recta fides* de Pierre. Cf. les textes cités dans l'art. PRIMAUTÉ, I, XII, col. 352 sq.; M. Jugie, *La primauté romaine d'après les premiers théologiens monophysites (I<sup>er</sup> et VI<sup>e</sup> siècles)*, dans *Echos d'Orient*, t. XXXII, 1934, p. 181-187.

8° *La mariologie, le culte des saints et des anges.* — 1. *La sainte Vierge.* — L'amour des Pères de l'Église syriaque pour la vierge Marie, la mère de Dieu et des hommes, est déjà connu de tous et n'a pas besoin d'être prouvé. Saint Ephrem chante dans ses poèmes les gloires de la Vierge et répète à tous ses auditeurs les privilèges de la Mère de Dieu. La théologie mariale prit une extension encore plus grande dans l'Église jacobite de Syrie à cause de son opposition à l'hérésie nestorienne. Il n'y a pas un Père ou écrivain de cette Église qui n'ait affirmé la virginité de Marie et sa maternité divine. Il n'est pas nécessaire de rapporter tous leurs témoignages.

Dès le début de la crise nestorienne, Rabboula, évêque d'Édesse, a défendu contre Nestorius la maternité divine de Marie et a proclamé son absolue virginité. Zacharie le Scolastique, condisciple de Sévère à Alexandrie et à Beyrouth, raconte la vie du patriarche et comment il lui expliqua les vérités de la religion chrétienne, entre autres la naissance du Christ : « Il fut conçu du Saint-Esprit dans la chair et sortit par la vertu du Saint-Esprit d'un sein virginal et immaculé. Il laissa à sa mère sa virginité. Ce fut là la première preuve qu'il donna de sa divinité. Il produisit par miracle une conception sans semence et sans tache, et un enfantement au-dessus de la nature. » Cf. *P. O.*, t. II, p. 50. Écrivant sa profession aux catholiques des Arméniens, Jean X Bar Schouchan, patriarche jacobite d'Antioche († 1073) lui dit : « Il (le Christ) garda la Vierge dans la virginité bien qu'il ait reçu d'elle une chair humaine et appropriée « aux souffrances. » *Rev. Or. chrét.*, t. XVII, 1912, p. 179.

Bar Salibi dans son exposition de la liturgie commente le symbole sur ce point, avec toute l'orthodoxie voulue. Il affirme la maternité divine en disant que le Christ a pris un corps comme le nôtre avec une âme vivante dans le sein de la Vierge. Elle est mère de Jésus dans le sens plein du mot, tout en étant vierge. Cf. *Corpus*, etc., Scriptorum syri, série II, t. XVIII, p. 57 sq. Au sujet de la virginité de Marie, voir ce qui a été dit à l'art. MARIE, t. IX, col. 2374 sq.

Dans le même article, col. 2390, on trouve la médiation de Marie affirmée par un texte de saint Ephrem. Son authenticité n'a pas été pleinement prouvée, ni celle de quelques autres qui déclarent la toute puissance d'intercession de la Mère de Dieu. Col. 2435, 2444. Outre les affirmations des Pères et écrivains, l'Église jacobite réserve dans sa liturgie un culte particulier à la Mère de Dieu et loue sa virginité absolue. Voir article cité, col. 2445. Les fêtes mariales célébrées par l'Église byzantine sont également célébrées par l'Église jacobite, même la fête du 9 décembre, la conception de sainte Anne; cf. N. Nilles, *Kalendarium manuale utriusque Ecclesiae*, t. I, p. 348 sq., 465.

Les Syriens jacobites croient que la vierge Marie a été toute pure dans sa conception, nous disons immaculée : voir ce qui a été dit à l'article : IMMACULÉE CONCEPTION, t. VII, col. 879-881, 891 sq., 957, 975-979; cf. I. Ortiz de Urbina, *La mariologia nei Padri siriaci, dans Orientalia christiana periodica*, t. I, 1935, p. 100-113. A cause de tous ces privilèges, un culte spécial est rendu à la Mère de Dieu dans la liturgie syriaque.

2. *Les saints.* — Après la Vierge, les jacobites honorent d'une manière particulière les martyrs et enfin les saints. Le problème du culte des saints est intimement lié à la théologie des fins dernières, du purgatoire et du sort des âmes après la mort.

D'un côté, l'Église monophysite de Syrie admet le jugement dernier, mais ne parle pas du jugement particulier; théoriquement elle affirme que toutes les âmes, celles des élus et celles des damnés, restent dans un état intermédiaire, attendant le jugement

général. Mais de fait, elle reconnaît la sainteté d'un certain nombre de ceux qui sont morts en état de grâce, surtout des martyrs et de ceux qui ont lutté contre les hérésies et mérité la gloire éternelle; elle leur adresse des prières publiques et demande leur intercession auprès de Dieu. Voir art. SAINTS (*Culte des*), t. XIV, col. 905, le témoignage de la *Didascalie des apôtres*, écrit syrien du III<sup>e</sup> siècle. Voir aussi la liturgie en Orient et le culte des saints, col. 916 sq., 920, 938 sq., et l'art. RABBOULA, t. XIII, col. 1625. Celui-ci avertit ainsi les moines : « Les os des martyrs ne se trouveront plus dans les monastères; mais quiconque en a nous les apportera, afin que, s'ils sont authentiques, on les honore dans les *martyria* et, s'ils ne le sont pas, qu'on les mette au cimetière. » Can. 21, dans Nau, *Les canons*, etc. C'est pour cette raison que le patriarche syriaque interdit aux séculiers de se faire des tombeaux dans les églises et de les souiller. « C'est le divin Maître qui leur viendra en aide et non la situation de leurs tombeaux. Il serait à craindre que leurs os ne passent plus tard pour des os de martyrs et qu'ils ne soient coupables d'avoir fourni une cause d'erreur aux fidèles. » Can. 182, Nau, p. 103; Bedjan, p. 15.

A la question XIII du prêtre Sergius : « Est-il permis de placer les ossements des martyrs sur l'autel? » Jean de Tella († 538) répond : « Les os des martyrs sont saints et vénérables. Ils opèrent des prodiges et guérissent les douleurs; mais il n'est pas permis de les placer sur les autels. » Cf. Nau, p. 11. Barhebraeus cite cette réponse dans son *Nomocanon*, éd. Bedjan, p. 13. La même note est donnée par Jean de Tella dans ses avertissements aux clercs. *Avert.*, xv, Nau, p. 27; par Jacques d'Édesse, *Resol.*, 87, Nau, p. 69.

Des superstitions s'étaient répandues sur la vertu des reliques des martyrs; les uns disaient que le saint sacrifice offert dans un temple contenant des reliques leur enlevait leur force qui opérait des prodiges et des guérisons et que la présence du Saint-Sacrement près des reliques écartait la puissance des saints. Par suite un faux serment prêté devant le corps d'un saint, en présence du Christ, n'exposait plus le parjure à la vengeance du saint (celui qui faisait le serment demandait sur lui et sa famille toutes les malédictions du saint et tous les malheurs, si sa parole était fautive). Jacques dans sa résolution 20 et 21 répond que « le prêtre qui se prêterait à ce jeu doit être puni et c'est de la sottise que de penser cela. Car c'est Dieu qui opère des prodiges par les saints martyrs. Il leur est toujours présent et opère des prodiges par leurs reliques, que l'on offre le saint sacrifice près d'eux ou non. Ainsi agir ou ne pas agir ne dépend pas d'eux mais de celui qui opère. Ils agissent, en effet, autant qu'il plaît à celui qui opère et qui sait si c'est utile et si ceux qui seront guéris en sont dignes. » Nau, *ibid.*, p. 47 sq.

Répondant à la 9<sup>e</sup> question, Jacques d'Édesse montre nettement la différence qu'il y a entre le culte dû aux saints et aux reliques et celui qui est dû à Dieu. Il parle de « ceux qui ont l'audace impie, envers les espèces adorables du corps et du sang du Messie Dieu, de les traiter seulement comme ils le font d'autres choses ordinaires et vénérables, au point de les suspendre à leur cou avec la croix ou avec les reliques des saints et les objets bénits ou de les placer comme une sauvegarde dans les lits, les murs des maisons, les vignes, les jardins et les parcs et en général pour la conservation d'un objet matériel, sans comprendre que ces saints mystères sont seulement la nourriture de ces âmes qui portent le sceau du Messie, le ferment et le gage de la résurrection des morts et de la vie éternelle ». Puis il dénonce contre les fauteurs d'un pareil crime, la déposition perpétuelle s'ils sont clercs et, pour les clercs et les laïques, la pénitence avec privation de la participation aux sacrements durant trois ans.

Dans une longue lettre écrite entre 532 et 538 par les évêques jacobites exilés à Alexandrie, on trouve la description de la dédicace d'une église *martyrium* et comment l'évêque place à cette occasion l'urne contenant les reliques des martyrs ou des apôtres et les oint avec l'huile suave, *apobalsamon*. N. 65, dans Nau, *Concile d'Antioche*, etc., p. 40. La théologie moderne des jacobites professe la doctrine catholique de l'efficacité de l'intercession des saints. Le P. Jean Dolbani, moine jacobite, a pu lier deux articles à ce propos dans la revue arabe *Al-Hikmat*, t. III, déc. 1929, et t. IV, janv. 1930, puis dans une brochure : *L'intercession*, Alep, 1934. Il déclare notamment que « les saints comme les anges connaissent nos prières parce qu'ils jouissent de la vision du Christ glorieux qui les illumine des rayons de sa connaissance illimitée ». T. IV, p. 17. Puis il donne les arguments tirés des saintes Écritures, pour prouver sa thèse sur l'intercession des saints et l'efficacité de cette intercession. Ensuite il s'appuie sur la tradition et l'histoire, cite Eusèbe, Origène, Cyrille, Basile le Grand, Grégoire de Nysse. Il fait allusion à une oraison de l'anaphore de saint Jacques où il est dit : « Nous faisons le souvenir des saints pour qu'ils se souviennent de nous en votre présence. » Faisant appel aux Pères de l'Église syriaque, il passe en revue les affirmations des saints : Éphrem († 373) et Rabboula († 438), de Jacques de Sarroug († 522), de Balai († 460), de Jean de Dara († 825), de Denys Bar Salibi († 1187); enfin il répond par un argument *ad hominem* aux protestants presbytériens et finit en affirmant que le mot intercession peut s'appliquer aussi bien au Christ qu'aux saints, mais dans deux acceptions différentes. Ces derniers sont nos intercesseurs parce qu'ils sont les amis de Dieu et parce que Dieu veut qu'ils soient honorés de la sorte; ils l'ont aimé et ont observé ses commandements, selon l'affirmation de Bar Salibi. Cet écrivain, qui est très versé dans la théologie de son Église, reconnaît également que les anges intercedent pour nous. Pour l'hagiographie syriaque, voir ici l'art. *ACTA MARTYRUM*, *ACTA SANCTORUM*, t. I, col. 326 sq.

3. *Les anges et les démons*. — Il n'y a aucune différence entre la théologie catholique et celle des syriens jacobites. Plusieurs de leurs écrivains ont consacré des études aux bons anges et aux anges déchus. Il suffit de renvoyer à l'ouvrage de Barhebraeus. Celui-ci consacre une bonne partie de son ouvrage : *Le candélabre* à cette matière : la base V traite des bons anges et des anges gardiens, et la VII, des démons. L'auteur emploie une méthode qui a beaucoup d'affinité avec celle des scolastiques contemporains en Occident. Voir ici l'art. *ANGÉOLOGIE CHEZ LES SYRIENS*, t. I, col. 1253-1259, en rectifiant ce qui est dit à la col. 1257 : Jean de Dara est un écrivain jacobite et non pas nestorien.

Aujourd'hui encore, l'Église jacobite prie et réclame l'intercession des saints. En février 1930, le patriarche d'Antioche termine sa lettre pastorale en ces termes : « Que la Providence divine vous conserve et vous protège de toute épreuve et tout malheur par l'intercession de Notre-Dame la Vierge, de tous les martyrs et des saints. Amen. » Cf. Revue *Al-Hikmat*, t. IV, 1930, p. 66.

9° *Les fins dernières*. — La théologie de cette Église s'est arrêtée dans son développement quant à la doctrine des fins dernières, depuis sa séparation. Cependant dans sa vie pratique elle se rapproche de la théologie catholique. Elle affirme d'une manière générale qu'après la mort toutes les âmes attendent la résurrection et le jugement général, après quoi, les justes entreront au ciel pour jouir de la vision beatifique et les pécheurs iront subir les peines en enfer. Aux articles : ENFER, t. V, col. 74 sq., et JUGEMENT, t. VIII, col. 1781 sq., a été exposée la doctrine d'Aphraate et de

saint Éphrem. Aux art. FEU DU JUGEMENT, t. V, col. 2242, et PURGATOIRE, t. XIII, col. 1207, 1208 sq., 1212, 1354-1357, on trouvera les preuves de l'existence du purgatoire d'après les Pères syriaques, les liturgies et les écrivains jacobites. Voir aussi l'art. AMES, t. I, col. 1017 sq., et l'art. CIEL, t. II, col. 2491 sq. et 2502. Il faut y ajouter quelques notes complémentaires.

Selon Jacques d'Édesse († 708), les offices pour les morts avaient lieu à l'église dans les premiers siècles; mais de son temps, vu le grand nombre des fidèles, les offices se faisaient dans les maisons particulières ou sur les places publiques; le lendemain ou le surlendemain, les parents venaient à l'église, pour faire une offrande, remercier les prêtres qui avaient fait l'enterrement, entendre la messe et faire un don aux clercs et aux pauvres. Nau, p. 73 sq.; cité dans le *Nomocanon*, éd. Bedjan, p. 69. Le patriarche Jean III exige la récitation des mémoires pour les vivants et les morts à la liturgie, soit de la messe, soit du baptême. Contre les contrevenants, il décrète la peine très grave de la déposition. Cf. can. 108, cité dans le *Nomocanon*, éd. Bedjan, p. 17.

Les Syriens considèrent le temps qui suit la mort comme un voyage dans lequel s'engagera une lutte entre les esprits angéliques et les démons pour s'arracher l'âme qui vient de pénétrer dans ce nouveau monde de l'au-delà. Jacques d'Édesse, dans sa résolution 60, autorise les prêtres jacobites à donner la communion à l'hérétique qui se trouve en danger de mort et dans un endroit où il ne trouve pas de ministre de sa confession; en effet, il faut l'arracher aux animaux sauvages (aux démons, cf. I Pet., v, 8), le faire entrer dans le bercail, le munir du viatique du salut pour son voyage et l'envoyer près du Seigneur dont il porte le nom, s'il ne l'a pas repoussé loin de lui quand on (le lui) a proposé et s'il a rejeté et abjuré (son erreur). A la résolution 109, Jacques permet aux fidèles de son Église de faire célébrer la liturgie de la messe et les offices pour leurs parents hérétiques, s'ils sont laïques et n'ont pas été des piliers d'hérésie. Quant à savoir s'ils profitent ou non de l'offrande de la messe, il répond : « Dieu seul le sait. » En tout cas, les Machabées offrirent des offrandes pour leurs frères devenus païens de force et saint Pallade pour une jeune fille morte, encore catéchumène. Ce dernier récit a été résumé par Nau dans *Rev. Or. chrét.*, t. VIII, 1903, p. 93. Cf. Nau, p. 62, 74.

D'après certains canons écrits vers le milieu du VI<sup>e</sup> siècle, par les « saints Pères » on ne peut offrir la messe pour les auditeurs morts catéchumènes ni pour les hérétiques. *Rev. Or. chrét.*, *ibid.*, p. 115, n. 115. Cependant si des fidèles orthodoxes offrent des dons pour leurs défunts hérétiques, celui qui a cru devoir accepter le don, dira sans office sacerdotal : « Que Dieu par donne à celui qui est mort et qu'il lui donne le repos. » *Ibid.*, p. 116, n. 121.

Une ancienne tradition chrétienne de Syrie voulait que des festins mortuaires fussent servis aux amis des morts. Jacques d'Édesse recommandait aux clercs d'être sobres et peu exigeants, acceptant ce qui leur était servi; et surtout de ne pas se montrer cupides. Mais il interdit aux moines d'y participer. Le patriarche Jean III (846-873) recommandait de ne pas faire ces mémoires et ces festins durant le carême, sinon le samedi ou le dimanche, et un canon des Perses veut que les clercs ne participent pas aux repas funéraires des pauvres pour n'être pas à charge. Ces résumés sont des résumés précis pour la prière et le repas, offerts pour l'âme du défunt. Il ne s'agit nullement d'une coutume païenne, puisque Jean III interdit aux femmes de se lamenter sur leurs morts avec danses et tambours et aux prêtres d'être présents quand on fait ces danses. Les contrevenants seront



privées de la communion. Bedjan, p. 73. De son côté, le patriarche Cyriaque (793-817) interdit aux fidèles et aux clercs durant un mois, même pour porter la communion, l'accès de la maison où il y a eu des plaintes funéraires et des lamentations. *Ibid.*, p. 72.

A bien lire Barhebraeus, on trouve que les jacobites ne diffèrent guère, dans leur théologie des fins dernières, de la théologie catholique traditionnelle. Il ne parle pas d'un jugement particulier, mais il dit que les âmes des justes iront habiter avec les anges de lumière et les âmes justes qui les ont précédés, tandis que les âmes pécheresses seront conduites dans le séjour des pécheurs avec les démons, jusqu'au jugement général où il sera donné à chacun, selon ses œuvres; cf. *Le candélabre*, base VIII, c. vii, partie 3. Cette séparation des âmes en âmes justes et en pécheresses est déjà ce que nous appelons le jugement particulier. La base XI de cet ouvrage est entièrement consacrée au jugement dernier et à la peine éternelle des pécheurs. L'auteur dit au c. ii, partie 2, que l'âme après la mort est fixée dans le bien à cause de sa justice qui ne peut être changée en péché et c'est pourquoi la récompense sera éternelle; de même l'état de péché final ne saurait être changé en justice et la peine de l'enfer sera éternelle. Barhebraeus étudie dans la base X la résurrection des morts et l'état des corps ressuscités. Cf. également ce qui est dit ici, art. RÉSURRECTION, t. XIII, col. 2538 sq.

Sur un dernier témoignage de Denys Bar Salibi relatif à la nécessité des prières et du sacrifice de la messe pour les pénitents qui ont quitté cette vie avant d'avoir eu le temps d'accomplir la pénitence qui leur a été imposée, voir Denzinger, *Ritus orientalium*, t. 1, p. 113. Voir aussi dans la revue *Al-Machriq*, t. XXII, 1924, p. 890-905, un article sur le dogme du purgatoire écrit par le patriarche syrien catholique Michel Jarwé, ancien prélat jacobite converti. L'auteur s'est fondé sur les Pères de l'Église syriaque, sur la liturgie de son Église et sur les témoignages des écrivains jacobites.

VII. LA THÉOLOGIE SACRAMENTAIRE. CROYANCES ET DISCIPLINE. — 1° *Sacrements en général.* — La théologie sacramentaire ne prit jamais de développement réel dans l'Église jacobite. D'ailleurs c'est le cas des autres Églises orientales dissidentes. Sans en faire la théorie, ces Églises vivaient des sacrements que Notre-Seigneur a laissés à son Église en quittant ce monde. Les jacobites ont été fidèles à faire usage des sept sacrements, sans en modifier les rites essentiels, depuis leur séparation de l'Église catholique.

Cependant, le nombre septenaire n'a jamais été professé officiellement. Le rituel imprimé aux Indes en 1900 dit bien que les sacrements de la sainte Église sont au nombre de sept, mais il semble que toute la doctrine qui s'y trouve exposée soit un emprunt fait par l'Église jacobite à la théologie catholique. L'adoption en bloc de ces formules prouve à quel point l'Église jacobite a vécu cette doctrine et ces sacrements.

Par ailleurs, les nombreux théologiens qui ont été étudiés plus haut, ont laissé des traités les uns sur un sacrement en particulier, les autres sur plusieurs : ainsi Abou Nasr Yahia ben Hariz, ou plus exactement ben Jarir, dans son ouvrage *Lucerna duens ad salutem*, a parlé entre autres, de l'ordre, du saint chrême, du baptême, du mariage et du divorce, de la pénitence et de l'eucharistie. Cf. Revue *Al-Hikmat*, 1930, p. 410 sq. Georges, évêque des Arabes († 724), a écrit un *Commentarium de sacramentis Ecclesie* et une homélie sur le saint chrême. Moïse bar Képha († 903) traite seulement de quatre sacrements : le baptême, le saint chrême, l'ordre et l'eucharistie. Il ajoute l'habit monastique et la consécration des habits. Barhebraeus, dans son *Nomocanon*, s'occupe de tous les sacrements et expose les obligations canoniques à propos de chacun d'eux.

En cette matière l'argument liturgique a une valeur exceptionnelle, non seulement pour prouver l'existence des sacrements mais encore pour déterminer leur nombre, leur efficacité et le caractère que certains imprimant dans l'âme du sujet. Les jacobites possèdent des *ordines* pour chaque sacrement et quelquefois plusieurs pour le même sacrement. Ainsi pour le baptême et la confirmation, ils en ont trois et en attribuent au moins un à Mar Sévère. L'extrême-onction est conférée suivant l'*Ordo lampadis* (*Al Candil*). Le sacrifice de la messe peut être célébré d'après l'une des cent anaphores attribuées pour la plupart à leurs plus anciens docteurs. L'*Ordo impositionis manuum* pour les différents ordres est très ancien dans l'Église jacobite. Il en est de même des *ordines* du couronnement des époux et de la pénitence.

Toutefois il n'est pas possible de retrouver dans la théologie jacobite une théorie des sacrements comme celle qui a reçu tous ses développements des grands scolastiques latins de l'époque classique. Il serait vain d'y rechercher une doctrine explicite sur le caractère indélébile, l'efficacité, la matière et la forme. Cependant on remarque que certains sacrements ne sont conférés qu'une seule fois à la même personne. On est fidèle à conserver intangibles tous les rites de chaque sacrement.

Pour illustrer cet exposé, voici quelques témoignages de leurs théologiens. Pour Philoxène de Mabboug, la validité du sacrifice eucharistique n'est pas conditionnée par la probité du prêtre, mais par la validité de l'ordination du ministre. Rapporté par Barhebraeus dans son *Nomocanon*, iv, 3, éd. Bedjan, p. 42 sq. *Codificazione canonica orientale*, *fonti*, fasc. 3, Rome, 1931, p. 78 sq.; trad. de Mai, p. 23. Timothée, Philoxène et Sévère déclarent à maintes reprises que ni le baptême, ni la confirmation, ni l'ordination ne doivent être réitérés à ceux qui ne ont reçus des mains des hérétiques (en l'espèce les chalcédoniens). Cf. J. Lebon, *Textes inédits de Philoxène de Mabboug*, dans *Le Muséon*, t. XLIII, 1930, p. 152-159, 168 sq., 184-193, 210-220; E. W. Brooks, *The sixth book of the selected letters of Severus patriarch of Antioch*, p. 185, 283 sq., 295, 302 sq., 315, 353 sq. Le patriarche Jean a la même doctrine : *Eos qui baptizantur ab hæreticis et convertuntur, si non fuerint perfecti cum chrismate, obsignamus cum chrismate et in societate mysteriorum accipimus*, Bedjan, p. 22; *Fonti*, p. 15; Nau, p. 95, can. 109. De même Sévère : *Baptismus julianistarum sicut ille chalcedonensium suscipiatur. Orthodoxis qui baptizaverunt filios suos apud hæreticos, si jurent se non adducturos rursus filios suos ad hæreticos, date communionem ipsis filiisque eorum, secus interdicite eos omnes*. Bedjan, *ibid.*; *Fonti*, *ibid.*

Les jacobites font la différence entre les hérétiques qui baptisent valablement et ceux dont le baptême est regardé comme invalide, parce qu'ils ne remplissent pas les rites essentiels ou bien parce que, dans leur croyance, ils confondent en une personne, la première et la seconde personne de la sainte Trinité; cf. Bedjan, p. 20 sq. Sévère considère non seulement le baptême des hérétiques comme valide, mais encore l'ordination de leurs évêques, prêtres et diacres et n'exige de ceux qui reviennent de l'hérésie que d'anathématiser leur hérésie et d'accomplir la pénitence prévue par les canons. Sévère, *Hom. cath.*, LXXXVIII, p. O., t. XXIII, p. 95. Barhebraeus rapporte un canon de Jacques d'Édesse interdisant le baptême et la confirmation des hérétiques revenus à résipiscence et exigeant d'eux l'accomplissement de la pénitence imposée. Cf. Bedjan, p. 22 sq.

Si jamais un doute surgit au sujet de la collation du baptême, Sévère ordonne de rebaptiser sous condition; cf. Bedjan, p. 23 sq.; *Fonti*, p. 15 sq. Cependant

la doctrine de certains écrivains jacobites est flottante à ce sujet. Jacques de Saroug, bien qu'il affirme que le baptême ne doit pas être réitéré, ajoute : « mais, s'il est de fait réitéré, le second baptême efface le premier. » Cf. *Hom. LIII, De passione Domini*, éd. Bedjan, t. II, p. 488.

2<sup>e</sup> Le baptême. — L'eau du baptême doit être consacrée par le prêtre avant chaque administration. Il souffle sur elle et y infuse du saint chrême, mais la consécration de l'eau n'est pas *ad validitatem baptismi*, puisque Jacques d'Édesse parle du baptême dans un fleuve et autorise le baptême par infusion, en cas de nécessité : quand on a de l'eau dans une outre, le prêtre la versera sur la tête de l'enfant en prononçant la formule essentielle : *Baptizatur N. in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti*. *Resol.* 31; cf. Bedjan, p. 24; *Fonti*, p. 17. On a vu que le baptême par infusion est valide en cas de nécessité. Cependant le rituel exige qu'il soit administré sous une forme spéciale tenant à la fois de l'immersion et de l'infusion.

Le prêtre oint le catéchumène à deux reprises avec l'huile des catéchumènes; la seconde fois il oint tous ses sens, récite la formule de l'exorcisme. Le sujet ou le parrain renonce à Satan, puis fait sa profession en récitant le symbole de Nicée-Constantinople; puis l'on asseoit le sujet dans l'eau qui doit lui parvenir jusqu'à la poitrine et le prêtre lui verse l'eau sainte sur le front par trois fois en prononçant la formule suivante : *Baptizatur N. in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti ad sanctificationem et salutem et inemeratos mores et faustam resurrectionem a mortuis et vitam eternam*. *Amen*. Cf. *Synodus Sciarfensis*, p. 71 sq. La formule est quelque peu modifiée d'un *ordo* à l'autre; cf. Denzinger, *op. cit.*, t. I, p. 277, 287, 307, 314, 317, 325; *Rituel des Indes*, p. 36. Pour plus de détails sur le rite baptismal, cf. Bedjan, p. 27-28; *Fonti*, p. 10 sq. Autrefois le baptême était conféré par une triple immersion; cf. Bedjan, p. 20.

Le ministre du baptême est le prêtre. Le diacre peut en cas de nécessité baptiser, mais il laissera au prêtre le soin de conférer le sacrement de la confirmation. Il aidera le prêtre dans les baptêmes solennels. Dans le baptême des femmes, le prêtre ne fera que la grande onction et la diaconesse aura soin de compléter les onctions sur tout le corps. Le sous-diacre, d'après Cyrillique d'Amid, ne saurait remplacer le diacre dans ses fonctions auprès du prêtre qui baptise. D'après le droit jacobite, le baptême est invalide s'il est conféré par les laïques ou par les ministres inférieurs au diacre. *Rev. Or. chrét.*, t. XIV, 1909, p. 39. Ceux qui n'ont pas reçu le don de l'Esprit-Saint ne peuvent pas le communiquer. *Op. cit.*, p. 118. Le ministre doit être à jeun, de même que le sujet; ce dernier, même petit enfant, devait autrefois recevoir la sainte eucharistie. Dans le cas de nécessité, quoiqu'ayant rompu le jeûne, il participait à l'eucharistie. Jusqu'aujourd'hui un seul parrain est donné à chaque baptisé et il doit être du même sexe que lui. Cf. can. 93 de Georges, évêque des Arabes, Nau, p. 93; Jean III, can. 110, Nau, p. 95; Bedjan, p. 24. Il ne sera permis aux père et mère de tenir leurs enfants au moment du baptême qu'en cas de nécessité. Jean III, can. 110, Nau, p. 95; cf. Bedjan, p. 22-26; *Fonti*, p. 10-21.

Les effets du baptême sont nettement exprimés par la formule prononcée par le prêtre. Il remet les péchés; fait du baptisé un *agnus in grege Christi*; c'est un gage de la résurrection et de la vie éternelle à la fin des temps. Tout semble indiquer la nécessité du baptême surtout pour les enfants. Cependant Barhebraeus, après avoir affirmé la nécessité de ce sacrement, rapporte ce canon : *Puer, quem abortivum edit mulier, si perfecta fuerit configuratio ejus, cum oratione sepeliatur; at si secus, minime. Audiendi vero non sunt illi qui*

*dicunt faciendam non esse orationem super eum, quod baptizatus non fuerit. Oportet enim id fieri, quia filius est fidelium, et baptismum habemus novissimum, quo baptizantur qui hic baptizati non sunt*. G. VI, § 1, Bedjan, p. 70 sq. Barhebraeus semble donner un privilège aux enfants des chrétiens, mais il rapporte ailleurs un texte du concile de Néocésarée qui déclare que l'enfant ne participe pas au baptême de sa mère. Bedjan, p. 26 sq.

Quel est donc ce *baptismus novissimus*? Jacques Bar Salibi dans son commentaire sur l'évangile dit que c'est un baptême de feu : *Quidam dicunt : tres sunt baptismi, unus Joannis ad poenitentiam... alter discipulorum in nomine Jesu; remissionem quidem suscipiebant, cum a discipulis baptizabantur; tertius adoptionis filiorum qui post descensum Spiritus, quia sine Spiritu non est obtinenda adoptio filiorum. Sanctus Theologus et Moses bar Kephā et Joannes Daresis et alii quinque baptismos esse dicunt. Nos vero dicimus octo esse baptismos. 1<sup>us</sup> diluvi... 2<sup>us</sup> per nubem et mare... 3<sup>us</sup> legalis et typicus per Moysen... 4<sup>us</sup> Joannis... 5<sup>us</sup> Christi... 6<sup>us</sup> Martyrii... 7<sup>us</sup> Lacrymarum... 8<sup>us</sup> baptismus ultimus in igne de quo dixit Theologus : « accidit ut ibi igne baptizarentur. » Commentarii in Evangelia, éd. et trad. de Sedlaček dans *Corpus*, etc., *Scriptores syri*, série II, t. xcviii, p. 97 sq. Bar-Salibi explique que le baptême, *quem Christus dedit nobis est perfectus et in adoptionem filiorum et replet gratia, et remissionem comparat et a peccatis liberal et Spiritum concedit*. Il ajoute que ce baptême ne peut être reçu qu'une fois; les pécheurs auront recours au baptême de larmes pour recouvrer le don reçu au premier baptême qu'ils ont perdu.*

Il est certain que les jacobites considèrent le baptême comme nécessaire pour régénérer les hommes, c'est pourquoi, en cas de nécessité, ils autorisent le baptême par infusion, sur l'heure et en omettant toutes les cérémonies du rite baptismal. Les parents d'un enfant mort sans baptême seront soumis à une pénitence spéciale; cf. Denzinger, *op. cit.*, p. 42. Si l'on doute que l'enfant soit baptisé, le ministre doit lui conférer ce sacrement sous condition. Un second baptême ne saurait nuire en pareil cas. « Il est préférable de baptiser ces enfants une seconde fois que de les laisser privés de ce don, car l'esprit de Dieu n'est pas opposé à lui-même et s'ils ont reçu le don une fois, ils ne recevront rien de contraire par le second baptême, comme d'ailleurs ils n'auront aucun accroissement. » Cf. *Rev. Or. chrét.*, t. XIV, 1909, p. 39, n. 55. Voir aussi l'art. BAPTÊME CHEZ LES SYRIENS, t. II, col. 246-250; Denzinger, *op. cit.*, t. I, p. 14-48 et les différentes ordines baptismi qui s'y trouvent traduits.

Après avoir conféré le baptême, la confirmation et l'eucharistie, le ministre se lavait les mains dans la cuve baptismale. Cf. Al. Assémān, *Codex liturgicus*, t. III, p. 189. Puis il récitait l'oraison *solutionis aquarum* et l'on versait l'eau baptismale dans un lieu décent.

3<sup>e</sup> La confirmation. — Depuis l'origine, le rite de la confirmation a été intimement lié à celui du baptême. C'est son complément et son perfectionnement. Cependant les écrivains jacobites reconnaissent que la confirmation est un sacrement distinct du baptême.

Sévère d'Antioche, dans un canon rapporté au *No mocanon* de Barhebraeus, dit : *Qui baptizati fuere a diaconis perficiantur sigillo chrismatis et oratione : ita etiam qui baptizati fuere a presbyteris at sigillati non fuere chrismate. Si urgeat mors non adstante presbytero potest etiam diaconus baptizare : attamen presbyter, si postea venerit, ungit chrismate et sigillet ad perfectionem : scriptum est enim in Constitutionibus apostolorum : « Diaconus, si presbyter non sit vicinus, in necessitate baptizat. »* Bedjan, p. 23.

Cependant on lit dans la 30<sup>e</sup> résolution de Jean de

Tella: *Discipulus*: « An poterit perfici baptismus absque chrismate per oleum orationis tantum? » *Magister*: « Absque oleo sancto, id est chrismate, baptismus nullatenus perfectur. » Citee par le *Nomocanon*, Bedjan, p. 25, 28. D'après ces paroles, on remarque que ce sacrement n'est pas nécessaire; mais il est *ad perfectionem* et il imprime un sceau dans l'âme du confirmé. Les confirmés sont dits *sigillati*. Comme le baptême et avec lui, il n'est conféré qu'une seule fois.

La matière de ce sacrement est le saint chrême. Plusieurs écrivains ont consacré des traités à ce sujet. Jacques d'Édesse († 708), Georges évêque des Arabes († 724). Au ix<sup>e</sup> siècle, Antoine le Rhéteur a écrit un chapitre sur la consécration du saint chrême; de même Abou Nasr Yahia ben Hariz (ou Jarir) dans son *Lucerna ducens ad salutem*. Le concile du monastère de Barsauma en 1153, sous le maphrian Ignace II, légiféra sur le saint chrême. Jean de Mardin, qui y prit part, nous a laissé une lettre sur le saint chrême; cf. revue *Al-Hikmat*, 1930, p. 202. Jacques Bar Salibi († 1171) a écrit un traité sur le baptême et le saint chrême et enfin Barhebraeus († 1286) lui a consacré un chapitre spécial du *Nomocanon*.

Barhebraeus nous dit de quoi est composé le saint chrême :

Cinnamomi 50 drachmæ, spicæ 60 drachmæ, cariophylli, mæris myracæ croci, zinziberis, piperis ex unoquoque 20 drachmæ conterantur et purificantur et commisceantur 20 drachmis unguenti puri olive. Et mittatur in ollam magnam vitri, ac igitur superponatur olla magna senex, quæ plena sit aqua et collo ollæ alligetur rutabulum ferri et appendatur intra aquam quin peringat ad fundum ollæ, et succendatur ignis, ac ebulliant aquæ tribus horis : tunc demittantur in ollam statim humidæ 60 drachmæ et coquantur una hora. Deinde totum ignem removendo de sub olla et cum frigent aquæ tollant ollam et relinquant unguentum, donec eliquetur, ipsumque fundant in amphoram sanctificationis. Bedjan, p. 29-30.

Denzinger, t. I, p. 53, et p. 361-363, donne l'*ordo consecrationis chrismatis apud Syros Jacobitas*. Abou Nasr Yahia ben Hariz dit que le saint chrême est composé d'une quantité égale d'huile d'olive et de baume; cf. revue *Al-Hikmat*, 1930, p. 588-592, où est publié le chapitre sur le saint chrême tiré de l'ouvrage *Lucerna ducens ad salutem*.

Seul le patriarche (et autrefois aussi le maphrian) a le droit de consacrer le saint chrême. L'évêque ne le peut pas, cependant il peut en augmenter la quantité en y additionnant une quantité *olei orationis*, qui est l'huile des catéchumènes et des infirmes. Le prêtre ne pourrait pas même transvaser le saint chrême qu'il aurait reçu de son évêque; cf. Bedjan, p. 29 sq.; Assémani, *Bibliotheca orientalis*, t. II, *De monophysitis*, n. VIII. Du v<sup>e</sup> au viii<sup>e</sup> siècle, les évêques consacraient le saint chrême, chacun pour son diocèse, *op. cit.*, t. I, p. 269; t. II, p. 225; Jean III, can. 113, Nau, p. 96; Bedjan, p. 34.

La consécration du saint chrême se fait le jeudi saint. Si le saint chrême fait défaut, il est loisible de le consacrer n'importe quel jour. Jean III, can. 112, Nau, p. 95. On a choisi le jeudi saint parce que le saint chrême devait servir au baptême administré les jours suivants; cf. Jacques d'Édesse, can. 90-92, Nau, p. 70; Bedjan, p. 28-30. Il reste à savoir si la consécration est *ad validitatem*. Plus haut, on a vu que l'évêque peut ajouter *ex oleo orationis* au peu de saint chrême qui reste.

L'onction du saint chrême se fait sur le front en forme de croix et est étendue après sur tous les sens et le corps du baptisé. Quand le sujet est une femme, c'est la diaconesse qui se charge d'étendre le saint chrême après que le ministre a fait la première onction, en passant la main derrière un voile tendu entre lui et la baptisée; cf. Bedjan, p. 29 sq.

L'imposition des mains ne semble pas se distinguer de la chrismation; cf. Bedjan, p. 26. La forme est déjà signalée à l'art. CONFIRMATION CHEZ LES SYRIENS, t. III, col. 1078.

Le ministre de la confirmation est l'évêque ou le simple prêtre (une délégation ne semble pas requise pour lui), mais jamais le diacre. Le prêtre peut encore confirmer ceux qui ont été baptisés par le diacre ou qui n'ont pas été confirmés au moment du baptême *proprie necessitate*. Cf. Bedjan, p. 23.

Les effets du sacrement sont nettement indiqués par les canons précédents et par la forme : la confirmation est un *signaculum* et *sigillum veræ fidei*, elle accorde *dona Spiritus sancti* et le Saint-Esprit lui-même que les jacobites croient être déjà dans le saint chrême après sa bénédiction; cf. Moïse Bar Képha et le moine Daniel dans *Bibl. orient.*, t. II, p. 505; et aussi Denzinger, t. I, p. 58 sq.; *Rituel des Indes*, p. 40.

4<sup>o</sup> *L'eucharistie*. — Voir les articles MESSE, t. X, col. 1328 sq.; ORIENTALE (*Messe*), t. XI, col. 1434-1465; PRÉSENTIFIÉS (*Messe des*), t. XIII, col. 84-92. Dans ces deux derniers articles, nous avons relevé tout ce qui a rapport à la célébration du sacrifice de la messe. Rectifier ce qui a été dit à l'art. PRÉSENTIFIÉS, col. 89. Nous avons pu trouver, dans le missel écrit de la main de l'archevêque jacobite de Beyrouth pour son usage personnel, l'anaphore dite de Mar Sévère pour la messe des présentifiés ou mieux la messe de la consignation du calice. L'archevêque affirme que ce rite n'est plus célébré dans le diocèse de Mossoul que les mercredis et vendredis du grand carême, comme dans la liturgie byzantine; les dimanches et samedis du carême se célèbre la messe normale. Le patriarchat syriaque catholique a essayé de rétablir ce rite, en 1760; nous l'avons déjà signalé.

Les questions de la présence réelle, de la transsubstantiation et de l'epiclesse ont été touchées dans plusieurs articles notamment EUCHARISTIE, t. V, col. 1150 sq.; ÉPICLÈSE, t. V, col. 204-215 et 240-254. L'ouvrage de Th.-J. Lamy intitulé *Dissertatio de syrorum fide et disciplina in re eucharistica*, Louvain, 1859, garde toute sa valeur. Il est nécessaire pourtant de compléter les articles précités et de préciser la théologie jacobite et la foi en la présence réelle, la transsubstantiation et d'étudier la pensée des écrivains de cette Église à propos de l'epiclesse.

1. *La présence réelle*. — Elle est nettement professée par Philoxène de Mabboug dans son *Epistola ad monachos Senentes*, traduite par J. Assémani dans la *Bibl. orient.*, t. II, p. 39.

Vivum Dei vivi corpus confitemur nos accipere, non autem nudum et simplex hominis mortalis corpus; similiter et vivum vivi sanguinem in omnibus sacris haustibus accipimus, non nudum hominis nostri similis sanguinem, ut hæretici opinantur. Non enim panem sanctificatum corpus suum appellavit, neque vinum solummodo benedictione cumulatum nuncupavit sacrum sanguinem suum, sed dixit unumquodque eorum verum suum corpus et sanguinem esse scilicet scriptum est : « Accipite Jesus panem et benedixit et fregit deditque discipulis suis, dicens... Accipite et manducate. Hoc est corpus meum, quod pro vobis frangetur in remissionem peccatorum. Similiter accipiens calicem, gratias super eo egit et dixit : Accipite et bibite ex eo omnes : Hic est sanguis meus, qui pro vobis effundetur in remissionem peccatorum. » Ubi panem corpus et vinum sanguinem appellavit, non quidem hominis alterius, sed suum. Voir aussi un autre texte dans le *De incarnatione Unigeniti*, éd. Vaschalde, dans *Corpus etc.*, Script. syri, sér. II, t. XXVII, p. 93 sq.

Jacques de Sarroug, dans un sermon *De passione Domini*, est encore plus explicite :

Corpus suum manibus divisit suis Dominus in mensa. Equis autem hoc esse corpus ejus negare ausit? Ipse Christus dixit : hoc est corpus meum. Quisnam hoc verum



esse non fateatur? Si quis abnuat, non est ille discipulus apostolorum. Apostoli enim dictis fidem habuerunt; viventes et cum ipsis comantem comederunt... Ab illo temporis puncto, quo apprehendit panem corpusque suum dixit, panis non fuit sed ipsius corpus, quod admirantes edebant; edebant corpus ejus qui apud ipsos in mensa accumbebat, ejusque bibebant sanguinem, et audiebant vocem docentis. Dans Lamy, *op. cit.*, p. 25.

En 818 un synode se tint à Callinique pour dirimer la controverse à propos de la prière liturgique *Panem caelestem quem frangimus, in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti*. Les évêques du patriarcat d'Antioche qui s'y réunirent, confessèrent le dogme de la présence réelle en ces termes : « Nous plaçons sous l'anathème quiconque ne confesse pas avec nous que le pain céleste que nous prenons des autels est le corps du Fils de Dieu, selon l'enseignement du saint patriarche Sévère. Nous anathématisons aussi ceux qui disent que ce n'est pas le corps de la personne du Verbe-Dieu, qu'il a pris de Marie et qui a été offert en oblation sur la croix, et quiconque dit que ce n'est pas pour satisfaire à la communion de plusieurs qu'il est rompu, mais à raison du sacrifice messianique. » Cité par Michel le Syrien dans sa *Chronique*, l. XII, c. x, éd. Chabot, t. III, p. 40-41.

2. *Le mode de présence.* — L'on peut dire que la plupart des écrivains jacobites ont écrit sur l'eucharistie. Il serait trop long de les énumérer ou de citer leurs ouvrages. Tous ont affirmé leur foi en la présence réelle; mais le mode de présence du Christ dans l'eucharistie a été diversement expliqué; certains ont affirmé la transsubstantiation (sans le mot) : le pain et le vin, disent-ils, se transforment au corps et au sang du Christ. D'autres semblent affirmer l'impanation. Pour prouver leurs affirmations, soit dans le premier sens, soit dans le second, ils ont recours au mystère de l'incarnation et à l'opération du Saint-Esprit. Les premiers disent : de même que le Saint-Esprit a formé le corps de Notre-Seigneur dans le sein virginal de Marie, de même il transforme le pain au corps du Christ. Les autres de dire : de même que son action a porté sur l'union du Verbe avec l'humanité, de même il unit le Christ au pain et au vin.

Ainsi Philoxène de Mabboug commence par un aveu d'ignorance : *Quomodo panis fiat corpus et vinum sanguis dicere non possumus, sed confitemur tantum quod fiunt et de modo quo fiunt tacemus. Si quis velit hæc per scientiam scrutari, audiat a nobis ea incomprehensibilia esse; quia modus quo res hujus modi fiunt Deo creatori tantum compertus est.* éd. Vaschalde, p. 94. Plus loin, cependant, p. 96, il essaie de donner une explication et celle-ci est tout à fait catholique.

Ne doceres eum (Judeum) credere quod corpus in pane et sanguis in vino abscondita sunt et homo novus in veteri habitabit; sed urgeas ut credat panem, qui videtur, esse corpus, et vinum, quod gustatur, esse sanguinem... Neque sinas eum opinari sicut animam in corpore... ita corpus in pane abscondit et sanguinem in vino occultari, etiam si mens ejus paulum quærit unde accipiet, et quod factus existimatur, auctore spirituale in aliquo visibili et abscondito in revelato habitare quam corporale dicitur spirituale, et revelatum dicit absconditum, id est panem dicit corpus, et vinum dicit sanguinem.

Au contraire, p. 100 du même ouvrage, il donne une explication du mystère qui n'a rien d'orthodoxe :

Quemadmodum panis et vinum non per mutationem fiunt corpus et sanguis, nec oleum virtus, nec aqua virtus spiritalis, nec homo vetus homo novus, sed per unione cum Spiritu obtinentur virtutem illam quam credimus; ita et Deus Verbum factus est caro et immutatus est non per mutationem, sed quia participavit carnem et sanguinem nostrum et divinitatem suam immutavit, sicut oleum lilio, univit.

C'est le même écrivain qui donne ces deux explica-

tions contradictoires dans le même traité et à peu de distance l'une de l'autre. En définitive, la pensée de tous ces écrivains ne semble pas presser sur le mode de la présence réelle. Au fait, le dogme de la transsubstantiation avec permanence des seuls accidents, n'était pas encore fixé dans toute l'Église. C'est pourquoi ils disent que le pain *céleste* est le corps du Christ et que le Christ se trouve dans le pain. On serait tenté d'accuser Rabboula d'hétérodoxie quand il écrit :

« Le corps du Christ n'est donc pas seulement du pain comme il lui semble, mais dans ce pain est le corps de Dieu invisible, comme nous le croyons. Et nous prenons ce corps, non pas pour la satiété de notre ventre, mais pour la guérison de notre âme; car ceux qui mangent avec foi le pain consacré mangent en lui et avec lui le corps de Dieu, et ceux qui le mangent sans foi reçoivent une nourriture semblable aux autres choses. Si ce pain est ravi et mangé par les ennemis, ils mangent un pain ordinaire, car la bouche de ceux qui le mangent n'a pas la foi qui lui en fait goûter la vitalité. Le pain goûte le pain, mais c'est la foi qui goûte la vertu cachée dans ce pain. Ce n'est donc pas seulement le corps de notre Vivificateur que l'on mange, comme nous l'avons déjà dit, mais ce qui y est associé, comme nous le croyons. Car au corps comestible est associé le corps que l'on ne mange pas et qui ne fait qu'un pour ceux qui le reçoivent; de même que sont associées des vertus secrètes aux eaux visibles par lesquelles est engendrée la renaissance; car l'Esprit caché couve les eaux apparentes pour en faire naître véritablement l'homme céleste. De même que dans les eaux visibles sont cachées les vertus invisibles, de sorte que quiconque est baptisé en elles visiblement obtient la vie invisible, de même dans le pain visible est cachée une vertu, par laquelle quiconque le reçoit convenablement acquiert la vie immortelle. » Overbeck, *Sancti Ephremi syri aliorumque opera selecta*, p. 331 sq.; cf. dans Lamy, *op. cit.*, p. 275 sq., et encore la *Chronique* de Michel le Syrien, l. IX, c. xxvii, éd. Chabot, t. III, p. 227 sq.

Remise dans son contexte, son affirmation peut néanmoins se ramener à l'orthodoxie. Aussi bien, dans cette *Epistola ad Gamelianum Perhinsensem*, Rabboula fait des reproches aux moines qui se considéraient encore comme à jeun, même après s'être rassasiés d'une grande quantité de pain et de vin consacrés. Après s'être assuré de sa vraie pensée sur la présence réelle l'on comprend ces dernières paroles affirmant que, dans le pain eucharistique, il y a d'un côté le corps invisible du Christ et de l'autre un pain visible qui a gardé toute sa vertu nutritive. Nous dirions, nous, que les accidents eucharistiques ont conservé ladite vertu.

Cette même remarque peut être faite sur les assertions de Moïse Bar Képha; il dit dans son explication de la liturgie : Le pain est le corps de Dieu et le vin son sang; ce pain est le même corps qui est né de la vierge Marie, puis il affirme que c'est par une opération du Saint-Esprit que le Christ est un hypostatiquement au pain et au vin. L'action du Saint-Esprit sur la consécration des éléments eucharistiques est de même nature que celle accomplie dans la Vierge pour effectuer l'incarnation divine : *Filius descendit in panem et vinum et illis in dicit hypostaticus. Bar Képha, Sancti Spiritus Sanctus super panem et vinum descendit et est factus in corpus et sanguinem Verbi divini.* Cf. R. II. Chabot, c. II. W. G. Göttingen, *Two sacramental texts*, p. 33-34 et 59-60.

J. Assmann dans la *Trithémica*, l. II, p. 191 sq., et après lui, Lamy, *op. cit.*, p. 41-43, ont accusé Jacques Bar Salibi de professer la même doctrine que Bar Képha : l'union hypostatique du Christ et des éléments eucharistiques et l'incarnation. En effet dans son *Exposé sur la liturgie*, éd. Labourt, p. 80-82, il dit : *Decet nos inquirere quare descendit hic Spiritus Sanctus super panem et vinum. Ecce enim Filius descendit et unius est eis personaliter; quare etiam descendit Spiritus Sanctus? Respondemus: propter eam causam: sicut etiam descendit in Mariam. Mariam et effert*

*carnem sumptam ex Virgine corpus Dei Verbi, ita descendit super panem et vinum que sunt super altare et efficit ea corpus et sanguinem Verbi Dei que ex Virgine prodierunt.* Puis il ajoute : c'est pourquoi le prêtre supplie le Père d'envoyer l'Esprit-Saint sur lui, sur tous les fidèles présents derrière lui et sur les mystères placés sur l'autel et que l'hostie reçoive la descente du Saint-Esprit comme le Christ l'a reçue au Jourdain. Le Verbe de Dieu descend et habite l'hostie après sa consécration, comme il avait habité en la Vierge après sa sanctification par l'Esprit-Saint : *Unio autem sacramentalis symbolice representat unionem naturalem et hypostaticam Verbi cum carne ejus.* Personne ne peut nier l'union hypostatique du Verbe de Dieu avec la nature humaine et cette même union entre le Verbe et son corps divin qu'est le pain consacré.

La dernière phrase de cet écrivain comme le texte que nous citerons prouvent que Bar Salibi affirme le dogme de la transformation des éléments eucharistiques, mais qu'il tâtonne dans l'explication du mode de cette transformation. Il semble que tous ces auteurs soutiennent que le Christ se trouve dans le « pain apparemment », c'est-à-dire dans les accidents du pain. Bar Salibi écrit, p. 74 sq., que le corps du Christ dans l'hostie consacrée est le même que celui qui a été formé dans le sein virginal de Marie. Et si l'on demande : comment cela peut se faire? il répond : « Comme la main qui a transformé la poussière en corps d'Adam, ipsa mutavit hunc panem et jussit eum esse corpus Verbi, quod ex Virgine et Spiritu sancto formatum est. » Puis il poursuit : *Quare corpus et sanguis vocantur mysteria? Mysteria vocantur corpus et sanguis quia non sunt quod esse videntur. Aspectu enim panis et vinum sunt sed intelligentur esse et sunt revera corpus et sanguis Filii Dei...* C'est l'Esprit-Saint qui est la cause de cette transformation.

3. *L'épiclese et ses effets.* — De toutes les explications précédentes sur l'action réelle du Saint-Esprit dans la transformation des éléments au corps et au sang du Christ, l'on doit conclure que la théologie jacobite croit à une réelle action du Saint-Esprit dans la consécration. Essayons de déterminer ces effets de l'épiclese.

Pour les docteurs de l'Église jacobite, la troisième personne de la sainte Trinité agit conjointement avec les deux autres personnes. C'est ce qu'affirme Bar Salibi : *Etsi vero Filius est corpus, Spiritus Sancti opes a Patre nobis datur.* C'est encore une vérité reconnue par l'Église catholique, mais les jacobites semblent dire que cette action se fait après l'anamnèse, au moment de l'épiclese. Il semble que cette théorie ait pris naissance après les controverses de l'Église grecque orthodoxe.

La pensée des premiers théologiens est claire, quand elle attribue uniquement aux paroles de l'anamnèse l'action transsubstantielle. Sévère d'Antioche († 538) dans sa lettre au diacre Missael dit notamment :

*Non sacerdos transmutat panem in corpus Christi et calicem benedictionis in ejus sanguinem, quasi virtutem habebat sibi propriam istud operandi; sed hæc mirabilis conversio tribuenda est virtuti divine atque efficaci verborum que auctor sacramentorum, Christus, super oblata pronuntiat jussit. Sacerdos enim ad altare astans, simplicis ministri vires gerit, verba profertens tamquam ex persona Christi; actionem signidem receiveans ad illam horam, qua Salvator coram discipulis sacrificium instituit super panem dicit : Hoc est corpus meum pro vobis datum. Hoc in mei memoriam facite. Super calicem hæc dixit : Hic calix Novum Testamentum est in meo sanguine, qui pro vobis effunditur. »* Igitur Christus sacrificium offerre pergit, et divinum suorum verborum efficaciam dona in ejus corpus et sanguinem transmutanda sanctificat. W. Brooks, op. cit., t. II, p. 238.

Jacques d'Édesse († 708) cité par Barhebraeus dans son *Nomocanon*, cf. Mai, p. 26, se range du côté de

Mar Sévère et emploie presque la même terminologie. Jean de Dara au début du IX<sup>e</sup> siècle, dans son traité sur le sacerdoce, n'est pas moins explicite que Mar Sévère : il affirme que le prêtre *repetit preces deificas, corpus scilicet efficientes et sanguinem Dei*; il ajoute que ces preces deificæ sont les paroles de l'institution. Lamy, op. cit., p. 36, et *Opera syriaca Sancti Ephremi*, t. II, p. 48. Bar Salibi dans son *Expositio liturgica*, p. 73, si souvent citée, dit, après avoir rappelé les paroles de la consécration : *Ut per illa verba manifestet tunc quoque ab ipso Christo species sanctificari que ponuntur super altare per voluntatem Patris et operationem Spiritus, opes sacerdotis qui format cruces et verba profert.* En d'autres termes les trois personnes divines agissent pour consacrer les éléments au moment même où le prêtre prononce les paroles de l'institution.

D'autres écrivains parlent de l'action du Saint-Esprit sur la transformation du pain et du vin sans préciser le moment de cette action : ainsi Jacques de Saroug; cf. Bedjan, *Homiliæ selectæ Mar Jacobi Sarugensis*, t. III, Paris, 1907, p. 657; Philoxène de Mabboug, cf. *Tractatus I de incarnatione*, éd. Vaschalde, p. 94; Moïse Bar Képha dans quelques textes de son *Explication de la liturgie*; cf. R. H. Connolly et H. W. Codrington, op. cit., p. 35, 54, 89 sq. Les canons pénitentiels assurent qu'aucune eucharistie n'est meilleure qu'une autre : *Spiritus enim Sanctus descendit tempore liturgiæ super omnes sacerdotes.* Coll. II, can. 89, Denzinger, t. I, p. 486.

En résumé l'on peut affirmer que, jusqu'au XIII<sup>e</sup> siècle, l'Église jacobite n'a pas manifesté d'hésitation sur l'efficacité des paroles de l'institution pour la consécration du pain et du vin. Ce n'est qu'à partir de la controverse byzantine qu'a été posé le problème de l'épiclese. Actuellement les jacobites montrent une certaine hésitation à résoudre ce problème dans le sens de la tradition.

4. *La communion.* — Normalement la communion est distribuée à la liturgie de la messe. Elle se pratiquait de deux manières : après avoir reçu l'hostie, le communicant participait au calice directement; ou bien il recevait une parcelle sur laquelle quelques gouttes du précieux sang avaient été déposées au rite de l'intinction. Cf. Barhebraeus, éd. Bedjan, p. 45. Ce second usage a prévalu de nos jours. Dans certaines Églises on s'est mis à imiter les Grecs en se servant d'une cuillère pour retirer du calice les particules qui ont été mêlées au précieux sang. Après l'administration du baptême et de la confirmation au nouveau-né, le prêtre trempait son petit doigt dans le précieux sang et le présentait au nouveau baptisé pour le sucer. La communion des petits baptisés n'est plus en usage; pour rappeler le fait, le prêtre esquisse le geste avec la cuillère.

A l'origine, l'Église jacobite interdisait de réserver la sainte eucharistie. Cf. Jacques d'Édesse, *Resol.* 7, Nau, p. 40 sq. Mais la nécessité amena les canonistes à considérer comme licite la réserve du calice faite pour la communion des malades et de ceux qui jeûnaient jusqu'au soir. Actuellement, seule l'hostie sainte est réservée après intinction. Elle est renouvelée toutes les fois qu'une messe normale est célébrée. Une veuille doit être entretenue devant la sainte réserve; cf. can. 127 des Perses, Nau, p. 98; Bedjan, p. 35, 36, 40. La question de la réserve a été traitée à l'article PRÉSACRIFIÉS (*Messe des*), t. XIII, col. 85-86, 90.

Le ministre ordinaire de la communion d'après Rabboula est le prêtre ou le diacre. Bedjan, p. 44 sq. Cependant ce dernier ne peut pas communier un prêtre, selon le can. 18 du concile de Nicée. Dans les couvents de moniales, en l'absence d'un moine prêtre ou diacre, la diaconesse supérieure du monastère

peut distribuer la communion à ses sœurs et aux enfants de moins de cinq ans. *Ibid.*, p. 98; Jacques d'Édesse, *Resol.* 20; Jean de Tella, *Resol.* 33; *Bibl. orient.*, t. III b, p. 850. Si le ministre ordinaire n'est pas présent, les fidèles des deux sexes peuvent se donner la communion en prenant la parcelle directement; cf. Bedjan, p. 43 sq. Ils peuvent également porter la communion à un malade en cas de nécessité et déposer les saintes espèces dans la bouche du malade ou dans sa main.

Pour porter la communion à la maison d'un malade, on met les saintes espèces dans un ciboire et, à défaut, dans un papier ou un linge propre ou une feuille de vigne ou un morceau de pain. On aura soin, après la communion, de brûler le papier ou le linge et de manger la feuille de vigne ou le pain. Les saintes espèces seront portées sur l'épaule et non dans les besaces. Cf. Bedjan, p. 43 sq.; Jean de Tella, *Resol.* 8; Jacques d'Édesse, *Resol.* 3, 9, 10-17.

Plusieurs dispositions sont requises chez le sujet. D'abord il doit avoir une conscience pure, être sans péché sinon, il doit se confesser au préalable. Cf. ici l'art. ABSOLUTION, t. I, col. 207 sq. *Nemini licet accipere corpus Christi, nisi purus sit, nocle oraverit et confessus fuerit*, disent les n. 80, 87 et 98 des canons pénitentiels des syriens; cf. Denzinger, t. I, p. 485 sq. On doit écarter de la sainte table la femme publique (Jacques d'Édesse, can. 97), l'énérghème, le blasphémateur, celui qui a été trouvé en fornication, l'hérétique. Les prêtres ou diacres qui donnent la communion aux hérétiques seront déposés; cf. Bedjan, p. 38, 41. On doit refuser la communion à la femme qui s'est mariée avec un infidèle. Si elle menace de passer à l'infidélité, on peut la lui administrer, toutefois après lui avoir imposé l'obligation de donner une aumône. *Ibid.*, p. 40 sq.; Jacques d'Édesse, can. 96.

Un certain respect est requis chez les communicants. Il leur est interdit d'avoir un entretien avec un païen ou un juif. Can. 125 des Perses, Nau, p. 98. Doivent s'abstenir de la communion : la femme qui a ses règles, l'homme qui a eu une pollution nocturne, les époux après le devoir conjugal, non pour cause d'impureté mais par révérence due aux mystères (cf. Jacques d'Édesse, *Resol.* 5, 79; Jean de Tella, *Resol.* 32), le lépreux, la femme en couches, tant qu'elle n'est pas devenue pure; certains voulaient interdire pour un temps la communion à celle qui aurait mis au monde une fille, même après sa purification. Jacques d'Édesse et Barhebraeus ne sont pas de leur avis; cf. Bedjan, p. 38-40. On trouvera dans Denzinger, t. I, p. 66 sq., d'autres cas résolus par les canonistes et les théologiens jacobites. Le jeûne absolu est exigé de ceux qui désirent communier. Il est interdit de boire et de manger quoi que ce soit avant la communion, *nisi ob causam urgentem infirmitatis vel periculum mortis*. Si quelqu'un par inadvertance a pris *potum profanum* le jour d'une grande fête et qu'il demande à être admis à la sainte Table, le prêtre peut l'y admettre s'il accepte d'accomplir la pénitence qu'il lui imposera. Jacques d'Édesse, can. 94; Bedjan, *op. cit.*, p. 39. Jean de Tella, lui permet de communier s'il a bu de l'eau avant le matin pourvu que sa conscience soit tranquille. *Resol.* 9. Le jeûne était exigé même des nouveaux-nés; cf. Bedjan, p. 39. Jean de Tella, *Resol.* 9, 17, 21, 28, et Jacques d'Édesse, *Resol.* 6, 12, 93, autorisent à donner la communion en viatique même à ceux qui ont déjà mangé. D'après Jacques d'Édesse (can. 95, Bedjan, p. 39), il n'est pas permis, dans la journée où l'on a communiqué, de prendre un bain, de se raser la tête, de cracher ou de subir une saignée. On peut le faire avant de recevoir la sainte communion; cf. Denzinger, t. I, p. 71 et 486 (can. 106); Jacques d'Édesse, *Resol.*, 95, citée par Barhebraeus, *Nomocanon*, éd. Bedjan, p. 39.

5. La communion fréquente. — Dans l'Église primitive, tous ceux qui assistaient à la liturgie eucharistique participaient aux saints mystères, sinon ils en étaient indignes et devaient se séparer des fidèles en quittant l'assemblée avec les païens, les catéchumènes, les indignes et les pénitents. On trouve la trace de cette pratique dans les avertissements de Jean de Tella († 538). Il écrit à ses clercs : « On ordonnera à tout le peuple de venir fidèlement à l'Église au moment de la messe. Si les troupes des anges viennent en l'honneur du roi céleste dans l'endroit où il est immolé par les mains des prêtres fidèles, combien plus ne convient-il pas de s'y réunir à ceux pour lesquels on offre ce sacrifice, afin qu'ils reçoivent aussi la rémission de leurs fautes et le pardon de leurs péchés. Il n'est pas beau qu'au moment où la voix des prêtres sépare ceux qui ne sont pas dignes parce qu'ils n'ont pas reçu le signe (du baptême), les fils de l'Église se séparent eux-mêmes, sortent et se placent ainsi avec les païens qui ne sont pas dignes de voir et de connaître les mystères de Dieu. » *Avert.* 18. Barhebraeus résumant ce précepte dans son *Nomocanon* dit en terminant : « Qu'ils ne se séparent pas et ne placent pas leur sort avec ceux qui ne communient pas. » Cf. Bedjan, p. 42; Nau, p. 27. Actuellement la communion est rare, aussi la vie spirituelle a-t-elle beaucoup baissé.

Le patriarche Ignace Élie III a écrit une lettre pastorale à l'occasion du grand carême de 1930; elle se termine par une exhortation à ses fidèles de s'approcher le plus souvent possible des deux sacrements de la confession et de la communion. Cf. revue *Al-Hikmat*, t. IV, 1930, p. 68.

5° La pénitence. — Plusieurs questions ont déjà été traitées à propos de ce sacrement aux mots ABSOLUTION, t. I, col. 207-210, 244-252, et CONFESSION, t. III, col. 929 sq.

Nous rappelons que, dans le rituel jacobite des Indes, il est parlé de l'examen de conscience, de la confession, du repentir et de la satisfaction comme partie intégrante de la pénitence et nous en avons traduit une formule d'absolution qui est presque calquée sur l'absolution latine. Cf. dessus, col. 3025.

Barhebraeus dit qu'il faut avoir la contrition des fautes anciennes avec le regret actuel de tous les péchés, et le ferme propos de ne plus y retomber. *Le candélabre*, base XI, c. v, 4. Il parle également de la nécessité de la pénitence après le baptême qui ne peut être reçu qu'une fois. La pénitence, au contraire, peut être souvent reçue; cf. tout le c. v. La partie 5 du même chapitre est consacrée à la confession qu'il appelle : la grande cause de rémission des péchés. Le secret de la confession est strictement exigé et observé. Cf. les rubriques au début des *ordines* de la pénitence, ici, t. I, col. 208, et Denzinger, t. I, p. 440-443 (trois rubriques) et p. 485, où, selon les canons pénitentiels : *Sacerdos qui confessionem alicujus divulgaverit, sacerdotio excludat*. Can. 51.

Barhebraeus rappelle que seuls les évêques et les prêtres ont pouvoir de pardonner les péchés. *Le candélabre*, base XI, c. v, 5, section 3.

Les jacobites exigent comme les catholiques une confession sincère et détaillée : voici comment le patriarche jacobite Jean X Bar Schouchan († 1073), critique les Arméniens : « Pour l'affaire de la confession, ils n'en usent pas de la manière qui convient; mais ils ont écrit tous les péchés qui ont été faits dans le monde et ceux qui sont à être faits et lorsqu'un homme veut confesser ses péchés et recevoir sa pénitence, le prêtre s'assied et lui lit tout ce qui a été fait et tout ce qui n'a pas été fait par lui, et même les choses dont il n'a jamais entendu parler, et qui ne se sont jamais présentées à son esprit. Ainsi la mauvaise



pensée de ce qu'il a entendu combat contre lui; à l'occasion de ces choses qui ont eu lieu et qui sont écrites, lui aussi les apprend et les fait. Le prêtre lui-même qui lit ces modes honteux de péchés qu'il n'a entendus de personne et qui ne sont venus à l'esprit de personne, voit sa volonté affligée et troublée par eux et ils occupent constamment sa pensée. » *Rev. Or. chrét.*, t. xvii, 1912, p. 185-186 et 192-193. Barhebraeus compare encore le confesseur, médecin des âmes, au médecin des corps et dit que le médecin des âmes doit connaître le mal et pour cela c'est au malade de le lui découvrir : le pécheur doit confesser ses péchés pour obtenir la pénitence et la rémission, il doit ensuite, comme tout malade, accomplir les prescriptions médicales. *Le candélabre*, base XI, c. v, 5.

La confession auriculaire des péchés est nécessaire, avant la communion; voir l'art. MONOPHYSITE (*Eglise*), t. x, col. 2287, où est exposée la pensée de Michel le Syrien sur la nécessité de la confession avant la communion d'après son traité de la préparation à la communion, écrit pour répondre à Marc Ibn Al-Kanbar, *ibid.*, col. 1715 et 1718. Elle l'est également avant la mort : *Opusculum christianum, cum ad mortis tempus venerit, confiteri peccata sua et communionem accipere, sive jejuniis sit, sive non.* Can. 43, 87, des canons pénitentiels; can. 4, 5 et 11 des canons de l'Eglise syrienne jacobite; cf. Denzinger, t. i, p. 484, 491, 499.

La confession d'après Jacques d'Édesse n'est pas absolument nécessaire pour que le pécheur obtienne le pardon de ses fautes, si l'on a honte du médecin des âmes. Le repentir sincère et les œuvres satisfaisantes suffisent; mais aller au médecin c'est un moyen rapide et qui guérit complètement. Cf. *Resol.* 66, 67. Ainsi Jacques d'Édesse tout en reconnaissant le sacrement de la pénitence ne l'estime pas de nécessité de moyen, pas même *in voto*, pour celui qui a commis un péché mortel après le baptême. Par ailleurs on trouve une obligation imposée par les canons de l'Eglise primitive et de l'Eglise jacobite aux fidèles de se confesser quelques fois dans l'année. Il semble que la confession se fasse trois fois par an, le jeudi saint et avant la communion de Noël et de la Pentecôte; cf. can. 50 et 98. Deux confessions par an sont obligatoires à peine d'exclusion des sacrements. Dans les cas de difficulté une confession suffit; cf. can. 68 des canons pénitentiels de Bar Salibi; Denzinger, t. i, p. 485 sq., 500.

Après avoir dit que seuls les prêtres et les évêques ont pouvoir de remettre les péchés, Barhebraeus ajoute que le confesseur doit être un père, un médecin, un modèle de vertu, pour prouver en pratique ce qu'il aura enseigné de bouche. Il ne doit être ni paresseux, ni coléreux; il ne doit pas réprimander fortement les pécheurs, mais pardonner en reprenant doucement. Quant au pénitent, il doit avoir l'esprit d'humilité et un cœur contrit : en se présentant devant l'évêque ou le prêtre qu'il aura choisi, il incline la tête, baisse les yeux et dit : « J'ai péché contre le ciel et contre Dieu, et avec l'espoir du pardon, je viens me confesser. » Il fait l'aveu de ses fautes...; à la fin il ajoute qu'il demande au confesseur de prier Dieu pour qu'il ne ferme pas devant lui la porte de sa miséricorde. Alors le confesseur le console, l'encourage, lui dit de ne pas désespérer et lui rappelle les paraboles de la miséricorde : celle de la brebis perdue et de l'enfant prodigue... et lui dit qu'il a d'abord à se repentir, à prendre la ferme résolution de ne plus retomber et d'accepter le « canon » (la pénitence) et que, s'il fait tout cela, il l'assurera que Dieu lui pardonnera ses fautes. Puis il lui impose une pénitence proportionnée aux fautes et à sa condition et termine le rite de la pénitence en secret (il s'agit de l'absolution). *Le candélabre*, base XI, c. v, 5, sect. 3, ms. de Beyrouth, fol. 750-752.

On trouve également une description du rite de la

confession sacramentelle dans le ms. 212 de la bibliothèque maronite d'Alep. Voici comment se fait la confession : le pénitent s'assoit à la porte de l'église ou à l'entrée de l'autel, se découvre, se croise les bras, fixe les yeux par terre et fait, comme étant devant Dieu, une confession sincère sans aucune fausse honte. Ni le confesseur ne regarde le pénitent, ni celui-ci le confesseur parce que la confession est présentée à Dieu qui connaît tout. La confession terminée, le prêtre s'adresse au pénitent avec douceur et bienveillance, en ces termes : « Regarde, mon bien cher, et sois certain que, si tu te confesses de tout ton cœur, si tu prends la résolution de ne plus retomber dans les fautes que tu viens d'avouer et de ne commettre aucun péché, Dieu te dit à l'instant par ma bouche : les péchés te sont remis, et tout ce que tu as déclaré librement et avoué avoir commis sera caché au grand et terrible jour et tu ne seras nullement jugé pour ces fautes au tribunal de la justice. » Le pénitent s'agenouille et le prêtre récite les formules prévues par l'ordo de la pénitence. Le prêtre lui impose la main en récitant des prières et lui donne une pénitence. Après son accomplissement, le confesseur récite à nouveau une prière sur la tête du pénitent. A la fin du manuscrit, il est dit que le prêtre donne la communion au pénitent. Il lui impose la main et lui souffle sur la face par trois fois en disant : « Que le péché soit chassé de ton âme au nom du Père. Amen. Sois pardonné et sanctifié au nom du Fils. Amen. Sois digne de participer aux saints mystères au nom du Saint-Esprit, pour la vie dans les siècles des siècles. Amen. » Cf. *Al-Machriq*, t. xvii, 1914, p. 600-601; voir également le même *ordo* attribué à Denys Bar Salibi dans Denzinger, t. i, p. 440-442; mais la dernière formule qui peut être prise pour une absolution déprécatrice est quelque peu différente. *Dissipetur hoc peccatum ab anima et a corpore tuo in nomine Patris, Amen. Sanctificatus et mundatus esto ab eo in nomine Filii, Amen. Dimittatur et condonetur tibi in nomine Spiritus Sancti, Amen.* P. 441.

On trouvera également dans Denzinger, t. i, p. 443-448, un troisième *ordo* de la pénitence attribué également à Bar Salibi. Il est très long, mais ressemble fort aux précédents. L'*ordo* décrit par Ecchellensis et reproduit sous le n. 2 dans Denzinger, t. i, p. 442, se rapproche davantage de celui qui est donné dans la revue *Al-Machriq*. Il parle de l'évêque, du prêtre et du *mediator*, c'est-à-dire d'un interprète entre un pénitent et un confesseur qui ne parlent pas la même langue. Le quatrième *ordo* de la pénitence reproduit par Denzinger, t. i, p. 448-465, contient de multiples formules. On en donne une pour chaque péché et quelques-unes de portée générale. Enfin, p. 465-467, on trouve un *ordo* pour recevoir les hérétiques convertis, soit les nestoriens, soit les chalcédoniens (catholiques ou grecs schismatiques), soit les julianistes.

A la fin du missel manuscrit de l'évêque jacobite de Beyrouth, on trouve un *ordo penitentiae*. Voici la prière de l'absolution : « Que le Seigneur Dieu tout puissant vous conduise à la vie éternelle, par le pouvoir très grand du sacerdoce, celui que Notre-Seigneur Jésus-Christ a confié à ses saints apôtres, en leur disant : tout ce que vous lierez sur la terre sera lié au ciel et tout ce que vous délierez sur la terre, sera délié au ciel; à leur tour, ils l'ont confié à leurs successeurs, de génération en génération, jusqu'à moi misérable et faible. Par ce pouvoir je vous absous, ô mon frère, de tous les péchés que vous avez avoués et de ceux que vous avez oubliés et dont vous vous repentez. Soyez béni, soyez sanctifié de tous vos péchés au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit, un seul Dieu. Amen. » Le prêtre trace trois croix sur le front du pénitent, récite le *Pater* et impose une pénitence proportionnée aux péchés.

Autrefois les pénitences satisfactoires étaient imposées au pécheur suivant un barème fixe déterminé pour chaque péché d'après sa gravité. Ces listes de pénitence sont appelées les canons pénitentiels. Aujourd'hui encore on appelle la pénitence imposée à la fin de la confession : le canon. On dit même pour une pénitence d'un *Ave Maria* : imposer le canon. Et cela, soit en arabe, soit en syriaque, dans l'Église catholique et les Églises dissidentes. Denzinger a publié quelques canons pénitentiels de l'Église syriaque. *Op. cit.*, t. 1, p. 475, 500.

Le code pénitentiel de l'Église jacobite était très développé. Beaucoup de peines sont empruntées au droit canonique qui existait avant la séparation. Il existe, en effet, des canons échangés entre les évêques d'Italie et ceux du concile d'Antioche tenu dans la première moitié du IV<sup>e</sup> siècle. Ces canons portent parfois des peines excluant le fidèle, toute sa vie, de l'assemblée et ne lui permettant de participer aux saints mystères qu'à l'heure de la mort. Cf. *Rev. Or. chrét.*, t. XIV, 1909, p. 25-31. On possède des canons pénitentiels portés par Mar Sergius, évêque d'Amphiator, contre les clercs. *Ibid.*, p. 127. La pénitence imposée aux grands pécheurs par les canons pénitentiels peut être diminuée par celui auquel la charité divine a confié le soin de délier et de lier, s'il constate que la pénitence du pécheur est au delà de la mesure. Il peut également diminuer à volonté le temps fixé par la pénitence. On peut même user d'une telle miséricorde envers les prêtres et les diacres qui ont accompli leur pénitence dans la souffrance et les admettre à nouveau à remplir le ministère sacerdotal, en abandonnant la stricte observance des canons pénitentiels. L'évêque, comme il peut abréger la pénitence, peut également augmenter le temps fixé pour ceux qui montrent quelque négligence à l'accomplir. Ces canons montrent combien était développée la théorie de la satisfaction. Les pénitences satisfactoires se ramènent d'ordinaire aux jeûnes au pain et à l'eau, à l'aumône, aux prosternations et aux prières. Tout cela n'a plus guère qu'un intérêt historique.

6<sup>e</sup> *L'extrême-onction*. — Voir la doctrine de certains Pères de l'Église syriaque exposée ici, t. V, col. 1936-1938, 1956 sq., 1968 et l'ancienne liturgie syrienne, col. 1946 sq., 1950 sq., 1978.

Dans l'Église syrienne catholique, la liturgie de l'extrême-onction a été empruntée au rituel romain et l'huile des infirmes est bénite par le patriarche le jeudi saint; le synode de 1888 dit que l'évêque consacre cette huile le jeudi saint ou le cinquième dimanche du grand carême. Cf. *Syn. de Charfé*, éd. latine, p. 123 sq. Par contre les jacobites ont conservé l'ancien usage qui veut que les prêtres bénissent l'huile et fassent immédiatement les onctions, suivant l'*Ordo lampadis*. Selon Assémani, le patriarche jacobite célébrait le rite de la grande lampe tous les sept ans. Cf. Ét.-Év. Assémani, *Bibliotheca Mediceo codicum MSS. orientaliu catalogus*, Florence, 1742, p. 87 sq.

Le rituel des Indes contient l'*Ordo lampadis minor* pour oindre les pénitents infirmes ou bien portants; il prévoit cinq marches dans une assiette pleine d'huile d'olive. Les prêtres récitent des prières, chantent des hymnes, lisent l'épître et l'évangile, en allumant la première mèche. Le ministre fait alors une onction entre les yeux du pénitent sous la forme de trois croix et récite cette formule : « Sois purifié, sois sanctifié, que les fautes et péchés t'aient remis, ceux que tu as commis volontairement ou involontairement, avec connaissance ou sans connaissance et que toutes pensées mauvaises et courtes diaboliques soient écartées de toi au nom du Père, Amen, et du Fils, Amen, et du Saint-Esprit, Amen. » Puis le prêtre fait une triple onction sur la poitrine en récitant la même formule,

une troisième sur les genoux, une quatrième sur la main droite, une cinquième sur la main gauche, et chaque fois, il répète toutes les onctions faites dans les parties précédentes et à chaque onction il récite la même prière. A la fin de la cérémonie, il oint le pénitent sur les yeux, sur la gorge, sur la bouche, sur les oreilles et les reins. Puis une onction de la tête aux pieds et de la main droite à la main gauche, des yeux à la bouche et d'une oreille à l'autre. Enfin l'onction se fait sur tout le corps. On trouvera la version latine de cet ordo, moins la cérémonie des onctions et leur formule, dans Denzinger, *op. cit.*, t. II, p. 506-517. Il est intéressant de donner la formule réécrite par le président de la cérémonie alors que tous les prêtres imposent les mains au sujet.

Domine Deus et Dominator noster, Jesu Christe, secundum promissionem tuam pretiosam, ubi dixisti : Imponite manus vestras super aegros et peccatores, et sanabuntur ex infirmitatibus suis : et ecce ponimus super servum tuum hunc (talem) manus nostras, nos servi tui peccatores et petimus a tua misericordia abundanti, ut suscipias penitentiam ejus, ut suscepisti penitentiam David prophete, et dimisisti ei peccata ejus. O Domine sanctissime, qui sanas animas et corpora, o qui misisti Filium tuum unicum Dominum nostrum Jesum Christum, ut sanaret omnes infirmitates nostras et redimeret nos de morte, nam servum tuum hunc (talem) ab infirmitatibus ejus animalibus et corporalibus, et concede ei, Domine, opus rectitudinis, et da ei veniam peccatorum huius servus tuo (tali), et presta ei, Domine, sortem et partem in horto deliciarum : O Domine noster Jesu Christe, tibi gloria et honor et adoratio in secula seculorum. Amen.

Cet ordo n'est d'ailleurs pas le seul, et on trouve une assez grande variété dans les différents rites de l'onction, aussi bien que dans les prescriptions relatives à la bénédiction de l'huile employée dans la circonstance.

D'après l'*ordo* étudié par Assémani, sept prêtres ou tout au moins trois sont requis pour les onctions sacrées; d'après les *ordines* étudiés par Denzinger et l'*Ordo lampadis* du Rituel des Indes, la présence de cinq prêtres est requise; cf. t. I, p. 188. Toutefois en cas de nécessité un seul prêtre suffit.

7<sup>e</sup> *Le mariage*. — 1. *Célébration*. — Le mariage se forme dans l'Église syrienne jacobite en deux étapes bien distinctes. A la première, le consentement des deux contractants est exprimé officiellement; à la seconde on conduit la mariée à l'Église pour le couronnement puis à la maison du marié pour le banquet nuptial et la consommation; en effet, « il n'est pas permis à celui qui a épousé une femme par la bénédiction de l'anneau, d'avoir des rapports avec elle avant le festin nuptial, sinon il sera anathématisé ». Ce canon a été édicté par les patriarches Jean et Cyriaque, au concile de 795; il est reproduit par Barhebraeus; cf. Bedjan, p. 121 sq.; Nau, can. 204, p. 105.

Le premier moment du mariage est caractérisé par l'échange des consentements. La mariée n'a pas le droit de paraître en public; elle est remplacée pour la cérémonie par son *curator*. Ce dernier est pris parmi les parents mâles ou leur descendance mâle du côté paternel (père, grand-père, frère, neveu, oncle ou cousin) ou du côté maternel (grand-père, oncle ou neveu) et enfin l'évêque du lieu peut prendre le rôle de *curator*. Le *curator* doit au préalable recevoir le consentement de la mariée, le silence de la jeune fille vaut consentement. (Barhebraeus admet que la jeune fille peut être mariée malgré sa volonté, au gré de son père.)

L'échange des consentements se fait à l'église devant l'autel entre le marié et le *curator*, par devant le prêtre et deux hommes témoins, on peut admettre le témoignage d'un homme et de deux femmes. Le témoignage des femmes seules n'est pas reçu. La présence du diacre est destinée sans être requise sous peine de nul-

lité; mais on exige, à peine de nullité, la présence du prêtre, du *curator*, du marié et des témoins. Ces derniers doivent être chrétiens, et ne doivent avoir aucun lien de parenté avec les deux mariés. Le prêtre peut remplir à l'égard de sa fille les deux rôles de *curator* et de prêtre pour la bénir, mais jamais celui de témoin. Cf. Bedjan, p. 122 sq.

Le *curator* dit au marié : « Je te donne une telle, comme femme en mariage, selon le canon apostolique et la loi chrétienne. » Le marié répond : « J'accepte devant Dieu et son autel propitiatoire, devant les prêtres et ces témoins. » Le marié a apporté une croix et un anneau; le prêtre bénit l'anneau et tous, excepté le marié, s'en vont à la demeure de la mariée, à qui l'on passe l'anneau au doigt et la croix au cou. Puis le prêtre la bénit. Avant la fin de cette première partie on fixe la date de la seconde.

Au temps marqué, on célèbre la seconde cérémonie du mariage. Le marié s'en va avec ses invités à la demeure de la mariée et l'amène à l'église avec toute sa suite. Arrivés devant l'autel, le prêtre récite la prière du couronnement et couronne les deux mariés, le parrain et la marraine. Puis on conduit la mariée dans la demeure de son époux pour le festin. Dès lors la consommation du mariage est permise. En Mésopotamie le prêtre bénit une coupe de vin et la présente aux deux mariés. Bedjan, p. 117-126. Présentement aucun intervalle ne sépare les deux cérémonies du mariage.

Avant la célébration du mariage, on doit s'assurer que les époux sont libres de tout empêchement. Voici rapidement les empêchements d'après Barhebraeus, dans le chapitre viii du *Nomocanon*, p. 126 sq.

2. *Les empêchements.* — Les jacobites n'ont pas toujours une notion très exacte de l'empêchement dirimant et très souvent ils le confondent avec l'empêchement prohibitif. On le signalera au fur et à mesure.

a) *La parenté* qui invalide le mariage est de quatre sortes : la consanguinité, l'affinité, la parenté spirituelle et la parenté de lait.

a. — La consanguinité invalidant le mariage s'étend dans la ligne directe ascendante et descendante à l'infini; dans la ligne collatérale, aux frères et sœurs et à leurs descendants indéfiniment; aux cousines et cousins germains, à leurs descendants jusqu'à la septième face inclusivement; c'est-à-dire d'après la computation du droit romain. On fait la somme des générations des deux branches de l'arbre généalogique moins la souche commune. Si, dans l'une des branches, on a deux degrés et dans l'autre cinq, on aura une parenté à la septième face. Rectifier ce qui est dit à l'art. AFFINITÉ, t. I, col. 526. Entre Isaac et Rebecca il y a six degrés et non pas sept; cf. Bedjan, *op. cit.*, p. 128.

b. — L'affinité est la parenté entre l'un des époux et les parents de l'époux défunt; cette parenté s'étend aussi loin que la parenté de sang; elle est basée sur le mariage consommé, sur l'*unitas carnis*. Une autre affinité ressemble à l'*honestas publica ex matrimonio rato*, avec les parents de l'épouse qui n'a reçu que la première bénédiction et l'anneau : dans le cas où la mariée meurt ou est renvoyée légalement avant la seconde bénédiction et la consommation du mariage.

c. — La parenté de lait provient du fait qu'une femme *ex ipsomet marito* parvient à allaiter deux enfants durant deux années entières. La parenté n'existerait pas si l'allaitement n'a pas duré deux années ou si le lait de la femme a été mêlé durant cette période d'une plus grande quantité de matière étrangère. Cette parenté s'étend jusqu'à la septième face inclusivement. Pour établir l'allaitement, on ne peut admettre le témoignage des femmes, mais de deux hommes ou d'un homme et de deux femmes. Cette parenté est prise au droit musulman, cf. Coran, Sourate des fem-

mes, c. iv, §. 27, où il est interdit à un homme de se marier avec sa nourrice et sa sœur de lait.

d. — La parenté spirituelle découle du fait d'avoir été parrain ou marraine dans le baptême et s'étend aussi loin que la consanguinité. Le mariage est encore interdit dans une sorte d'affinité provenant de la parenté spirituelle entre le baptisé et le conjoint du parrain ou de la marraine.

La parenté spirituelle provient également du couronnement du mariage. Elle existe entre le marié et la marraine qui a été couronnée avec les époux lors du second moment du mariage ainsi qu'entre le mari et les parentes de la marraine jusqu'à la troisième face et entre la mariée et le parrain ou les parents de celui-ci jusqu'à la cinquième face.

b) *L'empêchement d'âge* interdit le mariage aux garçons qui n'ont pas quatorze ans révolus et aux jeunes filles qui n'ont pas douze ans révolus. On admet la preuve par les signes physiques de la puberté. Bedjan, p. 120 et 259.

c) *La tache corporelle.* — La femme ne doit pas avoir une tache corporelle, *loc. cit.*, p. 120. Par tache corporelle on peut entendre l'impuissance.

d) *L'empêchement de servitude.* — Un chrétien libre ne peut se marier avec sa propre esclave, ni avec celle d'un autre, bien qu'elle soit chrétienne. On doit au préalable accorder à l'esclave sa pleine liberté. Selon la condition de la mère, les enfants seront libres ou esclaves. On n'a pas égard à la qualité du père. Cependant une femme de condition libre qui épouserait un esclave sans le consentement du maître tout en connaissant la condition de son mari, tomberait par le fait même dans l'esclavage. L'esclave ne peut contracter mariage que sur l'ordre de son maître.

e) *L'empêchement d'infidélité* interdit le mariage avec les païens, les mages, les juifs, les sarrasins et les chrétiens qui ont une foi douteuse sur la divinité du Christ, par exemple les ariens. La même loi interdit le mariage avec les chrétiens dissidents, c'est-à-dire ceux qui mettent une division dans la personne ou la nature du Christ : les nestoriens et les chalcédoniens (catholiques et grecs-schismatiques). Rien n'empêche le mariage avec ceux qui ont la même foi jacobite bien que de rite divers, c'est-à-dire avec les fidèles des autres Églises monophysites (arméniens, coptes et éthiopiens). Le can. 71 des pénitentiels syriens interdit le mariage des fidèles avec les hérétiques. Denzinger, t. I, p. 485.

f) *L'empêchement d'ordre* existe chez les jacobites. Il est fondé sur les décisions du concile de Néocésarée qui ordonne la déposition du prêtre et du diacre qui oseraient se marier. Le can. 45 des pénitentiels syriens interdit au prêtre tout mariage après son ordination, soit avec une veuve, soit avec une vierge, cf. Denzinger, t. I, p. 484; cependant si le diacre n'a pas consommé son mariage (pas même par un baiser), Barhebraeus l'autorise à convoler en d'autres noces, et il ne sera écarté ni de son ministère ni de l'ordination sacerdotale : les can. 3 et 13 de l'Église jacobite, Denzinger, t. I, p. 489, interdisent au diacre et au prêtre de se marier après leur ordination qu'ils considèrent comme un mariage spirituel. Actuellement on autorise le diacre à se remarier; le prêtre veuf qui le fait, doit abandonner son ministère. Par conséquent on ne considère pas que l'ordre soit un empêchement dirimant.

g) *L'empêchement de vœu.* — On sait que les moines syriens ne font de vœux que par la prise d'habit monastique et par la tonsure de tous les cheveux. C'est pourquoi Jacques d'Édesse interdit au moine de reprendre l'habit monastique une fois qu'il l'a quitté, est rentré dans le monde et s'est marié. Can. 115. D'autre part le patriarche Jean III autorise le moine



repentant à reprendre son habit s'il abandonne la femme qu'il avait prise. Il ne semble pas que la notion d'empêchement dirimant soit clairement établie. Il faut considérer plutôt que la reprise d'habit est une cause de divorce. Rabboula d'Édesse semble pencher vers la nullité du mariage des moniales puisque, en son canon 120, il ordonne d'anathématiser et de livrer au bras séculier celui qui aura tenté une telle union avec une moniale. Barhebraeus condamne les moines et les moniales qui auraient renoncé à leur profession à la pénitence des bigames. Il considère qu'ils sont liés par un mariage spirituel. Bedjan, p. 110-112.

h) *L'empêchement de lien.* — La femme liée par le lien du mariage ne peut se remarier, non plus que l'homme marié; car la parole de l'Esprit ordonne à l'homme d'abandonner son père et sa mère pour s'attacher « à sa femme » et il n'a pas dit « à ses femmes ». Bedjan, p. 119. La femme divorcée ne peut se remarier; car il est dit que quiconque se marie avec elle est adultère. *Ibid.*, p. 120. L'infidèle qui se convertit doit, d'après les uns, retenir auprès de lui comme légitime épouse celle avec laquelle il s'est marié en premier lieu, d'après les autres, dont Barhebraeus, il n'a qu'à choisir une fois pour toutes celle qu'il préfère, alors même qu'elle n'est pas la première. Bedjan, p. 134. L'homme divorcé peut se remarier.

i) *L'empêchement de temps prohibé.* — On ne peut contracter mariage dans le temps où les banquets de nocé sont interdits : le can. 129 des canons pénitentiels des syriens interdit le mariage au grand carême. Denzinger, t. I, p. 488. Barhebraeus l'interdit au grand carême et durant les fêtes de la Pentecôte. Bedjan, p. 120.

j) *L'empêchement de viduité interdit au conjoint veuf de contracter mariage tant que dure la viduité légale.* Pour la femme elle est de dix mois. Pour l'homme, cinq mois suffisent. Bedjan, p. 120 et 154 sq.

k) *L'adultère.* — La femme qui a été répudiée pour adultère ne peut se remarier. Quant aux causes de divorce, voir ce qui a été dit à l'art. MARIAGE, t. IX, col. 2334, et à l'art. ADULTÈRE, t. I, col. 507 sq.

l) *L'empêchement de trigamie et de tétragamie.* — La bigamie successive est admise, le prêtre récite une prière sur les conjoints sans bénédiction des anneaux, ni couronnement. La trigamie est considérée comme contraire aux lois; cependant les conjoints en trigamie sont soumis à une pénitence sévère et alors le prêtre priera sur eux et ils seront ainsi en règle avec les saints canons. Mais la tétragamie est regardée comme exécration; le mariage ainsi contracté est considéré comme nul. Bedjan, p. 122; cf. art. MARIAGE, t. IX, col. 2333 sq.

Les catholiques ont actuellement les mêmes empêchements que ceux du droit latin d'avant le Code avec quelques exceptions qui seront signalées; ils n'ont pas la clandestinité; cf. *Concile de Charfé*, c. v, art. 15, p. 161-191. Il est vrai qu'énumérant les empêchements le concile cite la clandestinité, cependant en les expliquant il n'en parle pas; au § 10 il précise que le mariage nul par omission de la forme prescrite par le concile de Trente n'est révalidé que par le renouvellement du consentement, suivant la loi tridentine, devant le curé et deux témoins. Il ajoute que cette loi oblige là où le décret du concile de Trente a été promulgué. Or, le décret n'a pas été promulgué dans l'Église syrienne catholique. Le schéma du concile de Charfé avait essayé d'introduire cet empêchement, mais la Congrégation de la Propagande, avant de confirmer les actes du concile, a eu soin de retrancher toutes les explications données sur cet empêchement. Si le réviseur y fait allusion dans l'énumération générale, c'est pour rappeler aux prêtres syriens que l'Église universelle a décrété cet empêchement; mais elle a exigé une forme spéciale pour la promulgation

du décret : sans quoi il n'a aucun effet. Un concile particulier ne peut pas introduire un empêchement dirimant depuis que les souverains pontifes se sont réservé cette matière. Cf. *Analecta ecclesiastica*, 1908, p. 119 sq. Le concile de Charfé expose plus clairement sa pensée, p. 189 : *Quod precedentibus docuimus et declaravimus, valorem scilicet contractus matrimonii consistere in multo consensu sponsorum libero, expresso ad extra ut supra, et non in benedictione coronarum, haud significat licitum et fas esse christianis matrimonium contrahere sine hac benedictione.* Le rite liturgique de ce sacrement consiste en la réception par le prêtre du consentement des deux parties, en la bénédiction et en l'imposition des couronnes.

L'empêchement d'ordre n'est pas aussi étendu que dans l'Église latine. Les sous-diacres peuvent se marier valablement; leur ordre est mineur. Le concile de Charfé dit que le diaconat et les ordres supérieurs sont un empêchement dirimant, p. 177. Cependant, au sujet de la validité du mariage contracté après les ordres sacrés, on ne peut affirmer de la même manière son invalidité. Le mariage contracté après l'épiscopat est certainement nul. S'il s'agit de celui qui a été contracté après le diaconat ou la prêtrise, Benoît XIV dit que la question n'a pas été tranchée. La Propagande a exigé que chaque cas d'espèce lui fût soumis. Cf. Wernz, *Jus decretalium*, t. IV, n. 394; t. II, n. 201; Vidal, *Jus canonicum*, t. II, n. 108, et t. V, n. 286, note 56. L'on ne peut opposer à cela l'affirmation du concile de Charfé, puisqu'un synode particulier ne peut décréter un empêchement dirimant au mariage. Quant à l'empêchement de vœu, le concile de Charfé le décrète, p. 177; mais de fait les syriens catholiques n'ont actuellement ni la vie monastique telle qu'elle a professée par les anciens moines de Syrie, ni les religions à vœux solennels. *Synodus*, p. 289.

Pour les procès en nullité de mariage, on ne saurait se baser sur le concile de Charfé qui n'est qu'un concile particulier confirmé seulement *in forma communi*. Selon Reiffenstuel, *Jus canonicum universum*, I, II, tit. xxx, *informatio in forma communi nullum jus novum neque valorem tribuit illi cui accedit; sed supponit actum jam validum*. Si l'acte est invalide, il le reste malgré cette confirmation pontificale; de plus cet auteur ajoute que la confirmation elle-même est nulle si l'acte est sans valeur. Par conséquent pour juger de la validité ou de la nullité du mariage on doit recourir au droit oriental ancien, tel qu'il existait à Antioche avant la séparation de l'Église jacobite de Syrie.

8° *L'ordre.* — Les jacobites considèrent l'ordre comme un grand sacrement et ils ont placé, au centre de leur liturgie des ordinations, le rite de l'imposition des mains tel qu'il a été décrit par les épîtres et les Actes des apôtres. Une distinction nette est marquée entre les différents degrés qui composent ce sacrement et les dignités et charges qui en constituent les à-côté.

Denys Bar Salibi, dans son discours sur Michel le Grand, lors de son intronisation, divise les ordres en trois groupes et les compare aux degrés angéliques. Le premier comprend : les patriarches, les métropoles et les évêques. « Ils sont l'imitation des chérubins, des séraphins et des trônes : de même que ces esprits supérieurs sont égaux par la puissance et les dons et que l'un illumine l'autre, de même, dans l'Église d'en bas, ces trois degrés sont égaux par la puissance et la grâce et l'un éclaire l'autre. Dans la seconde Église, chez nous, sont les prêtres, les diacres et les sous-diacres; le troisième degré est forme des docteurs ou docteurs, des chantres et des psalmistes ou récitateurs. » *Journal asiatique*, série X, t. XI, 1908, p. 108.

Barhebraeus énumère les différents ordres dans un diocèse à propos des distributions des revenus ecclésiastiques : l'évêque, les prêtres, les diacres, les sous-

diacres, les lecteurs, les chantes et les diaconesses. Cf. Bedjan, p. 8, et *Le candelabre*, base VI.

L'on doit remarquer d'abord que la tonsure n'existe pas en tant que rite distinct pour l'admission du laïc dans la cléricature; cf. Assémani, *Bibl. orient.*, t. III b, p. 795. Elle est une pratique monacale, Barhebraeus décrit dans son *Nomocanon*, c. vii, n. 10, le rite de la coupe des cheveux pour l'admission du moine. C'est le supérieur du monastère qui le reçoit, lui coupe les cheveux en forme de croix et le revêt de l'habit. Ces gestes sont accompagnés de formules appropriées. Bedjan, p. 116. Dans l'ordination du diacre et du prêtre, selon Morin, l'évêque coupe à l'ordinand un peu de ses cheveux en forme de croix. Denzinger, t. I, p. 119, et t. II, p. 67, 72. Actuellement, chose curieuse, les jacobites et les catholiques ne pratiquent la coupe des cheveux qu'au premier ordre conféré : celui de chantage. Il n'y a aucun doute que ce rite ait été emprunté à la liturgie monastique exposée plus haut. Cf. I. Armalet, dans *Al-Machriq*, t. xxx, 1932, et tirage à part des articles intitulés : *Rites des ordinations dans les Églises maronite et syriaque*, Beyrouth, 1932, p. 13.

Le premier ordre reçu est celui de chantage ou psalmiste, appelé également récitant; contrairement à ce que dit Bar Salibi, il s'agit d'appellations qui désignent en réalité un même ordre. Cf. Armalet, *op. cit.*, p. 11. Après l'ordre de chantage vient celui de lecteur ou anagnoste ou de docteur selon Bar Salibi. Le sous-diaconat est encore un ordre mineur dans l'Église syriaque catholique; chez les dissidents, il semble que l'on peut dire la même chose, quoiqu'il n'y ait pas de démarcation très nette entre ordres majeurs et mineurs; cependant on remarque, d'après plusieurs canons et recommandations, que le sous-diaque n'a pas certaines obligations qui incombent à ceux qui ont reçu les ordres supérieurs, par exemple de garder la chasteté aussi strictement que le diacre. Et, d'après la manière de conférer les ordinations, on distingue les trois degrés inférieurs dont nous venons de parler, des autres ordres supérieurs. Les trois premiers sont conférés par l'évêque sans imposition des mains. Le ministre les confère en tenant les tempes du sujet entre ses deux mains, tandis qu'il impose les mains sur la tête de l'ordinand quand il lui confère le diaconat, le sacerdoce ou l'épiscopat. *Op. cit.*, p. 11, 15, 18, 23 sq. Pour la liturgie de ces ordres, cf. Denzinger, t. II, p. 65-70 et 78-82.

Le diaconat est conféré par une imposition des mains. Comme dans tous les ordres, le prêtre officiant célèbre la messe et s'arrête avant la communion pour conférer les ordres sacrés. Il fait le geste de puiser la vertu du Très-Haut en passant la main par dessus le calice et l'hostie sainte, avant chacune des trois impositions des mains sur la tête de l'ordinand, et il prononce en même temps la forme du sacrement. Il serait trop long de la citer. Les formes propres à chaque ordre sacré sont les mêmes que celles du rite maronite, au témoignage d'Assémani, *Bibl. orient.*, t. III b, p. 695, 800, 804, 810 sq., 818; cf. Denzinger, t. II, p. 66, 69, 78, 81, 85.

L'ordination du prêtre et de l'évêque se fait de la même manière avec quelques variantes; cf. Denzinger, t. II, p. 67-68, 82-100, on en trouvera la forme, p. 90 et 97, et *Rev. Or. chrét.*, t. I, 1896, p. 1-36. Sur l'ordination du prêtre dans le rite jacobite, voir ici art. ORDRE, t. XI, col. 1260-1261, et S. Many, *Prælectiones de sacra ordinatione*, Paris, 1905, p. 476.

Bien que les jacobites considèrent l'imposition des mains comme le rite essentiel pour conférer le sacrement de l'ordre, ils n'ont cependant pas la théorie des scolastiques latins du Moyen Âge sur la matière et la forme, sur la nécessité de l'union morale de ces deux éléments, sur la nécessité enfin qu'ils soient posés par le même ministre. A l'ordination du patriarche Michel

le Syrien, une question de préséance s'éleva pour savoir qui conférerait à celui-ci l'épiscopat. Après discussion, on s'arrêta à l'idée de réserver à chacun des membres du synode, une partie des rites à accomplir. Le maphrian ferait la consécration, douze évêques l'assisteraient dans l'imposition des mains, l'évêque d'Édesse, qui était le chef du synode, célébrerait la messe, celui de Mélitène lirait l'évangile et Bar Salibi l'autre leçon, celui de Karsoum proclamerait « la grâce... », le vieil évêque de Djihan et celui de Goubbos lirait les prières, et ainsi de suite pour les autres évêques qui étaient au nombre de trente-deux. *Chronique de Michel le Syrien*, t. III, p. 330. Pour saisir toutes ces parties du rite, il faut se référer à Denzinger, *op. cit.*, t. II, p. 76-99.

D'après les manuscrits et traductions du pontifical, les syriens réservent un rite spécial qui a beaucoup d'affinité avec le rite des ordinations, pour conférer certaines dignités ou charges. D'après le *Nomocanon*, éd. Bedjan, p. 100, on devient exorciste, non pas par l'imposition des mains, comme dans les ordinations, mais par députation. L'évêque choisit lui-même le clerc à qui il confie cette charge. Le ministre du baptême n'est pas nécessairement exorciste et quelque ordre qu'on ait reçu, tant que l'évêque n'a pas confié la mission d'exorciser, on n'a pas le droit de le faire. Can. 198 du patriarche Cyriaque; cf. Bedjan, p. 100-104; Nau, p. 105.

Barhebraeus rapporte, p. 101, un canon du concile d'Antioche qui dit que le périodeute peut ordonner les sous-diacres, les lecteurs et les exorcistes. Il semble que l'on confonde l'exorciste avec le chantage. On peut rapprocher de ce canon les paroles du concile de Charfé, p. 141 : *Primus ordo minor est cantoratus (ordo psaltis) cum exorcistatu, qui in eo continetur.*

Parallèlement au diaconat existe la charge de diaconesse. Au temps de Michel le Grand († 1199) on ne se servait plus d'un rite spécial pour conférer cette charge. Cf. Assémani, *Bibl. orient.*, t. II, *Dissert. de monophysitis*, n. x, et Denzinger, t. II, p. 71, 92. Ce rite ressemblait à l'ordination du diacre ou à la promotion du périodeute dont il va être question. A l'un des diacres, l'évêque conférerait la dignité d'archidiacre par une liturgie propre. Denzinger, t. II, p. 70, 86. D'après Barhebraeus l'évêque peut concéder cette dignité uniquement par un acte écrit en due forme. Bedjan, p. 97; Armalet, *op. cit.*, p. 25 sq. Certains prêtres reçoivent une dignité qui porte un nom différent selon la charge qui y est attachée : périodeute, chorévêque, archiprêtre. Un même rite est employé dans la collation de cette dignité. Denzinger, t. II, p. 74; Armalet, p. 30 sq. L'abbé et l'abbesse peuvent recevoir cette même consécration; cf. Denzinger, t. II, p. 92.

A côté de l'ordre d'évêque, on trouve les dignités de métropolitain ou archevêque, de maphrian appelé aussi catholique ou de patriarche. Bar Salibi affirme — on l'a vu plus haut — que ces degrés sont égaux par la puissance et la grâce. Cela est vrai, parce que ces différentes personnes reçoivent le même degré d'ordre, mais au point de vue du pouvoir de juridiction ou de gouvernement, une hiérarchie est établie entre elles. Ailleurs une explication plus ample est donnée à propos de la hiérarchie ecclésiastique. Barhebraeus affirme nettement que le prêtre choisi pour être métropolitain, maphrian ou patriarche doit recevoir au préalable l'ordre de l'épiscopat. Il ajoute que l'évêque élu métropolitain n'a pas besoin d'une seconde imposition des mains, il le devient par le consentement du synode et par les lettres d'approbation. Si un évêque est élu maphrian ou patriarche, ou si un maphrian est élu patriarche, on accomplit pour l'élever à cette dignité, le rite de l'intronisation. Bedjan, p. 86-87; Denzinger, t. II, p. 76 sq.; Armalet, p. 42-52.

La tradition des instruments n'est certainement pas essentielle à la liturgie des ordinations des syriens; elle n'existe pas pour tous les ordres et c'est le ministre ou l'archidiacre qui donne certains instruments à l'ordinand à la fin de l'ordination, sans proférer aucune forme. Au lecteur on donne un livre; au sous-diacre un cierge; au diacre l'étole et l'encensoir d'après Barhebraeus. D'après Morin, on doit lui donner encore un flabellum; au prêtre de nouveau l'encensoir; au sacre de l'évêque, alors que le patriarche impose les mains, les évêques consécrateurs posent le livre des évangiles au-dessus de la tête de l'élu.

Le ministre des ordinations : le patriarche s'est réservé depuis le VII<sup>e</sup> siècle le droit de sacrer le maphrian et les évêques. Cf. *Bibl. orient.*, t. II, *De monophysitis*, n. VIII. En droit, deux ou trois évêques peuvent sacrer un évêque, en fait le patriarche se fait aider par deux évêques. L'évêque seul peut ordonner des prêtres et des diacres et élever à la dignité de périodeute, d'archiprêtre et de chorévêque, il peut bénir les abbés, les archidiacres et les diaconesses. *Rev. Or. chrét.*, t. XIV, 1909, p. 42, n. 75. D'après Barhebraeus, qui rapporte le canon 14 du concile d'Antioche, le périodeute peut ordonner des sous-diacres, des lecteurs et des exorcistes, Bedjan, p. 101; le chorévêque et l'archiprêtre le peuvent également. Le concile de Charfé, p. 151, après avoir dit que ce privilège leur était reconnu par le canon 10 du concile d'Antioche, ordonne aux chorévêques de ne se servir des anciens privilèges qu'avec l'agrément du patriarche ou des évêques.

L'intention du ministre viciée par le népotisme rend la collation des ordres nulle : *Episcopus qui quasi hereditatem disponit Ecclesiam Christi et fratri vel filio vel alii consanguineo confert officium excommunicatur et nulla sit impositio manuum*. C'est ainsi que statue Barhebraeus dans son *Nomocanon* en citant un canon pseudo-apostolique, Bedjan, p. 81, et l'Octateuque de Clément, I. VIII, can. 73 (75). Ce dernier prévoit de plus qu'il n'est pas permis de réitérer l'ordination sous peine de déposition pour le ministre et le sujet, à moins qu'il ne soit démontré que la première ordination a été reçue d'un hérétique. En fait, Barhebraeus admet que le baptême et l'ordre conférés par les hérétiques sont nuls. On trouve pourtant en d'autres canons que les hérétiques et ceux qui se sont fait ordonner par les hérétiques et surtout par les chalcédoniens ont reçu une ordination valide. On leur impose la pénitence prévue par les canons. Après quoi ils seront admis d'abord à participer aux saints mystères, puis feront fonction de l'ordre reçu. A plus forte raison si ce sont des hérétiques qui ont reçu l'ordre par fraude d'un évêque orthodoxe. *Rev. Or. chrét.*, t. XIV, 1909, p. 45, n. 88; p. 113, n. 108; p. 115, n. 117. On va même plus loin et l'on affirme que l'ordre reçu de force d'un hérétique sera considéré comme valablement conféré; le patient, quoiqu'il ait anathématisé celui qui lui a conféré l'ordre, doit être soumis à la pénitence après son retour à l'orthodoxie. *Ibid.*, p. 41, n. 66. C'est pourquoi il est interdit de réordonner les prêtres revenus de l'hérésie. *Ibid.*, p. 116, n. 124. Cependant les partisans de certains hérétiques ne sont pas considérés comme valablement ordonnés. *Ibid.*, p. 118, n. 133 sq.

Le ministre ne doit pas conférer les ordres à distance; ainsi un stylite pour recevoir le sacrement doit ou bien descendre vers l'évêque ou bien recevoir l'évêque sur sa colonne. *Ibid.*, p. 41, n. 67. L'ordination de la prétrise ne peut être donnée *per saltum* en omettant le diaconat. Si possible on n'ordonnera un diacre à la prétrise qu'après qu'il aura exercé le diaconat pendant un certain temps. *Ibid.*, n. 68.

Barhebraeus se réfère au can. 13 du concile d'Antioche pour déclarer également nulle l'ordination faite par un évêque en dehors de son territoire sans l'auto-

risation de l'évêque du lieu. Bedjan, p. 76; cf. art. : RÉORDINATION, t. XIII, col. 2394-2395.

Par contre le clerc ordonné simoniaquement sera déposé ainsi que celui qui l'a ordonné; mais on ne prévoit pas que l'ordre conféré soit nul. Cf. Bedjan, p. 89, et l'Octateuque de Clément, I. VIII, can. 27 (28) sq. Les canons pénitentiels interdisent à l'évêque de recevoir un cadeau à l'occasion de l'ordination ou d'un jugement rendu. Denzinger, t. I, p. 488.

Le concile de Charfé donne les mêmes prescriptions que l'ancien droit latin au sujet de la collation des ordres par chaque évêque dans les limites de son diocèse et prescrit une année d'interdiction entre le sous-diaconat et le diaconat et une autre année entre ce dernier et le sacerdoce, p. 138. Il prescrit en outre que chaque ordinand doit être attaché à une église qui sera son titre d'ordination; le clerc doit desservir son titre et n'a pas la faculté de l'abandonner pour une autre église; cependant le patriarche peut ordonner certains clercs et les mettre au service du patriarcat. Il peut ainsi les déplacer, suivant les besoins, d'une église à l'autre dans les limites de son patriarcat, p. 138 sq.

9<sup>o</sup> Les irrégularités. — Celui qui veut accéder aux ordres doit posséder certaines qualités. Faute de quoi, lui sera refusé soit l'exercice des ordres reçus, soit l'accès aux ordres supérieurs. Les catholiques ont les mêmes irrégularités que celles qui existaient dans le droit latin antérieur au code du droit canonique. Cf. concile de Charfé, p. 155-161. Pour les jacobites existent les irrégularités suivantes :

1. Les bigames qui ont convolé en secondes noces après leur baptême ou qui se sont mariés avec une veuve, une personne déflorée, une femme de mauvaise vie. (Le clerc dont la femme a commis l'adultère doit la renvoyer et, s'il vit avec elle, il doit abandonner l'exercice de son ministère.) Ceux qui se marient avec une divorcée ou une esclave ou avec leur nièce ou successivement avec deux sœurs. *Canons pénitentiels*, coll. III, can. 13; cf. Denzinger, t. I, p. 491.

2. L'esclave s'il n'a pas le consentement de son maître.

3. Ceux qui n'ont pas l'âge requis. Le prêtre doit avoir trente ans, *ibid.*, p. 91; le sous-diacre au moins dix, p. 102. (Mais le concile de Charfé exige du sujet qui se présente pour être ordonné chantage d'avoir fait sa première communion; du futur lecteur l'âge de quatorze ans commencés, du sous-diacre dix-huit commencés et assigne au diacre et au prêtre l'âge requis par l'ancien droit latin. Cf. concile de Charfé, p. 141-143, 146.)

4. Le possédé, tant qu'il n'est pas délivré de l'esprit malin.

5. Le défaut corporel n'empêche pas par lui-même l'accès aux ordres, pourvu que le sujet en soit digne. Cependant l'aveugle et le muet ne sont pas admis parce que leurs infirmités les empêchent de remplir leur ministère. L'eunuque ne peut recevoir les ordres, et, s'il est ordonné, il doit être déposé.

6. Celui qui a été accusé et convaincu de fornication, d'adultère ou de crime détestable.

7. Le prêtre qui a été contraint de combattre et a porté un coup mortel doit être privé pour un temps de l'exercice de son ministère. Jacques d'Édesse, can. 98.

8. Le néophyte ne peut accéder au sacerdoce, ni à plus forte raison, à l'épiscopat. Bedjan, p. 91. Ces irrégularités sont tirées soit des anciens conciles, soit de l'Octateuque de Clément, I. VIII. Pour tout ceci, cf. Bedjan, p. 89 sq.

1<sup>o</sup> L'ORGANISATION. — 1<sup>re</sup> La hiérarchie chez les jacobites. — La hiérarchie syriaque est ainsi constituée : un patriarche, des évêques aidés par des dignitaires et des prêtres aidés par les diacres et les diaconesses.



1. *Le patriarche.* — A la tête de la hiérarchie se trouve le patriarche, suprême chef et dernier recours pour tous les évêques, clercs et fidèles de son Église. Il légifère, seul ou avec son synode, envoie des lettres patriarcales à toutes les circonscriptions ecclésiastiques de son patriarcat et des lettres synodiques pour annoncer son élection aux autres patriarches monophysites. Il forme un tribunal d'appel et en dernier ressort pour toute sa communauté et punit les coupables quels que soient leur rang et leur dignité. Cependant il traite les questions très importantes en assemblée synodale. Il a le droit de préséance sur tous les métropolitains, évêques et dignitaires de son Église. Il s'est réservé le droit de sacrer les évêques. Quand il en est empêché, il délègue son pouvoir à trois évêques consécrateurs. Il s'est réservé le droit de consacrer le saint chrême et l'huile sainte. Il préside le synode patriarcal, soit le synode législatif, soit le synode électeur des évêques. Il visite par lui-même ou par un délégué les différents diocèses de son patriarcat et décide les réformes nécessaires qui doivent y être apportées. Il peut exempter certains monastères et certaines églises de la juridiction directe de l'évêque du lieu. Il se met depuis quelque temps, comme on l'a vu à propos des synodes, à accorder certaines dispenses et à adoucir la loi du jeûne et de l'abstinence. Cf. *Revue Al-Hikmat*, t. iv, 1930, p. 68.

Longtemps les jacobites ont été fidèles à l'ancienne loi qui est de ne jamais choisir le patriarche parmi les évêques, mais parmi les moines ou même les laïques célibataires. Can. 15 de Nicée et 21 d'Antioche; *Nomocanon* de Barhebraeus, part. I, c. vii, sect. 1. Mais déjà en 709, Élie, évêque d'Euphémia (Hama) a été élu patriarche; cf. Abbellos-Lamy, *Gregorii Barhebraei Chronicon ecclesiasticum*, t. i, p. 297. Michel le Grand à son élection (1167), demanda que l'on revint à l'ancienne législation. Actuellement on choisit le patriarche dans le corps épiscopal.

Le choix du patriarche se fait par élection au synode des évêques réunis à cet effet. Les membres du synode doivent prendre l'avis de leurs fidèles avant d'entrer à l'assemblée électorale, d'après les décisions du synode tenu en octobre 1930. Autrefois, plusieurs modes ont été employés : douze évêques se réunissaient en synode électoral. On écrivait quatre bulletins dont trois pour trois candidats et le quatrième au nom de Jésus Bon Pasteur. On déposait le tout dans un calice sous l'autel. Après la célébration de la divine liturgie, un enfant tirait un bulletin qui déterminait le choix du nouveau patriarche. Si le bulletin contenait le nom de Jésus Bon Pasteur, on était contraint de recommencer l'élection de trois nouveaux candidats. Cf. Assémani, *Bibl. orient.*, t. ii, *Diss. de monophysitis*, p. 34 sq. D'après Barhebraeus, la première élection faite par le tirage au sort fut celle du patriarche Jean, l'an 1051 des Grecs (740 de J.-C.). Abbellos-Lamy, *Gregorii Barhebraei Chronicon ecclesiasticum*, t. i, col. 305 sq. Pour l'élection d'Athanase le Chamelier, ce fut par une inspiration, après trois jours de jeûne. Les électeurs avaient reçu en songe l'ordre de prendre le premier qui se présenterait le matin devant la porte du monastère. Le matin Athanase de Samosate conduisait les chameaux pour aller quérir la provision de sel de son monastère. Ce fut l'élu et le chef de la communauté (595-631). Cf. *ibid.*, col. 261 sq.

La pression des califes, des pachas et de la Sublime Porte influant grandement sur les électeurs ; et quelquefois le même nom était inscrit sur les trois bulletins. *Ibid.*, col. 326. Pour les électeurs absents, ils avaient le loisir de déléguer leur pouvoir à un évêque présent qui avait alors double voix ou bien ils envoyaient de leur part un prêtre délégué. *Échos d'Orient*, t. x, 1907, p. 111. D'autres fois ils envoyaient des lettres d'adhésion ;

les moines eux-mêmes écrivaient de pareilles lettres. Cf. Abbellos-Lamy, *op. cit.*, t. ii, col. 537 sq.; Chabot, *Chronique de Michel le Syrien*, t. iii, p. 330. Le synode électeur est présidé par le plus ancien des évêques. Il lui revient le droit de bénir le nouvel élu et de l'introduire suivant une liturgie spéciale. Abbellos-Lamy, t. ii, col. 540-542. D'après Barhebraeus, à la mort du maphrian Marutha, on tomba d'accord que le patriarche sacrerait le maphrian et que le maphrian sacrerait le futur patriarche. *Ibid.*, t. iii, col. 129 sq.

Le chef de l'Église jacobite prend le titre de patriarche d'Antioche, la ville de Dieu, et de tout l'Orient ou bien il se dit patriarche d'Antioche et de tout le siège apostolique. En 1034, le patriarche Denys IV résida au monastère de Deir-az-Zaafaran. Michel le Grand, patriarche de 1167 à 1200, y fixa le siège patriarcal et cela dura plus de sept siècles. Au synode de 1932, le patriarche transféra sa résidence à Homs, l'ancienne Émèse, en Syrie, pour y suivre la grande partie de son troupeau qui était venu se réfugier au Liban et en Syrie.

Pour la liste des patriarches jacobites et des schismes qui divisèrent le patriarcat jacobite, voir ANTIOCHE, t. i, col. 1427 sq. Pour compléter la liste patriarcale, voir I. Armalet, *Al-Zahrat al-Zakia (Histoire du patriarcat syrien d'Antioche)*, Beyrouth, 1909; la revue *Al-Machriq*, t. xxi, 1923, p. 500-507, 589-599, 660-669; et P. de Tarrazi : *As-Salasil al-Tarikhiat (Histoire de l'épiscopat syrien)*, Beyrouth, 1910, p. 409, 415. L'auteur y donne la liste des patriarches syriens et ne met aucune interruption entre les jacobites et les catholiques; à partir de 1662, il continue sa liste par les noms des patriarches de l'Église syriaque catholique, comme s'ils complétaient la lignée des patriarches jacobites. Ces deux écrivains ont résumé et complété la liste dressée par Michel le Syrien, *Chronique*, trad. Chabot, t. iii, p. 448-482; on y trouve les noms d'un grand nombre d'évêques qui ont été ordonnés par les prédécesseurs du patriarche Michel. Barhebraeus a écrit l'histoire des patriarches d'Antioche dans les deux volumes de son *Chronicon ecclesiasticum*, éd. Abbellos-Lamy. Le patriarche actuel a été élu et sacré le 30 janvier 1933 et a pris le nom d'Ignace Éphrem I<sup>er</sup> Barshum.

2. *Le maphrian.* — Voir une courte notice sur ce dignitaire à l'art. ANTIOCHE, t. i, col. 1428 et 1429. I. Armalet a écrit une série d'articles dans la revue *Al-Machriq*, Beyrouth, t. xxii, 1924, p. 182 sq., 272, 364 sq., 417 sq., 519 sq., 604 sq., où il dresse la liste des maphrians avec une courte notice pour chacun d'eux d'après le *Chronicon* de Barhebraeus, liste qu'il a complétée par une courte notice sur les dignitaires postérieurs, jusqu'au dernier, Basile Bahmam III († 1859). Après cette date, le patriarche n'a plus sacré de maphrian. A la mort du maphrian Marutha, on était tombé d'accord que le patriarche sacrerait le maphrian et que celui-ci bénirait le patriarche élu. Cf. Barhebraeus, *Chronicon*, t. iii, col. 129 sq. Une lutte était toujours menée entre ce dignitaire et le patriarche. En février 1180 des Grecs (869 de J.-C.), un concile fut réuni à Kefartouta (près de Mardin) pour définir certaines questions. Le patriarche Jean qui y prenait part dit avoir défini huit questions :

a) Les évêques du monastère de Mar-Matthieu et les moines seront soumis et obéiront au maphrian qui est sur le siège de Tagrit. — b) Le patriarche n'entrera pas dans les diocèses qui dépendent de Tagrit pour y gouverner, si ce n'est quand on l'y appellera, ni le maphrian de Tagrit dans ceux du patriarche. — c) Quand le maphrian se trouvera en présence du patriarche d'Antioche, il siègera le premier à sa droite, (de plus) il sera nommé après lui (dans les diptyques de la liturgie) et recevra la communion après lui. — d) Le

patriarche ne sera pas consacré sans l'adhésion du maphrian, s'il est en vie; sinon les évêques orientaux ont le pouvoir de se choisir un maphrian. Pour savoir ensuite si ce sera le maphrian ou le chef du concile qui imposera les mains au patriarche, les évêques occidentaux (ceux du patriarcat d'Antioche) choisiront deux évêques et les orientaux (ceux du maphrianat de Tagrit) deux; puis celui que ces quatre évêques éliront imposera les mains. — *e*) Le diocèse de Quardou et de Beit Zabdi relèvera de Tagrit ainsi que les diocèses des Négronéi Madoci, si ces Arabes l'acceptent. — *f*) Levée des sentences portées par les orientaux et les occidentaux. — *g*) Règlement du cas des trois évêques que le maphrian avait consacrés dans les diocèses du patriarcat. — *h*) L'évêque déposé par le maphrian saura qu'il le sera aussi par le patriarche. Cf. Bedjan, p. 78 sq.

En fait, le maphrian consacrait lui-même le patriarche. Le patriarche avait seul le droit de désigner le maphrian et lui laissait toute liberté de sacrer ses suffragants de Tagrit, de consacrer le saint chrême et les saintes huiles. Il pouvait juger les évêques ses suffragants. En un mot, c'était le chef réel de l'Église jacobite d'Orient (Mésopotamie et Perse). Cf. Denzinger, t. I, p. 122; Assémani, *Bibl. orient.*, t. II, *Diss. de monophysitis*, n. VII et VIII, et p. 437. On a essayé de ressusciter cette dignité dans l'Église jacobite des Indes. Voir l'art. SYRO-MALABARE (Église).

3. *Métropolitaine et évêque.* — Le métropolitain n'a plus aucune juridiction spéciale. C'est un titre que portent certains évêques. Les évêques sont tantôt titulaires (chargés d'un monastère ou travaillant auprès du patriarche) et tantôt résidentiels. Aucun évêque ne peut désigner son successeur; mais il appartient au synode patriarcal de le faire. Autrefois, le métropolitain réunissait ses suffragants de la province pour cette élection; ceux qui ne pouvaient venir envoyaient un représentant ou bien écrivaient au synode pour s'excuser et acquiescer aux décisions de l'assemblée. Le peuple a une certaine part dans le choix de son chef spirituel. Le patriarche charge un ecclésiastique, souvent l'évêque voisin, d'administrer le diocèse vacant et envoie un évêque avec un membre du conseil laïque diocésain pour recueillir les desiderata des diocésains. Barhebraeus, citant le concile de Laodicée, dit qu'il ne peut pas laisser au peuple le soin de choisir les candidats au sacerdoce et ajoute une note personnelle. A plus forte raison le peuple n'a pas à faire le choix de son évêque; cf. Bedjan, p. 85. Actuellement le patriarche préside le synode électoral.

L'élu doit être âgé d'au moins trente-cinq ans et avoir les qualités requises. Devant observer la chasteté perpétuelle, il est choisi de fait parmi les moines. S'il est séculier, il doit prendre l'habit et le capuchon des moines et pratiquer les pénitences de la vie monastique: il doit s'abstenir de viande toute sa vie, excepté en cas de maladie et jeûner trois jours par semaine. Après son sacre, il doit jeûner pendant trois semaines. En dehors du cas de nécessité (période de persécution), l'évêque doit recevoir la consécration épiscopale et l'imposition des mains de deux ou trois évêques. Le patriarche empêché délègue son pouvoir à trois évêques. Une fois consacré, l'évêque doit regagner son diocèse pour résider parmi son troupeau. Il y exercera des pouvoirs très étendus et administrera son diocèse au spirituel; au temporel tous les biens ecclésiastiques relèveront de lui. Cf. Bedjan, p. 76-85.

A son apogée, l'Église jacobite comptait plus de cent diocèses et de vingt métropoles. On dit que Jacques Baradaï a sacré dans ses voyages plus de cent mille évêques, chiffre évidemment exagéré. Actuellement l'Église jacobite est réduite aux diocèses des Indes dont on parlera à l'art. SYRO-MALABARE (Église) et aux diocèses de Mossoul, du monastère de Saint-

Matthieu, de Tour-Abdine, de Beyrouth et Damas, de Haute-Djéziré et d'Euphrate. Certains diocèses ont été délaissés, lors des dernières persécutions et sont devenus simples vicariats.

Le patriarche a nommé des vicaires patriarcaux pour Diarbekir, Kharboub, Mardin, Alep, le Caire, Homs-Hama et Jérusalem (monastère de Saint-Jean-Marc). On trouve encore un évêque directeur du séminaire de Saint-Éphrem établi à Zahlé (Liban) et des évêques près du patriarche pour l'aider dans l'administration du patriarcat.

4. *Chorévêques et périodeutes.* — Le périodeute est le visiteur du diocèse. Il lui revient de choisir les personnes destinées au sacerdoce; Rabboula, dans son can. 38, lui recommande de faire un bon choix, selon les ordonnances de l'apôtre, I Tim., III et Tit., I, 6-9. C'est à lui aussi de choisir les personnes qui doivent rendre la justice, ce qui avait de l'importance alors que les évêques avaient le pouvoir de rendre la justice au spirituel et au civil. Actuellement on ne rencontre, revêtus de cette dignité, que les chefs des prêtres d'une localité et encore très rarement. Au contraire celui qui aide l'évêque dans l'administration du diocèse et qui correspondrait au vicaire général est revêtu de la dignité de chorévêque. Anciennement les chorévêques avaient l'ordre de l'épiscopat; avec le temps on garda pour eux une cérémonie de sacre sans leur conférer la perfection de l'ordre. On trouvait un chorévêque par diocèse.

5. *L'archidiacre.* — Tout évêque aura un archidiacre qui s'occupera des étrangers et des pauvres, donnera des ordres pour tout ce qui regarde le service (divin). Quand l'évêque est absent, il désignera le prêtre qui doit offrir le saint sacrifice: il fera asseoir les prêtres dans les stalles, se tiendra en tête des diacres, placera les sous-diacres aux portes, donnera le livre aux lecteurs et leur ordonnera de lire et distribuera les semaines aux prêtres, car il est la langue, le secrétaire et le second de l'évêque; cf. *Résolutions canoniques des Perses*, 134, 135, Nau, p. 99; Bedjan, p. 96. Le patriarche Cyriaque (793-817) précise encore davantage les fonctions de l'archidiacre: il est le vicaire de l'évêque et il a des pouvoirs plus étendus que les pouvoirs concédés par le droit latin au vicaire général; le gouvernement de l'autel lui appartient et, s'il est éloigné, ce pouvoir passe à son second, ainsi que l'enseignement catholique et la lecture des apôtres, les jours des fêtes dominicales et durant les semaines de jeûne. Si l'évêque est présent, ces fonctions lui reviennent. L'archidiacre sera non seulement un administrateur, mais encore un juge pour dirimer les différends qui peuvent surgir surtout entre clercs. Tous ces canons ont été cités par Barhebraeus, *Nomocanon*, éd. Bedjan, p. 95 sq. Nous devons faire remarquer que très souvent l'archidiacre succède à l'évêque, parce que sa présence auprès de l'évêque fait de lui un personnage très important et populaire et il prépare son avènement en restant célibataire et en prenant l'habit monastique.

6. *Le prêtre-curé.* — Normalement tout prêtre a charge d'âmes dans une paroisse plus ou moins délimitée. Contrairement aux prescriptions du *Nomocanon* de Barhebraeus, citant le concile de Laodicée, cf. Bedjan, p. 85, le choix du curé revient aux paroissiens qui présentent à l'évêque un diacre âgé en principe de trente ans. Son instruction est rapidement faite (quatre à cinq mois dans un monastère). Il apprend la liturgie de la messe et lit le *Nomocanon*. L'Église jacobite garde l'ancienne manière de voir; aussi tout prêtre est ordonné pour une église déterminée dont il reçoit la charge de par son ordination. C'est pourquoi Jean de Tella († 538), dans son avertissement VII pour ses clercs, s'appuie sur les canons des premiers conciles orientaux (concile de Sardique, can. 1) pour déclarer :

« Un canon des saints Pères défend qu'un prêtre passe d'un autel à un autre autel; que chacun donc reste patiemment où il a été appelé. » Jacques d'Édesse ajoute : « A moins de souffrance et de peines insupportables, le prêtre ne doit pas abandonner l'autel pour lequel il a été ordonné et ne doit jamais passer d'une église à une autre par avidité et par le désir de trouver des églises plus riches. » *Resol.* 72-73. Le prêtre et le diacre n'abandonneront pas l'église pour aller à la cour ou en un lieu éloigné, sans un ordre formel, même s'il s'agit du bien de leur église ou de leur village. Can. 13, 14 des apôtres; Rabboula, can. 63. Les prêtres doivent s'occuper avec soin du service de la maison de Dieu, et feront tout ce qui est nécessaire à sa bonne tenue. Can. 64. Pour pouvoir donner tous les soins requis et être à la disposition des âmes, le prêtre doit observer la loi de la résidence. Rabboula exige du prêtre et du diacre qu'ils résident à l'église, ainsi que les religieux, si possible. Can. 67. S'ils sont plusieurs, chaque prêtre, à tour de rôle, a charge d'âmes une semaine et doit coucher à l'église.

Outre le ministère sacré proprement dit, le prêtre doit recevoir les étrangers et les pauvres, les héberger dans le Xénodokeion (hôtellerie bâtie près de l'église à cet effet); si l'église ne possède pas d'hôtellerie, il doit s'arranger pour les recevoir et mettre à leur disposition ce qui leur est nécessaire.

7. *Le diacre* est considéré comme ayant un ordre majeur. Les diacres sont légion. Ils doivent être âgés d'au moins vingt ans. Ils peuvent rester dans cet ordre toute leur vie. Ils gardent l'habit et la vie des séculiers excepté à l'Église. Le diacre est considéré comme le ministre ordinaire de la communion et surtout du calice, à l'époque où l'on faisait participer les fidèles au calice même. Il doit aider le prêtre dans la célébration du saint sacrifice. Le can. 123 des Perses interdisait au prêtre séculier de célébrer la messe sans diacre. Le patriarche Cyriaque († 895) va jusqu'à dire qu'en cas de nécessité le diacre servira d'autel : c'est-à-dire qu'il portera les vases sacrés pour que le prêtre puisse offrir le saint sacrifice. Can. 181, Nau, p. 103; Bedjan, p. 15. Le diacre pouvait, au temps de Jacques d'Édesse († 538), can. 100, signer le calice, c'est-à-dire faire le rite principal de la messe des présanctifiés; mais sans réciter aucune prière, pas même la moindre parole.

Le diacre n'a pas le droit de présider les prières publiques; mais il peut prier à voix basse, mettre l'encens, réciter la prière de l'encens à voix basse et terminer les prières par l'ecphonèse habituelle « dans les siècles des siècles. Amen ». Il lira l'évangile même en présence du prêtre, s'il le lui permet. Can. 110-111. Rabboula († 435) ordonne que le prêtre, s'il est présent, lise lui-même l'évangile. Can. 69. Cyriaque, évêque d'Amid († 623), trouve qu'il est contre la coutume de son pays, que le diacre lise l'évangile à l'église et dans le monastère. Can. 89, Nau, p. 79, 90, 92; Bedjan, p. 64, 95. En l'absence de l'évêque, il lira les écrits des apôtres et prêchera sur l'ordre de l'archidiacre ou de son remplaçant. Il sera le bras droit du prêtre dans la liturgie, l'office divin et le gouvernement de l'église, veillera sur les moines, les pauvres et rendra tous les services exigés. Il est tenu à la résidence dans l'église tout comme le prêtre. Le diacre dans son ministère devra porter l'orarum sur son épaule. S'il le veut, il peut porter une cape au-dessus de l'orarum. *Rev. Or. chrét.*, t. xiv, 1909, p. 115 sq., n. 116.

8. *Le sous-diacre.* — D'après Cyriaque, évêque d'Amid (578-623), l'office du sous-diacre est de garder la porte de l'église au temps du service liturgique et de veiller aux lumières; il peut, à défaut de prêtre et de diacre, entrer dans le sanctuaire et prendre l'eucharistie sur l'autel pour distribuer la sainte communion;

mais il n'a le droit ni de lire l'évangile sur le βήμα, ni d'aider le prêtre qui baptise, en tenant les baptisés. Can. 88, 91; Bedjan, p. 24, 103. Sa place est en dehors du sanctuaire (le chœur). Il ne peut donner la paix à l'autel (le baiser) qu'une seule fois (le jour de son ordination). Il reçoit la sainte communion en dehors de l'autel, parce qu'il n'est pas le serviteur de l'autel, mais du temple. De fait les sous-diacres n'existent plus. Cet ordre n'est plus conféré, pas plus que les autres ordres mineurs.

9. *Lecteurs et chantres.* — Jacques d'Édesse détermine, dans son canon 112, le rôle de ces deux catégories de clercs. Il s'élève contre l'habitude qui commençait à se répandre, de laisser les notables des villes lire les saints livres dans les assemblées des fidèles et de chanter dans les célébrations de la sainte liturgie et de l'office divin. « C'est le rôle des lecteurs, dit-il, ils sont exercés et lisent bien. C'est le rôle des chantres de chanter; ils savent le faire selon les règles. » Bedjan, p. 102. Cette coutume dont se plaignait l'évêque canoniste n'a pas laissé de passer dans les mœurs, non seulement dans l'Église jacobite mais aussi dans toutes les Églises orientales et même dans les groupements catholiques.

Autrefois, la formation du clergé se faisait de manière très sommaire dans les monastères ou auprès d'un curé voisin. Puis on constitua un séminaire dans le monastère, résidence patriarcale, de Deir-ez-Zaafaran. Cela ne dura pas. Le synode de 1930 a décidé de créer un séminaire et demandé aux évêques d'apporter un soin particulier à la formation du clergé. Actuellement un séminaire existe à Zahlé (Liban) avec une dizaine de séminaristes. Un autre a été créé à Homs près de la résidence patriarcale.

10. *Les diaconesses* ont eu un rôle très important dans l'Église jacobite. Pour recevoir cette charge, elles devaient avoir quarante ans et ne pouvaient contracter un nouveau mariage, sinon elles étaient excommuniées, ainsi que leurs conjoints. Elles recevaient une bénédiction spéciale selon le rite décrit par Denzinger, t. II, p. 71 et 92. A Antioche on leur imposait même l'orarum (étole) sur l'épaule, comme au diacre. *Rev. Or. chrét.*, t. xiv, 1909, p. 40. Barhebraeus rapporte, à ce propos, un canon de Sévère, *Nomocanon*, éd. Bedjan, p. 98; Mai, p. 51. La coutume voulait que les supérieures des moniales fussent revêtues de cette dignité dans la province d'Antioche. Les diaconesses étaient chargées de visiter les femmes malades pour leur porter les soins nécessaires. Elles avaient à oindre les femmes catéchumènes de l'huile sainte dans le rite baptismal; elles complétaient toujours sur tout le corps les onctions commencées par le prêtre. En cas de nécessité elles donnaient la communion aux petits garçons qui n'avaient pas atteint l'âge de cinq ans et aux moniales de leur monastère, en l'absence du diacre, même si le prêtre était présent (d'après les canons des saints Pères en l'absence du prêtre et du diacre, *Rev. Or. chrét.*, t. xiv, 1909, p. 40, n. 62); elles ne prenaient pas les saintes espèces de l'autel, mais seulement du tabernacle. La diaconesse n'était pas ordonnée pour l'autel mais pour les femmes malades. Elle ne pouvait pas mettre une portion du saint Corps dans le calice consacré, alors que les diacres le pouvaient. D'après Jacques d'Édesse, elle ne devait d'aucune manière toucher les saintes espèces. *Resol.* 24. Il ne lui était pas permis d'entrer dans le sanctuaire et de toucher la sainte eucharistie au temps de ses règles, ni dans le sanctuaire des martyria d'hommes sans permission, ni dans un monastère de femmes excepté dans le sien, à moins de nécessité urgente. Avec la permission de l'évêque elle pouvait verser le vin et l'eau dans le calice : c'est-à-dire préparer les oblates dans la cérémonie de la prothèse au début de la



liturgie sacrée : charge autrefois remplie par le diacre, actuellement le prêtre le fait lui-même avant de prendre les ornements sacrés. Cf. Lamy, *Dissertatio*, p. 205-206. Elle pouvait même mettre l'encens dans les cérémonies ou les offices qu'elle présidait dans son monastère sans toutefois élever la voix. Par conséquent, il lui était défendu de dire l'oraison sur l'encensoir. Cette cérémonie se fait aussi immédiatement après la prophète. Elle pouvait lire habituellement l'évangile et les saints livres dans les réunions de femmes ou, si elle était supérieure, dans les réunions de ses religieuses. Elle avait à veiller à la propreté du sanctuaire, à balayer l'église, à disposer les cierges, à entretenir la veuilleuse et cela en l'absence du prêtre et du diacre. d'après Jacques d'Édesse, *Resol.* 24. Elle pouvait laver les vases sacrés. En cas de nécessité et alors qu'elle était gravement malade, elle pouvait charger une des religieuses de toucher aux vases sacrés, de disposer les cierges, d'entrer dans le sanctuaire et de le nettoyer. Cf. Jean de Tella, *Resol.* 33-42; Jacques d'Édesse, *Resol.* 23, 24; *Nomocanon*, éd. Bedjan, p. 97-99. Jean X Bar Schouchan († 1073) nous rapporte qu'à son époque on n'ordonnait plus les diaconesses pour oindre les femmes baptisées; cf. *Rev. Or. chrét.*, t. xvii, 1912, p. 195.

## 2° Relation de l'Église jacobite avec les autres Églises.

— 1. Avec les monophysites. — L'Église jacobite de Syrie s'est toujours considérée comme une Église autonome ne tardant avec les autres Églises monophysites (copte et arménienne) que des liens de charité et de respect. Voir ce qui a été dit à l'art. MONOPHYSITE (*Église copte*), t. x, col. 2264 sq. Dès son avènement le patriarche d'Antioche écrivait des lettres synodiques. Le patriarche d'Alexandrie avait un droit de préséance sur celui d'Antioche d'après les premiers conciles; il n'en fut pas de même avec les patriarches arméniens. D'ailleurs certaines divergences disciplinaires et même doctrinales établissaient une plus grande séparation entre l'Église arménienne et l'Église syrienne qu'elles aient lutté pour le monophysisme. N'oublions pas que les Arméniens emploient le pain azyme, le vin pur sans eau. Jacques d'Édesse le leur reproche sévèrement, et les assimile tantôt aux juifs, tantôt aux hérétiques (chalcédoniens et nestoriens), tantôt aux Arabes et aux païens, en critiquant d'autres coutumes; cf. can. 81. Le patriarche Jean X Bar Schouchan fait les mêmes reproches; cf. *Rev. Or. chrét.*, t. xvii, 1912, p. 180 sq. Des discussions plus sérieuses s'élevèrent entre les syriens et certains Arméniens qui refusaient de dire que le Christ avait souffert selon la chair ou des partisans de Julien d'Halicarnasse. Voir art. MONOPHYSITE, t. x, col. 2236; *Al-Machriq*, t. xxiii, 1925, p. 384-389, 448, 453.

2. Avec les orthodoxes. — Quels sont les rapports des syriens jacobites avec les hérétiques? Ils entendent par hérétiques tous ceux qui n'ont pas la même doctrine qu'eux, par conséquent les nestoriens, les eutychiens et les chalcédoniens. Barhebraeus cite un canon du patriarche Timothée, pour interdire à ses coreligionnaires de célébrer la sainte liturgie en présence des hérétiques, parce qu'ils ne peuvent pas participer à la communion eucharistique. Mais, dans les cérémonies auxquelles les hérétiques n'ont point à prendre part, ils peuvent être admis. Actuellement les jacobites célèbrent la messe en présence des hérétiques, parce que les fidèles présents eux-mêmes ne participent que rarement aux saints mystères. Tous les écrivains jacobites recommandent aux leurs d'être passifs. Ainsi le prêtre jacobite sera considéré comme ayant communiqué *in sacris*, s'il s'avise de distribuer aux hérétiques leur propre eucharistie; cf. Jacques d'Édesse, *Resol.* 64. Il est interdit de se rendre aux églises et aux monastères des hérétiques pour y faire

des offrandes ou des vœux; cf. can. 178 du patriarche Cyriaque, dans Nau, p. 102; Bedjan, p. 9. L'hérétique captif ou voyageur, mourant parmi les jacobites, doit recevoir le saint viatique s'il le demande et abjure son erreur. Sinon on l'enterme à l'Église, mais on ne le prive pas du rite de la sépulture des chrétiens. Jacques d'Édesse, *Resol.* 60; Bedjan, p. 80.

A la mort d'un fidèle jacobite, on doit lui faire un service funéraire jacobite et l'enterrer dans un cimetière jacobite. En cas de nécessité et en temps de persécution, on peut tolérer pour le jacobite un service hérétique et l'inhumation dans un tombeau hérétique. Jean de Tella, *Resol.* 27, 28, 29; Bedjan, p. 60. La question du mariage avec les hérétiques a été traitée à propos du sacrement de mariage.

Le jacobite n'a pas le droit de manger avec un hérétique, même en cas de nécessité, bien que l'hérétique ait laissé au jacobite le soin de bénir la table, par un signe de croix. Jean de Tella, *Resol.* 24. Aux clercs interdiction est faite non seulement de manger, mais encore de donner quoi que ce soit ou de recevoir aucun don. *Avert.* II; cf. Jacques d'Édesse, *Resol.* 33. Le solitaire et le moine ne lieront aucune amitié avec les solitaires hérétiques, et ne transcriront aucun livre pour les hérétiques. *Resol.* 54-56. Par contre on autorise les prêtres à instruire les enfants des musulmans et des païens. Ils peuvent en escompter plusieurs avantages et il n'y a aucun mal à leur enseigner la lecture des saintes Écritures. *Resol.* 58-59. Jacques d'Édesse permet aux femmes d'assister aux enterrements des infidèles et aux clercs et moines de sa confession d'accompagner un convoi hérétique pourvu qu'ils n'y prennent aucune part active; ils ne chanteront pas et se tiendront avec les séculiers. Les hérétiques peuvent aussi faire la même chose dans les convois de jacobites. *Resol.* 61, 62, 63; Bedjan, p. 70.

Non seulement les relations avec les hérétiques sont plus ou moins licites, mais il est encore interdit de se servir des choses qui ont appartenu au culte hérétique. Ainsi une église prise aux hérétiques doit être bénite à nouveau par l'évêque, lors même qu'elle aurait déjà appartenu aux jacobites. Jacques d'Édesse, *Resol.* 86; Bedjan, p. 14.

L'autel des hérétiques ne saurait être placé à l'église, tout au plus peut-on s'en servir dans la sacristie pour un usage profane. Can. 183 du patr. Cyriaque, dans Nau, p. 103; cf. Bedjan, p. 15. Cyriaque d'Amid autorise l'usage de ces autels, si l'évêque les réconcilie par une prière, même de loin. Can. 87; Bedjan, p. 16.

L'eucharistie des hérétiques doit être évitée comme on évite un poison mortel. On la cachera dans un lieu convenable ou dans la muraille ou sous terre pour qu'elle ne soit pas prise par les orthodoxes. Le vase qui contenait leur saint chrême, peut être modifié et servir alors pour l'huile de la prière (l'huile des catéchumènes). Les ornements sacrés dont se sont servis les hérétiques peuvent être acceptés mais sur l'ordre de l'évêque.

3° La hiérarchie dans l'Église syriaque catholique. — Le concile de Charlé a déterminé les obligations, les pouvoirs et les privilèges de chaque membre de la hiérarchie. C. vi-xi, p. 206-255.

1. Le patriarche. — On a déjà vu à l'art. PÂPE, t. xi, col. 1950-1956, comment est élu le patriarche de cette Église. Le patriarche actuel Ignace Gabriel I<sup>er</sup> Tap-pouni a été élevé à la dignité de cardinal dans les consistoires des 10 et 19 décembre 1925. Outre les privilèges et les pouvoirs prévus par le *Coder juris canonici* des latins pour les cardinaux, le patriarche a, en outre, les pouvoirs et les privilèges des patriarches syriens catholiques d'Antioche : a) De porter en certaines circonstances le pallium que d'habitude le souverain pontife lui confère. b) D'avoir son nom cité dans la

liturgie après celui du souverain pontife. — *c*) De faire porter devant lui la croix, excepté à Rome et en tout lieu où se trouverait le souverain pontife ou son délégué revêtu des insignes de la dignité apostolique. — *d*) D'user des ornements pontificaux et de bénir dans tous les diocèses de son patriarcat, même en présence de l'évêque du lieu, avec droit de préséance. — *e*) D'envoyer des lettres patriarcales à tous les diocèses suffragants. — *f*) De bénir le saint chrême et de le distribuer à tout le patriarcat. Il peut déléguer ce privilège à un métropolitain. — *g*) De sacrer tous ses suffragants. — *h*) De nommer un vicaire pour administrer le diocèse vacant. — *i*) De veiller sur la foi, les mœurs et l'application des lois disciplinaires et liturgiques. Il prendra les mesures nécessaires contre les évêques directement, contre les autres sujets par la voie hiérarchique, pour rétablir tout dans le droit chemin. — *j*) De veiller à ce que ses suffragants observent fidèlement la loi de la résidence. — *k*) De conseiller les métropolitains et les évêques ses suffragants pour toute décision de quelque importance. — *l*) D'avoir un œil vigilant sur les évêques, les avertir, si nécessaire, pour qu'ils s'amendent. On doit observer les prescriptions du concile de Trente, sess. xxiv, can. 5 de *reform.*, pour le jugement des évêques, leur déposition, leur transfert, l'acceptation de la renonciation à leur siège. — *m*) De juger en appel les causes jugées en première instance par ses suffragants. — *n*) De veiller à la bonne administration des diocèses suffragants. Il avertira les évêques pour qu'ils réparent les erreurs commises. S'ils perséverent après trois monitions dans leurs manquements, il agira directement en corrigeant les prêtres ou les laïques en faute. — *o*) De réserver certains péchés dans tout son patriarcat et d'absoudre des péchés réservés aux métropolitains et aux évêques, pourvu que cela ne tourne pas au mépris de l'autorité épiscopale. Il peut dispenser de toutes les irrégularités encourues avant ou après la réception des ordres. — *p*) De convoquer et de présider le synode national et de punir ceux qui refusent sans motif raisonnable de s'y rendre. — *q*) De faire la visite pastorale dans tous les diocèses de son patriarcat et d'y exercer sa juridiction dans les limites déterminées par le synode. — *r*) De percevoir une taxe de tous ses sujets laïques et clercs. — *s*) D'avoir, à l'égard des syriens qui séjournent en dehors de son patriarcat, un soin tout paternel selon l'instruction donnée par la Propagande en date du 12 avril 1894. — *t*) De veiller sur les monastères, les moines et les moniales. Sa permission est requise pour ceux qui désirent rédiger des règles monastiques ou en faire une nouvelle compilation. Cf. Synode de Charfé, c. vii, a. 3, p. 209-215.

2. *Le métropolitain.* — Le synode énumère à l'art. 4, p. 215 sq., les anciennes prérogatives des métropolitains et donne une liste des sièges métropolitains suffragants du patriarcat d'Antioche. Le synode a fixé à quatre les sièges métropolitains sans suffragants et à six les sièges épiscopaux. P. 358. A cause des modifications survenues après la guerre de 1914-1918, on ne trouve à la tête de certains sièges qu'un vicaire patriarcal.

3. *L'évêque.* — Tous les évêques relèvent directement du patriarche et ont les mêmes obligations que les évêques latins sous le droit canonique d'avant le Code. Cf. Synode, p. 225-244. Pour leur élection, voir ce qui a été dit à l'art. Pape, t. xi, col. 1936 sq. Le patriarche sacré un certain nombre d'évêques titulaires pour l'aider dans l'administration du patriarcat et du diocèse patriarcal. Autrefois c'était Mardine, actuellement c'est Beyrouth. Les diocèses actuels sont Mossoul, Bagdad, Mardine, Beyrouth, Alep, Damas et Homs-Hama. On trouve cinq évêques titulaires : de Membig, Quinnisrin, Harista, Ourim et Hama et des vicariats dépendant du patriarche, celui du Caire

sur toute l'Égypte, celui de Haute-Djézireh et d'Euphrate et celui de Beyrouth.

4. *Le chorévêque et le périodeute.* — Certains prêtres, surtout les curés de cathédrale, les vicaires généraux, sont faits les uns chorévêques, les autres périodeutes. Ces dignitaires ont droit au port du violet et quelquefois de l'anneau et de la croix-pectorale. Ils ont également un droit de préséance. Le chorévêque est plus élevé en dignité que le périodeute. Le synode prévoit certains privilèges dont on ne tient pas compte en pratique. P. 247 sq.

5. *Le curé* a les mêmes droits et obligations que le curé latin suivant les prescriptions du concile de Trente. De plus il doit conférer la confirmation avec le baptême. P. 249-258. On admet la multiplicité des curés dans une même paroisse, *ibid.*, p. 250, 252, 359. Ils se partagent le travail soit par semaine, soit par circonscription, soit par famille. Quand ils sont plusieurs curés dans une même paroisse, ils ont à leur tête un périodeute. *Op. cit.*, p. 252.

6. *Les autres membres de la hiérarchie* ne forment qu'un échelon vers le sacerdoce. La formation du clergé se fait dans les séminaires de Rome et à Beyrouth au séminaire oriental Saint-François-Xavier (université Saint-Joseph). Certains membres du clergé ont été formés soit en France, soit au séminaire Saint-Louis à Constantinople. En 1882 un séminaire a été fondé à Mossoul pour les syriens et les chaldéens, il est sous la direction des dominicains. A Jérusalem, les bénédictins de la Pierre-qui-vire dirigent un séminaire depuis 1903. Un autre existait au monastère de Charfé (Liban). En 1930 les bénédictins ont pris la direction de celui de Charfé, où ils ont établi le grand séminaire, réservant la maison de Jérusalem pour le petit séminaire. Revue *Al-Machriq*, t. xxx, 1932, p. 408-416. Quelques-uns des bénédictins ont passé au rite syriaque pour la célébration de la messe. Le Saint-Siège a donné la même autorisation à un membre de la Compagnie de Jésus, d'origine syriaque.

4° *Les fidèles.* — 1. *Jacobites.* — A l'art. ANTIOCHE, t. i, col. 1429-1430 et art. ASIE, t. i, col. 2085-2087, on trouvera une ancienne statistique. Le nombre des fidèles syriens jacobites varie, suivant les auteurs, entre 250 000 et 40 000. Si l'on excepte ceux des Indes, les jacobites de Turquie, d'Iraq, de Mésopotamie, de Syrie et du Liban ne dépassent pas 60 000. Quelques milliers se trouvent dispersés dans les deux Amériques. Le synode de 1930 a décidé d'y envoyer un évêque visiteur et quelques prêtres pour assurer le service religieux à ces émigrés.

Les fidèles sont d'ordinaire très peu instruits sur tout des vérités chrétiennes. Ils sont pratiquants par tradition transmise dans des familles qui se sont trouvées en dehors de toute attirance antireligieuse. Leur pratique se réduit le plus souvent à l'observance des jeûnes et des abstinences et à l'assistance aux offices liturgiques. Les familles bourgeoises s'en détachent de plus en plus et se disent syriennes-orthodoxes, comme appartenant à une Église-Nation. Pour remédier à cette ignorance, le synode de 1930 a décidé l'édition de livres de liturgie et de théologie pour les clercs et d'un catéchisme pour les fidèles. En outre, il a prévu la fondation d'une école près de chaque église.

2. *Catholiques.* — Les fidèles de l'Église syriaque catholique du patriarcat d'Antioche sont actuellement près de 50 000 dans le Proche-Orient. Cf. *Statistica*, p. 68 sq. Une quinzaine de mille se trouvent à l'étranger. Pour la statistique du début du xix<sup>e</sup> siècle, voir ANTIOCHE, t. i, col. 1432 sq., et ASIE, t. i, col. 2085-2087.

5° *Les religieux.* — Avant l'organisation de l'Église jacobite et son extension, la vie spirituelle était très florissante dans la Syrie du Nord. Il suffit pour s'en rendre compte de jeter un coup d'œil sur les ruines des

anciens monastères, églises, asiles et hôtelleries dépendant des monastères, des églises et des évêchés : ces vestiges peuvent être visités à Qalat Seman, Deir Seman, Qalb Loze, Tourmanin, Qasr-el-Banat à l'ouest d'Alep et à Rouweïha au nord d'Apamée (Qalaat-Al-Moudiq) et dans les ruines du monastère de Saint-Siméon le Jeune au Mont Admirable; cf. Joseph Mattern, *A travers les villes mortes de Haute-Syrie*, dans *Mélanges de l'université Saint-Joseph*, Beyrouth, t. xvii, 1933.

Ces cités chrétiennes florissantes ont vite dépéri avec la conquête arabe qui suivit de près l'établissement de l'Église syrienne jacobite. Cette dernière a pu prendre possession de certains de ces monuments. Quelques monastères ont pu survivre jusqu'au xiv<sup>e</sup> siècle. Cf. Assémani, *Bibl. orient.*, t. ii, diss. *De monophysitis*. Les moines jacobites se sont retirés peu à peu vers le Nord-Est dans le Tur Abdin : principaux monastères Qartamin et Deir-ez-Zaafaran; cf. P. Krüger, *Das syrisch-monophysitische Mönchtum in Tur-Abdin von seinen Anfängen bis zur Mitte des 12. Jahrhunderts*, Münster-en-W., 1937, et *Das syrisch-monophysitische Mönchtum in Tur-Abdin*, Rome, 1938, dans *Orientalia christiana periodica*, t. iv. Parmi les monastères jacobites, celui de Saint-Marc à Jérusalem est le mieux organisé.

Les moines étaient très nombreux : certains monastères en comptaient un millier, une véritable armée à la disposition du patriarche; l'hérésie s'emparant d'un couvent était vite répandue dans la masse du peuple et dans le bas clergé, qui ne faisait que suivre ses chefs, tous recrutés parmi les moines, puisque le célibat est une condition essentielle pour ceux qui doivent être élevés à l'épiscopat. On comprend ainsi le rôle prépondérant des moines dans la lutte contre l'hérésie ou dans son expansion. Rien ne pouvait les arrêter; ils allèrent jusqu'à engager une lutte armée dans toute l'acceptation du mot. La vie chrétienne du peuple était en raison directe de l'intensité de la vie spirituelle des monastères. A l'époque moderne les monastères sont devenus très rares et se sont dépeuplés. Les moines sont pour la plupart ignorants. Les monastères continuent à relever de l'évêque du lieu et à être pleinement indépendants l'un de l'autre avec une règle propre dictée par le fondateur et un esprit spécial. Très souvent le monastère est régi par la coutume.

Les monastères jacobites ne contiennent plus aujourd'hui qu'une cinquantaine de moines. Le noviciat dure un an; il peut être prolongé. La profession religieuse des trois vœux est faite implicitement par la prise d'habit : un capuchon, une soutane, une ceinture en cuir et un manteau. L'abbé donne la tonsure monacale à son sujet avant la prise d'habit selon la liturgie prévue. Moïse Bar Képha a écrit un ouvrage intitulé *Expositio mysterium quem in tonsura monachorum continentur*. Cf. Abbellos-Lamy, *Gregorii Barhebraei Chronicon ecclesiasticum*, t. i, col. 394; Assémani, *Bibl. orient.*, t. ii, p. 130. La vie des moines se partage entre la prière liturgique et le travail manuel. Quelques-uns étaient copistes. Toute sa vie, le moine ne peut ni manger de viande, ni boire de vin : pour les jours de jeûne et d'abstinence, il n'usera ni de poissons, ni d'huile. Le jeûne dure une bonne partie de l'année. Les moines dorment tout habillés sur une paille. Seul le supérieur peut avoir un lit. Le synode de 1930 a décidé de constituer une commission pour réformer la règle du monastère de Mar Mattai (Saint-Mathieu).

Dès le début de leur conversion, les syriaques catholiques ont senti le besoin de rétablir la vie religieuse, sinon le monachisme, pour intensifier la vie spirituelle parmi les nouveaux convertis qui ne pouvaient se sentir inférieurs à leurs frères jacobites qu'ils venaient

d'abandonner. A ce dessein, le couvent de Saint-Éphrem de Rugm a été bâti près du village de Chebanîé (Liban), sous le patriarchat d'André Akhijan (1662-1677). En 1703, Étienne Safar Atar, évêque de Mardin († 1728), organisa ce monastère; cf. I. Arnaudet, *Catalogue des manuscrits de Charfé*, Introduction, p. 7. Ce n'était pas la vie monastique d'autrefois, mais bien celle d'un institut de religieux. En 1755, les religieux étaient réduits à une douzaine, ils s'occupaient du ministère paroissial par suite de la pénurie du clergé séculier. Ce monastère dépérit vite; en 1785 deux religieux seulement y vivaient. En cette même année, le patriarche Michel Jarwé établissait, à une petite distance de Daroun, le couvent de Notre-Dame de la Délivrance, dans la localité de Charfé, et obtenait, en date du 22 mai, le bref *Exposuit nobis* de Pie VI pour la reconnaissance de sa fondation. Le patriarche voulait avoir à sa disposition un clergé patriarcal à l'imitation de la congrégation arménienne de Bzoummar établie à quelques kilomètres de Charfé. Ainsi naquit l'institution des missionnaires syriens de Saint-Éphrem qui furent chargés plus tard de la formation du clergé de leur Église. En 1841 le monastère de Saint-Éphrem de Rugm fut pillé et plusieurs de ses religieux massacrés par les Druses; le couvent cessa d'exister. En 1884, le patriarche Georges Schelhot institua un couvent près de Mardin afin de former des religieux à la vie de pauvreté, pour les établir dans les villages pauvres des jacobites et travailler à leur conversion. Cette dernière institution a disparu; cf. revue *Al-Machriq*, t. iii, 1900, p. 913; t. xii, 1909, p. 760-770; t. xviii, 1920, p. 579 sq.

Le synode national de Charfé a parlé de la vie religieuse et monastique au c. xvi et, en attendant le rétablissement de la vie monastique dans toute sa splendeur, il n'a prévu que l'émission des vœux simples par les religieux syriens catholiques. Cf. *Synodus Scafensis*, p. 287-289.

Le premier patriarche de l'Église syrienne catholique, André Akhijan, ayant longtemps vécu parmi les maronites, institua à Alep, vers 1670, des religieux syriens selon la règle des religieux maronites de Herache. « Elles menaient une vie plus angélique qu'humaine et plus admirable qu'imitable. » Elles vivaient dans une mortification continuelle, ne mangeaient jamais de viande, jédnaient beaucoup, portaient le cilice. Elles n'étaient pas cloîtrées, mais vivaient à deux ou trois chez leurs parentes. Elles étaient recluses, ne laissaient pénétrer chez elles que leurs parentes et leurs plus proches. Elles sortaient les jours de fête et de dimanche pour aller à l'église. Dans la rue, elles ne laissaient rien paraître de leur habit monastique et se couvraient d'un grand voile blanc depuis la tête jusqu'aux pieds. Elles récitaient l'office en arabe. Placées sous la direction des capucins, elles adoptèrent peu à peu l'habit et la règle de Saint-Clair. Leur but était d'éduquer la jeunesse et de lui donner une formation religieuse solide. La vie exemplaire de ces religieux faisait l'admiration non seulement des chrétiens, mais encore des musulmans. Cf. A. Rabhath, *Documents inédits pour servir à l'histoire du christianisme*, Beyrouth, 1907, t. i, p. 422-425, 511; Naqqaché, *op. cit.*, p. 66.

En 1901 le patriarche Rahmani essaya de former une congrégation religieuse pour les femmes sous le patronage de saint Éphrem et il en établit la première maison à Harissa, près du monastère-séminaire de Charfé. Cette institution a disparu et les dernières religieuses ont passé dans la congrégation du Saint-Rosaire, établie dans le Proche-Orient. Une congrégation de femmes a été fondée à Mardin. Les religieuses ont été massacrées durant la guerre de 1914-1918.

6° *Les biens ecclésiastiques*. — Les biens ecclésiastiques proviennent des dons, des fondations pieuses et



de ce que les membres du clergé doivent laisser à l'Église en mourant. Rabboula dit que les prêtres et les diacres n'imposent pas d'aumônes aux religieux et aux séculiers. Les nécessités de l'Église seront assurées par les donations volontaires. C'est avec les biens de l'Église que les prêtres recevront l'évêque qui vient en visite pastorale, ils n'imposent donc pas d'aumônes aux séculiers; ils n'exigeront pas non plus par violence des aumônes pour les fêtes et les repas funébres au nom des pauvres, can. 31-34, et Rabboula ajoute dans son can. 65 : « Le périodote, le prêtre et le diacre, en mourant laisseront à l'Église ce qu'ils possèdent. » Les biens de l'Église sont considérés comme une fondation pieuse. Ils deviennent inaliénables. Le patriarche Cyriaque (793-817) jette l'anathème non seulement contre celui qui ravit les champs de l'Église, mais contre celui qui les achète et cela jusqu'à restitution. Can. 177, dans Nau, p. 102; cf. Bedjan, p. 8.

C'est à l'évêque ou au patriarche jacobite qu'il appartient d'administrer les biens de sa propre Église. Les canons l'avertissent qu'il ne peut en faire bénéficier ni ses parents, ni ses familiers. Pour ne porter préjudice, ni à son Église, ni à ses héritiers, l'évêque aura soin de bien distinguer les biens qui lui appartiennent en propre de ceux qui sont la propriété de l'Église. A la mort de l'évêque, le patriarche prend en main l'administration des biens ou nomme un administrateur patriarcal. Les biens affectés à l'Église doivent servir au culte divin, à la sustentation du patriarche, de l'évêque, du clergé et des indigents. Les prémices seront partagées entre l'évêque, les prêtres et les diacres; les dîmes sont pour le clergé inférieur, les vierges, les veuves et les pauvres. Les oblations qui restent après la célébration des saints mystères seront distribuées dans cette proportion : quatre parts à l'évêque, trois au prêtre, deux au diacre; quant au sous-diacre, au lecteur, au chantre et à la diaconie, chacun prendra une part. L'évêque nommera également un économiste pour la gestion des biens du diocèse, il désignera un économiste pris dans le clergé. Les séculiers ne peuvent être nommés qu'à défaut d'un prêtre ou d'un diacre compétent. Rabboula, can. 70; Bedjan, p. 10. Les économistes de l'Église ne peuvent rien emporter du trésor de l'Église sans l'autorisation de l'évêque ou de son remplaçant et de l'un des prêtres. Tout ce qui entre dans l'Église sera soigneusement noté par eux en son temps. L'évêque nommera également un économiste pour chaque Église, chaque monastère et pour gérer les biens destinés à subvenir aux indigents. L'évêque, ayant choisi librement l'économiste, le déposera et le remplacera par une personne plus compétente, s'il se révèle incapable ou indigne de sa confiance. L'évêque ou son vicaire ou le prêtre qui est à la tête de l'institution ou de l'Église autorisera les dépenses nécessaires. L'économiste n'est pas qualifié pour le faire de son chef.

Actuellement un conseil diocésain ou paroissial choisi parmi les laïques aide l'évêque ou le curé dans l'administration des biens ecclésiastiques. Ce conseil, appelé Majlis-Milli dans le Proche-Orient, s'occupe aussi, pour une grande part, de la désignation des chefs hiérarchiques de chaque Église.

Dans l'Église syrienne catholique, le concile de Charfê divise les biens ecclésiastiques en quatre groupes : ceux de la messe épiscopale; ceux qui sont destinés à l'entretien du clergé; ceux qui sont destinés à secourir les pauvres et les indigents; enfin les biens des Églises, qui doivent servir à leur réparation et au culte divin.

L'évêque maintiendra une distinction entre ces sortes de biens. Il lui appartient de nommer un gérant pris dans le clergé. Si un laïque doit gérer ces biens, il le fera sous la surveillance d'un clerc. Si l'administra-

teur d'une Église est une personne distincte de son recteur, il ne pourra engager de dépenses extraordinaires sans l'autorisation et le consentement du recteur de l'Église. Les différents administrateurs ne sont que les délégués de l'évêque, ils doivent au moins tous les ans lui rendre compte de leur gestion. Il peut les déplacer. Pour les dépenses extraordinaires, l'évêque devra consulter le clergé de son siège et suivre la décision de la majorité. S'il y contrevient, les administrateurs peuvent en appeler au patriarche et leur appel a un effet suspensif jusqu'à la sentence de la curie patriarcale.

La location des biens ecclésiastiques ne doit pas dépasser la période de trois ans. L'aliénation est nulle et non avenue si elle est faite sans ces trois conditions : cause très grave, avis préalable du conseil des prêtres et autorisation du patriarche. Si les biens ecclésiastiques appartiennent à toute la nation syrienne (bien d'un séminaire, d'un monastère), le patriarche doit prendre le conseil écrit des évêques et le placet du Saint-Siège. Si le bien appartient au siège patriarcal, il se contentera du conseil des évêques de la nation. Synode de Charfê, p. 258-273.

X. COUTUMES ET PARTICULARITÉS. — 1° *Le signe de la croix* est tracé par les fidèles jacobites avec un seul doigt à la manière moderne des latins; ils passent la main du front à la poitrine, de l'épaule gauche à l'épaule droite et ils critiquent les chalcédoniens et les arméniens parce que ces derniers se servent de deux doigts pour se signer. Cf. Jacques d'Édesse, can. 81, dans Nau, *Les canons*...

En 893 un écrivain nestorien Élias Geveri (Gewhari), métropolite de Damas et de Jérusalem, donne la signification du signe de la croix. Les jacobites se signent avec un doigt pour affirmer leur foi en un Christ, qui est mort pour sauver les hommes du péché, désigné par le côté gauche, et les ramener à la grâce, désigné par l'épaule droite. C'est pourquoi les jacobites posent la main en se signant sur l'épaule gauche, puis sur l'épaule droite. Esprit très conciliant, l'écrivain essaie d'expliquer également les gestes des melchites et des nestoriens qui se signent avec deux doigts, et contrairement aux jacobites commencent par l'épaule droite. Assémani, *Bibl. orient.*, t. III, p. 515.

En 1029 le patriarche Jean VIII vint à Constantinople et une controverse dogmatique s'éleva entre lui et le patriarche de la ville impériale sur l'ordre du basileus. Le patriarche de Constantinople, Alexis Studite, exigea entre autres de Jean de cesser de se signer avec un seul doigt et de renoncer à l'huile dans la confection du pain eucharistique. Jean refusa. Il fut envoyé en exil où il mourut le 2 février 1030. Cette coutume qui semble être sans portée dogmatique a pourtant son importance vu qu'elle est considérée comme une profession de foi jacobite en l'unique nature du Christ. Cf. revue *Al-Machrig*, t. XXI, 1923, p. 589.

Les jacobites, comme les catholiques, font les bénédictions exaltiturgiques par le signe de la croix; ainsi ils bénissent la table et les convives. Jean de Tella en faisait la recommandation à ses clercs; cf. Avertissement xvi.

2° *La supputation du jour*. — Comme dans toutes les Églises syriaques, les jacobites commencent le jour liturgique la veille au soir; ils se basent pour leur comput sur le fait que le Christ est resté mort durant trois jours et trois nuits et ils considèrent que Notre-Seigneur était mort quand il a partagé son corps à ses disciples le jeudi soir; et il est ressuscité le dimanche matin. Le jour va d'un coucher du soleil à l'autre. Autrefois ils commençaient leur jeûne du mercredi et du vendredi dès le soir et cessaient l'abstinence au soir. Cf. *Rev. Or. chrét.*, t. XVII, 1912, p. 187, 190. Barhebraeus dit que les Syriens, les Hébreux et les Arabes

commencent le jour à partir de la veille au soir parce que leurs mois sont des mois lunaires, et la nouvelle lune apparaît le soir. Cf. *Le candelabre des sanctuaires*, base II, c. III, part. 4, sect. 2, P. O., t. XXIV, p. 369; *Le livre de l'ascension de l'esprit*, éd. et trad. Nau, Paris, 1899-1900, p. 186 sq. (texte); *Bibl. orient.*, t. II, p. 285.

3<sup>e</sup> *A propos du sacrement de baptême.* — 1. *Le levain des eaux baptismales.* — Les jacobites prélèvent, pour les baptêmes en cas de nécessité, un peu d'eau baptismale qui, additionnée de beaucoup d'eau, permettra de baptiser. Jean de Tella, *Resol.* 31, dans Nau, p. 15 sq.; cf. Jacques d'Édesse, *Resol.* 33, *ibid.*, p. 52 sq., résumée par Barhebraeus dans le *Nomocanon*, éd. Bedjan, p. 25. En effet, ils doivent faire le baptême par immersion et ils bénissent les eaux, au début du rite baptismal en y versant, dans un long rite approprié, de l'huile sainte ou huile de la prière et du saint chrême. Cette eau peut être considérée comme l'eau qui est bénite la nuit de l'Épiphanie; elle ne peut être cédée comme telle aux fidèles. *Resol.* 18 de Jacques d'Édesse; Bedjan, p. 25. Cependant il ne faut pas croire qu'ils considèrent comme invalide le baptême par infusion et celui qui serait conféré avec de l'eau non consacrée. Voir ce qui a été dit à propos du sacrement du baptême. C'est pourquoi Jacques d'Édesse, dans sa réponse précédente, dit que les eaux ne sauraient être rendues inefficaces, ni quand le prêtre s'y lave les mains, ni lorsque beaucoup y ont été baptisés; pas même quand l'eau diminue et que l'on est obligé de l'additionner d'une certaine quantité d'eau pure. Cette eau garde toute sa valeur, même si elle reste jusqu'à un autre jour. A la fin du rite baptismal, le prêtre récite l'*Oratio solutionis aquarum* et laisse l'eau couler dans le sacarium; il peut aussi y jeter l'eau dans laquelle le ministre s'est lavé les mains. Cf. Jean de Tella, *Resol.* 31, dans Nau, p. 15 sq.

2. *Attitude du ministre.* — Il ne convient pas que le ministre du baptême ou de l'ordre en baptisant et en imposant les mains soit tourné vers le levant mais vers le couchant; c'est pourquoi on laissera un intervalle entre le mur oriental et le baptistère qui ne sera pas fixé au mur. Cf. *Resol.* 3, de Jean III, Nau, p. 95. Barhebraeus, éd. Bedjan, p. 25, fait remarquer que la plupart du temps le baptistère est placé du côté sud de l'autel.

4<sup>e</sup> *A propos de l'eucharistie.* — 1. *Les éléments du pain eucharistique.* — Les jacobites mettent du levain, du sel et de l'huile dans la farine et l'eau; Jean Bar Schouchan essaie d'expliquer les raisons de l'emploi de quatre éléments : Adam a été formé de quatre natures ou éléments : la terre, l'eau, le feu et l'air. De même le corps du Christ dans le sein de la vierge Marie. L'eau et la farine ne peuvent constituer le corps du Christ en perfection. L'eau est le symbole des premières eaux, la farine celui de la terre, le pain symbolise l'air et le sel remplace le feu; l'huile est le symbole de la charité de Dieu, en vertu de laquelle il a formé le premier homme. Puis Jean Bar Schouchan se réfère à saint Ephrem et à saint Cyrille dans leurs explications sur la Genèse : le levain symboliserait la foi en la sainte Trinité, le sel figurerait la charité de Dieu envers nous. Toute victime sera salée avec le sel selon l'ordre de Dieu à Moïse dans le Lévitique, II, 13. Il est donc nécessaire de mettre le sel, symbole de la charité dans le corps du Christ qui est l'hostie vivante et vivifiante... Ceux qui offrent leur sacrifice sans sel pèchent, leur offrande est privée de la charité du Christ, d'après l'exemple des saints apôtres... « Nous jetons de l'huile sur le pain eucharistique en signe de la miséricorde de Dieu envers nous autres pécheurs. » Puis il explique les multiples cas où l'on parle d'huile et d'ondction dans les saints livres, et conclut : « Il convient donc de mettre

de l'huile dans l'hostie vivante du Christ pour qu'elle soit, avec le sel, le symbole de la charité et de l'amour de Dieu envers l'espèce humaine... Ainsi la foi, la charité et la miséricorde sont l'accomplissement du christianisme, et le levain, le sel et l'huile sont l'accomplissement du corps du Christ.

Le patriarche poursuit son discours pour s'attaquer à la coutume des arméniens qui n'emploient que le pain azyme et accumule toutes les raisons, bonnes et mauvaises, qui se retrouvent dans cette controverse des azymes. Pour les jacobites syriens, les chrétiens qui se servent du pain azyme judaïsant et font une œuvre impie. Ils ne discutent pas la validité du sacrement, d'après la nature du pain. Le levain pour eux est plutôt un symbole.

Le même écrivain entame une autre question où il reproche aux arméniens de ne pas mélanger d'eau à la coupe du vin, au saint sacrifice. Se référant à l'évangile de saint Jean, il dit que l'eau est nécessaire, parce qu'il est sorti, du côté du Seigneur, du sang et de l'eau; le sang était sa vie et l'eau sa mort, et comme on doit faire mémoire de sa mort dans l'anamnèse de l'anaphore, il s'ensuit que ceux qui ne mettent pas d'eau rient sa mort et sa passion pour eux et ne proclament que sa vie. *Rev. Or. chrét.*, t. XVII, 1912, p. 180-185. Jacques d'Édesse dans son canon 81 critique également les arméniens pour l'usage qu'ils font du pain azyme et du vin sans mélange d'eau. Bar-Salibi donne les mêmes explications dans son *Expositio liturgica*, *Corpus etc.*, Script. syri, t. XCIII, p. 51-52. Si les catholiques mêlent quelques gouttes d'eau au vin, les jacobites vont jusqu'à mettre l'eau et le vin en partie égale. Cf. Jean de Tella, VIII<sup>e</sup> avertissement et Bedjan, p. 35; voir aussi ce qui a été dit à l'art. PRÉSACRIFIÈRES (*Messe* etc.), t. XIII, col. 90.

2. *Quelques superstitions* se sont glissées à propos de la communion. Et d'abord celle qui consistait à réserver durant toute l'année des hosties consacrées le jeudi saint, sous prétexte d'y trouver une vertu particulière. Une autre superstition consistait à donner la « communion vierge » aux séculiers, c'est-à-dire la communion avant que le célébrant ne participât aux saints mystères ce qui est contraire à la sainte liturgie. Jacques d'Édesse s'est élevé contre ces superstitions : « Les saintes espèces du jeudi saint au soir, celles du samedi saint au soir et celles de tous les jours, sont le corps et le sang de celui qui a souffert pour nous et qui est ressuscité et non d'un autre. » *Resol.* 6-8; Bedjan, p. 46-54.

3. *La messe du soir.* — Trois fois par an, on célèbre le soir la sainte liturgie : aux vigiles de Noël et de Pâques et le soir du jeudi saint. Cf. Jacques d'Édesse, *Resol.* 7; Nau, *loc. cit.*; Bedjan, p. 46.

4. *Le binage* est interdit non seulement pour le prêtre et l'évêque, mais encore pour l'autel. On ne peut dire par jour qu'une seule messe sur chaque autel. Cf. can. 185 du patriarche Cyrillique qui pense que c'est une loi divine : « Dieu ne permet pas à l'évêque et au prêtre d'offrir (le saint sacrifice) deux fois en un jour, ni d'offrir deux fois en un jour sur un autel, c'est-à-dire sur une (même) tablette. » Can. 185, dans Nau, p. 103; Bedjan, p. 40. C'est pourquoi les prêtres jacobites concélébrent. Les catholiques peuvent binner en cas de pénurie de prêtres et après autorisation.

5. *La consécration* n'existe pas comme dans les autres rites orientaux, ni comme dans le rite latin, au jour de l'ordination des prêtres, mais c'est plutôt une célébration concomitante, chaque prêtre se trouve devant un autel avec les manières du sacrifice (hostie et calice contenant du vin). Tous disent la messe en même temps et prononcent à la fois toutes les prières et les paroles de la consécration et font tous également les gestes requis par les rubriques de la sainte liturgie.

Les catholiques ont gardé cette coutume, alors que plusieurs peuvent dire successivement la messe sur un même autel.

5. *Soin et onction des cadavres.* — Jacques d'Édesse rapporte dans ses canons que les parents des malades couverts d'ulcères les lavaient et parfois oignaient leurs corps d'onguents parfumés, puis cette coutume s'étendit en beaucoup d'endroits. Nau, can. 108. D'après Nau, il semble que ce soit une imitation d'une coutume juive et grecque. Les canons des Perses ajoutent : quand les évêques, les prêtres et les moines mourront, on leur lavera seulement le visage, les mains et les pieds; pour les séculiers, on lavera tout le corps; les hommes laveront les hommes et les femmes laveront les femmes. Cf. Nau, can. 131. Barhebraeus rapporte ces différentes prescriptions dans son *Nomocanon* et décrit la cérémonie qui précède la sépulture : s'il s'agit d'un évêque, d'un prêtre, d'un diacre ou d'un moine, on ajoute au service funèbre leur procession par trois fois au cheur pour que le défunt dise adieu à l'autel, à ses confrères et à l'église qu'il a desservie. Alors le président de la cérémonie bénit l'huile et fait avec elle trois onctions en forme de croix sur la poitrine du clerc, en disant : *Ad quietem ex laboribus et ad liberationem ex afflictionibus et ad suavitatem, quæ cum sanctis, in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti.* Pour les laïques on remplace les onctions par un peu de terre que l'on jette sur la tête, la poitrine et les pieds du cadavre; cf. Bedjan, p. 69-71.

6° *Nouvelles coutumes.* — En 1930, le patriarche jacobite s'est mis à accorder des dispenses pour le jeûne et l'abstinence. Cf. revue *Al-Hikmat*, t. iv, 1930, p. 68. Le synode tenu la même année a introduit la loi de la censure des livres religieux, permis l'usage de l'orgue, la formation de chorales mixtes (jeunes filles et jeunes gens), voulu réduire les fêtes d'obligation et permis aux jacobites émigrés en Amérique de suivre le calendrier grégorien excepté pour le cycle pascal, où ils doivent se conformer au calendrier julien. *Ibid.*

Abbellos, *De vita et scriptis S. Jacobi*, Louvain, 1867; Anonyme, *Chronicon civile et ecclesiasticum*, publié par E. Rahmani, Charfé (Liban), 1904; Isaac Armalet, *Al-Zahr al-Zakiat (Histoire du patriarchat syrien d'Antioche)*, Beyrouth, 1909; id., *Rites des ordinations dans les Églises maronite et syriaque*, Beyrouth, 1932; id., *Catalogue des manuscrits de Charfé*, Jounieh (Liban), 1937; Et.-Ev. Assémani, *Bibliotheca Medicæ codicum mss orientaliu catalogus*, Florence, 1742; J.-S. Assémani, *Bibliotheca orientalis*, t. II, *De Syris monophysitis dissertatio*, et t. III, 1<sup>re</sup> et II<sup>es</sup> pars, Rome, 1739 sq.; P. Aziz, *Suprématie du pape prouvée par la tradition des nestoriens et des jacobites*, Mossoul, 1931; Barhebraeus, *La lampe des sanctuaires* (début traduit et publié dans P. O., t. xxiv sq.); on trouve une traduction arabe ms. à la bibliothèque orientale de l'université Saint-Joseph de Beyrouth, cote 570; id., *Le livre de l'ascension de l'esprit*, édition et traduction Nau, Paris, 1899-1900; id., *Gregorii Bar-Hebraei chronicon ecclesiasticum*, édition et traduction Abbellos-Lamy en 3 vol., Louvain, 1872-1877; id., *Gregorii Bar-Hebraei chronicon syriacum*, édit. Bedjan, Paris, 1890; id., *Nomocanon Gregorii Bar-Hebraei*, édit. Bedjan, Paris, 1898 (trad. latine de Al. Assémani publiée par Mai dans *Scriptorum veterum nova collectio*, t. x b, Rome, 1838, et dans Fonti, *Codificatione canonica orientale*, fasc. 3, Cité du Vatican, 1931); id., *Ethicon seu Moralia Gregorii Bar-Hebraei*, édit. Bedjan, Paris, 1898; id., *Liber columnæ seu directorium monachorum Gregorii Bar-Hebraei*, édit. Bedjan (imprimé à la suite du précédent); id., *Abul Faragii Gregorii Bar-Hebraei Kitāb al-dhiyana seu liber columnæ*, Rome, 1898; Bar-Salibi, *Expositio liturgie*, édit. et trad. Labourt, dans *Corpus scriptorum christianorum orientaliu*, Scriptores syri, série II, t. xciii; *Commentarium in Evangelia S. Matthæi et S. Marci*, édit. et trad. de Sedäček, Chabot et Vaschalde, *ibid.*, t. xcvi et xcix, Rome, 1906-1933, commentaire des Actes des apôtres, des épîtres catholiques et de l'Apoca-

lypse, *ibid.*, t. ci, Rome-Paris, 1909-1910; D. A. Barsom, *Histoire du couvent de Saint-Hanania appelé Deir uz-Zapharan*, Mardin, 1917; Ant. Baumstark, *Festbrevier und Kirchenjahr der syrischen Jakobiten*, Paderborn, 1911, dans *Studien zur Geschichte des Altertums*, t. III, fasc. 3-5; id., *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn, 1922; Bickell, *Conspectus rei Syrorum litterarie*, Munster, 1871; J.-B. Chabot, *Littérature syriaque*, Paris, 1934; a publié et traduit *Documenta*, dans *Corpus*, etc., *Scriptores syri*, sér. II, t. xxxvii, Louvain, 1933 et sér. III, t. xiv; C. de Clercq, *Les Églises unies d'Orient*, Paris, 1934; J. Dauvillier et C. de Clercq, *Le mariage en droit canonique oriental*, Paris, 1936; J. David, *Antiqua Ecclesie syro-chaldaica traditio circa Petri apostoli ejusque successorum romanorum Pontificum divinum primatum*, Rome, 1870; H. Denzinger, *Ritus orientaliu copiorum, syrorum et armenorum in administrandis sacramentis*, Wurtzburg, 1863-1864; Rubens-Duval, *Antiques littéraires chrétiennes*, t. II, *La littérature syriaque*, 3<sup>e</sup> édit., Paris, 1907; A. Fortescue, *The lesser eastern Churches*, Londres, 1913; M. Gordillo, *Compendium theologiæ orientalis*, Rome, 1937; H. Hoffer, *Die Lehre des Barhebraeus von der Auferstehung der Leiber*, dans *Orientalia christiana*, n. 81, Rome, 1932; R. Janin, *Les Églises orientales et les rites orientaux*, 3<sup>e</sup> éd., Paris, 1935; id., *Les Églises séparées d'Orient*, Paris, 1930; M. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientaliu ab Ecclesia catholica dissidentium*, t. v, Paris, 1935; E. Lamy, *Sancti Ephraemi Syri hymni et sermones*, Malines, 1889; id., *Dissertatio de Syrorum fide et disciplina in re eucharistica*, Louvain, 1859; K. Lubeck, *Die christlichen Kirchen des Orients*, Kempten, 1911; J. Matern, *A travers les villes mortes de Haute-Syrie*, dans *Mélanges de l'université Saint-Joseph de Beyrouth*, t. xvii, Beyrouth, 1933; Michel le Syrien, *Chronique*, éditée et traduite par J.-B. Chabot, 3 vol., Paris, 1899-1910; *Chronique de Michel le Grand*, traduite par V. Langlois, Venise, 1868; D. E. Naqqach, *Inaia al-Rahman hi dhalaj as-Suryan (La providence du Miséricordieux dans le retour des syriens)*, Beyrouth, 1910; N. Nilles, *Kalendarium manuale utriusque Ecclesie orientalis et occidentalis*, 2<sup>e</sup> éd., Inspruck, 1896-1897; F. Nau, *La version syriaque de l'Octave de Clément*, version française, Paris, 1913; id., *La didascalie des douze apôtres*, version française avec version de la Didaché, de la Didascalie de l'apôtre Addai et des Canons pseudo-apostoliques sur les empêchements du mariage, 2<sup>e</sup> éd., Paris, 1912; id., *Concile d'Antioche, lettres d'Italie, canons des 7 Saints Pères*, de Philoxène, de Théodose, d'Anthemius, d'Athanase..., trad. franç., Paris, 1909; id., *Les canons et les résolutions canoniques de Rabboula, Jean de Tella, Cyrille d'Amid, Jacques d'Édesse, Georges des Arabes, Cyrille d'Antioche, Jean III et Théodose et les canons des Perses*, trad. franç., Paris, 1906; Philoxène de Maboug, *De Trinitate et de incarnatione*, édit. et trad. par Vaschalde dans *Corpus*, etc., *Scriptores syri*, sér. II, t. xxvii, Rome, 1907; E. Rahmani, *Culte de la sainte Vierge dans l'Église syrienne d'Antioche*, Beyrouth, 1927; P. Raphael, *Le rôle des Maronites dans le retour des Églises orientales*, Beyrouth, 1935; E. Renaudot, *Liturgiarum orientalium collectio*, Paris, 1716; Sévère d'Antioche, dans P. O., t. xciii (édit. et trad. Brière); Silbernagel-Schnitzer, *Verfassung und gegenwärtiger Bestand sämtlicher Kirchen des Orients*, Ratisbonne, 1904; *Statistica con cenni storici della gerarchia e dei fedeli di rito orientale*, Rome, 1932 (publication faite par les soins de la S. Congrégation orientale); *Synodus Sancti Irenæi Syrorum in Monte Libano celebrata, anno MDCCCLXXXVIII*, Rome, 1896 (la traduction arabe a paru à Charfé, en 1922); P. de Tarrazi, *As-Salsal al-Turkikiat (Les liens historiques ou l'histoire de l'épiscopat syrien)*, Beyrouth, 1910; W. de Vries, *Sakramententheologie bei den syrischen Monophysiten*, Rome, 1940, dans *Orientalia christiana analecta*, n. 125; W. Wright, *A short history of syriac literature*, Londres, 1896.

ARTICLES ET REVUES. — *Dictionnaire de droit canonique* (art. Barhebraeus); *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques* (art. Antioche, Arqous); *Enciclopedia Italiana* (art. Antiochia); *Al-Hikmat (La sagesse, revue arabe)*, Jérusalem, 1929-1931; *Al-Machriq (L'Orient, revue arabe)*, Beyrouth, 1898-1940 (*passim*); *Canoniste contemporain*, Paris, 1900-1914 (*passim*); *Echos d'Orient*, Paris, 1900 sq. (*passim*); *Oriens christianus*, nouvelle série, t. III (1913); *Orientalia christiana periodica*, Rome, 1935 sq.; *Revue de l'Orient chrétien*, Paris, 1896-1934 (*passim*); *Revue des Églises d'Orient*, t. iv, 1888.

I. ZIADÉ.



**SYRO-MALABARE (ÉGLISE).** — I. Origine de l'Église syro-malabare. II. L'Église syro-malabare de 450 à l'arrivée des Portugais (col. 3093). III. Les chrétiens de rit syrien sous la domination portugaise jusqu'au synode de Diamper (col. 3097). IV. Les chrétiens de Saint-Thomas sous la juridiction des jésuites et des carmes (col. 3116). V. Relations avec la Mésopotamie et schismes (col. 3130). VI. Hiérarchie catholique indigène (col. 3139). VII. Les Jacobites aux Indes et la constitution du groupe syro-malankare (col. 3143). VIII. Discipline (col. 3149). IX. Liturgie (col. 3155).

Le nom de Malabar recouvre actuellement, en géographie politique, un assez petit district de la présidence de Madras, sur la côte sud-ouest de l'Inde, confinant au sud avec les États de Cochín et Travancore. En géographie physique, on désigne sous le nom de côte du Malabar tout le littoral dominé par la chaîne des Ghats occidentaux, de Bombay au cap Comorin. Les Européens, qui ont pris contact au <sup>xvi</sup><sup>e</sup> siècle avec cette région, ont appelé « malabares » tous les Indiens de langue dravidiennne sur les deux côtes, occidentale et orientale, de la partie méridionale de l'Hindoustan.

Les chrétiens, qui constituent l'Église syro-malabare, sont fréquemment désignés sous le nom de « chrétiens de Saint-Thomas ». Ils ont été reconnus par les premiers missionnaires comme appartenant, par leurs relations hiérarchiques et leur rit, au groupe des syriens orientaux; les documents ecclésiastiques, jusqu'au début de ce siècle, les appellent communément « syriens », *Soriani*, d'où l'expression tautologique de « syriens-sorians » employée dans les vingt premières années de l'*Annuaire pontifical catholique*, par A. Batlandier.

Le présent article se rattache à celui intitulé *NESTORIENNE (Église)*, plus exactement au § V : Les établissements nestoriens dans l'Inde, t. XI, col. 195-199, tandis qu'il n'a rien à voir avec la question traitée dans l'article *MALABARES (Rites)*, t. IX, col. 1704-1745, où il s'agit de rites païens chez les Tamouls de la côte du Coromandel et de l'indulgence de certains missionnaires à leur égard.

**I. ORIGINE DE L'ÉGLISE SYRO-MALABARE.** — Le problème de l'origine de la chrétienté syro-malabare est intimement lié à celui de l'évangélisation de l'Inde par l'apôtre saint Thomas, laquelle est affirmée par une tradition littéraire ancienne et par une tradition populaire locale. Les *Actes de Judas-Thomas* proviennent vraisemblablement d'un milieu de la Haute-Mésopotamie, peut-être Édesse, et remontent soit au dernier quart du <sup>i</sup><sup>e</sup> siècle, soit aux premières années du <sup>ii</sup><sup>e</sup>. Selon leur témoignage, l'apôtre Thomas aurait évangélisé le pays de Gondafor ou Gudnaphar, qui est le rit parthe Guduphara, souverain de l'Afghanistan et du Pundjab dans le deuxième quart du <sup>i</sup><sup>e</sup> siècle. La plupart des critiques au <sup>xix</sup><sup>e</sup> siècle ont refusé de reconnaître aux *Actes de Judas-Thomas* aucune valeur historique, et personne ne niera qu'ils sont remplis de détails fabuleux; mais on a fait observer récemment qu'un rédacteur des environs de l'an 200 aurait pu difficilement inventer de toutes pièces l'histoire contenue dans ce document, ou il est déjà très remarquable que le nom du souverain soit un nom historique, exactement conservé dans une région assez distante, alors surtout qu'il n'a laissé aucune trace dans les œuvres historiques ou légendaires de l'Inde et n'est réapparu qu'au <sup>xix</sup><sup>e</sup> siècle sur des monnaies et dans une inscription du Gandhara. L'étude très documentée de A.-E. Medleycott, en 1905, les thèses du R. P. Dahlmann, en 1912, les articles de M. J.-N. Farquhar, en 1926, ont efficacement contribué à diminuer les suspicions de la critique. Le faisceau de témoignages anciens est d'autant plus impressionnant que la tradition d'une prédication de l'apôtre à la cour d'un prince

parthe dans la vallée de l'Indus empêche d'opposer les auteurs qui parlent de l'Inde à ceux qui mentionnent la Parthie, comme le font attribuer à Thomas. Les premiers sont les plus nombreux, dépendant plus ou moins directement, à ce qu'il semble, de la tradition des *Actes* (tradition édessénienne) : S. Ephrem, *Carmina Nisibena*, n. 42, éd. Bickell, Leipzig, 1866, texte, p. 79, trad., p. 163; Lamy, *S. Ephraemi hymni et sermones*, t. IV, Malines, 1902, col. 694, 704, 706; *Doctrina d'Addai*, éd. Cureton, *Ancient syriac documents*, Londres, 1864, p. 32; S. Grégoire de Nazianze, hom., xxxiii, P. G., t. xxxvi, col. 227; S. Ambroise, *Enarr. in ps. xlv*, 21, P. L., t. xiv, col. 1198; S. Jérôme, *Epist.*, lxx, ad Marcellum, P. L., t. xxii, col. 588 sq.; et en général les auteurs latins : Gaudence de Brescia, P. L., t. xx, col. 962 sq.; S. Paulin de Nole, t. lxi, col. 514; Grégoire de Tours, *In gloria martyrum*, c. xxxi, xxxii, dans *Mon. Germ. hist., Script. rer. Merov.*, t. I b, p. 507 sq. Les autres témoignages anciens partent apparemment d'Alexandrie : Origène, extrait du tome II in *Genesis*, P. G., t. xii, col. 92; *Recognitiones Clementinae*, l. IX, 29, P. G., t. I, col. 1415. L'auteur du *Livre de l'Abeille*, le nestorien Salomon de Bassorah, écrivant au <sup>xiii</sup><sup>e</sup> siècle et parfaitement au courant des traditions indiennes, aussi bien que mésopotamiennes, a résumé l'histoire de saint Thomas en des termes conciliateurs : « Thomas était de Jérusalem, appartenant à la tribu de Juda. Il prêcha aux Parthes, aux Mèdes et aux Indiens, puis, parce qu'il avait baptisé la fille du roi des Indiens, il mourut par le glaive. Le marchand Habbân porta son corps et le déposa en Édesse, la ville bénie par le Christ Notre-Seigneur. D'autres disent qu'il fut enterré à Mahluph, ville du pays des Indiens. » E.-A. Wallis Budge, *The Book of the Bee*, dans *Anecd. Oxoniens.*, semitic series, t. I b, texte, p. 119, trad., p. 105.

A côté de cette tradition littéraire en faveur d'une activité apostolique de saint Thomas aux confins nord-ouest de l'Hindoustan, existe une autre tradition, de caractère local et populaire, en faveur d'une prédication adressée aux populations dravidiennes de la pointe. A l'appui de la tradition septentrionale on n'a trouvé jusqu'ici aucun monument chrétien de date ancienne, mais les recherches archéologiques dans la région en question n'ont pas encore été très poussées. Au sud, au contraire, le sanctuaire de Mylapore a été vénéré depuis longtemps comme le *martyrium* de l'apôtre.

Certes, aussi bien qu'avec le Nord, les Romains trafiquaient avec le Sud de l'Inde, comme le démontrent les trouvailles de monnaies d'or romaines du début de l'empire en plusieurs localités de la côte du Malabar : J. Dahlmann, *Die Thomas-Legende*, p. 51-76. Arrivé à ce point dans la série de ses thèses, on croirait que le P. Dahlmann va conclure à l'historicité de la prédication de saint Thomas au Malabar, mais il préfère s'en tenir à une activité de l'apôtre limitée au Pundjab. Il suppose que les chrétiens de Mésopotamie, s'installant au sud de l'Inde après la persécution de Sapor II, y auront transporté ce qu'ils savaient par la tradition édessénienne des *Actes* : il s'agirait d'une tradition ambulante, d'une *Wanderlegende*. *Op. cit.*, p. 162; cf. G. M. Rae, *The syrian Church in India*, Edimbourg et Londres, 1892, p. 24-26.

Mais Mgr Medleycott et, d'une façon générale, tous les auteurs qui ont eu des contacts personnels avec les Indes, n'acceptent pas facilement qu'on réduise à ce point la valeur de la tradition méridionale. J. N. Farquhar, par exemple, *The apostle Thomas in South India*, p. 21 sq., trouve une première indication favorable dans les *Actes* mêmes, qui font abandonner par saint Thomas la mer et le pays de Mésopotamie pour continuer dans une autre partie des Indes l'annonce du



un premier contact, introduisant aux Indes pour y former une colonie chrétienne durable un groupe de fidèles provenant de Jérusalem, Bagdad et Ninive, avec des diacres et des prêtres, ainsi que le métropolitain qui avait eu la vision. Les mérites du marchand hiérosolymitain ne s'arrêtent pas là : il aurait encore obtenu du souverain local le territoire où fut bâtie la ville de Kuramaklur et l'octroi de privilèges, dont le texte gravé sur des plaques d'airain aurait malheureusement péri, lorsque les Portugais eurent décidé de transporter ces plaques au Portugal. Telle est la tradition dans son état actuel; Gouvea la présente un peu différemment, racontant que le marchand aurait eu simultanément deux demeures, au nord et au sud de la rivière qui divise la ville de Cranganore, avec sa véritable épouse au sud, et une concubine au nord. Les enfants de ces deux femmes auraient été la souche des deux groupes, sudiste et nordiste, avec les conséquences que l'on devine, sur le plan des castes. J.-S. Assémami, qui a connu ladite histoire, la rapporte à l'arrivée dans l'Inde, vers 825, de l'évêque Thomas Cana, et pense que ses épouses étaient les deux villes de Cranganore et d'Angamale, sur lesquelles s'exerçait sa juridiction, *Biblioth. orient.*, t. III b, p. CCCXXI sq. S. Giamil, placé en face du texte de Leyde et des explications d'Assémami, a conclu logiquement à deux missions, celle du marchand Thomas de Jérusalem, qu'il complète en attribuant le nom de Joseph au métropolitain anonyme d'Édesse, et celle de Thomas Cana, évêque en 800. *Op. cit.*, p. 578-582. A. Mingana dit aussi que s'il y a quelque réalité dans la mission du marchand de 345, ce qui est douteux, il faut certainement le distinguer de l'évêque Thomas Cana. *The early spread of Christianity in India*, p. 476, n. 1.

Dans les documents mésopotamiens, qui illustrent si bien ce que fut l'Église de Perse dans le premier quart du v<sup>e</sup> siècle, art. NESTORIENNE (Église), col. 171-173, il n'y a aucune allusion aux chrétiens de l'Inde. Voici donc, en résumé, ce qu'on doit pouvoir affirmer sur l'origine du christianisme aux Indes, et plus spécialement sur la côte du Malabar : une évangélisation ancienne, dont rien n'oblige à exclure le nom de l'apôtre saint Thomas, certainement antérieure à la fin du II<sup>e</sup> siècle, probablement en relations étroites avec Édesse, comme l'insinuent la rédaction dans cette ville ou aux environs des *Actes de Judas-Thomas* et la présence aux Indes d'un évangile araméen ou syriaque. Les chrétiens de l'Inde ne furent rattachées définitivement au siège de Séleucie-Ctésiphon que vers 450, lorsque l'Église mésopotamienne eut été elle-même fortement constituée.

Sur les *Actes de Judas-Thomas*, voir APOCRYPHES DU NOUVEAU TESTAMENT, dans *Supplém. au Dictionn. de la Bible*, t. I, col. 501-504. En plus des ouvrages généraux, qui seront mentionnés à la fin de l'article : L.-M. Zaleski, *The apostle St. Thomas in India*, Mangalore, 1942; *Les origines du christianisme aux Indes*, Mangalore, 1945; *The Saints of India*, Mangalore, 1945 des trois ouvrages composés dans un sens strictement traditionnel; A.-E. Medlicott, *India and the apostle Thomas, an inquiry with a critical analysis of the 'Acta Thomae'*, Londres, 1934; J. Dahlmann, *Die Thomas-Legende und die ältesten historischen Beziehungen des Christentums zum fernem Osten im Lichte der vorderen Altertumskunde* (197. Festschrift), A. Vatin, *Der heilige Thomas der Apostel Indiens. Eine Untersuchung über den historischen Gehalt der Thomas-Legende, dans Abhandlungen aus Missionskunde und Missionsgeschichte*, fasc. 4, Aix-la-Chapelle, 1925; J. N. Farquhar, *The apostle Thomas in North India*, dans *Bulletin of the John Rylands Library*, t. V, 1921, p. 80-111; *The apostle Thomas in South India*, *ibid.*, t. XI, 1927, p. 29-59.

II. L'ÉGLISE SYRO-MALABARE DE 450 À L'ARRIVÉE DES PORTUGAIS. — Le sujet a été traité dans l'article

NESTORIENNE (Église), col. 195-199. Le point de départ, pour cette période, est le texte de Cosmas Indicopleustes : les textes syriaques sont fort peu nombreux et, limités à de brèves mentions, ne contiennent aucun détail sur l'histoire des chrétiens indiens. Aux allusions d'Isidore de Pérouse, de l'Épiphane 1<sup>er</sup>, col. 197 sq., on peut ajouter toutefois la mention du métropolitain des Indes, au dixième rang, avant celui de Clame, dans *Notitia*, t. I, p. 100. *Bibl. orient.*, t. III a, p. 346 sq.; cf. A. Mai, *Script. vet. nova collectio*, t. X a, Rome, 1838, texte p. 304, trad., p. 142. Les seuls événements connus par la tradition locale sont ceux exposés dans l'article cité, col. 198 sq., l'arrivée de Thomas Cana et de son groupe, dans le cours du VII<sup>e</sup> siècle ou au commencement du IX<sup>e</sup>, et celle des évêques Sapor (ou Sabriso') et Péroz. Les deux chartes sur plaques de cuivre, qui sont peut-être à mettre en relation avec ces arrivées, et les trois croix à inscriptions pehlyvi, *ibid.*, col. 198, constituent le très maigre témoignage archéologique de la survivance des chrétiens indiens pendant le Moyen Âge. Il convient d'en rapprocher le ms. *Vatic. syr.* 22, écrit à Sengate-Cranganore en 1301 (colophon du 4 juin 1612 des Séleucides), qui donne, avec le nom du catholico Mar Yahballâh III, celui du métropolitain des Indes, nommé Jacques. Le copiste se donne comme son disciple, et, bien qu'il se déclare inhabile, son écriture est limpide et démontre une tradition correcte; cf. E. Tisserant, *Specimina codicum orientalium*, Rome et Bonn, 1914, pl. 34 a; sur le ms., cf. J.-S. et É.-E. Assémami, *Bibliotheca apostol. Vatic. codicum mess catalogus*, t. II, Rome, 1758, p. 187 sq.; G. Levi Della Vida, *Ricerche sulla formazione del più antico fondo di manoscritti orientali della biblioteca Vaticana*, dans *Studi e testi*, n. 92, Cité du Vatican, 1939, p. 176, 187-189.

On a prétendu, et avec une particulière autorité le P. Schurhammer, *The Malabar Church and Rome during the early Portuguese period and before*, Trichinopoly, 1934, p. 25-42, que les chrétiens des Indes, au cours du Moyen Âge, n'ont pas cessé d'être catholiques. Si l'on entend par là que, très peu instruits des doctrines théologiques, ils n'ont pas été formellement hérétiques, ayant toujours cru, par exemple, à la primauté du siège de Rome, nous n'y contredirons pas, faute de textes. Mais on ne peut nier que, à partir du catholico Babaf, les Syriens orientaux, et donc aussi les évêques mésopotamiens qui gouvernèrent les chrétiens de l'Inde et leurs prêtres, n'aient accepté les formules nestoriennes. Leurs livres liturgiques, qui évitaient l'expression « Mère de Dieu » et commémoraient Théodore de Mopsueste, Diodore et Nestorius, témoignent contre eux. Comme, d'autre part, ils étaient isolés des autres groupes chrétiens, vivant au milieu d'une énorme majorité de païens et de musulmans, on comprend qu'à l'arrivée des Portugais ils se soient considérés comme appartenant à la même Église qu'eux. Il fallut plusieurs années pour qu'avec une connaissance réciproque plus approfondie les divergences doctrinales se manifestassent.

Pour compléter les rares données des textes orientaux connus, il a paru utile de réunir ici les témoignages occidentaux sur les chrétiens des Indes. Le premier témoin est le poète provençal, l'abbé, qui informa Grégoire de Tours, ci-dessus, col. 3090. Il a vu à Mylapore une grande église richement ornée, desservie par des moines, ce qui suppose une chrétienté théocratique. Monks in the temple of sancti mirae magnitudinis diligenterque ornatum alque compositum. Viennent ensuite, dans divers textes anglais, Medlicott, *India and the apostle Thomas*, p. 80-84, de simples allusions à l'ambassade que le roi d'Angleterre, Alfred le Grand, envoya porter ses respects à la tombe de saint Thomas en 883, et l'on arrive aux



visites presque simultanées des deux grands voyageurs de la fin du XIII<sup>e</sup> siècle, Marco Polo, retour de Chine en 1293, et Jean de Mont-Corvin, y allant, la même année.

Du récit de Marco Polo, *Il Milione*, éd. L. Foscolo Benedetto, Florence, 1928, p. 187, nous apprenons seulement qu'au sanctuaire de l'apôtre accouraient également en pèlerinage musulmans et chrétiens, et que les pèlerins remportaient jalousement un peu de terre rougeâtre, dont ils attendaient des effets merveilleux pour la guérison des maladies. Rien, au contraire, sur les chrétiens de l'Inde dans les deux lettres de Jean de Mont-Corvin, alors qu'il visita cependant en treize mois passablement de pays : *De India majoram partem ego vidi*, dit-il, perdant à Mylapore, *ad ecclesiam sancti Thomæ apostoli*, son compagnon de voyage, le dominicain Nicolas de Pistoie. L'intrépide missionnaire semble n'avoir considéré que les païens, dont il baptisa une centaine; il ne pouvait cependant ignorer les nestoriens de l'Inde, ayant connu ceux-ci dans son voyage de Tauris au golfe Persique et souffert de leurs oppositions pendant cinq ans en Chine. Cf. lettre du 8 juin 1305, dans G. Golubovich, *Biblioteca bio-bibliografica della Terra santa*, t. III, Quaracchi, 1919, p. 87; lettre du 13 février 1306, *ibid.*, p. 92. Il y a tout lieu de croire que Jean de Mont-Corvin avait été plus explicite dans d'autres lettres aujourd'hui perdues, dont le document transmis à Barthélémy de Santo Concordio par le dominicain Menetillo de Spolète peut donner une idée. *Op. cit.*, t. I, p. 307. Là du moins il est dit que, sur le littoral, les musulmans constituent l'élément dominant, et que, dans l'intérieur, il y a un petit nombre de chrétiens, qui persécutent les juifs, encore moins nombreux.

Jean de Mont-Corvin avait donné à entendre que la prédication, dans l'Inde, aurait facilement porté des fruits. L'indication ne fut pas immédiatement retenue par les autorités responsables, qui devaient avant tout pourvoir, et Dieu sait avec quelles difficultés, au maintien de la mission de Chine. C'est à l'Extrême-Orient qu'étaient destinés les quatre franciscains qui arrivèrent à Tauris à l'automne de 1320, mais c'est à l'établissement d'un diocèse dans l'Inde que leur voyage allait aboutir. Parmi les dominicains de Tauris se trouvait un solide Rouergat, Jordan Catala, originaire de Séverac, arrivé en Perse depuis plusieurs années et devenu expert en l'usage de la langue persane. Las du milieu trop tranquille où il vivait, Jordan se joignit aux franciscains et aborda avec eux au port de Tana, dans l'île de Salsette, au commencement de 1321. Cette petite ville avait une minuscule communauté de nestoriens, qui accueillirent convenablement les missionnaires et leur indiquèrent un autre groupe abandonné sur la côte du Guzerate. Tandis que Jordan visitait ces pauvres chrétiens, ignorants par manque de prêtres, ses compagnons furent emprisonnés et martyrisés. Jordan n'avait pas d'obédience pour aller en Chine; il resta donc dans la région, où il fut bientôt rejoint par un de ses confrères de Tauris. Ainsi que l'avait prévu Jean de Mont-Corvin, l'apostolat parmi les Indiens était assez facile; la population était tolérante et, sans les musulmans, on aurait eu passablement de conversions. Jordan Catala voulut intéresser à ce pays ses supérieurs majeurs et le pape; après avoir écrit plusieurs lettres, il fut enfin appelé en Occident. C'est sans doute en Avignon qu'il écrivit ses *Mirabilia descripta*; il en partit en avril 1330 comme évêque de Quilon, premier évêque occidental aux Indes, et précisément dans cette partie de l'Inde où il y avait déjà des chrétiens. Jordan avait exactement renseigné la Curie sur la situation politique et religieuse du pays. Jean XXII, pour faciliter son ministère, le recommanda par une série de lettres, dont une aux chrétiens

de l'Inde en général, une aux catholiques convertis du paganisme ou de l'hérésie, une enfin aux nestoriens. A. Mercati, *Monumenta Vaticana veterem diocesim Columbensis [Quilon] et ejusdem primum episcopum Jordanem Catalani O. P. respicientia*, Rome, 1923, p. 13 sq., 28 sq.

Oderic de Pordenone a vu les nestoriens de Tana, il a visité quelque part dans la péninsule une maison de frères mineurs, puis il est passé au Malabar, où il a entendu parler des différends entre chrétiens et juifs, différends d'où les chrétiens sortent généralement victorieux. L. de Backer, *L'Extrême-Orient au Moyen Age*, Paris, 1877, p. 95-102. Dans le texte latin édité par Marcellino da Givazza, *Storia universale delle missioni francescane*, t. III, Rome, 1859, p. 753, il n'est pas question de juifs, mais d'hindous; il y est dit aussi, p. 754, qu'à côté de l'église de Saint-Thomas, pour lors remplie d'idoles, il y avait quinze maisons de nestoriens, *qui sunt christiani, sed pessimi hæretici*.

Le *Chronicon*, *seu liber historiarum plurimarum*, que le P. Golubovich attribue au franciscain Jean Elemosina (1336), contient un passage sur les chrétiens de l'Inde moyenne, où il est parlé de sept royaumes et d'un monarque nestorien à qui les missionnaires, mineurs et prêcheurs, auraient fait connaître la vraie foi, *Biblioteca bio-bibliografica...*, t. III, Quaracchi, 1913, p. 127. Malheureusement, il semble que le texte de ce chapitre n'ait pas été publié jusqu'à présent, cf. R. Streit, *Bibliotheca missionum*, t. IV, Aix-la-Chapelle, 1928, p. 73, n. 287.

Le franciscain florentin Jean Marignola passa quatorze mois à Quilon, retenu par une forte dysenterie, avril 1348-août 1349, puis entra en Europe par Mylapore, Ceylan et le golfe Persique. Il affirme que les chrétiens de Saint-Thomas (c'est la première fois que le terme apparaît, à ce qu'il semble) l'emportent sur les musulmans; de ces chrétiens il reçut des dons considérables en sa qualité de légat pontifical, cf. G. Schurhammer, *op. cit.*, p. 25. A Quilon se trouvait une église latine, dédiée à saint Georges, *ecclesia S. Georgii latinorum*, celle de Jordan Catala évidemment, que le bon religieux décora de peintures. Il nous montre ainsi la juxtaposition des deux éléments chrétiens : catholiques latins, récemment convertis du paganisme, et nestoriens indigènes, sans que leurs relations soient précisées. Toutefois, le fait que les chrétiens d'ancienne tradition lui payaient mensuellement une sorte de redevance, comme à l'envoyé du pontife romain, indique une assez bonne entente entre les missionnaires venus d'Occident et les chrétiens locaux. Éd. J. Emler, dans *Fontes rerum Bohemicarum*, t. III, Prague, 1882, p. 496-507.

Nicolas de' Conti, qui visita l'Inde à plusieurs reprises entre 1415 et 1438, a vu des nestoriens auprès du sanctuaire de Saint-Thomas et ailleurs; il dit qu'ils étaient un millier à Mylapore, les autres étant dispersés un peu partout dans l'Inde, comme les juifs en Europe. Poggio Bracciolini, *Historiarum de variis fortunæ*, Paris, 1723, I, IV, p. 129; M. Longhena, *Viaggi in Persia, India e Giava di Nicolo de' Conti*, Milan, 1929, p. 130. C'est le dernier témoignage d'un voyageur occidental avant l'arrivée des Portugais. Le silence des documents syriaques, signalé au début du paragraphe, étonnera peut-être; mais il ne faut jamais oublier, lorsqu'on étudie l'histoire des syriens orientaux, que la Mésopotamie a été dévastée par les hordes mongoles en 1263 et que la chrétienté nestorienne, si brutalement condamnée dès lors à une rapide décadence, n'a guère eu le moyen de nous transmettre son histoire. Aux Indes, en 1599, le grand autodafé ordonné à Diampur a dû entraîner la disparition d'un grand nombre de manuscrits, dont les colophons nous auraient sans doute révélé bien des détails d'histoire

locale. J.-B. Chabot, *L'autodafé des livres syriaques au Malabar*, dans *Florilegium...* Melchior de Vogué, Paris, 1909, p. 613-623. Il est notable que le *Vatic. syr. 22* est le seul ms. syro-malabare antérieur à 1500, dont l'existence nous soit connue.

Un dernier document toutefois met bien au point la situation de la chrétienté des Indes à la fin du xve siècle; c'est un récit anonyme contenu dans le *Vatic. syr. 204*, curieuse compilation en caractères nestoriens de textes arabes et syriaques rapportée d'Orient par André Scandar à la suite de sa mission des années 1718-1721. J.-S. Assémani, *Bibl. orient.*, t. II a, p. 590-599; S. Giamil, *Genuine relations...*, p. 586-600. Il y est raconté comment après être restés assez longtemps sans évêques, les chrétiens du Malabar envoyèrent au catholique de Séleucie-Ctésiphon trois des leurs pour lui demander de restituer leur hiérarchie. Un des trois voyageurs étant mort en route, les deux survivants furent ordonnés prêtres à Djézireh par le catholique et envoyés au couvent de Mar Eugène pour y choisir les futurs pasteurs de leurs concitoyens. Deux moines, après avoir été consacrés sous les noms de Thomas et de Jean, partirent avec les envoyés, et furent reçus avec transport. Après qu'ils eurent ordonné des prêtres et consacré des autels pour répondre au besoin, Mar Thomas retourna en Mésopotamie, pour faire son rapport au catholique et lui porter les redevances et les dons spontanés des fidèles, parmi lesquels on note un serviteur nègre. Lorsqu'il arriva, Simon V était mort, mais son successeur Élie V (1502-1503), faisant appel de nouveau aux moines du couvent de Saint-Eugène, en consacra trois, dont un comme métropolitain, sous le nom de Yahballâhâ, les deux autres, Mar Denha (omis par Giamil) et Mar Jacques, devant former avec Mar Jean le groupe de ses suffragants. Telle était la hiérarchie des chrétiens du Malabar, lorsque les Portugais s'y installèrent. F. Nau a publié le colophon d'un psautier copié en 1504 par Mar Jacques (Paris, *Bibl. nat.*, *syr. 25*). Deux notices relatives au Malabar, dans *Revue de l'Or. chrét.*, t. XVII, 1912, p. 83 sq.

Le récit du *Vatic. syr. 204* montre sur le vif comment se posait pour les chrétiens de l'Inde le problème de la hiérarchie et du sacerdoce, exactement comme pour la chrétienté d'Abyssinie, car le patriarche d'Alexandrie et le catholique de Séleucie-Ctésiphon se réservaient l'un comme l'autre de consacrer les évêques et de les choisir parmi les moines de leur entourage, au lieu de créer une véritable hiérarchie indigène. Quant à l'exactitude des informations de ce récit isolé, elle résulte des relations portugaises avec les personnages sus-mentionnés. Le prêtre Joseph, qui avait été un des envoyés de la première mission en Mésopotamie, accompagna Pierre Cabral à Lisbonne en 1501 et visita ensuite Rome et Venise avant de rentrer aux Indes, où il se trouvait en 1518 comme curé de Cranganore. Le P. Schurhammer a réimprimé les déclarations qu'il fit en Italie d'après M. Fracanzano da Montalboddo, *Paesii novamente ritrovati, et novo mondo da Alberico Vesputio Fiorentino*, Vicence, 1507, dans *The Malabar Church and Rome*, p. 26-31.

III. LES CHRÉTIENS DE RI SYRIEN SOUS LA DOMINATION PORTUGAISE JUSQU'AU SYNODE DE DIAMPER. — Le pionnier de l'activité portugaise aux Indes y arriva par la route ordinaire. Jean Peres de Covilhã, que le roi Jean II avait chargé avec Alphonse de Payva d'enquêter sur le royaume du « prêtre Jean », partit de Santarém le 7 mai 1487, passa par Alexandrie, atteignit Aden et s'engagea seul sur la route habituelle des navigateurs arabes, après avoir laissé son compagnon aborder en Éthiopie. Il visita la côte du Malabar, retourna vers l'Afrique, dont il visita le littoral de Zeila à Sofala, et passa lui aussi en Éthiopie.

Les Éthiopiens avaient pour principe de ne laisser sortir de leur pays aucun des étrangers qui avaient réussi à y entrer : Jean Peres de Covilhã y était encore lorsque Rodrigue de Lima y arriva en 1520 comme ambassadeur du roi de Portugal, mais il avait envoyé à son souverain des informations sur la route qu'il fallait suivre pour aboutir aux Indes après avoir doublé l'extrémité méridionale de l'Afrique. F. Alvarez, *Viaggio della Ethiopia*, dans J.-B. Ramusio, *Delle navigationi et viaggi*, t. I, Venise, 1563, p. 223.

Vasco de Gama quitta Lisbonne le 7 juin 1497 et arriva près de Calicut, le 14 mai 1498, guidé par le pilote arabe Ibn Madjid. Dès lors, chaque année, une flotte portugaise partit pour les Indes Orientales; mais l'expédition de Pierre Cabral, en 1500, tomba dans une embuscade organisée à l'instigation des Arabes. L'arrivée des Francs et les embûches auxquelles ils furent exposés par l'inimitié des musulmans, comme aussi la vengeance exercée par Vasco de Gama en novembre 1502, sont racontées d'une façon très vivante par les trois évêques nestoriens, dont il a été question à la fin du paragraphe précédent, Mar Yahballâhâ, Mar Denha et Mar Jacques, écrivant au catholique dans la deuxième moitié de l'année 1504. J.-S. Assémani, *Bibl. orient.*, t. III a, p. 595-599; S. Giamil, *op. cit.*, p. 592-600. Les évêques parlent des Portugais dans les meilleurs termes, les qualifient de frères et les louent de ce qu'ils se faisaient accompagner dans leurs voyages par des prêtres. Comme ce devait être pour les Éthiopiens en 1520, c'était un grand encouragement pour une minorité de chrétiens exposés aux vexations des musulmans depuis des siècles, de voir arriver d'autres chrétiens, doués d'une force militaire capable d'en imposer aux fidèles du Prophète.

Les premiers éléments portugais qui débarquèrent aux Indes ne se préoccupèrent pas beaucoup, semblait-il, de savoir si les chrétiens qu'ils rencontraient appartenaient ou non à la Grande Église. Rien d'étonnant à ce qu'ils fussent pratiquement en dehors de l'obédience de Rome; les envoyés du roi de Portugal savaient bien qu'ils arrivaient dans des pays, Indes ou Éthiopie, qui n'avaient pas de relations régulières avec l'Europe, mais ces chrétiens devaient être ceux dont on parlait beaucoup en Occident depuis deux siècles, les sujets du fameux prêtre Jean; et ils profitaient d'un préjugé favorable. C'est ainsi que les évêques mésopotamiens étant restés auprès des Portugais pendant deux mois et demi, furent admis aux offices liturgiques et invités même à célébrer les saints mystères dans l'oratoire que les prêtres latins avaient organisé. J.-S. Assémani, *op. cit.*, p. 594.

Si l'on veut bien comprendre, au demeurant, les attitudes successives des Portugais vis-à-vis des chrétiens indigènes, du Malabar ou d'Éthiopie, il faut absolument se rappeler le caractère de leurs expéditions, tout différent de celui des entreprises postérieures des Hollandais ou des Anglais. Alors que les navigateurs des Provinces-Unies ou de Grande-Bretagne sont des particuliers, isolés ou travaillant pour une compagnie à charte, les explorateurs portugais sont des officiers de la marine royale, qui conduisent une flotte du roi, même quand ils font du commerce. D'autre part, le souverain du Portugal n'oublie jamais qu'il est le successeur des grands maîtres de l'Ordre du Christ. Les expéditions contre les Maures et, lorsque l'infant Henri le Navigateur eut pris l'administration de la grande-maîtrise, les expéditions océaniques eurent toujours un double caractère, militaire et religieux. Les papes ont reconnu dans d'innombrables documents les mérites du Portugal en matière d'expansion; bien plus, ils ont concédé aux souverains de ce royaume des privilèges exceptionnels de patronage sur les dio-

cèses exotiques, dont la dotation fut généralement assurée grâce aux revenus de l'Ordre du Christ; c'est l'origine du *Padroado* (Patronat), dont l'influence sur les missions a été parfois avantageuse, souvent aussi discutée.

Les premiers missionnaires du Proche-Orient, les fameux « pérégrinants du Christ », dominicains et franciscains, français, italiens, allemands, étaient entrés en contact avec les dissidents, progressivement, en partant des communautés indigènes catholiques constituées au cours des croisades. Les missionnaires qui arrivèrent directement du Portugal au Malabar, plus tard en Éthiopie, arrivaient de but en blanc au milieu de communautés, dont ils ne savaient rien, ni la langue, ni la liturgie, ni l'histoire, communautés qui n'étaient pas flanquées, à droite et à gauche, d'autres communautés chrétiennes, hérétiques ou schismatiques les unes par rapport aux autres. Les communautés, nestorienne du Malabar et monophysite d'Éthiopie, étaient dans leurs milieux respectifs les seules qui représentassent le christianisme. Il était normal que les premiers temps fussent de bon voisinage : on était trop heureux de se retrouver entre chrétiens au milieu de majorités païennes ou musulmanes ! Mais assez vite les missionnaires portugais s'aperçurent des divergences doctrinales, se scandalisèrent des différences rituelles. Ils voulaient le règne de Dieu et, convertissant les païens à la vraie foi, ils ne pouvaient tolérer que des chrétiens, à côté d'eux, errassent dans leurs croyances ou pratiquassent une liturgie douteuse. D'autre part, au moment où Vasco de Gama organisait définitivement les premiers établissements portugais des Indes, l'Église syro-malabare avait une hiérarchie convenablement pourvue : un métropolitain, Mar Yahballâhâ, et trois évêques suffragants, Mar Denha, Mar Jacques et l'évêque envoyé deux ans avant eux de Mésopotamie, Mar Jean, qui vivait encore. Ces quatre prélats, étant d'origine mésopotamienne, étaient très attachés au catholicos de Séleucie-Ctésiphon ; par contre, ils ne semblent pas avoir été des partisans très fanatiques de l'hérésie nestorienne. Les chrétiens qu'ils avaient à gouverner formaient, d'après la lettre déjà citée, un ensemble de 30 000 familles, dispersées dans une vingtaine de villes et de nombreux villages, dont le plus grand nombre se trouvait dans la chaîne des Ghats occidentaux, ce que les documents italiens appellent habituellement la *Serra*, à huit jours de distance de Cananore, sans parler de la communauté plus distante de Mylapore. J.-S. Assémani, *op. cit.*, p. 594.

Les chrétiens « syriens », pour échapper aux vexations des musulmans, s'étaient présentés à Vasco de Gama, dès 1503, en demandant de passer sous sa protection. Ils ne pensaient pas que cette démarche pût avoir quelque influence sur la vie de leur Église. Mais, les expéditions portugaises ayant pour but d'interrompre le trafic entre les Indes et l'Égypte, où le commerce vénitien s'approvisionnait en épices, l'élimination des navigateurs arabes, les progrès des armées turques, la réduction et le contrôle très strict de la navigation dans le golfe Persique eurent pour effet de couper la hiérarchie indienne de sa base. Rien d'étonnant, par suite, à ce qu'aucune nouvelle arrivée d'évêques ne soit mentionnée pendant la première moitié du XVI<sup>e</sup> siècle. Et pourtant, des cinq prélats connus, Mar Jean, encore vivant en 1503, semble être mort peu après; de Mar Yahballâhâ et de Mar Denha, dont on ne sait rien de positif, il semble bien qu'ils ne durèrent guère. Mar Thomas s'occupa des chrétiens de l'extrême sud de l'Inde et, après avoir été soupçonné d'hérésie, mourut après 1536, dans le sein de l'Église catholique. Quant à Mar Jacques, s'étant conformé en partie au moins à la liturgie romaine, ayant

réussi, non sans luttes, à maintenir sa position contre des missionnaires trop entreprenants, comme Alvaro Penteado, il finit par se retirer au couvent des franciscains de Cochim, peut-être dans une retraite forcée, et c'est là que saint François-Xavier le trouva encore vivant en 1549. G. Schurhammer, *Three letters of Mar Jacob bishop of Malabar 1503-1550*, dans *Gregorianum*, t. xiv, 1933, p. 62-86, repris dans *The Malabar Church and Rome during the early Portuguese period and before*, Trichinopoly, 1934, p. 1-24. Le saint missionnaire pérorait auprès de Jean III la cause du vieil évêque « qui a bien servi Dieu et votre Altesse en ces contrées pendant quarante-cinq ans, vieillard vertueux et saint ». Mar Jacques avait bien mérité cet éloge par sa politique conciliante, certainement avantageuse pour les Portugais, et surtout en aidant les franciscains à fonder à Cranganore, en 1541, un collège qui réunit bientôt les enfants des meilleures familles syro-malabares et comptait plus de cent élèves au moment où saint François-Xavier le visita, *Monumenta Xaveriana*, t. I, dans *Monum. hist. S. J.*, fasc. 74, p. 480 sq., 511.

Peu soucieux, à ce qu'il semble, des droits de la hiérarchie mésopotamienne, Alphonse d'Albuquerque, dès 1503, avait confié à un dominicain nommé Rodrigue les intérêts spirituels des nestoriens de Quilon (Coulam); en 1515, on signale que douze mille d'entre eux avaient renoncé à leurs erreurs; en 1516, d'autres conversions eurent lieu à Mylapore. A.-B. de Bragança Pereira, *Historia religiosa de Goa*, dans *O Oriente português*, fasc. 2-3, 1932, p. 34 sq., et tirage à part, t. I, fasc. 1, Bastora, s. a. Le P. Schurhammer a réuni dans l'article cité, p. 81-84, plusieurs textes qui montrent avec quel sans-gêne le clergé portugais voulait imposer ses usages aux syriens. Saint François-Xavier montra plus de doigté : bien que son ministère ait été tout d'abord orienté vers des pauvres chrétiens de la Côte des pêcheurs, qui n'avaient de chrétien que le nom, il ne resta pas étranger au groupe si important des « syriens », dont il eut occasion de visiter les centres principaux, Quilon, Cochim, Cranganore, Travancore. On serait tenté de penser qu'il a choisi en pensant à eux — prêchant non à eux, mais dans leur région — l'invocation à la vierge « sainte Marie, mère de Jésus-Christ, Fils de Dieu », sur laquelle il insiste en écrivant à ses confrères de Rome, comme s'il avait redouté d'offenser les oreilles d'anciens nestoriens, récemment convertis de leurs erreurs. *Monum. Xaveriana*, t. I, p. 273 sq., 283.

Aucun écho de controverses religieuses entre les Portugais et les chrétiens indigènes pour le premier demi-siècle de l'occupation. Il est vrai que, les nouveaux venus ignorant le malayalam et traitant généralement leurs affaires par l'intermédiaire de musulmans, il ne se présentait pas d'occasion où l'on dût discuter religion. C'est seulement lorsque François-Xavier eut composé un catéchisme en malayalam, et surtout lorsqu'à sa demande un inquisiteur fut installé à Goa, que l'exactitude des formules dogmatiques dont se servaient les chrétiens de Saint-Thomas vint à être examinée d'un peu plus près.

Toutefois, c'est plutôt sur le terrain de la juridiction que les oppositions devaient d'abord se produire. Les marins portugais avaient, comme on l'a dit, l'intention d'assurer à leur pays le monopole du commerce entre les Indes et l'Europe; les ecclésiastiques partis avec eux des rives du Tage n'étaient pas moins férus d'idées absolutistes. Calixte III, par sa bulle *Inter cetera* du 13 mars 1455, *Bullarium patronatus Portugallicæ*, t. I, Lisbonne, 1868 p. 36 sq., avait concédé au grand-prieur de la Milice du Christ juridiction sur toute l'Afrique, à partir du cap Boiador, et sur les régions méridionales de l'Asie. Privilège, qui, pour



l'Asie, devait rester quarante-trois ans sans objet, mais qui n'était pas oublié pour autant, car les rois de Portugal avaient eu soin de faire renouveler par les papes successifs tous leurs droits sur les Églises des contrées lointaines. Aussi, dès 1503, trouve-t-on un dominicain, Dominique de Souza, vicaire général du grand-maître pour les Indes. A. Jann, *Die kathol. Missionen in Indien, China und Japan*, Paderborn, 1915, p. 62, n. 1. On a relevé que la hiérarchie, rapidement organisée dans les contrées transocéaniques conquises par les Espagnols, a été au contraire constituée très lentement dans la zone portugaise. C'est ainsi qu'un commissariat ayant été fondé en 1500 pour la côte orientale d'Afrique et les Indes, les quatre commissaires successivement nommés de 1514 à 1534 n'y firent que de brèves apparitions, et l'évêché de Goa, dont la création avait été décidée en principe dès 1533 ne fut érigé en réalité qu'en 1539, comme suffragant de Funchal, ville véritablement trop éloignée. A. Jann, *op. cit.*, p. 55-63, 83-87, pour devenir enfin, en 1558, métropole, de la côte orientale de l'Inde jusqu'à la Chine inclusivement. *Ibid.*, p. 100-113.

Mais à peine installé, l'évêque de Goa entre en conflit avec la hiérarchie des syro-malabares. Mar Jacques, le fait a été noté, termina sa vie loin de ses ouailles, sans qu'on ait la preuve qu'il ait commis une faute quelconque, et ses lettres de 1523 et 1530 montrent combien il lui avait été difficile de résister aux missionnaires désireux de l'évincer. G. Schurhammer, *art. cit.*, p. 71-81. Lorsque l'Église de Mésopotamie se fut sérieusement tournée vers Rome, en 1552, on put espérer que les affaires des « syriens » du Malabar iraient de pair. En fait, Sulqāh se rendant à Rome, pour y faire devant le pape sa profession de foi et recevoir la consécration, n'oublia pas cette partie lointaine de son troupeau : il avait même songé à faire le voyage de Lisbonne pour s'entretenir avec le roi sur les nécessités des chrétiens de rit oriental. Ne pouvant disposer d'assez de temps pour ce voyage, il avait sollicité et obtenu de l'ambassadeur du Portugal près le Saint-Siège des lettres de présentation pour le vice-roi des Indes. G. Beltrami, *La Chiesa caldea nel secolo dell'Unione*, dans *Oriental. christ.*, t. xxix, fasc. 83, p. 16. Malheureusement, le gouvernement de Mar Simon Sulqāh fut de courte durée : dès le mois de janvier 1555, le saint patriarche avait reçu la couronne du martyre, sacrifié par la jalousie d'un concurrent. *Ibid.*, p. 24. Il avait pu toutefois consacrer plusieurs évêques et l'union avec Rome persista. Bien plus, les deux dominicains maltais qui l'avaient accompagné, l'évêque Ambroise Buttigieg et le P. Antonin Zahara, veillèrent à ce que les communautés des Indes ne restassent pas en dehors de l'union. Aussitôt que le nouveau catholico Mar 'Abdišo' eut été élu par les évêques, il prit des dispositions pour l'envoi, comme visiteur, du métropolitain Mar Élie, avec mission d'installer comme évêque des Indes un frère du patriarche défunt, Mar Joseph. Les dominicains accompagnaient les prélats chaldéens, munis de la lettre au vice-roi des Indes, que Sulqāh avait apportée de Rome; ils devaient, après l'installation de Mar Joseph, regagner l'Europe via Lisbonne. Mgr Beltrami a supposé, non sans fondement, que la caravane navigua d'Ormuz à Mozambique et de là vers Goa. Si extraordinaire que cet itinéraire puisse paraître, c'est le seul moyen d'expliquer la souscription du *Vatic. syr.* 27, que Mar Joseph affirme avoir achevé en la ville de Mozambique le 8 juillet 1556 (1867 des Grecs). L'arrivée à Goa se place vers la fin de la même année, au plus tard en novembre. *Op. cit.*, p. 38 et n. 6.

Sulqāh avait eu raison de prévoir des difficultés du côté des autorités portugaises locales. Les chrétiens de la montagne des Ghats échappaient à peu près

complètement jusqu'alors à l'influence du clergé occidental et celui-ci n'était pas disposé à laisser un évêque mésopotamien les visiter ou s'installer chez elles. Ni les lettres de Rome, ni la présence des dominicains n'arrêtaient l'inquisition goanaise : tandis que les religieux maltais étaient obligés de rester à Goa, les évêques syriens furent envoyés au couvent des franciscains de Bassein et on les y retint dix huit mois, avant de les laisser poursuivre leur voyage. Le gardien de ce couvent, Antoine de Porto, pénétré de l'importance de la tâche dont le gouverneur François Barreto l'avait chargé, crut bon d'écrire au roi de Portugal sur le comportement des évêques et son rapport contient le plus précieux exposé sur la manière dont les autorités ecclésiastiques portugaises envisageaient la question du clergé oriental. Texte portugais dans Beltrami, *op. cit.*, p. 40-43, n. 9. Le bon franciscain reconnaît la parfaite orthodoxie et dignité des deux évêques, moins informés en théologie morale que ne les sont habituellement les prêtres occidentaux, mais instruits néanmoins du nécessaire et connaissant les doctrines des auteurs orientaux, qui sont conformes à celles des Pères. La piété de ces deux évêques est telle qu'on peut les donner en exemple aux Portugais des Indes : appartenant à un ordre monastique, ils sont mortifiés et ne mangent jamais de viande; ils s'abstiennent de vin pendant l'avent et le carême, passent leur temps dans l'oraison, la contemplation, l'étude des saintes Écritures et des Pères. Mais, si pieusement qu'il les ait vus dire leur messe en chaldéen, Fra Antonio de Porto, pour obéir sans doute aux ordres reçus, leur a enseigné le latin et les cérémonies de la messe latine; finalement, il est arrivé à ce beau résultat, qu'en la fête de la résurrection du Seigneur, le dimanche de Pâques 1557, les évêques ont célébré la sainte liturgie dans le rit romain, ce qu'ils ont fait constamment depuis lors. Un tel résultat n'a pas coûté peu d'efforts : le dévoué franciscain leur a fait dire un bon nombre de « messes sèches », pendant lesquelles il les assistait, et, s'ils ne prononçaient pas tout à fait le latin à la portugaise, ils ne réussissent pas plus mal que les Français ou les Italiens. Ayant donc « converti » ses hôtes à la pratique latine, le gardien de Bassein leur a encore expliqué qu'ils n'avaient rien à faire au Malabar et que l'autorité les empêcherait justement d'y aller, car l'évêque de Goa est l'évêque du Malabar, comme il est évêque de toute l'Inde et de toutes les régions orientales passées sous la domination portugaise, si bien qu'il veut administrer les sacrements aux orientaux du Malabar, sans l'autorisation de l'ordinaire de Goa, ils se trouveraient être de ces voleurs, qui entrent pour saccager la bergerie sans passer par la porte. Frère Antoine espérait que Mar Élie, le visiteur, profondément écœuré, retournerait directement en Mésopotamie, tandis que Mar Joseph, explicitement consacré pour le Malabar, partirait pour Lisbonne et Rome, d'où il rejoindrait la Chaldée. Au demeurant, comme un évêque nestorien, échappant à la surveillance portugaise, avait réussi à pénétrer au Malabar, Frère Antoine suggère qu'on pourrait se servir de Mar Joseph pour le tenir en échec, à la condition toutefois qu'il soit accompagné d'un franciscain portugais et célèbre en latin tous les offices pontificaux.

Cette lettre du gardien de Bassein exprime sans ambages la mentalité de la plupart des missionnaires latins des Indes, non seulement au xvi<sup>e</sup> siècle, mais jusqu'à la constitution de la hiérarchie syro-malabare, mentalité partagée d'ailleurs, même après l'encyclique *Orientalium dignitas*, par un certain nombre d'ecclésiastiques latins d'Orient, qui ne cessent de revendiquer, pratiquement au moins, pour le rit latin, une suprématie que Rome a toujours refusé d'entériner.

La résolution de Mar Joseph, décidé à périr sa cause à Lisbonne, les instances de Buttigeg ou un ordre venu du Portugal provoquèrent finalement, dans la deuxième moitié de 1558, l'élargissement des évêques chaldéens. Ils partirent donc avec leurs conseillers européens pour le sud de l'Inde et s'arrêtèrent d'abord à Cochín, pour y commencer la visite des communautés « syriennes », mais Buttigeg y mourut et le P. Antonin Zahara demeura seul pour l'accomplissement d'une visite à toutes les paroisses du pays, qui se prolongea pendant deux ans. Personne, à ce qu'il semble, ne s'opposa aux évêques de l'obédience de Rome, ce qui prouve qu'il n'y avait pas de nestorianisme positif. On doit noter aussi qu'au cours de la visite beaucoup de païens furent baptisés; les « syriens » du Malabar, doués d'un véritable esprit missionnaire, avaient toujours fait du prosélytisme parmi les idolâtres, rien d'étonnant donc à ce que les prédications qui accompagnaient la visite aient été l'origine de conversions plus nombreuses encore que d'habitude. Beltrami, *op. cit.*, p. 51.

Cependant, Pie IV rappelait Antonin Zahara par bref du 24 janvier 1561, espérant qu'il pourrait être utilisé en Égypte, où il était allé avec Buttigeg en 1555. *Ibid.*, p. 27-34. L'Inquisition de l'Inde profita de l'occasion pour envoyer Mar Joseph aux inquisiteurs de Lisbonne. *Ibid.*, p. 86 sq. Le frère du marquis Sulāqā s'embarqua sans doute avec confiance, persuadé qu'il obtiendrait du roi de Portugal, comme du Saint-Siège, les droits du siège chaldéen d'Angamalé, mais il lui fut impossible d'atteindre Rome. A Lisbonne, où il fut retenu plus d'un an, il arriva bien à démontrer son orthodoxie, obtenant du cardinal Henri, alors régent, des lettres pour le vice-roi des Indes; mais on ne jugea pas opportun de lui laisser faire la visite *ad limina*: il dut se contenter d'une bénédiction que Pie IV lui envoya par bref du 27 juin 1564, en lui enjoignant de retourner directement au Malabar, suivant la décision du régent, et en l'encourageant à persévérer dans la foi catholique, dont le patriarche 'Abdišo', deux ans auparavant, avait fait solennellement profession. L'interdiction à Mar Joseph de visiter la Curie doit être mise en relation avec la protestation de l'ambassadeur de Portugal à la vi<sup>e</sup> session du concile de Trente (17 septembre 1562), contre la titulature où 'Abdišo' revendiquait la juridiction du catholiques des syriens orientaux sur les évêchés et métropoles de l'Inde; cf. E. Ehses, *Concilii Tridentini acta*, t. v, p. 959. Le Portugal entendait se réserver le contrôle de tout ce qui se passait aux Indes et le pape qui avait besoin du concours de ce pays pour assurer le succès du concile, désirait éviter tout conflit.

Le pauvre Mar Joseph n'était pas au bout de ses peines. En le voyant partir pour l'Europe sous mandat de l'Inquisition, les catholiques « syriens » du Malabar s'étaient empressés d'avertir le patriarche et de lui demander un autre évêque. Mar Elie, qui avait partagé l'internement de Mar Joseph chez les franciscains de Bassein et avait pu constater de visu l'immense besoin d'assistance ecclésiastique des chrétiens du Malabar, auxquelles il aurait fallu non pas un, mais plusieurs évêques, appuya sans doute leur requête. 'Abdišo' leur destina Mar Abraham. Celui-ci, instruit par l'expérience de son prédécesseur, prit grand soin d'éviter Goa. Il était pacifiquement installé au Malabar, quand Mar Joseph y revint, porteur de lettres qui lui assuraient l'appui des autorités portugaises, résigné à latiniser le rit par l'emploi du pain azyme et des ornements liturgiques occidentaux. Il était impossible que la population ne se divisât; les uns se rallièrent à Mar Joseph, les autres à Mar Abraham. Celui-ci d'ailleurs fut bientôt arrêté par les autorités portugaises et embarqué à destination de Lisbonne, mais il réussit

à tromper la surveillance, débarqua à Mélinde et regagna la Mésopotamie. Cependant, 'Abdišo', qui avait sincèrement promis obéissance au Saint-Siège, ne se jugeant pas qualifié pour dirimer la controverse, fit partir Mar Abraham pour Rome. Pie IV n'hésita pas: puisqu'il y avait deux évêques et un grand nombre de fidèles, il n'y avait qu'à diviser le diocèse et donner une moitié à chacun d'eux. Les résidences des deux prélats seraient fixées par le patriarche. Sachant bien les difficultés que la hiérarchie goanaise pourrait opposer à ces dispositions, le pape eut soin d'en avertir l'archevêque de Goa et l'évêque de Cochín par brefs du 28 février 1565. S. Giamil, *Genuine relations...*, p. 69-73.

Entre temps, la persécution contre Mar Joseph avait repris; il fut de nouveau dénoncé à l'Inquisition goanaise et à celle de Lisbonne, laquelle obtint de Pie V un bref permettant d'enquêter. Le frère de Sulāqā fut de nouveau arrêté et embarqué pour le Portugal et Rome, *cum fidei custodibus*. G. Beltrami, *La Chiesa caldea...*, p. 92. L'ambassadeur de Portugal à Rome promettait à son souverain de préparer comme il faut le jugement, mais les juges romains, comme autrefois le gardien franciscain de Bassein, furent obligés de s'incliner devant la pitié de Mar Joseph et de reconnaître son orthodoxie. C'en était trop cependant: Mar Joseph devait recevoir, auprès du tombeau des Apôtres, la couronne que lui avait méritée un martyre plus long et plus pénible peut-être, moralement, que celui de son héroïque frère. Dix-huit manuscrits syriaques, un manuscrit arabe et un persan, qui l'avaient accompagné dans ses pérégrinations, furent incorporés à la Bibliothèque apostolique, par droit de dépouille. G. Levi Della Vida, *Ricerche sulla formazione del più antico fondo dei manoscritti orientali della Biblioteca Vaticana*, dans *Studi e testi*, fasc. 92, 1939, p. 179-197, 441 sq.

Obéissant aux prescriptions de Pie IV, le catholique 'Abdišo' divisa le diocèse chaldéen des Indes, attribuant à Mar Abraham la résidence d'Angamalé et un peu plus de la moitié du diocèse, pour le mérite qu'il avait eu d'aller jusqu'à Rome. La division du diocèse ne devait d'ailleurs pas avoir un caractère durable; celui des deux prélats qui survivrait à l'autre devait reprendre la juridiction sur l'ensemble. Lorsque 'Abdišo' écrivait en ce sens à l'archevêque de Goa, le 24 août 1567, Mar Joseph avait probablement déjà été arraché à son troupeau. A. Rabbath, *Documents inédits pour servir à l'histoire du christianisme en Orient*, t. II, Paris et Leipzig, 1910, p. 432-434. Mais l'opposition portugaise ne désarmait pas: lorsque Mar Abraham arriva aux Indes, les lettres de recommandation dont il était muni ne lui servirent de rien. L'archevêque Georges Temudo, O. P., *cum sapientissimis viris*, les examina et les déclara fausses ou obtenues par subterfuge. Mar Abraham fut enfermé dans le couvent des dominicains, pour y attendre que de nouvelles lettres directes pussent arriver de Rome. Mais on avait oublié que le subtil évêque s'y connaissait en évasions: comme à Mélinde, il trompa la surveillance de ses gardiens et arriva dans la chaîne des Ghats, où les « syriens » le reçurent, bien entendu, avec des transports de joie. Les soldats portugais ne s'aventuraient guère à l'intérieur des terres: Mar Abraham passa quelques années en paix. Ne pouvant employer la force pour s'assurer de sa personne, l'archevêque de Goa essaya de lui faire quitter son refuge en l'invitant au deuxième concile de la province; mais le prélat éventa le piège et ne se présenta pas. Furieux de cet échec, les membres du concile légiférèrent contre lui dans le premier décret de la III<sup>e</sup> session, en demandant « pour le bien de la chrétienté de Saint-Thomas » que l'évêque en fût présenté par le roi de Portugal, et non





P. Castets; cf. Beltrami, *op. cit.*, p. 118 sq.; F. Roz, *De erroribus nestor.*, p. 8. C'est ainsi que Mgr Beltrami interprète les textes, mais on peut se demander si le P. Castets a eu, pour affirmer une première attaque en 1595, autre chose que le témoignage du P. Du Jarric, qui place bien en 1595 la maladie qu'il raconte, mais doit avoir été persuadé que cette maladie avait emporté Mar Abraham, puisque, sans rien dire explicitement de son issue dans le texte, il a fait imprimer en manchette *Archiepiscopus moritur*, commençant un des paragraphes suivants, p. 617 : *Angamalamo igitur episcopo Abrahamo... demortuo...*

Il fallait s'attendre à ce que la succession de Mar Abraham n'allât pas sans difficultés, car Rome devait tenir compte à la fois du patriarcat chaldéen et du gouvernement portugais. Aussi bien, pour éviter toute compétition locale, Grégoire XIII avait disposé que l'archidiacre Georges de Christo administrerait le diocèse en cas de vacance jusqu'à ce qu'un nouvel évêque ait été nommé par provision pontificale. En exécution de cette décision notifiée par bref à l'intéressé en date du 3 janvier 1579, texte dans Beltrami, *op. cit.*, p. 185, Mar Abraham mourant avait recommandé à tous ses prêtres de se soumettre à l'archidiacre, dont, au surplus, Grégoire XIII avait confirmé, par bref du 4 mars 1580, l'élection au siège indien de Palur, élection faite par le catholico 'Abdišo', sans d'ailleurs qu'elle eût été suivie de consécration. Texte du bref dans Beltrami, p. 196-198. Ces dispositions avaient été prises dans un temps où Mar Abraham jouissait pleinement de la confiance des jésuites et du Saint-Siège, au plus fort de la lutte contre l'évêque nestorien intrus, Mar Simon. Mais après les dénominations des PP. Roz et Abraham Georges, sans avoir signifié à Mar Abraham que les actes de Grégoire XIII fussent abrogés, Clément VIII par les brefs des 17 janvier 1595 et 21 janvier 1597, avait prescrit à l'archevêque de Goa de nommer en cas de vacance un vicaire apostolique, qui jouirait d'une pleine autorité au spirituel et au temporel, jusqu'à ce que le pape ait lui-même pourvu; ceci sans rien préjuger de la valeur de tous actes antérieurs, coutumes, statuts, etc., est-il spécifié dans le deuxième document, le pape entendant y déroger, *hac vice specialiter et expresse*. Texte du bref dans Beltrami, *op. cit.*, p. 252 sq. Alexis de Menezes ne pouvait hésiter : au cours même de sa visite, il nomma vicaire apostolique d'Angamale le P. François Roz, qui, adjoint depuis douze ans à Mar Abraham, connaissait aussi bien que personne les affaires du diocèse. Toutefois, lorsqu'il fut rentré à Goa, son conseil lui fit observer que Georges de Christo ayant déjà pris en mains l'administration du diocèse, il ne convenait pas de le déposséder. L'archevêque obtint péra et confirma l'archidiacre dans sa charge d'administrateur, en lui donnant comme conseillers le P. Roz et le supérieur du séminaire de Valpicoita. Beltrami, *op. cit.*, p. 120. La mesure semblait devoir donner satisfaction aux chrétiens de Saint-Thomas, mais il déplut à l'archidiacre de se voir imposer des conseillers obligatoires et, tandis qu'il retardait l'émission de la profession de foi qui devait marquer son entrée en fonctions, peut-être dans l'espoir que, sur les entrefaites, un évêque arriverait de Mésopotamie, il provoqua une assemblée du clergé et du peuple, où l'on s'engagea à maintenir à tout prix le rit et les usages syro-malabares, *legem sancti Thomæ*, comme à n'accepter aucun évêque qui n'ait été nommé par le patriarche.

Mis en présence de ce mouvement, avant-coureur d'un schisme, l'archevêque de Goa décida de visiter par lui-même toutes les communautés « syriennes » du Malabar et il le fit, nonobstant l'excitation des esprits, à partir du 27 décembre 1598. Cette visite se prolongea plusieurs mois et nous en connaissons les

détails par un récit que le moine augustin Antoine de Gouvea, plus tard évêque titulaire de Cyrène, composa à la demande de ses supérieurs provinciaux, pour enregistrer à la gloire de l'ordre la brillante action de l'archevêque Menezes : *Jornada do Arcebispo de Goa, Dom Frey Aleixo de Menezes...* quando Joy as Serras de Malauar, Coimbre, 1606, 6 et 152 fol. L'auteur, qui date sa préface de Goa, 27 septembre 1603, n'avait pas pris part personnellement à la visite en question, mais il déclare qu'il s'est renseigné auprès de ceux qui accompagnèrent constamment l'archevêque, tel son confesseur et confrère le P. Bras de Sainte-Marie. Un informateur particulièrement qualifié fut le P. Roz.

Le P. de Gouvea, qui estime les syro-malabares à 70 000 environ, met très bien en lumière la position des missionnaires portugais vis-à-vis d'eux. Leur premier sentiment était d'admiration envers ces chrétiens, qui, malgré leur petit nombre et leur pauvreté, au milieu d'une foule immense de païens, souvent opprimés par les potentats locaux, n'ayant que de misérables lieux de culte, tandis que les idolâtres avaient d'innombrables et riches pagodes, avaient le très grand mérite d'avoir maintenu dans son intégrité cette foi dans la Trinité, qui est le solide fondement de la religion chrétienne. Malheureusement, et sans qu'il y eût faute de leur part, ces chrétiens étaient de mauvais chrétiens, étant tombés dans l'hérésie, parce que leurs chefs hiérarchiques, les évêques venus de Mésopotamie, étaient eux-mêmes inféodés à l'hérésie nestorienne. On comprend que, en présence d'une aussi regrettable situation, l'archevêque et son conseiller aient voulu à tout prix secourir ces pauvres égarés et les ramener au bercail sous la houlette du successeur de Pierre. Ils se donnèrent de la peine d'ailleurs : nonobstant le climat épuisant de l'Inde méridionale, l'archevêque voulut visiter personnellement les moindres communautés, avant et après le synode, y consacrant une année entière, passant d'un point à un autre avec sa suite, le plus souvent au moyen d'embarcations qui naviguaient sur les eaux intérieures ou *rios*, affrontant avec un courage indéfectible les dangers de toutes sortes, soit de la part des chrétiens obstinés, soit de la part des principicules à qui l'on faisait croire que l'archevêque, sous prétexte de placer tous les chrétiens sous l'obédience du pape, avait par-dessus tout l'intention de les assujettir complètement aux Portugais, en les soustrayant à l'autorité de leurs chefs traditionnels.

Le départ de Cochim eut lieu au début de février 1599. Première étape à Valpicoita, chez les Pères jésuites, en terrain sûr. Trois élèves du collège-séminaire, où étaient élevés les fils des nobles en même temps que les futurs prêtres, prononcèrent, au cours d'une séance académique, des discours en latin, syriaque et malayalam, où ils demandèrent à l'archevêque de rendre la vraie foi au Malabar et d'en extirper à jamais l'hérésie nestorienne. L'évêque répondit à l'église, dans une cérémonie inaugurale de la visite, parlant d'une façon générale contre les prélats venus de Mésopotamie, qui, en pénétrant clandestinement au Malabar, ne seraient que des voleurs venus dans le bercail sans passer par la porte et donc pour entraîner les fidèles à l'enfer. Le développement de ce thème avait pour but de mettre en garde le clergé et les fidèles contre l'arrivée, toujours possible, malgré la surveillance portugaise à Ormuz et Goa, d'un évêque envoyé par le catholico de Séleucie. Menezes n'ignorait sans doute pas que des démarches avaient été faites auprès de celui-ci pour obtenir un évêque suivant les méthodes traditionnelles. Après avoir complété cette instruction par un exposé de la doctrine catholique sur le purgatoire, Menezes administra la confirmation.

La question de la confirmation était en effet un des

points sensibles au Malabar. Là, comme ailleurs, les prêtres pratiquaient au cours du baptême des onctions et, probablement, certaines d'entre elles appartenaient au rite essentiel de la confirmation. Mais, comme dans les Églises orientales les prêtres administrent la confirmation dans la même cérémonie que le baptême, on conçoit facilement que des prêtres et des fidèles peu instruits n'aient pas su faire la distinction entre les deux sacrements. A notre époque même, après que le Saint-Siège a formellement interdit de confirmer les dissidents qui ont reçu régulièrement le baptême des ministres ordinaires de leurs Églises, on trouve encore des prêtres latins qui hésitent. Les missionnaires portugais sont donc excusables et ils avaient en outre une raison positive de considérer les « syriens » du Malabar comme n'ayant pas reçu la confirmation, c'est que les onctions, au baptême, étaient faites par les cassanars (nom local des prêtres, *Katanar*) non pas avec du saint chrême à base d'huile d'olive consacré par l'évêque, matière obligatoire de la confirmation, mais avec de l'huile de coco ou de palme, qui n'avait été soumise à aucune consécration. Si, à Vaipicota, où l'influence des jésuites était grande, les fidèles se présentaient en grand nombre pour la confirmation, ailleurs l'invitation de l'évêque fut mal reçue et la question de la confirmation, dont l'institution par Notre-Seigneur était niée par les réfractaires, devint la matière d'âpres discussions.

Le lendemain de son arrivée, tandis que Menezes assistait à l'office chaldéen, son attention fut attirée sur le fait qu'on y priait pour le patriarcat de Babylone, en lui attribuant le titre de « pasteur universel de l'Église chrétienne ». C'était l'usurpation évidente d'un titre qui convenait au seul pape de Rome. En outre, ce patriarche n'était-il pas nestorien? Non, sans doute, Simon IX Denhá était catholique, confirmé à Rome le 16 juin 1581, cf. art. NESTORIENNE (Église), col. 230, 263, mais le savait-on aux Indes, ou y affectait-on de tenir pour nestorien tout ce qui venait de Mésopotamie? L'archevêque de Goa craignit de scandaliser les partisans de Rome en assistant à des offices où le clergé mentionnerait un hérétique; après avoir assisté à l'office chaldéen une deuxième fois, il fulmina l'excommunication *latæ sententiæ* contre quiconque nommerait encore le patriarcat de Babylone, enjoignant à tous de nommer le pape. Cette déclaration provoqua un tumulte. Un nouveau thème de discussion surgit, qu'il fallut ensuite traiter à chaque étape : y a-t-il dans l'Église plusieurs lois pouvant s'opposer, en particulier une loi de saint Pierre et une loi de saint Thomas, ou bien une seule loi du Christ, adoptée par tous les apôtres?

Après Vaipicota : Parù, Mangate, Chegeree, Canhur. L'archidiacre, qui aurait dû accompagner l'archevêque, s'était retiré en la résidence d'Angamalé, après avoir recommandé à ses prêtres de recevoir Menezes avec honneur, mais comme un exécutif étranger, de passage dans leurs chrétiens. Pourtant le siège était vacant depuis deux ans, et la nomination qu'on attendait de Rome n'arrivait pas. Menezes estima qu'il était temps de procéder à une ordination et convoqua les ordinands à Diamper pour le samedi de la Passion. Il invita aussi l'archidiacre Georges, comme administrateur du diocèse, mais celui-ci, fort du bref de Clément VIII, protesta contre l'acte de juridiction que Menezes se préparait à faire. Le pape n'avait pas donné à l'archevêque de Goa une juridiction quelconque sur les « syriens », prétendait l'archidiacre, mais seulement sur les latins. Résolu à défendre ses privilèges, Georges fulmina à son tour une excommunication *latæ sententiæ* contre ceux qui se feraient ordonner par l'archevêque, leur annonçant qu'ils ne seraient jamais admis dans le clergé d'Angamalé et menaçant

même de mesures coercitives les membres de leurs familles. L'archevêque passa outre et ordonna trente-huit prêtres, après les avoir examinés, en particulier sur leur connaissance de la langue syriaque, après leur avoir fait émettre la profession de foi de Pie IV, jurer obéissance au pape et renoncer aux erreurs des nestoriens, ainsi qu'à l'obédience du patriarche de Babylone.

Le vendredi avant les Rameaux, l'archevêque arrivait à la grosse chrétienté de Caturte, où il avait décidé de faire les offices de la semaine sainte. Mais les prêtres de la ville s'inquiétaient en apprenant que l'archevêque entendait pontifier et administrer lui-même les sacrements. Ils escomptaient un beau bénéfice de la communion pascale, car l'usage était établi que chaque fidèle en s'approchant de la Table sainte offrait au célébrant un fanon (= 1/8 de roupie). Ils firent exposer leurs doléances à la souveraine du pays, la reine Pimenta, et celle-ci fit enjoindre à Menezes de partir dans les trois jours. On avait représenté à la reine que l'archevêque détournerait d'elle ses sujets chrétiens; il répliqua que, bien au contraire, il prêchait à tous d'être soumis aux puissances légitimes et il revendiqua la liberté d'officier, en s'appuyant sur les privilèges des chrétiens de Saint-Thomas, à qui les souverains du pays reconnaissaient depuis 1500 ans le droit d'avoir des chefs religieux venus de l'étranger.

Menezes, pour impressionner davantage les gens de Caturte et leur faire apprécier la splendeur des cérémonies latines, avait fait venir des chanteurs de Cochin. A partir du mercredi saint, les offices eurent lieu, en latin d'abord, en chaldéen ensuite, dans l'église principale et l'archevêque assista à la double série des fonctions liturgiques, pour montrer à tous qu'il avait juridiction sur les syriens, aussi bien que sur les latins. Après les ténèbres du mercredi soir, l'archevêque réunit les cassanars et leur expliqua la signification des saintes huiles, dont la consécration devait avoir lieu le lendemain et en telle quantité que toutes les églises pourraient en être pourvues. Le jeudi saint, après la consécration des huiles et la célébration de la messe pontificale, le saint sacrement fut placé dans un reposoir somptueusement orné, à la grande édification du peuple fidèle, qui n'avait jamais vu rendre de pareils honneurs à la sainte eucharistie. L'après-midi eut lieu la cérémonie du *mandatum* et c'est aux cassanars que l'archevêque lava les pieds. Lorsqu'on vit le prélat portugais, en chape et mitre, s'agenouiller devant chacun des prêtres indigènes, laver et baiser leurs pieds, la foule frissonna, émue par tant d'humilité, et plusieurs des prêtres pleurèrent. La cérémonie du vendredi saint, avec l'adoration de la croix, améliora encore les dispositions des chrétiens de Saint-Thomas, très dévots à la croix, aussi, lorsque l'office des ténèbres fut interrompu pendant la lecture de la première leçon du deuxième nocturne par l'entrée du prêtre, qui avait organisé la révolte, suivi de gens armés, le peuple et le clergé, loin de vouloir s'associer à une manifestation hostile, l'entourèrent et l'amènèrent devant l'archevêque, l'encourageant par tous les moyens à implorer son pardon. Et, si le malheureux révolté refusa de se soumettre, son geste n'en fut pas moins bienfaisant, car, après la cérémonie, les nobles et les prêtres se présentèrent en bloc à Menezes pour lui protester de leur entière soumission.

Ainsi Caturte fut la première communauté complètement ralliée. D'autres suivirent dans le cours des semaines suivantes, dont les deux plus importantes furent Molandurte et Diamper. Il était évident que le parti portugais allait l'emporter. Menezes en profita pour faire approcher de nouveau l'archidiacre par un prêtre qui lui donnait toute confiance et la réponse fut favorable. L'archevêque s'empressa de lui faire

connaître par écrit quelles conditions il devait accepter : renoncer aux erreurs de Nestorius, Diodore de Tarse et Théodore de Mopsueste; reconnaître qu'il y a une loi unique du Christ et non plusieurs lois capricieusement divergentes, de saint Thomas, de saint Pierre, etc.; émettre la profession de foi qui lui avait été envoyée lors de sa nomination comme administrateur de l'archidiocèse d'Angamale; procéder à la correction des textes liturgiques; promettre obéissance au pape; anathématiser le patriarche de Babylone; s'engager à ne recevoir dans le diocèse aucun évêque qui n'ait été nommé par le pape et agréé par les autorités portugaises; reconnaître l'autorité de l'archevêque de Goa; préparer la réunion d'un synode; accompagner l'archevêque dans sa visite.

La rencontre de l'archidiacre et de l'archevêque eut lieu à Valpikota. Georges demanda en grâce de ne pas être obligé à un acte public de soumission; il promit, jura, signa en présence du seul archevêque et du P. Roz. Puis on convint que le synode aurait lieu à Diamper (Udampur) et s'ouvrirait le 20 juin, troisième dimanche après la Pentecôte.

Arrivé à Diamper quelques jours avant le synode pour vérifier la préparation des divers détails et recevoir les participants, Menezes commença par la cérémonie d'ouverture, telle qu'elle est fixée par le pontifical, faisant chanter toutefois les litanies des saints en syriaque d'abord, puis en latin. Le 21 juin fut consacré à la profession de foi; bien que l'archevêque eût commencé lui-même par lire la formule de Trente, la main sur les évangiles, plusieurs « syriens » protestèrent que, ayant toujours été chrétiens, ils se sentaient offensés de ce qu'on leur demandât d'émettre publiquement une profession de foi. Mais l'archevêque expliqua les raisons de l'Eglise en une courte instruction et tous, à commencer par l'archidiacre, professèrent leur foi suivant la formule tridentine, complétée par des anathématismes contre les erreurs nestoriennes. La séance dura sept heures, les prêtres s'exprimant en syriaque, les députés laïcs, au nombre de quatre par chrétienté, en malayalam.

L'ordre prévu pour le synode avait fixé que la séance suivante, ou *actio tertia*, serait consacrée aux questions dogmatiques fondamentales. Mais les cassanars demandèrent à ce que ces questions fussent traitées avec une certaine réserve, sans l'intervention des chanoines de Cochin et autres personnalités portugaises, car il leur en coûtait de voir discuter devant un auditoire d'étrangers ces erreurs auxquelles ils avaient été précédemment attachés. L'archevêque acquiesça volontiers et l'ordre des séances fut modifié : on commença donc par examiner la matière destinée à l'*actio quarta*, c'est-à-dire les questions de doctrine et de discipline relatives aux sacrements de baptême et de confirmation. Le synode siégeait le matin de sept à onze heures et l'après-midi de deux à six. Chacun pouvait faire ses observations sur les articles de doctrine ou les projets de décrets. Le plus souvent l'archevêque répondait lui-même. Le 23 juin on traita la matière de l'*actio quinta* : sacrement de l'eucharistie et sacrifice de la messe. Le 24, tandis que les Portugais étaient allés, pour fêter la Saint-Jean-Baptiste, à une église assez distante, Alexis de Menezes inaugura la séance par un exposé général de la foi, puis on discuta longuement et jusqu'à une heure avancée de la nuit, afin que rien ne restât dans l'ombre. Les prêtres acceptèrent assez facilement les formules proposées par l'archevêque et il n'y eut de résistance à ses desirs que sur un point : il aurait voulu que le clergé abandonnât l'office chaldéen, sous prétexte que l'hérésie nestorienne y affleurerait à chaque page. Le bréviaire romain le remplacerait, traduit en syriaque. Mais les cassanars tenaient à leurs prières traditionnelles; on finit

par transiger, il y aurait correction seulement. Le résultat de cette journée fut l'approbation par les synodiques d'un décret sur la foi, en quatorze chapitres, qui devait servir comme résumé de la doctrine jusqu'à composition, en malayalam, d'un catéchisme un peu développé. Les arguments principaux traités dans ces chapitres étaient : la Trinité, l'incarnation, la maternité divine de Marie, le péché originel, les fins dernières, les anges gardiens, l'Eglise et son organisation, le canon des livres saints.

Vingt-deux décrets venaient ensuite où étaient considérés les points, qui revêtaient une importance particulière au Malabar. Et d'abord l'Ecriture sainte (décrets 2 et 3) : le canon des syro-malabares était incomplet, car il y manquait Esther, Tobie, la Sagesse, la 1<sup>re</sup> Pétri, les deuxième et troisième épîtres de Jean, l'épître de Jude, l'Apocalypse. Il y manquait aussi la péricope de la femme adultère, le verset des trois témoins célestes, quelques autres paroles. En fait, tous ces défauts n'étaient pas propres au Malabar : les textes syriaques de la Bible étaient les mêmes partout, et dès avant Nestorius. Il ne fallait donc pas accuser les nestoriens d'avoir modifié l'Ecriture, ils s'étaient contentés de remplacer « Dieu » par « Christ » dans quelques passages, Act., xx, 21; 1 Joa., iii, 16. Le P. Roz, qualifié à la fois par sa connaissance de l'Ecriture sainte et par celle du syriaque, devait réduire les livres bibliques à la teneur de la Vulgate latine.

Trois décrets mettaient en garde contre les influences païennes, d'autant plus à redouter que les idolâtres formaient une écrasante majorité, étaient riches et, dans plusieurs localités, avaient le monopole de fait de l'enseignement. Le 4<sup>e</sup> décret condamnait la doctrine de la témépyscose et celle du fatalisme, par laquelle on se figurait que le sort d'un chacun était fixé dès sa naissance, ainsi que toutes ses futures actions. Ce décret mettait aussi en garde contre l'indifférentisme en matière de religion; il était facile qu'on fût tenté de regarder comme bonnes toutes les religions, dans un pays où tant de cultes développaient côte à côte leurs cérémonies. Les 12<sup>e</sup> et 13<sup>e</sup> décrets regardaient la fréquentation des écoles : autant que possible, il fallait avoir pour chaque communauté chrétienne un maître chrétien. Là où il était impossible d'en avoir, les enfants des chrétiens ne devaient être autorisés à fréquenter les écoles païennes que dans la mesure où on pouvait être assuré qu'ils ne seraient pas obligés de s'associer à des actes d'un culte idolâtrique. Les maîtres chrétiens pouvaient accepter parmi leurs élèves des enfants de familles païennes, mais ils ne devaient en aucune façon avoir dans leurs écoles des simulacres idolâtriques auxquels les enfants païens pussent rendre leurs hommages à l'occasion de la classe.

Toutefois, ce à quoi visait le plus l'archevêque de Goa, c'était à déraciner pour toujours les influences mésopotamiennes et nestoriennes, dans la foi, dans l'organisation ecclésiastique, dans les formules liturgiques; œuvre délicate au possible, car la réforme risquait d'ébranler tout l'édifice chrétien auquel, si imparfait qu'il fût, étaient habitués ces pauvres populations, bien dignes d'être prises en pitié pour leur ignorance et leur simplicité. Mais Alexis de Menezes n'était pas homme à reculer devant ce qu'il pensait être son devoir. Dans le 5<sup>e</sup> décret, il fut question de la crucifixion et de la passion de Notre-Seigneur, que les nestoriens préféraient passer le plus possible sous silence, sous prétexte de mieux respecter le Christ, mais privant ainsi leur piété d'un aliment essentiel. Dans le 6<sup>e</sup> décret, on expliqua ce qu'il fallait tenir sur la maternité virginale et la pureté de Marie. Dans les 7<sup>e</sup> et 8<sup>e</sup> décrets, on élucida l'organisation de l'Eglise : une loi seulement, celle du Christ, et non deux



lois différentes, celle de saint Thomas et celle de saint Pierre, comme certains auraient voulu, toutes deux immédiatement promulguées par le Christ, et donc un seul vicaire du Christ, avec cette conséquence qu'on ne pouvait qualifier le patriarche de Babylone de pasteur universel. Cette position théorique avait, au 19<sup>e</sup> décret un corollaire pratique : réprouvant le serment prêté dans le conciliabule consécuteur à la mort de Mar Abraham, les synodiques s'engageaient à obéir au pape et à ne recevoir comme évêques à l'avenir que ceux qu'il aurait désignés.

Les syriens orientaux, en Mésopotamie et conséquemment au Malabar, étaient restés dans l'ignorance théorique et pratique des dispositions arrêtées par les conciles œcuméniques : par le 20<sup>e</sup> décret, l'Église du Malabar déclarait les accepter en bloc, mais en particulier celui d'Éphèse, où Nestorius avait été condamné. Elle reconnaissait officiellement la sainteté du légat pontifical à ce concile, Cyrille d'Alexandrie. Le dernier concile œcuménique, celui de Trente, dont l'application se faisait alors à toute l'Église, fut reconnu par le 21<sup>e</sup> décret, où l'on prit soin de spécifier que les syro-malabares observeraient les dispositions disciplinaires de ce concile, telles qu'on les observait dans toute l'Église, et en particulier dans les diocèses voisins, de la province ecclésiastique de Goa.

La réforme de la foi devait être poursuivie dans chaque chrétienté par le moyen de prédications : le 17<sup>e</sup> décret fixa les règles pour l'approbation des prédicateurs. Le 18<sup>e</sup> décret s'occupa des rétractations que devaient faire devant leurs ouailles ceux qui auraient soutenu auparavant des doctrines erronées. Enfin, pour que tout ceci ne restât pas lettre morte, tous s'engagèrent à obéir aux dispositions de la sainte Inquisition goanaise (décret 22), laquelle était instamment priée de nommer deux commissaires pour Angamalé, en raison de la distance. Le devoir de dénoncer les hérétiques existait pour tous, spécialement, comme de juste, pour les membres de la hiérarchie. Décret 23.

Malais la foi ne dépend pas seulement de la prédication ; elle peut être corrompue par la lecture des livres hérétiques ou compromise par des formules liturgiques incorrectes. Les ouvrages littéraires dangereux furent condamnés nommément par le 14<sup>e</sup> décret, avec mention, pour la plupart, de ce qu'ils contenaient de plus répréhensible : le récit apocryphe de l'enfance de Notre-Seigneur connu sous le nom de *Protévangile de Jacques*, la lettre apocryphe sur l'observation du dimanche, un livre sur la procession du Saint-Esprit non identifié, le *Libre des Pères* ou collection de témoignages dogmatiques, le traité sur les sacrements du patriarche Timothée II, l'encyclopédie théologique du métropolitain de Nisibe, Mar 'Abdôšo', ainsi que son *Paradis d'Éden*; des collections d'homélies, un commentaire des évangiles d'après Théodore de Mopsteste; des vies de personnages considérés comme saints par les nestoriens, celle du moine Joseph Bousnaya, celle de l'abbé Isaïe, celle de Rabban Hormizd et la collection de biographies monastiques comparée à la *Flos sanctorum* et qui doit être le *Libre de la bonté* de 'Isodenah, évêque de Basrah; le *Libre des ordinations*, les hymnes de Georges Warda et celles de Qamis bar Qardahe; le recueil de la discipline mésopotamienne ou *Liber canonum*; trois volumes imbus de superstitions : le *Libre des sorts*, l'*Antenne de Sabamon* et le *Parisman* ou *Médecine des Perses*. Identification de ces divers ouvrages par J.-B. Chabot, *L'autodafé des livres syriaques du Malabar*, dans *l'Asiatique ou recueil de travaux d'érudition dédiés à M. le marquis Melchior de Vogüé à l'occasion du quatre-vingtième anniversaire de sa naissance*, 18 octobre 1909, Paris, 1909, p. 615-623.

La question des formules liturgiques était plus épineuse, puisqu'il y avait lieu de condamner en bloc ou devait corriger : il y avait des expressions dangereuses pour la foi au mystère de l'incarnation; il y avait des noms de personnages à supprimer, parce que ceux-ci étaient ou hérétiques formels ou suspects d'hérésie; certaines fêtes devaient disparaître. Décrets 9 et 15. Les livres liturgiques devaient tous être présents pour la correction, soit à l'archevêque au cours de sa visite, soit au P. Roz, ou d'une façon générale aux jésuites de Valpicotha. Décret 16. Les livres hérétiques devaient être détruits sans plus et toute cette besogne devait être terminée dans un délai de deux mois. Enfin, il fallait changer le titulaire de la cathédrale d'Angamalé érigée par Mar Abraham : au lieu d'Hormisdas le moine, on y vénérerait dorénavant Hormisdas, martyr persan. Décret 10.

Le 25 juin eut lieu l'*actio septima* sur l'ordre et le mariage, le 26, l'*actio octava* sur l'organisation du diocèse, le 27, l'*actio nona* sur la réforme des mœurs. Cette dernière session, où furent proclamés vingt-quatre décrets, toucha à plusieurs points importants de la vie sociale : règlement des héritages et des adoptions, fréquentation des assemblées païennes non religieuses, attitude vis-à-vis des païens de secte noble, les nairs, et vis-à-vis des parias ou intouchables. Menezes, mu par un profond sentiment chrétien, aurait voulu que l'on passât outre à ces réglementations aristocratiques, dont une des pires conséquences était qu'elles interdisaient pratiquement la conversion au christianisme des malheureux appartenant aux castes inférieures; mais les chrétiens indigènes, qui étaient assimilés aux brahmanes nambudiris ou aux nairs en vertu de privilèges anciens, ne voulurent pas y renoncer et prononcèrent eux-mêmes leur propre déchéance sociale.

En cette même *actio nona*, il fut procédé par le décret 25 à la conclusion du synode. Il était enjoint à tous les recteurs d'églises d'avoir dans leurs archives une copie au moins du texte malayalam des actes du synode, tel qu'il résultait de la traduction authentique, signée par l'archidiaque Georges et le supérieur du collège de Valpicotha. Afin que tous les fidèles fussent instruits des prescriptions du synode, on devrait en lire les actes par sections, chaque fois qu'il n'y aurait pas de sermon, aux offices des dimanches et fêtes, ou les jours de fêtes seulement, si les dimanches étaient consacrés à la lecture et à l'explication du catéchisme. Deux exemplaires originaux seraient conservés, souscrits tous deux par l'archevêque, dont un à Valpicotha et l'autre à Angamalé.

On proclama ensuite les noms des soixante-quinze paroisses et ceux des curés et vicaires, dont certains devaient avoir la charge des chapelles desservant un petit nombre de fidèles pour qu'on pût en faire des centres paroissiaux. Les prêtres désignés s'avancèrent pour baiser la main de Menezes, qui leur adressa une fervente exhortation, suivant le style des monitions aux ordinands du pontifical romain. Après quoi tous s'avancèrent pour signer, 153 prêtres et 660 laïcs, puis l'archevêque entonna le *Te Deum*, que l'on chanta processionnellement, les Portugais en latin et le clergé indigène en syriaque, tandis que les fidèles psalmodiaient en malayalam.

Avant la dislocation, l'archevêque fit remettre à chaque recteur de paroisse une pierre d'autel consacrée par lui, une boîte aux saintes huiles, un rituel contenant les formules des sacrements traduites du latin en syriaque, un catéchisme en malayalam, un surplis pour l'administration des sacrements. Toutes les églises et chapelles furent pourvues de calices, de linges d'autel, d'ornements. Après quoi, Alexis de Menezes, certain maintenant d'être partout bien accueilli, reprit la visite du diocèse d'Angamalé. Le

récit de cette visite occupe dans l'édition originale de la *Jornada* des fol. 73-114<sup>vo</sup>. Le programme journalier de l'archevêque est fort chargé : dans chaque paroisse visitée il y a évidemment un office liturgique auquel assiste le prélat, avec confirmation de tous les chrétiens qui n'ont pas été confirmés jusqu'alors, souvent plusieurs baptêmes, toujours une instruction au moins, avec lecture des principaux décrets du synode et une exhortation à les observer; présentation de tous les livres en syriaque, liturgiques et autres, avec mise au feu, séance tenante, des livres condamnés, correction des autres; désignation des économistes paroissiaux, approbation des confesseurs. Ceci est le programme minimum, car, si quelque païen, attiré par la pompe extérieure de la cérémonie, se présente à la porte de l'église, l'occasion est bonne pour commencer aussitôt une instruction catéchétique, d'où résultera, à quelques semaines de là, la grâce aidant, une nouvelle conversion. Si des malades sont indiqués à l'archevêque, il n'hésite pas à les visiter et à lire sur eux quelques passages du saint évangile. Et la visite dura ainsi du début de juillet au 16 novembre, date du retour à Goa. Clément VIII avait envoyé à l'archevêque un bref d'encouragement dès le 1<sup>er</sup> avril 1599; lorsque ce bref parvint à Menezes sur la fin de son voyage, il lui apparut comme le témoignage de satisfaction de la Providence pour son travail et comme un gage de réussite pour la réforme si difficilement mise en route.

Les dispositions disciplinaires du synode de Diamper seront examinées ci-dessous, col. 3151 sq.; elles ont été l'objet d'amères critiques. Beaucoup, aujourd'hui, demeurent choqués par cette tendance à tout réduire à la mesure des usages de l'Église romaine, qui informa l'œuvre de Menezes et de ses collaborateurs. Elle était certainement contraire aux méthodes que le Saint-Siège recommandait ailleurs, en particulier dans le Proche-Orient asiatique et en Italie même. Jamais Rome n'a prescrit de latiniser le rite byzantin, ni le maronite, ni même le chaldéen de Mésopotamie; et les actes du synode de Diamper — qui est d'ailleurs un simple synode diocésain non soumis par le droit à l'examen de la Curie — n'ont jamais été officiellement approuvés. Cf. G. Beltrami, corrigeant l'affirmation de Pastor, d'après Raulin, Müllbauer et Jann, *La Chiesa caldea*..., p. 124 sq., n. 83. Parmi les latinisants — il y en a toujours eu, et il y en a encore — les apôtres catholiques du Malabar dans la deuxième moitié du xvi<sup>e</sup> siècle sont probablement les plus excusables. Ils trouvaient, en effet, une chrétienté hérétique, formellement ou matériellement, peu importe, avec des livres théologiques où abondaient les formules erronées, des textes liturgiques douteux, un grand laisser-aller dans toute l'organisation ecclésiastique, une morale relâchée. Comment n'auraient-ils pas eu l'idée d'y appliquer, dans la plus large mesure possible, la réforme tridentine? Menezes a pensé qu'il devait agir pour le diocèse d'Angamalé comme saint Charles Borromée avait agi pour l'archidiocèse de Milan et, s'il y a moins bien réussi, c'est surtout parce que les différences de langue et de rite augmentaient singulièrement la difficulté; il ne lui a manqué ni le zèle, ni le dévouement.

Les actes du synode d'Udipampur ou Diamper ont été publiés pour la première fois à Coïmbre en 1606 sous le titre *Synodo diocesano da Igreja e bispado de Angamale dos antigos christaos do San Thomaz das Ilhas do Malabar das partes da India oriental, celebrado pelo Reverendissimo senhor dom Frey Aleixo de Menezes... no terceiro domingo depois de Pentecoste aos 20. dias do mes de junho da era de 1599. Na igreja de todos os Santos, no lugar et Reyno do Diamper...* Le volume, de 62 fol., est généralement relié avec la *Jornada de Goa*, imprimée la même année. J.-F. Raulin, ancien général des ermites de Saint-Augustin, traduisit ces actes du portugais en latin, en les faisant précéder d'un

abrégé de la *Jornada* et d'une histoire sommaire du christianisme aux Indes, *Historia Ecclesiae Malabaricae cum Diuinitaria synodo...*, Rome, 1745, 18 fol., et 529 p. Les actes proprement dits, qui occupent les p. 59-282, ont été réimprimés par J.-D. Mansi dans son supplément à l'édition des conciles de Coletti, *Sanctorum conciliorum supplementum*, t. vi, Lucerne, 1752, col. 1-208. C'est cette impression qui a été reproduite anastatiquement dans le nouveau Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, t. xxxv, Paris, 1902, col. 1161-1368. Les actes du synode, en portugais et en latin, avec les notes de Raulin, se trouvent reproduits dans *Bullarium notatus Portugallicae regum, Appendix*, t. i, Lisbonne, 1872, p. 147-368.

Mathurin Veysière de La Croze a consacré à la visite de l'archidiocèse d'Angamalé par Alexis de Menezes et au synode de Diamper les p. 77-328 de son *Histoire du christianisme des Indes*, La Haye, 1724. Le ton en est tout autre qu'irénique. Le bibliothécaire du roi de Prusse en veut à l'archevêque portugais d'avoir fait disparaître de l'Église du Malabar tout ce qui pouvait la rapprocher de l'Église réformée. W. Germann, *Die Kirche der Thomaschristen*, Gütersloh, 1877, p. 380-394, 414-428, a donné une chronique assez détaillée de la double visite de Menezes aux chrétiens du Malabar, avant et surtout après le synode.

IV. LES CHRÉTIENS DE SAINT-THOMAS SOUS LA JURIDICTION DES JÉSUITES ET DES CARMES. — Il y avait à peine six ans qu'Ignace de Loyola et ses compagnons avaient posé à Montmartre les premiers fondements de la Compagnie de Jésus et l'approbation des premières constitutions n'avait pas encore été publiée, lorsqu'au début de 1540 Simon Rodriguez et François-Xavier furent destinés par Paul III à la mission des Indes. Le premier, il est vrai, s'arrêta à Lisbonne et les deux nouveaux compagnons donnés à François furent par la maladie retenus une année entière au Mozambique, mais l'homme qui débarqua seul à Goa, le 6 mai 1542, avait de telles qualités d'intelligence, d'énergie et de savoir-faire administratif, sans vouloir omettre sa sainteté, que la mission des jésuites aux Indes avait atteint avant la fin du xvi<sup>e</sup> siècle un haut point de prospérité. Les jésuites, cependant, n'y étaient pas les seuls religieux, car dès les premiers voyages d'exploration avaient afflué prêtres séculiers et missionnaires réguliers, trinitaires, ermites de Saint-Augustin, dominicains, franciscains. Et les jésuites n'avaient pas été les premiers non plus à s'occuper des « syriens »; le collège de Cranganore, fondé en 1546 par l'archevêque de Goa, le dominicain Jean d'Albuquerque, d'entente avec Mar Abraham, avait été confié aux franciscains, les mêmes qui avaient accueilli à Cochín, sur la fin de sa vie, le vieil évêque Mar Joseph.

Mais, lorsque Mar Abraham vint à disparaître, alors que le Saint-Siège résolut de le remplacer par un prélat occidental, le choix ne pouvait guère porter que sur un jésuite. Dès 1552, en effet, les franciscains avaient renoncé au collège de Cranganore, où en six ans ils avaient réussi à former quatorze prêtres indigènes. Ils ignoraient la langue syriaque et ne s'étaient pas spécialisés dans l'enseignement, tandis que les premiers disciples d'Ignace, ayant généralement fréquenté les universités, après avoir repris presque dès leur arrivée la direction du collège goanais de Saint-Paul, s'étaient imposés en quelque sorte pour la formation du clergé malabar. Ayant ouvert un collège à Cochín en 1552 et réorganisé en 1587, à Vaïpicota, le séminaire des « syriens », les jésuites, sans avoir un monopole de droit ou de fait, étaient cependant les religieux qui étaient le plus en contact avec les chrétiens syro-malabares. En 1595 leur séminaire de Vaïpicota avait déjà reçu quarante-cinq élèves, dont douze étaient prêtres, trois diacres, dix-huit minorés. P. Du Jaric, *Thesaurus rerum indicarum*, trad. Martinez, Cologne, 1615, p. 365-370.

Cette situation explique comment Alexis de Menezes avait choisi le P. François Roz, professeur de syriaque

à Vaipicota, comme administrateur de l'archidiocèse d'Angamalé à la première nouvelle de la mort de Mar Abraham. En même temps qu'il prenait cette mesure de caractère transitoire, bientôt rapportée d'ailleurs sous la pression de son conseil, il avait dû proposer à Lisbonne une nomination définitive. Son point de vue nous est connu par une lettre qu'il écrivit, le 19 décembre 1597, au patriarche titulaire de Jérusalem, Fabio Biondi, qui avait été collecteur apostolique au Portugal. *Subsidium ad Bullarium patronatus Portugallie*, Alaple, 1903, p. 12 sq. Rompant avec la pratique constante de l'Eglise romaine, il proposait avec insistance qu'au lieu de laisser nommer un prêtre syrien par le patriarche d'Alexandrie (*sic*) ou celui de Babylone, déclaré hérétique et nestorien comme feu Mar Abraham, le pape nommât un latin, de préférence un jésuite, en le constituant suffragant de Goa, comme l'évêque voisin de Cochîn. La proposition a de quoi surprendre et il faut qu'on ait eu bien peur à Rome de voir se perpétuer aux Indes l'hérésie nestorienne, alors qu'on avait pu apprécier en Curie la sincère orthodoxie d'un Sulqâ, d'un Mar Elie et d'un Mar Joseph. Alexis de Menezes avait eu, il est vrai, un précurseur dans la personne d'un jésuite maronite, le vénérable Abraham Georges, qui avait écrit au général de la Compagnie, le 15 décembre 1593, en suggérant qu'on donnât aux chrétiens de Saint-Thomas un pasteur sincèrement catholique, choisi en dehors du rit chaldéen, par exemple un prêtre originaire de Syrie, proposant nommément un certain Moïse, maronite comme lui et qu'il connaissait personnellement. A. Rabbath, *Deux lettres du vénérable Père Abraham di Giorgio, dans Documents inédits pour servir à l'histoire du christianisme en Orient*, t. II, p. 326. Abraham Georges avait été sage en remarquant qu'il ne fallait choisir ni un jésuite, ni un portugais; mais comment faire pour échapper aux obligations du *padroado*, dès là qu'on ne choisissait pas un mésopotamien? Le P. Roz avait pour lui qu'il était connu déjà des chrétiens de Saint-Thomas et avait une grande pratique de leurs affaires, maniant également leurs deux langues, syriaque et malayalam. Il avait, en outre, cet avantage que, né en Catalogne, il appartenait par sa naissance aux domaines de Philippe III, qui régnait pour lors simultanément sur l'Espagne et le Portugal. Aussi François Roz fut-il préconisé au consistoire du 20 décembre 1599, sur relation du cardinal Gesualdo. *Acta consistorialia, Acta Camer.* 13, fol. 133 v°, avec cette particularité que le siège, jusqu'alors métropolitain, était réduit au rang de simple évêché, suffragant de Goa : *Referente cardinale Gesualdo providit (Summus Pontifex) Ecclesie Angamaliensi vacanti per obitum Mar Abraham, de persona Francisci (Roz) ajouté au-dessus de la ligne), iulique dicta Ecclesia ex metropolitana reducta in episcopatum, et constituta suffraganea metropolitanae Ecclesie Goanae*. La feuille de proposition du cardinal Gesualdo nous est parvenue dans un groupe de pièces diverses réunies par le cardinal Santoro et conservées aux Archives vaticanes, *Archiv. Consist. Acta miscellanea* 53, fol. 277. Voici comment le diocèse y est défini :

Angamaliensis civitas est in Indis orientibus in regno Coceni, cuius rex est gentilis, amens Latine et tributaris regis Portugallie, qui ex tunc regnum Coceni possidet. In dicta civitate Angamaliensi est ecclesia archiepiscopalis, quae habet archidiaconatum, et per archidiaconum exercere consuevit iurisdictione archiepiscopalis. Adest seminarium, quod regitur a patribus societatis Jesu, et in eo continentur quinquaginta vel sexaginta ex christiānis descenduntibus ab eis, qui a S. Thoma apostolo ad vocati idem concessa fuerant, et instrumenta litterarum humanitatis, ac Latinae et caldae (*sic*) lingua, necnon in casibus conscientie, in fidei catholicae rudimentis, et in ritibus ecclesiasticis, juxtaque e dicto seminario plures exercent satis bene instructi, et ad

saceros et presbyteratus ordines promoti. Prope civitatem sunt duo residentia seu loca, alterum fratrum predicatorum, alterum franciscanorum, et tunc seminarium, quam haec duo loca regularium sumptibus regis Portugallie sustentantur. Ipsa Angamaliensis ecclesia haecenus habuit prelatos caldeos (*sic*) schismaticos, qui varios errores praesertim nestorianos sequuti sunt : hos autem qui praeficere consuevit patriarcha Syriae. In ecclesiis divinus lingua et ritu caldeo (*sic*) persolvitur. Sub dicta ecclesia tantus est numerus christianorum, qui juxta antiquum traditionem descendunt, sicuti dictum est, ab eis qui ad Christi fidem a sancto Thoma apostolo conversi fuerunt ut sint plus quam ducenti mille, et fere ad 300 mille ascendunt. Inter quos prelatorum et malorum ministrorum culpa nonnulli et errores (non tamen gentilitas) vident, quibus expellendis opera datur, et jam illis purgati reperiuntur libri eorum, qua in re promovendis praecipue elaboravit. Annulla est ejus dioecesis, et magnam regni Coceni partem complectitur. Nihil aliud de statu hujus ecclesiae ad praesens haberi potuit; in libris Cameræ non reperitur taxata, quia non est solita provideri per hanc sanctam Sedem.

Le statut du diocèse, réorganisé suivant les principes qui avaient prévalu pour la création des diocèses latins des Indes, fit l'objet de la bulle *In supremo militantis*, du 4 août 1600, *Corpo diplomatico portuguez*, t. XII, Lisbonne, 1902, p. 80-82. Le roi de Portugal devait assurer au nouvel évêque un subside annuel de 500 cruzados, correspondant à 375 ducats de camera, mais recevait en échange le droit de présentation résultant du *padroado*. A peine les lettres relatives à l'élection du P. Roz arrivées aux Indes, celui-ci fut consacré à Goa le 25 janvier 1601. A. Jann, *Die kahal. Missionen*, etc., p. 169 sq. Les chrétiens de Saint-Thomas avaient toujours eu pour chef un métropolitain. Il ne pouvait pas leur être indifférent que leur nouveau pasteur fût un simple évêque : la réduction du titre rendait trop manifeste la sujétion au siège de Goa, c'est-à-dire, après tout, aux Portugais. Les chrétiens de Saint-Thomas froissés dans leurs traditions d'indépendance, se tournèrent naturellement, comme au temps de la visite, vers les princes locaux; le nouvel évêque, encore que les jésuites eussent depuis 1599 ouvert une petite résidence à Angamalé, crut prudent de vivre habituellement à Cranganore, où il y avait une garnison portugaise. Mais cette ville appartenait au diocèse latin de Cochîn, et l'évêque protesta. Paul V eut le mérite de savoir supprimer sans hésiter les deux difficultés qui entraient le ministère de François Roz : le 22 décembre 1608, il rendait à Angamalé son titre archiepiscopal et, deux ans plus tard, il confirmait le démembrement de l'évêché de Cochîn, par attribution de la juridiction sur Cranganore à l'archevêque d'Angamalé. *Bullar. patron.*, t. II, p. 8-17. Les archevêques d'Angamalé devaient assister aux synodes provinciaux de Goa, mais ne subissaient plus aucun contrôle de la part de ce siège.

Ces mesures pouvaient donner aux fidèles une satisfaction de prestige, elles ne contenaient pas l'archidiacre. Celui-ci, en effet, avait, par tradition immémoriale, un rôle que n'avait aucun personnage dans les autres éparchies des syriens orientaux. Aux Indes, le métropolitain était un étranger, il ne pouvait gouverner sans un homme de confiance indigène, entre les mains de qui, nécessairement, passaient toutes les affaires. Mais François Roz conversait en syriaque et en malayalam, il connaissait depuis de nombreuses années les affaires de l'archidiocèse : il laissa de côté Georges de Christo, qu'il ne croyait pas, au surplus, d'une foi irréprochable; et celui-ci en conçut un violent ressentiment. L'orage n'éclata toutefois qu'en 1618, lorsque l'archidiacre fut parti pour Goa, où il accompagnait, pour le défendre devant les commissaires de l'Inquisition, le P. De' Nobili, qui en avait accusé d'hérésie, cf. art. MALABARES (*Rites*), t. IX, col. 1713. L'archevêque, sans avoir averti Georges, lui



donna comme suppléant le supérieur de Vaipicota. C'était remplacer un « syrien » par un Européen, nouvelle étape dans la soumission aux étrangers des chrétiens de Saint-Thomas! L'archidiacre refusa de reconnaître cette nomination, publiée à son insu. Le P. Étienne de Britto, coadjuteur et successeur désigné de François Roz, eut beau se prononcer en faveur de l'archidiacre; le vieil archevêque fut intraitable. La lutte se prolongea pendant quatre ans et c'est peu de temps seulement avant la mort de Roz qu'eut lieu sa réconciliation avec Georges. Une vraie réconciliation, d'ailleurs, car quand le siège devint vacant, le 18 février 1624, Georges administra pacifiquement le diocèse jusqu'à l'arrivée d'un *duplicatum* des bulles destinées au P. de Britto, les premiers exemplaires ayant disparu dans un naufrage. K. Werth, *Das Schisma der Thomas-Christen unter Erzbischof Franz Garzia*, Limbourg-sur-Lahn, 1937, p. 25 sq.

Quand le P. de Britto fut devenu archevêque d'Angamâlê et eut été consacré à Goa, Georges de Christo, qui avait su son intervention pour le faire rentrer en grâce auprès de son prédécesseur, lui prépara une magnifique réception. Et on put espérer que l'harmonie régnerait. Mais voici qu'en 1628 l'archidiacre envoya un mémoire au *collector apostolicus* de Lisbonne, où les jésuites et l'archevêque étaient violemment attaqués. L'occasion de ce mémoire avait été l'installation au Malabar du dominicain romain François Donati. Cet excellent religieux, qui devait mourir martyr en avril 1634, arrivé à Goa et à Cochim après bien des péripéties, s'était prévalu du titre nouveau de « missionnaire apostolique », qu'il avait reçu de la S. Congrégation de *Propaganda Fide*, pour ouvrir une école destinée à l'enseignement des clercs. Son succès avait été d'autant plus grand qu'il y enseignait en syriaque, tandis que l'archevêque ignorait cette langue, ce qui l'empêchait de participer activement aux fonctions liturgiques exécutées par son clergé. Étienne de Britto estima que la Compagnie de Jésus avait des droits à défendre; il affecta de considérer le P. Donati comme un intrus et son école comme une institution qui faisait une concurrence déloyale au séminaire de Vaipicota. Les indigènes, flattés de ce que le P. Donati usait de leur langue liturgique, mécontents de ce que leur archevêque était moins proche d'eux que son prédécesseur, il y eut bientôt un peu de cabale et l'archidiacre se plaignit de ce que les jésuites empêchaient les autres religieux de s'occuper des chrétiens du Malabar. Après avoir établi un parallèle entre les œuvres du P. Donati et celles des jésuites, Georges concluait tout simplement : il faut cesser d'imposer aux « syriens » des archevêques jésuites; le P. Donati doit devenir coadjuteur et successeur d'Étienne de Britto. Werth, *op. cit.*, p. 27.

Le *collector* s'étant rendu à Rome, le mémoire de l'archidiacre fut examiné dans une plénière de la Propagande le 16 septembre 1630. Comme le P. Donati était italien, on ne pouvait espérer qu'il fût jamais présenté par le roi de Portugal, mais on envisagea de le nommer évêque *in partibus infidelium* et il fut décidé que les jésuites ne devraient plus s'opposer à l'installation d'autres religieux au Malabar. Ces résolutions montrèrent quel était l'esprit de la jeune Congrégation de la Propagande vigoureusement opposée à tout ce qui sentait le monopole. Mais aucune de ces résolutions n'obtint son effet : Donati ne devint pas évêque et, en 1646, le dominicain Michel du Cruz Rangel, évêque de Cochim, avait encore l'occasion de dénoncer à la Propagande une ordonnance du roi de Portugal, qui interdisait à tous les religieux autres que les jésuites de s'immiscer dans les affaires des syro-malabares. Werth, *op. cit.*, p. 28.

L'archidiacre d'ailleurs ne cessa plus d'agir : il

écrivit à la fin de 1632 au roi de Portugal, puis, en décembre 1633 et janvier 1634, au Saint-Siège. Lamentations contre les jésuites, éloges du dominicain Donati et de ses œuvres; il est inutile d'en donner le détail. A retenir seulement cette impression que le clergé indigène semble maintenu dans une tutelle sévère : le nombre des ordinations était limité au point que plusieurs paroisses étaient sans prêtres; les cassanars n'étaient pas autorisés à prêcher; les réunions synodales trisannuelles prescrites à Diamper n'avaient pas lieu; les missionnaires non-jésuites étaient toujours exclus. Werth, *op. cit.*, p. 31 sq. Le 16 février 1634, le P. Donati écrivait à la Propagande; son exposé correspond dans l'ensemble à celui de l'archidiacre. *Ibid.*, p. 33 sq. Au reçu de ces plaintes, la S. Congrégation interdit sous peine d'excommunication *latæ sententiæ* d'empêcher les non-jésuites de s'installer au Malabar. *Ibid.*, p. 38. Mais, avant que cette décision fût connue aux Indes, le P. Donati était mort et l'archidiacre disparut à son tour en 1637, remplacé par Thomas de Campo (Parambil Thumi). Lorsqu'Étienne de Britto mourut, François Garzia, son coadjuteur *cum jure successionis*, prit possession sans difficultés du trône archiepiscopal et l'avenir paraissait assuré, car le séminaire de Vaipicota était florissant et les missionnaires bien reçus dans toute la région, quand l'arrivée d'un évêque mésopotamien, en 1652, remit tout en question, et l'union elle-même.

Au printemps de 1652, en effet, un moine oriental se présenta en mendiant au couvent des capucins de Sourate. Bien reçu, il dit aux pères qu'il était patriarche et se rendait chez les chrétiens de Saint-Thomas. L'inquisition goanaise avertie ne réussit à l'arrêter que le 3 août suivant, tandis qu'il visitait le sanctuaire de Mylapore. Interné provisoirement au collège des jésuites, en attendant d'être transféré à Goa, il réussit à faire parvenir à l'archidiacre une lettre en syriaque, dans laquelle il lui communiquait avoir été nommé par le pape patriarche des « syriens » du Malabar et lui demandait d'envoyer des hommes armés pour le délivrer. Les chrétiens, mises au courant, s'agitèrent et recoururent à l'archevêque Garzia. Celui-ci répondit catégoriquement que, même s'il était vrai que le moine Athallah était envoyé par le Saint-Père, il ne pouvait prendre possession du siège, puisque toute nomination devait être précédée par une présentation du roi de Portugal. Réponse fondée en droit, sans aucun doute, mais accablante pour les pauvres « syriens ». Aussi, lorsque, quelques jours plus tard, ceux-ci apprirent qu'Athallah arrivait par mer à Cochim, ils se présentèrent en force aux portes de la ville, réclamant la délivrance du prisonnier ou tout au moins la possibilité de parler avec lui pour examiner ses prétentions. Les autorités préférèrent le faire partir de nuit pour Goa et, afin d'éviter une attaque de la ville, racontèrent qu'il avait été noyé accidentellement. Furieux d'avoir été joués, les chrétiens de Saint-Thomas se réunirent devant l'église de Matanger et jurèrent sur la croix qu'ils n'obéiraient jamais plus à l'archevêque Garzia et chasseraient tous les jésuites. Après quoi, Thomas de Campo ayant produit une lettre vraie ou supposée d'Athallah, qui autorisait les chrétiens syro-malabares à se choisir un évêque, il fut « consacré » par douze prêtres au cours d'une cérémonie où lui fut imposée sur la tête la fausse lettre d'investiture. Dès lors, Thomas exerça les fonctions pontificales, « ordonna » des clercs, dispensa des empêchements de mariage, etc. A peu près tous le suivirent. Cependant, Athallah, condamné comme hérétique par l'Inquisition de Goa, mourait sur le bûcher dans le cours de 1654. Werth, *op. cit.*, p. 43-50.

La défection des chrétiens syro-malabares fut connue à Rome à la fin de 1655 seulement. Garzia

avait immédiatement dépêché à la Curie son ancien collaborateur, le P. Hyacinthe de Magistris, tandis que les 400 « syriens » demeurés fidèles avaient chargé les carmes de mettre le Saint-Siège au courant de leurs affaires. La Propagande, alertée par les rapports des années précédentes, comprit de suite l'importance des événements et, profitant de ce que les carmes des Indes avaient déjà établi de bonnes relations avec les chrétiens de Saint-Thomas, elle décida d'envoyer comme visiteur le P. Hyacinthe de Saint-Vincent, lequel se choisit deux compagnons, italiens comme lui, le P. Joseph de Sainte-Marie Sebastiani et le P. Matthieu de Saint-Joseph. Il était entendu que, pour éviter une réaction désagréable du côté portugais, la mission passerait par Lisbonne. Mais le voyage par mer était fort long; le pape décida que les PP. Hyacinthe et Matthieu iraient par mer, tandis que le P. Joseph irait au plus court, par la Syrie et la Mésopotamie. Celui-ci se mit en route, accompagné par deux pères allemands, Marcel de Saint-Yves et Vincent-Marie de Sainte-Catherine. Arrivé à proximité de Goa sur un bateau hollandais, à la mi-janvier de 1657, il fut avisé par un message de ses confrères goanais que les autorités portugaises et les inquisiteurs s'opposeraient à sa mission. Profitant alors de ce que des bateaux de guerre hollandais croisaient devant la ville, il s'abstint de prendre terre, envoya aux inquisiteurs un rapport sur sa mission et continua jusqu'à Rapolim, où se trouvait l'archidiacre rebelle. Se prévalant de ce qu'il était envoyé aux « syriens », il eut bien soin de n'entrer nulle part en contact avec les jésuites ou les Portugais; cette précaution ne suffit pas cependant à lui valoir la confiance des révoltés; aussi, voyant que les négociations ne progressaient pas, il envoya à Cochim et à Granganore le P. Vincent-Marie de Sainte-Catherine, porteur des brefs adressés aux autorités séculières et à l'archevêque Garzia. Entre temps, les gouverneurs François de Melo et Antoine de Souza Coutinho, vivement préoccupés par la menace hollandaise et désireux de s'assurer le concours des chrétiens du Malabar, le visitèrent à Rapolim et l'encouragèrent à poursuivre son action pacificatrice. Certain dès lors d'avoir l'appui des Portugais, recommandé d'autre part à tous les catholiques par l'archevêque Garzia, qui avait accueilli en toute sincérité les ordres du Saint-Siège, le zélé carme finit par trouver chez les sudistes de Corolongate une communauté bien disposée.

À la fin de l'année 1657 le groupe sudiste était rallié en majeure partie; les réunions continuèrent pendant plusieurs mois encore, au cours desquelles revenait sans cesse la démonstration de l'invalidité de la « consécration » reçue par l'archidiacre et, conséquemment, des actes posés par lui. Thomas de Campo, bien que persuadé, sans doute, en son for intérieur, s'obstinait cependant à ne pas vouloir se démettre et mettait en œuvre, pour se défendre, des artifices de toutes sortes. Ce nonobstant, le P. Joseph de Sainte-Marie gagnait sans cesse à son parti prêtres et communautés. Sur un point seulement il n'obtenait aucun succès : personne absolument ne voulait retourner sous la juridiction de l'archevêque Garzia. Excellent exposé de cette mission dans Werth, *op. cit.*, p. 79-89.

Vers la fin de 1657, on apprit que le P. Hyacinthe de Saint-Vincent était arrivé à Goa, pourvu des recommandations officielles qu'il était allé solliciter à Lisbonne. Le P. Joseph pouvait donc s'absenter pour référer à Rome sur son activité et obtenir de nouvelles instructions. Après avoir présidé, le 15 décembre, une réunion d'adieu, à laquelle participèrent 44 prêtres, qui représentaient 28 communautés, confiant au P. Matthieu des pouvoirs temporaires jusqu'à l'arrivée sur place du P. Hyacinthe, avec des instructions très

précises, le P. Joseph quitta le Malabar le 7 janvier 1658, rencontra à Goa son confrère, ainsi que le P. Hyacinthe de Magistris, rentré d'Europe, et, pour suivre sa route par la Mésopotamie et la Méditerranée, arriva à Rome le 22 février 1659. Pendant son absence, l'union ne fit aucun progrès : ni les pourparlers, ni les menaces, ni les mesures de coercition prises par les autorités portugaises ne fléchirent la résistance des partisans de l'archidiacre. L'archevêque Garzia voyait de mauvais œil l'action du nouveau délégué; se sentant la mort approcher, il désigna comme administrateur de l'archidiocèse son confrère, le provincial du Malabar, Nuñez Barreto. Mais celui-ci eut la sagesse de s'abstenir, lorsque le prélat mourut le 2 septembre 1659. Werth, *op. cit.*, p. 129, n. 47. Quelques mois plus tard, le 10 février 1661, mourut à son tour le P. Hyacinthe de Saint-Vincent, accablé par les travaux, le climat et l'insuccès d'un effort qu'il avait soutenu pendant un peu plus de deux ans. Werth, p. 100-103.

Lorsque la Propagande eut été instruite par le P. Sebastiani sur la vraie situation du Malabar, elle aurait volontiers procédé immédiatement au remplacement de l'archevêque, mais il fallait au préalable s'assurer la présentation d'un bon candidat par la cour de Lisbonne. Comme la nomination d'un non-portugais comme Sebastiani pouvait susciter des difficultés, nonobstant la situation critique des établissements portugais aux Indes, on envisagea d'abord la possibilité de nommer un indigène, soit l'archidiacre rebelle Thomas de Campo, ce qui aurait automatiquement mis fin au schisme en satisfaisant son ambition, soit un prêtre connu pour sa fidélité envers Rome. Tandis que les cardinaux hésitaient, Alexandre VII décida que le P. Sebastiani allait regagner le Malabar en qualité de vicaire apostolique, après avoir reçu à Rome dans le plus grand secret la consécration épiscopale. De fait, Joseph de Sainte-Marie fut consacré évêque titulaire de Hiérapolis, le 15 décembre 1659, et le secret fut si bien gardé que les trois compagnons de son deuxième voyage, commencé le 7 février 1660, ne se doutèrent pas de sa nouvelle dignité. La Propagande lui avait remis des instructions détaillées où tout était subordonné à un but unique, l'extinction du schisme, avec une liberté presque totale pour le choix des moyens et les pouvoirs les plus étendus. Il semble que toutes les hypothèses aient été envisagées, vie ou mort de Garzia, collaboration ou résistance de l'archevêque et des jésuites, opposition des chefs locaux, etc. Le vicaire apostolique pouvait, s'il le jugeait à propos, consacrer un évêque indigène, diviser le territoire de Granganore et Anagnalé pour former deux circonscriptions, sud et nord; il pouvait enfin choisir un successeur et le consacrer. Werth, p. 134-150. Une seule chose peut déplaire dans ces instructions, c'est que la S. Congrégation, tout en associant deux maronites à la mission comme commissaires de la langue syriaque, conseille de développer chez les jeunes clercs la connaissance du latin, afin que d'eux-mêmes ils renoncent à leur rit syrien. On était hanté par la crainte de l'existence de propositions hérétiques dans les formules liturgiques.

De Rome, Sebastiani se dirigea vers Alep, s'y mit en relations avec François Piquelet, le serviable consul de France qui devait être l'intermédiaire de la S. Congrégation pour les transmissions de lettres ou de fonds. Il y apprit que Garzia était mort, ce qui devait faciliter sa mission, mais aussi que les Hollandais avaient remporté de sérieux avantages dans leur guerre contre le Portugal et ne se sentaient pas à menacer directement le Malabar. Après s'être contentés, pendant un mois et demi, d'assurer le transport des épices au nord de Lisbonne, les Hollandais, exclus de

ce port, après leur révolte contre l'Espagne en 1581, avaient résolu de supplanter les Portugais à la source de ce trafic, comme ces derniers en avaient éliminé la combinaison arabo-vénitienne. Et, tout comme les Portugais à la fin du <sup>xv</sup><sup>e</sup> siècle, les Hollandais aspiraient, non à se faire une place quelconque, mais à s'assurer un monopole; il ne leur suffisait pas d'avoir conquis Ceylan, centre des tractations entre producteurs et transporteurs, ils voulaient encore le Malabar. Or, Sebastiani connaissait les dispositions anticatholiques des Hollandais; il pensa donc que l'archidiacre serait tenté de leur faire des avances. Aussi n'hésita-t-il pas à enfreindre une de ses instructions : il passa de Sourate à Goa, afin d'y faire admettre sa qualité de délégué apostolique pour le Malabar. Pour ne pas effrayer les autorités, il eut bien soin de ne révéler à personne qu'il avait été consacré évêque; mais, lorsqu'il débarqua à Cochîn le 14 mai 1661, détenteur de recommandations adéquates des autorités civiles et des inquisiteurs goanais, il se présenta dans sa nouvelle dignité. Le chapitre et le gouverneur, fiers des privilèges du *padroado*, n'étaient pas disposés à recevoir un évêque venant d'ailleurs que de Lisbonne, mais, après quelques jours, Sebastiani, qui s'était installé au palais archiepiscopal sin en dehors de la ville, avait gagné la bataille. De suite, il s'occupa de l'archidiacre : les progrès militaires des Hollandais rendaient chaque jour plus désirable la suppression du schisme. Les Portugais le comprenaient et favorisèrent son action : beaucoup de communautés se rallièrent, celles qui étaient déjà unies se fortifièrent, mais Thomas de Campo, échappant à toutes les tentatives des autorités civiles qui voulaient s'assurer de sa personne, se réfugia dans la montagne et y maintint son influence. Werth, p. 151-163.

Cochîn cependant était tombée entre les mains des Hollandais, après une courte défense, le 6 janvier 1663, et, bien qu'il eût fait valoir son rôle purement religieux auprès du général Rickloff, qui commandait les troupes néerlandaises, Sebastiani se vit intimé l'ordre de quitter immédiatement le Malabar. Ayant obtenu un répit de dix jours, il convoqua à Caturte un synode auquel il appela tous les prêtres en communion avec Rome, invitant aussi les laïcs à intervenir en nombre. Il leur exposa la situation, leur dit qu'il avait le pouvoir de leur donner un évêque pour les gouverner. Les membres du synode furent unanimes pour proposer un cousin de l'archidiacre, curé de Corolongate, Alexandre de Campo (Parambil Ciandi), qui était également le candidat de Sebastiani. Le 1<sup>er</sup> février 1663, le nouvel évêque fut consacré après avoir juré de recevoir quiconque viendrait au nom du pape et de ne jamais donner la consécration épiscopale à son cousin Thomas, à moins d'un ordre formel de Rome. Après avoir donné au nouveau prélat un conseil de cinq membres, choisis parmi les plus dignes du clergé, Sebastiani fulmina solennellement l'excommunication majeure contre l'archidiacre rebelle et partit pour Cochîn le 4 février. Reçu avec honneur par le général Rickloff, Sebastiani lui recommanda les chrétiens indigènes et leur nouvel évêque, insistant en même temps pour que l'archidiacre ne fût pas reconnu par les autorités néerlandaises. Rickloff riposta qu'il n'avait aucune estime pour Thomas de Campo, que ses soldats appelaient non pas l'archidiacre mais l'archidiabla, et, en fait, tandis qu'il recevait volontiers le nouvel évêque et promettait de le protéger, il refusa absolument d'accorder audience à l'intrus. Cf. Eustache de Sainte-Marie, *Istoria della vita... del Ven. Mgr Fr. Giuseppe di S. Maria de' Sebastiani*, Rome, 1719, p. 277-283. Passant le 5 mars à Vingorla, forteresse hollandaise au nord de Goa, Sebastiani y fut rejoint par une lettre des confrères qu'il y avait envoyés.

Bien qu'ayant reçu de Lisbonne des instructions pour l'expulser, ainsi que le P. Hyacinthe de Saint-Vincent, dont on ignorait la mort en Europe, le vice-roi, Antoine de Mello de Castro, l'invitait à pénétrer dans la ville pour y apaiser un différend, qui divisait pour lors le clergé de la ville. Sebastiani eut le plaisir d'apprendre à Goa que le nouvel évêque réussissait dans son ministère. Lorsque la paix fut signée entre Portugais et Hollandais, il espéra un instant qu'il pourrait retourner à son poste, mais il dut se contenter de laisser au Malabar, comme conseiller d'Alexandre de Campo, un de ses confrères, le P. Matthieu de Saint-Joseph. Après un voyage mouvementé et très pénible par Basorah, Bagdad, Mossoul, Alep, Alexandrette, Sebastiani arrivait à Rome le 6 mai 1665, apportant à la Propagande les plus précieuses informations sur la situation du christianisme aux Indes. Werth, p. 294-330; cf. *Hierarchia carmelitana*, ser. IV, *De præsulibus missionis Malabaricae*, dans *Analecta ordinis carmelitarum discaleatorum*, t. xi, 1936, p. 188-198.

Soutenu par les conseils du P. Matthieu et du P. Corneille de Jésus de Nazareth, Alexandre de Campo gouverna convenablement les communautés catholiques « syriennes » du Malabar et obtint même un certain nombre de conversions, malgré la guerre acharnée que lui fit, ainsi qu'aux missionnaires latins, son cousin Thomas, opiniâtre dans son schisme, puis dans l'hérésie jacobite à laquelle il avait fini par adhérer, comme il sera expliqué ci-dessous, col. 3144. En 1674, toutefois, se sentant appesanti par l'âge, Alexandre fit parvenir au pape une demande à l'effet d'obtenir un coadjuteur avec droit de future succession. La démarche était inspirée par la prudence. La Propagande entra immédiatement dans ces vues et, le 31 mars 1675, quatre carmes quittaient Rome, porteurs d'instructions au terme desquelles ils devaient instituer évêque d'Hadrumète et coadjuteur d'Alexandre le prêtre qu'ils jugeraient le plus apte : *Sive sacerdotem sæcularem, sive regularem... qui tamen earumdem regionum indigena, seu nationalis, non autem Europæus existat. Hierarchia carmelitana*, dans *Analecta...*, t. xii, 1937, p. 13. Deux religieux seulement arrivèrent au Malabar, les PP. Barthélemy du Saint-Esprit et Ange-François de Sainte-Thérèse, qui désignèrent, le 3 mars 1677, non pas un syro-malabare, mais le vicaire général du diocèse de Cochîn, latin et de descendance portugaise, Raphaël de Figueiredo Salgado. Il était difficile de faire un plus mauvais choix : sans doute les Pères commissaires avaient de bonnes raisons pour refuser le neveu de l'évêque, Matthieu de Campo, mais on se demande si l'esprit de l'instruction fut réellement observé. Quoi qu'il en soit, Alexandre refusa d'abord de consacrer son coadjuteur et, lorsqu'enfin il l'eut accepté et fait introniser solennellement à Rapolim en 1683, ce fut celui-ci qui troubla la paix en affectant de gouverner le diocèse par lui-même, sans aucun respect pour les droits de l'évêque. La situation devint telle, surtout après la mort d'Alexandre de Campo, le 22 décembre 1687, que les carmes crurent nécessaire d'envoyer un des leurs à Rome, le P. Laurent de Sainte-Marie, pour demander la nomination d'un autre pontife. Le brahme devenu oratorien, Custodio da Pinho, déjà vicaire apostolique du Grand Mogol, après avoir été chargé d'une visite apostolique, fut nommé vicaire apostolique du Malabar en janvier 1694, tandis que Figueiredo était suspendu de son office; mais tous deux mouraient peu après, Figueiredo le 12 octobre 1695, Pinho en 1696, sans avoir pris possession du siège. *Hierarchia carmelitana...*, loc. cit., p. 13-16; cf. Anquetil du Perron, *Zend-Avesta*, t. i, p. CLXXX-CLXXXII; M. Müllbauer, *Gesch. der kath. Missionem in Ostindien*, Fribourg-en-B., 1852, p. 307-310. Le manuscrit syriaque 25 (supplément 72) de la



Bibliothèque nationale de Paris, psautier copié en 1504 par Mar Jacques, fut la propriété d'Alexandre de Campo et contient des notes de sa main ou le concernant, des années 1660 à 1670. H. Zotenberg, *Catalogues des manuscrits syriaques et sabéens manichéens de la Bibliothèque nationale*, Paris, 1874, p. 10.

Le Saint-Siège se trouvait en face d'une situation inextricable : tandis que les communautés « syriennes » avaient été divisées en trois groupes par leur obéissance respective à Thomas de Campo, Alexandre de Campo et Raphaël de Figueredo, restant divisées après la mort de ces trois personnages, les diocèses latins dépendant du *padroado* portugais, de Cranganore et de Cochin, sur le territoire desquels étaient la plupart des chrétiens de Saint-Thomas étaient la plupart du temps sans évêques résidents. Cristovão de Nazareth, *Mitras lusitanas no Oriente*, t. II, 2<sup>e</sup> éd., Nova Goa, 1924, p. 47 sq., 55 sq., 81. D'autre part, les gouverneurs hollandais n'admettaient pas l'intervention des pontifes goanais dans les régions dont ils avaient le contrôle, non plus d'ailleurs que l'exercice du ministère par des missionnaires européens. Innocent XII, voulant à tout prix trouver une solution, se servit pour traiter avec les Pays-Bas de l'empereur Léopold I<sup>er</sup>. Tandis que celui-ci promettait d'assurer aux calvinistes de Hongrie le libre exercice de leur religion, il obtenait en échange, par un acte du 1<sup>er</sup> avril 1698, que des carmes belges, allemands ou italiens pourraient résider au Malabar et y poursuivre leur activité missionnaire. *Hierarchia carmelitana...*, loc. cit., p. 17 sq. A la suite de cet arrangement, Ange-François de Sainte-Thérèse, supérieur du séminaire que les carmes avaient fondé pour les « syriens » à Vérapoly en 1682, fut nommé, par bref du 20 février 1700, vicaire apostolique *Serree Malabarensium seu sancti Thomae*, avec la dangereuse clause *donec et quousque archiepiscopus (Cranganorensis) et episcopus (Coccinensis) ad suas respective Ecclesias personaliter accesserint*. *Ibid.*, p. 17. Lorsque la nouvelle de cette nomination parvint aux Indes, le 6 décembre 1700, le P. Ange-François convoqua une réunion des syro-malabares en communion avec Rome et fut acclamé par tous le 13 février 1701, mais il ne put obtenir d'être consacré, ni par l'évêque de Cochin, qui résidait hors de son siège, ni par l'archevêque de Goa, ces prélats ne voulant pas admettre que le Saint-Siège pût nommer un évêque aux Indes sans la présentation préalable de Lisbonne. Il se trouva heureusement un évêque syrien, un certain Mar Simon, qui accepta de consacrer le nouvel élu, le 22 mai 1701, en l'église de Mangate, quarante-huit ans exactement après la pseudo-consécration de l'archidiacre Thomas, origine des divisions qui n'avaient pas cessé dès lors de déchirer la chrétienté du Malabar. *Ibid.*, p. 22.

Mais la nouvelle de la nomination d'un vicaire apostolique n'avait pas tardé à provoquer une réaction du gouvernement portugais : le 5 décembre 1701, le jésuite Jean Ribeiro était nommé archevêque de Cranganore et, dans le courant de 1704, nonobstant l'opposition des Hollandais et d'une partie du clergé, il prenait effectivement en mains le gouvernement de l'archidiocèse. Les « syriens » n'étaient pas disposés à obéir à un prélat jésuite et, le 20 juin 1704, un groupe de cassanars se réunit à Cutturle pour rédiger une déclaration dans laquelle ils proclamaient qu'ils obéiraient seulement à l'évêque carme. Celui-ci toutefois, bien qu'ayant en sa faveur le clergé portugais et sachant qu'il pouvait compter sur l'appui des Hollandais, estima qu'il devait se soumettre à la clause limitative du bref qui le nommait et se retira au couvent de Vérapoly après avoir envoyé une circulaire explicative aux chrétiens de qui lui obéissaient, et ce des le 29 juin 1704. *Ibid.*, p. 22-27. Ces divisions ne pouvaient favoriser que l'ancien parti de Thomas de

Campo, devenu jacobite. La Propagande le compréhant et décidait en conséquence, le 26 septembre 1706, que les pouvoirs du vicaire apostolique devaient être maintenus. Mais cette décision n'eut pas de suite immédiate et dut être confirmée par le vote d'une congrégation plénière le 25 juin 1708. Encore les lettres apostoliques des 13 mars et 4 mai 1709 insistaient-elles sur les droits des prélats portugais et sur le devoir qu'avait le vicaire apostolique de ramener les schismatiques à leur obéissance. Entreprise impossible, peut-on dire, étant données les dispositions des chrétiens de Saint-Thomas et celles de la Société hollandaise des Indes! Le P. Ange-François n'en procéda pas moins à la visite des chrétiens de janvier à septembre 1712; mais l'effort avait été trop considérable, il mourait épuisé le 17 octobre de la même année. *Ibid.*, p. 27-32.

Les lettres apostoliques nommant son successeur, Jean-Baptiste Morteo, ou Jean-Baptiste Marie de Sainte-Thérèse, contenaient encore la clause restrictive *pro ecclesiis tamen, et locis respectue diocesium Cranganorensis et Coccinensis, in quibus ordinarii jurisdictionem suam libere exercere impediuntur*. La Propagande ne pouvait évidemment abolir le *padroado* mais cette formule allait prolonger la concurrence, comme on le vit bien après la confirmation par Innocent XIII, en 1721, des jésuites portugais Antoine Pimentel et François de Vasconcellos aux sièges de Cranganore et de Cochin. Le trouble continua dans la communauté syro-malabare, ou par surcroît un évêque nestorien, originaire de l'Adherbeïdjan, nommé Gabriel, se présentait comme converti au catholicisme. Toutefois, à la suite d'une instruction émise par la Propagande en 1724, la pacification semble s'être faite peu à peu. Les chrétiens demeuraient assez florissantes numériquement, mais il était difficile d'y maintenir la vie chrétienne à un niveau élevé, car les autorités hollandaises ne permettaient pas qu'il y eût plus de douze religieux à la fois dans la mission et leur nombre était souvent bien moindre. *Hierarchia carmelitana...*, dans *Analecta...*, t. XII, 1937, p. 217-226.

Lorsque Jean-Baptiste Morteo s'éteignit le 6 avril 1750, il laissait un coadjuteur avec droit de succession, le polonais Nicolas Szostak ou Florent de Jésus, nommé par bref du 6 décembre 1745, mais pas encore consacré. Il eut à subir au milieu des guerres qui désolaient pour lors l'Hindoustan, que le P. Florent dut entreprendre un voyage pénible et périlleux pour obtenir enfin la consécration le 22 avril 1751. Il réussit à faire revivre à partir de 1764, avec l'approbation de la Propagande, le séminaire, qui avait peu duré après 1682 par manque de ressources, et fit imprimer à Rome la première édition du missel syro-malabare. Sa mort, arrivée après une longue période d'infirmité, le 26 juillet 1773, fut l'occasion d'une dispute entre les missionnaires et les prêtres indigènes, latins et syriens, qui faillit dégénérer en schisme : il s'agissait de savoir qui porterait jusqu'à sa dernière demeure la bière contenant le corps du prélat! *Hierarchia carmelitana...*, dans *Analecta...*, t. XIII, 1938, p. 17-37. C'est à son pontificat, plus exactement à l'année 1758, que se rapporte l'état de la chrétienté du Malabar publié par Anquetil du Perron, *Zerd-Avesta*, t. I, a, Paris, 1771, p. LXXXIX-LXXXIX : 50 000 catholiques, 100 000 syro-malabares catholiques, 50 000 schismatiques, avec 12 églises latines, 84 syriennes catholiques, 30 schismatiques. *Ibid.*, p. CLVII.

Les carmes possèdent un ministère difficile, mais il semble bien qu'ils employaient vers le des « syriens » la meilleure méthode : formation des prêtres au séminaire de Vérapoly, visites fructueuses et persévérantes continues dans les paroisses, couvents et couvents des cassanars, tentatives ainsi aux tentatives de

leur culture théologique ou liturgique. La plus grave difficulté venait du petit nombre des missionnaires, limité habituellement à dix, presque toujours inférieur à ce chiffre, dans un climat épuisant, avec des relèves irrégulières, malgré la très sage disposition de la Propagande, qui avait fixé à dix ans la durée normale de la députation des missionnaires destinés au Malabar. En 1770, un seul Père était en état de pratiquer la visite des paroisses syriennes. *Hierarchia carmelitana*, loc. cit., p. 145. Ce missionnaire, le bavaïois Eustache Federl ou François-de-Sales de la Mère des Douleurs, devait terminer son séjour en 1772; au lieu d'implorer une prolongation de sa déléation, il insista pour rentrer dans sa province d'origine : il se sentait épuisé et avait constaté bien des abus. Lorsqu'il arriva à Rome, le 4 novembre 1773, après dix-huit mois de voyage, par Macao, Lisbonne et Gênes, il remit au cardinal Castelli, préfet de la Propagande, un mémoire sur l'état de la mission et des propositions pour sa réorganisation. Son exposé plut à ce point que la S. Congrégation décida de le députer à nouveau avec le P. Paulin de Saint-Barthélemy, le 21 mars 1774; puis le choisit comme vicaire apostolique le 8 juillet de la même année, estimant sans doute que personne ne réussirait mieux que lui à mettre en œuvre un programme dont il était l'inspirateur. En procédant à cette nomination, la S. Congrégation avait écarté la *terna* proposée par le vicaire provincial, *terna* où celui-ci avait osé inscrire son propre nom. Lorsque le nouveau prélat fit son entrée à Vérapoly le 13 octobre 1775, son premier acte fut de déposer, conformément aux instructions des supérieurs majeurs de l'ordre, le vicaire provincial, qui tenait la place depuis vingt-cinq ans. Mais une rébellion s'organisa, Italiens contre Allemands, et cette dissension eut une répercussion immédiate chez les « syriens ». Le 15 février 1776, les représentants de trente-cinq communautés décidèrent de transférer à Mangate la résidence du vicaire apostolique et d'interdire aux missionnaires l'accès de leurs églises. Dès la mi-février 1777, la Propagande était au courant des troubles survenus au Malabar et décidait le 25 du même mois d'imposer au nouvel évêque la cessation de son office. *Ibid.*, p. 153. Pendant que Rome prenait cette décision, avec une rapidité inaccoutumée, les chrétiens de Saint-Thomas avaient organisé une ambassade qui devait porter au Saint-Siège leurs doléances sur le compte des missionnaires, avec cette accusation assez inattendue que le vicaire apostolique avait empêché la conversion du personnage que les documents appellent *Laicus mitratus*, chef indigène des jacobites, Thomas V de Campo. Il ne semble pas que cette ambassade, arrivée à Rome dans le cours de 1779, ait fait grande impression sur la S. Congrégation. Mais en passant par Lisbonne, l'ancien élève du Collège urbain qui la conduisait, le prêtre de rite latin Joseph Cariatil ou Cariatil, réussit à se faire nommer par la reine de Portugal archevêque de Cranganore, et fut préconisé par Pie VI le 16 décembre 1782. Cristovão de Nazareth, *Mitras lusitanas*..., t. II, p. 50.

Il n'importe pas à notre sujet d'exposer comment vécut la mission carme du Malabar sous le gouvernement intérimaire du P. Charles de Saint-Conrard, vicaire apostolique du Grand-Mogol, mais on comprendra que l'assistance au clergé indigène était peu efficace, quand les missionnaires manquaient si ouvertement au devoir d'édification. Aussi ne faut-il pas s'étonner qu'il y ait eu une nouvelle crise, avec éclats contre les missionnaires, lorsqu'on connut au Malabar l'arrivée à Bombay du nouvel archevêque de Cranganore, le 1<sup>er</sup> mai 1786. Les chrétiens de Saint-Thomas seraient-ils donc toujours soumis à des carmes européens, tandis que les latins de Cranganore auraient un prélat indigène? Le « syrien » qui avait accompagné

Joseph Cariatil à Rome, pour y porter leurs doléances, avait fait savoir aux siens que la députation avait été retenue indûment en Europe. Tandis que quelques têtes chaudes se préparaient à gagner Goa, pour veiller à ce que le nouveau pontife n'y fût pas opprimé, voici qu'on apprit sa mort, survenue le 9 septembre. Il était la victime d'une fièvre maligne, mais on s'imagina que les religieux européens l'avaient fait disparaître. L'agitation fut telle que l'archevêque de Goa prit peur et, pour la calmer, s'arrêta à une mesure assez inattendue, en nommant comme administrateur de l'archidiocèse le prêtre de rite syro-malabare Thomas Pareamakel, compagnon de voyage de l'évêque défunt. Les « syriens » se crurent à la veille de voir se réaliser une de leurs plus chères aspirations : ils auraient enfin en Thomas un métropolitain de leur sang! Il semble bien que l'administrateur de Cranganore fit tout son possible pour la réussite de l'entreprise, insistant auprès de ses concitoyens sur l'accusation relative à la mort de Cariatil, pour rendre plus difficile la nomination d'un vicaire apostolique carme, tandis qu'il soutenait la thèse opposée vis-à-vis des autorités portugaises, qui, en fait, furent invitées, par pétitions des indigènes, à le présenter tout au moins au Saint-Siège. Christovão de Nazareth, *Mitras lusitanas*, t. II, p. 56 sq. Finalement le différend entre les missionnaires et les communautés syro-malabares fut arbitré par le roi de Travancore, comme le vicaire apostolique Louis-Marie de Jésus Pianazzi et ses quatre compagnons le firent savoir à la Propagande par lettre du 7 mai 1787. *Hierarchia carmelitana*..., loc. cit., p. 214-219. Un de ces quatre missionnaires était le fameux orientaliste autrichien, Paulin de Saint-Barthélemy (Philippe Werdin), qui demeura au Malabar de 1775 à 1789; ses renseignements sur les chrétiens « syriens » se rapportent à cette époque : 84 paroisses catholiques et 32 schismatiques. *India orientalis christiana*, Rome, 1794, p. 86.

Il n'y avait que quatre missionnaires en plus du vicaire apostolique en 1787, il arriva même qu'il n'y en eut qu'un. La pénurie d'hommes qualifiés explique comment il fallut nommer, en 1803, un homme de qualités médiocres, le P. Raymond de Saint-Joseph Roviglia. Les brefs nécessaires à sa consécration n'arrivèrent qu'en 1807, une première expédition en ayant été perdue. Heureusement, sous le régime anglais, qui avait commencé en 1795 après la prise de Cochîn, il semble que le pays ait été plus calme et les missionnaires moins exposés aux caprices des gouverneurs. Mais les communications avec l'Europe restèrent difficiles pendant toute l'époque napoléonienne. Pendant cette période, toujours traversée de controverses entre les carmes et la hiérarchie goanaise de Cranganore et Cochîn, jusqu'à la publication du bref *Multa praeclare* du 24 avril 1838, *Bullar. pontif. S. C. de Propaganda Fide*, t. V, Rome, 1841, p. 164-168, qui instituait le vicariat apostolique de Vérapoly, il n'y a pas de fait saillant à relever dans l'histoire des communautés syro-malabares, si ce n'est la formation, entre 1829 et 1831, de la congrégation des tertiaires carmélites de rite oriental, sous le gouvernement intérimaire du vicariat apostolique par Maurilio Stabellini. Mais les prêtres qui se groupèrent alors pour mener la vie religieuse, sur l'initiative des PP. Thomas Palakal et Thomas Porukara, ne formèrent une véritable congrégation que le 8 décembre 1855, lorsque le zélé vicaire apostolique d'alors, Joseph Baccinelli ou Bernardin de Sainte-Thérèse, leur fit prononcer leurs premiers vœux. La jeune congrégation, qui était composée ce jour-là de onze membres, sous le nom de Serviteurs de Marie-Immaculée du Mont-Carmel, se développait ensuite d'une façon satisfaisante et devenait, le 1<sup>er</sup> octobre 1860, un tiers-ordre carmélite régulier, dont les constitutions

furent approuvés par le Saint-Siège le 1<sup>er</sup> janvier 1885 ad sexennium et, définitivement, le 12 mars 1906. *Hierarchia carmelitana...*, dans *Analeccla carmelitana...*, t. xiv, 1939, p. 30 sq.; *The carmelite congregation of Malabar, Trichinopoly*, 1932, p. 1-47.

La création d'un clergé régulier indigène était une mesure excellente et de nature à provoquer dans les communautés syro-malabares la constitution d'une élite, capable de résister à cet esprit de division qui avait toujours menacé la continuité de la vie catholique au Malabar; mais Mgr Baccinelli pensa en outre, très justement, que l'avenir de la chrétienté syro-malabare ne serait jamais assuré tant que la formation du clergé séculier laisserait à désirer. Or, on l'a vu, les carmes, après les franciscains et les jésuites, avaient déjà fait d'appréciables efforts. Plusieurs séminaires avaient formé d'excellents prêtres, à Cranganore, à Vaipicota, à Vérapoly plus récemment; toutefois, ces séminaires n'avaient jamais formé qu'une infime proportion du clergé : la plupart des cassanars parvenaient au sacerdoce après une formation rudimentaire chez un prêtre réputé pour son instruction ou *malpân* (du syriaque *malpânâ* = maître, professeur) de qui il apprenait à lire le syriaque, un peu de liturgie pratique et de chant et des éléments, d'autant plus squelettiques, de théologie dogmatique et morale, qu'il n'y avait de manuels imprimés, ni en syriaque, ni en malayalam. Il en résultait que les fidèles n'avaient guère d'instruction en dehors de celle qu'ils pouvaient retirer des missions prêchées par les carmes et leurs auxiliaires indigènes, tandis que la masse des prêtres et des diacres, ne trouvant pas dans une foi éclairée un principe ferme d'attitude personnelle, était facilement en proie aux suggestions d'un entraîneur quelconque. Mgr Baccinelli eut le courage de déclarer fermée la vingtaine de séminaires domestiques où avaient été initiés jusque là les clercs syro-malabares et constitua quatre séminaires, dont celui de Vérapoly pour les latins et trois pour les « syriens », Elturuthy, Vazhaculam et Mannanam, établissant que personne ne pourrait plus être ordonné prêtre sans avoir suivi le cours complet d'un de ces séminaires. Le séminaire de Vérapoly ne tarda pas à devenir un séminaire mixte par l'aggrégation de trois élèves latins et de cinq « syriens » de Mannanam, transféré peu après à Puthempally. Cette réforme, il est vrai, devint l'occasion du schisme de Mar Rokos, comme on le verra ci-dessous, col. 3133, mais c'est elle qui transforma définitivement l'Église syro-malabare et c'est à la clairvoyance autant qu'au courage de Mgr Baccinelli que celle-ci doit en première ligne son actuelle prospérité. Devenu séminaire central en 1886 pour tous les syro-malabares et pour le clergé latin indigène des diocèses de Vérapoly, Quilon et Mangalore, le séminaire de Puthempally avait, en 1922, plus de 120 élèves. Transféré à Alwaye en 1933, ce séminaire peut abriter 400 élèves, dont la majorité appartient aux rits orientaux.

Mgr Joseph-Antoine Mellano (Léonard de Saint-Louis) fit imprimer en malayalam par l'imprimerie des tertiaires, installée en 1869 à Coonamavu, transférée en 1880 à Vérapoly et en 1897 à Ernaculam, plusieurs livres utiles au clergé; c'est aussi sous son gouvernement qu'un bréviaire fut imprimé pour le clergé séculier syro-malabare. Lorsque, en 1877, Mgr Mellano reçut un coadjuteur, qui devait prendre spécialement la charge des syro-malabares, c'est le supérieur du séminaire de Puthempally qui fut choisi, le P. Marcellin de Sainte-Thérèse (Antoine Berardi), auteur d'un grand nombre d'ouvrages pieux. Ses fonctions, comme tel, cessèrent en 1887, lorsque, par suite de l'organisation de la hiérarchie aux Indes, les syro-malabares furent retranchés de la juridiction de l'archevêque de Vérapoly; cf. ci-dessous, col. 3139.

L'exposé des événements de cette période a été complété par le renouvellement des études au sein de la hiérarchie de deux études abondamment documentées dans les sources, celle du P. Karl Wasth, *Die Syriaca in der Kaiserlichen Christen unter Erzbischof Garcia*, Limbourg-sur-Lahn, 1937, et celle du P. Embrise de Sainte-Thérèse, *Hierarchia carmelitana*, ser. IV, *de praesentibus missionibus*, Maracur, a) *Ecclesia Verapollitana*, dans *Analeccla ordinis carmelitarum discalearum*, t. xi, 1936, p. 188-205; t. xii, 1937, p. 12-32, 217-231; t. xiii, 1938, p. 17-37, 142-168, 209-247, 285-303; t. xiv, 1939, p. 27-96. La propagande devait être complétée par l'établissement des archives de la Compagnie de Jésus; cf. v. Hofmeier, dans *Orbis christ. per.*, t. iv, 1938, p. 317 sq., la deuxième a utilisé également les archives de la Propagande et celles de l'ordre.

Il reste des détails à compléter dans les publications anciennes, comme celles d'Anquetil Du Perron, *Zend-Avesta*, t. I, La Haye, 1771, p. 115-116 et de P. Donati de Saint-Barthélemy, *India orientalis christiana*, Rome, 1794, p. 60-91, 267-269; cf. G. Barone, *Vita, precursori ed opere del P. Paolo da S. Bartolomeo (Filippo Werdin)*, Naples, 1888, avec l'indication d'un certain nombre de manuscrits de ce religieux. Sur les missions, si importantes, du P. Sebastiani, en plus de sa vie par le P. L. Estabache de Sainte-Marie, *Storia della vita, fatti, beni e fatti altrui del Ven. Monsignor Fr. Giuseppe di S. Maria de' Sebastiani...*, Rome, 1719, on peut consulter *Prima spedizione all' Indie orientali del P. F. Giuseppe di S. Maria...*, Rome, 1666, p. 90-167; *Seconda spedizione all' Indie orientali del Monsignor Sebastiani...*, Rome, 1672, p. 60-157; Vincent Marie de Sainte-Catherine de Sienne (compagnon du P. Sebastiani dans son premier voyage), *Il viaggio all' Indie orientali*, p. 131-215. Joseph de Sainte-Marie Sebastiani a publié à Rome en 1669 une vie du P. Donati, *Breve racconto della vita, missioni, e morte gloriosa del Ven. P. M. F. Donati...* Cette biographie contient une traduction des lettres adressées par l'archidiacre au Saint-Siège, mais aucun détail intéressant sur le ministère du P. Donati chez les « syriens ».

#### V. RELATIONS AVEC LA MÉSOPOTAMIE ET SCHISMES.

Jusqu'à l'arrivée des Portugais à la fin du x<sup>v</sup> siècle, les chrétiens de l'Inde n'eurent de relations hiérarchiques régulières qu'avec le catholicos de Séleucie-Ctésiphon, comme il devait résulter logiquement de la situation géographique de leur pays. Les relations entre l'embranchure des grands fleuves mésopotamiens et la pointe méridionale de l'Hindousthan étaient relativement faciles. Les seuls risques habituels étaient ceux que comporte normalement toute navigation sur une mer tempétueuse; parfois cependant les compétitions politiques des riverains du golfe Persique interrompaient le trafic, mais pas pour longtemps, car tous avaient intérêt à ce que continuât le commerce des épices. Il semble donc certain que, tenue en tutelle comme elle le fut pendant tant de siècles par le catholicos de Séleucie, l'Église des Indes n'en fut pas moins pourvue d'une succession ininterrompue d'évêques et de prêtres. Au fait, nous n'en avons aucune documentation positive, puisque, comme il a déjà été dit, la plupart des manuscrits des Églises mésopotamiennes perirent au xiii<sup>e</sup> siècle et à peu près tous ceux des Indes au cours des invasions portugaises à Diamper. Il est notable que la souscription de l'unique manuscrit syro-malabare médiéval qui nous soit connu contienne le nom du métropolite contemporain de Yakhallânâ III, col. 3094, comme si de nos jours la hiérarchie devait conserver les manuscrits liturgiques, auxquels François Roz fut chargé de faire un sort!

Le document conservé dans le *Vatic. syr.* 204, col. 3097, nous instruit sur la manière dont les chrétiens de l'Inde obtenaient comme métropolitains ou évêques des moines mésopotamiens consacrés à leur intention par le catholicos, avec interdiction de consacrer eux-mêmes des évêques, sous peine de schisme local. Les Portugais, en prétendant empêcher le trafic des épices sur la ligne Ormuz-Bassorah, interrompirent *ipso facto*, dès leur arrivée, le renouvellement de la



hiérarchie; le monopole juridictionnel de l'archevêque de Goa, institué par le Saint-Siège pour le rite romain et abusivement étendu au rite local, avec l'appui des autorités civiles, en arriva même à vouloir rendre impossible le ministère de prélats mésopotamiens fermement attachés au siège de Pierre et pourvus d'une mission régulière de Rome, tels que Mar Joseph. Mais on ne change pas facilement les habitudes d'une population, surtout en matière religieuse, aussi ne faut-il pas s'étonner qu'à chaque arrivée de Mésopotamie d'un évêque, authentique ou non, catholique, nestorien, ou même jacobite, les chrétiens de Saint-Thomas aient frémi. On en a vu plusieurs exemples, dont le plus tragique fut celui des troubles consécutifs à l'apparition du moine Athallah, se présentant faussement comme patriarche désigné par Rome. Ci-dessous, col. 3144 sq., on verra le succès du prélat jacobite, qui réussit à faire changer de doctrine théologique, ou au moins d'étiquette — monophysite au lieu de nestorien — les dissidents du parti de Thomas de Campo, ainsi que les entreprises de plusieurs autres personnalités, qui, en se présentant au nom du patriarcat, réussirent à ébranler la hiérarchie locale. Nous avons à parler ici de deux aventures plus étonnantes encore, celles des évêques chaldéens catholiques, Mar Rokos et Mar Élie Mellus, tentant de replacer les syro-malabares, malgré Rome, sous la juridiction du patriarcat de Babylone.

Avant leur temps, il était arrivé déjà aux syro-malabares de penser à la Mésopotamie pour tenir en échec les missionnaires latins. Lorsqu'en 1787 ils décidèrent d'envoyer une pétition pour obtenir comme archevêque Thomas Parcamakel, pour lors administrateur de l'archevêché latin de Cranganore, la lettre préliminaire, qui circulait dans les chrétiens, envisageait qu'ils auraient recours au patriarcat chaldéen Joseph IV, si la reine de Portugal refusait de nommer leur candidat. De fait, après que la Propagande eut fait la sourde oreille à leurs exposés, ils écrivirent une lettre, que reçut Jean Hormez, archevêque de Mossoul, récemment converti du nestorianisme et administrateur par intérim du catholicos, tandis que Joseph IV était à Rome. Après avoir attendu pendant seize mois des instructions, qu'il avait immédiatement sollicitées du Saint-Siège, Hormez crut bien faire en sacrant pour le Malabar, qu'on lui représentait comme gravement troublé, un moine nommé Pandari. Cet acte ne plut pas à Rome, mais, lorsqu'on y apprit qu'Hormez avait agi en toute bonne foi, on était si disposé à un accommodement que la congrégation plénière du 27 septembre 1801 décida l'envoi au Malabar d'un ancien élève du Collège urbain, Mar Jean Guriel, évêque de Salmas. Cette décision fut approuvée par le pape le 8 novembre suivant, mais la S. Congrégation hésita sur la formule qu'on avait envisagée d'abord et au lieu de qualifier Guriel « visiteur au nom de l'administrateur du patriarcat chaldéen », on en fit, dans le décret du 28 août 1802, un visiteur apostolique *ad beneplacitum sanctæ Sedis*. Déjà les missionnaires carmes avaient été invités à collaborer sincèrement avec Mar Guriel pour la pacification des chrétiens « syriennes », mais la visite, on ne sait pour quelles raisons, n'eut pas lieu.

Cette intervention manquée de la Mésopotamie dans les affaires du Malabar produisit sans doute dans les deux pays un peu de désillusion; mais la Propagande n'arrivait pas à se débarrasser de certaines suspensions qui pesaient sur Jean Hormez, suspensions entretenues par les dénonciations du parti qui lui était opposé. On comprend dès lors qu'elle ait hésité à se servir pour pacifier le Malabar de prélats appartenant à une Église, qui était elle-même en état de crise. C'est pourquoi, lorsqu'en 1830 l'administrateur du vicariat

apostolique du Malabar, Maurilio Stabellini, demanda un prêtre qualifié pour reviser la liturgie syro-malabare, c'est au patriarcat des syriens catholiques, Michel Giarweh, que la S. Congrégation s'adressa d'abord. Il est vrai que, le 2 janvier 1831, elle écrivit aussi en Mésopotamie, mais ce fut à l'archevêque latin de Bagdad que la lettre fut envoyée; manifestement la Propagande ne voulait rien faire qui parût reconnaître une juridiction quelconque du patriarcat chaldéen sur les syro-malabares.

Grande fut la surprise quand on reçut à Rome, en 1850, une lettre du nouveau patriarcat chaldéen, Joseph VI Audo, en date du 24 décembre 1849, qui transmettait deux pétitions reçues par l'intermédiaire de l'évêque jacobite de Cochim, à l'effet d'obtenir pour le Malabar un évêque choisi dans le clergé mésopotamien. L'initiative, comme on le sut par le vicaire apostolique, Louis de Sainte-Thérèse, provenait d'éléments « syriens », qui refusaient de se soumettre au bref *Gaulla præclare* et avaient adhéré au schisme goanais, se laissant conduire par l'administrateur ou « gouverneur épiscopal » schismatique des diocèses de Cranganore et Cochim, Manuel de Saint-Joachim das Neves. C. de Nazareth, *Mitras lusitanas no Oriente*, t. II, 2<sup>e</sup> éd., 1924, p. 58, 119-129. Ce groupe minuscule paraissait d'autant plus important qu'aux signatures authentiques en avait été ajouté un bon nombre de fausses. Envoyées à Rome, ces lettres n'eurent pas de suite immédiate, mais, le 28 janvier 1852, les syro-malabares revenaient à la charge : ils demandaient au patriarcat un métropolitain et deux maîtres (*malpân*) pour leur enseigner le syriaque, ou au moins les deux maîtres, si le pape empêchait l'envoi du prélat. Ils se plaignaient de ce que les prêtres signataires de la première pétition avaient été suspendus par le vicaire apostolique; ils menaçaient de se faire jacobites et donnaient comme adresse pour la réponse celle de trois prêtres ou dignitaires de cette secte. Trente-neuf prêtres avaient signé, mais de leur prénom seulement; c'était peu sur un total de 648 prêtres et diacres!

Certes les défauts signalés comme existant au Malabar n'étaient que trop réels : chrétiens laissés sans instruction, cassanares peu zélés, grand relâchement des mœurs, missionnaires carmes trop peu nombreux, souvent médiocres. Mais à quoi aurait-il servi pour le bien des âmes que le Malabar passât sous la juridiction du patriarcat chaldéen, quand celui-ci n'avait guère non plus de bons prêtres et aucun candidat recommandable pour l'épiscopat? Pendant que la S. Congrégation étudiait la situation et cherchait les moyens d'y remédier, une pétition directe lui était adressée, le 1<sup>er</sup> juin 1853, signée par trente prêtres, qui contenaient plusieurs considérations justes, celle par exemple sur l'absence d'un évêque du rite syro-malabare pour plus de 200 000 fidèles, alors que pour un petit nombre de latins il y avait trois vicaires apostoliques dans la région, Vérapoly, Quilon et Mangalore, celle encore qui signalait l'ignorance de leur langue liturgique chez les prélats qui les gouvernaient. Au moment où cette pétition partait pour Rome, depuis six mois au moins, l'intervention mésopotamienne était déclenchée : le prêtre Denhâ Bar-Yonâ circulait dans les chrétiens et faisait prendre corps au désir d'avoir un supérieur du rite, de préférence un mésopotamien. Bar-Yonâ avait trouvé sur place deux auxiliaires convaincus dans la personne de deux cassanares et *malpân*, tous deux nommés Antoine et que les documents provenant de la mission latine appellent respectivement « Antoine le fondateur » et Antoine Thondanatta. Les supplices du premier disaient qu'il faudrait tout au moins que Rome nommât un visiteur sachant le syriaque; ce à quoi le patriarcat Joseph VI Audo faisait

écho dès 1855, en rappelant à la Propagande les termes de l'*Étsi pastoralis*, qui enjoignait le respect des rites orientaux. N'espérant guère recevoir la permission de consacrer un évêque pour le Malabar, Audo proposait enfin, le 7 novembre 1856, une autre mesure : que la Propagande choisisse deux visiteurs non-carmes et lui aussi deux visiteurs, dont un serait un ancien élève du Collège urbain, qui s'en iraient tous les quatre au Malabar pour examiner la situation.

Au Malabar cependant se produisait un événement signalé plus haut, col. 3129. Le vicaire apostolique avait créé des séminaires diocésains et déclaré qu'il n'ordonnerait plus les clercs qui auraient étudié seulement à la mode ancienne chez les *malpân*. Dans le cours de l'année 1858, Mgr Baccinelli refusa d'ordonner les quinze candidats que lui présentait Antoine Thondanatta. Celui-ci, avec deux autres prêtres et douze de ses étudiants, prit le chemin de la Mésopotamie. Il y resta quelques mois, plusieurs de ses élèves moururent et le patriarche Joseph VI Audo n'osa rien faire. Antoine rentra aux Indes, y fut frappé de censures. Cependant, il y avait de fréquents échanges de correspondance entre le patriarche chaldéen ou son entourage et le Malabar; on conseillait l'envoi à Rome de nombreuses pétitions, dans lesquelles devait être demandé avec insistance le rattachement des chrétiens de Saint-Thomas au siège qui les avait administrés avant l'arrivée des Portugais. Le ton s'élevait peu à peu : écrivant à la Propagande le 12 décembre 1859, Joseph VI menaçait de donner sa démission si le Saint-Siège ne lui permettait pas de consacrer un évêque pour le Malabar, car ce serait, disait-il, une intolérable violation des droits de son Église.

La réponse de Rome, au printemps de 1860, sans traiter la question au fond, enjoignit au patriarche et aux évêques chaldéens de ne s'immiscer en rien dans les affaires du Malabar. Mais le parti de la débéséissance prévalut et, nonobstant les textes formels présentés au patriarche par le délégué apostolique, Mgr Amanton, un évêque fut élu pour le Malabar, le 12 septembre 1860, et consacré le 30 du même mois, sous le nom de Mar Rokos, avec le titre de Perath d'Maisan (Bassorah). C'était un ancien domestique du patriarcat, élevé au sacerdoce sans préparation sérieuse et sur lequel la Propagande avait déjà fait des réserves deux ans plus tôt, alors que le patriarche pensait à lui pour un autre siège. Récit détaillé de C. Korolevskij, dans l'art. *Audo (Joseph)*, *Dictionn. d'hist. et de géogr. eccl.*, t. v, col. 326-332.

Mgr Amanton interdit au nouveau consacré l'exercice des fonctions pontificales, comme aussi de quitter Mossoul, sous peine d'excommunication majeure *lata sententia*, et ce dès le 4 octobre. La veille, Antoine Thondanatta, qui se trouvait de nouveau en Mésopotamie, avait écrit à ses compatriotes pour leur annoncer la prochaine arrivée de Mar Rokos et les inviter à lui faire un accueil grandiose. Mais la condamnation portée par le délégué, en plus de sa répercussion sur la hiérarchie chaldéenne et sur la population entraînée vers un schisme, qu'il peu près personne ne voulait, eut encore pour effet que le consul anglais de Bagdad refusa d'autoriser l'embarquement de Mar Rokos pour les Indes. Il ne put partir que le 17 janvier 1861, après que le patriarche, ayant reçu une lettre qui l'appela à Rome, eut réussi à la faire passer pour une approbation de ses actes; il avait écrit à ses prêtres de Bagdad que les questions pendantes allaient être résolues conformément à ses désirs et qu'il avait été invité à se rendre à Rome avec deux évêques, afin que l'entente fût plus facilement obtenue sans intermédiaire. Encouragé par cette lettre, Rokos pouvait, en naviguant vers les Indes, prétendre qu'il était de bonne foi; mais en débarquant à Cochinchine le jour de l'Ascension, c'est

chez l'évêque jacobite qu'il fut conduit par le cassanare Antoine.

Rokos comptait sur l'appui des autorités britanniques; le 13 mai, il signait une lettre au gouverneur de la Société des Indes orientales : « Mar Thomas, métropolitain et commissaire des syriens romano-chaldéens catholiques au Malabar. » Ambroise de Jésus, *Hierarchia arm.*, dans *Analecta*, t. xiv, 1939, p. 32. Il essayait de persuader les catholiques de la régularité de sa mission, disant que le patriarche avait été chargé par le Saint-Siège de le consacrer pour le soin de leurs chrétiens. Cependant, tandis qu'il attendait quelque temps à Cochinchine, ne sachant quelles paroisses étaient disposées à le recevoir, le vicaire apostolique envoyait partout les meilleurs prêtres du jeune tiers-ordre régulier, pour mettre le clergé et les fidèles en garde contre l'intrus et leur faire signer une protestation de fidélité au Saint-Siège. Le succès du nouveau pasteur fut sans doute assez médiocre, si l'on en juge par les termes de la circulaire adressée par lui le 13 août à tous les syro-malabares; il s'y plaint violemment des tertiaires et répète que sa consécration a été conséquente à l'arrivée de bulles pontificales. Les lettres testimoniales qu'Audo lui avait données, ou du moins les copies que Mar Rokos faisait circuler dans les chrétiens, portaient que tout avait été fait par l'autorité du Saint-Siège. Il y avait de quoi ébranler les fidèles. Heureusement, les tertiaires formaient une armée de choc, peu nombreuse, mais sûre et bien compacte. Rokos tenta de gagner leur supérieur, le P. Cyriaque Elie Chavara, en lui offrant la consécration épiscopale, mais l'humble religieux esquiva la tentation et il fallut un précepte du vicaire apostolique pour lui faire accepter le titre de vicaire général. Bernardin de Sainte-Thérèse l'aurait vu volontiers d'ailleurs pourvu du caractère épiscopal.

Cependant le prier des tertiaires prenait l'initiative d'envoyer au pape Pie IX une supplique pour lui demander un document qui fixât aux syro-malabares la ligne qu'ils devaient suivre. La réponse vint sous la forme d'un bref, en date du 5 septembre 1861. R. De Martinis, *Jus pont. de prop. fide*, t. vi, a, Rome, 1894, p. 335 sq. Les signataires de la pétition étaient mis en garde contre l'intrus et, par un autre bref du même jour, le vicaire apostolique était invité à l'excommunier solennellement, s'il ne quittait aussitôt le Malabar. Deux jours plus tard, le patriarche Audo, arrivé à Rome depuis plusieurs semaines, envoyait à Mar Rokos l'ordre de rentrer à Mossoul; c'était une des conditions que le pape avait imposées au patriarche avant de lui accorder audience. Mar Rokos, après les monitions d'usage, fut excommunié le 30 novembre, mais il ne quitta le Malabar qu'en mars 1862, emmenant le cassanare Antoine, porteur d'une lettre écrite par un groupe de rebelles, où ceux-ci demandaient qu'Antoine fût consacré, soit par Audo, soit par son prédécesseur démissionnaire, Nicolas Zayâ, soit au pis-aller par le patriarche nestorien. A Mossoul, le malheureux évêque agit d'abord, de connivence avec le patriarche, comme s'il n'avait été frappé d'aucune censure; il ne fallut rien moins que le bref *Super nobis* du 26 septembre 1862, *op. cit.*, p. 383 sq., pour faire accepter au patriarche la réalité des faits, et c'est seulement le 22 avril 1863 que Mgr Amanton put absoudre l'ancien domestique promu abusivement, qui prétendit encore à ce moment n'avoir jamais agi contre les ordres du Saint-Siège!

Le passage au Malabar de l'évêque Rokos, si bref qu'il eût été, avait eu plusieurs effets déléteres : agitation dans les chrétiens, ordination d'un certain nombre de sujets dépourvus d'instruction ou des qualités requises pour le ministère sacerdotal. Antoine Thondanatta, cependant, après avoir été consacré par

le catholico nestorien Siméon, rentrait au Malabar, mais au moment où la conclusion d'un nouveau concordat entre le Portugal et le Saint-Siège venait de mettre fin au schisme goanais : il perdait par le fait même l'appui de ceux qui l'avaient poussé dans la voie de la désobéissance. Après avoir végété au milieu d'un petit groupe de récalcitrants, il finit par demander, au début de 1865, l'absolution des censures qu'il avait encourues et se retira, vivant comme un simple prêtre, au couvent de Mannanam.

On aurait pu croire que l'ère des interventions mésopotamiennes était terminée. En fait, il n'y eut qu'une trêve. Le patriarche Audo, invité à se rendre à Rome avec tous les évêques du monde, pour le concile du Vatican, se mit en route, bien décidé à revendiquer tous les privilèges anciens de son patriarcat, y compris la juridiction sur le Malabar. Le refus qui lui fut opposé, contribua sans doute à le pousser sur la question de l'infailibilité pontificale du côté de la minorité, où l'on était flatté d'avoir l'adhésion d'un patriarche. Joseph Audo souscrivit le 29 juillet 1872 seulement la définition, en protestant d'ailleurs, auprès des siens, qu'il entendait bien, par cet acte tardif, ne renoncer en rien à la revendication des prérogatives patriarcales. Lorsqu'il se soumettait ainsi, de mauvaise grâce, il avait déjà d'une manière subreptice préparé les agents d'une nouvelle action au Malabar. On croira d'ailleurs difficilement qu'Audo n'ait eu en vue que le rétablissement d'une tradition historique ou le bien des âmes; il semble bien que la question pécuniaire ait joué un rôle capital dans toute l'affaire du Malabar, soit chez le patriarche, soit chez ses conseillers, l'astucieux évêque Mar Élie Mellus et le supérieur des moines d'Alkoche, Élisée Dehok. Les chaldéens de Mésopotamie n'étaient guère que 35 000 et la plupart d'entre eux vivaient dans les montagnes désolées du Kurdistan; qu'était-ce donc que les dîmes versées par eux en comparaison de ce qu'aurait pu procurer en contributions ou en dons une communauté près de dix fois plus nombreuse? La rentrée au Malabar se fit d'ailleurs par l'envoi de deux quêteurs, moines d'Alkoche, dont un, le P. Philippe Aziz, était ancien élève du Collège urbain. Les chaldéens n'avaient pas oublié les bonnes relations des années précédentes avec le clergé goanais, et c'est un presbytère goanais de Trichur qui servait de quartier général à Philippe Aziz.

Comme avant l'affaire Rokos, il y eut alors entre le Malabar et la Mésopotamie un notable échange de lettres. Mossoul en dictait les termes, les moines quêteurs recueillaient les signatures. Dès qu'un certain nombre de pétitions furent entre ses mains, au printemps de 1873, le patriarche écrivit deux lettres à la Propagande pour lui demander de pouvoir consacrer un ou deux évêques à destination du Malabar; en même temps, il insistait pour que les quêtes fussent autorisées en Europe. La réponse fut négative sur les deux points : le 30 septembre 1873, la S. Congrégation déclara catégoriquement qu'il était inutile de revenir sur la question du Malabar. Lorsque cette lettre arriva en Mésopotamie, où il n'y avait plus de délégué apostolique depuis la mort de Mgr Castells survenue le 7 septembre, le patriarche s'était retiré au monastère d'Alkoche, où il se sentait plus libre, soustrait à l'influence ou au contrôle des missionnaires dominicains. Il se résigna pour un temps à ne rien faire contre la volonté de Rome; mais, lorsqu'il eut appris, au printemps suivant, que les efforts conjugués du Saint-Siège et de l'ambassade de France à Constantinople n'avaient pas réussi à empêcher la Sublime Porte de se déclarer en faveur du nouveau schisme arménien, il déposa le masque. Élie Mellus, mécontent du diocèse d'Agra, pour lequel il avait été consacré, mais dont il ne jugeait pas les revenus suffisants, et le supérieur des

moines l'encouragèrent dans sa détermination. Ils furent ses assistants dans une cérémonie où il consacra, à l'insu de Rome, le 24 mai 1874, deux nouveaux évêques. Mellus recevait comme récompense de cette complaisance la mission du Malabar : le 2 juillet, le patriarche lui remettait une lettre pour les chrétiens du Malabar et, le 4, une lettre pour le consul anglais de Bagdad, qui devait le recommander aux autorités britanniques des Indes. Dans les mêmes jours, le moine Aziz écrivait au vicaire apostolique de Vérapoly que, s'il voulait éviter la venue d'un évêque mésopotamien, il devait lui restituer immédiatement l'autorisation de circuler parmi les chrétiens de son obédience et lui permettre de quêter.

Au mois d'octobre, peut-être auparavant, Mar Mellus était installé à Trichur. Mais il avait été précédé aux Indes par les instructions de Rome. Pie IX avait toujours usé envers le patriarche Audo d'une extrême condescendance; le soutien donné au néo-schisme arménien par le gouvernement ottoman conseillait d'ailleurs qu'on usât de prudence, car, dans l'hypothèse d'une dissidence, on savait que les fonctionnaires la favoriseraient, circonstance particulièrement dangereuse dans des vilayets comme ceux de Mossoul et de Bagdad, où l'éloignement du pouvoir central rendait possible les actes les plus arbitraires. Il y avait donc de graves motifs pour empêcher qu'une condamnation formelle fût portée contre le patriarche; mais le bref *Speculatores super* du 1<sup>er</sup> août 1874, de Martinis *Jus pontif. de prop. fide*, t. vi b, p. 243-247, prescrivait que l'évêque intrus et ses compagnons, déjà punis de suspension en Mésopotamie, seraient frappés de l'excommunication majeure, après les monitions canoniques, s'ils se refusaient à quitter les Indes.

Dans ses lettres des 2 et 4 juillet 1874, le patriarche avait indiqué comme but de la mission de Mar Mellus la suppression de la juridiction des carmes; dans une circulaire envoyée de Trichur, le 30 octobre, à toutes les chrétiens syro-malabares, Mellus recommandait l'obéissance au patriarche à l'exclusion de la hiérarchie latine et s'engageait à produire un document par lequel Pie IX reconnaissait l'autorité du patriarche chaldéen sur le Malabar. En fait, une nouvelle circulaire du 7 février 1875 présentait la traduction en malayalam d'un soi-disant bref, daté du 20 août 1872. Les adhésions pourtant étaient peu nombreuses, ayant lieu surtout dans les chrétiens demeurés sous la juridiction goanaise. Au besoin, Aziz employait la force pour s'emparer des églises. Dans l'ensemble, les chrétiens soumis à la juridiction de Vérapoly restaient fidèles; toutefois, dans l'été, quatre communautés passèrent plus ou moins complètement au schisme. D'autre part, il n'y avait guère d'endroits où la dissidence fût complète; à Trichur même, les catholiques avaient une chapelle, desservie par les tertiaires. Le grand mal était que Mellus ordonnait abusivement un grand nombre de prêtres : au mois de mars il y en avait déjà une vingtaine dans le nord, en juin une trentaine dans le sud. Ses espoirs de succès étaient tels que, dès janvier 1875, il avait demandé au patriarche de consacrer un deuxième évêque pour le Malabar : ce fut Mar Philippe Jacques Ourâhâ (Abraham), consacré le 25 juillet, excommunié par Mgr Mellano dès le mois de décembre. Ce qui facilitait beaucoup l'action des Mésopotamiens, c'était la dualité de juridiction que l'accord intervenu pour mettre fin au schisme goanais n'avait pas supprimée. Une partie des « syriens » était restée sous la dépendance de l'archevêché de Granganore, qu'administrait un « gouverneur épiscopal », alors Benoît do Rosario Gomes, et il semble qu'il n'agit pas assez vigoureusement contre Mellus. Le clergé portugais n'avait pas abandonné tout espoir de voir rentrer sous sa juridiction cette chrétienté impor-



tante à laquelle Alexis de Menezes avait jadis donné son statut. On le vit bien, lorsque le nouvel archevêque de Goa, Mgr Ayres d'Ornellas de Vasconcellos, après avoir obtenu de Rome des pouvoirs spéciaux, s'offrit à visiter lui-même le Malabar pour le pacifier. L'archevêque de Bombay, Mgr Léon Meurin, S. J., dut le supplier de n'en rien faire, car, si certains prêtres qui avaient adhéré à Mellus offraient de se soumettre à condition de passer sous sa juridiction, il était à craindre que le premier résultat de son action ne fût la création d'un tiers parti, en sorte que l'on aurait pu trouver dans un même endroit des fidèles dépendant des carmes et d'autres du clergé goanais, en même temps que des mellusiens.

Rome, au surplus, ne restait pas inactive. Après que, le 27 janvier 1875, Pie IX eut envoyé le bref *Perlegentes* aux chrétiens du Malabar pour les féliciter de leur résistance, De Martinis, *op. cit.*, p. 256, on envisagea divers moyens pour contrecarrer l'action de l'évêque intrus. Et, comme il ne manquait pas de plaintes contre les missionnaires carmes, dont certaines paraissaient fondées, la Propagande en vint à conclure qu'il lui fallait obtenir de nouvelles informations au moyen de personnes se trouvant en dehors de la mêlée. Une visite apostolique fut décidée et l'archevêque de Bombay choisit comme visiteur. Instructions contenues dans le bref *Oportet* du 24 mars 1876, De Martinis, *op. cit.*, p. 292-294. Dès le 8 mai, le prélat notifiait sa mission à toutes les Églises « syriennes », après avoir rendu visite à l'archevêque de Goa et au vicar apostolique de Vérapoly; le 9, il publiait une déclaration contre Mar Mellus; le 10, il convoquait à Mannanam, pour le 23 du même mois, une assemblée de tous les prêtres et de quelques laïcs pour chaque paroisse, à l'effet d'entendre leurs doléances et leurs désirs. Tous les prêtres étaient invités, ceux qui étaient demeurés fidèles, ceux qui étaient tombés dans le schisme et ceux-là même qui avaient été ordonnés abusivement par l'intrus. Mgr Meurin estimait qu'il fallait accueillir, au moins partiellement, les désirs des syro-malabares et préconisait l'idée que le vicariat apostolique de Vérapoly fût divisé en deux circonscriptions, une pour les latins et une pour les « syriens ». À ces derniers aurait dû être proposé un prélat d'origine européenne, mais autorisé à célébrer en syriaque. Que si les carmes ne pouvaient fournir le personnel voulu, la province de la Compagnie de Jésus, qui avait au Liban le collège de Ghazir, devrait procurer le nouveau vicar apostolique et une dizaine de Pères, qui apprendraient non seulement le malayalam, mais aussi le syriaque. Les meilleurs des cassanars pouvaient être consacrés comme évêques pontifiaux, sans juridiction. On ne saurait exagérer, remarquait le visiteur, que les « syriens » catholiques, quoique formant la très grande majorité des chrétiens de Saint-Thomas, ne voient jamais une fonction pontificale de leur rit, tandis que les jacobites ont plusieurs évêques; cette circonstance les met dans un état d'infériorité évident. Mgr Mellus, qui avait fait du ministère exclusivement auprès des latins et n'avait guère de sympathie pour les « syriens », s'opposa aux conclusions du visiteur. Mar Mellus le savait et s'en montra ouvertement, car les dissensions entre les carmes et le visiteur empêchaient l'efficacité de la visite. La Propagande pour sortir de cette situation envoya alors comme enquêteur Mgr Ignace Persico, au début de 1877. Le nombre des adhérents de Mellus s'élevait alors à 24 000, avec tous les cassanars dépendant de Goa, quatre ou cinq de ceux appartenant à Vérapoly, contre 170 000 catholiques demeurés fidèles. Mgr Persico portait aux Indes un exemplaire de l'encyclique *Que in patriarchatu*, du 16 novembre 1876, De Martinis, *op. cit.*, p. 306-310, dans laquelle Pie IX avait

résumé l'histoire des affaires qui, en Mésopotamie ou au Malabar, avaient fourni au patriarche chaldéen des occasions de s'opposer à l'action du Saint-Siège. La traduction en malayalam de cet important document et sa diffusion dans les chrétiens syro-malabares eurent un effet réconfortant; on était heureux de savoir que l'intrigant patriarche était frappé de suspense et on aurait applaudi volontiers à une sentence d'excommunication. Mais les mellusiens ne se laissèrent pas entamer. La nouvelle de la soumission de Joseph VI (1<sup>er</sup> mars 1877) fut connue aux Indes pendant l'été; toutefois, nonobstant l'ordre du vieux patriarche, ni Mar Mellus, ni Mar Philippe Jacques Abraham n'entendaient partir. Dans le cours de l'année suivante, ce dernier quitta le Malabar et se retira à Bombay; de puis plusieurs mois le schisme ne faisait plus aucun progrès. Mais c'est seulement au début de 1882, que Mar Mellus décida de quitter les Indes, probablement lorsqu'il apprit que son compagnon, Mar Abraham, devenait évêque de Djéziret Ibn Omar (février 1882); il ne devait d'ailleurs pas avoir encore résolu sérieusement de se soumettre, car, avant de partir, pour se procurer des ressources, il ordonna prêtres, moyennant finances, un nombre appréciable de candidats âgés de dix-huit à vingt ans. En outre, avant de s'embarquer, le 5 mars, il constitua comme ses vicaires, avec le pouvoir de bénir les saintes huiles et de conférer les ordres mineurs, le moine alcohicien Antoine, un des deux quêteurs de 1872, et le malheureux Antoine Thondanatta, jadis consacré par le catholique nestorien, qui venait de retomber dans le schisme après avoir vécu plusieurs années comme simple prêtre dans le sein de l'Église catholique.

Mellus était attendu en Mésopotamie lorsqu'il débarqua le 13 avril à Bassorah; les Mossoulites qui n'avaient pas approuvé la soumission du patriarche Audo et faisaient opposition à son successeur Elie Aboul-Yonan complicité faire de l'évêque insoumis le chef de leur parti. Il semble toutefois qu'il comprit assez vite l'inanité d'un tel projet et se laissa pénétrer peu à peu par l'idée d'une soumission définitive au Saint-Siège : en décembre 1883, lorsqu'un groupe de jeunes clercs arriva du Malabar à Mossoul pour y recevoir de ses mains le diaconat et la prêtrise, il refusa de les ordonner. Cependant, en 1887, il était encore en relations épistolaires avec ses partisans et les engageait à demeurer fidèles à l'évêque Thondanatta (*sic*) et au chorévêque Augustin, promettant qu'il reviendrait en personne ou enverrait aux Indes un évêque consacré par lui. Il ne fit sa soumission qu'en 1889; pourvu en 1893 du siège de Mardin, il y mourut le 16 février 1908.

Les mellusiens, qui avaient toujours leur centre en l'église Notre-Dame des Douleurs à Trichur, étaient réduits à un peu plus de 8 000, lorsqu'ils se soumirent en 1896 au patriarche nestorien, qui leur donna pour évêque un Mésopotamien, Mar Abimélech. Celui-ci ayant voulu les nestorianiser et modifier leur rit, une scission se produisit parmi eux : la plupart des « indépendants » se sont convertis depuis lors au catholicisme, les nestoriens ou *surayes* ne seraient plus aujourd'hui qu'environ 2 000, avec un évêque et sept prêtres. J.-C. Panjikaran, *Christianity in Malabar...*, dans *Orient. christ.*, t. vi, fasc. 2 (n. 23), Rome, 1926, p. 113 sq.

Ajoutons qu'en 1895 encore il y eut des pétitions plus ou moins spontanées envoyées au cardinal archevêque de Malabar, Mgr Kallayath, pour obtenir le rattachement de la chrétienté syro-malabare au patriarche de Malabar. L'affaire fut portée à Rome, où on dut la sagesse de décider que les chrétiens de Saint-Thomas resteraient directement rattachés au Saint-Siège. Les progrès accomplis depuis lors par l'Église syro-mala-

bare, enfin dotée d'une hiérarchie propre, ont été tels qu'elle n'a plus besoin de s'appuyer sur la Mésopotamie; on pourrait envisager aujourd'hui une assistance en sens contraire, de la fille à la mère; dès 1876, certains prêtres et religieux du Malabar, qui connaissaient la situation et les difficultés des catholiques appartenant aux provinces orientales de l'empire ottoman, s'offraient déjà pour leur venir en aide.

VI. HIÉRARCHIE CATHOLIQUE INDIGÈNE. — Les actes solennels par lesquels Pie XI a décidé la création des hiérarchies indigènes en Extrême-Orient et en pays noir ont fourni l'occasion d'affirmer un principe, en soi indiscutable, que chaque nation chrétienne a le droit d'être gouvernée par une hiérarchie indigène; et beaucoup de s'indigner à propos de la situation précédente, comme si l'absence d'évêques indiens, chinois ou japonais avait été l'effet d'une aberration étrange des missionnaires latins. Mais il n'y a jamais eu d'évêque indigène au Malabar avant l'arrivée des Portugais, ni en Éthiopie avant 1929, et aujourd'hui encore certains diocèses de l'Église dissidente du Proche-Orient sont régulièrement gouvernés par des prélats hellènes, alors qu'ils sont formés à peu près exclusivement de fidèles arabophones. Le patriarcat d'Alexandrie, sans aucune influence romaine, comme le catholico de Séleucie-Ctésiphon, ont régulièrement choisi pour gouverner leurs filiales lointaines de l'Éthiopie et des Indes des personnes de leur entourage, en leur interdisant de consacrer eux-mêmes des candidats locaux.

Le premier évêque syro-malabare fut élu et consacré dans des circonstances extraordinaires, lorsque les conquérants hollandais chassèrent en quelques jours le visiteur apostolique Joseph de Sainte-Marie Sebastiani, col. 3123. Le fait que Sebastiani avait été autorisé avant son départ de Rome à consacrer, s'il en était besoin, un et même deux évêques, choisis dans les rangs du clergé local, démontre que la Propagande était dès lors acquise au principe, qui a définitivement prévalu dans ces vingt dernières années. L'expérience d'ailleurs fut favorable : non seulement Parambil Ciandi (Alexandre de Campo) réussit à défendre les fidèles qui lui avaient été confiés contre les entreprises de son ambitieux cousin Thomas de Campo, mais il réussit encore à opérer des conversions. Aussi, lorsque, appesanti par l'âge, il demanda d'avoir un coadjuteur, c'est un syro-malabare que les quatre commissaires carmes envoyés par la S. Congrégation reçurent l'ordre de choisir. Pourquoi faut-il qu'une discussion entre eux et le vieil évêque sur la personne idoine ait interrompu si vite une lignée qui promettait? Que de dissensions et de schismes auraient été évités! Quoi qu'il en soit, l'habitude qu'avaient les « syriens » du Malabar de recevoir leurs évêques de Mésopotamie était si forte que, dans les siècles suivants, chaque fois qu'ils éprouvèrent des difficultés à obéir aux missionnaires latins, c'est vers Babylone qu'ils se tournèrent. Une fois seulement, après la mort prématurée de Joseph Cariatil, nommé par la reine de Portugal au siège latin de Cranganore, ils essayèrent d'obtenir soit la nomination à Lisbonne, soit la consécration par le patriarche chaldéen, de Thomas Pareamakel, devenu, bien que prêtre syro-malabare, administrateur de l'archidiocèse latin de Cranganore. Mais les aventures de Mar Rokos et de Mar Élie Mellus démontrent la prédominance de la tradition mésopotamienne, si humiliante qu'elle pût être.

Cependant, à partir du début du XIX<sup>e</sup> siècle, le désir d'un évêque indigène ne disparut plus : en 1865, les missionnaires carmes demandaient à Rome la condamnation de certains écrits composés par l'évêque manqué Thomas Pareamakel, qui circulaient dans les chrétientés syro-malabares et y entretenaient les espé-

rances qu'avaient fait naître en 1798 l'arrivée de l'évêque Cariatil. On doit signaler, au surplus, comme un acte de grande clairvoyance, que, dès 1852, un jésuite du Maduré, le P. Puccinelli, recommandait qu'on donnât au vicaire apostolique de Vérapoly un coadjuteur pour les « syriens », sans droit de succession, lequel pontifierait dans leur rit, ordonnerait leurs prêtres et aurait vis-à-vis d'eux les prérogatives normales des vicaires généraux. Mais c'est seulement après l'aventure de Mar Rokos et la conversion du cassanare Antoine Thondanatta, consacré par le patriarche nestorien, que la Propagande décida qu'il était temps d'appliquer au Malabar les dispositions du canon 9 du IV<sup>e</sup> concile du Latran pour les diocèses comprenant des fidèles de plusieurs rites : *Pontifex loci catholicum præsulum nationibus istis conformem provida deliberatione constituit sibi vicarium in prædictis, qui ei per omnia sit obediens et subjectus*. Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. v b, p. 133 sq. Conformément à l'avis du P. Puccinelli, la S. Congrégation envisageait que ce vicaire général pourrait être consacré, mais, lorsque le vicaire apostolique, Mgr Baccinelli, consulté sur l'opportunité de la mesure, interrogea ses missionnaires, il les trouva fermement opposés à toute promotion de prêtres ou de religieux indigènes : la nomination d'un vicaire général syro-malabare, même non consacré, eût été un retour à l'ancien usage de la métropole d'Angamalé, quand l'archidiacre indigène était l'auxiliaire perpétuel du métropolitain mésopotamien. Mais, si peu nombreux qu'ils fussent pour l'administration d'une chrétienté considérable, les carmes entendaient se réserver toute l'autorité. Mgr Mellano ne voulut même pas désigner un de ses confrères pour remplir vis-à-vis des « syriens » le rôle de vicaire général, ce qui eût adouci cependant une tension due pour une bonne part à sa dureté personnelle.

L'arrivée de Mar Élie Mellus devait remettre la question à l'ordre du jour; il était bien évident que la consécration d'un évêque indigène aurait mis fin à l'intrusion des Mésopotamiens. Mais les intérêts en jeu masquaient le plus souvent les véritables conditions du problème et les discussions se multiplièrent, dont il n'importe pas d'exposer ici les détails. La solution la plus catégorique eût été de diviser le vicariat de Vérapoly en deux nouvelles circonscriptions, chacune avec son évêque, une pour les « syriens » et une pour les latins, circonscriptions qui auraient quelque peu chevauché, en raison du mélange des fidèles des deux rites dans certaines localités. La solution la plus bénigne consistait, en conservant le vicariat dans sa présente extension, à nommer un évêque pour les « syriens », lequel aurait pu, soit avoir qualité de vicaire général, soit ne posséder aucune juridiction, étant un simple évêque in *pontificalibus*, pour les ordinations et la pratique du rit. On envisageait d'ailleurs que l'évêque, au lieu d'être syro-malabare, pourrait dans l'une ou l'autre hypothèse être un Européen de rit latin (anglais, irlandais, français, carme, jésuite, membre de la Société des Missions étrangères de Paris), avec ou sans la faculté de célébrer dans le rit de ses nouvelles ouailles. Chacune des combinaisons permises par les groupements de ces termes eut ses partisans, qui en exaltaient les avantages, et fut examinée à Rome. Toutefois, c'est en 1877 seulement qu'on parvint à une conclusion : le 17 août, le P. Marcelin de Sainte-Thérèse (Antoine Berardi), supérieur du séminaire mixte de Puthempally, devenait coadjuteur de Mgr Mellano, avec droit de succession et la charge particulière des « syriens ». *Hierarchia carmel...*, dans *Anal. ord. carmel. discal.*, t. xiv, 1939, p. 45-48. Le choix n'était pas heureux : le nouvel élu était étroitement lié au vicaire apostolique et, comme il se savait destiné à gouverner un jour les latins du vica-

riat, il ne fit guère d'efforts pour gagner l'affection des fidèles qui lui étaient particulièrement confiés. Bien plus, il omit d'exécuter une des conditions fixées par la Propagande au moment de sa désignation; il ne nomma jamais le vicaire général et les quatre conseillers syro-malabares, qui devaient l'assister. Les intentions du Saint-Siège étaient donc en majeure partie frustrées.

Cependant, après la conclusion d'un concordat avec le Portugal le 23 juin 1886 et l'institution de la hiérarchie aux Indes par la bulle *Humane salutis auctor*, du 1<sup>er</sup> septembre de la même année, *Leonis XIII Pontificis Maximi acta*, Rome, 1887, p. 164-179, il fallut bien aborder la question des syro-malabares. Le Saint-Siège avait eu soin de les soustraire aussi complètement que possible à la juridiction des prélats portugais, mais allait-on voir les « syriens », qui sortaient de la juridiction de l'archevêque de Goa, retomber purement et simplement sous celle des carmes? Ils avaient, contre cette mesure, de beaux arguments à faire valoir, entre autres les documents sur la formation du clergé indigène, depuis le bref *Onerosa pastoralis*, d'Innocent XI en date du 1<sup>er</sup> avril 1680 jusqu'à l'instruction du 23 novembre 1845, *Collect. S. C. de prop. fide*, t. 1, Rome, 1907, p. 544 : *Ad omnem vero scientiam, ac pietatem levitate indigenæ informandi et in sacro ministerio sedulo exercendi sunt; ita quidem, ut, quod jamdudum apostolica Sedes in votis habet, ad ecclesiastica quævis munia, adque ad ipsum Missionum regimen idonei fiant, et episcopati etiam character digni existant*. Les syro-malabares étaient 200 000 au moins avec 360 prêtres, quatre séminaires tenus par les tertiaires, 59 religieux, et cependant ils n'avaient pas d'évêques, tandis que les arméniens catholiques, qui étaient à peine 80 000, avaient dix-huit évêques résidentiels et plusieurs titulaires, et les chaldéens catholiques, moins nombreux encore, un patriarche et douze évêques. L'établissement de la hiérarchie aux Indes, avec des diocèses dont plusieurs comprenaient moins de 10 000 fidèles, rendait la situation encore plus humiliante. Mais les carmes proclamaient que la mission de Vérapoly était carme et devait rester carme, tandis que de nombreux missionnaires, appartenant à diverses missions des Indes, redoutaient qu'en voyant des « syriens » promus à l'épiscopat, les Indiens de leurs missions s'agitassent pour obtenir eux aussi des évêques de leur race. Inutile d'ajouter que plusieurs bons esprits et connaisseurs du pays répliquaient dès lors en affirmant l'indéonté à l'épiscopat, et des « syriens » et des Indiens.

Au surplus, puisque l'expérience tentée en 1877 n'avait pas procuré les résultats espérés, il fallait essayer d'une autre solution. Les « syriens » de l'archidiocèse de Vérapoly furent donc soustraits à la juridiction des carmes et groupés dans les deux vicariats nouveaux de Trichur et Kottayam. On n'osa pas nommer de suite des vicaires apostoliques syro-malabares : les prélats désignés le 20 mai 1887 furent, pour Trichur, Mgr Adolphe E. Medlycott, ancien élève du Collège urbain, pour Kottayam, le jésuite français Charles Lavigne. On leur enjoignit, comme à Mgr Bernard en 1877, de se faire assister par un vicaire général et quatre conseillers syro-malabares. Mais, tout indien qu'il fût, Mgr Medlycott ne connaissait pas le malayalam et ne l'étudia pas : il ne traitait directement qu'avec ceux de ses prêtres qui parlaient anglais. Quant à Mgr Lavigne, qui avait été choisi en raison de sa facilité pour l'étude des langues, il eut affaire avec plusieurs difficultés que sa bonne volonté ne réussit pas à vaincre. En 1896, les deux prélats étaient absents de leurs diocèses, et il ne manquait pas de pétitions tendant à la nomination d'évêques du rit. Le Saint-Siège estima que le moment était venu de par-

faire l'œuvre commencée : trois vicariats furent érigés au lieu de deux, avec résidences à Trichur, Vérapoly (transfert du siège à Ernakulam le 29 décembre 1904) et Changanacherry, cette localité étant devenue en fait, depuis 1890, la résidence de Mgr Lavigne.

Les trois nouveaux prélats, nommés le 11 août 1896, étaient des syro-malabares : Mar Louis Pampapattibil et Mar Jean Menachery, à Ernakulam et Trichur, avaient été respectivement les secrétaires généraux des vicariats de Kottayam et Trichur. Mar Matthieu Makil, désigné pour Changanacherry, avait été le vicaire général de Kottayam pour les sudistes, car il avait fallu, dès 1888, autoriser Mgr Lavigne à nommer deux vicaires généraux pour les deux groupements ethniques qui coexistaient dans son vicariat et répartir les charges de conseillers. Comme d'ailleurs le vicariat de Changanacherry ne comprenait pas uniquement des éléments sudistes, il fallut, en 1911, pour mettre un terme à une situation pénible, diviser le vicariat de Changanacherry, qui était le plus considérable. Ainsi, Kottayam redevint le centre d'un vicariat, cette fois entièrement composé de sudistes, par la réunion sous une juridiction de caractère personnel, de toutes les églises appartenant à ce groupe ethnique, des deux vicariats d'Ernakulam et Changanacherry. Mar Makil fut transféré à Kottayam et remplacé par l'ancien élève du Collège urbain, Thomas Kandalacherry.

Il ne restait plus qu'un pas à faire pour donner à l'Église syro-malabare un statut définitif; il fut accompli au consistoire du 20 décembre 1923, veille de la Saint-Thomas, lorsque Pie XI érigea la province syro-malabare avec Ernakulam comme siège métropolitain et les trois éparchies suffragantes de Trichur, Kottayam et Changanacherry. C'était aussi un consistoire tenu la veille du jour où l'Église de Rome célèbre la fête de leur saint patron, le 20 décembre 1599, que les chrétiens de Saint-Thomas avaient été placés sous la juridiction de prélats occidentaux.

En même temps que les circonscriptions ecclésiastiques se multipliaient et s'organisaient, la vie religieuse se développait au Malabar : les tertiaires carmes après avoir eu leurs constitutions approuvées *ad sexennium* par décret du 1<sup>er</sup> janvier 1885 et définitivement en 1906, après avoir été sous la dépendance immédiate du vicaire apostolique, puis du délégué apostolique (décret du 15 décembre 1887), obtenaient l'autonomie, que méritait l'accroissement de leur nombre, lors du renouvellement de l'approbation temporaire de leurs constitutions en 1893. Le premier prieur général, il est vrai, fut un européen, le P. Bernard de Jesus (Philippe Arguinoniz), mais, lorsque celui-ci devint coadjuteur de Mgr Mellano, il confia pratiquement le gouvernement de la congrégation au premier assistant, dont il fit son vicaire délégué; puis, lorsqu'il se retira en 1902, il légua que le prieur général pouvait être choisi dans le sein de la congrégation : ce fut le P. Alexandre de Saint-Joseph, un des religieux qui avaient prononcé leurs vœux le 8 décembre 1855. Lorsque le centenaire de la fondation fut célébré en 1931, la congrégation des tertiaires carmes syro-malabares comprenait 135 prêtres, 129 scolastiques, 25 novices, 53 frères laïcs et 77 aspirants, répartis dans 16 couvents, *The Carmelite Congregation of Malabar, 1631-1931*, Trichinopoly, 1932. Il y a parmi les tertiaires des novices et des sœurs; pour ces dernières a été commencée il y a une quarantaine d'années dans le diocèse de Kottayam une congrégation spéciale, dite des oblats du Sacré-Cœur. Enfin, à la même époque, les prêtres de la Mission ont commencé à Ernakulam une branche du rit syro-malabare, *Statistica con cenni storici della gerarchia e dei fedeli di rito orientale*, Rome, 1932, p. 380.

Sept congrégations de femmes sont closes depuis



1865 : tertiaires carmélites avec 38 couvents et environ 630 religieuses en 1931; tertiaires franciscaines fondées par Mar Thomas Kurialacherry, 20 maisons et 240 religieuses; visitandines fondées par Mar Alexandre Chulaparambil, avec 6 maisons et 40 religieuses; sœurs de l'adoration du Saint-Sacrement, 11 maisons, 180 religieuses; sœurs de la Sainte-Famille, 4 maisons, 42 religieuses; sœurs de Saint-Joseph (suidistes); petites sœurs des pauvres. *Statistica...*, p. 404-406.

Depuis la constitution de la hiérarchie indigène, l'Église syro-malabare a fait des progrès considérables, justifiant ainsi la confiance que lui ont témoignée Léon XIII et Pie XI. Le clergé, séculier ou régulier, reçoit une bonne formation, plusieurs de ses membres ont obtenu des diplômes universitaires. La vie catholique des syro-malabares est soutenue par un nombre respectable d'œuvres, confréries, associations de jeunesse, etc. Il y a quatre ou cinq revues mensuelles, un journal qui paraît deux fois par semaine, le *Nazrani Deepika*, plusieurs bulletins annuels. La prospérité de l'Église syro-malabare, qui a résorbé la grande majorité des mellusiens, a encouragé les jacobites à regarder vers Rome, et a contribué à la création du groupe syro-malankare, dont il sera question au paragraphe suivant. En 1876, on estimait le total des fidèles syro-malabares à 260 000, dont 180 000 sous la juridiction du vicaire apostolique de Vérapoly, le reste dépendant de la hiérarchie goanaise, avec 420 prêtres, 215 églises ou chapelles, 125 séminaristes, 6 couvents de tertiaires. En 1931, on comptait : 532 351 fidèles, 635 prêtres séculiers, 591 églises ou chapelles, 220 religieuses, 1 052 religieuses, 617 écoles catholiques, 2 784 maîtres et maîtresses, 78 149 élèves. Chaque année on enregistre des conversions de païens, de 1 000 à 1 500. Le clergé syro-malabare (1003 prêtres au 30 juin 1940) est assez apprécié pour que les missionnaires latins des diocèses voisins ambitionnent d'avoir de ses membres comme auxiliaires.

On trouvera diverses statistiques dans Battandier-Charvoin, *Annuaire pontifical catholique*, Paris, 1898-1940.

VII. LES JACOBITES AUX INDES ET LA CONSTITUTION DU GROUPE SYRO-MALANKARE. — La plupart des chrétiens de Mésopotamie adhèrent au nestorianisme à l'époque du catholico Babai (496-503); il ne faudrait pas croire cependant que ce fut la totalité. Il y avait des monophysites et il ne cessa jamais d'y en avoir une quantité assez considérable, comme le démontre le fait qu'ils avaient à leur tête un prélat plus élevé en dignité que les simples métropolitains, le maphrian d'Orient. Les relations commerciales entre le bassin des « deux fleuves » et l'Inde furent toujours assez développées pour qu'on puisse penser sans témérité qu'il y eut aux Indes pendant le Moyen Âge des chrétiens appartenant à la confession jacobite, isolés ou réunis en communautés. Nilus Dioxopates affirmait encore, au xiii<sup>e</sup> siècle, que la juridiction du patriarche d'Antioche s'étendait sur toute l'Asie, y compris les Indes, où il envoyait aux catholico. *Notitia thronorum patriarchalium*, P. G., t. cxxxii, col. 1088. Mais la chrétienté du Malabar semble avoir été compacte à l'arrivée des Portugais, sans autres éléments que ceux dépendant de la hiérarchie nestorienne. Même si alors les chrétiens de Saint-Thomas n'étaient pas formellement hérétiques, la présence dans leurs livres liturgiques des noms de Nestorius, Diodore de Tarse et Théodore de Mopsuète démontre quelles étaient leurs attaches traditionnelles et jusqu'à la fin du xv<sup>e</sup> siècle. Il est d'autant plus remarquable, dans de telles conditions, que ceux d'entre eux qui se séparèrent de Rome par opposition à l'évêque Garzia soient passés si facilement sous la juridiction du patriarche jacobite d'Antioche, dont la doctrine monophysite

était plus opposée à leur foi que la catholique. Leur aventure démontre éloquentement combien est étrangère au vieux fond des idées chrétiennes la notion d'autocéphalie, à laquelle les Églises orthodoxes ont fait dans les derniers siècles une si large place.

On a dit, ci-dessus, col. 3123, comment Alexandre de Campo reçut la consécration épiscopale en 1663, avec mission d'empêcher la chrétienté syro-malabare de se ranger sous la houlette de son cousin l'archidiacre Thomas. Le succès qu'il obtint dans l'administration de l'archidiocèse d'Angamal fut tel qu'on pouvait espérer le retour en masse des éléments dissidents à la mort du pseudo-évêque; et sans doute ce retour aurait eu lieu, si le parti n'avait pas trouvé à s'insérer auparavant, comme il arriva, dans une Église constituée. Thomas de Campo, depuis sa « consécration » par douze cassanars, avait à peu près constamment agi en évêque, mais il semble qu'il lui était toujours resté quelque doute sur l'authenticité de son caractère épiscopal. Lorsque son cousin eut été consacré, et sans discussion possible sur la validité de sa consécration, il ressentit plus vivement la fausseté de sa position; d'où la demande adressée au patriarche jacobite pour qu'il envoyât au Malabar un de ses évêques. Les Portugais ne montaient plus la garde à Ormuz; en 1665 le métropolitain Grégoire arrivait aux Indes et Thomas eut enfin ce caractère épiscopal auquel il aspirait depuis si longtemps.

Il est vraisemblable que le consécrateur de Thomas de Campo ne lui demanda pas de souscrire une définition de foi bien approfondie : il dut cependant anathématiser Nestorius, professer le monophysisme sous la forme sévérienne, renoncer à la double procession du Saint-Esprit et au dogme du purgatoire. Tels sont du moins les points de dogme retenus par les traditions locales comme imposés dès lors aux chrétiens de Saint-Thomas. Le métropolitain se déclarait l'ennemi du pape de Rome : il était facile de s'entendre sur ce point; il préconisait le retour à plusieurs usages anciens, forme ancienne des ornements, durée traditionnelle du carême, etc. La population accepta de bonne grâce des changements qui manifestaient extérieurement la rupture avec ceux qui obéissaient aux carmes. Mar Grégoire mourut en 1672, à Parur Patuna ou Parur-Nord, et Thomas de Campo l'année suivante. W. Germann, *Die Kirche der Thomaschristen*, Gütersloh, 1877, p. 525-527. Un frère de Thomas de Campo mourut en 1674, huit jours après son élection par les cassanars; un de ses neveux devint Mar Thomas III, mais mourut rapidement, car il était remplacé, dès le 15 octobre 1676, par un neveu, simple laïc, qui fut ordonné sous le nom de Mar Thomas IV. Un simple prêtre, qui se fit passer pour patriarche en exhibant un faux document pontifical, troubla les chrétiens à cette époque, mais fut noyé en 1682 ou 1683. *Op. cit.*, p. 527 sq. C'est seulement en janvier 1685 qu'arrivèrent deux authentiques évêques jacobites provenant du monastère de Mar Mattai, près Mossoul, Mar Basile et Mar Jean, dont un aurait été le maphrian lui-même, Jean d'après Germann, *op. cit.*, p. 528, Basile d'après un texte jacobite de 1821, publié par F. Nau, *Deux notices relatives au Malabar*, dans *Rev. de l'Or. chrét.*, t. xvii, 1912, p. 77 sq., trad., p. 81. Ces prélats achevèrent d'éliminer, d'après ce dernier texte, les latinismes que les jacobites du Malabar avaient gardés jusque là : « Ils nous débarrassèrent des coutumes des Francs et nous ramenèrent aux coutumes de nos premiers pères. Depuis cette époque jusqu'aujourd'hui, nous n'y avons rien retranché, ni ajouté. » L'évêque Mar Siméon, qui consacra en 1701 le vicaire apostolique Ange-François de Sainte-Thérèse, cf. col. 3125, bien que catholique, semble être arrivé au Malabar en réponse à un appel lancé par les jacobites.

N'ayant pas réussi alors dans son désir d'avoir un prélat syrien, la communauté jacobite, qui devait compter une trentaine de paroisses, tenta de se réunir à la portion catholique des chrétiens de Saint-Thomas, en proposant un gouvernement en commun du vicariat apostolique et du prélat indigène. Il n'y avait donc pas chez les jacobites une aversion bien définie contre le Saint-Siège. On le voit aussi à ce détail qu'un évêque nestorien, Mar Gavril, métropolitain d'Adherbeïdjan, exhiba pour se faire accepter par les jacobites des Indes, un document de la Propagande, lequel était d'ailleurs une lettre, où en réponse à une demande d'admission dans le sein de l'Église catholique, on lui demandait d'envoyer une profession de foi plus explicite. W. Germann, *op. cit.*, p. 532-534. Pendant plusieurs années, jusqu'à sa mort arrivée à la fin de 1730 ou au début de 1731, il essaya de s'assurer une part dans le gouvernement de la communauté jacobite et polémique avec Mar Thomas. F. Nau, *op. cit.*, p. 78, trad., p. 81 sq.; nombreux détails sur ces années de luttes intérieures dans W. Germann, *op. cit.*, p. 533-562, principalement d'après la correspondance du syriacisant Charles Schaaf et des missionnaires protestants allemands de Tranquebar.

En 1751 arrivèrent au Malabar, envoyés par le patriarche jacobite, trois prélats, dont un avec le titre de métropolitain du Malabar, Basile Choukralah, les deux autres étant un métropolitain Mar Grégoire Jean et un simple évêque nommé Jean. Ils auraient dû consacrer Mar Thomas V, mais ils ne s'entendirent pas avec lui sur le paiement du voyage, si bien qu'ils consacrèrent un autre candidat sous le nom de Mar Cyrille. Celui-ci, ne réussissant pas à supplanter Mar Thomas, installa son siège à l'extrémité septentrionale du royaume de Cochîn, à Tholuyr, créant ainsi un diocèse autocéphale, qui a duré jusqu'à aujourd'hui, grâce à ce que l'évêque y a soin, à peine nommé, de se choisir et consacrer un successeur. Mar Thomas V étant mort en 1765, deux des prélats qui étaient venus pour le consacrer consentirent à consacrer en 1772 un de ses neveux, Mar Thomas VI, qui prit le nom de Mar Dionysios I<sup>er</sup>.

A partir de cette époque, en face de l'influence des prélats jacobites venus du Proche-Orient, commence à se dresser celle des missionnaires protestants. Les évangélistes du comptoir danois de Tranquebar, dont la mission fut fondée en 1706 par le saxon Barthélemy Ziegenbaig, n'eurent qu'assez peu de relations avec les chrétiens de Saint-Thomas, mais ils ne les ignorèrent pas et ce sont leurs rapports qui éveillent dans le monde protestant, au XVIII<sup>e</sup> siècle, cet intérêt pour les syro-malabares, dont témoigne l'*Histoire du christianisme des Indes* par Mathurin Veysière de La Croze, bibliothécaire et antiquaire du roi de Prusse. Ceci est pourtant qu'au commencement du XIX<sup>e</sup> siècle qu'ils furent l'objet d'une sollicitude directe des missionnaires protestants, lorsque, après une visite de Claudius Buchanan, chapelain de la Compagnie des Indes orientales, le colonel Munro, résident britannique près les cours de Travancore et de Cochîn, obtint en 1816 l'envoi de trois missionnaires de la *Church Missionary Society*. Imitant la méthode suivie par le zélé franciscain Vincent de Lagos, qui, dès avant 1545, avait ouvert un séminaire à Gramanore, les nouveaux venus se proposèrent avant tout de porter remède à la pitoyable ignorance des cassanaires et fondèrent à Kottayam un collège-séminaire; puis ils s'efforcèrent de mettre l'Écriture sainte à la disposition des fidèles dans une traduction malayalam. Pendant un peu plus de dix ans, l'accord régna entre le clergé jacobite et les missionnaires, qui avaient grand soin de ne pas aborder dans leurs prêches les sujets sur lesquels ils auraient dû prendre position contre les croyances ou

les pratiques des chrétiens indigènes, comptant que leur action sur les futurs prêtres obtiendrait la purification de la foi et du service divin. Mais, après la mort en 1825 du métropolitain Mar Dionysios III (Dumatharai Dionysios) et surtout après l'arrivée d'un métropolitain et d'un évêque syriens, Mar Athanase et Mar Abraham, l'opposition contre les missionnaires devint si violente qu'il fallut en 1837 arriver à une rupture officielle. G.-M. Rae, *The Syrian Church in India*, Edimbourg et Londres, 1892, p. 281-303; cf. W. Germann, *op. cit.*, p. 609-705; G.-B. Howard, *The Christians of St. Thomas and their liturgies*, Oxford et Londres, 1864, p. 56-113.

Une péripétie dans la vie de la communauté jacobite se produisit en 1843, lorsqu'arriva de Mésopotamie un ancien élève des collèges de la *Church Missionary Society* à Kottayam et Madras, d'où il avait été renvoyé comme inapte au ministère évangélique. Après avoir séjourné pendant sept mois en la résidence du patriarche jacobite, au monastère de Deir Za'faran, près de Mardin, il avait été ordonné, puis consacré par lui avec le titre de métropolitain du Malankarai sous le nom de Mar Athanase Matthieu. Le patriarche lui avait remis des lettres, où il se félicitait, après avoir reçu un grand nombre de pétitions entre 1825 et 1842, d'avoir enfin trouvé le candidat idéal pour une fonction si importante. Le métropolitain indigène, Mar Dionysios IV (Cheppatt Dionysios), n'entendait pourtant pas s'effacer devant ce concurrent, quelle que fût la validité de la mission dont il se targuait, et ce d'autant moins qu'il avait été reconnu comme chef religieux des communautés jacobites par une proclamation du souverain du Travancore. Mais la consécration de Mar Cheppatt Dionysios était de valeur discutable, tandis que Mar Athanase Matthieu avait été consacré par le patriarche lui-même. Les chrétiens se divisèrent et recoururent au patriarche : celui-ci envoya un de ses métropolitains, Mar Cyrille, pour les départager. Mais celui-ci, qui était pourvu de blancs-seings, n'hésita pas à se délivrer un *συναγωγικόν* ou il était désigné comme métropolitain du Malankarai. Il avait eu soin, au préalable, d'obtenir un document par lequel Mar Cheppatt Dionysios renouait spontanément à son siège. C'était augmenter la confusion; il fallut recourir aux autorités judiciaires, qui, après avoir découvert le faux de Mar Cyrille, procédèrent en 1848 une déclaration royale en faveur de Mar Athanase Matthieu. Traduction latine d'après *The Travancore royal Court Judgement*, dans Placide de Saint-Joseph, *Fontes juris canonici syro-malankarensium*, Cité du Vatican, 1940, p. 26 sq.

Cependant un autre métropolitain, Mar Étienne, arrivait de Mésopotamie, porteur d'une lettre à Mar Cheppatt Dionysios, qui consultait un convenement en commun des communautés jacobites. Bien que le résident britannique ait pris position contre lui, dès 1850, Mar Athanase Matthieu ne fut de lui-même concurrent qu'en 1857; cf. Placide de Saint-Joseph, *op. cit.*, p. 27, et voici qu'en 1865 il en surgit un autre, qui revendiquait un droit au siège métropolitain comme appartenant à la famille Palamattam, famille qui, jusqu'en 1813, avait eu le privilège de fournir les archidiacres. Mar Dionysios Joseph, comme Mar Athanase Matthieu, avait reçu du patriarche lui-même la consécration épiscopale. Mais il ne put obtenir aucune décision favorable des autorités britanniques. Pour lui faire échec plus certainement, Mar Athanase Matthieu, assisté de l'évêque de Tholuyr, commença en 1868 un de ses neveux, nommé Thomas, et le proclama officiellement comme son futur successeur. Embrassant avec une ardeur de parti de Mar Dionysios Joseph, le patriarche jacobite se rendit à Londres en 1864 pour obtenir gain de cause, puis se résolut à visiter le Mala-

bar en 1875. Mais la majorité des prêtres et des fidèles tenait pour Mar Athanase Matthieu, ainsi d'ailleurs que la hiérarchie de l'Église d'Angleterre. Bien que l'excommunication portée par lui contre Mar Athanase Matthieu ait provoqué contre ce dernier une sentence de la cour royale du Travancore, le schisme continua. Placide de Saint-Joseph, *op. cit.*, p. 28 sq.

Mar Athanase Matthieu avait fortement orienté ses adhérents vers le protestantisme, car il avait introduit l'usage de célébrer la liturgie en malayalam, supprimé les prières à la sainte Vierge et pour les morts, omis tout ce qui pouvait favoriser la croyance à la transsubstantiation et au purgatoire. Aussi, lorsqu'ils voulurent se distinguer, devant les autorités, des jacobites traditionnels ou *puthankuttukar*, les partisans de Mar Athanase Matthieu étaient fondés à choisir le nom de « réformés », *naveekarannakar*. Quelques « syriens » allèrent plus loin encore dans la voie de la réforme, leur groupe appartient aujourd'hui au diocèse anglican de Travancore et Cochîn, créé en 1879. E. Chaterton, *A history of the Church of England in India*, Londres, 1924, p. 269-281.

Le patriarche jacobite voulut profiter de son long séjour aux Indes pour rendre plus étroit le contrôle de son autorité et, voyant que les autorités tenaient en grand compte ses décisions, il eut soin de se procurer des garanties légales. C'est ainsi qu'au synode de Mulanthuruth, tenu en 1876, il fit prescrire que chaque communauté paroissiale souscrivait une promesse d'obéissance absolue aux ordres venus d'Antioche et la ferait légaliser. Le document original devait être conservé dans le coffre-fort de l'église paroissiale, et une copie authentique envoyée au patriarcat. Placide de Saint-Joseph, *op. cit.*, p. 28 sq. Le but de ce renforcement de l'autorité suprême était double : empêcher toute discussion relative à la légitimité des évêques, établir une base solide pour la fiscalité patriarcale. En marge des promesses d'obéissance il y avait des dispositions pour la collecte du *cathedratium*.

Mais on risque souvent gros à vouloir trop bien faire. Après avoir usé de son autorité spirituelle en répartissant la communauté jacobite entre sept éparchies et consacré lui-même six métropolites au milieu desquels Mar Dionysios Joseph ne fut qu'un *primus inter pares*, cf. G.-M. Rae, *The syrian Church in India*, p. 304-326, le patriarche voulut s'assurer le contrôle de tous les biens. Lorsque Mar Athanase Matthieu mourut en 1877, remplacé comme archevêque et commissaire à l'administration des biens de la communauté jacobite par son neveu Mar Thomas, un procès s'engagea entre les « réformés » ou marthomistes et les partisans du patriarche. Ce procès dura de 1879 à 1889 devant les trois ordres successifs de la magistrature du Travancore. G.-M. Rae, *op. cit.*, p. 327-352 et 380-382; plusieurs textes juridiques relatifs à cette controverse dans Placide de Saint-Joseph, *op. cit.*, p. 30-34.

Pendant plusieurs années, la partie de la communauté jacobite qui était restée fidèle au patriarche vécut en paix; mais, lorsque le gouvernement turc eut, en 1906, prononcé la déposition du patriarche Abdu'l-Masih, son successeur Ignace Abdallah Sattout, visitant les Indes en 1909, entra en conflit avec le métropolitain Mar Georges Dionysios V. Le nouveau patriarche fut sans doute reçu par tous avec les honneurs dus à sa dignité, mais le métropolitain lui refusa de procéder à l'inspection de l'administration financière. Le patriarche l'excommunia et consacra un nouveau métropolitain sous le nom de Mar Cyrille; sur quoi la chrétienté se divisa en deux parts à peu près égales, parti du patriarche et parti du métropolitain ou *Metran party*. Mar Dionysios eut alors l'idée de recourir à l'ancien patriarche Abdu'l-Masih, qui, n'ayant jamais

accepté la sentence de déposition portée par le sultan, était fondé à prétendre qu'elle ne pouvait lui enlever sa juridiction sur les Indes. En 1912, Mar Ignace Abdu'l-Masih se rendit aux Indes, où sa présence contribua à consolider le nouveau parti. Les membres des deux partis, qui avaient défini leurs positions au cours de 1910, dans deux synodes tenus en Alwaye pour les patriarchistes, à Kottayam pour le *Metran party*, sont organisés comme suit : 140 000 partisans du patriarche, avec cinq évêques, dont un étranger, délégué du patriarche, qui correspond avec lui et lui envoie le *cathedratium*; 150 000 adhérents du métropolitain, décoré par Abdu'l-Masih du titre de catholico, avec trois évêques suffragants. J.-C. Panjikaran, *Christianity in Malabar*, p. 122-126. Plusieurs textes relatifs à l'organisation des deux partis dans Placide de Saint-Joseph, *op. cit.*, p. 34-40.

La lutte qui se poursuivit pendant dix ans entre les « syriens réformés » et les jacobites restés fidèles au patriarche avait inspiré à plusieurs la nostalgie de l'unité catholique et, en 1888, Mar Dionysios V était entré en pourparlers avec le délégué apostolique en vue d'une réunion en bloc de toute son Église. Si ses hésitations se prolongèrent au point qu'on n'arriva jamais à une conclusion, la division qui se produisit en 1912 eut un effet plus profond. Car, ayant cessé de dépendre du patriarche d'Antioche, les membres les plus intelligents et les plus pieux du *Metran party* comprirent bientôt qu'ils ne pouvaient prétendre occuper dans l'Église une position traditionnelle sans être sous la dépendance d'un patriarcat. À défaut d'Antioche, ils ne pouvaient penser qu'à Rome. Le patriarche Abdu'l-Masih, d'ailleurs, à son retour des Indes, avait abjuré le monophysisme (3 mai 1913). Pendant les quelques mois qu'il vécut avant de mourir, le 6 mars 1914, il s'entretint plusieurs fois avec le patriarche syrien catholique, Ignace Éphrem II Rahmani, des chrétiens qu'il avait visités, si bien que celui-ci chercha à entrer en relations avec leur hiérarchie, leur offrant des exemplaires des livres liturgiques, dont il avait corrigé le texte d'après les manuscrits. Déjà Mar Dionysios V s'était vanté d'employer pour son usage personnel le missel syrien que l'imprimerie de la Propagande avait publié en 1843; les belles impressions de Charfé ne pouvaient qu'être reçues favorablement. En 1925, les relations étaient suffisantes pour que le patriarche Rahmani ait pu adresser au métropolitain une invitation directe à l'union. Si cette communication ne reçut pas immédiatement une réponse favorable, elle n'en fut pas moins discutée dans les assemblées des évêques. D'autres considérations entrèrent encore en ligne de compte. Le pieux et cultivé évêque de Béthanie, Mar Ivanios (Georges Thomas Panikervitis), avait lu dans des revues anglaises des comptes rendus des conversations de Malines et l'organisation par Pie XI, en 1923, de la hiérarchie syro-malabare était la preuve tangible de la sollicitude du Saint-Siège pour les chrétiens des rits orientaux. Quelques années auparavant, soucieux de développer la ferveur chez ses coreligionnaires, il avait fondé à Calcutta un ordre monastique sous la protection de saint Basile, de saint Benoît et de saint François d'Assise, ainsi qu'une congrégation féminine, initiée à la vie religieuse par des sœurs anglicanes et destinées à participer au travail apostolique des moines. Ce sont les membres de ces deux institutions, ramenés au Malabar en 1919, qui avaient permis à Mar Ivanios de créer dans cinq des sept éparchies jacobites (Kottayam, Kandanad, Angamale, Niranam, Quilon, Thumpanom, Cochîn) des centres modèles de vie chrétienne, que le synode du *Metran party* lui avait permis d'administrer à la façon de paroisses, avec exclusion de l'ingérence des laïcs, lorsqu'il avait été consacré, en mai 1925, avec le



titre de Béthanie, localité où il avait installé ses moines, en le baptisant de ce nom, qui soulignait l'esprit de l'« Ordre de l'imitation de Jésus-Christ ». Mar Ivanios était depuis longtemps l'ami de Mar Dionysios VI (Georges Vattacheril) et ses confrères dans l'épiscopat l'estimaient pour sa science et sa piété. Rien d'étonnant par conséquent à ce qu'il ait été choisi, en novembre 1926, pour rédiger un mémoire où lui-même et les deux autres évêques — Mar Basilios, qui gouvernait les quatre premiers diocèses de la liste ci-dessus, et Mar Grégoire (Cyriaque Pampady), administrateur des trois autres — se déclaraient prêts à devenir catholiques.

Le 20 septembre 1930, Mar Ivanios, qui avait été élevé à la dignité de métropolitain en 1928, et son suffragant, l'évêque de Tiruvalla, Mar Theophilos (Jacques Abraham Karapurakal), signaient entre les mains de Mgr Benzinger, évêque de Quilon, leur acte d'adhésion à l'Église romaine. Avant la fin de l'année, 13 prêtres et un diacre, ainsi que 35 familles comprenant 180 personnes avaient suivi les deux prélats. En décembre 1931 on comptait 35 prêtres séculiers, 19 religieux, 6 séminaristes, 29 religieuses, 4 700 fidèles. La jeune chrétienté, organisée par une constitution apostolique du 11 juin 1932, avec le diocèse métropolitain de Trivandrum et le diocèse suffragant de Tiruvalla, a reçu le nom de « syro-malankare », du mot Malankarai, synonyme de Malabar, pour la distinguer du groupe syro-malabare. Les statistiques les plus récentes indiquent, pour Trivandrum : 43 prêtres, dont 9 réguliers, et 35 048 fidèles; pour Tiruvalla (1940) : 47 prêtres, dont 10 réguliers, et 9 411 fidèles. Ce dernier diocèse a présentement pour administrateur *ad nutum S. Sedis*, en raison de l'état de santé du titulaire, Mar Severios (Joseph Valakuzhyil) ancien évêque de Niranam, qui s'est converti le 29 novembre 1937.

On notera que la situation des chrétientés catholiques de rite oriental au Malabar est devenue analogue à celle qui existe au Liban : d'un côté comme de l'autre, une communauté plus récente, de rite antiochien pur, les syriens catholiques et les syro-malankares, et une communauté plus ancienne, depuis longtemps rattachée à Rome, les maronites et les syro-malabares. Les chrétientés du Malabar ont devant elles de belles espérances, car l'élan apostolique s'y est toujours maintenu : elles ne cessent pas d'enregistrer des conversions de païens et ont de florissants catéchuménats.

VIII. DISCIPLINE. — La discipline ecclésiastique officielle aux Indes avant l'arrivée des Portugais, étant déterminée par des prélats venus de Mésopotamie, ne pouvait être que celle des syriens orientaux, et la preuve qu'il en était ainsi est fournie par la liste des ouvrages en syriaque condamnés à Diampier. La description du volume intitulé *De synodis*, sess. III, décret 14, permet de l'identifier avec le traité d'« Ab-dišo » de Nisibe ou *Collectio canonum synodicorum*, qui supplanta le recueil des synodes ou *Synodicon orientale*, et constituait le meilleur répertoire du droit des syriens orientaux. J.-B. Chabot, *L'autodafé des livres syriaques du Malabar*, dans *Florilegium*,... *Mémoires de Voyage*, Paris, 1909, p. 616. Une confirmation de l'usage de cet ouvrage au Malabar se trouve dans le fait que nous en possédons un exemplaire copié par Mar Jacques, tandis qu'il était retenu à Basma, le *Valde. syr.* 128, terminé le 17 décembre 1569.

Mais, les chrétiens de Malabar se trouvant dans un pays de vieille civilisation, aux usages tyranniques, ne menaient évidemment pas la même existence que leurs coreligionnaires de la Mésopotamie. Et, comme en Orient la vie sociale et la vie religieuse sont dans une étroite dépendance, il ne faut pas s'étonner d'y voir interférer les usages populaires et les pratiques

religieuses, les prescriptions du droit canonique et celles du droit privé local. Un bon nombre de superstitions païennes trouvaient leur place dans la vie des chrétiens de Saint-Thomas et nous pouvons en connaître quelques-unes par les condamnations portées à Diampier. La 1<sup>re</sup> session, *De superstitione marum*, ne contient qu'une très petite proportion de prescriptions d'ordre strictement juridique : le décret 20 fixe que les filles auront une part d'héritage, et c'est de celle des fils, tandis que jusqu'alors, conformément aux usages locaux, les mâles avaient seuls hérité. Les décrets 21 et 22 limitent la faculté d'adopter, alors que les chrétiens de Saint-Thomas, comme les autres Indiens, adoptaient à volonté qui ils voulaient, même au détriment de leurs enfants légitimes. Les chrétiens du Malabar s'étaient pliés au régime des castes, et avec d'autant plus d'exactitude qu'ils étaient classés parmi les castes supérieures, au moins égaux aux naïrs. Les théologiens européens du synode auraient voulu obtenir une réconciliation à un usage, à contraire à l'esprit chrétien; ils durent toutefois user de tolérance et se contenter de conseiller l'oubli des distinctions de castes dans les colonies portugaises, où il ne pouvait en résulter aucun inconvénient grave. Décr. 2, la purification des vases touchés par des membres de castes inférieures fut interdite. Décr. 3. Interdiction de se percer les oreilles comme les naïrs, décr. 17; de s'offrir spontanément aux ordalies par le feu ou par la traversée d'un fleuve infesté par les crocodiles. Décr. 16. Le synode recommande l'adoption par tous d'un usage spécial à une partie seulement de l'archidiocèse d'Angamalé, lequel consistait à remettre aux églises, pour être distribué entre les membres du clergé, le dixième de la dot que la jeune mariée remettait à son mari. Décr. 14. N'était-ce pas la transposition d'un usage païen? Les Indiens se lavent fréquemment; dans un pays très chaud où l'eau abonde, nous penserions volontiers que c'est une excellente mesure. Le synode estima qu'aux Indes les ablutions ont un caractère religieux, il les condamna à deux reprises, sess. VIII, décr. 13; sess. IX, décr. 1. Ce dernier décret interdit d'autres pratiques moindres, considérées comme superstitieuses, bien que n'ayant pas de relations certaines avec le culte idolâtrique, telles que celle de former un cercle avec des grains de riz pour placer en son centre les fiancés ou le bébé qui mange du riz pour la première fois.

Il reste d'ailleurs, à l'heure présente, un bon nombre d'usages suivis par les chrétiens et qui leur sont inspirés par les exigences sociales, se rapprochant, à ce que l'on dit, des usages propres aux brahmanes nambudiris. Il s'agit surtout de cérémonies en relation avec les événements les plus importants de la vie; nous ne les considérons pas comme faisant part de la discipline ecclésiastique. Cf. L.-K. Ananthakrishna Ayyar, *Andrapology of the syrian Christians*, Trivankulam, 1926. Les théologiens de Diampier, tout en approuvant que les femmes présentent leurs enfants à l'église quarante jours après la naissance, blâmant qu'elle attende le terme de ce délai pour assister elle-même aux offices. Sess. IX, décr. 1. On y voyait voir la survivance d'un usage juif, mais les femmes nambudiris sont ce me semble de l'existence aux cérémonies du culte domestique pendant une période de même durée. Il ne nous est pas non plus qu'il n'existe une influence païenne évidente dans le fait que les chrétiens de Saint-Thomas comptaient leurs jours d'un son arabe ou malabar, sess. VIII, décr. 10, et d'un usage hindou, sess. IX, décr. 1.

Quoi qu'il en soit de ces usages, prévalant du catholicoscat de Séleucie et des usages locaux, les Portugais ne l'ont ni imposé, ni détruit, car les chrétiens de Saint-Thomas, conformément à leur propre conscience des

communautés latines. D'où leur insistance à inviter aux conciles provinciaux de Goa le métropolitain Mar Abraham. Ayant refusé de se rendre au deuxième de ces conciles, en 1575, et bien qu'il eût tenu un synode diocésain en 1583, sous l'inspiration des Jésuites, col. 3105, le vieux prélat se vit contraint d'assister au troisième concile et de signer les actes de la troisième session, consacrée tout entière à son diocèse. On y eut le vœu d'une traduction en malayalam d'un résumé des décrets disciplinaires du concile de Trente, dont les dispositions devraient être appliquées dans l'archidiocèse d'Angamalé, comme dans tous les diocèses suffragants de Goa. Les points principaux qui furent touchés dans cette session regardaient le clergé, sa formation et sa vie, ainsi qu'un de ses défauts les plus fâcheux, l'usure. *Bullarium patronatus, Appendix, t. 1, Lisbonne, 1872, p. 73-76.*

Depuis 1599 la discipline de l'Église syro-malabare est celle qui fut fixée à Diamper par Alexis de Menezes et ses collaborateurs. On a rapporté ci-dessus, col. 3111 sq., l'histoire du synode, lequel ne fut jamais l'objet d'une approbation formelle du Saint-Siège, que sa qualité de synode diocésain ne requerrait pas, accepté néanmoins par la Propagande comme le code particulier des chrétiens de Saint-Thomas. A distance, on peut reprocher aux Pères du synode d'avoir fait table rase de la discipline antérieure, mais ils ont comme circonstances atténuantes qu'à défaut parmi eux d'un prélat oriental instruit il leur était difficile de discerner les coutumes légitimes des abus, et que, admirateurs des résultats déjà obtenus en Europe consécutivement à la promulgation des décrets de Trente, ils ne pouvaient guère que désirer appliquer à la chrétienté, dont ils prenaient la tutelle, les dispositions disciplinaires de ce concile. Ceci dit, à leur décharge, il nous paraît certes qu'ils eussent été moins latinisants, surtout en matière liturgique. Non seulement les membres du clergé portugais n'étaient pas au courant des questions orientales, mais ils s'imaginaient encore, assez ingénument, que les pratiques de la discipline et de la liturgie latines remontaient à des traditions apostoliques. Ils n'hésitaient pas, pour désigner les usages latins, à employer la formule un peu grosse: *juxta morem universalis ecclesie*.

La discipline sacramentaire fut l'objet d'un effort particulier : deux sacrements faisaient défaut au Malabar, la confirmation et l'extrême-onction. Les chapitres doctrinaux et les décrets disciplinaires qui les concernent aux sessions IV et VII ne contiennent en conséquence aucune particularité, c'est de la discipline latine tout simplement. Des missionnaires ayant déjà été en contact avec les chrétiens du Proche-Orient auraient pu rechercher si, dans les rites baptismaux, il n'y avait pas trace de la chrismation; mais, en 1599, il semble que le souvenir du saint chrême ait été oblitéré parmi les chrétiens de Saint-Thomas et les cassanars faisaient toutes les onctions avec de l'huile de palme non bénite. Pas de confirmation, évidemment, la ou la matière du sacrement n'existait pas.

Au baptême, interdiction fut faite d'employer des formules déclaratives ou impératives, sess. IV, *De bapt.*, décr. 2; seule la forme latine était certainement valide aux yeux des théologiens portugais, qui savaient qu'en matière de sacrements il faut être tuteur. Baptême des nouveaux-nés rendu obligatoire dans les huit jours, décr. 5; pas d'exceptions pour les enfants des excommuniés, mesure prise contre un abus local. Décr. 6. Introduction, pour les onctions, de l'huile bénite par l'évêque, décr. 14; de l'usage des parains et marraines. Décr. 15. Interdiction de donner au baptême le nom de Jésus, *Iyo*, décr. 16; cf. sess. VIII, décr. 20. Ceux qui portaient ce nom, qu'on ne doit pas prononcer sans un signe de révérence, devaient chan-

ger à l'occasion de la confirmation que Menezes se proposait de donner personnellement à tous les chrétiens de Saint-Thomas au cours de sa visite. On doit éviter aussi de donner au baptême les noms des personnages de l'Ancien Testament, en dehors de ceux qui sont plus certainement saints. Ce détail montre que la chrétienté du Malabar échappait assez complètement aux influences étrangères, puisque, n'ayant pas de martyrs propres, elle ne trouvait que dans l'Ancien Testament et les noms évangéliques, sans doute, des noms qui ne fussent pas païens.

Nous retrouverons au paragraphe suivant la plupart des prescriptions de la session V, consacrée à la sainte eucharistie et au saint sacrifice de la messe. Les prêtres qui avaient été ordonnés avant l'âge canonique (de Trente) devaient s'abstenir de célébrer, mais devaient communier au moins une fois par mois et on leur conseillait de s'approcher de la sainte table tous les dimanches. Décr. 7. Pour que les prêtres pussent dire la messe plus facilement tous les jours, le synode permettait que la messe latine fut traduite en syriaque, la messe ordinaire étant trop longue. Décr. 4. Les prêtres qui savaient le latin pouvaient célébrer en latin, lorsqu'ils célébraient dans les églises des autres diocèses, mais pas dans le territoire de l'archidiocèse d'Angamalé. Décr. 4. C'est une décision intéressante en ce qu'elle permet la pratique du biculturalisme, mais pas dans un même lieu, dénotant chez les Pères du synode une vue, traditionnelle en Occident, sur le caractère local du rit. On demandait aux évêques latins de laisser célébrer dans leurs églises les prêtres « syriens » : la messe latine traduite en syriaque était tout indiquée dans ce cas. Même décret.

*Quia missa Syriaca nimis videtur proluxa pro sacerdotibus, qui quotidie celebrare voluerint, facultatem concedit synodus, ut missa romana vertatur syriace, petitque a P. Francisco Roz, S. J., ut dictam versionem admet, quam quidem missam poterunt sacerdotes privatim, cum romanis ceremoniis recitare; ceterum missæ cum cantu, et solennes, juxta syriacam, emendam per R<sup>m</sup> metropolitatum, recitentur : sacerdotes vero qui latine, et syriace Missam legere noverint, in ecclesiis aliorum episcopatum, possint eas latine recitare, in iis autem que sunt hujus episcopatus, syriace tantum, ne confusio oriatur, eas recitabant. Supplicat itaque synodus dominis episcopis harum partium, ut sacerdotibus hujus episcopatus, presulis sui legitimis dimissis munitis, si latine legere nesciant, facultatem faciant, vel missam syriacam recitandi, vel romanam in linguam syriacam translatam inque ea romanum ritum servandi...*

Le synode institue l'obligation de l'assistance à la messe dominicale entière, décr. 12, sauf pour ceux qui sont trop éloignés des églises, lesquels doivent assister au moins une fois par mois et aux fêtes principales. Décr. 13. Les décrets 5-11 traitent de petites questions pratiques relatives au sacrifice, avec le souhait qu'une quantité suffisante de vin muscat soit fournie par le roi de Portugal, afin que tous puissent en être pourvus, en raison de la facile conservation de ce vin. Obligation de la récitation de l'office privé pour tous les clercs dans les ordres majeurs, sess. VII, *De sac. ord.*, décr. 5, avec licence de suppléer par trente-trois *Pater, Ave, Gloria*, pour l'office du soir ou celui du matin, plus neuf fois les mêmes prières à l'intention des morts, une fois pour le pape et une fois pour l'évêque.

Obligation de la confession annuelle, à partir de huit ans, sess. VI, *De penitentia*, décr. 2, avec contrôle et inscription au *Liber status animarum* à partir de neuf ans. Proclamation solennelle de l'exclusion de l'église pour ceux qui ne se seront pas confessés au temps voulu. Décr. 1. Fixation d'un âge canonique pour les ordinations, sess. VII, *De sacramentis ordinis*, décr. 1; les candidats à l'ordination devront lire et

comprendre le syriaque dans la même mesure que les occidentaux doivent connaître le latin. Les jeunes prêtres doivent se raser; les anciens qui garderaient la barbe devront se tailler la moustache, pour le respect dû au Précieux Sang. Décr. 12.

La discipline du mariage est celle fixée par le concile de Trente. Sess. vii, *De matrimonio*, décr. 1-16. C'est aussi la pratique tridentine qui règle la constitution des paroisses et l'ensemble des actes du ministère sacerdotal. Sess. viii, *De reformatione rerum ecclesiasticarum*, décr. 1-41. A noter l'imposition du calendrier latin et de toutes les fêtes chômées, ainsi que la modification du régime des jeûnes et abstinences : les usages de l'Église romaine deviennent obligatoires, même l'abstinence du samedi, qui remplace celle du mercredi; les usages propres aux « syriens » deviennent facultatifs : carême des apôtres, de l'Assomption, jeûne de Jonas, jeûne préliminaire à la nativité de Marie, décr. 10; abstinence du mercredi, décr. 15. F. Nau a publié comme « calendrier syro-latin du Malabar » ce qui est en réalité une liste des fêtes chômées selon le synode de Diamper, *Deux notices relatives au Malabar*, dans *Rev. de l'Or. chrét.*, t. xvii, 1912, p. 85-87.

Les peines portées par le synode font voir quels étaient les défauts qu'il importait le plus de déraciner : complaisances envers les pratiques idolâtriques ou envers l'hérésie, simonie, négligences dans l'exercice du saint ministère. Le synode institue la réserve pour l'absolution de certains péchés, sess. vi, *De pœnit.*, décr. 9; liste des cas réservés, décr. 10; recommande un emploi plus modéré de l'excommunication. Décr. 11. Voici cependant quelques peines sévères destinées à protéger la foi, principalement celle des enfants : excommunication contre les parents qui enverraient leurs enfants à l'école d'un maître païen exigeant de ses disciples des actes d'idolâtrie; les enfants eux-mêmes seront privés de l'entrée à l'église. Sess. iii, décr. 12. Sont excommuniés aussi les maîtres catholiques ayant dans leur école une représentation idolâtrique quelconque afin que leurs écoliers païens puissent lui rendre hommage. Décr. 13. Défense sous peine d'excommunication de vendre un jeune chrétien à un idolâtre, à un musulman ou à un juif. Sess. iv, *De bapt.*, décr. 10. Excommunication *latæ sententiæ* contre ceux qui font venir chez eux des devins en vue d'offrandes de caractère idolâtrique. Sess. ix, décr. 7. Excommunication majeure contre les prêtres qui prétendraient déterminer en vue des mariages les jours fastes et néfastes, sess. vii, *De sacr. ordinis*, décr. 10; *ad annum* pour les prétendants qui auraient sollicité de telles déterminations. Même session, *De sacr. matrim.*, décr. 14. Excommunication contre quiconque conserverait un des livres condamnés par le synode, les lirait ou les écouterait lire. Sess. iii, décr. 14. Toujours pour défendre la foi, une excommunication est portée contre les prêtres qui feraient une incision avec l'ongle sur le pain consacré, afin de favoriser sa compénétration par l'espèce du vin au moment de l'intinction, car cette pratique révèle des conceptions erronées sur la sainte eucharistie. Sess. v, *De sacrif. missæ*, décr. 3. Suspende *ad annum* pour les prêtres qui feraient des exorcismes superstitieux en usant de formules autres que celles du rituel latin, et peines plus graves pour les relaps. Sess. vii, décr. 9.

Pour déraciner jusqu'aux moindres traces d'abus dans l'administration des sacrements, le synode déclare qu'il faut considérer et punir comme simoniaques les prêtres qui acceptent après un baptême le moindre cadeau, *etiam minusculum sit comestibilium*, sess. iv, *De bapt.*, décr. 18; suspende de trois ans pour ceux qui exigeraient une rétribution à l'occasion de l'administration de n'importe quel sacrement. Sess.

vii, décr. 20. Nombreuses sont les peines, dont la menace doit assurer un parfait exercice du saint ministère, à commencer par la plus légère, mais qui n'était peut-être pas la moins redoutée, des retenues sur les distributions pour ceux qui n'auraient pas participé, par négligence, à la célébration de l'office divin. Sess. vii, décr. 8. Suspende pour les prêtres qui auraient laissé mourir sans confession par leur faute un de leurs paroissiens. Sess. vi, *De pœnit.*, décr. 4. Suspende d'un an pour les prêtres qui béniraient un mariage sans témoins ou sans la délégation du propre prêtre, sess. vii, *De sacr. matrim.*, décr. 1; suspende de six mois pour ceux qui auraient bœnt l'union de prétendants ayant moins de 11 et 12 ans, décr. 10; suspende de même durée pour ceux qui auraient négligé de renouveler les saintes huiles dans le mois qui suit Pâques. Sess. vii, décr. 8. D'autres peines avaient pour but de sauvegarder l'honneur du clergé : une irrégularité d'abord, importante aux Indes, pour les prêtres atteints de la lèpre, lesquels doivent s'abstenir de célébrer. Sess. vii, *De sacr. ord.*, décr. 3. Excommunication majeure contre les clercs qui se marieraient après avoir reçu les ordres sacrés, sess. vii, *De sacr. ord.*, décr. 16; excommunication *ferendæ sententiæ* contre les prêtres bigames (ayant épousé antérieurement à l'ordination une veuve ou une prostituée), s'ils refusent de se séparer de leurs femmes, *ibid.*; suspende de quatre mois pour ceux qui habiteraient chez un juif, un musulman ou un païen, décr. 11; anathème aux prêtres qui s'inscriraient comme nairs, car ils pourraient se trouver contraints au service militaire, décr. 15; anathème à ceux qui ne portent pas la tonsure, décr. 14. Les peines qui visent directement à la réforme des mœurs des simples fidèles sont peu nombreuses : excommunication pour ceux qui participent aux jeux armés ou *onam*, car ils s'exposent sans raison suffisante à un danger de mort, sess. ix, décr. 4; contre ceux qui prêtent à un taux supérieur à 10 %, décr. 9; contre ceux qui ont une concubine, décr. 11; contre ceux qui nieraient aux filles une part d'héritage. Décr. 20. Anathème aux époux qui se sépareraient sans intervention de l'autorité ecclésiastique. Sess. vii, *De sacr. matrim.*, décr. 11.

Une peine spéciale au Malabar est la privation de *casture*, salutation du prêtre, qui se laisse toucher la main, soit à la fin d'un office en se plaçant à l'entrée du sanctuaire, sess. vii, *De sacr. ord.*, décr. 4, soit en visitant les maisons. Cette peine devait être appliquée pendant une année au moins à ceux qui purifiaient un vase touché par une personne de basse caste, sess. ix, décr. 3; ou qui consultaient les devins, décr. 6; de six mois pour ceux qui se servaient d'amulettes. Une privation de deux ans devait suivre l'absolution de ceux qui avaient été excommuniés pour participation à des offrandes idolâtriques. Décr. 7.

Les syro-malabares, après Diamper, avaient une discipline si semblable à celle des latins, qu'on ne dut guère se soucier de légiférer spécialement pour eux. Dans les statuts publiés par Mgr Mellano le 15 mars 1879, ils sont à peine nommés, à propos de leur fête traditionnelle de saint Thomas, au 3 juillet. Pour la rénovation des saintes huiles on leur laisse un répit jusqu'à la Pentecôte, tandis que les latins doivent se servir des huiles nouvelles dès le jour de l'Épques; ceux-ci n'avaient sans doute pas de paroisses si distantes dans les districts montagneux. Les latins bénéficiaient d'importantes dispenses pour le jeûne et l'abstinence, on en arrive à cette conclusion que les « syriens » sont tenus à des pratiques de pénitence qui leur ont été imposées au XVI<sup>e</sup> siècle pour des motifs d'uniformité et que les latins n'observent plus, tels l'abstinence du samedi. Au premier concile de la province de Verapoly, les « syriens » ne sont l'objet d'une attention



spéciale que dans le chapitre sur la formation du clergé : étude du syriaque et de la liturgie syro-malabare. Le professeur de syriaque sera choisi et payé par les vicaires apostoliques de Trichur et Kottayam, il habitera chez le curé de Puthempally et ne devra se mêler en rien de l'administration du séminaire. *Acta et decreta concilii provinciae Verapolitanae primi...*, Ernakulam, 1900, p. 61, 65, 71.

Depuis que les syro-malabares ont une hiérarchie propre, leur discipline a été précisée par un certain nombre d'ordonnances épiscopales. Mgr Lavigne en publia un volume en 1891 pour le vicariat apostolique de Kottayam et Mar Matthieu Makil en 1903 pour celui de Changanacherry. Les ordonnances de Mar Louis Pareparambil et de Mar Augustin Kandathil ont été promulguées par insertion au bulletin officiel de l'éparchie, *Ernakulam Missam*.

Les évêques jacobites ont introduit au Malabar le droit du patriarcat d'Antioche, basé principalement sur le *Nomocanon* de Barhebraeus. Mais certains éléments locaux ont persisté, qui proviennent de l'ancien droit des syriens orientaux ou de la législation imposée par les Portugais avant 1653. Dans les cent dernières années, les tribunaux du Travancore sont intervenus maintes fois dans la vie de la communauté jacobite, et leurs décisions y ont force de loi.

Enfin, depuis la réunion de Mar Ivanios, certaines ordonnances ont fixé des détails importants. Toutes ces sources ont été utilisées dans l'exposé méthodique préparé pour la Commission de codification canonique orientale par le P. Placide de Saint-Joseph, *Fonti*, sér. II, fasc. 9, *Fontes juris canonici syro-malankarensium*, Cité du Vatican, 1940, 348 pages in-4°.

A ce propos, il importe de relever que les deux partis de l'Église jacobite, patriarchistes et *Meltran party*, ont présenté aux tribunaux du Travancore, depuis 1879, deux textes différents du *Nomocanon*, qualifiés respectivement dans les textes judiciaires *Exhibit XVIII* et *Exhibit A*. Ce dernier seul, qui est du *Meltran party*, est conforme aux manuscrits. Les patriarchistes, pour renforcer leur position, en sont venus à déclarer nulles les consécrations d'évêques faites par le patriarche Abdoul-Masih après sa déposition par le sultan, et conséquemment les ordinations faites par les évêques du *Meltran party* ! On voit par là avec quelle liberté sont traitées les traditions les plus fermes sur le pouvoir d'ordre et la validité des sacrements. Placide de Saint-Joseph, *op. cit.*, p. 67 sq. Les évêques du *Meltran party* ont publié en 1934 un recueil en malayalam, intitulé « Constitution de l'Église syrienne orthodoxe du Malankar » ; on en trouvera la traduction latine *ibid.*, p. 321-339.

IX. LITURGIE. — Les « syriens » du Malabar ont pratiqué, jusqu'à l'arrivée des Portugais et un certain temps après, la liturgie des syriens orientaux de Mésopotamie. Il n'en reste malheureusement pas de manuscrits antérieurs au XVI<sup>e</sup> siècle et quelques-uns seulement qui appartiennent à ce siècle, ceux apportés à Rome par Mar Joseph : deux manuscrits se complétant pour former un pontifical, copiés en 1556, un recueil d'hymnes pour les fêtes, un rituel, un livre de l'office férial ou *kaškul*, un livre de prières pour les moines : *Vatic. syr.* 45, 46, 62, 66, 85, 88.

Les Portugais ne tolérèrent pas longtemps que les chrétiens indigènes de leur empire des Indes eussent des observances différentes des leurs. Nombreux étaient les points qui les heurtaient : usage du pain fermenté, forme des ornements liturgiques, calendrier des fêtes et des jeûnes, cérémonies des sacrements. Dès avant le milieu du siècle ils entreprirent une vaste réforme latinisante. Déjà Mar Jacques, un des évêques envoyés en 1503, qui aurait dû être ménagé en raison de l'aide très efficace qu'il avait donnée aux Portugais

en consultant à ses ouailles de leur apporter directement leur récolte de poivre, sans passer par les intermédiaires musulmans, avait été contraint, dès 1523, de protester contre des prêtres groupés autour d'Alvarez Penteado, lesquels prétendaient rebaptiser les chrétiens de Saint-Thomas, sous prétexte que la manière de l'évêque n'était pas la bonne. G. Schurhammer, *Three letters of Mar Jacob bishop of Malabar, 1503-1550*, dans *Gregorianum*, t. xrv, 1933, p. 76 sq. Penteado avait écrit, dès 1518, qu'il fallait obliger les chrétiens de Saint-Thomas à l'usage de Rome. *Ibid.*, p. 81. La tendance qu'il représentait finit par avoir raison des résistances du vieil évêque ; lorsque saint François Xavier le connut en 1549, il pouvait écrire de lui qu'il était « très obéissant aux coutumes de notre sainte Mère l'Église romaine ». *Monum. Xaveriana*, t. I, Madrid, 1900, p. 511. Un autre cas typique est celui de Mar Joseph, le frère du martyr Sulaqā, retenu avec Mar Élie pendant près de deux ans au couvent des franciscains de Bassén et contraint de célébrer en latin, col. 3102, puis, à son retour de Rome, se résignant à employer les hosties azymes et les ornements liturgiques des latins, col. 3103. Cette adaptation n'allait pas sans résistance de la part des fidèles : écrivant en 1604, François Roz raconte comment une partie de la population de Cranganore s'était enfuie dans les montagnes des Ghats pour échapper à la contrainte des missionnaires latins, qui leur faisaient manger du poisson les jours de jeûne contrairement à leur discipline, leur interdisaient de commencer le carême avant le mercredi des cendres et empêchaient les cassaneres de célébrer avec du pain fermenté. G. Schurhammer, *op. cit.*, p. 83.

Il semble bien que Mar Abraham ne se prît guère aux mesures latinisantes, échappant le plus qu'il put au contrôle de la hiérarchie portugaise, encouragé peut-être aussi par les jésuites de Vaipicota, qui semblent avoir été plus libéraux en matière de rit, plus compréhensifs, parce qu'ils connaissaient la variété des chrétientés du Proche-Orient et eurent aux Indes à cette époque même au moins un confrère maronite, le vénérable Abraham Georges, col. 3117. Mais l'archevêque d'Angamalé ne put éviter de se rendre à Goa pour le troisième concile provincial, qui s'y tint en 1585, et il dut souscrire aux décisions prises dans la troisième session, tout entière consacrée aux chrétiens de Saint-Thomas. Or, on y décida que les livres liturgiques latins, bréviaire, missel, pontifical, rituel, devaient être traduits en syriaque. Sess. III, décr. 7, dans *Bullarium patronatus, Appendix*, t. I, Lisbonne, 1872, p. 75. Il est probable que les jésuites de Vaipicota travaillèrent à ces traductions et peut-être fût-ce une des tâches réservées au P. Abraham Georges ; il semble en tout cas qu'on commença par le rituel, car la validité des sacrements donnés par les cassaneres préoccupeait. Au moment du synode de Diamper les usages liturgiques des « syriens » étaient encore à peu près dans leur totalité ceux de l'Église de Babylone, mais la traduction syriaque du rituel romain existait, puisqu'Alexis de Menezes put en remettre une copie à chacun des prêtres désignés pour administrer une paroisse, à la cérémonie de conclusion du synode. Les séminaristes de Vaipicota avaient préparé les exemples nécessaires, col. 3114.

Les prescriptions liturgiques du synode sont nombreuses, et toutes dans un sens latinisant. Les oppositions furent d'ailleurs assez vives et les cassaneres sauvèrent tout de même la plus grande partie de leurs prières traditionnelles, alors que la tendance des membres portugais du synode était de réaliser l'uniformité complète, même dans la langue. Les décisions relatives aux sacrements ont déjà été signalées, col. 3151. Les prières de la sainte liturgie furent épluchées au cours

de la 6<sup>e</sup> session, et pas seulement au point de vue des expressions nestoriniennes. Les corrections portèrent sur une vingtaine de passages : suppression des noms de Nestorius, Diodore et Théodore, évidemment; substitution de *Mater Dei* à *Mater Christi*; introduction de la commémoration du pape; changement de plusieurs expressions, par exemple à la fin de la consécration du calice, où les paroles « et ceci est un gage dans les siècles des siècles » furent remplacées par « et ceci est un gage jusqu'à la consommation du siècle », parce que l'eucharistie n'aura plus de raison d'être après la fin du monde. On se préoccupa également de rendre la liturgie syro-malabare aussi semblable que possible à la messe romaine, par exemple en prescrivant des génuflexions à un seul genou, que le rit ne connaissait pas. L'aspersion de l'eau bénite avant la messe fut introduite à la sess. viii, décr. 17 : formule latine traduite pour la bénédiction de l'eau. Les trois messes de la fête de Noël furent prescrites, décr. 21, comme aussi les cérémonies des cendres, décr. 14, de la Chandelier et des Rogations, décr. 23. Le calendrier tout entier fut assimilé au calendrier latin. La fête principale de saint Thomas cependant fut laissée au 3 juillet, et la fête de la sœur de sang sur la pierre de Mylapore au 18 décembre. Décr. 9. Voir N. Nilles, *Das syro-chaldäische Kirchenjahr der Thomaschristen*, dans *Zeitschr. für kathol. Theol.*, t. xx, 1896, p. 726-739; *Kalendarium manuale utriusque Ecclesiae orientalis et occidentalis*, t. II, 2<sup>e</sup> éd., Inspruck, 1897, p. 647-676.

En même temps que paraissait le récit de la visite réformatrice d'Alexis de Menezes, une traduction latine de la messe corrigée était imprimée, sans pagination (9 fol.), en appendice au texte du synode, Coimbre, 1606, sous le titre *Missa de que usamos antigos christianos de São Thomé... purgada dos erros, et blasphemias nestorianas... traslada de siriano, ou suriano de verbo ad verbum em lingua latina*. Cette traduction servit à Pierre Le Brun pour une comparaison entre la liturgie des chrétiens de Saint-Thomas et celle des nestoriens de Mésopotamie, qui lui était connue par E. Renaudot, *Liturgiarum orientalium collectio*, t. II, Paris, 1716. Les textes sont moins différents qu'il ne semblerait au premier examen de leur confrontation sur deux colonnes, parce que Renaudot s'est dispensé de reproduire intégralement plusieurs morceaux et n'a presque rien inséré de la partie du diacre. P. Le Brun, *Explication de la messe...*, t. III, Paris, 1726, p. 468-538; reproduit avec notes supplémentaires dans *Subsidium ad Bullarium patronatus Portugalliae*, Alaple, 1903, p. 17-50.

On se contenta pendant longtemps au Malabar de missels manuscrits; mais il en résultait plusieurs inconvénients que le vicaire apostolique Nicolas Szostak fit signaler à la Propagande par le P. Ignace de Saint-Hippolyte, parti pour Rome dans le cours de 1754. Après un *votum* de Joseph Simon Assemani terminé le 2 juillet 1757, il fut décidé le 17 juillet par la plénitude de la *Congregatio super correctione librorum ecclesiasticorum Ecclesiae orientalis* qu'il serait procédé à l'impression désirée et cette décision fut notifiée au vicaire apostolique dans l'instruction du 3 septembre, en le priant d'envoyer un texte conforme à celui fixé à Diamper et une traduction latine. *Hierarchia curm...*, dans *Anal. ord. carmel. discal.*, t. xii, 1938, p. 37. La question fut reprise à la plénitude du 1<sup>er</sup> juin 1768; la plupart des cardinaux auraient voulu que Rome donnât aux chrétiens de Saint-Thomas le même missel qu'aux chaldéens de Mésopotamie, mais on observa que les calendriers différaient, ainsi que les systèmes des péripécies scripturaires. On se résolut donc à envoyer au Malabar un exemplaire du gros volume qui était sur le point de sortir des presses, *Missale chal-*

*daicum ex decreto S. C. de propaganda fide editum*, Rome, 1767, 614 p. in-4°. Mus. P. Ott. L'impossible que ce missel donnât satisfaction aux syro-malabares, car il contenait, dans la partie inférieure des pages, une traduction arabe en caractères syriaques, dont ils n'avaient que faire. On insista donc pour l'impression pure et simple du manuscrit qu'avait porté à Rome le P. Charles de Saint-Gomard. Après quelques hésitations dues à ce que ce manuscrit n'était pas identique à celui présenté par le P. Ignace de Saint-Hippolyte, *Subsid. ad Bull. patron. Portugalliae*, p. 56 sq., on aboutit à une conclusion définitive dans la congrégation plénière du 11 mai 1771. L'édition de la liturgie des apôtres parut la même année en un volume in-4<sup>o</sup> de 60 p., et les leçons empruntées au missel romain, avec quelques cérémonies spéciales à certaines fêtes, traduites du latin, l'année suivante en un volume de 862 p. du même format. Une réimpression fut faite par les soins de la Propagande en 1844, sous le titre *Ordo chaldaicus rituum et lectionum juxta morem Ecclesiae Malabaricae*; la liturgie des apôtres, ou *ordo missae*, comprenant 60 p. comme dans l'édition primitive, est habituellement insérée après la p. 440 de la partie propre, avant l'index et les corrections, p. 441-462. D'autres éditions ont été faites aux Indes, dont une à Mannanam en 1928 et quatre à Puthempally de 1901 à 1931. Cf. Phœbe de Saint-Joseph, *Titulus et libri liturgici syro-malabarici*, Thevara, 1933, p. 58. La liturgie des apôtres est insérée avec une pagination spéciale entre le propre du temps et le propre des saints, p. 162 entre les p. 242 et 243 de la pagination générale dans l'édition de Puthempally, 1929.

La liturgie de la messe se célèbre au Malabar avec plus ou moins de solennité; même à la messe basse on doit procéder aux encensements. On distingue aujourd'hui : messe basse ou *lecta*, messe chantée, messe solennelle, messe très solennelle. Cette dernière est désignée sous le nom de *Râzd*, plus exactement *Râzé*, qui est le mot syriaque pour désigner les (saints) « Mystères »; c'est la forme traditionnelle, qui s'est conservée telle que le peuple avait l'habitude de la voir les jours de grandes fêtes, avec diacre et sous-diacre, un ou deux prêtres assistants en chape, sans doute à l'origine deux diacres et deux concelebrants. La chape des prêtres assistants pourrait sembler un latinisme; il est plus vraisemblable qu'elle est une survivance, la chape étant celui des ornements latins, qui ressemble le plus à la chasuble orientale ou *φελώνιον*. Les rubriques pour la célébration des « Mystères » (*Râzd*), avec quelques prières spéciales se trouvent dans le missel de Puthempally, 1929, après la liturgie des apôtres, p. 53-58. Le rite complet en a été imprimé à Mannanam en 1925 en un dixet de 106 p. in-16; trad. anglaise par André Kalapura, *An english version of Raza or the syriac pontifical High-mass*, Vérapoly, 1924, 148 p. in-16, où les p. 131-148 sont occupées par des prières de dévotion.

Mor Louis Parappanallil a publié à Puthempally, en 1912, un volume intitulé *Sacrum apostolorum. Ordo missae syro-chaldaicae antiquae cum translatione latina*, ou la traduction, qui n'a rien de cela de bon, et plus textuelle et plus compacte. Les rubriques ont été complètes dans la traduction, en vue de rendre plus claires, et on a pu se dispenser de noter ce qui diffère à la messe basse et à la messe chantée. L'assimilation des rubriques traditionnelles, canonisées par l'insertion au missel de 1771, avait été exposée en 1850 à la Propagande, le P. Cyrille-Élie Chavara, d'abord auteur, puis à Mannanam en 1926, dont les prescriptions ont été rendues obligatoires l'année suivante dans la partie propre de la messe.

Depuis 1890, les évêques ont retenu la messe en

suivant d'aussi près que possible le cérémonial des évêques latins. Les cérémonies spéciales de la Chandelier, des cendres, de la bénédiction des palmes ont été traduites du latin. L'office du matin du vendredi saint, avec messe des présanctifiés, est de composition mixte, contenant des éléments orientaux et d'autres traduits du latin. Le samedi saint est demeuré jusqu'à une date très récente jour aïturgique; dans certaines églises cependant on célèbre la même cérémonie que dans les églises latines, suivant une traduction faite par le P. Cyriaque-Élie Chavara, avec l'autorisation de la Propagande. Cette traduction, qui ne figure pas dans le missel de Puthempally, 1929, où l'on trouve cependant les péripécies pour les messes de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus et du Christ-Roi, a été imprimée à part à Mannanam, 1933, 50 p.

Le pontifical romain n'a jamais été traduit; depuis 1896 les évêques utilisent le texte latin, soit pour la consécration des saintes huiles, soit pour la collation des ordres. En administrant le sacrement de confirmation, ils prononcent la forme en malayalam. La S. Congrégation *pro Ecclesia orientali* a fait préparer récemment une édition du pontifical des syriens orientaux; la guerre en retarde l'impression.

Le rituel, comme il a été dit, a été traduit du latin en syriaque dès avant la fin du xvi<sup>e</sup> siècle. Ce n'est pas d'ailleurs notre rituel qui a été traduit, car il ne fut publié qu'en 1594, mais bien le rituel employé au Portugal, celui de l'archidiocèse de Braga. La première édition fut imprimée à Rome, 1775, en un volume in-4<sup>e</sup> de 91 p. Une deuxième édition, en un petit in-8<sup>e</sup> de 196 p., a été publiée à Rome en 1845, sous le titre *Ordo chaldaicus ministerii sacramentorum sanctorum quae perficiuntur a sacerdotibus juxta morem Ecclesiae malabaricae*. Pour la commodité des prêtres on a distingué dans ces éditions le baptême d'un garçon, celui d'une fille, celui simultané de plusieurs enfants; on trouve ensuite les cérémonies du mariage, la formule de l'absolution, les prières de l'extrême-onction et de l'assistance aux mourants, avec les psaumes de la pénitence et les litanies des saints, enfin un certain nombre de bénédictions : eau, lieu, cierges, œufs de Pâques, fruits nouveaux, pain, nourriture quelconque, image ou statue, croix nouvelle; réconciliation d'une église polluée. Comme ce rituel ne contient pas les cérémonies pour le baptême des adultes, la Propagande les fit traduire et imprimer à part : *Ordo baptismi adultorum juxta ritum Ecclesiae malabaricae chaldaeorum*, Rome, 1869, 44 p., petit in-8<sup>e</sup>. Mais il ne semble pas que ce rite soit en usage, il n'est pas reproduit dans l'édition de Puthempally, 1928. Le rituel syro-malabare présente une particularité dans l'administration du sacrement de mariage : au lieu de bénir l'anneau le prêtre bénit une petite croix d'or, que le nouveau marié passe au cou de son épouse. Le ms. *Borgianus latinus 155*, qui appartient à la bibliothèque personnelle du cardinal Étienne Borgia, contient la traduction latine du rituel syro-malabare, faite probablement sur l'édition. Jusqu'à une date récente, la bénédiction qui doit se donner après le *Pater* était donnée par les prêtres syro-malabares immédiatement à la fin du rite sacramentel, en dehors de la messe. Leur rituel ne contient aucune instruction sur le moment où cette formule doit être prononcée.

Le rite des funérailles et les divers offices pour les morts sont réunis dans un volume spécial, imprimé à Mannanam en 1882, 1921 et 1929. D'une façon générale, l'ancienne forme chaldéenne a été conservée, il y a cependant quelques traces d'influence latine, les prières pour la sépulture des enfants sont traduites du latin.

Le bréviaire des syro-malabares est incomplet, se composant d'un office ferial suivant la tradition des

syriens orientaux et d'offices pour certaines fêtes, dont certains éléments sont empruntés aux livres latins. Le P. Cyriaque-Élie Chavara a travaillé en vue de la rédaction d'un office abrégé, de récitation facile; comme le calendrier du Malabar est tout à fait différent de celui qu'on suit en Mésopotamie, il n'y a pas d'accord entre le bréviaire et la sainte liturgie, où l'adaptation au calendrier latin a été faite par l'adoption pure et simple des péripécies du système romain. Il y a cinq éditions de l'office ferial : Coonamavu, 1876 et 1886; Mannanam, 1913 et 1932; Puthempally, 1917.

Le clergé syro-malabare dispose encore de divers manuels, tels le *Tulmadd* ou *Schola discipulorum ecclesiasticorum*, publiée à Puthempally, 1904, par André Kalapura. On y trouve les prières d'un certain nombre de cérémonies spéciales, cendres, rameaux, offices du jeudi et du vendredi saints, ordinaire de la messe, action de grâces, calendrier, épîtres et évangiles de la messe.

Les jacobites suivent, d'une façon générale, le rit d'Antioche. C'est à eux que se réfère, contrairement à ce que le titre pourrait faire croire, l'ouvrage de G.-B. Howard, *The christians of St. Thomas and their liturgies comprising the anaphoræ of St. James, St. Peter, the twelve apostles, Mar Dionysius, Mar Xystus, and Mar Evannius, together with the ordo communis, translated from syriac manuscripts obtained in Travancore*, Oxford et Londres, 1864. Sous l'influence protestante, probablement, une partie de la liturgie se célèbre en malayalam. Les jacobites et les syro-malankares emploient dans leurs impressions, comme dans leurs manuscrits, les caractères syriaques occidentaux. L'édition de Pampakuda, 1886, contient les anaphores suivantes : Jacques, Denys bar Salibi, Matthieu, Eustathe, Jules. Celle de Pampakuda, 1931 : Jacques, Denys (bar Salibi), Jean (de Harran, sous le nom du Chrysostome, *Iwannis*), Jean l'évangéliste (*Yuhanan*) Matthieu, Eustathe, Jules, Xyste, Pierre, deux apôtres, Abraham, Lazare, Pierre (Callinique), patriarche d'Antioche, Ignace d'Antioche, Marc l'évangéliste, Thomas de Harkel; cf. *Anaphoræ syriacæ quæquod in codicibus adhuc repertæ sunt cura Pontificii Instituti studiorum orientalium editæ et latine versæ*, t. I, fasc. 1, Rome, 1939, p. XLVI. En plus de ces volumes nous avons entre les mains des livres imprimés à Pampakuda, pour l'office des trois jours du jeûne de Ninive, 50 p., 1933; pour les cinq premiers jours des semaines du grand carême, 106 p., 1932; pour la semaine sainte, 292 p., 1931.

Le missel syro-malankare imprimé à Pampakuda en 1934 ne contient que deux anaphores, celle de saint Xyste et celle de saint Jacques sous la forme brève. Mar Ivanios a publié en 1937 un manuel de prières en malayalam.

R.-H. Connolly, *The work of Menezes on the Malabar liturgy*, dans *Journal of theological studies*, t. xv, 1914, p. 396-425, 569-589 (avec une note additionnelle par Edmond Bishop, p. 589-593) a minutieusement comparé le texte de la liturgie syro-malabare, d'après la traduction publiée par Gouvea, avec celui de la liturgie dite d'Addai et Mari, connue d'après le texte imprimé à Ourmia, les traductions de Renaudot, Badger et Brightman, *Eastern liturgies*, Oxford, 1896, p. 252-305. Ayant reconnu l'identité substantielle des deux textes, R.-H. Connolly analyse la nature des corrections et en particulier celles accomplies dans le récit de l'institution; il conclut que les changements imposés par le synode furent à peu près exclusivement dictés par des préoccupations d'ordre théologique; les seuls passages où l'on sente l'influence de la liturgie latine sont le *Credo*, les paroles de la consécration et une formule recitée par le peuple ou ont été insérées quelques paroles empruntées au *Te igitur*. L'auteur semble avoir ignoré le travail de Le Brun, qu'il ne cite pas.

J.-M. Hanssens, *Institutiones liturgicæ de ritibus Orientalium*, t. II, Rome, 1930, compare les liturgies chaldéenne et



syro-malabare, p. 389-393, et donne quelques détails sur l'histoire de la liturgie syro-malabare, ainsi que sur la préparation de l'édition romaine de 1775, p. 502-506.

Connolly et Hanssens citent, sans l'avoir vu, semble-t-il, l'ouvrage publié à Bruxelles en 1609 par l'augustin J.-B. de Glen, *La messe des anciens chrétiens de Saint-Thomas, en l'évêché d'Angamale, des Indes orientales, repurgée des erreurs et blasphèmes du nestorianisme, par... Don Alexiz de Meneses... y présume une remontrance catholique aux peuples du Pays-Bas, des fruits et utilités de la précédente histoire et de la messe subséquente*, 6 ff. et 123 p. La traduction latine de Gouvea est reproduite p. 121-123; le reste du volume est occupé par un écrit de controverse antiprottestante où est produit occasionnellement le témoignage des chrétiens de Saint-Thomas, par exemple sur l'existence chez eux du sacrifice de la messe, du culte des saints, de l'usage des cloches, du signe de la croix, etc.

**BIBLIOGRAPHIE GÉNÉRALE.** — I. SOURCES. — Le répertoire bibliographique de R. Streit et J. Dindinger, *Bibliotheca missionum*, contient de très nombreuses indications sur les missions du Malabar et les chrétiens de Saint-Thomas; on trouvera dans le t. I, Munster, 1916, *Grundlegender und allgemeiner Teil*, puis dans le t. IV, Aix-la-Chapelle, 1928, les données relatives aux récits de voyage des XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles, p. 1-101; celles relatives à l'histoire des Indes portugaises au XVI<sup>e</sup> siècle, p. 104-307; au XVII<sup>e</sup> siècle, t. V, 1929, p. 1-236; au XVIII<sup>e</sup> siècle, t. VI, 1931, p. 1-238; au XIX<sup>e</sup> siècle, t. VIII, 1934, p. 1-902; les documents manuscrits et les ouvrages imprimés sont dans un ordre purement chronologique, sous la subdivision *Indien ou Indien et Indonésien*; le principal mot-clé à la table est *Thomaschristen* pour les premiers volumes, *Syromalabaren* à partir du t. VIII. L'ouvrage de G. Schurhammer, *Die zeitgenössischen Quellen zur Geschichte Portugiesisch-Asiens... zur Zeit des hl. Franz Xaver (1538-1552)*, dans *Veröffentlichungen der katholischen Universität Jōchi Daigaku Tōkyō, Xaveriusreihe*, t. I, Leipzig, 1932, mot-clé à la table *Syro-Malabaren*, montre pour une période très restreinte, de quatorze ans seulement, combien il y aurait encore à trouver dans les archives.

Le principal recueil de documents officiels sur les chrétiens du Malabar est le *Bullarium patronatus Portugallie regum...*, 2 vol., Lisbonne, 1868 et 1870, avec 3 vol. d'Appendix, Lisbonne, 1872-1879, et un *Subsidium ad Bullarium patronatus Portugallie*, Allappe (près Cochim), 1903; analyse du *Subsidium* dans Streit-Dindinger, *op. cit.*, t. VIII, n. 2058, p. 608; le mot-clé dans les tables du *Bullarium* est *Bispa de Angamale*. Les documents émanant de la Sacrée Congrégation de Propaganda Fide se trouvent dans *Bullarium pontificium S. Congregationis de Propaganda Fide*, t. I-V, Rome, 1839-1841; *Index analytici Bullarii...*, Rome, 1858, *Appendix ad Bullarium...*, 2 vol., Rome, s. d.; R. De Martinis, *Jus pontificium de Propaganda Fide*, 7 vol., Rome, 1888-1897; *Collectanea S. Congregationis de Propaganda Fide*, 2 vol., Rome, 1907. Les documents de ces ouvrages relatifs à l'histoire des chaldéens de Mésopotamie et des syro-malabares ont été en grande partie reproduits, avec quelques autres, dans S. Giamli, *Genuine relationes inter Sedem apostolicam et Assyriorum seu Chaldeorum Ecclesiam...*, Rome, 1902, tirage à part de Bessarione, 1898-1903; l'ouvrage, qui contient 160 documents est analysé dans Streit-Dindinger, *op. cit.*, t. VIII, n. 1833, 2008, 2009, p. 548, 593-596.

Le P. Ambroise de Sainte-Thérèse a commencé la publication d'une *Biobibliographia missionaria ordinis carmelitarum discalceatorum (1584-1940)*, dans *Analecta ordinis carmelitarum discalceatorum*. Le premier titre se rapportant à la mission du Malabar se trouve au t. XIV, 1939, p. 339 (an. 1656). Les documents manuscrits sont pris en considération aussi bien que les ouvrages imprimés.

**II. TRAVAUX.** — On a beaucoup écrit sur les missions catholiques et protestantes au Malabar et les chrétiens de Saint-Thomas, mais un grand nombre de publications faites au Portugal ou aux Indes sont peu accessibles. On peut s'attendre à trouver quelque chose dans tous les ouvrages, qui traitent de l'histoire des Indes portugaises, de l'occupation hollandaise, de l'Inde anglaise, des missions des jésuites et des carmes, de celles des augustins, des franciscains, des dominicains. Mais il convient d'observer que beaucoup d'ouvrages ont été écrits avec parti pris, plaidant en faveur de la méthode portugaise ou la dénigrant outre mesure.

Comme exposés généraux de l'histoire des syro-malabares on peut citer : M. Geddes, *The history of the Church of Malabar (1501-1699)...* giving an account of the persecutions and

violent methods of the roman prelates (sic) to reduce them to the Church of Rome together with the synod of Diamper, Londres, 1691; M.-W. L. Groze, *Histoire du christianisme des Indes*, La Haye, 1724 (cl-dessus, col. 3116); J.-F. Raulin, *Historia Ecclesie malabarice cum Diamperitana synodo...*, Rome, 1745; T. Yeates, *Indian Church history...*, Londres, 1818; C. Swanton, *A memoir of the primitive Church of Malagala, or of the syro-christians of the apostolic times, from its first rise to the present time...*, dans *Journal of the royal asiatic Society*, t. I, 1834, p. 171-192; t. II, 1835, p. 50-62, 234-247; J. Hough, *The history of christianity in India from the commencement of the christian era*, 2 vol., Londres, 1839; M. Müllbauer, *Geschichte der katholischen Mission in Indien von der Zeit Vasco da Gama's bis zur Mitte des achtzehnten Jahrhunderts*, Fribourg-en-B., 1852; J.-A. Lobley, *The Church and the Churches in Southern India : a review of the portuguese missions to that part of the world in the sixteenth century with special reference to the syrian christians and to modern missionary efforts in the same quarter*, Cambridge, 1870; W. Gernmann, *Die Kirche der Thomaschristen. Ein Beitrag zur Geschichte der orientalischen Kirchen*, Gütersloh, 1877; G. Milne Rae, *The Syrian Church in India*, Edimbourg, 1892; G. T. Mackenzie, *Christianity in Travancore, Travandrum*, 1901; Nagam Ayya, *The Travancore State manual*, Travandrum, 1906; Bernard de Saint-Thomas, *Les chrétiens de Saint-Thomas (en malayalam)*, 2 vol., Palai, 1916, et Mannanar, 1921; *A brief sketch of the history of the St. Thomas christians, Trichinopoly*, 1924; J.-C. Panjikaran, *Christianity in Malabar with special reference to the St. Thomas christians of the syro-malabar rite*, dans *Orientalia christiana*, t. VI, n. 23, Rome, 1926, p. 93-136; T.-K. Joseph, *Malabar christians and their ancient documents*, Travandrum, 1929; le P. Placide de Saint-Joseph a donné un bon résumé de l'histoire de la chrétienté du Malabar dans *S. Congregatio pro Ecclesia orientali, Codificazione canonica orientale*, Fonti, sér. II, fasc. 8, *De fontibus juris ecclesiastici syromalabaricensium commentarius historico-canonicus*, Cité du Vatican, 1937, p. 132, in-4°.

D. Ferrolli, S. J., *The Jesuits in Malabar*, t. I, Bangalore city, 1939, xvi, 519 p., contient, après un exposé assez complet de l'histoire des syro-malabares avant l'arrivée des Portugais, p. 57-85, plusieurs chapitres, qui ont été composés en utilisant des sources nouvelles, empruntées aux archives locales de la Compagnie, principalement sur le synode de Diamper et ses préliminaires, p. 143-211, et sur les deux premiers évêques jésuites, Roz et Brito, p. 291-372.

On peut ajouter quelques monographies de moindre importance : R. Janin, *L'Église syrienne du Malabar*, dans *Échos d'Orient*, t. XVI, 1913, p. 526-535; t. XVII, 1914, p. 43-53; *Les Églises orientales et les rites orientaux*, Paris, 1922, p. 582-603; A. Fortescue, *The lesser Eastern Churches*, p. 353-379; Mar Ivanios, *A new branch of the Tree of life : the syro-malankara Church*, dans *The Eastern branches of the catholic Church*, New-York et Toronto, 1938, p. 27-35; quelques indications à prendre dans A. Battandier, *Annuaire pontifical catholique : rite et calendrier syro-malabares*, 5<sup>e</sup> année, 1902, p. 19-22, 25-28; *Les Églises syriennes du Malabar*, 22<sup>e</sup> année, 1929, p. 497-513; G.-B. Howard a publié en 1869, Oxford et Londres, un curieux opuscule du chœur jacobite Edevalick Philippos, *The syrian christians of Malabar otherwise called the christians of St. Thomas*, sous forme de questions et réponses, sur la foi des jacobites, leurs sacrements, leur discipline, leur canon biblique, l'histoire de la chrétienté du Malabar, l'auteur étant opposé au parti de Mar Abraham Matthien.

E. card. TISSERANT.

**SYRIGOS Méléce**, théologien grec du XVII<sup>e</sup> siècle (1586-1664). I. Vie. II. Écrits et doctrine.

I. Vie. — Marc Syrigos, qui prit le nom de Méléce lorsqu'il embrassa la vie monastique, naquit à Candie sur la fin de 1585 ou au début de 1586, d'une famille qui avait été catholique et latine pendant longtemps, mais avait cessé de l'être dans la seconde moitié du XVI<sup>e</sup> siècle. Le jeune Marc fit ses premières études dans sa ville natale, où il eut pour maître Meletios Vlastos; puis il alla à Venise, ensuite se dirigea sur Padoue pour y prendre des leçons de rhétorique, de mathématiques et de physique. Il se destinait dès lors à la médecine, mais la mort précoce de ses parents le

força à rentrer en Crète, puis à chercher le vivre et le couvert dans un monastère. C'est alors qu'il prit le nom de Mélétiós. Son instruction le désigna bientôt comme candidat au sacerdoce, il fut ordonné à Cythère par un évêque grec dissident.

De retour à Candie, le nouveau hiéromoine se signala par son talent oratoire et aussi par son zèle contre le catholicisme. Les autorités vénitennes s'émurent de ses attaques et l'on profita de la première occasion pour expulser le prédicateur, qui se retira d'abord au couvent d'Angarotho, puis à celui de Kali Liménès, Καλλὶ Λιμένες, dont il fut higoumène. Là encore, il afficha bien haut son anticatholicisme. Cela suffit à le faire passer pour un ennemi déclaré de la Sérénissime République et la peine de mort fut portée contre lui. On lui laissa d'ailleurs tout le temps de s'évader sur un bateau en partance pour Alexandrie. C'était vraisemblablement en 1626.

Après quelque quatre ans de séjour en Égypte, il fut appelé à Constantinople par Cyrille Lucaris, qui en était alors à son quatrième patriarcat constantinopolitain et poursuivait sans répit son projet d'introduire le calvinisme dans l'Église grecque. Déjà avait paru sous son nom à Genève, en 1629, sa fameuse *Confession de foi*. Cependant, il lui fallait dissimuler ses véritables intentions, car les jésuites établis à Galata, aidés par les ambassadeurs de France et d'Autriche, mettaient tout en œuvre pour amener sur le siège patriarcal un prélat favorable aux doctrines catholiques. Cyrille crut trouver en la personne du hiéromoine Crétois, l'homme qu'il lui fallait. Aussi l'installa-t-il d'emblée à Galata, face aux jésuites, dans l'église de la Chrysopégé. C'est là que, dès l'automne de 1630, Méléce commença la série de ses homélies dominicales, qui devaient embrasser tout le cycle liturgique. En même temps, le patriarche lui donnait le titre officiel de « didascale de la Grande Église ».

En 1632, Méléce s'absente une première fois de Galata pour se rendre en Moldo-Valachie, chargé par Cyrille d'une mission secrète, qui consistait peut-être à surveiller les menées de la propagande catholique en cette région. Celui qui devait bientôt réfuter longuement le patriarche calvinisant parut alors se prêter à des agissements assez louches en faveur de l'hérésie. Après un an passé en Moldo-Valachie, il revint à Péra, où, tout en continuant ses prédications, il ouvrit une école de langues et de sciences. Dès 1635, sur l'invitation du hospodar Basile le Loup, il retourna en Moldo-Valachie, où il s'occupa de traduire en grec vulgaire l'œuvre polémique de Jean Cantacuzène contre l'islam. Nous le retrouvons à Galata, au carême de 1637, où il reprend ses prédications et ses leçons. Le 29 juin 1638, en la fête des saints apôtres, il prend la parole devant le nouveau patriarche Cyrille II Contaris, successeur de Cyrille Lucaris, que les Turcs venaient d'étrangler et de jeter à la mer. Cyrille II avait été le grand adversaire de Lucaris, comme Syrigos en avait été l'ami. Maintenant Syrigos oubliait le passé et se rangeait du côté des anticlavinistes. Dès cette année 1638, il commençait son grand ouvrage contre la *Confession* de Cyrille Lucas. Ses sentiments anticlavinistes eurent l'occasion de se manifester publiquement l'année suivante. Le jour de l'intronisation du nouveau patriarche Parthénios I<sup>er</sup>, successeur de Cyrille Contaris (1639-1644), Théophile Korydaleus, tout dévoué au calvinisme, profita de la circonstance pour entamer l'éloge de Cyrille Lucaris, présenter sa *Confession* comme l'expression de la foi orthodoxe et nier expressément la présence réelle de Jésus-Christ dans l'eucharistie. Grand fut le scandale parmi les auditeurs. Parthénios I<sup>er</sup>, qui ne partageait nullement les idées de Lucaris, voulut obtenir de Korydaleus une rétractation publique de ses erreurs. N'ayant pu

y réussir, il chargea Méléce Syrigos de prononcer en son nom contre l'hérétique un discours retentissant. C'est ce que fit celui-ci le 27 octobre. Il réussit si bien que les auditeurs voulurent faire un mauvais parti au disciple de Calvin. Syrigos avait donc pris position contre les calvinisants de Constantinople. Cela devait lui valoir dans la suite bien des désagréments. Déjà, après le discours contre Korydaleus il crut bon de quitter Constantinople pour Moudania, où il parait avoir passé l'année 1641. Nous le retrouvons à Galata en 1642. Cette année-là même, il fut chargé par Parthénios I<sup>er</sup> d'une importante mission en Moldo-Valachie. Répondant à la demande du métropolite de Kiev, Pierre Moghila, le patriarche œcuménique décida d'envoyer à Iassy, en Moldo-Valachie, deux délégués officiels pour examiner un catéchisme composé en latin par Moghila lui-même dans le but de codifier la doctrine orthodoxe tant contre les protestants que contre les latins, mais surtout contre les premiers. Pour cette mission de confiance, il fit choix de Méléce Syrigos. De leur côté, les Kiéviens envoyèrent trois délégués, porteurs du fameux catéchisme, à savoir Isate Trofimovitch Kozlovskii, higoumène du monastère Saint-Nicolas de Kiev, le prédicateur Ignace Oksénovitch Starusovitch et le recteur du collège de Kiev, Joseph Kononovitch. Cela faisait en tout cinq personnes avec le compagnon de Méléce. C'était peu pour constituer ce qu'on a appelé le concile de Iassy, qui ne fut en réalité qu'une série d'entretiens entre théologiens. L'entente sur le terrain doctrinal fut loin d'être parfaite entre eux. Deux questions surtout les divisèrent : celle du purgatoire et celle de l'épiscopat. Ils ne purent, du reste, prendre aucune décision définitive. Il fut seulement convenu que le catéchisme de Moghila, traduit en grec, serait envoyé à Constantinople pour être soumis à l'approbation du patriarche, et ce fut Méléce Syrigos qui fut chargé de la traduction. Le travail était terminé à la fin d'octobre, lorsque prirent fin les conférences. Sur le sort ultérieur du catéchisme de Moghila, devenu *La confession de foi de l'Église orientale orthodoxe*, voir l'article MOGHILA, *La confession de Pierre*, t. x, col. 2070-2081.

De Iassy Syrigos parait s'être rendu directement en Petite-Russie, où il passa toute l'année 1643. Il visita Kiev et plusieurs autres villes. Des entretiens directs avec Pierre Moghila durent parachever les conférences de Iassy, sans aboutir du reste à une entente sur les points controversés : les Kiéviens maintinrent leur doctrine sur la forme de l'eucharistie et les corrections de fond introduites par Syrigos dans le catéchisme de Pierre Moghila n'eurent point leur agrément.

Revenu à Galata au début de 1644, Syrigos vit bientôt sa situation compromise du fait de l'accession au patriarcat de Parthénios II, dit le Jeune (1644-1646), tout dévoué aux amis de Lucaris et au parti calvinisant. Il dut partir en exil le 1<sup>er</sup> juin 1645 et se retira d'abord à Iassy, puis, après une tentative de rentrée furtive dans la capitale, à Kios (Ghemlek), sur le golfe d'Ismid. Il y resta jusqu'à la déposition de Parthénios II (11 novembre 1646). Le 21 mars 1647, il prêchait devant le nouveau patriarche Joannice II (1646-1648). Mais, au retour de Parthénios II sur le trône patriarcal (28 septembre 1648), il dut reprendre le chemin de l'exil. C'est en vain qu'il essaya, en 1649, de rentrer en cachette à Constantinople. Découvert, il dut repartir à Kios. Ce troisième exil cessa à la mort de Parthénios II (16 mai 1650). Rentré dans la capitale, il put y passer dans la tranquillité les quatorze années qu'il lui restait encore à vivre sous les nombreux successeurs de Parthénios II — ils ne furent pas moins de douze — occupé à prêcher et à écrire. Au printemps, de 1653, il quitta Galata pour l'église de la Vierge de

l'Espérance dans le quartier de Kontoscalion (Koum-Kapou). Il la desservit jusqu'en 1660, date à laquelle elle fut détruite par un incendie. Il revint alors à Galata, à l'église dite du Christ des jardins. C'est là qu'il s'éteignit, le 17 avril 1664, à l'âge de soixante-dix-huit ans. Son corps fut enseveli au couvent des Mèdikiotès, à Triglia, localité des environs de Constantinople.

II. ÉCRITS ET DOCTRINE. — Méléce Syrigos a été à la fois prédicateur, polémiste, hagiographe et hémigraphie, traducteur, mais il a surtout été prédicateur. La plupart de ses écrits sont encore inédits. Le P. Pargoire a trouvé, tant dans la bibliothèque du Métokhion du Saint-Sépulcre à Constantinople, que dans celle du *Sylogue littéraire* grec de la même ville, dix-huit manuscrits remplis de ses œuvres, qu'il a minutieusement décrits. Cf. *Échos d'Orient*, t. xi, 1908, p. 266-280. Plusieurs de ces manuscrits sont autographes et la plupart renferment des renseignements historiques précis sur la vie et les œuvres de notre auteur.

1° *Sermonnaires*. — Six des manuscrits décrits par le P. Pargoire sont remplis par des sermons. Ces sermons ne sont pas tous complets; plusieurs sont de simples brouillons. Leur nombre se monte à près de deux cents. La partie la plus importante de cette prédication est constituée par une série complète d'homélies pour tous les dimanches de l'année. Comme ces discours sont tous inédits, il nous est impossible de porter un jugement tant sur leur fond que sur leur forme.

2° *Écrits théologiques et polémiques*. — Le ms. 356 du Métokhion du Saint-Sépulcre contient le premier écrit théologique de Syrigos, daté de 1635. Il s'agit de *Vingt-quatre chapitres théologiques* (Κεφάλαια θεολογικά) précédés d'une *Lettre sur le jeûne*. Le contenu est avant tout d'ordre ascétique, comme le suggèrent les titres: 1. *Sur la foi en Dieu*. — 2. *Sur la puissance de la foi et sa constance*. — 3. *Sur la foi sans les œuvres...* — 10. *Sur ceux qui retournent à Dieu...* — 22. *Sur le bon prêtre*, etc. Ce sont des thèmes assez courus, puisqu'ils ne remplissent qu'une soixantaine de feuillets. Ils sont inédits.

Le second ouvrage théologique de notre auteur par ordre de date est la *Réfutation de la confession de la foi chrétienne* éditée par Cyrille de Constantinople au nom de tous les chrétiens de l'Église orientale. Tel est le titre que donne le ms. 334 du Métokhion, sans doute un autographe ou tout au moins une copie revue par l'auteur. C'est de beaucoup l'ouvrage le plus long et le plus important laissé par Syrigos. Commencé en novembre 1638, il fut terminé le 28 novembre 1640. Écrit d'abord en grec ancien, il fut traduit plus tard par l'auteur lui-même en grec vulgaire. Les mss nous le donnent dans les deux dialectes et c'est le grec vulgaire qui a eu les honneurs de l'impression, grâce au patriarche Dosithée, qui le publia à Bucarest en 1690 sous le titre: *Ἀποδοξασμοὶ ἀντιρροῦντες κατὰ τὸν κεφαλαιὸν καὶ ἐρωτήσεων τοῦ Κυρίλλου*, en y joignant son propre écrit contre les calvinistes, consacré spécialement à démontrer la présence réelle et la transsubstantiation. Bien avant cette édition, dont il reste à peine cinq ou six exemplaires et que E. Legrand décrit tout au long dans sa *Bibliographie hellénique du XVII<sup>e</sup> siècle*, t. II, p. 458-473, l'ouvrage fut célèbre en Occident et surtout en France, où les auteurs de la *Perpétuité de la foi touchant l'eucharistie* lui firent une réclame retentissante. Dès sa composition, les jésuites de Galata s'étaient offerts à le faire imprimer moyennant quelques corrections de détail, auxquelles l'auteur refusa de se prêter. Du moins le chapitre sur la transsubstantiation — Méléce compte parmi les théologiens grecs modernes qui ont vulgarisé le mot *μετουσίωσις*, traduction littérale du latin *transsubstantiatio* — fut édité à plusieurs reprises en Occident: d'abord par Richard Simon en 1684 dans l'*Histoire critique de la créance et des cou-*

*tumes des nations du Levant*, p. 199-215, et en 1687 dans *La créance de l'Église orientale sur la transsubstantiation*; puis par Renaudot, qui en avait fourni le texte à R. Simon, à la suite des homélies de Gennade Scholarios sur l'eucharistie, *Gennadii patriarchæ Constantinopolitani homilæ de sacramento eucharistiæ*, Paris, 1709, p. 156-162. L'édition de Renaudot fut reproduite par Schelstrate, *Acta orientalis Ecclesiæ contra Lutheri hæresim*, Rome, 1739, p. 396-401, et passa aussi dans d'autres recueils. Dès 1674, le t. III de la *Perpétuité de la foi* en avait donné la traduction française. Cf. l'édition de Migne, t. II, col. 1223-1226. Eusèbe Renaudot utilisa largement l'*Ἀντιρροῦσις* dans la *Continuation de la Perpétuité*, t. IV, 1711, t. V, 1714. Cf. l'édition de Migne, t. III, col. 687-691, 811, 930-932, 965-966, 1034-1038, 1041-1046, 1061. Dans sa *Réutation*, Syrigos suit l'ordre même des articles de la *Confession de foi* de Lucaris. Peu ou point de spéculation dans cette œuvre polémique relativement sereine, mais des textes de l'Écriture et des Pères. Sa connaissance de la langue latine ouvre à Syrigos non seulement les sources grecques et byzantines mais aussi les occidentales, encore qu'il reste étranger à notre scolastique.

On ne peut évidemment attribuer à Syrigos la paternité de la *Confession de foi orthodoxe de l'Église orientale*, ou *Catéchisme de Pierre Moghila*. Il a cependant sur elle quelque droit, non seulement parce qu'il l'a traduite en grec vulgaire et que c'est sa traduction qui a reçu l'approbation officielle des quatre patriarches d'Orient en 1643, mais aussi parce qu'il y a fait des corrections de fond importantes, notamment sur la forme de l'eucharistie et sur la négation de la peine temporelle due au péché et d'un état intermédiaire entre le ciel et l'enfer après la mort. Ces corrections, qui furent approuvées par les patriarches orientaux, eurent les plus graves conséquences pour le sort de la *Confession orthodoxe*, que leur principal auteur, Pierre Moghila, ne voulut point reconnaître pour sienne et dont les théologiens de Kiev rejetèrent longtemps certains articles. Son autorité était battue en brèche dès son apparition. Elle n'a fait que diminuer depuis.

Il y a de bonnes raisons de supposer que notre théologien ne fut pas étranger à la rédaction des actes du synode constantinopolitain du 24 septembre 1638, sous Cyrille II Contaris, qui anathématisa les principales erreurs de Cyrille Lucaris, et qu'il dut composer la *Lettre synodale* que Parthénios I<sup>er</sup> et son synode promulguèrent en mai 1642 comme devant servir de base aux pourparlers de Iassy. Il était, en effet, comme le théologien attitré de la Grande Église, à qui l'on recourait quand il était question de doctrine. Ces documents officiels ont été publiés plusieurs fois, notamment dans les recueils des livres symboliques de l'Église orientale orthodoxe et même dans Mansi, *Concil.*, t. XXXIV, col. 1629-1637, 1709-1716.

3° *Écrits hagiographiques et liturgiques*. — Les écrits hagiographiques de Syrigos sont intimement liés à ses écrits liturgiques. Les premiers consistent en notices biographiques de plusieurs martyrs grecs des VIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles, victimes du fanatisme musulman. Ces notices sont appelées par les Grecs des *συναξαίρια* ou *martyria*. Les écrits liturgiques proprement dits sont des *acolouthies* ou offices complets, ou des parties d'offices, spécialement des *εὐχαι*, pour ces martyrs, pour des saints plus anciens et pour d'autres fêtes. Le P. Pargoire a dressé la liste complète de ces compositions multiformes. Elle ne comprend pas moins de vingt numéros. Cf. *Échos d'Orient*, t. XII, 1909, p. 337-342. Quelques-unes de ces pièces ont été imprimées soit à part, soit en divers recueils signalés par le P. Pargoire, *loc. cit.* Les autres sont conservées dans les mss du Métokhion du Saint-Sépulcre, notamment dans le ms. 746.



A la liturgie se rapporte un autre écrit de Syrigos théologien se présente comme un document officiel du patriarchat œcuménique adressé à l'Église russe. Au printemps de 1654, un synode de Moscou, présidé par le patriarche Nikon, envoya au patriarchat œcuménique une série de questions relatives à la célébration de la messe en vue de réformer les livres et les rites liturgiques de l'Église russe. Le patriarche de Constantinople, Paisios I<sup>er</sup>, répondit officiellement à ces questions, au nombre de vingt-sept, par un document signé de vingt-cinq métropolitains, de trois évêques et de onze dignitaires ecclésiastiques. Or, ce document officiel fut rédigé en grec vulgaire par Syrigos en personne, à la demande du patriarche. Nous le savons par les mss, qui donnent cette lettre synodale sous forme de traité intitulé : *Explication de la liturgie* (c'est-à-dire de la messe) : *Ἐξήγησις συνοδικῇ τῆς θείας καὶ ἀγίας λειτουργίας*, et l'attribuent expressément à notre auteur. Nous le savons surtout par l'original de la *Lettre synodale* envoyée à Nikon, qu'a publié le Russe Troitskii, en 1881, dans la *Lecture chrétienne*, t. 1. Parmi les signataires, aussitôt après les évêques, figure Méléce Syrigos, « qui a composé cet opuscule sur l'ordre du patriarche Paisios et de son synode ». Rédigé en décembre 1654, l'opuscule ne parvint à Nikon qu'au début de 1655. Le patriarche le fit approuver par le synode de Moscou qui se tint la dernière semaine de mars. Ce document eut dans l'Église russe d'imprévisibles répercussions, car il détermina pour une bonne part la révolte d'une partie de l'Église russe contre les réformes liturgiques de Nikon, révolte connue sous le nom de *raskol*. Cf. l'article RUSSIE, t. xiv, col. 292 sq. L'édition de Troitskii avait été précédée par celle de l'archimandrite Germain Aphthonides, dans son ouvrage intitulé : *Σύντομος πραγματεία περὶ τοῦ σχίσματος τῶν Ῥωσολογικῶν καὶ περὶ τινῶν ἀλθέσεων ἐν Ῥωσσίᾳ*, Constantinople, 1876, p. 139 sq., et par celle de Papadopoulos-Kérameus, *Ἀνεκδότων... τεύχος πρῶτον*, Smyrne, 1880, p. 1-15. Ces deux dernières éditions ne concordent ni entre elles ni avec l'original publié par Troitskii.

4<sup>o</sup> Traductions. — En dehors de la traduction en grec vulgaire de la *Confession orthodoxe* de Pierre Moghila et de son propre ouvrage contre la confession de Cyrille Lucaris, notre auteur en a exécuté plusieurs autres. En voici la liste :

1. Traduction du latin en grec ancien des dix livres du commentaire d'Origène sur l'Épître aux Romains. On sait que ce commentaire ne nous est parvenu qu'en traduction latine. La traduction de Syrigos est inédite et se trouve dans le ms. 765 du Métokhion du Saint-Sépulcre. — 2. Traduction en grec vulgaire des écrits de Jean Cantacuzène contre l'Islam (quatre apologies et quatre discours contre Mahomet : cf. P. G., t. cliv, col. 371-692). C'est à l'invitation du hospodar Basile le Loup que notre auteur traduisit en grec vulgaire les *Institutes* de Justinien. Il contribua ainsi à la collection de lois traduites du grec en roumain que publia à Iassy, en 1646, le logothète Eustratios sur l'ordre du hospodar. Mais la traduction de Syrigos ne paraît pas avoir vu le jour, malgré l'affirmation contraire de Nicolas Comnène. Papadopoulos, *Historia gymnasi Patavini*, t. II, p. 309. — 4. Traduction en grec vulgaire du *Résumé des lois* (νομικὴ ἐπιτομή) des empereurs Léon et Constantin, demandée également par Basile le Loup. Elle est aussi restée inédite, Dosithée est le seul à en parler.

Comme théologien, Méléce Syrigos appartient à la

vieille école byzantine. A la différence de plusieurs théologiens grecs de son temps, il a été très peu influencé par la scolastique occidentale. Dans sa réfutation des erreurs calvinistes de Cyrille Lucar, il s'en tient aux arguments positifs tirés de l'Écriture sainte et de la tradition. Même lorsqu'il emploie certains termes scolastiques, il les vide de tout contenu proprement philosophique et ne s'attache qu'à l'idée dogmatique proprement dite. Le mot *transsubstantiation*, μεταστώσις, par exemple, n'éveille nullement chez lui l'idée d'accidents eucharistiques au sens philosophique du mot *accident*, mais simplement l'idée du changement des oblates au corps et au sang de Jésus-Christ et de la présence réelle qui en résulte. Il ne voit pas dans l'eucharistie deux choses : un contenant et un contenu, un voile et une réalité cachée sous ce voile : il n'aperçoit que Jésus-Christ présent. Cf. *Ἀντιρρησις*, édit. Dosithée, fol. 123<sup>r</sup>, 138<sup>r</sup>.

Les corrections qu'il a introduites dans le catéchisme de Pierre Moghila ne se sont pas bornées à la question de la forme de l'eucharistie et à celle du purgatoire. Elles ont dû porter aussi sur d'autres points moins importants. C'est ainsi qu'à la question cv de la première partie, la reconfirmation des apostats est admise, alors que Pierre Moghila a supprimé dans son *Trebnik* ou *Rituel* l'office de la réconciliation des apostats attribué au patriarche saint Méthode, qui a été interprété par les théologiens byzantins dans le sens d'une véritable réitération du sacrement de confirmation. On peut soupçonner aussi notre théologien d'avoir introduit des formules palamites pour exprimer la nature de la béatitude des élus (p. I, q. 126).

Plus clairement encore que dans la *Confession orthodoxe*, Syrigos nie la doctrine du purgatoire dans l'*Ἀντιρρησις* : aucun état intermédiaire après la mort. A l'exception du péché contre le Saint-Esprit, tout autre péché peut être remis aux défunts dans l'autre monde avant le jugement dernier par les suffrages des vivants et les prières de l'Église. Notre théologien va jusqu'à affirmer que, si le pauvre Lazare avait intercédé pour le mauvais riche, celui-ci eût été retiré des flammes. La porte de l'enfer ne sera définitivement close qu'après la résurrection générale. C'est à ce moment-là seulement qu'aura lieu la rétribution et que le sort de chacun sera définitivement fixé. *Ἀντιρρησις*, p. 138-144.

En parlant du sacrement de mariage, il paraît bien faire du prêtre le ministre de ce sacrement. Par contre il enseigne très nettement l'indissolubilité du lien matrimonial : Le mariage légitime, dit-il, ne peut être rompu pour aucune raison : *ὁ τοιοῦτος γάμος ἐμποδίζεται καὶ χωρισθῆ κατὰ πάσαν αἰτίαν*. *Ἀντιρρησις*, p. 88-89. Malheureusement la pratique constante de l'Église byzantine et gréco-russe donne un démenti formel à cette très orthodoxe affirmation.

Signalons enfin que Méléce Syrigos se range parmi les théologiens grecs de la période moderne qui ont nié l'immaculée conception de la sainte Vierge. Aussi bien dans l'*Antirrhesis*, p. 31-32, que dans un sermon sur l'Annonciation prononcé dans sa ville natale, au début de sa carrière de prédicateur, il soumet Marie au péché d'origine et déclare qu'elle n'en fut purifiée qu'au jour de l'Annonciation. La raison qu'il en donne, c'est que Marie a été soumise à la mort, fruit du péché originel. Au demeurant, il sait que la question est discutée même parmi les siens et se garde de présenter son opinion comme l'expression officielle de l'orthodoxie. Cf. ms. 254 du Métokhion du Saint-Sépulcre, fol. 1018-1019, homélie non signalée par le P. Pargoire.

Le P. Pargoire a consacré à Méléce Syrigos, sa vie et ses écrits, une étude qu'on peut qualifier d'exhaustive et qui a paru après sa mort dans les *Echos d'Orient*, t. xi, p. 264-280, 331-340; t. xii, p. 17-27, 167-175, 281-286, 336-342. La

doctrine du théologien n'y est pas examinée. Parmi les notes antérieures il faut signaler celle de Dosithée en tête de l'édition de l'*Ἀντίρροπος*, fol. 7, qu'a reproduite E. Legrand, dans sa description de l'édition, *Bibliographie hellénique, XVII<sup>e</sup> siècle*, t. II, Paris, 1894, p. 458 sq. Voir aussi Nicolas Comnène Papadopoulos, *Historia gymnasiu patavini*, Venise, 1726, t. II, p. 309; N. Zavaras, *Νέα Ἑλλάς*, éd. G. Krenos, Athènes, 1872, p. 443-448; C. Sathas, *Νεοελληνική φιλολογία*, Athènes, 1868, p. 255-260; Papadopoulos-Kerameus, *Συμπεριφορά πρὸς τὸν μαθητὴν Μελέτιον τοῦ Συρίγου*, dans le *Δελτικόν τῆς ἐπιστημονικῆς καὶ ἱστορικῆς εταιρείας τῆς Ἑλλάδος*, t. I, 1885, p. 440-447.

M. JOURNÉ.

**SYRRECT Antoine**, frère mineur conventuel français du xv<sup>e</sup> siècle, appelé aussi Sirrect, Syretus, Sirectus, Syretus. Appartenant à la province monastique de Tours, il enseigna à Paris en 1504. Il est l'auteur d'un ouvrage intitulé soit *Hebdomades formalitatum recentiores secundum Doctorem subtilem ad usum Parisiensem*, soit *Formalitates moderniores de mente clarissimi Doctoris subtilis Scoti*, qui débute : *Circa formalitates Doctoris subtilis Scoti*, s. l., 1484; s. l. n. d., mais vers 1485 (cf. L. Hain, *Repertorium bibliographicum*, t. II, 2<sup>e</sup> partie, Berlin, 1925, p. 328, n. 14793); Venise, 1489, avec la *Logica* de Nicolas d'Orbelles; *ibid.*, 1493 et 1518, avec le *Tractatus formalitatum in Sirecti Formalitates* d'Antoine Trombetta; *ibid.*, 1501, avec les *Epitomes* d'Étienne Brûlefer et les additions et concordances de Maurice d'Irlande; *ibid.*, 1511 et 1525, avec les ouvrages cités ci-dessus d'É. Brûlefer, A. Trombetta et Maurice d'Irlande, ainsi que les gloses d'Antoine de Fantis, Paris, 1605. Sur ces *Formalitates* furent composées des *Isagogice expositiones* par Laurent de Brescia, en 1537; par François de Pitiglianis, en 1606; par Jérôme de Pistoia, en 1570. Jean Valloni de Jovenatio, frère mineur observant et lecteur général au couvent S. Maria Nova de Naples, édita *Lectura super Formalitates Scoti compilatas per Antonium Syreti*, Naples, 1533 (cf. *Revue d'hist. francisc.*, t. VI, 1929, p. 444-445). Les *Formalitates*, qui furent imprimées à Ferrare, en 1490, avec les *Questiones de tribus principis rerum naturalium* d'Antoine André, et qui débute : *Solent doctores investigare utrum illa que distinguuntur formaliter distinguantur realiter*, ne sont point celles d'Antoine Syrrect, mais de quelque auteur anonyme, qui les a empruntées à Duns Scot et à François de Meyrnonnes. Antoine Syrrect édita aussi sous le nom de saint Bonaventure une collection de *Sermones de sanctis*, qui sont en fait du franciscain Conrad de Saxe et qu'Étienne d'Arras avait rassemblés, Paris, 1501.

L. Wadding, *Scriptores ord. min.*, 3<sup>e</sup> éd., Rome, 1906, p. 30; J.-H. Sharalea, *Supplementum ad scriptores ord. min.*, 2<sup>e</sup> éd., t. I, Rome, 1908, p. 97; H. Hurter, *Nomenclator*, 3<sup>e</sup> éd., t. II, col. 995.

A. TEETAERT.

**SZANTO Étienne**, appelé aussi ARATOR, jésuite hongrois (1541-1612). — Originaire du diocèse de Raab, il entra dans la Compagnie de Jésus en 1560, fut professeur de rhétorique dans différents collèges, professeur de philosophie à Gratz, pénitencier à Rome, où il contribua à la fondation du Collège hongrois annexé au Collège germanique, enfin recteur du collège de Varadin (Varazd en Croatie). Il mourut à Olmütz. Le P. Szanto prit part aux controverses religieuses de son temps et s'attira les attaques des fauteurs de nouveautés par un écrit où il démasquait les menées des hérétiques en Hongrie. Deux ministres protestants de Varadin, Pierre Berexiasius et Mathias Thoraconymo essayèrent de défendre leurs coreligionnaires en répondant au jésuite. On n'est pas autrement renseigné sur ces polémiques.

La plupart des œuvres du P. Szanto sont restées manuscrites (en hongrois). On en trouve le détail dans Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. I, col. 506-507, supplément, t. VIII, col. 1682.

M. THOMAS.

**SZCZANIECKI Étienne**, jésuite polonais (1658-1737). — Entré au noviciat en 1658, il fut tour à tour professeur de grammaire, de lettres, de mathématiques, de philosophie et de théologie. Après avoir occupé les charges de recteur, de provincial de Pologne et de député de sa province à Rome, il mourut à Poznan. Recteur du collège de Kalisz pendant l'invasion des Suédois en 1704, le P. Szczaniecki avait eu à traiter personnellement avec Charles XII et il avait su obtenir que les soldats de ce prince hérétique ne molestassent pas les habitants. Les historiens relatent encore qu'il travailla en 1715 à l'établissement d'une mission à Stamboul.

Une vingtaine d'ouvrages, la plupart en polonais, nous restent de lui. Dans le nombre, signalons des sermons, deux cours de logique et de physique, un livre de conseils pédagogiques, fruit de la longue expérience de l'auteur, et deux traités de controverses avec les luthériens : l'un relatif à l'incarnation (1710), l'autre réfutant un libelle où l'on prétendait démontrer que le pape Benoît XIII approuvait le protestantisme (1727).

Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. VIII, col. 1743 sq.; Stanislaw Zaleski, *Jesuci w Polsce*, t. III, Lwow, 1902.

M. THOMAS.





# ADDENDUM

(à la colonne 2625)

**STOJKOWICH Jean**, est le nom de famille d'un dominicain, plus connu sous le nom de JEAN DE RAGUSE, qui joua un rôle assez considérable au concile de Bâle. — D'origine dalmate, Jean est parisien d'adoption, ayant pris ses grades et finalement celui de maître en théologie à l'université de Paris dans les premières années du xv<sup>e</sup> siècle. On le voit pour la première fois paraître à l'automne de 1422, où il est procureur général des dominicains, à Rome auprès de Martin V. Représentant plus ou moins officiel de l'université de Paris, il obtint du pape, à force d'instances, la bulle de convocation du concile général, qui, d'après le décret *Frequens* de Constance, devait se tenir moins de cinq ans après la clôture de ce dernier concile. Convoquée d'abord à Pavie par la bulle du 23 février 1423, l'assemblée, dont Jean de Raguse ouvrit, en qualité de prédicateur du pape, la première session (23 avril 1423) ne tarda pas à être transférée à Sienne, à cause d'une épidémie qui menaçait Pavie. C'est par le récit de Jean que nous connaissons surtout les destinées de ce concile, dont il a retracé l'histoire dans son *Initium et prosecutio Basileensis concilii*, publié dans les *Monumenta conciliorum generalium seculi xv*, t. 1. En fait pour des raisons multiples, au nombre desquelles Jean signale, avec une particulière aptitude, la défiance de Martin V, le concile de Sienne, ouvert le 22 juin 1423, n'aboutit à rien et fut dissous par les légats pontificaux le 19 février 1424. Il était entendu d'ailleurs que le prochain concile général, prévu comme devant se tenir sept ans après celui-ci, se réunirait à Bâle. La dissolution de l'assemblée appela quelques protestations et Jean fut de ceux qui s'agitèrent à cette occasion.

Dans l'intervalle qui sépare les deux conciles de Sienne et de Bâle, on perd un peu de vue Jean de Raguse. Il a dû séjourner à Rome, comme procureur général de son ordre. Dès 1430, il multiplie les instances pour que soit tenue l'assemblée de Bâle, tant et si bien qu'il est désigné par la Curie comme adjoint du cardinal Julien Cesarini, chargé de présider le concile. Retenu en Allemagne par les préparatifs de la croisade contre les husrites, celui-ci désigne Jean de Raguse et Jean de Palomar (voir ici, t. viii, col. 796), pour ouvrir l'assemblée (juillet 1431). De ce concile qui devait durer si longtemps Jean de Raguse n'a raconté que les débuts, jusqu'au 19 novembre 1431, dans l'ouvrage cité plus haut. Mais il y joua toujours un rôle considérable. Outre la réforme de l'Eglise dans son chef et dans ses membres, le concile s'était donné comme but de poursuivre la réduction du schisme de Bohême et la réunion des Grecs à l'Eglise romaine. A ces deux dernières œuvres Jean de Raguse s'employa activement. Dans son ouvrage *De reductione Bohemorum*, publié dans *Monumenta*, etc., t. 1, p. 153 sq., il donne sur les tractations relatives à cette affaire des détails précieux. Il ne fit pas partie de l'ambassade envoyée par le concile en Bohême, mais il en suivait de près les démarches. Quand, après les négociations d'Eger (été de 1432), les Tchèques arrivèrent à Bâle pour y soutenir leurs points de vue, Jean fut l'un des docteurs désignés par le concile pour leur répondre.

Les discussions commencèrent en janvier 1433. Jean était chargé de répondre aux Tchèques sur la nécessité de la communion *sub utraque specie*. Voir l'argumentation de Jean de Rokycana, représentant des Tchèques, dans Mansi, *Concil.*, t. xxx, col. 269-316, et la réponse de Jean de Raguse, *ibid.*, t. xxix, col. 699-868 : *Oratio Joannis de Ragusa, qui respondit per oculos ad articulum Bohemorum de communione sub utraque*. Commencée le 31 janvier 1433, cette discussion sur le premier article ne se termina que le 11 février. Aux arguments de Jean de Raguse, Rokycana répliqua du 2 au 10 mars; c'est par la relation de cette deuxième passe d'armes que se termine l'ouvrage de Jean de Raguse cité plus haut, mais nous savons que, le 2 avril et les jours suivants, celui-ci répondit encore à son adversaire. Les députés de Bohême quittèrent Bâle peu après Pâques, pour aller s'entendre avec leurs commettants et revenir devant le concile en juillet. On ne sache pas que Jean de Raguse soit intervenu dans les nouveaux débats qui eurent lieu pour lors et qui aboutirent à la concession du calice aux Tchèques; il ne prit point de part non plus à la mission qui, présidée par Jean de Palomar, alla régler sur place les diverses questions soulevées.

Par contre Jean eut une part importante dans les négociations nouées par le concile avec les Grecs. Au cours de 1433 deux ambassades successives de l'assemblée étaient parties pour Constantinople; en réponse une députation grecque arriva à Bâle en août 1434. Par suite des divisions qui se manifestaient déjà entre le concile et le pape Eugène IV, chacun s'efforçant de tirer les Grecs à soi, c'est seulement en juin 1435 que partirent pour Constantinople les envoyés de Bâle : Jean de Raguse, Henri Menger et Simon Fréron. La relation de cette ambassade par Jean de Raguse est publiée dans Mansi, t. xxxi a, col. 248-272; voir aussi, *ibid.*, t. xxix, col. 651-656, 656-659, 661-665, plusieurs lettres de Jean de Raguse et de Simon Fréron, expédiées de Constantinople (9 et 10 février, 17 novembre 1436). En fait, tandis que Henri Menger repartait pour Bâle le 1<sup>er</sup> décembre 1435, ses deux compagnons demeuraient dans la capitale. On sait que ce fut surtout la question de savoir où se tiendrait le concile unioniste qui envenima les rapports entre le pape et l'assemblée de Bâle. De Constantinople, Jean essayait de suivre les événements, mais il ne recevait rien d'octobre 1436 à fin juin 1437. A ce moment il recevait le bruit que le pape et les Bâlois venaient mis d'accord sur Florence comme lieu de réunion du concile unioniste. C'était exact; on put même remarquer seulement de Bâlois s'était ralliée aux vues d'Eugène IV. Quand les représentants de celle-ci débarquèrent à Constantinople (septembre 1437), Jean de Raguse ne fut point d'abord informé de leur présence; ce fut, au contraire, plus tard, arrivant la députation de la majorité de Bâle, de plus en plus hostile à Eugène IV. Jean de Raguse comprit qu'il avait été joué; des discussions violentes eurent lieu; Jean se plaignit même de vaines de l'acte. Malgré toutes les pressions dominicaines, la cause de Bâle était perdue à Constantinople :

le 27 novembre 1437 le basileus et les dignitaires de l'Église grecque s'embarquaient pour rejoindre à Ferrare, puis à Florence, le concile réuni par Eugène IV. D'après un on-dit, Jean aurait eu à ce moment l'intention de partir pour Jérusalem; cf. N. Valois, *Le pape et le concile*, t. II, p. 80, note 3. Finalement il regagna Bâle, où le concile s'exaspérait dans sa révolte contre Eugène IV.

On a prétendu que Jean de Raguse se serait alors rallié au pape, et l'on a cru qu'il ne différerait pas de ce Jean, dit « le Provincial de Lombardie », que l'on voit à Florence à partir de la XVIII<sup>e</sup> session discuter avec les représentants des Grecs et particulièrement avec Marc Eugénicos. Cf. Mansi, *Concil.*, t. XXXI a, col. 717 sq. En fait ce Jean le Provincial n'est autre que Jean de Montenero; cf. ici, t. VIII, col. 791. Il est démontré maintenant que Jean de Raguse n'abandonna jamais la cause du concile de Bâle, même quand celui-ci prit l'allure schismatique que l'on sait. Ce fut lui qui, après la mort de l'empereur Sigismond (9 décembre 1437), fut député en Allemagne pour rallier à la cause du concile de Bâle le futur roi des Romains, Albert d'Autriche. En présence de celui-ci il prononça à Vienne, le 14 mai 1438, un long discours où il faisait valoir toutes les raisons, historiques ou théologiques, qui établissaient la supériorité du concile sur le pape. Texte inédit, conservé dans le *Vatic. Reg. lat. 1019*, fol. 335-398, et dans le *Paris. lat. 1445*, fol. 176-313. Le président du concile schismatique de Bâle lui écri-

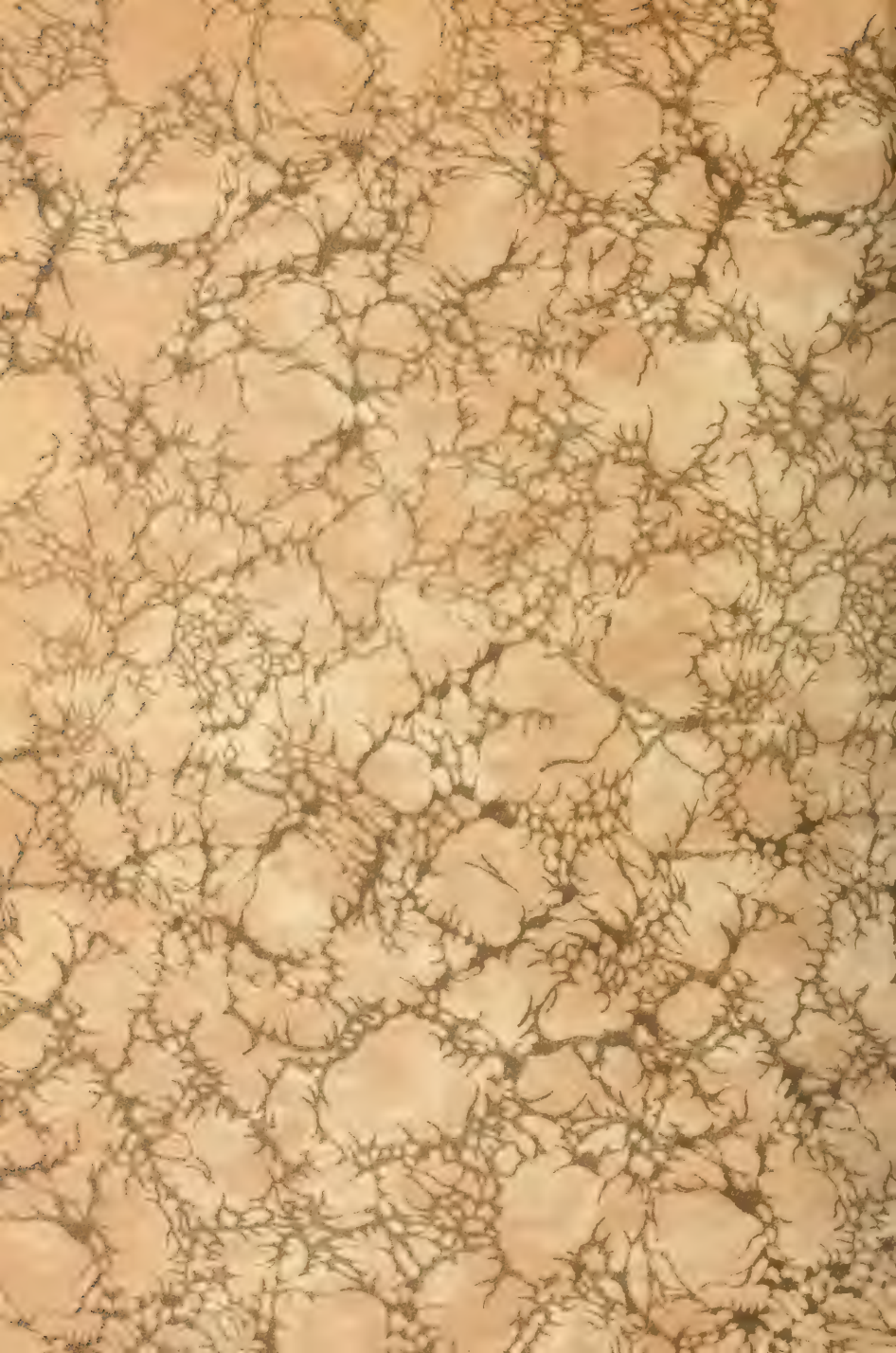
vait encore en août 1438, pour stimuler son zèle, cf. N. Valois, *op. cit.*, t. II, p. 160, n. 2, et en décembre de la même année, Jean de Raguse envoyait à ses commettants de Bâle des nouvelles très optimistes sur les dispositions d'Albert. *Monumenta, etc.*, t. III, p. 187. On a conjecturé, non sans raisons plausibles, qu'il fut l'un des promoteurs de la candidature à la tiare d'Amédée VIII de Savoie, élu pape sous le nom de Félix V, le 5 novembre 1439. En fait on sait qu'il séjourna au château de Ripaille à l'été de cette même année et qu'Amédée le retint au nombre de ses conseillers intimes. Félix V le nomma ultérieurement évêque d'Ardžiš dans le Péloponnèse et cardinal. Il n'aura pas survécu longtemps à cette nomination, étant mort, selon toute probabilité, en novembre 1443. Cf. *Monumenta*, t. I, p. xv. Outre les ouvrages publiés ou inédits, déjà signalés, Jean est l'instigateur du traité *Concordantie biblicæ vocum indeclinabilium* publié par Jean de Ségovie, cf. ici, t. VIII, col. 817.

Hurter, *Nomenclator*, 3<sup>e</sup> éd., t. II, col. 832-833; Palacky, dans *Monumenta conciliorum generalium sæculi XV*, ... t. I, p. XIII sq. a rassemblé les éléments d'une biographie; Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. VII, *passim*; J. Haller, *Concilium Basileense, Studien und Quellen*, Bâle 1896, t. I, p. 15 sq.; Noël Valois, *Le pape et le concile*, Paris, 1909, voir table au mot *Raguse* (Jean Stojkovich de), t. II, p. 415. Se reporter aussi à l'art. *BALE (Concile de)*, t. II, p. 113.

É. AMANN.













DICTIONNAIRE DE  
THÉOLOGIE CATHOLIQUE :  
AKA-8015 (MCAB)

**St. Michael's College  
Library**

**REFERENCE**

**NOT TO BE REMOVED  
FROM THIS AREA**



